



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرأيا  
عليكم يا صابغين

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



دروس خارج اصول سال ۳۶-۳۵  
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 ۳۵-۳۶

کاتب:

آیت الله شیخ هادی آل راضی

نشرت فی الطباعة:

سایت مدرسه فقاہت

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

# الفهرس

٥	الفهرس
١٠	أرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ هادى آل راضى ٣٦-٣٥
١٠	اشاره
١٠	الشبهه غير المحصوره بحث الأصول
١٨	الشبهه غير المحصوره بحث الأصول
٢٦	الأصول العمليته / تنبيهات العلم الإجمالى / الشبهه غير المحصوره بحث الأصول
٣٢	الشبهه غير المحصوره بحث الأصول
٤٠	الشبهه غير المحصوره بحث الأصول
٤٧	الشبهه غير المحصوره بحث الأصول
٥٤	الشبهه غير المحصوره بحث الأصول
٦١	انحلال العلم الإجمالى بحث الأصول
٦٨	انحلال العلم الإجمالى بحث الأصول
٧٥	انحلال العلم الإجمالى بحث الأصول
٨٢	الأصول العمليته بحث الأصول
٨٧	الأصول العمليته بحث الأصول
٩٣	انحلال العلم الإجمالى / تنبيهات العلم الإجمالى / الأصول العمليته بحث الأصول
١٠٠	الأصول العمليته / تنبيهات العلم الإجمالى / انحلال العلم الإجمالى بحث الأصول
١٠٤	الأصول العمليته / تنبيهات العلم الإجمالى / انحلال العلم الإجمالى بحث الأصول
١١٠	الأصول العمليته / تنبيهات العلم الإجمالى / انحلال العلم الإجمالى بحث الأصول
١١٧	الأصول العمليته / تنبيهات العلم الإجمالى / انحلال العلم الإجمالى بحث الأصول
١٢٣	الأصول العمليته / تنبيهات العلم الإجمالى / انحلال العلم الإجمالى بحث الأصول
١٢٩	الأصول العمليته / تنبيهات العلم الإجمالى / انحلال العلم الإجمالى بحث الأصول
١٣٦	الأصول العمليته / تنبيهات العلم الإجمالى / انحلال العلم الإجمالى بحث الأصول
١٤٤	الأصول العمليته / تنبيهات العلم الإجمالى / انحلال العلم الإجمالى بحث الأصول









- الأصول العملية / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. بحث الأصول ..... ٦٧٢
- الأصول العملية / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. بحث الأصول ..... ٦٧٩
- الأصول العملية / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. بحث الأصول ..... ٦٨٥
- الأصول العملية / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. بحث الأصول ..... ٦٩١
- الأصول العملية / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. بحث الأصول ..... ٦٩٨
- الأصول العملية / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. بحث الأصول ..... ٧٠٥
- الأصول العملية / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. بحث الأصول ..... ٧١١
- الأصول العملية / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين التعيين والتخيير. بحث الأصول ..... ٧١٨
- الأصول العملية / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي. بحث الأصول ..... ٧٢٤
- الأصول العملية / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي. بحث الأصول ..... ٧٣١
- تعريف مركز ..... ٧٣٧

سرشناسه: آل راضي، هادي

عنوان و نام پديدآور: آرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ هادي آل راضي ٣٦-٣٥/ هادي آل راضي.

به همراه صوت دروس

منبع الكترونيكي : سايت مدرسه فقاها

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

مشخصات ظاهري: نرم افزار تلفن همراه و رايانه

موضوع: خارج اصول

### 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 الشبهه غير المحصوره، وكان الكلام يتركز عن أنّ العلم الإجمالي فيها يسقط عن المنجزيه، فلا تجب موافقه القطعيه؛ بل قد لا تحرم مخالفته القطعيه، لو فرض التمكن منها. الكلام يقع في أنّه ما هو الوجه في سقوط المنجزيه عن هذا العلم الإجمالي، مع أنّه علم إجمالي حاله حال العلم الإجمالي في شبهه محصوره؟ ما هو الدليل على سقوط المنجزيه عن هذا العلم الإجمالي؟

تكلّمنا عن الدليل الأوّل، وأكملنا الكلام عنه، وللتذكّر فقط كان الدليل هو ما ذكره الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) من أنّ سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه في الشبهه غير المحصوره ناشئ من كون احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف وذاك الطرف احتمالاً ضعيفاً جداً وغير معتدّ به؛ لكثرة الأطراف التي يتردد المعلوم بالإجمال في ما بينها، لنفترض أنّ الأطراف ألف طرف، فاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف هو عبارته عن واحد من ألف، وهو احتمال ضعيف يقوم على خلافه الاطمئنان، يعني هناك اطمئنان بعدم الانطباق على هذا الطرف، وهذا الاطمئنان حجّه عقلائيّه، وحجّه شرعاً أيضاً، ولو باعتبار أنّه مورد عمل العقلاء ولم يردع عنه الشارع، فهناك اطمئنان بعدم ثبوت التكليف في هذا الطرف، فيكون حاله حال العلم بعدم التكليف في هذا الطرف. لو علم بعدم وجود تكليف في هذا الطرف، لا إشكال في أنّه يجوز له ارتكابه، الاطمئنان حاله حال العلم، والاطمئنان ينشأ باعتبار ما قلنا من أنّ احتمال الانطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف عندما تكون الأطراف كثيره

يكون احتمالاً ضعيفاً جداً؛ ولذا يسقط العلم الإجمالي عن المنجزيه، وبهذا يختلف عن العلم الإجمالي في الشبهه المحصوره؛ لأنّ احتمال الانطباق في الشبهه المحصوره احتمال معتدّ به، وليس هناك اطمئنان بعدم الانطباق على هذا الطرف، أو ذاك الطرف في الشبهه المحصوره.

ص: ١

أجيب عن هذا الدليل بأجوبه ثلاثه، تقدّمت مفضّلاً، وتقدّم ردّها أيضاً، ولا داعي للتكرار، وتبين \_\_\_\_\_ بحسب النتيجة التي تقدّمت \_\_\_\_\_ أنّه لا بأس بهذا الدليل للاستدلال به على سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه في الشبهه غير المحصوره.

الكلام الآن عن الدليل الثاني، ولعلنا ذكرنا شيئاً قليلاً منه في الدروس السابقه، وهو ما تقدّم سابقاً نقله عن المحقق النائيني (قدّس سرّه) (١) من جعل الميزان في الشبهه غير المحصوره هو عدم التمكن من المخالفه القطعيه، باعتبار كثره الأطراف، بمعنى أننا نفترض في الشبهه غير المحصوره كثره الأطراف إلى درجه لا يتمكن المكلف من ارتكابها جميعاً، فلا يكون قادراً على المخالفه القطعيه. بعد أن ذكر هذا الميزان رتب عليه سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه بلحاظ أدله الأصول الترخيصيه؛ إذ لا مانع حينئذٍ من إجراء الأصول الترخيصيه في جميع هذه الأطراف؛ لأنّ جريان الأصول في جميع الأطراف لا- يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه؛ لعدم تمكن المكلف من المخالفه القطعيه بحسب الفرض، إنّما نمنع من جريان الأصول الترخيصيه في أطراف العلم الإجمالي باعتبار أنّ ذلك يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه للمعلوم بالإجمال، فنمنع من جريان الأصول الترخيصيه في أطراف العلم الإجمالي باعتبار أنّ ذلك يتحقق في الشبهه المحصوره؛ لأنّ جريان الأصول الترخيصيه في تمام الأطراف يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، لتمكّن المكلف من المخالفه القطعيه، والأصول إذا جرت في أطراف العلم الإجمالي ترخص له في المخالفه القطعيه، لكن في محل الكلام لا؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف غير قادر على المخالفه القطعيه، فأى ضمير في إجراء الأصول في تمام الأطراف؟ وهذا هو سبب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه.

ص: ٢

١- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٢٧٤.

ذكرنا سابقاً أنّ بعض عبارات المحقق النائيني (قدّس سرّه) قد يُستفاد منها شيء آخر، لكن قلنا أنّ التعويل هو على هذا الوجه الذي ذكرناه، وحاصله: أنّه لا مانع من جريان الأصول الترخيصية في جميع أطراف العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره؛ لأنّ ذلك لا يؤدّي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه؛ باعتبار عدم قدره المكلف على المخالفه القطعيه، فيسقط العلم الإجمالي عن التنجيز، وكأنّه يرى أنّ المانع من إجراء الأصول في جميع الأطراف هو فقط وفقط أنّه يؤدّي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، وحيث أننا فرضنا في الشبهه غير المحصوره عدم قدره المكلف على المخالفه القطعيه، فلا مانع من إجراء الأصول في جميع الأطراف. هذا هو الدليل الثاني.

أورد السيد الخوئي (قدّس سرّه) على هذا الدليل بإيرادين: (1)

الإيراد الأوّل: أنّ عدم التمكن من المخالفه القطعيه لا يُلزم الشبهه غير المحصوره، وإنّما قد يتحقق في الشبهه المحصوره أيضاً، على ما ذكرنا سابقاً من المثال بأنّه لو فرضنا أنّه علم بحرمة الجلوس في أحد مكانين في آنٍ واحدٍ، فهو لا يتمكن من المخالفه القطعيه، عدم التمكن من المخالفه القطعيه لا يُلزم كون الشبهه غير محصوره؛ لأنّه قد يتحقق مع الشبهه المحصوره، فهل نلتم في الشبهه المحصوره بجواز إجراء الأصول في أطرافها؟ باعتبار أنّ إجراء الأصول في أطرافها لا يؤدّي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه؛ لعدم قدره المكلف عليها، وهذا أمر يمكن فرضه في الشبهه المحصوره كما مثّلنا، المكلف غير قادر على أن يجلس في مكانين في آنٍ واحدٍ، إذن: هو غير قادر على المخالفه القطعيه مع كون الشبهه محصوره، فلازم هذا الكلام أن نجوز له إجراء الأصول في الطرفين، والحال أنّه لا أحد يقول بإمكان إجراء الأصول العمليه في أطراف العلم الإجمالي إذا كانت الشبهه محصوره. هذا الإيراد الأوّل، وهو اشبه بالإيراد النقضي.

ص: ٣

الإيراد الثاني: المحذور الذى يلزم من إجراء الأصول فى جميع الأطراف لا ينحصر فى أن إجراء الأصول فى جميع الأطراف يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، ليس هذا هو المحذور فقط حتى يقال أن المكلف إذا كان غير قادر على المخالفه القطعيه، فلا محذور فى إجراء الأصول فى جميع الأطراف؛ لأن إجراءها لا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ بل هناك محذور آخر يلزم من إجراء الأصول فى جميع الأطراف وهو ما يسميه بالترخيص القطعي بالمخالفه، وإن لم يؤد إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه لعدم قدره المكلف عليها \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ لكنّه ترخيص قطعي بالمخالفه، إجراء الأصول فى جميع الأطراف، والالتزام بالترخيص فى هذا الطرف وذاك الطرف وذاك الطرف.... الالتزام بالترخيص الشرعى الظاهرى الثابت باعتبار الأصول الجاريه فى هذه الأطراف هو ترخيص قطعي بالمخالفه؛ لأن المفروض أن المكلف يعلم بثبوت الإلزام فى واحد من هذه الأطراف على الأقل، فكيف يُرخص له الشارع فى جميع الأطراف؟! وهذا محذور آخر غير مسأله أن إجراء الأصول فى جميع الأطراف يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال؛ بل، وإن لم يؤد إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه لعدم قدره المكلف عليها كما فرضه فى الشبهه غير المحصوره، وفرضه السيد الخوئى (قدّس سرّه) فى المثال المتقدم فى الشبهه المحصوره، وإن لم يؤد إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، لكن نفس الترخيص فى الطرفين مع علم المكلف بأن أحدهما حرام هذا ترخيص قطعي بالمخالفه، ولا يمكن أن يصدر من الشارع ترخيص قطعي بالمخالفه للتكليف الذى يعلم به المكلف، وإن لم يكن متمكناً من المخالفه القطعيه، لكن نفس ترخيص الشارع له فى ارتكاب هذا الطرف فى مثال حرمة الجلوس فى أحد مكانين، ترخيصاً ظاهرياً مستفاداً من أدله الأصول العمليه الترخيصيه، ويرخص له الجلوس فى هذا الطرف مع افتراض أن أحدهما حرام شرعاً، يقول: هذا غير ممكن، ولا يمكن الالتزام به، هذا محذور فى حدّ نفسه وهو يمنع من إجراء الأصول فى جميع الأطراف حتى لو فرض عدم قدره المكلف على المخالفه القطعيه.

بالنسبة إلى الإيراد الأول \_\_\_\_\_ النقضى \_\_\_\_\_ لعلّه تقدّم دفعه، وحاصله: أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) عندما ذكر هذا الدليل ذكر أنّ الشبهه غير المحصوره يعتبر فيها أمران: عدم التمكّن من المخالفه القطعيه وكثره الأطراف، يعنى أنّ الشبهه غير المحصوره عنده هي الشبهه التي تكون أطرافها كثيره جداً بحيث لا- يتمكّن المكلف من المخالفه القطعيه. يعنى كلامه في عدم التمكّن من المخالفه القطعيه الناشئ من كثره الأطراف، فلا معنى للإيراد عليه بالشبهه المحصوره في مثال حرمه الجلوس في أحد مكانين، هو يقول في مورد عدم التمكّن من المخالفه القطعيه الناشئ من كثره الأطراف لا- مانع من إجراء الأ-صول في جميع الأطراف. يظهر أنّ الإ-يراد عليه كأنه إيراد عليه بمورد آخر هو قد لا- يلتزم بجواز إجراء الأ-صول في جميع الأطراف في ذلك المورد؛ لأنّه يرى أنّ عدم التمكّن من المخالفه القطعيه الموجب لسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز هو خصوص ما كان ناشئاً من كثره الأطراف وسعتها، وهذا كلام يختص بالشبهه غير المحصوره، ولا يشمل الشبهه المحصوره. هكذا يُدفع الإيراد الأول للسيد الخوئي (قدّس سرّه).

وأما إيراده الثاني، فيُدفع بأن يقال: لماذا يكون الترخيص القطعي بالمخالفه محذوراً يمنع من إجراء الأ-صول في جميع الأطراف؟ بل الترخيص القطعي بالمخالفه ليس محذوراً يمنع من إجراء الأ-صول في جميع أطراف العلم الإجمالي، والوجه في ذلك مبنى على الرأى الذى يرى بأنّه لا يوجد هناك قبح ذاتي ومحذور عقلى في جريان الأ-صول في جميع أطراف العلم الإجمالي مطلقاً، فضلاً عن إجراءها في بعض الأطراف، مع افتراض عدم أداء ذلك إلى الترخيص في المخالفه القطعيه كما هو المفروض في محل كلامنا.

توضيح المطلب: باعتبار أنّ القبح والمحذور إنّما هو باعتبار أنّ الترخيص في تمام الأطراف بعد إجراء الأصول العمليه المؤمّنه في تمام الأطراف ينافي التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال. قد يقال أنّ إجراء الأصول المؤمّنه في تمام الأطراف يلزم منه محذور ذاتي، ومحذور عقلي باعتبار هذه المنافاه للتكليف المعلوم بالإجمال. الجواب يقول لا- توجد منافاه بينهما؛ لأنّ المنافاه بينهما كالمنافاه بين الأحكام الظاهريه والأحكام الواقعيه، إمّا أن تكون المنافاه بلحاظ عالم الجعل، وإمّا أن تكون المنافاه بلحاظ عالم المبادئ، وإمّا أن تكون المنافاه بلحاظ عالم ما يترتب على هذا التكليف من أحكام عقليه من قبيل وجوب الموافقه القطعيه، أو حرمة المخالفه القطعيه، ويدعى بعدم وجود المنافاه في جميع هذه العوالم بين الترخيص في تمام الأطراف، وبين التكليف الإلزامي المعلوم بالإجمال.

أمّا بلحاظ عالم الجعل: فقالوا أنّه أمر واضح؛ لأنّ عالم الجعل سهل المثونه وليس فيه مؤنه زائده إذا جرّدناه عن كل شيء، عن مبادئه، وعن ما يتطلّبه في مقام الامتثال، إذا جرّدناه عن كل ذلك، ولا حظناه كجعل هو سهل المثونه، لا توجد منافاه بين جعل الحكم الظاهري الذي هو الترخيص في تمام الأطراف وبين التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال.

وأمّا بلحاظ عالم المبادئ: أيضاً لا منافاه بينهما، إمّا باعتبار ما هو المعروف عن السيد الخوئي (قدّس سرّه) من أنّه يرى أنّ مبادئ الأحكام الظاهريه هي في نفس جعلها لا في متعلقاتها، يعني في نفس جعلها يوجد مبدأ ومصالحه وملاك، بينما مبادئ الأحكام الواقعيه هي في المتعلقات، وهذا معناه أنّ الموضوع متعدد، يعني مبدأ الحكم الظاهري قائم في الجعل لا في المتعلّق، بينما مبدأ الحكم الواقعي قائم في الفعل، وفي المتعلّق، فلا تضاد؛ لتعدد الموضوع؛ لأنّ التضاد والمنافاه إنّما تكون حينما يجتمع المبدأ والمتضادان في شيء واحد، الحكم الإلزامي \_\_\_\_\_ فرضاً \_\_\_\_\_ ينشأ من مفسده هي المبدأ، والحكم الترخيصى ينشأ من مصلحة في إطلاق العنان، عندما يجتمع هذان المبدأان في الفعل يحصل التضاد والمنافاه؛ إذ لا يُعقل أن يكون الشيء الواحد فيه مصلحة الإلزام، وفيه مصلحة الترخيص. أمّا إذا قلنا أنّ مبدأ الحكم الظاهري قائم في نفس جعله لا في المتعلّق، والمتعلّق يختص بمبدأ الحكم الواقعي فقط؛ فحينئذ يتعدّد الموضوع، وترتفع المنافاه، فلا تضاد بينهما. هذا على رأي السيد الخوئي (قدّس سرّه).

ويمكن حلّ المنافاه على رأى آخر تقدّم سابقاً فى بحث الأحكام الظاهريه، وهو أن يقال: أنّ الأحكام الظاهريه أصلاً ليس لها مبادئ مستقلّه فى قبّال مبادئ الأحكام الواقعيه، وإنّما مبادئها هى نفس مبادئ الأحكام الواقعيه، وذلك لما تقدّم سابقاً من أنّ الأحكام الظاهريه تُعبّر عن أهميه المبادئ الواقعيه المناسبه لها عندما يقع هناك تراحم فى مقام الحفظ بينها وبين المبادئ الأخرى، الأحكام الظاهريه تُعبّر عن اهتمام الشارع بالمبدأ الواقعي المناسب لها عندما يحصل تراحم حفظى بين نوعين من المبادئ الواقعيه، الحكم الظاهري هو تعبير، وكاشف عن أهميه المبادئ الواقعيه المناسبه لها فى قبّال المبادئ الأخرى. الترخيص الظاهري هو يعبّر عن اهتمام الشارع بالمباحات الواقعيه، واهتمام الشارع بمصلحه إطلاق العنان الذى هو مبدأ المباحات الواقعيه، عندما تختلط وتشتهبه مع مبادئ الأحكام الإلزاميه ويتحير المكلف ولا يعلم ما هو الثابت واقعاً؛ حينئذٍ يحصل تراحم حفظى، أن كيف تُحفظ هذه المبادئ؟ إلزام المكلف بالاحتياط تُحفظ به مبادئ الأحكام الإلزاميه، لكن على حساب مبادئ المباحات الواقعيه؛ لأنّه يحصل فيه إلزام للمكلف؛ وحينئذٍ لا- إطلاق للعنان، وسوف ترتفع مصلحه إطلاق العنان وتقدّم عليها مصلحه الأحكام الواقعيه الإلزاميه. أمّا جعل الترخيص الظاهري فمعناه بالعكس، أنّ مبادئ المباحات الواقعيه أهم فى نظر الشارع؛ ولذا جعل الترخيص حتّى لو أدى ذلك إلى فوات مبادئ الأحكام الإلزاميه؛ لأنّه يرى أنّ مبادئ الأحكام الترخيصيه أهم من مبادئ الأحكام الإلزاميه.

إذن: الترخيص الظاهري هى أحكام ظاهريه ليس لها مبادئ مستقلّه فى قبّال مبادئ الأحكام الواقعيه؛ بل أنّ مبادئها هى نفس مبادئ الأحكام الواقعيه؛ وحينئذٍ يمكن أن يقال فى المقام بأنّه لا- محذور فى افتراض الترخيص فى جميع الأطراف، وإجراء الأصول المؤتمنه فى جميع الأطراف، ولا مشكله فى ذلك حتّى بلحاظ عالم المبادئ؛ لأنّ هذا الترخيص يُعبّر عن اهتمام الشارع بمصلحه إطلاق العنان، أنّ الشارع يريد للمكلف أن لا يقع فى الضيق، وأن يكون مطلق العنان، فى موارد الاشتباه يقدم هذه المصلحه ولو على حساب مبدأ الحكم الواقعي الإلزامي؛ لأنّه إذا أجرى الأصول فى جميع الأطراف، سوف يؤدّى هذا إلى فوات مبدأ الحكم الإلزامي المعلوم بالإجمال، يقول لا محذور فى ذلك؛ لأنّ الشارع يهتم بمبادئ المباحات الواقعيه بالنسبه إلى مبادئ الأحكام الإلزاميه التى تختلط وتشتهبه معها.



إذن: لا- يوجد هناك منافاه بين علمنا إجمالاً- بثبوت التكليف في أحد هذه الأطراف، وبين الترخيص الظاهري في جميع الأطراف؛ لأنّ هذا يعني أنّ الشارع لاحظ ووازن في مقام التزاحم الحفظي، وقدم مصلحة إطلاق العنان، قال: أنا أرى أنّ المصلحة تقتضى أن يكون المكلف مطلق العنان في جميع هذه الأفعال حتّى إذا استلزم ذلك فوات الغرض الإلزامي، فلا يكون هناك أيضاً منافاه بينهما.

وأما بلحاظ ما يتطلّبه التكليف في مقام الامتثال: فأيضاً يقال بعدم وجود تنافٍ بين الترخيص الظاهري في تمام الأطراف، وبين التكليف الإلزامي المعلوم بالإجمال، لا يوجد تنافٍ بينهما أصلاً؛ وذلك باعتبار أنّ ما يتطلّبه التكليف عقلاً في مقام الامتثال هو أحد شيئين: إمّا حرمة المخالفه القطعيه، وإمّا وجوب الموافقه القطعيه، بلحاظ حرمة المخالفه القطعيه، صحيح التكليف الإلزامي المعلوم بالإجمال هو بذاته يتطلّب في مقام الامتثال حرمة المخالفه القطعيه، بمعنى أنّ هناك حكم عقلي يترتب على هذا التكليف المعلوم بالإجمال، إذا علم المكلف بالتكليف الإلزامي يحكم العقل بحرمة مخالفته، لكن في محل كلامنا لا معنى لأنّ يقال أنّ الترخيص الظاهري في تمام الأطراف ينافي حكم العقل بحرمة مخالفه التكليف المعلوم بالإجمال؛ لأننا فرضنا أنّ المكلف غير قادر على المخالفه القطعيه، في كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) فرض أنّ الشبهه غير المحصوره هي الشبهه التي لا- يتمكّن المكلف فيها من المخالفه القطعيه نتيجة كثره الأطراف. فإذن: الترخيص في تمام الأطراف لا يكون منافياً لهذا الحكم العقلي؛ لعدم قدره المكلف على المخالفه القطعيه بحسب الفرض، فإذن: لا يوجد تنافٍ.

نعم، في موردٍ آخر يمكن أن يقال في موارد العلم الإجمالي في الشبهه المحصوره، هذا التكليف المعلوم بالإجمال الدائر بين طرفين يتطلّب حرمة المخالفه القطعيه، وجعل الترخيص في كلا- الطرفين، والأذن للمكلف في اقتحام كلا الطرفين ينافي حكم العقل بحرمة المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، لكن في محل كلامنا المفروض أنّ المكلف غير قادرٍ على المخالفه القطعيه، فلا يكون الترخيص في تمام الأطراف منافياً لهذا الحكم العقلي. هذا بالنسبه إلى هذا الأثر العقلي للتكليف.

الأثر الثانى العقلى للتكليف \_\_\_\_\_ إذا قيل به \_\_\_\_\_ وهو وجوب الموافقه القطعيه، أن التكليف المعلوم بالإجمال تجب موافقه القطعيه، هذا أيضاً لا- ينافى الترخيص فى تمام الأطراف؛ لأنّ المفروض أننا نتكلم فى كل هذا الكلام بناءً على الاقتضاء وليس بناءً على العليه التامه بلحاظ وجوب الموافقه القطعيه الذى هو أيضاً مبنى المحقق النائينى (قدّس سرّه) وكلامه مبنى عليه، والاقتضاء بلحاظ وجوب الموافقه القطعيه يعنى أنّ العقل يحكم بأنّ التكليف المعلوم بالإجمال تجب موافقه القطعيه ما لم يُرخص الشارع فى ترك الموافقه القطعيه، والاقتضاء دائماً هذا معناه، والمفروض أنّ أدلّه الأصول هي ترخيص شرعى فى ترك الموافقه القطعيه. مثل هذا الترخيص لا يكون منافياً حينئذٍ لحكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه معلق على عدم ورود الترخيص، إذا لم يرخص الشارع تجب الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، لو ورد الترخيص من الشارع لا يكون منافياً لهذا الحكم المعلق، وحيث أنّ الترخيص الذى يُراد إثباته فى محل الكلام هو ترخيص مستفاد من الأدلّه الشرعيه، أدلّه الأصول المؤمّنه، فهو ترخيص شرعى فى ترك الموافقه القطعيه، فلا يكون منافياً لحكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه.

### الشبهه غير المحصوره بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالى/ الشبهه غير المحصوره

كان الكلام فى الدليل الثانى للمحقق النائينى (قدّس سرّه) على سقوط العلم الإجمالى فى موارد الشبهه غير المحصوره عن المنجزيه بلحاظ وجوب الموافقه القطعيه. قلنا أنّ السيد الخوئى (قدّس سرّه) أورد عليه بإيرادين، نقضى وحلى، ذكرنا الإيراد النقضى، وذكرنا ما دُفع به، وانتهى الكلام إلى الإيراد الثانى الذى ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه)، وما دُفع به هذا الإيراد كان هو أنّ المحذور ليس هو فقط أننا نمنع من إجراء الأصول؛ لأنّه يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، حتّى يُقال أنّه فى فرض عدم قدره على المخالفه القطعيه لا- مانع من إجراء الأصول؛ لأنّ إجرائها لا يؤدّى بالنتيجه إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه لعدم قدره المكلف عليها.

ص: ٩

والجواب عن هذا الإيراد هو: أصلاً ليس هناك محذور فى الجمع بين الترخيص الظاهرى فى تمام الأطراف، فى كل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالى، وبين التكليف المعلوم بالإجمال، لا يوجد محذور ثبوتى، ولا يوجد مانع عقلى يمنع من الجمع بينهما؛ لما ذكر فى الدرس السابق من أنّ الأحكام الظاهريه إنّما يُدعى تنافيهام مع الأحكام الواقعيه إمّا بلحاظ مرحله الجعل، أو بلحاظ المبادئ، وإمّا بلحاظ ما يتطلبه التكليف المعلوم بالإجمال من آثار كحرمه المخالفه القطعيه، ووجوب الموافقه القطعيه، وتبين ممّا تقدّم بناءً على هذا الكلام أنّه لا منافاه بين الترخيص الظاهرى وبين التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، فضلاً عن عدم المنافاه بين الترخيص الظاهرى وبين التكليف المحتمل والمشكوك، كما فى الشبهات البدويه. أصلاً لا منافاه بينهما، بناءً على النظرية التى تقول أنّ الأحكام الظاهريه هي تعبير عن أهميه الملاكات الواقعيه المناسبه لها عندما يكون هناك تراحم حفظى بينها وبين المبادئ المقابله لها. هذا دفع الإيراد الثانى.

بالنسبه إلى دفع الإيراد النقضى الأول الذى ذكرناه فى الدرس السابق، الظاهر أنّ هذا الدفع ليس تاماً، السيد الخوئى (قدّس سرّه) كان يقول فى إيراده على الميرزا النائينى (قدّس سرّه): أنّ عدم التمكّن من المخالفه القطعيه لا يختص بالشبهات غير المحصوره؛ بل قد يحصل فى الشبهه المحصوره، فى بعض الأحيان قد لا يتمكّن المكلف من المخالفه القطعيه كما فى مثال حرمه المكث فى أحد مكانين فى آن واحد، فإذا قلنا بأنّ كل علم إجمالى لا يتمكّن المكلف من مخالفته القطعيه يجوز إجراء الأصول فيه، فلازم ذلك أن نقول بجواز إجراء الأصول فى الشبهه المحصوره عندما يُفترض عدم تمكّن المكلف من المخالفه القطعيه، وهذا ممّا لا يلتزم به المحقق النائينى (قدّس سرّه).

دفع هذا الإيراد \_\_\_\_\_ على ما نقلناه في الدرس السابق \_\_\_\_\_ هو أن المحقق النائيني (قدّس سرّه) لا يرى ذلك إلاّ في الشبهه غير المحصوره؛ لأنّه يعتبر في الشبهه غير المحصوره أمرين: (أحدهما) عدم التمكن من المخالفه القطعيه. و(ثانيهما) كثره الأطراف.

وبعباره أخرى: يعتبر في الشبهه غير المحصوره عدم التمكن الناشئ من كثره الأطراف، فلا مجال للإيراد والنقض عليه بالشبهه المحصوره.

أقول: هذا الدفع ليس تاماً؛ بل الظاهر أنّ الإيراد النقضى للسيد الخوئي (قدّس سرّه) وارد إلى هنا؛ لأننا لا نتكلّم فعلاً عن مسأله الميزان في الشبهه غير المحصوره، ولا نتكلّم عن تسميته الشبهه بالشبهه غير المحصوره حتّى يقال إذا كان الميزان للشبهه غير المحصوره هو عدم التمكن، فعدم التمكن موجود في الشبهه المحصوره، فيجاب عن ذلك بأنّ الميزان عند المحقق النائيني (قدّس سرّه) في الشبهه غير المحصوره ليس هو عدم التمكن مطلقاً، وإنّما هو عدم التمكن الناشئ من كثره الأطراف، وهذا لا يتحقق في الشبهه المحصوره، حتّى لو لم يتمكن المكلف من المخالفه القطعيه؛ لأنّ عدم التمكن لم ينشأ من كثره الأطراف، لو كان الكلام في ما هو الميزان للشبهه غير المحصوره؛ فحينئذٍ يكون دفع الإيراد على المحقق النائيني (قدّس سرّه) تاماً، لكن الكلام فعلاً ليس في هذا، الكلام فعلاً في إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي، المحقق النائيني (قدّس سرّه) يقول لا مانع من إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي، ويُعلّل ذلك بأنّ هذا لا يؤدّي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، وهذا يرد عليه ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) من أنّه لو كانت العلّه في جواز إجراء الأصول هو مجرد أنّ إجراءاتها لا يؤدّي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، هذا قد يُفترَض في الشبهه المحصوره في المثال الذي ذكره، في الشبهه المحصوره في المثال الذي ذكره حرمه المكث في أحد مكانين في آن واحد لا يتمكن المكلف من المخالفه القطعيه، بناءً على كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) ينبغي أن نلتزم بجواز إجراء الأصول فيها؛ لأنّ إجراء الأصول في هذه الشبهه لا يؤدّي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه؛ لأنّ المكلف غير قادر عليها، فهل يلتزم بإجراء الأصول في الشبهه المحصوره إذا كانت كذلك؟ طبعاً لا يلتزم بذلك، بقطع النظر عن التسميه، وبقطع النظر عن الميزان، هذه شبهه محصوره وتلك شبهه غير محصوره، لكن تعليل جواز إجراء الأصول في الشبهه غير المحصوره بعدم قدره على المخالفه القطعيه، وهذه العلّه موجوده في بعض أمثله الشبهه المحصوره، هذا يجعل الإيراد النقضى وارداً عليه؛ إذ يقال له بأنّه في الشبهه المحصوره أيضاً إجراء الأصول في هذه الأمثله لا يؤدّي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، فينبغي أن يلتزم بجواز إجراء الأصول في أطراف الشبهه المحصوره إذا كانت من هذا القبيل، وهذا ما لا يلتزم به المحقق النائيني (قدّس سرّه)، فالظاهر أنّ الإيراد النقضى يكون وارداً.

ص: ١١

وأما الجواب عن الإيراد الثاني، فهو بهذا الشكل الذي نقلناه في الحقيقة سيأتي التعرض له في الدليل الثالث الذي يُستدل به على سقوط العلم الإجمالي في الشبهات غير المحصورة عن المنجزية، لا ينجز وجوب الموافقة القطعية.

الدليل الثالث: أنّ المنافاه بين الترخيص الظاهري وبين التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال: إمّا أن تكون بلحاظ عالم الجعل، أو بلحاظ المبادئ، أو بلحاظ ما يتطلّبه التكليف المعلوم بالإجمال في مقام الامتثال، ويُدعى في الدليل الثالث بأننا لا نجد منافاه بينهما في شيء من هذه العوالم. يقول الدليل الثالث: نحن نمنع وجود مانع عقلي من الترخيص الظاهري في أطراف العلم الإجمالي؛ لما قلناه في الدرس السابق، ولا حاجة إلى التكرار؛ لأنه لا يوجد بينهما تناقض عقلي، لا بلحاظ عالم الجعل، ولا بلحاظ عالم المبادئ، ولا- بلحاظ ما يتطلّبه التكليف الواقعي في مقام الامتثال من حرمة المخالفه القطعية ووجوب الموافقة القطعية. أمّا بلحاظ عالم الجعل، فواضح، وأمّا بلحاظ المبادئ، فلنلتمز \_\_\_\_\_ فرضاً \_\_\_\_\_ بما يقوله السيد الخوئي (قدّس سرّه) من أنّ مبادئ الأحكام الظاهرية في نفس جعلها، فيتعدّد الموضوع ويرتفع التنافي؛ لأنّ التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال مبادئه قائمه في المتعلّق، بينما مبادئ الحكم الظاهري قائمه في نفس جعله، فيتعدّد الموضوع، فيرتفع التنافي. ولا- بلحاظ ما يتطلّبه التكليف الواصل إلى المكلف بالعلم الإجمالي من أمور كحرمة المخالفه القطعية ووجوب الموافقة القطعية، أمّا حرمة المخالفه القطعية فلا يوجد تناقض بين الترخيص الظاهري وبينها؛ لما قلناه من أنّ المفروض في محل الكلام أنّ المكلف غير قادر على المخالفه القطعية، هو لا يتمكن من المخالفه القطعية، فلا معنى لأن نقول أنّ الترخيص يكون محال، وفيه محذور عقلي؛ لأنه ينافي حرمة المخالفه القطعية مع أنّ المفروض أنّ المكلف غير قادرٍ على المخالفه القطعية. ولا بلحاظ وجوب الموافقة القطعية أيضاً لما ذكرناه من أننا نتكلم بناءً على الاقتضاء، وبناءً على الاقتضاء يكون وجوب الموافقة القطعية الذي يحكم به العقل معلق على عدم الترخيص الشرعي، فإذا: لا- يُعقل أن يكون منافياً لما علق عليه، أي لا- يُعقل أن يكون منافياً لهذا الترخيص. فلا توجد منافاه عقلية، ولا مانع عقلي من الجمع بين الترخيص الظاهري في كل أطراف العلم الإجمالي وبين التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال.

نعم، يوجد هناك محذور عقلائي في الجمع بين الترخيص الظاهري في أطراف العلم الإجمالي وبين التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال، المحذور ليس عقلياً، وإنما المحذور عقلائي، بمعنى أنّ العقلاء لا يرون إمكان الجمع بين الترخيص وبين التكليف الواقعي الواصل إلى المكلف بالعلم الإجمالي، لا- يقبلون هذا الترخيص؛ باعتبار أنّ العقلاء في ما بينهم، في تكاليفهم، في ما يرونه من تكاليف بين الموالي وبين العبيد لا يرون أنّ الغرض الترخيصي يتقدّم على الغرض الإلزامي الواصل بعلم إجمالي، في تكاليفهم لا- محذور \_\_\_\_\_ بحسب نظرهم \_\_\_\_\_ في تقدّم الغرض الترخيصي على الغرض الإلزامي غير الواصل، المحتمل كما في الشبهات البدويه، لا مشكله في نظر العقلاء من أنّ الشارع يجعل البراءة، وتقديمه للغرض الترخيصي على الغرض الإلزامي المحتمل، في الشبهات البدويه يحتمل الوجوب ويحتمل الحرمة، لكن الشارع يقدر الغرض الترخيصي على الغرض الإلزامي المحتمل، هذا شيء طبيعي ومتعارف فيما بينهم. أمّا عندما يكون الغرض اللزومي واصلاً إلى المكلف بعلم، ولو كان إجمالياً، العقلاء لا يقبلون الترخيص في الأطراف، ويعتبرونه منافياً بحسب نظرهم لهذا الغرض اللزومي الواصل إلى المكلف؛ لأنّهم في ما بينهم لا يرون تقديم الأغراض الترخيصية على الأغراض اللزومية في صورته وصول الغرض اللزومي إلى المكلف، ولو بعلم إجمالي، وإنما يرون إمكانيه هذا التقديم وصحّته عندما يكون الغرض اللزومي محتملاً ومشكوكاً، لكن مع وصوله بعلم إجمالي لا يرون هذا التقديم.

لكن، هذا المانع العقلائي يختص بما إذا كان التردد في الغرض اللزومي الواصل تردداً بين أطرافٍ كثيرة، يعني يختص بالشبهه المحصوره، هنا يوجد محذور عقلائي يمنع من الالتزام بالترخيص، وأمّا عندما تكون الأطراف كثيرة جداً كما في محل الكلام، هنا يرتفع حتّى هذا المحذور العقلائي، لا محذور عقلائي في تقديم الأغراض الترخيصية على الغرض اللزومي الواحد المشتهب والمتردد بين أطرافٍ كثيرة جداً، هنا لا- مانع من تقديم الأغراض الترخيصية عندما يقع التزاحم بينها وبين غرض لزومي واحد \_\_\_\_\_ مثلاً- \_\_\_\_\_ مردد بين أطرافٍ كثيرة، كما في الشبهات غير المحصوره، في الشبهات غير المحصوره إذا قدّمنا الغرض اللزومي فأننا نلزم المكلف بالاحتياط في جميع هذه الأطراف الألف، يعني نلزمه بترك \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ ٩٩٩ مباح واقعي في سبيل تحصيل الغرض اللزومي، هذا عندهم لا يستقيم، لا مانع حينئذٍ من تقديم الأغراض الترخيصية على الغرض اللزومي، أغراض ترخيصيه كثيره تفوت عندما يُقدّم عليها الغرض اللزومي، هنا لا- يرون مانعاً ولا محذوراً في تقديم الأغراض الترخيصية على الغرض اللزومي الواحد الواصل إلى المكلف والمردد بين الأطراف الكثيره، فلا- يوجد محذور عقلي كما قلنا سابقاً، ولا يوجد محذور عقلائي في الترخيص في أطراف العلم الإجمالي عندما تكون أطرافه كثيره جداً، وإن فات بذلك الغرض اللزومي الواصل إلى المكلف بعلم إجمالي من هذا القبيل، ولعلّ السرّ في التفرقه بنظر العقلاء، كما يُدعى في هذا الوجه، بين الشبهه المحصوره والشبهه غير المحصوره هو أنّ تقديم الغرض اللزومي في الشبهه المحصوره لا يلزم منه إلاّ فوات غرضٍ ترخيصي، أو غرضين ترخيصيين، أو ثلاثه، أو أربعه، أغراض ترخيصيه، وهي أغراض قليله، إذا قدّمنا الغرض اللزومي، وألزمنا المكلف بالاحتياط في الشبهه المحصوره تفوته أغراض ترخيصيه، لكن بالنتيجه هي أغراض ترخيصيه قليله؛ ولذا يهتم العقلاء هناك بالغرض اللزومي، ولا يرون مانعاً من تقديمه على الأغراض الترخيصيه، ولا يرون تقديم الأغراض الترخيصيه في الشبهات المحصوره على الغرض اللزومي الواصل إليه، بينما في الشبهات غير المحصوره، تقديم الغرض الترخيصي كما قلنا يستلزم فوات ملاكات مبادئ متعدده لمباحات واقعيه، فوات أغراض ترخيصيه كثيره في كل أطراف هذا العلم الإجمالي ما عدا طرف واحد.



بعبارة أخرى: يلزم منه إلزام المكلف بالترك في مباحات واقعيه كثيره؛ لأجل غرض ترخيصي، هذا لا يرونه العقلاء، ويرون أنّ هنا لا مانع من جعل الترخيص تقديماً لهذه الأغراض الترخيصيه الواقعيه الكثيره على هذا الغرض اللزومي الواحد الواصل إلى المكلف بالعلم الإجمالي.

وعلى هذا الأساس؛ حينئذٍ يتّضح أنّ العلم الإجمالي في الشبهات غير المحصوره لا يكون منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه؛ فلذا يجوز إجراء الأصل في هذا الطرف، وارتكابه، وإجراء الأصل في الطرف الآخر وارتكابه.

الدليل الرابع: على سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، هو ما ذكره في كلماتهم من دعوى أنّ وجوب الموافقه القطعيه التي تتحقق بالاجتناب عن كل الأطراف، يستلزم العسر والحرج على المكلف \_\_\_\_\_ لنفترض أنّ الشبهه تحريميه \_\_\_\_\_ إلزام المكلف بالاجتناب بالموافقه القطعيه فيه عسر وحرج، والعسر والحرج منفي بقاعده نفى العسر والحرج؛ فحينئذٍ يرتفع التكليف الموجب لوجوب الاحتياط وموجب لوجوب الموافقه القطعيه، التكليف المعلوم بالإجمال في الشبهات غير المحصوره، إذا نفينا وجوب الموافقه القطعيه من أجله، باعتبار أنّه يستلزم العسر والحرج؛ فحينئذٍ نفس التكليف يكون مرتفعاً ومنفياً كما هو الحال في سائر الموارد التي يكون التكليف فيها حرجاً بالنسبه إلى المكلف، فإنّ التكليف يكون مرتفعاً، فلا يجب الاحتياط، ولا تجب الموافقه القطعيه، فبالتالي هذا يكون دليلاً على عدم وجوب الاحتياط في الشبهه غير المحصوره، ويكون دليلاً على عدم وجوب الموافقه القطعيه. إذن: العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره لا ينجز وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّه يستلزم العسر والحرج وهو منفي في الشريعه المقدسه.

نوقش في هذا الدليل:



أولاً: أنّ الحرج الموجب لرفع التكليف شرعاً في قاعده نفى الحرج؛ بل قالوا حتّى الضرر في قاعده نفى الضرر يُراد به الحرج الشخصى والضرر الشخصى، القدر المتيقّن من قاعده نفى الحرج، هو أنّ الحرج يُراد به الحرج الشخصى، ومن الواضح أنّ الحرج يختلف باختلاف الأشخاص وباختلاف الأزمان، ويختلف باختلاف الخصوصيات التى يمكن ملاحظتها، قد يكون الشىء حرجياً بالنسبه إلى شخص، ولا يكون حرجياً بالنسبه إلى شخصٍ آخر؛ حينئذٍ ما معنى أن نرفع التكليف فى حق إنسانٍ مكلف لا حرج عليه فى الاجتناب بقاعده لا حرج؟ لَمّا كان موضوع قاعده لا حرج هو الحرج الشخصى فهى تقول أنّ الشخص الذى يلزم من ثبوت التكليف عليه، وإلزامه بامتناله أن يقع فى الحرج، هذا يرتفع عنه التكليف، لكن الشخص الآخر الذى لا يقع فى حرج فى امثال هذا التكليف وموافقته، هذا لا- موجب لرفع التكليف عنه؛ لأنّه \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ لا يقع فى الحرج، إذا فرضنا أنّه علم بنجاسه أثناء فى ضمن ألف أثناء فى بلدٍ معيّن، اجتناب هذه الآنيه لمن يسكن ذلك البلد قد يكون حرجياً بالنسبه إليه، لكن الشخص الذى لا- يسكن هذا البلد لا يكون اجتناب تمام تلك الأطراف بالنسبه إليه حرجياً؛ لأنّه بإمكانه أن يترك الذهاب إلى ذلك البلد ولا يقع فى الحرج، الموافقه القطعيه لهذا العلم الإجمالى بالنسبه إلى شخص لا يسكن ذلك البلد ليس حرجياً، وبالنسبه إلى شخص يسكن ذلك البلد يكون حرجياً. فالتمسك بالقاعده لنفى وجوب الاحتياط، ووجوب الموافقه القطعيه عن ذاك الشخص الذى لا- يسكن فى البلد، يكون بلا- وجه، فلا يستفاد من القاعده حكم عام يشمل جميع المكلفين كما هو المدعى فى المقام، أنّ العلم الإجمالى فى الشبهات المحصوره يسقط عن التنجيز بلحاظ وجوب الموافقه القطعيه عن الكل وبالنسبه إلى الكل، لا بلحاظ شخصٍ دون شخصٍ آخر. التمسك لإثبات هذا المطلب بقاعده لا حرج غير صحيح.

ثانياً: وهذه المناقشه محل خلاف، وحاصلها: يُدعى أنّ أدلّه نفى الحرج لا تشمل محل الكلام؛ لأنّ الحرج فى محل الكلام ليس فى متعلّق التكليف، وإنّما الحرج فى تحصيل الموافقه القطعيه لذلك التكليف، متعلّق التكليف فى محل الكلام ليس فيه حرج، وجوب الاجتناب عن ذلك الإناء النجس واقعاً ليس فيه حرج على المكلف، وإنّما يقع الحرج فى إزام المكلف بتحصيل الموافقه القطعيه لذلك التكليف.

وبعباره أخرى: إزام المكلف بإحراز امتثال ذلك التكليف، هذا هو الذى يوقعه فى الحرج. إذن: الحرج ليس فى متعلّق التكليف، وإنّما الحرج فى حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه فى حالات العلم الإجمالى فى الشبهات غير المحصوره، ويُدعى بأنّ أدلّه نفى الحرج ليست ناظره إلى الأحكام العقليه، وإنّما هى ناظره إلى الأحكام الشرعيه، وتكون موجه لرفع هذه الأحكام الشرعيه عندما تستلزم الحرج، تكون مخصّصه لأدلّه تلك الأحكام الشرعيه بغير ما إذا كان يلزم منها الحرج، هى ناظره إلى الأحكام الشرعيه وليس لها نظر إلى الأحكام العقليه حتّى يُستدل بها على رفع تلك الأحكام العقليه. ونحن فى المقام نريد أن نتمسك بقاعده نفى الحرج لرفع وجوب الاحتياط، لرفع وجوب الموافقه القطعيه التى هى من الأحكام العقليه وليست من الأحكام الشرعيه.

هذا الرأى يتبناه صاحب الكفايه (قدّس سرّه) حيث يقول: أنّ قاعده نفى الحرج تختص بخصوص الأحكام الشرعيه عندما يكون هناك حرج فى متعلّقها، ولا تشمل الأحكام العقليه المترتبه على ذلك؛ فلا يمكن التمسك بها فى محل الكلام.

### الأصول العمليه / تنبيهات العلم الإجمالى / الشبهه غير المحصوره بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليه / تنبيهات العلم الإجمالى / الشبهه غير المحصوره

ص: ١٦

كان الكلام فى الاستدلال على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات غير المحصوره: وكان الدليل الرابع هو أنّ الاحتياط ولزوم الاجتناب عن كل الأطراف يستلزم الحرج وهو منفى فى الشريعه؛ فحينئذ لا يجب الاحتياط ولا تجب الموافقه القطعيه.

وانتهى الكلام إلى الجواب الثانى عن هذا الدليل، وهو دعوى أنّ قاعده لا حرج لا تشمل هذا الكلام؛ لأنّها ناظره إلى الأحكام الشرعيه وتدل على أنّ هذا الحكم الشرعى إذا لزم منه الحرج؛ فحينئذ يرتفع، وليس لها نظر إلى الأحكام العقليه كما هو الحال فى محل الكلام؛ لأنّ وجوب الاحتياط ووجوب الموافقه القطعيه هو ممّا يحكم به العقل لا-الشرع باعتبار العلم الإجمالى، فالقاعده ليس لها نظر إلى هذه الأحكام حتّى تكون رافعه لها.

قلنا أنّ هذا البحث محل كلام وخلاف، وذكر هذا البحث بشكل مفصّل فى دليل الانسداد، حيث يذكر هذا البحث هناك عادّه، عندما يقال هناك أنّه بعد فرض انسداد باب العلم وباب العلمى؛ حينئذ قد يصار إلى الاحتياط، ولا داعى إلى الالتزام بحجّيه الظنّ، وإنّما يجب على المكلف الاحتياط، فهناك صاروا بصدد نفى وجوب الاحتياط، واستدلوا على عدم وجوب الاحتياط

بقاعده لا حرج، باعتبار أنّ الاحتياط عند انسداد باب العلم والعلمى يلزم منه الحرج. هناك استشكل صاحب الكفايه (قدّس سرّه) فى إمكانيه التمسّك بقاعده لا- حرج لنفى وجوب الاحتياط بما حاصله هذا الذى ذكرناه من أنّ القاعده ليس لها نظر إلى الأحكام العقليه، وإنّما هى ناظره إلى الأحكام الشرعيه، ووجوب الاحتياط عند فرض انسداد باب العلم والعلمى ليس حكماً شرعياً، وإنّما هو ممّا يحكم به العقل، فلا- تكون القاعده ناظره إلى ذلك، ودالّه على رفع هذا الحكم العقلى، فصاحب الكفايه (قدّس سرّه) إنّما التزم بذلك بناءً على مبناه من تفسير قاعده لا حرج وقاعده لا ضرر، صاحب الكفايه (قدّس سرّه) له رأى فى تفسير هذه القاعده، حيث يرى أنّ المنفى واقعاً وحقيقه فى هذه القواعد هو الحكم، لكنّه نفى بلسان نفى الموضوع، والمقصود بقاعده لا ضرر هو أنّ الحكم الشرعى عندما يكون موضوعه ضررياً، أو حرجياً يُنفى هذا الموضوع، والغرض الحقيقى هو نفى حكمه، فالمقصود هو نفى الحكم، لكن بلسان نفى الموضوع. الوضوء إذا كان ضررياً، القاعده تدلّ على نفيه، والغرض نفى حكمه .... وهكذا فى سائر الموارد الضرريه، أو الحرجيه.

هذا التفسير للقاعدة كأنه يفترض أن القاعدة إنما تشمل المورد إذا فرضنا أن موضوع الحكم الشرعي كان ضرورياً، أو حرجياً، بأن نفترض أن هناك حكماً له موضوع، كما في الوضوء، أو الغسل، فإذا كان الغسل حرجياً، فالقاعدة تشمله؛ لأن هناك حكماً شرعياً هو الوجوب، وموضوعه الغسل، وهذا الموضوع ضروري، أو حرجي؛ فحينئذٍ القاعدة تنفي الحكم بلسان نفي الموضوع، فلا بد من افتراض كون موضوع الحكم حرجياً حتى تكون القاعدة نافيه له بلسان نفي الموضوع. إذن: لا بد من افتراض أن يكون موضوع الحكم حرجياً، أو ضرورياً كما في الوضوء، أو الغسل، ويقول أن هذا غير متحقق في محل الكلام؛ لأن موضوع الحكم الشرعي المعلوم بالإجمال في محل الكلام ليس حرجياً، ذاك التكليف المعلوم بالإجمال المتعلق بموضوعه ليس هناك حرج في أمثاله، لو علم به المكلف لجا به بلا حرج، وهذا معناه أن موضوع الحكم الشرعي ليس فيه حرج، وإنما الحرج في الاحتياط من ناحيته، وفي الجمع بين الاحتمالات لأجله، الاحتياط حرجي، والموافقة القطعية فيها حرج، لكن الموافقة القطعية، أو الاحتياط ليس موضوعاً لحكم شرعي، وإنما هو موضوع لحكم عقلي، فالقاعدة إنما يصح تطبيقها في مثل الوضوء الحرجي، والغسل الحرجي، وأمثال ذلك؛ لأن هذا موضوع حرجي له حكم شرعي، فالقاعدة تنفي هذا الحكم الشرعي، لكن بلسان نفي الموضوع الحرجي. أمّا الاحتياط، فهو وإن كان يلزم منه الحرج، لكنّه ليس موضوعاً لحكم شرعي، وإنما هو موضوع لحكم عقلي، والقاعدة إنما ترفع الحكم بلسان نفي موضوعه الحرجي إذا كان الحكم شرعياً.

بقطع النظر عن صحته هذا التفسير للقاعدة؛ لأن هناك تفاسير أخرى قد لا يعتبر فيها ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سرّه)، والذي هو التفسير المشهور الذي اختاره الشيخ الأنصاري (قدس سرّه)، واختاره المحقق النائيني (قدس سرّه)، حيث قالوا أن القاعدة تنفي الحكم مباشرة، والمنفي فيها هو الحكم، لا- أن المنفي فيها هو الموضوع الحرجي، أو الضروري لغرض نفي الحكم، وإنما هي تنفي الحكم مباشرة. بقطع النظر عن هذا، يمكن أن يقال: أن ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سرّه) مبني على عدم شمول القاعدة للأحكام العقلية، وإنما هي مختصة بالأحكام الشرعية، والقاعدة تدل على نفي الموضوع الحرجي للحكم الشرعي لغرض نفي نفس الحكم الشرعي؛ فحينئذٍ لا تشمل الأحكام العقلية. وأمّا إذا قلنا بشمول القاعدة حتى للأحكام العقلية؛ حينئذٍ لا يجري هذا الكلام؛ إذ يمكن تطبيق هذا التفسير للقاعدة الذي اختاره المحقق الخراساني (قدس سرّه) بعد فرض الشمول، بأن يقال: أن موضوع الحكم العقلي \_\_\_\_\_ الاحتياط، والموافقة القطعية \_\_\_\_\_ يلزم منه الحرج، والقاعدة تنفي الحكم العقلي بلسان نفي موضوعه الحرجي، كما نطبق ذلك على الحكم الشرعي عندما يكون موضوعه حرجياً، كذلك يمكن تطبيق القاعدة على الحكم العقلي عندما يكون موضوعه حرجياً كما في محل الكلام؛ لأن المفروض أن الاحتياط والموافقة القطعية فيه عسر وحرج على المكلف، فالقاعدة حينئذٍ تنفي الحكم العقلي بلسان نفي موضوعه الحرجي، إذا قلنا بالشمول.

إذن: ما ذكره صاحب الكفاية (قدّس سرّه) مبني على افتراض عدم شمول القاعده للأحكام العقلية واختصاصها بخصوص الأحكام الشرعية، وهذا يمكن المناقشه فيه، فاختصاص القاعده بالأحكام الشرعيه ليس له وجه واضح، إلاّ دعوى استظهاره من أدلّه هذه القاعده (ما جعل عليكم في الدين من حرج). (١) معناه أنّ القضيّه ناظره إلى الدين، وأحكامه، ومن الواضح أنّ الحكم العقلي ليس من أحكام الدين، وإنّما هو من أحكام العقل، فقد يُستظهر من أدلّه القاعده الاختصاص بخصوص أحكام الدين، أي الأحكام الشرعيه، فهي تنظر إلى هذا وتنفي هذا الحكم الشرعي بلسان نفى موضوعه الحرجي.

لكن يمكن أن يقال: أنّ حكم العقل بوجوب الاحتياط ليس أجنياً عن الدين، وبعبارة أخرى: حكم العقل بوجوب الاحتياط ليس حكماً من قبل حاكم آخر له أحكامه، وله تشريعاته، وقوانينه في مقابل الدين، وفي قبال الشارع، الأمر ليس هكذا، الحكم العقلي بوجوب الاحتياط، ووجوب الموافقه القطعيه مرجعه إلى وجوب إطاعه تكاليف المولى الصادره منه بالنسبه إلى العبد، وهذا ليس أمراً أجنياً عن الدين، وإنّما هو حكم عقلي بوجوب الطاعه. أو قل \_\_\_\_\_ التعبير بالحكم فيه مسامحه؛ لأنّ العقل لا يحكم وإنّما العقل يدرك \_\_\_\_\_ حكم العقل بوجوب الاحتياط ووجوب الموافقه القطعيه لا يتعدى هذه المقوله، وهي أنّ العقل يدرك ثبوت حق الطاعه للمولى بالنسبه إلى العبد، فإذا وصل إلى العبد تكليف المولى، العقل قد يقول قضاءً لحق الطاعه يجب موافقه هذا التكليف، فإذن: هذا الحكم العقلي بوجوب الاحتياط مرجعه إلى إدراك العقل أنّ المولى له حق الطاعه على العبد، حق الطاعه ليس أمراً مجعولاً. من قبل العقل، العقل لا يجعل هذا الحق، وإنّما هو أمر واقعي ثابت يُنتزع من نفس التكليف الصادر من المولى، وليس مجعولاً من قبل العقل. إذن: منشأ انتزاع هذا الحق، وبالتالي هذا الحكم العقلي، والإدراك العقلي بلزوم الطاعه ولزوم الاحتياط، هو التكليف الشرعي، وبهذا التسلسل حينئذٍ يمكن أن نقول أنّ الحكم العقلي بالاحتياط ووجوب الطاعه هو من الدين وليس أمراً مستقلاً عن الدين وخارجاً عنه؛ لأنّ مرجعه إلى إدراك العقل حق الطاعه للمولى، وهذا الحق منتزع من التكليف الشرعي، وبالتالي يرجع إلى التكليف الشرعي، فإذن: هو يرجع إلى الشارع، ويُعتبر من الدين؛ وحينئذٍ بإمكان الشارع يرفع حق الطاعه هذا برفع منشأ انتزاعه الذي هو عبارته عن التكليف المعلوم الواصل إلى المكلف بالإجمال بأن يجعل الترخيص، إذا جعل الترخيص معناه أنّه رفع هذا الحق، وبالتالي رفع هذا الحق يعني رفع منشأ انتزاعه الذي هو عبارته عن التكليف المعلوم بالإجمال، فيكون هذا من الدين وليس شيئاً أجنياً حتّى يقال أنّ هذا الحاكم له الحق أن يقيّد أحكامه هو بغير الحرج وغير الضرر، أمّا أن يقيّد أحكام حاكم آخر بغير الضرر وغير الحرج، فليس من حقّه ذلك. هذا إنّما يصح إذا كان هناك حاکمان مستقلان كلّ منهما له تشريعاته وقوانينه، فيقال: أنّه لا معنى لأن يقيّد هذا أحكام ذاك، ولا معنى لأن يقيّد ذاك أحكام هذا. هذا لا يصح في محل الكلام عندما يكون الحاكم هو العقل بملاك حق الطاعه للمولى في أحكامه وتشريعاته؛ لأنّ هذا من الدين وليس شيئاً أجنياً عن الدين، فيمكن أن يقال بشمول القاعده، يعني قضيّه استظهاريه، يُدعى بأن كون الآيه الشريفه تقول: (ما جعل عليكم في الدين من حرج) هذا لا- يوجب خروج الأحكام العقلية؛ بل الظاهر أنّ الأحكام العقلية كوجوب الاحتياط ووجوب الموافقه القطعيه هو مشمول لهذه الآيه، ومشمول للقاعده، والقاعده تدلّ على رفع هذا الحكم العقلي عندما يكون موضوعه حرجياً. هذا من جهه.

ومن جهه أخرى: أنّ هذا الذى ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) لو فرضنا أنّه تم، والتزمنا بأنّ القاعده لا تشمل الأحكام العقلية، وإنّما تختص بخصوص الأحكام الشرعيه، لو تنزلنا وسلّمنا ذلك، لماذا لا يمكن تطبيق القاعده على وجوب الاحتياط الشرعى، بأن ننفى وجوب الاحتياط الشرعى فى محل الكلام، بأن نقول أنّ وجوب الاحتياط الشرعى منفى بالقاعده؛ لأنّ موضوع هذا الحكم الشرعى الذى هو الاحتياط، حرجى، فالاحتياط على كل حال هو حرجى، سواء كان موضوع الحكم عقلياً، أو كان شرعياً، فإذا كان موضوع هذا الحكم الشرعى حرجياً، فتشملة القاعده على تفسير صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، فيكون نفياً للحكم الشرعى بلسان نفى موضوعه الحرجى الذى هو الاحتياط الشرعى، فيمكن نفى وجوب الاحتياط الشرعى عملاً بهذه القاعده، ومن الواضح أنّ معنى نفى وجوب الاحتياط الشرعى يعنى فى الحقيقة نفى منشأ انتزاع الاحتياط الشرعى الذى هو عبارته عن اهتمام الشارع بتكليفه المعلوم بالإجمال، فإذا نفينا الاحتياط الشرعى، فأنته يستلزم نفى منشأ انتزاعه الذى هو عبارته عن اهتمام الشارع بالتكليف المعلوم بالإجمال، فالشارع لا يهتم بهذا التكليف المعلوم بالإجمال.

على كل حال، الظاهر، وفاقاً لكثير من المحققين أنّ القاعده تشمل الأحكام العقلية، فيمكن تطبيقها على وجوب الاحتياط، ونفيه اعتماداً على هذه القاعده. ومن هنا يظهر أنّ الإيراد الثانى على الدليل الرابع ليس تاماً؛ لأنّ الصحيح هو شمول القاعده للأحكام العقلية ولو وجوب الاحتياط.

الجواب الثالث: عن الدليل الرابع، هو ما اشير إليه سابقاً من أنّ محل الكلام هو البحث عن وجوب الموافقه القطعيه فى الشبهه غير المحصوره المأخوذ فيها فقط و فقط كثره الأطراف، يعنى أنّ عمده البحث تنصب على افتراض كثره الأطراف فقط، أنّ هذه الكثره هل تغير من الواقع شيئاً؟ لا أن نضم إلى كثره الأطراف نكاتاً أخرى قد تقتضى عدم وجوب الموافقه القطعيه، هذا خروج عن محل البحث، فلا نضم إلى ذلك نكاتاً أخرى قد تتفق فى الشبهه المحصوره، لزوم العسر والحرج قد يتفق فى الشبهات المحصوره، وكذلك الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف، وأيضاً خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، كل هذه النكات قد تتفق فى الشبهات المحصوره، كلامنا ليس فى هذا، فنحن نتكلم عن الشبهه غير المحصوره من زاويه كثره الأطراف فقط، وأنّ هذا هل يوجب الفرق بينها وبين العلم الإجمالى فى موارد الشبهات المحصوره، أو لا؟ فافتراض لزوم العسر والحرج كأنه خروج عن محل الكلام.

الدليل الخامس: يُستفاد من كلام المحقق العراقي (قدّس سرّه) المنقول في تقريراته، المحقق العراقي (قدّس سرّه) يرى عدم وجوب الموافقه القطعيه، مع الالتفات إلى أنه (قدّس سرّه) يرى أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، لكنّه بالرغم من هذا يقول بعدم وجوب الموافقه القطعيه في الشبهات غير المحصوره، ويستدل على عدم وجوب الموافقه القطعيه وعدم وجوب الاحتياط في الشبهات غير المحصوره بأننا نجوّز ارتكاب هذا الطرف وذاك الطرف ليس باعتبار سقوط العلم الإجمالي عن تنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه كما هو مبنى الوجوه السابقه، وإنّما العلم الإجمالي باقٍ على منجزيته لوجوب الموافقه القطعيه، فتجب الموافقه القطعيه بلحاظ العلم الإجمالي ومنجزيته، لكنّه يربط جواز ارتكاب بعض الأطراف الذي يعنى عدم وجوب الموافقه القطعيه بمسأله جعل البدل، ويقول أنّ الشارع يجعل باقى الأطراف بدلاً عن الحرام المعلوم بالإجمال؛ وحينئذٍ يجوز ارتكابه، وترك طرفٍ واحد، أو طرفين من الأطراف الأخرى بمقدار المعلوم بالإجمال كأنّه يحقق الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، فمن هنا يكون العلم الإجمالي باقياً على تنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه، غايه الأمر أنّ الشارع جعل بدلاً عن الحرام الواقعي، ولا إشكال أنّ المكلف إذا ترك هذا الطرف يكون قد امتثل ووافق قطعاً. المحقق العراقي (قدّس سرّه) يربط جواز ارتكاب هذا الطرف بمسأله جعل البدل، يعنى جعل باقى الأطراف بدلاً عن الحرام الواقعي، وهو (قدّس سرّه) يؤمن بالدليل الأوّل الذي ذكرناه، يعنى يؤمن بأنّ كثرة الأطراف في الشبهه غير المحصوره توجب ضعف الاحتمال الذي عبّرنا عنه سابقاً بانطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف؛ لأنّ نسبة احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف هي واحد من ألف إذا كانت الأطراف ألف طرف، يقول أنّ هذا يوجب ضعف احتمال ثبوت التكليف في هذا الطرف الذي يريد الإقدام عليه والذي نريد أن نجوّز له ارتكابه، يقول: أنّ ضعف الاحتمال في هذا الطرف الذي يريد الإقدام عليه يُلازم قوه احتمال ثبوت التكليف في الباقي.

بعبارة أخرى: إنَّ ضعف احتمال الانطباق في هذا الطرف يُلازم قوه انطباق المعلوم بالإجمال على واحدٍ من باقى الأطراف، ولنعتبر عن قوه الاحتمال بالاطمئنان، ضعف احتمال الانطباق في هذا الطرف يلازم الاطمئنان بثبوت التكليف فى الباقي، يقول: أنَّ قوه احتمال انطباق التكليف فى الباقي \_\_\_\_\_ هو يذكره بعنوان الاحتمال \_\_\_\_\_ من المحتمل أنَّ العقلاء الذين يرون أنَّ احتمال التكليف فى هذا الطرف موهوماً ولا- يعتنون به، لعلَّ بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالتكليف فى هذا الطرف وإقدامهم عليه هو من باب جعل البديل، يعنى يبنون على أنَّ باقى الأطراف، أو طرفٍ منها، أو طرفين يكون بدلاً عن الحرام الواقعى، وبعد أن يذكر هذا المطلب الذى قلنا بأنَّه شىء يشبه ما ذكرناه فى الدليل الأوّل، يقول: (أمكن دعوى أنَّ بناءهم \_\_\_\_\_ العقلاء \_\_\_\_\_ على عدم الاعتناء باحتمال التكليف فى كل طرفٍ إنّما هو لأخذهم بالظنّ القائم بوجوده فى الباقي الراجع إلى بنائهم على بديله أحد الأطراف عن الواقع فى المفترغيه، ولو تخبيراً). (1) يعنى يكفى المكلف أن يترك واحداً من الأطراف فيكون هو البديل عن الحرام الواقعى. ثمَّ يصرّح، (وإلاّ فضعف الاحتمال لا يكون مصححاً لجواز الارتكاب، وإن بلغ ما بلغ) فكأنَّ القضية عنده محصوره بمسأله جعل البديل، وإلاّ مجرد ضعف الاحتمال فى هذا الطرف لا يسوّغ ارتكابه، فلا بدّ من افتراض جعل بدلٍ حتّى يسوّغ له ارتكابه.

### الشبهه غير المحصوره بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالى/ الشبهه غير المحصوره

كان الكلام فى الدليل الخامس المستفاد من كلمات المحقق العراقى (قدّس سرّه). هذا الدليل يريد أن يقول: لا فرق بين الشبهه المحصوره وبين الشبهه غير المحصوره فى أنّ العلم الإجمالى فيهما ينجز وجوب الموافقه القطعيه، وإنّما يفترقان فى أنّ احتمال ثبوت التكليف فى هذا الطرف فى الشبهه غير المحصوره احتمال ضعيف، وضعف هذا الاحتمال يلازم قوه احتمال ثبوت التكليف فى غير هذا الطرف، وهذا يكون سبباً لبناء العقلاء على مسأله جعل البديل، بأن يكون ما عدا هذا الطرف، أى، سائر الأطراف الأخرى بدلاً عن الحرام الواقعى على سبيل التخبير، بينما فى الشبهه المحصوره لا- يوجد ضعف فى احتمال ثبوت التكليف فى هذا الطرف؛ ولذا لا مجال لمسأله جعل البديل فى الشبهه المحصوره. هذا خلاصه رأيه على ما تقدّم.

ص: ٢٢

١- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقى للبروجردى، ج ٢، ص ٣٣١.

الذى يمكن أن يُلاحظ على هذا الدليل هو، أنّ هذا الدليل كما أشرنا فى الدرس السابق يشبه الدليل الأوّل المتقدّم التام ظاهراً، غايه الأمر أنّ كلاهما يشتركان فى ضعف احتمال الانطباق فى كل طرفٍ إذا لوحظ وحده. الدليل الأوّل كان يُلاحظ أنّ ضعف الاحتمال فى ذلك الطرف يلازم الاطمئنان بعدم الانطباق فى ذلك الطرف، إذا كان احتمال الانطباق فى ألف من أطراف العلم الإجمالى ضعيف، ونسبته واحد بالألف \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ بلا شكّ يكون احتمال عدم الانطباق احتمالاً قوياً ويصل إلى درجه الاطمئنان، ومن هنا يحصل اطمئنان بعدم الانطباق، وعدم ثبوت التكليف فى هذا الطرف



إذا لوحظ وحده، وفي ذاك الطرف إذا لوحظ وحده؛ لأنَّ ضعف احتمال الانطباق في هذا الطرف يلازم قوة احتمال عدم الانطباق فيه بحيث تصل قوة الاحتمال إلى درجة الاطمئنان، ويكون الاطمئنان بعدم الانطباق وعدم ثبوت التكليف في هذا الطرف هو المستند والمجوز لارتكابه، فيستند إلى الاطمئنان باعتباره حجّة عقلانيه وشرعيه \_\_\_\_\_ ولو باعتبار عدم الردع كما تقدّم \_\_\_\_\_ في مقام إثبات جواز ارتكابه، وبالتالي عدم وجوب الموافقه القطعيه. فالدليل الأوّل يستند إلى الاطمئنان بعدم الانطباق في نفس الطرف، باعتباره لازماً للاطمئنان لضعف احتمال الانطباق فيه. بينما المحقق العراقي (قدّس سرّه) لاحظ ضعف احتمال الانطباق في كلّ طرفٍ إذا لوحظ وحده، ولاحظ ما يلازم ضعف الاحتمال فيه بالنسبه إلى سائر الأفراد لا بالنسبه إلى نفس الفرد فقط، فقال: أنّ ضعف احتمال الانطباق في كلّ طرفٍ يلازم قوة احتمال الانطباق في الباقي على سبيل البديل، وجعل قوة احتمال الانطباق في الباقي منشئاً لبناء العقلاء على مسأله جعل البديل. فالفرق بينهما هو أنّ الأوّل يقول: أنّ كلّ طرفٍ من أطراف العلم الإجمالي، إذا لوحظ وحده، احتمال ثبوت التكليف فيه ضعيف، واحتمال عدم ثبوت التكليف فيه قوى جداً بحيث يصل إلى درجة الاطمئنان بعدم ثبوت التكليف فيه، وهذا الاطمئنان بعدم ثبوت التكليف حجّه بمثابة العلم بعدم ثبوت التكليف فيه، ويكون هو المبرر والمدرك لجواز الارتكاب. بينما المحقق العراقي (قدّس سرّه) لم يذكر ذلك، وإنّما لاحظ أنّ ضعف احتمال الانطباق في كلّ طرفٍ إذا لوحظ وحده، يلازم قوة احتمال الانطباق في الباقي على سبيل البديل، وقلنا أنّه جعل هذا منشئاً لبناء العقلاء \_\_\_\_\_ ولو على مستوى الاحتمال \_\_\_\_\_ على مسأله جعل البديل.

توجيه المحقق العراقي (قدّس سرّه) لجواز الارتكاب في الشبهه غير المحصوره \_\_\_\_\_ إذا ثبت \_\_\_\_\_ مع أنّ مبناه هو على العليّه التامّه، فهو يرى أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، دليل يدلّ على جواز الارتكاب كإجماع \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_، من جهه هو يرى أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه التي تمنع من ارتكاب حتّى طرف واحد، توجيه هذا على هذه المباني ينحصر بمسأله جعل البدل؛ لأنه بناءً على مسأله جعل البدل سوف نحافظ على كل هذه الأمور، يعني نلتزم بالعليه التامّه، ونقول أنّ العلم الإجمالي ينجز وجوب الموافقه القطعيه، غايه الأمر أنّ الشارع اكتفى في مقام الامتثال ببدله، وإذا اكتفى بالبدل؛ فالإتيان بالبدل حينئذٍ يكون موافقه قطعيه للشارع، فإذا لا يخرج عن حدود الموافقه القطعيه، وإنّما وافقه قطعاً، لكن الشارع جعل هذا بدل هذا، فإذا ترك هذا؛ فحينئذٍ يكون قد وافق الشارع قطعاً، لكن انحصار توجيه جواز الارتكاب \_\_\_\_\_ إذا ثبت بدليل \_\_\_\_\_ بمسأله جعل البدل، على مبني المحقق العراقي (قدّس سرّه) الذي هو العليّه التامّه، قد يكون مقبولاً، لكن أساس المبني هو محل مناقشه على ما تقدّم؛ لأنّ العلم الإجمالي ليس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه.

المسأله الثانيه، مسأله ثبوت جواز الارتكاب، وعدم وجوب الموافقه القطعيه بإجماع ونحوه، هذه أيضاً مسأله تحتاج إلى إثبات؛ ولذا ذكر في كلماتهم أنّ أحد الأدلّه على عدم وجوب الموافقه القطعيه في الشبهه غير المحصوره هو الإجماع، قالوا: هناك إجماع على عدم وجوب الموافقه القطعيه في الشبهه غير المحصوره، إذا تمّ هذا، لكن كما قلنا أنّ المبني غير تام، لا ينحصر توجيه جواز الارتكاب \_\_\_\_\_ إذا ثبت \_\_\_\_\_ بذلك؛ بل يمكن توجيهه بما تقدّم من الوجوه السابقه؛ بل إذا تمّ ما تقدّم من الوجوه السابقه، أو بعض الوجوه السابقه، يمكن الاستناد إليها في إثبات جواز الارتكاب بلا حاجه إلى إجماع. يعني إذا ناقشنا في تحقق الإجماع، فيمكن الاستناد إلى بعض الوجوه السابقه لإثبات جواز الارتكاب.

الدليل السادس: هو عبارته عن روايته، قالوا أنّ فيها دلالة على عدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهات غير المحصورة، وهي روايته أبي الجارود، قال: (سألت أبا جعفر "عليه السلام" عن الجبن، فقلت له: أخبرني من رأى أنّه يُجعل فيه الميتة، فقال: أمن أجل مكانٍ واحد يُجعل فيه الميتة حرّم في جميع الأرضين؟ ..... والله، أنّي لأعترض السوق، فأشترى بها اللحم، والسمن، والجبن، والله، ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر وهذه السودان). (١) [١]

الاستدلال بالرواية بدعوى أنّ الرواية ظاهره في عدم تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية في ما إذا كانت الشبهه غير محصورة.

اعترض على الاستدلال بالرواية، وسيأتى في مناقشه الاعتراضات بيان الوجه الصحيح لتقريب دلالتها على عدم وجوب الموافقة القطعية:

أولاً: بضعف السند؛ لأنّ الرواية فيها محمد بن سنان، وهو محل كلام معروف.

ثانياً: بضعف الدلالة. والمعترض هو الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه)، (٢) ولو ذكره بعنوان الاحتمال، الشيخ كأنّه يريد أن يقول: يُحتمل أن تكون الرواية أجنبيه عن محل الكلام، وليست ناظره إلى الشبهه غير المحصورة، وإنّما هي ناظره إلى أنّه مع العلم بوجود الحرام في مكانٍ معيّن، هذا لا- يصير موجباً لترك كل جبنٍ موجود في العالم لمجرّد احتمال أن يكون في ذلك الجبن ميتة، العلم بوضع الميتة في الجبن المعيّن غاية أنّه يصير منشئاً لاحتمال أن يكون الجبن في موضع آخر أيضاً وضعت فيه الميتة، لكن هذا ليس بابه باب العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصورة، فالإمام (عليه السلام) يقول له: (أمن أجل مكان واحد يُجعل في الميتة حرّم جميع ما في الأرض)، فلم يفترض شبهه غير محصوره، ولم يفترض بأنّه يعلم بأنّ بعض الجبن مما يُجعل فيه الميتة، وإنّما هو علم بلا تردد ولا اشتباه كما يتطلّبه العلم الإجمالي، فلم يفترض الاشتباه والتردد والإجمال، هو علم بوضع الميتة في جبنٍ معيّن، هذا صار منشئاً لاحتمال أنّ جبناً آخر في مكان آخر أيضاً وضعت فيه الميتة، لكن هذا الاحتمال لا يُعتنى به، ولا معنى للاعتناء بهذا الاحتمال من أجل أنّه رأى جبناً في موضع معيّن يوضع فيه الميتة، الرواية ناظره إلى هذا وليست ناظره إلى مسأله الاشتباه و العلم الإجمالي، والشبهات غير المحصورة، فتكون أجنبيه عن محل الكلام.

ص: ٢٥

١- وسائل الشيعه، الحر العاملي، ج ٢٥، ص ١١٩، كتاب الأَطعمه والأشربه، باب ٦١، ح ٥، ط آل البيت.

٢- فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ج ٢، ص ٢٦٣.

هذا الاعتراض لعلّه ركّز على صدر الروايه، إنصافاً، صدر الروايه فيه هذا الظهور (أخبرني من رأى أنّه يُجعل فيه الميتة)، هذا يصير منشئاً لاحتمال أن كل جبن فيه الميتة، لكن هذا احتمال مجرّد، فقال: (أمن أجل مكانٍ واحد يُجعل فيه الميتة حرّم جميع ما فى الأرض)، صدر الروايه لعلّه يؤيّد هذا الفهم، لكن ذيل الروايه لعلّه لا يؤيّد هذا الفهم. يقول (والله، أنى لأعترض السوق، فأشترى اللحم والسمن والجبن. والله، ما أظنّ كلّهم يسمّون). ظاهر العبارة عرفاً أنّ المراد بها هو الاطمئنان بأنّ بعضهم لا يُسمّى (ما أظنّ كلّهم يسمّون) عرفاً يُفهم منها أنّ بعض هؤلاء السودان، وبعض هؤلاء البربر لا يسمّون، على الإجمال، ولم يشخص بعضاً معيّناً لا يسمّى، يعنى أنا أعلم، أو أطمئن أنّ بعضهم، على الإجمال لا يُسمّى، فصار علماً إجمالياً، أنّ بعض اللحم، أو السمن، أو الجبن المُشترى من السوق هو طرف لعلم إجمالى بأنّ هناك علماً بأنّ بعض من يبيعها لا يسمّون، فيكون كل لحم يُشترى من السوق هو طرف لعلم إجمالى، أى، احتمال أن يكون هذا مأخوذ من الشخص الذى لا يُسمّى، المعلوم بالإجمال، أو بالاطمئنان، احتمال أن يكون هذا الشخص الذى نعلم إجمالاً أنّه لا يُسمّى، لعلّه يكون هو هذا الذى اشترى منه اللحم، أو السمن، أو الجبن، هذا علم إجمالى، والظاهر أنّ الأفراد كثيره، فلعلّ الروايه، أو ذيل الروايه على الأقل، ناظر إلى مسأله العلم الإجمالى فى الشبهات غير المحصوره، والروايه فيها ظهور فى أنّه لا- يجب الاجتناب عن الجبن، يعنى لا- تجب الموافقه القطعيه. لعلّ من استدلّ بالروايه استدلّ بها على هذا الأساس، أى، استدلّ بذيلها على ذلك، ولعلّه يجعل الذيل مفسّراً للصدر، ويحمل الصدر على هذا المعنى، ومن يناقش فى الاستدلال بها يلاحظ الصدر، باعتبار أنّ الصدر وحده إذا جُرّد عن الذيل ليس فيه دلالة على افتراض علم إجمالى واشتباه وتردد حتّى تكون الروايه ناظره إلى محل الكلام. وعلى كل حال، الروايه فيها مناقشه سنديه.

هذه هي أهم الأدلة التي استدل بها على عدم وجوب الموافقة القطعية في محل الكلام، والظاهر أنّ الدليل الأوّل منها \_\_\_\_\_ على الأقل \_\_\_\_\_ تام، فيمكن الاستناد إليه لإثبات عدم وجوب الموافقة القطعية. ويؤيد هذا الشيء الإجماع، مسأله الإجماع أيضاً ينبغي أن تُذكر باعتبار أنّ هذا الكلام نُقل في كلمات الفقهاء وكأنّه من الأمور المسلّمه، أنّ الشبهات غير المحصوره لا تجب فيها الموافقة القطعية. هذا بالنسبه إلى أصل المطلب.

بعد الفراغ عن عدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهات غير المحصوره، الذي يعنى جواز ترك الموافقة القطعية بارتكاب بعض أطراف الشبهه، فيجوز للمكّلف ارتكاب بعض الأطراف. هذا فرغنا منه. الآن يقع الكلام في جواز المخالفه القطعية التي تعنى ارتكاب الجميع. وفرض مسألتنا في الشبهات التحريميه، المرحله الأولى هي جواز ارتكاب البعض، وقلنا أنّ هذا يجوز؛ لعدم وجوب الموافقة القطعية. الآن نتكلّم عن أنّه هل يجوز ارتكاب جميع أطراف الشبهه التي ارتكبتها، إذا قلنا بالجواز، وأنّ المخالفه القطعية ليست حراماً؛ لأنّ ارتكاب الجميع يعنى المخالفه القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال. وإذا قلنا بالحرمة؛ فحينئذٍ تكون المخالفه القطعية محرّمه.

هذه المسأله إنّما تُطرح حينما يُفترض تمكّن المكّلف من المخالفه القطعية، فإذا كان المكّلف متمكناً من المخالفه القطعية؛ حينئذٍ نبحث، أنّ هذه المخالفه القطعية بالنسبه له هل هي جائزه، أو حرام عليه؟ أمّا إذا فرضنا أنّه غير قادر، كما هو مبنى المحقق النائيني (قدّس سرّه)، حيث أنّه يعتبر أنّ الميزان في الشبهه غير المحصوره هو عدم القدره على المخالفه القطعية، يعنى هو يفترض في كل شبهه غير محصوره عدم التمكّن من المخالفه القطعية، ويستند إلى عدم التمكّن من المخالفه القطعية لإثبات عدم منجزيه العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية؛ لأنّه يرى أنّ وجوب الموافقة القطعية تابع لحرمة المخالفه القطعية. إذا فرضنا ذلك بناءً على هذا المسلك للمحقق النائيني (قدّس سرّه) حينئذٍ تكون هذه المسأله سالبه بانتفاء الموضوع، نحن نتكلّم عن جواز المخالفه القطعية وحرمتها عندما يفترض تمكّن المكّلف من المخالفه القطعية، فنقول له يجوز لك ذلك، أو يحرم عليك ذلك. أمّا عندما نفترض في نفس عنوان المسأله، أي في نفس افتراض الشبهه غير المحصوره عدم تمكّن المكّلف من المخالفه القطعية؛ فحينئذٍ لا معنى للبحث عن أنّ المخالفه القطعية جائزه، أو حرام؛ ولذا هذه المسأله لا تُطرح بناءً على مسلك المحقق النائيني (قدّس سرّه) المطروح سابقاً. نعم، على المسالك الأخرى في الميزان في الشبهه غير المحصوره يمكن طرح هذه المسأله، فيقال: بعد الفراغ عن جواز ارتكاب بعض أطراف الشبهه يقع الكلام في جواز ارتكاب تمام أطراف الشبهه، لو فرض أنّ المكّلف كان متمكناً من ارتكاب جميع أطراف الشبهه، هل المخالفه القطعية جائزه، أو لا؟

قالوا: أنّ الجواب عن هذا السؤال يختلف باختلاف المباني في الميزان في الشبهه غير المحصوره، ويختلف باختلاف ما يُستند إليه لإثبات عدم وجوب الموافقه القطعيه، فلا بدّ من مراجعه هذه المباني، أو الأدلّه المتقدّمه حتّى نعرف أنّه متى نلتزم بحرمه المخالفه القطعيه، ومتى نلتزم بجوازها؟

المبنى الأوّل: وهو المبنى الذى يرى أنّه فى كل شبهه غير محصوره هناك اطمئنان بعدم الانطباق فى كلّ طرفٍ من أطراف ذلك العلم الإجمالى إذا لوحظ وحده. على هذا المبنى الجواب العام عن السؤال المطروح فى هذه المسأله هو أنّ كل طرف ما دام هذا الاطمئنان الذى استند إليه فى جواز الارتكاب موجوداً فيه، فيجوز ارتكابه؛ لأنّ المدرك لتجويز الارتكاب هو الاطمئنان بعدم ثبوت التكليف فى هذا الطرف. فإذا ارتكب الطرف الأوّل، فالاطمئنان موجود فيه، وكذلك الطرف الثانى، والثالث... وهكذا، فإذا فرض وجود الاطمئنان حتّى فى الفرد الأخير يجوز له ارتكابه؛ لأنّ المدرك على هذا المبنى هو الاطمئنان بعدم الانطباق فى كل طرفٍ إذا لوحظ وحده، فما دام الاطمئنان موجوداً يجوز الارتكاب، ولو أدّى ذلك إلى المخالفه القطعيه. هذا بشكلٍ عام.

الكلام فى أنّ هذا الاطمئنان الذى استندنا إليه لإثبات جواز الارتكاب وعدم وجوب الموافقه القطعيه، هل يزول بالارتكاب التدريجى للأطراف؟ إذا زال الاطمئنان؛ حينئذٍ يسقط المدرك والمستند لتجويز الارتكاب، فرضاً ارتكب مقداراً لا بأس به من الأطراف، ووصل إلى أطراف أخرى، وفرضنا أنّ فى هذه الأطراف الأخرى يزول الاطمئنان بعدم الانطباق، فإذا زال الاطمئنان يزول المستند الذى نستند إليه لإثبات جواز الارتكاب، فلا يجوز الارتكاب، وهذا معناه أنّ المخالفه القطعيه حرام، فلا نجوز له المخالفه القطعيه. وأمّا إذا فرضنا عدم زوال الاطمئنان بالارتكاب التدريجى للأطراف، وإنّما يبقى على حاله، فكما أنّ هناك اطمئناناً فى الطرف الأوّل الذى ارتكبه، كذلك الاطمئنان باقٍ فى هذا الطرف الذى يريد ارتكابه بعد اقتحام أطراف أخرى، فإذا كان الاطمئنان باقياً؛ فحينئذٍ يجوز الاستناد إليه لإثبات جواز الاقتحام. هل الاطمئنان يزول بارتكاب بعض أطراف الشبهه، أو لا يزول؟

قد يقال: لا يزول، فيجوز الاستناد إليه في اقتحام باقى الأطراف، باعتبار أن أى طرفٍ من أطراف هذا العلم الإجمالى من المقدار الباقى بعد ارتكاب البعض تكون نسبه الانطباق فيه هى نفس نسبه الانطباق فى الفرد الأوّل الذى ارتكبه، إذا كانت نسبه الانطباق فى الفرد الأوّل الذى ارتكبه هى نسبه واحد بالألف، إذا افترضنا أن عدد الأطراف ألف طرف، كذلك هذه النسبه نفسها تبقى محفوظه فى هذا الفرد الذى يريد ارتكابه بعد ارتكاب جمله من أطراف العلم الإجمالى، باعتبار أن احتمال الانطباق فى هذا الطرف، ولنفترض أنه الطرف العشرين، بعد ارتكاب الباقي هو واحد بالألف؛ لأنه يحتتمل ثبوت التكليف فى هذا الطرف، ويحتتمل أيضاً ثبوت التكليف فى غيره من الأطراف الأعم من الأطراف التى ارتكبتها ومن الأطراف الباقية، فحتى لو فرضنا أنه ارتكب الطرف الأوّل، لكن الآن عندما يريد أن يقدم على الطرف العشرين، ألا يحتتمل أن المعلوم بالإجمال ينطبق على ذاك الطرف الذى ارتكبه؟ بالوجدان يحتتمل هذا، وهذا معناه أنه عند احتمال الانطباق فى هذا الطرف العشرين، هو أيضاً واحد من ألف، بينما احتمال الانطباق فى الباقي الأعم الذى هو عبارته عن مجموع ما ارتكبه وما بقى، احتمال الانطباق فى ما عدا هذه العشرين هو احتمال كبير جداً واصل إلى درجه الاطمئنان، فإذاً: يكون هناك ضعف الاحتمال فى هذا الطرف، وضعف الاحتمال فى هذا الطرف يستلزم الاطمئنان بعدم ثبوت التكليف فيه، وهذا معناه بقاء الاطمئنان فى هذا الطرف بالرغم من ارتكاب بعض الأطراف، وهذا معناه أن الاطمئنان لا يزول بارتكاب البعض؛ بل يبقى على حاله، غايه الأمر أنه فى الطرف الأوّل الذى يرتكبه يكون هناك اطمئنان بثبوت التكليف فى الباقي الذى لم يرتكبه، بينما فى الطرف العشرين يكون هناك اطمئنان بثبوت التكليف فى مجموع ما ارتكبه والباقي، هناك اطمئنان بثبوت التكليف فى هذا، وهذا يلائم الاطمئنان بعدم ثبوت التكليف فى هذا الطرف، وإذا كان هناك اطمئنان يكون حججه، ويُستند إليه لإثبات جواز الارتكاب.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / الشبهه غير المحصوره

كان الكلام في حرمه المخالفه القطعيه، وذكروا بأنّ هذا يختلف باختلاف الوجوه التي نستند إليها لإثبات وجوب الموافقه القطعيه. في الدرس السابق ذكرنا بأنّه إذا كان المستند في عدم وجوب الموافقه القطعيه وعدم التنجيز للعلم الإجمالي في الشبهات غير المحصوره، إذا كان المستند هو الوجه الأوّل، الذي هو عبارته عن الاطمئنان بعدم الانطباق في كل طرفٍ إذا لوحظ وحده، بناءً على هذا ذكر بأنّ الارتكاب هنا يكون جائزاً لجميع الأطراف، بمعنى أنّه لا تحرم المخالفه القطعيه، كما لا تحرم المخالفه الاحتماليه بارتكاب بعض الأطراف، وهو معنى عدم وجوب الموافقه القطعيه، كذلك لا تحرم المخالفه القطعيه بارتكاب جميع الأطراف، ويُستند في ذلك إلى الاطمئنان نفسه، بادعاء أنّ الاطمئنان الذي استند إليه لإثبات جواز الارتكاب موجود في جميع الأطراف؛ إذ كل طرفٍ إذا لوحظ وحده هناك اطمئنان بعدم الانطباق فيه، سواء كان ذلك قبل ارتكاب أطرافٍ الأخرى، أو كان بعد ارتكاب أطرافٍ أخرى، على كلا التقديرين الطرف إذا لوحظ وحده هناك اطمئنان بعدم الانطباق فيه، فيُستند إلى هذا الاطمئنان بعدم الانطباق في كل طرفٍ، حتّى لو ارتكب أطرافاً أخرى، كل طرفٍ فيه اطمئنان بعدم الانطباق، فيستند إلى ذلك الاطمئنان لإثبات جواز ارتكابه، ولا داعي لملاحظه خصوص الأفراد المتبقيه بعد ارتكاب بعض الأفراد، وإنما يُلاحظ مجموع الأفراد التي ارتكبتها والأفراد الباقية، إذا لاحظ هذا الطرف الذي يريد ارتكابه بعد ارتكاب عشرين طرفاً \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ فإنّ احتمال الانطباق فيه سوف يكون هو عبارته عن واحد بالألف، وهي نفس النسبه التي كانت موجوده في الطرف الأوّل الذي أقدم على ارتكابه، فكما كان هذا الاطمئنان في الطرف الأوّل الذي أقدم على ارتكابه مسوّغاً للإقدام على الارتكاب، كذلك هو موجود في سائر الأطراف، وإن ارتكب بعضاً منها، وإن ارتكب أغلبها، يبقى هذا الاطمئنان موجوداً إلى آخر طرفٍ، وبناءً عليه تجوز المخالفه القطعيه.

ص: ٣٠

وذكرنا في الدرس السابق أنّه قد يقال: لا داعي لافتراض زوال الاطمئنان بعد ارتكاب بعض الأطراف، إذا لم ندخل في الحساب الأطراف التي ارتكبتها، يمكن أن يقال: في الأطراف المتبقيه تختل النسبه، فقد يزول الاطمئنان بعدم الانطباق إذا لاحظنا خصوص الأطراف المتبقيه، لكن لا داعي لذلك، يلحظ في هذا الطرف جميع الأطراف الأخرى، أي ما ارتكبه والباقي، وقلنا أنّه سيجد أنّ النسبه هي نفس النسبه، نسبه احتمال الانطباق نفس النسبه، نسبه متديته وضعيفه جداً، يوجد على خلافها اطمئنان بعدم الانطباق، وهذا هو الذي يسوّغ الارتكاب.

وقد يقال في المقابل: بأنّ الاطمئنان بعدم الانطباق يزول بعد ارتكاب بعض الأطراف؛ لما تقدّم سابقاً من أنّ منشأ الاطمئنان بعدم الانطباق في كل طرف هو الاطمئنان بالانطباق على مجموع الأطراف الأخرى على سبيل البدل، وهذا هو الذي يكون منشأً لحصول الاطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف.

إذن: الاطمئنان بعدم الانطباق في كل طرفٍ هو ناشئ من الاطمئنان بالانطباق في سائر الأطراف الأخرى ما عداه، لكن على سبيل



البدل؛ حينئذٍ يقال: كيف يحصل الاطمئنان بعدم الانطباق فى الباقي مع أننا فرضنا الاطمئنان بالانطباق فى الباقي فيها؟ هذا أليس فيه تهافت؟ قد يقال هذا؛ بل ذكر فى بعض الكلمات.

الجواب عن هذا هو: أن الاطمئنان بعدم الانطباق صحيح أنه ناشئ من الاطمئنان بالانطباق فى سائر الأفراد على سبيل البدل، لكن منشأ هذا الاطمئنان موجود فى جميع الأطراف ولا يختص بخصوص الطرف الأول الذى يرتكبه، ولا الثانى، ولا الثالث، لو ارتكب نصف الأطراف يبقى فى الأطراف الأخرى أيضاً اطمئنان بعدم الانطباق ناشئ من الاطمئنان بالانطباق فى سائر الأطراف، لكن الكلام فى أن سائر الأطراف ما هى؟ قلنا بأنه لا داعى لتخصيص سائر الأطراف بخصوص الأطراف المتبقيه، وإنما المقصود بسائر الأطراف هو مجموع ما ارتكبه، وما بقى، إذا جاء إلى هذا الطرف الذى رقمه \_\_\_\_\_ فرضاً \_\_\_\_\_ خمسمائه، هناك اطمئنان بعدم الانطباق فيه، ولا يزول هذا الاطمئنان، ومنشأ هذا الاطمئنان هو الاطمئنان بالانطباق فى سائر الأطراف، الأعمّ ممّا ارتكبه وممّا بقى عليه، فلا داعى لزوال هذا الاطمئنان. على أنه بقطع النظر عن هذا، اساساً الاطمئنان بالانطباق فى سائر الأطراف هل ينافى الاطمئنان بعدم الانطباق فى كل طرفٍ لو لوحظ وحده، أو لا؟ هو يريد أن يقول أن هذا ينافيه، نحن فرضنا الاطمئنان بالانطباق فى سائر الأطراف، فكيف يدعى الاطمئنان بعدم الانطباق فى كل طرفٍ من الأطراف المتبقيه؟ السؤال هو: هل هناك منافاه بينهما؟ الاطمئنان بالانطباق فى سائر الأطراف، هل ينافى الاطمئنان بعدم الانطباق فى كل طرفٍ من هذه الأطراف لو لوحظ وحده؟ لا ينافيه. والسرّ هو أن الاطمئنان بالانطباق فى سائر الأطراف موجود، لكن على سبيل البدل، وهذا موجود فى محل الكلام، يعنى يعلم بالانطباق فى سائر الأطراف، لكن مع ما ذكرناه، أن المقصود بسائر الأطراف هو مجموع ما ارتكبه والأطراف المتبقيه، هناك اطمئنان بالانطباق فى سائر الأطراف غير هذا الطرف الذى رقمه \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ خمسمائه وواحد، هناك اطمئنان بالانطباق فى ما عداه من الأفراد، وهذا يكون منشأً لحصول الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف، فالاطمئنان بعدم الانطباق موجود فى هذا الطرف حتى بعد فرض ارتكاب مجموعه كبيره من الأطراف.

وبعبارة أكثر وضوحاً: أنّ الاطمئنان بالانطباق في سائر الأفراد لا يزيد عن العلم الإجمالي بالانطباق، فأساس كلامنا هو أنّ هناك علماً إجمالياً بثبوت التكليف في ضمن هذه الأفراد الكثيره، وهذا علم إجمالي بالانطباق، وقد تقدّم أنّ هذا لا ينافي الاطمئنان بعدم الانطباق في كلّ طرفٍ لو لوحظ وحده، بعد ارتكاب بعض الأطراف، الاطمئنان بالانطباق في سائر الأفراد لا يزيد عن العلم الإجمالي بالانطباق في مجموع الأفراد، فكما أنّ العلم الإجمالي بالانطباق وثبوت التكليف لم يكن منافياً للاطمئنان بعدم الانطباق في كلّ طرفٍ لو لوحظ وحده، كذلك الاطمئنان بالانطباق وثبوت التكليف في الباقي أيضاً ليس منافياً لافتراض وجود الاطمئنان بعدم الانطباق في كلّ طرفٍ من الباقي لو لوحظ وحده؛ بل بعضهم استدلّ على عدم حرمة المخالفة القطعية بدعوى انحلال العلم الإجمالي، أصلاً جواز ارتكاب كل الأطراف ليس استناداً إلى الاطمئنان بعدم الانطباق كما تقدّم سابقاً، وإنّما قد يُدعى انحلال العلم الإجمالي في محل الكلام، بمعنى أنّ المكلف عندما يأتي ببعض الأطراف، قد يكون الإتيان ببعض الأطراف مؤدياً إلى انحلال العلم الإجمالي، إذا جاء ببعض الأطراف استناداً إلى الاطمئنان بعدم الانطباق \_\_\_\_\_ على ما تقدّم، الذي هو الدليل الأوّل \_\_\_\_\_ هذا قد يوجب انحلال العلم الإجمالي في الباقي، فيجوز ارتكاب الباقي باعتبار أنّها شبهه بدويه غير مقرونه بالعلم الإجمالي، فجواز ارتكاب الباقي ليس من باب أنّ كل طرفٍ يريد ارتكابه هناك اطمئنان بعدم الانطباق، كلا، نقطع النظر عن هذا، أصلاً ارتكاب بعض الأطراف استناداً إلى الاطمئنان بعدم الانطباق قد يوجب انحلال العلم الإجمالي في الباقي، وإذا انحل العلم الإجمالي في الباقي؛ حينئذٍ نتعامل مع الباقي معاملة شبهه البدويه، فيجوز ارتكابها، فلا تحرم المخالفة القطعية بدعوى انحلال العلم الإجمالي عند ارتكاب بعض الأطراف.

قد يُشكل على هذا الكلام: بأن ارتكاب بعض الأطراف لا يوجب زوال العلم الإجمالي وسقوطه عن المنجزه، وهل ارتكاب بعض الأطراف إلا كتلف بعضها، أو كخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، ومن الواضح أن تلف بعض الأطراف لا يُسقط العلم الإجمالي عن التنجيز، وخروج بعض الأطراف عن العلم الإجمالي لا يوجب خروج العلم الإجمالي عن التنجيز، وإلا سوف تكون القضية سهله، فكل شخص لديه علم إجمالي يُتلف بعض الأطراف، فيسقط العلم الإجمالي عن التنجيز بلحاظ الباقي! ارتكاب بعض الأطراف في محل كلامنا حال تلف بعض الأطراف، وحال خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، وهذا لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز.

إذا أُشكل عليه بهذا الإشكال يجب: بأن هذا الكلام صحيح، لكن عندما يُفترض أن التلف والخروج عن محل الابتلاء بعد تشكّل العلم الإجمالي، وتنجيزه لأطرافه؛ حينئذٍ هذا التلف لا يُسقط العلم الإجمالي عن التنجيز. إذا تشكّل العلم الإجمالي، ونجّز أطرافه، وبعد ذلك تلفت بعض الأطراف، أو بعد ذلك خرجت بعض الأطراف عن محل الابتلاء، لا إشكال في أن هذا لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز. وأمّا إذا فرضنا أن التلف كان قبل تشكّل العلم الإجمالي، وقبل أن ينجز العلم الإجمالي أطرافه؛ حينئذٍ سوف ينحل هذا العلم الإجمالي، إذا كان العلم الإجمالي حينما حصل كانت بعض أطرافه تالفه، أو حينما حصل كانت بعض الأطراف خارجه عن محل الابتلاء، هذا العلم الإجمالي يسقط عن التنجيز بلا إشكال، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المكلف حينما تشكّل عنده العلم الإجمالي كان عنده اطمئنان بعدم الانطباق في كل طرفٍ من الأطراف لو لوحظ وحده، عندما تشكّل لا أنّه حصل بعد تنجيز العلم الإجمالي لأطرافه، بعد أن نجّز العلم الإجمالي جميع الأطراف؛ حينئذٍ حصل اطمئنان بعدم الانطباق في كل طرف، كلا، وإنما عندما تشكّل العلم الإجمالي هناك اطمئنان بعدم الانطباق في هذه الأفراد التي ارتكبتها، مثل هذا العلم الإجمالي لا يكون منجزاً للباقي، وهو معنى انحلال العلم الإجمالي، باعتبار أن ارتكاب بعض الأطراف كأنه بمثابة التلف قبل تنجيز العلم الإجمالي لأطرافه؛ لأنّ المكلف حين ارتكاب لديه اطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف، يعني عندما تشكّل عنده العلم الإجمالي هو لديه اطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف، وهذا يمنع من تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى الباقي. هكذا قيل.

لكن، الظاهر أنّ العلم الإجمالي في المقام لا ينحل، والسّرّ هو أنّنا نستند إلى أنّ الذي يحل العلم الإجمالي في الحقيقة ليس هو ارتكاب بعض الأطراف، ليس هذا هو المدّعى، وإنّما الذي يُراد ادّعاءه، أو ما ينبغي أن يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي هو الاطمئنان بعدم الانطباق، أو العلم بعدم الانطباق، أو قيام الإماره المعبره على عدم الانطباق، لو قامت إماره معبره على عدم الانطباق في هذا الطرف الذي يريد ارتكابه، هذا يحل العلم الإجمالي، العلم بعدم ثبوت التكليف في الطرف الذي يريد ارتكابه يحلّ العلم الإجمالي؛ حينئذٍ لا يبقى علم في الباقي، الاطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف الذي يريد ارتكابه من قبيل العلم بعدم الانطباق، ومن قبيل قيام الإماره على عدم الانطباق، يعني قيام الإماره المعبره على عدم ثبوت التكليف فيه، لكن نحن ليس لدينا في المقام اطمئنان بعدم الانطباق في خصوص هذا الطرف، وإنّما لدينا اطمئنان بعدم الانطباق في الأطراف على سبيل البديل، الاطمئنان بثبوت التكليف، أو الاطمئنان بعدم ثبوت التكليف لا يختص بطرفٍ معيّن، فهو يختلف عن قيام الإماره المعبره في طرفٍ معيّن على عدم ثبوت التكليف، العلم بعدم ثبوت التكليف في طرفٍ معيّن يحلّ العلم الإجمالي، العلم بعدم ثبوت التكليف في طرفٍ معيّن يحلّ العلم الإجمالي، ويكون من قبيل الاضطرار إلى المُعيّن الذي يوجب انحلال العلم الإجمالي. في محل كلامنا الاطمئنان ليس من هذا القبيل، أساس تشكّل الاطمئنان لا يختص بطرفٍ، ونسبته إلى كلّ الأطراف نسبه واحده، فيكون ما نحن فيه من قبيل الاضطرار إلى غير المُعيّن لا من قبيل الاضطرار إلى طرفٍ بعينه حتّى يوجب انحلال العلم الإجمالي، وإنّما هو من قبيل الاضطرار إلى الفرد غير المُعيّن، وهذا تقدّم الحديث عنه، والرأى السائد أنّه لا يوجب انحلال العلم الإجمالي. على كل حال، يبدو أنّه إذا كان المستند هو الدليل الأوّل، فالظاهر عدم حرمة المخالفه القطعيه.

وأما إذا كان المستند لعدم تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه هو قاعده لا حرج، فالظاهر أنّ المخالفه القطعيه تبقى محرّمه؛ لأنّ مقتضى قاعده لا- حرج هو تجويز ارتكاب الأطراف بالمقدار الذى يرتفع به الحرج، لماذا نجوّز له ارتكاب جميع الأطراف الذى يعنى المخالفه القطعيه؟ وإنما نجوّز له ارتكاب أطرافٍ بحيث يرتفع بذلك حرجه ولا- يقع فى الحرج، ومن الواضح أنّ دفع الحرج بالنسبه للمكّلف لا- يتوقّف على أن نجوّز له ارتكاب جميع هذه الأطراف الكثيره، ليس هكذا، يندفع حرجه بأن نجوّز له ارتكاب الأطراف التى هى محل ابتلائه، أمّا أن نجوّز له ارتكاب جميع الأطراف، حتّى الأطراف الأخرى التى عددها ألف \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ هذا بلا وجه، ولا تقتضيه القاعده، القاعده تقتضى أن نجوّز له ارتكاب الأطراف بالمقدار الذى يرتفع به حرجه، ولا يتوقّف دفع حرجه على أن نجوّز له ارتكاب جميع الأطراف، هذا لا داعى له، فتبقى حرمة المخالفه القطعيه على حالها؛ وحينئذٍ يمكن أيضاً إدخال هذه المسأله فى مسأله الاضطرار إلى بعض غير معيّن، حرجه يندفع بارتكاب بعض الأطراف بلا- تعيين، ولا- نقول له هذه الأطراف يرتفع بها الحرج، فتكون هى الجائزه، وإنما اختيار هذا يُترك إلى المكّلف نفسه، فهو مضطرٌّ إلى ارتكاب بعض الأطراف، لكن لا- بعينه، وليس مضطراً إلى ارتكاب أفرادٍ معيّنه حتّى يندفع حرجه، وإنما هو من باب الاضطرار إلى ارتكاب أطرافٍ لا بعينها، وقد تقدّم سابقاً أنّه فى هذه الحاله العلم الإجمالى يبقى منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه. هذا بالنسبه إلى ما إذا كان المستند هو قاعده لا حرج.

أمّا إذا كان المستند فى ذلك هو ما ذكره المحقق العراقى (قدّس سرّه) من جعل البدل؛ حينئذٍ يتعيّن الالتزام بحرمة المخالفه القطعيه؛ لأنّ المفروض بناءً على هذا المسلك هو أنّ الشارع جعل البدل عن الحرام الواقعى فى سائر الأطراف، فبالنتيجه: الحرام الواقعى موجود فى بعض هذه الأطراف لا على سبيل التعيين، فلا يجوز له ارتكاب الجميع؛ لأنّ ارتكاب الجميع يعنى ارتكاب ما جعله الشارع بدلاً عن الحرام الواقعى.

بعبارة أخرى: أنّ العلم الإجمالي كما أنّه يَنْجِز الحرام الواقعي المعلوم بالإجمال، مسأله جعل البديل أيضاً توجب تنجيز حرمه المخالفه القطعيه؛ لأنّ الشارع سوّغ للمكلّف ارتكاب هذا الطرف، لكن جعل الباقي على سبيل البديل بدلاً عن الحرام الواقعي، فالحرام الواقعي موجود في الباقي، فلا يجوز ارتكاب الباقي بتمام أطرافه.

وإذا كان المستند هو ما تقدّم من الدليل الثالث، مسأله عدم التنافي بين الترخيص الظاهري المستفاد من أدلّه الأصول، وبين الحكم الواقعي الإلزامي المعلوم بالإجمال؛ حينئذٍ الظاهر أنّه يتعيّن الالتزام بجواز المخالفه القطعيه، وجواز ارتكاب الجميع، باعتبار أنّ المقتضى الذي سوّغ لنا بناءً على هذا الدليل ارتكاب الطرف الأول الذي هو دليل الأصل، الذي هو المقتضى الذي يثبت الترخيص فيه، وأنّ هذا الترخيص لا ينافي الحكم الإلزامي المعلوم بالإجمال، هذا المقتضى الذي سوّغ لنا ارتكاب الطرف الآخر موجود في جميع الأطراف، كل طرفٍ هو مشمول لدليل الأصل، وهو مقتضى لجواز ارتكابه، والمفروض أنّه لا مانع من الالتزام بجواز الارتكاب، وبعبارةٍ أخرى: لا مانع من الالتزام بالترخيص وجواز الارتكاب الذي هو مدلول دليل الأصل؛ لأنّه لا مناقضه ولا منافاه \_\_\_\_\_ بحسب هذا الوجه الثالث \_\_\_\_\_ بينه \_\_\_\_\_ أي بين الترخيص \_\_\_\_\_ وبين الحكم الإلزامي المعلوم بالإجمال، فإذن: المقتضى للترخيص ولجواز الارتكاب موجود، وهو دليل الأصل، والمانع منه مفقود؛ لأنّ المانع هو كون الترخيص منافياً للحكم الإلزامي المعلوم بالإجمال، وهذا الدليل الثالث مبتنٍ على إنكار المنافاه والمناقضه.

هذا تمام الكلام في حرمه المخالفه القطعيه، وبعد ذلك يقع الكلام في أمور ترتبط بالبحث، يأتي الحديث عنها إن شاء الله تعالى.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / الشبهه غير المحصوره

قلنا أنّ الكلام يقع في أمور بعد الفراغ عن أصل البحث في الشبهه غير المحصوره وعدم تنجيز العلم الإجمالي لوجوب موافقه القطعيه في الشبهه غير المحصوره، يقع الكلام في أمور ترتبط بذلك:

الأمر الأوّل: أنّ العلم الإجمالي بالوجوب بنحو الشبهه غير المحصوره هل هو كالعلم الإجمالي بالحرمة مع كون الشبهه غير محصوره بلحاظ الأحكام السابقه، أو لا ؟

بعبارة أخرى: أنّ الشبهه الوجوبيه مع افتراض كون الشبهه غير محصوره، هل هي كالشبهه التحريميه في نفس الفرض بلحاظ الأحكام السابقه، أو لا- ؟ \_\_\_\_\_ مثلاً- \_\_\_\_\_ لو وجب على الإنسان أن يكرم عالماً، وتردد العالم بين ألف شخص، أو وجب عليه أن يصلي في مسجد، وتردد المسجد بين ألف مسجد، في هذه الحالة، هل ترد الأحكام السابقه ؟ ما ذكرناه في الشبهه التحريميه سابقاً مع كون الشبهه غير محصوره، هل يسرى إلى الشبهه الوجوبيه، أو لا ؟

المحقق النائيني (قدّس سرّه) ذكر ما حاصله: (1) أنّ الأحكام التي ذكرناها في الشبهه غير المحصوره تختص بالشبهه التحريميه ولا تشمل الشبهه الوجوبيه، باعتبار أنّه هو يرى كما هو واضح أنّ الضابط في الشبهه غير المحصوره هو عدم التمكن من المخالفه القطعيه، وهذا الضابط لا- يتحقق إلا- في الشبهه التحريميه، وأمّا في الشبهه الوجوبيه، مهما كانت أطرافها كثيره، حتّى لو كانت ألف طرف، فالمكلف متمكّن من المخالفه القطعيه بترك الجميع، في مثال إكرام العالم يترك امتثال أيّ عالم، وفي مثال الصلاه في المسجد يترك الصلاه في أيّ مسجد، إذن، هو متمكّن من المخالفه القطعيه، بينما في الشبهه التحريميه لم يكن المكلف متمكّناً من المخالفه القطعيه. فمقتضى القاعده عند المحقق النائيني (قدّس سرّه) في الشبهه الوجوبيه هو حرمة المخالفه القطعيه، باعتبار تمكّن المكلف من المخالفه القطعيه، ولكونه متمكّناً من المخالفه القطعيه تحرم عليه المخالفه القطعيه. نعم هو غير قادر على موافقه القطعيه في الشبهه الوجوبيه لكثرة الأ-طراف، فلا- تجب عليه موافقه القطعيه، لكن لا- موجب لتجوز المخالفه القطعيه، بينما في الشبهه التحريميه يقول المكلف غير قادر على المخالفه القطعيه، فلا- تحرم عليه، ويرى أنّ وجوب موافقه القطعيه تابع لحرمة المخالفه القطعيه، فإذا لم تحرم المخالفه القطعيه، فلا تجب موافقه القطعيه؛ ولذا التزم في الشبهه التحريميه بعدم وجوب موافقه القطعيه، وعدم حرمة المخالفه القطعيه، يقول: أنّ العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره التحريميه لا ينجز كلاً منهما، لا ينجز حرمة المخالفه القطعيه لعدم قدره عليها، ولا ينجز وجوب موافقه القطعيه؛ لأنّه يرى أنّها تابعه لحرمة المخالفه القطعيه، بينما هنا في الشبهه الوجوبيه يقول العلم الإجمالي ينجز حرمة المخالفه القطعيه؛ لأنّه قادر على المخالفه القطعيه، فتحرم عليه المخالفه القطعيه، ولا يجوز له أن يترك الصلاه في جميع المساجد. نعم هو غير قادر على موافقه القطعيه، فالذي يرفع بهذا المقدار، لا تجب عليه موافقه القطعيه لعدم قدرته عليها في الشبهه الوجوبيه، لكن تحرم عليه المخالفه القطعيه.

هذا الذي ذكره المحقق النائيني (قدس سرّه) من اختصاص الأحكام السابقة بخصوص الشبهه التحريميه، وعدم شموله للشبهه الوجوبيه يتم على مسلكه في عدم تنجز العلم الإجمالي في الشبهات غير المحصوره، وأما على بقيه المسالك، وبقيه الوجوه المتقدمه التي ذكرت لعدم وجوب الموافقه القطعيه، فالظاهر أنّ الاختصاص الذي ذكره غير تام؛ بل لابدّ من تعميم ما ذكر سابقاً للشبهه الوجوبيه، كما هي شامله للشبهه التحريميه، (مثلاً): بناءً على أنّ المستند لعدم المنجزيه هو ضعف احتمال الانطباق الذي هو الوجه الأوّل المتقدم، أو بعبارة أخرى الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف لو لوحظ وحده، بناءً على هذا الوجه لا- فرق بين الشبهه الوجوبيه والشبهه التحريميه، إذا تردد الواجب بين ألف فردٍ، ضعف الاحتمال بالانطباق، أو الاطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف لو لوحظ وحده موجود كما هو موجود في الشبهه التحريميه المتقدمه، النسبه نفس النسبه، نسبة احتمال ثبوت التكليف الوجوبي في هذا الطرف هي واحد من ألف إذا كان الأطراف ألف، نفس النسبه الموجوده في الشبهه التحريميه، احتمال ثبوت التكليف في كل طرف احتمال ضعيف، موهوم، يوجد على خلافه اطمئنان بعدم الانطباق، فلا- يُفرّق بين الشبهه الوجوبيه وبين الشبهه التحريميه من هذه الجبهه، فإذا كان المناط والملاك في عدم المنجزيه هو ضعف احتمال ثبوت التكليف في هذا الطرف لو لوحظ وحده، فمن الواضح أنّ هذا لا- يُفرّق فيه بين الشبهه الوجوبيه وبين الشبهه التحريميه؛ لأنّ هذا الضعف والاطمئنان موجود في كل منهما. وهكذا لو كان المستند هو قاعده لا حرج كما هو أحد الوجوه السابقه، أيضاً في هذه القاعده في عدم تنجز وجوب الموافقه القطعيه المستند إلى قاعده لا حرج، لا يُفرّق بين الشبهه الوجوبيه وبين الشبهه التحريميه، قاعده لا حرج تجري كلّما تحقّق موضوعها من دون فرقٍ بين الشبهتين، فإذا فرضنا أنّه يلزم من الموافقه القطعيه في الشبهه الوجوبيه الحرج، يرتفع وجوبها، ونفس الكلام يقال في الشبهه التحريميه، إذا لزم من الموافقه القطعيه الحرج يرتفع وجوب الموافقه القطعيه، نفس الكلام الذي قيل في الشبهه التحريميه عندما افترض أنّ الموافقه القطعيه للتحريم المعلوم بالإجمال يلزم منه الحرج، وهذا يوجب رفع وجوب الموافقه القطعيه، نفس الكلام يقال في الشبهه الوجوبيه. وهكذا الحال لو فرضنا أنّ المستند هو دعوى عدم التنافي بين الترخيص الظاهري والحكم الواقعي المعلوم بالإجمال عقلائياً، أيضاً نفس الكلام يقال بأنّه لا فرق بين الشبهه التحريميه وبين الشبهه الوجوبيه، باعتبار أنّ دليل الأصل الذي يُتمسك به لإثبات الترخيص الظاهري المفروض شموله لموارد العلم الإجمالي ثابت حتّى في الشبهه الوجوبيه، كما هو ثابت في الشبهه التحريميه هو ثابت في الشبهه الوجوبيه، إطلاق دليل الأصل وعدم المانع؛ لأنّ المانع من شمول الترخيص هو التكليف المعلوم بالإجمال، فإذا قلنا لا تنافي ولا مناقضه بين الترخيص الظاهري في الطرف وبين التكليف المعلوم بالإجمال، ويمكن إثبات الترخيص بإطلاق دليل الأصل في كلّ من الشبهتين التحريميه والوجوبيه، كل منهما مشكوك التكليف، غايه الأمر أنّ التكليف المشكوك مرّة يكون تحريماً، ومرّة يكون وجوباً، بالنتيجه دليل الأصل فيه إطلاق يشمل كلتا الشبهتين، فإذا كان المستند هو التمسك بإطلاق دليل الأصل لإثبات الترخيص وعدم وجوب الموافقه القطعيه بضميمه عدم المانع كما هو المفروض في هذا الوجه، فهذا لا يُفرّق فيه بين الشبهه التحريميه وبين الشبهه الوجوبيه. وهكذا الحال بناءً على مسلك المحقق العراقي (قدس سرّه) الذي ذكره في بعض كلماته، وهو مسأله جعل البدل؛ لأنّ جعل البدل عند المحقق العراقي (قدس سرّه) نشأ من ضعف احتمال الانطباق في هذا الطرف لو لوحظ وحده، وهذا يستلزم قوه احتمال الانطباق في الباقي، يقول هنا العقلاء يبنون على جعل البدل، وضعف احتمال الانطباق كما هو موجود في الشبهه التحريميه موجود في الشبهه الوجوبيه، هذا يستلزم قوه احتمال الانطباق في ما عدا هذا الطرف، هذا أيضاً موجود في كلّ منهما، فكما أنّ ذاك صار منشأً لبناء العقلاء على مسأله جعل البدل، هنا أيضاً ينبغي أن يكون منشأً لبناء العقلاء



على مسأله جعل البدل، فالظاهر أنه لا ينبغي التفريق بين الشبهه الوجويه والشبهه التحريميه فى ما تقدّم من الكلام.

ص: ٣٨

نعم، على مبنى المحقق النائيني (قدّس سرّه) تختلف هذه المسأله ويختص الكلام بخصوص الشبهه التحريميه.

الأمر الثاني: ذكر السيد الخوئي (قدّس سرّه) تبعاً لأستاذه المحقق النائيني (قدّس سرّه) ما حاصله: (1) أنّه بناءً على عدم منجزيه العلم الإجمالي في الشبهات غير المحصوره، طرّح هذا البحث: هل مقتضى سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه، فرض العلم كعدمه؟ أن نفترض أنّ العلم بحكم العدم، فيجرى حينئذٍ حكم الشكّ في كل واحدٍ من الأطراف؟ عندما تكون الأطراف محصوره لا يمكن فرض عدم العلم، العلم الإجمالي موجود، لكن عندما تكون الأطراف كثيره ونلتزم بعدم منجزيه مثل هذا العلم الإجمالي، هذا معناه أنّه يُنزل العلم منزله العدم، فيبقى الشكّ في كل طرفٍ، فلا بدّ من إجراء حكم الشكّ في كل طرفٍ، ومن الواضح أنّ حكم الشكّ يختلف باختلاف الموارد، في بعض الأحيان يكون حكم الشكّ هو البراءه، لكن في بعض الأحيان قد يكون حكم الشكّ هو الاشتغال، يكون حكم الشكّ هو حكم الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي والتي حكمها الاحتياط، قد يكون حكم الشكّ في الطرف حتّى لو قلنا أنّ العلم الإجمالي بحكم العدم يكون حكمه هو الاشتغال والاحتياط، هل هذا معناه؟ أو الاحتمال الآخر؟ أنّ مقتضى ما تقدّم من سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز هو فرض المعلوم \_\_\_\_\_ على حدّ تعبير المحقق النائيني (قدّس سرّه) \_\_\_\_\_ كعدمه، وليس فرض العلم كعدمه، فيكون حينئذٍ كل واحدٍ من أطراف الشبهه كأنّه لا اشتباه ولا شكّ فيه، وتكون الشبهه كعدمها، والشكّ كعدمه، وليس العلم كعدمه، الذي لا ينافي بقاء الشكّ ولا بدّ من إجراء حكم الشكّ، وإتّما الشكّ يكون كعدمه، كأنّك عالم بعدم ثبوت التكليف في هذا الطرف. يقول: قولان. لا تظهر الثمره عندما يكون حكم الشكّ هو البراءه، يعنى مخالف لحكم الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي، لا تظهر الثمره في ذلك؛ لأنّه على كلا التقديرين النتيجة واحده، سواء قلنا بأنّ مفاد ما تقدّم هو فرض العلم كعدمه، فيبقى الشكّ، ولا بدّ من إجراء حكم الشكّ في هذا الطرف، وإذا كان حكم الشكّ في هذا الطرف هو البراءه، أو فرض المعلوم كعدمه، أيضاً بالنتيجه نصل إلى نفس النتيجة، نصل إلى البراءه، الثاني يقول \_\_\_\_\_ فرضاً \_\_\_\_\_ أنّ النجاسه المعلومه بالإجمال، عدمها في هذا الطرف، والنتيجه أننا نحكم بالطهاره، وإذا قلنا بالأوّل، أنّ النتيجة هي فرض العلم كعدمه، يصير شكاً في هذا الطرف، وحكمه هو الطهاره، فلا تظهر الثمره في ذلك، وإتّما تظهر الثمره في ما إذا كان حكم الشكّ في الطرف في حدّ نفسه هو نفس حكم الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي، حكمها الاشتغال، أو الاحتياط، هنا تظهر الثمره بين الاحتمالين، على الاحتمال الأوّل لا بدّ من الالتزام بالاشتغال، الاحتمال الأوّل يقول غايه ما نستفيده ممّا تقدّم هو تنزيل العلم منزله العدم، كأنّك ليس لديك علم إجمالي، لكن لا ينفى الشكّ؛ فحينئذٍ يكون المورد مشكوك، والمفروض أنّ حكم الشكّ هو الاشتغال والاحتياط، بينما على الثاني يقول الشكّ بمنزله العدم، أبين على أنّ في هذا الطرف المعلوم بالإجمال غير موجود، فالشكّ هو بحكم العدم؛ وحينئذٍ يُحكم عليه بغير الاشتغال، ويمثّل لذلك بهذا المثال: كما لو علمنا بوجود مائع مضاف في ضمن ألف أناء، يقول: هنا تظهر الثمره، فعلى الأوّل لا يجوز الاكتفاء بالوضوء من أحد الآنيه؛ لأنّه غايه ما يثبت بما تقدّم هو تنزيل العلم منزله عدمه، لكن يوجد شكّ، وحكم الشكّ إذا شككت في أنّ هذا المائع مضاف، أو مطلق هو عدم جواز الاكتفاء به في الوضوء؛ لأنّه لا بدّ من إحراز إطلاق الماء، فإذا شكّ في كونه مضافاً، أو مطلقاً لا يجوز الوضوء به، ويكون حكمه الاشتغال، أو الاحتياط، وما ذكرناه سابقاً لا- يفيد إلا- تنزيل العلم منزله عدمه لا- تنزيل الشكّ منزله عدمه، فيبقى الطرف مشكوكاً، والمفروض أنّ حكمه هو الاحتياط، فلا يجوز الاكتفاء بالوضوء من أناء واحدٍ من هذه الآنيه؛ بل لا بدّ من الاحتياط، أن يتوضأ بمقدار يحرز معه أنّه توضأ بماءٍ مطلق. وأمّا على الاحتمال الثاني الذي يرجع إلى تنزيل الشكّ منزله العدم، تنزيل المعلوم منزله العدم، والمعلوم هو أنّ هناك مائعاً مضافاً في ضمن هذه الآنيه، وكأنّه يقول في هذا الإناء أبين على عدم وجود ماء مضاف، لا يوجد شكّ، مرجعه إلى

كأنك تعلم أنّ هذا ليس فيه ماء مضاف؛ حينئذٍ يلحقه حكم الماء المطلق، ويجوز الاكتفاء به في الوضوء.

ص: ٣٩

---

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٨٥.

يقول: وجهان؛ بل قولان. وذكر الثمره العمليه التي تترتب على ذلك، ثم ذكر المحقق النائيني (قدّس سرّه) بأنّ ظاهر كلمات الفقهاء هو الثاني، وهو أنّ الكلام السابق الذي ذكر من أحكام الشبهه غير المحصوره تلازم فرض المعلوم كعدمه وفرض الشكّ كعدمه، وليس فرض العلم فقط كعدمه، كلا، وإنّما المعلوم كأنّه ليس موجوداً في هذا الطرف؛ وحينئذٍ يتعامل معه معاملة الماء المطلق.

يقول: (ظاهر كلماتهم هو الثاني)، ثم قال (وهو المختار).

الذي يُلاحظ على هذا الكلام هو أنّ اختيار الثاني، الظاهر أنّه لا يتم على مسلكه \_\_\_\_\_ كما أشار إليه بعض المعلّقين على كلامه \_\_\_\_\_ وإنّما يتم على باقي المسالك، باعتبار أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) يرى أنّ الملاك في عدم تنجّز حرمة المخالفه القطعيه في الشبهات غير المحصوره هو عدم القدره عليها، وهو يفترض عدم القدره في كل شبهه غير محصوره، ولا يتنجّز وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّه يرى أنّه تابع لحرمة المخالفه القطعيه، فإذا لم تحرم المخالفه القطعيه، فلا تجب الموافقه القطعيه، هذا هو دليله على سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز بالمزّه في الشبهات غير المحصوره. هذا لا يقتضي أكثر من أنّ العلم بحكم العدم، لا- اثر لهذا العلم الإجمالي؛ لأنّه اثره هو إمّا حرمة المخالفه القطعيه، وإمّا وجوب الموافقه القطعيه، هذا العلم لا- يترتب عليه كل منهما، فلا تحرم مخالفته، ولا تجب موافقته، إذن هو بحكم العدم، ولا نستطيع أن نقول أكثر من هذا، وهذا لا يعنى نفى الشبهه ونفى الشكّ، وتزليل الشكّ منزله العدم، ليس فيه هكذا اقتضاء، وإنّما غايه ما نستطيع أن نقوله هو أنّ هذا العلم الإجمالي بحكم عدمه، وكأنّه ليس لدينا علم إجمالي، كأنّه شبهه غير مقرونه بالعلم الإجمالي؛ لأنّ هذا العلم الإجمالي ليس له أى أثر ولا يترتب عليه أى اثر، فهو بحكم العدم، لكنّ الشبهه تبقى شبهه، والشكّ يبقى شكاً، فيثبت له حكمه، هذا أكثر ما نستطيع أن نقوله، أمّا أن نستفيد من كلامه تنزيل الشكّ منزله العدم، وتنزيل المعلوم منزله العدم، أو فرض المعلوم بحكم العدم، هذا لا يمكن أن يُستفاد من كلامه، وهذا يقتضي اختيار الأوّل وليس الثاني، وهو أنّ ما يُستفاد من الكلام السابق هو فرض العلم كعدمه لا أكثر من هذا. نعم، على المباني الأخرى يمكن أن يقال باختيار الثاني والالتزام به \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ المبني الأوّل المبني على ضعف احتمال الانطباق، أو الاطمئنان بعدم انطباق التكليف في هذا الطرف، هذا يقتضى الثاني؛ لأنّ هذا الاطمئنان بعدم الانطباق بمنزله العلم بعدم الانطباق، كأنك تعلم بعدم انطباق التكليف في هذا الطرف، وهذا نفى للشكّ، ونفى للشبهه وتنزيل للشبهه منزله عدمها، وفرضها كأنّها لم تكن؛ لأنّ مدرك عدم التنجيز هو أنّك عالم بعدم انطباق التكليف في هذا الطرف؛ حينئذٍ هل يبقى شكّ في هذا الطرف يُرجع فيه إلى حكم الشكّ؟ أنت عالم بعدم الانطباق، وعالم بعدم ثبوت التكليف في هذا الطرف، هذا مرجعه في الحقيقه إلى فرض الشكّ كعدمه، أو فرض المعلوم كعدمه، المعلوم الذي هو نجاسه أحد الآنيه، هنا في هذا الطرف هذا المعلوم غير موجود، لا- توجد نجاسه؛ لأنّك مطمئن \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ بعدمها، وهي بمنزله عالم بعدمها، مع العلم بعدم النجاسه في هذا الطرف لا- تجرى عليه أحكام الشكّ. نعم، بناءً على الوجه الاخر الذي تقدّم وهو مسأله عدم المنافاه بين الترخيص الظاهري والتكليف الواقعي والتمسّيك بإطلاق دليل الأصل لوجود المقتضى لإثبات الترخيص وعدم المنع، وبالتالي لا تجب الموافقه القطعيه، بناءً على هذا، لعلّ هذا أيضاً مقتضاه اختيار الأوّل لا- الثاني، باعتبار أنّه مع افتراض إطلاق دليل الأصل بضميمه عدم المنافاه والمناقضه، لا- يمكن التمسّيك بالأصل في محل الكلام؛ لأنّ المفروض في محل الكلام في المثال الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) الذي تظهر فيه الثمره، المفروض في هذا المثال أنّ الطرف مورد للاشتغال، تشكّ في أنّ هذا الماء مطلق، أو

مضاف، هذا مورد اشتغال؛ لأنه لا بدّ من إحراز كون الماء مطلقاً حتّى يصحّ الوضوء به، فمع الشكّ في إطلاقه وإضافته لا بدّ من الاحتياط والاشتغال، الطرف هو في حدّ نفسه مورد للاشتغال، فلا- يمكن حينئذٍ التمسّك بإطلاق دليل الأصل الذي هو الترخيص، إطلاق دليل الأصل لا يشمل هذا المورد؛ لأنه لا يشمل موارد قاعده الاشتغال، في غير هذا المورد يمكن التمسّك بإطلاق دليل الأصل في هذا الطرف، وإثبات الترخيص فيه، وبالتالي عدم وجوب الموافقه القطعيه بضميمه عدم المانع؛ لأنّ المقتضى موجود والمانع مفقود من إثبات الترخيص، وعدم وجوب الموافقه القطعيه، لكن عندما يكون الطرف هو في نفسه مورداً لقاعده الاشتغال، هذا يمنع من إجراء قاعده البراءه والاستناد إلى الأصل لإثبات الترخيص.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / الشبهه غير المحصوره

الأمر الثالث: هو ما يُسمّى شبهه الكثير في الكثير، والمقصود بذلك هو ما إذا كانت أطراف الشبهه كثيره، لكن كان المعلوم بالإجمال أيضاً كثيراً، أطراف الشبهه ألف طرف، والمعلوم بالإجمال ليس واحداً من ألف كما كُنّا نتكلّم عنه، وإتّما المعلوم بالإجمال \_\_\_\_\_ فرضاً \_\_\_\_\_ خمسائه، بحيث تكون النسبه نسبه النصف، أيّ واحد إلى اثنين، أو كانت الأطراف ألف وخمسائه، والمعلوم بالإجمال خمسائه، بحيث تكون النسبه هي نسبه واحد إلى ثلاثة.... وهكذا. الأطراف هنا وإن كانت كثيره، لكن المعلوم بالإجمال أيضاً كثير، ومن هنا سُمّيت شبهه الكثير في الكثير، الكلام في أنّه هل يجرى عليها حكم الشبهه المحصوره؟ باعتبار أنّ النسبه هي نسبه واحد من ثلاثة، أو واحد من اثنين، وهي نفس النسبه الموجوده في الشبهه المحصوره التي كُنّا نتكلّم عنها. أو لا أنّ هذا بحكم الشبهه غير المحصوره، باعتبار كثره الأطراف؟

ذكروا أنّ الجواب عن هذا السؤال يختلف أيضاً باختلاف المدارك، وما يُستند إليه في عدم منجزيه العلم الإجمالي في الشبهات غير المحصوره، فإذا كان المستند في عدم المنجزيه في الشبهات غير المحصوره هو الوجه الأوّل المتقدّم الذي هو عبارته عن ضعف احتمال الانطباق في كلّ طرفٍ من الأطراف، أو الاطمئنان بعدم الانطباق في كلّ طرفٍ من الأطراف لو لوحظ وحده، الظاهر أنّه يجرى على شبهه الكثير في الكثير حكم الشبهه المحصوره، فيكون العلم الإجمالي منجزاً؛ لأنّه لا يوجد عندنا ضعف في احتمال الانطباق على هذا الطرف؛ بل احتمال انطباق كلّ طرفٍ هو واحد من ثلاثة، فإذا فرضنا أنّ عدد الأطراف ألف، والمعلوم بالإجمال خمسائه، احتمال الانطباق في كلّ طرفٍ نأخذه هو بنسبه واحدٍ إلى ثلاثة، أو إذا كانت الأطراف ألف، والمعلوم بالإجمال خمسائه، فنسبه الانطباق هي واحد إلى اثنين، وهذا ليس احتمالاً موهوماً، أو ضعيفاً بحيث يحصل اطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف، فيكون حكم شبهه الكثير في الكثير حكم الشبهه المحصوره، باعتبار أنّه لا يوجد في كلّ طرفٍ من الأطراف اطمئنان بعدم الانطباق؛ لأنّ احتمال الانطباق ليس احتمالاً ضعيفاً، أو موهوماً، وإتّما هو احتمال قوي، نسبه واحد من اثنين، أو واحد من ثلاثة، أو واحد من أربعة، بالنتيجه ليس احتمالاً موهوماً بحيث يحصل الاطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف. ومن هنا لا يمكن الاستناد إلى هذا المدرك لإثبات سقوط العلم الإجمالي في شبهه الكثير في الكثير عن المنجزيه؛ بل تبقى المنجزيه على حالها، وهذا معناه أنّنا نلحق هذه الشبهه بالشبهه المحصوره من جهه منجزيه العلم الإجمالي.

ص: ٤١

ونفس الكلام يقال بناءً على الوجه الثالث المتقدّم الذي يعتمد عقلائياً على منع المنافاه بين الترخيص في الطرف وبين التكليف الإلزامي المعلوم بالإجمال، لا- منافاه بينهما، لا عقلاً كما تقدّم، ولا عقلائياً باعتبار كثره الأطراف. نعم، في الشبهه المحصوره، عقلائياً ممنوع الترخيص؛ لأنّ العقلاء يرونه منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال؛ لأنّهم لا يقبلون تقديم الأغراض الترخيصيه على الغرض اللزومي في الشبهه المحصوره، لكن عندما تكون الأفراد كثيره كما في الشبهه غير المحصوره المتقدّمه، هنا لا مانع من تقديم الأغراض اللزوميه الكثيره على الغرض اللزومي الواحد، إذا كان هذا هو المدرك في سقوط العلم الإجمالي في الشبهات

غير المحصوره عن التنجيز؛ فحينئذٍ يقال: في شبهه الكثير في الكثير لا يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز؛ لما اتضح من أنّ تقديم الأغراض الترخيصيه الكثيره على الغرض اللزومى الواحد يرتبط بما يراه العقلاء من إمكان هذا التقديم، وهذا مرتبط في الحقيقة بكميه الأغراض اللزوميه وكميه الأغراض اللزوميه، فإذا فرضنا أنّ الأغراض الترخيصيه كانت كثيره جداً، وما يلزم من تقديمها هو فوات غرض لزومى واحد، هنا تقدّم أنّه قد يقال: أنّ العقلاء لا يرون مانعاً من ذلك، فتقدّم الأغراض الترخيصيه ويحكم بالترخيص وعدم وجوب الموافقه القطعيه الذى معناه سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، لكن عندما يلزم من تقديم الأغراض الترخيصيه فوات أغراض لزوميه كثيره، عندما يلتزم بالترخيص فى محل الكلام سوف تفوت أغراض ترخيصيه عددها خمسمائه كما فى هذا المثال، فى هذه الحاله العقلاء يرون المناقضه بين الترخيص وبين الأحكام الإلزاميه الكثيره المعلومه بالإجمال، فإذن: مسأله المنافاه بنظر العقلاء، والمناقضه بنظر العقلاء ترتبط بكميه الأغراض الترخيصيه، والأغراض اللزوميه، الشئ الذى يمكن أن نلتزم به \_\_\_\_\_ مثلاً. \_\_\_\_\_ لمنع المنافاه هو فى ما إذا كانت الأغراض الترخيصيه كثيره بحيث أنّ تقديم الغرض اللزومى والالتزام المكلف بالاحتياط يفوت عليه أغراض ترخيصيه كثيره جداً فى مقابل الحفاظ على غرض لزومى واحد \_\_\_\_\_ مثلاً. \_\_\_\_\_ فى هذه الحاله العقلاء يقولون لا مانع من تقديم الأغراض الترخيصيه وبالتالى لا منافاه بين الترخيص وبين الحكم الإلزامى المعلوم بالإجمال. أمّا فى شبهه الكثير فى الكثير الذى يفوت بتقديم الأغراض الترخيصيه هو عبارته عن أغراض لزوميه كثيره، فى هذه الحاله هذا الأمر لا يكون تاماً. ومن هنا بناءً على أن يكون المستند هو هذا أيضاً لا بدّ من إلحاق شبهه الكثير فى الكثير بالشبهه المحصوره، فيكون العلم الإجمالى باقٍ على تنجيزه.

نعم، بناءً على مسلك المحقق النائيني (قدّس سرّه) المتقدّم الذي يرى أنّ المستند في عدم وجوب الموافقه القطعيه هو عدم قدره على المخالفه القطعيه، هذا هو الميزان عنده، لا معنى حينئذٍ لتنجز حرمة المخالفه القطعيه لعدم قدره عليها، فلا يتنجز وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّه يرى أنّ وجوب الموافقه القطعيه تابع لحرمة المخالفه القطعيه، فيسقط كلّ منهما عن التنجز، لا تحرم المخالفه القطعيه؛ لأنها غير مقدوره \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ لأنّ الميزان عنده في الشبهه غير المحصوره هو هذا، ولا تجب الموافقه القطعيه؛ لأنها تابعه لحرمة المخالفه القطعيه. وهذا الميزان ينبغي تطبيقه في محل الكلام، ويصح تطبيقه في محل الكلام، وينتج سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه في كلّ موردٍ لا يتمكّن المكلف فيه من المخالفه القطعيه، ففي كلّ موردٍ من هذا القبيل ينطبق هذا الميزان، فيكون حاله حال الشبهه غير المحصوره، كما أنّه هناك لا يمكنه المخالفه القطعيه، هنا أيضاً لا يمكنه المخالفه القطعيه، فيسقط العلم الإجمالي عن التنجز، وفي كلّ موردٍ يمكنه المخالفه القطعيه، المخالفه القطعيه ليست ممّا لا يتمكّن منه المكلف، فيمكنه المخالفه القطعيه، وفي هذه الحاله لا بدّ من إلحاق هذه الشبهه بالشبهه المحصوره، وأنّ العلم الإجمالي يكون منجزاً، والظاهر أنّ هذا يختلف باختلاف الأمثله والموارد، (مثلاً): في المثال السابق الذي ذكرناه، نفترض أنّ الآنيه ألف وخمسائه إناء، وهو يعلم بنجاسه خمسمائه إناءٍ منها، المكلف متى يخالف قطعاً؟ المكلف يخالف قطعاً إذا ارتكب ألف إناء زائداً إناء واحد؛ وعندئذٍ يقطع بالمخالفه، أى قطعاً هو ارتكب النجس. أمّا إذا ارتكب ألف إناء، هناك احتمال أن تكون الخمسمائه النجسه موجوده في الخمسمائه الباقيه التي لم يرتكبها، فلا قطع بالمخالفه، وإنّما يقطع بالمخالفه إذا أضاف إلى الألف إناء التي ارتكبها أناءً واحداً؛ عندئذٍ يكون قطعاً بأنّه ارتكب النجس، وخالف قطعاً؛ وحينئذٍ قد يقال: بأنّ المكلف عادّه غير قادر على ارتكاب ألف إناء وإناء، فإذا كان غير قادر على ارتكابها؛ عندئذٍ يتحقق الميزان للشبهه غير المحصوره عنده، وبالتالي لا بدّ من الالتزام بعدم التنجز وسقوط العلم الإجمالي في المقام عن المنجزيه، لكن في مواردٍ أخرى قد نفترض إمكان ارتكاب المخالفه القطعيه، كما إذا علم بنجاسه خمسين إناءٍ من مائه إناءٍ، وفرضنا أنّ هذه أيضاً شبهه الكثير في الكثير، في هذه الحاله المخالفه القطعيه تتحقق بأن يرتكب واحداً وخمسين إناء، فإذا ارتكب واحداً وخمسين إناءً يكون قد خالف التكليف المعلوم بالإجمال قطعاً.



هنا قد يقال بأنَّ المكلف يتمكّن عادّه من ارتكاب واحد وخمسين إناء، فإذا كان متمكناً، فالميزان في سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز عنده لا- يكون متحققاً، وتكون الشبهه حينئذٍ ملحقه بالشبهه المحصوره، فيكون العلم الإجمالي فيها منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه. هذا هو ما يرتبط بالأمر الثالث.

إلى هنا يتمّ الكلام عن أصل البحث في الشبهه غير المحصوره، وعن لواحق هذا البحث التي ذكرناها ضمن هذه الأمور الثلاثه. بعد ذلك ننتقل إلى بحثٍ مهم من الأبحاث المهمّه جدّاً التي ترتبط بالعلم الإجمالي، وهو بحث انحلال العلم الإجمالي، متى ينحلّ العلم الإجمالي، وهو بحث من الأبحاث المهمّه جدّاً، ولم يُفرد له بحث مستقل في كلمات الأصوليين من قبلنا.

الكلام يقع في أنّه إذا علم المكلف بحكمٍ إلزاميٍّ مردّدٍ بين طرفين وحصل عنده ما يوجب ثبوت التكليف في أحد الطرفين بعينه، من قبيل حصول علم تفصيلي، هو علم بنجاسه أحد أناءين، نفترض أنّه علم بعلم تفصيلي بنجاسه هذا الإناء الأيمن، فيقع الكلام أنّ هذا العلم التفصيلي بنجاسه هذا الإناء الأيمن من الإناءين الذي علم إجمالاً بنجاسه أحدهما، هل يوجب انحلال العلم الإجمالي، وسقوطه عن التنجيز، وثمره سقوطه عن التنجيز تظهر في الطرف الآخر، فيجوز الرجوع إلى الأصول المؤمّنه في الطرف الآخر، بينما إذا بقي العلم الإجمالي على منجزيته يمنع من إجراء الأصول في الأطراف. أو أنّه ليس علم تفصيلاً بنجاسه الإناء الأيمن، وإنّما قامت إماره شرعيه معتبره على نجاسه الإناء الأيمن بعينه، أو اقتضى ثبوت التكليف في الإناء الأيمن أصل من الأصول الشرعيه كالاستصحاب، أو العقليه كالاتحياط وأمثاله، هذا التكليف في أحد الطرفين بعينه، الذي ثبت بعلم تفصيلي، أو بإماره، أو بأصلٍ شرعيٍّ، أو عقليٍّ، وأصبح المكلف عالماً، أو قامت عنده الحجّه المعتبره على ثبوت التكليف حتماً في هذا الطرف الأيمن، هل يوجب انحلال العلم الإجمالي، أو لا؟

الكلام هنا تارة يقع في ما يُسمّى بالانحلال الحقيقي الذى يعنى زوال العلم الإجمالى حقيقه وواقعاً، بحيث لا يبقى علم إجمالى. وأخرى يقع فى الانحلال الحكى الذى يعنى سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز بالرغم من بقاء العلم الإجمالى حقيقه وواقعاً، العلم الإجمالى باقٍ ولم ينحل حقيقه، لكنّه يسقط عن التنجيز، ولا يمنع من إجراء الأصول المؤمّنه فى الأطراف الأخرى لسبب من الأسباب كما سيأتى، عندما يبلغ العلم الإجمالى هذه الحاله، يعنى علم إجمالى باقٍ حقيقه لكنّه ليس منجزاً، يقال: انحلّ هذا العلم الإجمالى انحلالاً حكماً، فالكلام يقع فى مقامين: فى الانحلال الحقيقى، والانحلال الحكى .

الكلام فعلاً فى المقام الأوّل، أى فى الانحلال الحقيقى، الكلام فى كبرى الانحلال الحقيقى. هنا توجد حالتان، إحدى الحالتين، قالوا أنّها خارجه عن محل النزاع، ولا نزاع فيها، وإنّما النزاع يتركز على الحاله الثانيه:

الحاله الأولى: هى ما إذا فرضنا أنّ العلم التفصيلى كان ناظراً إلى تعيين المعلوم بالإجمال فى هذا الطرف الأيمن بعينه، يعنى يقول: أنّ هذه النجاسه التى علمت بها إجمالاً، والمردده بين الإناءين هى فى هذا الإناء الأيمن، فيكون ناظراً إلى تعيين وتشخيص المعلوم بالإجمال. هذه الحاله خارجه عن محل النزاع، بمعنى أنّه لا خلاف ولا نزاع فى تحقق الانحلال الحقيقى فى هذه الحاله، ويزول العلم الإجمالى، ولا يبقى المكلف عالماً بالنجاسه فى أحد الإناءين، وإنّما هو يعلم أنّ تلك النجاسه التى حصلت هى موجوده فى الإناء الأيمن، هذا يعلم به تفصيلاً، ينحل العلم الإجمالى انحلالاً حقيقياً إلى علم تفصيلى بوجود النجاسه فى هذا الإناء، وشك بدوى \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ فى الإناء الآخر، هنا قالوا: هذا خارج عن محل النزاع، والنزاع الآتى لا يجرى فى هذه الحاله، وإنّما يجرى فى الحاله الثانيه.

الحاله الثانيه: وهى حاله ما إذا كان العلم التفصيلى ليس ناظراً إلى تعيين وتشخيص المعلوم بالإجمال، عِلْم تفصيلاً بنجاسه هذا الإناء الأيمن، وليس علم تفصيلاً بأنّ النجاسه التى علم بأنّها مردده بين الطرفين هى موجوده فى الإناء الأيمن، ليس ناظراً إلى هذا، وإنما علم تفصيلاً بأنّ هذا الإناء نجس، هنا قالوا أنّ هذا هو محل الكلام فى أنّه هل يتحقّق بذلك الانحلال الحقيقى، أو لا يتحقّق الانحلال الحقيقى بذلك؟ هنا يوجد احتمال أن تكون النجاسه المعلومه بالتفصيل هى نفس النجاسه المعلومه بالإجمال، لكن هذا احتمال، يعنى فى قبالتها احتمال أن لا تكون النجاسه المعلومه بالتفصيل هى نفس النجاسه المعلومه بالإجمال؛ لأنّ العلم التفصيلى لم يكن ناظراً إلى تشخيص المعلوم بالإجمال، وإنما اثبت نجاسه فى هذا الإناء الأيمن، فيُحتمل أن تكون هى نفس النجاسه المعلومه بالإجمال، ويُحتمل أن تكون نجاسه غير تلك، قالوا: هذا هو محل الكلام، ومحل النزاع الآتى؛ لأنّ هناك نزاعاً فى أنّ الانحلال الحقيقى يتحقّق فى هذه حاله، أو لا يتحقّق؟

السيد الشهيد(قدّس سرّه) (1) ذكر بأنّ حاله الثانيه التى دخلت فى محل النزاع، ينبغى أيضاً تقسيمها إلى نحوين؛ لأنّ هذه حاله الثانيه تقع على نحوين، أيضاً يقول أن أحد النحوين ليس داخلاً فى محل النزاع:

النحو الأول: أن تؤخذ فى المعلوم بالإجمال خصوصيه زائده غير مأخوذه فى المعلوم بالتفصيل، كما إذا فرضنا أنّه علم بنجاسه أحد الإناءين نجاسه ناشئه من سقوط قطره دم، فهذه خصوصيه زائده لم تؤخذ فى المعلوم بالتفصيل، كما لو علم بنجاسه هذا الإناء الأيمن، لا أنّه علم بنجاسته الناشئه من سقوط قطره دم، وإنما علم بنجاسه هذا الإناء. فإذا: هو علم بنجاسه أحد الإناءين نجاسه ناشئه من سبب خاص كسقوط قطره دم \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ ثم علم تفصيلاً بنجاسه الإناء اليمن نجاسه مطلقه، غير مقيده بتلك الخصوصيه.

ص: ٤٦

١- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ٥، ص ٢٣٩.

ويُلحق به في خروجه عن محل النزاع كما سنذكر ما إذا كان كلُّ من المعلوم بالإجمال، والمعلوم بالتفصيل مقيد بخصوصيه غير الخصوصيه المقيد بها الآخر، كما إذا علم إجمالاً بسقوط قطره بول في أحد الإناءين، وعلم تفصيلاً بنجاسه الإناء الأيمن نجاسه ناشئه من سقوط قطره دم، وهذه خصوصيه أخرى مباينه للخصوصيه التي أخذت في المعلوم بالإجمال.

يقول: في هذين المثالين في هذا النحو الأوّل الذي يعم كلاً-منهما، هذا أيضاً خارج عن محل النزاع؛ إذ لا إشكال في عدم الانحلال الحقيقي في هذا النحو، النحو الأوّل المتقدم أخرجناه لأنه لا إشكال في الانحلال الحقيقي عندما يكون العلم التفصيلي ناظراً إلى تشخيص المعلوم بالإجمال، هذا أخرجناه عن محل النزاع؛ لأنه لا إشكال في الانحلال فيه، قطعاً هناك انحلال، وهذا النحو الأوّل هنا أيضاً نخرجه عن محل النزاع، لكن باعتبار أنه لا إشكال في عدم تحقق الانحلال فيه، ولا نزاع في ذلك؛ لماذا ينحل العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين نجاسه ناشئه من سقوط قطره دم، بالعلم التفصيلي بنجاسه الإناء الأيمن فقط؟ يبقى العلم الإجمالي الأوّل على حاله ولا ينحل حقيقه، يبقى المكلف عالم بنجاسه أحد الإناءين من جهه سقوط قطره دم في أحدهما، بالرغم من أنه عالم تفصيلاً بنجاسه الإناء الأيمن، والأمر أوضح في المثال الثاني، يعنى عندما يكون كل منهما مقيد بخصوصيه مغايره للخصوصيه المقيد بها الآخر، أوضح في عدم السقوط، وعدم زوال العلم الإجمالي، هو عالم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين من جهه سقوط قطره دم، وعالم تفصيلاً بنجاسه الإناء الأيمن من جهه سقوط قطره بول، لا-موجب لانحلال العلم الإجمالي وزواله في هذه الحالة، فهذا أيضاً خارج عن محل النزاع.

النحو الثانى: هو أن لا- تؤخذ خصوصيه فى المعلوم بالإجمال ليست موجوده فى المعلوم بالتفصيل، وأمثله كثيره، كما لو علم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين، ثم علم تفصيلاً بنجاسه الإناء الأيمن، وهكذا فى أمثله كثيره. هذا هو الذى يدخل فى محل النزاع، فكأنه يعتبر للدخول فى محل النزاع أمران:

الأمر الأول: أن لا يكون العلم التفصيلى ناظراً إلى تشخيص المعلوم بالإجمال.

الأمر الثانى: أن لا تؤخذ خصوصيه فى المعلوم بالإجمال ليست مأخوذه فى المعلوم بالتفصيل؛ عندئذٍ يدخل فى محل النزاع.

على كل حال، هذا هو محل النزاع، والكلام فى الانحلال الحقيقى؛ ولذا فرضنا أن الميثب للتكليف فى أحد الطرفين بعينه هو العلم التفصيلى، ولم نرضه إماره، ولم نرضه اصلاً ميثباً للتكليف فى أحد الطرفين؛ لأن هذا انحلال حكمى، وإنما علم تفصيلى، أو علم إجمالى أصغر من العلم الإجمالى الأول؛ لما مر عليك من أن العلم الإجمالى الكبير ينحل بالعلم الإجمالى الصغير، هذا العلم الإجمالى الصغير أيضاً قد يقال بأنه يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير انحلالاً حقيقياً.

## انحلال العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ تنبيهات العلم الإجمالى/ انحلال العلم الإجمالى

تبين فى الدرس السابق أنه يعتبر فى دخول العلم التفصيلى فى محل النزاع أن لا- يكون ناظراً إلى تعيين وتشخيص المعلوم بالإجمال فى هذا الطرف، وإلا- فلا- إشكال فى الانحلال، ولا يقع محلاً للبحث عن الانحلال وعدمه، هذا الشرط مسلّم، ولا إشكال فيه، لكن هناك شرطاً آخر ذكره السيد الشهيد(قدس سرّه)، وهو أن لا تؤخذ خصوصيه فى المعلوم بالإجمال ليست مأخوذه فى المعلوم بالتفصيل، وهذا يشمل حالتين:

ص: ٤٨

الحاله الأولى: حاله ما إذا كان كلٌّ منهما مطلقاً، وغير مقيّد بخصوصيه، كما لو علم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين، وعلم تفصيلاً بنجاسه أحدهما المعين.

الحاله الثانیه: حاله ما إذا كان كلٌّ منهما مقيّداً بنفس الخصوصيه، كما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين الحاصله من سقوط قطره دم، وعلم تفصيلاً بنجاسه هذا الإناء المعين نجاسه حاصله من سقوط قطره دم. وهذا الشرط الثانى للدخول فى محل النزاع يأتى الكلام عنه من خلال البحوث الآتیه. على كل حال وقع الخلاف فى الانحلال الحقيقى، وعدمه فى محل الكلام.

استدلّ على الانحلال الحقيقى بعدّه وجوه:

الوجه الأول: دعوى الوجدان. أن الوجدان قاضٍ فى محل الكلام بأن العلم الإجمالى يزول، ولا- يبقى بمجرد حصول العلم التفصيلى بأحد الطرفين بعينه.

الوجه الثاني: ما أشار إليه المحقق العراقي (قدّس سرّه) في بعض كلماته من قياس ما نحن فيه على باب الأقل والأكثر الاستقلاليين، (1) باعتبار أنّ ما نحن فيه هو من صغريات دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين في الانحلال. في باب الأقل والأكثر ينبغي أن لا يكون هناك إشكال في الانحلال في محل الكلام؛ لأنه ملحق به، أو من صغرياته. (مثلاً) في باب الأقل والأكثر إذا علمنا بوجود قضاء صوم يوم من أيام شهر رمضان، علم المكلف بأنّه فاتته صوم اليوم الأوّل من صوم شهر رمضان، وعلم بوجود قضائه، وشكّ في أنّه هل فاتته اليوم الثاني أيضاً، أو لا؟ بطبيعته الحال يدور الأمر عنده بين الأقل الذي هو وجوب قضاء صوم اليوم الأوّل، والأكثر الذي هو وجوب قضاء صوم اليوم الأوّل، واليوم الثاني. في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين لا إشكال في انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بوجود قضاء اليوم الأوّل، وشكّ بدوى في وجوب قضاء اليوم الثاني، ويزول العلم الإجمالي، بالرغم من أنّ هناك علماً إجمالياً \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ بأنّه يجب عليه القضاء المرّدّد بين الأقل والأكثر، لكن هذا العلم منحل بلا إشكال إلى علم تفصيلي بوجود الأقل وشكّ بدوى بوجود الزائد عن الأقل. ما نحن فيه، وهو العلم الإجمالي بين المتباينين، هو من هذا القبيل، إذا علم المكلف بنجاسه أحد الإناءين، وعلم تفصيلاً كما هو محل كلامنا بنجاسه الإناء الأيمن، وهذا في واقعه دوران الأمر بين الأقل والأكثر، الأقل هو عبارته عن نجاسه الإناء الأيمن، هذا متيقّن قطعاً، الأقل نجس، والأكثر هو عبارته عن نجاسه كلا الإناءين الأيمن والأيسر، فيدور بين ثبوت التكليف في خصوص الأقل، وبين ثبوته في الأقل وما زاد عليه، وهذا هو عبارته عن دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وهذا أيضاً يكون منحللاً بلا إشكال، إلى علم تفصيلي بنجاسه الأقل، وشكّ بدوى في نجاسه الآخر، على غرار مثال القضاء الذي ذكرناه، فيكون المقام من صغريات هذا الباب؛ وحينئذٍ لا بدّ فيه من الانحلال. دائماً العلم الإجمالي مع العلم التفصيلي \_\_\_\_\_ كما هو محل الكلام \_\_\_\_\_ يوجب انحلال العلم الإجمالي، ويوجب أن يكون هناك علم تفصيلي بثبوت التكليف في هذا الطرف قطعاً وعلى كل تقدير، على كل تقدير هذا الطرف فيه تكليف، سواء ثبت التكليف في الطرف الآخر، أو لم يثبت، هذا قطعاً فيه تكليف، فيكون حاله حال الأقل في المثال السابق، أي حاله حال وجوب قضاء صوم اليوم الأوّل، وإنّما يكون هناك شكّ في وجوب قضاء ما زاد عليه، في محل الكلام يكون هناك شكّ في نجاسه ما زاد على هذا المعلوم بالتفصيل، فشكّ بين الأقل والأكثر، التكليف هل هو ثابت في الأقل فقط، أو هو ثابت في مجموع الأقل زائداً الطرف الآخر، وهذا من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، ولا بدّ فيه من الالتزام بالانحلال كما ذكرنا.

هذا الوجه الثاني ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه)، وأجاب عن هذا الوجه بأنّه في باب الأقل والأكثر، هناك ليس عندنا من البدايه، إلا علم تفصيلي وشكّ بدوي، ولا يوجد عندنا علم إجمالي من البدايه، وإنّما عندنا علم تفصيلي بوجوب الأقل، وشكّ في الزائد عليه، ويستدلّ على عدم وجود علم إجمالي في باب الأقل والأكثر، وإنّما هناك فقط علم تفصيلي وشكّ بدوي، يستدلّ بأنّ هناك قضيه تعليقيه لازمه لكل علم إجمالي، وتصديق مع كلّ علم إجمالي، فمتى صدقت هذه القضيه التعليقيه نستكشف أنّ العلم الإجمالي باقٍ، وأنّ الملزوم موجود، ومتى لم تصدق هذه القضيه التعليقيه نستكشف زوال العلم الإجمالي وانحلاله، وهذه القضيه التعليقيه هي: لو كان الواجب في باب الأقل والأكثر هو الأكثر، لكان الأقل غير واجب. في باب العلم الإجمالي علمت بنجاسه أحد الإناءين، من لوازم العلم الإجمالي صدق هذه القضيه التعليقيه على كلا الطرفين، أنّه لو كان هذا هو النجس، فالطرف الآخر ليس نجساً، والعكس أيضاً صحيح، لو كان هذا الإناء هو النجس بالنجاسه المعلومه بالإجمال، يعنى لو كانت النجاسه المعلومه بالإجمال موجوده في هذا الطرف، إذن، هي غير موجوده في الطرف الآخر، هذا لا يبدّ منه في العلم الإجمالي؛ لأنّ ما يعلمه إجمالاً هي نجاسه واحده، هذه النجاسه التي علم بها إجمالاً هي إمّا موجوده في هذا الطرف، أو موجوده في هذا الطرف، فإذا كانت موجوده في هذا الطرف، فهي ليست موجوده في الطرف الآخر، قد تكون نجاسه أخرى موجوده فيه، لكن النجاسه المعلومه بالإجمال ليست موجوده في الطرف الآخر على تقدير أنّها موجوده في هذا الطرف، وهكذا العكس. يقول: كل علم إجمالي لازمه صدق هذه القضيه التعليقيه دائماً، أعلم إجمالاً بغصبيه أحد الثوبين، أيضاً أقول: لو كان هذا هو المغصوب، لما كان الآخر مغصوباً، يعنى لما كانت الغصبيه المعلومه بالإجمال موجوده في الآخر، على تقدير أن تكون موجوده في الطرف الآخر، كل علم إجمالي ثابت يكون لازمه صدق هذه القضيه التعليقيه، ومتى ما رأينا أنّ هذه القضيه لا تصدق نستكشف عدم تحقق الملزوم. يقول: هذه القضيه التعليقيه غير صادقه في باب الأقل والأكثر، وقلنا أنّه استدللّ بذلك على عدم وجود علم إجمالي في باب الأقل والأكثر، وإنّما من البدايه هناك علم تفصيلي، وشكّ بدوي، يقول هذه القضيه لا تصدق، فلا يصح أن أقول في باب الأقل والأكثر، لو كان الواجب هو الأكثر لكان الأقل غير واجب، هذا لا يصح؛ لأنّ الأقل هو واجب على كل تقدير، سواء وجب الأكثر، أو لم يجب الأكثر، فلا يصح لي أن أقول: لو كان الواجب هو الأكثر لما كان الأقل هو الواجب، هذه القضيه التعليقيه تصدق، فإذا لم تصدق هذه القضيه التعليقيه، وهي لازمه للعلم الإجمالي يُستكشف من ذلك انحلال العلم الإجمالي وزواله؛ ولذا يقول في باب الأقل والأكثر من البدايه لا يوجد علم إجمالي بالمرّه، وهذا بخلاف محل الكلام، في العلم الإجمالي بين المتباينين، الذي هو محل كلامنا تصدق هذه القضيه التعليقيه بلحاظ كلا الطرفين حتّى بعد العلم التفصيلي، يقول: وهذا دليل على بقاء العلم الإجمالي وعدم انحلاله، في محل الكلام هو يعلم بنجاسه أحد الإناءين علماً إجمالياً، وهناك علم تفصيلي بنجاسه هذا الإناء الأيمن المعين، هنا يصح أن أقول، لو كان هذا هو النجس بالنجاسه المعلومه بالإجمال، لما كان هذا نجساً، ولو كان الطرف الآخر نجساً لما كان هذا نجساً، بالرغم من علمي التفصيلي بأنّه نجس؛ لأنّي أنظر في القضيه التعليقيه إلى المعلوم بالإجمال، إلى العلم الإجمالي، لو كان الطرف الثاني الذي هو غير مورد العلم التفصيلي، لو كان هذا نجساً، يصح لي أن أقول لما كان هذا نجساً؛ لأنّ المراد هو النجاسه المعلومه بالإجمال، النجاسه المعلومه بالإجمال لو كانت موجوده هنا لما كان هذا نجساً بها، ولو كانت موجوده هنا لما كان ذاك الطرف نجساً بها، هذا صحيح، بالرغم من علمي التفصيلي بأنّ هذا نجس؛ لأنّ القضيه التعليقيه يُنظر بها إلى العلم الإجمالي، وإلى المعلوم بالإجمال، وبلحاظ ذلك يصحّ أن يقال: لو كان هذا الطرف نجساً لما كان هذا نجساً بالنجاسه المعلومه بالإجمال؛ لأنّك بالعلم الإجمالي تعلم بنجاسه واحده مردّه بين هذا وهذا، فإذا كانت ثابتة في هذا الطرف هي غير ثابتة في هذا الطرف، فتصدق القضيه التعليقيه، وهذا دليل على وجود علم إجمالي، فقياس ما نحن فيه على باب الأقل والأكثر ليس صحيحاً؛ لأنّه في باب الأقل والأكثر لا يوجد علم إجمالي من البدايه، بدليل أنّ هذه

القضية التعليقيه لا تصدق هناك، بينما فى محل الكلام هناك علم إجمالى وعلم تفصيلى؛ وحينئذٍ لابد أن نرى أن هذا ينحل، أو لا؟ أمّا أن نقيس ما نحن فيه على باب الأقل والأكثر، فهذا قياس مع الفارق وغير صحيح.

ص: ٥٠



يمكن أن يُلاحظ على هذا الجواب: كأنه \_\_\_\_\_ والله العالم \_\_\_\_\_ فيه شيء من المصادر، كأنه مبني على فرض عدم الانحلال في محل الكلام، يعنى هو يفرغ عن عدم انحلال العلم الإجمالى في محل الكلام، ويذكر هذا الكلام، وهو كلام صحيح متين على تقدير عدم الانحلال في محل الكلام الذى هو علم إجمالى وعلم تفصيلى، القضية التعليقيه صادقه؛ لأنه لدينا علم إجمالى وعلم تفصيلى، بلحاظ العلم الإجمالى غير المنحل، القضية التعليقيه صادقه، لو كان هذا نجساً لما كان هذا نجساً، ولو كان هذا نجساً لما كان هذا نجساً، بلحاظ العلم الإجمالى الغير المنحل، هذا كلام متين وصحيح، لكن كأنه مبني على فرض عدم الانحلال، وأن العلم الإجمالى لا ينحل بالعلم التفصيلى، فعلم إجمالى باقٍ ولازمه صدق هذه القضية التعليقيه. لكن من يقول بالانحلال كما هو المعروف يُنكر صدق هذه القضية التعليقيه. لتوضيح الأمر لنفترض أن محل كلامنا هو الفرض الأول الذى قلنا أنه خارج عن محل كلامنا، يعنى ما إذا كان العلم التفصيلى ناظراً إلى تعيين وتشخيص المعلوم بالإجمال الذى قلنا أنه لا- إشكال فى الانحلال فيه، القائل بالانحلال فى محل كلامنا يقول هو من قبيل الفرض الأول، كما أن هناك انحلالاً، هنا أيضاً يوجد انحلال، فى الفرض الأول الذى يكون العلم التفصيلى ناظراً إلى تشخيص المعلوم بالإجمال، أن النجاسه التى علمت بها موجوده فى هذا الطرف؛ وحينئذٍ لا تصدق القضية التعليقيه، لا نستطيع أن نقول لو كان هذا نجساً لما كان هذا نجساً، أو لو كان هذا نجساً لما كان هذا نجساً، لا تصدق حينئذٍ القضية التعليقيه؛ لأن العلم الإجمالى انحل، وليس هناك علم إجمالى، وإنما هناك علم تفصيلى بنجاسه هذا الإناء؛ وحينئذٍ لا يصح لى أن أقول لو كان هذا نجساً لما كان هذا نجساً، فلا تصدق القضية التعليقيه لو قلنا بالانحلال؛ لأنه كما هو واضح، أن صدق القضية التعليقيه مرتبط بالعلم الإجمالى، فتصدق بالرغم من العلم التفصيلى بنجاسه هذا الإناء؛ لأنه يوجد علم إجمالى، وبلحاظه يصح لنا أن نقول: لو كان هذا نجساً، لما كان هذا نجساً، لكن عندما نفترض انحلال العلم الإجمالى؛ حينئذٍ لا تصح القضية ولا تصدق، ومن هنا يكون جوابه لا يخلو من مصادر، بمعنى أنه يفترض الانحلال ويذكر هذا المطلب ويستدل به.

ومن هنا يأتي الجواب الثاني عن هذا الوجه الثاني، ولعله أشار إليه في جوابه، وحاصله: إنكار وجود علم إجمالي في باب الأقل والأكثر، بينما هناك علم إجمالي في محل الكلام، فقياس محل الكلام على باب الأقل والأكثر قياس مع الفارق؛ لأنّ هناك لا يوجد علم إجمالي، وهو أشار إلى هذا في جوابه، غايه الأمر أنه استدلّ عليه بمسأله صدق القضية التعليقيه، أو عدم صدقها، في هذا الجواب نقول: أنّ الدليل على هذا هو أنه لو فرضنا عدم وجود علم تفصيلي بوجوب الأقل؛ حينئذٍ لا يبقى لدينا علم إجمالي بوجوب هذا، أو هذا، فإذن: هذا العلم الإجمالي كأنه صورته علم إجمالي نشأت في الحقيقة من العلم التفصيلي بوجوب الأقل، والشكّ البدوي في وجوب الزائد، ولو أخرجنا هذا العلم التفصيلي بوجوب الأقل لا يبقى علم إجمالي، لا وجود لعلم إجمالي، فلا نستطيع أن نقول في باب الأقل والأكثر لدينا علمان إجمالي وتفصيلي، ليس لدينا علمان إجمالي وتفصيلي؛ بل ليس لدينا إلا علم تفصيلي وشكّ بدوي، والعلم الإجمالي الذي صوّر في باب الأقل والأكثر هو صورته علم إجمالي ينشأ من العلم التفصيلي بوجوب الأقل، والشكّ في وجوب الزائد، هذا ننتزع منه علماً إجمالياً بأنه يعلم بوجوب القضاء عليه المرّد بين الأقل والأكثر، وهذه صورته علم إجمالي، واقع المطلب ليس هناك علمان، علم إجمالي وعلم تفصيلي، وإنما هناك علم تفصيلي واحد وشكّ بدوي، بينما في محل الكلام الأمر يختلف، لدينا علم إجمالي وعلم تفصيلي، هو يعلم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين، ويعلم تفصيلاً بنجاسه هذا الإناء. لو أخرجنا هذا العلم التفصيلي، وافترضنا عدم وجود هذا العلم التفصيلي بنجاسه الإناء الأيمن، سوف يبقى علم إجمالي، العلم الإجمالي المفترض في محل الكلام يبقى على حاله، غير مرتبط بهذا العلم التفصيلي؛ ولذا لو فرض عدم وجود هذا العلم التفصيلي، هناك علم إجمالي بنجاسه أحد الإناءين.

إذن: قياس محل الكلام على باب الأقل والأكثر غير صحيح؛ لأنه في باب الأقل والأكثر لا يوجد علمان، أحدهما علم إجمالي والآخر علم تفصيلي، وإنما الموجود فقط علم تفصيلي وشك بدوي، بينما في محل الكلام يوجد علمان، أحدهما إجمالي والآخر تفصيلي، والعلم الإجمالي لم يُنتزع من العلم التفصيلي، وإنما هو موجود على كلا التقديرين، سواء وجد علم تفصيلي، أو لم يوجد علم تفصيلي، هناك علم إجمالي، فالقياس في غير محله، والقياس مع الفارق، فهذا الوجه الثاني لإثبات الانحلال لا يكون تاماً.

الوجه الثالث: أن يقال أنّ العلم الإجمالي متقوم بركنين أساسيين، أحدهما العلم بالجامع، والآخر هو شكوك بعدد الأطراف، إذا كان طرفين، فالعلم يتقوم بالجامع، وبشككين في الطرفين، شك في هذا الطرف، وشك في هذا الطرف، وإذا كان ثلاثة، تكون هناك ثلاثة شكوك.... وهكذا.

الوجه الثالث يريد أن يقول: أنّ أحد الركنين غير موجود في محل الكلام، ويجعل هذا دليلاً على انحلال العلم الإجمالي، وزواله، والركن الغير متحقق في محل الكلام هو الثاني، أي الشكوك بعدد الأطراف، بالوجدان يشعر الإنسان أنه هل هناك شكوك بعدد الأطراف في محل الكلام الذي هو علم إجمالي زائداً علم تفصيلي بنجاسه هذا الإناء الأيمن، لو فرضنا وجود علم بالجامع، لكن هل هناك شكوك بعدد الأطراف؟ كلا، هذا طرف وليس فيه شك؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف يعلم تفصيلاً بثبوت التكليف فيه، فيختلّ الركن الثاني من أركان العلم الإجمالي ومنجزيته، وهذا معناه أنه لا وجود للعلم الإجمالي؛ لأنّ العلم الإجمالي كما هو متقوم بالعلم بالجامع، هو متقوم بأن تكون هناك شكوك بعدد الأطراف، أمّا إذا زال الشك من أحد الأطراف، باعتبار حصول العلم التفصيلي بثبوت التكليف فيه، فهذا يعني زوال العلم الإجمالي، وانحلاله.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي

الوجه الثالث: من الوجوه التي قد يُستدل بها على الانحلال الحقيقي في محل الكلام، وهو ما إذا كان هناك علم تفصيلي اقترن بالعلم الإجمالي، وكان هذا العلم التفصيلي ليس ناظرًا إلى تشخيص المعلوم بالإجمال، وإلا فلا إشكال ولا نزاع في الانحلال. والوجه الثالث هو دعوى أنّ العلم الإجمالي فاقد لركنٍ من أركانه المقومه له في محل الكلام؛ ولذا يزول العلم الإجمالي؛ لفقدان هذا الركن المقوم له، عندما يحصل علم تفصيلي في بعض الأطراف المعين يفقد العلم الإجمالي ركنًا من أركانه المقومه له، وبذلك ينحل.

توضيح المطلوب: ذكروا أنّ العلم الإجمالي متقومٌ بأمرين: أحدهما العلم بالجامع، والآخر هو احتمالات انطباق \_\_\_\_\_ شكوك \_\_\_\_\_ بعدد أطراف العلم الإجمالي، ومن الواضح أنّه مع فرض العلم التفصيلي بثبوت التكليف في أحد الطرفين المعين، ينهدم الركن الثاني؛ لأنّه سوف يتحوّل احتمال الانطباق في ذلك الطرف بالعلم بالانطباق؛ لأنّ الركن الثاني يقول لا بدّ من وجود احتمال الانطباق في كلّ طرفٍ من أطراف العلم الإجمالي.

إذن: العلم التفصيلي بالفرد يوجب انحلال العلم الإجمالي، وهذا هو المطلوب.

هذا الوجه الثالث: إنّما يتمّ فيما إذا فرضنا أنّ المعلوم بالإجمال لم تؤخذ فيه خصوصية زائده غير مأخوذه في المعلوم بالتفصيل؛ حينئذٍ يكون هذا الوجه تامًّا، وقلنا أنّ (لم تؤخذ) هو محل الكلام بناءً على ما نقلناه عن السيّد الشهيد (قدّس سرّه)؛ لأنّه ذكر أنّه يُشترط في دخول الشيء في محل النزاع أمران: الأوّل أن لا يكون العلم التفصيلي ناظرًا إلى تشخيص المعلوم بالإجمال. والثاني هو أن لا- تؤخذ خصوصية في المعلوم بالإجمال ليست مأخوذه في المعلوم بالتفصيل. إذا تحقق هذا الشيء كما في الأمثلة التي ذكرناها، كما لو فرضنا أنّه يعلم إجمالاً بنجاسه أحد إناءين بلا خصوصية، ويعلم تفصيلاً بنجاسه هذا الإناء المعين، أو فرضنا أنّه يعلم إجمالاً بغصبيه أحد الثوبين، ويعلم تفصيلاً بأنّ هذا الثوب الأيمن مغصوب، ولا توجد خصوصية للثوب المعلوم بالإجمال يحتمل عدم انطباقها على المعلوم بالتفصيل، إذا فرضنا عدم أخذ خصوصية في المعلوم بالإجمال؛ حينئذٍ يكون هذا الوجه تامًّا، ويتحقق الانحلال الحقيقي؛ لأنّ العلم التفصيلي بالفرد في هذه الحالة يستلزم انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، وسريان العلم من الجامع إلى الفرد، هذا العلم المتعلق بالجامع، بحدّه الجامعي يسرى من الجامع إلى الفرد بحدّه الشخصي.

ص: ٥٤

وبعبارة أخرى: أنّ العلم لا يقف على الجامع بحدّه الجامعي، وإنّما يتعلّق بحدٍّ أخصّ من الحدّ الجامعي الذي هو الفرد؛ وحينئذٍ يزول العلم الإجمالي، ولا يوجد احتمالات بالانطباق بعدد أطراف العلم الإجمالي كما هو واضح؛ لأنّ العلم سرى من الجامع إلى الفرد، وإذا سرى العلم من الجامع إلى الفرد معناه أنّ العلم الإجمالي قد زال، وما عاد واقفًا على الجامع بحدّه الجامعي، وليس لدينا احتمالات انطباق بعدد الأطراف؛ لأنّ هذا الفرد أصبح معلومًا؛ لأنّ العلم بالجامع سرى إلى هذا الفرد، فأصبح لدى المكلف

علم بالفرد، وهذا العلم بالفرد يوجب انحلال العلم الإجمالي؛ لأنّ العلم الإجمالي كما قيل متقوم بالعلم بالجامع، يعنى أن يقف العلم على الجامع بحده الجامعي الذي يُحتمل انطباقه على هذا الطرف، ويُحتمل انطباقه على ذاك الطرف، وشكوك بعدد الأطراف، وهذا ما عاد موجوداً عندما نفترض السريان والانطباق، إذا سرى العلم من الجامع إلى الفرد؛ فحينئذٍ يزول العلم الإجمالي ولم تعد هناك شكوك واحتمالات للانطباق بعدد الأطراف، وإنما في هذا الطرف هناك علم بانطباق المعلوم بالإجمال على هذا، وهناك شكٌّ بدوى في الأطراف الأخرى، فيتم هذا البرهان إذا فرضنا أنه ليست هناك خصوصية زائده مأخوذة في المعلوم بالإجمال؛ وحينئذٍ يكون السريان قهرياً، فيسرى العلم الإجمالي من الجامع إلى الفرد، وهذا يوجب انحلال العلم الإجمالي بلا إشكال، وانهدام أركانه. وأما إذا فرضنا أنّ المعلوم بالإجمال أخذت فيه خصوصية زائده لم تؤخذ في المعلوم بالتفصيل بحيث نحتمل عدم انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل نتيجة أخذ هذه الخصوصية؛ وحينئذٍ لا وجه للانحلال؛ لأننا لا نعلم انطباق الجامع على المعلوم بالتفصيل.

أو بعبارة أخرى: سريان العلم من الجامع بحدّه الجامعي إلى الفرد غير معلوم عندنا؛ لأنه أخذت خصوصيه زائده في المعلوم بالإجمال لم تؤخذ في المعلوم بالتفصيل يحتمل على ضوءها عدم الانطباق وعدم السريان. إذن: لا علم عندنا بانطباق الجامع المعلوم على الفرد المعلوم بالتفصيل، ولا علم عندنا بسريان العلم من الجامع بحدّه الجامعي إلى الفرد، فيبقى العلم بالجامع على حاله، وهذا العلم بالجامع يستلزم احتمالات انطباق بعدد الأطراف بما فيها الطرف المعلوم بالتفصيل، وهذا أوضحناه في الدرس السابق، قلنا أنّ احتمالات الانطباق بلحاظ المعلوم بالإجمال، من المحتمل أن ينطبق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف، ويحتمل أن ينطبق على ذاك الطرف، الاحتمالات موجوده، وعلمٌ بالجامع موجود واقف على الجامع بحدّه الجامعي، لم يسر إلى الفرد؛ لأننا لا نعلم سريانه، وليس هناك دليل على سريان هذا العلم من الجامع إلى الفرد بعد أن أخذت فيه خصوصيه زائده لم تؤخذ في المعلوم بالتفصيل. إذن: لا نعلم بسريان العلم من الجامع إلى الفرد، ولا نعلم بالانطباق، وهذا علم إجمالي لا نعلم بسريانه إلى الفرد، يكون علماً بالجامع وواقفاً على الجامع، وكما قلنا أنه يستلزم شكوكاً بعدد الأطراف بما فيها الطرف المعلوم بالتفصيل، ولا منافاه بين أن تعلم بالفرد تفصيلاً، وبين أن تحتمل انطباق المعلوم بالإجمال بالخصوصيه على كلٍ من الطرفين، أنا أعلم بنجاسه أحد الإناءين، ولنفترض أنّ الخصوصيه هي كون هذه النجاسه ناشئه من سقوط قطره دم فيه، وأعلم بنجاسه هذا الإناء الأيمن لم تؤخذ فيه الخصوصيه، ولا مشكله، فالعلم الإجمالي بسقوط قطره دم باقٍ على حاله، بالوجدان باقٍ على حاله، أنا أعلم بسقوط قطره دم في أحد الإناءين، هذا كما يُحتمل انطباقه على ذاك الطرف، يُحتمل انطباقه على الطرف المعلوم نجاسته بالتفصيل، يُحتمل أنه هو الذي سقطت فيه قطره دم، فالعلم الإجمالي بسقوط قطره دم باقٍ على حاله ولا ينحل، والشكوك بعدد الأطراف أيضاً باقيه بلحاظ المعلوم بالإجمال يحتمل في هذا الطرف، ويُحتمل في ذاك الطرف\_ احتمال الانطباق في هذا الطرف موجود، واحتمال الانطباق في ذاك الطرف أيضاً موجود، فأركان العلم الإجمالي متوفره وباقيه موجوده ولا- موجب للانحلال؛ أذن، الدليل يتم في غير هذه الحاله، في غير ما إذا فرضنا أخذ خصوصيه في المعلوم بالإجمال غير مأخوذه في المعلوم بالتفصيل، في هذه الحاله هذا الدليل لا يكون تاماً.

وبعبارة أخرى: أن احتمالات الانطباق في الأطراف التي هي مقومة للعلم الإجمالي ولازمه له، العلم الإجمالي إذا لم يسر إلى الفرد ووقف على الجامع، بلا- إشكال لانزم هذا العلم الإجمالي احتمالات انطباق بعدد الأطراف، دائماً العلم بالجامع إذا وقف على الجامع بحدّه الجامعي يستلزم حالات انطباق بعدد الأطراف، فالعلم الإجمالي في كلامنا إذا لم يسر إلى الفرد ووقف على الجامع، لازمه القهري حالات انطباق بعدد الأطراف، حتى لو علمت ببعض الأطراف المعينه تفصيلاً؛ لأن كل فرد حتى المعلوم بالتفصيل يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه؛ لأنه فرد للجامع، أي فرق بينه وبين الطرف الآخر في كونه فرداً للجامع يُحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه؟ عدم السريان، وعدم الانطباق الذي يستلزم بقاء العلم الإجمالي على حاله وبقاء الانطباق في كل الأفراد على حالها يتحقق في حاله ما إذا أخذت خصوصيه في المعلوم بالإجمال لم تؤخذ في المعلوم بالتفصيل، في هذه الحالة ليس هناك سريان، العلم الإجمالي لا- يسرى من الجامع إلى الفرد؛ لأنه ليس هناك مبرر لهذا السريان حتى مع فرض العلم التفصيلي بالفرد، ما دام هناك احتمال عدم انطباق المعلوم بالإجمال على ذاك الفرد؛ حينئذ لا مبرر ولا موجب لسريان العلم من الجامع إلى الفرد.

وبعبارة أكثر وضوحاً: لا فرق بين حاله ما قبل العلم التفصيلي، وبين حاله ما بعد العلم التفصيلي في هذه الحالة، في ما إذا أخذت خصوصيه في المعلوم بالإجمال في أنه في كلتا صورتين لا زال لا يُعلم انطباق المعلوم بالإجمال على أحد الطرفين بعينه، كما أنه قبل العلم التفصيلي ليس لدينا علم بانطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف، وإنما لدينا احتمال، كذلك بالنسبة إلى الطرف الآخر، أيضاً نفس هذا الكلام نقوله بعد فرض العلم التفصيلي بنجاسه هذا الإناء، أيضاً نقول: لا علم بانطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف، وإنما هناك احتمال الانطباق، وهكذا في الطرف الآخر، وهذا معناه بقاء العلم الإجمالي على حاله بكلا ركنيه، علم بالجامع، وشكوك بعدد الأطراف.

نعم، إذا لم تؤخذ الخصوصية في المعلوم بالإجمال، أو ألحقنا بها حاله الثانيه، إذا أخذت خصوصيه واحده في كلٍ منهما، في هذه الحاله السريان إلى الفرد يكون قهرياً؛ لأنّ الجامع يكون متّحداً مع الفرد، باعتبار أنّ الجامع عارٍ عن الخصوصية التي يُحتَمَل معها عدم الانطباق، فيكون السريان والانطباق قهرياً، فإذا صار سريان صار انطباق، كلام الوجه السابق يكون تاماً؛ لأنّه حينئذٍ ينحل العلم الإجمالي ولا تبقى شكوك بعدد الأطراف بعد سريان العلم من الجامع بحده الجامعي إلى حدٍّ أخصّ منه وهو الفرد؛ حينئذٍ ليس هناك علم بالجامع؛ لأنّه سرى إلى الفرد، وليس هناك شكوك بعدد الأطراف؛ لأنّه حصل علم بانطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف؛ وحينئذٍ ليس هناك احتمال انطباق في هذا واحتمال انطباق في هذا، وإنّما هذا قطعاً انطبق عليه المعلوم بالإجمال، والآخر مشكوك، فالنكته هي سريان العلم من الجامع، وعدم سريانه، وهي ترتبط بما تقدّم سابقاً من أخذ الخصوصية، وعدم أخذ الخصوصية، وهذا المطلب سيأتي مزيد توضيح له في الوجوه، ومناقشه الوجوه الآتية لإثبات الانحلال.

إذن: هذا الوجه الثالث وجه تام، لكن بشرط أن لا تؤخذ خصوصيه في المعلوم بالإجمال.

الوجه الرابع: ما ورد في تقريرات المحقق العراقي (قدّس سرّه) من دعوى لزوم المحال من عدم انحلال العلم الإجمالي في محل الكلام، أنّه إذا لم نقل بانحلال العلم الإجمالي في محل الكلام بالعلم التفصيلي يلزم المحال، والمحال هو اجتماع المثليين، توارد علمين على شيءٍ واحد وهو اجتماع المثليين وهو محال. (1)

توضيح ذلك: يقول أننا إذا علمنا بنجاسه أحد إناءين، وعلمنا أيضاً بنجاسه أحدهما المعين، يلزمه انطباق المعلوم بالإجمال بما هو معلوم على الإناء المعلوم حرمة تفصيلاً، ومع انطباقه عليه واتّحاده معه خارجاً يستحيل بقاء العلم الإجمالي على حاله؛ لاستحاله توارد العلمين على شيءٍ واحد، فلا محيص حينئذٍ من ارتفاع العلم الإجمالي وتبدّله بالعلم التفصيلي بحرمه أحدهما المعين، والشكّ البدوي في الآخر، هذا تقريباً نص كلامه.

ص: ٥٨



لكنه افترض الانطباق وسريان العلم من الجامع إلى الفرد، وانطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل في هذا الوجه، بعد أن فرض السريان والانطباق؛ حينئذٍ ذكر شبهه مسألة اجتماع المثليين؛ لأنه إذا بقي العلم الإجمالي ولم ينحل سوف يتعلّق بالفرد بحده علمان، علم إجمالي وعلم تفصيلي، إذا قلنا بانحلال العلم الإجمالي لم يجتمع علمان في موردٍ واحد، لكن إذا قلنا ببقاء العلم الإجمالي مع العلم التفصيلي، والعلم الإجمالي يسرى من الجامع إلى الفرد، إذن، هذا الفرد بحده تعلّق به علمان، ويستحيل توارده علمين على شيءٍ واحد للزوم اجتماع المثليين.

إذن: لا بدّ من الالتزام بانحلال العلم الإجمالي، وإلا يلزم هذا المحذور.

هذا الوجه الرابع ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) وأجاب عنه، وحاصل جوابه هو: أنّ هذا الوجه إنّما يتمّ في صورة العلم بانطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، وأمّا إذا لم نفترض الانطباق، ولم نفترض سريان العلم من الجامع إلى الفرد؛ حينئذٍ هذا الوجه لا يكون تامّاً؛ لأنّ مجرد تعلّق العلم الإجمالي بالجامع لا يقتضى انحلال العلم الإجمالي بقيام العلم التفصيلي، مجرد افتراض تعلّق العلم الإجمالي بالجامع من دون فرض الانطباق والسريان؛ لأنّه قال في صورة الانطباق والسريان يكون هذا الكلام تامّاً، لكن إذا لم نفترض الانطباق ولم نفترض السريان لا- موجب للانحلال؛ لأننا كما نحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف، أيضاً نحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف، فأنّه كما يُحتمل انطباقه على الفرد المعلوم حرمة تفصيلاً، كذلك يُحتمل بالوجدان انطباقه على الطرف الآخر، ليس لدينا علم بانطباقه على هذا الفرد المعلوم حرمة تفصيلاً بعد أن فرضنا عدم الانطباق، ومع فرض عدم الانطباق لا يقين بانطباق المعلوم بالإجمال على هذا المعلوم بالتفصيل.

ويقول بعبارة أخرى: أنّ احتمال الانطباق في الطرف الآخر ليس احتمالاً بدوياً كسائر الشبهات البدويه، وإنّما احتمال الانطباق فيه احتمال مقرون بالعلم الإجمالي، وهذا معناه أنّه كما يُحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على هذا المعلوم بالتفصيل، احتمال انطباقه على الفرد الآخر؛ بل وجود هذا الاحتمال \_\_\_\_\_ يعني احتمال الانطباق في الطرف الآخر غير المعلوم بالتفصيل \_\_\_\_\_ هو خير دليل على بقاء العلم الإجمالي وعدم انحلاله، وإلاّ لو كان العلم الإجمالي منحل ليس هناك مجال لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف الآخر، العلم الإجمالي انحل بالعلم التفصيلي في هذا الطرف والشكّ البدوي؛ حينئذٍ ما هو الداعي لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف؛ بل لا احتمال للانطباق على ذاك الطرف عندما نفترض السريان والانطباق.

هذا الجواب الذي ذكره عن الوجه الرابع هو جواب تامّ ويمكن توضيحه ببيان آخر في مقام مناقشه أصل الوجه، وحاصل المناقشه: نحن إمّا أن نفترض الانطباق والسريان، وإمّا أن لا نفترض السريان والانطباق، إذا افترضنا السريان والانطباق، هذا هو في حدّ نفسه يوجب انحلال العلم الإجمالي؛ لأنّ العلم حينئذٍ لا يقف على الجامع، وإنّما سرى إلى الفرد، فلا يوجد علم بالجامع، ولا- توجد شكوك بعدد الأطراف، فينحل العلم الإجمالي بلا حاجة إلى مسأله اجتماع المثليين، لو قلنا أنّ اجتماع المثليين ليس محالاً، هو افتراض السريان والانطباق يوجب انحلال العلم الإجمالي، وبذلك نصل إلى مقصودنا، وهو إثبات الانحلال بلا أن يتوقّف ذلك على فرض مسأله اجتماع المثليين. وإن لم يكن الانطباق والسريان ثابتاً؛ فحينئذٍ نقول لا يلزم اجتماع المثليين، يعني لا يجتمعان على موردٍ واحد؛ لأنّ العلم وقف على الجامع بحدّه الجامعي، بينما العلم التفصيلي متعلّق بالفرد، فكيف يجتمع علمان على موردٍ واحد حتّى يلزم اجتماع المثليين.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: انحلال العلم الإجمالي/تنبيهات العلم الإجمالي /الأصول العمليّة

الوجه الخامس والأخير: الذي يستفاد من كلماتهم لإثبات الانحلال هو ما تقدّمت الإشارة إليه في مناقشه الوجه الأوّل، هناك ذكرنا أنّ المحقق العراقي (قدّس سرّه) ناقش في الوجه الأوّل، يستفاد من هذه المناقشه هذا الوجه الخامس، وحاصله ومختصره: هو دعوى أنّ العلم الإجمالي له لازم لا ينفك عنه في جميع موارد العلم الإجمالي، وهذا اللازم ليس موجوداً في محل الكلام؛ حينئذٍ يُستكشف من عدم وجود اللازم عدم وجود الملزوم الذي هو عبارة عن العلم الإجمالي، وبالتالي في محل الكلام لا يوجد علم إجمالي؛ لأنه ينحلّ ولا يبقى، وهذا هو المطلوب، لكنّ عدم العلم الإجمالي في محل الكلام يُستكشف باعتبار عدم وجود لازمه، وإلا لو كان موجوداً لكان لازمه موجوداً، بمقتضى الملازمه. اللازم الذي يُشير إليه هو ما تقدّم من القضية التي اسماها القضية التعليقيه، يقول: أنّ العلم الإجمالي دائماً لا بدّ أن تصدق معه قضية تعليقيه شرطيه مفادها هو: أنّ المعلوم بالإجمال إن كان في هذا الطرف، فهو ليس موجوداً في الطرف الآخر، وهكذا العكس، بلحاظ كلا الطرفين تصدق هذه القضية التعليقيه. يقول المستدل: صدق هذه القضية التعليقيه من لوازم العلم الإجمالي، وفي محل الكلام هذه القضية التعليقيه لا تصدق، فإذا كانت هذه القضية التعليقيه لا تصدق في محل الكلام، فهذا معناه انحلال العلم الإجمالي، وعدم تحقق اللازم، وعدم صدق القضية التعليقيه في محل الكلام، باعتبار أنّه بعد فرض العلم التفصيلي بنجاسه أحد الإناءين في المثال السابق كما هو المفروض؛ حينئذٍ لا تصدق القضية التعليقيه، ولا- يصح أن نقول بأنّ النجاسه إن كانت في الطرف الآخر، فهي ليست موجوده في هذا الطرف الذي علمنا تفصيلاً \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ بنجاسته؛ لأنّ هذا الطرف معلوم النجاسه على كل تقدير، سواء كان الآخر نجساً، أو لم يكن نجساً؛ لأننا علمنا بنجاسته تفصيلاً \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ فأذن: لا يصح لنا أن نقول أنّ النجاسه إن كانت موجوده في الطرف الآخر، فهي ليست موجوده في هذا الطرف المعلوم تفصيلاً؛ لأنّ هذا الفرد يُعلم بنجاسته على كل تقدير، يعنى سواء كان الآخر نجساً، أو لم يكن نجساً.

ص: ٦١

إذن: لا تصح هذه القضية التعليقيه، وهذا معناه انحلال العلم الإجمالي.

لوحظ على هذا الوجه: بأنّ المحقق العراقي (قدّس سرّه) عندما ذكر هذا الوجه لا يقصد به كما هو واضح أنّ الكلي الطبيعي لو وجد في هذا الطرف، فهو غير موجود في ذاك الطرف، وهكذا العكس، يعنى أنّ النجاسه التي هي الكلي الطبيعي، لو كانت موجوده في هذا الطرف، فهي غير موجوده في الطرف الآخر، ولو كانت في هذا الطرف، فهي غير موجوده في ذاك الطرف؛ لأنّ هذا واضح بطلانه، لا نستطيع أن نقول أنّ الكلي الطبيعي لو كان موجوداً في هذا الطرف، فهو غير موجود في الطرف الآخر، هذا لا- يتحقق في جملة من موارد العلم الإجمالي. (مثلاً): لو احتملنا النجاسه في الطرف الآخر، أعلم أنّ أحد الإناءين نجس قطعاً، واحتمل نجاسه الآخر، ولا ضير في هذا، هنا لا نستطيع أن أقول أنّ النجاسه إن كانت موجوده في هذا الطرف، فهي غير موجوده في الطرف الآخر، كلا؛ بل لعلّها موجوده في هذا الطرف، وموجوده أيضاً في الطرف الآخر، ولعلّها موجوده في الطرفين، في

حالات احتمال نجاسه كلا الطرفين، في هذه الحالة لا يصح أن نقول بأن الطبيعي إن كان موجوداً في أحدهما، فهو ليس موجوداً في الآخر؛ بل الطبيعي حتى على تقدير وجوده في هذا الطرف، فلعله موجود في الطرف الآخر، فمن الواضح أن هذه القضية لا تصدق في جميع موارد العلم الإجمالي. نعم إذا قطعنا بأن الطرف الآخر الذي لم تثبت فيه النجاسه طاهر قطعاً، ولا يُحتمل نجاسته، ولا نعلم هل هو هذا الطرف، أو ذاك؛ حينئذٍ يصح أن يقال بأن النجاسه وإن كانت في هذا الطرف، فهي ليست موجوده في الطرف الآخر، لكن ليس كل علم إجمالي من هذا القبيل، هذا يُدعى أنه من لوازم العلم الإجمالي مطلقاً، وفي جميع موارد تحققة، بينما هو في كثير من موارد تحققة، هذه القضية التعليقيه بلحاظ الطبيعي لا تصح ولا تصدق. إذن: ليس هذا هو مراده، وإنما ما يُراد بهذا الوجه هو أن المعلوم بالإجمال المنكشف بالعلم الإجمالي بما هو معلوم ترد فيه هذه القضية الشرطيه التعليقيه، المعلوم بالإجمال بما هو معلوم إذا كان موجوداً في هذا الطرف، فهو ليس موجوداً في الطرف الآخر، وهكذا العكس، هذا هو المقصود لا- أن الكلي الطبيعي (النجاسه) إن كانت في هذا الإناء، فهي ليست موجوده في الإناء الآخر، كلا لعلها موجوده في الإناء الآخر، وإنما المقصود هو أن المعلوم بالإجمال بما هو معلوم بالإجمال لو كان موجوداً في أحد الطرفين، فهو ليس موجوداً في الطرف الآخر، وسره هو أن المعلوم بالإجمال واحد وليس أكثر من واحد، ما أعلمه إجمالاً هو نجاسه واحده متحققه في أحد الإناءين، وأن أحد الكتابين مغضوب، فإذن: المعلوم بالإجمال واحد لا أكثر، ولازم ذلك صحه القضية التعليقيه، أن هذه النجاسه المعلومه بالإجمال بما هي معلومه بالإجمال إذا كانت موجوده في هذا الطرف، فهي ليست موجوده في الطرف الآخر، وإذا كانت موجوده في الطرف الآخر، فهي ليست موجوده في هذا الطرف، هذه القضية التعليقيه تكون صحيحه وثابته عندما نلاحظ المعلوم بالإجمال بما هو معلوم بالإجمال.

بعد أن اتضح ما هو المقصود بالقضية التعليقية التي تُدعى في محل الكلام، والتي تكون لازمه لكل علم إجمالي حتى مع احتمال تحقق النجاسة في الطرف الآخر، لكن القضية التعليقية بلحاظ المعلوم بالإجمال بما هو معلوم بالإجمال صادقه؛ لأن المعلوم بالإجمال واحد، ومن الواضح أنه على تقدير تحققه في أحد الطرفين لا يكون متحققاً في الطرف الآخر، وهذه قضية بديهيه.

هذا أمر صحيح، والقضية التعليقية كما قلنا صحيحه، لكن يبقى أن هذا هل هو منطبق في محل الكلام؟ هل يمكن في محل الكلام أن نقول بأن القضية التعليقية غير موجوده في محل الكلام؟ لازم العلم الإجمالي غير موجود في محل الكلام ونريد أن نستكشف من عدم وجود اللازم عدم وجود الملزوم، يعنى عدم وجود العلم الإجمالي، وبالتالي انحلاله، هل هذا يصدق في محل الكلام؟ هل بإمكاننا في محل الكلام \_\_\_\_\_ الذى هو علم إجمالي وعلم تفصيلي، وافترضنا أن العلم التفصيلي ليس ناظراً إلى تشخيص المعلوم بالإجمال \_\_\_\_\_ أن نقول أن القضية التعليقية لا تصدق، حتى نقول على ضوء عدم صدقها ينتفى الملزوم، وينحل العلم الإجمالي، فيكون هذا دليل على انحلال العلم الإجمالي؟ هو ذكر هذا البرهان على عدم صدق القضية التعليقيه: أن القضية التعليقيه لا تصدق؛ لأنه لا يصح أن أقول: لو كانت النجاسة موجوده في هذا الطرف الآخر، فهي غير موجوده في هذا الطرف المعلوم نجاسته بالتفصيل؛ لأن هذا الفرد المعلوم نجاسته تفصيلاً معلوم النجاسة على كل تقدير، سواء كان الآخر نجساً، أو لم يكن نجساً.

إذن: لا- يصح أن أقول لو كان الطرف الآخر نجساً، فهذا \_\_\_\_\_ الفرد المتعلق بالعلم التفصيلي \_\_\_\_\_ ليس نجساً؛ لأن هذا نجس على كل تقدير، فلا تصح القضية التعليقيه. هذا ما ذكره. وهذا كأنه ناظر إلى المعلوم بالإجمال بما هو معلوم بالإجمال؛ لأنه يريد أن يطبقها في محل الكلام على ذلك، أن المعلوم بالإجمال بما هو معلوم بالإجمال حيث أنه واحد غير متعدد على تقدير تحققه في الطرف الآخر، فلا يكون متحققاً في هذا الطرف. هذه هي الدعوى، هل هذه الدعوى صحيحه؟ أن المعلوم بالإجمال بما هو معلوم بالإجمال، هل هو محتمل الانطباق على هذا الطرف؟ الصحيح هو أنه محتمل الانطباق على هذا الطرف، هذا إنما يكون غير محتمل الانطباق على الطرف الآخر عندما نلاحظ المعلوم بالإجمال لوحده من دون أن نفترض أنه معلوم بالإجمال بما هو معلوم بالإجمال؛ حينئذٍ يصح أن يقال هذا الكلام، أما عندما نفترض أن المعلوم بالإجمال انطبق على الفرد، أو بعبارة أكثر وضوحاً على ضوء ما تقدم أن العلم الإجمالي سرى من الجامع إلى الفرد، في هذه الحالة لا تصدق القضية التعليقيه، ولا يصح أن نقول أن المعلوم بالإجمال لو كان في هذا الطرف، فهو غير موجود في هذا الفرد الذى علمنا به تفصيلاً؛ لأننا نعلم \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ بانطباق المعلوم بالإجمال على هذا الفرد، فلا- يصح لنا أن نقول لو كان المعلوم بالإجمال في هذا الطرف، فهو غير موجود في هذا الطرف، لا تصح هذه القضية التعليقيه، ومن عدم صحه القضية التعليقيه يمكن أن نلتزم بالانحلال، ونستكشف عدم وجود العلم الإجمالي من عدم وجود وتحقيق لازمه، لكن هذا عندما نفترض سريان العلم من الجامع إلى الفرد، انطباق المعلوم بالإجمال، على المعلوم بالتفصيل، عندما نفترض ذلك يصح كلامه وهو أن القضية التعليقيه غير متحققه في محل الكلام، لا يصح لنا أن نقول لو كان المعلوم بالإجمال في هذا الطرف، فهو غير موجود في هذا الطرف، كلا، هو قطعاً موجود في هذا الطرف؛ لأن المفروض أننا نعلم بالانطباق، ونعلم بأن العلم الإجمالي سرى من الجامع إلى الفرد، فلا تصح القضية التعليقيه، وبالتالي يُستكشف من عدم صدق القضية التعليقيه عدم تحقق العلم الإجمالي، والانحلال.



وأما إذا فرضنا عدم سريان العلم من الجامع إلى الفرد، بالرغم من العلم التفصيلي بالفرد، في هذه الحالة حينئذٍ تصدق القضية التعليقية، يصح لنا أن نقول أنّ المعلوم بالإجمال لو كان في هذا الطرف، فهو غير موجود في هذا الطرف؛ لأننا لا نعلم بانطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، نحتمل أنّ المعلوم بالإجمال ينطبق على ذاك الطرف، ليس لدينا علم ووضوح في أنّه ينطبق على هذا فقط، وإنما كما نحتمل انطباقه على هذا نحتمل انطباقه على الطرف الآخر، وفي هذه الحالة؛ حينئذٍ تكون القضية التعليقية صادقة، لو كان المعلوم بالإجمال موجوداً في ذاك الطرف، فهو غير موجود في هذا الطرف، ولو كان موجوداً في هذا الطرف، فهو غير موجود في ذاك الطرف، فتكون القضية التعليقية صادقة، وإذا كانت القضية التعليقية صادقة، فالعلم الإجمالي موجود لم ينحل، لا نستطيع أن نقول بشكلٍ عام ومن دون تفصيل أنّه في كلّ موارد العلم الإجمالي مع العلم التفصيلي الذي هو محل الكلام، دائماً القضية التعليقية تكون غير متحققة، وعند انتفاء الألام نستكشف انتفاء الملزوم، هذا يصح عندما نحرز انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، عند إحراز الانطباق لا- تصدق القضية التعليقية، لا- يمكن أن نقول لو كان المعلوم بالإجمال في هذا الطرف، لما كان موجوداً في هذا الفرد الذي نعلم به تفصيلاً؛ لأننا فرضنا الانطباق والسريان، فيصحّ كلامه من أنّه على كلّ تقدير، هذا معلوم انطباق المعلوم بالإجمال عليه، فليس هناك قضية تعليقية، فيُستكشف منها انحلال العلم الإجمالي وعدم بقائه. أما إذا فرضنا عدم السريان وعدم العلم بالانطباق، وإنما كان المعلوم بالإجمال هو الجامع الذي يُحتمل انطباقه على هذا الطرف ويحتمل انطباقه على ذاك الطرف، ليس هناك سريان للعلم من الجامع إلى هذا الفرد حتّى نقول لا يُحتمل انطباقه على ذاك الطرف، ليس هناك علم بالسريان، ولا- علم بالانطباق، في هذه الحالة تكون القضية التعليقية صادقة بلحاظ كلا الطرفين، ولا يمكن حينئذٍ إثبات الانحلال اعتماداً على الوجه الخامس.

إذن: نكتة الموقف ترتبط بأنه في حاله من هذا القبيل التي نتكلم عنها علم إجمالى وعلم تفصيلى بالفرد مع افتراض أن العلم التفصيلى ليس ناظراً إلى تشخيص المعلوم بالإجمال، فى هذه الحالة، هل ينطبق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، أو لا؟ هل يسرى العلم من الجامع إلى الفرد، أو لا؟ هذا لا بدّ من تنقيحه، وتنقيحه يرتبط بالأمر الثانى الذى ذكر سابقاً وكرّرناه مراراً، وسيأتى التعرّض له، وهو الشرط الثانى لدخول المقام فى محل النزاع، وهو مسأله أن المعلوم بالإجمال الجامع الذى تعلّق به العلم، هل أخذت فيه خصوصيه زائده يُحتمل على ضوءها أن لا ينطبق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، ولازمه احتمال أن ينطبق المعلوم بالإجمال على الطرف الآخر الغير معلوم بالتفصيل، هل أخذت خصوصيه، أو لم تؤخذ خصوصيه؟ إذا أخذت خصوصيه، فهذا الكلام ليس صحيحاً، القضية التعليقيه صادقه لأننا لا نعلم بانطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل؛ لأنه أخذت فى المعلوم بالإجمال خصوصيه يُحتمل على ضوءها أن لا ينطبق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، فلا علم لنا بالانطباق، لا علم لنا بسريان العلم من الجامع إلى الفرد.

فإذن: لدينا علمان، علم إجمالى واقف على الجامع بحده الجامعى لم يسر إلى الفرد، ولدينا علم تفصيلى بالفرد بحده الشخصى، فى مثل هذه الحالة الوجه الخامس لا يكون صحيحاً، بمعنى أن القضية التعليقيه تصدق، وليس كما قال من أنها لا تصدق فى جميع موارد العلم الإجمالى مع العلم التفصيلى؛ بل أن القضية التعليقيه تصدق؛ لأننا قلنا أن المراد بالقضيه التعليقيه هو أن المعلوم بالإجمال بما هو معلوم بالإجمال لو كان فى هذا الطرف، فهو غير موجود فى ذاك الطرف، وهكذا بالعكس؛ لأنّ المعلوم بالإجمال هو الجامع بحده الجامعى، وهو كما يُحتمل انطباقه على هذا الطرف يُحتمل انطباقه على الطرف الآخر، وهو شىء واحد، فلو كان موجوداً فى هذا الطرف فهو غير موجود فى ذاك الطرف، ولو كان موجوداً فى ذاك الطرف، فهو غير موجود فى هذا الطرف.



نعم، إذا فرضنا السريان، والانطباق، ويتحقق الانطباق إذا لم تؤخذ خصوصيه في المعلوم بالإجمال؛ ولذا نكته القضية هي أنه هل أخذت خصوصيه في المعلوم بالإجمال \_\_\_\_\_ الجامع \_\_\_\_\_ يُحتمل على ضوءها إباء المعلوم بالإجمال عن الانطباق على المعلوم بالتفصيل، أو لم تؤخذ خصوصيه؟ إذا أخذت خصوصيه فالكلام ليس تاماً، والقضية التعليقيه صادقه، والعلم الإجمالي موجود. نعم، إذا لم تؤخذ خصوصيه في المعلوم بالإجمال، ولازم ذلك سريان العلم من الجامع إلى الفرد، انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل في هذه الحاله يتم هذا الوجه؛ لأنه لا نستطيع أن نقول لو كان المعلوم بالإجمال بما هو معلوم بالإجمال بعد فرض سريانه إلى الفرد... لو كان موجوداً في هذا الطرف، فهو موجود في هذا الطرف؛ لأنّ المفروض انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، ومع العلم بالانطباق، ومع العلم بسريان العلم من الجامع إلى الفرد؛ حينئذٍ لا يصح لنا أن نقول: فليس المعلوم بالإجمال موجوداً في هذا الطرف على تقدير وجوده في الطرف الآخر؛ لأنه موجود على كل تقدير \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_، فالعمده هو تحقيق حال هذه القضية، وهي أن العلم الإجمالي مع العلم التفصيلي في محل الكلام هل أخذ في معلومه خصوصيه، أو لم تؤخذ خصوصيه؟ ليس المقصود بالخصوصيه هي الخصوصيه المصرح بها في مثال \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_، كلا، نفس افتراض علم إجمالي وافتراض علم تفصيلي، هذا وحده، لا- أننا نفترض خصوصيه في المعلوم بالإجمال، هذا من باب التوضيح، أن النجاسه التي نعلم بها إجمالاً- كانت نجاسه ناشئه من قطره بولٍ، أو دم \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ ويُحتمل على ضوء ذلك أن لا يكون الجامع والمعلوم بالإجمال منطبقاً على المعلوم نجاسته بالتفصيل، لا نفترضه نحن، وإنما هي طبيعه افتراض علم إجمالي مع علم تفصيلي، هذا يقتضى أن يكون المعلوم بالإجمال له خصوصيه بهذه المثابه التي قلناها، أو ليس له ذلك؟ إذا قلنا بأن فيه خصوصيه؛ حينئذٍ لا يكون هذا الوجه تاماً؛ بل الوجوه الأخرى أيضاً لا تكون تامه لإثبات الانحلال، لا انحلال للعلم الإجمالي، وإنما هو باقٍ وموجود بالرغم من العلم التفصيلي بنجاسه هذا الإناء.

هذا الوجه الخامس، وهو آخر الوجوه التي نذكرها في هذا المقام، وتبين أن الانحلال وعدمه يرتبط بتحقيق هذه القضية المتقدمه والمشار إليها مراراً. بعد ذلك نذكر بعض الوجوه التي لعلها اتضحت من ذكر الوجوه السابقه. بعض الوجوه التي ذكرت لإثبات عدم الانحلال، الوجوه السابقه ذكرت لإثبات الانحلال، أما هذه الوجوه فهي لإثبات عدم الانحلال، وعدمه هذه الوجوه مستفاده من كلمات المحقق العراقي (قدس سرّه)، وتُستفاد هذه الوجوه من مناقشاته للوجوه المتقدمه التي ذكرت للاستدلال بها على الانحلال.

## الأصول العمليّه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: انحلال العلم الإجمالي/تنبيهات العلم الإجمالي /الأصول العمليّه

قلنا في الدرس السابق أنّ هناك بعض الوجوه التي تستفاد من خلال المناقشات المتقدمه للوجوه المستدل بها على الانحلال، هذه الوجوه قد يستدل بها على عدم الانحلال؛ بل استدل بها، أو ببعضها على عدم الانحلال:

الوجه الأول: الاستدلال على عدم الانحلال وبقاء العلم الإجمالي في محل الكلام ببقاء لازمه، فإذا كان لازم العلم الإجمالي باقياً في محل الكلام، فيستكشف منه بقاء العلم الإجمالي وعدم انحلاله بالرغم من افتراض العلم التفصيلي، والمقصود باللائم هو احتمال انطباق الجامع المعلوم بالإجمال على الطرف الآخر غير المعلوم تفصيلاً، وهذا الاحتمال لا يمكن إنكاره؛ لأنه موجود بالوجدان، فيستكشف عدم الانحلال، وإلا- لو كان العلم الإجمالي منحللاً لما امكن افتراض احتمال انطباق الجامع على الطرف الآخر، حيث أنّ احتمال انطباق الجامع على الطرف الآخر من لوازم العلم الإجمالي، وحيث أنّ هذا الاحتمال موجود بالوجدان ولا يمكن إنكاره، فيستكشف منه بقاء العلم الإجمالي بالرغم من العلم التفصيلي المفترض في محل الكلام.

وجواب هذا الوجه هو: أنّه لا ينبغي الشكّ في أنّ مجرد احتمال انطباق الجامع على الطرف الآخر، لا ينبغي جعله دليلاً على بقاء العلم الإجمالي، وعدم انحلاله؛ لأنّه لا يكشف عن وجود العلم الإجمالي، مجرد احتمال انطباق الجامع على الطرف الآخر لا يكشف عن وجود علم إجمالي، فلا- يصح لنا أن نستدل على وجود العلم الإجمالي وعدم الانحلال بمجرد احتمال انطباق الجامع على الطرف الآخر، والدليل على ذلك أنّه في بعض الأحيان إذا علمنا بوجود (زيد) في هذا المكان تفصيلاً، معنى ذلك أننا علمنا بوجود الجامع في ضمنه، فإذا احتملنا في نفس الوقت وجود (عمرو) في هذا المكان. أي، بعبارة أخرى: علمنا بوجود الجامع في ضمن (زيد)، واحتملنا وجود الجامع في ضمن (عمرو)؛ حينئذٍ الجامع بلا إشكال يكون محتمل الانطباق على (عمرو)، لكن بالرغم من هذا ليس لدينا علم إجمالي، احتمال انطباق الطرف الآخر ليس دليلاً على وجود علم إجمالي؛ لأنّه في حاله من هذا القبيل احتمال انطباق الطرف الآخر موجود، لكن لا- يوجد علم إجمالي في هذا المثال، لا- يوجد عندنا علم بالجامع واحتمالات بعدد الأطراف حتّى يتشكل لدينا علم إجمالي، وإتّما لدينا علم تفصيلي بوجود (زيد) في المكان وشكّ في وجود (عمرو) في هذا المكان، لا يوجد علم إجمالي، لكن بالرغم من هذا احتمال انطباق الجامع على الطرف الآخر موجود .

النتيجة التي نصل إليها هي: أن مجرد انطباق الجامع على الطرف الآخر وحده لا يُشكّل دليلاً، ولا يكون كاشفاً عن بقاء العلم الإجمالي وعدم الانحلال بل دليل أنه في هذا المورد احتمال انطباق الجامع على الطرف الآخر موجود مع أنه لا يوجد علم إجمالي، السرّ في هذا هو أن ما يُحتمل انطباقه على الطرف الآخر في المثال الذي ذكرناه، ما يُحتمل انطباقه على (عمرو) هو الجامع، لكن بحده الجامعي، هذا الذي نحتمل انطباقه على (عمرو)، حتى في هذا المثال نحتمل انطباق الجامع بحده الجامعي على (عمرو)، وهذا الجامع بحده الجامعي الذي يُحتمل انطباقه على (عمرو)، ليس معروضاً للعلم التفصيلي في المثال المذكور؛ لأن ما هو معروض العلم التفصيلي هو الجامع في ضمن الخصوصيه، هو الجامع ليس بحده الجامعي، وإنما بحده الشخصي في ضمن الخصوصيه التي هي (زى\_د)، هذا هو معروض العلم، وهذا الجامع في ضمن الخصوصيه لا يُحتمل انطباقه على (عمرو)، لا نحتمل انطباق الجامع المتشخص في ضمن (زى\_د) على (عمرو)، الذي احتمل انطباقه على (عمرو) هو الجامع بحده الجامعي لا الجامع بما هو معروض للعلم التفصيلي في هذا المثال؛ لأن الجامع بما هو معروض للعلم التفصيلي هو الجامع المتشخص في ضمن الخصوصيه، وهذا ممّا لا يُحتمل انطباقه على (عمرو).

إذن: ما احتمل انطباقه على (عمرو)، ليس معروضاً للعلم، وما هو معروض للعلم لا يُحتمل انطباقه على (عمرو)، ومعنى هذا الكلام أن مجرد انطباق الجامع على الطرف الآخر ليس دليلاً على وجود العلم الإجمالي؛ ولذا في هذا المثال قطعاً لا يوجد علم إجمالي، بالرغم من هذا هناك احتمال انطباق الجامع على الطرف الآخر. إذن، لكي يكون احتمال انطباق الجامع على الطرف الآخر كاشفاً عن العلم الإجمالي وبقائه وعدم الانحلال لا بد أن نفترض أن يكون الجامع الذي يُحتمل انطباقه على الطرف الآخر محدوداً بنفس الحد الذي يكون معروضاً للعلم؛ حينئذ يكون احتمال الانطباق دليلاً على بقاء العلم الإجمالي وعدم الانحلال، عندما احتمل انطباق المعلوم بالإجمال بما هو معلوم بالإجمال على الطرف الآخر، إذا احتملنا انطباق الجامع بما هو معلوم بالإجمال على الطرف الآخر، فهذا معناه وجود علم إجمالي، لا أننا نحتمل انطباق الجامع بحده الجامعي فقط، كلا، وإنما الجامع بما هو معلوم، وبما هو معروض للعلم، هذا الجامع بما هو معروض للعلم إذا احتمل انطباقه على الطرف الآخر، فأنه بلا إشكال يكون كاشفاً ودليلاً على بقاء العلم الإجمالي، وهذا إنما يتحقق ويكون احتمال الانطباق كاشفاً عن بقاء العلم الإجمالي، وعدم الانحلال، إنما يتحقق في تلك الحالة التي اشير إليها مراراً وهي ما إذا كان للمعلوم بالإجمال حدّ وخصوصيه محتمله الانطباق على الطرف الآخر، التي هي عبارته أخرى عن ما كان يُكرّر سابقاً محتمله الإبقاء عن الانطباق على الطرف المعلوم تفصيلاً، أن تؤخذ في المعلوم بالإجمال خصوصيه يُحتمل على ضوئها أن لا ينطبق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل الذي لازمه احتمال انطباقه على الطرف الآخر، عندما تؤخذ خصوصيه في المعلوم بالإجمال وهذه الخصوصيه يُحتمل أن تجعل المعلوم بالإجمال غير منطبق على المعلوم بالتفصيل، في هذه الحالة حينئذ يتحقق هذا الشيء ويقال أن احتمال الانطباق على الطرف الآخر يكشف عن وجود علم إجمالي؛ لأنه هنا لا نحتمل انطباق الجامع بحده الجامعي مع عدم افتراض كونه معروضاً للعلم، كلا هذا الجامع بما هو معروض للعلم نحتمل انطباقه على الطرف الآخر. إذن، المعلوم بالإجمال الجامع بما هو معروض للعلم الإجمالي يُحتمل انطباقه على هذا الطرف، ويُحتمل انطباقه على هذا الطرف، وهذا معناه وجود علم إجمالي، علم بالجامع واحتمالات انطباق بعدد الأطراف، احتمال أن ينطبق على ذاك الطرف، واحتمال أن ينطبق على هذا الطرف التفصيلي؛ لأن المعلوم بالإجمال أخذت فيه خصوصيه يُحتمل أن تجعله يأبى عن الانطباق على المعلوم بالتفصيل، فيبقى احتمال الانطباق في هذا الطرف، واحتمال الانطباق في الطرف الآخر. مثل احتمال الانطباق بهذا الشكل على الطرف الآخر يكون كاشفاً عن العلم الإجمالي وعن بقاءه وعدم انحلاله.



وأما إذا فرضنا أنّ المعلوم بالإجمال لم تؤخذ فيه خصوصيه تجعله محتمل الإباء عن الانطباق على المعلوم بالتفصيل، كما إذا علمنا بموت أحد شخصين، إمّا (زى—د)، أو (عمرو)، المعلوم بالإجمال هو موت أحدهما بلا خصوصيه، ثمّ علمنا بالتفصيل موت (زى—د)، هذا ليس فيه خصوصيه، فى الأوّل افترضنا فيه خصوصيه، من قبيل المثال الذى مثل به، كما لو علمنا بوجود نجاسه فى أحد الإناءين ناشئه من سقوط قطره دم، ثمّ علمنا بنجاسه الأوّل، هنا يحتمل عدم انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، أو بعبارة أخرى: يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف الآخر. الحاله الثانيه أن لا تؤخذ هذه الخصوصيه، كما لو علمت بنجاسه أحد الإناءين، ثمّ علمت بنجاسه الأيمن منهما، فى هذه الحاله انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل قهرى، سرّيان العلم من الجامع إلى الفرد قهرى، وليس هناك مجال لاحتمال عدم السرّيان؛ لأنّ المكلف الذى كان عالماً بالإجمال بنجاسه أحد الإناءين، ثمّ علم بالتفصيل بنجاسه الأيمن منهما، لا إشكال فى أنّ هذا ازداد علمه، كان علمه سابقاً واقفاً على الجامع بحده الجامعى، والآن نزل إلى الفرد، وهذا عبارته عن السرّيان، كان علمه فقط بنجاسه أحد الإناءين، الآن أصبح عالماً بنجاسه هذا الإناء، علمه بنجاسه الإناء الأيمن معناه أنّ علمه لم يعد واقفاً على الجامع بحده الجامعى، وإنّما نزل من الجامع إلى الفرد، وأصبح عالماً بالجامع فى ضمن الفرد؛ ولذا يكون الانطباق والسرّيان قهرياً، وإذا سرى العلم الإجمالى من الجامع إلى الخصوصيه \_\_\_\_\_ الفرد \_\_\_\_\_ حينئذٍ احتمال الانطباق لا يكون دليلاً وكاشفاً عن بقاء العلم الإجمالى؛ لأنّه يرد الكلام السابق، الذى يُحتمل انطباقه على الفرد الآخر هو الجامع بحده الجامعى، لكن هذا الجامع بحده الجامعى ليس معروضاً للعلم التفصيلى، المعروض للعلم التفصيلى هو الجامع فى ضمن الخصوصيه. إذن، الجامع بما هو معروض للعلم لا يُحتمل انطباقه على الطرف الآخر؛ لأنّ الجامع بما هو معروض للعلم هو الجامع فى ضمن الخصوصيه، ولا إشكال أنّ الجامع فى ضمن الخصوصيه لا يُحتمل انطباقه على خصوصيه أخرى وفرد آخر، وليس هناك احتمال انطباق حتّى يُستدل به على بقاء العلم الإجمالى، وما يُحتمل انطباقه على الطرف الآخر هو الجامع بحده الجامعى، وهو ليس معروضاً للعلم التفصيلى؛ ولذا مثل احتمال الانطباق هذا لا يكون كاشفاً عن بقاء العلم الإجمالى؛ بل يحتمل انطباق الجامع بحده الجامعى على الطرف الآخر، لكن لا يوجد علم إجمالى؛ لأنّ العلم الإجمالى سرى من الجامع إلى الفرد، وتحول العلم إلى علم تفصيلى بالخصوصيه وشكّ بدوى فى الطرف الاخر، ولا يوجد علم إجمالى، مع أنّه يُحتمل انطباق الجامع على الطرف الآخر.

إذن: ليس كل احتمال انطباق الجامع على الطرف الآخر دليلاً على بقاء العلم الإجمالي وعدم انحلاله، وإنما يكون دليلاً على بقاء العلم الإجمالي وعدم انحلاله في ما إذا فرضنا أنّ المعلوم بالإجمال، الجامع الذي علم به إجمالاً كان مقيداً بخصوصية يُحتمل عدم انطباقه على ضوء هذه الخاصية على المعلوم بالتفصيل. هنا في هذه الحالة نستطيع أن نقول أنّ الجامع بما هو معروض للعلم الإجمالي يُحتمل انطباقه على الطرف الآخر ويكون دليلاً وكاشفاً عن بقاء العلم الإجمالي وعدم انحلاله. أما إذا لم يكن مقيداً بهذه الخاصية، فلا- إذن، بالنتيجة رجعنا إلى نفس النكته التي ذُكرت مراراً ضمن هذه البحوث، وهي مسألة أنّ المعلوم بالإجمال هل هو مقيد بخصوصية يحتمل أن تمنع من انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، أنّ الجامع بهذه الخاصية يأبى عن الانطباق على المعلوم بالتفصيل، ويُحتمل انطباقه على الطرف الآخر، مقيد بخصوصية، أو غير مقيد بخصوصية، فإذا كان مقيداً بخصوصية، فليس هناك انطباق ولا سريان، وبالتالي لا يوجد سريان؛ بل يكون العلم الإجمالي باقياً. أمّا إذا لم يكن مقيداً بخصوصية، فالسريان يكون قهرياً، والانطباق أيضاً يكون قهرياً، ويكون الانحلال قهرياً. هذه النكته لا بدّ من بحثها.

الوجه الثاني: قالوا أنّه لا- إشكال في الانحلال فيما لو كان العلم التفصيلي ناظراً إلى تعيين المعلوم بالإجمال، على ما تقدّم في بدايه هذا البحث، حيث قلنا أنّ هذا خارج عن محل النزاع، وهو ما إذا كان العلم التفصيلي ناظراً إلى تعيين المعلوم بالإجمال، هذا لا إشكال فيه في انحلال العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً، ومثاله هو ما إذا علمنا بموت (ابن زيد)، وتردد (ابن زيد) بين (عمرو) وبين (خالد)، ثمّ بعد ذلك علمنا تفصيلاً ان (ابن زيد) الذي علمنا إجمالاً بموته هو (عمر)، هذا العلم التفصيلي يكون ناظراً إلى تعيين المعلوم بالإجمال، هنا لا إشكال في الانحلال، وقلنا أنّ هذا خارج عن محل النزاع. الوجه الثاني يقول: لو قلنا بالانحلال في محل الكلام الذي فرض فيه أن لا يكون العلم التفصيلي ناظراً إلى تعيين المعلوم بالإجمال، إذن، لم يبق فرق بين الحالتين، حاله الأولى هي ما إذا كان ناظراً إلى تعيين المعلوم بالإجمال، وحاله الثانية هي ما إذا لم يكن ناظراً إلى تعيين المعلوم بالإجمال؛ لأنّه في كلٍ منهما نقول بالانحلال، والحال أنّه من الناحية النفسية، الفرق بينهما ثابت بالوجدان، ولا يمكن إنكاره، ومن ثبوت الفرق بينهما بهذا الشكل الواضح والوجداني نستكشف عدم الانحلال في محل الكلام، وإلا لكان محل الكلام مساوياً لحاله الأولى مع أنّه ليس مساوياً له قطعاً.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: انحلال العلم الإجمالي / تنبيهات العلم الإجمالي / الأصول العمليّة

كان الكلام في الوجه الثاني الذي استُدل به على عدم الانحلال ، وكان حاصله أنّ الانحلال واضحٌ ومسلّمٌ ولا إشكال فيه في صورته ما إذا كان العلم التفصيلي ناظرًا إلى تعيين وتشخيص المعلوم بالإجمال في طرفٍ معيّنٍ، فلو ثبت الانحلال في محل كلامنا الذي فُرض فيه أنّ العلم التفصيلي ليس ناظرًا إلى تعيين المعلوم بالإجمال، إذا فُرض الانحلال في محل كلامنا لزم تساوي هاتين الحالتين وعدم الفرق بينهما، والحال أنّ الفرق بينهما أمر محسوس ووجداني ولا يمكن إنكاره، فمن وضوح الفرق بينهما يُستكشف عدم الانحلال في محل الكلام حتّى يكون فرق بين الحالتين، في الحالة الأولى هناك انحلال مسلّم، فلا بدّ أن يثبت في محل الكلام عدم الانحلال.

الوجه الثاني بلحاظ أنّ هناك فرقاً بين الحالتين يكون مسلّمًا بلا إشكال، هناك فرق محسوس وجداني بين الحالتين، لكن هذا ليس دليلًا على عدم الانحلال في محل الكلام، ليس كاشفًا عن عدم الانحلال في محل الكلام؛ لأنّ هذا الفرق محسوس بالوجدان حتّى إذا قلنا بالانحلال في محل الكلام، فضلًا عن الحالة الأولى، مع ذلك هناك فرق وجداني لا يمكن إنكاره بينهما.

وبعبارة أخرى: أنّ وضوح الفرق ووجدان الفرق بين الحالتين يمكن أن يُفسّر على أساس آخر غير ما حاول المستدل إثباته، يمكن أن يُفسّر لا على أساس تحقق الانحلال في الحالة الأولى، وعدم تحققها في الحالة الثانية في محل الكلام حتّى يُقال بثبوت عدم الانحلال في محل الكلام، وإنّما يمكن أن يُفسّر بتفسيرٍ آخر، وحاصل هذا التفسير هو: عندما نفترض أنّ العلم التفصيلي ناظر إلى العلم الإجمالي وفي مقام تعيين وتشخيص المعلوم بالإجمال في هذا الطرف، عندما نفترض ذلك، هذا في الحقيقة يستبطن افتراض أنّ المعلوم بالإجمال له تعيّن واقعي، وأنّ العلم التفصيلي يحاول تشخيص هذا الشيء الذي له تعيّن واقعي في هذا الطرف. المعلوم بالإجمال له تعيّن واقعي، وإن كان مردّدًا ومجملاً عندنا، والعلم التفصيلي يحاول أن يُبيّن أنّ المعين واقعًا هو هذا، وأنّ النجس واقعًا هو هذا. ومن هنا يكون العلم التفصيلي له مدلول سلبي، مدلول إضافي غير مسأله تعيين المعلوم بالإجمال الذي له تعيّن واقعي، تعيينه في هذا الطرف، كلا، وإنّما له مدلول آخر وهو نفي المعلوم بالإجمال الذي له تعيّن واقعي عن الطرف الآخر، ومن هنا يكون العلم التفصيلي في الحالة الأولى يُبدّل احتمال الانطباق في الطرف المعلوم تفصيلًا إلى العلم بالانطباق، ويبدّل احتمال الانطباق في الطرف الآخر إلى العلم بعدم الانطباق، فإذن، له مدلولان، هو يثبت العلم بالانطباق في هذا الطرف، ويثبت به أيضاً العلم بعدم الانطباق في الطرف الآخر، في المثال المتقدم المسأله واضحة جدًّا، عندما أعلم بموت ابن زيد، وتردد ابن زيد بين خالد، وعمرو، ثم علمت تفصيلًا بأنّ ابن زيد هو خالد، فهذا كما يثبت أنّ ابن زيد هو خالد، هو ينفي كون عمرو أبنًا لزيد. إذن: هو علم بالانطباق في هذا الطرف، وعلم بعدم الانطباق في الطرف الآخر. هذا في الحالة الأولى.

ص: ٧١

في محل الكلام، حتى لو قلنا بالانحلال وسرايه العلم من الجامع إلى الفرد لا يوجد مثل هذا المدلول، لا يوجد ما يوجب العلم

بعدم الانطباق على الطرف الآخر، وإنما يبقى الانطباق على الطرف الآخر محتملاً ولا يمكن نفيه، حتى لو علمنا تفصيلاً بثبوت النجاسة بموت زيد، في مثال آخر غير المثال السابق؛ لأنه لا بد أن نفترض أن العلم التفصيلي ليس ناظراً إلى تشخيص المعلوم بالإجمال كما لو علمنا بموت أحد شخصين، إما زيد، وإما عمرو، ثم علمنا تفصيلاً بموت زيد، هذا ما نحن فيه، هنا الانحلال يقول بأن العلم يسرى من الجامع إلى الفرد، وينطبق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل؛ ولذا يتحقق الانحلال، هذا كله صحيح، لكن لا- علم بعدم الانطباق على الطرف الآخر، وإنما يبقى احتمال الانطباق على الطرف الآخر موجوداً، يعني احتمال موت الطرف الآخر موجود وقائم، ولا يمكن نفيه، والمعلوم بالإجمال هو موت أحد شخصين، علمنا تفصيلاً بموت زيد، فسرى العلم من الجامع إلى الفرد، انطبق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، هذا كله صحيح؛ لأن الانطباق \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ والانحلال والسريان إنما يكون حيث لا- تؤخذ خصوصيه في المعلوم بالإجمال يُحتمل إباؤها عن الانطباق على المعلوم بالتفصيل، حيث لا تؤخذ خصوصيه يتحقق السريان والانطباق، فينحل العلم الإجمالي؛ لانطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، وسريان العلم من الجامع إلى الطرف، لكن هذا لا- يعني العلم بعدم الانطباق على الطرف الآخر؛ بل يبقى احتمال الانطباق على الطرف الآخر قائماً ولا موجب لنفيه، غاية الأمر أن مثل هذا الاحتمال لا يستطيع أن يُشكّل علماً إجمالياً؛ لأنه بعد سرايه العلم من الجامع إلى الفرد بعد فرض الانحلال؛ حينئذ لا يكون لدينا إلا علم تفصيلي بموت زيد، وشكك بدوى في موت غيره، وهذا لا يشكّل علماً إجمالياً.



الخلاصه : أنّ احساس الفرق بين الحالتين ووجدان الفرق بين الحالتين يمكن أن يُفسّر على هذا الأساس، أنّه في الحالة الأولى هناك علم بعدم الانطباق على الطرف الآخر، بينما في محل الكلام لا يوجد مثل هذا العلم بعدم الانطباق على الطرف الآخر، وإنما يبقى احتمال الانطباق قائماً وموجوداً وعلى حاله، لكنّه لا يُشكّل علماً إجمالياً بعد فرض السريان من الجامع إلى الفرد، وانطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل.

تبيّن من جميع ما تقدّم أنّ المسأله التي يجب بحثها وتركيز الكلام عليها في المقام، والتي يتوقف القول بالانحلال الحقيقي، أو القول بعدم الانحلال عليها وعلى بحثها وتحقيقها هي عبارته عن المسأله التي تكرّرت الإشارة إليها، وهي أنّ المعلوم بالإجمال في كلّ علم إجمالي، وليس في بعض العلوم الإجماليه، وإثماً في كل علم إجمالي، المعلوم بالإجمال هل يكون له حدّ وخصوصيه يُحتمل على ضوئها أنّه يأبى عن الانطباق على هذا الطرف المعلوم بالتفصيل. أو عبارته أخرى كما قلنا: يُحتمل انطباق المعلوم بالإجمال مع لحاظ هذه الخصوصيه على الطرف الآخر، هل أخذ في المعلوم بالإجمال هذا الحد والخصوصيه بهذا الشكل الذي ذكرناه، أو لا؟ إذا علمنا بنجاسه ناشئه من سقوط قطره دم في أحد الإناءين، ثم علمنا بنجاسه أحدهما المعين، لكن هذه النجاسه في الإناء المعين، وليكن الأيمن منهما، هذه النجاسه التي علمت بها تفصيلاً في هذا الإناء الأيمن ممكن أن تكون ناشئه من سقوط قطره الدم تلك، وممكن أن تكون ناشئه من نجاسه أخرى، من سقوط قطره دم أخرى، ليس لدينا علم، ما نعلمه فقط أنّ الإناء اليمين نجس قطعاً، لكن ليس لدينا علم بأنّ هذه النجاسه نشأت من تلك القطره التي هي سبب حصول العلم الإجمالي، لو كان لدينا، فمعناه أنّ العلم التفصيلي يكون نظراً إلى تشخيص المعلوم بالإجمال، وقلنا أنّ هذا خارج عن محل كلامنا، أنا اعلم بنجاسه الإناء الأيمن، إمّا أن تكون هذه النجاسه ناشئه من قطره الدم السابقه المعلومه بالإجمال، وإمّا أن تكون ناشئه من قطره دم أخرى ونجاسه أخرى. هذا معنى أنّ المعلوم بالإجمال له حدّ وخصوصيه يُحتمل أن يمتنع انطباقه على المعلوم بالتفصيل، بهذه الخصوصيه وبهذا الحدّ يُحتمل أن يكون آيباً عن الانطباق على المعلوم بالتفصيل؛ لأنّه يوجد احتمال أنّ هذه النجاسه في المعلوم بالتفصيل ناشئه من نجاسه أخرى لا علاقته لها بالمعلوم بالإجمال، فلا ينطبق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل. هل المعلوم بالإجمال في كل علم إجمالي يوجد فيه مثل هذا الحد ومثل هذه الخصوصيه التي يُحتمل أن يكون المعلوم بالإجمال آيباً عن الانطباق على المعلوم بالتفصيل، أو لا؟ هذه هي المسأله التي يجب بحثها. إذا أمكن إقامه دليل وبرهان على وجود هذا الحدّ وهذه الخصوصيه في كلّ علم إجمالي؛ حينئذٍ لا يوجد انحلال حقيقي؛ لوضوح أنّه لا يُعلم في هذه الحالة انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل؛ بل احتمال انطباق المعلوم بالإجمال في هذه الحالة على الطرف الآخر موجود وقائم كما يُحتمل انطباقه على المعلوم بالتفصيل، لا يوجد إحراز انطباق على المعلوم بالتفصيل، وإثماً هنا يوجد احتمال انطباق، وكذلك يوجد احتمال انطباق في الطرف الآخر، هذا معناه بقاء العلم الإجمالي؛ لأنّ العلم الإجمالي كما تقدّم سابقاً يتقوم بركنين اساسيين (الركن الأوّل) العلم بالجامع. (والركن الثاني) احتمالات انطباق بعدد أطراف العلم الإجمالي. هنا علم بالجامع موجود بالوجدان، واحتمالات انطباق بعدد الأطراف ايضاً موجوده، فلا موجب لانحلال العلم الإجمالي؛ بل يبقى العلم الإجمالي على حاله. وإذا فرضنا قيام الدليل، أو البرهان على عدم وجود هذا الحد وهذه الخصوصيه بالنحو المتقدّم، كما إذا علمنا إجمالاً بموت أحد شخصين، وتردد بين زيد وعمرو، ثم علمنا بموت زيدٍ منهما، هنا المعلوم بالإجمال فرضناه لا يوجد فيه حدّ، ولا توجد فيه خصوصيه يُحتمل أن يأبى عن الانطباق على المعلوم بالتفصيل، هنا يحصل الانحلال الحقيقي، ينحل العلم الإجمالي حقيقه ويسرى العلم من الجامع إلى الفرد، باعتبار أنّ الفرد مصداق حقيقي للجامع؛ لأنّ الجامع المعلوم بالإجمال \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ لم تؤخذ فيه خصوصيه يُحتمل على ضوئها أن يأبى عن الانطباق على

المعلوم بالتفصيل، فالفرد مصداقٌ حقيقي للجامع، ومع كونه مصداقاً حقيقياً للجامع؛ فحينئذٍ يسرى العلم من الجامع إلى هذا الفرد، وينطبق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل.

ص: ٧٣

وبعبارة أخرى: لماذا يقف العلم على الجامع؟ لأن هناك إجمال في متعلق العلم، هناك نقص في المعلوم والمنكشف بهذا العلم؛ ولذا وقف العلم على الجامع، فإذا زال هذا النقص وارتفع التردد بالعلم التفصيلي بموت زيد، لا إشكال في أن هذا يوجب زيادة في العلم، وزيادة في المنكشف بهذا العلم، وفي المعلوم بهذا العلم، وهو معنى سريان العلم من الجامع إلى الفرد، العلم سابقاً كان واقفاً على الجامع لنقص في المعلوم، فإذا زال هذا النقص، وعلمت تفصيلاً بموت زيد، فهذا يعني زيادة وتوسع في العلم، وهذه الزيادة في العلم هي معنى سريان العلم من الجامع إلى الفرد.

وبعبارة أخرى: كما قلنا أن الجامع عندما لا تؤخذ فيه خصوصية، الفرد مصداق حقيقي له، وهذا معناه أنه ينطبق عليه، ويسرى العلم من الجامع إلى الفرد، فيتحقق بذلك الانحلال، ولا يعود العلم في المقام علماً بالجامع مع احتمالات انطباق في الأطراف، وإنما يكون علماً تفصيلاً بهذا الطرف، وشكاً بدوياً في الطرف الآخر، ولا يكون حينئذٍ علماً إجمالياً؛ بل ينحل هذا العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي.

إذن: لا بد أن يقع الكلام في وجود خصوصية في المعلوم بالإجمال لكل علم إجمالي، وعدم وجود هذه الخصوصية.

السيد الشهيد (قدس سره) طرح هذا الشيء في مقام الجواب عن هذا السؤال، ويمكن توضيح ما طرحه بهذا الشكل: (1) وهو أنه لا إشكال في أن كل علم إجمالي يتشكل عند الإنسان لا بد أن يكون له سبب، العلم الإجمالي بنجاسه أحد إناءين لا بد أن يكون له سبب، من رؤيه قطره دم سقطت في أحدهما، لكن من دون تمييز، ولا نعلم هل سقطت في هذا، أو سقطت في هذا، ملاقاته أحدهما على الإجمال والتردد للنجاسة لا بد أن يكون له سبب، علمي بموت أحد شخصين، زيد، وعمرو لا بد أن يكون ناشئاً من رؤيه آثار الموت وعلائم الموت متوجهة نحو أحدهما، لكن اشتبه هذا بهذا، فصار لدى علم إجمالي بموت أحدهما. أعلم باحترق أحد الثوبين لا بد أن يكون له سبب، كما لو أنني رأيت النار بعيني توجهت نحو أحد الثوبين، لكن لا أعلم هل توجهت نحو الثوب الأبيض، أو نحو الثوب الأسود، أو رأيت الدخان \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ يتصاعد من أحدهما، لكن لم استطع أن أميز الثوب الذي تصاعد منه الدخان..... وهكذا، كل علم إجمالي لا بد أن يكون له سبب، سبب العلم الإجمالي له حالتان:

ص: ٧٤

الحاله الأولى: أن يكون هذا السبب مختصاً بطرفٍ معين من الأطراف واقعاً، لكن أنا لا أعلم ذلك الطرف الذى اختص به ذلك السبب، فيحصل لدى ترددّ بينهما، وإلا السبب فى الواقع مختص بأحد الطرفين المعين واقعاً، فسبب العلم الإجمالى يكون متوجّهاً نحو طرفٍ بعينه، لكن ترددّ هذا الطرف عندى بين طرفين، فتكوّن لدى علم إجمالى، وهذا هو الموجود فى الأمثله السابقه، نجاسه ناشئه من سقوط قطره دم فى أحد الإناءين، قطره الدم فى الواقع سقطت فى أحد الإناءين المعين واقعاً، لكن أنا صار لدى إجمال وترددّ، فسبب العلم الإجمالى يختصّ بطرفٍ معين واقعاً، وهكذا فى مثال الموت، وفى مثال احتراق أحد الثوبين، سبب العلم الإجمالى يختصّ بطرفٍ معين فى الواقع.

فى هذه الحاله المعلوم بالإجمال يكون محدوداً بحدّ وخصوصيه خارجيه، وهذه الخصوصيه هى عباره عن هذا السبب الخاص للعلم الإجمالى، يكون محدوداً بهذا الحد، وبهذه الخصوصيه، ما أعلمه إجمالاً فى هذه الأمثله هو عباره عن نجاسه ناشئه من سقوط قطره دم فى طرفٍ معين واقعاً، لكن لسبب من الأسباب ترددّ هذا الطرف المعين واقعاً عندى، ما أعلمه إجمالاً هو نجاسه ناشئه من سقوط قطره دم فى طرفٍ بعينه، سبب العلم الإجمالى هو حدّ وخصوصيه لا بدّ أن تؤخذ فى المعلوم بالإجمال، ما أعلمه إجمالاً هو احتراق احد الثوبين المعين احتراقاً ناشئاً من توجه النار إليها، فهذا هو المعلوم بالإجمال، الاحتراق الناشئ من النار فى طرفٍ معين مرددّ بين طرفين، فهذا حدّ وخصوصيه تكون مأخوذه فى المعلوم بالإجمال، وإذا أخذت قيدياً فى المعلوم بالإجمال؛ حينئذٍ نأتى إلى محل الكلام، نقول: إذا حصل العلم التفصيلى بالفرد، هنا يمكن تصوّر ثلاثه صور على ضوء ما تقدّم فى هذه الحاله الأولى:

الصورة الأولى: أن نفترض أن العلم التفصيلي يكون ناظراً إلى تعيين وتشخيص المعلوم بالإجمال في هذا الطرف، يعنى يريد أن يقول أن قطره الدم التي هي سبب علمك بنجاسه أحد الإناءين سقطت في الإناء الأيمن، الثوب الذي احترق بالنار هو هذا الثوب الأسود....وهكذا. هنا قلنا أنه لا- إشكال في الانحلال؛ لأن العلم التفصيلي يعين المعلوم بالإجمال الذي له تعيين واقعي، فيزول العلم الإجمالي بلا إشكال.

الصورة الثانية: أن لا- يكون ناظراً إلى تشخيص المعلوم بالإجمال، ولكنه يتعلّق بسبب آخر غير السبب الأول، سابقاً أنا علمت بنجاسه أحد الإناءين نجاسه ناشئه من سقوط قطره دم في أحدهما، ثم علمت تفصيلاً بنجاسه هذا الإناء نجاسه ناشئه من سقوط قطره دم أخرى ونجاسه أخرى، في هذه الحالة لا إشكال في عدم الانحلال؛ لوضوح أن المعلوم بالإجمال بعد اخذ الخصوصيه لا ينطبق على المعلوم بالتفصيل، فلا انحلال ولا سريان، وهذا أيضاً ممّا لا إشكال فيه، وإنما الكلام في الصورة الثالثة كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

### انحلال العلم الإجمالي / تنبيهات العلم الإجمالي / الأصول العمليّة بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحيم

الموضوع: انحلال العلم الإجمالي / تنبيهات العلم الإجمالي / الأصول العمليّة

ذكرنا أن سبب العلم: تارة يكون مختصاً واقعاً بطرفٍ معيّن، لكنّه عندنا مردّد بين طرفين، لكن مصب هذا السبب وما يتعلّق هذا السبب به هو طرف معيّن في الواقع، من قبيل سقوط قطره دم، قطره دم تسقط في إناءٍ معيّن في الواقع، لكنّه مردّد عندنا بين هذا الطرف وبين ذاك الطرف، وأخرى يكون سبب العلم لا- يختصّ بطرفٍ معيّن في الواقع مردّد عندنا، وإنما هو أساساً نسبته إلى الأطراف نسبه متساويه واحده ولا- يختصّ بطرفٍ دون طرفٍ. كان الكلام في الحالة الأولى، حيث قلنا أن هذه الحالة يمكن تصوّرها على عدّه صور، ذكرنا الصورة الأولى، وقلنا أنه لا- إشكال في خروجها عن محل النزاع، بمعنى أنه لا نزاع في تحقق الانحلال فيها، وهي ما إذا كان العلم التفصيلي ناظراً إلى تعيين المعلوم بالإجمال، وتشخيصه في طرفٍ معيّن.

ص: ٧٦

الصورة الثانية: أن لا يكون العلم التفصيلي ناظراً إلى تعيين المعلوم بالإجمال وتشخيصه في طرفٍ معيّن، لكنّه يتعلّق بسببٍ آخر، أعلم تفصيلاً بنجاسه هذا الإناء بسببٍ آخر غير السبب الذي حصل العلم الإجمالي على أساسه، علمت بسقوط قطره دم أخرى في هذا الإناء المعين. قلنا أن هذا أيضاً خارج عن محل النزاع، بمعنى أنه لا نزاع في عدم تحقق الانحلال فيه لوضوح أن المعلوم بالتفصيل ليس مصداقاً للمعلوم بالإجمال.

الصورة الثالثة: أن لا يكون العلم التفصيلي ناظراً إلى تعيين المعلوم بالإجمال، ولا يتعلّق بسببٍ آخر، فقط أعلم بنجاسه هذا الإناء المعين، علمت بنجاسه أحد الإناءين باعتبار سقوط قطره دم في أحدهما، ثم علمت تفصيلاً بنجاسه الإناء الأيمن. هذه هي الصور

التي يقع الكلام في أنّ العلم الإجمالي هل ينحل بهذا العلم التفصيلي، أو لا ؟

حينما أعلم بنجاسه هذا الإناء الأيمن تفصيلاً، بطبيعته الحال أنا احتمال أنّ هذه النجاسة حدثت من نفس السبب، بسبب سقوط قطره الدم المعلوم إجمالاً، ويمكن أن تكون النجاسة حادثه بسببٍ آخر، كل منهما محتمل، محتمل أن تكون النجاسة المعلومه تفصيلاً قد حدثت بسبب سقوط قطره الدم السابقه، أوجبت العلم الإجمالي سابقاً، هذه قطره الدم هي أوجبت نجاسه هذا الإناء المعين، كما يحتمل أن تكون هذه النجاسة المعلومه تفصيلاً حدثت بسببٍ آخر، لكن على كلا التقديرين، ما أعلمه هو نجاسه هذا الإناء الأيمن. في هذه الحالة من الواضح أنّه لا إحراز لانطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، لا يحرز الانطباق؛ لأنّي احتمال أنّ النجاسة الحاصلة في هذا الإناء المعين حدثت بسببٍ آخر لا بنفس السبب السابق، هذا ممكن، لا إحراز لانطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، وإتّما هناك فقط احتمال الانطباق، احتمال أن يكون السبب واحداً في العلمين، وبذلك ينطبق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، لكن هذا مجرد احتمال في قبالة احتمال عدم الانطباق، لا- إحراز للانطباق؛ لأنّ المعلوم بالإجمال \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ أخذت فيه خصوصيه وحدّ يُحتمل أن يكون مانعاً من انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، وهذا الحد والخصوصيه هي عبارته عن سبب العلم الإجمالي، سبب العلم الإجمالي يكون حدّاً وخصوصيه في المعلوم بالإجمال يُحتمل أن تكون مانعه من انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل.

أو قل بعبارة أخرى: يُحتمل أن يكون المعلوم بالإجمال منطبقاً على الطرف الآخر غير منطبق على هذا الفرد المعلوم بالتفصيل، والنكته هي أنّ المعلوم بالإجمال في هذه الصورة من الحالة الأولى أخذت فيه خصوصية يُحتمل أن تكون مانعه من انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، هذا المفروض في محل كلامنا؛ لأننا نتكلم في الحالة الأولى التي هي ما إذا كان العلم الإجمالي له سبب يختصّ بطرفٍ معيّنٍ في الواقع مردّدٍ عندنا، ما تسقط فيه قطره الدم هو طرف بعينه في الواقع، لكن أنا صار لدى إجمال، فترددٌ عندى بين هذا الإناء وبين ذاك الإناء، في مثل هذه الحالة هذه الخصوصية زائده، يعنى سبب العلم إذا كان بهذا النحو، يكون خصوصية زائده في المعلوم بالإجمال بحيث يصحح لى أن أقول أنني أعلم بنجاسه ناشئه من سقوط قطره الدم في طرفٍ معيّنٍ في الواقع مردّدٍ عندى، وهذه النجاسة تعلقت بطرفٍ معيّنٍ واقعاً، لكن أنا لا أعلم بهذا الطرف المعيّن واقعاً الذى سقطت فيه قطره الدم وكان نجساً، هل هو هذا الطرف، أو هذا الطرف؟ لأننى أحتمل كلاً منهما، أحتمل أن قطره الدم سقطت في هذا الطرف، واحتمل أن قطره الدم سقطت في ذاك الطرف، لكن ما أعلمه إجمالاً هو نجاسه أحد الإناءين الناشئه من سقوط قطره الدم، وأحد الإناءين هذا مردّدٍ عندى بين هذا الطرف وبين ذاك الطرف، من هنا يكون سبب العلم الإجمالي في هذه الحالة قيدياً وخصوصية في المعلوم بالإجمال، أنا لا أعلم بنجاسه على إطلاقها مردّده بين هذا الطرف وذاك، وإنما أعلم بنجاسه ناشئه من سقوط قطره دم في أحد الإناءين، النجاسة التى أعلمها فى أحد الطرفين هى نجاسه ناشئه من سقوط قطره الدم فى ذاك الطرف المعين واقعاً المردّد عندى، أنا لا أعلم بأنّ ذاك الإناء الواقعى الذى سقطت فيه قطره الدم، هل هو هذا الإناء الأيمن، أو هو الإناء الأيسر؟ وإلاّ فى الواقع قطره الدم سقطت فى إناءٍ معيّنٍ، والنجاسة ثبتت لإناءٍ معيّنٍ نتيجة سقوط قطره الدم.

إذن: ما أعلمه ليس نجاسه مطلقه، لا أعلم أنها موجودة هنا، أو موجوده هنا، وإنما أعلم بنجاسه ناشئه من سقوط قطره الدم في إناءٍ معيّن في الواقع من الإناءين، لكنّي لا أعلم هل هو هذا الإناء، أو ذاك الإناء، وهذا معنى أنّ المعلوم بالإجمال يكون قد أخذت فيه خصوصيه وحدّ يُحتمل أن تكون تلك الخصوصيه مانعه من انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل؛ لأنّني لا أعلم بوجود هذه الخصوصيه في المعلوم بالتفصيل، المفروض أنّ المعلوم بالتفصيل فقط أنا علمت بنجاسه الإناء الأيمن، وليس أنّني علمت بنجاسه الإناء الأيمن نجاسه ناشئه من قطره الدم المفترضه في المقام، من المحتمل أن تكون النجاسه ناشئه من قطره الدم السابقه، لكن يُحتمل أن تكون ناشئه من سببٍ آخر، على هذا التقدير لا ينطبق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل؛ لأنّ المعلوم بالإجمال أخذت فيه خصوصيه، نجاسه ناشئه من سقوط قطره الدم، ما دمت احتمل في المعلوم بالتفصيل أنّ نجاسته نشأت من سببٍ آخر؛ حينئذٍ هذا يمنع من احراز انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل؛ ولذا لا انحلال في هذه الصوره الثالثه، لا يتحقق الانحلال بمجرد أن نفترض أنّ المعلوم بالإجمال قد أخذت فيه خصوصيه؛ بل في الحقيقه الذي يحصل ثانياً بعد العلم الإجمالي وإن كان هو علماً تفصيلاً بلحاظ الطرف وبلحاظ الفرد، لكنّه في واقعه علم إجمالي بلحاظ سبب هذا العلم التفصيلي؛ لأنّ هذا العلم التفصيلي سببه مردّد في الواقع بين أن يكون هو عباره عن نفس قطره الدم السابقه، أو قطره دم أخرى، فهو في الواقع علم إجمالي بلحاظ سبب العلم، وإن كان علماً تفصيلاً بلحاظ الفرد والطرف؛ لأنّني أعلم بنجاسه الطرف الأيمن تفصيلاً، لكن بلحاظ السبب هو مردد بين سببين، فهو علم إجمالي في واقعه، هذا العلم الإجمالي الثاني بلحاظ السبب لا يحلّ العلم الإجمالي السابق؛ لأنّ العلم الإجمالي السابق لم يكن مردداً بلحاظ سببه؛ لأنّ سببه \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ هو سقوط قطره دم، وإنّما كان مجملاً ومردداً بلحاظ الأطراف، عكس العلم التفصيلي الذي هو علم إجمالي بلحاظ السبب، ومن هنا هذا العلم الإجمالي الثاني لا يمكن أن يحل العلم الإجمالي السابق، بمعنى أنّ المعلوم بالعلم الإجمالي الأوّل لا يحرز انطباقه على المعلوم بالعلم الإجمالي الثاني، ومن هنا لا انحلال.



هذه هي الصّور الثالث للحاله الأولى، وبعد وضوح أنّ الصوره الأولى خارجه عن محل النزاع، والصوره الثانيه أيضاً خارجه عن محل النزاع، الذى يدخل فى محل النزاع هو خصوص الصوره الثالثه من الحاله الأولى، المعلوم بالإجمال أخذت فيه خصوصيه بأن كان سبب العلم الإجمالى مختصاً بطرفٍ معيّنٍ فى الواقع مردّدٌ عندنا، قلنا هذا يلازم أن تكون فى المعلوم بالإجمال خصوصيه مأخوذه فيه، لكن العلم التفصيلي تعلق بالنجاسه فقط من دون معرفه السبب الخاص لهذه النجاسه. فى هذه الحاله \_\_\_\_\_ الصوره الثالثه \_\_\_\_\_ الصحيح هو عدم الانحلال، أنّ العلم الإجمالى السابق لا- ينحلّ حقيقه.

الحاله الثانيه: أن نفترض أنّ سبب العلم الإجمالى ليس مختصاً ببعض الأطراف واقعاً؛ بل نسبته إلى الأطراف نسبته متساويه وبدرجه واحده، هذا لا يحصل فى الأمثله المتعارفه التى كُنّا نمثّل بها، وإتّما يحصل عندما يكون العلم الإجمالى ناشئاً من قيام برهان، أو دليلٍ يقتضى عدم إمكان اجتماع أمرين، إذا قام برهان \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ أنّ هذين الأمرين لا يمكن أن يجتمعا، قهراً نعلم إجمالاً بارتفاع أحدهما، طهاره هذا الإناء، وطهاره هذا الإناء قام برهان، أو دليل على عدم إمكان اجتماعهما كما سنمثّل، ومعناه أننا نعلم بارتفاع طهاره أحدهما. أو قل بعباره أخرى: نعلم بنجاسه أحدهما؛ إذ لا يمكن أن يكون كلّ منهما طاهراً، قام برهان على عدم إمكان اجتماع طهاره هذا الإناء، وطهاره هذا الإناء، وهذا يُسبب علماً إجمالياً بارتفاع إحدى الطهارتين عن أحد الإناءين، يعنى بنجاسه أحد الإناءين، فيصبح الإنسان عالماً بنجاسه أحد الإناءين، من قبيل الإناءان اللذان هما فى حوزة الكافر \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ ونحن نقطع ونطمأن بأنّ هذا الكافر حتماً استعمل أحدهما لفترة طويله، يعنى نستبعد أن لا- يستعمل الإناءين فى هذه الفترة الطويله. هذا الاطمئنان بأنّه استعمل أحد الإناءين على الأقل يكون سبباً فى أن يحصل لى علم إجمالى بنجاسه أحد الإناءين، باعتبار أنّ الكافر استعمله فتنجّس، لكن سبب العلم الإجمالى هو هذا الدليل القائم على عدم إمكان أن يكون هذا الإناء طاهر، وهذا الإناء أيضاً طاهر؛ لأنّه لا بد أن يكون قد استعمل أحد الإناءين. سبب العلم الإجمالى هو عدم إمكان اجتماع هذين الأمرين، استبعاد أن لا يستعمل الكافر كلا الإناءين فى هذه الفترة الطويله.

أو قل بعبارة أخرى: الاطمئنان أو القطع بأنه استعمل أحدهما. هنا سبب العلم الإجمالي هو هذا الاطمئنان، ومن الواضح أنّ هذا السبب لا يختص بأحد الطرفين بعينه مع تردده عندى، نسبة سبب العلم الإجمالي إلى كلا الطرفين نسبة واحده، وبهذا يختلف عن الحالة الأولى، الحالة الأولى كان هناك إناء معيّن في الواقع أنصب عليه السبب، يعنى هو الذى تعلق به سبب العلم الإجمالي، سقطت فيه قطره الدم، إناء معيّن في الواقع، لكن اشتبهه عندى، فتردد بين إناءين، بينما هنا الاستبعاد لا يختص بأحد الطرفين واقعاً، البرهان على عدم إمكان اجتماع الأمرين واقعاً لا يختص بأحد الطرفين، هو اصلاً نسبته إلى هذا الطرف كنسبته إلى الطرف الآخر، لا يختص بأحد الطرفين إطلاقاً، هذه هي الحالة الثانية، أن يكون العلم الإجمالي له سبب، لكن سببه لا يختص بأحد الطرفين واقعاً؛ بل تكون نسبته إلى جميع الأطراف نسبة واحده ومتساويه.

في هذه الحالة الثانية: إذا علمت تفصيلاً بنجاسه أحد الإناءين، هل ينحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي انحلالاً حقيقياً، أو لا؟ هذا يرتبط بأنّ المعلوم بالإجمال أخذت فيه خصوصيه، أو لم تؤخذ فيه خصوصيه، في هذا الفرض في الحالة الثانية، ليست هناك خصوصيه مأخوذه في المعلوم بالإجمال، بخلاف الحالة الأولى الخصوصيه كانت موجوده وهى سبب العلم الإجمالي المختص \_\_\_\_\_ بحسب الفرض في الحالة الأولى \_\_\_\_\_ واقعاً بطرفٍ معيّن مردّد عندى؛ ولذا قلنا هو يبيح لى أن أقول: بأنّى أعلم بنجاسه ناشئه من سقوط قطره دم في أحد الإناءين، لكنّى لا أعلم أنّ أحد الإناءين هل هو هذا الإناء، أو هو هذا الإناء؟ في الحالة الثانية لا توجد خصوصيه مأخوذه في المعلوم بالإجمال؛ لأنّ نسبة سبب العلم الإجمالي هنا إلى الأطراف نسبة متساويه، ليس سبب العلم الإجمالي مختصاً واقعاً بأحد الطرفين حتّى أقول أنّ النجاسه التى أعلمها في أحد الطرفين هي ناشئه من سقوط قطره الدم، وإنّما نسبة سبب العلم الإجمالي إلى كلّ الأطراف نسبة واحده وليست نسبة مختصه بأحد الأطراف؛ ولذا لا يصح لى هنا أن أقول بأنّى أعلم بنجاسه أحد الإناءين نجاسه ناشئه من الاستبعاد، لكنّى لا أعلم أنّ هذه النجاسه موجوده في هذا الإناء، أو في ذاك الإناء، هذا لا يبرّر أن أقول أنى أعلم بنجاسه ناشئه حتّى أخذ بخصوصيه، نحن نريد أن نثبت أنّ هذه الخصوصيه غير مأخوذه في المعلوم بالإجمال؛ لأنّ كونها معلومه بالإجمال معناه أنّ ما أعلمه إجمالاً هو نجاسه ناشئه من الاستبعاد أنا لا أعلم بأنّها موجوده في هذا الإناء، أو في ذاك الإناء، هذا إنّما يصح عندما يكون سبب العلم الإجمالي مختصاً بطرفٍ معيّن في الواقع مردّد عندى؛ وحينئذٍ أقول أنّ ما أعلمه هو نجاسه ناشئه من سقوط قطره الدم في أحد الإناءين، لكن أنا لا أعلم أنّها موجوده في هذا الإناء، أو ذاك الإناء، هذا كلام صحيح، ويكون المعلوم بالإجمال حينئذٍ مقيداً بتلك الخصوصيه، أمّا في الحالة الثانية هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ نسبة الاستبعاد إلى هذا الطرف وهذا الطرف نسبة واحده، وليس مختصاً بأحد الطرفين، فلا معنى لأن أقول بأنّى أعلم بنجاسه ناشئه من الاستبعاد مردّد عندى بين هذا الطرف وبين ذاك الطرف؛ لأنّ نسبة الاستبعاد إلى كل الأطراف نسبة واحده؛ ولذا لا يكون المعلوم بالإجمال مقيداً بهذه الخصوصيه، وإنّما ما أعلمه إجمالاً هو نجاسه أحد الإناءين، نعم هذا العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين سببه الاستبعاد، لكن من دون أن يؤخذ الاستبعاد كسبب للعلم الإجمالي في المعلوم بالإجمال؛ بل المعلوم بالإجمال هو عبارته عن نجاسه أحد الإناءين؛ وحصل عندى علم إجمالى بنجاسه أحد الإناءين لقيام البرهان، أو الاستبعاد على عدم إمكان الجمع بين طهاره هذا الإناء وطهاره هذا الإناء لهذه المده الطويله، لكنّ ما أعلمه إجمالاً هو نجاسه أحد الإناءين وليس نجاسه ناشئه من الاستبعاد المذكور ولا أعلم بتطبيقها على هذا الفرد، كما هو المفروض في محل الكلام، أو أنّها موجوده في هذا الفرد؛ لأنّ الاستبعاد، أو البرهان نسبته متساويه واقعاً إلى كل الأطراف؛ إذ لا خصوصيه لاستبعاد هذا الطرف دون الطرف الآخر، الاستبعاد لا يثبت أكثر من أنّ أحد الإناءين لا بدّ أن يكون نجساً، لا بدّ أن ترتفع عنه الطهاره، لكنّه لا يختص بأحد الطرفين، ومن هنا يقال: في الحالة الثانية لم تؤخذ في المعلوم بالإجمال

خصوصيه زائده، وبناءً عليه يتحقق الانحلال؛ لأنّ المعلوم بالإجمال إذا لم تؤخذ فيه خصوصيه زائده فالمعلوم بالتفصيل مصداق حقيقي له، ومن هنا يكون الانطباق قهرياً، وسريان العلم من الجامع إلى الفرد يكون قهرياً وبذلك يتحقق الانحلال الحقيقي مع الالتفات إلى ما تقدّم في الدرس السابق من أنّ هذا الانحلال الحقيقي في هذه الحاله لا يمنع من احتمال انطباق الجامع على الطرف الآخر \_\_\_\_\_ وهذه نكته مهمّه \_\_\_\_\_ لكن الجامع الذي يُحتمل انطباقه على الطرف الآخر هو الجامع بحدّه الجامعي لا الجامع بما هو معلوم بالإجمال؛ لأنّ الجامع بما هو معلوم بالإجمال سرى إلى الفرد، فأصبح الجامع محدوداً بحدّ وخصوصيه شخصيه وهي الفرد، ومن الواضح أنّ الجامع الذي حُدَّ بحدّ شخصي لا يُحتمل انطباقه على الطرف الآخر، وإنّما يُحتمل انطباقه على الطرف الآخر بحدّه الجامعي، فاحتمال انطباق الجامع على الطرف الآخر موجود حتّى في موارد الانحلال الحقيقي، لكن الذي يُحتمل انطباقه هو الجامع بحدّه الجامعي، لا الجامع بما هو معلوم بالإجمال؛ لأنّ الجامع بما هو معلوم بالإجمال سرى إلى الفرد وأصبح جامعاً بحدّ شخصي موجود في ضمن خصوصيه شخصيه، وهذا الجامع لا يُحتمل انطباقه على الطرف الآخر.

هناك وجه آخر لإثبات الانحلال غير مسأله انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل تأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى .

## الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي

في الحالة الثانيه: ذكرنا الوجه المتقدم لإثبات الانحلال في الحالة الثانيه، وهي الحالة التي لا يكون المعلوم بالإجمال مقيداً بخصوصيه يُحتمل أن تكون مانعاً من انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، وتبين ممّا تقدّم أنّ هذا يتحقق فيما إذا كان سبب العلم الإجمالي ليس مختصاً بطرفٍ معيّن في الواقع مردّد عندنا؛ بل كانت نسبه سبب العلم الإجمالي إلى الأطراف نسبه متساويه على حدّ سواء، في هذه الحالة انتساب المعلوم بالإجمال إلى السبب لا يؤخذ كخصوصيه في المعلوم بالإجمال.....ينحلّ العلم الإجمالي بملاك زواله بزوال سببه لا بملاك انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل كما هو مقتضى الوجه المتقدم، هذا وجه جديد. العلم الإجمالي ينحل بزوال سببه، العلم الإجمالي له سبب، المُدعى أنّ سبب العلم الإجمالي يزول بالعلم التفصيلي، المفروض في محل كلامنا أننا نتكلم عن علم إجمالي وعلم تفصيلي، وبالعلم التفصيلي يزول سبب العلم الإجمالي، وبالتالي يزول العلم الإجمالي لا محاله، ويتحقق الانحلال.

خلاصه الوجه الثاني: أن سبب العلم الإجمالي في محل الكلام الذي هو الحالة الثانيه التي يكون سبب العلم الإجمالي فيها متساوي النسبه إلى كل الأطراف ولا- يختصّ بطرفٍ معيّن دون طرفٍ آخر، متساوي النسبه بالنسبه إلى كل الأطراف؛ حينئذٍ يُدعى أنّ تخصيصه في طرفٍ معيّن دون الباقي يكون ترجيحاً بلا مرجح؛ لأنّ نسبه \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ إلى كل الأطراف نسبه واحده على حدّ سواء، بلا- إشكال يكون تخصيص سبب العلم الإجمالي بطرفٍ معيّن دون طرفٍ ترجيحاً بلا مرجح بعد فرض تساوي نسبه إلى كلٍ منهما على حدّ سواء، فيكون ترجيحاً بلا مرجح؛ ولذا يحصل العلم الإجمالي نتيجة افتراض أنّ سبب العلم الإجمالي متساوي النسبه إلى جميع الأطراف، وتخصيصه بإضافه أنّ تخصيصه بأحد الأطراف بعينه ترجيح بلا مرجح، ومن هنا يحصل العلم الإجمالي، أحد الطرفين نجس، لا يستطيع أن أحصر النجاسه بطرفٍ معيّن فيحصل هذا العلم الإجمالي، فإذا حصل العلم التفصيلي بنجاسه هذا الإناء المعين الأيمن؛ حينئذٍ يقال قد حصل فيه ما يوجب ترجيحه، كان سابقاً قبل حصول العلم التفصيلي ترجيحه واختصاصه بالنجاسه ترجيح بلا مرجح، اختصاصه بسبب العلم، وبالتالي اختصاصه بالنجاسه هو ترجيح بلا مرجح، العلم التفصيلي كأنّه يوجد المرجح؛ وحينئذٍ لا يتم برهان استحاله الترجيح بلا مرجح مع فرض العلم التفصيلي المتعلق بطرفٍ معيّن من بين الطرفين، وبذلك يزول العلم الإجمالي بزوال سببه؛ لأنّه يلزم من اختصاص سبب العلم الإجمالي بأحد الأطراف، يلزم الترجيح بلا مرجح، فإذن: أنا لا أعلم إلاّ بنجاسه أحد الإناءين على الإجمال، فإذا علمت تفصيلاً بنجاسه أحد الإناءين؛ حينئذٍ لا يكون تخصيص النجاسه به ترجيحاً بلا مرجح؛ بل وجد فيه ما يوجب الترجيح، وارتفع محذور لزوم الترجيح بلا- مرجح، فإذا زال هذا المحذور؛ حينئذٍ يزول العلم الإجمالي؛ لأنّ العلم الإجمالي هو اساساً مرتكز على لزوم الترجيح بلا مرجح.

وبعبارة أخرى: العلم الإجمالي في محل الكلام يحصل في الحقيقة نتيجة لمجموع أمرين:

الأمر الأول: الأمر الذي يثبت به الجامع الذي نفترضه الاستبعاد في مثال مساورة الكافر، أو قيام برهان على عدم اجتماع الأمرين، فيحصل علم بانتفاء أحدهما كما قلنا، أو حساب احتمالات ينفي اجتماع هذين الأمرين، فيحصل العلم الإجمالي بانتفاء واحدٍ منهما. هذا الاستبعاد، أو البرهان، أو حساب الاحتمالات، أو أيّ شيءٍ آخر، يثبت به الجامع، ولا يثبت أكثر من الجامع، استبعاد عدم مساورة الكافر للإثنين في فترة طويلة من الزمن لا يورث لنا العلم بنجاسه هذا الإناء بعينه، وإنما يورث لنا العلم بعدم طهاره أحد الإناءين إجمالاً، أو العلم بنجاسه أحد الإناءين إجمالاً.

الأمر الثاني: مسأله عدم المرجح، ليس هناك مرجح لأن يتجه العلم إلى طرفٍ معيّن دون طرفٍ آخر، قبل فرض العلم التفصيلي ليس هناك مرجح لأن يتجه العلم إلى هذا الطرف دون ذاك الطرف، وهذا هو الذي يمنع من اتجاه العلم نحو الطرف المعين. أو بعبارة أخرى: يوجب وقوف العلم على الجامع بحده الجامعي.

هذان الأمران: إذا اجتماعاً حينئذٍ يتم العلم الإجمالي ويقف العلم على الجامع، ويحصل العلم الإجمالي. أمران إذا اجتماعاً في محل الكلام \_\_\_\_\_ البرهان على عدم إمكان اجتماع طهاره هذا الإناء في مثالنا، وطهاره هذا الإناء، يوجد برهان قائم على عدم إمكان اجتماع طهاره كلٍ من الإناءين اللذين هما في معرض استعمال الكافر، هذا برهان، بضميمة استحاله الترجيح بلا مرجح، بمعنى أنّ اتجاه العلم نحو هذا الفرد بعينه ترجيح بلا مرجح، ونحو ذاك الفرد بعينه أيضاً ترجيح بلا مرجح، هذا إذا ضممناه إلى البرهان السابق هو ملاك العلم الإجمالي، أنّ هذا العلم الإجمالي يقف على الجامع ولا يتعدى إلى الفرد، هذا هو سبب العلم الإجمالي في محل الكلام. فإذا زال الأمر الثاني الذي هو لزوم الترجيح بلا مرجح، وحصل ما يوجب الترجيح في عالم العلم والانكشاف، بأن حصل علم تفصيلي بنجاسه هذا الإناء المعين الأيمن؛ حينئذٍ يزول العلم الإجمالي بزوال سبب الإجمال الذي كان عبارته عن لزوم الترجيح بلا مرجح؛ لأنّ سبب الإجمال ليس هو فقط ذاك البرهان، ذاك البرهان غايه ما يقول أنه لا- يمكن الجمع بين طهاره كلٍ من الإناءين، لا يمكن أن يكون هذا طاهر، وهذا طاهر، ومن الواضح أنّ هذا لا- ينافي أن يكون طرف معيّن نجساً، أن يتجه العلم بنجاسه أحدهما نحو طرفٍ معيّن، هذا لا ينافي البرهان، البرهان يقول: لا يمكن اجتماع طهارتين في الإناءين، هذا لا ينافي أن نعلم بنجاسه طرفٍ معيّن، الذي يمنع من اتجاه العلم نحو الطرف المعين هو الثاني، هو استحاله الترجيح بلا- مرجح، فإذا وجد المرجح، وهو العلم التفصيلي بنجاسه هذا الإناء، ارتفع الإجمال، زال سبب الإجمال؛ لأنه وجد فيه مرجح، فزال الأمر الثاني الذي مجموعهما هو السبب في حصول العلم الإجمالي، وهذا يستلزم قهراً زوال العلم الإجمالي، فيزول العلم الإجمالي بزوال سببه لا- بملا-ك انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، وإنما يزول بزوال سببه. وبهذا ينحلّ العلم الإجمالي بهذا الاعتبار.

هذا هو الوجه الثاني لإثبات الانحلال في الحالة الثانية التي نتكلم فيها. ويُنتهى إلى هذه النتيجة: أنه بشكلٍ عام لا بدّ من التفريق بين نحوين من العلم الإجمالي، هذا هو الملا-ك، مرّه سبب العلم الإجمالي يختصّ بطرفٍ معيّن في الواقع، وأخرى لا- يختصّ بطرفٍ معيّن في الواقع، نسبته إلى الجميع نسبه واحده.

في الحالة الأولى لا بدّ من أخذ خصوصيه الانتساب إلى ذلك السبب قيدياً في المعلوم بالإجمال، فيصبح المعلوم بالإجمال ذا خصوصيه زائده يُحتمل أن تمنع من انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل؛ ولذا لا يحرز الانطباق، ولا تُحرز السرايه، فلا موجب للانحلال، بينما في الحالة الثانية، خصوصيه الانتساب إلى ذلك السبب لا تؤخذ في المعلوم بالإجمال، فيبقى المعلوم بالإجمال بلا خصوصيه زائده، وهذا يُحرز انطباقه على المعلوم بالتفصيل؛ لأنّه كما تقدّم مراراً مصداق حقيقي للمعلوم بالإجمال، ويسرى العلم من الجامع إلى الفرد؛ إذ لا خصوصيه في الجامع تميّزه ويُحتمل أنّها تمنع من انطباقه على المعلوم بالتفصيل. هذا المطلب الذي يمكن أن يقال في المقام.

إلى هنا يتمّ الكلام عن الانحلال الحقيقي وفيه بعض المباحث الدقيقه تركناها؛ لأنّه ليس هناك حاجه ملزمه أكثر من هذا. وبعد ذلك ندخل في الانحلال الحكمي.

المقصود من الانحلال الحكمي هو أن يكون هناك علم إجمالي لكنّه ليس له اثر، فيقال أنّ هذا العلم الإجمالي بالرغم من وجوده، لكنّه لا- ينجز، فيقال بأنّ هذا العلم الإجمالي منحل حكماً لا حقيقه، وكلامنا فعلاً أيضاً بانحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، لا زلنا نتكلم فقط عن هذا، أمّا انحلال العلم الإجمالي بالإمارات، أو بالأصول العمليه، فسيأتى الكلام عنه، فعلاً كلامنا عن انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، لكن مرّه يُطرح هذا البحث أنّه هل هناك انحلال حقيقي، أو لا؟ فإذا انتهينا إلى أنّه ليس هناك انحلال حقيقي، أو انتهينا إلى نتيجة أنّ هناك انحلال في بعض الحالات وليس هناك انحلال في بعض الحالات الأخرى؛ حينئذٍ نقول في الحالات التي لا يوجد فيها انحلال حقيقي، العلم الإجمالي لا ينحلّ بالعلم التفصيلي حقيقه، وهذا معناه أنّ العلم الإجمالي يبقى على حاله، يُطرح هذا السؤال: هل ينحلّ حكماً؟ بمعنى أنّه هل يسقط عن المنجزيه بالرغم من وجوده؟ هل هناك موجب لسقوطه عن التنجيز بالرغم من وجوده، أو لا؟ فإذا أثبتنا أنّه يسقط عن التنجيز معناه أنّ هذا العلم الإجمالي، وإن لم ينحلّ حقيقه، لكنّه أنحلّ حكماً؛ لأنّه ليس له اثر، أى أنّه لا ينجز حينئذٍ.

سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية في موارد قيام العلم التفصيلي \_\_\_\_\_ كلامنا في العلم التفصيلي \_\_\_\_\_ أو انحلال العلم الإجمالي حكماً، وبطلان منجزيته بالعلم التفصيلي، تارة يقع الكلام عنه بلحاظ الأصول العقلية ويقطع النظر تماماً عن الأصول الشرعية المؤمّنه، وتكلم عن أنّ هذا العلم الإجمالي هل ينحلّ بالعلم التفصيلي انحلالاً حكماً بلحاظ الأصول العقلية كقاعده قبح العقاب بلا بيان، وأمثال هذه القواعد العقلية، هل يسقط عن المنجزية، وينحلّ حكماً، أو لا؟ وأخرى نتكلم عن الانحلال الحكمي، وسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية بلحاظ القواعد والأصول الشرعية المؤمّنه.

أمّا بالنسبة إلى المقام الأول، أي بلحاظ القواعد العقلية، هل هناك قاعده عقلية \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ يمكن الاستعانه بها لإثبات الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي بالعلم التفصيلي على تقدير عدم تحقق الانحلال الحقيقي، أو لا؟

قد يقال: يمكن إثبات الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بلحاظ القواعد العقلية، وذلك بدعوى أنّ الجامع المعلوم بالإجمال الذي فرضنا في محل الكلام تعلق العلم التفصيلي بطرفٍ معينٍ من أطرافه، هذا الجامع الذي علمنا به إجمالاً، والذي حصل العلم التفصيلي ببعض أطرافه، هذا الجامع يُدعى أنّه يستحيل عقلاً أن ينتجز بالعلم الإجمالي، وذلك باعتبار أنّ الجامع المعلوم بالإجمال هو الجامع بحدّه الجامعي الذي يعني أنّه قابل للانطباق على هذا الطرف، وقابل للانطباق على ذاك الطرف.... وهكذا سائر الأطراف الأخرى، هذا هو الذي يكون هو المعلوم بالإجمال، وهذا الجامع بحدّه الجامعي القابل للانطباق على كلا الطرفين، لو كانت الأطراف ليست أكثر من اثنين، هذا يستحيل أن ينتجز بالعلم الإجمالي؛ لأنّ معنى تنجز الجامع بالعلم الإجمالي هو أنّه لا بدّ أن يكون قابلاً للنتجز، وقابليه الجامع للنتجز متوقفه على قابليه النتجز لكلا الطرفين؛ لأنّ المفروض أنّ المعلوم بالإجمال هو الجامع بحدّه الجامعي القابل للانطباق على الطرفين، هذا الجامع بحدّه الجامعي القابل للانطباق على الطرفين إنّما ينتجز إذا كان كلا الطرفين قابلاً للنتجز؛ حينئذٍ يقال أنّ الجامع قابل لأن ينتجز بالعلم الإجمالي كما هو الحال في الأمثله العاديه من دون افتراض علم تفصيلي بطرفٍ معينٍ، في الأمثله العاديه للعلم الإجمالي كلا الطرفين قابل للنتجز، إذن: الجامع المعلوم بالإجمال الذي يقبل الانطباق على هذا، ويقبل الانطباق على ذاك أيضاً يكون قابلاً للنتجز، فلا مشكله في تنجز العلم الإجمالي لهذا الجامع. وأمّا إذا فرضنا أنّ العلم الإجمالي غير قابل لأن ينتجز الطرفين، الطرفان غير قابلين لأن ينتجزا، أو أحد الطرفين غير قابل لأن ينتجز كما في محل الكلام، المعلوم بالتفصيل بعد فرض قيام العلم التفصيلي غير قابل لأن ينتجزه العلم الإجمالي؛ لقاعده أنّ المنجز لا يُنتجز مرةً أخرى، هذا الطرف تنجز بالعلم التفصيلي، فكيف يُعقل أن يكون العلم الإجمالي أيضاً منجزاً له؟! إذن: أحد طرفي العلم الإجمالي غير قابل للنتجز، وهذا معناه أنّ الجامع غير قابل للنتجز، فإذا كان الجامع غير قابل للنتجز، فهذا معناه أنّ العلم الإجمالي سقط عن التنجز، وانحلّ انحلالاً حكماً. هذا هو البرهان، وهذا البرهان لم يستعن بأيّ قاعده شرعيه، ولم يستعن بالأصول الشرعيه المؤمّنه، وإنّما استعان فقط بالأحكام العقلية، الجامع هو المعلوم بالإجمال، ومعلوم بالإجمال بحدّه الجامعي، الذي يعني أنّه يقبل الانطباق على هذا، ويقبل الانطباق على هذا، هذا الجامع بحدّه الجامعي إنّما يقبل النتجز عندما يكون كلا طرفيه قابلاً للنتجز، يُنتجز معلومه على كلا التقديرين، سواء كان هنا، أو كان هناك. فإذن: هذا قابل للنتجز وهذا قابل للنتجز، فالجامع يكون قابلاً للنتجز، فينتجزه العلم الإجمالي.

أما إذا فرضنا أن أحد الطرفين غير قابلٍ للتجزئ باعتبار كونه منجزاً بمنجزٍ آخر، الذي هو العلم التفصيلي، فيكون المعلوم بالتفصيل غير قابلٍ للتجزئ، وهذا يخلّ بالقاعده؛ لأنّ الجامع لا يصحّ قابلاً للتجزئ بخروج بعض أطرافه عن كونه قابلاً للتجزئ، ومعنى أنّ العلم الإجمالي لا يمكن أن ينجز الجامع هو أنّ هذا العلم الإجمالي انحلّ انحلالاً حكماً. هذا هو الوجه الذي يقال في محل الكلام.

من الواضح أنّ هذا الوجه يعتمد على قاعده أنّ المنجز لا يقبل التجزئ، وكأنّه قياس محل الكلام بالأمر التكويني الأخرى، فيقال أنّ الشيء الذي تنجز بمنجز لا يقبل التجزئ مرّه أخرى.

### الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي

الكلام في انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي حكماً: من الموارد التي لا ينحل بها حقيقة، وبلحاظ القواعد العقلية، وبقطع النظر عن الأصول الشرعية المؤتمنه. قلنا أنّه ذكر أنّ القواعد العقلية في المقام تقتضي الانحلال الحكمي، بمعنى سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه، وإن كان موجوداً حقيقة؛ لأنّ المفروض عدم الانحلال الحقيقي، لكنّه يسقط عن التأثير والمنجزيه؛ وذلك بالدليل الذي تقدّم في الدرس السابق، وكان حاصله: أنّ العلم الإجمالي يستحيل أن يُنجز الجامع في محل الكلام، يعنى في موارد وجود العلم التفصيلي؛ لأنّ المعلوم بالإجمال هو الجامع بحده الجامعي القابل للانطباق على كل من الطرفين، وقابليه هذا الجامع بهذا الشكل للتجزئ فرع قابليه كلا الطرفين لقبول التجزئ، عندما يكون كلا الطرفين قابلاً للتجزئ؛ عندئذ يكون الجامع قابلاً للتجزئ، فيمكن للعلم الإجمالي أن ينجز الجامع. أما إذا كان أحد الطرفين غير قابلٍ للتجزئ، باعتبار أنّه تنجز بمنجزٍ آخر وهو العلم التفصيلي؛ حينئذ لا يكون كلا الطرفين قابلاً للتجزئ، وبالتالي لا يكون الجامع قابلاً للتجزئ، فمثل هذا العلم الإجمالي لا يكون منجزاً للجامع، وإذا لم يكن منجزاً للجامع، هذا معناه أنّ هذا العلم الإجمالي فقد أثره، ولم يكن منجزاً في محل الكلام، وإن كان هو باقي حقيقة، لكنّه لا يكون منجزاً للطرفين في هذا الفرض.

ص: ٨٦

هذا الدليل يتوقف على تسليم مقدمتين:

المقدمه الأولى: أنّ العلم الإجمالي لو نجز الجامع، لسرى هذا التجزئ إلى كل من الطرفين على نحو البديل، في المثال السابق الجامع المعلوم بالإجمال هو نجاسه أحد الإناءين، وانطباق هذا الجامع على الطرفين يكون بنحو البديله، فإذا تنجز الجامع؛ حينئذ سرى التجزئ إلى الطرفين بنحو البديله، بمعنى أنّه يتنجز هذا الطرف، لو كان هو النجس واقعاً، وذاك الطرف لو كان هو النجس واقعاً، وهذا هو معنى أنّ العلم الإجمالي يكون منجزاً لمعلومه على كل تقدير، سواء كان في هذا الطرف، أو كان في ذاك الطرف؛ لأنّ العلم الإجمالي إذا نجز الجامع، قهراً، هذا التجزئ يسرى من الجامع إلى كلا الطرفين، لكن على نحو البديله.



المقدمه الثانيه: أنّ الطرف لا- يقبل التنجيز إذا كان منجزاً بمنجزٍ آخر؛ لاستحاله اجتماع منجزين على شيءٍ واحد، نظير اجتماع علتين على معلول واحد.

إذا تمّت هاتان المقدمتان، بمعنى أنّ التنجيز لو ثبت للجامع لسرى إلى كلا- الطرفين، هذا من لوازم تنجيز الجامع، وأنّ التنجيز يسرى إلى كلا- الطرفين، لكن على نحو البدليه، وثبت أنّ ما يتنجز بمنجزٍ لا- يقبل التنجيز مرّةً ثانيه، إذا تمّت هاتان المقدمتان؛ حينئذٍ يثبت أنّ العلم الإجمالي يكون ساقطاً عن المنجزيه، ويكون غير مؤثرٍ في تنجيز الجامع؛ لأنّه لو نجز الجامع لسرى التنجيز إلى كلا- الطرفين على نحو البدليه، ولكان منجزاً لمعلومه على كل تقدير، وحيث أنّ أحد الطرفين قد تنجز بالعلم التفصيلي، والمقدمه الثانيه تقول أنّ المنجز بعلم تفصيلي لا يقبل التنجيز مرّةً ثانيه، وأحد الطرفين قد تنجز بعلم تفصيلي، فأحد الطرفين لا يقبل التنجيز بالعلم الإجمالي، وهذا يكشف عن أنّ العلم الإجمالي ليس منجزاً للجامع، وبعد هذا يفقد أثره، وهو معنى الانحلال.

ولكن، كلتا هاتين المقدمتين محل كلام، لا المقدمه الأولى مسلّمه، ولا المقدمه الثانيه مسلّمه. أمّا المقدمه الأولى؛ فلأن الجامع فى محل الكلام عندما يتعلّق به العلم الإجمالى مفاده مفاد النكره، يُلاحظ بنحو صرف الوجود، ولا يُلاحظ بنحو مطلق الوجود والسريان كل عارض يعرض على الجامع، إنّما يتحتم سريانه إلى أفراده عندما يلحظ الجامع بنحو مطلق الوجود، من قبيل (أكرم كل عالم)، أو (أكرم العالم) إذا لوحظ العالم بنحو مطلق الوجود، هذا الوجوب الذى يعرض على الجامع هو فى الحقيقه يسرى إلى أفراد ذلك الجامع. وأمّا إذا كان الجامع ملحوظاً بنحو صرف الوجود لا مطلق الوجود، هذا أول الكلام بأنّ العارض يسرى من الجامع إلى الأطراف على نحو البديله، هذا محل كلام، وليس واضحاً، إذا قال: (أعتق رقبه)، ثبت وجوب عتق رقبه بنحو صرف الوجود، دعوى أنّ هذا الوجوب يسرى من الجامع إلى جميع أفراد الرقبه على نحو البديله، هو أول الكلام ومحل كلام، وليس واضحاً، وما نحن فيه من هذا القبيل، الجامع عندما يتعلّق به العلم يُلاحظ بنحو صرف الوجود لا بنحو مطلق الوجود، فلا وضوح فى أنّ التنجيز الثابت لهذا الجامع والعارض لهذا الجامع، من لوازمه أن يسرى إلى أفراد ذلك الجامع على نحو البديله، بحيث إذا لم يسر إلى فردٍ من أفرادها، واستحال أن يثبت التنجيز لفردٍ من أفرادها وطرفاً من أطرافه، نستكشف أنّ الجامع لم يثبت له التنجيز كما هو الميّدعى فى المقام؛ لأنّ هذا فرع الملازمه بين ثبوت التنجيز للجامع وبين سريان الوجوب إلى أفراد وأطراف ذلك الجامع على نحو البديله، فإذا لم يثبت التنجيز لطرفٍ من الأطراف، نستكشف أنّ التنجيز ليس ثابتاً للجامع، هذا غير تام فى محل الكلام؛ لأنّ الجامع فى محل الكلام يؤخذ بنحو صرف الوجود والسريان ليس تاماً فى هذه الحاله، وإنّما يكون تاماً عندما يؤخذ الجامع بنحو مطلق الوجود كما فى (أكرم العالم) وأمثاله، عندما يؤخذ بنحو مطلق الوجود، ما يعرض على الجامع يعرض على أفرادها، أمّا بنحو صرف الوجود، فهذا ليس تاماً. هذا بالنسبه إلى المقدمه الأولى.

أمّا بالنسبة إلى المقدمه الثانيه التي تقول بأنّ القول بأنّ الطرف إذا تلقى التنجيز من منجزٍ يستحيل أن يتنجز بمنجزٍ آخر، فقد نوقش فيها من جهتين:

الجهه الأولى: لماذا لا- نتعامل مع محل الكلام كما نتعامل في سائر الأمور التكوينية والظواهر الطبيعيه، حيث أنهم يلتزمون في الأمور التكوينية بأنه عندما تجتمع علتان مستقلتان على معلولٍ واحد يلتزمون بالتوحيد، بأن تتحوّل كلّ علّه من هاتين العلتين المستقلتين إلى جزء العلّه، ويكوّنان بمجموعها علّه واحده، وكلّ علّه مستقلّه لو كانت وحدها في حال اجتماعها مع العلّه الأخرى تتحوّل إلى جزء العلّه، فتكون هناك علّه واحده هي عباره عن المجموع من هاتين العلتين المستقلتين، هكذا يتعاملون مع الظواهر التكوينية والأسباب الطبيعيه، فلماذا لا- نتعامل في محل الكلام هذه المعامله؟ فنقول: لا- ضير في أن يتلقّى الطرف المعلوم بالتفصيل التنجز من كلّ من العلم الإجمالي والعلم التفصيلي؟ بأن يكون كلاً منهما جزء العلّه المؤثره في التنجز؛ لأنه اجتمع فيه علتان، العلم الإجمالي \_\_\_\_\_ إذا سلّمنا السريان \_\_\_\_\_ والعلم التفصيلي. إذن: لا مشكله في أن يكون العلم الإجمالي منجزاً لمعلومه على كل تقدير، مؤثراً في التنجز على كلّ تقدير، سواء كان معلومه متحققاً في هذا الطرف، المعلوم بالتفصيل، أو متحققاً في الطرف الآخر. إذن: يمكن أن يكون الجامع قابلاً للتنجز؛ لأنّ كلا طرفيه قابل لأن يتنجز بالعلم الإجمالي، غايه الأمر أنّ هذا التنجز بالعلم الإجمالي يكون على نحو العلّه المستقلّه بلحاظ الطرف الآخر، وعلى نحو جزء العلّه بلحاظ المعلوم بالتفصيل، لكن يبقى العلم الإجمالي مؤثراً في التنجز، سواء كان معلومه متحققاً في هذا الطرف، أو كان معلومه متحققاً في الطرف الآخر، وهذا معناه أنّ الجامع قابل للتنجز، فيكون العلم الإجمالي منجزاً للجامع، ولا يفقد هذا التنجز بمقتضى ما ذكر. لماذا لا- يتعامل مع المقام كما تعاملوا مع الأسباب التكوينية؟ بل التزموا بذلك في بعض الموارد كماذه الاجتماع إذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه، في مادّه الاجتماع يقولون الملاك يتحول إلى جزء العلّه، إذا قال (أكرم عالم)، أو (أكرم هاشمي) ووجب إكرام العالم، ووجب إكرام الهاشمي، واجتمعا في مادّه اجتماع العالم الهاشمي، يحصل توحيد، ويثبت فيه ملاكان، كل ملاكٍ لو كان وحده لكان مستقلاً ومؤثراً في الوجوب ومبادئ الوجوب من الحب والإراده.....الخ. لكن عندما يجتمعان يتحوّل كلّ منهما إلى جزء العلّه، بحيث هذا يكون مؤثراً، وذاك أيضاً يكون مؤثراً.

الجهة الثانية: أنّ الصحيح في المقام هو أنّ المقام ليس كالأسباب التكوينية والظواهر الطبيعية، تنجز العلم الإجمالي باب مستقل لا يمكن أن نقيسه على الأسباب الطبيعية والظواهر التكوينية بحيث نقول إذا اجتمع سببان على معلول واحد؛ فحينئذٍ يستحيل بقاء كلّ واحدٍ منهما على كونه علّة تامّة؛ لأنّه يلزم من ذلك اجتماع سببين على مسبّب واحد، اجتماع علّتين على معلول واحد؛ فحينئذٍ لا بدّ أن نرفع اليد عن تأثير أحدهما، فنقول أنّ أحدهما ليس مؤثراً، وإلاّ يلزم اجتماع علّتين على معلول واحد، فيُدعى في المقام \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ بأنّ العلم الإجمالي يصبح فاقداً للتأثير، في موارد العلم التفصيلي يفقد تأثيره ولا يكون مؤثراً في التنجيز، فيثبت الانحلال الحكمي، أو يأتي الجواب السابق وهو أن ندمج أحدهما بالآخر فيكون المجموع هو المؤثر، ويكون كلّ منهما جزء علّة، فتكون العلّة واحدة هي عبارته عن مجموع الأمرين حتّى يترتب عليه عدم الانحلال.

هذا كلّهُ \_\_\_\_\_ سلب التأثير عن العلم الإجمالي، وإبقاء العلم التفصيلي هو المؤثر في التنجيز في هذا الطرف، أو دعوى أنّ المجموع هو المؤثر في تنجيز هذا الطرف، بأن يكون كلّ منهما جزء العلّة \_\_\_\_\_ هذا كلّ فرع قياس المقام بالأسباب التكوينية والمظاهر التكوينية الطبيعية، لكن الصحيح أنّ المقام ليس من هذا القبيل، باب التنجيز في محل الكلام باب مستقل، بابه باب لا بدّ أن يُراجع فيه العقل العملي المدرك لحق المولويه وحق الطاعة، ماذا يدرك العقل بالنسبة إلى حق المولويه؟ فنطرح هذه الأسئلة: أنّ العقل العملي هل يدرك أنّ ما يدخل في حق المولويه، ويدخل في حق الطاعة هو خصوص التكاليف الواصلة إلى المكلف بالعلم، أو هو يدرك ثبوت حق الطاعة والمولويه للمولى (سبحانه وتعالى) في كلّ تكليف، حتّى لو كان محتملاً؟ على التقدير الأوّل، إذا كان يُدرك اختصاص ما يدخل دائره حق الطاعة هي التكاليف المعلومه للمكلف، هذا هل يشمل العلم الإجمالي، أو يختص بالعلم التفصيلي، يعني فقط التكاليف الواصلة بالعلم التفصيلي تدخل في دائره حق الطاعة بنظر العقل، أو أنّ هذا يشمل حتّى التكاليف الواصلة بالعلم الإجمالي؟ على التقدير الثاني، إذا كان يشمل التكاليف الواصلة بالعلم الإجمالي، كما هو الظاهر، وهو الصحيح؛ حينئذٍ لا بدّ أن نطرح سؤالاً آخر، وهو أنّ هذا التكليف الواصل بالعلم الإجمالي يبقى في دائره حق الطاعة حتّى إذا تعلّق العلم التفصيلي ببعض أطرافه، أو يخرج عن دائره حق الطاعة إذا تعلّق العلم التفصيلي ببعض أطرافه؟ النتيجة تكون مترتبة على الجواب على هذه الأسئلة، إذا قلنا بالأخير، بلا إشكال ما يدركه العقل من حق الطاعة لا تختص دائرته بالتكاليف الواصلة بالعلم التفصيلي، وإنّما يشمل التكاليف الواصلة بالعلم الإجمالي، لكن هل التكاليف الواصلة بالعلم الإجمالي يبقى في دائره حق الطاعة في نظر العقل حتّى إذا تعلّق العلم التفصيلي ببعض أطرافه؟ إذا قلنا أنّه يبقى، فهذا يعني عدم الانحلال؛ لأنّ العلم الإجمالي يبقى داخلاً في دائره حق الطاعة، ويبقى منجزاً بالرغم من تحقق العلم التفصيلي ببعض أطرافه، وأمّا إذا قلنا أنّ التكليف الواصل بالعلم الإجمالي يخرج عن دائره حق الطاعة إذا تعلّق العلم التفصيلي ببعض أطرافه، وهذا معناه الانحلال، فلا بدّ من الرجوع إلى ما يدركه العقل العملي من حقّ الطاعة، ودائره حقّ الطاعة، وحدود حقّ المولويه للمولى (سبحانه وتعالى)، ليس لنا علاقة ببعض الأسباب التكوينية والظواهر الطبيعية حتّى نقول أنّ هذا يجبرنا على رفع اليد عن تأثير العلم الإجمالي، ويبقى العلم التفصيلي هو المؤثر في هذا الطرف، وهذا يساوق الانحلال الحكمي، أو نجمع المجموع ونقول أنّهما علّة واحدة، فيكون كلّ منهما مؤثراً حتّى تثبت الانحلال، الأمر لا علاقة له بالأسباب والظواهر الطبيعية، لا بدّ أن نرجع إلى العقل لنرى ماذا يحكم. بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ نقول في المقام: إن آمتنا بفكره منجزيه الاحتمال عقلاً، يعني آمنا بمسلك (حق الطاعة)، وأنكرنا قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ فحينئذٍ تُحلّ المسألة وتكون واضحة، والذي لا بدّ أن يلتزم به على ضوء ذلك هو عدم الانحلال؛ لأنّ الاحتمال منجز، احتمال التكليف يكفي في دخول التكليف في دائره حق الطاعة وفي تنجيزه؛

فحينئذٍ لا- إشكال في عدم الانحلال؛ لأنَّ التكليف في الطرف الآخر ينجز، وهو مساوق لعدم الانحلال، الكلام ليس في ما إذا آمنَّا بمنجزيه الاحتمال، وإنَّما إذا آمنَّا بقاعده قبح العقاب بلا بيان كقاعده عقليه؛ حينئذٍ في محل الكلام ما هو الصحيح؟ هل تؤمن بالانحلال الحكمي؟ يعني سقوط العلم الإجمالي عن قابليه التنجيز في هذه الحاله؟ أو تؤمن بعدم الانحلال الحكمي؟ يعني يبقى العلم الإجمالي قابلاً للتنجيز؟ هذا في الحقيقة يرتبط بما تقدّم بحثه في العلم الإجمالي من أنّ العلم الإجمالي هل هو علم بالجامع، أو هو علم بالواقع؟ إذا كان العلم الإجمالي علماً بالواقع، هذا معناه أنّه ينجز الواقع على واقعه الذي هو مجهول ومردد لديّ، لكنّه ينجز الواقع عليّ؛ ولذا يجب عليّ موافقته قطعاً، يعني تجب عليّ الموافقه القطعيه بقطع النظر عن تعارض الأصول، حتّى لو لم تتعارض الأصول، العلم الإجمالي ينجز الواقع على واقعه، ويُدخل الواقع في عهده المكلف، فتجب عليه موافقته القطعيه، أمّا إذا قلنا أنّ العلم الإجمالي ليس علماً بالواقع، وإنَّما هو علم بالجامع، إذن، هو بما هو علم إجمالي لا ينجز عليّ وجوب الموافقه القطعيه، وإنَّما غايه ما ينجز عليّ وجوب الموافقه الاحتماليه، أو قل ينجز عليّ حرمة المخالفه القطعيه، ولا ينجز عليّ وجوب الموافقه القطعيه كعلم إجمالي.

نعم، تجب الموافقه القطعيه باعتبار تعارض الأصول، وتساقطها، فيبقى هذا الطرف بلا مؤمن؛ فحينئذٍ يجب.

الأمر في مسأله الانحلال وعدمه يرتبط باختيار أحد هذين المسلكين الذين تقدّمت الإشارة إليهما سابقاً، إن بنينا على أنّ العلم الإجمالي علم بالجامع؛ حينئذٍ يكون الانحلال الحكمي متوجّهاً؛ لأنّ ما ينجزه العلم الإجمالي هو الجامع، وهذا معناه أنّ ما زاد على الواحد من الطرفين يكون مشمولاً لقاعده قبح العقاب بلا بيان المؤمّنه؛ لأنّ العلم الإجمالي لا ينجز أكثر من الجامع، والجامع يكفي فيه الإتيان بأحد الطرفين، ولا ينجز على أكثر من الجامع الذي ينطبق على هذا الطرف، وينطبق على هذا الطرف. إذن: ما زاد على الواحد منهما هو ذاك الذي تحت قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ ولذا لو فرضنا أنّ المكلف ارتكب كلاً من الطرفين، وصادف أنّ كلاً منهما كان حراماً واقعاً؛ فحينئذٍ لا يستحقّ المكلف إلاّ عقاباً واحداً، وهو العقاب على مخالفه الحرام الواقعي الذي ينطبق عليه الجامع؛ لأنّ العلم الإجمالي لم ينجز عليه إلاّ الجامع، فلو ارتكبهما معاً وصادف أنّ كلاً منهما كان حراماً واقعاً، لن يستحقّ إلاّ عقاباً واحداً؛ لأنّ ما تنجز عليه هو الواحد، وما زاد عليه فهو مشمول لقاعده قبح العقاب بلا بيان. هذا معنى أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع، فإذا في هذه الحاله افترضنا أنّ العلم التفصيلي جاء ونجز أحد الطرفين بعينه، ما عدا هذا يبقى مشمولاً لقاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ ما زاد على الواحد مشمول للتأمين الثابت بهذه القاعده، والمفروض أننا نؤمن بهذه القاعده، ولا موجب لتنجزه، فيثبت الانحلال الحكمي.

### الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي بحث الأصول

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي

ذكرنا في الدرس السابق أنّه في مسألة الانحلال الحكمي حيث لا يثبت انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، هذا شيء يرتبط بما يُختار في ما يدركه العقل، أنّ العقل هل يدرك قاعده قبح العقاب بلا بيان، أو لا يدركها، وإنّما يدرك منجزه الاحتمال، وينكر قاعده قبح العقاب بلا بيان، فإذا أنكر قاعده قبح العقاب بلا بيان، فعدم الانحلال بلحاظ القواعد العقلية ينبغي أن يكون واضحاً؛ لأنّ احتمال التكليف منجز. نعم بناءً على الإيمان بقاعده قبح العقاب بلا بيان قلنا بأنّ الأمر يرتبط بمسألة تقدّمت الإشارة إليها وهي كيفية تفسير العلم الإجمالي؟ هل هو علم بالجامع فقط، بحيث لا ينجز أكثر من الجامع بحده الجامعي؟ وهذا معناه أنّه لا- ينجز ابتداءً وجوب الموافقة القطعية، وإنّما يتنجز وجوب الموافقة القطعية باعتبار تعارض الأصول، أو أنّ العلم الإجمالي ينجز الواقع على واقعه ويدخله في العهده بحيث تجب الموافقة القطعية لأجل العلم الإجمالي بقطع النظر عن تعارض الأصول، حتّى إذا لم تتعارض الأصول وكان يمكن إجراء الأصل في أحد الطرفين بلا معارضٍ مع ذلك لا يمكن إجراء هذا الأصل.

فإن قلنا: أنّ العلم الإجمالي هو علم بالجامع فقط، ذكرنا في الدرس السابق أنّه حينئذٍ يلتزم بالانحلال الحكمي، باعتبار أنّ العلم الإجمالي لا ينجز إلاّ الجامع بحده الجامعي الذي ينطبق على كلّ واحد من الطرفين؛ ولذا لا تجب إلاّ الموافقة الاحتمالية، ولا تجب الموافقة القطعية، وأمّا ما عدا هذا الواحد الذي ينطبق عليه الجامع فهو مورد للتأمين بقاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ العلم الإجمالي هو المنجز، والمفروض أنّ العلم الإجمالي لا ينجز إلاّ الجامع الذي ينطبق على واحدٍ من الطرفين، ما عدا الواحد من الطرفين هو مورد للأصل المؤمن العقلي \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_، قلنا في الدرس السابق بحيث أنّه لو ارتكبهما وكانا في الواقع محرمين، هو لا- يستحق إلاّ عقاباً واحداً؛ لأنّ ما زاد على الواحد هو مؤمن عنه بقاعده عقليه \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ هو لا يستحق العقاب عليه حتّى لو صادف الحرام الواقعي، وهذا معناه الانحلال الحكمي، هذا معناه أنّ ما زاد على الواحد مورد للأصل المؤمن، فيكون العلم الإجمالي منحللاً انحلالاً حكماً. هذا بناءً على تفسير العلم الإجمالي بأنّه علم بالجامع.

ص: ٩٢

وأما إذا قلنا: أنّ العلم الإجمالي هو علم بالواقع، بحيث تجب موافقة القطعية بقطع النظر عن تعارض الأصول، فالظاهر في المقام هو عدم الانحلال، يعنى يبقى العلم الإجمالي منجزاً للطرف الآخر؛ لأنّه إذا نجح العلم الإجمالي الواقع على واقعه الذي هو مجمل عندي \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ أحد احتمالات الواقع هو أنّه ينطبق على الطرف الآخر غير المعلوم بالتفصيل، بلا إشكال أنا احتمل أنّ الواقع الذي تنجز على العلم الإجمالي يحتمل انطباقه على الطرف الآخر غير المعلوم بالتفصيل، فيكون هو المنجز بالعلم الإجمالي على تقدير أن يكون المعلوم بالإجمال المتحقق في الطرف الآخر، يكون الطرف الآخر هو المنجز بالعلم الإجمالي، ما عدا ذلك الطرف الآخر \_\_\_\_\_ المنجز بالعلم الإجمالي على هذا التقدير \_\_\_\_\_ الذي تعلق به العلم التفصيلي، لولا العلم التفصيلي لكان مورداً للتأمين، لكنّ العلم التفصيلي نجزه، لكن من الواضح أنّ تنجز أحد الطرفين بالعلم التفصيلي لا يُخرج الطرف الآخر عن كونه منجزاً؛ إذ لا موجب لخروجه عن كونه منجزاً، لا موجب لخروجه عن التنجز بمجرد حصول علم تفصيلي بأحد الطرفين بعينه، وهذا معناه أنّ الطرف الآخر يبقى على المنجزية؛

لأنَّ العلم الإجمالي هو علم بالواقع، وهو ينجز الواقع، وينجز وجوب الموافقه القطعيه للمعلوم بالإجمال، على تقدير أن يكون المعلوم بالإجمال متحققاً في الطرف الآخر، والعلم الإجمالي ينجز الطرف الآخر، وهذا الطرف تنجز بالعلم الإجمالي، فلو ارتكبهما في هذه الحاله استحق عقابين، عقاب على مخالفه ما تنجز بالعلم التفصيلي، وعقاب على مخالفه ما تنجز بالعلم الإجمالي؛ لأنَّ العلم الإجمالي ينجز الواقع على واقعه، وأحد احتمالات ذلك أنَّ المعلوم بالإجمال يتحقق في الطرف الآخر، فالطرف الآخر يتلقى التنجيز من العلم الإجمالي، وهذا الطرف يتلقى التنجيز من العلم التفصيلي، فيستحق عقابين، ولا موجب لخروج الطرف الآخر عن التنجيز بمجرد أنَّ قام العلم التفصيلي على هذا الطرف، العلم التفصيلي ينجز هذا الطرف، والطرف الآخر ينتج بالعلم الإجمالي، وهذا هو معنى عدم الانحلال.



إذن: القضية ترتبط بما يُختار من أنّ العلم الإجمالي هل هو علمٌ بالجامع، أو هو علمٌ بالواقع؟ هذا كلّه بلحاظ الانحلال الحقيقي بالعلم التفصيلي بلحاظ الأصول والقواعد العقلية، وبقطع النظر عن الأصول المؤمّنه الشرعيه، تكلمنا عن الانحلال الحقيقي، وتكلمنا بعد ذلك عن الانحلال الحكمي بلحاظ القواعد العقلية، وبقطع النظر عن الأصول الشرعيه.

الآن نتكلم عن الانحلال الحكمي بلحاظ الأصول المؤمّنه الشرعيه، هل يتحقق الانحلال الحكمي بالعلم التفصيلي؟ حيث لا زلنا نتكلم عن علم إجماليّ تعلق العلم التفصيلي ببعض أطرافه المعين، تكلمنا أولاً عن أنّه هل ينحلّ انحلالاً حقيقياً، أو لا؟ ثمّ تكلمنا في موارد عدم الانحلال الحقيقي، هل ينحل بالعلم التفصيلي انحلالاً حكماً بلحاظ الأصول والقواعد العقلية؟ والآن نتكلم عن انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي انحلالاً حكماً بلحاظ الأصول المؤمّنه الشرعيه. هذا الجواب عن السؤال أنّه ينحل حكماً، أو لا ينحل حكماً بلحاظ القواعد المؤمّنه الشرعيه يرتبط بما يُختار في مسأله أنّ العلم الإجمالي هل هو علمٌ تامّه لوجوب موافقه القطعيه؟ كما ذهب إلى ذلك المحقق العراقي (قدّس سرّه) على ما تقدّم، أو أنّه مقتضٍ لذلك؟ بمعنى أنّه لا- ينجز وجوب موافقه القطعيه ابتداءً، وإنّما ينجزها بتوسط تعارض الأصول في الأطراف؟ هذان المسلكان المعروفان في هذا الباب، هل العلم الإجمالي علمه تامّه لوجوب موافقه القطعيه، أو هو مقتضٍ له؟

فإذا قلنا بالافتضاء، فالصحيح هو الانحلال الحكمي، أي ينحلّ العلم الإجمالي انحلالاً حكماً بالعلم التفصيلي، باعتبار عدم تعارض الأصول مع افتراض تعلق العلم التفصيلي بأحد الأطراف المعين، وهذا أمر واضح، باعتبار أنّ الأصل المؤمّن لا يجري في الطرف الذي تعلق به العلم التفصيلي، باعتبار أنّ موضوع الأصل يرتفع مع العلم التفصيلي؛ لأنّ موضوع الأصل هو الشكّ، ومع العلم التفصيلي لاشكّ، فيرتفع موضوع الأصل، فلا يجري الأصل في الطرف الذي تعلق به العلم التفصيلي.

يُضاف إلى ذلك أنه لا مانع من جريان الأصل في الطرف الآخر، هذا الطرف الذي تعلق به العلم التفصيلي لا يجري فيه الأصل لعدم تحقق موضوعه، وفي نفس الوقت لا- مانع من جريان الأصل في الطرف الآخر، ليس هناك مانع في مقام الإثبات يمنع من ذلك، باعتبار أن المفروض أن الأصل في الطرف الآخر ليس له معارض؛ لأننا قلنا أن الأصل لا يجري في الطرف الذي تعلق به العلم التفصيلي لارتفاع موضوعه؛ لذا لا- يوجد مانع يمنع إثباتاً من جريان الأصل في الطرف الآخر، ولا يوجد أيضاً قصور في لسان دليله يمنع من شموله للطرف الآخر، كما أنه لا مانع ثبوتى يمنع من جريانه في الطرف الآخر؛ لأن المانع الوحيد المتصور الذي يمنع من جريانه في الطرف الآخر هو البناء على مسلك العلية التامة، إذا بنينا على مسلك العلية التامة، فإنه يمنع من جريان الأصل في الطرف الآخر حتى لو لم يكن له معارض؛ لأن العلم الإجمالي عله تامة لوجوب الموافقة القطعية، فالمانع الثبوتى المتصور من جريان الأصل في الطرف الآخر هو البناء على مسلك العلية التامة، والمفروض أننا نتكلم بناءً على مسلك الاقتضاء .

إذن: على مسلك الاقتضاء لا بد أن نلتزم بالانحلال الحكمي للعلم الإجمالي، باعتبار جريان الأصل المؤمن الشرعي في الطرف الآخر بلا معارض؛ لأن الأصل المؤمن لا يجري في الطرف الذي تعلق به العلم التفصيلي بلا إشكال؛ لعدم تحقق موضوعه. فإذن، بناءً على الاقتضاء لا بد أن نلتزم بالانحلال الحكمي، فيجري الأصل المؤمن في الطرف الآخر، وهذا معناه سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز حكماً.

وأما بناءً على مسلك العلية التامة، فالظاهر؛ بل الصحيح أنه لا مجال للانحلال الحكمي بالأصل المؤمن الشرعي؛ وذلك لوضوح أنه على هذا المسلك لا يجري الأصل المؤمن في الطرف الآخر حتى لو لم يكن له معارض، هناك مانع ثبوتى يمنع من جريان الأصل في الطرف الآخر حتى لو لم يكن له معارض؛ لأن هذا هو معنى مسلك العلية التامة، أن العلم الإجمالي عله تامة لوجوب الموافقة القطعية، فهو يمنع من إجراء الأصل في كل طرفٍ بقطع النظر عن التعارض، والسرّ فيه هو أنه ما دام يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف هذا يكون منجزاً على المكلف؛ لأن العلم الإجمالي عله تامة لوجوب الموافقة القطعية، فإذن، بناءً على الاقتضاء لا بد من الانحلال الحكمي، وبناءً على القول بالعية التامة لا مجال للانحلال الحكمي، فالأصل لا يجري في الطرف الآخر بناءً على العلية التامة، ويجرى في الطرف الآخر بناءً على القول بالاقتضاء.

نعم، المحقق العراقي (قدّس سرّه) الذي يقول بمسلك العليّه التامّه حاول إثبات الانحلال الحكمي بناءً على مسلك العليّه التامّه بلحاظ القواعد العقلية وليس بلحاظ الأصول المؤمّنه الشرعيه، يعنى بقطع النظر عن الأصول المؤمّنه الشرعيه هو حاول إثبات الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بلحاظ القواعد العقلية، وفي البحث السابق ذكرنا أنّ هناك محاوله لإثبات الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بلحاظ القواعد العقلية، وحاصل هذه المحاوله تقدّم نقلها مفصلاً، وحاصلها: أنّه يدعى أنّ من شرائط تنجيز العلم الإجمالي هو أنّه لا بدّ أن يكون صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير، سواء كان في هذا الطرف، أو كان في ذاك الطرف، فإذا فرضنا أنّ أحد طرفيه كان منجزاً بالعلم التفصيلي كما هو المفروض \_\_\_\_\_ في محل الكلام \_\_\_\_\_ فحينئذٍ لا يمكن للعلم الإجمالي أن ينجز معلومه في ذلك الطرف؛ لاستحاله اجتماع منجزين على شيء واحد، هذا الطرف تلقى التنجيز من العلم التفصيلي؛ حينئذٍ ليس للعلم الإجمالي قابليه تنجيز معلومه في هذا الطرف؛ لأنّه تلقى التنجيز من العلم التفصيلي، والمنتجز بالعلم التفصيلي لا يقبل التنجز مرّة أخرى.

فإذن: العلم الإجمالي ليس صالحاً لتنجيز معلومه على كلّ تقدير، وإنّما هو صالح لتنجيز معلومه على تقدير واحد، وهو أن يكون معلومه في الطرف الآخر. أمّا إذا كان معلومه في هذا الطرف، فالعلم الإجمالي ليس صالحاً لتنجيز معلومه فيه؛ لأنّه تلقى التنجيز من العلم التفصيلي، وهذا معناه سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، فينحلّ انحلالاً حكماً، لكن بلحاظ القواعد العقلية، وقبل الوصول إلى الأصول الشرعيه.

هذه محاوله من المحقق العراقي (قدّس سرّه) لإثبات الانحلال الحكمي بقطع النظر عن الأصول المؤمّنه الشرعيه عن طريق إثبات قصور في العلم الإجمالي، أنّ العلم الإجمالي قاصر عن إثبات التنجيز؛ لأنّه لا يصلح لتنجيز معلومه على كل تقدير، بضميمه أنّ المنتجز لا يتنجز مرّة أخرى، فحاول إثبات الانحلال الحكمي، لكن بلحاظ القواعد العقلية. وقد تقدّم مناقشه هذه المحاوله مفصلاً ولا حاجة إلى الإعادة. قلنا أنّ هذا الدليل يبتنى على مقدّمتين، وكلّ منهما محل كلام. وبناءً على هذا ينبغي أن نقول: بناءً على مسلك العليّه التامّه لا يوجد انحلالاً حكمي. نعم بناءً على القول بالافتضاء يتحقق الانحلال الحكمي.

قبل الانتقال إلى البحث الآخِر، وهو فى الانحلال بالإمارات والأصول وليس انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى الذى كُنّا إلى الآن نتكلّم فيه، ننتقل إلى علم إجمالى قامت إماره على أحد طرفيه المعيّن، أو أصل شرعى، أو عقلى نَجَز التكليف فى طرفٍ بعينه، فيقع الكلام فى أنّه هلّ ينحلّ العلم الإجمالى بقيام إماره، أو أصلٍ عقلى، أو شرعى على بعض أطرافه، أو لا ينحلّ؟ قبل هذا لابدّ من بيان مطلبٍ مهمّ وله ثمره عمليه، وهو أنّ هناك فرقاً بين الانحلال الحقيقى للعلم الإجمالى بالعلم التفصيلى وبين الانحلال الحكى للعلم الإجمالى بالعلم التفصيلى، وحاصل هذا الفرق هو: فى موارد تحقق الانحلال الحقيقى للعلم الإجمالى بالعلم التفصيلى يُشترط أن لا يكون المعلوم بالتفصيل متأخراً زماناً عن المعلوم بالإجمال، وهذا شرط اساسى فى الانحلال الحقيقى، وأمّا إذا كان المعلوم بالتفصيل متأخراً زماناً عن المعلوم بالإجمال هنا لا يتمّ الانحلال الحقيقى.

(مثلاً): إذا علمنا إجمالاً بنجاسه أحد إناءين فى أول النهار، وعلمنا تفصيلاً بنجاسه الإناء المعيّن منهما آخر النهار، هنا يكون المعلوم بالتفصيل متأخراً زماناً عن المعلوم بالإجمال، فى هذه الحاله لا يتمّ الانحلال الحقيقى؛ بل يبقى العلم الإجمالى على حاله ولا ينحلّ انحلالاً حقيقياً لوضوح أنّ المعلوم التفصيلى ليس مصداقاً للمعلوم بالإجمال، فلا ينطبق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، أو قل بعبارهِ أُخرى: لا يسرى العلم من الجامع إلى الفرد؛ لأنّ شرط الانحلال الحقيقى هو انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، أن يكون المعلوم بالتفصيل مصداقاً حقيقياً للمعلوم بالإجمال، وهذا يُشترط فيه أن لا يتأخّر المعلوم بالتفصيل عن المعلوم بالإجمال، وإلاّ إذا تأخّر صار شيئاً آخر، ما أعلمه بالإجمال هو نجاسه أحد إناءين فى أول النهار، وما أعلمه بالتفصيل هو نجاسه هذا الإناء بعد ذلك بعشر ساعات، نجاسه هذا الإناء المعلوم بالتفصيل فى آخر النهار ليس مصداقاً حقيقياً للمعلوم بالإجمال، فلا ينطبق عليه المعلوم بالإجمال، ولا يسرى العلم من الجامع إلى الفرد، وهذا معناه عدم تحقق الانحلال الحقيقى، إذا تأخّر عنه. أمّا إذا اتّحدا زماناً ولم يتأخّر عنه؛ حينئذٍ يكون الانحلال ممكناً؛ لأنّه بالشرائط السابقه يكون المعلوم بالتفصيل مصداقاً حقيقياً للمعلوم بالإجمال. هذا فى الانحلال الحقيقى.

نعم، لا- يُشترط في الانحلال الحقيقي عدم تأخر العلم التفصيلي عن العلم الإجمالي؛ بل يتم الانحلال الحقيقي بالعلم التفصيلي حتى إذا فرضنا أن العلم التفصيلي تأخر عن العلم الإجمالي زماناً ما دام معلومه التفصيلي غير متأخر عن المعلوم بالإجمال زماناً. نفس المثال السابق: إذا فرضنا أنه حصل لنا العلم التفصيلي في آخر النهار، لكن حصل العلم التفصيلي بنجاسه أحد الإناءين بعينه في أول النهار، هذا لا يمنع من الانحلال الحقيقي؛ لأنّ الانحلال الحقيقي لا يُشترط فيه تأخر العلم التفصيلي، أي تأخر نفس العلم عن العلم الإجمالي زماناً، وإنما يُشترط فيه عدم تأخر المعلوم بالتفصيل عن المعلوم بالإجمال زماناً.

## الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي

ذكرنا في الدرس السابق أنّ الانحلال الحقيقي في موارد تحققه يعتبر فيه عدم تأخر المعلوم بالتفصيل عن المعلوم بالإجمال، وإلاّ إذا تأخر المعلوم بالتفصيل عن المعلوم بالإجمال، فلا- انحلال حقيقي، وبيّنا ما هو الوجه في ذلك، وقلنا أنّه مع التأخر لا يكون المعلوم بالتفصيل مصداقاً حقيقياً للمعلوم بالإجمال، فلا انطباق ولا سريان للعلم من الجامع إلى الطرف، فلا انحلال حقيقي.

نعم، قلنا لا- يُشترط عدم تأخر العلم التفصيلي عن العلم الإجمالي، ذلك ليس شرطاً في الانحلال الحقيقي، فلو تأخر العلم التفصيلي عن العلم الإجمالي مع عدم تأخر المعلوم بالتفصيل عن المعلوم بالإجمال يتحقق الانحلال، كما إذا علمنا تفصيلاً بنجاسه هذا الإناء وكان زمان العلم هو آخر النهار، لكن ما علمنا به هو نجاسه هذا الإناء المعين أول النهار، يعني في زمان المعلوم بالإجمال، يتحقق الانحلال بالرغم من تأخر العلم التفصيلي عن العلم الإجمالي؛ لأنّ الانحلال الحقيقي يتحقق إذا أحرزنا انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، ويكفي في إحراز الانطباق عدم تأخر المعلوم بالتفصيل عن المعلوم بالإجمال، فيحز انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل فيتحقق الانحلال الحقيقي، سواء كان العلم التفصيلي معاصراً زماناً للعلم الإجمالي، أو كان متأخراً عنه. هذا كلّ في الانحلال الحقيقي.

ص: ٩٨

أمّا الانحلال الحكمي فيختلف، حيث يُعتبر فيه عدم تأخر زمان العلم التفصيلي عن العلم الإجمالي، فيعتبر فيه تعاصر العلم التفصيلي مع العلم الإجمالي، فلو تأخر العلم التفصيلي زماناً عن العلم الإجمالي لا- يتحقق الانحلال الحكمي، حتى إذا كان المعلوم بالعلم التفصيلي المتأخر معاصر زماناً للمعلوم بالعلم الإجمالي المتقدم زماناً؛ لأنّ المعلوم بالتفصيل بالقياس إلى فتره ما قبل زمان العلم التفصيلي مع فرض تأخر المعلوم بالتفصيل، بالنسبة إلى زمان ما قبل تحقق العلم التفصيلي، لا منجز للمعلوم بالتفصيل؛ لأنّه إنّما يتجز بالعلم التفصيلي، ومع تأخر العلم التفصيلي، إذن: قبله لا منجز للمعلوم بالتفصيل؛ وحينئذ لا مانع من جريان الأصل المؤمن في المعلوم بالتفصيل قبل زمان العلم بالتفصيل، ويكون هذا الأصل في المعلوم بالتفصيل معارضاً بالأصل في الطرف الآخر، وهذا معناه عدم الانحلال الحكمي، بخلاف ما إذا كان العلم التفصيلي مقارناً للعلم الإجمالي، فإنّ المعلوم بالتفصيل حينئذ قد تنجز بالعلم التفصيلي، وإذا تنجز بالعلم التفصيلي، فهذا يمنع من جريان الأصل المؤمن فيه، مع العلم التفصيلي بنجاسه هذا الإناء لا- يمكن إجراء الأصل المؤمن فيه؛ لأنّ مورد العلم التفصيلي يخرج عن موضوع الأصل المؤمن، فلا يجري

الأصل المؤمن فيه، فيجری فی الطرف الآخر بلا معارض، فينحل العلم الإجمالي انحلالاً حكماً.

إذن: يُشترط في الانحلال الحكمي عدم تأخر زمان العلم التفصيلي عن زمان العلم الإجمالي. أما إذا تأخر كما لو فرضنا أننا علمنا أول النهار \_\_\_\_\_ كما في المثال السابق \_\_\_\_\_ بنجاسه أحد الإناءين، ثم في آخر النهار علمنا تفصيلاً بنجاسه هذا الإناء، ولو علمنا بنجاسته في أول النهار، يعني أن (أول النهار) قيد للمعلوم بالتفصيل وليس للعلم، العلم صار وحدث آخر النهار، لكن ما علمناه في آخر النهار هو نجاسه هذا الإناء الأيمن أول النهار، حتى في هذه الحالة لا يتحقق الانحلال الحكمي؛ لأنّ المعلوم بالتفصيل وهو نجاسه هذا الإناء المعين قبل زمان العلم التفصيلي ليس له منجز بلحاظ فتره ما قبل زمان حصول العلم الإجمالي، في أول النهار لا- منجز له؛ لأنّه يتنجز بالعلم، فإذا لم يكن له منجز، فلا مانع من جريان الأصل المؤمن فيه، وإذا جرى الأصل المؤمن فيه سوف يتعارض مع الأصل المؤمن في الطرف الآخر، وتتساقط الأصول المؤمنه، وهذا معناه عدم الانحلال الحكمي. هذا ما يرتبط بالانحلال الحقيقي، والانحلال الحكمي بالعلم التفصيلي.

الآن ننتقل إلى الانحلال الحكمي بالإمارات والأصول. يوجد لدينا علمٌ إجمالي، ثم قامت إماره في بعض أطرافه، أو تنجز بعض أطرافه بمنجز، أصلٍ شرعي، أو أصلٍ عقلي، فهل يكون قيام الإماره في بعض الأطراف، أو الأصل المثبت للتكليف في بعض الأطراف، هل يكون موجباً للانحلال الحكمي، أو لا؟ هذا هو محل الكلام.

هنا لا ينبغي الإشكال في عدم تحقق الانحلال الحقيقي بالمعنى المتقدم طرحه سابقاً في العلم التفصيلي، أصلاً لا ينبغي توهم الانحلال الحقيقي في محل الكلام؛ وذلك باعتبار أنه لا علم بأحد الطرفين تعييناً حتى يتحقق الانحلال الحقيقي، إنما يتحقق الانحلال الحقيقي عندما نعلم بنجاسه هذا الطرف بعينه في ظل شروطٍ معينه تقدمت، يسرى العلم من الجامع إلى الطرف، وينطبق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، فيتحقق الانحلال الحقيقي، لكن هذا حيث يكون الطرف معلوماً بالعلم التفصيلي، أما حيث تقوم إماره على ثبوت التكليف فيه، أو يقوم أصلٌ على إثبات تكليفٍ فيه، فهنا لا مجال لتوهم الانحلال الحقيقي؛ بل العلم الإجمالي بالحكم في أحد الطرفين يبقى على حاله ولا يزول؛ لتحقيق كلا ركنيه المتقدمين سابقاً، حيث تقدم أن العلم الإجمالي يتقوم بركنين أساسيين: العلم بالجامع، واحتمالات انطباقٍ بعدد الأطراف، وهذان الركنان محفوظان في المقام حتى إذا قامت إماره على ثبوت التكليف في هذا الطرف، أو تنجز هذا الطرف بأصلٍ عملي شرعي، أو عقلي، يبقى العلم الإجمالي محفوظاً، علم بالجامع، واحتمالات انطباقٍ بعدد الأطراف، لا نحرز انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل؛ لأنه لا يوجد علم تفصيلي، فلا- ينبغي توهم تحقق الانحلال الحقيقي في محل الكلام، وإنما الكلام يقع في تحقق الانحلال الحقيقي تعديداً لا حقيقة، ويقع الكلام أيضاً في تحقق الانحلال الحكمي، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: فى أنه لا مجال لتحقق الانحلال الحقيقى حقيقه فى محل الكلام، لكن قد يقال بتحقق الانحلال الحقيقى تبعداً.

المقام الثانى: فى الانحلال الحكمى.

الكلام فعلاً فى المقام الأول: دعوى تحقق الانحلال الحقيقى تعيداً يختصّ بما إذا كان الطرف المعين تنجز فيه التكليف بإماره، لا- بأصل عملى؛ لأنّ مسأله تحقق الانحلال الحقيقى تعيداً يختصّ بالإماره وهو من الآثار المترتبه على دعوى أنّ المجموع فى باب الإمارات هو الطريقيه والعلميه والمحرزیه وأمثال هذه التعبيرات، يظهر من كلمات متفرقه للمحقق النائى (قدّس سرّه) دعوى تحقق الانحلال الحقيقى تعيداً، على مبانيه التى يرى فيها أنّ المجموع فى باب الإمارات، وأنّ دليل حجّيه الإماره مفاده جعل العلميه وجعل الطريقيه وجعل المحرزيه للإماره، فالمجموع هو العلميه، إمّا بأن يُفسّر ذلك بتنزيل الإماره منزله العلم، أو اعتبار الإماره علماً الذى هو أقرب إلى كلمات المحقق النائى (قدّس سرّه) الشارع يعتبر الإماره علماً، ينزل الإماره منزله العلم، على كلا التقديرين يُدعى فى المقام بأنّ هذا الاعتبار يستوجب ثبوت الانحلال للإماره، باعتبار أنّ الانحلال من آثار العلم التفصيلى، والشارع يُنزل الإماره منزله العلم، فيثبت للإماره هذا الأثر وهو الانحلال. لا إشكال أنّ الانحلال الحقيقى للعلم الإجمالى بالعلم التفصيلى المتقدم سابقاً \_\_\_\_\_ بناءً على ثبوته ولو فى بعض الموارد \_\_\_\_\_ هو من آثار العلم التفصيلى، فالعلم الإجمالى أنحلّ بالعلم التفصيلى، يأتى الشارع فيقول: أنا أنزل الإماره منزله العلم التفصيلى، أو أعتبر الإماره علماً، على طريقه المجاز العقلى، بمجرد أن يُنزل الإماره منزله العلم تترتب آثار العلم التفصيلى على الإماره بالتنزيل والتعديد، وهكذا لو قال اعتبر الإماره علماً، وكل الآثار الثابته للعلم التفصيلى تترتب ببركه التعديد على الإماره، ومن جمله هذه الآثار الانحلال، فكما أنّ العلم التفصيلى يوجب الانحلال الحقيقى للعلم الإجمالى، هذا الانحلال الحقيقى يثبت للإماره، لكن تبعداً لا حقيقه. هذه دعوى الانحلال الحقيقى تعيداً، لكن قلنا أن هذا يختصّ بالإماره كما هو واضح؛ لأنّ الأصول العمليه ليس فيها لسان جعل الطريقيه وجعل العلميه.



ويُلاحظ على هذا الطرح بالملاحظه المعروفه، وهي: أنّ من الواضح جداً أنّ الانحلال ليس أثراً شرعياً مجعولاً للعلم التفصيلي، وإنما هو من الآثار العقلية والتكوينية للعلم التفصيلي، فمن آثار العلم التفصيلي التكوينية هو أنّه ينحل به العلم الإجمالي بشروطٍ معيّنه، فهذا اثر تكويني عقلي للعلم التفصيلي وليس من الآثار الشرعيه الثابته للعلم التفصيلي والمجعوله من قبل الشارع، ومن الواضح أنّ دليل حجّيه الإماره، سواء كان مفاده تنزيل الإماره منزله العلم، أو كان مفاده اعتبار الشارع الإماره علماً، على كلا التقديرين، ما يترتب على ذلك هو سرايه الآثار الشرعيه المجعوله من قبل الشارع الثابته بالعلم إلى ما يُنزّل منزله العلم، أو ما يعتبره الشارع علماً، على غرار ما يقال من (الطواف في البيت صلاه) وأمثاله، الشارع ينزّل الطواف منزله الصلاه، لكن لا تثبت للطواف الآثار التكوينية للصلاه، وإنما تثبت الآثار واللوازم الشرعيه بيركه التنزيل والاعتبار، هذا أيضاً كذلك، بالتنزيل والاعتبار تثبت الآثار الشرعيه المجعوله من قبل الشارع الثابته للعلم إن وجدت، تثبت للإماره. وأمّا الآثار التكوينية الثابته للشيء \_\_\_\_\_ بقطع النظر عن الشارع \_\_\_\_\_ تكويناً لا- بجعلٍ شرعي، دليل التنزيل ولسان الحجّيه، مهما فسّرنا لسان الحجّيه، فهو عاجز عن إثبات هذه اللوازم للمُنزّل الذي هو الإماره في محل الكلام، ولا إشكال كما قلنا أنّ الانحلال ليس من الآثار الشرعيه الثابته للعلم التفصيلي، وإنما هي من الآثار العقلية والتكوينية الثابته للعلم التفصيلي، وهذه لا تثبت بالتنزيل، أو الاعتبار للإماره.

نعم، قد يُدعى أننا نستفيد الانحلال الحقيقي من دليل التّعبد بالإماره بيانٍ آخر على اساس الملازمه، باعتبار أنّ مفاد دليل حجّيه الإماره \_\_\_\_\_ بناءً على مسلك أنّ المجعول هو الطريقيه والعلميه \_\_\_\_\_ هو جعل العلميه، والتّعبد بالعلم، والتّعبد بعدم الشكّ، يعني عندما تقوم عندك إماره على نجاسه هذا الإناء، أنا أعْتَبِدُك بعدم الشكّ، أي ليس لديك شكّ، وإنما لديك علم تعييداً، وهذا التعييد بالعلم وعدم الشكّ بمؤدّي الإماره هو في الحقيقه تعبدٌ بزوال أحد ركني العلم الإجمالي، فإذا كان تعييداً بزوال أحد ركني العلم الإجمالي، يكون تعييداً بزوال العلم الإجمالي، ونحن لا نريد من الانحلال الحقيقي تعييداً إلا أن يثبت زوال العلم الإجمالي تعييداً، ودليل حجّيه الإماره عندما يُعْتَبِدُ المكلّف بأنّه عالمٌ بمؤدّي الإماره، وأنّه ليس شاكّاً فيه، هذا معناه أنّه عبده بزوال أحد ركني العلم الإجمالي، وتقدّم ذكر هذين الركنين وهما: العلم بالجامع، واحتمالات وشكوك بعدد الأطراف، الشارع عندما يُعْتَبِدُ المكلّف بالعلم بمؤدّي الإماره في هذا الطرف، يُعْتَبِدُه بعدم الشكّ، معناه أنّه يلغى الشكّ في هذا الطرف، ويُحوّله تعييداً إلى العلم. إذن: هو تعييدٌ بزوال أحد ركني العلم الإجمالي، وتحويله من الشكّ إلى العلم تعييداً، والتّعبد بزوال أحد ركني العلم الإجمالي هو تعييدٌ بزوال العلم الإجمالي، فيثبت الانحلال الحقيقي تعييداً. قد يقال هذا في مقام توجيهه تحقق الانحلال الحقيقي تعييداً، بناءً على هذا المسلك.

بقطع النظر عن مباني هذا الكلام، وعلى فرض تسليم هذه المباني، لكن من الواضح أنّ هذا الكلام مبني على فكره ليست تامه، وهي فكره أنّ هناك ملازمه بين التعيّد بشيءٍ والتعيّد بمعلوله ولازمه، هل هذه الفكره صحيحه؟ أنّ الشارع إذا عبّنا بشيءٍ، فلا بدّ أن يُعبّنا بمعلول هذا الشيء ولازمه؟ هذا لا دليل عليه، هذا بالنسبه إلى العلم ودرجات التصديق. نعم توجد ملازمه، العلم بالعلّه علم بالمعلول، واحتمال العلّه هو احتمال للمعلول، لكنّ التعيّد الشرعي بشيءٍ هل يلزم التعيّد الشرعي بلازم هذا الشيء، ومعلوله؟ هذا غير صحيح، فقد يُعبّنا الشارع بشيءٍ، لكن لا يُعبّنا بمعلوله؛ ولذا اختلاف المتلازمين واقعاً وتكويناً في عالم التعيّد هو أمر ليس غريباً، فقد يُعبّني الشارع بطهاره هذا الشيء، لكن لا يُعبّني بلازم طهارته كما هو موجود في أمثله كثيره، ليس هناك ملازمه بين التعيّد بالشيء والتعيّد بلازمه ومعلوله. هذا الكلام مبني على دعوى الملازمه بينهما؛ لأنّه يقول: مفاد دليل الإيماره هو تعيّد المكلف بالعلم بمؤدّي الإيماره، لازم العلم بمؤدّي الإيماره هو انحلال العلم الإجمالي، لكن التعيّد بالعلم وعدم الشكّ بمؤدّي الإيماره لا يلزم التعيّد بالانحلال، هذه قضيه تعيّديه شرعيه تربط بالشارع ومدى دلالة الدليل عليه، قد يُعبّني الشارع بشيءٍ ولا يُعبّني بلازمه ومعلوله.

بعباره أكثر وضوحاً: أنّ العلم الإجمالي في الواقع والحقيقه يتقوّم بشيءٍ واحدٍ لا بشيئين، يتقوّم بالعلم بالجامع بحده الجامعي، لكن لازم العلم بالجامع بحده الجامعي شكوك في الأطراف واحتمالات انطباق بعدد الأطراف، وإلا إذا نزل العلم إلى الفرد ولم يقف على الجامع بحده الجامعي، معناه لم تحصل شكوك في الأطراف والأفراد، ما دام العلم واقفاً على الجامع بحده الجامعي قهراً تكون هناك شكوك بعدد الأطراف، لكن هذه الشكوك بعدد الأطراف هي لازم للعلم بالجامع بحده الجامعي، ذاك هو العلم الإجمالي، فإذا عبّني الشارع بزوال الشكّ في مؤدّي الإيماره، هل هذا يعني أنّه عبّني بزوال العلم الإجمالي، وزوال العلم بالجامع بحده الجامعي؟ كلا، وإن كان بينهما ملازمه، فإذن: لا يمكن إثبات الانحلال الحقيقي تعيّداً بالملازمه المستفاده من دليل اعتبار الإيماره، هذا لو سلّمنا مبني هذا الكلام الذي هو جعل العلميه وجعل الطريقيه وجعل المحرزيه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي

كان الكلام في الانحلال الحقيقي تعديداً بالإمارات والأصول: ذكرنا الوجه الذي على أساسه قيل بالانحلال الحقيقي تعديداً بالإمارات والأصول، وانتهى الكلام إلى مناقشته.

يُضاف إلى ما ذكرناه في الدرس السابقاً التعبد بالانحلال الحقيقي المُدعى في المقام لعلّه لا فائده فيه، فيناقش من هذه الزاوية، أنّ التعبد بالانحلال في محل الكلام عندما يكون هناك علم إجمالي، وتقوم إماره في أحد الطرفين بعينه، فيعبدنا الشارع بالانحلال الحقيقي، باعتبار أنّه نزل الإماره منزله العلم، أو اعتبر الإماره علماً.

نقول: هذا لا -فائده فيه، ولا تترتب عليه ثمره، التعبد بالانحلال الحقيقي في المقام لا تترتب عليه ثمره؛ لأنّه إن كان الغرض من التعبد بالانحلال الحقيقي هو إثبات التأمين في الطرف الآخر بلا حاجة إلى إجراء الأصل المؤمن فيه، يثبت التأمين في الطرف الآخر بمجرد التعبد بالانحلال بلا حاجة إلى إجراء الأصل المؤمن فيه، فإذا كان هذا هو الغرض من التعبد بالانحلال، فهذا غير صحيح؛ لأنّ أيّ شبهه وأيّ شك يحتاج إلى مؤمن، مجرد التعبد بالانحلال العلم الإجمالي حقيقه لا -يغنينا عن إجراء الأصل المؤمن في الطرف الآخر.

بعبارة أخرى: أنّ الطرف الآخر ما دام شبهه، فهو يحتاج إلى مؤمن، عقلي، أو شرعي، بالنتيجة يحتاج إلى مؤمن، أمّا مجرد التعبد بالانحلال الحقيقي لا يرفع الحاجة إلى إجراء الأصل المؤمن في الطرف الآخر.

وأما إذا كان الغرض من التعبد بالانحلال الحقيقي هو التمهيد لإجراء الأصل المؤمن في الطرف الآخر، بمعنى أنّه يساعد على إجراء الأصل المؤمن في الطرف الآخر، بحيث أنّ المكلف لولا التعبد بالانحلال الحقيقي لا يتمكن من إجراء الأصل في الطرف الآخر، إذا كان هذا هو الغرض فهذا في الحقيقة يحصل تمكّن من إجراء الأصل المؤمن في الطرف الآخر ولا يتوقف على إثبات الانحلال الحقيقي تعديداً، التمكن من إجراء الأصل المؤمن في الطرف الآخر هو فرع زوال المعارضه، والمكلف يتمكن من إجراء الأصل المؤمن في الطرف الآخر إذا لم يكن له معارض في هذا الطرف، وهذا ثابت بقطع النظر عن الانحلال الحقيقي تعديداً؛ لأنّ مورد الإماره المثبتة للتكليف لا -يجرى فيها الأصل المؤمن، فيجرى الأصل المؤمن بلا -معارض في الطرف الآخر، ولا يتوقف التمكن من إجراء الأصل المؤمن في الطرف الآخر إلا على عدم المعارض في الطرف الأول، والمفروض في محل كلامنا عدم المعارض؛ لأنّ الطرف الأول \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ هو مورد للإماره المثبتة للتكليف، ومع وجود الإماره المثبتة للتكليف لا تصل النوبه للأصل المؤمن، فيمكن للمكلف أن يجرى الأصل المؤمن في الطرف الآخر بلا أن يتوقف ذلك على التعبد بالانحلال الحقيقي، حتّى لو لم يثبت التعبد بالانحلال الحقيقي، لا إشكال في أنّ المكلف يتمكن من إجراء الأصل المؤمن في الطرف الآخر.

فإذن: ما هي فائده التعبد بالانحلال الحقيقي في محل الكلام؟ هل يغنينا هذا عن الاحتياج إلى إجراء الأصل المؤمن في الطرف الآخر؟ كلا، لا يغنينا؛ لأن مجرد انحلال العلم الإجمالي لا يخرج الطرف الآخر عن كونه شبهة، وكل شبهة بحاجة إلى تأمين، أو يقال: أن الانحلال الحقيقي تعديداً يمكن المكلف من إجراء الأصل المؤمن في الطرف الآخر، وهذا أيضاً غير صحيح؛ لأن المكلف متمكّن من إجراء الأصل المؤمن في الطرف الآخر، سواء كان هناك انحلال حقيقي تعديداً، أو لم يكن؛ لأنه يكفي في التمكّن من إجراء الأصل المؤمن في الطرف الآخر زوال المعارض في ذلك الأصل، وهذا مفروض في محل الكلام.

هناك ملاحظه أخرى تُضاف إلى ما تقدّم على دعوى الانحلال الحقيقي تعديداً في محل الكلام، وهي: أننا في الدرس السابق قلنا أن العلم الإجمالي يتقوم بالعلم بالجامع بحده الجامعي. نعم، لازم العلم بالجامع بحده الجامعي هو تولّد شكوك واحتمالات انطباق بعدد الأطراف، لكن هذا لازم للعلم الإجمالي، لانزم لما هو الركن الأساسي للعلم الإجمالي، وقلنا أن التعبد بأحد المتلازمين لا يسرى إلى ملازمه؛ إذ ليس لدينا قاعده تقول إذا تعبدنا الشارع بأحد المتلازمين، فلا بد أن يعبدنا بملازمه، التعبد يتبع دليله، فإذا كان الدليل يقتصر على التعبد بإلغاء الشك، هذا ليس معناه التعبد بانحلال العلم الإجمالي، هذا كنّا نقوله سابقاً، الآن الملاحظه الجديده تقول: لو تنزّلنا وسلّمنا أن احتمالات الانطباق هي أركان للعلم الإجمالي، بمعنى أننا نسلم بأن العلم الإجمالي يتقوم بالعلم بالجامع بحده الجامعي زائداً شكوك واحتمالات انطباق بعدد الأطراف، وايضاً نفترض أن أحد هذه الاحتمالات قد زال تعديداً في مورد الإماره، عندما تقوم الإماره على التكليف، يأتي مبنى الطريقيه، أن المجمعول في الإمارات هو العلميه والطريقيه، وهذا معناه اعتبار الإماره علماً، أو تنزيل الإماره منزله العلم، وهذا فهمنا منه \_\_\_\_\_ كما قيل سابقاً \_\_\_\_\_ أن هذا تعيد بزوال الشك في هذا الطرف؛ لأنه يقول اعتبره علماً، معناه التعبد بكونه علماً، يعنى تعيد بزوال الشك في هذا الطرف. إذن: الشك في هذا الطرف زال تعيداً بناءً على ما ذكره المحقق النائيني (قدس سرّه)، وهذا نسلمه، أن ركناً من أركان العلم الإجمالي زال تعيداً، لكن تنجز الطرف الآخر هل هو من آثار هذا الركن في مورد الإماره؟ هل هو من آثار الشك في مورد الإماره؟ حتّى نقول إذا عيّدنا الشارع بزوال الشك في مورد الإماره، يرتفع التنجز عن الطرف الآخر، إذا كان التنجز من آثار الشك في مورد الإماره، إذن: يصح لنا أن نقول بأن الشارع عيّدنا بزوال الشك في مورد الإماره، ويلزم من ذلك زوال التنجز عن الطرف الآخر. لكن من الواضح أن تنجز الطرف الآخر ليس من آثار الشك في هذا الطرف، والتنجز من آثار الشك في ذاك الطرف، وليس من آثار الشك في طرفٍ آخر، الشك في هذا الطرف ركن للعلم الإجمالي، والشك في هذا الطرف أيضاً ركن للعلم الإجمالي... وهكذا باقى الأطراف، التعبد بزوال الشك في هذا الطرف لا يعنى ولا يثبت التعيد بزوال الشك في الطرف الآخر، قد يكون هناك تلازم بين الشك في هذا الطرف، والشك في هذا الطرف، ليكن، ليس هناك مشكله؛ لأن العلم الإجمالي علم بالجامع بحده الجامعي زائداً شكوك بعدد الأطراف، فالشك في هذا الطرف يلزم الشك في هذا الطرف، ويلزم الشك في ذاك الطرف، لكن نرجع إلى القضيّه السابقه، وهي أنه من قال بأن التعيد بزوال الشك في هذا الطرف يسرى إلى الشك في الطرف الآخر؟ لأن التعيد بأحد المتلازمين، ليس لدينا قاعده تقول بأنه يسرى إلى ملازمه، فإذا: لو سلّمنا ما ذكر، غايه ما يثبت به هو التعيد بزوال الشك في مورد الإماره، لكن هذا لا يعنى أنه يعيدنى بزوال الشك في الطرف الآخر حتّى يرتفع التنجز عنه، ويثبت الانحلال، وإن كانت بين الشكين ملازمه، لكن التعيد بأحد المتلازمين لا يسرى إلى ملازمه الآخر. هذه ملاحظه أخرى على الانحلال الحقيقي تعيداً.

هل يثبت الانحلال الحكمي في العلم الإجمالي بقيام الإماره، أو الأصل المثبت للتكليف في أحد الطرفين بعينه؟ بمعنى أن يفقد العلم الإجمالي تأثيره، ولا يؤثر في التنجيز، فيجوز إجراء الأصل المؤمن في الطرف الآخر؟ وهذا من آثار سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز.

الكلام فعلاً لا بد أن نعزل منه بحثاً سيأتي التعرض له مستقلاً؛ لأنه يتميز بخصوصيات تختص به؛ ولذا أفرد البحث عنه. الكلام فعلاً عن ما إذا كانت الحججه التي قامت في أحد الطرفين بعينه، والتي نتكلم فعلاً عن أن قيامها هل يوجب الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي، أو لا؟ هذه الحججه في طرف بعينه، المثبتة للتكليف، كلامنا في ما إذا كانت هذه الحججه من قبيل إماره تتمثل بإماره مثبتة للتكليف في أحد الطرفين، أو تتمثل بأصل عملي مثبت للتكليف منجز في أحد الطرفين، أو اصل عقلي منجز في أحد الطرفين كأصالة الاشتغال. كلامنا فعلاً في هذا.

وأما إذا فرضنا أن الحججه التي قامت في أحد الطرفين هي عباره عن أصالة الاشتغال الناشئه من وجود علم إجمالي آخر غير العلم الإجمالي الأول المفترض في محل الكلام، هذا له بحث آخر، فنسنته، ولا نتكلم عنه فعلاً، ومثاله واضح، كما إذا اشترك طرف في علمين إجماليين، علم إجمالي بأنه إما الإناء الأيمن نجس، أو الإناء الأيسر نجس؟ ثم حصل علم آخر، إما الإناء الأيسر نجس، أو إناء آخر نجس، فالإناء الأيسر وقع طرفاً لعلمين إجماليين.

هنا قد يقال: أن العلم الإجمالي الثاني يسقط عن التنجيز، فيجوز إجراء الأصل المؤمن في الطرف الثالث؛ لأن الطرف الأول في العلم الإجمالي الثاني الذي هو الإناء الأيسر الذي هو الطرف المشترك. الطرف الأيسر تلقى التنجيز من العلم الإجمالي الأول، فالعلم الإجمالي الثاني يجد أحد طرفيه قد تنجز بمنجز سابق، فقد يقال على هذا الأساس أن العلم الإجمالي الثاني يسقط عن التنجيز، فلا مانع من إجراء الأصل المؤمن في الطرف الثالث. هذا لا نتكلم فيه فعلاً.

كلامنا فعلاً في ما إذا فرضنا أنه قامت إماره على ثبوت التكليف في أحد الطرفين بعينه، أو أصل عملي عقلي، أو شرعي منجز، ودل على ثبوت التكليف في أحد الطرفين بعينه، السؤال الذي يطرح هو أنه هل يحصل الانحلال الحكمي بقيام الإماره المثبتة للتكليف، أو الأصل المنجز، أو لا- يحصل الانحلال الحكمي؟ هنا يقال: إذا كان المثبت للتكليف في أحد الطرفين بعينه هو إماره، ونحن نعلم بأن الإماره فيها خصوصيه، وهي حججه مدليلها الالتزاميه، أن مثبتات الإماره حججه، والمدلول الالتزامي للإماره حججه كالمدلول المطابقي، وفرضنا أن المدلول الالتزامي لهذه الإماره القائم في أحد الطرفين بعينه هو عباره عن نفي التكليف عن الطرف الآخر، صحيح أن مدلول الإماره المطابقي هو إثبات التكليف في هذا الطرف، لكن قد يكون مدلولها الالتزامي نفي التكليف عن الطرف الآخر، كما إذا فرضنا أن التكليف كان منحصرأ في واحد، وتردد بين شيئين، وقامت الإماره على أن التكليف في هذا الطرف، ولازمها هو نفي التكليف عن الطرف الآخر؛ لأن المفروض أن التكليف في الواقع واحد، فإذا دلت الإماره على ثبوته هنا، فلازم ذلك هو نفيه عن الطرف الآخر، فيكون مفادها هو نفي التكليف عن الطرف الآخر، أو نفترض أن الإماره كانت في مقام تعيين المعلوم بالإجمال كما فرضناه في العلم التفصيلي، حيث قلنا أن العلم التفصيلي قد يكون ناظرأ إلى تعيين المعلوم بالإجمال في هذا الطرف، هنا نفترض أن الإماره تقوم على تعيين المعلوم بالإجمال في هذا الطرف، فإذا قامت على ذلك، فهذا معناه أنها تنفي التكليف عن الطرف الآخر. في حاله من هذا القبيل \_\_\_\_\_ إذا كان المثبت للتكليف إماره، وكان مدلولها الالتزامي نفي التكليف عن الطرف الآخر \_\_\_\_\_ لا إشكال في انحلال العلم الإجمالي بلا خلاف؛ لأنه يمكننا التمسك بالمدلول الالتزامي لهذه الإماره الذي هو حججه بلا إشكال، ونفي التكليف عن الطرف الآخر، وبهذا ينحل العلم الإجمالي بنفس الإماره، يعني يتعين التكليف حينئذٍ بالحججه المعبره بهذا الطرف، وينفي التكليف عن الطرف الآخر أيضاً بحججه معتبره، وهذا معناه انحلال العلم الإجمالي، يعني قامت حججه على أن التكليف موجوداً هنا وليس موجوداً في الطرف الآخر، هذا معناه انحلال العلم الإجمالي.

أمّا إذا فرضنا أنّ المثبت للتكليف في أحد الطرفين بعينه لم يكن من هذا القبيل، فرضاً كان إماره، ولكنّه ليس من قبيل الإماره التي فرضناها سابقاً، لم تكن في مقام تعيين المعلوم بالإجمال، وليس لدينا ما يدلّ على أنّ التكليف واحد؛ بل يحتمل أن يكون التكليف متعدداً، ليس للإماره المثبتة للتكليف في أحد الطرفين دلالة التزاميه على نفي التكليف في الطرف الآخر، أو نفترض أنّ المثبت للتكليف في أحد الطرفين بعينه كان هو أصل عملي شرعي، أو أصل عقلي منجّز للتكليف، كلامنا في هذا. مثل هذه الإماره، ومثل هذا الأصل العملي الشرعي، أو العقلي، هل يوجب الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي، أو لا ؟

الجواب هو: أنّه في حاله من هذا القبيل يمكن إثبات الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي بالإمارات والأصول تمسكاً ببعض، أو كل الوجوه المتقدّمه لإثبات الانحلال الحكمي بالعلم التفصيلي، تقدّم البحث أنّ العلم الإجمالي إذا لم ينحل حقيقة بالعلم التفصيلي، ننقل البحث إلى الانحلال الحكمي، وذكّرت وجوه لإثبات الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بلحاظ القواعد العقلية، ثمّ بلحاظ الأصول الشرعيه. هذه الوجوه المتقدّمه لإثبات الانحلال الحكمي هناك يمكن التمسك بها لإثبات الانحلال الحكمي في محل الكلام. (مثلاً): قُرب الانحلال الحكمي هناك بلحاظ القواعد العقلية وبقطع النظر عن الأصول المؤمّنه الشرعيه، بهذا التقريب المتقدّم الذي التزم به المحقق العراقي (قدّس سرّه) الذي يعتمد على استحاله اجتماع منجّزين على شيءٍ واحد، بأنّ أحد الطرفين تنجّز بالعلم التفصيلي، فلا يعقل أن يكون العلم الإجمالي منجّزاً، لاستحاله اجتماع منجّزين على طرفٍ واحد، فينحل العلم الإجمالي؛ لأنّه يعتبر في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون منجّزاً لمعلومه على كل تقدير، سواء كان في هذا الطرف، أو في هذا الطرف، هذه القضية تختل عندما يتنجز هذا الطرف بمنجّز؛ لأنّ العلم الإجمالي لا يعود صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير، وإنّما يكون صالحاً لتنجيز معلومه على التقدير الآخر، يعني على تقدير أن يكون المعلوم بالإجمال في الطرف الآخر، أمّا لو كان المعلوم بالإجمال في هذا الطرف، العلم الإجمالي لا يمكنه تنجيزه؛ لأنّ هذا الطرف تنجّز بمنجّز آخر، ويستحيل اجتماع منجّزين على شيءٍ واحد، فيسقط العلم الإجمالي عن التنجيز. هذا كان هو الدليل، ومن الواضح أنّ هذا الدليل لا يفرّق بين منجّز ومنجّز، لا يفرّق بين أن يكون المنجّز في هذا الطرف علم تفصيلي، أو يكون المنجّز إماره تثبت التكليف وتنجّز، أو يكون أصلاً يثبت التكليف، في كلّ الحالات يجري هذا الدليل؛ لأنّه أيضاً نقول هذا الطرف مورد الإماره، أو مورد الأصل العملي تنجّز بالإماره، أو بالأصل العملي، فيستحيل أن يكون العلم الإجمالي منجّزاً له؛ لاستحاله اجتماع منجّزين على طرفٍ واحد، وإذا تحقّق هذا وصدق؛ حينئذٍ لا يكون العلم الإجمالي صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير. هذا الدليل إذا تمّ هناك، فيمكن الاستدلال به على الانحلال الحكمي في محل الكلام. وهكذا تقرب الانحلال الحكمي بلحاظ الأصول العمليه الشرعيه لا بلحاظ القواعد العقلية، هذا التقريب المتقدّم لإثبات الانحلال يجري أيضاً في محل الكلام، وهذا التقريب كان يقول بأنّ الأصل المؤمّن يجري في الطرف الآخر؛ لأنّ المانع من وجوده في الطرف الآخر هو وجود المعارض له، وهو جريان الأصل المؤمّن في الطرف الأوّل، هذا يُعارض جريان الأصل في الطرف الثاني، هذا هو المانع، فإذا كان الأصل المؤمّن لا يجري في الطرف الأوّل؛ لأنّه مورد للعلم التفصيلي، فيجري في الطرف الثاني بلا معارض، فيثبت الانحلال الحكمي حينئذٍ بقيام العلم التفصيلي. هذا الدليل نفسه نستطيع أن نستدلّ به في محل الكلام؛ إذ لا فرق في منع جريان الأصل المؤمّن في الطرف الأوّل بين أن يكون معلوماً بالتفصيل، أو تقوم إماره على إثبات التكليف فيه، أو يقوم اصل عملي، أو شرعي منجّز للتكليف فيه؛ لأنّه على كل هذه التقادير هذا يمنع من إجراء الأصل المؤمّن فيه، فإذا لم يجر فيه الأصل المؤمّن، يجري الأصل المؤمّن في الطرف الآخر بلا معارضٍ، وهذا هو معنى الانحلال الحكمي.





إذن: لا- يُفَرَّق بين أن يكون هذا الطرف الأوّل مورداً للعلم التفصيلي، أو يكون مورداً للإيماره، أو للأصل المثبت للتكليف، أو الأصل المنجّز للتكليف.

نعم، هذا بناءً على مسلك الاقتضاء، حيث أننا ثبت الانحلال الحكمي بناءً على هذا المسلك؛ لأنه على مسلك الاقتضاء يقول أنّ الذي يمنع من إجراء الأصل في الطرف الآخر هو المعارضه، أمّا على مسلك العليّه التامّه فالذي يمنع من إجراء الأصل في الطرف الآخر ليس هو المعارضه، حتّى لو لم يكن له معارض هو لا- يجرى أصلاً، ذات العلم الإجمالي هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، يمنع من إجراء الأصل في الطرف الآخر، بناءً على العليّه التامّه قلنا سابقاً أنّه يتعيّن القول بعدم الانحلال الحكمي. نعم، المحقق العراقي (قدّس سرّه) ذكر الوجه السابق للانحلال الحكمي قبل الوصول إلى الأصول المؤمّنه الشرعيه، بلحاظ القواعد العقليه اثبت الانحلال بهذا البرهان السابق الذي هو عدم اجتماع منجزان على شىء واحد، ويُعتبر في العلم الإجمالي أن يكون صالحاً لتنجيز معلومه على كلّ تقدير، بهذا اثبت الانحلال الحكمي.

أقول: هذا البرهان الذي ذكره بناءً على مسلك العليّه التامّه لو تمّ هناك يتمّ أيضاً في محل الكلام؛ إذ لا فرق بين العلم التفصيلي وبين الإيماره وبين الأصل المثبت للتكليف، أو الأصل المنجّز للتكليف، إذن: كل الوجوه التي يستدل بها على الانحلال الحكمي بالعلم التفصيلي، إذا تمّت هناك فهي تجرى هنا في محل الكلام لإثبات الانحلال الحكمي.

### الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي

كان الكلام في انحلال العلم الإجمالي انحلالاً حكماً بالإمارات والأصول: وقد ذكرنا أنّه في ما يقع الكلام فيه تجرى كل الوجوه التي ذُكرت لانحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي انحلالاً حكماً، هذه الوجوه المتقدّمه لإثبات الانحلال الحكمي هناك إذا تمّت، فهي تجرى في محل الكلام أيضاً، وبعضها تامّ هناك على ما تقدّم في إثبات الانحلال الحكمي بناءً على ما هو الصحيح كما تقدّم من أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع، فإنّ أحد الوجوه المتقدّمه لإثبات الانحلال هو أنّ الأصل لا يجرى في مورد العلم التفصيلي؛ لارتفاع موضوعه؛ لأنّ موضوعه الشكّ، ولا شكّ مع العلم التفصيلي، فيجرى الأصل في الطرف الآخر بلا معارض، هذا بنفسه يجرى في محل الكلام؛ لأنّ مورد الإيماره أيضاً لا يجرى فيه الأصل المؤمّن، مورد الأصل المثبت للتكليف كالاستصحاب أيضاً لا- يجرى فيه الأصل المؤمّن، الأصل المنجّز للتكليف أيضاً لا- يجرى فيه الأصل المؤمّن، فبالنتيجه يجرى الأصل في الطرف الآخر بلا معارضٍ. فالانحلال الحكمي في محل الكلام واضح.

ص: ١٠٩

بعد ذلك نقول: أنّ الانحلال الحكمي في محل الكلام يُشترط فيه نفس ما اشترط في الانحلال الحكمي بالعلم التفصيلي، حيث ذكرنا سابقاً أنّ الانحلال الحكمي بالعلم التفصيلي يُشترط فيه عدم تأخّر العلم التفصيلي عن العلم الإجمالي، فإذا لم يتأخّر يثبت الانحلال الحكمي، وأمّا إذا فرضنا أنّ زمان العلم التفصيلي كان متأخراً عن زمان العلم الإجمالي، قلنا لا انحلال؛ لأنه قبل زمان

العلم التفصيلي، لا منجز للطرف الذي تعلق به العلم التفصيلي؛ لأنه في فتره ما قبل حصول العلم التفصيلي، الذي ينجز التكليف في هذا الطرف هو العلم التفصيلي، أما قبل العلم التفصيلي، فلا منجز للتكليف في هذا الطرف، فيجري فيه الأصل المؤمن بلحاظ فتره ما قبل حصول العلم التفصيلي، ويُعارض هذا الأصل المؤمن بالأصل المؤمن في الطرف الآخر، وهذا يوجب تنجيز العلم الإجمالي، وعدم انحلاله انحلالاً حكيماً؛ لأن الأصل في الطرف الآخر له معارض، فلا يتحقق الانحلال الحكمي إلا إذا كان العلم التفصيلي معاصراً للعلم الإجمالي. هذا الشرط بنفسه يجرى في محل الكلام، غايه الأمر تبدل العلم التفصيلي بالإماره، أو الأصل المثبت للتكليف، هنا أيضاً نقول يُشترط في الانحلال الحكمي أن لا يتأخر هذا المثبت للتكليف كالإماره، أو الأصل، عن العلم الإجمالي زماناً، وإلا إذا تأخر المثبت للتكليف كالإماره في أحد الطرفين بعينه، أو المنجز للتكليف بعينه، إذا تأخر زماناً عن العلم التفصيلي، فلا انحلال حكماً لنفس السبب السابق، وهو أنه قبل قيام الإماره، وقبل قيام الأصل المثبت للتكليف، لا منجز لهذا الطرف، احتمال التكليف فيه لم ينتج بمنجز في تلك الفتره، فإذا لم ينتج بمنجز في تلك الفتره، فيمكن أن يكون مورداً للأصل المؤمن، فيعارض هذا الأصل المؤمن بالأصل المؤمن في الطرف الآخر، فالأصل المؤمن في الطرف الآخر له معارض، وهذا معنى عدم الانحلال الحكمي بنفس السبب السابق، فإذن: يُشترط في محل الكلام أيضاً عدم تأخر زمان الإماره، أو الأصل المثبت للتكليف، أن لا يتأخر عن العلم التفصيلي. هذا شرط أساسي في محل الكلام وفي كل انحلالٍ حكمي.

هذا الشرط الذى لا إشكال فى الانحلال الحكيمى معه، قد يثار عليه إشكال، وحاصله: أن الغرض الأساسى من بحث انحلال العلم الإجمالى بالإمارات والأصول المثبته للتكليف فى بعض الأطراف بعينه، الغرض الأساسى هو الرد على علمائنا الأخباريين إلى وجوب الاحتياط فى الشبهات باعتبار وجود علم إجمالى بثبوت جملته من التكليف فى الشريعة المقدسه، يوجد علم إجمالى بثبوت تكاليف إزمائه فى الشريعة المقدسه، قالوا أن مقتضى هذا العلم الإجمالى هو وجوب الاحتياط فى كل شىء إلى أن يدل دليل على عدم وجوب الاحتياط، لكن مقتضى العلم الإجمالى، كما هو الحال فى كل علم إجمالى، أنه ينجز وجوب الاحتياط وينجز وجوب الموافقه القطعيه، فلا بد من الاحتياط، فكل شبهه تعرض لك ولا تجد عليها دليلاً يجب عليك الاحتياط، فى الشبهات الوجوبيه بأن تأتى بها، وفى التحريميه بأن تتركها، ودليلهم على ذلك هو العلم الإجمالى بوجود تكاليف إزمائه فى الشريعة المقدسه، وكل شبهه آخذها هى طرف من أطراف هذا العلم الإجمالى، فيجب فيه الاحتياط، لاحتمال أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال موجوداً فى هذه الشبهه، فيحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على هذه الشبهه، فيجب فيها الاحتياط؛ لأنها طرف من أطراف العلم الإجمالى بالنتيجه.

وقع الكلام فى مقام الرد عليهم، أن هذا العلم الإجمالى هل هو منحل، أو غير منحل؟ فذكر هذا الكلام للرد على هذه الشبهه، فقالوا: أن هذا العلم الإجمالى بوجود تكاليف إزمائه فى الشريعة المقدسه ينحل بعد الفحص والعتور على جملته من الإمارات تثبت تكاليفاً فى بعض الشبهات المعينه، فينحل العلم الإجمالى بالإمارات، وهذا هو محل كلامنا، يوجد علم إجمالى بأنه إما هذا نجس، أو هذا نجس، قامت إماره على أن هذا الطرف نجس، فينحل العلم الإجمالى انحلالاً حكماً بهذه الإماره، فى هذا العلم الإجمالى الذى إدعاه الأخباريون أجيب عنه بأن هذا العلم الإجمالى ينحل بعد قيام الإمارات المعبره على إثبات جملته من التكليف فى جملته من الشبهات لا تقل عن عدد المعلوم بالإجمال \_\_\_\_\_ وهذا الشرط الآخر للسيد سيأتى الحديث فيه \_\_\_\_\_ فينحل العلم الإجمالى، فلا يجب الاحتياط فى ما عدا ما قامت عليه الإمارات المعبره من تكاليف؛ لأن العلم الإجمالى أنحل انحلالاً حكماً، فلا مانع من إجراء الأصل المؤمن فى الشبهات الأخرى غير مورد الإمارات المعبره؛ لانحلال العلم الإجمالى انحلالاً حكماً، فإذا وردت إلينا شبهه ليس فيها إماره معبره تثبت التكليف فيها، لا مانع من الرجوع إلى اصاله البراءه، لانحلال العلم الإجمالى انحلالاً حكماً، هكذا أجابوا.

الإشكال يقول: أنّ هذا الجواب غير صحيح؛ لأنكم تشترطون في انحلال العلم الإجمالي أن لا- تتأخر الإماره زماناً عن العلم الإجمالي، هذا الذى يثبت التكليف فى بعض الأطراف بعينه يجب أن لا يتأخر عن العلم الإجمالي زماناً، وإلاّ إذا تأخر عن العلم الإجمالي زماناً، فلا انحلال حكمى حينئذٍ بالبيان السابق الذى تقدّم؛ لأنّ مورد الإماره قبل قيام الإماره لا منجز له، فيكون مورداً للأصل المؤمن، ويُعارض بالأصل المؤمن فى الطرف الآخر، فلا انحلال حكمى.

إذن: شرط الانحلال الحكمى أن لا- يتأخر زمان العلم التفصيلى فى موارد العلم التفصيلى، زمان الإماره، أو الأصل المثبت للتكليف، لا يتأخر عن زمان العلم الإجمالي. هذا الشرط غير متحقق فى فرض الأخباريين؛ لأنّ الإماره تحصل عند المكلف بعد الفحص، تدريجياً تحصل له الإمارات المعتره الداله على ثبوت التكليف فى جملة من الشبهات، يعنى تحصل بعد زمان العلم الإجمالي، كلّ مكلف عندما يبلغ يحصل عنده علم إجمالى بثبوت تكاليف إلاميه فى الشريعة المقدسه، بلا إشكال، لكن تقوم عنده الإمارات فى زمان متأخر، فهو يفحص وحينئذٍ يعثر على جملة من الإمارات تثبت تكاليفاً فى شبهاتٍ معينه، فمعناه أنّ زمان الإماره متأخر عن زمان العلم الإجمالي، والمفروض أنّ هذا لا يحقق الانحلال الحكمى؛ لأنّ شرط الانحلال الحكمى عدم تأخر زمان قيام الإماره عن زمان العلم الإجمالي، وهنا تأخر، فلا انحلال، فيبقى العلم الإجمالي على حاله يُنجز ويمنع من الرجوع إلى الأصل المؤمن فى سائر الشبهات؛ حينئذٍ لا يتحقق الغرض من هذا البحث؛ لأنّ الغرض من هذا البحث هو ردّ شبهه الأخباريين والجواب عن هذا الإشكال، بينما إذا اشترطنا فى الانحلال عدم التأخر، هذا سوف لن يكون جواباً عن الإشكال.

من هنا تصدّى جملة من المحققين، وذكر هذا السيد الخوئي (قدّس سرّه) في تقريراته، (١) إلى الجواب عن هذا الإشكال، وحاصل ما ذكره هو: أنّ تنجيز الإماره لمؤدّاهها غير منوطٍ وغير مرتبط بالوصول، كون الإماره منجّزه لمؤدّاهها، هذا الشيء يتحقق قبل وصولها إلى المكلف، يكفى في منجّزيه الإماره لمتعلّقها كونها في معرض الوصول إلى المكلف بحيث لو فحص المكلف عنها لوجدها، ولو لم تصل إليه، ما دام هي في معرض الوصول، ما دام الإماره لو فحص عنها المكلف لوصل إليها هي تكون منجّزه لمؤدّاهها، ويثبت لها التنجيز. إذا آمنّا بهذه الفكرة؛ حينئذٍ، قالوا في مقام الجواب بأنّه ليكن قيام الإماره عند المكلف متأخراً عن زمان العلم الإجمالي، لكن الإماره بوجودها الواقعي وليس بوجودها الواصل، الإماره بوجودها الواقعي هي منجّزه لمؤدّاهها بشرط أن تكون في معرض الوصول، بشرط أن تكون لو فحص عنها المكلف لوصل إليها، فهي بوجودها الواقعي تكون منجّزه.

إذن: المنجّز للتكليف ليس هو الإماره بوجودها الواصل حتّى يقال أنّ الإماره بوجودها الواصل متأخّر عن زمان العلم الإجمالي، فلا يتحقق شرط الانحلال الحكمي، وإتّما المنجّز هو الإماره بوجودها الواقعي، إذا كانت في معرض الوصول، وهذا المنجّز معاصر لزمان العلم الإجمالي، المكلف الذي يعيش في هذه الأزمنه، أو في الأزمنه الأخرى عندما يعلم إجمالاً بوجود تكاليف في الشريعة ويحتمل وجود إمارات تدلّ على جملة من هذه التكاليف، وهذه الإمارات لو فحص عنها لعثر عليها. إذن: الإمارات المثبته للتكليف هي في معرض الوصول، فتكون مقارنه للعلم الإجمالي، وبذلك يتحقق شرط الانحلال الحكمي. دفعوا الإشكال بهذا الشكل.

ص: ١١٣

من الواضح أنّ هذا الجواب عن الإشكال الذى ذكره يتوقف على الإيمان بالفكره التى طرحوها، وهى أنّ منجزه الإمامه لمؤدّاهما لا- تتوقف على وصول الإمامه، غير منوطه، أو مشروطه بالوصول؛ بل الإمامه بوجودها الواقعي تكون منجزه لمؤدّاهما إذا كانت فى معرض الوصول، وإن لم تصل فعلاً. وأمّا إذا أنكرنا هذا كما أنكره صاحب الكفايه(قدّس سرّه) وقال أنّ التنجيز فى الإمامه منوط بالوصول الفعلى، قبل ذلك لا تكون الإمامه منجزه بشىء، إذا آمنّا بما يقوله صاحب الكفايه(قدّس سرّه) حينئذٍ لا يتم هذا الجواب.

من جههٍ أخرى أنّ هذا الجواب، الظاهر أنّه لا يتم فى موارد العلم التفصيلى؛ لأنّه فى بعض الأحيان قد نفترض أنّ المكلف يعلم ببعض الأحكام الشرعيه علماً تفصيلاً، وليس باعتبار قيام الإمامه، وإنّما يحصل عنده علم وجدانى ببعض التكليف الإلزاميه، مثل وجوب الصلاه ووجوب الحج، أمور ثابتة بالعلم الوجدانى التفصيلى، هذا الجواب لا يتم فى ما لو كان المثبت للتكليف فى بعض الشبهات علماً تفصيلاً؛ لأنّه العلم التفصيلى لا يرد فيه هذا الحديث، المنجز لهذا الطرف الذى قام عليه العلم التفصيلى هو العلم التفصيلى، قبل ذلك ليس هناك منجز له، وليس مثل الإمامه، الإمامه موجوده فى معرض الوصول، قد يقال أنّ كون الإمامه فى معرض الوصول تنجز هذا الطرف، وإن لم تصل إلى المكلف، العلم التفصيلى ليس هكذا، إذا وجد العلم التفصيلى فأنّه ينجز معلومه، وإذا لم يوجد العلم فلا منجز لهذا المعلوم، وليس هناك شىء قبل العلم التفصيلى حتّى نشير إليه ونقول أنّ هذا الشىء هو الذى ينجز المعلوم، بعكس الإمامه، فهذا الكلام قد يتم فى الإمامه، لكنّه لا يتم فى جميع الموارد، لا يتمّ فى العلم التفصيلى إذا كان المثبت للتكليف فى بعض الشبهات هو العلم التفصيلى، ومن هنا قد يكون ما ذكره السيد الشهيد(قدّس سرّه) هو الجواب الأصح فى المقام عن الإشكال، وحاصل هذا الجواب هو أن نقول: أنّ هذا الإشكال اساساً لا موضوع له بناءً على ما هو الصحيح فى تفسير الأحكام الظاهريه. نعم، هذا الإشكال يتوجّه بناءً على التفسير الآخر للأحكام الظاهريه. (1)

ص: ١١٤

توضيح المطلب: تارة تُفسر الأحكام الظاهرية على أنها أحكام ناشئة من ملائكة في نفس جعلها وإنشائها، لا في المتعلق، وهناك مبنى يلتزم بهذا، ويترتب على هذا الرأي عدم وجود تضاد بين حكمين ظاهريين، ولا- يوجد تنافٍ بين حكمين ظاهريين؛ لأن ملائكة هذا الحكم قائم في نفس جعله، وملائكة ذلك الحكم قائم في نفس جعله، والجعل متعدد، وأى ضمير في أن يكون ملائكة هذا الحكم في هذا الجعل، وملائكة ذلك الحكم في ذلك الجعل؟ لا مشكله في هذا، الملائكة ليس في المتعلق، لا مانع من أن يكون شيء واحد محكوماً عليه بالاحتياط كحكم ظاهري، ومحكوماً عليه بالبراءة، ليس هناك تضاد، لو كان ملائكة البراءة موجوداً في متعلقه، في الفعل، وملائكة الاحتياط في الفعل يلزم التضاد؛ لأن الفعل الواحد لا يمكن أن يكون فيه ملائكة الاحتياط وملائكة البراءة، لكن على هذا المبنى يقول أن ملائكة الحكم الظاهري قائم في نفس جعله وإنشائه لا في المتعلق، جعل هذا الحكم غير جعل هذا الحكم، فملائكة الاحتياط قائم في جعل هذا، وملائكة البراءة قائم في جعل البراءة، والجعل متعدد، فلا منافاه ولا تضاد بين الحكمين الظاهريين.

الرأي الآخر هو الذي تقدّم ذكره سابقاً، والذي يلتزم به السيد الشهيد (قدس سرّه)، أن الأحكام الظاهرية هي عبارته عن إبراز الاهتمام بالأحكام الواقعية، أو إبراز عدم الاهتمام بالأحكام الواقعية، الاحتياط يعني إبراز الاهتمام بالأحكام الواقعية الإلزامية، والبراءة يعني إبراز عدم الاهتمام بالأحكام الواقعية الإلزامية عندما يحصل اختلاط في ما بينها في مقام الحفظ، فالشارع يجعل البراءة؛ لأنه لا- يهتم بالأحكام الإلزامية الواقعية، فحتى لو فانت الأحكام الواقعية الإلزامية، مصلحه إطلاق العنان عنده أهم، إذا جعل الاحتياط معناه أنه يهتم بملاكات الأحكام الواقعية المتزاحمة تراحماً حفظياً، فيلزمه بالاحتياط، وإن فاته مصلحه إطلاق العنان، فالأحكام الظاهرية هي عبارته عن إبراز الاهتمام بالأحكام الواقعية وملاكاتهما، أو إبراز عدم الاهتمام بها. يترتب على هذا الرأي أن الأحكام الظاهرية متضاده بأنفسها كما هو الحال في الأحكام الواقعية، فكما أن الأحكام الواقعية متضاده، ولا يمكن أن يكون الشيء الواحد واجباً وحرماً في آن واحد، الأحكام الظاهرية أيضاً متضاده؛ لأن هذا الحكم يُعبّر عن شدة اهتمام المولى بالأحكام الواقعية الإلزامية، بينما البراءة يُعبّر عن عدم اهتمامه بملاكات الأحكام الإلزامية الواقعية، فلا يمكن الجمع بينهما؛ لأنهما متضادان، أو متناقضان، لا يمكن أن يكون بلحاظ الشيء الواحد الشارع يهتم به اهتماماً شديداً، وفي نفس الوقت لا يهتم، فلا يجتمع (يهتم)، و(لا يهتم)، يُبرز اهتمامه، ويبرز عدم اهتمامه لا يمكن الجمع بينهما، ومن هنا يحصل التضاد بين الأحكام الظاهرية في أنفسها، بقطع النظر عن عالم المحرّكيه؛ لأنه على الرأي الأول، القول بعدم وجود تضاد بين الأحكام الظاهرية في حدّ أنفسها، لكن هذا لا يمنع أن نقول بينها تضاد في عالم المحرّكيه، حتى على الرأي الأول، بالنتيجة الاحتياط يمنع المكلف من الإقدام في عالم المحرّكيه، والبراءة تطلق له العنان، وهذان متنافيان، لكن كلامنا ليس في عالم المحرّكيه، الأحكام الظاهرية بلا إشكال بعد وصولها تكون متضاده ومتنافيه، كلامنا بلحاظ أنفسها، هذا حكم ظاهري بالاحتياط، وهذا براءة، هل بينهما تنافٍ، أو لا؟ على الرأي الأول ليس بينهما تنافٍ، وعلى الرأي الثاني يثبت التنافى في ما بينها.

إذا أصبحت هذه المقدمه واضحه؛ حينئذٍ نأتي إلى الجواب، يقال في مقام الجواب: عندما يكون هناك تضاد واقعي حقيقي بين الأحكام الظاهريه؛ حينئذٍ بقيام الإماره المثبتة للتكليف في بعض الشبهات، نستكشف عدم ثبوت البراءه من أول الأمر؛ لأنهما متضادان، والدليل الذي يدل على أحد المتضادين نكشف منه عدم ثبوت الآخر من البدايه، ليس عدم ثبوت البراءه من الآن، وإنما عدم ثبوت البراءه من أول الأمر، إذا كانت هناك إماره مثبتة للتكليف، وهذه الإماره حجّه ومعتبره تمثل حكماً ظاهرياً اعتبارها، وهي إماره أيضاً، هذا يكشف عن عدم ثبوت البراءه من أول الأمر، وإذا كشف عن عدم ثبوت البراءه من أول الأمر لا مانع من إجراء البراءه في الطرف الآخر بلا معارضٍ، فينحل العلم الإجمالي انحلالاً حكماً، بخلاف ما إذا قلنا بالمبنى الأول؛ لأنه لا يوجد تضاد بينهما، فقيام الإماره على إثبات التكليف، وكون الإماره حجّه لا يكشف إطلاقاً عن عدم ثبوت البراءه من أول الأمر، فتثبت البراءه في مورد قيام الإماره، وتعارض هذه البراءه بالبراءه في الطرف الآخر، وبهذا لا ينحل العلم الإجمالي حكماً، فتثبت الشبهه، فجواب الشبهه مبني على هذا.

### الأصول العمليه / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحيم

الموضوع: الأصول العمليه / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي

كان الكلام في الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي، وشرائط هذا الانحلال. ذكرنا الشرط الأول وهو شرط في كل انحلال حكمي، وهو عدم تأخر المنجز للتكليف في بعض الأطراف عن العلم الإجمالي، أن المنجز للتكليف في بعض الأطراف بعينه لا بد أن لا يكون متأخراً زماناً عن العلم الإجمالي، سواء كان هذا المنجز علماً تفصيلاً كما تقدم، أو إماره، أو اصلاً منجزاً للتكليف. وأمّا إذا كان متأخراً عن زمان العلم الإجمالي هنا لا يوجد انحلالاً حكمي. وقلنا أنه على ضوء هذا الشرط قد تثار مشكله بالنسبه إلى دعوى الأخباريين أنه يجب الاحتياط في الشبهات اعتماداً على العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزاميه في الشريعه المقدسه.

ص: ١١٦

وجواب الجماعه عن هذا الكلام بأن هذا العلم الإجمالي وإن كان موجوداً، لكنّه منحلّ انحلالاً حكماً بقيام الإمارات على ثبوت التكليف في بعض تلك الشبهات، فينحل انحلالاً حكماً. الإشكال يقول: شرط الانحلال الحكمي هو تعاصر زمني الإماره المثبتة للتكليف في بعض الشبهات المعينه وزمان العلم الإجمالي، والحال أن الإمارات المثبتة للتكليف في بعض الشبهات المعينه تحصل بالتدرّج بعد الفحص، فزمانها ليس هو زمان العلم الإجمالي؛ بل هي متأخره زماناً عن العلم الإجمالي، فلا يتحقق شرط الانحلال الحكمي، فلا يصحّ هذا الجواب عن ما ذكره الأخباريون.

أجابوا عن ذلك بجوابٍ تقدم سابقاً، وتقدم سابقاً أن فيه بعض الملاحظات، وانتهى الكلام إلى الجواب الثاني، وكان حاصله، هو أن يقال: أن الإشكال اساساً غير وارد، وذلك لأنه إنما يرد هذا الإشكال ونحتاج إلى جوابه بناءً على عدم وجود تناقض وتضادٍ



واقعي بين الأحكام الظاهريه، وإنما يكون التنافي بينها بعد فرض الوصول بلحاظ عالم المحركيه؛ حينئذ يقع التنافي بين البراءه من جهه \_\_\_\_\_ مثلاً- \_\_\_\_\_ والاحتياط من جهه أخرى، بعد فرض الوصول يتنافيان؛ لأنه لا- يُعقل بلحاظ المحركيه أن يكون في الشيء براءه، وأن يكون فيه احتياط؛ لأن الاحتياط يحرك نحو الفعل، أو الترك، بينما البراءه لا تحرك؛ بل تطلق العنان، فيتنافيان بعد فرض الوصول وبلحاظ عالم المحركيه. أما بقطع النظر عن ذلك لا يوجد بينهما تنافٍ واقعي؛ لأن ملاك الحكم الظاهري قائم في نفس إنشائه وجعله، وحيث أن جعل الاحتياط غير جعل البراءه، الجعل متعدد؛ وحينئذ لا يوجد تنافٍ بين البراءه والاحتياط بلحاظ الملاك والمبادئ؛ لأن ملاك البراءه قائم في نفس جعلها وملاك الاحتياط قائم في نفس جعله، فلم يجتمعا في موضوع واحد حتى يحصل بينهما التنافي؛ حينئذ يكون لهذا الإشكال صورته؛ لأنه يقال بأنه بقيام الإماره على ثبوت التكليف في بعض الأطراف المعين، على ثبوت المنجز في هذا الطرف وذاك، هذه الإماره لا تستطيع أن تكشف عن عدم جريان البراءه في موردها من بدايه الأمر؛ لأنه لا يوجد بينهما تضاد حقيقي حتى يكون الدليل الدال على أحد المتضادين كاشفاً ودالاً على عدم ثبوت الآخر واقعاً، هذا شأن الأمور المتضاده حقيقه وواقعاً، الدليل الدال على أحد الضدين يكشف عن عدم الآخر واقعاً وفي نفس الأمر، بينما على هذا الرأي لا يوجد تضاد بين البراءه وبين الاحتياط، بين البراءه وبين التنجيز الظاهري، باعتبار قيام الإماره؛ لأن التنجيز الظاهري بقيام الإماره لا يكشف عن ثبوت البراءه من أول الأمر.

إذن: لا- مانع من جريان البراءة في هذا الطرف قبل قيام الإمارة، فإذا جرت فيه البراءة تُعَارَضُ بالبراءة في الطرف الآخر، وهذا يوجب تنجيز العلم الإجمالي وعدم الانحلال، فلا يصحّ جوابكم عن شبهة الأخباريين.

وأما بناءً على الرأي الآخر الذى يقول أنّ الأحكام الظاهرية كالأحكام الواقعية متضادّة فيما بينها تضادّاً واقعياً حقيقياً، الاحتياط كحكم ظاهري هو مصاد للبراءة كحكم ظاهري، فهما متضادان واقعاً وحقيقاً؛ لأنّ أحدهما يكشف عن شدّة اهتمام المولى بالأحكام الإلزامية الواقعية، بينما الآخر يكشف عن عدم اهتمامه بالأحكام الإلزامية الواقعية. هذان الأمران لا يمكن أن يجتمعا، إبراز الاهتمام وإبراز عدم الاهتمام لا يمكن أن يجتمعا، فهما متضادان واقعاً، فإذا كانا متضادّين واقعاً وفى نفس الأمر، فالدليل الدال على أحدهما يكشف عن عدم الآخر من أول الأمر، فبقيام الإمارة على تنجيز التكليف فى بعض الشبهات المعيّنة يكشف عن أنّ هذه الشبهات التى قامت فيها الإمارة لا تثبت فيها البراءة من أول الأمر؛ لأنه بقيام الإمارة فى هذه الشبهات تكشف عن اهتمام المولى بالأحكام الإلزامية المحتملة فى هذه الشبهات؛ ولذا لم يجعل البراءة، وإنّما أمر بسلوك طريق الإمارة، جعل الحجّية للإمارة، وجعل الإمارة منجّزةً للتكليف يكشف عن اهتمامه بالأحكام الإلزامية المحتملة، فإذا كشف عن اهتمامه بالأحكام الإلزامية فى هذه الموارد، فهذا يعنى أنّه ليس هناك براءة من أول الأمر؛ لأنّ البراءة فى هذه الموارد تعنى عدم اهتمامه بالأحكام الإلزامية فى تلك الموارد، فالدليل الدال على الاهتمام بالأحكام الإلزامية فى تلك الموارد لا إشكال فى أنّه يكشف عن عدم ثبوت البراءة من أول الأمر. إذن: هذه الموارد لا- تجرى فيها البراءة من أول الأمر، فتجرى البراءة فى الطرف الآخر، أو الأطراف الأخرى بلا- معارض، فيتحقّق الانحلال الحكمي ويتمّ الجواب عن شبهة الأخباريين، فيقال لهم: وإنّ كنّا نعلم علماً إجمالياً بوجود تكاليف إلزامية فى ضمن الشبهات فى الشريعة المقدّسه، لكن هذا العلم الإجمالي منحلّ انحلالاً حكماً بعد قيام الإمارات على إثبات إحكام إلزامية فى جملة من الشبهات بالشروط الآتية الأخرى. افترض أنّ قيام الإمارة متأخراً، لكنّه \_\_\_\_\_ بناءً على هذا الكلام \_\_\_\_\_ يكشف عن عدم ثبوت البراءة والأصل المؤمّن فى موارد قيام الإمارات من أول الأمر، من البدايه البراءة لا تجرى فى هذه الموارد؛ لأنّ الحجّية الثابتة للإمارة فى هذه الموارد تكشف عن اهتمام المولى بالأحكام الإلزامية المحتملة فى تلك الموارد، وهذا لا- يمكن أن يجتمع مع عدم اهتمامه بالأحكام الإلزامية فى نفس تلك الموارد، فيكون كاشفاً عن عدم جريان البراءة من أول الأمر، وإذا لم تجرِ البراءة فى هذه الموارد من أول الأمر، جرت البراءة فى الموارد الأخرى بلا معارض، وانحلّ العلم الإجمالي انحلالاً حكماً. هذا بالنسبة إلى الشرط الأوّل فى الانحلال، وهو أن يكون المنجّز للتكليف معاصراً للعلم الإجمالي،

قد يقال: فى هذا المورد لى هناك معاصره، وبالنتيجه لم يتوفر هذا الشرط؛ لأن الإماره بالنتيجه متأخره زماناً عن العلم الإجمالى بحسب الفرض.

نقول: لا مشكله، لم يكن معاصرأ، لكن بالنتيجه قيام الإماره يكشف \_\_\_\_\_ بناءً على هذا المبني \_\_\_\_\_ عن عدم جريان البراءه فى المورد الذى قامت فيه الإماره من أول الأمر، وهذا يكفى لإثبات الانحلال. المهم أن الموارد التى قامت فيها الإماره لا تجرى فيها البراءه من أول الأمر لا من حين قيام الإماره، وهذه هى نكته البحث. لماذا لا يوجد انحلال إذا تأخرت الإماره، أو العلم التفصيلي؟ لأنه بلحاظ فتره ما قبل قيام العلم التفصيلي، أو الإماره، تجرى البراءه فى هذا الطرف، وتعارض بالبراءه فى الطرف الآخر، فيتنبز العلم الإجمالى ولا انحلال. هذه هى المشكله، المشكله تنشأ من جريان البراءه فى هذا المورد الذى قام فيه العلم التفصيلي قبل قيام العلم التفصيلي؛ لأن هذا المورد تنبز بالعلم التفصيلي، فقبل قيام العلم التفصيلي لى له منبج، فإذا لم يكن له منبج تجرى فيه البراءه، وإذا جرت فيه البراءه تُعارض بالبراءه فى الطرف الآخر، فيتنبز العلم الإجمالى، ولا يوجد انحلال حكى. فإذا استطعنا أن نثبت أن هذا المورد الذى قامت فيه الإماره هو من أول الأمر لا تجرى فيه البراءه، أصلاً لى مورداً للبراءه، انحل العلم الإجمالى؛ لأن البراءه تجرى فى الطرف الآخر بلا معارض. المهم هو إثبات أن مورد الإماره لى مورداً للبراءه، وهذا يمكن إثباته بنحوين:

النحو الأول: هو الشرط السابق، الذى هو أن يكون قيام الإماره معاصرأ زماناً للعلم الإجمالى، فيمنع من جريان البراءه فى هذا المورد من البدايه، فتجربى البراءه فى الطرف الآخر بلا معارض.

النحو الثانى: أن نفترض أن الإماره متأخره زماناً عن العلم الإجمالى، لكنّها تكشف عن أن موردها ليس مورداً للبراءه من أول الأمر، بناءً على التضادّ الواقعى والحقيقى بين الأحكام الظاهريه، وهذا أيضاً يحقق الانحلال؛ لأنّ هذا المورد من بدايه الأمر ليس مورداً للبراءه، فتجرى البراءه فى الطرف الآخر بلا معارض، ويتحقق الانحلال الحكمى.

الشرط الثانى: أن لا- يقل ما تنجز بالإماره عن المعلوم بالإجمال، أى أن لا يكون ما تنجزه الإماره، أو الأصل أقل من المعلوم بالإجمال. وأمّا إذا كان ما تنجزه الإماره أقل من المعلوم بالإجمال؛ فحينئذٍ لا يكون هناك انحلال حكمى؛ لأنّ ما ينجزه العلم الإجمالى \_\_\_\_\_ فرضاً \_\_\_\_\_ هو عشره، وما تنجزه الإماره أثنان، هذا المقدار الزائد على ما تنجزه الإماره يكون العلم الإجمالى منجزاً بلحاظه، وتتعارض فيه الأصول العمليه؛ لأنّ المقدار الزائد لا مانع من أن تجرى فيه البراءه، وتعارض بالبراءه فى الأطراف الأخرى، إنّما ينحل العلم الإجمالى إذا كان ما تنجزه الإماره بمقدار أقل من المعلوم بالإجمال. أنا أعلم بنجاسه إناء من بين عشره آنيه، وما قامت عليه الإماره نجاسه إناء واحدٍ معيّن، فى هذه الحاله ينحلّ العلم الإجمالى؛ لأنّ هذا الإناء المعيّن لا- تجرى فيه البراءه، لا يجرى فيه الأصل المؤمّن بعد فرض قيام الإماره على ثبوت التكليف فيه، فتجرى البراءه فى الأطراف الأخرى بلا- معارضٍ، فينحلّ العلم الإجمالى. أمّا إذا كان ما أعلمه إجمالاً هو نجاسه إناءين من عشره وما قامت عليه الإماره هو نجاسه إناء واحدٍ معيّن، بلحاظ الزائد عن هذا الواحد يكون العلم الإجمالى منجزاً، والأصول تكون متعارضه بلحاظه، فيتنجز العلم الإجمالى ولا يثبت الانحلال الحكمى.

الشرط الثالث: أن لا تثبت الإماره، أو الأصل المنجز للتكليف، تكليفاً مغايراً للتكليف المعلوم بالإجمال \_\_\_\_\_ مثلاً  
\_\_\_\_\_ إذا فرضنا أنه يعلم إجمالاً بحرمه الشرب من أحد الإناءين من جهه نجاسته، وقامت الإماره على حرمه  
الشرب من أحدهما المعين من جهه غصبيته، فى هذه الحاله أيضاً لا يكون العلم الإجمالى منحللاً انحلالاً حكماً؛ لأن ما تنجزه  
الإماره غير ما ينجزه العلم الإجمالى. ما تنجزه الإماره هو حرمه من جهه الغصبيه، بينما ما ينجزه العلم الإجمالى هو التكليف من  
جهه النجاسه، وفى هذه الحاله لا يوجد انحلال حكمى؛ لأن غير ما تنجزه الإماره تكون الأصول بلحاظه متعارضه، الإماره فى هذا  
الطرف المعين تنجز حرمه من جهه الغصبيه، لكنّها لا- تنجز حرمه من جهه النجاسه. العلم الإجمالى ينجز حرمه من جهه النجاسه،  
والأصول بلحاظه هذه الحرمه من جهه النجاسه متعارضه، يعنى أن أصله البراءه فى الطرف الآخر معارضه بأصله البراءه فى هذا  
الطرف الذى قامت الإماره على أنه يعينه حرام، لكن من جهه الغصبيه، هذا لا مانع منه، وإن كان هذا الطرف المعين هو حرام  
على كل حال؛ لأنه قامت الإماره على حرمته من جهه الغصبيه، أو من جهه النجاسه، بالنتيجه هو حرام على كل حال.

قد يُستشكل ويقال: كيف تجرى فيه البراءه حتى تُعارض بالبراءه فى الطرف الآخر، وبالتالي يتنجز العلم الإجمالى ولا يثبت  
الانحلال الحكمى؟

الجواب هو: لا مشكله، هذه الحرمه من جهه النجاسه لا تنجزها الإماره، فتكون الأصول متعارضه بلحاظه الحرمه من جهه النجاسه.  
وبعباره أخرى: إن البراءه تجرى فى هذا الطرف المعين الذى قامت الإماره على حرمته، لنفى العقاب الزائد؛ لأن هذا حرام من  
جهه الغصبيه، ونشكك فى أنه هل هو حرام من جهه النجاسه، أو لا-؟ فكأن الذى يرتكبه، على تقدير أن يكون حراماً من جهه  
النجاسه، كأنه يرتكب حرامين، ويخالف حرمتين، حرمه من جهه الغصبيه، وحرمه من جهه النجاسه. نحن نريد أن نؤمن بإجراء  
البراءه فى هذا الطرف الذى نعلم بحرمته \_\_\_\_\_ نعلم باعتبار الإماره \_\_\_\_\_ نريد أن نؤمن من ناحيه  
العقاب الزائد على الحرمه من جهه النجاسه، فتجربى فيه البراءه وتعارض بالبراءه فى الطرف الآخر، وهذا يوجب تنجيز العلم  
الإجمالى وعدم الانحلال، يتحقق الانحلال إذا كان المنجز بالإماره ليس تكليفاً غير التكليف الثابت بالعلم الإجمالى.

هذه هي الشروط المعتبره فى الانحلال الحكمى، إذا تمت هذه الشروط تحقق الانحلال الحكمى للعلم الإجمالى بالإماره، أو الأصل المنجز للتكليف. لكن تبقى مسأله أن هذا الانحلال الحكمى بالشرائط السابقه، فى ما لو توفرت الشرائط السابقه، هذا الانحلال الحكمى لا- إشكال فى أنه ثابت بلحاظ وجوب الموافقه القطعيه، بمعنى أن مثل هذا العلم الإجمالى لا ينبجز وجوب الموافقه القطعيه، وهذا معناه بحسب النتيجة أنه يجوز للمكلف أن يرتكب الطرف الآخر، وتجري البراءه فى الطرف الآخر بلا معارضٍ، فيجوز أن يرتكب الطرف الآخر استناداً إلى البراءه الجاريه فى الطرف الآخر بلا- معارضٍ، وهذا معناه عدم وجوب الموافقه القطعيه، فيجوز له ارتكاب الطرف الآخر. جواز ارتكاب الطرف الآخر لا إشكال أنه ثابت لو اجتنب الطرف الذى قامت الإماره على ثبوت التكليف فيه \_\_\_\_\_ ولنسمه الطرف الأول \_\_\_\_\_، لكن هل جواز ارتكاب الطرف الآخر ثابت حتى مع ارتكاب الطرف الأول؟ هذا البحث يعتمد على أن انحلال العلم الإجمالى بالشرائط السابقه، هل هو فقط بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، أو هو كما يثبت بلحاظ الموافقه القطعيه يثبت أيضاً بلحاظ المخالفه القطعيه؟ لا بمعنى أننا نجوز للمكلف أن يرتكب الطرفين، وإنما بمعنى أن نقول للمكلف: يجوز لك ارتكاب الطرف الآخر مطلقاً، يعنى سواء اجتنبت الطرف الأول وعملت بالإماره الحجه المعتبره، أو ارتكبت الطرف الأول ولم تجتنبه، حتى إذا ارتكبت الطرف الأول يجوز لك ارتكاب الطرف الثانى. أن الانحلال هل هو بلحاظ وجوب الموافقه القطعيه فقط، أو أن الانحلال الحكمى يثبت مطلقاً بلحاظ وجوب الموافقه القطعيه وبلحاظ حرمة المخالفه القطعيه؟

بعبارة أخرى: بعد الانحلال الحكمي المفروض في محل كلامنا يجوز ارتكاب الطرف الآخر، بلا إشكال، لكن الكلام في أنه هل يجوز ارتكابه مع ارتكاب الطرف الأول، أو أن جواز ارتكابه مقيد باجتنب الطرف الأول؟

هذا السؤال في الحقيقة يرتبط بالدليل الدال على جواز ارتكاب الطرف الآخر. ما هو الدليل الذي نستند إليه لتجوز ارتكاب الطرف الآخر؟ لا بد من ملاحظه هذا الدليل، هل يدل على جواز ارتكاب الطرف الآخر مقيداً باجتنب الطرف الأول، أو يدل على جواز ارتكابه مطلقاً، سواء ارتكب الطرف الأول، أو اجتنبه؟ إذا كان يدل عليه مقيداً باجتنب الطرف الأول، هذا معناه أنه إذا ارتكب الطرف الأول لا يوجد جواز بالنسبة إلى الطرف الآخر؛ لأنّ الدليل الدال على جواز ارتكاب الطرف الآخر مقيد باجتنب الطرف الأول، فلو ارتكب الطرف الأول، الدليل لا يدل على جواز ارتكاب الطرف الآخر.

وبعبارة أخرى: إذا ارتكبهما معاً، مخالفته وعصيانه يكون أشدّ ممّا إذا ارتكب الطرف الأول بخصوصه، إذا ارتكب الطرف الأول بخصوصه هو خالف المولى؛ لأنّ الإماره حجّه معتبره قامت على ثبوت التكليف فيه، فهناك عصيان ومخالفه، لكن إذا ارتكب كلاً منهما تكون المخالفه أشدّ والعصيان أشدّ، ويكون القبح أوضح ممّا إذا ارتكب الطرف الأول بخصوصه، كلّ منهما فيه عصيان، وكلّ منهما فيه مخالفه وتمرّد وقبح، لكن ارتكابهما معاً أشدّ؛ لأنّ جواز الطرف الآخر \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ مقيد بعدم ارتكاب الطرف الأول، فإذا ارتكب الطرف الأول، فكأنّه لا يوجد جواز في الطرف الآخر. أو يقال بأنّ الدليل الدال على جواز ارتكاب الطرف الآخر مطلق، أي يجوز ارتكاب الطرف الآخر مطلقاً، سواء ارتكبت الطرف الأول، أو لم ترتكبه.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي

ذكرنا في الدرس السابق بأنّ الشروط المتقدّمة للانحلال الحكمي إذا تمّت تحقق الانحلال بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعيّة الذي يعني جواز ارتكاب الطرف الآخر، لكن جواز ارتكاب الطرف الآخر هل هو جائزٌ مطلقاً، بمعنى أنّه سواء اجتنب الطرف الأوّل، أو لا؟ ومقصودنا من الطرف الأوّل هو الطرف الذي تنجز فيه التكليف، لقيام الإيماره على ثبوت التكليف فيه، أو الأصل. هل يجوز ارتكاب الطرف الآخر حتّى إذا ارتكب الطرف الأوّل؟ أو أنّ جواز ارتكاب الطرف الآخر منوط باجتناب الطرف الأوّل؟ فإذا قلنا بأنّ جواز ارتكاب الطرف الآخر منوط باجتناب الطرف الأوّل بحيث لا جواز بارتكابه مع ارتكاب الطرف الأوّل، هذا معناه أنّ العلم الإجمالي ليس منحلّاً بلحاظ حرمة المخالفه القطعيّة. وأمّا إذا قلنا بأنّ جواز ارتكاب الطرف الآخر ثابت مطلقاً، سواء اجتنب الطرف الأوّل، أو ارتكبه، فإذا ارتكب الطرفين هو لم يعص ولم يخالف إلاّ بمقدار مخالفه الطرف الذي تنجز فيه التكليف؛ لأنّ ارتكاب الطرف الآخر جائزٌ \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ مطلقاً، أي حتّى إذا ارتكب الطرف الأوّل، فإذا ارتكبهما هو يعصى بمقدار مخالفه التكليف المنجز في الطرف الأوّل، بينما على الوجه الأوّل ارتكاب الطرف الآخر منوط باجتناب ارتكاب الطرف الأوّل، فإذا ارتكبهما هو في الحقيقة يرتكب مخالفه أكثر وأشدّ. والمقصود من عدم الانحلال بالنسبة إلى حرمة المخالفه القطعيّة، أو بعبارة أخرى: المقصود من بقاء العلم الإجمالي على تنجزه لحرمة المخالفه القطعيّة هو أنّ من يرتكب الطرفين يخالف ويعصى أكثر ممّا لو ارتكب الطرف الأوّل الذي تنجز التكليف فيه، ومعنى أنّ العلم الإجمالي منحلٌّ حتّى بلحاظ حرمة المخالفه القطعيّة، بمعنى أنّ هذا العلم الإجمالي لا ينجز وجوب الموافقة القطعيّة ولا حرمة المخالفه القطعيّة بهذا المعنى، فإذا ارتكب الطرفين هو لا يخالف ولا يعصى إلاّ بمقدار مخالفه التكليف المنجز في هذا الطرف، فأيهما هو الصحيح؟ هل الانحلال الذي توفرت شروطه يثبت بلحاظ كلٍ منهما، أو يثبت فقط بلحاظ وجوب الموافقة القطعيّة؟

ص: ١٢٤

الظاهر أنّ هذا يختلف باختلاف الدليل الذي يُستدلّ به على جواز ارتكاب الطرف الآخر من حيث كونه أصلاً شرعياً، أو كونه أصلاً عقلياً، من حيث كونه براءةً شرعيّة، أو من حيث كونه براءةً عقليّة، قاعده قبح العقاب بلا بيان، إذا كان الأصل الذي يُستند إليه لإثبات جواز ارتكاب الطرف الآخر أصلاً شرعياً مؤمناً، حديث الرفع وأمثاله يجرى في الطرف الآخر بلا معارض، وهو معنى الانحلال الحكمي، هذه القاعده ليس فيها ما يقتضى تقييدها، جريانها في الطرف الآخر ليس مقتيداً باجتناب الطرف الأوّل؛ بل هي تثبت التأمين والسعه في الطرف الآخر مطلقاً بلا معارض، يعني سواء ارتكب الطرف الأوّل، أو اجتنبه، حتّى إذا ارتكب الطرف الأوّل هي تجوز له ارتكاب الطرف الآخر، هذا معنى إطلاقها، فإذا ارتكبهما هو لم يخالف إلاّ بمقدار مخالفه التكليف المنجز في الطرف الأوّل. الأصل المؤمن الشرعي، أي البراءه الشرعيّة تجرى في الطرف الآخر مطلقاً، ليس فيه ما يقتضى التقييد، مطلقاً، تحقق موضوعه في الطرف الآخر، كما هو المفروض، وليس له معارض \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ فيثبت التأمين في الطرف الآخر مطلقاً حتّى إذا ارتكب الطرف الأوّل.



وأما إذا كان الأصل الذى يُستند إليه لإثبات الجواز فى الطرف الآخر هو قاعده قبح العقاب بلا بيان، قاعده عقليه، أصل البراءه العقلى، هنا العقل يتدخّل، هنا يمكن أن يقال بأنّ العقل يرى أنّ ارتكاب الطرفين أشدّ حالاً ممّا إذا ارتكب الطرف الأوّل فقط، إذا ارتكب الطرف الأوّل وقع فى مخالفه وعصى وارتكب قبيحاً، لكن العقل يرى أنّه إذا ارتكبهما معاً فقد وقع فى مخالفه أشدّ وفى عصيان أشدّ، والقبح يكون أكبر ممّا إذا اقتصر على مخالفه الطرف الأوّل فقط؛ لأنّ العقل يرى أنّ مخالفه العلم غير مخالفه الحجه، الحجه فيها احتمال عدم المصادفه للواقع، مخالفه الحجه غير العلم، هى أخف بنظر العقل من مخالفه العلم بالتكليف، هذا عندما يرتكبهما معاً هو قد خالف العلم بثبوت التكليف فيهما، لكن عندما يخالف الطرف الأوّل فقط هو قد خالف الإماره والحجه، ومخالفه الحجه بنظر العقل أخف من مخالفه العلم، يعنى مخالفه العلم أقيح بنظر العقل من مخالفه الحجه التى يحتمل فيها عدم المصادفه للواقع، بينما فى العلم، العالم لا يحتمل مخالفته للواقع، وعدم مصادفته للواقع؛ ولذا يقول له: أنت الذى لا تحتمل مخالفه العلم للواقع، مخالفتك للعلم أشد من مخالفه الإماره والحجه، فيمكن هنا أن يتدخّل العقل ويحكم بالتأمين ويكون حكمه بالتأمين فى الطرف الآخر منوطاً بعدم ارتكاب الطرف الأوّل، أمّا إذا ارتكب الطرف الأوّل العقل لا يضع تأميناً، يعنى لا يقول له: أنت لم ترتكب مخالفه إلا بمقدار مخالفه التكليف الثابت فى الطرف الأوّل؛ بل يرى أنّه قد خالف مخالفه أشد وعصى عصياناً أشد، وارتكب قبيحاً أكثر ممّا يرتكبه لو اقتصر على مخالفه الطرف الأوّل.

إلى هنا يتم الكلام عن كبرى انحلال العلم الإجمالي، يبقى هناك مطلبٌ يرتبط بما نقلناه عن السيد الشهيد (قدس سرّه) إن شاء الله نبيّنه ونلحقه بعد ذلك.

الآن ندخل في بحثٍ آخر وهو في بحث اشتراك علمين إجماليين في طرفٍ واحدٍ، في بعض الأحيان نرى أنّ هناك طرفاً واحداً يشترك في علمين إجماليين، علم بنجاسه أحد إناءين، أحدهما نفترض أنّه أبيض، والآخر أسود، وعلم أيضاً بنجاسه أحد إناءين، أحدهما الإناء الأسود الذي هو الطرف في العلم الإجمالي الأوّل، أو الإناء الأحمر الذي هو إناء آخر ثالث، فيكون الإناء الأسود طرفاً لعلمين إجماليين. الكلام في أنّ اشتراك العلمين الإجماليين في طرفٍ واحدٍ هل يوجب انحلال العلم الإجمالي الثاني، بحيث أنّ العلم الإجمالي الثاني ينحل، ولا- ينتج معلومه، ويظهر الأثر في الإناء الأحمر الذي هو الطرف الخاص بالعلم الإجمالي الثاني، إذا أنحل العلم الإجمالي الثاني وسقط عن المنجزية؛ فحينئذٍ يجوز إجراء الأصل في الإناء الثالث \_\_\_\_\_ الأحمر \_\_\_\_\_ وإذا قلنا أنّ العلم الإجمالي الثاني لا- ينحل، ويبقى على منجزيته؛ حينئذٍ يكون العلم الإجمالي الثاني منجزاً، فينتج كلا طرفيه، ويمنع من إجراء الأصل في كلٍ من الطرفين .

هنا تارةً يفترض أنّ العلمين الإجماليين العذيين يشتركان في طرفٍ، متقارنان زماناً من ناحيه العلم، وكذا من ناحيه المعلوم، لا يوجد تقدّم وتأخر بينهما، لا بلحاظ العلم، ولا بلحاظ المعلوم للعلمين، فالعلم الإجمالي الأوّل مقارن زماناً للعلم الإجمالي الثاني، كما أنّ المعلوم بالعلم الإجمالي الأوّل مقارن زماناً للمعلوم بالعلم الإجمالي الثاني، كما إذا فرضنا أنّه علمٌ إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين الأبيض أو الأسود، وفي نفس الوقت علم بنجاسه أحد إناءين، إمّا الأسود الذي هو الطرف المشترك، أو الإناء الأحمر، في نفس زمان المعلوم بالعلم الإجمالي الأوّل، يعنى النجاسه المعلومه بالعلم الإجمالي الثاني هي في نفس زمان النجاسه المعلومه بالعلم الإجمالي الأوّل، فليس هناك تقدّم وتأخر بلحاظ العلم، ولا تقدّم وتأخر بلحاظ المعلوم، ففي العلم الإجمالي الثاني يعلم بنجاسه في أحد إناءين، إمّا الأسود، أو الأحمر في نفس الوقت الذي علم فيه بنجاسه مردّده بين الإناء الأبيض، أو الإناء الأسود. النجاسه المعلومه بالعلم الإجمالي الأوّل هي في نفس وقت النجاسه المعلومه بالعلم الإجمالي الثاني، كما أنّ العلم الإجمالي الثاني حدث في نفس الوقت الذي حدث فيه العلم الإجمالي الأوّل، فلا يوجد تقدّم وتأخر لا بلحاظ العلم، ولا بلحاظ المعلوم.

هذه الصورة خارجه عن محل الكلام، بمعنى أنه لا إشكال في عدم الانحلال فيها، ولا مجال لأن يقال بأن العلم الإجمالي الأول ينحل بالعلم الإجمالي الثاني، أو أن العلم الإجمالي الثاني ينحل بالعلم الإجمالي الأول؛ لأنّ العلمين حينئذٍ يكونان في عرضٍ واحدٍ، ونسبتهما إلى الأطراف نسبه واحده؛ حينئذٍ لا مجال لأن يقال بانحلال الأول بالثاني، أو انحلال الثاني بالأول مع أنّهما في عرضٍ واحدٍ، ولا موجب لترجيح تحقق انحلال الأول بالثاني، أو الثاني بالأول؛ بل يبقى كلّ منهما على منجزيته، وبذلك تنتج كل الأطراف الثلاثة.

وبعبارة أخرى: أنّ هذين العلمين الإجماليين مع افتراض التقارن في الزمان بلحاظ العلم وبلحاظ المعلوم يرجعان إلى علمٍ إجمالي واحدٍ بنجاسه إمّا الإناء المشترك، أو نجاسه الإناءين الآخرين، النجاسه المعلومه بالإجمال في هذين العلمين إن كانت موجوده في الإناء الأسود، فهي غير موجوده في الإناءين الآخرين، وإن كانت النجاسه غير موجوده في الإناء الأسود، فهي موجوده في الإناءين الآخرين، وهذا معناه أنّه علم إجمالي واحدٍ، إمّا بنجاسه الإناء الأسود، أو نجاسه الإناءين الآخرين، ومن الواضح أنّ مثل هذا العلم الإجمالي ينتج أطرافه كما لو حدث ابتداءً بلا فرض علمين إجماليين، لو فرضنا أنّه علم من البدايه بأنّه إمّا الإناء الأسود نجس، أو أنّ هذين الإناءين نجسان، فكم أنّ هذا العلم الإجمالي بلا إشكال ينتج الإناء الأسود، وينتج الإناءين الآخرين؛ لأنّ الإناءين الآخرين هما طرفٌ لهذا العلم الإجمالي، هذا مثل ذاك؛ لأنّ مرّد العلمين الإجماليين مع فرض التقارن بلحاظ العلم، وبلحاظ المعلوم إلى هذا العلم الإجمالي بنجاسه أحد الأمرين، إمّا الإناء الأسود، أو الإناءين الآخرين، فهنا لا إشكال في التنجيز، ولا إشكال في عدم الانحلال، فينبغي عزل هذه الصورة عن محل الكلام.

ومن هنا يظهر أنّ الكلام يقع في ما إذا لم يحصل تقارن بين العلمين الإجماليين، إمّا من ناحيه العلم نفسه لا يوجد تقارن زمانى، وإن كان هناك تقارن زمانى بلحاظ المعلوم، أو لم يكن هناك تقارن بلحاظ المعلوم بالعلمين الإجماليين، بأن كانت النجاسه المعلومه بأحد العلمين متقدّمه زماناً على النجاسه المعلومه بالعلم الإجمالى الثانى، وإن كان هناك تقارن بلحاظ نفس العلمين، ومزّه نفترض أنّ عدم التقارن بلحاظ كلتا الناحيتين، يعنى عدم تقارن فى العلم، وعدم تقارن من ناحيه المعلوم، أحد العلمين الإجماليين كعلم هو متقدّم زماناً على العلم الإجمالى الثانى، النجاسه المعلومه بأحد العلمين متقدّمه زماناً على النجاسه المعلومه بالعلم الإجمالى الثانى، فهنا لا يوجد تقارن بلحاظ كلتا الناحيتين.

الكلام يقع فى أنّ العلم الإجمالى الثانى بنكته كون أحد أطرافه طرفاً لعلم إجمالى آخر، هذا هل يوجب انحلال العلم الإجمالى الثانى المتأخّر زماناً من ناحيه العلم، أو المتأخّر زماناً من ناحيه المعلوم، أو المتأخّر زماناً من كلتا الناحيتين، هل ينحل هذا العلم الإجمالى بالعلم الإجمالى الأوّل فى جميع هذه الفروض، أو لا ينحل فى جميع هذه الفروض، أو يفصل بين هذه الفروض ؟

فى هذا المقام يُذكر رأى المحقق النائينى (قدّس سرّه): (١) (٢) حيث نُسب إليه القول بأنّ العلم الإجمالى المتأخّر من ناحيه المعلوم ينحل بالعلم الإجمالى المتقدّم من ناحيه المعلوم، سواء كان نفس العلم متقدّمًا، أو متأخّرًا، أو مقارنًا، هذا لا يضر، الميزان ليس هو ملاحظه زمان حصول العلم، وإنّما الميزان فى الانحلال هو ملاحظه التقارن وعدم التقارن بلحاظ المعلوم بالعلمين الإجماليين، فإذا فرضنا أنّ المعلوم بأحد العلمين كان متأخّرًا عن المعلوم بالعلم الإجمالى الثانى يتحقق الانحلال فى هذه الحاله من دون فرق بين أن يكون زمان العلم بأحدهما متقدّمًا على زمان العلم بالآخر، أو لم يكن متقدّمًا عليه، الميزان هو أن يكون المعلوم بأحدهما سابقًا، أو متأخّرًا على المعلوم بالآخر. ما يذكره المحقق النائينى (قدّس سرّه) حسب (أجود التقريرات)، وكذا (فوائد الأصول)، يذكر مطلبًا كليًا، يقول: أنّ العلم الإجمالى ينحل إذا قام ما يوجب ثبوت التكليف فى بعض أطرافه المعينه، ولا يُفترق فيه بين أن يكون علمًا تفصيليًا، أو يكون إمارهً مثبتة للتكليف فى طرفٍ معين، أو أصلًا شرعيًا، أو أصلًا عقليًا، المهم أن يقوم ما يوجب ثبوت التكليف فى بعض أطراف العلم الإجمالى المعين، ما يوجب ثبوت التكليف فى بعض أطراف العلم الإجمالى المعين عقلاً- يجعل ما نحن فيه مثلاً- له، نحن لا- نتكلّم عن ما يوجب ثبوت التكليف فى هذا الطرف المعين ويكون إمارهً، أو يكون أصلًا عمليًا شرعيًا، أو يكون علمًا تفصيليًا، كلامنا فعلاً ليس هذا، وإنّما الذى يثبت التكليف فى بعض أطراف العلم الإجمالى الثانى، الذى هو الإناء الأسود هو العلم الإجمالى الأوّل؛ لأنّ الإناء الأسود هو طرف للعلم الإجمالى الأوّل، وإذا كان طرفاً للعلم الإجمالى الأوّل العقل يحكم بلزوم الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالى الأوّل بما فيها الإناء الأسود، إذن: الإناء الأسود الذى هو طرف للعلم الإجمالى الثانى قام ما يوجب ثبوت التكليف فيه، لكن عقلاً، وهو العلم الإجمالى الأوّل؛ لأنّه نجّز التكليف فى الأطراف، يعنى نجّز وجوب الاجتناب عن الطرفين بحكم العقل، العقل يحكم بلزوم الاجتناب عن الإناء الأسود، والإناء الأبيض الذى هو الطرف الثانى فى العلم الإجمالى الأوّل، إذن: العقل حكم بوجوب اجتناب الإناء الأسود، ثمّ جاء العلم الإجمالى الثانى. هذا يمثّل له بما نحن فيه، ويقول: بأنّ هذا العلم الإجمالى الثانى ما دام قام ما يوجب تنجّز التكليف فيه، وهو بعضٌ معين من أطراف العلم الإجمالى الثانى، هذا يوجب انحلال العلم الإجمالى الثانى. كل علم إجمالى عندما يقوم ما يوجب ثبوت التكليف فى بعض أطرافه ينحل، سواء كان ما يوجب الثبوت علمًا تفصيليًا، أو إمارهً، أو أصلًا شرعيًا، أو أصلًا عقليًا، ما نحن فيه من هذا القبيل، ثمّ ذكر بأنّه لا يُفترق فى ذلك بأن يكون الموجب لثبوت التكليف حاصلًا قبل العلم الإجمالى، أو بعد العلم الإجمالى، غايه الأمر أنّه إذا كان الموجب لثبوت التكليف فى بعض الأطراف المعين حاصلًا قبل العلم الإجمالى، فهو يمنع

من تأثير العلم الإجمالي فى التنجيز من البدايه، اساساً هو يمنع من كون هذا العلم الإجمالى موجياً للمنجزيه، وإذا قام بعد العلم الإجمالى، فهو يوجب انحلال العلم الإجمالى. يعنى يمنع من تأثير العلم الإجمالى فى المنجزيه فى مرحله البقاء الذى هو معنى الانحلال، بمعنى أن العلم الإجمالى انعقد وفى مرحله الحدوث أثر فى المنجزيه، لكنّه ينحل فى مرحله البقاء ويسقط عن التنجيز فى مرحله البقاء فيوجب انحلاله بعد انعقاده.

ص: ١٢٨

- 
- ١- فوائد الأصول، تقرير بحث النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٤، ص ٨٧.
  - ٢- وأجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائينى للسيد الخوئى، ج ٢، ص ١١٩.

الوجه في الانحلال الذي يذكره، لماذا ينحل العلم الإجمالي بقيام ما يوجب ثبوت التكليف في بعض أطرافه المعينه؟ الوجه في الانحلال بشكل عام الذي يجري في جميع الحالات، سواء كان علماً تفصيلياً، أو إماره، أو أصلاً عقلياً الذي هو محل كلامنا، الوجه في ذلك \_\_\_\_\_ حسب ما يستفاد من كلامه \_\_\_\_\_ هو أنه يدعى أن العلم الإجمالي إنما يوجب التنجيز إذا كان يستوجب علماً بتكليف فعلي على كل تقدير؛ حينئذ يكون موجباً للمنجزيه، وأما إذا كان علماً بتكليف على تقدير، ولكنه على تقدير آخر لا يستوجب العلم بتكليف، مثل هذا العلم الإجمالي لا يكون منجزاً، شرط منجزيه العلم الإجمالي أنه يستوجب العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، يعني سواء كان في هذا الطرف، هو ينجز، ويستوجب تكليفاً، أو كان في الطرف الآخر أيضاً هو يستوجب تكليفاً، هذا الشرط الأساسي المهم في تنجيز العلم الإجمالي، كل علم إجمالي يستوجب العلم بتكليف على كل تقدير يكون منجزاً، وكل علم إجمالي لا يستوجب العلم بتكليف على كل تقدير وإنما يستوجب العلم بتكليف على تقدير دون تقدير آخر، مثل هذا العلم الإجمالي لا يكون موجباً للتنجيز، فينحل.

### الأصول العمليه / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي

الكلام في انحلال أحد العلمين الإجماليين بعلم إجمالي آخر في ما إذا كانا يشتركان في طرف واحد، ذكرنا بأن المحقق النائيني (قدس سرّه) ذهب إلى الانحلال، لكن في صورته خاصه، وهي ما إذا كان العلم الإجمالي متأخراً من حيث المعلوم، فإنه ينحل بالعلم الإجمالي المتقدم من حيث المعلوم ولا- اعتبار بتقدم وتأخر نفس العلمين، وإنما المناط على تأخر أحد العلمين الإجماليين من حيث المعلوم عن المعلوم بالعلم الإجمالي الآخر، في هذه الحاله ذهب إلى أن العلم الإجمالي المتأخر من حيث المعلوم بالعلم الإجمالي المتقدم من حيث المعلوم، سواء تقارن نفس العلمين الإجماليين من حيث الزمان، أو لم يتقارنا، المهم أن المعلوم بأحد العلمين الإجماليين يتقدم على المعلوم بالعلم الإجمالي الآخر، فينحل الثاني، يعني الذي يكون معلومه متأخراً بالأول، الذي يكون معلومه متقدماً.

ص: ١٢٩

ذكرنا أنه استدل على ذلك بقاعده أسسها في المقام، وهي أن العلم الإجمالي إنما يكون منجزاً إذا كان علماً بتكليف على كل تقدير. كل علم إجمالي يكون علماً بتكليف على كل تقدير يكون منجزاً، وكل علم إجمالي لا يكون علماً بتكليف على كل تقدير، وإنما يكون علماً بتكليف على تقدير دون تقدير آخر لا يكون منجزاً، هذه قاعده أسسها؛ وحينئذ طبّقها في محل الكلام، يقول: حينما نحتمل انطباق المعلوم بالعلم الإجمالي الأول على أحد طرفي المعلوم بالعلم الإجمالي الثاني؛ حينئذ العلم الإجمالي الثاني لا يكون علماً بتكليف على كل تقدير؛ لأنه على تقدير الانطباق لا يكون هناك تكليف، وإنما يكون هناك تكليف على تقدير عدم الانطباق، المثال السابق، العلم الإجمالي بأن أحد الإناءين نجس، أما الأسود، أو الأحمر، هذا العلم إنما يكون علماً بتكليف على كل تقدير في ما إذا فرضنا أن المعلوم بالعلم الإجمالي الأول كان متحققاً بالإناء الأبيض \_\_\_\_\_ في العلم الإجمالي الأول \_\_\_\_\_ وأما إذا كان المعلوم بالعلم الإجمالي الأول متحققاً بالإناء الأسود؛ حينئذ هذا العلم

الإجمالى الثانى، الإناء الأسود هو نجس سابقاً على هذا التقدير، فالعلم الإجمالى بسقوط قطره الدم فيه، أو فى الإناء الأحمر لا يستوجب علماً بتكليفٍ على كل تقدير؛ لأنه على تقدير أن تكون هذه القطره المعلومه بالعلم الإجمالى الثانى ساقطه فى الإناء الأسود سوف لن تحدث تكليفاً؛ لأنّ الإناء الأسود هو نجس سابقاً \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ على تقدير أن تكون النجاسه المعلومه بالعلم الإجمالى الأول موجوده فى الإناء الأسود، العلم الإجمالى بسقوط قطره دم إما فى الأسود، أو فى الأحمر ليس علماً بتكليفٍ على كل تقدير، وإّما هو علم بتكليفٍ على أحد تقديرين، على تقدير الانطباق هو ليس علماً بتكليفٍ، أمّا على تقدير عدم الانطباق على الإناء الأسود؛ حينئذٍ قد يكون علماً بتكليف. إذن: هو ليس علماً بتكليفٍ على كل تقدير، وشرط المنجزيه أن يكون العلم الإجمالى علماً بتكليفٍ فعلى على كل تقدير. وهذا لا يختص بمحل الكلام، فى موارد العلم التفصيلى وفى موارد قيام الإماره، وقيام الأصل الشرعى المثبت للتكليف، فى كل هذه الحالات يرد هذا الكلام، أنّ العلم الإجمالى ليس علماً بتكليفٍ فعلى على كل تقدير؛ لأنه على أحد التقادير هذا العلم الإجمالى لا يثبت تكليف، على تقدير أن تكون قطره الدم ساقطه فى هذا الإناء الذى فرضنا كونه نجساً سابقاً من البدايه، سقوط قطره الدم فيه لا توجب علماً بتكليفٍ. نعم لو سقطت قطره الدم فى الإناء الآخر سوف تحدث تكليفاً. إذن: العلم الإجمالى فى حالاتٍ من هذا القبيل هو ليس علماً بتكليفٍ على كل تقدير؛ ولذا لا يكون منجزاً.

هذا الذى ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) ذكر بأنه يتمّ فى موارد، ذكر موردين:

المورد الأوّل: ما إذا لم يكن هناك تقارن لا من ناحيه العلم ولا من ناحيه المعلوم، بمعنى أنّ أحد العلمين الإجماليين متأخّر من حيث العلم عن العلم الإجمالى الثانى، ومن حيث المعلوم أيضاً هو متأخّر عن العلم الإجمالى الأوّل، فهما غير متقارنين، لا من حيث العلم، ولا من حيث المعلوم، كما إذا فرضنا أنّه علم إجمالاً بنجاسه أحد إناءين الأبيض والأسود، ثمّ بعد ذلك علم بحدوث نجاسه أخرى، إمّا فى الإناء الأسود، أو فى الإناء الأحمر. (ثمّ علم) إشاره إلى التقارن من حيث العلم، علم أول متقدّم زماناً على العلم الثانى، علم بنجاسه أخرى فى العلم الإجمالى الثانى، معناه أنّ المعلوم بالعلم الإجمالى الثانى هو غير المعلوم بالعلم الإجمالى الأوّل ومتأخّر عنه زماناً. فى هذه الحاله، قال: هذا الذى ذكرناه لإثبات الانحلال يكون تاماً فى هذه الحاله، وتمايه ما ذكره من القاعده لإثبات الانحلال يكون واضحاً فى هذا المثال فى هذا المورد، باعتبار أنّ المكلف وإن كان يعلم بالعلم الإجمالى الثانى المتأخّر زماناً \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ بأنّ النجاسه وقعت فى أحد الإناءين، الأسود، أو الأحمر، إلّا أنّ هذا ليس علماً بتكليف على كل تقدير؛ لأنّ هذه النجاسه إذا كانت واقعته فى الإناء الأسود، وكان هو النجس المعلوم سابقاً؛ حينئذٍ لا تستوجب هذه النجاسه تكليفاً له؛ لأننا فرضنا أنّ الإناء الأسود هو النجس سابقاً، وعلى تقدير أن تقع النجاسه فى هذا الإناء النجس سابقاً سوف لا تستوجب تكليفاً، باعتبار أنّ الإناء الأسود كان يجب الاجتناب عنه من البدايه، فسقوط النجاسه فيه لا تستوجب تكليفاً. نعم سقوط هذه النجاسه فى العلم الإجمالى الثانى تستوجب تكليفاً إذا وقعت فى الإناء الأحمر؛ لأننا لم نفرض أنّ الإناء الأحمر كان نجساً سابقاً؛ بل حتّى إذا سقطت فى الإناء الأسود، لكن لم نفترض أنّ الإناء الأسود هو النجس فى العلم الإجمالى الأوّل، بأنّ فرضنا أنّ النجس فى العلم الإجمالى الأوّل هو الأبيض، هنا أيضاً قطره الدم تستوجب حدوث تكليف، لكن عندما نفترض أنّها تسقط فى الإناء الأسود، ونفترض أنّ الإناء الأسود هو النجس سابقاً، هذه لا تستوجب تكليفاً.



إذن: العلم الإجمالي الثاني لا يستوجب تكليفاً فعلياً على كل تقدير، وإنما يستوجب تكليفاً على تقدير دون تقديرٍ آخر، مثل هذا العلم الإجمالي يسقط عن المنجزيه.

المورد الثاني: ما إذا كان أحد العلمين الإجماليين متأخراً عن الآخر، فلا يوجد تقارن من ناحيه نفس العلم، وكان المعلوم بالعلم المتأخر زماناً من حيث العلم كان المعلوم به متقدماً زماناً على المعلوم بالعلم الأول المتقدم من حيث العلم، مثلاً: إذا علم بوقوع نجاسه الآن، إما بالإناء الأسود، أو الإناء الأبيض، ثم علم بعد ذلك \_\_\_\_\_ (بعد ذلك) معناها أنّ العلم الإجمالي الثاني متأخر من حيث العلم عن العلم الإجمالي الأول \_\_\_\_\_ بأنّ الإناء الأسود، أو الأحمر سقطت فيه النجاسه من الصباح، ولنفترض أنّ الآن السابق كان العصر \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ فالعلم الإجمالي الثاني متأخر زماناً عن العلم الإجمالي الأول من حيث العلم، لكنّ المعلوم بالعلم الإجمالي الثاني متقدّم زماناً على المعلوم بالعلم الإجمالي الأول. هنا أيضاً لا- يوجد تقارن، لا- من حيث العلم، ولا- من حيث المعلوم، لكن فرقه عن السابق هو أنّنا نفترض أنّ المعلوم بالعلم الإجمالي الثاني متقدّم زماناً على المعلوم بالعلم الإجمالي الأول، هنا قال أيضاً يجرى ما ذكرناه، وتنطبق القاعده السابقه فى المقام، ويثبت الانحلال؛ لأنّ العلم الإجمالي الأول، يعنى العلم بنجاسه الإناء الأسود، أو الأبيض عندما حصل العلم الإجمالي الأول كان منجزاً للطرفين؛ لأنه علمٌ بالتكليف على كل تقدير، فيكون منجزاً، لكن بعد حصول العلم الإجمالي الثاني، يعنى العلم بنجاسه إمّا الإناء الأسود، أو الإناء الأبيض من الصباح بحيث يكون معلومه متقدّم زماناً على المعلوم بالعلم الإجمالي الأول، من الصباح حصل لدى علم بعد العلم الإجمالي الأول بأنّ أحد الإناءين إمّا الأسود، أو الأحمر من الصباح كان نجساً، بعد حصول هذا العلم الإجمالي الثاني ينكشف بأنّ النجاسه التى علم إجمالاً- بوقوعها فى أحد الإناءين، الأسود، أو الأبيض لا تستوجب تكليفاً على كل تقدير. هذا العلم الإجمالي المتقدم زماناً من حيث العلم يسقط عن التنجز؛ لأنه الآن أنا علمت بأنّ النجاسه التى سقطت فى أحد الإناءين، الأبيض، أو الأسود لا تستوجب علماً بتكليفٍ على كل تقدير؛ لأنّ هذه النجاسه لو كانت ساقطه فى الإناء الأسود، وكانت النجاسه المعلومه منذ الصباح هى أيضاً فى الأسود، إذن: هذا العلم الإجمالي ليس علماً إجمالياً بتكليفٍ؛ لأنه سوف لن يحدث تكليفاً؛ لأننا فرضنا نجاسه الإناء الأسود منذ الصباح، فحينما تسقط النجاسه فيه لا تحدث تكليفاً.

نعم، قبل العلم الإجمالي الثانى علم إجمالى ينجز كلا- الطرفين، ويكون علماً بتكليفٍ على كل تقديرٍ، لكن بعد حصول العلم الإجمالى الثانى الذى يقول أنّ الإناء الأسود، أو الأحمر نجس منذ الصباح، أحد المحتملات هو أن تكون هذه النجاسه منذ الصباح فى الأسود، إذا فرضنا أنّ النجاسه التى علمت بسقوطها فى أحد الإناءين الأسود والأبيض، نفترض أنّها سقطت فى الأسود، مع كون الأسود هو النجس منذ الصباح، هذه لا تحدث تكليفاً. نعم، لو أصابت النجاسه الإناء الأحمر؛ حينئذٍ يكون هذا العلم الإجمالى موجِباً لإحداث تكليفٍ؛ لأنّ الأسود كان نجساً منذ الصباح، والأحمر لم يكن نجساً منذ الصباح، فيكون هذا العلم على هذا التقدير علم بتكليف، لكن هذا علم بتكليفٍ على تقديرٍ، ليس علماً بتكليفٍ على كل تقديرٍ؛ ولذا لا يكون هذا العلم الإجمالى منجزاً، ويسقط مثل هذا العلم الإجمالى المتقدّم زماناً من حيث العلم، هذا العلم الإجمالى ينحل بالعلم الإجمالى الثانى المتأخّر زماناً من حيث العلم، لكنّه متقدّم زماناً من حيث المعلوم.

ومن هنا يظهر أنّ المحقق النائينى (قدّس سرّه) يرى أنّ العلم الإجمالى المتأخّر من ناحيه المعلوم، وإن كانا متقدّماً زماناً من حيث العلم، ينحل بالعلم الإجمالى المتقدّم زماناً من ناحيه المعلوم، وإن كان متأخراً من ناحيه العلم؛ حينئذٍ ليس هناك اثر للتقارن بين زمان العلمين، أو عدم التقارن بين زمان العلمين، المناط على تقدّم المعلوم بأحد العلمين على المعلوم بالعلم الآخر، فينحل المتأخّر من حيث المعلوم بالمتقدّم من حيث المعلوم، سواء تقارن العلمان، أو تقدّم أحدهما على الآخر، هذا كله لا أثر له، وإنّما الأثر فقط للتقدّم والتأخّر من حيث المعلوم، فإذا كان أحد العلمين معلومه متقدّماً على المعلوم بالعلم الإجمالى الآخر، العلم الإجمالى المتأخّر من حيث المعلوم ينحل بالعلم الإجمالى المتقدّم من حيث المعلوم. هذا هو ملاك الانحلال عنده. وهذا معناه أنّه بنظره الشريف لا يتحقق الانحلال فيما لو كانا متقارنين من حيث المعلوم؛ لأنّ شرط الانحلال عنده أن يكون التقدّم والتأخّر بلحاظ المعلوم، فلو تقارنا من حيث المعلوم لا يتحقق الانحلال كما إذا علمنا \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_

فى العصر وقت الزوال بنجاسه أحد الإناءين الأسود، أو الأبيض، العصر وقتٌ للعلم، والزوال وقتٌ للمعلوم، ثم علمنا المغرب بنجاسه أحد الإناءين الأسود، أو الأحمر وقت الزوال أيضاً، هنا حصل تقارن بالنسبه إلى المعلوم بالعلمين الإجمالىين، فكلاهما وقت الزوال، فى هذه الحاله لا- يتحقق الشرط الذى ذكره، فينبغى أن لا- يكون هناك انحلال، وسرّه هو أنّ كلا من العلمين يستوجب علماً بتكليفٍ على كل تقدير، ولا موجب للقول بأنّ العلم الإجمالى الأوّل لا يستوجب علماً بتكليفٍ على كل تقدير، والثانى يستوجب، أو بالعكس، كلّ منهما يستوجب علماً بتكليفٍ على كل تقدير؛ لأنّه ليس هناك تقدّم وتأخّر من حيث المعلوم، حدثا فى زمان واحد؛ فحينئذٍ هذا العلم الإجمالى يستوجب علماً بتكليفٍ على كل تقدير، هذا أيضاً يستوجب علماً بتكليفٍ على كل تقدير، وهذا نظير ما تقدّم سابقاً الذى قلنا بأنّ هذا فى الحقيقه يرجع إلى علم إجمالى واحد بنجاسه إمّا الإناء الأسود، أو نجاسه الإناءين الآخرين، هذا كان منوطاً بتقارن زمان المعلومين بالعلمين الإجمالىين، حتّى إذا كان أحد المعلومين متأخّر زماناً عن العلم الآخر.

كما أنه يظهر مميًا ذكرناه في بيان مقصوده (قدّس سرّه) أنّ هناك حالةً خارجةً عن محلّ كلامه، هو لا ينظر إليها إطلاقاً، ولا يدعى فيها الانحلال المتقدّم، وهي حالة ما إذا كان العلم الإجمالي الثاني متعلّقاً بتكليفٍ آخر من غير سنخ التكليف الحاصل بالعلم الإجمالي الأوّل، كما إذا علم بنجاسه أحد الإناءين، إمّا الأبيض، أو الأسود، ثمّ علم بغصبيه أحد الإناءين، إمّا الأسود، أو الأحمر، هذه الغصبيه حرمة أخرى غير حرمة النجاسه، العلم الثاني لا ينحل بالعلم الإجمالي الأوّل؛ لأنّه علم بتكليفٍ جديد، حرمة الغضب غير حرمة استعمال النجس، العلم الإجمالي الثاني أوجب علماً بحرمةً جديدة، وهذا العلم الإجمالي بغصبيه أحد الإناءين هو علم بتكليفٍ على كل تقدير، حتّى على تقدير أن يكون الإناء الأسود هو النجس بالعلم الإجمالي الأوّل، العلم الإجمالي الثاني سوف يحدث تكليفاً جديداً على كل تقدير، حتّى على تقدير أن يكون الإناء الأسود نجساً؛ لأنّ حرمة الغضب غير حرمة شرب النجس، فيصح أن يقال بأنّ العلم الإجمالي الثاني هو علم بتكليفٍ على كل تقدير، سواء كان الإناء المغصوب هو الإناء الأسود، أو كان الإناء المغصوب هو الإناء الأحمر، مثل هذا العلم الإجمالي لا يسقط عن التنجيز، ولا ينحل؛ بل يبقى على منجزيته. هذا ليس ناظراً له في كلامه (قدّس سرّه)، وإنّما هو خارج عن محلّ كلامه.

### الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي

الذى يظهر من الكلام المتقدّم الذى ذكرناه فى مقام توضيح ما يريده المحقّق النائينى (قدّس سرّه) من دعوى انحلال العلم الإجمالى المتأخّر من جهه المعلوم بالعلم الإجمالى المتقدّم من جهه المعلوم، الذى يظهر من الكلام المتقدّم هو أنّه يريد بالحكم والتكليف الذى اشترط فى منجزيه العلم الإجمالى أن يكون العلم الإجمالى علماً بتكليفٍ على كل تقدير، الظاهر من خلال كلامه أنّ مقصوده من التكليف هو التكليف الحادث الجديد، التكليف المُسبّب عن \_\_\_\_\_ فرضاً \_\_\_\_\_ سقوط قطره دم فى العلم الإجمالى الثانى، يعنى يريد أن يقول بالعلم الإجمالى الثانى، والمقصود به هو العلم الإجمالى المتأخّر من حيث المعلوم، هذا العلم الإجمالى ليس علماً بتكليفٍ على كل تقدير؛ لأنّه على بعض التقادير ليس علماً بتكليفٍ، على تقدير أن تكون النجاسه المعلومه بالعلم الإجمالى الأوّل موجوده فى الإناء الأسود \_\_\_\_\_ الإناء المشترك \_\_\_\_\_ فالعلم الإجمالى لا يُحدث فيه تكليفاً، وإنّما يحدث تكليفاً على تقدير أن تكون النجاسه واقعه فى الإناء الأحمر \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ حينئذٍ يحدث تكليفاً، لكن على هذا التقدير لا يحدث تكليفاً، فمقصوده بالتكليف هو التكليف الجديد، التكليف الحادث الذى لم يكن موجوداً سابقاً، فيقول: يُعتبر فى تنجيز العلم الإجمالى أن يكون علماً بتكليفٍ حادثٍ على كل تقدير، أن تكون قطره الدم الساقطه فى أحد الإناءين فى العلم الإجمالى الثانى إمّا الأسود، أو الأحمر.... أن تكون قطره الدم سبباً فى تكليفٍ، وفى المقام لا يوجد عندنا علمٌ بتكليفٍ على كل تقدير، ليس لدينا علم بأنّ قطره الدم التى سقطت هى سببٌ فى تكليفٍ؛ لأنّه على تقدير أن تكون قطره الدم التى سقطت فى الإناء الأسود، وكان الإناء الأسود نجساً فى العلم الإجمالى الأوّل، سقوط قطره الدم فيه لا تُحدث تكليفاً، ولا تكون سبباً فى تكليفٍ، بينما يُعتبر فى منجزيه العلم الإجمالى أن يكون علماً بحدوث تكليفٍ جديدٍ لم يكن موجوداً فى السابق، وإذا سلّمنا الكبرى يكون هذا الكلام صحيحاً؛ لأنّه فى هذه الأمثله التى ذكرها ليس لدى علم بحدوث تكليفٍ بالعلم الإجمالى الثانى. نعم، لدى علم بأصل التكليف،

لكن هذا التكليف الذى يحصل لدى علم به هو أعم من يكون حدوث تكليف، أو بقاء تكليف كان موجوداً من السابق، على تقدير يكون حدوث تكليف، وعلى تقدير آخر لا- يكون حدوث تكليف، وإنما هو بقاء لتكليف كان موجوداً سابقاً، فكلامه صحيح، لكن الكلام فى اصل الكبرى، أنه هل صحيح أن منجزيه العلم الإجمالى مشروطه بأن يكون هذا العلم علماً بتكليف جديد على كل تقدير؟ بحيث إذا علمنا كان العلم الإجمالى علماً بتكليف، لكن هذا التكليف أعم من أن يكون حدوثياً، أو بقائياً، مثل هذا العلم الإجمالى لا يكون منجزاً، هل هذا صحيح؟ أن نشترط فى منجزيه العلم الإجمالى أن يكون علماً بحدوث تكليف، ولا- يكفى فى منجزيته أن يكون علماً بأصل التكليف الذى يحتمل أن يكون على بعض التقادير تكليفاً بقائياً لا تكليفاً حدوثياً، هذا هل يمنع من منجزيه العلم الإجمالى، أو لا؟

ص: ١٣٤

الظاهر أنه لا- يمنع من منجزيه العلم الإجمالى، ليس شرطاً فى منجزيه العلم الإجمالى أن يكون علماً بحدوث تكليف على كل تقدير، كلا، وإنما المهم أن يكون علماً بأصل التكليف، ليكن على بعض التقادير يحتمل أن يكون هذا التكليف تكليفاً بقائياً لا حدوثياً، هذا لا يضر فى منجزيته، بدليل أنه لا إشكال فى منجزيه العلم الإجمالى بلحاظ طرفين فيما لو كان بعض أطرافه مسوقاً بالشك البدوى، نشك فى أن الإناء الأسود نجس، أو لا؟ ثم حصل علم إجمالى بسقوط قطره دم إما فى الإناء الأسود، أو فى الإناء الأبيض فى مورد آخر غير محل كلامنا، هذا العلم الإجمالى بلا إشكال ينجز كلا الطرفين مع أنه ليس علماً بتكليف جديد على كل تقدير، على بعض التقادير يكون التكليف بقائياً لا- حدوثياً، على تقدير أن يكون الإناء الأسود المشكوك نجاسته بالشك البدوى، على تقدير أن يكون نجساً، فسقوط قطره الدم فيه لا تحدث تكليفاً جديداً، مع أنه لا إشكال فى منجزيته مع أنه ليس علماً بتكليف جديد حادث على كل تقدير، وإنما على تقدير يكون هناك تكليف حادث، وعلى تقدير آخر يكون التكليف بقائياً لا- حدوثياً، مع أنه لا إشكال فى منجزيته، المهم هو أن يعلم بأصل التكليف أعم من أن يكون التكليف حدوثياً، أو يكون التكليف بقائياً، النتيجة هو علم بتكليف، قطره الدم سقطت فى أحد الإناءين، إما الإناء الأحمر، أو الإناء الأسود، لماذا لا يكون هذا العلم الإجمالى منجزاً لكلا الطرفين؟ هذا علم بتكليف، هذا التكليف فى بعض الأحيان على بعض التقادير يكون تكليفاً بقائياً، وفى تقدير آخر يكون تكليفاً حدوثياً، لا يشترط فى منجزيه العلم الإجمالى أن يكون علماً بتكليف جديد، حادث لم يكن موجوداً سابقاً. وهذه هى المناقشه المهمه فى الدعوى السابقه؛ لأن الدعوى السابقه تركز على هذه الكبرى التى هى دعوى أن تنجز العلم الإجمالى مشروط بهذا الشرط، والذى يفهم من كلامه كما قلنا أنه يشترط حدوث تكليف، أن يكون التكليف الحاصل بالعلم الإجمالى تكليفاً جديداً، وقلنا أن هذا صحيح، لا- علم بتكليف جديد فى محل الكلام، على بعض التقادير ليس تكليفاً جديداً، لكن هذا ليس شرطاً فى منجزيه العلم الإجمالى. هذا بالنسبه إلى الرأى الأول، وتبين أنه ليس تاماً.

ص: ١٣٥

الرأى الثانى فى المسأله: نسب السىء الشهىء (قءس سره) هءا الرأى إلى السىء الخوئى (قءس سره)، قال (قءس سره): (وأظن قوياً أن هءا ما قال به السىء الاسءاء، وإن كان فى الموءوء فى الءراساء هى النظرىه الأولى). (1) الظاهر أن الرأى الثانى هو النظرىه الءى ىءارها السىء الخوئى (قءس سره)، ولكنه فى ءقرىراءه لم ىعءء بءءاً ءاصاً لبعء قضىه ما إذا كان هناك طرف مشءرك بىن علمىن إءمالمىن، المءقق النائىنى (قءس سره) ذكره، والمءقق العراءى (قءس سره) ذكره بعنوان ءاص به، لكن السىء الخوئى (قءس سره) لم أءء فى ءقرىراءه أنه ىذكره بهذا العنوان، لكنّه ىذكره فى بعء (ملاقى أءء أطراف الشبهه) هناك ىذكره فى (مصباح الأصول) وىءءار الرأى الثانى الءى سنىبه لا الرأى الأول.

على كل ءال، الرأى الثانى فى المسأله هو: ءعوى انءلال العلم الإءمالمى المءآءر بالعلم الإءمالمى المءقءم، سواء كان المءلوم بالعلم الإءمالمى المءآءر مءآءراً أىضاً عن المءلوم بالعلم الإءمالمى المءقءم، أو لم ىكن مءآءراً، المءلوم لىس مهماً عنءه، المهم هو نفس العلم الإءمالمى، أن ىكون أءء العلمىن من ءىء العلم مءآءراً عن العلم الآءر، فالمىزان فى الانءلال عنءه هو ءقءم أءء العلمىن على العلم الآءر، بىنما المىزان فى الرأى الأول كان هو ءقءم أءء المءلومىن بأءء العلمىن على المءلوم بالعلم الآءر، ىقول: إذا ءقءم أءء العلمىن على العلم الآءر، العلم الثانى المءآءر ىنءل بالعلم الإءمالمى الأول، الرأى الأول كان ىقول إذا ءقءم المءلوم بأءء العلمىن الإءمالمىن على المءلوم بالعلم الإءمالمى الثانى ىنءل العلم الإءمالمى المءآءر معلومه بالعلم الإءمالمى المءقءم معلومه، فالمىزان ىءءلف بىنهما. والمءال الءى نوضء به هءا الرأى هو: أنه علم إءمالمياً بنءاسه أءء الإناءىن، الأسود، أو الأبىض، لكن العلم ءصل له صباءاً، ثم الظهر علم إءمالمياً بنءاسه أءء الإناءىن الأسود، أو الأحمر، هنا ىوءء ءقءم وءآءر فى العلم؛ ءىئنء المءلوم لىس مهماً على هءا الرأى، هءه النءاسه الءى علمها بالعلم الإءمالمى الثانى، سواء كانت مءآءره عن النءاسه المءلومه بالعلم الإءمالمى الأول، أو لم ءكن مءآءره، زمان المءلوم لىس مهماً، وإنما المهم زمان العلم. هنا ىقول: العلم الإءمالمى المءآءر ىنءل بالعلم الإءمالمى المءقءم؛ لأن العلم الإءمالمى المءقءم قد نءز الطرف المشءرك بىن العلمىن والءى هو الإناء الأسود، ومعه لا- ىكون العلم الإءمالمى الثانى صالحاً للءنءىز؛ لأن أءء أطرافه ءنءز بالعلم الإءمالمى الأول، فلا ىكون هءا العلم الإءمالمى المءآءر صالحاً للءنءىز، وهنا ىءءر ءقرىبان لإءباء هءا المىءءى، أءءهما مبنى على مسلك العلبه الءى ىقول به المءقق العراءى (قءس سره)، والآءر مبنى على مسلك الاقتضاء:

ص: ١٣٦

التقريب الأول: على مسلك العلية، عدم منجزيه هذا العلم الإجمالى المتأخر لا بد أن تُصاغ بهذا الشكل، بأن يقال: أن المنتجز لا ينتجز مره أخرى، فالإناء الأسود الذى تنتجز بالعلم الإجمالى السابق لا يقبل التنجيز مره أخرى بالعلم الإجمالى الثانى، وهذا معناه أن هذا العلم الإجمالى الثانى لا ينتجز معلومه على كل تقدير، وإنما ينتجزه على تقدير دون تقدير، يُنتجز معلومه إذا كان موجوداً فى الطرف الآخر، أى فى الإناء الأحمر، أمّا إذا كان فى الإناء الأسود، فالإناء الأسود قد تنتجز بالعلم الإجمالى السابق، فهو غير قابل لأن ينتجز مره أخرى. إذن: العلم الإجمالى الثانى لا ينتجز معلومه على كل تقدير، فلا يكون صالحاً للتنجيز.

التقريب الثانى: على القول بالاقضاء، أن عدم منجزيه العلم الإجمالى الثانى باعتبار عدم وجود تعارض بين الأصول فى الأطراف، وعلى مسلك الاقتضاء الذى يوجب التنجيز هو تعارض الأصول فى الأطراف وتساقطها، فى هذا العلم الإجمالى الثانى ليس هناك تعارض فى الأصول فى الأطراف؛ باعتبار أن الأصل فى الطرف المشترك قد سقط بالمعارضه مع الطرف الثانى بالعلم الإجمالى الأول، بالعلم الإجمالى الأول إناء أسود وإناء أبيض، الأصل فى الإناء الأسود معارض بالأصل فى الإناء الأبيض، تعارضاً، فتساقطاً، فنتجز العلم الإجمالى الأول. كلامنا ليس فى العلم الإجمالى الأول، وإنما كلامنا فى العلم الإجمالى الثانى المتأخر، هذا الذى نريد أن نحلّه، الأصل فى الإناء الأسود سقط عن الإناء الأسود بالمعارضه مع الأصل فى الإناء الأبيض. إذن: الإناء الأسود قد سقط الأصل فيه، فيجرى الأصل فى الإناء الأحمر بلا معارض، فإذا لم تتعارض الأصول؛ فحينئذ لا تنتجز لهذا العلم الإجمالى؛ لأن منجزيه العلم الإجمالى فرع تعارض الأصول وتساقطها، فإذا لم يكن هناك تعارض، فيجرى الأصل فى الطرف الآخر، يعنى فى الإناء الأحمر بلا معارض، وهذا معناه أن العلم الإجمالى ليس منجزاً.

أجيب عن هذا الرأي الثاني: المحقق العراقي (قدّس سرّه) اشار إلى هذا الجواب في (نهاية الأفكار) (1) بشكل واضح جداً، وحاصل هذا الجواب: أنّ التنجيز في كل آنٍ منوط بوجود العلم الإجمالي في ذلك الآن، ولا يكفي في التنجيز في آنٍ وجود العلم الإجمالي في آنٍ قبله، في هذا الآن التنجيز منوط بوجود علم إجمالي في هذا الآن، أما وجود علم إجمالي قبل يومين، أو قبل ساعتين مع عدم وجوده الآن هذا لا يكفي في إثبات التنجيز الآن. هذه قاعده، هذا الكلام يعني في الحقيقة أنّه في الآن الثاني الذي هو في المثال الذي ذكرناه يعني في الظهر؛ لأننا افترضنا أنّ العلم الإجمالي حصل صباحاً، والعلم الإجمالي الثاني حصل ظهراً، هذا الكلام معناه أنّه في وقت الظهر اجتمع منجزان على الإناء الأسود، وهذان المنجزان في عرض واحد ولا يوجد بينهما تقدّم وتأخر، التقدّم والتأخر إنّما يكون بين هذين المنجزين الذين هما العلم الإجمالي الأوّل والعلم الإجمالي الثاني عندما نفترض أنّ العلم الإجمالي بحدوثه صباحاً أوجب تنجز الإناء الأسود ظهراً، بينما تنجز الإناء الأسود منوط بوجود ما ينجزه ظهراً في ذاك الآن، فإذا: الإناء الأسود ظهراً يتلقّى التنجيز من سببين في عرض واحد وفي زمان واحد بلا تقدّم وتأخر، أحدهما العلم الإجمالي الأوّل في مرحلة البقاء، والثاني هو العلم الإجمالي الثاني في مرحلة الحدوث، العلم الإجمالي الأوّل بوجوده البقائي ينجز الإناء الأسود، والعلم الإجمالي الثاني بوجوده الحدوثي ينجز الإناء الأسود أيضاً، فهو يتلقّى التنجيز من أمرين، العلم الإجمالي الأوّل بوجوده البقائي، والعلم الإجمالي الثاني بوجوده الحدوثي، ومن الواضح بأنّ هذين السببين للتنجيز ليس أحدهما قبل الآخر كى يقال أنّ التنجيز يختص بالمتقدّم دون المتأخّر؛ بل بناءً على هذا الكلام تخصيص التنجيز بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح؛ لأنّهما في عرض واحد، وفي زمان واحد، وبالتالي، النتيجة هي أنّ سبب التنجيز واحد، وهو عبارته عن مجموع السببين، دائماً هكذا، عندما تجتمع علّتان مستقلّتان على معلول واحد يندمجان ويكوّنان علّة واحدة مؤثره في هذا المعلول الواحد، هنا سببان كلّ منهما له تأثير مستقل في التنجيز، لكن عندما يجتمعان بنحو لا يمكننا أن نثبت التنجيز إلى أحدهما دون الآخر؛ لأنّه لأنه ترجيح بلا مرجح، يكون المؤثر هو مجموعها، وكل واحدٍ منهما هو جزء العلّة المؤثره في التنجيز، وبناءً على هذا؛ حينئذٍ لا معنى لهذا الكلام الذي قيل لإثبات الانحلال وعدم التنجيز من أنّ الإناء الأسود تلقّى التنجيز سابقاً، والمنتجز لا يتنجز مرّه أخرى، هذا الكلام معناه أننا نثبت التأثير والتنجيز في الإناء الأسود إلى العلم الإجمالي السابق، والحال أنّ هذا بلا وجه. نعم، هذا يكون له وجه إذا رفعنا اليد عمّا قلناه، إذا قلنا بأنّ العلم الإجمالي الأوّل بوجوده الحدوثي يؤثر في التنجيز في مرحلة البقاء حتّى إذا زال، بينما الأمر ليس هكذا؛ حينئذٍ نستطيع أن نقول بوجود تقدّم وتأخر بين العلمين؛ لأنّ هذا العلم الإجمالي الأوّل اثر في المنتجزه في الإناء الأسود ظهراً بحدوثه صباحاً، فإذا: هو في التنجيز متقدّم على العلم الإجمالي الثاني، نجز الإناء الأسود بوجوده المتقدّم، فيكون متقدّمًا، فنقول أنّ الإناء الأسود لا يقبل التنجيز مرّه أخرى، فنعطى التأثير للعلم الإجمالي الأوّل، لكن إذا أنكرنا هذا، وقلنا أنّ العلم الإجمالي الأوّل بوجوده الحدوثي ليس هو السبب في تنجيز الإناء الأسود ظهراً، وإنّما تنجز الإناء الأسود ظهراً يحتاج إلى افتراض علم موجود في الظهر، ولو بقاءً، وهذا صحيح، العلم الإجمالي الأوّل بقاءً يكون موجوداً ظهراً ويؤثر في تنجيز الإناء الأسود، لكن هذا الوجود البقائي للعلم الإجمالي الأوّل ليس متقدّمًا على العلم الإجمالي الثاني، فليس هناك تقدّم وتأخر، وإنّما هما في عرض واحد وفي زمان واحد، ولا موجب لتخصيص أحدهما بالتأثير دون الآخر، فإنّ هذا ترجيح بلا مرجح، وعليه: الإناء الأسود يتلقّى التنجيز من كلّ منهما، ويكون كلّ منهما جزء السبب. إذن: هذا الوجه لإثبات الانحلال أيضاً لا يكون تاماً.

١- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للبروجردى، ج ٣، ص ٣٣٧.



ومما ذكرناه يظهر الجواب عن التقريب الثاني للانحلال المبني على مسلك الاقتضاء الذى يقول بناءً على مسلك الاقتضاء الذى يوجب التنجيز هو تعارض الأصول فى الأطراف، وفى المقام لا- تتعارض الأصول بالعلم الإجمالى الثانى؛ لأنّ الأصل فى الإناء المشترك سقط بالمعارضه مع الأصل فى الطرف الآخر بالعلم الإجمالى الأوّل، فيجرى الأصل فى الإناء الأحمر بلا معارض، فلا يكون هذا العلم الإجمالى منجزاً. هذا هو التقريب الثانى لتقريب الانحلال.

جوابه يظهر ممّا تقدّم، باعتبار أنّ تعارض الأصول وتساقطها هو من نتائج تنجز حرمة المخالفه القطعيه، وهو فرع وجود العلم الإجمالى، علم إجمالى ينجز حرمة المخالفه القطعيه، إذا تنجزت حرمة المخالفه القطعيه تتعارض الأصول فى الأطراف؛ لأنّه لا يمكن إجراء كلا- الأصلين فى الطرفين؛ لأنّه ينافى حرمة المخالفه القطعيه، وإجراء الأصل فى أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فتعارض الأصول وتتساقط، والدليل على أنّ تعارض الأصول وتساقطها منوط بالنتيجه بوجود العلم الإجمالى هو أنّه فى كل حاله نفترض فيها زوال العلم الإجمالى يرتفع التنجيز، وهذا معناه أنّه لا يكفى فى التنجيز حدوث العلم الإجمالى سابقاً، وإنّما لابدّ من فرض بقائه واستمراره فى كل آن، الأصول إنّما تتعارض وتتساقط إذا تنجزت حرمة المخالفه القطعيه فى ذاك الآن، وإنّما تنجز حرمة المخالفه القطعيه فى ذلك الآن إذا كان العلم الإجمالى موجوداً فى ذلك الآن، ولا يكفى وجوده السابق، العلم الإجمالى بوجوده السابق لا- ينجز حرمة المخالفه القطعيه فى الآن الآخر، وإنّما الذى ينجز حرمة المخالفه القطعيه فى الآن الثانى، وبالتالي يوجب تعارض الأصول وتساقطها هو وجود العلم الإجمالى فى الآن الثانى، وهذا معناه أنّ الذى ينجز حرمة المخالفه القطعيه فى العلم الإجمالى الثانى وبالتالي يوجب تعارض الأصول وتساقطها هو العلم الإجمالى الأوّل بوجوده البقائى، هذا يوجب تعارض الأصول فى الأطراف، ومن الواضح أنّ العلم الإجمالى الأوّل بوجوده البقائى هو فى عرض العلم الإجمالى الثانى بوجوده الحدوثى وليس متقدماً عليه. نتيجه هذا أنّ الإناء الأسود المشترك الأصل فيه كان له معارض واحد فى فتره ما قبل الظهر فى المثال السابق، وهو الأصل فى الإناء الأبيض، لكن فى فتره ما بعد الظهر الأصل فى الإناء الأسود له معارضان، وهما عباره عن الأصل فى الإناء الأبيض، والأصل فى الإناء الأحمر، هذه الأصول متعارضه، فتساقط، فيتنجز العلم الإجمالى، وهذا هو الرأى الثالث، أنّه فى المقام لا انحلال، العلم الإجمالى الأوّل لا ينحل بالعلم الإجمالى الثانى فى كل هذه الحالات المتقدّمه؛ بل يكون العلم الإجمالى الثانى منجزاً لكلا- طرفيه كما هو الحال فى العلم الإجمالى الأوّل، وهذا معناه أنّ الأطراف الثلاثه تتنجز بهذين العلمين.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي

انتهى الكلام عن أحد التنبيهات المرتبطة بأصل المسألة، وهو اشتراك العلمين الإجماليين في طرفٍ واحد.

قبل أن تنتقل إلى البحث الآخر الذى هو فى ما إذا كان هناك أثر مشترك للطرفين وكان أحد الطرفين يختص باثر زائد، والكلام يقع فى أنّ العلم الإجمالي هل ينجز هذا الأثر الزائد كما ينجز الأثر المشترك، أو لا؟ قبل ذلك بقيت مسألة ترتبط ببحثٍ تقدّم، لا بدّ من الإشارة إليها، وهذه المسألة ترتبط بالبحث عن انحلال العلم الإجمالي بقيام الإماره أو الأصل، أنّ الإماره المثبتة للتكليف، والأصل المثبت للتكليف يوجب انحلال العلم الإجمالي انحلالاً حكماً، وهذا تقدّم سابقاً، لكن اشترط فى الانحلال أن لا تتأخّر الإماره عن العلم الإجمالي.

أو بعبارة أخرى: يُشترط معاصره الإماره للعلم الإجمالي حتى تكون موجهة لانحلاله حكماً، وأما إذا فرضنا أنّ الإماره كانت متأخّره زماناً عن العلم الإجمالي، فمثل هذا العلم الإجمالي لا ينحل، وإنّما يبقى على منجزيته؛ لأنّه فى فتره ما قبل قيام الإماره ليس هناك ما يوجب تنجز التكليف فى أحد الأطراف؛ لأنّ الإماره متأخّره عن العلم الإجمالي، وهذا معناه أنّ الأصول تجرى فى جميع الأطراف وتتعارض وتتساقط فيكون العلم الإجمالي منجزاً، بخلاف ما إذا كانت الإماره المثبتة للتكليف فى أحد الأطراف معاصره للعلم الإجمالي، فى هذه الحالة لا يكون العلم الإجمالي منجزاً؛ لأنّ الأصل الترخيصى يجرى فى الطرف الآخر الذى لم تقم عليه الإماره بلا معارض، فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً، يعنى ينحل العلم الإجمالي، وهذا هو الذى يُسمى بالانحلال الحكيمى.

ص: ١٤٠

قلنا أنّ هذا الشرط يرد عليه إشكال: بأنّه كيف نجيب عن دعوى الإخباريين بأنّ هناك علماً إجمالياً يوجب الاحتياط؛ لأنّنا نعلم إجمالاً بثبوت تكاليف واقعيه فى ضمن هذه الشبهات، وقالوا بأنّ هذا العلم الإجمالي منجز، فيجب الاحتياط فى جميع أطرافه، وبالنتيجة يجب الاحتياط فى كلّ شبهه؛ لأنّ كلّ شبهه هى طرف لهذا العلم الإجمالي، فيجب الاحتياط ولا تجرى البراءة فى الشبهه.

أجيب عن هذا الرأى للإخباريين بأنّ العلم الإجمالي هنا منحل، فالعلم الإجمالي بثبوت تكاليف فى ضمن الشبهات ينحل بقيام الإمارات المثبتة للتكليف، عندما تقوم إمارات مثبتة للتكليف فى بعض الشبهات، هذا يحل العلم الإجمالي، وأجابوا عنه بأنّ: هذا العلم الإجمالي يقتضى التنجيز والاحتياط لو لم تكن هناك إمارات مثبتة للتكليف، لكن عندما تقوم الإمارات المثبتة للتكليف هذا يوجب انحلال هذا العلم الإجمالي، فلا يجب الاحتياط.

الإشكال الذى يطرح هو: أنّ هذا الجواب ليس تاماً؛ لأنكم تشرطون فى تنجيز العلم الإجمالي معاصره الإماره المثبتة للتكليف

للعلم الإجمالي، والحال أنّ الإمارات التي قامت على ثبوت التكليف في بعض الشبهات ليست معاصره للعلم الإجمالي، المكلف من حين بلوغه يحصل له علم إجمالي بوجود تكاليف واقعيه في عددٍ من الشبهات، لكن حصول الإمارات له يكون بالتدرّج، بعد مدّة عشر على إماره تثبت التكليف في هذه الشبهه، وبعد مدّة أخرى عشر على إماره تثبت التكليف في شبههٍ أخرى.... وهكذا. إذن: الإمارات المثبتة للتكليف التي يُدعى أنّها تحل العلم الإجمالي انحلالاً حكماً متأخّره عن العلم الإجمالي، والمفروض أنّ الشرط في انحلال العلم الإجمالي حكماً بالإماره هو معاصره الإماره للعلم الإجمالي بينما الإمارات التي تدّعون أنّها توجب انحلال العلم الإجمالي المُدعى في كلمات الإخباريين متأخّره عن العلم الإجمالي، فلا يتحقق فيها شرط الانحلال، فتبقى دعوى الإخباريين على حالها، أنّ هذا العلم الإجمالي بوجود تكاليف عديده في ضمن الشبهات هو علم إجمالي منجز، فيجب الاحتياط، وقيام الإمارات بعد ذلك لا- يوجب انحلال هذا العلم الإجمالي، فكل شبهه تقوم الإماره فيها على ثبوت التكليف نلتزم به، وفي الباقي نلتزم بالاحتياط ولا نرجع إلى البراءه. هذا هو الإشكال الذي ينشأ من هذا الشرط.

قلنا أنّهم أجابوا عن هذا الإشكال بأجوبه طرحتها سابقاً ولا داعى لتكرارها، لكن الكلام فى جواب السيد الشهيد (قدّس سرّه)، وخلاصه ما ذكرناه هو: (١) أنّه (قدّس سرّه) يقول أنّ أساس الإشكال مبنى على افتراض أنّ الأحكام الظاهرية ليست متنافية ومتضاده فى أنفسها، فلا تنافٍ بين حكمٍ ظاهريّ وحكمٍ ظاهريّ آخر، لا تنافى بين براءة واحتياط، ولا بين براءة وبين حجّيه خبر يدل على ثبوت التكليف، وإنّما يكون بينهما تنافٍ بلحاظ عالم المحرّك، إذا وصل أحد الحكمين الظاهريين؛ حينئذٍ يكون منافٍ لحكمٍ ظاهريّ آخر فى عالم المحرّك بعد فرض الوصول، أمّا قبل الوصول، بلحاظ الواقع، وفى نفس الأمر لا يوجد تنافٍ بين الأحكام الظاهرية، وبهذا تختلف عن الأحكام الواقعية، فالأحكام الواقعية يوجد بينها تنافٍ واقعى؛ إذ لا يمكن اجتماع حكمين واقعيين قبل فرض الوصول، بأن يكون الشئ واجباً وحراماً، هذا محال وغير ممكن، بينما لا مانع من اجتماع الأحكام الظاهرية. يقول: الإشكال مبنى على هذا الرأى، ومن هنا يقال: أنّ الإمامة التى تكون بعد العلم الإجمالى على ثبوت التكليف فى شبهه معيّنه، والإمامة تكون حجّه شرعاً، هذه لا تكون كاشفه عن عدم جريان الترخيص فى تلك الشبهه من أوّل الأمر، لا منافاه بين أن تكون هذه الشبهه مورداً للتخصيص فى بدايه الأمر وبين قيام الإمامة بعد ذلك على ثبوت التكليف فيها، الحجّيه الثابته للإمامه الداله على ثبوت التكليف فى شبهه لا تنافى الترخيص الظاهري الثابت فى تلك الشبهه فى بدايه الأمر، فإذن: لا تكون كاشفه عن عدمه، فإذا لم تكن كاشفه عن عدمه، فالتخصيص الظاهري فى هذه الشبهه من أوّل الأمر، وليس من بعد وصول الإمامه، يكون ثابتاً فى هذه الشبهه التى هى مورد للإمامه بعد ذلك، وهذا الترخيص يُعارض بالتخصيص فى الطرف الآخر، وإذا تعارضت الترخيصات تساقطت، فيتنبّز العلم الإجمالى.

ص: ١٤٢

السيد الشهيد (قدس سره) يقول: نحن نستطيع أن نثبت أن الشبهه التي هي مورد الإيماره المتأخره من أول الأمر ليست مورداً للترخيص الظاهري، والشبهه التي هي مورد الإيماره إذا لم تكن مورداً للترخيص الظاهري، يجرى الترخيص الظاهري في الشبهه الأخرى التي هي غير مورد الإيماره بلا معارض، وهذا يوجب انحلال العلم الإجمالي، وبه يكون الجواب عن الإشكال المتقدم. يقول: والدليل على ذلك هو مسلكتنا في تفسير الأحكام الظاهريه، أن الأحكام الظاهريه هي أحكام تبرز اهتمام المولى وعدم اهتمامه، الاحتياط يبرز تقديم الأغراض اللزوميه على الأغراض الترخيصيه، والبراءه تبرز اهتمام المولى بالأغراض الترخيصيه، الإباحه وإطلاق العنان وتقديمها على الأغراض اللزوميه. هذا واقع الأحكام الظاهريه، الأحكام الظاهريه ليست لها ملاكات خاصه بها غير ملاكات الواقع، لكن في مرحله الاختلاط يقدم الشارع الأغراض الترخيصيه فيجعل البراءه، أو يقدم الأغراض اللزوميه فيجعل الحجيه للخبر المثبت للتكليف.

إذن: الحكمان الظاهريان متنافيان، الاحتياط \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ يعنى اهتمام الشارع بالأغراض اللزوميه، وتقديمها على الأغراض الترخيصيه، بينما البراءه تعنى العكس، تعنى تقديم الأغراض الترخيصيه على الأغراض اللزوميه، ومن الواضح عدم إمكان الجمع بينهما، لا- يمكن للشارع فى نفس الوقت أن يقدم الأغراض الترخيصيه، وفى نفس الوقت يقدم الأغراض اللزوميه؛ لأنهما متضادان ومتنافيان فى أنفسهما بقطع النظر عن الوصول، سواء وصلاً، أم لم يصل، الشارع عندما يجعل الاحتياط، فهذا يعنى أنه قدم الأغراض اللزوميه، وعندما يجعل البراءه، فهذا يعنى أنه قدم الأغراض الترخيصيه، وصل الترخيص إلى المكلف، أو لم يصل، وصلت الحجيه إلى المكلف أو لم تصل، لا علاقته له بمرحله وصول الحكم إلى المكلف، فى نفس الأمر والواقع يوجد تنافى بين الحكمين الظاهريين. إذن: يكون حال الحكمين الظاهريين بلحاظ نفس الأمر والواقع حال الحكمين الواقعيين، هناك بينهما تنافٍ واقعى، فقهرًا يكون الدليل الدال على أحدهما نافياً للآخر فى الواقع وفى نفس الأمر، فإذا دل دليل على وجوب شىء، قهراً هو ينفى حرمة، وإباحته؛ لأنه لا- يمكن أن يكون الشىء الواحد فى الواقع وفى نفس الأمر، واجباً وحرماً. نفس الكلام يقال فى الأحكام الظاهريه، الدليل الدال على حجيه الإيماره المثبتة للتكليف فى شبهه ينفى البراءه؛ لأن البراءه تعنى تقديم الأغراض الترخيصيه والاهتمام بها، بينما جعل الحجيه للإيماره المثبتة للتكليف تعنى الاهتمام بالأغراض اللزوميه وتقديمها على الأغراض الترخيصيه، هذان أمران متنافيان، فإذا قامت الإيماره بعد العلم الإجمالى، وكانت داله على ثبوت التكليف فى شبهه؛ حينئذ هي تنفى جريان البراءه فى تلك الشبهه من أول الأمر. إذن: هذه الشبهه التي هي مورد الإيماره المتأخره هي ليست مورداً للبراءه من البدايه، إذا ثبت هذا؛ حينئذ ينحل العلم الإجمالى؛ لأن هذا معناه أن العلم الإجمالى ليس منجزاً؛ لأن الأصل الترخيصى المؤمن يجرى فى الشبهه الأخرى غير مورد البراءه بلا معارض؛ لأن الشبهه التي هي مورد البراءه لا يجرى فيها الأصل الترخيصى؛ لأن الدليل دل على حجيه الإيماره المثبتة للتكليف فيها، وهذا حكم ظاهري منافٍ للترخيص الظاهري، فلا يمكن أن يجتمعا. وهذا لا علاقته له بوصول الأمر إلى المكلف. يقول (قدس سره): بناءً على هذا المبنى، الإشكال لا أساس له أصلاً؛ لأنه بناءً على هذا المبنى ينحل العلم الإجمالى بشكلٍ واضح؛ لأن الأصل الترخيصى يجرى فى الشبهات غير مورد الإمارات بلا- معارض، فبالنتيجه لا- يتم كلام الإخباريين، يعنى بالإمكان أن نجرى البراءه فى الشبهه التي ليس فيها إيماره مثبتة للتكليف، ولا يجب فيها الاحتياط.

قد يقال: أنّ معنى هذا الجواب هو أنّه عندما تواجهنا شبهه، وفعلاً لا نعلم بوجود إماره مثبتة للتكليف فيها، هنا هل يجوز إجراء البراءة في هذه الشبهه، أو لا يجوز إجراء البراءة؟ بناءً على هذا الكلام مقتضى القاعده أن يكون جريان البراءة فيها منوطاً بعدم قيام إماره على ثبوت التكليف فيها ولو بعد ذلك، والآمن نحن لا- نحرز ذلك، فلعلّه بعد ذلك تقوم إماره تثبت التكليف في الشبهه، فكيف يجوز لنا إجراء البراءة في هذه الشبهه، والحال أنّه لا إشكال على نطاق الأصوليين أنّ هذه الشبهه يجوز إجراء البراءة فيها، ولا أحد يقول بعدم جواز إجراء البراءة؛ بل يجوز إجراء البراءة في هذه الشبهه، بالرغم من أننا نحتمل قيام إماره مثبتة للتكليف فيها، إذا كان قيام الإماره المثبتة للتكليف في وقتٍ لاحقٍ كاشف عن عدم جريان البراءة في هذه الشبهه من البدايه، فكأنّ جريان البراءة في هذه الشبهه من البدايه منوط بعدم قيام إماره على التكليف فيها، وهذا معناه أنّه لا بدّ أن نلتزم بأنّ المكلف الذى يحرز عدم قيام إماره في هذه الشبهه يجوز له إجراء البراءة، أمّا المكلف الذى لا يحرز ذلك، ويحتمل قيام إماره مثبتة للتكليف في هذه الشبهه، فكأنّه لا يحرز شرط جريان البراءة.

بعبارة أخرى: إنّ موضوع البراءة ليس هو الشكّ في التكليف فقط، وإثما الشكّ في التكليف مع عدم قيام إماره على الخلاف؛ لأنّ قيام إماره مثبتة للتكليف ينافى جريان البراءة. إذن: لا- يكفى في جريان البراءة الشكّ فقط، وإثما الشكّ مع عدم قيام إماره، كما لا بدّ من إحراز الشكّ، كذلك لا بدّ من إحراز الجزء الآخر من الموضوع وهو عدم قيام إماره على التكليف في تلك الشبهه، لكن بعض الأحيان لا- يستطيع المكلف أن يحرز عدم قيام إماره، أو في معظم الحالات \_\_\_\_\_ على الأقل \_\_\_\_\_ لا- يمكنه إحراز عدم قيام إماره لإثبات التكليف في تلك الشبهه، وهذا معناه يؤدّى إلى عدم إمكان إجراء البراءة، فهل يمكن الالتزام بذلك؟ من الواضح أنّه لا يمكن الالتزام بذلك، بلا إشكال يجوز إجراء البراءة، على الأقل في نطاق علمائنا الأصوليين، فكيف نتخلّص من هذا السؤال؟

هناك توضيح ذكره بعض تلامذه المرحوم السيد الشهيد (قدّس سرّه)، نذكره لكي تنحل هذه الشبهه، وحاصله: يوجد عند المكلف نوعان من الشكّ بينهما طوليه، الشكّ الأوّل: هو الشكّ في أنّ هذا واجب، أو حرام؟ واجب، أو مباح؟ في الشبهه الوجوبيه. أو أنّ هذا حرام، أو مباح في الشبهه التحريميه؟ هذا شكّ في الحكم الإلزامي. فيشكّ \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ في أنّ لحم الأرنب حرام، أو حلال؟ أو يشكّ في أنّ جلسه الاستراحه واجبه، أو ليست واجبه؟. في نفس الوقت يمكن فرض أنّ هذا المكلف يشكّ في أنّه هل هناك إماره مثبتة للحرمه في هذه الشبهه التحريميه، أو لا؟ هل هناك إماره مثبتة للوجوب في الشبهه الوجوبيه، أو لا؟ لا- منافاه بين الشكّين، المكلف يشكّ في أنّ لحم الأرنب حرام، أو حلال، وفي نفس الوقت يشكّ في أنّه هل هناك إماره تدلّ على حرمه أكل لحم الأرنب، أو لا توجد إماره؟ لا إشكال في أنّ الشكّ الأوّل الذي يعرض على المكلف، نؤمن بأنّ الشارع جعل الترخيص ظاهري في هذه الشبهه التي هي مورد هذا الشكّ إذا لم تقم إماره على ثبوت التكليف فيها، إذا قامت إماره على ثبوت التكليف في هذه الشبهه وأنّ لحم الأرنب حرام، الشارع لا يجعل الترخيص. نعم، في غير مورد الإماره الشارع جعل الترخيص. إذنك جعل الترخيص بلحاظ الشكّ الأوّل، يكون كأنّه منوط بعدم قيام إماره على ثبوت التكليف في تلك الشبهه، وإلا فالشارع لا يجعل هذا الترخيص الظاهري.

إذن: جعل الترخيص الظاهري من قبل الشارع إنّما هو في مورد عدم قيام إماره على ثبوت التكليف في تلك الشبهه. وأما في موارد قيام الإماره على ثبوت التكليف في تلك الشبهه، الشارع لا يجعل ترخيصاً ظاهرياً في تلك الشبهه.

أما الشكّ الثاني، الذى هو الشكّ فى أنّ الشارع هل جعل إماره على الحرمة، أو لا؟ فى هذا الشك لا مانع أيضاً من أن يجعل الشارع الترخيص الظاهرى فيه؛ لأنّ هذا الشك يعنى الاشتباه بين أغراضٍ يهتم بها الشارع، وبين أغراضٍ ليست مهمّة عند الشارع، يعنى أنّ هناك أغراضاً يهتم بها الشارع بأنّ جعل فيها الحجّيه للإمارات المثبتة للتكليف، ولدينا شبهات لم يجعل الشارع فيها الحجّيه للإمارات القائمة فى تلك الموارد. هذه الشبه التى يواجهها المكلف بلحاظ الشكّ الثانى هو لا يعلم أنّ الأغراض هنا هل هى من الأغراض المهمّة التى تستدعى جعل الحجّيه للإماره، وجعل الإماره حجّه فيها، أو هى ليست من الأغراض المهمّة ولا يهتم بها الشارع، فلاشتباه يكون فى أنّه هل هى من الأغراض المهمّة أو لا؟ فلا مانع من أن نفترض أنّ الشارع يجعل ترخيصاً ظاهرياً. هذا الترخيص الثانى هو فى طول الترخيص الأوّل، يعنى فى طول اهتمام الشارع بالأغراض الترخيصيه؛ ولذا جعل الترخيص، وعدم اهتمامه بالأغراض اللزوميه بلحاظ الشكّ الأوّل، أى الشكّ فى أنّ هذا حرام، أو حلال، الشارع يجعل الترخيص الظاهرى، ومعنى هذا الترخيص الظاهرى أنّه يقدّم الأغراض الترخيصيه على الأغراض اللزوميه. فى طول هذا ينشأ هذا الاشتباه والشكّ، بعد أن قدم الشارع الأغراض الترخيصيه واهتم بها ولم يهتم بالأغراض اللزوميه يحصل عند المكلف شكّ فى أنّ الشارع جعل إماره حجّه مثبتة للتكليف، أو لا؟ يعنى يحصل له شكّ فى أنّ هذه الأغراض الموجوده فى المقام مهمّة بنظر الشارع، أو ليست مهمّة. هذا الشكّ الترخيصى الثانى موضوعه فقط و فقط هو الشكّ فى أنّه هل هناك إماره، أو لا؟ إذا كان هذا هو موضوعه؛ حينئذٍ يقال بأنّ العلم الإجمالى بلحاظ هذا الترخيص يكون منجزاً؛ لأنّ موضوع هذا الترخيص هو الشكّ فى أنّ الشارع جعل إماره فى هذه الشبهه، أو لم يجعل إماره، ومن الواضح أنّ هذا الشكّ كما هو موجود فى هذه الشبهه التى قامت الإماره بعد ذلك على ثبوت التكليف فيها، وموجود أيضاً فى الشبهه التى لم تقم الإماره على ثبوت التكليف فيها بعد ذلك، فى كلّ منهما يوجد شكّ، هنا فى الشبهه الأولى أشكّ فى أنّ الشارع جعل إماره على ثبوت التكليف، أو لا؟ الشبهه التى قامت الإماره بعد ذلك على ثبوت التكليف فيها، لكن الآن أنا أشكّ فى أنّه جعل إماره على ثبوت التكليف فيها، أو لا؟ وقلنا أنّ موضوع الترخيص الظاهرى فى هذه المرحله هو الشكّ فقط، وهذا الشكّ بنفسه موجود فى الشبهه الأخرى التى لم تقم الإماره على ثبوت التكليف فيها، أيضاً يشكّ المكلف فيها، بأنّ الشارع هل جعل إماره مثبتة للتكليف فيها، أو لا؟ إذن: الشكّ هنا موجود فى الشبهات التى هى مورد الإمارات المتأخّره، وموجود أيضاً فى الشبهات التى هى ليست مورداً للإمارات المتأخّره، الشكّ فيهما موجود، موضوع الترخيص فى كلّ منهما متحقق. إذن: يجرى الترخيص هنا ويجرى هنا، تتعارض الترخيصات، وتتساقط، فيتنبّز العلم الإجمالى.



.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي

ذكرنا في الدرس السابق الجواب عن الإشكال المذكور في كلمات السيد الشهيد (قدّس سرّه)، وذكرنا بأنّه يمكن أن يُفسّر كلامه بأنّ المقصود به هو دعوى أنّ الإماره الحجّيه لو كانت ثابتة في الواقع على التكليف، فلا يُعقل جعل الترخيص في مورد الإماره، يعنى في الشبهه التي هي مورد الإماره حتّى تثار الإشكالات، ليس هذا هو المقصود، أنّ الإماره بوجودها الواقعي، الإماره المثبتة للتكليف لو كانت موجوده في الواقع، فيستحيل جعل الترخيص الظاهري في الشبهه التي هي مورد الإماره، ليس هذا هو المقصود حتّى يقال أنّ هذا يؤدّي إلى عدم إمكان إثبات الترخيص في كل شبههٍ نحتمل فيها ورود إمارهٍ مثبته للتكليف فيها، وإنما المقصود هو أنّه بالرغم ممّا قلناه سابقاً يمكن جعل الترخيص الظاهري في تلك الشبهه التي هي مورد الإماره، الذي قلناه في الدرس السابق هو أنّه بين الحجّيه وبين الترخيص تنافٍ واقعي ذاتي، فيستحيل الجمع بينهما، أى استحيل الجمع بين حكّمين ظاهريين كما هو الحال في الأحكام الواقعيه. إذن: عندما يثبت أحد الحكمين الظاهريين لا محاله لا يثبت الآخر، بالرغم من هذا يقول يمكن جعل الترخيص الظاهري في الشبهه مورد الإماره بالرغم من افتراض وجود إماره حجّيه داله على التكليف في تلك الشبهه، كيف يمكن ذلك مع أنّه يوجد بينهما تنافٍ؟ الحل هو ما ذكرنا مقدّماته في الدرس السابق، وهو أن نقول أنّ الترخيص الذي يمكن فرضه في الشبهه مورد الإماره هو الترخيص الظاهري بلحاظ المرحله الثانيه من الشكّ كما تقدّم، والتي هي الشكّ في وجود الإماره وعدم وجودها، حيث قلنا أنّ هناك نوعين من الشكّ، شكّ في أنّ هذا حلال، أو حرام، وهناك شكّ في أنّه هل هناك إماره على الحرمة، أو ليس هناك إماره على الحرمة، وقلنا أنّه لا مانع من جعل الترخيص في الشكّ في المرحله الثانيه كما يمكن جعله في الشكّ في المرحله الأولى. هذا الشكّ في المرحله الثانيه يمكن فيه جعل الترخيص في الشبهه التي هي مورد الإماره، هذه الشبهه التي تشكّ في أنّ لحم الأرنب حلال، أو حرام، ولنفترض أنّ هناك إماره حجّيه موجوده في الواقع ستظهر في ما بعد تدلّ على حرّمته، يقول لا مانع من جعل الترخيص الظاهري في هذه الشبهه، لكن بلحاظ أنّك تشكّ في وجود إمارهٍ أو عدم وجود إماره، يمكن جعل الترخيص بهذا اللّحاظ عندما تشكّ في أنّه هل هناك إمارهٍ مثبته للحرمة، أو لا؟ الشارع يقول ابن علي التّأمين، أنت غير ملزم بالاحتياط من ناحيه هذا الشكّ. نحن لا نتكلّم عن الترخيص الظاهري بلحاظ هذه المرحله، وإنّما الكلام عن الترخيص الظاهري بلحاظ المرحله الأولى، وبلحاظ المرحله الأولى لا يُعقل جعل الترخيص الظاهري في الشبهه التي هي مورد الإماره الحجّيه المثبتة للتكليف للتضاد بين الحجّيه للإماره المثبتة للتكليف، وبين الترخيص الظاهري، لكن هذا لا ينافي الالتزام بإمكان جعل الترخيص الظاهري في تلك الشبهه بلحاظ المرحله الثانيه، وبناءً على هذا الكلام، فالترخيص الظاهري في الشبهه مورد الإماره بلحاظ المرحله الثانيه يعارض بالترخيص الظاهري في الشبهه غير مورد الإماره التي لا يوجد فيها إماره، فتتعارض الترخيصات الظاهريه المجمعوله بلحاظ الشكّ في المرحله الثانيه وتتساقط. وأمّا الترخيص الظاهري المجمعول بلحاظ المرحله الأولى من الشكّ، فهذا يستحيل افتراضه في الشبهه التي هي مورد للإماره؛ لأنّ هذا الترخيص الظاهري المجمعول في الشبهه يصاد وينافي الحجّيه للإماره المثبتة للتكليف. لا يمكن أن يقول أنّ هذه الإماره المثبتة للتكليف حجّيه في هذه الشبهه، وفي نفس الوقت يجعل له ترخيص؛ لأنّ الترخيص كما تقدّم يعنى تقديم الأغراض الترخيصيه على اللّزوميه، بناءً على هذا المسلك، بينما الحجّيه للإماره المثبتة للتكليف، يعنى الاهتمام بالأغراض اللّزوميه وتقديمها على الأغراض الترخيصيه، وهذان لا

يمكن الجمع بينهما، فالدليل الدال على قيام الإيماره الحجة على ثبوت التكليف في تلك الشبهه يكشف لا محاله عن عدم جريان الترخيص الظاهري في تلك الشبهه، فإذا لم تكن الشبهه من أول الأمر مورداً للتخصيص الظاهري؛ حينئذٍ يجرى الترخيص الظاهري في الشبهه الأخرى في الشبهه غير مورد الإيماره بلا معارض، وبهذا يكون الجواب عن شبهه الإخباريين، وهو أنه صحيح، أن المكلف تعرض عليه شبهات كثيرة ويعلم علماً إجمالياً بأن في هذه الشبهات توجد جملة من الإمارات المثبتة لجملة من التكاليف اللزومية، لكن هذا العلم الإجمالي منحل بقيام جملة من الإمارات المثبتة لجملة من التكاليف في جملة من تلك الشبهات، وهذه الإمارات وإن كان قيامها متأخراً زماناً عن زمان العلم الإجمالي، لكن هذا لا يمنع من الالتزام بانحلال هذا العلم الإجمالي وعدم وجوب الاحتياط بلحاظه؛ لأن الإيماره المثبتة للتكليف القائمة في ما بعد تكشف عن أن موردها ليس مورداً للتخصيص الظاهري لاستحاله الجمع بينها وبين الترخيص الظاهري في موردها، فإذا لم تكن هذه الشبهه التي هي مورد الإيماره مورداً للبراءة والتخصيص الظاهري فيجرى الترخيص الظاهري في الشبهه التي هي ليست مورداً للإيماره بلا معارض، وهذا هو معنى الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي. هذا ما يرتبط بالدرس السابق.

ص: ١٤٧

الآن ندخل في البحث الجديد: ويقع في ما إذا كان أحد الطرفين للعلم الإجمالي له اثر زائد بأن فرضنا أن هناك أثراً مشتركاً بين الطرفين، وهناك أثر مختص بأحد الطرفين، فيكون لأحد الطرفين اثر زائد على الأثر الموجود في الطرف الآخر، ويمثل له بما إذا علم إجمالاً بوقوع نجاسه إما في الإناء الذي فيه ماء مطلق، أو في الإناء الذي فيه ماء مضاف. هنا يوجد اثر مشترك وهو حرمة الشرب، سواء وقعت النجاسه في الماء المطلق، أو وقعت في الماء المضاف، فإذا وقعت في الماء المطلق يحرم شربه، وإذا وقعت في الماء المضاف أيضاً يحرم شربه، لكن وقوع النجاسه في الماء المطلق له أثر مختص وهو عدم جواز الغسل والوضوء به، حرمة الوضوء به حرمة وضعيه، هذا أثر لوقوع النجاسه في الماء المطلق، وهذا الأثر ليس من آثار نجاسه الماء المضاف؛ لأن الماء المضاف اساساً لا يجوز الوضوء به.

إذن: هناك أثر مختص بأحد الطرفين، وهناك أثر مشترك يشترك فيه كلا الطرفين، بمعنى أن النجاسه في أي طرف وقعت يثبت لها هذا الأثر المشترك، لكن الأثر المختص ليس من آثار وقوع النجاسه في أي طرف، وإنما هو من آثار وقوع النجاسه في الماء المطلق دون الماء المضاف.

الكلام يقع في أن العلم الإجمالي هل ينجز جميع الآثار؟ أي هل ينجز حرمة الشرب وعدم جواز الوضوء، أو أنه ينجز خصوص الأثر المشترك؟ وأمّا الأثر المختص، فالعلم الإجمالي لا ينجزه؛ بل الشك بلحاظه يكون شكاً بدوياً، فيمكن الرجوع فيه إلى الأصول المؤمّنه.

اختلفوا في هذه المسألة، فذهب المحقق النائيني (قدس سرّه) إلى الثاني، (١) يعني إلى أن العلم الإجمالي ينجز خصوص الأثر المشترك، وأمّا الأثر المختص، فالعلم الإجمالي لا ينجزه؛ بل يمكن الرجوع فيه إلى الأصول المؤمّنه، واستدل على ذلك بأن الأصل في كل طرف يُعارض بمثله في الطرف الآخر بالنسبه إلى الأثر المشترك، قاعده الطهاره، أو استصحاب الطهاره في الماء المطلق مُعارض بقاعده الطهاره، أو استصحاب الطهاره في الماء المضاف، كل منهما يستحق هذا الأصل، كل منهما يُشكّ في نجاسته وطهارته، فيستحق قاعده الطهاره، ولا يمكن إجراء قاعده الطهاره في كل منهما؛ لأن هذه مخالفه قطعيه للتكليف المعلوم

بالإجمال؛ لأنه يعلم بثبوت النجاسة في أحدهما، كما لا يمكن تخصيص قاعده الطهاره بأحدهما دون الآخر؛ لأنّ هذا ترجيح بلا مرجح، وهذه هي القاعده التي توجب تعارض الأصول وتساقطها، فيكون العلم الإجمالي منجزاً لهذا الأثر المشترك الذي هو حرمة الشرب، فيحكم عليه بأنّه يحرم عليه شرب هذا الإناء وشرب هذا الإناء الآخر تطبيقاً لقاعده منجزيه العلم الإجمالي.

ص: ١٤٨

---

١- أجود التقريرات، تقرير بحث الميرزا النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٢٥٠.

وأما بالنسبة إلى الأثر المختص الذى هو عدم جواز الوضوء بالماء المطلق، فهذا يجرى فيه الأصل بلا معارضٍ، تجرى فيه قاعده الطهاره ولا تُعارض قاعده الطهاره فى الماء المطلق بقاعده الطهاره فى الماء المضاف لما قلناه من أن عدم جواز الوضوء بالماء المضاف ليس من آثار نجاسه الماء المضاف، فتجرى قاعده الطهاره فى الماء المطلق من دون أن تُعارض بأصلٍ مماثل فى الطرف الآخر بالنسبه إلى الأثر المختص، بخلافه بلحاظ الأثر المشترك، فإن القاعده تُعارض بمثلها فى الطرف الآخر، فتساقط ويتنجز العلم الإجمالى بلحاظ الأثر المشترك دون الأثر المختص. وبناءً عليه: لا يجوز له شرب الماء المطلق ولا الماء المضاف، لكنّه يجوز له الوضوء بالماء المطلق تمسكاً بالأصل المؤمّن الذى هو قاعده الطهاره التى لا معارض لها فى الطرف الآخر.

السيد الخوئى (قدّس سرّه) ذهب إلى الرأى الأوّل وخالف استاذّه، (1) وذهب إلى أنّ العلم الإجمالى ينجز جميع الآثار، واستدلّ على ذلك بأنّ جواز الوضوء بالماء المطلق متفرّع على جريان قاعده الطهاره فيه، كيف يمكن أن نثبت أنّ هذا الماء المطلق الذى نشكّ فى طهارته ونجاسته يجوز الوضوء به؟ لا- يمكن إثبات جواز الوضوء بهذا الماء المشكوك الطهاره والنجاسه إلا بعد إجراء قاعده الطهاره فيه، فإذا: جواز الوضوء به متفرّع على جريان قاعده الطهاره فيه، فإذا فرضنا أنّ قاعده الطهاره لا تجرى فى الماء المطلق؛ لأنها معارضه بقاعده الطهاره فى الماء المضاف، فلا تجرى قاعده الطهاره فى الماء المطلق بسبب المعارضه؛ فحينئذٍ لا طريق لنا لإحراز طهاره الماء المطلق حتّى نلتزم بجواز الوضوء به.

ص: ١٤٩

---

١- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٧٤.

بعبارة أخرى: إنّ جواز الوضوء بالماء موقوف على إثبات طهارته، إمّا واقعاً، أو ظاهراً، ولا يمكننا إثبات طهاره الماء المطلق في المقام واقعاً، ويتعدّر علينا إثبات طهارته ظاهراً استناداً إلى قاعده الطهاره؛ لأنّ قاعده الطهاره التي تجرى فيه مُعارضه بقاعده الطهاره الجاربه في الماء المضاف، فيتعدّر إثبات طهاره الماء المطلق في المقام، وبالتالي لا يمكن الالتزام بجواز الوضوء به خلافاً لما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه).

كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه) كأنّه يفترض أنّ الأثر المختص الذي هو عدم جواز الوضوء بالماء المطلق، النافي لهذا الأثر هو نفس الأصل النافي للأثر المشترك الذي هو قاعده الطهاره. الأثر المشترك هو حرمة الشرب، النافي لحرمة الشرب والمثبت لجواز الشرب هو قاعده الطهاره، إذا أثبتنا قاعده الطهاره ينتفى هذا الأثر وهو حرمة الشرب، هذا الأصل النافي للأثر المشترك هو نفسه نافي للأثر المختص، والمفروض أنّ هذا الأصل سقط بالمعارضه مع قاعده الطهاره في الماء المضاف، وبهذا نفقد دليلاً على إثبات طهاره الماء المطلق، فلا يمكن أن نلتزم بجواز الوضوء به؛ لأنّ الدليل هو قاعده الطهاره التي تنفى حرمة الشرب أيضاً لو جرت بلا معارضه، وقاعده الطهاره في الماء المطلق معارضه بمثلها في الماء المضاف، فنفقد الدليل على طهاره الماء، وبهذا نصل إلى نتيجة عدم جواز الوضوء بهذا الماء المطلق؛ لأنّه يكفينا لإثبات عدم جواز الوضوء بالماء الشكّ في أنّ هذا الماء نجس، أو طاهر.

بعبارة أخرى: إنّ جواز الوضوء لا بدّ فيه من إحراز طهاره الماء، إمّا واقعاً، أو ظاهراً، فإذا شككنا في ماء أنّه طاهر أو نجس لا يمكن الحكم بجواز الوضوء به إلّا إذا أحرزنا طهارته، وفي المقام لا يمكن إحراز طهارته، لا واقعاً ولا ظاهراً، فإذن: بالنتيجة لا يجوز الوضوء به.

السيد الشهيد (قدّس سرّه) علّق على كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه) بقوله بأنّ ظاهر هذا الكلام هو أنّه يعترف بخروج الأثر المختص عن دائره العلم الإجمالي، وإنّما لا يُنفى هذا الأثر، أي لا يمكن إثبات جواز الوضوء بهذا الماء ليس على أساس منجزيه العلم الإجمالي، فهو خارج عن دائره العلم الإجمالي، وإنّما لا يمكن إثبات جواز الوضوء به باعتبار عدم وجود أصلٍ ترخيصي مؤمن بعد سقوط الأصل بالمعارضه، أي أنّ الأصل المؤمن الذي يمكن الاعتماد عليه في إثبات جواز الوضوء غير موجود، فنلتزم بعدم جواز الوضوء به، ليس من جهة أنّ العلم الإجمالي كما ينجز حرمة الشرب في كلّ من الطرفين، كذلك ينجز عدم جواز الوضوء بالماء المطلق، وإنّما هو يعترف بأنّه لو بقينا نحن والعلم الإجمالي، العلم الإجمالي لا ينجز أكثر من حرمة الشرب في كلّ منهما ولا ينجز حرمة الوضوء، وإنّما التزمنا بعدم جواز الوضوء باعتبار عدم وجود دليل يدلّ على طهاره الماء؛ لأنّ الدليل على طهاره الماء المثبت لجواز الوضوء به هو عبارته عن قاعده الطهاره، وقاعده الطهاره قد سقطت بالمعارضه، فيقول أنّ الذي يُفهم من كلامه هو الاعتراف بخروج الأثر المختص عن دائره العلم الإجمالي، وبناءً على هذا الفهم من كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه)؛ حينئذٍ لا بدّ أن نفضّل بين ما لو كان الأثر المختص منفياً بنفس الأصل الذي ينفي الأثر المشترك وبين ما إذا كان الأثر المختص مستقل بأصلٍ يمكن الاعتماد عليه لفيه غير الأصل الذي ينفي به الأثر المشترك، فإن كان الأصل واحداً، وليس لدينا إلّا أصل واحد نفى به الأثر المشترك والأثر المختص؛ حينئذٍ يتم كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه)؛ لأنّ هذا الأصل سقط بالمعارضه، فلا يبقى دليل على جواز الوضوء بالماء المطلق؛ لأنّ الدليل منحصر بهذا الأصل، والمفروض أنّ هذا الأصل سقط بالمعارضه. وبين حاله أخرى يختص الأثر المختص بأصلٍ مستقل، وليس هو نفس الأصل الذي نفى به الأثر المشترك، بناءً على كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه) لا بدّ أن نلتزم بإمكان جريان هذا الأصل كما يُمثل بما إذا فرضنا أنّه علم إجمالاً أنّه استقرض من زيد خمسه دانانير، أو من عمرو عشره دانانير، هنا يوجد أثر مشترك وهو أنّه مدين بخمسه دانانير لزيد إن كان هو الذي استقرض منه، ولعمرو إن كان هو الذي استقرض منه، بالضبط مثل حرمة الشرب في المثال السابق، يحرم شرب الماء المطلق إن وقعت فيه النجاسه، ويحرم شرب الماء المضاف إن وقعت فيه النجاسه، هذا أثر مشترك، وهنا نقول إن كان قد استقرض من زيد، فهو مدين له بخمسه دانانير، وإن كان قد استقرض من عمرو، فهو أيضاً مدين له بخمسه دانانير قطعاً، هذا أثر مشترك. وهناك أثر زائد يختص به عمرو على تقدير أن يكون قد استقرض من عمرو تثبت خمسه دانانير أخرى في ذمته، لكن على تقدير أن يكون قد استقرض من زيد لا تثبت في ذمته خمسه دانانير أخرى، وإنّما يثبت فقط الأثر المشترك. الأصل الذي نفى به الأثر المشترك غير الأصل الذي نفى به الأثر المختص، أصاله البراءه هنا تجرى لإثبات براءه الذمّه من أنه مدين بخمسه دانانير، أصاله البراءه هذه سقطت بالمعارضه، يعني أنّ أصاله البراءه من كون ذمته مشغوله لزيد معارضه بأصاله البراه من كون ذمته مشغوله لعمرو بخمسه دانانير، تتساقطان، لكن تبقى أصاله البراءه جاريه في الأثر المختص وهو الخمسه الزائده، أصاله البراءه هذه مستقلّه ولا علاقته لها بأصاله البراءه الساقطه بالمعارضه، هذا موضوع جديد وهو خمسه دانانير نشكّ في أنّه مدين بها لعمرو، أو غير مدين بها لعمرو، فتجرب أصاله البراءه بناءً على الكلام الذي يذكره، وهو التفصيل، يعني لازم كلامه هو التفصيل بين ما إذا كان هناك أصل واحد لهما، وبين ما إذا كان الأثر المختص يختص بأصلٍ يختص به ويمكن إجراءه فيه، فينبغي التفصيل بين الحالتين. (1)

الذى يمكن أن يقال فى المقام: الإنصاف أن كلام السيد الخوئى (قدس سرّه) ليس ظاهراً ظهوراً واضحاً فى ما ذكره السيد الشهيد (قدس سرّه) من أنه يعترف بخروج الأثر المختص عن دائره العلم الإجمالى، هو غايه ما ذكر هذا المعنى الذى نقلناه عنه قبل قليل، ما يقوله هو أن جواز الوضوء بالماء المطلق متفرع على جريان قاعده الطهاره فيه، وهذا كلام صحيح. ثم يقول: أن قاعده الطهاره فى الماء المطلق معارضه بقاعده الطهاره فى الماء المضاف، فتسقط قاعده الطهاره فى كل منهما، فلا يبقى ما ثبت به طهاره الماء المطلق حتى نلتزم بجواز الوضوء به. هذا الكلام يمكن أن يُفسّر بدخول الأثر المختص فى دائره العلم الإجمالى، باعتبار أن تنجز العلم الإجمالى هو فرع جريان الأصول فى الأطراف وتعارضها وتساقطها، فيتجز العلم الإجمالى، والعلم الإجمالى يتجز عندما تتعارض الأصول فى الأطراف وتتساقط؛ فحينئذ العلم الإجمالى يتجز الطرفين، كلامه لا ينافى أن العلم الإجمالى يتجز الأثر المختص كما يتجز الأثر المشترك؛ لأنه يريد أن يقول أن قاعده الطهاره فى الأطراف الذى هو فى هذا المثال الذى طرحه الذى هو العلم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين، أحدهما فيه ماء مطلق، والآخر فيه ماء مضاف، جواز الوضوء بالماء المطلق متوقف على جريان قاعده الطهاره، وقاعده الطهاره تسقط بالمعارضه، وبذلك يتجز العلم الإجمالى، فيكون العلم الإجمالى منجزاً لحرمة الشرب، ومنجزاً أيضاً لعدم جواز الوضوء به. كلامه ليس واضحاً، يمكن أن يُفسّر بهذا التفسير، لكن يمكن أن يُفسّر بأنه لا يريد الاعتراف بأن الأثر المختص خارج عن دائره العلم الإجمالى.

### الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / انحلال العلم الإجمالى بحث الأصول

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي

كان الكلام في ما إذا كان هناك أثر زائد لأحد الطرفين وأثر مشترك لكلا الطرفين، فهل ينتج العلم الإجمالي كل الآثار، أو ينتج فقط الأثر المشترك؟

ما يفهم من عبارته السيد الخوئي (قدّس سرّه) أنّ الأثر الزائد، على الأقل في مثل المثال المطروح في البحث الذي هو مثال الماء المطلق والماء المضاف، الظاهر أنّ الأثر الزائد داخل في دائره العلم الإجمالي ويتنجز بالعلم الإجمالي كما ينتج به الأثر المشترك، والسرّ في ذلك هو أنّ العلم الإجمالي في المقام لم يتعلّق بالتكليف بحرمه شرب هذا الإناء، أو هذا الإناء، حرمه شرب الماء المطلق، أو حرمه شرب الماء المضاف حتّى يمكن أن نتصوّر أنّ ذاك الأثر الزائد ليس داخلياً في دائره العلم الإجمالي؛ لأنّ العلم الإجمالي دائر بين حرمه شرب هذا وحرمه شرب هذا، أمّا عدم جواز الوضوء بهذا ليس مشمولاً لهذا العلم الإجمالي، الأمر في المقام ليس هكذا، العلم الإجمالي تعلّق بنجاسه أحد الإناءين، ما نعلمه إجمالاً هو نجاسه أحد المائعين، المائع المضاف، أو المائع المطلق، بمعنى أنّ متعلّق العلم الإجمالي هو موضوع الأثر الشرعي الذي هو عبارته عن النجاسه، ومن الواضح أنّ العلم بالموضوع هو علم بآثار الموضوع، يعنى العلم الإجمالي بالموضوع هو علم إجمالى بآثار الموضوع، هذا الموضوع الذي هو النجاسه، على تقدير أن تكون متحققه بالماء المضاف لها اثر واحد، وأثرها هو حرمه الشرب، لكن على تقدير أن تكون متحققه في الماء المطلق لها أثاران وليس أثراً واحداً، الأوّل هو حرمه الشرب، والثاني هو عدم جواز الوضوء بذلك الماء، ما نعلمه هو نجاسه أحد المائعين؛ حينئذٍ على تقدير أن تكون النجاسه في الماء المطلق يترتب كلا الأثرين، وعلى تقدير أن تكون النجاسه موجوده في الماء المضاف يترتب أثر واحد؛ حينئذٍ العلم الإجمالي ينتج كل هذه الآثار؛ لأنّ العلم الإجمالي بنجاسه الماء المطلق يعنى العلم الإجمالي بكلا-الأثرين، يعنى العلم الإجمالي بحرمه شربه، والعلم الإجمالي بعدم جواز الوضوء به، التفكيك بين هذين الأثرين بلحاظ العلم الإجمالي ودعوى أنّ العلم الإجمالي ينتج الأوّل دون الثاني لا وجه له بعد الالتفات إلى أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بنجاسه أحد المائعين لا بحرمه شرب هذا وبحرمه شرب هذا، والعلم الإجمالي بنجاسه الماء المطلق يعنى العلم الإجمالي بحرمه شربه وعدم جواز الوضوء به، والتفكيك بين هذين الأثرين بلا-موجب، فيكون العلم الإجمالي شاملاً للأثر الزائد، ويكون الأثر الزائد داخلياً في دائره العلم الإجمالي، ويتنجز بالعلم الإجمالي؛ بل أكثر من هذا؛ إذ يمكن أن يقال بوجود علمين إجماليين لا-علم إجمالى واحد، هناك علمان إجماليان في محل الكلام يشتركان في طرف وهما عبارته عن العلم الإجمالي بأنّه إمّا يحرم شرب المضاف، أو يحرم شرب الماء المطلق، في نفس الوقت هناك علم إجمالى آخر ناشئ من العلم بسقوط النجاسه في أحد المائعين، وهو عبارته عن العلم الإجمالي بأنّه إمّا يحرم شرب الماء المضاف، أو لا يجوز الوضوء بالماء المطلق، هذان علمان إجماليان، طرفا العلم الإجمالى الأوّل هما حرمه شرب الماء المضاف، وحرمه شرب الماء المطلق، وطرفا العلم الإجمالى الثاني هما حرمه شرب الماء المضاف وعدم جواز الوضوء بالماء المطلق، فحرمه شرب الماء المضاف تكون طرفاً مشتركاً بين هذين العلمين الإجماليين، وهذان علمان إجماليان، وقد تقدّم سابقاً أنّ اشتراك العلمين الإجماليين في طرف لا يوجب انحلال العلم الإجمالى؛ بل يبقى العلمان الإجماليان غير منحلّين؛ وحينئذٍ ينتج أن كلا الطرفين، كل منهما ينتج كلا طرفيه، فالعلم الإجمالى الأوّل ينتج طرفيه، والعلم الإجمالى الثاني ينتج طرفيه أيضاً، وهذا معناه أنّ كل الآثار بما فيها الأثر الزائد، الأثر المختص، يكون منجزاً بالعلم الإجمالى لا أنّه يكون خارجاً عن دائره العلم الإجمالى.



لكن هذا الكلام كله نقوله عندما نفترض أنّ الأثر المشترك والأثر المختص في موضوعين، كما هو الحال في المثال المطروح، هناك موضوعان، هناك ماء مطلق وماء مضاف، وأحد الأثرين يختص بأحد الموضوعين دون الموضوع الآخر. إذن: هناك موضوعان ثبت فيهما هذان الأثران، الأثر المشترك والأثر المختص، وهكذا في مثال آخر تقدّم سابقاً، وهو ما إذا علم بأنه إما أن يكون مديناً لزيد بخمسة دراهم، أو مديناً لعمرو بعشره دراهم، موضوعان مختلفان.

وأما إذا فرضنا أنّهما كانا في موضوع واحد، كما لو فرضنا أنّه علم بأنه إمّا استدان من زيد خمسة دنانير، أو نذر أن يعطيه عشره دنانير. الظاهر أنّ هذه الحالة خارجة عن محل الكلام، لا إشكال هنا في هذه الحالة في عدم تنجيز هذا الأثر بهذا العلم الإجمالي، والسر في ذلك هو أنّه إذا لاحظنا سبب اشتغال الذمّه يوجد فيه علم إجمالي؛ لأنّ الأمر مردد بين الدّين وبين النذر، السبب غير واضح، هل هو النذر، أو هو الدّين، فيوجد علم إجمالي بلحاظ السبب، لكن عندما نلاحظ المسبّب (المديونية) عندما نلاحظ اشتغال الذمّه فسنجد أنّه لا يوجد علم إجمالي، وإنّما الأمر يدور بين الأقل والأكثر، ما اشتغلت به الذمّه، وما كُلف بدفعه، في الواقع يدور بين الأقل والأكثر، الموضوع واحد إما أنه يجب عليه أن يدفع إلى زيد خمسة دنانير، وإمّا أن يجب عليه أن يدفع له عشره دنانير، فالأمر يدور بين الأقل والأكثر، وهنا تجرى البراءة لنفي الزائد من دون فرقٍ بين أن يكون الأقل والأكثر استقلالين، أو أن يكونا ارتباطين، حتّى لو كانا ارتباطين أيضاً تجرى البراءة لنفي الزائد كما لو فرضنا أنّ الدّين كان على نحو العام المجموعى والنذر أيضاً كان على نحو العام المجموع، وليس فيه انحلال حتّى يكون أقل وأكثر استقلالياً، وإنّما هو أقل وأكثر ارتباطي، الدّين على نحو العام المجموعى، والنذر نذر أن يعطيه عشره دنانير على نحو العام المجموعى، هنا يكون الأقل والأكثر ارتباطين، وعلى كلا التقديرين تجرى البراءة لنفي الزائد، بلا أن يجرى فيه الخلاف السابق، والسر في أنّه لا خلاف في جريان البراءة في المقام وعدم تنجيز الأثر الزائد في هذا المثال \_\_\_\_\_ فيما لو كانا في موضوع واحد \_\_\_\_\_

وجريان الكلام فيما لو كانا في موضوعين، السر هو أنّه فيما لو كانا في موضوعين استطعنا أن نتصوّر علماً إجمالياً يكون الأثر الزائد طرفاً من أطرافه، فينجّزه؛ بل استطعنا أن نتصوّر علمين إجمالين يكون الأثر الزائد طرفاً في أحدهما، وقلنا أنّ العلمين الإجماليين اللذين يشتركان في طرفٍ واحد لا ينحلّ أحدهما بالآخر؛ بل يبقى كلّ منهما على حاله، فينجّز أطرافه، فيتنجّز الأثر الزائد، هذا استطعنا أن نتصوّره هناك، أمّا هنا، عندما يكون الموضوع واحداً، هنا لا يوجد علم إجمالي في الحقيقة والواقع، وإنّما الموجود هو دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فهو إمّا أن يكون مديناً لزيد بخمسة دراهم، أو يكون مديناً له بعشره دراهم، هذا دوران الأمر بين الأقل والأكثر وليس علماً إجمالياً، وإن كان هناك علم إجمالي بلحاظ السبب، لكن بلحاظ ما يدخل في العهده، وما يكلف به المكلف الأمر يدور بين الأقل والأكثر، فتجرى البراءة لنفيه ويخرج عن محل الكلام.

خلاصه الكلام المتقدم: في محل الكلام في ما إذا كان الأثر المشترك والأثر المختص في موضوعين، الظاهر أن العلم الإجمالي ينتج تمام الآثار بما فيها الأثر المختص والزائد، ولا تجرى البراءة لنفي الأثر الزائد، لكن هذا الكلام نقوله بشرط أن يكون الأثر المختص ليس له أصل مستقل يختص به بحيث يكون هذا الأصل المختص به غير مسانخ للأصل الذي يُراد أن ينفي به الأثر المشترك، الأثر المشترك له أصل يُنفي به، والأثر المختص له أصل آخر غير مسانخ له، هنا نقول تجرى البراءة، كلامنا السابق عندما لا يكون هناك أصل مستقل للآثر الزائد غير مسانخ للأصل الذي يجري في الأثر المشترك كما هو الحال في المثال السابق في الماء المضاف والماء المطلق، الأصل الموجود هو عبارة عن أصاله الطهارة، هذا أصل واحد يُراد أن ينفي به الأثر المشترك الذي هو حرمة الشرب، ويُراد أن يُنفي به عدم جواز الوضوء، أي إثبات جواز الوضوء استناداً إلى قاعده الطهارة التي هي نفسها التي يُستند إليها لنفي حرمة الشرب. إذن: الأثر الزائد ليس له أصل مستقل غير مسانخ للأصل الجارى في الأثر المشترك. هذا يأتي فيه الكلام السابق ونلتزم فيه بأن العلم الإجمالي ينتج الأثر الزائد كما ينتج الأثر المشترك.

أمّا إذا فرضنا أن الأثر الزائد يختص بأصل غير مسانخ لذلك الأصل كما لو فرضنا أن الماء المطلق كانت له حاله سابقه وهي الطهارة بحيث يجري فيه استصحاب الطهارة، مع افتراض عدم وجود حكمه بين الاستصحاب وبين الأصل في حالات التوافق كما هو أحد الآراء في المسألة، أن الأصلين اللذين يكون أحدهما حاكماً على الآخر في صورته التخالف لا حكمه بينهما في صورته التوافق، استصحاب طهاره وأصاله طهاره لا تخالف بينهما، متوافقان، فلا حكمه بينهما، فإذا لم تكن هناك حكمه بينهما، كل هذه الأصول تكون أصولاً عرضيه تجرى في عرض واحد، يعنى قاعده الطهارة في الماء المضاف، قاعده الطهارة في الماء المطلق، واستصحاب الطهارة في الماء المطلق، كلّها تكون في عرض واحد ولا طوليه بينهما، وإلا إذا قلنا أن الحكمه ثابتة بين الاستصحاب والأصل مطلقاً، يعنى حتى في حاله التوافق؛ حينئذٍ أصاله الطهارة في الماء المطلق واستصحاب الطهارة فيه لا يكونان في عرض واحد؛ لأن استصحاب الطهارة يكون حاكماً على قاعده الطهارة في الماء المطلق، ومع هذه الحكمه يكون الاستصحاب الجارى في الماء المطلق معارضاً لقاعده الطهارة في الماء المضاف، كلا نحن نفترض عدم الحكمه، فتكون في عرض واحد؛ حينئذٍ نقول: في هذه الحاله لا مانع من جريان استصحاب الطهارة في الماء المطلق؛ لأنه أصل مختص بهذا الطرف، مختص بالماء المطلق وغير مسانخ للأصل الآخر، غير مسانخ لقاعده الطهارة، غير مسانخ لأصاله الطهارة، كلّ منهما له دليل مستقل، قاعده الطهارة لها دليل وثبت أمراً، واستصحاب الطهارة له دليل آخر، كلّ منهما له دليل ولا توجد بينهما سنجيه، هذا قاعده، وهذا استصحاب، في هذه الحاله يمكن نفي الأثر الزائد استناداً إلى استصحاب الطهارة؛ بل بناءً على جريان استصحاب الطهارة في المقام بعد تساقط الأصلين، أو القاعدتين في الطرفين؛ حينئذٍ يمكن ليس فقط أن نفي الأثر الزائد، وإنما نفي حتى الأثر المشترك بالنسبه إلى الماء المطلق، هذا يمكن أن يقال به. على كل حال، يمكن إجراء استصحاب الطهارة لنفي الأثر الزائد في المقام، والسر في ذلك هو أن دليل الاستصحاب لا يُبتلى بالإجمال الذي هو السبب في تساقط الأصلين في الطرفين، قاعده الطهارة في هذا الطرف، وأصاله الطهارة في هذا الطرف، من الواضح جداً أنه لا يمكن إجراؤهما معاً؛ لأن هذا يستلزم الترخيص في المخالفه القطعيه، ولا يمكن إجراء الأصل في أحد الطرفين دون الآخر؛ لأنه ترجيح بلا مرجح؛ حينئذٍ يُبتلى الدليل بالإجمال، بمعنى \_\_\_\_\_ وقد تقدّم هذا سابقاً \_\_\_\_\_ أن دليل الأصل لا نعلم أنه هل يشمل هذا الطرف دون ذلك، أو يشمل ذلك الطرف دون هذا؟ بعد فرض عدم إمكان شموله لكل منهما، فيكون مجملاً من هذه الناحيه، فإذا كان دليل الأصل مجملاً؛ فحينئذٍ لا يمكن التمسك به لإثبات الطهارة في هذا الطرف، ولا لإثبات الطهارة في هذا الطرف، هذا معنى الإجمال في دليل الأصل الموجب للتساقط، ولعدم إمكان التمسك بالدليل لإثبات مضمونه في هذا الطرف ولا في ذلك

الطرف، فتساقط الأصول، وعندما تتساقط الأصول؛ حينئذٍ لا مشكله في الرجوع إلى الاستصحاب؛ إذ أنّ الاستصحاب ليس فيه هذه المشكله، فلا يُبتلى بالإجمال؛ لأنه ليس له معارض في الطرف الآخر، استصحاب الطهاره في الماء المطلق ليس له معارض في الطرف الآخر، فيمكن الرجوع إليه لإثبات الطهاره في الماء المطلق، أو قل: لنفى الأثر الزائد في الماء المطلق، وهذا بخلاف ما إذا كان الأصل واحداً، بمعنى أنّ الأصل الذى نريد أن ننفي به الأثر الزائد هو نفس الأصل الذى نريد أن ننفي به الأثر المشترك، هو نفسه هو قاعده الطهاره، كما إذا فرضنا أنّ الماء المطلق ليس له حاله سابقه، نحن نريد أن ننفي الأثر المختص وهو عدم جواز الوضوء تمسكاً بأصالة الطهاره، كما أننا نريد أن ننفي حرمة الشرب استناداً إلى أصالة الطهاره أيضاً، فإذا فرضنا أنّ دليل أصالة الطهاره أبتلى بالإجمال، بمعنى أنّ دليل أصالة الطهاره مجمل من حيث شموله لهذا الطرف، أو شموله لذاك الطرف، هذا الإجمال يمنع من التمسك بهذا الدليل لنفى الأثر الزائد؛ لأنّ قاعده الطهاره دليلها أبتلى بالإجمال، والإجمال مانع من التمسك به لإثبات مضمونه في هذا الطرف، ولو بلحاظ الأثر الزائد.

إذن: ما تقدّم سابقاً من تنجيز العلم الإجمالي للأمر الزائد، إنّما هو مشروط بشرطين:

الشرط الأوّل: أن نفترض أنّ الأثر الزائد والأثر المشترك في موضوعين مستقلّين.

الشرط الثاني: أن لا يكون الأصل الذي يراد أن يُنفى به الأصل الزائد مستقلاً وغير مسانخ للأصل الذي يُراد أن يُنفى به الأثر المشترك؛ حينئذٍ يكون العلم الإجمالي منجزاً لكل الآثار، وإلاّ لا مانع من إجراء البراءة لنفي الأثر الزائد.

## الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي

من جملة المباحث التي لم تذكر في الكتب الرجالية المعروفه، لكن تطرّق إليها السيد الشهيد (قدّس سرّه) نذكرها على نحو الاختصار هو العلم الإجمالي في الأحكام الظاهريه.

سابقاً كنّا نتكلّم عن العلم الإجمالي الوجداني في الأحكام الواقعيه، الآن نتكلّم عن العلم الإجمالي الوجداني في الأحكام الظاهريه. تارة نفترض أنّ المكلف يعلم بوقوع النجاسه في أحد الإناءين، هذا ما كنّا نتكلّم عنه سابقاً، نفترض علماً وجدانياً إجمالياً بحكم واقعي، لكن مردد بين الطرفين، الآن نتكلّم عن ما إذا فرضنا أنّ الإمارة قامت على نجاسه أحد الإناءين، هنا يوجد علم لا- بالحكم الواقعي، في كلّ منهما يوجد علم وجداني إجمالي، لكن في ما تقدّم كان متعلّقه هو الحكم الواقعي، وأما في المقام فهو يتعلّق بالحكم الظاهري، ونستطيع أن نعبّر عن هذا العلم الوجداني الإجمالي بالحكم الظاهري بأنّه علم تعبدي بالحكم الواقعي، فنفرّق بين ما تقدّم بأنّه علم وجداني بالحكم الواقعي وبين ما نريد الكلام عنه بأنّه علم تعبدي بالحكم الواقعي، هذا العلم التعبدي بالحكم الواقعي يكون علماً وجدانياً بالحكم الظاهري؛ لأنّه عندما تقوم الإمارة المكلف يعلم بالحكم الظاهري علماً وجدانياً. نعم، هو لا يعلم وجدانياً بالحكم الواقعي، وإنّما يكون علمه هذا بعد فرض الحجّيه علماً تعبدياً بالحكم الواقعي.

ص: ١٥٦

الكلام يقع في أنّ ما ثبت بالعلم الإجمالي الوجداني بالحكم الواقعي في ما تقدّم من وجوب الموافقه القطعيه، ومن حرمة المخالفه القطعيه وأنّ تنجيز هذا العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه هو على نحو العليّه التامّه، وتنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه هو على نحو الاقتضاء، هذا هل يثبت في محل الكلام؟ هل يثبت في العلم التعبدي بالحكم الواقعي كما يثبت بالعلم الوجداني بالحكم الواقعي؟ فإذا قامت إمارة على نجاسه أحد إناءين، أو دلّ خبر الثقة على وجوب إحدى الصلاتين إمّا الإتمام، أو القصر، فهل تحرم المخالفه القطعيه بنحو العليّه التامّه؟ هل تجب الموافقه القطعيه؟ بحيث يجب عليه الاحتياط وترك الإناءين في المثال الأوّل، والإتيان بصلاتين في المثال الثاني، أو أنّ هذا يختلف عمّا تقدّم؟ الكلام يقع في هذا.

الظاهر أنّه لا- ينبغى أن يقع الكلام والإشكال في عدم الفرق بين العلمين من حيث التنجيز لحرمة المخالفه القطعيه ولوجوب الموافقه القطعيه، كما تحرم المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي هناك تحرم هنا أيضاً، وكما يجب الاحتياط والموافقه القطعيه

هناك، هنا أيضاً يجب الاحتياط والموافقة القطعية، والسر في ذلك هو أنّ البرهان الذي تقدّم لإثبات هذا التنجيز بلحاظ كلتا المرحلتين، مرحله حرمة المخالفة القطعية، ومرحله وجوب الموافقة القطعية، هذا البرهان بنفسه يجرى في العلم التعيدي بالحكم الواقعي، نفس البرهان السابق يجرى في محل الكلام، البرهان السابق كان عبارته عن أنه لا يمكن إجراء الأصول المؤمّنه في أطراف هذا العلم الإجمالي؛ لأنّ ذلك يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية، كما أنّ إجراء الأصل المؤمّن في أحد الطرفين بخصوصه دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وإجراءه في أحدهما المردد لا معنى له؛ لأنّه لا وجود للفرد المردد، وهذا يوجب تساقط الأصول في أطراف العلم الإجمالي، ومع تساقط الأصول في أطراف العلم الإجمالي يكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الموافقة القطعية، فيجب الاحتياط. نفس البرهان يأتي في محل الكلام بعد الالتفات إلى أنّ الحكم الظاهري كالحكم الواقعي حكم شرعي حقيقي تام صادر من الشارع، لا فرق بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري في أنّها أحكام إلهية شرعية، ومن الواضح أنّ العقل كما يحكم بقبح معصية الحكم الواقعي كذلك يحكم بقبح معصية الحكم الظاهري بنظر العقل لا فرق بينهما من هذه الجهة، وأنّ المولى له حق الطاعة في كلا الحكمين، وله حق الطاعة في كل ما يصدر منه من أحكام سواء صدرت كأحكام واقعية، أو صدرت منه كأحكام ظاهريه، فمخالفة الحكم الظاهري كمخالفة الحكم الواقعي ممّا يحكم العقل بقبحها، وكما يكون جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي في البحث السابق مستلزماً للتخصيص في المخالفة القطعية للمولى، كذلك إجراء الأصول في محل الكلام في أطراف العلم الإجمالي يستلزم التخصيص في المخالفة القطعية للمولى، وكلتا المخالفتين قبيحة بنظر العقل، لا ينبغي صدورهما من العبد؛ لأنّها خروج عن حق الطاعة وتمرد على المولى (سبحانه وتعالى)، كلّ منهما كذلك، فإذا كان إجراء الأصول في الأطراف يستلزم التخصيص في هذه المخالفة القطعية القبيحة؛ حينئذ يكون الترخيص محالاً، فالتخصيص في المخالفة القطعية محال، وحيث أنّ إجراء الأصول في جميع الأطراف يستلزم هذا الترخيص فيكون محالاً، فإذن: لا يمكن إجراء الأصول المؤمّنه في جميع أطراف العلم الإجمالي في البحث السابق وفي محل الكلام؛ لأنّ كلاهما ترخيص في المخالفة القبيحة بنظر العقل، فيكون هذا الترخيص غير ممكن، فإذا استحال جريان الأصول في جميع أطراف العلم الإجمالي في محل الكلام وبضميمه أنّ إجراءها في بعض الأطراف دون البعض الآخر يكون ترجيحاً بلا مرجح؛ حينئذ هذا يؤدّي إلى تعارض الأصول وتساقطها، وبذلك يكون العلم الإجمالي منجزاً لجميع الأطراف. فنفس البرهان المتقدم الذي استدلّ به على التنجيز يجرى في محل الكلام بعد الالتفات إلى نكته أنّه لا فرق بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي في كونهما حكمين إلهيين صادرين من الشارع المقدّس، والعقل لا يفرق بين هذين الحكمين في حكمه بقبح المعصية ووجوب الطاعة، يحكم بذلك في كلّ منهما بلا فرقٍ بينهما، فنفس البرهان السابق يجرى في محل الكلام.

على كل حال، هذه القضية ينبغي أن تكون واضحة إذا قسناها على الإماره التي تقوم على نجاسه شيء معين، لو قامت إماره على نجاسه هذا الإناء، أو قام خبر الثقة المعتبر شرعاً على وجوب الإتمام في حاله معينه، أليس العقل يحكم بوجوب العمل بهذه الإماره؟ بلا إشكال العقل يحكم بوجوب العمل بهذه الإماره، ويحكم بقبح معصيه هذه الإماره. إذن: الإماره باعتبارها حجّه شرعاً والحكم الظاهري الذي هو عباره عن جعل الحجّيه لها هو حكم إلهي يحكم العقل بوجوب طاعته وبقبح معصيته، وكذلك الأمر لو قامت الإماره على حكم مردّد بين شيئين، كما لو قامت الإماره على نجاسه أحد الإناءين، أو قام خبر الثقة على وجوب إحدى الصلاتين إمّا التمام، أو القصر، هنا أيضاً العقل يحكم بوجوب الطاعه وقبح المعصيه، فيجرى البرهان السابق لإثبات التنجيز، ولا- ينبغي توهم أنّ هناك فرقاً بين العلمين، العلم الإجمالي الوجداني بالحكم الواقعي الذي هو المتقدّم، وبين العلم التبعدي الإجمالي بالحكم الواقعي، أو ما سمّيناه بالعلم الوجداني الإجمالي بالحكم الظاهري.

قد يقال: أنّ هناك فرقاً بينهما، وحاصله هو أنّ العلم الإجمالي في المقام علم تبعدي ولا يوجد علم وجداني، بلحاظ الواقع في المقام لا يوجد إلا علم تبعدي؛ لأنّ المكلف واقعاً لا يعلم بالواقع، الإماره دلّت على أنّ هذا واجب، وأنّ النجاسه واقعه في أحد الإناءين، هو لا يعلم وجداناً بنجاسه أحد الإناءين، وإتّما يعلم بذلك تبعدياً، هو علم تبعدي وليس علماً وجدانياً، بخلاف العلم الإجمالي السابق، فأنّه علم وجداني بالحكم الواقعي وفي محل الكلام علم تبعدي بنجاسه أحد الإناءين، هذا الفرق بينهما قد يُتخيّل أنّه يترتب عليه أنّه في العلم الوجداني بنجاسه أحد الإناءين هناك يستحيل جريان الأصول المؤمّنه في جميع الأطراف؛ لما تقدّم من أنّ ذلك يستلزم الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه للحكم الواقعي، وهذا واضح هناك؛ ولذا استحاله الترخيص في جميع الأطراف تؤدّي إلى تساقط الأصول، وبالتالي إلى تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه.

وأما في محل الكلام، حيث أن العلم ليس علماً وجدانياً، وإنما هو علم تعديدي، فيمكن جريان الأصول المؤمّنه في الأطراف، وذلك لأنّه يقال لا يلزم من جريان الأصول في جميع الأطراف الترخيص في المخالفه القطعيه للواقع، باعتبار أن العلم في المقام علم تعديدي ناشئ من الإماره وجعل الحجّيه للإماره، ومن الواضح أن الإماره قد تكون مخالفه للواقع، فالإماره قد تخطئ وقد تشته، ليس هنا قطع بمطابقه الإماره للواقع، فلا- يوجد مخالفه قطعيه للواقع عندما يرتكب المكلف كلا الإناءين الذين قامت الإماره على نجاسه أحدهما، إذا ارتكب كلا الإناءين ليست هنالك مخالفه قطعيه، لاحتمال أن تكون الإماره مشتهه، أو مخطئه، وإنما غايه الأمر هناك مخالفه احتماليه، إذا ارتكب كلا الإناءين في المثال الأول، أو ترك كلتا الصلاتين في المثال الثاني هو لم يرتكب إلّا- مخالفه احتماليه؛ لاحتمال خطأ الإماره، فليس هناك مخالفه قطعيه حتى يكون جريان الأصول في جميع الأطراف مستلزماً للتخصيص في المخالفه القطعيه، وإنما هناك مخالفه احتماليه؛ لأن من يرتكب كلا الإناءين في المثال لا يخالف الواقع قطعاً؛ لاحتمال أن لا تكون هناك نجاسه أصلاً، لا في هذا الإناء، ولا في هذا الإناء، وأن تكون الإماره مشتهه ومخطئه، فإذن: لا يلزم من جريان الأصول في جميع الأطراف الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه، بخلافه في المقام السابق؛ وحينئذٍ، ننتهي إلى نتيجته أن العلم الإجمالي في البحث السابق ينجز وجوب الموافقه القطعيه والاحتياط، بينما العلم الإجمالي في محل الكلام لا ينجز وجوب الموافقه القطعيه والاحتياط؛ لإمكان جريان الأصول في الأطراف.

أقول: هذا لا يتوهم، لا يمكن أن يقال هذا الكلام؛ لأنّ هذا ناظر إلى الواقع، ويهمل الحكم الظاهري. صحيح، أنه بلحاظ الواقع العلم في محل الكلام ليس علماً وجدانياً، وإنما هو علم تعديدي، لكن بلحاظ الحكم الظاهري هو علم وجداني بالحكم الظاهري وليس علماً تعديدياً. هو علم تعديدي بالواقع، ولكنّه علم وجداني بالحكم الظاهري، وبضميمه ما ذكرنا من أنّه لا فرق بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي بنظر العقل في وجوب الطاعه وفي حرمه المعصيه، لا فرق بينهما إطلاقاً؛ لكون كل منهما تشريعاً إلهياً نازل من السماء؛ حينئذٍ يتبين أنّه كما يحكم العقل، كما يستحيل جريان الأصول المؤمّنه في جميع أطراف العلم الإجمالي في البحث السابق، كذلك يستحيل جريان الأصول في جميع الأطراف في محل الكلام؛ لأنّ جريان الأصول في كلا الطرفين في المثال يستلزم الترخيص في المخالفه القطعيه للحكم الظاهري، وليس الاحتماليه، هو مخالفه احتماليه للواقع، احتمال أن تكون الإماره غير مصيبه للواقع، لكنّه مخالفه قطعيه للحكم الظاهري؛ لأنّ المكلف \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ يقطع بحجّيه الإماره، ويعلم بأنّ الشارع جعل الحجّيه للإماره، لكن كون الإماره مصيبه للواقع هذا شيء لا يقطع به، هو يقطع بالحكم الظاهري، وقلنا أنّ العقل لا يُفرّق بين الحكم الظاهري وبين الحكم الواقعي، فإذن: الحكم الظاهري في المقام حيث يقطع به المكلف ويعلم به علماً وجدانياً يكون منجزاً؛ لاستحاله جريان الأصول في جميع أطرافه؛ لأنّ جريان الأصول في جميع أطرافه يعني الترخيص في المخالفه القطعيه للحكم الظاهري وهذا محال بنظر العقل كالترخيص في المخالفه القطعيه للحكم الواقعي.

نعم، هناك فوارق بين العلمين، أغلبها فوارق فتيه ليس لها ثمرات عمليه، ورأينا عدم التعرض لها بعد وضوح عدم الفرق بين العلمين بلحاظ ما هو المهم عندنا وهو مسأله التنجيز ووجوب الموافقه القطعيه، فضلاً عن حرمة المخالفه القطعيه.

السيد الشهيد(قدس سرّه) الذي ذكر هذا البحث، (1) وقلنا أنه غير موجود في كلمات القوم إلا بشكل متفرّق وفي أماكن متفرّقه، ذكر ما حاصله: أنّ هذا الذي تقدم من أنّ العلم الإجمالي الوجداني بالحكم الظاهري، أو التبعدي بالحكم الواقعي لا فرق بينهما، أنّ هذا العلم في محل الكلام يكون منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه، فضلاً عن حرمة المخالفه القطعيه يكون واضحاً جداً ولا كلام فيه، ولا- ينبغي الشكّ فيه في ما إذا كان الإجمال \_\_\_\_\_ كما يُعبّر \_\_\_\_\_ في طول قيام الإماره؛ لأنّ قيام الإماره على نجاسه أحد الإناءين يمكن تصوّره بنحوين:

النحو الأوّل: أنّ تقوم الإماره على نجاسه إناءٍ معيّن، لكنّه اشتبه وتردد عندنا بين إناءين، فأصبحنا لا نعرف أنّ ما قامت الإماره على نجاسته هل هو هذا الإناء، أو ذاك الإناء؟ هنا الاشتباه والإجمال يكون في طول العلم الإجمالي، بأن يكون العلم الإجمالي متعلّقاً بإناء معيّن، لكنّه اشتبه عندنا بعد ذلك، فالاشتباه والإجمال في طول العلم الإجمالي.

النحو الثاني: أنّ الإماره أساساً تقوم على نجاسه أحد الإناءين على نحو التردد، بحيث لو سألنا الإماره: أيهما نجس؟ لقلت لا أدري. فالإماره لا تقوم إلا على الجامع، ولا تشهد إلا بالجامع، فهي تقول: أحد الإناءين نجس، لا أكثر من ذلك، بينما في النحو الأوّل الإماره شهدت بنجاسه إناءٍ معيّن، ولكن لسبب من الأسباب تردد وأجمل عندنا، بينما في الثاني هي تقوم على نجاسه الجامع بين الإناءين لا أكثر من ذلك.

ص: ١٦٠

---

١- مباحث الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائري، ج ٤، ص ١٦٧.



يقول (قدّس سرّه): فى النحو الأوّل النتيجّه المتقدّمه لاشكّ فيها، ولا ينبغى أن يقع الكلام فيها. وأمّا فى النحو الثانى، فى هذه الحاله ذكر أنّ وجوب الموافقه والكلام السابق الذى ذكرناه يتمّ فى القسم الثانى بناءً على مبانيه هو (قدّس سرّه) فى تفسير الحكم الظاهرى، علمنا من خلال البحوث السابقه أنّ له مبنئى فى تفسير الحكم الظاهرى، وحاصل مبناه أنّه يقول: أنّ الحكم الظاهرى فى واقعه هو عبارته عن إبراز اهتمام المولى بالواقع على تقدير المصادفه بالرغم من أنّ المكلف يشكّ فى ثبوت الواقع، لكنّه يبرز اهتمامه بالواقع على تقدير المصادفه والثبوت، كما يهتم به فى حاله العلم، فى محل الكلام هو يهتم بالواقع مع التردد كذلك يهتم بالواقع فى حاله العلم، الحكم الظاهرى الذى هو عبارته عن جعل الحجّيه لهذه الإماره التى تشهد بنجاسه أحد الإناءين على نحو التردد، الشارع يجعل لها الحجّيه، يقول هذه الإماره حجّه يجب عليك العمل بها والعقل يقول لا يجوز لك معصيتها. هذه الحجّيه معناها أنّ الشارع يبرز اهتمامه بالواقع على تقدير المصادفه بالرغم من شكّ المكلف، المكلف كما قلنا شكّ فى ثبوت النجاسه فى أحد الإناءين؛ لأنّ الإماره قد تكون مخالفه للواقع، فهو بالرغم من شكّه، وبالرغم من احتمال عدم نجاسه كلا الإناءين الشارع يقول له: أنا أجعل الحجّيه لهذه الإماره وأمرك أن تعمل بهذه الإماره؛ لأنّى اهتم بالنجاسه على تقدير أن تكون ثابتة فى الواقع، وطريق الحفاظ على هذه النجاسه وامثالها هو عبارته عن جعل الاحتياط فى هذه الموارد. هذا هو معنى الحكم الظاهرى عنده؛ فحينئذٍ يقول: كما لو قامت الإماره على نجاسه إناء معيّن، كيف هناك نقول بأنّ دليل حجّيه تلك الإماره القائم على نجاسه إناء معيّن، وإن كان يوجد فيها احتمال الخلاف كما قلنا لاحتمال مخالفه البيّنه للواقع، لكن المولى يجعله الحجّيه لتلك الإماره الدالّه على نجاسه هذا بعينه فى غير محل الكلام، فهو يبرز اهتمامه بالواقع على تقدير المصادفه حتّى مع وجود احتمال المخالفه هو يبرز اهتمامه بالواقع على تقدير المصادفه كما إذا لم يوجد هناك هذا الاحتمال، كيف يهتم الشارع بالواقع، هنا أيضاً يهتم الشارع بالواقع بالرغم من وجود احتمال المخالفه، كما نقول بهذا عندما تقوم الإماره على نجاسه إناء معيّن، كذلك نقول بنفس هذا الكلام فى محل الكلام، يعنى عندما تقوم الإماره على نجاسه أحد الإناءين على نحو التردد، فيقال بأنّ دليل حجّيه هذه الإماره التى نحن فارغين عن كونها حجّه يدلّ على أنّه وإن كان يوجد احتمال خطأ هذه الإماره وعدم إصابتها للواقع، لكن المولى يهتم بالواقع على تقدير المصادفه حتّى مع وجود هذا الاحتمال، حتى مع وجود احتمال عدم مصادفه الإماره للواقع الشارع أبرز اهتمامه بالواقع.

فإذن: في كلا- البحثين الشارع بجعله الحجّيه للإماره هو يبرز اهتمامه بالواقع على تقدير المصادفه، يريد من المكلف الواقع، والمحافظة على الواقع بالرغم من احتمال عدم مصادفه الإمارة للواقع، الشارع أبرز اهتمامه بالواقع، سواء كانت الإمارة تقوم على نجاسه معيّن، أو كانت تقوم على نجاسه أحد الإناءين على نحو الترديد، الشارع بمجرد أن يجعل الحجّيه للإمارة يكون قد أبرز اهتمامه بالنجاسه الواقعيه على تقدير أن تكون ثابتة، ويقول له: أيها المكلف، بالرغم من أنك تحتمل الخلاف، لكن أنا اهتم بالنجاسه الواقعيه على تقدير المصادفه. إذا فرضنا ذلك وفسرنا الحكم الظاهري على هذا الأساس؛ حينئذ يكون وجوب الموافقه القطعيه لهذا العلم الوجداني بالاهتمام الشرعي بالواقع على تقدير المصادفه يكون مستلزماً لوجوب الموافقه القطعيه بنظر العقل؛ إذ لا- فرق بين قيام الإمارة على نجاسه إناء معيّن، وبين قيام الإمارة على نجاسه أحد إناءين، في كل منهما الشارع يبرز اهتمامه الذي هو روح الحكم الظاهري، كما أنه هناك حينما أبرز اهتمامه حكم العقل بقبح المعصيه ووجوب الطاعه، هنا أيضاً عندما يعلم العقل بأن الشارع أبرز اهتمامه بالنجاسه الواقعيه، يقول للمكلف لا يجوز لك مخالفتها، يجب عليك المحافظه عليها، ومن الواضح أنّ المحافظه على هذه النجاسه التي يهتم بها الشارع لا- يكون إلا- عن طريق الاحتياط وعن طريق وجوب الموافقه القطعيه. يقول: لا- توجد مشكله في الالتزام بما تقدّم؛ وحينئذ لا فرق بين النحو الأول والنحو الثاني، على كل حال قيام الإمارة على نجاسه أحد إناءين، قيام خبر الثقه على وجوب إحدى الصلاتين يكون موجباً لحكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه من دون فرق بين أن يكون الإجمال في طول العلم الإجمالي كما في النحو الأول، أو لا يكون في طوله، وإنّما يكون مفاد الإمارة هو الحكم بأحد الشئيين على نحو الترديد من البدايه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي

كان الكلام في العلم الإجمالي في الأحكام الظاهريه بعد الفراغ عن العلم الإجمالي في الأحكام الواقعيه كما إذا قامت البيّنه على نجاسه أحد الإناءين. تكلمنا عن ذلك في ما تقدّم، وانتهى الكلام إلى ما ذكره السيد الشهيد (قدّس سرّه)، حيث أنّه ذكر بأننا تارة نفترض أنّ العلم الإجمالي يكون في طول البيّنه، بأن يفترض قيام البيّنه على نجاسه إناءٍ بعينه، ثمّ يتردّد عندنا، فيكون العلم الإجمالي في طول البيّنه. في هذه الصورة ذكر أنّه لا ينبغي الإشكال أنّ حاله حال العلم الإجمالي بالحكم الواقعي من حيث تنجيز هذا العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه ولوجوب الموافقه القطعيه، وذكرنا ما يتعلّق بهذا الأمر وهذا هو الصحيح.

وأما إذا فرضنا قيام البيّنه على نجاسه أحد الإناءين، من البدايه مفاد البيّنه هو نجاسه أحد الإناءين، لا أنّ مفادها من البدايه هو نجاسه إناءٍ بعينه ثمّ يتردد عندنا، وإنّما هي من البدايه مفادها نجاسه أحد الإناءين بحيث لو فرضنا أننا سألنا البيّنه، هي لا تعلم أيّ الإناءين هو النجس، هي لا تشهد أكثر من نجاسه أحد الإناءين. هنا ذكر أنّ وجوب الموافقه القطعيه ليس بذاك الوضوح كما هو الحال في الفرض الأوّل، وجوب الموافقه القطعيه في الفرض الأوّل، وهو ما إذا كان العلم الإجمالي في طول البيّنه واضح ولا ينبغي الإشكال فيه، لكن في الفرض الثاني الأمر ليس هكذا. نعم قال أنّه يكون واضحاً ولا بدّ من الالتزام به بناءً على مبانينا في الحكم الظاهري أيضاً يكون الأمر واضحاً، فتجب الموافقه القطعيه كما تحرم المخالفه القطعيه. (١)

ص: ١٦٣

١- مباحث الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائري، ج ٤، ص ١٧١.

وأما بناءً على المباني الأخرى في تفسير الحكم الظاهري، قال: قد يُستشكل في تنجيز مثل هذا العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه، ثمّ ذكر أمثله، قال: مثلاً رأى صاحب الكفايه (قدّس سرّه) الذي يُفسّر الحكم الظاهري، بأنّه عبارته عن التنجيز والتعذير، يقول: بناءً على هذا الرأي قد يُستشكل في وجوب الموافقه القطعيه في محل الكلام؛ وذلك بأن يقال: أنّ دليل حجّيه البيّنه ينجز ماذا؟ الشارع يجعل الحكم الظاهري هو يجعل تنجيز ويدلّ على هذا التنجيز دليل حجّيه الإماره؛ حينئذٍ نسأل: دليل حجّيه الإماره ينجز ماذا؟ هل ينجز هذا الطرف بخصوصه، أو ذاك الطرف بخصوصه؟ أو ينجز الجامع بينهما؟ إن قيل أنّه ينجز هذا الطرف بخصوصه، فهذا ترجيح بلا مرجح، أو أنّه ينجز ذاك الطرف بخصوصه، أيضاً هو ترجيح بلا مرجح، فلا يمكن الالتزام بأنّ دليل حجّيه الإماره الذي يفترض أنّ نسبه كلا الطرفين إليه نسبه واحده، أنّه يختص بأحد الطرفين دون الآخر، هذا ترجيح بلا مرجح لا يمكن أن يلتزم به.

إن قيل: أنّ دليل حجّيه الإماره ينجز أحدهما المردد.

جوابه: أنّ الفرد المردد لا وجود له أصلاً حتّى يكون دليل حجّيه الإماره منجزاً للفرد المردد.

وإن قيل: أنه ينجز الجامع بينهما، أي أن الإيماره شهدت على نجاسه أحد الأمرين، التنجيز الذي يُجعل من قبل الشارع كحكم ظاهري هو عبارته عن تنجيز الجامع بينهما.

والإشكال فيه، هو: أن هذا لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه؛ بل يقتضى التخيير وإمكان الاكتفاء بأحد الطرفين؛ لأنّ الجامع يتحقق في ضمن أحد الطرفين، فإذا تنجّز الجامع، يعنى وجب عليه ترك أحد الإناءين، هذا يكفى فيه ترك واحدٍ منهما، وهذا يعنى التخيير، يعنى بعبارته أخرى: عدم وجوب الموافقه القطعيه. فإذا ترك أحد الإناءين يجوز له شرب الآخر، تمسكاً بقاعده قبح العقاب بلا- بيان؛ لأنّ ما تنجّز عليه هو الجامع، من قبيل أن يجب عليه الإتيان بإحدى الصلاتين، ولا يجب عليه الجمع بينهما، ما تنجّز عليه فى المقام هو أحد الإناءين، فيجب عليه ترك أحدهما، فإذا ترك أحدهما؛ حينئذٍ لا يجب عليه شىء؛ وحينئذٍ يمكنه أن يشرب الطرف الآخر اعتماداً على قاعده قبح العقاب بلا بيان، فكيف يمكن إثبات وجوب الموافقه القطعيه فى محل الكلام بناءً على هذا التفسير للحكم الظاهري؛ لأنّ الحكم الظاهري عبارته عن جعل التنجيز والتعذير. السؤال هنا هو: أنّ الشارع يجعل التنجيز لمن؟ وما الذى ينجّزه دليل حجّيه الإيماره؟ هل ينجّز أحد الطرفين بخصوصه؟ ترجيح بلا مرجح، والمردد لا وجود له، والجامع لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه.

ص: ١٦٤

أشكل (قدّس سرّه) على نفسه: بأنّ هذا الكلام نفسه يأتي في ما إذا علمنا علماً إجمالياً وليس قامت الإمارة، في موارد العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين، نفس هذا الكلام أيضاً يقال، علمنا إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين، أيضاً يمكن أن يستشكل بهذا الإشكال، أنّ هذا العلم ينجز ماذا؟ هل ينجز أحد الطرفين بخصوصه؟ هذا ترجيح بلا مرجح، وإن قيل أنّه ينجز الفرد المردد؟ الفرد المردد لا وجود له، وإن قيل أنّه ينجز الجامع، فهذا يعني عدم وجوب الموافقه القطعيه؛ بل يثبت التخيير وجواز ترك أحد الطرفين في محل الكلام في المثال الذي نتكلّم عنه، فإذن: ينبغي أن نلتزم في المورد السابق بعدم وجوب الموافقه القطعيه، والمفروض أننا فرغنا عن وجوب الموافقه القطعيه في موارد العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين، فالإشكال نفسه يرد عليه.

أجاب عن هذا الإشكال: بأنّ العلم الإجمالي في البحث السابق وإن تعلّق بالجامع، لكن حيث أنّ منجزيه العلم عقليه وليست شرعيه، أمكن حينئذٍ أن يقال أنّ العلم بالرغم من تعلّقه بالجامع هو ممّا يحكم العقل بكونه منجزاً للواقع؛ فحينئذٍ تجب الموافقه القطعيه؛ لأنّه عندما يكون العلم منجزاً للجامع، العقل هنا يتدخل ويقول بالرغم من تعلّق العلم بالجامع، هو يكون منجزاً للواقع، وإذا تنجز الواقع على المكلف تجب الموافقه القطعيه بلا- إشكال؛ لأنّ الواقع تنجز عليه، فيجب عليه الإتيان بالواقع، وهو لا يحرز الإتيان بالواقع إلا إذا أتى بكلا الطرفين، أي إلا إذا احتاط؛ لأنّ التنجيز في باب العلم عقلي، فيمكن أن يُدعى أنّ العلم الإجمالي بالرغم من تعلّقه بالجامع، العقل يحكم بكونه منجزاً للواقع. هذا في ما تقدّم، في موارد العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين.

وأما في محل الكلام، المنجزية ليست عقلية، في محل كلامنا عندنا إماره قامت على نجاسه أحد الإناءين، لا يوجد عندنا علم، وإنما يوجد عندنا إماره، ومنجزية الإماره ليست عقلية، العقل لا يقول بمنجزية الإماره، وإنما استفدناها من الدليل الشرعي؛ فحينئذٍ لا- مجال لأن يُدعى بأنّ العقل يحكم بمنجزية الإماره للواقع؛ لأنّ المنجزية ليست عقلية، وإنما هي شرعية، والمنجز الشرعي لا- ينجز أكثر من مؤدّى الإماره، ومّا تشهد عليه اليّنه، والمفروض أنّ مؤدّى الإماره ومّا تشهد عليه اليّنه هو الجامع، فالمنجزية الشرعية تثبت للجامع ولا مجال لدعوى أنّ العقل يحكم أنّه بالرغم من تعلق الإماره بالجامع؛ فحينئذٍ ينتجز الواقع على المكلف حتّى تجب الموافقه القطعيه، ففرّق بينهما على هذا الأساس.

هذا الكلام فيما يرتبط برأى صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، والرأى الذى يُفسّر الحكم الظاهرى بالتنجيز والتعذير، يمكن أن يقال فيه أنّ دليل حجّيه الإماره ينجز الجامع، والمشكله في هذا أنّه لا- ينتج وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ تنجيز الجامع يُكتفى فيه بالإتيان بأحد الطرفين لتحقق الجامع في ضمن الفرد، فيكفى الإتيان بأحد الطرفين ويجوز ارتكاب الطرف الآخر، لكن يمكن أن يقال بسريان التنجيز من الجامع الذى هو مؤدّى الإماره، ونحن فارغين عن أنّ الإماره تنجز الجامع؛ لقيام الدليل على حجّيه الإماره، ومعنى حجّيه الإماره أنّها تنجز مفادها، ومفاد الإماره بحسب الفرض هو الجامع.

يمكن أن يقال: أنّ هذا التنجيز الثابت للإماره يسرى إلى الواقع استناداً إلى نفس البرهان الذى استدل به على السرايه في موارد العلم الإجمالى في البحث السابق، نفس البرهان الذى استدل به على سرايه التنجيز من الجامع إلى الواقع، نفس هذا البرهان يمكن الاستدلال به في محل الكلام، وبهذا يثبت التنجيز للواقع، فتجب الموافقه القطعيه. وذلك البرهان تقدّم سابقاً وذكره المحقق العراقى (قدّس سرّه)، وحاصله: العنوان المعلوم بالإجمال فيما تقدّم \_\_\_\_\_ كلامنا في ما تقدّم نريد أن نقول أنّ البرهان الذى يثبت به السرايه هناك بنفسه يجرى في محل الكلام \_\_\_\_\_ له واقع محفوظ بنظر القاطع، وإن كان مردداً عنده بين طرفين، لكن بالرغم من هذا له واقع، وذكر أنّ هذا الجامع في موارد العلم الإجمالى يختلف عن الجامع الذى يتعلّق به التكليف، متعلقات التكليف قد يكون يتعلّق بالجامع، لكن الجامع الذى يتعلّق به التكليف غير الجامع في موارد العلم الإجمالى، وذلك لأنّ الجامع الذى يتعلّق به التكليف هو عبارته عن الطبيعى قبل الانطباق لا بوصف تعينه ووجوده في الخارج، الطبيعى الذى لم يُفرغ عن تعينه وتشخصه في الخارج.

وبعبارة أخرى: الجامع الذى يتعلّق به التكليف هو الطبيعي قبل فرض وجوده وتحققه فى الخارج، ويطلب من المكلف إيجاده وتحقيقه فى الخارج. إذن: الجامع فى باب التكاليف يختلف عن الجامع فى محل الكلام، الجامع فى محل الكلام عبارة عن الجامع المتحقق فى الخارج المنطبق على شىء ما، التردد بنظر القاطع والعالم بالإجمال إنّما هو فى ما ينطبق عليه هذا الجامع، هل ينطبق على هذا الفرد، أو لا ينطبق على هذا الفرد؟ وإلاّ أصل الانطباق، أصل الوجود فى الخارج مفروغ عنه بنظر القاطع، وبهذا يختلف الجامع فى موارد العلم الإجمالى عن الجامع الذى يتعلّق به التكليف بهذا الفرق، وهو أنّ الجامع فى محل الكلام يُنظر إليه كأنه مفروغ عن تحققه وعن وجوده فى الخارج. فإذا فرضنا أنّ الجامع فى موارد العلم الإجمالى كان جامعاً يُنظر إليه على أنّه أمر متحقق ومنطبق فى الخارج ومتشخص؛ حينئذٍ يمكن دعوى أنّ هذا الجامع المنظور إليه بهذه النظرة، الذى فرغ عن تشخصه ووجوده فى الخارج يكون هو المنجز، هذا الجامع المفروغ عن تحققه فى الخارج ينتج على المكلف، هذا هو عبارة عن تنجز الواقع على المكلف، فكم فرق بين هذا الجامع وبين الجامع الذى يتعلّق به التكليف، الجامع الذى يتعلّق به التكليف يختار المكلف، أنت تختار فى تطبيق هذا الطبيعي الذى أمر به على أى فرد من أفرادها، لا مجال لتوهم الاحتياط حينئذٍ؛ لأنّ التكليف تعلّق بالجامع، والجامع هناك هو الطبيعي لا الطبيعي الذى يُنظر إليه على أنّه قد فرغ عن تحققه وتشخصه حتّى يكون المكلف به هو الطبيعي الذى فرض تشخصه فى الخارج، لا ليس هكذا، هو الطبيعي لا بهذا الوصف، لا بهذا العنوان. يعنى يُطلب من المكلف إيجاد هذا الطبيعي فى الخارج، ومن الواضح أنّ الطبيعي كما يتحقق فى هذا الفرد يتحقق فى هذا الفرد، فيكفى فى الامتثال الإتيان بأحد الأفراد، فيثبت التخيير.

وأما في العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين، أو وجوب إحدى الصلاتين، في هذا المورد، المعلوم بالإجمال بنظر القاطع مفروغ عن تعيينه وتشخيصه، وإن كان هو يتردد في أنه هل هو ثابت في هذا الطرف، أو هو ثابت في ذاك الطرف؟ هذا شيء لا يعلمه، لكنّه فارغ عن تشخيصه وتعيينه، هذا الجامع بهذا الوصف إذا تنجّز؛ حينئذٍ يكون هذا التنجيز سارياً إلى الواقع، فيتنجّز الواقع، وإذا تنجّز الواقع تجب الموافقة القطعية.

أقول: هذا البرهان الذي يجري في موارد العلم الإجمالي بنفسه يمكن تطبيقه في محل الكلام، فيقال بأنّ الإماره تشهد بالجامع بالنحو الثاني وليس بالجامع كما هو الحال في الجامع الذي يتعلّق به التكليف، الإماره تشهد بالجامع المفروغ عن تشخيصه وتعيينه في الخارج، غايه الأمر أنّها لا تعلم بأنّ ما ينطبق عليه هل هو هذا الفرد، أو ذاك الفرد، وإلا أصل أنّ الجامع مفروغ عن تحققه وتشخيصه هذا أمر موجود حتّى في باب الإماره.

بعبارة أخرى: أنّ الإماره تشهد بنجاسه متحققه منطبقه في الخارج، لكن غايه الأمر أنّ هذه النجاسه التي يعلم بها والموجوده والمتحققه في الخارج هل هي في هذا الإناء، أو في هذا الإناء؟ هذا معناه أنّ ما تشهد به الإماره هو الجامع بهذا المعنى وهذا يوجب سرايه التنجيز من الجامع الذي تشهد به الإماره إلى الواقع؛ وحينئذٍ يمكن أن يُستدل بذلك على وجوب الموافقة القطعية في محل الكلام.

هناك برهان آخر يذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) أيضاً لإثبات سرايه التنجيز من الجامع إلى الواقع في محل الكلام وهو أساساً نحن نقول يكفي في وجوب الموافقة القطعية مجرد تنجيز الجامع حتّى إذا لم نقل بسرايه التنجيز من الجامع إلى الواقع، نكتفي بتنجيز الجامع، باعتبار أننا بعد أن نفترض تنجيز الجامع بالإماره، العقل يحكم بلزوم تحصيل الجزم بفراغ الذمه عمّا اشتغلت به، وعن ما تنجّز عليه، العقل يحكم بلزوم تفرغ الذمه من ذلك، ومن الواضح أنّه لا يمكن الجزم بتفرغ الذمه ممّا اشتغلت به ودخل في العهده بواسطه الإماره إلاّ بالإتيان بكلا الطرفين؛ لأنّ المكلف لو اقتصر على أحد الطرفين هو لا يعلم بفراغ ذمته ممّا اشتغلت به وممّا تنجّز عليه؛ لأنّ المفروض أنّنا سلّمنا أنّ ما يتنجّز بالإماره هو الجامع، لكن الجامع تنجّز على المكلف، دخل الجامع في عهدته، فلا بدّ أن يقطع بفراغ ذمته ممّا اشتغلت ولا يقين بفراغ الذمه إلاّ بالإتيان بكلا الطرفين، يعني ترك كلا الطرفين في المثال. وأما إذا ترك أحد الطرفين وارتكب الطرف الآخر لا يقين عنده بفراغ الذمه ممّا تنجّزت به. هذا وجه آخر يذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) غير الوجه الأوّل الذي هو عبارته عن سرايه التنجيز من الجامع إلى الواقع لإثبات وجوب الموافقة القطعية، فعلى كل حال لا ننتهي إلى نتيجة، أنّه لو قلنا أنّ الحكم الظاهري معناه التنجيز والتعذير فهذا لا يؤدّي إلى وجوب الموافقة القطعية.



ثم ذكر (قدس سرّه): أنّ الإشكال أيضاً يرد على تفسير الحكم الظاهري بالتفسير الذي يُقال أنّه كان معروف سابقاً والذي هو عبارته عن جعل الحكم المماثل، الحكم الظاهري هو عبارته عن جعل حكم مماثل لمؤدّي الإيماره، أى أنّ الشارع في موارد الإمارات يجعل حكماً مماثلاً- لمؤدّي الإيماره، فإن كان مؤدّي الإيماره هو الجامع، فالشارع يحكم بالجامع حكماً ظاهرياً، هذا الحكم الظاهري المماثل لمؤدّي الإيماره هو الذي يُسمّى ب\_\_\_\_\_ (مسلك جعل الحكم المماثل). نعم هذا المسلك في جعل الحكم المماثل يشترط احتمال المطابقه للواقع، احتمال أن يكون هذا الحكم الظاهري المجعول المماثل لمؤدّي الإيماره مطابقاً للواقع، أمّا في حال عدم احتمال مطابقته للواقع لا يمكن أن نلتزم بجعله.

بناءً على هذا المسلك: يذكر نفس الإشكال السابق، وهو أنّ هذا الحكم المماثل يُجعل في ذاك الطرف، أو في هذا الطرف؟ هذه النجاسه الظاهريه التي تُجعل من قبل الشارع، تُجعل في هذا الطرف، أو تُجعل في هذا الطرف؟ وهذا إشكاله واضح، وهو أنّ هذا غير مماثل للمؤدّي؛ لأنّ المفروض أنّ مؤدّي الإيماره هو الجامع لا هذا الطرف بعينه ولا هذا الطرف بعينه، الفرد بعينه ليس هو مؤدّي الإيماره، والمفروض أنّ هذا المسلك يقول أنّ الشارع يجعل حكماً مماثلاً للمؤدّي، جعل النجاسه في هذا الطرف بعينه ليس مماثلاً- للمؤدّي، فإذن لابدّ من استبعاد جعل الحكم الظاهري في هذا الطرف بعينه وفي هذا الطرف بعينه. الاحتمال الآخر هو أنّ الحكم الظاهري أنّه يجعل حكماً بالجامع، الحكم الظاهري في المقام هو الحكم بالجامع، وهذا مماثل للمؤدّي بلا إشكال. ومشكله هذا الاحتمال هي نفس المشكله السابقه، وهي أنّ هذا ينجز الجامع على المكلف، ما يجب على المكلف هو أن يمتثل هذا الحكم الظاهري، وهذا الحكم الظاهري متعلق بالجامع، ويكفي في امتثال الجامع الإتيان بـأحد فرديه، فلا تجب الموافقه القطعيه؛ بل يتخير المكلف في تطبيق الجامع على هذا الفرد، أو تطبيقه على الفرد الآخر؛ فحينئذٍ لا- تجب الموافقه القطعيه، فهذا الإشكال يرد بناءً على تفسير الأحكام الظاهريه بجعل الحكم المماثل لمؤدّي الإيماره.

نفس الملاحظه السابق تأتي على هذا الإشكال أيضاً، وهي أنّ مؤدّى الإِماره هو الجامع، مسلّك جعل الحكم المماثل يقول أنّ الشارع يحكم بالجامع حكماً ظاهرياً مماثلاً لمؤدّى الإِماره، إذا حكم الشارع حكماً ظاهرياً بالجامع، فهذا معناه أنّ الجامع يتنجز على المكلف، يعنى يجب على المكلف امتثال ما حكم به الشارع حكماً ظاهرياً، أى امتثال الجامع، فيرد الكلام السابق بأنّ تنجيز الجامع يسرى من الجامع إلى الواقع، بالبيان المتقدّم، بنفس البرهان الذى ذكر لسرايه التنجيز من الجامع فى موارد العلم الإجمالى إلى الواقع، بنفسه يأتى فى موارد قيام الإِماره حتّى بناءً على هذا المسلّك الذى يقول بجعل الحكم المماثل؛ لأنّه بالنتيجه يتنجز الجامع على المكلف، لكن هذا الجامع ليس هو الجامع على النحو الموجود فى متعلّقات التكليف، فى متعلّق التكليف الجامع هو عباره عن الطبيعه التى لا يُنظر إليها على أنّها مفروغ عن تشخيصها وتعيينها فى الخارج، هو ليس هكذا، وإنّما الإِماره تشهد على الجامع باعتباره متحققاً فى الخارج، الجامع الذى هو منطبق فى الخارج، وإن كان لا يُعلم على أىّ من الطرفين قد انطبق، هذا يجهله المكلف، لكن بالنتيجه هذا الجامع الذى يُنظر إليه على أنّه مفروغ عن تحقّقه فى الخارج، هذه النكته توجب سرايه التنجيز من الجامع إلى الواقع. الوجه الثانى الذى يذكره أيضاً المحقق العراقى (قدّس سرّه) إذا تمّ، أيضاً يسرى فى المقام؛ لأنّه إذا تنجز الجامع، ولو من دون افتراض السرايه، لا يسرى التنجيز من الجامع إلى الواقع، هذا الجامع الذى تنجز لابدّ من الجزم بالفراغ عن عهده هذا التكليف الذى هو التكليف بالجامع، ومن الواضح أنّه لا جزم إلّا عن طريق الاحتياط والموافقه القطعيه، فتجب الموافقه القطعيه هنا أيضاً.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي

في الدرس السابق ذكرنا أنّه يمكن أن يُلاحظ على ما ذكره السيد الشهيد (قدّس سرّه) من أنّه بناء على تفسير الحكم الظاهري بالتنجيز والتعذير، أو بناءً على تفسيره بأنّه جعل الحكم المماثل؛ حينئذ قد يستشكل في اقتضاء العلم الإجمالي بالحكم الظاهري \_\_\_\_\_ يعني قيام الإماره على نجاسه أحد الإناءين \_\_\_\_\_ وجوب الموافقه القطعيه بالبيان الذي ذكره، وكانت عليه ملاحظتان، الملاحظه الأولى تقدمت وهي منقوله عن المحقق العراقي (قدّس سرّه).

الملاحظه الثانيه: أيضاً منقوله عن المحقق العراقي (قدّس سرّه)، لكن يبدو أنّها من دون تطعيمها بالنكته التي ذكرت في الملاحظه الأولى، يبدو أنّها غير تامّه، وحاصل الملاحظه هو: لنقل أنّ الإماره تنجز الجامع والتنجيز لا يسرى من الجامع إلى الواقع كما هو مقتضى الملاحظه الأولى، باعتبار أنّ الجامع منظور إليه كأنّه متحقق ومتعين في الخارج، كلاب نفترض أنّ التنجيز يقف على الجامع ولا يسرى إلى الواقع، بالرغم من هذا في الملاحظه الثانيه قد قيل نلتزم بوجوب الموافقه القطعيه وتنجيز الطرفين على أساس التمسك بقاعده الاشتغال؛ لأنّ الجامع تنجز ويحكم العقل بلزوم تفرغ الذمّه عمّا اشتغلت به، ولا يقين بفراغ الذمّه إلاّ بالاحتياط.

أقول: هذا من دون تطعيمه بفكره أنّ الجامع منظور إليه كأنّه متعين ومتشخص في الخارج مفروغ عن تعيينه وتشخصه خارجاً، من دون هذه النكته قاعده الاشتغال لوحدها لا تستطيع أن تثبت وجوب الاحتياط، ووجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ قاعده الاشتغال تقول يجب إفراغ الذمّه عمّا اشتغلت به، والذمّه اشتغلت بالجامع لا أكثر، ويكفي في إبراء الذمّه من جهه الجامع الإتيان بأحد الطرفين، لو فرضنا أنّ الجامع في المقام كالجامع في باب التكليف، عندما يتعلّق به التكليف، والجامع عندما يتعلّق به التكليف ينجز الجامع، لكن لا إشكال في أنّه يكفي الإتيان بأحد الطرفين ولا تجرى قاعده الاشتغال لإثبات لزوم الإتيان بجميع الافراد، يكفي الإتيان بطرف واحد، فلو كان الجامع في محل الكلام من هذا القبيل، قاعده الاشتغال لا يمكنها إثبات لزوم الإتيان بالطرفين، لزوم الاحتياط ووجوب الموافقه القطعيه، إلاّ إذا طعمنا ذلك بالنكته الموجوده في الطرف الآخر، فيكون هناك وجه آخر بعد فرض أنّ الجامع هو من هذا القبيل، الجامع المفروغ عن تحقّقه وتشخصه في الخارج؛ حينئذ كأنّ هذا ما ينتج هو الواقع كما قلنا في الملاحظه الأولى؛ وحينئذ لا بدّ من الاحتياط.

ص: ١٧١

على كل حال، يبدو أنّه لا ينبغي الإشكال في المنجزيه في المقام ووجوب الموافقه القطعيه، سواء كان الإجمال في طول الإماره، كما في الفرض الأول، أو كان الإجمال في نفس الإماره كما في الفرض الثاني، على كلا التقديرين الإماره تنجز وجوب الموافقه القطعيه.

نعم، هناك بحث اثاره المحقق العراقي (قدّس سرّه)، وهو أنّه على تقدير كون الإجمال في نفس الإماره بأن تشهد الإماره على

نجاسه أحد الإناءين على نحو التريديد. قلنا في ما تقدّم بأن هذه الإمارة حجّج في نفسها وتقتضى وجوب الموافقه القطعيه، أى تمنع من إجراء البراءة في الطرفين، والمقصود بالبراءة التي فرغنا عن عدم جريانها في الطرفين هي البراءة العقلية، لا تجرى البراءة في الطرفين، العلم الإجمالي التبعدي، العلم الإجمالي بالحكم الظاهري يمنع من إجراء البراءة في هذا الطرف ويمنع من إجرائها في هذا الطرف، والمقصود بالبراءة البراءة العقلية.

الكلام يقع في أنّ هذه الإمارة في محل الكلام، هل تقدّم على الأصول الشرعية الجارية في الأطراف؟ كما قدّمناها على البراءة العقلية تقدّم على البراءة الشرعية، أو لا-؟ إذا قامت البيّنة على نجاسه إناءٍ معيّن، لا إشكال في أنّها تقدّم على الأصل الشرعي الجارى في ذلك الإناء، باعتبار أنّ الإمارة حاكمه، أو وارده على الأصل الشرعي الجارى في ذلك الطرف بعد فرض اتحاد الموضوع، بمعنى أنّ موضوع البيّنة وموضوع الأصل واحد، وهو هذا الإناء المعيّن، قامت الإمارة على نجاسته؛ حينئذٍ لا مجال لجريان أصاله الطهاره فيه؛ لأنّ الإمارة تكون حاكمه على الأصل ورافعه لموضوعه، أمّا أنّه بالحكومه، أو بالورود، فهذه مسأله أخرى، لكن عندما تقوم الإمارة على نجاسه أحد الإناءين كما في محل الكلام، فهل هذه الإمارة أيضاً تمنع من جريان الأصل الشرعي في هذا الطرف؟ والأصل الشرعي في الطرف الآخر، أو لا؟ هذا محل الكلام.

الإشكال في ذلك صاغه المحقق العراقي (قدّس سرّه) بهذا البيان: أنّ موضوع الأصل الشرعي في كل من الطرفين محفوظ، موضوع الأصل هو الشكّ في النجاسه، ما دمت تشكّ في نجاسه هذا الطرف هو موضوع لأصالة الطهاره، وتشكّ أيضاً في ذلك الطرف هو موضوع لأصالة الطهاره، وهذا الشكّ في النجاسه موجود في الطرفين بالوجدان؛ إذ لا رافع لهذا الشكّ، لا بالوجدان هو مرتفع كما هو واضح، ولا هو مرفوع بالتعبّد؛ لأنّ الشكّ إنّما يرتفع بالتعبّد عندما يتعلّق التعبّد بنفس ذاك المورد، فيكون التعبّد حاكماً على الأصل ورافعاً لموضوعه، كما قلنا عندما تقوم الإماره على نجاسه إناء معيّن؛ حينئذٍ تكون رافعه للشكّ في نجاسته الذي هو موضوع أصالة الطهاره فيه، فيكون الشكّ مرتفعاً في هذا الطرف بالحكومه، أو بالورود، فإذا ارتفع الشكّ الذي هو موضوع الأصل، فلا يجرى الأصل فيه، لكن عندما يكون الموضوع واحداً لهما، للإماره وللأصل، لكن عندما يتعدد الموضوع كما في محل الكلام، الإماره تدلّ على نجاسه أحد الإناءين، وموضوعها الجامع، بينما موضوع أصالة الطهاره هو هذا الفرد بخصوصه وهذا الفرد بخصوصه، أصالة الطهاره موضوعها هذا الطرف بعينه تجرى فيه للشكّ في نجاسته، وذاك الطرف بعينه؛ حينئذٍ لا معنى لأن نقول أنّ الشكّ في النجاسه في هذا الطرف يرتفع بالتعبّد؛ لأنّه أيّ تعبّد يرفع هذا الشكّ؟ ليس لدينا غير الإماره، والمفروض أنّ الإماره لا- تدلّ على نجاسه هذا بعينه حتّى تكون رافعه للشكّ في النجاسه، وتنقّح موضوع أصالة الطهاره وتمنع من جريانها، إنّما الإماره تدلّ على نجاسه أحدهما، أي نجاسه الجامع، والجامع غير الفرد، ومن هنا يكون موضوع الأصل الشرعي في كل طرفٍ محفوظاً؛ لأنّ موضوعه الشكّ في النجاسه، والشكّ في النجاسه غير مرتفع لا وجداناً، كما هو واضح، ولا بالتعبّد، لهذه النكته التي ذكرناها، وهي أنّ الحكومه والورود الذي هو معنى الرفع التعبّدي إنّما يُعقل فيما إذا كانا في موضوع واحد، يتواردان على موضوع واحد، أمّا إذا كان الموضوع متعدّد لهما، فلا مجال للحكومه ولا للورود، وهذا معناه أنّ موضوع الأصل محفوظ في هذا الطرف، ومحفوظ أيضاً في الطرف الآخر؛ وحينئذٍ الإشكال يقول لا- مجال لدعوى أنّ دليل حجّيه البينه، أو الإماره يكون مقدّمًا على دليل الأصل بالحكومه أو الورود، لا وجه لهذا التقديم، فإذا لم يكن هناك وجه لتقديم دليل حجّيه الإماره؛ لأنّ حجّيه الإماره هي حكم ظاهري شرعي، يعني حالها حال الأصل العملي، كما أنّ الأصل العملي حكم شرعي ظاهري، حجّيه الإماره أيضاً دليل شرعي ظاهري، فيكون تعارض بين دليلين شرعيين من دون أن يكون أحدهما حاكماً، أو وارداً على الآخر، وهذا معناه وقوع التعارض بين دليل حجّيه البينه وبين دليل الأصل في كلا الطرفين، فيسقط الجميع؛ وحينئذٍ يرجع بعد ذلك إلى الأصول المؤمّنه الطويله الموجوده في المقام، إذا كانت هناك أصول شرعيه طويله في طول أصالة الطهاره، وبالتالي لا- يثبت عندنا وجوب الموافقه القطعيه؛ لأننا رجعنا إلى الأصول المؤمّنه الطويله بعد تساقط الجميع، ومعنى التساقط هو أنّ دليل حجّيه البينه لا يشمل هذه البينه، ودليل الأصل العملي لا يشمل كلا الطرفين، وهذا معناه عدم وجوب الموافقه القطعيه.

هذا الإشكال أورده في ما إذا كانت الإماره تدلّ على نجاسه أحد الإناءين على نحو التردد، والإشكال يقول: الإماره حينئذٍ لا تقتضى وجوب الموافقه القطعيه بهذا البيان، باعتبار أنّها معارضه بدليل الأصل العملي الذي يجرى في كلا الطرفين، وقلنا أنّ الأصل العملي في الطرفين موضوعه محفوظ، ولا رافع لموضوعه كما ذكر.

وذكر المحقق العراقي (قدّس سرّه) نفسه في مقام تميم الإشكال، بأنّه لا يُقاس ما نحن فيه على العلم الوجداني بنجاسه أحد الإناءين، وقال بأنّ هذا الكلام لا يمكن أن نسريّه إلى العلم الوجداني بنجاسه أحد الإناءين بحيث يتتج عدم وجوب الموافقه القطعيه في موارد العلم الوجداني بنجاسه أحد الإناءين، لا يمكن تسريته إلى ذلك، وهذا الإشكال يختص بقيام الإماره على نجاسه أحد الإناءين، ولا يسرى إلى موارد العلم الوجداني بنجاسه أحد الإناءين، وذلك باعتبار أنّ العلم الإجمالي حجّيته ذاتيه وكاشفيته ذاتيه، هو يكون كاشفاً تاماً عن الواقع ذاتاً بلا حاجه إلى تعبدٍ من قبل الشارع، ويكون حجّه على ثبوت التكليف؛ حينئذٍ بحكم العقل يكون هذا مانعاً من ورود الترخيص على خلافه؛ لأنّ هذا العلم الوجداني طريق إلى الواقع بذاته، ويكون حجّه ذاتيه لإثبات التكليف؛ حينئذٍ العقل يقول يمتنع الترخيص على خلافه، وهذا معناه استحاله جريان الأصول في الأطراف؛ لأنّ العلم حجّه على التكليف، وحجّه بذاته، وحجّه عقلاً والعقل هنا يحكم باستحاله جعل الترخيص المخالف له. وهذا بخلاف البيئه التي نتكلّم عنها، من الواضح أنّ حجّيتها ليست ذاتيه، طريقيتها وكشفها عن التكليف الذي تخبر عنه ليست ذاتيه كما هو واضح، وإنّما هي شرعيه، أي بالتعبد الشرعي صارت حجّه، وصارت طريقاً لإثبات التكليف بالتعبد الشرعي لا أنّها تكون كاشفه ذاتاً، كيف تكون كاشفه ذاتاً والحال أنّه يحتمل فيها الخلاف، ويحتمل عدم المصادفه للواقع؟! هذا معناه أنّ حجّيتها ليست ذاتيه وهذا واضح، وإنّما تكون حجّيتها بمعونه الجعل الشرعي والتعبد الشرعي بها، تكون طريقاً كاشفاً مثبتاً للتكليف على اساس التعبد الشرعي والجعل الشرعي؛ وحينئذٍ إذا فرضنا ذلك، يقول: حينئذٍ لا فرق في الحقيقه بين الإماره والأصل في أنّ كلّاً منهما مجعول شرعي ظاهري حصل التعارض بينهما من دون أن يكون أحدهما حاكماً على الآخر كما أثبت سابقاً أنّ الإماره ليست حاكمه على الأصل في الطرفين؛ لأنّ موضوع الأصل في الطرفين هو غير موضوع الإماره، موضوع الإماره هو الجامع \_\_\_\_\_ بحسب الفرض، ونحن نتكلّم في الفرض الثاني \_\_\_\_\_ بينما موضوع الأصل هو هذا الطرف بعينه، وذاك الطرف بعينه، فالحكومه لا وجه لها، والورود لا وجه له، فيكون موضوع الشكّ محفوظاً في كلّ من الطرفين؛ وحينئذٍ يجرى الأصل في كلّ من الطرفين، هذا تعبد شرعي، والإماره أيضاً تعبد شرعي، الإماره التي تثبت التكليف والنجاسه في أحد الطرفين تعبد شرعي، الأصل الذي يثبت الطهاره في هذا الطرف باعتبار تحقق موضوعه أيضاً تعبد شرعي، وقع التعارض بينهما ولا موجب لتقديم أحدهما على الآخر، فتساقط، هذه كلّها تسقط؛ وحينئذٍ نرجع إلى الأصول المؤمّنه، وهذا معناه عدم وجوب الموافقه القطعيه. يقول: لا يمكن إجراء هذا الكلام في موارد العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين؛ لأنّ العلم حجّيته ذاتيه وطريقيته ذاتيه، والعقل هنا يحكم بأنّ هذا يمنع من جريان الأصول في الأطراف لاستحاله الترخيص في مخالفه التكليف الذي كشف عنه ما هو حجّه بذاته وحجّه عقلاً بينما في المقام ليس هناك أحكام ظاهريه تعارض في ما بينها من دون أن يكون واحد منها مقدّماً على الآخر بحكومه، أو ورود. هذا هو الإشكال الذي أورده المحقق العراقي (قدّس سرّه) على الالتزام بوجوب الموافقه القطعيه في الفرض الثاني.

ثم أن المحقق العراقي (قدس سرّه) أجاب عن هذا الإشكال، بيان جوابه عنه: في محل الكلام يوجد عندنا نوعان من الاحتمال،

النوع الأول: احتمال طهاره كل طرفٍ من الطرفين مطلقاً، اى احتمال الطهاره المطلقه، احتمال طهاره هذا الإناء حتى على تقدير طهاره الإناء الآخر، وكذا العكس احتمال طهاره الإناء الآخر مطلقاً، أى حتى على احتمال طهاره الإناء الأول. هنا عندما نريد أن نجري أصاله الطهاره بلحاظ هذا الاحتمال لغرض إثبات الطهاره فى هذا الطرف، والطهاره المطلقه فى الطرف الآخر. هذا الأصل الذى يُراد إجراءه فى الطرفين لإثبات الطهاره المطلقه، هذا بلا إشكال لا يمكن، هذا يكون محكوماً للبينه؛ لأنّ البينه هى صحيح بمدلولها المطابقى قامت على نجاسه أحد الإناءين، لكن مدلولها الالتزامى الذى هو حجّه أيضاً فى باب الإمارات، مدلولها الالتزامى هى تشهد بنجاسه هذا الطرف على تقدير طهاره الطرف الآخر، ونجاسه الطرف الآخر على تقدير طهاره الطرف الأول، هذا مدلول التزامى للبينه التى تقول بنجاسه أحد الإناءين، فعلى تقدير أن يكون ذاك الإناء طاهراً لا بدّ أن يكون هذا الإناء نجساً، فكيف يمكن أن نثبت طهاره هذا الإناء حتى على تقدير طهاره الإناء الآخر؟! إثبات طهاره هذا الإناء حتى على تقدير طهاره الإناء الآخر، وهكذا العكس، يعنى إثبات طهاره كلٍ من الطرفين حتى على تقدير طهاره الآخر، لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ دليل حجّيه الإمارة يدل على أنّه على تقدير طهاره أحد الإناءين لا بدّ أن يكون الآخر نجساً. إذن، هى تشهد بنجاسه هذا الطرف على تقدير طهاره الثانى، وهكذا تشهد بنجاسه الثانى على تقدير طهاره الأول، وهذا معناه أنّ إجراء أصاله الطهاره بلحاظ الاحتمال الأول الذى ذكرناه، يعنى إثبات الطهاره المطلقه فى كلٍ من الطرفين يكون محكوماً بدليل حجّيه البينه، ويمنع من إجراء الأصل فى الطرفين لإثبات الطهاره المطلقه فيها، فلا مجال لجريان الأصل وهذا ينبغى أن يكون واضحاً، ويقول هذا نظير قيام الإمارة على نجاسه إناء معين، فأنّ هذا أيضاً يمنع من جريان أصاله الطهاره فى ذاك الطرف؛ لأنّه منافٍ للإمارة، وبعبارة أخرى: لأنّ الإمارة تعيّدنا بأنّ هذا نجس، إذا عيّدنا بأنّ هذا نجس؛ فحينئذٍ لا مجال لجريان البراءه، فيرتفع موضوع قاعده الطهاره، ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ الإمارة عندما جعل الشارع الحجّيه لها، عيّدنا بمدلولها المطابقيه والالتزاميه بنجاسه هذا الطرف على تقدير أن يكون الآخر طاهراً، وعيّدنا بنجاسه ذاك على تقدير أن يكون الأول طاهراً، عيّدنا بنجاسته على تقدير طهاره ذاك، فكيف نلتزم بأنّ الأصل يجرى؟ ليس لدينا هكذا شك حينئذٍ، الشكّ الذى يجرى الأصل بلحاظه يكون مرتفعاً باعتبار الإمارة، فتكون الإمارة حاكمه على هذا الأصل فى الطرفين، فتكون رافعه للشكّ والاحتمال الذى هو موضوع هذا الأصل فى الطرفين.

النحو الثاني من الاحتمال: هو احتمال الطهاره في كل واحدٍ منهما بدلاً عن الآخر، وليس حتى على تقدير طهاره الآخر، وإنما  
احتمل طهاره هذا الإناء بدلاً عن الآخر، وطهاره هذا بدلاً عن هذا، يعنى احتمال طهاره كلٍ منهما على تقدير أن لا تكون الطهاره  
ثابته في الطرف الآخر. وهذا الاحتمال لا مشكله فيه، هذا ليس محكوماً بدليل حجّيه البيّنه؛ لأنّ البيّنه تشهد بالجامع، هي تقول  
أحد الإناءين نجس، نجاسه أحد الإناءين لا تنفى وجود هذا الاحتمال في كلٍ من الطرفين، فإذن: لا يكون دليل حجّيه الإماره  
حاكماً على الأصل في الطرفين بهذا اللحاظ، إجراء الأصل في الطرفين لإثبات الطهاره المشروطه والمقيده بعدم ثبوتها في  
الطرف الآخر، إجراء الأصل في الطهاره على تقدير عدم ثبوت الطهاره في الآخر؛ حينئذٍ هذا لا يكون مانعاً منه، فيمكن أن يجرى  
الأصل في الطرفين من دون يكون محكوماً لدليل حجّيه البيّنه، يقول: هذا الاحتمال الثاني هو مورد الإشكال، الإشكال يقول:  
لماذا نقدم دليل حجّيه الإماره على دليل الأصل؟ موضوع الأصل العملى محفوظ في كلٍ من الطرفين؛ لأنّ موضوع الأصل  
العملى هو الشكّ في النجاسه، أو قل بعبارهِ أُخرى: احتمال الطهاره، لكن احتمال الطهاره الذى هو موضوع الأصل العملى في  
الإشكال ليس هو احتمال الطهاره حتى على تقدير طهاره الآخر، وإنما هو احتمال الطهاره على نحو البديل، هذا هو موضوعه،  
وهذا هو الذى توجه عليه الإشكال، فقول: أنّ موضوع الأصل محفوظ في كلٍ من الطرفين من دون حكومه؛ فحينئذٍ يكون  
معارضاً لدليل حجّيه البيّنه، وبعد التعارض من دون افتراض تقديم يسقط الجميع. هذا هو الإشكال.



المحقق العراقي (قدّس سرّه) جاوب عن هذا الإشكال، يقول هنا يستحيل أن يكون دليل الأصل معارضاً لدليل الإيماره؛ لأنه يقول: أن هذا الاحتمال الذي هو الاحتمال الثاني إنّما تولّد نتيجةً لقيام البيئه، هو في طول قيام البيئه، يعنى نحن في البدايه بقطع النظر عن البيئه كان عندنا الشك من النحو الأوّل، إذا لم تكن هناك بينه نحتمل طهاره هذا على كل تقدير، حتّى على تقدير طهاره الآخر، واحتمال طهاره الآخر. هذا الاحتمال الأوّل.

إذن: بقطع النظر عن البيئه كان الاحتمال الأوّل هو الموجود، جاءت البيئه رفعت هذا الاحتمال وتولّد نتيجةً لذلك الاحتمال الثاني، وهو احتمال الطهاره على نحو البدل في هذا، واحتمال الطهاره على نحو البدل في الآخر. إذن، هذا الاحتمال الثاني الذي هو موضوع الأصل العملى هو في طول قيام البيئه، فيستحيل أن يكون معارضاً لها. إذا هو في طولها ومرتّب عليها، ومرتّب على قيام البيئه وحجّيه البيئه، إذن، كيف يكون معارضاً لها؟! فلا- يُعقل أن يعارض دليل حجّيه البيئه وبالتالي الذي يجرى هو دليل حجّيه البيئه ويقدم على دليل الأصل، وبذلك نثبت المنجزيه ووجوب الموافقه القطعيه.

### الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / انحلال العلم الإجمالى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / انحلال العلم الإجمالى

كان الكلام في ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) في مقام الجواب عن الإشكال الذي طرحه هو، وكان حاصل الجواب هو: أنّ تقديم الإيماره في محل الكلام على مجموع الأصليين الشرعيين في الطرفين، وإن كان كلّ منهما داخل في الأحكام الظاهريه، وثابت بالتعيّد الشرعي، هذا التقديم سرّه هو أنّ مجموع الأصليين في الطرفين موضوعهما هو احتمال الطهاره في هذا الطرف، واحتمال الطهاره في ذاك الطرف، وهو يقول أنّ هذا الاحتمال الذي هو موضوع الأصليين تولّد من حجّيه البيئه، بمعنى أنّ حجّيه البيئه وقيام البيئه الحجّه المعبره على نجاسه أحد الإناءين أوجبت تبدّل الاحتمال الأوّل، أو النوع الأوّل من الاحتمال الذي هو احتمال الطهاره في كلّ منهما مطلقاً حتّى على تقدير طهاره الآخر، هذا كان موجوداً في الطرفين بقطع النظر عن البيئه، لكن عندما تقوم البيئه المعبره التي تشهد بنجاسه أحد الإناءين، يعنى بعبارة أخرى تشهد بأنّه لا مجال لاحتمال الطهاره في كلّ منهما حتّى على تقدير طهاره الآخر. هذا لا مجال له حينئذٍ بعد قيام الإيماره؛ لأننا نعلم بنجاسه احد الإناءين، فإذا: لا يمكن أن نحتمل في هذا الطرف الطهاره مطلقاً، وفي ذاك الطرف الطهاره مطلقاً. هذا الاحتمال الذي كان موجوداً بقطع النظر عن قيام الإيماره يتبدّل بسبب قيام الإيماره إلى احتمال الطهاره في هذا الطرف واحتمال الطهاره في هذا الطرف، احتمال الطهاره في هذا الطرف لا على تقدير طهاره الطرف الآخر، واحتمال الطهاره في الطرف الآخر لا على تقدير الطهاره في الطرف الأوّل، يتبدّل إلى الاحتمال الثاني. يقول: هذا النوع الثاني من الاحتمال هو موضوع الأصول الجاريه في الأطراف. أصاله الطهاره تجرى في هذا الطرف لأنّه يَحتمل طهارته، لكن لا يُحتمل طهارته حتّى على تقدير طهاره الطرف الآخر؛ لأنّ هذا الاحتمال ارتفع بقيام البيئه، وإنّما احتمال الطهاره في هذا الطرف يجرى الأصل بلحاظه، واحتمال الطهاره في الطرف الآخر أيضاً يجرى الأصل بلحاظه. إذن: موضوع مجموع الأصليين هو وجود الاحتمال من النوع الثاني في كلّ منهما. هذا النوع الثاني من الاحتمال في الطرفين تولّد بعد فرض حجّيه البيئه، يعنى أنّه في طول حجّيه البيئه، وكأنّه لا- وجود له لولا- حجّيه البيئه، إذا كان كذلك؛ حينئذٍ لا- يمكن لمجموع الأصليين أن يعارض البيئه؛ لأنّه متفرّع على وجود البيئه وحجّيه البيئه، أساساً وجوده مستمد من حجّيه البيئه، فكيف يمكن أن

يكون معارضاً لها. ومن هنا يقول: إطلاق دليل حجّيه البيّنه يكون خارج دائره المعارضه، المعارضه تقع فقط بين الأصل الجارى فى هذا الطرف، والأصل الجارى فى الطرف الآخر، يتعارضان؛ لأنّه لا يمكن إجراءهما معاً، ولا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر؛ لأنّه بلا مرجح، فيتعارضان، ويتساقطان، ويسلم لنا دليل حجّيه البيّنه، وهذا هو السّرّ فى تقديم البيّنه على مجموع الأصلين فى الطرفين. هذا ما يقوله المحقق العراقى (قدّس سرّه).

ص: ١٧٧

هذا البيان يحتاج إلى إثبات الطوليه؛ لأنّ نكته هذا الجواب تعتمد على فرض الطوليه بين موضوع الأصلين فى الطرفين وبينحجّيه البيّنه، وعلى اساس هذه الطوليه قال أنّه لا يمكن لمجموع الأصلين أن يُعارض دليل حجّيه البيّنه، فيعمل بدليل حجّيه البيّنه ويرتفع الإشكال.

إذن: عليه إثبات هذه الطوليه، أنّ الشكّ من النوع الثانى الذى هو موضوع الأصلين فى الطرفين هو فى طولحجّيه البيّنه، وهذا ممّا لم يبرهن عليه، ولم يذكر شاهداً عليه؛ بل لعلّ الشاهد على خلافه؛ لأننا بالوجدان ندرك أنّ احتمال الطهاره فى هذا الطرف \_\_\_\_\_ الاحتمال الساذج \_\_\_\_\_ واحتمال الطهاره فى هذا الطرف موجود من البدايه ومن أوّل الأمر، لا يمكن أن نقول لا وجود له قبل وجود البيّنه، وأنّه نشأ وتولّد بعد فرض قيام البيّنه، كلا ليس هكذا. نعم، غايه ما هناك أنّ البيّنه توجب تبدّل الاحتمال من النوع الأوّل إلى العلم بالنجاسه على تقدير طهاره الآخر، الاحتمال الأوّل هو احتمال طهاره هذا الإناء على تقدير طهاره الآخر، واحتمال طهاره الآخر على تقدير طهاره هذا الإناء، هذا يتبدّل بقيام البيّنه إلى العلم بنجاسه هذا الإناء على تقدير طهاره الآخر؛ لأنّه على تقدير أن يكون الآخر طاهراً لا بدّ أن يكون هذا نجساً، وهكذا العكس. هذا صحيح، لكن هذا لا- يعنى أنّ احتمال الطهاره فى هذا الطرف بالفعل، واحتمال الطهاره فى ذاك الطرف بالفعل الذى هو النوع الثانى من الشكّ والاحتمال، والذى هو موضوع جريان الأصلين فى الطرفين، أنّ هذا لم يكن له وجود قبل قيام البيّنه، كلا، قبل قيام البيّنه، انظر إلى هذا الطرف اشكّ فى طهارته، وإلى هذا الطرف، اشكّ فى طهارته بالفعل، وعندنا نوع آخر من الشكّ، وهو أنّى اشكّ فى طهاره هذا على تقدير طهاره هذا. هذا هو الذى يزول بقيام الإماره، أمّا الشكّ فى طهاره هذا الإناء بالفعل، والشكّ فى طهاره ذاك الإناء بالفعل، هذا موجود من بدايه الأمر، وليس بينه وبين حجّيه البيّنه طوليه، فإذا لم يكن بينه وبين حجّيه البيّنه طوليه، إذن هو فى عرض دليل حجّيه البيّنه؛ وحينئذٍ يعود الإشكال السابق، وهو أنّ هذه احكام ظاهريه ولا موجب لتقديم بعضها على بعض، فلا- موجب لتقديم دليل حجّيه البيّنه، أو إطلاق دليل حجّيه البيّنه على إطلاق دليل حجّيه الأصل العملى. فيعود الإشكال كما كان. تمام النكته فى كلامه هى الطوليه، وهى ليست واضحه.

ص: ١٧٨

السيد الشهيد (قدس سره) أجاب عن أصل الإشكال بجوابين، أو أكثر:

الجواب الأول: جواب مبني، (1) يقول أن هذا الإشكال أساساً مبني على المبني المطروح من قبل مدرسه المحقق النائيني (قدس سره) التي تقول أن المجعول في باب الإمارات هو العلمي والطريقيه، وأن تقديم الإمارة على الأصول العمليه إنما هو بملاك الحكومه والورود؛ حينئذ يرد الإشكال السابق بأن يقال: في المقام لا توجد حكومه ولا ورود حتى نقدم الإمارة على مجموع الأصلين، الإمارة إنما تقدم على الأصل بالحكومه والورود، وهذا إنما يتم في ما إذا كان موضوعهما واحداً، كما إذا كانت الإمارة تجرى في نفس مورد الأصل العملي، الإمارة قامت على نجاسه هذا الإناء بعينه وهو مورد للأصل العملي هنا تكون الإمارة مقدّمة على الأصل العملي وحاكمه عليه؛ لأنّ المجعول فيها هو العلمي والطريقيه، فتكون الإمارة رافعه لموضوع الأصل العملي الذي هو عبارته عن الشك وعدم العلم، يتبدّل الشك وعدم العلم إلى العلم بالتعيّد؛ لأنّ معنى حجّيه الإمارة هو جعل العلميه والطريقيه، فيكون من قامت عنده الإمارة على نجاسه أحد الإناءين عالماً بالنجاسه تعيّد، وهذا يوجب ارتفاع الشك الذي هو موضوع الأصل العملي ارتفاعاً تعبيدياً فتثبت الحكومه، أو ارتفاعاً حقيقياً فيثبت الورد.

على كل حال لا بدّ من فرض وحده الموضوع، حتى بناءً على هذا المبني القائل بجعل العلميه والطريقيه؛ حينئذ يكون دليل حجّيه الإمارة حاكماً على الأصل العملي ورافعاً لموضوعه بالتعيّد، حاكماً عليه، أو وارداً عليه؛ فحينئذ يقال \_\_\_\_\_ الإشكال يقول \_\_\_\_\_ وهذا غير متحقق في محل الكلام؛ لتعدد الموضوع في محل الكلام؛ لأنّ المفروض أنّ الإمارة لم تقم على نجاسه الفرد المعين، وإنما قامت الإمارة على نجاسه الجامع، على نجاسه أحد إناءين. إذن: ما قامت عليه الإمارة غير ما يجرى فيه الأصل، الأصل لا يجرى في الجامع؛ لأننا لا نريد إجراء الأصل في الجامع، وإنما نجرى أصاله الطهاره في هذا الطرف بعينه، ونجرى أصاله الطهاره في هذا الطرف بعينه، بينما الإمارة قامت على ثبوت النجاسه في الجامع، على نجاسه أحد الإناءين، ومع تعدد الموضوع لا حكومه ولا ورود؛ لأنّ دليل حجّيه الإمارة لا يوجب العلم بالتعيّد بنجاسه هذا الإناء حتى يوجب رفع موضوع الأصل العملي، لا- يوجب رفع العلم بالتعيّد بنجاسه هذا الإناء حتى يقال لا- يجرى فيه الأصل لأنّ موضوعه ارتفع بالتعيّد؛ لأنّ الإمارة حاكمه عليه، لا يمكننا قول هذا، هذا إنما يصح عندما يكون الموضوع واحداً، هو يجرى في نفس الطرف الذي نريد إجراء الأصل فيه، وفي هذا الطرف لدينا علم تعيّد، فيرتفع الشك الذي هو موضوع الأصل العملي، فتتحقق الحكومه، وأما عندما يتعدد الموضوع كما في محل الكلام، فلا مجال للحكومه ولا الورد لتعدد الموضوع؛ وحينئذ لا معنى لأن يقال أنه في هذا الطرف بعينه ارتفع موضوع الأصل العملي، كلا لم يرتفع موضوع الأصل العملي، فموضوع الأصل العملي موجود في هذا الطرف بالوجدان، وبالوجدان موضوع الأصل العملي موجود في الطرف الآخر، فإذن: لا توجد في المقام حكومه، فإذا لم تكن الحكومه موجوده؛ حينئذ يرد الإشكال: لماذا تقدّمون الإمارة على الأصول العمليه الجاريه في الأطراف؟ كلّها أحكام ظاهريه ثبت التعيّد بها من قبل الشارع ولا مرجّح لدليل حجّيه الإمارة على دليل حجّيه الأصل العملي، المرجّح إنما هو التقديم بالحكومه، باعتبار أنّ دليل حجّيه الإمارة يرفع موضوع الأصل العملي، وهذا في غير محل الكلام، وأما في محل الكلام فلا يمكن الالتزام بذلك، وعليه يعود الإشكال كما تقدّم. على هذا المبني يتوجّه الإشكال.

ص: ١٧٩

يقول (قدّس سرّه): وأما على المبنى الآخر الذى يرى أنّ تقديم الإماره على الأصل العملى ليس بملاك الحكومه والورود، وإنما هو بملاك الأظهرية، أو الأخصّيه، بناءً على هذا المبنى؛ حينئذٍ يرتفع الإشكال؛ لأنّه فى تقديم الدليل الأظهر والأخص لا يعتبر وحده الموضوع، حتّى إذا لم يكن الموضوع واحداً ما دام هناك تعارض وتنافٍ بين الدليلين، إذا كان أحدهما أخص من الآخر يقدّم الأخص حتّى إذا كانا فى موضوعين، وإذا كان أحدهما أظهر من الآخر يقدّم الأظهر حتّى إذا كانا فى موضوعين، لا يُشترط فى تقديم الأظهر على الظاهر، أو الأخص على العام، لا يشترط وحده الموضوع، المهم أن يكون بينهما تنافٍ وتعارض، فإذا كان أحدهما أظهر يقدّم الأظهر، وإذا كان أحدهما أخص يقدّم الأخص، ملاك تقديم الإماره على الأصل العملى هو كون الإماره أظهر، أو كونها أخصّ من دليل الأصل العملى. بناءً على هذا المبنى الذى يُذكر فى بحث التعادل والتراجيح حينئذٍ يرتفع الإشكال؛ لأنّه غايه ما يمكن أن يقال فى المقام أنّ الموضوع متعدد، أنّ الإماره قامت على نجاسه أحد الإناءين، قامت على الجامع، بينما الأصل نجريه فى أحد الطرفين بعينه، وهذا غير ذاك، هذا صحيح، لكن بينهما تعارض، بين إجراء الأصل فى هذا الطرف، وإجراء الأصل فى ذاك الطرف، أى بين مجموع الأصلين \_\_\_\_\_ كما سمّيناه \_\_\_\_\_ وبين دليل الإماره يوجد تعارض؛ إذ لا يمكن الالتزام بجريان الجميع، بحيث تكون الإماره موجوده والأصول العمليه تجرى فى الطرفين؛ لأنّ بينهما تنافٍ، وإذا كان بينهما تنافٍ وفرضنا أنّ دليل الإماره أخصّ أو أظهر من دليل الأصل العملى، فيقدّم عليه بالأظهرية، أو بالأخصّيه؛ وحينئذٍ يرتفع الإشكال؛ لأنّ الإشكال أساساً مبنى على ذلك الرأى الذى يرى أنّ التقديم إنّما يكون بملاك الحكومه، أو الورود.

بعد أن قدّمنا دليل حجّيه الإيماره على مجموع الأصلين؛ حينئذٍ لا بدّ من سقوط أحد الأصلين عن الاعتبار؛ لأنّه لا يمكن الالتزام بجريان الأصلين في الطرفين مع الإيماره المعتبره الحجّه، فإذا قدّمنا دليل حجّيه الإيماره بالأخصّيه، أو بالأظهره لا بدّ من فرض سقوط أحد الأصلين وحيث لا مرجّح لأحد الأصلين في أحد الطرفين على الآخر، فلا بدّ من سقوط كلا الأصلين، ويُعمل حينئذٍ بدليل حجّيه البيّنه.

الجواب الثاني: وهو جواب ليس مبنائياً؛ بل يقال به حتّى على تقدير الالتزام بالمبنى الآخر الذى يرى أنّ الملاك هو الحكومه والورود، حاصل هذا الجواب هو: أن يُدعى أنّ مجموع الأصلين مقيد عقلاً، أو عقلائياً بعدم العلم بالحكم؛ لأنّه مع العلم بالحكم لا مجال لجعل الأصل العملى، فيكون مقيداً بعدم العلم بالحكم. نحن علمنا بالحكم الواقعى بواسطة الإيماره المعتبره الحجّه بناءً على مسلك جعل العلميه والطريقيه، علمنا بالحكم الواقعى بالنجاسه ببركه الإيماره المعتبره، هذا العلم التعيدي بالنجاسه يكون حاكماً على مجموع الأصلين، ورافعاً لموضوع مجموع الأصلين؛ لأننا افترضنا فى البدايه أنّ مجموع الأصلين مقيد عقلاً، أو عقلائياً بعدم العلم بالحكم، الآن أصبحنا ببركه البيّنه عالمين بالحكم، فيرتفع عدم العلم الذى هو موضوع مجموع الأصلين وقيد فيه، فيقدّم دليل حجّيه الإيماره على مجموع الأصلين بالحكومه؛ لأنّ دليل حجّيه البيّنه يرفع موضوع مجموع الأصلين؛ لأننا فرضنا أنّ مجموع الأصلين مقيد بعدم العلم بالخلاف عقلاً، أو عقلائياً، والبيّنه تورث العلم بالخلاف، وهو مقيد بعدم العلم بالخلاف؛ فحينئذٍ يرتفع موضوع الأصلين فى الطرفين؛ وحينئذٍ يقدم دليل حجّيه البيّنه على اساس الحكومه، وبعد تقديم دليل حجّيه البيّنه على مجموع الأصلين لا بدّ من فرض سقوط أحد الأصلين عن الاعتبار، وحيث لا مرجّح، فلا بدّ من سقوط كلا الأصلين، ويُعمل حينئذٍ بدليل حجّيه البيّنه، ويرتفع الإشكال.

ذكر (قدّس سرّه): ملاحظه على هذا الجواب، حاصلها: أنّها تبتنى على أنّ هذا القول الموجود في هذا الجواب وهو أننا علمنا بالحكم الواقعي ببركه قيام الإماره، لا بدّ أن يكون المقصود بالعلم بالحكم هو العلم التعبدي بالحكم الواقعي، وهذا حصل ببركه الإماره بناءً على مسلك جعل الطريقيه والعلميه، فنصبح عالمين تعبدياً بنجاسه أحدهما. لماذا لا بدّ أن يكون هذا هو المقصود بالجواب؟ لأنّه لا بدّ من فرض ذلك حتّى يتوجّه الجواب؛ لأنّه حينئذٍ يقال أنّ المجعول هو العلميه والطريقيه؛ حينئذٍ يحصل ببركه هذه الإماره التي جعلت لها العلميه والطريقيه، يحصل علم تعبدي بالواقع، يعني يحصل علم تعبدي بنجاسه أحد الإناءين؛ وحينئذٍ يكون هذا العلم التعبدي بنجاسه أحد الإناءين حاكماً على مجموع الأصلين؛ لأننا فرضنا أنّ مجموع الأصلين قيّد بعدم العلم بالحكم الواقعي، فيرتفع موضوع الأصل في الطرفين، وبذلك تثبت الحكومه ويتم هذا الجواب السابق. لا بدّ أن يكون هذا هو المراد.

أمّا إذا فرضنا أنّ المراد بالعلم في المقام (اصبحنا عالمين بالحكم ببركه الإماره) المقصود به هو العلم الوجداني بالحكم الظاهري، فهذا لا يتمّ به الجواب؛ لأن مجموع الأصلين لا ينفى هذا الحكم الظاهري المعلوم في محل الكلام، وإنّما يكون في عرضه، وليس حاله حال ما إذا قامت بينه على نجاسه إناء بعينه، هنا الأصل الذي يجري في ذاك الطرف يكون منافياً للإماره الداله على ثبوت النجاسه في ذاك الطرف، أمّا في المقام فالإماره قامت وهي حجّه، لكنّها توجب العلم الوجداني بالحكم الظاهري، أنا أعلم بأنّ الشارع جعل الحجّيه لهذه الإماره، وأنّ معنى الحجّيه هو جعل العلميه والطريقيه، أعلم بالحكم الظاهري، هذا حكم ظاهري والمجعول في الأصول أيضاً حكم ظاهري، الذي يوجب الحكومه والتقديم هو العلم بالواقع تعبدياً، فأنّه هو الذي يوجب رفع موضوع الأصل العملي، أمّا العلم الوجداني بالحكم الظاهري، فهذا لا يوجب رفع موضوع الأصل العملي، أنا أعلم تعبدياً بنجاسه أحد الإناءين، هذا لا يوجب رفع الشكّ المتحقق في هذا الطرف، أو الشكّ المتحقق في هذا الطرف.

ويعباره أخرى: أن هذه الأحكام هي أحكام ظاهريه تجرى في عرضٍ واحد، ولا يترتب عليها ما ذكر من الحكومه أو الورود. على كل حال، المقصود في الجواب هو العلم التعيدي بالحكم الواقعي، هذا يحصل نتيجة قيام الإماره؛ وحينئذٍ تقدّم الإماره على الأصل العملي.

بناءً على أن المقصود هو العلم التعيدي بالحكم الواقعي؛ حينئذٍ ذكر في مقام الخدشه في هذا الجواب أن الحكومه المُدعاه في الجواب الثاني إنما تتم في ما إذا كان دليل الأصل مقيداً بعدم العلم لفظاً، بأن يكون دليل الأصل مقيداً بحسب لسان دليله، في هذه الحاله تتم الحكومه كما هو الحال في الأصل الذي يجرى في مورد قيام البيئه؛ فحينئذٍ يقال أن البيئه حاكمه على دليل الأصل العملي؛ لأن الأصل الذي يجرى في هذا الطرف المعين الذي هو مورد الإماره قُيّد بحسب لسان دليله بعدم العلم، أدلّه البراه، أدلّه أصاله الطهاره، وغيرها من الأصول المؤمنه، كلّها مقيد به بعدم العلم في لسان دليلها (حتى تعلم أنه قدر)؛ حينئذٍ تتم الحكومه، فيقال: أن دليل حجيه البيئه بناءً على مسلك جعل العلميه والطريقيه يكون رافعاً لموضوع دليل الأصل وحاكماً عليه. وأما في محل الكلام، يُستشكل في تماميه الحكومه، وذلك باعتبار أنه في محل الكلام لا نجرى الأصل \_\_\_\_\_ أصاله الطهاره \_\_\_\_\_ في أحد الطرفين المعين حتى نقول أن أصاله الطهاره في هذا الطرف هو مفاد أدلّه أصاله الطهاره، ودليل أصاله الطهاره مأخوذ فيه عدم العلم لفظاً، فثبت الحكومه، في محل الكلام نحن نجعل المعارض للبيئه هو مجموع الأصلين، مجموع الأصلين ليس مقيداً بعدم العلم لفظاً وإنما هو مقيد به لبناً وروحاً وواقعاً، باعتبار أنه مع العلم بالواقع لا مجال لإجراء الأصول، أي أصول كانت، لا مجال لإجرائها، فقهرأ يكون مجموع الأصلين مقيداً بعدم العلم بالخلاف لبناً وليس لفظاً، إذا وصلنا إلى هذه النتيجة، أن محل الكلام غير ما إذا أردنا إجراء الأصل في نفس الطرف الذي قامت عليه البيئه، هناك الأصل يجرى في ذاك الطرف بأدلّه أصاله الطهاره، وهي مقيد به بحسب لسان دليلها بعدم العلم بالخلاف، وأما في محل الكلام مجموع الأصلين ليس هكذا. مجموع الأصلين مقيد بلا إشكال بعدم العلم بالخلاف، كل أصل هو مقيد بعدم العلم بالخلاف؛ بل سيأتي أنه حتى الإماره مقيد به بعدم العلم بالخلاف، لكن هذا القيد لم يؤخذ في لسان الدليل، وإنما مقيد به لبناً، إذا وصلنا إلى هذه النتيجة؛ حينئذٍ يقال: أن المشهور يفرّق بين ما إذا كان عدم العلم بالخلاف أخذ قيداً في لسان الدليل، وبين ما أخذ قيداً لبناً وواقعاً ويلتزم بالحكومه في الأول دون الثاني، وعلى هذا الأساس أجابوا عن الإشكال الذي يتوجّه عليهم بأنه لماذا تقدّمون الإماره على الاستصحاب؟ مع أن كلاً منهم حكم ظاهري جعلت فيه الطريقيه والعلميه.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / انحلال العلم الإجمالي

كان الكلام في أنّه ما هو الوجه في تقديم دليل الإماره على دليل الأصل الجارى في الطرفين في محل الكلام مع كون كل منهما مجعولاً ظاهرياً وتعبداً شرعياً، فلماذا نقدّم الإماره على مجموع الأصليين ؟

كانت هناك أجوبه عن هذا، وانتهى الكلام إلى الجواب الثانى، وكان حاصله إثبات الحكومه، أنّ التقديم من جهه الحكومه بناءً على مسلك جعل الطريقيه والعلميه، وذلك بافتراضاً مجموع الأصليين مقيد بعدم العلم بالحكم بالخلاف، والإماره الدالّه على الحكم الواقعي تكون علماً تعديدياً بالخلاف، أى بالنجاسه، فيرتفع موضوع الأصل في الطرفين؛ لأنّه موضوعه مقيد بعدم العلم بالخلاف، وبواسطه قيام الإماره يصبح المكلف عالماً بالخلاف؛ وحينئذ يرتفع موضوع الأصل.

وذكرنا أنّ السيد الشهيد (قدّس سرّه) (1) اعترض على هذا الجواب وكان الاعتراض يتلخّص في ما يلي: أنّ حكومه الإماره على الأصل إنّما تتم حينما يؤخذ في لسان دليل الأصل قيد عدم العلم بالخلاف، وأمّا إذا لم يؤخذ في لسان دليل الأصل عدم العلم بالخلاف، فالمشهور بنا على أنّه لا توجد حكومه، وفي محل الكلام لم يؤخذ في مجموع الأصليين عدم العلم بالخلاف في لسان الدليل؛ لأنّ دليل الأصليين الجاريين في الطرفين هو عبارته عن دليل الأصل المتعارف (كل شيء لك طاهر) مثلاً، وأمّا مجموع الأصليين لم يؤخذ في لسانه قيد عدم العلم بالخلاف، دليل أصاله الطهاره يجرى في الطرف بعينه، الإناء الذى تشك في نجاسته وطهارته هو لك طاهر حتّى تعلم بقذارته؛ حينئذ يكون هذا مأخوذاً في لسان الدليل، لكن هذا الدليل لا يدل على أنّ مجموع الأصليين منوط ومشروط بعدم العلم بالخلاف. نعم، لا إشكال في أنّ هذا قيد في مجموع الأصليين المعارض لدليل الإماره، لكنّه قيد لثبي وواقعي وليس مأخوذاً في لسان الدليل. هذا هو الإشكال. وبناءً على هذا؛ حينئذ كيف تجرى الحكومه في محل الكلام؟ ثمّ ذكر بأنّ هذا هو الوجه الذى أجاب به القوم عن إشكال تقديم الإماره على الاستصحاب، لماذا تقدّم الإماره على الاستصحاب؟ مع أنّ كلاهما المجعول فيه هو العلميه والطريقيه، وكل منهما أيضاً مقيد بعدم العلم بالخلاف. الإماره مقيدّه بعدم العلم بالخلاف، بلا إشكال، وأنّ الإماره لا تكون حجّه مع العلم بالواقع، الاستصحاب أيضاً مقيد بعدم العلم بالخلاف، فلماذا تقدّم الإماره على الاستصحاب؟

ص: ١٨٤

١- مباحث الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائري، ج ٤، ص ١٧٩.

أجابوا عن هذا بأنّ الإماره وإن كانت مقيدّه بعدم العلم بالخلاف، لكنّ القيد فيها لثبي، لم يؤخذ في لسان دليلها، لسان دليل الإماره خبر الثقه حجّه، لم يؤخذ في لسان دليلها قيد عدم العلم بالخلاف، بينما الاستصحاب أخذ في لسان دليله عدم اليقين وعدم العلم بالخلاف والشكّ، ومن هنا تكون الإماره حاكمه على الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب أخذ في لسان دليله عدم العلم بالخلاف، ولا- يكون الاستصحاب حاكماً على الإماره؛ لأنّ الإماره لم يؤخذ في لسان دليلها عدم العلم بالخلاف، وإن كانت



مقيّده به واقعاً. نفس هذا الكلام يقال في المقام، عندنا إماره وفي مقابلها أصل، هذا الأصل إن جرى في أحد الطرفين كما لو فرضنا أنّ الإمارة أخبرت بنجاسه أحدهما المعين، لا مشكله، هنا يقال بأنّ هذا الأصل أخذ في لسان دليله عدم العلم بالخلاف، بينما الإمارة لم يؤخذ في لسان دليلها عدم العلم بالخلاف، فتقدّم الإمارة على الأصل، لكن الكلام ليس في الأصل الجارى في أحد الطرفين، وإنما الكلام في مجموع الأصلين، ومجموع الأصلين مقيّد بعدم العلم بالخلاف بلا إشكال، لكنّ القيد فيه قيد لئبي وواقعي لا في لسان دليل؛ لأنّه ليس لدينا دليل يقول أنّ مجموع الأصلين مقيّد بعدم العلم بالخلاف، وإن كان هو كذلك واقعاً ولئباً، ومن هنا يشكل تقديم الإمارة على مجموع الأصلين. وبعبارة أخرى: من هنا يشكل تحقق الحكومه في المقام؛ لأنّ كلاً من المتعارضين لم يؤخذ في لسان دليله عدم العلم بالخلاف، لا الإمارة أخذ في لسان دليلها عدم العلم بالخلاف، ولا مجموع الأصلين أخذ فيه عدم العلم بالخلاف. نعم، مجموع الأصلين أخذ فيه عدم العلم بالخلاف لئباً وواقعاً كما هو الحال في الإمارة، فلا وجه لحكومته الإمارة على مجموع الأصلين. هذا إشكال السيد الشهيد (قدّس سرّه) على الجواب الثاني.

هذا الإشكال مبنى على أنّ هناك فرقاً، ولو بنظر العرف، بين أخذ عدم العلم بالخلاف في لسان الدليل وبين أخذه لثباً وواقعاً بحيث أنّ العرف يرى أنّ الحكومه تصدق في الأوّل ولا تصدق في الثاني. والالتزام بهذا صعب، فالعرف لا يُفترق بينهما؛ لأنّه بعد فرض أنّ المجموع هو العلميه والطريقيه، وبعد فرض أنّ المكلف عندما قامت عنده الإماره يصبح عالماً بالواقع تعبداً، العرف يرى أنّ هذا العلم التعبدى بالواقع يكون رافعاً لمجموع الأصليين، وإن كان مجموع الأصليين لم يؤخذ في دليله عدم العلم بالخلاف، لكن بالنتيجه واقعاً هو مقيّد بعدم العلم بالخلاف، العرف عندما تطرح عليه القضيّه يقول أنّ من قامت عنده القضيّه أصبح عالماً بالنجاسه تعبداً، ويعتبر هذا حاكماً على مجموع الأصليين، ورافعاً لموضوعه؛ لأنّ موضوعه الشك وعدم العلم، وإن لم يؤخذ في لسان دليله، العرف يرى أنّ العلم التعبدى بالنجاسه نتيجه قيام الإماره يكون حاكماً على مجموع الأصليين ويكون رافعاً لموضوعه، لا يبقى لدى المكلف شكّ في ثبوت الطهاره في كلّ منهما، وإنّما يصبح عالماً بأنّ أحدهما نجس. إذن، لاشكّ في المجموع، وإنّما هو يعلم بأنّ أحدهما نجس، فيرتفع الشكّ في مجموع الأصليين باعتبار الإماره القائمه على نجاسه أحد الإناءين والتي هي علم تعبدى بنجاسه أحد الإناءين. هذا بنظر العرف يمنع من جريان الأصل في كلا الطرفين ويكون حاكماً على ذلك ورافعاً لموضوعه، بنظر العرف هكذا، قد يكون صناعه يصح ما ذكره، لكن بالنظر العرفي الظاهر أنّه ليس كذلك.

الجواب الثالث: أن يقال أنّه في المقام يوجد عندنا علم إجمالي وليس فقط إماره قامت على نجاسه أحد الإناءين حتّى يرد الإشكال السابق، حيث الإشكال كان أننا في المقام ليس لدينا علم، وإنّما إماره قامت على نجاسه أحد الإناءين، فلماذا نقدّم الإماره على مجموع الأصليين مع أنّ كلّاً منهما من الأحكام الظاهريه، وكلّ منهما تعبدى شرعى. في الجواب الثالث ندعى أنّ هنا يوجد علم وجدانى بثبوت النجاسه في أحد الطرفين الأعم من النجاسه الواقعيه والنجاسه الظاهريه؛ لأنّه إن كانت الإماره مصيبه للواقع، فالنجاسه واقعيه، وإن كانت النجاسه غير مصيبه للواقع، فالنجاسه ظاهريه بدليل الحجّيه. وقد تقدّم سابقاً أنّ الإماره الدالّه على نجاسه أحد الإناءين لها مدلول التزامى، مدلولها الالتزامى أنّها تحكم بنجاسه هذا الطرف على تقدير طهاره الطرف الآخر، وتحكم بنجاسه الطرف الآخر على تقدير طهاره الطرف الأوّل، هذا يوجب علماً إجمالياً بأنّ هناك نجاسه متحققه في أحد الإناءين قطعاً، غايه الأمر أنا لا أدري أنّ هذه النجاسه المتحققه هل هي نجاسه واقعيه، أو هي نجاسه ظاهريه؟ إذن، أنا أعلم إجمالاً بنجاسه متحققه في أحد الإناءين أعم من أن تكون نجاسه ظاهريه، أو واقعيه، وهذا بلا إشكال يكون مقدّماً على مجموع الأصليين، ويكون بالضبط حاله مع الأصليين الجاريين في الطرفين مع العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما، ولا مشكله في هذا، عندما نعلم إجمالاً بنجاسه أحدهما، لا إشكال في أنّ العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما يمنع من جريان الأصليين في الطرفين، في ما نحن فيه سوف يكون حاله من هذا القبيل، بمعنى أنّ نسبه الأصليين إلى هذا العلم الإجمالى بالنجاسه الأعم من الظاهريه والواقعيه كنسبه الأصليين في أصل البحث بالنسبه إلى العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما كما أنّ العلم الإجمالى هناك يمنع من جريان الأصليين في الطرفين ويقدم عليهما، كذلك الحال في محل الكلام بعد أن انتزعنا واستفدنا من قيام الإماره على نجاسه أحد الطرفين حصول علم إجمالي بنجاسه موجوده في البين ومتحققه قطعاً. نعم، هي أعمّ من أن تكون نجاسه ظاهريه أو تكون نجاسه واقعيه، وتقديم هذا على مجموع الأصليين وعلى الأصليين في الطرفين واضح جداً كما هو الحال في البحث السابق. هذا الجواب الثالث عن أصل الإشكال، وبهذا يتمّ الكلام عن هذا التنبيه.

التنبه الآخر الذي يقع فيه الكلام: هو العلم الإجمالي في التدريجات.

الكلام يقع في ما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي تكليفاً فعلياً، لكن الطرف الآخر كان تكليفاً استقبالياً، تكليفاً منوطاً بزمان متأخر.

بعبارة أخرى: إذا كانت المشتبهات \_\_\_\_\_ حسب تعبير الشيخ الأنصاري (قدس سرّه) \_\_\_\_\_  
تدرجيه، هذا طرف لعلم إجمالي مشتبه الآن يتحقق، الطرف الثاني يتحقق في المستقبل، فهناك تدرجيه في أطراف العلم الإجمالي، أو في المشتبهات، يمثل لذلك بالمرأه المضطربه العاده التي تنسى وقت العاده وإن كانت تحفظ العدد، هي تعلم أنّ عاداتها ثلاثة ايام في الشهر، لكنّها لا تعلم هل أنّها في أول الشهر، أو في وسطه، أو في آخره؟ أو المرأه التي يستمر معها الدم طيله الشهر، فهي تعلم إجمالاً- بأنّ هناك ثلاثة ايام واقعه في هذا الشهر هي ايام حيضها، لكنّها لا تعلم أيّ الثلاثة هي ايام الحيض، هل هي الثلاثة الأولى، أو الثلاثة الثانيه، أو الثالثه.....وهكذا؟ مثال آخر يُذكر في المقام هو التاجر الذي يعلم أنّه سوف يبتلى في يومه، أو في شهره بمعامله ربويه، لكنّه لا يعلم أنّ هذه المعامله التي سوف يبتلى بها في شهره هل هي المعامله التي يجربها في اليوم الأول، أو في اليوم الثاني، أو الثالث.....وهكذا؟ هذا علم إجمالي بمعامله ربويه متحققه في الشهر في ضمن المعاملات التي يجربها في الشهر، لكن الأطراف تدرجيه، المشتبهات تدرجيه، الأمر يدور بين تكليف فعلي، إذا كانت المعامله الربويه هي هذه المعامله التي يجربها اليوم، وبين تكليف منوط بزمان متأخر، على تقدير أنّ تكون المعامله الربويه هي المتحققه في المعامله التي يجربها في وقت لاحق، الكلام يقع في أنّ العلم الإجمالي هذا هل ينجز كلا الطرفين، فيحرم على المرأه \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ دخول المساجد طيله الشهر؟ أو يحرم على التاجر الإقدام على المعامله طيله الشهر؛ لأنّه يعلم إجمالاً بوجود معامله ربويه في ضمن المعاملات الطويله التي يجربها خلال الشهر؟ أو أنّ هذا العلم الإجمالي لا اعتبار به ولا يكون منجزاً.

فى مقام تنقيح محل الكلام السيد الخوئى (قدس سرّه) ذكر شيئاً لا بأس بعرضه، وحاصل ما ذكره: أنّ تدريجيّه الأطراف والمشتبهات يمكن تصوّرها على أنحاء تدريجيّه: (١)

النحو الأوّل: أن نفترض أنّ التدريجيّه هى تدريجيّه اختياريّه للمكّلف بأن يكون المكّلف متمكناً من الجمع بين الأطراف، ولكنّه ارتأى أن يأتى بأحد الأطراف الآن، ثم يأتى بالطرف الآخر فى اليوم الآخر، ويمثّل له بما إذا علم بغصبيه أحد الثوبين، هو الآن متمكن من لبس كلٍ منهما، ليس هناك تدريجيّه قهريّه عليه، يمكنه لبس هذا الثوب كما يمكنه لبس الثوب الآخر، لكن هو ارتأى أن يلبس هذا الثوب اليوم وأن يلبس الثوب الآخر فى اليوم الآخر، هنا حصلت تدريجيّه بين الأطراف، لكنّها تدريجيّه اختياريّه، هنا قال لا إشكال فى خروج هذا النحو عن محل الكلام؛ لوضوح أنّ العلم الإجمالى هنا يكون منجزاً باعتبار أنّ المكلف عالم بالتكليف الفعلى على كل تقدير، هو يعلم بأنّه مكّلف بالاجتناب عن أحد الثوبين فعلاً سواء كانت الغصبيه موجوده فى هذا الثوب، أو موجوده فى هذا الثوب، مع فرض تمكّن المكّلف من الموافقه القطعيّه والمخالفه القطعيّه، فيتجنّز عليه العلم الإجمالى بلا إشكال، وهذا خارج عن محل الكلام؛ لأننا لا نتكلّم فى ما إذا كانت التدريجيّه اختياريّه للمكّلف.

النحو الثانى: أن تكون التدريجيّه مستنده إلى عدم تمكّن المكّلف منها، يعنى عدم التمكّن من الجمع بين الأطراف، فقهرّاً تكون الأطراف تدريجيّه، لكنّ المكّلف يتمكّن من ارتكاب كل واحد منهما بالفعل، التدريجيّه قهريّه وليست اختياريّه له، لكن يفترض أنّه متمكّن من ارتكاب هذا الطرف بالفعل، ومتمكّن من ارتكاب الطرف الآخر بالفعل، من قبيل ما إذا علم إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين، إمّا صلاه الجمعه، أو صلاه الظهر، هو لا يمكنه أن يجمع فى آنٍ واحدٍ بينهما، فى مثال الثياب الغصبيه كان يمكنه أن يجمع بينهما فى آنٍ واحدٍ، فلبس الثوبين، أمّا فى صلاه الظهر وصلاه الجمعه لا يمكنه أن يصلى الظهر والجمعه فى زمان واحد، هو فى زمانٍ واحدٍ إمّا أن يصلى الظهر، أو يصلى الجمعه، هنا لا يمكنه الجمع بينهما، فالتدريجيّه مفروضه عليه، لكنّه يتمكّن من أن يأتى بصلاه الظهر كما يتمكّن أن يأتى بصلاه الجمعه. فى هذه الحاله أيضاً ذكر أنّ هذا خارج عن محل الكلام، أيضاً لوضوح أنّ العلم الإجمالى فى هذه الحاله يكون منجزاً لوجوب الموافقه القطعيّه؛ لأنّه علم بالتكليف الفعلى على كل تقدير، هو يعلم فعلاً أنّه مكّلف تكليفاً فعلياً على كل تقدير، يعنى سواء كان الواجب عليه صلاه الجمعه، فهو مكّلف بها، أو كان الواجب عليه صلاه الظهر فهو مكّلف بها، فيكون حاله حال نجاسه أحد الإناءين، أو خمريه أحد المائعين..... وهكذا، التكليف فعلى على كل تقدير، سواء كان فى هذا الطرف هو مكّلف، أو كان فى هذا الطرف فهو مكّلف، وهذا هو الملاك فى منجزيه العلم الإجمالى، وهذا متحقق فى المقام؛ لأنّه يعلم أنّه مكّلف فعلاً بتكليفٍ على كل تقدير، سواء كان الواجب الواقعى هو صلاه الظهر هو مكّلف بها، أو كان الواجب الواقعى هو صلاه الجمعه هو أيضاً مكّلف بها، والمفروض أنّه قادر على الإتيان بكل واحدٍ منهما، غير قادر على الجمع بينهما فى زمان واحد، إلّا أنه قادر على الإتيان بهذا، وقادر على الإتيان بهذا، فيتجنّز عليه العلم الإجمالى بلا إشكال، وهذا أيضاً خارج عن محل الكلام.

ص: ١٨٨

النحو الثالث: أن تكون التدريجيّه مستنده إلى عدم تمكّن المكلف، أى أنّ التدريجيّه مفروضه على المكلف، فهو لا يتمكّن من الجمع بين الطرفين فى زمانٍ واحدٍ بسبب تقيّد أحد الطرفين بزمانٍ متأخّر، أو بقيّد زمانى متأخّر، يعنى قيد زمانى يحصل فى الزمان، لكنّه متأخّر، فهنا لا يتمكّن المكلف من الجمع بينهما فى زمانٍ واحدٍ، التدريجيّه مفروضه على المكلف، لكن هنا يفترض عدم قدره المكلف على ارتكاب كل واحدٍ منهما كما فرضناه فى النحو الثانى حيث كان يمكنه أن يصلّى الجمع كما يمكنه أن يصلّى الظهر، أمّا فى النحو الثالث فنفترض أنّه غير قادر على كلّ من الطرفين، وإنّما قدرته فقط تتعلّق بأحد الطرفين بعينه، أمّا الطرف الآخر فهو غير قادر عليه بالفعل، وهذا هو العلم الإجمالى فى التدريجيات، المكلف غير قادرٍ إلاّ على أحد الطرفين بعينه، وأمّا الطرف الآخر، فهو غير قادرٍ عليه؛ لأنّ الطرف الآخر يكون منوطاً ومقيّداً بزمانٍ متأخّر، أو بقيّد متأخّر الحصول.

إذن: المأخوذ فى محل الكلام أن تكون هناك تدريجيّه فى الأطراف، وأنّ هذه التدريجيّه ليست اختياريه، وأن يكون المكلف غير قادرٍ على اختيار كلّ من الطرفين، أمّا كونه غير قادرٍ على الجمع، فهذا فرضناه فى نفس افتراض التدريجيّه، لكن هو غير قادرٍ على هذا الطرف مع قدرته على الطرف الآخر كما هو الحال فى صلاتين، وإنّما هو قادر على طرفٍ واحدٍ كما هو الحال فى الأمثله السابقه، التاجر غير قادرٍ إلاّ على إجراء معامله فى هذا اليوم؛ لأنّ المعامله الثانيه منوطه بزمانٍ متأخّر ولا تتحقق إلاّ فى زمانٍ متأخّر. إذن، هو اليوم قادر على طرفٍ واحدٍ، وغير قادر على الطرف الآخر، وإنّما هذه تدريجيّه وهو لا يكون قادراً إلاّ على أحد الطرفين دون الطرف الآخر، وقال: أنّ هذا هو محل الكلام، وهذا هو الذى يجرى فيه الكلام.

ثم ذكر بأن هذا النحو الثالث ينقسم إلى قسمين، وأنه تارةً نفترض أن التكليف يكون فعلياً على كل تقديرٍ وأخرى لا يكون كذلك؛ بل يكون فعلياً على تقديرٍ ولا يكون فعلياً على تقديرٍ آخر.

أما الأول: وهو أن يكون التكليف فعلياً على كل تقدير، ذكر بأنه لا ينبغي الإشكال في منجزيه العلم الإجمالي فيه، مادام التكليف فعلياً على كل تقدير، وإن كان أحد الطرفين منوطاً بزمانٍ متأخراً، وإن كان هناك تدريجيه في أطراف العلم الإجمالي بحسب تحققها في عمود الزمان، لكن ما دام التكليف فعلياً على كل تقدير، سواء كانت المعامله الربويه في هذا اليوم، أو كانت بعد خمسه أيام، لكن التكليف بحرمة تلك المعامله يكون فعلياً. إذن، هو يعلم بتكليفٍ فعليٍ سواء كانت المعامله الربويه في هذا اليوم، أو كانت بعد خمسه أيام، لكن التكليف فعلي، إذا كان التكليف فعلياً على كل تقدير، فهذا لا ينبغي الإشكال في منجزيه العلم الإجمالي فيه، وكأنه يريد أن يقول أن هذا أيضاً خارج عن محل الكلام، والسرّ فيه هو أننا نفترض العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، وحيث أن الملاك في التكليف هو أن يكون المكلف عالماً بتكليفٍ فعليٍ متوجهٍ إليه، سواء كانت النجاسه في هذا الطرف، أو كانت النجاسه في الطرف الآخر، وفرضنا هذا العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير، فلا بد من الالتزام بالتنجيز، ومثل لذلك بمسأله النذر، إذا نذر المكلف أن يقرأ سورة معينه، لكنه لا يعلم هل أنه نذر في هذا اليوم أن يقرأ سورة معينه، أو نذر أن يقرأ سورة معينه في اليوم الآتي، قطعاً هو نذر أن يقرأ سورة معينه، لكنه لا يعلم أنه نذرها في هذا اليوم، أو في اليوم الآتي، هذا علم إجمالي بالتدريجه، في هذه الحاله بناءً على إمكان الواجب المعلق؛ حينئذٍ لا مشكله في الفصل بين التكليف وبين المكلف به، بأن يكون الزمان المكلف به استقبالياً، لكن التكليف به فعلياً، فيكون واجباً معلقاً \_\_\_\_\_ بناءً على إمكان الواجب المعلق \_\_\_\_\_ حينئذٍ هنا يكون مثلاً لهذا القسم الأول، وهو أن التكليف فعلي على كل تقدير، سواء هو نذر أن يقرأ سورة في هذا اليوم، فيجب عليه قراءتها، أو نذر أن يقرأ السوره في اليوم الآتي أيضاً يجب عليه قراءتها، التكليف فعلي والقيود والزمان إنما هو قيد للواجب المكلف به وليس للتكليف، فالتكليف فعلي، هو فعلاً مكلف بأن يقرأ السوره أما اليوم، أو غداً، يقول: في هذه الحاله لا ينبغي الإشكال في تنجيز العلم الإجمالي، فينجز العلم الإجمالي كلا الطرفين عليه، فيجب عليه الاحتياط بأن يقرأ السوره في هذا اليوم ويقرأها في اليوم الآتي؛ لأنّ التكليف فعلي على كل تقدير.

وأما الثاني: يعنى علم إجمالى بالتدرجيات لكن التكليف ليس فعلياً على كل تقدير، وإنما هو فعلى على تقدير، وليس فعلياً على تقدير آخر، على تقدير أن يكون التكليف فى هذا الطرف المتحقق الآن، فهو تكليف فعلى، وأما على تقدير أن يكون متحققاً فى الطرف الموجود فى المستقبل فهو ليس فعلياً الآن، وإنما سيكون فعلياً فى وقته وزمانه، فإذن، التكليف ليس فعلياً على كل تقدير، وإنما هو فعلى على تقدير وليس فعلياً على تقدير آخر، يقول: هذا هو محل الكلام، وهو الذى وقع فيه النزاع والخلاف، أن هذا العلم الإجمالى ينجز الطرفين، أو لا ينجزهما؟ أو نقول بالتفصيل كما سيأتى.

## الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالى / العلم الإجمالى فى التدرجيات بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالى / العلم الإجمالى فى التدرجيات

الكلام فى العلم الإجمالى فى التدرجيات: أى فى تنجز العلم الإجمالى للأطراف إذا كانت الأطراف تدرجيه الوجود. نقلنا كلاماً للسيد الخوئى (قدّس سرّه) فى الدرس السابق، حيث أنّه ذكر أقساماً وذكر أنّ هذه الأقسام خارجه عن محل الكلام، وانتهى إلى نتيجة أنّ القسم الداخلى فى محل الكلام هو ما إذا كانت التدرجيه مستنده إلى عدم تمكّن المكلف من الجمع بين الأطراف بسبب تقيّد أحد الأطراف بزمان متأخّر، أو بزمان متأخّر كالزوال، قبل الزوال يكون الوجوب متأخراً بزمان، يكون أحد الأطراف متأخراً بزمان متأخّر وهو \_\_\_\_\_ فرضاً \_\_\_\_\_ شىء آخر لا يقع الآن، وإنما يقع بعد ذلك، مع فرض كون المكلف غير قادر على الإتيان بكل واحدٍ منهما الآن، الآن هو غير قادر على الإتيان بهذا وغير قادر على الإتيان بالآخر؛ بل هو قادر على الإتيان بأحدهما فقط، وبهذا يختلف عن مثال العلم الإجمالى بوجوب إحدى الصلاتين، الجمعة، أو الظهر، هو قادر على الإتيان بالظهر وقادر على الإتيان بصلاه الجمعة، بينما فى محل الكلام نفترض أنّه غير قادر على الإتيان بأحد الطرفين؛ لأنّ أحد الطرفين مشروط بزمان متأخّر، فهو قادر على طرفٍ بعينه. وهذا هو محل الكلام الذى يقع فى أنّ العلم الإجمالى هل ينجز كلا الطرفين بما فيه الطرف المتأخّر وجوداً المنوط بزمان متأخّر، أو لا؟

ص: ١٩١

ثمّ ذكر السيد الخوئى (قدّس سرّه) أنّ هذا القسم الثالث (١) الذى هو محل الكلام تارة يكون الحكم المعلوم بالإجمال فيه فعلياً على كل تقدير بأن يكون التكليف فعلياً على تقدير أن يكون المعلوم بالإجمال هو هذا الطرف، وأيضاً يكون فعلياً على تقدير أن يكون المعلوم بالإجمال هو الطرف الآخر، فالتكليف يكون فعلياً على كل تقدير، وأخرى لا يكون كذلك، وإنما يكون فعلياً على تقدير، وليس فعلياً على تقدير آخر، فقسيّمه إلى نحويين. ثمّ ذكر أنّه فى هذا النحو الأوّل من القسم الثالث وهو أن نفترض أن التكليف فعلى على كل تقدير، هنا ذكر أنّه لا- ينبغى الإشكال فى منجزيه العلم الإجمالى، باعتبار أنّ المفروض هنا أنّ المكلف يعلم بالتكليف الفعلى على كل تقدير، وهذا هو الملا-ك فى تنجز العلم الإجمالى لأطرافه، أن يكون المكلف عالماً بتكليف فعلى على كل تقدير، فى مثال الإناءين سواء كانت النجاسه فى هذا الإناء، فالتكليف فعلى، أو كانت فى الإناء الآخر، فالتكليف فعلى، إذا فرضنا فى محل الكلام بالرغم من أنّ الأطراف تدرجيه الوجود، يعنى أحد الأطراف منوط بزمان متأخّر \_\_\_\_\_ مثلاً- \_\_\_\_\_ الإتيان به غير ممكن الآن، فى هذا الفرض بالرغم من ذلك هو فرض أن يكون

التكليف فعلياً على كل تقدير، سواء كان المعلوم بالإجمال متحققاً في هذا الطرف الذي يمكن الإتيان به فعلاً، فالتكليف فعلي، أو كان المعلوم بالإجمال متحققاً في ذاك الطرف الذي يقع في المستقبل أيضاً يكون التكليف به فعلياً، يقول: على هذا التقدير لا ينبغي الإشكال في المنجزية؛ لأن الملاك والمناطق في تنجيز العلم الإجمالي هو أن يكون علماً إجمالياً بتكليف فعلي على كلا التقديرين، وهذا حاصل بالفرض في هذا النحو الأول؛ ولذا لا ينبغي الإشكال في تنجيز العلم الإجمالي لكلا الطرفين، ويمثل لذلك بما إذا نذر أن يقرأ سورة معينة، وتردد المنذور بين أن يكون قراءه سورة معينة في هذا اليوم، أو قراءه سورة معينة في يوم غدٍ، هذه أطراف تدريجية الوجود، في هذه الحالة يقول هناك تكليف فعلي على كل تقدير، سواء كان المنذور هو أن يقرأ سورة في هذا اليوم، فالتكليف بوجود قراءتها فعلي، أو كان المنذور هو قراءه السورة في يوم غدٍ، أيضاً التكليف بوجود قراءتها فعلي، هو فعلاً مكلف بأن يقرأ السورة في يوم غدٍ، فالتكليف يكون فعلياً.

ص: ١٩٢

---

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٧٦.



مسأله أنّ التكليف فعلى الآن بالرغم من أنّ المكلف به الواجب استقبالي هذه مبنية على النزاع المعروف في الواجب المعلق، فإذا قلنا بإمكان الواجب المعلق؛ حينئذ يكون هذا الفرض مقبولاً ومعقولاً، وهو أن نفترض أنّ التكليف فعلى على كل تقدير، المنذور قراءه سورة الآن تكليف فعلى، والمنذور قراءه سورة يوم غدٍ أيضاً التكليف فعلى، يقول: على هذا التقدير لا ينبغي الإشكال في تنجيز العلم الإجمالي. هذا النحو الأول من القسم الثالث.

وأما النحو الثاني من القسم الثالث: هو الذى جعله محل الإشكال والخلاف، وهو أن يكون التكليف فعلياً على تقدير، وليس فعلياً على تقدير آخر من قبيل المرأة التى ضاع عليها وقت حيضها، هى تعلم أنّها تحيض ثلاثة أيام فى الشهر، لكنّها لا تعلم هل هى الثلاثة الأولى، أو الثلاثة فى منتصف الشهر \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ أو الثلاثة فى آخر الشهر، أو أنّها عشره أيام، لكن هل هى العشره الأولى، أو العشره الثانيه، أو العشره الثالثه. هنا يقول: على تقدير أن يكون حيضها فى العشره الثالثه، هى فعلاً- التكليف ليس فعلياً فى حقها، إذن: التكليف فعلى، التكليف بحرمة دخول المساجد وحرمة قراءه سور العزائم، وحرمة المقاربه وأمثالها، على تقدير أن تكون أيام حيضها العشره الأولى، فالتكليف فعلى فى حقها، أما على تقدير أن تكون أيام حيضها هى العشره الأخيره، الآن فى أول الشهر لا يكون التكليف فعلياً. إذن: التكليف فعلى على تقدير، وليس فعلياً على تقدير آخر، يقول: هذا هو محل الكلام.

الذى يبدو أنّ النحو الأول من القسم الثالث مرجعه فى الحقيقه إلى أنّ الزمان المتأخر ليس قيماً فى التكليف لا خطاباً ولا ملاكاً؛ ولذا يصير التكليف فعلياً حتى فى الطرف التدريجى الوجود، التكليف به يكون فعلياً؛ لأنّ الزمان المتأخر ليس قيماً، أو دخيلاً فى التكليف، لا فى الخطاب، ولا فى الملاك، الخطاب ليس مقيداً بالزمان المتأخر، فيكون فعلياً، والملاك أيضاً ليس مقيداً بالزمان المتأخر، فيكون فعلياً؛ ولذا صار التكليف فعلياً على كل تقدير: أما على التقدير الأول، فواضح، بأن يكون المعلوم بالإجمال فى الطرف الآخر الذى زمانه متأخر، لا مشكله حتى إذا كان زمانه متأخراً، لكنّ هذا الزمان المتأخر قيد فى الواجب وليس قيماً ولا دخيلاً- فى التكليف، وإنما يكون قيماً فى الواجب، يكون قيماً فى متعلق التكليف وليس قيماً فى نفس التكليف لا- خطاباً ولا ملاكاً، ومن هنا يصير التكليف فعلياً بالرغم من أنّ المكلف به استقبالي. النحو الأول الذى ذكره أن يكون التكليف فعلياً على كل تقدير مرجعه إلى افتراض أنّ الزمان المتأخر ليس دخيلاً- فى التكليف لا- خطاباً ولا- ملاكاً، وإنما يكون دخيلاً فى متعلق التكليف. وسواء كانت دخالته فى متعلق التكليف على نحو الظرفيه، أو على نحو القيديه، هذا لا يؤثّر، فبالنتيجه هو ليس دخيلاً فى التكليف لا- خطاباً ولا- ملاكاً. ومن هنا يكون التكليف فعلياً على كل تقدير من زمان حصول العلم الإجمالي كما فى مثال النذر الذى ذكره، وكما فى مثال الربا الذى ذكره، لكن هذا كلّ بناءً على إمكان الواجب المعلق يكون هذا مثلاً لذلك، فى باب الربا يعلم التاجر بأنّ هناك معاملته ربويه سيبتلى بها خلال يومه، لكنّه لا يعلم هل أنّه سيبتلى بها صباحاً، أو ظهراً، أو مساءً؟ على كل تقدير؛ لأنّ الزمان المتأخر ليس قيماً للتكليف، وإنما هو قيد لمتعلق التكليف، فالتكليف يكون فعلياً على كل تقدير منذ الصباح، فيكون منجزاً كما ذكره.

فى هذا النحو الأول من القسم الثالث الكل ذهب إلى المنجزية؛ بل جعلوه خارجاً عن محل الكلام كما يظهر من عبارته السيد الخوئي (قدس سره)، على فرض أن يكون التكليف فعلياً على كل تقدير، يكون خارجاً عن محل الكلام؛ لأنه لا إشكال أن العلم الإجمالى ينجز كلا الطرفين، ففي مثال النذر يجب عليه أن يقرأ السوره الخاصه فى هذا اليوم وفى اليوم الآتى، وفى مثال الربا يجب عليه أن يترك المعاملات فى تمام يومه.....وهكذا، لا إشكال فى أن العلم الإجمالى ينجز كلا الطرفين، والأصول تكون متعارضه فى كلا الطرفين، وهذا يوجب تنجيز العلم الإجمالى.

نعم، فى النحو الثانى خالف بعض المحققين فى ذلك وذهب إلى عدم المنجزية بالرغم من افتراض أن التكليف فعلياً على كل تقدير، بالرغم من ذلك هو ذهب إلى عدم المنجزية، وقال أن العلم الإجمالى فى المقام لا ينجز الطرفين، فإذا كان قد ذهب إلى عدم المنجزية فى هذه الصوره، فمن باب أولى أن يذهب إلى عدم المنجزية فى النحو الثانى الذى يكون التكليف فيه ليس فعلياً على كل تقدير، وإنما يكون التكليف فعلياً على تقدير وليس فعلياً على تقدير آخر، من باب أولى أن يذهب إلى عدم منجزية العلم الإجمالى؛ لأنه فى صورته كون التكليف فعلياً على كل تقدير هو يرى عدم المنجزية، واستدل هذا المحقق على عدم المنجزية فى ما إذا فرض أن التكليف فعلياً على كل تقدير، أو بعبارته أخرى: فى ما إذا كان الزمان المتأخر ليس دخيلاً فى التكليف لا- خطاباً ولا- ملاكاً، وإنما هو دخيل فى متعلق التكليف فى الفعل الواجب، استدل على ذلك بأن التكليف اللاحق لا يقبل أن يتنجز بواسطه العلم التفصيلى الفعلى، ويمثل لذلك أولاً بالعلم التفصيلى، ثم يقول: يثبت هذا فى العلم الإجمالى من باب أولى. إذا فرضنا أنه علم تفصيلاً فى هذا اليوم بأنه يجب عليه فى يوم غدٍ أن يقرأ سوره من القرآن، أو علم تفصيلاً فى شهر شعبان بأنه سيجب عليه أن يصوم فى شهر رمضان الآتى، يقول: إذا علم بذلك، هذا العلم التفصيلى فى هذا اليوم لا يكون منجزاً للتكليف فى غدٍ ولا- يكون موجباً لترتب العقاب عليه؛ بل التنجيز إنما يكون للعلم عندما يكون العلم مقارناً للتكليف، عندما يكون العلم متقدماً على التكليف فهذا العلم ولو كان تفصيلاً، هو لا ينجز ذلك التكليف، وإنما ينجز التكليف العلم به فى ظرفه، أى العلم المقارن له ينجزه، أما العلم المتقدم عليه فلا ينجزه.

ما يريد أن يقوله هو: أننا نعلم إجمالاً الآن بوجود قراءه سورة إما الآن، أو غداً، ويقول: أن العلم بالتكليف فعلاً لا ينجز التكليف في يوم غدٍ، لا- ينجزه من الآن. هو يريد أن ينفذ إلى هذه النكته لإثبات عدم المنجزيه، وهي أن العلم الإجمالي ليس علماً بتكليف قابل للتنجيز على كل تقدير، وإنما هو قابل للتنجيز على تقديرٍ وليس قابلاً للتنجيز على تقديرٍ آخر، على تقدير أن يكون ما نذرته هو قراءه سورة في يوم غدٍ، العلم حتى لو كان تفصيلاً لا ينجز التكليف في ظرفه، العلم الآن لا ينجز التكليف في ظرفه، وإنما الذي ينجز التكليف في ظرفه هو العلم المقارن له، العلم بالتكليف ينجز التكليف يوم غد، أما العلم بالتكليف الآن فلا ينجز التكليف في ظرفه. إذن: الآن هو لا يعلم بتكليف قابل للتنجيز على كل تقدير، وإنما هو يعلم بتكليف قابل للتنجيز على تقدير أن يكون المنذور \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ هو قراءه سورة الآن في هذا اليوم، وأما على تقدير أن يكون المنذور هو قراءه سورة يوم غدٍ، فهذا التكليف ليس قابلاً للتنجيز؛ لأن العلم، وإن كان تفصيلاً إنما ينجز التكليف في ظرفه لا قبل ذلك، قبل ذلك العلم التفصيلي المتقدم لا ينجز التكليف المتأخر، وإنما الذي ينجزه هو العلم في ظرفه، إذن: يكون العلم الإجمالي في المقام غير قابلٍ لتنجيز التكليف على كل تقدير، والمعتبر في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون العلم الإجمالي قابلاً للتنجيز على كل تقدير، وهذا العلم في المقام ليس قابلاً للتنجيز على كل تقدير، ولا يستطيع أن ينجز على المكلف قراءه سورة في يوم غد، وإنما الذي ينجزه هو وجود هذا العلم في يوم غد لا- أنه يتنجز من الآن، الآن لا يستطيع الإنسان أن يحكم بمنجزيه هذا العلم الإجمالي؛ لأنه ليس علماً إجمالياً بتكليف قابلٍ للتنجيز على كل تقدير، واستدل على عدم المنجزيه بأن هذا العلم التفصيلي تبدل إلى شك، هذا الفعل في يوم غدٍ لا يجب على المكلف الإتيان به؛ لأن العلم تبدل إلى شك، فلا شيء ينجز التكليف في يوم غدٍ؛ لأن المنجز هو العلم، فإذا فرضنا أن العلم تبدل إلى شك، فلا- تتنجز على المكلف قراءه سورة في يوم غد، ولا- تكون مخالفتها موجهه لاستحقاق العقاب الذي هو معنى التنجيز، ولا تكون المخالفه قبيحه؛ لأنه لا علم بحسب الفرض، مع أنه لو كان العلم الإجمالي الآن ينجز التكليف في يوم غد فلا بد من الالتزام بالتنجيز حتى لو تبدل العلم إلى شك؛ لأن العلم نجز ذلك التكليف، والشيء إذا وقع لا- ينقلب عما وقع عليه، العلم الآن نجز التكليف على المكلف في يوم غد، وأدخل الفعل على عهده المكلف، وحكم العقل بقبح تركه ومخالفته، واستحقاق العقاب على مخالفته، فحتى لو زال هذا العلم وتبدل إلى شك، بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ ينبغي أن يكون التنجيز باقياً، بينما لا إشكال في عدم بقاءه إذا تحوّل العلم إلى شك، وهذا يكشف عن ما قلناه من أن المنجز للتكليف في يوم غدٍ هو العلم المقارن، عندما يكون العلم مقارناً في يوم غدٍ يكون منجزاً للتكليف فيه، أما العلم المتقدم، فلا- ينجز التكليف في ظرفه، فإذا، في الوقت المتقدم حين حصول العلم الإجمالي لا نستطيع أن نقول أن هذا العلم الإجمالي ينجز كلا الطرفين؛ لأنه ليس صالحاً للتنجيز على كل تقدير، وصالحاً للتنجيز على تقديرٍ وليس صالحاً للتنجيز على تقديرٍ آخر.

الذى نقوله هو: نحن فى المقام نتكلم عن افتراض أنّ التكليف فعلى على كل تقدير، والسيد الخوئى (قدس سرّه) عندما قسّم القسم الثالث إلى نحوين، النحو الأوّل هو ما إذا كان التكليف فعلياً على كل تقدير، وقلنا أنّ هذا مبنى على إمكان الواجب المعلق، فى فرض كون التكليف فعلياً على كل تقدير حتّى إذا كان المنذور هو قراءه سوره خاصّه فى يوم غدٍ، التكليف به فعلى، باعتبار أنّ الزمان ليس دخيلاً فى التكليف، لا خطاباً ولا ملاكاً؛ حينئذٍ هل هناك مجال لأن نقول أنّ هذا العلم الإجمالى لا ينجز الطرفين؟ وأى فرقٍ بينه وبين ما إذا كان الطرفين عرضيين لا- طوليين؟ ملاك العلم الإجمالى هو أن يكون العلم علماً بتكليف فعلى على كل تقدير، وهذا علم بتكليف فعلى على كل تقدير، فإذا كان هذا هو الملاك، فينبغى أن يكون منجزاً؛ لأننا افترضنا فعلية التكليف على كل تقدير، وإذا كان التكليف فعلياً يكون منجزاً على كل تقدير، نحن لا- نفترض أنّ التكليف على أحد التقديرين يوم غدٍ حتّى نتكلم عن أن العلم الإجمالى، أو العلم التفصيلى الآن هل ينجز التكليف يوم غدٍ، أو لا ينجزه فى يوم غدٍ، وإنما افترضنا أنّ التكليف فعلى وليس التكليف على أحد التقديرين استقبالياً، الاستقبالى هو المكلف به. إذن: التكليف فعلى على كل تقدير، وإذا كان فعلياً على كل تقدير؛ حينئذٍ يكون قابلاً للتنجيز على كل تقدير. هذا هو محل كلامنا، فى هذه الصوره هل يمكن أن نلترم بعدم المنجزيه؟ قلنا أنّ ظاهرهم الاتفاق على المنجزيه فى هذه الصوره؛ بل خروجها عن محل النزاع، فإذا كان المقصود من الكلام السابق هو إثبات عدم المنجزيه فى هذه الصوره التى نتكلم عنها كما هو ظاهر الكلام، فهذا ليس صحيحاً؛ لأننا فرضنا فعلية التكليف على كل تقدير، وفرضنا إمكان الواجب المعلق، ولم نفترض أنّ التكليف يكون فى المستقبل، فيدور الأمر بين تكليفٍ فعلىٍ وتكليفٍ ليس فعلياً، هذا النحو الثانى الذى سيأتى فيه الكلام.

إذن: الظاهر هو المنجزية في هذا النحو الأول من القسم الثالث، وإنما يقع الكلام في النحو الثاني الذى هو أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً على تقديرٍ وليس فعلياً على تقديرٍ آخرٍ كما إذا قلنا باستحاله الواجب المعلق، فإذا قلنا باستحاله الواجب المعلق، فالتكليف حينئذٍ لا يكون فعلياً، الزمان كما يكون قيماً في المتعلق يكون قيماً في التكليف، فالتكليف لا يكون فعلياً؛ لأن الزمان لا يتمحض في كونه قيماً في المتعلق ودخيلاً فيه، وإنما هو دخيلٌ فى شىءٍ أزيد من المتعلق، هو دخيلٌ فى التكليف؛ ولذا لا يكون التكليف فعلياً على أحد التقديرين، وإن كان فعلياً على التقدير الآخر. هذا هو محل الكلام وهو محل الخلاف فى ما بينهم كما سيأتى، ومثاله هو مثال الحيض، حيث ذكروا بأن التكليف هنا ليس فعلياً الآن؛ لأن الزمان دخيلٌ فى التكليف، وبهذا يختلف مثال الحيض عن مثال النذر، فى مثال النذر يمكن للإنسان أن يقول أن التكليف خطاباً وملاكاً يتحقق بالنذر. الزمان المتأخر هو قيماً للمندور، بمجرد أن ينذر الإنسان وجب عليه، الوجوب يتحقق كما أن ملاك الوجوب أيضاً يتحقق بالنذر، فيصبح المندور ذا مصلحة ملزمة من حين النذر، وهذه المصلحة الملزمة تقتضى وجوب الوفاء، فيكون وجوب الوفاء فعلياً، ويكون الملاك أيضاً فعلياً؛ لأن هذا كله مرتبطٌ بالنذر، والمفروض أن النذر تحقق الآن، فحتى لو فرضنا أن المندور متأخر زماناً، يمكن فرض أن الزمان قيماً فى المتعلق وليس قيماً فى التكليف لا خطاباً ولا ملاكاً، لكن فى مثال الحيض يختلف الأمر، التكليف فى باب الحيض منوطٌ بالحيض وقد فرضنا تأخر زمان الحيض، على أحد التقديرين تأخر زمان الحيض، هى إما حائض الآن أو حائض بعد عشره أيام، على تقدير أنها حائض بعد عشره أيام، التكليف بحرمة دخول المساجد وحرمة قراءه سور العزائم ليس فعلياً؛ لأن التكليف خطاباً وملاكاً، ظاهر الأدلة أنه منوط بالحيض، والمفروض أنها ليست حائضاً فعلاً. نعم، هى على أحد التقديرين حائض فعلاً، فيكون التكليف فعلياً، لكن على التقدير الآخر هى ليست حائضاً فعلاً، فلا يكون التكليف فعلياً، وإنما سيتحقق فى المستقبل، ومن هنا هذا النحو الثانى هو أن يكون التكليف على أحد التقديرين فعلياً، بينما على التقدير الآخر ليس فعلياً.

هذا النحو الثانى من القسم الثالث يمكن تصوّره على نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون الزمان المتأخّر دخيلاً فى التكليف خطاباً وملاكاً.

النحو الثانى: أن يكون الزمان المتأخّر دخيلاً فى التكليف خطاباً لا ملاكاً، بحيث يكون الملاك فعلياً قبل الوقت، لكن التكليف لا يكون فعلياً، فهاتان صورتان من النحو الثانى من القسم الثالث.

## الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالى / العلم الإجمالى فى التدريجات بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالى / العلم الإجمالى فى التدريجات

الصورة التى استنهاها السيد الخوئى (قدّس سرّه) عن محلّ الكلام كانت هى ما إذا كان التكليف فعلياً على كل تقدير، وهو الذى فسّر بأنّ معناه أنّ زمان المتأخّر ليس دخيلاً فى التكليف لا خطاباً ولا ملاكاً، فيكون التكليف فعلياً على كل تقدير حتّى لو كان الواجب ومتعلّق التكليف استقبالياً، التكليف بحسب الفرض أنّ المكلف به استقبالي على أحد التقديرين، لكن بالرغم من ذلك التكليف يكون فعلياً كالتكليف بالآخر، كما أنّ التكليف الآخر فعلى، التكليف بهذا الواجب الاستقبالي أيضاً يكون فعلياً، فإذن: فرض فى ذلك كون التكليف فعلياً على كل تقدير، وهذا يكون بناءً على إمكان الواجب المتعلّق، فى هذه الصورة نقلنا عن بعض المحققين أنّه يستشكل ويرى أنّ العلم الإجمالى لا يكون منجزاً خلافاً للكل تقريباً \_\_\_\_\_

الذين يرون التنجيز فى هذه الصورة، علم فعلى على كل تقدير، فيكون قابلاً لتنجيز معلومه على كل تقدير، فينجز العلم الإجمالى كلا الطرفين. هذا المحقق خالف فى هذه الصورة، فضلاً عن الصوّر الآتية التى سيقع فيها الكلام، وهى ما إذا كان التكليف على أحد التقديرين ليس فعلياً، وإنّما هو على تقديرٍ فعلى وعلى تقديرٍ آخر ليس فعلياً، فضلاً عن تلك الصورة هو فى هذه الصورة التى فرض فيها كون التكليف فعلياً على كل تقدير وناقش فى المنجزية، والمناقشه هى: أنّ العلم بالتكليف لا يصلح لتنجيز التكليف إلّا- إذا كان متحققاً فى ظرف العمل نفسه، إذا كان متحققاً فى ظرف الامتثال والطاعة، أمّا أنّ العلم بالتكليف ينجز التكليف قبل ظرف العمل، فهذا غير صحيح، العلم التفصيلى بالتكليف، فضلاً عن العلم الإجمالى، لا ينجز التكليف إلّا فى ظرف الامتثال والطاعة وظرف العمل، أمّا قبل ذلك، العلم التفصيلى بالتكليف لا ينجز التكليف، واستدل على ذلك بأنّه: إذا فرضنا أنّ المكلف علم تفصيلاً بالتكليف، وكان زمان المكلف به استقبالياً، أى زمان العمل بالتكليف كان فى المستقبل الذى هو معنى أنّ الواجب استقبالي، فى هذه الحالة إذا زال العلم بالتكليف وتبدّل إلى شكٍّ قبل حلول ظرف العمل بالتكليف، هل يبقى التنجيز، أو لا يبقى؟ يقول: لا إشكال فى أنّ التكليف لا يكون منجزاً حينئذٍ لعدم وجود علم فى ظرف العمل، الذى ينجز التكليف هو العلم به فى ظرف العمل، وحيث أنّه فى هذا المثال زال العلم بظرف العمل، وتحول العلم إلى شكٍّ، فإذن، لا يتنجز، إذن، إنّما يتنجز بالعلم به فى ظرف العمل، أمّا مجرد العلم به سابقاً، فهذا لا ينجز التكليف؛ لأنّ العلم إنّما ينجز التكليف فى ظرف العمل، وبالتالي لا- تثبت المنجزية للعلم الإجمالى فى محلّ الكلام؛ لأنّه ليس علماً بتكليفٍ فعلياً قابلاً للتنجيز على كل تقدير؛ لأنّ هذا العلم الإجمالى على أحد التقديرين قابل للتنجيز، والتكليف قابل لأن يكون منجزاً على أحد التقديرين، وهو ما إذا نذر أن يقرأ سورة خاصّه فى هذا اليوم، هذا قابل للتنجيز، هذا علم فى ظرف العمل، فينجز التكليف، لكن على تقدير أن يكون المنذور هو

قراءه سورہ فی یوم غد، الآن هذا التکلیف لا۔ یكون منجزاً والعلم به لا۔ ینجزه، إذن: هو یعلم بتکلیف قابلٍ للتنجیز علی تقدیر ولس قابلاً۔ للتنجیز علی تقدیر آخر، یعنی یعلم بجامع التکلیف الأعم من المنجز و غیر المنجز، ومن المعلوم أن الجامع الأعم من المنجز و غیر المنجز لا یكون منجزاً؛ ولذا لا تثبت المنجزیه لهذا العلم الإجمالی. هذا ما ذكره.

ص: ۱۹۸

أقول: الظاهر أن مرجع هذا الكلام إلى إنكار الواجب المعلق، لا یبغید هذا، بأن یقال أن الواجب المعلق محال؛ لأنه لا یمكن أن یكون التکلیف فعلياً قابلاً۔ للتنجیز فعلاً۔ مع كون زمان الواجب استقبالياً؛ لأن العلم لا ینجز هذا التکلیف ما دام الواجب ومتعلق التکلیف استقبالياً، فإذا فرضنا أنه یرجع إلى إنكار الواجب المعلق واستحالتة، فهذا الكلام لا معنى له فی المقام؛ لأننا فرضنا فی هذه السوره إمكان الواجب المعلق، حیث افترضنا أن التکلیف فعلي علی كل تقدیر بالرغم من أن المكلف به علی أحد التقديرین استقبالی، إذن، یمكن افتراض فعلیه التکلیف مع كون الواجب استقبالياً، هذ هو فرض المسأله، فالمناقشه فی أن الواجب المعلق محال ولس ممكناً، تكون حیث مناقشه مبائیه، ومناقشه فی تصور اصل الفرض، أن أصل الفرض غیر ممكن، وهذه لیست مناقشه منهجیه؛ لأننا كما قلنا نتكلم بناءً علی إمكان الواجب المعلق، نتكلم بناءً علی فعلیه التکلیف علی كل تقدیر، وبناءً علی أن زمان المتأخر لیس قیداً فی التکلیف لا۔ خطاباً ولا۔ ملاكاً، كلامنا فی هذا، فالجواب بأن هذا محال لیس جواباً منهجياً. هذا إذا كان هذا هو مقصوده.

أمّا إذا كان مقصوده لیس له علاقته بالواجب المعلق، وأن العلم ولو كان تفصیلاً لا ینجز التکلیف الذی یتعلق به إلا فی ظرف العمل، المنجز للتکلیف هو العلم به فی ظرف العمل، أما العلم به قبل ظرف العمل، فلا ینجز التکلیف ولا یدخله فی العهده، هذه الدعوی أيضاً غیر مقبوله؛ بل الصحیح هو أن العلم حتی لو كان إجمالياً ینجز التکلیف الذی یتعلق به حال حصول العلم لا أن نقول أن العلم حال حصوله لا۔ ینجز التکلیف، وإنما ینجزه فی ظرف العمل، كلا، ما ندعیه هو أنه ینجز التکلیف حال حصوله، والسر فی ذلك هو أن المنجزیه حکم عقلي، ومعناها هو إدراك العقل لقبیح المخالفه واستحقاق العقاب علی المخالفه.

ص: ۱۹۹

وبعبارة أكثر دقة: هي إدراك عقلي لقبح مخالفته التكليف، العقل ليس منشئاً للحكم، هذا الإدراك العقلي، أو قل ولو من باب المسامحة، هذا الحكم العقلي بقبح مخالفته واستحقاق العقاب على المخالفة له موضوع، وموضوعه هو التكليف الداخِل في دائره مولويه المولى، التكليف الذى يرى العقل أنّ للمولى فيه حق الطاعة، العقل يرى أنّ كل تكليفٍ دخل في دائره حق المولى ثبت للمولى فيه حق الطاعة يكون منجزاً، ومن الواضح أنّ أحد أهم الأمور التى تُدخل التكليف في دائره حق الطاعة، وفي دائره المولويه هو العلم بالتكليف، إذا علم بالتكليف العقل يقول أنّ هذا التكليف بقبح مخالفته ويستحق المكلف العقاب على مخالفته، حكم العقل بالقبح الذى هو معنى المنجزيه، وحكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة الذى هو معنى المنجزيه، هذا حكم فعلى، حكم يتحقق عندما يتحقق موضوعه، وموضوعه هو التكليف الداخِل في دائره حق الطاعة. أو بعبارة أكثر وضوحاً: موضوعه هو التكليف المعلوم؛ لأنّ العقل يرى أنّ العلم ينجز التكليف ويدخله في دائره حق الطاعة، والعقل يرى أنّ كل تكليفٍ للمولى حق الطاعة فيه بقبح مخالفته، والمخالف يستحق العقاب، هذا هو الحكم العقلي ومعنى المنجزيه، هذا لماذا لا نقول أنّه يتحقق في ظرف العلم بالتكليف؟ هو يتحقق بتحقيق موضوعه، وموضوعه هو التكليف المعلوم، والمفروض أنّ المكلف علم بالتكليف خصوصاً في المثال الذى هو يتكلم به وهو العلم التفصيلي بالتكليف الفعلى، كلامنا فى الصورة التى افترضوا أنّها خارجه عن محل النزاع؛ إذ لا إشكال فى المنجزيه فيها بأن يكون التكليف فعلياً على كل تقدير بالرغم من أنّ الواجب استقبالي على هذا التقدير، كلامنا فى هذا إذا علم تفصيلاً بالتكليف، فدخِل التكليف فى دائره المولويه للمولى (سبحانه وتعالى) العقل فوراً يحكم بقبح مخالفته، واستحقاق العقاب على مخالفته، غايه الأمر أنّ زمان المخالفة متأخر، تأخر زمان المخالفة لا يعنى أنّ الحكم بالقبح أيضاً متأخر، الحكم بالقبح فعلى، والعقل يرى أنّ كل من يعلم بالتكليف يقبح عليه مخالفته، يرى أنّ هذا التكليف يحكم العقل عليه بقبح المخالفة، فعلاً يحكم عليه بهذا القبح، وإن كانت المخالفة فى التكليف الذى يكون الواجب فيه استقبالياً لا تقع فعلاً، وإنما تقع فى ظرف العمل، هذا صحيح، لكن هذا لا يعنى أنّ الحكم العقلي أيضاً متأخر وليس موجوداً فعلاً، الحكم العقلي بالقبح موجود فعلاً العقل فعلاً. يحكم بقبح مخالفته التكليف المعلوم، فالحكم فعلى وليس منوطاً بحلول ظرف العمل بالتكليف، وإنما يكون فعلياً وبناءً على هذا؛ حينئذٍ يصح ما ذهب إليه الكل من منجزيه العلم الإجمالى فى محل الكلام؛ لأنّه علم بتكليفٍ فعلى قابلٍ للتنجيز على كل تقدير، حتّى على ذاك التقدير الذى يكون به التكليف واجباً استقبالياً التكليف قابلٍ للتنجيز؛ لأنّ التنجيز يعنى إدراك العقل لقبح المخالفة، والعقل يدرك قبح مخالفته كل تكليفٍ يدخل فى دائره حق الطاعة، والتكليف يدخل فى هذه الدائره بمجرد العلم به، والعقل يقول أنّ هذا التكليف الذى للمولى حق الطاعة فيه بقبح مخالفته، يحكم حكماً فعلياً لا منوطاً بحلول ظرف العمل.



وأما الدليل الذى ذكره وهو مسأله إذا تبدل العلم إلى شك، وهنا لا نحكم بالمنجزيه، عندما يتبدل العلم إلى الشك بحيث يكون المكلف فى ظرف العمل شاكاً فى ثبوت التكليف، واضح أنه لا ينتجز عليه التكليف، المستدل يقول: أن هذا يكشف عن أن المنجز هو العلم فى ظرف العمل، وحيث فى هذا المقام لا- علم فى ظرف العمل فلا- ينتجز التكليف؛ لأنه لا علم فى ظرف العمل؛ لأنه تحوّل إلى شك بحسب الفرض. إذن: المنجز هو العلم فى ظرف العمل لا العلم الموجود سابقاً، وإلا لو كان المنجز هو العلم الموجود سابقاً لنتجز هذا التكليف بالرغم من تحوّل إلى شك؛ لأن المنجز هو العلم حين حصوله، والعلم حين حصوله فى هذا الفرض موجود، فلا بد أن يكون منجزاً للتكليف فى ظرفه، والحال أنه قطعاً ليس منجزاً، هذا يكشف عن أن المنجز هو العلم فى ظرف العمل لا العلم المتقدم على ظرف العمل.

أقول: هذا الدليل لا- يصلح أن يكون دليلاً- على أن العلم فى ظرف العمل ليس منجزاً؛ لأننا ذكرنا أن المنجزيه إدراك عقلى موضوعه هو التكليف الداخلى فى دائره المولويه للمولى، الذى ثبت للمولى فيه حق الطاعه، هذا موضوع المنجزيه، وفى المقام يكون التكليف كذلك بافتراض تعلق العلم به. إذن: موضوعه هو العلم، ما يدخل التكليف فى حق الطاعه، هذا موضوع حكم العقل بالقبح وإدراك العقل للقبح، إذا تحوّل العلم إلى شك يرتفع هذا الحكم العقلى من باب ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه؛ لأن موضوع هذا القبح العقلى هو التكليف المعلوم، موضوع هذا القبح العقلى هو التكليف الداخلى فى دائره المولويه، والذى هو موضوع المنجزيه، فإذا ارتفع هذا الموضوع وتبدل العلم إلى الشك، وخرج التكليف عن دائره المولويه، فحينئذ لا يحكم العقل بقبحه، لكن هذا ليس معناه أن العلم بالتكليف الموجود سابقاً لا- ينتجز التكليف؛ بل العلم بالتكليف من حين حصوله ينتجز التكليف ويحكم العقل بقبح مخالفته واستحقاق العقاب على مخالفته، غايه الأمر أنه بطبيعته الأشياء أن هذا منوط ببقاء هذا العلم إلى ظرف العمل، وإلا- يرتفع القبح بارتفاع موضوعه، لكن هذا لا يعنى إطلاقاً أن العلم لا يكون منجزاً للتكليف إلا فى ظرف العمل؛ بل العلم عند حصوله ينتجز التكليف؛ لأن المنجزيه لا يراد بها إلا إدراك العقل. هذا ما يمكن أن يناقش به ما ذكره بعض المحققين. ونفس هذا الكلام ذكره فى الصوره الثانيه التى سيأتى الحديث عنها، وهى ما إذا كان التكليف فعلياً على تقدير وليس فعلياً على تقدير آخر، بعد هذا الكلام فى هذا الفرض يكون كلامه أوضح \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ لأنه هو يقول التكليف فعلى على كل تقدير، وهو يقول أن العلم الإجمالى لا ينتجز التكليف فعلاً وإنما ينتجزه فى ظرف العمل، فإذن: ما ظنك بما إذا كان التكليف ليس فعلياً على أحد التقديرين؟ من باب أولى أن لا تثبت المنجزيه لهذا العلم الإجمالى.

على كل حال، الظاهر الاتفاق على المنجزية في هذه الصورة، وخروجها عن محل الكلام، باعتبار أن ملاك المنجزية موجود في هذه الصورة، ملاك المنجزية هو أن يكون العلم الإجمالي علماً بتكليف فعلي على كل تقدير، وهذا مفروض في هذه الصورة، ملاك المنجزية أن يكون التكليف قابلاً للتنجيز على كل تقدير، هنا أيضاً قلنا أن التكليف المعلوم قابل للتنجيز على كل تقدير؛ فحينئذ لا مجال للتشكيك في المنجزية في هذه الصورة؛ ولذا هذه تخرج عن محل الكلام.

وأما النحو الثاني من القسم الثالث الذي هو محل الكلام، وهو أن يكون التكليف فعلياً على تقدير وليس فعلياً على تقدير آخر، وهذا النحو اختلفت فيه الأنظار، ومثاله المرأه الحائض المتقدم، ويمكن أن نجعل مثال النذر مثلاً له بناءً على استحاله الواجب المعلق؛ لأن المنذور إن كان قراءه سورته في هذا اليوم فهو فعلي، أما إذا كان المنذور هو قراءه سورته في يوم غدٍ، فالتكليف لا يكون فعلياً لاستحاله الواجب المعلق، وإنما يكون استقبالياً. إذن، التكليف على تقدير يكون فعلياً، وعلى تقدير آخر ليس فعلياً. هذا النحو مرجعه \_\_\_\_\_ كما ذكرنا في الصورة المستثناه \_\_\_\_\_ إلى أن الزمان المتأخر في أحد الطرفين دخيل في التكليف وليس دخيلاً في متعلق التكليف فقط كما في الصورة المتقدمه، في الصورة المتقدمه كان الزمان متأخراً دخيلاً في الواجب وليس دخيلاً في التكليف لا خطاباً، ولا ملاكاً. هذا النحو الذي نتكلم عنه الآن مرجعه إلى أن الزمان دخيل في التكليف؛ ولذا لا يكون التكليف فعلياً على ذاك تقدير، معناه أنه على ذاك التقدير الزمان المتأخر دخيل في التكليف. هذا يمكن تصوّره على شكلين:

الشكل الأول: أن نفترض أن الزمان دخيل في التكليف خطاباً وملاكاً، يعنى لا-الخطاب وأصل التكليف موجود قبل الزمان المتأخر، ولا الملاك أيضاً موجود قبل الزمان المتأخر، فالتكليف خطاباً وملاكاً غير موجود الآن، وإنما موجود بعد حلول الزمان المتأخر. وذكر مثال الحيض مثلاً- لهذا، باعتبار أنه قبل حلول الحيض ليس فقط لا يوجد تكليف؛ بل الملاك للتكليف أيضاً ليس موجوداً، وإنما يكون الملاك عندما تصبح المرأة حائضاً، فيحرم عليها دخول المساجد ويحرم مقاربتها.....الخ، فيكون حلول الحيض دخيلاً في التكليف، خطاباً وملاكاً.

الشكل الثاني: أن نفترض أن الزمان المتأخر دخيل في التكليف خطاباً لا-ملاكاً، بمعنى أن الملاك موجود قبله، لكن الزمان المتأخر يكون دخيلاً في الخطاب لا في الملاك؛ حينئذ يكون التكليف غير متحقق فعلاً، استقبالي، لكن ملاك التكليف موجود قبل ذلك الزمان المتأخر، فالتكليف موجود قبل الزمان المتأخر، لكن ملاكاً لا خطاباً، فرضاً لأننا نرى استحاله الواجب المعلق، فالتكليف حينئذ لا- يمكن أن يكون فعلياً قبل زمان الواجب، لكن لنفترض أننا استكشفتنا أن الملاك موجود، الخطاب متأخر لاستحاله الواجب المعلق، لعله من هذا القبيل النذر، موضوع التكليف خطاباً وملاكاً هو النذر، بمجرد أن ينذر الإنسان؛ حينئذ يكون التكليف بوجوب الوفاء فعلياً، وملا-كه أيضاً يكون فعلياً، فإذا نذر أن يقرأ سورة في اليوم القادم، وقلنا باستحاله الواجب المعلق، استحاله الواجب المعلق تقتضى أن التكليف بوجوب الوفاء محال أن يكون فعلياً، وإنما يكون متأخراً، لكن ملاك هذا التكليف فعلى ولا- داعى لتأخره؛ لأنه منوط بالنذر، ولولا-استحاله الواجب المعلق لقلنا التكليف أيضاً فعلى، لكن حيث قلنا باستحاله الواجب المعلق، فالتكليف يكون متأخراً، لكن ملاكه يكون فعلياً؛ لأنه بمجرد حصول النذر هو يحدث في التكليف، أى في الفعل المنذور مصلحه تقتضى الحكم بوجوب الوفاء به، فإذا نذر: مرّه نفترض أن الزمان دخيل في التكليف خطاباً وملاكاً، ومرّه نفترض أنه دخيل فيه خطاباً لا ملاكاً.

القول الأول: عدم المنجزيه مطلقاً وجواز الرجوع إلى الأصل في كلا الطرفين في هذا النحو وهو في ما إذا كان التكليف فعلياً على تقدير وليس فعلياً على تقدير آخر، وهذا هو ظاهر كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) وهو الذي اختاره بعض المحققين المتأخرين؛ بل هو اختار عدم المنجزيه حتّى في الصورة السابقه.

القول الثاني: المنجزيه مطلقاً وعدم جواز الرجوع إلى الأصول في الطرفين، والإطلاق بلحاظ الشكلين المتقدمين كما سيأتي في التفصيل، وهذا هو مختار المحقق النائيني والمحقق العراقي (قدّس سرهما) وتبعهما جماعه ممن تأخّر عنهما كالسيد الخوئي (قدّس سرّه).

القول الثالث: التفصيل بين الشكلين السابقين، بأن يلتزم بالمنجزيه عندما يفترض الملاك فعلياً وإن كان التكليف استقبالياً وليس فعلياً، الذي هو الشكل الثاني وعدم المنجزيه عندما يكون التكليف خطاباً وملاكاً متأخراً ليس فعلياً. هذا التفصيل هو المنسوب إلى الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه).

الأنسب في البحث من ناحيه منهجيه أن نتكلم في الشكل الأول، يعني أن نتكلم في صورته ما إذا كان الزمان المتأخّر دخيلاً في التكليف خطاباً وملاكاً، لا تكليف فعلي موجود قبل ذاك الزمان، ولا ملاك موجود، فعلم المكلف بتكليف مردد بين أن يكون فعلياً على تقدير، وبين أن يكون ليس فعلياً لا خطاباً ولا ملاكاً على تقدير آخر؛ حينئذ إذا انتهينا إلى القول بالمنجزيه في هذا الشكل؛ حينئذ لا إشكال في منجزيه العلم الإجمالي في الشكل الثاني؛ لأن الشكل الثاني يتميز عن الأول في أنّ الملاك فيه فعلي، نحن عندما قلنا أنّ في الشكل الأول الملاك ليس فعلياً، والتكليف ليس فعلياً مع ذلك قلنا بالمنجزيه، فإذن: من باب أولى أن نلتزم بالمنجزيه عندما نفترض أنّ ملاك التكليف فعلي، فيتضح الأمر في الشكل الثاني إذا قلنا بالمنجزيه في الشكل الأول.

نعم، إذا انتهينا إلى عدم المنجزية في الشكل الأول؛ حينئذٍ يمكن البحث في الشكل الثاني؛ لأن الشكل الثاني فيه خصوصية ليست موجوده في الشكل الأول وهي أن الملاك فيه فعلي، فعليه الملاك ولو مع عدم فعلية التكليف، هل تؤثر في الحكم بالمنجزية كما يقول الشيخ الأنصاري (قدس سرّه)؟ يمكن أن يقع الكلام في الشكل الثاني بناءً على عدم المنجزية في الشكل الأول؛ ولذا يقع البحث أولاً في الشكل الأول وهو ما إذا فرضنا أن التكليف وملاك التكليف ليس فعلياً على أحد التقديرين، مثل هذا العلم الإجمالي هل يكون منجزاً، أو لا؟

## الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / العلم الإجمالي في التدريجات بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / العلم الإجمالي في التدريجات

الكلام في ما إذا كان التكليف على أحد التقديرين فعلياً، وليس فعلياً على التقدير الآخر، ونفترض هنا أن التكليف خطاباً وملاكاً ليس فعلياً على أحد التقديرين، لا التكليف فعلي على أحد التقديرين، ولا ملاك التكليف فعلي على أحد التقديرين كما هو الحال على ما ذكره في مثال الحائض، فإنّ التكليف خطاباً وملاكاً منوط بتحقق الحيض فيكون متأخراً، إذن، هذه المرأه على تقدير أن تكون حائضاً الآن يكون التكليف فعلياً في حقها خطاباً وملاكاً، لكن على تقدير أن تكون حائضاً في آخر الشهر، فالتكليف ليس فعلياً لا خطاباً ولا ملاكاً.

أستدلّ على عدم المنجزية في هذا الفرض بوجوه:

الوجه الأول: ما يظهر من الكفايه الذي قلنا أنّه ذهب إلى عدم المنجزية مطلقاً، وحاصل ما يفهم من كلامه أن المعتبر في منجزية العلم الإجمالي هو كونه متعلقاً بتكليف فعلي على كل تقدير، أما إذا تعلق بتكليف فعلي على تقدير وليس فعلياً على تقدير آخر، فهذا العلم الإجمالي لا يكون منجزاً، وفي المقام \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ التكليف ليس فعلياً على كل تقدير، وإنما هو فعلي على تقدير وليس فعلياً على تقدير آخر كما في مثال المرأه الحائض، فإنّ حرمة الدخول في المساجد عليها، وحرمة قراءة سور العزائم عليها إنما تكون فعليه إذا كانت حائضاً بالفعل، وأما إذا كانت حائضاً في آخر الشهر فعلاً فالحرمة لا تكون فعليه في حقها، فإذن: التكليف فعلي على تقدير وليس فعلياً على تقدير آخر. أمّا أنّه ليس فعلياً على التقدير الآخر، باعتبار أنّه فعلاً لا يحرم عليها الدخول في المساجد، على تقدير أن تكون حائضاً في نهاية الشهر، قبل ذلك لا يحرم عليها الدخول إلى المساجد، فالتكليف ليس فعلياً في حقها. نعم إن كانت حائضاً فعلاً يكون التكليف فعلياً وتثبت في حقها هذه الحرمة، وفي هذه الحالة لا يكون شرط المنجزية متحققاً، فلا يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً للطرفين؛ بل يمكن بناءً على عدم المنجزية إجراء الأصول المؤمّنه في كلا الطرفين. تشكّ المرأه الآن في أنّه يحرم عليها الدخول في المساجد، أو لا؟ لا يوجد عندها علم بفعلية الحرمة؛ لأنّ الحرمة الفعلية منوطه بفرض وتقدير غير معلوم، إن كانت حائضاً فعلاً، فالحرمة فعليه، لكنّها تشكّ في كونها حائضاً بالفعل، لكنّها تشكّ في الحرمة، في التكليف، فتجرى البراءه، يجرى الأصل المؤمّن لنفي هذا التكليف، كما أنّها في المستقبل في نهاية الشهر أيضاً تشكّ في الحرمة، فيمكنها أن تجرى الأصل المؤمّن، وهذا من آثار عدم منجزية هذا العلم الإجمالي.

أجيب عن هذا الوجه في تقريب عدم المنجزية: بإنكار ما ذكر من أنّ منجزية العلم الإجمالي يُشترط فيها أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً على كل تقدير، إنكار هذا الشرط بالمعنى الذى فهمه المستدل بهذا الوجه، المستدل بهذا الوجه كأنه يفهم من هذا الشرط اشتراط أن يكون التكليف فعلياً الآن على كل تقدير حتى يكون العلم الإجمالي منجزاً كما هو الحال فى مثال الإناءين، على كل تقدير التكليف فعلياً الآن، إن كانت النجاسة فى هذا الإناء يحرم شربه الآن، وإن كانت فى ذاك الإناء يحرم شربه الآن، فيكون منجزاً. أما إذا لم يكن كذلك، بأن كان فعلياً الآن على تقدير، وليس فعلياً الآن على تقدير آخر. يدعى صاحب هذا الوجه بأن هذا لا يحقق شرط منجزية العلم الإجمالى.

الجواب يقول: أنّ كون التكليف فعلياً على كل تقدير شرط ولا بد منه، لكن ليس معناه اشتراط أن يكون فعلياً الآن على كل تقدير؛ بل يكفى فى منجزية العلم الإجمالى أن يكون التكليف فعلياً على كل تقدير فى عمود الزمان، لا نشترط فى منجزية العلم الإجمالى أن يكون التكليف فيه فعلياً الآن على كل تقدير، وإنما لو كان فعلياً الآن على تقدير، وفعلياً فى المستقبل على تقدير آخر هذا يحقق شرط المنجزية؛ لأن شرط المنجزية هو أن يكون التكليف فعلياً على كل تقدير فى عمود الزمان، المهم أن يعلم بتكليف فعلى على كل تقدير، سواء كان فعلياً الآن، أو كان فعلياً فى المستقبل، هذا هو شرط المنجزية، ننكر تفسير هذا الشرط بالتفسير السابق الذى ينتج أنّ العلم الإجمالى فى محل الكلام ليس منجزاً، وهذا مرجعه إلى دعوى أنّ العقل يحكم بمنجزية العلم الإجمالى بمجرد أن يكون علماً بتكليف فعلى على كل تقدير أعّم من أن يكون تكليفاً فعلياً الآن، أو يكون تكليفاً فعلياً فى المستقبل.

بعبارة أخرى: أنّ العقل فى حكمه بالمنجزيه، أو فى إدراكه لقبح المخالفه على ما تقدّم أنّ معنى المنجزيه هو عبارته عن إدراك العقل لقبح مخالفه التكليف، وبالتالي لا يُفرق فى التكليف الذى يحكم بقبح مخالفته بين أن يكون فعلياً الآن، وبين أن يكون فى المستقبل، العقل الآن يحكم عليه بقبح المخالفه حتى إذا فرضنا أنّ هذا التكليف فعلى فى المستقبل، فى حكم العقل بالقبح يكفى دخول التكليف \_\_\_\_\_ كما تقدّم \_\_\_\_\_ فى دائره مولويه المولى، يكفى أن يثبت أنّ للمولى حق الطاعه فى هذا التكليف، ولا إشكال أنّ التكليف بالعلم به يدخل فى حق الطاعه ويثبت للمولى حق الطاعه فيه، سواء كان فعلياً، أو سيكون فعلياً فى المستقبل، كل منهما يحكم العقل بقبح مخالفته، كلّ منهما يحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفته، سواء كان فعلياً الآن، أو كان فعلياً فى الزمان الآتى، على كل حال هو تكليف مولوى علم به المكلف، ولو علماً إجمالياً، هذا العلم يدخله فى دائره المولويه، ويثبت للمولى فيه حق الطاعه، ولو كان متأخراً، ولو كانت فعليه التكليف متأخراً، لتكن فعليه التكليف متأخراً، ولتكن المخالفه لا يتمكّن المكلف منها فعلاً، وإنّما سيتمكّن منها فى المستقبل، لكن هذا لا ينافى أن يكون الحكم العقلى فعلياً، بمعنى أنّ العقل يحكم بقبح هذه المخالفه، حكم العقل بالقبح لا يتوقّف على فعليه التكليف الآن، وإنّما يكفى فيه أن يكون التكليف فعلياً ولو فى المستقبل، والمفروض فى محل الكلام أنّ التكليف فعلى على كل تقدير. غايه الأمر أنّه فعلى الآن على تقدير، وفعلى فى المستقبل على تقدير آخر، وبذلك يتحقق شرط المنجزيه ويكون العلم الإجمالى منجزاً؛ لأنّ الشرط ليس هو ما ذكر، وإنّما الشرط هو أن يكون التكليف فعلياً على كل تقدير فى عمود الزمان لا أنّ يكون التكليف فعلياً الآن على كل تقدير حتى يقال أنّ هذا غير متحقق فى محل الكلام، وبالتالي يكون العلم الإجمالى فاقداً لشرط منجزيته، فلا يكون منجزاً؛ بل هو منجز ولا فرق بينه وبين العلم الإجمالى بتكليف فعلى الآن على كل تقدير. ما نحن فيه لا يُفرق فيه بين هذا وبين ذاك، كلّ من التكليفين، الفعلى الآن والفعلى فى المستقبل إذا علم به المكلف حكم العقل بتنجزه على المكلف، والعقل يحكم بتنجزه فعلاً. يرى بأنّه يقبح مخالفته والحكم العقلى يثبت فعلاً فى أنّه يقبح مخالفه التكليف، ولو كان التكليف فعلياً فى المستقبل، لا أنّ الحكم بالقبح يكون منوطاً بالزمان المتأخّر، بمعنى أنّ العقل هنا بالرغم من علم المكلف بالتكليف الاستقبالى، العقل هنا ليس له حكم، ولا يحكم بقبح مخالفه هذا التكليف مع أنّ المكلف علم به، لمجرد أنّ هذا التكليف ليس فعلياً الآن، عدم كونه فعلياً الآن لا يعنى أنّ العقل لا يحكم بقبح مخالفته؛ بل يحكم بقبح مخالفه كل تكليف يدخل فى دائره المولويه، كل تكليف يدخل فى دائره المولويه يحكم العقل بقبح مخالفته، واستحقاق العقاب على مخالفته حكماً فعلياً، وإن كانت المخالفه ستكون فى الزمان الآتى، وإن كانت المخالفه لا يتمكّن المكلف منها فعلاً، لكن حكم العقل بالقبح فعلى؛ لأنّ موضوعه هو التكليف الذى للمولى حق الطاعه فيه، والعلم به يدخله فى حق الطاعه، ويكون من أظهر مصاديق ثبوت حق الطاعه فى التكليف عندما يتعلّق العلم به، يعلم به المكلف ودخل فى حق الطاعه، العقل يحكم بقبح مخالفته، ولو كان هذا التكليف سيكون فعلياً فى المستقبل.

نعم، النكته السابقيه التي ذكرناها أيضاً تجرى هنا، وهي أن الحكم العقلي الذي قلنا أنه يكون فعلياً من حين العلم، موضوعه التكليف المعلوم الداخِل في دائره المولويه، العقل إنما يحكم بتنجز التكليف باعتبار تعلق العلم به، فموضوع الحكم العقلي بالقبح هو التكليف المعلوم، فإذا زال العلم قبل زمان فعليه التكليف بطبيعته الحال يزول الحكم العقلي، لكن قلنا أن ارتفاع الحكم العقلي من باب ارتفاع موضوعه؛ لأن موضوعه هو عبارته عن التكليف المعلوم، فإذا زال العلم؛ حينئذ يرتفع الحكم العقلي بلا إشكال، لكن قلنا أن هذا لا- يعني أن العلم المتقدم لا ينجز التكليف المتأخر، لا يعني أن المنجز للتكليف المتأخر هو العلم في ظرف العمل به وفي ظرف الإطاعه والامتثال، والعصيان والمخالفه، لا يعني ذلك، العلم بمجرد تحققه يحكم العقل بقبح مخالفه التكليف المعلوم، واستحقاق العقاب على مخالفته، لكن هذا يزول إذا تبدل العلم إلى شك، فأصبح المكلف شاكاً في التكليف في آخر الشهر، العقل لا يحكم بمنجزيه التكليف المشكوك؛ لأن التكليف المشكوك لا يدخل في دائره المولويه، التكليف المشكوك لا يرى العقل أن للمولى حق الطاعه فيه، بناءً على قاعده قبح العقاب بلا بيان، فإذا كان لا يرى ذلك؛ فحينئذ بطبيعته الحال لا- يحكم بقبح مخالفته، يرتفع الحكم العقلي لارتفاع موضوعه، لكن هذا لا يعني أن المنجزيه غير ثابتة من زمان العلم، المنجزيه ثابتة من زمان العلم والتكليف فعلى على كل تقدير، بالمعنى المطروح للشرط، الشرط ليس هو أن يكون التكليف فعلياً الآن على كل تقدير حتى يكون العلم الإجمالي منجزاً لأطرافه، الشرط هو أن يكون التكليف فعلياً على كل تقدير ولو في عمود الزمان، وهذا متحقق في المقام، وهذا يجعل العلم الإجمالي منجزاً ولا يتم هذا الدليل الذي ذكر.



هذا هو الجواب عن الدليل الذي ذكر. ومن هنا يظهر أنّ هناك تفاوتاً في تفسير ما هو المعتمد في منجزه العلم الإجمالي، صاحب الكفاية كما يظهر من عبارته يرى أنّ المعتمد هو أن يكون هناك علم بتكليف فعلي الآن على كل تقدير، وهذا غير متحقق في محل الكلام؛ فلذا يرى عدم المنجزية في المقام. المجيب يرى أنّ شرط المنجزية ليس هو هذا، الشرط هو أن يعلم المكلف بالتكليف، وصول التكليف إلى المكلف يكفي في حكم العقل بمنجزيته، فالشرط ينبغي تعديله؛ إذ ليس هذا هو الشرط، وإنما الشرط هو أن يكون العلم الإجمالي علماً بتكليف فعلي ليس الآن على كل تقدير، وإنما يكون علماً بتكليف فعلي على كل تقدير، ولو في عمود الزمان، وهذا متحقق في محل الكلام؛ وحينئذ يكون العلم الإجمالي منجزاً.

إذن: هناك اختلاف في تفسير ما هو المعتمد فيمنجزه العلم الإجمالي، والصحيح هو الثاني، يعني الصحيح هو أنّ المعتمد هو ما ذكر في الجواب باعتبار أننا ندرك أنّ العقل يحكم بمنجزية التكليف المعلوم، العقل يحكم بقبح مخالفته كل تكليف معلوم ودخل في دائره المولويه وثبت للمولى فيه حق الطاعه، وهناك اتفاق على أنه بالعلم يدخل التكليف في دائره حق الطاعه، العقل يحكم بمنجزيته، بمعنى أنه يدرك قبح مخالفته، هذا الحكم العقلي يقول القبح فعلي، بمجرد العلم هو يحكم بقبح مخالفته التكليف المعلوم لا أنّ الحكم بالقبح يكون منوطاً بحلول ظرف العمل بالتكليف، أو ظرف فعلية التكليف، لا ليس كذلك، وإنما العلم هو الموضوع التام لحكم العقل بالقبح، فإذا علم المكلف بالتكليف علماً إجمالياً، أو علماً تفصيلاً كان ذلك كافياً في تحقق الشرط وكون التكليف في باب العلم الإجمالي فعلياً على كل تقدير؛ لأنّ التكليف فعلي على كل تقدير، على التقدير الأوّل هو فعلي كما هو واضح، وعلى التقدير الثاني، وهو أن تكون حائضاً في آخر الشهر أيضاً التكليف فعلي في آخر الشهر، وكما قلنا أنّ هذا لا يضر بحكم العقل بالمنجزية؛ لأنّ الشرط هو أن يعلم بتكليف فعلي على كل تقدير ولو في عمود الزمان لا أن يعلم بتكليف فعلي على كل تقدير الآن.

الوجه الثانى لعدم المنجزية: هو ما ذكر فى كلماتهم من أنه يشترط مضافاً إلى ما تقدم فى منجزية العلم الإجمالى، يُشترط أن يكون كل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالى مورداً للأصل المؤمن بناءً على مسلك الاقتضاء، باعتبار أن صاحب هذا المسلك يرى أن المنجزية هى من توابع تعارض الأصول فى الأطراف وتساقطها؛ لأنه لا يرى أن العلم الإجمالى عله تامه للتنجيز، وإنما يتنجز العلم الإجمالى باعتبار جريان الأصول فى الأطراف وتعارضها وتساقطها وبقاء الأطراف بلا مؤمن، فتتنجز. إذن، المنجزية هى من توابع تعارض الأصول فى الأطراف وتساقطها، فإذا جرت الأصول فى الأطراف بأن يكون كل طرفٍ هو مورداً للأصل المؤمن فى نفسه وبقطع النظر عن المعارضه؛ حينئذٍ تجرى الأصول فى الأطراف وتتعارض وتتساقط. لماذا تتعارض الأصول فى الأطراف؟ باعتبار أن جريان الأصول فى الأطراف جميعاً يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه، وهو محال عقلاً عقلائياً، جريانها فى بعض الأطراف المعين دون البعض الآخر ترجيح بلا مرجح، وجريانها فى الفرد المردد غير معقول؛ لأن الفرد المردد غير معقول؛ فحينئذٍ تتساقط الأصول فى الأطراف، فإذا تساقطت الأصول فى الأطراف تبقى الأطراف بلا مؤمن، فتتنجز جميع الأطراف، فتثبت المنجزية بالعلم الإجمالى، لكن بيركه وتوسط تعارض الأصول فى الأطراف.

إذن: يُشترط فى صيروره العلم الإجمالى منجزاً لأطرافه أن يكون كل طرفٍ من أطرافه مجرى للأصل المؤمن، إذن، هذا الطرف فى حدّ نفسه هو مورد للأصل المؤمن، وهذا الطرف أيضاً فى حدّ نفسه مورد للأصل المؤمن، فتأتى مسأله أن جريان الأصول فى الأطراف يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه..... الخ، وهذا لازمه تساقط الأصول وبقاء الأطراف بلا مؤمن، فيثبت التنجيز. هذا هو شرط تنجيز العلم الإجمالى على القول بالاقتضاء. يقال حينئذٍ: أن هذا الشرط غير متحقق فى محل الكلام؛ لأن الأصل يجرى فى أحد الطرفين بلا معارضٍ. وبعبارة أخرى: أن الأصل لا يجرى فى أحد الطرفين، فيجرى الأصل فى الطرف الآخر بلا معارضٍ. الطرف الذى يجرى فيه الأصل هو التكليف على تقدير أن تكون المرأه حائضاً الآن، هذا يجرى فيه الأصل المؤمن، وليس فيه مشكله؛ لأنه على هذا التقدير يكون التكليف فعلياً، وإذا كان التكليف فعلياً ومحملاً يكون مورداً للأصل المؤمن، فيجرى فيه الأصل المؤمن، بينما التكليف على التقدير الآخر، أى على تقدير أن تكون حائضاً فى آخر الشهر، المفروض أن هذا التكليف ليس فعلياً \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_؛ لأنّ التكليف على أحد التقديرين ليس فعلياً، فالتكليف بحرمة الدخول فى المساجد على هذه المرأه على تقدير أن تكون حائضاً ليس فعلياً، هذا التكليف ليس مورداً للأصل؛ لأنّ موضوع الأصل غير متحقق فيه، موضوع الأصل هو الشك فى التكليف، المرأه الآن لا تشك فى حرمة دخول المساجد عليها على تقدير أن تكون حائضاً فى آخر الشهر. نعم هى تعلم بحرمة دخول المساجد عليها على تقدير أن تكون حائضاً الآن، لكن على تقدير أن تكون حائضاً فى المستقبل، فعلاً لا يوجد عندها شك فى حرمة الدخول، فإذا كان لا يوجد عندها شك فى حرمة الدخول الآن؛ حينئذٍ ما معنى جريان الأصل بلحاظه؟ ما معنى أن يجرى الأصل مع عدم تحقق موضوعه؛ لأنّ موضوعه هو الشك فى التكليف، الشك فى فعلية الحرمة عليها، وهى لا تشك فى حرمة الدخول فى المساجد عليها الآن، وهذا معناه أن الأصل يجرى فى التكليف على تقدير ولا يجرى فى التكليف على تقديرٍ آخر. إذن، أحد الطرفين للعلم الإجمالى، وهو التكليف على التقدير الآخر ليس مورداً للأصل المؤمن، فيجرى الأصل المؤمن فى التكليف على التقدير الأول بلا معارض، وبذلك لا يتحقق شرط المنجزية الذى هو عبارته عن أن يكون كل من الطرفين فى حدّ نفسه مورداً للأصل المؤمن، هذا الشرط غير متحقق فى المقام؛ لأنّ التكليف على تقدير أن تكون المرأه حائضاً فى المستقبل لا يجرى فيه الأصل، الآن لا يجرى فيه الأصل؛ لأنّ موضوعه غير متحقق الآن، موضوعه الشك وهى لا تشك فى حرمة الدخول فى المساجد عليها الآن على تقدير أن تكون حائضاً فى المستقبل، بينما التكليف الآخر الشك متحقق فيه، فيجرى فيه الأصل بلا معارض ومثل هذا العلم الإجمالى لا يكون منجزاً.

هذا على القول بالاعتضاء، وأنَّ المنجزيه من آثار تعارض الأصول في الأطراف وتساقطها.

ص: ٢١٠

وأما على القول بالعلية \_\_\_\_\_ بناءً على رأى المحقق العراقي (قدّس سرّه) الذى يرى أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه \_\_\_\_\_ المحقق العراقي (قدّس سرّه) يرى أنّ الشرط فى تنجيز العلم الإجمالى هو أن يكون العلم الإجمالى صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير، سواء كان المعلوم بالإجمال فى هذا الطرف، العلم الإجمالى صالح لتنجيزه، أو فى ذاك الطرف أيضاً العلم الإجمالى صالح لتنجيزه؛ حينئذٍ يقال فى مقام الاستدلال على عدم منجزيه العلم الإجمالى فى المقام، يقال أن هذا الشرط غير متحقق فى المقام، باعتبار أنّ العلم الإجمالى فى محل الكلام فى التدريجيات ليس صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير، وإنما هو صالح لتنجيز معلومه على تقدير، وليس صالحاً لتنجيز معلومه على تقدير آخر، على تقدير أن تكون المرأه حائضاً الآن، فلا مانع من أن يكون هذا التكليف منجزاً عليها الآن، لكن على تقدير أن تكون حائضاً فى المستقبل العلم الإجمالى لا يصلح لتنجيز هذا التكليف الآن. نعم التكليف صالح لأن يكون منجزاً فى المستقبل، لكن الآن هو ليس صالحاً لأن يكون منجزاً بالعلم، الآن لا يحرم عليها قطعاً الدخول فى المساجد، ما معنى أن يكون العلم منجزاً للتكليف على التقدير الآخر الآمن؟ لأنّ الآن هى قطعاً لا يحرم عليها الدخول فى المساجد الآن. إذن: العلم صالح لتنجيز معلومه، أى تنجيز التكليف على تقديرٍ وليس صالحاً لتنجيز معلومه على التقدير الآخر الذى يعنى أنّ الحكم سيكون فعلياً فى المستقبل، الآن هو ليس صالحاً للتنجيز، فإذن، لا يتحقق شرط المنجزيه الذى هو عبارته عن أن يكون العلم صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير، فلا يكون منجزاً. هذا هو الوجه الثانى على كلا المسلكين.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / العلم الإجمالي في التدريجات

الوجه الثاني لعدم منجزية العلم الإجمالي في التدريجات: هو ما ذكرناه في الدرس السابق، وهو اختلال شرط من شرائط المنجزية، على مسلك الاقتضاء الشرط هو تعارض الأصول في الأطراف، بمعنى أن يجري الأصل في كل من الطرفين، فيقع التعارض والتساقط، فيتجزّ العلم الإجمالي، فالشرط هو أن يكون كل طرفٍ قابلٍ لجريان الأصل فيه، والوجه يقول أن هذا الشرط غير متحقق في محل الكلام؛ لأنّ التكليف على التقدير الثاني، يعني على تقدير ان يكون ليس فعلياً الآن، وإنّما يكون فعلياً في المستقبل، هذا ليس مورداً للأصل المؤمن، وذلك لعدم تحقق موضوعه الذي هو الشك؛ لأنّ المكلف لا يشك فعلاً في ذاك التكليف، المرأه تعلم أنه لا- يحرم عليها الدخول في المساجد، على تقدير أن تكون حائضاً في المستقبل، فهي لا تشك فعلاً، فإذاً: على ذاك التقدير لا- شك فعلاً فلا- يجري الأصل، فيجري الأصل في الطرف الأوّل بلا معارض، وهذا يوجب انحلال العلم الإجمالي حكماً على ما تقدّم، وعدم منجزية هذا العلم الإجمالي . هذا على القول بالاقتضاء.

على القول بالعليه الشرط في تنجز العلم الإجمالي هو أن يكون صالحاً لتنجز معلومه على كل تقدير، وفي المقام العلم الإجمالي ليس صالحاً لتنجز معلومه على كل تقدير، وإنّما يكون صالحاً لتنجز معلومه على التقدير الأوّل، وأمّا على التقدير الثاني، فهو ليس صالحاً لتنجز معلومه فعلاً؛ لأنّ كل تنجز تكليف متوقف على ثبوته وفعليته حتّى يكون منجزاً، أما قبل ثبوته فلا- معنى لافتراض التنجز.

ص: ٢١٢

إذن: العلم الإجمالي على أحد التقديرين صالح لتنجز معلومه، لكن على التقدير الآخر ليس صالحاً لتنجز معلومه؛ لأنّ المنجزية إنّما تثبت لتكليف بعد فرض ثبوته وفعليته، وأمّا قبل ذلك، فلا. هذا بناءً على مسلك العلية.

الجواب عن هذا الوجه الثاني: أمّا على مسلك العلية، فالجواب هو أننا ندّعي أنّ العلم الإجمالي صالح لتنجز معلومه على كل تقدير، وذلك لما تقدّم من أنّ العلم يصلح لأن ينجز معلومه ولو كان معلومه استقبالياً، ولا يتوقف تنجز العلم لمعلومه على أن يكون فعلياً وثابتاً الآن، حتّى إذا كان التكليف ليس فعلياً وليس ثابتاً الآن، العلم به ينجزه ولا يشترط في منجزية العلم للتكليف بنظر العقل أن يكون التكليف فعلياً وثابتاً الآن.

بعبارة أخرى: أنّ قياس ما نحن فيه على سائر الأحكام بلحاظ موضوعاتها، فيقال لا معنى لثبوت الحكم قبل تحقق موضوعه، الحكم إنّما يثبت بعد فرض تحقق موضوعه، كأنّه تقاس المنجزية بالنسبة إلى التكليف كما هو الحال في الحكم بالنسبة إلى موضوعه في سائر الأحكام بالنسبة إلى موضوعها، لا يشترط فعلية التكليف حتّى تثبت له المنجزية؛ لما قلناه في الدرس السابق من أن التنجز هو حكم عقلي، والمراد به إدراك العقل قبح المخالفه، وهذا يكفي فيه العلم بالتكليف، سواء كان التكليف فعلياً، أو استقبالياً، حتّى إذا كان التكليف استقبالياً وليس فعلياً الآن إذا علم به المكلف العقل يحكم بكونه منجزاً على المكلف، بمعنى

يحكم بقبح مخالفته واستحقاق العقاب على مخالفته حتى إذا كانت المخالفة استقباليه وليست فعلية، لكن العقل يحكم فعلاً بقبح مخالفته، وهذا على ضوء ما تقدم معناه أن العلم الإجمالي في المقام صالح لتنجيز معلومه على كل تقدير، على التقدير الأول هو صالح لتنجيز معلومه، وعلى التقدير الثاني هذا العلم أيضاً صالح لتنجيز معلومه؛ لأنّ التنجيز يُراد به هذا المعنى، وهذا المعنى فعلى وموجود منذ البدايه ولا يتوقف وجود هذا الحكم العقلي وإدراك العقل لقبح المخالفة على فعلية التكليف، إذا علم بالتكليف الفعلي ولو بالمستقبل يحكم العقل بقبح مخالفته؛ لما قلناه من ان التكليف يدخل في دائره المولويه ويثبت للمولى فيه حق الطاعه بمجرد العلم به، والعقل يحكم بقبح مخالفة كل تكليف يثبت للمولى فيه حق الطاعه. بناءً على القول بالعليه، اشترط أن يكون العلم الإجمالي صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير، لا بدّ أن يُقصد به أن يكون صالحاً لتنجيز معلومه في عمود الزمان لا- أن يكون صالحاً لتنجيز معلومه فعلاً، حتى لو فرضنا أنه ليس صالحاً لتنجيز معلومه فعلاً، لكنّه صالح لتنجيز معلومه في عمود الزمان، بمعنى أننا ندخل في التنجيز التكليف الغير الفعلي والذي سيكون فعلياً في المستقبل، هذا العلم الإجمالي صالح لتنجيز معلومه، سواء كان معلومه فعلياً، أو كان معلومه استقبالياً.

وأما على مسلك الاقتضاء: فالمدعى في هذا الدليل أنّ الصل الجارى في الطرف الأول لا يعارض بالأصل الجارى في الطرف الثانى؛ لأنّ الطرف الثانى ليس مورداً للأصل، باعتبار ما ذكر من النكته، وهى أن الشكّ فيه ليس فعلياً، فإذن، هو ليس مورداً للأصل فعلاً، فإذا لم يكن مورداً للأصل فعلاً، فيجربى الأصل في الطرف الأول بلا معارض؛ لأنّه لا معارض للأصل في الطرف الثانى؛ لأنّ الأصل لا يجربى في الطرف الثانى.

الجواب عن ذلك: أننا نقول أنّ الأصل في الطرف الأول معارض بالأصل في الطرف الثانى، والسّرّ في ذلك هو أنّ التعارض في المقام، يعنى الأصل الجارى في الطرف الأول معارض بالأصل في الطرف الثانى. هذا التعارض بين الأصلين الجارين في الطرفين ماذا يُراد به؟ المراد بذلك في الحقيقة هو منع شمول إطلاق شمول الأصل في كل من الطرفين، أنّ دليل الأصل لا يشمل كلا الطرفين، فيقع التعارض بينهما، ليس التعارض من قبيل التضاد بين البياض والسواد حتّى نقول يُشترط في التضاد أن يكون الزمان واحداً، وإلا لا تضاد بين الشئيين، التعارض هو عبارة عن أنّ شمول دليل الأصل لهذا الطرف ينافيه شموله للطرف الآخر، هذه المنافاه في شمول دليل الأصل لكلا الطرفين توقع المعارضه بين الأصلين.

وبعبارة أخرى: يكون شمول دليل الأصل لهذا الطرف معارضاً بشمول دليل الأصل في الطرف الآخر، فالمعارضه في المقام هى عبارة عن منع وعدم التمكّن من شمول دليل الأصل لكلا الطرفين، والسّرّ في هذا المنع وعدم إمكان شمول دليل الأصل لكلا الطرفين، السّرّ فيه هو أنّ شمول دليل الأصل لكلا الطرفين يلزم منه الترخيص في المخالفه القطعيه. هذا هو الذى يوقع التعارض بين الطرفين بناءً على مسلك الاقتضاء، أنّ شمول دليل الأصل لكلا الطرفين معاً يستلزم المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم والواصل للمكّلف ولو بالإجمال، وشموله لأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، أو شموله لأحدهما المردد، لا وجود له. إذن: بالنتيجه دليل الأصل لا يمكن أن يشمل كلا الطرفين، فيقع التعارض بين شمول دليل الأصل لهذا الطرف وشموله لهذا الطرف. صحيح أنّ كل طرف هو موضوع للأصل المؤمّن، كل طرف يتحقق فيه موضوع الأصل المؤمّن وهو الشكّ، لكن شمول دليل الأصل لهذا الطرف مع شموله للطرف الآخر لا يمكن؛ لأنّه يستلزم الترخيص المخالفه القطعيه، فيقع التعارض بين شمول الأصل لهذا وبين شموله لذاك، فَيبتلى دليل الأصل بالإجمال المانع من شموله لكل منهما، فَيلتزم بالتساقط، يعنى أنّ دليل الأصل لا يشمل هذا ولا- يشمل ذاك. هذا هو المقصود بالتعارض في محل الكلام. إذن: نكته التعارض هى أنّ جعل ترخيصين في الطرفين مستفادين من الأصلين يستلزم المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، هو يعلم إجمالاً- بثبوت الحرام فى أحد الطرفين، والدليل يقول له أنا أرخص لك فى هذا وأرخص لك فى هذا. فكأنّ الشارع يخاطب المكّلف ويجعل له الترخيص فى هذا الطرف وفى نفس الوقت يجعل له الترخيص فى الطرف الآخر، هذا يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه، وهذا لا يمكن الالتزام به، هذه هى النكته فى التعارض بين الأصلين فى محل الكلام. هل يُفترّق فى هذه النكته بين أن يكون الطرفان عرضيين وبين أن يكونا طوليين؟ نحن نقول: لا يُفترّق فيها فى ذلك، لا فرق بين الفرضيين فى مثال الإناءين، هذه النكته موجوده فى كل من الطرفين، وشمول دليل الأصل لكل من الطرفين يقع المكّلف فى المخالفه القطعيه، أو قل هو ترخيص فى المخالفه القطعيه، وهذا محال. شمول دليل الأصل لكل من الطرفين أيضاً كذلك؛ لأنّه لا يُفترّق بينه وبين الحاله الأولى من هذه الناحيه فى أنّ الترخيص فى مخالفه التكليف الفعلي والترخيص فى مخالفه التكليف يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه، بالنتيجه هذه المرأه تعلم بثبوت حرمه دخول المساجد عليها، إمّا الآن، أو فى المستقبل. إذن: هى تعلم بثبوت الحرمه، وصلت إليها الحرمه، الشارع يرخّص لها فى مخالفه الحرمه الواصله بأن يجعل ترخيصين فى الطرفين، بأن يجعل دليل الأصل شاملاً لهذا الطرف، وشاملاً

للطرف الآخر، ولو كان استقبالياً، كون أحد الطرفين استقبالياً لا يعنى أن شمول دليل الأصل للطرفين لا يوجب الترخيص في المخالفه القطعيه، بالنتيجه هو ترخيص في المخالفه القطعيه، عندما يقول الشارع لو خاطب المكلف في محل الكلام أجر البراءه عن التكليف الفعلي، وأجر البراءه في التكليف الاستقبالي، بالنتيجه هو رخص له في مخالفه التكليف المعلوم بالإجمال، هذه هي النكته التي توجب التعارض وليس هناك نكته أخرى، وليس هناك تضاد حتى نقول يشترط في التعارض أن يكونا في زمان واحد، جريان الأصل عن هذا الطرف فعلاً وجريان الأصل عن الطرف الآخر في المستقبل يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، وهذا هو النكته في وقوع التعارض بين الأصلين في الطرفين، فيكون التعارض في المقام متحققاً، ويكون كل منهما صالحاً لجران الأصل فيه، لكن يقع التعارض بين الأصلين ويتساقطان، فتبقى الأطراف بلا مؤمن، وهذا يوجب تنجيز العلم الإجمالي.



وأما ما ذكر في نفس الدليل من أنّ الأصل لا يجرى في الطرف الاستقبالي لعدم تحقق موضوعه وهو الشك الآن، هذا كلام صحيح، لا أحد يقول أنّ الشك في التكليف على تقدير أن تكون حائضاً في المستقبل موجود الآن، الشك ليس موجوداً الآن، وإنما هو موجود في ظرفه، لكن المقصود في المقام إجراء الأصل في الطرف الاستقبالي بلحاظ ظرفه، وبلحاظ وقته، لا أن نجرى الأصل في الطرف الاستقبالي الآن؛ لوضوح أنّ موضوع هذا الأصل الآن غير متحقق؛ إذ لا شك في حرمة الدخول في المساجد عليها الآن على تقدير أن تكون حائضاً في المستقبل، المدعى هو إجراء الأصل في الطرف الاستقبالي بلحاظ ظرفه ولا إشكال في أنه بلحاظ ظرفه موضوع الأصل متحقق، الشك متحقق، في المستقبل الشك متحقق بلحاظ ظرفه وليس الآن، وندعى أنّ إجراء الأصل بهذا النحو يعارض إجراء الأصل في الطرف الفعلي، إجراء الأصليين في الطرفين بهذا النحو، بأن يجرى الأصل في الطرف الفعلي، ويجرى الأصل في الطرف الاستقبالي بلحاظ ظرفه، ندعى أنّ هذا غير ممكن، لنفس النكته التي ندعى فيها عدم إمكان ذلك في ما إذا كان كل منهما فعلياً، وهي نكته أنّ إجراء الترخيص في كلا الطرفين يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه للتكليف الواصل للمكلف بالإجمال؛ لأنّ المكلف يعلم بثبوت التكليف في ذمته، غايه الأمر أنّه مردد بين طرفين، أحدهما استقبالي، فإذا رخص الشارع له في مخالفه كالا- التكليفين، فهذا ترخيص في المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، فليس الغرض من هذا الكلام هو أننا ندعى جريان الأصل في الطرف الاستقبالي الآن كما يجرى في الطرف الفعلي حتّى يقال أنّ الأصل الآن غير متحقق موضوعه في الطرف الاستقبالي، فكيف يجرى فيه الأصل، وإنما المقصود هو إجراء الأصل في الطرف الاستقبال بلحاظ ظرفه، وهذا الأصل موضوعه محفوظ ومتحقق بلحاظ ظرفه، والمدعى هو أنّ إجراء الأصل في الطرف الاستقبالي بهذا اللحاظ، مع الأصل في الطرف الفعلي يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، فإذن: لا- يمكن أن يكون دليل الأصل بناءً على هذا الكلام شاملاً لكلا الطرفين؛ لأنه يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، كما لا يمكن أن يكون ثابتاً لأحدهما دون الآخر؛ لأنه ترجيح بلا مرجح بعد فرض تساوي نسبه كل من الطرفين إلى دليل الأصل، ولا فرق بينهما بلحاظ دليل الأصل، كل منهما يوجد فيه شك وهذا هو موضوع دليل الأصل؛ وحينئذ يقع التعارض بين شمول الأصل لهذا الطرف وشمول الأصل لذاك الطرف، فيتساقطان؛ وحينئذ تبقى الأطراف بلا مؤمن، فيتنبّز العلم الإجمالي. هذا هو المدعى في المقام.

يُستشكل على هذا الكلام: أننا سلّمنا شمول دليل الأصل لكلا الطرفين يلزم منه الترخيص في المخالفه القطعيه، لكنّ شمول دليل الأصل لأحدهما لا يلزم منه المخالفه القطعيه، وإنما يلزم منه محذور الترجيح بلا مرجح، لكنّ محذور الترجيح بلا مرجح إنما يلزم من شمول دليل الأصل لأحد الطرفين في صورته ما إذا تساوت نسبه هذا الطرف للأصل ونسبه ذاك الطرف للأصل، وكانت نسبه واحده بلا مائز ولا أولويه في الشمول، بعد تساوى نسبه الطرفين إلى دليل الأصل، يقال أنّ اختصاص دليل الأصل بأحدهما ترجيح بلا مرجح. وأمّا إذا فرضنا عدم تساوى نسبه الطرفين إلى دليل الأصل؛ حينئذٍ شمول دليل الأصل لأحدهما لا يلزم منه محذور الترجيح بلا مرجح، ويُدعى بأنّ هذا متحقق في المقام، وذلك لأنّ دليل الأصل الآن لا يشمل إلاّ أحد الطرفين؛ لأنّ الطرف الآخر الاستقبالي غير مشمول لدليل الأصل الآن، إمّا لعدم تحقق موضوعه أو لعدم ترتب أثر على جريان الأصل، أو لشيءٍ آخر، فهو غير مشمول لدليل الأصل الآن، بينما الطرف الآخر الفعلي مشمول لدليل الأصل الآن. بناءً على هذا لا مانع من شمول دليل الأصل لهذا الطرف؛ لأنه الآن هو غير معارض بشمول دليل الأصل للطرف الآخر؛ لأنّ الطرف الآخر لا يشمل دليل الأصل الآن، فيجوز الأصل في الطرف الأول بلا معارض، ولا يلزم من ذلك الترجيح بلا مرجح، ولا يلزم الترخيص في المخالفه القطعيه. أمّا الأول فواضح، أمّا الثاني، فباعتبار أننا فرضنا أنّ دليل الأصل الآن لا يشمل الطرف الآخر، فيشمل الطرف الأول، فيكون هذا هو المرجح له، فيتعيّن دخوله في دليل الأصل دون الطرف الثاني.

إذن: الآن يمكن للمكلف أن يجرى الأصل في هذا الطرف الفعلي الحالي ولا يُعارض بشمول دليل الأصل للطرف الأول. هذا الآن، وفي المستقبل أيضاً نفس الكلام يقال، يقال: في المستقبل يجرى الأصل في ذاك الطرف ولا يُعارض بالأصل في الطرف الأول، باعتبار أنه في المستقبل يخرج الطرف الأول عن كونه محل الابتلاء، فلا يجرى فيه الأصل لذلك، وبالتالي نجوز للمكلف أن يرتكب كلا الطرفين استناداً إلى الأصل الجارى فيه، لكن بلحاظ ظرفين، في الزمان الأول الأصل يجرى في الطرف الأول، فيؤمن من ناحيته، وفي الزمان الثاني يجرى الأصل في الطرف الثاني الاستقبالي ويؤمن من ناحيته، من دون أن يكون شمول دليل الأصل للأول في الزمان الأول، ولا الثاني في الزمان الثاني ترجيحاً بلا مرجح.

الجواب عن هذا الكلام هو: ما يفهم من الكلام السابق وهو أن المحذور الذي يمنع من إجراء الأصل في الطرفين يشمل حتى هذه الحالة. بعبارة أخرى: لا يختص بخصوص ما إذا كان إجراؤهما مؤدياً إلى الترخيص في المخالفه القطعيه في زمان واحد كما في مثال الإناءين، صحيح أن هذا الذي ذكر لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه في زمان واحد؛ لأنه يُجرى الأصل في ظرفين وفي زمانين، في الزمان الأول يجرى الأصل الأول فقط، فلا مخالفه قطعيه، وفي الزمان الثاني يجرى الأصل في الطرف الثاني فقط، وأيضاً لا تلزم المخالفه القطعيه. إذن: إجراء الأصلين بهذا الشكل صحيح لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه في زمان واحد، لكن الذي نقوله أن المانع لا ينحصر بذلك، المانع من إجراء الأصلين في الطرفين لا يختص بما إذا كان مؤدياً إلى الترخيص في المخالفه القطعيه في زمان واحد؛ بل أن مدّعانا أوسع من هذا، نقول أن جريان الأصلين في الطرفين إذا كان مؤدياً إلى الترخيص في المخالفه القطعيه ولو في زمانين، ولو في عمود الزمان إذا كان يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال هذا أيضاً يمنع منه، وأيضاً يكون محالاً لما قلناه قبل قليل من أن التعارض بين الأصلين لا يختص بخصوص ما إذا كان جريان الأصلين مؤدياً إلى الترخيص في المخالفه القطعيه في زمان واحد؛ بل هو يشمل حتى الصوره الثانيه؛ لأن التعارض هو عبارة عن عدم شمول دليل الأصل للطرفين باعتبار وبنكته أن شمول الأصل لكلا الطرفين يلزم منه الترخيص في المخالفه القطعيه بنظر العقل، وما يراه العقل قبيحاً ليس هو الترخيص في المخالفه القطعيه في زمان واحد، بالنتيجه هو مخالفه قطعيه على كل حال للشارع، سواء كان في زمان واحد، أو كان في زمانين، فإذا كان إجراء الأصلين في الطرفين بهذا الشكل المقترح يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه في زمانين هذا أيضاً يراه العقل مانعاً من إجراء الأصل في كلا الطرفين، وبهذا يتحقق التعارض ويكون الأصل الجارى في الطرف الفعلي معارضاً بالأصل الجارى في الطرف الاستقبالي؛ لأن المحذور ليس هو أداء إجراء الأصلين في الطرفين إلى الترخيص في المخالفه القطعيه في زمان واحد، ليس هذا هو المحذور فقط؛ بل المحذور هو الأعم، كل ما كان إجراء الأصل في الطرفين يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، هذا العقل يمنع منه ويراه محالاً. سواء كان في زمان واحد، أو كان في زمانين، بالنكته المشار إليها وهي أنه بنظر العقل لا فرق بينهما، كل منهما مخالفه للتكليف، كل منهما ترخيص في مخالفه التكليف الواصل والمعلوم، ويستحيل أن يرخص الدليل في مخالفه التكليف المعلوم، وهذا معناه أن الأصل في هذا الطرف معارض بالأصل في الطرف الآخر في ظرفه، يتعارضان؛ لأن نكته التعارض محفوظه فيه، التعارض هو عبارة عن أداء جريان الأصلين في الطرفين إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، وهي متحققه في المقام. ومنه يتبين أن ما ذكر في الدليل من أن دليل الأصل لا يشمل الطرف الاستقبالي هذا صحيح، لكن الآن لا يشمل الطرف الاستقبالي، إما بنكته أن موضوعه غير متحقق، وإما أنه لا يترتب عليه الأثر، فدليل الأصل لا يشمل الطرف الاستقبالي الآن، لكن لا مانع من شموله له بإطلاقه بلحاظ ظرفه؛ لتحقق موضوعه في ظرفه، فإطلاق دليل الأصل يشمل الطرف الآخر بإطلاقه باعتبار تحقق موضوعه في ظرفه، وباعتبار ترتب الأثر عليه في ظرفه، فإذا كان دليل الأصل يشمل الطرف الآخر، وفرضنا أن شمول دليل

الأصل للطرف الآخر مع شموله للطرف الفعلى يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه لا محاله يتحقق التعارض ويبتلى دليل الأصل بالتعارض الداخلى المانع من شموله لكلا الطرفين. فما نثبتة أمران:

ص: ٢١٧

الأمر الأول: أن العقل لا يُفَرَّق في قبح المخالفه، وفي استحاله الترخيص في المخالفه القطعيه بين أن تكون بالنحو الأول أو بالنحو المقترح في المقام، لا يُفَرَّق بينهما، كلُّ منهما يؤدي إلى الترخيص في مخالفه الشارع، وهذا محال بنظر العقل.

الأمر الثاني: أن دليل الأصل لا مانع من شموله للطرف الاستقبالي بالرغم من عدم تحقق موضوعه الآن وعدم ترتب أثر عليه الآن، لا مانع من شموله للتكليف الذي سيكون فعلياً في المستقبل؛ لأنه سيتحقق موضوعه في المستقبل ويترتب عليه الأثر، فإذا لا مانع من شموله له بإطلاقه يتحقق التعارض بين شموله لهذا الطرف وشموله لذاك الطرف.

## الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / العلم الإجمالي في التدريجات بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / العلم الإجمالي في التدريجات

تقدّم في الدرس السابق أنّ ما استدللّ به على عدم المنجزية بالعلم الإجمالي في التدريجات غير تام، بعد ذلك ننتقل إلى أنّ الظاهر من كلمات الأعلام كالشيخ الأنصاري وصاحب الكفايه والمحقق النائيني وغيرهم (قدّست أسرارهم)، ظاهرهم تسليم أنّ العلم الإجمالي بتكليف فعلي على تقدير وليس فعلياً على تقدير آخر ليس منجزاً. نعم اختلفوا في تعليل عدم المنجزية، فصاحب الكفايه (قدّس سرّه) علّله بأن العلم الإجمالي ليس علماً بتكليف فعلي على كل تقدير؛ لأنه يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون علماً إجمالياً بتكليف فعلي على كل تقدير، وهذا غير متحقق في المقام.

الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) علّله بجريان الأصول النافيه في الأطراف بلا تعارض، فيمكن إجراء الأصل النافى الآن وليس له معارض، ويمكن إجراء الأصل النافى في الزمان المتأخّر بلا معارض؛ لما تقدّم سابقاً من أنّ الأصل لا يجرى في كلا الطرفين في آن واحد، وإنّما كل أصل له ظرفه، في الزمان الأول لا يجرى إلاّ أصل واحد لنفى التكليف الفعلي، وفي الزمان المتأخّر أيضاً يجرى أصل واحد في خصوص التكليف الاستقبالي، فإذا، في زمان واحد لا يوجد تعارض، فإذا، يجرى الأصل في الأطراف بلا معارض، ويشترط في منجزية العلم الإجمالي التعارض، أن تكون الأصول الجارية في الأطراف متعارضه حتّى يثبت القول بالمنجزية على ما تقدّم؛ لأنّ المنجزية عندهم من آثار تعارض الأصول في الأطراف وتساقتها. المحقق النائيني (قدّس سرّه) أيضاً وافق الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) على ما ذكره، وذكر أنّ هذا هو مقتضى الصنائه العلميه، أنّ مقتضى الصنائه العلميه هو عدم منجزية العلم الإجمالي في محل الكلام. المحقق العراقي (قدّس سرّه) أيضاً ينبغي أن يعلل عدم المنجزية بأن العلم ليس صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير؛ لأنه يرى أنّ شرط منجزية العلم الإجمالي أن يكون صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير، وهذا العلم ليس صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير، فيظهر منهم الاتفاق على أنّ هذا العلم الإجمالي لا يؤثر في المنجزية، يعنى العلم الإجمالي بتكليف فعلي على تقدير وليس فعلياً على تقدير آخر لا يؤثر في المنجزية. غايه الأمر أنّ الشيخ الأنصاري وصاحب الكفايه (قدّس سرهما) انتهوا إلى عدم المنجزية في المقام، وأقصد في المقام النحو الأول الذي نتكلم فيه، يعنى ما إذا كان الزمان المتأخّر دخيلاً في التكليف ملاكاً وخطاباً، فلا الخطاب فعلي، ولا الملاك فعلي، كلُّ منهما متأخّر، الكلام في هذا، الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) انتهى إلى عدم المنجزية، وصاحب الكفايه (قدّس سرّه) أيضاً ظاهره الانتهاء إلى عدم المنجزية في هذا الفرض، لا يوجد ما ينجز التكليف؛ ولذا لازم عدم المنجزية في المقام أنّه في مثال الحائض الذي هو مثال لما نحن فيه، قالوا

بأنه يجوز للزوج والزوجه ترتيب آثار الطهر في أول الشهر وفي آخره، تجرى أصاله عدم الحيض في أول الشهر، وتجري أصاله عدم الحيض في آخر الشهر؛ لأنها تشكك في أنها حائض، أو لا في كل منهما. غايه الأمر أنه بعد انقضاء الشهر يُعلم بمخالفه الواقع، ووقوع الحرام في أيام الحيض، لو فرضنا أنهما رتباً آثار الطهر بأن وطئها في أول الشهر وفي آخر الشهر، وبعد انتهاء الشهر يعلم بأنه وطئها، هو خالف الواقع، وطئها في أيام حيضها، وإن كان لا يعلم هو في أول الشهر، أو في آخر الشهر، بالنتيجه هو فعل الحرام، بعد انتهاء الشهر يعلم بأنه قد صدر منه الحرام، لكن قالوا العلم بالمخالفه في الزمان الماضي لا يمنع من جريان الأصول في ظرف احتمال التكليف، ولو بعد ذلك يعلم بصدور المخالفه منه في أحد الزمانين هو يعلم بذلك، ما دامت شرائط الأصل موجوده في كل من الطرفين الأصل يجري في أول الشهر، وفي آخر الشهر، ولا دليل على حرمه العلم بحصول المخالفه في زمانٍ ماضى. على كل حال انتهوا إلى هذه النتيجه: أنه لا منجز في التدريجيات، فتجري الأصول المؤتمنه في كل من الطرفين.

ص: ٢١٨

لكن المحقق النائيني (قدس سرّه) بالرغم من أنه يشترك معهما في أن هذا العلم الإجمالى ليس منجزاً، لكنّه بالرغم من اعترافه بأن مقتضى الصنائه هو ذلك، هو التزم بعدم المنجزيه في المقام، لكنّه استدل على المنجزيه في المقام ليس بالعلم الإجمالى المطروح المفروض في محل الكلام؛ لأنه يراه غير منجزٍ للتكليف، لكنّه استدل على المنجزيه في المقام وعدم جواز ترتيب آثار الطهر في أول الشهر وآخره في مثال الحيض، وهكذا في سائر الأمثله، استدل على ذلك باستقلال العقل بقبح الإقدام على ما يؤدى إلى المخالفه، ولا إشكال في أن الإقدام على ارتكاب الشبهه في أول الشهر وارتكاب الشبهه في آخر الشهر، هذا يؤدى إلى تفويت مراد المولى، وهذا قبيح، والعقل يحكم بقبحه، والعقل يمنع من إثبات الترخيص في أول الشهر وفي آخره، ليس من باب أن العلم الإجمالى نجز التكليف في المقام، وإنما لأن العقل يحكم بقبح الإقدام على ما يؤدى إلى المخالفه وما يؤدى إلى تفويت مراد المولى؛ حينئذٍ يمنع المكلف من إجراء الترخيص ومن إثبات الترخيص في كل منهما، ويقول أن هذا نظير المقدمات المفوته، فهو لا يقصر عن المقدمات المفوته التى يستقل العقل فيها بوجوب حفظ قدره عليها في ظرف عدم تحقق الخطاب والملاك، المقدمه المفوته لا خطاب فعلى ولا الملاك فعلى، الملاك سيكون في المستقبل والخطاب سيكون في المستقبل، لكن حيث أن ترك هذه المقدمه الآين في ظرف عدم فعليه الخطاب والملاك يؤدى إلى فوات الواجب في وقته ويؤدى إلى الوقوع في المخالفه، وإلى تفويت مطلوب المولى ومراده، العقل يستقل بلزوم الإتيان بها. الملاك واحد في كل منهما، العقل يحكم بقبح فعل ما يؤدى إلى المخالفه، وقبح تفويت مراد المولى، في باب المقدمه المفوته يكون ذلك بترك المقدمه، إذا ترك المقدمه سوف يقع في القبيح العقلى، في ما نحن فيه يقع في القبيح العقلى إذا أثبت الترخيص في كلا الوقتين في كلا الطرفين، إذا أجرى الأصل المؤمن في أول الشهر، والأصل المؤمن في آخر الشهر في محل كلامنا في المثال المطروح في مثال الحيض هذا يؤدى إلى المخالفه قطعاً ويوجب تفويت مراد ومطلوب المولى وهذا ممّا يستقل العقل بقبحه. ثم يقول المحقق النائيني (قدس سرّه) أن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما يوجب فوات مطلوب المولى مع العلم بأن له حكم إلزامى ذا مصلحه تامه، كما في محل الكلام، نعلم بأن هناك حكماً واقعياً تاماً وله مصلحه تامه، غايه الأمر أننا لا نعلم هل هي في أول الشهر، أو آخر الشهر، فلا بد بحكم العقل من ترك الاقتحام في كل واحدٍ من أطراف الشبهه مقدمه لحصول مراد المولى ومطلوبه، فيجب ترك الاقتحام في الطرف الأول، وترك الاقتحام في الطرف الثانى مقدمه لتحصيل مراد المولى ومطلوبه، فمن هنا حكم بالمنجزيه في باب العلم الإجمالى في التدريجيات من هذا الباب.



يظهر من المحقق العراقي (قدّس سرّه) ارتضاء هذا الكلام، هو يرضى بأصل هذا الدليل الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) وإن اعترض عليه بأنّه: مع وجود الحكم العقلي المذكور، كيف تقول بأن مقتضى الصنائه هو ما ذكره الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) من جريان الأصل في الطرفين، وإن اعترض عليه بذلك، لكنّه تقريباً ذهب إلى نفس ما ذهب إليه المحقق النائيني (قدّس سرّه) من أنّ العلم الإجمالي يكون منجزاً اعتماداً على استقلال العقل بقبح الإقدام على المخالفه وتفويت مراد ومطلوب المولى، لكنّه قرّبه بشكلٍ صناعى وبحسب ما يفهم من كلماته قرّبه بهذا الشكل، يقول: أنّ المنجز للطرفين في محل الكلام ليس هو العلم الإجمالي المطروح والمفروض الذي هو علم إجمالي بتكليفٍ فعلى على تقدير وليس فعلياً على تقديرٍ آخر، وإنّما الذي ينجز الطرفين هو علم إجمالي آخر، وهو فعلى على كل تقدير، هذا هو الذي ينجز الطرفين، فلا بدّ أن نتصوّر علماً إجمالياً على كل تقدير يكون هو المنجز للطرفين، فتخلّص من المشكله، وذلك بأنّ العقل يستقل بقبح الإقدام على ما يوجب فوات مطلوب المولى ويستقل بوجود حفظ قدره على أداء مطلوبه قبل مجيء ظرفه، أى على أداء مطلوب المولى قبل وقته، ومطلوب المولى في المستقبل، في الزمان المتأخّر، لكن العقل يقول أيّها العبد يجب عليك حفظ قدره لامتنال مطلوب المولى في ظرفه.

وبعبارةٍ أخرى: يحرم عليك تفويت قدره على امتثال المطلوب، الواجب في ظرفه، العقل يحكم بوجود حفظ قدره، فعلاً يحكم بوجود حفظ قدره، ويحكم بحرمه تفويت قدره وتضييعها. على اساس هذا الحكم العقلي حلّوا مشكله المقدمات المفوّته، أحد الحلول لمشكله المقدمات المفوّته هو هذا، نقول تجب المقدمه؛ لأنّه يجب على المكلف بحكم العقل حفظ قدرته على امتثال التكليف في وقته، وإذا ترك المقدمه المفوّته سوف تذهب قدرته على امتثال التكليف في وقته؛ لأنّ المقدمه مفوّته، يعنى إذا تركها يفوته الواجب؛ ولذا تجب عليه المقدمه المفوّته من باب وجوب حفظ قدره على امتثال التكليف في ظرفه، على امتثال مطلوب المولى في ظرفه وفي وقته، وهذا التكليف، يعنى وجوب حفظ قدره، يعنى حرمه تضييع قدره، هذا التكليف تكليف فعلى، وبهذا يتشكّل علم إجمالي بتكليفٍ فعلى على كل تقدير، على تقدير أن يكون المعلوم بالإجمال الآن، فالتكليف فعلى، إن كانت حائضاً الآن فالتكليف فعلى، وعلى تقدير أن يكون المعلوم بالإجمال في المستقبل وجوب حفظ قدره على امتثاله فعلى الآن، وجوب حفظ قدره ليس استقبالياً، التكليف استقبالي، لكن وجوب حفظ قدره على امتثال ذلك التكليف الاستقبالي هو فعلى، وبهذا يكون المكلف عالماً بتكليفٍ فعلى على كل تقدير مردّد بين هذا التكليف الآن، بين حرمه الدخول في المساجد الآن وبين وجوب حفظ قدره على امتثال التكليف الاستقبالي على التقدير الآخر، على تقدير نفس التكليف يكون فعلياً، على التقدير الآخر يكون تكليفاً آخر وهو وجوب حفظ قدره على التكليف الاستقبالي، وهذا علم إجمالي بجوامع التكليف الفعلى على كل تقدير، غايه الأمر هذا الجامع مردد بين أمرين، بين حرمه الدخول في المساجد الآن، وبين وجوب حفظ قدره، فهو يعلم بأحدهما، بجوامع التكليف الإلزامى المردد بين حرمه الدخول في المساجد وبين حرمه تضييع قدره على امتثال التكليف الاستقبالي على تقدير أن تكون حائضاً في المستقبل، وبهذا يتشكّل علم إجمالي أطرافه فعليه، علم إجمالي بتكليفٍ فعلى على كل تقدير، ويكون هذا هو المنجز؛ وحينئذٍ ننتهى إلى أنّه لا بدّ من الاحتياط في موارد العلم الإجمالي في التدريجيات، ولا يجوز إجراء الأصول في أوّل الشهر وفي آخره كما قال الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه)، لكن استناداً إلى هذا العلم الإجمالي الثانى وليس استناداً إلى العلم الإجمالي الأوّل، وهذا العلم الإجمالي الثانى موجود في كل موارد العلم الإجمالي في التدريجيات، أصلاً هذا العلم الإجمالي الثانى يتولّد من العلم الإجمالي الأوّل، فيكون هو المنجز، وبذلك وصل كل من المحقق النائيني (قدّس سرّه)، والمحقق العراقي (قدّس سرّه) وهكذا السيد الخوئي (قدّس سرّه) إلى المنجزه في باب العلم الإجمالي في التدريجيات، لكن اعتماداً على ذلك.





هذا الكلام الذى أساسه المحقق النائيني (قدّس سرّه) والمحقق العراقي (قدّس سرّه)، والسيد الخوئي (قدّس سرّه) أيضاً ذكره لوحظت عليه عدّه ملاحظات:

الملاحظه الأولى: مسأله وجوب حفظ القدره، واضح أنّ وجوب حفظ القدره لا يمكن أن نقول أنّه وجوب شرعى، فهو ليس وجوباً شرعياً، وإّما هو وجوب عقلى، وجوب حفظ القدره على الإتيان بمراد المولى فى ظرفه وحرمة تفويت وتضييع القدره هو وجوب عقلى يحكم به العقل وليس وجوباً شرعياً، العقل يحكم بوجوب حفظ القدره وحرمة تضييع القدره على امثال التكليف، صحيح، يحكم بذلك، لكن لا يحكم بوجوب حفظ القدره على امثال التكليف إلاّ إذا فرض أنّ ذاك التكليف كان منجزاً فى مرحله سابقه، التكليف المنجز بنظر العقل يحكم عليه بوجوب حفظ القدره على امثاله؛ لأنّه تنجز على المكلف، وإلاّ العقل لا يحكم بوجوب حفظ القدره على كل تكليف، التكليف المشكوك بالشك البدوى غير المقرون بالعلم الإجمالى لا يحكم العقل بوجوب حفظ القدره على امثاله، وإّما يحكم بوجوب حفظ القدره على امثال التكليف عندما يكون ذاك التكليف منجزاً، فالتنجز شرط أساسى فى حكم العقل بوجوب حفظ القدره على امثال ذاك التكليف، وفى محل الكلام التكليف الاستقبالى على أحد التقديرين لا منجز له سوى العلم الإجمالى المفروض فى محل الكلام، بمّ يتنجز هذا التكليف الاستقبالى؟ إذا رفعنا العلم الإجمالى يكون الشكّ بدوياً، ويكون احتماله احتمالاً بدوياً، ليس المنجز سوى العلم الإجمالى فى محل الكلام، فإن فرضنا أنّ العلم الإجمالى هو الذى ينجز التكليف الاستقبالى؛ فحينئذٍ تنتهى المشكله، ولا داعى لهذا الدوران، هذا يغنيننا عن افتراض علم إجمالى ثانى يتولّد من العلم الإجمالى الأوّل، هو العلم الإجمالى الأوّل ينجز كلا التكليفين، نجز التكليف الفعلى ونجز التكليف الاستقبالى. وإن قلنا أنّ العلم الإجمالى لا- ينجز التكليف الاستقبالى كما تقدّم، فالعقل لا يحكم بوجوب حفظ القدره على امثاله؛ لأنّ العقل إّما يحكم بوجوب حفظ القدره على امثال تكليف عندما يكون ذاك التكليف داخلاً فى المنجزيه، عندما يكون منجزاً بأى منجزٍ كان، عندما يكون منجزاً يحكم العقل بوجوب حفظ القدره على امثاله، وإن لم يكن منجزاً؛ فحينئذٍ لا- يحكم العقل بوجوب حفظ القدره اتجاه كل تكليفٍ حتّى نستدل بذلك فى محل الكلام على تشكيل علم إجمالى ثانى يكون كلا طرفيه فعليين.

الملاحظه الثانيه: فى محل الكلام، محل الكلام هو النحو الأول المتقدم، وهو ما إذا كان الزمان المتأخر دخیلاً فى التكلیف خطاباً وملاكاً، وهذا معناه أنّ الملاك للتكلیف الاستقبالى لیس فعلياً، فالتكلیف فعلاً لا فعلى ولا ملاكه أيضاً فعلى، هذا مرجعه فى الحقیقه إلى أنّ الدخیل فى ملاك ذلك التكلیف هى القدره فى زمان التكلیف لا القدره مطلقاً تكون دخیله فى الملاك، وإنّما القدره على الفعل فى زمانه تكون دخیله فى الملاك؛ ولذا القدره عليه قبل زمانه لم تحرز لنا تحقق الملاك بحسب الفرض؛ لأنّ المفروض أنّ الملاك متأخر، إذن: القدره المطلقه لا تحرز لنا تحقق الملاك؛ لأنّه لیس منوطاً بالقدره المطلقه، وإنّما الملاك لا يتحقق إلا عند تحقق القدره على الفعل فى ظرفه، إذا كان المكلف قادراً على الفعل يصبح الفعل ذا ملاك، أمّا القدره عليه قبل زمانه، لا تجعل الفعل متصفاً بأنّه ذو ملاك، القدره على الفعل فى ظرفه هى التى تكون محققه لكونه ذا ملاك، فى مثل ذلك من قال بأنّ العقل يحكم بوجود حفظ القدره؟ من قال بأنّ العقل يحكم حكماً فعلياً الآن بوجود حفظ القدره على امثال تكلیف لیس فعلياً حتّى ملاكاً، على امثال تكلیف فعلي لا يتصف الواجب فيه المكلف به بكونه ذا مصلحه إلا عند مجيء ظرفه؟ إلا عند القدره عليه فى زمانه، نفترض أنّ المكلف الآن قادر على ذلك الفعل، لكن لیس هذا هو الدخیل فى الملاك بحسب الفرض، لیس هذا دخیلاً فى اتصاف الفعل فى كونه ذا ملاك، وإنّما الفعل يكون ذا ملاك عند تحقق القدره عليه فى ظرفه، أمّا قبل ذلك فلا يتصف بكونه ذا ملاك، فإذا لم يكن له ملاك هذا فعل الآن لا يوجد خطاب فيه، ولا هو متّصف بكونه ذا ملاك، العقل يحكم بوجود حفظ القدره على امثاله، يحكم بأنّه يحرم على المكلف تفويت قدرته على امثاله، هذا غير واضح. من هذا الباب مسأله تعجيز الإنسان نفسه عن الوضوء قبل الزوال بإراقه الماء، بمجرد أن يريق الماء هو لم يحفظ قدرته على امثال التكلیف فى زمانه، لكن يجوز له ذلك، ولا يجب عليه حفظ القدره؛ لأنّ هذا التكلیف لیس فعلياً خطاباً قبل الزوال، و لیس فعلياً ملاكاً أيضاً؛ لأنّ الفعل وهو الوضوء إنّما يتصف بكونه ذا مصلحه ملزمه موجه لوجوبه بعد الزوال، بعد حلول الوقت، أمّا إذا قلنا قبل حلول الوقت لا يتصف بكونه ذا ملاك، العقل لا يحكم بوجود حفظ القدره على امثاله وحرمة تضييع القدره على امثاله، المفروض فى ما نحن فيه هو ذلك بحسب الفرض أننا نتكلم عن ما إذا كان الزمان المتأخر دخیلاً فى التكلیف خطاباً وملاكاً. نعم فى النحو الثانى الذى سیأتى الكلام فيه عندما يكون الزمان المتأخر دخیلاً فى التكلیف خطاباً فقط لا ملاكاً الذى معناه أنّ المعتبر فى الملاك هو مطلق القدره و لیس القدره الخاصه، لیس القدره فى ظرف التكلیف، وإنّما مطلق القدره هى تكفى فى اتصاف الفعل بكونه ذا ملاك؛ حينئذ يمكن أن نقول أنّ العقل يحكم بوجود حفظ القدره على امثال تكلیف فى ظرفه ملاك تام الآن، والفعل متصف بكونه ذا ملاك ملزم يمكن أن يحكم العقل بوجود حفظ القدره على امثال هذا التكلیف، وأمّا فى محل كلامنا، فهذا غير ثابت.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / العلم الإجمالي في التدريجات

ذكرنا في الدرس السابق أنّ بعض من لم يقبل منجزيه العلم الإجمالي المطروح في محل الكلام في التدريجات باعتبار أنّه علم بتكليف فعليّ على تقديرٍ وليس فعلياً على تقديرٍ آخر؛ ولذا لا يكون منجزاً، حاول أنّ يثبت المنجزيه بتشكيل علم إجماليّ آخرٍ كلاً- طرفيه فعليّ، فيكون علماً إجمالياً بتكليفٍ فعليّ على كل تقديرٍ، وبذلك يكون منجزاً، وهذا العلم الإجماليّ هو عبارته عن العلم الإجماليّ بالتكليف الفعليّ على تقدير الفعل الحاليّ، والطرف الآخر له هو وجوب حفظ قدره على امتثال التكليف في وقته على التقدير الآخر، هذه المرأه إن كانت حائضاً فعلاً، فالتكليف فعليّ، وإن كانت حائضاً في المستقبل، فيجب عليها حفظ قدره لامثال هذا التكليف في ظرفه. إذن: هي تعلم بتكليفٍ فعليّ على كل تقديرٍ دائراً بين هذا الفعل، بين حرمة الدخول في المساجد، حرمة المقاربه فعلاً وبين وجوب حفظ قدره على امتثال التكليف الذي سيكون فعلياً في المستقبل، ووجوب حفظ قدره فعليّ وليس استقبالياً، وبالتالي يكون كلا الطرفين فعلياً، فهي تعلم بتكليفٍ فعليّ على كل تقديرٍ مردد بين هذا التكليف الفعليّ وبين وجوب حفظ قدره الفعليّ أيضاً، وهذا يكون منجزاً حينئذٍ ويطرّب عليه نفس ما يترتب على العلم الإجماليّ المطروح في محل الكلام على تقدير كونه منجزاً. قلنا أنّ هذا عليه ملاحظات، ذكرنا الملاحظه الأولى، والثانيه، انتهى الكلام إلى الملاحظه الثالثه.

الملاحظه الثالثه: غايه ما يثبت بهذا العلم الإجماليّ الذي شكّل على هذا الأساس هو أنّه ينجز كلاً طرفيه، ومعنى ذلك أنّه ينجز وجوب حفظ قدره على امتثال التكليف في ظرفه، ينجز حرمة تفويت قدره على امتثال التكليف في وقته، هذا يتنجز بهذا العلم الإجماليّ، باعتبار أنّ وجوب حفظ قدره وقع طرفاً للعلم الإجماليّ الذي شكّل في المقام، فالعلم الإجماليّ ينجز وجوب حفظ قدره على امتثال التكليف في ظرفه. هذا غايه ما يثبت بذلك. وأمّا تفويت الواجب في وقته عصياناً بعد فرض حفظ قدره على امتثاله، هو حفظ قدره على امتثاله، لكن تركه عصياناً في ظرفه، هذا العلم الإجماليّ لا يمنع منه؛ لأنّه ليس طرفاً للعلم الإجماليّ، تفويت الواجب في ظرفه ليس طرفاً للعلم الإجماليّ؛ لأنّ المفروض أنّ العلم الإجماليّ لا- ينجز التكليف الفعليّ والتكليف الاستقباليّ، وإنّما ينجز التكليف الفعليّ هو وجوب حفظ قدره، فإذا حفظ قدره على امتثال التكليف الاستقباليّ يكون قد جاء بما تنجز عليه، لكن عندما يجيء ظرف التكليف الاستقباليّ تفويت هذا التكليف، ولو عصياناً لا يمنع منه العلم الإجماليّ الذي أقرّح، العلم الإجماليّ ينجز طرفيه، يمنع من تفويت قدره على امتثال التكليف في ظرفه ويمنع من الدخول في المسجد فعلاً وهو قد حافظ على قدره \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ وامتثل هذا الطرف الثاني، لكنّه ترك التكليف في وقته، ترك الفعل في المستقبل، في ظرف فعليه التكليف، ما الذي يمنعه من هذا الترك؟ ما الذي يمنعه من تفويت الواجب في ظرفه؟ هذا العلم الإجماليّ لا- يمنعه؛ لأنّ التكليف في ظرفه ليس طرفاً لهذا العلم الإجماليّ \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ فهذا التكليف لا- يمنعه، وليس هناك شيء يمنعه سوى العلم الإجماليّ الأوّل الذي قلنا سابقاً أنّه ينجز كلاً الطرفين ولو كان أحد الطرفين ليس فعلياً.

يمكن أن يقال: أنّ وجوب حفظ قدره على امتثال التكليف في ظرفه إذا ثبت وتنجز بهذا العلم المقترح، فالظاهر أنه يستلزم حرمه تفويت الواجب في ظرفه، باعتبار أنّ ملا-ك وجوب حفظ قدره ليس إلا- هو التمكن من الإتيان بالواجب في ظرفه، فلا يُعقل أن يُسمح للمكلف بتفويت الواجب في ظرفه مع إيجاب حفظ قدره على امتثاله في ظرفه، لا يُعقل هذا، أنّ الشارع يوجب على المكلف أن يحفظ قدرته على امتثال التكليف في ظرفه، لكن عندما يأتي ظرفه يسمح له بمخالفه نفس التكليف، أو يسمح له بتفويت نفس الواجب الذي أمره سابقاً بأن يحفظ قدرته على امتثاله، هذا غير معقول.

بعبارة أخرى: أنّ الظاهر أنّ هناك ملازمه بين وجوب حفظ قدره على امتثال التكليف في ظرفه وبين عدم السماح، والمنع من تفويت الواجب في ظرفه، يُفهم هذا باعتبار الملازمه بينهما، فنستطيع أنّ نقول بأنّ العلم الإجمالي هو بنفسه إذا نجح وجوب حفظ قدره على امتثال التكليف في ظرفه؛ حينئذٍ هو ينجز المنع من تفويت الواجب في ظرفه، يعنى ينجز نفس الواجب على المكلف؛ ولذا طُرح هذا العلم الإجمالي كبديلٍ عن العلم الإجمالي المفروض في محل الكلام لتنجيز كلا الطرفين، أصل اقتراح هذا العلم الإجمالي حتّى ينجز التكليف الفعلي، ويكون منجزاً للتكليف الاستقبالي، لكن حيث أنّ التكليف الاستقبالي تكليفاً ليس فعلياً والعلم الإجمالي إنّما ينجز التكليف إذا كان فعلياً على كل تقدير، وهذا التكليف ليس فعلياً على كل تقدير، اقترحت هذه الصيغة لسدّ هذا الفراغ، فقبل بأنّ التكليف فعلي على كل تقدير إذا لاحظنا أنّ الطرف الآخر هو وجوب حفظ قدره، لكن هذا الذي يقول بوجوب حفظ قدره على امتثال التكليف في ظرفه يرى أنّ المكلف ممنوع من تفويت الواجب في ظرفه، وما ذلك إلا لما قلناه من أنّ هناك ملازمه عقليه بين وجوب حفظ قدره على امتثال التكليف في ظرفه وبين المنع من تفويت الواجب في ظرفه، وإلا لماذا أمره بوجوب حفظ قدره على امتثال التكليف في ظرفه؟ مع السماح له بتفويت الواجب في ظرفه؛ حينئذٍ غير معقول أنّ يأمره بوجوب حفظ قدره على امتثال التكليف في ظرفه.

على كل حال: يبدو أنّ الصحيح هو ما تقدّم من أنّ العلم الإجمالي فى النحو الأوّل المطروح فى البحث فعلاً، وهو ما إذا كان التكليف خطاباً وملاكاً ليس فعلياً الآن، بأن يكون الزمان المتأخّر دخيلاً فى التكليف خطاباً وملاكاً. الصحيح فى هذا النحو هو أنّ العلم الإجمالي ينجّز التكليف كما هو فى العلم الإجمالي العادى عندما تكون أطرافه ليس تدريجيه، لا فرق بين العلم الإجمالي العادى الذى تكون أطرافه ليست تدريجيه، وبين العلم الإجمالي فى التدريجيات، كلّ منهما يكون منجزاً من دون أى فرق بينهما.

ومنه يظهر الحال فى النحو الثانى، وهو ما إذا فرضنا أنّ الزمان المتأخّر دخیل فى التكليف خطاباً لا-ملاكاً، بأن نفترض أنّ التكليف ثابت وفعلى الآن قبل الزمان المتأخّر، لكنّ الزمان المتأخّر دخیل فى الخطاب فى التكليف الفعلى، فعلاً التكليف ليس فعلياً؛ لأنّ الزمان المتأخّر دخیل فيه، لكنّ الملاك ثابت الآن وفعلى والزمان المتأخّر ليس دخیلاً فيه، ممّا ذكر فى النحو الأوّل يتبين الحال فى هذا النحو حيث تثبت المنجزيه للعلم الإجمالي من باب أولى؛ لأننا فرغنا عن المنجزيه للعلم الإجمالي حيث يكون التكليف خطاباً وملاكاً متأخراً زماناً، التكليف عندما يكون خطاباً وملاكاً متأخراً زماناً قلنا بأنّ العلم الإجمالي ينجّز هذا التكليف، فما ظنك عندما يكون المتأخّر هو الخطاب فقط مع فعليه الملاك، فيثبت التنجيز فيه من باب أولى، ومثاله ما إذا نذر صوم يوم معيّن وتردد بين أول الشهر وبين وسط الشهر، قالوا أنّ التكليف وجوب الوفاء بالنذر يكون ملاكه تاماً من البدايه، حتّى على تقدير أن يكون المنذور هو وسط الشهر، لكنّه من حين النذر يتم فيه الملاك، ملاكه يكون تاماً. نعم، الخطاب، التكليف بوجوب الصوم وفاءً للنذر لا- يكون فعلياً، فرضاً لاستحاله الواجب المعلق، وإنما يكون استقبالياً، فالخطاب يكون متأخراً، لكن الملاك يكون فعلياً. هذا تثبت فيه المنجزيه كما قلنا من باب أولى.

وأما بناءً على عدم المنجزية في النحو الأول، لو قلنا بأن العلم الإجمالي في النحو الأول لا ينجز التكليف؛ حينئذ يقع الكلام في أن العلم الإجمالي في النحو الثاني هل يكون منجزاً بنكته فعليه الملاك، بنكته أن الملاك في النحو الثاني فعلى، وهذا ما لم نكن نفرضه في النحو الأول، حيث لم نفرض في النحو الأول أن الملاك فعلى، كالملاك ليس فعلياً، والخطاب أيضاً ليس فعلياً. الآن نضيف في النحو الثاني عنصراً ليس موجوداً في النحو الأول وهو أن الملاك فعلى، هذا هل يؤثر في منجزية العلم الإجمالي إذا لم نقل بالمنجزية في النحو الأول، أو لا يؤثر في المنجزية؟ فيقع البحث بهذا الشكل.

نُسب إلى الشيخ الأنصاري (قدس سره) القول بالمنجزية في النحو الثاني؛ ولذا نُسب إليه أنه أختار التفصيل بين النحويين، الأول والثاني، وأنه قال بالمنجزية في النحو الثاني دون النحو الأول، ففصّل بينهما. هذا التفصيل لا يفهم صراحةً من عبارته الشيخ الأنصاري (قدس سره) في الرسائل، وإنما قد يفهم من ظاهر كلامه؛ لأنه ذكر في البدايه مثال المرأه الحائض كمثال للعلم الإجمالي في التدريجات، ومنع من فعلية الخطاب قبل الابتلاء بالحيض، قال أن الخطاب لا يكون فعلياً قبل الابتلاء بالحيض، فالخطاب ليس فعلياً، ثم قال: (ويشكل الفرق بين هذا وبين ما إذا نذر، أو حلف في ترك الوطء في ليله خاصه، ثم اشتبهت بين ليلتين، أو أزيد). (1) كأنه بنا على عدم المنجزية في مثال الحائض، ثم قال يشكل الفرق بينه وبين مثال النذر، ثم قال: (لكن الأظهر هنا \_\_\_\_\_ يعني في مثال النذر \_\_\_\_\_ وجوب الاحتياط، وكذا في المثال الثاني من المثالين المتقدمين). وجوب الاحتياط يعني منجزية العلم الإجمالي، فكأنه فرّق بين مثال النذر ومثال التاجر من جهة، وبين مثال المرأه الحائض، استظهر في الثاني وجوب الاحتياط. من هنا فهم التفصيل، أن الشيخ الأنصاري (قدس سره) لا يقول بالمنجزية مطلقاً، ولا يقول بعدم المنجزية مطلقاً، وإنما له تفصيل، والتفصيل بين مثال الحائض وبين مثال النذر، ما هو الفرق بينهما؟ الظاهر أن الفرق بينهما هو أنه في مثال الحائض كما أن التكليف ليس فعلياً الملاك أيضاً ليس فعلياً، وهذا هو النحو الأول، بينما في مثال النذر ومثال التاجر التكليف ليس فعلياً؛ لأن الشيخ الأنصاري (قدس سره) يرى استحاله الواجب المعلق، لكن الملاك يكون فعلياً، تصاف المعامله بأنها ربويه وفيها مفسده تقتضى التحريم، هذا لا يتوقف على حلول زمان المعامله الربويه؛ لأن المعامله الربويه تصف بأنها مفسده تقتضى التحريم من البدايه، فالملاك موجود في المعامله الربويه قبل حلول وقتها، كما أن ملاك وجوب الوفاء بالنذر موجود من حين النذر قبل حلول وقت المنذور، فالفرق بينهما هو أن الملاك في مثال الحائض ليس فعلياً كما هو الخطاب، بينما الملاك في مثال النذر فعلى، فعندما يقول الأظهر وجوب الاحتياط في مثال النذر، بينما لم يقل في مثال الحائض الأظهر وجوب الاحتياط، هذا معناه أنه يفصل بينهما، يعني يفصل بين النحو الأول كما قلنا وبين النحو الثاني.

ص: ٢٢٦

أمّا احتمال أنّه يُفصّل بينهما على أساس فعلية الخطاب في مثال النذر وعدم فعليته في مثال المرأه الحائض، هذا بعيد؛ لأنّه هو يرى استحاله الواجب المعلق، هذا معناه أنّ التكليف في كلّ منهما ليس فعلياً، التكليف ليس فعلياً في مثال الحائض، وليس فعلياً في مثال النذر؛ لأنّه يرى استحاله الواجب المعلق.

إذن: المائز بينهما هو فعلية الملا-ك في الثانى وعدم فعليته في مثال الحائض؛ ولذا في مثال الحائض قال بعدم المنجزيه، وفي مثال النذر استظهر وجوب الاحتياط ووجوب الموافقه القطعيه.

الوجه في المنجزيه بنكته فعلية الملا-ك؛ لأننا قلنا أنّ هذا الكلام إنّما يجرى عندما نفترض القول بعدم المنجزيه في النحو الأول، فيقع الكلام في النحو الثانى لأنّه تميّز عن النحو الأول بفعلية الملا-ك، هذه نكته فعلية الملا-ك كيف تقتضى تنجيز العلم الإجمالى؟ استدلّ على هذا بدعوى أنّ العقل يستقلّ بقبح الإقدام على ما يؤدّى إلى تفويت الملا-ك والغرض المُلزم، عندما يكون الملا-ك مُلزمًا والغرض مُلزمًا العقل يستقلّ بقبح تفويته، من جهة العقل لا فرق في القبح بين مخالفه التكليف الفعلى وبين مخالفه الملا-ك الفعلى المُلزم، الملا-ك المُلزم بنظر المولى، تفويته وحكم العقل بقبح تفويته كما هو الحال في التكليف الفعلى، تفويت التكليف الفعلى قبيح بنظر العقل، تفويت الملا-ك الفعلى أيضاً قبيح بنظر العقل، العقل يرى أنّ الترخيص في تفويت الملا-ك والغرض المُلزم للمولى كالترخيص في مخالفه التكليف الفعلى للمولى، كلّ منهما قبيح وكلّ منهما غير جائز باعتبار أنّ عدم التكليف ليس لعدم المقتضى، في مثال النذر لماذا لا يكون التكليف فعلياً على تقدير أن يكون المنذور في المستقبل؟ ليس لعدم المقتضى، وإنّما لوجود المانع، لاستحاله الواجب المعلق، هذا هو الذى منع من فعلية التكليف، وإلاّ التكليف تام الاقتضاء، المقتضى تام، وملا-ك تام، وإنّما منع منه شبهه استحاله الواجب المعلق، فإذن، عدم التكليف إنّما هو لوجود المانع وليس من جهة عدم المقتضى. إذن: المقتضى للتكليف تام، وإنّما منع منه المانع، عدم التكليف هذا لوجود المانع مع تماميه المقتضى لا- يفرّق العقل بينه وبين التكليف الفعلى في أنّ مخالفه كلّ منهما قبيح والترخيص في مخالفه كلّ منهما بنظر العقل أيضاً يكون قبيحاً. هذا هو الوجه في المنجزيه في النحو الثانى إذا لم نقل بالمنجزيه في النحو الأول.



ثمّ أنه على تقدير القول بعدم منجزيه العلم الإجمالي للتكليف في باب التدريجيات، يقع الكلام في أنه هل يثبت بذلك عدم وجوب الموافقه القطعيه فقط ؟ أى لا يجب على المكلف أن يأتي بكلا الطرفين إذا كانت شبهه وجوبيه تدريجيه، ولا يجب عليه ترك كلا الطرفين إذا كانت الشبهه تحريميه تدريجيه، هل الذى يثبت بذلك هو فقط عدم وجوب الموافقه القطعيه، أو يثبت مضافاً إلى ذلك جواز المخالفه القطعيه ؟ علم إجمالى غير منجز، فكما لا- تجب موافقه القطعيه، كذلك لا- تحرم مخالفته القطعيه، فيجوز للمرأه الحائض الدخول فى المسجد فى كلا اليومين، ويجوز لزوجها المقاربه فى كلا اليومين. وفى مثال التاجر يجوز له ارتكاب كل المعاملات خلال يومه مع علمه بأن فيها معامله ربويه؛ لأنّ العلم الإجمالى غير منجز، فكما لا تجب الموافقه القطعيه كذلك لا تحرم المخالفه القطعيه. ما يترتب على عدم التنجيز هل هو فقط عدم وجوب الموافقه القطعيه، أو يترتب عليه مضافاً إلى ذلك عدم حرمة المخالفه القطعيه ؟

الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) التزم بالثانى، يعنى التزم بعدم حرمة المخالفه القطعيه، أى لا- تجب الموافقه القطعيه؛ بل تجوز المخالفه القطعيه، وعلل ذلك بأنّ المفروض عدم تنجز التكليف الواقعى بالنسبه إليه؛ فحينئذٍ إذا لم يتنجز التكليف الواقعى بالنسبه إليه، فكما لا تجب موافقه القطعيه، كذلك لا تحرم مخالفته القطعيه. بعبارة أخرى: يكون حال التكليف فى المقام حال الشبهات البدويه، ففى الشبهات البدويه كما لا تجب موافقتها القطعيه لا تحرم مخالفتها القطعيه، مجرد شبهه تجرى فيها الأصول المؤمّنه، فلا- تحرم المخالفه القطعيه كما لا- تجب الموافقه القطعيه؛ لأنّ العلم الإجمالى ليس منجزاً للتكليف، هذا التكليف الواقعى عندما لا- يتنجز على المكلف؛ حينئذٍ لا- يكون المكلف مسئولاً تجاهه، لا- بوجوب موافقه القطعيه ولا بحرمة مخالفته القطعيه. علل بهذا التعليل.

المحقق النائيني (قدّس سرّه) علّله بعدم تعارض الأُصول، قال بأنّه كما لا تجب الموافقه القطعيه إذا لم نقل بالمنجزيه، لا تحرم المخالفه القطعيه؛ لعدم تعارض الأُصول في المقام على مبناه هو الذي هو مسلك الاقتضاء؛ وعدم تعارض الأُصول لأنّه لا يلزم من جريانها الترخيص في المخالفه القطعيه للتكليف المنجز؛ لأننا فرضنا أنّ العلم الإجمالي ليس منجزاً؛ فحينئذٍ لا تتعارض الأُصول، فيمكن إجراء الأصل المؤمّن في الطرف الأوّل وإجراء الأصل في الطرف الثاني ممّا يؤدي إلى المخالفه القطعيه، وهذا لا مشكله فيه؛ لأنّ الأُصول لا تتعارض. (١)

هذا التعليل بعدم تعارض الأُصول يصح بالنسبه إلى عدم وجوب الموافقه القطعيه \_\_\_\_\_ على رأى المحقق النائيني (قدّس سرّه) لأنّه يرى أنّ وجوب الموافقه القطعيه من آثار تعارض الأُصول، إنّما يجب الاحتياط ليس لأنّ العلم الإجمالي علّه لوجوب الاحتياط، وإنّما وجوب الموافقه القطعيه من آثار تعارض الأُصول في الأطراف وتساقطها، فتبقى الأطراف بلا مؤمّن، فيجب فيها الاحتياط، فإذا كان وجوب الموافقه القطعيه من آثار تعارض الأُصول يمكننا أن نعلّل عدم وجوب الموافقه القطعيه بعدم تعارض الأُصول، فنقول أنّ الأُصول في المقام غير متعارضه، فتكون علّه لعدم وجوب الموافقه القطعيه. هذا صحيح.

وأما حرمه المخالفه القطعيه، فهي على رأى المحقق النائيني (قدّس سرّه) ليست من آثار تعارض الأُصول، وإنّما هي من لوازم العلم الإجمالي؛ ولذا هو يرى كغيره أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعيه، وإنّما الاختلاف بين مسلك الاقتضاء وبين مسلك العلّيه التامّه، إنّما هو بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، هو يرى أنّ وجوب الموافقه القطعيه من نتائج تعارض الأُصول وغيره يرى أنّ العلم الإجمالي ينجز وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّه علّه تامّه لها، وأما حرمه المخالفه القطعيه، فالظاهر أنّه هو أيضاً يقول بأنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لها، أي لحرمه المخالفه القطعيه؛ فحينئذٍ تعليل عدم حرمه المخالفه القطعيه في محل الكلام بعدم تعارض الأُصول ليس فنياً؛ لأنّ حرمه المخالفه القطعيه ليست من آثار تعارض الأُصول حتّى نعلّل عدم الحرمه في المقام بعدم التعارض، وإنّما ينحصر التعليل بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه، العلم الإجمالي حينئذٍ ليس منجزاً، فإذا لم يكن منجزاً لا تحرم المخالفه القطعيه.

ص: ٢٢٩

هذا تمام الكلام فى هذا التنبيه وهو العلم الإجمالى فى التدريجيات، بعد ذلك ننتقل إلى بحثٍ آخر، وهو البحث عن الاضطراب إلى بعض أطراف العلم الإجمالى.

## الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالى / الاضطراب إلى بعض الأطراف بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالى / الاضطراب إلى بعض الأطراف

الكلام فى الاضطراب إلى بعض أطراف العلم الإجمالى، وأنه هل يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز، أو لا ؟

لو اضطرت المكلف إلى ترك أحد الطرفين فى الشبهه الوجوبيه، أو اضطرت إلى فعل أحد الطرفين فى الشبهه التحريميه، هذا هل يؤثر فى العلم الإجمالى ويسقطه عن المنجزيه، أو لا-؟ والثمره تظهر فى الطرف الآخر إذا سقط العلم الإجمالى عن المنجزيه؛ فحينئذٍ لا- يجب الإتيان بالفرد الآخر فى الشبهه الوجوبيه، ولا يجب ترك الفرد الآخر فى الشبهه التحريميه، وإلا لا إشكال فى ارتفاع التكليف عن الطرف الذى اضطرت إليه بسبب الاضطراب. فإن قلنا ببقاء العلم الإجمالى على المنجزيه؛ حينئذٍ يجب الاحتياط فى الطرف الآخر، وإن قلنا بسقوط العلم الإجمالى عن المنجزيه، فلا يجب الاحتياط فى الطرف الآخر.

التقسيم المتعارف فى هذه المسأله: هو تقسيم الاضطراب إلى قسمين؛ لأن الاضطراب تارة يكون إلى طرفٍ معيّن، وأخرى يكون الاضطراب إلى طرفٍ غير معيّن، أى اضطراب إلى أحد الطرفين لا بعينه؛ ولذا ينعقد الكلام فى مقامين أساسيين، وكلامنا فعلاً فى:

المقام الأوّل: وهو ما إذا كان الاضطراب إلى طرفٍ معيّن، من قبيل ما إذا علم بسقوط نجاسه، إمّا فى هذا الماء الموجود فى هذا الإناء، أو فى الثوب، واضطرت إلى شرب الماء لعطشٍ ونحوه، هذا اضطراب إلى أحد الطرفين بعينه؛ لأن الطرف الآخر لا يرفع اضطرابه، وإنّما هذا هو الذى يرفع اضطرابه. هنا ذكروا بأنّ هذا النحو من الاضطراب له ثلاثه صوّر، وتكلّموا عن هذه الصوّر:

ص: ٢٣٠

الصورة الأولى: افتراض أنّ الاضطراب يكون حادثاً قبل التكليف وقبل العلم به، هو مضطرت إلى شرب هذا الماء لعطشٍ ونحوه، ثم بعد ذلك سقطت قطره دم فى أحد الأمرين، إمّا هذا الماء الذى اضطرت إليه سابقاً، أو هذا الثوب \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ وعلم بنجاسه أحدهما، إمّا الماء، أو الثوب، فيكون الاضطراب سابقاً ومتقدماً على التكليف وعلى العلم به إجمالاً. ونفس الكلام يقال فى ما إذا اقترن الاضطراب بالعلم بالتكليف، يعنى هذان النحوان يتكلم عنهما فى هذه الصورة، لا فرق بين أن يكون الاضطراب متقدماً، أو يكون الاضطراب مقارناً للعلم، المهم هو أنّه عندما يعلم بالتكليف هناك اضطراب إلى طرفٍ بعينه، سواء كان هذا الاضطراب سابقاً، أو كان مقارناً للعلم بالتكليف، كلّ منهما من وادٍ واحدٍ.

فى هذه الصورة ذكروا بأنّه لا إشكال ولا ينبغي أن يقع الخلاف فى عدم منجزيه العلم الإجمالى، وذلك لعدم العلم بالتكليف ولو إجمالاً، باعتبار أنّ أحد الطرفين، وهو الماء لا يحرم شربه حتّى على تقدير سقوط نجاسه فيه؛ لأنّه مضطرت إليه، والمفروض أنّ الاضطراب ثابتٌ قبل سقوط نجاسه، أو مقارن للعلم الإجمالى بها، حتّى على تقدير سقوط نجاسه فى الماء، هذا لا يوجب

حدوث تكليفٍ بالنسبه إلى هذا المكلف، باعتبار الاضطرار. نعم، على تقدير سقوط النجاسه فى الطرف الآخر، يعنى فى الثوب، سوف يكون موجباً لحدوث تكليفٍ بالنسبه إليه، لكن على تقدير سقوط النجاسه فى الماء الذى هو مضطر إلى شربه فعلاً، واضح أن سقوط النجاسه فى هذا الماء لا يحدث له تكليفاً، فإذا فرضنا أنه على أحد التقديرين سقوط النجاسه يُحدث تكليفاً، وعلى التقدير الآخر سقوط النجاسه لا يُحدث تكليفاً. إذن: لا علم بالتكليف على كلا التقديرين، وإنما يكون عالماً بالتكليف على أحد التقديرين، وهذا التقدير مشكوك، فلا علم بالتكليف، وإنما يكون هناك شكٌ فى التكليف، ويُنفى بأصالة البراءه وتجرى فيه الأصول المؤمّنه. هذا هو الوجه فى عدم منجزيه العلم الإجمالى. وفى الحقيقه كأنه يُراد أن يقال: لا علم إجمالى بالتكليف فى المقام، ليس هناك علم بالتكليف، وإنما يكون هناك علم بالتكليف عندما يكون التكليف ثابتاً على كلا التقديرين، على تقدير أن تكون النجاسه فى هذا الإناء، يوجد تكليف، وعلى تقدير أن تكون فى ذاك الإناء يوجد تكليف. إذن: المكلف عالم بالتكليف على كل حال، لكن عندما لا يكون سقوط النجاسه فى أحد الطرفين موجباً لحدوث تكليفٍ؛ لأنه \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ حين سقوط النجاسه هو مضطر إلى شرب ذلك الماء، هذا لا يحدث فيه تكليفاً حتى على تقدير سقوط النجاسه فيه، وإنما يحدث تكليفاً على تقدير سقوط النجاسه فى الطرف الآخر. إذن: لا علم بالتكليف، هناك شكٌ فى التكليف، فتجرى فيه الأصول المؤمّنه، وبهذا يكون الحكم فى هذه الصوره واضحاً ولا إشكال فيه؛ وحينئذٍ ينبغى الالتزام بسقوط العلم الإجمالى عن التنجيز، فيجوز الرجوع إلى الأصول المؤمّنه فى الطرف الآخر، يعنى فى الثوب فى المثال السابق.

واضح من هذا الكلام أنّ النكته في عدم المنجزية في المقام هي عبارته عن عدم حدوث تكليف في الطرف المضطر إليه حتى مع افتراض سقوط النجاسة فيه، هذه هي النكته، أنه لا يحدث تكليف في الطرف المضطر إليه حتى على تقدير سقوط النجاسة فيه، وعدم حدوث تكليف في هذا الطرف حتى لو سقطت النجاسة فيه هو الذي يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز؛ إذ لا علم حينئذٍ بالتكليف على كل حال، وإنما يكون التكليف مشكوكاً، فتجربى الأصول المؤمنة في الطرف الآخر، فالنكته هي أنه على تقدير سقوط النجاسة في هذا الطرف المعين المضطر إليه لا يحدث تكليفاً للمكلف، فيكون التكليف حينئذٍ مشكوكاً. هذه النكته تكون موجوده ومتحققه في ما إذا فرضنا استمرار الاضطراب وبقائه وامتداد أمدته مع أمد التكليف، أو أزيد منه؛ حينئذٍ تكون هذه النكته محفوظة، الاضطراب ممتد بامتداد التكليف؛ بل لعله يستمر حتى بعد انتهاء مدّة التكليف، في هذه الحالة يقال: أنّ سقوط قطره الدم في هذا الإناء المعين في الماء في المثال لا يحدث تكليفاً؛ لأنّ المفروض استمرار الاضطراب إلى ما بعد التكليف، أو أنه يستمر باستمرار التكليف، دائماً الاضطراب موجود، في هذه الحالة سقوط قطره الدم في الماء لا يحدث تكليفاً؛ لمكان الاضطراب.

وأما إذا فرضنا عدم استمرار الاضطراب والعلم بارتفاعه وانتهاء أمدته قبل انتهاء أمد التكليف، الاضطراب له وقت مخصوص، هو مضطر إلى ارتكاب هذا الطرف، لكن في وقت مخصوص، بعد ذلك يرتفع اضطرابه، لكن أمد التكليف ووقته مستمر وباق حتى بعد ارتفاع الاضطراب، كما إذا فرضنا في المثال السابق أنه اضطر إلى شرب الماء في وقت محدود، كما لو كان في صحراء فاضطر إلى شرب الماء، وكان الماء الذي وقع طرفاً للعلم الإجمالي كثيراً، واضطر إلى شربه في وقت محدود ويرتفع الاضطراب بعد هذا الوقت المحدود، لكنّ التكليف يبقى مستمراً وثابتاً على تقدير أن تكون النجاسة واقعه في هذا الماء، ماء موجود، على تقدير سقوط النجاسة فيه يرتفع هذا التكليف ما دام الاضطراب موجوداً، أما بعد ارتفاع الاضطراب فالتكليف ثابت في ذلك الماء، فيحرم شربه على تقدير سقوط النجاسة فيه، في هذه الحالة لماذا نقول بأنّ سقوط النجاسة في هذا الطرف لا يحدث تكليفاً حتى يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز؟ بل يحدث تكليفاً، غاية الأمر أنّ هذا التكليف الذي يحدث بسبب سقوط النجاسة في الماء هو تكليف معلق على زوال الاضطراب، يحرم عليك شرب هذا الماء إذا زال عنك الاضطراب؛ إذ لا مانع من افتراض تكليف من هذا القبيل، لا مانع ثبوتاً ولا إثباتاً من افتراض تكليف معلق على زوال الاضطراب، فإذا فرضنا أنّ سقوط النجاسة في الماء يحدث تكليفاً من هذا القبيل، يحدث تكليفاً معلقاً على زوال الاضطراب؛ إذ لا محذور في افتراض تكليف من هذا القبيل؛ حينئذٍ يبقى العلم الإجمالي على منجزيته؛ لأنّ المكلف حينئذٍ يعلم بتكليف على كل تقدير، غاية الأمر أنّ أحد التكليفين يبدأ من الآن على تقدير أن تكون النجاسة ساقطه في الثوب، من الآن يحرم عليك استعماله، بينما على تقدير أن تكون النجاسة ساقطه في الماء، فهو يحدث تكليفاً، لكن لا يبدأ من الآن، وإنما يبدأ من حين زوال الاضطراب، هذا تكليف لا مانع من كونه منجزاً بالعلم الإجمالي، وحيث أنّ الطرف الآخر هو الطرف الثاني للعلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي ينجز كلا الطرفين، فهو ينجز التكليف في الماء بعد زوال الاضطراب، وينجز التكليف في الثوب من الآن، وهذا معناه أنه لا يجوز الرجوع إلى الأصول المؤمنة في الثوب، وهذا يعني أنّ العلم الإجمالي منجز، وأنّ الغرض من التنجيز يظهر في الطرف الآخر، في الطرف الآخر لا يجوز الرجوع إلى الأصول المؤمنة؛ لأنّ الطرف الآخر وقع كعلم إجمالي بالتكليف على كل تقدير، غاية الأمر أنّ التكليف على أحد التقديرين لا يبدأ من الآن، وإنما يبدأ في ما بعد، ولا مانع من افتراض تكليف من هذا القبيل معلق على زوال الاضطراب، (مثال): إذا فرضنا أنّ المكلف اضطر إلى استعمال إناء معين، ثم علم بعد ذلك أنه: إما هذا الإناء المعين الذي اضطر إلى استعماله مغصوب، أو إناء آخر مغصوب، هذا يكون ممّا نحن فيه، الاضطراب متقدّم على العلم الإجمالي وعلى التكليف، ونفترض أنّ الغصبيه حدثت بعد

ذلك وعلم بها إجمالاً بعد الاضطرار، مع افتراض أن اضطراره إلى استعمال هذا الإناء المعين هو في هذا اليوم، أما في يوم غدٍ هو غير مضطر إلى استعمال هذا الإناء، اضطراره مؤقت بوقتٍ معين وهو هذا اليوم، في هذه الحالة العلم الإجمالي موجود، علمٌ بتكليفٍ على كل تقدير، على تقدير أن يكون المغصوب هو الإناء الآخر، فالتكليف ثابت من الآن، من الآن يحرم استعماله، وعلى تقدير أن يكون الإناء المغصوب هو الإناء الذي اضطر إلى استعماله، فالتكليف فيه موجود، لكن بعد زوال الاضطرار.

بعبارة أخرى: هو يعلم الآن بأنه إما أن يحرم عليه استعمال الإناء الأبيض يوم غدٍ فصاعداً، وإما أن يحرم عليه استعمال الإناء الآخر من الآن، وهذا علم إجمالي بالتكليف على كل تقدير يكون منجزاً ولا مجال إلى الرجوع إليها أصول المؤمنه في الطرف الآخر. فالكلام الذي ذكر في أنّ الصورة الأولى لا إشكال في عدم المنجزية فيها إنما يتم عندما يفترض استمرار الاضطرار وبقاؤه، في هذه الحالة سقوط قطره النجاسة في الماء في الإناء المعين في المثال السابق لا يحدث تكليفاً؛ لأنّ المفروض أنّ الاضطرار يستمر باستمرار التكليف؛ بل لعله يبقى حتى إلى ما بعد انتهاء التكليف. إذن: لا تكليف، باعتبار بقاء الاضطرار واستمراره، فعلى تقدير أن يكون المعلوم بالإجمال هو هذا الطرف هذا لا يحدث تكليفاً، فلا يبقى إلا احتمال التكليف في الطرف الآخر على تقدير سقوط قطره الدم فيه، وهذا احتمال التكليف يرجع فيه إلى الأصول المؤمنه، ويصح ما ذكر من أنه يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز. أمّا عندما نفترض هذا المثال، اضطرار مؤقت في ساعه معينه هو اضطرار إلى استعمال إناء معين، ولنفترضه مغصوباً، هو يُكلف بحرمه استعماله بعد زوال الاضطرار، يُكلف تكليفاً مُعلّقاً على زوال الاضطرار، وفي موارد العلم الإجمالي المكلف يعلم إجمالاً بأنه إما أن يحرم عليه استعمال هذا الإناء الأبيض المضطر إلى استعماله خلال ساعه، إما أن يحرم عليه استعماله بعد الساعه، أو يحرم عليه استعمال الإناء الآخر من الآن، وهذا علم إجمالي ينتج الطرف الآخر، فلا بدّ من تقييد هذه الصورة، ولعلّ مقصودهم هو ما إذا فرض استمرار الاضطرار باستمرار التكليف، أو بقاء الاضطرار حتى أزيد من مدّة التكليف. هذا الكلام في الصورة الأولى.

وأما في الصورة الثانية: أن نفترض أن الاضطراب يكون حادثاً بعد التكليف وبعد العلم به، تماماً عكس الصورة الأولى، في الصورة الأولى كان الاضطراب قبل التكليف وقبل العلم به، كما إذا فرضنا أن النجاسة سقطت في أحد الإناءين، وعلم المكلف بها إجمالاً، لكن تردد أنها سقطت في هذا الإناء، أو في هذا الإناء، فالتكليف حدث وعلم المكلف إجمالاً بالنجاسة أيضاً حدث، بعد ذلك اضطرَّ إلى أحد الطرفين بعينه كما في مثال الثوب. هذه الصورة هي محل الخلاف فيما بينهم حيث نُسب إلى الشيخ الأنصاري (قدس سرّه) أنه اختار التنجيز في هذه الصورة، وعدم انحلال العلم الإجمالي وتبعه جملة من المحققين المتأخرين كالمحقق النائيني والسيد الخوئي (قدس سرهما). صاحب الكفاية (قدس سرّه) له رأيان في هذه المسألة، رأى ذكره في متن الكفاية، ورأى ذكره في الحاشية التي ذكرها على الكفاية. في المتن اختار عدم المنجزية، (1) وانحلال العلم الإجمالي في ما إذا كان الاضطراب متأخراً عن التكليف وعن العلم بالتكليف، قال لا يكون العلم الإجمالي منجزاً، لكنّه في الحاشية عدل عن ذلك وذهب إلى بقاء التنجيز بالنسبة إلى الطرف الآخر. ما يظهر من صاحب الكفاية (قدس سرّه) في مقام الاستدلال على ما ذكره في المتن من عدم المنجزية في هذه الصورة الثانية، هو أنه ركز على مسأله أن التنجيز من توابع وجود المنجز ويدور مداره وجوداً وعدمًا، والمنجز في محل كلامنا ليس هو إلا العلم الإجمالي، فهو الذي يُدعى كونه منجزاً للتكليف، وهذا معناه بناءً على ما ذكره من أن التنجيز يدور مدار المنجز وجوداً وعدمًا، فهذا معناه أنه إذا كان العلم الإجمالي باقياً فالتنجيز باقٍ، لكن إذا ارتفع العلم الإجمالي قهراً يرتفع التنجيز.

ص: ٢٣٤



الآن هو يريد أن يثبت في هذه الصورة أن العلم الإجمالي مرتفع، وبالتالي يرتفع التنجيز، يقول لا- وجود للعلم الإجمالي في المقام؛ فحينئذ يرتفع التنجيز، لماذا العلم الإجمالي غير موجود في محل الكلام؟ يقول: بعد فرض الاضطرار إلى أحد الطرفين بعينه لا- يبقى علم بالتكليف؛ لأنه على تقدير أن يكون سبب التكليف الطرف المضطر إليه، فلا- يوجد تكليف؛ لأننا فرضنا حدوث الاضطرار، اضطررنا إلى ارتكاب هذا الإساءة، فعلى تقدير أن تكون النجاسة ساقطة في هذا الإساءة، فلا تكليف. نعم، على تقدير أن تكون ساقطة في الثوب يكون هناك تكليف. إذن: لا- يوجد علم بالتكليف، كما أنه في الصورة الأولى قيل لا علم بالتكليف، هنا أيضاً يقول في المقام لا يوجد علم بالتكليف، لا فرق في زوال العلم الإجمالي بالتكليف بين تقدم الاضطرار وبين تأخره، بمجرد حدوث الاضطرار يرتفع التكليف. إذن: على أحد التقديرين التكليف مرتفع. نعم، على التقدير الآخر يكون التكليف موجوداً. إذن، هناك شك في التكليف وليس هناك علم بالتكليف، فإذا ارتفع العلم الإجمالي، يعنى ارتفع العلم بالتكليف، يعنى ارتفع المنجز، إذن، لا تنجز، فيسقط العلم الإجمالي عن التنجيز. هذا ما ذكر في المتن في مقام الاستدلال على عدم المنجزية.

قبل التعرض إلى مناقشته، هو نقض على نفسه نقضاً وأجاب عنه، حاصل النقض: إذا كان العلم الإجمالي يسقط عن التنجيز بارتفاع التكليف باعتبار الاضطرار، فينبغي أن نلتزم بذلك بفقدان بعض الأطراف؛ بل ينبغي \_\_\_\_\_ صاحب الكفاية (قدس سره) ذكر النقض بالفقدان فقط \_\_\_\_\_ تعميم النقض كما يقول السيد الخوئي (قدس سره) (1) إلى خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء ولا يختص بالفقدان، ويشمل حتى الامتثال والعصيان؛ لأنه في جميع هذه الموارد يسقط التكليف، كما أن التكليف يسقط بالاضطرار كذلك يسقط بفقدان الموضوع، إذا فقد الموضوع يسقط التكليف، إذا خرج الموضوع عن محل الابتلاء يسقط التكليف، وإذا امتثل يسقط التكليف، وإذا كان علم إجمالي صلاه واجبه دائره بين الظهر والجمعه، هو صلى صلاه الجمعه، فهذا التكليف يسقط بالنسبه إلى صلاه الجمعه على تقدير أن تكون هي الواجبه، فيكون التكليف بالنسبه إلى صلاه الظهر مشكوكاً؛ إذ لا علم بالتكليف بعد الامتثال، فقد أحد الطرفين يسقط التكليف بالنسبه إليه حتى لو كان هو الواجب واقعاً، أو كان هو النجس واقعاً، لا معنى للتكليف بموضوع مفقود لا وجود له في الخارج، أو خرج عن محل الابتلاء، يسقط عنه التكليف. إذا كانت النكته في سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز في محل كلامنا وهو الاضطرار هي أنه حين حدوث الاضطرار يسقط التكليف، وبالتالي فلا علم بالتكليف، فلا منجز، فلا تنجز، إذا كانت هذه هي النكته، فسقوط التكليف لا يختص بالاضطرار؛ بل يثبت حتى في موارد فقدان الموضوع، إذا فقد أحد الطرفين يسقط التكليف بالنسبه له، ويكون هناك شك في التكليف فقط بالنسبه للطرف الموجود، فلا علم بالتكليف، وإذا خرج عن محل الابتلاء أيضاً كذلك، وإذا امتثل أيضاً يسقط التكليف بالنسبه إليه، فينبغي تعميم عدم المنجزية إلى كل هذه الموارد، والحال أنه لا يلتزم بذلك، لا يلتزم بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية بفقدان بعض أطرافه، وإنما يبقى على منجزيته، ولا يلتزم بسقوطه عن المنجزية بخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء بعد تشكيل العلم الإجمالي؛ فلذا سجل نقضاً على نفسه.

ص: ٢٣٥

أجاب عن هذا النقص: بأن الاضطرار من حدود التكليف، باعتبار أن التكليف من أول حدوثه يكون مقيداً بعدم الاضطرار، بخلاف فقدان، فإنه ليس من حدود التكليف، وإنما يكون ارتفاع التكليف بفقدان بعض الأطراف من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، بخلاف الاضطرار، فهو من قيود التكليف، فيرتفع التكليف عند انتفاء قيده، التكليف محدود بالاضطرار، أو قل بعبارة أخرى لغرض التوضيح ليس إلا، التكليف مقيد بعدم الاضطرار، فإذا حصل الاضطرار يرتفع التكليف؛ لأنه مقيد بعدمه، بينما فقدان ليس كذلك، التكليف ليس محدوداً بالفقدان، وليس مقيداً بعدم الفقدان. نعم، بفقدان بعض الأطراف يرتفع التكليف، لكن يكون ارتفاعاً من باب ارتفاع التكليف بارتفاع موضوعه. هذا جوابه في المتن عن هذا النقص، ففرّق بين الاضطرار وبين فقدان الطرف.

الذى يُلاحظ على كلامه هذا كله، أصل الاستدلال وجواب النقص: أمّا بالنسبة لجواب النقص الذى ذكره، يبدو أن الخصوصيات والقيود المأخوذة فى الموضوع حالها حال الموضوع ولا فرق بينهما، الخصوصيات والقيود المأخوذة فى موضوع التكليف دخيله فى التكليف، ودخيله فى فعلية التكليف، كما هو الحال بالنسبة إلى نفس الموضوع، كما أن الموضوع دخيل فى التكليف، وهذا واضح جداً، الخصوصيات التى تؤخذ فى موضوع التكليف أيضاً تكون دخيله فى التكليف، كما أن الحكم ينتفى بانتفاء موضوعه كذلك ينتفى الحكم بانتفاء خصوصيه مأخوذة فى موضوعه، وفى جميع هذه الحالات يكون انتفاء الحكم من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، الخصوصيه المأخوذة فى الموضوع هى جزء من الموضوع، معناه أن موضوع الحكم ليس هو الموضوع المطلق، وإنما هو الموضوع زائداً هذه الخصوصيه، فعندما تنتفى الخصوصيه، فهذا معناه انتفاء الموضوع فى الحقيقة؛ لأن الموضوع بلا خصوصيه ليس هو الموضوع للتكليف، وإنما الموضوع للتكليف هو الموضوع بتلك الخصوصيه، بذلك القيد، ولا فرق بينهما فى أن انتفاء الحكم بانتفاء الخصوصيه، أو بانتفاء أصل الموضوع مثل فقدان الموضوع، أو إعدام الموضوع يكون من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، ولا فرق بينهما، هو يميز كأنه فى باب الاضطرار يكون الانتفاء ليس من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، كلا، هو من باب انتفاء الحكم من باب انتفاء موضوعه؛ لأنه هو يقول بأن التكليف محدود بالاضطرار، يعنى بأن الفعل المقيد بعدم الاضطرار يتعلّق به التكليف، عدم الاضطرار خصوصيه أخذت فى موضوع التكليف، فما يكلف به المكلف هو الموضوع المقدور عليه، الموضوع الذى لا يضطر إلى تركه....وهكذا، هى خصوصيه فى الموضوع، فعندما يحدث الاضطرار، إذا كان القيد هو عدم الاضطرار ينتفى الحكم بانتفاء موضوعه كما هو الحال لو انتفى الموضوع أساساً، فقدان الموضوع، هنا أيضاً كما ينتفى الحكم بانتفاء موضوعه، انتفاء القيد الذى هو عدم الاضطرار وتبدّله بحصول الاضطرار أيضاً ينتفى الحكم بانتفاء موضوعه؛ لأنّ موضوع الحكم بعد افتراض أن هناك تحديداً وتقييداً يكون موضوع الحكم هو الفعل المقدور عليه، أو هو الفعل الذى لا يضطر المكلف إلى فعله أو إلى تركه، هذا هو موضوع الحكم، فإذا حصل الاضطرار ينتفى موضوع الحكم، وإذا انتفى موضوع الحكم ينتفى التكليف بلا إشكال، فلا فرق بينهما من هذه الجهة.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / الاضطرار إلى بعض الأطراف

كان الكلام في ما ذكره صاحب الكفاية (قدّس سرّه) في المتنوذهب فيه إلى عدم المنجزية، يُلاحظ على ما ذكره من النقض ما ذكرناه في الدرس السابق وكان حاصله أنّ التكليف كما يرتفع بالاضطرار كذلك يرتفع بفقدان الموضوع، ويرتفع بخروج الطرف عن محل الابتلاء، ويرتفع أيضاً بامثال أحد الطرفين، في كل هذه الحالات لا علم بالتكليف، بعد امثال أحد الطرفين لا يبقى علم بالتكليف، وبعد خروج أحد الأطراف عن محل الابتلاء لا يبقى علم بالتكليف؛ حينئذ السؤال هو: إذا كان الكل يشتركون في هذه الجهة، فلماذا لا يكون العلم الإجمالي منجزاً في موارد الاضطرار، ويكون منجزاً في موارد فقدان بعض الأطراف، ويكون منجزاً في موارد خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء بعد العلم؟ كلامنا في الاضطرار بعد العلم الإجمالي، فإذا خرج أحد الأطراف عن محل الابتلاء بعد العلم الإجمالي، أو فقد أحد الطرفين بعد العلم الإجمالي، هنا لا يلتزم بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، وإنما يلتزم ببقاء العلم الإجمالي على تنجزه، ويؤثر تنجزه في الطرف الآخر، فلماذا يقال هنا ببقاء العلم على التنجز، بينما يقول في موارد الاضطرار المتأخر عن العلم الإجمالي بسقوط العلم الإجمالي عن التنجز مع أنّه لا ينبغي التفريق بينهما؛ لما قلناه من أنّه لا علم بالتكليف في جميع هذه الموارد، كما لا علم بالتكليف بعد الاضطرار إلى بعض الأطراف المعين، كذلك لا علم بالتكليف بعد خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، فالتفريق بينهما يبدو أنّه ليس تاماً.

ص: ٢٣٧

الملاحظه الثانيه: على أصل الاستدلال الذي ذكره، وكان يعتمد على نكته أنّه بعد الاضطرار \_\_\_\_\_ كلامنا في ما إذا كان الاضطرار متأخراً عن العلم الإجمالي \_\_\_\_\_ لا- علم بالتكليف؛ لأنّه على تقدير أن تكون النجاسه \_\_\_\_\_ مثلاً- \_\_\_\_\_ ساقطه في الطرف الذي اضطر إليه لا- تكليف فيه، وإنما هناك شك في التكليف على تقدير أن تكون النجاسه ساقطه في الطرف الآخر. إذن: حال الاضطرار لا- يوجد علم بالتكليف، يزول العلم الإجمالي بالتكليف الذي كان موجوداً سابقاً، وحيث أنّه ذكر أنّ التنجز إنّما يكون حيث يكون هناك منجز، أي أنّ التنجز تابع لوجود منجز كما هو واضح، فإذا ارتفع المنجز ارتفع التنجز، والمنجز في المقام هو العلم الإجمالي وبعد الاضطرار يرتفع العلم الإجمالي؛ لأنّه لا- علم بالتكليف، لا يستطيع أن يقول بعد الاضطرار أنا أعلم بوجود تكليف، ويُقسّم على ذلك، وإنما يحتمل التكليف، فبعد ارتفاع العلم الإجمالي؛ حينئذ لا منجز، فإذا لم يكن هناك منجز، لا يكون هناك تنجز، فيسقط العلم الإجمالي عن التنجز. هذا هو دليله (قدّس سرّه).

والجواب عنه هو: لا يمكن إنكار سقوط التكليف عن الطرف المضطر إليه بسبب الاضطرار، على تقدير أن تكون النجاسه ساقطه في الطرف الذي اضطر إليه، التكليف في هذا الطرف يسقط بلا إشكال، لكن الكلام في أنّ سقوط التكليف بسبب الاضطرار هل يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، أو لا؟ هو كأنّه يفترض أنّ هذا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجز؛ ولذا ذهب إلى عدم المنجزية، بينما الصحيح أنّ هذا لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، والسّر هو أنّ هذا العلم الإجمالي

حين حدوثه حدث منجزاً للتكليف؛ لأنه عندما حدث هذا العلم الإجمالي لم يكن هناك اضطرار \_\_\_\_\_ بحسب  
الفرض \_\_\_\_\_ لأنّ الاضطرار متأخّر عن العلم الإجمالي، حينما حدث العلم الإجمالي لم يكن هناك اضطرار،  
وهذا معناه أنّ العلم الإجمالي حينما حدث، حدث منجزاً للتكليف، العلم الإجمالي نجز التكليف في وقته وحين حدوثه، والعلم  
الإجمالي حينما يحدث منجزاً للتكليف لا- يخرج عن صفه المنجزية بمجرد سقوط التكليف بسبب الاضطرار؛ بل يبقى على  
تنجيزه؛ لأنه حينما حدث، حدث منجزاً، وسقوط التكليف بسبب الاضطرار، أو بسبب خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، أو  
بسبب فقدان بعض الأطراف، وانعدام الموضوع في بعض الأطراف، هذا لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز بعد أن  
حدث منجزاً للتكليف كما قلنا؛ بل يبقى العلم الإجمالي على تنجيزه، والاضطرار المتأخّر عنه لا يوجب سقوط العلم الإجمالي  
عن التنجيز، وهذا الأمر طبعي جداً، لو فرضنا أنّ شخصاً نذر أن يصوم أحد يومين تردّد بينهما، إمّا الخميس، أو الجمعة، فصام  
الخميس، بعد صومه للخميس لا علم بالتكليف، ليس عنده علم بالتكليف بالصوم؛ لأنه يحتمل أنّ ما أُلزم به نفسه هو صوم يوم  
الخميس، وقد أذاه، بعد يوم الخميس لا- علم بالتكليف بالصوم، لكن مع ذلك العلم الإجمالي يبقى على تنجيزه؛ لأنّ العلم  
الإجمالي حينما حدث، حدث منجزاً، عندما حدث هو نجز التكليف في كلا الطرفين، وسقوط التكليف في أحدهما بسبب  
الامتنال، أو العصيان، أو خروجه عن محل الابتلاء، أو بسبب الاضطرار إليه، هذا لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية؛  
بل قالوا أنّ هذا ثابت حتّى في العلم التفصيلي بالتكليف، عندما يعلم بأنّ شيئاً معيناً وجب عليه، بعد ذلك شكّ في امتثاله، أى  
أنّه شكّ في أنّ هذا الشيء الصادر منه هل يعتبر امتثالاً للتكليف، أو لا يُعدّ امتثالاً؟ ومع الشكّ في الامتثال لا يكون هناك علم  
ببقاء التكليف، إذن، لا- علم ببقاء التكليف، لكن بالرغم من هذا العلم التفصيلي يبقى منجزاً، يعنى يطلب من المكلف الإتيان  
بذلك الفعل؛ لأنّ العلم عندما حدث نجز متعلّقه، فتجرى قاعده الاشتغال، هذا التكليف دخل في العهده، فلا بدّ من التيقن  
بخروجه عن عهده، ومن الواضح أنّه إذا ترك الفعل واكتفى باحتمال الامتثال، لا يكون قد تيقّن بالفراغ والخروج عن العهده  
مع أنّه لا- يقين بالتكليف عند الشكّ في تحقق امتثاله، فالقضية لا تختص بالعلم الإجمالي؛ بل حتّى في موارد العلم التفصيلي،  
العلم مطلقاً، إجمالياً كان، أو تفصيلياً إذا حدث ونجز التكليف، فقد تنجز التكليف في العهده، فلا بدّ من الاحتياط، ولا بدّ من  
الخروج عن عهده يقيناً، سقوط التكليف بعد ذلك لا يعنى زوال المنجزية عن ذلك العلم الإجمالي.

وبعبارة أخرى: كما ذكر صاحب الكفاية (قدس سرّه) في حاشيته؛ (1) لأننا قلنا أنّه في حاشيته على الكفاية عدل عن ما ذكره في المتن، وذهب إلى المنجزية، أدخل المقام في باب العلم الإجمالي المردّد بين الفرد الطويل والفرد القصير؛ حينئذٍ هذا العلم الإجمالي ينجز كلا الطرفين، بمعنى أنّ هذا المكلف في محل الكلام يعلم إجمالاً- بوجوب الاجتناب عن هذا إلى زمان الاضطرار؛ لأنّ المفروض في محل الكلام أنّ الاضطرار متأخّر عن العلم الإجمالي. فهو يعلم إجمالاً: إمّا بوجوب الاجتناب عن هذا قبل زمان الاضطرار، أو وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر من الآن إلى ما بعد زمان الاضطرار، والفرد الطويل هو عبارة عن التكليف في الثوب على تقدير أن تكون النجاسة ساقطه في الثوب، هذا تكليف بالاجتناب عنه من الآن إلى ما بعد زمان الاضطرار إلى الطرف الآخر. والفرد القصير هو أنّه على تقدير أن تكون النجاسة ساقطه في الماء فهو يعلم بوجوب الاجتناب عنه إلى حين حدوث الاضطرار، هو من البدايه يعلم إجمالاً بأنّه يجب عليه الاجتناب عن أحد الطرفين، غايه الأمر أنّ أحد الطرفين فردٌ طويلٌ يستمر وجوب الاجتناب عنه من الآن إلى ما بعد الاضطرار، لكن الفرد الآخر وجوب الاجتناب عنه قصير؛ لأنّه يجب الاجتناب عنه إلى ما قبل حصول الاضطرار، أمّا إذا حصل الاضطرار يرتفع وجوب الاجتناب بلا إشكال، هذا علمٌ إجماليٌ منجزٌ لكلا- طرفيه، والثوب هو أحد الطرفين، وهذا العلم الإجمالي ينجز وجوب الاجتناب عن الثوب مطلقاً قبل الاضطرار، وبعد الاضطرار، وهذا هو معنى أنّ العلم الإجمالي يكون منجزاً، أثر التنجيز وبقاء التنجيز يظهر في الطرف الآخر، أنّ الطرف الآخر يجب الاجتناب عنه؛ لأنّ العلم الإجمالي نجز كلا الطرفين، وكان الثوب هو أحد طرفي العلم الإجمالي، والتكليف الذي يتنجز فيه هو عبارة عن وجوب الاجتناب من حين العلم الإجمالي إلى ما بعد الاضطرار، فيجب الاجتناب عنه، وهذا هو معنى المنجزية.

ص: ٢٣٩

١- كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٣٦٠، حاشيه رقم (١).

قد يقال في مقام تقريب عدم المنجزية: بأن العلم الإجمالي هذا الذي ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) في الحاشية المردد بين القصير وبين الطويل، هذا العلم الإجمالي منحل بعلم إجمالي بوجوب الاجتناب إماماً عن هذا الطرف، أو عن هذا الطرف قبل الاضطرار، هذا علم إجمالي ليس فيه شك، قطعاً قبل الاضطرار يجب عليه الاجتناب إماماً عن الماء، أو عن الثوب؛ لأن النجاسة التي علم بها هي إماماً ساقطه في الماء، أو ساقطه في الثوب، فإن كانت ساقطه في الماء فيجب الاجتناب عنها قبل الاضطرار، وإن كانت ساقطه في الثوب أيضاً يجب عليه الاجتناب عنها، وما زاد على ذلك مشكوك، لا يوجد عنده علم إجمالي به، وجوب الاجتناب بعد الاضطرار لا يقين به، وإنما هو مشكوك؛ لأن هذا وجوب الاجتناب إنما يثبت على تقدير أن تكون النجاسة ساقطه في الثوب، وهذا تقدير مشكوك وغير معلوم، فيكون وجوب الاجتناب في مرحله ما بعد الاضطرار مشكوكاً لا علم به، فإذاً، يكون عندنا علم إجمالي بوجوب الاجتناب عن أحد الطرفين قبل الاضطرار، وشك في وجوب الاجتناب بعد الاضطرار، مثل هذا العلم الإجمالي بهذا الشكل يوجب انحلال العلم الإجمالي المدعى في المقام وهو العلم الإجمالي المردد بين الفرد القصير والفرد الطويل، يقال بأن هذا العلم الإجمالي ينحل بعلم إجمالي بوجوب الاجتناب عن أحد الطرفين في ما قبل الاضطرار، وشك في ما زاد على ذلك، وبالنتيجة بعد الانحلال الذي ينتج هو العلم الإجمالي الذي صورناه قبل الاضطرار، ينتج على المكلف وجوب الاجتناب عن هذا الطرف قبل الاضطرار، وهذا الطرف قبل الاضطرار، هذا صحيح، لكن بعد الاضطرار لا شيء ينتج وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر، لا شيء ينتج وجوب الاجتناب عن الثوب؛ لأنه لا علم، وإنما هناك شك في التكليف، فتجربى فيه الأصول المؤمته، وبذلك انتهينا إلى عدم التنجيز بالمعنى الدقيق؛ لأننا قلنا أن التنجيز الذي نتكلم عنه يظهر أثره في الطرف، العلم الإجمالي الذي صورته صاحب الكفاية (قدس سره) لو تم ولم ينحل، فهو يمنع من استعمال الطرف الآخر؛ لأنه صور علماً إجمالياً دائراً بين الفرد القصير وبين الفرد الطويل المستمر حتى بعد الاضطرار، إذن، هو يمنع من استعمال الثوب حتى بعد الاضطرار. هذا الاعتراض يقول أن هذا العلم الإجمالي منحل بعلم إجمالي بوجوب الاجتناب عن أحد الطرفين قبل الاضطرار، وشك في وجوب الاجتناب بعد ذلك، فنلتزم بهذا العلم الإجمالي، ونلتزم بوجوب الاجتناب عن أحد الطرفين قبل الاضطرار، هذا صحيح، لكن بعد الاضطرار لا شيء ينتج وجوب الاجتناب عن الثوب بعد الاضطرار، وهذا معناه عملياً انحلال العلم الإجمالي وعدم بقائه على التنجيز.

جوابه يكون بهذا الشكل: صحيح أنّ المكلف يعلم بوجود الاجتناب عن أحد الطرفين قبل الاضطرار، لكن يدعى صاحب الكفايه (قدّس سرّه) لإثبات التنجيز أنّ المكلف في نفس الوقت يعلم بأنّه يجب عليه الاجتناب إمّا عن هذا الطرف قبل الاضطرار، وإمّا عن ذاك الطرف بعد الاضطرار، فكأنّه صار عنده علمان إجمالين، علم بوجود الاجتناب عن هذا قبل الاضطرار، وعن هذا قبل الاضطرار، لكن في نفس الوقت عنده علم إجمالي آخر بوجود الاجتناب عن هذا الماء قبل الاضطرار وعن الثوب بعد الاضطرار؛ لأنّه على تقدير أن تكون النجاسه ساقطه في الثوب، فوجوب الاجتناب لا يختص بفتره ما قبل الاضطرار، وإنّما يستمر من حين العلم الإجمالي إلى ما بعد الاضطرار، على تقدير سقوط النجاسه في الثوب ليس تكليفاً ثابتاً في الثوب فقط في مرحله ما قبل الاضطرار حتّى تقتصر على العلم الإجمالي الذي أبرزه، وإنّما وجوب الاجتناب كما يثبت في الثوب قبل الاضطرار، كذلك يثبت في الثوب بعد الاضطرار. إذن، يصحّ للمكلف أن يقول أنّي أعلم إمّا بوجود الاجتناب عن الماء قبل الاضطرار الذي هو الفرد القصير الذي صوّره صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، وإمّا بوجود الاجتناب عن الثوب بعد الاضطرار، هذا علم إجمالي صحيح، ينشأ من علم إجمالي بسقوط النجاسه في أحد الأمرين، إمّا الماء أو الثوب، فعزل مرحله ما بعد الاضطرار بالنسبه إلى الطرف الآخر ليس صحيحاً، والادعاء بأنّها خاليه من العلم، وأنّها مجرد شكّ. كلا، هي ليست شكّ، وإنّما هي طرف للعلم الإجمالي؛ لأنّه إن كانت النجاسه ساقطه في الثوب كما قلنا، فهي تقتضى وجوب الاجتناب عنه قبل الاضطرار وبعده، فالمكلف على أحد التقديرين يعلم بوجود الاجتناب عن الثوب بعد الاضطرار كما يعلم بوجود الاجتناب عنه قبل الاضطرار، وعلى التقدير الآخر يعلم بوجود الاجتناب عن الماء قبل الاضطرار، وهذا هو نفس العلم الإجمالي الذي صوّره صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، وهو الجواب الصحيح عن أصل الاستدلال، وهو أنّ هناك علماً إجمالياً مردداً بين الفرد القصير وبين الفرد الطويل، وهو ينجز الفرد الطويل على امتداده، وبذلك يثبت التنجيز. هذه هي الصوره الثانيه من الصوّر المتصوّره في المقام التي كان الاضطرار فيها متأخراً عن التكليف وعن العلم الإجمالي.

الصورة الثالثة: وهي حاله وسطيه بين الصورتين السابقتين، وهي أن يُفترض أن الاضطراب حادثٌ بعد التكليف وبعد سبب التكليف، ولكنه قبل العلم الإجمالي كما إذا فرضنا سقوط نجاسه إمّا في الماء، أو في الثوب، فحدث التكليف، لكنّ المكلف لم يكن عالمًا بسقوط قطره البول في أحدهما، يعنى لم يكن عالمًا بحدوث التكليف، ثم اضطّر المكلف إلى شرب الماء، ثم علم بنجاسه أحدهما: إمّا الماء الذى اضطّر إلى شربه، وإمّا الثوب، فيكون العلم الإجمالي بالتكليف متأخرًا زمانًا عن الاضطراب المتأخر زمانًا عن أصل التكليف وحدث سبب التكليف، وهو سقوط قطره البول.

الكلام يقع فى أنّ هذه الصورة الوسطيه هل تلحق بالصورة الأولى؛ لكى يثبت فيها عدم التنجيز؟ أو تلحق بالصورة الثانية؛ لكى يثبت فيها التنجيز؟ ذهب بعضهم، ويُنسب إلى المحقق النائيني (قدّس سرّه) فى دورته الأولى أنّه ذهب إلى التنجيز، أنّ العلم الإجمالي هنا يكون منجزاً كما هو الحال فى الصورة الثانية المتقدّمه، واستدلّ على التنجيز فى الصورة الثالثة بدليلين، أو أكثر:

الأول: ما نُقل عن المحقق النائيني (قدّس سرّه)، وحاصله: أنّ المكلف يعلم بحدوث تكليفٍ فعلى من البدايه؛ لأنّ المفروض فى هذه الصورة أنّ المكلف بعد الاضطراب علم بسقوط النجاسه فى أحدهما سابقاً، إذن، المكلف علم بالنجاسه الحادثه سابقاً المردده بين الماء والثوب، إذن، المكلف يعلم بتكليفٍ فعلى من أوّل الأمر، قطعاً من البدايه هو مكلف بالاجتناب عن أحد الطرفين؛ لأنّ قطره الدم، أو البول سقطت فى أحدهما، غايه الأمر أنّه لم يكن يعلم بذلك وبعد ذلك علم. هذا العلم بالتكليف الفعلى من أوّل الأمر الذى يحصل فى المقام هو أنّه يشكّ فى سقوطه بالاضطراب، وهذا الشكّ بالسقوط ينشأ من أنّ النجاسه إن سقطت فى الماء فهذا التكليف يسقط بالاضطراب، وإمّا إن سقطت فى الثوب، فهو لا يسقط بالاضطراب. هذا التكليف الذى علم به من البدايه بحصول الاضطراب هو يشكّ فى سقوطه، إذا لم يحصل الاضطراب لا يحصل الشكّ، فهذا التكليف موجود وينجز عليه كلا الطرفين، لكن حيث أنّه اضطّر إلى أحدهما المعين وهو شرب الماء، فهو يشكّ فى سقوط التكليف الفعلى من البدايه، ومن الواضح أنّ الشكّ فى سقوط التكليف هو مجرى لأصالة الاشتغال وليس مجرى لأصالة البراءه، هذا ليس شكّاً فى التكليف حتّى نجري فيه البراءه، ونقول بعد الاضطراب هناك شكّ فى التكليف، فتجري الأصول المؤمّنه لفيه، وإنّما هذا شكّ فى سقوط التكليف المعلوم؛ لأنّه علم بالتكليف الفعلى فى وقته ومن أوّل الأمر، وشكّ فى سقوطه وهو مورد لأصالة الاشتغال؛ وحينئذٍ لا بدّ من البناء على الاشتغال، ولا بدّ من الاحتياط فى الطرف الآخر، وهذا يعنى المنجزيه، وهذا يعنى أنّ هذا العلم الإجمالي ينجز الطرف الآخر، فيجب الاجتناب عنه، وإلاّ إذا لم يجتنب عن الطرف الآخر هو لم يخرج يقيناً عن عهدته التكليف المعلوم. هذا التقريب الأوّل للمنجزيه فى الصورة الثالثه.



هذا التقريب مبنى على افتراض أن العلم المتأخر ينجز التكليف المتقدم، كما أن العلم المقارن للتكليف ينجز التكليف كذلك العلم المتأخر زماناً عن التكليف ينجز التكليف من أول الأمر. هذا الكلام ليس واضحاً؛ لأنه تقدّم سابقاً أن التنجيز حكم عقلي وليس حكماً شرعياً، وإنما العقل مستقل بتنجيز التكليف عندما يتعلّق الحكم به، وقد تقدّم سابقاً أن معنى حكم العقل بتنجيز التكليف هو قبح المخالفه والعصيان ولزوم الإطاعة والامتثال، العقل مستقل بأنّ التكليف عندما يتنجز بالعلم يحكم بلزوم امتثاله ولزوم إطاعته وقبح مخالفته، هذا معنى التنجيز، ومن الواضح أن هذا لا معنى له بالنسبة إلى التكليف المتقدم؛ لأنّ التكليف المتقدم لا مجال لإطاعته، أو مخالفته الآن حتّى يحكم العقل بقبح مخالفته، هو انتهى في زمانه، والآن لا وجود له، لا معنى لأنّ يحكم العقل من الآن بقبح مخالفته ولزوم إطاعته وامثاله، فافتراض أنّ العلم الإجمالي ينجز التكليف في وقته بحيث يكون التكليف من أول الأمر منجزاً هذا لا وجه له؛ لأنه مبنى على فكره أنّ العلم الإجمالي المتأخر ينجز التكليف المتقدم، هذا نقوله فيما إذا فرضنا أنّ التكليف السابق انقطع عن الزمان المتأخر وليس له ذيول باقيه في الزمان المتأخر، أمّا إذا كانت له ذيول؛ فحينئذٍ يمكن افتراض التنجيز، لكن ليس له ذيول، التكليف انتهى في وقته، الآن ليس له تبعات ومتعلّقات في الزمان الحاضر؛ حينئذٍ نقول لا معنى لأنّ يحكم العقل بمنجزيته وبلزوم إطاعته وامثاله، وقبح مخالفته وعصيانه؛ لأنه لا مجال لذلك في التكليف المتقدم، وإنما يكون هذا معقولاً عندما يكون العلم والتنجيز مقارناً للتكليف زماناً. هذا التقريب الأول وجوابه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / الاضطرار إلى بعض الأطراف

قلنا أنّ الجواب الصحيح عن الوجه الأوّل الذي استدلّ به على المنجزية في الصورة الثالثة هو أن يقال أنّ العلم الإجمالي المتأخّر المتعلّق بالتكليف السابق لا- ينجز التكليف في وقتٍ سابقٍ، العلم الإجمالي لا- ينجز التكليف إلّا في وقت حدوثه، أمّا أنّه ينجز التكليف في وقتٍ سابقٍ، فقلنا أنّ هذا لا معنى له؛ بل قلنا لعلّه يلزم منه التفكيك بين العله والمعلول.

نعم، في بعض الأحيان لابدّ من استثناء هذا، أنّه في بعض الأحيان قد يترتب شرعاً على التكليف في زمانٍ سابقٍ أثر وتكليف شرعي في الزمان اللاحق ومن هذا القبيل باب القضاء، القضاء هو أثر شرعي يترتب على تكليفٍ سابقٍ، فيكون العلم بالتكليف السابق كما هو المفروض، موجباً لترتب الأثر في زمان لاحق، فيجب القضاء، لكن هذا شيء آخر غير محل الكلام، نحن لا نريد أن نثبت أثراً في الزمان اللاحق يكون العلم بالتكليف موجباً له، وإنّما نحن نتكلّم عن أنّ العلم الإجمالي المتأخّر هل يؤثّر في تنجيز التكليف في وقتٍ سابقٍ، أو لا؟ هذا هو محل كلامنا. هذا الذي نقول لا معنى له، أنّ العلم الإجمالي المتأخّر هل يؤثّر في تنجيز التكليف في وقتٍ سابقٍ؟ لكنّ ما ذكر ليس من هذا القبيل، ما ذكر هو عبارته عن أنّ موضوع وجوب القضاء هو التكليف السابق، فإذا علم المكلف بالتكليف السابق، يعني علم بموضوع وجوب القضاء، فيجب القضاء بلا إشكال، هذا اثر ترتّب شرعاً على التكليف السابق، فعند العلم بالتكليف السابق، كما هو المفروض؛ حينئذٍ يترتب هذا الأثر في الوقت اللاحق، الآن يترتب وجوب القضاء، وهذا شيء آخر غير محل الكلام، نحن نتكلّم عن أنّ العلم الإجمالي المتأخّر هل يوجب تنجيز التكليف في وقتٍ سابقٍ، أو لا يوجبه؟ هذا شيء ووجوب القضاء شيء آخر، ومنه يظهر أنّ هذا الكلام لا يختص بالعلم الإجمالي؛ بل يشمل حتّى العلم التفصيلي، في المثال السابق الذي ذكرناه وهو ما إذا علم بنجاسه الماء الذي اغتسل به قبل عدّه ايام \_\_\_\_\_ مثلاً- \_\_\_\_\_ هنا لا مانع من أن نلتزم بوجوب قضاء الصلوات التي صلّاها اعتماداً على الغسل بذلك الماء الذي علم الآن أنّه نجس، لكن هذا لا يعني أنّ العلم التفصيلي المتأخّر يوجب تنجيز التكليف في وقتٍ سابقٍ، كلا، هذا العلم التفصيلي ليس موجباً لتنجيز التكليف في وقتٍ سابقٍ، وإنّما العلم التفصيلي بنجاسه الماء يترتب عليه أثر شرعي وهو نجاسه الماء الذي اغتسل به سابقاً، وهذا الأثر الشرعي هو وجوب قضاء الصلاه التي صلّاها بذلك الماء الذي ثبت وعلم أنّه نجس، فيترتب هذا الأثر، الآن يترتب هذا الأثر وهو وجوب القضاء، وهذا شيء آخر غير أنّ العلم التفصيلي المتأخّر يكون موجباً لتنجيز التكليف في زمانٍ سابقٍ، لا فرق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي من هذه الجهة في أنّ كلاهما لا يكون موجباً لتنجيز التكليف الذي يتعلّق به إلّا من حين حدوثه، وأمّا قبل ذلك فهو ليس موجباً لتنجيز ذلك التكليف.

ص: ٢٤٤

وخلاصه الجواب هو: أنّ العلم الإجمالي المتأخّر عن الاضطرار لا- يكون موجباً لتنجيز التكليف، لا- قبل الاضطرار ولا- بعد الاضطرار. أمّا أنّه لا يوجب تنجيز التكليف قبل الاضطرار، فلما قلناه من أنّ العلم الإجمالي المتأخّر لا يوجب تنجيز التكليف في وقتٍ سابقٍ، ولا يوجب تنجيز التكليف بعد الاضطرار باعتبار أنّ الاضطرار مانع من هذا التنجيز؛ لاحتمال أن تكون النجاسه ساقطه

فى الإناء المضطر إليه ومعه لا تكليف، فكيف ينتج عليه التكليف مع وجود هذا الاحتمال، وهذا هو الجواب الصحيح، وهذا هو الفارق فى الحقيقة بين الصورة الثانية والصورة الثالثة، فى الصورة الثانية العلم الإجمالى كان متقدماً على الاضطرار بحسب الفرض؛ حينئذ لا مانع من أن يكون هذا العلم الإجمالى ينتج التكليف قبل الاضطرار، وتقدم أن الاضطرار المتأخر لا يمنع من هذا التنجيز، العلم الإجمالى المتقدم على الاضطرار نجز التكليف، سواء كان فى هذا الطرف، أو كان فى ذاك الطرف، الاضطرار المتأخر لا يمنع من هذا التنجيز؛ بل يبقى التنجيز على حاله، وغايه ما يمكن أن يقال هو أن عمر أحد التكليفين يكون أقصر من عمر التكليف الآخر، فيتحوّل إلى تكليف قصير العمر، وتكليف طويل العمر، النجاسه على تقدير أن تكون ساقطه فى الإناء الذى اضطر إليه بعد ذلك يكون عمر هذا التكليف قصيراً، لفته ما قبل الاضطرار، وعلى تقدير أن تكون النجاسه ساقطه فى الفرد الآخر، فعمر هذا التكليف يكون طويلاً، العلم الإجمالى قبل الاضطرار ينتج التكليف على كل تقدير، وبعد تنجيز التكليف على كل تقدير، الاضطرار إلى أحد الطرفين لا يسقط هذه المنجزيه؛ بل يبقى العلم الإجمالى على منجزيته للطرف الآخر ويمنع من جريان الأصل المؤمن فى الطرف الآخر. هذا فى الصورة الثانية.

بينما في الصورة الثالثة الأمر ليس هكذا، المفروض في الصورة الثالثة أنّ العلم الإجمالي متأخر عن الاضطرار، تنجيز التكليف قبل الاضطرار يتوقّف على أن نقول أنّ العلم الإجمالي المتأخر ينجز التكليف في وقت سابق، إذا قلنا أنّ العلم الإجمالي المتأخر ينجز التكليف في وقت سابق يكون حال الصورة الثالثة حال الصورة الثانية؛ لأنّ هذا العلم نجز التكليف قبل الاضطرار، فالاضطرار المتأخر لا يمنع من هذا التنجيز كما يقال في الصورة الثانية. وأمّا إذا قلنا كما هو الصحيح أنّ العلم الإجمالي المتأخر لا ينجز التكليف في وقت سابق، فالتكليف لا منجز له قبل الاضطرار، وإنّما تكون أشبه بالشبه البدوي لا منجز فيها؛ وحينئذٍ بعد طرو الاضطرار أيضاً لا يكون هناك علم بالتكليف، أو بعبارة أخرى: حين حدوث العلم الإجمالي في الصورة الثالثة لا يكون هناك علم بالتكليف؛ لاحتمال أن تكون النجاسة ساقطة في الإناء الذي اضطر إليه والتكليف فيها يكون ساقطاً حتماً، واحتمال أن تكون النجاسة ساقطة في الإناء الآخر هو مجرد احتمال ومجرد شكّ يمكن إجراء الأصول المؤمّنه بلحاظه، فلا يكون هذا موجباً لتنجيز العلم الإجمالي. هذا هو الوجه الأوّل لإثبات المنجزية في الصورة الثالثة وقد تبين أنّه غير تام.

الوجه الثاني لإثبات المنجزية في الصورة الثالثة: هو الوجه الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) وأجاب عنه، (1) وحاصل ما ذكره أنّه يقول: في الصورة الثالثة بعد فرض حصول العلم الإجمالي بنجاسة أحد الشيئين سابقاً، هذا هو محل كلامنا، النجاسة سقطت في أحد الإناءين ولم يكن المكلف يعلم بها، اضطر إلى أحد الطرفين بعينه، ثمّ علم إجمالاً بهذه النجاسة؛ بعد حدوث العلم الإجمالي، المكلف حينئذٍ يعلم بثبوت تكليف قبل زمان الاضطرار، ولكنّه لا يعلم بأنّ هذا التكليف، هل هو الفرد القصير من التكليف في الطرف المضطر إليه والذي سقط بسبب الاضطرار \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ أو أنّه الفرد الطويل في الطرف الآخر؟ هو علم بالتكليف قبل الاضطرار، لكنّه لا يعلم بأنّ هذا التكليف هل هو في هذا الطرف الذي اضطر إليه وسقط التكليف فيه بسبب الاضطرار، أو أنّه في الطرف الآخر؟ ويقول: بأنّ هذا الشكّ في أنّ التكليف الذي علم به إجمالاً المردد بين الطرفين، الطويل والقصير، يكون موجباً للشكّ في بقاء الجامع الذي علم به، المردد بين الفردين، فكأنّه يشكّ في بقاء الجامع، يقول: في هذه الحالة يمكنه إجراء الاستصحاب في الجامع، فيستصحب بقاء الجامع إلى الآن، أركان الاستصحاب متوفره في هذا الجامع؛ لأنّه علم بوجوده قبل الاضطرار \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ ؛ لأنّه علم إجمالاً بسقوط نجاسه في أحد الشيئين، يعني علم بثبوت تكليف، وهذا التكليف مردد بين تكليف قصير العمر، وبين تكليف طويل العمر، إن كان التكليف الذي علم به إجمالاً قصير العمر، فأنّه ارتفع بسبب الاضطرار، لكن إن كان التكليف الذي علم به إجمالاً هو التكليف الطويل العمر فهو باقٍ.

ص: ٢٤٦

إذن: هو يشك في بقاء الجامع إلى الآن، باعتبار شكّه في أنّ هذا الجامع الذي علم به هل هو متحقق في الفرد الزائل حتماً، أو متحقق في الفرد الباقي حتماً، هذا شكٌّ في بقاء الجامع مع سبق العلم به، فتوفّر أركان الاستصحاب في الجامع، فيجرى استصحاب الجامع ويكون هذا من قبيل استصحاب الكلّي من القسم الثاني، الكلّي المردد بين الفرد الذي يُقطع بزواله والفرد الذي يُقطع ببقائه نظير مثال الحدث، إذا تيقّن بالحدث المردد بين الحدث الأكبر والحدث الأصغر بعد أن توضحاً، بعد الوضوء يكون هو متيقناً بكلّي الحدث سابقاً وشاكاً في بقاءه؛ لأنّ الحدث الذي تيقن به قبل الوضوء سابقاً إن كان هو الأكبر، فهو باقٍ حتماً؛ لأنه لا يرتفع بالوضوء، وإن كان هو الأصغر، فهو مرتفع قطعاً بالوضوء، وهو يشك في بقاء كلّي الحدث، فيمكنه أن يجرى الاستصحاب في هذا الجامع، ما نحن فيه من هذا القبيل بالضبط؛ لأنه علم إجمالاً بالتكليف قبل الاضطرار، وهذا التكليف مردد بين التكليف القصير والتكليف الطويل، القصير مرتفع حتماً على تقديره، والطويل على تقديره يكون باقياً قطعاً، فيكون من استصحاب الكلّي من القسم الثاني.

يقول: بأنّ هذا الاستصحاب \_\_\_\_\_ استصحاب الجامع \_\_\_\_\_ وإن كان لا يمكننا أن نثبت به الفرد الطويل العمر؛ لأنه يكون أصلاً مثبتاً، استصحاب بقاء الجامع مع القطع بانتفاء هذا الفرد لازمه العقلي أنّه متحقق في ضمن الفرد الطويل العمر، لكن إثبات هذا الفرد الطويل باستصحاب الجامع يكون أصلاً مثبتاً وهو ليس حجّة. يقول: هذا صحيح، أنّ استصحاب الجامع لا ينفع لإثبات أنّ التكليف متحقق في الفرد الطويل؛ لأنه يكون أصلاً مثبتاً، لكن بعد أن ثبت بالاستصحاب توجه التكليف بالجامع إلى المكلف؛ حينئذٍ العقل يحكم من دون أن نثبت الفرد الطويل؛ لأنه أصل مثبت بالاستصحاب، لكن بعد أن ثبت التكليف بالجامع، وبعد أن توجه التكليف بالجامع إلى المكلف بواسطة استصحاب الجامع، العقل حينئذٍ يستقل بلزوم الخروج عن عهده هذا التكليف بالجامع الثابت بالاستصحاب، ومن الواضح أنّه لا يمكن الجزم بالخروج عن عهده هذا التكليف الثابت بالاستصحاب، والذي اشتغلت به الذمّة، إلّا بامثال الفرد الطويل، فلا بدّ حينئذٍ من الإتيان بالفرد الطويل حتّى يقطع بالخروج عن عهده التكليف الذي اشتغلت به الذمّة بواسطة الاستصحاب، وبالتالي وصلنا إلى نفس النتيجة، وهي تنجز التكليف على المكلف ووجوب الإتيان بالطرف الآخر وعدم إمكان إجراء الأصل المؤمّن في الطرف الآخر الذي هو معنى التنجيز الذي نريد إثباته. غايه الأمر أنّ هذا التنجيز لم تثبته كما يُدعى في الوجه الأول من أننا نقول أنّ هذا العلم المتأخّر ينجز التكليف في زمانٍ سابقٍ، فيكون حاله حال الصورة الثانية، كلاً ليس بهذه الطريقة، وإتّما نقول لا ينجزه في زمانٍ سابقٍ، لكن نحن علمنا بهذا التكليف في زمانٍ سابقٍ، فعندنا يقين بالتكليف الجامع المردد بين الفردين، ونشك في بقاءه بعد الاضطرار، فنستصحب هذا الجامع، استصحاب الجامع هذا يُدخل الجامع في عهده المكلف، فإذا دخل التكليف الجامع في عهده المكلف، فلا بدّ من الخروج عن عهده جزماً، ولا جزم بالخروج عن عهده إلّا عن طريق الاحتياط، فيجب على المكلف الاحتياط، فيجب عليه أن يجتنب الطرف الآخر الذي لم يضطر إلى شربه، في المثل السابق هو علم بسقوط النجاسة في أحد شيئين، إمّا في هذا الماء الذي اضطر إلى شربه، أو هذا الثوب الذي هو غير مضطر إلى استعماله، هنا يجب عليه أن يجتنب استعمال هذا الثوب احتياطاً؛ لأنّ الجامع دخل في العهده باعتبار الاستصحاب، والعقل يحكم بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني عندما يقطع المكلف باشتغال الذمّة يقيناً، والذمّة اشتغلت يقيناً بالجامع. هذا هو الوجه الثاني الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) لإثبات التنجيز في الصورة الثالثة.

لوحظ على هذا الوجه الثانى: بأن استصحاب الكلى لا- يجرى فى محل الكلام، وإن كان يجرى فى مثال الحدث المردد بين الحدث الأ-كبر والحدث الأصغر، والسر فى ذلك هو أن استصحاب الجامع فى محل الكلام، والمقصود بالجامع كما قلنا هو الجامع بين التكليف الطويل والتكليف القصير. هذا لا يجرى فيه الاستصحاب؛ لأن الجامع المستصحب غير قابل لأن يتنجز على المكلف، وذلك باعتبار أن هذا الجامع على أحد تقديره ليس قابلاً للتنجيز، ليس قابلاً لأن يدخل فى العهده وليس قابلاً لأن يكون مشمولاً لحق المولويه وحق الطاعه؛ لأنه على أحد تقديره هو خارج عن قدره المكلف باعتبار الاضطراب، هو غير مقدور للمكلف ولا- يتمكّن المكلف أن يمثله؛ لأن المفروض أن المكلف مضطر إلى ارتكابه، فإذن امثال هذا التكليف غير مقدور للمكلف بسبب الاضطراب، من الواضح أن التكليف الذى لا- يقدر المكلف على امثاله غير قابل للتنجيز، وأن يدخل فى حق الطاعه، وأن يدخل فى عهده المكلف، هذا الجامع بين تكليف يقبل التنجيز والدخول فى عهده المكلف، ويقبل أن يكون مشمولاً لحق الطاعه وحق المولويه، وبين تكليف لا- يقبل ذلك، الجامع بين ما يقبل التنجيز وبين ما لا يقبل التنجيز غير قابل للتنجيز؛ لأنه على أحد تقديره لا- يقبل التنجيز، فكيف يكون الاستصحاب جارياً فى مثل هذا الجامع، والحال أنه غير قابل للتنجيز؛ لأنه على أحد تقديره لا يكون قابلاً للتنجيز ولا يكون قابلاً للدخول فى عهده المكلف، فكيف يُعقل أن يكون الجامع بينه وبين ما يقبل التنجيز؛ لأن التكليف الطويل يقبل التنجيز، بينما التكليف القصير لا يقبل التنجيز، كيف يكون الجامع بينهما قابلاً للتنجيز بالاستصحاب؟! فأساساً استصحاب الكلى فى محل الكلام لا- يجرى؛ لأنه جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز.

ويمكن أن تُصاغ هذه الملاحظه بعبارةٍ أخرى، فيقال: أن استصحاب الكلّي من القسم الثاني إنما يجرى حينما يترتب أثر شرعي على المستصحب نفسه الذي هو الجامع في محل الكلام؛ عندئذٍ لا مانع من جريان الاستصحاب، وهذا متحقق في مثال الحدث؛ لأننا في مثال الحدث عندما نستصحب كلّي الحدث الذي تيقننا به سابقاً وشككنا في بقاءه بعد الوضوء، الغرض من استصحاب كلّي الحدث هو ترتيب الأثر الشرعي المترتب على كلّي الحدث من قبيل حرمه مسّ المصحف الذي هو مترتب على كلّي الحدث الأعمّ من الحدث الأصغر والحدث الأكبر ولا نريد بذلك أن نثبت به وجوب الغسل على المكلف، إثبات وجوب الغسل باستصحاب كلّي الحدث أصل مثبت؛ لأنّ استصحاب كلّي الحدث مع القطع بزوال الحدث الأصغر بعد الوضوء لازمه العقلي أنّ الحدث أكبر، فيترتب عليه وجوب الغسل، ليس الغرض من استصحاب كلّي الحدث هو إثبات وجوب الغسل على المكلف؛ لأنّ هذا فرع إثبات أنّ حدثه حدثاً أكبر، واستصحاب جامع الحدث لا يثبت كون الحدث أكبر إلاّ بناءً على الأصل المثبت، كلا، نحن نريد أن نثبت الأثر المترتب على كلّي الحدث من قبيل حرمه مسّ المصحف؛ حينئذٍ لا مانع من جريان الاستصحاب في هذا الكلّي لإثبات هذا الأثر، وهذا متحقق في مثال الحدث. وأمّا في محل الكلام نحن نريد أن نستصحب جامع التكليف المردد بين الفرد الطويل والفرد القصير، إن كان الغرض من استصحاب هذا الجامع هو إثبات الفرد الطويل، فهو كما قلنا أصل مثبت؛ لأنّ اللازم العقلي لبقاء الجامع إلى الآن بعد الوضوء وبعد القطع بزوال أحد التكليفين، التكليف القصير العمر، لازمه بقاء التكليف الطويل، وهذا أصل مثبت. وإن كان الغرض هو إثبات الجامع نفسه، فهذا الجامع كما قلنا غير قابلٍ للتنجيز؛ لأنّه لا يقبل التنجيز، والجامع بين ما يقبل الدخول في العهده وما لا يقبل الدخول في العهده غير قابلٍ للدخول في العهده، وغير قابلٍ لأن يكون منجزاً على المكلف. إذن: على كلا التقديرين الاستصحاب في محل الكلام لا يجرى. هذا هو الوجه الثاني الذي ذكر مع جوابه.

السيد الخوئي (قدس سرّه) ذكر هذا الوجه وأجاب عنه بجوابٍ آخر غير هذا الجواب، هو ذكر بأنّ هذا الوجه يمكن الجواب عنه بجوابٍ آخر، وحاصل هذا الجواب الذى ذكره هو كجواب عن هذا الوجه هو: أنّه يقول أنّ هناك فرقاً بين محل الكلام وبين استصحاب كلى الحدث فى مثال الحدث، والفرق هو أنّ استصحاب كلى الحدث، وهكذا أصاله الاشتغال أيضاً عطفها على الاستصحاب، إنّما تصل النوبه إليه عندما تتعارض الأصول فى الأطراف؛ عندئذٍ تصل النوبه إلى التمسك بالاستصحاب، أو تصل النوبه إلى التمسك بالاشتغال، كما هو الحال فى مثال الحدث، فى مثال الحدث لا إشكال فى أنّ أصاله كون الحدث أكبر تكون معارضه بأصاله كون الحدث أصغر، المكلف لا يعلم، لا بهذا ولا بهذا ويشكّ فى كون الحدث أصغر ويشكّ فى كون الحدث أكبر، وكل منهما أمر مسبق بالعدم، فيجرى فيه استصحاب العدم، ويتعارض الأصلان، أصاله عدم كون الحدث أصغر معارض بأصاله عدم كون الحدث أكبر، فيتعارضان ويتساقطان؛ وحينئذٍ يمكن الرجوع إلى الاستصحاب، فنستصحب كلى الحدث، تصل النوبه إليه ولا مانع منه إذا كان يترتب عليه الأثر كما ذكرنا.

وأما فى محل الكلام، يقول: النوبه لا تصل إلى الاستصحاب؛ لأنّ أصاله البراءه عن التكليف الطويل ليست معارضه بأصاله البراءه عن التكليف القصير؛ لأنّه أساساً لا- تجرى أصاله البراءه فى التكليف القصير؛ لأننا نقطع بانتفاء التكليف القصير بعد عروض الاضطرار، بعد عروض الاضطرار قطعاً التكليف مرتفع، ومع القطع بارتفاع التكليف لا معنى لجريان البراءه، فإذن، لاشك عندنا فى بقاء التكليف القصير حتّى نجرى فيه أصاله البراءه، بينما عندنا شكّ فى بقاء التكليف الطويل، فتجرى فيه البراءه بلا معارض، فإذا جرت البراءه فى الفرد الطويل بلا معارض؛ فحينئذٍ لا تصل النوبه إلى استصحاب الجامع؛ لأنّه لا توجد عندنا إلا أصاله براءه تنفى لنا التكليف الطويل؛ وحينئذٍ لا تصل النوبه إلى الاستصحاب ولا أصاله الاشتغال، فلا يصح إجراء الاستصحاب فى محل الكلام، وهذا هو جوابه عن هذا الوجه، وذكر أنّ أصاله البراءه حينئذٍ تكون حاكمه على استصحاب الجامع ومقدمه عليه، ويلتزم بجريان أصاله البراءه من التكليف الطويل، وهذا يثبت عدم منجزيه العلم الإجمالى فى محل الكلام.



Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / الاضطراب إلى بعض الأطراف

كان الكلام في الصورة الثالثة: وهي ما إذا كان الاضطراب حادثاً بعد التكليف وقبل العلم الإجمالي. قلنا أنه قد يقال بالمنجزية في هذه الصورة ويُستدل عليها بدليلين، تقدّم الكلام عن الدليل الأوّل وذكرنا في الدرس السابق الدليل الثاني الذي أشار إليه السيد الخوئي (قدّس سرّه)، وكان حاصله التمسك باستصحاب الجامع باعتبار أنّ التكليف قبل الاضطراب علمنا بحدوثه، ولكنّه مردد بين الفرد الطويل وبين الفرد القصير، الفرد القصير هو ما إذا كان التكليف حادثاً في الطرف الذي اضطّر إليه، فإنّ التكليف يرتفع حينئذٍ، فيكون عمر التكليف قصيراً يرتفع بعروض الاضطراب وبين الفرد الطويل فيما لو كان التكليف حادثاً في الطرف الآخر الذي لا اضطراب فيه، فيتردد هذا التكليف الذي علمنا به بين فردين، أحدهما قصير الأمد والآخر طويل الأمد، وهذا التردد يوجب الشكّ في بقاء هذا الجامع بلا إشكال، بعد الاضطراب يشكّ المكلف في بقاء الجامع فيستصحب الجامع، واستصحاب الجامع وإن كان وعلى التقدير الآخر يكون الجامع باقياً، إذن، بالنتيجة هو يشكّ في بقاء الجامع فيستصحب الجامع، واستصحاب الجامع وإن كان لا يثبت لنا الفرد الطويل؛ لأنّه يكون أصلاً مثبتاً، لكنّه بالنتيجة يثبت لنا تكليفاً بالجامع، فيحكم العقل بلزوم الفراغ اليقيني عن هذا التكليف الذي اشتغلت به الذمّة يقيناً ووجب على المكلف الخروج عن عهده يقيناً، وهذا لا يكون إلاّ بامتنال الطرف الآخر، بالنتيجة لا- تجرى الأصول المؤمّنه في الطرف الآخر، وهذا هو معنى المنجزية، فننتهي إلى نتيجة عدم جريان الأصل المؤمّن في الطرف الآخر. هذا هو الوجه الثاني الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه). وقد أجبنا عن هذا الوجه في الدرس السابق ولا حاجة إلى التكرار.

ص: ٢٥١

الآن نذكر ما أجاب به السيد الخوئي (قدّس سرّه): هو ذكر هذا الوجه وأجاب عنه، وحاصل جوابه هو: أنّ الاستصحاب في المقام لا- يجرى؛ وذلك لأنّ استصحاب الجامع إنّما يجرى عندما تتعارض الأصول في الأطراف؛ حينئذٍ تنتهي النوبه إلى استصحاب الجامع، فيجرى استصحاب الجامع كما هو الحال في مثال الحدث المردد بين الأكبر والأصغر بعد الوضوء، فإنّه هنا اتصاله عدم كون الحدث أكبر معارضه بأصله عدم كون الحدث أصغر، فتتعارض الأصول في الأطراف وتتساقط، وتصل النوبه إلى الاستصحاب، أي استصحاب الجامع، فلا مانع من استصحاب الجامع. وأمّا في محل الكلام، يقول: لا يجرى الاستصحاب. هذا هو جوابه عن الوجه الثاني، لا- يجرى استصحاب الجامع؛ لأنّه في المقام لا يوجد تعارض بين الأصول؛ فالأصل قطعاً لا يجرى في الطرف الذي اضطّر إليه؛ لأننا نعلم بارتفاع التكليف عنه بسبب الاضطراب، فلاشكّ في التكليف فيه حتى يجرى الأصل المؤمّن.

إذن: في الطرف الذي اضطّر إليه لا يجرى الأصل قطعاً، في الطرف الآخر لا مانع من جريان الأصل، فإذا لم يكن هناك مانع من جريان الأصل، هو يقول؛ حينئذٍ لا تصل النوبه إلى استصحاب الجامع؛ لأنّ استصحاب الجامع إنّما يتمّ إذا تعارضت الأصول في أطراف العلم الإجمالي، فتصل النوبه إلى استصحاب الجامع. أمّا إذا لم تتعارض الأصول؛ بل كان الأصل يجرى في أحد الطرفين دون الآخر كما هو في محل الكلام؛ لأنّ الأصل المؤمّن يجرى في الطرف الآخر ولا يجرى في الطرف الذي اضطّر إليه، في هذه

الحاله لا تصل النوبه إلى الاستصحاب، ويعلّل ذلك بأنّ \_\_\_\_\_ مضمون كلامه \_\_\_\_\_ النوبه لا تصل إلى الاستصحاب؛ بل يقدّم الأصل الجارى للنافى للتكليف فى الطرف الآخر على استصحاب الجامع؛ لأنّه يرى أنّ الأصل النافى للتكليف فى الطرف الآخر هو أصل سببى، والأصل الجارى فى استصحاب الجامع أصل مسببى، فيكون الأصل النافى للتكليف فى الطرف الآخر حاكماً \_\_\_\_\_ مثلاً. \_\_\_\_\_ وإن كان لا- يصرّح بالحكومته، أصل سببى فيقدّم على الأصل المسببى. لماذا يكون الأصل النافى للتكليف فى الطرف الآخر أصلاً سببياً ويكون الأصل الجارى فى استصحاب الجامع أصلاً مسببياً؟ يقول: باعتبار أنّ سبب الشكّ فى بقاء الجامع ومنشأه بعد الاضطرار هو أنّ التكليف هل حدث فى الفرد الطويل، أو لا؟ بعد ارتفاع الفرد القصير وبعد الاضطرار، بعد ارتفاع التكليف قطعاً فى الفرد القصير، لماذا نشكّ فى بقاء الجامع؟ الشكّ هو من جهه أننا نشكّ فى أنّ الحادث والمعلوم بالإجمال هل هو التكليف فى الفرد الطويل، أو لا؟ إذا كان التكليف فى الفرد الطويل، فالجامع باقٍ، أمّا إذا كان التكليف ليس فى الفرد الطويل؛ بل فى الفرد القصير، فالجامع منتفٍ. إذن: السبب فى الشكّ فى بقاء الجامع هو الشكّ فى حدوث التكليف فى الفرد الطويل، فإذا جرى الأصل النافى للتكليف فى الفرد الطويل يكون هذا أصلاً سببياً حاكماً ومقدّماً على استصحاب الجامع؛ ولذا يقول لا تصل النوبه إلى استصحاب الجامع، وهذا هو الوجه فى الجواب، وهذا هو الجواب الصحيح عنده عن الوجه الثانى. أنّ استصحاب الجامع لا يجرى فى المقام لوجود أصلٍ حاكمٍ عليه وهو الأصل النافى للتكليف فى الطرف الآخر؛ لأنّه يجرى بلا معارضٍ؛ لأنّ الأصل فى الطرف الذى اضطر إليه لا يجرى أصلاً، ليس مجرى للأصل المؤمن؛ لأننا نقطع بانتفاء التكليف، فلاشكّ فى التكليف فيه حتّى يجرى الأصل لنفيه. هذا هو الجواب الذى ذكره.

ويُلاحظ على هذا الجواب أمران:

الأمر الأول: أنّ مسأله السببيه والمسببيه التي تُفهم من كلامه، أنّ الشكّ في بقاء الجامع مسبّب عن الشكّ في ثبوت التكليف في الفرد الطويل، هذه السببيه والمسببيه، على تقدير تماميتها والتسليم بها، الظاهر أنّها سببيه ومسببيه عقليه وليست سببيه شرعيه، بمعنى أنّ بقاء الجامع بعد ارتفاع الفرد القصير يكون من لوازم حدوث التكليف في الفرد الطويل، يكون مسبباً عن حدوث التكليف في الفرد الطويل، حدوث التكليف في الفرد الطويل لازمه العقلي بقاء الجامع، فهي مسببيه عقليه، وليست مسببيه شرعيه حتّى نقول بأنّ هذا حاكماً على هذا، لو كانت السببيه شرعيه؛ حينئذٍ يمكن أن نقول أنّ الأصل الجارى الحاكم بقاء الفرد الطويل يمكننا أن نثبت به بقاء الجامع، والعكس صحيح كما هو في محل كلامنا، أنّ الأصل النافى للفرد الطويل يكون نافياً لبقاء الجامع، فلا يجرى فيه استصحاب الجامع، لكن هذا عندما تكون السببيه شرعيه، أمّا عندما تكون السببيه عقليه، هذا الكلام لا مجال له؛ لأنّ بقاء الجامع ليس من اللّوازم الشرعيه لحدوث الفرد الطويل، وإنّما هو من اللّوازم العقليه للفرد الطويل، لازم عقلي لحدوث الفرد الطويل، واللّازم العقلي لحدوث الفرد الطويل هو بقاء الجامع بعد ارتفاع الفرد القصير، فالسببيه عقليه والمسببيه عقليه لا شرعيه، فلا معنى لأن ننفي الجامع بالأصل النافى لحدوث الفرد الطويل؛ لأنّ هذا إنّما يصح عندما تكون السببيه شرعيه، يوجد بينهما سببيه شرعيه، فإثبات هذا يترتب على إثبات هذا اللّازم الشرعي، ونفى هذا يترتب عليه نفى لازمه الشرعي، أمّا حيث تكون الملازمه عقليه والسببيه عقليه، هذا الكلام لا يكون صحيحاً أصلاً. هذا من جهه.

ص: ٢٥٣

الملاحة-حظه الثانيه: لو تنزلنا وسلّمنا أنّ السبب شرعيه، فهي إنّما تتمّ فيما لو كان الأصل بحسب لسانه ينفى التكليف في الفرد الطويل كما لو كان الأصل النافي في الفرد الطويل الحاكم كما هو المدعى على استصحاب الجامع كان هو الاستصحاب، هذا لسانه لسان نفي التكليف في الفرد الطويل، هذا يمكن أن نقول أنه يمكن أن يكون حاكماً على استصحاب الجامع، أمّا حيث يكون النافي للتكليف في الفرد الطويل هو أصله البراءه كما هو في محل الكلام، حيث في محل الكلام ليس لدينا استصحاب يجرى لنفي الفرد الطويل، وإنّما نجرى أصله البراءه؛ لأننا نشكّ في حدوث الفرد الطويل والأصل البراءه، فتجرى فيه أصله البراءه بلا- معارض، أصله البراءه لسانها ليس لسان نفي التكليف حتّى تكون حاكمه على استصحاب الجامع حتّى يكون لسانها لسان نفي الموضوع لهذا الأثر الشرعي، لو سلّمنا أنه أثر شرعي، فيكون لسانها لسان نفي الموضوع للأثر الشرعي، وهذا هو معنى الحكومه وهذا يقتضى التقديم. الأصل النافي للتكليف في الفرد الطويل ليس هو الاستصحاب، ليس لسانه لسان نفي الموضوع، ليس لسانه لسان نفي، وإنّما هو براءه، ولسانها لسان التأمين ليس أكثر من هذا، فلا معنى لأن يقال أنّ هذا يكون رافعاً لموضوع الأثر الشرعي؛ لأنّ لسانه ليس لسان نفي الأثر الشرعي، وإنّما لسانها فقط هو لسان التأمين من ناحيه التكليف المحتمل لا نفي التكليف المحتمل حتّى تكون حاكمه على استصحاب الجامع.

بناءً على هذا الكلام يتبين: أن الصحيح هو عدم جريان الاستصحاب في المقام في حدّ نفسه، أصلاً الاستصحاب في نفسه لا يجرى لا- أنه يجرى، ولكن لا- نلتزم به لوجود أصل حاكم عليه كما هو الظاهر من كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه)، كأنه يلتزم بجريان استصحاب الكلّي في المقام، لكنّه يقول أنّ الأصل الجارى في الطرف الآخر النافي للتكليف فيه يكون مقدّماً على استصحاب الجامع، فكأنّ المانع من جريان استصحاب الجامع هو وجود الأصل الحاكم والمقدّم عليه، بينما الصحيح كما عرفنا هو أنّ استصحاب الجامع في حدّ نفسه لا يجرى؛ لما ذكرناه في الدرس السابق من أنّه إن أريد باستصحاب الجامع إثبات الفرد الطويل، فهذا أصل مثبت، وإن أريد به إثبات منجزيه الجامع، قلنا أنّ الجامع لا يقبل التنجيز؛ لأنّه جامع بين ما يقبل التنجيز وبين ما لا يقبل التنجيز، والجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز لا يقبل التنجيز، الجامع إذا كان على أحد التقديرين غير قابل للتنجيز لا يكون قابلاً للتنجيز.

ومن هنا يظهر أنّ كلا الوجهين اللذين استدل بهما على المنجزية في الصورة الثالثة غير تام، لا الوجه الأول المنسوب إلى المحقق النائيني (قدس سرّه)، ولا هذا الوجه الثاني الذي ذكرناه، وإلى هنا يظهر أنّ الصحيح هو عدم المنجزية في الصورة الثالثة للدليل المتقدّم الذي ذكرناه وهو أنّ العلم الإجمالي المتأخّر لا ينجز التكليف الذي يتعلّق به إلا من حين حدوثه لا في وقت سابق على حدوثه، وهذا معناه أنّ التكليف السابق الذي علم به متأخراً لا منجز له؛ لأنّه في السابق لا يوجد علم ينجزه، وهذا العلم المتأخّر لا يصلح لتنجز التكليف في وقت سابق. نعم، العلم الإجمالي المتأخّر ينجز التكليف من حين حدوثه، لكنّ العلم الإجمالي في محل الكلام لما كان واقعاً بعد الاضطرار إلى أحد الطرفين بعينه لا يكون منجزاً للتكليف حتّى من حين حدوثه؛ لأنّه من حين حدوث هذا العلم الإجمالي أحد الاحتمالين أن النجاسة وقعت في هذا الطرف الذي اضطرّ إليه، وعلى هذا التقدير لا يوجد تكليف. نعم، على التقدير الآخر يوجد تكليف، لكنّه مجرد احتمال. إذن: لا علم بالتكليف حين حدوث العلم الإجمالي، لا علم بالتكليف على كل تقدير، وإنّما هناك احتمال التكليف، إذن، العلم الإجمالي المتأخّر لا ينجز التكليف في وقت سابق، وإنّما ينجزه من حين حدوثه، وهو حين حدوثه ليس منجزاً للتكليف على كل تقدير؛ لأنّه على أحد التقديرين لا يوجد تكليف، وإنّما يوجد على التقدير الآخر، ولكنّه مجرد احتمال، فلا يكون مثل هذا العلم الإجمالي منجزاً للتكليف في أحد الآنين.

تلخّص من كل ما تقدّم في هذه الصور الثلاث للمقام الأوّل الذي هو الاضطرار إلى بعض الأطراف بعينه، أنّ الصحيح هو التفصيل بين الصور الثلاث المتقدّمة، فيلتزم بالمنجزية وبقاء العلم الإجمالي منجزاً فقط في الصورة الثانية من الصور الثلاث المتقدّمة وهي صورة ما إذا كان الاضطرار متأخراً عن العلم الإجمالي، علم إجمالاً بسقوط النجاسة في أحد الشئيين، بعد ذلك اضطر إلى ارتكاب احدهما، هنا على ضوء ما تقدّم التزمنا بمنجزية العلم الإجمالي، وقلنا أنّ اثر المنجزية يظهر في الطرف الآخر، فإنّ هذه المنجزية تمنع من إجراء الأصول المؤمّنه في الطرف الآخر.

وأما في صورتين الأولى والثالثة، فالصحيح هو عدم المنجزية، الصورة الأولى هي ما إذا كان الاضطراب متقدماً على العلم الإجمالي، والصورة الثالثة هي ما إذا كان الاضطراب وسطاً، بعد التكليف وقبل العلم الإجمالي، تبين أن الصحيح في كلتا صورتين هو عدم المنجزية. إذن، نستطيع أن نقول: في جميع صور الاضطراب إلى بعض الأطراف بعينه الصحيح هو عدم المنجزية إلا في صورة واحدة وهي ما إذا كان الاضطراب بعد العلم الإجمالي، هنا يكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف ومانعاً من إجراء الأصول المؤمّنه في الطرف الآخر.

الآن نعود مرّة أخرى إلى الصورة الثانية، قلنا أنه على ضوء ما تقدّم أنّ الصحيح فيها هو المنجزية، وهي صورة ما إذا كان العلم الإجمالي متقدماً على الاضطراب، لكن استشكل صاحب الكفاية (قدّس سرّه) في ذلك على ما تقدّم، حيث نقلنا عنه أنه يستشكل في ثبوت المنجزية في الصورة الثانية، وتقدّم التعرّض على كلامه وتقدّم الجواب عن ما ذكره من دليل ولا داعي للإعادة. والذي ذكرناه سابقاً في مقام مناقشه صاحب الكفاية (قدّس سرّه) هو أننا بيّنا أنّ العلم الإجمالي بالتكليف حدوثاً يكفي لمنجزية التكليف وتنجزه حتّى إذا زال العلم بعد ذلك، هذه هي النكته الأساسيّه في إثبات المنجزية في الصورة الثانية، أنّ العلم الإجمالي حينما حدث حدث منجزاً للتكليف؛ لأنه حينما حدث لم يكن هناك اضطراب، وإنّما الاضطراب كان متأخراً عنه، إذن، هو حينما حدث، حدث منجزاً متّصفاً بالمنجزية، العلم الإجمالي المنجز حدوثاً يكفي لتنجز التكليف حتّى لو زال هذا العلم بعد ذلك، ويزول العلم بعد ذلك بأسباب متعدّده، كأن يزول بالإتيان بأحد الطرفين، إذا امتثل أحد الطرفين؛ حينئذٍ لا يوجد عنده علم بالتكليف، إذا اضطّر إلى أحد الطرفين كما في محل كلامنا لا يوجد علم بالتكليف بقاءً، بعد الاضطراب إلى أحد الطرفين بعينه لا يستطيع أن يُقسم بالله العلي العظيم أنّه لديه علم بالتكليف. إذن، لا- علم بالتكليف في مرحله البقاء، بالرغم من زوال العلم الإجمالي يبقى العلم الإجمالي منجزاً للتكليف ومانعاً من إجراء الأصل المؤمّن في الطرف الآخر. هذه هي النكته التي على ضوءها قلنا بالمنجزية. أوّل من استشكل في هذا صاحب الكفاية (قدّس سرّه)، وبعض المحققين المعاصرين أيضاً استشكل في القول بالمنجزية في الصورة الثانية، ولا بأس بالتعرّض إلى ما ذكره من تحقيق، وينتهي هو إلى نتيجة أنّ المنجزية ليست ثابتة حتّى في الصورة الثانية، حتّى في صورة تقدّم العلم الإجمالي على الاضطراب.

حاصل ما ذكره هذا المحقق: أن المنجزية في الصورة الثانية إنما تتم ويمكن الالتزام بها بناءً على القول بأن العلم الإجمالي عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه كما هو عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه، فبناءً على العليه التامه يمكن دعوى المنجزية في الصورة الثانيه، ولعله يتعين الالتزام بها في الصورة الثانيه. وأمّا على القول بالاقضاء، بأن العلم الإجمالي مقتضٍ للموافقه القطعيه وليس عله تامه، وإنما العلم الإجمالي ينجز وجوب الموافقه القطعيه باعتبار تعارض الأصول في الأطراف، أصلاً تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه يدور مدار تعارض الأصول في الأطراف كما هو مقتضى القول بالاقضاء، بناءً على القول بالاقضاء يقول، يشكل جداً الالتزام بالمنجزية في الصورة الثانيه.

توضيح ذلك: بناءً على العليه التامه المنجزية تكون واضحه للدليل السابق المتقدم، باعتبار أن العلم الإجمالي حينما حدث لم يكن هناك اضطرار ولم يكن هناك مانع من تنجيزه للتكليف الذي تعلق به على كل تقدير، فإنه لا اضطرار إلى أحد الطرفين بحسب الفرض، فهو عندما حدث نجز وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنه عله تامه بحسب الفرض لوجوب الموافقه القطعيه، صحيح، عند عروض الاضطرار يزول هذا العلم الإجمالي بقاءً، لكنه كما تقدم زوال العلم الإجمالي لا يمنع من تنجيز العلم الإجمالي للتكليف حين حدوثه وبقيته منجزاً للتكليف وإن زال بعد ذلك؛ بل قلنا في ما تقدم أن هذا ثابت حتى في العلم التفصيلي، فضلاً عن العلم الإجمالي، عندما يعلم المكلف بتكليف اشتغلت به ذمته، وتنجز عليه، وبعد ذلك شك في أنه هل امتثله، أو لا؟ بعد هذا الشك في الامتثال هو لا علم له بالتكليف؛ لأنه يشك في أنه امتثله، فسقط عنه التكليف، أو لم يمتثله، فالتكليف باق عليه، بالرغم من زوال العلم التفصيلي في مرحله البقاء مع ذلك قطعاً ولا أحد يقول بأن هذا العلم التفصيلي يسقط عن المنجزية، يبقى منجزاً ويجب على المكلف الاحتياط والخروج عن عهده ذلك التكليف يقيناً. إذن: العلم الإجمالي حينما حدث، إذا قلنا أنه عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه يكون قد نجز وجوب الموافقه القطعيه على المكلف، وإذا نجزها، لا يمنع من هذا التنجيز عروض الاضطرار بعد ذلك، وهذا هو الصحيح بناءً على العليه التامه.

وأما على القول بالافتضاء، يعنى على القول بأن تنجز التكليف وتنجز وجوب الموافقه القطعيه على المكلف هي من شئون تعارض الأصول في الأطراف، إذا تعارضت الأصول في الأطراف؛ حينئذ يكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه، وإذا لم تتعارض الأصول في الأطراف، فالعلم الإجمالي لا يكون منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه، إذا قلنا بذلك، يقول: حينئذ يشكل الالتزام بالمنجزيه إلا على احتمال يذكره، وحاصل ما يذكره هو: أن الأصول النافيه المؤمّنه مثل أصاله الطهاره وأصاله الحليّه، هذه الأصول المؤمّنه التي هي محل الكلام في المقام والتي نريد أن نبحت هل يجوز التمسك بها في الطرف الآخر، أو لا؟ هذه الأصول المؤمّنه يوجد فيها احتمالان ثوبيان:

الاحتمال الأوّل: أن يقال أن هذه الأصول المؤمّنه مثل أصاله الطهاره وأصاله الحليّه تتكفل الحكم الظاهري بالطهاره، إن كانت أصاله الطهاره، والحكم الظاهري بالحليّه، إن كانت أصاله الحليّه، حدوداً وبقاءً. يعنى هي عباره عن حكم واحد وتطبيق واحد، ولا- يوجد أكثر من حكم واحد وتطبيق واحد، غايه الأمر أن هذا التطبيق هو في مرحله الحدوث والبقاء، هو حكم بالطهاره المستمره إلى آخره في كل الآنات التي يكون هناك فيها شكّ الذي هو موضوع هذه الأصول المؤمّنه، ليس لدينا أحكام متعدده بعدد الآنات التي يحصل فيها شكّ، وليس لدينا تطبيقات لأصاله الطهاره متعدده بعدد الآنات التي يحصل فيها الشكّ، وإنما هناك حكم واحد وتطبيق واحد على الفرد الذي يُشكك في طهارته، أو الفرد الذي يُشكك في حليّته تطبيق واحد، ويحكم عليه بحكم واحد وهو حكم ظاهري بالطهاره، أو حكم ظاهري بالحل ..... وهكذا. إذن: هو حكم واحد وتطبيق واحد ليس إلا، هذا مفاد هذه الأصول المؤمّنه، مفادها حكم واحد وتطبيق واحد.



الاحتمال الثاني: أنّ نقول أنّ مفاد هذه الأصول المؤمّنه أحكام متعدده وتطبيقات متعدده بعدد الآنات التي يحصل فيها الشكّ، في كل آن يحصل فيه شكّ هناك تطبيق لهذه الأصول، وحكم ظاهري بالطهاره، أو بالحليّه تدلّ عليه هذه الأصول، أحكام متعدده وتطبيقات متعدده بعدد الآنات التي يحصل فيها.

يقول: بناءً على الاحتمال الأوّل يتعين الالتزام بالمنجزيه، هنا احتمال أنّ هناك حكم واحد وتطبيق واحد وهذه الأصول المؤمّنه لا يُفهم منها أحكام متعدده بعدد الآنات، وإتّما حكم واحد وتطبيق واحد، بناءً على هذا يصح ما ذكرتموه من المنجزيه؛ لأنّه في محل الكلام نقول أنّ العلم الإجمالي حينما حصل، صحيح أنّ العلم الإجمالي ليس علمه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه \_\_\_\_\_ الكلام بناءً على الاقتضاء \_\_\_\_\_ ولكنّه ينجّز وجوب الموافقه القطعيه حينما حدث باعتبار تعارض الأصول؛ لأنّ الأصول متعارضه قبل الاضطرار، حينما حدث العلم الإجمالي الأصول متعارضه في الطرفين؛ لأنّه ليس هناك اضطرار يمنع من تعارض الأصول، كل طرفٍ فيه قابليه أن يكون مشمولاً لدليل الأصل المؤمّن، هذا الطرف وذاك الطرف. إذن، تعارضت الأصول في الأطراف، وهذا يوجب تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه باعتبار تعارض الأصول.

إذن: الأصول جرت في الطرفين حين حدوث العلم الإجمالي وتساقطت، بعد ذلك عرض الاضطرار، القائل بعدم المنجزيه يريد أن يجرى الأصل في الطرف الآخر، هو يقول أنّ هذا غير قابل للجريان، وبناءً على هذا لا يكون قابلاً للطرف الآخر لإجراء الأصل فيه؛ لأنّ الأصل هو حكم واحد وتطبيق واحد، وقد طُبّق على هذا المورد الذي يُشكك فيه في الزمان السابق، لا يتعدد بتعدد الآنات هو حكم ظاهري بالطهاره مرّه واحده، وقد طبقناه على ذاك الطرف كما طبقناه على هذا الطرف قبل حدوث الاضطرار، وكان التطبيق على الطرف الآخر معارضاً بتطبيقه على هذا، وهذا التعارض يوجب سقوطه، وبعد ذلك من اين نأتى بأصاله الطهاره، أو اصاله الحليّه لإجرائها في الطرف الآخر بعد حدوث الاضطرار، فإنّ: لا مجال لإجراء الأصل المؤمّن في الطرف الآخر بعد حدوث الاضطرار، وهذا معناه المنجزيه، لكن هذا بناءً على الاحتمال الأوّل، وأمّا إذا قلنا بالاحتمال الثاني يقول لا مجال للقول بالمنجزيه؛ بل يمكن إجراء الأصل المؤمّن، وينتهي هو إلى نتيجه عدم المنجزيه، باعتبار أنّه يختار الاحتمال الثاني.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / الاضطرار إلى بعض الأطراف بعينه

ذكرنا أنّ بعضهم ذكر أنّ الصحيح في الصورة الثانية هو عدم المنجزية، فضلاً عن الصورة الأولى والثالثة، واستدلّ بما حاصله أنّ المنجزية إنّما يلتزم بها في الصورة الثانية بناءً على القول بالعليه التامه. وأمّا على القول بالافتضاء وبناءً على أنّ دليل الأصل المؤمن يتكفّل جعل الحكم الظاهري بالطهاره، أو بالحليه على اختلاف الأصول المؤمّنه، يتكفّل جعل هذا الحكم الظاهري بعدد الآنات التي يتحقق فيها موضوعه وهو الشك، بحيث يكون مفاد الدليل هو أحكام متعدده وتطبيقات متعدده لهذا الأصل بعدد الآنات التي يُتصوّر فيها ذلك الحكم الظاهري، فلا يكون مفاد الأصل جعل حكم واحدٍ حدوداً وبقاءً، جعل حكم بالطهاره مستمر ما دام الشك، كلا- ليس هذا مفاد الأصل، وإنّما بناءً على أنّ مفاده جعل أحكام متعدده بعدد الآنات التي يتحقق فيها الشك، بناءً على هذا وبناءً على القول بالافتضاء يقول لابدّ أن نقول بسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز كما هو الحال في الصورة الأولى والصورة الثالثة، هنا أيضاً يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز، والسّر في ذلك أمّا أنه يكون العلم الإجمالي باقٍ على التنجيز بناءً على الاحتمال الأوّل، وهو أن يكون مفاد الأصل المؤمن هو جعل حكم ظاهري واحدٍ وله تطبيق واحد لا أكثر، فالتنجيز أيضاً يكون واضحاً؛ لأنّ المفروض أنّه قبل الاضطرار تعارضت الأصول في الأطراف، وتعارضها يقتضى سقوط هذه الأصول بالمعارضه، وهذا يعنى أنّ الأصل الجارى في كلا الطرفين يسقط بالمعارضه، فالأصل الجارى في الطرف الآخر الغير مضطر إليه، هذا الطرف سقط بالمعارضه، وهذا السقوط أوجب تنجيز العلم الإجمالي، بعد عروض الاضطرار لا يجرى الأصل في هذا الطرف غير المضطر إليه؛ لأنّ هذا الأصل في الطرف غير المضطر إليه بعد عروض الاضطرار سقط بالمعارضه ولا يوجد لدينا أصل آخر حتّى يقال أنّه بعد الاضطرار يجرى الأصل في الطرف الآخر بلا معارض؛ لأنّ الطرف المضطر إليه لا يجرى فيه الأصل بسبب الاضطرار، لكن لا- يصح لنا أن نقول أنّ الأصل يجرى في الطرف الآخر بلا معارض؛ لأنّ الأصل في الطرف الآخر وهو أصل واحد سقط بالمعارضه قبل الاضطرار مع الأصل الجارى في الطرف الذى سيطرأ عليه الاضطرار، وهذا معناه تنجيز العلم الإجمالي؛ لأنّ الأصول متساقيه في الطرفين وهذا يقتضى تنجيز العلم الإجمالي كما يقوله الطرف الآخر.

ص: ٢٦٠

لكنّه يقول: بناءً على الاحتمال الثانى في أدلّه الأصول المؤمّنه وهو أنّها تتكفّل أحكاماً متعددهً وتطبيقات متعدده بحيث يكون الحكم الظاهري الثابت في هذا الطرف \_\_\_\_\_ الذى ليس هو مورد الاضطرار \_\_\_\_\_ بعد الاضطرار غير الحكم الثابت فيه قبل الاضطرار، بحيث أنّ دليل أصاله الطهاره أو دليل أصاله الحليه يتكفّل جعل أحكام متعدده بعدد الآنات، فهذا الطرف الآخر غير المضطر إليه قبل الاضطرار أصاله البراءه فيه، أصاله الحليه فيه، أصاله الطهاره فيه معارضه بأصاله البراءه والطهاره والحليه في الطرف الأوّل الذى سيطرأ عليه الاضطرار، وهذا التعارض يوجب تنجيز العلم الإجمالي، بناءً على الافتضاء؛ لأنّ التنجيز بناءً على الافتضاء في طول تعارض الأصول، لكن بعد عروض الاضطرار، يقول لا مانع من جريان الأصل في الطرف الآخر؛ لأنّه لا معارض له؛ لأنّ الأصل في الطرف الذى اضطر إليه لا يجرى؛ لمكان الاضطرار، لكن لا مانع من جريانه في الطرف الآخر؛ لأنّ هذا أصل جديد، هذا الأصل الذى نجريه في الطرف الآخر بعد الاضطرار بناءً على الاحتمال الثانى

ليس هو نفس الأصل الذى جرى قبل الاضطرار وسقط بالمعارضه، وليس استمراراً له، وإنما هو أصلٌ جديد يتكفل بإثبات هذا الحكم الظاهرى نفس الأصل المؤمن؛ لأنّ دليل الأصل المؤمن \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ يتكفل بإثبات أحكام ظاهريه متعدده بعدد الآنات، الشك بعد عروض الاضطرار فى هذا الطرف الذى لم يضطر إليه، هذا فرد من أفراد موضوع الحكم الظاهرى كما أنّ الشكّ فيه قبل الاضطرار فرد آخر، هذا الشكّ قبل الاضطرار فى هذا الطرف، طبّقنا عليه الأصل المؤمن وثبت فيه حكم ظاهرى بالطهاره، جرى فيه الأصل المؤمن، وثبت فيه الحكم الظاهرى، هذا معارض بالأصل فى الطرف الأوّل الذى سيطرأ عليه الاضطرار، وهذا سقط بالمعارضه وتنجز العلم الإجمالى، لا بأس هذا كله مقبول بناءً على الاقتضاء، لكن بعد عروض الاضطرار يمكن تطبيق الأصل المؤمن على هذا الطرف بلا معارض؛ لأنّ الأصل لا يجرى فى الطرف الذى اضطر إليه باعتبار الاضطرار، فيمكن أن يكون هذا أصلاً جديداً وحكم بالطهاره جديد وليس هو نفس الحكم السابق حتّى يقال أنّ هذا سقط بالمعارضه، وهذا معناه أنّه يمكن إجراء الأصل المؤمن فى الطرف الآخر بعد الاضطرار، وهذا معناه أنّ العلم الإجمالى لا يكون منجزاً بناءً على الاقتضاء؛ لأنّ التنجيز بناءً على الاقتضاء فى طول التعارض بين الأصليين الجارين فى الطرفين، وهنا لا يوجد تعارض بعد الاضطرار، فيسقط العلم الإجمالى عن التنجيز ولا يكون حينئذٍ منجزاً. لكن هذا مبنى على أمرين:

الأمر الأول: أن نلتزم بمسلك الاقتضاء لا العلية التامة.

الأمر الثانى: أن نلتزم بأن أدله الأصول المؤمّنه تتكفّل جعل أحكام ظاهريه بالطهاره، وبالحيه.....الخ. تتكفّل جعل أحكام ظاهريه متعدده بعدد الآنات التى يمكن تصوّر ثبوت الحكم الظاهرى فيها بحيث يكون الحكم الظاهرى الثابت فى هذا الآن غير الحكم الظاهرى الثابت فى الآن الذى قبله وليس استمراراً وبقاءً له، وإئما هذا حكم جديد غير الحكم السابق، والحكم السابق سقط بالمعارضه، هذا الحكم ليس له معارض، فيجرى الأصل المؤمّن فى هذا الطرف بلا- معارض، وهذا ينتج عدم منجزيه العلم الإجمالى. وبهذا البيان \_\_\_\_\_ إذا تم \_\_\_\_\_ يثبت عدم صحّه ما يتكرّر فى كلماتهم فى مقام الاستدلال على المنجزيه فى هذه الصوره من أنّ الأصل إذا مات لا يعود، أو ما يشبه هذه العبارة، أنّ الأصل إذا سقط لا يعود، هذا مبنى على الاحتمال الأوّل، أنّ الأصول المؤمّنه تتكفّل جعل حكم ظاهرى واحد بالطهاره، أو حكم ظاهرى واحد بالحيه، وهذا إذا سقط بالمعارض فقد مات ولا يعود مرّه أخرى، وهذا معناه المنجزيه؛ لأنّه بعد الاضطرار لا يوجد أصل يمكن إجراءه فى الطرف الآخر بلا معارض حتّى يسقط المنجزيه، كلا، هذا الأصل لا يجرى لا فى هذا الطرف، ولا فى هذا الطرف، تعارضاً، تساقطاً، فبقى الطرف الآخر بلا أصل مؤمّن، وهذا معناه التنجيز. هذا الكلام يقول كلا، أنّ المسأله ليست مسأله إحياء أصل بعد موته، نحن لسنا بصدد إحياء أصل بعد موته حتّى يقال أنّ هذا لا معنى له؛ لأنّ الأصل بعد أن سقط لا يعود، وإئما المسأله هى التمسك بأصل جديد غير الأصل السابق، إثبات حكم جديد بالطهاره غير الحكم الثابت قبل الاضطرار، هذا حكم جديد فى نفس الطرف الآخر، الحكم الظاهرى بالطهاره تمسكاً بدليل الأصل قبل الاضطرار هو غير الحكم الظاهرى بالطهاره بعد الاضطرار، هذا حكم جديد يتكفّله دليل الأصل المؤمّن، المسأله ليست مسأله إعادة حياه لأصل ميّت، أو إعادة الحياه لأصل ساقط بالمعارضه، وإئما هو إثبات حكم ظاهرى جديد بالطهاره تمسكاً بدليل الأصل المؤمّن؛ لأنّ المفروض أنّ دليل الأصل المؤمّن يتكفّل جعل أحكام ظاهريه متعدده بعدد الآنات التى يمكن أن يحصل فيها الشكّ، فهو يبتنى على إثبات هذين الأمرين؛ فحينئذ يستحكم الإشكال ولا بدّ أن نقول بعدم المنجزيه حتّى فى الصوره الثانيه، وبالتالى أنّ الاضطرار إلى طرف بعينه يمنع من منجزيه العلم الإجمالى، سواء كان بنحو الصوره الأولى، أو الصوره الثانيه، أو الصوره الثالثه، وهذا القائل ينتهى فى مقام الإثبات \_\_\_\_\_ لأنّ كلامنا إلى الآن ثبوتى \_\_\_\_\_ إلى إثبات الاحتمال الثانى من الاحتمالين المتقدمين فى دليل الأصل المؤمّن، ويقول بأنّ الظاهر من دليل الأصل المؤمّن هو أنّه يتكفّل جعل أحكام متعدده وتطبيقات متعدده بعدد الآنات التى يتحقق فيها الشكّ.

فإذن: بناءً على الاقتضاء، إذا قلنا بالاقتضاء والتمنا بما هو ظاهر الدليل حسب ما هو يقول لابد أن نلتزم بعدم المنجزية في الصورة الثانية. نعم إذا قلنا بالعليه التامه نلتزم بالمنجزية. هذا ما يمكن توضيحه عن خلاصه ما ذكره هذا المحقق.

ما يمكن أن نعلق به على هذا الكلام: أن الذى يظهر أن بعض من يقول بالاقتضاء كأنه ملتفت إلى هذا الإشكال الذى يرد على القول بالاقتضاء وهو أنه كيف تقولون بالاقتضاء وفي نفس الوقت تقولون بالمنجزية في الصورة الثانية؟ حاول الجواب عنه بطريق غير مباشر، وذلك من خلال التأكيد على مسألة أن الشك في الطرف الآخر هو بعينه الشك في نفس الطرف قبل الاضطرار وليس شكاً آخر جديداً، الشك في الطرف الآخر بعد الاضطرار هو نفس الشك فيه قبل الاضطرار وليس شكاً جديداً؛ لأننا لا نقول أنه شك جديد؛ لأنه لو كان شكاً جديداً؛ حينئذٍ ترد دعوى تحقق موضوع جديد للأصل المؤمن غير الموضوع الذى تحقق قبل الاضطرار للأصل المؤمن، فإذا سقط ذاك الأصل المؤمن قبل المعارضه بالاضطرار، فيكون هذا موضوعاً جديداً للأصل المؤمن، فيثبت فيه الأصل المؤمن بلا معارض، هو يريد أن ينفي هذا، يقول: لا، الشك الحاصل في هذا الطرف بعد الاضطرار هو نفس الشك الذى كان موجوداً قبل الاضطرار في هذا الطرف والذى جرى فيه الأصل وسقط بالمعارضه هو نفسه وليس شيئاً جديداً. واضح من خلال هذه العبارة أنه لا يبعد أنه ناظر إلى هذا الإشكال، كأنه يريد أن يقول أن الطرف الآخر لم يُفرض فيه حدوث شيء يستوجب رفع الشك الذى كان موجوداً قبل حدوث ذلك الشيء، وحصول شيء جديد لم يحدث في الطرف الآخر شيء يستوجب أن يكون الشك بعده غير الشك قبله، فيكون الشك في الطرف الثانى بعد الاضطرار إلى الطرف الأول هو نفس الشك فيه قبل الاضطرار؛ لأنه لم يحدث فيه شيء يستوجب رفع ذلك الشك وتبدله بشك جديد؛ بل هو نفس الشك السابق، فإذا كان هو نفس الشك السابق، إذن لم يحدث موضوع جديد للأصل المؤمن حتى يدعى أن هذا الأصل المؤمن يمكن التمسك به في هذا الموضوع الجديد، فيجرى فيه الأصل بلا معارض بعد الاضطرار، هو يريد أن يركز على هذه النكته، هذا بخلاف الطرف الأول، فإنه حدث فيه شيء يوجب رفع الشك السابق وهو الاضطرار؛ لأنه اضطرر إليه، والشك في التكليف يرتفع بلا إشكال مع الاضطرار، يقول: الطرف الثانى لم يحدث فيه شيء، فالشك فيه هو نفس الشك الذى كان موجوداً سابقاً والذى جرى فيه الأصل وسقط بالمعارضه. يفهم من هذا أن القائل بالاقتضاء الذى يريد أن يجيب عن الإشكال يريد أن يدعى أن مفاد دليل الأصل المؤمن هو حكم واحد بالطهاره، هذا الحكم الواحد بالطهاره هو عبارته عن الحكم بالطهاره حدوثاً وبقاءً، الحكم بالطهاره مع استمرار هذا الحكم ما دام الشك باقياً. نعم هذا الحكم الظاهري بالطهاره يرتفع بارتفاع الشك حقيقه أو تعديداً، لكن ما دام الشك باقياً فهو محكوم بالطهاره، لكن لا محكوماً بطهاره جديده، وإنما هو محكوم بنفس الطهاره التى حُكم بها سابقاً لا بطهاره جديده؛ لأن دليل الأصل العملى المؤمن لا يتكفل جعل أحكام متعدده بعدد الآتات، وإنما يتكفل جعل حكم واحد بالطهاره مستمراً مادام الشك باقياً، مادام الشك باقياً ومستمراً وغير متبدل؛ فحينئذٍ هناك حكم واحد بالطهاره والأصل يجرى مره واحده ويطبّق على هذا الفرد المشكوك مره واحده، طبّقناه على هذا الفرد المشكوك بعد تحقق الشك فيه \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ فشمله الأصل العملى، ومفاد هذا الأصل العملى هو الحكم عليه بالحليه أو بالطهاره مستمراً مادام الشك باقياً. هذا الحكم الواحد، هذا التطبيق للأصل المؤمن على هذا الطرف سقط بالمعارضه مع الطرف الآخر، فإذا سقط بالمعارضه؛ فحينئذٍ لا يمكن تطبيقه مره أخرى على نفس الطرف ونفس الفرد المشكوك بلحاظ زمانٍ آخر مع فرض أنه لم يحدث في الطرف الآخر ما يوجب تبدل هذا الشك بشك آخر؛ بل الشك فيه هو نفس الشك السابق.



فى المقابل يقول هذا المحقق أنّ الظاهر من دليل الأصل العملى أنّ مفاده أنّه يتكفّل جعل أحكام متعدّده بعدد آتات الشكّ، الحكم بالطهاره بعد الاضطرار غير الحكم بالطهاره قبل الاضطرار، والشكّ بعد الاضطرار غير الشكّ قبل الاضطرار، موضوعات متعدده لدليل الأصل المؤمن، فكل موضوع يقتضى أن نطبق عليه هذا الأصل المؤمن، هذا التطبيق غير ذاك التطبيق، ذاك سقط بالمعارضه، أمّا هذا فلا يسقط بالمعارضه، فمن هنا يظهر أنّ النزاع إثباتى، أننا ماذا نستفيد من أدلّه الأصول المؤمنه، بناءً على الاقتضاء طبعاً، هل نستفيد من أدلّه الأصول العمليه أنّها تتكفّل جعل حكم واحد بالطهاره على نحو الاستمرار ما دام الشكّ باقياً، أو نستفيد منها أنّها تتكفّل جعل أحكام متعدده كما يقول هذا المحقق، فالنزاع إثباتى.

يمكن أن يقال: أنّ الذى يُستفاد من قوله (عليه السلام): (كل شىء لك طاهر حتّى تعلم أنّه نجس). هذه القاعده تتضمن حكماً واحداً لا أكثر بطهاره الأشياء ظاهرياً ما دمت غير عالم بالنجاسه، عند عدم العلم بالنجاسه تكون الأشياء محكومّه بالطهاره، هذا حكم واحد ظاهرى مجعول على نهج القضيّه الحقيقيه وليس هناك تعدّد فى هذا الحكم الظاهرى المجعول على نهج القضيّه الحقيقيه. تطبيقات هذا الحكم متعدّده بعدد الأفراد المشكوكه بالنجاسه، الثوب نشكّ فى نجاسته نطبق عليه هذا الحكم، الماء نشكّ فى نجاسته نطبق عليه هذا الحكم، الأرض نشكّ فى نجاستها نطبق عليها هذا الحكم، هذه تطبيقات متعدّده بلا إشكال لهذا الكلّى المجعول على نهج القضيّه الحقيقيه، فتعدد التطبيقات بلا إشكال، لكن تعدد التطبيقات عندما تعدد الأفراد التى يُشكّ فى نجاستها. أمّا بلحاظ الفرد الواحد المشكوك بالنجاسه، هل تعدد التطبيقات للأصل المؤمن بعدد الآتات التى يتصوّر فيها هذا الحكم الظاهرى، أو لا؟ كأنّه هذا هو محل النزاع، هذا المحقق يدعى أنّ التطبيقات تكون متعدده بعدد الآتات، فتطبيق الأصل المؤمن على هذا الطرف قبل الاضطرار غير تطبيق الأصل المؤمن على نفس هذا الطرف وليس غيره فى مرحله ما بعد الاضطرار، هذا التطبيق غير ذاك التطبيق، ذاك التطبيق قبل الاضطرار سقط بالمعارضه، هذا تطبيق جديد ليس له معارضه، فيمكن تطبيق الأصل العملى وينتج عدم التنجيز، الطرف المقابل يقول: لا، أنّ التطبيقات إنّما تعدد بتعدد الأفراد التى يُشكّ فيها، أمّا بالنسبه إلى الفرد الواحد لا تعدد التطبيقات، وإنّما هناك تطبيق واحد بالنسبه للفرد الواحد، ما دام الشكّ موجوداً، هناك تطبيق واحد لهذه القاعده، وهذا التطبيق الواحد \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ سقط بالمعارضه ولا تطبيق جديد، وهذا ينتج المنجزيه وهذا هو معنى قولهم (أنّ الساقط لا يعود) يعنى أنّه شىء واحد وقد سقط، هذا لا يعود مرّه أخرى.

قد يقال: يمكن أن نستظهر الاحتمال الأول من الدليل، يعنى احتمال أن الدليل يتكفل تطبيقاً واحداً بالنسبة إلى الفرد المشكوك الواحد، بمعنى أن مفاد دليل أصالة الطهاره، أو أصاله الحليه هو الحكم بطهاره الشيء ما دام الشك موجوداً، وهذا معناه أن هناك حكماً واحداً مستمراً لا أحكام متعدده (كل شيء لك ظاهر حتى تعلم أنه قدر) (1) [1] مفاده هو ما دمت لا تعلم بنجاسه الشيء فهو محكوم بالطهاره، هذا لا يستفاد منه أكثر من حكم واحد بالطهاره لكن مستمراً ما دام لم يحصل العلم بالنجاسه، ما دمت غير عالم بنجاسه الشيء، فهو محكوم بالطهاره، هذا حكم بالطهاره على نحو الحدوث والاستمرار، حدوثاً وبقاءً ما دام الشك باقياً. لا- يبيد استفاده هذا المعنى من هذه الأدله، وإذا تمت هذه الاستفاده؛ حينئذ يثبت الاحتمال الأول، وبناءً على الاحتمال الأول لا بد من الالتزام بالمنجزيه، بمعنى أننا لا يمكننا أن نجرى الأصل المؤمن ونطبقه تطبيقاً آخر على هذا الطرف بعد الاضطرار بدعوى أن هذا التطبيق ليس له معارض، كلا، لا يمكن هذا التطبيق؛ لأن الفرد الواحد المشكوك له تطبيق واحد، وهذا التطبيق سقط بالمعارضه.

إلى هنا تم الكلام عن المقام الأول فى مسأله الاضطرار إلى بعض الأطراف، ومنتقل بعد ذلك إلى المقام الثانى؛ لأن المقام الأول كان عن ما إذا كان الاضطرار إلى بعض الأطراف بعينه. الآن ننتقل إلى المقام الثانى وهو ما إذا كان الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه، علم بنجاسه إناءين فيهما ماء، ثم اضطرر لرفع عطشه إلى شرب احدهما، ورفع عطشه كما يحصل بالشرب من هذا الإناء كذلك يحصل بالشرب من ذاك الإناء، فالاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، فيقع الكلام هنا أيضاً فى أنه هل يكون العلم الإجمالى منجزاً، أو لا- يكون منجزاً، الاضطرار إلى أحدهما بعينه هل يرفع التنجيز، أو لا يرفع التنجيز، أو يفصل؟ على غرار ما تقدم فى المقام الأول.

ص: ٢٦٥



هنا في هذه الحالة لا إشكال في أنّ العلم الإجمالي لا ينجز وجوب الموافقه القطعيه، والسر في ذلك أنه مضطر إلى ارتكاب أحد الإناءين، وهذا الاضطرار إلى ارتكاب أحد الإناءين يستلزم الترخيص للمكلف في أن يرتكب أحدهما، لكن على نحو التخيير، فالترخيص يكون ترخيصاً تخييرياً، هو مختير في رفع اضطراره بهذا الطرف، أو بالطرف الآخر، فإذن: هناك ترخيص تخيري في ارتكاب أحد الإناءين نتيجة الاضطرار، وهذا معناه عدم وجوب الموافقه القطعيه؛ إذ لا يمكن اجتماع وجوب الموافقه القطعيه مع الترخيص في ارتكاب أحد الطرفين على نحو التخيير، فإذن: وجوب الموافقه القطعيه قطعاً يسقط في المقام، والعلم الإجمالي في مثل هذه الحالة لا ينجز وجوب الموافقه القطعيه، فيجوز له ارتكاب أحدهما قطعاً، وإنما الكلام في حرمه المخالفه القطعيه بارتكاب الطرف الثاني بعد رفع الاضطرار بأحدهما، فأنه إذا رفع اضطراره بأحدهما يقع الكلام في أنه هل يجوز له ارتكاب الطرف الآخر، أو لا يجوز له ارتكابه؟ فإن قلنا أنّ هذا العلم الإجمالي ينجز حرمه المخالفه القطعيه، فلا يجوز له ارتكاب الطرف الآخر، وإن قلنا أنّ هذا العلم الإجمالي يرتفع وحتى عن تنجيز حرمه المخالفه القطعيه، فيجوز له ارتكاب الطرف الآخر. هذا هو محل الكلام.

### الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / الاضطرار إلى بعض الأطراف بعينه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / الاضطرار إلى بعض الأطراف بعينه

نعود مرّه أخرى إلى كلام المحقق المتقدّم وبعد ذلك نكمل الحديث عن المقام الثاني. ذكرنا في مقام التعليق على ما ذكره من استدلال من عدم منجزيه العلم الإجمالي في الصوره الثانيه من المقام الأول، قلنا أنّ الظاهر أنّ النزاع يكون إثباتياً، بمعنى أنّه ماذا يُفهم من دليل الأصل؟ وذكرنا أنّ هناك احتمالين في تحديد مفاد دليل الأصل، هو بنا على الاحتمال الثاني منهما، بينما بنا الباقي على الاحتمال الأول من هذين الاحتمالين، وقلنا أنّه لا يبيد أنّ الاحتمال الأول هو الأقرب وهو الذي يُفهم من دليل الأصل المؤمّن، وبالتالي يصح ما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي وغيرهما (قدّست أسرارهم) من أنّ الأصل إذا سقط بالمعارضه لا يعود مرّه أخرى وهذا يكفي لمنجزيه العلم الإجمالي؛ لأنّه لا يجوز إجراء الأصل في الطرف الآخر ولا نملك دليلاً على جريان الأصل في الطرف الآخر بعد الاضطرار.

ص: ٢٦٦

قد يُشكل على هذا الكلام:

أولاً: بأن يقال لا إشكال ظاهراً في أنّ أحد أطراف العلم الإجمالي إذا كان خارجاً عن محل الابتلاء في بدايه الأمر ثم دخل في محل الابتلاء بعد ذلك، لا إشكال في شمول دليل الأصل له بعد دخوله في محل الابتلاء بالرغم من عدم شمول دليل الأصل له في البدايه، دليل الأصل في البدايه لم يكن شاملاً لهذا الفرد لخروجه عن محل الابتلاء، بعد ذلك عند دخوله في محل الابتلاء شمله دليل الأصل، فيقال: ليكن المقام من هذا القبيل؛ لأنّ محل الكلام ومورد النقض يشتركان في وجود ما يمنع من جريان الأصل في أحد الطرفين، في كل منهما يوجد ما يمنع من جريان الأصل في ذاك الطرف من البدايه، ثم زوال هذا المانع بعد ذلك. في محل الكلام في البدايه كان هناك ما يمنع من جريان الأصل في الطرف الآخر وهو المعارضه، بعد الاضطرار زالت

المعارضه؛ لأنّ الأصل لا يجرى فى الطرف الذى صار مورداً للاضطرار، فارتفع المانع، هذا محل الكلام. فى مورد النقض أيضاً هكذا، فى البدايه كان الفرد خارجاً عن محل الابتلاء، فلا يشمله دليل الأصل. أو بعباره أخرى يمكن أن نعبّر أنّ خروج الفرد عن محل الابتلاء يمنع من جريان الأصل فيه، بعد ذلك زال هذا المانع ودخل فى محل الابتلاء، إذن، كل منهما يشتركان فى وجود مانع يمنع من جريان الأصل فى البدايه، ثمّ زوال هذا المانع بعد ذلك، فإذا قلنا بجريان الأصل فى مورد النقض، فننقل بجريان الأصل فى محل الكلام، فيجرى الأصل فى محل الكلام، يعنى يجرى الأصل فى الطرف الآخر بعد الاضطرار؛ لأنّ المانع الذى هو المعارض قد زال، فيلتزم بجريان الأصل فيه، وهذا معناه عدم التنجيز.

يمكن الجواب عن هذا الإشكال: هناك فرق بين محل الكلام وبين مورد النقض، في محل الكلام الشيء الحاصل هو سقوط الأصل بالمعارضه، بينما في مورد النقض الشيء الحاصل هو عدم شمول دليل الأصل لذلك الفرد الخارج عن محل الابتلاء لاختلال شرط من شرائط جريان الأصل، لأنه يُشترط في جريان الأصل في مورد أن يكون المورد داخلياً في محل الابتلاء، فاختل ذلك الشرط في ذلك الفرد، فأصبح الأصل غير شامل له، لكنه غير شامل له ليس لسقوط الأصل فيه، وإنما لاختلال شرط من الشرائط المعتره في جريان ذلك الأصل، عدم جريان الأصل في محل الكلام إنما هو لوجود المانع وهو المعارض، حيث أن الأصل الجارى في الطرف الآخر يُعارض الأصل الجارى في الطرف الثانى، فلا يجرى الأصل في الطرف الآخر لوجود المانع الذى هو المعارض الذى يوجب سقوط الأصل في الطرف الآخر، والسّر في هذا هو أن المعارض وهو الأصل في الطرف الأوّل الذى هو مورد الاضطرار؛ لأنّ الأصل في الطرف الأوّل لا يعارض الأصل في الطرف الآخر فى البدايه فقط، وإنما هو يعارضه فى جميع الأزمنه لا أنه يعارضه فقط فى بدايه الأمر قبل الاضطرار، كلا، هو كما يعارضه قبل الاضطرار هو يعارضه أيضاً بعد الاضطرار، وهذا تابع لما تقدّم من أن المعارضه فى الحقيقه تقع بين هذين الأصلين، يعنى بين الأصل فى الطرف الأوّل، نسّميه مؤقتاً إلى حين حصول الاضطرار وبين الأصل فى الطرف الآخر فى جميع الأزمنه، قبل الاضطرار وبعده، أصلاً المعارضه بين الأصلين هى بهذا الشكل، بمعنى أن هناك تكاذب بين الأصل فى هذا الطرف، وبين الأصل فى الطرف الآخر بلحاظ جميع الأزمنه، يعنى كما أن الأصل فى هذا الطرف لا يمكن الجمع بينه وبين جريان الأصل فى الطرف الآخر قبل الاضطرار كذلك لا يمكن الجمع بينه وبين الأصل فى الطرف الآخر بعد الاضطرار؛ لأنّ المعارضه هكذا، هما متكاذبان لا يمكن الجمع بينهما، إذن، المانع الذى منع من جريان الأصل فى الطرف الآخر قبل المعارضه هو بنفسه يمنع من جريان الأصل فى الطرف الآخر بعد المعارضه. إذن، فى المقام عدم جريان الأصل فى محل الكلام إنما هو لوجود مانع يوجب سقوط الأصل فى هذا الطرف، وإذا سقط الأصل لا يعود، بينما ليس لدينا هكذا شىء فى محل النقض، الذى لدينا هو أن الأصل فى البدايه جاء ووجد هذا الفرد خارجاً عن محل الابتلاء، اختلّ فيه شرط من شروط جريان الأصل لأنه خارج عن محل الابتلاء، بعد ذلك دخل هذا الفرد فى محل الابتلاء، فصار موضوعاً جديداً لهذا الأصل المؤمن، فيشملة الأصل المؤمن، هذا غير محل الكلام، مورد النقض من قبيل ما إذا كان الفرد لا يشك المكلف فى طهارته ونجاسته تشمله قاعده الطهاره لعدم الشك، وبعد ذلك شكّ المكلف فى نجاسته، فيكون مشمولاً لقاعده الطهاره بلا إشكال، ولا يصح لنا أن نقول أن هذا الفرد لأنه فى البدايه لم يكن مشمولاً لأصالة الطهاره، فهو الآن لا يكون مشمولاً لها؛ لأنّ هذا موضوع جديد لأصالة الطهاره، هذا الفرد لم تسقط فيه أصالة الطهاره بالمعارضه، وإنما لا تشمله أصالة الطهاره لاختلال الشرط وهو الدخول فى محل الابتلاء، فلا يشمله الأصل، بعد ذلك عندما يدخل فى محل الابتلاء يتحقق موضوع جديد لهذا الأصل، فيجرى فيه الأصل بلا إشكال، اين هذا من محل الكلام؟ نحن فى محل الكلام نقول أن الأصل يجرى فى الطرف الآخر ويسقط بالمعارضه، هذا الفرد الذى جرى فيه الأصل وسقط بالمعارضه نريد أن نقول بعد زوال المعارضه يمكن التمسك بالأصل فيه، فى هذا نقول لا يعود الأصل مرّه أخرى بعد سقوطه، النقض على ذلك بمسأله الخروج عن محل الابتلاء ليست وارده حسب الظاهر.

الإشكال الثاني: قد يقال سلّمنا المبنى الذى بنوا عليه وهو أنّ مفاد دليل الأصل المؤمّن هو وحده الحكم ووحده التطبيق، فالحكم واحد والتطبيق واحد وليس متعدداً كما يقول المحقق المتقدّم، لكن لماذا لا نتمسك لإثبات جريان الأصل فى الطرف الآخر بعد الاضطرار بإطلاق دليل الأصل، والتمسك بإطلاق دليل الأصل لا ينافى أنّ مفاد الأصل حكم واحد وتطبيق واحد، نتمسك بإطلاق دليل الأصل بلحاظ الأزمنة، حكم واحد لكنّه مستمر، تطبيق واحد، لكنّه مستمر، هذا هو مفاده، نرفع اليد عن هذا الإطلاق بمقدار الضرورة، ومقدار الضرورة فى محل الكلام هو ما دام المعارض موجوداً، مادام المعارض موجوداً لا يمكن التمسك بإطلاق دليل الأصل لإثبات شموله للطرف الذى له معارض، فنرفع اليد عن إطلاق الدليل بمقدار مادام المعارض موجوداً، أمّا إذا زالت المعارضه وحصل الاضطرار، واصبح الأصل فى الطرف الذى هو مورد الاضطرار غير جارى؛ إذ لا يجرى هذا الأصل فى مورد الاضطرار، فأى ضمير فى أن نتمسك بإطلاق دليل الأصل لإثبات شموله للطرف الآخر؟ وهذا لا يبتنى على افتراض أنّ مفاد دليل الأصل أحكام متعدده وتطبيقات متعدده، حتى لو كان مفاده حكم واحد وتطبيق واحد، لكنّه له إطلاق بلحاظ جميع الأزمنة وتُرفع اليد عن هذا الإطلاق بمقدار الضرورة ومادام المعارض موجوداً، أمّا بعد زوال التعارض وعدم جريان المعارض، فلا مانع من التمسك بإطلاق دليل الأصل لإثبات جريانه فى الطرف الآخر، أى ضمير فى ذلك؟!!

يمكن أن يُلاحظ على هذا التمسك بالإطلاق: بأنّ المانع الذى منع من إجراء الأصل كمل ذكرناه فى الطرف الآخر قبل الاضطرار هو بنفسه يمنع من جريان الأصل فى الطرف الآخر بعد الاضطرار؛ لما ذكرناه قبل قليل من أنّ المفروض فى محل الكلام هو التعارض بين أصليين أحدهما طويل والآخر قصير، القصير هو الأصل فى مورد الاضطرار، والطويل هو الأصل فى الطرف الآخر، إذن: التكاذب قائم بين هذين الأصليين، وهذا معنى أنّ المانع الذى منع من جريان الأصل فى الطرف الآخر قبل الاضطرار هو بنفسه يمنع من جريان الأصل بعد الاضطرار، هذان الأصلان متكاذبان، ليس التكاذب موجوداً بين الأصل فى هذا الطرف قبل الاضطرار والأصل فى هذا الطرف أيضاً قبل الاضطرار، ليس التكاذب فقط مختصاً بهذا، وإنّما التكاذب بين الأصل فى هذا الطرف قبل الاضطرار وبين الأصل فى ذاك الطرف حتى بعد الاضطرار، المعارضه بينهما هى بهذا الشكل والتكاذب بهذا الشكل، وهذا معناه كما لا يمكن التمسك بإطلاق دليل الأصل لإثبات جريانه فى الطرف الآخر قبل الاضطرار كذلك لا يمكن التمسك بإطلاق دليل الأصل لإثبات جريانه فى الطرف الآخر بعد الاضطرار؛ لأنّ المانع الذى يمنع من جريان الأصل قبل الاضطرار بنفسه موجود بعد الاضطرار وهو المعارض، لا يمكن التفصيل بلحاظ الطرف الآخر بين قبل الاضطرار وبين ما بعد الاضطرار؛ لأنّ الذى يمنع من التمسك بالإطلاق موجود بعد الاضطرار كما هو موجود قبل الاضطرار، وكما لا يمكن التمسك بالإطلاق قبل الاضطرار لا- يمكن التمسك بالإطلاق بعد الاضطرار، فكيف يُدعى أننا بعد الاضطرار نتمسك بإطلاق دليل الأصل لإثبات جريانه فى الطرف الآخر، هذا إنّما يصح إذا افترضنا أنّ المعارضه محصوره بفتره ما قبل الاضطرار، فيصح الكلام السابق الذى ذكر وهو أنّه حينئذٍ نرفع اليد عن إطلاق دليل الأصل بمقدار الضرورة، والضروره مخصوصه بفتره ما قبل الاضطرار؛ لأنّه فى هذه الفتره يحصل التعارض، أمّا فتره ما بعد الاضطرار لا- توجد ضروره ولا يوجد معارض، فنرجع إلى التمسك بالإطلاق، هذا الكلام إنّما يصح إذا استطعنا أن نحصر التعارض فى فتره ما قبل الاضطرار؛ واقع الأمر أنّ التعارض ليس هكذا، التعارض إنّما هو بين الأصل فى هذا الطرف إلى ما قبل الاضطرار وبين الأصل فى الطرف الآخر مطلقاً قبل الاضطرار وبعد الاضطرار، إذن، هذا الأصل فى الطرف الأوّل كما يعارض الأصل فى الطرف الثانى قبل الاضطرار يعارض الأصل فى الطرف الثانى بعد الاضطرار أيضاً، فالمعارض موجود، فإذا كان هذا المعارض هو الذى منع من التمسك بإطلاق دليل الأصل فى فتره ما قبل الاضطرار هو أيضاً يكون مانعاً من التمسك بدليل الأصل فى فتره ما بعد الاضطرار، فكيف يمكن الرجوع إلى الإطلاق فى

محل الكلام؟ هذا الذي يرتبط بالبحث السابق. ثم بعد ذلك نرجع إلى المقام الثاني.

ص: ٢٦٩

المقام الثاني: وهو ما إذا كان الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه كما إذا اضطرَّ إلى شرب أحد المائين لرفع عطشه الذى يوجب هلاك النفس، فاضطرَّ إلى شرب أحدهما، هنا يضطر إلى شرب واحدٍ منهما لا بعينه؛ لأنَّ كلاً منهما يرفع عطشه ويحفظ له نفسه، فليس هناك اضطرار إلى أحدهما بعينه. هنا لا إشكال فى جواز ارتكاب أحدهما، لكنّه يتخَيَّر فى ارتكاب أى واحدٍ منهما.

بعبارة أخرى: لا- إشكال فى ثبوت الترخيص التخيري، هو مرخص فى ارتكاب أحدهما تخيراً، وهذا معناه سقوط وجوب الموافقة القطعية، فى هذه الحالة قطعاً الموافقة القطعية غير واجبه بدليل أنه لا- إشكال فى جواز ارتكاب احدهما، بدليل أنه مرخص فى ارتكاب أحدهما تخيراً، وهذا معناه أنه لا إشكال فى سقوط وجوب الموافقة القطعية لهذا العلم الإجمالى، وإنما الكلام يقع فى جواز المخالفة القطعية أو عدم جوازها، هو شرب الماء ورفع عطشه، هل يجوز له ارتكاب الآخر، وترتفع حرمة المخالفة القطعية كما ارتفع وجوب الموافقة القطعية، أو لا-؟ بأن تبقى حرمة المخالفة القطعية على حالها وتحرم عليه المخالفة القطعية، فلا يجوز له ارتكاب الماء الآخر. هذا محل الكلام.

بعبارة أخرى: لا- إشكال فى أنّ هذا العلم الإجمالى فى المقام لا ينجز وجوب الموافقة القطعية على المكلف، وإنما الكلام يقع فى أنه هل ينجز حرمة المخالفة القطعية عليه، أو لا؟

هنا نستعرض الآراء المهمّة فى هذه المسألة، وسيظهر من خلال استعراض هذه الآراء أنّ هذه الآراء لا تفرّق فى المقام بين الصور الثلاثة المتقدّمة فى المقام الأول، يعنى من بينى على المنجزية بينى عليها فى جميع الصور، ومن بينى على عدم المنجزية بينى عليها فى جميع الصور، وسيأتى التعرّض إلى ذلك أيضاً:

الرأى الأول: رأى صاحب الكفايه (قدّس سرّه) حيث ذهب إلى عدم منجزيه العلم الإجمالى لحرمة المخالفه القطعيه، وجوّز ارتكاب الطرف الآخر الذى يرتكبه بعد رفع اضطراره بالطرف الأول؛ بل هو ذهب إلى عدم منجزيه العلم الإجمالى حتّى فى المقام الأول، فى مسأله الاضطرار إلى أحدهما بعينه كان يجوّز للمكلف ارتكاب الطرف الآخر فى كل الصور الثلاثه المتقدّمه، يعنى حتّى فى صورته تقدّم العلم الإجمالى على الاضطرار التى هى الصوره الثانيه التى التزم فيها الجميع بالمنجزيه هو يقول بعدم منجزيه العلم الإجمالى لحرمة المخالفه القطعيه، مادام المكلف اضطر إلى ارتكاب هذا يجوز له ارتكاب الآخر، هو اضطر إلى شرب الماء لرفع عطشه، ويجوز له شرب الخلّ الذى هو الفرد الآخر فى المثال السابق؛ لأنّ العلم الإجمالى لا ينجز حرمة المخالفه القطعيه حتّى فى المقام الأول، فضلاً عن المقام الثانى. استدلل على عدم المنجزيه بدليل واحد يشمل المقام الأول والمقام الثانى، هو جمع بينهما فى عبارته، استدلل على ذلك بأنّ الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالى، سواء كان إلى بعض معيّن كما فى المقام الأول، أو غير معيّن كما فى محل الكلام، هذا يمنع من العلم بالتكليف الفعلى، عبارته يمنع من فعليه التكليف، (1) مثلاً: إذا علم نجاسه أحد مائعين فى المقام الأول، واضطر إلى شرب الماء لرفع عطشه، أو علم بنجاسه أحد المائعين واضطرّ إلى شرب أحدهما لرفع عطشه كما فى المقام الثانى، كأنه يريد أن يقول أنّ شرب الماء فى المثال الأول، وشرب أحد المائين فى المثال الثانى حلالاً قطعاً وجائز قطعاً لمكان الاضطرار، بينما يبقى الخل فى المثال الأول، والماء الثانى الذى لم يختره لرفع عطشه، لا علم بتعلّق التكليف به، وإنّما هو مجرد شكّ بأنّه فيه تكليف، أو لا؟ لماذا هو مجرد شكّ؟ هذا واضح؛ لأنّه هناك احتمال أنّ التكليف المعلوم بالإجمال فى الطرف الذى اضطر إليه ورفع به اضطراره ومع كونه مضطراً إليه ترتفع عنه الحرمة لأجل الاضطرار. إذن: لا علم بثبوت التكليف فى الطرف الآخر وإنّما هناك شكّ فى ثبوت التكليف فى الطرف الآخر ما دام هناك شكّ فى ثبوت التكليف فى الطرف الآخر تجرى فيه الأصول المؤمّنه.

ص: ٢٧١

وبعبارة أخرى: أنه يريد أن يقول أن الاضطرار حيث أنه يوجب الترخيص في ارتكاب أحد الطرفين المعين، أو أحدهما غير المعين في محل الكلام هذا الترخيص الذي يفترضه الاضطرار يمنع من العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي؛ لأنه لا يمكن الجمع بين الترخيص وبين كون المكلف عالمًا بالتكليف الفعلي على كل تقدير، أن يكون عالمًا بالتكليف الفعلي على كل تقدير، ومعنى (على كل تقدير) هو سواء كانت النجاسة في هذا الطرف، أو كانت في هذا الطرف، أن يكون المكلف عالمًا بالتكليف الفعلي بالحرمة الفعليه على كل تقدير مع كونه قد رُخص له في ارتكاب أحد الطرفين، لا- يمكن الجمع بينهما؛ ولذا يكون الترخيص الذي هو لازم الاضطرار منافيًا ومانعًا من العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي، والسفر في ذلك هو أن شرب الماء في المثال الذي ذكرناه وشرب أحد المائتين في المثال الثاني الذي هو محل كلامنا لا حرمة فيه حتى على تقدير أن يكون الحرام الواقعي هو هذا الفرد، لكن لأجل الاضطرار ترتفع عنه الحرمة، فإذن: شرب الماء، الفرد الذي اضطر إليه لا حرمة فيه، وهذا معناه أنه لا يعلم بالحرمة على كل تقدير، يعنى يرتفع عنه العلم الإجمالي، فلا يصبح عالمًا إجمالاً بالحرمة على كل تقدير، ولا يصبح عالمًا بالتكليف الفعلي على كل تقدير حتى يصبح علمًا إجماليًا منجزًا، يسقط هذا العلم الإجمالي عن التنجيز؛ لأنه لا يبقى له علم إجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير؛ لأنه على أحد التقديرين لا تكليف، فلا حرمة. نعم، على التقدير الآخر يوجد تكليف، لكنّه مجرد احتمال يمكن نفيه بالأصول المؤمّنه. هذا ما يفهم من عبارته صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، لكن هناك أمور ترتبط بعبارته صاحب الكفايه (قدّس سرّه) منها أن الترخيص الذي يفرضه، هل هو ترخيص واقعي أو ترخيص ظاهري؟ قد يقال: أن ظاهر كلامه أنه ترخيص واقعي في محل الكلام، في الاضطرار إلى أحدهما لا- بعينه، قد يقال: أنه يفترض أن الترخيص ترخيص واقعي، والقرينه على ذلك هو أنه ذكر هذا الترخيص في كل من المقامين؛ لأنه دمج بين المقامين في كلامه ولا إشكال أن الترخيص في المقام الأول هو ترخيص واقعي، قد يقال أن هذا قرينه على أن الترخيص الذي يفترضه في محل الكلام أيضاً واقعي. أما أنه لا إشكال في أن الترخيص في المقام الأول ترخيص واقعي فباعتبار أن هذا الترخيص اقتضاه الاضطرار فقط، ولا- علاقه للجهل به حتى يكون ترخيصاً ظاهرياً؛ لأنه في المقام الأول بحسب الفرض أنه اضطر إلى شرب هذا الماء، وهذا الاضطرار يوجب الترخيص الواقعي ويرفع الحرمة واقعاً كما هو الحال في سائر موارد الاضطرار، إذا اضطر إلى أكل الميتة ترتفع عنه الحرمة واقعاً وتصبح جائزه واقعاً. فالترخيص الذي يثبت في موارد الاضطرار هو ترخيص واقعي، في موارد الاضطرار إلى طرف بعينه، الترخيص الذي يثبت في موارد الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه قد يقال أن مقتضى الجمع بين المقامين بعبارته واحده وإثبات الترخيص وبقريته أن الترخيص في المقام الأول ترخيص واقعي، قد يفهم منه أنه يفترض أن الترخيص في محل الكلام أيضاً ترخيص واقعي. وهذا الترخيص الواقعي هو الذي يوجب ارتفاع الحرمة عن أحد الطرفين وهو الطرف الذي اضطر إليه، لكن الظاهر أن الصحيح هو أن الترخيص ظاهري في محل الكلام وليس ترخيصاً واقعياً.



Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه

كان الكلام في الرأى الأوّل: في مسأله الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي لا بعينه وهو الرأى الذى ذهب إليه في الكفايه وهو عدم المنجزيه. قلنا أنّ الكلام في منجزيه هذا العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه، وإلا عدم منجزيته لوجوب الموافقه القطعيه واضح، فهل ينجز حرمة المخالفه القطعيه، أو لا؟ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يقول: لا ينجز حرمة المخالفه القطعيه، فيجوز لهذا المكلف المضطرّ إلى ارتكاب أحد الطرفين ارتكاب الطرف الآخر بعد رفع اضطراره بارتكاب الطرف الأوّل، وذكر في مقام الاستدلال على ذلك أنّ الاضطرار يمنع من العلم بالتكليف الفعلى، باعتبار أنّ الاضطرار يكون موجبا للترخيص التخييري في أحد الطرفين، وهذا الترخيص ينافى التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، ويكون افتراض هذا الترخيص مستلزماً لرفع التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، ومع ارتفاع الحرمة الواقعيه؛ حينئذ لا يبقى علم إجمالى بالتكليف الفعلى على كل تقدير؛ لأنّ التكليف على أحد التقديرين يرتفع، التكليف على تقدير أن يكون متحققاً في الفرد الذى اختاره المكلف لرفع اضطراره، على تقدير أن تكون الحرمة ثابتة في ما اختاره المكلف لرفع اضطراره لا توجد حرمة؛ لأنها ارتفعت بسبب الترخيص؛ لأنّ الترخيص ينافى التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، فإذا ارتفعت الحرمة على هذا التقدير المكلف لا يكون عالماً بالتكليف الفعلى على كل تقدير؛ ولذا يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز. نفس الكلام الذى يقوله في الاضطرار إلى البعض المعين يقوله في الاضطرار إلى البعض غير المعين، فى كلّ منهما يقول الاضطرار يستلزم الترخيص، غايه الأمر أنّه يستلزم الترخيص التعيينى فى المقام الأوّل، ويستلزم الترخيص التخييري فى المقام الثانى الذى هو محل الكلام. هو يقول كل منهما يستلزم رفع التكليف، الترخيص فى المقام الأوّل فى الطرف المعين إذا اضطر إلى شرب الماء فى المقام الأوّل ترتفع الحرمة ويثبت فيه الترخيص.

ص: ٢٧٣

إذن: الحرمة الناشئه من سقوط نجاسه على تقدير أن تكون متحققه فى الماء فهى مرتفعه. نعم، على تقدير أن تكون متحققه فى الخل، فهى باقيه، فلا علم بالتكليف الفعلى على كل تقدير. هنا أيضاً نذكر نفس المطلب، غايه الأمر فى محل الكلام الترخيص التخييري، لكن هذا الفرد الذى يختاره لرفع عطشه ثبت فيه الترخيص، وجواز الشرب، هذا الترخيص يتنافى مع الحرمة على تقدير ثبوتها فيه، فإذا: الحرمة على تقدير ثبوتها فى ما اختاره المكلف لرفع عطشه لا وجود لها. نعم، على تقدير ثبوتها فى الطرف الآخر الذى لم يختاره لرفع عطشه تكون ثابتة، لكن هذا مجرد احتمال، وبالنتيجه سوف لن يكون عالماً بالتكليف الفعلى على كل تقدير، فيسقط العلم الإجمالى عن التنجيز. بالنسبه إلى الترخيص كون الترخيص ظاهرياً فى عبارته، أو واقعياً، قلنا أنّه قد يقال أنّ ظاهر عبارته أنّ الترخيص واقعى يفترضه حتّى فى المقام، فضلاً عن المقام الأوّل، قد يفهم أنّه يتكلم عنهما معاً ويذكر الترخيص فيهما معاً، المقام الأوّل والمقام الثانى، ويقول أنّ هذا الترخيص الثابت فيهما ينافى التكليف الواقعى ويمنع من فعليه التكليف، ويمنع من العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى على كل تقدير، وقد يفهم من هذا أنّ الترخيص الذى يفترضه فى محل الكلام هو ترخيص واقعى.

الرأى الآخر يقول لا- يمكن أن يكون مقصوده الترخيص الواقعى فى المقام الثانى؛ لأنّ المفروض أن يكون واضحاً حتّى عند صاحب الكفايه (قدّس سرّه) أنّ الترخيص فى المقام ترخيص ظاهرى، والسر فى ذلك هو أنّ الترخيص فى محل الكلام لم ينشأ من مجرّد الاضطرار، وإنّما هو نشأ من الاضطرار والجهل.

ص: ٢٧٤

بعبارة أخرى: أنّ الجهل في محل الكلام دخيل في ثبوت الترخيص ولا نريد بالترخيص الظاهري إلا ذلك، أي أن يكون الجهل دخيلاً فيه، بخلاف المقام الأول، فإنّ الترخيص لم ينشأ من جهل، وإنما نشأ من الاضطرار؛ لأنّ هناك كان الاضطرار إلى فرد بعينه، هو اضطر إلى شرب الماء، هذا الاضطرار إلى شرب الماء هو الذي اقتضى ثبوت الترخيص فيه، فالترخيص نشأ من مجرد الاضطرار، ولا علاقه للجهل بثبوت الترخيص؛ ولذا يكون الترخيص هناك ترخيصاً واقعياً، بينما في محل الكلام مجرد الاضطرار لا يستوجب الترخيص، بدليل أنّ اضطراره في المقام الثاني الذي هو اضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه لو كان مقروناً بالعلم بأنّ ما يختاره هو الحرام لا يثبت الترخيص؛ لأنّه بإمكانه أن يرفع اضطراره بشرب الطرف الآخر. إذن: ثبوت الترخيص في ما يختاره، الجهل دخيل في ثبوته بدليل أنّه لو لم يكن جاهلاً بالحرام، لو كان عالماً بأنّ هذا الذي اختاره لرفع عطشه حرام لما جاز له ارتكابه، ولما ثبت فيه الترخيص؛ بل يجب عليه أن يرفع عطشه بارتكاب الطرف الآخر. إذن: الجهل دخيل في ثبوت الترخيص في ما اختاره، ومن هنا يكون الترخيص ترخيصاً ظاهرياً وليس ترخيصاً واقعياً.

لتوجيه كلام صاحب الكفاية (قدّس سرّه) وإثبات عدم المنجزية حسب رأيه في محل الكلام على كلا التقديرين، على تقدير أن يكون الترخيص واقعياً، وعلى تقدير أن يكون الترخيص ظاهرياً، فنقول: على تقدير أن يكون الترخيص واقعياً، فما ذكره يكون واضحاً؛ لأنّه على تقدير أن يكون الترخيص واقعياً في محل الكلام يكون حاله حال الترخيص الواقعي في المقام الأول، الترخيص الواقعي يكون منافياً للتكليف الواقعي، فالمنافاه حاصله، إذن: على تقدير أن يكون الحرام ثابتاً في ما اختاره لرفع عطشه وكان مرخصاً له في شربه، هذا الترخيص المفروض أنّه واقعي يتنافى مع الحرمة الواقعية وموجباً لرفع الحرمة الواقعية؛ لأنّه ترخيص واقعي، هذا الطرف الذي اختاره لرفع عطشه مرخص فيه ترخيصاً واقعياً، هذا الترخيص الواقعي يستلزم رفع الحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها فيه، فلا حرمة على هذا التقدير، وهذا ينتج أنّه لا يوجد علم إجمالي بحرمة فعله على كل تقدير، فيسقط العلم الإجمالي عن التنجيز، هذا إذا كان الترخيص ترخيصاً واقعياً.

إذا كان الترخيص ترخيصاً ظاهرياً يمكن توجيه كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بعدم المنجزيه بأن يقال أنّ كلامه مبني على مسلك العليّه التامّه، يعنى مبني على القول بأنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، وحرمة المخالفه القطعيه، فإذا قلنا أنّ العلم الإجمالي بالتكليف علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، وهذا وحده يمنع من الترخيص في بعض الأطراف، لا يمكن الجمع بين العلم الإجمالي مع فرض كونه علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه وبين الترخيص في بعض الأطراف، غير ممكن أصلاً؛ لأنّ الترخيص في بعض الأطراف خُلف فرض أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، يعنى يلزم منه التفكيك بين العلّه والمعلول؛ فحينئذٍ إذا ثبت الترخيص في مورد، فهذا يكشف عن وجود خللٍ في التكليف، وارتفاع التكليف، وإلاّ كيف يمكن الجمع بين التكليف الواقعي وبين الترخيص في بعض الأطراف مع افتراض أنّ العلم الإجمالي بالتكليف الواقعي هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، فعندما يثبت الترخيص نستكشف ونفهم من ذلك انتفاء العلّه التامّه لوجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ ثبوت الترخيص يعنى عدم وجوب الموافقه القطعيه، يعنى ارتفاع المعلول، وارتفاع المعلول يعنى ارتفاع علّته، وبالتالي لا يكون هناك علم إجمالي منجزاً؛ لأنّه إن وجد العلم الإجمالي لابدّ من وجوب الموافقه القطعيه، ولا يمكن التفكيك بينهما، وحيث ثبت الترخيص، يعنى ثبت عدم وجوب الموافقه القطعيه لابدّ أن يكون العلم الإجمالي أيضاً مرتفعاً، فإذن: لا يكون هناك علم إجمالي منجز، فلا منجزيه. فالعلم الإجمالي يدور بين ما إذا كان موجوداً فهو ينجز وجوب الموافقه القطعيه كما نجز حرمة المخالفه القطعيه، وبين ما إذا لم ينجز وجوب الموافقه القطعيه، فهذا يعنى أنّه غير موجود، وإذا لم يكن موجوداً، فهذا يعنى أنّه لا ينجز حرمة المخالفه القطعيه، لكن هذا على القول بالعليّه التامّه، فيمكن توجيه كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بناءً على القول بالعليّه التامّه.

أمّا إذا قلنا \_\_\_\_\_ في مقام مناقشه صاحب الكفايه (قدّس سرّه) \_\_\_\_\_ أنّ الترخيص في المقام ترخيص ظاهري كما هو الظاهر، لما قلناه من أنّ الجهل دخيل في ثبوته، فهو ترخيص ظاهري لا ترخيصاً واقعياً. وقلنا بأنّ الصحيح هو مسلك الاقتضاء لا مسلك العليّه التامّه؛ فحينئذٍ يظهر أنّ كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) لا يتم؛ لأنّ كلامه (قدّس سرّه) مبني إمّا على أنّ الترخيص واقعي، أو الالتزام بأنّ الترخيص ظاهري لكن مع اختيار القول بمسلك العليّه التامّه، وأمّا إذا قلنا بالاقتضاء، وقلنا بأنّ الترخيص ظاهري لا واقعي؛ حينئذٍ لا منافاه بين الترخيص الظاهري وبين التكليف الواقعي لما تقدّم في محله في مقام الجمع بين الأحكام الواقعيه والأحكام الظاهريه من أنّه لا توجد منافاه بين التكليف الواقعيه وبين الأحكام الظاهريه، فليكن هذا الترخيص ترخيصاً ظاهرياً وهو لا ينافي التكليف الواقعي، فلا يكون موجباً لرفعه حتّى يُنتهى إلى هذه النتيجة التي ذكرها وهو أنّه هنا لا يوجد علم إجمالي بالتكليف على كل تقدير، نقول هناك علم إجمالي بالتكليف على كل تقدير بالرغم من ثبوت الترخيص في أحد الطرفين، يبقى العلم الإجمالي بالتكليف على حاله، غايه الأمر أنّ هذا العلم الإجمالي لا ينجز وجوب الموافقه القطعيه لمكان الاضطرار، لكن ليس معناه زوال العلم الإجمالي بالتكليف؛ ليس هناك موجب لرفع الحرمة حتّى في ما اختاره من الطرفين؛ لأنّ الترخيص ظاهري والترخيص الظاهري لا يتنافى مع التكليف الواقعي، وإنّما يبقى المكلف عالماً بثبوت الحرمة في أحد الطرفين. غايه الأمر أنّه على تقدير أن تكون الحرمة ثابتة في هذا الطرف يُرخص له ترخيصاً ظاهرياً في ارتكابه، هذا لا يستلزم زوال الحرمة، وبالتالي لا يستلزم ارتفاع العلم الإجمالي بالتكليف على كل تقدير كما سيأتي توضيحه مفصلاً. هذا الرأي الأوّل.

الرأى الثانى: الرأى الذى اختاره المحقق العراقى (قدّس سرّه)، (1) فأنه يتفق مع صاحب الكفايه (قدّس سرّه) فى دعوى المنافاه بين الترخيص وبين التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، يقول الترخيص يتنافى مع التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال؛ لأنّ المحقق العراقى (قدّس سرّه) يبنى على مسلك العليّه التامّه، أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، وبناءً على العليّه التامّه لا- يمكن الترخيص فى بعض الأطراف المعيّن وغير المعيّن، وبمجرّد ثبوت الترخيص فى بعض الأطراف هذا يكشف عن ارتفاع التكليف، إذا وجد التكليف يثبت وجوب الموافقه القطعيه، لا- ينفك ثبوت التكليف والعلم به عن وجوب الموافقه القطعيه، فإذا ثبت الترخيص وارتفع وجوب الموافقه القطعيه هذا يكشف عن عدم التكليف، أى لا يوجد تكليف فى المقام، ومن هنا يكون الترخيص منافياً للتكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، هو يشترك مع صاحب الكفايه (قدّس سرّه) فى إثبات هذه المنافاه، ولكنّه يختلف معه فى النتيجة؛ لأنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) انتهى إلى عدم المنجزيه، المحقق العراقى (قدّس سرّه) ينتهى إلى المنجزيه، بالرغم من أنّه يرى أنّ الترخيص منافٍ للتكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، لكنّه مع ذلك ينتهى إلى المنجزيه، والوجه فى أنّه ينتهى إلى هذه النتيجة، أى إلى المنجزيه بالرغم ممّا تقدّم، هو يدعى أنّ المنافاه التى وافقنا صاحب الكفايه (قدّس سرّه) عليها هى منافاه من نوع خاص، هى منافاه لا تقتضى رفع اليد عن التكليف أساساً، وإنّما تقتضى رفع اليد عن إطلاقه، لا عن أصل التكليف، هكذا يدعى، أنّ المنافاه ثابتة ولكنها لا تقتضى رفع اليد عن أصل التكليف كما هو ظاهر كلام الكفايه، فإنّ ظاهر كلام الكفايه أنّ التكليف أساساً يرتفع؛ ولذا رتب عليه هذه النتيجة أنّه لا يبقى علم بالتكليف على كل تقدير، على أحد التقديرين ليس هناك تكليف. نعم على التقدير الآخر يوجد تكليف، لكنّه تقدير محتمل ليس إلّا، وليس هناك علم. هو يقول: المنافاه لا- تقتضى رفع اليد عن أصل التكليف حتّى تنتهى إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها صاحب الكفايه (قدّس سرّه) وهى عدم المنجزيه، وإنّما تقتضى رفع اليد عن إطلاق التكليف لا- عن اصله، فرفع اليد عن إطلاق التكليف، فيثبت التكليف المقيّد، ويكون المكلف عالمًا بهذا التكليف المقيّد على كل تقدير وهذا يوجب تنجيز هذا العلم الإجمالى للتكليف المقيّد لحرمة المخالفه القطعيه، فالفرق بينه وبين صاحب الكفايه هو أنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يلتزم بارتفاع أصل التكليف، فى مورد الترخيص يرتفع أصل التكليف، فلا- يكون هناك علم بالتكليف الفعلى على كل تقدير، بينما هو يقول الترخيص لا- يوجب المنافاه بين الترخيص والتكليف الواقعى المعلوم بالإجمال فلا- يقتضى رفع اليد عن أصل التكليف، وإنّما يقتضى رفع اليد عن إطلاق التكليف، فإذا رفعنا اليد عن إطلاق التكليف سوف يثبت تكليف، لكنّه ليس مطلقاً، وإنّما تكليف مقيّد، هذا التكليف المقيّد هو يعلم به إجمالاً وهذا يستلزم حرمة المخالفه القطعيه.

ص: ٢٧٨

توضيح كلامه (قدس سرّه): هو يقول بأنّ المنافاه هي ليست في الحقيقه بين الترخيص التخييري وبين أصل التكليف بدليل أنّ الترخيص لا ينافي التكليف على تقدير عدم مصادفته للحرام الواقعي، يعني هذا الطرف الذي رُخص للمكلف في ارتكابه الذي هو في محل الكلام ما يختاره لرفع عطشه. هذا الترخيص على تقدير أن لا يكون الحرام موجوداً في هذا الفرد الذي اختاره لا يكون منافياً للتكليف الواقعي، وإنّما يكون الترخيص في هذا الطرف الذي اختاره المكلف منافياً للتكليف الواقعي على تقدير أن يكون التكليف الواقعي ثابتاً في هذا الطرف، وأما على تقدير عدم المصادفه، على تقدير أن تكون النجاسه موجوده في الطرف الآخر الذي لم يختره، الترخيص في هذا الطرف لا يكون منافياً للتكليف الواقعي، هذا دليل على أنّ الترخيص في شرب ما يختاره ليس منافياً لأصل التكليف، وإنّما هو ينافي إطلاق التكليف لصوره مصادفه الحرام لما اختاره لرفع عطشه. إذن: المنافاه ليس بين الترخيص وبين أصل التكليف، وإنّما المنافاه بين الترخيص وبين إطلاق التكليف لصوره المصادفه، الضرورات تقدّر بقدرها، فنرفع اليد عن إطلاق التكليف بهذا المقدار، فنقول أنّ إطلاق التكليف لا يشمل صوره المصادفه، وإنّما يختص بصوره عدم المصادفه، فنقيّد التكليف بما إذا لم يصادف الحرام الواقعي ما يختاره المكلف لرفع عطشه، فيبقى التكليف المقيّد ولا موجب لرفع اليد عنه؛ لأنّ الترخيص لا ينافيه، فنلتزم بحرمة مقيّده، هذا الالتزام بالتكليف المقيّد يعني أننا بدلاً من أن نقول بالعلم الإجمالي بالحرمة في أحد الطرفين نقول هناك علم إجمالي بحرمة مقيّده بعدم المصادفه، هذا نعلم به إجمالاً، وهذا العلم بهذه الحرمة المقيّده بعدم المصادفه تنجز حرمة المخالفه القطعيه؛ لأنّه يُحتمل انطباقها على هذا الطرف، ويُحتمل انطباقها على الطرف الآخر، فهي حرمة مقيّده، لكنّه يعلم بثبوتها على كل تقدير، في هذا الطرف مقيّده بما هي مقيّده ممكن أن تنطبق على هذا الطرف بأن يكون هذا الطرف غير مصادف للحرام فتثبت فيه الحرمة، ويُحتمل انطباقها على الطرف الآخر، بأن يكون الطرف الآخر غير مصادف للحرام؛ فحينئذٍ تثبت فيه الحرمة. إذن هي حرمة مقيّده معلومه على كل تقدير، وفعليه على كل تقدير؛ وحينئذٍ تكون موجه لتنجز حرمة المخالفه القطعيه، وينتهي نتيجة هذا الكلام إلى حرمة المخالفه القطعيه، وتنجز العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه، وإن كان هو يشترك مع صاحب الكفايه (قدس سرّه) في إثبات أصل المنافاه. هذا هو الرأى الثاني في المقام، ونحن هنا في مقام استعراض الآراء فقط.

هذا الرأي ينتهي إلى نتيجة يُعبّر عنها ب\_\_\_\_\_ (التوسّط في التنجيز)، يوجد لدينا اصطلاح (التوسّط في التنجيز) ويوجد اصطلاح آخر هو (التوسّط في التكليف)، المحقق العراقي (قدّس سرّه) انتهى إلى نتيجة التوسّط في التنجيز، والفرق بينهما هو أنّ التوسّط في التكليف يعني أنّ التكليف الواقعي يثبت على تقدير ولا يثبت على تقديرٍ آخر، والتوسّط في التكليف واضح جدّاً في مسأله الاضطرار إلى بعض الأطراف بعينه؛ لما قلناه سابقاً من أنّ الاضطرار إلى فردٍ معيّن يرفع التكليف واقعاً كما إذا اضطرّ إلى أكل الميتة، فترتفع الحرمة واقعاً ويثبت الترخيص الواقعي، فإذا اضطرّ إلى شرب الماء عندما يعلم بنجاسته، أو نجاسه الخل، الخل لا يرفع عطشه، الماء هو الذي يرفع عطشه واضطر إلى شربه، فيثبت فيه ترخيص واقعي، وترتفع عنه الحرمة واقعاً، هنا سوف يثبت في هذا العلم الإجمالي التكليف على تقدير، وعلى تقديرٍ آخر لا تكليف، فيثبت التكليف على تقدير ولا يثبت على تقديرٍ آخر، على تقدير أن يكون الحرام هو الماء يوجد تكليف، لكن على تقدير أن يكون الحرام هو النجاسة الساقطة في الخل، فلا تكليف. هذا هو التوسّط في التكليف، النقص يطرأ مباشرةً على التكليف. وأمّا في الاضطرار إلى غير المعيّن، على هذا المبنى الذي بنا عليه المحقق العراقي (قدّس سرّه)، هذا لا ينتج التوسط في التكليف كما هو في المقام الأول؛ لأنّ المحقق العراقي (قدّس سرّه) يقول التكليف ثابت على كل تقدير، أصل التكليف لا يرتفع، غايه الأمر أنّ هذا التكليف لا ينجّز وجوب الموافقه القطعيه، وينجّز حرمة المخالفه القطعيه، ومن هنا النقص لا يطرأ على التكليف وإنّما يطرأ على التنجيز، التنجيز يثبت على تقدير ولا يثبت على تقديرٍ آخر، يثبت في موردٍ ولا يثبت في موردٍ آخر، تنجيز هذا العلم الإجمالي مع بقاء التكليف على كل تقدير ينتج تنجيز حرمة المخالفه القطعيه ولا يكون منجّزاً لوجوب الموافقه القطعيه. هذا التفريق والتبويض في التنجيز يُعبّر عنه بالتوسّط في التنجيز.



المحقق النائيني (قدّس سرّه) في أحد تقريريه يختار هذا الرأي الثاني، يعني يلتزم بالتوسّط في التنجيز على ما نقله أحد مقرّري بحثه، وكما هو موجود في أجود التقريرات، (1) ويذهب إلى المنجزيه لكن بيان آخر يختلف عن بيان المحقق العراقي (قدّس سرّه)؛ لأنّ بيان المحقق العراقي (قدّس سرّه) مبني على العليّه التامّه، أمّا المحقق النائيني (قدّس سرّه)، فلا يقول بالعليّه التامّه وإنّما يقول بالافتضاء، لكن مع ذلك هو ينتهي إلى المنجزيه، لكن بيان آخر، في أجود التقريرات اختار التوسط في التكليف، وبالتالي المنجزيه، بينما في فوائد الأصول (2) اختار القول بالتوسّط في التنجيز.

## الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه

كان الكلام في الرأي الثاني: في مسأله الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي الغير معيّن، وأنّ العلم الإجمالي في هذه الصوره هل ينجز حرمة المخالفه القطعيه، أو لا؟ الرأي الثاني هو للمحقق العراقي (قدّس سرّه)، وقلنا أنّه يختار التوسّط في التنجيز اشتباهاً؛ والصحيح أنّه يختار التوسّط في التكليف، هو يرى أنّ العلم الإجمالي في المقام يكون منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه، لكن بيان آخر غير البيان الذي يُذكر في الرأي الثالث، هو يتفق مع صاحب الكفايه (قدّس سرّه) في المنافاه بين الترخيص التخيري لأجل الاضطرار وبين التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال، ولكنّه يختلف معه في أنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) في الرأي الأول انتهى إلى نتيجته عدم المنجزيه، بينما هو انتهى إلى نتيجته المنجزيه.

ص: ٢٨١

١- أجود التقريرات، تقرير بحث الميرزا النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٢٧٠.

٢- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ١٠٦.

توضيح كلام المحقق العراقي (قدّس سرّه)، هو يقول: المنافاه ثابتة بين الترخيص وبين التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال، لكنّ هذا مبني على القول بأنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب موافقه القطعيه كما هو علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه، على هذا القول بالعليّه التامّه هو يقول المنافاه ثابتة؛ لأنّه على العليّه التامّه يستحيل الترخيص في ترك موافقه القطعيه؛ لأنّ العلم الإجمالي المفروض وجوده في المقام \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ علّه تامّه لوجوب موافقه القطعيه، فكيف يُعقل الترخيص في ترك موافقه القطعيه، هذا غير معقول أصلاً، حتّى لأجل الاضطرار غير معقول، لا يمكن الجمع بين الترخيص وبين التكليف المعلوم المفروض أنّ العلم الإجمالي به علّه تامّه لوجوب موافقه القطعيه.

وبعباره أخرى: يقول المحقق العراقي (قدّس سرّه) (1) أنّ حكم العقل بناءً على العليّه التامّه لوجوب موافقه القطعيه حكم تنجيزي غير قابل للوضع أو الرفع شرعاً، ولا تناله يد الجعل، لا رفعاً ولا وضعاً، هو غير قابل للتغيير. إذا صار هذا واضحاً بناءً على العليّه التامّه تكون المنافاه واضحه بين الترخيص وبين التكليف المعلوم بالإجمال؛ حينئذٍ يقول: إذا فرضنا ورود الترخيص في ترك موافقه القطعيه، ولو بعنوان الاضطرار كما هو المفروض في محل الكلام؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف اضطر إلى ارتكاب

أحد الطرفين، يعني رُخص له في ارتكاب أحد الطرفين، وهذا الترخيص هو ترخيص في ترك الموافقه القطعيه، في هذه الحاله إذا ورد الترخيص، يقول لابدّ \_\_\_\_\_ هذه نقطه مهمه في كلامه \_\_\_\_\_ من رفع اليد عن فعله التكليف على تقدير انطباقه على مورد الاضطرار؛ لأنّ هذا هو معنى أنّ هناك منافاه بين الترخيص وبين التكليف، فإذا ثبت الترخيص وفُرض أنّ ما اختاره المكلف لرفع اضطراره كان مصادفًا للحرام الواقعي، يقول هنا لابدّ من رفع اليد عن فعله التكليف لاستحاله الجمع بين فعله التكليف وبين الترخيص، ولا يُعقل أن يُرخص في هذا وفي نفس الوقت يكون حراماً.

ص: ٢٨٢

---

١- نهاية الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للسيد البروجردى، ج ٣، ص ٣٥٢.

فإذن: إذا ورد الترخيص في ارتكاب أحد الطرفين لابدء من رفع اليد عن فعله التكليف على تقدير مصادفه الطرف الذي رفع به اضطراره للحرام الواقعي؛ فلا يُعقل أن نقول أن الحرمة فعلية؛ بل لابدء من الالتزام بارتفاع هذه الحرمة الفعلية. ولا بد من رفع اليد عن فعله التكليف على تقدير انطباق الاضطرار على مورد التكليف. هذا الكلام في الحقيقة يعنى اختصاص فعله التكليف بصوره عدم المصادفه، التكليف لا يكون فعلياً على تقدير أن يكون ما ارتكبه لرفع اضطراره حرام واقعاً، هنا لابدء أن ترتفع الحرمة؛ إذ لا يمكن الجمع بين الترخيص وبين الحرمة؛ لأنه على تقدير أن يكون ما ارتكبه لرفع اضطراره هو النجس الواقعي لابدء أن نلتزم بارتفاع التكليف وعدم الحرمة؛ لأنه ثبت فيه الترخيص، فلا بد من رفع اليد عن فعله التكليف فيه، فتكون فعلية التكليف مختصه بحاله عدم المصادفه، يعنى إذا كان ما ارتكبه لرفع اضطراره لم يصادف الحرام الواقعي؛ حينئذ تكون الحرمة فعلية في الطرف الآخر. يقول: هذا هو مقتضى الالتزام بالعليه التامه؛ لأن العلم الإجمالي عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه، فإذا ورد ترخيص، فهذا يعنى ارتفاع وجوب الموافقه القطعيه، أى رخص الشارع في ترك الموافقه القطعيه، وهذا لا يُعقل على القول بالعليه التامه إلا إذا رفعنا اليد عن التكليف في صورته مصادفه ما ارتكبه لرفع اضطراره للحرام الواقعي، ونقول في هذه الحاله لا حرمة. نعم، توجد حرمة إذا لم يصادف الحرام الواقعي، يعنى يكون الحرام الواقعي في الطرف الآخر، فتكون الحرمة فعلية. يقول: هذا لابدء من الالتزام به، المنافاه بين التكليف الواقعي وبين الترخيص التخييري لابدء من الالتزام به كما يقول صاحب الكفايه (قدس سرّه)، هناك منافاه بينهما على العليه التامه، لكن هذا يتوجه عليه إشكال، وهذا الإشكال هو أنه بناءً على هذا الكلام لابدء من الالتزام بنفس ما التزم به صاحب الكفايه (قدس سرّه) من عدم المنجزيه، أن هذا العلم الإجمالي لا يكون منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه؛ لأن شرط منجزيه العلم الإجمالي كما تقدم هو أن يكون علماً بتكليف فعلي على كل تقدير، أما إذا كان علماً بتكليف فعلي على تقدير، لا على تقدير آخر، مثل هذا العلم الإجمالي لا يكون منجزاً؛ لأنه يفقد شرط المنجزيه؛ لأنه إن صادف ما ارتكبه لرفع اضطراره الحرام الواقعي فلا تكليف، إن كان الحرام الواقعي في هذا الطرف الذي اختاره لرفع اضطراره يرتفع التكليف لمكان الاضطرار والترخيص المنافي للتكليف، وهذا يوجب ارتفاع التكليف. نعم، إن لم يصادف ما ارتكبه لرفع اضطراره الحرام الواقعي يكون التكليف حينئذ فعلياً، وهذا تكليف فعلي على تقدير دون تقدير آخر، ومثل هذا العلم الإجمالي الذي لا يكون علماً إجمالياً بتكليف فعلي على كل تقدير يسقط عن المنجزيه ولا يكون منجزاً، فلا بد أن نلتزم بما التزم به صاحب الكفايه (قدس سرّه) من عدم المنجزيه.

هو يجيب عن هذا الإشكال: وبهذا يختلف عن صاحب الكفايه (قدس سرّه)، هو يقول أنه يمكن دفع الإشكال عن طريق الالتزام بتقييد التكليف بحال الاجتناب عن الآخر، هذا الشيء الذى يذكره وينتهى به إلى نتيجة التوسيط فى التكليف، يقول: نقيّد التكليف بحال الاجتناب عن الآخر، فكأنّ الحرمة الفعلية تختص بحاله عدم المصادفه مع ارتكاب الطرف الآخر، فكأنّه يرى أنّ فعلية التكليف تكون ثابتة فى حاله ما إذا اجتنب الطرف الآخر، يعنى لم يرفع اضطراره به، وإنّما رفع اضطراره بهذا، وهذا الذى رفع اضطراره به لم يصادف الحرام الواقعى؛ حينئذٍ يكون التكليف فعلياً.

وبعبارة أخرى: إذا لم يصادف ما اختاره لرفع اضطراره الحرام الواقعى يحرم عليه الطرف الآخر، فكل طرفٍ يحرم على المكلف إذا اجتنبه، يعنى لم يرفع اضطراره به ولم يصادف ما رفع به الاضطرار الحرام الواقعى، وبهذا يصل إلى نتيجة أنّ التكليف موجود وثابت، هو يقيّد التكليف بعد أن فرغ عن كون فعلية الحرمة مختصّه بصوره عدم المصادفه؛ لأنّه فى صوره المصادفه للحرام لا تكون الحرمة فعلية، هو خصّ هذه الحرمة الفعلية بصوره عدم المصادفه، وإلاّ مع المصادفه لا حرمة، فخصّ بها بصوره عدم المصادفه. إذن: إذا ارتكب أحد الإناءين لرفع اضطراره ولم يصادف الحرام يحرم عليه الطرف الآخر؛ لأننا إذا فرضنا أنّه رفع اضطراره بأحد الطرفين ولم يرتكب الآخر، فالآخر يكون حراماً عليه، الطرف الذى لم يرتكبه حرام عليه إذا ارتكب الطرف الأوّل لرفع اضطراره ولم يصادف الحرام، فتكون الحرمة حينئذٍ فعلية فى الطرف الآخر. هذا التكليف قتيده بقيد آخر، قتيده بصوره الاجتناب عن الآخر، وبقيد عدم ارتكاب الآخر.

وبعبارة أخرى: قيده بعدم رفع اضطراره بالآخر، وإنما يرفع اضطراره بأحدهما، إذا رفع اضطراره بأحدهما ولم يصادف الحرام الواقعي، فالتكليف الفعلي يكون ثابتاً؛ وحينئذٍ تكون الحرمة فعلية وثابته في الطرف الآخر، فيجب عليه اجتنابه ويحرم عليه ارتكابه، وكأنّ كلامه يرجع إلى أنه يفترض أنّ هناك علماً بحرمة ثابتة في كلٍ من الطرفين إذا لم يصادف الطرف الآخر الذي اختاره لرفع اضطراره الحرام الواقعي، هذا الطرف تثبت فيه حرمة فعلية إذا لم يصادف الآخر الذي رفع اضطراره به الحرام الواقعي، ونفس الكلام يقال في الطرف الآخر، أنّ الحرمة تكون فيه فعليّة إذا لم يصادف ما رفع به اضطراره \_\_\_\_\_ الطرف الأوّل \_\_\_\_\_ الحرام الواقعي، فمرجعه إلى العلم بحرمة فعلية ثابتة في كلٍ من المحتمَلين، لكن بهذا الشرط، عدم مصادفه ما اختاره لرفع اضطراره للحرام الواقعي مع اجتناب الآخر وعدم ارتكابه، إذا رفع اضطراره بأحد الطرفين فقط ولم يصادف الحرام الواقعي؛ حينئذٍ يكون الآخر حراماً عليه، فتكون الحرمة فعلية في هذه الحالة، وذكر بأنّ مرجع ذلك إلى تكليفٍ توسّطي \_\_\_\_\_ كما عبّر عنه \_\_\_\_\_ بين نفي التكليف رأساً كما هو ظاهر الكفاية؛ لأنّ صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ذكر بأنّ التكليف أصلاً ينتفي؛ لأنّ الترخيص ينافي التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال، ويترتب على ذلك عدم المنجزية حتّى لحرمة المخالفه القطعية، أنّ العلم الإجمالي لا يكون منجزاً حتّى لحرمة المخالفه القطعية، وبين ثبوت التكليف مطلقاً، يقول أنّ التكليف الذي نختاره هو تكليف توسّطي بين نفي التكليف مطلقاً كما يقول صاحب الكفاية (قدّس سرّه)، الذي يقتضي عدم المنجزية حتّى لحرمة المخالفه القطعية وبين ثبوته مطلقاً، الذي يقتضي المنجزية حتّى لوجوب الموافقه القطعية، يقول هذا تكليف توسّطي يُنتج منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعية وسقوط المنجزية بلحاظ وجوب الموافقه القطعية، أمّا سقوط المنجزية بلحاظ وجوب الموافقه القطعية، فباعتبار أنّ الترخيص ثابت في أحد الطرفين، بلا- إشكال، وأمّا المنجزية بلحاظ حرمة المخالفه القطعية؛ فلأنّه افتراض حرمة كلٍ من المحتمَلين في حاله معيّنه، فإذا ارتكب أحد الطرفين لرفع اضطراره ولم يصادف الحرام الواقعي، فالآخر حرام، فيحرم عليه فعله، فهو يعلم بحرمة فعلية ثابتة إمّا في هذا الطرف على تقدير أن يرفع اضطراره بالآخر ولا يكون مصادفاً للحرام الواقعي، وأمّا في هذا الطرف على تقدير أن يرفع اضطراره بالطرف الأوّل ولا يكون مصادفاً للحرام، فهذا علم إجمالي يكون منجزاً لحرمة المخالفه القطعية.

ثم يذكر أنّ هذا هو المقصود، يقول: (لا نعني بالتوسّط في التكليف إلا هذا المعنى)، لا نعني بالتوسّط في التكليف أنّ التكليف يكون ثابتاً على تقدير وليس ثابتاً على تقدير، لا- نعني بالتوسّط في التكليف هذا المعنى وهو المعنى الذي ذكرناه نقلاً عن المحقق النائيني (قدّس سرّه) في الدرس السابق.

وبعبارة أخرى: أنّ التوسّط في التكليف تارة يُفسّر بما فسّره المحقق النائيني (قدّس سرّه) في (فوائد الأصول)، وحاصله: أنّ معنى التوسّط في التكليف هو أنّ التكليف يكون ثابتاً على تقدير ولا يكون ثابتاً على تقدير آخر، يكون ثابتاً في حال، ولا يكون ثابتاً في حالٍ آخر. هذا التفسير للتوسّط في التكليف هو الموجود في كلام صاحب الكفاية (قدّس سرّه)، فأنته بالنتيجة يلتزم بأنّ التكليف ثابت على تقدير عدم المصادفه وغير ثابتٍ على تقدير المصادفه، هو يرى أنّه في حاله المصادفه للتكليف الواقعي يرتفع التكليف أساساً. إذن: التكليف يكون ثابتاً في حالٍ ولا- يكون ثابتاً في حالٍ آخر، وهذا هو التوسّط في التكليف حسب تعبير المحقق النائيني (قدّس سرّه).

المحقق العراقي (قدّس سرّه) يقول: ليس المقصود بالتوسّط في التكليف هذا المعنى، وإنّما مقصودنا بالتوسّط في التكليف هو المعنى الذي أشرنا إليه، بمعنى أنّنا نرفع اليد عن إطلاق التكليف ونقيده، إذا قيدنا التكليف؛ حينئذٍ النقص يعرض على التكليف؛ ولذا يكون هناك توسّط في التكليف، المناط هو أنّ النقص عندما يعرض على التكليف، هذا معناه أنّنا غيرنا من التكليف وقيدناه وعرض النقص على التكليف، فيكون توسّطاً في التكليف، مع الالتفات إلى أنّ التوسّط في التكليف بالمعنى الذي طرحه المحقق العراقي (قدّس سرّه) يستلزم التوسّط في التنجيز أيضاً؛ لأنّ التوسّط في التنجيز، بمعنى أنّ العلم الإجمالي ينجّز حرمه المخالفه القطعيه دون وجوب الموافقه القطعيه، هذا هو التوسّط في التنجيز، التوسّط في التكليف بالمعنى الذي يقوله المحقق العراقي (قدّس سرّه) ينتج بطبيعته الحال التوسّط في التنجيز؛ لما قلناه من أنّه ينتج سقوط وجوب الموافقه القطعيه، والالتزام بحرمه المخالفه القطعيه، وهذا توسّط في التنجيز، لكن هذا التوسّط في التنجيز مسبق بعروض وطرو النقص على نفس التكليف بتقييده بحاله الاجتناب عن الآخر، تقييده بأن يرفع اضطراره بأن يرتكب أحد الطرفين فقط، إذا ارتكب أحد الطرفين ولم يصادف الحرام الواقعي، فالتكليف ثابت، التكليف فعلي لا يرفع اليد عن أصل التكليف؛ إذ لا موجب لذلك؛ لأنّ المنافاه كما ذكر ليست بين أصل الترخيص وبين أصل التكليف، وإنّما المنافاه بين التكليف وبين إطلاق التكليف لما إذا صادف ما رفع به اضطراره الحرام الواقعي، هنا يوجد منافاه بين الترخيص وبين الحرمه في هذا الفرد الذي اختاره لرفع اضطراره وصادف الحرام الواقعي، هنا نرفع اليد عن إطلاق التكليف في هذه الحاله فقط ولا داعي لرفع اليد عن أصل التكليف كما يقول صاحب الكفاية (قدّس سرّه)، نرفع اليد عن إطلاقه لهذه الحاله، فتختص فعليه التكليف بحاله ما إذا لم يصادف ما اختاره لرفع اضطراره الحرام الواقعي واجتنب الآخر، يعني لم يرتكب الآخر لرفع اضطراره، وإنّما اجتنب الآخر؛ حينئذٍ يكون الآخر حراماً، فتكون الحرمه فعليه في هذه الحاله، يقول: هذا هو المراد بالتوسّط في التكليف في محل كلامنا، وهذا هو مقصودنا وهو ينتج كما قلنا التوسّط في التنجيز والالتزام بمنجّزيه العلم الإجمالي لحرمه المخالفه القطعيه.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه

الرأى الثالث: ما ذهب إليه المحقق النائيني كما في (فوائد الأصول)؛ لأنّ ما ذكر في (أجود التقريرات) يختلف عنه، وسنجدله الرأى الرابع. ذهب إلى المنجزية، أنّ العلم الإجمالي ينجز حرمة المخالفه القطعيه في محل الكلام ووجوب الاجتناب عن ما عدا ما يُدفع به الضرر، وذكر أنّ هذا الحكم ثابت في جميع الصور الثلاثه المتقدّمه في القسم الأوّل، والسّر في ذلك ذكر كلاماً طويلاً لا بدّ من استعراضه، قال: (فإنّ الاضطرار إلى غير المعين \_\_\_\_\_ الذى هو محل كلامنا \_\_\_\_\_ يجتمع مع التكليف الواقعي ولا مزاحمه بينهما). (1) الاضطرار إلى غير المعين يستلزم الترخيص التخيري، فكأنّه يريد أن يقول لا منافاه ولا مزاحمه بين الترخيص التخيري وبين التكليف الواقعي، أى أن يكون هناك تكليف واقعي يُعلم بثبوته في أحد الإناءين ومع ذلك يُرخص للمكلف في ارتكاب أحدهما، لا مزاحمه بينهما ولا منافاه. والسّر في عدم المنافاه والمزاحمه هو أنّ المكلف يتمكّن من رفع اضطراره بغير متعلّق التكليف، وهذا معناه أنّ مركز الاضطرار يختلف عن مركز التكليف ومتعلّقه، التكليف يتعلّق بالفرد الذى هو النجس الواقعي الذى سقطت فيه \_\_\_\_\_ مثلاً- \_\_\_\_\_ قطره الدم، بينما الاضطرار والترخيص الذى هو لازم للاضطرار يتعلّق بأحدهما، أى بالجامع، فهما لا يتعلّقان بشيء واحد، الاضطرار ليس منصّباً على متعلّق التكليف حتّى يقال كيف يمكن الجمع بين التكليف بشيءٍ وبين الترخيص فيه؟! هذان متزاحمان لا- يمكن الجمع بينهما، هو كأنّه يريد أن يقول: أنّ الاضطرار لا يتعلّق بمتعلّق التكليف، وإنّما يتعلّق بأحدهما. إذن: الترخيص ثابت لأحدهما، أى للجامع، والترخيص الثابت للجامع لا ينافى ولا يزاحم التكليف الواقعي المنصب على الفرد؛ لأنّ التكليف الواقعي متعلّق بالنجس الواقعي، أى بالإناء الذى سقطت فيه قطره الدم واقعاً، التكليف متعلّق بالفرد، والاضطرار والترخيص متعلّق بالجامع؛ ولذا لا منافاه بينهما، والدليل على ذلك هو أنّ المكلف يتمكّن من رفع اضطراره بغير متعلّق التكليف، أى بالإتيان بالفرد الآخر الذى هو غير متعلّق التكليف؛ بل يقول: لولا الجهل بمتعلّق التكليف لتعيّن على المكلف أن يرفع اضطراره بغيره، بمعنى أنّه لو كان عالماً بأنّ هذا هو الذى تعلق به التكليف؛ حينئذٍ لا إشكال في أنّه يتعيّن عليه أن يرفع اضطراره بالآخر. غايه الأمر أنّه يجهل متعلّق التكليف، لكنّ جهله هذا لا- يعنى أنّ الترخيص والاضطرار يتعلّق بنفس ما يتعلّق به التكليف، وإنّما الترخيص والاضطرار يتعلّق بأحدهما، أى بالجامع، بينما التكليف يتعلّق بالفرد.

ص: ٢٨٧

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٩٨.

ثمّ ذكر في مقام توضيح هذه الفكرة أنّ الاضطرار إلى المعين يختلف عن الاضطرار إلى غير المعين، المقام الأوّل يختلف عن المقام الثانى الذى هو محل كلامنا، في المقام الأوّل الاضطرار يزاحم التكليف وينافيه؛ لأنّ المركز واحد، عندما يضطر إلى المعين، عندما تدور النجاسه بين أن تكون ساقطه في الماء، أو في الخل في المثال السابق، وهو اضطرار إلى شرب الماء لرفع عطشه، الاضطرار يتعلّق بالماء، والتكليف الواقعي على تقدير أن تكون النجاسه فيه أيضاً يتعلّق بالماء، ومن هنا تكون هناك

مزاحمه بين الاضطرار إلى المعين وبين التكليف الواقعي، بمعنى أنّ الاضطرار بنفس وجوده يكون مزاحماً للتكليف الواقعي إذا صادف أنّ التكليف الواقعي متعلق بالماء، على تقدير مصادفه الماء للنجاسه الواقعيه هناك منافاه بين الترخيص فيه وبين تعلق التكليف فيه؛ لأنّهما يتعلّقان بشيءٍ واحد على فرض أن تكون النجاسه ساقطه في هذا الإناء الذي اضطرّ إليه تعيناً، يقول: وهذه المزاحمه بينهما في هذه الحاله تدور مدار الواقع ولا مدخل للجهل والعلم فيها، وإنّما هي تدور مدار واقع ما اضطرّ إليه، فإذا فرضنا أنّ الواقع الذي اضطرّ إليه وهو الماء في هذا المثال كان التكليف متعلقاً به تكون المزاحمه ثابتة، المزاحمه واقعيه حتّى في حال جهل المكلف، هذا الفرد الذي اضطرّ إليه وهو الماء على تقدير أن يكون نجساً في الواقع تقع المزاحمه بين التكليف باجتنابه وبين الترخيص في ارتكابه، ولا يجتمع تحريمه مع الترخيص فيه، فتقع بينهما المزاحمه، وهذا بخلاف الاضطرار إلى غير المعين الذي هو محل الكلام؛ لأنّ هذا الاضطرار إلى غير المعين بوجوده الواقعي ليس مزاحماً للتكليف لما ذكرنا من أنّ مصبّهما متعدد، التكليف يتعلّق على فرض وقوع النجاسه في هذا الإناء، يتعلّق بالإناء، أي بالفرد، بينما الاضطرار والترخيص ليس إلى الفرد، وإنّما هو إلى الجامع وإلى أحد الطرفين؛ لأنّ الاضطرار ليس إلى فردٍ معين، وإنّما هو إلى غير المعين.



يترتب على هذا الكلام أنّ التكليف في موارد الاضطرار إلى المعين يسقط إذا فرض تعلّق التكليف به، أنّ التكليف في موارد الاضطرار إلى المعين لو فرض كونه هو النجس الواقعي يسقط باعتبار الاضطرار إلى ذلك الفرد المعين، وهذا واضح، باعتبار أنّ الاضطرار يقتضى سقوط التكليف، فالاضطرار إلى أكل الميتة يقتضى سقوط التكليف بحرمة الأكل، والاضطرار في المقام الأوّل إلى شرب الماء لرفع عطشه يقتضى سقوط الحرمة عنه لو كان هو الحرام الواقعي، أى لو كان هو النجس واقعاً، وبالتالي لا يكون التكليف فعلياً على كل تقدير؛ لاحتمال أن يكون ما اضطرّ إليه هو الحرام الواقعي، وعلى هذا التقدير يسقط التكليف. نعم، على تقدير أن يكون الحرام في الطرف الآخر يكون التكليف فعلياً.

إذن: التكليف لا يكون فعلياً على كل تقدير، وإنّما يكون فعلياً على تقدير عدم مصادفه الحرام لما اضطرّ إليه بعينه؛ لأنّه يحرم عليه شربه. وأمّا على تقدير أن يكون الحرام متحققاً في ما اضطرّ إليه؛ حينئذٍ يسقط التكليف، ولا تكليف. إذن: التكليف ليس فعلياً على كل تقدير.

وأما في مورد الاضطرار إلى غير المعين الذي هو محل كلامنا، يقول: أنّ الاضطرار إنّما يوجب سقوط التكليف عن ما يُرفع به الاضطرار لا أزيد من ذلك، الفرد الذي رفع به اضطراره يسقط عنه التكليف، فلا يحرم شربه لو كان هو النجس الواقعي، أمّا الطرف الباقي الذي لم يدفع به اضطراره، فهو باقٍ على حكمه ولا موجب للترخيص فيه؛ لأنّ الترخيص فيه إمّا أن يكون بملاك الاضطرار، والمفروض أن لا اضطرار بالنسبة إليه؛ لأنّ المفروض أنّه رفع اضطراره بهذا، فالآخر لا اضطرار له، فلا يثبت فيه الترخيص بملاك الاضطرار. وإمّا أن يثبت فيه الترخيص، باعتبار الأصول المؤمّنه، ويقول: أنّ الأصول المؤمّنه لا تجرى في الطرف الآخر؛ لأنّه طرف للعلم الإجمالي، والعلم الإجمالي يمنع من جريان الأصول في أطرافه. إذن، الطرف الآخر لا مرخص فيه ولا مؤمّن من ناحيته، فيجب الاجتناب عنه.

بعبارة أخرى، يقول: أن فعلية التكليف تدور مدار فعلية موضوعه، كلما كان موضوع التكليف فعلياً، التكليف قهراً يكون فعلياً، ولا- يُعقل أن لا- يكون الحكم فعلياً مع فعلية موضوعه، وإنما هو في الفعلية يتبع فعلية موضوعه. في محل الكلام لا بد أن يكون الحكم فعلياً وذلك تبعاً لفعلية موضوعه؛ لأن موضوعه متحقق بحسب الفرض بين المشتبهات، التكليف المعلوم بالإجمال موضوعه الماء الذى وقعت فيه النجاسة، وهذا متحقق بين المشتبهات، قطعاً أحد المشتبهين وقعت فيه النجاسة، فإذن، موضوع التكليف الواقعي محفوظ ومتحقق فعلاً ومع فعلية الموضوع لا بد أن يكون التكليف فعلياً أيضاً، الاضطرار إنما يرفع التكليف إذا تعلق بنفس ما تعلق به التكليف كما في المقام الأول؛ لأن الاضطرار متعلق بالفرد بعينه، فإذا فرض أن النجاسة وقعت فيه، هنا نقول هذا يسقط التكليف؛ لأن الاضطرار إلى الشيء يسقط عنه التكليف، لكن هذا غير متحقق في محل الكلام؛ لأننا ذكرنا أن الاضطرار لا- يتعلق بنفس ما تعلق به التكليف حتى لو فرضنا أن هذا الإناء هو النجس واقعاً، لكن هذا ليس معناه أن الاضطرار يكون متعلقاً به حتى يكون الاضطرار إليه موجباً لسقوط التكليف فيه؛ بل يبقى الاضطرار متعلقاً بالجامع، أى بأحدهما وليس متعلقاً بالفرد حتى يكون موجباً لسقوط التكليف. النتيجة هي أن التكليف يكون فعلياً، باعتبار فعلية موضوعه ويشير إلى ذلك ما تقدم من أن المكلف ليس مضطراً إلى ارتكاب متعلق التكليف؛ بل بإمكانه أن يرفع الاضطرار بالفرد الآخر الذى لم يتعلق به التكليف.

ثم دخل في مسأله التوسط في التكليف والتوسط في التنجيز، وذكر أن الاضطرار إلى المعين في المقام الأول يقتضى التوسط في التكليف ولا يمكن أن يقتضى التوسط في التنجيز، هذا في المقام الأول، باعتبار ما أُشير إليه من أن التكليف الواقعي مقيد بعدم طرو الاضطرار، بمجرد أن يطرأ الاضطرار يرتفع التكليف الواقعي. إذن: في المقام الأول فرض طرو الاضطرار على الفرد المعين، هذا يكون مسقطاً للتكليف فيه على تقدير أن يكون هو النجس واقعاً؛ وحينئذ لا يبقى علم إجمالي بتكليف فعلي للمكلف؛ لعدم الجزم بفعلية التكليف؛ لأن هذا التكليف على أحد التقديرين يكون ساقطاً. نعم، على التقدير الآخر يكون ثابتاً. إذن: لا علم بتكليف فعلي على كل تقدير. يقول هذا هو التوسط في التكليف؛ لأنه يُفسّر التوسط في التكليف \_\_\_\_\_ كما نقلنا ذلك عنه سابقاً \_\_\_\_\_ بأنه عبارة عن كون التكليف ثابتاً على تقدير وليس ثابتاً على تقدير آخر، كلما كان التكليف ثابتاً على تقدير وغير ثابت على تقدير آخر، فهذا توسط في التكليف، هذا في الاضطرار إلى المعين يكون هكذا: على تقدير أن تكون النجاسة ساقطة في الماء في المقام الأول يرتفع التكليف؛ لأنه مورد الاضطرار، والاضطرار يرفع التكليف. نعم على التقدير الآخر يكون التكليف ثابتاً. إذن: التكليف ليس معلوماً على كل تقدير، وهذا هو التوسط في التكليف.

يقول: التوسط في التنجيز لا يتحقق في المقام الأول؛ لأنه يُشترط في التوسط في التنجيز بقاء التكليف الواقعي على ما هو عليه من دون أن يكون في البين ما يقتضى رفعه واقعاً. عندما يكون هذا هو حال التكليف، يعنى أنه باقٍ على ما هو عليه ولا يوجد في المقام ما يقتضى رفعه واقعاً، هنا لا بد أن يكون التوسط في التنجيز لا في التكليف؛ لأنّ التكليف لم يُمس ولم يطرأ عليه نقص ولم يطرأ عليه أى شىء، أى أنه باقٍ على وضعه السابق. نعم، في مرحلة التنجيز يكون منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه ولا يكون منجزاً لوجوب المخالفه القطعيه، وهذا هو التوسط في التنجيز، بمعنى أنّ التكليف في مرحلة التنجيز يكون منجزاً في حاله ولا يكون منجزاً في حاله أخرى. هذا توسط في التنجيز. يقول في المقام الأول التوسط ليس توسطاً في التنجيز؛ لأنّ التكليف سقط على أحد التقديرين ولم يبق محفوظاً على ما هو عليه، طرأ في المقام ما يوجب سقوطه ورفعاً واقعاً وهو الاضطرار إلى الفرد المعين؛ فحينئذٍ لا يبقى على وضعه، وإنما يسقط على تقديرٍ ويثبت على تقديرٍ آخر، وهذا هو التوسط في التكليف.

ثم ذكر مسأله أنّ الترخيص واقعي وربطها بالمقام، أنّ الترخيص واقعي أو ظاهري؟ وذكر بأنّ الترخيص في موارد الاضطرار إلى المعين يكون ترخيصاً واقعياً، الميزان في الترخيص الواقعي والظاهري عند الميرزا(قدس سره) هو أنه إذا كانت العلة في ثبوت الترخيص هو محض الاضطرار فالترخيص يكون واقعياً، وأما إذا كان الترخيص ثابتاً بملاك الجهل وعدم العلم؛ فحينئذٍ يكون الترخيص ظاهرياً، فكلما كان الترخيص ثابتاً بملاك الاضطرار، فالترخيص ترخيص واقعي كما هو الحال في المقام الأول، في المقام الأول يقول ملاك الترخيص في شرب الماء هو الاضطرار وليس ملاكه الجهل، الجهل لا دخل له في ذلك، وإنما ملاكه الاضطرار، وحتى إذا كان المكلف جاهلاً يثبت الترخيص في ما إذا اضطر إليه، واصلاً الاضطرار من قيود التكليف، يرتفع التكليف عندما يكون هناك اضطرار إلى شىء، فيثبت الترخيص، هذا الترخيص الذى يثبت بملاك الاضطرار هو ترخيص واقعي كما هو الحال في المقام الأول. وأما إذا كان الملاك في الترخيص هو الجهل وعدم العلم فالترخيص ظاهري، ويذكر لذلك مثلاً في مسأله الدوران بين الأقل والأكثر، يقول: هناك الترخيص المستفاد من أدله البراءة \_\_\_\_\_ بناءً على جريان البراءة لنفي وجوب الأكثر \_\_\_\_\_ الترخيص في ترك الأكثر ترخيص ناشئ من الجهل وعدم العلم والتردد بأن الواجب هل هو الأكثر، أو هو الأقل، هذا التردد والجهل وعدم العلم هو الذى أوجب الترخيص في ترك الأكثر وعدم لزوم الإتيان به، فهو ترخيص ناشئ من الجهل؛ ولذا يكون ترخيصاً ظاهرياً. إذن: هو أعطى ميزاناً عاماً، الميزان في كون الترخيص ظاهرياً أو واقعياً بيناه، الترخيص الواقعي ملاكه الاضطرار، والترخيص الظاهري ملاكه الجهل. ثم ذكر أنّ الترخيص الواقعي هو الثابت في موارد الاضطرار إلى المعين، وهذا واضح ومفروغ عنه بالنسبه إليه، والترخيص الظاهري ثابت في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، ثم جاء إلى محل الكلام الذى هو الاضطرار إلى غير المعين. في مسأله الاضطرار إلى غير المعين لديه كلام، قال: هناك وجهان في أنه هل يقتضى التوسط في التكليف، أو يقتضى التوسط في التنجيز؟

قبل هذا نبين ما هو ربط مسأله الترخيص الواقعي والترخيص الظاهري بمحل الكلام، إذا كان الترخيص واقعياً بملاك الاضطرار المحض، فإنه يُنتج التوسط في التكليف، كما هو الحال في المقام الأول، باعتبار أن الترخيص واقعي، والترخيص الواقعي لا يكاد يجتمع مع التكليف الواقعي، بينهما مزاحمه ومنافاه، فإذا ثبت الترخيص في هذا الطرف، فلا بد أن يكون التكليف مرتفعاً، وإذا ارتفع التكليف عن هذا الطرف على تقدير أن يكون نجساً، هذا معناه أننا انتهينا إلى نتيجة التوسط في التكليف، بمعنى أن التكليف يكون ثابتاً على تقدير ولا يكون ثابتاً على تقدير آخر، وهذا هو التوسط في التكليف كما فسره. إذن: افتراض الترخيص الواقعي يلازم الانتهاء إلى نتيجة التوسط في التكليف كما هو الحال في الاضطرار إلى المعين. وأما إذا كان الترخيص ظاهرياً بملاك الجهل وليس الاضطرار، فهذا الترخيص الظاهري لا ينافي التكليف الواقعي، ليس بينه وبين التكليف الواقعي منافاه على ما ذكر في بحث الجمع بين الأحكام الواقعيه والأحكام الظاهريه، وأنه ليس هناك منافاه بين أن يثبت الترخيص في شيء حتى لو كان واجباً في الواقع، أو كان حراماً في الواقع، ما دام المكلف جاهلاً بحرمة، أو جاهلاً بوجوبه، لا مشكله في أن يثبت فيه الترخيص الظاهري، الترخيص الظاهري يجتمع مع التكليف الواقعي.

إذن: ثبوت الترخيص الظاهري في طرفٍ يجتمع مع بقاء التكليف ثابتاً وفعالاً فيه، لا مشكله في هذا لديه، فإذا كان التكليف ثابتاً حتى في مورد الترخيص الظاهري؛ حينئذٍ هذا ينتج نتيجة التوسط في التنجيز؛ لأنَّ التكليف ثابت وفعلي وليس أنه ثابت على تقديرٍ وليس ثابتاً على تقديرٍ آخر، وإنما التكليف ثابت؛ لأنه لا يوجد في قبالة إلا الترخيص الظاهري، والترخيص الظاهري لا ينافي التكليف الواقعي، فلا بد أن يكون التوسط في التنجيز لا في التكليف.

الآن يأتي إلى المسألة التي هي محل الكلام وهي الاضطرار إلى غير المعين، فيقول: يوجد وجهان في المسألة، هل الاضطرار إلى غير المعين يقتضى التوسط في التكليف كما هو الحال في الاضطرار إلى المعين؟ أو يقتضى التوسط في التنجيز كما هو الحال في المثال الذى ذكره وهو دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين؟ قال: هناك وجهان؛ لأنه في مسألتنا اجتمع في الترخيص كلا الملاكين، ملاك الترخيص الواقعي وهو الاضطرار وملاك الترخيص الظاهري وهو الجهل، ليس الترخيص في محل الكلام لمحض الاضطرار كما أنه ليس لمحض الجهل، وإنما اجتماعاً فيه، وكل منهما كان دخیلاً في ثبوت الترخيص في محل الكلام.

والوجه في دخاله الجهل في ثبوت الترخيص في محل الكلام هو أنه لولا الجهل بمتعلق التكليف وهو الحرام؛ حينئذ يتعين \_\_\_\_\_ كما قلنا سابقاً \_\_\_\_\_ رفع الاضطرار بغيره ولا يثبت الترخيص، في محل الكلام لو كان عالماً بأن هذا الطرف هو الحرام لا يثبت الترخيص، وإنما يتعين عليه رفع اضطراره بالفرد الآخر، إذن، صار جهله دخیلاً في ثبوت الترخيص؛ ولأنه جاهل رخص له في ارتكاب هذا الطرف حتى لو كان نجساً في الواقع. أما لو كان عالماً بنجاسته وبحرمته لما رخص له فيه، فهذا هو وجه دخل الجهل في الترخيص.

ومن جهة أخرى، وجه دخل الاضطرار في هذا الترخيص في محل الكلام، يقول: لولا الاضطرار لكان يجب عليه الاجتناب عن الجميع، فلو لم يكن مضطراً لشرب الماء لرفع عطشه، لوجب عليه الاجتناب عن الجميع، ولم يحصل ما يوجب الترخيص في البعض. إذن، الاضطرار يكون دخیلاً في هذا الترخيص في البعض؛ لأنه لولا الاضطرار لما ثبت الترخيص في أحدهما. إذن، كلا الملاكين تحققت في محل الكلام.

ثم ذكر أنّ لكلٍ من الترخيص الواقعي الذي ينتج التوسط في التكليف، والترخيص الظاهري الذي ينتج التوسط في التنجيز لكلٍ منهما وجه قوي، وجه كون الترخيص ظاهري في محل الكلام هو ما أشار إليه قبل قليل من أنّ الاضطرار إلى غير المعين لا يزاحم التكليف الواقعي، وأنّ موضوع التكليف الواقعي بتمام قيوده الوجودية والعدمية محفوظ في محل الكلام، موضوع التكليف محفوظ، وهو الماء الذي سقطت فيه قطره دم مثلاً، وهذا الموضوع محفوظ في البين، قطعاً هناك ماء سقطت فيه قطره دم، وتقدّم منّا أنّ فعلية التكليف تابعه لفعله موضوعه، فيكون التكليف فعلياً، والمكلف يمكنه رفع اضطراره بغير متعلّق التكليف، وهذا يعني أنّ العلة في الترخيص هي الجهل؛ إذ لولاه لتعيّن رفع الاضطرار بغير متعلّق التكليف، فكأنّ الجهل بمتعلّق التكليف هو الذي أوجب الترخيص في ارتكاب هذا الإساءة، وإلا لو كان عالماً لما رُخص له في ارتكابه. إذن، جهله بمتعلّق التكليف هو الذي صار سبباً في الترخيص له في ارتكاب هذا الطرف حتّى لو كان هو النجس واقعاً؛ وحينئذٍ يكون الترخيص ظاهرياً. هذا وجه كون الترخيص ظاهرياً.

وأما وجه كونه واقعياً، فقد ذكر مطلباً مهمّاً وهو أنّ الاضطرار بوجوده الواقعي لا ينافي التكليف الواقعي؛ لأنّ المصعب مختلف على ما تقدّم من أنّ الاضطرار يتعلّق بالجامع، بينما التكليف الواقعي في هذا الطرف على تقدير سقوط النجاسة فيه يتعلّق بالفرد، فالمصعب مختلف، فيكون الاضطرار في محل الكلام إلى غير المعين لا ينافي التكليف الواقعي، هذا صحيح وتام، لكن في حال الجهل بالموضوع وعدم العلم بشخص الحرام تكون المنافاة متحققة، وتقع المصادمة بين التكليف وبين الاضطرار، ولو في صورته مصادفه ما اختاره لرفع اضطراره لمتعلّق التكليف؛ لأنّ \_\_\_\_\_ وهذا مهم \_\_\_\_\_ ارتكاب المكلف الحرام في حال الجهل بمتعلّق التكليف وعدم تشخيص الحرام، يكون مصداقاً للاضطرار ويُحمل عليه بالحمل الشائع الصناعي ويصح أن يقال أنّ ارتكابه للحرام كان عن اضطرار إليه، وإن كان يمكنه رفعه بالطرف الآخر، وإذا صدق الاضطرار إلى الحرام، فالترخيص فيه يكون واقعياً. تمام هذه النكته هي أنّه صحيح أنّ الاضطرار إلى غير المعين لا يصطدم مع التكليف الواقعي لاختلاف المصعب؛ لأنّ الترخيص مصدره الجامع، بينما التكليف يتعلّق بالفرد. هذا كلّهُ صحيح، لكن في حال الجهل وعدم العلم عندما يختار المكلف هذا الطرف ويشربه لرفع اضطراره، ويصادف أنّ هذا الطرف هو النجس الواقعي وهو الحرام الواقعي، هنا كأنه يريد أن يقول أنّ الاضطرار في هذه الحالة يسرى من الجامع إلى الفرد، ولو عرفاً ومسامحه، فيصح أن يقال أنّ هذا ارتكب الحرام وارتكابه للحرام كان عن اضطرارٍ إليه، في الواقع ارتكابه لهذا ليس عن اضطرارٍ إليه؛ لأنّه يمكنه رفع الاضطرار بالفرد الآخر. إذن، في الواقع ليس عن اضطرارٍ إليه، لكن حيث أنّه جاهل لا يستطيع أن يميز الحرام عن غيره، فإذا ارتكب هذا في حال الجهل، كأنّ الاضطرار يسرى من الجامع إلى الفرد، فيكون الفرد مركز الاضطرار، وهو مركز التكليف، فتكون المصادمة بينهما متحققة؛ وحينئذٍ يكون الترخيص ترخيصاً واقعياً ملاكاً الاضطرار؛ كأنّ الاضطرار هو الذي أوجب الترخيص؛ وحينئذٍ يكون التكليف مرتفعاً وإذا ارتفع التكليف لاتّحاد المصعب؛ لأنّ التكليف تعلّق بنفس ما تعلّق به الاضطرار، ولو من باب السرايه من الجامع إلى الفرد، فلا يمكن أن يجتمعا، فيرتفع التكليف، وإذا ارتفع التكليف ترتبت عليه آثار رفع التكليف من أنّ الترخيص يكون واقعياً، والتوسط يكون توسّطاً في التكليف. إلى هنا كأنه متردد أنّ التوسط في التكليف، أو في التنجيز، المقرر ذكر أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) مال إلى التوسط في التكليف، وقوّاه في ابتداء الأمر، لكنّه عدل عنه في ذلك البحث واختار الترخيص الظاهري والتوسط في التنجيز. (1)

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ١٠٨.

إذن: الذى يُفهم منه فى (فوائد الأصول) هو التوسّط فى التكليف، أو التردد بين التوسّط فى التكليف والتوسّط فى التنجيز.

## الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالى / الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالى / الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه

اليوم نتعرّض إلى رأى المحقق النائيني (قدّس سرّه) الذى نُقل عنه فى (أجود التقريرات)، والذى يظهر منه أنّه ذهب إلى (المنجزيه) أنّ العلم الإجمالى ينبّج حرمه المخالفه القطعيه، وعلل ذلك بتعليل، وهذا التعليل موجود بنفسه فى (فوائد الأصول)، وهو أنّ فعلية التكليف تكون بفعله موضوعه، ويستحيل أن لا يكون التكليف فعلياً مع كون موضوعه موجوداً وثابتاً، وموضوع التكليف المعلوم بالإجمال متحقق فى المقام؛ لأنّنا بحسب الفرض نعلم بنجاسه أحد الإناءين الذى هو موضوع الحرمة، أى موضوع وجوب الاجتناب، والمفروض أيضاً فى محل الكلام أنّه لا اضطرار إلى ارتكاب متعلّق التكليف، أيضاً لما تقدّم من أنّه يمكن رفع الاضطرار بالمباح بغير متعلّق التكليف، فإذن، لا شىء يمنع من فعلية التكليف، موضوعه متحقق ولا إشكال فيه، ولا اضطرار يرفع هذا التكليف. نعم، الاضطرار إلى المعين يرفع التكليف لو كان هو النجس، لكن الاضطرار إلى أحدهما لا يرفع التكليف، فهو ليس مضاداً للتكليف ولا منافياً له. بناءً على هذا، المكلف لأنّه جاهل هو مكلف، وهو يعلم بهذا التكليف (يحرم عليك الشرب من الإناء النجس)، لكنّه لا يعلم أى الإناءين هو النجس، جهله هذا يسوّغ له ارتكاب أحد الإناءين، ولو كان نجساً، يُرخص له فى رفع اضطراره بأحد الإناءين، فلو اتّضح أنّ هذا الإناء الذى رفع به اضطراره كان هو النجس الواقعى، لا يكون مؤاخذاً ويكون معذوراً فى ارتكابه ذلك الإناء. أمّا الإناء الآخر فلا مجوّز لارتكابه؛ لأنّ هذا الإناء الذى رفع به اضطراره إذا لم يكن هو الحرام الواقعى، فسوف يكون الطرف الآخر هو الحرام الواقعى، ولا مجوّز لارتكاب الطرف الآخر على تقدير أن يكون هو الحرام الواقعى، وليس فيه ما يوجب الترخيص. معنى هذا الكلام هو أنّ الاضطرار حيث أنّه إلى أحد الطرفين لا بعينه، هذا الاضطرار يكون موجّباً للترخيص فى عدم الالتزام بالموافق القطعيه؛ لأنّه لا يجتمع هذا الترخيص مع وجوب الموافقه القطعيه، فما يُستفاد من هذا الترخيص فى ارتكاب أحد الإناءين لا بعينه هو أنّه لا يجب على المكلف الموافقه القطعيه، فيرتفع وجوب الموافقه القطعيه، وأمّا حرمه المخالفه القطعيه بحيث يقطع بارتكاب الحرام، فهذا لا مسوّغ له، ولا داعى لرفع اليد عن حرمه المخالفه القطعيه، فتبقى المخالفه القطعيه محرّمه ومنجزه، أمّا وجوب الموافقه القطعيه فيرتفع. يقول: وهذا هو التوسّط فى التكليف.

ص: ٢٩٥

ثمّ يقول: من هذا يظهر الفرق بين الاضطرار إلى المعين والاضطرار إلى غير المعين الذى هو محل الكلام. يقول: الاضطرار إلى المعين من الأوّل يُحتمل انطباق مورد التكليف عليه، أى احتمال أن يكون هو النجس واقعاً ولازم هذا الاحتمال هو أن لا يبقى علم بالتكليف الفعلى على كل تقدير؛ لأنّه إن كان التكليف فى هذا الطرف الذى هو مضطر إلى ارتكابه، لا تكليف. نعم، هناك احتمال التكليف إن كانت النجاسه موجوده فى الطرف الآخر، لكن هذا مجرد احتمال، التكليف يثبت إذا كانت النجاسه فى الطرف الآخر، فى الخل، أمّا إذا كانت فى الماء، فلا نجاسه، فلا تكليف، إذن، التكليف ليس معلوم على كل تقدير، وهذا ينتج



عدم المنجزية. هذا في الاضطرار إلى المعين.

وأما الاضطرار إلى غير المعين الذي هو محل الكلام، هنا يقطع بعدم الاضطرار إلى مخالفه التكليف، هناك يحتمل أنه مضطر إلى مخالفه التكليف تبعاً لاحتمال أن يكون النجس الواقعي موجود في الماء في المقام الأول، إذن، هو يحتمل أنه يضطر إلى مخالفه التكليف على تقدير أن يكون الماء هو النجس الواقعي، بينما في الاضطرار إلى غير المعين هو يقطع بعدم اضطراره إلى مخالفه التكليف؛ لأنه ليس مضطراً لمخالفه التكليف، بإمكانه أن يرفع اضطراره بغير الحرام. إذن، هنا لا يوجد احتمال أنه يضطر إلى مخالفه التكليف؛ بل هنا هو يقطع بعدم اضطراره إلى مخالفه التكليف، هذا الفرق بينهما معناه أن الاضطرار في محل الكلام لا- يوجب مخالفه التكليف ولو احتمالاً غايه الأمر أن المكلف جاهل أيهما نجس، وأيهما هو الحرام الواقعي. في هذه الحالة \_\_\_\_\_ حاله الجهل \_\_\_\_\_ لا إشكال في أنه يجوز له رفع اضطراره بارتكاب أي طرفٍ يختاره، فإذا كان الطرف الذي اختاره لرفع اضطراره هو الحرام، فلا عقاب على مخالفه التكليف فيه. وأما إذا كان الحرام غير ما اختاره لرفع اضطراره، بأن كان ما رفع به اضطراره مباحاً في الواقع، فهذا معناه أن الحرام هو الطرف الآخر. يقول: هذا لا مجوز له في ارتكابه، وهذا هو معنى التوسط في التكليف

ص: ٢٩٦

ثم ذكر أنّ هذا التوسّط في التكليف الذي هو يختاره، وكذلك يقول الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) أيضاً اختاره، يطرح هذا السؤال: هذا هل هو بمعنى التوسّط في نفس التكليف، أو التوسّط في تنجّز التكليف؟ كأنّ السابق كان مقسماً لكل من التوسّط في التكليف والتوسّط في التنجيز، فالسابق كان تكليفاً متوسطاً، مرّه يكون التوسّط في نفس التكليف، وهذا هو التوسّط في التكليف، ومرّه ليس التوسّط في نفس التكليف، وإنّما توسّط في تنجيز التكليف، هذا يكون التوسّط في التنجيز، ومقصوده من القسمين هو نفس ما ذكره في (فوائد الأصول) التوسّط في التكليف يعني أنّ التكليف ثابت على تقدير وليس ثابتاً على تقديرٍ آخر، أمّا التوسّط في التنجيز، فمعناه أنّ التكليف ثابت على كل تقدير، لكن تنجيزه يكون ثابتاً على تقدير وغير ثابت على تقدير، فيكون التوسّط في التنجيز، هذا هو المقصود بهما.

ثم ذكر أنّه يظهر من العلامة الأنصارى (قدّس سرّه) في المقام اختياره التوسّط في نفس التكليف كما هو الحال في الاضطرار إلى المعين، كيف أنّ التوسّط هناك في التكليف بلا إشكال، يقول: أنّ الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) اختار أنّ التوسّط في المقام هو التوسّط في التكليف.

المقرر يقول: أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) أشكل على الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) في ذهابه إلى التوسّط في التكليف في محل الكلام، أشكل عليه في دوره السابقه، ثم يقول: عدل عن هذا الإشكال في دوره الحاضره وبنّا على كون التوسّط في التكليف نفسه، وكان حاصل إشكاله على الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) هو: أنّ التوسّط ليس في التكليف، باعتبار أنّ الاضطرار ليس هو ملاك الترخيص في المقام، وإنّما ملاك الترخيص هو الجهل، فيكون الترخيص ترخيصاً ظاهرياً، والترخيص الظاهري لا ينافي التكليف الواقعي؛ لإمكان الجمع بين الأحكام الواقعيه والأحكام الظاهريه، فهو لا ينافي التكليف الواقعي؛ لأنّ الترخيص ظاهري وملاكه الجهل، وهذا لا ينافي التكليف الواقعي وهذا معناه أنّ التكليف ثابت على كل تقدير، ولا موجب لرفع اليد عن التكليف حتّى في المورد الذي يصادف النجاسه الواقعيه، يبقى التكليف على حاله. غايه الأمر يوجد ترخيص ظاهري، والترخيص الظاهري يمكن أن يجتمع مع التكليف الواقعي، فالتكليف ثابت على حاله، لم يطرأ شيء يوجب رفع اليد عنه؛ لأنّ الترخيص ترخيص ظاهري، فإذا كان التكليف ثابتاً على حاله، قهراً يكون التوسّط في التنجيز لا في التكليف بناءً على التعريف الذي ذكره للتوسّط في التنجيز الذي هو أن يكون التكليف باقياً، وإنّما التوسط والتغيير يكون في التنجيز، إذا كان الترخيص ظاهرياً فالتكليف باقٍ على حاله. غايه الأمر أنّ العلم بهذا التكليف لا يستلزم وجوب الموافقه القطعيه، باعتبار الترخيص في أحدهما. نعم يستلزم حرمه المخالفه القطعيه، وهذا توسّط في التنجيز. هذا إشكاله على الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه).

لكن المقرر يقول: لكنّه عدل عن ما اختاره سابقاً في دوره الحاضر و بنا على كون التوسط في المقام هو توسط في التكليف نفسه، يعنى أيد الشيخ الأنصارى (قدس سرّه)، واستدل على أنه توسط في التكليف بما حاصله: أن الترخيص الثابت في ما يختاره المكلف خارجاً ترخيص واقعي وليس ترخيصاً ظاهرياً؛ لأنّ كونه ترخيصاً ظاهرياً لا ينافي التكليف الواقعي ويبقى التكليف الواقعي محفوظاً وعلى حاله، والذي ينتج التوسط في التنجيز مبنى على وقوف الاضطرار على الجامع، وبالتالي وقوف الترخيص على الجامع، إذا كان الترخيص متعلقاً بأحدهما والاضطرار إلى أحدهما، الذي هو الجامع، هذا لا ينافي التكليف المتعلق بالفرد النجس الواقعي بالإناء الذي أصابته قطره الدم واقعاً، هذا معيّن، ليس هو الجامع، هذا هو الفرد، فالتكليف متعلق بالفرد، الترخيص والاضطرار متعلق بالجامع، فلا منافاه بينهما، فإذا لم تكن هناك منافاه بينهما ينتج التوسط في التنجيز؛ لأنّ التكليف ثابت ولم يتغير، وإنما التنجيز يختلف، يقول هذا مبنى على هذا، أما إذا قلنا، وهذا هو الوجه الجديد الذي يضيفه وأشار إليه هناك، لكن كان متردداً فيه، وأما إذا فرضنا أنّ الاضطرار يسرى من الجامع إلى الفرد، الطرف الذي يختاره المكلف لرفع اضطراره عرفاً هذا يرى بأنّه هو المضطر إليه، وإن كان في الواقع هو ليس مضطراً إلى هذا؛ لأنه بإمكانه أن يرفع اضطراره بالفرد الآخر واقعاً، لكن عرفاً يرى أنّ هذا عندما يختار هذا الطرف ويشربه ويرفع به اضطراره، عرفاً يقال هو مضطراً إلى ارتكابه على ما تقدّم في (فوائد الأصول) هو مضطر إلى ارتكابه ويطلق عليه ذلك بالحمل الشائع الصناعي، فيقال هذا هو مضطر إليه، وهذا معناه أنّ الاضطرار سرى إلى الفرد؛ إذن، هو مضطر إلى هذا الفرد، وهذا معناه أنّ الترخيص يثبت في هذا الفرد، والمفروض أنّ التكليف أيضاً متعلق بالفرد، فيجتمع الترخيص بالفرد مع التكليف بالفرد. هذا هو الوجه الذي ذكره سابقاً يذكره هنا لإثبات أنّ التوسط في المقام في التكليف، وحاصله هو: أنّ الاضطرار قد يسرى، ولو بالنظر العرفي من الجامع إلى الفرد، فيكون الفرد متعلقاً للاضطرار ومتعلقاً للترخيص؛ حينئذٍ هذا لا يجتمع مع التكليف، فلا بدّ من رفع اليد عن التكليف في هذه الحالة، وهذا معناه التوسط في التكليف؛ حينئذٍ نوجه له نفس السؤال ولا بدّ أن يرد عليه، وهو أنه إذا كان المقام من باب التوسط في التكليف، فما هو الفرق بينه وبين المقام الأوّل؟ في المقام الأوّل الاضطرار إلى المعين قلت أنه من باب التوسط في التكليف، الآن أنت تلتزم في الاضطرار إلى غير المعين بالتوسط أيضاً في التكليف. إذن: لماذا تفرّقون بينهما وتلتزم بالمنجزيه هناك في المقام الأوّل، وعدم التنجيز في محل الكلام؟ هنا أيضاً لا بدّ أن تلتزم بأن العلم الإجمالي لا ينجز حرمه المخالفه القطعيه لا أن تلتزم بالمنجزيه في محل الكلام وعدم المنجزيه في المقام الأوّل في ما لو كان الاضطرار سابقاً على التكليف وعلى العلم به، قلنا هناك في صورته تقدّم الاضطرار على التكليف وعلى العلم به، هناك اتفقوا تقريباً على عدم المنجزيه، العلم الإجمالي ينحل إذا كان الاضطرار سابقاً، يقول لماذا تلتزم هناك بعدم المنجزيه بينما هنا تلتزم بالمنجزيه؟ مع أنه في كل منهما \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ التوسط في التكليف؟

يجيب عن هذا الإشكال بهذا الجواب: الفرق بينهما يكمن في أنه في المقام الأول الاضطرار بنفسه يكون رافعاً للتكليف عن مورده؛ لأنه من البدايه هو مضطر إلى ارتكاب الماء، هذا الاضطرار يكون رافعاً للتكليف في مورد الاضطرار، والمفروض أن الاضطرار متقدّم وسابق على التكليف وعلى العلم بالتكليف؛ حينئذٍ لا محاله يكون المكلف غير عالم بالتكليف بعد الاضطرار، وإنما هو شاك في ثبوت التكليف لاحتمال أن يكون متعلق التكليف موجود في الماء، وعلى هذا التقدير ليس هناك تكليف من البدايه. إذن، هو يعلم بالتكليف على تقدير ولا- يعلم بالتكليف على تقدير آخر، وهذا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، والنكته هي أن الاضطرار في نفسه يكون رافعاً للتكليف قبل أن يشرب الماء اضطراراً، هو بمجرد أن يضطر إلى شرب الماء هذا يرفع التكليف في مورد الاضطرار، إذا حصل هذا والاضطرار متقدّم ورافع للتكليف في مورده، عندما يأتي بعد ذلك العلم الإجمالي يقول لا يوجد علم، وإنما هناك شك؛ لأنّ النجاسة إن سقطت في الماء فلا تكليف؛ لأنّ الاضطرار رافع بنفسه للتكليف، من البدايه هو رافع للتكليف، ولا يتوقف رفعه للتكليف على شرب الماء وارتكابه، وإنما قبل أن يشرب الماء، اضطراره إلى الماء هو رافع للتكليف، وبعد ذلك عندما يأتي لا- علم بالتكليف؛ لأنّ النجاسة إن سقطت في الماء، فلا- تكليف من البدايه..... وهذا معناه أنه لا- علم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، فيسقط العلم الإجمالي عن التنجيز ولا- تحرم المخالفه القطعيه. وأما في محل الكلام وهو الاضطرار إلى غير المعين، فالأمر يختلف، وذلك باعتبار أن الاضطرار إلى غير المعين يكون رافعاً للتكليف باختيار المكلف للفرد الذي يرفع اضطراره، يعني رفع الاضطرار للتكليف ليس من البدايه، وإنما هو يكون باختيار المكلف لأحد الفردين في مقام التطبيق، هذا على تقدير أن يكون ما اختاره لرفع اضطراره هو النجس الواقعي؛ حينئذٍ نقول أن الاضطرار يكون رافعاً للتكليف، رفع التكليف بالاضطرار في المقام يكون من حين اختيار أحد الطرفين لرفع الاضطرار، حين ارتكاب هذا الطرف ورفع اضطراره به؛ حينئذٍ على تقدير أن يكون هذا هو النجس؛ حينئذٍ يرتفع التكليف، وأما قبل ذلك فلا موجب لرفع اليد عن التكليف قبل الارتكاب، قبل اختيار أحد الطرفين في مقام التطبيق لا موجب لرفع اليد عن التكليف؛ لأنّ الاضطرار ليس كما هو الحال في المقام الأول يكون رافعاً للتكليف من البدايه، وإنما يكون رافعاً للتكليف بارتكاب الطرف لأجل رفع اضطراره؛ حينئذٍ يكون رافعاً للتكليف من هذا الآن من حين الارتكاب، لو كان هو النجس واقعاً، وهذا المعنى، التكليف قبل الاختيار في كالا- الطرفين يكون فعلياً على كل تقدير، سواء كانت النجاسة في هذا فالتكليف فعلي، أو كانت في هذا، التكليف فعلي، حتى لو كانت النجاسة موجوده في الإناء الذي سيختاره ويرفع به اضطراره في المستقبل قبل ذلك حتى لو كانت النجاسة موجوده فيه، فالتكليف فيه فعلي؛ لأنه لا يوجد شيء يرفع التكليف على تقدير كونه نجساً، فالتكليف ثابت على كل تقدير، سواء كانت النجاسة في هذا الإناء الذي سيختار شربه، التكليف فعلي، أو كانت في ذاك الإناء التكليف أيضاً فعلي، فالتكليف فعلي على كل تقدير قبل الاختيار، هذا ينجز التكليف في كل من الطرفين؛ ولذا تحرم عليه المخالفه القطعيه؛ لأنّ الطرف الآخر الذي لم يختره لرفع اضطراره، الطرف الآخر تنجز التكليف فيه من البدايه، فيكون حال هذا المقام حال ما إذا كان العلم الإجمالي متقدماً على الاضطرار، كيف هناك قلنا أن العلم الإجمالي ينجز كلا الطرفين في الزمان السابق على الاضطرار إلى المعين قبل أن يعطش هو يعلم إجمالاً- بنجاسه أحد الإناءين، هذا العلم الإجمالي ينجز التكليف في كل من الطرفين، والتكليف يكون فعلياً- على كل تقدير، بعد أن صار الاضطرار رُخص له في شرب الماء، أما الآخر فيبقى على تنجيزه، فيكون العلم الإجمالي السابق منجزاً له وأدخلوه في دوران أمر التكليف بين الفرد الطويل والفرد القصير، التكليف إمّا ثابت في هذا الفرد في فتره زمنيه محدوده تنتهي بالاضطرار إلى شرب الماء، أو ثابت في الطرف الآخر على طول الخط، وهذا ينجز الطرف الآخر على طول الخط ومعناه حرمة المخالفه القطعيه. ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لهذه النكته، وهي أن التكليف إنّما يسقط في محل الكلام ويرتفع باختيار المكلف لأحد الطرفين لرفع اضطراره، لا يرتفع بنفس الاضطرار، هو مضطر لارتكاب أحد الإناءين،

إنّما يرتفع التكليف بشرب الماء الذى يرفع به اضطراره، أمّا قبل هذا لا يوجد رافع للتكليف؛ لذا يكون التكليف فعلياً على كل تقدير، وبالتالي لا بدّ من الالتزام بحرمه المخالفه القطعيه.

ص: ٢٩٩

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه

تبيّن من الاستعراض الطويل للآراء المطروحة في المقام أمور:

الأمر الأوّل: أنّ ما عدا صاحب الكفاية (قدّس سرّه)، فالباقون يبنون على المنجزية في محل الكلام، وأنّ العلم الإجمالي في موارد الاضطرار إلى غير المعين ينجز حرمه المخالفه القطعيه، فلا يجوز للمكلف ارتكاب الطرف الآخر الذي لا يرفع به اضطراره. نعم صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ذهب إلى عدم المنجزية.

الأمر الثاني: أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) حسب ما يظهر من كلامه المنقول في كلا تقريريه أنّ رأيه هو التوسّط في التكليف لا- التوسّط في التنجيز. أمّا في (أجود التقريرات) فواضح على ما نقلناه في الدرس السابق، يختار التوسّط في التكليف بالمعنى المطروح لا بالمعنى الذي فسّره به المحقق العراقي (قدّس سرّه)، وهو أن يكون التكليف ثابتاً على تقدير، وغير ثابت على معنى آخر، بهذا المعنى هو يختار التوسّط في التكليف في محل الكلام، بالرغم من أنّه يقول بالاقضاء لا- بالعليه التامه هو يقول بالتوسّط في التكليف، مبنى التزم به وذكره في (أجود التقريرات) وكذا أشار إليه في (فوائد الأصول) وهو مسأله سريان الاضطرار من الجامع إلى الفرد. يقول: وإن كان الاضطرار متعلّقاً بالجامع، المكلف في المقام اضطر إلى عنوان أحدهما، لكنّ هذا الاضطرار يسرى من الجامع إلى الفرد الذي يختاره، فيقال عندما يختار أحد الفردين أنّه مضطرّ إليه بحيث لا يصدق أنّه اضطرّ إليه إلا- إذا اختاره، فإذا اختاره عندئذٍ يصدق أنّه مضطرّ إليه. هذا السريان من الجامع إلى الفرد هو الذي بنظر المحقق النائيني (قدّس سرّه) يوقع المنافاه والتصادم بين الترخيص الذي يسرى \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_

من الجامع إلى الفرد تبعاً لسريان الاضطرار من الجامع إلى الفرد، فتكون هناك منافاه بين هذا الترخيص وبين التكليف الواقعي على تقدير ثبوته في ذلك الطرف الذي اختاره، الطرف الذي يختاره لرفع اضطراره هو مورد للاضطرار ويتعلّق به الاضطرار ويتعلّق به الترخيص، فلو كان هو النجس واقعاً يتعلّق به التكليف أيضاً، وهذا غير معقول، فيتصادمان ويتنافيان، فإذا ثبت الترخيص كما هو المفروض، والاضطرار ثابت بلا- إشكال، وبضميمه أنّ الاضطرار يسرى من الجامع إلى الفرد لا بدّ من رفع اليد عن التكليف في ما يختاره من الطرفين لرفع اضطراره، يرتفع التكليف عنه، وهذا هو التوسّط في التكليف، بمعنى أنّ التكليف على أحد التقديرين لا وجود له، وإنّما يكون ثابتاً على التقدير الآخر، لو كان النجس هو ما اختاره لرفع اضطراره، فلا تكليف. نعم لو كان النجس هو غير ما اختاره لرفع اضطراره، فالتكليف موجود، ومثل هذا العلم الإجمالي لا ينجز، يسقط عن التنجيز؛ لأنّه ليس علماً بتكليف فعلي على كل تقدير، ومع ذلك قال بالمنجزية، بالرغم من أنّه يقول بالتوسّط في التكليف بناءً على هذه النكته التي ذكرناها. وبعبارة أخرى، بالرغم من أنّه يقول بالاقضاء، والاقضاء كما هو واضح لا يمنع من الترخيص في ترك الموافقه القطعيه، على القول بالاقضاء ليس هناك مانع من الترخيص في أحد الطرفين، بالرغم من هذا هو يقول بالمنافاه باعتبار هذا السريان، أنّه يصدق على هذا الذي اختاره أنّه مضطرّ إليه. والنتيجة هي التوسّط في التكليف، لكن بالرغم من هذا هو يقول بالمنجزية، مع أنّ مقتضى التوسّط في التكليف هو عدم المنجزية؛ لأنّ العلم الإجمالي لا- يكون علماً بتكليف فعلي على كل تقدير، لكن بالرغم من هذا هو يقول بالمنجزية بنكتهٍ أخرى ذكرها في أجود التقريرات كما أشرنا إلى ذلك في الدرس السابق،

وحاصل النكته هي: أن الاضطرار إلى غير المعين في محل الكلام يرفع التكليف للنكته السابقه، وهي أن الاضطرار يسرى من الجامع إلى الفرد، فينافى التكليف فيرفعه، فيوجب سقوط التكليف، لكن الاضطرار متى يوجب سقوط التكليف؟ هو يطرح هذه الفكرة: أنه لا يكون الاضطرار موجبا لسقوط التكليف إلا حين اختياره لأحد الطرفين في مقام التطبيق؛ لأنه لا يمكن الجمع بين التكليف وبين الترخيص الذي سرى من الجامع إلى الفرد، لا يمكن الجمع بينهما، فيرفع التكليف، لكن من حين الاختيار، وأما قبل الاختيار، ولو كان الاضطرار قبل التكليف وقبل العلم بالتكليف إجمالاً، حتى في هذه الصورة العلم الإجمالي يكون منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه؛ لأنه قبل الاختيار لا يوجد ما يوجب سقوط التكليف في أحد الطرفين؛ لأن ما يوجب سقوط التكليف في أحد الطرفين هو الاضطرار، والاضطرار إلى غير المعين إنما يوجب سقوط التكليف حين اختيار أحد الطرفين لرفع الاضطرار، أما قبل الاختيار لا يوجد ما يوجب سقوط التكليف في أحد الطرفين، فيكون التكليف فعلياً على كل تقدير قبل الاضطرار، فإذا كان فعلياً على كل تقدير، هذا يوجب تنجيز العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه، وبالحقيقه يرجع إلى العلم الإجمالي بالفرد الطويل والفرد القصير، فيبدو أن المحقق النائيني (قدس سرّه) في (أجود التقريرات) جازم بالتوسط في التكليف، وبالرغم من هذا هو يختار المنجزيه على اساس هذه النكته.

ص: ٣٠٠

وأما في (فوائد الأصول) فقد ذكر أن هناك ملازمه بين الترخيص الواقعي والتوسط في التكليف، وبين الترخيص الظاهري والتوسط في التنجيز، (١) إذا كان الترخيص واقعياً، فالتوسط يكون في التكليف، وإذا كان الترخيص ظاهرياً فالتوسط في التنجيز، وذكر أن الميزان في الترخيص الواقعي هو كون الملاك في الترخيص مجرّد الاضطرار، والجهل لا دخل له في الترخيص، والملاك في الترخيص الظاهري هو أن يكون الملاك فيه هو الجهل بحيث يكون الجهل دخيلاً في ثبوت ذلك الترخيص، فذكر الميزان للترخيص الواقعي والترخيص الظاهري، وذكر أنه أن كان الترخيص واقعياً، فالتوسط في التكليف، وإن كان ظاهرياً، فالتوسط في التنجيز. وفي (فوائد الأصول) تردد، قال في كل منهما وجه قوي، (٢) احتمال الترخيص الواقعي وارد في محل الكلام، أي في الاضطرار إلى غير المعين، احتمال الترخيص الظاهري أيضاً وارد، هناك وجهان ولم يرجح شيئاً منهما على الآخر. نعم، المقرر في (فوائد الأصول) يؤكد أنه هنا أيضاً يختار التوسط في التكليف، فضلاً عن (أجود التقريرات)، أن المقرر ذكر أنه مال إلى التوسط في التكليف وقواه، احتمال على اساس ما ذكره في (أجود التقريرات) من مسأله السريان، أن الترخيص يسرى من الجامع إلى الفرد. وأما مسأله المنجزيه، وكيف يثبت المنجزيه؟ فإنه لم يذكر شيئاً في (فوائد الأصول) وإنما لعله بينها على ما ذكره في (أجود التقريرات) من هذه النكته التي بنا عليها المنجزيه وهي نكته أن الاضطرار إنما يرفع التكليف حين الشروع في الارتكاب، وأما قبل الارتكاب وقبل اختيار أحد الطرفين لرفع الاضطرار لا يوجد ما يوجب سقوط التكليف في أحد الطرفين، فيكون العلم الإجمالي منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه. على كل حال، الظاهر أنه يقول بالتوسط في التكليف. نعم، المقرر في (فوائد الأصول) نقل عنه أنه عدل عن القول بالتوسط في التكليف، واختار التوسط في التنجيز.

ص: ٣٠١

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ١٠٦.

٢- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ١٠٧.

المحقق العراقي (قدّس سرّه) يرى العليّه التامه، وهذا معناه أنّه لا بدّ أن يقول باستحاله الترخيص في أحد الطرفين، ولو كان ترخيصاً ظاهرياً؛ لأنّه على القول بالعليّه التامه لا يُفترق في استحاله الترخيص مع العلم الإجمالي بالتكليف وكون العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه كما هو علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه. إذن، الترخيص في أحد الطرفين يكون محالاً كالترخيص في كلا الطرفين، ولو كان ترخيصاً ظاهرياً، فإذا ثبت الترخيص كما هو المفروض في محل الكلام، لا إشكال في أنّه مرخص في ارتكاب أحد الطرفين، يعنى مرخص في ترك الموافقه القطعيه، يعنى رخص في المخالفه الاحتماليه، وحيث ثبت الترخيص لا بدّ من رفع اليد عن التكليف؛ لأنّه لا يجتمع مع الترخيص، العلم بالتكليف لا- يجتمع مع الترخيص؛ لأنّ العلم بالتكليف علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، فلا يُعقل الترخيص في تركها، فإذا ثبت الترخيص في تركها كما هو المفروض رفع اليد عن التكليف، ونتيجه هذا أنّه يقول بالتوسيط في التكليف بالمعنى المطروح سابقاً؛ لأنّه على تقدير أن تكون النجاسه في ما اختاره لرفع اضطراره، يكون هذا الذى اختاره لرفع اضطراره قد ثبت فيه الترخيص ومرخص فيه، فالترخيص محال، ولو كان ظاهرياً، فلا بدّ من رفع اليد عن التكليف، فلا تكليف في الفرد الذى اختاره، إذا اتفق كونه هو الحرام الواقعي، وهذا معناه لا علم بتكليف فعلي على كل تقدير، وإنّما يكون التكليف ثابتاً على تقدير وغير ثابت على تقدير آخر، على تقدير كون النجاسه في الإناء الذى ارتكبه لرفع اضطراره لا تكليف. نعم، على التقدير الآخر يكون التكليف ثابتاً وهذا معناه عدم تحقق شرط المنجزيه، وبالتالي لا بدّ أن ينتهى إلى نفس النتيجه التى اختارها صاحب الكفايه (قدّس سرّه) وهو عدم المنجزيه. لكنّه استدرك هذا، ذكر بأنّه يمكن رفع هذا المحذور والجمع بين القول بأنّ التكليف مرتفع، وبين القول بالمنجزيه، يمكن الجمع بينهما بما تقدّم وبيناه سابقاً وهو مسأله إضافه قيد في التكليف، وهو أن نقول بأنّ التكليف المعلوم إجمالاً وهو شرب النجس، يقول: حتّى تنتهى إلى نتيجه حرمة المخالفه القطعيه، يعنى تنجيز هذا العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه وعدم تنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه بالرغم من أنّ الترخيص في هذا الطرف ينافى التكليف بناءً على العليّه التامه، يقول نضيف قيداً إلى التكليف، بأن نقول ما نعلم به إجمالاً- هو حرمة شرب النجس إذا لم يرفع به الاضطرار، النجس يحرم شربه إذا لم يرفع به اضطراره، إذا رفع به الاضطرار لا يحرم شربه. إذن، إنّما يحرم شرب النجس وتكون الحرمة الفعلية إذا لم يرفع به الاضطرار، يضيف هذا القيد إلى التكليف، فالنتيجه هو يعلم إجمالاً بحرمة شرب النجس إذا ارتكب الآخر، يعنى إذا لم يرفع به الاضطرار، هذا تكليف قابل للانطباق على كل من الطرفين، فيقال أنّ هذا الإناء الأيمن يحرم شربه بحرمة فعلية إذا كان نجساً ولم يرفع به الاضطرار، والإناء الأيسر أيضاً يحرم شربه بحرمة فعلية إذا كان نجساً ولم يرفع به الاضطرار، هذه حرمة فعلية، والقيد يرجع إلى متعلّق الحرام، إلى الموضوع لا إلى نفس التكليف، التكليف فعلى على كل تقدير، القيد يرجع إلى الموضوع، الموضوع نخصه، ليس الحرام هو شرب النجس على إطلاقه، وإنّما الحرام هو شرب النجس المقيّد بما إذا لم يرفع به اضطراره، النجس الذى لا يرفع به الاضطرار حرام شربه، فالتكليف يكون فعلياً على كل تقدير. غايه الأمر هذا التكليف الفعلى على كل تقدير لا ينجز وجوب الموافقه القطعيه، لكنّه يبقى على تنجيزه لحرمة المخالفه القطعيه، وقال أنّ هذا هو مرادنا من التوسط في التكليف لا ما هو المعروف والذى قاله الميرزا من أنّه عباره عن ثبوت التكليف على تقدير وعدم ثبوته على تقدير آخر، كلا، هو يقول، التكليف ثابت على كل تقدير، لكن بما هو مقيّد لا بما هو مطلق، وعبر عن هذا بالتوسط في التكليف وهو اصطلاح يبدو أنّه خاص به.



الصحيح في المقام أن يقال: ان المنافاه بين الترخيص التخيري، باعتبار أن الاضطرار اضطرار إلى أحد الطرفين، فالترخيص تخيري لا تعيني، المنافاه بين هذا الترخيص التخيري وبين التكليف الواقعي تتحقق في حالتين:

الحاله الأولى: إذا كان الترخيص ترخيصاً واقعياً، فإذا كان الترخيص واقعياً، فهو يكون منافياً للتكليف الواقعي.

الحاله الثانيه: ما إذا كان الترخيص ظاهرياً، لكن مع القول بالعليه التامه؛ حينئذ يكون هذا الترخيص، ولو كان ظاهرياً منافياً للتكليف على القول بالعليه التامه. وأما إذا قلنا بأن الترخيص ظاهري وقلنا بمسلك الاقتضاء لا العليه التامه، فالظاهر أنه لا منافاه بين هذا الترخيص وبين التكليف الواقعي لما فرغ عنه في محله من الجمع بين الأحكام الواقعيه والأحكام الظاهريه، أنه لا مانع من أن يثبت الترخيص الظاهري حتى في مورد التكليف الواقعي والجمع بينهما ممكن وأى منافاه لا- توجد بينهما؛ ولذا لا- مجال للقول بأن ثبوت الترخيص الظاهري يستلزم ارتفاع التكليف، حتى نفع في مشكله أن العلم الإجمالي هنا لا يكون منجزاً؛ لأنه علم بتكليف على تقدير دون تقدير آخر، كإلا التكليف ثابت حتى في المورد الذي يثبت فيه الترخيص لا- مجال لرفع اليد عن التكليف الواقعي بمجرد ثبوت ترخيص ظاهري، هذا إذا قلنا بأن الترخيص الظاهري يثبت في نفس متعلق التكليف الواقعي، وإلا الظاهر أن متعلقهما مختلف، الترخيص يتعلق بالجامع، أى بأحدهما، بينما التكليف الواقعي يتعلق بالنجس الواقعي، أى يتعلق بالماء الذي سقطت فيه قطره الدم التي علم بسقوطها في أحد الطرفين واقعاً، فمتعلقهما مختلف، ما يتعلق به الاضطرار غير ما يتعلق به التكليف، وحينئذ تكون عدم المنافاه واضحه؛ بل أكثر من هذا نقول، أنه حتى لو قلنا باتحاد متعلقهما، بأن كان الترخيص يتعلق بالفرد أيضاً على نظريه الميرزا(قدس سره) الذي يقول أن الاضطرار يسرى من الجامع إلى الفرد، وبالتالي الترخيص أيضاً يسرى من الجامع إلى الفرد، حتى بناءً على هذا لا منافاه بين الترخيص الظاهري وبين التكليف الواقعي، لا داعي لرفع اليد عن التكليف الواقعي في مورد بمجرد أنه ثبت فيه ترخيص ظاهري. على تقدير أن يكون ما اختاره لرفع اضطراره نجساً في الواقع يبقى التكليف على حاله، لكنه ثبت فيه الترخيص الظاهري، فلو فرضنا أن المكلف ارتكبه واتفق أنه كان نجساً في الواقع يكون المكلف معذوراً، لا- أن هذا يوجب رفع اليد عن التكليف الواقعي بما هو تكليف واقعي، وإنما يكون المكلف معذوراً في مخالفه هذا التكليف. ومن هنا نستطيع أن نقول أن التكليف فعلى على كل تقدير. غايه الأمر أن هذا التكليف الفعلى والعلم بالتكليف الفعلى على كل تقدير لا ينجز وجوب الموافقه القطعيه، وهذا واضح؛ لأنه يوجد ترخيص في ترك الموافقه القطعيه، يوجد ترخيص في ارتكاب المخالفه الاحتماليه. إذن، هو لا ينجز وجوب الموافقه القطعيه، وهذا واضح جداً، لكنه يبقى على تنجيزه لحرمة المخالفه القطعيه، وهذا هو التوسيط في التنجيز لا التوسط في التكليف. يمكن أن يُضاف إلى هذا أنه يمكن منع المنافاه بين الترخيص والتكليف ليس فقط بناءً على مسلك الاقتضاء الذي هو الصحيح؛ بل حتى على مسلك العليه التامه التي يؤمن بها المحقق العراقي(قدس سره) يمكن أيضاً منع المنافاه بين التكليف وبين الترخيص، وذلك باعتبار أن العليه التامه في بحث العلم الإجمالي \_\_\_\_\_ أنه علّه تامه لتنجيز وجوب الموافقه القطعيه، أو أنه مقتضى له \_\_\_\_\_

يراد بها في الحقيقه أن الشك ليس مؤمناً؛ لوجود العلم الإجمالي الذي هو علّه تامه لوجوب الموافقه القطعيه، العلم الإجمالي وصول تام وليس فيه أى نقص، لدى المكلف علم تام؛ فحينئذ الشك ليس عذراً، عندما يكون الوصول غير تام يكون الشك عذراً وتجرى الأصول المؤمته، لكن عندما يكون الوصول تاماً لا مجال لجريان الأصول المؤمته، الشك ليس مؤمناً، هذا معنى العليه التامه بالمعنى المتقدم سابقاً، هذا هو المراد به، هذا المعنى، أن الشك ليس مؤمناً وأن الوصول بالعلم الإجمالي وصول تام لا- نقص فيه، فالشك لا يكون مؤمناً، هذا لا ينافي أن يكون هناك مؤمن آخر يؤمن من ناحيه الموافقه القطعيه، يعنى يؤمن من

ناحيه ترك الموافقه القطعيه، يبقى العلم علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، والشكّ ليس مؤمناً، لكن هذا لا ينافي وجود مؤمنٍ آخر يؤمن من ناحيه ترك الموافقه القطعيه، وهذا المؤمن هو عباره عن الاضطرار، عباره عن العجز الذي نتكلم عنه؛ لأنّه لا معنى لأنّ نقول أنّ التكليف المعلوم بالإجمال يتنجز على المكلف حتّى إذا كان عاجزاً عن الموافقه القطعيه؛ لأنّه في حاله العجز عن امتثال التكليف لا يكون هذا التكليف داخلياً في دائره المولويه التي يحكم العقل بوجوب الإطاعه فيها، من شرائط ثبوت التكليف القدره وعدم العجز، فإذا فرضنا أنّ المكلف عاجز عن الموافقه القطعيه كما هو المفروض في محل الكلام؛ لأنّه مضطر إلى ارتكاب أحد الطرفين، عاجز عن الموافقه القطعيه، سواء كان العجز عقلياً أو شرعياً أو غيره ليس هناك فرق؛ حينئذٍ لا معنى لأن يكلف بالموافقه القطعيه، لا معنى لأن يقال أنّ العلم الإجمالي ينجز وجوب الموافقه القطعيه عليه، في الحقيقه لا توجد منافاه بين عجز المكلف عن الموافقه القطعيه واضطراره إلى ارتكاب احد الطرفين والترخيص له بارتكاب أحد الطرفين وبين كون العلم علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، كون العلم علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه يبقى على حاله، نحن لا نقول أنّ هناك قصوراً في العلم حتّى يُستشكل أنّه كيف تقولون ذلك والحال أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه؟ ليس هناك قصور في العلم، وإنما القصور في تحقق شرطٍ من شرائط التنجيز، شرط آخر لا علاقته له بالعلم، العلم الإجمالي وحده؛ بل حتّى العلم التفصيلي بالتكليف وحده لا ينجز التكليف إذا كان غير قادرٍ على امتثاله، لا يتنجز عليه التكليف، لكن ذلك لا يعنى أنّ هناك قصوراً في العلم التفصيلي، ولا يعنى أنّ العلم التفصيلي خرج عن كونه منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه، وعله تامّه بلا إشكال لوجوب الموافقه القطعيه، يبقى العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، والعلم الإجمالي في محل كلامنا علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، لكن هذا لا ينافي الترخيص في أحد الأطراف باعتبار العجز وعدم القدره على الموافقه القطعيه، فيلتزم بعدم وجوب الموافقه القطعيه وحرمة المخالفه القطعيه حتّى على القول بالعليه التامه.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه

من جملة الأمور التي تكون قد اتضحت من خلال الاستعراض المتقدم هو أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) على ما يبدو من كلامه خصوصاً في (أجود التقريرات)، كأنه يلتزم بارتفاع الحرمة واقعاً في ما إذا فرض أنّ ما اختاره لرفع اضطراره صادف الحرام الواقعي، يلتزم في هذه الحالة بارتفاع الحرمة واقعاً بالنكته المتقدّمة وهي سريان الاضطرار من الجامع إلى الفرد، فيكون هذا الفرد الذي فرض كونه متعلّق للتكليف الواقعي يكون هو مورد الاضطرار، هو اضطرار إلى هذا، فيكون هذا موجباً لرفع التكليف واقعاً، ويكون حاله حال الاضطرار إلى الفرد المعين، حيث هناك لا- إشكال في أنّ التكليف يرتفع واقعاً، فلا- تكليف في موارد الاضطرار، كما لا تكليف في مورد الاضطرار في المقام الأوّل، كأنه يرى أيضاً أنّه لا تكليف في مورد الاضطرار في الثاني، وسرّه هو أنّ الاضطرار يسرى من الجامع إلى الفرد، فيكون حاله حال الاضطرار إلى الفرد المعين، ولكنّه التزم، بالرغم من أنّه يرى أنّ التكليف مرفوع واقعاً، التزم بالمنجزيه مع أنّ مقتضى كون التكليف مرفوعاً واقعاً هو أنّ نلتزم بعدم المنجزيه؛ لأنّ التكليف ليس فعلياً على كل تقدير، وإنما هو فعلي على تقدير وليس فعلياً على تقدير، مع ذلك التزم بالمنجزيه في صورته تقدّم الاضطرار على العلم الإجمالي، حتّى في هذه الصورة التزم بالمنجزيه، والتزم بأنّ البراءة لا تجرى في الطرف الآخر، وعلله بما تقدّم سابقاً من أنّ ارتفاع الحرمة واقعاً لا يكون إلا في آن الاختيار، في آن الاختيار إذا صادف ما اختاره الحرام الواقعي ترتفع الحرمة واقعاً، أمّا قبل آن الاختيار، فيقول لا مقتضى لرفع الحرمة، فقبل الاختيار التكليف فعلي على كل تقدير، والمكلف يعلم بتكليف فعلي على كل تقدير حتّى لو فرض أنّ النجاسة سقطت في هذا الإناء الذي سيختاره في ما بعد، قبل الاختيار لا موجب لعدم فعلية الحرمة في كلا- الطرفين على كلا- التقديرين، فالتكليف فعلي وهو علم بهذا التكليف الفعلي على كل تقدير تنجز عليه، فهو ينجز كلا الطرفين، غايه الأمر أنّه ينجز هذا الطرف في أمد قصير قبل الاختيار؛ لأنّه بالاختيار يرتفع التكليف وينجز الطرف الآخر على طول الخط، والتزم بالمنجزيه على اساس ذلك.

ص: ٣٠٤

هناك ملاحظتان على هذا الكلام:

الملاحظه الأولى: منع دعوى السريان، أنّ الاضطرار يسرى من الجامع إلى الفرد، هذه الدعوى ليست واضحة وغير مستدل عليها، الاضطرار إذا كان متعلّقاً بالجامع يبقى متعلّقاً بالجامع، ولا وجه لسريانه إلى الفرد، يعني الاضطرار متعلّق بالجامع، لكنّه يسرى إلى الفرد لاختيار المكلف له، فإذا اختار هذا يسرى الاضطرار له من الجامع، وإذا اختار الآخر يسرى الاضطرار له من الجامع. هذا السريان إلى الفرد مع الاعتراف بأنّه متعلّق بالجامع، السريان إلى الفرد المنوط باختيار المكلف لا وجه له عقلاً؛ بل حتّى عرفاً، العرف والعقل يرون بأنّ الاضطرار متعلّق بأحد الفردين، بالجامع، ولا يرون أنّ الاضطرار متعلّق بالحرام الواقعي، هو اختار أحد الفردين وصادف كونه حراماً \_\_\_\_\_ حسب الفرض \_\_\_\_\_ هو يقول أنّ الاضطرار تعلّق بالحرام الواقعي، بهذا الحرام الذي اختاره واتفق كونه حراماً، العرف لا يقبل تعلّق الاضطرار بالحرام الواقعي، يبقى العرف يقول هو ليس

مضطراً إلى الحرام الواقعي، هو بإمكانه أن يرفع اضطراره بغير الحرام الواقعي، فلا موجب للسريان، الاضطرار يتعلّق بالجامع وهو مضطراً إلى أحد الفردين باختياره أحد الطرفين واتفاقه أن يكون هو الحرام الواقعي هذا لا يعني أن الاضطرار يسرى من الجامع إليه، يبقى هو مضطراً إلى ارتكاب أحد الطرفين، وهذا الفرد الذي اتفق كونه حراماً واقعياً ليس هو متعلّق الاضطرار حتّى عرفاً، العرف بعد أن يلتفت إلى خصوصيات القضية لا يرى أنّ المكلف مضطراً إلى ارتكاب هذا الحرام؛ بل هو يبقى غير مضطراً إلى ارتكاب هذا الحرام، بإمكانه أن يرفع اضطراره بغيره، أي بغير الحرام الواقعي. فمسأله السريان غير واضحة. ويمكن تطبيق هذا المثال المعروف، عندما يتعلّق الأمر بالطبيعه على نحو صرف الوجود، المكلف يختار أحد الأفراد، يُطبّق الطبيعه عليه، الصلاة والصلاه في المسجد، يصلّي في المسجد، قالوا بأنّ هذا لا يكون هو متعلّق التكليف، هذا الفرد الذي يختاره المكلف وهو الصلاة في المسجد ليس هو الواجب، يبقى الواجب هو الطبيعه. نعم، هذا مصداق للواجب وليس هو الواجب، الواجب هو الطبيعه ولا يسرى هذا التكليف من الطبيعه إلى الفرد باختيار المكلف لهذا الفرد؛ بل يبقى التكليف واقفاً على الطبيعه ولا يسرى إلى الفرد. ما نحن فيه من هذا القبيل، الاضطرار متعلّق بالجامع باختيار المكلف لأحد الطرفين لا يسرى الاضطرار منه إلى هذا الفرد الذي اختاره.

الملاحظه الثانيه: أوردها السيد الخوئي (قدّس سرّه) على استاذّه، (1) وهو نفترض أننا نسلّم ارتفاع الحرمة واقعاً عن ما يختاره المكلف لرفع اضطراره إذا صادف الحرام الواقعي، هنا ترتفع الحرمة واقعاً. السيد الخوئي (قدّس سرّه) يتساءل كيف يعقل الحكم بحرمة ذلك الشيء حرمة مُغيّاه إلى زمان الاختيار؟ لأنّ معنى كلام الميرزا (قدّس سرّه) أنّ الحرمة ثابتة قبل الاختيار، وتستمر هذه الحرمة إلى زمان الاختيار، فترتفع، بمجرد أن يختار ترتفع الحرمة. هذا معناه أنّ الحرمة الثابتة مُغيّاه باختيار المكلف بحيث يكون اختيار المكلف رافعاً لهذه الحرمة. السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول هذا غير معقول؛ لأنّ الغرض من الحرمة في الحقيقة هو ردع المكلف عن اختياره الحرام، يعني خطاب التحريم يريد أن يردع المكلف عن اختياره لمتعلّقه، فكيف يُعقل أن تُجعل الحرمة مُغيّاه باختياره، فيقال له يحرم عليك هذا الشيء إلى أن تختاره، فإذا اخترته ترتفع الحرمة، يقول مثل هذه الحرمة لا تكون معقوله؛ لأنّ مثل هذه الحرمة ليس الغرض منها ردع المكلف عن ما تعلّقت به، وإنما هي تترك أمراً إلى المكلف نفسه، فإذا لم يختار الإتيان بمتعلّق الحرمة تكون الحرمة موجوده. أمّا إذا اختاره ترتفع الحرمة، وهذا شيء غير معقول؛ لأنّ تحريم الشيء إنّما هو لأجل أن يكون رادعاً للمكلف عن اختياره، يعني إجباره على ترك الفعل وليس إيكال الأمر إلى اختياره؛ فحينئذٍ ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) من أنّ الحرمة ثابتة قبل الاختيار وترتفع بالاختيار هذا شيء لا يكون معقولاً؛ بل جعل الحرمة التي ترتفع باختيار المكلف هو لغو محض لا يمكن الالتزام به في محل الكلام؛ وحينئذٍ يتعيّن في المقام الالتزام بكون ما يختاره المكلف محكوماً بالحليّه من أول الأمر، لا أنّه محكوم بالحليّه من آن الاختيار كما يقول المحقق النائيني (قدّس سرّه)؛ لأنّ فيه المحذور الذي ذكرناه، فلا بدّ من افتراض أنّ ما يختاره المكلف يكون محكوماً بالحليّه من البدايه وليس من الآن، وإذا كان محكوماً بالحليّه من البدايه؛ حينئذٍ ينهار الأساس الذي اعتمد عليه المحقق النائيني (قدّس سرّه) لإثبات المنجزيه؛ لأنّ ما اعتمد عليه لإثبات المنجزيه هو افتراض أنّ الحرمة ثابتة قبل الاختيار حتّى في الطرف الذي اختاره، فيكون التكليف فعلياً على كل تقدير قبل الاختيار، وهذا ينجز الطرف الآخر على امتداد الوقت، بينما هنا يقول لا بدّ من الالتزام بأنّ ما يختاره المكلف محكوم بالحليّه من البدايه. إذن: من البدايه أحد الطرفين لا حرمة فيه، وهذا معناه عدم وجود علم بتكليف فعلي على كل تقدير، فلا يكون منجزاً للطرف الآخر ولا مانعاً من إجراء الأصول المؤمّنه في الطرف الآخر، يقول سوف تكون النتيجة على العكس تماماً ممّا يقوله المحقق النائيني (قدّس سرّه).

ص: ٣٠٦

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٩٤.

إذن: بناءً على هذا الكلام الذى ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) من أنّ الرفع يكون واقعياً، لا بدّ من الالتزام بعدم المنجزيه، وإمكان جريان الأصول المؤمّنه فى الطرف الآخر كما هو الحال فى الاضطرار إلى المعين حينما يكون الاضطرار متقدّماً على العلم الإجمالى؛ حينئذٍ لا علم بالتكليف على كل تقدير، وهذا يوجب سقوط العلم الإجمالى عن المنجزيه وعدم وجود مانع يمنع من إجراء الأصول فى الطرف الآخر.

من الواضح أنّ هذا الإيراد الذى ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) مبنى على افتراض أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) عندما ذكر أنّ الحرمة ترتفع فى آن الاختيار، كأنه فهم من كلامه أنّ جعل الاختيار غايه للحرمة، ترتفع عنده الحرمة.

أو بعبارة أخرى: أنّ أخذ عدم الاختيار شرطاً فى بقاء الحرمة؛ لأنّ الحرمة موجوده سابقاً، إذا لم يختر الحرام لرفع اضطراره تكون الحرمة مستمره. إذن: شرط بقاء الحرمة واستمرارها هو عدم اختيار الحرام الواقعى لرفع اضطراره. السيد الخوئى (قدّس سرّه) كأنه فهم أنّ أخذ عدم الاختيار شرطاً فى بقاء الحرمة، أو أخذ الاختيار غايه للحرمة، كأنه فهم منه أنّ هذا على نحو الشرط المقارن، بمعنى أنّه فى حال الاختيار ترتفع الحرمة، لا أنّ اختياره يكون كاشفاً عن ارتفاع الحرمة من البدايه، وهذا معناه أنّ الاختيار أخذ غايه، وعدم الاختيار أخذ شرطاً فى بقاء الحرمة على نحو الشرط المقارن، بمعنى أنّ الحرمة تكون موجوده وثابته ومستمره إلى حين الاختيار، فإذا اختار الحرام الواقعى لرفع اضطراره الآن ترتفع الحرمة، فى آن الاختيار ترتفع الحرمة، فمعناه أنّ الشرط يكون شرطاً مقارناً، فأورد عليه بما تقدّم. وأمّا إذا فرضنا فرضاً أنّ مقصود المحقق النائيني (قدّس سرّه) هو أخذ عدم الاختيار شرطاً بنحو الشرط المتأخّر، جعل الاختيار غايه على نحو الشرط المتأخّر، بمعنى أنّ المكلف إذا اختار الفرد الحرام لرفع اضطراره، فإنّ هذا يكشف أنّ هذا لم يكن حراماً من البدايه، الحليّه من البدايه مشروطه بشرط متأخّر وهو أن يختار هذا الحرام لرفع اضطراره، فإذا اختار الحرام لرفع اضطراره، هذا يكشف عن عدم الحرمة من البدايه، أو قل يكشف عن ثبوت الحليّه من البدايه، وإذا أخذ على نحو الشرط المتأخّر بهذا المعنى؛ حينئذٍ لا يرد عليه إيراد السيد الخوئى (قدّس سرّه)؛ لأنّ هذا كشف، حتّى لو فرضنا أنّه متأخّر، وأنّه الآن هو اختار، لكن اختياره للحرام الواقعى يكشف عن عدم الحرمة من البدايه، وعن الحليّه من البدايه، وإذا كانت هناك حليّه فى مورد الاختيار من البدايه، معناه أنّه لا يوجد علم بالتكليف الفعلى على كل تقدير من البدايه حتّى يكون منجزاً للطرف الآخر.

إذن: إيراد السيد الخوئي (قدّس سرّه) عليه مبنى على افتراض أنّ كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) ناظر إلى الشرط المقارن،  
يعنى يريد أن يقول أنّ الحرمة ترتفع فى آن الاختيار لا- أنّ الاختيار يكون كاشفاً عن ارتفاعها من البدايه بحيث يكون مأخوذاً  
بنحو الشرط المتأخّر.

لنفترض أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) أخذ الشرط بنحو الشرط المقارن لا- الشرط المتأخّر حتّى يكون لإيراد السيد  
الخوئي (قدّس سرّه) عليه وجهاً مقبولاً.

نقول أنّ هذا الإيراد: الذى ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) يمكن أن يُلاحظ عليه أنّ افتراض أنّ الحرمة تكون ثابتة إلى زمان  
اختيار المكلف للفرد الحرام واقعاً لرفع اضطراره فى حاله ما إذا كان هذا مقتيداً بالجهل ويُفرض فى حال الجهل، يعنى فى حال  
صدور هذا الاختيار منه لا- عن عمدٍ وعلم، نقول أنّ تقييد الحرمة بهذا الاختيار الصادر منه لا عن علمٍ وعمدٍ ليس أمراً غير  
معقول؛ بل هو أمر معقول، لماذا لا- يكون معقولاً- أنّ الشارع يجعل حرمة تكون مُغيّاه بأن لا- يتفق أن يكون ما اخترته لرفع  
اضطرارك مصادفاً للحرام الواقعى، هذا حرام عليك إلى أن يتفق أن يكون ما اخترته لرفع اضطرارك مصادفاً للحرام الواقعى،  
هذا ليس أمراً غير معقول؛ بل هو أمر معقول، وليس فيه أىّ ضيرٍ، الغير المعقول هو أن يجعل الحرمة مُغيّاه باختيار المكلف عن  
علمٍ وعمدٍ، يعنى أن يقول له هذا حرام عليك إلى أن أنت تختار الحرام عالماً عامداً، فإذا اخترت فعله ترتفع عنك الحرمة، هذا  
هو الغير معقول، وهذا هو الذى أشار إليه بأنّه خلاف الغرض من جعل الحرمة وتحريم الشيء، الغرض من تحريم الشيء هو ردع  
المكلف عن الإتيان بمتعلّقها، فلا- معنى لجعل بقاء التحريم وارتفاعه منوطاً باختيار المكلف لمتعلّق التحريم، فإذا اختاره ترتفع  
الحرمة، وإذا لم يختره لا ترتفع، يقول له يحرم عليك شرب الخمر إلا إذا اخترت شرب الخمر، فإذا اخترت شرب الخمر ترتفع  
عنك حرمة شرب الخمر، هذا غير معقول، هذا معناه أنّ الغرض من التحريم ليس ردع المكلف عن الفعل، بدليل أنّه أوكل الأمر  
إلى اختيار المكلف، هذا المعنى الغير المعقول ليس هو المتحقق فى محل الكلام، المحقق النائيني (قدّس سرّه) يريد أن يقول أنّ  
التحريم الثابت سابقاً (حرمة شرب النجس)، هذه الحرمة تكون ثابتة وترتفع إذا شرب المكلف أحد الإناءين من دون أن يعلم أنّه  
هو الحرام الواقعى، شرب أحد الإناءين لرفع اضطراره وصادف أن كان هذا هو الحرام الواقعى؛ حينئذٍ ترتفع الحرمة، ما المشكله  
فى أن نقول أنّ الحرمة ترتفع فى هذه الحالة؟ بأن يكون هذا هو الغايه للحرمة بحيث أنّ أمد الحرمة ينتهى عند هذا الحد فى ما  
إذا اتفق مصادفه ما اختاره لرفع اضطراره الحرام الواقعى، هنا ترتفع الحرمة، هذا لا يعنى أنّ هذا خلاف الغرض من تحريم الشيء  
وهو ردع المكلف عن الإتيان بمتعلّقه، هذا أيضاً يردع المكلف عن الإتيان بمتعلّقه، لكن يقول له إذا اتفق أنّ ما اخترته لشرب  
الحرام الواقعى يكون رافعاً للتحريم، فالحرمة تكون ثابتة وباقية إلى أن يحصل هذا الاتفاق بأن يكون ما اختاره لرفع اضطراره  
مصادفاً للحرام الواقعى؛ فعندئذٍ ترتفع الحرمة. هذا ليس فيه ضير، أو محذور، والظاهر أنّ مراد المحقق النائيني (قدّس سرّه) هو  
هذا، يعنى يريد أن يقول أنّ الحرمة ترتفع إذا صادف ما اختاره لرفع اضطراره الحرام الواقعى، بناءً على نظريته من أنّ الاضطرار  
يسرى إلى الفرد، فيكون الفرد متعلّقاً للتكليف ومتعلّقاً للاضطرار، وهذا يوجب ارتفاع الحرام الواقعى ولا يرد عليه هذا الإيراد  
حسب الظاهر.

حاصل التنبيه: كُنَّا نفترض الاضطرار إلى المعين وإلى غير المعين وقد يتبادر إلى الذهن أنَّ المقصود بالاضطرار هو الاضطرار التكويني والعجز التكويني، كلا نقول هذا أعَمّ من العجز التكويني والعجز الشرعي، في بعض الأحيان المكلف قادر على الشيء، لكنّه عاجز عنه شرعاً، من قبيل ما لو اضطرَّ إلى شرب النجس كما في المثال السابق، فقد نفترض أنَّ الاضطرار اضطرار تكويني بحيث يكون عاجزاً عن عدم شربه، ومضطرّاً تكوينياً إلى شربه، وقد نفترض أنّه ليس مضطراً إلى شربه، أي بإمكانه أن يترك شربه، لكن إذا ترك شربه هناك تكليف أهم منه يزاحمه من قبيل وجوب حفظ النفس، ووجوب حفظ النفس هو تكليف شرعي أهم من حرمة شرب النجس؛ فلأنّ ذاك أهم، والشارع يهتم بالتكليف الأهم ويوجب على المكلف حفظ النفس، فكأنّ هذا يعتبر تعجيزاً شرعياً عن ترك شرب النجس، فيصبح عاجزاً عن ترك شرب النجس، أو بعبارة أخرى يصبح مضطراً إلى شرب النجس للحفاظ على الواجب الأهم، هذا عجز شرعي واضطرار شرعي وليس اضطراراً تكوينياً؛ لأنّه تكوينياً هو قادر على ترك شرب النجس، هو ليس مضطراً تكوينياً إلى شرب النجس، لكنّه عاجز عنه شرعاً ومضطرّاً إلى شربه شرعاً. هذا العجز الشرعي. في العجز التكويني الترخيص الذي يثبت هو ترخيص عقلي، بينما الترخيص الذي يثبت في العجز الشرعي هو ترخيص شرعي وإن كان في الترخيص الشرعي في مسائل التزاحم الذي يثبت فيه الترخيص الشرعي في ترك الأهم، هذا الترخيص يثبت بمجرد التفات المكلف إلى أنّ هناك تزاحماً، وأنّ ذاك هو أهم بنظر الشارع، وأنّ حفظ النفس المحترمه عند الشارع أهم من كل شيء، وأهم من حرمة شرب النجس، فإذا تزاحما ودار الأمر بينهما؛ حينئذٍ إذا عرف المكلف أطراف القضية سوف يجد نفسه مرخصاً في فعل هذا الحرام وشرب هذا النجس؛ لأجل الحفاظ على النفس المحترمه. ومن هنا لا داعي لأن يجعل الشارع ترخيصاً في هذا المورد كما في العجز العقلي حيث هناك الترخيص عقلي صرف، هنا أيضاً لا داعي؛ لأنّ المكلف إذا التفت إلى أطراف القضية، لا داعي لأن يجعل الشارع له ترخيصاً، وإتّما هذا وحده كافٍ لكي يعتبر المكلف نفسه مرخصاً في شرب هذا النجس عندما يقع التزاحم، لكن لا ضير في أن يقال أنّ الشارع قد رخص فيه ترخيصاً شرعياً، قد يصدر فيه ترخيص، ولو لغرض بيان أنّ حفظ النفس عنده أهم من حرمة شرب النجس، فيرخص في شرب النجس في حالات التزاحم لغرض بيان الأهميه؛ لأنّ المكلف ليس دائماً يحرز الأهميه. نقول إذا أحرز المكلف الأهميه في حالات التزاحم، فهذا وحده يكفي لثبوت الترخيص بلا حاجة لأن يجعل الشارع الترخيص، لكن لا مانع من أن نفترض أنّ الشارع يجعل الترخيص، ولو لغرض بيان أنّ ذاك الواجب أهم من هذا.



الحاله الثالثه التي هي محل الكلام في هذا التنبيه هي عجز ليس تكوينياً وأيضاً ليس شرعياً، يعني ليس هو تكوينياً صرفاً ولا هو داخل في باب التراحم، وإنما هو عجز بمعنى الضرر والحرَج لا- أكثر، وهذا العجز بمعنى أنه مضطر إلى شرب النجس، لكنّه مضطر إلى شربه بمقدار أنه إذا لم يشربه يقع في الحرَج والضرر، فهو ليس اضطراراً تكوينياً وليس اضطراراً داخلياً- في باب التراحم، وإنما خلاصته هو أنه إذا لم يشرب هذا النجس سوف يقع في الحرَج والضرر، فيأتي الكلام في أن الكلام السابق كلّه بكل خصوصياته وبكل تفاصيله هل يجري في هذا القسم أيضاً كما هو الحال في حالات العجز التكويني والعجز الشرعي، أو لا ؟ أو أن هذا فيه خصوصيه قد يمنع من جريان بعض ما تقدّم فيه ؟

## الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه

كان الكلام في ما إذا لم يكن الاضطرار واصلاً إلى حد العجز التكويني ولا العجز الشرعي بالمعنى المتقدم سابقاً، وإنما هو بمرحله ومرتبته الحرَج والضرر، بمعنى أنّ عدم ارتكاب هذا الطرف يوقع الإنسان في الحرَج والضرر لا أكثر، وإلا هو قادر على ارتكابه وليس مشغولاً بواجب أهم يُطلب منه ترك الاشتغال بهذا الواجب الأهم حتّى يصدق العجز الشرعي، وإنما إذا تركه يقع في الحرَج والضرر، فهو اضطرار بهذه المرتبه.

هذا الاضطرار إذا كان بهذه المرتبه، إذا كان اضطراراً إلى المعين كما إذا فرضنا أنه اضطر إلى شرب الماء لرفع عطشه بمرتبته رفع الحرَج والضرر لا بمرتبته الاضطرار الموجب للعجز التكويني، ثم علم بنجاسه أحد شيئين، إمّا الماء، أو الخل، وهو مضطر إلى شرب الماء الذي هو المعين بمرتبته الحرَج والضرر، في هذه الحاله يأتي الكلام السابق كلّه في المقام بكل تفاصيله المتقدمه في بحث الاضطرار إلى المعين الذي هو المقام الأوّل، كل الخصوصيات المذكوره هناك ترد في المقام، التفصيل الذي بناه عليه، وهو التفصيل بين ما إذا كان الاضطرار متقدماً على العلم الإجمالي، أو مقارناً وبين ما إذا كان الاضطرار متأخراً عن العلم الإجمالي، فالترّم بعدم المنجزيه إذا كان الاضطرار متقدماً على العلم الإجمالي، أو مقارناً له، والترّم بالمنجزيه إذا كان الاضطرار متأخراً عن العلم الإجمالي. هذا التفصيل بعينه يرد في محل الكلام، أيضاً، فيقال أنّ هذا الاضطرار بمقدار الحرَج ومستوى الحرَج والضرر، هذا إذا كان قبل العلم الإجمالي، أو مقارناً له يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه، وإذا كان متأخراً عن العلم الإجمالي، فيبقى العلم الإجمالي عله منجزيته بالنكته السابقه وهي أنّ الأمر يدور بين التكليف الطويل والتكليف القصير، فيتجنّز التكليف الطويل الأمد على امتداد الوقت، فالطرف الآخر يكون منجزاً بهذا العلم الإجمالي المتقدم

بحسب الفرض \_\_\_\_\_ على الاضطرار، فتثبت المنجزيه. نفس هذا الكلام يقال في محل الكلام. غايه الأمر أنّ هنا في محل الكلام الراجع للتكليف هو قاعده نفى الضرر، فأنها هي التي تكون رافعه للتكليف بمعنى من المعاني الآتيه لقاعده نفى الضرر، أمّا هناك، فكان العجز التكويني، أو العجز الشرعي هو الراجع للتكليف، والمثبت للترخيص، أمّا هنا، فلدينا قاعده ودليل شرعي ينفي الضرر، فيكون في حاله تقدّم الاضطرار بهذا المستوى على العلم الإجمالي؛ حينئذٍ يكون رافعاً للتكليف بالنسبه إلى الطرف المعين الذي هو الماء؛ لأنّه مضطر إلى ارتكابه، وإذا لم يشربه يقع في الحرَج، فأدله نفى الحرَج تقول لا- يوجد هنا تكليف، فيرتفع التكليف، إذا ارتفع التكليف في أحد الإناءين لا يكون العلم الإجمالي قابلاً للتنجيز؛ لأنّه ليس علماً بتكليف فعلى

على كل تقدير على ما تقدّم سابقاً. وإذا كان هذا الاضطرار متأخراً عن العلم الإجمالى؛ فحينئذ العلم الإجمالى ينبجّز كلا الطرفين، يعنى ينبجّز الطرف الآخر، أى ينبجّز حرمة شرب الخل فى هذا المثال، فالأثر يظهر هنا، وبنفس النكته السابقه وهى نكته الدوران بين الفرد الطويل والفرد القصير، فتمام الكلام الجارى هناك يجرى فى حاله ما إذا كان الحرج و الاضطرار بهذا المستوى يكون إلى طرفٍ معيّن.

ص: ٣١٠

فى مقابل القسم الثانى، وهو ما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما لا- بعينه كما هو فى نفس المثال، لكن نفترض أنّ كلاً- من الإناءين كان ماءً، وكل منهما يحقق غرضه ويرفع عطشه ويرفع عنه الضرر والحرج، فهو مضطر إلى ارتكاب أحدهما لا إلى أحدهما بعينه، هنا الأمر يختلف والفرق بين هذا الفرض والفرض الذى قبله هو أنّه فى الفرض الذى قبله أى فى الاضطرار إلى المعيّن لا- يوجد أى إشكال فى شمول أدلّه نفى الحرج للطرف المعيّن، كما ستأتى الإشكالات فى شمول أدلّه نفى الحرج لأحدهما لا بعينه، لا إشكال فى أنّ أدلّه نفى الحرج تشمل هذا الطرف، وإذا شملت هذا الطرف يأتى التفصيل السابق المتقدّم فى المقام الأوّل.

وأما إذا كان الاضطرار لأحدهما لا- بعينه كما إذا كان كل منهما ماءً، فى هذه الحاله يقع الكلام فى أصل شمول قاعده نفى الحرج لمثل هذه الحاله، يعنى لما إذا كان الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالى غير المعيّن، هناك كلام فى أصل شمول دليل نفى الحرج لهذا المورد، وبعد ذلك يقع الكلام على تقدير تجاوز الإشكالات التى أثرت حول شمول القاعده لهذا المورد، وقلنا بأنّ القاعده تشمل هذا المورد ويثبت بها الترخيص فى أحد الطرفين؛ لأجل رفع الحرج، فيقع الكلام فى أنّ هذا الترخيص الثابت باعتبار شمول أدلّه نفى الحرج للمقام هل هو من قبيل الترخيص الثابت فى حالات العجز التكوينى والعجز الشرعى أو هو يختلف عنها.

بعباره أخرى: هل يجرى فى هذا الترخيص الثابت بأدلّه نفى الحرج تمام ما قيل فى الترخيص الثابت فى موارد العجز التكوينى والعجز الشرعى، أو يختلف عنه؟ أمّا أصل شمول دليل القاعده لمحل الكلام، هناك إشكالان أشكلا على شمول أدلّه نفى الحرج لأطراف العلم الإجمالى:

ص: ٣١١

الإشكال الأول: أنّ مفاد أدلّه نفي الحرج وهكذا نفي الضرر هو نفي الحكم، لكن بلسان نفي الموضوع، هي تنفي الموضوع والغرض منه نفي الحكم، فهي تنفي الحكم، لكن بلسان نفي الموضوع. هذا التفسير للقاعده إذا سلّمناه يستلزم افتراض أن يكون هناك موضوع حرجي يلزم منه الحرج، فالشارع يرفع هذا الموضوع الحرجي لغرض نفي حكمه، لكن حتّى تشمل القاعده مورداً لا بدّ من افتراض أنّ هذا الحكم الذي نريد نفيه بالقاعده، لا بدّ أن يكون موضوعه حرجياً وضرورياً؛ فحينئذٍ يقال أنّ القاعده تشمله وتدلّ على نفي حكمه؛ لأنّ لحكمه موضوع حرجي، والقاعده تنفي الحكم، لكن بلسان نفي الموضوع، فلا بدّ من افتراض أنّ الموضوع حرجي. أمّا إذا فرضنا أنّ موضوع الحكم لم يكن حرجياً، أي بإمكان المكلف أن يأتي بهذا الموضوع من دون أن يقع في أي حرج؛ حينئذٍ لا- تشمله القاعده، وإنّما هي تشمل خصوص الأحكام التي تكون موضوعاتها حرجيه أو ضرريه. يقول الإشكال: أنّ مقامنا من هذا القبيل، موضوع الحكم الشرعي ليس حرجياً، فالحكم الشرعي هو حرمه شرب النجس، وليس هناك حرج على المكلف في أن يترك شرب النجس، لو علم به لكان تركه ممكناً بالنسبه إليه ولا يوقعه في الحرج، وبإمكانه أن يرفع حرجه بالطرف الآخر. إذن: لو قصرنا النظر على الحكم الشرعي سنجد أنّ موضوع الحكم الشرعي ليس حرجياً، وإنّما الحرج والضرر يلزم من الموافقه القطعيه لهذا الحكم الشرعي، الموافقه القطعيه لهذا التكليف هي التي توقع المكلف في الحرج والضرر، هذا هو الذي يلزم منه العسر والحرج، وإلا- أصل الإتيان بمتعلّق التكليف ليس فيه حرج؛ لأنّ موضوع التكليف هو حرمه شرب النجس، وليس لدى المكلف مشكله في أن يترك شرب النجس؛ إذ أنّ شرب النجس لا يوقعه في الحرج، وإنّما الذي يوقعه في الحرج هو ترك شرب الإنياءين، وهذا معناه أنّ موضوع التكليف الشرعي ليس حرجياً، وما يلزم من الإتيان به الضرر أو الحرج ليس موضوعاً للتكليف الشرعي، وإنّما ما يلزم منه العسر والحرج هو الاحتياط، وهو ترك كلا- الطرفين، وهو ليس موضوعاً لتكليف شرعي، وإنّما هو موضوع لتكليف عقلي، العقل هو الحاكم به، بينما التكليف الشرعي موضوعه ليس حرجياً، والقاعده إنّما تشمل الأحكام الشرعيه، فهي تكون حاكمه على الحكم الشرعي ورافعه للحكم الشرعي، لكن بلسان نفي الموضوع وليس لها نظر إلى الأحكام العقليه بحيث تكون رافعه للأحكام العقليه بلسان نفي موضوعها، وإنّما هي رافعه للحكم الشرعي، ويُشترط في شمولها للحكم الشرعي أن يكون موضوعه حرجياً، فإذا لم يكن موضوعه حرجياً، كما هو المفروض في محل الكلام، فالقاعده لا- تشمله، فإذن ليس بإمكاننا إجراء القاعده في محل الكلام لإثبات أن الحكم يتنفي باعتبار أنّه يلزم من الإتيان بهذا الطرف الوقوع في الحرج، أصلاً لا تجرى القاعده في محل الكلام. هذا إشكال في أصل شمول القاعده لمحل الكلام.

هذا الإشكال وإن ألتزم به بعض المحققين كصاحب الكفايه (قدّس سرّه)، لكن يمكن تجاوزه بالالتزام إمّا بما يقوله الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) من أنّ مفاد دليل نفي العسر والحرّج هو نفي التكليف الذى ينشأ منه العسر والحرّج، الأحكام التى يلزم منها العسر والحرّج تكون منفيه.

بعبارة أكثر وضوحاً: الأحكام التى تكون منشئاً للعسر والحرّج تكون منفيه، سواء كان موضوعه فيه عسر وحرّج، أو لم يكن موضوعه حرّجياً، بالنتيجة الحكم الشرعى هو الذى صار منشئاً للعسر والحرّج، ولو بواسطة إجماله وتردّدّه الموجب لوجوب الموافقه القطعيه وللاحتياط، بالنتيجة الموافقه القطعيه ناشئه من التكليف، لكن بعد فرض تردّدّه وإجماله، لكن بالنتيجة هى ناشئه من التكليف. إذن: العسر والحرّج الذى ينشأ من التكليف يكفى فى شمول القاعده له حتّى إذا كان موضوعه ليس حرّجياً كما فى محل الكلام. فى محل الكلام موضوع الحرمة الواقعيه ليس حرّجياً، بإمكان المكلف أن يترك موضوع الحرمة الواقعيه، أى يترك الحرام الواقعي الذى وقعت فيه النجاسه واقعاً ويجتنبه من دون أن يقع فى الحرّج، وإمّا الذى يوقعه فى الحرّج هو الالتزام بترك كلا الطرفين، لكن هذا الالتزام بترك كلا الطرفين إنّما نشأ من التكليف الواقعي بعد فرض تردده وإجماله، ما يستفاد من القاعده هو أنّ كل ما يكون منشئاً للحرّج والضرر، ولو بالواسطه، يكون منفيّاً، ويمكن الالتزام بشمول القاعده لمحل الكلام، وأنّها تنفى الحكم الشرعى المعلوم بالإجمال فى محل الكلام؛ لأنّ هذا الحكم الشرعى المعلوم بالإجمال، وإن كان موضوعه الواقعي ليس فيه حرّج، لكنّه منشئ لإيقاع المكلف فى العسر والحرّج، فتشمله القاعده وتكون نافية لهذا التكليف، وبهذا يمكن تجاوزه هذا الإشكال. أو يلتزم بمبنى آخر سيأتى توضيحه وهو أن يلتزم أنّ مفاد القاعده هو رفع الحرّج الخارجى، ويكون هذا برفع كل ما يوجهه. على كلا التقديرين يرتفع الإشكال الأوّل؛ لأنّه كان منصبّاً على أنّه يُشترط أن يكون شمول القاعده لمورد أن يكون موضوع الحكم الشرعى حرّجياً، نفس الموضوع الذى يتعلّق به التكليف يكون حرّجياً، وهذا غير متحقق فى محل الكلام.

الإشكال الثاني: لو سلمنا أنّ القاعده تدل على نفي كل حكم يكون منشئاً للعسر والخرج، حتى لو سلمنا هذا، هي لا تشمل محل الكلام؛ لأنه لا إشكال في أنه يُشترط في هذا الحكم الذي يُراد نفيه باعتباره منشئاً للضرر، أو للخرج أن يكون حكماً وجوباً، أي أنّ القاعده تشمل الأحكام الشرعيه الإلزاميه الوجوديه، إذا كانت منشئاً للضرر، وإلاّ القاعده لا تشمل عدم حكم حرجي، وإنّما تشمل الحكم الوجودي الذي يكون منشئاً للضرر والخرج، أمّا إذا كان عدم الحكم يلزم منه الوقوع في الحرج، فالقاعده لا تشملها؛ لأنّها ناظره إلى الأحكام الشرعيه الإلزاميه الوجوديه، فإذا كان لدينا حكم شرعي وجودي يكون منشئاً لإيقاع المكلف بالخرج، ولو بالواسطه تشمله القاعده، أمّا إذا كان الحكم الشرعي الذي يُراد نفيه ليس منشئاً للضرر أصلاً، وإنّما الحرج ينشأ من عدم حكم آخر وهو في محل الكلام عدم الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي، عدم الترخيص الشرعي في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي هو الذي يوقع المكلف في العسر والخرج، وإلاّ- التكليف الواقعي في حدّ نفسه لا- يوقع المكلف في العسر والخرج، وإنّما التكليف الواقعي حيث شكّ فيه المكلف وتردّد فيه، الشارع لم يحكم بالترخيص في أطراف هذا العلم الإجمالي، هذا هو الذي أوقع المكلف في الضرر، هذا صار منشئاً لإيقاع المكلف في الحرج؛ لأنّ الشارع لم يُرخّص في ارتكاب الأطراف، وإذا التزم المكلف بهذا الشيء سوف يقع في الحرج والضرر، فالذي يكون منشئاً للضرر في محل الكلام هو عدم الترخيص الشرعي وأدلّه نفي الضرر والخرج لا تشمل عدم الحكم الحرجي، وإنّما هي تشمل التكاليف الوجوديه الإلزاميه الحرجيه، وفي محل الكلام التكليف الوجودي الإلزامي المعلوم بالإجمال ليس منشئاً للضرر، وإنّما يترتب الضرر في الحقيقه من عدم الترخيص الشرعي، أو قل بعبارة أخرى من إيجاب الاحتياط، إيجاب الاحتياط هو الذي يوقع المكلف في الحرج.

أو بعبارة أخرى: أن اهتمام الشارع بالواقع حتى في هذه الحالة هو الذى يوقع المكلّف فى الحرج؛ لأنّ اهتمام الشارع بالواقع حتى فى هذه الحالة هو الذى يجعل الشارع يحكم حكماً بوجوب الاحتياط، فوجوب الاحتياط، وعدم الترخيص الشرعى هو الذى يكون منشئاً للضرر والحرج، والقاعده لا تشمل كما قلنا عدم حكم حرجى، وإنّما تشمل الأحكام الشرعيه الوجوديه الإلزاميه الحرجيه.

إذا قلنا بأنّ القاعده كما تشمل الأحكام الشرعيه الوجوديه الإلزاميه كذلك تشمل عدم الحكم الحرجى، بأن نفهم من القاعده أنّها فى مقام نفى الحرج الخارجى الذى يكون ناشئاً من أحكام أو عدم أحكام شرعيه، مطلق ما يكون منشئاً للحرج يكون منفياً، فإذا كان منشأ الوقوع فى الحرج هو حكم تكليفى وجودى يكون مشمولاً للقاعده، فيكون منفياً، أو يكون منشأ الوقوع فى الحرج هو عدم الترخيص الشرعى، هذا أيضاً يكون منفياً، باعتباره منشئاً لوقوع المكلّف فى الحرج، ولا داعى لتخصيص المنفى بخصوص الأحكام الشرعيه الإلزاميه الوجوديه، كل ما يكون ثابتاً فى الشريعه ويُسند إلى الشارع إذا كان منشئاً لوقوع المكلّف فى الحرج يكون منفياً، سواء كان أمراً وجودياً، أو كان أمراً عدمياً، فكما يُنفى بالحديث الشريف التكليف الشرعى إذا كان منشئاً للوقوع فى الحرج، كذلك يُنفى بالحديث الشريف عدم الترخيص الذى قلنا بأننا يمكن أن نعبر عنه بإيجاب الاحتياط، عدم الترخيص فى الأطراف يعنى إيجاب الاحتياط؛ فحينئذٍ يكون الحديث شاملاً لذلك ويكون دالاً على نفى وجوب الاحتياط ونفى عدم الترخيص، ولازم ذلك هو ثبوت الترخيص فى ارتكاب بعض الأطراف، يعنى ثبوت الترخيص فى مخالفه الموافقه القطعيه، يعنى يثبت الترخيص فى بعض الأطراف، وأما حرمة المخالفه القطعيه، فتبقى على حالها.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه

الكلام في ما إذا لم يكن الاضطرار واصلاً إلى مرحله العجز، وإنما كان واصلاً إلى مرحله الحرج فقط، فهل حكمه هو نفس ما تقدّم يجرى فيه تمام ما تقدّم، أو لا؟

قلنا أنّ الاضطرار إن كان لأحدهما المعين، فالكلام فيه هو نفس الكلام في المقام الأول في ما تقدّم عندما فرضنا الاضطرار إلى المعين، وقلنا ما هو حكمه. وأمّا إن كان الحرج والضرر يرتفع بارتكاب أحدهما لا بعينه، وهو معنى الاضطرار بهذه المرتبة إلى أحدهما غير المعين، والذي هو البحث في المقام الثاني المتقدّم، هنا قلنا بأنّ الكلام يقع أولاً في أصل شمول أدلّة نفى الحرج لمثل هذه الحالة، يعنى في حاله ما إذا كان العلم الإجمالي مردداً بين أطراف، وكان هناك حرج أو ضرر يقتضى ارتكاب واحدٍ من هذه الأطراف لا بعينه، فهل تشمله أدلّة نفى الحرج وتثبت فيه الترخيص لواحدٍ لا بعينه، أو لا؟ هناك كلام في هذا، وليس هنا محل بحثه، وإنما يبحث في دليل الانسداد لمناسبه هناك، ذكر أنّه هل يمكن التمسك بأدلّة نفى الحرج والضرر لإثبات الترخيص التخيري في أحد الطرفين لا بعينه، أو لا يمكن إثبات ذلك؛ لأنّ أدلّة نفى الحرج والضرر لا تشمل مثل هذا الفرض؟ هذا بحث يُذكر في محله. هذا البحث الأوّل نأخذه أصلاً موضوعياً في البحث الثاني الذي هو المهم، لنفترض كما هو الصحيح أنّ أدلّة نفى الحرج والضرر تشمل محل الكلام، فلا محذور في جريان قاعده نفى الضرر في محل الكلام وإثباتها للتخصيص في ارتكاب أحد الطرفين لا بعينه؛ لأنّ ترك ارتكابهما معاً يوقعه في الضرر أو في الحرج، فيقع الكلام في البحث الثاني.

ص: ٣١٦

خلاصه البحث الثاني: أنّه يقع الكلام في أنّ هذا الترخيص في ارتكاب أحدهما بعد فرض ثبوته بأدلّة نفى الحرج والضرر، بعد فرض ثبوته يقع الكلام في أنّ هذا الترخيص كالترخيص الثابت في موارد العجز التكويني، أو الشرعي الذي تقدّم الكلام عنهما؟ أو هو ترخيص يختلف عنهما بلحاظ بعض الأمور؟ الظاهر أنّ هناك أموراً يختلف فيها الحرج والضرر، أو الاضطرار بهذا المقدار عن الاضطرار بمقدار العجز التكويني أو الشرعي، هناك بعض الفوارق بينهما، (مثلاً): تقدّم سابقاً أنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) كان يرى المنافاه بين الترخيص وبين التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال، ولذلك حكم بسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز. المحقق العراقي (قدّس سرّه) فسّر هذه المنافاه في كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) على أنّها مبنيه على القول بالعلية التامه، وقال: بناءً على العلية التامه المنافاه تكون متحققه، أمّا بناءً على الاقتضاء، فلا منافاه بين التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال وبين الترخيص. هناك تقدّم ملاحظه على كلام المحقق العراقي (قدّس سرّه) أنّه يمكن منع المنافاه حتّى على القول بالعلية التامه، وذلك باعتبار أنّ الترخيص يثبت باعتبار عدم تنجّر العلم الإجمالي، عدم تنجّر العلم الإجمالي في محل الكلام يثبت ليس من جهه وجود نقص في العلم الإجمالي وكونه علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، وإتّما من جهه أنّ أصل منجّزيه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه هي مشروطه بشرط، هناك جزء آخر يتمّ هذا التنجيز وهو عبارته عن القدره، أن يكون المكلف قادراً، وإلاّ لا- معنى لافتراض أنّ العلم بالتكليف ينجّز ذلك التكليف على مستوى وجوب الموافقه القطعيه،

فضلاً عن حرمة المخالفة القطعية مع عدم قدره المكلف، فالقدره شرط اساسى فى تنجيز العلم الإجمالى للتكليف المتعلق به، إنما يتنجز عندما يكون المكلف قادراً على امثال ذلك التكليف، فيتنجز عليه، وأما إذا كان عاجزاً وغير قادر أصلاً، فمجرد علمه بالتكليف لا- يكون منجزاً للتكليف لا لنقص فى العلم الإجمالى، لا يوجد ما يوجب حدوث نقص فى العلم الإجمالى؛ بل العلم الإجمالى باقٍ على حاله وهو ينجز، وعلة تامه، لكنه لا ينجز هذا التكليف فى محل الكلام، ولا ينجز وجوب الموافقة القطعية فى محل الكلام؛ لأنّ المكلف غير قادر على الموافقة القطعية، هكذا كنّا نقول سابقاً، فى موارد العجز التكويني المكلف غير قادر على الموافقة القطعية. إذن: لا يمكن أن يكون العلم بالتكليف منجزاً لوجوب الموافقة القطعية لعدم القدره عليها حتى إذا قلنا أنّ العلم الإجمالى علة تامه للتنجيز؛ لأنه إنّما يكون منجزاً للتكليف وعلة تامه له عندما نفترض قدره المكلف على الموافقة القطعية، أمّا حيث لا يكون قادراً على الموافقة القطعية؛ فحينئذٍ العلم الإجمالى لا يكون منجزاً، وليس هذا من جهه وجود خلل فى النظرية القائلة بأنّ العلم الإجمالى علة تامه لوجوب الموافقة القطعية، وفى باب العجز التكويني القدره غير متحقق على الموافقة القطعية؛ فحينئذٍ لا- يكون العلم الإجمالى منجزاً لوجوب الموافقة القطعية، وهذا لا يضر بالعلم الإجمالى بالتكليف وافترض أنّه علة تامه للتنجيز. هذا الذى تقدّم سابقاً لا- يجرى هنا، هذا لا- يجرى فى موارد الضرر والحرج؛ لأنه فى موارد الضرر والحرج القدره موجوده، المكلف قادر على الموافقة القطعية، غايه ما يلزم أنّه إذا ترك كلا الطرفين يقع فى الحرّج والضرر، وهذا ليس معناه أنّ المكلف غير قادر على الموافقة القطعية، المكلف قادر على الموافقة القطعية فى المقام؛ ولذا يأتى كلام المحقق العراقى (قدّس سرّه) هنا من أنّه بناءً على العلية التامه يكون الترخيص منافياً للعلم الإجمالى بالتكليف المنجز على نحو العلية التامه؛ لأنه بناءً على العلية التامه لا- يُعقل التفكيك بين العله وبين المعلول، أن نقول أنّ العلم الإجمالى موجود لكن نسلب منه التنجيز؛ لأنه تفكيك بين العله والمعلول، والمفروض أنّ شرط التنجيز متحقق فى محل الكلام الذى هو القدره، هو قادر على الموافقة القطعية، فلماذا لا ينجز العلم الإجمالى الموافقة القطعية، نفترض علماً إجمالياً، لكن من دون موافقه قطعيه، هذا تفكيك بين العله والمعلول وهذا غير جائز وحيث أنّ الترخيص ثابت بدليله، بعد فرض ثبوت الترخيص لا بدّ من ارتفاع التكليف؛ لأنّ الجمع بينهما محال، وإذا قلنا بارتفاع التكليف ننتهى إلى نتيجة التوسيط فى التكليف، لا- التوسط فى التنجيز؛ لأنّ التوسط فى التكليف مبنى على أنّه على أحد التقديرين لا تكليف، على تقدير أن يكون ما يُرفع به الاضطرار هو الحرام الواقعى لا يوجد تكليف، لا حرمة؛ لاستحاله الجمع بين التكليف الواقعى وبين الترخيص بناءً على العلية التامه، فإذا ثبت الترخيص، فهذا يعنى عدم وجود تكليف، وإذا لم يكن هناك تكليف على أحد التقديرين، فهذا يعنى أنّ التوسط يكون فى التكليف لا فى التنجيز. هذا بناءً على العلية التامه.



وأما بناءً على الاقتضاء: حينئذٍ هذا يرتبط بمفاد دليل نفي الحرج والضرر، إذا قلنا بأن مفاده هو ما نقلناه عن الشيخ الأنصارى (قدس سرّه)، وهو نفي التكليف الذى يجيء منه الضرر والحرج، ويكون منشئاً للحرج ولو بالواسطة، ولا يُشترط أن يكون موضوعه موضوعاً حرجياً؛ بل قد يكون موضوعه غير حرجى كما فى محل الكلام، التكليف فى محل الكلام متعلق بالنجس الواقعى، الحرمة متعلقه بالإناء الذى سقطت فيه قطره الدم واقعاً، وهذا الموضوع ليس موضوعاً حرجياً، لا يكون الإتيان به موقعاً للمكلف فى الحرج، وإنما يقع فى الحرج نتيجة إزام المكلف بالاحتياط بوجود الموافقة القطعية، هذا هو الذى يوقعه فى الحرج، هذا صحيح، لكن الشيخ الأنصارى (قدس سرّه) يقول حتى هذا يشمله دليل نفي الضرر والحرج؛ لأنّ بالنتيجة السبب الأساسى هو التكليف، ولو بالواسطة أوقعه فى الحرج، والحديث يرفع كل تكليف يكون منشئاً لإيقاع المكلف فى العسر والحرج. بناءً على هذا، هذا معناه أنّ نفي الحرج يعنى نفي التكليف؛ حينئذٍ يقع التنافى بين التكليف الواقعى الثابت فى هذا الطرف على تقدير أن يكون هو النجس واقعاً وبين نفي الحرج؛ لأنّ نفي الحرج يعنى نفي التكليف، باعتبار أنّ هذا التكليف يوقع المكلف فى الحرج، أو ينشأ منه الحرج، فنفي الحرج يقتضى نفي التكليف، هذا كيف يجتمع مع التكليف الواقعى فى هذا الطرف على تقدير أن يكون نجساً فى الواقع؟ فإذا جرى دليل نفي الحرج ونفا التكليف فى هذا الطرف على تقدير أن يكون نجساً واقعاً، أيضاً تنتهى إلى نفس النتيجة السابقة وهى التوسط فى التكليف لا التوسط فى التنجيز؛ لأنّ التكليف يرتفع على أحد التقديرين ويكون ثابتاً على التقدير الآخر، فلا علم بالتكليف الفعلى على كل تقدير ويكون التوسط فى التكليف. هذا بناءً على هذا الفهم لأدله نفي الحرج والعسر وهو الفهم الذى يختاره الشيخ الأنصارى (قدس سرّه) وهو أنّ كل تكليف يرتفع إذا كان منشئاً لحصول الحرج، وهذا التكليف صار منشئاً لحصول الحرج، باعتبار عدم قدره المكلف على الموافقة القطعية؛ لأنه يوقعه فى الحرج، فيكون منفيّاً بأدله نفي الحرج والعسر.

وأما إذا قلنا بالرأى الآخر في المسألة: وليس برأى صاحب الكفايه (قدّس سرّه)؛ لأنّ رأى صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يقتضى أن لا- تشمل أدلّه نفى الحرج محل الكلام، هي تشمل فقط التكليف الذى يكون موضوعه حرجياً، وفي المقام موضوع التكليف ليس حرجياً؛ لأنّ موضوعه النجس الواقعى ولا حرج فى ترك النجس الواقعى، الحرج فى الموافقه القطعيه لهذا التكليف لا فى نفس الموضوع الواقعى، على رأى صاحب الكفايه (قدّس سرّه) أصلاً الدليل لا يشمل محل الكلام، لكن نقول بناءً على الرأى الآخر الذى يقول بأنّ أدلّمه نفى الحرج تشمل محل الكلام، وأدلّه نفى الحرج مفادها نفى الحرج الخارجى الذى ينشأ من الشريعة، بسبب التشريعات الإلهيه يقع المكلف فى الحرج، الحديث ينفى هذا السبب لوقوع المكلف فى الحرج، سواء كان هذا السبب هو تكليف، أو عدم تكليف، حتّى إذا كان سبب الحرج هو عدم تكليف أيضاً الحديث يشمل ذلك وينفى هذا العدم، وفى المقام يُدعى بأنّ أدلّه نفى الحرج تنفى عدم الترخيص الشرعى فى ارتكاب أحد الطرفين، باعتبار أنّ عدم الترخيص يوقع المكلف فى الحرج، وبدل عدم الترخيص يمكن أن نعبر بوجود الموافقه القطعيه، أو يمكن أن نعبر بالاحتياط التام، الاحتياط التام هو الذى يوقع المكلف فى الحرج، وإلا- امثال أصل التكليف لا يوقع المكلف فى الحرج، عدم ترخيص الشارع للمكلف فى ارتكاب أحد الطرفين، باعتبار أنّه مضطر إلى ارتكابه بمرتبته الحرج والضرر، هذا هو الذى يوقع المكلف فى الحرج والضرر، فيكون عدم الترخيص مرفوعاً، والاحتياط التام يكون مرفوعاً، وجوب الموافقه القطعيه يكون مرفوعاً، بناءً على هذا؛ حينئذٍ يرتفع عدم الترخيص ويثبت الترخيص، عدم الترخيص هو الذى يكون مرفوعاً لا التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال؛ لأنّه ليس هو سبب الحرج، سبب الحرج فى الحقيقه والواقع هو عبارته عن عدم الترخيص وإلزام المكلف بالاحتياط التام، هذا هو الذى يكون مرفوعاً بهذه الأدله، أمّا التكليف فيبقى على حاله والأدلّه لا تمسّه ولا ترفعه وليس فيها دلالة على رفعه، وإنما هي ترفع عدم الترخيص الشرعى، فيثبت بدله الترخيص فى ارتكاب أحد الطرفين، ترفع وجوب الموافقه القطعيه، فلا- تجب الموافقه القطعيه، أمّا حرمه المخالفه القطعيه فتبقى على حالها؛ لأنّنا لم نمس التكليف، فيبقى التكليف على حاله، وإذا بقى التكليف على حاله، فهذا معناه أنّ التوسّط يكون فى التنجيز لا فى التكليف، يعنى أنّ التكليف باقٍ لكن نفرّق بلحاظ التنجيز بين وجوب الموافقه القطعيه، فنلتزم بعدم تنجيزه، باعتبار اضطرار المكلف، ولو بمستوى الحرج، وبين حرمه المخالفه القطعيه، فنلتزم بها؛ لأنّ التكليف باقٍ وهو يبقى على تنجيزه، لكن تنجيزه بلحاظ حرمه المخالفه القطعيه دون وجوب الموافقه القطعيه، وهذا توسّط فى التنجيز.

الأمر الثانى الذى يقع فيه الكلام: قد يقال أنه بناءً على مسلك الاقتضاء، فالمنافاه بين التكليف الواقعى وبين الترخيص، إنما لا تتحقق كما ذكرنا سابقاً إذا كان الترخيص ظاهرياً، الترخيص الظاهرى على مسلك الاقتضاء لا- مشكله فيه، ولا يكون هذا الترخيص منافياً للتكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، لكن هذا عندما يكون الترخيص ظاهرياً، وأما إذا كان الترخيص واقعياً لا ظاهرياً، حينئذٍ قد يقال أن المنافاه موجوده لوضوح أن الترخيص الواقعى ينافى التكليف الواقعى، كيف يمكن أن يجتمع ترخيص واقعى فى الطرف الذى رفع المكلف به اضطراره وبين التكليف الواقعى فى نفس ذلك الطرف على تقدير أن يكون نجساً فى الواقع؟ هو طرف واحد يكون مرخصاً فيه واقعاً، ويكون التكليف ثابتاً فيه واقعاً، لا يُعقل الجمع بينهما! إذن: على تقدير أن يكون النجس ثابتاً فى الطرف الذى رفع به اضطراره، هنا المنافاه بين التكليف الواقعى وبين الترخيص الواقعى تكون ثابتة، وهذا فى الحقيقه يستلزم ارتفاع التكليف فى هذا الفرض، وبالتالي يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز، باعتبار عدم ثبوت التكليف على هذا التقدير، وعليه: لا- يكون العلم الإجمالى متعلقاً بتكليفٍ فعليٍّ على كل تقدير، وإنما يكون متعلقاً بتكليفٍ فعليٍّ على تقديرٍ وتكليفٍ غير فعليٍّ على تقديرٍ آخر. إذن: لا- يوجد علم بتكليفٍ فعليٍّ على كل تقدير، وهذا يؤدى إلى سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز، أو التوسّط فى التكليف. هذا إذا كان الترخيص واقعياً. نعم لا منافاه إذا كان الترخيص ظاهرياً.

ومن هنا قد يقال: أن الترخيص فى محل الكلام واقعى وليس ظاهرياً، والسبب فى ذلك هو أن الترخيص فى محل الكلام يُستفاد من الأدلّه التى تدلّ على الترخيص فى موارد الاضطرار من قبيل (ما من شىءٍ حرّمه الله إلا وأحلّه لمن أضطر إليه) (1) هذا يُستفاد منه الحلّيه والترخيص، فيقال أن ظاهر هذا الحديث الشريف هو أن الاضطرار مقتضى للحلّيه، الحديث الشريف ليس فقط يدلّ على أن الاضطرار يقتضى الحلّيه؛ بل يقول أن الاضطرار يقتضى الحلّيه حتّى فى الموارد التى تكون الحرمة ثابتة فيه، حتّى الموارد التى فيها مفسده ملزمه تقتضى الحرمة، مع ذلك الاضطرار فيه يقتضى حلّيه ذلك المورد، فالحديث يدلّ على ثبوت الحلّيه فى الموارد التى ثبتت فيها المفسده الملزمه المقتضيه للحرمة، فضلاً عن غيرها، أى عن الموارد التى ليس فيها مفسده ملزمه، فهى من باب أولى أن يقتضى الاضطرار الحلّيه فيها، والاضطرار يقتضى رفع الحرمة وثبوت الحلّيه. إذن: الموارد التى هى مباحه فى الأساس وليس فيها حرمة، إذا اضطر إليها الإنسان من باب أولى أن يثبت فيها الترخيص، بناءً على هذا؛ حينئذٍ يكون مفاد الحديث الشريف هو جعل الحلّيه فى مورد الاضطرار، ولو لم يكن مورد الاضطرار حراماً، وليس بالضروره أن يكون مورد الاضطرار حراماً؛ بل قلنا أنه إذا لم يكن حراماً ثبت فيه الحلّيه من باب أولى، بمعنى أن الاضطرار مقتضى للحلّيه فى جميع الموارد حتّى إذا كان المورد حراماً، مع ذلك الاضطرار يقتضى الحلّيه. وبناءً على هذا، فهذا الحديث يدلّ على أن الاضطرار مقتضى لإثبات الحلّيه حتّى إذا لم يكن مورد حراماً؛ حينئذٍ إذا أردنا أن نطبقه على محل الكلام، المكلف ليس مضطراً إلى الفرد، وإنما هو مضطر إلى الجامع، مضطر إلى ارتكاب أحد الطرفين، والجامع ليس حراماً، فلا مشكله؛ لأنه لا يُشترط فى شمول الحديث لمورد أن يكون حراماً كما بيّنا، الجامع ليس حراماً، يشمل الحديث، فإذا اضطر إليه المكلف، هذا الاضطرار فيه اقتضاء الحلّيه، فتكون الحلّيه ثابتة فى الجامع، وهذه الحلّيه الثابتة فى الجامع حلّيه واقعيه لا علاقته لها بالشك، هذه حلّيه واقعيه ثابتة فى مورد الاضطرار الذى هو الجامع، هذه الحلّيه تسرى من الجامع إلى الفرد عندما يُطبّق المكلف اضطراره على الفرد ويرفع اضطراره بالفرد، تسرى هذه الحلّيه من الجامع إلى الفرد، فتثبت الحلّيه فى الفرد الذى يختاره المكلف لرفع اضطراره به، وهى حلّيه واقعيه وهى عبارته عن الترخيص الواقعى، فإذن: الفرد الذى يرفع به اضطراره فيه ترخيص واقعى، وحلّيه واقعيه، فلو كان هو النجس فى الواقع يثبت فيه التكليف الواقعى، يعنى الحرمة الواقعيه، ومن غير المعقول أن تجتمع الحرمة الواقعيه مع الحلّيه الواقعيه، فلا بد من الالتزام بارتفاع التكليف على هذا التقدير، وهذا يعنى التوسّط فى التكليف وسقوط العلم الإجمالى عن

التنجز. بالنتيجه سوف ننتهى إلى نتيجه أنه فى المقام هناك حليه واقعيه ثابتة فى الجامع وسرت من الجامع إلى الفرد، وإذا سرت إلى الفرد؛ حينئذٍ يستحيل أن تجتمع مع الحرمه الواقعيه، فلا بدّ من الالتزام بارتفاع الحرمه الواقعيه على هذا التقدير، وهذا يؤدى إلى سقوط العلم الإجمالى عن المنجزيه.

ص: ٣٢٠

---

١- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملى، ج ٢٣، ص ٢٢٨، كتاب الايمان، باب ١٢، ح ١٨، ط آل البيت.

يمكن أن يُجاب عن هذا الإيراد:

أولاً: بإنكار أنّ ظاهر الرواية هو ما ذكر، إنكار أن يفهم من هذه الرواية الشريفه أنّ الاضطرار له اقتضاء الحليّه، أو لا أقل أنّ هناك احتمالاً- آخر في الرواية في مقابل هذا الاحتمال، وهو أنّ الرواية في مقام بيان أنّ الاضطرار يُشكل مانعاً يمنع من تأثير مقتضى الحرمة في الحرمة، عندما يكون الشيء حراماً وفيه مقتضى الحرمة، فيه مفسده ملزمه تقتضى الحرمة، عندما يضطر إليه المكلف هذا الاضطرار بشكل مانعاً يمنع من تأثير هذا المقتضى في المقتضى، يعنى في الحرمة، هذا هو الذى يفهم من الرواية، أنّ الاضطرار يمنع من تأثير مقتضى التحريم فى التحريم، بناءً على هذا؛ حينئذٍ الحديث الشريف لا يشمل محل الكلام، مفاده ليس هو جعل الحليّه، وإنما مفاده هو رفع التحريم لا جعل الحليّه، بناءً على هذا الرواية لا تشمل محل الكلام؛ لأنّ المفروض أنّ الاضطرار فى محل الكلام متعلق بالجامع، والجامع ليس حراماً، شمول الحديث بناءً على هذا الفهم لمورد لا يكون إلا إذا كان ذلك المورد حراماً وفيه مفسده، فيأتى الاضطرار يمنع من تأثير المفسده الملزمه فى التحريم، فيقتضى رفع التحريم، لكن هذا عندما يكون الشيء حراماً حتّى يشمل الحديث، فى محل الكلام مورد الاضطرار هو الجامع، والجامع ليس حراماً حتّى يدلّ الحديث على رفع حرمة، وأمّا الفرد، فأنه وإن كان حراماً على تقدير أن يكون هو النجس فى الواقع، لكنّه ليس مورداً للاضطرار حتّى يشمل الحديث، مورد الاضطرار هو الجامع والجامع ليس حراماً، وما هو حرام هو الفرد على تقدير أن يكون هو النجس فى الواقع، ولكنّه ليس مورداً للاضطرار؛ ولذا شمول الحديث لمحل الكلام يكون مشكلاً، وليس فى الحديث ما يدلّ على رفع الحرمة؛ لأنّه لا يشمل محل الكلام، هو لا يدلّ على إثبات الحليّه، وإنما يدلّ على رفع الحرمة، لكنّه لا يشمل محل الكلام، وإنما يدلّ على رفع الحرمة عندما يكون الاضطرار متعلقاً بما هو حرام، فيدلّ على رفع الحرمة، فى محل الكلام الاضطرار لم يتعلّق بالحرام، حتّى على تقدير أن يكون النجس هو هذا؛ لأنّ الاضطرار متعلق بالجامع، والجامع ليس حراماً، والفرد وإن كان حراماً على تقدير أن يكون هو النجس واقعاً، لكنّه ليس مورداً للاضطرار. وعليه: لا موجب لرفع اليد عن التكليف.

أو بعبارة أخرى: أنّ الحديث الشريف ليس فيه دلالة على رفع التكليف، فيبقى التكليف على حاله، وليس هناك شيء يوجب رفعه؛ لأنّه ليس هناك شيء ينافيه؛ إذ ليس هناك حليّة وترخيص واقعي كما قيل حتّى يكون منافياً للتكليف وموجباً لرفع اليد عنه، كما أنّ الحديث الشريف لا- يرفع هذا التكليف، يعنى لا- يرفع الحرمة على ما بيّنا. نعم، الشيء الذى يثبت فى المقام هو الترخيص العقلي، والتكليف باقٍ، العقل فى هذه الحالة يحكم بالترخيص فى رفع الاضطرار بأحد الطرفين. هذا الترخيص فى رفع الاضطرار بأحد الطرفين هو ترخيص عقلي ومن الواضح بأنّ هذا لا يتنافى مع الحرمة الواقعيه، فتبقى الحرمة الواقعيه على حالها، لكن العقل يُرخص فى ارتكاب أحد الطرفين.

## الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه

قلنا أنّه قد يُدعى وجود نكته أخرى غير مسأله الدوران بين التكليف الطويل والقصير لإثبات المنجزيه فى موارد العجز العقلي، ولا تثبت هذه النكته فى موارد العجز بمرتبته الحرج والضرر، وبيّنا النكته فى الدرس السابق، وهى دعوى أنّ المخصص العقلي فى موارد العجز العقلي لا يكشف عن عدم الملاك، وإثما هو فقط يسقط الخطاب، عندما يكون المكلف عاجزاً عقلاً عن ارتكاب الشيء؛ حينئذٍ الخطاب يسقط باعتبار العجز العقلي، والعقل لا- يقول أكثر من هذا، أمّا الملاك، فيبقى على حاله، بخلاف المخصص الشرعي فى موارد الحرج والضرر، فأنّه كما يكشف عن رفع الخطاب يكشف عن رفع الملاك أيضاً، وهذا معناه أنّه فى موارد الحرج والضرر لا يوجد علم بالملاك، بينما فى موارد العجز العقلي يوجد علم بالملاك، فأنّه لم يرتفع إلاّ الخطاب، الاضطرار والحكم العقلي لم يرفع إلاّ- الخطاب، أمّا ملاك التحريم، فهو باقٍ على حاله، فإذا كان هناك علم بالملاك؛ فحينئذٍ يكون منجزاً؛ لأنّه يدخل فى مسأله العلم بالملاك والشكّ فى قدره على التحفظ عليه، وفى مثله العقل يلزم المكلف بالاحتياط وبلزوم التحفظ عليه، ولو احتمالاً؛ فحينئذٍ يلزم المكلف بالاحتياط اتّجاه الفرد الآخر وهذا هو معنى التنجيز، فيثبت التنجيز بقطع النظر عن تلك المسأله.

ص: ٣٢٢

الملا-حظه الأولى: على ما ذكره هو أنّه لو تمّ هذا البيان، فأنّه لا يختصّ بما إذا كان العلم الإجمالي متقدماً على العجز العقلي، لا يثبت المنجزيه فقط فى هذا. النكته الأولى تثبت المنجزيه فقط فى صورته دوران التكليف بين الفرد الطويل والفرد القصير، أمّا فى صورته تقدّم العجز على العلم الإجمالي، أو مقارنته له، هنا أصلاً يسقط العلم الإجمالي عن المنجزيه، بينما النكته الثانيه إذا تمّت، فلا- يُفرّق بين ما إذا كان العلم الإجمالي متقدماً على العجز وعلى التلف، أو كان متأخراً عنه، حتّى إذا كان التلف متقدماً على العلم الإجمالي، بأن تلف أحد الطرفين، ثمّ علم إجمالاً- بنجاسه أحدهما، إمّا التالف، وإمّا الفرد الموجود، هذه النكته نفسها تجرى فى هذه الحالة، والحال أنّهم لا يلتزمون بأنّ العلم الإجمالي مع تقدّم التلف عليه يكون منجزاً ومانعاً من ارتكاب الطرف الموجود، مع أنّ هذا الوجه لو تمّ لأثبت المنجزيه حتّى فى هذه الحالة؛ لأنّ نفس البيان السابق يجرى، أنّ المخصص فى المقام عقلي، فالمخصص الذى يخرج التالف عن إطلاق دليل التكليف هو مخصص عقلي، هذا المخصص العقلي لا يكشف عن

سقوط الملائك، وإنما يكشف فقط عن سقوط الخطاب، وهذا معناه أننا نعلم بوجود الملائك، حتى إذا كان التاريخ متقدماً، لكن نحن بعد ذلك بالعلم الإجمالى علمنا بوجود الملائك والتكليف، التكليف ساقط، باعتبار العجز العقلى، لكن الملائك لا يزال موجوداً، فهناك علم بالملائك، وهذا العلم بالملائك يُشكك فى قدره على حفظه بالنسبه للطرف الآخر، فيدخل فى مسأله العلم بالملائك والشك فى قدره، وإذا دخل فى باب الشك فى قدره تجرى أصاله الاحتياط، ويتعين الاشتغال بحكم العقل، فإن العقل يقول أن الشك فى قدره ليس مؤمناً، ما دمت تحرز الملائك، لكن الشك فى قدرتك على تحقيق هذا الملائك، هذا الشك ليس مؤمناً؛ بل يجب الاحتياط حتى فى صورته تقدم التلف على العلم الإجمالى، نفس هذا البيان يجرى؛ لأن العلم الإجمالى أوثق لى علماً بالتكليف وبالملائك، التكليف ساقط فى الطرف التالف، باعتبار أن العجز العقلى يوجب سقوط التكليف، ولكنه لا يوجب سقوط الملائك، فيصير علم بالملائك وشك فى قدره على التحفظ عليه، هذا الشك ليس مؤمناً بنظر العقل، فيجب الاحتياط، فلا بد من الالتزام بالمنجزيه ووجوب الاحتياط من دون فرق بين أن يكون التلف متأخراً عن العلم الإجمالى كما ذكرنا وبين أن يكون متقدماً على العلم الإجمالى، أو مقارناً له، فى كل هذه الصور لا بد من الاحتياط، بينما لا أحد يلتزم بهذا الشيء، وإنما يلتزمون بالمنجزيه فقط فى صورته تقدم العلم الإجمالى على التلف.

الملاحظه الثانيه: مسأله الشكّ فى القدره وحكم العقل بالاحتياط فيها، هذه قضيه مسلّمه، لكن شرط حكم العقل بالاحتياط فى مسأله الشكّ فى القدره هو ما إذا حصل القطع بوجود الملاك، إذا قطعنا بوجود الملاك فى موردٍ وشككنا فى أنّه هل هناك قدره على تحصيل الملاك والتحفّظ عليه فى ذلك المورد، أو لا؟ فى هذه الحاله تأتى مسأله حكم العقل بالاحتياط، ومسأله أنّ العقل لا يرى أنّ الشكّ فى القدره مؤمناً؛ بل لابدّ من الاحتياط؛ لأجل تحصيل الملاك المقطوع به. وأمّا إذا كان المورد هو مورد احتمال عدم الملاك، لا يوجد قطع بالملاك، وإمّا هناك احتمال الملاك، هنا لا يحكم العقل بوجوب الاحتياط، والعقل إنّما يحكم بوجوب الاحتياط فى موارد القطع بالملاك والشكّ فى القدره. هذه القضيه واضحه، نطبّقها فى محل الكلام، فى محل الكلام عندما نلتفت إلى الطرف المقذور، الطرف الموجود غير التالف، حينئذٍ سنجد أنّه لا يمكن تطبيق مسأله حكم العقل بالاحتياط فى موارد الشكّ فى القدره عليه؛ لأننا اساساً ليس لدينا علم بوجود الملاك فيه، لاحتمال أن يكون الملاك موجود فى الطرف التالف، فإذن: بالنسبه للطرف المقذور لا علم بوجود الملاك حتّى يقال أنّنا نعلم بوجود الملاك فى الطرف المقذور ونشكّ فى القدره على التحفّظ عليه، فيدخل فى تلك المسأله، فيجب فيه الاحتياط. كلا، الأمر واضح أنّه ليس هكذا؛ لأنّه فى الطرف المقذور لا علم بوجود الملاك وثبوته، فلا يمكن تطبيق ما ذكر عليه.

نعم، هناك علم إجمالى \_\_\_\_\_ بحسب الفرض، إذا تمت هذه النكته المتقدّمه \_\_\_\_\_ بوجود الملاك المردّد بين أن يكون فى الطرف التالف، أو فى الطرف المقذور، هنا يوجد علم بالملاك المردّد بين هذا الطرف وذاك، هذا العلم الإجمالى بوجود الملاك بناءً على تماميه النكته السابقه لا يمكن إنكاره، فهناك إذن علم بالملاك؛ حينئذٍ الجواب هو أنّ هذا العلم بالملاك الذى لا يكون منجزاً على تقدير، يعنى هو علم بالجامع الذى يدور أمره بين المقذور وغير المقذور. وبعباره أخرى: هو علم بالجامع بين الفرد الداخلى فى دائره حق المولويه وهو المقذور، وبين الفرد الخارج عن دائره المولويه؛ لأنّ المولى ليس له حق الطاعه فى الطرف الذى يكون المكلف عاجزاً عنه، فى موارد عدم القدره، وفى موارد العجز العقلى، هذا يكون خارجاً عن دائره المولويه. نعم، الطرف الآخر يكون داخلاً فى دائره المولويه، هذا العلم الإجمالى بهذا الجامع بين المقذور وغير المقذور لا يكون منجزاً على ما تقدّم سابقاً أنّ مثل هذا العلم الإجمالى لا يكون منجزاً، فبالتالى من أين يأتى التنجيز؟ التنجيز يثبت بحكم العقل عندما نعلم علماً تفصيلاً بثبوت الملاك، أو علماً إجمالياً لا يدور بين المقذور وغير المقذور، لا يدور بين ما يكون داخلاً فى حق الطاعه وبين ما لا يكون داخلاً فى حق الطاعه، فى هذه الحاله تنطبق القاعده، ونقول لابدّ من الاحتياط، وهذا لا ينطبق فى محل الكلام؛ لأنّه بالنسبه للطرف المقذور لا علم بثبوت الملاك فيه. نعم هناك علم بالملاك الجامع الدائر بين المقذور وغير المقذور، ومثل هذا العلم الإجمالى بالجامع بهذا الشكل لا يكون منجزاً، فلا تثبت المنجزيه فى محل الكلام.



الملاحظه الثالثه: أصل النكته تبتنى فى الحقيقه على دعوى أنّ المخصص الشرعى ليس كالمخصص العقلى، المخصص العقلى يرفع التكليف وليس له علاقه بالملاك، فيبقى الملاك موجوداً، بينما المخصص الشرعى لا، وإنما هو كما يكشف عن رفع التكليف يكشف أيضاً عن رفع الملاك. هذه ليست واضحه؛ لأنّ المخصص الشرعى أيضاً ثبت بملاك الاضطرار، كما أنّ المخصص العقلى ثبت بملاك العجز والاضطرار، المخصص الشرعى أيضاً ثبت بملاك العجز والاضطرار، لكن العجز بمرتبته الحرج والضرر، فالمخصص الشرعى ثبت بملاك الحرج والضرر. هذا غير واضح أنّه يتصدى أيضاً لرفع الملاك، لماذا يرفع الملاك؟ يبقى الفعل على ما هو عليه من الملاك، هذا المخصص الشرعى من جهه الاضطرار بمستوى الحرج والضرر سمح للمكلف بارتكاب هذا الفرد، فكأنّ سماح الشارع للمكلف بارتكاب هذا من جهه الاضطرار والعجز بمستوى الحرج والضرر هو الذى يكون كاشفاً عن ارتفاع الخطاب فقط وسقوطه، وأما الملاك، فلا داعى للمساس به، ولا يكشف المخصص الشرعى والترخيص الشرعى الثابت بأدله نفي الحرج، لا موجب لكى يكون كاشفاً عن ارتفاع الملاك أيضاً فى هذا الفرد الذى اضطرر المكلف إلى شربه؛ لأنّه لو لم يشربه يقع فى الحرج والضرر، لا داعى للالتزام بأنّ الترخيص يكون رافعاً للملاك بحيث يكون الفرد الذى هو مورد الاضطرار بمستوى الحرج كما لا تكليف ولا خطاب فيه لا ملاك فيه، الملاك يرتفع عنه بحيث نميّز بين فعلين، بين شرب ماء لا يضطر إليه المكلف لرفع حرجه وبين شرب ماء يضطر إليه المكلف لرفع حرجه، فنقول أنّ الملاك موجود فى الأوّل وغير موجود فى الثانى، وأساس النكته مبتنى على أنّ المخصص العقلى يرفع الخطاب دون الملاك، بخلاف المخصص الشرعى. على كل حال، هذا تمام الكلام فى مسأله الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالى، المعين وغير المعين.

خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

الكلام يقع في ما إذا كان طرف معين من أطراف العلم الإجمالي مقدوراً عقلاً، ولكنه غير مقدور عرفاً، باعتبار أنه يتوقف على مقدمات طويله عريضه وشاقه بحيث أن العرف يرى أن المكلف كأنه عاجز وغير قادر عليه، والمثال المعروف لهذا هو ثوب السلطان، أو طعام الملك \_\_\_\_\_ مثلاً- \_\_\_\_\_ الإنسان العادي يرى عرفاً بأنه غير قادر على ذاك، وإن كان هو قادر عليه بالقدرة العقلية، لكن باعتبار أنه يتوقف على مقدمات شاقه عادة لا تتأتى لهذا المكلف، فكأنه بنظر العرف يرى أنه غير قادر على ذاك، فيصبح ذاك الشيء كأنه غير مقدور، لكنه ليس غير مقدور عقلاً، وإنما هو غير مقدور عرفاً.

(مثال آخر): مسأله تنفّر الطبع عن الشيء، باعتبار أن الإنسان بحسب طبعه ينفر من بعض الأشياء من قبيل أكل الخبائث، هو ينفر منه بحسب طبعه؛ فحينئذٍ، كأنه يرى عرفاً أنه غير مقدور له؛ لأنّ الطبع ينفر من هذا الشيء، فهو غير مقدور عرفاً، وإن كان مقدور عقلاً، لكنه باعتبار أن الطبع الإنساني ينفر منه، وأنّ الإنسان ينفر منه ويبعد عنه ولا يقرب منه، فكأنه يرى أن هذا غير مقدور له عرفاً. على كل حال، الكلام يقع في أن هذا غير المقدور العرفي هل يلحق بغير المقدور العقلي في سقوط التكليف عنه، أو لا؟ إذا كان الفعل غير مقدور عرفاً هل يسقط التكليف به كما لو كان غير مقدور عقلاً، باعتبار أن القدره شرط في التكليف، فإذا عمّنا القدره التي هي شرط في التكليف للقدره الأعمّ من القدره العقلية والقدره العرفية، فكما أن القدره العقلية إذا انتفت وصار الشيء غير مقدور عليه عقلاً- التكليف ينتفي، كذلك القدره العرفية إذا انتفت التكليف أيضاً ينتفي؟؛ لأنّ القدره شرط في التكليف، فعند عدم القدره يرتفع التكليف، فإذا عمّنا القدره للقدره العرفية، فالتكليف يرتفع بارتفاع القدره العقلية وكذا يرتفع بارتفاع القدره العرفية، هل يلحق به، أو لا يلحق به؟ ولا يكون عدم القدره العرفي موجباً لسقوط التكليف؟ عدم القدره العرفي هذا هو الذي يُسمّى بالخروج عن محل الابتلاء، يقال هذا خارج عن محل الابتلاء، بمعنى أن هناك ضمان في عدم صدوره من المكلف، كل شيء يكون هناك ضمان بحسب العاده في أنه لا- يصدر من المكلف، يقال أن هذا خارج عن محل الابتلاء، الشيء ينفر منه المكلف، فيضمن عدم صدوره منه، هل يصح التكليف به، أو لا؟ ذاك كان خارجاً عن محل الابتلاء بالمعنى الأول، كتوب السلطان، هذا لا بتلى به المكلف عادة؛ لأنه يتوقف على مقدمات طويله وشاقه، هل يتعلّق به التكليف؟ وهل يُعقل التكليف به؟ مثلاً أن يُحرّم عليه أن يلبس ثوب السلطان، هل هذا شيء معقول أو مقبول؟ أو أن هذا التكليف غير مقبول؟ إذا قلنا أنه غير مقبول ولا يمكن صدوره، فهذا معناه أن التكليف يسقط بعدم القدره العرفية كما يسقط بعدم القدره العقلية. وأثره في محل الكلام واضح، إذا قلنا أن العجز العرفي يوجب سقوط التكليف، وأنّ حاله حال العجز العقلي؛ حينئذٍ في مسألتنا إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي فيه عجز عرفي؛ حينئذٍ يكون كما لو كان غير مقدور عقلاً، التكليف يسقط فيه، فإذا سقط فيه؛ حينئذٍ يأتي الكلام السابق في أن العلم الإجمالي حينئذٍ يسقط عن المنجزية في ما لو كان هذا العجز متقدماً على العلم الإجمالي؛ لأنّ هذه هي الصورة التي قلنا فيها بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية في مسأله الاضطرار إلى المعين، في محل الكلام إذا كان العجز العرفي ثابتاً في أحد الطرفين بعينه، وكان هذا العجز متقدماً على العلم الإجمالي، هذا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجز؛ لما تقدّم من أنه حينئذٍ لا- يوجد علم إجمالي، وإنما يوجد شك في ثبوت التكليف في الطرف الآخر؛ لأنه لو كانت النجاسه ثابتة في الطرف العاجز عنه عرفاً، فالتكليف فيه ساقط، ولو كان ثابتاً في الطرف الآخر الداخل في محل الابتلاء يثبت التكليف، لكنّ هذا مجرد شك واحتمال، فلا- علم إجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير، فيسقط العلم الإجمالي عن المنجزية، أمّا إذا فرّقنا بين العجز العقلي وبين العجز العرفي، وقلنا بأنّ العجز العرفي لا يوجب سقوط التكليف، التكليف معقول

مع العجز العرفي، بالرغم من خروجه عن محل الابتلاء التكليف به معقول ومقبول، فلا يسقط التكليف في حاله فرض العجز العرفي؛ حينئذٍ لا موجب لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه؛ لأنه على تقدير أن تكون النجاسة ثابتة في ذاك الطرف الخارج عن محل الابتلاء، فالتكليف أيضاً ثابت فيه؛ لأن العجز العرفي لا يوجب سقوط التكليف ولا يرفعه، فيكون هناك علم إجمالي بالتكليف على كل تقدير حتى لو كان العجز العرفي سابقاً على العلم الإجمالي، فالأثر يظهر في منجزيه العلم الإجمالي وعدمها في حاله كون أحد الطرفين خارجاً عن محل الابتلاء، فهذه فائدة البحث.

هناك مسأله ينبغي التنبيه عليها قبل الدخول فى البحث: وهى أنّ الذى يبدو من كلامهم فى المقام هو أنّ النزاع ليس فى الكبرى، وإنّما النزاع فى الصغرى، النزاع فى الحقيقة ينصب على أنّ التكليف هل هو مشروط بالقدره العرفيه والقدره العقليه، أى بالأعم، أو أنّه ليس مشروطاً إلاً بالقدره العقليه ؟

بعبارة أخرى: أنّ العجز العرفى هل يرفع التكليف كما يرفعه العجز العقلى، أو لا ؟ وإلاً على تقدير أن يكون العجز العرفى رافعاً للتكليف لا إشكال فى عدم المنجزيه وسقوط العلم الإجمالى عن المنجزيه فى فرض تقدّم العجز العرفى على العلم الإجمالى بلا خلاف، على تقدير تسليم الصغرى لا- نزاع، سواء كانت الصغرى التى نسلّمها هى سقوط التكليف بالعجز العرفى، أو عدم سقوطه، إذا قلنا أنّ التكليف يسقط بالعجز العرفى؛ فحينئذٍ النتيجة واحده عند الجميع وهى عدم المنجزيه، وإذا قلنا أنّ العجز العرفى لا- يوجب سقوط التكليف، فالنتيجة أيضاً واحده عند الجميع وهى المنجزيه، فالنزاع ليس فى المنجزيه وعدمها، وإنّما النزاع فى الصغرى، والذى لا بدّ من تحقيقه هو أنّ التكليف هل هو مشروط بعدم الخروج عن محل الابتلاء بحيث أنّ من شروط التكليف الدخول فى محل الابتلاء ؟ يعنى القدره عليه عرفاً كما أنّ من شروط التكليف القدره العقليه، فالنزاع ينصب على تحقيق هذه الجهه.

### الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

قلنا أنّ جوهر النزاع فى المقام هو فى اشتراط التكليف بالدخول فى محل الابتلاء المسمّى بالقدره العرفيه، كما أنّ التكليف مشروط بلا إشكال بالقدره العقليه، فهل هو مشروط بالقدره العرفيه، أو لا ؟

ص: ٣٢٧

وبعبارة أخرى: أنّ العجز العرفى هل يُسقط التكليف، أو لا-؟ ويتفرّع عليه القول بالمنجزيه وعدم المنجزيه فى ما لو كان أحد أطراف العلم الإجمالى خارجاً عن محل الابتلاء، وكان الخروج عن محل الابتلاء سابقاً على العلم الإجمالى، فأنّه إن قلنا بأنّ العجز العرفى يسقط التكليف لا يتنجز العلم الإجمالى لعدم العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى على كل تقدير، وإن قلنا بأنّ العجز العرفى لا يُسقط التكليف؛ بل التكليف باقٍ بالرغم من العجز العرفى عن هذا الطرف، فلا بدّ من الالتزام بالمنجزيه.

قبل أن ندخل فى أصل البحث نتبه على شىء، وهو أنّه بناءً على الاشتراط كما هو المشهور، المشهور يبنى على أنّ التكليف مشروط بالدخول فى محل الابتلاء، يعنى بالقدره العرفيه. بناءً على أنّ الفعل إذا كان خارجاً عن محل الابتلاء لا يصح تعلق التكليف به، بناءً على هذا يقع الكلام فى أنّه هل يختص هذا الاشتراط بخصوص التكليف التحريمى، أو يشمل التكليف الوجوبى ؟ هذا الاشتراط هل يختص بالمحرّمات، فنقول أنّ التكليف التحريمى يُشترط فيه الدخول فى محل الابتلاء، فلو كان الفعل خارجاً عن محل الابتلاء لا يصح تعلق التكليف التحريمى به، هل يختص بالمحرّمات، أو يشمل حتّى الواجبات، حتّى فى الواجبات أيضاً نقول أنّ التكليف الوجوبى الإلزامى أيضاً يُشترط فى صحّته تعلقه بشىء أن يكون ذلك الشىء داخلًا فى محل

الابتلاء؟ فلو كان خارجاً عن محل الابتلاء أيضاً يأتي فيه الكلام، أنه لا يصح تعلق التكليف لخروجه عن محل الابتلاء؟ هل يختص بالمحرّمات، أو لا- يختص بالمحرّمات؟ قيل أنّ الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) ظاهره الاختصاص بالمحرّمات، نقول أنّ التكليف التحريمي مشروط بالدخول في محل الابتلاء، وأمّا إذا كان الفعل خارجاً عن محل الابتلاء لا يصح تعلق التكليف التحريمي به. وأمّا الواجبات، فلا يُشترط فيها ذلك. ووُجّه ذلك الاختصاص وعدم الاشتراط في الواجبات بأنّه: أيّ ضمير في أن يكون الفعل خارجاً عن محل الابتلاء؟ بمعنى أنّ المكلف محتاج إلى مقدّمات طويلة ومعقّده حتّى يأتي به، فيقال: أيّ ضمير في تعلق التكليف بهذا الشيء الذي يصعب على المكلف الإتيان به والذي له مقدّمات بعيدة وصعبة، وما هو المانع من أن يتعلّق التكليف الوجوبي به؟ لأنّ المفروض أنّ القدره العقليه محفوظه في المقام، وإنّما المنتفى هي القدره العرفيه، بمعنى أنّ هذا الفعل خارج عن محل الابتلاء من قبيل ثوب الملك و بنت السلطان و.... الخ. ظاهر الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) أنّه لا مانع من تعلق التكليف الوجوبي به، بأن يوجب الشارع بالرغم من كونه خارجاً عن محل الابتلاء، لكنّ التكليف التحريمي لا يتعلّق به ولا يصح أن ينهى الشارع عن الفعل الخارج عن محل الابتلاء، لكن يصحّ له الأمر به بالرغم من الخروج عن محل الابتلاء، ويعلّل هذا بأنّه ما هو المحذور في أن يأمر الشارع بالطرف الخارج عن محل الابتلاء؟ لأنّ المفروض أنّ هذا الفعل مقدور للمكلف، غاية الأمر أنّه مقدور له بعد مقدّمات عسيره وطويله، لكن هو بالنتيجه مقدور للمكلف عقلاً، وأيّ ضمير في أن نفترض أنّ هذا الفعل المقدور للمكلف عقلاً، لكنّه خارج عن محل ابتلائه، أن نفترض وجود مصلحه ملزمه في هذا الفعل تقتضى تعلق التكليف به، بالرغم من أنّ المكلف يقع في صعوبات ومشاق حتّى يأتي به، لكن لا مشكله في أن يؤمر به بالرغم من وجود صعوبات في المقدمّات، ما دام يمكن الإتيان به عقلاً لا ضمير من الأمر به، بخلاف النهي عنه مع خروجه عن محل الابتلاء، فإنّه لا يصح؛ لأنّ الغرض من النهي هو إبعاد المكلف عن الفعل، الغرض من النهي هو ضمان عدم صدور الفعل من المكلف بالمقدار الذي يضمّنه النهي التشريعي، وهذا حاصل في المقام؛ لأنّ الفعل بحسب الفرض خارج عن محل ابتلاء المكلف، فبنفس خروجه عن محل الابتلاء يكون عدم تحقّقه وعدم صدوره من المكلف مضموناً، فإذا كان عدم صدوره من المكلف مضموناً؛ حينئذٍ لا معنى للنهي، بخلاف الأمر به؛ لأنّه إذا كانت فيه مصلحه ملزمه يؤمر به، حتّى إذا كان خارجاً عن محل الابتلاء، لكن المكلف عقلاً يتمكن من الوصول إليه وارتكابه والإتيان به، فإذا كانت فيه مصلحه ملزمه تقتضى الأمر به بالرغم من صعوبته وصعوبه الإتيان به وتوقّف ذلك على مقدّمات شاقه وبعيده، مع ذلك قد تقتضى المصلحه الأمر به، فيؤمر به. هذا وجه ما نُسب إلى الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) من الاختصاص بالمحرّمات.

المحقق العراقي (قدّس سرّه) ناقش في هذا في تقارير بحثه، (1) قال: لا- فرق بين الواجبات والمحرمات، كما أنّ فعل الفرد الخارج عن محل الابتلاء لا- يصح تعلق التكليف التحريمي به، كذلك لا- يصح تعلق التكليف الوجوبي به، ويقول أنّ الوجه المعروف للاستدلال على عدم صحّته تعلق التكليف التحريمي بالفعل الخارج عن محل الابتلاء هو مسأله الاستهجان العرفي، عرفاً ليس مستساغاً أن ينهى عن فعل خارج عن محل الابتلاء، وكذلك ليس مستساغاً عرفاً أن يؤمر بفعل خارج عن محل الابتلاء، يقول كما أنّ النهي عن استعمال ثوب السلطان مستهجن، كذلك الأمر باستعماله أيضاً مستهجن ما دام خارجاً عن محل الابتلاء، فإذا قلنا أنّ هذا الاستهجان يستوجب سقوط التكليف بالتحريم عنه، كذلك لا بدّ أن نلتزم بسقوط الوجوب عنه، أي لا يتعلّق به الوجوب كما لا يتعلّق به التحريم. وذكر في مقام الاستدلال على ذلك بأنّ المناط في استهجان توجيه الخطاب إنّما هو استبعاد وصول المكلف إلى الفعل بحيث يُعدّ أجنبياً عنه عرفاً وغير قادر عليه عادة، هذا الفعل إذا كان بهذه المثابه، فأنّه كما يُستهجن النهي عنه، كذلك يستهجن الأمر به، فبنظر المحقق العراقي (قدّس سرّه) أنّ الكلام كما يشمل المحرمات أيضاً يشمل الواجبات، بينما المنسوب إلى الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) هو الاختصاص بخصوص المحرمات وعدم شمول الكلام للواجبات.

والذي يمكن أن يقال في المقام: أنّ الصحيح هو ما ذكره الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه)، بمعنى أنّ الخطاب التحريمي بالفعل الخارج عن محل الابتلاء داخل في محل النزاع، فيأتي الكلام في أنّه هل يسقط معه التكليف؟ هل يكون التكليف التحريمي به مستهجنًا، أو لا يكون مستهجنًا. وأمّا التكليف الوجوبي، فالصحيح هو ما يقوله الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) من أنّه لا يدخل في النزاع الآتي، يعني ينبغي أن نحسم القضية ونقول يمكن تعلق التكليف الوجوبي بالفعل الخارج عن محل الابتلاء، هذا ليس هو مورد النزاع كما يقول الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه)، لوضوح أنّه يمكن تعلق التكليف الوجوبي بالفعل، ولو كان خارجاً عن محل الابتلاء، يعني ولو كانت له مقدّمات بعيدة وعسيره حتّى يتوصّل المكلف إليه، لا- ضير في أن يتعلّق به التكليف الوجوبي لو اقتضت المصلحه ذلك، لو اقتضت المصلحه الملزمه الموجوده في ذلك الفعل بالرغم من صعوبته وكثره مقدّماته وعدم ابتلاء المكلف به، لو اقتضت المصلحه إلزام المكلف بأن يحصل تلك المقدّمات وأن يبذل جهده لكي يصل إليه ويأتي به، فلا ضير في الأمر به حينئذٍ، ولا- استهجان في الأمر به إطلاقاً؛ بل هو واقع في الشريعة في بعض الأحيان، أن يؤمر بأمور تكون مقدّماتها بعيدة جداً وعسيره، لا ضير في أن يؤمر بهذا بالرغم من أنّ له مقدّمات عسيره وكثيره، لكن إذا اقتضت المصلحه ذلك يؤمر به. ينبغي حسم القضية بأنّ هذا أمر ممكن لا يقع فيه النزاع الآتي، فإذن، بهذا المقدار الذي طرح ينبغي أن نقول أنّ الصحيح هو أنّ التكليف التحريمي هو الذي يقع فيه الكلام، أنّه هل يصح مع خروج الفعل عن محل الابتلاء، أو لا يصح؟ وهو الكلام الآتي. وأمّا التكليف الوجوبي، فينبغي حسم هذه القضية، فنقول: لا ضير ولا استهجان في التكليف الوجوبي بالفعل الخارج عن محل الابتلاء إذا اقتضت المصلحه ذلك، والعرف لا يستهجن هذا، يقول: صحيح هذا صعب وله مقدّمات طويله وخارج عن محل ابتلاء المكلف، لكن إذا اقتضت المصلحه ذلك فالأمر به لا يكون مستهجنًا حتّى عرفاً. والسرّ في التفرقه بين هذين الأمرين هو أنّ من يقول بالاشتراط إنّما يقول لا يصح تعلق التكليف التحريمي بالفعل الخارج عن محل الابتلاء لسبب بسيط جداً وهو أنّ الفعل الخارج عن محل الابتلاء مضمون الترك، يعني عدم صدوره من المكلف مضمون؛ لأنّه خارج عن محل الابتلاء؛ ولأنّ المكلف لا- يتلى به عادة، فعدم صدوره من المكلف مضمون، يعني شيء حاصل، فيأتي الشارع ينهى عنه، هذا النهي يكون مستهجنًا؛ لأنّه لغو، أو محال كما سيأتي؛ لأنّ الشارع ينهى عنه لمنع صدور هذا الفعل من المكلف، وللحيلولة بين المكلف وبين صدور الفعل منه، وهذا شيء حاصل ومضمون بنفس خروج الفعل عن ابتلاء المكلف، فإذن، ما يريده النهي متحقق، الغرض من النهي متحقق بالفعل، ومن هنا يقال بأنّه لا معنى للنهي عنه، وأيّ فائده في أن يتصدّى الشارع وينهى عنه، ويقول يحرم عليك

لبس ذلك الثوب الموجود في أقاصى البلاد، هذا بلا فائده، هذه النكته التي توجب أن يقال بالاشتراط وعدم صحه تعلق النهى بالفعل الخارج عن محل الابتلاء، هذه النكته ليست موجوده في باب الواجبات، لوضوح أنّ الغرض من التكليف الوجوبى هو صدور الفعل من العبد، الغرض منه هو دفع المكلف للإتيان بالفعل، وهذا غير مضمون في الواجبات عندما يكون الفعل خارجاً عن محل الابتلاء؛ بل عدم صدوره يكون مضموناً، فأى ضمير في أن يتعلّق به التكليف الوجوبى الذى الغرض منه أن يصدر الفعل من المكلف؟ ولا- استهجان في تعلق الوجوب بهذا الفعل الخارج عن محل ابتلاء المكلف، ليس هناك تحصيلاً للحاصل ولا لغويه في تعلق الأمر به؛ بل تعلق الأمر به يترتب اثر وفائده وهى أنه يدفع المكلف للإتيان به بالرغم من صعوبته وكثره مقدّماته، وهذا يحققه الأمر، فلا يكون هذا الأمر الوجوبى لغواً وعبثاً ولا يدخل في باب تحصيل الحاصل؛ لأنّه لا يوجد حاصل في المقام، فيكون الأمر الوجوبى غير مستهجن ولا محذور فيه. وهذا هو الصحيح في المقام عندما تُطرح المسأله بهذا الشكل، أن تعلق التكليف التحريمى بالفعل الخارج عن محل الابتلاء يدخل في محل النزاع، وأمّا تعلق التكليف الوجوبى بالفعل الخارج عن محل الابتلاء هل يدخل في محل النزاع، أو لا-؟ الصحيح أنّه لا- يدخل في محل النزاع، بمعنى أن تعلق التكليف الوجوبى بالفعل الخارج عن محل الابتلاء لا إشكال ولا محذور فيه، ولا يرد عليه شيء من المحاذير الآتية التى تُذكر في تعلق التكليف التحريمى بالفعل الخارج عن محل الابتلاء.

ص: ٣٢٩

لكن يمكن أن يقال: بلحاظ آخر التكليف الوجوبى داخل فى محل النزاع كما أنّ التكليف التحريمى داخل فى محل النزاع، ويأتى فيه الكلام الآتى، وكل الوجوه التى تُذكر لإثبات عدم صحّته تعلق التحريم بما هو خارج عن محل الابتلاء أيضاً تجرى لإثبات عدم صحّته تعلق الوجوب مع فرض الخروج عن محل الابتلاء، لكن إنّما يجرى النزاع فى التكليف الوجوبى فى ما إذا فرضنا أنّ الفعل مضمون الحصول، الفعل إذا كان مضمون الحصول بأن كان الترك خارجاً عن محل الابتلاء فى الواجبات يكون داخلياً فى محل الابتلاء، تماماً عكس المحرّمات، فى باب التحريم يدخل النهى التحريمى فى محل النزاع باعتبار أنّه يتعلّق بالفعل الذى يضمن عدم صدوره، يعنى يكون الفعل خارجاً عن محل الابتلاء، فى باب النهى ينهى عن شرب الإناء الموجود فى أقصى البلاد، هنا يكون الفعل خارجاً عن محل الابتلاء، أو بعبارة أخرى نقول أنّ ترك الفعل مضمون التحقق، فلا معنى لتعلق النهى به، فى الأمر أيضاً كذلك، لكن عندما نفترض فيه العكس، يعنى عندما نفترض فى الأمر أنّ الترك خارج عن محل الابتلاء وصدور الفعل من المكلف مضمون التحقق، عادة هذا الفعل يصدر من المكلف، يأتى فيه نفس الكلام من الاستهجان وتحصيل الحاصل؛ لأنّ هذا الفعل مضمون التحقق كما أنّ الترك هناك فى باب النهى مضمون التحقق، فقلنا لا يصح تعلق النهى به، الفعل عندما يكون مضمون التحقق لا يصح تعلق الوجوب به، ونفس النكات التى تُذكر هناك تُذكر فى محل الكلام من قبيل أن يؤمر الإنسان بأن ينفق على نفسه، إنفاق الإنسان على نفسه مضمون التحقق، والترك ليس هو محل الابتلاء ولا يصدر من المكلف عادة، أو أن يؤمر الإنسان بأن يعتنى بولده الصغير الذى يحبه كثيراً، هذا مضمون التحقق، والترك هو الذى يكون خارجاً عن محل الابتلاء، عندما يكون الفعل مضمون التحقق يأتى الكلام فى أنّه هل يُعقل تعلق التكليف الوجوبى به، أو لا؟ لنفس النكته السابقة من الاستهجان وتحصيل الحاصل؛ لأنّ الغرض من الوجوب هو أن يصدر الفعل من المكلف، وهذا مضمون الصدور والتحقق، فُيستَهجن تعلق التكليف الوجوبى به، كما يُستَهجن تعلق التكليف التحريمى بالفعل مع كون عدم صدوره مضموناً. إذا قلنا أنّ الأوامر نفترض فيها هذا الشىء؛ حينئذٍ لا بأس بدخولها فى محل النزاع، وهذا هو الصحيح؛ لأننا نتكلّم لا عن المحرّمات فقط، فى ما تقدّم كنّا نقول لا مانع من أن يتعلّق الأمر بالفعل الخارج عن محل الابتلاء، لكن عندما يكون الفعل الذى نتكلّم عن صحّته تعلق الأمر به مضمون الصدور، ويكون الترك خارجاً عن محل الابتلاء هذا يدخل فى محل النزاع ويقع الكلام فى أنّ تعلق الوجوب به هل هو مستهجن، وتحصيل للحاصل، أو لا؟ فالصحيح هو تعميم الكلام للواجبات كما يقع الكلام فى المحرّمات، لكن بهذا الاعتبار؛ لأنّ النكته هى هذه، والأدلة كما تجرى فى المحرّمات كذلك تجرى فى الواجبات.



.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

في ما يرتبط بالبحث السابق الذي هو عموم محل النزاع للواجبات وعدم اختصاصه بالمحرّمات ذكر السيد الخوئي (قدّس سرّه) كما في الدراسات تبعاً لأستاذه المحقق النائيني (قدّس سرّه) بأنّ الميزان في صحّته التكليف إنّما هو إمكان دعوته التكليف للمكلف، أو زاجريته، لا- فعليه ذلك، لا- يعتبر أن يكون التكليف بالفعل داعياً، وإنّما إمكان الداعويه، فكل تكليف يمكن أن يكون داعياً للمكلف ومحرّكاً وزاجراً له يكون تكليفاً صحيحاً وكل فعلٍ أو تركٍ يستند إلى اختيار المكلف يصحّ تعلق التكليف به، ولو كان حاصلًا عادةً، حتّى لو كان حاصلًا عادةً يصحّ التكليف به، هذا هو الميزان في صحّته التكليف بالشىء. (1)

هذا الميزان الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) ووافق عليه السيد الخوئي (قدّس سرّه) طبقه المحقق النائيني (قدّس سرّه) على الفعل في الواجبات دون الترك في المحرّمات، وذكر في مقام بيان الفرق بينهما (2) أنّ متعلّق التكليف الوجوبى هو الفعل، ويقول أنّ تحقق الفعل في الخارج يستند إلى اختيار المكلف، حتّى لو فرضنا أنّه كان مفروض الحصول والتحقق عادة، لكن بالنتيجة تحقق الفعل في الخارج يحتاج إلى توسّط اختيار المكلف وإرادته، وإلاّ مجرد فرض أنّ هذا الفعل مفروض التحقق خارجاً عادةً لا- يستوجب تحقق الفعل في الخارج ما لم يتوسّط اختيار المكلف وإرادته، فإذا صدر في الخارج بتوسّط إرادته المكلف واختياره أمكن اسناد الفعل إلى اختيار المكلف وإرادته، فيستند إلى اختيار المكلف وإرادته؛ ويمكن حينئذٍ أن يكون التكليف داعياً إلى ذلك الفعل، إمكان الداعويه يكون ثابتاً، والاستناد إلى اختيار المكلف أيضاً يكون ثابتاً، فينطبق عليه الميزان؛ وحينئذٍ يصحّ تعلق التكليف به، وهذا بخلاف التكليف التحريمى؛ لأنّ متعلّق التكليف التحريمى هو الترك لا الفعل، باعتبار أنّ المطلوب بالنهى هو الترك وإبقاء العدم على حاله وعدم نقض العدم بالوجود، والغرض أيضاً من النهى ليس هو إلاّ عدم حصول ما اشتمل عليه الفعل من المفسده، فإذا فرضنا أنّ عدم حصول المفسده كان حاصلًا بالفعل عادةً ولا يحتاج حصوله إلى توسّط الإرادة والاختيار، ففي هذه الحالة لا- يصحّ تعلق التكليف به، والمقصود هو التكليف التحريمى؛ لأنّ حصول الترك حينئذٍ لا يستند إلى اختيار المكلف؛ بل هو حاصل بنفسه والتكليف بما يكون منتركاً عادةً كالتكليف بما يكون منتركاً عقلاً، كل منهما يعتبر لغواً ومستهجناً، كما أنّ التكليف بما كان منتركاً عقلاً يكون لغواً ومستهجناً؛ لأنّ الغرض من النهى هو الترك وعدم نقض العدم بالوجود وعدم تحقق المفسده التي يشتمل عليها الوجود، هذه الأمور كلّها متحققه، فكأنّ الفعل منتركاً عادةً، التكليف بما كان منتركاً عادةً كالتكليف بما كان منتركاً عقلاً، كل منهما لغوً ومستهجناً. وبهذا يصل إلى هذه النتيجة وهي التفريق بين الواجبات والمحرّمات، فالدخول في محل الابتلاء يعتبر شرطاً في التكليف التحريمى، وأمّا في التكليف الوجوبى، فلا- يعتبر الدخول في محل الابتلاء شرطاً، ويصحّ التكليف الوجوبى بما كان خارجاً عن محل الابتلاء لهذه النكته التي ذكرها وهي اختلاف متعلّق كل منهما.

ص: ٣٣١

السيد الخوئي (قدّس سرّه) طبّق هذا الميزان على كلٍ منهما، وانتهى إلى نتيجة أنّ الدخول في محلّ الابتلاء ليس شرطاً في كلٍ من التكليفين، فكما يصحّ التكليف الوجوبي بما هو خارج عن محلّ الابتلاء كما اعترف به المحقق النائيني (قدّس سرّه)، يقول كذلك يصحّ التكليف التحريمي بما كان خارجاً عن محلّ الابتلاء؛ لأنّ الميزان في صحّته التكليف ينطبق على كلٍ منهما ولا يختص بالواجبات دون المحرّمات على ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه). واستدلّ بهذا الدليل: إذا كان التكليف الوجوبي بما هو خارج عن محلّ الابتلاء يصحّ كما اعترف به المحقق النائيني (قدّس سرّه)، قال لا مانع من التكليف بما هو خارج عن محلّ الابتلاء لا لزمه أن يصحّ التكليف التحريمي بما هو خارج عن محلّ الابتلاء تطبيقاً للميزان الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه)، فمقتضى الميزان أن لا نفرّق بينهما، وذلك لأنّ صحّته الوجوبي بما هو خارج عن محلّ الابتلاء يستلزم أن يكون هذا الخارج عن محلّ الابتلاء مقدوراً للمكلف؛ إذ لا يُعقل التكليف بغير المقدور، فصحّته تعلق الوجوب بما هو خارج عن محلّ الابتلاء لا لزمه أن يكون ذلك الخارج عن محلّ الابتلاء الذي تعلق به الوجوب مقدوراً للمكلف، وإذا كان الفعل مقدوراً للمكلف لا بدّ أن يكون تركه أيضاً مقدوراً، باعتبار أنّ الفعل الممكن إذا كان وجوده مقدوراً، فعدمه أيضاً مقدور، القدره على الوجود تلازم القدره على الترك، وإلاّ لا تكون قدره على الوجود، كما أنّ القدره على الترك تلازم القدره على الوجود، لا بدّ من افتراض أنّ المكلف كما هو قادر على الفعل الخارج عن محلّ الابتلاء؛ ولذا صحّ تعلق الوجوب به، لا بدّ أن يكون قادراً أيضاً على الترك، ومعنى أنّه قادر على الترك يعني أنّ الترك اختياري له وليس ضرورياً عليه، إذن: الترك يكون اختيارياً؛ لأنّ هذا هو معنى مقدور، يعني أنّه حينما يتحقق يتحقق من المكلف باختياره، فينطبق عليه الميزان السابق؛ لأنّه قال يعتبر في صحّته التكليف أن يستند الفعل أو الترك إلى اختيار المكلف، وكما صحّ تعلق الوجوب بالفعل الخارج عن محلّ الابتلاء وكان اختيارياً لا بدّ أن يكون الترك أيضاً اختيارياً يصحّ تعلق التكليف التحريمي به؛ لأنّ الترك اختياري ويستند إلى المكلف، وكما أنّ الفعل يستند في حال حصوله إلى المكلف، الترك أيضاً يستند في حال حصوله إلى المكلف، يقول هذا لا بدّ من فرضه؛ لأنّ معنى أنّ المكلف قادر على الفعل يعني أنّه قادر على الترك، وكما أنّ الفعل اختياري للمكلف لا بدّ أن يكون الترك اختيارياً للمكلف، ومعنى أنّه اختياري يعني أنّه يستند إلى اختياره وإرادته، فمقتضى الميزان السابق هو أنّه يصحّ تعلق النهي به كما يصحّ تعلق الوجوب به، وانتهى إلى هذه النتيجة، يعني رأيه الذي سنستعرضه قريباً وهو أنّ المدخول في محلّ الابتلاء ليس شرطاً في التكليف أصلاً. هنا لا يهمنّا التعرّض لرأيه (قدّس سرّه)، وإنّما سيأتى استعراضه، وإنّما نركز على مسأله التفريق بين المحرّمات وبين الواجبات، وهذه هو المقصود في المقام.

الذى يمكن أن يقال فى مقام التعليق على هذه الكلمات: تقدّم أنّ الصحيح هو عدم الفرق بين الواجبات وبين المحرّمات، وليس المقصود من عدم الفرق أنّ صحّه التكليف فى الواجبات ثابتة فى المحرّمات كما ذكر السيد الخوئى (قدّس سرّه)، وإنّما المقصود بعدم الفرق هو أنّه لا فرق بينهما فى الدخول فى محل النزاع، كما أنّ النزاع يمكن أن يجرى فى المحرّمات يمكن أن يجرى فى الواجبات، وليس أنّ القضية واضحة أنّ الواجبات خارجه عن محل النزاع، ولا إشكال فى صحّه التكليف فيها، وإنّما الكلام ينصب على المحرّمات. كلاك المسأله ليست هكذا. كما أنّ حيثيات النزاع تجرى فى المحرّمات هى تجرى أيضاً فى الواجبات، فلا فرق بينهما من هذه الجهه. وما ذكره المحقق النائينى (قدّس سرّه) من نكته وهى أنّ المطلوب فى النهى هو الترك وعدم حصول المفسده التى يشتمل عليها الفعل، وأنّ هذا حاصل بنفسه عاده \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ لأنّ المفروض أنّ الفعل خارج عن محل الابتلاء، يعنى أنّ تركه مضمون التحقق، هذا الذى ذكره من أنّ الترك حاصل بنفسه، فلا يصح تعلق التكليف التحريمى به، هذا غير واضح؛ لأنّ مجرد أنّ الترك مفروض التحقق والحصول بنفسه عادة لا يعنى ولا يستلزم سلب القدره عن المكلف إطلاقاً. صحيح أنّ الترك مضمون التحقق عاده، كما لو كان الشىء موجوداً فى أقصى بقاع الأرض، وهذا عاده لا يصدر من المكلف الذى يعيش هنا، لكن هذا لا يعنى سلب القدره على الفعل، ولا يعنى أنّ المكلف غير قادر على الفعل؛ بل يبقى للمكلف قدره عقليه على الفعل، فالقدره العقليه على الفعل تبقى محفوظه، ومعنى ذلك أنّه قادر على نقض العدم بالوجود وقادر على قطع استمرار هذا العدم الحاصل، فإذا كان قادراً على هذا؛ حينئذٍ يستند الترك إلى اختياره، يعنى إبقاء الترك مستمراً وعدم نقضه يستند إلى اختيار المكلف، هو الذى اختار إبقاء الترك مستمراً حينما لم يفعل ولم يُقدم على الفعل، وهذا يعنى أنّه هو الذى اختار إبقاء العدم مستمراً، فيكون إبقاء العدم مستمراً مستنداً إلى اختيار المكلف؛ لأنّ المكلف قادر على الفعل ونقض العدم وتبديله بالوجود، فإذا لم يفعل ذلك، يعنى لم يفعل نقض العدم، وهذا معناه أنّه باختياره أبقى العدم مستمراً، فيمكن أن يُسند هذا إلى المكلف، المكلف بإرادته واختياره أبقى العدم مستمراً ولم ينقض الوجود، فلا فرق بينهما من هذه الجهه، الفعل والترك، كل منهما يمكن أن يستند إلى إرادته المكلف واختياره، ومجرد أنّ الترك مضمون التحقق لا يعنى أن الاختيار والإرادته لا تتوسّط فى إبقاء هذا العدم الذى هو المطلوب فى باب النهى، المطلوب فى باب النهى فى الحقيقه هو إبقاء العدم مستمراً، فهو نهى عن الفعل الذى ينقض العدم، فى النهى عن شرب الخمر يعنى إبقاء عدم شرب الخمر مستمراً؛ لأنّ شرب الخمر ينقض عدم شرب الخمر ويبدله بالوجود، فينهى عن شرب الخمر، فالمطلوب فى باب النهى هو عدم نقض العدم بالوجود، وهذا مقدور للمكلف، ومجرد أنّ الترك مضمون الحصول والتحقق لا يسلب القدره، فالمكلف قادر على الفعل الذى يُنقض به العدم، فإذا لم يفعل يكون هذا مستنداً إلى إرادته واختياره، فلا فرق بين المحرّمات وبين الواجبات من هذه الجهه.

بعد ذلك بيّنا أنّ ما يظهر من كلماتهم هو عدم النزاع في حالة الاضطرار العقلي إلى الترك، والمقصود بالاضطرار العقلي إلى الترك هو العجز العقلي عن الفعل، فالمكلّف إذا كان عاجزاً عن الفعل، فهو مضطر عقلاً إلى الترك؛ لأنّه عاجز عن الفعل عقلاً، فدائماً الاضطرار العقلي إلى ترك الحرام هو بعبارة أخرى العجز العقلي عن الفعل. ظاهرهم الاتفاق على أنّ التكليف يسقط في حالة العجز العقلي عن الفعل، باعتبار أنّ التكليف مشروط بالقدره العقليه، فمع العجز العقلي يكون التكليف ساقطاً، وإنّما النزاع في إلحاق الاضطرار العرفي لترك الحرام بالاضطرار العقلي لترك الحرام.

وبعبارة أخرى: إلحاق العجز العرفي عن الفعل بالعجز العقلي عن الفعل، هل يُلحق به؟ وبالتالي يكون العجز العرفي عن الفعل مسقطاً للتكليف كما أنّ العجز العقلي عن الفعل مسقطاً للتكليف، أو أنّه لا يُلحق به؟

هذا المقدار في الجملة ممّا لا إشكال فيه، أساس النزاع هو أنّه هل الدخول في محل الابتلاء يعتبر شرطاً في التكليف كما أنّ القدره العقليه تعتبر شرطاً في التكليف؟ هل القدره العرفيه أيضاً شرط في التكليف، أو لا؟ إذا قلنا أنّ القدره العرفيه الذي نعتبر عنها بالدخول في محل الابتلاء، شرط في التكليف، فلا بدّ من الالتزام بسقوط التكليف عند خروج المتعلّق عن محل الابتلاء؛ لأنّ القدره العرفيه شرط في ثبوت التكليف. هذا إذا ألحقنا القدره العرفيه بالقدره العقليه، كلّ منهما شرط في التكليف، فيسقط التكليف عند انتفاء القدره العرفيه، يعني عند العجز العرفي، يعني عند خروج المتعلّق عن محل الابتلاء. وإذا قلنا أنّ القدره العرفيه لا تُلحق بالقدره العقليه، فلا داعي لسقوط التكليف بمجرد خروج متعلّقه عن محل الابتلاء؛ بل يبقى بالرغم من العجز العرفي عن الفعل. هذا هو عمده النزاع في المقام.

ذهب المشهور إلى الإلحاق، المشهور يرى أنه كما يُشترط في التكليف القدره العقلية كذلك يُشترط فيه القدره العرفيه، فلا يتعلّق التكليف بما هو خارج عن القدره العقلية، يعنى في حاله العجز العقلى يسقط التكليف، كذلك في حاله العجز العرفى يسقط التكليف؛ لأنّ التكليف مشروط بالدخول في محل الابتلاء، يعنى مشروط بالقدره العرفيه. السيد الخوئي (قدّس سرّه) أنكر هذا الاشتراط كما ذكرنا النتيجة التى انتهى إليها قبل قليل، وذكر بأنّ التكليف ليس مشروطاً بالدخول في محل الابتلاء، يعنى ليس مشروطاً بالقدره العرفيه. نعم، هو مشروط بالقدره العقلية، لكنّه ليس مشروطاً بالقدره العرفيه، فيصحّ أن يتعلّق التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء، وبهذا خالف المشهور.

قبل الدخول في محل النزاع لابدّ من الإشارة إلى شيء، وهو أنّ اتفاق القوم، كما يظهر من كلماتهم، على سقوط التكليف في حاله العجز العقلى عن ارتكابه، يعنى الاضطرار العقلى إلى ترك الشيء، وبالتالي يترتب على سقوط التكليف في حاله العجز العقلى سقوط العلم الإجمالى عن المنجزيه وانحلاله في ما لو كان أحد أطرافه غير مقدور عقلاً. وكان متقدماً على العلم الإجمالى، الكلام يقع في أنّ هذا الانحلال في العجز العقلى، يعنى في الاضطرار إلى الترك عقلاً، هل هو انحلال حقيقى أو هو انحلال حكمى. في مورد الاتفاق وليس في خروج الطرف عن محل الابتلاء، الكلام ليس في العجز العرفى، وإتّما في العجز العقلى الذى اتفقوا على أنّه يُسقط التكليف، وأنّ التكليف مشروط بعدم العجز العقلى، يعنى بعدم القدره العقلية، فلو كان أحد الطرفين غير مقدور عقلاً ثمّ علم إجمالاً بنجاسته، أو نجاسه الطرف الآخر الموجود فعلاً المقدور، هنا لا إشكال عندهم في سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز؛ لأنّه لا يوجد علم بتكليفٍ فعليّ على كل تقدير. الكلام في أنّ هذا الانحلال وسقوط العلم الإجمالى عن التنجيز هل هو نتيجة الانحلال الحقيقى، أو نتيجة الانحلال الحكمى.

بعبارة أخرى: أن اتفاقهم على سقوط التكليف في حالة العجز العقلي، واتفاقهم على سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز إذا كان أحد أطرافه غير مقدور عقلاً، هذا هل يستلزم أن يكون الانحلال والسقوط عن المنجز به بسبب الانحلال الحقيقي، أو لا؟ قد يقال: أنه لا يستلزم ذلك، بمعنى أن الانحلال في موارد العجز العقلي ليس انحلالاً حقيقياً، وإنما هو انحلال حكمي، ومن هنا قد يُفرّق بين حالة العجز العقلي التي نتحدّث عنها الآن، يعني حالة الاضطرار إلى الترك عقلاً، وبين حالة الاضطرار التي تقدّم بحثها في المسألة السابقة في المقام الأول، في كلٍ منهما يوجد اضطرار وفي كلٍ منهما الاضطرار عقلي، في المسألة السابقة قلنا أن أحد ما يتحقق به الاضطرار هو مسألة العجز العقلي، حيث قلنا أن العجز تارة يكون عقلياً، وتارة يكون عجزاً شرعياً، وتارة يكون عجزاً بمرتبته الحرج والضرر، فإذا ذن: العجز العقلي داخل في المسألة السابقة، وهو أيضاً داخل في مسألتنا، الفرق بينهما هو أننا هناك كنّا نفترض الاضطرار العقلي إلى الفعل، هو مضطر إلى أن يشرب هذا الحرام اضطراراً عقلياً وليس اضطراراً شرعياً، ولا اضطراراً بمرتبته الحرج والضرر، وإنما هو اضطرار عقلي، وقلنا أن هذا يدخل في ذاك الكلام، لكن كنّا نفترض الاضطرار إلى الفعل كما في هذا المثال: اضطر إلى شرب ما في هذا الإناء اضطراراً عقلياً، ثم علم إجمالاً إمّا أن هذا الإناء نجس، أو إناء آخر نجس، هنا يسقط التكليف، ويسقط العلم الإجمالي عن التنجيز بلا إشكال، وتقدّم أن الانحلال هو انحلال حقيقي، باعتبار أن الاضطرار يرفع التكليف حقيقته، وهذا معناه أن الانحلال حقيقي، يعني تبدل العلم الإجمالي إلى علم بعدم ثبوت التكليف في هذا الطرف المضطر إليه، واحتمال ثبوته في الطرف الآخر، يعني تبدل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، وهذا هو معنى الانحلال الحقيقي، فتبدل إلى علم بعدم الحرمة في طرفٍ وشك بدوي في طرفٍ آخر، وهذا معناه الانحلال الحقيقي. الكلام في أن الاضطرار في المقام هل يوجب الانحلال الحقيقي، هو يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، لكن هل يوجب الانحلال الحقيقي على غرار الاضطرار إلى الفعل في المسألة السابقة؟ في المقام نحن نتكلّم عن الاضطرار إلى الترك وليس الاضطرار إلى الفعل، فالاضطرار إلى الفعل كان في المسألة السابقة، وهو يوجب الانحلال الحقيقي على ما بيّنا، الاضطرار إلى الترك، عندما يكون المكلف مضطراً إلى ترك الحرام، بمعنى أنه عاجز عقلاً عن الفعل، أصلاً هو عقلاً غير قادر على ارتكاب الحرام، فهو مضطر إلى تركه اضطراراً عقلياً، هذا الاضطرار العقلي إلى الترك يوجب سقوط التكليف وسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز لو كان أحد أطرافه من هذا القبيل، لكن الكلام في أن الانحلال هنا هل هو انحلال حقيقي، أو انحلال حكمي؟

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

ذكرنا مطلباً في الدرس السابق، لابدّ من إكماله، وهو أنّ الذي يظهر من السيد الشهيد (قدّس سرّه) أنّه يريد أن يفزّق بين الاضطراب إلى الفعل المتقدّم في المسأله السابقه وبين الاضطراب إلى الترك في محل كلامنا، (1) في محل الكلام نتكلّم عن الاضطراب إلى الترك، بمعنى الاضطراب العقلي إلى الترك، أو بعبارة أخرى: العجز عن الفعل، لكن العجز العقلي عن الفعل لا الخروج عن محل الابتلاء، في حاله الخروج عن محل الابتلاء هناك عجز عن الفعل، لكن عجز عرفي لا عجز عقلي، هو يقول في حاله العجز العقلي عن الفعل. أو بعبارة أخرى الاضطراب العقلي إلى الترك، عندما يكون الفعل غير مقدور، والمكلف مضطر إلى الترك، هذا هو ما نتكلّم عنه، ونتكلّم أيضاً عن الخروج عن محل الابتلاء الذي هو عبارة عن العجز العرفي عن الفعل والاضطراب العرفي إلى الترك. يقول: هذا الاضطراب العقلي إلى الترك يختلف عن الاضطراب العقلي إلى الفعل المتقدّم في المسأله السابقه، يشتركان في سقوط التكليف، في كل منهما يكون التكليف ساقطاً، كما أنّ التكليف يسقط في حاله الاضطراب إلى الفعل، إذا اضطّر إلى شرب هذا الإناء اضطراباً عقلياً لا إشكال أنّ النهي يسقط عن هذا، كذلك إذا اضطّر إلى ترك شيءٍ النهي أيضاً يسقط عنه، في كلتا الحالتين يسقط النهي، لا- نهى ولا زجر في كلتا الحالتين، لا في حاله الاضطراب إلى الفعل، لا يُعقل النهي عنه؛ لأنّه مضطر إلى الفعل وإلى شرب أحد الإناءين، ولا في حاله الاضطراب إلى الترك كما إذا كان الشيء في مكان بعيدٍ جداً بحيث يستحيل أن يتمكن من ارتكابه، هو عاجز عقلاً عن ارتكابه ومضطر عقلاً إلى تركه، هل يُعقل تعلق النهي به؟ يقول: أيضاً لا يُعقل تعلق النهي به، فهما يشتركان في عدم صحّه توجه النهي والزجر في كل منهما، لكنهما يختلفان بلحاظ الملاك، بمعنى أنّه في مسأله الاضطراب إلى الفعل هنا يمكن أن نقول كما لا نهى كذلك لا ملاك ولا مفسده ولا مبغوضيه في ذلك الفعل الذي اضطّر إلى الإتيان به، إذا اضطّر إلى شرب أحد الإناءين، كما لا نهى عنه كذلك لا مبغوضيه ولا مفسده فيه، وعلى هذا الأساس يترتب ما أشرنا إليه من أنّ الانحلال يكون انحلالاً حقيقياً في ذلك المورد عندما يكون أحد طرفي العلم الإجمالي من هذا القبيل، إذا علم بنجاسه أحد الإناءين وكان مضطراً إلى شرب أحدهما المعين اضطراباً عقلياً هنا لا علم إجمالي بالتكليف؛ لأنّه على أحد التقديرين يكون التكليف منتفياً خطاباً وملاكاً، وعلى التقدير الآخر يكون ثابتاً، فلا علم إجمالي، لا بالتكليف الفعلي على كل تقدير ولا بالملاك الفعلي على كل تقدير، ومن هنا ينحل العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً؛ إذ لا علم بالتكليف على كل تقدير كما لا علم بالملاك على كل تقدير، وإنّما يكون التكليف معلوم الارتفاع والملاك معلوم الارتفاع على أحد التقديرين ومشكوك على التقدير الآخر، وهذا معنى أنّ العلم الإجمالي ينحل إلى علم تفصيلي بعدم التكليف على أحد التقديرين خطاباً وملاكاً، وشكّ بدوي في الطرف الآخر، فينحل العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً. هذا في مورد الاضطراب إلى الفعل، أو قل في مورد العجز عن الترك، و الاضطراب إلى الفعل. وأمّا في محل الكلام عندما يكون الاضطراب إلى الترك، هو مضطر إلى تركه، لكن اضطراباً عقلياً، هو عاجز عن الفعل عقلاً ومضطر إلى الترك عقلاً. يقول: في هذه الحاله يسقط الخطاب، ولا- يصح تعلق النهي به ولا- يصح تعلق الزجر به، لكنّ مبادئ النهي باقيه ولا- ترتفع، النهي يسقط كخطاب، لكنّ المفسده والمبغوضيه تبقى متعلقه بذلك الفعل ولو كان المكلف عاجزاً عن فعله ومضطراً إلى الترك، بالرغم من هذا، هذا لا يوجب سقوط مبادئ النهي عن ذلك الفعل، ويعلّل ذلك، يقول: باعتبار أنّ الاضطراب إلى الفعل يوجب أن تكون الحصّه التي اضطّر

إلى فعلها تكون حصه أخرى من الفعل غير الحصه التي تصدر منه بالاختيار، فيكون للفعل حصّتان، حصّه اضطراريه اضطر إلى فعلها، وحصّه اختياريه لم يضطر إلى فعلها، عندما يتحصّص الفعل إلى حصّتين بلحاظ الاضطرار إلى الفعل، فيمكن أن يقال أنّ الحصّه الاضطراريه كما لا نهى عنها كذلك لا ملاك فيها، ولا مبغوضيه فيها ولا مفسده؛ لأنّ الاضطرار يحصّص الفعل إلى حصّتين، إلى حصّه اضطراريه وحصّه اختياريه؛ حينئذٍ يمكن أن يقال أنّ الحصّه الاضطراريه كما يسقط عنها النهى؛ إذ لا نهى عن الفعل الذى يضطر المكلف إلى الإتيان به، كذلك لا مفسده فيه ولا مبغوضيه، وهذا بخلاف الاضطرار إلى الترك الذى يعنى العجز عن الفعل، أو الاضطرار إلى الترك لا يحصّص الفعل إلى حصّتين؛ بل حصّه واحده وهى الفعل الواجد للمفسده والذى يكون الإتيان به مبغوضاً، والعجز عنه لا يعنى خروج هذا الفعل عن الملاك وعن المبادئ، المبادئ تبقى محفوظه فى حاله العجز عن الفعل، لكنّها لا تبقى محفوظه فى حاله الاضطرار إلى الفعل، يقول: أنّ أكل لحم الخنزير عندما يضطر إلى أكله المكلف؛ حينئذٍ يمكن أن يكون أكل لحم الخنزير فى حاله الاضطرار إليه، يمكن أن لا يتعلّق به النهى، كذلك لا مفسده ولا مبغوضيه فيه، هذا عندما يضطر إلى الفعل يمكن أن يقال: أنّ هذه الحصّه من أكل لحم الخنزير لا نهى عنها ولا مفسده ولا مبغوضيه فيها، أمّا أكل لحم الخنزير الذى لا يقدر المكلف على الإتيان به لكونه فى مكان بعيد جداً يستحيل أن يصل إليه المكلف، مجرد عجز المكلف عن الإتيان به لا- يعنى أنّه ليس فيه ملاك النهى وليس فيه مفسده، أو مصلحه، الفعل بالنسبه إلى العجز لا- يتحصّص إلى حصّتين حتى نقول أنّ إحدى الحصّتين واجده للملاك والحصّه الأخرى ليست واجده للملاك؛ بل ذلك الفعل الذى لا- يمكنه الإتيان به والذى يعجز عن الإتيان به، مجرد فرض تحقّقه يساوق تحقّق المفسده ويساوق تحقّق المبغوضيه، هذا من نتائج أنّ الفعل لا يتحصّص بلحاظ العجز عنه، وإنّما يتحصّص الفعل بلحاظ الاضطرار إليه. أمّا العجز عنه، فهو لا يوجب أن تكون هناك حصّتان متعدّدتان أحدهما غير الأخرى؛ بل الفعل واحد، وهو واجد للمفسده وواجد للمبغوضيه، ومجرد عجز المكلف عنه لا يوجب عدم كونه مبغوضاً، وعدم كونه له مفسده، الفعل باقٍ على ما هو عليه من المفسده والمبغوضيه وإن كان المكلف عاجزاً عنه، وعدم تعلّق النهى به لا باعتبار أنّه ليس واجداً للمبغوضيه والمفسده، وإنّما لا يتعلّق به النهى باعتبار عجز المكلف عن الإتيان به؛ لأنّ المكلف عاجز وغير قادر؛ حينئذٍ لا يتعلّق التكليف به، لا لأنّه لا ملاك فيه، وإنّما باعتبار العجز عنه هذا هو الذى أوجب سقوط النهى عنه، فهو يفرّق بين الاضطرار إلى الفعل وبين الاضطرار إلى الترك، وعلى اساس هذه التفرقه ينتهى إلى نتيجته أنّه فى محل الكلام التكليف ساقط، والنهى لا- يتعلّق بالفرد الذى يكون المكلف عاجزاً عن الإتيان به، ومضطراً إلى تركه، إذا كان مضطراً إلى تركه لا يتعلّق النهى به، لكنّ الملاك لا يسقط؛ بل هو موجود فيه، النهى يسقط لكن لا يسقط الملاك، وبناءً على هذا لا علم إجمالى بالتكليف الفعلى على كل تقدير. عندما يُفترض أنّ أحد أطراف العلم الإجمالى خارج عن قدره المكلف والمكلف مضطراً إلى تركه، لا علم إجمالى بالتكليف الفعلى على كل تقدير، لكن يقول: هناك علم إجمالى بالملاك الفعلى على كل تقدير، سواء كان الحرام الواقعى فى هذا الطرف الداخلى تحت قدره، أو فى ذاك الطرف الذى لا يتمكّن المكلف من الإتيان به؛ لأنّ عجز المكلف عنه لا يوجب سقوط الملاك عنه.

ص: ٣٣٧

١- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ٥، ص ٢٨٥.

إذن: الملاك موجود والمكلف يعلم علماً إجمالياً بثبوت الملاك الفعلى على كل تقدير. يقول: هذا العلم الإجمالى يكون



منجّزاً؛ لأنّ الملاّك هو روح الحكم وواقعه، فإذا علم المكلف بالملاّك، فهذا يكفي في المنجّزيه، وبهذا لا يتحقق الانحلال الحقيقي في المقام؛ لأنّ المكلف يعلم بثبوت الملاّك إمّا في هذا الطرف، أو في ذاك الطرف، هذا العلم الإجمالي بثبوت الملاّك يمنع من تحقق الانحلال الحقيقي، أي لا ينحل العلم الإجمالي هنا إلى علم تفصيلي بعدم الملاّك على تقدير، وباحتمال وجود الملاّك على تقدير آخر؛ بل هو يعلم بثبوت الملاّك على كل تقدير، هذا العلم الإجمالي بثبوت الملاّك على كل تقدير يكون منجّزاً ومانعاً من تحقق الانحلال الحقيقي.

نعم، عدم المنجّزيه لا بدّ أن يُفسّر بتفسير آخر غير مسأله الانحلال، لا بدّ أن يُفسّر على اساس الانحلال الحكمي لا الانحلال الحقيقي، بمعنى أنّ الأصل المؤمّن يجرى في الطرف المقدور بلا معارض؛ لأنّ الأصل لا يجرى في الطرف الآخر، فإنّ المكلف عاجز عنه تكويناً، فلا معنى للتأمين التشريعي بلحاظ ما يكون المكلف عاجزاً عنه تكويناً، هذا التأمين يفقد معناه، ولا معنى له أصلاً؛ فلذا لا يجرى الأصل المؤمّن بلحاظ ذاك الطرف؛ لأنّ المكلف عاجز عن فعله \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ ومضطر إلى تركه، فلا معنى للتأمين التشريعي بلحاظه، والحال أنّ المكلف عاجز عنه تكويناً، فالأصل المؤمّن لا يجرى في ذاك الطرف ويجرى في الطرف المقدور بلا معارض، وبهذا يسقط العلم الإجمالي عن المنجّزيه حكماً، أي ينحلّ انحلالاً حكماً لا انحلالاً حقيقياً. هذا هو المطلب الذي يذكره (قدّس سرّه).

اعترض على هذا المطلب: بأنّ هذا غايه ما ينتجه هو عدم العلم بانتفاء الملاّك في حاله العجز عن الفعل ولا ينتج العلم بوجود الملاّك في حاله العجز، وإنّما غايه ما يبرر لنا أن نقول أننا لا نعلم بانتفاء الملاّك في حاله العجز عن الفعل، ولا يبرر لنا أن نقول أننا نعلم بوجود الملاّك في حاله العجز عن الفعل حتّى يصحّ دعوى العلم الإجمالي بثبوت الملاّك على كل تقدير، هذه الدعوى تتوقّف على أن تكون هذه الأمور التي ذكرها تنتج العلم بثبوت الملاّك في حاله العجز عن الفعل، هو عاجز عن الفعل، وغير قادر عليه، ومضطر إلى الترك عقلاً، لكن لا بدّ أن نثبت أنّ الملاّك ثابت في هذه الحاله حتّى يصح لنا أن نقول أننا نعلم إجمالاً بثبوت الملاّك الفعلي على كل تقدير، فيتشكل العلم الإجمالي ونمنع من الانحلال الحقيقي. الاعتراض يقول: أنّ ما ذكره لا ينتج ذلك، وإنّما غايه ما يبرر لنا أن نقول أننا لا نعلم بانتفاء الملاّك في حاله العجز عن الفعل، باعتبار أنّه في موارد الاضطرار إلى الفعل في تلك المسأله، اضطر إلى شرب النجس \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ هناك كان يوجد خطاب شرعي يقيد التكليف بعدم الاضطرار، هو يقيد النهي بعدم الاضطرار إلى الفعل، وهو قوله (عليه السلام): (ليس شيء مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه) (1) هذا الخطاب الشرعي هو الدليل على أنّ التكليف مقيد بعدم الاضطرار إلى الفعل، وأنّه بمجرد الاضطرار إلى الفعل، يرتفع التكليف، هذا الدليل الشرعي الدال على ارتفاع التكليف يُستكشف منه ارتفاع التكليف بما له من الملاّك، فيكون الخطاب الشرعي دليلاً على انتفاء التكليف خطاباً وملاكاً؛ لأننا \_\_\_\_\_ كما قالوا \_\_\_\_\_ إنّما نعرف وجود الملاّك من خلال الخطاب والتكليف، أمّا إذا ارتفع التكليف والخطاب، فلا دليل لنا على ثبوت الملاّك، فالملاّك بالنتيجه يكون أيضاً مرتفعاً.

وأما في محل الكلام، فليس لدينا خطاب شرعي نستكشف منه ارتفاع الملائك كما هو الحال بالنسبة للتكليف، وإنما العقل هو الذي يتدخل ويحكم باشتراط أن يكون المكلف متمكناً من الترك وقادراً عليه حتى يصح خطابه بالنهاي، وأما إذا كان مضطراً إلى الترك، وعاجزاً عن الفعل، هنا العقل هو الذي يقول بأن هذا لا يصح تكليفه ولا يصح توجيه النهي إليه، فالعقل هو الحاكم، العقل لا مسرح له في ملاكات الأحكام الشرعيه، العقل إنما يتدخل بالنسبه إلى التكليف، يقول هذا حيث أنه مضطر إلى الترك، وعاجز عن الفعل لا- يصح توجيه خطاب النهي إليه، فهو لا يمس الملاكات والمبادئ، وإنما هو ينفى توجيه الخطاب إلى هذا المكلف المضطر إلى الترك والعاجز عن الفعل، فالعقل هو الذي يكون حاكماً في المقام، ولا دليل شرعي في المقام يدل على ارتفاع التكليف حتى نستكشف منه ارتفاع الملا-ك، وإنما العقل هو الحاكم، والعقل لا يحكم بانتفاء الملاك، وإنما يحكم بانتفاء التكليف، هذا لا- يبرر لنا أن نقول أنه في حاله العجز عن الفعل، والاضطرار إلى الترك يكون الملاك موجوداً، بحيث يبرر لنا أن ندعى العلم بثبوت الملا-ك، وإنما يبرر لنا أن نقول أننا لا- نعلم بانتفاء الملاك في حاله العجز؛ لأن العقل يحكم بانتفاء الخطاب، أنه لا- دليل على انتفاء الملا-ك ولا- علم بانتفائه، أمّا العلم بوجود الملا-ك وبقاء الفعل على ما هو عليه من الملاك، بالرغم من العجز عن الفعل والاضطرار إلى الترك هذا لا يبرره ما ذكر، وإنما ما ذكر وأنّ العقل هو الحاكم، والعقل لا يحكم بوجود الملا-ك، ولا- علاقه له بالملا-ك إطلاقاً، فيبقى وجود الملاك محتمل، وانتفاءه محتمل أيضاً، فلا علم لنا بانتفاء الملاك، لكن أيضاً لا علم لنا بوجوده، فإذا كان لا يوجد لدينا علم بوجود الملاك في حالات العجز، فإذن: كيف يتشكّل لدينا علم إجمالي بثبوت الملاك الفعلي على كل تقدير، هذا يحتاج إلى أن نقطع بوجود الملاك في حاله العجز، فنقول ليكن أحد الطرفين خارجاً عن قدره المكلف، والمكلف عاجز عن فعله ومضطر إلى تركه، لكنّه لا يخرج عن كونه ذا ملاك؛ حينئذٍ نحن نعلم بثبوت الملا-ك الفعلي على كل تقدير، وهذا علم إجمالي يمنع من الانحلال الحقيقي على ما ذكر. وأما إذا لم يكن لدينا علم بوجود الملاك، وإنما نحتمل مجرد احتمال بقاء الملاك ونحتمل زوال الملاك، في هذه الحاله لا علم لنا بوجود الملاك على كل تقدير حتى يتم ما ذكر من أنّ هذا العلم الإجمالي موجود ومتحقق وغير منحلّ حقيقه ولا بدّ أن يكون منحللاً حكماً وليس منحللاً حقيقه.

الظاهر أنّ هذا الاعتراض غير وارد؛ لأنّ السيد الشهيد (قدّس سرّه) يدّعي العلم بوجود الملاك، ولا يقول مجرد أننا لا نعلم بانتفاء الملاك، وإنّما يقول بأننا نعلم بوجوده وثبوته، وأنّ العجز عن الشيء لا يوجب خروج هذا الشيء عن كونه ذا مفسده وكونه مبعوضاً، يقول: أكل لحم الخنزير عندما يعجز المكلف عن ارتكابه، هذا لا يخرج عن كونه ذا مفسده ولا يخرج عن كونه مبعوضاً؛ ولذا بمجرد أن يفرض وقوعه يعنى فرض وقوع المبعوض وفرض تحقق ما فيه المفسده، هو هكذا يفترض على أساس مسأله أنّ العجز لا يحصص الفعل إلى حصّتين، الاضطرار إلى الفعل يحصص الفعل إلى حصّتين، حصّه اضطراريه وحصّه اختياريه؛ حينئذٍ من المعقول أن يكون النهى بما له من الملاك يختص بالحصّه الاختياريه ولا يكون في الحصّه الاضطراريه؛ لأنّ الاضطرار إلى الفعل يحصص الفعل إلى حصّتين، بينما العجز عن الفعل لا يحصص الفعل إلى حصّتين، هو هذا الفعل الواجد للمفسده هو بنفسه موجود حتّى في حاله العجز عنه، بمجرد أن يعجز المكلف عن الإتيان بشيء هذا لا يعنى أنّه يخرج عن كونه ذا ملاك ومفسده؛ بل يبقى على ما هو عليه من المفسده، وعلى ما هو عليه من المبعوضيه بالرغم من عجز المكلف عن فعله وعن الإتيان به، واضطراره إلى تركه، هو يدّعي العلم بوجود الملاك، وعلى هذا الأساس يقول أننا نعلم علماً إجمالياً بثبوت الملاك على كل تقدير، وإن كنا لا نعلم علماً إجمالياً بثبوت التكليف على كل تقدير.

نعم، قد يُناقش في أصل مسأله التحصيل كما سيأتى في مسأله الخروج عن محل الابتلاء، أنّ في هذا التحصيل لا فرق بين الاضطرار إلى الفعل وبين الاضطرار إلى الترك، الاضطرار إلى الفعل يحصص الفعل إلى حصّتين اضطراريه واختياريه، والعجز عن الفعل، أو الاضطرار إلى الترك أيضاً يحصص الفعل إلى حصّتين، حصّه يكون المكلف مضطراً إلى تركها وحصّه ليس مضطراً إلى تركها، أكل لحم الخنزير تارة يضطر المكلف إلى تركها اضطراراً عقلياً، وأخرى لا يكون مضطراً إلى تركها ولا مضطراً إلى فعلها، إذا أمكن تصوّر أنّ الفعل بالعجز أيضاً يتحصص إلى حصّتين؛ حينئذٍ يكون حاله حال الاضطرار إلى الفعل، في كلٍ منهما يتحصص الفعل إلى حصّتين ويمكن أن يكون النهى بماله من الملاك متعلقاً بإحدى الحصّتين دون الحصّه الأخرى، وهذا الكلام سيأتى التعرض له إن شاء الله في أصل المطلب الذى هو عبارته عن الخروج عن محل الابتلاء.

هذا ما يرتبط بهذا المطلب، وبعد ذلك ندخل في أصل البحث وهو مسأله الخروج عن محل الابتلاء، أو ما يُسمى بالاضطرار إلى الترك عرفاً، الاضطرار العرفي إلى الترك، أو نعبر عنه بالاضطرار إلى الامتثال، لكن اضطراراً عرفياً، هو مضطرّ إلى امتثال النهي؛ لأنّ هذا خارج عن محل ابتلائه، فهو مضطرّ إلى الترك اضطراراً عرفياً، مضطرّ إلى امتثال النهي، فهل يُعقل تعلق النهي به، أو لا؟ هذا هو محل البحث. وقلنا أنّ المشهور ذهب إلى عدم معقوليه النهي، وأنّ النهي مشروط بدخول المتعلّق في محل الابتلاء، فإذا كان خارجاً عن محل الابتلاء لا- يصح تعلق النهي به، وخالف في ذلك السيد الخوئي (قدّس سرّه) وتبعه في ذلك السيّد الشهيد (قدّس سرّه) وقالوا بإمكان تعلق النهي بالفرد الخارج عن محل الابتلاء.

## الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

الكلام في أصل البحث: أصل البحث كما قلنا هو عبارته عن أنّ العلم الإجمالي إذا كان أحد أطرافه خارجاً عن محل الابتلاء، فهل يسقط عن التنجيز بخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء، أو لا-؟ مع افتراض تقدّم الخروج عن محل الابتلاء على العلم الإجمالي، أو مقارنته له، وإلاّ لو كان الخروج عن محل الابتلاء متأخراً عن العلم الإجمالي، فلا إشكال، على ضوء ما تقدّم من أنّ العلم الإجمالي يكون منجزاً لدخوله في مسأله دوران التكليف بين الفرد الطويل والفرد القصير. إذن: محل كلامنا هو ما إذا كان الخروج عن محل الابتلاء متقدّماً، أو مقارناً للعلم الإجمالي، فهل يسقط العلم الإجمالي حينئذٍ عن التنجيز، أو لا؟

ص: ٣٤١

المراد بالخروج عن محل الابتلاء، كما لعلّه اتضح ممّا تقدّم، المراد به هو ما إذا كان الفعل لا يتحقق من المكلف عادةً لعدم ابتلائه به، مع إمكان أن يصدر منه الفعل عقلاً، وإتّما هو لا يصدر منه عادة، وإلاّ هو يمكن أن يصدر منه عقلاً، فهذا الخروج عن محل الابتلاء لا يُراد به الامتناع العقلي ولا حتّى الامتناع العادي، وإتّما يُراد به أنّ المكلف عادةً لا يتبلى بهذا، وإلاّ هو غير ممتنع أن يصدر منه لا- عقلاً ولا عادةً. ومن هنا لابدّ من افتراض أنّ الدليل الذي يُستدلّ به على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في فعلية التكليف، لابدّ أن يكون دليلاً- آخر غير ما دلّ على اعتبار القدره العقليه، أو القدره العاديه في فعلية التكليف؛ لأنّ المراد بالدخول في محل الابتلاء والخروج عن محل الابتلاء شيءٌ آخر غير مسأله القدره العقليه والامتناع العقلي، أو القدره العاديه والامتناع العادي، وإتّما المراد به شيءٌ آخر وهو ما قلناه من أنّ الفعل لا يتحقق من المكلف عادةً بحسب الطبع الأوّلي. هذا هو المقصود بالخروج عن محل الابتلاء، ويقابله الدخول في محل الابتلاء.

الجواب عن اصل السؤال: الذي هو أنّ العلم الإجمالي هل يسقط عن التنجيز إذا كان أحد أطرافه خارجاً عن محل الابتلاء كما اشرنا يرتبط بتحقيق هذه الجبهة، أنّ فعلية التكليف هل هي مشروطه بالدخول في محل الابتلاء، أو بما يُسمى بالقدره العاديه كما هي مشروطه بالقدره العقليه، أو ليست مشروطه بذلك؟

فإن قلنا: أنّ التكليف مشروطٌ بالدخول في محل الابتلاء بحيث أنّه عندما لا يكون داخلاً في محل الابتلاء يرتفع التكليف عنه؛

حينئذٍ الجواب في أصل المسأله يكون واضحاً وهو أنّ العلم الإجمالي يسقط عن التنجيز بخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء، ويكون العلم الإجمالي منحلّاً انحلالاً حقيقياً؛ لأنه على تقدير أن يكون التكليف في هذا الطرف الخارج عن محل الابتلاء، فلا تكليف فيه، أى يسقط التكليف \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ لأنّ الدخول في محل الابتلاء شرطٌ في التكليف، فإذا كان خارجاً عن محل الابتلاء، فلا- تكليف فيه. نعم، يُحتمل ثبوت التكليف في الطرف الآخر، وهذا مجرد احتمال، والعلم الإجمالي ينحل إلى علمٍ تفصيليٍ بعدم التكليف في هذا الطرف الخارج عن محل الابتلاء، وشكٌ بدوى بوجود التكليف في الطرف الآخر.

وأما إذا قلنا: أنّ التكليف ليس مشروطاً بالدخول في محل الابتلاء حتى إذا كان متعلق التكليف خارجاً عن محل الابتلاء، مع ذلك لا- مانع من تعلق التكليف به، فالجواب عن أصل المسألة يكون بالالتزام بأنّ العلم الإجمالي يبقى على منجزيته؛ لأننا نعلم بالتكليف على كل تقدير، سواء كان في هذا الطرف الداخلة في محل الابتلاء، أو كان في الطرف الخارج عن محل الابتلاء، على كلا- التقديرين لا يسقط التكليف، فمما يُعلم بثبوت التكليف الفعلي على كل تقدير، وهذا معناه أنّ العلم الإجمالي يبقى على منجزيته.

استُدلّ على أنّ التكليف مشروط بالدخول في محل الابتلاء، وأنّ التكليف لا يتعلّق بشيء إلا إذا كان داخلياً في محل الابتلاء، وإذا كان خارجاً عن محل الابتلاء يسقط عنه التكليف ولا يتعلّق به..... استُدلّ على ذلك بأدله:

الدليل الأول: ما هو موجود في الكفاية، والشيء الذي ذكره في الكفاية وتعارف نقله وذكره في كلماتهم، وحاصله هو: دعوى أنّ الغرض من النهي إنّما هو إيجاد الداعي عند المكلف لترك الفعل، وتحريكه نحو الترك، حينما لا يكون هناك داعٍ آخر يكون الغرض من النهي هو خلق داعٍ عند المكلف لترك الفعل؛ لأنّه لو كان هناك سبب وداعٍ آخر للترك؛ حينئذٍ لا يكون النهي هو الداعي للترك، فلابدّ من افتراض أن لا- يكون هناك داعٍ آخر للترك، وبناءً على هذا، لو كان الفعل متروكاً، ولو كان هناك سبب وداعٍ آخر عند المكلف لترك الفعل، فالنهي يكون لغواً وبلا فائده؛ لأنّ الغرض من النهي هو إيجاد الداعي للترك عند المكلف، فإذا كان الداعي للترك موجوداً؛ فحينئذٍ يكون جعل النهي لغواً وبلا فائده؛ لأنّ النهي إنّما يؤدي به لغرض إيجاد الداعي، والمفروض أنّ الداعي للترك موجود؛ فحينئذٍ يكون الخطاب لغواً، ويكون النهي لغواً وبلا فائده. نعم، لو لم يكن عند المكلف داعٍ للترك؛ حينئذٍ يكون النهي معقولاً؛ لأنّه سوف يخلق داعياً عند المكلف للترك، وهذا إنّما يصح في ما إذا كان متعلق النهي داخلياً في محل الابتلاء، فيعقل تعلق النهي به ويحقق هذا النهي الغرض منه، وهو أنّه يخلق داعياً عند المكلف لترك هذا الفعل الداخلة في محل ابتلائه. وأما إذا كان الفعل خارجاً عن محل الابتلاء وكان متروكاً بحسب الطبع، فهنا يكون النهي بلا فائده وبلا- حاصل؛ لأنّ نفس خروج الفعل عن محل الابتلاء يعتبر سبباً لترك الفعل عادةً وداعياً لترك الفعل عادةً، ومع وجود الداعي لترك الفعل يأتي الشارع ويجعل النهي لغرض خلق الداعي لترك الفعل، هذا بلا حاصل، فيكون لغواً. هذا هو الدليل الأول وهو دليل اللغوية، أنّ جعل النهي عندما يكون المتعلق خارجاً عن محل الابتلاء ولا يبتلى به المكلف عادةً، جعل النهي يكون لغواً، وهذا محذور عقلي مرجعه إلى لغوية مضمون الخطاب، ولغوية مدلول النهي، فكأنّه يرجع إلى محذور عقلي واللغو يستحيل أن يصدر من الحكيم، فيكون محالاً باعتبار كونه لغواً. هذا ما يفهم من كلام صاحب الكفاية (قدّس سرّه). (1)

ص: ٣٤٣

واضح من كلام صاحب الكفايه (قدس سره) أنه ادعى ذلك في النهي فقط، وكلامه مختص أصلاً بالنهي، وكأنه لا يريد تعميمه للتكليف الوجوبي، وإنما خصه بالتكليف التحريمي، فذكر هذا الوجه لإثبات أن التكليف التحريمي مشروط بدخول المتعلق في محل الابتلاء، وإلا- يكون النهي عنه لغواً ومستحياً بالتالي من جهة صدوره من الحكيم، أما في التكليف الوجوبي فهو لم يدع هذا، ولعله \_\_\_\_\_ كما ذكر في بعض الكلمات \_\_\_\_\_ باعتبار أن هذه اللغويه بهذا البيان لا- تُتصور إلا- في المحرّمات، لا تُتصور في التكليف الوجوبي؛ لأنّ اللغويه بهذا البيان في باب التكليف التحريمي نفس افتراض خروج الفعل عن محل الابتلاء هو سبب لترك الفعل، فالنهي يكون لغواً لأنه قد تحقق غرضه؛ إذ بنفس الخروج عن محل الابتلاء يتحقق الغرض من النهي؛ لأنّ الغرض من النهي هو إيجاد سبب للترك، بينما نفس خروج الفعل عن محل الابتلاء هو سبب للترك، فكأنه تحقق الغرض من النهي وعندما يتحقق الغرض من النهي؛ حينئذ يكون النهي بلا- فائده، فيكون لغواً، هذا الكلام لا- يمكن تطبيقه على التكليف الوجوبي عندما يُفترض أنّ متعلقه خارج عن محل الابتلاء؛ لأنّ خروج الفعل عن محل الابتلاء في التكليف الوجوبي لا- يعني تحقق الغرض من التكليف الوجوبي إطلاقاً؛ لأنّ الغرض من التكليف الوجوبي هو خلق داعٍ للفعل، وهذا الداعي للفعل غير متحقق بمجرد افتراض أنّ الفعل خارج عن محل الابتلاء؛ بل لعله بالعكس؛ إذ لعلّ خروجه عن محل الابتلاء يكون داعياً لعدم الفعل، فبمجرد افتراض خروج الفعل الذي يتعلّق به الوجوب عن محل الابتلاء لا- يعني بالضرورة تحقق الغرض من الوجوب، ولا يعني بالضرورة وجود سببٍ للفعل حتّى نقول أنّ الوجوب بلا فائده لأنّ غرضه تحقق، كلا، ليس هكذا، فإذن: من المعقول جداً أن يتعلّق التكليف الوجوبي بما هو خارج عن محل الابتلاء، حتّى لو افترضنا أنّ ذاك الفعل خارج عن محل الابتلاء، وأنّ له مقدّمات طويله وعسيره جداً، لكن أيّ ضمير في أنّ الشارع عندما تقتضى المصالح أن يأمر بذلك الفعل الذي له مقدّمات طويله وعسيره، ويلزم المكلف أن يطوى هذه المقدّمات حتّى يأتي بذلك الفعل ويكون الأمر معقولاً- وليس لغواً؛ لأنّ الغرض منه أن يخلق داعياً عند المكلف للتحرك نحو الفعل، وهذا الغرض يمكن أن يُخلق بالتكليف الوجوبي، وبمجرد خروج الفعل عن محل الابتلاء لا يعني أنّ المكلف صار عنده داعٍ للفعل؛ بل لعلّ الأمر كما قلنا بالعكس، ومن هنا لعله خصّ كلامه بالنهي ولم يعمّمه لمطلق التكليف في ما يرتبط بمحذور اللغويه.

نعم، إذا فرضنا \_\_\_\_\_ كما تقدّم الإشاره إلى ذلك سابقاً \_\_\_\_\_ أنّ الداعى للفعل كان موجوداً عند المكلف بمجرد افتراض خروج الترك عن محل ابتلائه كما يحصل فى بعض الأحيان كما مثلنا سابقاً بباب الإنفاق على نفسه، والأمر بأن يحب ولده الصغير، هذه أمور الداعى لفعلها موجود بقطع النظر عن الوجوب الشرعى، هنا يمكن أن يقال هل يُعقل جعل الوجوب حينئذٍ؟ ويأتى محذور اللغو، يمكن أن يقال هذا على غرار ما قيل فى النهى؛ لأنّه فى حاله من هذا القبيل نفس افتراض خروج الترك عن محل الابتلاء يعنى وجود سببٍ للفعل؛ لأنّ الترك خارج عن محل الابتلاء، هذا الإنسان الذى هو إنسان عادى يمتلك عاطفه عنده سبب لكى ينفق على ولده وعلى نفسه، هناك داعٍ وسببٍ لكى ينفق على نفسه، فىقال ما معنى أن يجعل الشارع وجوباً لغرض إيجاد الداعى للتحرك نحو الفعل؟! والحال أنّ الداعى للتحرك نحو الفعل موجود كما هو الحال فى النهى، فإذا آمنّا بمحذور اللغو فى جانب النهى لا بدّ أن نؤمن بمحذور اللغو فى جانب الأمر من هذه الجهه بهذا الاعتبار، يعنى عندما يكون هناك داعٍ للفعل عند المكلف بقطع النظر عن الأمر الشرعى، يقع الكلام فى أنّ التكليف الوجوبى هل هو لغو، أو ليس لغواً؟ كما يقع الكلام فى التكليف التحريمى عندما يكون لدى المكلف داعٍ للترك بقطع النظر عن النهى الشرعى.

يبدو أنّ محذور اللغو هذا يختلف عن المحاذير الآتية التى سنذكرها، يعنى هذا الوجه الأول الذى يُستدلّ به لاشتراط التكليف بالدخول فى محل الابتلاء يختلف عن محذور الاستهجان العرفى، ويختلف عن محذور تحصيل الحاصل على ما سيأتى، هذا محذور عقلى وليس عقلائى، وإتّما هو محذور عقلى مرجعه إلى استحاله الخطاب باعتبار استحاله مضمونه، أنّ مضمون الخطاب لغو، أى أنّ مضمون النهى لغو، واللغو يستحيل أن يصدر من الحكيم، فىكون محذوراً عقلياً من هذه الجهه. هذا هو الدليل الأول.



المناقشه الأولى: يذكرها السيد الخوئى (قدس سرّه) كما هو مذكور فى (المصباح) (١) و(الدراسات) (٢) وحاصل ما يقوله هو: أنّ مصلحه جعل التحريم ليس هو مجرد حصول الترك فى الخارج، وإّما هناك مصلحه أخرى تترتب على جعل التحريم غير مسأله حصول الترك فى الخارج حتّى يقال إذا كان الترك حاصلًا بحسب طبع القضيه؛ فحينئذ لا داعى لجعل النهى، فيكون لغواً؛ بل هناك شىء آخر يتوخاه الشارع من جعل التحريم وهو تمكين المكلف من أن يقصد النهى الشرعى ويجعله داعياً له إلى الترك حتّى يتقرّب بذلك إلى الله (سبحانه وتعالى) وحتّى يترقى فى مراتب الكمال النفسى ويكون متقرباً إليه (سبحانه وتعالى)، ومن الواضح أنّ هذا لا يكون إلاّ- بجعل النهى الشرعى، وإلاّ- من دون جعل نهى شرعى لا- يتمكّن المكلف أن يتقرّب بالترك إليه (سبحانه وتعالى)؛ لأنّه ليس هناك نهى حتّى يتقرّب به إليه، وحتّى يجعله داعياً للترك وبذلك يكون متقرباً إليه (سبحانه وتعالى)، هذا إنّما يتحقق بواسطة النهى، هو يترك الفعل عادةً؛ لأنّه خارج عن محل الابتلاء، لكن هذا لا يعنى أنّ النهى عنه يكون لغواً وبلا- فائده؛ لأنّ فائده النهى لا- تنحصر فى تحقق الترك فى الخارج، وإّما هناك فائده أخرى تترتب على النهى ويكون النهى معها معقولاً- وليس لغواً وهى مسأله تمكين المكلف من قصد القربه بهذا النهى الشرعى، أو قل تمكين المكلف من أن يجعل النهى الشرعى داعياً له للترك وبذلك يتقرّب إليه (سبحانه وتعالى)، فإذن: لا يمكن أن نقول أنّ النهى لغو، النهى ليس لغواً بالرغم من أنّ هذا الفعل هو منترك بحسب الطبع ولا يأتى به المكلف، وعنده سبب لتركه وعدم الإتيان به، لكن هذه فائده تترتب وعلى أساس هذه الفائده لا يكون النهى لغواً وبلا حاصل.

ص: ٣٤٦

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيّد الخوئى للسيد محمد سرور الواعظ البهسودى، ج ٢، ص ٣٩٥.

٢- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٩٧.

اعتُرض على هذا الجواب: بأنّ هذا قد يتمّ في الواجبات، لكنّه لا يتم في المحرّمات، باعتبار أنّ الفعل المحرّم إذا كان خارجاً عن محل الابتلاء، فهذا معناه أنّ المكلف أصلاً لا تحدّثه نفسه أن يصدر منه الفعل؛ لأنّه خارج عن محل الابتلاء، ومن هنا لا يكون النهى صالحاً لزجر المكلف عنه ومنعه من ارتكابه، إلا بعد أن يتصدّى المكلف لإيجاد الرغبة النفسية في الفعل حتّى ينصرف عنه بترك النهى الشرعى، وهذا لا بدّ من فرضه حتّى يكون النهى صالحاً لأن يجعله المكلف داعياً له للترك، لا بدّ من فرض أن المكلف يخلق رغبة في نفسه للفعل حتّى يترك الفعل بالرغم من وجود الرغبة فيه امتثالاً للنهى الشرعى وبذلك يكون متقرباً إليه (سبحانه وتعالى)، فإنّ النهى يمكن أن يكون داعياً للترك ويمكن للمكلف أن يستند إليه في الترك ويقول تركت الفعل لأجل النهى عندما يكون راغباً في الفعل، فيكون النهى محققاً لغرضه في هذه الحالة. إذن: لكى يحقق النهى غرضه ويخرج عن محذور اللغو لا بدّ أن تُلزم المكلف بأن يخلق في نفسه رغبة في الفعل حتّى يتمكّن من قصد القربة بهذا النهى الشرعى، وهذا ما لا يمكن الالتزام به؛ إذ لا يمكن الالتزام بأنّ المكلف لا بدّ أن يخلق رغبة في نفسه للفعل حتّى يمكنه التقرب بالنهى ويحقق النهى غرضه ويخرج عن كونه لغواً وبلا فائده. يقول: أنّ هذا المعنى غير متصوّر في باب المحرّمات، قد يكون متصوّراً في باب الواجبات، لكنّه في باب المحرّمات لا يمكن تصوّره.

كأنّ المقصود بهذا الاعتراض أنّ صلاحية النهى للدعوى للترك على نحوٍ يكون هو الداعى للترك ويمكن للمكلف أن يسند الترك إلى الناهى ويتقرب به إلى الله (سبحانه وتعالى)، هذا إنّما يكون في حال عدم وجود رغبة نفسه من قبل المكلف للترك، وإلا إذا كانت لديه رغبة نفسه للترك؛ حينئذٍ لا يكون النهى هو الداعى للترك؛ لأنّه لديه رغبة نفسه للترك، وإلا لا يكون النهى هو الداعى للترك. إذن: لكى يكون النهى داعياً للترك ويتحقق الغرض منه ويخرج عن كونه بلا فائده لا بدّ أن يزيل المكلف هذه الرغبة في الترك ويستبدلها برغبة في الفعل حتّى يتحقق هذا المعنى ويكون النهى مقرباً ويتحقق الغرض منه، وهذا ما لا يمكن الالتزام.

جواب الاعتراض هو: أنّ صلاحية النهي للداعويه وإسناد الترك إليه وكونه هو السبب في ترك الفعل لا يتوقف على وجود رغبه في الفعل؛ بل حتى مع عدم وجود رغبه في الفعل؛ بل حتى مع فرض وجود داع للترك يمكن أن يكون النهي مقرباً حتى مع وجود داع للترك الذي يمكن أن نفترض أنه يعنى الرغبه في الترك، فضلاً عن عدم وجود رغبه في الفعل، ووجود رغبه في الترك ووجود داع للترك، بالرغم من هذا يمكن التقرب به إليه (سبحانه وتعالى) على ضوء ما ثبت من أنّ الداعي القريبى يكفى فيه أن يكون مستقلاً في الداعويه في حدّ نفسه حتى إذا انظم إليه داع آخر غير محرّم من رياءٍ ونحوه..... حتى إذا انظم إليه داع آخر واشتركا في التأثير، وكان كل منهما جزء السبب في الترك، مع ذلك هذا النهي يكون مقرباً ويمكن التقرب به إليه (سبحانه وتعالى) ويتحقق الغرض منه ولا يكون لغواً.

إذن: لا يشترط أنّ المكلف لابد أن يخلق رغبه في نفسه؛ بل حتى إذا كانت لديه رغبه في الترك لوجود داع للترك، مع ذلك يمكن أن يضمّه إلى الداعي الإلهي ويقصد به التقرب إليه (سبحانه وتعالى). من هنا يظهر أنّ الوجه الأول للاستدلال غير تام.

### الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

كان الكلام في ما استدل به على اشتراط التكليف بالدخول في محل الابتلاء، بمعنى أنّه عندما يكون الشيء خارجاً عن محل الابتلاء، فلا يتعلّق به التكليف؛ بل التكليف كما هو مشروط بالقدره العقليه كذلك مشروط بالدخول في محل الابتلاء. تقدّم الكلام عن الدليل الأوّل الذي هو عبارته عن دعوى اللغويه، أنّ التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء يعتبر لغواً وبلا فائده، فيكون مستحيلاً صدوره من الحكيم؛ لأنّ الحكيم لا يصدر منه اللغو. ذكرنا المناقشه الأولى في هذا الدليل وقد تقدّمت .

ص: ٣٤٨

المناقشه الثانيه: أنّ هذا إنّما يتم في الخطابات الشخصيه التي يختص بها النهي بحاله الخروج عن محل الابتلاء؛ عندئذٍ يقال بأنّ هذا الخطاب لغو وبلا فائده، أي خطاب تأتي فيه هذه الشبهه هو الخطاب الشخصى، أي الخطاب الذي يختص بحاله الخروج عن محل الابتلاء، وأمّا إذا كان الخطاب وكان الشمول لحاله الخروج عن محل الابتلاء مستفاداً من خطاب عام يشمل بإطلاقه حاله الخروج عن محل الابتلاء، في هذه الحاله الظاهر أنّه لا يرد إشكال اللغويه، وذلك لأنّ إطلاق الكلام ليس فيه مؤنه زائده بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الإطلاق هو عدم لحاظ القيد لا لحاظ عدم القيد؛ ولذا لا يكون فيه مؤنه زائده وفعل زائد صادر من المولى المشرّع حتى يقال أنّ فعله هذا لغو وبلا فائده، هذا إنّما يتصوّر عندما يكون الإطلاق فيه مؤنه زائده وفعل زائد؛ عندئذٍ يقال أنّ هذا الأمر الزائد بلا فائده ولغو، فيستحيل صدوره من الحكيم، أمّا حيث لا يكون في الإطلاق مؤنه زائده، الإطلاق هو عبارته عن لحاظ الطبيعه عند تعلّق الحكم بها، الإطلاق عبارته عن عدم لحاظ القيد، فلا يكون في الإطلاق مؤنه زائده وتصرف زائد وفعل زائد من المشرّع حتى يقال أنّ هذا الفعل يلزم منه اللغو، وأنّه جاء به بلا فائده وبلا ثمره، فيكون لغواً. اللغويه تلزم عندما يفترض اختصاص الخطاب بحاله الخروج عن محل الابتلاء، لكن عندما يكون الخطاب عامّاً لا يختص بحاله الخروج عن محل الابتلاء، يعنى يشمل حاله الخروج عن محل الابتلاء ويشمل حاله الدخول في محل الابتلاء، يشمل المكلف الذي يُبتلى

بهذا الشيء، والمكلف الذي لا يُبتلى به، يكون الخطاب عاماً ومجوعاً على نهج القضييه الحقيقيه، مثل (يحرم شرب الخمر) على نهج القضييه الحقيقيه، إذا كان الشيء خمرأً يحرم شربه، هذا عام يشمل حاله الخروج عن محل الابتلاء وحاله الدخول في محل الابتلاء، مثل هذا الخطاب لماذا يكون لغواً؟! إطلاقه لحاله الخروج عن محل الابتلاء، قلنا هذا الإطلاق ليس فيه مؤنه زائده وليس تصرفاً زائداً من المشرع حتى يقال أن هذا التصرف زائد بلا فائده وبلا حاصل، الإطلاق هو عبارته عن عدم لحاظ القيد وليس فيه مؤنه زائده، فلا مجال لدعوى اللغويه عندما يكون الخطاب عاماً، ويُستفاد شمول التكليف لحاله الخروج عن محل الابتلاء من الإطلاق، ومثل هذا لا تتم فيه دعوى اللغويه، لو تمت أساساً. هذه هي المناقشه الثانيه لهذا الدليل.

الدليل الثاني: دعوى الاستهجان العرفي الذي يرجع إلى دعوى القبح العقلائي، وهذا كأنه يراد أن يقال أن هذا في قبال اللغويه المحذور الأول، اللغويه ترجع إلى محذور عقلي في الخطاب باعتبار لغويه مضمونه ولغويه مدلوله، بينما هنا يُراد أن يُدعى الاستهجان العرفي والقبح العقلائي لخطابٍ متعلقه خارج عن محل الابتلاء، مثل هذا الخطاب مع فرض تعلقه بما هو خارج عن محل الابتلاء هو ممّا يستهجنه العرف، العرف يراه مستهجنًا، فالدليل هو الاستهجان العرفي، الاستهجان العقلائي للخطاب الذي يتعلّق بما هو خارج عن محل الابتلاء. هذا هو الدليل الثاني.

هذا الدليل، وهذا الاستهجان هل يرجع إلى اللغويه، أو لا؟ الاستهجان هل هو محذور مستقلّ في قبال المحذور السابق؟ أو هو في واقعه يرجع إلى المحذور السابق؟ بتقريب: أنّ المحذور هو فقط اللغويه المتقدم سابقاً وهو محذور عقلي على ما قلنا، هذا هو المحذور، لكن حيث أنّ هذا المحذور بالغ من الوضوح إلى درجة بحيث يكون أمراً واضحاً عند كل الناس وعند العقلاء، فالعقلاء يستهجون الخطاب بما يكون خارجاً عن محل الابتلاء، فتكون اللغويه هي الأساس في استهجان العرف، بمعنى أنّ العرف لماذا يستهجن الخطاب بما هو خارج عن محل الابتلاء؟ لأنه يراه لغواً، وبلا فائده؛ إذ لا ترتب فائده عليه؛ ولذا هو يستهجن مثل هذا الخطاب لكونه لغواً، فالاستهجان العرفي كأنه راجع إلى وضوح اللغويه عند العقلاء وعند العرف، اللغويه ليست أمراً دقيقاً غير واضح؛ بل هي أمر يعلمه الجميع؛ ولذا فالعرف يستهجن مثل هذا الخطاب، وهذا الخطاب إذا كان مستهجنًا عرفاً وعقلائيًا؛ فحينئذٍ لا يكون صادراً من الحكيم باعتبار كونه مستهجنًا. محاوله إرجاع الاستهجان العرفي إلى محذور اللغويه، وأنّ الاستهجان ليس هو محذور اضافي غير ما تقدّم، وإنّما هو نفس المحذور السابق، لكن مع افتراض أنّ هذا المحذور يكون واضحاً عند العرف العام وعند العقلاء؛ فلذا يستهجون الخطاب في هذا المقام، هذه المحاوله ليست محاوله بعيده وليست مستبعده باعتبار أنّ الاستهجان العرفي لا بدّ أن ينشأ من شيءٍ من هذا القبيل، لماذا العرف يستهجن الخطاب بما لا يكون داخلًا في محل الابتلاء؟ لماذا يُرى استهجان أن يخاطب المكلف بحرمة شرب الماء الذي لا يتلى به عادة؟ يُرى أنّ هذا الخطاب مستهجن على تقدير تسليم الاستهجان. الظاهر أنّ منشأ الاستهجان لا بدّ أن يكون شيئاً من هذا القبيل، لا بدّ أنّ العرف يرى أنّ هذا بلا فائده، خطاب مثل هذا الشخص وتوجيه النهي إليه ومنعه من شرب ذاك الإناء الذي لا يتلى به عادةً هذا لغو وبلا فائده؛ ولذا العرف يستهجن مثل هذا الخطاب، يعنى المقصود هو أنّه لا بدّ من إرجاع الاستهجان إلى محذور اللغويه، أو إلى المحذور الآتي في الدليل الثالث، وهو مسأله تحصيل الحاصل، لا بدّ أنّ العرف يدرك لغويه هذا الخطاب، أو كونه تحصيلاً للحاصل كما سيأتي؛ ولذا يستهجن مثل هذا الخطاب، وأمّا افتراض أنّ الاستهجان العرفي ثابت بقطع النظر عن اللغويه وبقطع النظر عن مسأله تحصيل الحاصل، فهذا ليس مقبولاً؛ بل الظاهر أنّه يرجع إلى أحد الأمرين، أمّا من جهه اللغويه، وإمّا من جهه تحصيل الحاصل، فيُدعى أنّ العرف يدرك ذلك ويعرف لزوم اللغويه، أو يعرف لزوم تحصيل الحاصل؛ ولذا يستهجن مثل هذا الخطاب، فهو ليس محذوراً في قبال المحاذير السابقه والآتيه.

على كل حال، لو فرضنا أنّ هذا محذور في قبال محذور اللغو، وفي قبال المحذور الآتي؛ حينئذٍ يمكن أن ترد عليه المناقشه الثانيه المتقدمه في الدليل الأول، وهي مسأله أنّ هذا الاستهجان إنّما نسلّمه لو سلّمناه، في الخطابات الشخصيه التي يختص الخطاب فيها بحاله الخروج عن محل الابتلاء، فيتوجه الخطاب لشخصٍ بتحريم أن يشرب الماء الموجود في أقصى بلاد الصين مثلاً، الذي لا يتلى به عادةً، تخصيص هذا بالخطاب، مثل هذا الخطاب الشخصي يمكن أن نسلّم فيه مسأله الاستهجان العرفي، وأمّا إذا كان الشمول لحاله الخروج عن محل الابتلاء مستفاداً من دليل عام، ويكون شاملاً بإطلاقه لحاله الخروج عن محل الابتلاء كما إذا كان الدليل مجعولاً على نهج القضيّه الحقيقيه، والمخاطب به جميع الناس ولا يختص بشخصٍ دون شخصٍ آخر ولا بحاله دون حالهٍ أخرى، العرف لا يرى استهجاناً في هذا الخطاب حتّى إذا كان بإطلاقه شاملاً لحاله الخروج عن محل الابتلاء، أيّ ضميرٍ في أن يقول أنّه يحرم شرب الماء النجس، ويحرم شرب الخمر؟! وهذا يشمل بإطلاقه الخمر الذي يدخل في محل الابتلاء والخمر الذي لا يدخل في محل الابتلاء، لا يرى هذا الاستهجان بشكلٍ واضح كما يُدعى.

نعم، في حاله الخطاب الشخصي قد يُدعى هذا الاستهجان، لكن في حاله الخطاب العام الذي يشمل حاله الخروج عن محل الابتلاء بالإطلاق، فالظاهر أنّ هذا لا يجري فيه مسأله الاستهجان. هذه المناقشه الثانيه المتقدمه؛ بل المناقشه الأولى المتقدمه أيضاً يمكن أن تجرى في المقام، بمعنى أنّ العرف الذي ادّعى أنّه يستهجن مثل هذا الخطاب، أنّ العرف إذا أطلع على أنّ الشارع له غرض آخر من الخطاب، وهو الغرض الذي نقلناه عن السيد الخوئي (قدّس سرّه)، وهو تمكين المكلف من أن يجعل النهي داعياً له للتحرك. أو بعبارة أكثر وضوحاً: تمكين المكلف من قصد التقرب بالنهي، فيترك الفعل امتثالاً إلى النهي، وبذلك يكون متقرباً إليه سبحانه وتعالى، إذا أطلع العرف على وجود غرضٍ من هذا القبيل بالخطاب الشرعي لا يراه مستهجناً كما هو واضح؛ لماذا يكون مثل هذا الخطاب مستهجناً؟ والحال أنّه يترتب عليه غرض آخر غير مسأله حصول الفعل أو الترك خارجاً حتّى يقال بأنّ هذا الترك مضمون الحصول، فلا معنى لتعلق النهي به، وإنّما هناك غرض آخر يترتب على الخطاب، إذا أطلع العرف على وجود مثل هذا الغرض؛ حينئذٍ لا يقول أنّ هذا الخطاب يكون مستهجناً حتّى في الخطابات الشخصيه، فضلاً عن الخطابات العامه.

الدليل الثالث: مسأله لزوم تحصيل الحاصل من الخطاب والنهي الشرعى، هذا التحريك الشرعى نحو الفعل أو نحو الترك يلزم منه تحصيل الحاصل، فيكون محالاً؛ لأنّ تحصيل الحاصل محال؛ ولذا لا يمكن التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء؛ لأنّه يلزم من هذا التكليف تحصيل الحاصل.

تفسير لزوم تحصيل الحاصل: أنّ خلق الداعى فى نفس المكلف للتحرك نحو الترك مع افتراض أنّه متحرك بطبعه نحو الترك كما هو المفروض فى مسأله الخروج عن محل الابتلاء، هذا يلزم منه تحصيل الحاصل، هذا النهى المولوى، التحريك نحو الترك بالخطاب الشرعى مع فرض وجود التحرك وحصوله من قبل العبد نحو الترك بحسب طبعه، هذا يجعل التكليف تحصيلاً للحاصل؛ لأنّ الشارع إنّما جاء بالتكليف لكى يحرك العبد نحو الترك، لكى يخلق فى نفسه داعياً نحو الترك، والداعى بحسب الطبع الأولى لهذا المكلف نحو الترك موجود، وهو نفس خروج الفعل عن محل الابتلاء، فأنّه يعتبر سبباً للترك وداعياً للترك، فحينما يكون الداعى للترك موجوداً وحاصلاً، يأتى الخطاب الشرعى لغرض تحصيل هذا الأمر الحاصل، فيلزم تحصيل الحاصل، والمفروض أنّه محال.

فإذن: يكون تقريب تحصيل الحاصل بالنسبه إلى خلق الداعى فى نفس المكلف، فيقال أنّ هذا تحصيل للحاصل؛ لأنّ الداعى للمكلف نحو التحرك موجود أساساً، فيأتى الخطاب لكى يكون هذا الداعى ويحصّله، فيلزم من التكليف تحصيل الحاصل، فيكون محالاً.

حينئذ: الكلام فى أنّه هل ترد عليه المناقشه الأولى المتقدمه للدليل الأول، وهى مسأله أنّ الغرض من الخطاب هو تمكين المكلف من قصد التقرب به؟ هذه المناقشه هل تجرى هنا فى المقام؟ بأن يقال بأنّه لا يلزم تحصيل الحاصل عندما يكون هناك غرض من التكليف والخطاب غير مسأله حصول الفعل فى الخارج، وإنّما الغرض هو تمكين المكلف من قصد التقرب بالخطاب، وهذا ليس حاصلاً بقطع النظر عن النهى حتى يقال بأنّ النهى تحصيل للحاصل، تمكين المكلف من التقرب بالنهى إلى المولى سبحانه وتعالى بالترك ليس حاصلاً بقطع النظر عن النهى؛ لأنّه يحصل بالنهى، فإذن: لا يلزم من النهى تحصيل الحاصل، فيكون جواباً عن المحذور الثالث الذى هو مسأله تحصيل الحاصل، أنّ هذا إنّما يتم عندما لا يكون هناك غرض آخر من النهى، وإنّما الغرض هو فقط خلق الداعى فى نفس المكلف، فيقال أنّ هذا الداعى للتحرك موجود عند المكلف، فيكون التكليف تحصيلاً للحاصل. هذا صحيح. أمّا عندما يكون هناك غرض آخر من الخطاب وهو تمكين المكلف من التقرب؛ فحينئذ لا يلزم تحصيل الحاصل من هذا التكليف والنهى. ورود هذه المناقشه ليس واضحاً على لزوم تحصيل الحاصل بالتقريب الذى ذكرناه، وذلك باعتبار أنّ التقريب الذى ذكرناه يدعى بأنّ التكليف يكون محالاً ويلزم منه تحصيل الحاصل؛ لأنّه يستحيل أن يكون هذا التكليف محصّلاً للداعى للتحرك مع فرض أنّ هذا الداعى للتحرك موجود فى نفس المكلف وبقطع النظر عن النهى، الداعى للتحرك موجود عند المكلف بطبع القضيّه، بافتراض أنّ الفعل خارج عن محل الابتلاء هذا التحرك موجود عند المكلف للترك بطبع القضيّه، فيأتى التكليف ويريد أن يخلق داعياً للتحرك نحو الترك، هذا يلزم منه تحصيل الحاصل. بناءً على هذا التقريب، جعل داعويه التكليف ومحركيته يكون محالاً حينئذ؛ لأنّه يلزم منها تحصيل الحاصل، الداعويه تكون مستحيله، المحركيه للتكليف تكون مستحيله؛ لأنّه يلزم منها هذا المحذور العقلى، ومن الواضح أنّ الداعويه إذا كانت مستحيله ومحركيه التكليف للعبد مستحيله؛ حينئذ كيف يمكن أن نقول أنّ الغرض من هذا التكليف هو تمكين المكلف من قصد القربه، وقصد القربه هو عبارته أخرى عن محركيه التكليف، وداعويه التكليف، فإذا كانت المحركيه والداعويه مستحيله؛ لأنها تحصيل للحاصل،

إذن: ما معنى أن نجيب عن هذا الإشكال ونقول بأنّ هناك غرضاً آخرّاً من التكليف وهو تمكين المكلف من قصد القربه؟! القائل بتحصيل الحاصل يقول أنّ الداعويه مستحيله، ويستحيل أن يكون هذا التكليف داعياً للعبد للتحرك نحو الترك؛ لأنه تحصيل للحاصل؛ لأنّ كون الغرض من هذا التكليف هو خلق الداعى فى نفس العبد هو تحصيلاً للحاصل؛ لأنّ الداعى موجود، فتكون داعويه التكليف مستحيله، فإذا كانت داعويه التكليف مستحيله، كيف يمكن أن نمكّن العبد من أن يقصد التقرب بهذا التكليف؟! قصد التقرب بهذا التكليف هو عباره أخرى عن كون التكليف داعياً ومحركاً للعبد نحو الترك، والمفروض بناءً على هذا المحذور أنّ هذا محال. نعم، هذه المناقشه ترد إذا قربنا تحصيل الحاصل بتقريب آخر يرتبط بالمولى نفسه لا بالعبد، بأن يقال فى مقام تقريب إشكال تحصيل الحاصل بأن نلتفت للمولى نفسه ونقول بأنّ المولى يستحيل أن يكلف العبد بما هو خارج عن محل الابتلاء؛ باعتبار أنّ هذا التكليف يلزم منه طلب الحاصل، يعنى يستحيل أن ينخلق فى نفس المولى يجعله الخطاب الدعوه إلى الترك مع فرض وجود الداعى للترك عند المكلف بقطع النظر عن النهى، فالاستحاله ترتبط بالمولى، المولى يستحيل أن يجعل خطاباً لغرض خلق الداعى فى نفس العبد، مستحيل أن يصدر خطاب من نفس المولى لغرض خلق الداعى للتحرك عند العبد؛ حينئذٍ يمكن أن تأتى المناقشه السابقه، فيقال: ليكن جعل الخطاب من قبل المولى لغرض خلق الداعى فى نفس العبد، ليكن محالاً، لكن أى ضمير فى أن يجعل المولى الخطاب لغرض آخر؟ أى ضمير فى أن يجعل المولى الخطاب لغرض تمكين المكلف من قصد التقرب؟ هذا لا ضمير فيه، ولا يلزم منه استحاله الداعويه والمحركيه، المولى لا ينقذ فى نفسه مثل هذا الداعى، لكن هناك غرض وداع آخر قد يدعوه لجعل هذا الخطاب الشرعى وهو تمكين المكلف من قصد التقرب، فالمحذور إنّما يرد على التقريب الثانى الذى ذكرناه لا على التقريب الأول ولا يبعد أن يكون مقصودهم من أصل المحذور وهو تحصيل الحاصل هو التقريب الأول الذى ذكرناه، هذه القضيّه ترتبط بالعبد، العبد عنده داعٍ للتحرك، فيستحيل جعل الخطاب لغرض تحصيل هذا الداعى؛ لأنّ تحصيل هذا الداعى يُعتبر تحصيلاً للحاصل.



على كل حال، سواء وردت المناقشه المتقدمه على هذا التقريب، أو لم ترد، يمكن أن يُجاب عن أصل المحذور الذى هو تحصيل الحاصل، يمكن أن يجاب عنه بهذا الجواب: تارة نفترض أن تحصيل الحاصل الذى يُذكر كمحذور لا يُراد به المعنى الدقى والفلسفى لتحصيل الحاصل، وإنما يُراد به المعنى العرفى لتحصيل الحاصل. وهذا فى الحقيقه رجوع إلى محذور اللغويه وليس شيئاً آخر غير محذور الاستهجان ومحذور اللغويه؛ لأنه لا يُراد بتحصيل الحاصل المعنى الدقى للكلمه، وإنما هو شىء يرجع إلى اللغويه؛ وحينئذ تأتي الأجوبه السابقه التى نوقش فيها هذا المحذور على ما تقدّم سابقاً.

لكن عندما يُجعل تحصيل الحاصل فى قبال تلك الوجوه، كأنه يُراد به معنى آخر، يُراد به المعنى الدقى والفلسفى لتحصيل الحاصل، إذا كان هذا هو المراد كما هو غير بعيد؛ حينئذ يقال: أن المحذور العقلى هو عبارته عن تحصيل الشىء بعد فرض حصوله، تحصيل الشىء فى طول حصوله محال، هذا فرضنا حصوله، فما معنى تحصيله؟! غير معقول تحصيل ما هو حاصل، والتحصيل فى طول الحصول محال، هذا المعنى الدقى لمحذور تحصيل الحاصل، لكن هل هذا لازم فى محل الكلام، أو لا يلزم فى محل الكلام؟ بمعنى أنه فى محل الكلام هل الخطاب والنهى الشرعى إذا جُعل لغرض إيجاد الداعى للتحرك نحو الترك، هل يلزم من هذا الخطاب محذور تحصيل الحاصل؟ بمعنى أنه تحصيل لما هو حاصل بالفعل، تحصيل فى طول الحصول حتى يكون محالاً أو هو تحصيل لشيء هو فى عرض حصول شىء آخر، وليس فى طوله، وإنما هو تحصيل آخر للشيء فى عرض تحصيله، لا أنه تحصيل لما هو حاصل بالضبط حتى يكون محالاً؛ لأنه يدخل فى باب تحصيل ما هو حاصل، وتحصيل الشىء فى طول حصوله؟ كلاً ليس هكذا، وإنما المكلف عنده داعٍ للتحرك بحسب طبعه، وبمجرد افتراض خروج المورد عن محل الابتلاء، هذا صحيح، وما يريد الخطاب تحصيله ليس هو هذا، ما يريد الخطاب تحصيله هو إيجاد داعٍ آخر للتحرك عند العبد فى عرض الداعى الموجود والمفروض حصوله، لا أنه يريد تحصيل نفس ما هو حاصل حتى يكون محالاً؛ لأنه يدخل فى باب تحصيل ما هو حاصل، والتحصيل فى طول الحصول محال، هو لا يريد ذلك، الخطاب الشرعى يريد أن يوجد محرراً آخراً للعبد نحو الترك مع فرض وجود محررك له نحو الترك بحسب طبعه، هو يوجد هذا المحرك فى عرض هذا المحرك، يوجد هذا الداعى فى عرض الداعى المفروض وجوده وليس فى طوله حتى يلزم منه تحصيل الحاصل، فالمحذور بمعناه الدقيق لا ينطبق على محل الكلام.

وبعبارة أخرى: أنّ الداعى المفروض حصوله فى المقام هو داعى تكوينى، داعى طبعى ينشأ من كون القضية خارجه عن محل الابتلاء، بينما المدعى حصوله بالخطاب الشرعى هو الداعى التشريعى لا الداعى التكوينى، الخطاب الشرعى يحصل الداعى التشريعى لغرض تحصيل إيجاد داعٍ تشريعى فى نفس المكلف للتحرّك، إذن: هذا غير ذاك، فى الخطاب الشرعى لا يُراد تحصيل نفس ما هو حاصل حتّى يقال بأنّه محال، وإنّما يُراد خلق داعٍ آخر فى عرض الداعى الموجود والمفروض حصوله، ومثل هذا لا يدخل فى باب تحصيل الحاصل. ومن هنا يظهر أنّ هذه المحاذير التى ذُكرت فى تعلّق التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء ليست واضحة ولا يمكن جعلها مدارك للالتزام بالاشتراط وأنّ التكليف مشروط بالدخول فى محل الابتلاء وأنّه يرتفع عند خروج متعلّقه عن محل الابتلاء.

## الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالى / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالى / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

كان الكلام فى ما ذكره السيد الشهيد (قدّس سرّه) من أنّ الانحلال فى محل الكلام بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء انحلال حكمى وليس انحلالاً حقيقياً، وعليه يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز؛ لأنّ الأصل المؤمن يجرى فى الطرف الداخلى فى محل الابتلاء بلا معارض، ولا يجرى فى الطرف الخارج عن محل الابتلاء. قلنا أنّ هذا الذى ذكره يعتمد على تسليم جملة من الأمور، ذكرنا الأمر الأوّل، وهو الالتزام بمسلك الاقتضاء، والأمر الثانى وهو الالتزام بالنظريه التى يؤمن بها السيد الشهيد (قدّس سرّه)، وهى مسألة التزام الحفظى وأنّ الأحكام الظاهريه هى لتحديد الموقف العملى تجاه هذا التزام، وإلا كما بيّنا لا يتم الكلام السابق.

ص: ٣٥٤

الأمر الثالث: الذى تتوقّف عليه تماميه ما ذكر هو أن تؤمن بأنّ العرف يعتبر الطرف الخارج عن محل الابتلاء كالطرف الخارج عن القدره، فكما لا يتعلّق التزام بين الغرض اللزومى والغرض الترخيصى فى الطرف الخارج عن القدره؛ ولذا لا معنى لجرىان الأصل المؤمن فيه، كذلك العرف لا يتعلّق التزام بين الغرض اللزومى والغرض الترخيصى فى الطرف الخارج عن محل الابتلاء، فى كلّ منهما العرف لا يتعلّق التزام، فإذا لا يتعلّق التزام؛ فلذا تكون الأدلّه منصرفه عن الطرف الخارج عن محل الابتلاء، هذا الشىء لا بدّ أن تؤمن به حتّى يتمّ هذا الكلام، ويقال: بناءً على مسلك الاقتضاء، وبناءً على النظريه التى يؤمن بها السيد الشهيد (قدّس سرّه)؛ حينئذٍ يقال أنّ التزام بين الغرض اللزومى والغرض الترخيصى فى المورد الخارج عن محل الابتلاء غير مقبول عرفاً، فإذا لم يكن هناك التزام؛ فحينئذٍ لا معنى لجعل الحكم الظاهرى؛ لأنّ الحكم الظاهرى إنّما يُجعل حيث يكون هناك التزام، وهو يحدد الموقف العملى تجاه هذا التزام، أمّا حيث لا يكون هناك التزام، فلا معنى للحكم الظاهرى الترخيصى، وعليه يجرى الأصل فى الطرف الداخلى فى محل الابتلاء بلا معارض، وأمّا إذا قلنا أنّ العرف يرى الفرق بين ما هو خارج عن القدره وبين ما هو خارج عن محل الابتلاء، ومنشأ التفريق عند العرف هو أنّ الغرض اللزومى فى محل الكلام، فى الفرد الخارج عن محل الابتلاء هو فعلى، باعتبار أنّه مقدور عقلاً، وإنّما هو خارج عن محل الابتلاء، وإلا القدره العقليه محفوظه

وموجوده، إذن: الغرض اللزومي فعلى فى الطرف الخارج عن محل الابتلاء، ومقدور عقلاً ويمكن أن يصدر من المكلف، يمكن أن يقع المكلف فى المفسده؛ لأنّه يمكنه أن يرتكب الطرف الخارج عن محل ابتلائه، الإمكان العقلى موجود، إذن هذا الفعل الخارج عن محل الابتلاء يمكن أن يصدر من المكلف والغرض فيه فعلى والتكليف فيه أيضاً فعلى؛ لأنّ هذه هى النتيجة التى وصلنا إليها، أنّ التكليف ليس مشروطاً بالدخول فى محل الابتلاء؛ بل هو ثابت حتّى فى الطرف الخارج عن محل الابتلاء، وهذا معناه أنّه فى الطرف الخارج عن محل الابتلاء التكليف فعلى، والملاك والغرض فعلى، ويمكن صدور ذلك الفعل من قبل المكلف، وإن كان خارجاً عن محل الابتلاء، وهذا بخلاف الخارج عن القدره، نحن نريد أن نقول أنّ العرف يرى الفرق بين ما هو خارج عن القدره وبين ما هو خارج عن محل الابتلاء، الغرض اللزومي فى ما هو خارج عن القدره ليس فعلياً، التكليف فيه ليس فعلياً، ولا إمكان لصدوره من قبل المكلف، مثل هذا الغرض اللزومي الذى هو ليس فعلياً ولا يمكن أن يصدر من المكلف، كيف لا- يمكن أن نفرّق بينه وبين غرضٍ لزوميٍّ فعليٍّ فى الطرف الخارج عن محل الابتلاء، والفعل والغرض يمكن أن يقع من قبل المكلف، هناك فرق بينهما، ليس من الواضح أنّ العرف يرى أنّ الطرف الخارج عن محل الابتلاء هو كالتطرف الخارج عن القدره، فى مقام التعامل معه بحيث يؤثر هذا على عدم تعقّل وقوع التراحم بين هذا الغرض اللزومي الفعلى الذى يمكن صدوره من قبل المكلف، وبين الغرض الترخيصى، هذه القضية ليست واضحة، ما دام الغرض اللزومي يمكن صدوره من قبل المكلف؛ لأنّ الفعل يمكن أن يصدر من المكلف ويقع فى المفسده، ولو على نحو الندره وخلاف العاده، لكن بالنتيجة الغرض يمكن أن يصدر من قبل المكلف، والغرض فعلى والتكليف فعلى، وإمكان الصدور موجود، ففى هذه الحاله لماذا لا- يقع التراحم بين الغرض اللزومي إذا كان ممّا يهتم به الشارع، وبين الغرض الترخيصى فى الطرف الخارج عن محل الابتلاء، التراحم يكون معقولاً وليس غير مقبول من قبل العرف، العرف إذا التفت إلى هذه الجهات، بأن كان التكليف فعلياً والغرض فعلى والملاك فعلى؛ لأنّه لا- التكليف ولا- الغرض مشروط بالدخول فى محل الابتلاء، فالتكليف فعلى والغرض فعلى، وإمكان الصدور أيضاً محفوظ، فالعرف يتعقّل التراحم، فيقول أنّ هناك تراحماً فى مقام الحفظ بين الغرض اللزومي وبين الغرض الترخيصى، فالشارع إذا كان يهتم بالغرض اللزومي ويريد أن لا يقع هذا الغرض اللزومي وهذه المفسده من قبل المكلف فسوف يجعل الاحتياط خوفاً من أن يقع المكلف فى المفسده الواقعيه، ولو على خلاف العاده، وبهذا يقدم الغرض اللزومي على الغرض الترخيصى ويفوّت على المكلف مصلحه إطلاق العنان، بينما إذا فرضنا العكس، وأنّ الشارع كان يهتم بالغرض الترخيصى؛ فحينئذٍ قهراً سوف يجعل الأصل المؤمن، ويجعل البراءه وبهذا يقدم الغرض الترخيصى على الغرض اللزومي، التراحم بينهما معقول وليس على حد عدم معقوليه التراحم فى الطرف الخارج عن القدره، هناك لا- الغرض فعلى ولا التكليف فعلى، إمكان الصدور غير موجود أصلاً، فكيف يقبل العرف أن يقع التراحم بين غرضٍ لزوميٍّ من هذا القبيل لا يمكن أن يصدر من المكلف وبين غرضٍ ترخيصى، فلا تراحم بينهما، بينما فى محل الكلام التراحم ليس مستبعداً؛ بل هو أمر معقول؛ وحينئذٍ بناءً على ذلك، حتّى لو سلّمنا مسلك الاقتضاء وسلّمنا نظريه التى يؤمن بها، فلا نصل إلى النتيجة التى يريد الوصول إليها، وهى أنّ الأصل المؤمن يجرى فى الطرف الداخلى فى محل الابتلاء بلا معارض؛ بل الظاهر أنّه لا مانع من شمول أدلّه الأصول العمليه للطرف الخارج عن محل الابتلاء من هذه الجبهه، يعنى من جهه أنّ جعل الترخيصى الظاهرى منوط بوقوع التراحم وتعقّل التراحم بين الأغراض الترخيصيه والأغراض اللزوميه فى موردٍ حتّى يُعقل جعل الترخيصى الظاهرى، حتّى بناءً على ذلك، فنقول: أنّ التراحم معقول فى المقام، والعرف لا يأبى هذا التراحم حتّى مع فرض عدم حصول ذلك الفعل عادّه، أى ضيرٍ فى أن نفترض أنّ الغرض اللزومي ممّا يهتم به الشارع اهتماماً كثيراً بحيث يريد منع المكلف من الوقوع فيه حتّى على خلاف العاده، فيكون مزاحماً للغرض الترخيصى؟ وحينئذٍ يمكن أن يقال بأننا حتّى إذا سلّمنا الأمر الأوّل، سلّمنا مسلك الاقتضاء كما هو الصحيح، وسلّمنا نظريه التراحم الحفظى التى يؤمن بها

السيد الشهيد (قدس سرّه)، مع ذلك هذا لا ينتج النتيجة التي يريدها؛ لأنّ النتيجة التي يريدها تتوقّف على دعوى عدم تعقّل التزاحم بين الغرض الترخيصى والغرض اللّزومى فى الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء عرفاً، العرف لا يتعقّل، وإلاّ هو اعترف أنّه بالدقّه هناك تزاحم بين الغرض الترخيصى والغرض الإلزامى، لكن يقول العرف لا يتعقّل ذلك، ويكون هذا هو السبب فى عدم شمول أدلّه الترخيصى الظاهرى للطرف الخارج عن محلّ الابتلاء وانصرافها عنه، إذا تأملنا فى هذا، الظاهر أنّه لا مانع من الالتزام بشمول أدلّه الأصول لذلك الطرف.

ص: ٣٥٥

أما مسأله أن الغرض اللزومى مضمون الحصول كما ذكر، وبمجرد افتراض أنه خارج عن محل الابتلاء يكون مضمون الحصول، فلا يُراحم الغرض الترخيصى، الظاهر أن هذا لا يمنع من تعقل التراحم بينهما بالنظر العرفى؛ لأنّ هذا مضمون الحصول عادة ولا نستطيع أن نقول أكثر من هذا، مضمون الحصول يعنى أن المكلف لا يقع فى المفسده؛ لأنّه لا يصدر منه الفعل عادة، فلا يقع فى المفسده.

أقول: هو مضمون الحصول عادة لا عقلاً كما هو المفروض، ولا نستطيع أن نقول أكثر من أنه مضمون الحصول عادة، لكن هو يبقى غير مضمون الحصول عقلاً، يعنى هذا المطلب الذى قلناه، أنه يمكن أن يصدر من المكلف، ويمكن أن يقع المكلف فى المفسده؛ لأنّ الفعل يمكن أن يصدر من المكلف، ولو على خلاف العاده، نحن لا نريد بالخروج عن محل الابتلاء الخروج عن محل الابتلاء العادى، وإنما مجرد أنه خارج عن محل الابتلاء، أى لا يبتلى به عادة، إذن: هو وإن كان مضمون الحصول عادة، لكنّه ليس مضمون الحصول عقلاً وهذا لا يمنع من تعقل التراحم بين الغرض الترخيصى وبين الغرض اللزومى فى الطرف الخارج عن محل الابتلاء.

قد يقال: جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى الطرف الخارج عن محل الابتلاء لغو وبلا فائده، أى فائده تترتب على جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى الطرف الخارج عن محل الابتلاء؟ باعتبار ما تقدّم فى الطرف الخارج عن القدره، هناك تقدّم سابقاً بأنه لا مجال لجعل الترخيصى الظاهرى فيه؛ لأنه لا معنى ولا محصل لإطلاق العنان تشريعاً فى مورد تقييد العنان تكويناً، عندما يكون المكلف مقيّد العنان تكويناً؛ حينئذ لا معنى لإطلاق العنان له تشريعاً، الترخيصى الظاهرى الذى نتكلم عنه يمثّل إطلاق العنان تشريعاً، لكن حيث يكون المكلف مقيّداً وغير قادر على الفعل تكويناً لا معنى لإطلاق العنان له تشريعاً. نفس الفكره التى ذُكرت فى المورد الخارج عن القدره قد تُدعى فى محل الكلام، فيقال: بأنّ المكلف هنا أيضاً مقيّد تكويناً بخروج الطرف عن محل الابتلاء، فلا مجال ولا معنى لإطلاق العنان له تشريعاً، يعنى يكون جعل الترخيصى الظاهرى فى حقّ من لا يتمكّن من الفعل عادةً كجعل الترخيصى الظاهرى فى حقّ من لا يتمكّن من الفعل عقلاً، فى كلٍ منهما يلزم لغويه هذا الجعل، ويكون هذا الجعل بلا فائده.

أقول: إذا استشكل في شمول دليل الأصل المؤمن للطرف الخارج عن محل الابتلاء بلزوم اللغويه، فأولاً: أن هذه اللغويه قد تكون واضحة في ما تقدم في الخروج عن قدره، هذه اللغويه واضحة قطعاً، ولا محصل لإطلاق العنان تشريعاً في ظرف عدم قدره المكلف على الفعل، فاللغويه وعدم الفائدة ولا محصل ولا معنى لهذا الجعل واضح، وأما في محل الكلام، فهو غير واضح؛ وذلك لنفس النكته السابقة، حيث قلنا أننا فرضنا إمكان الصدور وتوفر قدره العقليه على الفعل، صحيح أن هذا الفعل لا يصدر منه عادة، لكنّه يمكن أن يصدر منه على خلاف العاده، ومن هنا ليس هناك وضوح في لغويه جعل الحكم الترخيصى بالنسبه إلى الطرف الخارج عن محل الابتلاء، ويضاف إلى ذلك أن محذور اللغويه يمكن تجاوزه بما تقدم الإشارة إليه في مسأله التكليف، وهو أنه يمكن تجاوزه بافتراض خطاب عام، يعنى بافتراض خطاب عام يشمل الطرف الخارج عن محل الابتلاء بإطلاقه، وقلنا سابقاً أن الإطلاق ليس فيه مؤنه زائده، وليس تصرفاً زائداً من قبل المولى حتى يقال أن هذا التصرف بلا فائده، هو بالإطلاق يشمل الطرف الخارج عن محل الابتلاء بأن نفترض أن الحكم الظاهرى يجعل جعلاً عاماً ويشمل بإطلاقه الطرف الداخلى فى محل الابتلاء والطرف الخارج عن محل الابتلاء وبذلك يرتفع محذور اللغويه؛ لأنّ الإطلاق ليس فيه مؤنه زائده حتى يقال كيف أعمل هذه المؤنه الزائده؟ وأى غرض وأى فائده تترتب على هذه المؤنه الزائده؟ كلا الأمر ليس هكذا، فيمكن تجاوز ذلك بافتراض أن الحكم الظاهرى مجعول جعلاً عاماً ويشمل الطرف الخارج عن محل الابتلاء بالإطلاق.

يتبين ممّا تقدّم: أنّ أصل المطلب الظاهر أنّه لا مانع من تعلّق التكليف بالطرف الخارج عن محل الابتلاء وأنّ الدخول في محل الابتلاء ليس من شرائط فعلية التكليف، وبذلك يختلف الخروج عن محل الابتلاء عن الخروج عن قدره، الدخول في قدره شرط في التكليف، لكن الدخول في محل الابتلاء ليس شرطاً في التكليف، هذا يتبين ممّا تقدّم، وقلنا بأنّ الأدلّة التي استدلّ بها على ذلك هي ليست ناهضة لإثبات الاشتراط، لا اللغويه ولا محذور تحصيل الحاصل ولا محذور الاستهجان العرفي، إذن: لا مانع من إطلاق التكليف وشموله للطرف الخارج عن محل الابتلاء، وهذا ينتج أنّ العلم الإجمالي غير منحل حقيقه، بخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء لا يكون العلم الإجمالي منحلّاً انحلالاً حقيقياً، لا زلنا نعلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، سواء كان في الطرف الداخلة في محل الابتلاء، أو في الطرف الخارج عن محل الابتلاء، فالعلم الإجمالي لا يسقط عن المنجزيه من جهة الانحلال الحقيقي. وأمّا مسأله الانحلال الحكمي، فهي تتوقّف على ما ذكر من بيان، وقلنا بأنّ هذا أيضاً ليس واضحاً عندنا حتّى لو سلّمنا بعض الأصول الموضوعية التي يتوقف عليه، فالنتيجة لا يمكن الالتزام بها، وبناءً على هذا؛ حينئذٍ نصل إلى هذه النتيجة: أنّ العلم الإجمالي يبقى على تنجزه بالرغم من خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، وهذا لا يُفترّق فيه بناءً على هذه النتيجة بين أن يكون الخروج عن محل الابتلاء متقدّماً على العلم الإجمالي، أو مقارناً له، أو متأخراً عنه، في كل هذه الحالات يبقى العلم الإجمالي على منجزيته ويمنع المكلف من ارتكاب الطرف الداخلة في محل الابتلاء حتّى لو كان الخروج عن محل الابتلاء متقدّماً على العلم الإجمالي، أو مقارناً له، حتّى في هذه الصورة يبقى العلم الإجمالي على منجزيته؛ إذ لا موجب لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه لعدم الانحلال الحقيقي لهذا العلم الإجمالي وعدم الانحلال الحكمي، وهذه النتيجة تخالف ما هو المعروف في هذه المسأله.

طرحوا هذه المسألة: إذا شكنا بأن هذا الطرف داخل في محل الابتلاء، أو ليس داخلاً في محل الابتلاء، فما هو الحكم في صورته الشك؟ وقدّموا الشك بأن الشبهه تارة تكون مصداقيه، وتارة تكون مفهومييه. ومن الواضح أنّ أصل هذا البحث توقّف على الالتزام في البحث السابق بأن العلم الإجمالي يسقط عن المنجزيه بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، إمّا بدعوى الانحلال الحقيقي، أو بدعوى الانحلال الحكمي، لكن بالنتيجة يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز بخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء.

إذا كان لدينا علم إجمالي نعلم بخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء يسقط عن المنجزيه بناءً على ما تقدّم، إمّا إذا شكنا بأن هذا الطرف نحتمل أنّه خارج عن محل الابتلاء ونحتمل أنّه ليس خارجاً عن محل الابتلاء، إذا كان خارجاً عن محل الابتلاء، فالعلم الإجمالي يسقط عن التنجيز، وإن لم يكن خارجاً عن محل الابتلاء فالعلم الإجمالي باقٍ على تنجيزه، فماذا نصنع في مثل هذا الشك؟

وأمّا إذا أنكرنا في البحث السابق سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز حتّى بخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء، أي حتّى إذا قطعنا بأن هذا الطرف خارج عن محل الابتلاء، العلم الإجمالي باقٍ على تنجيزه؛ حينئذٍ يكون هذا البحث مستدرك، ولا معنى للكلام فيه، أنّه عندما نشك في أنّ هذا الطرف خارج عن محل الابتلاء، أو ليس خارجاً عن محل الابتلاء، ماذا نعمل؟ نحن نقول إذا قطعنا بخروج الطرف عن محل الابتلاء، فالعلم الإجمالي باقٍ على تنجيزه للطرف الداخل في محل الابتلاء ولا يسقط عن المنجزيه. ومن هنا يكون هذا البحث مبتنياً على القول بسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز عند خروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء.



.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء.

كان البناء أن ندخل في بحث الشك في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، أو دخوله، وما هو حكم هذا الشك؟ لكن الظاهر أن هناك مطلباً لا بدّ من ذكره قبل الدخول في بحث الشك؛ فلذا نؤجل البحث عن الشك بعد ذلك.

المطلب أثاره المحقق النائيني (قدّس سرّه) حيث ذكر كما في (فوائد الأصول) (1) أنّ خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء كما يكون لعدم القدره العاديه على التصرّف فيه، كذلك يكون لعدم القدره الشرعيه عليه، ويمثّل لخروج بعض الأطراف عن القدره الشرعيه بما إذا كان هناك إناء نعلم بأنّ أحدهما نجس، وفي نفس الوقت نعلم تفصيلاً بأنّ أحدهما المعين مغصوب، فكأنّه نعلم إجمالاً بنجاسه أحدهما ونعلم تفصيلاً بغصبيه أحدهما المعين وكونه ملكاً للغير. المحقق النائيني (قدّس سرّه) يقول: نلحق خروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن القدره الشرعيه بخروجه عن القدره العاديه، فكل ما نلتزم به من جهه تنجيز العلم الإجمالي وعدم منجزيته عندما يخرج أحد الأطراف عن القدره كذلك نلتزم به عندما يخرج بعض الأطراف عن القدره الشرعيه، بأن يتعلّق النهى الشرعي بأحد الطرفين المعين، هذا مغصوب، فتعلّق به النهى الشرعي، وعندى علم إجمالى بنجاسه أحد الإناءين، فهو الحق غير المقدور شرعاً بغير المقدور عقلاً وعادةً، وذكر في مقام تعليل هذا اللاحق بأنّ عدم القدره الشرعيه على التصرّف في ذاك الطرف هو في حكم عدم القدره العاديه على التصرّف فيه من جهه استهجان التكليف بالاجتناب عنه؛ لأنّه متروك أساساً وهو غير قادر عليه أساساً، وكونه غير قادر عليه شرعاً أيضاً كذلك، إذا كان غير قادر عليه شرعاً، فهو حرام باعتبار كونه مغصوباً، فتعلّق النهى به من جهه النجاسه يكون مستهجنًا. وقال: أنّ تعلّق النهى بهذا الطرف يوجب سلب القدره عنه، فالأصل المؤمن لا يجرى فيه ويجرى في الطرف الآخر بلا معارض، وبالتالي يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز، كما يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز عندما يكون أحد أطرافه خارجاً عن القدره العقلية، وكما يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز عندما يكون أحد أطرافه خارجاً عن القدره العاديه، والتي تُسمّى بالخروج عن محلّ الابتلاء، عنده يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز؛ لأنّه لا يصح التكليف به؛ لأنّه لا يصح التكليف بذاك الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء، أو الخارج عن القدره، أو الخارج عن القدره الشرعيه، ما دام هو خارج عن القدره الشرعيه أيضاً يكون التكليف به مستهجنًا، ما دام هو حرام؛ لأنّه مغصوب، فما معنى أن يتعلّق به النهى من جهه النجاسه؟ وبالتالي هذا يعنى سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز؛ بل يعنى بالحقيقه انحلال العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما؛ لأنّه على تقدير أن تكون النجاسه في الطرف المغصوب، فلا نهى عنه من حيث النجاسه، فلا علم بالحرمة من جهه النجاسه على كل تقدير، فينحل العلم الإجمالي. ونحو هذا البيان أيضاً ذكره في (أجود التقريرات). (2)

ص: ٣٦٠

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٦٥.

٢- أجود التقريرات، تقرير بحث الميرزا النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٢٥٥.

كلام المحقق النائيني (قدس سرّه) هذا واضح جداً في أنّه يريد أن يدعى سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية في حالة خروج أحد أطرافه عن القدره الشرعيه باعتبار الانحلال، كما هو الحال في حالة خروج بعض أطرافه عن القدره العقليه أو العاديه، العلم الإجمالي ينحل انحلالاً حقيقياً؛ لأنه لا علم بالتكليف الفعلي على كل تقدير والمنشأ هو أنّ التكليف مستهجن بالفرد الخارج عن القدره العقليه، وبالفرد الخارج عن القدره العاديه، وبالفرد الخارج عن محل الابتلاء، وكذلك بالفرد الخارج عن القدره الشرعيه، التكليف به مستهجن، فإذا سقط التكليف عنه؛ فحينئذٍ لا علم إجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير؛ حينئذٍ لا تكليف به من جهه العلم الإجمالي، من جهه النجاسه، فينحل العلم الإجمالي، وبهذا يسقط عن التنجيز من جهه الانحلال الحقيقي على النحو الذي تقدّم في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، أو خروج بعض الأطراف عن القدره العقليه.

وبعبارة أخرى: كأنه يريد أن يقول: كما أنّ الخارج عن القدره لا يُعقل تعلق التكليف بفعله كذلك لا يُعقل أن يتعلّق التكليف بتركه، لا يُعقل أن يتعلّق النهي بترك أمر غير مقدور للمكلف لما تقدّم من أنّ النهي إنّما هو لغرض إحداث الداعي في نفس المكلف للترك، وإحداث الداعي في نفس المكلف للترك إنّما يُعقل عندما يُفترض إمكان أن تنقذ إرادته في نفس المكلف للفعل؛ عندئذٍ يكون النهي لغرض إحداث الداعي للترك معقولاً - جداً، أمّا حيث لا يمكن أن تنقذ إرادته الفعل في نفس المكلف لكونه غير مقدور عقلاً، أو غير مقدور عادةً، أصلاً لا يمكن أن تنقذ في نفس العبد إرادته للفعل حتّى يقال يُعقل جعل النهي لغرض إحداث الداعي للترك، هو لا - تنقذ في نفسه إرادته الفعل، فمن هنا يكون النهي عن غير المقدور أيضاً غير معقول، التكليف بالفعل أو الترك بالنسبه إلى غير المقدور يكون غير معقول، كأنّ المحقق النائيني (قدس سرّه) يريد أن يطبق هذه الفكرة في محل الكلام كما طبّقها في الخروج عن محل الابتلاء، هناك أيضاً قالوا بأنّ التكليف لا يتعلّق بالفرد الخارج عن محل الابتلاء؛ لأنّ النهي إنّما هو لغرض إحداث الداعي في نفس العبد للترك، والمفروض أنّ هذا منترك بنفسه وبطبعه؛ لأنّه لا يتلى به عادة، فما معنى إحداث الداعي للترك في نفس العبد بالنهي بحيث يؤتى بالنهي لهذا الغرض، والحال أنّ هذا الغرض متحقق؟ هو يريد أن يطبق نفس الفكرة على خروج بعض الأطراف عن القدره الشرعيه كما إذا كان أحد الطرفين في مثالنا مغضوباً، أي يُعلم علماً تفصيلاً بكونه مغضوباً، هذا الإناء الأيمن المُعَيّن مغضوب، علم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين، لو فرض كون النجاسه ساقطه في هذا الإناء المعلوم الغصبيه تفصيلاً أنّه يتعلّق به التكليف بالاجتناب، يعني يتعلّق به النهي، لا معنى لهذا؛ لأنّ المفروض أنّه غير قادر عليه شرعاً، المفروض أنّه قد نهى الشارع عنه، هو يعلم تفصيلاً بكونه حراماً، يأتي دليل آخر يثبت فيه الحرمة والنهي لغرض إحداث الداعي للترك، وهذا الشيء موجود عنده؛ لأنّ المفروض أنّه حرام ومعلوم الحرمة تفصيلاً، ومن هنا يكون النهي مستهجنًا، فإذا صار النهي مستهجنًا؛ حينئذٍ يشترك مع كلّ ما تقدّم في عدم تعلق التكليف بهذه الأطراف، وبالتالي انحلال العلم الإجمالي، بمعنى أنّه ليس عندنا علم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، وإنّما على أحد التقديرين لا يوجد تكليف، يعني من جهه النجاسه لا يوجد تكليف. نعم، على التقدير الآخر يكون هناك تكليف، ولكنّ هذا مجرد احتمال ولا يوجد علم بالتكليف على كل حال، فينحل العلم الإجمالي، فإذا انحل العلم الإجمالي بطبيعته الحال يجري الأصل المؤمن في هذا الطرف بلا معارض، وليس هناك شيء يمنع من جريان الأصل المؤمن في هذا الطرف، فينحل العلم الإجمالي.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) التزم بنفس ما التزم به المحقق النائيني (قدّس سرّه) من سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز بخروج بعض الأطراف عن قدره الشرعي، لكنّه علّله بجريان الأصل في الطرف الباقي ولا يجرى الأصل المؤمن في الإناء المغصوب في مثالنا، وذكر أنّ ذلك باعتبار أنّه لا أثر لهذا الأصل المؤمن بعد العلم بحرمته تفصيلاً، سوف لن يطلق عنانه تجاه هذا الطرف، فإذن: الأصل المؤمن لا يجرى في الإناء المغصوب، فيجرى في هذا الطرف بلا معارض وبهذا يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز. (1)

الفرق بينه وبين المحقق النائيني (قدّس سرّه) واضح، المحقق النائيني (قدّس سرّه) يريد أن يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز على أساس الانحلال الحقيقي؛ لأنّه يرى استحاله التكليف بالفرد الخارج عن قدره الشرعي كما يرى استحاله التكليف بالفرد الخارج عن محل الابتلاء، كما يرى استحاله التكليف بالفرد الخارج عن قدره العقلي، فإذا استحال التكليف وسقط؛ حينئذ ينحل العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً على ضوء ما تقدّم، لكنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) لا يرى ذلك وهو يخالف في هذه المسألة، وقال بأنّ التكليف ليس مشروطاً بالدخول في محل الابتلاء؛ بل يمكن أن يتعلّق التكليف حتّى بالطرف الخارج عن محل الابتلاء، ومن هنا التزم بسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز في محل الكلام بمسألة عدم التعارض بين الأصليين طبقاً لمبناه الذي هو مسلك الاقتضاء؛ لأنّه يرى أنّ المنجز هو تعارض الأصليين، وحيث أنّ الأصل لا يجرى في الإناء المغصوب؛ لأنّه لا أثر لهذا الأصل بالنسبة إليه، فيجرى في هذا الطرف بلا معارض، وبهذا يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز، لكن للانحلال الحكمي وليس الانحلال الحقيقي كما يقول المحقق النائيني (قدّس سرّه).

ص: ٣٤٢

---

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٤٠٢.

المحقق العراقي (قدّس سرّه) تعرّض لنفس المطلب الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) والتزم بشيءٍ آخر، حيث التزم بالتنجيز وعدم سقوط العلم الإجمالي عن المنجزه بخروج بعض الأطراف عن القدره الشرعيه، (1) وقال: يبقى العلم الإجمالي على تنجيزه، وينجز حتّى الطرف المعلوم الغصبيه تفصيلاً، وأوضح فكرته بأنّ المنع الشرعي عن هذا الطرف من أطراف العلم الإجمالي من جهه الغصبيه كما هو المفروض في هذا المثال حيث أننا نعلم تفصيلاً بنجاسه هذا الإناء من جهه كونه مغصوباً. يقول: هذا المنع الشرعي في طرفٍ معيّن من أطراف العلم الإجمالي من جهه الغصبيه لا- يخرج عن قابليه توجيه النهي إليه من جهه أخرى. صحيح هو توجيه النهي إليه من جهه الغصبيه، لكن هذا لا يمنع من أن يتوجه إليه النهي من جهه النجاسه، وأى ضمير في أن يتوجه إليه النهي من جهه أخرى؟! لو كان يمنع من توجيه النهي إليه من جهه أخرى؛ فحينئذٍ يتم كلامكم ويسقط العلم الإجمالي عن التنجيز، وينحل العلم الإجمالي؛ لأنه لا يُعقل تعلق التكليف بهذا الطرف، فلا علم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، فينحل العلم الإجمالي، لكن يقول: هو لا- يمنع من توجيه التكليف إلى نفس هذا الفرد الذي توجيه إليه المنع من الجهه الأولى؛ لأنه يقول أنّ المعبر في منجزه العلم الإجمالي هو أن يكون كل واحدٍ من الأطراف بحيث لو علمنا بسقوط النجاسه فيه لصح توجيه التكليف إليه، هذا هو المناط في منجزه العلم الإجمالي، عندما تكون أطراف العلم الإجمالي بهذه المثابه نقول هذا الطرف لو سقطت فيه قطره الدم لتوجه إليه الخطاب بالاجتناب، وذاك الطرف أيضاً لو سقطت فيه قطره الدم لتوجه الخطاب إليه بالاجتناب عنه، فيتجز العلم الإجمالي، وهذا هو معنى التكليف على كل تقدير. يقول: هذا المعنى موجود في محل الكلام، أما بالنسبه إلى هذا الطرف الذي بأيدينا غير المعلوم الحرمة تفصيلاً، فواضح، لو كان هو النجس لتوجه النهي إليه بالاجتناب، وهكذا لو كانت النجاسه ساقطه في الإناء الذي نعلم بكونه مغصوباً تفصيلاً، لتوجه إليه النهي أيضاً بالاجتناب من جهه النجاسه، يقول ليست هناك مشكله في أن يتوجه نهى إلى شيءٍ من جهه، ثم يتوجه إليه نفسه نهى آخر من جهه أخرى، ويذكر أمثله كثيره على هذا، يقول أنّ هذا أصلاً يلزم منه أن نمنع تعدد النواهي المتعلقة بالشيء الواحد من جهاتٍ متعدده، والحال أنّه لا إشكال أن من يزني بجاريه الغير وهي حائض، هذا يرتكب عدّه آثام ويستحق عدّه عقوبات، زنا وغصب ووطئ امرأه وهي حائض، فهنا نواهي متعدده من جهاتٍ متعدده على شيءٍ واحد، ولازمه تعدد العقوبات، فأنّه يستحق عقوبات متعدده بعدد المخالفات، فلا مشكله من هذه الجهه، غايه ما فرضنا في محل كلامنا هو أنّ أحد الأطراف المعيّن نهى عنه الشارع من جهه الغصبيه، وهذا لا يمنع من أن يتوجه إليه نهى آخر من جهه النجاسه، بأن يقال: لو سقطت فيه النجاسه لتعلق به التكليف بالاجتناب. إذن: التكليف بالاجتناب معلوم على كل تقدير، سواء سقطت في هذا، أو سقطت في ذاك، وهذا معناه عدم انحلال العلم الإجمالي، وبقاؤه على تنجيزه حتّى لو علمنا تفصيلاً بحرمة من جهه أخرى، وحتّى لو كانت هذه الحرمة معلومه وثابته قبل العلم الإجمالي بالنجاسه، مع ذلك يبقى العلم الإجمالي على منجزيته. هذا ما ذكره الأعلام في هذه المسأله.

ص: ٣٦٣

١- نهايه الأفكار، تقارير بحث المحقق العراقي للسيد البروجردى، ج ٣، ص ٣٤٧.

على كل حال، الظاهر أنّ ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) هو الصحيح، بمعنى أنّه لا داعى للالتزام بسقوط العلم الإجمالى عن المنجزيه بخروج بعض أطرافه عن القدره الشرعيه، وقلنا مراراً أنّ اثر التنجيز يظهر فى الطرف الآخر، لكنّ تأييدنا هذا لكلام المحقق العراقي (قدّس سرّه) عندما يكون التكليفان المعلوم بالإجمال والمعلوم بالتفصيل من سنخين مختلفين؛ حينئذٍ يكون كلامه صحيحاً، كما فى المثال السابق، التكليف المعلوم بالإجمال هو وجوب الاجتناب عن شرب النجس، التكليف المعلوم بالتفصيل هو حرمه شرب المغصوب، فإذن هما تكليفان من سنخين مختلفين، هنا يكون كلامه (قدّس سرّه) تاماً؛ إذ لا مشكله فى أن يتعلّق التكليف الثانى بما تعلّق به التكليف الأوّل، فيتعلّق التكليف الأوّل به من جهه، ويتعلّق به التكليف الثانى من جهه أخرى، هذا مغصوب تعلّق به التكليف من جهه الغصبيه، ثم صار نجساً، فيتعلّق به التكليف من جهه النجاسه؛ وحينئذٍ يبقى العلم الإجمالى موجوداً ولا يسقط ولا ينحل؛ وحينئذٍ ينجز الأطراف، ويكون كلامه متيناً بالنسبه إلى هذا، وحتى الانحلال الحكمى الذى يقوله السيد الخوئى (قدّس سرّه) لا يجرى حينئذٍ، بمعنى أنّ الأصل العملى يجرى فى هذا الطرف ولا يُعارض بالأصل العملى فى الإناء المغصوب، وعدم جريان الأصل المؤمن فى الإناء المغصوب إنّما هو لأنّه لا أثر لجريان الأصل فيه؛ لأنّه سوف لن يطلق عنان المكلف تجاه هذا الفرد؛ لأنّه معلوم الغصبيه ومعلوم الحرمة، نقول حتى الانحلال الحقيقى لا يثبت، بمعنى أنّ الأصل يجرى فى هذا الطرف ويُعارض بالأصل فى ذاك الطرف؛ وذلك للفكره التى قالها المحقق العراقي (قدّس سرّه)، والتى هى أنّ هناك تعدد جهات، وتعدد نواهى بتعدد الجهات، ولازمه تعدد العقاب، أى ضمير فى أن يؤمن الإنسان من ناحيه نهى معيّن، هذه الحرمة المحتمله من جهه النجاسه فى الإناء المغصوب الأصل المؤمن يؤمن من ناحيتها، وإن كان هو يعلم بأنّه يرتكب حراماً ويستحق العقاب، لكنّ العقاب من جهه الغصبيه يعلم به، أمّا العقاب من جهه حرمه شرب النجس المحتمله، فيمكن التأمين عنها بالأصل المؤمن، وثمرته هو تخفيف العقاب عنه، حيث لا يُعاقب بعقابين، عقاب من جهه الغصبيه، وعقاب من جهه شرب النجس، الأصل المؤمن يؤمنه من ناحيه حرمه شرب النجس المحتمله فى هذا الطرف، ليس هناك ضمير فى جريان الأصل فيه، فإذا جرى فيه الأصل يُعارض بالأصل فى الطرف الآخر، وهذا يوجب التنجيز ولا ينحل العلم الإجمالى حتى حكماً؛ لأنّ الانحلال الحكمى مبنى على جريان الأصل المؤمن فى أحد الطرفين بلا معارض، بينما هنا له معارض، فلا ينحل حقيقه ولا ينحل حكماً، وهذا معناه بقاء العلم الإجمالى على تنجيزه، لكنّ هذا حينما يكون التكليفان المعلوم بالإجمال والمعلوم بالتفصيل من سنخين مختلفين.

وأما إذا كانا من سنخ واحد: كما في نفس المثال السابق بأن نفترض أن العلم التفصيلي هو بنجاسه أحدهما المُعَيَّن، بأن علم إجمالاً بنجاسه أحدهما وهناك علم آخر تفصيلي بنجاسه هذا المُعَيَّن، لا مشكله فيه، يعلم تفصيلاً بنجاسه الإناء الأيمن، ويعلم إجمالاً بأن أحد الإناءين، إما الأيمن، أو الآخر نجس، فيكون التكليفان من سنخ واحد، إذا كانا كذلك؛ حينئذٍ يدخل في مسأله متقدمه وفرغنا عن سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز فيها وهي مسأله ما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي معلوم الحرمة تفصيلاً، كما في مثالنا، بأن كان يعلم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين، ويعلم تفصيلاً بأن هذا الإناء نجس على كل حال، هذا يوجب انحلال العلم الإجمالي على ضوء ما تقدم، وإن كان هناك خلاف بأن هذا الانحلال هل هو انحلال حقيقي، أو هو انحلال حكمي؟ هناك خلاف في محله، لكنّه يدخل في تلك المسأله، إذا علم المكلف بثبوت التكليف المعلوم بالإجمال في أحد الإناءين المُعَيَّن، هذا يوجب انحلال العلم الإجمالي، فهنا نلتزم بانحلال العلم الإجمالي وسقوطه عن المنجزيه من جهة الانحلال، فالظاهر من كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّه ليس ناظراً إلى الفرض الثاني؛ بل هو ناظر إلى الفرض الأوّل كما يظهر من الأمثله التي ذكرها، الأمثله التي ذكرها كلّها التكليفان المعلوم بالإجمال والمعلوم بالتفصيل من سنخين مختلفين، فهو ناظر إلى الفرض الأوّل، فإذا كان كلامه منصبّاً على الفرض الأوّل، فالجواب هو ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) من أنّه لا علم بسقوط التكليف في محل الكلام؛ لإمكان أن يتوجّه النهي إلى الفرد الخارج عن قدره الشرعيه وبهذا يكون المكلف عالماً بثبوت التكليف على كل تقدير، والعلم الإجمالي باقٍ وليس منحلّاً حقيقه ولا حكماً، ويبقى على تنجيزه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

كان الكلام في ما إذا كان أحد أطراف العلم الإجمالي خارجاً عن قدره الشرعيه بأن تعلق به النهي تفصيلاً، كما لو علمنا بأن أحد الإناءين المعين تعلق به النهي تفصيلاً مع افتراض العلم بأن أحد الإناءين نجس. بيّنا ما هو الصحيح في المقام، وأن هناك فرقاً بين افتراض كون التكليفين من سنخين مختلفين، قلنا هنا لا- مانع من تعلق التكليف به، أن يتعلق به نهي من جهه النجاسه بالرغم من تعلق النهي به من جهه الغصب تفصيلاً، لا مشكله في هذا، كما أن الأصل يجرى فيه ويعارض الأصل الداخلة تحت قدره الشرعيه وبالنتيجه يكون العلم الإجمالي منجزاً ولا يسقط عن المنجزه بذلك. نعم إذا كانا من سنخ واحد، قلنا يدخل في مسأله سابقه وهي ما إذا علم بحرمه أحد الطرفين تفصيلاً، حرمه مشابهه للحرمه المعلومه بالإجمال، في هذه الحاله قيل بانحلال العلم الإجمالي، وهو الرأى الصحيح، لكن على الخلاف في أنّ الانحلال هو انحلال حكمي، أو انحلال حقيقي.

قد يقال في المقام بالانحلال الحكمي في الصورة التي هي محل النزاع، وهي ما إذا كان التكليفان مختلفين سنخاً، قلنا أنّ العلم الإجمالي يبقى على منجزيته ولا ينحل، لكن قد يقال: حتى إذا سلّمنا عدم الانحلال الحقيقي، لكننا ندعى الانحلال الحكمي، إمّا من جهه ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) على ما نقلناه في الدرس السابق من أنّه لا أثر لجريان الأصل في الإناء المغصوب، فلا يجرى فيه الأصل لعدم ترتب الأثر على الأصل المؤمّن فيه، فيجرى الأصل في الطرف الآخر بلا معارض، وبذلك يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز، وينحل انحلالاً حكماً، وإمّا من جهه ما ذكره السيد الشهيد (قدّس سرّه) في الخروج عن محل الابتلاء، نفس الفكره التي ذكرها هناك وانتهى على أساسها إلى سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز والانحلال الحكمي، قد يقال نطبّقها في محل الكلام، فنقول أنّ الانحلال الحكمي إنّما هو باعتبار انصراف دليل الأصل المؤمّن عن الطرف الخارج عن قدره الشرعيه، باعتبار عدم تعقل التراحم الحفظي بين الغرض اللزومي والغرض الترخيصى في ذاك الطرف، يعنى في الإناء المغصوب على ضوء ما ذكره سابقاً. قد يدعى هذا في المقام أيضاً بأنّ التراحم بين الغرضين بحسب الدقه وإن كان موجوداً بين الغرض اللزومي في حرمه شرب النجس وبين الغرض الترخيصى في إباحه شرب الطاهر، فالتراحم بين الغرضين حقيقه وبالدهه موجود في الإناء المغصوب، فإذا قدّم الغرض اللزومي يجعل الاحتياط ويفوت الغرض الترخيصى، وإذا قدّم الغرض الترخيصى يجعل البراءه وقد يفوت الغرض اللزومي، فهذا تابع لاهتمامه بأيّ الغرضين. قد يقال أنّه في المقام وإن كان التراحم بحسب الدقه موجوداً، لكنّ العرف لا- يتعقل مثل هذا التراحم باعتبار أنّ الإناء المغصوب هو على كل حال لا يجوز شربه لكونه مغصوباً؛ فحينئذ لا يتعقل العرف أن يكون مثل هذا الغرض الترخيصى مزاحماً للغرض اللزومي في المقام، وإن كان بالدهه التراحم موجود بينهما، لكن العرف لا- يتعقل أن يكون الغرض الترخيصى مزاحماً للغرض اللزومي، كأنّ الغرض اللزومي واصل للمكلف ومعلوم، والغرض الترخيصى لا- يزاحم الغرض اللزومي والمعلوم والواصل للمكلف، كأنّ الغرض اللزومي واصل، باعتبار أنّ الإناء الآخر المغصوب هو على كل حال لا يجوز شربه، في حاله من هذا القبيل العرف لا يتعقل أن يكون الغرض الترخيصى مزاحماً للغرض اللزومي الذي على هذا النحو؛ وحينئذ تنصرف أدله الأصول المؤمّنه عن الإناء المغصوب، فيجرى الأصل في الطرف الآخر بلا معارض، ويتحقق بذلك الانحلال الحكمي.

وجوابه: بالنسبه إلى ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) من عدم وجود أثر لجريان الأصل في الإناء المغصوب، فقد ذكرنا بأنّ المحقق العراقي (قدّس سرّه) ذكر \_\_\_\_\_ وهو الصحيح \_\_\_\_\_ بأنّه عندما يكون التكليفان من سنخين مختلفين هناك أثر يترتب على جريان الأصل في معلوم الحرمة تفصيلاً، ولو بلحاظ قلبه العقاب، ولو بلحاظ التأمين من ناحيه أحد التكليفين، وبالتالي التأمين من ناحيه العقاب الزائد، وهذه ثمره تترتب على جريان الأصل في ذاك الطرف.

وبعبارة أخرى: أنّ ذاك الطرف لو كانت كلتا الحرمتين ثابتة فيه، الحرمة من جهه شرب النجاسه والحرمة من جهه الغصبيه وارتكبه؛ حينئذٍ هو خالف مخالفتين، وارتكب حرامين، فيستحق عقابين، لكن حيث أنّه في محل الكلام حرمة الشرب من جهه النجاسه مشكوكه ومحتمله، فأىّ ضمير في أن يجري الأصل المؤمن لنفى هذه الحرمة المشكوكه والمحتمله والتأمين من ناحيتها، وإن كان المكلف على كل حال هو يرتكب حراماً، لكن من ناحيه حرمة إضافيه، وبالتالي نفى العقاب المحتمل من ناحيه تلك الحرمة هذه فائده، فيكون جريان الأصل في الإناء المغصوب ليس بلا فائده، وليس أنّه لا يترتب عليه أثر؛ بل تترتب عليه فائده وأثر مهم في محل الكلام، فلا مجال لمنع جريان الأصل في ذاك الطرف، أى الإناء المغصوب بدعوى أنّ هذا الأصل لا تترتب على جريانه فيه أى اثر؛ بل الظاهر أنّه يترتب عليه الأثر في الفرض الذى نتكلم عنه وهو ما إذا كان التكليفان من سنخين مختلفين والذى هو محل الكلام.

وأما ما ذكره السيد الشهيد (قدّس سرّه) في البحث السابق، كأنّه يراد تطبيقه في محل الكلام وهو دعوى انصراف أدلّه الأصول عن هذا الطرف الخارج عن محل الابتلاء. هو نفسه السيد الشهيد (قدّس سرّه) الذى ادعى هذه الدعوى فى أصل مسأله خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء أجباب عن هذه الدعوى فى محل الكلام، يعنى فى خروج بعض الأطراف عن القدره الشرعيه، هو قال أنّ ما ذكرناه هناك لا يجرى فى المقام، وأنّ التراحم معقول حتّى عرفاً، يعنى يوجد تعقل للتراحم بحسب الدقه وهناك تراحم للتعقل بحسب العرف أيضاً بين الغرض الترخيصى وبين الغرض اللزومى؛ ولذا يقول أنّ العرف لا يرى هنا انصراف أدلّه الأصول المؤمّنه عن الطرف الخارج عن القدره الشرعيه، وإن ادعى الانصراف هناك عن الطرف الخارج عن محل الابتلاء، وتام ما يذكره هو يرجع إلى ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه)، فأنّ المحقق العراقي (قدّس سرّه) وضع يده على نكته المقام وهى أنّه فى محل الكلام هناك حرمة معلومه بالتفصيل من جهه، وهناك حرمة معلومه بالإجمال من جهه أخرى وبملاكٍ آخر، فهناك تعدد فى النهى وتعدد فى الملاك وتعدد فى العقاب، إذا أخذنا هذا بنظر الاعتبار؛ فحينئذٍ لماذا لا يُعقل التراحم بين الغرضين اللزومى والترخيصى فى الإناء المغصوب؟! الإناء المغصوب لا يجوز شربه بلا إشكال، ولكن هناك غرض لزومى موجود فى حرمة شرب النجس، وهذا الغرض اللزومى فى حرمة شرب النجس يُزاحم بالغرض الترخيصى فى إطلاق العنان للمكلف وعدم إلزامه بترك شرب هذا الإناء، هذه مصلحه تقتضى الإباحه، هذا الغرض الترخيصى الذى يقتضى إطلاق العنان للمكلف تجاه ذلك الإناء باعتباره محتمل النجاسه ومحتمل الطهاره، هذا الغرض الترخيصى يُزاحم بالغرض اللزومى على أساس أنّه يُحتمل أن يكون حراماً، أى يحرم شربه لنجاسته، احتمال النجاسه واحتمال عدم النجاسه يستلزمان وجود غرضين، أحدهما لزومى والآخر ترخيصى، وهذان الغرضان يتزاحمان فى ذلك الطرف، ولا ضمير فى هذا التراحم، فالتراحم يكون معقولاً، ويُعلل ذلك، ويقول أنّ السر فى تحقق التراحم فى محل الكلام وتعقله ومنع انصراف دليل الأصل المؤمن عن الإناء المغصوب باعتبار أنّ هناك ارتكازاً لقاعده قبح العقاب بلا بيان بالنسبه إلى الموالى العرفيين وليس بالنسبه إلى المولى الحقيقى؛ لأنّه يؤمن بأنّه



بالنسبة إلى المولى الحقيقى ليس هناك قاعده قبح العقاب بلا بيان، وإنما يوجد حق الطاعه، لكن بلحاظ الموالى العرفيين هناك قاعده تسمى قاعده قبح العقاب بلا بيان. يوجد ارتكاز فى أن الأحكام الظاهريه إنما تُجعل لغرض التوسعه على الناس ورفع الضيق عنهم، يقول: هذان الارتكازان يوجبان شمول دليل الأصل لهذا الطرف، يعنى للإثناء المغصوب فى محل الكلام ويمنعان من انصراف هذا الدليل عنه؛ لأنّ هناك ارتكازاً عند العرف يُساعد على شمول دليل الأصل لهذا الطرف وهو ارتكاز قاعده قبح العقاب بلا بيان، وارتكاز أن الأحكام الظاهريه تُجعل لرفع الضيق، وفى المقام يوجد ضيق، عدم إجراء الأصل المؤمن يوقع المكلف فى ضيق، يعنى بدل أن يرتكب حراماً واحداً سوف يرتكب حرامين، فسوف يقع فى ضيق من ناحيه الحرمة المحتمله، وهذا الضيق يؤمن عنه بالأصل العملى الذى هو فرع تعقل \_\_\_\_\_ على رأيه \_\_\_\_\_ التراحم بين الغرض الترخيصى والغرض اللزومى، فيقول أن التراحم معقول فى المقام؛ لأنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان أمر ارتكازى فى نظر العرف، ولو فى نظر المولى العرفى، وكذلك كون الأحكام الظاهريه إنما تُجعل لغرض رفع الضيق، وهذا أمر معقول فى المقام، فيكون الغرض الترخيصى مزاحماً للغرض اللزومى، يقع بينهما التراحم، فيكون التراحم معقولاً. وعلى هذا الأساس انتهى إلى نتيجة أن هذا العلم الإجمالى فى محل الكلام ينتج ولا ينحل انحلالاً حقيقياً ولا انحلالاً حكماً؛ لأنّ دليل الأصل المؤمن يشمل ذاك الطرف، فإذا شمله دليل الأصل المؤمن يكون هذا الأصل فيه مُعارض بالأصل فى الطرف الآخر وبذلك ينتج العلم الإجمالى ولا ينحل حتى حكماً.

قد يُثار سؤال على ضوء ما تقدّم: وهو أنه لماذا لا نقول نفس هذا الكلام في البحث السابق؟ يعنى لماذا لا نجعل مركزيه قاعده قبح العقاب بلا بيان في ذهن العرف، ومركزيه أنّ الأحكام الظاهريه إنّما تُجعل لرفع الضيق، وللتوسعه على الناس، هذا نجعله أيضاً موجِباً لشمول دليل الأصل في أصل المسأله للطرف الخارج عن محل الابتلاء؟ أليس هو جعل الارتكاز في محل الكلام موجِباً لشمول الدليل ومانعاً من الانصراف لارتكازيه قاعده قبح العقاب بلا بيان في الذهن العرفي؟ نفس هذا الكلام إذا تمّ، يمكن نقله إلى الخروج عن محل الابتلاء، هناك ادّعى الانصراف ومنع من الشمول؛ ولذا التزم بانحلال العلم الإجمالي انحلالاً حكماً هناك، نفس هذا الارتكاز نقول هناك يجرى ويوجب شمول دليل الأصل للطرف الخارج عن محل الابتلاء، ويوجب منع انصراف هذا الدليل عنه، وبالتالي يشمله الدليل، وإذا شمله الدليل يُعارض هذا الأصل فيه بالأصل في الطرف الآخر الداخل في محل الابتلاء، ويتنجز العلم الإجمالي، ولا ينحل حتى حكماً. وعلى كل حال لا نريد الدخول في تفاصيل هذا البحث. وإلى هنا ينتهى هذا الأمر الذى نبهنا عليه قبل الدخول في مسأله الشك.

الشك في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء

حاصل المسأله: على ضوء ما تقدّم إذا علمنا بأنّ أطراف العلم الإجمالي كلّها داخله في محل الابتلاء، فلا إشكال أنّ العلم الإجمالي يكون منجزاً، وإذا علمنا بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، بناءً على الرأى السابق المعروف يسقط العلم الإجمالي عن التنجز، إمّا للانحلال الحقيقى كما هو المشهور، وإمّا للانحلال الحكمى. الفرض الذى وقع فيه البحث هو فى ما إذا شككنا، ولم نكن نعلم بأنّ هذا الطرف هل هو خارج عن محل الابتلاء حتى يسقط العلم الإجمالي عن المنجزيه؟ أو داخل فى محل الابتلاء حتى يبقى العلم الإجمالي على تنجزه؟ فى حالات الشك ماذا نصنع؟ هل هناك اصل، أو قاعده، أو إطلاق يمكن الرجوع إليه لإثبات وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر والمنجزيه، أو لا يوجد هكذا اصل ولا قاعده؟

هذا البحث لا- موقع له بناءً على الرأى الذى يرى أنّ خروج بعض أطراف العلم الإجمالى عن محل الابتلاء لا يسقط التنجيز، فمع العلم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء يبقى العلم الإجمالى على التنجيز، فإذا كان العلم الإجمالى يبقى على تنجيزه حتى مع العلم بخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء، فمع الشكّ يكون من بابٍ أولى أن يبقى العلم الإجمالى على تنجيزه؛ لأنّ هذا الطرف إما خارج عن محل الابتلاء، أو داخل فى محل الابتلاء، وعلى كلا التقديرين يبقى العلم الإجمالى على تنجيزه، فلا موقع لهذا البحث أصلاً بناءً على أنّ خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء لا يمنع من منجزه العلم الإجمالى ولا يوجب سقوط العلم الإجمالى عن المنجزه، وإنما يُتَعَقَل الدخول فى هذا البحث عندما نفترض أننا نفرغ عن أنّ خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء يوجب سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز، لكنّه يسقط عن التنجيز إذا علمنا بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، الكلام يقع فى ما إذا شككنا، فهل يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز، أو لا ؟

هناك احتمالان بدويان فى المقام:

الاحتمال الأوّل: فى حالة الشكّ يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز، فيلتزم بعدم التنجيز بهذا العلم الإجمالى مع الشكّ فى خروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء وعدم خروجه، باعتبار عدم وجود علم بالتكليف على كل تقدير؛ لأنّه يكفى فى صحّحه دعوى عدم العلم بالتكليف على كل تقدير احتمال خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، عدم العلم بالتكليف على كل تقدير لا يتوقف على العلم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء؛ بل يكفى فى ذلك احتمال خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، بالنتيجة المكلف يحتمل عدم وجود تكليف فى هذا الطرف؛ لأنّ هذا الطرف المشكوك على تقدير أن يكون هو النجس وعلى تقدير أن يكون خارجاً عن محل الابتلاء لا- تكليف فيه، وعلى تقدير أن يكون نجساً وخارجاً عن محل الابتلاء يسقط فيه التكليف. نعم، على تقدير أن يكون هو النجس وعلى تقدير أن يكون داخلياً فى محل الابتلاء يتعلّق به التكليف، لكن على الاحتمال الآخر يسقط عنه التكليف. إذن: المحصله النهائيه لا نستطيع أن نقول لدينا علم بالتكليف الفعلى على كل تقدير، فإذا لم يكن لدينا علم بالتكليف الفعلى على كل تقدير هذا معناه أنّ العلم الإجمالى يسقط وينحل ولا يكون منجزاً، بمجرد أن تحتمل أنّ هذا الطرف خارج عن محل الابتلاء، وكما يسقط وينحل عند العلم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، كذلك يسقط عن التنجيز وينحل عند احتمال خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

الاحتمال الثاني: في المقابل قد يقال بالتنجيز، وأن العلم الإجمالي يبقى على منجزيته، وذلك تمسكاً بإطلاق دليل التكليف لإثبات فعلية التكليف في ذاك الطرف الذي يشك في دخوله في محل الابتلاء، أو خروجه عن محل الابتلاء. الوجه في التمسك بإطلاق دليل التكليف هو أننا لا نقطع بخروج ذلك الفرد عن إطلاق دليل التكليف؛ لأنه ليس لدينا قطع بخروجه عن محل الابتلاء، لو كنا نعلم بخروجه عن محل الابتلاء، إذن: نحن نقطع بخروجه عن إطلاق دليل التكليف، لكن المفروض في المقام أنه ليس لدينا علم بخروجه عن محل الابتلاء، وإنما لدينا احتمال أو شك، فيصح لنا أن نقول لا قطع بخروجه عن إطلاق دليل التكليف، فإذا لم يكن لدينا قطع بخروجه عنه، يُحتمل خروجه عنه، وهذا الاحتمال يمكن فيه بإطلاق دليل التكليف الذي يثبت لنا فعلية التكليف في ذاك الطرف، وبهذا يحصل للمكلف علم إجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير، غايه الأمر: أن هذا التكليف الفعلي المعلوم بثبوته على كل تقدير، على أحد التقديرين يكون ثبوته ثبوتاً وجدانياً، وعلى التقدير الآخر يكون ثبوته ثبوتاً تعديدياً، في هذا الطرف الذي أشك في دخوله في محل الابتلاء، قطعاً هو داخل في محل الابتلاء، شمول ثبوت التكليف يكون وجدانياً، أعلم بثبوت التكليف فيه بالوجدان. أمّا الطرف الذي أشك في أنه داخل في محل الابتلاء، أو خارج عن محل الابتلاء، وجدانياً ليس لدى علم بثبوت التكليف فيه، أنا احتمل خروجه عن محل الابتلاء، لكن ببركه الإطلاق أثبت فيه فعلية التكليف، فيكون التكليف فيه ثابت بالفعل، لكن تعديداً ببركه الإطلاق لا بالوجدان، لكن بالنتيجة على كل حال أنا أعلم بثبوت تكليف فعلي على كل تقدير، إمّا وجدانياً، أو تعديداً في الطرف الآخر، علم إجمالي ينجز ويبقى على تنجيزه ولا موجب لسقوطه عن التنجيز، وهذا الإطلاق إذا تمّ يقدم على ما ذكر في الاحتمال الأول؛ لأن ما ذكر في الاحتمال الأول هو شبهه بالأصل والقاعده الأوليه التي نرجع إليها لإثبات سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، باعتبار أنه كما ذكر في الاحتمال الأول لا علم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، ما دمت تحتل سقوط التكليف في أحد الطرفين، ولو احتمال، من جهة احتمال خروجه عن محل الابتلاء، إذن، بالنتيجة ليس لديك علم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، فيسقط العلم الإجمالي عن التنجيز، هكذا قيل في الاحتمال الأول. إذا تمّ الإطلاق في الاحتمال الثاني سوف يثبت لنا علم بالتكليف على كل تقدير، غايه الأمر أن هذا التكليف ثابت بالوجدان على تقدير وثابت بالتعبد على تقدير آخر.

هذان الرأيان الأساسيان في محل الكلام. ومن هنا وقع البحث بينهم في صحّة التمسّك بإطلاق دليل التكليف لإثبات فعلية التكليف في الطرف الذي يُشكك في دخوله وخروجه عن محل الابتلاء، وقع بينهم هذا الكلام وبحث طويل في هذا المجال، واختلفوا في ذلك، بمعنى أنّه هل نلتزم بصحة التمسّك بالإطلاق لإثبات فعلية التكليف في ذاك الطرف؟ هل يصح التمسّك بالإطلاق مطلقاً، وبلا تفصيل؟ هذا رأى. أو لا يصح التمسّك به مطلقاً؟ هذا رأى آخر. أو يُفصل بين الشبهه المفهوميه وبين الشبهه المصادقيه؟ ففي الشبهه المفهوميه يصح التمسّك بإطلاق دليل التكليف، بينما لا يصح ذلك في الشبهه المصادقيه. وهذا هو الرأى الثالث.

الرأى الأول: وهو صحّة التمسّك بالإطلاق مطلقاً وبلا تفصيل هو الذى اختاره المحقق النائيني (قدّس سرّه)، وهو المعروف عن الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) أيضاً. واختاره أيضاً السيّد الخوئى (قدّس سرّه).

الرأى الثانى: وهو الرأى الذى ينكر صحّة التمسّك بالإطلاق مطلقاً بلا تفصيل، اختاره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بحسب ظاهر عبارته، فعبارة مطلقه ولا يُفترق بين الشبهه المفهوميه وبين الشبهه المصادقيه.

الرأى الثالث: وهو التفصيل، اختاره المحقق العراقى (قدّس سرّه).

### الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

كان الكلام في ما إذا شكك في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء بناءً على أنّ الخروج عن محل الابتلاء يوجب سقوط التكليف، وبالتالي سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز، فما هو الحكم في المقام؟

قلنا: قد يقال بسقوط العلم الإجمالى عن التنجيز، وقد يقال بعدم السقوط. القول بعدم السقوط، وبقاء العلم الإجمالى على التنجيز \_\_\_\_\_ كما بيّنا في الدرس السابق \_\_\_\_\_ يُتمسّك لإثباته بإطلاق دليل التكليف، لإثبات فعلية التكليف في ذلك الطرف المشكوك يُتمسّك بإطلاق دليل التكليف لإثبات فعليته في الطرف المشكوك، هذا هو مدرك الالتزام بعدم سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز في حالات الشكّ في محل الكلام، ومن هنا وقع الكلام في صحّة التمسّك بالإطلاق في محل الكلام، يعنى صحّة التمسّك بإطلاق دليل التكليف لإثبات فعليته في الطرف المشكوك، هل يصح التمسّك بهذا الإطلاق، أو لا. يصح؟ الأقوال ثلاثة، القول بالصحّة مطلقاً، والقول بعدم الصحّة مطلقاً، والقول بالتفصيل بين الشبهه المفهوميه والشبهه المصادقيه، فيصح في الشبهه المفهوميه دون الشبهه المصادقيه. الظاهر أنّه من المناسب جداً أن نتكلّم في مقامين: المقام الأول نتكلّم فيه في الشبهه المفهوميه، والمقام الثانى نتكلّم فيه في الشبهه المصادقيه.

ص: ٣٧١

أمّا في الشبهه المفهوميه، يعنى الشكّ في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء يكون بنحو الشبهه المفهوميه، بمعنى أنّ

الشكّ والشبهه تكون ناشئه من إجمال مفهوم الدخول في محل الابتلاء، فقد يُفترض الشكّ في مفهوم الدخول في محل الابتلاء ودورانه بين ما يكون وسيعاً شاملاً لهذا الفرد المشكوك وبين أن يكون له مفهوم ضيق لا يشمل الفرد المشكوك فيه، فيشك في دخول هذا الفرد في محل الابتلاء وعدم دخوله من جهة إجمال مفهوم الدخول في محل الابتلاء، بين ما يكون منطبقاً وشاملاً لهذا المشكوك وبين ما لا يكون شاملاً له. في الشبهه المفهوميه هناك قولان:

القول الأول: عدم صحّه التمسك بالإطلاق لإثبات وجوب الاجتناب في هذا الفرد المشكوك، وهذا هو الذى اختاره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) وهو يقول أيضاً بعدم صحّه التمسك بالإطلاق في الشبهه المصداقيه، وسيأتى الكلام عنها. هو في الشبهه المفهوميه يختار عدم صحّه التمسك بالإطلاق فيها.

القول الثانى: صحّه التمسك بالإطلاق في الشبهه المفهوميه في المقام، وهذا هو الذى اختاره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) والمحقق النائىنى (قدّس سرهما) وغيرهما أيضاً.

أمّا القول الأول: وهو عدم صحّه التمسك بالإطلاق. صاحب الكفايه (قدّس سرّه) ذكر مطلباً في الكفايه في مقام الاستدلال على عدم صحّه التمسك بالإطلاق في محل الكلام، والظاهر أنّ العبارة التى ذكرها غامضه يُمكن تفسيرها بتفسيرين، والعبارة التى ذكرها هي: (ولو شكّ في ذلك كان المرجع البراء لعدم القطع بالاشتغال لا إطلاق الخطاب، ضروره أنّه لا مجال للتشبيث به \_\_\_\_\_ يعنى بإطلاق الخطب \_\_\_\_\_ إلا- فيما إذا شكّ في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحّه الإطلاق بدونه) (1) كأنه يشترط في صحّه التمسك بالإطلاق عندما يُشك في صحّه الإطلاق، لا بدّ من إحراز صحّه الإطلاق حتّى يصحّ التمسك به.

ص: ٣٧٢

فسر المحقق النائيني (قدس سرّه) هذه العبارة بتفسير، وفسرها المحقق العراقي (قدس سرّه) بتفسير آخر.

التفسير الأوّل: هو التفسير المعروف، وهو أن يقال: أنّ التمسك بالإطلاق في عالم الإثبات إنّما يصح إذا تمّ ثبوتاً صحّحه الإطلاق، باعتبار أنّ مقام الإثبات تابع لمقام الثبوت، فإذا كان الإطلاق ممكناً ثبوتاً، وشككنا في الإطلاق والتقيد أمكن التمسك بالإطلاق في مقام الإثبات لإثبات إطلاق الثبوت في الواقع وفي نفس الأمر. وأما مع الشك في أصل إمكان الإطلاق؛ حينئذ لا مجال للتمسك بالإطلاق إثباتاً لغرض إثبات الإطلاق ثبوتاً مع فرض الشك في أصل إمكان الإطلاق؛ فحينئذ لا مجال للتمسك بالإطلاق، ويقول بأنّ المقام من هذا القبيل؛ لأنّ المفروض أننا نشك في خروج هذا الطرف عن محل الابتلاء وعدم خروجه، فعلى تقدير أن يكون خارجاً من محل الابتلاء؛ حينئذ يكون التكليف وشمول الحكم له مستحيلاً بحسب الفرض، إطلاق التكليف وشموله لهذا الفرد على تقدير أن يكون خارجاً عن محل الابتلاء مستحيل بحسب الفرض. نعم، على تقدير أن يكون داخلًا في محل الابتلاء، فشمول الحكم له وإطلاقه له كون ممكنًا. إذن: بالنتيجة نحن نشك في إمكان إطلاق الحكم بنحو يشمل المشكوك، وعدم إمكانه. هذا الحكم هل يمكن أن يكون مطلقاً ثبوتاً بنحو يكون شاملاً لهذا الطرف، أو لا؟ فإذا كان هذا الطرف خارجاً عن محل الابتلاء، فإطلاق التكليف على نحو يشمل هذا الطرف الخارج عن محل الابتلاء محال. نعم إذا كان داخلًا في محل الابتلاء يمكن أن يكون الحكم شاملاً له بإطلاقه، إذن: نحن نشك في أصل إمكان الإطلاق في عالم الثبوت وعدم إمكانه، ومع الشك في أصل إمكان الإطلاق في عالم الثبوت وعدم إمكانه، لا يمكن التمسك بالإطلاق في مقام الإثبات لإثبات هذا الإطلاق الثبوتى وصحّحه الإطلاق في عالم الثبوت، هذا أمر غير ممكن. (1)

ص: ٣٧٣

---

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٦١.

وبعبارة أخرى: أن التمسك بالإطلاق في مقام الإثبات إنما يصح بعد الفراغ في عن صحه الإطلاق في عالم الثبوت، وإمكان تشريع الحكم على وجه يشمل الفرد المشكوك، إذا احرزنا هذا الإمكان، فلا مانع أن يكون تشريع الحكم شاملاً للفرد المشكوك، إذا احرزنا هذا الإمكان وشككنا في الشمول وعدمه في الإطلاق والتقييد، يمكن التمسك بإطلاق الخطاب في مقام الإثبات لإثبات هذا الإمكان. وأما إذا فرض أن الشك كان في أصل إمكان تشريع حكم بنحو يشمل هذا الفرد؛ فحينئذ لا مجال للتمسك بالإطلاق الإثباتي؛ لأن مقام الإثبات تابع لمقام الثبوت، وبضميمة ما تقدم من أن المقام من هذا القبيل؛ لأننا في المقام في الحقيقة نشك في أصل إمكان تشريع هذا الحكم على نحو يشمل هذا الخمر الموجود في هذا الإناء المشكوك كونه داخلاً في محل الابتلاء أو خارجاً عن محل الابتلاء؛ لأنه على تقدير أن يكون خارجاً عن محل الابتلاء تشريع الحكم بحرمه شرب الخمر على نحو يشمل هذا الفرد الذي فرضنا خروجه عن محل الابتلاء محال. نعم لو كان داخلاً يكون تشريع هذا الحكم ممكناً، إذن شكنا في أصل إمكان تشريع الحكم بشرب الخمر على نحو يشمل الفرد المشكوك وعدم إمكانه؛ فحينئذ لا مجال للتمسك بالإطلاق لإثبات هذا الإمكان وصحه هذا الإطلاق. هذا هو التفسير الأول لعبارة صاحب الكفاية (قدس سره).

المحقق النائيني (قدس سره) بعد أن ذكر هذا التفسير لكلام صاحب الكفاية (قدس سره) أجاب عنه:

أولاً: الجواب الحلّي \_\_\_\_\_ أن يُستفاد من عبارته \_\_\_\_\_ وحاصل ما ذكره هو: إن إطلاق الدليل الكاشف بنفسه هو يكشف عن الإطلاق الواقعي، والإطلاق النفس الأمري \_\_\_\_\_ كما سمّاه \_\_\_\_\_ هو بنفسه يكون كاشفاً عنه، إطلاق الدليل في مقام الإثبات هو بنفسه يكشف عن صحه تشريع الحكم على نحو يشمل الفرد المشكوك.



ويمكن توضيحه بهذا الشكل: أنّ الدليل الدال على ثبوت الحكم هو بنفسه يكون دليلاً على إمكان الحكم فى نفس الأمر والواقع. أو قل بعبارة أخرى: إنّ الإطلاق الإثباتى هو بنفسه يكون دليلاً على صحّحه الإطلاق فى مقام الثبوت وإمكان الثبوت فى مقام الثبوت، وإمكان تشريع الحكم كما عبّر على نحوٍ يشمل الفرد المشكوك. هذا هو الدليل على ذلك، وذلك باعتبار الملازمه بين الوقوع والإمكان، وهذه الملازمه لا يمكن إنكارها، فهناك ملازمه بين وقوع الشئ وبين إمكانه، فالدليل الدال على هذا الحكم؛ لأنّ المفروض أنّ الدليل فى مرحله الإثبات دال على الإطلاق، دال على ثبوت الحكم على نحوٍ يشمل الفرد المشكوك، معنى الإطلاق هو أنّ الدليل يدل على أنّ الحكم شامل لهذا الفرد المشكوك بالإطلاق. هذا الدليل الدال على ثبوت الإطلاق وثبوت تشريع الحكم على نحوٍ يشمل الفرد المشكوك هو بنفسه يكون دليلاً على إمكان تشريع الحكم على نحوٍ يشمل الفرد المشكوك؛ للملازمه بين الثبوت وبين الإمكان، فنفس الدليل الدال على الثبوت والوقوع بالمطابقه يكون دليلاً على ثبوت الإمكان بالالتزام، فيكون الإمكان مدلولاً التزامياً للدليل الدال على الإطلاق فى مقام الإثبات وعلى تشريع الحكم بنحوٍ يشمل الفرد المشكوك؛ لأنّه مدلول التزمى له، فيثبت الإمكان ونستكشف صحّحه الإطلاق الثبوتى من الإطلاق الإثباتى. غاية الأمر أنّ هذا الإمكان الذى يثبت لا يثبت وجداناً، وإنّما يثبت تعديداً باعتبار التمسك بالإطلاق الإثباتى، فيثبت تعديداً، فنفس الدليل الدال على الإطلاق فى مقام الإثبات، أو بعبارة أخرى: على التشريع، يعنى على الوقوع والثبوت؛ لأنّ الدليل بمقتضى إطلاقه يدل على أنّ هذا الدليل ثبت تشريعه على نحوٍ يشمل الفرد المشكوك بمقتضى إطلاقه. نفس هذا الدليل يدل على إمكان ذلك فى عالم الثبوت وصحّحه الإطلاق الثبوتى، باعتباره مدلولاً التزامياً له، فيدلّ عليه ويكون حجّه فيه. غاية الأمر أنّ الإمكان لا يكون ثابتاً بالوجدان، وإنّما يكون ثابتاً باعتبار قيام الحجّه على الإمكان، فنلتزم بالإمكان. ويقول بأنّ هذا الجواب الحلى الذى ذكره هو الجواب المتعين فى محل الكلام ولا مجال للتوقّف فى صحّحه التمسك بالإطلاق فى مقام الإثبات لغرض إثبات الإمكان، وصحّحه الإطلاق فى عالم الثبوت، وديدن العلماء على التمسك بالإطلاق حتّى مع الشكّ فى إمكانه وثبوت واقعاً.

ثانياً: الجواب النقضي، ومن هنا أجب عن التفسير الأول لصاحب الكفايه (قدس سرّه) بجواب نقضي. وقال لأنه لولا ما ذكرناه لما صحّ التمسّك بالمطلقات في شيء من موارد الشك في التقييد. يقول: بناءً على التفسير الأول لكلام صاحب الكفايه (قدس سرّه)، يعني إذا آمنّا بما هو ظاهر هذا التفسير من أنّ التمسّك بالإطلاق في مقام الإثبات يكون مشروطاً بإحراز إمكان الإطلاق ثبوتاً، فعند الشك في إمكان الإطلاق ثبوتاً لا يجوز التمسّك بالإطلاق الإثباتي. يقول: لو قلنا بأنّ صحّح التمسّك بالإطلاق إثباتاً مشروطه بإحراز إمكان الإطلاق ثبوتاً لأنسدّ باب التمسّك بالمطلقات في جميع موارد الشك في التقييد، باعتبار أنّ الشك في التقييد يُلازم الشك في ثبوت الملاك للحكم المطلق في الفرد المشكوك، عندما نشك في التقييد يعني نشك في أنّ ملاك الحكم المطلق هل هو ثابت في الفرد المشكوك، أو ليس ثابتاً في الفرد المشكوك؛ لأنّه إن كان هناك تقييد وكان الفرد المشكوك خارجاً، فملاك الحكم ليس ثابتاً فيه. نعم، على تقدير الإطلاق وعدم تقييد الحكم؛ فحينئذٍ يكون ملاك هذا الحكم ثابتاً في الفرد المشكوك.

إذن: دائماً الشك في التقييد يرجع إلى الشك في ثبوت ملاك الحكم المطلق في الفرد المشكوك، هل يثبت فيه ملاك الحكم المطلق، أو لا-؟ إذا كان هناك تقييد وكان الفرد المشكوك خارجاً؛ حينئذٍ لا يثبت فيه ملاك الحكم المشكوك، وإن كان داخلياً وليس هناك تقييد، فيثبت فيه ملاك الحكم المطلق. إذا ضمنا إلى هذا ما نعلمه من استحاله ثبوت الحكم بدون ملاك، أنّ الحكم يستحيل أن يثبت في موردٍ من دون ملاك؛ حينئذٍ يكون الشك في ثبوت الملاك وعدم ثبوته في الفرد المشكوك يعني الشك في إمكان أن يكون هذا الحكم شاملاً بإطلاقه للفرد المشكوك، أو استحاله ذلك؛ لأنّه على تقدير أن يكون هذا الفرد المشكوك لا- يوجد فيه ملاك، أي على تقدير التقييد، فيستحيل أن يكون الحكم ثابتاً بنحوٍ يكون شاملاً للفرد المشكوك؛ لأنّ هذا يعني ثبوت الحكم من دون ملاك، وهو محال، فيستحيل ثبوت الحكم على نحوٍ يشمل الفرد المشكوك. هذا على تقدير أن يكون خارجاً، على تقدير التقييد؛ لأنّه ليس فيه ملاك، فثبوت الحكم له وشموله له من دون ملاك محال. نعم، على تقدير الإطلاق وعدم التقييد؛ حينئذٍ يمكن أن يكون الحكم ثابتاً على نحوٍ يشمل الفرد المشكوك؛ إذن بالنتيجة الشك في التقييد يرجع إلى الشك في إمكان تشريع هذا الحكم على نحوٍ يشمل الفرد المشكوك، أو لا؟ في أيّ موردٍ من موارد الشك في التقييد، الشك في التقييد دائماً يرجع إلى الشك في إمكان أن يكون الحكم شاملاً لهذا الفرد، أو عدم إمكان ذلك؛ لأنّه على تقدير التقييد، فالحكم لا- يشمل ويكون ثبوته له محالاً؛ لأنّه من باب ثبوت الحكم من دون ملاك، وعلى التقدير الآخر يكون شاملاً له. إذن: نحن نشك في أصل إمكان الإطلاق الثبوتى لهذا الحكم وصحّته، يعني نشك في أصل إمكان تشريع هذا الحكم على نحوٍ يشمل الفرد المشكوك الذي نشك في أنّه يدخل في الحكم، أو خارج عن الحكم بالتقييد، فلو صحّت هذه الفكرة، وهي أنّ التمسّك بالإطلاق الإثباتي يتوقّف على إحراز إمكان إطلاق الحكم في عالم الثبوت، فهذا يؤدّي إلى أن نتوقّف، وأن لا يصح لنا أن نتمسّك بأيّ إطلاق من الإطلاقات في موارد الشك في التقييد.

إذن: أصل الفكرة لا يمكن الالتزام بها وهي أن يقال أن التمسك بالإطلاق الإثباتي موقوف على إحراز إمكان الإطلاق في مقام الثبوت؛ بل لابد أن نلتزم بعكس هذه الفكرة بأن نقول يصح التمسك بالإطلاق الإثباتي حتى مع الشك في إمكان أن يكون الحكم مشرعاً على نحوٍ يشمل الفرد المشكوك، ويثبت هذا الإمكان بالرغم من الشك فيه عن طريق التمسك بالإطلاق الإثباتي؛ لما قلناه من أن المفاد المطابق للإطلاق الإثباتي هو ثبوت هذا الحكم بنحوٍ مطلق، وبالالتزام يدل على إمكانه وصحة هذا الإطلاق وإمكان تشريع هذا الحكم على نحوٍ يشمل الفرد المشكوك، غايه الأمر أن هذا لا يثبت بالوجدان، وإنما يثبت بالتعدي؛ ولذلك اعتبر هذا الجواب جواباً واضحاً على التفسير الأول لعبارة صاحب الكفاية (قدس سرّه)؛ ولذا استغرب المحقق النائيني (قدس سرّه) من قول صاحب الكفاية (قدس سرّه) هذا الكلام؛ لأن من الأمور الواضحة أن العلماء لا يتوقفون عن التمسك بإطلاق دليل لمجرد احتمال الاستحالة في الواقع، ما دام الدليل حجه يصح التمسك به، ويؤخذ بظاهره، ويكون ظهوره حجه إلا أن تقوم قرينه على خلافه، سواء كانت القرينه عقلية، أو لفظية، هذا لا يهم، المهم أن تقوم قرينه على خلاف، فنرفع اليد حينئذٍ عن هذا الظهور الحجه باعتبار قيام القرينه على خلافه، ما لم تقم قرينه، لا عقلية ولا نقلية على خلاف الظهور يتعين العمل بهذا الظهور، واحتمال الاستحالة وعدم الإمكان في الواقع ليس من القرائن التي تمنع من الأخذ بالظهور؛ بل يؤخذ بالظهور، وديدن العلماء جرى على ذلك بالرغم من احتمال الاستحالة واحتمال عدم الإمكان، ومثلوا لذلك بأنه دلت الأدلة على حجية خبر الثقة، وأنه حجه ويجب العمل به وترتيب الأثر عليه، وهذا الأخذ بالظهور هو الذي يثبت الإمكان ويرفع الاستحالة ويزيل حاله الشك. نعم، لا يزيلها وجداناً، لكن يزيلها تعبداً.

يظهر من المحقق العراقي (قدّس سرّه) في (نهاية الأفكار) (1) أنّه يوافق المحقق النائيني (قدّس سرّه) في هذين الجوابين الحلّي والنقضى، لكن على تقدير تفسير عبارته صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بالتفسير الأوّل الذى هو أنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يستشكل فى إثبات الإطلاق فى عالم الثبوت استناداً إلى التمسّك بالإطلاق فى عالم الإثبات. أو بعبارته أخرى: أنّ التمسّك بالإطلاق فى عالم الإثبات مشروط بإحراز إمكان الإطلاق الثبوتى، إذا فسّرنا الكلام بهذا التفسير؛ فحينئذ يكون جواب المحقق النائيني (قدّس سرّه) تامّاً، لكن هو يقول هذا اشتباه، وأنّ مراد استاذة صاحب الكفايه (قدّس سرّه) هو شيء آخر لا يرد عليه هذان الإشكالان الحلّي، والنقضى، وإنّما هو يريد شيء آخر بكلامه.

## الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالى / خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالى / خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء.

كان الكلام فى حالات الشكّ فى خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء وعدم خروجها. قلنا أنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) ذهب إلى عدم جواز التمسّك بالإطلاق لإثبات فعلية التكليف فى الفرد المشكوك من حيث كونه خارجاً عن محلّ الابتلاء، أو داخلياً فى محلّ الابتلاء فى الشبهه المفهوميه. واستدل على ذلك بالدليل المتقدّم فى الدرس السابق، وقلنا أنّ هذا الدليل أجيب عنه بجواب حلّي وجواب نقضى، وانتهى الكلام إلى مناقشه المحقق العراقي (قدّس سرّه)، وحاصل ما يفهم من كلام المحقق العراقي (قدّس سرّه) هو كأنّه يُسلّم بهذه الأجوبه، لكن على تقدير تفسير كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بالتفسير المتقدّم الذى مرجعه إلى أنّه يشترط فى جواز التمسّك بالإطلاق فى مقام الإثبات إحراز إمكان الإطلاق وصحّته ثبوتاً، فمع الشكّ فى إمكانه وصحّته ثبوتاً لا يجوز التمسّك بالإطلاق فى مقام الإثبات. إذا فسّر كلامه بهذا التفسير يرد عليه الجوابان اللذان ذكرهما المحقق النائيني (قدّس سرّه)، الحلّي والنقضى، لكن المحقق العراقي (قدّس سرّه) يقول أنّ مقصود صاحب الكفايه (قدّس سرّه) ليس هو هذا المطروح، يعنى لا يريد أن يمنع من التمسّك بالإطلاق لإثبات الإطلاق فى مقام الثبوت عند الشكّ فى صحّته وإمكانه، هو ليس ناظراً إلى هذه الجبهه، وإنّما فسّر كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بتفسير آخر لا ترد عليه هذه الإيرادات النقضيه والحليّه، وحاصل هذا التفسير هو: أنّ القدره على موضوع التكليف سواء كانت قدره عقليه أو قدره عاديه التى يُعبّر عنها بالدخول فى محلّ الابتلاء، وبعبارة أخرى: فيما يرتبط بمحلّ كلامنا الدخول فى محلّ الابتلاء، هذه كما هى شرط فى التكليف الواقعى كذلك هى شرط فى التكليف الظاهرى، هذا التكليف الظاهرى فى محلّ كلامنا الدال على وجوب التعبّد بظهور الخطاب أيضاً مشروط بالقدره على موضوع التكليف قدره عقليه وقدره عاديه، وبناءً على هذا كما أنّ الخطاب الواقعى والتكليف الواقعى يكون مشكوكاً مع الشكّ فى القدره على موضوع التكليف كذلك الخطاب الظاهرى يكون مشكوكاً يُشكّ فى صحّته ثبوتاً عند الشكّ فى القدره على موضوع التكليف.

ص: ٣٧٨

١- نهاية الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للبروجردى، ج ٢، ص ٣٤٥.

بعبارة أخرى: يريد أن يقول لا- فرق بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى، كما أنّ الحكم الواقعى بالاجتناب مشروط بالقدره

العاديه على موضوع التكليف والدخول فى محل الابتلاء كذلك وجوب الاجتناب الظاهرى المستفاد من إطلاق الدليل أيضاً مشروط بالقدره على موضوعه قدره عقليه وقدره عاديه، أيضاً مشروط بالدخول فى محل الابتلاء؛ فحينئذ لا فرق بينهما؛ لأن هذا الفرد المشكوك الذى يُشكك فى دخوله فى محل الابتلاء، أو خروجه عن محل الابتلاء كما نشكك فى ثبوت الحكم الواقعى فيه، كذلك نشكك فى ثبوت الحكم الظاهرى فيه؛ لأن كلاً منهما مشروط بالقدره العاديه، أو بعبارة أكثر وضوحاً: مشروط بالدخول فى محل الابتلاء، فعند الشك فى الدخول فى محل الابتلاء وعدم الدخول يُشكك فى ثبوت ذلك الحكم. إذن: الفرد المشكوك كما يُشكك فى ثبوت الحكم الواقعى فيه كذلك يُشكك فى ثبوت الحكم الظاهرى فيه؛ إذ لا فرق بين وجوب الاجتناب الواقعى، أو وجوب الاجتناب الظاهرى من هذه الجهه، فكما يُستهجن \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ توجيه وجوب الاجتناب الواقعى إلى المكلف مع خروج متعلقه وموضوعه عن محل الابتلاء، كذلك يُستهجن بنفس المقدار توجيه الخطاب بوجوب الاجتناب عن موضوع خارج عن محل ابتلائه ظاهراً، التكليف الواقعى بالاجتناب عن موضوع خارج عن محل الابتلاء مستهجن، والتكليف الظاهرى بالاجتناب عن موضوع خارج عن محل الابتلاء أيضاً مستهجن، نفس الوجوه التى ذُكرت لإثبات استحاله توجيه التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء لا يُفرّق فيه بين وجوب الاجتناب الظاهرى أو وجوب الاجتناب الواقعى، بالنتيجه هذا الموضوع خارج عن محل ابتلاء المكلف، ولا يتلى به عادةً، فالتكليف به مستهجن، سواء كان واقعياً، أو كان ظاهرياً، فإذا ثبتت هذه النقطه، أنّ التكليف الظاهرى بالموضوع الخارج عن محل الابتلاء مستهجن ويلزم منه تحصيل الحاصل ..... الخ المحاذير المتقدمه، إذا ثبت هذا؛ حينئذ يقال أنه لا مجال حينئذ للتمسك بالإطلاق لإثبات صحه التكليف الظاهرى بالفرد المشكوك عند الشك فى القدره عليه وعدم القدره، وعند الشك فى دخوله فى محل الابتلاء، أو فى خروجه عن محل الابتلاء، لا يصح التمسك بالإطلاق؛ لأن التمسك بالإطلاق إنّما يجوز عندما نحرز صحه هذا الإطلاق وحيثيته، وهذا واضح، التمسك بالإطلاق فى مقام الإثبات إنّما يصح عندما نحرز إمكان هذا الإطلاق وصحته وحيثيته؛ فحينئذ يمكن التمسك بهذا الإطلاق الإثباتى. أما حيث نشكك فى إمكانه وصحته وحيثيته، فلا مجال للتمسك بهذا الإطلاق الإثباتى، وفى محل الكلام نحن نشكك فى هذه الأمور بالنسبه إلى الخطاب الظاهرى المستفاد الذى يتوجه إلى المكلف، نحن نشكك فى إمكانه بالنسبه إلى هذا الطرف المشكوك؛ لأننا نشكك فى القدره عليه وعدم القدره، نشكك فى دخوله فى محل الابتلاء حتى يكون مقدوراً عليه عادة وعرفاً، وبين خروجه عن محل الابتلاء حتى لا يكون مقدوراً، على تقدير أن يكون خارجاً عن محل الابتلاء التكليف الظاهرى به غير صحيح وغير ممكن، كما نقول بالنسبه للتكليف الواقعى الفرد الخارج عن محل الابتلاء غير ممكن؛ للزوم الاستهجان وتحصيل الحاصل.... الخ، التكليف الظاهرى بما هو خارج عن محل الابتلاء غير ممكن، فعند الشك فى دخوله فى محل الابتلاء أو خروجه عنه، يعنى أننا نشكك فى إمكانه وفى صحته، ومع الشك فى صحه الإطلاق كيف يمكن التمسك بالإطلاق؟! مع الشك فى صحه الإطلاق الإثباتى فى مقام الإثبات، كيف يمكن التمسك به، نشكك فى صحته يعنى نشكك فى حيثيته وفى إمكانه، كيف يمكن التمسك بهذا الإطلاق فى مقام الثبوت؟ فلا يصح التمسك بالإطلاق فى محل الكلام عند الشك فى دخول بعض الأطراف فى محل الابتلاء أو فى خروجها عن محل الابتلاء؛ لأن التمسك بالإطلاق فرع إحراره وإحراز إمكانه وصحته، ومع الشك فى ذلك لا يحرز هذا المعنى، فلا يجوز التمسك بالإطلاق. يقول: هذا هو مقصود صاحب الكفايه (قدّس سرّه) فى العبارة المتقدمه، لا يريد أن يقول لا يصح التمسك بالإطلاق فى مقام الإثبات لإحراز الإطلاق فى مقام الثبوت عند الشك فى القدره العقليه، أو العاديه، هو لا يريد أن يدعى هذه الدعوه حتى ترد عليه الأجوبه السابقه؛ بل هو يسلم بأنه لا مانع من التمسك بالإطلاق الإثباتى لإحراز الإطلاق الثبوتى، ليس لديه مشكله فى هذا حتى عند الشك فى الإمكان وعدم

الإمكان، وحتى عند احتمال الاستحالة، فاحتمال الاستحالة لا يمنع من التمسك بالإطلاق الإثباتي على ما تقدم في الدرس السابق. يقول: هو غير ناظر إلى هذا، انتم تريدون أن تتمتعوا بإطلاق دليل التكليف لإثبات فعلية التكليف في هذا الطرف المشكوك، هذا المدعى في المقام، صاحب الكفاية (قدس سره) يقول هذا لا يصح؛ لأنّ الدخول في محل الابتلاء كما هو شرط في الخطاب الواقعي هو شرط في الخطاب الظاهري المستفاد من هذا الإطلاق، التكليف الظاهري بوجود الاجتناب عن هذا الخمر مشروط بأن يكون داخلياً في محل الابتلاء، وصحة التكليف الظاهري مشروطة بالدخول في محل الابتلاء، وإمكان التكليف الظاهري مشروط بالدخول في محل الابتلاء، فعند الشك في الدخول في محل الابتلاء، يعني يشك في إمكان الخطاب الظاهري وفي صحته، يعني في صحته الإطلاق، صحة الخطاب الظاهري تعنى صحة الإطلاق وإمكان الإطلاق، ومع الشك في إمكان إطلاق، وفي صحته لا يجوز التمسك به؛ لأنّ الشك في إمكانه يعني الشك في حجتيه، ومن الواضح أنّ التمسك بالإطلاق في مقام الإثبات يتوقف على إحراز حجتيه وصحته وإمكانه، وعند الشك في دخول موضوعه في محل الابتلاء وفي خروجه عن محل الابتلاء لا يُحرز صحة وإمكان وحجتيه هذا الإطلاق حتى يمكن التمسك به في المقام، وهذه قضية لا علاقة لها بإحراز الإطلاق في مقام الثبوت، غير ناظر إلى هذا؛ ولذا لا يرد الجوابان المتقدمان الحلّي والنقضى على التفسير الثاني لصاحب الكفاية (قدس سره)، لا يمنع إطلاقاً من التمسك بالإطلاق حيث يصح ونحرز صحته وحجتيه وإمكانه، فلا مانع من التمسك به لإثبات الإطلاق الثبوتى حتى عند الشك في الاستحالة والإمكان، لكن التمسك بالإطلاق مع الشك في صحته ومع الشك في إمكانه لا يصح، والإطلاق والخطاب الظاهري يشك في إمكانه وصحته عند الشك في دخول موضوعه ومتعلقه في محل الابتلاء، أو خروجه عن محل الابتلاء؛ لأنّ الخطاب الظاهري كالخطاب الواقعي مشروط بالدخول في محل الابتلاء، فعندما نشك في أنّ موضوع هذا الخطاب الظاهري داخل في محل الابتلاء، أو خارج عنه، نحن نشك في إمكان الخطاب الظاهري وعدم إمكانه، فلا نحزر إمكانه ولا صحته حتى نتمسك به في محل الكلام، ومن هنا لا يصح التمسك بالإطلاق، وهذه هي دعوى صاحب الكفاية (قدس سره).

قد يقال: لغرض توضيح التفسير الثاني لكلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، قد يُعترض عليه بأنّه يمكن لنا أن نحرز إمكان هذا الخطاب الظاهري في المقام ونحرز صحّته؛ وذلك بنفس دليله، المشكله لدينا هي أنّه كيف يمكن التمسك بالإطلاق مع الشك في إمكانه وصحته. الآن قد يقال: يمكن إحراز إمكانه وصحّته عن طريق التمسك بدليل هذا الحكم الظاهري؛ لأنّه دليل قطعي، فإذا احتملنا عدم صحه الخطاب الظاهري وعدم إمكانه من جهة أنّ المفروض أنّ موضوع هذا الحكم الظاهري يُشكّك في دخوله في محل الابتلاء وخروجه، فإذا كان داخلياً في محل الابتلاء، فالخطاب الظاهري ممكن، وإذا كان خارجاً، فالخطاب الظاهري غير ممكن، فمع احتمال إمكانه وعدم إمكانه، ومع احتمال صحته وعدم صحته يمكن إثبات صحه هذا الخطاب وإمكانه بنفس دليله؛ لأنّ دليله قطعي؛ لأننا نعلم بأنّ كل الأحكام الظاهريه لا بدّ أن تنتهي إلى القطع، وإطلاق الدليل هذا يدخل في باب الظواهر، فلا بدّ أن يكون هناك دليل قطعي يدلّ على حجّيه هذا الظهور، وهذا الدليل القطعي الدال على حجّيه هذا الظهور وإمكان هذا الظهور، أو الإطلاق، يمكن التمسك به عندما نشك في هذا المورد باعتبار الشك في دخول موضوعه في محل الابتلاء وخروجه عنه، أنّ هذا ممكن وصحيح، أو غير صحيح، الدليل القطعي الدال على حجّيه هذا الخطاب الظاهري يمكن التمسك به لإثبات الإمكان والصحه.

والجواب عنه هو: ليس لدينا دليل قطعي يدلّ على صحه الخطاب الظاهري وإمكانه، عملاً في الخارج ليس لدينا هكذا دليل قطعي؛ لأنّ الدليل على حجّيه هذا الخطاب الظاهري المستفاد من الإطلاق هو بناء العقلاء كما هو الحال في كل الظواهر، الدليل على حجّيه الظهور هو بناء العقلاء والسيره العقلانيه، والعقلاء عندما يلتفتون إلى هذه الجبهه لا يوجد عندهم قطع بالحجّيه؛ بل هم يشكون في الحجّيه، إذا التفتوا إلى هذه الجهات:

الجهة الأولى: أنّ الخطاب الظاهري مشروط بالدخول في محل الابتلاء كالخطاب الواقعي.

الجهة الثانية: أنّه فعلاً نحن نفترض أنّ هناك شكّاً في أنّ موضوع الحكم الظاهري داخل في محل الابتلاء، أو غير داخل في محل الابتلاء؟

العقلاء إذا التفتوا إلى هذين الجهتين لا يحصل لهم قطع بحجّيه هذا الخطاب الظاهري، لا يوجد دليل قطعي على حجّيه الخطاب الظاهري حتى نتمسك به لإثبات إمكانه في المقام وصحته؛ بل نفس الدليل الذي هو بناء العقلاء والسيره هو يشك في حجّيه هذا الخطاب وعدم حجّيته، لكن بعد الالتفات إلى هذين الجهتين، ففي المقام لا يوجد دليل قطعي على صحه هذا الخطاب الظاهري وإمكان الإطلاق في محل الكلام. هذا هو التفسير الثاني لكلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، أو نستطيع أن نقول التقريب الثاني لمنع التمسك بالإطلاق في محل الكلام، يعني منع التمسك بالإطلاق في محل الكلام التقريب الأوّل له هو المتقدّم، التفسير الأوّل لكلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، والتقريب الثاني له هو هذا، فيكون تقريباً ثانياً في محل الكلام.

هل التقريب الثاني تام، أو غير تام؟ هل يصح أن نمنع من التمسك بإطلاق دليل، ومن الأخذ بظاهر دليل، هل يمنع منه الشك في القدره على متعلّقه؟ الشك في القدره على متعلّقه الناشئ من الشك في دخوله في محل الابتلاء وخروجه عن محل الابتلاء، هذا هل يمنع من الأخذ بظهور الدليل، وبإطلاق الدليل، أو لا؟ المحقق العراقي (قدّس سرّه) نفسه أجاب عن التقريب الثاني الذي هو ذكره لكلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، وحاصل ما ذكره هو: ذكر عبارته غامضه جواباً عن هذا التقريب الثاني، قال: (أنّ شرطيه القدره العاديه \_\_\_\_\_ المقصود بالقدره هو الدخول في محل الابتلاء \_\_\_\_\_ في الخطابات الظاهريه إنّما يتم على القول بالموضوعيه \_\_\_\_\_ أي السببيه \_\_\_\_\_ في الأحكام الظاهريه). وأما بناءً على ما هو التحقيق عنده وعند غيره أيضاً وهو القول بالطريقيه، لا يتم هذا التقريب الثاني، ويكون هو الجواب عنه، قال: (وأما على ما هو التحقيق فيها \_\_\_\_\_ في الأحكام الظاهريه \_\_\_\_\_ من الطريقيه الراجعه إلى مجرّد الأمر بالبناء العملي على مطابقيه الظهور للواقع من غير جعل تكليف حقيقي في البين؛ لأنّ مرجع الأمر المذكور إلى كونه منجزاً للواقع على تقدير الإصابه). (1) روح الحكم الظاهري هو تنجيز الواقع على تقدير الإصابه، وعلى تقدير عدم الإصابه يكون حكماً صورياً، فهو ينجز الواقع على تقدير الإصابه ويكون حكماً صورياً على تقدير عدم الإصابه. فبالنتيجه ما يريد أن يقوله هو: أنّ الأحكام الظاهريه بناءً على ما هو الصحيح من أنّها مجعوله على نحو الطريقيه هي مجرّد منجز للواقع على تقدير الإصابه، وعلى تقدير عدم الإصابه تكون حكماً صورياً، ومن الواضح أنّه مع الشك في القدره على موضوع التكليف لا محذور في توجيه مثل هذا التكليف إلى المكلف. ونكته الجواب هي منع أن يكون الخطاب الظاهري كالخطاب الواقعي مشروطاً بالدخول في محل الابتلاء، التقريب مبني على افتراض أنّ الخطاب الظاهري كالخطاب الواقعي مشروط بالقدره العاديه، أو الدخول في محل الابتلاء، فترتب هذه الأمور السابقه كلّها على هذا المبني، فهو يريد أن ينكر هذا ويقول أنّ هناك فرقاً بين الخطاب الظاهري والخطاب الواقعي، الخطاب الواقعي يوجد فيه تكليف يُطلب فيه تحقيق شيء في الخارج يترتب عليه تحقق الغرض؛ حينئذٍ يقال إذا كان هذا الغرض متحققاً، فالتكليف بذلك الشيء يكون لغواً وتحصيلاً للحاصل ومستهجناً؛ لأنّ التكليف الواقعي جيء به لتحقيق غرض، فإذا كان هذا الغرض متحققاً، باعتبار أنّ هذا الطرف خارج عن محل الابتلاء، فالغرض من النهي عن شرب الخمر الذي هو الامتناع عن شربه خارجاً، أو عدم الوقوع في مفسدته متحقق بافتراض خروجه عن محل الابتلاء، فالنهي عنه حينئذٍ يكون مستهجناً ولغواً، فهذا هو منشأ تقييد الخطاب الظاهري بالقدره العاديه، وهذا صحيح في الخطاب الواقعي،



وأما الخطاب الظاهري، فإن قلنا في الخطاب الظاهري بالسببيه يكون حاله حال الخطاب الواقعي، أما إذا لم نقل بالسببيه كما هو الصحيح وقلنا بالطريقيه وأن الخطاب الظاهري منجّز للواقع فقط وليس أكثر من هذا، ليس فيه تكليف ولا يكون الغرض منه تحقيق شيء في الخارج حتى يقال أنّ هذا الشيء المعين متحقق بافتراض الخروج عن محل الابتلاء، فلا معنى لهذا التكليف ويكون تحصيلاً للحاصل، أو لغواً ومستهجناً، كلّ هذا الحديث حينئذ لا يرد في الخطاب الظاهري، وإنما هو خطاب الغرض منه فقط تنجيز الواقع على تقدير المصادفه، ومثل هذا الخطاب أيّ ضمير في أن يتوجّه إلى المكلف بموضوع خارج عن محل ابتلائه؟ لأنه لا يطلب منه تحقيق غرض حتى يقال أنّ هذا الغرض متحقق، هو لا يتضمّن تكليفاً، ما هو الضمير في أن يتوجّه هذا الخطاب إلى المكلف مع افتراض خروج هذا التكليف الخارجى عن محل الابتلاء؟ فليكن خارجاً عن محل الابتلاء، الخطاب الظاهري غرضه أن ينجّز عليه الواقع على تقدير مصادفته للواقع، فلا يلزم تحصيل الحاصل واللغويه والاستهجان؛ لأنّ كل هذه المحاذير مبنية على افتراض وجود تكليف يطلب من المكلف تحقيق شيء، وهذا الشيء إذا تحقق في الخارج يترتب عليه الغرض، فيقال أنّ هذا الشيء إذا كان متحققاً أساساً بنفس الخروج عن محل الابتلاء، فالتكليف يكون تحصيلاً للحاصل ومستهجناً، بينما في الخطاب الظاهري إذا فسّر بناءً على الطريقيه بهذا التفسير لا يلزم هذا المحذور.

ص: ٣٨١

فإذن: الخطاب الظاهري ليس مشروطاً بالقدره العاديّ، فإذا لم يكن مشروطاً بالقدره العاديّ؛ فحينئذٍ لا مانع من التمسك فيه بإطلاق الدليل في محل الكلام حتى عند الشك في دخول موضوعه في محل الابتلاء، أو خروجه عنه؛ لأنّ هذا الشك لا يعنى الشك في إمكان الإطلاق وصحته؛ لأنّ الإطلاق والخطاب الظاهري ليس مشروطاً بالدخول في محل الابتلاء. هذا هو الجواب عن التقريب الثاني.

## الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

تبيّن من الدرس السابق أنّ هناك تقريبين لمنع صحّحه التمسك بالإطلاق في محل الكلام؛ لأننا قلنا في بدايه البحث أنّه قد يُدعى التمسك بإطلاق دليل التكليف لإثبات فعلية التكليف في الفرد الذي يُشكك في كونه داخلياً في محل الابتلاء، أو ليس داخلياً في محل الابتلاء.

قلنا أنّهم اختلفوا في صحّحه التمسك بالإطلاق وعدمه على قولين، القول الأوّل لصاحب الكفايه (قدّس سرّه) الذي يمنع من التمسك بالإطلاق مطلقاً، لكن كلامنا فعلاً في الشبهه المفهوميه، وقد تقدّم التقريب الأوّل لمنع الإطلاق الذي هو تقريب صاحب الكفايه (قدّس سرّه). التقريب الثاني الذي ذكره المحقق العراقي كتفسير آخر لكلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه).

التقريب الثالث: ما هو مذكور في كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) وغيره من أنّ المخصص في المقام لئى فيكون كالمخصص المتّصل، ومن الواضح أنّه عندما يكون المخصص المتّصل مجمل مفهوماً يسرى الإجمال إلى العام، فيكون العام مجملاً فلا يجوز التمسك به.

توضيح التقريب: أصل المبنى واضح أنّ المخصص المتّصل بالعام إذا كان مجملاً مفهوماً يسرى إجماله إلى العام ولا ينعقد للعام ظهور في جميع الأفراد حتّى الأفراد المشكوكه من دون فرق في هذا المخصص المتّصل المجمل بين أن يكون مخصصاً لفظياً مجملاً مفهوماً، وبين أن يكون مخصصاً عقلياً ضرورياً؛ لأنّ المخصص العقلي الضروري هو بمنزله المخصص المتّصل، فإذا كان مجملاً مفهوماً؛ حينئذٍ يسرى إجماله إلى العام، ويقال حينئذٍ أنّه من الواضح أنّ المخصص في محل الكلام هو من الأحكام العقلية الضرورية، باعتبار أنّ ضروره العقل قائمه على استهجان النهى عن ما هو خارج عن محل الابتلاء، واعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحّحه التكليف من الأمور الواضحه عند العقلاء وعند العرف، فإذا كان هذا المخصص الواضح عند العرف والعقلاء، إذا تردد بين الأقل والأكثر، باعتبار إجمال المفهوم كما هو المفروض، الخارج عن محل الابتلاء مخصص للتكليف؛ لأنّ التكليف لا يشمل ما هو خارج عن محل الابتلاء بحكم العقل؛ لأنّه أصبح من القضايا الواضحه والضرورية أن يستهجن العقلاء النهى عن ما هو خارج عن محل الابتلاء، فيكون مخصصاً لدليل النهى، هذا المخصص تردد عندنا بين الأقل والأكثر، بمعنى أنّ الأفراد الخارجه من دليل النهى، هناك افراد نتيقن بخروجها؛ لأنّه واضح فيها أنّها خارجه عن محل الابتلاء، لكن هناك أفراد نشكك في أنّها خارجه عن محل الابتلاء، أو ليست خارجه. إذن، الخارج عن محل الابتلاء، أى المخصص لإجمال مفهومه يتردد بين الأقل والأكثر، لا نعلم هل يشمل الأفراد التي نشكك في خروجها، أو دخولها، أو لا يشمل هذه الأفراد، وإنّما

يختص بما نتيقن خروجه عن محل الابتلاء؛ وحينئذٍ هذا بمثابة المخصص المتصل، فيسرى إجماله إلى العام، فلا يجوز التمسك بالعام ويسقط العام عن قابلية التمسك به في موارد الشك في الابتلاء وعدمه.

ص: ٣٨٢

نعم، إذا كان المخصص منفصلاً، فلا مشكله في التمسك بالعام؛ لأن الإجمال في المخصص المنفصل لا يسرى إلى العام، ويبقى العام حياً وقابلاً للتمسك به في الفرد المشكوك، لكن المخصص في محل الكلام بمثابة المخصص المتصل لا المنفصل.

اعترض على التقريب الثالث:

الاعتراض أول: بإنكار الصغرى بعد تسليم الكبرى القائله بأن كل مخصص متصل إذا كان مجملاً مفهوماً فإجماله يسرى إلى العام، لكن تطبيق الصغرى على محل الكلام ليس واضحاً، باعتبار أن اشتراط الدخول في محل الابتلاء في صحه التكليف ليس من الواضح بدرجة بحيث يكون من الضروريات المرتكزه في أذهان الناس بحيث تكون مقترنه بالخطاب عند صدوره، بمجرد أن يصدر الخطاب يكون المخصص الضرورى مقترناً به، فيكون بمثابة المخصص المتصل، لم تبلغ إلى درجه من الواضح بحيث تصير اعتبار الدخول في محل الابتلاء بمثابة الأحكام العقلية الضرورية التي هي مقترنه بدليل الخطاب، كلا، ليست بهذه المثابه. صحيح بأنه بالنتيجه هو حكم عقلى، أو حكم يعتبره العقلاء، لكن هذا لا يجعله بمثابة الأحكام العقلية الضرورية التي يفترض حضورها والالتفات إليها عند صدور الخطاب قهراً، وإنما هو بحاجه إلى شىء من التأمل والتدبر؛ حينئذٍ يحكم باعتبار الدخول في محل الابتلاء، الدخول في محل الابتلاء ليس من الأمور الضرورية البديهية التي تقترن بالخطاب حتى تكون بمنزله المخصص المتصل، أو هي مخصص متصل في الواقع، وإنما هي بحاجه إلى نوع من التأمل والتدبر؛ حينئذٍ يحكم العقلاء، أو العرف باعتبار الدخول في محل الابتلاء، وأن ما هو خارج عن محل الابتلاء لا يشمله إطلاق الخطاب، فالمناقشه في الصغرى، في كون المخصص في محل الكلام بمثابة المخصص المتصل، ونحن ننكر ذلك، المخصص في المقام ليس بمثابة المخصص المتصل، وإنما هو بمثابة المخصص المنفصل؛ لأنه بمجرد أن يحتاج إلى تدبر وتأمل يعتبر بمثابة المخصص المنفصل، والمخصص المنفصل لا يمنع من التمسك بالعام.

ص: ٣٨٣

هذا الاعتراض ذكره المحقق العراقي والمحقق النائيني (قدس سرّه) وكل منهما التزم باستهجان النهي عن ما هو خارج عن محل الابتلاء، هذا الامتناع المستند إلى الاستهجان هل يصل إلى درجه من الوضوح بحيث يعتبر بمثابة المخصص المتصل، أو ليس هكذا؟ الظاهر من هذين العلمين إنكار وصول هذا الامتناع إلى حد الأحكام العقلية الضرورية. صحيح أن العرف يستهجن النهي عن ما هو خارج عن محل الابتلاء، لكنّه ليس من الأحكام الضرورية البديهية، وإنما هو بحاجة إلى نوع من التأمل والتدبر، فهو لا يصل إلى حدّ الأحكام الضرورية، وبالتالي لا يمكن عدّه بمثابة المخصص المنفصل.

الاعتراض الثاني: إنكار الكبرى بعد تسليم الصغرى، وهذا الاعتراض يذكره المحقق النائيني (قدس سرّه)، يقول: لو سلّمنا تحقق الصغرى وأنّ المخصص في المقام مخصص متّصل، أو بمثابة المخصص المتّصل، لكن نحن لا نؤمن بالكبرى على إطلاقها، وأنّ كل مخصص متّصل إجماله وتردّده بين الأقل والأكثر من جهة إجمال مفهومه يمنع من التمسك بالعام. نعم، نسلم هذا في حاله ما إذا كان الخارج عن العموم عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب وتردّد مفهومه بين الأقل والأكثر. يقول هنا صحيح، إجمال المخصص وتردّده بين الأقل والأكثر من جهة إجمال المفهوم يسرى إلى هذا الإجمال إلى العام ويمنع منه، باعتبار أنّ الخارج عن العموم بالمخصص هو عنوان واقعي لا-تختلف مراتبه، هذا العنوان الواقعي الذي ليست له مراتب متعدّده تردّد بين الأقل والأكثر، هنا يقول نؤمن بهذه الكبرى، والإجمال يسرى إلى العام ويمنع من التمسك به إذا كان المخصص متصلاً، ويمثّل لذلك بالمثال المعروف، وهو ما إذا ورد (أكرم العلماء) وخرج منه الفاسق (إلا الفساق) وكان متصلاً به، هنا الخارج من العام هو عنوان (الفساق)، وهو عنوان واقعي ليس له مراتب متعدّده. نعم، يدور أمره باعتبار الإجمال \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ بين الأقل والأكثر، بين خصوص مرتكب الكبيره، أو الأعم منه ومن مرتكب الصغيره، لكن هذا العنوان الخارج عن العام ليس له مراتب على كلا التقديرين، سواء كان المراد به خصوص مرتكب الكبيره وليس له مراتب، أو كان المراد به هو الأعم من مرتكب الكبيره ومن مرتكب الصغيره، عنوان واقعي ليس له مراتب، يدور أمره بين الأقل والأكثر لإجمال مفهومه لا أكثر، في هذه الحاله إجمال الخاص يسرى إلى العام ويمنع من التمسك به، وأمّا إذا كان الخارج من العموم عنواناً ذا مراتب، وعلم بخروج بعض مراتبه عن العام وشك في خروج البعض الآخر، وهذا المخصص الخارج عن العام له مراتب، ونعلم بخروج بعض مراتبه عن العام، لكن البعض الآخر من مراتبه نشك في خروجها عن العام، يقول في مثل ذلك، بالرغم من أنّ المخصص متّصل لا-مانع من الرجوع إلى العام والتمسك به، وإجمال المخصص لا يسرى إلى العام؛ بل في الحقيقة، يقول أنّ هذا الشك يرجع في واقع الأمر إلى الشك في التخصيص الزائد لأننا نعلم أنّ بعض مراتبه خارجة من العام قطعاً ونشك في خروج مراتب أخرى، هذا الشك في خروج هذه المراتب الأخرى شك في التخصيص الزائد، بمعنى أنّ هذا العام خصص ببعض هذه المراتب من هذا العنوان الخارج من العام، ونشك في تخصيصه بما هو أزيد من تلك المراتب، هل خصص بهذه المراتب التي أزيد من المراتب المتيقنه، أو لا، شك في التخصيص الزائد ولا شك أنّه عند الشك في التخصيص الزائد يُرجع إلى العام، يظهر من هذا الكلام أنّه يُفترق بين ما إذا كان عنوان الخارج من العام عنواناً ليس له مراتب متعدّده نعلم بخروج بعضها ونشك في دخول البعض الآخر، كلا، فالفاسق ليس مراتب، غايه الأمر أنّ مفهومه ليس واضحاً لدينا، ويدور بين مرتكب الكبيره فقط وبين الأعم منه ومن مرتكب الصغيره، لكن هو على التقديرين ليس له مراتب، يقول: هنا يسرى الإجمال إلى العام، وبين ما إذا كان الخارج بالتخصيص عنواناً له مراتب، ونحن نعلم بأنّ بعض مراتبه خارجة عن العام قطعاً، ونشك في خروج ما زاد على ذلك، أو مراتب أخرى عن العام، وهذا شك في التخصيص الزائد، وعند الشك في التخصيص الزائد حتّى في المتّصل لا إشكال في أنّه يمكن الرجوع إلى العام، ولا يسرى الإجمال إلى العام. هو يريد أن يقول أنّ مانحن فيه هو من هذا

القبيل، الخارج عن الدليل هو عنوان الخارج عن محل الابتلاء، يخصص دليل التكليف بالخروج عن محل الابتلاء التي يحكم بها العقلاء والعرف ويستتهجنون التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء، وإشكال اللغويه وتحصيل الحاصل.... الخ من المحاذير السابقة، فالخارج عن العام هو عنوان الخروج عن محل الابتلاء، هذا الخارج عن محل الابتلاء والخروج عن محل الابتلاء له مراتب، بعض مراتبه قطعاً العرف والعقلاء يحكمون بخروجها عن العام وعدم صحه التكليف بها، والبعض الآخر من مراتب الخروج عن محل الابتلاء نشك في أنها أيضاً خارجه عن الدليل ولا يشملها إطلاق التكليف، أو ليست خارجه ؟

إذن: الخارج من تحت العام هو عنوان له مراتب نعلم بخروج بعض مراتبه من إطلاق دليل التكليف، ونشك في خروج بعض آخر. يقول هذا شك في التخصيص الزائد، وهنا لا مانع من الرجوع إلى العام. إذن: المحقق النائيني (قدس سره) يرى أن التقريب الثالث غير تام صغرى وكبرى.

أجيب عن هذا الاعتراض: بأن هذا البيان الذي ذكره وهو مسأله اختلاف المراتب، وأن العنوان الخارج في محل الكلام له مراتب متعددة نعلم بخروج بعضها عن إطلاق، ونشك في خروج البعض الآخر، وهذا غايه ما يقتضيه، هو أن الشك في التخصيص في المقدار الزائد يكون شكاً بدوياً؛ لأن هناك مراتب لدينا يقين بخروجها عن العام، بينما مراتب أخرى نشك في خروجها عن العام، وهذا غايه ما ينتجه هو أن هذا قدر متيقن خارج عن العام، الشك في ما زاد عليه شكاً بدوياً. يقول المعترض: أن هذا ينفع لدعوى انحلال العلم الإجمالي بوجود أفراد خارجه عن إطلاق الدليل مردده، ينحل هذا العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بخروج هذه المراتب وشك بدوى في خروج ما زاد عليها، فيوجب انحلال العلم الإجمالي، غايه ما يثبت هذا البيان هو انحلال العلم الإجمالي، وأن الشك في التخصيص الزائد هو شك بدوى غير مقرون بالعلم الإجمالي، لكن هذا ليس هو محل الكلام، هذا لا يرفع الإجمال وسرايته من الخاص إلى العام؛ لأن الملاك في دعوى إجمال العام هو اتصال المخصص المنفصل بالعام، المسأله مسأله اتصال المجمل بالعام، عندما يكون متصلاً بالعام، الإجمال الموجود في المخصص يسرى إلى العام. ما دام هناك إجمال في المخصص المتصل، ولو بنحو الشك البدوى، فهذا الإجمال لا بد أن يسرى إلى العام، فإذا قلت بأننا نرفع هذا الإجمال بأن نحله إلى علم تفصيلي بخروج بعض المراتب، وشك بخروج البعض الآخر، لكن بالنتيجه هذا لا يرفع الإجمال، بالنتيجه أنت تبقى شاكاً وليس لديك وضوح بأن الخارج عن العام يشمل هذه الأفراد المشكوكه، أو لا يشملها؟ حتى إذا كان الشك في خروج هذه الأفراد الزائده عن القدر المتيقن شكاً بدوياً، بالنتيجه ليس لديك وضوح بدخولها في العام، أو خروجها منه، وكون الشك فيها مقروناً بالعلم الإجمالي، أو أن الشك فيها شك بدوى انحل بالعلم الإجمالي بالبيان الذي ذكره، هذا لا يؤثر في رفع سرايه الإجمال من المخصص إلى نفس الدليل، فيبقى الإجمال على حاله؛ لأن ملاك الإجمال موجود وهو اتصال المخصص المنفصل بالدليل، فيسرى الإجمال من المخصص إلى الدليل، يعنى تبقى شاكين في أن العام يشمل الأفراد المشكوكه، أو لا يشملها. صحيح صار لدينا يقين بأن العام لا يشمل بعض المراتب، لكن لدينا شك في أنه هل يشمل البعض الآخر من المراتب، أو لا؟ هذا إجمال في العام، وهذا الإجمال في العام يمنع من التمسك به لإثبات حكمه في الأفراد المشكوكه، ويقول أن هذا هو مبنى الفقهاء في مسأله الاستثناء المتعقب لجمل متعدد، استثناء يتعقب جملاً متعدده، لديهم كلام في أنه إلى من يرجع؟ هل يرجع إلى خصوص الجمله الأخيره، أو يرجع إلى جميع الجمل؟ وهذا بالضبط من قبيل ما نحن فيه، مخصص متصل، وقدره المتيقن على ما قالوا هو الرجوع إلى خصوص الجمله الأخيره، وإنما الشك في رجوعه إلى باقى الجمل، هناك حكموا بالإجمال، وليس واضحاً أن هذا الاستثناء يرجع إلى جميع الجمل بالرغم من وجود قدر متيقن والشك في ما زاد عليه، وهذا معناه أن وجود القدر المتيقن والشك في ما زاد عليه لا يمنع من الالتزام بإجمال الدليل وسرايه الإجمال إلى نفس الدليل. ما نحن فيه من هذا القبيل، وغايه ما فعل المحقق النائيني (قدس سره) هو أنه قال بأن الخارج عن العام له مراتب، وهذه المراتب بعضها نعلم بخروجها عن العام، والبعض الآخر نشك، فكأنه حل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوى، وهذا لا يوجب منع السرايه وتصحيح التمسك بالدليل الدال بإطلاقه على ثبوت التكليف في مورد الشك. هذان اعتراضان على التقريب الثالث.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

كان الكلام في التقريب الثالث لعدم صحّحه التمسك بالإطلاق في محل الكلام وكان حاصله هو أنّ التمسك بالعام غير جائز في محل الكلام؛ لأنّ المخصص لبي، والمخصص للبي يعتبر متصلاً بالعام وفي الشبه المفهومي إجمال المخصص المتصل يسرى إلى العام ويمنع من التمسك به ويمنع من انعقاد ظهوره في الإطلاق وفي العموم.

قلنا أنّه اعترض على هذا التقريب بمنع الصغرى واعترض عليه بمنع الكبرى، منع الكبرى كان يعتمد على ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) من أنّ مسأله الإجمال إنّما تكون فيما إذا كان الخارج عن العام عنواناً غير مختلف المراتب كما هو الحال في الفاسق الخارج من (أكرم العلماء)، فإذا تردّد بين الأقل والأكثر، ففي هذه الحالة تتم الكبرى، فيقال بأنّ إجمال المخصص مفهوماً يسرى إلى العام ويمنع من التمسك به، وأمّا إذا كان الخارج هو عنواناً له مراتب وعلماً بخروج بعض مراتبه عن العموم قطعاً وشككنا في خروج بعض آخر من مراتبه، يقول في هذه الحالة يجوز التمسك بالعام ويكون الشكّ شكاً في التخصيص الزائد، والشك في التخصيص الزائد يجوز فيه الرجوع إلى العام حتّى إذا كان المخصص متصلاً.

منع هذه الكبرى التي بيناها بهذا الشكل، قلنا بأنّه أوجب عنه بأنّ غايه ما يصنعه هذا البيان هو حل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بخروج بعض المراتب وشكّ بدوى في البعض الآخر، لكن يقول أنّ هذا لا يدفع غائله الإجمال وسرايته من المخصص إلى العام التي هي محل كلامنا، كلامنا في أنّ الإجمال الموجود في المخصص هل يسرى إلى العام، أو لا يسرى؟ سرعان الإجمال هو بنكته أن يتصل بالعام قرينه تصلح أن تكون قرينه على التخصيص، اتّصال هذه القرينه بالعام يمنع من انعقاد الظهور بالعام، ويوجب سرايه الإجمال إلى العام، فالنكته هي الاتصال والانفصال وليست النكته هي أنّ هناك قدراً متيقناً خارجاً عن العام قطعاً والباقي يُشكك فيه بالشك البدوي، ليست هذه النكته، وإنّما الكلام في الإجمال وعدمه، وجود قدر متيقن لا يرفع غائله الإجمال حتّى نقول بمجرد وجود قدر متيقن؛ حينئذٍ لا مانع من التمسك بالعام، الإجمال يثبت بنكته الاتصال، وهذه النكته محفوظة في المقام، فإذا كانت القرينه والمخصص متصلاً، فينبغي أن يسرى الإجمال من المخصص إلى العام، وهذا ما يمنع من التمسك به. هذا الجواب عن الاعتراض الثاني، يعني منع الكبرى.

ص: ٣٨٦

هذا الجواب يمكن أن يُدفع بأن نقول بأنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) في الاعتراض الثاني الراجع إلى منع الكبرى هو في الحقيقة يريد أن يبين أنّ الخروج عن محل الابتلاء له مراتب، في بعض مراتبه نقطع بخروجها عن العام، باعتبار أنّ الاستهجان العرفي، أو حكم العقل، أي شيء كان يكون ثابتاً بالنسبة إلى تلك المراتب، نستوضح بشكل واضح أنّها خارجة عن محل الابتلاء، فتكون خارجة عن العام ولا يشملها إطلاق دليل التكليف؛ لأنّ شمول إطلاق دليل التكليف لها يعتبر مستهجناً عرفاً، أو يلزم منه تحصيل الحاصل، أو يلزم منه اللغويه..... إلى آخر المحاذير المتقدّمة، بعض المراتب الأخرى الأمر فيها ليس هكذا؛ إذ لا يوجد هكذا وضوح في الاستهجان، وفي لزوم اللغويه في توجيه الخطاب، بعض المراتب \_\_\_\_\_ فرضاً

إناء موجود في أقصى البلاد، العرف يستهجن توجيه مثل هذا الخطاب، لكن بعض المراتب الأخرى ليست بهذه المرتبة من الوضوح، ليس هناك وضوح لاستهجان العرف لتعلق التكليف بها، إذا لم يكن هناك وضوح في الاستهجان العرفي في لزوم اللغويه وفي كل هذه الأمور، إذا لم يكن هناك وضوح بالنسبة إلى بعض المراتب؛ فحينئذٍ هذه الأفراد لا تكون خارجة بمخصص متصل؛ لأن هذه المراتب \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ مشكوكه، يُشكك في دخولها في محل الابتلاء، أو خروجها عن محل الابتلاء، وكون هذه المراتب مشكوكه يستلزم أن لا يكون حكم العقل بالنسبة إليها حكماً ضرورياً كالمخصص المتصل، وإلا لو كان حكم العقل بالاستهجان أو بالقبح أمراً ضرورياً بحيث يكون بمثابة المخصص المتصل، لما حصل شك فيها، ينبغي القطع بخروجها عن العام، بينما المفروض أننا نشك في أنها داخله في العام، أو ليست داخله في العام تبعاً للشك في دخولها في محل الابتلاء وعدم دخولها، هو يريد أن يقول نفس افتراض الشك في هذه المراتب يستلزم أن لا يكون حكم العقل بالقبح فيها ضرورياً بحيث يكون بمثابة المخصص المتصل، حكم العقل في تلك المراتب التي قلنا بأن حكم العقل فيها يكون واضحاً، هذه المخصص فيها متصل؛ لأن حكم العقل هذا ضروري، وحكم العقل إذا كان ضرورياً على ما تقدّم يكون بمثابة المخصص المتصل، لكن المراتب المشكوكه يُفترض فيها أن لا يكون حكم العقل فيها ضرورياً وواضحاً وبديهيّاً، وإلا لو كان بديهيّاً لما شككنا فيها، فإذا لم يكن حكم العقل في المراتب المشكوكه ضرورياً؛ حينئذٍ نقول أن هذه المراتب المشكوكه لو خرجت عن العام، فهي تخرج بمخصص منفصل لا متصل، وبناءً على هذا؛ حينئذٍ إذا شككنا في خروجها عن العام وعدم خروجها، هذا يكون شكّاً في التخصيص بالمخصص المنفصل، هل خرجت عن العام بمخصص منفصل، أو لا؟ ولا إشكال أنه في هذه الحالة يجوز التمسك بالعام، فمرجع كلام المحقق النائيني (قدس سرّه) إلى أنه عندما يكون الخروج عن محل الابتلاء له مراتب عديدة، بعض مراتبه خارجة عن العام قطعاً؛ لأن بعض مراتبه حكم العقل بالقبح فيها واصل إلى درجة الضروره والبداهه، فيكون بحكم المخصص المتصل، فيمنع من شمول العام لتلك المراتب، فتكون خارجة عن العام ولا يشملها إطلاق الدليل وعمومه، لكن هناك مراتب مشكوكه الخروج عن محل الابتلاء، نفس افتراض أنها مشكوكه يعني أن حكم العقل بالنسبة إليها ليس ضرورياً، وإلا لو كان ضرورياً لما شككنا في دخولها في العام، أو خروجها عن العام؛ بل كان ينبغي القطع بخروجها عن العام؛ لأن حكم العقل بالقبح ضروري كما هو الحال بالنسبة إلى تلك المراتب التي قلنا أننا نقطع بخروجها عن محل الابتلاء، كما هناك حكم العقل فيها ضروري ويُحكم بأنها خارجة عن العام قطعاً، هذه المراتب المشكوكه لو كان حكم العقل فيها ضرورياً لكانت هكذا، بينما نحن نشك في أنها داخله في العام أو ليست داخله في العام؟ تبعاً للشك في أنها داخله في محل الابتلاء، أو ليست داخله في محل الابتلاء؟ نفس افتراض الشك يعني أن حكم العقل بالنسبة إليها ليس واصلًا إلى حد الضروره، وإلا لما حصل شك فيها، فإذا لم يكن حكم العقل فيها ضرورياً، فعلى تقدير أن تكون خارجة عن العام فهي تخرج بالمخصص المنفصل لا بمخصص متصل، فإذا شككنا؛ حينئذٍ يكون الشك بالمخصص المنفصل، هل خرجت من الإطلاق بمخصص منفصل أو لا؟ وفي مثله يجوز التمسك بالعام، فالمحقق النائيني (قدس سرّه) ليس بصدد إثبات أن هناك قدرًا متيقنًا من المراتب، وهناك مراتب يُشكك فيها فقط، هو لا يريد إثبات هذا فقط، هو ذكر هذا بلا إشكال، لكنّه ليس بصدد إثبات هذا حتّى يأتي جواب المحقق العراقي (قدس سرّه) عليه، يقول أن هذا لم يفعل شيئاً سوى أنه حلّ العلم الإجمالي، وهذا لا يدفع غائله الإجمال وسريانه من المخصص إلى العام. كلا، ليس هذا غرضه فقط، وإنما هو ذكر هذا لإثبات أن هناك مراتباً يُشكك في شمول العام لها وعدم شموله، من جهة الشك في دخولها في محل الابتلاء وعدم دخولها في محل الابتلاء. يقول: هذا الشك في هذه المراتب يستلزم أن لا يكون حكم العقل بالقبح بالنسبة إليها ضرورياً، وإلا لما شككنا فيها؛ إذ لا يمكن الجمع بين الشك في دخولها في محل الابتلاء مع كون حكم العقل بقبح توجيه الخطاب والتكليف



بالنسبه إليها ضرورياً، إذا كان هناك هكذا حكم عقلي ضروري بفتح الخطاب؛ حينئذٍ سوف لن نشك في أنها داخله في العام؛ بل قطعاً هي خارجه عن العام، ويكون حال تلك المراتب التي نعلم بخروجها عن محل الابتلاء. إذا فسرنا كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) بهذا التفسير؛ حينئذٍ لا يرد عليه ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه)، ومن هنا يبدو أنّ الاعتراض الثاني على هذا التقريب على الأقل تام، إن لم نقبل بالاعتراض الأوّل الراجع إلى منع الصغرى، أنّ المخصص في المقام ليس متصلّاً؛ لأنّه وإن كان لئياً، لكنّه ليس متصلّاً؛ لأنّه ليس حكماً عقلياً ضرورياً حتّى يعتبر متصلّاً بالخطاب بمجرد صدوره، نعم، هو حكم عقلي صحيح، لكنّه يحتاج إلى تأمل وتدبّر، ثمّ يحكم به العقل، فأذن: ليس هو بحكم المتصل. هذا إنكار الصغرى.

أقول: إن لم نؤمن بهذا الاعتراض فالاعتراض الثانى الظاهر أنه بهذا البيان يكون تاماً. ومن هنا يظهر أن كل التقريبات المتقدمه لمنع التمسك بالإطلاق فى محل الكلام ليست تامه، لا التقريب الأول الذى قد يفهم من عبارته الكفايه، ولا التقريب الثانى الذى ذكره المحقق العراقى (قدس سرّه) كتفسيرٍ لعبارة الكفايه، ولا هذا التقريب الثالث الذى ذكرناه، كل هذه التقريبات إلى هنا يبدو أنها غير تامه .

التقريب الرابع: ذكره السيد الشهيد (قدس سرّه)، (1) وحاصله: أنه يدعى أن الخارج عن العام بالتخصيص ليس هو عنوان الخارج عن محل الابتلاء، باعتبار أنه لم يرد مخصص لفظى يدل على هذا العنوان، فى (أكرم العلماء إلا الفساق) هذا مخصص لفظى يدل على إخراج عنوان الفاسق من العام، فى محل الكلام ليس لدينا مخصص لفظى يدل على خروج عنوان الخارج عن محل الابتلاء من إطلاق دليل التكليف أو عمومه، وإنما المخصص فى المقام هو العقل، العقل يحكم بقبح التكليف فى موارد الخروج عن محل الابتلاء، وهذا يعنى أن العنوان الخارج من العام فى الواقع والحقيقه هو عبارته عن عنوان (ما يقبح التكليف به) وليس عنوان (الخارج عن محل الابتلاء)، وإن كان الخروج عن محل الابتلاء يوجب حكم العقل بقبح التكليف به، لكن ما يخرج عن العام ليس هو عنوان الخارج عن محل الابتلاء، اصلاً عنوان الخارج عن محل الابتلاء بما هو لا أثر له، المخصص هو العقل، والعقل يحكم بقبح التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء، فالخارج عن إطلاق دليل التكليف فى الحقيقه هو عنوان (ما يقبح التكليف به) كل شىء يقبح التكليف به يكون خارجاً عن إطلاق دليل التكليف. إذن: الخارج عن إطلاق دليل التكليف ليس هو الخارج عن محل الابتلاء، وإنما هو عنوان ما يقبح التكليف به وهو الذى يحكم به العقل الذى هو المخصص فى المقام؛ حينئذٍ يقول: أن فرض الكلام نحن نتكلم عن شبهه مفهوميّه للخروج عن محل الابتلاء، أننا نشكّ فى الخروج عن محل الابتلاء، وقتلنا أننا مرّه نشكّ فى الخروج بنحو الشبهه المفهوميّه، ومرّه نشكّ بنحو الشبهه المصادقيه، وكلامنا فعلاً فى الشبهه المفهوميّه.

ص: ٣٨٨

إذن: فرض الكلام هو شبهه مفهوميته لعنوان الخروج عن محل الابتلاء، يعنى أن الخروج عن محل الابتلاء مفهوميته مجمل، وغير واضح ويدور أمره بين أن يكون له مفهوم وسيع يشمل هذا الفرد المشكوك، وبين أن يكون له مفهوم ضيق لا يشمل هذا الفرد المشكوك، فإذاً: أنا اشك في هذا الفرد في أنه داخل في محل الابتلاء، أو ليس داخلًا في محل الابتلاء؟ من جهة الشك في مفهوم الخروج عن محل الابتلاء، يقول: أن هذه الشبهه المفهوميته بعنوان الخروج عن محل الابتلاء تكون شبهه مصداقيه للمخصص الذى افترضنا أنه حكم العقل بقبح التكليف، قلنا أن الخارج عن إطلاق الدليل هو ما يقبح التكليف به، الشبهه للمفهوميته للخروج عن محل الابتلاء تكون شبهه مصداقيه لما يقبح التكليف به، باعتبار أن ما يقبح التكليف به مفهوماً ليس لدينا شك به، وإنما شكنا هو في أن هذا هل هو ممّا يحكم العقل بقبح التكليف به، أو لا؟ إن كان هذا الفرد داخلًا في محل الابتلاء، فلا يحكم العقل بقبح التكليف به، وإن كان خارجًا عن محل الابتلاء يحكم العقل بقبح التكليف به، هذه الشبهه سوف تكون شبهه مصداقيه للقيح عقلاً والمستهجى عرفاً، هل يوجد حكم عقلي بالقبح، أو لا يوجد حكم عقلي بالقبح؟ شبهه مصداقيه للمخصص وليست شبهه مفهوميته، وبهذا ننتهى إلى نتيجة عدم جواز التمسك بالعام؛ لأن التمسك بالعام فى المقام يكون تمسكاً بالعام فى الشبهه المصداقيه وهو غير جائز.

إذن: التقريب الرابع يعتمد على افتراض، أولاً: أن الخارج عن العام بالتخصيص ليس هو مفهوم الخروج عن محل الابتلاء حتى يقال قد تكون الشبهه مفهوميته بالنسبه له، صحيح يمكن تصوّر شبهه مفهوميته للخروج عن محل الابتلاء، لكن ليس هذا هو الخارج عن العام؛ لأن المخصص هو العقل، والعقل يحكم بقبح التكليف فى ما هو خارج عن محل الابتلاء، فيكون الخارج عن إطلاق التكليف هو كل ما يحكم العقل بقبح التكليف به، هذا ليس فيه شبهه مفهوميته، وإنما الشبهه دائماً بالنسبه إليه شبهه مصداقيه، أو قل أن المفروض فى محل الكلام هو شبهه مفهوميته لعنوان الخروج عن محل الابتلاء، والشبهه المفهوميته لعنوان الخروج عن محل الابتلاء تكون شبهه مصداقيه للمخصص الذى هو ما يحكم العقل بقبح التكليف به، فهل يحكم العقل بقبح التكليف بهذا، أو لا؟ من قبيل أن العقل يحكم بقبح تكليف العاجز، ونشك في أن هذا عاجز؟ حتى يحكم العقل بقبح تكليفه، أو ليس عاجزاً؟ حتى يحكم العقل بعدم قبح تكليفه، وهذه شبهه مصداقيه، هنا أيضاً القبيح عقلاً نشك فى تحققه فى هذا الفرد المشكوك؛ لأن هذا الفرد المشكوك إن كان داخلًا فى محل الابتلاء، فتوجه التكليف فيه لا يكون قبيحاً. نعم إذا كان خارجاً عن محل الابتلاء يكون قبيحاً، فإذاً: يكون شبهه مصداقيه لعنوان القبيح عقلاً وفى الشبهه المصداقيه للمخصص لا يجوز التمسك بالعام.

واضح أنّ هذا التقريب مبنى على افتراض أنّ الخارج عن إطلاق دليل التكليف باعتبار أنّ المخصص هو العقل والعقل يحكم بقبح التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء، أنّ الخارج عن إطلاق دليل التكليف هو عنوان ما يقبح التكليف به؛ حينئذٍ يقول: أنّ الشبهه المفهوميه لعنوان الخروج عن محل الابتلاء هي شبهه مصداقيه لعنوان القبيح عقلاً، وحيث أنّ عنوان القبيح عقلاً هو الخارج عن العام، فيكون شبهه مصداقيه بالنسبه له، فلا يجوز التمسك بالعام. أمّا إذا قلنا بأنّ هذا البيان تام، وسلّمنا بأنّ العقل هو الحاكم، والعقل يحكم بقبح التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء، لكن الذى يخرج عن العام ليس هو عنوان ما يقبح التكليف به، وإنّما هو واقع ما يقبح التكليف به، الموارد التى يحكم العقل بقبح التكليف بها تخرج عن العام، فلا يشملها إطلاق دليل التكليف، الخارج عن العام هو ما يقبح التكليف به بالحمل الشايع الصناعى، واقع ما يقبح التكليف به، هذا ما يقبح التكليف به وليس عنوان ما يقبح التكليف به، المخصص هو حكم العقل، والعقل يحكم بقبح التكليف فى الموارد التى تكون خارجه عن محل الابتلاء، فالذى يخرج عن العام هو كل مورد حكم العقل فيه بقبح التكليف، فالذى يخرج عن العام هو واقع ما يحكم العقل بقبح التكليف به. إذا انتهينا إلى هذه النتيجة حينئذٍ نقول: أنّ واقع ما يحكم العقل بقبح التكليف به نتيقنه ونقطع به فى مراتب من الخروج عن محل الابتلاء كما قال المحقق النائينى (قدّس سرّه)، بعض مراتب الخروج عن محل الابتلاء نقطع بأنّ العقل حكم فيها بقبح التكليف، لكن هناك مراتب مشكوكه، نشك فى أنّها هل هى من الموارد التى خرجت عن العام، أو ليست من الموارد التى خرجت عن العام؟ هذه ليست شبهه مصداقيه للمخصص؛ لأنّ الخارج ليس هو عنوان، والشك حينئذٍ يكون أشبه بالشبهه المصداقيه له، وإنّما الخارج هو واقع ما حكم العقل بقبح التكليف به، هذا نتيقنه فى مراتب، ونشك فيه فى مراتب أخرى، والشك فى المراتب الأخرى ليس شبهه مصداقيه للمخصص، وإنّما هو شك فى التخصيص الزائد، هل حكم العقل بقبح التكليف فيها؟ حتّى تخرج عن العام، أو لم يحكم العقل بقبح التكليف فيها؟ إن كانت داخله فى محل الابتلاء، فليس هناك حكم عقلى بقبح التكليف فيها، وإن كانت خارجه يحكم العقل بقبح التكليف فيها. إذن: لدينا شك فى أنّه هل هى من الموارد التى يحكم العقل بقبح التكليف فيها، أو لا؟ لدينا موارد نتيقن أن العقل حكم بقبح التكليف فيها، هذه خارجه عن العام، هذه موارد مشكوكه على تقدير أن تكون خارجه عن العام، فهو تخصيص زائد، فيكون الشك فى التخصيص الزائد وفى مثله يتم الكلام السابق وهو أنّه يجوز الرجوع إلى العام عند الشك فى التخصيص الزائد.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

في الدرس السابق تعرّضنا للتقريب الرابع لمنع التمسّك بالعام في محل الكلام لإثبات فعلية التكليف في الفرد المشكوك وبالتالي إثبات منجزيه العلم الإجمالي، وتبيّن أنّ هذا التقريب أيضاً يمكن التأمل فيه.

التقريب الخامس لمنع التمسّك بالإطلاق في محل الكلام؛ هو ما يستفاد من كلمات المحقق الأصفهاني (قدّس سرّه) وحاصل ما يقوله: أنّ محل الكلام ليس من موارد التمسّك بالإطلاق؛ إذ يُشترط في التمسّك بالإطلاق وهذا شرط أساسي فيه هو أن يكون المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يُراد التمسّك بالإطلاق من ناحيتها، وكأنّه يريد أن يقول أنّ دليل التكليف الذي نريد التمسّك بإطلاقه للفرد المشكوك ليس بصدد البيان من جهة شرطية الدخول في محل الابتلاء وموانيعه الخروج عن محل الابتلاء؛ لأنّه لم يرد في الخطابات الشرعية ما يشير إلى ذلك إطلاقاً، فكأنّ المتكلم بدليل التكليف الذي هو الشارع، أصلاً ليس ناظراً إلى مسأله شرطية الدخول في محل الابتلاء للتكليف.

وبعبارة أخرى: أنّ التمسّك بالإطلاق إنّما يصح في ما إذا كنّا نشكّ في شرطية الدخول في محل الابتلاء شرعاً، أنّ الشارع هل اعتبر في صحّه التكليف بالشىء أن يكون داخلياً في محل الابتلاء، أو لا؟ حينئذٍ يمكن التمسّك بإطلاق دليل التكليف، فيقال: أنّ الشارع لو أراد التقييد لذكره، فيمكن أن نستكشف الإطلاق وعدم التقييد من إطلاق كلامه، وإلا لو كان مريداً واقعاً للتقييد والاشتراط يكون مُخلاً بغرضه عندما يأتي بالكلام مطلقاً، لكن هذا إنّما يتمّ عندما يكون شكنا في اعتبار هذه الشرطية شرعاً، هل تعتبر شرعاً، أو لا؟ فإطلاق دليل الخطاب ينفي اعتبارها عند الشارع؛ لأنّها لو كانت معتبرة لذكرت في الخطاب، وحيث لم تُذكر في الخطاب، فمستكشف من إطلاق الخطاب عدم اعتبار هذه الشرطية؛ وحينئذٍ يكون الإطلاق دليلاً على فعلية التكليف في الفرد المشكوك، خطاب مطلق يشمل الأفراد المشكوكه، فيستدل بإطلاق هذا الخطاب على فعلية التكليف في الأفراد المشكوكه، يقول: هنا لا توجد مشكله في التمسّك بالإطلاق. وأمّا إذا كان الشك في شرطية الدخول في محل الابتلاء، أو موانيعه الخروج عن محل الابتلاء من التكليف، كان الشك في ذلك من جهة العقل، العقل يحكم بشرطية الدخول في محل الابتلاء في مثل الأفراد المشكوكه، أو لا؟ هذه الأفراد الخارجه عن محل الابتلاء بمرتبته ما، ماذا يحكم العقل فيها؟ هل يعتبر الخروج بهذه المرتبه مانعاً من صحّه التكليف، أو لا. يعتبره مانعاً، ويرى بأنّ الشرط متحقق فيها وهو الدخول في محل الابتلاء؟ شكنا في الشرطية بالنسبه إلى الأفراد المشكوكه عقلاً، والموانيعه من التكليف عقلاً بالنسبه إلى الأفراد المشكوكه، يقول في هذه الحالة لا يجوز التمسّك بالإطلاق لنفي الشرطية في الأفراد المشكوكه، باعتبار أنّ إطلاق الخطاب ليس ناظراً إلى ما يحكم به العقل إطلاقاً لا- نفيّاً ولا- إثباتاً، الخطاب الشرعي ليس ناظراً إلى ما يحكم به العقل، وإنّما هو ناظر إلى نفي ما يُحتمل اعتباره عند الشارع، فإذا كنّا نحتمل اعتبار شىء عند الشارع، يكون إطلاق الخطاب ناظراً إليه ويمكن التمسّك به لنفي اعتباره، وإلا يلزم ما تقدّم من خُلف الغرض، بأن يقال: إذا كان هذا معتبراً عند الشارع، فلا بدّ من ذكره ولا بدّ من التقييد والاشتراط، وحيث أنّه من لم يشترط وأطلق الخطاب نستكشف من إطلاق الخطاب عدم اعتبار ما نشكّ في اعتباره شرعاً؛ لأنّ الخطاب ناظر إلى اعتبار ما يُحتمل اعتباره شرعاً، أو نفي اعتبار ما يُحتمل اعتباره شرعاً، ناظر إلى ما يُعتبر شرعاً، فإنّما أن يُقيد به، وإنّما أن يكون الكلام مطلقاً

من ناحيته، فإذا كان الكلام مطلقاً يمكن التمسك بالإطلاق لنفي اعتبار ما يُشكَّ في اعتباره شرعاً، هذا إذا كان شرعاً. وأما إذا كان عقلاً فالخطاب لا يكون ناظراً إلى ذلك إطلاقاً، فلا يصح لنا أن نقول بأن إطلاق الخطاب يكشف عن عدم الاعتبار عند العقل، وإنما يصح لنا أن نقول أن إطلاق الخطاب يكشف عن عدم الاعتبار عند الشارع، وهذا لا يكون إلا عندما نشك في اعتبار الشيء شرعاً، بينما في محل الكلام نحن لا نشك في اعتباره شرعاً، وإنما نشك في اعتباره عقلاً، الحاكم باعتبار الدخول في صحته التكليف هو العقل، الحاكم بمانعيه الخروج عن محل الابتلاء للتكليف هو العقل لا الشارع، نحن نريد أن نتمسك بإطلاق الخطاب الشرعي لنفي اعتبار الدخول في محل الابتلاء في التكليف، طبعاً الدخول في محل الابتلاء في الأفراد المشكوكه وليس في الأفراد التي نعلم بخروجها عن محل الابتلاء، مشكوكه من حيث الشبهه المفهوميه، يعنى هذا المقدار من الخروج عن محل الابتلاء هل يراه العقل مانعاً من التكليف، أو لا ؟

ص: ٣٩١

أو بعبارة أخرى: أن هذا المقدار من الدخول في محل الابتلاء؛ لأن الأفراد مشكوكه، هذا هل يصحح التكليف بنظر العقل ويحقق شرط صحه التكليف وهو الدخول في محل الابتلاء الذى يحكم بها العقل، أو لا ؟ إطلاق الخطاب الشرعي ليس ناظراً إلى حكم العقل، إنما هو ناظر إلى الشرطيه التي يحكم بها الشارع عندما تكون مشكوكه، إطلاق الخطاب ينفي هذه الشرطيه، أما إذا كان اعتبار الشيء من جهة حكم العقل، ويكون الحاكم بالاعتبار هو العقل وشككنا فيه، في هذه الحالة إطلاق الخطاب لا يكون ناظراً إليه ولا يصحح التمسك بإطلاق الخطاب من هذه الناحيه، فمرجع هذا التقريب في الحقيقة إلى أن إطلاق الخطاب ليس ناظراً إلى شرطيه الدخول في محل الابتلاء ومانعيه الخروج عن محل الابتلاء بالنسبه إلى التكليف حتى نتمسك بإطلاق دليل التكليف لنفي الاشتراط، أو لنفي اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحه التكليف، أن الدخول في محل الابتلاء ننفي اشتراطه في صحه التكليف، كلاً ليكن هذه الأفراد المشكوكه خارجه عن محل الابتلاء بهذا المقدار، ولا يكون دخولها في محل الابتلاء شرطاً في صحه هذا التكليف، فيصح التمسك بإطلاق الخطاب لنفي اعتبار الشرطيه، أو لنفي المانعيه بالنسبه للخروج والدخول، هذا في ما إذا كان الحاكم هو الشارع، لكن عندما يكون الحاكم هو العقل كما في محل الكلام، فلا يصح التمسك بالإطلاق، فإذا لم يصح التمسك بالإطلاق في محل الكلام؛ حينئذ يتم ما تقدّم من المنع من التمسك بالإطلاق في الأفراد المشكوكه لإثبات فعلية التكليف في الأفراد المشكوكه؛ لأن الإطلاق ليس ناظراً إلى ما يحكم به العقل، والمفروض أنه في محل الكلام الحاكم بالاشتراط والمانعيه هو العقل، الخطاب ليس ناظراً إلى هذا؛ لأنه ليس في مقام البيان من تلك الجهه، وإنما هو في مقام البيان من جهه ما يعتبره الشارع، عندما نشك في اعتبار شيء شرعاً؛ حينئذ يمكن نفي اعتباره تمسكاً بإطلاق الخطاب، لكن عندما نشك في اعتبار شيء عقلاً، الخطاب ليس ناظراً إلى ذلك، فلا يصح التمسك بإطلاق الخطاب، ونحن في المقام نريد التمسك بإطلاق الخطاب لإثبات فعليته، يعنى يوجد تكليف في الأفراد المشكوكه، وأن هذا النحو من الخروج عن محل الابتلاء ليس مانعاً، هذا النحو لا يمنع من توجه التكليف. التمسك بإطلاق الخطاب لنفي هذا النحو من المانعيه عند العقل لا وجه له؛ لأن الخطاب ليس ناظراً إلى حكم العقل بالمانعيه والشرطيه لنفي ما يُحتمل اعتباره شرعاً؛ لأنه حينئذ نستطيع أن نلزم المتكلم بأن يكون إطلاق خطابه دالاً على نفي ما يُحتمل اعتباره، ونقول له: لو كان هذا معتبراً عندك لوجب التقييد والاشتراط، ولزم ذكر قرينه على هذا الاعتبار، فإذا أطلق الكلام، فهو لا يريد الاعتبار، ننفي الاعتبار والاشتراط بإطلاق الكلام، وإلا يكون مخللاً بغرضه، لكن هذا إنما يتم عندما نريد أن ننفي احتمال اعتبار ما يعتبر شرعاً، أما احتمال اعتبار ما يعتبر عقلاً لا يمكن نفيه

بإطلاق الخطاب؛ لأنّ الخطاب ليس ملزماً بما يحكم به العقل وليس ناظراً لا نفيّاً ولا إثباتاً إلى ما يحكم به العقل.

ص: ٣٩٢

اعتراض البعض على هذا التقريب: بأن هذا التقريب إنما يتم إذا كان التكليف بالخارج عن محل الابتلاء مستحيلاً، ولو من جهة لزوم تحصيل الحاصل، في هذه الحالة يقول أن الحاكم باعتبار الدخول في محل الابتلاء هو العقل دون الشرع، فبم هذا التقريب؛ لأن التقريب أساساً يقول عندما يكون الحاكم بالشرطية والاعتبار هو العقل، إطلاق الخطاب ليس ناظراً إلى ما يحكم به العقل، الاعتراض يقول: أن هذا يتم عندما يكون التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء مستحيلاً بحيث يكون الحاكم باعتبار الدخول في محل الابتلاء فيه هو العقل؛ لأنه يلزم منه الاستحالة، فيكون الحاكم هو العقل، فبم هذا الكلام.

وأما إذا فرضنا أن التكليف بالخارج عن محل الابتلاء أمراً ممكناً وليس مستحيلاً؛ حينئذ يقول لا يمكن أن يكون الحاكم بشرطية الدخول في محل الابتلاء هو العقل؛ لأن التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء أمر ممكن وليس مستحيلاً حتى يحكم العقل بالشرطية باعتبار هذه الاستحالة، وإنما بحسب الفرض هو أمر ممكن، فالحاكم بالشرطية لا يكون هو العقل، فإذا لم يكن الحاكم هو العقل؛ حينئذ لا يتم هذا الكلام الذي ذكر في التقريب الخامس؛ لأن التقريب الخامس يقول أن إطلاق الخطاب ليس ناظراً إلى ما يحكم به العقل، عندما يكون العقل هو الحاكم، بإطلاق الخطاب ليس ناظراً إليه لا إثباتاً ولا نفيًا، فلا يصح التمسك بإطلاقه، أما عندما لا يكون الحاكم هو العقل لا يتم هذا التقريب.

أقول: هذا الاعتراض لا يرد على هذا التقريب؛ لأن هذا التقريب ليس ناظراً إلى صحه التمسك بإطلاق الخطاب عندما يكون الحاكم هو الشارع في مقابل أن يكون الحاكم هو العقل، وإنما ناظر إلى إطلاق الخطاب عندما يكون الحاكم هو الشارع في مقابل أن يكون الحاكم هو غير الشارع، سواء كان الحاكم هو العقل، أو كان الحاكم غير العقل؛ لأن إطلاق الخطاب ناظر إلى الاعتبارات الشرعية ويريد نفي ما يحتمل اعتباره شرعاً، أما إذا احتملنا اعتبار شيء ليس شرعاً، سواء كان العقل يحكم باحتمال الاعتبار هذا من جهة العقل، أو احتملنا اعتباره من جهة العقلاء، أي شيء كان، التقابل هو بين ما يحكم به الشرع وما يحكم به غيره وليس التقابل بين ما يحكم الشرع وبين ما يحكم به العقل بحيث نقول أنه إذا كان الحاكم هو العقل، فلا يصح التمسك بإطلاق الخطاب، فإذا قلنا أن الحاكم ليس هو العقل، وإنما هو شيء آخر غير العقل كأنه يصح التمسك بإطلاق الخطاب، التقريب يريد أن يقول على كلا التقديرين لا يصح التمسك بإطلاق الخطاب؛ لأن الحاكم بالاعتبار ليس هو الشارع، إنما يصح التمسك بإطلاق الخطاب عندما يكون الحاكم بالاعتبار هو الشارع، فدليل إطلاق الخطاب ناظر إلى الاعتبارات الشرعية، فإذا شككنا في اعتبار شيء يمكن نفيه بإطلاق الخطاب، وإلا يكون مخالفاً بغرضه، إذا كان الحاكم بالاعتبار هو غير الشرع، سواء كان عقلاً، أو عقلاء، بالنتيجة هذا لا يجعل الخطاب ناظراً إليه، وبالتالي يقول التقريب السابق لا يصح التمسك بالإطلاق فيه، فبم هذا التقريب، سواء كان الحاكم بالاعتبار هو العقل كما فرض في ما إذا كان التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء مستحيلاً، فيرجع إلى الحكم العقلي، أو كان التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء ليس مستحيلاً، وإنما مستهجن عرفاً، على كلا التقديرين لا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب؛ لأن إطلاق الخطاب ناظر فقط إلى ما يحكم به الشرع وما يعتبره، والإطلاق ينفي احتمال اعتبار هذا الشيء شرعاً، ومن هنا لا يصح التمسك بالإطلاق في محل الكلام إذا تم هذا التقريب الخامس. هذا غاية ما يمكن أن يقال في مقام تقريب عدم صحه التمسك بالإطلاق لإثبات فعلية التكليف في محل الكلام.



ومن هنا يتبين أنّ القول الآخر في المسألة، قلنا في المسألة قولان: القول الأوّل هو عدم صحّة التمسّك بالإطلاق لإثبات فعلية التكليف في الأفراد المشكوكه وبالتالي إثبات منجزيه العلم الإجمالي. القول الثاني يرى أنّه لا مانع من التمسّك بالإطلاق في الأفراد المشكوكه لإثبات فعلية التكليف فيها، وبالتالي إثبات منجزيه العلم الإجمالي. هذا القول الثاني الذي قلنا أنّه اختاره جماعه منهم الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني (قدّس سرّهما) وغيرهما، التزموا بصحة التمسّك بالإطلاق في محل الكلام. ويستدلّ على هذا القول الثاني بالدليل الذي ذكره الشيخ الأنصاري (قدّس سرّّه) الذي هو دليل عام، ويُطبق الكبرى فيه على محل الكلام، وهي أنّه في الشبهه المفهوميه لا مانع من التمسّك بالإطلاق عندما يكون المخصص مجمل مفهوماً دائراً بين الأقل والأكثر، اتفقوا على أنّه لا مشكله في التمسّك بالإطلاق لإثبات حكم العام في الأفراد المشكوكه في ما زاد على القدر المتيقن، هذه الكبرى يطبقها في محل الكلام، يقول المخصص دائر بين أفراد متيقنه وأفراد مشكوكه، فيدور الأمر بين الأقل والأكثر من جهه إجمال مفهوم الخروج عن محل الابتلاء كما هو المفروض في محل الكلام، وفي هذه الحاله يجوز التمسّك بالإطلاق. ومن الواضح أنّ تماميه هذا التقريب لإثبات صحه التمسّك بالإطلاق يتوقّف على عدم تماميه كل التقريبات المتقدّمه التي استدل بها لإثبات عدم صحه التمسّك بالإطلاق، لا بدّ أن لا يتم شيء من التقريبات السابقه التي يثبت على ضوئها عدم صحه التمسّك بالإطلاق؛ لأنّ هذه التقريبات تبرز نكاتاً إضافيه غير مسأله تطبيق الكبرى في كلام الشيخ الأنصاري (قدّس سرّّه)، نكات إضافيه تمنع من التمسّك بالإطلاق، التقريب الخامس يقول: المتكلّم ليس في مقام البيان من هذه الناحيه، إطلاق دليل الخطاب ليس ناظراً إلى ما يحكم به العقل، هذه نكته اضافيه تمنع من التمسّك بالإطلاق، أو بعض التقريبات السابقه كان يقول أنّ الكبرى مسلّمه بلا إشكال، لكن حيث يكون المخصص منفصلاً؛ حينئذٍ لا مشكله من التمسّك بالعام في الأفراد المشكوكه، لكن حيث يكون المخصص متصلاً، إجمال المخصص يسرى إلى العام ويمنع من التمسّك به، إذن، هذا التقريب، وهو تطبيق الكبرى التي تُذكر في الشبهه المفهوميه عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر في محل الكلام تتوقّف تماميته على عدم تماميه التقريبات السابقه التي استدل بها على عدم صحه التمسّك بالإطلاق بالنسبه إلى الأفراد المشكوكه، فأن تمّ شيء من التقريبات السابقه، هذا التقريب لإثبات صحه التمسّك بالإطلاق لا يكون تاماً.

إلى هنا يتبين أنه يكفي في عدم العلم بالتكليف الفعلي احتمال \_\_\_\_\_ وهذا بيناه في بدايه البحث \_\_\_\_\_ خروج أحد الطرفين عن محل الابتلاء، ليس فقط ينتفى العلم بالتكليف بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، وإنما احتمال خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء يكفي في انتفاء العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير؛ لأن احتمال الخروج عن بعض الأطراف يعني عدم فعلية التكليف، فلو كان التكليف في الواقع موجوداً في الطرف الذى نحتمل خروجه عن محل الابتلاء، وكان خارجاً عن محل الابتلاء لا تكليف فعلى فيه، هذا الفرد المشكوك على تقدير أن يكون خارجاً عن محل الابتلاء، وعلى تقدير أن يكون التكليف فيه، فالتكليف ليس فعلياً. إذن: بالنتيجه المكلف ليس عالمياً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، وهذا يوجب سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز. إذا كان لدينا دليل يثبت التكليف الفعلي على ذاك التقدير فى الفرد المشكوك؛ حينئذ يصير لدينا علم بالتكليف الفعلي على كل تقدير ويتنجز العلم الإجمالى بالرغم من الشك فى بعض أطرافه، لكن الدليل هو كان عبارته عن إطلاق دليل التكليف، هو الذى تسمى كوا به لإثبات فعلية التكليف فى الفرد المشكوك، فإذا ناقشنا فى هذا الإطلاق ولم يتم؛ فحينئذ نرجع إلى القاعده الأولى التى تقول لا يوجد علم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، وبذلك يسقط العلم الإجمالى عن المنجزيه كما يسقط العلم الإجمالى عن المنجزيه فى حالات العلم بخروج بعض أطراف العلم الإجمالى عن محل الابتلاء، فلا فرق حينئذ بين حاله العلم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء وبين حاله الشك فى خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، كل منهما لا يكون هناك علم بالتكليف على كل تقدير ولا يكون العلم الإجمالى منجزاً. نعم إذا قلنا بصحة التمسك بالإطلاق؛ حينئذ يثبت العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير ويكون العلم الإجمالى منجزاً، فإذن: هذا المطلب يعتمد على ما نختاره فى التقريبات السابقه، أن التقريبات السابقه هل هى تامه كلاً، أو بعضاً، أو غير تامه؟ وتبين فيما سبق أن التقريبات الأولى والثانى والثالث والرابع يمكن التأمل فيها، والتقريب الخامس هو التقريب الوحيد الذى يمكن الالتزام به وأن دليل الخطاب ليس ناظراً إلى ما يحكم به العقل، فلا يصح التمسك بإطلاقه من هذه الناحيه والمفروض أننا نشك فى صحة التكليف فيه عقلاً، أو عدم صحه التكليف فيه عقلاً؛ وحينئذ إذا تم هذا التقريب أو شىء آخر من التقريبات السابقه، فهذا يجعل حاله الشك فى خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء كحال العلم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء فى أن التكليف ليس فعلياً على كل تقدير، والتالى لا يكون العلم الإجمالى منجزاً.

إلى هنا كتبنا نتكلم عن التنجيز وعدم التنجيز بلحاظ إمكان التمسك بالإطلاق وعدم التمسك بالإطلاق، الآن ننتقل إلى شىءٍ آخر، وهى محاوله من قبل المحقق العراقي (قدس سرّه) لإثبات منجزيه هذا العلم الإجمالى بالرغم من الشكّ فى خروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء، إثبات منجزيه العلم الإجمالى بطريقٍ آخر غير مسأله التمسك بإطلاق الدليل؛ لأنّ المحقق العراقي (قدس سرّه) يعترف بعدم صحّه التمسك بإطلاق الدليل، لكنّه لديه محاوله بالرغم من عدم صحّه التمسك بإطلاق الدليل، يقول أنّ العلم الإجمالى فى محلّ الكلام يكون منجزاً، ومحاولته هذه تتلخّص فى أنّه صحيح، ليس لدينا علم بالتكليف الفعلى على كل تقدير؛ لأنّ هناك احتمالاً أن يكون هذا خارجاً عن محلّ الابتلاء، يعنى احتمال أنّ التكليف فيه ليس فعلياً، لكن يقول أنّ لدينا علم بتكليفٍ فعلى على تقدير وتكليف يحكم العقل بمنجزيته على تقديرٍ آخر، وهذا ينتج المنجزيه للعلم الإجمالى؛ لأننا نعلم بتكليفٍ فعلى قابل للتنجيز على كل تقدير، فيكون منجزاً.

كيف يكون لدينا علم بتكليفٍ فعلى على تقدير وتكليف يحكم العقل بمنجزيته على تقديرٍ آخر؟ يقول: باعتبار أنّ التكليف الواقعى إن كان موجوداً فى الطرف الداخلى فى محلّ الابتلاء، فهو تكليف فعلى بلا إشكال، وإن كان التكليف الواقعى موجوداً فى الطرف المشكوك الذى يُشكك فى دخوله فى محلّ الابتلاء، أو خروجه عن محلّ الابتلاء، يقول: صحيح، التكليف هنا لا نستطيع أن نقول أنّه فعلى، لكن التكليف هنا منجز، العقل يحكم بمنجزيته، باعتبار أنّ الشكّ فى خروجه عن محلّ الابتلاء، ودخوله فى محلّ الابتلاء، يعنى الشكّ فى القدره عليه أو عدم القدره عليه يدخله فى باب الشكّ فى القدره؛ لأنّه يرى أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يعنى عدم القدره العاديه على الفعل وليس عدم القدره العقليه، والدخول فى محلّ الابتلاء يعنى القدره العاديه. إذن: الشكّ فى الخروج عن محلّ الابتلاء والدخول فى محلّ الابتلاء هو بعبارة أخرى شكّ فى القدره عليه وعدم القدره. إذن: هذا المكلف يشكّ فى أنّه قادر على ذاك الطرف الذى هو يُشكك فى دخوله وخروجه عن محلّ الابتلاء، أو لا، فيرجع الشكّ فى محلّ الكلام إلى الشكّ فى القدره؛ لأنّ ذاك الطرف الآخر المشكوك إن كان داخلاً فى محلّ الابتلاء، فهو مقدور له، وإن كان خارجاً عن محلّ الابتلاء، فهو ليس مقدوراً له. إذن: الشكّ يكون فى القدره، فإذا كان الشكّ فى القدره يحكم العقل بمنجزيته؛ لأنّه فى موارد الشكّ فى القدره العقل يحكم بالمنجزيه. إذن: وإن لم يكن هناك علم بتكليفٍ فعلى على كل تقدير، لكن هناك علم بتكليفٍ فعلى على تقدير، وتكليف يحكم العقل بمنجزيته على تقديرٍ آخر؛ لأنّه يدخلى فى باب الشكّ فى القدره، وفى باب الشكّ فى القدره لا إشكال عندهم فى أنّ العقل يحكم فيه بالتنجيز، فيتنجز العلم الإجمالى.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

كان الكلام في محاوله للمحقق العراقي (قدّس سرّه) لإثبات منجزيه العلم الإجمالي في موارد الشكّ في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، أو دخولها في محل الابتلاء بقطع النظر عن التمسك بإطلاق دليل التكليف، يعني هذا طريق آخر غير مسأله التمسك بإطلاق دليل التكليف، وكان حاصل هذه المحاوله على ما ذكرنا في الدرس السابق هو دعوى أننا وإن لم نكن نعلم بتكليف فعلي على كل تقدير؛ لأنه لا يمكن التمسك بإطلاق دليل التكليف في الفرد المشكوك لإثبات فعلية التكليف فيه، فلا علم لنا بتكليف فعلي على كل تقدير، لكن نحن نعلم بتكليف فعلي على تقدير وتكليف منجز على تقدير آخر، فيكون هذا علماً بالتكليف المنجز على كل تقدير وهذا يكفي لإثبات منجزيه العلم الإجمالي. أمّا أننا نعلم بتكليف فعلي على تقدير، فواضح؛ لأنه على تقدير أن يكون التكليف ثابت في الفرد الداخل في محل الابتلاء، فالتكليف فيه فعلي بلا إشكال، وعلى تقدير أن يكون التكليف ثابتاً في الفرد المشكوك هنا يدخله في باب الشكّ في القدره، والشكّ في القدره عندهم هو مورد للاحتياط ولحكم العقل بالتنجيز، وإدخاله الطرف المشكوك في باب الشكّ في القدره، باعتبار أنّ الدخول في محل الابتلاء يعني القدره على الامتثال، والخروج عن محل الابتلاء يعني عدم القدره؛ لأنه يُفسّر الخروج عن محل الابتلاء بعدم القدره العرفيه، والدخول في محل الابتلاء بالقدره العرفيه، فمع الشكّ في الدخول والخروج يُشكّ في القدره العرفيه على امتثال ذلك التكليف، فيكون ذاك الطرف داخلياً في موارد الشكّ في القدره وهنا يحكم العقل بالتنجيز؛ لأنّ هذا هو الحكم المسلم في باب الشكّ في القدره، عندما يشكّ المكلف في قدرته على امتثال التكليف، العقل يقول يجب عليك التصدّي لامثاله، أو تحرز عدم القدره عليه، أمّا بمجرد أن تشكّ في القدره على امتثال التكليف، هذا ليس مُعذراً؛ بل لا بدّ من التصدّي لامثال ذلك التكليف، وهذا هو معنى المنجزيه. إذن: التكليف منجز على كل تقدير.

ص: ٣٩٧

الشيخ الكاظمي (قدّس سرّه) في فوائده الأصول نسب القول بالمنجزيه على هذا الأساس إلى المحقق النائيني (قدّس سرّه)، (١) يعني ليس فقط المحقق العراقي (قدّس سرّه) يقول بالمنجزيه على اساس دخول المقام في باب الشكّ في القدره، وإنما قال أنّ هذا مختار شيخنا الأستاذ، يعني المحقق النائيني (قدّس سرّه)، لكنّه يقول أنا ناقشته في ذلك، ونقضت عليه بموارد الجزم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، فتراجع عن رأيه وعدل عنه.

المهم في هذا الكلام هو أن نبيّن ما هو النقض الذي طرحه المحقق الكاظمي (قدّس سرّه) على هذه المحاوله. والنقض الذي ذكره هو: أنّه لو تمّ هذا الكلام وأردنا إثبات منجزيه العلم الإجمالي باعتبار الشكّ في القدره لجرى عين هذا الكلام في موارد العلم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، أيضاً لا بدّ أن نلتزم بمنجزيه العلم الإجمالي في موارد القطع بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، والمفروض أنّهم لا يلتزمون بذلك، أساس البحث كلّ كان مبنياً على افتراض أنّ خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء يوجب سقوط التكليف، فلا علم إجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير، فيسقط العلم الإجمالي عن

التنجيز، هو يقول أنّ نفس هذه الفكرة يمكن تطبيقها على موارد العلم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، باعتبار أنّ الملاك معلوم إجمالاً، يعنى ينتقل إلى مسأله الملاك لا إلى التكليف، يقول لنفترض أنّ التكليف معلوم العدم في الفرد الخارج عن محل الابتلاء، لكنّ الملاك ليس كذلك؛ لأنّ القدره العاديه التي هي محل كلامنا كالقدره العقليه ليست دخيله في الملاك، وإنّما هي دخيله في التكليف وفي حسن توجيه الخطاب إلى المكلف، المكلف غير القادر لا يحسن توجيه التكليف إليه، لكنّها لا- علاقه لها بالملاك، فهي ليست دخيله في الملاك، حتّى لو فرضنا أنّ هذا عاجز عن امتثال التكليف عجزاً عرفياً، لكنّ هذا لا يعنى انتفاء الملاك في ذاك الطرف على تقدير أن يكون التكليف فيه واقعاً، وإنّما يسقط التكليف ويسقط توجيه الخطاب إليه؛ لأنّه عاجز، لكن الملاك موجود، ولا- يسقط الملاك بمجرد العجز، وهذا معناه أنّ المكلف يعلم علماً إجمالياً بثبوت الملاك، إمّا في هذا الطرف الداخل في محل الابتلاء، وإمّا في الطرف الذي يشك في خروجه أو دخوله في محل الابتلاء، فإذن: هو يعلم بالملاك، وبثبوت الملاك في محل الكلام، وإنّما يشك في قدرته على تحصيل ذلك الملاك وذلك الغرض للمولى، حيث أنّه لا يعلم أنّ هذا الغرض وذاك الملاك هل هو موجود في الطرف الداخل في محل الابتلاء، فهو قادر على الإتيان به، أو أنّ الملاك ثابت في الفرد الذي نعلم بخروجه عن محل الابتلاء حتّى لا يكون قادراً عليه، إذن: الشكّ يكون في القدره مع العلم بالملاك في أحد الطرفين حتماً، مع العلم بخروج أحد الطرفين عن محل الابتلاء، لكن الملاك ثابت؛ لأنّ العجز \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ ليس دخيلاً- في الملاك، وإنّما هو دخيل في الخطاب وفي التكليف. إذن: هو يعلم بثبوت الملاك في المقام في أحد الطرفين، وإنّما يشكّ في قدرته على تحصيله؛ لأنّ هذا الملاك إن كان موجوداً في الطرف الداخل في محل الابتلاء، فهو قادر على تحصيله، أمّا إن كان موجوداً في الطرف الخارج عن محل الابتلاء، فهو غير قادر على تحصيله. إذن: الشكّ في القدره، فإذا كان الشكّ في القدره؛ فحينئذٍ لا بدّ أن نطبّق عليه نفس الفكرة ولنلتزم بوجوب الاحتياط وبمنجزيه العلم الإجمالي بالرغم من العلم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء. يقول: نقضت عليه بهذا النقض، فراجع عن الفكرة، فإذن: هذا يُسجّل نقضاً على المحاولة التي ذكرها المحقق العراقي (قدّس سرّه)، أنّه ما هو الفرق بين موارد الشكّ في الخروج والدخول في محل الابتلاء التي هي محل كلامنا، وبين موارد العلم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، في كلّ منهما يكون هناك علم بالملاك وشكّ في القدره على تحصيله؛ لأنّ الفكرة التي طرحها المحقق العراقي (قدّس سرّه) هي أنّ في هذا الطرف المشكوك المكلف يشكّ في قدرته على الامتثال؛ لأنّ الفرد المشكوك إن كان داخلياً- في محل الابتلاء، فهو قادر، وإن كان خارجاً عن محل الابتلاء، فهو غير قادر. إذن: هو يشكّ في القدره، والشكّ في القدره لا بدّ فيه من الاحتياط. هو يقول له: في موارد العلم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء أيضاً يكون شكاً في القدره؛ لأنّ الملاك موجود ويعلم بوجوده في أحد الطرفين، وإنّما يشكّ في قدرته على تحصيله، فإذا دخل في باب الشكّ في القدره، فلا بدّ من الاحتياط ولا بدّ من الالتزام بمنجزيه العلم الإجمالي، وهذا ما لا يلتزم به لا المحقق العراقي (قدّس سرّه)، ولا المحقق النائيني (قدّس سرّه)، كلّ منهما يلتزم بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه عند خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء كما تقدّم سابقاً. هذا هو النقض.

المحقق العراقي (قدّس سرّه) في نهايه الأفكار ذكر هذا النقض وأجاب عنه: بأنّ هذا ناشئ من قلّه التأمل، (1) يعنى قياس ما نحن فيه على موارد القطع بخروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محلّ الابتلاء هو قياس مع الفارق، باعتبار أنّ الشك في موارد القطع بخروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء هو شك في وجود الملاك في المقدور وليس شكاً في القدره، والعقل إنّما يحكم بالتنجيز وبالاحتياط في موارد الشك في القدره لا في موارد الشك في وجود الملاك في المقدور.

توضيح ذلك: ما يحكم العقل بالتنجيز فيه هو الشك في موارد الشك في القدره مع إحراز وجود الملاك، عندما نحرز وجود الملاك والمصلحه ونشك في القدره؛ حينئذٍ هذا يكون من موارد حكم العقل بالتنجيز والاحتياط، لكن عندما نشك في القدره على ما فيه الملاك، يعنى إذا أحرزنا وجود الملاك والمصلحه في شيء وشكنا في أنّ المكلف قادر على تحصيل هذه المصلحه والملاك، أو لا؟ هذا يحكم العقل بعدم جوازه وبلزوم الاحتياط؛ لأنّ الملاك يمثّل غرض المولى، وغرض المولى لا يجوز تفويته بمجرد الشك بقدرته على تحصيله؛ بل لا بدّ أن يتصدّى لتحصيله إلى أنّ إما أن يُحصّله، أو يحصل له العلم بعدم القدره، فيكون معذوراً، لكن ما دام شاكاً في قدرته على تحصيل وعلى الإتيان بما فيه الملاك، العقل لا يعتبر هذا الشك مؤمناً؛ بل يعتبره منجزاً على المكلف، فيجب عليه الاحتياط. هذا هو ما يحكم العقل بكونه منجزاً. هذا المعنى متحقق في موارد الخروج عن محلّ الابتلاء والدخول في محلّ الابتلاء الذى هو محلّ كلامنا، الموضوع الذى يحكم فيه العقل بالتنجيز متحقق في محلّ الكلام، يعنى في موارد الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء، والدخول في محلّ الابتلاء، وذلك باعتبار أنّ الفرد المشكوك على تقدير أن يكون الملاك فيه، فهو يشك في القدره عليه؛ لأنّ هذا الطرف المشكوك على تقدير أن يكون الملاك فيه هو يشك في أنّه داخل في محلّ الابتلاء حتّى يكون قادراً على تحصيله، أو خارج عن محلّ الابتلاء حتّى يكون عاجزاً عن تحصيله، فهو شك في القدره في ما فيه الملاك والمصلحه، بمعنى أنّ الملاك على تقدير أن يكون موجوداً في الطرف المشكوك فهو يشك في القدره عليه، فإذن: الشك في القدره مع افتراض وجود الملاك. إذن: المكلف عالم بوجود الملاك في أحد الطرفين ويشك في القدره على تحصيله على تقدير وجوده في الطرف المشكوك، هذا هو مورد حكم العقل بالتنجيز وهو الذى يحكم فيه العقل بالاحتياط. وأمّا في مورد النقض، يعنى في مورد العلم بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، يقول: موضوع حكم العقل بالتنجيز وبالاحتياط غير متحقق وهذا هو الفارق بينهما، في موارد العلم بخروج الطرف عن محلّ الابتلاء، موضوع الحكم العقلي الذى هو الشك في القدره غير متحقق، في حاله العلم بخروج أحد الأطراف عن محلّ الابتلاء لا يوجد شك في القدره، وإنّما يوجد شك في وجود الملاك في المقدور؛ لأنّه على تقدير أن يكون الملاك متحققاً في الفرد الداخل في محلّ الابتلاء لا يوجد شك في القدره؛ بل يوجد قطع بالقدره على تحصيله، وعلى تقدير أن يكون الملاك متحققاً في الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء أيضاً لا يوجد شك في القدره، وإنّما هناك قطع بعدم القدره عليه؛ لأنّ المفروض أنّه خارج عن محلّ الابتلاء ونعلم بخروجه عن محلّ الابتلاء، هذا هو مورد النقض. إذن: يدور الملاك بين أن يكون موجوداً في طرفٍ نعلم بالقدره على تحصيله، أو موجوداً في طرفٍ نعلم بعدم القدره على تحصيله، فأين الشك في القدره حتّى يكون داخلياً في موضوع حكم العقل بالتنجيز وبالاحتياط؟ لا يوجد شك في القدره، وإنّما مرجعه إلى أنّه يشك في وجود الملاك في الطرف المقدور، مثل هذا لا يحكم العقل بتنجيزه ولا- يحكم بالاحتياط فيه، العقل إنّما يحكم بالاحتياط عند الشك في القدره مع افتراض وجود الملاك؛ لأنّه يقول: مع افتراض وجود الملاك لا بدّ من تحصيل ملاك المولى وتحقيق أغراضه، لا أنّه بمجرد أن يشك في قدرته على تحصيله يجرى البراءه، كلا، هنا مورد للاشتغال، لكن هذا يكون عند افتراض وجود الملاك والشك في القدره على تحصيله، هذا المعنى متحقق في محلّ الكلام لأنّ المكلف يشك في القدره على تحصيل الغرض على تقدير أن يكون موجوداً في

الطرف المشكوك، واقعاً يشك في قدرته على تحصيل الغرض على تقدير أن يكون الملاك موجوداً في الطرف المشكوك، لكن هذا المعنى غير متحقق في مورد النقض؛ لأنّه في مورد النقض لا شك في القدره؛ لأنّه على أحد التقديرين هناك علم بالقدره على تحقيق الغرض وعلى التقدير الآخر هناك علم بعدم القدره على تحصيل الغرض، فأين الشك في القدره؟ فلا يمكن قياس مورد النقض على محل الكلام.

ص: ٣٩٩

---

١- نهاية الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للبروجردى، ج ٣، ص ٣٤٢.

بناءً على تماميه هذا الجواب إلى هنا المحاولة التي ذكرها المحقق العراقي (قدّس سرّه) تكون تامّه، بمعنى أنّه يمكن الالتزام بمنجزيه العلم الإجمالي مع الشكّ في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء بهذه المحاولة لا عن طريق التمسك بإطلاق دليل الخطاب، وتثبت المنجزيه حينئذٍ في محل الكلام، ويفرّق حينئذٍ بين الشكّ في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء ودخوله، فيلتزم بالمنجزيه طبقاً لهذه المحاولة وبين العلم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، فيلتزم بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه.

لكن هذه المحاولة التي ذكرها المحقق العراقي (قدّس سرّه) لإثبات منجزيه العلم الإجمالي في محل الكلام أجاب عنها السيد الشهيد (قدّس سرّه) بهذا الجواب، (1) قال: أنّ هذه المحاولة غير تامّه؛ لأنّه وقع فيها خلط بين الشكّ في القدره على الامتثال وبين الشكّ في القدره على العصيان، وهناك فرق بينهما، العقل إنّما يحكم بالتنجيز وبالاحتياط في موارد الشكّ في القدره على الامتثال، أمّا في موارد الشكّ في العصيان، فلا معنى لفرض حكم العقل بالتنجيز وبالاحتياط، ومحل الكلام من قبيل الثاني، يعنى في محل الكلام لا يوجد عندنا شكّ في القدره على الامتثال حتّى يقال أنّ العقل يحكم فيه بالتنجيز وبالاحتياط، وإنّما يوجد عندنا شكّ في القدره على العصيان لا على الامتثال.

توضيح الكلام: أنّ المكلف إذا شكّ في قدرته على الغسل، العقل هنا يحكم بلزوم التصدّي لتحصيل الغسل، أى يحكم بالاشتغال، إلى أن إمّا أن يقدر عليه، فيأتى به، أو يتبيّن له أنّه غير قادر عليه، فيكون معذوراً، فإذا فرضنا أنّ وجوب الغسل وقع طرفاً لعلم إجمالى، كما إذا فرضنا أنّه علم إجمالاً إمّا بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، أو بوجوب الغسل، وشكّ في قدرته على امتثال وجوب الغسل، هنا الكلام الذى ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) يكون تامّاً؛ لأنّ التكليف على أحد التقديرين يكون فعلياً، على تقدير أن يكون موجوداً في الدعاء عند رؤيه الهلال؛ لأنّه مقدور وداخل في محل الابتلاء ولا يوجد شكّ في القدره عليه، وإمّا أن يكون ثابتاً في الغسل؛ وحينئذٍ أيضاً يكون منجزاً؛ لأنّه شاكّ في القدره على الامتثال، والعقل يحكم بتنجزيه ووجوب الاحتياط من ناحيته، فيكون مثل هذا العلم الإجمالي منجزاً على كل حال، وإن كان شاكّاً في القدره على امتثال هذا الطرف، والسر هو ما أشار إليه المحقق العراقي (قدّس سرّه) من أنّ القدره العرفيه كالقدره العقليه غير دخيله في الملاك، وإنّما هي دخيله في الخطاب وفي حسن توجيه الخطاب. إذن: على تقدير عدم القدره يسقط الخطاب لا الملاك، ومن هنا يكون الملاك موجوداً حتّى على تقدير عدم القدره على الغسل، فإذا شكّ في القدره عليه، الملاك موجود والغرض موجود، فيحكم العقل بلزوم تحصيله، وحكم العقل بالتنجيز معناه لزوم التصدّي لتحصيل ذلك الغرض والإتيان بذلك الذى يشكّ في قدرته عليه إلى أن يُحصّيه، أو يتبيّن له عدم القدره، فيرتفع شكّه في القدره. هذا هو معنى حكم العقل بالتنجيز، وهذا واضح جداً في موارد الشكّ في القدره على الامتثال، لكنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، ما نحن فيه ليس من قبيل الشكّ في القدره على الامتثال، وإنّما هو من قبيل الشكّ في القدره على العصيان لا على الشكّ في القدره على الامتثال، باعتبار أنّ في ما نحن فيه نحن لا نشكّ في القدره على الامتثال، المكلف على كل حال قادر على الامتثال حتّى مع فرض الخروج عن محل الابتلاء، حتّى لو فرضنا أنّ هذا الطرف قطعاً كان خارجاً عن محل الابتلاء، الترك لا يحتاج إلى شيء فالمكلف قادر على امتثاله، الشكّ ليس في قدرته على الامتثال في محل الكلام، هو يعلم بأنّ الحرام هو إمّا هذا الماء الموجود في هذا الإناء الداخلى تحت محل ابتلائه، أو في الإناء الذى نعلم بخروجه عن محل الابتلاء، هذا التكليف على تقدير أن يكون ثابتاً في الخارج عن محل الابتلاء هو حرمه شرب الخمر، وهو قادر على ترك شرب الخمر، إذن: هو قادر على الامتثال حتّى مع فرض الخروج عن محل الابتلاء، ليس



الشك في المقام في القدره على الامتثال أو عدم القدره على الامتثال؛ لأنّه قادر على الامتثال حتماً في فرض العلم بخروج الطرف عن محل الابتلاء، فضلاً عن فرض الشك في خروجه ودخوله في محل الابتلاء، إذن: الشك في القدره على الفعل، أي في القدره على الشرب، يعني في القدره على العصيان، بالنسبه إلى النهي الامتثال يكون بالترك، والعصيان يكون بالفعل، هو يشك في قدرته على شربه وليس في قدرته على ترك شربه، وإلا من الواضح أنّ ترك الشرب مقدور له بلا إشكال حتى لو خرج عن محل الابتلاء. إذن: في محل الكلام المكلف عندما يشك في أنّ هذا الطرف داخل في محل الابتلاء، أو خارج عن محل الابتلاء يعني يشك في قدرته على شرب ذلك المائع الموجود في ذلك الإناء؛ لأنّه على تقدير دخوله في محل الابتلاء، هو قادر على شربه، وإن كان خارجاً عن محل الابتلاء، فهو ليس قادراً على شربه، وعدم القدره هذه ليست عدم قدره عقليه، وإنما قدره عرفيه، أي ليس قادراً عرفاً على شربه؛ لأنّه موجود في مكان بعيد جداً، فالقدره المشكوكه في محل الكلام ليست القدره على الامتثال، وإنما هي القدره على العصيان، يقول: وفي حاله الشك في القدره على العصيان لا معنى لأن يلتزم بالتنجز بحكم العقل على ضوء ما ذكره من أنّ التنجز بحكم العقل معناه لزوم التصدي لتحصيل الغرض، هذا معقول عند الشك في القدره على الامتثال، وهذا المعنى لا يمكن تطبيقه عند الشك في العصيان؛ إذ ما معنى أن يقول عندما تشك في العصيان يجب عليك أن تتصدى للعصيان؟! هناك يمكن أن يقال أنّ هناك معنى لأن يحكم العقل بلزوم التصدي للامتثال عند الشك في القدره على الامتثال، أما عندما يشك المكلف في القدره على العصيان لا معنى لأن يحكم العقل بلزوم التصدي للعصيان، لا معنى لذلك أصلاً. هذه هي الفكره التي يقولها، أنّه في المقام ليس مورداً لحكم العقل بالاحتياط وبالتنجز؛ لأنّ مورد حكم العقل بالاحتياط والتنجز هو الشك في القدره على الامتثال، وما نحن فيه ليس هكذا، وإنما هو شك في القدره على العصيان لا في القدره على الامتثال. يقول: لو فرضنا أنّه بنا هناك في مورد الشك في القدره على الامتثال في القدره على الغسل..... لو بنا على عدم القدره من دون أن يتصدى لتحصيله سوف يقع في محذور المخالفه، العقل يرفض هذا المعنى، بينما في موارد الشك في القدره على العصيان لو بنا على عدم القدره لا يوجد محذور المخالفه، هو شاك في أنّه قادر على العصيان بالنسبه إلى ذاك الإناء الموجود في أقصى بقاع الأرض، أو لا؟ لو بنا على عدم القدره، وتركه، فهل حينئذ يكون مخالفاً؟ لا يكون مخالفاً كما كان يقع في محذور المخالفه عندما يشك في القدره على الامتثال لو بنا على عدم القدره، ومن هنا يكون هناك فارق بينهما، العقل لا يرى في هذا محذوراً ولا يحكم بلزوم الاحتياط والتنجز؛ لأنّ غايته أن يبنى على عدم القدره، ويترك شرب ذلك الخمر لو بنا على عدم القدره، هذا لا يوقعه في محذور المخالفه، بينما عند الشك في القدره على الامتثال لو بنا على عدم القدره سوف يقع في محذور المخالفه للتكليف المنجز بحسب نظر العقل، ومن هنا يقول لا تكون هذه المحاوله تامه.

ص: ٤٠٠

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

انتهى الكلام إلى الجواب عن ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) لإدخال المورد في باب الشك في القدره، وبالتالي إثبات منجزيه العلم الإجمالي في محل الكلام من دون التمسك بإطلاق دليل التكليف، الجواب عنه ذكرناه في الدرس السابق، حاصل الجواب هو أنّ التنجيز الذي يحكم به العقل في موارد الشك في القدره يُراد به لزوم التصدّي للامتنال والإتيان بما يُشك في القدره عليه ما لم ينكشف عدم القدره، هذا المعنى للتنجيز إنّما يتصوّر في حالات الشك في القدره على الامتنال كما في مثال الغسل المتقدّم، إذا شك في قدرته على الإتيان بالغسل، هذا ممّا يحكم العقل بوجود التصدّي لامتناله، فيحكم العقل بوجود التصدّي لما يشك في قدرته عليه؛ لأنّه يشك في قدرته على امتناله، فيجب عليه التصدّي لما يشك في قدرته عليه الذي هو الامتنال بحسب الفرض، فإمّا أن يأتي به، أو أن يتبيّن له عدم القدره عليه، وهذا هو معنى التنجيز الذي يحكم به العقل. وأمّا عند الشك في القدره على العصيان لا على الامتنال كما في محل الكلام لما بيّناه في الدرس السابق بأنّ الشك في المقام في محل الكلام ليس في القدره على الامتنال؛ لأنّ المكلف قادر على الامتنال؛ لأنّه قادر على الترك والترك هو عبارته عن الامتنال، فلا شك في القدره على الامتنال في محل الكلام، وإنّما هو يشك في قدرته على الفعل، وعلى شرب ذلك الإناء الذي هو في مكان يُشك في كونه خارجاً عن محل الابتلاء، أو داخلياً في محل الابتلاء، فالشك في القدره على العصيان وليس الشك في القدره على الامتنال، هو بإمكانه أن يمثل هذا النهي حتّى في الفرد المشكوك بأن يترك شرب الإناء، وإنّما هو يشك في قدرته على العصيان، يعني في قدرته على الشرب وعلى الفعل الذي يتحقق به العصيان، في مثل هذا، التنجيز الذي يحكم به العقل بالمعنى السابق لا معنى لافتراضه في المقام، بأن يقال \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ أنّ العقل يحكم بلزوم التصدّي لما يشك في قدرته عليه، والمفروض أنّ ما يشك في قدرته عليه هو العصيان والمخالفة، ولا معنى لأن نقول بأنّ العقل يحكم بلزوم التصدّي للعصيان، بينما هناك كان هناك معنى لأن يقال أنّ العقل يحكم بلزوم التصدّي للامتنال عند الشك في القدره على الامتنال، أمّا عند الشك في القدره على العصيان لا معنى لأن يقال أنّ العقل يحكم بلزوم التصدّي للعصيان حتّى يتبيّن له عدم القدره، هذا المعنى غير متصوّر عند الشك في القدره على العصيان، ومن هنا لا يصح إثبات المنجزيه في محل الكلام استناداً إلى أنّ المشكوك من موارد الشك في القدره. يعني ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) من أننا نعلم بتكليف فعلى على تقدير، ومنجز على تقدير آخر، فيكون هناك علم بالتنجيز على كل تقدير، وهذا علم إجمالي ينتج كلا الطرفين. هذا الكلام لا يصح إلا في موارد الشك في القدره على الامتنال، أمّا في موارد الشك في القدره على العصيان كما في محل الكلام، هنا لا معنى لحكم العقل بالتنجيز، وبالتالي لا يكون هناك علم إجمالي بالتنجيز على كل تقدير، فلا يتم هذا الكلام.

ص: ٤٠١

الذي يمكن أن يقال في هذا المجال: أنّه لماذا لا نفسّر التنجيز الذي يحكم به العقل في موارد الشك في القدره تفسيراً آخر غير مسأله لزوم التصدّي لما يشك في قدرته عليه حتّى نقول إن الشك هو في القدره على الامتنال فالتصدّي له معقول، ولا يكون معقولاً ومقبولاً عندما يكون الشك في القدره على العصيان؟ كلا، لماذا لا نفسّر التنجيز الذي يحكم به العقل في موارد الشك

في القدره بتفسير آخر يمكن تطبيقه على كلا الموردين ؟ يعنى يكون معقولاً في كلا الفرضين، وذلك بأن نفسير التنجز الذى يحكم به العقل بأنه عباره عن قبح تفويت غرض المولى في موارد العلم بوجود غرضه وتحققه، عندما يعلم المكلف بوجود غرض للمولى العقل يحكم بقبح تفويت هذا الغرض، هذا هو مفاد الحكم العقلى ومعنى التنجز الذى يحكم به العقل، أنك أيها المكلف عندما تعلم بوجود غرض للمولى لا يجوز لك تفويت هذا الغرض لمجرد الشك في قدرتك على تحصيله؛ بل يجب عليك تحصيل ذلك الغرض بالرغم من الشك في قدرتك على تحصيله، هذا هو مفاد الحكم العقلى. هذا التفويت الذى يحكم العقل بقبحه في موارد الشك في القدره كما يتحقق في الواجبات كما في مثال الغسل وغيره من الأمثله الكثيره، عندما يشك المكلف في قدرته على حفر قبر للميت لدفنه، لا إشكال أنه لا يجوز أن يعتمد على شكه في قدرته لترك ذلك التكليف؛ بل يجب عليه التصدى للامتنال، هذا كما يتحقق في الواجبات، والتفويت المحكوم عقلاً بقبحه يكون بترك التصدى للفعل، إذا ترك التصدى للغسل مع شكه في قدرته عليه، أو ترك التصدى لدفن الميت مع شكه في قدرته عليه يقال بأن هذا فوت على المولى غرضه، وهذا قبيح بنظر العقل، فالعقل يحكم بقبح تفويت الغرض على المولى، أو بقبح تفويت غرض المولى المعلوم وجوده. أما في المحرمات من قبيل شرب الخمر وشرب النجس وأمثال هذه الأمور المحرمه عند الشك في القدره على الفعل هنا تفويت الغرض الذى يحكم العقل بقبحه يكون بالتصدى لفعله بعكس ما في الواجبات، التفويت هناك يكون بترك التصدى للفعل، هذا يحكم العقل بقبحه؛ لأنه تفويت للغرض المعلوم، بينما في باب المحرمات تفويت الغرض على المولى يكون بالتصدى للفعل، إذا تصدى للفعل في باب المحرمات يكون قد فوت على المولى غرضه، في باب المحرمات التفويت القبيح عقلاً الذى يحكم العقل بقبحه يكون بالتصدى للفعل، فإذا تصدى للفعل يكون قد فوت على المولى غرضه. التصدى للفعل في محل الكلام في المحرمات يكون بالإتيان بمقدماته المؤديه إليه، إذا جاء بالمقدمات المؤديه إلى ذلك الفعل، يقال بأن هذا فوت على المولى غرضه، والسّر في ذلك هو أن العقل يحكم على المكلف بلزوم سدّ باب وجود الحرام حتى يحقق للمولى غرضه، وإلا إذا جاء بالمقدمات المؤديه إلى ذلك الفعل يكون قد فوت على المولى غرضه، ويكون قد خالف الحكم العقلى؛ لأنّ العقل يحكم بلزوم سدّ باب وجود الحرام، وأن لا يأتى بالمقدمات التى تؤدى إلى تحقق ذلك الحرام؛ فحينئذ يكون هذا التكليف منجزاً بهذا المقدار، بمعنى أن هذا المكلف الذى يشك في قدرته على فعل الحرام يجب عليه أن لا يأتى بالمقدمات المؤديه إلى ذلك الحرام؛ لاحتمال أن تكون تلك المقدمات مفضيه إلى ذلك الحرام، والمفروض أن هذا يوجب تفويت الغرض على المولى، وعبرنا عنه بالاحتمال؛ لأنّ المقدمات وإن كانت مؤديه إلى الحرام، لكن كون ذاك حراماً، هذا مشكوك في محل الكلام؛ لأننا نحتمل أن الغرض موجود في هذا الطرف كما نحتمل أن الغرض موجود في الطرف المشكوك، فليس لدينا علم تفصيلي بأنّ الحرام موجود في الطرف المشكوك، وإنما عندنا علم إجمالي بوجود الغرض في أحد الطرفين، هذا الطرف المشكوك يُحتمل أن يكون ممّا فيه الغرض، الإتيان بالمقدمات المؤديه إلى الفعل، أى إلى الحرام وهو شرب ذلك الإناء يلزم منه تفويت الغرض على المولى على تقدير أن يكون هو الحرام الواقعي، على تقدير أن يكون الحرام الواقعي موجوداً في الفرد المشكوك؛ حينئذ الإتيان بالمقدمات المؤديه إلى ذلك الحرام يكون تفويتاً لغرض المولى، العقل يحكم بالمنجزيه بهذا المقدار في محل الكلام.

وبعبارة أخرى: نستطيع أن نقول بأن المكلف وإن لم يكن شاكاً في قدره على الامتثال في محل الكلام كما ذكر؛ لأن المفروض في محل الكلام هو الشك في العصيان لا الشك في قدره على الامتثال، وإنما الشك في قدره على العصيان، صحيح، المكلف ليس شاكاً في قدره على امتثال النهي المحتمل في ذاك الطرف؛ لأنه عالم بالقدره على امتثاله؛ لأن امتثاله يكون بالترك وهو قادر على الترك، وإنما شكّه في الفعل على ما تقدّم، لكن بعد فعل مقدمات الحرام المؤدّيه إليه يكون المكلف شاكاً في قدره على الامتثال، يعنى شاكاً في قدرته على الترك؛ لاحتمال أن تكون ما أدت إليه المقدمات المؤدّيه إلى الحرام، احتمال أن يكون حراماً وبعد الإتيان بالمقدمات لا يكون المكلف قادراً على تركه، بعد الإتيان بهذه المقدمات المؤدّيه إلى ذلك الشرب المكلف يشك في قدرته على الامتثال، ويشك في قدرته على الترك؛ لأنه إن كان الحرام ليس موجوداً فيه، فلا مشكله، لكن على تقدير أن يكون الحرام موجوداً في الفرد المشكوك وقد جاء بالمقدمات المؤدّيه إليه، لا يكون قادراً على الترك، يعنى لا- يكون قادراً على الامتثال. صحيح، قبل الإتيان بالمقدمات هو قادر على الامتثال وليس شاكاً في قدره على الامتثال، وإنما هو شاك في قدره على العصيان، لكن بعد الإتيان بمقدمات ذلك الفعل المؤدّيه إليه، فإذا جاء بها وأدت إليه وكان حراماً، لا- يكون قادراً على امتثال ذلك الحرام؛ لأنه جاء بما يُفضى إلى ذلك الفعل الذى من المفروض أنه حرام، فلا يكون قادراً على الامتثال.

إذن: هو على أحد التقديرين يكون قادراً على الامتثال، وعلى التقدير الآخر لا- يكون قادراً على الامتثال، إذن: في الواقع بعد الإتيان بالمقدمات المؤدّيه إلى الفعل هو يكون شاكاً في قدره على الامتثال؛ وحينئذ يكون حال الواجبات في الفرض السابق. الذى نريد أن نقوله هو أنه لا مانع ولا محذور في افتراض أن العقل يحكم بالتنجّز بمعنى أنه في موارد الشك في قدره العقل يحكم بقبح تفويت غرض المولى ولزوم التصدّى لتحصيل غرض المولى، وأن الشك في قدره ليس عذراً ولا مؤمناً، هذا كله مع افتراض ما ذكرناه ونقلناه عن المحقق العراقي (قدّس سرّه) سابقاً من أن الملاك لا يسقط بالعجز، وإنما الذى يسقط هو التكليف وتوجيه الخطاب، في موارد الشك في الدخول في محل الابتلاء والخروج عن محل الابتلاء على تقدير أن يكون هو الحرام الملاك موجود، والغرض موجود ومحفوظ، العقل عند الشك في قدره يحكم بقبح تفويت الملاك ولزوم التصدّى لتحصيله. هذا المعنى من التنجّز كما ينطبق ويتحقق في الواجبات يمكن افتراض تحقيقه في المحرّمات، وذلك بأن يحكم العقل بأنك لا- يجوز لك الإتيان بالمقدمات المؤدّيه إلى ذلك الفعل؛ لأن الإتيان بالمقدمات المؤدّيه إلى ذلك الفعل يعتبر بنظر العقل تفويت لغرض المولى، وتفويت غرض المولى قبيح، ليكن حكم العقل منجّزاً لهذا المقدار في محل الكلام؛ وحينئذ يصح للمحقق العراقي (قدّس سرّه) أن يقول بأننا نعلم بتكليف فعلي على تقدير، وتكليف منجّز على تقدير آخر، على تقدير أن يكون الحكم موجوداً في الطرف الداخلة في محل الابتلاء، فهو فعلى، وعلى تقدير أن يكون في الطرف المشكوك، هنا لا- علم لنا بفعليته؛ لأن الدخول في محل الابتلاء شرط في التكليف \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ لكنّه ليس شرطاً في الملاك، والعقل يحكم بقبح تفويت هذا الملاك، ويقول للمكلف لا يجوز أن تأتي بالمقدمات المؤدّيه إلى ذلك الفعل الذى تحتمل كونه حراماً؛ لأن هذا تفويت لغرض المولى، وهذا قبيح بحكم العقل، فيحكم بالتنجّز. هذا ما يرتبط بهذا البحث.

هناك كلام للسيد الخوئي (قدّس سرّه)، الظاهر أنّه ناظر إلى كلام المحقق العراقي (قدّس سرّه) المتقدّم، لكنّه يذكره في الشبهه المصدقيه التي يأتي الكلام فيها، كلامنا إلى الآن في الشبهه المفهوميه. يذكر كلاماً في الشبهه المصدقيه كأنه ناظر إلى كلام المحقق العراقي (قدّس سرّه)، ويُشكل عليه بإشكالٍ سيأتي التعرّض له، وهو أنّ مسألة الشك في القدره إنّما يكون مورداً لحكم العقل بالاشتغال والاحتياط ولا- تجرى فيه البراءه، هذا كلّ في موارد إحراز وجود الغرض والشك في القدره على تحصيله؛ عندئذٍ يحكم العقل بالاحتياط والاشتغال ولا مجال للبراءه، يقول: هذا غير متحقّق في محل الكلام؛ لأننا لا نحرز وجود الغرض في هذا الطرف ولا في هذا الطرف، هو يأتي بهذا الكلام لبيان أنّه لا مانع من إجراء البراءه \_\_\_\_\_ كما سيأتي بحثه في الشبهه المصدقيه \_\_\_\_\_ في الطرف المقذور الداخل في محل الابتلاء، وليس هذا مورداً لحكم العقل بالاحتياط والاشتغال؛ لأنّ العقل إنّما يحكم بالاحتياط والاشتغال عند إحراز وجود الغرض، ونحن لا نحرز وجود الغرض في الطرف المقذور الداخل في محل الابتلاء؛ لاحتمال أن يكون الغرض موجوداً في الطرف الآخر؛ ولذا يقول هذا ليس من موارد حكم العقل بالاشتغال والاحتياط عند الشك في القدره؛ لأنّه يُشترط فيه إحراز وجود الغرض، وفي هذا الطرف المقذور الداخل في محل الابتلاء نحن لا- نحرز وجود الغرض؛ فلذا لا- مانع من إجراء البراءه. نستطيع أن نطبّق نفس هذا الكلام في الطرف المشكوك الذي هو محل كلامنا، المحقق العراقي (قدّس سرّه) ناظر إلى الطرف المشكوك، ويقول: بأننا نعلم بتكليفٍ فعلي على أحد التقديرين، ومنجز على التقدير الآخر، يعني على تقدير أن يكون التكليف موجوداً في الطرف المشكوك، فطبّقهُ على الطرف المشكوك، فيمكن أن يُنقل هذا الكلام إلى الطرف المشكوك، فيقال أنّ الالتزام بحكم العقل بالاشتغال والاحتياط عند الشك في القدره إنّما يصح إذا كنّا نحرز وجود الغرض في هذا الطرف، ونحن لا نحرز وجود الغرض في الطرف المشكوك؛ فحينئذٍ لا- يكون هذا من موارد حكم العقل بالاشتغال والاحتياط باعتبار الشك في القدره؛ لأنّه يُشترط فيه أن يكون هناك إحراز للغرض والملا-ك، ونحن لا- نحرز ذلك، فإذن: نمنع ممّا ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) من إجراء قاعده الاشتغال والالتزام بأنّ العقل يحكم بالتنجز في الطرف المشكوك باعتبار الشك في القدره، نمنع من ذلك؛ لأنّه لا علم لنا بوجود الغرض في الطرف المشكوك، فلا يكون من موارد حكم العقل بالتنجز، وهذا إشكال على المحقق العراقي (قدّس سرّه)، بالتالي لا يكون العلم الإجمالي منجزاً؛ لأنّه علم بتكليفٍ فعلي على تقدير وليس فعلياً وليس منجزاً على التقدير الآخر، أمّا كونه غير فعلي؛ فلأنّه ليس هناك علم بدخوله في محل الابتلاء، ويُشترط في فعله التكليف الدخول في محل الابتلاء، وأمّا كونه غير منجز؛ فلأنّ العقل لا يحكم بمنجزته حتّى بلحاظ الغرض؛ لأننا لا نحرز وجود الغرض في الطرف المشكوك، فبالتالي ينهار ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه).

هذا الإيراد الذي سيأتي التعرّض له يمكن أن يقال في دفعه: أنّ المحقق العراقي (قدّس سرّه) يفترض إحراز وجود الغرض، لكن على نحو العلم الإجمالي، يفترض أننا نعلم بتحقق الغرض في أحد الطرفين، هذا الطرف بخصوصه ليس لدينا علم بوجود الغرض فيه، وكذلك الطرف الآخر، لكننا نعلم إجمالاً بوجود الغرض، صحيح ليس لدينا علم إجمالي بتحقيق التكليف على كل تقدير من جهة أنّ التكليف الفعلي مشروط بالدخول في محل الابتلاء، ونحن نشكّ في دخول أحد الطرفين في محل الابتلاء، أو خروجه عن محل الابتلاء، وقلنا أنّ النتيجة تتبع أخس المقدمتين فلا يكون هناك علم بتكليف فعلي على كل تقدير، لكن بالنسبة إلى الغرض هناك علم بثبوت الغرض على كل تقدير، بمعنى أنّه على تقدير أن يكون التكليف في هذا الطرف فالغرض موجود، وإن كان في ذاك الطرف فالغرض أيضاً موجود وإن سقط التكليف، حتّى إذا سقط التكليف على تقدير خروجه عن محل الابتلاء، لكن الغرض باقٍ، لكن الخروج عن محل الابتلاء الذي هو العجز العرفي لا يستلزم زوال الغرض، وإنما يستلزم عدم التكليف وعدم توجيه الخطاب. إذن: هو يفترض إحراز وجود الغرض، لكن ليس إحرازاً تفصيلاً، وإنّما هو إحراز إجمالي. إذن: المكلف عالم بوجود الغرض في أحد الطرفين، إمّا الطرف الداخل في محل الابتلاء، أو الطرف الذي يُشكّ فيه، وكأنّ المحقق العراقي (قدّس سرّه) يريد أن يطبق حكم العقل بالتنجيز حتّى في هذا الغرض، يقول العقل يحكم بالاشتغال والاحتياط عند الشك في قدره حتّى مع العلم الإجمالي بتحقق الغرض، فضلاً عن العلم التفصيلي بتحقيق الغرض. نعم لو لم يكن هناك علم إجمالي ولا تفصيلي بتحقيق الغرض، هنا لا يحكم العقل بالاشتغال والاحتياط.

فإذن: نحن نعلم بتحقيق الغرض، إمّا في هذا الطرف، أو في هذا الطرف، يأتي المكلف يريد أن يفوت على المولى غرضه على تقدير أن يكون التكليف موجوداً في هذا الطرف، العقل يحكم بالتنجيز ويقول لا- يجوز تفويت غرض المولى، بعد العلم بالتكليف، كما أنّ العقل بعد العلم بالتكليف يقول لا بدّ من الاحتياط مع أنّه لا يعلم أنّ التكليف موجود في هذا الطرف، أو في هذا الطرف، وهذا هو العلم الإجمالي العادي، لكن لأنه يعلم إجمالاً بوجود التكليف العقل يحكم بالاشتغال وبالاحتياط، نفس هذا الكلام هو يريد أن يطبقه على العلم الإجمالي بالغرض، يعلم إجمالاً بوجود غرض للمولى، المكلف تردد بأنّ الغرض موجود في هذا الطرف، أو في هذا الطرف، العقل أيضاً يحكم بالاشتغال وبالاحتياط. فلا- نستطيع أن نقول كما ذكر السيد الخوئي (قدّس سرّه) من أنّه هنا لا علم بالغرض ولا إحراز للغرض بحيث يقارنه بالشبهات البدويه، يقول في الشبهات البدويه لا يحكم العقل بالتنجيز، احتمال أن يفوت الغرض لا- يؤثّر، ففي كل شبهه بدويه يوجد احتمال أن يفوت غرض المولى، المهم إحراز فوات الغرض، في محل كلامنا يفوت الغرض، في ما إذا فرضنا أننا لم نحكم بالتنجيز؛ حينئذٍ سوف يفوت الغرض بهذا المعنى الذي ذكرناه. وهذا سيأتي التعرّض له في الشبهه المصدقيه.

إلى هنا يتمّ الكلام في المقام الأوّل، يعنى في الشبهه المفهوميه، والظاهر \_\_\_\_\_ والله العالم \_\_\_\_\_ أنّه لم يتم دليل لإثبات المنجزيه في محل الكلام.

### الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

ص: ٤٠٦

الكلام في المقام الثاني في الشبهه المصدقيه: إذا شككنا في خروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محل الابتلاء، أو دخوله فيه بنحو الشبهه المصدقيه كما إذا شككنا في أنّ الإناء الذي نشك في نجاسته هل هو موجود في بلد قريب بحيث يكون داخلًا في محل الابتلاء، أو في بلد بعيد جدًا، فيكون خارجاً عن محل الابتلاء، الكلام يقع في أنّ هذا الشك هل يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز كما هو الحال فيما لو علمنا بخروج الطرف عن محل الابتلاء، وإذا سقط العلم الإجمالي عن التنجيز جاز الرجوع إلى البراءة في الطرف الداخل في محل الابتلاء، أو أنّه لا يسقط العلم الإجمالي، ولو لأجل إمكان الرجوع إلى الإطلاق لإثبات فعلية التكليف في ذلك الفرد المشكوك، وبالتالي يبقى العلم الإجمالي على حاله ويكون منجزاً ومانعاً من الرجوع إلى البراءة في الطرف الداخل في محل الابتلاء، ومن هنا يظهر أنّ الكلام لا بدّ أن يقع في أمرين:

الأمر الأوّل: في جواز الرجوع إلى إطلاق دليل التكليف لإثبات حكمه في هذا المشكوك بنحو الشبهه المصدقيه وعدم جواز التمسك به على غرار ما تقدم في الشبهه المفهوميه حيث طرح هذا البحث وأنّه هل يمكن التمسك بالعام؟ أي بدليل التكليف لإثبات فعلية التكليف في الطرف المشكوك، أو لا؟ هنا أيضاً لا بدّ من الكلام عن ذلك.

الأمر الثاني: على تقدير عدم صحّ الرجوع إلى العام لإثبات حكمه في الفرد المشكوك؛ وحينئذٍ تصل النوبه إلى الأصول

العملية، فهل يصح الرجوع إلى البراءة في الفرد المشكوك، أو لا- يصح؟ وعلى تقدير صحه الرجوع إلى البراه في الفرد المشكوك؛ حينئذ البراءة في الطرف الداخل في محل الابتلاء تكون معارضة بالبراءة في ذلك الفرد المشكوك وتحصل حاله التساقط، وبالتالي ينتج العلم الإجمالي. وأما إذا قلنا بعدم إمكان الرجوع إلى البراءة في الطرف المشكوك؛ حينئذ لا مانع من الرجوع إلى البراءة في الطرف الداخل في محل الابتلاء؛ لأن البراءة فيه تكون بلا- معارض، وهذا معناه عدم منجزيه العلم الإجمالي.

ص: ٤٠٧



أما بالنسبة للأمر الأوّل: فهنا رأيان:

الرأى الأوّل: فى محل الكلام يقول بعدم جواز التمسك بدليل التكليف فى الفرد المشكوك فى محل الكلام، باعتبار أنّ محل الكلام، موضوع الخطاب الشرعى مقيد بعدم الخروج عن محل الابتلاء بحسب الفرض؛ لأنه يعتبر فى صحّة التكليف ويعتبر فى موضوع الخطاب الدخول فى محل الابتلاء، فهو مقيد بعدم الخروج عن محل الابتلاء، فإذا شككنا فى فرد أنه خارج عن محل الابتلاء، أو ليس خارجاً عن محل الابتلاء، فمن الواضح أنه لا يجوز التمسك بالدليل لإثبات فعلية التكليف فيه؛ لأنّ هذا تمسك بالدليل فى الشبهه المصداقيه، وهو غير جائز.

بعبارة أخرى: أن المكلف يشك بنحو الشبهه المصداقيه فى أنّ هذا داخل فى محل الابتلاء، أو ليس داخلاً فى محل الابتلاء. هذا هو فرض الكلام، وحيث أنّ دليل التكليف مقيد بالدخول فى محل الابتلاء، أو مقيد بعدم الخروج عن محل الابتلاء؛ فحينئذٍ لا يحرز تحقق موضوع الدليل فى هذا الفرد؛ لأنّ موضوع الدليل هو ما إذا كان المورد داخلاً فى محل الابتلاء؛ حينئذٍ يكون دليل التكليف شاملاً له؛ لأنّ موضوع دليل التكليف مقيد بالدخول فى محل الابتلاء، فإذا شككنا فى أنّ هذا داخل، أو غير داخل فى محل الابتلاء لا يجوز التمسك بالدليل فى هذه الشبهه المصداقيه؛ لأننا لا نحرز تحقق موضوع الدليل، موضوع الدليل هو ما يكون داخلاً فى محل الابتلاء، وما يكون المكلف قادراً عليه بالقدره عرفيه، وأنا أشك فى أننى قادر على هذا، أو لا؟ فلا يجوز التمسك بالدليل فى المقام. هذا الرأى هو الذى اختاره السيد الخوئى (قدّس سرّه).

ص: ٤٠٨

الرأى الثانى يقول بجواز التمسك به ولا مانع من التمسك به فى المقام باعتبار أن المخصص لئبى فى محل الكلام، ومن يختار هذا الرأى الثانى يُفصل بين ما إذا كان المخصص لئبياً وبين ما إذا كان المخصص لفظياً، فيقول: إن كان المخصص للدليل لفظياً، وشككنا بنحو الشبهه المصادقيه، فلا يجوز التمسك بالعام للسبب الذى ذكرناه سابقاً، باعتبار أن المخصص اللفظى يوجب تقييد العام بقييدٍ عدمى وهو عدم المخصص بحيث يكون موضوع الحكم فى العام هو عدم المخصص، هذا يكون دخيلاً فى موضوع حكم العام، يعنى عدم الخروج عن محل الابتلاء فى محل كلامنا يكون دخيلاً فى موضوع التكليف، فالتكليف إنما يثبت فى موردٍ لا- يكون خارجاً عن محل الابتلاء، وأما إذا شككنا فى أن المورد داخل فى محل الابتلاء، أو خارج عن محل الابتلاء، فلا يمكن التمسك بذلك الدليل؛ لأنه تمسك بالدليل فى الشبهه المصادقيه. هذا إذا كان المخصص لفظياً، فالترموا بنفس ما التزم به صاحب الرأى الأول.

وأما إذا كان المخصص الذى يوجب خروج بعض الأفراد مخصصاً لئبياً، فالأمر يختلف، هنا قالوا لا مانع من التمسك بإطلاق الدليل، أو بعمومه، باعتبار أن مرجع المخصص اللبى كالإجماع والسيره وحكم العقل، إلى القطع واليقين؛ بل فى الحقيقه قالوا أن المخصص هو القطع واليقين؛ فحينئذٍ يختص ما يخرج عن العام وعن الدليل بالفرد المتيقن خروجه منه، وأما غير الفرد المتيقن خروجه، يعنى ما يُشكك فى خروجه عن العام وعدم خروجه يبقى مشمولاً للعام، ففرق بين المخصص اللفظى وبين المخصص اللبى، فى المخصص اللفظى كما أوضح صاحب الكفايه (قدس سرّه) ما يُلقى إلى المكلف عبارته عن حجّتين، الدليل العام والمخصص اللفظى، حجّتان، كل منهما حجّه فى أن هذا الفرد هل هو داخل فى هذه الحجّه، أو فى هذه الحجّه؟ فى هذه الحاله لا- يمكن التمسك بالعام لإثبات حكمه فى الفرد المشكوك. أما فى موارد المخصص اللبى فالملقى إلى المكلف هو حجّه واحده وهو عبارته عن الدليل العام، غايه الأمر أن المكلف يقطع بعدم شمول الدليل لحاله الخروج عن محل الابتلاء، عدم شمول الدليل لحاله الخروج عن محل الابتلاء لم تنشأ من وجود حجّه عليها مُلقاه من قبل الشارع، وإنما المكلف يقطع بأن حاله الخروج عن محل الابتلاء خارجة عن الدليل، ففى كل موردٍ يقطع المكلف بخروج الفرد عن محل الابتلاء؛ حينئذٍ يكون قطعه عليه حجّه، ويمكنه أن لا- يعمل بالعام؛ بل لا يكون العام حجّه حينئذٍ؛ لأنه يقطع بخروج هذا عن العام، ومن الواضح بأن العام لا يكون حجّه فيما قطع المكلف به. وأما ما لا يقطع المكلف بخروجه عن العام، فالعام يبقى حجّه فيه ولا مبرر لرفع اليد عن هذه الحجّه وعدم الالتزام بها، فيجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه إذا كان المخصص لئبياً، وحيث أن المخصص فى المقام لئبى؛ لأنّ المخصص هو حكم العقل والاستهجان وأمثال هذه الأمور التى ترجع كلّها إلى القبح العقلى وإلى المخصص اللبى؛ وحينئذٍ لا مانع من الرجوع إلى الدليل لإثبات حكمه فى الفرد المشكوك وإن كانت الشبهه مصادقيه. هذا الرأى الثانى هو ظاهر كلام الشيخ الأنصارى (قدس سرّه)، وظاهر كلام صاحب الكفايه (قدس سرّه)، كلٌّ منهما التزم بهذا التفصيل كبروياً، والتزما بإمكان التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه إذا كان المخصص لئبياً، وهذا إذا طبقناه، فلازمه أن يلتزم فى محل الكلام بجواز التمسك بإطلاق دليل التكليف لإثبات حكمه فى الفرد المشكوك.

على هذا الرأى الثانى لا- تصل النوبه إلى البحث الآخر، أى الرجوع إلى الأصول العمليه؛ لأنه يوجد دليل اجتهادى وهو إطلاق دليل التكليف، فيمكن التمسك به لإثبات فعلية التكليف فى الفرد المشكوك بنحو الشبهه المصداقيه؛ وحينئذ يتنجز العلم الإجمالى. نعم، على الرأى الأوّل يفتح المجال للحديث عن ما هو مقتضى الأصل العملى فى المقام.

بالنسبه إلى الرأى الثانى الذى التزم به الشيخ الأنصارى وصاحب الكفايه (قدّس سرّهما) هناك ملاحظات كثيره عليه، والمحققون المتأخرون لم يلتزموا بهذا التفصيل، وذكروا بأنه لا فرق بين المخصص اللبى والمخصص اللفظى فى أنّ كلّاً منهما يمكن تصوّر الشبهه المصداقيه فيه؛ لأنّ مرجع كلام الشيخ وصاحب الكفايه (قدّس سرّهما) كأنه يريد أن يقول أنّ الشبهه المصداقيه لا تُتصور فى المخصص اللبى؛ لأنّ المخصص فى الواقع والحقيقه هو القطع واليقين، فما يقطع به المكلف يكون خارجاً عن العام، أمّا ما يشك فيه المكلف، فلا- يكون خارجاً عن العام، كأنهم يريدون أن يقولوا لا- توجد حاله شكّ فى الخروج عن العام وعدم الخروج عنه، العام حتماً هو يشمل الأفراد المشكوكه، يعنى المشكوكه من حيث الدخول فى محل الابتلاء، والخروج عنه بنحو الشبهه المصداقيه، هذه الأفراد التى يُشكّ فى دخولها أو خروجها بنحو الشبهه المصداقيه العام قطعاً يشملها، ليس لدينا شكّ فى هذا، فأين الشكّ بنحو الشبهه المصداقيه؟ يوجد لدينا دليل عام مُلقى من قبل الشارع، دليل التكليف فى محل الكلام، وخرج عنه ما يقطع المكلف بخروجه عنه، يعنى ما يقطع المكلف بخروجه عن محل الابتلاء؛ لأنّ هنا يحصل قطع بخروجه عن الدليل، ليس لدينا حاله شكّ حينئذٍ نشكّ فيها أنّ هذا الفرد هل هو خارج عن العام، أو لا؟ كل ما يبقى هو داخل فى العام؛ لأنه لا يوجد حجّتان نشكّ فى دخول أحدهما فى هذا، أو دخوله فى الأخرى، هناك حجّه واحده مُلقاه من قبل الشارع، وهى العام، ويجب الأخذ بعمومه، إلاّ إذا قطع المكلف بعدم شموله لمورد؛ حينئذٍ نرفع اليد عن العام؛ لأنّ العام لا يكون حجه فى ما يقطع المكلف بخروجه عنه، وما عدا ذلك هو معلوم الدخول فى العام، فيتمسك فيه بالعام ويمكن إثبات حكم العام فيه. هذا هو مفاد كلامهما (قدّس سرّهما).

الاعتراض يقول: يمكن تصوّر الشبهه المصدقيه بالنسبه إلى العام في ما إذا كان المخصص لئياً كما يمكن تصورهما فيما إذا كان المخصص لفظياً، ما هي المشكله في أن يكون الدليل المخصص اللبى يدل على إخراج شيء بعنوان عام؟ مخصص لئى، فرضاً حكم العقل، لكن ما يخرج هو عنوان عام من قبيل المثال الذى يُمثل به في هذا الباب وهي مسأله حكم العقل بعدم جواز لعن المؤمن في مقابل (لعن الله بنى أميه قاطبه)، في مقابل هذا الكلام هناك حكم العقل بخروج هذا العنوان من الدليل الدال على اللعن لهم قاطبه، خرج المؤمن منهم، هذا عنوان عام والعقل هو الحاكم به، والدليل لئى، والمخصص لئى، فأى ضمير في أن نفترض الشبهه المصدقيه في هذا المجال؟ بأن نشك في أنّ شخصاً من بنى أميه هل هو مؤمن، أو لا؟ ونتكلم في أنه هل يجوز التمسك بالعام، أو لا يجوز؟ يمكن تصوّر الشبهه المصدقيه، يعنى نشك في أنّ هذا هل هو خارج عن العام، أو لا؟ فإن كان مؤمناً فهو خارج عن العام، وإن لم يكن مؤمناً، فهو باقٍ داخل في العام، ليس الخارج من العام هو فقط ما يُقطع بكونه مؤمناً، العقل لم يحكم بعدم جواز لعن ما قطع بكونه مؤمناً، وإنما حكم العقل بقبح لعن المؤمن، هذا عنوان عام في مقابل العام، ويمكن أن نتصور شخصاً نشك في كونه مؤمناً، أو لا، وبالتالي نشك في خروجه عن العام أو في دخوله فيه، فيجرى فيه نفس الحديث الذى يقال في المخصص اللفظى بلا فرق بينهما، والقطع واليقين يؤخذ على نحو الطريقيه في هذه المقامات وليس له موضوعيه، العقل يحكم بعدم جواز لعن المؤمن، هذا العنوان هو الذى يكون خارجاً عن العام، لكن بحكم العقل. مَرّه يدلّ دليل على عدم جواز لعن المؤمن، ومَرّه يحكم العقل بعدم جواز لعن المؤمن، والقطع إذا وُجد، فهو قطع طريقي وليس موضوعياً، هنا إذا شككت في أنّ هذا مؤمن، أو لا، يعنى اشك في أنه داخل في العام، أو خارج عنه، فهي شبهه مصدقيه، فإذا كان العام بعد إخراج المؤمن منه اختص بغير المؤمن، يعنى أصبح موضوع اللعن هو غير المؤمن من بنى أميه، أنا اشك في انطباق هذا العنوان على هذا الفرد، ومعه لا يمكن التمسك بالدليل؛ لأنه شبهه مصدقيه لذلك الدليل؛ لأنّ الدليل يقول لعن كل بنى أميه إذا كان غير مؤمن، وأنا اشك في أنّ هذا مؤمن، أو ليس مؤمناً، فكيف يمكن التمسك بإطلاق هذا الدليل لإثبات جواز اللعن في هذا الفرد المشكوك؟ لا فرق بين المخصص اللبى وبين المخصص اللفظى. هذا بالنسبه إلى البحث الأول.

إذا انتهينا إلى هذه النتيجة وهي عدم جواز التمسك بالدليل لإثبات حكمه في الفرد المشكوك؛ لأنه تمسك بالدليل في الشبهه المصدقيه؛ حينئذٍ نتقل إلى البحث الثاني، والدليل الاجتهادي غير موجود، لكن هل يمكن الرجوع إلى البراءة في الفرد المشكوك، أو لا- يمكن الرجوع إلى البراءة في الفرد المشكوك؟ هل يمكن إجراء البراءة في ما اشك في كونه خارجاً عن محل الابتلاء، أو داخله- في محل الابتلاء؟ بعد وضوح أن ما يكون خارجاً عن محل الابتلاء حتماً لا تجرى فيه البراءة، لكن ما أشك في دخوله وخروجه هل يمكن إجراء البراءة فيه، أو لا؟

في هذا البحث أيضاً يوجد رأيان:

الرأى الأول: أيضاً هو الذى اختاره السيد الخوئى (قدس سرّه)، حيث يرى عدم جواز الرجوع إلى البراءة، وأن البراءة لا تجرى في الفرد المشكوك، وأن دليل البراءة لا- يمكن التمسك به لإثبات البراءة في الفرد المشكوك، وعلل ذلك بأن ما يمنع من التمسك بالعام أو المطلق في الشبهه المصدقيه يمنع من التمسك بدليل البراءة في الشبهه المصدقيه أيضاً، فلا فرق بين دليل التكليف وبين دليل البراءة في أن كلا- منهما لا- يجوز التمسك به في الشبهه المصدقيه، والشبهه في محل الكلام هي شبهه مصدقيه لكل منهما، شبهه مصدقيه لدليل التكليف؛ ولذا منعنا من جواز التمسك به، وشبهه مصدقيه لدليل البراءة؛ ولذا منع من التمسك بدليل البراءة في محل الكلام.

توضيح المطلب: كأنه يريد أن يقول أن أصله البراءة حيث أن مفادها الرفع، فهي إنما تجرى في المورد القابل للوضع؛ لأن التقابل بين الرفع وبين الوضع هو تقابل الملكة والعدم، الوضع هو الملكة والرفع هو العدم حيث يمكن أن يكون المورد قابلاً للوضع، فكل مورد يكون قابلاً للوضع والمقصود بالوضع هو وضع التكليف فيه، كل مورد يكون قابلاً للوضع التكليف فيه يكون قابلاً للرفع، والعكس بالعكس، كل مورد لا يكون قابلاً للوضع التكليف فيه لا يكون قابلاً للرفع، فإذا أثبتنا في مورد أنه يستحيل وضع التكليف فيه، يستحيل فيه الرفع ولا يكون مشمولاً لدليل البراءة؛ لأن مفاد البراءة هو الرفع، والرفع إنما يمكن حيث يمكن الوضع، فإذا لم يكن الوضع ممكناً، فالرفع أيضاً لا يكون ممكناً، وكأنه يريد أن يقول: أن دليل البراءة، بناءً على هذا البيان مقيد بإمكان الوضع، ومفاده الرفع، والرفع إمكاناً واستحاله منوط بإمكان الوضع واستحاله. إذن: دليل البراءة إنما يستطيع أن يثبت الرفع في موردٍ حينما يكون الوضع فيه ممكناً، وهذا معناه أن إمكان الوضع أخذ قيماً في دليل البراءة، دليل البراءة يثبت الرفع مقيداً بإمكان الوضع، فإمكان الوضع مأخوذ قيماً في دليل البراءة، إذا كان إمكان الوضع مأخوذ قيماً في دليل البراءة. وبعبارة أخرى: أن دليل البراءة خرج عنه ما لا- يمكن فيه الوضع؛ لأن ما لا يمكن فيه الوضع لا يمكن فيه الرفع، فلا يشمل دليل البراءة. إذن: هو مقيد بإمكان الوضع حتى يشمل دليل البراءة، فإذا كان مقيداً بذلك؛ فحينئذٍ نأتى لبيان الشبهه المصدقيه بالنسبه لدليل البراءة، أن المكلف بحسب الفرض يشك في أن هذا الفرد خارج عن محل الابتلاء، أو غير خارج عن محل الابتلاء، وهذا إذا أردنا أن نترجمه فنترجمه إلى أن المكلف يشك في إمكان وضع التكليف فيه، أو عدم إمكانه؛ لأنه إن كان داخل في محل الابتلاء يشمل التكليف، ويمكن وضع التكليف فيه، وإن كان خارجاً عن محل الابتلاء، فلا يمكن وضع التكليف فيه؛ لأنه خارج عن محل الابتلاء ويستحيل وضع التكليف في ما هو خارج عن محل الابتلاء. إذن: شك المكلف في أن هذا داخل، أو خارج عن محل الابتلاء يرجع في الحقيقة إلى شك المكلف في إمكان وضع التكليف فيه أو عدم إمكانه، مع الشك في إمكان الوضع كيف نتمسك بدليل البراءة، والحال أن دليل البراءة مقيد بإمكان الوضع؟ اليس هذا تمسكاً بالدليل في الشبهه المصدقيه له؟ لأن الدليل يقول أنا أجعل البراءة في المورد القابل للوضع، فلا بد أن احرز أن هذا المورد قابل للوضع حتى تجرى فيه البراءة

ويشمله الدليل. أمّا مع الشكّ في أنّ هذا قابل لوضع التكليف، أو غير قابل لوضع التكليف، فالتمسّك بدليل البراءة لإثبات البراءة فيه يكون تمسّكاً بالدليل في الشبهه المصداقيه له، وهذا غير جائز؛ ولذا هو منع من التمسّك بدليل التكليف في الفرد المشكوك بنحو الشبهه المصداقيه، ومنع أيضاً من التمسّك بدليل البراءة لإثبات البراءة في الفرد المشكوك؛ ولذا قال: لا مانع حينئذٍ من إجراء البراءة في الطرف الداخِل في محلّ الابتلاء؛ لأنّ البراءة فيه ليست معارضة بشيء، فتجرى البراءة في الطرف الداخِل في محلّ الابتلاء؛ وحينئذٍ يسقط العلم الإجمالي عن المنجزيه. هذا هو الرأى الأول.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

قلنا أنّ الكلام إذا وصل إلى الأصول العمليّة نقلنا رأي السيد الخوئي (قدّس سرّه) الذي يرى عدم جريان البراءة في الطرف المشكوك بدعوى أنّ التمسك بدليل أصالة البراءة في الطرف المشكوك متمسك بالعام في الشبهه المصادقيه وهذا غير جائز بالبيان الذي ذكرناه في الدرس السابق.

يمكن أن يُلاحظ على هذا الكلام:

الملاحظه الأولى: ليس جميع أدلّه البراءة كلّها وارده بلسان الرفع، حديث الإطلاق، كل شيء لك مطلق حتّى يرد فيه النهي، أو الآيات القرآنيه (ما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولاً) (1) أو غيرها من الأدلّه التي استدللّ بها على البراءة وبعضها أدلّه تامّه، لم ترد بلسان الرفع حتّى نستشكل في شمول الدليل الذي فيه هذا اللسان للطرف المشكوك بدعوى أنّه لا يمكن فيه الوضع، فلا يمكن فيه الرفع، فلا يكون مشمولاً لدليل البراءة. هذا شيء يختصّ على تقدير تماميته بما إذا كان لسان دليل البراءة هو لسان الرفع، وهذا ليس شيئاً موجوداً في كل أدلّه البراءة، فيمكن التمسك بتلك الأدلّه لإثبات البراءة في الطرف المشكوك، وبالتالي يتجزّز العلم الإجمالي.

الملاحظه الثانيه: لو سلّمنا ذلك ونظرنا إلى حديث الرفع بالخصوص، هذا الكلام إنّما يتمّ عندما يكون حديث الرفع يرفع التكليف الواقعي المشكوك، يعنى عندما يكون المرفوع بحديث الرفع هو التكليف الواقعي المشكوك، هذا الكلام يتم، فيقال كما تقدّم، أنّ وضع التكليف في مورد الخروج عن محل الابتلاء غير ممكن، فمع الشك في الخروج عن محل الابتلاء، أو الدخول في محل الابتلاء كما هو محل الكلام، فلا نحزر إمكان الوضع، فإذا لم نحزر إمكان الوضع؛ فحينئذٍ لا يمكن شمول الحديث الوارد بلسان الرفع لذلك المورد؛ لأنّ شمول حديث الرفع لمورد مشروط ومقيّد بإمكان الوضع، وحيث أننا لا نحزر إمكان الوضع في هذا الفرد؛ فحينئذٍ لا يكون الحديث شاملاً له، هذا الكلام صحيح، ولكن القول أنّ المرفوع في حديث الرفع هو التكليف الواقعي لا يقول به إلاّ الشاذ من علمائنا، حديث الرفع ليس الرفع فيه فقط ما لا يعلمون بالخصوص رفعاً واقعياً للتكليف المشكوك، لا يقول بذلك إلاّ النادر؛ لأنّه على خلاف قاعده الاشتراك، ولأنّه يلزم منه التصويب... الخ، في موارد عدم العلم لا يكون الرفع للتكليف المشكوك رفعاً واقعياً؛ لأنّ هذا لازمه اختصاص الأحكام الواقعيه بالعالمين بها، وإنّما الشيء الذي استقرّ عليه رأى المتأخرين تقريباً هو أنّ الرفع رفع للتكليف الواقعي ظاهراً لا رفعاً للتكليف الواقعي واقعياً، وإنّما هو رفع ظاهري للتكليف الواقعي، والمقصود بالرفع الظاهري للتكليف الواقعي هو رفع إيجاب الاحتياط؛ لأنّ إيجاب الاحتياط يعنى جعل التكليف الواقعي ووضعه ظاهراً، فيوجب الاحتياط، فيكون التكليف الواقعي مجعولاً وموضوعاً ظاهراً، رفع التكليف الواقعي ظاهراً يكون برفع إيجاب الاحتياط نحوه، فإذا رفع وجوب الاحتياط تجاه التكليف المشكوك معناه أنّه رفع التكليف الواقعي ظاهراً، فالمرفوع في حديث الرفع في الواقع والحقيقه هو إيجاب الاحتياط، أى لا يجب الاحتياط تجاه التكليف المشكوك، هذا مفاد حديث الرفع، إيجاب الاحتياط يكون هو المرفوع لا التكليف الواقعي المشكوك؛ فحينئذٍ يجب علينا بمقتضى كلامه أن ننظر

إلى أن إيجاب الاحتياط هل يمكن وضعه، أو لا- يمكن وضعه؟ بالنسبة إلى الطرف المشكوك هل يمكن وضع إيجاب الاحتياط، أو لا- يمكن وضع إيجاب الاحتياط؟ فإن أمكن وضع إيجاب الاحتياط في الطرف المشكوك أمكن رفعه، فيكون مشمولاً لحديث الرفع؛ لأنَّ حديث الرفع يرفع إيجاب الاحتياط، بناءً على كلامه، فلا بدَّ من افتراض إمكان وضع إيجاب الاحتياط، فإذا أمكن وضع إيجاب الاحتياط وجعله في الطرف المشكوك؛ حينئذٍ أمكن رفعه، وبالتالي يشمل حديث الرفع. وأمَّا إذا لم يمكن وضع إيجاب الاحتياط في الطرف المشكوك؛ فحينئذٍ يتمُّ كلامه؛ وحينئذٍ لا يمكن رفعه؛ لأنَّ التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم، فلا يمكن رفعه، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع. ما هو الصحيح؟ هل يمكن وضع إيجاب الاحتياط في الطرف المشكوك، أو لا يمكن وضعه؟ الظاهر أنه يمكن وضع إيجاب الاحتياط في الطرف المشكوك؛ إذ أيُّ محذورٍ في أن يجعل الشارع إيجاب الاحتياط لغرض تنجيز الواقع على تقدير مصادفته لغرض الحفاظ على الملاك الواقعي على تقدير وجود ملاك واقعي في هذا الطرف المشكوك؟ ما هي المشكلة في هذا؟ أن يقول يجب عليك الاحتياط لأجل الحفاظ على ملاك الواقع على تقدير مصادفته ووجوده؛ لأنَّ الحفاظ على ملاك الواقع يكون بإيجاب الاحتياط بالنسبة إليه، فإذا أوجب الشارع الاحتياط، فهذا معناه أنه نَجَز الواقع، وحافظ على الملاكات الواقعية، فإذن: لا مشكلة في افتراض وضع إيجاب الاحتياط على غرار ما قلناه في تقريب المحقق العراقي (قدَّس سرَّه)، قلنا هناك أنَّ العقل لا يرى مشكلة في تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى الطرف المشكوك، والعقل أيضاً لا يمنع من هذا التنجيز، يقول: أنَّ هذا العلم الإجمالي ينجز ذلك الطرف المشكوك، لما قاله المحقق العراقي (قدَّس سرَّه) من أنَّ الخروج عن محل الابتلاء لا يوجب سقوط الملاك، وإنما يوجب سقوط التكليف، فالملاك باقٍ، والمكلف يعلم بوجود الغرض في أحد الطرفين، والطرف المشكوك هو طرف لهذا العلم الإجمالي، والعلم الإجمالي ينجز ذلك على المكلف، ويلزمه بالتصدّي لتحصيل ذلك الغرض ويمنعه من تفويته، العقل هكذا يقول على ما تقدّم. نفس هذا الكلام يمكن نقله إلى وجوب الاحتياط الشرعي، بأنَّ يقول الشارع يجب عليك الاحتياط في هذا الطرف المشكوك لغرض تنجيز الواقع ولغرض الحفاظ على الملاكات الواقعية على تقدير مصادفتها، فأىُّ ضميرٍ في ذلك؟ الشارع إذا كان يهتم بالملاكات الواقعية، فيجعل وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الطرف المشكوك، إذن: الطرف الذي يُشكك في قدره المكلف عليه، أو عدم قدرته في خروجه عن محل الابتلاء، أو دخوله في محل الابتلاء يُعقل ويمكن فرض جعل وجوب الاحتياط الشرعي فيه، فوضع إيجاب الاحتياط ممكن، وأنَّ جعل الظاهري للتكليف الواقعي أمر ممكن بالنسبة إلى الطرف المشكوك؛ فحينئذٍ يكون رفعه أمراً ممكناً وتشمله أدلَّة البراءة. هذا بالنسبة إلى الرأي الأوَّل في هذه المسألة.

ص: ٤١٣

١- اسراء/سوره ١٧، آيه ١٥.

الرأي الثاني: يقول لا- مانع من جريان البراءة في الطرف المشكوك خلافاً للسيد الخوئي (قدَّس سرَّه)؛ لأنَّ موضوع البراءة في دليلها هو عبارته عن الشك في التكليف الواقعي، والمكلف يشكُّ في التكليف في الطرف المشكوك بلا إشكال، يشكُّ في حرمة، وهذا الشك في التكليف هو موضوع دليل البراءة، فموضوع دليل البراءة محفوظ ومتحقق في محل الكلام في الطرف المشكوك، فلا مانع من شمول دليل البراءة له، والمانع الذي ذكره السيد الخوئي (قدَّس سرَّه) غير تام كما تقدّم، فيلتزم بجريان البراءة في الطرف المشكوك كما يمكن شمول دليل البراءة للطرف الداخل في محل الابتلاء. وبناءً على هذا الرأي الثاني سوف



يقع التعارض بين البراءتين، البراءة الجارية في الطرف الداخلة في محل الابتلاء، والبراءة الجارية في الطرف المشكوك، وبعد تساقط البراءتين ينتج العلم الإجمالي. ومن هنا يتبين أنّ الصحيح في هذه المسألة هو أنّ العلم الإجمالي يبقى على منجزيته ولا يسقط عن المنجزية بالشك في خروج أحد الأطراف عن محل الابتلاء، لأنّ الشك في خروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محل الابتلاء لا- يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز؛ بل يبقى على منجزيته من دون فرق بين الشبه المفهومي والشبه المصادقيه. أمّا في الشبه المفهومي: فلما تقدّم من البيان والوجه الذي ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه)، وأمّا في الشبه المصادقيه، فلما قلناه من أنّ البراءة تجري في كلا الطرفين، وبالتالي منجزية العلم الإجمالي. هذا الكلام كلّه مبني على القول والالتزام بأنّ فعليه التكليف مشروطه بالدخول في محل الابتلاء، مسألة الشك متفرّعه على أصل المسألة، إذا قلنا في أصل المسألة بأنّ فعليه التكليف مشروطه بالدخول في محل الابتلاء، وأنّ الخروج عن محل الابتلاء يوجب سقوط التكليف؛ حينئذٍ الكلام المتقدّم يجري بناءً على هذا الالتزام؛ حينئذٍ يقال: إذا علمنا بخروج أحد الطرفين عن محل الابتلاء؛ حينئذٍ يقال: أنّ العلم الإجمالي يسقط عن المنجزية؛ إذ لا علم إجمالي بتكليف فعلي على كل تقدير، وإنّما المكلف يعلم بتكليف فعلي على تقدير، ويعلم بعدمه على تقدير آخر، فلا علم بتكليف فعلي على كل تقدير، وهذا معناه سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز. هذا في حالة العلم؛ حينئذٍ يفتح المجال للحديث عن حالة الشك، أنّه إذا شككنا في خروج طرفٍ عن محل الابتلاء، فهل حكمه حكم صورته العلم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء من جهة سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، أو أنّ العلم الإجمالي يبقى على منجزيته في صورته الشك، وإن كان يسقط عن التنجيز في صورته العلم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء؟

وأما إذا أنكرنا ذلك كما تقدّم، وقلنا بأنّ فعلية التكليف ليست مشروطه بالدخول في محل الابتلاء، وأنّه لا مانع من ثبوت التكليف حتّى في المورد الخارج عن محل الابتلاء؛ فحينئذٍ لا مجال للحديث عن صورته الشكّ؛ لأنّه من الواضح في صورته العلم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء نحن نقول أنّ العلم الإجمالي باقٍ على منجزيته ولا يسقط عن المنجزية، لأنّه علم إجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير، حتّى على تقدير وجود التكليف في الطرف الخارج عن محل الابتلاء التكليف يكون فعلياً؛ إذ لا يُشترط في فعلية التكليف الدخول في محل الابتلاء، فإذا كنّا نحن نقول بالمنجزية في صورته العلم وأنّ العلم الإجمالي باقٍ على التنجيز، إذن: لا مجال للبحث في أنّه في صورته الشكّ في دخوله في محل الابتلاء وخروجه عن محل الابتلاء، هل يبقى العلم الإجمالي على منجزيته، أو لا؟ قطعاً يبقى على منجزيته؛ لأنّه في صورته العلم بخروجه عن محل الابتلاء نحن نقول ببقاء العلم الإجمالي على منجزيته، فيكون العلم الإجمالي منجزاً، سواء علمنا بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، أو شككنا في ذلك. إلى هنا يتم الكلام ظاهراً عن هذه المسألة وهي مسألة الدخول في محل الابتلاء، أو الخروج عن محل الابتلاء.

ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي

إذا لاقى شيء أحد الطرفين اللذين يُعلم بنجاسه أحدهما إجمالاً، لدينا علم إجمالي بنجاسه أحد مائعين، ولاقى الثوب أحد المائعين المعلومين بالإجمال، هذا هو محل الكلام. الكلام يقع في أنّه هل يحكم بحرمة هذا الملاقى ووجوب الاجتناب عنه، أو لا يمكن أن نحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى، يعنى عن الثوب إذا لاقى أحد الطرفين.

عندما نفترض العلم بنجاسه أحد المائعين، ونفترض أنّ الثوب لاقى أحدهما قهراً يحصل لنا علم إجمالي جديد غير العلم الذى فرض أولاً، العلم المفروض أولاً هو العلم بنجاسه أحد المائعين، هذا علم إجمالي أول. إذا لاقى الثوب أحد المائعين يحصل لنا علم إجمالي آخر وهو نجاسه أحد شيئين، إمّا الملاقى، أو الطرف الآخر؛ لأنّه إذا لاقى الثوب المائع الأيمن \_\_\_\_\_ مثلاً- \_\_\_\_\_ إذن أنا أعلم، إمّا المائع الأيسر نجس أو الملاقى نجس؛ لأنّ النجاسه إن كانت موجوده فى المائع الآخر، فالملاقى ليس نجساً، وإن كانت النجاسه موجوده فى الطرف الآخر، فالملاقى نجس، إذن: أنا أعلم أنّ النجاسه موجوده إمّا فى الطرف الآخر، أو موجوده فى الملاقى، وهذا علم إجمالي ثانٍ غير العلم الإجمالى الأول، ومهم إبراز هذا العلم الإجمالى؛ لأنّ الكلام سيقع فى أنّ افتراض مثل هذا العلم الإجمالى هل يؤثر فى تنجيز الحرمة بالنسبه إلى الملاقى، أو لا يؤثر فى تنجيز الحرمة بالنسبه إلى الملاقى؟ لأنّ تنجيز الحرمة بالنسبه إلى الملاقى اكتفاءً بالعلم الإجمالى الأول محل إشكالٍ كما سيتبين، أنّ العلم الإجمالى الأول أنّك تعلم بنجاسه أحد المائعين، هذا لا يؤثر فى تنجيز وجوب الاجتناب عن الملاقى، لكن إذا أبرز هذا العلم الإجمالى الجديد؛ لأنّ المكلف ليس فقط يعلم بنجاسه أحد المائعين ووجوب الاجتناب عنه؛ بل هو يعلم بوجوب الاجتناب إمّا عن الملاقى، أو عن الطرف الآخر، فصار الملاقى طرفاً لهذا العلم الإجمالى الثانى، فقد يقال بأنّ تنجيزه يكون تاماً.

إذن: هناك علمان إجماليان بحسب الحقيقه والكلام فى هذا البحث كلّه يقع فى أنّه:

أولاً: هل يمكن إثبات تنجيز وجوب الاجتناب عن الملاقي بالعلم الإجمالى الأول، أو لا ؟

ثانياً: يقع الكلام فى أنه هل يمكن إثبات تنجيز الملاقي ووجوب الاجتناب عنه بالعلم الإجمالى الثانى، أو لا ؟

لكن قبل ذلك، لابد من الالتفات إلى أن المفروض فى محل الكلام أن الملاقاه تختص ببعض أطراف العلم الإجمالى، فهذا هو مفروض المسأله، إذا لاقى شىء أحد أطراف العلم الإجمالى، يعنى لم يلاقى الآخر، وأما إذا فرضنا أن الثوب لاقى كلا الإناءين؛ فحينئذ يكون معلوم النجاسه تفصيلاً، وبوجوب الاجتناب عنه تفصيلاً؛ لأنه نجس قطعاً؛ لأنه لاقى كلا الطرفين، وهذا خارج عن محل الكلام، الكلام فى ما إذا كانت الملاقاه تختص ببعض الأطراف دون سائر الأطراف.

من جهه أخرى: يخرج عن الكلام ما لو فرض وجود ملاقي لكل من الطرفين غير ملاقي الطرف الآخر، هذا أيضاً خارج عن محل كلامنا، فنحن نتكلم عن وجود ملاقي واحد لأحد الطرفين، أما إذا فرضنا أن الثوب لاقى الطرف الأيمن، واليد \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ لاقى الطرف الأيسر، هذا خارج عن محل الكلام؛ لأنه فى هذه الحاله لا إشكال فى وجوب الاجتناب عن الثوب؛ لأنه يتشكل علم إجمالى ثالث غير العلمين الإجماليين السابقين، يتشكل علم إجمالى ثالث إما بوجوب الاجتناب عن الثوب، أو بوجوب الاجتناب عن اليد؛ لأن هذا لاقى هذا الإناء، وهذا لاقى هذا الإناء، فإذا فرضنا أن النجاسه موجوده فى الإناء الأيمن؛ فحينئذ يجب الاجتناب عن الثوب، وإن كانت موجوده فى الإناء الأيسر، فيجب الاجتناب عن اليد الملاقيه له؛ فحينئذ يكون الثوب طرفاً لهذا العلم الإجمالى ويجب الاجتناب عنه لهذا العلم الإجمالى الثالث وهو أن الحرمة الثابته فى أحد الملاقيين، إما الثوب، وإما اليد، هذا أيضاً خارج عن محل الكلام. إذن: فرض الكلام فيما لو اختصت الملاقاه بأحد الطرفين، وفيما إذا كان الملاقي يختص بأحد الطرفين بأن لا يوجد ملاقي آخر للطرف الآخر، هذا هو فرض الكلام، والكلام يقع فى مقامين:

المقام الأول: أنّ هذا الملاقي لأحد الطرفين بهذه الشروط المتقدّمة هل يمكن إثبات تنجّز الحرمة فيه ووجوب الاجتناب عنه اعتماداً على العلم الإجمالي الأول، أو لا ؟

المقام الثاني: هل يمكن إثبات تنجّز الحرمة فيه اعتماداً على العلم الإجمالي الثاني، أو لا ؟ هذا هو محل الكلام.

بالنسبة للمقام الأول: وهو أن ننظر إلى العلم الإجمالي الأول فقط ونغض النظر عن العلم الإجمالي الثاني، هذا العلم الإجمالي الأول وحده هل يكفي لإثبات التنجّز في الملاقي، أو لا يكفي لإثبات تنجّز الحرمة ووجوب الاجتناب في الملاقي ؟ المعروف بين علمائنا (رضوان الله عليهم) هو عدم تنجّز حرمة الملاقي بالعلم الإجمالي الأول، أنّ العلم الإجمالي الأول لا يوجب تنجّز الحرمة في الملاقي بحيث لو بقينا نحن وهذا العلم الإجمالي الأول لما حكمنا بالتنجّز في الملاقي؛ بل لجوّزنا للمكلف أن يستعمل هذا الملاقي، فإذا كان ماءً جاز له أن يتوضأ به، أو أن يشربه، وإذا كان ثوباً جاز له أن يصلّي به، واستدلّوا على ذلك بهذا الدليل: قالوا أنّ وجوب الاجتناب عن الملاقي في الحقيقة موقوف على العلم بملاقاته للنجس، ونحن في المقام لا علم لنا بملاقاته للنجس؛ لأنّه لا- علم لنا بنجاسه الملاقي حتى نقول أنّ نجاسه الملاقي أوجبت نجاسه الملاقي، إنّما يحكم بنجاسه الملاقي ووجوب الاجتناب عنه إذا لاقى النجس، أمّا إذا لاقى شيئاً لا نعلم بنجاسته؛ فحينئذٍ لا يمكن الحكم بنجاسته ووجوب الاجتناب عنه. هذا الدليل المبسّط لإثبات عدم تنجّز حرمة الملاقي ووجوب الاجتناب عنه بالعلم الإجمالي الأول، بيانه يكون بهذا الشكل: نحن في المقام ما نعلمه بالعلم الإجمالي الأول هو نجاسه أحد الطرفين، هذا الشيء المعلوم النجاسه في بعض الحالات يترتب عليه حكم شرعي، لكن عندما يترتب عليه حكم شرعي لا بدّ من افتراض أنّ تمام موضوع ذلك الحكم الشرعي هو هذا المعلوم بالإجمال، أمّا إذا فرضنا أنّ حكماً شرعياً تمام موضوعه ليس هو هذا المعلوم بالإجمال؛ بل المعلوم بالإجمال هو جزء ذلك الحكم، ويحتاج ذلك الحكم إلى انضمام جزءٍ آخر؛ حينئذٍ لا- يمكن إثبات ذلك الحكم بمجرد العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين؛ لأنّ هذا المعلوم بالإجمال الذي هو النجاسه المعلومه بالإجمال في أحد الطرفين ليست هي تمام الموضوع لذلك الحكم الشرعي، وإن كانت هي تمام الموضوع لهذا الحكم الشرعي، فنفرّق بين الأحكام الشرعيه، مثلاً: إذا علمنا بخمريه أحد مائعين، أحد المائعين قطعاً خمراً، هذا علم إجمالي، هذه الخمريه المعلومه بالإجمال هي تمام الموضوع لحرمة شربه؛ ولذا نحكم بحرمة شربه؛ لأنّنا نعلم إجمالاً- بخمريه أحد مائعين، فيكون المعلوم خمريته بالإجمال هو تمام الموضوع لحرمة الشرب، فيحكم بحرمة الشرب، لكن هل يحكم على من شرب أحد المائعين بوجوب إقامة الحد ؟ كلا؛ لأنّ موضوع وجوب إقامة الحد ليس هو فقط العلم الإجمالي بخمريه أحد المائعين، وإنّما الموضوع هو العلم بالخمريه ولو إجمالاً والعلم بشرب الخمر، أن يعلم بأنّه شرب خمراً حتّى يترتب وجوب إقامة الحد. إذن: هذا الحكم الذي هو وجوب إقامة الحد يختلف عن الحكم بحرمة الشرب، حرمة الشرب يكفي فيها العلم الإجمالي بخمريه أحد الإناءين؛ لأنّ تمام موضوع حرمة شرب هذا الطرف هو العلم بخمريه أحد الإناءين ولا يحتاج إلى ضميمهٍ أخرى، بينما وجوب إقامة الحد لا يكفي فيها مجرد العلم بأنّ أحدهما خمراً؛ بل لا بدّ من العلم بأنّه شرب الخمر، وهذا لا يمكن إحرازه بمجرد شرب أحد الطرفين؛ إذ لا يعلم بأنّه شرب الخمر، ما نحن فيه من هذا القبيل، حينما يعلم بنجاسه أحد المائعين، مرّه نتكلّم عن حرمة الشرب، ومرّه نتكلّم عن حرمة الملاقي، حرمة الشرب يكفي فيها العلم الإجمالي بنجاسه أحد المائعين، هذا العلم الإجمالي يحقق حرمة شرب أحد المائعين، فيحرم شرب هذا، لكن حرمة الملاقي لا يكفي فيها مجرد العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين، وإنّما لا بدّ أن يُضم إليها العلم بملاقاه هذا للنجس، حرمة الملاقي متفرّعه على الملاقاه، فلا بدّ من إحراز ملاقاه الملاقي للنجس؛ حينئذٍ يحكم بحرمة شربه، وأمّا إذا لم نحرز الملاقاه كما هو المفروض في

محل كلامنا، فمجرد العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين لا يكفي لإثبات حرمة الملاقى، وإن كان يكفي لإثبات حرمة شرب أحد الطرفين.

ص: ٤١٨

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي.

الكلام فى تنجيز حرمة الملاقى بالعلم الإجمالى الأوّل والمراد بالعلم الإجمالى الأوّل هو نجاسه أحد الطرفين، فهل يكفى هذا فى تنجيز وجوب الاجتناب عن الملاقى، أو لا؟ الوجه الذى ذكرناه فى الدرس السابق لإثبات عدم التنجيز كان حاصله: أنّ هناك فرقاً بين وجوب الاجتناب عن أحد الطرفين وبين وجوب الاجتناب عن الملاقى، وجوب الاجتناب عن هذا الطرف يكفى فيه العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما؛ لأنّ النجاسه المعلومه بالإجمال هى تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن هذا الطرف وتام الموضوع لوجوب الاجتناب عن هذا الطرف، فيكفى فى وجوب الاجتناب عن هذا الطرف العلم الإجمالى بنجاسه أحد الطرفين، ولا يحتاج إلى شىء آخر أكثر من الخمرية المعلومه بالإجمال؛ فلذا يترتب على هذا العلم الإجمالى وجوب الاجتناب عن هذا الطرف ووجوب الاجتناب عن هذا الطرف، أو بعبارة أخرى: أنّ العلم الإجمالى ينجّز وجوب الاجتناب عن كلا الطرفين. فى حين أنّ وجوب الاجتناب عن الملاقى ليس تمام موضوعه الخمرية المعلومه بالإجمال حتى يقال أنّ المفروض هنا هو العلم بالخمرية على نحو الإجمال، فلا بدّ من ترتيب هذا الأمر، ويكون العلم منجزاً لوجوب الاجتناب عن الملاقى، كالأ موضوع وجوب الاجتناب عن الملاقى هو ملاقاه النجس، فالموضوع كأنه مرّكب من النجس والملاقاه، الملاقاه هى جزء موضوع وجوب الاجتناب عن الملاقى، العلم الإجمالى بالنجاسه لا يحرز لى الملاقاه ولا ينجّزها، وإنّما هو علم إجمالى بنجاسه أحد الإناءين، فاحتاج فى مقام إثبات وجوب الاجتناب عن الملاقى إلى إحراز الملاقاه، أنّ هذا لاقى النجس، ولا يمكن إحراز أنّ هذه الملاقاه هى ملاقاه للنجس، والعلم الإجمالى بنجاسه أحدهما لا يكفى لإحراز موضوع وجوب الاجتناب عن الملاقى.

ص: ٤١٩

على ضوء هذا الكلام، ما ذكرناه فى محل الكلام هو تطبيق لقاعده كليه ذكروها فى هذا المقام، حاصلها: أنّ المعلوم إذا كان هو تمام الموضوع للحكم الشرعى؛ فحينئذٍ يترتب الحكم الشرعى بمجرد العلم الإجمالى كما هو الحال فى وجوب الاجتناب عن أحد الطرفين. وأمّا إذا كان ليس هو تمام الموضوع للحكم الشرعى، وإنّما هو جزء آخر لموضوع ذلك الحكم الشرعى لا بدّ من إحرازه، فإذا كان كذلك فالعلم الإجمالى لا يكفى لترتيب ذلك الحكم الشرعى ولا يكون منجزاً له كما هو الحال فى وجوب الاجتناب عن الملاقى، وجوب الاجتناب عن الملاقى يتوقّف على ملاقاه النجس، أى النجاسه والملاقاه، وهذا لا يمكن إحرازه؛ فحينئذٍ مثل هذا لا يثبت بالعلم الإجمالى الأوّل.

وبعبارة أبسط من كل هذا: أنّ موضوع وجوب الاجتناب عن الملاقى هو ملاقاه النجس، وهذا لا يمكن إحرازه، كيف نحرز أنّ هذا لاقى النجس؟ هو لاقى أحد الطرفين، فكيف نحرز أنّ هذا لاقى النجس؟ هذا أمر مشكوك وغير محرز، والعلم الإجمالى بنجاسه أحد الإناءين لا يُحرز لى أنّ هذا لاقى النجس، لا يحرز أنّ ملاقاه النجس قد تحققت. إذن موضوع هذا الحكم الشرعى وهو وجوب الاجتناب عن الملاقى مشكوك فيه وغير محرز فى المقام؛ فحينئذٍ لا يكون منجزاً بهذا العلم الإجمالى؛ بل يمكن الرجوع فى إلى الأصول المؤمّنه. هذا هو الذى ذكروه فى محل الكلام وذكروا أمثله كثيره ذلك، منها ما ذكرناه فى الدرس

السابق في مسأله العلم الإجمالي بخمريه أحد المائعين، هناك ذكروا أنّ هذا العلم الإجمالي يُنَجِّز حرمه شرب المائعين، ولكنه لا يُنَجِّز وجوب إقامه الحد على شرب أحدهما؛ لأنه لا يحرز أنّ هذا الشرب هو شرب للخمر، عندما يشرب أحد المائعين المعلوم إجمالاً أنّ أحدهما خمر، لا يحرز أنّه خمر ويكون شربه شرباً للخمر؛ فحينئذٍ لا يترتب ذلك الأثر، بينما يترتب الأثر الأول. هذه خلاصه الفكره.

ص: ٤٢٠



ذكروا بأنّ هذا الكلام السابق الذى ينتج عدم منجزيه العلم الإجمالى الأوّل لوجوب الاجتناب عن الملاقى؛ لأنّه لا يكفى فى ثبوت وجوب الاجتناب عن الملاقى العلم الإجمالى بنجاسه أحد الإناءين. قالوا: أنّ هذه الفكرة إنّما تصح بناءً على أنّ نجاسه الملاقى تكون من باب السببيه لا من باب السرايه والانبساط، بمعنى أنّه فى كيفية ثبوت نجاسه ملاقى النجس هناك احتمالان ثبوتيان: أحدهما هو أن يكون هذا من باب السببيه الذى يعنى أنّ نجاسه الملاقى حكم شرعى مستقل غير الحكم بنجاسه الملاقى، وإنّما العلاقه بينهما علاقه السببيه والمسببيه، بمعنى أنّ نجاسه الملاقى بعد الملاقاه كانت سبباً للحكم الشرعى بنجاسه الملاقى، لكنّ نجاسه الملاقى حكم مستقل ليس هو نفس الحكم الأوّل، يعنى النجاسه فى الملاقى ليست هى عباره عن النجاسه فى الملاقى، وإنّما هى نجاسه أخرى، نجاسه جديده، غايه الأمر أنّها مسببه عن نجاسه الملاقى، فالعلاقه بينهما هى علاقه السببيه والمسببيه.

قالوا: بناءً على أنّ نجاسه الملاقى من باب السببيه والمسببيه يتمّ الكلام السابق من أنّ هذه نجاسه جديده تحدث بسبب الملاقاه من جهه نجاسه الملاقى، فتحصل هذه النجاسه الجديده للملاقى فى الملاقى. إذن: هى نجاسه جديده نشكّ فى حدوثها، وغير محرزه لنا؛ لأننا لا نحرز أنّ هذا لاقى النجس بحسب الفرض، إذا أحرزنا أنّه لاقى النجس نحكم بنجاسته وتكون النجاسه مسببه عن نجاسه الملاقى، لكن فى محل الكلام نحن لا نحرز بأنّ الملاقى لاقى النجس، إذن، النجاسه فى الملاقى هى نجاسه جديده غير محرزه فى محل الكلام، فلا- يمكن إثباتها، والعلم الإجمالى بنجاسه أحد الإناءين لا يكفى لإحراز موضوع هذه النجاسه الجديده، ووجوب الاجتناب عن الملاقى، فيأتى الكلام السابق؛ لأنّها نجاسه جديده مسببه عن نجاسه الملاقى، لكن هذه النجاسه الجديده تثبت عند ملاقاه النجس، ونحن فى المقام لا نحرز هذه الملاقاه، ونشكّ فى ثبوت النجاسه للملاقى، وعليه: لا يمكن إثبات وجوب الاجتناب عنه، فيأتى الكلام السابق.

وأما إذا كانت نجاسه الملاقى ليست من باب السببيه وإنما من باب السرايه والانبساط كما سمّوه التي تعنى أنّ نجاسه الملاقى ليست شيئاً جديداً، وإنما هي نفس النجاسه السابقه، يعنى نفس نجاسه الملاقى، غايه الأمر أنّ نجاسه الملاقى اتسعت واتساع دائره موضوع ومتعلق هذه النجاسه جعلها ساريه وشامله للملاقى، فنجاسه الملاقى هي نفس نجاسه الملاقى، لكن نجاسه الملاقى قبل الملاقاه كانت منحصره بهذا الإناء، بالملاقاه نفس النجاسه في الملاقى تتسع دائره متعلقها لتشمل الملاقى، هي نفس النجاسه السابقه وليست نجاسه جديده ومستقله، فيوجد نوع من الانتشار لهذه النجاسه في الملاقى، هذا الانتشار يتحقق بعد الملاقاه، فتنتشر النجاسه الأولى في الملاقى لتشمل الملاقى. بناءً على فكره الانبساط والسرايه؛ حينئذٍ القضية تنعكس، بمعنى أنه يمكن إثبات وجوب الاجتناب عن الملاقى بنفس العلم الإجمالى الأول؛ لأنّ الملاقى يكون طرفاً لهذا العلم الإجمالى؛ لأنه ليس نجاسه جديده غير النجاسه التي علمنا بها إجمالاً، فهو نظير ما إذا قسّمنا أحد الطرفين اللّذين نعلم إجمالاً بنجاستهما إلى قسمين، بلا إشكال كل قسم من هذين القسمين يكون طرفاً لهذا العلم الإجمالى، هذا من هذا القبيل، النجاسه على تقدير ثبوتها في هذا الطرف في الملاقى انتشرت واتسعت لتشمل الملاقى. إذن: نجاسه الملاقى هي طرف في العلم الإجمالى الأول، فالعلم الإجمالى عندما ينجّز لا ينجّز فقط وجوب الاجتناب، أو النجاسه في الملاقى، وإنما ينجّز وجوب الاجتناب والنجاسه في الملاقى والملاقى؛ لأنّ النجاسه انبسطت وانتشرت واصبحت تشمل الملاقى.

إذن: بنفس العلم الإجمالى الأول يمكن إثبات تنجّز وجوب الاجتناب في الملاقى. إذن: ما ذكره من عدم كفايه العلم الإجمالى الأول لإثبات تنجّز وجوب الاجتناب في الملاقى إنّما يتم بناءً على أنّ كفيّه نجاسه الملاقى هي من باب السببيه، وأما بناءً على أنّها من باب الانبساط والسرايه، فذكروا بأنّ هذا الكلام لا يكون تاماً. نعم، هم استظهروا في مقام الإثبات من الأدله أنّ نجاسه الملاقى من باب السببيه وليست من باب الانبساط والسرايه.

يمكن أن يُلاحظ على هذا الكلام: أنه يمكن أن يقال أن القضية ليست قضيه حدّيه بأنه إن قلنا بالسببيه، فالعلم الإجمالي الأوّل لا ينجّز وجوب الاجتناب عن الملاقى، وإن قلنا بالانبساط، فهو ينجّزه؛ بل بالإمكان أن نقول بعدم المنجّزيه حتّى إن قلنا بالانبساط والسرايه، حتّى إذا قلنا بالانبساط والسرايه بالمعنى الذى طُرح مع ذلك يمكن للإنسان أن يقول بأن العلم الإجمالي لا ينجّز وجوب الاجتناب عن الملاقى، وذلك باعتبار أنّ ما نعلمه إجمالاً بالعلم الإجمالي الأوّل هو أصل النجاسه وهى مردّه بين أن تكون فى هذا الطرف أو أن تكون فى ذاك الطرف، أمّا حدود هذه النجاسه وسعتها على نحوٍ تشمل غير هذا الطرف، فهذا لا نعلمه بالعلم الإجمالى، ليس معلوماً لنا بالعلم الإجمالى، نعلم بنجاسه أحد الطرفين، لكن لا نعلم بالعلم الإجمالى حدوث هذه النجاسه على نحوٍ تشمل الملاقى، هذا ليس معلوماً لنا من البدايه، أنا أعلم إجمالاً بأنّ أحد الإناءين نجس، لكن لا أستطيع أن أقول أنا أعلم بالإجمال أنّ هناك نجاسه واسعه منتشره تشمل الملاقى، وهذا معناه أنّ حدّ هذه النجاسه وسعتها وانتشارها على نحوٍ تشمل الملاقى ليس هو المعلوم بالإجمال، وإنّما هو على تقدير أن تكون النجاسه فى الملاقى، فهو أمر جديد حادث لا يمكن إثباته بالعلم الإجمالى الأوّل، العلم الإجمالى الأوّل يثبت فقط أصل النجاسه، ولكنّه لا يثبت حدود هذه النجاسه، فعندما أشكّ فى نجاسه الملاقى معناه أنّى أشكّ فى حدود النجاسه على تقدير وجودها فى الملاقى، هذه النجاسه على تقدير وجودها فى هذا الطرف؛ حينئذٍ سعتها وشمولها للملاقى تكون أمراً غير محرز بالعلم الإجمالى الأوّل، وإنّما ما أحرزه هو أصل النجاسه، سعتها وحدودها وانتشارها غير محرز، فإذا كان غير محرز؛ فحينئذٍ يمكن أن نقول أنّ هذا حاله حال القول بالسببيه، كيف هناك كُنّا نقول بأنّ وجوب الاجتناب عن الملاقى موضوعه غير محرز لنا، والعلم الإجمالى بالنجاسه لا يحرز لنا هذا الموضوع؛ فلذا يمكن الرجوع إلى الأصول المؤمّنه فيه، وهذا معناه أنّ العلم الإجمالى لا ينجّز وجوب الاجتناب عنه، كذلك على القول بالانبساط والسرايه؛ لأنّ وجوب الاجتناب عن الملاقى ليس جزء المعلوم بالعلم الإجمالى الأوّل، وليس داخلاً فى العلم الإجمالى الأوّل، العلم الإجمالى الأوّل لا ينجّزه، فإذا كان لا ينجّزه، فهو مشكوك وغير محرز، فيمكن الرجوع فيه إلى الأصول المؤمّنه. هذا من جهه.

من جههٍ أخرى: أنّ هذا الكلام من أنّه بناءً على القول بالانبساط والسرايه، فالعلم الإجمالي ينجّز وجوب الاجتناب عن الملاقي، هذا قد يكون له معنىً متصوّراً ومعقولاً- بالنسبه إلى نفس النجاسه كحكم وضعي، قد يصح على كلام سيأتي فيه، يمكن أن يُفرض ولو من باب التنزّل أنّ هناك انبساطاً وسرايه في النجاسه، يعنى الحكم الوضعي حيث أنّ موضوعه النجاسه يمكن ولو من باب التنزّل أن يقال فيه بالانبساط والسرايه، لكن الحكم التكليفي كيف يمكن أن يقال فيه بالانبساط والسرايه؟ حرمة الشرب وحرمة الوضوء بهذا الماء، وسائر الأحكام التكليفية، هذه الأحكام التكليفية ليس موضوعها النجاسه، وإنّما موضوعها الماء، والثوب. وبعبارةٍ أخرى موضوعها المنتجس لا النجاسه، الحكم الوضعي موضوعه النجاسه، فقد يقال بأنّ النجاسه تنبسط وتسرى من الملاقي إلى الملاقي، لكن حرمة الشرب موضوعه الماء، فما معنى أن نقول أنّ حرمة الشرب التي موضوعها المنتجس تسرى من الملاقي إلى الملاقي؟ لا- معنى لذلك، النجاسه يمكن افتراض سرايتها من الملاقي إلى الملاقي \_\_\_\_\_

على كلام فيه يأتي إن شاء الله تعالى \_\_\_\_\_ لكنّ حرمة شرب هذا الماء الذي هو أحد طرفي العلم الإجمالي، ما معنى أن نقول أنّ هذه الحرمة تسرى من الملاقي إلى الملاقي؟! والحال أنّ موضوعها هو المنتجس والثوب والماء الذي أعلم إجمالاً بنجاسته، أن تسرى هذه الحرمة الثابتة لهذا الثوب وهذا الماء إلى يدي التي لاقت هذا الماء، ولاقت هذا الثوب، فيجب الاجتناب عنه؟! هذا لا يمكن تصوّره. على كل حال، الكلام في هذا ليس مهمّاً، وإنّما المهم هو أنّهم ذكروا \_\_\_\_\_

هذا البحث الإثباتي \_\_\_\_\_ أنّ الدليل لا- يساعد على إثبات الانبساط والسرايه، وإنّما الدليل يساعد على إثبات السببيه، بمعنى أنّ النجاسه الثابتة لملاقي النجس هي نجاسه جديده ومستقلّه. نعم، هي تنشأ بسبب النجاسه الموجوده في الملاقي، فالنسبه بين النجاستين في الحقيقه هي نسبه السببيه والمسببيه؛ بل هذا الذي قلنا أنّ الكلام سيأتي فيه وهو مسأله السرايه، غير واضح ما هو المقصود بالسرايه، وانبساط النجاسه، حيث فيها احتمالان: إمّا أن يكون المقصود هو انبساط النجاسه وسرايتها من الملاقي إلى الملاقي، وإمّا أن يكون المقصود هو سرايه الحكم الشرعي بوجوب الاجتناب من الملاقي إلى الملاقي، الحكم الشرعي المترتب على النجاسه يسرى من الملاقي إلى الملاقي، بالنسبه إلى سرايه النجاسه هذه السرايه لو ادّعت كأنّه يُفهم منها أنّ النجاسه أمر تكويني واقعي يسرى من هنا إلى هنا كما هو الحال في الأمور التكوينية الخارجيه، ممكن افتراض أن تسرى من شيء إلى شيءٍ آخر، لكن النجاسه ليست أمراً تكوينياً واقعياً، وإنّما النجاسه من الأمور التشريعيه الوضعيه الاعتباريه، فما معنى أن نفترض أنّ هذا الأمر الاعتباري يسرى من الملاقي إلى الملاقي؟! ما معنى هذه السرايه؟ هل هناك سرايه قهرية في هذا الباب؟ أنّ الاعتبار الشرعي الذي هو نجاسه الملاقي يسرى من الملاقي إلى الملاقي؟ لا معنى لهذا الكلام، ونفس الكلام يقال فيما إذا ادّعى سرايه وجوب الاجتناب، أنّ الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي يسرى إلى الملاقي، نفس الكلام يقال؛ إذ لا معنى لفرض السرايه في الاعتبارات الشرعيه، الاعتبارات الشرعيه بيد الشارع، فهو حسب المصالح إمّا أن يعتبره في مكانٍ آخر، أو لا يعتبره، إمّا أن نقول أنّ هذا يسرى قهراً من الملاقي إلى الملاقي، الاعتبار الشرعي يسرى، لا مجال لهذا الكلام، ولا معنى له أصلاً، ومن هنا اصل فكره السرايه، مضافاً إلى أنّ الدليل قاصر عن إثباته، وإنّ ما يُفهم من الأدلّه أنّ نجاسه الملاقي سببٌ لنجاسه الملاقي، يعنى سبب لحكم الشارع بنجاسه الملاقي، فإذن: ما يصدر من الشارع هما اعتباران، اعتبار نجاسه الملاقي، واعتبار نجاسه الملاقي، إذن: هما اعتباران مستقلان منفصلان تربط بينهما علاقه السببيه والمسببيه. وعليه: ففي محل الكلام نحن نشكّ في تحقق موضوع الاعتبار الثاني؛ لأنّ الاعتبار الثاني، أي نجاسه الملاقي موضوعها هو ملاقاه النجس، ونحن نشكّ في ملاقاته للنجس في محل الكلام.

لكن يظهر أنّ المسألة عندهم ليست بهذا الشكل، يعنى ليست دائره فقط بين احتمالين ثبوتيين واحدهما السببيه والآخر هو السرايه والانبساط حتى يقال أنّ الدليل فى مقام الإثبات لا يساعد على الثانى، فيتعين الالتزام بالأول وهو السببيه؛ لأنهم أبرزوا احتمالاً ثالثاً فى كلماتهم قد ينتج منجزيه العلم الإجمالى لوجوب الاجتناب عن الملاقى، يعنى ينتج نفس النتيجة التى ينتجها القول بالانبساط والسرايه بناءً على هذا الاحتمال؛ لأنهم قالوا أنّ الانبساط والسرايه يوجب أن يكون العلم الإجمالى الأول منجزاً لوجوب الاجتناب عن الملاقى، هذا الاحتمال الثالث ينتج نفس النتيجة، لكنّه ليس قولاً بالسرايه والانبساط، فلا ترد عليه الإشكالات التى ترد على القول بالسرايه والانبساط، وإنّ هذا معنى غير معقول فى باب الاعتبارات الشرعيه؛ بل هو معنى ثالث ينتج نفس النتيجة ولا ترد عليه الوجوه المتقدمه، وحاصل هذا المعنى الثالث هو: أنّهم قالوا يمكن افتراض أن تثبت نجاسه الملاقى باعتبار أنّ الاجتناب عن الملاقى لا يكون إلا بالاجتناب عن الملاقى، إذا لاقى شىء شيئاً نجساً معلوماً بالعلم التفصيلى \_\_\_\_\_ هذا الكلام فى غير محل الكلام وبعد ذلك نأتى إلى محل الكلام \_\_\_\_\_ كيف تثبت نجاسه الملاقى؟ هل من باب السببيه؟ كلا، ولا من باب السرايه والانبساط، وإنما يثبت وجوب الاجتناب عن الملاقى للنجس باعتبار أنّ وجوب الاجتناب عن الملاقى لا يكون إلا بالاجتناب عن الملاقى بحيث أنّ المكلف لو اجتنب عن الملاقى ولم يجتنب عن الملاقى يقال أنّ هذا لم يجتنب عن النجس، وإنما يكون مجتنباً عن النجس إذا اجتنب عنه وعن ملاقيه، ومنشأ هذه الدعوى هو أنّ وجوب الاجتناب عن الملاقى هو من شئون وتبعات وجوب الاجتناب عن الملاقى، أصلاً وجوب الاجتناب عن النجس من شئونه وتبعاته وجوب الاجتناب عن ما يلاقيه، فإذا لم يجتنب عن ما يلاقيه، كأنه ما اجتنب عن النجس. بناءً على هذا الوجه؛ حينئذ العلم الإجمالى بنجاسه أحد الإناءين يكفى لإثبات وجوب الاجتناب عن الملاقى؛ لأنّ هذا العلم الإجمالى بلا إشكال يثبت وجوب الاجتناب عن الملاقى، باعتباره طرفاً للعلم الإجمالى، ووجوب الاجتناب عن الملاقى من شئونه وتبعاته وجوب الاجتناب عن الملاقى، فيثبت وجوب الاجتناب عن الملاقى بنفس العلم الإجمالى الأول من دون أن نلتزم بالسرايه والانبساط، هذا من شئونه ومن تبعاته، فيكون العلم الإجمالى منجزاً لوجوب الاجتناب عن الملاقى. وهذا وجه آخر لإثبات المنجزيه.

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي.

فى الدرس السابق ذكرنا أنّ الاستفادة من كلماتهم هو أنّ الأمر يدور فى كيفية نجاسه الملاقى، أنّه كيف يكون الملاقى للنجس نجساً؟ يدور الأمر بين أن يكون هذا من باب السببيه والمسببيه، بأن يكون الحكم بنجاسه الملاقى حكماً جديداً مستقلاً، فيكون هناك تعدد، ويكون هناك حكمان، حكم بنجاسه الملاقى، وبعبارة أخرى حكم بنجاسه النجس، وحكم بنجاسه الملاقى، حكمان شرعيان، لكنّ أحدهما مسبب عن الآخر، وبين أن يكون ذلك من باب الانبساط والانتشار والسرايه الحقيقيه، بمعنى أنّ النجاسه تسرى حقيقه من الملاقى إلى ما يلاقيه، فيتنجس الملاقى على هذا الأساس. وذكروا فى مقام الجواب عن أصل السؤال فى أصل البحث والذى هو أنّ العلم الإجمالي الأوّل الذى هو العلم الإجمالي بنجاسه أحد المائعين هل ينجز وجوب الاجتناب عن الملاقى لأحدهما، أو لا؟ قالوا بناءً على أنّ نجاسه الملاقى من باب السببيه، فهو لا ينجزه؛ لأنّ نجاسه الملاقى حكم جديد مستقل، ومجرّد العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين لا ينجز وجوب الاجتناب عن الملاقى؛ بل وجوب الاجتناب عن الملاقى يكون مشكوكاً وغير معلوم؛ لأننا نشك فى ملاقاته للنجس، لا علم لنا بأنّ الملاقى لاقى النجس. نعم، هو لاقى هذا الطرف، أما ملاقاته للنجس، فمشكوكه لنا وغير معلومه، وعلمنا الإجمالي بأنّ أحد الإناءين نجس لا يكفى لإحراز أنّ هذا الملاقى لاقى النجس، وعليه: فلا ينجزه العلم الإجمالي الأوّل. أمّا بناءً على الانبساط، فالعلم الإجمالي الأوّل ينجز وجوب الاجتناب عن الملاقى؛ بل الملاقى هو طرف للعلم الإجمالي من البدايه، بمعنى أننا نعلم إجمالاً إمّا بنجاسه ذاك الطرف، أو نجاسه هذا الملاقى وملاقيه؛ لأنّ نجاسه الملاقى هى عباره أخرى عن نجاسه الملاقى لكن مع انتشارها وسعتها، وهذا طرف للعلم الإجمالي، فيتنجز بالعلم الإجمالي الأوّل.

ص: ٤٢٦

لكن الظاهر من كلماتهم أنّ الأمر لا يدور بين هذين الاحتمالين فقط؛ بل هناك احتمالاً ثالثاً يستفاد من كلماتهم أيضاً يترتب عليه منجزيه العلم الإجمالي الأوّل لوجوب الاجتناب عن الملاقى، وهذا الاحتمال الثالث هو أن يكون وجوب الاجتناب عن الملاقى باعتبار أنّ الاجتناب عن ملاقى النجس هو من شؤون وتبعات الاجتناب عن نفس النجس، وليس السرايه بالمعنى المتقدم سرايه حقيقه والذى هو الاحتمال الأوّل الذى فسّرناه بالانبساط، ليس هناك انبساط، لكن يُعدّ الاجتناب عن الملاقى من شؤون الاجتناب عن النجس الذى هو الملاقى ومن تبعاته بحيث أنّ الذى يجتنب عن النجس، أى الملاقى ولا يجتنب عن الملاقى لا يُعدّ مجتنباً عن النجس بتمام مراتبه، وسيأتى أنّه بناءً على هذا يكون للاجتناب عن النجس مراتب، له مرتبه عاليه وهى تتحقق بالاجتناب عن الملاقى والملاقى، هذا اجتناب عن النجس بمرتبته العاليه، لكن هناك مرتبه أخرى للاجتناب عن النجس تتحقق بالاجتناب عن النجس دون ملاقيه، هذا أيضاً اجتناب عن النجس لكن بمرتبته من مراتبه لا بتمام مراتبه، أو بمرتبته القصوى، فالاجتناب عن الملاقى هو مرتبه من مراتب الاجتناب عن النجس، ومثّل المحقق النائيني (قدّس سرّه) لذلك بمسأله النهى عن المغضوب، (١) قال: أنّ من تبعات النهى عن المغضوب النهى عن منفعه، من تبعات وشؤون النهى عن التصرف فى المغضوب النهى عن التصرف فى منفعه بحيث أنّ الذى يتصرف فى منافع المغضوب يُعدّ هذا تصرفاً فى نفس المغضوب، والذى يجتنب

عن التصرف في منافع المغصوب يُعدّ مجتنباً عن التصرف في نفس المغصوب، وهكذا مثلاً للثمره بالنسبه إلى الشجره، أيضاً يقال نفس الكلام بأنّ النهي عن التصرف في الشجره من توابعه وشئونه النهي عن التصرف في ثمره الشجره، فلا يحتاج النهي عن التصرف في ثمره الشجره إلى نهى جديد، وإنما يكفي فيه نفس النهي عن التصرف في الشجره؛ لأنّ التصرف في الثمره يعتبر من شئون التصرف في الشجره، والاجتناب عن التصرف في الشجره من شئونه الاجتناب عن التصرف في الثمره، فليكن ما نحن فيه من هذا القبيل، الاجتناب عن الملاقى هو من شئون الاجتناب عن الملاقى النجس؛ وحينئذٍ يكون الاجتناب عن الملاقى من الأحكام المترتبة على نجاسه الملاقى وليس هو حكماً جديداً مستقلاً وراء الحكم بنجاسه الملاقى، يعنى ليس لدينا حكمان، وإنما لدينا حكم واحد وهو الحكم بنجاسه الملاقى، أو وجوب الاجتناب عن الملاقى النجس، وليس لدينا أكثر من حكم واحد، لكن هذا من شئونه الاجتناب عن ملاقيه.

ص: ٤٢٧

---

١- أجود التقريرات، تقرير بحث النائى للسيد الخوئى، ج ٢، ص ٢٥٧.

بناءً على هذا الكلام، قالوا: لابد من الالتزام حينئذٍ بأن وجوب الاجتناب عن الملاقي يتنجز بالعلم الإجمالي الأول؛ لأن الاجتناب عن الملاقي الذي تنجز بالعلم الإجمالي الأول، ولا إشكال أن العلم الإجمالي ينجز كلا طرفيه، فهو ينجز الملاقي، يعنى ينجز وجوب الاجتناب عن الملاقي، فإذا تنجز وجوب الاجتناب عن الملاقي تنجز وجوب الاجتناب عن الملاقي.

وبعبارة أخرى: أن امتثال ما تنجز بالعلم الإجمالي الذى هو وجوب الاجتناب عن الملاقي لا يتحقق إلا بالاجتناب عن الملاقي، فإذا لم يجتنب عن الملاقي يُعد غير ممثّل لما تنجز بالعلم الإجمالي، فيكفى فى تنجز وجوب الاجتناب عن الملاقي نفس العلم الإجمالي الأول بناءً على هذا الاحتمال الثالث.

ثم أنه بعد استبعاد الاحتمال الأول الذى هو الانبساط والسرايه الحقيقيه؛ لأنه خلاف الأدله، أو ترد عليه الإشكالات السابقه من أننا لا- نتصور معنىً معقولاً- للسرايه والانبساط والانتشار الحقيقى..... بعد استبعاد هذا الاحتمال باعتباره معنىً غير متصور ولا يمكن الالتزام به، وقع الكلام فى الاحتمالين الآخرين اللذين هما السببيه وهذا المعنى الأخير الذى هو أن يكون الاجتناب عن الملاقي من شئون الاجتناب عن الملاقي، فيدور الأمر بين هذين الاحتمالين. هنا وقع الكلام عندهم أولاً فى إمكان الالتزام بهذين الاحتمالين، أصلاً هل يمكن الالتزام بالسببيه؟ وهل يمكن الالتزام بالمعنى الأخير؟ أن هذا من شئون الاجتناب عن الملاقي، أو لا- يمكن الالتزام بذلك؟ على تقدير إمكان الالتزام، أوقعوا الكلام فى مرحله الإثبات، بمعنى أن أدله نجاسه الملاقي، ماذا يفهم منها؟ هل يفهم منها السببيه، وأن هناك تشريعاً آخر وحكماً آخر بنجاسه الملاقي عند تحقق الملاقاه للنجس؟ الشارع يحكم بنجاسه الملاقي كما حكم بنجاسه النجس، هل يفهم منها هذا؟ غايه الأمر أن العلاقة بينهما هى علاقته السببيه والمسببيه، ما هى المشكله فى أن نجاسه النجس هى السبب فى أن يحكم الشارع حكماً جديداً بنجاسه ما يلاقيه من دون انبساط ومن دون سرايه حقيقيه ومن دون حتى كون الاجتناب عن الملاقي من شئون الاجتناب عن الملاقي؟ من دون هذا كله، الشارع يحكم بنجاسه الملاقي عندما يلقى النجس حكماً مستقلاً جديداً؟ أو أن الأدله فى مقام الإثبات تساعد على الاحتمال الثالث، وهو أن الاجتناب عن الملاقي من شئون الاجتناب عن النجس نفسه؟ هذا هو البحث الإثباتى تقريباً.



أمّا في البحث الأول: وهو أنّه هل يمكن الالتزام بهذين الاحتمالين، أو لا؟ بالنسبة إلى احتمال السببية لا إشكال في إمكان الالتزام به، ولا يوجد أي شيء يمنع من الالتزام به في مرحلة الثبوت بقطع النظر عن الإثبات ومساعدته الأدلّة، فلا مشكله في أن يلتزم بأنّ الشارع يجعل حكماً بنجاسه الملاقي مستقلاً وجديداً وليس هو نفس حكمه بنجاسه النجس، الشارع له تشريعان، أحدهما هو الحكم بنجاسه النجس، والآخر هو الحكم بنجاسه ما يلاقيه.

وبعبارة أخرى: لنفترض أنّ ملاقيه النجس ملاك مستقل بنظر الشارع للحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي، فيجعل الشارع حكمين، وجوب الاجتناب عن النجس، ووجوب الاجتناب عن الملاقي، فيحكم بنجاسه النجس ويحكم بنجاسه ملاقيه، لا مشكله في هذا. وإنّما الكلام في الاحتمال الآخر، هل يمكن الالتزام بهذا الاحتمال، أو لا يمكن الالتزام به؟

قد يقال: لا يمكن الالتزام بهذا الاحتمال، الذي هو أنّه من شئون وتبعات النجس نفسه، ولا بدّ من استبعاد هذا الاحتمال كما استبعدنا احتمال الانبساط والسرايه الحقيقيه، والوجه في ذلك هو أن يقال: أنّ وجوب الاجتناب عن الملاقي، لو صحّ فيه هذا الاحتمال، وكان من شئون وتبعات وجوب الاجتناب عن الملاقي، لانزومه أن يكون تابعاً له حتّى في مرحلة البقاء، فضلاً عن الحدوث، يعني إذا سقط وجوب الاجتناب عن النجس لا بدّ أن يسقط وجوب الاجتناب عن ملاقيه؛ لأنّه تابع له ومن شئونه، لازم التبعيه أن يكون تابعاً له حتّى في مرحلة البقاء، بينما نحن نجد بالوجدان وبالاتفاق أنّه عند فقد النجس، أي الملاقي وانعدامه \_\_\_\_\_ بقطع النظر عن العلم الإجمالي \_\_\_\_\_ يبقى وجوب الاجتناب عن ملاقيه على حاله لا يزول ولا يرتفع. مثلاً: نجس لاقاه ثوب، ثمّ انعدم النجس أو فُقد، يبقى وجوب الاجتناب عن الثوب على حاله، وهذا مؤشّر واضح على عدم التبعيه، وعلى أنّ الاجتناب عن الثوب ليس من شئون ومن تبعات الاجتناب عن نفس النجس، وإلّا لما بقي بعد فقدته وانعدامه، لا بدّ أن نقول أنّه لا يبقى، وكما ارتفع وجوب الاجتناب عن النجس بفقد النجس وانعدامه لا بدّ أن يرتفع وجوب الاجتناب عن ملاقيه؛ لأنّ هذا هو معنى التبعيه وكونه من شئونه، بينما العكس هو الصحيح، فأنّ وجوب الاجتناب عن الملاقي يبقى بالرغم من انعدام أو فقد النجس الملاقي، وهذا يكشف عن عدم صحّه هذا الاحتمال وعدم إمكان الالتزام به. قد يُعترض على الاحتمال الثالث بهذا الاعتراض.

أجيب عن هذا الاعتراض: والمجيب هو المحقق الأصفهاني (قدّس سرّه)، (١) بأنّ الملاقى له حكمان بحيثيتين مختلفتين، يُحكم عليه بوجوب الاجتناب بحيثيه كونه نجساً بالتبع، ويُحكم عليه بوجوب الاجتناب بحيثيه كونه من شؤون النجس، يعنى هو يجب اجتنابه لأنّه نجس، ويجب اجتنابه لأنّه من شؤون عين النجس، فله حكمان بحيثيتين متعددتين، ويُمثّل المحقق الأصفهاني (قدّس سرّه) لذلك بما إذا كان ابن العالم عالماً، ابن العالم يجب إكرامه بحيثيتين، الحيثيه الأولى هي كونه عالماً، والحيثيه الأخرى هي كونه ابن العالم، وإكرام العالم من شؤونه إكرام ابنه، فيجب إكرام الأبْن باعتباره من شؤون إكرام نفس العالم، فتجتمع فيه حيثتان لوجوب الإكرام، فإذا فُقدت إحدى الحيثيتين وهي كونه ابن العالم، تبقى الحيثيه الأخرى على حالها، فيجب إكرامه لكونه عالماً، وما نحن فيه من هذا القبيل، الملاقى هو نجس بالملاقاه؛ لأنّه لاقى نجساً فصار نجساً، فيجب الاجتناب عنه لكونه نجساً، ويجب الاجتناب عنه باعتبار كونه من شؤون وجوب الاجتناب عن عين النجس، هذه الحيثيه الثانيه زالت بفقد، أو انعدام النجس الملاقى، أى زالت حيثيه كونه من شؤونه، لكن الحيثيه الأولى تبقى على حالها؛ لأنّه صار نجساً، فيجب الاجتناب عنه، فبقاء وجوب الاجتناب عن الملاقى بعد فقدان الملاقى، أو انعدام الملاقى لا- تنافى الا-لتزام بكونه من شؤون الاجتناب عن نفس النجس، ملاقى النجس نجس، وهذا لا- ينافى أن يكون الاجتناب عنه من شؤون الاجتناب عن الملاقى النجس، فإذا زالت هذه الحيثيه بفقد الملاقى، أو بانعدامه، يبقى وجوب الاجتناب عن الملاقى على حاله، لكن بالحيثيه الثانيه. يريد أن يقول أنّ بقاء وجوب الاجتناب عن الملاقى عند انعدام الملاقى لا يعنى أنّه ليس من شؤونه وليس من تبعاته؛ بل هو من شؤونه ومن تبعاته، ولو كانت هذه الحيثيه هي الحيثيه الوحيده لقلنا بزوال وجوب الاجتناب عن الملاقى عندما يُفقد، أو ينعدم الملاقى، لكنّ هذه الحيثيه ليست هي الحيثيه الوحيده، فيُحكم بوجوب الاجتناب عنه باعتبار الحيثيه الأخرى. هذا جوابه عن هذا الاعتراض.

ص: ٤٣٠

١- نهايه الدرايه فى شرح الكفايه، الشيخ الأصفهاني، ج ٤، ص ٢٨١.

لكن يمكن إدخال ما ذكرناه للجواب عن أصل الإشكال، وهو ما قلناه من أنه يبدو على الاحتمال الثالث أن الاجتناب عن الملاقي يُعدّ مرتبه من مراتب الاجتناب عن النجس نفسه؛ لأنّ المفروض حسب هذا الاحتمال الثالث أن الاجتناب عن الملاقي هو اجتناب عن الملاقي، وأنّ عدم الاجتناب عن الملاقي هو عدم الاجتناب عن نفس النجس، كأنه لم يجتنب عن نفس النجس؛ حينئذٍ إذا فقد الملاقي النجس، أو انعدم، هذا لا يوجب ارتفاع وجوب الاجتناب عن الملاقي؛ لأنّ المكلف متمكن من امتثال وجوب الاجتناب عن الملاقي، لكن ببعض مراتبه. الإشكال مبنى على فكره أن انعدام الموضوع يوجب زوال وارتفاع الحكم، فوجوب الاجتناب عن الملاقي يرتفع بارتفاع موضوعه، أى بارتفاع الملاقي؛ حينئذٍ لا يجب الاجتناب عنه؛ حينئذٍ كيف يبقى وجوب الاجتناب عن الملاقي؟ وجوب الاجتناب عن الملاقي ارتفع، فكيف يمكن فرض بقاء وجوب الاجتناب عن الملاقي، والحال أنه تابع له ومن شئونه، ومقتضى التبعية أن يرتفع هو أيضاً، بينما هو موجود بالاتفاق، فهذا يكشف عن عدم التبعية، وكونه ليس من شئون ذاك، أصل الاستدلال مبنى على هذا.

الجواب هو: من قال أنّ وجوب الاجتناب عن الملاقي النجس يرتفع بمجرد فقد النجس، أو انعدامه؟ بل وجوب الاجتناب عن النجس له مراتب، له مرتبه عاليه تتحقق بالاجتناب عن كل منه ومن ملاقيه، وله مرتبه دانيه تتحقق بالاجتناب عن ملاقيه؛ لأنّ الاجتناب عن ملاقيه يُعدّ اجتناباً عن النجس، لكن ببعض مراتبه، فانعدام النجس، أو فقدته لا يعنى ارتفاع وجوب الاجتناب عن النجس؛ لأنّ وجوب الاجتناب عن النجس له مراتب، وبعض مراتبه تتحقق بافتراض بقاء الملاقي، فوجوب الاجتناب عن النجس يقتضى وجوب الاجتناب عن ملاقيه؛ لأنّ الاجتناب عن الملاقي هو مرتبه من مراتب الاجتناب عن النجس، فلينعدم النجس، لكن الملاقي موجود، فيجب الاجتناب عن النجس بالرغم من انعدامه، لكن بمرتبته من مراتبه، وهى التى تتحقق وتتمثل بالاجتناب عن الملاقي، فوجوب الاجتناب عن النجس يبقى ثابتاً بالرغم من انعدام النجس، لكن يبقى ثابتاً ببعض مراتبه، وهذا يقتضى وجوب الاجتناب عن الملاقي.

فإذن: وجوب الاجتناب عن الملاقى سوف لن يبقى ثابتاً مع ارتفاع وجوب الاجتناب عن الملاقى لفقد الملاقى، أو انعدامه، إذا كان يبقى ثابتاً بالرغم من ارتفاع ذاك يرد الإشكال؛ لكن نقول بأن ذاك لا يرتفع، وجوب الاجتناب عن النجس لا يرتفع بانعدام النجس، وإنما يرتفع بمرتبه العليا، أما بمرتبه الأخرى، فهو باقٍ على حاله ويقضى وجوب الاجتناب عن الملاقى، وهذا هو الجواب عن الاعتراض السابق.

قد يورد على الاحتمال الثالث بإيرادٍ آخر: أيضاً ذكره المحقق الأصفهاني (قدس سرّه)، وهو أن يقال بأنه لا إشكال فى أنّ المكلف إذا اجتنب الملاقى النجس ولم يجتنب الملاقى، فاستعمل الملاقى وترك استعمال الملاقى النجس. يقول: لا إشكال فى أنّه يعتبر مجتنباً عن فردٍ من النجس وغير مجتنب لفردٍ آخر من النجس، يقول: صدق هذا الكلام ينافى التبعيه، أى ينافى الاحتمال الثالث، وإلاّ لما صدق الاجتناب عن النجس إذا لم يجتنب عن المتنجس؛ لأنّ هذا هو مقتضى التبعيه؛ لأنّ كون الاجتناب عن الملاقى من شئون الاجتناب عن النجس يقتضى أن الذى لا يجتنب عن الملاقى لا يكون قد اجتنب عن النجس، الذى لا يكرم ابن العالم لا يكون قد أكرم العالم، الذى يستعمل الملاقى للنجس كأنه لم يجتنب عن النجس نفسه؛ لأنّ هذا هو معنى أنّه من شئونه ومن تبعاته، بينما يقول سلّمنا قبل هذا أنّه يصدق عليه أنّه اجتنب فرداً من النجس ولم يجتنب فرداً آخر من النجس. إذن: هو عندما يجتنب الملاقى يصدق عليه أنّه اجتنب النجس، إذا صدق أنّه اجتنب النجس، فهذا ينافى التبعيه، بالرغم من أنّه لم يجتنب الملاقى، إذا صدق على من لم يجتنب الملاقى للنجس أنّه اجتنب النجس، فهذا ينافى التبعيه؛ لأنّ التبعيه تقتضى أن لا يصدق الاجتناب عن النجس إلاّ إذا اجتنب عن ملاقيه، والمفروض أنّه غير مجتنب عن ملاقيه، فإذن: كيف يصدق الاجتناب عن النجس؟ فإذا صدق الاجتناب عن النجس، فهذا يعنى أنّه لا تبعيه، ولا يكون هذا الاحتمال تاماً. هذا الإيراد الآخر الذى أورد على ما تقدّم.

ويمكن الجواب عنه بنفس الفكره السابقه وهى فكره المراتب، بأن يقال: أنّ الاجتناب عن الملاقي هو مرتبه من مراتب الاجتناب عن النجس نفسه وعن الملاقي نفسه، فالذى يجتنب عن النجس ولا يجتنب عن ملاقيه لا يكون مجتنباً عن النجس، وإنّما يكون مجتنباً عن النجس ببعض مراتبه، ومن هنا ينشأ هذا الإشكال، من الخلط بين الاجتناب عن النجس مطلقاً وبين الاجتناب عن النجس ببعض مراتبه، الذى يجتنب النجس ولا- يجتنب ملاقيه يصدق عليه أنّه اجتناب النجس لكن لا- مطلقاً كما تخيل المستشكل، وإنّما يصدق عليه أنّه اجتناب النجس ببعض مراتبه، وهى مرتبه العليا التى لا- تتحقق إلا بالاجتناب عن كل منهما، فإذا اجتناب النجس واستعمل ملاقيه لا يكون مجتنباً للنجس بتمام مراتبه، وإنّما اجتناب عنه ببعض مراتبه، كما أنّه يصدق عليه أنّه لم يجتنب النجس بمرتبه الأخرى؛ لأنّه استعمل ملاقيه، واستعمل الملاقي هو استعمال للملاقي ببعض مراتبه، فنستطيع أن نقول أنّه اجتناب النجس بمرتبه من مراتبه، ولم يجتنب النجس بمرتبه الأخرى، وهذا لا- ينافى القول بالتبعيه ولا- ينافى القول بأنّ الاجتناب عن الملاقي هو من شؤون الاجتناب عن الملاقي.

### الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / ملاقي أحد أطراف العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / ملاقي أحد أطراف العلم الإجمالى.

اتضح ممّا تقدّم أنّ كلاً من المقامين المطروحين فى المقام يمكن الالتزام بهما، احتمال السببيه واحتمال التبعيه بالمعنى المطروح المتقدّم، التبعيه بمعنى أن يكون الاجتناب عن الملاقي من مراتب ومن شؤون الاجتناب عن النجس نفسه. بعد أن اتضح ذلك؛ حينئذٍ نقول أنّ الفارق بين الاحتمالين هو أنّه على الاحتمال الأوّل، أى احتمال السببيه يكون الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي هو حكم آخر وجعل آخر يختلف عن جعل وجوب الاجتناب عن النجس نفسه، غايه الأمر أنّ بينهما علاقه السببيه والمسببيه، فكأنّ نجاسه النجس، ووجوب الاجتناب عن النجس تكون سبباً يدعو الشارع إلى أن يجعل وجوب الاجتناب عن ملاقيه، فإذا كان هناك نجس وعلمنا تفصيلاً بملاقاته للثوب؛ حينئذٍ نحكم بوجوب الاجتناب عن الثوب؛ لأنّ الدليل دلّ فيه على وجوب الاجتناب عن النجس ولا- يكفى فى إثبات وجوب الاجتناب عن الملاقي مجرد وجوب الاجتناب عن النجس، والدليل دلّ على وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس، لكنّه يبقى جعل وتشريع مستقل وغير جعل نجاسه النجس ووجوب الاجتناب عن النجس، وهذا بخلاف الاحتمال الثانى، فى الاحتمال الثانى لا- نحتاج إلى دليل آخر غير نفس وجوب الاجتناب عن النجس لإثبات وجوب الاجتناب عن الملاقي؛ لأنّ نفس وجوب الاجتناب عن النجس يقتضى وجوب الاجتناب عن ملاقيه، هو بنفسه يقتضى ذلك ولا نحتاج إلى دليل لإثبات وجوب الاجتناب عن الملاقي؛ بل يكفى نفس الدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجس، نجاسه الشىء هى بنفسها تقتضى وجوب الاجتناب عن ملاقيه ولا يتوقّف إثبات هذا الحكم على جعل آخر وتشريع آخر من قبل الشارع، الشارع فقط يشرّع نجاسه النجس، وجوب الاجتناب عن النجس، هذا يثبت به وهذا يقتضى وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

ص: ٤٣٣

حينئذٍ فى مرحله الإثبات وأنّ الدليل يساعد على أى من الاحتمالين، والمقصود بالدليل هو الأدلّه الداله على وجوب الاجتناب

عن النجس وأمثالها من الأدلّة التي ترتبط بمحل الكلام. في البدايه قد يقال: أن ظاهر أدلّه وجوب الاجتناب عن النجس أنّه وجوب مستقل ووجوب جديد، لا أنّه نفس وجوب الاجتناب عن النجس، أي أنّ هذا حكم جديد ومستقل يختلف عن وجوب الاجتناب عن نفس النجس، وهذا معناه أن هناك حكمتين مستقلتين، أحدهما وجوب الاجتناب عن النجس، والآخر هو وجوب الاجتناب عن ملاقيه، وهذا على خلاف التبعية؛ لأنّ الالتزام حينئذٍ يكون وجوب الاجتناب عن الملاقي من شئون ومن تبعات وجوب الاجتناب عن النجس، هذا حينئذٍ يكون خلاف ظاهر الدليل؛ لأنّ ظاهر الدليل بحسب الفرض أنّ وجوب الاجتناب عن الملاقي وجوب مستقل وجديد لا- أنّه من شئون ذلك الحكم ومن تبعاته، كونه من تبعات ذلك الحكم يعني أنّه ليس وجوباً مستقلاً وجديداً، وإنما هو من تبعات ذلك الحكم ويكفي في ثبوته ثبوت نفس ذلك الحكم على ما قلنا وليس هو كماً جديداً ووجوباً جديداً، بينما الظاهر من الدليل أنّه وجوب مستقل وجديد؛ فحينئذٍ يكون الالتزام بالتبعية بالمعنى السابق على خلاف ظاهر الدليل، وهذا يثبت الأوّل، يعني يثبت السببه بالمعنى السابق، وأنهما حكمان مستقلان وليس الثاني من شئون وتوابع الأوّل.

هذا الاستدلال ليس واضحاً؛ لأنّ الذي يُفهم من الدليل، إذا دلّ دليل على وجوب الاجتناب عن ملاقي البول \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ ما يُفهم منه هو وجوب الاجتناب عنه لا أكثر من هذا، أمّا أنّه وجوب مستقل وجديد وليس تابعاً لوجوب الاجتناب عن النجس نفسه، فهذا لا يُفهم من الدليل، وليس ظاهر الدليل هو ذلك، ما يُفهم من الدليل هو وجوب الاجتناب عن الملاقي، وهذا أعمّ من أن يكون وجوبه وجوباً مستقلاً وجديداً ومن أن يكون وجوبه تبعياً ومن شئون وجوب الاجتناب عن النجس، هذا أعمّ من أن يكون وجوباً مستقلاً جديداً.

ويعباره أخرى: لو فرضنا أنّ المشرّع أراد أن يعبر عن هذا الحكم الثانى، وأراد أن يبين حكم الملاقى للنجس بناءً على التبعيه، ماذا يقول؟ يقول اجتنب عن ملاقى النجس. إذن: بناءً على التبعيه أيضاً الحكم هو وجوب الاجتناب عن الملاقى، غايه الأمر أنّه بناءً على التبعيه، هذا الوجوب هو من شئون ذاك الوجوب، لكن يمكن التعبير عنه بأنّه يجب الاجتناب عن ملاقى النجس، هذا الثوب الذى لاقى النجاسه، يقول (اجتنب عنه)، ولا نستطيع أن نستكشف من (اجتنب عنه) أنّه وجوب جديد ومستقل عن الوجوب السابق الذى هو وجوب الاجتناب عن نفس النجاسه؛ لأنّه كما قلنا عندما يُراد بيان هذا الحكم حتى بناءً على التبعيه يُعبر عنه بـ (اجتنب عن الثوب)، وهو لازم أعم من أن يكون هذا حكماً مستقلاً جديداً ومن أن يكون من توابع ومن شئون الاجتناب عن نفس النجس، فلا يُستظهر من الدليل أنّ وجوب الاجتناب عن الملاقى هو وجوب جديد ومستقل غير وجوب الاجتناب عن النجس؛ بل قد يكون من توابعه وعُبر عنه بهذا التعبير.

وقد يستدل على التبعيه، وكون هذا الاجتناب من شئون ذاك الاجتناب ومن تبعاته، يستدل على ذلك بأنّها هي مقتضى الارتكاز العرفى، والارتكاز العرفى يساعد على أن تكون نجاسه الملاقى من باب التبعيه ولكونها من شئون الاجتناب عن نفس النجس، ويُستشهد لذلك بعده شواهد تدلّ على أنّ المرتكز فى أذهان العرف هو أنّ نجاسه الملاقى من باب التبعيه وليست من باب السببيه بالمعنى السابق.

ومن جمله الشواهد ذكروا مسأله عدم سرايه النجاسه من النجس إلى الماء العالى الذى يرد على النجاسه، إذا كان الماء عالياً ويرد على النجاسه، قالوا أنّ النجاسه لا تسرى من النجس إلى الماء الوارد عليه، وهذه قضيه ارتكازيه والعرف يفهمها أيضاً، بأنّ النجاسه لا تسرى من النجس إذا كان فى الأسفل إلى الماء الذى يرد على هذه النجاسه، بخلاف العكس، لو عكسنا القضيه، السريان يكون مطابقاً للمرتكزات العرفيه، بينما فى المثال الأول الارتكاز العرفى على خلاف سرايه هذه النجاسه. ارتكاز السرايه فى الثانى، وعدم ارتكازها فى الأول يمكن جعله شاهداً على أنّ المرتكز فى باب النجاسات هو عبارته عن أنّ نجاسه الملاقى تكون من باب التبعيه، ومن باب السرايه، لا أنّها تكون من باب السببيه، بمعنى أنّه حكم تعبدى يثبت للملاقى وهو حكم جديد ومستقل عن الحكم بنجاسه نفس النجس؛ لأنّه لو قلنا بالسببيه؛ حينئذٍ لا يكون هناك فرق بين الفرضين، لا يكون هناك فرق بين أن يكون النجس فى الأسفل والماء يرد عليه وبين أن يكون النجس فى الأعلى وهو يرد على الماء، لا فرق بين الفرضين بناءً على السببيه، فإنّها متحققه فى كلٍ منهما؛ فحينئذٍ لماذا لا يفرّق العرف بارتكازاته بينهما؟ هذا مؤشر على أنّ نجاسه الملاقى فى الحقيقه هي من باب السرايه، والمقصود بالسرايه ليست هي السرايه العقليه الدقيه التى هي معنى الانبساط، ذاك الاحتمال الأول الذى استبعد من الاحتمالات، وإنّما المقصود هو السرايه العرفيه بالمعنى السابق، بمعنى أنّ الاجتناب عن الملاقى هو من شئون الاجتناب عن نفس الملاقى وعن النجس نفسه، هذه السرايه العرفيه وهذا المعنى ينسجم تماماً مع هذه الارتكازات، يعنى ارتكاز ثبوت النجاسه عندما يكون النجس فى الأعلى ويرد على الماء، وارتكاز عدم ثبوت النجاسه وعدم سرايتها للماء، عندما يكون الماء فى الأعلى ويرد على النجاسه، هذا التفريق فى الارتكاز بين الفرضين هو مؤشر على صحّه الاحتمال الثانى فى مقابل الاحتمال الأول، الاحتمال الأول هو فى الحقيقه يعنى أنّ وجوب الاجتناب عن الملاقى هو حكم تعبدى جعله الشارع وليس من باب السرايه، وإنّما هو حكم تعبدى حكم الشارع بوجوب الاجتناب عن ملاقى النجس. نعم، سبب هذا الحكم وعلته وملاكه هو نجاسه نفس العين النجسه، لكنّه حكم شرعى تعبدى جعله الشارع، العرف حينئذٍ لا ينبغى أن يفرّق بين الفرض الأول والفرض الثانى، لا يوجد فرق بينهما، السببيه فى كلٍ منهما متحققه، وإنّما التفريق وارتكاز الفرق بين الفرضين يعنى أنّ العرف يفهم أنّ

المقام من باب السرايه ومن باب تبعيه وجوب الاجتناب عن الملاقى لوجوب الاجتناب عن نفس النجس وعن الملاقى.

ص: ٤٣٥



الشاهد الآخر: وهو الذى ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)، وهو ما نقله عن السيد ابن زهره فى (الغنيه)، يقول: أنّ السيد ابن زهره (قدّس سرّه) استدلّ على نجاسه الملاقى بقوله تعالى: (والرجز فأهجر). (1) بناءً على أنّ المراد بالرجز هو النجس، يقول: أهجر الرجز يكفى لإثبات وجوب الاجتناب عن ملاقيه، هو بنفسه يكفى لإثبات وجوب الاجتناب عن الملاقى، وهذا على ما بينا لا ينسجم ولا يتلاءم إلا مع القول بالتبعيه بالمعنى السابق، وإلا هذا لا ينسجم مع القول بالسببيه؛ لأنّ القول بالسببيه يعنى أنّه لا يكفى لإثبات وجوب الاجتناب عن الملاقى مجرد ثبوت وجوب الاجتناب عن النجس؛ لأنّه جعل جديد مستقل يحتاج إلى دليل، فإذن: لا يصحّ أن نستدلّ على وجوب الاجتناب عن الملاقى بما دلّ على وجوب الاجتناب عن النجس إلا بناءً على القول بالتبعيه.

نوقش هذا الكلام، إلا أنّ المناقشه حسب الظاهر تعود إلى صحّحه الاستدلال بالآيه الشريفه وعدم صحّته، أنّه لا يصح الاستدلال بالآيه الشريفه؛ لأنّ الرجز يُراد به العقاب، أو العذاب، أو يُراد به الرجز (بالكسر)؛ وحينئذٍ تكون الآيه أجنبيه عن محل الكلام؛ لأنّ الاستدلال مبنى على أن يكون المراد بالرجز هو النجس؛ حينئذٍ يصح الاستدلال، لكن عندما لا يُراد به النجس؛ حينئذٍ لا يصح هذا الاستدلال. هذه المناقشه لا تنافى ما ذكرناه، نحن لا نريد أن نصحح استدلال السيد ابن زهره (قدّس سرّه) فى الغنيه بالآيه الشريفه على وجوب الاجتناب ونجاسه ملاقى النجس، وإنما نريد أن نقول أنّ هذا يكشف عن الارتكاز العرفى بأنّ المقام من باب السرايه والتبعيه بحيث يكفى لإثبات وجوب الاجتناب عن الملاقى نفس الدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجس، والظاهر هذا واضح من خلال كلام السيد ابن زهره (قدّس سرّه) وحتّى من خلال المناقشات التى طُرحت والتى ترتبط بهذا الجانب، لا يصح الاستدلال بالآيه، وكأنّه لو كانت الآيه (والنجس فأهجر)، كأنّه يتم الاستدلال بالآيه على وجوب الاجتناب عن الملاقى.

ص: ٤٣٦

ومن جمله الشواهد أيضاً الرواية التي ذكرها المحقق النائيني (قدّس سرّه)، وهي روايه جابر الجعفي، وهي الروايه المعروفه، مسأله الفأره التي وقعت في خاييه التي فيها سمن أو زيت، ينقل جابر الجعفي عن الإمام الباقر (عليه السلام) أنه أتاه رجل، فقال له: (وقعت فأره في خاييه فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ فقال أبو جعفر (عليه السلام): لا تأكله، فقال الرجل: الفأره أهون عليّ من أن أترك طعامي لأجلها، فقال له أبو جعفر (عليه السلام): إنك لم تستخف بالفأره، وإنما استخففت بدينك، أن الله حرّم الميتة من كل شيء). (1) تقريب الاستدلال بالروايه كما يقول المحقق النائيني (قدّس سرّه) هو أن الإمام (عليه السلام) جعل ترك الاجتناب عن الطعام الذي هو السمن، أو الزيت الذي وقعت فيه الفأره، جعله استخفافاً بالدين، أن هذا الرجل حينما قال أن الفأره أهون عليّ من أن أترك طعامي لأجلها، عدم الاجتناب عن هذا الطعام هو استخفاف بالدين، وفسّره بتحريم الميتة، حيث قال له أنك استخففت بدينك، أن الله حرّم الميتة من كل شيء، فكأن الإمام (عليه السلام) اعتبر أن عدم الاجتناب عن الطعام الذي وقعت فيه الفأره الذي هو الملاقى، جعله استخفافاً بالدين، ويّينه بهذا الشكل (أن الله حرّم الميتة) يعنى فسّره بتحريم الميتة؛ حينئذٍ يقال: لولا كون نجاسه الميتة تقتضى نجاسه الطعام، الذي هو معنى التبعيه؛ وحينئذٍ لا معنى لهذا الكلام، يعنى لا يصح أن يقول هذا استخفاف بالدين مع تفسير ذلك (إنك استخففت بدينك، أن الله حرّم الميتة من كل شيء) بتحريم الميتة، وإلا كان المناسب جداً أن يقول استخففت بالحكم بوجوب الاجتناب عن الطعام الملاقى للميتة، أى استخفافه ليس بحرمه الميتة، وإنما هو استخف بوجوب الاجتناب عن الطعام الملاقى للميتة، بينما الإمام (عليه السلام) طبّق الاستخفاف بالدين على تحريم الميتة، فكأن استخفافه بحرمه الميتة هو استخفاف بوجوب الاجتناب عن الطعام، أو استخفافه بوجوب الاجتناب عن الطعام الملاقى هو استخفاف بنجاسه الميتة وبتحريم الميتة نفسها؛ ولذا فسّره الإمام (عليه السلام)، بهذا الشكل، أن الله حرّم الميتة من كل شيء، لا داعى لأن يذكر هذا الكلام، لو كان المذكور هو وجوب الاجتناب عن الطعام، كان ينبغي أن يقول له أنك استخففت بهذا الحكم الشرعى، وهذا استخفاف بالدين، لكن الإمام (عليه السلام) لم يذكر ذلك، وإنما ذكر (أن الله حرّم الميتة من كل شيء) فكأنه استخف بهذا الحكم الشرعى، تحريم الميتة من كل شيء، والحال أنه ترك اجتناب الطعام، ولم يترك اجتناب الفأره، وإنما اجتنابها، لكنّه ترك اجتناب الطعام، وتركه اجتناب الطعام هو استخفاف بتحريم الميتة، ولولا القول بالتبعيه بالمعنى السابق لما كان موقفاً لهذا الكلام، لو كان وجوب الاجتناب عن الطعام غير وجوب الاجتناب عن الميتة لا يصح هذا الكلام، أن يقال أنك استخففت بدينك، أن الله حرّم الميتة من كل شيء. هذه كيفيه الاستدلال بهذه الروايه.

ص: ٤٣٧

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج ١، ص ٢٠٦، باب نجاسه المضاف بملاقاه النجاسه، ح ٢، ط آل البيت.

على كل حال، الروايه لا- تخلو من ظهور في أنّ حرمة الميتة هي بنفسها تقتضى حرمة الطعام الذى وقعت فيه ولاقتة، ووجوب الاجتناب عن الميتة هو بنفسه يقتضى وجوب الاجتناب عن الطعام فى هذا الظهور، ولكن الروايه ضعيفه سنداً، باعتبار أنّ عمرو بن شمر الواقع فى سند هذه الروايه، الضعف من جهته، وإلاّ باقى رجال السند كلّهم ثقات، وعمرو بن شمر الواقع فى سندها ضعّفه النجاشى مرّتين فى كتابه، مرّه فى ترجمته، (١) وأخرى فى ترجمه جابر الجعفى. (٢) ابن الغضائرى أيضاً ضعّفه، (٣) فلا يمكن الالتزام بسند هذه الروايه، فالظاهر أنّها غير تامّه سنداً.

من جمله الشواهد على هذا الارتكاز الذى ذكر هو تعبيرات الفقهاء، تعبير متداول عند الفقهاء أنّ (هذا ينجسه)، أنّ الشىء النجس إذا لاقى شيئاً يقال ينجسه، أو لا- ينجسه، أو يفعل بملاقاه النجاسه، هذه التعبيرات كلّها ظهورها الأوّلى هو أنّ هناك سرايه عرفيه، وأنّ نجاسه الشىء هي بسبب نجاسه النجس نفسه، أنّه إذا وقع الدم \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ فى الماء ينجسه، أو لا ينجسه، هذه كلّها تنسجم مع افتراض التبعيه، وهكذا قولهم يفعل بملاقاه النجاسه، الانفعال وعدم الانفعال أيضاً يدلّ على ذلك، أو يتلاءم مع القول بالتبعيه. وفى الروايات أيضاً وقعت بعض التعبيرات التى تكشف عن ذلك، مثل قوله (عليه السلام): (إذا كان الماء قدر كُرٍّ لا ينجسه شىء) (٤)، مفهوم هذه الروايه أنّ الماء إذا لم يبلغ قدر كُرٍّ ينجسه شىء، كأنّ الشىء الذى هو النجس ينجس الماء إذا لم يبلغ قدر كُرٍّ، فكأنّ النجاسه فى الماء آتية من قبل نجاسه ذلك الشىء، الظهور الأوّلى لكل هذه التعبيرات هو القول بالتبعيه وأنّ نجاسه الشىء تكفى لإثبات نجاسه ما يلاقيه.

ص: ٤٣٨

١- رجال النجاشى، النجاشى، ص ٢٨٧.

٢- رجال النجاشى، النجاشى، ص ١٢٨.

٣- رجال ابن الغضائرى، احمد بن الحسين الغضائرى، ص ٧٤.

٤- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج ١، ص ١٥٨، باب عدم نجاسه الكر من الراكد...، ح ٢، ط آل البيت.

ومن جمله الشواهد التي ذُكرت في كلماتهم هو مسأله التفريق بين الجامد وبين المائع، في أنّ المائع إذا لاقى النجاسه يتنجّس بتمامه، بينما الجامد إذا لاقى النجاسه لا- يتنجّس بتمامه، وإنّما ينجس موضع الملاقاه فقط، الذي يبدو أنّ هذا التفريق ليس موجوداً في الروايات بهذا الشكل، وإنّما الفقهاء هكذا قالوا، أنّ الجامد يكفى في جواز استعماله في ما هو مشروط بالطهاره، وفي جواز أكله إلقاء النجاسه وما حولها، أى موضع الملاقاه فقط، وإلاّ الباقي يجوز استعماله. هذا التفريق مع عدم قيام دليل عليه هو في الحقيقه مبنى على القول بالسرايه العرفيه والقول بأنّ نجاسه النجس هي التي تقتضى وتوجب نجاسه ما يلاقيه، وهذه السرايه العرفيه لا تُفهم في الجامد إلاّ بهذا المقدار، لكنّه في المائع تُفهم بأنّه يقتضى ويوجب نجاسه تمام المائع. هذا كلّ معتمد على السرايه لا يمكن تفسيره تفسيراً مقبولاً على ضوء القول بأنّ وجوب الاجتناب عن المتنجّس هو حكم تعبدى صرف، وحكم جديد ومستقل غير وجوب الاجتناب عن نفس النجس، هذا الحكم الصرف التعبدى، اصل النجاسه والسرايه ومقدار النجاسه يكون تابعاً للدليل على القول بالثاني، أى بالسببيه، تابع للدليل؛ حينئذٍ الدليل ماذا يفعل؟ أمّا أن تأتي نحن وبقطع النظر عن الدليل، وقلنا أنّه ظاهراً لا يوجد دليل على هذا التفريق، يُفترق بينهما على هذا الأساس، هذا هو الذي نقول أنّه كاشف عن ارتكاز أنّ نجاسه الملقى هي من باب التبعيه ومن باب أنّ الاجتناب عن الملقى هو من شؤون الاجتناب عن النجس نفسه. ومن هنا يظهر أنّ الارتكاز العرفي في باب النجاسات يساعد على القول بالتبعيه، إذا لاحظنا العرف في القذارات وليس النجاسات الشرعيه، وإنّما القذارات التي هي في معرض ابتلائه، العرف أيضاً يعتبر أنّ الاجتناب عن ملاقى القذاره هو اجتناب عن القذر نفسه، وأنّ عدم الاجتناب عن ملاقى القذاره هو عدم اجتناب عن القذر نفسه، لكن بمرتبته من مراتبه، بمرتبته العليا، العرف يعتبر أنّ عدم استقذار ملاقى القذاره هو في واقعه عدم استقذارٍ لنفس القذاره، كأنّه لم يستقذر القذر عندما لا يستقذر ملاقى ذلك القذر، العرف هكذا يرى. هذا النظر العرفي في باب النجاسات يمكن تحكيمة على الأدلّه، بمعنى أنّ الدليل الشرعي عندما يرد ويأمر بالاجتناب عن النجس، هذا يُفهم منه كيفيه الاجتناب عن النجس، وأنّ الاجتناب عن النجس لا- تكون بنظر العرف إلاّ بالاجتناب عن ملاقيه، هذا النظر هو الذي يكون محكماً في ذاك الدليل، فكأنّ الشارع عندما يقول اجتنب عن البول، هو في الحقيقه ترك أمر تحديد كيفيه الاجتناب وحدوده إلى النظر العرفي، العرف يفهم أنّ اجتناب عن النجس هو في الحقيقه اجتناب عن النجس وعن ملاقيه.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي.

المستفاد من كلماتهم أنّ هناك ثمره تترتب على البحث فى أنّ نجاسه الملاقى هل هى من باب التبعية أو السببية؟ والثمره تظهر فى محل الكلام، بمعنى أنّه فى محل الكلام عندما نفترض أنّ الثوب لاقى أحد أطراف الشبهه، أنّ الملاقاه حصلت مع أحد طرفى العلم الإجمالي، فهنا وقع الكلام فى أنّ تنجيز وجوب الاجتناب عن الملاقى لأحد أطراف الشبهه، والذى هو الثوب، هل يمكن إثباته بنفس العلم الإجمالي الأوّل، أو لا-؟ الكلام فى هذا فعلاً الكلام فى المقام الأوّل أنّ العلم الإجمالي الأوّل، أى العلم الإجمالي بنجاسه أحد الطرفين هل يكفى لإثبات تنجيز وجوب الاجتناب عن الملاقى، أو لا يكفى؟ قالوا: أنّ هذا يثبت التنجيز بالعلم الإجمالي الأوّل بناءً على التبعية، ولا يثبت بناءً على السببية، فرتبوا الثمره بهذا الشكل.

أمّا عدم ثبوته بناءً على السببية؛ فلما تقدّم سابقاً من أنّه بناءً على السببية يكون وجوب الاجتناب عن الملاقى حكماً مستقلاً يحتاج إثباته إلى دليل، ولا- دليل يدلّ على وجوب الاجتناب عن الملاقى؛ لأنّ الدليل دلّ على أنّ ملاقى النجس يتنجس ويجب الاجتناب عنه، لكننا كما هو واضح فى محل الكلام لا نحرز ملاقاه الثوب للنجس؛ لأنّ الثوب فى محل الكلام لاقى أحد أطراف العلم الإجمالي، ولا- نحرز أنّه لاقى النجس، إذن: لا- يمكن التمسك بهذا الدليل الدال على أنّ ملاقى النجس نجس يجب الاجتناب عنه لإثبات وجوب الاجتناب عن ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي، كما أنّ نفس العلم الإجمالي لا- يثبت هذه الملاقاه، نفس العلم الإجمالي هو علم بنجاسه أحد الطرفين ولا يمكن التمسك به لإثبات أنّ هذا الثوب لاقى النجس، وإنّما غايه ما يثبت بهذا العلم الإجمالي هو احتمال أن تكون النجاسه موجوده فى هذا الطرف، أو تكون موجوده فى ذاك الطرف، هذا هو الموجود فى فرض العلم الإجمالي بنجاسه أحد الطرفين. إذن: لا يمكن إثبات موضوع وجوب الاجتناب عن الملاقى الذى هو ملاقاه النجس، لا بالدليل الدال على الاجتناب عن ملاقى النجس ولا بالعلم الإجمالي، وعليه: لا دليل يثبت وجوب الاجتناب عن الملاقى، ولا يتنجز بالعلم الإجمالي. هذا بناءً على السببية.

ص: ٤٤٠

وأمّا بناءً على التبعية بالمعنى المتقدّم، فقالوا يمكن إثبات وجوب الاجتناب عن الملاقى بنفس العلم الإجمالي الأوّل، فأنّه يكفى لإثبات وجوب الاجتناب عن الملاقى، وذلك باعتبار أنّ التبعية تعنى أنّ الاجتناب عن الملاقى هو من شئون الاجتناب عن النجس، وتعنى أيضاً أنّ وجوب الاجتناب عن الملاقى لا يحتاج إلى دليل آخر سوى ثبوت وجوب الاجتناب عن النجس، بمجرد أن يثبت وجوب الاجتناب عن النجس هذا يكفى لإثبات وجوب الاجتناب عن ملاقيه ولا نحتاج إلى دليل آخر لإثبات وجوب الاجتناب عن الملاقى. فى هذه الحاله؛ حينئذٍ يمكن إثبات وجوب الاجتناب عن الملاقى بنفس العلم الإجمالي السابق، وذلك لأنّ هذا العلم الإجمالي كما ينجز وجوب الاجتناب عن هذا الطرف الذى هو الملاقى باعتباره طرفاً للعلم الإجمالي، كذلك ينجز وجوب الاجتناب عن ملاقيه؛ لنفس السبب، يعنى لكونه طرفاً للعلم الإجمالي بناءً على التبعية، فأنّه بناءً على التبعية العلم الإجمالي ينجز وجوب الاجتناب عن الملاقى وينجز وجوب الاجتناب عن الملاقى أيضاً؛ لكون الاجتناب عن الملاقى من شئون

الاجتناب عن الملاقى، أى النجس، غايه الأمر نحن لا نعلم بأنّ الملاقى نجس، لكن العلم الإجمالى ينبّجز وجوب الاجتناب عنه؛ لكونه طرفاً للعلم الإجمالى، أو بعبارة أخرى: لاحتمال نجاسته، هذا الاحتمال المقرون بالعلم الإجمالى، ليس احتمالاً بدوياً، وإنما هو احتمال مقرون بالعلم الإجمالى، فيتنبّجز هذا الاحتمال، فيجب الاجتناب عن الملاقى؛ لكونه طرفاً للعلم الإجمالى، وكذلك يجب الاجتناب عن الملاقى أيضاً لكونه طرفاً للعلم الإجمالى، باعتبار أنّه من شئونه وتبعاته وليس شيئاً آخر غيره بناءً على القول بالتبعيه؛ ولذا لا- إشكال فى أنّه بناءً على التبعيه لا- يتحقق امتثال وجوب الاجتناب عن النجس إلاّ بامتنال وجوب الاجتناب عن الملاقى، وجوب الاجتناب عن النجس المطلوب المنبّجز بالعلم الإجمالى؛ لأنّه لا- إشكال فى أنّ العلم الإجمالى ينبّجز وجوب الاجتناب عن هذا الطرف، وكذا ذاك الطرف، الاجتناب عن هذا الطرف الملاقى، قلنا أنّه لا يكون إلاّ بالاجتناب عن ملاقيه، فإذا نبّجز العلم الإجمالى وجوب الاجتناب عن الطرف الملاقى، فهو يكون منبّجراً لوجوب الاجتناب عن الطرف الملاقى، ولا يُمتثل هذا التكليف المعلوم بالإجمال إلاّ بالاجتناب عن الملاقى والملاقى، لو اجتنب عن الملاقى فقط دون الملاقى هو لم يجتنب فى الحقيقة عن النجس المعلوم بالإجمال، الاحتياط والموافقه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال التى يقتضيها العلم الإجمالى لا تتحقق بمجرد الاجتناب عن الملاقى، وإنما تتحقق إذا اجتنب عن الملاقى والملاقى؛ حينئذٍ يكون قد اجتنب عن النجس وامتنال التكليف المعلوم بالإجمال قطعاً، ومن هنا يكون العلم الإجمالى بنفسه منبّجراً لوجوب الاجتناب عن الملاقى، فيكفى هذا لإثبات المنبّجزيه بالنسبه إلى الملاقى من دون حاجه إلى دليلٍ آخر. ذكروا هذه الثمره.

هذه الثمرة نفسها تقدّمت عند الحديث عن الاحتمال الأوّل مقابل السببيه، الذى هو كان الانبساط والسرايه الحقيقيه، هناك أيضاً ذُكرت هذه الثمرة، بأنّه على القول بالانبساط والسرايه الحقيقيه يكفى فى منجزيه وجوب الاجتناب عن الملاقى نفس العلم الإجمالى الأوّل، وأمّا بناءً على السببيه وأنّ وجوب الاجتناب عن الملاقى حكم مستقل جديد يحتاج إلى دليل، فلا يكفى لإثباته العلم الإجمالى الأوّل. نفس الثمرة التى ذُكرت فى محل الكلام ذُكرت هناك أيضاً، فقليل بأنّ القول بالانبساط يثبت تنجز وجوب الاجتناب عن الملاقى بنفس العلم الإجمالى الأوّل، بخلاف ما إذا أنكرنا الانبساط وقلنا بالسببيه، فكما ذُكر هنا ذُكر هناك.

وبعبارة أخرى: أنّهم جعلوا تنجز العلم الإجمالى الأوّل لوجوب الاجتناب عن الملاقى ثابتاً على كلا التقديرين، سواء قلنا بالانبساط، أو قلنا بالتبعيه، على كلا التقديرين يثبت تنجز العلم الإجمالى لوجوب الاجتناب عن الملاقى، على القول بالانبساط وعلى القول بالتبعيه، فى مقابل القول بالسببيه الذى لا يثبت تنجز وجوب الاجتناب عن الملاقى بنفس العلم الإجمالى، هذه الثمرة يُثبت هناك ويُثبت هنا، هناك تقدّم الاعتراض على هذه الثمرة، وكان حاصل هذا الاعتراض: يبدو أنّه لا فرق بين القول بالسببيه وبين القول بالانبساط والانتشار والسرايه الحقيقيه فى أنّه على كلا الاحتمالين لا يمكن إثبات تنجز وجوب الاجتناب عن الملاقى بنفس العلم الإجمالى الأوّل، سواء قلنا بالسببيه، أو قلنا بالانبساط لا يمكن إثبات تنجز وجوب الاجتناب عن الملاقى بنفس العلم الإجمالى الأوّل، تقدّم الاعتراض المتالى، وكان حاصل هذا الاعتراض هو: أنّه كان يقول أنّ المعلوم بالعلم الإجمالى الأوّل هو أصل النجاسه، وأمّا حدّ النجاسه وسعتها، وانبساطها على الملاقى، فليس معلوماً بالإجمال، وليس معلوماً أصلاً، فإذا لم يكن معلوماً كيف ينجز هذا العلم الإجمالى الانبساط الذى يعنى وجوب الاجتناب عن الملاقى، هذا الحدّ والانبساط والسرايه إلى الملاقى، العلم الإجمالى الأوّل لا ينجزه؛ لأنّ الانبساط والانتشار والسرايه، أو قل بعبارة أوضح: وجوب الاجتناب عن الملاقى ليس معلوماً بالعلم الإجمالى الأوّل، ما نعلمه بالعلم الإجمالى الأوّل هو أصل النجاسه لا حدود هذه النجاسه وانتشارها، هذا ليس معلوماً بالعلم الإجمالى الأوّل، فكيف يكون العلم الإجمالى الأوّل منجزاً لهذا الحدّ ولهذا الانبساط ولوجوب الاجتناب عن الملاقى، لا يكون منجزاً له؛ بل هذا الانبساط وهذا الحدّ ووجوب الاجتناب عن الملاقى ليس معلوماً؛ بل هو مشكوك بالشكّ البدوى لا- أنّه مشكوك بالشكّ المقرون بالعلم الإجمالى، هو لا يدخل فى العلم الإجمالى، فاحتمال النجاسه فى الملاقى احتمال مقرون بالعلم الإجمالى؛ لأنّ المعلوم بالإجمال هو نجاسه أحد الطرفين، فيتجزّز، أمّا احتمال نجاسه الملاقى، واحتمال وجوب الاجتناب عن الملاقى، فليس احتمالاً مقروناً بالعلم الإجمالى، إنّما هو احتمال بدوى؛ لأنّ المعلوم بالإجمال ليس هو هذا الانبساط والانتشار، وإنّما المعلوم بالإجمال هو أصل نجاسه أحد الطرفين، أمّا حدود هذه النجاسه، فليست معلومه بالإجمال؛ بل هى أمر مشكوك، والشكّ ليس مقروناً بالعلم الإجمالى، فلا يكون العلم الإجمالى منجزاً لوجوب الاجتناب عن الملاقى. إذن: لا فرق بين القول بالانبساط وبين القول بالسببيه فى أنّ كلا منهما لا يكون العلم الإجمالى الأوّل فيه موجياً لتنجز وجوب الاجتناب عن الملاقى. هذا كان الاعتراض المتقدّم.

قد يقال: أنّ نفس هذا الاعتراض الذى أورد على الثمره هناك يورد على الثمره فى محل الكلام، فيقال أيضاً: أنه لا فرق بين القول بالتبعيه، بين القول بأنّ الاجتناب عن الملاقى من شئون الاجتناب عن النجس ومن تبعاته وبين القول بالسببيه فى أنه على كل منهما لا يكون العلم الإجمالى منجزاً لوجوب الاجتناب عن الملاقى. أمّا على القول بالسببيه، فواضح لما تقدّم بيانه. وأمّا على القول بالتبعيه، فأيضاً يقال بأنه كيف ينجز العلم الإجمالى الأوّل فى المقام وجوب الاجتناب عن الملاقى؟ والحال أنّ المعلوم بهذا العلم الإجمالى هو أصل وجوب الاجتناب عن النجس، وأمّا شئونه وتبعاته، فهى ليست معلومه بالعلم الإجمالى، وليست داخله فى حيز المعلوم بالعلم الإجمالى الأوّل؟ ما أعلمه بالإجمال هو نجاسه أحد الطرفين، ووجوب الاجتناب عن أحد الطرفين، هذا أعلمه بالإجمال، لكنّ تبعات وجوب الاجتناب عن هذا الطرف لكونه طرفاً للعلم الإجمالى، وشئونه التى هى وجوب الاجتناب عن الملاقى ليس معلوماً بالإجمال، فكيف ينجز هذا العلم الإجمالى ما لا يكون معلوماً به؟! كيف ينجز وجوب الاجتناب عن الملاقى، والحال أنّ وجوب الاجتناب عن الملاقى هو من شئون وجوب الاجتناب عن الملاقى ومن تبعاته، ولا علم إجمالى بهذه الشئون وهذه التبعات، فكيف ينجز العلم الإجمالى الأوّل وجوب الاجتناب عن الملاقى؟! نفس الاعتراض السابق قد يورد فى محل الكلام.

يمكن أن يقال: أنّ هذا الاعتراض غير وارد فى محل الكلام؛ بل يمكن أن يقال أنه غير وارد هناك أيضاً؛ بل يبدو أنّ ما ذكره من الثمره تامّ فى كل منهما. أمّا فى محل الكلام، فلا يرد هذا الاعتراض؛ لأنّ القول بالتبعيه معناه واضح وقد بيّناه، ومعناه هو أنّ الاجتناب عن الملاقى هو من شئون الاجتناب عن النجس، ووجوب الاجتناب عن الملاقى للنجس هو من اللوازم التى لا تنفك عن نفس النجس، هذا معنى التبعيه، والسّرّ فى ذلك هو ما ذكرناه من أنّ الاجتناب عن النجس لا يتحقق إلاّ بالاجتناب عن ملاقيه، هذا هو معنى أنّه من شئونه ومن تبعاته؛ حينئذٍ إذا علمنا بوجوب الاجتناب عن النجس تفصيلاً، فمعنى التبعيه، وأنّ هذا من شئون ذاك هو أننا نعلم بوجوب الاجتناب عن ملاقيه، معنى التبعيه هو أنّه يكفى لإثبات وجوب الاجتناب عن الملاقى نفس ثبوت وجوب الاجتناب عن النجس، فإذا علمنا بأنّ هذا نجس يجب الاجتناب عنه هذا وحده يكفى لإثبات وجوب الاجتناب عن ملاقيه، وإذا علمنا بوجوب الاجتناب عن هذا بالعلم الإجمالى كما هو محل كلامنا، فى محل كلامنا يجب الاجتناب عن هذا الطرف لأجل العلم الإجمالى؛ لأننا نعلم إجمالاً بنجاسه أحد الطرفين، إذن احتمال النجاسه الموجود فى هذا الطرف يكون منجزاً بالعلم الإجمالى؛ لأنّه احتمال مقرون بالعلم الإجمالى، نفس هذا العلم الإجمالى بوجوب الاجتناب عن هذا الطرف فى الحقيقه يكون علماً بوجوب الاجتناب عن ملاقيه؛ لأنّ هذا هو معنى التبعيه، هذا هو معنى أنّ الاجتناب عن الملاقى هو من شئون الاجتناب عن الملاقى، ووجوب الاجتناب عن شىء \_\_\_\_\_ ليس مطلقاً؛ بل فيما يرتبط بالنجاسه \_\_\_\_\_ لأجل نجاسته، أو لأجل احتمال نجاسته كما فى محل الكلام يلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه، بينهما ملازمه، ولا ينفكان، هذا من شئونه ومن تبعاته بحيث لا يتحقق الاجتناب عن ذاك إلاّ بالاجتناب عن هذا، فإذا علمنا بأنّ هذا نجس، فإننا علمنا بوجوب الاجتناب عن ملاقيه، وإذا علمنا إجمالاً بأنّ هذا نجس ويجب الاجتناب عنه، فهذا يعنى أننا نعلم بوجوب الاجتناب عن ملاقيه علماً إجمالياً أيضاً.



وبعبارة أخرى: أن ما نعلمه بالعلم الإجمالى الأول بناءً على التبعية وبناءً على أنه من شئونه وتبعاته ليس هو فقط وجوب الاجتناب عن ذات النجس، ما نعلمه إجمالاً هو وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال المررد بين الطرفين ووجوب الاجتناب عن ملاقيه، هذا هو الذى نعلمه بالإجمال وليس أننا نعلم بالإجمال فقط وجوب الاجتناب عن النجس بقطع النظر عن ملاقيه، هذا يتم على القول بالسببيه، بناءً على القول بالتبعيه ما نعلمه بالإجمال فى الواقع هو عبارته عن وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال المررد بين الطرفين ووجوب الاجتناب عن ملاقيه؛ لأنّ علمنا بوجود النجس بين هذين الطرفين هو فى الحقيقة علم بنجاسه أحد الطرفين وعلم بنجاسه ملاقيه، إذن: على تقدير أن تكون النجاسه موجوده فى هذا الطرف يجب الاجتناب عن ملاقيه؛ لأننى أعلم إجمالاً بوجوب الاجتناب عن أحد الطرفين ووجوب الاجتناب عن ذلك النجس المعلوم بالإجمال، النجس الذى أعلم به إجمالاً يجب الاجتناب عنه وعن ملاقيه، فما ينتج بالعلم الإجمالى هو وجوب الاجتناب عن هذا الطرف ووجوب الاجتناب عن هذا الطرف ووجوب الاجتناب عن ملاقيه؛ لأنّ هذا من شئونه وتبعاته؛ لأنه بعد فرض تنجز وجوب الاجتناب عن هذا الطرف الملقى بالعلم الإجمالى لا يمكن للمكلف أن يخرج من عهده ما تنجز عليه إلاّ بأن يجتنب عن الملاقيه، هذا الاجتناب عن الملاقيه ينتج بنفس العلم الإجمالى لا بغيره ولا يحتاج إلى دليل لإثبات منجزيته، لا أن نقول أنّ وجوب الاجتناب عن الملاقيه غير داخل فى العلم الإجمالى؛ بل هو مشكوك بالشك البدوى الغير المقرون بالعلم الإجمالى، فلا يكون منجزاً بالعلم الإجمالى؛ بل الظاهر أنه يكون منجزاً بالعلم الإجمالى كما ينتج العلم الإجمالى وجوب الاجتناب عن الطرف نفسه لاحتمال نجاسته؛ لأنه احتمال مقرون بالعلم الإجمالى، فيكون منجزاً، كذلك العلم الإجمالى ينتج وجوب الاجتناب عن ملاقيه أيضاً لاحتمال نجاسته؛ لأنه احتمال مقرون بالعلم الإجمالى.

والحاصل: ما نريد أن نقوله هو أن العلم الإجمالي ليس هو علم إجمالى بوجوب الاجتناب عن أحد الطرفين فقط؛ بل العلم الإجمالى بوجوب الاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال وعن ملاقيه؛ لأنّ هذا هو معنى التبعيه، وهذا هو معنى أن هذا من شئون ذاك، ومن لوازمه التى لا- تنفك عنه، أنا أعلم إجمالاً- بهذا، إذن: أنا أعلم إجمالاً- بما لا- ينفك عنه، بلازمه، وبتبعاته وشئونه، فما ينجز الملاقى ينجز الملاقى، والذى ينجز الملاقى ليس علمى بوجود النجاسه فيه؛ لأننى لا أعلم بوجود النجاسه فيه، وإنما الذى ينجزه هو العلم الإجمالى بوجود النجس فى أحد الطرفين، هذا هو الذى ينجز الملاقى، وفى نفس الوقت يكون منجزاً للملاقى. فالظاهر أن الثمره ثابتة فى محل الكلام- ويصح كلامهم فى أنه إذا قلنا بالتبعيه، فالظاهر أنه يكفى لإثبات وجوب الاجتناب عن الملاقى نفس العلم الإجمالى الأول، بخلاف ما إذا قلنا بالسببيه، فأنه لا يكفى فيه ذلك؛ بل لابد من إقامه دليل على وجوب الاجتناب عن الملاقى. ونفس هذا الكلام يمكن أن يقال فى باب الانبساط أيضاً والانتشار والسرايه الحقيقه، هناك أيضاً نقول بأنّ هذا الانتشار داخل فى العلم الإجمالى؛ لأنه انتشار قهرى، والسرايه سرايه قهريه هناك، بمجرد أن يكون هذا نجساً، فالنجاسه تسرى إلى ذاك.

وبعبارة أخرى: إذا تصوّرنا السرايه والانبساط؛ لأنّه محل كلام وهو غير واضح، لكن بناءً على السرايه والانبساط، فوجوب الاجتناب عن الملاقى يسرى وينبسط على ملاقيه، ومع هذه الملازمه القهريه وهذه السرايه يأتى نفس الكلام السابق من أننا عندما نعلم بنجاسه أحد الإناءين ووجوب الاجتناب عن أحد الطرفين، هذا فى الحقيقه علم بوجوب الاجتناب عنه وعن ملاقيه؛ لأنّ المفروض أنّ هذا يسرى، لا يقف على النجس، ولا يقف على هذا الطرف؛ بل يسرى إلى ما يلاقه، فنقول نفس الكلام من أنّ العلم الإجمالى الذى أوجب تنجز وجوب الاجتناب عن الملاقى هو بنفسه يكون موجباً لتنجز وجوب الاجتناب عن الملاقى. على كل حال، فى محل الكلام الظاهر أنّ هذا الاعتراض غير وارد، والثمره التى ذكرها تامه؛ فحينئذٍ يمكن ترتيب هذه الثمره وهى أن نقول \_\_\_\_\_ هذا كلّه مع فرض البناء على القول بالتبعيه \_\_\_\_\_ يكفى لتنجز وجوب الاجتناب عن الملاقى نفس العلم الإجمالى الأول ولا- نحتاج إلى التمسك بالعلم الإجمالى الثانى الذى سيأتى الحديث عنه لإثبات وجوب الاجتناب عن الملاقى، لكن هذا كلّه بناءً على تماميه هذا الاحتمال، لكنّ هذا الاحتمال بالرغم ممّا ذكرناه يبقى فيه كلام، لعلنا نتعرض له إن شاء الله فى الدرس القادم.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي.

ننبه على خطأ تقدّم منّا واشتباه في الدرس السابق، قلنا أنّه لا يوجد في النصوص مسأله التفريق بين ملاقاه النجس للمانع وبين ملاقاته للجامد، والصحيح هو أنّه توجد نصوص تفرّق بينهما، فكان القول بعدم وجود نصوص اشتبهاً منّا، والظاهر وجود نصوص تفرّق بين الجامد وبين المانع وهي روايات تقول إذا كان جامداً، فمضمونها أنّه لا يتنجس جميعه، وإنّما يتنجس خصوص موضع الملاقاه.

مما تقدّم يظهر أنّه على تقدير مساعده الأدله على هذا الاحتمال، وهو التبعيه بالمعنى المتقدّم؛ حينئذٍ يتعيّن الالتزام بأنّ العلم الإجمالي الأوّل يكفي لتنجيز وجوب الاجتناب عن الملاقى ولا يحتاج هذا الوجوب إلى إقامه دليل خاص يدلّ عليه؛ بل يكفي نفس العلم الإجمالي المفروض وجوده في المقام. نعم، بعض المحققين استشكل في تطبيق هذه الفكرة على محل الكلام. لنفترض أنّ الدليل ساعد على أصل الفكرة، وهي أنّ نجاسة ملاقى النجس تفسّر على أساس التبعيه \_\_\_\_\_ ليس في العلم الإجمالي وإنّما في العلم التفصيلي \_\_\_\_\_ على أساس أنّه من شئون نجاسه نفس النجس، وإنّما هو ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي بالتبعيه، استشكل في تطبيق ذلك في محل الكلام بدعوى أنّه يعتبر في إمكان تطبيق فكره التبعيه على موردٍ... يعتبر وجود حكم شرعي بنفسى بوجوب الاجتناب عن النجس؛ فحينئذٍ يقال: أنّ هذا الحكم الشرعي بوجوب الاجتناب عن النجس يقتضى وجوب الاجتناب عن ملاقيه، على أساس التبعيه، وعلى أساس أنّ الاجتناب عن ملاقى النجس من شئون الاجتناب عن نفس النجس ومن تبعاته، لكن هذا يتوقّف على افتراض وجود أمر شرعي بالاجتناب عن النجس، فيقال أنّ هذا الأمر الشرعي بالاجتناب عن النجس يقتضى الأمر بالاجتناب عن ملاقيه، وهذا غير موجود في محل الكلام الذي هو ملاقى أحد طرفي العلم الإجمالي، وذلك إمّا من جهة أنّ وجوب الاجتناب عن الملاقى باعتباره طرفاً للعلم الإجمالي ليس وجوباً شرعياً، وإنّما هو وجوب عقلي، يحكم به العقل من باب الاحتياط ومن باب لزوم الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال. إذن: وجوب الاجتناب الذي نريد أن نثبت أنّه يقتضى وجوب الاجتناب عن الملاقى ليس هو وجوباً شرعياً، وإنّما هو وجوب عقلي، لو كان وجوباً شرعياً، الشارع يأمر بالاجتناب عن النجس، أو عن هذا لنجاسته نستكشف منه وجوب الاجتناب عن ملاقيه على أساس التبعيه، لكن في محل الكلام لا يوجد عندنا تكليف شرعي بنفسى بوجوب الاجتناب حتى نستكشف منه وجوب الاجتناب عن الملاقى؛ لأنّ الحكم الثابت في الملاقى الذي هو أحد طرفي العلم الإجمالي هو حكم عقلي وليس حكماً شرعياً؛ فحينئذٍ كيف يمكن أن نثبت وجوب الاجتناب عن الملاقى بالعلم الإجمالي الأوّل ونطبّق الفكرة السابقه لإثباته؟ هذا في مقام تطبيقه في محل الكلام يواجه مشكله، وهي أنّ هذه الفكرة تتوقف على افتراض وجود حكم شرعي بنفسى يأمر بالاجتناب عن شيء؛ حينئذٍ نقول أنّ هذا يقتضى الاجتناب عن الملاقى، وفي محل الكلام، الملاقى الذي هو أحد طرفي العلم الإجمالي لا يوجد فيه مثل هذا الحكم الشرعي، وإنّما الموجود فيه هو الحكم العقلي، العقل يحكم بلزوم الاتيان بهذا الطرف من باب الاحتياط ومن باب

منجزه العلم الإجمالي للطرفين، ووجوب الموافقه القطعيه، ومثل وجوب الاجتناب العقلي هذا لا يستكشف منه وجوب الاجتناب عن الملاقي، ولو سلمنا وجود حكم شرعي يأمر بالاجتناب عن الملاقي، فهذا الحكم لا بد من حمله على إنه إرشاد إلى حكم العقل لا على التأسيس، مما يعني أنه لا يوجد في الملاقاه إلا الحكم العقلي بوجوب الاجتناب، وهذا لا يقتضى وجوب الاجتناب عن الملاقي، فكيف يمكن إثبات وجوب الاجتناب عن الملاقي بمجرد العلم الإجمالي الأول؟

ص: ٤٤٤

وذكر إشكالاً من جهه ثانيه: وهو أنه لو تنزلنا وسلمنا وجود حكم شرعي نفسي تأسيسي مولوي بالاجتناب عن الملاقي، مع ذلك هذا لا ينفع للوصول إلى النتيجة؛ لأن فكره التبعية مبنيه على دعوى الملازمه بين الأمر بالاجتناب عن النجس وبين الأمر بالاجتناب عن ملاقيه، إذن، لا بد أن نفترض أن الأمر يتعلّق بالشىء بعنوان النجس، بعنوان النجس هذا الأمر يقتضى الأمر بملاقيه، وإلا من الواضح أن الأمر بالاجتناب عن الشىء بأى عنوان لا يلزم الأمر بالاجتناب عن ملاقيه، فلو أمر بالاجتناب عن المغصوب، فأنه لا يلزم الأمر بالاجتناب عن ملاقي المغصوب، لو أمر بالاجتناب عن ما فى أيدي الظالمين \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ هذا لا يلزم الأمر بالاجتناب عن ملاقيه. إذن: الذى تُدعى فيه الملازمه هو الأمر بالاجتناب عن الشىء بعنوان النجس. هذا هو الذى تُدعى فيه الملازمه على اساس فكره التبعية. فى محل الكلام الملاقاه حتى لو فرضنا تنزلاً أن الشارع أمر بالاجتناب عنه، هذا الأمر بالاجتناب عنه ليس أمراً بالاجتناب عنه بعنوان النجس، وإنما هو أمر بالاجتناب عنه بما هو مشتبه، وبمعنا الاحتياط، أو بعنوان وجوب الموافقه القطعيه، لو لم نحمل الأمر الشرعي بالاجتناب على الإرشاد، وكان تأسيسياً، أيضاً الشارع يأمر بالاجتناب عن هذا الطرف لأنه مشتبه؛ لأنه أحد طرفي العلم الإجمالي، فالأمر بالاجتناب عنه ليس أمراً بالاجتناب عنه بعنوان النجس حتى نستطيع أن نستكشف منه وجوب الاجتناب عن الملاقي، وإنما هو أمر بالاجتناب عنه من باب الاحتياط باعتباره أمراً مشتبهاً يأمر الشارع به، مثل هذا الأمر الشرعي أيضاً لا يُستكشف منه وجوب الاجتناب عن الملاقي.

فاذن: تطبيق تلك الفكره فى محل الكلام يكون مشكلاً، إمّا من الجهه الأولى والتي هى أن الأمر فى محل الكلام ليس شرعياً؛ بل هو عقلي، أو من الجهه الثانيه وهى أنه حتى لو سلمنا انه أمر بالاجتناب شرعاً، لكنّه أمر بالاجتناب عنه لا بعنوان النجس، وفكره التبعية مبنيه على افتراض أن الأمر بالشىء يكون أمراً بالاجتناب عنه بعنوان النجس؛ حينئذ يقال بأنه توجد بينه وبين الأمر بالاجتناب عن ملازمه على اساس أنه من شئونه ومن تبعاته ..... الخ الكلام المتقدم. ومن هنا يصعب تطبيق تلك الفكره فى محل الكلام، وإن كان أصل الفكره يمكن أن تكون الأدله مساعده عليها، لكن تطبيقها فى محل الكلام غير تام. وعليه: سوف تتبدل النتيجة، وبناءً على هذا لا نستطيع أن نقول أن العلم الإجمالي الأول يكفى لتنجز وجوب الاجتناب عن الملاقي.

ص: ٤٤٧

يمكن التأميل في الأمر الثاني الذى ذكره، وهو مسأله أنه حتى لو سلمنا وجود حكم شرعي مولوي تأسيسي بالاجتناب عن الملاقى، مع ذلك هذا لا ينفع لإثبات وجوب الاجتناب عن الملاقى؛ لأنه لم يثبت له بعنوان النجس، وإنما ثبت له بعنوان الاشتباه وبمعنوان الاحتياط، ومثله لا يقتضى وجوب الاجتناب عن الملاقى، فكأنه يكون حاله حال الأمر بالاجتناب عن المغصوب، كيف أن الأمر بالاجتناب عن المغصوب لا يقتضى الأمر بالاجتناب عن ملاقيه، كذلك الأمر بالاجتناب عن الملاقى الذى هو أحد طرفى العلم الإجمالى أيضاً لا يقتضى الأمر بالاجتناب عن ملاقيه.

أقول: هذا الأمر يمكن التأميل فيه بأن هناك فرقاً بين المقامين، بين الأمر بالاجتناب عن المغصوب وبين الأمر بالاجتناب عن الملاقى، هناك فرق بينهما. صحيح، الأمر بالاجتناب عن الملاقى ليس أمراً بالاجتناب عنه بعنوان النجس؛ لأن هذا يختص بالنجاسات، الشارع عندما يأمر بالاجتناب عن البول يأمر بالاجتناب عنه بعنوان النجس، هذا صحيح، لكنه أمر بالاجتناب عن الملاقى بعنوان أنه محتمل النجاسه، وهذا لا يمكن إنكاره، وإلا لماذا يأمر بالاجتناب عن هذا الطرف؟ لاحتمال أن تكون النجاسه المعلومه بالإجمال موجوده فيه، فإذا: هو أمر بالاجتناب عنه بعنوان أنه محتمل النجاسه، بعنوان أنه مشتبه بالنجاسه المعلومه بالإجمال، بعنوان أنه يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال الذى هو النجاسه \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ عليه، فإذا فرضنا فرضاً \_\_\_\_\_ لأين المسأله فى الثانى من باب التنزل \_\_\_\_\_ أن الشارع أمر أمراً مولوياً بالاجتناب عن هذا الملاقى الذى هو طرف العلم الإجمالى، بعنوان أنه يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه، إذن: هناك فرق بين الأمر بالاجتناب عن المغصوب وبين الأمر بالاجتناب عن الملاقى، عن أحد طرفى العلم الإجمالى بنجاسه أحد الطرفين، وهذا معناه أن الغرض من هذا الأمر الشرعى بالاجتناب عن الملاقى هو ضمان الاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال، وهكذا بالنسبه إلى الطرف الآخر، لكى يضمن الاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال، المهم عند الشارع هو الاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال، المعلوم وجوده فى البين المردد بين أن يكون فى هذا الطرف، أو يكون فى هذا الطرف، فالشارع من باب الفرض والتنزل أمر بالاجتناب عن هذا الطرف، وهكذا أمر بالاجتناب عن الطرف الآخر لكى يضمن الاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال، ومن الواضح أن الاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال الأمور به شرعاً أمراً مولوياً تأسيسياً كما يقتضى الاجتناب عن كلا الطرفين يقتضى الاجتناب عن ملاقى أحد الطرفين بناءً على فكره التبعية، فكره التبعية تقول أن الاجتناب عن النجس لا يتحقق ولا يكون إلا بالاجتناب عن ملاقيه، فإذا تنجز النجس بالعلم الإجمالى ودخل فى عهده المكلف وتنجز عليه الاجتناب عن النجس، فتعين عليه أن يجتنب عن النجس المعلوم بالإجمال، ولا يجتنب عن النجس المعلوم بالإجمال، إلا إذا اجتنب كلا الطرفين وملاقى أحد الطرفين، كما أنه إذا لم يجتنب عن أحد الطرفين لا يحرز الاجتناب عن النجس الذى تنجز عليه بالعلم الإجمالى، كذلك هو إذا لم يجتنب عن ملاقى أحد الطرفين هو لا يحرز الاجتناب عن النجس الذى تنجز عليه بالعلم الإجمالى \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ بناءً على التبعية، التبعية تقول لا يكون الاجتناب عن النجس إلا بالاجتناب عن ملاقيه، فإذا تنجز على المكلف بسبب من الأسباب، وجوب الاجتناب عن النجس هو بنفسه يكفى لتنجز وجوب الاجتناب عن ملاقيه؛ لأن عدم الاجتناب عن الملاقى يعنى عدم الاجتناب عن النجس الذى تنجز عليه بالعلم الإجمالى، لم يجتنب النجس، التبعية هكذا تقول.

إذن: نحن في المقام، لنفترض أنّ الأمر الشرعي المتعلق بأحد طرفي العلم الإجمالي تعلق به بعنوان الاحتياط، أو الاشتباه، أو بعنوان أنه يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه، هذا كله صحيح، لكن يبقى هناك فرق بين الأمر بالاجتناب عن المغصوب، هناك لا مجال لتوهم أنه يقتضى الاجتناب عن ملاقيه، بينما في محل الكلام هذا الأمر الشرعي تنزلاً بالاجتناب عن الملاقي واضح إنّما هو لغرض ضمان الاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال، وهكذا عندما يأمر بالطرف الآخر، نفس هذا النجس المعلوم بالإجمال الذي أمر به الشارع أمراً شرعياً مولوياً وليس أمراً عقلياً، هذا النجس الذي تنجز بالعلم الإجمالي هو بنفسه وبلا- واسطه كما يقتضى لزوم الاجتناب عن الطرفين؛ لأنه لا إحراز للاجتناب عن هذا النجس المنجز بالعلم الإجمالي إلا بالاجتناب عن الطرفين، كذلك بناءً على فكره التبعية هو يقتضى الاجتناب عن ملاقي أحد الطرفين، ومن هنا يظهر أنه يمكن الخدشه في الأمر الأوّل الذي ذكره. هو ذكر في الأمر الأوّل أنّ الأمر بالاجتناب عن الملاقي هو حكم عقلي وليس حكماً شرعياً مولوياً تأسيسياً، ولو حكم الشارع به لحملنا حكمه على الإرشاد إلى ما يحكم به العقل وما يستقل به.

أقول: يمكن أن يقال أنّ هذا الكلام أيضاً ليس وارداً؛ لأنه بناءً على هذا الكلام الذي ذكرناه نحن لا نحتاج لإثبات منجزيه وجوب الاجتناب عن الملاقي إلى اثبات أنّ الأمر المتعلق بالاجتناب عن الملاقي أمر شرعي، ليكن الأمر المتعلق بالاجتناب عن الملاقي هو أمر عقلي صرف، نحن بهذا البيان نريد أن نثبت أنّ الأمر بالاجتناب عن الملاقي هو من تبعات الأمر بالاجتناب عن النجس المعلوم وجوده في البين المردّد بين أن يكون في هذا الطرف، أو يكون في هذا الطرف، الاجتناب عنه يقتضى الاجتناب عن أحد أطرافه؛ لأنه لا يحرز الاجتناب عنه إلا بالاجتناب عن ملاقي أحد أطرافه، كما لا يحرز الاجتناب عنه إلا بالاجتناب عن الملاقي نفسه، هذه هي فكره التبعية، أصلاً كيف استدلووا على أنّ العلم الإجمالي ينجز وجوب الاجتناب عن الملاقي؟ بناءً على فكره التبعية، تقدّم سابقاً، الدليل هو أنّ وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال الذي تنجز بالعلم الإجمالي لا يحصل الاجتناب عنه إلا- بالاجتناب عن الملاقي، هذا هو الدليل، أنه إن لم يجنب عن الملاقي لا يضمن الاجتناب عن النجس الذي تنجز عليه بالعلم الإجمالي، المكلف يعلم بوجود نجس فيهما، ويجب عليه الاجتناب عنه، هذا وجوب الاجتناب عن النجس ينجز عليه شيئين، ينجز عليه وجوب الاجتناب عن الطرفين، وأيضاً ينجز عليه وجوب الاجتناب عن ملاقي أحد الطرفين بناءً على فكره التبعية.

نتقل إلى أنه لو فرضنا أننا شككنا في مسأله التبعية وبنينا على السببيه كما هو المعروف، القائلون بالسببيه ذكروا أنه بناءً على السببيه لا يكفى العلم الإجمالى الأول لإثبات وجوب الاجتناب عن الملاقى؛ لأنه حكم جديد وجعل جديد، فيحتاج إلى دليل، ولا- يكفى فيه العلم الإجمالى بالبيان المتقدم. ولم يفرّقوا بين الحكم التكليفى والحكم الوضعى؛ بل نصّوا على عدم التفريق باعتبار الأمثله التى ذكروها، يعنى قالوا بأن العلم الإجمالى الأول كما لا ينجز حرمه شرب الملاقى \_\_\_\_\_ والذى كُنّا نعبر عنه بوجوب الاجتناب عن الملاقى \_\_\_\_\_ كذلك لا ينجز حرمه التوضؤ به، حرمه شرب الملاقى حكم تكليفى، وحرمه الوضوء به حكم وضعى، والعلم الإجمالى الأول لا- ينجز كلا- الحرمتين، وهذا معناه أنه لو بقينا نحن والعلم الإجمالى الأول ولم ندخل فى الحساب العلم الإجمالى الثانى الذى سيأتى الكلام فيه لالتزمنا بجواز شرب الملاقى وجواز الوضوء به، ويصح الوضوء به، وبالتالي تصح الصلاه التى يأتى بها بذلك الوضوء، فلم يفرّقوا بين الحكم التكليفى وبين الحكم الوضعى، ونفس البيان الذى يُذكر لعدم المنجزيه فى الحكم التكليفى ذكره لعدم المنجزيه فى الحكم الوضعى، والمحقق النائينى (قدّس سرّه) ذكر أمثله كثيره على الحكم الوضعى وأطال الكلام فى هذا المجال.

السيد الشهيد (قدّس سرّه) فرّق بينهما، يعنى وافق القائلين بالسببيه فى الحكم التكليفى يعنى أنّ العلم الإجمالى لا يكفى لتنجز حرمه شرب الملاقى، أو وجوب الاجتناب عن الملاقى، لكنّه يقول أنه يكفى لتنجز حرمه التوضؤ به، وفرّق بينهما، لو بقينا نحن والعلم الإجمالى يجوز شرب الماء الملاقى، لكن لا يجوز الوضوء به؛ لأنّ العلم الإجمالى الأول ينجز الحرمه الوضعيه التى هى حرمه الوضوء، وهذا منه بناءً على السببيه؛ لأنه لا يؤمن بالتبعيه بالمعنى المتقدم، ولم يطرحها بشكل واضح، وإنما طرح مسأله الانبساط والسرايه الحقيقه، هذا كلّ بناءً على السببيه. (1)

ص: ٤٥٠

ذكر في مقام الاستدلال على هذا التفريق والتفصيل مقدّمه، وحاصلها: أنّ هناك فرقاً واضحاً بين حرمة شرب الماء، وبين حرمة التوضؤ، بين حرمة شرب النجس وبين حرمة الوضوء بالنجس، بشكل عام النجس يحرم شربه، هذا حكم تكليفي وهناك حكم وضعي وهو أنّه يحرم التوضؤ به، فيقول أنّ هناك فرقاً بينهما، الفرق هو أنّ فعلية حرمة شرب النجس موقوفه على وجود الماء النجس. وبعبارة أخرى: أنّ وجود الماء النجس ليس قيداً لمتعلّق التكليف وإنّما هو قيد لنفس التكليف، الحرمة موقوفه على وجود الماء النجس، فهي قيد في الحرمة، شرط في التكليف الذي هو الحرمة بحيث مع عدم وجود الماء النجس خارجاً لا توجد حرمة فعلية؛ لأنّ فعلية الحرمة موقوفه على وجود الماء النجس، وليس وجود الماء النجس قيداً في الحرام، وإلا لو كان قيداً في الحرام لوجب على المكلف تحصيل ماءٍ نجس حتى يمتثل الحرمة ويترك شربه؛ لأنّ الحرمة فعلية، وجود الماء النجس قيد في الحرام، وشرط في متعلّق التكليف لا- في نفس التكليف. إذن: التكليف فعلي على غرار وجوب الحج إذا كان فعلياً، كيف أنّه يحرك المكلف نحو شرائط الواجب وقيوده، هنا الحرمة عندما تكون فعلية هي أيضاً تحرك المكلف لإيجاد الماء النجس حتى يتمكن من تركه. على كل حال، وجود النجس قيد من قيود الحرمة، فلا تتحقق الحرمة قبله. هذا في الأحكام التكليفية، بينما في الحكم الوضعي الأمر ليس هكذا، في حرمة التوضؤ بالماء النجس لا علاقة لها بتحقيق الماء النجس وعدم تحققه، يحرم الوضوء \_\_\_\_\_ حرمة وضعيه \_\_\_\_\_ بالماء النجس، أو بعبارة أخرى: يُشترط في الماء الذي يتوضأ به أن يكون طاهراً وأن لا يكون نجساً، هذه حرمة وضعيه تنشأ من تقيّد الواجب، حينما يكون الواجب فعلياً مقيداً بأن لا يكون بالماء النجس، أو أن يكون بالماء الطاهر، عندما يكون وجوب الوضوء وجوباً فعلياً ينتج هذه الشرطية، يُشترط في الماء الذي يتوضأ به أن يكون طاهراً، أو أن لا- يكون نجساً، هذه الحرمة لا- تتوقّف على افتراض وجود نجس في الخارج، سواء وجد النجس أم لم يوجد، الشارع يقول عندما يجب عليك الوضوء لا بدّ أنّ تتوضأ بماءٍ طاهر، وأن لا تتوضأ بالماء النجس، وهذا معناه أنّ وجود الماء النجس في الحرمة الوضعيه هو من قيود متعلّق التكليف لا- من قيود نفس الحرمة، الحرمة ثابتة قبل تحقق الماء النجس ووجوده في الخارج، توجد شرطية، عندما يكون المكلف بالغاً عاقلاً تجب عليه الصلاة ويجب عليه الوضوء، توجد شرطية تقول يُشترط في صحّة الوضوء وبالتالي في صحّة الصلاة أن يكون الوضوء بالماء الطاهر، يُشترط أن لا يكون الوضوء بالماء النجس، هذه الشرطية موجوده من أول الأمر ومن البدايه ولا- تتوقف على وجود الماء النجس، وسواء وجد الماء النجس أم لم يوجد هذه الشرطية موجوده. يقول: هذا فرق أساسي بينهما وعلى أساس هذا الفرق بينهما هو ينتهي إلى نتيجة التفصيل في محل الكلام.



Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي.

كان الكلام فى المطلب الذى ذكره السيد الشهيد (قدّس سرّه) وفترق على أساسه بين الحرمتين الوضعيه والتكليفيه، وذكر بأنّ ما ذكره من أنّ العلم الإجمالي الأوّل لا- ينجز الملاقى إنّما يصح بالنسبه إلى الحرمة التكليفيه كحرمة شربه، وأمّا بالنسبه إلى الحرمة الوضعيه كحرمة التوضؤ به وغيرها من الأحكام الوضعيه التى تترتب على ملاقى النجس، فهذه تنتجز بالعلم الإجمالي الأوّل، وفى مقام الاستدلال على ذلك ذكر أنّ الحرمة التكليفيه كحرمة شرب النجس \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ يقول أنّ هذه الحرمة لا- تكون فعلية قبل وجود النجس، وإنّما فعليتها منوطه بوجود النجس خارجاً، وأمّا مع عدم وجود النجس خارجاً لا تكون الحرمة فعلية؛ لأنّه إن كان المكلف غير قادر على إيجاد النجس، أى غير قادر على إيجاد الخمر فى (يحرم شرب الخمر)؛ فحينئذٍ تكليفه والنهى عن الخمر يكون مستحيلاً؛ لخروجه عن القدره بحسب الفرض؛ إذ لا- فرق فى الاستحالة مع الخروج عن القدره بين الأمر بالإتيان بذلك الشئ أو النهى عن إتيانه، مع عدم القدره النهى أيضاً يكون مستحيلاً، ففعلية الحرمة تكون مستحيله عند فرض عدم قدره المكلف على إيجاد الخمر فى الخارج.

وأما إذا فرضنا أنّه كان قادراً على إيجاد الخمر فى الخارج، يقول: هنا الحرمة لا تكون فعلية ليس للاستحالة؛ لأنّه قادر على إيجاد الخمر خارجاً، وإنّما تكون الحرمة غير فعلية لأنّ ظاهر دليلها هو كون وجود الخمر خارجاً قيّداً فى نفس الحرمة، وبطبيعته الحال إذا كان وجود الخمر خارجاً قيّداً فى نفس الحرمة لا- تكون الحرمة فعلية قبل وجوده، الحرمة إنّما تكون فعلية قبل وجوده إذا كانت مطلقة من ناحيته، بأن يكون وجوده قيّداً فى متعلّق الحرمة، يعنى فى الحرام الذى هو الشرب، إذا كانت قيّداً فى الحرام؛ حينئذٍ تكون الحرمة فعلية ومطلقة من ناحيته، فتكون فعلية قبل وجوده، يقول: الذى يفهم من دليل (لا تشرب الخمر) و(لا تشرب النجس) وغيرها من النواهي، الذى يفهم من هذا الدليل هو أنّ وجود متعلّق المتعلّق، الذى يُسمّى بالموضوع \_\_\_\_\_ هذا المتعلّق هو الشرب، ومتعلّق المتعلّق هو الخمر \_\_\_\_\_ يؤخذ قيّداً فى نفس الحرمة بحيث أنّ الحرمة لا تكون فعلية إلا بوجود متعلّق المتعلّق، وعلى هذا الأساس؛ حينئذٍ يصح أن يقال أنّ حرمة شرب الخمر وحرمة شرب النجس.....وهكذا، الحرمة التكليفيه لا- تكون فعلية قبل تحقق النجس وقبل تحقق الخمر.....وهكذا فى سائر الموارد. وهذا مطلب كلّى فى باب النواهي.

ص: ٤٥٢

يقول: وهذا بخلاف الحرمة الوضعيه، حرمة التوضؤ بالنجس، هذه الحرمة الوضعيه تكون فعلية قبل وجود النجس خارجاً؛ لأنّ هذه الحرمة الفعلية فى الحقيقه هى أمر انتزاعى يُنتزع من تحديد دائره الواجب وتقييده بعدم كونه نجساً، أو بكونه طاهراً، يعنى الواجب هو الوضوء، عندما يكون الواجب هو الوضوء، فعندما يكون فعلياً هو يكون فعلياً بدائره محدوده بحسب الأدله، هو مقيد بأن يكون بالماء الطاهر، ومقيّد بأن لا يكون بالماء النجس، وجوب الوضوء مقيّداً بأن لا يكون بالماء النجس يُنتزع منه الحكم الوضعى، أى حرمة الوضوء بالماء النجس، فحرمة الوضوء بالماء النجس هى حرمة انتزاعيه تُنتزع من تقييد الواجب الفعلى بأن

يكون بالماء الطاهر، أو بأن لا يكون بالماء النجس، فتنترع هذه الحرمة.

وبعبارة أخرى: لا نعبر بالحرمة، وإنما نعبر بالشرطية، فواقع الحرمة الوضعيه هي شرطيه ترجع إلى الشرطيه والمانعيه، إما أن نقول أنّ الماء النجس مانع من صحّه الوضوء، أو نقول أنّ الماء الطاهر شرطاً في صحّه الوضوء، فمرجعها إلى الشرطيه، أو المانعيه وهي قضيه انتزاعيه تُنتزع من تقييد الواجب بأن يكون بالماء الطاهر، أو أن لا يكون بالماء النجس، فهي أمر انتزاعي يكون فعلياً عند فعليه الواجب، عندما يكون الواجب فعلياً، هذا الأمر الانتزاعي أيضاً يكون فعلياً، الشرطيه تكون فعليه، وليست فعليتها منوطه بوجود الماء النجس خارجاً، ولا علاقته لها بوجود الماء النجس خارجاً، سواء وجد الماء النجس، أو لم يوجد، هو يبقى كشرطيه في أن الوضوء لا يصح إلاّ بالماء الطاهر، تبقى هناك مانعيه وهي أنّ الماء النجس يمنع من صحّه الوضوء، فالمانعيه والشرطيه تكون فعليه الواجب، وليست فعليتها منوطه بوجود النجس خارجاً.

ص: ٤٥٣

إذا تمّ هذا المطلب؛ حينئذٍ نطبّقه في محل كلامنا، في محل الكلام لدينا ملاقي أحد اطراف العلم الإجمالي، لدينا علم إجمالي بنجاسه أحد الإناءين، ويوجد ملاقي لأحد الأطراف، الحرمة التكليفية لهذا الملاقي التي هي حرمة شرب الملاقي، يقول: في هذه يصح ما ذكره من أنها لا تنتجّز بالعلم الإجمالي الأول؛ لأنّ هذه الحرمة التكليفية على ضوء ما ذكر لا تكون فعلية إلا إذا تحقّق موضوعها خارجاً، في محل الكلام لم يتحقّق موضوعها خارجاً؛ لأننا كما قالوا لا نحرز أنّ هذا ملاقي النجس، صحيح الحكم قال: لا يجوز شرب ملاقي النجس، لكننا لا نحرز أنّ هذا ملاقي النجس.

وبعبارة أخرى: أنّ حرمة شرب ملاقي النجس ليس موضوعها هو النجاسة حتّى نقول نحن عالمين بالنجاسه، فثبتت هذه الحرمة للملاقي، لا- يكفى فيها هذا، يعنى نجاسه الملاقي لا- تكفى لإثبات نجاسه الإناء الآخر إلا إذا أحرزنا أنّه لاقى النجس، فالعلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين لا- يكفى لإثبات حرمة شرب الملاقي إلا بعد إحرار الملاقيه، وهذا هو الذى عبّروا عنه بأنّ النجاسه المعلومه بالإجمال ليست هي تمام موضوع الحكم التكليفى لحرمة الشرب، وإنّما هي جزء الموضوع، والجزء الآخر هو الملاقيه، وحيث أنّ الملاقيه محتمله وغير محرزه، فلا- يمكن إثبات حرمة شرب الملاقي بمجرد العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين كما ذكره سابقاً.

وأما في الحرمة الوضعيه، فيقول: في الحرمة الوضعيه الظاهر أنّ العلم الإجمالي يكفى لإثبات حرمة الوضوء بالملاقي؛ لأنّ المفروض أنّ حرمة الوضوء بالنجس هي حرمة فعلية قبل وجود النجس، يكفى في فعلية هذه الحرمة والشرطيه العلم بنجاسه الشئ، إذا علمت بأنّ الشئ نجس هذه الحرمة تكون فعلية، فيقال: يحرم الوضوء بملاقي هذا النجس، حرمة الوضوء بالملاقي ليست موقوفه على تحقّق الملاقيه في الخارج. طبعاً حرمة الوضوء بملاقي النجس باعتبار نجس، باعتبار أنّه لاقى النجس فتنجّس، فيحرم الوضوء به، هذه حرمة الوضوء به هي فعلية قبل وجود النجس؛ لأنّها عبارته عن شرطيه، أو مانعيه منتزعه من تحديد دائره الواجب وتقييده بأن لا يكون بالماء النجس، أو أن يكون بالماء الطاهر، وهذه حرمة فعلية، الشرطيه فعلية، عندما يجب الوضوء على المكلف يحرم عليه أن يتوضأ \_\_\_\_\_ حرمة تكليفية \_\_\_\_\_ بالماء النجس، مرجعها إلى بطلان الوضوء إذا كان بالماء النجس، هذه قضيه فعلية ليست موقوفه على الملاقيه حتّى يقال نحن لا نعلم أنّ ملاقيه النجس هل تحققت أو لم تتحقّق؟ فحينئذٍ كيف تثبت هذه الحرمة؟ هي ليست موقوفه على وجود النجس، وإنّما هي ثابتة قبل وجوده. هذه القضيه إذا صارت واضحه في محل الكلام، المكلف يعلم بنجاسه أحد الإناءين، حرمة الوضوء بملاقي أحد الأطراف تنتجّز بنفس العلم الإجمالي، نفس العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين كما ينتجّز حرمة هذا الطرف، وحرمة هذا الطرف حرمة تكليفية وكما ينتجّز الحرمة الوضعيه لهذا الطرف والحرمة الوضعيه لهذا الطرف، يعنى ينتجّز حرمة شرب هذا الطرف وحرمة شرب هذا الطرف، وينتجّز حرمة الوضوء بهذا الطرف وحرمة الوضوء بهذا الطرف؛ لأنّه يعلم إجمالاً- بنجاسه أحدهما، يعنى يعلم إجمالاً \_\_\_\_\_ بحرمة شرب أحدهما وعدم جواز الوضوء بأحدهما؛ لأنّ أحدهما نجس والنجس يحرم \_\_\_\_\_ وضعاً \_\_\_\_\_ التوضؤ به. إذن: ما يعلمه هو نجاسه أحد الإناءين وحرمة شرب أحد الإناءين، وعدم جواز الوضوء بأحد الإناءين، والعلم الإجمالي كما ينتجّز عليه كلا الطرفين بلحاظ الحكم التكليفى وبلحاظ الحكم الوضعى، كذلك ينتجّز عليه حرمة الوضوء بملاقي أحد الطرفين؛ لأنّ ملاقي النجس نجس، وكما يحرم الوضوء بملاقي النجس يحرم الوضوء بملاقيه، وهذه الحرمة ثابتة قبل الملاقيه، وقبل وجود النجس، ولا- تتوقف على وجود الملاقيه كالحرمة التكليفية؛ بل هي حرمة فعلية قبل ذلك. عندما يعلم بنجاسه أحد الإناءين؛ فحينئذٍ يحرم عليه ارتكاب أحد الطرفين، ويحرم عليه الوضوء بأحد الطرفين، ويحرم عليه الوضوء بملاقي

هذا الطرف، ويحرم عليه الوضوء بملاقى هذا الطرف؛ لأنه يعلم بأن أحد الملاقين للطرفين نجس؛ لأنَّ أحدهما قطعاً لاقى النجس، إذن: أحدهما قطعاً نجس، يعنى يحرم الوضوء به. العلم الإجمالى نفسه ينبجى حرمة التوضؤ بالملاقى لأحد الطرفين كما يقتضى تنجيز حرمة الوضوء بالملاقى للطرف الآخر بنفس البيان، يعنى لماذا يحرم عليه الوضوء بهذا الطرف؟ لأنه محتمل النجاسه، والعلم الإجمالى نجى هذا الطرف ونجى هذا الطرف، فإذن: يحرم عليه الوضوء بهذا الطرف، وكذلك يحرم عليه الوضوء بملاقيه؛ لأنَّ العلم الإجمالى كما ينبجى حرمة الوضوء بهذا الطرف وبهذا الطرف، كذلك ينبجى حرمة الوضوء بملاقى هذا الطرف وحرمة الوضوء بملاقى الطرف الآخر؛ لأنَّ شرطيه الماء الطاهر فى الوضوء ثابتة وفعليه، عليك أن تتوضأ بالماء الطاهر، ما دامت لديك شبهه مقرونه بالعلم الإجمالى أنت ممنوع من أن تتوضأ بهذا الماء، ولا بملاقى هذا الماء؛ لأنك تحتمل احتمالاً مقرونأ بالعلم الإجمالى بأنه نجس، ولا يجوز الوضوء بالماء النجس. هكذا يطبق الفكره فى محل الكلام، ثم ينتهى إلى نتيجه أن هذا التنجيز للحرمة الوضعيه بالعلم الإجمالى، بناءً على القول بالعليه التامه، وأنَّ العلم الإجمالى علّه تامه للتنجيز؛ حينئذٍ لا مشكله ولا ندخل فى بحثٍ آخر، هو العلم الإجمالى علّه تامه للتنجيز، فينبجى حرمة الوضوء بملاقى أحد أطراف الشبهه، وينتهى الكلام؛ لأنَّ العلم الإجمالى علّه تامه لهذا التنجيز.

وأما إذا قلنا بالاقضاء كما هو مسلكه (قدس سرّه)، يقول: حينئذ العلم الإجمالي يُشكّل مقتضٍ للتنجيز؛ فلذلك لا بدّ من الفحص عن المانع، هل هناك مانع يمنع من هذا التنجيز، أى من تنجيز العلم الإجمالي لحرمة الموضوع بالماء الملاقى لأحد أطراف الشبهه؟ هو يقول: المانع الذى يمنع منه لا بدّ أن يكون عباره عن الأصول الترخيصيه المؤمّنه، هى التى تمنع من التنجيز، لو كان لدينا أصل ترخيصى يجرى ويؤمّن من ناحية الحرمة الموضوعه للملاقى؛ حينئذ لا يكون العلم الإجمالي منجزاً؛ لأنّ تنجيزه على نحو الاقتضاء، وفعليه التنجيز تكون منوطه بعدم وجود المانع، فإذا وجد المانع لا يكون منجزاً، فلا بدّ أن نفحص أنّه هل هناك أصول ترخيصيه تجرى للتأمين عن حرمة الموضوع بملاقى أحد أطراف الشبهه، أو لا توجد مثل هذه الأصول الترخيصيه؟ طبعاً لا مجال لتوهم جريان البراهه العقليه فى محل الكلام، يعنى لا- معنى للرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان بالنسبه إلى حرمة التوضؤ بالملاقى؛ لأنّ موضوع القاعده هنا مرتفع؛ لأنّ المفروض أنّ لدينا علم إجمالى بالتنجيز، فموضوع القاعده مرتفع؛ لأنّ موضوع القاعده هو الشك والاحتمال وعدم وجود منجز، وعدم وجود علم إجمالى وأمثاله، فيكون موضوع القاعده مرتفعاً، فلا مجال للاستدلال بقبح العقاب بلا بيان على تقدير الالتزام بها فى محل الكلام، وإنّما المانع الذى يجب أن نفتش عنه هو عباره عن الأصول الترخيصيه الشرعيه، الأصول الترخيصيه الشرعيه يمكن أن تكون ثابتة وجاريه فى محل الكلام، فلا بدّ أن ننظر فى أنّها هل تجرى فى محل الكلام، أو لا؟ فإذا جرت، فإنّها تمنع من تنجيز العلم الإجمالى لهذه الحرمة، وإذا لم تجر؛ فحينئذ يكون التنجيز فعلياً.

يقول: أنّ الأصول التي تجرى في المقام تنقسم إلى قسمين، أصول تجرى في الملاقى، وأصول تجرى في الملاقى، والأصل في محل الكلام هو أصالة الطهاره؛ لأنّ كلامنا عن النجاسه والطهاره، علم إجمالي بنجاسه أحد الإناءين وجواز الوضوء وحرمة الوضوء بهذا الملاقى. أصالة الطهاره مَرّه نجريها في الملاقى، ومَرّه نجريها في الملاقى. أصالة الطهاره إذا جرت في الملاقى فأنها تثبت لنا جواز شربه وجواز الوضوء به، وتثبت أيضاً جواز الوضوء بملاقيه؛ لأنه حينئذٍ يكون طاهراً بحكم الشارع، فيجوز شربه ويجوز الوضوء به، ويجوز الوضوء أيضاً بملاقيه، لكنه يقول: أنّ هذا الأصل الجارى في الملاقى معارض بالأصل الجارى في الطرف الآخر، هذان أصلان يجريان في كلٍ من الطرفين، فيتعارضان ويتساقطان، فإذا: لا يمكن التأمين من ناحيه حرمة الوضوء بالملاقى بإجراء أصالة الطهاره في الملاقى؛ لأنّ أصالة الطهاره في الملاقى تسقط بالمعارضه مع أصالة الطهاره في الطرف الآخر.

القسم الثانى هو أن نجري أصالة الطهاره في الملاقى نفسه للتأمين من ناحيه حرمة الوضوء به، يقول: أنّ أصالة الطهاره في الملاقى أيضاً معارضه بأصالة الطهاره في ملاقى الطرف الآخر؛ لأننا قلنا أنّ العلم الإجمالى كما ينجز حرمة الوضوء بملاقى هذا الطرف، كذلك ينجز حرمة الوضوء بملاقى الطرف الآخر، ينجز كلا الحرمتين، فالأصل الجارى لنفى هذه الحرمة، وللتأمين من هذه الحرمة فى أحدهما يكون معارضاً بأصالة الطهاره الجاربه لنفى هذه الحرمة وللتأمين عنها فى الطرف الآخر، فلا تجرى أصالة الطهاره فى الملاقى أيضاً للتأمين من ناحيه هذه الحرمة.

وعليه: ينتهى إلى نتيجته أنه لا مانع من تنجيز العلم الإجمالى لحرمة التوضؤ بملاقى أحد أطراف الشبهه، وبهذا يصل إلى النتيجته وهى التفصيل بين الحكم التكليفى والحكم الوضعى، وأنّ العلم الإجمالى لا ينجز الحكم التكليفى وإنما ينجز الحكم الوضعى.

الملاحظه التي تُذكر على هذا الكلام هي دعوى أنّ الحكم التكليفي في باب النواهي لا يكون فعلياً إلاّ - بتحقق موضوعه في الخارج، ودائماً يكون المقصود بالموضوع هو متعلّق المتعلّق. ما هو منشأ هذه الدعوى؟ هو يقول: في حاله عدم قدره المكلف على إيجاد الموضوع في الخارج، مستحيل أن يتعلّق به النهي؛ لخروجه عن القدره، فالقدره شرط في التكاليف سواء كانت وجوبية، أو كانت تحريمية، فإذا فرض خروجه عن القدره لا يُعقل أن يكون التحريم فيه فعلياً، لكن عندما يُفترض قدره المكلف على إيجاد الموضوع، قال له (يحرم شرب الخمر، لا تشرب الخمر) والمكلف قادر على إيجاد الخمر، هنا من ناحيه عقليه لا مانع من فعلية التكليف، القدره موجوده، يختلف عن فرض خروجه عن القدره؛ ولذا هو ذكر أنّه هنا ما يُفهم من دليل الحرمة عرفاً هو دعوى أنّ المفهوم من (لا تشرب الخمر) هو أنّ وجود الخمر قيد لنفس الحرمة لا للحرام، وليس هناك أكثر من هذه الدعوى، فلا تكون الحرمة ثابتة قبل وجوده وتحققه، وليس وجود الموضوع، أي وجود الخمر قيداً لمتعلّق الحرمة، فهذا معناه أنّ الحرمة تكون فعلية قبل وجوده، وإذا كانت فعلية، فهي تدعو المكلف إلى الاجتناب عن شرب الخمر الذي هو متعلّق الحرمة؛ فحينئذٍ يجب على المكلف أن يوجد الخمر، والمفروض أنّه قادر على إيجادها حتّى يمتثل الحرمة ويجنب عنه، وهذا لا مجال لتوهمه، فلا بدّ من افتراض أنّ وجود الخمر خارجاً قيد لنفس الحرمة، ومع عدم وجود الخمر خارجاً ليس هناك حرمة فعلية، ووصل إلى النتيجة المتقدّمه. هذا المطلب في باب الواجبات يمكن تصديقه، في باب الواجبات صحيح أنّ الذي يُفهم عرفاً من (أكرم العالم) هو أنّ وجود العالم هو قيد لنفس الوجوب، فقبل وجود العالم لا تكون هناك فعلية لهذا الحكم، فالحكم لا يكون فعلياً، إلاّ عند وجود عالم في الخارج؛ لأنّه بمجرد أن يكون وجوب الإكرام فعلياً قبل وجود العالم، فالمكلف يجب عليه أن يبحث عن عالم ويوجد عالماً حتّى يكرمه حتّى يكون هذا مقدّمه لامتنال الواجب الذي هو الإكرام؛ لأنّ الوجوب أصبح فعلياً قبل وجود العالم. كلاً، هنا يقال أنّ وجود العالم هو قيد في نفس الوجوب، فالوجوب لا يكون فعلياً إلاّ مع فرض وجود العالم خارجاً. تخريج هذا الكلام يكون على اساس أنّ الذي يُفهم من التكاليف في باب الواجبات هو أنّها مجعوله على نهج القضييه الحقيقيه التي يكون الموضوع فيها مقدّر الوجود التي مرجعها في الحقيقيه إلى قضييه شرطيه، (إن وجد عالم يجب عليك إكرامه) مرجع القضييه الحقيقيه بالنسبه إلى الموضوعات في باب الأوامر إلى قضييه شرطيه، فإذا كان مرجعها إلى هذا؛ فحينئذٍ تكون هذه الدعوى تامه؛ لأنّه يُفهم من الدليل أنّه إن وجد عالم فيجب إكرامه، قضييه شرطيه الجزاء فيها لا يكون فعلياً إلاّ بعد تحقق شرطه، فإذا وجد عالم يكون الجزاء فعلياً، وقبل وجود العالم ليس هناك فعلية لوجوب الإكرام. هذا في باب الأوامر قد يكون صحيحاً ومقبولاً، لكن في باب النواهي هذا ليس واضحاً، يعني في باب النواهي مثل لا تشرب الخمر، ولا تشرب النجس ولا- تأكل لحم الخنزير.....وهكذا، الذي يُفهم عرفاً منها ليس أنّ وجود الخمر خارجاً شرط للحرمة بحيث أنّه مع وجود الخمر خارجاً لا توجد حرمة، حتّى إذا كان المكلف قادراً على إيجاد الخمر خارجاً، فلا حرمة حتّى إذا كان المكلف قادراً على إيجاد الخمر خارجاً. نقول لا- إذا كان المكلف قادراً على إيجاد الخمر في الخارج يحرم عليه ذلك حرمة فعلية وتمنعه من إيجاد الخمر خارجاً مع أنّه لا- وجود للخمر خارجاً بحسب الفرض، لكن بالرغم من هذا نقول أنّ الحرمة فعلية وتمنعه من أن يوجد الخمر في الخارج؛ لأنّ وجود الخمر في الخارج ليس قيداً لنفس الحرمة، وإنّما هو قيد لمتعلّق الحرمة، يعني قيد للشرب، الشرب المقيّد بالخمر هذا هو الذي تكون الحرمة فعلية، وتكون ثابتة له، هو ليس قيداً للحرمة؛ ولذا نقول أنّه قبل وجود الخمر الحرمة فعلية، وفائده هذه الحرمة الفعلية أنّها تمنع المكلف من التصدّي لإيجاد خمر في الخارج حتّى يشربه، بينما إذا قلنا أنّ القضييه هي (إن وجد خمر لا- تشربه) هذا لا يمنع المكلف إذا كان قادراً على ذلك من التصدّي لإيجاد خمر، الذي يمنعه هو الالتزام بالحرمة الفعلية قبل وجود الخمر في الخارج، ليست الحرمة منوطه بوجود خمر، سواء وجد خمر في الخارج، أو لا، ولعلّ السرّ في ذلك هو أنّ (لا تشرب الخمر) ليس على غرار (أكرم العالم)، ب- أن يكون مرجعها إلى قضييه شرطيه، إن وجد خمر فلا تشربه،

كلا- لا- يُفهم منها ذلك عرفاً، وإنّما يُفهم أنّ الملاك الموجب للتحريم الذى هو عبارته عن المفاسد والأضرار....الخ، هذا موجود فى شرب الخمر سواء وجد خمر فى الخارج، أم لم يوجد خمر فى الخارج، الشرب يتصف بكونه فيه ضرر أو فيه مصلحة بقطع النظر عن وجود الخمر فى الخارج، شرب الخمر فيه ضرر ومفسده، فيحرّمه الشارع على أساس ما فيه من الضرر، سواء وجد خمر فى الخارج، أو لم يوجد خمر فى الخارج، ليست القضية منوطه بوجود خمر فى الخارج، وإنّما القضية منوطه بوجود الملاك والمفسده فى متعلّق هذا الذى هو شرب الخمر سواء وجد خمر فى الخارج، أو لم يوجد خمر فى الخارج، لا يُفهم من ذلك ما ذكر فى باب الأوامر، وإنّما يمكن التفريق بينهما، وعليه: فلا تشرب النجس يكون من هذا القبيل، هذا حكم فعلى قبل وجود النجس فى الخارج، فيكون حاله حال الحكم الوضعى.



Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي.

تبيّن ممّا تقدّم أنّ ما ذكره السيد الشهيد (قدّس سرّه) من التفريق بين الحكم التكليفي للملاقي وبين الحكم الوضعي له، وأنّ العلم الإجمالي الأوّل لا ينجز الحكم التكليفي للملاقي، أي حرمة الشرب، ولكنّه ينجز الحكم الوضعي له، أي حرمة التوضؤ به. هذه التفرقة بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي مبنيّة على دعوى أنّ الحكم التكليفي لا يكون فعلياً قبل تحقق موضوعه في حين أنّ الحكم الوضعي يكون فعلياً قبل تحقق الموضوع، ويقول: هناك فرق بين حرمة شرب النجس وبين حرمة التوضؤ بالنجس، حرمة شرب النجس لا تكون فعلياً قبل وجود النجس، بينما حرمة التوضؤ بالنجس هي حرمة فعلية وفعاليتها ليست منوطه بوجود النجس خارجاً، سواء وجد النجس، أو لم يوجد حرمة التوضؤ بالنجس هي حرمة ثابتة وليست منوطه بوجود النجس.

والاستدلال على الأوّل، أي على أنّ الحرمة التكليفية منوطه بوجود النجس مرجعه إلى دعوى الاستظهار، أنّ الظاهر من دليل حرمة شرب الخمر وحرمة شرب النجس وأمثال هذه الأحكام التكليفية، أنّ الظاهر منها هو أنّ وجود النجس قيد في نفس الحرمة، فالحرمة لا تكون فعلياً قبل وجود النجس؛ لأنّ وجود النجس قيد في نفس الحرمة، في حين أنّ وجود النجس ليس قيداً في نفس الحرمة الوضعية؛ بل الحرمة الوضعية ثابتة ولو قبل وجود النجس؛ ظاهر الدليل (يحرم شرب الخمر) يفهم منه أنّ وجود الخمر قيد في نفس الحرمة، فالحرمة ليست فعلياً قبل وجود الخمر خارجاً، وهكذا يحرم شرب النجس، أيضاً لا فعلياً للحرمة قبل وجود النجس خارجاً. في حين أنّ الحرمة الوضعية، حرمة الوضوء بالنجس ليست مقيده بوجود النجس؛ لأنّها حرمة ناشئة من ضيق دائره الواجب وتقيّد الواجب بأن لا يكون بالماء النجس، أو أن يكون بالماء الطاهر، الواجب الذي هو الوضوء، أو الصلاة بالوضوء مقيده بأن لا يكون الوضوء بالماء النجس، أو أن يكون بالماء الطاهر، هذه حرمة مرجعها كما قلنا إلى الشرطيّة، أو إلى المانع؛ لأنّه يشترط في صحّة الوضوء أن يكون بالماء الطاهر، أو أنّ الوضوء بالماء النجس يكون مانعاً من صحّة الوضوء، هذه الشرطيّة والمانعية ليست منوطه بوجود النجس خارجاً، وإتّما هي تكون فعلياً بفعليه موضوعها، وبفعليه الوضوء ووجوب الوضوء، إذا وجب الوضوء على المكلف تكون هذه الشرطيّة فعلياً وتكون هذه الحرمة الوضعية فعلياً وليست منوطه بوجود النجس خارجاً أو عدم وجوده، لا يوجد النجس، مع ذلك الوضوء يكون مشروطاً بأن يكون بالماء الطاهر، والوضوء بالماء النجس يكون مانعاً من صحّة الوضوء، هذه القضية ليست منوطه بوجود الماء النجس خارجاً، فهي قضيه فعلياً ثابتة قبل وجود النجس؛ حينئذ يترتب على ذلك في محل الكلام أنّه عندما نعلم بنجاسه أحد الإناءين، هذا هو محل الكلام، هذا العلم بنجاسه أحد الإناءين لا ينجز حرمة شرب الملاقي حرمة تكليفية؛ لأنّ حرمة شرب الملاقي هي من قبيل حرمة شرب الخمر ومن قبيل حرمة شرب النجس، هي عبارة أخرى عن حرمة شرب النجس؛ لأنّ ملاقي النجس ينجس، فيحرم شربه، هذه الحرمة لا تكون فعلياً قبل تحقق موضوعها، وموضوعها هو الملاقي، فقبل تحقق الملاقي وقبل تحقق الملاقاه، هذه الحرمة ليست فعلياً، وفعاليتها منوطه بوجود موضوعها، يعنى بوجود الملاقي وتحقق الملاقاه، وقبله لا- فعلياً لهذه الحرمة، وهذا معناه أنّ العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين لا ينجز هذه الحرمة بالنسبة إلى الملاقي؛ لأنّ تنجيز هذه الحرمة وفعاليتها منوطه بالملاقي والملاقاه، منوطه بأن يلاقي النجس، وهذا شيء لا نحرزه في المقام، نحن لا نحرز أنّ الملاقي لاقى النجس؛ لأنّه لاقى أحد أطراف العلم الإجمالي، فلا إحراز لملاقاته للنجس حتّى

تكون الحرمة منجزه بالعلم الإجمالي؛ بل هي تبقى غير محرزة، وتبقى مشكوكه وغير معلومه، فتجربى فيها الأصول المؤمّنه؛ ولذا لا- يكون العلم الإجمالي منجزاً للحرمة التكليفية للملاقى، فى حين أنّ الحرمة الوضعيه للملاقى ينجزها العلم الإجمالي؛ لأنّ الحرمة الوضعيه للملاقى وهى حرمة الوضوء به ثابتة قبل وجود الملاقى وتحقق الملاقاه، هذه حرمة مرجعها إلى الشرطيه، مرجعها إلى المانعيه، وهذه المانعيه ثابتة بفعليه الواجب، عندما يكون الواجب ثابتاً هذه الشرطيه تكون ثابتة وفعليه، وهى ليست \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ منوطه بوجود الملاقى والملاقاه؛ بل هى موجوده قبل ذلك، فإذا كانت موجوده قبل ذلك، إذن هى غير متوقفه على تحقق الملاقاه؛ بل هى ثابتة بنفس العلم الإجمالي، عندما يعلم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين، إذن هو يعلم إجمالاً بنجاسه ملاقى كل واحدٍ من الطرفين، عندما يعلم إجمالاً بنجاسه أحد الطرفين، فهو يعلم إجمالاً- بحرمة الوضوء بملاقى كل واحد من الطرفين، يعلم بحرمة التوضؤ بملاقى هذا الطرف، أو بحرمة التوضؤ بملاقى الطرف الآخر، من البدايه يعلم بذلك وقبل تحقق الملاقاه، من البدايه عندما يكون هناك نجس تأتى الشرطيه وتقول لا يجوز الوضوء به، ونحن هنا علمنا بالعلم الإجمالي بوجود النجس فى ضمن أحد الإناءين، هذا العلم الإجمالي بوجود النجس فى ضمن أحد الإناءين كما ينجز حرمة شرب كل واحدٍ من الطرفين كذلك ينجز حرمة الوضوء بملاقى كل واحدٍ من الطرفين؛ لأنّ حرمة الوضوء بالنجس ليست موقوفه على تحقق النجس خارجاً، كل نجس يحرم الوضوء به، ويشترب فى صحّه الوضوء أن يكون بالماء الطاهر.....وهكذا. هذه حرمة شرطيه فعليه قبل تحقق الملاقاه وقبل الملاقى، فيكون العلم الإجمالي كافياً لتنجزها، فالفرق يكمن فى أنّ الحكم التكليفى لا يكون فعلياً إلاّ بعد تحقق موضوعه، فى حين أنّ الحرمة الوضعيه ليست هكذا، وإنّما هى تكون فعليه قبل تحقق الملاقاه والملاقى، فيكون العلم الإجمالي كافياً لتنجزها. هذه هى الفكره

ص: ٤٥٨

إذا منعنا من كون فعليه الحكم التكليفى منوطه بوجود موضوعه؛ فحينئذٍ هذه التفرقه لا- تكون صحيحه؛ بل لا بدّ أن نقول على كلا- التقديرين العلم الإجمالي يكون منجزاً للحكم الوضعى وللحكم التكليفى. إذا قلنا بأنّ (يحرم شرب الخمر) لا نفهم منه أنّ وجود الخمر قيد فى نفس الحرمة، وإنّما يفهم منه أنّ وجود الخمر قيد فى الحرام لا- فى نفس الحرمة، الحرمة فعليه قبل وجود الخمر، حرمة شرب ملاقى النجس فعليه قبل وجود الملاقى وتحقق الملاقاه، إذا فهمنا ذلك منها؛ فحينئذٍ هذه التفرقه لا تكون تامّه، ويمكن للإنسان أن يدعى ويقول بأنّ الذى يفهم من دليل تحريم شرب الخمر ومن دليل تحريم شرب النجس .....وهكذا، يفهم من ذلك أنّ هذا الحكم وهذه الحرمة مجعوله على كل مكلف يتمكّن من شرب الخمر، ولو بإيجاده خارجاً وليست منوطه بوجود الخمر فى الخارج حتّى تكون هذه الحرمة معدومه وغير فعليه إذا لم يوجد الخمر فى الخارج؛ بل هذه حرمة تتوجّه إلى كل مكلفٍ يتمكّن من شرب الخمر خارجاً، سواء باعتبار وجود الخمر فى الخارج، أو باعتبار أنّه قادر على تحصيله، كل منهما يتوجّه إليه الخطاب، وتكون الحرمة فعليه فى حقّ كل مكلفٍ قادر على شرب الخمر ولو بإيجاده فى الخارج، الحرمة تكون فى حقه فعليه وليست منوطه بوجود الخمر فى الخارج، هذا فهم عرفى، واستظهار من الدليل؛ لذا هناك فرق بين باب الأوامر وبين باب النواهي، فى باب الأوامر لا نستطيع أن ندعى هذا الكلام؛ لأنّه ليس عرفياً فى باب الأوامر (أكرم كل عالم) لا يمكن أن يقال أنّ المستظهر من هذا الدليل هو فعليه الوجوب قبل وجود الموضوع؛ بل وجود الإكرام منوط بوجود رجل عالم، بحيث مع عدم وجود العالم لا فعليه لهذا الوجوب؛ ولذا لا يجب بلا إشكال حسب الفهم العرفى، لا يجب على المكلف تحصيل الرجل العالم مقدّمه لامتثال التكليف والإتيان بمتعلّق التكليف وهو الإكرام، لا- يجب عليه ذلك ولا- يتوهم ذلك أحد فى باب الواجبات،

الوجوب وفعليته منوط بوجود العالم ومع عدم وجوده لا فعلية لهذا الوجوب، لا نستطيع أن نقول أن هذا الحكم مجعول على كل مكلف يتمكّن من إكرام العالم ولو بإيجاده، هذا ليس عرفياً، لكن هذا الكلام يمكن ادعاءه في باب النواهي بأن نقول أن الغرض من تحريم الخمر هو عدم تمكين المكلف منها ولو بإيجادها، فهي مجعولة على كل مكلف يتمكّن من شرب الخمر، ولو بإيجاده في الخارج، وهذا معناه أنها ليست منوطه بوجود الخمر في الخارج، وإنما هذه الحرمة موجودة وثابته قبل وجود الخمر في الخارج. إذا قلنا بذلك حينئذٍ لا يبقى فرق بين الحكم التكليفي للملاقى، وبين الحكم الوضعي للملاقى، الحرمة ثابتة في كل منهما قبل الملاقاه وقبل وجود الملاقى، فيكون العلم الإجمالي كافياً لتنجزها، وهذا هو الذى ينسجم مع البناء على التبعية في تفسير كيفية نجاسة الملاقى بالنجس، بخلاف القول بالسببيه.

ثم بعد ذلك نقول في ما يرتبط بهذا البحث نفسه وهو التفصيل بين الحكم الوضعي للملاقى وبين الحكم التكليفي له. المحقق النائيني (قدس سرّه) أيضاً ذهب إلى أنّ العلم الإجمالي الأوّل ينجّز الحكم الوضعي لكن في بعض الأمثلة، (1) حيث نصّ في بعض الأمثلة على أنّ العلم الإجمالي الأوّل ينجّز الحكم الوضعي، وذكر هذا المثال: ما لو علم بغصبيه إحدى الشجرتين وحصل بعد ذلك ثمره لأحدهما دون الأخرى، الرأي الآخر هو أنّ العلم الإجمالي لا ينجّز لا الحكم التكليفي ولا الحكم الوضعي، فيجوز التصرف في هذه الثمرة \_\_\_\_\_ هذا الكلام بقطع النظر عن العلم الإجمالي الثاني \_\_\_\_\_ أنّ العلم الإجمالي لا ينجّز حرمة التصرف في هذه الثمرة ولا ينجّز ضمان الثمرة على تقدير التصرف فيها، لا ينجّز كلتا الحرمتين، لا الحرمة التكليفية ولا الحرمة الوضعية، فالترجم أصحاب الرأي الآخر بجواز التصرف في الثمرة وعدم ضمانها وضعاً بناءً على المبنى الذي يقول أنّ العلم الإجمالي الأوّل ليس كافياً في تنجيز الحكم التكليفي ولا يكفي في تنجيز الحكم الوضعي بالنسبة إلى الثمرة على غرار الملاقى، الثمرة تقابل الملاقى في محل كلامنا، كما قالوا أنّ العلم الإجمالي الأوّل لا ينجّز حرمة التصرف في الملاقى كذلك لا ينجّز حرمة التوضؤ بالملاقى، هنا أيضاً كذلك. بينما المحقق النائيني (قدس سرّه) ذهب إلى العكس تماماً، يعني ذهب إلى أنّ العلم الإجمالي ينجّز الحرمة التكليفية في مثال الثمرة أي ينجّز حرمة التصرف في الثمرة، وينجّز أيضاً ضمان الثمرة عند التصرف فيها، فينجّز كلا الحكمين التكليفي والوضعي. أما بالنسبة إلى الحكم الوضعي، أي الضمان، فذكر بأنّ الدليل على أنّ العلم الإجمالي ينجّز ضمان الثمرة، فالأصل هو أنّه لا إشكال في ضمان نفس الشجرة، هذا ليس محل كلامنا، وإنّما كلامنا في الثمرة المتجددة بعد ذلك، يقول: هنا العلم الإجمالي ينجّز ضمان هذه الثمرة، واستدل على ذلك باعتبار أنّ المكلف بوضع يده على الأصل، يعني بوضع يده على العين المغصوبة يكون هذا وحده سبباً لضمان الأصل ومنافع الأصل ولو كانت متجددة بعد ذلك، يعني لا يشترط في ضمان منافع الأصل أن تكون المنافع موجودة حين وضع اليد على الأصل؛ بل حتّى إذا كانت العين المغصوبة حين غضبها ووضع اليد عليها ليس لها منافع، لكن استجدت لها منافع بعد ذلك، نفس وضع اليد وغضب العين هو كافٍ في ضمان منافعها المتجددة، ويستدل على ذلك بأنّ المالك للشجرة يجوز له الرجوع إلى الغاصب الأوّل \_\_\_\_\_ في مسأله تعاقب الأيدي \_\_\_\_\_ في المنافع المتجددة الحاصلة بعد خروج العين من يده، يعني من يد الغاصب الأوّل ودخولها في أيدي أخرى، مع ذلك يجوز للمالك أن يرجع إلى الغاصب الأوّل، وهذا معناه أنّ الغاصب الأوّل بوضع يده على العين يكون قد ضمن العين ومنافعها حتّى ما كان متجدداً منها؛ ولذا جاز للمالك أن يرجع إليه مع أنّ المنافع لم تكن تحت يده، وإنّما تجددت بعد ذلك، وهذا مؤشّر على أنّ اليد العادية هي سبب لضمان منافع العين حتّى إذا لم تكن موجودة حين وضع اليد على العين. بناءً على هذا الكلام، يقول: حينئذٍ يفهم أنّ العلم بغصبيه إحدى الشجرتين يترتب عليه ضمان نفس العين المغصوبة، ويترتب عليه أيضاً ضمان منافعها المتجددة مضافاً إلى منافعها الموجودة حين وضع اليد، عندما نعلم بأنّ إحدى الشجرتين مغصوبة، يعني نعلم بضمان تلك العين المغصوبة المرددة بين الشجرتين، وبضمان منافعها الموجودة حين الغضب وضمان منافع تلك العين المرددة المتجددة بعد ذلك، بمجرد أن تكون هناك عين مغصوبة، بالغضب يكون ضامناً لكل هذه الأمور، فيثبت ضمان المنافع المتجددة بعد الغضب.

فى محل الكلام، أى فى مثال الشجره، فى الحقيقه هو يدخل فى القاعده السابقه التى ذكروها وهى أنّ كل الأحكام والآثار الشرعيه التى يكون تمام موضوعها المعلوم بالإجمال، هذه الآثار والأحكام الشرعيه يجب ترتيبها على كل من الطرفين تحصيلاً للموافقه القطعيه للعلم الإجمالى، غصبيه إحدى الشجرتين هو المعلوم بالإجمال، هذه الشجره المغصوبه المعلومه بالإجمال لها آثار شرعيه، وأثرها الشرعى هو أنّها تكون مضمونه، ومنافعها المتجدده أيضاً مضمونه بالبيان الذى ذكره قبل قليل، هذه آثار شرعيه ثابتة وتمام موضوعها هو عبارته عن الغصبيه المعلومه بالإجمال، كل اثر شرعى يكون تمام موضوعه هو المعلوم بالإجمال يجب ترتيبه على كل واحدٍ من الطرفين حتّى يوافق العلم الإجمالى قطعاً؛ لأنّه من دون ذلك لا تتم الموافقه القطعيه للعلم الإجمالى، إذا رتب أثراً على هذا الطرف وترك الطرف الآخر سوف لن يصل إلى القطع بإحراز الموافقه القطعيه، فإذاً يجب ترتيب الآثار المترتبه على المعلوم بالإجمال، يجب ترتيبها على كل واحدٍ من الطرفين، وهنا ثبت أنّ المعلوم بالإجمال وهو غصبيه إحدى الشجرتين هو تمام الموضوع لضمانها وضمان نمائها حتّى لو كان متجدداً فى المستقبل، هذا الأثر يجب ترتيبه على كل من الطرفين تحصيلاً للموافقه القطعيه، فإذا غضب هذه الشجره يكون ضامناً لها وضامناً لنمائها ولو كان متجدداً بعد ذلك، فيثبت ضمان الثمره المتجدده بعد وضع اليد وبعد الغضب، وهذا يثبت بنفس العلم الإجمالى بغصبيه إحدى الشجرتين، يثبت ضمان ثمره هذه الشجره المغصوبه المردده؛ حينئذٍ يجب ترتيب هذا الأثر على كل من الطرفين، فيثبت أنّ ثمره هذه الشجره أيضاً تكون مضمونه بنفس العلم الإجمالى الأوّل. هذا بالنسبه إلى الحكم الوضعى.

أمّا بالنسبة إلى الحكم التكليفي أيضاً قال بأنّ العلم الإجمالي الأوّل ينجّز حرمة التصرّف في الثمره الذى هو حكم تكليفي، هنا استدللّ عليه بأنّ حرمة التصرّف وإن كانت منتفيه بانتفاء موضوعها حين وضع اليد وحين الغصب الأوّل؛ لأنّ المفروض أنّ الثمره لم تكن حاصله، وإنّما استجدت فيما بعد، إلّا أنّ ملاك هذا الحكم التكليفي قد تمّ بغصب العين الموجب لضمانها وضمان منافعها الموجوده والمتجدده، والملاك هو كون اليد عاديه وموجهه لضمان العين ومنافعها حتّى المتجدده، فإذا تجددت الثمره تحقق موضوع حرمة التصرّف، فكأنّه يريد أن يقول أنّ حرمة التصرّف في الثمره ليست موجوده من البدايه لاستحاله وجود الحكم قبل تحقق موضوعه؛ لأنّه لا يمكن أن تكون الحرمة فعلية قبل وجود الثمره، لكن قال أنّ ملاك هذه الحرمة موجود من البدايه، وهى اليد العاديه الغاصبه، وهذه اليد المعتديه متحققه من السابق وهى موجهه لضمان العين وضمان منافعها حتّى المتجدده، فإذا تجددت الثمره حينئذٍ تترتب حرمة التصرّف في هذه الثمره وتثبت وتكون فعلية بعد وجود هذه الثمره؛ لأنّها ثمره مغصوبه واليد عليها يد عاديه، وبعد وجودها يكون موضوع الملاك موجوداً؛ فحينئذٍ تكون الحرمة فعلية، فيحرم التصرّف بها، باعتبار أنّ العلم الإجمالي نجّز ملاكها وهذا الملاك محفوظ، فإذا تجددت الثمره ثبتت الحرمة، فى الحقيقه المانع له من الالتزام بفعله الحرمة سابقاً هو المحذور الذى ذكره السيد الشهيد (قدّس سرّه) وهو عدم تصوّر فعلية الحرمة قبل وجود موضوعها، فقبل وجود الثمره لا تكون حرمة التصرّف فى الثمره فعلية، لكنّه قال أنّ هذا لا يمثّل مشكله؛ لأنّ ملاك هذه الحرمة موجوده سابقاً، وهذا يكفى فى إثبات أنّ العلم الإجمالي يكون منجّزاً للحكم التكليفي بالنسبه إلى الثمره كما كان منجّزاً للحكم الوضعى بالنسبه إليها. هذا كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) الذى نقله السيد الخوئي (قدّس سرّه).

السيد الخوئي (قدّس سرّه) اعترض على هذا البيان، (1) وأنكر كلاً منهما، قال: أنّ العلم الإجمالي لا ينتج الحكم الوضعي للثمره، يعنى ضمانها، ولا ينتج الحكم التكليفي للثمره الذي هو حرمه التصرف فيها، على القاعده في باب الملاقى في محل كلامنا بناءً على الرأى المعروف، كما أنّ العلم الإجمالي في باب الملاقى في محل كلامنا لا ينتج حرمه التصرف بالملاقى ولا ينتج حرمه التوضؤ به على رايهم، كذلك العلم الإجمالي في محل الكلام أيضاً لا ينتج الحكم التكليفي ولا الحكم الوضعي بالنسبه إلى الثمره. أمّا بالنسبه للحكم الوضعي الذي هو الضمان، فذكر السيد الخوئي (قدّس سرّه) في مقام الاعتراض على المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ مسأله ضمان منافع العين المغصوبه حتّى لو كانت متجدده هي قضيه مسلّمه كبروياً ولا يمكن إنكارها، لكن متى تكون هذه الكبرى فعليه؟ عندما تتحقق صغراها، وصغراها هي كون الثمره ثمره لعين مغصوبه، فإذا أحرزنا أنّ هذه الثمره هي ثمره لعين مغصوبه فلا- إشكال في أنّها تكون مضمونه تطبيقاً للكبرى، لكن في محل الكلام لا نحرز أنّ هذه الثمره هي ثمره لعين مغصوبه لاحتمال أن تكون هذه الثمره ثمره للعين المملوكه؛ لأنّه هو يملك إحدى الشجرتين وغصب الشجره الأخرى، واختلط الأمر، وصار لديه علم إجمالي بأنّ إحدى الشجرتين مغصوبه، هو لا يحرز بأنّ هذه الثمره هي ثمره للعين المغصوبه حتّى يقال بثبوت الحكم بضمانها، وإنّما يُحتمل أن تكون هذه الثمره ثمره للعين المملوكه الأخرى ومن دون إحراز صغرى هذه الكبرى لا- تكون هذه الكبرى ثابتة، يعنى أنّ ضمان الثمره في محل الكلام يكون أمراً مشكوكاً؛ لأننا لا- نحرز الضمان لهذه الثمره إلاّ إذا أحرزنا أنّها ثمره لشجره مغصوبه، فإذا كان هذا الضمان مشكوكاً؛ فحينئذٍ إمّا أن نرجع إلى البراءة، أو نرجع إلى استصحاب عدم كونها من منافع العين المغصوبه، هو رجع إلى استصحاب عدم كون الثمره من منافع العين المغصوبه حتّى ينفي الضمان، وذكر بأنّ هذا الاستصحاب لا يُعارض باستصحاب عدم كونها من منافع العين المملوكه؛ لأنّه لا اثر لهذا الاستصحاب الثانى، فلا يعارض الاستصحاب الأوّل، هو يقول: بعد أن كان الضمان مشكوكاً لأننا نشك في كون الثمره ثمره لشجره مغصوبه؛ فحينئذٍ يمكن الرجوع إلى الأصول المؤمّنه، إمّا البراءة، أو استصحاب عدم كون هذه الثمره من منافع العين المغصوبه؛ لكى ننفى الضمان، ويقول: أنّ استصحاب عدم كون الثمره من منافع العين المغصوبه لا يُعارض باستصحاب عدم كون هذه الثمره من منافع العين المملوكه لإثبات الضمان؛ لأنّ هذا يكون أصلاً مثبتاً؛ لأنّ الضمان موضوعه العين المغصوبه، واستصحاب عدم كون الثمره من منافع العين المملوكه لا يثبت أنّها من منافع العين المغصوبه إلاّ بناءً على الأصل المثبت؛ فلذا لا يجرى هذا الأصل، ويجرى ذاك الأصل، وينفى الضمان. وإذا ناقشنا في هذا الاستصحاب، فلا بد من الرجوع إلى البراءة.

ص: ٤٦٣

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٤٠٨.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي.

ذكرنا فى الدرس السابق أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) ذهب إلى أنّ العلم الإجمالي الأوّل ينجّز الحكم التكليفي والحكم الوضعي بالنسبة إلى الثمره فى مثال ما لو علم بغصبيه إحدى الشجرتين، ولو كانت هذه الثمره متجدده وحاصله بعد ذلك، فالعلم الإجمالي الأوّل ينجّز حرمه التصرّف فيها، وكذلك ينجّز ضمانها إذا تلفت، واستدل على كلّ منهما بما ذكرناه فى الدرس السابق.

اعترض السيد الخوئي (قدّس سرّه) على ذلك بما ذكرناه أيضاً، بالنسبة إلى الحكم الوضعي قال أنّ ضمان منافع العين المغصوبه مسلّم بلا إشكال، لكن الكلام فى تحقق الصغرى؛ لأنّ هذا الحكم إنّما يمكن الالتزام به وتطبيقه إذا أحرزنا أنّ هذه منفعه لعين مغصوبه، ونحن فى المقام لا نحرز أنّ هذه الثمره هى منفعه لعين مغصوبه لاحتمال أنّ الشجره ليست مغصوبه، لاحتمال أن تكون الثمره ثمره لشجره مملوكه وليست مغصوبه، ومع عدم إحراز ذلك يمكن إجراء الأصول المؤمّنه.

وأما بالنسبة إلى الحكم التكليفي أيضاً ذكر بأنّه تجرى البراءة عن الحكم التكليفي، يعنى عن حرمه التصرّف فى الثمره لإحدى الشجرتين، نشكّ فى حرمه التصرّف فيها، فيمكن الرجوع إلى البراءة لنفى هذه الحرمة ولا تنتجّ هذه الحرمة بالعلم الإجمالي وذلك لنفس السبب السابق؛ لعدم العلم بتحقيق موضوع هذه الحرمة؛ لأنّ هذه الحرمة تقول لا يجوز التصرّف فى منافع العين المغصوبه، فلا بدّ من إحراز أنّ الثمره من منافع العين المغصوبه حتّى يثبت لها هذا الحكم ويتنجّز هذا الحكم وهو حرمه التصرّف فيها، ونحن فى المقام لا نحرز أنّ هذه الثمره من منافع العين المغصوبه لاحتمال أن تكون من منافع العين المملوكه، فما دمنا لا نحرز تحقق الموضوع، فلا يمكن أن يتنجّز هذا الحكم بالعلم الإجمالي بغصبيه إحدى الشجرتين.

ص: ٤٦٤

واعترض عليه فى تقريره الآخر على مسأله الحكم التكليفي؛ لأننا قلنا أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) تمسّك لإثبات تنجيز الحكم التكليفي فى الثمره بالعلم الإجمالي بمسأله أنّ ملاك الحرمة موجود من البدايه، واعترف بأنّه لا يمكن افتراض فعليّه الحرمة قبل تحقق موضوعها، وقال بأنّ هذا لا يمكن إنكاره، أنّه لا يمكن افتراض فعليّه الحرمة قبل تحقق موضوعها، فلا يُعقل ثبوت حرمه التصرّف فى الثمره قبل وجود الثمره، لكنّه قال أنّ ملاك هذه الحرمة ثابت من البدايه، فإذا وجدت الثمره؛ فحينئذٍ الحرمة أيضاً تكون موجوده، فبالتالى تثبت حرمه التصرّف فى هذه الثمره بثبوت ملاكها من البدايه. السيد الخوئي (قدّس سرّه) يشكّل على هذا المعنى فى الحكم التكليفي ويقول: نحن لا نتعلّل بثبوت ملاك تحريم التصرّف فى الثمره قبل وجودها خارجاً، ويقول أنّ الملاك على غرار نفس التحريم، فكما أنّه لا يُعقل ثبوت التحريم قبل وجود الثمره، ملاك التحريم أيضاً لا يُعقل ثبوته قبل وجود الثمره خارجاً، ببيان أنّه يستحيل ثبوت حرمه التصرّف قبل ثبوت موضوعها وقبل وجود الثمره وتحققها فى الخارج، الحرمة غير موجوده؛ حينئذٍ الملاك أيضاً لا يكون موجوداً. أمّا أن يكون الملاك موجوداً والحرمة غير موجوده، فهذا شىء لا نتعلّقه ولا معنى لتحقق ملاك التحريم، كما لا معنى لثبوت التحريم نفسه، يعنى قبل وجود الثمره، أيضاً أشكّل عليه بهذا



الظاهر من كلمات المحقق النائيني (قدّس سرّه)، خصوصاً في (فوائد الأصول)، أنّ كلامه وما نقلناه عنه من تنجيز العلم الإجمالي الأوّل للحكم الوضعي والحكم التكليفي، الظاهر أنّه مبني على القول بالتبعيه لا- على القول بالسببيه، بمعنى أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) يُفَرِّق في الأمثله بين القولين، فيختار التبعيه في مثال غصبيه إحدى الشجرتين، ويُصَرِّح بأنّ وجوب الاجتناب عن الثمره هو من شئون وتبعات وجوب الاجتناب عن نفس الشجره المغصوبه؛ ولذلك هو يقول بالتبعيه في مثال غصبيه إحدى الشجرتين، لكنّه لا- يقول بالتبعيه في محل كلامنا، يعنى في ملاقي أحد أطراف العلم الإجمالي بالنجاسه، لا يقول بالتبعيه، وإنّما يقول بالسببيه، فكلامه في مثال العلم الإجمالي بغصبيه إحدى الشجرتين مبني على القول بالتبعيه، وقد صرّح بهذا المعنى وذكر بأنّ التبعيه لا- يراد بها فعليه وجوب الاجتناب عن الثمره قبل وجودها، ليس هذا مقصوده، أن يكون وجوب الاجتناب عن الثمره متحققاً من البدايه قبل وجود الثمره، لأنّه يقول من المحال أن يكون الحكم ثابتاً قبل وجود موضوعه، فوجوب الاجتناب عن الثمره ليس ثابتاً قبل وجود الثمره وليس مقصودنا هو تحقق هذا الوجوب من البدايه حين تحقق وجوب الاجتناب عن الشجره، بمعنى أنّ وجوب الاجتناب عن الشجره إذا كان ثابتاً يتبعه في الثبوت وجوب الاجتناب عن الثمره ولو قبل وجودها، يقول: ليس هذا مقصودنا من التبعيه؛ لأنّ هذا استحالته واضحه ولا يمكن إنكار استحاله ثبوت وجوب الاجتناب عن الثمره قبل وجود الثمره نفسها، وإنّما مرادنا من التبعيه أنّ النهي عن التصرف في العين المغصوبه التي هي الشجره بعد فرض تحققها، ولو باعتبارها أحد طرفي العلم الإجمالي، هذا النهي عن التصرف في الشجره بنفسه يقتضى النهي عن التصرف في نمائها حين تحققه، وبمجرد أن تتحقق الثمره يثبت وجوب الاجتناب عنها، لكن هذا الحكم بوجوب الاجتناب عنها ليس حكماً جديداً نحتاج في إثباته إلى التمسك بدليل، وإنّما هو يثبت بنفس وجوب الاجتناب عن الشجره؛ ولذا لا يحتاج وجوب الاجتناب عن الثمره بعد تحققها إلى تشريع جديد ولا إلى حكم جديد؛ بل يكفي فيه نفس التشريع السابق وهو النهي عن التصرف في الشجره، وعلل هذا الشيء، قال: لأنّ حرمة التصرف في الثمره هي من شئون حرمة التصرف في العين المغصوبه ومن تبعاته، لكن لا- بمعنى أنّ حرمة التصرف في النماء يكون فعلياً قبل وجوده، وإنّما بمعنى أنّ حرمة التصرف في الأصل المغصوب يقتضى حرمة التصرف في نمائه المتجدد عند تحققه، فإذا تحقق النماء المتجدد تكون الحرمة ثابتة ولا تحتاج إلى تشريع جديد ولا إلى جعل جديد، وكلامهم صريح في أنّه مبني في هذا المثال على القول بالتبعيه لا على القول بالسببيه، ونفس هذا الكلام قاله في الحكم الوضعي في هذا المثال أيضاً، قال: أنّ وضع اليد على العين وغصبها يقتضى ضمان نفس العين وضمن منافعها الموجوده فعلاً، والمتجدده حين تحققها؛ لأنّ ضمان المنافع هو من شئون ومن تبعات ضمان العين المغصوبه، أصلاً ضمان العين المغصوبه يعنى ضمانها وضمن منافعها، غايه الأمر هناك منافع فعليها لها، فيثبت الضمان لها فعلاً ويكون الضمان فعلياً، وهناك منافع متجدده؛ وحينئذ يكون الضمان فعلياً عند تحقق هذه المنافع، ومن هنا يظهر ما في جواب السيد الخوئي (قدّس سرّه) عن ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه)، يعنى مسأله عدم تحقق صغرى الكبرى الحكم بضمن منافع العين المغصوبه هي قضيه واضحه لا- تخفى على المحقق النائيني (قدّس سرّه)، أنّه في محل كلامنا، بالنتيجه نحن لا نعلم بأنّ هذه الثمره هي ثمره للشجره المغصوبه؛ لاحتمال أنّ الشجره مملوكه وليست مغصوبه، هذه قضيه واضحه، يعنى عدم انطباق وعدم تحقق صغرى هذا الحكم الشرعي وهو ضمان منافع العين المغصوبه، في محل الكلام صغرى هذه الكبرى غير متحققه؛ لأننا نتكلم عن ثمره لإحدى الشجرتين اللتين نعلم بأنّ إحداهما مغصوبه، ولا- إحراز لكون هذه الشجره التي حصل منها هذا النماء هي المغصوبه، وإنّما الذي يريد أن يقوله المحقق النائيني (قدّس سرّه) هو أنّ تمام موضوع ضمان الثمره هو المعلوم بالإجمال، يعنى غصبيه إحدى الشجرتين، إذا علمنا بأنّ هذه

الشجره مغصوبه، فهذا العلم يكفى، غصبيه هذه الشجره فى حال العلم التفصيلى تكفى لإثبات ضمان الشجره وضمان منافعها حتى المتجدده، هذا هو تمام الموضوع لضمان المنافع حتى ما تجدد منها، فإذا علمنا إجمالاً بغصبيه إحدى الشجرتين؛ حينئذٍ هذه الشجره التى نعلم بغصبيتها إجمالاً يثبت لها هذا الحكم والأثر الشرعى، وهو أنّ هذه الشجره المغصوبه المعلومه بالإجمال تكون مضمونه وتكون منافعها حتى المتجدده أيضاً مضمونه، هذه الأحكام والآثار الشرعيه للمعلوم بالإجمال يجب ترتيبها على كل واحدٍ من الطرفين تحصيلاً للموافقه القطعيه لمقتضى العلم الإجمالى؛ لأننا نعلم إجمالاً بغصبيه إحدى الشجرتين، ومن أحكام الغصب ضمان الشجره وضمان منافعها حتى المتجدده، فلا بدّ من ترتيب هذه الأحكام التكليفيه والوضعيه على كل واحدٍ من الطرفين لاحتمال أن يكون هو المغصوب، هو يريد أن يثبت حرمه التصرف فى الشجره عن هذا الطريق، وإلاّ هو ليس غافلاً عن أنّ كبرى هذا الحكم الشرعى غير متحققه ولا نحرزها فى المقام، صحيح، لا نحرز أنّ هذه الثمره التى نريد أن نثبت الضمان فيها ونثبت حرمه التصرف فيها..... لا نحرز أنّها ثمره لشجره مغصوبه، وهذا لا يخفى عليه، وإنّما هو يريد أن يقول: أنّ الغصبيه هى تمام الموضوع للحكم بضمان الشجره وضمان منافعها حتى المتجدده، وكل الآثار التى يكون تمام موضوعها هو المعلوم بالإجمال يجب ترتيبها على كل واحدٍ من الطرفين تحصيلاً للموافقه القطعيه باعتبار أنّ العلم الإجمالى منجز ولا بدّ من موافقه القطعيه، ولا تكون موافقه القطعيه إلاّ بترتيب هذه الآثار على كل واحدٍ من الطرفين.

وأما الجواب الذى ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) عن الحكم التكليفى، الذى ذكر بأننا لا نتعلّق بثبوت الملاك مع عدم ثبوت الحكم، والحكم بحسب الفرض، هو اعترف بأنّه لا- يُعقل ثبوته قبل وجود الثمره، السيد الخوئى (قدّس سرّه) يقول أنّ الملاك أيضاً لا- يُعقل ولا- معنى لثبوته؛ بل أنّ حاله حال الحكم الشرعى كما لا معنى لثبوته قبل موضوعه، الملاك أيضاً لا يكون ثابتاً قبل وجود موضوعه، مسأله امتناع فعلية الحكم قبل تحقق موضوعه، المحقق النائنى (قدّس سرّه) صرّح بذلك وقال لا سبيل لإنكاره، أو أنّ إنكاره مكابره، وإنّما هو يريد أن يقول أنّ ثبوت وجوب الاجتناب عن الثمره بعد تحققها لا يحتاج إلى تشريع جديد، وإنّما هو يثبت بنفس الحكم الثابت سابقاً الذى هو وجوب الاجتناب عن الأصل، أى الشجره، نفس وجوب الاجتناب عن الشجره ولو باعتبارها طرفاً للعلم الإجمالى يكفى لإثبات وجوب الاجتناب عن الثمره بعد تجددها، هذا هو مدّعا، أنّه يثبت وجوب الاجتناب عن الثمره بعد تحققها بنفس وجوب الاجتناب عن الشجره، فكأنّ وجوب الاجتناب عن الشجره يتسع ليشمل الثمره باعتبار أنّ الثمره مرتبه من مراتب وجود الشجره، فيجب الاجتناب عن الثمره؛ لأنّها من شؤون الاجتناب عن الشجره، وهذا هو معنى التبعية، أنّ الاجتناب عن الشجره لا- يكون إلا- بالاجتناب عنها وعن منافعها حتى المتجدده، فإذا لم يجتنب عن المنافع المتجدده كأنّه لم يجتنب عن الشجره، والمفروض أنّ وجوب الاجتناب عن الشجره متحقق وثابت ولا إشكال فيه؛ لأنّه ثبت بعد وجود الشجره بحسب الفرض، فوجوب الاجتناب هذا يتسع باعتبار وجود مرتبه من مراتب الاجتناب عن الشجره وهى الاجتناب عن الثمره بعد فرض تحققها وهذا ما يريد أن يثبته، ومنه يظهر أنّه لا داعى لدليله الذى ذكره لإثبات الحكم التكليفى بالنسبه إلى الثمره الذى وجوب الاجتناب عن الثمره... لا- داعى للدليل الذى هو مسأله التمسّك بالملا-ك حتى يرد عليه اعتراض السيد الخوئى (قدّس سرّه) الذى يرجع إلى أنّه لا- طريق لنا لإحراز الملاك إلا من خلال الحكم، فإذا لم يكن الحكم ثابتاً قبل وجود الشجره كيف نحرز وجود الملاك؟ لعلّه هذا مقصوده.

أقول: المحقق النائيني (قدّس سرّه) لا يحتاج إلى التمسك بالملاك لإثبات وجوب الاجتناب عن الثمره؛ بل أنّ مدّعاه الذي بيّناه هو يكفي لإثبات وجوب الاجتناب عن الثمره. بناءً على التبعيه بالمعنى المتقدّم للتبعيه؛ حينئذٍ نفس وجوب الاجتناب عن الشجره يتّسع كلّما تحقّق موضوع جديد للثمره، فيثبت بنفس ذاك ولا يحتاج إلى تشريع جديد، هذا هو الذي يدّعيه وهو يثبت مقصوده ويتنجز وجوب الاجتناب عن الثمره بعد تحقّقها بنفس العلم الإجمالي الأوّل، فلا يحتاج إلى التمسك بالملاك، وإن كان ذكر ذلك في كلا تقريريه. ويتبيّن من هذا أنّ الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) لا يجري إلّا في مثال العلم الإجمالي بغصبيه إحدى الشجرتين ووجوب الاجتناب عن الثمره لإحدى الشجرتين، ولا يجري في محل الكلام، يعنى يجري في هذا المثال وما يشابهه. وذكر أيضاً نماء الدار في هذا المقام وصرّح بأنّ هذا من باب التبعيه، وأنّ وجوب الاجتناب عن النماء من شؤون الاجتناب عن الأصل، لكن في محل الكلام هو لا يقول بالتبعيه؛ بل صرّح بأنّه لا دليل على أنّ نجاسه الملاقى من باب التبعيه، وذكر الأدلّه وذكر الروايه التي نقلناها سابقاً واستشكل في دلالتها، وإن كان احتمال وجود شيء من الدلاله فيها، لكنّه بالنتيجه قال: لم ينهض دليل واضح على إثبات التبعيه بهذا المعنى في محل الكلام، أى في باب نجاسه الملاقى، وعليه: هو بنا على السببيه، بالنسبه إلى السببيه هذا الكلام السابق كلّه لا يجري؛ ولذا لا يمكن أن نؤاخذ المحقق النائيني (قدّس سرّه) بما ذكره في ذاك المثال ونحاول إثباته في محل الكلام؛ لأنّه يصرّح بالسببيه في محل الكلام، يعنى في ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي. هذا بالنسبه إلى المقام الأوّل، وإلى هنا نفرغ عن المقام الأوّل وهو تنجيز وجوب الاجتناب عن الملاقى بنفس العلم الإجمالي الأوّل.

المقام الثاني: في أنه بعد الفراغ عن عدم تنجيز وجوب الاجتناب عن الملاقى بالعلم الإجمالي الأول، هل يمكن إثبات تنجيز وجوب الاجتناب عن الملاقى بعلم إجمالي آخر، أو بالعلم الإجمالي الثاني على ما ذكرنا في بدايه هذا البحث؟ لأننا قلنا أن هناك علمين إجماليين لا- يمكن إنكارهما، أحدهما: العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين. هذا العلم الإجمالي بعد فرض الملاقاه لأحد الطرفين سوف يوئد علماً إجمالياً ثانياً طرفاه هما الملاقى والطرف الآخر، وهذا علم إجمالي وجداني لا يمكن إنكاره بعد تحقق الملاقاه، يعنى لاقى الثوب أحد الإناءين، فأنا أعلم إجمالاً إنا الثوب نجس، وإنا أن الطرف الآخر هو النجس؛ لأنَّ النجاسه فى الواقع بالعلم الإجمالي الأول إن كانت واقعه فى الملاقى، أى فى الطرف الأول الذى لاقاه الثوب، إذن: الثوب نجس؛ لأنه بالملاقاه يتنجس، فعلى تقدير أن تكون النجاسه فى الطرف الأول، أى الملاقى، إذن: الملاقى الذى هو الثوب نجس، وعلى تقدير أن تكون النجاسه موجوده فى الطرف الآخر، إذن: الطرف الآخر يكون نجساً، إذن: أنا أعلم إجمالاً بأنَّ النجاسه إنا فى الملاقى، وإنا فى الطرف الآخر. هذا العلم الإجمالي الثانى ميزته عن العلم الإجمالي الأول أن الملاقى طرف فيه، فإذا كان هذا العلم الإجمالي تاماً ومنجزاً وليس هناك ما يمنع من تنجيزه لأطرافه يثبت وجوب الاجتناب عن الملاقى، هذا وجوب الاجتناب عن الملاقى الذى عجزنا \_\_\_\_\_ فرضاً \_\_\_\_\_ عن إثباته بالعلم الإجمالي الأول أمكن إثباته بالعلم الإجمالي الثانى؛ حينئذٍ نقول: أن هذا العلم الإجمالي الثانى الذى يُفترض حصوله وتحقيقه بعد الملاقاه؛ لأنه قبل الملاقاه ليس لدينا علم إجمالي بنجاسه الملاقى أو الطرف الآخر، بعد حصول الملاقاه وتحقيق وجود الملاقى يحصل هذا العلم الإجمالي الثانى؛ حينئذٍ يقع الكلام فيما إذا كان حصول هذا العلم الإجمالي الثانى وتحقيق الملاقاه مع كون الطرف الآخر داخلاً فى محل الابتلاء، يعنى الطرف الآخر داخل فى محل الابتلاء وتحققت ملاقاه الثوب لهذا الطرف الأول وحصل العلم الإجمالي، هذا هو محل الكلام. هنا نتكلم عن أن هذا العلم الإجمالي الثانى هل ينجز وجوب الاجتناب عن الملاقى، أو لا ينجز وجوب الاجتناب عن الملاقى؟ هذا هو محل الكلام.

وأما إذا فرضنا أنّ هذا العلم الإجمالي الثّاني والملاقاه تحققت بعد خروج الطرف الآخر عن محلّ الابتلاء، علمت إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين، هذا العلم الإجمالي الأوّل، فخرج الإناء الثّاني عن محلّ الابتلاء، ثمّ لاقى الثوب الإناء الباقي تحت محلّ الابتلاء، فالملاقاه والعلم الإجمالي الثّاني حصلوا بعد خروج الطرف الآخر عن محلّ الابتلاء، هذه الصورة خارجه عن محلّ الكلام على ما ذكروا باعتبار أنّ هذا العلم الإجمالي الثّاني لا ينجّز وجوب الاجتناب عن الملاقى؛ لأنّه ليس علماً بتكليف فعليّ على كل تقدير؛ لأنّه إن كان التكليف موجوداً في الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء، فهو غير فعليّ؛ لأنّ فعلية التكليف مشروطه بالدخول في محلّ الابتلاء. نعم، إذا كان التكليف موجوداً في الطرف الداخل في محلّ الابتلاء يكون فعلياً. إذن: لا علم لي بتكليف فعليّ على كل تقدير؛ فلذا الكلام ليس في هذا الفرض، وإنّما الكلام فيما إذا كانت الملاقاه والعلم الإجمالي حصل مع فرض دخول الطرف الثّاني كالطرف الأوّل في محلّ الابتلاء، فيقع الكلام أنّ هذا العلم الإجمالي ينجّز وجوب الاجتناب عن الملاقى، أو لا؟

هذا الفرض عن محلّ الكلام صحيح وتام إذا كان الخروج عن محلّ الابتلاء متحققاً بالتلف، أو كان متحققاً بالتطهير؛ حينئذٍ هذا الكلام يكون تامّاً، يعنى الطرف الآخر خرج عن محلّ الابتلاء بتلفه، أو خرج عن محلّ الابتلاء بتطهيره، هذا الكلام يكون تامّاً وهو أنّه لا- علم إجماليّ بتكليف فعليّ على كل تقدير؛ لأنّه لا- معنى لثبوت التكليف مع تلف الطرف الآخر حتّى على تقدير نجاسته، ولا معنى لثبوت التكليف في الطرف الآخر مع تطهيره؛ فلذا يصح ما قالوه من أنّنا حينئذٍ لا نعلم بتكليف فعليّ على كل تقدير، وهذا العلم الإجمالي لا ينجّز وجوب الاجتناب عن الملاقى لكونه طرفاً لهذا العلم الإجمالي؛ لأنّ الطرف الآخر ليس فيه تكليف، فهو ليس علماً إجمالياً بتكليف فعليّ على كل تقدير. وأما إذا كان المقصود بالخروج عن محلّ الابتلاء المعنى المتقدّم للخروج عن محلّ الابتلاء، يعنى وجوده في مكانٍ لا يبتلى به المكلف عادةً؛ حينئذٍ كلامهم إنّما يصح بناءً على البحث السابق في أنّ خروج الطرف عن محلّ الابتلاء بهذا المعنى هل يوجب سقوط التكليف عنه؟

وبعبارة أخرى: أن فعلية التكليف هل هي مشروطة بالدخول في محل الابتلاء بهذا المعنى؟ وأنها تسقط عند خروجه عن محل الابتلاء؟ يعني كونه في مكان بعيد لا يتلى به المكلف عادة، هل هو مشروط بعدم خروجه عن محل الابتلاء، أو لا؟ إذا قلنا هو مشروط كما قالوا على ما تقدّم؛ حينئذٍ يصح كلامهم في أن هذا العلم الإجمالي ليس علماً إجمالياً بتكليف فعلي على كل تقدير، وأما إذا قلنا لا، كما تقدّم؛ فحينئذٍ ما هي المشكّلة في أن يكون هذا علماً إجمالياً بتكليف فعلي على كل تقدير؟

## الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي.

الكلام في إمكان تنجيز وجوب الاجتناب عن ملاقى أحد أطراف الشبهة بالعلم الإجمالي الثاني الذي طرفاه نفس الملاقى والطرف الآخر في العلم الإجمالي الأوّل، إذا تمّ هذا العلم الإجمالي ودفعتنا ما سيأتى من الموانع التي أبرزت عن منجزيته لوجوب الاجتناب عن الملاقى؛ حينئذٍ يكون هذا وجهاً مقبولاً ولا يتوقف على القول بالتبعيه وأمثاله ممّا ذكر في العلم الإجمالي الأوّل، يعني حتى بناءً على أنّ وجوب الاجتناب عن الملاقى هو حكم مستقل غير وجوب الاجتناب عن الملاقى، كونه حكماً مستقلاً لا يمنع من تنجيز العلم الإجمالي الثاني له؛ لأنّه طرف في هذا العلم الإجمالي الثاني، بخلاف العلم الإجمالي الأوّل، فإنّ الملاقى ليس طرفاً فيه؛ ولذا حينما يكون وجوب الاجتناب عن الملاقى حكماً مستقلاً \_\_\_\_\_ على فرض أن يكون حكماً مستقلاً \_\_\_\_\_ فهذا يقصد في تنجيز العلم الإجمالي الأوّل له؛ لأنّه ليس طرفاً في هذا العلم الإجمالي، بينما هو طرف في العلم الإجمالي الثاني، فإذا تمّ هذا العلم الإجمالي الثاني؛ حينئذٍ سوف ينجز وجوب الاجتناب عن الملاقى حتّى إذا قلنا أنّ هذا الوجوب حكم مستقل وجديد غير وجوب الاجتناب عن الملاقى، فالكلام في هذا، علم إجمالى ثانٍ حصل بعد الملاقاه مع فرض دخول الطرف الآخر في محل الابتلاء، فالطرف الآخر داخل في محل الابتلاء، والملاقى داخل في محل الابتلاء، فلا مشكّله في هذا العلم الإجمالي، علم إجمالى حاصل بالوجدان بعد فرض الملاقاه، ونجاسه الملاقى للنجس قضيه واضحه ومفروغ عنها، فيحصل علم إجمالى وجدانى بنجاسه أحد الأمرين، إمّا الملاقى، أو الطرف الآخر؛ حينئذٍ ينبغي أن يكون منجزاً لكلا الطرفين، من يقول بعدم تنجيزه لوجوب الاجتناب عن الملاقى يحتاج إلى بيان مانع يمنع من منجزيه هذا العلم الإجمالي للملاقى، وإلاّ لو لم يكن هناك مانع، أو لم تتمّ الموانع التي سيأتى ذكرها، هذا العلم الإجمالي تام الاقتضاء لإثبات وجوب الاجتناب عن الملاقى لكونه طرفاً فيه، ومن هنا ذكرت عدّه وجوه لإثبات وجود المانع عن منجزيه هذا العلم الإجمالي لوجوب الاجتناب عن الملاقى:

ص: ٤٧٠

الوجه الأوّل: هو ما ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) في رسائله، وخلاصه ما ذكره هو: أنّ الأصل المؤمن الذي هو أصله الطهاره في المقام تجرى في الملاقى ولا تعارض بأصله الطهاره في الطرف الآخر، فإذا تمّ ذلك سقط العلم الإجمالي عن التنجيز؛ لأنّ تنجيز العلم الإجمالي هو فرع تعارض الأصول في الطرفين، فإذا جرت الأصول في الطرفين وتعارضت وتساقت، فالعلم الإجمالي يكون منجزاً، أمّا إذا لم تتعارض الأصول في الطرفين وكان أحد الطرفين لا يجرى فيه الأصل والطرف الآخر

يجرى فيه الأصل؛ فحينئذ لا يكون العلم الإجمالي منجزاً بناءً على مسلك الاقتضاء؛ لأنه بناءً على مسلك الاقتضاء لا مانع من أن يجرى الأصل في أحد الطرفين، المشكّله في وجود معارض له، فإذا لم يكن له معارض فلا مشكّله في جريان الأصل في أحد الطرفين، بخلاف القول بالعليه التامه، فإنه يمنع من جريان الأصل في أحد الطرفين ولو لم يكن له معارض، فعلى القول بالاقتضاء يقول الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) أنّ الأصل يجرى في الملاقي بلا- معارض، يعنى أصاله الطهاره فيه ليست معارضه بأصاله الطهاره في الطرف الآخر، وعللّ عدم جريان أصاله الطهاره في الطرف الآخر بمسأله التقدّم الرتبى، بمعنى أنّ أصاله الطهاره في الملاقي هي في طول أصاله الطهاره في الملاقي؛ لأنها أصل جارى في الشكّ المسببى، بينما أصاله الطهاره الجاربه في الملاقي هي أصل جارى في الشكّ السببى، باعتبار أنّ الشكّ في طهاره ونجاسه الملاقي مسبب عن الشكّ في طهاره ونجاسه الملاقي، يعنى أننى أشكّ في نجاسه الملاقي لأننى أشكّ في نجاسه ما لاقاه، فيكون الشكّ في طهاره ونجاسه الملاقي شكّاً سببياً، بينما الشكّ في نجاسه وطهاره الملاقي شكّاً مسبباً، والأصل الجارى في الشكّ السببى يكون حاكماً على الأصل الجارى في الشكّ المسببى، وهذا معناه أنّ هناك طوليه بين الأصل الجارى في الشكّ المسببى وبين الأصل الجارى في الشكّ السببى، بمعنى أنّ النوبه لا- تصل إلى الأصل الجارى في الشكّ المسببى إلاّ عند عدم جريان الأصل في الشكّ السببى، أمّا مع جريان الأصل في الشكّ السببى لا تصل النوبه إلى الأصل الجارى في الشكّ المسببى من دون فرقٍ على رأى الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) بين أن يكون الأصلان متخالفين، أو يكونا متوافقين كما في محل الكلام، يعنى أصاله الطهاره في الملاقي وأصاله الطهاره في الملاقي متوافقان، يقول حتّى في هذه الحاله أصاله الطهاره في الشكّ السببى حاكمه على أصاله الطهاره في الشكّ المسببى، ومن الواضح أنّ النوبه لا تصل إلى هذا الأصل المحكوم إلاّ عند عدم جريان الأصل الحاكم لوجود طوليه بينهما، وهذا ينتج أنّ النوبه لا تصل إلى أصاله الطهاره في الملاقي؛ لكون الأصل الجارى فيه أصلاً جارياً في الشكّ المسببى إلاّ عند سقوط الأصل الجارى في الشكّ المسببى، إذا سقط الأصل الجارى في الشكّ السببى تصل النوبه إلى الأصل في الشكّ المسببى، وأمّا إذا جرى الأصل في الشكّ السببى؛ فحينئذ لا تصل النوبه إليه أصلاً، وهذا معناه أننا عندما نريد أن نجرى الأصل في الشكّ المسببى لا يكون ولا- يصح هذا إلاّ- عند سقوط الأصل في الشكّ السببى، والأصل الجارى في الشكّ المسببى، أى أصاله الطهاره في الملاقي تسقط بمعارضتها بأصاله الطهاره في الطرف الآخر، أصاله الطهاره في الطرف الآخر هي في رتبه أصاله الطهاره في الملاقي، أصلان في رتبه واحده وليس هناك طوليه بينهما، فيتعارضان ويتساقطان؛ وعندئذ تصل النوبه إلى الأصل في الرتبه المتأخره التي هي أصاله الطهاره في الملاقي، فتصل النوبه إلى الملاقي، ومن الواضح أنّه في هذه الحاله لا معارض لأصاله الطهاره في الملاقي؛ لأنّ المعارض المتوهم هو أصاله الطهاره في الطرف الآخر بحسب العلم الإجمالى الثانى، وأصاله الطهاره في الطرف الآخر سقطت بالمعارضه مع أصاله الطهاره في الملاقي؛ لأنها في رتبتها، فلا يعارض أصاله الطهاره في الملاقي شىء.



إذن: العلم الإجمالي بنجاسه الملاقي، أو الطرف الآخر غير منجّز، لا- ينجز وجوب الاجتناب عن الملاقي؛ لأنّ الأصل المؤمن يجرى في الملاقي بلا- معارض؛ لأنّ أصله الطهاره في الطرف الآخر سقطت في رتبه سابقه، في رتبه سابقه على جريان الأصل في الملاقي سقطت أصله الطهاره في الطرف الآخر بالمعارضه مع أصله الطهاره في الملاقي، أصلاً في رتبه واحده تعارضاً وتساقطاً؛ وحينئذٍ تصل النوبه إلى الأصل في الشك المسببي الذي هو الأصل في الملاقي، وهذا الأصل ليس معارضاً؛ لأنّ ما يُتخيّل كونه معارضاً قد سقط بالمعارضه في رتبه سابقه مع أصله الطهاره في الملاقي، وبهذا يثبت أنّ الأصل في الملاقي يجرى بلا- معارض وهذا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، هذا مانع يمنع من منجزه العلم الإجمالي لوجوب الاجتناب عن الملاقي.

هذا الوجه الأوّل يبتنى على القول بالافتضاء، فعلى القول بالافتضاء نستطيع أن نقول أن الأصل يجرى في أحد الطرفين بلا مانع، وهذا يوجب سقوط العلم الإجمالي؛ لأنّ منجزه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه هو من نتائج تعارض الأصول في الأطراف، فإذا لم تتعارض الأصول في الأطراف بأن كان الأصل لا يجرى في أحد الطرفين فلا مانع على القول بالافتضاء من جريانه في الطرف الآخر، بينما على العليه التامه نفس العليه التامه يعنى أنّ الأصل ممنوع أن يجرى في أحد الطرفين حتى لو لم يكن له معارض؛ لأنّ العلم الإجمالي علّه تامه بنفسه ومن دون الاستعانه بشيء آخر لوجوب الموافقه القطعيه، هو يمنع من إجراء الأصل المؤمن في أحد الطرفين بغض النظر عن وجود معارض، أو عدم وجود معارض، فهو يبتنى على القول بالافتضاء، وحيث أنّ القول بالافتضاء هو الرأى السائد والصحيح؛ فحينئذٍ تنتقل بعد ذلك إلى الاعتراضات الوارده على هذا الوجه الأوّل لبيان المانع من التنجيز لهذا العلم الإجمالي الثاني:

الاعتراض الأول: ما يُعرف بالشبهه الحيدريه على ما ذكر السيد الخوئي (قدّس سرّه) وغيره، وهي الشبهه التي أثارها السيد حيدر الصدر والد السيد الشهيد الصدر (قدّس سرهما)، هذه الشبهه تتلخّص في أنّه كما أنّ جريان أصاله الطهاره في الملاقى في طول جريان أصاله الطهاره في الملاقى، كذلك جريان اصاله الحل في الطرف الآخر \_\_\_\_\_ فيما لو كان الطرف الآخر ممّا يثبت له الحل كما لو كان مأكولاً، أو مشروباً وأمثال هذه الأمور \_\_\_\_\_ هي في طول جريان أصاله الطهاره فيه، أى في الطرف الآخر بنفس البيان السابق، باعتبار أنّ الشك في حلّيه هذا الطرف وحرمة مسبّب عن الشك في نجاسته وطهارته؛ لماذا أشك في حلّيته وحرمة؟ لأنى أشك في طهارته ونجاسته، فإن كان نجساً فهو حرام، وإن كان طاهراً فهو حلال، إذن: الشك في الحرمة والحلّيه هو شك مسببى، والشك في طهاره الطرف الآخر ونجاسته هو شك سببى، وأصاله الطهاره في الطرف الآخر أصل سببى، وأصاله الحلّيه في الطرف الآخر أصل مسببى، وبينهما طوليه، إذن: الطويله محفوظه، وكما هي موجوده بين أصاله الطهاره في الملاقى وأصاله الطهاره في الملاقى، كذلك هناك طوليه بين أصاله الحل في الطرف الآخر وبين أصاله الطهاره في الطرف الآخر، هناك بينهما طوليه وبينهما حكومه من دون فرق بينهما، وبناءً على هذا؛ حيثنذ تكون أصاله الطهاره في الملاقى وأصاله الحل في الطرف الآخر يكونان في رتبه واحده بلا طوليه فيما بينهما، وإنّما الطويله موجوده بين أصاله الحل في الطرف الآخر وأصاله الطهاره في الطرف الآخر، بين أصاله الطهاره في الملاقى وبين أصاله الطهاره في الملاقى، أمّا أصاله الطهاره في الملاقى وأصاله الحل في الطرف الآخر، فهما في رتبه واحده وليس بينهما طوليه، وهذان الأصلان متعارضان، أصاله الحل في الطرف الآخر وأصاله الطهاره في الملاقى متعارضان؛ لأنى أعلم إجمالاً بأنه إمّا الملاقى نجس، أو الطرف الآخر حرام، هناك علم إجمالى بأنه إمّا أن يكون هذا الملاقى نجساً، أو الطرف الآخر حرام، وهذا العلم الإجمالى واضح ووجدانى؛ لأنّ النجاسه إن كانت موجوده في الملاقى، إذن: الملاقى نجس، وإن كانت النجاسه موجوده في الطرف الآخر، فهو حرام، إذن: أنا أعلم تبعاً لعلمى بأنّ أحد الطرفين نجس بأنه إمّا هذا الملاقى نجس على تقدير أن تكون النجاسه في الملاقى، أو الطرف الآخر حرام على تقدير أن تكون النجاسه فيه.

إذن: هما أصالان متعارضان في رتبتهِ واحده، فيتساقطان، أصاله الطهاره في الملاقي ليس معارضها فقط هو أصاله الطهاره في الطرف الآخر حتى تقول هنا يوجد تعدد رتبته؛ لأن أصاله الطهاره في الطرف الآخر في رتبته أصاله الطهاره في الملاقي، ولا تصل النوبه إلى أصاله الطهاره في الملاقي إلا بعد سقوطهما، فإذا وصلت النوبه إلى أصاله الطهاره في الملاقي لا معارض لها؛ لأن أصاله الطهاره في الطرف الآخر سقطت بالمعارضه مع ما هو في رتبتهَا، كلا، يقول: نحن نبرز معارضاً لأصاله الطهاره في الملاقي في رتبته أصاله الطهاره في الملاقي وليس في رتبتهِ سابقه عليه، وبينهما تعارض؛ للعلم الإجمالي الذي ذكرناه، فيتعارضان ويتساقطان، فتسقط أصاله الطهاره في الملاقي، فإذن: لا يصح قول صاحب الوجه الأول بأن أصاله الطهاره في الملاقي ليس لها معارض؛ بل لها معارض وقد أبرزنا وجود معارض لأصاله الطهاره في الملاقي وفي رتبتهَا. هذا الكلام \_\_\_\_\_ الوجه الأول \_\_\_\_\_ يتم إذا لم يكن هناك أصل في الطرف الآخر في طول أصاله الطهاره فيه، كما إذا فرضنا أن الطرف الآخر ليس شيئاً يُشكُّ في حليته وحرمته وغير قابل لذلك، لا يُشكُّ في حليته وحرمته من جهه النجاسه، كما إذا كان قطعه فراش لا يُشكُّ في حليته وحرمته من جهه النجاسه؛ حينئذٍ إذا لم يكن هناك أصل طولى في طول أصاله الطهاره في الطرف الآخر هذا الكلام يتم؛ لأن أصاله الطهاره في الملاقي ليس لها معارض إلا أصاله الطهاره في الطرف الآخر، والمفروض أن أصاله الطهاره في الطرف الآخر سقطت بالمعارضه مع أصاله الطهاره في الملاقي، فتصل النوبه إلى أصاله الطهاره في الملاقي بلا معارض، فيصح كلامه، لكن عندما يكون هناك أصل طولى في الطرف الآخر في طول أصاله الطهاره في الطرف الآخر هذا يكون في رتبته أصاله الطهاره في الملاقي، كما أن أصاله الطهاره في الملاقي في طول أصاله الطهاره في الملاقي، أصاله الحليته في الطرف الآخر في طول أصاله الطهاره في الطرف الآخر، فيكونان في رتبتهِ واحده، فيتعارضان، لما قلناه، فيتساقطان، فلا تكون أصاله الطهاره في الملاقي بلا معارض؛ بل لها معارض، ويوجب سقوطها فلا يتم هذا الوجه.

الاعتراض الثاني: من قال أنّ أصاله الطهاره فى الملاقى هى فى طول أصاله الطهاره فى الطرف الآخر؟ نعم نسلّم أنّ أصاله الطهاره فى الملاقى هى فى طول أصاله الطهاره فى الملاقى، فلا تصل النوبه إليها إلاّ بعد سقوط أصاله الطهاره فى الملاقى، وإلاّ لا- تصل النوبه إليها، لكن من قال أنّ أصاله الطهاره فى الملاقى هى فى طول أصاله الطهاره فى الطرف الآخر؟ هذا أمر ممنوع وغير ثابت؛ بل هما فى عرضٍ واحدٍ، أصاله الطهاره فى الطرف الآخر وأصاله الطهاره فى الملاقى فى عرضٍ واحدٍ ولا طوليه بينهما، ومن الواضح أنّ أصل الوجه يبتنى على افتراض الطوليه بينهما، على افتراض أنّ أصاله الطهاره فى الملاقى كما هى فى طول أصاله الطهاره فى الملاقى هى أيضاً فى طول أصاله الطهاره فى الطرف الآخر. إذن: فى رتبه جريان أصاله الطهاره فى الطرف الآخر لا- مجال لجريان أصاله الطهاره فى الملاقى؛ لأنّها أيضاً فى طولها، كما لا مجال لجريانها عندما تجرى أصاله الطهاره فى الملاقى كذلك عندما تجرى أصاله الطهاره فى الطرف الآخر، لا مجال لجريان أصاله الطهاره فى الملاقى.

إذن: اصل الوجه مبنى على افتراض الطوليه بين أصاله الطهاره فى الملاقى وبين أصاله الطهاره فى الطرف الآخر، فإذا كانت هناك طوليه، فالنوبه لا تصل إلى أصاله الطهاره فى الملاقى إلاّ بعد سقوط أصاله الطهاره فى الطرف الآخر، فإذا سقطت أصاله الطهاره فى الطرف الآخر بالمعارضه مع أصاله الطهاره فى الملاقى تصل النوبه إلى أصاله الطهاره فى الملاقى بلا معارض، فيتم هذا الوجه. أمّا إذا أنكرنا الطوليه، وقلنا أنّ أصاله الطهاره فى الملاقى هى فى رتبه وفى عرض أصاله الطهاره فى الطرف الآخر وإن كانت فى طول أصاله الطهاره فى الملاقى؛ حينئذٍ فى عرضه، أصلان متعارضان فى رتبهٍ واحده، فيتساقطان.

وبعبارة أخرى: أن أصله الطهارة في الملاقي معارضه بأصله الطهارة في الطرف الآخر، وهذه المعارضه توجب سقوط أصله الطهارة في الملاقي، وبالتالي تنجز العلم الإجمالي لوجوب الاجتناب عن الملاقي. هذا الاعتراض الثاني وهو مبنى على إنكار الطولية بين أصله الطهارة في الملاقي وبين أصله الطهارة في الطرف الآخر، كلاهما في عرض واحد، فيتعارضان ويتساقطان.

الاعتراض الثالث: هنا ترقى أكثر، وهو إنكار الطولية بين أصله الطهارة في الملاقي وبين أصله الطهارة في الملاقي، ليس هناك طولية بين أصله الطهارة في الملاقي وبين أصله الطهارة في الملاقي، إما بدعوى كونهما متوافقين كما هو كذلك، وبني في الأصول المتوافقه بأنها لا- توجد حكمه فيما بينها، بمعنى أن أصله الطهارة في الملاقي ليست حاكمه على أصله الطهارة في الملاقي؛ لأن منشأ الطولية هو الحكمه، أن هذا حاكم على هذا ورافع لموضوعه تعديداً، ومن الواضح أنه مع جريان الأصل الحاكم لا- مجال لجريان الأصل المحكوم، فتتحقق الطولية على اساس أن الأصل في الملاقي حاكم على الأصل في الملاقي، معنى يكون رافعاً لموضوعه، فلا- معنى لجريانه مع جريان الأصل الحاكم. إذن: إنما يُعقل جريان الأصل المحكوم إذا لم يجر الأصل الحاكم، فتحصل الطولية بينهما، فإذا: الطولية مبنيه على الحكمه، فإذا أنكرنا حكمه الأصل الجارى في السبب على الأصل الجارى في المسبب إذا كانا متوافقين؛ فحينئذ يثبت الاعتراض الثالث، حيث الاعتراض الثالث يقول: الأصلان في محل الكلام، معنى أصله الطهارة في الملاقي وأصله الطهارة في الملاقي أصلاً متوافقان ولا حكمه بين الأصلين المتوافقين ولا طولية بينهما، إما إنكار الطولية في الاعتراض الثالث يكون من هذه الجهه، أى لكونهما متوافقين، وإما أن يُذكر سبباً آخر لإنكار الطولية، وحاصله: هو إنكار أن يكون الأصل الجارى في الشك السببي حاكماً على الأصل الجارى في الشك المسببي، لكن لا بقولٍ مطلقٍ، نعم، هذا قد يكون مسلماً في مثل الاستصحاب، الاستصحاب الجارى في الشك السببي والاستصحاب الجارى في الشك المسببي، يمكن هناك أن يقال أن الاستصحاب الجارى في الشك السببي حاكم على الاستصحاب الجارى في الشك المسببي، لكن فيما نحن فيه نحن لا نتكلم عن الاستصحاب، وإنما نتكلم عن أصله الطهارة، أصله الطهارة في الملاقي، وأصله الطهارة في الملاقي، هل بينهما طولية، وحكمه؟ هل تكون أصله الطهارة في الملاقي حاكمه على أصله الطهارة في الملاقي، بقطع النظر عن مسأله توافقهما، حتى لو كانا \_\_\_\_\_ فرضاً \_\_\_\_\_ متخالفين، هل يكون حاكماً عليه، أو لا-؟ هذا محل تأمل، باعتبار أن الحكمه إما أن تكون بملاك الرفع التعديدي لموضوع الأصل المحكوم، أى أن يكون الأصل الحاكم رافعاً لموضوع الأصل المحكوم تعديداً، فيكون حاكماً عليه، وإما أن يكون ملاكها النظر، أى أن يكون الدليل ناظراً إلى دليل آخر ويتصرف فيه توسعه وضييقاً، فيكون حاكماً عليه، هذان الملاكان غير موجودين في محل الكلام، الحكمه بملاك الرفع التعديدي لموضوع الأصل الآخر يمكن تصوّره في الاستصحاب، بأن يقال أن المجعول في الاستصحاب هو اليقين السابق والعلم، وهذا اليقين والعلم يكون رافعاً للشك الذى هو موضوع الأصل المحكوم تعديداً؛ لأن الاستصحاب في الشك المسببي موضوعه الشك، فإذا كان هناك يقين بالسبب، وإذا كان هناك علم تعديداً بالسبب، جعل اليقين وجعل العلم تعديداً يكون رافعاً لموضوع الاستصحاب الجارى في الشك المسببي تعديداً، فيتحقق الرفع التعديدي لموضوع الأصل المحكوم، وهذا ملاك الحكمه، لكن هذا غير متصوّر في محل الكلام؛ لأننا نتكلم عن أصله الطهارة، والمجعول في أصله الطهارة ليس هو اليقين؛ إذ ليس هناك يقين حتى يكون المجعول فيها هو اليقين، ليس هناك مجال لافتراض أن أصله الطهارة الجارى في الشك السببي تكون رافعاً لموضوع أصله الطهارة الجارى في الملاقي؛ لأن أصله الطهارة الجارى في الملاقي لا تقول بأنك على يقين من الطهارة، أصلاً لسانها ليس لسان جعل اليقين، وإنما لسانها لسان البناء العملى على الطهارة، وهذا يختلف عن الاستصحاب؛ لأن المجعول فيه هو اليقين، أو لا- أقل احتمال ذلك فيه، لكن في أصله الطهارة لا يوجد هذا الاحتمال، ليس

المجْعول فيها هو اليقين حتّى نقول أنّ هذا رفع تعبدي لموضوع أصاله الطهاره فى الملاقى، فتتحقق الحكومه، إذن: هذا الملاك الأوّل للحكومه غير متحقق، والملاك الثانى للحكومه هو النظر، وأيضاً هو غير متحقق هنا، أصاله الطهاره فى الملاقى ناظره إلى أصاله الطهاره فى الملاقى. لا يوجد هكذا نظر؛ لأنّ كلاً منهما ثابت بدليل واحد، أصاله الطهاره فى الملاقى وأصاله الطهاره فى الملاقى وأصاله الطهاره فى أى شىء نشكّ فى طهارته ونجاسته، كلّ يثبت بدليل واحد وهو دليل أصاله الطهاره، دليل أصاله الطهاره ليس له نظر إلى أفرادها، بمعنى أنّه فى هذا الفرد هو ينظر إلى الفرد الآخر، هذا لا معنى له، قد نقول بأنّ أصاله الطهاره ناظره إلى الأحكام الأوليه مثلاً، لكن أن تكون أصاله الطهاره فى هذا الفرد ناظره إلى أصاله الطهاره فى الفرد الآخر مع كونهما لدليل واحد، هذا أمر لا يصح التفوّه به فى محل الكلام، فالنظر أيضاً غير متحقق، فإذا لم يكن متحققاً، فكلا ملاكى الحكومه فى محل الكلام غير متحقق، وقد عرفنا وقلنا أنّ الطوليه منشأها الحكومه، وأنّها تبتنى على حكومه أحد الأصلين على الأصل الآخر، فتكون بينهما طوليه، فإذا أنكرنا الحكومه فى محل الكلام؛ فحينئذٍ لا طوليه بين أصاله الطهاره فى الملاقى وبين أصاله الطهاره فى الملاقى، وهذا أيضاً يوجب إبطال هذا الوجه؛ لأنّه يفترض الطوليه بينهما، وأصاله الطهاره فى الملاقى هى فى رتبه أصاله الطهاره فى الطرف الآخر، فتكون هناك طوليه بين أصاله الطهاره فى الطرف الآخر وبين أصاله الطهاره فى الملاقى.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي.

كان الكلام فى الاعتراض الثالث على الوجه الأوّل لإثبات عدم منجزية العلم الإجمالي الثانى، وبالتالى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، أنّ هذا الوجه يتوقف على الطولية بين الأصل الجارى فى الملاقى وبين الأصل الجارى فى الملاقى، الوجه الأوّل يتوقف على هذه الطولية لإثبات الطولية بين الأصل الجارى فى الملاقى وبين الأصل الجارى فى الطرف الآخر؛ لأنّ الأصل الجارى فى الطرف الآخر، والأصل الجارى فى الملاقى هما فى رتبة واحدة، فإذا كان الأصل الجارى فى الملاقى متأخر رتبة عن الأصل الجارى فى الملاقى، فيكون الأصل الجارى فى الملاقى متأخر رتبة عن الأصل الجارى فى الطرف الآخر، فتكون هناك طولية بين الأصل الجارى فى الملاقى والأصل الجارى فى الطرف الآخر، هناك طولية وترتب، ذاك رتبته متقدمه على رتبة هذا، فلا- تصل النوبة إلى الأصل الجارى فى الملاقى، إلا- إذا سقط الأصل الجارى فى الطرف الآخر، ويسقط الأصل الجارى فى الطرف الآخر بالمعارضه مع الأصل الجارى فى الملاقى، فإذا سقطا تصل النوبة إلى الأصل الجارى فى الملاقى، فيجرى بلا معارض؛ لأنّ معارضه سقط فى رتبة سابقه، والأصل الجارى فى الملاقى ليس موجوداً فى تلك الرتبة حتى يدخل فى المعارضه ويسقط، وإنما النوبة تنتهى إليه بعد سقوط الأصل الجارى فى الطرف الآخر بالمعارضه مع الأصل الجارى فى الملاقى. إذن: هذا الوجه يعتمد على وجود طولية بين الأصل الجارى فى الملاقى وبين الأصل الجارى فى الملاقى، والاعتراض الثالث يقول لا توجد طولية بينهما حتى إذا كانا مختلفين، لا- توجد طولية فى محل الكلام، يعنى بين أصله الطهاره الجاريه فى الملاقى وبين أصله الطهاره الجاريه فى الملاقى، لا- توجد طولية بينهما، وإما بأن نلترم كلياً بشكل عام أن الأصول المتوافقه لا توجد طولية ولا توجد حكمومه فيما بينها، وهذان الأصلان متوافقان، أصله الطهاره فى الملاقى وأصله الطهاره فى الملاقى متوافقان، وإما أن نقول لا طولية ولا- حكمومه بينهما فى خصوص محل الكلام وإن كانا مختلفين، أى بقطع النظر عن التوافق؛ وذلك لما قلناه من أنّ الحكمومه تكون ثابتة بأحد ملا-كين، إمّا ملا-ك الرفع التعيّد لموضوع المحكوم، وإمّا بملا-ك النظر، أى أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم، وكلّ من هذين الملا-كين غير متوفر فى محل الكلام، إمّا الأوّل فغير متوفر لما قلناه فى الدرس السابق من أنّ أصله الطهاره ليس المجمعول فيها هو العلم واليقين حتى يقال أنّ أصله الطهاره فى الملاقى لما كان المجمعول فيها هو العلم واليقين، فهو يرفع موضوع أصله الطهاره فى الملاقى تعبدًا، فيكون حاكماً عليه، هذا شىء يمكن افتراضه فى الاستصحاب، الاستصحاب فيه يقين وفيه شك لا-حق، فيمكن فرض أنّ المجمعول فيه هو اليقين، إمّا أصله الطهاره فليس المجمعول فيها هو اليقين، وأمّا الملاك الثانى، فأيضاً كذلك؛ لأنه لا نظر فى دليل أصله الطهاره فى الملاقى إلى أصله الطهاره فى الملاقى، يعنى هذا النظر غير متصوّر؛ لأنّ النظر إنّما يكون بين دليلين منفصلين مستقلّين، وأحد الدليلين ينظر إلى الدليل الآخر، (لا ربا بين الوالد والولد) ينظر إلى أدله تحريم الربا، هناك دليلان منفصلان مستقلّان أحدهما ينظر إلى الآخر ويتصرّف فيه توسعاً أو ضيقاً، وفى محل الكلام ليس لدينا أدله متعدده، وإنّما لدينا دليل واحد وهو دليل أصله الطهاره، هذا يُطبّق على الملاقى ويُطبّق على الملاقى، لا- معنى لأن نقول أنّ هذا الدليل بتطبيقه على بعض موارد يكون حاكماً على الموارد الأخرى، هذا غير متصوّر، أن يكون الدليل حاكماً على نفسه، بالنتيجه سوف يكون نفس دليل أصله الطهاره حاكماً على ماذا؟ ليس هناك أى دليل آخر، وإنّما الملاقى هو تطبيق ومورد لهذا الدليل، كما أنّ الملاقى هو مورد لهذا الدليل، فافتراض النظر فى

المقام أيضاً غير وارد، وعلى هذا الأساس حينئذٍ لا مجال لدعوى الحكومه ولا مجال أيضاً في خصوص أصاله الطهاره لدعوى الطويله، وعلى هذا الأساس يكون هذا هو الاعتراض الثالث على الوجه الأول. هذه الاعتراضات الثلاثه على الوجه الأول.

ص: ٤٧٧

أمّا بالنسبه للاعتراض الأول: الذى هو الشبهه الحيدريه على ما عُبر عنها، الظاهر أنّ هذه الشبهه عندهم شبهه تامه، وهذا الاعتراض الأول على الوجه الأول يكون تاماً، المحقق العراقى (قدّس سرّه) اعترف أنّه تام. نعم قال: هو تام بناءً على مسلك الاقتضاء، ولا- مناص عن هذا الإشكال، وهو صحيح؛ لأننا قلنا أنّ هذه الشبهه إنّما تأتي بناءً على مسلك الاقتضاء، السيد الخوئى (قدّس سرّه) أيضاً أجاب بهذه الشبهه عن الوجه الأول. هذا الاعتراض على الوجه الأول كان خلاصته فيما يرتبط بمحل الكلام هو أنّ الغرض من هذا الإشكال هو إبراز معارض لأصاله الطهاره فى الملاقى يكون فى عرضه، يعنى الشيخ الانصارى (قدّس سرّه) كان يقول أنّ أصاله الطهاره فى الطرف الآخر وأصاله الطهاره فى الملاقى تتعارضان وتتساقطان فتصل النوبه إلى أصاله الطهاره فى الملاقى بلا معارض، فيجرى الأصل فيه بلا معارض، وهذا معناه أنّ العلم الإجمالى لم يستطع أن ينجز الملاقى، والغرض من الإشكال هو إبراز وجود معارض لأصاله الطهاره فى الملاقى وفى رتبته وفى عرضه وهو أصاله الحليّه فى الطرف الآخر؛ لأنّ أصاله الحليّه فى الطرف الآخر فى رتبه أصاله الطهاره فى الملاقى؛ لأنّها هى أيضاً متأخره رتبه عن أصاله الطهاره فى الطرف الآخر؛ لما قلناه من أنّ الشكّ فى الحليّه والحرمة فى الطرف الآخر هو مسبّب عن الشكّ فى الطهاره والنجاسه، فأصاله الطهاره الجاريه فى الشكّ السببى تكون متقدّمه على رتبه أصاله الحليّه الجاريه فى الشكّ المسببى، إذن: أصاله الحليّه فى الطرف الآخر متأخره رتبه عن أصاله الطهاره فى الطرف الآخر، كما أنّ أصاله الطهاره فى الملاقى متأخره عن أصاله الطهاره فى الملاقى، وهذا معناه أنّ أصاله الطهاره فى الملاقى وأصاله الحليّه فى الطرف الآخر هما فى رتبه واحده وبينهما تعارض كما قلنا؛ لأننا نعلم إجمالاً- بأنّه لا يمكن أن نلتزم بجريان أصاله الطهاره فى الملاقى وبجريان أصاله الحليّه فى الطرف الآخر، هذا غير معقول؛ لأننا نعلم بأنّ أحدهما مخالف للواقع، النجاسه إن سقطت فى الملاقى، فالملاقى نجس، وإن سقطت النجاسه فى الطرف الآخر فهو ممّا يحرم أكله، أو يحرم شربه، فإذن: نحن نعلم إجمالاً- بنجاسه هذا الملاقى، أو حرمة الطرف الآخر، وهنا لا يمكن إجراء الأصول المؤمّنه فى كلا الطرفين؛ لأنّ فيه مخالفه قطعيه للمعلوم بالإجمال، فيتعارضان، فيتساقطان، فلا تبقى لدينا أصاله طهاره فى الملاقى. هذا هو الغرض منه.

ص: ٤٧٨



لكن في الشبهه ذكر شيء آخر غير هذا أيضاً، وجعل أيضاً إشكالاً على الوجه الأول غير مسأله إبراز المعارض لأصالة الطهاره في الملاقى ويكون في عرضه، ذكر محذور آخر وحاصل هذا المحذور هو: أنه ذكر في أصل الشبهه بأن أصالة الحليه في كل من الطرفين، يعنى في الملاقى وفي الطرف الآخر، أصالة الحليه في الطرفين هي وفي رتبه متأخره عن أصالة الطهاره فيهما، يعنى حتى في الملاقى وليس فقط في الطرف الآخر، الشك في حليه الملاقى مسبب عن الشك في طهارته كما أن الشك في حليه الطرف الآخر مسبب عن الشك في طهارته. إذن: الأصل الجارى في الحليه هو متأخر رتبه عن الأصل الجارى في الشك السببى. إذن: أصالة الحليه في الملاقى متأخره رتبه عن أصالة الطهاره فيه، وأصالة الحليه في الطرف الآخر متأخره رتبه عن أصالة الطهاره فيه. إذن: أصالة الحليه في الطرفين هما في رتبه متأخره عن أصالة الطهاره فيهما، وحيث أن أصالة الطهاره في الملاقى في نفس الرتبه، يعنى في رتبه أصالة الحليه في الطرفين؛ لأن أصالة الحليه في الملاقى هي أيضاً متأخره رتبه عن أصالة الطهاره في الملاقى، أصالة الطهاره في الملاقى في رتبه متقدمه وفي رتبه متأخره عنها تقع هذه الأصول الثلاثه، أصالة الحليه في هذا الطرف، وأصالة الحليه في هذا الطرف وأصالة الطهاره في الملاقى، كلها في رتبه واحده، هذه الأصول الثلاثه متعارضه وتسقط، يعنى ليس الساقط هو فقط أصالة الطهاره في الملاقى وأصالة الحليه في الطرف الآخر؛ بل حتى أصالة الحليه في الملاقى أيضاً تسقط بالمعارضه؛ لأنها أصول في عرض واحد وفي رتبه واحده ولا يمكن الالتزام بجريانها جميعاً؛ لأنها مخالفه قطعيه للمعلوم بالإجمال، أن نلتزم بحليه هذا الطرف وحليه هذا الطرف وطهاره الملاقى، هذا غير ممكن؛ لأنه مخالف للمعلوم بالإجمال، فتعارض الأصول الثلاثه وتتساقط. إذا سقطت أصالة الطهاره في الملاقى بالمعارضه مع أصالة الحليه في الملاقى وأصالة الحليه في الطرف الآخر؛ حينئذ بناء على فكره الطوليه والترتب تصل النوبه إلى أصالة الحليه في الملاقى؛ لأن أصالة الحليه في الملاقى هي في مرتبه متأخره عن أصالة الطهاره في الملاقى، نحن نشك في حليه الملاقى وحرمته لأننا نشك في طهارته ونجاسته، إذن: الأصل الجارى في الحليه هو أصل مسببى، والأصل الجارى في الطهاره هو أصل سببى، والأصل السببى متقدم رتبه عن الأصل المسببى، وهذا الأصل السببى الذى هو أصالة الطهاره في الملاقى سقط بالمعارضه مع أصالة الإباحه في الملاقى وأصالة الإباحه في الطرف الآخر، وسقطت هذه الأصول الثلاثه بالمعارضه، تصل النوبه إلى اصالة الإباحه في الملاقى وليس له معارض بعد سقوط ما يعارضه في المرتبه السابقه. نفس الفكره نطبقها على هذا؛ وحينئذ لابد من الالتزام بجريان أصالة الإباحه في الملاقى، وسوف تكون النتيجة أن الملاقى يحل شربه لجريان أصالة الحليه فيه، لكن لا يجوز الوضوء به؛ بل لا يجوز كل الأمور المشروطه بالطهاره فيه؛ لأن أصالة الطهاره فيه سقطت بالمعارضه مع تلك الأصول، فإذا كان ماءً مثلاً، يحل شربه لكن لا يجوز الوضوء به، وهذه نتيجه غريبه لا قائل بها، ومن الصعب الالتزام بها، وهذا إشكال آخر سيحل على الوجه الأول المبني على فكره الطوليه بين هذه الأصول وأن الأصل الطولى لا يدخل طرفاً في المعارضه مع الأصول الموجوده في الرتبه السابقه.

الظاهر أنّ الاعتراض الأوّل تام، بمعنى أنّه يمكن أن يلتزم به كاعتراضٍ وإيرادٍ على الوجه الأوّل الذى ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) لإثبات جريان أصاله الطهاره فى الملاقى بلا معارض وأنّ العلم الإجمالى الثانى لا ينفع لتنجيز وجوب الاجتناب عن الملاقى.

وأما الاعتراض الثانى فكان يقول: سلّمنا وجود طوليه بين الأصل فى الملاقى والأصل فى الملاقى، لكن من قال أنّ هناك طوليه بين الأصل فى الملاقى وبين الأصل فى الطرف الآخر؟ مجرد أنّ هناك طوليه بين الملاقى والملاقى لا يعنى أنّ هناك طوليه بين الملاقى وبين الطرف الآخر، ما هى الملازمه التى تثبت هذا؟ هذا الاعتراض ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) فى (مصباح الأصول)، (1) حيث ذكر بأنّ دعوى الطوليه بين الأصل فى الملاقى والأصل فى الطرف الآخر مبنيه على دعوى أنّ الأصل فى الملاقى لمّا كان متأخراً عن الأصل فى الملاقى، ولمّا كان الأصل فى الطرف الآخر فى رتبه الأصل فى الملاقى، النتيجة هى أنّ الأصل فى الملاقى متأخراً رتبه عن الأصل فى الطرف الآخر بقانون أنّ المتأخّر عن أحد المتساويين يكون متأخراً عن الآخر، وهذان الأصلان فى الطرفين متساويان رتبه، والأصل فى الملاقى متأخّر عن أحدهما، فقهرأ يكون متأخراً أيضاً عن الآخر، منشأ دعوى الطوليه بين الملاقى والطرف الآخر هى هذه، وهى خاضعه لهذا القانون، يقول: هذا الكلام ليس له أصل، وهو ممنوع ومحل تأمل؛ وذلك لأنّ هذا إنّما يتم فى المتقدّم والمتأخّر من حيث الزمان، فى التقدّم والتأخّر الزمانى يكون هذا الكلام تاماً؛ لأنّ المتأخّر من حيث الزمان عن أحد المتقدّمين زماناً قهرأ يكون متأخراً عن الآخر المتقدّم زماناً، بلا إشكال. وأما فى محل الكلام، فليس لدينا تقدّم وتأخّر زمانى، وإنّما لدينا تقدّم وتأخّر رتبى من قبيل تقدّم العله على المعلول، فى محل الكلام التقدّم والتأخّر الذى نتكلّم عنه هو من هذا القبيل، أنّ الأصل الجارى فى الملاقى متقدّم رتبه على الأصل الجارى فى الملاقى؛ لعلاقه السببيه والمسببيه والعليه والمعلوليه، أنّ الشك فى طهاره الملاقى هو معلول ومسبب وناشئ من الشك فى طهاره الملاقى، فالأصل الذى يجرى هنا يكون أيضاً متأخّر رتبه عن الأصل الجارى هناك، هذا تقدّم وتأخّر رتبى وليس تقدّمًا وتأخراً زمانياً، وهذا لا يجرى فيه قانون أنّ المتأخّر عن أحد المتساويين رتبه لا يبدأ أن يكون متأخراً عن الآخر؛ لأنّ التقدّم والتأخّر الرتبى معناه بحسب الحقيقه هو كون الشئ معلولاً لشيءٍ آخر، وناشئاً منه، وهذا هل يلازمه أن يكون هذا أيضاً ناشئاً ممّا يساويه فى الرتبه؟! وأن يكون معلولاً لما يساويه فى الرتبه؟! لا معنى لهذا ولا توجد هكذا ملازمه، وجود العله وعدم العله فى رتبه واحده والمعلول فى رتبه متأخره عن علته، ويوجد تقدّم وتأخّر رتبى بين العله والمعلول، لكن هذا لا يلزم منه أن يكون المعلول متأخراً رتبه عن عدم العله، هو متأخّر رتبه عن وجود العله، لكن لا يلزم منه أن يكون متأخراً رتبه عن عدم العله؛ لأنّ كونه متأخراً رتبه عن عدم العله يعنى أن يكون ناشئاً من عدم العله، وهذا غير معقول، وبالنتيجه هذا القانون لا يمكن تطبيقه فى محل الكلام، وإنّما يطبق فى التقدّم والتأخّر الزمانى، هذا القانون صحيح فى هذا المورد، وأما فى محل الكلام، فلا أصل له ولا اساس له، فلو سلّمنا الطوليه بين الأصل فى الملاقى والأصل فى الملاقى، فلا نسلّم الطوليه بين الأصل فى الملاقى والأصل فى الطرف الآخر؛ لأنّ الأساس فى هذه الدعوى الثانيه هو هذا القانون.

هذا الاعتراض الثاني تقدّم الكلام عنه مفصلاً عندما بحثنا ما هي الثمره العمليه للقول بالاعتضاء والعليه، في أول بحث تكلمنا عنه بعد الكلام عن نفس مسلک العلّيه ومسلک الاقتضاء، كان أول أمر وقع الكلام فيه هو أنه ما هي الثمره العمليه للقول بالاعتضاء والقول بالعلّيه، ووقع الكلام بهذه المناسبه عن مسأله ما إذا كان هناك أصل طولى في بعض أطراف العلم الإجمالي، يعنى هناك أصل يجرى في أحد الأطراف، وهذا الأصل معارض بأصل في الطرف الآخر، وهذان أصلان عرضيان، لكن أحد الأطراف فيه أصل طولى، يعنى هذا الأصل في طول الأصل الذى يجرى في ذلك الطرف الذى هو فى عرض الأصل الجارى فى الطرف الآخر، واحد من تطبيقات هذا الأصل الطولى فى بعض أطراف العلم الإجمالي هو ما نحن فيه، فوقع الكلام فى أنّ هذا الأصل الطولى مَرّه يكون موجوداً فى نفس الطرف، ومَرّه يكون فى ملاقى الطرف، وأيضاً هو أصل طولى فى طول الأصل العرضى الموجود فى نفس طرف العلم الإجمالي، وقع هذا الحديث هناك سابقاً عنه، والسيد الخوئى (قدّس سرّه) ذهب هناك كما هنا إلى أنّ هذا الأصل الطولى يسقط بالمعارضه، على الأقل فى محل الكلام، يعنى أنّ أصله الطهاره فى الملاقى تسقط بالمعارضه مع الأصل فى الطرف الآخر، السيد الخوئى (قدّس سرّه) لا يلتزم بوجود طوليه بين الأصل فى الملاقى والأصل فى الطرف الآخر، فالتزم بسقوط الأصل الطولى، يعنى قال بالطهاره فى الملاقى. تبين فى ذاك البحث أنّ الذى ذهب إليه السيد الخوئى (قدّس سرّه) الظاهر أنه هو الصحيح باعتبار أنّ هناك معارضه حقيقه وتكاذباً حقيقياً بين هذا الأصل الطولى، يعنى الأصل فى الملاقى والأصل فى الطرف الآخر، كالتكاذب والتعارض الموجود بين الأصل فى الطرف الآخر والأصل فى الملاقى، ولا فرق بينهما، المفروض أنّ العلم الإجمالي ينجز حرمة المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ إجراء أصله الطهاره فى الملاقى، و أصله الطهاره فى الملاقى مخالفه قطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، أنا أعلم بوجود نجاسه فى أحد الإناءين، ثم لاقى الثوب أحد الإناءين، فالتزم بطهاره الثوب وطهاره الطرف الآخر، هذه مخالفه قطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، وهذا غير جائز، كالبناء على طهاره كل من الطرفين الملاقى والطرف الآخر، فكما أنه لا يجوز؛ لأنه مخالفه قطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، كذلك البناء على طهاره الملاقى وطهاره الطرف الآخر، هو مخالفه قطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال؛ لأنه بعد الملاقاه تشكّل علم إجمالى بنجاسه أحدهما، إمّا الملاقى أو الطرف الآخر، تكاذب وتعارض حقيقى، وإجراء الأصول المؤمّنه فى الطرفين مستلزم للمخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، فيقع بينهما تعارض، ولا يمنع من ذلك ما ذكر من التقدّم الرتبى والتأخر الرتبى، بالنتيجه هناك تعارض حقيقى بين هذين الأصلين فى هذين الطرفين لهذا العلم الإجمالى الثانى، فلا بدّ من افتراض تساقط هذه الأصول باعتبار التعارض؛ وحينئذٍ لا يكون الأصل الجارى فى الملاقى بمعزل عن هذا التعارض والتساقط؛ بل هو يسقط ولا يسلم أصل مؤمّن فى الملاقى، خلافاً لما يقوله الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) فى الوجه الأوّل

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي.

بقى الكلام فى الاعتراض الثالث على الوجه الأوّل وقد تقدّم الاستدلال عليه، كان الاعتراض يرتبط بعدم وجود طوله وعدم وجود حكمه بين الأصل فى الملاقى والملاقى، فضلاً عن الطوليه بين الأصل فى الملاقى والأصل فى الطرف الآخر، حتّى الأصل فى الملاقى لا توجد طوليه بينه وبين الأصل فى الملاقى ولا حكمه؛ لأننا قلنا أنّ الطوليه هى من نتائج الحكمه ولا حكمه بين الأصلين لخصوصيه فى محل الكلام، وهى أنّ الأصل الذى تتكلم عنه هو أصاله الطهاره، وأصاله الطهاره فى الملاقى لا تحكم على أصاله الطهاره فى الملاقى؛ لأنّ ملاك الحكمه إمّا النظر وإمّا رفع الموضوع تعديداً، وكلّ منهما غير ثابت بالنسبه إلى أصاله الطهاره، فيكون هذا هو الاعتراض الثالث على الوجه الأوّل، ومن هنا يظهر أنّ الوجه الأوّل غير تام.

الوجه الثانى: للمانع عن تنجيز العلم الإجمالي الثانى لوجوب الاجتناب عن الملاقى. قلنا أنّ لدينا علم إجمالى ثانٍ، والملاقى طرف فيه، ومقتضى القواعد العامه أنّ هذا العلم الإجمالى الثانى ينجز وجوب الاجتناب عن الملاقى؛ لأنّه طرف فى هذا العلم الإجمالى، والعلم الإجمالى ينجز كلا الطرفين، هذه القاعده الأوليه، فهل هناك ما يمنع من هذا التنجيز؟ قلنا أنّ المانع قد يبيّن بوجوه، الوجه الأوّل لبيان المانع تقدّم.

الوجه الثانى: لبيان المانع، وهو ما عن المحقق النائينى (قدّس سرّه)، ذكر فى تقريرات درسه بيان المانع بهذا الشكل: (1) أنّ العلم الإجمالى الثانى يشترك مع العلم الإجمالى الأوّل فى طرفٍ وهو الطرف الآخر، فالطرف الآخر طرف فى العلم الإجمالى الأوّل، وهو طرف فى العلم الإجمالى الثانى، إذن: هذان علمان إجماليان يشتركان فى طرفٍ؛ وحينئذٍ يدخل فى كبرى كليّه يذكرها المحقق النائينى (قدّس سرّه) وطبقها فى محل الكلام، هذه الكبرى تقول: أنّ العلم الإجمالى لا يكون منجزاً وصالحاً للتنجيز إذا كان فى بعض أطرافه ما يثبت التكليف، سواء كان دليلاً، أو أصلاً شرعياً، أو حتى إذا كان أصلاً عقلياً كقاعده الاشتغال، ومما يثبت التكليف فى أحد الطرفين هو كون ذلك الطرف طرفاً لعلم إجمالى ثانٍ. طبق هذه الكبرى فى محل الكلام، وذكر أنّ هذا الشىء الذى يثبت التكليف فى أحد الطرفين حتّى لو كان أصلاً عقلياً، هذا يوجب انحلال العلم الإجمالى إذا كان أحد أطرافه فيه ما يثبت التكليف، باعتبار أنّ هذا الطرف الذى فيه ما يثبت التكليف لا يجرى فيه الأصل المؤمن، فإذا كان أحد طرفى العلم الإجمالى يجرى فيه استصحاب التكليف، أو الأماره على التكليف، فهذا يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز؛ لأنّ هذا الطرف الذى فيه ما يثبت التكليف لا يمكن أن يجرى فيه الأصل المؤمن، فإذا لم يجر فيه الأصل المؤمن جرى الأصل المؤمن فى الطرف الآخر بلا معارض، طبق هذا فى محل الكلام بأن افترض أنّ كون أحد الطرفين طرفاً لعلم إجمالى سابقٍ معناه أنّ هذا الطرف تنجز فيه التكليف فى مرحله سابقه وهو الطرف الآخر فى محل كلامنا؛ لأننا قلنا أنّ الطرف الآخر طرف مشترك، يعنى يدخل طرفاً فى كلا العلمين، بالعلم الإجمالى الأوّل تنجز التكليف فيه فى الطرف الآخر، إذن: هذا الطرف الآخر فيه ما يثبت التكليف وينجزه، وهذا يوجب انحلال العلم الإجمالى وسقوطه عن التنجيز، فيجرى الأصل فى الطرف الآخر بلا معارض، فإذن: لا توجد مشكله من ناحيه العلم الإجمالى الثانى؛ لأنّه لا يستطيع أن ينجز وجوب الاجتناب فى الملاقى؛ لأنّ الملاقى يجرى فيه الأصل المؤمن بلا معارض، فتمسكك بالأصل المؤمن لإثبات عدم وجوب الاجتناب عنه، فالعلم الإجمالى الثانى لم ينفعنا شيئاً لإثبات

التنجز في الملاقى؛ لأنّ المفروض في محل الكلام أنّ الطرف الآخر كما هو طرف للعلم الإجمالي الثاني هو طرف للعلم الإجمالي الأول، وكونه طرفاً للعلم الإجمالي الأول معناه أنّه تنجز فيه التكليف بمقتضى العلم الإجمالي بعد تعميم هذه الكبرى الكليّة لما إذا كان ما يثبت التكليف في أحد الطرفين أصلاً عقلياً كأصالة الاشتغال كما هو الحال في المقام، العلم الإجمالي ينجز التكليف عقلاً- في الطرف الآخر فإذا تنجز فيه التكليف لا- يمكن أن يجرى فيه الأصل المؤمن، فإذا لم يجر فيه الأصل المؤمن جرى الأصل المؤمن في الطرف الآخر بلا معارضٍ.

ص: ٤٨٢

١- أجود التقارير، تقرير بحث الميرزا النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٢٦٢ — ٢٦٣.

المحقق العراقي (قدّس سرّه) لاحظ على هذا الوجه الثاني الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) بأنّ هذا الوجه لا ينسجم مع المسلك الذي يؤمن به المحقق النائيني (قدّس سرّه) (١) وهو مسلك الاقتضاء، وإنّما ينسجم مع مسلك العليّة الذي يؤمن به المحقق العراقي (قدّس سرّه)، وعدم انسجامه مع مسلك الاقتضاء باعتبار أنّه على مسلك الاقتضاء يكفي لإثبات عدم تنجز وجوب الاجتناب عن الملاقى أن نقول أنّ الأصل يجرى في الملاقى بلا معارض؛ لسقوط الأصل في الطرف الآخر بمعارضته بالأصل في الملاقى، الأصل في الطرف الآخر ساقط؛ لأنّه تعارض مع الأصل في الملاقى في مرتبه سابقه، فسقط الأصل في الطرف الآخر، فيجرى الأصل في الملاقى بلا معارض، وهذا يكفي لإثبات عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى.

أو بعبارة أخرى: جريان الأصل في الملاقى بلا- معارض يكفي لإثبات عدم تنجز هذا العلم الإجمالي لوجوب الاجتناب عن الملاقى على مسلك الاقتضاء؛ لأنّه على مسلك الاقتضاء لا يثبت التنجز، إلّا إذا تعارض الأصلان في الطرفين؛ حينئذٍ ينجز العلم الإجمالي كلا- الطرفين، أمّا إذا كان الأصل يجرى في أحد الطرفين دون الآخر يسقط العلم الإجمالي عن التنجز. إذن: إثبات جريان الأصل في الملاقى بلا- معارض يكفي لإثبات عدم تنجز العلم الإجمالي الثاني لوجوب الاجتناب عن الملاقى، وهذا يكفي في أن نقول أنّ الأصل لا- يجرى في الطرف الآخر؛ لأنّه سقط بالمعارضه مع الأصل في الملاقى، ولا- يتوقف إثبات المقصود في المقام، وهو عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، على إسقاط اقتضاء العلم الإجمالي الثاني بالمره. وبعبارة أخرى لا يتوقف على انحلال العلم الإجمالي الثاني، لماذا نلتزم بأنّ العلم الإجمالي الثاني لا يكون له اقتضاء التنجز كما هو ظاهر كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه)؟ كأنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) يريد أن يقول أنّ العلم الإجمالي الثاني لا يبقى له اقتضاء التنجز، وهو معنى الانحلال كما سنبيّن، يدعى انحلال هذا العلم الإجمالي الثاني بالعلم الإجمالي الأول، فلا يبقى له اقتضاء التنجز. المحقق العراقي (قدّس سرّه) يقول: لا داعي لإسقاط العلم الإجمالي الثاني عن كونه مقتضى للتنجز، وإنّما يبقى علم إجمالي تام كالعلوم الإجمالية الأخرى يقتضى التنجز، غاية الأمر أنّه اقترن بهذا المقتضى مانع يمنع من تأثير هذا الاقتضاء فعلاً في التنجز، وهذا المانع هو جريان الأصل في هذا الطرف بلا معارض، العلم الإجمالي على مسلك الاقتضاء مقتضى للتنجز إذا احتفّ بعدم المانع ويؤثر فعلاً بالتنجز، أمّا إذا وجد المانع؛ فحينئذٍ لا يكون مؤثراً في التنجز، ولكن هذا ليس معناه أنّ العلم الإجمالي ليس فيه اقتضاء التنجز؛ بل فيه اقتضاء التنجز، لكنّ اقتضاء التنجز ليس مؤثراً في التنجز فعلاً لوجود المانع، والمانع هو جريان الأصل في هذا الطرف، أي في الملاقى بلا معارض، وهذا يمنع من تأثير العلم الإجمالي الثاني في التنجز. يقول: على مسلك الاقتضاء لا- يتوقف إثبات عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى وإسقاط العلم الإجمالي عن تنجزه لوجوب الاجتناب عن الملاقى..... لا

يتوقف على انحلال العلم الإجمالي الثاني بالعلم الإجمالي الأول؛ بل يمكن أن نلتزم ببقاء العلم الإجمالي الثاني على حاله، ونلتزم ببقائه مقتضٍ للتنجيز، لكنَّ وجد مانع يمنع من تأثير هذا الاقتضاء في التنجيز فعلاً، وهو جريان الأصل في الملاقى بلا معارض؛ لأنَّ المعارض له هو أصاله الطهاره في الطرف الآخر وقد سقطت في مرحله سابقه بمعارضتها لأصاله الطهاره في الملاقى.

ص: ٤٨٣

---

١- نهاية الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للبروجردى، ج ٣، ص ٣٥٩.

هذه الملاحظه للمحقق العراقي (قدّس سرّه)، كأنه فهم من كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنه يدعى انحلال العلم الإجمالي الثاني بالعلم الإجمالي الأوّل كما سنبيّن، ويُطبّق القاعده التي تقول أنّ العلم الإجمالي ينحل، ولو انحلالاً حكماً بوجود ما ينجز التكليف في أحد أطرافه، هذه القاعده الكليه التي محل كلامنا هو أحد مصاديقها، أو أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) ادعى أنّ محل الكلام مصداق لهذه القاعده، القاعده تقول: أنّ العلم الإجمالي إنّما يبقى على تنجيزه إذا لم يكن في أحد أطرافه ما يثبت التكليف، أمّا إذا كان في أحد أطرافه ما يثبت التكليف ولو كان أصلاً عقلياً؛ حينئذٍ ينحل هذا العلم الإجمالي ولا يكون منجزاً ولا- يكون فيه اقتضاء التنجيز؛ لأنّ العلم الإجمالي إنّما يكون له اقتضاء التنجيز إذا كان علماً بالتكليف الفعلي المنجز على كل تقدير، هذا هو الذي يكون فيه اقتضاء التنجيز على مسلك الاقتضاء ويكون علّه للتنجيز على مسلك العليه، ومع وجود ما ينجز التكليف في أحد طرفيه لا يبقى لدينا علم إجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير؛ لأنه على أحد التقديرين لا يوجد تكليف، وإنّما التكليف محتمل في الطرف الآخر على التقدير الآخر، ومن هنا يقول: إذا وُجد في أحد طرفي العلم الإجمالي ما يثبت التكليف، هذا العلم الإجمالي يسقط عن التنجيز، يعني لا يبقى فيه اقتضاء التنجيز، وهو معنى الانحلال، فهو يدعى الانحلال في المقام، وهكذا فهم منه المحقق العراقي (قدّس سرّه) انحلال العلم الإجمالي الثاني بالعلم الإجمالي الأوّل؛ فحينئذٍ لا يكون مؤثراً، وبالنتيجه يجوز إجراء الأصل في الملاقي بلا معارض.

يبقى ما هو الفرق بين هذا الوجه الأوّل الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) والوجه الأوّل الذي ذكره الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه)؟ الفرق هو أنّ الوجه الذي ذكره الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) وكذا بعض الوجوه الآتية تسلّم عدم انحلال العلم الإجمالي الثاني بالعلم الإجمالي الأوّل، وبقاءه على حاله، فهو لا- ينحل حقيقةً ولا حكماً، ويبقى فيه اقتضاء التأثير \_\_\_\_\_ الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) يبنى على مسلك الاقتضاء \_\_\_\_\_ غايه الأمر أنّ هذا الاقتضاء احتفّ بالمانع الذي يمنع من تأثير هذا المقتضى في ال- تنجيز فعلاً والمانع هو جريان الأصل في أحد الطرفين بلا معارض، فيبقى العلم الإجمالي على اقتضائه ولا- ينحل بالعلم الإجمالي الأوّل، ويترتب على هذا الوجه الأوّل أنّه لو لم تكن هناك أصول مؤمنه شرعيه يمكن إجراءها في الملاقي \_\_\_\_\_ فرضاً \_\_\_\_\_ حينئذٍ لا- يمكن إجراء البراءه العقلية في هذا الطرف؛ لأنّ المفروض أنّ العلم الإجمالي باقٍ على اقتضائه للتنجيز، ومع بقاء العلم الإجمالي على اقتضائه للتنجيز؛ حينئذٍ لا يمكن الرجوع إلى البراءه العقلية. نعم، يمكن الرجوع إلى البراءه الشرعيه، إذا جرت أصاله الطهاره، أو أي أصل شرعي في الملاقي نلتزم به، أمّا إذا فرضنا عدم وجود أصل شرعي يجرى في الملاقي؛ فحينئذٍ لا يمكن إجراء البراءه العقلية؛ لأنه لا يمكن إجراء البراءه في أحد طرفي العلم الإجمالي مع فرض بقاء العلم الإجمالي على كونه مقتضٍ للتنجيز. هذا الوجه الأوّل.

أما الوجه الثاني، فالمحقق النائيني (قدّس سرّه) لا يريد أن يقول هذا الكلام، وإنما يريد أن يدعى انحلال العلم الإجمالي الثاني وسقوطه عن اقتضاء التنجيز بالمرّه، إذا سقط عن اقتضاء التنجيز؛ فحينئذ لا مانع من الرجوع حتّى إلى البراءة العقلية؛ لأنّه لا يوجد مانع من الرجوع إلى البراءة العقلية؛ لأنّ المانع هو العلم الإجمالي، والمفروض انحلاله وسقوطه عن اقتضاء التنجيز، فلا مانع من الرجوع إلى البراءة العقلية على فرض عدم وجود أصول شرعية جارية في محل الكلام.

على كل حال، في هذا الوجه الثاني المحقق النائيني (قدّس سرّه) يريد تطبيق الكبرى التي يؤمن بها والتي تقول أنّ كلّ علم إجمالي ينحلّ يسقط عن التنجيز، فلا يكون منجزاً إذا كان هناك ما يثبت التكليف في أحد طرفيه. هو يريد تطبيق هذه الكبرى في محل الكلام. في البدايه هو عمّم هذه الكبرى لما إذا كان أحد الطرفين منجزاً عقلياً، ولو كان هو عبارة عن كونه طرفاً لعلم إجمالي آخر، هذا أيضاً بالنتيجة يكون منجزاً لأحد الطرفين؛ لكونه طرفاً لعلم إجمالي آخر، فعمّمها لهذا، فثبت أنّ أحد الطرفين إذا كان فيه منجزاً عقلياً من هذا القبيل أيضاً يدخل في هذه الكبرى الكليّة. ومن جهة أخرى يرى المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ الميزان في مسأله انحلال العلم الإجمالي المتأخّر بالعلم الإجمالي المتقدّم هو التقدّم والتأخّر بحسب المعلوم وليس بحسب العلم الإجمالي، إذا كان المعلوم بالعلم الإجمالي الأوّل متقدّماً على المعلوم بالعلم الإجمالي الثاني، يكون العلم الإجمالي الثاني موجباً لانحلال العلم الإجمالي الأوّل، سواء كان العلم الإجمالي الثاني مقارناً للعلم الإجمالي الأوّل، أو متقدّماً عليه، أو متأخراً عنه، ليس الميزان هو التقدّم بلحاظ العلم نفسه، وإنما الميزان في انحلال العلم الإجمالي المتأخّر بالعلم الإجمالي المتقدّم هو تقدّم المعلوم بالعلم الإجمالي الذي يحل الآخر، والتأخّر في المعلوم بالعلم الإجمالي المنحل بالعلم الإجمالي الآخر، فالمهم هو المعلوم وليس هو العلم الإجمالي نفسه؛ وحينئذ يتبين أنّ ما يتوقف عليه تماميه كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) هو أمور:



الأمر الأول: تعميم القاعدة الكليّة التي ذكرها لما إذا كان أحد الطرفين منجزاً باعتباره طرفاً لعلم إجماليّ آخر.

الأمر الثاني: أنّ الميزان في انحلال العلم الإجمالي المتأخّر بالعلم الإجمالي المتقدّم والتقدّم والتأخّر بلحاظ المعلوم لا بلحاظ العلم.

الأمر الثالث: إلحاق التقدّم والتأخّر الرتبي بالتقدّم والتأخّر الزماني. يقول: الميزان للمعلوم الذي ذكرناه في الانحلال لا يختص بالتقدّم والتأخّر الزماني، ليس فقط إذا كان المعلوم بالعلم الإجمالي الأوّل متقدّماً زماناً على المعلوم بالعلم الإجمالي الثاني يكون موجِباً لانحلاله، أو نقول بشكلٍ عام أنّ المعلوم بأحد العلمين إذا كان متقدّماً زماناً على المعلوم بالعلم الإجمالي الآخر، فهو يوجب انحلاله، لا يختص بالتقدّم والتأخّر الزماني، وإنّما يشمل حتّى التقدّم والتأخّر الرتبي، إذا كان المعلوم بأحد العلمين الإجماليين متقدّم رتبه، والمعلوم بالعلم الإجمالي الآخر متأخّر رتبه، هنا أيضاً يثبت الانحلال، ويثبت أنّ العلم الإجمالي الثاني يسقط عن التنجيز وينحلّ بالعلم الإجمالي الأوّل.

بعد ذكر هذه الأمور والتعميمات والإضافات؛ حينئذٍ نأتى إلى محل الكلام، في محل الكلام لدينا علم إجماليّ ثانٍ، وهو العلم بنجاسه أحد الأمرين، إمّا الملاقي، أو الطرف الآخر، ولدينا علم إجماليّ أوّل وهو العلم بنجاسه أحد الطرفين. كلامنا في العلم الإجمالي الثاني، أنّه هل ينجز الملاقي، أو لا-؟ هو يقول: لا ينجز الملاقي؛ لأنّ طرفه الآخر تنجز باعتباره طرفاً في علم إجماليّ سابق، كيف ينحل العلم الإجمالي الثاني بالعلم الإجمالي الأوّل، والحال أنّ الميزان هو التقدّم والتأخّر بلحاظ المعلوم؟ وفي محل الكلام ليس دائماً نستطيع أن نفترض أنّ نجاسه المعلوم بالعلم الإجمالي الأوّل \_\_\_\_\_ التي هي المعلوم \_\_\_\_\_ متقدّمه على المعلوم بالعلم الإجمالي الثاني، ليس دائماً يُفرض التقدّم بلحاظ المعلوم، فقد يكون هناك اقتران، قد تكون نجاسه أحد الإناءين مقارنة لملاقاه الثوب لأحد الإناءين، فلا يوجد تقدّم وتأخّر بلحاظ المعلومين، ليس دائماً يُفرض أنّ المعلوم بالعلم الإجمالي الأوّل في محل كلامنا متقدّم على المعلوم بالعلم الإجمالي الثاني، يكون متقدّماً إذا كانت الملاقاه متأخّره زماناً عن نجاسه أحد الإناءين، تنجّس أحد الإناءين، ثمّ بعد ذلك لاقى الثوب أحدهما، فيكون المعلوم بالعلم الإجمالي الثاني متأخراً عن المعلوم بالعلم الإجمالي الأوّل. هو يقول أنّ هذا صحيح، لكنّه ليس دائماً هكذا؛ لأنّه قد يُفترض تقارن الملاقاه للنجاسه المعلوم بالعلم الإجمالي الأوّل، ومع التقارن لا يوجد تقدّم بلحاظ المعلومين. هو يجيب عن ذلك بالإضافة التي ذكرناها، يقول نعمّ التقدّم والتأخّر حتّى للتقدّم والتأخّر الرتبي، وفي محل الكلام حتّى إذا فرضنا عدم وجود تقدّم وتأخّر زماني بالنتيجة المعلوم بالعلم الإجمالي الثاني متأخّر رتبه عن المعلوم بالعلم الإجمالي الأوّل؛ لأنّه مسبّب عنه، نجاسه الملاقي مسبّب عنه نجاسه الملاقي، نجاسه الملاقي على تقدير نجاسته مسبّب عنه نجاسه الملاقي على تقدير نجاسته، فالمعلوم بالعلم الإجمالي الثاني وهو نجاسه أحد الأمرين، إمّا الطرف الآخر، أو الملاقي هي مسبّب عنه، يعني متأخّره رتبه عن نجاسه الملاقي.

أو بعبارة أخرى: هي متأخره رتبة عن النجاسة المعلومه بالعلم الإجمالي الأول، فإذن: التأخر الرتبي موجود، فإذا عممنا القاعده للتقدم والتأخر الرتبي بلحاظ المعلوم؛ حينئذٍ ينحل العلم الإجمالي الثاني بالعلم الإجمالي الأول تطبيقاً لتلك القاعده؛ لأنّ القاعده تقول أنّ أحد طرفي العلم الإجمالي إذا تنجز ووجد فيه ما ينجز التكليف، هذا يوجب انحلال العلم الإجمالي وسقوطه حتى عن اقتضاء التنجيز. غايه الأمر أنّ تطبيقها في المقام يحتاج إلى هذه الإضافات، أن نلتزم بالتعميم للمنجز العقلي، وأن نلتزم بتعميم التقدم والتأخر في باب انحلال علم إجمالي بعلم إجمالي آخر للتقدم والتأخر الرتبي؛ حينئذٍ ينطبق في محل الكلام.

هذا هو الوجه الثاني الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) لإثبات سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، أو انحلاله في الحقيقة، وبالتالي يحقق لنا النتيجة التي نريدها وهي عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي، ولا- يكون هذا العلم الإجمالي الثاني منجزاً لوجوب الاجتناب عن الملاقي وهو المطلوب في المقام.

### الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقي أحد أطراف العلم الإجمالي. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقي أحد أطراف العلم الإجمالي.

الوجه الثالث: لبيان المانع من منجزية العلم الإجمالي الثاني لوجوب الاجتناب عن الملاقي هو ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه)، وحاصل ما ذكره هو أنّه يدعى أنّ العلم الإجمالي الثاني منحل، فيسقط عن التأثير بالعلم الإجمالي الأول، باعتبار أنّ هناك طوليه بينهما؛ لأنّ العلم الإجمالي الثاني في طول العلم الإجمالي الأول ومتأخر عنه رتبة، فينحل هذا العلم الإجمالي الثاني بالعلم الإجمالي الأول، ولا- يُلاحظ الزمان، حتى إذا كانا متعاصرين في الزمان، الانحلال مبني على افتراض الطوليه والتقدم والتأخر الرتبي بينهما، ما دام أحدهما متقدماً على الآخر رتبة، أي ما دام نفس العلم متقدماً على الآخر رتبة، والثاني في طول الأول، هذا يوجب انحلال العلم الإجمالي الثاني وسقوطه عن التأثير، أيضاً من دون فرق بين أن نقول بالاقتضاء وبين أن نقول بالعليه، على مسلك الاقتضاء هو يثبت هذا الأمر وعلى مسلك العلية الذي هو يختاره أيضاً يثبت سقوط العلم الإجمالي عن التأثير والتنجيز باعتبار انحلاله حكماً بالعلم الإجمالي الأول. (١)

ص: ٤٨٧

١- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للبروجردى، ج ٣، ص ٣٥٨.

ذكر في مقام الاستدلال والتوضيح على هذه النتيجة أنّه بناء على مسلك الاقتضاء، وكون العلم الإجمالي مقتضياً لوجوب الموافقه القطعيه وليس عله تامه....بناءً على هذا المسلك يقول: لا- إشكال في أنّ وجوب الاجتناب لا- يثبت إلا للملاقي دون الملاقي لوضوح جريان أصاله الطهاره في الملاقي بلا معارض، بناءً على مسلك الاقتضاء الذي يتنجز هو وجوب الاجتناب عن الملاقي والطرف الآخر، هذا هو الذي يتنجز فقط بالعلم الإجمالي الأول دون وجوب الاجتناب عن الملاقي لجريان أصاله الطهاره فيه من دون معارض، وهنا يقول: لا داعي حتى لافتراض الطوليه بين العلمين، حتى لو كان العلمان في عرض واحد ولا طوليه بينهما، على مسلك الاقتضاء لا يتنجز وجوب الاجتناب عن الملاقي لجريان الأصل المؤمن فيه بلا معارض؛ لأنّ المانع من

جریان الأصل على هذا المسلك هو ابتلاء هذا الأصل بالمعارض، هذا هو المانع في الحقيقة، وإلا أساساً كعلم إجمالي هو لا يمنع من جریان الأصل في أحد الطرفين، لكن الذي يمنع من جریان الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي هو ابتلائه بالمعارضه مع الأصل في الطرف الآخر، فإذا لم يبتل بهذه المعارضه يجري فيه بلا إشكال، أصله الطهاره في الملاقى لا تبتلى بالمعارض، فيجرى فيه الأصل بلا إشكال، وجريان الأصل فيه بلا معارض إنما هو باعتبار أن المفروض أن الشك في نجاسه الملاقى مسبب عن الشك في نجاسه الملاقى، فهناك سببه بينهما، والأصل الجارى في الطرف الآخر يسقط بالمعارضه مع الأصل الجارى في الملاقى في رتبته سابقه، في رتبته سابقه الأصل يسقط بالمعارضه مع الأصل في الملاقى، وبعد سقوط الأصل في الطرف الآخر في تلك المرتبه؛ حينئذ تجرى أصله الطهاره في الملاقى بلا معارض.

وبعبارة أخرى: في ظرف جريان أصاله الطهاره في الملاقى لا معارض لأصاله الطهاره؛ لأنَّ أصاله الطهاره في الطرف الآخر قد سقطت في رتبته سابقه؛ وحينئذٍ يجرى الأصل في الملاقى بلا- معارض، فيأذن: بناءً على القول بالاقضاء لا مشكله في جريان الأصل في الملاقى وسقوط العلم الإجمالى عن التنجيز، فلا يجب الاجتناب عن الملاقى. يقول: بناءً على مسلك الاقضاء حينئذٍ لا- داعى لإتباع النفس وإثبات الانحلال ولحاظ الطوليه بين العلمين، لا- داعى لإثبات انحلال العلم الإجمالى الثانى بالعلم الإجمالى الأوّل ولحاظ أنّ بينهما طوليه وأنّ هذه الطوليه توجب الانحلال؛ بل حتى إذا قلنا أنّ العلم الإجمالى الثانى باقٍ على وضعه ولا- ينحل، مع ذلك إذا جرى الأصل في أحد طرفيه بلا معارض؛ حينئذٍ لا مشكله، إثبات عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى لا- يتوقف على إثبات انحلال العلم الإجمالى الثانى بالعلم الإجمالى الأوّل على مسلك الاقضاء؛ لأنّه على مسلك الاقضاء لا- مانع من جريان الأصل المؤمن في أحد الطرفين إذا لم يكن له معارض، والأصل في الملاقى ليس له معارض؛ لأنّ معارضه سقط في مرتبه سابقه بالمعارضه مع الأصل في الملاقى؛ فحينئذٍ يجرى الأصل في الملاقى بلا معارض، سواء انحل العلم الإجمالى الثانى بالعلم الإجمالى الأوّل، أو لم ينحل، حتى إذا لم ينحل العلم الإجمالى الثانى، لكن العلم الإجمالى الثانى هو مقتضى لوجوب الموافقه القطعيه، فإذا احتفّ بمانع، والمانع الذى يمنع من تأثير هذا المقتضى في وجوب الموافقه القطعيه هو جريان الأصل في أحد طرفيه بلا- معارض، وهذا المانع في المقام موجود؛ لأنّ أصاله الطهاره تجرى في الملاقى بلا معارض، فحتى لو بقى العلم الإجمالى على حاله ولم ينحل بالعلم الإجمالى الأوّل سوف نصل إلى نفس النتيجة، وهى أنّ الأصل يجرى في الملاقى بلا- معارض، فلا يجب الاجتناب عن الملاقى، وهذا معنى ما قلناه من أنّه على مسلك الاقضاء ما ينتج هو وجوب الاجتناب عن الملاقى والطرف الآخر، وأكثر من ذلك لا- ينتج وهو وجوب الاجتناب عن الملاقى، هذا لا ينتج؛ لأنّه على مسلك الاقضاء يجرى فيه الأصل بلا- معارض. هذا هو الجواب. لماذا لا- ينتج وجوب الاجتناب عن الملاقى؟ لأنّ الأصل المؤمن يجرى فيه، فيؤمن من ناحيته، ويجرى فيه بلا معارض. هذا هو الجواب وليس الجواب هو أنّ العلم الإجمالى الثانى منحلّ بالعلم الإجمالى الأوّل؛ لأنّ بينهما طوليه و.....الخ، يقول هذا لا نحتاجه على مسلك الاقضاء.

وأما على مسلك العليّة التامّة التي يؤمن هو بها على رأيه، على هذا المسلك نفس العلم الإجمالي يمنع من إجراء الأصل في أحد الطرفين حتى إذا لم يكن له معارض؛ لأنّه علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه. يقول: أنّ الملاقي هو طرف للعلم الإجمالي الثاني، بمعنى أنّه طرف للعلم بنجاسه أحد الأمرين، إمّا الملاقي وإمّا الطرف الآخر، الملاقي بنفسه يقع طرفاً للعلم الإجمالي الثاني. الملاقي طرف للعلم الإجمالي الأوّل بالنجاسه المردده بين الملاقي وبين الطرف الآخر؛ حينئذٍ يقول: إذا كانت هناك طوليه بين هذين العلمين، بأن كان العلم الثاني ناشئاً من العلم الأوّل وفي طوليه ومسبباً عنه، إذا كانت هناك طوليه كما افترضناه في محل الكلام إلى الآن، افترضنا أنّ العلم الإجمالي الأوّل حصل، وحصلت الملاقاه مع أحد أطرافه، فحصل العلم الإجمالي الثاني، فالعلم الإجمالي الثاني ناشئ من العلم الإجمالي الأوّل ومسبب عنه، إذن: هناك طوليه بين العلمين، العلم الإجمالي الثاني والعلم الإجمالي الأوّل، إذا فرضنا وجود هذه الطوليه بين العلمين؛ حينئذٍ للعازم بناءً على هذا هو أنّه لا بدّ أن يختص التأثير والتنجز بالعلم الإجمالي الأوّل، ويسقط العلم الإجمالي الثاني عن التأثير والتنجز إذا كانت هناك طوليه بين العلمين، بمعنى أنّ العلم المتأخّر رتبته وهو العلم الإجمالي الثاني في محل كلامنا يسقط عن التأثير والتنجز ويكون التأثير والتنجز فقط للعلم الإجمالي الأوّل، والسر في سقوطه عن التأثير والتنجز، أمّا بناءً على القول بالافتضاء فقد عرفنا أنّ السر في سقوطه عن التأثير هو جريان الأصل في أحد أطرافه بلا معارض، أمّا السر في سقوطه عن التأثير والتنجز بناءً على القول بالعليه، فهو بسبب تنجز التكليف بوجوب الاجتناب عن أحد طرفيه في مرتبه سابقه؛ لأنّ أحد طرفي العلم الإجمالي الثاني، والذي هو الطرف الآخر تنجز التكليف فيه في مرتبه سابقه؛ لأنّ المفروض وجود طوليه بين العلمين، في مرتبه العلم الإجمالي الأوّل الطرف الآخر تنجز في تلك المرتبه، فوجب الاجتناب عنه؛ حينئذٍ يسقط العلم الإجمالي الثاني عن التأثير والتنجز؛ لأنّه يعتبر في منجزيه العلم الإجمالي أن لا يكون مسبوقةً بمنجزٍ آخر في أحد طرفيه، وإلا يخرج عن كونه صالحاً لتنجز معلومه على كل تقدير؛ وحينئذٍ يرجع الشك في الملاقي إلى الشك البدوي في ثبوت التكليف فيه، فيجرى فيه الأصل المؤمن، فالعلم الإجمالي الثاني يسقط عن التنجز والتأثير؛ لأنّه يعتبر في كل علم إجمالي أن يكون صالحاً للتنجز على كل تقدير، يعني سواء كان في هذا الطرف، أو كان في الطرف الآخر، والعلم الإجمالي الثاني ليس هكذا؛ لأنّه على أحد التقديرين لا يصلح للتنجز في هذا الطرف؛ لأنّه تنجز بمنجز سابق، والقاعده تقول أنّ المنجز لا يتنجز مرّه أخرى، الطرف الآخر الذي هو طرف العلم الإجمالي الثاني تنجز في مرتبه سابقه وليس في زمان سابق؛ وحينئذٍ يستحيل أن يتنجز مرّه أخرى؛ لأنّ المنتجز لا يتنجز مرّه أخرى، فإذا: هذا العلم الإجمالي الثاني لا ينجز معلومه على كل تقدير، على أحد التقديرين ينجز التكليف فيه، لكن على التقدير الآخر لا ينجز التكليف فيه؛ لأنّ التكليف على التقدير الآخر تنجز في مرتبه سابقه، والمنتجز لا يتنجز مرّه أخرى، وبهذا يسقط العلم الإجمالي عن التأثير والتنجز لا لقصور في نفس العلم، وإنما القصور في متعلّق العلم، متعلّق العلم غير قابل للتنجز على أحد التقديرين؛ لأنّه قد تنجز في مرتبه سابقه، وبهذا يسقط العلم الإجمالي عن التنجز، فيجرى الأصل (أصالة الطهاره) في الملاقي بلا معارض، فجريان الأصل في الطرف الآخر بلا معارض هو من نتائج انحلال العلم الإجمالي وسقوطه عن التأثير، فإذا سقط عن التأثير؛ فحينئذٍ لا مانع من الرجوع إلى الأصل في هذا الطرف، فهو من نتائج انحلال العلم الإجمالي الثاني وسقوطه عن التأثير والتنجز، بخلاف القول بالافتضاء، على القول بالافتضاء هو بإجراء الأصل في هذا الطرف بلا معارض يريد أن يحل العلم الإجمالي ويسقطه عن التأثير والتنجز؛ لأنّ الأصل جرى في أحد طرفيه بلا معارض، حينما نسال القائل بالافتضاء لماذا سقط العلم الإجمالي الثاني عن التنجز؟ يقول: لأنّ الأصل جرى في أحد طرفيه بلا معارض. أمّا القائل بالعليه فبماذا يعلل سقوط العلم الإجمالي؟ لا يعلل بجريان الأصل في أحد الطرفين بلا معارض، وإنما يعلل بأن هذا العلم الإجمالي ليس صالحاً لتنجز معلومه على كل تقدير؛ لأنّه على أحد التقديرين تنجز معلومه في مرحله سابقه، والمنجز لا يتنجز، فيسقط العلم الإجمالي عن التنجز ويترتب على ذلك جريان الأصل المؤمن في

هذا الطرف. هذا ما يقوله المحقق العراقي (قدّس سرّه).

ص: ٤٩٠

مسألة الانحلال الحكمي وإجراء الأصل في أحد الطرفين حيث أنه يكون مقبولاً على مسلك الاقتضاء، لكن على مسلك العلية التامة لأول وهله يبدو مشكلاً؛ لذا التجيء المحقق العراقي (قدّس سرّه) إلى طرح هذه الفكرة حتى يصل إلى نفس النتيجة التي يصل إليها القائل بالاقتضاء؛ لأنّه على القول بالعلية العلم الإجمالي يمنع من إجراء الأصل في أحد الطرفين ولو لم يكن له معارض؛ لأنّه علّه تامة لوجوب موافقه القطعيه؛ حينئذ كيف يسقط هذا العلم الإجمالي حكماً؟ كيف يجري الأصل في أحد طرفيه؟ والمفروض أنه علّه تامة لوجوب موافقه القطعيه، فالتجيء المحقق العراقي (قدّس سرّه) إلى إثبات الانحلال بإبراز أن هناك قصوراً في أن يكون العلم الإجمالي الثاني منجزاً، وينشأ هذا القصور باعتبار أن العلم الإجمالي إنما ثبت له المنجزه إذا كان صالحاً للتنجيز على كل تقدير، يعنى سواء كان في هذا الطرف، أو في هذا الطرف، وهذا العلم الإجمالي الثاني ليس كذلك، فيسقط عن التنجيز، وكونه ليس كذلك لما قاله من أنه على أحد التقديرين لا يكون صالحاً للتنجيز؛ لأنّ التكليف على ذلك التقدير قد تنجز في مرتبه سابقه، والمنجز لا يتنجز. هذا خلاصه ما يفهم من كلام المحقق العراقي (قدّس سرّه). وبالتالي يسقط العلم الإجمالي الثاني عن التنجيز، فلا يجب الاجتناب عن الملاقى وتجرى فيه أصاله الطهاره.

ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) بقطع النظر عمّا يرد عليه ممّا أورد على الوجه الثاني، حيث هناك نقاط مشتركه بين الوجه الثاني وبين هذا الوجه الثالث..... بقطع النظر عن تلك الأمور التي أوردت على الوجه الثاني يرد عليه أن نكته ما ذكره هي دعوى أن المنتجز لا يتنجز، الشيء الذي أوجب سقوط العلم الإجمالي الثاني عن التنجيز والتأثير هو أن هذا العلم الإجمالي ليس صالحاً للتنجيز على كل تقدير لأنه على أحد التقديرين تنجز التكليف فيه والمنتجز لا يتنجز، هذه نكته المسأله، هذه الدعوى في الحقيقة يمكن أن يلاحظ عليها أن التنجيز ليس بابه باب الآثار التكوينية والظواهر الطبيعيه حتى نطبق عليه هذه المسأله، أن هذا تنجز وحصل ووقع، فهو لا- يعود مرّه أخرى على غرار \_\_\_\_\_ مثلاً- \_\_\_\_\_ أن الموجود لا- يوجد إلا- بعد أن ينعدم، وأمثال ذلك، على غرار أن الموجود لا يوجد يقال: أن المنتجز لا يتنجز، قياساً لباب التشريعات، باب ما يدركه العقل العملي بالأمور التكوينية والظواهر الطبيعيه، في الظواهر الطبيعيه يقال أن الموجود لا- يوجد، نقيس ما نحن فيه وهو باب التنجيز على ذاك، وهذه الطريقه ليست طريقه صحيحه للتعامل مع المسائل الفقهيه والأصوليه التي هي اعتبارات شرعيه، أو تدخل في باب مدركات العقل العملي، فتتعامل مع هذه الأمور الاعتباريه ومدركات العقل العملي كما نتعامل مع الظواهر الطبيعيه والأمور التكوينية، فكما نقول أن الموجود لا يوجد، كذلك نقول أن المنتجز لا يتنجز، وهذه الطريقه غير صحيحه في مقام الاستدلال في هذه المسائل، أصوليه كانت، أو كانت فقهيه، علينا في هكذا مسأله أن نعرف أن التنجيز هل هو حكم شرعي، أو حكم عقلي؟ ومن الواضح أن الجواب هو أن التنجيز حكم عقلي، التنجيز معناه استحقاق العقاب على المخالفه، وهو ممّا يحكم به العقل العملي ويستقلّ به، فلا بدّ أن نرجع إلى العقل العملي ونسأله أن التأمين الذي تحكم به. أو بعبارة أخرى: أن العقل العملي عندما يحكم بقبح العقاب ويحكم بالتأمين، هل حكمه بالتأمين وبقبح العقاب مخصوص فقط في موارد احتمال التكليف الساذج البدوي؟ العقل يحكم بالتأمين وقبح العقاب في موارد احتمال التكليف، لكن يمنع من إجراء الأصول ومن إجراء قبح العقاب بلا بيان إذا اقترن احتمال التكليف بالعلم الإجمالي؛ لأنه يرى أن احتمال التكليف لمّا كان مقروناً بالعلم الإجمالي، فأنه يكون منجزاً ويكون موجباً للموافقه القطعيه، هذا العقل الذي حكم بقبح العقاب في موارد احتمال التكليف الساذج البسيط غير المقرون بالعلم الإجمالي ومنع منه في موارد احتمال التكليف المقرون بالعلم الإجمالي، علينا أن نسأله بأن احتمال التكليف المقرون بالعلم الإجمالي إذا كان أحد طرفيه قد تنجز بمنجز سابق، هذا هل يوجب رفع التنجيز الذي يحكم به العقل في موارد العلم الإجمالي؟ هل يوجب زياده التأمين الذي يحكم به العقل في موارد احتمال التكليف الساذج غير المقرون بالعلم الإجمالي، أو لا

؟ فى موارد احتمال التكليف البدوى العقل يحكم بقبح العقاب، بناءً على أنّ العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، فى موارد احتمال التكليف المقرون بالعلم الإجمالى لا- يحكم العقل بقبح العقاب، وإنّما يحكم بالاشتغال، علينا أن نسال أنه فى محل كلامنا لدينا احتمال تكليف مقرون بالعلم الإجمالى، بحسب الفرض لدينا علم إجمالى وهو العلم الإجمالى الثانى، هذا العلم الإجمالى الثانى هل حاله حال أى علم إجمالى آخر يحكم العقل فيه بالتنجيز ولا- يرضى بإجراء قبح العقاب فيه، أو لا؟ الخصوصيه الموجوده فى محل كلامنا والتي تميّزه عن سائر العلوم الإجماليه هى أنه علم إجمالى، احتمال تكليف مقرون بالعلم الإجمالى، وأحد أطرافه تنجّز فى مرتبه سابقه، هذه هى الخصوصيه، هل هذه الخصوصيه تستدعى إثبات التأمين؟ هل تستدعى أن يكون التأمين ثابتاً فيه كما يثبت فيه احتمال التكليف المجرد عن العلم الإجمالى، أو أنها تستدعى رفع التأمين وإثبات التنجيز؟ كما هو الحال فى العلوم الإجماليه الأخرى؛ بل اشد بنظر العقل؛ لأنّ أحد أطرافه تنجّز بمنجّز سابق، فكأنّه يتلقّى التنجيز ليس فقط من العلم الإجمالى، وإنّما من العلم الإجمالى الثانى وتنجيز آخر كان موجوداً فى مرتبه سابقه، بنظر العقل الذى هو الحاكم فى مسائل التنجيز والتعذير واستحقاق العقاب وعدمه، العقل بنظره هل يرى أنّ كون أحد أطراف العلم الإجمالى تنجّز بمنجّز فى مرتبه سابقه، هذا ادعى لرفع اليد عن التنجيز وإثبات التأمين، أو أنّ هذا يقتضى التشدد فى التنجيز؟ وبحسب ما ندركه بعقولنا أنّ جوابه هو الثانى، وهو أنّ هذا لا- يستدعى ازدياد التأمين، هذه ليست خصوصيه موجهه للتأمين، وإنّما على تقديرها تكون خصوصيه موجهه لإثبات التنجيز واشتداده، هذا هو المرجع، وإلا- لا- معنى لقياس التنجيز فى محل كلامنا بالأمر التكوينيّه والظواهر الطبيعیه حتّى يقال أنّ المنتجّز لا يتنجّز، العقل يقول لا مانع، هذا منتجّز يتنجّز بالعلم الإجمالى ويشد التنجيز فيه.



.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي.

كان الكلام فى الوجه الثالث للمحقق العراقى (قدّس سرّه)، الملاحظه الأولى تقدّمت.

قد يقال: أنّ الملاحظه الأولى ليست وارده باعتبار أنّ الكلام ليس عن جريان البراءه العقليه فى الملاقى وعدم جريانها حتّى يقال أننا نرجع إلى العقل ونسأله هل يرى جريان البراءه فى المقام، أو لا؟ وإنّما الكلام عن جريان أصاله الطهاره الشرعيه فى الملاقى لا- عن جريان أصاله البراءه العقليه، هل تجرى أصاله الطهاره فى الملاقى، أو لا- تجرى؟ وهنا لا- معنى لأن نرجع إلى العقل ونسأله، وإنّما لابد أن نرجع إلى دليل أصاله الطهاره، فإذا كان هناك إطلاق فى دليل أصاله الطهاره يشمل محل الكلام؛ حينئذٍ يمكن التمسك بهذا الإطلاق لإثبات جريان أصاله الطهاره فى محل الكلام.

أقول: هذا الإشكال ليس وارداً؛ لأنّ الكلام مع المحقق العراقى (قدّس سرّه) ليس فى جريان أصاله الطهاره وعدم جريانها؛ لأنّه (قدّس سرّه) يرى أنّ جريان أصاله الطهاره فى الملاقى فى طول عدم التنجيز وفى طول انحلال العلم الإجمالى الثانى، ينحل العلم الإجمالى الثانى، ويسقط عن التنجيز؛ وحينئذٍ تجرى أصاله الطهاره فى الملاقى، الكلام معه فى التنجيز وعدمه، أنّ العلم الإجمالى هل يكون منجزاً، أو لا-؟ هو يقول يسقط عن التنجيز، فهو يدعى أنّ العلم الإجمالى ليس منجزاً، فالكلام هو عن منجزيه العلم الإجمالى الثانى وعدمها، ومن الواضح أنّ الحاكم بالمنجزيه هو العقل ولا معنى للرجوع إلى الدليل الشرعى لإثبات المنجزيه، أو نفيها، وإنّما لابد أن نرجع إلى العقل، فأنه هو الذى يكون حاكماً بالمنجزيه، المحقق العراقى (قدّس سرّه) كأنه يدعى بأنّ العقل فى المقام لا- يحكم بالمنجزيه. فى المقابل قلنا فى الملاحظه الأولى أنّ العقل لا يدرك ارتفاع المنجزيه عن العلم الإجمالى المنجز بمجرد وجود منجزٍ فى أحد طرفيه؛ بل إن لم نقل أنه يدرك اشتداد المنجزيه وتأكدها، فلا أقلّ أنّه لا يدرك ارتفاع المنجزيه وسقوطها عن علم إجمالى منجزٍ تسقط عنه المنجزيه بمجرد أن يثبت وجود منجزٍ فى أحد أطرافه، العقل هو الحاكم، وهو لا يدرك زوال المنجزيه وارتفاعها.

ص: ٤٩٢

إذن: الكلام مع المحقق العراقى (قدّس سرّه) عن التنجيز وعدمه لا عن جريان أصاله الطهاره وعدم جريانها حتّى يقال لا معنى للرجوع إلى العقل، وإنّما الكلام فى مرحله اسبق من جريان أصاله الطهاره فى الملاقى، والمسأله الأسبق هى مسأله انحلال العلم الإجمالى وعدم انحلاله، وسقوطه عن التأثير والتنجيز وعدم سقوطه، وهنا لابد من الرجوع إلى العقل لنعرف أنّه هل يدرك سقوط التنجيز لهذا السبب، أو لا يدرك ذلك؟

الملاحظه الثانيه: أن يقال أنّ الوجه الذى ذكره المحقق العراقى (قدّس سرّه) يرتكز على دعوى أنّ الطرف الآخر تنجز بالعلم الإجمالى الأوّل فى مرتبه سابقه، فلا يقبل التنجيز مرّه أخرى بالعلم الإجمالى الثانى فى المرتبه اللاحقه؛ لأنّ المتنجز لا يتنجز، أنّ الطرف الآخر تنجز فى مرتبه سابقه بالعلم الإجمالى الأوّل، فلا يقبل التنجيز مرّه أخرى فى المرتبه اللاحقه، فإذا كان لا يقبل

التنجيز في المرتبة اللاحقه، يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز؛ لأنه يشترط في منجزه العلم الإجمالي أن يكون منجزاً على كل تقدير، والعلم في المقام ليس منجزاً على كل تقدير. هذه الدعوى تتوقف على افتراض طوله بين التنجيزين، يعني بين تنجيز العلم الإجمالي الأول للطرف الآخر وبين تنجيز العلم الإجمالي الثاني للطرف الآخر، باعتباره طرفاً في كلا العلمين، دعوى المحقق العراقي (قدس سره) تفترض وجود طوله بين التنجيزين، وإلا إذا لم يكن هناك طوله بين التنجيزين لا يصح له أن يقول أن الطرف الآخر تنجز في مرتبه سابقه، فلا يقبل التنجيز في المرتبة اللاحقه، لا معنى لهذا إلا إذا افترض وجود طوله بين التنجيزين، أن يكون تنجيز العلم الإجمالي الأول للطرف الآخر متقدماً رتبه على تنجيز العلم الإجمالي الثاني للطرف الآخر، إذا قلنا بتنجزه. إذن: هناك طوله بين التنجيزين يفترضه المحقق العراقي (قدس سره) في المقام، فإذا أثبتنا عدم الطوله بين التنجيزين، وأن تنجيز العلم الإجمالي الأول للطرف الآخر هو في عرض تنجيز العلم الإجمالي الثاني للطرف الآخر ينهار هذا البرهان الذي ذكره المحقق العراقي (قدس سره)؛ لأنه يعتمد على افتراض طوله بين التنجيزين حتى يصح له أن يقول أن الطرف الآخر تلقى التنجيز في مرتبه سابقه، فلا يقبل التنجيز في مرحله لاحقه. هذا الكلام لا يصح إلا إذا فرض تقدم التنجيز بالعلم الإجمالي الأول على التنجيز بالعلم الإجمالي الثاني، فيقال: مع تقدم التنجيز في المرتبة السابقه لا معنى لتنجيز العلم الإجمالي الثاني للطرف الآخر، فإذا ثبت عدم وجود طوله بين التنجيزين؛ حينئذ لا يتم كلامه، ووجه عدم وجود طوله بين التنجيزين هو ما تقدم الإشارة إليه سابقاً والذي ذكره السيد الخوئي (قدس سره) وهو أنه ليس لدينا قاعده في باب المراتب تقول أن المتأخر عن أحد المتساويين في الرتبة لا بد أن يكون متأخراً عن الآخر، في غير هذا العالم ممكن، بلحاظ الزمان ممكن، المتأخر عن أحد المتساويين في الزمان لا بد أن يكون متأخراً عن الآخر، لكن بلحاظ الرتب لا توجد هكذا قاعده، أنه إذا كان هناك شيان متساويان في الرتبة، وكان هناك شيء آخر متأخر رتبه عن أحدهما، هل يجب أن يكون متـأخراً في الرتبة عن الآخر أيضاً؟ لا دليل على ذلك، ليس متأخراً عن الآخر رتبه، هذه القاعده المسلّمه تطبق في محل الكلام، فيقال أن العلم الإجمالي الثاني لا إشكال أنه في طول العلم الإجمالي الأول، وهذا العلم الإجمالي الثاني هو في عرض تنجيز العلم الإجمالي الأول، نعم، هو في طول العلم الإجمالي الأول، لكنّه في عرض تنجيز العلم الإجمالي الأول، باعتبار أن العلم الإجمالي الأول هو بمثابة العلّه لمعلولين، أحدهما العلم الإجمالي الثاني؛ لأنه نشأ من العلم الإجمالي الأول، والآخر هو تنجيز العلم الإجمالي الأول؛ لأنّ التنجيز أثر للعلم الإجمالي الأول، فهو معلول للعلم الإجمالي الأول. إذن: تنجيز العلم الإجمالي الأول ونفس العلم الإجمالي الثاني معلولان لعلّه واحده وهي العلم الإجمالي الأول، فالعلم الإجمالي الأول له أثران، أحدهما العلم الإجمالي الثاني، والآخر هو التنجيز، فتنجيز العلم الإجمالي الأول، ونفس العلم الإجمالي الثاني هما في عرض واحدٍ وليس بينهما طوله، وليس بينهما تقدم وتأخر في الرتبة، وإنما هما في عرض واحدٍ. تنجيز العلم الإجمالي الثاني هو في طول العلم الإجمالي الثاني، يعني معلول للعلم الإجمالي الثاني كأي علم إجمالي تنجزه معلول له، لكنّه ليس في طول تنجيز العلم الإجمالي الأول، وإن كان تنجيز العلم الإجمالي الأول في عرض العلم الإجمالي الثاني، وتنجيز العلم الإجمالي الثاني متأخر رتبه عن العلم الإجمالي الثاني، لكنّه ليس متأخراً وليس في طول تنجيز العلم الإجمالي الأول؛ للقاعده التي أشرنا إليها؛ لأنّ تنجيز العلم الإجمالي الثاني الذي هو في طول العلم الإجمالي الثاني لا يجب أن يكون أيضاً في طول ما هو في عرضه في الرتبة، المتساويان رتبه هما العلم الإجمالي الثاني وتنجيز العلم الإجمالي الأول؛ لأنّ كلاهما منهما معلول للعلم الإجمالي الأول، المتأخر عن أحدهما ليس متأخراً عن الآخر، تنجيز العلم الإجمالي الثاني متأخر عن العلم الإجمالي الثاني، لكنّه ليس متأخراً عن تنجيز العلم الإجمالي الأول، وهذا هو المطلوب، أنّ تنجيز العلم الإجمالي الثاني ليس متأخراً عن تنجيز العلم الإجمالي الأول في الرتبة؛ بل هما في رتبه واحده، وإذا كانا في رتبه واحده؛ حينئذ يكونان من قبيل ما إذا اجتمع سببان تامان مستقلان على مسبب واحد، والقاعده المسلّمه في مثله تقتضي أن

يتحوّل كل منهما إلى جزء السبب في مقام التأثير، تنجيز العلم الإجمالي الأوّل وتنجيز العلم الإجمالي الثاني في رتبه واحده، فيكون كلّ منهما مؤثراً؛ إذ لا وجه لاستقلال أحدهما في التأثير دون الآخر، هذا ترجيح بلا مرجح، ولا وجه لأن يقال أنّ التأثير يكون للتنجيز الأوّل؛ لأنّ هذين التنجيزين في عرض واحد وفي مرتبه واحده، فيكون التأثير لكل منهما ويتحوّل كلّ منهما إلى جزء السبب، وهذا معناه أنّ العلم الإجمالي الثاني مؤثر أيضاً في التنجيز، فلا يتم ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه)؛ بل استناداً إلى فكره أنّ المتأخّر عن أحد المتساويين في الرتبه ليس متأخراً عن الآخر رتبه، يمكن أن نقول أكثر من هذا، أنّه ليس هناك طوله بين العلمين أيضاً، يعنى بين العلم الإجمالي الأوّل وبين العلم الإجمالي الثاني، ليس أحدهما متأخراً عن الآخر رتبه، باعتبار أنّ العلمين المنجزين ليس بينهما طوله، وذلك باعتبار أنّ المنجز في الحقيقه ليس هو العلم الإجمالي بالنجاسه، وإنّما المنجز هو العلم بالتكليف الذى ينشأ من العلم بالنجاسه، العلم الإجمالي بالنجاسه، العلم الإجمالي بالتكليف، والمنجز هو العلم الإجمالي بالتكليف، بناءً على هذا، إذا استعنا بالفكره السابقه؛ حينئذٍ يمكن أن يقال أنّ العلمين المنجزين، وهما العلم الإجمالي بالتكليف الناشئ من العلم الإجمالي بالنجاسه الأوّل، والعلم الإجمالي بالتكليف الناشئ من العلم الثاني، هذان العلمان ليس بينهما طوله؛ بل هما في عرض واحد بنفس الفكره السابقه، وذلك بأن يقال: أنّ العلم الإجمالي الثاني بالنجاسه يكون في عرض العلم الإجمالي بالتكليف الناشئ من العلم الإجمالي بالنجاسه الأوّل، بنفس البيان السابق الذى ذكرناه قبل قليل

لأنّ كلاً منهما معلول للعلم الإجمالي الأوّل بالنجاسه، العلم الإجمالي الأوّل بالنجاسه علّه لأمرين، علّه للعلم الثاني بالنجاسه، وعلّه للعلم بالتكليف؛ لأنّ العلم بالنجاسه فى العلم الإجمالي الأوّل يؤلّد العلم الإجمالي بالتكليف، فإذن: لدينا علم إجمالى بالتكليف ناشئ من العلم الإجمالى الأوّل بالنجاسه، ولدينا علم إجمالى ثانٍ بالنجاسه ينشأ من العلم الإجمالى الأوّل بالنجاسه، العلم الإجمالى الأوّل علّه لأمرين، فيكون حينئذٍ كلّ من العلم بالتكليف الذى هو المنجز، الناشئ من العلم بالنجاسه الأوّل، العلم الإجمالى الثاني بالنجاسه المردد بين الملاقى والطرف الآخر أيضاً ينشأ من العلم الإجمالى الأوّل بالنجاسه، فإذن: هما في عرض واحد، العلم بالتكليف الناشئ من العلم الإجمالى الثاني بالنجاسه؛ لأننا قلنا أنّ الذى يكون منجزاً ليس هو العلم بالنجاسه، وإنّما المنجز هو ما تولّد منه وهو العلم بالتكليف إجمالاً، هذا العلم الإجمالى بالتكليف الناشئ من العلم الإجمالى الثاني بالنجاسه متأخّر عن العلم الإجمالى الثاني بالنجاسه، لكنّه ليس متأخراً عمّا هو فى عرضه وفى رتبه والذى هو العلم بالتكليف الناشئ من العلم الإجمالى الأوّل بالنجاسه بنفس القاعده السابقه وهى أنّ المتأخّر عن أحد المتساويين رتبه ليس متأخراً عن الآخر رتبه، فيكون العلم الإجمالى بالتكليف الناشئ من العلم الأوّل، والعلم الإجمالى الثاني بالتكليف الناشئ من العلم الثاني فى عرض واحد وفى رتبه واحده وليس بينهما تقدّم وتأخّر، وهما المنجزان، ليس العلم بالنجاسه إذا جرّدناه عن العلم بالتكليف هو المنجز، وإنّما هو يكون منجزاً باعتبار أنّه يولّد علماً بالتكليف، سواء كان تفصيلياً، أو كان إجمالياً، المنجز هو العلم بالتكليف، عندنا علمان منجزان أحدهما هو العلم بالتكليف الناشئ من العلم الإجمالى الأوّل، والثانى هو العلم بالتكليف الناشئ من العلم الإجمالى الثانى، هذان ليس بينهما طوله؛ بل هما فى عرض واحد، فيؤثران معاً ولا داعى لاختصاص التأثير والتنجيز بأحدهما دون الآخر؛ لأنّ هذا ترجيح بلا مرجح، وبالتالي لا تكون هناك طوله، لا بين التنجيزين ولا بين العلمين المنجزين. نعم، قد تكون هناك طوله بين العلم الإجمالى الأوّل بالنجاسه والعلم الإجمالى الثانى بالنجاسه، لكن العلم المنجز ليس بينهما طوله بناءً على هذه الفكره المتقدّمه.

الوجه الرابع: هو للسيد الخوئي (قدّس سرّه) كما في (مصباح الأصول) (١) يقول أنّ العلم الإجمالي بنجاسه الملاقي، أو الطرف الآخر الذى هو العلم الإجمالي الثانى، وإن كان حاصلًا بعد العلم بالملاقاه، يعنى بالنتيجه هو متأخر عن العلم الإجمالى الأوّل، يوجد علم إجمالى أوّل بين الطرفين، حصلت ملاقاه، فحصل العلم الإجمالى الثانى، يقول: إلّا أنّ العلم الإجمالى الثانى لا يمنع من جريان أصاله الطهاره فى الملاقي؛ لأنّ الأصل الجارى فى الطرف الآخر \_\_\_\_\_ الذى هو طرف فى العلم الإجمالى الثانى وهو طرف مشترك بين العلمين \_\_\_\_\_ قد سقط بالمعارضه مع الأصل الجارى فى الملاقي قبل حدوث العلم الإجمالى الثانى، وقبل الملاقاه، الأصل فى الطرف الآخر عارضه الأصل فى الملاقي، كائى علم إجمالى له طرفان، الأصول فيه تتعارض وتتساقط. إذن: قبل الملاقاه وقبل حدوث العلم الإجمالى الثانى الأصل فى الطرف الآخر سقط بالمعارضه مع الأصل فى الملاقي، فإذا سقط هذا الأصل بالمعارضه؛ حينئذ العلم الإجمالى الثانى لا يكون علمًا بالتكليف الفعلى على كل تقدير؛ إذ يُحتمل أن يكون النجس هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبه إليه بالعلم الإجمالى السابق؛ لأنّ الأصل فيه سقط، فتنجز فيه التكليف، وهذا العلم الإجمالى الثانى ليس علمًا بالتكليف على كل تقدير، وإنما التكليف يكون ثابتًا على أحد التقديرين، أمّا على التقدير الآخر لا يكون هناك تكليف؛ لأنّ التكليف قد تنجز قبل ذلك فى زمانٍ سابقٍ؛ لأنّ الأصل فيه قد سقط بالمعارضه مع الأصل فى الملاقي، فتنجز فيه التكليف، وبعد ذلك حصلت الملاقاه، وحصل علم إجمالى بنجاسه إمّا الملاقي، أو الطرف الآخر، هذا صحيح، لكن هذا العلم الإجمالى يسقط عن التنجز؛ لأنّ الأصل يجرى فى الملاقي بلا معارض؛ لأنّ الأصل فى الطرف الآخر سقط فى زمانٍ سابقٍ وقبل حصول الملاقاه، يقول: ومع ذلك لا يبقى حينئذٍ إلّا احتمال التكليف فى الملاقي، واحتمال التكليف يجرى فيه الأصل المؤمّن وهو أصاله الطهاره؛ وحينئذٍ لا توجد مشكله.

ص: ٤٩٤

---

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد سرور الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ٤١٧.

من الواضح جداً أن هذا الوجه مبنى على مسلك الاقتضاء الذى هو يؤمن به؛ لأنه على مسلك العلية لا تجرى أصله الطهاره فى الملاقي حتى إذا لم يكن لها معارض؛ لأنّ نفس العلم الإجمالى يمنع من جريانها فى أحد الطرفين بقطع النظر عن المعارض. هذا الوجه يشترك فى هذه النقطة مع الوجه الأوّل الذى نقلناه عن الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)، كل منهما مبنى على مسلك الاقتضاء، ويشترك أيضاً مع الوجه الأوّل فى قضيه أخرى وهى أنّ كلاهما يركّز على مسأله أنّ الأصل فى الملاقي ليس له معارض، ولا يركّز على انحلال العلم الإجمالى وسقوطه عن التنجيز، وإنما يفترض بقاء العلم الإجمالى على اقتضائه للتنجيز، لكن هذا المقتضى للتنجيز إذا احتفّ بالمانع لا يؤثّر شيئاً، والمانع هو جريان الأصل فى أحد الطرفين بلا معارض، وهذا المانع يمنع من فعلية التنجيز، فهو لا- يهّمه أنّ العلم الإجمالى سقط عن التنجيز، أو لا- بل هو يفترض أنّ العلم الإجمالى باقٍ على اقتضاء التنجيز، لكن بالنتيجة هو لا يكون منجزاً فعلاً لوجود المانع الذى هو جريان الأصل فى الملاقي بلا معارض، فهو يركّز على مسأله جريان الأصل فى الملاقي من دون معارض؛ لأنّ المعارض الذى هو أصله الطهاره قد سقط قبل ذلك، فيجرى الأصل فى هذا الطرف بلا معارض، الوجه الأوّل أيضاً كان يركّز على هذه النقطة، ولا يركّز على مسأله سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز، يعنى سقوطه عن الاقتضاء على القول بالاقتضاء، أو سقوطه عن العلية على القول بالعية كما قالها المحقق العراقى (قدّس سرّه) فى الوجه الثالث، ليس هذا هو منظوره، وإنما تمام منظوره هو جعل الأصل الملاقي بمنجى عن المعارض. نعم، الوجه الرابع يختلف عن الوجه الأوّل فى نقطه أخرى وهى نقطه مهمّه، السيد الخوئى (قدّس سرّه) افتراض فى كلامه أنّ التقدّم والتأخّر فى الزمان، بينما افتراض الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) فى كلامه أنّ التقدّم والتأخّر فى الرتبة، وعلى اساسه قال بأنّه يجرى الأصل فى الملاقي بلا معارض؛ لأنّ الأصل المعارض له سقط فى رتبه سابقه، بينما السيد الخوئى (قدّس سرّه) يقول أنّ التقدّم والتأخّر فى الزمان، فيجرى الأصل فى الملاقي بلا معارض؛ لأنّ معارضة سقط فى زمان سابق، فيجرى الأصل بلا معارض، فيختلفان فى هذه الجبهه، وإلا- الفكره نفس الفكره، غايه الأمر أنّ الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) يصر على رأيه حتى مع افتراض التعاصر الزمانى بين العلمين؛ ولذا يصحّ مطلبه فى جميع الفروض، سواء تعاصر العلمان زماناً، أو لم يتعاصرا زماناً، المهم هو التقدّم والتأخّر الرتبي، أن يكون العلم الإجمالى الثانى متأخراً رتبه عن العلم الإجمالى الأوّل، بينما السيد الخوئى (قدّس سرّه) لم يفرض هذا، وإنما فرض التقدّم والتأخّر الزمانى، وكأنّه يرى وجود مشكله فى التقدّم والتأخّر الرتبي بين العلمين، ولعلّه لما تقدّم الإشاره إليه فى مناقشه الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) على ما تقدّم أنّه لا توجد طوليه، لا بين العلم الإجمالى الثانى والعلم الإجمالى الأوّل، ولا بين الأصل الجارى فى الملاقي وبين الأصل الجارى فى الطرف الآخر، وقد تقدّمت الإشاره إلى هذا، والسيد الخوئى (قدّس سرّه) نصّ على عدم وجود طوليه بين الأصل الجارى فى الملاقي وبين الأصل الجارى فى الطرف الآخر. صحيح أنّ الأصل الجارى فى الملاقي متأخّر عن الأصل الجارى فى الملاقي، والأصل الجارى فى الملاقي فى مرتبه الأصل الجارى فى الطرف الآخر، لكن القاعده التى هو ذكرها واستفدنا منها تقول أنّ المتأخّر عن أحد المتساويين رتبه ليس متأخراً عن الآخر؛ ولذا هو أنكر الطوليه بين الأصلين فى الملاقي وفى الطرف الآخر، وإذا لم تكن بينهما طوليه، فأنهما يتعارضان ويتساقطان إذا بقينا نحن والتقدّم والتأخّر الرتبي، ولعلّه هو افتراض التقدّم والتأخّر الزمانى، وهو يرى أنّه إذا تعارض الأصل فى هذا الطرف فى زمان سابق مع الأصل فى الملاقي وسقط؛ حينئذٍ لا يعود مرّة أخرى، فيسلم الأصل فى الملاقي عن المعارض.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي.

انتهى الكلام إلى الوجه الرابع المستفاد من كلمات السيد الخوئي (قدّس سرّه) في خصوص مصباح الأصول. واضح أنّ هذا الوجه الرابع الذي ذكرناه في الدرس السابق يعتمد على دعوى سقوط الأصل في الطرف المشترك في زمانٍ سابق بالمعارضه مع الأصل في الملاقى، وحينما يحصل العلم الإجمالي الثاني يكون الأصل في الملاقى بلا معارض، فيجرب ويسقط العلم الإجمالي عن التنجيز.

يُلاحظ على هذه الدعوى: أن سقوط الأصل في الطرف الآخر كما ذكر هو إنّما هو للمعارضه مع الأصل في الملاقى، الكلام في أنّ تعارض الأصول وتساقطها الذي هو فرع تنجّز المخالفه القطعيه، وتنجّز المخالفه القطعيه ناشئ من العلم الإجمالي، لدينا علم إجماليّ ينجّز المخالفه القطعيه، فتعارض الأصول وتساقط، تعارض الأصول وتساقطها الذي هو فرع تنجّز المخالفه القطعيه الذي ينشأ من وجود العلم الإجمالي، الكلام في أنّ هذا التعارض والتساقط في كل آن هو تابع لتنجّز المخالفه القطعيه لوجود العلم الإجمالي في ذلك الآن لا أن يكون هذا التعارض والتساقط ثابتاً في آنٍ آخر لمجرد وجود العلم الإجمالي في آنٍ سابق، العلم الإجماليّ ينجّز حرمة المخالفه القطعيه وبالتالي يترتب على ذلك تعارض الأصول وتساقطها، ينجّز ذلك في كل آنٍ حينما يكون ذلك العلم موجوداً، فالعلم الإجمالي في كل آنٍ ينجّز حرمة المخالفه القطعيه الموجب لتعارض الأصول وتساقطها، لا أن يكون العلم الإجمالي في زمانٍ سابقٍ ينجّز حرمة المخالفه القطعيه وبالتالي تعارض الأصول وتساقطها في زمانٍ لاحقٍ.

ص: ٤٩٦

بعبارةٍ أخرى: أنّ العلم الإجمالي بوجوده الحدوثي ينجّز حرمة المخالفه القطعيه ويوجب تعارض الأصول وتساقطها في آنٍ حدوثه، لكنّه لا- ينجّز ذلك في زمانٍ لاحقٍ إلا بوجوده البقائي، يعني حينما يُفترض وجود العلم وبقاؤه واستمراره حينئذٍ يكون بوجوده البقائي منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه وتعارض الأصول وتساقطها لا أنّ العلم الإجمالي بمجرد وجوده الحدوثي يكون منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه، وموجباً لتعارض الأصول وتساقطها في الآن اللاحق من دون افتراض وجود بقائي له، وإلاّ وقعنا في مشكله، هذا يؤدي إلى أن لا- يكون هناك انحلال لأي علم إجماليّ؛ لأنّ العلم الإجمالي بوجوده الحدوثي نجّز حرمة المخالفه القطعيه وأوجب تعارض الأصول وتساقطها في جميع الآنات، ولو لم يبق ذلك العلم الإجمالي، حتّى إذا زال العلم الإجمالي وجوده الحدوثي نجّز حرمة المخالفه القطعيه وأوجب تعارض الأصول وتساقطها؛ حينئذٍ لا- يكون العلم الإجمالي منحللاً، بأيّ شيءٍ ينحل العلم الإجمالي؟ حتى بالعلم التفصيلي لا ينحل؛ لأنّه بوجوده الحدوثي نجّز هذا وأوجب تعارض الأصول وتساقطها، هذا يؤدي إلى لوازم باطله لا يمكن الالتزام بها، فإذن: لا بدّ أن نقول أنّ العلم الإجمالي في كل آنٍ هو ينجّز ويوجب تعارض الأصول وتساقطها في ذلك الآن، إذا كان له وجود حدوثي فقط وليس له وجود بقائي، فهو ينجّز حرمة المخالفه القطعيه وما يترتب على ذلك في آن الحدوث، أمّا إذا كان له وجود بقائي، فوجوده البقائي هو الذي يكون منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه في الزمان اللاحق، وموجباً لتعارض الأصول وتساقطها، وهذا معناه بالنتيجه أنّه في زمان حدوث العلم الإجمالي الثاني،

العلم الإجمالي الأوّل بوجوده البقائي ينجز كلا طرفيه الذى أحدهما هو الطرف المشترك، الطرف الآخر يتلقّى التنجيز من العلم الإجمالي الأوّل بعد حدوث العلم الإجمالي الثانى لكن يتلقّاه منه بوجوده البقائي كما يتلقّى التنجيز من العلم الإجمالي الثانى، لكن بوجوده الحدوثى، فهو يتلقّى التنجيز من كل من العلمين، ولا- يمكن أن نقول أنّ العلم الإجمالي الأوّل بوجوده الحدوثى ينجز الطرف الآخر بعد حدوث العلم الإجمالي بوجوده الحدوثى، وإنّما هو ينجزه بوجوده البقائي، هذا معناه أنّه بعد حدوث العلم الإجمالي الثانى يجتمع سببان للتنجيز على الطرف الآخر، العلم الإجمالي الأوّل بوجوده البقائي، والعلم الإجمالي الثانى بوجوده الحدوثى، فيدخل فى مسأله اجتماع سببين مستقلّين على مسبب واحد، وهذا يؤدّى إلى أن يكون التنجيز لكل منهما، وأن يكون كلاهما منجزاً، مجموعهما يكون هو المنجز وهو الموجب لحرمة المخالفه القطعيه، وبالتالي تعارض الأصول وتتساقطها. اساس الفكره مبنيه على افتراض أنّ العلم الإجمالي الأوّل ينجز الطرف الآخر على طول الخط بوجوده الحدوثى، هو بوجوده الحدوثى ينجز حرمة المخالفه القطعيه وأوجب تعارض الأصول وتتساقطها، فالأصل سقط بالمعارضه مع الأصل فى الملاقى، وعندما يسقط الأصل يقال بأنّه يكون هناك الأصل الجارى فى الملاقى بلا معارض، لكنّ هذا ليس صحيحاً، وإنّما الصحيح هو أنّ العلم الإجمالي الأوّل كما ينجز كلا- الطرفين بوجوده الحدوثى ينجز كلا- طرفيه أيضاً بوجوده البقائي، العلم الإجمالي لازال باقياً، لازلت أنا أعلم بأنّه إمّا الطرف الآخر نجس، أو الملاقى نجس، فأنا أعلم بنجاسه أحدهما، أنظم إلى هذا العلم علم آخر، وهناك طرف مشترك بين العلمين وهو عباره عن الإناء المشترك، فيتلقّى هذا الإناء المشترك التنجيز من كل منهما، فإذن: لا معنى لأن نقول بأنّ الأصل فى الطرف المشترك بعد حدوث العلم الإجمالي لا وجود له؛ لأنّه سقط فى زمان سابق، الموجب لسقوطه هو العلم الإجمالي الأوّل بوجوده البقائي وهو معنى التنجيز، العلم الإجمالي الأوّل بوجوده البقائي ينجز كلا الطرفين، العلم الإجمالي الثانى بوجوده الحدوثى ينجز كلا الطرفين فى آن واحد؛ وحينئذ لا يوجد تقدّم وتأخّر حتى يقال أنّ الأصل جرى فيه وسقط فى زمان سابق، التنجيز يثبت فى كل منهما فى آن واحد ويتلقّى الطرف المشترك التنجيز من كل منهما فى آن واحد ولا يصح لنا أن نقول أنّ هذا الطرف المشترك جرى فيه الأصل وسقط فى زمان سابق، الأصل فعلاً يجرى فى هذا الطرف ويُعارض بالأصل فى الملاقى، وهو معنى التنجيز، فتعارض الأصول وتتساقط، فالطرف المشترك يتلقّى التنجيز من كل منهما ولا موجب لترجيح أحدهما على الآخر فى تأثيره فى التنجيز، وإنّما تعارض الأصول كلها وتتساقط. هذا من جهه.

من جهه أخرى: وإكمالاً- لما تقدّم أنّ الأصل في الطرف المشترك قبل حدوث العلم الإجمالي الثاني له معارض واحد وهو الأصل في الملاقي، بعد حدوث العلم الإجمالي الثاني الأصل في الطرف المشترك يكون له معارضان بناءً على ما تقدّم، وهما عبارته عن الأصل في الملاقي والأصل في التعارض والتساقط في كل آن تابع لوجود العلم الإجمالي وإيجابه لتنجز المخالفه القطعيه في ذلك الآن، في آن ما بعد حدوث العلم الإجمالي، العلم الإجمالي الأوّل بوجوده البقائي ينتج كلا الطرفين، الثاني أيضاً ينتج كلا الطرفين، وهذا معناه أنّ الأصل في الطرف المشترك يكون له معارضان، الأصل في الملاقي والأصل في الملاقي؛ لأنّ سبب التعارض هو أنّ العلم الإجمالي ينتج حرمة المخالفه القطعيه، فيقع التعارض بين الطرفين، كما أنّ العلم الإجمالي الثاني بوجوده الحدوثي ينتج كلا- الطرفين ويمنع من جريان الأصلين فيهما، كذلك العلم الإجمالي الأوّل بوجوده البقائي ينتج كلا- الطرفين ويمنع من جريان الأصل في كل منهما، وهذا معناه أنّ الأصول كلّها تتعارض، الأصل في الطرف المشترك والأصل في الملاقي والأصل في التعارض، وتتعارض وتتساقط، ويتنجز العلم الإجمالي ويجب الاجتناب عن الملاقي.

عدم صلاحية العلم الإجمالي الثاني للتنجيز في هذا الوجه الرابع الذي نقلناه عن السيد الخوئي (قدّس سرّه) علل بما قلناه من أنّ الأصل في الطرف المشترك سقط في زمان سابق بالمعارضه مع الأصل في الملاقي، فعندما يحدث العلم الإجمالي الثاني، لا يكون للأصل في الملاقي معارض؛ لأنّ معارضه سقط. هذا التعليل ينسجم مع مبنى السيد الخوئي (قدّس سرّه) القائل بمسلك الاقتضاء، لكن توجد في بعض كلمات السيد الخوئي (قدّس سرّه) ما قد يفهم منها تعليل عدم صلاحية العلم الإجمالي الثاني للتنجيز لا- بسقوط الأصل في الطرف المشترك في زمان سابق بالمعارضه مع الأصل في الملاقي، وإنما يعلله بما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) بأنّ المنتج لا ينتج، الطرف المشترك تلقى التنجيز في زمان سابق، فتنجز بالعلم الإجمالي الأوّل، والمنتج لا ينتج، إذن: العلم الإجمالي الثاني لا يكون منجزاً؛ لأن أحد طرفيه لا يقبل التنجيز؛ ولذا يفقد العلم الإجمالي الثاني صلاحيته للتنجيز؛ لأنه يعتبر في العلم الإجمالي المنتج أن يكون منجزاً للتكليف على كل تقدير، وهذا العلم الإجمالي الثاني ليس كذلك؛ لأنّه على أحد التقديرين هو ليس قابلاً- لأن ينتج التكليف فيه؛ لأنّ المنتج لا- ينتج. هذا التعليل الموجود في كلمات السيد الخوئي (قدّس سرّه) لا يناسب مسلك الاقتضاء، وإنما يناسب مسلك العلية، والذي يناسب مسلك الاقتضاء هو التعليل بما تقدّم بأن يقال أنّ الأصل في الطرف المشترك سقط في زمان سابق بالمعارضه مع الأصل في الملاقي، بعد حدوث العلم الإجمالي الأصل في الملاقي ليس له معارض، فيجري الأصل في الملاقي بلا معارض، وهذا هو الذي يكون موجبا لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه؛ لأنّ ملاك المنجزيه على مسلك الاقتضاء هو تعارض الأصول في الأطراف وتساقطها، فإذا جرى الأصل في أحد الطرفين بلا معارض لا يكون العلم الإجمالي منجزاً. أمّا تعليل فقدان صلاحية التنجيز للعلم الإجمالي الثاني بأنّ المنتج لا ينتج، فهو ينسجم مع مسلك العلية الذي يقول به المحقق العراقي (قدّس سرّه).



على كل حال، لو فرضنا أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) أيضاً يعلّل عدم صلاحية العلم الإجمالي الثاني للتنجيز بهذا التعليل، فيرد عليه الجواب الثاني المتقدّم على الوجه الثالث الذي تقدّم الكلام فيه؛ لأنّ المحقق العراقي (قدّس سرّه) استدلّ على سقوط العلم الإجمالي الثاني عن التنجيز بالرغم من أنّه يقول بأنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه..... استدلّ عليه بهذا الاستدلال الذي هو في روجه يرجع إلى دعوى قصورٍ في متعلّق العلم لا- في نفس العلم الإجمالي، العلم الإجمالي لا قصور فيه، وإنّما القصور في متعلّقه، المعلوم بالعلم الإجمالي في حدّ نفسه ليس قابلاً للتنجيز على كل تقدير، وإنّما يكون قابلاً للتنجيز على تقديرٍ دون تقديرٍ آخر، لو كان معلومه قابلاً للتنجيز على كل تقدير، ليس هناك قصور في العلم الإجمالي، وسوف ينجزه، لكن المعلوم نفسه فيه قصور وغير قابل للتنجيز على كل تقدير؛ لأنّه على أحد تقديريه تردّ مسأله أنّ المتنجز لا يتنجز، فيسقط العلم الإجمالي عن التأثير ويفقد صلاحيته للتنجيز، لو فرضنا أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول بهذه المقالة؛ فحينئذٍ يرد عليه ما تقدّم سابقاً من الملاحظتين المتقدّمتين، والتي كانت الملاحظه الأولى هي أنّ التنجيز ليس من الأمور التكوينية والظواهر الطبيعية حتى يقال فيها أنّ المتنجز لا يتنجز على غرار أنّ الموجود لا يوجد وأمثال هذه العبارات، وإنّما هو حكم عقلي، هو عبارته عن إدراك العقل لمسأله حق الطاعه والعقاب على المخالفه، وقلنا أنّه لا بدّ أن نرجع إلى العقل لنرى أنّه هل يحكم في مثل المقام بالتنجيز، أو يحكم بالبراءه؟ وأيضاً يرد عليه الإيراد الثاني المتقدّم ولا داعي للتكرار.

الملاحظه الثانيه على الوجه الرابع الذى ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) هى الملاحظه التى ذكرها السيد الشهيد (قدّس سرّه)، (١) وحاصل هذه الملاحظه هو أنّه يقول: أنّ التعارض بالتحليل هو من شئون عالم الجعل وليس من شئون مرحله المجمعول، وذلك باعتبار أنّ الخطابات الشرعيه مجعوله عادةً على نهج القضيّه الحقيقيه التى تكون ثابتة على الموضوعات المقدّره الوجود، ومن الواضح أنّ هذه الخطابات المجمعوله على نهج القضيّه الحقيقيه هى ناظره إلى عالم الجعل وليست ناظره إلى عالم المجمعول، فعليه المجمعول تابعه إلى فعلية موضوعه فى الخارج، إذا تحقق الموضوع فى الخارج يكون الموضوع فعلياً، الجعل ليس ناظراً إلى الخارج وليس ناظراً إلى فعلية الموضوع، سواء وجد موضوع، أو لم يوجد موضوع، هو يجعل الحكم على الموضوع المقدّر الوجود، فالخطابات الشرعيه المجمعوله على نهج القضايا الحقيقيه ناظره إلى مرحله الجعل ولا علاقته لها بعالم المجمعول وفعلية المجمعول، وهذا معناه أنّ الخطابات الشرعيه تنظر إلى أفراد الموضوع المقدّر الوجود فى عرضٍ واحدٍ، التقدّم والتأخر فى الزمان لا- يؤثّر فيها هى تنظر إلى أفراد الموضوع فى عرضٍ واحدٍ وبنظره واحدٍ، دائماً الخطابات الشرعيه التى هى ناظره إلى مرحله الجعل لا تميّز بين أن يكون بعض أفراد الموضوع متقدّماً زماناً على البعض الآخر، أو غير متقدّم زماناً، لا يؤثّر فيها هذا، الحكم يثبت لجميع أفراد الموضوع فى عرضٍ واحدٍ؛ لأنّ الموضوع فيها مقدّر الوجود، وليس الموضوع فيها هو الموضوع الخارجى حتّى يقال أنّ الموضوع يختلف باختلاف أفرادها فقد تتقدّم بعض أفرادها على الأفراد الأخرى بلحاظ الزمان، فإذا تحقق هذا الموضوع؛ فحينئذٍ يكون الجعل ثابتاً له، الجعل لا- علاقته له بفعلية الموضوع، المجمعول يكون فعلياً بفعلية موضوعه، لكن مفاد الخطاب ليس هو المجمعول، وإنما مفاد الخطاب هو الجعل (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً) (٢)، هذا الجعل لا يتوقف على افتراض وجود مستطيع فى الخارج، وإنما هو يفترض موضوعاً ويجعل عليه الحكم. هذه القضيّه الحقيقيه.

ص: ٥٠٠

١- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمى، ج ٥، ص ٣٠٧.

٢- آل عمران/سوره ٣، آيه ٩٧.

إذن: الجعل عندما ينصبّ على الموضوع المفترض الوجود يكون ناظراً إلى أفراد ذلك الموضوع في عرضٍ واحدٍ، إذا قال \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ (أكرم كل عالم) واضح بأنّ الحكم يتعلّق بأفراد العالم في عرضٍ واحدٍ، ولا يوجد تقدّم في مرتبه الجعل لبعض الأفراد على الأفراد الأخرى؛ لأنها متقدّمة زماناً على الأفراد الأخرى، هذا يشمل العالم الموجود الآن والعالم الذى سيوجد في المستقبل، يشملهما في عرضٍ واحدٍ كجعلٍ وليس كمجوعول، المجعول واضح أنّه يختلف باختلاف الموضوع المتحقق في الخارج، فإذا تحقق موضوعٌ يثبت له المجعول، وإذا تحقق موضوعٌ آخر يثبت له المجعول، المجعول الثانى يكون متأخراً عن الأوّل، لكن كلامنا هو في الخطاب الشرعى الذى يتكفّل مرحله الجعل، ويكون ناظراً إلى مرحله الجعل، هذا الجعل لا يُفرّق بين أفراد الموضوع لمجرد أنها تتقدّم زماناً وتتأخّر زماناً، هو ينظر إليها في عرضٍ واحدٍ، هذه قضيه واضحه.

الأمر الآخر: هو أنّ التعارض معناه التنافى بين الدليلين بلحاظ دلالتهما، أو في بعض الأحيان يكون هناك تنافٍ في الدليل الواحد ويسمّى بالتعارض الداخلى بلحاظ شموله لهذا الفرد وشموله للفرد الآخر، فيقع التعارض في الدلالة، وحيث أنّ المفروض أنّ الخطابات الشرعيه تتكفّل عالم الجعل؛ حينئذٍ يكون التعارض الحاصل في مفاد دليلٍ بلحاظ أفراد موضوعه، لا محاله يكون هذا التعارض تعارضاً بلحاظ عالم الجعل؛ لأنّ الخطاب الشرعى يتكفّل عالم الجعل، والتعارض هو عبارته عن التنافى في الدلالة، يعنى في دلالة الخطاب، حتماً هذا التعارض يكون موجوداً في عالم الجعل، بمعنى أنّه في عالم الجعل هذا الخطاب لا يمكن أن يشمل هذا الفرد وفي نفس الوقت يشمل هذا الفرد، شموله لكلا الفردين يكون بينهما تنافٍ، شموله لهذا الفرد ينافى شموله ذلك الفرد كما في محل الكلام، في محل الكلام لدينا أصل عملى نريد أن نتمسك بإطلاق خطابه لإثبات شموله لهذا الفرد وإثبات شموله لهذا الفرد، فإذا كان شموله لكلا الفردين غير ممكن، فقهرأ يقع التنافى بين إطلاق الخطاب لهذا الفرد وبين إطلاق الخطاب لذلك الفرد الآخر، قهرأ يقع التنافى بينهما. هذا كلّهُ في عالم الجعل، يقع التنافى بين الإطالقين، في الخطاب الواحد يكون إطلاق خطاب دليل الأصل لهذا الطرف معارضاً بإطلاق هذا الخطاب للطرف الآخر، يقع بينهما تعارض وتنافٍ؛ إذ لا يمكن أن يكون دليل الأصل شاملاً لكلا الطرفين، هذا التنافى بلحاظ عالم الجعل.

حينئذٍ نأتى إلى محل الكلام: كأنَّ الفكره التى طُرحت فى الوجه الرابع مبنيه على افتراض أن المعارضه بين الأصول تكون بلحاظ زمان الفعلية، أى زمان المجعول وليس بلحاظ زمان الجعل ومرحله الجعل؛ فحينئذٍ يقال بأنَّ الأصلين فى الطرفين، يعنى فى الملاقى وفى الطرف الآخر، لَمَّا كانا فعليين يتعارضان ويتساقطان؛ لأنَّه لا يمكن شمول الدليل لكلِّ منهما، بعد حدوث العلم الإجمالى الثانى الذى هو زمان فعلية الأصل فى الملاقى، يقال بأنَّه لا معارض لهذا الأصل؛ لأنَّ الأصل فى الطرف الآخر سقط بالمعارضه مع الأصل فى الملاقى فى زمانٍ سابقٍ، فكأنَّ التعارض هو بلحاظ زمان فعلية الأصل، متى يكون الأصل فعلياً وتتوفَّر شروطه؛ حينئذٍ يكون فعلياً، وإذا كان فعلياً تقع المعارضه بينهما. أمَّا الأصل فى الملاقى قبل حدوث العلم الإجمالى الثانى لا يدخل طرفاً فى المعارضه؛ لأنَّه لا يكون فعلياً، بعد أن يتساقط الأعلان ويحدث العلم الإجمالى الثانى، فالأصل فى الملاقى حينئذٍ يكون فعلياً ولا معارض له، فيجرى، فهو مبنى على افتراض أنَّ التعارض إنما هو بلحاظ مرحله الفعلية، والفعلية تختلف باختلاف الزمان، فتتقدَّم فعلية على فعلية أخرى بلحاظ الزمان؛ لأنَّ الفعلية تابعه لفعلية الموضوع، فإن تحقق الموضوع يكون فعلياً، وإذا تحقق موضوع آخر يكون فعلياً.... وهكذا، بينما بناءً على هذا الذى ذكر يقال بأنَّ التعارض هو بلحاظ مرحله الجعل لا بلحاظ مرحله الفعلية، أى مرحله المجعول، أولاً: لأنَّ الخطابات تتكفل مرحله الجعل وتجعل الحكم على الموضوعات المقدَّره الوجود، وفى عالم الجعل الخطاب ينظر إلى أفراد موضوعه بنظره واحده فى عرضٍ واحدٍ، وإن تقدَّم بعضها على البعض الآخر فى الزمان، لكنَّه ينظر إليها فى عرضٍ واحدٍ؛ لأنَّه افتراض الموضوع وصَبَّ عليه الحكم؛ فحينئذٍ هذا الحكم يتعلَّق بكل فردٍ من أفراد موضوعه فى عرضٍ واحدٍ بلا تقدَّم ولا تأخر. هذا من جهه.

ومن جهه ثانيه: قلنا أنّ الفعلية ليس لها علاقة بأصل الموضوع، وأنّ التعارض يقع في دليل الأصل بلحاظ فردين، فردان أحدهما متقدّم على الآخر زماناً، لكن هذا بلحاظ الجعل لا أثر لهذا التقدّم والتأخّر الزماني في شمول دليل الجعل والخطاب الشرعي لكلٍ منهما في عرضٍ واحدٍ، في مرحلة الجعل الدليل يشملهما معاً في عرضٍ واحدٍ، لا يشملهما بلحاظ التقدّم والتأخّر الزماني؛ بل يشملهما في عرضٍ واحدٍ؛ وحينئذٍ يقال بأنه يقع التعارض بينهما حتى إذا كان أحدهما متقدّماً والآخر متأخراً، ليكن شمول الأصل لهذا الطرف في زمانٍ متقدّماً عليه، والطرف الآخر متأخراً عنه زماناً، لكن شمول الجعل لكلٍ منهما يكون في عرضٍ واحدٍ في مرحلة الجعل، فيقع التعارض حينئذٍ والتساقط، وننتهي إلى نفس النتيجة وهي أنّ الطرف المشترك يتلقّى التنجيز من كلٍ منهما وتتساقط الأصول جميعاً.

## الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي.

إلى هنا ينتهي الكلام عن الصورة التي تكلمنا عنها، وتبين من خلال البحوث السابقة أنّ تنجيز وجوب الاجتناب عن الملاقى بالعلم الإجمالي الأوّل المعروف والمشهور بينهم هو أنّه لا- يثبت، بمعنى أنّ العلم الإجمالي الأوّل بين الإناءين لا ينجز وجوب الاجتناب عن الملاقى إلّا- على احتمالٍ تقدّم وهو أن نفترض أنّ نجاسه الملاقى هي من باب السرايه والتبعيه بالمعنى المتقدّم سابقاً، بناءً على هذا الاحتمال الغير المقبول من المشهور وغير المعروف بينهم، يمكن إثبات وجوب الاجتناب عن الملاقى بنفس العلم الإجمالي الأوّل على ما تقدّم سابقاً. نعم، بناءً على السببيه، بمعنى أنّ نجاسه الملاقى لنجاسه أخرى غير نجاسه الملاقى، وإن كانت مسببه عنها وناشئه منها، لكنّها نجاسه جديده وأخرى يحتاج إثباتها إلى دليل ولا يكفي في إثباتها مجرد نجاسه الملاقى. فالصحيح ما ذهبوا إليه من عدم تنجيز العلم الإجمالي الأوّل لوجوب الاجتناب عن الملاقى.

ص: ٥٠٣

وأما بلحاظ العلم الإجمالي الثاني في حاله ما إذا كانت الملاقاه والعلم بالملاقاه متأخّره عن العلم الإجمالي المفروض في محل الكلام. هذه هي الصورة التي تكلمنا عنها، وهي أن تكون الملاقاه والعلم بالملاقاه متأخّره عن العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين، هل يمكن تنجيز وجوب الاجتناب عن الملاقى بالعلم الإجمالي الثاني الحاصل بعد الملاقاه والعلم بالملاقاه، بأنّ المكلف يعلم بنجاسه إمّا الملاقى بعد الملاقاه، وإمّا الطرف الآخر، هل يمكن ذلك، أو لا يمكن؟ المعروف بين الجماعه والمشهور هو أيضاً أنّ العلم الإجمالي الثاني لا- ينجز وجوب الاجتناب عن الملاقى، ولهم مبانٍ ومسالك لإثبات عدم التنجيز وانحلال العلم الإجمالي الثاني وعدم تنجيزه لوجوب الاجتناب عن الملاقى.

المسلك الأوّل: المبني الذي نقلناه عن السيد الخوئي (قدّس سرّه) الذي يركّز على مسأله التقدّم الزماني ويقول أنّ الأصل في الملاقى ليس له معارض؛ لأنّ معارضه هو الأصل في الطرف الآخر، وهذا الأصل قد سقط في زمانٍ سابقٍ \_\_\_\_\_ فيفترض التقدّم والتأخّر الزماني \_\_\_\_\_ بالمعارضه مع الأصل في الملاقى؛ وحينئذٍ لا- يعود الأصل الساقط، فيجرى الأصل في الملاقى بلا معارض، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي، ويسقط عن التنجيز.

المسلك الثاني: الذي يركز على مسأله الطويله لا على مسأله التقدم والتأخر في الزمان، وإنما التقدم والتأخر الرتبي، ويقول بأن الأصل في الملاقى ليس له معارض في رتبته، قد يكون في الزمان له معارض معاصر له زماناً، لكنه ليس معاصراً له في الرتبه، وهذا الشيء موجود في كل حالات هذه الصوره التي نتكلم عنها، دائماً العلم الإجمالى الثانى متأخر رتبه عن العلم الإجمالى الأول، دائماً نجاسه الملاقى متأخره رتبه عن نجاسه الملاقى على تقدير نجاسته، فالتأخر الرتبي دائماً موجود، بينما رأى الأول كان يفترض في محل الكلام التقدم والتأخر الزمانى، وافترض الانحلال وعدم التنجيز على هذا الأساس. المسلك الثانى يقول في كل الحالات هناك تقدم وتأخر رتبي، وهذا التقدم والتأخر الرتبي يجعل الأصل في الملاقى غير داخل في المعارضه؛ لأن الأصل في الطرف الآخر وفي الرتبه السابقه تعارض مع الأصل في الملاقى وهذه المعارضه مستحكمه وأوجبت تساقط الأصلين، والأصل في الملاقى لا يدخل طرفاً في المعارضه، وإنما الأصل في الملاقى في رتبته ليس له معارض، فيجرى الأصل في الملاقى بلا معارض، وهذا يوجب انحلال العلم الإجمالى وسقوطه عن التنجيز. واضح أن هذين المسلكين مبيان على القول بمسلك الاقتضاء، بحيث يكفى في سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز وانحلاله جريان الأصل في أحد الطرفين بلا معارض.

المسلک الثالث المتقدّم: دعوى انحلال العلم الإجمالي الثانى على اساس أنّ معلومه متأخر عن المعلوم بالعلم الإجماليالأول. صاحب هذا المسلك يرى أنّ الميزان فى تأثير العلم وعدم تأثيره فى تنجيز العلم وعدم تنجيزه هو سبق المعلوم وتأخره لا سبق العلم وتأخره، فليس المهم أن يكون العلم الثانى الذى يدعى انحلاله متأخراً زماناً عن العلم الأول؛ بل حتى لو كان العلم الثانى متقدماً زماناً على العلم الأول، ما دام معلومه متقدماً زماناً على المعلوم بالعلم الإجمالي الأول، مع ذلك يكون العلم المتأخر حالاً للعلم المتقدّم؛ لأنّ العلم وإن كان متأخراً زماناً، لكنّ معلومه متقدّم زمانه على المعلوم بالعلم الإجمالي الآخر ويكون هذا موجباً لانحلاله، فالعلم الإجمالي الثانى إذا كان معلومه متأخراً زماناً عن المعلوم بالعلم الإجماليالأول؛ حينئذٍ هذا يكون موجباً لانحلاله؛ باعتبار أنّ المعلوم المتقدّم زماناً إذا تنجّز؛ حينئذٍ العلم الذى يكون معلومه متأخراً لا يكون منجزاً على كل تقدير، وإنّما يكون منجزاً على تقديرٍ دون تقديرٍ آخر، وهذا يوجب سقوطه عن التنجيز.

المسلک الرابع: هو دعوى الانحلال على اساس أنّ العلم الإجمالي الثانى متأخر عن العلم الإجماليالأول فى الرتبة، فلا يكون منجزاً؛ لأنّ أحد طرفيه تنجّز فى المرتبه السابقه والمنتجّز لا يتنجّز، وهذا الطرف تنجّز فى الرتبة السابقه، فلا يكون العلم الإجمالي الثانى موجباً لتنجيزه، وهذا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز وانحلاله. هذه هى الوجوه المتقدّمه لإثبات أنّ العلم الإجمالي الثانى منحل وليس منجزاً. وتبين أنّ هذه الوجوه ليست ناهضه لإثبات المنع عن منجزيه العلم الإجمالي الثانى، وقلنا فى البدايه أنّ القاعده تقتضى تنجيز هذا العلم الإجمالي الثانى، باعتبار أنّ الملاقى طرف فيه، وليس طرفاً فى العلم الإجماليالأول، فيقع الكلام فى أنّ العلم الإجماليالأول ينجز الملاقى، أو لا ينجزه، لكن العلم الإجمالي الثانى وقع طرفاً فيه فالقاعده تقتضى أن يكون منجزاً له، وتبين أنّه ليس هناك ما يمنع من التنجيز، فلا بدّ أن يكون العلم الإجمالي الثانى منجزاً لوجوب الاجتناب عن الملاقى، إن لم نقل أنّ العلم الإجماليالأول أيضاً ينجز وجوب الاجتناب عن الملاقى. هذا كلّ فى الصوره التى تكلمنا عنها وهى ما إذا كان العلم الإجمالي بنجاسه أجد الإناءين متقدماً على زمان الملاقاه والعلم بالملاقاه، هذا ما وقع الكلام فيه، وتبين أنّ الصحيح خلافاً لما هو المعروف وجوب الاجتناب عن الملاقى.

الصورة الأخرى التى يقع الكلام فيها: هى ما إذا كان العلم الإجمالى متأخراً زماناً عن الملاقاه وعن العلم بالملاقاه، عكس الصورة الأولى، كما إذا فرضنا أن الثوب لاقى هذا الإناء، وعلم المكلف بهذه الملاقاه، ثم بعد ذلك علم إجمالاً بنجاسه إمّا الإناء الذى لاقاه الثوب، أو الماء الموجود فى الإناء الآخر، العلم الإجمالى هو كعلم إجمالى يكون متأخراً عن زمان الملاقاه وزمان العلم بها. ذكروا لهذه الصورة حالتين يجمعها مقسم هو أن العلم الإجمالى بنجاسه أحد الإناءين متأخراً عن الملاقاه وعن العلم بالملاقاه:

الحاله الأولى: أن يكون زمان المعلوم بالإجمال متّحداً مع زمان الملاقاه، يعنى زمان النجاسه المعلومه بالإجمال متّحد مع زمان الملاقاه من قبيل ما إذا كان الثوب من البدايه موجود فى هذا الماء، ثم علمنا بنجاسه أحد شيئين، إمّا الماء الموجود فيه الثوب، وإمّا الماء الموجود فى الإناء الآخر، هنا زمان النجاسه المعلومه بالإجمال هو نفس زمان الملاقاه، يعنى ما أعلمه بالإجمال هو نجاسه إمّا هذا الماء، أو الإناء الآخر، الملاقاه كانت حاصله فى نفس الزمان، الملاقاه والنجاسه المعلومه بالإجمال زمانهما متّحد، وإن كان العلم بالنجاسه المرّدده بين الإناءين متأخراً عن زمان الملاقاه وزمان العلم بها، العلم متأخراً، لكن المعلوم بهذا العلم متّحد مع زمان الملاقاه.

الحاله الثانيه: أن يكون زمان المعلوم بالإجمال سابقاً على زمان الملاقاه، العلم الإجمالى بالنجاسه متأخراً عن الملاقاه وعن العلم بالملاقاه، لكن المعلوم بهذا العلم الإجمالى متقدم على الملاقاه كما إذا فرضنا أنه علم يوم السبت بنجاسه أحد الماءين فى الإناءين يوم الخميس، يعنى العلم حصل يوم السبت، لكن المعلوم هو النجاسه يوم الخميس، ثم لاقى الثوب أحد الماءين يوم الجمعة، فيكون العلم الإجمالى حاصلًا يوم السبت، الملاقاه حصلت يوم الجمعة، فنحافظ على المقسم بهذه الصوره، العلم الإجمالى بنجاسه أحد الماءين متأخراً عن زمان الملاقاه؛ لأنّ الملاقاه حصلت يوم الجمعة، لكن المعلوم بهذا العلم الإجمالى المتأخراً متقدّم حتّى على الملاقاه؛ لأنّ ما يعلمه هو نجاسه أحد الإناءين يوم الخميس، فيكون متقدّمًا على زمان الملاقاه.



وقع الكلام في هاتين الحالتين، بالنسبة إلى الحالة الأولى، وهي ما إذا كان زمان المعلوم بالإجمال متّحداً مع زمان الملاقاه، ومثاله الواضح هو إناء أنغمس فيه ثوب، أنا علمت إجمالاً بنجاسه أحد الشئتين: إمّا هذا الماء، وإمّا هذا الثوب في ذاك التاريخ، فيكون زمان النجاسه المعلومه، قد تكون النجاسه حاصله قبل ذلك، لكنّها ليست معلومه، زمان النجاسه المعلومه متّحد مع زمان الملاقاه، في هذه الحالة هناك أكثر من رأى:

الرأى الأوّل: يحاول أن يستفيد من الطوليه بين الأصل في الملاقى والأصل في الملاقى، باعتبار أنّ الشك في نجاسه الملاقى ناشئ من الشك في نجاسه الملاقى. إذن: هناك طوليه وتقدّم وتأخر رتبى بينهما، وهذه الطوليه تحتم أن نقول بأنّ الأصل السببى يكون حاكماً على الأصل المسببى، ولا تصل النوبه إلى الأصل المسببى إلاّ بعد سقوط الأصل السببى الذى هو الأصل فى الملاقى، والأصل المسببى هو الأصل فى الملاقى، ولمّا كان ذاك حاكماً، وهذا فى طول ذاك، فالنوبه لا تصل إلى الأصل المسببى إلاّ إذا سقط الأصل السببى الحاكم الذى هو الأصل فى الملاقى، ويسقط الأصل فى الملاقى بالمعارضه مع الأصل فى الطرف الآخر، فإذا تعارضوا وتساقطا؛ حينئذٍ تصل النوبه إلى الأصل المسببى، أى الأصل فى الملاقى، وهو أصل ليس له معارض، فيجرى، وهذا يؤدى إلى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، وبذلك ينحل العلم الإجمالى.

الرأى الثانى: أنّ الطوليه بين الأصلين لا تنفع. صحيح أنّ الأصل فى الملاقى فى رتبه متأخره عن الأصل فى الملاقى، لكن هذه الطوليه لا تنفع بعد فرض اتحاد زمان المعلوم بالإجمال وزمان الملاقاه، باعتبار أنّ هنا يوجد عندنا علمان متعاصران زماناً، أحدهما العلم بنجاسه هذا الإناء، أو ذاك الإناء، والآخر العلم بنجاسه الملاقى أو ذاك الإناء، هذان علمان متعاصران زماناً ولا يوجد بينهما تقدّم وتأخر فى الزمان؛ وحينئذٍ يكون كل منهما منجزاً، يشتركان فى التنجيز ويكون هذا نظير ما إذا علمنا إجمالاً بنجاسه الماء الموجود فى الإناء الكبير، أو الماء الموجود فى الإناءين الصغيرين؛ إذ لا إشكال فى أنّ هذا العلم الإجمالى ينجز جميع الأطراف الثلاثه، ينجز الماء فى الإناء الكبير، والماءين فى الإناءين الصغيرين، وما نحن فيه من هذا القبيل، هنا أيضاً نعلم إجمالاً بأنّ النجاسه موجوده، إمّا فى الملاقى، أو فى الملاقى، أو فى الطرف الآخر، إمّا فى الثوب، أو فى الماء الذى لاقاه الثوب، أو فى الطرف الآخر؛ فحينئذٍ لابدّ من الاجتناب عن الأطراف الثلاثه وهذا العلم الإجمالى يكون منجزاً للثوب فى محل الكلام.

نعم، يقول: هناك فرق بين محل الكلام وبين مثال الإناءين الصغيرين والإناء الكبير، والفرق هو أنّ نجاسه الثوب في محل كلامنا مسيبه عن نجاسه الملقى، بينما نجاسه الإناء الصغير الثانى ليست مسيبه عن نجاسه الإناء الصغير الأول، ولا توجد علاقه سببيه ومسيبه بينهما، لكن هذا ليس فارقاً مهماً ولا يؤثر على النتيجة؛ إذ بالنتيجه نحن نعلم إجمالاً بنجاسه إِمّا الملقى والملقى، وإمّا نجاسه الطرف الآخر، كما نعلم فى المثال بنجاسه إِمّا الإناء الكبير، وإمّا الإناءين الصغيرين، الإناءان الصغيران بمثابة الملقى والملقى، فكما هناك نعلم بنجاسه إِمّا الإناءين الصغيرين أو الإناء الكبير، هنا أيضاً نعلم بنجاسه إِمّا الملقى والملقى وإمّا الطرف الآخر، فتتنبّز كل الأطراف ويكون هذا موجباً لوجوب الاجتناب عن الملقى.

الرأى الثالث: هذا الرأى أصلاً ينكر الطوليه بين الأصل فى الملقى والأصل فى الطرف الآخر، يقول لا توجد طوليه بينهما، الرأى الثانى كان يعترف بالطوليه، لكنّه كان يقول بأنّ الطوليه لا تنفع مادام هناك تعاصر زمانى بين العلمين، لكن الرأى الثالث ينكر الطوليه اساساً بين الأصل فى الملقى والأصل فى الطرف الآخر، ويقول لا- طوليه بينهما حتّى نقول كما فى الرأى الأول بأنّ الطوليه بينهما تمنع من وصول النوبه إلى الأصل فى الملقى إلا- بعد سقوط الأصل فى الطرف الآخر، وإذا سقط الأصل فى الطرف الآخر يجرى الأصل فى الملقى بلا معارض، هذه الطوليه ممنوعه؛ لأنها مبنيه على فكره أنّ الأصل فى الملقى فى طول الأصل فى الملقى، والأصل فى الملقى فى رتبه الأصل فى الطرف الآخر، والمتأخر عن أحد المتساويين رتبه متأخر عن الآخر، فتكون هناك طوليه بين الملقى وبين الطرف الآخر، إذا كانت هناك طوليه؛ حينئذٍ يجرى الكلام السابق بأنّ النوبه لا تصل إلى الأصل فى الملقى إلا بعد سقوط ذلك الأصل، فإذا سقطت النوبه إلى الأصل فى الملقى، فلا معارض له. الرأى الثالث ينكر أصل الطوليه، وينكر المبدأ القائل بأنّ المتأخر عن أحد المتساويين متأخر عن الآخر، وهذا معناه أنّ الأصل فى الملقى والأصل فى الطرف الآخر فى رتبه واحده وفى عرضٍ واحدٍ، فالطوليه لا- تنفع لإثبات الانحلال وسقوط العلم الإجمالى عن التنجيز، باعتبار جريان الأصل فى الملقى بلا معارض؛ بل نحن ذكرنا سابقاً فى ما تقدّم أنّه حتّى الطوليه بين الأصل فى الملقى والأصل فى الملقى غير موجوده، فكما لا طوليه بين الأصل فى الملقى والأصل فى الطرف الآخر، كذلك لا طوليه بين الأصل فى الملقى وبين الأصل فى الملقى.

ومن هنا يظهر أنّ الصحيح في هذه الحالة من الصورة الثانية هو إنكار الطولية، وعلى تقدير تسليم الطولية، فالظاهر أنها لا توجب سقوط التنجيز عن العلم الإجمالي الثاني وانحلاله؛ بل يبقى ويكون موجباً للتنجيز ولوجوب الاجتناب عن الملاقى.

وأما الحالة الثانية، فالفرق بين الحالة الأولى والثانية هو أنّ المعلوم بالعلم الإجمالي الذي فرضناه في أصل الصورة الثانية متأخراً عن الملاقاه وعن زمان العلم بها، في الحالة الأولى كان متحداً مع زمان الملاقاه، أما في الحالة الثانية فيتقدّم، يعنى يكون المعلوم بالعلم الإجمالي المتأخّر سابقاً على زمان الملاقاه، يوم السبت علم بنجاسه أحد الإناءين يوم الخميس، والملاقاه حصلت يوم الجمعة، في هذه الصورة هناك رأى يرى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى في هذه الحالة، باعتبار أنّ المعلوم بالإجمال في المثال السابق هو النجاسه يوم الخميس، الثوب ليس طرفاً في هذا العلم الإجمالي، ما هو طرف في هذا العلم الإجمالي باعتبار أنّ المعلوم بالعلم الإجمالي متقدّم على الملاقاه، ما هو طرف في هذا العلم الإجمالي هو عبارته عن هذا الإناء وهذا الإناء، الثوب ليس طرفاً في العلم الإجمالي، فإذا لم يكن طرفاً في العلم الإجمالي يكون الشكّ في نجاسه الثوب شكّاً بدوياً، وشكّاً في نجاسه جديده في الثوب بعد النجاسه المعلومه والمردده بين الإناءين في يوم الخميس، يشكّ في أنّه حدثت نجاسه في هذا الثوب الملاقى لأحد الإناءين، أو لم تحدث نجاسه جديده؟ فهو شكّ في حدوث نجاسه جديده، فيجرى الأصل المؤمن لنفى هذا الشكّ ونفى هذه النجاسه الجديده المحتمله، والسرّ في ذلك هو أنّ المعلوم بالعلم الإجمالي متقدّم على زمان الملاقاه، ومع فرض التقدّم، يقول: في الزمان الأوّل، أى في يوم الخميس العلم الإجمالي ولو كان متأخراً، لكن لما كان معلومه متقدّماً سوف ينجّز كلا الإناءين، والثوب ليس طرفاً في هذا العلم الإجمالي، فإذا لم يكن طرفاً في هذا العلم الإجمالي، فالشكّ في نجاسته هو شكّ في نجاسه جديده حادثه بعد النجاسه المعلومه بالإجمال، والشكّ في نجاسه حادثه جديده يجرى فيه الأصل المؤمن؛ وحينئذٍ ينحلّ العلم الإجمالي.

يقول: وفرقها عن الحاله الأولى هو أنه في الحاله الأولى لم يكن هناك فاصل زمانى بين المعلوم بالإجمال وبين الملاقاه، زمان المعلوم بالإجمال متّحد مع زمان الملاقاه، وعدم تخلّل الفاصل الزمانى بين المعلوم بالإجمال وبين الملاقاه. أو بعبارة أخرى: ليس هناك فاصل زمانى بين نجاسه الملاقى على تقدير نجاسته وبين نجاسه الملاقى، فى الآن الذى عُلِمَ فيه بنجاسه الملاقى على تقدير أن يكون هو النجس، فى نفس الآن الثوب أيضاً يكون نجساً، وليس هناك فاصل زمانى بين النجاستين؛ فحينئذٍ هذا يعنى أن العلم الإجمالى من البدايه يتعلّق بالأطراف الثلاثة، يعنى ما أعلمه إجمالاً هو إمّا نجاسه الماء الموجود فيه الثوب والثوب، أو نجاسه الإناء الآخر؛ ولذا يكون حاله حال المثال السابق، العلم إمّا بنجاسه الماء الموجود فى الإناء الكبير، أو الماءين الموجودين فى الإناءين الصغيرين، من البدايه ما أعلمه هو نجاسه إمّا ثابتة لهذا الماء فى هذا الإناء والثوب الموجود فيه، أو نجاسه ثابتة فى الإناء الآخر، فيكون الفرق بينهما فى تخلّل فاصل زمانى بين المعلوم بالإجمال وبين زمان الملاقاه، أو عدم وجود فاصل زمانى؛ ولذا يقول: فى الحاله الثانيه نحن نقول بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى بخلاف الحاله الأولى، فأنه يجب الاجتناب عن الملاقى.

### الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالى.

كان الكلام فى الصوره الثانيه، وقلنا أنّ الصوره الثانيه فيها حالتان، وتكلّمنا عن الحاله الأولى وانتهى الكلام إلى الحاله الثانيه، وهى أن يُفرض فيها أنّ زمان المعلوم بالإجمال سابق على زمان الملاقاه، وإن كان نفس العلم الإجمالى متأخراً زماناً عن ذلك، لكنّ المعلوم بالإجمال سابق على زمان الملاقاه. ومثّلنا بما إذا علم إجمالاً يوم السبت بأنّ أحد الإناءين نجس، فزمان العلم الإجمالى هو السبت، لكنّ ما علمه بالإجمال هو نجاسه أحد الإناءين يوم الخميس، ثم فُرض تحقق الملاقاه يوم الجمعة، فيكون العلم الإجمالى فى يوم السبت متأخراً عن زمان الملاقاه، ولكنّه متقدّم على زمان المعلوم بالإجمال. فى هذه الحاله، وهى حاله ما إذا كان المعلوم بالإجمال متقدّماً على زمان الملاقاه، قلنا بأنّه قد يقال بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، باعتبار أنّ المعلوم بالإجمال وهو النجاسه فى يوم الخميس فى هذا المثال مردّده بين الملاقى وبين الطرف الآخر، والملاقى ليس طرفاً فى هذا العلم الإجمالى، ومن هنا يكون الشكّ فى الملاقى شكّاً فى حدوث نجاسه جديده بعد حدوث النجاسه المردّده، فيرجع فيها إلى الأصل. والفرق بينها وبين الحاله الأولى من الصوره الثانيه هو أنّ هناك لم يكن هناك فاصل زمانى بين نجاسه الملاقى وبين نجاسه الملاقى؛ لأنّ الزمان متّحد فى الحاله الأولى، اتّحد زمان نجاسه الملاقى المعلوم بالإجمال على تقدير نجاسته وبين زمان نجاسه الملاقى، هذا الاتّحاد أوجب أن يكون الملاقى داخلاً طرفاً فى العلم الإجمالى؛ لأنّ ما يعلمه المكلف حقيقه هو نجاسه إمّا الملاقى والملاقى، وإمّا الإناء الآخر، فتتنجّز جميع الأطراف الثلاثة؛ لأنّ زمان نجاسه الملاقى على تقدير أن يكون هو النجس متّحد مع زمان نجاسه الملاقى، لكن فى الحاله الثانيه الأمر ليس هكذا، زمان نجاسه الملاقى حدثت يوم الخميس على تقدير أن يكون هو النجس؛ لأنّ المعلوم بالعلم الإجمالى المتأخّر هو نجاسه أحد الإناءين الملاقى، أو الطرف الآخر فى يوم الخميس، بينما زمان الملاقاه متأخّر عنه، حدث بعد ذلك، هذا الفاصل الزمانى بينهما هو الذى جعل القائل يقول بأن الثوب لا يتنجّز؛ لأنّه ليس طرفاً فى العلم الإجمالى الحاصل والذى زمانه يوم الخميس، هناك النجاسه مردّده يوم الخميس بين الملاقى وبين الطرف الآخر،

والثوب ليس طرفاً في هذا العلم الإجمالى، ومن هنا قال بأنَّ الشكَّ فى نجاسه الثوب هى شكٌّ فى نجاسه جديده، فيجرى فيها الأصل.

ص: ٥١٠

هذا الكلام بهذه الصيغه مردود، والصحيح هو أنه لا فرق بين الحالتين فى أنَّ العلم الإجمالى ينجز الملاقي كما ينجز الملاقي من دون فرقٍ بين الحالتين المتقدمتين، باعتبار أنَّ المعلوم بالعلم الإجمالى فى الحاله الثانيه وإن كان متقدماً وسابقاً على زمان الملاقاه كما هو المفروض فى الحاله الثانيه؛ لأنَّه حدث يوم الخميس كما قلنا فى المثال، فهو وإن كان متقدماً وسابقاً، لكنَّه يكون متقدماً فى الحقيقه بوجوده الواقعي، النجاسه المردده بين الملاقي وبين الطرف الآخر بوجوده الواقعي لا بوجوده المعلوم تكون متقدّمه وسابقه بلا إشكال، لكنَّ هذه النجاسه بوجودها العلمى ليست متقدّمه؛ لأنَّ المفروض أنَّ العلم حصل بعد ذلك، ليس العلم حاصلًا فى يوم الخميس، وإنَّما المفروض أنَّ العلم حصل يوم السبت، يوم السبت علم بنجاسه مردده يوم الخميس بين الملاقي وبين الطرف الآخر، فالنجاسه المعلومه بالإجمال بوجودها الواقعي متقدّمه، لكنَّها بوجودها العلمى حصلت يوم السبت، ومن الواضح أنَّ التنجيز من آثار العلم بالنجاسه وليس من آثار النجاسه بوجودها الواقعي، النجاسه بوجودها الواقعي لا تكون منجزه، وإنَّما تكون منجزه بوجودها العلمى، أى عندما يعلم بها المكلف، أمّا بوجودها الواقعي، فلا يترتب عليها التنجيز، التنجيز من آثار العلم بالنجاسه لا من آثار النجاسه بوجودها الواقعي، وهذا معناه أنَّ التنجيز لا يبدأ إلا من حين حدوث العلم ولا علاقته لذلك بنفس المعلوم، ليكن المعلوم بالعلم الإجمالى متقدماً يوم الخميس، لكن تنجيز هذا المعلوم لا يكون إلا من حين حدوث العلم، والمفروض فى محل كلامنا أنَّ العلم متأخّر زماناً عن الملاقاه؛ فحينئذٍ يكون حال هذه الحاله \_\_\_\_\_ الثانيه \_\_\_\_\_ هى نفس الحاله الأولى، باعتبار أنَّ الملاقي يكون من أطراف هذا

العلم الإجمالى؛ لأنَّه فى زمان حدوث العلم، والمفروض أنَّ الملاقاه متقدّمه عليه فى الحاله الثانيه، زمان الملاقاه متقدّم على العلم، حينما حصل العلم، والمفروض أنَّ العلم هو المنجز، والنجاسه إنَّما تنتجز بوجودها العلمى، حينما حصل العلم نحن نعلم واقعاً بنجاسه مردده بين الملاقي والملاقى وبين الطرف الآخر، فتنجّز جميع الأطراف وإن كانت النجاسه المعلومه المتقدّمه زماناً بوجودها الواقعي على زمان الملاقاه، لكنَّ العلم بها متأخّر عن زمان الملاقاه، فحينما يحصل العلم الإجمالى مع فرض تقدّم زمان الملاقاه، الثوب لاقى أحد الطرفين، هذا العلم الإجمالى فى الحقيقه هو علم بنجاسه الملاقي والملاقى أو نجاسه الطرف الآخر، فيكون منجزاً لجميع الأطراف الثلاثه، وهذا معناه وجوب الاجتناب عن الملاقي فى هذه الحاله أيضاً كما هو الحال فى الحاله الأولى من الصوره الثانيه، بالضبط هذا يكون من قبيل ما تقدّم ما إذا علمنا بنجاسه الإناء الكبير، أو الإناءين الصغيرين، فى يوم السبت عندما علمت إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين مع فرض تقدم زمان الملاقاه على هذا العلم الإجمالى. إذن: أنا أعلم إجمالاً بنجاسه إمّا الإناء الآخر، أو الملاقي والملاقى، فتنجّز جميع الأطراف ولا يمكن إجراء الأصل فى الملاقي كما ذكر.

ص: ٥١١

الصورة الثالثة: أن يُفترض أنّ العلم الإجمالي بعد الملاقاه وقبل زمان العلم بالملاقاه، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين يوم السبت، فزمان العلم الإجمالي هو يوم السبت، ثم علمنا يوم الأحد أن أحد الإناءين لاقى ثوباً يوم الجمعة، فزمان الملاقاه يوم الجمعة، وزمان العلم الإجمالي يوم السبت، وزمان العلم بالملاقاه يوم الأحد، فيكون زمان العلم الإجمالي بعد الملاقاه؛ لأنّ الملاقاه حصلت يوم الجمعة وقبل العلم بها؛ لأنّ العلم بالملاقاه حصل يوم الأحد. في هذه الصورة هل يحكم بحكم الصورة الأولى على رأيهم؟ حيث أنّهم ذهبوا في الصورة الأولى إلى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، هل تُلحق هذه الصورة الثالثة بالصورة الأولى، فلا يجب الاجتناب فيها عن الملاقى؟ أو أنّها ملحقه بالصورة الثانية حتى يجب فيها الاجتناب عن الملاقى؟ بناءً على عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى في الصورة الأولى، ووجوب الاجتناب عن الملاقى في الصورة الثانية. إلحاقها بالصورة الأولى باعتبار أنّها تشترك مع الصورة الأولى بتقدّم العلم الإجمالي على العلم بالملاقاه، في كلٍ منهما يكون العلم الإجمالي متقدّماً على العلم بالملاقاه؛ لأنّ العلم بالملاقاه في محل كلامنا حصل يوم الأحد، والعلم الإجمالي حصل يوم السبت، فيكون العلم الإجمالي متقدّماً على زمان العلم بالملاقاه، والصورة الأولى أيضاً هكذا كانت، نقطة الاشتراك هذه هل توجب إلحاق هذه الصورة الثالثة بالصورة الأولى، فيلتزم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى كما ذكروا؟ أو أنّها تُلحق بالصورة الثانية التي ذهب المحققون منهم إلى وجوب الاجتناب عن الملاقى فيها، باعتبار أنّها تشترك معها في كون العلم الإجمالي متأخراً عن الملاقاه، فهل تُلحق بهذه، أو بهذه؟ ذكروا هذا في كلماتهم، واختلفوا في إلحاقها بالصورة الأولى، أو بالصورة الثانية.

وبعبارة أخرى: هل يجب الاجتناب عن الملاقى فى الصورة الثالثة، أو لا يجب الاجتناب عن الملاقى ؟ بناءً على وجوب الاجتناب عن الملاقى حتى فى الصورة الأولى؛ بل فى جميع الصور المتقدمه وفى كل الحالات المتقدمه يجب الاجتناب عن الملاقى كما هو الصحيح، هنا أيضاً يقال بوجوب الاجتناب عن الملاقى، وإنما يفتح البحث فى هذه الصورة الثالثه عندما نختر التفصيل بين الصور المتقدمه فى وجوب الاجتناب أو عدم وجوب الاجتناب، فإذا قلنا مثلاً فى الصورة الأولى بعدم وجوب الاجتناب كما هو المعروف، وفى الصورة الثانيه يجب الاجتناب، فيقع الكلام فى أن الصورة الثالثه هل تُلحق بالصورة الأولى فلا يجب الاجتناب، أو تُلحق بالصورة الثانيه، فيجب الاجتناب ؟ فيكون هناك مجال لهذا البحث، بناءً على التفصيل فى الصور السابقه.

فى الصورة الثالثه هناك رأيان:

الرأى الأول: يرى وجوب الاجتناب عن الملاقى إلحاقاً لها بالصورة الثانيه، وذلك باعتبار جهه الاشتراك الموجوده بينهما وهى أن العلم الإجمالى متأخر زماناً عن الملاقاه، الملاقاه حاصله ومتحققه عندما يحصل العلم الإجمالى، يعنى أن العلم الإجمالى متأخر زماناً عن زمان الملاقاه. عندما يكون العلم الإجمالى متأخراً عن زمان الملاقاه، الملاقاه حاصله ومتحققه عندما يحدث العلم الإجمالى؛ حينئذٍ يقال أن الملاقى يكون طرفاً فى هذا العلم الإجمالى؛ لأن ما نعلمه واقعاً مع فرض تقدم الملاقاه على العلم الإجمالى هو بنجاسه مردده بين الملاقى والملاقى وبين الطرف الآخر، هذا هو ما نعلمه بالعلم الإجمالى، ولا يجوز لنا أن نقصر هذا العلم الإجمالى على الملاقى والطرف الآخر؛ لأن زمان الملاقاه متقدم على زمان حدوث العلم الإجمالى، يأتى العلم الإجمالى وما يعلمه إجمالاً بعد فرض تحقق الملاقاه هو عباره عن كل الأطراف الثالثه، كلها تكون داخله بعد العلم الإجمالى، صحيح أن العلم الإجمالى حدث يوم السبت، وصحيح أيضاً أن هذا العلم الإجمالى الحادث يوم السبت له طرفان وهما عباره عن الملاقى والطرف الآخر، لكن بعد العلم بالملاقاه يوم الأحد فى المثال السابق وكون تاريخ الملاقاه متقدماً على يوم السبت، الملاقاه حصلت يوم الخميس وإن كان العلم بها حصل يوم الأحد؛ حينئذٍ هذا العلم الإجمالى بنجاسه إما الملاقى، أو الطرف الآخر سوف ينقلب إلى العلم بنجاسه إما الملاقى والملاقى، وإما الطرف الآخر، ينقلب إلى هذا العلم الإجمالى الثانى، والتنجز يدور مدار هذا العلم الإجمالى الثانى، يوم السبت قبل حلول يوم الأحد العلم الإجمالى طرفاه خصوص الملاقى والطرف الآخر، والثوب لا يدخل طرفاً فى هذا العلم الإجمالى، لكن يوم الأحد حينما أعلم بتحقيق الملاقاه قبل تاريخ العلم الإجمالى، معناه أن العلم الإجمالى ينقلب، هذا العلم الإجمالى الحاصل يوم السبت الذى له طرفان سوف ينقلب إلى علم إجمالى بنجاسه إما الملاقى والملاقى أو الطرف الآخر، فيدخل الملاقى طرفاً فى هذا العلم الإجمالى الثانى والذى عليه تدور المنجزيه، المنجزيه تكون على أساس هذا العلم الإجمالى الثانى، فتتنجز جميع الأطراف الثالثه وتتساقط الأصول فى جميع الأطراف الثالثه ويجب الاجتناب عن جميع الأطراف الثالثه بما فيها الملاقى، فيجب الاجتناب عن الملاقى فى الصورة الثالثه.

الرأى الثانى: يقول لا- يجب الاجتناب عن الملاقى كما هو الحال فى الصوره الأولى بناءً على أنه فى الصوره الأولى لا يجب الاجتناب عن الملاقى، باعتبار أنّ العلم الإجمالى متقدّم على زمان العلم بالملاقاه، زمان العلم بالملاقاه يوم الأحد، وزمان العلم الإجمالى يوم السبت، صحيح زمان الملاقاه يوم الخميس، لكن العلم بالملاقاه فى الصوره الثالثه فرض حصوله يوم الأحد. إذن: زمان العلم بالملاقاه حصل يوم الأحد، وزمان العلم الإجمالى حصل يوم السبت، زمان العلم الإجمالى الحاصل يوم السبت قلنا أنّ التنجيز ليس من آثار النجاسه بوجودها الواقعى، وإنّما هو من آثار النجاسه بوجودها العلمى، ومن هنا لا يكون للملاقاه الحاصله يوم الجمعه أى أثر، وإنّما يكون لها أثر من حين العلم بها، وأمّا قبل ذلك فلا يكون لها أى أثر، هذه النقطة إذا أخذناها بنظر الاعتبار، وهى أنّ الملاقاه وإن حصلت يوم الخميس، لكن ليس لها أثر، وإنّما تكون مؤثره بوجودها العلمى، ووجودها العلمى حصل يوم الأحد؛ حينئذٍ يقال أنّ العلم الإجمالى الحاصل يوم السبت لا- ينجز إلّا- طرفيه وهما الملاقى والطرف الآخر، فإذا نجّزهما وتساقطت الأصول فيهما ووجب الاجتناب عنهما؛ حينئذٍ علم بالملاقاه يوم الأحد، هذا العلم بالملاقاه يوم الأحد غايه ما يصنعه هو أنّه يوجب حدوث علم إجمالى \_\_\_\_\_ هذا العلم الإجمالى الثانى الذى كُنّا نتحدث عنه سابقاً \_\_\_\_\_ بنجاسه إمّا الملاقى، أو الطرف الآخر، هذا العلم الإجمالى الثانى بنجاسه الملاقى أو الطرف الآخر لا أثر له؛ لما تقدّم سابقاً من أنّ أحد طرفيه وهو الطرف المشترك، أى الطرف الآخر تنجز بمنجز سابق وهو العلم الإجمالى الحاصل يوم السبت، هذا العلم الإجمالى نجز كلا طرفيه وأحد طرفيه هو الطرف المشترك، فالطرف المشترك تنجز فى وقت سابق بالعلم الإجمالى السابق، العلم الإجمالى الثانى الدائر بينه وبين الملاقى الذى حصل نتيجة العلم بالملاقاه يوم الأحد الذى قلنا أنّ مدار التنجيز عليه لا على نفس الملاقاه الواقعه يوم الخميس، عند العلم بالملاقاه يوم الأحد حدث هذا العلم الجديد، وهو إمّا الملاقى نجس، أو الطرف الآخر، هذا العلم الإجمالى ليس له أثر؛ لأنّ أحد طرفيه وهو الطرف المشترك تنجز بمنجز سابق، والمنجز السابق هو عبارته عن العلم الإجمالى المتقدّم الحاصل يوم السبت، ومن هنا لا- مانع من إجراء الأصل فى الملاقى، فلا يتنجز الملاقى ولا يجب الاجتناب عنه؛ بل يمكن إجراء الأصل فى هذا الملاقى؛ لأنّ العلم الإجمالى الثانى سقط عن التنجيز بالقاعده المتقدّمه التى تقول (أى علم إجمالى يسقط عن التنجيز إذا كان أحد طرفيه قد تنجز بمنجز سابق، ولو كان هذا المنجز هو كونه طرفاً لعلم إجمالى سابق). وعليه: لا يجب الاجتناب عن الملاقى.



الصحيح في المقام: هو الرأي الأول الذي يقول بوجود الاجتناب عن الملاقي في هذه الحالة، وذلك لما تقدم سابقاً من أن مسأله أن الطرف الآخر تنجز بمنجز سابق غير تامه وغير صحيحه، أن الطرف الآخر تنجز بمنجز سابق؛ لأن هذا معناه أن المنجز للطرف المشترك في زمان حدوث العلم الإجمالي الثاني الذي هو يوم الأحد، المنجز له هو العلم الإجمالي الحاصل يوم السبت، هذه القضية غير تامه؛ لأن العلم الإجمالي إنما ينجز ما تعلق به في الآن الذي يكون موجوداً فيه لا أن العلم الإجمالي بحدوثه يكون منجزاً في الزمان اللاحق، وإنما في كل آن العلم الإجمالي إذا كان موجوداً في ذلك الآن يكون منجزاً حينئذ لا أنه يكون منجزاً بحدوثه، وإنما يكون منجزاً ببقائه، العلم الإجمالي في يوم السبت ينجز طرفيه في يوم السبت بحدوثه، لكنه في يوم الأحد ينجز طرفيه ببقائه لا بحدوثه، وإلا لو كان يكفي الحدوث في تنجز الطرفين إلى يوم القيامة، معناه أن كل علم إجمالي يبقى منجزاً إلى يوم القيامة ولا يمكن حله؛ لأن الطرفين تنجزا بحدوث العلم الإجمالي من السابق، العلم الإجمالي ينجز طرفيه في آن حدوثه بحدوثه، وبقاءً ينجزه بوجوده البقائي لا بوجوده الحدوثي، هذه القضية مهمه جداً واستفدنا منها سابقاً أنه في يوم الأحد في زمان حدوث العلم الإجمالي الثاني العلم الإجمالي الأول ينجز طرفيه، لكن بوجوده البقائي. إذن: لا نستطيع أن نقول أن الطرف المشترك تنجز بمنجز سابق، وإنما تنجز بمنجز فعلي حصل حين حدوث العلم الإجمالي الثاني، هو تنجز ببقاء العلم الإجمالي الأول، وبقاء العلم الإجمالي الأول مقارن لحدوث العلم الإجمالي الثاني، وهذا معناه أن الطرف المشترك يتلقى التنجز من العلم الإجمالي الأول بوجوده البقائي، ومن العلم الإجمالي الثاني بوجوده الحدوثي، فهو يتلقى التنجز من كل منهما ومعنى ذلك أن كلاهما يكون جزء السبب في تنجز الطرف المشترك ويكون كل منهما تمام السبب في التنجز بالنسبه لموردى الافتراق في هذين العلمين الإجماليين، العلم الإجمالي الثاني ينجز الملاقي ويكون تمام السبب في تنجزه، والعلم الإجمالي الأول ينجز الملاقي ويكون تمام السبب في تنجزه، لكنهما بالنسبه إلى الطرف المشترك، بالنسبه إلى الطرف الآخر الذي هو طرف في كلا العلمين كل منهما يكون جزء السبب بقاعده أن السببين التامين المستقلين إذا اجتمعا على مسبب واحد تحوّل كل منهما إلى جزء السبب، وهذا معناه أنه يجب الاجتناب عن الملاقي، والملاقي هو طرف للعلم الإجمالي الثاني، والعلم الإجمالي الثاني ينجزه ولا موجب للقول بأنه يسقط عن التنجز على ما تقدم توضيحه مفصلاً سابقاً.

من هنا يظهر أنّ المسأله ليست مسأله انقلاب العلم الإجمالي الأول إلى العلم بنجاسه الملاقي والملاقي، أو الطرف الآخر، سابقاً هكذا قيل أنّه يوم الأحد ينقلب العلم الإجمالي الأول من كون له طرفان إلى أنّ يكون له أطراف ثلاثه يوم الأحد، وإنّما المسأله هي أنّه يحدث علم إجمالي جديد طرفاه الملاقي والطرف الآخر في زمان العلم بالملاقاه والذي سمّيناه سابقاً بالعلم الإجمالي الثاني، هذا العلم الإجمالي الثاني يكون منجزاً على ضوء ما تقدّم وما ذكرناه الآن. إلى هنا يتمّ الكلام عن هذه الصور الثلاثه، بعد ذلك يقع الكلام في ما ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) من أنّه في بعض الأحيان يجب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي، في كل الصوره السابقه كان الملاقي يجب الاجتناب عنه، وإنّما الكلام في وجوب الاجتناب عن الملاقي، في بعض الصور مثلاً يجب الاجتناب عن الملاقي بالإضافة إلى الملاقي، في بعض الحالات لا يجب الاجتناب عن الملاقي، وإنّما فقط الملاقي يجب الاجتناب عنه، هو عكس ذلك، وقال: في بعض الحالات قد يجب الاجتناب عن الملاقي ولا يجب الاجتناب عن الملاقي، وذكر لذلك مورداً، وسيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى .

### الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقي أحد أطراف العلم الإجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقي أحد أطراف العلم الإجمالي.

ذكرنا أنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) ذكر بأنّه في بعض الحالات والموارد يمكن افتراض أنّه يجب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي، وهذا لم يتحقق في الموارد السابقه، حيث في كل الموارد السابقه كان الملاقي ممّا يجب الاجتناب عنه، أمّا بضميمه الملاقي كما في بعض الصور، أو بدون الملاقي كما في الصور الأخرى، لكن الملاقي دائماً كان يجب الاجتناب عنه، هو يريد أن يصوّر حاله ينعكس فيها الأمر بحيث يجب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي، (1) والصور التي ذكرها هي ما إذا فرضنا أنّ المكلف علم بملاقاه الثوب للماء، ثمّ خرج الملاقي عن محل الابتلاء، ثمّ علم إجمالاً بنجاسه أحد الأمرين، إمّا الملاقي أو الطرف الآخر، فالعلم الإجمالي بنجاسه أحد الطرفين يكون متأخراً عن الملاقاه وعن خروج الملاقي عن محل الابتلاء، يعني خرج الملاقي عن محل الابتلاء، ثمّ حدث العلم الإجمالي، يعني عندما حدث العلم الإجمالي كان الملاقي خارجاً عن محل الابتلاء. هنا ذكر بأنّه تقع المعارضه بين الأصل في الملاقي وبين الأصل في الطرف الآخر، فيجب الاجتناب عنهما، بعد حدوث العلم الإجمالي ما يعلمه المكلف هو نجاسه إمّا الملاقي، أو الطرف الآخر، هذان طرفان تجري الأصول في كل منهما وتتعارض وتتساقط، الأصل في الملاقي يعارض الأصل في الطرف الآخر، فيسقطان معاً، والنتيجه أنّه يجب الاجتناب عن الملاقي. أمّا الملاقي، فلا- يجري فيه الأصل لخروجه عن محل الابتلاء؛ فحينئذٍ يبقى عندنا الأصل في الملاقي والأصل في الطرف الآخر يتعارضان ويتساقطان، ويكون هذا العلم الإجمالي الثاني منجزاً لكلا الطرفين، فيجب الاجتناب عن الملاقي. أمّا الملاقي، فلا يجري فيه الأصل لخروجه عن محل الابتلاء. إذا رجع الملاقي إلى محل الابتلاء بعد ذلك؛ حينئذٍ يقول لا مانع من الرجوع إلى اصاله الطهاره فيه؛ لأنّه بلا- معارض، باعتبار أنّ معارضه هو الأصل في الطرف الآخر، وقد سقط بالمعارضه مع الأصل في الملاقي، وهذا سقط قبل أن تصل النوبه إلى إجراء الأصل في الملاقي، يعني عندما نجري الأصل في الملاقي بعد رجوعه إلى محل الابتلاء لا- شيء يعارضه؛ لأنّ معارضه هو الأصل في الطرف الآخر، وقد سقط بالمعارضه في مرتبه سابقه مع الأصل في الملاقي، فيجري الأصل في الملاقي بلا معارض، والنتيجه هي أنّه يجب الاجتناب عن الملاقي ولا يجب الاجتناب عن الملاقي،

وكأنّ الملاقي هنا يكون كالملاقي في الصورة الأولى بناءً على انحلال العلم الإجمالي الثاني هناك، حيث أنّهم بنوا في الصورة الأولى على أنّه لا- يجب الاجتناب عن الملاقي؛ لأنّ الشك في نجاسته شك في نجاسته زائده جديده، فيجرى فيها الأصل المؤمن، الملاقي هنا في هذا الفرض يكون حاله حال الملاقي هناك، شك في نجاسته جديده؛ وحينئذٍ يمكن أن يجرى فيه الأصل المؤمن ولا- يكون له معارض؛ لأنّ معارضة سقط في مرتبه سابقه بالتعارض مع الأصل الجارى في الملاقي، قبل الرجوع إلى محل الابتلاء تعارض هذان الأصلان وتساقتا، بعد الرجوع يبقى الأصل في الملاقي بلا معارض.

ص: ٥١٦

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٣٦٣.

الذي يُلاحظ على ما ذكره في هذا المورد هو: أنّ هذا الكلام كأنه مبني على افتراض أنّ خروج الطرف عن محل الابتلاء يستلزم عدم جريان الأصل المؤمن فيه، وهذا صحيح، لكنّه إنّما يصح إذا لم يكن لجريان الأصل فيه ثمره عمليه تترتب على جريانه، لكنّ الكلام في أنّه في هذا الفرض هل جريان الأصل في الملاقي الخارج عن محل الابتلاء، هل له أثر عملي فعلي، أو لا؟ كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يفترض عدم وجود أثر يترتب على إجراء الأصل في الطرف الخارج عن محل الابتلاء، بينما الصحيح هو أنّ له أثر عملي، ويظهر هذا الأثر العملي في إثبات طهاره ملاقيه، أصاله الطهاره الجاربه في الملاقي لها أثر عملي فعلي وهو إثبات طهاره ملاقيه؛ لأنّ الملاقاه حصلت بين الثوب وهذا الطرف \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ ثم بعد ذلك حصل العلم الإجمالي، وكان الطرف الملاقي خارجاً عن محل الابتلاء، إذا أجرينا الأصل في الملاقي الخارج عن محل الابتلاء وجرت فيه أصاله الطهاره، هذه أصاله الطهاره فيه لها أثر عملي فعلي يظهر في الملاقي ويثبت بذلك طهاره الملاقي بناءً على جريان الأصل في الملاقي وتمايه هذا الأصل. إذن: له أثر عملي لا أنّه ليس له أثر عملي بحيث نقول أنّ الأصل لا- يجرى في الملاقي لكونه خارجاً عن محل الابتلاء، فالتعارض يقع بين الأصل في الملاقي وبين الأصل في الطرف الآخر، فيتساقتان، فإذا رجع الملاقي إلى محل الابتلاء بعد ذلك تجرى فيه أصاله الطهاره بلا معارض، والنتيجه أنّه لا يجب الاجتناب عن الملاقي، ويجب الاجتناب عن الملاقي، وهذا هو ما نريد إثباته. هذا كلّ مبني على افتراض أنّ الأصل في الملاقي غير جارٍ لخروجه عن محل الابتلاء، بينما الصحيح أنّه لا مانع من جريان الأصل في الطرف الخارج عن محل الابتلاء إذا كان يترتب على جريان الأصل فيه أثر عملي فعلي، وهذا متحقق في محل الكلام؛ لأنّ الأثر يظهر في الملاقي له؛ لأنّه يمكن إثبات طهاره الملاقي بإجراء أصاله الطهاره في الملاقي وإن كان خارجاً عن محل الابتلاء، فإذا جرى الأصل في الملاقي بهذه النكته وإن كان خارجاً عن محل الابتلاء؛ حينئذٍ يكون معارضاً بالأصل في الطرف الآخر؛ لأنّه لا يمكن إجراء أصاله الطهاره في كلٍ منهما للعلم الإجمالي بنجاسته أحدهما، إمّا الملاقي، أو الطرف الآخر، فإجراء أصاله الطهاره في الملاقي ولو لغرض إثبات طهاره ملاقيه مع إجراء أصاله الطهاره في الطرف الآخر غير ممكن، فيتعارض الأصلان حينئذٍ ويتساقتان؛ وحينئذٍ يبقى الأصل في الملاقي بلا- معارض، فتجرى أصاله الطهاره في الملاقي، فلا يجب الاجتناب عن الملاقي، وهذا عكس ما نريد إثباته، هو كان يريد إثبات وجوب الاجتناب عن الملاقي، وعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي، الآن ثبت العكس، أي يجب الاجتناب عن الملاقي، ولا- يجب الاجتناب عن الملاقي كما هو الحال في الصورة الأولى بناءً على مبناهم، كيف أنّهم في الصورة الأولى اختاروا عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي، هنا أيضاً اختاروا ذلك؛ لنفس النكته ونفس السبب السابق وهو أنّ الأصل في

الملاقى يجرى وله معارض، ومعارضه هو الأصل فى الطرف الآخر، يتعارضان ويتساقطان، فتصل النوبه إلى الأصل فى الملاقى وليس هناك ما يعارضه، فلا يجب الاجتناب عن الملاقى، ويجب الاجتناب عن الملاقى عكس ما يريد إثباته، فكل كلامه كان مبنياً على افتراض أن خروج الطرف عن محل الابتلاء يمنع من إجراء الأصل فيه مطلقاً، وقلنا أنه لا يمنع من إجراء الأصل فيه مطلقاً، وإنما يمنع من إجراء الأصل فيه إذا لم يكن لجريان الأصل فيه أثر عملى فعلى، وإلا يجرى فيه الأصل ويعارض الأصل فى الطرف الآخر، ويتساقطان وتصل النوبه إلى الأصل فى الملاقى، فيجرى فيه بلا معارض. هذا بناءً على مبانٍ متعددة سابقه، الوجوه التى تقدمت كانت اربعة لإثبات انحلال العلم الإجمالى الثانى وسقوطه عن التنجيز بحيث يُنتهى إلى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى فى أصل المسألة. عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، أو قل: انحلال العلم الإجمالى الثانى وسقوطه عن التنجيز له وجوه متعددة تقدمت سابقاً، وهذا الذى قلناه هنا فى مقام مناقشه صاحب الكفايه (قدّس سرّه) مبنى على أحد المسالك المتقدمه، وهو المسلك الذى يؤمن بانحلال العلم الإجمالى الثانى فى أصل المسألة، على اساس تعارض الأصل فى الطرف الآخر مع الأصل فى الملاقى فى رتبه سابقه، التقدم الرتبه هو الملايك فى الانحلال، الأصل فى الطرف الآخر يعارض الأصل فى الملاقى فى رتبه سابقه؛ فحينئذ الأصل فى الملاقى المتأخر جريانه بحسب الرتبه عن جريان الأصل فى الملاقى ومعارضته بالأصل فى الطرف الآخر؛ حينئذ تصل النوبه إليه، فيجرى بلا معارض؛ لأن معارض الأصل فى الملاقى بحسب العلم الإجمالى الثانى هو الأصل فى الطرف الآخر، والأصل فى الطرف الآخر قد سقط فى رتبه سابقه، فتصل النوبه إلى الأصل فى الملاقى بلا معارض.

هذا الكلام الذى ذكرناه مبنى على هذا المبنى، فنقول: أنّ الأصل فى الملاقى على فرض صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يجرى؛ لأنه يترتب على جريانه فيه أثر عملى يظهر فى الملاقى وإن كان الملاقى خارجاً عن محل الابتلاء، فيجرى فيه الأصل، وإذا جرى فيه الأصل يُعارض هذا الأصل فى الملاقى بالأصل فى الطرف الآخر فى رتبه سابقه على جريان الأصل فى الملاقى بلا مشكله؛ لأنّ العلم الإجمالى الثانى ينحل إذا سقط الأصل فى أحد أطرافه فى مرتبه سابقه. هذا هو المبنى الذى يعتمد عليه هذا الكلام، كل علم إجمالى إذا كان الأصل فى أحد أطرافه ساقطاً فى مرتبه سابقه، الأصل يجرى فى الطرف الآخر بلا معارض. فى محل الكلام العلم الإجمالى الثانى الأصل فى أحد أطرافه وهو الطرف الآخر الذى هو الطرف المشترك سقط فى مرتبه سابقه بالمعارضه مع الأصل فى الملاقى؛ لأنّ الأصل فى الملاقى يجرى؛ وحينئذ يجرى الأصل فى الملاقى بلا معارض، فيكون الجواب عن ما ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) مبنى على هذا المبنى، أنّ الملاك فى انحلال العلم الإجمالى وسقوطه عن المنجزيه هو سقوط الأصل فى أحد أطرافه فى مرتبه سابقه، ولا دخل للتقدّم الزمان والتأخر الزمانى، وإنما المهم هو التقدّم الرتبى، أن يكون الأصل فى أحد أطرافه قد سقط فى رتبه سابقه قد سقط فى رتبه سابقه، وهذا متحقق فى محل الكلام؛ فحينئذ ينحل العلم الإجمالى الثانى ولا مانع من إجراء أصاله الطهاره فى الملاقى، ونصل إلى نتيجته معاكسه لما أراد صاحب الكفايه (قدّس سرّه) إثباته.

وأما بناءً على المسالك الأخرى المتقدمه لإثبات الانحلال فى أصل المسأله فقد تكون النتيجة مختلفه، مثلاً: أحد الوجوه المتقدمه هو إثبات انحلال العلم الإجمالى الثانى على أساس تعارض الأصل فى أحد أطرافه فى زمان سابق، وسقوط هذا الأصل بالمعارضه مع الأصل فى طرف آخر فى زمان سابق؛ وحينئذ هذا يكفى فى إثبات انحلال العلم الإجمالى الثانى، وكأنّ الملاك فى انحلال العلم الإجمالى الثانى هو أن يكون أحد أطرافه قد سقط الأصل فيه فى زمان سابق، والفرق بينه وبين الأول هو أنّ الأول كان يركّز على مسأله التقدّم الرتبى، فى حين يركّز هذا على مسأله التقدّم الزمانى، فأحد أطراف العلم الإجمالى الثانى هو الطرف المشترك، والأصل فى الطرف المشترك قد سقط فى زمان سابق بالمعارضه مع الأصل فى الملاقى، وهذا يوجب سقوط العلم الإجمالى الثانى عن التنجيز وانحلاله حكماً، وبالتالي يجرى الأصل المؤمن فى الملاقى بلا معارض.

إذا أخذنا بهذا المبنى في محل الكلام، فالظاهر أنه لا يمكن إثبات عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي في الفرض الذي فرضه صاحب الكفايه (قدّس سرّه)؛ بل يجب الاجتناب عن الملاقي؛ لأنّ الأصل في الطرف الآخر ليس له معارض في زمان سابق، قبل زمان حدوث العلم الإجمالي الأصل في الطرف الآخر ليس له معارض؛ لأنّ المعارض له هو الأصل في الملاقي، والمفروض أنّ الملاقي خارج عن محل الابتلاء، ففي زمان سابق هو لم يكن مبتليّ بالمعارض، وإنّما ابتلي بالمعارض الآن وهو الأصل في الملاقي، وقبل هذا الأصل في الطرف الآخر في زمان سابق لم يكن معارض؛ لأنّ معارضة هو الأصل في الملاقي، والمفروض أنّ الملاقي خارج عن محل الابتلاء ولا- يجرى فيه الأصل، فالأصل في الطرف الآخر حينئذٍ لم يكن معارض في زمان سابق، ولم يكن هناك ما يسقطه في زمان سابق، الذي يوجب انحلال العلم الإجمالي الثاني هو أن يكون الأصل في أحد طرفيه قد سقط في زمان سابق، والأصل في هذا الطرف المشترك لم يتبلّ بالمعارض قبل الآن، وإنّما يتبلّ بالمعارض الآن. إذن: يمكن أن نقول: في الآن الأصل في الطرف المشترك معارض بالأصل في الملاقي، فيتعارضان، فيتساقطان ويتنجز كل منهما، فيجب الاجتناب عن الملاقي، بينما هذا لم يكن ثابتاً بناءً على المبنى الأوّل الذي تقدّم الحديث عنه.

نفس الكلام يقال في ما إذا أخذنا بالمبنى الآخر من المباني المتقدّمة، مثلاً: المبنى الذي يرى أن الانحلال قائم على أساس ثبوت علم إجمالي منجز في مرتبه سابقه للطرف الآخر. إذا كان أحد أطراف العلم الإجمالي قد تنجز بعلم إجمالي آخر في مرتبه سابقه، هذا العلم الإجمالي الثاني يسقط عن التنجيز وينحل حكماً، فيجرى الأصل في الطرف الآخر بلا معارض. والعلم الإجمالي الذي نجز أحد طرفي العلم الإجمالي الثاني هو العلم الإجمالي الأوّل، الطرف المشترك هو طرف في العلم الإجمالي الأوّل وفي رتبه سابقه تنجز الطرف المشترك بالعلم الإجمالي الأوّل؛ حينئذٍ يقال أنّ تنجيز أحد طرفي العلم الإجمالي الثاني في رتبه سابقه بعلم إجمالي آخر يوجب انحلال العلم الإجمالي وسقوطه عن التنجيز، فيجرى الأصل في الملاقي بلا معارض، هذا كان أحد المباني لإثبات عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي في أصل المسأله، إذا أخذنا بهذا المبنى في محل الكلام؛ حينئذٍ نستطيع أن نقول: لا- يوجد علم إجمالي منجز للطرف الآخر الذي هو طرف مشترك في كل من العلمين في الرتبه السابقه؛ لأنّ المفروض خروج الملاقي الذي هو طرف في العلم الإجمالي الأوّل عن محل الابتلاء، وبعد خروجه عن محل الابتلاء؛ حينئذٍ هذا العلم الإجمالي لا- ينجز كلا- طرفيه، يسقط عن التنجيز لخروج أحد طرفيه عن محل الابتلاء بناءً على ما ذكره من أنّ أحد موجبات سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز هو خروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء، والمفروض أنّ أحد طرفي العلم الإجمالي الأوّل قد خرج عن محل الابتلاء. إذن: هذا العلم الإجمالي الأوّل لا ينجز الطرف الآخر، فعندما يقع هذا الطرف الآخر طرفاً لعلم إجمالي ثانٍ، هذا العلم الإجمالي الثاني يكون سليماً ومنجزاً لكلا- طرفيه ومانعاً من إجراء الأصل في كلا طرفيه، فيجب الاجتناب عن الملاقي، كما يجب الاجتناب عن الطرف الآخر؛ لأنّ الوجه الذي التزموا على أساسه بسقوط العلم الإجمالي الثاني عن التنجيز في أصل المسأله غير جارٍ في محل الكلام، الوجه يقول أنّ أحد الطرفين تنجز بعلم إجمالي سابق وإذا تنجز بعلم إجمالي سابق يسقط العلم الإجمالي الثاني عن التنجيز. وهذا غير متحقق في محل الكلام؛ لأنّ الطرف المشترك للعلم الإجمالي الثاني لم يكن مسبقاً في الرتبه السابقه بمنجزٍ ينجزه؛ لأنّه في الرتبه السابقه الطرف الآخر خارج عن محل الابتلاء، وإذا كان خارجاً عن محل الابتلاء، هذا يوجب سقوط العلم الإجمالي الأوّل عن التنجيز، فلا ينجز الطرف المشترك، فإذا كان الطرف المشترك غير منجز في الرتبه السابقه، إذن: لا- مانع من أن يكون العلم الإجمالي الثاني منجزاً لكلا- طرفيه ومانعاً من إجراء الأصل فيهما، فيجب الاجتناب عن الملاقي أيضاً.



بناءً على الوجه الرابع والأخير الذى تقدّم ذكره، والذى يقول به المحقق النائيني (قدّس سرّه) والذى هو أنّ الانحلال قائم على اساس ثبوت معلوم منجز فى الرتبة السابقه؛ لأنّه لديه الميزان فى المعلوم لا- فى نفس العلم، ليس تقدّم العلم فى الرتبة، وإنّما المهم أن يكون المعلوم متقدّمًا على المعلوم بالعلم الإجمالى الآخر فى الرتبة، كلّما كان هناك علمان إجماليان، المعلوم بأحدهما متقدّم رتبة على المعلوم بالعلم الإجمالى الآخر انحل العلم الإجمالى الآخر وسقط عن التنجيز، هذا المعلوم بالعلم الإجمالى الأوّل فى أصل المسأله نظّق هذا الكلام عليه، المعلوم بالعلم الإجمالى الأوّل هو نجاسه أحد الطرفين، إمّا الملاقى، أو الطرف الآخر، هذا المعلوم متقدّم رتبة على المعلوم بالعلم الإجمالى الثانى الذى هو نجاسه أحد الطرفين، إمّا الملاقى، أو الطرف الآخر؛ لأنّ هذه النجاسه هى فى مرتبه متأخره عن النجاسه المعلومه المردده بين الملاقى وبين الطرف الآخر، فإذن: هى متأخره رتبة عن المعلوم بالعلم الإجمالى الأوّل، ويُطَيّق عليه هذا الميزان، إذا تقدّم المعلوم بأحد العلمين الإجماليين فى الرتبة على المعلوم بالعلم الإجمالى الآخر يسقط العلم الإجمالى الآخر عن التنجيز؛ ولذا قال: العلم الإجمالى الآخر يسقط عن التنجيز؛ لأنّ معلومه متأخر رتبة عن المعلوم بالعلم الإجمالى الأوّل. هذا المبنى للانحلال فى أصل المسأله إذا أردنا تطبيقه فى محل الكلام؛ حينئذٍ نقول بأنّه فى محل الكلام لا يوجد هنا معلوم منجز فى الرتبة السابقه بحيث يمنع من تأثير العلم الإجمالى الثانى، النجاسه المعلومه الدائره بين الملاقى وبين الطرف الآخر هى نجاسه معلومه بالعلم الإجمالى الأوّل، لكنّها غير منجزه؛ لخروج أحد الأطراف عن محل الابتلاء، فإذن: النجاسه المعلومه بالعلم الإجمالى الأوّل موجوده، وهى على تقديرها تكون متقدّمه رتبة على النجاسه المعلومه بالعلم الإجمالى الثانى، لكن هذه النجاسه لمّا لم تكن منجزه؛ حينئذٍ لا ينطبق عليها ذلك البيان؛ لأنّه يشترط فى الانحلال أن تكون النجاسه المتقدّمه رتبة، أو المعلوم بالعلم الإجمالى المتقدّم رتبة أن يكون معلوماً منجزاً، و المعلوم بالعلم الإجمالى الثانى فى محل الكلام ليس منجزاً، أنا أعلم بنجاسه مردده بين الملاقى وبين الطرف الآخر، لكن هذه النجاسه ليست منجزه، وهذا لا يوجب انحلال العلم الإجمالى الثانى وسقوطه عن التنجيز، فيبقى العلم الإجمالى الثانى على حاله، ويكون منجزاً لكلا- طرفيه ومانعاً من إجراء الأصل فى الملاقى، فبالتالى يجب الاجتناب عن الملاقى باعتبار العلم الإجمالى الثانى الباقي والغير المنحل بحسب الفرض. ومن هنا يظهر أنّه على كل المباني السابقه لا بدّ أن يلتزم بوجود الاجتناب عن الملاقى إلّا على أحد المباني المتقدّمه وهو المبنى الذى يقول أنّ الأصل إذا كان ساقطاً فى رتبة سابقه؛ حينئذٍ لا- يمكن إجراء الأصل فى الطرف الآخر، على هذا المبنى يمكن أن نقول بأنّ الأصل يسقط بالمعارضه مع الأصل فى الطرف الآخر، فتصل النوبه فى الرتبة المتأخره إلى الأصل فى الملاقى. هذا كلّه فى بيان ما هو حكم الملاقى، وتبيّن أن حكم الملاقى يختلف باختلاف الوجوه المتقدّمه الموجهه للانحلال فى أصل المسأله.



Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي.

يظهر من اسئله بعض الإخوان أنّ المطلب السابق الذى ذكرناه فى الدرس السابق لم يكن واضحاً، ولعلّه كان هناك قصور فى البيان. الأمر الذى ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) هو أننا إذا فرضنا العلم بالملاقاه، ثوب لاقى ماءً فى إناء، ثم خرج الملاقى عن محل الابتلاء، وعلمنا بنجاسه أحد الأمرين، إمّا الملاقى أو الطرف الآخر، هذا هو محل الكلام. محل الكلام هو أنّ العلم الإجمالي عندما حصل كان أحد الطرفين خارجاً عن محل الابتلاء، والطرف الخارج عن محل الابتلاء هو الملاقى. هنا هذا العلم الإجمالي على طبق البحث المتقدّم فى المسأله السابقه لا يكون منجزاً؛ لخروج أحد طرفيه عن محل الابتلاء، وقد تقدّم سابقاً أنّ هذا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه، لكن هل يجرى الأصل فى هذا الطرف الذى خرج عن محل الابتلاء، أو لا؟ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يقول لا- يجرى الأصل فى الطرف الخارج عن محل الابتلاء؛ لعدم وجود اثر عملي يترتب على جريانه فى طرفٍ خارجٍ عن محل الابتلاء، فالأصل لا يجرى فى الملاقى؛ وحينئذٍ يجرى الأصل فى الطرف الآخر، ويتعارض مع الأصل فى الملاقى، فالمعارض للأصل فى الطرف الآخر هو الأصل فى الملاقى؛ لأنّ الأصل فى الملاقى لا يجرى لعدم وجود أثر عملي لجريانه فيه، فالأصل فى الطرف الآخر يُعارض بالأصل فى الملاقى، فيتعارضان ويتساقطان، فإذا رجع الملاقى إلى محل الابتلاء \_\_\_\_\_ هذا هو الشئ الذى يذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) \_\_\_\_\_ حينئذٍ يجرى فيه الأصل بلا- معارض؛ لأنّ معارضة هو الأصل فى الطرف الآخر، وهذا الأصل قد سقط بالمعارضه مع الأصل فى الملاقى، فيجرى الأصل فى الملاقى بلا- معارض، ويصل إلى النتيجة التى يريدّها وهى أنّ الملاقى يجب الاجتناب عنه، بينما لا يجب الاجتناب عن الملاقى.

ص: ٥٢١

أورد المحقق العراقى (قدّس سرّه) على هذا الكلام بالإيراد المتقدّم السابق الذى ذكرناه، وهو عدم وجود قاعده تقول أنّ كل طرفٍ يخرج عن محل الابتلاء لا- يجرى فيه الأصل. نعم، إذا لم يترتب على جريان الأصل فى الطرف الخارج عن محل الابتلاء أى ثمره وأى أثر عملي لا يجرى فيه الأصل؛ لعدم الفائده من إجراء الأصل فيه، وأمّا إذا فرضنا أنّ هناك أثراً وفائده تترتب على جريان الأصل فيه؛ فحينئذٍ لا مانع من جريان الأصل فيه كما هو الحال فى محل الكلام، حيث يظهر الأثر فى الملاقى، إذا أجرينا أصاله الطهاره فى الملاقى فثمرته هى إثبات طهاره الملاقى له، وهذا اثر عملي يترتب على إجراء الأصل فى الملاقى؛ لإثبات طهاره الملاقى. الآن نجرى الأصل فى الملاقى لإثبات طهاره الملاقى، لا مانع من هذا، ويجرى الأصل فيه. فإذن: الأصل فى الملاقى يجرى ويُعارض بالأصل فى الطرف الآخر، يتعارضان ويتساقطان، فتصل النوبه إلى الأصل فى الملاقى، فيجرى بلا معارض، فالنتيجه اصبحت عكسيه، بمعنى أنّ الملاقى لا يجب الاجتناب عنه لجريان الأصل فيه بلا معارض دون الملاقى؛ لأنّ الأصل فيه سقط بالمعارضه مع الأصل فى الطرف الآخر.

وذكرنا أنّ هذا الإيراد من قبل المحقق العراقى (قدّس سرّه) على صاحب الكفايه (قدّس سرّه) إنّما يتوجّه ويُنْتج عدم وجوب

الاجتناب عن الملاقي خلافاً لما يريد صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، على أحد الوجوه الأربعة المتقدّمه، وهو الوجه المتقدّم الذى ملا-كه هو دعوى انحلال العلم الإجمالى الثانى على اساس التقدّم الرتبى للأصل الجارى فى أحد طرفيه، إذا سقط الأصل فى أحد طرفى العلم الإجمالى فى رتبه سابقه؛ فحينئذٍ يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز وينحل حكماً، بناءً على هذا المبنى يكون كلام المحقق العراقى (قدّس سرّه) تاماً؛ لأنّ المحقق العراقى (قدّس سرّه) يقول: الأصل فى الطرف الآخر قد سقط بالمعارضه مع الأصل فى الملاقى فى رتبه سابقه؛ لأنّ رتبه جريان الأصل فى الملاقى وفى الطرف الآخر قبل رتبه جريان الأصل فى الملاقى، هذا العلم الإجمالى الثانى الذى طرفاه الملاقى والطرف الآخر، الأصل فى أحد طرفيه، الذى هو الطرف المشترك قد سقط فى رتبه سابقه بالمعارضه مع الأصل فى الملاقى؛ لأنّ المحقق العراقى (قدّس سرّه) يبين أنه لا مانع من إجراء الأصل فى الملاقى وإن خرج عن محل الابتلاء لترتب أثر عملى على جريانه كما بينا، فيتم كلامه؛ فحينئذٍ يقال أنّ الأصل فى أحد طرفى العلم الإجمالى الثانى، يعنى العلم الذى يدور أمر النجاسه فيه بين الملاقى وبين الطرف الآخر، هذا العلم ينحل ولا يكون منجزاً؛ لأنّ هذا الوجه الذى ذكرناه، يقول أحد طرفى العلم الإجمالى إذا سقط فيه الأصل فى رتبه سابقه؛ حينئذٍ ينحل العلم الإجمالى، فيجرى الأصل فى الطرف الآخر له بلا-معارض، فيجرى الأصل فى الملاقى بلا معارض، وهذا ينتج عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، هذا الإيراد وارد خلافاً لما يقوله صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، لكن بناءً على هذا المبنى.

وأما بناءً على المباني الثلاثة الأخرى المتقدّمة يكون الأمر بالعكس، على كل الوجوه الثلاثة المتقدّمة يجب الاجتناب عن الملاقي كما يقول صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، هذا الإيراد لا يرد على صاحب الكفايه (قدّس سرّه)؛ بل كما يقول (قدّس سرّه) يجب الاجتناب عن الملاقي، على المبني الآخر الذي يقول أنّ الملاك هو التقدّم الزماني للأصل في أحد الطرفين، يعني سقوط الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي في زمان سابق يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز وانحلاله، العلم الإجمالي الثاني الذي يدور بين الملاقي وبين الطرف الآخر، أحد طرفيه هو الطرف المشترك، الوجه المتقدّم سابقاً يقول إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي سقط فيه الأصل في زمان سابق ينحل العلم الإجمالي، فلا مانع من إجراء الأصل في الطرف الآخر، يعني في الملاقي، هذا لا يمكن تطبيقه في محل الكلام؛ لأنّه ليس لدينا أنّ الأصل سقط في زمان سابق بالمعارضه مع الأصل في الملاقي، في زمان سابق لم يسقط الأصل في الطرف المشترك بالمعارضه مع الأصل في الملاقي، في زمان سابق لم يكن الأصل يجري في الملاقي، فلا نستطيع أن نقول أنّ الأصل في الطرف المشترك سقط بالمعارضه في زمان سابق مع الأصل في الملاقي، وبناءً على هذا لا ينحل العلم الإجمالي الثاني، فإذا لم ينحل العلم الإجمالي الذي طرفاه الملاقي والطرف الآخر يكون منجزاً للطرفين، فيجب الاجتناب عن الملاقي ولا- يجري فيه الأصل حينئذٍ؛ لأنّ أحد طرفي هذا العلم الإجمالي لم يسقط فيه الأصل في زمان سابق.

قد يقال: ما هو الفرق بين هذا المبني والمبني السابق؟

الجواب: الفرق هو أنّ الملاك هناك في سقوط الأصل في أحد الطرفين في رتبته سابقه، بينما هذا المبني يقول سقوط الأصل في أحد الطرفين في زمان سابق، ذاك المبني يقول سقوط الأصل في أحد الطرفين في رتبته سابقه، وقلنا بأننا نستطيع أن نتصوّر هذا؛ لأنّه الآن نقول لا- مانع من جريان الأصل في الملاقي؛ لأنّه له أثر عملي يظهر في ملاقيه، الآن يجري الأصل في الملاقي، فيعارض بالأصل في الطرف الآخر، فيتساقطان، فتصل النوبه إلى الأصل في الملاقي بلا معارض، هذا على المبني السابق؛ لأنّه لا مانع من أن نجرى الأصل الآن في الملاقي، الآن علمنا إجمالاً بنجاسه أحد الطرفين وعلمنا بالملاقاه \_\_\_\_\_ بحسب الفرض \_\_\_\_\_ فالآن نقول أنّ هذا الملاقي نجرى فيه الأصل، وإن كان خارجاً عن محل الابتلاء؛ لأنّه يترتب عليه أثر عملي في الملاقي، فإذن: الآن يجري الأصل في الملاقي ويعارض بالأصل في الطرف الآخر، فيكون الأصل في الطرف الآخر قد سقط في رتبته سابقه، فتصل النوبه إلى الأصل في الملاقي في الرتبه اللاحقه، فيجرى فيه الأصل بلا معارض. هذا على ذاك المبني. أما إذا كان الملاك هو التقدّم الزماني، فلا يقال سقط الأصل في زمان سابق في هذا الطرف بالمعارضه؛ لأنّه في الزمان السابق لم يكن يجري الأصل في الملاقي حتّى نقول أنّ الأصل في الطرف الآخر يسقط بالمعارضه مع الأصل في الملاقي؛ لأنّ الملاقي خارج عن محل الابتلاء ولا يترتب على جريانه في زمان سابق أيّ أثر وليس الآن، الآن بعد حدوث ملاقاه الثوب لهذا الإناء نستطيع أن نجرى الأصل في الملاقاه بلحاظ الملاقي، لكن في زمان سابق لم يكن الأصل يجري في الملاقاه حتى يعارض الأصل في الطرف الآخر ونقول أنّ الأصل في الطرف الآخر سقط في زمان سابق، فلا يتنجز العلم الإجمالي الثاني الذي طرفاه الملاقي والطرف الآخر؛ بل يبقى هذا العلم الإجمالي على تنجيزه بناءً على هذا المبني، فيجب الاجتناب عن الملاقي كما يقول صاحب الكفايه (قدّس سرّه). هذا على الوجه الثاني.

وهكذا الحال على الوجوه الأخرى، الوجه الثالث والوجه الرابع يجرى فيهما نفس الكلام، الوجه الثالث يشترط ثبوت علم إجمالي منجز في المرتبة السابقة للطرف الآخر، كلامنا في العلم الإجمالي الثاني هل يسقط عن التنجيز أو لا يسقط عن التنجيز؟ الوجه الثالث يقول: هذا العلم الإجمالي الثاني إذا كان أحد طرفيه قد تنجز بعلم إجمالي في مرتبه سابقه، فهذا العلم الإجمالي يسقط عن التنجيز، فيجرى الأصل في الملاقي بلا مشكله.

هذا الوجه الثالث لا يمكن تطبيقه في المقام؛ لأنه لا يوجد عندنا علم إجمالي سابق نجز الطرف المشترك في مرتبه سابقه، باعتبار خروج الملاقي عن محل الابتلاء، ففي مرتبه سابقه لا يوجد علم إجمالي منجز للطرف المشترك في مرتبه سابقه حتى يوجب ذلك سقوط العلم الإجمالي الثاني عن التنجيز، وبالتالي جواز إجراء الأصل المؤمن في الملاقي، فإذن: لا يتم هذا الوجه الأول لإثبات عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي؛ بل يبقى العلم الإجمالي الثاني على تنجيزه، فينجز وجوب الاجتناب عن الملاقي.

ونفس الكلام يقال بناءً على الوجه الرابع الذي يدعى الانحلال على اساس ثبوت معلوم منجز متقدم سابقاً، إذا تنجز المعلوم في مرحله سابقه؛ حينئذ العلم الإجمالي الثاني الذي له معلوم متأخر يسقط عن التنجيز؛ لأن هناك معلوم منجز في مرحله سابقه. في محل الكلام أيضاً نقول لا يوجد عندنا معلوم منجز في المرتبه السابقه. نعم، قلنا أنه يوجد عندنا علم بنجاسه مردده بين الملاقي وبين الطرف الآخر، لكن هذا المعلوم ليس منجزاً؛ لخروج أحد طرفيه عن محل الابتلاء، فإذن: لا مشكله في أن العلم الإجمالي الثاني الذي له معلوم متأخر، أن يكون منجزاً لهذا المعلوم المتأخر المردد بين طرفيه اللذين هما الملاقي والطرف الآخر؛ لأن هذا المعلوم بالعلم الإجمالي الثاني لم يتقدم عليه معلوم منجز في مرحله سابقه؛ لأنه لا يوجد عندنا معلوم منجز. نعم عندنا علم إجمالي بنجاسه أحد الشيتين، أما الملاقي، أو الطرف الآخر، لكن هذا المعلوم ليس منجزاً؛ وذلك لخروج أحد أطرافه عن محل الابتلاء. هذا كله بالنسبه إلى حكم الملاقي مع خروج الملاقي عن محل الابتلاء، هل يجب الاجتناب عن الملاقي أو لا؟ قلنا أن صاحب الكفايه (قدس سره) يقول يجب الاجتناب عنه، والمحقق العراقي (قدس سره) يقول لا يجب الاجتناب عنه. والذي تبين مما تقدم أن القضييه تختلف باختلاف الوجه الذي يعتمد عليه سابقاً، على بعض الوجوه كما يقول المحقق العراقي (قدس سره) لا يجب الاجتناب عنه، خلافاً لما يقوله صاحب الكفايه (قدس سره)، أما على الوجوه الأخرى فيجب الاجتناب عن الملاقي كما يقول صاحب الكفايه (قدس سره)، فالمسأله تختلف باختلاف المباني. هذا حكم الملاقي قبل رجوع الملاقي إلى محل الابتلاء.

الآن نبحث عن حكم الملاقى نفسه بعد أن يرجع إلى محل الابتلاء. صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يقول لا يجب الاجتناب عن الملاقى؛ لأنّ هذا الملاقى بعد رجوعه معارضه هو الأصل فى الطرف الآخر، والأصل فى الطرف الآخر قد سقط بالمعارضه مع الأصل فى الملاقى؛ لأننا قلنا أنّه عندما يحصل العلم الإجمالى أحد طرفيه يكون خارجاً عن محل الابتلاء، فهذا العلم الإجمالى الأوّل لا- اثر له لخروج أحد طرفيه عن محل الابتلاء، سوف يحصل لدينا علم إجمالى ثانٍ وهو العلم بنجاسه إمّا الملاقى، أو الطرف الآخر، فيتعارض الأصلان فيهما، فيتساقطان، فيسقط الأصل فى الطرف المشترك بالمعارضه مع الأصل فى الملاقى، بعد أن يرجع الملاقى سيجرى فيه الأصل بلا- معارض؛ ولذا قال أنّ الملاقى لا يجب الاجتناب عنه، والملاقى يجب الاجتناب عنه. هذا ما ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه). هذا أيضاً يبدو أنّ عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى بعد رجوعه إلى محل الابتلاء أيضاً يرتبط بالوجه السابقه ويختلف باختلاف ما يُختار من الوجوه السابقه للانحلال. إذا قلنا بأنّ الوجه فى الانحلال هو التقدّم الزمانى للأصل، بمعنى أنّ الأصل فى أحد طرفى العلم الإجمالى الثانى إذا سقط فى زمانٍ سابقٍ حينئذٍ لا مانع من الرجوع إلى الأصل فى الطرف الآخر وينحل بذلك العلم الإجمالى، فالمهم هو أن يسقط الأصل فى الطرف المشترك فى زمان سابقٍ. هنا يصح كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) فى أنّ الملاقى إذا رجع بعد ذلك يجرى فيه الأصل بلا معارض؛ لأنّ معارضه هو الأصل فى الطرف المشترك، والأصل فى الطرف المشترك سقط فى زمانٍ سابقٍ قبل رجوع الملاقى إلى محل الابتلاء، جرى الأصلان فى الطرفين وتساقطا، جرى الأصل فى الطرف الآخر وعارضه الأصل فى الملاقى، فتساقطا، بعد ذلك رجع الملاقى، معارضه هو الأصل فى الطرف المشترك، وقد سقط فى زمان سابقٍ بالمعارضه مع الأصل فى الملاقى، فلا يجب الاجتناب عن الملاقى بعد رجوعه إلى محل الابتلاء. على هذا المبنى يكون كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) واضحاً.

وأما بناءً على أنّ الملا-ك في الانحلال هو التقدّم الرتبي للأصل، بمعنى أنّ الأصل في أحد الطرفين إذا كان ساقطاً في مرتبه سابقه، ولا نشترط أن يكون في زمانٍ سابقٍ، حتى لو لم يكن هناك تقدّم زمانى، مجرد تقدم رتبي يكفى لسقوط العلم الإجمالى عن التنجيز إذا كان أحد طرفيه قد سقط فيه الأصل في مرتبه سابقه، بناءً على هذا المبني رجع الملاقى إلى محل الابتلاء، الظاهر أنّ كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) هنا لا يصح، أو قد يقال أنّه لا يصح، بمعنى أنّ الملاقى بعد رجوعه إلى محل الابتلاء يجب الاجتناب عنه؛ لأنّ أصله الطهاره في هذا الملاقى قد سقطت في مرتبه سابقه بالمعارضه مع الأصل في الطرف المشترك؛ لما تقدّم سابقاً من أنّه لا مانع من إجراء الأصل الآن في الملاقى بالرغم من خروجه عن محل الابتلاء؛ لأنّه يترتب اثر عملى على جريان أصله الطهاره في الملاقى ويظهر الأثر العملى في الملاقى. إذن: لا مانع من جريان أصله الطهاره في الملاقى، فتعارض بأصله الطهاره في الطرف الآخر ويتساقطان. إذن: الطرف المشترك الذى هو طرف في العلم الإجمالى الثانى قد سقط فيه الأصل في مرتبه سابقه لما قلناه من أنّ مرتبه جريان الأصل في الملاقى وفي الطرف المشترك متقدّمه على مرتبه جريان الأصل في الملاقى. إذن: في مرتبه سابقه الأصل في الملاقى جرى وعورض بالأصل في الطرف المشترك وتساقطا؛ وحينئذ نرجع إلى الأصل في الملاقى بلا معارض.

لكن في المقابل قد يقال: أنّ الأصل في الملاقى صحيح أنّه جرى وسقط بالمعارضه مع الأصل في الطرف الآخر، لكن الأصل الذى جرى في الملاقى بلحاظ الملاقى، أى جرى لإثبات طهاره الملاقى. إذن: الأصل جرى في الملاقى بلحاظ اثر واحد وهو إثبات الطهاره في الملاقى وعارضه الأصل في الطرف المشترك وتساقطا، لكن لا نستطيع أن نقول أنّ الأصل في الملاقى بلحاظ الآثار الأخرى جرى في مرتبه سابقه وتعارض مع الأصل في الطرف المشترك وسقط؛ لأنّ الأصل لم يكن يجرى أصلاً في الرتبه السابقه بلحاظ باقى الآثار، وإنّما أجرينا الأصل في الملاقى بلحاظ اثر واحد وهو لإثبات طهاره الملاقى، أمّا إجراء الأصل في الملاقى مع خروجه عن محل الابتلاء لإثبات آثار أخرى لم يكن يجوز، لا يجوز إجراء الأصل في الطرف الملاقى الخارج عن محل الابتلاء إلاّ لإثبات هذا الأثر العملى الفعلى وهو إثبات طهاره الملاقى، وما عدا هذا الأثر من الآثار ما كان يجوز إجراء أصله الطهاره في الملاقى؛ لأنّه خارج عن محل الابتلاء بحسب الفرض. إذن: إذا بعّضنا في الأصل باعتبار تعدد آثار الأصل، وقلنا أنّ الأصل بلحاظ اثر يجرى، وبلحاظ أثر آخر، أو آثار أخرى لا يجرى؛ حينئذ يمكن لنا أن نقول أنّ الأصل الذى سقط بالمعارضه مع الأصل في الطرف المشترك هو أصله الطهاره الجاريه في الملاقى بلحاظ هذا الأثر، هذا الأصل سقط وبعد سقوطه لا يعود، أمّا أصله الطهاره في الملاقى بلحاظ الآثار الأخرى، فهى لم تكن تجرى من البدايه، هى غير جاريه أصلاً، ولا يصح إجراء أصله الطهاره بلحاظ الآثار الأخرى؛ لأنّه خارج عن محل الابتلاء، فإذا دخل الملاقى في محل الابتلاء لا مانع من إجراء أصله الطهاره فيه بلحاظ الآثار الأخرى؛ لأنّ أصله الطهاره فيه بلحاظ الآثار الأخرى لم تجر سابقاً وتسقط بالمعارضه مع الأصل في الطرف المشترك، فتجرى أصله الطهاره في الملاقى بعد رجوعه إلى محل الابتلاء وتعارض بأصله الطهاره في الطرف المشترك، لا مانع من إجراء أصله الطهاره في الملاقى بعد رجوعه إلى محل الابتلاء، لكنّها تكون معارضه بأصله الطهاره في الطرف المشترك وتسقط ويجب الاجتناب حينئذ عن الملاقى.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي.

((حكم الملاقى))

أكملنا الكلام عن حكم الملاقى، الآن الكلام يقع فى حكم الملاقى بعد رجوعه إلى محل الابتلاء؛ لأننا فرضنا أنّ الملاقى خرج عن محل الابتلاء، ثمّ رجع، الآن نتكلّم عن حكمه بعد فرض رجوعه. صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ذكر أنّه لا يجب الاجتناب عنه بعد رجوعه إلى محل الابتلاء، باعتبار أنّ الأصل يجرى فيه بلا معارض؛ لأنّ ما يعارض الأصل فى الملاقى هو الأصل فى الطرف الآخر وهو قد سقط بالمعارضه مع الأصل فى الملاقى قبل رجوع الملاقى إلى محل الابتلاء، حينما كان الملاقى خارجاً عن محل الابتلاء تعارض الأصلان، الأصل فى الملاقى والأصل فى الطرف الآخر، فتساقطا، فإذا رجع الملاقى إلى محل الابتلاء، يجرى فيه الأصل بلا معارض؛ لأنّ معارضه هو الأصل فى الطرف الآخر وقد سقط قبل رجوعه إلى محل الابتلاء، فلا يجب الاجتناب عن الملاقى.

هذا الكلام إنّما يتم بناءً على أن يكون الملاك فى الانحلال هو التقدّم الزمانى، باعتبار أنّ المفروض أنّ الأصل فى الطرف الآخر سقط فى زمان سابق، يعنى قبل رجوع الملاقى إلى محل الابتلاء، فإذا سقط الأصل فى أحد الطرفين فى زمان سابق، هذا يوجب سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل المؤمّن فى الملاقى؛ لأنّ أحد طرفى العلم الإجمالى الذى يدور بينه وبين الطرف الآخر سقط الأصل فيه فى زمان سابق، فيرجع إلى الأصل فى الملاقى بلا معارض. بناءً على هذا المبني يكون هذا الكلام تاماً.

ص: ٥٢٧

وأما بناءً على الانحلال بملاك التقدّم الرتبى، بمعنى أنّ سقوط الأصل فى أحد طرفى العلم الإجمالى فى مرتبه سابقه يوجب سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز ويوجب انحلاله. هنا قد يقال بعدم تماميه ما ذكره صاحب الكفاية (قدّس سرّه)، بمعنى أننا لا يمكن أن نثبت وجوب الاجتناب عن الملاقى بعد رجوعه إلى محل الابتلاء، وذلك باعتبار أنّ الأصل جرى فى الملاقى قبل دخوله فى محل الابتلاء، لكنكته السابقه من أنّه ليس هناك مانع يمنع من رجوع الأصل وهو خارج عن محل الابتلاء إذا كان يترتب عليه أثر فعلاً، وبينّا أن الأثر يترتب على جريان الأصل فى الملاقى بالرغم من خروجه عن محل الابتلاء. إذن: الأصل جرى فى الملاقى قبل دخوله فى محل الابتلاء، وعندما جرى فى الملاقى كان معارضاً للأصل فى الطرف الآخر، هذان أصلان تعارضاً فى الرتبة السابقه، فتساقطا، وبناءً على هذا يقال: أنّ أصله الطهاره فى الملاقى سقطت وبعد دخول الملاقى فى محل الابتلاء لا يجرى فيه الأصل، باعتبار سقوط هذا الأصل فى الرتبة السابقه، وأصله الطهاره لا تعود مرّه أخرى لأنها سقطت فى الرتبة السابقه، وعليه: لا يمكن إجراء الأصل فى الملاقى بعد رجوعه لإثبات عدم وجوب الاجتناب عنه كما يقول صاحب الكفاية (قدّس سرّه).

فى مقابل هذا يقال بصحة قول صاحب الكفاية (قدّس سرّه) وعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى بعد رجوعه إلى محل الابتلاء،

وذلك لما أشرنا إليه في الدرس السابق من أن أصاله الطهاره وإن كانت سقطت في الرتبه السابقه بالمعارضه مع الأصل في الطرف الآخر، لكن أصاله الطهاره الجاربه في الرتبه السابقه، يعنى قبل الرجوع إلى محل الابتلاء كانت هى عباره عن أصاله الطهاره فى الملاقى بلحاظ أثر خاص، بلحاظ إثبات طهاره الملاقى، وأما أصاله الطهاره قبل رجوع الملاقى إلى محل الابتلاء بلحاظ سائر الآثار كحرمه شربه ووجوب الاجتناب عنه.... وأمثال ذلك، فهى لم تكن جاربه سابقاً حتى يقال أنها جرت وسقطت بالمعارضه مع الأصل فى الطرف الآخر، والساقط لا يعود، هى لم تكن جاربه أصلاً. نعم، أصاله الطهاره جرت فى الملاقى قبل رجوعه إلى محل الابتلاء، لكنّها لم تجر بلحاظ كل الآثار، وإنما جرت بلحاظ أثر معيّن، فإذا فرضنا أن هذه الآثار تجددت بعد رجوع الملاقى إلى محل الابتلاء؛ حينئذٍ تجددت هذه الآثار، فأى ضمير فى أن ترجع أصاله الطهاره وتجرى فى الملاقى بلحاظ هذه الآثار كما يقول صاحب الكفايه (قدّس سرّه). بعد رجوع الملاقى إلى محل الابتلاء تجرى أصاله الطهاره؛ لأن أصاله الطهاره سقطت بلحاظ أثر معيّن، أما بلحاظ باقى الآثار فلم تسقط؛ فحينئذٍ يمكن أن تجرى فى الملاقى بعد رجوعه إلى محل الابتلاء.



هذا الاحتمال الثاني يتوقف على مسأله أن أصاله الطهاره تنحل بعدد آثار الطهاره التي تثبتها. إذن: أصاله الطهاره إذا كانت لها آثار متعدده، فهي تنحل بعدد الآثار، يعنى أصاله الطهاره تجرى بلحاظ هذا الأثر، وتجرى بلحاظ أثر آخر؛ فحينئذ يمكن أن تجرى أصاله الطهاره بلحاظ أثر ولا تجرى بلحاظ أثر آخر؛ حينئذ يجرى الكلام السابق الذى يوجه كلام صاحب الكفايه (قدس سره)، فيقال أن أصاله الطهاره قبل رجوع الملاقى إلى محل الابتلاء كانت تجرى بلحاظ أثر خاص وهو طهاره الملاقى ولا تجرى بلحاظ سائر الآثار؛ لأن الملاقى خارج عن محل الابتلاء، ولا معنى لإجراء أصاله الطهاره فى أمر خارج عن محل الابتلاء لغرض إثبات حرمه شربه، أو وجوب الاجتناب عنه مع كونه خارجاً عن محل الابتلاء، إجراء أصاله الطهاره فيه بلحاظ تلك الآثار لغو، فتجربى بلحاظ أثر ولا تجربى بلحاظ أثر آخر.

الأمر الثانى هو أن عدم جريان أصاله الطهاره بلحاظ بعض الآثار لا يمنع من جريانها إذا تجدد الأمر واستجد شىء بحيث أمكن أن تجربى أصاله الطهاره بلحاظ تلك الآثار، فى زمان سابق كان لا يجوز إجراء أصاله الطهاره بلحاظ هذا الأثر، وهذا الأثر هو حرمه شرب الملاقى؛ لأن الملاقى خارج عن محل الابتلاء، فلا يجوز إجراء أصاله الطهاره بلحاظ هذا الأثر، بعد ذلك إذا دخل الملاقى فى محل الابتلاء، أى ضير فى أن نثبت هذا الأثر والحكم له؟ وهو (يحرم شربه)؛ لأنه حينئذ لا يلزم اللغو، إجراء أصاله الطهاره فيه بعد رجوعه إلى محل الابتلاء لغرض إثبات حرمه شربه لا يلزم منه اللغو؛ لأنه دخل فى محل الابتلاء؛ وحينئذ يمكن إجراؤها بلحاظ هذا الأثر؛ فحينئذ فى محل الكلام يقال: أن أصاله الطهاره لم تكن جاريه قبل دخوله فى محل الابتلاء بلحاظ هذه الآثار الأخرى، لكن بعد دخوله فى محل الابتلاء لا مانع من جريانها بلحاظه، فتجربى فى الملاقى ويثبت كلام صاحب الكفايه (قدس سره).

الأمر الثالث: الذى يتوقف عليه رأى صاحب الكفايه (قدّس سرّه) هو أنّ هذا الرأى يتم بناءً على أنّ ملاك الانحلال هو التقدّم الزمانى للأصل، ولكنه لا يتم بناءً على القول بأنّ الملاك فى الانحلال وفى سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز هو تقدّم الأصل فى الرتبة وسقوط الأصل فى الرتبة فى مرتبه سابقه. أمّا أنّه لا يتم بناءً على أنّ الملاك هو التقدّم الرتبى، فباعتبار أنّ الأصل فى الملاقى بعد دخوله فى محل الابتلاء معارض بالأصل فى الطرف الآخر؛ لأنّ الأصل فى الطرف الآخر ليس معارضاً مع أصلٍ آخرٍ فى رتبه سابقه على الأصل فى الملاقى؛ ولذا لا- مانع من تنجيز هذا العلم الإجمالى لكلا- طرفيه الذى هو عبارته عن الملاقى والطرف الآخر.

وبعبارة أكثر وضوحاً: أنّ العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى أو الطرف الآخر حيث أننا فرضنا فى أصل الفرض أنّ لدينا علم إجمالى بنجاسه أحد شيئين، إمّا الملاقى، أو الطرف الآخر، هذا العلم الإجمالى بعد دخول الملاقى فى محل الابتلاء نقول: هذا ينجز طرفيه، لماذا يسقط هذا العلم الإجمالى عن التنجيز؟ كيف يجوز لنا أن نجرى الأصل المؤمن فى الملاقى مع وجود هذا العلم الإجمالى؟ وما هو المانع من منجزيه هذا العلم الإجمالى الدائر بين الملاقى بعد دخوله فى محل الابتلاء وبين الطرف الآخر؟ على الرأى الذى يقول أنّ الملاك هو التقدّم الرتبى نقول أنّ الأصل فى أحد طرفى هذا العلم الإجمالى الذى هو الطرف الآخر لم يسقط فى مرتبه سابقه حتى يكون سقوطه فى مرتبه سابقه موجباً لسقوط العلم الإجمالى عن التنجيز وانحلاله، وبالتالي جواز الرجوع إلى الأصل المؤمن فى الملاقى، الأصل فى الطرف الآخر لم يسقط فى مرتبه سابقه على إجراء الأصل فى الملاقى؛ لأنّ الأصل فى الطرف الآخر سقط قبل رجوع الملاقى إلى محل الابتلاء بالمعارضه مع الأصل فى الملاقى، وبعد الرجوع إلى محل الابتلاء لدينا علم إجمالى بنجاسه إمّا الملاقى، أو الطرف الآخر، وهذا الطرف الآخر لا يمكن أن نطبق عليه القانون الذى يؤمن به هذا الرأى ونقول بأنّه يسقط عن التنجيز؛ لأنّ أحد طرفيه سقط فى مرتبه سابقه بالمعارضه، كلا لم يسقط فى مرتبه سابقه؛ بل سقط فى مرتبه لاحقاً؛ لأنّ الأصل الذى يجرى فى الملاقى والذى يُعارض بالأصل فى الطرف الآخر هو فى رتبه متأخره عن الأصل الذى يجرى فى الملاقى والذى يُعارض بالأصل فى الطرف الآخر، أساساً الأصل فى الملاقى متأخر رتبه عن الأصل فى الملاقى، نحن فعلاً عندما يرجع الملاقى إلى محل الابتلاء يحصل لدينا علم إجمالى مردد بين الملاقى والطرف الآخر، لم يسقط الأصل فى الطرف الآخر فى رتبه سابقه، وإنما سقط فى رتبه متأخره على جريان الأصل فى الملاقى وليس فى رتبه متقدمه على جريان الأصل فى الملاقى، وهذا الرأى يقول بأنّ الذى يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز ويوجب انحلاله هو سقوط الأصل فى أحد طرفيه فى رتبه سابقه، وهذا لم يسقط فى رتبه سابقه، فيكون العلم الإجمالى منجزاً لكلا طرفيه، ولا موجب لرفع اليد عن منجزيته ويمنع من إجراء أصاله الطهاره فى الملاقى، فلا يتم كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه).

وأما أنه يتم كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) على الرأى الأوّل الذى هو الانحلال بملاك التقدّم الزمانى، باعتبار أنّ الأصل فى الملاقى بعد أن رجع الملاقى إلى محل الابتلاء، الأصل فيه يجرى \_\_\_\_\_ كما ذكرنا لتوجيه كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) \_\_\_\_\_ بلحاظ باقى الآثار، والمعارض له هو الأصل فى الطرف المشترك، هذا المعارض لجريان الأصل فى الملاقى بلحاظ سائر الآثار، الذى هو الأصل فى الطرف المشترك، هذا الأصل لم يسقط فى زمان سابق. نعم، الأصل فى الطرف المشترك سقط فى زمان سابق بالمعارضه مع جريان الأصل فى الملاقى بلحاظ أثر معيّن، يعنى قبل رجوع الملاقى إلى محل الابتلاء، جرى الأصل فى الملاقى بلحاظ أثر معيّن وعورض بالأصل فى الطرف الآخر، فسقطا، لكن الأصل فى الملاقى بعد رجوعه إلى محل الابتلاء بلحاظ سائر الآثار لم يسقط معارضه فى زمان سابق؛ لأنّ ما يعارض جريان الأصل فى الملاقى بلحاظ سائر الآثار هو الأصل فى الطرف الآخر، يعارضه بهذا المقدار، وهذا الأصل لم يسقط فى زمان سابق؛ فحينئذٍ يجرى الأصل فى الملاقى بلحاظ سائر الآثار كما ذكر صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، فيتم على أحد الرأيين دون الرأى الآخر.

الرأى الآخر لصاحب الكفايه (قدّس سرّه) يتوقف على هذه الأمور التى ذكرناها. يتوقف على أن نقول أنّ أصله الطهاره تتعدد بعدد آثار الطهاره، ويتوقف على أن نقول أنّ أصله الطهاره إذا لم تجر بلحاظ أثر، ثمّ تهيأت الظروف والأسباب وتجددت الآثار لا- مانع من جريانها وإن لم تجر سابقاً، ويتوقف على أن نقول أنّ الملاك هو التقدّم الزمانى. الأمر الأوّل والأمر الثانى من هذه الأمور الثلاثة لا مانع من الالتزام بكلّ منهما؛ إذ لا ضير فى الالتزام بأنّ أصله الطهاره تجرى فى طرف بلحاظ أثر ولا تجرى فى طرف آخر بلحاظ أثر آخر؛ لأنّه يلزم اللغويه من جريانها بلحاظ تلك الآثار، ولا- يلزم اللغويه من جريانها بلحاظ ذلك الأثر، فتجرى بلحاظ هذا الأثر ولا تجرى بلحاظ تلك الآثار، بعد ذلك إذا رجع الملاقى إلى محل الابتلاء، لا مانع من جريانه؛ حيث تجدد موضوع جديد لأصله الطهاره، ولا- يلزم اللغويه من جريانها، فتجرى حينئذٍ أصله الطهاره فى الملاقى بعد رجوعه إلى محل الابتلاء ولا- يلزم من ذلك اللغويه. أمّا بالنسبه للأمر الثالث فيمكن الالتزام بكلا- المبتنيين لتصحيح كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، يعنى نلتزم بالتقدم الزمانى وأيضاً نلتزم بالتقدم الرتبى، لا فقط أن نلتزم بالتقدم الرتبى وحده حتى نقول أنّ رأى صاحب الكفايه (قدّس سرّه) مشكل؛ لأنّه لا يوجد تقدّم فى الرتبه السابقه، يعنى أنّ التقدم الزمانى موجب للانحلال والتقدّم الرتبى أيضاً موجب للانحلال.

وبعبارة أخرى: أن نلتزم بأنه يمكن أن يكون التقدّم الرتبي موجباً للانحلال، فضلاً عن التقدّم الزماني، كل منهما يكون موجباً للانحلال. ونستطيع أن نقول: يكفي في انحلال العلم الإجمالي تقدّم الأصل رتبه وإن كان تقدّم الأصل زماناً أيضاً يوجب الانحلال، ولا منافاه بين الجمع بينهما؛ فحينئذٍ بناءً على هذا يتم ما ذكره صاحب الكفاية (قدّس سرّه)؛ لأنّ التقدّم الزماني موجود. سقط الأصل في زمان سابق، وهذا يوجب إمكان إجراء أصله الطهاره في الملاقى بعد رجوعه إلى محل الابتلاء بلحاظ سائر الآثار، الأصل الذي سقط في الزمان السابق هو أصله الطهاره بلحاظ أثر معيّن، أمّا أصله الطهاره بلحاظ سائر الآثار فلم تسقط في زمان سابق، فيمكن إجراء أصله الطهاره في الملاقى بعد رجوعه بلحاظ سائر الآثار، وهذا لا مانع منه ولا مشكله فيه بناءً على تماميه هذه الأمور.

وأما بناءً على الوجوه الأخرى، فهل يمكن الالتزام بما ذكره صاحب الكفاية (قدّس سرّه) من أنّه لا يجب الاجتناب عن الملاقى؟ أو أنّ حالها حال ما إذا التزمنا بالتقدّم الرتبي؟ كيف أننا قلنا بأنه لا يمكن الالتزام بما ذكره صاحب الكفاية (قدّس سرّه) بناءً على التقدّم الرتبي وحده، وأنّه هو الملاك في الانحلال فقط دون التقدّم الزماني. على الوجه الثالث والوجه الرابع أيضاً نفس النتيجة، يعنى لا يتم ما ذكره صاحب الكفاية (قدّس سرّه) من عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى بعد رجوعه إلى محل الابتلاء، لماذا؟ هذا لا بدّ من التأمل فيه. بالنسبه إلى المبنى الثالث الذي يرى أنّ الانحلال يتحقق بثبوت علم إجمالي منجّز لطرفيه في مرتبه سابقه، علم إجمالي منجّز لطرفيه في مرتبه سابقه، ويكون أحد طرفيه الذي تنجز بذلك العلم الإجمالي في المرتبه السابقه طرفاً في العلم الإجمالي الآخر المتأخّر رتبه، هذا يوجب انحلال العلم الإجمالي المتأخّر رتبه؛ لأنّ أحد طرفيه تنجز في رتبه سابقه بعلم إجمالي في تلك الرتبه، فينحل العلم الإجمالي الثاني.

ولكن هذا لا يصحح كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، ولا يتم كلامه بناءً على هذا الرأى؛ باعتبار أنّ الطرف الآخر قبل رجوع الملاقى إلى محلّ الابتلاء تنجز بعلم إجمالي بنجاسه إمّا الملاقى أو الطرف الآخر، إذن: الطرف الآخر الذى هو طرف للعلم الإجمالى بعد رجوع الملاقى إلى محلّ الابتلاء والذى طرفاه الملاقى والطرف الآخر، هذا الطرف الآخر الذى هو أحد طرفى هذا العلم الإجمالى تنجز بالعلم الإجمالى المردد بين الملاقى والطرف الآخر، هذا العلم الإجمالى لا نستطيع أن نقول أنّ الطرف الآخر تنجز فى رتبه سابقه، لم يتنجز فى رتبه سابقه؛ لأنّ رتبه هذا العلم الإجمالى الدائر بين الملاقى والطرف الآخر متأخره رتبه عن العلم الإجمالى الدائر بين الملاقى وبين الطرف الآخر، الرأى الثالث يقول هذا العلم الإجمالى الموجود بعد رجوع الملاقى إلى محلّ الابتلاء الدائر بين الملاقى والطرف الآخر إذا كان الطرف الآخر قد تنجز فى رتبه سابقه بعلم إجمالي، هذا يوجب انحلال العلم الإجمالى، فى محلّ كلامنا الطرف الآخر عندما نريد أن ننجز الملاقى بعد رجوعه إلى محلّ الابتلاء ينجزه العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى أو الطرف الآخر، هذا الطرف الآخر لم يتنجز بعلم إجمالي سابق فى الرتبه على هذا العلم الإجمالى، وإنّما تنجز بعلم إجمالي متأخر رتبه عنه.

إذن: بناءً على هذا الكلام العلم الإجمالى بعد رجوع الملاقى إلى محلّ الابتلاء لا يسقط عن التنجيز بناءً على هذا الرأى، وإنّما ينجز كلا طرفيه ويمنع من الرجوع إلى الأصل المؤمن فى الملاقى، فلا يتم كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، وهكذا الحال على المبنى الرابع الذى يقول بالانحلال على أساس ثبوت معلوم منجز يكون متقدّم رتبه على هذا المعلوم الذى نتكلم عنه بالعلم الإجمالى. هذا الميزان، لدينا علم إجمالي بعد رجوع الملاقى إلى محلّ الابتلاء، والمعلوم بهذه العلم الإجمالى هو نجاسه مردده بين الملاقى وبين الطرف الآخر، هذا العلم الإجمالى ينحل ويسقط عن التنجيز إذا كان هناك معلوم منجز متقدّم رتبه على المعلوم بهذا العلم الإجمالى الذى نتكلم عنه ويكون أحد طرفى ذلك العلم الإجمالى هو الطرف المشترك، فى محلّ كلامنا لدينا معلومين بعلمين إجمالين، لدينا نجاسه مردده بين الملاقى وبين الطرف الآخر، وقبل رجوع الملاقى إلى محلّ الابتلاء لدينا نجاسه مردده بين الملاقى وبين الطرف الآخر، والطرف الآخر هو الطرف المشترك بين كل من العلمين، وهناك طوليه بين المعلوم بالعلم الإجمالى بعد رجوع الملاقى إلى محلّ الابتلاء، وبين المعلوم بالعلم الإجمالى قبل رجوع الملاقى إلى محلّ الابتلاء، لكن هذه الطوليه بالعكس، بمعنى أنّ المعلوم بالعلم الإجمالى قبل رجوع الملاقى إلى محلّ الابتلاء متأخر رتبه عن المعلوم بالعلم الإجمالى بعد رجوع الملاقى إلى محلّ الابتلاء، هذا الوجه الرابع يقول: إذا كان المعلوم متقدّم رتبه على المعلوم بالعلم الإجمالى، ويكون هذا المعلوم المتقدّم رتبه منجزاً وينجز كلا طرفيه والذى أحد طرفيه هو الطرف الآخر، أى الإناء المشترك؛ حينئذ يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز، لكن بشرط أن يكون هذا المعلوم المتقدّم رتبه ويكون منجزاً، بينما المعلوم فى محلّ الكلام الذى نجز طرفيه وكان أحد طرفيه هو الطرف المشترك ليس متقدّم رتبه على المعلوم بالعلم الإجمالى الذى نتكلم عنه والذى نريد أن نثبت به تنجيز كلا الطرفين وأحد طرفيه هو الملاقى، فلا يسقط هذا العلم الإجمالى عن التنجيز وينجز كلا طرفيه، فيجب الاجتناب عن الملاقى ولا يتم كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه). ومن هنا يظهر أن كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) فى الملاقى حيث قال يجب الاجتناب عنه وفى الملاقى حيث قال لا يجب الاجتناب عنه، لا يتم مطلقاً وعلى جميع المباني، وإنّما يتم على بعض الفروض دون بعضٍ آخر.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي.

ما تقدّم من الكلام سابقاً فى الصور المتقدّمة كان كلّ مبيّناً على ما ذهب إليه المشهور من انحلال العلم الإجمالي الثانى بأحد الوجوه المتقدّمة من وجوه الانحلال، وأمّا إذا أنكرنا انحلال العلم الإجمالي الثانى وقلنا بعدم انحلاله وأنه يَنجَزُ كلا طرفيه الملاقى والطرف الآخر، وأنه لا مانع من أن يتلقّى الطرف الآخر التنجيز من كلّ من العلمين الإجماليين المفترضين فى محل الكلام، العلم الإجمالي الأوّل والعلم الإجمالي الثانى، فإنّ الطرف الآخر هو طرف فى كلا العلمين، فلا مانع من أن يتلقى التنجيز من كلّ منهما، وهذا معناه أنّ كل الأطراف الثلاثة تكون منجزه، الملاقى والملاقى والطرف الآخر، كلّها يجب الاجتناب عنها. بناءً على هذا تكون النتيجة نفس النتيجة السابقة، فى محل الكلام أيضاً نقول يجب الاجتناب عن الملاقى وعن الملاقى وعن الطرف الآخر لا كما يقول صاحب الكفاية (قدّس سرّه) من أنه يجب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى فى فرض ما إذا خرج الملاقى عن محل الابتلاء قبل العلم الإجمالي، ثمّ دخل فى محل الابتلاء بعد ذلك، هنا أيضاً نقول نفس النتيجة السابقة بناءً على ما تقدّم بناءً على إنكار الوجوه الأربعة وعدم تماميتها لانحلال العلم الإجمالي الثانى، فالنتيجة هى نفس النتيجة، وذلك لأنّ العلم الإجمالي لا يمنع كما تقدّم من إجراء الأصل فى الملاقى وإن كان خارجاً عن محل الابتلاء إذا ترتب عليه أثر وثمره عمليه، وقلنا بأنّ الأثر يترتب على إجراء أصاله الطهاره فى الملاقى وإن خرج عن محل الابتلاء، وأثره يظهر فى طهاره الملاقى على ما تقدّم سابقاً؛ فحينئذٍ يجرى الأصل فى الملاقى ويعارض بالأصل فى الطرف الآخر، فيتعارضان ويتساقطان، فيبقى الملاقى بلا أصل عملي ويتنجز وجوب الاجتناب فيه بالعلم الإجمالي المذكور. وأمّا الملاقى فبناءً على ما تقدم أيضاً يتنجز بالعلم الإجمالي الثانى، إن لم نقل بأنّ الملاقى يتنجز بالعلم الإجمالي الأوّل على ما تقدّم سابقاً، فهو يتنجز بالعلم الإجمالي الثانى، فالملاقى يتنجز والملاقى أيضاً يتنجز، فضلاً عن الطرف الآخر، والنتيجة هى وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف الثلاثة حتّى فى هذا الفرض الذى ذكره فى الكفاية، وإنّما هذا الخلاف السابق والآراء المطروحه سابقاً كلّها كانت مبنية على ما هو معروف من سقوط العلم الإجمالي الثانى عن التنجيز وانحلاله ودعوى أنّ الأصل لا يكون جارياً فى الملاقى عندما يكون خارجاً عن محل الابتلاء.

ص: ٥٣٤

إلى هنا يتم الكلام عن هذه المسألة المهمّة وهى دوران الأمر بين المتباينين ومسألة منجزيه العلم الإجمالي وشروط هذه المنجزيه والفروع التى تترتب على ذلك، بعد ذلك ندخل فى مسألةٍ جديده، وهى دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

((دوران الأمر بين الأقل والأكثر))

والكلام يقع فى أنّه هل يجب الاحتياط فى هذه المسألة، أو أنّه يمكن إجراء البراءة لئفى وجوب المقدار الزائد على الأقل؟ هذا البحث يقع بعد الفراغ عن أنّ الشك فى التكليف هو مورد للبراءه، وأنّ الشك فى المكلف به بعد العلم بالتكليف هو مورد لقاعده الاشتغال. بعد الفراغ عن ذلك يقع الكلام فى أنّ دوران الأمر بين الأقل والأكثر هل يلحق بالشك فى التكليف حتى تجرى فيه البراءة لئفى وجوب ما عدا الزائد على الأقل، أو يلحق بالشك فى المكلف به حتّى يكون مورداً لقاعده الاشتغال. هذا

الترديد في أنّ الشك بين الأقل والأكثر هل يلحق بالشك في التكليف، أو بالشك في المكلف به، هذا الترديد واحتمال كلا الأمرين يختص بما إذا كان الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين؛ حينئذ يأتي فيه هذا الترديد ويأتي فيه هذا الكلام، في باب الأقل والأكثر الارتباطيين هناك تكليف واحد له امتثال واحد وله عصيان واحد، وإنما الشك يكون في أنّه هل يتعلّق بالأقل، أو يتعلّق بالأكثر، هذا هو شكنا، وإلاّ هو تكليف واحد له امتثال واحد وعصيان واحد لا نعلم أنّه يتعلّق بالأكثر، أو يتعلّق بالأقل، ومثاله الواضح هو ما إذا وجبت الصلاة وتردّد أمرها بين أن تكون مركبة من تسعة أجزاء، أو عشرة أجزاء، كلما شكّ المكلف في جزئية شيء في الصلاة، هذا الشك في الواقع هو دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وهكذا إذا شك في شرطه شيء في الصلاة أيضاً هو في الواقع يدخل في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. أمّا دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين فهو خارج عن محل الكلام الذي يعني أنّ الوجوب متعدد، يعني على تقدير وجوب الأكثر الزائد على الأقل يكون واجباً مستقلاً له عصيان خاص وإطاعه خاصه، وليس مرتبطاً بالأقل كما لو علم بأنّه مدين لزيد إمّا بدينار أو دينارين، على تقدير أن يكون مديناً لزيد بدينارين، فما زاد على الدينار هو واجب مستقل له إطاعه خاصه وله عصيان خاص، وعصيانه غير مرتبط بعصيان أو امتثال الأقل، وإطاعته أيضاً غير مرتبطة بذلك، كلّ منهما وجوب مستقل له إطاعه خاصه وله عصيان خاص، بينما هذا الشيء لم يكن موجوداً في الأقل والأكثر الارتباطيين، ما زاد على الأقل على تقدير وجوب الأكثر ليس له وجوب مستقل، ما زاد على الأقل في باب الصلاة على تقدير وجوب الأكثر وهو أن تكون أجزاء الصلاة عشرة، هذا المقدار الزائد ليس وجوبه وجوباً استقلالياً، وإنّما هو وجوب ارتباطي، هو مرتبط بباقي الأجزاء؛ لأننا قلنا أنّ هناك تكليفاً واحداً ليس أكثر من ذلك، له إطاعه واحده وله عصيان واحد لا أكثر وليس وجوبات مستقلة تتعدد بعدد الأجزاء، أو الأطراف؛ بل هو وجوب واحد، بينما في باب الاستقلالية هناك وجوبات متعددة بحيث يكون المقدار الزائد على الأقل على تقدير وجوب الأكثر هو واجب مستقل له إطاعه خاصه وله عصيان خاص. ومن هنا الدوران بين الأقل والأكثر الاستقلاليين يكون خارجاً عن محل الكلام، وذلك لوضوح أنّه ملحق بالشك في التكليف، وإن كان عنواناً هو دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لكن في الواقع هو علم تفصيلي بتكليف، وشك بدوي في تكليف آخر؛ لأننا قلنا أنّ الزائد على القدر المتيقن على تقدير وجوب الأكثر هو تكليف مستقل، ما يعلمه المكلف تفصيلاً هو أنّ ذمته مشغولة بدينار، لكن هل ذمته مشغولة بأكثر من ذلك؟ هذا مشكوك، وهو شك في التكليف الزائد، والشك في التكليف الزائد تجرى فيه البراءة، وليس هذا المورد من موارد الشك والذي يقع فيه البحث أنّه هل يلحق بالشك في التكليف، أو يلحق بالشك في المكلف به حتّى تجرى فيه قاعده الاشتغال، من الواضح أنّه شك في التكليف وسيأتي أنّ العلم الإجمالي فيه منحل إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي في ما زاد على الأقل، فهذا الكلام فيه واضح وخارج عن محل الكلام، وإنّما الكلام يقع في الأقل والأكثر الارتباطيين.

فى باب الأقل والأكثر الارتباطيين الكلام فى الحقيقه يقع فى أنه هل هو من قبيل الدوران بين الأقل والأكثر الاستقلاليين بحيث ينحل العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى بوجوب الأقل وشك بدوى فى وجوب ما زاد عليه، أو أنه من قبيل دوران الأمر بين المتباينين الذى فرغنا سابقاً عن أن العلم الإجمالى منجز لكلا طرفيه ويجب فيه الاحتياط وتجرى فيه قاعده الاشتغال، هذا دوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين كما إذا شك فى جزئيه شىء فى الصلاه، أو شك فى شرطيه شىء فى الصلاه، هنا هل هو دوران بين الأقل والأكثر الاستقلاليين الذى قلنا أنه خارج عن محل الكلام، أو هو من قبيل دوران الأمر بين المتباينين، إذا كان من قبيل الأول فتجرى البراءه بلا إشكال، وإذا كان من قبيل الثانى، فهو مورد للاحتياط والاشتغال وقاعده منجزيه العلم الإجمالى.

وبعباره أكثر وضوحاً: أن النزاع يقع فى أن العلم الإجمالى الموجود فى محل الكلام هل هو منحل كما هو منحل فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين؟ هنا ينحل بشكل واضح إلى علم تفصيلى بوجوب الأقل وشك بدوى فى وجوب ما زاد عليه، فتجرى البراءه لنفى وجوب الزائد، فيقال أننا نعلم تفصيلاً بوجوب تسعه أجزاء من الصلاه، وإنما نشك فى وجوب ما زاد على ذلك، أى نشك فى وجوب السوره عندما نشك فى جزئيتها من الصلاه، هل هو كذلك، أو هو من قبيل دوران الأمر بين المتباينين الذى لا ينحل فيه العلم الإجمالى، ويكون العلم الإجمالى فيه منجزاً ويجب فيه الاحتياط وتجرى فيه قاعده الاشتغال؟ ومن هنا الكلام فى المقام، أى فى الأقل والأكثر الارتباطيين واضح أن الكلام بهذا الطرح مبنى على الفراغ عن أنه عندما ينحل العلم الإجمالى ويكون الشك شكاً فى التكليف الزائد، هذا مورد للبراءه، وأنه عندما لا يكون العلم الإجمالى منحلًا ويبقى العلم الإجمالى، أيضاً يجب أن نفرغ عن قاعده منجزيه العلم الإجمالى، وهذا ما تم الفراغ عنه سابقاً، فى موارد الشك فى التكليف البدوى الغير المقترن بالعلم الإجمالى، هذا مورد للبراءه بلا إشكال بالأدله السابقه، كما أنه فى موارد دوران الأمر بين المتباينين، يعنى موارد الشك فى التكليف المقرون بالعلم الإجمالى، هذا مورد لقاعده منجزيه العلم الإجمالى، والكلام يقع فى أن محل الكلام هذا هل هو ملحق بالأول حتى تجرى فيه البراءه، أو هو ملحق بالثانى حتى يكون مورداً لقاعده الاحتياط؟



هناك شيء آخر لابدّ من إضافته حتّى يدخل المورد في محل النزاع وهو أنّه لابدّ أن نقيّد محل الكلام بأن لا يكون المشكوك مضرّاً بالواجب عند الإتيان به على تقدير عدم كونه جزءاً، أو شرطاً، كما إذا شككنا في جزئيه السوره مثلاً، يجب أن لا تكون مضرّه بالصلاه على تقدير عدم كونها جزءاً، هذا لابدّ منه في محل الكلام، أنّ السوره التي نشك في كونها جزءاً من الصلاه، أو أنّها ليست جزءاً على تقدير عدم وجوبها يجب أن لا تكون مضرّه بالصلاه عند الإتيان بها، أن لا تكون مانعه من صحه الصلاه. وبعبارة أخرى، يجب أن لا تكون الصلاه مقيدة بعدمها، وإنّما تكون الصلاه لا بشرط من ناحيتها، يأتي بها المكلف من باب الاحتياط حتى على تقدير عدم وجوبها هي لا تضر في صحه الصلاه، الصلاه تقع صحيحه وإن جاء بالسوره التي هي غير واجبه بالفرض، وأما إذا كانت صحه الصلاه مقيدة بعدم ذلك الجزء المشكوك، أو الشرط المشكوك بحيث أن وجوده يكون مضرّاً بالصلاه، في هذه الحالة يخرج الأمر من محل الكلام ويدخل في باب دوران الأمر بين المحذورين؛ لأنّ الإتيان بالسوره فيه محذور أنّه يكون مضرّاً بالصلاه ويكون مانعاً من صحه الصلاه، وعدم الإتيان بالسوره فيه محذور احتمال أن تكون جزءاً من الصلاه، وبالتالي لابدّ أن نفترض أنّ محل الكلام هو فيما لو كان المشكوك على تقدير عدم وجوبه لا يكون الإتيان به من باب الاحتياط مضرّاً بصحه العمل ومفسداً لصحه العمل حتى يقال أنّ الأمر دائر بين الأقل والأكثر، حتّى يكون هناك مجال للقول أنت يجب عليك الاحتياط؛ لأنّ العلم الإجمالي يكون منجزاً لكلا الطرفين فيجب الإتيان بالأكثر، لكن عندما يأتي بالأكثر هو لا يعلم أنّ السوره جزء من الصلاه، لكن الإتيان بها على كل تقدير لا يكون مضرّاً بالصلاه، سواء كانت واجبه أو لا؛ حينئذ هذا هو الذى يدخل في محل الكلام، وإلا لو كان مضرّاً بالصلاه، الأمر يدخل في باب دوران الأمر بين المحذورين، في الحقيقه يدخل في دوران الأمر بين المانع والشرطيه، بين أن يكون هذا شرطاً في صحه الصلاه وبين أن يكون مانعاً من صحتها، وهذا دوران للأمر بين المحذورين وهو خارج عن محل الكلام.

إذن: حينما نتكلم يجب أن نتكلم عن جزءٍ يُشكك في جزئيه، أو عن شرطٍ يُشكك في شرطيه، لكنّه على تقدير عدم جزئيه وعلى تقدير عدم شرطيه لا يكون مضرّاً بالعمل ولا مانعاً من صحّه العمل لو جاء به المكلف بعنوان الاحتياط، قد يكون مضرّاً عندما يأتي به بعنوان الجزئيه من باب التشريع، لو جاء به من باب الاحتياط لا يكون مضرّاً بالعمل حتّى لو لم يكن جزءاً، أو لم يكن شرطاً في الواقع. بعد ذلك نقول أنّ دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين بدأً يشمل فروضاً متعدده:

الفرض الأول: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين بحسب الأجزاء، كما لو شكك في جزئيه السوره للصلاه.

الفرض الثاني: أن يكون الدوران بحسب الشروط لا بحسب الأجزاء، كما لو شكك في شرطيه شيء في العمل.

هناك فرض ثالث ورابع أيضاً أدرجا في محل الكلام وهو موارد دوران الأمر بين التخيير والتعيين العقلي، ودوران الأمر بين التخيير والتعيين الشرعي، مثال الثاني هو الكفارات حيث يدور أمر الواجب فيها بين أن يكون هو خصوص الصيام، أو أنّه مخيّر بين الصيام والإطعام والعق، فيدور الأمر بين التخيير بين هذه الثلاثة وبين التعيين، ومثال دوران الأمر بين التخيير والتعيين العقلي هو دوران الأمر بين الطبيعه وبعض أفرادها حصّه من حصصها، كما لو فرضنا أنّه وجب على الإنسان إمّا إطعام إنسان، أو إطعام زيد من الإنسان، أو إمّا إطعام الحيوان، وإمّا إطعام الإنسان من الحيوان، فيدور الأمر بين الطبيعى وبين حصّه من حصصه، في هذه الحاله يدور الأمر هنا بين التعيين وبين التخيير، التعيين هو الحصّه الخاصّه والتخيير هو التخيير بين أفراد تلك الطبيعه التي تكون تلك الحصّه مصداقاً من مصاديق تلك الطبيعه، فإمّا أن تكون الحصّه بعنوانها واجبه، وإمّا أن تكون الحصّه واجبه تخييراً عقلاً بينها وبين بقيه الحصص، إذا كان الواجب هو إطعام مطلق الحيوان، فالإنسان حينئذٍ حصّه من حصص هذه الطبيعه، فيكون الإنسان مخييراً بين إطعامه، أو إطعام سائر الحصص الأخرى، أمّا لو كان الواجب هو إطعام خصوص الإنسان من تلك الطبيعه، فهذا يكون واجباً معيناً. هذا أيضاً أدرج في محل الكلام وقيل أنّ الدوران فيه أيضاً يقع بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وسيأتى الكلام عن هذين الفرضين.

الكلام أولاً يقع في الفرض الأول: وهو الذى تكلموا فيه، وهو ما إذا كان الدوران بين الأقل والأكثر بحسب الأجزاء، كلما شكّ المكلف في جزئيه شيء من عمل، هذا يكون من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. في هذا المقام اختلف المحققون في حكم هذا الفرض على أقوالٍ وآراءٍ أهمها الأقوال الثلاثة المعروفة:

القول الأول: أنّ هذا مجرى لقاعده الاشتغال، فيجب الاحتياط فيه ولا تجرى فيه البراءة العقلية، ولا البراءة النقلية.

القول الثانى: جريان البراءة العقلية والنقلية، وأنّ المورد ليس من موارد قاعده الاشتغال، وإنّما هو من موارد قاعده البراءة العقلية والنقلية، كل منهما يجرى في محل الكلام.

القول الثالث: التفصيل بين البراءة العقلية وبين البراءة النقلية بعد الفراغ عن أنّ المورد ليس من موارد قاعده الاشتغال. غاية الأمر أنّ القول الثالث يُفرّق بين البراءة العقلية والنقلية، ويرى أنّ البراءة النقلية هي الجارية في محل الكلام دون البراءة العقلية.

القول الأول وهو عدم جريان البراءة مطلقاً وأنّ المورد من موارد قاعده الاشتغال، الظاهر أنّ ممّن ذهب إليه هو المحقق صاحب الحاشية على المعالم (قدّس سرّه)، حيث ذهب إلى هذا الرأى في (هدايه المسترشدين) واختاره صريحاً واستدلّ عليه بوجوه يذكرها في كتابه. والقول الثانى الذى هو جريان البراءتين العقلية والنقلية اختاره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) في الرسائل وهو قول معروف له حيث يرى أنّ البراءة تجرى في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين عقلاً ونقلاً. وأمّا التفصيل بين البراءتين وجريان البراءة النقلية دون العقلية فهذا هو رأى صاحب الكفاية (قدّس سرّه) اختاره في الكفاية وأصرّ عليه. في بعض الكتب وجدت أنّ القول الأول يُنسب إلى صاحب الكفاية (قدّس سرّه) أيضاً، لكن في حاشيته على (الفرائد) حيث نُسب إليه أنّه ذهب إلى عدم جريان البراءة مطلقاً لا النقلية ولا العقلية، ولم يسعنى مراجعته بشكلٍ كامل، لكن احتمال حصول خلطٍ واشتباه، أنّ هذا الرأى هو لصاحب الحاشية على المعالم، وكلامه صريح في حاشيته على المعالم في اختياره للرأى الأول لا- لصاحب الكفاية (قدّس سرّه) في حاشيته على الرسائل، هذا احتمال يحتاج إلى مزيد مراجعته. على كل حال لم أر نسبة القول الأول إلى المحقق الخراسانى (قدّس سرّه)، رأيه هو الرأى الموجود في الكفاية وهو التفصيل بين البراءتين. هذه هي الأقوال الثلاثة في المسألة وهي الأقوال المهمة في محل الكلام.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالي.

ذكرنا أنّ الأقوال فى مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين ثلاثه. الاستدلال الساذج والمبدئى لهذه الأقوال يكون بهذا الشكل:

بالنسبه للقول الأوّل دليله هو وجود علم إجمالى بوجوب أحد أمرين، إمّا الأقل أو الأكثر، وهذا العلم الإجمالى يمنع من إجراء الأصول المؤمّنه فى كلّ من الطرفين، فلا يمكن إجراء البراءه العقليه ولا النقليه لنفى وجوب الأكثر، فيجب الاحتياط حينئذٍ بفعل الأكثر كما هو القاعده فى العلم الإجمالى.

أمّا القول الثانى، فيستدلّ بأنّ هذا العلم الإجمالى منحلّ بالعلم التفصيلى بوجوب الأقل والشك فى وجوب الزائد على الأقل؛ وحينئذٍ إذا انحلّ العلم الإجمالى لا مانع من نفى ما يُشكك فى وجوبه بالأصول المؤمّنه؛ لأنّ الشك فيه شك بدوى غير مقرون بالعلم الإجمالى.

وأما القول الثالث الذى أختره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) فى الكفايه (1)، من جهه هو يؤمن بعدم انحلال العلم الإجمالى وعلى هذا الأساس منع من جريان البراءه العقليه لنفى وجوب الأكثر؛ لأنّ العلم الإجمالى يمنع من جريان البراءه فى أحد الطرفين، لكنّه ذهب إلى جريان البراءه النقليه بدعوى أنّه لا مانع من التمسك بحديث الرفع وما شابهه من أدله البراءه باعتبار أنّ موضوع البراءه الشرعيه متحقق؛ وحينئذٍ أجرى البراءه الشرعيه والنقليه لنفى جزئيه الجزء المشكوك، وذكر أنّه بجريان البراءه النقليه لنفى جزئيه الجزء المشكوك يرتفع الإجمال ويرتفع التردد ويتعيّن الواجب فى الأقل، وهذا التفريق بين البراءه العقليه والبراءه النقليه وقع موضوع انتقاد ومناقشه تأتى الإشاره إليها.

ص: ٥٤٠

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراسانى، ص ٣٦٣.

منهجيه البحث تكون بأحد نحوين:

النحو الأوّل: أن نقول لا إشكال فى وجود علم إجمالى، طرفا هذا العلم الإجمالى هما الأقل والأكثر، وكأى علم إجمالى آخر هو ينجز طرفيه ويمنع من جريان البراءه فى طرفيه، والبحث يتركز على وجود ما يمنع من منجزيه هذا العلم الإجمالى، أو قل بعبارة أخرى: وجود ما يوجب انحلال هذا العلم الإجمالى. فما هى الأمور التى توجب انحلال هذا العلم الإجمالى، وبالتالي عدم تنجزه لطرفيه، وبالتالي عدم وجود مانع من جريان الأصول المؤمّنه لنفى وجوب الأكثر، فالتركيز فى البحث يكون على الموانع التى تمنع من منجزيه هذا العلم الإجمالى، أو الأمور التى توجب انحلال هذا العلم الإجمالى.

الطريقه الأخرى فى البحث أن نقول: فى محل الكلام يوجد شك فى التكليف بالأكثر، وهذا لا يمكن إنكاره، أن المكلف الذى يدور أمره بين الأقل والأكثر يشك فى وجوب الأكثر ومقتضى القاعده أن الشك فى التكليف تجرى فيه البراءه، والبحث يتركز على وجود ما يمنع من جريان البراءه، هل هناك شىء يمنع من جريان البراءه لنفى وجوب الأكثر، أو ليس هناك شىء يمنع من جريان البراءه؟ فمّرّه نركّز البحث على وجود ما يوجب انحلال العلم الإجمالى بعد فرض وجوده، ومّرّه نبحت عمّا يمنع من جريان البراءه بعد فرض كون الشك فى التكليف، وأن الشك فى التكليف مجرى للبراءه، فهل هناك ما يمنع من جريان البراءه؟ الطريقه الثانيه هى التى انتخبها المحقق النائىنى (قدّس سرّه) حيث كانت منهجيه بحثه بهذا الشكل (1)، يعنى ذكر بأن الشك فى المقام هو شك فى التكليف، والشك فى التكليف مجرى لقاعده البراءه، فوقع البحث فى أنه هل هناك ما يمنع من جريان البراءه فى محل الكلام، أو ليس هناك ما يمنع من جريان البراءه فى محل الكلام؟ هذه المنهجيه الثانيه هى التى اختارها ويكون البحث مبنياً عليها.

ص: ٥٤١

---

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائىنى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٤، ص ١٥٠.

الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) ذكر ما معناه أنّ المقتضى لجريان البراءة موجود، والمانع من جريانها مفقود، المقتضى لجريان البراءة العقلية والنقلية موجود باعتبار أنّ موضوع البراءة العقلية متحقق في محل الكلام، وموضوع البراءة النقلية أيضاً متحقق في محل الكلام. موضوع البراءة العقلية هو الشكّ في التكليف الذى يستتبع العقاب على مخالفته، أو قبح العقاب بلا بيان، ولا إشكال أنّ هذا الموضوع متحقق في محل الكلام؛ لأننا نشكّ في التكليف بالأكثر والتكليف بالأكثر على تقديره يكون مستتبعاً للعقاب على المخالفه، ولمّا كان هذا التكليف مشكوكاً، يعنى بالنتيجه استحقاق العقاب على مخالفته يكون مشكوكاً، فتأتى قاعده قبح العقاب بلا بيان وتقول مع عدم البيان يقبح العقاب، فتكون مؤمنه من ناحيه العقاب المحتمل، فموضوع البراءة العقلية متحقق في محل الكلام. كما أنّ موضوع البراءة النقلية متحقق في محل الكلام باعتبار أنّ موضوع البراءة النقلية هو الشكّ في الحكم الواقعي حتى يكون المورد مشمولاً لحديث الرفع وحديث الحجب وأمثاله من أدلّه البراءة، موضوع ذلك هو أن تشكّ في الحكم الواقعي، وهذا الموضوع متحقق في محل الكلام؛ لأننا نشكّ في وجوب الأكثر وهو حكم واقعي ونحن نشكّ فيه، فيتحقق موضوع البراءة النقلية، فيأتى حديث الرفع، فيقول (رفع ما لا يعلمون) وأنا لا أعلم بوجوب الأكثر، فيكون مرفوعاً.

إذن: المقتضى لجريان البراءة العقلية والنقلية موجود في محل الكلام والمانع مفقود؛ لأنّه يقول لا يوجد مانع يمنع من جريان البراءة العقلية والنقلية في محل الكلام سوى دعوى وجود علم إجمالي، ومن هنا يقع الكلام في أنّه هل يوجد ما يمنع من جريان البراءة، أو لا-؟ أصحاب القول الأوّل يقولون نعم يوجد ما يمنع من جريان البراءة في محل الكلام وهو العلم الإجمالي، العلم الإجمالي يمنع من جريان البراءة في أطرافه. أصحاب القول الثانى يقولون لا- يوجد ما يمنع من جريان البراءة؛ لأنّ هذا العلم الإجمالي منحل ويسقط عن التأثير والتنجز، فلا مانع من إجراء البراءة لنفى وجوب الأكثر، ومن هنا يقع الكلام في ما يمنع من جريان البراءة في محل الكلام. ذكرت موانع متعدده قيل بأنّها تمنع من جريان البراءة في محل الكلام:

المانع الأول: العلم الإجمالي؛ وحينئذ يقع البحث في أن هذا العلم الإجمالي هل هو مانع حقيقي عن جريان البراءة، أو ليس مانعاً؟ وبالأحرى يقع البحث في أن هذا العلم الإجمالي الذى لا يمكن إنكاره، هل هو علم إجمالي حقيقى باقٍ وغير منحل، أو هو علم إجمالي منحل بالعلم التفصيلى بوجوب الأقل، والشك البدوى فى وجوب الزائد، فالكلام يقع فى أن المانع الأول هو العلم الإجمالي الموجود فى المقام، وعلى تقدير وجوده وعدم انحلاله يكون مانعاً عن جريان البراءة بلا إشكال، و العلم الإجمالي المدعى فى المقام هو العلم الإجمالي بوجوب أحد أمرين، إما الأقل، أو الأكثر، فيكون حاله حال سائر العلوم الإجمالية التى تمنع من إجراء البراءة فى أطرافه. الأكثر هو عبارته عن المشتمل على الزائد، ويدعى فى مقام بيان أن هذا مانع من إجراء البراءة بأن هذا العلم الإجمالي أمره دائر بين المتباينين؛ ولذا يكون حاله حال سائر العلوم الإجمالية الأخرى من حيث التنجيز والمنع من جريان البراءة فى الأطراف، والوجه فى كون أمره دائر بين المتباينين هو أن المفروض فى محل الكلام هو وجود ارتباط بين أجزاء ذلك الواجب، كل جزء من أجزاء ذلك المركب مرتبط بالأجزاء الأخرى، والوجوب الذى يتعلّق بالمركب هو وجوب ارتباطى، قلنا سابقاً أنه وجود واحد له عصيان واحد وله إطاعه واحد، ليست هناك وجوبات متعددة، هناك وجوب واحد يتعلّق بالمركب والأجزاء مترابطة فيما بينها، وهذا معناه أنه على تقدير وجوب الأكثر التسعة الموجوده فى ضمنها ليست واجبه، وجوب واحد إما يتعلّق بالأكثر أو يتعلّق بالأقل، على تقدير أن تكون التسعة واجبه، أى أن الأقل واجب، فهذا وجوب يتعلّق بالتسعة وما زاد عليه ليس واجباً، نفس الكلام نقوله، على تقدير أن يتعلّق الوجوب بالأكثر فالتسعة ليست واجبه، وإنما الواجب هو إما التسعة وإما العشرة، إما الأكثر، وإما الأقل. نعم التسعة تكون واجبه عندما يكون الوجوب متعلقاً بالأقل، أما عندما يكون هذا الوجوب الواحد المفترض فى محل الكلام متعلقاً بالعشرة، كل جزء من أجزاء هذه العشرة لا يتصف بالوجوب؛ لأنّ الكلام فى الواجبات الارتباطية، نحن لا نتكلم عن الأقل والأكثر الاستقلاليين، فى الأقل والأكثر الاستقلاليين على تقدير وجوب الأكثر يكون الأقل واجباً بوجوب مستقل، يكون واجباً بوجوب آخر غير الوجوب الثابت للأقل، الزائد على الأقل يكون واجباً بوجوب مستقل غير الوجوب المتعلّق بالأقل، فيكون هناك وجوبان، أحدهما يتعلّق بالأقل والآخر يتعلّق بالزائد، وكل منهما وجوب مستقل له عصيان خاص وإطاعه خاصه، نحن نتكلم عن الواجبات الارتباطية، الارتباطية تعنى أن هناك وجوباً نفسياً واحداً لا أكثر، هذا الوجوب النفسى الواحد إما أن يتعلّق بالأقل، أو بالأكثر، كما أنه إذا تعلّق بالأقل نقول أن ما زاد عليه ليس واجباً، كذلك إذا تعلّق بالأكثر نقول أن الأقل ليس واجباً، وجوب واحد إما أن يتعلّق بالأكثر، فلا يوجد غيره، أو أن يتعلّق بالأقل، فلا يوجد غيره، وهذا معناه أن الأمر يدور بين المتباينين، والسرّ فى هذا أنه فى مقام بيان هذا المانع وأنه مانع حقيقى وعلم إجمالي حقيقى يدور أمره بين المتباينين لوحظ الوجوب النفسى، فيقال أن الوجوب النفسى واحد بلا إشكال وهو أن يتعلّق بالتسعة، أو يتعلّق بالعشرة، على تقدير أن يكون متعلقاً بالعشرة؛ حينئذ لا يوجد غيره متعلقاً بالأقل حتى يقال أن هذا العلم الإجمالي ينحل؛ لأننا نعلم بوجوب الأقل على كل حال، والشك يكون فى وجوب الزائد، هذا لا نستطيع أن نقوله؛ لأنه على تقدير وجوب العشرة الأقل لا يكون واجباً. نعم، الأقل يكون واجباً بوجوب نفسى على تقدير تعلّق الوجوب بالأقل. إذن: وجوب الأقل

والمقصود بالوجوب هو الوجوب النفسى \_\_\_\_\_ ليس معلوماً على كل تقدير، ليس معلوماً بالعلم التفصيلى حتى يكون هذا موجباً لانحلال العلم الإجمالي، هنا لا يوجد علم تفصيلى بوجوب الأقل وجوباً نفسياً؛ لأنه على تقدير وجوب الأكثر لا يكون الأقل واجباً بالوجوب النفسى. نعم، على تقدير أن يكون الأقل هو الواجب يكون الأقل واجباً بالوجوب النفسى. إذن: ليس الوجوب النفسى للأقل معلوماً على كل حال، ونعلم به بالعلم التفصيلى ونقول نشك فى وجوب ما زاد عليه، وإنما الوجوب النفسى للأقل غير معلوم كما أن الوجوب النفسى للأكثر أيضاً غير معلوم، ليس لدينا علم تفصيلى لا بهذا ولا بهذا؛ ولذا لا موجب للانحلال؛ لأنه لا يوجد وجوب نفسى نعلم به تفصيلاً متعلقاً بالأقل، وهذا الذى أقوله واضح؛ لأنه على تقدير وجوب

الأ-كثر لا- يكون الأقل واجباً بوجوبِ نفسي، فإذن الكلام في هذا المانع كأنه يحاول أن يركز على مسأله الوجود النفسي، والوجود النفسي يتعلّق إمّا بالأقل وإمّا بالأكثر. صحيح أنّ الأقل هو بعض من الأكثر، لكن هذا لا يمنع من كون الدوران في المقام هو من قبيل الدوران بين المتباينين، ويكون هذا علماً إجمالياً منجزاً ومانعاً من إجراء البراهه في محل الكلام.

ص: ٥٤٣



أجيب عن هذا المانع بأجوبه عديده:

الجواب الأول: هو المستفاد من كلمات الشيخ الأنصارى (قدس سرّه) وهو أنّه ادّعى بأنّ هذا العلم الإجمالى العلم الإجمالى منحلّ فى محل الكلام، فلا يمنع من جريان البراءه، باعتبار أنّه صحيح أنّ الوجوب النفسى الدائر بين الأقل والأكثر غير منحل، لما قلناه من أنّه لا- يوجد علم تفصيلى بوجوب نفسى متعلّق بالأقل حتى نقول بانحلال العلم الإجمالى، لكنّ هذا العلم الإجمالى يكون منحلّاً- ببيان آخر وهو أن نقول أنّ المكلف يعلم بأن الأقل يجب عليه على كل حال، إمّا بوجوب نفسى، أو بوجوب غيرى مقدّمى، يستطيع الإنسان أن يقول بأنّ الأقل واجب على قطعاً ويدّعى بأنى أعلم تفصيلاً بوجوب الأقل على، لكن هذا مردد بين أنّ هذا الوجوب الثابت قطعاً هل هو وجوب نفسى، أو وجوب غيرى؛ لأنّه على تقدير أن يكون الوجوب المعلوم بالعلم الإجمالى متعلّقاً بالأقل، فيكون وجوب الأقل وجوباً نفسياً، وعلى تقدير أن يكون الوجوب المعلوم بالإجمال متعلّقاً بالأكثر، فالوجوب المتعلّق بالأقل وجوب غيرى مقدّمى؛ لأنّ الأقل يكون مقدّمه للمركب، كل جزء من أجزاء المركب يعتبر مقدّمه لتحقيق الكل، فلو وجب الكل؛ حينئذٍ تجب مقدماته، والجزء مقدّمه من مقدمات الكل، فيتعلّق وجوب غيرى بالجزء، وهذا الجزء يفرضه تسعه أجزاء، ليس هناك فرق بين مقدّميه الجزء الواحد للكل، أو مقدّميه معظم الأجزاء للكل، بالنتيجه الكل ككل يتوقف على أجزائه، فإذا وجب الكل بوجوب نفسى يكون الأقل فى محل كلامنا واجباً بوجوب غيرى مقدّمى؛ وحينئذٍ يستطيع المكلف أن يقول أنا أعلم علماً تفصيلاً بوجوب الأقل على وإن كان مردداً فى أنّ هذا الوجوب الذى ثبت عليه، هل هو وجوب نفسى، أو هو وجوب غيرى مقدّمى؟ لكن هذا لا- يمنع من دعوى العلم التفصيلى بوجوب الأقل، وإن كان هذا مردداً بين الوجوب النفسى والوجوب الغيرى، ومن هنا يكون العلم الإجمالى منحلّاً- بالعلم التفصيلى بوجوب الأقل وشك فى وجوب ما زاد عليه، فلا مانع من إجراء البراءه فى محل الكلام.

ص: ٥٤٤

اعتُرض على هذا الكلام للشيخ الأنصارى (قدّس سره)، أولاً: هناك كلام فى أنّ الأجزاء هل هى مقدّمات داخلية أو أنّها ليست كذلك؛ بل أنّ الأجزاء هى عبارة عن الكل وليست شيئاً آخر غير الكل؟ على تقدير أن نقول أنّ الأجزاء مقدّمات داخلية فى مقابل المقدّمات الخارجيه، لكن الكلام فى أنّ الأجزاء هل تتصف بالوجوب الغيرى كما تتصف المقدّمات الخارجيه بالوجوب الغيرى أو أنّها تتصف بالوجوب النفسى الذى ينسب على تمام أجزاء المركب؟ على تقدير أن نقول أنّ هناك وجوباً غيرياً يتعلّق بالمقدّمه، ليس معلوماً أنّ الشيخ الأنصارى (قدّس سره) يلتزم بهذا الكلام، يعنى يلتزم بأنّ الأجزاء مقدّمات داخلية، ويلتزم بأنّها تتصف بالوجوب الغيرى؛ لأنّ أجزاء المركب هى نفس المركب وليست شيئاً آخر، فهى تتصف على تقديره بوجوباتٍ نفسيه يعبرون عنها بالوجوبات النفسيه الضمنيه، لكنها وجوبات نفسيه، يعنى وجوب نفسى يتعلّق بهذا الجزء، لكن وجوباً ضمناً لا أنّه يتصف بالوجوب الغيرى المقدمى، ليس واضحاً أنّ الشيخ الأنصارى (قدّس سره) يلتزم بذلك، ومن هنا ذكر المحقق النائينى (قدّس سره) أنّه وإن كانت كلمات الشيخ الأنصارى (قدّس سره) تكرر فيها هذا التعبير بأنّ العلم الإجمالى فى محلّ الكلام ينحلّ بالعلم التفصيلى بوجوب الأقل، إمّا بوجوب نفسى، أو بوجوب غيرى، يعنى تكررت كلمه الوجوب الغيرى والمقدمى فى كلماته، لكن المحقق النائينى (قدّس سره) يقول ليس هذا مراده، وإنّما مراده شىء آخر يمكن أن يكون وجهاً آخر لدعوى انحلال العلم الإجمالى، وهو أن يقال: لا- ندعى بأنّ العلم الإجمالى ينحلّ بالعلم التفصيلى بوجوب الأقل، إمّا بوجوب نفسى، أو بوجوب غيرى، بدلاً من الوجوب الغيرى نقول الوجوب الضمنى، فينحلّ العلم الإجمالى، فينتهى الإشكال، المكلف يعلم قطعاً بأنّ الأقل واجب عليه إمّا بوجوب نفسى على تقدير أن يكون المعلوم بالإجمال هو الأقل، أو بوجوبٍ نفسىٍ ضمنى على تقدير أن يكون الواجب المعلوم بالإجمال هو الأ-كثر، ولا- مشكله فى أن تكون الأجزاء متصفه بالوجوب النفسى الضمنى؛ لأننا قلنا أنّ الوجوب الذى يتعلّق بالمركب هو فى الحقيقه ينسب على أجزائه، فيكون كل جزءٍ من أجزاء المركب واجباً بوجوبٍ نفسىٍ ضمنى فى ضمن هذا المركب، هذا أيضاً يكون واجباً بالوجوب النفسى، فيقال أنّ العلم الإجمالى فى محلّ الكلام ينحلّ بالعلم التفصيلى بوجوب الأقل إمّا بوجوب نفسى، أو بوجوب ضمنى، يعنى إمّا بوجوب نفسى استقلالى، وإمّا بوجوبٍ نفسىٍ ضمنى، فنتخلّص من مشكله أنّ الأ-جزاء مقدّمات، أو ليست مقدّمات؟ وأنّها تتصف بالوجوب الغيرى، أو لا تتصف بالوجوب الغيرى؛ إذ لا إشكال فى أنّها تتصف بالوجوب النفسى الضمنى؛ وحينئذٍ بناءً على هذا الرأى نستطيع أن نقول فى تفسير كلام الشيخ الأنصارى (قدّس سره) أنّه يدعى انحلال العلم الإجمالى بهذا البيان، أنّ هناك علماً تفصيلاً بوجوب الأقل على كل حال إمّا بوجوب نفسى استقلالى، أو بوجوب ضمنى. هذا هو الجواب الأوّل عن دعوى انحلال العلم الإجمالى.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

ذكرنا المانع الأوّل من جريان البراهة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين هو عبارة عن العلم الإجمالي بين الأقل والأكثر، وقلنا أنّه أجب عن هذا المانع بوجوده، الوجه الأوّل هو دعوى أنّ هذا العلم الإجمالي منحلّ بالعلم التفصيلي بوجود الأقل، إمّا بوجود نفسى أو بوجود غيرى، وقلنا أنّ هذا هو الموجود في عبارات الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)، لكنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) قال ليس هذا هو مراده؛ لأنّه فيه إشكالات، فأبدل الانحلال بما ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) بالانحلال بدعوى العلم التفصيلي بوجود الأقل إمّا بوجود نفسى استقلالي، وإمّا بوجود نفسى ضمنى، فينحل العلم الإجمالي بهذا العلم التفصيلي، فالأقل واجب على كل حال سواء كان وجوبه نفسياً استقلالياً، أو كان وجوبه وجوباً نفسياً ضمنياً، وتكلم عن هذين الوجهين للحل:

أمّا الوجه الأوّل للحل: الموجود في كلمات الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)، هذا الوجه بقطع النظر عن مبانيه التي هي غير مسلّمه، لا الوجوب الغيرى مسلّم، ولو كان مسلّمًا، فهو مسلّم بالنسبة إلى المقدمات الخارجيه لا بالنسبة إلى المقدمات الداخليه التي هي عبارة عن الأجزاء، الأجزاء مقدمات داخلية ولا تتصف بالوجوب الغيرى، وإنّما تتصف بالوجوب النفسى؛ لأنّ الوجوب وجوب واحد ينسب على أجزاء المركب، بقطع النظر عن إشكال في ذلك.

المحقق العراقي (قدّس سرّه) اعترض على هذا الوجه الأوّل بما حاصله: (1) أنّ العلم التفصيلي بوجود الأقل المردد بين النفسى والغيرى ليس صالحاً لأن يحل العلم الإجمالي في محل الكلام، أى العلم الإجمالي المردد بين الأقل والأكثر؛ وذلك لكون هذا العلم التفصيلي بوجود الأقل، الوجوب المردد بين النفسى والغيرى معلولاً للعلم الإجمالي، ويقع في رتبه متأخّره عنه، وفي مثل هذا الحال يكون العلم الإجمالي في مرتبه سابقه مؤثراً في تنجيز طرفيه؛ وحينئذ لا يبقى مجال لتأثير العلم التفصيلي في المرتبه المتأخّره في التنجيز، وبالتالي لا يكون موجباً لانحلاله.

ص: ٥٤٦

١- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للسيد البروجردى، ج ٣، ص ٣٨٥.

المقصود هو أنّ العلم التفصيلي الذى ذكر في الوجه الأوّل أنّه يُحل به العلم الإجمالي، يقول: هذا العلم التفصيلي معلول للعلم الإجمالي، من أين نشأ لنا العلم بوجود الأقل على كل حال إمّا بوجود نفسى أو وجوب غيرى؟ نشأ من علمنا الإجمالي بوجود أحد الأمرين إمّا الأقل أو الأكثر، وكون العلم التفصيلي معلولاً للعلم الإجمالي يعنى أنّه في رتبه متأخّره عن العلم الإجمالي، وهذا معناه أنّ العلم الإجمالي في الرتبه السابقه يكون قد نجّز طرفيه، وإذا نجّز العلم الإجمالي في مرتبه سابقه معلومه في كل من الطرفين؛ حينئذ لا يُبقى مجالاً لتأثير العلم التفصيلي في التنجيز؛ لأنّ العلم الإجمالي قد نجّز معلومه في مرتبه سابقه، يعنى قد نجّز الأقل والأكثر. ما معنى أن في رتبه سابقه يأتى العلم الإجمالي وينجّز أحد الطرفين الذى هو عبارة عن الأقل؟ هذا

العلم التفصيلي بوجوب الأقل إما نفسياً، أو غيرياً، هو في رتبته متأخره، يقول: هذا لا ينجز معلومه؛ لأن معلومه قد تنجز في مرتبه سابقه، فإذا كان العلم التفصيلي في المرتبه المتأخره لا ينجز معلومه \_\_\_\_\_ الأقل \_\_\_\_\_ إذن: كيف يكون حالاً للعلم الإجمالي؟ هو إنما يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي عندما ينجز الأقل ويدخله في العهده على كل حال؛ حينئذ يقال بأنه يوجب انحلال العلم الإجمالي، أما إذا كان هو ليس له صلاحية تنجيز الأقل، في هذه الحاله يقول: هذا لا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي.

وبعباره أخرى: كأنه يريد أن يقول أن الأقل تلقى التنجيز في رتبته سابقه باعتباره طرفاً للعلم الإجمالي؛ لأن العلم الإجمالي في الرتبته السابقه يكون قد أثر أثره ونجز معلومه في كل من الطرفين؛ حينئذ ما معنى أن العلم الإجمالي ينجز بالعلم التفصيلي؟ هذا غير معقول طبقاً للقاعده التي تقدمت سابقاً والتي هو يؤمن بها وهي أن المنتجز لا يتجز، وهذا الأقل قد تنجز في رتبته سابقه بالعلم الإجمالي، فلا- يتجز في رتبته لا-حقه، فالعلم التفصيلي لا ينجزه، فإذا كان العلم التفصيلي لا ينجز الأقل؛ حينئذ لا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي؛ لأنه إنما يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي باعتبار كونه منجزاً للأقل كعلم تفصيلي، بينما هو لا- ينجز الأقل؛ لأن الأقل تنجز في رتبته سابقه والمنتجز لا- يتجز، وبالتالي لا- يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي. هذا هو الاعتراض الذي ذكره المحقق العراقي (قدس سره) على الوجه الأول، يقول: وبهذا لا يمكن أن نقول أن العلم الإجمالي في محل الكلام ينحل بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل المرّد بين كونه نفسياً أو كونه غيرياً، فالمانع الأول لازال على حاله.

لوحظ على كلام المحقق العراقي (قدّس سرّه) بأنّ العلم التفصيلي الذي يُراد به حل العلم الإجمالي في محل الكلام، وإن كان متأخراً رتبة عن العلم الإجمالي وفي طوله، لكنّه ليس في طول أثر العلم الإجمالي وتنجزه، وليس متأخراً رتبة عنه، هو في طول ذات العلم الإجمالي، لكن ليس في طول تنجز العلم الإجمالي لمعلومه، وليس في طول أثر العلم الإجمالي، بدليل أنّ العلم التفصيلي وتنجز العلم الإجمالي كلّ منهما معلولٌ للعلم الإجمالي، يعني أنّ العلم الإجمالي علّه للعلم التفصيلي، وعلّه للتنجز، فتتجزى العلم الإجمالي والعلوم التفصيلي كلّ منهما معلولٌ لعلّه واحده وهي العلم الإجمالي، العلم الإجمالي يؤثر ويولّد العلم التفصيلي ويؤثر في تنجز معلومه، فإذا صار العلم التفصيلي في عرض وفي رتبة تنجز العلم الإجمالي؛ حينئذٍ نقول: أنّ تنجز العلم التفصيلي هل هو متأخر رتبة عن تنجز العلم الإجمالي؟ نقول لا ليس متأخراً عنه، إلا إذا آمنا بقاعده تقدّمت الإشارة إليها وهي قاعده تقول أنّ المتأخر عن أحد المتساويين في الرتبة متأخر عن المساوي الآخر، إذا آمنا بهذه القاعده يكون تنجز العلم التفصيلي المتأخر رتبة عن نفس العلم التفصيلي قهراً يكون متأخراً رتبة عمّا هو في عرض العلم التفصيلي الذي هو تنجز العلم الإجمالي، فيكون تنجز العلم التفصيلي متأخراً رتبة عن تنجز العلم الإجمالي، إذا آمنا بهذه القاعده؛ حينئذٍ يتمّ هذا الكلام، لكن إذا أنكرنا هذه القاعده كما تقدّم نقله عن السيد الخوئي (قدّس سرّه) كان يقول أنّ هذه القاعده غير ثابتة، هذه القاعده تختص بالتقدّم والتأخر الزماني، المتأخر عن أحد المتساويين في الزمان متأخر عن المساوي الآخر في الزمان، لكن في الرتبة هذا الكلام ليس صحيحاً، والمتأخر عن أحد المتساويين رتبة لا- يكون متأخراً عن الآخر رتبة، وهذا معناه أنّ تنجز العلم التفصيلي ليس متأخراً عن تنجز العلم الإجمالي؛ بل هما في عرضٍ واحدٍ وليس أحدهما متقدماً على الآخر رتبة، فينهار الاعتراض الذي ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه)؛ لأنّ الاعتراض مبني على أن يكون العلم الإجمالي منجزاً لمعلومه في الطرفين في رتبة متقدّمه على تنجز العلم التفصيلي؛ لأنّه يقول بعد أن نجز العلم الإجمالي معلومه في الطرفين في رتبته سابقه، فيأتي العلم التفصيلي لا ينجز شيئاً؛ لأنّ المنتجز لا ينتجز في رتبته لاحقاً، فهو مبني على افتراض أنّ تنجز العلم التفصيلي متأخر رتبة عن تنجز العلم الإجمالي، أمّا إذا قلنا بأنه ليس متأخراً عنه، وإنّما هو في عرضه وفي رتبته، وإن كان متأخراً رتبة عن نفس العلم التفصيلي، ولكن ليس معنى ذلك أنّه يكون متأخراً رتبة عن تنجز العلم الإجمالي، فهما في رتبته واحده وفي عرضٍ واحدٍ ينجزان معاً؛ حينئذٍ يكون حال العلم التفصيلي في محل الكلام والعلوم الإجمالي كحال أيّ علمٍ تفصيليٍّ وعلمٍ إجماليٍّ في موارد أخرى.

الاعتراض الثاني: على الوجه الأوّل هو أن يقال أنّ هذا الانحلال المدعى في الوجه الأوّل، انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل إمّا بوجوبٍ نفسي، أو بوجوبٍ غيري، هذا الانحلال مره يُدعى على أساس أنّه انحلال حقيقي للعلم الإجمالي وأخرى يُدعى على أساس أنّه انحلال حكمي للعلم الإجمالي، إذا كان المقصود هو الانحلال الحقيقي، فنحن نعرف أنّ من شروط الانحلال الحقيقي أن يتعلّق العلم التفصيلي بأحد طرفي العلم الإجمالي؛ لأنّ أحد الطرفين يصبح معلوماً بالتفصيل، وأمّا إذا فرضنا أنّ العلم التفصيلي لم يتعلّق بأحد طرفي العلم الإجمالي كما هو الحال في محل الكلام، حيث العلم التفصيلي المذكور لم يتعلّق بأحد طرفي العلم الإجمالي؛ لأنّ طرفي العلم الإجمالي هما وجوب الأكثر بالوجوب النفسي، أو وجوب الأقل بالوجوب النفسي، هذا هو العلم الإجمالي الذي شكّناه أساساً، أنا أعلم بأنّه إمّا الأقل واجب أو الأكثر واجب، وهذا الوجوب هو الوجوب النفسي، ما أعلمه هو أنّه إن كانت السوره جزءاً من الصلاة، فالأكثر واجب بوجوب نفسي، وإن لم تكن جزءاً من الصلاة فالأقل واجب ووجوب نفسي، فالمعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسي لأحد الأمرين، الأقل أو الأكثر. إذن: طرفاه هما عباره عن الوجوب النفسي للأقل والوجوب النفسي للأكثر. العلم التفصيلي لم يتعلّق بأحد هذين الطرفين، لم يتعلّق بالوجوب النفسي للأقل، وإنّما تعلّق العلم التفصيلي بالوجوب الجامع بين الوجوب النفسي وبين الوجوب الغيري للأقل، ما أعلمه تفصيلاً هو وجوب الأقل، لكنّه ليس الوجوب النفسي؛ لأنّه ليس لدى علم تفصيلي بالوجوب النفسي للأقل، وإنّما لدى علم تفصيلي بالوجوب، اعم من أن يكون نفسياً، أو غيرياً. هذا العنصر الإضافي الذي دخل وهو الوجوب الغيري معناه أنّ العلم التفصيلي لم يتعلّق بأحد طرفي العلم الإجمالي، فإذا لم يتعلّق بأحد طرفي العلم الإجمالي؛ فحينئذٍ لا يكون موجباً للانحلال الحقيقي؛ لأنّ شرط الانحلال الحقيقي هو أن يتعلّق العلم التفصيلي بأحد طرفي العلم الإجمالي، فإذا كان معلوماً هو الوجوب النفسي للأقل وتعلّق به العلم التفصيلي؛ فحينئذٍ يكون موجباً للانحلال الحقيقي، وإلا فلا، وفي محل الكلام لم يتعلّق العلم التفصيلي بالوجوب النفسي للأقل، وإنّما تعلّق بالجامع بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري. هذا إذا ادعى الانحلال الحقيقي في هذا الوجه الأوّل.

وأما إذا ادعى الانحلال الحكمى بدعوى أن الأقل منجز على كل حال سواء كان واجباً بالوجوب النفسى الاستقلالى، أو كان واجباً بالوجوب النفسى الضمنى، على كل حال هو منجز وداخل فى العهده وهذا معناه عدم جريان البراءه فيه؛ إذ لا شك فى تنجيزه، فتجرى البراءه فى الطرف الآخر بلا معارض، وهذا يكون موجياً للانحلال الحكمى. صحيح أن العلم الإجمالى لا ينحل حقيقه؛ لأن العلم التفصيلى لم يتعلّق بأحد الطرفين على ما قلنا، لكن هذا العلم الإجمالى يسقط حكماً؛ لأن الأقل نعلم تفصيلاً بكونه منجزاً على كل تقدير، فلا تجرى فيه البراءه، فتجرى البراءه فى الأ-كثر بلا-معارض، وهذا يعنى الانحلال الحكمى للعلم الإجمالى، فيسقط عن التأثير. إذا ادعى الانحلال الحكمى بهذا البيان، فجوابه: أن الوجوب الغيرى لا يصلح للتنجيز، الوجوب النفسى هو الذى يكون صالحاً للتنجيز، وهذا ما تقدّم فى بحث مقدّمه الواجب، وبناءً على هذا يكون المنجز هو فقط الوجوب النفسى؛ حينئذٍ يقال: ما معنى أن يقال فى مقام بيان الانحلال الحكمى أن الأقل منجز على كل حال وعلى كل تقدير، والحال أن أحد تقديريه هو أن يكون متعلقاً للوجوب الغيرى، والوجوب الغيرى ليس صالحاً للتنجيز؟ فإذن: لا يمكن أن نقول أننا نعلم بأن الأقل منجز على كل تقدير، فيمتنع جريان البراءه فيه، فتجرى البراءه فى الطرف الآخر بلا معارض؛ لأن الأقل على أحد التقديرين يكون منجزاً، وهو ما إذا كان وجوبه وجوباً نفسياً، أما على تقدير أن يكون وجوب الأقل وجوباً غيرياً مبتتاً على افتراض أن الواجب هو الأ-كثر فيكون وجوب الأقل وجوباً غيرياً بناءً على هذا الوجه المذكور؛ فحينئذٍ لا يكون الأقل منجزاً؛ لأن الوجوب الغيرى لا يصلح لتنجيز متعلقه.

فإذن: لا- يصح أن يقال أن الأقل منجز على كل تقدير، فلا تجرى فيه البراءة، فتجربى البراءة في الطرف الآخر بلا معارض حتى يتحقق الانحلال الحكمي، ومن هنا يظهر أن الوجه الأول لا ينهض لإثبات انحلال العلم الإجمالي حقيقه، كما لا ينهض لإثباته حكماً.

وأما الوجه الثاني الذي ذكره المحقق النائيني (قدس سرّه) كتفسير لكلام الشيخ (قدس سرّه) وأن مراده هو الوجه الثاني لا الوجه الأول والذي هو انحلال العلم الإجمالي في المقام بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل إما وجوباً نفسياً استقلالياً، أو وجوباً ضمناً. بعض الإشكالات المتقدمه على الوجه الأول لا ترد على هذا الوجه؛ لأن هذا الوجه لا يدعى أن الأقل واجب بالوجوب الغيري، وإنما يدعى أن الأقل واجب بالوجوب النفسى، غايه الأمر أنه مرّه يكون استقلالياً، ومرّه يكون ضمناً.

تقريب دعوى الانحلال بهذا الوجه: هو أن يقال أن معنى هذا الكلام (أننا نعلم تفصيلاً بوجوب الأقل، إما بوجوب استقلالى، أو بوجوب ضمنى) أن الأقل قطعاً تعلق به الوجوب النفسى، سواء كان هو الواجب استقلالاً أو كان الواجب الاستقلالى هو الأكثر، على كلا التقديرين الوجوب تعلق بالأقل، فيكون تعلق الوجوب النفسى بالأقل معلوماً تفصيلاً، وإنما الشك في اتساع هذا الوجوب وامتداده ليشمل الجزء المشكوك، وإلا- الأقل قطعاً انبسط عليه الوجوب النفسى، سواء كان هو الواجب استقلالاً، أو كان الواجب استقلالاً هو الأكثر، والشك في كونه هو الواجب استقلالاً، أو أن الواجب استقلالاً هو الأكثر يعنى الشك في أن هذا الوجوب الذى تعلق بالأقل هل امتد إلى الجزء العاشر، أو لم يمتد إليه؟ هذا هو الشك، وإلا، كون الأقل متعلقاً للوجوب النفسى هذا أمر متيقن ولاشك فيه، فينحل العلم الإجمالي بهذا العلم التفصيلي بالوجوب النفسى للأقل؛ وحينئذ لا يرد الإشكال السابق من أن العلم التفصيلي هنا لم يتعلق بأحد طرفي العلم الإجمالي حتى يحله؛ لأنه في العلم الإجمالي ما نعلمه هو الوجوب النفسى للأقل، يعنى أحد الطرفين هو الوجوب النفسى للأقل، وفي العلم التفصيلي لا أعلم بالوجوب النفسى للأقل، وإنما أعلم بوجوب مردد بين الوجوب النفسى وبين الوجوب الغيري في الوجه الأول، هذا الكلام لا يجرى هنا؛ لأن العلم التفصيلي يتعلق بالوجوب النفسى للأقل، سواء كان هو الواجب استقلالاً، أو كان الواجب استقلالاً هو الأكثر، والشك هو في وجوب الزائد، يعنى في امتداد هذا الوجوب النفسى إلى الجزء العاشر أو عدم امتداده، فينحل العلم الإجمالي بهذا العلم التفصيلي.



هذا التقريب بهذا البيان مرجعه إلى دعوى الانحلال الحقيقي، كأنما يدعى أن العلم الإجمالي ينحل بالعلم التفصيلي بهذا البيان انحلالاً حقيقياً؛ لأن العلم التفصيلي تعلق بأحد طرفي العلم الإجمالي الذي هو الوجوب النفسي للأقل، هذا علمت به تفصيلاً، فانحل العلم الإجمالي؛ وحينئذ لا يكون هناك ترديد إما الوجوب النفسي متعلق بالأقل، وإما متعلق بالأكثر، قطعاً هو متعلق بالأقل وشك في ما زاد عليه، فمرجعه إلى دعوى الانحلال الحقيقي، ويمكن أن يقرب الوجه الثاني بما يرجع إلى دعوى الانحلال الحكمي، بأن يقال: أن الأقل منجز على المكلف وفي عهده قطعاً من دون فرق بين أن يكون هو الواجب استقلالاً، أو يكون الواجب استقلالاً هو الأ-كثر، الأقل داخل في العهده ومنجز على المكلف على كل تقدير بخلاف الأكثر؛ لأنه لا يعلم بكونه منجزاً، وبهذا ينحل العلم الإجمالي، لكن انحلالاً حكماً؛ لأن أحد طرفيه وهو الأقل تنجز على المكلف على كل تقدير، قطعاً هذا دخل في العهده، فلا تجرى فيه البراءة، فتجرب البراءة في الطرف الآخر بلا معارض، فينحل انحلالاً حكماً.

### الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

الوجه الثاني لانحلال العلم الإجمالي المدعى في المقام والذي اعتبر المانع الأوّل من جريان البراءة في محل الكلام، الوجه الثاني لانحلال هذا العلم الإجمالي، وبالتالي ارتفاع المانع من جريان البراءة في محل الكلام، الوجه الثاني الذي انتهى الكلام إليه كان هو دعوى انحلاله بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل إما بالوجوب النفسي الاستقلالي، أو بالوجوب النفسي الضمني، فينحل العلم الإجمالي بهذا العلم التفصيلي.

ص: ٥٥٢

أجيب عن الوجه الثاني بعده أجوبه:

الجواب الأوّل: هو أن يقال أن العلم التفصيلي لم يتعلّق بأحد طرفي العلم الإجمالي حتّى يكون موجباً لانحلاله حقيقه كما هو المدعى، تقدّم سابقاً أن شرط الانحلال الحقيقي أن يتعلّق العلم التفصيلي بأحد طرفي العلم الإجمالي بحيث يصبح أحد طرفي العلم الإجمالي معلوماً بالتفصيل، فينحل العلم الإجمالي قهراً إلى علم تفصيلي بأحد الطرفين وشك في الطرف الآخر، وهذا غير متحقق في محل الكلام، باعتبار أن طرفي العلم الإجمالي هما عبارته عن الوجوب الاستقلالي للأقل، والوجوب الاستقلالي للأكثر؛ لأنّ المكلف يعلم بوجوب الأقل، أو الأ-كثر، يعلم بوجوب الأقل استقلالاً، أو بوجوب الأ-كثر استقلالاً، فطرفا العلم الإجمالي هما الوجوب الاستقلالي للأكثر، والوجوب الاستقلالي للأقل، وما يعلمه تفصيلاً ليس هو أحد الطرفين، وإنّما العلم التفصيلي تعلق بوجوب الأقل المرّدّد بين كونه استقلالياً وبين كونه ضمناً، وهذا غير المعلوم بالعلم الإجمالي، المعلوم بالعلم الإجمالي هو الوجوب النفسي الاستقلالي، والمعلوم بالعلم التفصيلي ليس هو هذا، وإنّما هو الوجوب النفسي الأعم من كونه استقلالياً، أو ضمناً، وهذا بالتالي لا يوجب انحلال العلم الإجمالي؛ لأنّ العلم التفصيلي لم يتعلّق بأحد طرفي العلم الإجمالي، فلا يوجب الانحلال الحقيقي.

يمكن دفع هذا الجواب الأول: بأنه مبني على فرض الاستقلاليه والضمنيه، وهكذا كما سيأتي الإطلاق والتقييد واللابشرطيه والبشرط شيء، مبني على افتراض أنّ هذه الأمور كلّها تكون دخيله في ما تشغل به ذمّه المكلف، فيقال أنّ ما نعلم به إجمالاً هو الوجوب النفسى الاستقلالى المرّد بين أن يتعلّق بالأكثر، أو يتعلّق بالأقل، فكأنّه أخذ الاستقلاليه، هذا الوصف قيدياً فى المعلوم بالإجمال، فما نعلمه بالإجمال ليس هو الوجوب النفسى، وإنما الوجوب النفسى الاستقلالى؛ وحينئذٍ جاء هذا الجواب؛ لأنّ المعلوم بالتفصيل ليس هو هذا، المعلوم بالتفصيل هو الوجوب النفسى الأعم من الاستقلالى والضمنى؛ ولذا رتب على ذلك هذه النتيجة المتقدمه وأنّ هذا لا يوجب انحلال العلم الإجمالى، بينما إذا أُلغينا قيد الاستقلاليه وقيد الضمنيه، وقلنا بأنّ الاستقلاليه هي حدٌ للوجوب، بمعنى أنّ الوجوب لا ينسبط على ما زاد على ذلك، وإلاّ هي ليست دخيله في ما تشغل به العهده، الاستقلاليه والضمنيه ليست قيوداً فيها، لوضوح أنّه لا معنى لأن تكون الاستقلاليه داخله في عهده المكلف، أن تكون الاستقلاليه ممّا يكلف به المكلف، الاستقلاليه خارجه عن دائره ما يكلف به المكلف، ففي العلم الإجمالى الموجود فى محل الكلام ما يعلمه بالإجمال هو عبارته عن وجوب نفسى متعلّق إمّا بالأقل وإمّا بالأكثر، الاستقلاليه والضمنيه هي من حدود الوجوب وليست هي داخله فى ما يدخل فى العهده ولا لها علاقته فى ما يكلف به المكلف، ما يكلف به المكلف هو عبارته عن ذات الواجب، أمّا أنّ كونه واجباً مستقلاً أو واجباً ضمناً، هذه أمور لا تدخل فى العهده ولا يكلف بها المكلف ولا تشغل بها الذمّه، ولا معنى لاشتغال الذمّه بهذه الأمور، ما تشغل به الذمّه هو عبارته عن ذات الواجب، أى نفس الواجب، إذا لاحظنا الواجب وما تشغل به الذمّه، سنجد أنّ ما تشغل به الذمّه، المكلف يعلم علماً تفصيلاً بأنّ الأقل قد اشتغلت به الذمّه بوجوب نفسى، فى محل الكلام الأقل يعلم تفصيلاً بتعلّق الوجوب النفسى به، وأنّ الذمّه اشتغلت به جزماً وعلى كل تقدير وعلى كل حال سواء كان الواجب هو الأكثر أو كان الواجب هو الأقل، على كلا التقديرين، يعنى التسعه فى محل الكلام هي ما اشتغلت به الذمّه، وممّا وجبت على المكلف بوجوب نفسى، وشكنا فى امتداد هذا الوجوب النفسى لما زاد على التسعه، وإلاّ لا أقل هو معلوم الوجوب قطعاً، فإذا كان بالإمكان أن نقول أنّ العلم الإجمالى انحل بهذا العلم التفصيلى، بأنّ الأقل واجب على كل تقدير، وواجب وجوباً نفسياً، غاية الأمر أننا لا ندرى هل أنّ التسعه واجبه لوحدها، أو أنّها واجبه مع إضافه، وجود الإضافه وعدم وجودها لا يؤثر فى أنّ التسعه معلومه الوجوب، قطعاً تعلّق بها الوجوب النفسى، لكن هل تعلّق بها وحدها، أو تعلّق بها بإضافه جزء آخر؟ بالنتيجه التسعه مطلوبه على كل حال وممّا تجب على المكلف ودخلت فى عهده المكلف، فإذا دخلت فى عهده المكلف، إذن: يمكن أن يقال أنّ العلم الإجمالى الموجود فى المقام منحل بالعلم التفصيلى بوجوب الأقل بوجوب نفسى، صحيح هو مرّد بين أن يكون وجوباً استقلالياً، أو وجوباً ضمناً، لكن بالنتيجه هو يعلم بوجوب نفسى متعلّق بالأقل قطعاً، وهذا علم تفصيلى يوجب انحلال العلم الإجمالى؛ لأنّ العلم الإجمالى هو عبارته عن وجوب نفسى متعلّق إمّا بالأقل أو بالأكثر، وقلنا أنّ الاستقلاليه ليست دخيله فى ذلك، لا تدخل فى العهده بلحاظ ما يدخل فى عهده المكلف يمكن للمكلف أن يقول: ما دخل فى عهدتى يقيناً هو تسعه أجزاء، هذا قطعاً دخل فى العهده، قطعاً اشتغلت به الذمّه على كل تقدير، وهذا موجب للانحلال؛ لأنّه علم تفصيلى بوجوب الأقل قطعاً وعلى كل تقدير، وهذا يوجب انحلال العلم الإجمالى. والنكته فى هذا أنّ الاستقلاليه المعلومه بالإجمال ليست دخيله فى المعلوم بالإجمال، لا تدخل فى عهده المكلف؛ بل لا معنى لاشتغال الذمّه بها، وإنما الذى يدخل فى العهده هو ذات الواجب، هذا هو الذى يدخل فى العهده، بلحاظ ذات الواجب وبلحاظ ما يدخل فى العهده يمكن للمكلف أن يقول أنّى أعلم قطعاً وبالتفصيل أنّ الأقل قد دخل فى العهده واشتغلت به الذمّه على كل تقدير، هذا علم تفصيلى يوجب انحلال العلم الإجمالى.

الجواب الثاني: هو ما يُستفاد من كلمات المحقق النائيني (قدّس سرّه) (1) ذكره في مقام بيان عدم انحلال العلم الإجمالي؛ لأنّه لا يرى انحلال العلم الإجمالي، ويرى عدم جريان البراءة العقلية في محل الكلام، ويُفصّل بين البراءة العقلية وبين البراءة النقلية، وحاصل ما ذكره هو: أنّ العلم التفصيلي المذكور الذي يُراد أن يُجعل موجباً لانحلال العلم الإجمالي، يقول هذا العلم التفصيلي هو عين العلم الإجمالي وليس شيئاً غيره، فيستحيل أن يكون هو موجباً لانحلال العلم الإجمالي؛ لأنّه عينه؛ لأنّ هذا يؤدي إلى أن يكون العلم الإجمالي حالاً لنفسه، وهذا محال، يقول: أنّ العلم التفصيلي المذكور في الوجه الثاني هو نفس العلم الإجمالي وليس شيئاً غيره؛ لأنّ العلم الإجمالي هو عبارة عن العلم بوجوب إمّا الأقل أو الأكثر، والعلم التفصيلي هو أن أعلم بوجوب الأقل، إمّا بوجوب استقلالي، أو بوجوب ضمنّي، وجوب الأقل، وجوب التسعة بالوجوب الاستقلالي هو عبارة عن وجوب الأقل في العلم الإجمالي، وجوب الأقل بالوجوب النفسى الاستقلالي في العلم الإجمالي هو عبارة عن وجوب التسعة بوجوب استقلالي وليس شيئاً غيره، وجوب التسعة، إمّا بوجوب استقلالي، أو بوجوب ضمنّي، وجوب التسعة بوجوب ضمنّي يعني وجوب الأكثر، فصار العلم التفصيلي الذي هو مرّدّد بين أن يكون استقلالياً أو ضمنياً هو عبارة عن العلم الإجمالي بوجوب إمّا الأكثر، أو الأقل؛ لأنّ وجوب الأكثر معناه وجوب التسعة ضمناً، وجوب الأقل وجوب ضمنّي، وجوب الأقل في العلم الإجمالي معناه وجوب التسعة بوجوب استقلالي، فإذا: ما أعلمه بالتفصيل وهو أنّ التسعة واجبه على كل تقدير كما قيل أنّ التسعة واجبه وجوب نفسى لكنّه مردد بين أن يكون استقلالياً أو يكون ضمنياً، هذا التردد نفسه موجود في العلم الإجمالي؛ لأنّ العلم الإجمالي هو العلم إجمالاً بوجوب إمّا الأقل أو الأكثر، وجوب الأقل يعني وجوب استقلالي للتسعة، أمّا وجوب الأكثر فيعلمى وجوب ضمنّي للتسعة؛ فحينئذٍ يكون العلم التفصيلي هو نفس العلم الإجمالي ويستحيل أن يكون موجباً لانحلاله؛ لأنّ الشىء لا يحل نفسه. هذا ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) وجعله إشكالاً على من يدعى انحلال العلم الإجمالي بالوجه الثاني، يعنى بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل المردد بين الوجوب الضمنى وبين الوجوب الاستقلالي.

ص: ٥٥٤

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ١٥٩.

يلاحظ على هذا الجواب نفس الملاحظه السابقه، يعنى هذا الجواب مبنى على افتراض أنّ هذا التردد بين التسعه المقيده بانضمام العاشر الذى هو الأكثر وبين التسعه المطلقه غير المقيده بانضمام الجزء العاشر الذى هو عباره عن الأقل، هذا التردد كأنه أخذ الإطلاق والتقييد دخیلاً فى المعلوم بالإجمال، أو بالتعبير الذى ذكره صاحب الحاشيه على المعالم أنّ الأمر يدور بين الماهيه بشرط شىء وبين الماهيه لا بشرط، الماهيه بشرط شىء هى عباره عن المقيد، الذى هو الأكثر، والمايه لا بشرط هى عباره عن التسعه المطلقه الغير المقيده بالجزء العاشر، والمايه بشرط شىء تختلف وتباين الماهيه لا بشرط، أو الإطلاق والتقييد بينهما تباين، كأنهم افترضوا أنّ الإطلاق والتقييد، الماهيه بشرط شىء والمايه لا بشرط كلّها دخيله فى المعلوم بالإجمال، عندما لاحظوا المعلوم بالإجمال بعد فرض أنّ هذه الأمور دخيله فيه انتهوا إلى نتيجه أنّ العلم الإجمالى فى محل الكلام دائر بين المتباينين لا بين الأقل والأكثر، بناءً على هذه التصورات يأتى جواب المحقق النائينى (قدّس سرّه) عن هذا الوجه، وهو أنّ العلم التفصيلى هو نفس العلم الإجمالى وليس شيئاً آخر، فى العلم الإجمالى أنا أعلم بوجود ماهيه إمّا بشرط شىء، وإمّا لا بشرط، الأكثر هو عباره عن الماهيه بشرط شىء، ولنسمه (المقيد)، الأقل هو عباره عن ماهيه لا بشرط، ولنسمه (المطلق)، فالأمر يدور بين المطلق وبين المقيد فى العلم الإجمالى بين الماهيه بشرط شىء وبين الماهيه لا بشرط، فيقول أنّ العلم التفصيلى هو نفس العلم الإجمالى، ما أعلمه بالعلم التفصيلى هو وجوب نفسى متعلق بالأقل، لكنّه مردد بين أن يكون استقلالياً وبين أن يكون ضمناً، يعنى أنا أعلم بوجود التسعه إمّا مقيداً بالجزء العاشر، فيكون ماهيه بشرط شىء، ومقيداً، وإمّا غير مقيداً بالجزء العاشر الذى هو استقلالى، التسعه واجبه إمّا ضمناً، يعنى مقيداً بالجزء العاشر وهو الأكثر، وهى الماهيه بشرط شىء، وإمّا استقلالياً، يعنى غير مقيداً بالجزء العاشر، يعنى ماهيه لا بشرط، وبعبارة أخرى مطلقه، وهذا نفس العلم الإجمالى وليس شيئاً آخر غير العلم الإجمالى، لكن هذا كلّه مبنى على افتراض أنّ الإطلاق والتقييد، أو الماهيه بشرط شىء والمايه لا بشرط.... وهكذا سائر ما يمكن أن يقال فى المقام هو دخيل ويلحظ عندما نريد أن نحل العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى، وأمّا إذا قلنا أنّ هذه الأوصاف، الإطلاق والتقييد، والاستقلاليه والضمنيه، والبشرط شيئيه واللا بشرط شيئيه.... الخ هذه الأوصاف لا تكون قيوداً فى المعلوم بالإجمال بما هو منجز على المكلف، وبما هو داخل فى العهد، ليست قيوداً فيه بما هو منجز على المكلف الاستقلاليه والضمنيه والإطلاق والتقييد ليس دخیلاً فى المعلوم بالإجمال باعتباره منجزاً وداخلاً فى العهد، والسرف فى هذا أنّها أوصاف غير قابله للتنجيز، ما معنى أنّ وصف الاستقلاليه يكون منجزاً على المكلف؟ لا معنى لذلك، وهكذا الإطلاق، وهكذا التقييد، وهكذا الضمنيه، هذه أوصاف لا تقبل التنجيز على المكلف؛ ولذا لا تكون دخيله فى المعلوم بالإجمال بما هو منجز. نعم، يكون دخیلاً فى المعلوم بالإجمال، لكن لا بما هو منجز، بأن يقال أنا أعلم بوجود إمّا استقلالى، وإمّا ضمنى، أو أعلم بوجود استقلالى إمّا ثابت للأقل، أو للأكثر، لكن بما هو منجز وداخل فى العهد الاستقلاليه ليست دخيله فيه، وهذا معناه أنّ المعلوم بالإجمال لا بدّ من أن نرفع عنه وصف الاستقلاليه، وصف الاستقلاليه ليس دخیلاً فى المعلوم بالإجمال بما هو منجز وداخل فى العهد، فإذا لاحظنا ما هو داخل فى العهد ما ينتج على المكلف بالعلم الإجمالى سنجد أنّه ينحل بالعلم التفصيلى، ما يدخل فى العهد وما يُكلف به المكلف دائر فى الحقيقه بين تسعه أجزاء وبين عشره أجزاء، يعنى تسعه أجزاء بلا إضافه، أو تسعه أجزاء بإضافه. هذا واقع المطلب. صحيح، إذا غضضنا النظر عن هذه النكته؛ حينئذٍ نقول أنّ ما أعلمه هو إمّا وجوب استقلالى للأقل، أو وجوب استقلالى للأكثر، الاستقلاليه ليست دخيله، إذا نظرنا إلى ما ينتج على المكلف بهذا العلم الإجمالى نجد أنّه دائر بين الأقل والأكثر لا بين المتباينين، وهذا هو معنى أنّ المكلف يعلم بالتفصيل بوجود الأقل، ويشك فى وجوب ما زاد عليه، وهذا موجب لانحلال العلم الإجمالى.



إذن: تاره نلحظ المعلوم بالإجمال مع وصف كونه استقلالي، أو صف كونه لا- بشرط، أو بشرط شيء، أو هذه الأمور التي ذُكرت، وأخرى لا نلحظ ذلك، إذا لاحظنا هذه الأمور يصح كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه)، العلم التفصيلي هو نفس العلم الإجمالي وليس شيئاً آخر غيره؛ لأنّ ما أعلمه بالإجمال هو وجوب استقلالي للأكثر، أو وجوب استقلالي للأقل، هذا يمكن أن نبدله بعبارة أخرى: أنا أعلم بوجوب التسعه إمّا بوجوب استقلالي، الذي هو الأقل، وإمّا وجوب التسعه بوجوب ضمني، يعني هو عبارة عن وجوب استقلالي للأكثر، فيكون إشكال المحقق النائيني (قدّس سرّه) وارداً، لكن إذا قلنا بأنّ الاستقلاليه ليست دخيله في ما ينتج على المكلف، في ما يدخل في عهده نتيجة العلم الإجمالي أو العلم التفصيلي؛ حينئذ الأمر ليس هكذا، يمكن أن نقول بأنّ العلم الإجمالي ينحل بالعلم التفصيلي؛ بل في الحقيقة نستطيع أن نقول أنّه أصلاً ليس لدينا علم إجمالي من البدايه، أصلاً من البدايه لا يتشكّل لدينا علم إجمالي حتّى نبحت أنّه هل هناك ما يوجب انحلاله أو ليس هناك ما يوجب انحلاله، إذا لاحظنا مقدار ما ينتج على المكلف سنجد أنّ الأمر يدور بين الأقل والأكثر من البدايه، المكلف يعلم أنّ دّمته اشتغلت بالتسعه ويشكّ في أنّه اشتغلت بشيء أزيد من ذلك أو لا-؟ فلا- يوجد علم إجمالي حتّى نبحت في انحلاله أو عدم انحلاله، وإنّما هناك شك دائر بين الأقل والأكثر بالضبط كما هو الحال في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين.

الجواب الثالث: ما قد يفهم من كلام صاحب الحاشيه على المعالم، حاصل هذا الجواب هو أنّ الدوران في محل الكلام ليس بين الأقل والأكثر، وإنّما هو بين المتباينين ولا يوجد لدينا علم تفصيلي يوجب انحلال هذا العلم الإجمالي. أمّا أنّ الأمر دائر بين المتباينين لا بين الأقل والأكثر فيما أشرنا إليه من أنّ الأمر يدور بين الماهيه بشرط شيء، أو الماهيه لا بشرط، نستطيع أن نعبر بأنّ الأمر يدور بين الإطلاق وبين التقييد، والإطلاق يباين التقييد والماهيه بشرط شيء تباين الماهيه لا بشرط، فإذن الأمر يدور بين المتباينين، وأمّا أنّه لا يوجد علم تفصيلي يوجب انحلال هذا العلم الإجمالي، فلما تقدّم أيضاً من أنّ الانحلال مشروط بأن يتعلّق العلم التفصيلي بأحد طرفي العلم الإجمالي، وهنا لا يوجد لدينا علم تفصيلي بأحد الطرفين؛ لأنّ طرفي العلم الإجمالي هما عبارة عن الوجوب الاستقلالي للأقل والوجوب الاستقلالي للأكثر ولا يوجد علم تفصيلي بوجوب الأقل استقلالاً، وإنّما المدعى هو وجوب الأقل وجوباً أعم من كونه استقلالياً، أو ضمناً، ولا أحد يدعى أنّ هناك علماً تفصيلياً بوجوب الأقل استقلالاً، وإنّما المدعى في الوجه الثاني أننا نعلم تفصيلاً بوجوب الأقل وجوب نفسى مردد بين الاستقلالي وبين الضمني، وهذا غير طرف العلم الإجمالي، فلا يوجب انحلاله.

هذا الجواب أيضاً نفس الجواب تقريباً وهو أنّ هذا مبني أيضاً على افتراض أنّ الإطلاق والتقييد، أو البشروط شيء أو اللابشروط مأخوذ قيدياً ودخيلاً في المعلوم بالإجمال ويُلاحظ هذا في المعلوم بالإجمال عندما يُراد ملاحظته نسبتته إلى العلم التفصيلي، وأنّ العلم التفصيلي هل يكون موجباً لانحلاله أو لا- يكون موجباً لانحلاله؛ حينئذٍ يقال أنّ الأمر يدور بين المتباينين، بين الإطلاق والتقييد، ولعلّه يبنى على أنّ الإطلاق هو عبارة عن لحاظ عدم القيد والتقييد هو عبارة عن لحاظ القيد، لحاظ عدم القيد ولحاظ التقييد أمران متباينان؛ فحينئذٍ يقال بأنّ الأمر يدور بين المتباينين، وليس هناك أقل وأكثر، لكن هذا مبني على لحاظ الإطلاق في المعلوم بالإجمال، فلدينا معلوم بالإجمال مردد بين ماهيه مطلقه وبين ماهيه مقيدة، بين ماهيه بشروط شيء وبين ماهيه لا بشروط...وهكذا. لكن كما قلنا إذا لاحظنا ما ينتج على المكلف وما يدخل في عهده بالعلم الإجمالي الأوّل المتقدّم، فس نجد أنّ الأمر لا يدور بين المتباينين، الحصيله النهائيه عندما يفكر المكلف بينه وبين نفسه باعتبار هذا العلم الإجمالي، سيجد أنّه يعلم قطعاً بوجود الأقل ويشك في وجوب ما زاد عليه. هذا قطعاً داخل في عهده، هل هناك شيء آخر أيضاً دخل في عهده، أو لا-؟ فمن البدايه كما قلنا لا- يوجد علم إجمالي؛ لأنّ قوام العلم الإجمالي هو الدوران بين المتباينين، في المقام لا يوجد علم إجمالي يدور بين المتباينين، وإنّما من البدايه يدور الأمر بين الأقل والأكثر، الأقل معلوم بالتفصيل، والأكثر مشكوك بالشك البدوي فلا مانع من جريان البراهه فيه.

### **الأصول العمليه / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين بحث الأصول**

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

تمّ الكلام عن المانع الأوّل عن جريان البراءة في محل الكلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر وتبين بأنّ هذا المانع ليس مانعاً؛ بل في الحقيقة هو غير موجود أصلاً، والمقصود به هو العلم الإجمالي، وتبين من الدرس السابق أنّه في الواقع لا يوجد علم إجمالي، وإنّما الأمر من البدايه دائر بين الأقل والأكثر وليس بين المتباينين حتى يتشكل علم إجمالي ويدعى كونه مانعاً من جريان البراءة في محل الكلام.

المانع الثاني: ما هو المنقول والمعروف عن صاحب الفصول (قدّس سرّه) حيث ذكر هذا المانع من جريان البراءة في محل الكلام، وحاصل ما ذكره هو أننا لو سلّمنا أنّ العلم الإجمالي الموجود بين الأقل والأكثر ينحل بالعلم التفصيلي المتقدّم؛ فحينئذ يزول المانع الأوّل على أساس انحلال هذا العلم الإجمالي، فلا يكون مانعاً من جريان البراءة، لو سلّمنا ذلك، يقول: نفس العلم التفصيلي هو بنفسه يكون مانعاً من جريان البراءة في محل الكلام، والمقصود بالعلم التفصيلي هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل إمّا بالوجوب الاستقلالي، أو بالوجوب الضمني، نفس هذا العلم التفصيلي يُعدّ يقيناً بالاشتغال، وهذا معناه أنّ المكلف يكون على يقين من اشتغال ذمّته بهذا الوجوب، ودخول الأقل في عهده وفي ذمّته، هو يقين بالاشتغال بالذمّه بالأقل؛ لأنّه علم تفصيلاً بوجوب الأقل، إذا صار هذا يقيناً بالاشتغال بالذمّه، وسلّمنا بأنّه اشتغال للذمّه بالأقل؛ حينئذ تأتي قاعده الاشتغال وتقول أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني (الفراغ اليقيني من التكليف بالأقل المردد بين كونه استقلالياً أو ضمّنياً لا يتحقق إلاّ بالإتيان بالأكثر؛ لأنّ وجوب الأقل الذي اشتغلت به الذمّه يقيناً بحسب الفرض هو مردد بين الاستقلالي وبين الضمني على تقدير أن يكون هذا الوجوب استقلالياً؛ حينئذ تفرغ الذمّه منه بالإتيان بالأقل، لكن على تقدير أن يكون وجوب الأقل وجوباً ضمّنياً، فهذا الوجوب الأقل لا تفرغ الذمّه منه إلاّ بالإتيان بالأكثر؛ لأنّ معنى كون الأقل واجباً بالوجوب الضمني هو أنّه واجب في ضمن مجموع مركب منه ومن غيره، وهذا الأقل الذي علمت بوجوبه تفصيلاً واشتغلت به الذمّه تفصيلاً على تقدير أن يكون وجوبه ضمّنياً فامتثاله وتفرغ الذمّه من عهده لا يكون إلاّ بالإتيان بالأكثر، إذا جاء بالأكثر؛ حينئذ يكون قد أفرغ ذمّته عن ما اشتغلت به يقيناً؛ لأنّ الذمّه اشتغلت بالأقل المردد بين كونه استقلالياً، أو ضمّنياً، أمّا إذا اقتصر على الأقل لا يكون هناك تفرغ ذمّه يقيني لما اشتغلت به وليس للمعلوم بالإجمال؛ بل للمعلوم بالتفصيل، ما اشتغلت به الذمّه هو وجوب الأقل، لكنّه مردد بين الاستقلالي وبين الضمني، على تقدير أن يكون الأقل ما اشتغلت به الذمّه ويكون وجوبه وجوباً ضمّنياً لا يتحقق امتثاله إلاّ بالإتيان بالأكثر، فإذا جاء بالأكثر يكون حينئذ قد أفرغ ذمّته عمّا اشتغلت به يقيناً، وأمّا إذا اقتصر على الأقل واكتفى بالتسعه أجزاء هو لا يقطع بفراغ الذمّه. نعم، على تقدير أن يكون وجوب الأقل وجوباً استقلالياً، فإذا اقتصر على الأقل يقطع بفراغ الذمّه، أمّا على تقدير أن يكون وجوب الأقل وجوباً ضمّنياً، هو واجب في ضمن مجموع مركب منه ومن غيره، امتثال الأقل لا يكون بالإتيان به، وإنّما امتثاله لا يتحقق إلاّ بالإتيان بالأكثر؛ للترابط الموجود بين الواجبات الضمّنيه، حيث أنّ الواجبات الضمّنيه متلازمه في الثبوت وفي السقوط، وفي الامتثال، لا يكون ممثلاً لواجب ضمّني إلاّ إذا امثل باقي الواجبات الضمّنيه، فلا يتحقق امتثال الأقل إلاّ بالإتيان بالأكثر، وهذا معناه أنّ اشتغال الذمّه يقيناً بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل المردد بين الاستقلالي والضمّني يستدعي الفراغ الضمني لقاعده الاشتغال، والفراغ اليقيني من هذا التكليف الذي اشتغلت به الذمّه قطعاً لا يكون إلاّ بالإتيان بالأكثر، وهذا معناه أننا نصل إلى نتيجة وجوب الإتيان بالأكثر، ولا تجرى حينئذ البراءة؛ لأنّ هذا المورد ليس من موارد البراءة، وإنّما هو مورد



لقاعده الاشتغال؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، وهنا لا يلاحظ صاحب الفصول (قدّس سرّه) المعلوم بالإجمال، وإنّما يلاحظ المعلوم بالتفصيل، يعنى يفترض انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى ويسلم الانحلال، فالمانع من جريان البراهه ليس هو العلم الإجمالى؛ لأنّه انحل بالعلم التفصيلى، لكن نفس هذا العلم التفصيلى بوجود الأقل المردد بين الاستقلالى والضمنى هو علم تفصيلى بالتكليف هو يعنى اشتغال الذمّه جزماً بالأقل، فإذن: هذا من موارد اشتغال الذمّه بالتكليف جزماً يقيناً، الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، والفراغ اليقيني من مثل هذا التكليف المردد بين الاستقلالى والضمنى لا- يكون إلاّ بالإتيان بالأكثر، فيجب الإتيان بالأكثر ولا مجال لجريان قاعده البراهه، فيكون هذا مانعاً من إجراء قاعده البراهه فى محل الكلام.

ص: ٥٥٨

هذا المانع الثانى أجاب عنه المحققون ممّن علّق على كلام صاحب الفصول (قدّس سرّه) ونقل كلام السيد الخوئى (قدّس سرّه)، خلاصه كلامه، (١) يقول: أنّ هذا الكلام وقع فيه خلط بين مقامين، بين سقوط التكليف واقعاً وبين سقوط التكليف بحكم العقل، الواجب علينا هو الثانى، ليس ما يحكم به العقل هو عنوان إسقاط التكليف، إسقاط التكليف ليس من الواجبات العقلية ولا- من الواجبات الشرعيه، العقل يحكم بلزوم الإتيان بما يعلم من التكليف، التكليف المعلوم يجب الإتيان به، فكل شىء علم تعلّق التكليف به يحكم العقل بلزوم الإتيان به، يقول: ليس هناك دليل على أنّ عنوان (إسقاط التكليف) من الواجبات الشرعيه، أو الواجبات العقلية، فالعقل لا- يحكم بلزوم إسقاط التكليف واقعاً، العقل يقول: العلم منجز، فإذا علمت بتعلّق التكليف بشىء؛ حينئذٍ يقول العقل يجب عليك الإتيان بذلك الشىء الذى علم تعلّق التكليف به، هذا هو المقدار الذى يحكم به العقل وليس للعقل حكم آخر أزيد من هذا، لا يحكم العقل بوجود إسقاط التكليف على ما هو عليه فى الواقع، وإنّما ما يحكم به العقل هو أنّ التكليف إذا كان معلوماً، تنجز بالعلم بحيث أصبح الشىء يُعلم تعلّق التكليف به، هذا يحكم العقل بلزوم الإتيان به فراراً من العقاب على المخالفه؛ لأنّ هذا التكليف المعلوم تنجز على المكلف فاستحق المكلف العقاب عليه على تقدير المخالفه، العقل فراراً من استحقاق العقاب على المخالفه يحكم بلزوم الإتيان بذلك الشىء، هذا هو الذى يحكم به العقل. إذن: فى محل الكلام حصل خلط بين إسقاط التكليف واقعاً وبين إسقاط التكليف الذى علم تعلقه بالشىء، فرض العلم بتعلّق التنجز، تنجز ذلك الفعل بتعلّق التكليف به، هذا الثانى هو الواجب عقلاً دون الأوّل، فى محل الكلام صحيح، أنّ إسقاط التكليف واقعاً على ما هو عليه فى الواقع فى محل الكلام واضح أنّه يتوقف على الإتيان بالأكثر؛ إذ لا جزم بسقوط التكليف الواقعى على ما هو عليه فى الواقع إلاّ- بالإتيان بالأكثر؛ لأنّ المكلف يعلم بوجود الأقل، صحيح، لكنّ هذا الأقل دائر بين الاستقلالى وبين الضمنى، وعلى تقدير أن يكون وجوبه وجوباً ضمناً كما قلنا، أو كما قال صاحب الفصول (قدّس سرّه) هذا لا يتحقق امثاله إلاّ بالإتيان بالأكثر؛ إذ لا يكفى فى امثال الأقل بعد فرض كون وجوبه وجوباً ضمناً إلاّ إذا جاء بالأكثر، لكن هذا إسقاط للتكليف الواقعى على ما هو عليه فى الواقع، هل هذا هو المطلوب من عقلاً؟ أو أنّ المطلوب عقلاً هو إسقاط التكليف بالمقدار المنجز؟ إذا كان هناك فعل يعلم المكلف بتعلّق التكليف به، العقل يحكم بوجود امثاله ووجوب إسقاط هذا التكليف الذى علم بتعلّقه بذلك الفعل، فيحكم بلزوم الإتيان بالفعل فراراً من محذور المخالفه واستحقاق العقاب، الذى يحكم به العقل هو الثانى لا الأوّل، وفى محل الكلام صحيح أنّ التكليف الواقعى على ما هو عليه فى الواقع لا- يتحقق امثاله إلاّ- بالإتيان بالأكثر، لكن بمقدار ما تنجز على المكلف؛ حينئذٍ يمكن التفصيل، فنقول: العلم التفصيلى بوجود الأقل اشتغلت به الذمّه، وعلم به المكلف، فالأقل ممياً علم المكلف بتعلّق التكليف به، فإذا علم المكلف بتعلّق التكليف به، العقل يحكم بوجود الإتيان به، ما زاد على ذلك لا- يعلم

المكلف بتعلق التكليف به، صحيح هو محتمل ولا يخرج من عهده الواقع جزماً إلا إذا جاء بالأكثر وراعى هذا الاحتمال، احتمال وجوب الزائد على الأقل، لكنه لم تقم عليه البيّنه، ولم ينتج بالعلم؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف يشك في وجوب الزائد، يشك في وجوب ما زاد على الأقل، فإذا: هو لم ينتج بالعلم حتى يحكم العقل بلزوم الإتيان به، ما تنتج بالعلم هو عبارته عن الأقل بعد فرض انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلي، العلم التفصيلي يتعلق بالأقل. إذن: أصبح الأقل ممّا يعلم المكلف بتعلق التكليف به، العقل يحكم بلزوم الإتيان به، فراراً عن محذور المخالفه، هذا صحيح، ما زاد على الأقل لا يعلم المكلف بتعلق التكليف به، لم ينتج على المكلف بعلم بحسب الفرض، فإذا لم ينتج بعلم تجرى فيه أصاله البراءه ولا يكون من موارد الاشتغال، ما اشتغلت به الذمّه حتماً وجزماً هو عبارته عن الأقل، هذا هو الذى تنتج على المكلف بالعلم، والعقل يحكم بلزوم الإتيان به، ما زاد عليه ليس مورداً لحكم العقل بلزوم مراعاته ولزوم أن يكون هناك امتثال يُراعى فيه احتمال أن يكون الواجب هو الأقل، العقل لا يحكم بذلك؛ بل العقل في هذه الحاله يحكم بالبراءه، يحكم العقل في هذه الحاله بقبح العقاب بلا بيان، باعتبار أنّ العقاب على مخالفه هذا الزائد المحتمل هو عقاب بلا بيان؛ لأنه لم يصل البيان للمكلف على وجوب الزائد، وإنما الذى وصل إليه هو بيان على وجوب الأقل، على وجوب تسعه أجزاء، فالعقاب على مخالفه التكليف بالزائد لو كان ثابتاً في الواقع هو عقاب بلا بيان تؤمن منه قاعده البراءه؛ بل حتى البراءه الشرعيه أيضاً تؤمن من ناحيته.

ص: ٥٥٩

وبعبارة أخرى: الشك في تحقق الامتثال بالإتيان بالأقل، لا يمكن إنكار أنّ المكلف في محل الكلام إذا اقتصر على الأقل يبقى شاكاً في تحقق الامتثال للتكليف الواقعي بلا إشكال؛ لأنه لا يعلم التكليف الواقعي ما دام يحتمل الأكثر؛ فحينئذ لا يستطيع أن يقول أنّ ما جئت به هو امتثال للتكليف الواقعي، فيبقى الشك في تحقق الامتثال على حاله عند الإتيان بالأكثر، لكن بعد الإتيان بالأقل هذا الشك في تحقق الامتثال يكون ناشئاً من أنّ الشارع هل جعل التكيف بالزائد بعد أن جعل التكليف بالأقل ووصل التكليف بالأقل إلى المكلف هل هو أيضاً حكم بوجوب الأقل؟ هل حكم بارتباط هذا الأقل الذي هو التسعة بالجزء العاشر وبوجوبه؟ هذا نشك فيه، فتجرى البراءة لنفيه، فتكون القضية شرعية، أنّ الشارع تاره يحكم بوجوب التسعة فقط، وأخرى يحكم بوجوب التسعة بالإضافة إلى الجزء العاشر، إضافة الجزء العاشر وصيروره الواجب هو الأكثر هذا حكم شرعي ينشأ من جعل الشارع وهو مشكوك، المكلف يشك في أنّ الشارع هل قيد الأجزاء التسعة بالجزء العاشر؟ هل حكم بوجوب الجزء العاشر؟ هذا جعل مشكوك؛ فحينئذ تجرى البراءة لنفيه، ليس هناك يقين باشتغال الذمه بما زاد على الأقل، وإنما ما يتيقن المكلف باشتغال ذمته فيه هو الأقل؛ لأن العلم التفصيلي تعلق بالأقل. صحيح أنّ الأقل المعلوم وجوبه تفصيلاً مردد بين الضمني وبين الاستقلالي، لكن ما ينتج على المكلف وما تجرى فيه قاعده الاشتغال وما يحكم العقل بلزوم الإتيان به ولزوم تفرغ الذمه منه هو التكليف المنجز على المكلف بالعلم وأمثاله، وما يعلم المكلف به في محل الكلام هو تعلق التكليف بالأقل، أى بالتسعة، هذا هو الذي يعلمه بحسب الفرض تفصيلاً، ما زاد عليه ليس معلوماً للمكلف، احتمال عدم تحقق الامتثال وعدم فراغ الذمه واقعاً موجود، لكنّ هذا الاحتمال ينشأ من جعل الشارع، احتمال أنّ الشارع جعل التكليف بالجزء العاشر زائداً للتكليف بالأقل، وهذا غير واصل ولم يتم عليه البيان، يشك المكلف فيه، فتجرى البراءة لنفيه، ويقتصر في مقام الامتثال على الإتيان بالأقل، والحاصل أنّ المكلف ليس مطالباً عقلاً بأن يأتي بأزيد من الأقل، فيمكنه أن يكتفى بالأقل، ويجرى البراءة لنفي ما زاد على الأقل، فهذا لا يمنع من جريان البراءة في محل الكلام؛ لأنه كما يقول السيد الخوئي (قدس سرّه) فيه خلط بين إسقاط التكليف الواقعي على ما هو عليه في الواقع وبين إسقاط التكليف بفعل يعلم التكليف، الواجب على المكلف عقلاً هو الثاني، وأن يسقط التكليف المنجز، كل تكليف علم بتعلقه بشيء العقل يحكم بوجوب إسقاطه وتفرغ الذمه منه، لكن لا يحكم العقل بوجوب إسقاط التكليف الواقعي على ما هو عليه في الواقع، وذاك وإن كان يتوقف على الإتيان بالأكثر، لكن العقل لا يحكم بلزوم مراعاته وبوجوب الاحتياط من ناحيته.

المانع الثالث: ما أشار إليه الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) في الرسائل، وذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) في الكفايه، (1) وحاصله: إذا سلّمنا الانحلال من ناحيه الوجوب، باعتبار أنّ الوجوب المردد بين الأقل والأكثر ينحلّ بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل، لو سلّمنا هذا الانحلال من ناحيه الوجوب، فلا نسلم الانحلال من ناحيه الغرض، وذكر صاحب الكفايه (قدّس سرّه) أنّه بناءً على ما بنا عليه مشهور العدلية من تبعيه الأحكام من أوامر ونواهي للمصالح والمفاسد وأنّ هذه المصالح والمفاسد موجوده في المأمور به والمنهى عنه بحيث يكون الداعي إلى الأمر الشرعي هو وجود مصلحه تترتب على لإتيان بالفعل، والداعي على النهي الشرعي هو وجود مفسده تترتب على الفعل، فتكون الأوامر والنواهي تابعه للمصالح والمفاسد في متعلقاتها. إذن: الأمر بشيء هو لأجل المصلحه التي تترتب على فعل ذلك الشيء كما أنّ النهي عن شيء هو لأجل المفسده التي تترتب على ذلك الشيء. وحيث أنّه يجب تحصيل غرض المولى الذي لأجله صدر منه الأمر، أو صدر منه النهي، يجب على المكلف تحصيل غرض المولى وهذا ممّا يحكم به العقل، فالعقل يحكم بلزوم تحصيل أغراض المولى، ففي هذه الحاله لا محيص عن الاحتياط في محل الكلام، والاحتياط يكون بالإتيان بالأكثر وعدم الاقتصار على الأقل؛ وذلك لأنّه لا يُعلم بحصول الغرض الذي جعل الشارع الوجوب لأجله إلاّ بالإتيان بالأكثر؛ لأنّ المكلف إذا لم يأتِ بالأكثر واقتصر على الأقل؛ حينئذٍ لا يعلم بحصول وترتب الغرض؛ لاحتمال أن يكون الجزء الزائد الذي لم يأتِ به المكلف دخيلاً في تحقق غرض المولى؛ لأنّ هذا الاحتمال موجود بلا إشكال، مادام المكلف يحتمل وجوب الأكثر، فهذا يعني أنّه يحتمل أنّ الزائد على الأقل دخيل في تحقق غرض المولى. إذن: هو لا يعلم بتحصيل الغرض إلاّ إذا جاء بالأكثر، وإلاّ ليس له علم بتحقيق غرض المولى من التكليف، وحيث أنّ تحصيل غرض المولى واجب بحكم العقل، فيجب على المكلف الإتيان بالأكثر حتّى يقطع بتحقيق غرض المولى، فالانحلال مسلّم بلحاظ الوجوب، الوجوب ينحلّ إلى علم بوجوب تفصيلي وشك بدوي في ما زاد، لكن الغرض الذي من أجله جعل التكليف أساساً المردد عندنا بين الأقل وبين الأكثر، هذا التكليف باعتبار أنّه تابع للمصلحه بالنتيجه له غرض يترتب على الفعل، هذا الغرض أنا لا أعلم بتحقيقه إلاّ إذا جئت بالأكثر، وأمّا إذا اقتصر على الأقل؛ حينئذٍ لا أعلم بتحقيق هذا الغرض. نعم، احتمال أن يتحقق هذا الغرض لكن لا أعلم بتحقيقه، وحيث أنّ تحصيل غرض المولى واجب بحكم العقل مثلاً، ففي هذه الحاله لا بدّ من الاحتياط والإتيان بالأكثر من باب الاحتياط.

ص: ٥٦١

والذى يبدو أنّ هذا المانع الذى ذكر مرجعه إلى دعوى الشك فى المحصل الذى يحكم العقل فيه بالاشتغال، غاية الأمر أنّ هذا الشك فى المحصل ليس من ناحيه التكليف والوجوب، وإنّما من ناحيه الغرض؛ لأنّ نفس الفكره التى تُطبق على التكليف عندما يكون هناك شك فى المحصل، نفسها تطبق على الغرض، كان هناك تكليف يشك المكلف فى أنّه هل امثله أو لا؟ يجب عليه امتثاله، نفس هذا يُطبق على الغرض، هناك غرض من التكليف والمكلف مسؤل تجاه هذا الغرض، فيجب عليه تحصيله وتحصيله لا- يكون إلاّ بالإتيان بالأقل، لو فرضنا أنّ المكلف كان يعلم بوجوب الأكثر علماً تفصيلاً وشك فى الإتيان به، يجب عليه الإتيان به؛ لأنّه لا- يعلم هل امثل هذا التكليف، أو؟ فيجب عليه الإتيان به، والعقل هنا يحكم بوجوب الاحتياط ووجوب الإتيان به، الغرض هو من هذا القبيل، يشك فى حصوله إذا اقتصر على الأقل، فيجب عليه تحصيله بالإتيان بالأكثر وعدم الاكتفاء بالإتيان بالأقل.

### الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالى / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالى / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

كان الكلام فى المانع الثانى عن جريان البراءه فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وكان هذا المانع يتمثل فى أننا إذا سلّمنا انحلال العلم الإجمالى \_\_\_\_\_ والمراد بالعلم الإجمالى فى محل الكلام هو العلم بوجوب أحد الأمرين، إمّا الأقل، أو الأ-كثر \_\_\_\_\_ بالعلم التفصيلى بوجوب الأقل، إمّا استقلالاً، أو ضمناً، فهذا يعنى العلم القطعى اليقيني بوجوب الأقل، وهذا يعنى اليقين باشتغال الذمّه بالأقل؛ لأنّه معلوم تفصيلاً، والاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني ولا يقين بفراغ الذمّه عمّا اشتغلت به يقيناً إلاّ إذا جاء بالأكثر؛ لأنّ أحد احتمالات الأقل بحسب الفرض هو أنّ وجوبه وجوب ضمنى، ومن الواضح أنّ الأقل إذا كان وجوبه وجوباً ضمنياً، فهو لا يسقط بالإتيان به؛ لأنّ معنى أنّ وجوبه وجوب ضمنى هو أنّه واجب فى ضمن مجموع مركّب منه ومن غيره، هذه الارتباطيه تمنع من تحقق الامتثال إذا جاء على تقدير أن يكون وجوبه وجوباً ضمنياً؛ بل لا- يمثل الأقل إلاّ بالإتيان بالأكثر كما هو الحال فى كل جزءٍ من أجزاء الفعل المركب، امتثال الركوع لا يحصل إلاّ إذا انضم إليه سائر الأجزاء، وإلا- لا- يكون ممثلاً للركوع؛ لأنّ وجوب الركوع وجوب ضمنى مرتبط بباقي الأجزاء، فالأقل على تقدير أن يكون وجوبه وجوباً ضمنياً، فهو لا- يُمثل إلاّ- بالإتيان بالأ-كثر. إذن: يجب الإتيان بالأ-كثر لحكم العقل بأنّ اليقين بالاشتغال يستدعى الفراغ اليقيني ولا- يقين بالفراغ إلاّ- بالإتيان بالأ-كثر، فوصلنا إلى نفس النتيجة وهى وجوب الإتيان بالأكثر وجريان قاعده الاشتغال وعدم جريان البراءه فى محل الكلام.

ص: ٥٦٢

وقد ذكرنا فى الدرس السابق جواباً عن هذا المانع، وهذا الجواب يتلخّص فى أنّ هناك فرقاً بين سقوط التكليف واقعاً وبين سقوط التكليف بمقدار ما يتم عليه البيان فى محل الكلام، صحيح أنّ سقوط التكليف الواقعى على ما هو عليه فى الواقع يتوقّف على الإتيان بالأكثر؛ لأنّه لا يقين للمكلف بسقوط التكليف الواقعى إذا اقتصر على الأقل وجاء بالأقل مقتصرّاً عليه، لكنّ الكلام فى أنّ العقل بماذا يحكم؟ فى قاعده الاشتغال هل العقل يحكم بلزوم سقوط التكليف على ما هو عليه فى الواقع، والخروج عن

عهده التكليف بمقدار ما يتم عليه البيان، بمقدار العلم والتنجز؟

وبعبارة أخرى: أنّ التكليف الذى تشتغل به الذمه يقيناً يجب على المكلف أن يُفرغ ذمته منه يقيناً، وفي محل الكلام ما تشتغل به الذمه يقيناً هو الأقل، فالأقل قطعاً اشتغلت به الذمه، سواء كان واجباً وجوباً استقلالياً، أو واجباً وجوباً ضمناً، قطعاً اشتغلت به الذمه، وإنما يُشكك في وجوب شىء آخر يزيد عليه ويكون الأقل مرتباً به، هذا أمر مشكوك، وهذا الشك هو الذى يكون منشأً في أنّ المكلف إذا اقتصر على الأقل يبقى شاكاً في سقوط التكليف الواقعى على ما هو عليه في الواقع، يبقى شاكاً في ذلك؛ لأنه يحتمل وجوب شىء آخر غير الأقل وجوباً شرعياً مرتباً بالأقل، وهذا احتمال موجود؛ ولذا لا يجزم بسقوط التكليف على ما هو عليه في الواقع، لكنّه بمقدار ما تم عليه العلم هو ليس مكلفاً بنظر العقل أكثر من إسقاط ما يعلم اشتغال الذمه به، وهو الأقل، ارتباط الأقل بالزائد وإن كان محتملاً، لكنّه لم يتم عليه البيان، هو لا يعلم به وليس هناك ما يوجب تنجزه على المكلف، واشتغال ذمه المكلف به حتى يقال لابد من الفراغ اليقيني بلحاظه، وإنما العقل يحكم بلزوم الفراغ اليقيني بلحاظ ما علم اشتغال الذمه به، وما يعلم المكلف اشتغال الذمه به هو الأقل. أما ارتباط هذا الأقل بجزء زائد، أو بالجزء العاشر، بحيث لا يسقط هذا التكليف ولا يمثل هذا التكليف إلا إذا جاء بذلك الجزء العاشر، هذا أمر مشكوك من قبل المكلف تجرى فيه البراءة، هذا أمر شرعى يشكك فيه المكلف؛ لأنه ينشأ من جعل هذا الارتباط، يعنى من جعل جزئيه الجزء العاشر من قبل لشارع لهذا المركب، الشارع إذا جعل جزئيه الجزء العاشر؛ حينئذ يحصل هذا الارتباط بين الجزء العاشر وبين الأقل، إذا لم يجعل هذه الجزئيه للجزء العاشر لا يحصل الارتباط. إذن: الشك في محل الكلام هو شك في الواقع في الجعل الشرعى، في أنّ الشارع جعل العاشر جزءاً من هذا المركب بحيث يكون الأقل مرتباً به، أو لم يجعل ذلك؟ فهو شك في الجعل، فتجربى فيه البراءة؛ لأنّ المكلف ليس عالمًا به، وهذا معناه في الحقيقة أنه لا يصح ما ذكر من أنّ الاشتغال اليقيني بالأقل بعد فرض العلم التفصيلى بوجوب الأقل في محل الكلام يستدعى الإتيان بالأكثر؛ لأنه حينئذ يحصل الفراغ اليقيني ممّا اشتغلت به الذمه يقيناً. كلا هذا ليس صحيحاً بناءً على هذا الكلام؛ لأنّ العقل لا يحكم بلزوم تفرغ الذمه بلحاظ التكاليف الواقعيه على ما هي عليه في الواقع وإن لم يعلم بها المكلف. كلا الأمر ليس هكذا، وإنما العقل يحكم بلزوم تفرغ الذمه بمقدار ما يعلم المكلف اشتغال الذمه به لا يزيد من ذلك، وما يعلم المكلف به هو عبارته عن الأقل، ويشكك في اشتغال الذمه بما هو أزيد من الأقل؛ فحينئذ لا يحكم العقل إلا بتنجز الأقل ولزوم الخروج من عهده، وهذا يتحقق بالإتيان بالأقل. هذا هو الجواب الذى ذكرناه في الدرس السابق والآن أوضحناه بعبارة أخرى.

قد يُجاب عن هذا الوجه: الذى ينتج أنّ المانع الثانى ليس مانعاً من جريان البراءة فى محل الكلام. قد يُجاب عنه كما يُستفاد من بعض كلمات المحقق النائنى (قدّس سرّه) وحاصل هذا الجواب هو أن يقال: أنّ البراءة العقلية التى محل الكلام فعلاً، إنّما تجرى فى مقام الشك فى الاشتغال الذى تعبّر عنه بالشك فى التكليف، عندما يشك المكلف فى اشتغال الذمّه بالتكليف تجرى البراءة، وهذا هو مورد البراءة العقلية، باعتبار أنّه لم يتم البيان على التكليف وقاعده قبح العقاب بلا بيان تقول (مع عدم البيان يقبح العقاب) وهو معنى البراءة. فإذن: قاعده البراءة العقلية موردها الشك فى التكليف والشك فى الاشتغال. وأمّا الشك فى الفراغ، فمن الواضح أنّه ليس مورداً لقاعده الاشتغال، فإذن: قاعده البراءة العقلية من دون فرقٍ بين أن يكون هذا الشك فى الفراغ ناشئاً من الشك فى الاشتغال، أو ليس ناشئاً من الشك فى الاشتغال، الشك فى الفراغ حتى لو كان ناشئاً من الشك فى الاشتغال هذا ليس مورداً لقاعده البراءة العقلية، وإنّما هو مورد لقاعده الاشتغال؛ لأنه شك الفراغ، فأنت تشك فى فراغ ذمتك عمّا اشتغلت به. صحيح، فى بعض الأحيان قد يكون الشك فى فراغ الذمّه ناشئاً من الشك فى الاشتغال كما فى محل الكلام على ما أوضحناه سابقاً، فى محل الكلام بعد الإتيان بالأقل، المكلف يشك فى فراغ ذمته عمّا اشتغلت به، هذا الشك فى الفراغ ينشأ من الشك فى الاشتغال، أنّ الذمّه هل اشتغلت بالجزء العاشر، أو لا؟ هل جعل الشارع جزئيه الجزء العاشر، أو لا؟ هذا الشك فى الاشتغال يكون سبباً للشك فى الفراغ. يقول: أنّ الشك فى الفراغ مورد لقاعده الاشتغال حتى لو كان ناشئاً من الشك فى الاشتغال كما فى محل الكلام، هو يبقى مورداً لقاعده الاشتغال ومورد قاعده البراءة العقلية هو الشك فى الاشتغال من دون افتراض الشك فى الفراغ، هو شك فى الاشتغال، وما دام هناك شك فى الاشتغال تجرى فيه قاعده البراءة، أمّا إذا كان لدينا شك فى الفراغ هذا مورد لقاعده الاشتغال العقلى حتى لو كان ناشئاً من الشك فى الاشتغال كما فى محل الكلام، فى محل الكلام الشك فى الفراغ بعد الإتيان بالأقل ينشأ من الشك فى جعل الشارع لجزئيه الجزء العاشر، إن جعل الجزء العاشر جزءاً من هذا المركب، فلا تفرغ الذمّه بما أتى به، وإن لم يجعله جزءاً، فتفرغ الذمّه بما أتى به وهو الأقل ما عدا الجزء العاشر، فهو ينشأ من الشك فى الاشتغال. يقول: هذا مورد لقاعده الاشتغال؛ لأنه شك فى الفراغ، وكل شك فى الفراغ هو مورد لقاعده الاشتغال. فى محل الكلام المفروض أنّ الذمّه قطعاً اشتغلت بالأقل جزءاً؛ فحينئذٍ لا بدّ من اليقين بفراغ الذمّه عمّا اشتغلت به، وهذا مورد لقاعده الاشتغال على ما ذكره؛ وحينئذٍ يجب تفرغ الذمّه قطعاً، وقيل سابقاً لا يقين بفراغ الذمّه إلا بالإتيان بالأكثر.

يقول: نعم، لا مانع من جريان البراءة لنفى اعتبار الجزء الزائد، باعتبار أنّ وجوب الزائد هو وجوب مشكوك لا يعلم به المكلف، فيكون موضوع البراءة العقلية متحققاً؛ لأنّه شكّ فى الاشتغال \_\_\_\_\_ الشكّ فى الاشتغال يعنى الشكّ فى التكليف \_\_\_\_\_ وذكر أنّه مورد لقاعده البراءة العقلية \_\_\_\_\_ وكما ذكر سابقاً \_\_\_\_\_ المكلف يشكّ واقعاً فى وجوب الجزء العاشر، هذا الوجوب وجوب شرعى، بمعنى أنّ الشارع هل قيد الأقل بالجزء العاشر، أو لا؟ تقييد الأقل بالجزء العاشر أمر شرعى، جزئيه الجزء العاشر من هذا المركب هو أمر شرعى، وهذا مشكوك يشكّ فيه المكلف، فيكون موضوع قاعده البراءة العقلية متحققاً، فتجرى البراءة لنفى وجوب الجزء العاشر، يقول: لا مشكله فى جريان البراءة لنفى وجوب الجزء الزائد؛ لأنّ موضوعها متحقق وهو الشكّ والجهل، لكن هذا لا ينفع فى حصول الفراغ بالإتيان بالأقل، لا ينفعنا فى إثبات أنّ من جاء بالأقل يكون قد أفرغ ذمته من الأقل الذى يعلم باشتغال الذمه به، لا ينفع فى إثبات الفراغ من جهه الأقل، باعتبار أنّ العقاب الذى يحكم العقل بقبحه إنّما هو على ترك الجزء الزائد الذى جرت فيه البراءة العقلية، واعترف بعدم المانع من جريان البراءة العقلية لنفى الجزء الزائد. يقول: جريان البراءة العقلية لنفى الجزء الزائد، أو قبح العقاب الذى يحكم به العقل بلحاظ وجوب الجزء الزائد لا ينافى حكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ عمّا اشتغلت به الذمه يقيناً وهو الأقل، وقلنا أنّ تفرغ الذمه يقيناً لا يحصل إلاّ بالإتيان بالأكثر، يقول: هذا لا ينافى أن تجرى البراءة لنفى الجزء الزائد، ويقول: يقبح العقاب على مخالفه وجوب الزائد؛ لأنّ وجوب الزائد أمرٌ محتمل ومشكوك ولم يتم عليه البيان، والعقل يحكم بقبح العقاب من ناحيته، لكن من جهه أخرى لا مانع من أن يحكم العقل بالتنجيز وبلزوم تفرغ الذمه واستحقاق المكلف العقاب لو لم يفرغ ذمته عمّا اشتغلت به يقيناً، وهو الأقل؛ لأنّ هذا أمر مسلم أنّ الأقل ممّا يُعلم اشتغال الذمه به، هذا هو المفروض فى محل الكلام، العقل يقول: بلحاظ ما اشتغلت به الذمه يقيناً لا بدّ من الإتيان بالأكثر؛ لأنّ الأكثر هو الذى يوجب اليقين بفراغ الذمه عمّا اشتغلت به يقيناً، وإن كان من ناحيه الشكّ فى وجوب الزائد على الأقل البراءة العقلية تجرى، وتقول: لا تستحق العقاب أيها المكلف من ناحيه هذا الوجوب الزائد المحتمل، من ناحيه الأقل الذى تعلم اشتغال الذمه به، والذى بحسب الفرض أنّ اليقين بفراغ الذمه منه لا يحصل إلاّ بالإتيان بالأكثر، العقل يحكم بالاشتغال وبلزوم الإتيان بالأقل، يقول: لا توجد منافاه بينهما، وهذا معناه أنّه رجوع إلى أصل المانع والتزام بالمانع فى محل الكلام، وأنّ المقام من موارد قاعده الاشتغال، أنّ قاعده الاشتغال فى محل الكلام تجرى لإثبات وجوب الإتيان بالأكثر، وبالتالي ننتهى إلى نتيجة وجوب الإتيان بالأكثر، وهذا على خلاف من يقول أنّ البراءة تجرى فى المقام؛ لأنّ غرضه من جريان البراءة فى المقام هو إثبات جواز الاقتصار على الأقل وعدم لزوم الإتيان بالأكثر. هذا ما يفهم من كلمات المحقق النائيني (قدّس سرّه). لكنّ الكلام فى أنّ العقاب الذى يحكم العقل بقبحه هل هو على ترك الزائد؟ يعنى العقل يحكم بقبح العقاب على ترك الزائد؟ لأنّه لم يتم البيان على وجوب الزائد.



وبعبارة أخرى: أن المكلف لو جاء بالأقل؛ حينئذ يحكم العقل بقبح العقاب؛ لأن العقاب على ترك الزائد قبيح. هل الأمر كذلك، أو لا؟

قد يقال: أن الأمر ليس هكذا؛ لأن هذا الكلام معناه خروج عن المفروض في محل الكلام، نحن نتكلم بناءً على الارتباطية، أن هناك ارتباطاً بين الأجزاء، محل كلامنا في الأقل والأكثر الارتباطيين، هذا الكلام الذي يقال كأنه يفترض الاستقلالية، بمعنى أن المكلف لو اقتصر على الأقل وجاء بالأقل، يأتي العقل ويحكم بقبح العقاب على ترك الزائد على الأقل، فإذا اقتصر المكلف على الأقل يكون ممثلاً؛ وحينئذ لا شيء عليه. كأن هذا شك في باب الأقل والأكثر الاستقلاليين، إذا وفي الدرهم في باب الدين الدائر بين الدرهم والدرهمين، إذا دفع الدرهم تجرى البراءة لنفي وجوب دفع الدرهم الآخر، هذا خلف فرض الارتباطية، هذا معناه في الحقيقة أن العقاب الذي يحكم العقل بقبحه هو في الحقيقة ليس على ترك الزائد، وإنما هو في الحقيقة على ترك الأقل المقيّد بالزائد، عندما يقتصر على الأقل ويترك الزائد يقبح عقابه على ترك الأقل المقيّد بالزائد؛ لأنه إذا اقتصر على الأقل، معناه أنه ترك الأقل المقيّد بالزائد، يعني جاء بالأقل من دون زياده، البراءة هنا تجرى، البراءة تقول: أن المكلف إذا اقتصر على الأقل، فهو يقبح عقابه على ترك الأربعة المقيّده بالجزء الآخر، هذا هو الذي يحكم العقل بقبح العقاب عليه لا أن العقل يحكم بقبح العقاب على ترك الزائد، وإنما في الواجبات الارتباطية العقل يحكم بقبح العقاب على ترك الأقل المقيّد بالزائد عندما يقتصر المكلف على الأقل، فتجرب البراءة لنفي ذلك، لإثبات قبح العقاب على ترك الأربعة المقيّده بالجزء الزائد، هذا هو الذي يؤمن العقل من ناحيته، فإذا فرضنا أن البراءة تجرى بهذا الشكل، يعني تجرى البراءة لإثبات أن العقاب على ترك الأقل المقيّد بالزائد قبيح، فهذا نفعنا في محل الكلام، يعني نفعنا في إثبات جواز الاقتصار على الأقل وعدم وجوب الإتيان بالأكثر؛ لأننا نريد أن ننتهي إلى هذه النتيجة، المانع الثاني يقول: لا بد من الإتيان بالأكثر؛ لأن قاعده الاشتغال تجرى في المقام. نقول: أن البراءة تجرى، المحقق النائيني (قدس سرّه) اعترف بجريان البراءة في محل الكلام، لكنّه قال: أن البراءة تجرى بلحاظ الجزء الزائد، في الواقع لا تجرى لنفي وجوب الجزء الزائد، وإنما في محل الكلام، في الواجبات الارتباطية تجرى البراءة العقلية، وقبح العقاب بلا بيان يجرى باعتبار أن المكلف لم يتم عنده البيان على وجوب الأقل المقيّد بالزائد، هذا لم يتم عليه؛ لأن أمره يدور بين وجوب التسعة المطلقة ووجوب التسعة المقيّده بالعاشر، يدور بين وجوب الأقل وبين وجوب الأقل المقيّد بالجزء الزائد، هذا المقيّد بالجزء الزائد لم يتم عليه البيان، فيقول العقل يقبح العقاب من جهته، فهو يؤمن من العقاب من ناحيته وجوب التسعة المقيّده بالجزء الزائد، وهذا معناه أن البراءة تجرى في محل الكلام، فيجوز له أن يقتصر على الأقل ولا يلزم له عقلاً \_\_\_\_\_ لأن الكلام في البراءة العقلية \_\_\_\_\_ بالإتيان بالأكثر والإتيان بالأقل المقيّد بالجزء العاشر، وفي الحقيقة هذا شك في الاشتغال وليس شكاً في الفراغ، أن الذمّه هل اشتغلت بالأقل المقيّد بالزائد، أو لا؟ هذا شك في التكليف وهو مورد للبراءة، وليس شكاً في الفراغ حتى يكون مورداً لقاعده الاشتغال. (1) هذا الجواب الأخير في روحه يرجع إلى الجواب السابق عن أصل المانع، وهو أن الأمر في الواقع والحقيقة هو من موارد قاعده البراءة العقلية لا الاشتغال العقلي؛ لما تقدّم سابقاً من أن المكلف وإن كان يشك واقعاً في الخروج عن العهده بلحاظ التكليف الواقعي على ما هو عليه في الواقع، لكن بلحاظ ما يعلم اشتغال الذمّه به هو ليس مطالباً إلاّ بأن يأتي بالأقل وليس مطالباً من قبل العقل من هذه الناحية بأن يأتي بالأكثر.

١- فوائء الأصول، إفاءاء الميرزا النائيني للمحقق الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ١٦١.

المانع الثالث: المانع الذى ذكره الشيخ الأعظم (قدّس سرّه)، وإن كان (قدّس سرّه) قد ناقشه، لكن تبناه صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بحسب الظاهر؛ ولذا قلنا أنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يرى التفصيل بين البراءه العقلية وبين البراءه الشرعيه، يرى أنّ البراءه العقلية فى المقام لا- تجرى، وإنّما الذى يجرى هو البراءه الشرعيه، هو يرى أنّ هذا مانع من جريان البراءه فى محل الكلام. والمانع الثالث هو أنّه إذا سلمنا أنّ العلم الإجمالى المدعى فى المقام بين الأقل والأكثر منحل، لكن هذا نسلمه بلحاظ التكليف أى بلحاظ الوجوب، نقول التكليف المردد بين الأقل وبين الأ- كثر منحل بالعلم التفصيلى بوجوب الأقل والشك فى وجوب الزائد، لكن لا نسلّم الانحلال بلحاظ الغرض الذى من أجله جعل هذا التكليف، (1) بلحاظ الغرض لا يوجد انحلال. نعم، بلحاظ التكليف ليكن هذا العلم الإجمالى منحلّاً بلحاظه، لكن بلحاظ الغرض لا نسلّم الانحلال بناءً على ما يذهب إليه مشهور العدلية كما يقول الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) من أنّ الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد، وأنّ الأوامر والنواهي تابعه للمصالح والمفاسد فى المأمور به والمنهى عنه، وليس المصالح فى نفس الجعل، جعل الأمر وجعل النهى، كلات فى المأمور به هناك مصلحه تقتضى وغرض يقتضى جعل الوجوب له وإلزام المكلف به، كما أنه فى المنهى عنه هناك مفسده تقتضى إلزام المكلف بتركه، أى النهى عنه، فبناءً على ما ذهب إليه مشهور العدلية؛ حينئذ يكون الداعى لجعل الوجوب لشيء هو وجود مصلحه تقتضى جعل الوجوب له، هذا يُعتبر عنه بالغرض، أنّ الغرض من جعل الوجوب هو وجود هذه المصلحه فى المأمور به، هذه المصلحه التى تترتب على الإتيان بالمأمور به هى التى تكون غرضاً ومصلحه تدعو المولى لجعل المأمور به... وهكذا النهى، هذا الغرض يقول نحن مسئولون عنه بحكم العقل، يعنى ليس فقط أننا مسئولين عن التكليف؛ بل عن الغرض الذى من أجله شرّع التكليف، نحن عقلاً- ملزمين بتحصيله وتحصيل الغرض من الأمر فى محل الكلام لا يتم إلا إذا جاء بالأكثر؛ لأنه يحتمل أنّ الزائد دخيل فى الغرض، وأنّ الغرض لا- يتحقق بالافتقار على الأقل، لو كان الأ- كثر هو الواجب، بلحاظ الغرض لا بدّ من الإتيان بالأكثر حتى نحرز تحصيل الغرض من الأمر، وإلا بدون الإتيان بالأكثر، أى لو اقتصر على الأقل هو لا يحرز تحقق هذا الغرض الذى يحكم العقل بلزوم تحصيله.

ص: ٥٦٧

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

كان الكلام في المانع الثاني عن جريان البراءة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وكان هذا المانع يتمثل في أننا إذا سلّمنا انحلال العلم الإجمالي \_\_\_\_\_ والمراد بالعلم الإجمالي في محل الكلام هو العلم بوجود أحد الأمرين، إمّا الأقل، أو الأ-كثر \_\_\_\_\_ بالعلم التفصيلي بوجود الأقل، إمّا استقلالاً، أو ضمناً، فهذا يعني العلم القطعي اليقيني بوجود الأقل، وهذا يعني اليقين باشتغال الذمّه بالأقل؛ لأنه معلوم تفصيلاً، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ولا يقين بفراغ الذمّه عمّا اشتغلت به يقيناً إلاّ إذا جاء بالأكثر؛ لأنّ أحد احتمالات الأقل بحسب الفرض هو أنّ وجوبه وجوباً ضمناً، ومن الواضح أنّ الأقل إذا كان وجوباً ضمناً، فهو لا يسقط بالإتيان به؛ لأنّ معنى أنّ وجوبه وجوباً ضمناً هو أنّه واجب في ضمن مجموع مرّكب منه ومن غيره، هذه الارتباطية تمنع من تحقق الامتثال إذا جاء على تقدير أن يكون وجوبه وجوباً ضمناً؛ بل لا-يمتثل الأقل إلاّ بالإتيان بالأكثر كما هو الحال في كل جزءٍ من أجزاء الفعل المركب، امتثال الركوع لا يحصل إلاّ إذا انضم إليه سائر الأجزاء، وإلاّ-لا-يكون ممثلاً للركوع؛ لأنّ وجوب الركوع وجوباً ضمناً مرتبط بباقي الأجزاء، فالأقل على تقدير أن يكون وجوبه وجوباً ضمناً، فهو لا-يُمثّل إلاّ-بالإتيان بالأ-كثر. إذن: يجب الإتيان بالأ-كثر لحكم العقل بأنّ اليقين بالاشتغال يستدعي الفراغ اليقيني ولا-يقين بالفراغ إلاّ-بالإتيان بالأ-كثر، فوصلنا إلى نفس النتيجة وهي وجوب الإتيان بالأكثر وجريان قاعده الاشتغال وعدم جريان البراءة في محل الكلام.

ص: ٥٦٨

وقد ذكرنا في الدرس السابق جواباً عن هذا المانع، وهذا الجواب يتلخّص في أنّ هناك فرقاً بين سقوط التكليف واقعاً وبين سقوط التكليف بمقدار ما يتم عليه البيان في محل الكلام، صحيح أنّ سقوط التكليف الواقعي على ما هو عليه في الواقع يتوقّف على الإتيان بالأكثر؛ لأنه لا يقين للمكلّف بسقوط التكليف الواقعي إذا اقتصر على الأقل وجاء بالأقل مقتصرّاً عليه، لكنّ الكلام في أنّ العقل بماذا يحكم؟ في قاعده الاشتغال هل العقل يحكم بلزوم سقوط التكليف على ما هو عليه في الواقع، والخروج عن عهده التكليف بمقدار ما يتمّ عليه البيان، بمقدار العلم والتنجز؟

وبعبارة أخرى: أنّ التكليف الذي تشتغل به الذمّه يقيناً يجب على المكلّف أن يُفرغ ذمّته منه يقيناً، وفي محل الكلام ما تشتغل به الذمّه يقيناً هو الأقل، فالأقل قطعاً اشتغلت به الذمّه، سواء كان واجباً وجوباً استقلالياً، أو واجباً وجوباً ضمناً، قطعاً اشتغلت به الذمّه، وإنّما يُشكك في وجوب شيءٍ آخر يزيد عليه ويكون الأقل مرتبطاً به، هذا أمر مشكوك، وهذا الشك هو الذي يكون منشأً في أنّ المكلّف إذا اقتصر على الأقل يبقى شاكاً في سقوط التكليف الواقعي على ما هو عليه في الواقع، يبقى شاكاً في ذلك؛ لأنه يحتمل وجوب شيءٍ آخر غير الأقل وجوباً شرعياً مرتبطاً بالأقل، وهذا احتمال موجود؛ ولذا لا يجزم بسقوط التكليف على ما هو عليه في الواقع، لكنّه بمقدار ما تم عليه العلم هو ليس مكلّفاً بنظر العقل أكثر من إسقاط ما يعلم اشتغال الذمّه به، وهو الأقل، ارتباط الأقل بالزائد وإن كان محتملاً، لكنّه لم يتم عليه البيان، هو لا يعلم به وليس هناك ما يوجب تنجزه على المكلّف،

واشتغال ذمّه المكلف به حتى يقال لابدّ من الفراغ اليقيني بلحاظه، وإنّما العقل يحكم بلزوم الفراغ اليقيني بلحاظ ما عُلم اشتغال الذمّه به، وما يعلم المكلف اشتغال الذمّه به هو الأقل. أمّا ارتباط هذا الأقل بجزء زائد، أو بالجزء العاشر، بحيث لا يسقط هذا التكليف ولا يمتثل هذا التكليف إلا إذا جاء بذلك الجزء العاشر، هذا أمر مشكوك من قبل المكلف تجري فيه البراءة، هذا أمر شرعى يشك فيه المكلف؛ لأنّه ينشأ من جعل هذا الارتباط، يعنى من جعل جزئيه الجزء العاشر من قبل لشارع لهذا المركب، الشارع إذا جعل جزئيه الجزء العاشر؛ حينئذٍ يحصل هذا الارتباط بين الجزء العاشر وبين الأقل، إذا لم يجعل هذه الجزئيه للجزء العاشر لا يحصل الارتباط. إذن: الشك في محل الكلام هو شك في الواقع في الجعل الشرعى، في أنّ الشارع جعل العاشر جزءاً من هذا المركب بحيث يكون الأقل مرتبطاً به، أو لم يجعل ذلك؟ فهو شك في الجعل، فتجربى فيه البراءة؛ لأنّ المكلف ليس عالمًا به، وهذا معناه في الحقيقة أنّه لا يصح ما ذكر من أنّ الاشتغال اليقيني بالأقل بعد فرض العلم التفصيلى بوجوب الأقل في محل الكلام يستدعى الإتيان بالأكثر؛ لأنّه حينئذٍ يحصل الفراغ اليقيني ممّا اشتغلت به الذمّه يقيناً. كلا هذا ليس صحيحاً بناءً على هذا الكلام؛ لأنّ العقل لا يحكم بلزوم تفرغ الذمّه بلحاظ التكليف الواقعيه على ما هي عليه في الواقع وإن لم يعلم بها المكلف. كلا الأمر ليس هكذا، وإنّما العقل يحكم بلزوم تفرغ الذمّه بمقدار ما يعلم المكلف اشتغال الذمّه به لا أزيد من ذلك، وما يعلم المكلف به هو عبارته عن الأقل، ويشك في اشتغال الذمّه بما هو أزيد من الأقل؛ فحينئذٍ لا يحكم العقل إلاّ بتنجز الأقل ولزوم الخروج من عهده، وهذا يتحقق بالإتيان بالأقل. هذا هو الجواب الذى ذكرناه فى الدرس السابق والآن أوضحنه بعبارته أخرى.

قد يُجاب عن هذا الوجه: الذي ينتج أنّ المانع الثاني ليس مانعاً من جريان البراءة في محل الكلام. قد يُجاب عنه كما يُستفاد من بعض كلمات المحقق النائيني (قدّس سرّه) وحاصل هذا الجواب هو أن يقال: أنّ البراءة العقلية التي محل الكلام فعلاً، إنّما تجرى في مقام الشك في الاشتغال الذي نعبر عنه بالشك في التكليف، عندما يشك المكلف في اشتغال الذمّه بالتكليف تجرى البراءة، وهذا هو مورد البراءة العقلية، باعتبار أنّه لم يتم البيان على التكليف وقاعده قبح العقاب بلا بيان تقول (مع عدم البيان يقبح العقاب) وهو معنى البراءة. فإذن: قاعده البراءة العقلية موردها الشك في التكليف والشك في الاشتغال. وأمّا الشك في الفراغ، فمن الواضح أنّه ليس مورداً لقاعده البراءة العقلية من دون فرقٍ بين أن يكون هذا الشك في الفراغ ناشئاً من الشك في الاشتغال، أو ليس ناشئاً من الشك في الاشتغال، الشك في الفراغ حتى لو كان ناشئاً من الشك في الاشتغال هذا ليس مورداً لقاعده البراءة العقلية، وإنّما هو مورد لقاعده الاشتغال؛ لأنه شك الفراغ، فأنت تشك في فراغ ذمتك عمّا اشتغلت به. صحيح، في بعض الأحيان قد يكون الشك في فراغ الذمّه ناشئاً من الشك في الاشتغال كما في محل الكلام على ما أوضحناه سابقاً، في محل الكلام الشك في الاشتغال، أنّ الذمّه هل اشتغلت بالجزء العاشر، أو لا؟ هل جعل الشارع جزئيه الجزء العاشر، أو لا؟ هذا الشك في الاشتغال يكون سبباً للشك في الفراغ. يقول: أنّ الشك في الفراغ مورد لقاعده الاشتغال حتى لو كان ناشئاً من الشك في الاشتغال كما في محل الكلام، هو يبقى مورداً لقاعده الاشتغال ومورد قاعده البراءة العقلية هو الشك في الاشتغال من دون افتراض الشك في الفراغ، هو شك في الاشتغال، وما دام هناك شك في الاشتغال تجرى فيه قاعده البراءة، أمّا إذا كان لدينا شك في الفراغ هذا مورد لقاعده الاشتغال العقلي حتى لو كان ناشئاً من الشك في الاشتغال كما في محل الكلام، في محل الكلام الشك في الفراغ بعد الإتيان بالأقل ينشأ من الشك في جعل الشارع لجزئيه الجزء العاشر، إن جعل الجزء العاشر جزءاً من هذا المركب، فلا تفرغ الذمّه بما أتى به، وإن لم يجعله جزءاً، فتفرغ الذمّه بما أتى به وهو الأقل ما عدا الجزء العاشر، فهو ينشأ من الشك في الاشتغال. يقول: هذا مورد لقاعده الاشتغال؛ لأنه شك في الفراغ، وكل شك في الفراغ هو مورد لقاعده الاشتغال. في محل الكلام المفروض أنّ الذمّه قطعاً اشتغلت بالأقل جزءاً؛ فحينئذٍ لا بدّ من اليقين بفراغ الذمّه عمّا اشتغلت به، وهذا مورد لقاعده الاشتغال على ما ذكره؛ وحينئذٍ يجب تفرغ الذمّه قطعاً، وقيل سابقاً لا يقين بفراغ الذمّه إلاّ بالإتيان بالأكثر.

يقول: نعم، لا مانع من جريان البراءة لنفى اعتبار الجزء الزائد، باعتبار أنّ وجوب الزائد هو وجوب مشكوك لا يعلم به المكلف، فيكون موضوع البراءة العقلية متحققاً؛ لأنّه شكّ في الاشتغال \_\_\_\_\_ الشكّ في الاشتغال يعنى الشكّ في التكليف \_\_\_\_\_ وذكر أنّه مورد لقاعده البراءة العقلية \_\_\_\_\_ وكما ذكر سابقاً \_\_\_\_\_ المكلف يشك واقعاً في وجوب الجزء العاشر، هذا الوجوب وجوب شرعى، بمعنى أنّ الشارع هل قيد الأقل بالجزء العاشر، أو لا؟ تقييد الأقل بالجزء العاشر أمر شرعى، جزئيه الجزء العاشر من هذا المركب هو أمر شرعى، وهذا مشكوك يشك فيه المكلف، فيكون موضوع قاعده البراءة العقلية متحققاً، فتجرى البراءة لنفى وجوب الجزء العاشر، يقول: لا مشكله في جريان البراءة لنفى وجوب الجزء الزائد؛ لأنّ موضوعها متحقق وهو الشك والجهل، لكن هذا لا ينفع في حصول الفراغ بالإتيان بالأقل، لا ينفعنا في إثبات أنّ من جاء بالأقل يكون قد أفرغ ذمته من الأقل الذى يعلم باشتغال الذمه به، لا ينفع في إثبات الفراغ من جهه الأقل، باعتبار أنّ العقاب الذى يحكم العقل بقبحه إنّما هو على ترك الجزء الزائد الذى جرت فيه البراءة العقلية، واعترف بعدم المانع من جريان البراءة العقلية لنفى الجزء الزائد. يقول: جريان البراءة العقلية لنفى الجزء الزائد، أو قبح العقاب الذى يحكم به العقل بلحاظ وجوب الجزء الزائد لا ينافى حكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ عمّا اشتغلت به الذمه يقيناً وهو الأقل، وقلنا أنّ تفرغ الذمه يقيناً لا يحصل إلاّ بالإتيان بالأكثر، يقول: هذا لا ينافى أن تجرى البراءة لنفى الجزء الزائد، ويقول: يقبح العقاب على مخالفه وجوب الزائد؛ لأنّ وجوب الزائد أمرٌ محتمل ومشكوك ولم يتم عليه البيان، والعقل يحكم بقبح العقاب من ناحيته، لكن من جهه أخرى لا مانع من أن يحكم العقل بالتنجيز وبلزوم تفرغ الذمه واستحقاق المكلف العقاب لو لم يفرغ ذمته عمّا اشتغلت به يقيناً، وهو الأقل؛ لأنّ هذا أمر مسلم أنّ الأقل ممّا يُعلم اشتغال الذمه به، هذا هو المفروض فى محل الكلام، العقل يقول: بلحاظ ما اشتغلت به الذمه يقيناً لا بدّ من الإتيان بالأكثر؛ لأنّ الأكثر هو الذى يوجب اليقين بفراغ الذمه عمّا اشتغلت به يقيناً، وإن كان من ناحيه الشكّ فى وجوب الزائد على الأقل البراءة العقلية تجرى، وتقول: لا تستحق العقاب أيها المكلف من ناحيه هذا الوجوب الزائد المحتمل، من ناحيه الأقل الذى تعلم اشتغال الذمه به، والذى بحسب الفرض أنّ اليقين بفراغ الذمه منه لا يحصل إلاّ بالإتيان بالأكثر، العقل يحكم بالاشتغال وبلزوم الإتيان بالأقل، يقول: لا توجد منافاه بينهما، وهذا معناه أنّه رجوع إلى أصل المانع والتزام بالمانع فى محل الكلام، وأنّ المقام من موارد قاعده الاشتغال، أنّ قاعده الاشتغال فى محل الكلام تجرى لإثبات وجوب الإتيان بالأكثر، وبالتالي ننتهى إلى نتيجة وجوب الإتيان بالأكثر، وهذا على خلاف من يقول أنّ البراءة تجرى فى المقام؛ لأنّ غرضه من جريان البراءة فى المقام هو إثبات جواز الاقتصار على الأقل وعدم لزوم الإتيان بالأكثر. هذا ما يفهم من كلمات المحقق النائيني (قدّس سرّه). لكنّ الكلام فى أنّ العقاب الذى يحكم العقل بقبحه هل هو على ترك الزائد؟ يعنى العقل يحكم بقبح العقاب على ترك الزائد؟ لأنّه لم يتم البيان على وجوب الزائد .

وبعبارة أخرى: أن المكلف لو جاء بالأقل؛ حينئذ يحكم العقل بقبح العقاب؛ لأن العقاب على ترك الزائد قبيح. هل الأمر كذلك، أو لا؟

قد يقال: أن الأمر ليس هكذا؛ لأن هذا الكلام معناه خروج عن المفروض في محل الكلام، نحن نتكلم بناءً على الارتباطية، أن هناك ارتباطاً بين الأجزاء، محل كلامنا في الأقل والأكثر الارتباطيين، هذا الكلام الذي يقال كأنه يفترض الاستقلالية، بمعنى أن المكلف لو اقتصر على الأقل وجاء بالأقل، يأتي العقل ويحكم بقبح العقاب على ترك الزائد على الأقل، فإذا اقتصر المكلف على الأقل يكون ممثلاً؛ وحينئذ لا شيء عليه. كأن هذا شك في باب الأقل والأكثر الاستقلاليين، إذا وفي الدرهم في باب الدين الدائر بين الدرهم والدرهمين، إذا دفع الدرهم تجرى البراءة لنفي وجوب دفع الدرهم الآخر، هذا خلف فرض الارتباطية، هذا معناه في الحقيقة أن العقاب الذي يحكم العقل بقبحه هو في الحقيقة ليس على ترك الزائد، وإنما هو في الحقيقة على ترك الأقل المقيّد بالزائد، عندما يقتصر على الأقل ويترك الزائد يقبح عقابه على ترك الأقل المقيّد بالزائد؛ لأنه إذا اقتصر على الأقل، معناه أنه ترك الأقل المقيّد بالزائد، يعني جاء بالأقل من دون زياده، البراءة هنا تجرى، البراءة تقول: أن المكلف إذا اقتصر على الأقل، فهو يقبح عقابه على ترك الأربعة المقيده بالجزء الآخر، هذا هو الذي يحكم العقل بقبح العقاب عليه لا أن العقل يحكم بقبح العقاب على ترك الزائد، وإنما في الواجبات الارتباطية العقل يحكم بقبح العقاب على ترك الأقل المقيّد بالزائد عندما يقتصر المكلف على الأقل، فتجرب البراءة لنفي ذلك، لإثبات قبح العقاب على ترك الأربعة المقيده بالجزء الزائد، هذا هو الذي يؤمن العقل من ناحيته، فإذا فرضنا أن البراءة تجرى بهذا الشكل، يعني تجرى البراءة لإثبات أن العقاب على ترك الأقل المقيّد بالزائد قبيح، فهذا نفعنا في محل الكلام، يعني نفعنا في إثبات جواز الاقتصار على الأقل وعدم وجوب الإتيان بالأكثر؛ لأننا نريد أن ننتهي إلى هذه النتيجة، المانع الثاني يقول: لا بد من الإتيان بالأكثر؛ لأن قاعده الاشتغال تجرى في المقام. نقول: أن البراءة تجرى، المحقق النائيني (قدس سرّه) اعترف بجريان البراءة في محل الكلام، لكنّه قال: أن البراءة تجرى بلحاظ الجزء الزائد، في الواقع لا تجرى لنفي وجوب الجزء الزائد، وإنما في محل الكلام، في الواجبات الارتباطية تجرى البراءة العقلية، وقبح العقاب بلا بيان يجرى باعتبار أن المكلف لم يتم عنده البيان على وجوب الأقل المقيّد بالزائد، هذا لم يتم عليه؛ لأن أمره يدور بين وجوب التسعة المطلقة ووجوب التسعة المقيده بالعاشر، يدور بين وجوب الأقل وبين وجوب الأقل المقيّد بالجزء الزائد، هذا المقيّد بالجزء الزائد لم يتم عليه البيان، فيقول العقل يقبح العقاب من جهته، فهو يؤمن من العقاب من ناحيته وجوب التسعة المقيده بالجزء الزائد، وهذا معناه أن البراءة تجرى في محل الكلام، فيجوز له أن يقتصر على الأقل ولا يلزم له عقلاً \_\_\_\_\_ لأن الكلام في البراءة العقلية \_\_\_\_\_ بالإتيان بالأكثر والإتيان بالأقل المقيّد بالجزء العاشر، وفي الحقيقة هذا شك في الاشتغال وليس شكاً في الفراغ، أن الذمّه هل اشتغلت بالأقل المقيّد بالزائد، أو لا؟ هذا شك في التكليف وهو مورد للبراءة، وليس شكاً في الفراغ حتى يكون مورداً لقاعده الاشتغال. (1) هذا الجواب الأخير في روحه يرجع إلى الجواب السابق عن أصل المانع، وهو أن الأمر في الواقع والحقيقة هو من موارد قاعده البراءة العقلية لا الاشتغال العقلي؛ لما تقدّم سابقاً من أن المكلف وإن كان يشك واقعاً في الخروج عن العهده بلحاظ التكليف الواقعي على ما هو عليه في الواقع، لكن بلحاظ ما يعلم اشتغال الذمّه به هو ليس مطالباً إلاّ بأن يأتي بالأقل وليس مطالباً من قبل العقل من هذه الناحية بأن يأتي بالأكثر.



١- فوائء الأصول، إفاءاء الميرزا النائيني للمحقق الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ١٦١.

المانع الثالث: المانع الذي ذكره الشيخ الأعظم (قدّس سرّه)، وإن كان (قدّس سرّه) قد ناقشه، لكن تبناه صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بحسب الظاهر؛ ولذا قلنا أنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يرى التفصيل بين البراءة العقلية وبين البراءة الشرعية، يرى أنّ البراءة العقلية في المقام لا- تجرى، وإنّما الذي يجري هو البراءة الشرعية، هو يرى أنّ هذا مانع من جريان البراءة في محل الكلام. والمانع الثالث هو أنّه إذا سلمنا أنّ العلم الإجمالي المدعى في المقام بين الأقل والأكثر منحل، لكن هذا نسلمه بلحاظ التكليف أى بلحاظ الوجوب، نقول التكليف المردد بين الأقل وبين الأ- كثر منحل بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك في وجوب الزائد، لكن لا نسلم الانحلال بلحاظ الغرض الذي من أجله جعل هذا التكليف، (1) بلحاظ الغرض لا يوجد انحلال. نعم، بلحاظ التكليف ليكن هذا العلم الإجمالي منحلًا بلحاظه، لكن بلحاظ الغرض لا نسلم الانحلال بناءً على ما يذهب إليه مشهور العدلية كما يقول الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) من أنّ الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد، وأنّ الأوامر والنواهي تابعة للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهى عنه، وليس المصالح في نفس الجعل، جعل الأمر وجعل النهي، كلات في الأمور به هناك مصلحة تقتضى وغرض يقتضى جعل الوجوب له وإلزام المكلف به، كما أنه في المنهى عنه هناك مفسده تقتضى إلزام المكلف بتركه، أى النهي عنه، فبناءً على ما ذهب إليه مشهور العدلية؛ حينئذ يكون الداعي لجعل الوجوب لشيء هو وجود مصلحة تقتضى جعل الوجوب له، هذا يُعتبر عنه بالغرض، أنّ الغرض من جعل الوجوب هو وجود هذه المصلحة في الأمور به، هذه المصلحة التي تترتب على الإتيان بالأمور به هي التي تكون غرضاً ومصلحة تدعو المولى لجعل الأمور به... وهكذا النهي، هذا الغرض يقول نحن مسئولون عنه بحكم العقل، يعنى ليس فقط أننا مسئولين عن التكليف؛ بل عن الغرض الذي من أجله شرّع التكليف، نحن عقلاً- ملزمين بتحصيله وتحصيل الغرض من الأمر في محل الكلام لا يتم إلا إذا جاء بالأكثر؛ لأنه يحتمل أنّ الزائد دخيل في الغرض، وأنّ الغرض لا- يتحقق بالافتقار على الأقل، لو كان الأ- كثر هو الواجب، بلحاظ الغرض لا بدّ من الإتيان بالأكثر حتى نحرز تحصيل الغرض من الأمر، وإلا بدون الإتيان بالأكثر، أى لو اقتصر على الأقل هو لا يحرز تحقق هذا الغرض الذي يحكم العقل بلزوم تحصيله.

ص: ٥٧٣

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

كان الكلام في الجواب الثاني عن المانع الثالث، وهو للمحقق النائيني (قدّس سرّه)، وبيننا ما هو المراد به، وحاصله هو أنّ المسئولية تجاه الغرض والمصلحه المترتبة على الفعل المأمور به، هذه المسئولية إنّما تكون حينما تكون نسبة الغرض إلى فعل المكلف نسبة المسبب التوليدى إلى سببه التوليدى؛ عندئذٍ تكون هناك مسئولية ملقاه على عاتق المكلف تجاه هذا الغرض من دون فرق بين أن يؤمر بالفعل، أو يؤمر بنفس الغرض، قد يُفترض بعض الأحيان أن لسان الدليل يتضمّن الأمر بنفس الغرض، وقد يُفترض أن يتضمّن الأمر بالفعل كما هو متعارف، لكن حيث أنّ النسبة بينهما هي نسبة المعلول إلى العله والمسبب التوليدى إلى سببه التوليدى، يُفهم من الأمر بالفعل أنّ الغرض هو المأمور به، ما يترتب عليه مباشرة ويكون معلولاً له يكون هو المأمور به في الواقع والحقيقه؛ ولذا يكون الغرض داخلياً في عهده المكلف حتّى لو تعلق الأمر بالفعل؛ لأنّ الفعل يعتبر بمثابة العله والسبب التوليدى للغرض. هذا هو الذى يكون المكلف مسئولاً عن إيجابه وتحصيله، فإذا شك في حصول هذا الغرض؛ حينئذٍ يجب عليه الاحتياط ويجب عليه أن يحرز الحصول على ذلك الغرض؛ لأنّ الغرض دخل في عهده وأصبح مسئولاً عن تحصيله، فلا بدّ من الاحتياط، فإذا شك في أنّ هذا الغرض الداخلى في عهده هل يتحقق بالأقل، أو لا يتحقق بالأقل؟ يجب عليه الاحتياط، فيجب عليه الإتيان بالأكثر لإحراز تحصيل ذلك الغرض.

ص: ٥٧٤

وأما إذا كان الغرض ليس من هذا القبيل، ليست نسبة الغرض إلى الفعل المأمور به نسبة المعلول إلى العله، وإنّما فعل المأمور به يكون من قبيل المقدمات الإعداديه التي يتوقف حصول الغرض على انضمام مقدمات أخرى تكون خارجه عن اختيار المكلف في هذه الحاله التكليف والعهده والمسئولية لا- تتعلّق إلا- بفعل المأمور به الذى هو فعل المكلف، هو لا يتعلّق بالغرض؛ لأنّ الغرض بحسب الفرض يتوقف على مقدمات غير مقدوره للمكلف، فالمكلف مسئول عن الفعل المأمور به، وفي هذه الحاله حينئذٍ لا تجرى قاعده الاشتغال لأنّ المفروض في محل الكلام هو أنّه يشك في أنّه بماذا أمر؟ هل أنّه أمر بالأقل، أو أمر بالأكثر؟ وهو يعلم بكونه مأموراً بالأقل ويشك في كونه مأموراً بما زاد على الأقل، وبهذا تجرى البراءة لنفى وجوب الزائد المشكوك والغير المعلوم ويجوز له الاقتصار على الأقل، وذكر قضيه إثباتيه أنّه في مقام الإثبات يمكن أن يُستكشف كون الغرض من قبيل الأوّل بما إذا تعلّق الأمر في لسان الدليل بنفس الغرض، عندما يتعلّق الأمر في لسان الدليل بالغرض، أو يتعلّق الأمر في لسان الدليل بالفعل مع كون نسبة الفعل إلى الغرض هي نسبة العله إلى المعلول؛ حينئذٍ يُستكشف أنّه من قبيل الأوّل، ويكون الغرض داخلياً في العهده ويكون المكلف مسئولاً عن تحصيله، كما أنّ الأمر في لسان الدليل لو تعلق بالفعل، يقول: يمكن أن يُستكشف أنّ الغرض ليس داخلياً في العهده، وإنّما الداخلى في العهده هو خصوص الفعل. هذه قضيه جانبية ليست مهمّة في أصل المطلب.

وفي مقام تطبيق هذا الذى قاله على محل الكلام ذكرنا في الدرس السابق أنه يقول أنّ المصالح والمفاسد المترتبة على المأمور به والمنهى عنه هي من قبيل الأغراض من القسم الثاني لا من قبيل الأغراض من القسم الأوّل، بمعنى أنّها ليست مسببات توليديه

لفعل المكلف، وإنما هي تتحقق نتيجة فعل المكلف وانضمام أمور أخرى تكون دخيله في تحقق تلك المصلحه وذاك الغرض وهي أمور خارجه عن اختيار المكلف فتكون من قبيل القسم الثاني وعرفت أنه ما كان من قبيل القسم الثاني، فهو لا يدخل في العهده ولا يكون المكلف مسؤولاً عن تحصيله وتحقيقه، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ ولذا لا معنى لأن يقال أن الغرض من الأمر دخل في العهده واشتغلت به ذمه المكلف، فلا بد من الاحتياط لأجل تحصيله، الغرض بمعنى المصلحه المترتبه على الفعل التي هي ملاك الأمر، هذه من قبيل الأغراض التي لا تكون نسبتها إلى فعل المأمور به نسبة المعلول إلى العله، وإنما فعل المأمور به يكون مقدّمه اعداديه لحصولها ولا يكون المكلف مسؤولاً عن تحقيق الغرض، وإنما يكون مسؤولاً تجاه ما كُلف به، وهو لا يعلم بأنه كُلف أكثر من الأقل، فيجوز له الاقتصار على الأقل.

اعترض على الجواب الثاني على المانع الثالث، وننقل الاعتراض عن السيد الخوئي (قدّس سرّه)، والظاهر أنّه موجود قبله، يقول (قدّس سرّه) (1) في الاعتراض أنّ هذا الجواب عن المانع الثالث غير صحيح، وذلك لأنّه في الحقيقة لا يوجد عندنا غرض واحد، يعنى نتعامل معه على أساس أنّه غرض واحد، وهذا الغرض الواحد يقال أنّه في محل الكلام نسبته إلى فعل المأمور به كنسبه الفعل إلى مقدّماته الاعدادية، كلا ليس هكذا، وإنّما يوجد عندنا في الواقع غرضان، غرض أقصى وغرض أدنى، الغرض الأقصى يصح فيه ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه)، هذا الغرض الأقصى تكون نسبته إلى فعل المأمور به نسبه المعدّ، فينطبق عليه ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) من أنّ هذا لا يدخل في العهده؛ لأنّ هذا الغرض الأقصى يتوقف على مقدمات أخرى غير فعل المكلف وهي خارجه عن قدره المكلف، فلا معنى لإدخاله في العهده مع توقفه على مقدمات غير مقدوره. هذا صحيح، لكن هناك غرض أدنى نسبته إلى فعل المكلف نسبه المعلول إلى علته، نسبه المسبب التوليدى إلى سببه التوليدى، وهذا الغرض الأدنى هو عبارته عن إعداد المكلف نفسه لتحصيل الغرض الأقصى، فهي مقدّمه إعداده لحصول الغرض الأقصى، لكنّها تترتب على الفعل ترتب المعلول على العله، وترتب المسبب التوليدى على سببه، هذا الغرض الأدنى نستطيع أن نعبّر عنه بتهيئه المكلف وإعداده لتحصيل الغرض الأقصى، بمعنى أنّ المكلف عندما يأتي بالواجب الذي أمر به، هذا الإتيان بما أمر به يخلق في المكلف حال تهيؤ واستعداد لتحصيل الغرض الأقصى، بحيث لو أنّ المكلف ترك فعل المأمور به لما حصل على الغرض الأقصى، صحيح الغرض الأقصى يتوقف على مقدمات غير اختياريه وخارجه عن قدره، لكن لا مانع من أن نقول أنّ الإتيان بالمأمور به يهيئ المكلف ويعدّه لتحصيل الغرض الأقصى فيما لو انضمت إلى ذلك سائر المقدمات الغير الاختياريه بحسب الفرض ولنقل بعبارته أخرى: أنّ فعل المأمور يسد باب عدم الغرض الأقصى من ناحيته، عدم الغرض الأقصى تاره ينشأ من ناحيه فعل المكلف إذا ترك الإتيان بالمأمور به، وتاره أخرى المكلف يأتي بالمأمور به، فمن ناحيه المأمور به هو سدّ باب عدم الغرض الأقصى، لكن قد لا يحصل الغرض الأقصى نتيجة عدم حصول المقدمات الأخرى الخارجيه عن اختياره، المكلف لا مانع من أن يكلف بسدّ باب العدم الأقصى من ناحيه فعل المأمور به، بأن يُطلب منه فعل المأمور به وبترتب على هذا الفعل غرض، ونسبه هذا الغرض إلى الفعل المأمور به نسبه المعلول إلى العله، والغرض الذي يترتب على فعل المأمور به هو الاستعداد والتهيؤ لتحصيل الغرض الأقصى في ما لو تمت سائر المقدمات الأخرى؛ لأنّه لولا ذلك، أى لو لم يأت بالمأمور به لما كان مهياً ومستعداً لتحصيل الغرض الأقصى، وهذا غرض قد يكون ملحوظاً وهو غرض يترتب على فعل المأمور به ترتب المعلول على العله، ليس فعل المكلف بمثابة المقدمه الإعداده لهذا الغرض الأدنى، نعم، هو بمثابة المقدمه الإعداده، لكن بالنسبه إلى هذا الغرض الأدنى هو ليس مقدمه إعداده، وإنّما هو عله ومعلول، الإتيان بالواجب وبالمأمور به يسد باب عدم الغرض الأقصى من ناحيته، قهراً يسده، ترتب معلول على العله، لا يمكن أن يتخلف، هو يسد باب عدم الغرض الأقصى من ناحيه هذه المقدمه، الغرض الأقصى يتوقف على مقدمات، منها فعل المكلف ومنها مقدمات أخرى غير اختياريه، المكلف يأتى بالمأمور به يسد باب عدم الغرض الأقصى من ناحيه هذه المقدمه، هذا غرض أدنى يترتب على فعل المأمور به ترتب المعلول على العله، وهذا غرض ملحوظ، وقد اعترف المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ الغرض إذا كان من قبيل الأوّل يكون المكلف مسئولاً عن تحصيله وتحقيقه، كل غرض تكون نسبته إلى فعل المأمور به نسبه المعلول إلى العله يقول أنّ المكلف مسئول عن تحصيله وتحقيقه، هذا الغرض الأدنى المكلف مسئول عن تحقيقه، يعنى يجب عليه أن يسدّ باب عدم الغرض الأقصى من ناحيه هذه المقدمه الاختياريه الداخلة تحت قدره المكلف، فإذا شك المكلف بين الأقل والأكثر، مرجع هذا الشك في الحقيقة إلى أنّ هذا الغرض الأدنى هل يحصل بالإتيان بالأقل، أو لا يحصل؟ لأنّه على تقدير أن يكون ما كُلف به هو الأكثر الغرض الأدنى لا يتحقق إذا اقتصر على الأقل؛ لأنّ الجزء الزائد بناءً على وجوب الأكثر يكون دخيلاً في الواجب وبالتالي يكون دخيلاً في تحقق الغرض الأدنى،

ويكون دخيلاً في سد باب عدم الغرض الأقصى من ناحيته، فإذا شك في وجوب الجزء الزائد لا يجوز له الاقتصار على الأقل؛ بل يجب عليه الاحتياط لكي يضمن حصول الغرض الأدنى بأن يسد باب عدم الغرض الأقصى من ناحيه ما هو داخل تحت اختياره، وهذا مردد بين الأقل والأكثر، فإن جاء بالأكثر فإنه يحرز تحقق الغرض الأدنى، بينما إذا اقتصر على الأقل لا يحرز الغرض الأدنى، هو مسئول عن هذا الغرض وداخل في عهده بحسب ما قال المحقق النائيني (قدّس سرّه)، فيجب عليه الاحتياط. المحقق النائيني (قدّس سرّه) نظره إلى الغرض الأقصى، صحيح أنّ الغرض الأقصى لا يدخل في العهده؛ لأنّه يتوقف على مقدمات غير اختياريه، لكن هناك غرض قبل ذلك وهو الغرض الأدنى كما سمّاه، وهذا نسبه إلى الفعل نسبة المعلول إلى العلّه ويكون داخلاً في العهده والمكلف مسئول عن تحصيله فإذا شك في حصوله بالأقل كان شكاً في المحصّل، الغرض دخل في العهده، وأصبح المكلف مسؤولاً عن تحقيقه بحسب اعتراف المحقق النائيني (قدّس سرّه)، (٢) فإذا شك في تحقيقه بالأقل كان من قبيل الشك في المحصّل، ولا إشكال في جريان قاعده الاشتغال فيه، فلا يتم جواب المحقق النائيني (قدّس سرّه). وبناءً على هذا يظهر أنّ المانع الثالث وهو مسأله مراعات الغرض لم يتم الجواب عنه، لا بما ذكره الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه)، ولا بما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه).

ص: ٥٧٦

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٤٢٩.

٢- أجود التقريرات، تقرير بحث الميرزا النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٢٩٣ — ٢٩٤.

الجواب الثالث عن المانع الثالث: يتلخص هذا الجواب في أنه لا بدّ أن نراجع دعوى أنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل غرض المولى من الأمر، هذه القضية لا بدّ من مراجعتها، هل يحكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى من الأمر مطلقاً وفي جميع الموارد، أو أنّ هناك حدوداً لهذه القضية التي يحكم بها العقل؟ إن قلنا أنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل غرض المولى مطلقاً وبلا حدود فقد يصح ما ذكر في المانع الثالث؛ لأنّ القضية مرتبه كما ذكرنا، نحن نؤمن بأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، وأنّ المصالح والمفاسد في المتعلّقات هي العلّة في الحقيقة للأحكام الشرعية، ثبوتاً للأحكام الشرعيه معلوله للملاكات والمصالح الموجوده في متعلّقاتها، فإذا حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى، والشىء الذى أمر بالفعل لأجله، يجب تحصيله بحكم العقل؛ حينئذٍ تردّ قضية المانع الثالث ويقول بأنه لا بدّ من الاحتياط؛ لأنّ هذا يكون من موارد قاعده الاشتغال، لكن الظاهر أنّ العقل لا يحكم بلزوم تحصيل غرض المولى مطلقاً، وإنما يحكم بلزوم تحصيل غرض المولى \_\_\_\_\_ وكلامنا عن الغرض الملزم وليس عن الغرض الغير ملزم \_\_\_\_\_ فى حاله ما إذا تصدّى نفس المولى لتحصيل ذلك الغرض بأن يجعل حكماً على طبق ذلك الغرض أو حتّى يأمر بنفس ذلك الغرض، عندما يتصدى المولى لتحصيل الغرض، العقل يحكم بلزوم تحصيله، بأيّ لسانٍ كان تصدّى المولى لتحصيل ذلك الغرض مع فرض تمكن المولى من التصدّى لتحصيله، هذا مولى يتمكن من أن يتصدّى لتحصيل الغرض؛ حينئذٍ نقول هذا المولى فى هذه الحاله إذا لم يتصدّ لتحصيل الغرض كما إذا فرضنا كما هو فى كثير من الموارد أمر بالفعل فقط، أمر بالصلاه، أمر بأجزاء معينه مجموعها يُسمّى صلاه، لم يتصدّ لتحصيل الغرض، لم يأمر بالغرض، ولم يجعل حكماً على وفق الغرض إطلاقاً مع تمكنه من ذلك، هل يحكم العقل فى هذه الحاله بلزوم تحصيل الغرض لمجرد أننا نؤمن بأنّ الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد فى المتعلّقات، أو لا؟

الجواب الثالث يعتمد على إنكار حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض الملزم للمولى إذا لم يتصدّ المولى لتحصيله والأمر به مع تمكنه من ذلك، لا يحكم العقل بلزوم تحصيل ذلك الغرض، ومن ألسنه تصدى المولى لتحصيل الغرض هو أنّ يأمر بالاحتياط مثلاً، فالشارع يمكنه أن يأمر بالغرض، يمكنه أن يخبر عن اهتمامه بالغرض، بإمكانه أن يأمر بالاحتياط حتى يضمن الوصول إلى الغرض، مع كل ذلك هو ترك التصدي لذلك، لم يأمر بالغرض، ولم يأمر بالاحتياط، ولم يجعل حكماً على طبق الغرض، وإنما فقط أمر بالفعل، في هذه الحالة الميّدعى أنّ العقل لا يحكم بلزوم تحصيل الغرض الملزم، ليس هناك دليل على لزوم تحصيل الغرض الملزم، العقل في هذه الحالة لا يحكم بذلك، ولا تشتغل الذمّه بذلك الغرض، وإنما ما تشتغل به الذمّه هو عبارته عن ما تصدّى المولى للأمر به، وما تصدّى المولى للأمر به هو عبارته عن الفعل بأجزائه، الشيء الذى لم يتصد له لا يحكم العقل بلزوم تحصيله ولا تشتغل به الذمّه، وإنما الذمّه تشتغل بالمقدار الذى تصدّى المولى للأمر به ولتحصيله، إذا تصدّى لتحصيل الغرض تشتغل به الذمّه بلا إشكال، لكن إذا لم يتصدّ لذلك مع تمكنه من التصدى العقل لا يحكم حينئذ بلزوم تحصيل ذلك الغرض الملزم للشارع وبالتالي لا تجرى فيه قاعده الاشتغال؛ لأنّ ما تشتغل به الذمّه هو ما تصدّى المولى للأمر به وما تصدّى المولى للأمر به بحسب الفرض هو عبارته عن الفعل، عبارته عن الصلاة، هذا هو الذى تصدّى المولى للأمر به، هذا تشتغل به الذمّه، فإذا دار ما تشتغل به الذمّه وما أمر به الشارع بين الأقل والأكثر؛ حينئذ يأتى الكلام السابق، وهو أننا نعلم بأنّ المولى أمر بالأقل وتصدّى للأمر به، فيدخل فى العهده جزماً، وأما ما زاد على ذلك، فلا علم لنا بتصدّى المولى له وبالأمر به وبكونه واجباً، فيمكن إجراء البراءة لنفيه. الجواب الثالث يعتمد على أنّه لا- وضوح فى حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى الملزم بحيث يدخل هذا الغرض فى العهده ويكون الشك بين الأقل والأكثر من قبيل الشك فى المحصل، فتجربى قاعده الاشتغال، لا وضوح فى هذا الجانب، وإنما العقل يقول ما يتصدّى المولى للأمر به يدخل فى العهده، وأنا غير مسئول عن أشياء لا يتصدّى المولى لبيانها ولا للزوم تحصيلها مع تمكنه من ذلك، فلا وضوح فى وجود حكم عقلى من هذا القبيل حتى يتفرّع عليه ما ذكره فى محل الكلام.



بعبارة أخرى: أنّ المولى إذا أمر بالعرض أو أمر بشيءٍ على وفق الغرض كالاحتياط وأمثاله، وترك كيفية تحصيل هذا الغرض بعهد المكلّف، ولم يتصدّ لبيان كيفية الوصول للعرض، وإنّما تركها للمكلّف، في هذه الحالة العقل يحكم بلزوم تحصيل الغرض ولزوم الاحتياط وجريان الاشتغال؛ لأنّ الشارع أمر بالعرض ودخل في العهده، وكيفية تحصيله متروكة للمكلّف، فإذا شك المكلّف بين الأقل والأكثر، أنّ الأقل يوصل إلى الغرض، أو لا يوصل إلى الغرض يجب عليه الاحتياط بحكم العقل بلا إشكال، وأمّا إذا فرضنا أنّ القضيّه معكوسه وأنّ الشارع لم يأمر إلاّ بالفعل ونحن نعلم بأنّ هناك غرضاً ملزماً يترتب على الفعل وأنّ الشارع إنّما أمر بهذا الفعل لأجل حصول ذلك الغرض، لكن ما تصدّى الشارع لبيانه ليس هو الغرض وإنما هو الفعل، في هذه الحالة ليس من الواضح كما قلنا حكم العقل بلزوم تحصيل ذلك الغرض الملزم ولا مجال للالتزام بجريان قاعده الاشتغال، وإنّما المكلّف يكون مسؤولاً عن الفعل فقط، والفعل دائر بين الأقل والأكثر، إذن: لا مسؤوليه إلاّ بالأقلّ وأمّا الزائد فيُنفي بأصالة البراءة العقلية.

تطبيق هذا الجواب على محل الكلام واضح؛ لأنّه في محل الكلام نحن نفترض أنّ الأمر توجّه إلى الفعل ولا نفترض أنّه توجّه إلى الغرض، أنّ الأمر وقع بالصلاه، يعنى تعلق الصلاه وتعلّق بالوضوء، تعلق بهذه الأفعال، فهذه هي التي يكون المكلّف مسؤولاً عنها وهي دائره بين الأقل والأكثر ويمكن إجراء البراءة، ولا تجرى فيها قاعده الاشتغال. هذا هو الجواب الثالث عن المانع الثالث. وهناك أجوبه أخرى لا ندخل فيها ونكتفى بهذا المقدار من الأجوبه عن المانع الثالث. إلى هنا يتم الكلام عن البراءة العقلية، وتبين ممّا ذكرناه أنّ الظاهر أنّ المقتضى لجريان البراءة العقلية في محل الكلام موجود، كما بيّنا في بدايه البحث، المقتضى هو تحقق موضوع البراءة العقلية في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر؛ لأنّ احتمال العقاب موجود والشك موجود، وهذا هو موضوع البراءة العقلية، فتجرى البراءة العقلية لنفي احتمال العقاب باعتبار الشك في وجوب الأكثر، فالمقتضى لجريان البراءة العقلية موجود، والمانع مفقود؛ لأنّ المانع من جريان البراءة العقلية هو أحد أمور ثلاثه تقدّم ذكرها، أمّا أن يكون المانع هو العلم الإجمالي بين الأقل والأكثر، وتبين أنّه ليس مانعاً؛ لأنّه منحل؛ بل في الحقيقه كما تقدّم لا علم إجمالي بهذا الشكل في دوران الأمر بين الأقل والأكثر من البدايه، لا أنّه هناك علم إجمالي ولكنّه ينحل بالعلم التفصيلي والشك البدوي؛ بل من البدايه أساساً ليس هناك علم إجمالي، وإنّما هناك علم بوجوب الأقل تفصيلاً وشك في وجوب ما زاد عليه، ولا المانع الثاني الذي طرحه صاحب الفصول (قدّس سرّه) مانعاً من جريان البراءة، وهو أنّ العلم التفصيلي بوجوب الأقل يعتبر يقيناً باشتغال الذمّه، والذمّه إذا اشتغلت يقيناً، فلا بد من تفرغها يقيناً ولا تفرغ الذمّه يقيناً ممّا اشتغلت به يقيناً، يعنى من الأقل إلاّ بالإتيان بالأكثر؛ لأنّ الأقل الذي نعلم باشتغال الذمّه به مردد بين أن يكون استقلالياً أو ضمناً، وعلى تقدير كونه ضمناً لا تفرغ الذمّه منه إلاّ بالإتيان بالأكثر، ولا المانع الثالث الذي أشار إليه الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) وهو مسأله الغرض. كلّ هذه لا تمنع من جريان البراءة العقلية، بعد ذلك ننتقل إلى البراءة الشرعيه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

الكلام في البراءة الشرعيّة: هل تجرى البراءة الشرعيّة في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، أو لا؟ وذكرنا بأنّ ما عدا أصحاب القول الذي ينكر جريان البراءة مطلقاً الباقيون متفقون على جريان البراءة الشرعيّة في محلّ الكلام، سواء من التزم بجريان البراءة مطلقاً، أو من التزم بالتفصيل؛ لأنّ من التزم بالتفصيل يقول بجريان البراءة الشرعيّة في محلّ الكلام وإنّ أنكر جريان البراءة العقليّة في محلّ الكلام. ومن هنا يقع الكلام في أنّه إذا أنكرنا جريان البراءة العقليّة في محلّ الكلام، هل هناك مجال لجريان البراءة الشرعيّة، أو لا؟ الذي يبدو من القائلين بالتفصيل هو أنّ هناك مجالاً لجريان البراءة الشرعيّة؛ لأنّهم بالرغم من أنّهم ينكرون جريان البراءة العقليّة في محلّ الكلام يقولون بجريان البراءة الشرعيّة في المقام. إذن: هناك مجال لجريان البراءة الشرعيّة بالرغم من إنكار جريان البراءة العقليّة.

صاحب الكفاية (قدّس سرّه) الذي اختار القول بالتفصيل بعد أن منع من جريان البراءة العقليّة في محلّ الكلام، باعتبار العلم الإجمالي، وهو يرى أنّ العلم الإجمالي ليس منحلّاً، وباعتبار الغرض، وأنّ الغرض لا بدّ من تحصيله عقلاً، وهذا يستلزم الإتيان بالأكثر ويكون مورداً لقاعده الاشتغال لا البراءة العقليّة، بعد أن ذكر هذا ذكر بأنّه لا محذور في التمسك بالبراءة الشرعيّة مثل حديث الرفع في محلّ الكلام لنفي جزئيه ما يُشكّك في جزئيه، نحن كلامنا في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، يعني نشكّك في جزئيه السوره بالنسبه للصلاه، فلا مانع من التمسك بحديث الرفع لنفي جزئيه السوره في محلّ الكلام، يقول يرتفع الإجمال والتردد ويتعيّن أن يكون الواجب هو الأقل، إذا جرت البراءة لنفي جزئيه السوره المشكوك جزئيتها؛ حينئذٍ الإجمال الذي كان موجوداً قبل إجراء البراءة وهو مسأله أنّ الواجب هو الأقل أو الأكثر، أنّ السوره جزء أو ليست جزءاً، حديث الرفع يرفع هذا الإجمال ويعيّن أنّ الأقل هو الواجب وأنّ السوره ليست جزءاً من هذا المركب، ثم بعد ذلك تعرّض إلى إشكالات أوردها على نفسه وأجاب عنها لا- نذكرها الآن، ربما نذكرها في بعض الأبحاث الآتيه. المهم هو أنه يرى جريان البراءة الشرعيّة في محلّ الكلام، لكن لنفي جزئيه ما يُشكّك في جزئيه.

ص: ٥٨٠

المحقق النائيني (قدّس سرّه) أيضاً ممّن يرى التفصيل، هو يرى أنّ البراءة العقليّة لا تجرى في محلّ الكلام باعتبار العلم الإجمالي الذي هو يرى أنّه غير منحلّ وصالح لتنجيز معلومه على كل تقدير، قال لا محذور في جريان البراءة الشرعيّة مثل حديث الرفع في محلّ الكلام وذكر أنّه إذا جرت البراءة الشرعيّة في محلّ الكلام لنفي وجوب الأكثر؛ حينئذٍ ينحلّ العلم الإجمالي حكماً، فيثبت هناك انحلال حكمي لهذا العلم الإجمالي الذي فرغ عن عدم انحلاله حقيقه بالعلم التفصيلي الذي ذكر هناك باعتباره موجباً لانحلال العلم الإجمالي، هو لا- يرى أنّ العلم الإجمالي ينحلّ بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل؛ لأنّه يرى أنّ العلم التفصيلي بوجوب الأقل المردد بين الاستقلاليه والضمنيه هو نفس العلم الإجمالي وليس شيئاً آخر غيره، فلا يعقل أن ينحلّ به؛ إذ لا يُعقل أن ينحلّ العلم الإجمالي بنفسه. يقول: العلم التفصيلي بوجوب الأقل المردد بين الاستقلاليه والضمنيه هو نفس العلم الإجمالي؛

ولذا هو لا- يرى انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، لكنّه يقول لا- مانع من افتراض انحلال العلم الإجمالي حكماً بإجراء البراءة الشرعيه وحديث الرفع في محل الكلام. وذكر المحقق النائيني (قدّس سرّه) توجيه جريان البراءة الشرعيه في محل الكلام بمسأله أنّ العلم الإجمالي بشكل عام ينحل بجريان الأصل الشرعي كحديث الرفع في أحد أطرافه، ينحل العلم الإجمالي حكماً لا- حقيقه إذا جرى الأصل في أحد أطرافه وفي محل الكلام يجرى الأصل الشرعي في الأ-كثر؛ لأنّ موضوع الأصل الشرعي متحقق في الأ-كثر؛ لأنّه يُشكك في وجوبه، وموضوع الأصل الشرعي هو الجهل والشك في الحكم الواقعي، فيجرى الأصل الشرعي في الأكثر، وهذا الأصل الشرعي الجاري في الأكثر كما ذكر يوجب رفع الإجمال ويثبت إطلاق الأمر بالأقل، بمعنى أنّ وجوب الأقل لم يتقيد متعلّقه بالجزء الزائد المشكوك، يعني ليس مقيداً بانضمام الجزء الزائد، فتجرى البراءة الشرعيه في الأكثر ويتعيّن حينئذٍ وجوب الأقل. وبعبارة أخرى يتعيّن أن يكون وجوب الأقل وجوباً مطلقاً من ناحيه انضمام الجزء العاشر، فيثبت الإطلاق، فيثبت أنّ الأقل مطلوب من دون تقييده بالجزء المشكوك، وهذا هو معنى وجوب الأقل، بمعنى أنّ الأقل واجب لا بشرط وليس بشرط لا، فالبراءة النافيه للأكثر هي بنفسها تثبت الإطلاق في الأقل، بمعنى عدم تقييد متعلّق وجوب الأقل بالجزء المشكوك، هو مطلق من ناحيته، يعني لا بشرط تجاه الجزء العاشر فيثبت الإطلاق بالنسبه إلى الأقل. هو يريد أن يثبت أنّ الأصل الشرعي الذي هو حديث الرفع \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ كما ننفي به وجوب الأكثر نثبت به أيضاً وجوب الأقل.

حينئذٍ: أورد على نفسه إشكالاً هو، كيف تثبت الأقل بالأصل الجارى لنفى وجوب الأكثر؟ لأنّ هذا معناه فى الحقيقه أنّنا نريد أن نثبت الإطلاق بالأصل الجارى لنفى التقييد، الأصل الجارى لنفى الأ-كث هو عبارته عن الأقل المقيد بالجزء المشكوك، فالأصل الذى ينفى وجوب الأكثر، يعنى ينفى كون الأقل مقيداً بانضمام الجزء المشكوك، بالأصل الذى يجرى لنفى التقييد كيف يمكن إثبات أنّ الأقل مطلق من ناحيه الجزء المشكوك؟! هذا يتوقف على القول بالأصل المثبت، نفى التقييد يلزم ثبوت الإطلاق، فالأصل الشرعى \_\_\_\_\_ أصاله البراءه، حديث الرفع \_\_\_\_\_ الذى نفى به التقييد يعنى نفى به وجوب الأ-كث لا- يمكنه أن يثبت الإطلاق فى الأقل إلّا- بناءً على القول بالأصل المثبت، يوجه على نفسه هذا الإشكال ويجيب عنه بأنّ هذا الإشكال مبنى على افتراض أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل الضدين، فيكون الإطلاق والتقييد كالضدين الذين لا ثالث لهما، فالأصل الذى يجرى لنفى أحد الضدين لا يمكنه إثبات الضد الآخر إلّا بناءً على القول بالأصل المثبت، بينما الصحيح هو يرى أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل الملكه والعدم وليس تقابل الضدين؛ لأنّه يقول أنّ الإطلاق عبارته عن عدم لحاظ القيد وليس الإطلاق عبارته عن لحاظ عدم القيد فى مقابل لحاظ القيد حتى يكون هما عبارته عن لحاظين أحدهما يتعلّق بالقيد والذى نسميه التقييد والآخر يتعلّق بعدم القيد والذى نسميه الإطلاق، الإطلاق ليس عبارته عن لحاظ عدم القيد، وإنما هو عبارته عن عدم لحاظ القيد، فالأصل الذى ينفى التقييد هو يثبت الإطلاق، الإطلاق هو عبارته عن عدم التقييد وليس شيئاً آخر لازم عدم التقييد، الإطلاق هو عبارته عن عدم التقييد، فلا مشكله فى إثبات الإطلاق بالأصل الشرعى الجارى لنفى التقييد؛ لأنّ الإطلاق هو عبارته عن عدم التقييد، فيثبت بهذا الأصل من دون أن يتوقف ذلك على القول بالأصل المثبت. هذا ملخّص كلام المحقق النائينى (قدّس سرّه).

فإذن: كل من صاحب الكفاية والمحقق النائيني (قدّس سرّهما) يؤمن بأنّه بالرغم من عدم جريان البراءة العقلية لا مانع من جريان البراءة الشرعية في محل الكلام. (١)

السيد الخوئي (قدّس سرّه) اختلف معهما في ذلك، (٢) حيث ذكر بأنّه مرّه نبني على ما هو الصحيح من جريان البراءة العقلية؛ حينئذٍ لا ينبغي التشكيك في جريان البراءة الشرعية في محل الكلام، وهذه قضيه مفروغ منها وحيث أنّ الصحيح عنده هو جريان البراءة العقلية، إذن لا إشكال في جريان البراءة الشرعية في محل الكلام، وإتّما يقول أنّ البحث والكلام يقع إذا لم نقل بجريان البراءة العقلية في محل الكلام كما ذهب إليه هذان العلمان، إذا لم نقل بجريان البراءة العقلية هل هناك مجال لجريان البراءة الشرعية، أو لا؟ يقول: هذا هو محل الكلام. يظهر من صاحب الكفاية والمحقق النائيني (قدّس سرّهما) أنّ هناك مجالاً لجريان البراءة الشرعية، بينما هو يقول أنّ الصحيح هو أنّه لا مجال لجريان البراءة الشرعية إذا قلنا بعدم جريان البراءة العقلية؛ وذلك لأنّه يدعى أنّ هناك ملازمه بين جريان البراءة العقلية وجريان البراءة الشرعية وجوداً وعدمًا، بمعنى أنّه إذا قلنا بجريان البراءة العقلية، فلا بدّ أن نقول بجريان البراءة الشرعية، وإذا قلنا بعدم جريان البراءة العقلية لا بدّ أن نقول بعدم جريان البراءة الشرعية، فمن يقول بجريان البراءة العقلية لا بدّ أن يقول بجريان البراءة الشرعية كما هو رأيّه، ومن يقول بعدم جريان البراءة العقلية لا بدّ أن يقول بعدم جريان البراءة الشرعية في محل الكلام، وذكر لتوضيح هذه الملازمه ما حاصله: أنّ الموانع التي ذكرت في كلمات من لا يرى جريان البراءة العقلية في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، عمدته هذه الموانع أثنان: المانع الأول هو مسأله الغرض، والمانع الثاني هو مسأله العلم الإجمالي بدعوى أنّ هذا العلم الإجمالي الموجود في المقام دائر بين الأقل والأكثر، وهذا العلم الإجمالي يمنع من إجراء البراءة العقلية في أحد الطرفين كما هو الحال في أي علم إجمالي آخر منجز، المانع الأوّل هو لزوم رعايه الغرض وتحصيله على كل تقدير، وهذا لا يحصل إلاّ بالأكثر؛ لأنّ المقام يدخل في باب الشك في المحصّل، وموارد الشك في المحصّل حتّى بلحاظ الغرض، فضلاً عن التكليف هي في الحقيقه مجرى لقاعده الاشتغال وليست مجرى لقاعده البراءة، فالمانع من جريان البراءة في محل الكلام هو أحد هذين الأمرين: غرض لا بدّ من تحصيله، وإجراء البراءة ونفى أحد الطرفين يتنافى لزوم تحصيل غرض المولى الملزم، وإتّما مسأله العلم الإجمالي، هذا علم إجمالي موجود دائر بين الإطلاق والتقييد، دائر بين أن يكون الأقل طبيعه مطلقه الذي نعبر عنه بالأقل، أو يكون الأقل طبيعه مقتهه بالجزء الآخر والذي نعبر عنه بالأكثر، هذا علم إجمالي ينجز طرفيه ويمنع من إجراء البراءة في أحد طرفيه.

ص: ٥٨٣

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ١٦٢.

٢- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٤٣٠.

يقول السيد الخوئي (قدس سرّه): إذا كان هذا مانعاً حقيقياً يمنع من إجراء البراءة العقلية، فهو أيضاً لا بدّ أن يكون مانعاً من جريان البراءة الشرعية، أمّا أن نفصل ونقول أنّ هذا المانع يمنع من جريان البراءة العقلية ولا يمنع من جريان البراءة الشرعية، فهذا غير صحيح، إذا منع فهو يمنع منهما معاً، وإذا لا يمنع فهو لا يمنع من كلٍ منهما، التفصيل لا مورد له. أمّا بالنسبة إلى الغرض، فإذا قلنا بأنّ الغرض واجب التحصيل ممّا يحكم العقل بلزوم تحصيله على كل تقدير، فلا بدّ من تحقيق الغرض المولوي من ذلك الشيء؛ وحينئذٍ أيّ فائده في إجراء البراءة الشرعية؟ ماذا يترتب على إجراء البراءة الشرعية؟ غاية ما يترتب على إجراء البراءة الشرعية في محل الكلام هو نفى ورفع جزئيه الجزء المشكوك الجزئيه، فحديث الرفع والبراءة الشرعية ترفع جزئيه الجزء المشكوك، وهذا هل يترتب عليه إحراز حصول الغرض بالإتيان بالأقل؟ لأنّ المفروض أنّ لدينا غرض، وهذا الغرض منع من إجراء البراءة العقلية، يعني غرض لانزم التحصيل على كل تقدير، لا بدّ أن تحرز تحقق الغرض، أجرى البراءة الشرعية لنفى وجوب الأكثر، أو لنفى جزئيه الجزء المشكوك، فارتفعت جزئيه الجزء المشكوك الجزئيه ظاهراً؛ لأننا نتكلم عن حديث الرفع، فارتفعت جزئيه ظاهراً، هل معنى ذلك أنّ المكلف إذا اقتصر على الأقل يحرز تحقق الغرض بإتيانه الأقل؟ كلا، النافي للجزئيه لا ينفىها واقعاً، لو كان ينفىها واقعاً كما سيشير لا- مشكله هو ينفي الجزئيه واقعاً، فنقول أنّ الإتيان بالأكثر نحرز به الحصول على الغرض، لكن الرفع للجزئيه في المقام هو حديث الرفع وبراءة شرعية وأصل عملي، هو يرفع جزئيه ظاهراً، ولا علاقة له بالواقع، هذا رفع الجزئيه ظاهراً لا- يترتب عليه إحراز الغرض بالإتيان بالأقل، لا- يترتب عليه إطلاقاً، ليس فيه فائده، يبقى العقل يلزم المكلف بلزوم تحصيل الغرض، وإذا اقتصر على الأقل لا يحرز تحصيل الغرض، فيجب عليه الإتيان بالأكثر. إذن: ماذا انتفعنا من إجراء البراءة الشرعية في محل الكلام!؟

إذن: هو يقول إذا كان المانع من إجراء البراءة العقلية هو الغرض، فهو أيضاً يمنع من إجراء البراءة الشرعية في محل الكلام بيان أنه لا- يمكن إجراء البراءة الشرعية في محل الكلام والالتزام بالاختصار على الأقل؛ لأن إجراء البراءة الشرعية تنفى جزئيه الجزء المشكوك الجزئيه، وإذا نفينا جزئيه نقتصر على الأقل، وبلحاظ الغرض لا- يجوز الاختصار على الأقل؛ لأن الذى يرفع جزئيه الجزء المشكوك الجزئيه هو أصل عملي ينظر إلى الظاهر ويرفعها ظاهراً ولا- يرفعها واقعاً. إذن: لا فائده في إجراء البراءة ولا معنى لإجراء البراءة الشرعية في محل الكلام إذا قلنا بأن المانع وهو مسأله الغرض تمنع من إجراء البراءة العقلية. نعم، يمكن الاختصار على الأقل وعدم وجوب الإتيان بالأكثر في حالتين:

الحاله الأولى: إذا كان النافي لجزئيه الجزء المشكوك أماره، خبر ثقه قام على أنّ السوره ليست جزءاً من الصلاه، دائماً الإماره تكون ناظره إلى الواقع، فهى تنفى جزئيه السوره واقعاً، فى هذه الحاله يقول لا- مانع من الاختصار على الأقل ويحز المكلّف حينئذ الحصول على الغرض إذا جاء بالأقل؛ لأنّ هذه حجّه معتبره ناظره إلى الواقع، وتنفى جزئيه الجزء المشكوك الجزئيه واقعاً، فيقتصر على الأقل ويحز بذلك الحصول على الغرض.

الحاله الثانيه: ما إذا كان دليل البراءة الشرعيه وارداً فى خصوص مسأله الدوران بين الأقل والأكثر، نفترض أنّ دليل حديث الرفع ليس فيه إطلاق يشمل جميع موارد الشك فى التكليف؛ بل خصوص الشك فى التكليف فى مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فى هذه الحاله يتعين الحكم بكفايه الاختصار على الأقل فى مقام الامتثال صوتاً لكلام المتكلم الحكيم عن اللغو؛ لأنّ دليل البراءة وارد فى هذه المسأله، فإذا قلنا ليس فيه فائده ولا ينتج لنا جواز الاختصار على الأقل؛ حينئذ يكون لغواً، جعل البراءة فى خصوص هذه المسأله يكون لغواً وجعل البراءة مطلقاً فيه فائده، فى موارد أخرى تظهر فيه فائده ولا يلزم منه اللغو، لكن افترض أنّ دليل البراءة الشرعيه وارد فى خصوص مسألتنا، مع افتراض أنّه لا ينتج جواز الاختصار على الأقل، وإنّما بلحاظ الغرض يجب الإتيان بالأكثر ولا- يجوز الاختصار على الأقل، فلصون كلام المتكلم الحكيم عن اللغو لا بدّ أن نقول جعل البراءة فى مسألتنا فيه فائده، وفائدته أنّه يجوز لنا الاختصار على الأقل، بأن نفترض أنّ الشارع فى هذه الحاله يقول لا يجب عليك إحراز الحصول على الغرض، يكفيك أن تقتصر على الأقل، وهذا يكفي فى هاتين الحالتين، أمّا فى غيرهما كما هو المفروض فى محل كلامنا حيث لم نفترض النافي لجزئيه الجزء أماره، وإنّما افترضنا أنّ النافي لجزئيه الجزء حديث الرفع أصل عملي، ولا يصح أن يقال أنّ أدله البراءة الشرعيه مختصّه بخصوص دوران الأمر بين الأقل والأكثر، كل منهما فرضان غير متحققين فى محل الكلام، ففى غير هاتين الحالتين يتعين الالتزام بمراعاة الغرض ولزوم الإتيان بالأكثر، وهذا معناه أنّ أصله البراءة الشرعيه لا تجرى فى المقام، كما لا تجرى البراءة العقلية كذلك لا تجرى البراءة الشرعيه فى محل الكلام. هذا كلّ إذا كان المانع من جريان البراءة العقلية هو مسأله الغرض، والمانع الثانى هو العلم الإجمالى. فى العلم الإجمالى قالوا أنّه علم إجمالى يدور بين الأقل والأكثر، ومعناه فى الحقيقة هو أنّ الأقل يُعلم بوجوده، لكن يدور أمر الأقل بين أن يكون مطلقاً أو مقيداً، يدور أمره بين طبيعته مطلقه وبين طبيعته مقيده، الطبيعته المطلقه التى يُعتبر عنها بالأقل، والطبيعته المقيده بالجزء المشكوك الاعتبار يُعتبر عنها بالأكثر، فهو علم إجمالى بوجوده ولا يرتفع هذا العلم الإجمالى عن التنجيز إلا إذا أحرزنا الإطلاق، لكن ما دام لا نحز الإطلاق يكون منجزاً، فهو علم إجمالى منجز ولا يرتفع هذا العلم الإجمالى عن التنجيز إلا إذا أحرزنا الإطلاق، لكن ما دام لا نحز الإطلاق الذى هو أحد طرفى العلم الإجمالى؛ حينئذ يبقى العلم الإجمالى على تنجيزه فى هذه الحاله، وإذا بقى على تنجيزه ويمنع من جريان البراءة العقلية فى أحد طرفيه.





Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

كان الكلام في ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) وما اعتُرض عليه بالاعتراضات التي ذُكرت في كلماتهم، بالنسبة للاعتراض الأول، واضح أنّ الاعتراض الأوّل مبني على افتراض أنّ مراد المحقق النائيني (قدّس سرّه) في كلامه المتقدّم هو إثبات الإطلاق الثبوتى الواقعى، بمعنى كون الواجب واقعاً هو الأقل مطلقاً من ناحيه الجزء المشكوك، إذا كان هذا غرضه، يعنى هو بإجراء أصاله البراءة في الأ-كثر، أو إجراء أصاله البراءة في الجزء المشكوك بلحاظ وجوبه؛ لأنه يبدو أنّ كلماته مختلفه، في أحد تقريريه يبدو أنّه يجرى أصاله البراءة في الأكثر، وفي التقرير الآخر كأنّه يجرى البراءة في الزائد، في الجزء المشكوك، لكن في كلٍ منهما الظاهر أنّه لا يجرى البراءة بلحاظ جزئيه الجزء المشكوك، هذا شىء ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) وسيأتى التعرض له.

على كل حال، هو إمّا أن يجرى البراءة لنفى وجوب الأكثر، أو يجرى البراءة لنفى وجوب الجزء المشكوك؛ صحيح أنّه ذكر في البدايه أنّ البراءة تجرى لنفى التقييد، لكنه ذكر في البدايه أنّ التقييد له منشأ انتزاع، والتقييد إنّما يرفع منشأ انتزاعه ومنشأ انتزاعه هو الأمر بالأ-كثر، وبالتالي يجرى البراءة في وجوب الأ-كثر. على كل حال، بناءً على أن يكون مراده أنّه بإجرائه البراءة الشرعيه الثابته بحديث الرفع لنفى وجوب الأكثر ثبت وجوب الأقل واقعاً مطلقاً من ناحيه الجزء المشكوك.

إذا كان هذا مراده، فالاعتراض الأوّل يرد عليه؛ لأنّ حديث الرفع ليس ناظراً إلى الواقع، وإنّما مفاده نفى وجوب الاحتياط من ناحيه وجوب الجزء المشكوك، وهذا لا يثبت وجوب الأقل واقعاً مطلقاً من ناحيه الجزء العاشر، هو فقط يرفع الاحتياط من ناحيه الجزء العاشر ولا علاقته له بكونه ثابتاً واقعاً، أو لا، وأنّ الأقل من ناحيته مطلق في الواقع، أو أنّ الأقل مقيد به في الواقع، هو ليس له نظر إلى ذلك، فلا معنى لأن ثبت وجوب الأقل واقعاً مطلقاً من ناحيه الجزء العاشر بإجراء البراءة الشرعيه لنفى وجوب الأكثر، فيرد عليه هذا الاعتراض.

ص: ٥٨٦

أمّا إذا قلنا أنّه لا- يريد إثبات الإطلاق الواقعى الثبوتى، لا- يريد إثبات وجوب الأقل واقعاً على نحو الإطلاق من ناحيه الجزء المشكوك، ليس له نظر إلى الواقع أصلاً، وإنّما هو يريد إثبات الإطلاق الظاهري كما عبّر عنه، يريد إثبات أنّ المكلف يجب عليه أن يتعامل مع الدليل معاملة المطلق، أن يبنى على أنّ الواجب هو الأقل مطلقاً من ناحيه الجزء العاشر، وجوب البناء على أنّ الواجب هو الأقل مطلقاً من ناحيه الجزء العاشر غير إثبات أنّ الواجب مطلقاً واقعاً من ناحيه الجزء العاشر، هذا غير ذاك.

بعبارة أخرى: أنّ أصاله البراءة الشرعيه (حديث الرفع) يثبت به التأمين من ناحيه ما يجرى فيه، فإذا أجريناه في الأكثر، فهو يثبت التأمين من ناحيه الأكثر، إذا أجريناه في الجزء المشكوك فهو يثبت التأمين من ناحيه الجزء المشكوك، هذا الذى يريد إثباته المحقق النائيني (قدّس سرّه)، يريد أن يقول لا إشكال أنّ أصاله البراءة الشرعيه إذا جرت في الجزء المشكوك، فهى تؤمّن من

ناحيه الجزء المشكوك، ومعنى أنها تؤمن من ناحيه الجزء المشكوك هو أن المكلف عملاً- يبنى على أن الواجب هو الأقل مطلقاً من ناحيه الجزء المشكوك؛ لأن التأمين من ناحيه الجزء المشكوك يعنى فى الحقيقه أنك أيها المكلف الثابت فى حقك هو الأقل المطلق من ناحيه الجزء العاشر، لكن هذا ثبوت ظاهرى ليس له نظر إلى مرحله الواقع؛ فحينئذ بناءً على هذا وأن يكون مقصوده هو هذا وهو إثبات التأمين بحديث الرفع، إثبات أن المكلف لا يجب عليه إلا الأقل مطلقاً من ناحيه الجزء العاشر، لا أن هذا هو الثابت واقعاً، بناءً على هذا؛ حينئذ لا يرد الاعتراض السابق، الاعتراض السابق كان يقول أن حديث الرفع ليس له نظر إلى مرحله الثبوت ومقام الواقع، فكيف ثبت به وجوب الأقل المطلق واقعاً، وهذا لا يرد عليه إذا سَرنا كلامه بهذا التفسير؛ لأنه لا ينظر إلى الواقع، هو لا يريد إثبات وجوب الأقل المطلق من ناحيه الجزء المشكوك واقعاً حتى يُعترض عليه بهذا الاعتراض وإنما يريد إثباته ظاهراً، يريد إثبات أن المكلف يبنى على هذا المقدار، على أن الواجب عليه فعلاً- هو ما يُكلف به فى مقام إداء الوظيفه العمليه عند الشك هو أن يبنى على عدم وجوب شىء أزيد من الأقل، بمعنى أن الأقل يكون مطلقاً من ناحيه الجزء العاشر، هذا هو ما يجب عليه أن يبنى عليه اعتماداً على أصاله البراءه الجاريه بلحاظ الجزء العاشر؛ حينئذ لا- يرد عليه هذا الاعتراض؛ لأن الاعتراض مبنى على أن يكون نظره إلى إثبات الواقع، وبناءً على هذا التفسير المحقق النائيني ليس له نظر إلى إثبات الواقع إطلاقاً، فلا يرد عليه هذا الاعتراض.

ونفس الكلام يقال عن الاعتراض الثاني وهو إشكال المثبتية الذي كان يقول بأن نفى وجوب الأكثر، أو نفى وجوب الجزء المشكوك لا يعنى وجوب الأقل، وإنما يلزم وجوب الأقل بناءً على علمنا الإجمالى هو أحد الأمرين إما الأقل أو الأكثر؛ فحينئذ يكون نفى أحدهما ملازمًا لثبوت الآخر، لكن هذه الملازمه كما هو واضح، والأصل العملى البراءه الشرعيه لا يمكنها إثبات هذا اللازم العقلى، لازم نفى وجوب الأكثر، لازم نفى وجوب الجزء المشكوك بضميمه العلم الإجمالى من الخارج هو أنّ الأقل هو الذى يكون واجباً، وإثبات وجوب الأقل بإجراء البراءه لنفى وجوب الأ-كثر، أو نفى وجوب الأ-كثر، أو نفى وجوب الجزء المشكوك لا- يتم إلاّ بناءً على القول بالأصل المثبت، هذا كان الاعتراض الثانى. هذا الاعتراض أيضاً لا يرد إلاّ إذا قلنا بأنّ نظر المحقق النائينى (قدّس سرّه) كان إلى إثبات وجوب الأقل واقعاً، باعتبار أن نفى وجوب الأكثر بحديث الرفع ونفى وجوب الجزء المشكوك بحديث الرفع يلزم وجوب الأقل بضميمه العلم الإجمالى الذى ذكرناه، وأمّا إذا قلنا ليس هذا مراده، وإنما مراده ما ذكرناه، مراده هو إثبات التأمين، إثبات السعه من ناحيه الجزء العاشر، الجزء المشكوك، وأنّ المكلف عملاً ليس مسئولاً عن الجزء الأ-خر، إذا كان هذا هو مقصوده؛ فحينئذ لا- يلزم إشكال المثبتيه، وذلك لأنّ هذا المعنى، وهو التأمين من ناحيه الجزء العاشر وعدم المسئوليه تجاهه مداليل مطابقه لحديث الرفع وليست مداليل التزاميه، إذا فرضنا أنّ المحقق النائينى (قدّس سرّه) لا يريد أن يثبت بإجراء البراءه الشرعيه فى الجزء العاشر إلاّ التأمين بلحاظ الجزء العاشر ونفى المسئوليه فى مقام العمل من ناحيه الجزء المشكوك، إذا كان غرضه إثبات هذا المعنى الذى نستطيع أن نعبر عنه بعباره أخرى: أنّ ما يجب عليه هو ما عدا الجزء المشكوك ظاهراً، إذا كان هذا هو مقصوده، فهذا يشكّل مدلولاً مطابقاً لحديث الرفع؛ لأنّ حديث الرفع مفاده هو التأمين وإثبات السعه وعدم المسئوليه تجاه ما يُشكك فى وجوبه، أنك لست مسئولاً تجاه ما يُشكك فى وجوبه، المكلف لا يحتاج إلى أكثر من هذا، لا- يحتاج إلى أكثر من أن يكون مؤمناً من ناحيه العقاب الذى يترتب على ترك الجزء العاشر فى ما لو كان ثابتاً فى الواقع، يحتاج إلى مؤمن ولا يحتاج إلى أكثر من هذا؛ حينئذ يكون فى أمن إذا جرت البراءه يكون فى سعه من ناحيه الجزء العاشر، إذا كان مقصوده هو إثبات هذا المفاد الذى يمكن أن نصوغه بعباره أخرى: هو إثبات وجوب الأقل مطلقاً من ناحيه الجزء العاشر ظاهراً وبحسب الوظيفه العمليه هو ليس مسئولاً إلاّ عن الإتيان بالأقل وليس مسئولاً من ناحيه الجزء المشكوك. إذا كان مقصوده إثبات هذا المعنى بإجراء حديث الرفع بالنسبه إلى الجزء المشكوك، فهذا لا يلزم منه إشكال المثبتيه؛ لأنّ هذا هو المدلول المطابق لحديث الرفع لا أنّ حديث الرفع يدل على شىءٍ ولازمه هذا التأمين، ولازمه إثبات عدم المسئوليه تجاه الجزء المشكوك؛ بل هذا هو مدلوله المطابقى فلا يلزم إشكال المثبتيه.

وأما الاعتراض الثالث: هو كان ملتفتاً إلى أن أصله البراءة الشرعية تجرى في الأكثر؛ لأنه يريد أن يثبت أن البراءة الشرعية تجرى في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فتجرب في الأ-كثر ولا تُعارض بالبراءة في الأقل؛ لأن الأقل معلوم الوجوب على كل تقدير؛ لأن التكليف بالأقل معلوم على كل تقدير. هكذا أجاب على إشكال المعارضه. الاعتراض الثالث كان يقول: كيف نقول أن الأقل معلوم الوجوب على كل تقدير وأن البراءة الشرعية لا-تجرب فيه، وأن البراءة في الأكثر لا تُعارض بالبراءة في الأقل؛ لأن الأقل لا تجرب فيه البراءة؛ لأنه معلوم الوجوب على كل تقدير؟ الاعتراض يقول ليس معلوم الوجوب على كل تقدير؛ لأن أحد تقديره هو أن يكون وجوب الأقل وجوباً ضمناً وعلى هذا التقدير لا يُكتفى بالأقل؛ بل يجب عليه أن يأتي بالأكثر، على تقدير أن يكون الأقل واجباً بوجوبٍ ضمني، واضح أنه لا يكتفى بالإتيان بأحد أجزاء الواجب المركب من عدّه أجزاء، الإتيان بالأقل مع فرض كون وجوبه وجوباً ضمناً الذي يعني أن هناك مركباً من الأقل ومن غيره هو الذي تعلق به الوجوب في الحقيقة وأن الوجوب الذي يتعلق في الحقيقة هو وجوب ضمني مثل الوجوب الضمني الذي يتعلق بالجزء الآخر، بناءً على وجوب الأكثر؛ حينئذٍ واضح أنه لا يكتفى في امثال هذا الوجوب الضمني الإتيان بالأقل؛ بل يجب لامثاله الإتيان بالأكثر؛ لأنه وجوب ضمني وليس وجوباً استقلالياً. إذن: أحد تقديري وجوب الأقل هو أن يكون وجوبه وجوباً ضمناً، ومع كونه وجوباً ضمناً لا يُكتفى في امثاله بالأقل؛ بل لابد من الأكثر، فكيف يمكن أن نقول: نحن نعلم بوجوب الأقل على كل تقدير ونكتفى بالإتيان بالأقل ولا يجب علينا الإتيان بالأكثر؟ مع أنه على أحد التقديرين لا يُكتفى في مقام الامتثال بالإتيان بالأقل؛ بل لابد من الإتيان بالأكثر.

وبعبارة أخرى: أنّ الوجوب الاستقلالي لكل من الأقل والأكثر مشكوك ولا- يوجد عندنا علم بأحدهما، كما أنّ الوجوب الاستقلالي للأكثر غير معلوم الوجوب الاستقلالي للأقل أيضاً غير معلوم، فالوجوب الاستقلالي للأقل مشكوك، فتجربى البراءة لنتفه وتعارض البراءة الجارية فى الأ-كث، البراءة التى يريد أن يجربها المحقق النائىنى (قدس سرّه) فى الأكثر هى لنتفى وجوبه الاستقلالي، هذه البراءة معارضة بالبراءة لنتفى الوجوب الاستقلالي للأقل، والوجوب الاستقلالي للأقل ليس معلوماً؛ بل هو أمر مشكوك؛ لأننا بالوجدان نحتمل أنّ وجوبه وجوب ضمنى وليس وجوباً استقلالياً. إذن: لا- مانع من جريان البراءة فى الأقل ومعارضتها للبراءة فى الأكثر.

يبدو أنّ هذا الاعتراض الثالث وارد على المحقق النائىنى (قدس سرّه) لأوّل وهله؛ لأنه لا معنى للقول أنّ البراءة تجرى فى الأكثر ولا تُعارض بالبراءة فى الأقل؛ لأنّ الأقل معلوم الوجوب على كل تقدير، فأن قيل: على ما تقدّم سابقاً فى أصل البحث بأنّ حديث الرفع إنما يجربى بلحاظ ما يدخل فى العهد، وبلحاظ ما يتنجز على المكلف، فيجربى حديث الرفع لرفع هذا الشىء الذى يُشكك فى دخوله فى العهد وعدم دخوله، يُشكك فى تنجزه على المكلف بحيث يستحق العقاب على مخالفته أو عدم تنجزه، فيجربى حديث الرفع فيه، فلا بدّ حينئذٍ، لكى نجربى حديث الرفع فى مورد، لا بدّ أن نلحظ أنّ هذا الشىء الذى نجربى فيه حديث الرفع لا بدّ أن يكون قابلاً للدخول فى العهد وقابلاً لأن يكون منجزاً حتى يجربى فيه حديث الرفع، ما يقبل الدخول فى العهد وما يقبل أن يكون منجزاً فى الحقيقة هو أصل التكليف، أمّا حدود هذا التكليف، تقدّم هذا سابقاً، الاستقلاليه والضمينيه البشروط شئيه واللابشروطيه، هذه أمور غير قابله لأن تدخل فى عهد المكلف، لا معنى لأن تكون الاستقلاليه داخله فى عهد المكلف؛ لأنّها حدّ للوجوب، وكذلك الضمينيه لا معنى لأن تدخل فى عهد المكلف، الذى يدخل فى عهد المكلف هو أصل التكليف، وبلحاظ ذات التكليف الذى يقبل الدخول فى عهد المكلف نحن نجربى البراءة، هذا هو الميزان فى جريان البراءة؛ لأنّ التكليف بشىء يقبل الدخول فى عهد المكلف ويقبل أن يكون منجزاً. إذا جئنا إلى التكليف سنجد أنّ ما يقوله المحقق النائىنى (قدس سرّه) هو الصحيح، باعتبار أنّ من حقّه أن يقول أنّى أشكك فى وجوب الأكثر فأجربى فيه البراءة الشرعيه ولا تُعارض هذه البراءة فى الأكثر بالبراءة فى الأقل؛ لأننى أعلم بوجوب الأقل على كل تقدير، سواء كان استقلالياً، أو كان ضمنياً، الضمينيه والاستقلاليه لا تدخل فى العهد، الذى يدخل فى العهد هو ذات التكليف وذات الوجوب، بلحاظ ذات الوجوب الدوران ليس بين متباينين، وإنّما الدوران بين الأقل والأكثر، بمعنى أنّ الأقل معلوم الوجوب بلا إشكال، ودخل فى عهد المكلف، سواء كان ضمنياً أو كان استقلالياً. يعنى بعبارة أخرى: انضم إليه شىء أو لم ينضم إليه شىء، على كل حال هو دخل فى العهد، وتنجز على المكلف، هذا مما نعلم به بالتفصيل، وجوب الأقل نعلم به تفصيلاً وبالتالي لا مجال لجريان البراءة فى أصل التكليف بالنسبه إلى الأقل، وإن كنا لا نعلم بكونه ضمنياً، أو كونه استقلالياً؛ لأنّ الضمينيه والاستقلاليه لا تدخل فى العهد وليست قابله للتنجز ولا يجربى فيها الرفع، حديث الرفع يجربى فى الأكثر ولا يُعارض بجريانه فى الأقل. هذا صحيح، وهذا معناه أنّه سوف يثبت رأى المحقق النائىنى (قدس سرّه)، لكن هذا خلف الفرض؛ لأنّ المفروض فى محل كلامنا فعلاً هو أننا فرغنا عن عدم جريان البراءة العقليه فى موارد دوران الأمر بين الأقل والأ-كث. نحن كلامنا فعلاً وفتحنا هذا البحث بعد فرض الفراغ عن عدم جريان البراءة العقليه فى محل الكلام، وإنّما نفتح بحث فى أنّه على تقدير عدم جريان البراءة العقليه فى محل الكلام فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر، هل هناك مجال لجريان البراءة الشرعيه أو لا؟ هذا محل كلامنا، فإذن: عندما نتكلم عن جريان البراءة الشرعيه أو عدم جريانها فى المقام لا بدّ أن نفرغ عن المنع من جريان البراءة العقليه فى محل الكلام، ومن الواضح أنّ الفراغ عن عدم جريان البراءة العقليه فى محل الكلام هو فرع عدم انحلال العلم الإجمالى، وإلاّ إذا أنحل العلم الإجمالى فى البحث السابق لا مانع من جريان

البراءة العقلية، إنما يقال بالمنع من جريان البراءة العقلية في المقام إذا افترضنا أن العلم الإجمالي باقٍ وغير منحل، ويكون العلم الإجمالي باقياً وغير منحل إذا أخذنا بنظر الاعتبار مسأله الاستقلاليه والضمنيه، وإذا أخذنا بنظر الاعتبار البشريه واللابشريه حتى يكون دوران بين المتباينين، فيبقى العلم الإجمالي ولا- ينحل ويمنع من جريان البراءة العقلية، فكأن المفروض في كلامنا فعلاً عندما نتكلم عن جريان البراءة الشرعيه أننا أخذنا بنظر الاعتبار الضمنيه والاستقلاليه وقلنا بأن الأمر في العلم الإجمالي نعلم إجمالاً بوجود التسعه المطلقه، أو التسعه المقيده، وهما متباينان، التسعه المطلقه مباينه للتسعه المقيده، فعلم إجمالي يدور بين متباينين يكون منجزاً لكلا- الطرفين، وهذا ما يمنعهم من إجراء البراءة العقلية في أحد الطرفين، فيمنع جريان البراءة العقلية في موارد العلم الإجمالي في موارد الدوران بين الأقل والأكثر؛ لأن مرده إلى العلم الإجمالي بين المتباينين، فيمنع من جريان البراءة العقلية، ومعنى هذا الكلام أننا أخذنا الاستقلاليه والضمنيه بنظر الاعتبار، وأخذنا الإطلاق والتقييد والبشرية واللابشريه بنظر الاعتبار وقلنا أن العلم الإجمالي لم ينحل؛ ولذا منعنا من جريان البراءة العقلية، عندما نأتى إلى محل الكلام، ما معنى أن نلغى الاستقلاليه والضمنيه ونقول أنها لا تدخل في العهده وليست قابله للتنجيز أصلاً؟ وإذا كانت غير قابله للتنجيز ولا تدخل في العهده؛ حينئذٍ لا معنى لأن نقول لا تجرى البراءة العقلية، لا بد أن لا نمنع من جريان البراءة العقلية، المنع من جريان البراءة العقلية فرع عدم انحلال العلم الإجمالي، وعدم انحلال العلم الإجمالي فرع أن تؤخذ هذه الأمور بنظر الاعتبار، وإلا إذا لم نأخذها بنظر الاعتبار ينحل العلم الإجمالي، كما قلنا سابقاً، الصحيح هو أنه لا يوجد في المقام علم إجمالي، من البدايه يوجد شك بدوى وعلم تفصيلي إذا ألغينا هذه الأمور ولم نأخذها بنظر الاعتبار، يوجد علم تفصيلي بوجود الأقل وشك بدوى في وجود ما زاد عليه، فتتحل المشكله، وعلى هذا الأساس قلنا لا مانع من جريان البراءة العقلية، فإذا كان مبنى الكلام فعلاً على افتراض المنع من جريان البراءة العقلية المتوقف على بقاء العلم الإجمالي وعدم انحلاله المتوقف كذلك على أن تؤخذ الاستقلاليه والضمنيه والإطلاق والتقييد بنظر الاعتبار؛ حينئذٍ لا معنى لأن نلغى ذلك؛ بل لا بد أن نحافظ عليه، أخذناه بنظر الاعتبار، وعندما نأخذ بنظر الاعتبار؛ حينئذٍ لا يصح كلام المحقق النائيني (قدس سرّه) من أن أصاله البراءة الشرعيه تجرى في الأكثر ولا تُعارض بالبراءة الشرعيه بالنسبه إلى الأقل، كلُّ منهما تجرى فيه البراءة الشرعيه وتتحقق المعارضه بينهما كما هو الحال في البراءة العقلية بالنسبه إلى كلٍ من الطرفين؛ لوجود العلم الإجمالي، وهذا العلم الإجمالي يمنع من إجراء البراءة في كلٍ من الطرفين.

يبقى كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، وكلامه لا يخلو من تعقيد ومن تفسيرات متعدده، صاحب الكفايه (قدّس سرّه) كما اتضح ممّا تقدّم هو أيضاً من القائلين بالتفصيل، كما قال المحقق النائيني (قدّس سرّه) بالتفصيل قال صاحب الكفايه (قدّس سرّه) قبله بالتفصيل بين البراءتين، منع من جريان البراءه العقليه فى محل الكلام، لكنّه ارتأى جريان البراءه الشرعيه فى محل الكلام. غاية الأمر أنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) صريح، مباشره قال أنّ البراءه الشرعيه تجرى فى جزئيه الجزء المشكوك، وبعد أن ذكر هذا اعترض على نفسه بأنّ الجزئيه ليست أمراً مجعولاً ولا تنالها يد الجعل فكيف تجرى فيها البراءه ويشملها حديث الرفع؟ والحال أنّ حديث الرفع يختص بما هو قابل للجعل وقابل للرفع، والجزئيه بنفسها ليست قابله للجعل وليست قابله للرفع، فكيف يشملها حديث الرفع؟ وجه على نفسه هذا الاعتراض.

وأجاب عنه، قال: ليس هناك مشكله، الجزئيه ليست قابله بنفسها للرفع، لكن هى قابله للرفع والوضع برفع ووضع منشأ انتزاعها. تقريباً نفس الكلام الذى نقلناه عن المحقق النائيني (قدّس سرّه). ومنشأ انتزاع الجزئيه هو الأمر الضمنى المتعلّق بها، وهذا الأمر الضمنى المتعلّق بها قابل للرفع، وهذا المقدار يكفى فى صحّه جريان حديث الرفع، فنجرى حديث الرفع لرفع الجزئيه برفع منشأ انتزاعها الذى هو عبارته عن الأمر الضمنى، يعنى نشك فى وجوب السوره؛ حينئذٍ نقول منشأ انتزاع جزئيه السوره من الصلاه هو الأمر الضمنى المتعلّق بالسوره؛ لأنّ السوره لو كانت جزءاً، فهناك أمر استقلالى يتعلّق بالمجموع المركب، وهناك أوامر ضمنيه بعدد الأجزاء، هذا الأمر الضمنى المتعلّق بالسوره نحن نشك فيه، فنسلط حديث الرفع عليه، فنرفع هذا الأمر الضمنى، وبالتالي نرفع جزئيه السوره.

حينئذٍ وجه على نفسه إشكالاً آخر وهو أنّ هذا الأمر الضمّنى إذا أجرينا فيه حديث الرفع ورفعنا الأمر الضمّنى، الأمر الضمّنى لا يمكن رفعه إلا برفع الأمر بالمركب، الأمر بالمركب من عشره أجزاء هذا إذا رفعناه؛ حينئذٍ يرتفع الأمر الضمّنى المتعلّق بالسوره، فإذا كان رفع الأمر الضمّنى بحديث الرفع يتوقف على رفع الأمر بالكل؛ حينئذٍ يرد هذا الإشكال وهو أنّه إذا رفعنا اليد عن الأمر بالكل، فكيف نثبت الأمر بالباقي لتصحيح الإتيان بالأقل والاجتزاء به بعد إجراء البراءة عن جزئيه الجزء المشكوك؟ ما هو الدليل على وجود أمر بالباقي؟ نحن لا نعلم بوجود أمر بالباقي، فما هو الدليل على الأمر بالباقي؟

## الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

في الدرس السابق ذكرنا أنّ المحقق الخراساني (قدّس سرّه) في الكفايه ذهب إلى التفصيل وذكر أنّه لا مشكله في إجراء حديث الرفع في جزئيه الجزء المشكوك ونفى جزئيه الجزء المشكوك، وقلنا بأنّه اعترض على نفسه بأنّ الجزئيه ليست من الأمور المجموله ولا تنالها يد الجعل ولا الرفع، فذكر بأنّه يمكن رفع منشأ انتزاعها، ومنشأ انتزاعها هو عبارته عن الأمر الضمّنى كما ذكر المتعلّق بالجزء، ثمّ أشكل على نفسه بأنّه إذا جرى حديث الرفع لرفع الأمر الضمّنى بالجزء، فمن الواضح أنّ الأمر الضمّنى لا يرتفع إلاّ برفع الأمر بالكل، فلا بدّ من الالتزام برفع الأمر بالكل؛ إذ لا معنى لرفع الأمر الضمّنى مع بقاء الأمر بالكل، الأمر بالكل المؤلف من عشره أجزاء لا معنى لبقائه مع رفع الأمر الضمّنى المتعلّق بواحدٍ من هذه الأجزاء العشره؛ بل لا بدّ من افتراض رفع الأمر بالكل، وإذا ارتفع الأمر بالكل؛ حينئذٍ ما الدليل على الأمر بالباقي من دون ذلك الجزء؟ حينئذٍ لا دليل على أنّ الباقي من دون ذلك الجزء، وهو الأقل قد تعلّق به الأمر حتّى يكون الإتيان به مجزياً وصحيحاً وكافياً، لا دليل على الأمر بالباقي، نحن لا يوجد عندنا إلاّ الأمر بالكل، حديث الرفع جرى ورفع الأمر بالكل، ما الدليل على تعلّق الأمر بالباقي؟ كيف نثبت هذا المقدار؟

(1)

ص: ٥٩٢

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٣٦٧.

بعد أنّ أشكل على نفسه بذلك، أجاب: بأنّ نسبة حديث الرفع إلى أدله الأجزاء نسبة الاستثناء إلى المستثنى منه، ومقصوده كما هو ظاهر العبارة أنّه إذا ورد عندنا دليل يدلّ على جزئيه شيء في حاله من الحالات، من الواضح أنّ الجزئيه بمقتضى هذا الدليل لا تثبت إلاّ في ذلك الحال الذي دلّ الدليل على جزئيه شيء فيها، فتثبت الجزئيه في ذلك الحال، وفي غير ذلك الحال لا تثبت الجزئيه، ترتفع الجزئيه في غير ذلك الحال، كما لو فرضنا أنّه دلّ دليل خاص على أنّ السوره جزء من الصلاه في حال العلم، وهذا معناه أنّ الجزئيه تختص بحال العلم وترتفع في حال الجهل، هذا في حال الجهل ارتفعت جزئيه السوره، ما الدليل على وجوب الباقي؟ ما الدليل على وجوب سائر الأجزاء من دون ذلك الجزء الذي ارتفعت جزئيته بحسب الفرض؟ ما الدليل على وجوب الأقل؟ هو يقول أنّ الدليل هو عبارته عن مجموع أمرين: أحدهما حديث الرفع، والآخر هو أدله الأجزاء، إذا ضمنا



حديث الرفع إلى أدله الأجزاء، هذا ينتج الأمر بالأقل، أو الأمر بالفاقد لذلك الجزء؛ لأنّ ذلك الفاقد لذلك الجزء لنفترض أنّه مكون من أجزاء تسعه، كل جزء من تلك الأجزاء، كل جزء من هذه الأجزاء له دليله، أدله هذه الأجزاء التسعه بضميمه حديث الرفع يثبت الأمر بالفاقد لذلك الجزء، فيكون الفاقد لذلك الجزء مأموراً به، فإذا ثبت أنّه مأمور به يكون مجزياً؛ وحينئذٍ يُكتفى بالأقل في محل الكلام استناداً إلى حديث الرفع الذي يرفع الجزئيه في حال الجهل، أو استناداً إلى الدليل الخاص الذي ذكرناه، فرضاً دليل خاص دلّ على جزئيه السوره في حال العلم، هذا معناه أنّ الجزئيه ترتفع في حال الجهل.

إذن: هذا الدليل دلّ على ارتفاع الجزئيه فى حال الجهل، هذا (فى حال الجهل) ارتفعت الجزئيه فى السوره، ما الدليل على وجوب باقى الأجزاء، يقول الدليل هو : حديث الرفع رفع جزئيه السوره فى حال الجهل، أدله الأجزاء الأخرى تثبت فعليه التكليف لهذه الأجزاء الأخرى فى حال الجهل، فيثبت الأمر بالأقل والأمر بالفاقد لذلك الجزء فى حال الجهل، وبذلك نصل إلى النتيجة التى يريدّها، وهى أنّ أصله البراءه الشرعيه جرت فى الجزئيه واستطعنا بمعونه حديث الرفع وبانضمام أدله الأجزاء أن تثبت وجوب الأقل وأن ثبت الأمر بالأقل، فيجوز للمكلف أن يقتصر على الأقل. هذا هو الذى ذكره فى الكفايه؛ وحينئذٍ، معنى الاستثناء الذى ذكره أن نسبه حديث الرفع إلى أدله الأجزاء نسبه الاستثناء إلى المستثنى منه، مقصوده بحسب ظاهر عبارته هو أنّ أدله الأجزاء هى فى حد نفسها لو كان لها ثبوت هى مطلقه بلحاظ حال العلم وحال الجهل، دليل يدلّ على وجوب جزء فى الصلاه هو يكون مطلقاً شاملاً لحالتى العلم والجهل، هذا الإطلاق فى أدله الأجزاء يقيدّه حديث الرفع؛ لأن مفاده هو رفع الجزئيه فى حال الجهل، فكأنّه يُخرج صوره الجهل من إطلاق دليل جزئيه الجزء، وهذا يكون بمثابة الاستثناء، كأنّه يستثنى صوره الجهل من دليل جزئيه الجزء، فيكون بمثابة الاستثناء، فحديث الرفع باعتبار أنّه يرفع الجزئيه فى حال الجهل كما هو مفاد (رُفع عن أمتى ما لا يعلمون) يرفع جزئيه الجزء فى حال الجهل يكون مقيداً لإطلاق دليل جزئيه الجزء، فتختص جزئيه الجزء بحال العلم وترتفع فى حال الجهل. إذن: فى حاله الجهل لدينا دليل يقول أنّ السوره ليست جزءاً من الصلاه فى حال الجهل، ولدينا أدله الأجزاء الأخرى موجوده وهى تدل على فعليه التكليف بتلك الأجزاء فى حال الجهل؛ فحينئذٍ لا بدّ من الالتزام بأنّ الأقل هو المأمور به، الواجب هو الأقل، فيكتفى به فى مقام الامتثال، وهذا هو السبب فى تعبيره بأنّه يكون حديث الرفع نسبه إلى أدله الأجزاء نسبه الاستثناء إلى المستثنى منه.

لو فرضنا أن أحدهم استشكل على المحقق الخراساني (قدس سرّه)، وكما هو معروف أن المحقق الخراساني (قدس سرّه) يبني على مسلك العليّه التامّه للعلم الإجمالي ولا يرى الاقتضاء؛ بل يرى أن العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، وأنه يمنع من إجراء الأصول ولو في بعض الأطراف حتى إذا لم يكن لها معارض، حتى لو لم يكن لجريان الأصل في هذا الطرف معارض مع ذلك الأصل لا يجري فيه؛ لأنه يرى أن العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، فإذن: بناءً على هذا المبنى قد يُستشكل على كلام المحقق الخراساني (قدس سرّه) الذي ذكرناه، ويقال أن مقتضى العليّه التامّه أنه يجب بحكم العقل على المكلف الاحتياط وتحصيل الموافقه القطعيه بحكم العقل، باعتبار أنه يرى العليّه التامّه للعلم الإجمالي؛ حينئذٍ يقال له كيف يحصل اليقين بالموافقه القطعيه إذا اقتصر المكلف على الإتيان بالأقل؛ لأنه هو اثبت جواز الاقتصار على الأقل؛ لأن البراءه الشرعيه تجرى في الجزئيه وتنفي الجزئيه، فيجوز الاقتصار على الأقل، ..... عقلاً لا بدّ من تحصيل اليقين بالفراغ ومن الواضح أنه لا يحصل اليقين بالفراغ إذا اقتصر على الإتيان بالأقل مع علمه الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر.

حينئذٍ المحقق الخراساني (قدس سرّه) يمكنه الجواب عن هذا الإشكال، هو يدفع هذا الإشكال؛ لأنّ هذا الكلام متين وصحيح ولا بدّ من تحصيل اليقين بالفراغ، لكنّ الفراغ لا يُراد به خصوص الفراغ الوجداني؛ بل يعم الفراغ الوجداني والفراغ التعبدي أو الفراغ الجعلي كما يسمّوه، الفراغ الجعلي هو يقين بالفراغ، وفي المقام حيث أنّ الذي دلّ على جواز الاقتصار على الأقل وكفايه الإتيان بالأقل في محل كلامنا هو الدليل الشرعي هو وجود دليلين شرعيين صادرين من الشارع كان مقتضى ضم بعضهما إلى البعض الآخر الوصول إلى هذه النتيجة والاجتزاء بالأقل؛ حينئذٍ الأقل يعتبر فراغاً ممّا اشتغلت به الذمّه يقيناً وخروج عن العهده يقيناً، لكنه فراغ جعلي، فراغ تعبدي باعتبار الدليل الشرعي، وهذا يكفي بلا إشكال بحكم العقل، يعنى العقل لا يلزم بتحصيل خصوص الفراغ الوجداني، ويقول أن الفراغ التعبدي المجعول من قبل الشارع الذي دلّ الدليل على أنّ الشارع يكتفى به، هذا لا يكفي، بلا إشكال العقل إنّما يحكم بهذه الأشياء رعايه لمولويه المولى، فإذا كان هو نفس المولى إذن في الخروج عن العهده التكليف بالإتيان بهذا المحتمل، فيكون هذا فراغاً تعبدياً جعلياً بنظر العقل يكون كافياً، وفي المقام الاكتفاء بالأقل قد دلّ عليه الدليل الشرعي، فيكون فراغاً جعلياً وتعبدياً ولا يكون منافياً للبناء على مسلك العليّه التامّه.

هذا الكلام كله مرجعه إلى دعوى تخصيص أدله الأجزاء، دليل جزئيه الجزء، دعوى تخصيصه بحديث الرفع، بالنتيجه فسّرنا كلامه بهذا الشكل: أنّ حديث الرفع تكون نسبته إلى دليل جزئيه الجزء نسبة الاستثناء من المستثنى منه، باعتبار أنّ مقتضى دليل جزئيه الجزء هو ثبوت الجزئيه مطلقاً في حال العلم وفي حال الجهل، دليل حديث الرفع يرفع الجزئيه في حال الجهل ويوجب اختصاص دليل الجزئيه بحال العلم، بالنتيجه هذا تخصيص وتقييد، فمرجع كلامه إلى القيام بعملية تخصيص بين الدليلين، والتقييد بينهما، ولكن من الواضح أنّ تخصيص دليل بدليل وتقييد دليل بدليل هو إنّما يكون إذا كان بين الدليلين تنافٍ وتعارض، ولو كان تعارضاً بدوياً، لكن لا بدّ أن يكون هناك تنافٍ بين الدليلين حتى يجمع بينهما بالتخصيص أو بالتقييد. وأمّا إذا فرضنا أنّ هناك دليلين لا يوجد بينهما تنافٍ أصلاً؛ حينئذٍ لا معنى للتصرّف في أحدهما لصالح الآخر مع عدم وجود تنافٍ بينهما، لا معنى لتخصيص أحدهما بالآخر مع عدم وجود التنافى بينهما، وفي المقام لا يوجد تنافٍ بين هذين الدليلين، بين دليل جزئيه الجزء وبين حديث الرفع، والسرّ في ذلك أنّ دليل جزئيه الجزء يتضمّن حكماً واقعياً بينما دليل حديث الرفع يتضمّن حكماً ظاهرياً ولا تنافى بينهما على ما تقدّم في باب الجمع بين الأحكام الواقعيه والأحكام الظاهريه، لا يوجد بينهما تنافٍ أصلاً، الحديث الذي يرفع الجزئيه في مرحله الظاهر لا ينافى الدليل الذي يثبت الجزئيه واقعاً، ينافى الدليل الذي يثبت الجزئيه واقعاً حتّى في حال الجهل هو الدليل الذي ينفى الجزئيه في حال الجهل واقعاً، إذا كان حديث الرفع ينفى الجزئيه في حال الجهل واقعاً يكون منافياً لدليل الجزئيه؛ لأنّ ذاك يثبت واقعاً وهذا ينفى واقعاً، بينما حديث الرفع لا يتكفّل رفع الجزئيه واقعاً، وإنّما يتكفّل رفع الجزئيه ظاهراً، أي في مرحله الظاهر، ورفع الجزئيه في مرحله الظاهر لا ينافى الدليل الدال على ثبوت الجزئيه واقعاً حتى في حال الجهل، أي ضير في أن تكون الجزئيه ثابتة واقعاً في حال الجهل، لكن المكلف في مقام الوظيفه العمليه بنى على عدم ثبوتها ظاهراً والذي مرجعها كما قلنا إلى نفى وجوب الاحتياط تجاه الجزء المشكوك، هذا لا ينافى ثبوت ذلك الجزء واقعاً، فلا تنافى بين الدليلين، وبالتالي لا مجال لتخصيص أحدهما بالآخر، أو تقييد أحدهما بالآخر. هذه أول ملاحظه على ما ذكره المحقق الخراساني (قدّس سرّه)

الملاحظه الثانيه: وهى ملاحظه فنيه، أنّ هذا الوجه الذى ذكره لا يظهر منه لماذا عدل عّمّا هو المتعارف بينهم من إجراء حديث الرفع فى وجوب الزائد، عاده يجرون حديث الرفع فى الجزء المشكوك، صاحب الكفايه عدل عن هذا، ولم يجزّ حديث الرفع فى الزائد المشكوك، ولم يجزّ حديث الرفع فى الأكثر المشكوك وجوب، يعنى لم يجزّ حديث الرفع لئفى وجوب الأكثر، ولا لئفى وجوب الجزء المشكوك، وإنّما أجرى حديث الرفع فى الجزئيه، هذا العدول لا يبرره ما ذكره. يعنى بعباره أكثر وضوحاً: أنّ ما ذكره كما يتم إذا أجرينا حديث الرفع فى الجزئيه، كذلك يتم ما ذكره إذا أجرينا حديث الرفع لئفى وجوب الجزء المشكوك، نفس الكلام يجزى، نشك فى وجوب السوره، فنجرى حديث الرفع لئفى الوجوب لا لئفى الجزئيه كما هو اقترح، يأتى الكلام السابق، فيقال: لا مشكله فى جريان حديث الرفع لئفى وجوب الجزء المشكوك؛ لأنّ نسبه حديث الرفع بالنسبه إلى أدله وجوب الأجزاء نسبه الاستثناء من المستثنى منه، بمعنى أنّ الدليل الدال على وجوب السوره هو فى حدّ نفسه يدل على وجوب السوره مطلقاً فى حال العلم وفى حال الجهل، يأتى حديث الرفع فيرفع وجوب السوره فى حال الجهل، فيكون موجباً لتخصيص دليل وجوب السوره بحال العلم لا محاله، فيكون مقيداً ومخصصاً لذلك الدليل، فيختص الدليل الدال على وجوب السوره فى الصلاه بحال العلم ويرتفع هذا الوجوب فى حال الجهل. أيضاً نقول بضم حديث الرفع الرفع لوجوب الإتيان بالسوره فى الصلاه فى حال الجهل إلى أدله وجوب الإتيان بالأجزاء الأخرى، ضم هذا إلى هذا ينتج وجوب الإتيان بالأجزاء الباقيه. إذن: لماذا هذا العدول؟ لا بدّ أن يكون سبباً وجيهاً لدوله عن إجراء أصاله البراءه فى وجوب الزائد، عن وجوب الجزء المشكوك إلى إجراء أصاله البراءه عن الجزئيه، هذا لا يبرر هذا العدول. هذه ملاحظه فنيه.

الملاحظه الثالثه: أنّ الذى يبدو أنّ سبب عدوله عن إجراء البراءه فى الجزء المشكوك إلى إجراء البراءه فى الجزئيه، قالوا أنّ سبب عدوله أنّ وجوب الإتيان بالأكثر لعلّه يكون معارضاً بالبراءه فى الأقل، يعنى هو لا يجرى البراءه فى الأكثر لأنّها معارضه بالبراءه فى الأقل، فعدل عن هذا وأجرى البراءه فى موردٍ ليس له معارض وهو الجزئيه، البراءه لنفى جزئيه الجزء المشكوك ليس له معارض؛ فلذا أجرى البراءه فى الجزء المشكوك لتلافى إشكال المعارضه فيما لو أجرى البراءه لنفى وجوب الأكثر، فيقال أنّه معارض بالبراءه فى الأقل؛ فلذا عدل عنه إلى إجراء البراءه فى الجزئيه. الاعتراض يقول هو لم يصنع شيئاً؛ لأنّ البراءه فى الجزئيه معارضه أيضاً بالبراءه لنفى كليّه الأقل. هذا الإشكال ذكره المحقق العراقى، يقول البراءه الجاربه فى الجزئيه معارضه بالبراءه الجاربه لنفى كليّه الأقل؛ لأنّه إذا سلّمنا أنّه يصح إجراء البراءه فى الجزئيه كما هو يقترح باعتبار أنّ جزئيه السوره أمر منتزع من الأمر بالأكثر، فإذا كان يمكن إجراء البراءه فى الجزئيه المنتزعه من الأمر بالكل، إذن: يمكن إجراء البراءه فى كليّه الأقل المنتزعه من الأمر بالأقل، كون كليّه الأقل تنتزع من الأمر بالأقل، كما أنّ جزئيه السوره من الصلاه تنتزع من الأمر بالأكثر، كليّه الأقل وكون هذا هو الكل والمجموع الذى أمر به الشارع، هذا ينتزع من الأمر بالأقل، عندما يأمر الشارع بالأقل، بتسعه أجزاء يُنتزع منه عنوان أنّ هذا الأقل هو المجموع، كليّه الأقل تنتزع من الأمر بالأقل، إذا كان البناء على إجراء البراءه فى الجزئيه، فهذا يكون معارضاً بالبراءه فى الأقل، لا يقين بكليّه الأقل، كما لا يقين بجزئيه السوره فى الصلاه المنتزعه من الأمر بالأكثر، كذلك لا يقين بكليّه الأقل، من قال أنّ هذا المجموع المعبر عنه بالصلاه يتألف من تسعه أجزاء؟ احتمال أن يكون مؤلفاً من عشره أجزاء؟! والتسعه ليست هى الكل، وليست هى المجموع المأمور به، فكليّه الأقل مشكوكه وأنا لا أعلم بها، فإذا صار البناء على إجراء البراءه فى الجزئيه، لاتجهت البراءه فى مقابله كليّه الأقل ويقع التعارض بينهما، وبذلك هو لا يسلم مما فر منه من الإشكال؛ لأنّه بناءً على أنّه إنّما عدل إلى هذا فراراً عن إشكال التعارض، هو وقع فى هذا الإشكال ويكون إجراء البراءه فى الجزئيه معارض بإجراء البراءه فى كليّه الأقل، ويتعارضان حينئذٍ.

لعلّه لهذه الملاحظات أو غيرها على هذا التفسير الذى ذكرناه لكلام صاحب الكفايه ذكر المحقق العراقى تفسيرين آخرين لكلامه وقلنا أنّ الكلام ينصب على تفسير الاستثناء الذى ذكره فى كلامه، أنّه ما هو المقصود بالاستثناء؟ التفسير الأوّل فسرّه بما تقدم، المحقق العراقى ذكر تفسيرين آخرين لكلامه وللإستثناء فى كلامه، تقتصر على ذكر أحد التفسيرين، وهو أنّ المحقق العراقى يدعى أنّه يمكن تفسير كلامه ومقصوده بدعوى الملازمه العرفيه بين الدليل الدال على نفى جزئيه السوره فى حال الجهل وبين وجوب الإتيان بالأقل، الملازمه بينهما هى ملازمه عرفيه وليست ملازمه حقيقه ولا- ملازمه دقيقه، إذا دلّ دليل على أنّ السوره فى حاله ضيق الوقت ليست واجبه فى الصلاه، يُفهم من هذا الدليل عرفاً الأمر بالباقي، وبهذا يثبت الأمر بالباقي بهذه الملازمه العرفيه.

وبعبارة أخرى: أنّ الدليل الدال على نفى جزئيه السوره فى حاله الجهل، وإن كان بالنظره التحليليه الدقيقه، هو ليس فيه دلالة على وجوب الباقي؛ لإمكان أن يكون هذا الدليل يرفع جزئيه السوره فى حال الجهل، هذا ينسجم مع افتراض ارتفاع الأمر بالكل؛ لأنّ هذا الدليل يرفع جزئيه السوره، يقول السوره ليست جزءاً، فيسقط الأمر بالكل فى حال الجهل، لكن هذا بالنظر الدقيق التحليلي، لكن بالنظر العرفي، العرف يفهم أنّ هذا أمرٌ بالباقي، هذه ملازمه عرفيه تُدعى فى محل الكلام، هذه الملازمه العرفيه، أو هذا التفسير الثانى لكلام صاحب الكفايه أو عليه المحقق العراقى بأنّ هذا إنّما يتم عندما يكون الدليل الدال على نفى الجزئيه دليل خاص وارد فى هذا الجزء الذى نريد رفعه بأن يأتى دليل ويدل على أنّ السوره ليست جزءاً من الصلاه فى حال الجهل؛ حيث يمكن أن نقول أنّ المفاد العرفي لهذا الدليل هو الأمر بالباقي بحيث تكون هناك ملازمه عرفيه بين نفى جزئيه السوره للصلاه فى حال الجهل وبين الأمر بالباقي فى حال الجهل، لكنّ الكلام ليس هكذا، فى محل الكلام ليس لدينا دليل خاص يدل على رفع جزئيه السوره بعنوانها فى الصلاه فى حال الجهل، لدينا حديث الرفع، وحديث الرفع حديث واسع عام يطبّق على جزئيه الجزء وحسب تعبيره يقول: عقلاً يكون جزئيه الجزء مصداقاً له، وإلا- هو لم يرد فى جزئيه السوره ويرفع جزئيه السوره فى حاله الجهل، مثل هذا الحديث العام الوارد بعنوان (رُفِعَ ما لا يعلمون) الذى يشمل كثيراً من الموارد له ظهور عرفي وملازمه عرفيه فى الأمر بالباقي.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

انتهى الكلام إلى التفسير الثاني لكلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) احتُمل أن يكون مقصوده دعوى الملازمه بين نفى الجزئيه وبين الأمر بالباقي، نفى الجزئيه في حال الجهل يلازم الأمر بالباقي، فيثبت الأمر بالباقي بالدليل الدال على نفى الجزئيه باعتبار الملازمه العرفيه بين مدلول ذلك الدليل الذي هو نفى الجزئيه وبين الأمر بالباقي.

اعترضوا على هذا التفسير بأنّ هذا إنّما يتم لو كان النافي للجزئيه دليلاً خاصاً ينفيه بعنوان الجزئيه، كأن يقول أنّ هذا الواجب الارتباطي وهو الصلاه أنا أرفع جزئيه السوره منه في حال الجهل، هذا يكون له ظهور عرفي في الأمر بالباقي؛ لأنّه يتحدث عن مركب من عشره أجزاء والدليل النافي ينفى جزئيه سوره في حال الجهل، هذا معناه أنّه في حال الجهل يؤمر بباقي الأجزاء فيكون له هذا الظهور العرفي، لكن في محل الكلام الأمر ليس هكذا، الدليل النافي هو حديث الرفع و حديث الرفع لم يرد بعنوان الجزئيه، وإنّما ورد بعنوان (ما لا يعلمون) الذي ينطبق على الجزئيه وغير الجزئيه من الموارد الكثيره جداً، مثل هذا الحديث الذي ورد فيه النفي بعنوان (ما لا يعلمون) لا- يعلمون) لا- يكون له ظهور في الأمر بالباقي، يمكن أن يكون الباقي غير مأمور به والجزئيه مرفوعه، وبالتالي يتحقق رفع الجزئيه برفع الأمر بالكل، فلا يكون الكل مأموراً به لا أنّه يُرفع الجزئيه ويُؤمر بالباقي، ليس له ظهور عرفي في الأمر بالأقل.

نُقل عن بعض المحققين بعنوان أنّه ذكر تفسيراً آخر غير التفسير المعروف لكلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، وحاصل ما ذكره هو أنّه يريد أن يقول أنّ مقصود صاحب الكفايه (قدّس سرّه) في كلامه الموجود في الكفايه ليس هو إثبات الأمر بالأقل بتوسط إجراء حديث الرفع في الجزئيه، هو لا- يريد أن يثبت الأمر بالأقل بتوسط إجراء حديث الرفع في الجزئيه حتى ترد الاعتراضات المتقدّمه، وإنّما هو ينظر إلى شيء آخر، وتام نظره إلى دفع الإشكال الذي وجهه على نفسه، هو وجهه على نفسه هذا الإشكال: أنّ رفع الجزئيه إنّما يكون ويتم برفع منشأ انتزاعها، ومنشأ انتزاع الجزئيه هو الأمر بالأقل- أكثر، بعد أن ذكر هذا، وجهه على نفسه إشكالاً، يقول: إذا قلنا برفع الأمر بالفعل وهو الصلاه مثلاً؛ حينئذٍ لا دليل على الأمر بالباقي، كيف نثبت الأمر بالباقي بعد أن نفترض أنّ الأمر بالعمل ارتفع أساساً؟! لأنّ حديث الرفع عندما رفع الجزئيه هو يرفع الجزئيه برفع منشأ انتزاعها، ومنشأ انتزاعها هو الأمر بالكل، فإذا ارتفع الأمر بالعمل؛ حينئذٍ ما الدليل على الأمر بالباقي حتّى نقول للمكلف بأنّك إذا جئت بالباقي صح منك العمل في حال الجهل بجزئيه السوره؟ هذا الإشكال الذي وجهه على نفسه .

ص: ٦٠٠

يقول في عبارته في مقام الجواب يريد أن يدفع هذا الإشكال: لا ملازمه بين رفع الأمر بالكل وبين عدم وجود الأمر بالأقل، رفع الأمر بالكل لا- يعني عدم الأمر بالأقل، صحيح أنّ رفع الأمر بالكل لازم أعم، بمعنى أنّه يمكن أن يتحقق برفع الأمر بالأقل ويمكن أن يتحقق بالأمر بالأقل، ينسجم مع كلّ منهما، رفع الأمر بالكل قد يتحقق بالأمر بالأقل؛ لأنّه عندما يؤمر بالأقل يمكن أن يرفع الأمر بالكل، وقد يرفع الأمر بالكل ولا أمر بالأقل؛ لأنّ الأمر يرتفع أساساً بلحاظ كل الأجزاء، هذا الشيء يمنعنا من أن نقول



هناك ملازمه بين رفع الأمر بالكل وبين عدم بقاء الأمر بالأقل، يركز كلامه على نفى هذه الملازمه، أنّ رفع الأمر بالكل لا يعنى بالضروره رفع الأمر بالأقل؛ بل يمكن أن يتم ذلك مع افتراض بقاء الأمر بالأقل، وإثبات الأمر بالأقل يكون بشىءٍ آخر، لا يثبت الأمر بالأقل عن طريق إجراء حديث الرفع فى الجزئيه، هو لا يثبت ذلك حتى تلزم الاعتراضات السابقه، وإنّما يثبت الأمر بالأقل باعتبار العلم التفصيلى بوجوب الأقل، نحن نعلم بأنّ الأقل واجب على كل حال، ولنعبّر عنه بالعلم الإجمالى كما يعبر السيد الخوئى (قدس سرّه) حيث يقول أنّ الأمر بالأقل لا يحتاج إلى مثبت، يكفى فى إثباته علمنا الإجمالى بوجوب الأقل، إمّا على نحو الاستقلال وإمّا على نحو الضمنيه، المهم أن نرفع جزئيه السوره فى حال الجهل، أمّا الأمر بالأقل فى حال الجهل هذا لا يحتاج إلى إثبات؛ بل يكفى فيه العلم التفصيلى كما ذكر هذا المحقق، أو يكفى فيه العلم الإجمالى بوجوب الأقل على كل حال، والدليل دلّ على أنّ السوره ليست جزءاً من الصلاه فى حال الجهل، والباقي نعلم بوجوبه تفصيلاً، أو إجمالاً، على كل حال نحن نعلم بوجوب الأقل، فيثبت على هذا الأساس. (1)

ص: ٦٠١

---

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد سرور الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ٤٤١.

فإذن: هو يريد أن يقول ليس بصدد إثبات الأمر بالأقل بتوسط إجراء البراءة عن الجزئية، وإنما هو يريد نفى الجزئية في حال الجهل وإثبات وجوب الأقل يكون بشيءٍ آخر، يكون باعتبار العلم التفصيلي بوجوب الأقل. هذا تفسير آخر لكلام صاحب الكفاية (قدّس سرّه). لكن هذا التفسير الظاهر أنّه لا يختلف عن التفسير المطروح سابقاً لكلامه، بعبارة أخرى: أنّه في التفسير الأوّل لكلامه لم نفترض أنّ صاحب الكفاية (قدّس سرّه) يريد إثبات وجوب الأقل والأمر بالأقل عن طريق إجراء حديث الرفع في الجزئية، التفسير السابق هو أنّ الأمر بالأقل يثبت بمجموع دليلين: أحدهما حديث الرفع، والآخر هو أدلّه الأجزاء الباقية غير السورة، يثبت بضم أحد هذين الدليلين إلى الآخر لا أنّه يثبت بإجراء حديث الرفع عن الجزئية، في التفسير الأوّل لم نذكر ذلك، وإنما لبّ المطّلب هو أنّ التفسير الأوّل يقول أنّ مقصود صاحب الكفاية (قدّس سرّه) هو نفى جزئية السورة في حال الجهل بها، إذن: في حال الجهل بالسورة السورة ليست جزءاً من الصلاة، باقى الأجزاء التسعة كيف يثبت الأمر بها؟ يقول يتكفّل ذلك أدلّه تلك الأجزاء نفسها؛ لأنّ أدلّه تلك الأجزاء فيها إطلاق يشمل هذه الحالة، يشمل حاله الجهل بالسورة، وحديث الرفع لا يرفع جزئية تلك الأجزاء في حاله الجهل بغيرها، وإنما هو يرفع جزئية تلك الأجزاء في حاله الجهل بها نفسها، أمّا إذا لم تكن جاهلاً بجزئية الركوع والسجود والتشهد والتكبير..... الخ، وإنما هناك جهل بجزئية السورة، حديث الرفع يرفع جزئية السورة للجهل بها فقط ولا- يرفع جزئية سائر الأجزاء الأخرى، فإذا: تبقى أدلّه الأجزاء الأخرى مطلقه تشمل حتى حاله الجهل بجزئية السورة، والمكفّف جاهل بجزئية السورة، أدلّه الأجزاء ثابتة وتدل على وجوب الإتيان بالأجزاء الأخرى، يقول: بضم هذا إلى هذا سوف تنتهى إلى نتيجة أنّ هذا المكفّف مأمور بتسعة أجزاء من دون السورة؛ لأنّ السورة ليست جزءاً من الصلاة في حاله الجهل بها، والمفروض أنّه جاهل بجزئية السورة، فالسورة ليست جزءاً ويكون مأموراً بسائر الأجزاء الأخرى. هذا البيان لكلام صاحب الكفاية (قدّس سرّه) لا- يعنى أنّه يريد إثبات الأمر بالأقل عن طريق إجراء حديث الرفع في جزئية الجزء، أصلاً هو ليس بهذا الصدد، أصلاً هو يصرّح بأنّ هذا مع هذا يثبت الأمر بالأقل والأمر بالباقي. هذا هو الذى ينبغى أن يُفسّر به كلام صاحب الكفاية (قدّس سرّه). غاية الأمر هذا الذى ذكره قد يكون ناظراً إلى إثبات الأمر بالباقي بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل، أو العلم الإجمالى بوجوب الأقل. صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ناظر إلى أدلّه الأجزاء، أنّ أدلّه الأجزاء فيها من الإطلاق ما يشمل حاله الجهل بالسورة، أدلّه جزئية الركوع فيه إطلاق يشمل حاله الجهل بالسورة، وأدلّه السجود كذلك، وسائر الأدلّه الأخرى، فيتمسك بهذه الأدلّه لإثبات وجوب تلك الأجزاء، فيجب عليه الإتيان بتلك الأجزاء ولا يجب عليه الإتيان بالسورة؛ لأنّ حديث الرفع تكفل نفى الجزئية في حال الجهل بها.

بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ يرد الاعتراض الأول المتقدم، ومصب الاعتراض في الحقيقة على دعوى تخصيص دليل الجزئية بحديث الرفع، الاعتراض الأول ناظر إلى هذه الجهة، ليس ناظرًا إلى كيفية إثبات الأمر بالأقل، الاعتراض الأول يقول أن مدلول ومفاد حديث الرفع حكم ظاهري، بينما مدلول دليل الجزئية ومفاده حكم واقعي، كيف يمكن أن يكون دليل مفاده حكم ظاهري مقيداً ومخصصاً لدليل مفاده حكم واقعي، مع أنه لا تنافى بينهما؟ لا تنافى بين الدليل المثبت للجزئية كحكم واقعي وبين الدليل الذى ينفي الجزئية كحكم ظاهري، باعتبار عدم المنافاه بين الأحكام الواقعيه والأحكام الظاهريه كما ثبت فى محله، فلا تنافى ولا تعارض بينهما حتى نلتزم بالقييد أو التخصيص، وبالتالي التقييد والتخصيص فيه مخالفه للدليل بنحو من أنحاء المخالفه، وهذه إنما يصار إليها عندما يكون هناك تنافى، ونكون بصدد رفع التنافى، أما حيث لا تنافى بينهما، فليكن ذلك الدليل يثبت الجزئية واقعاً وهذا ينفيها ظاهراً، لماذا يكون حديث الرفع الذى يرفع الجزئية رافعاً ظاهرياً مخصصاً لذاك الدليل الواقعي؟ وموجباً لاختصاصه بحاله العلم بحيث أن الجزئية لا تكون جزءاً من الصلاه إلا فى حاله العلم وترتفع جزئيتها فى حاله الجهل؟ هذا هو الإشكال، الإشكال أنه كيف يكون حديث الرفع ومفاده حكم ظاهري مخصصاً ومقيداً للدليل الواقعي؟ هذا هو الاعتراض الأول. هذا الاعتراض لا علاقه له بكيفية إثبات الأمر بالأقل، ليس ناظرًا إلى هذه الجهة، وإنما هو ناظر إلى جهة كيف يمكن تخصيص الدليل الواقعي بالدليل الظاهري الذى يتضمّن حكماً ظاهرياً؟ ومن هنا يظهر أن هذا الاعتراض لا يرتفع بإبراز أن صاحب الكفايه (قدّس سرّه) لا يثبت الأمر بالأقل بإجراء حديث الرفع فى الجزئية كما ركّز عليه هذا المحقق فى كلامه، لا يرتفع هذا الاعتراض، هو يقول نحن نفسّر كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بتفسير يسلم من الاعتراضات، ما ذكره لا يرفع الاعتراض؛ لأنّ الاعتراض ليس على كيفية إثبات الأمر بالأقل، وبم يثبت الأمر بالأقل؟ وما هو الشىء الذى يثبت به الأمر بالأقل؟ حتى إذا قلنا أن الأمر بالأقل يثبت باعتبار العلم التفصيلي بوجوب الأقل، أو العلم الإجمالى بوجوب الأقل يرتفع الاعتراض، الاعتراض الأول أصلاً لا علاقه له بهذه الجهة، الاعتراض الأول يقول أن هذا التخصيص، تخصيص حديث الرفع لدليل جزئية السوره، قلنا أن دليل جزئيه سائر الأجزاء الأخرى لا أحد ادعى أن حديث الرفع يقيدها أو يخصصها، تبقى هى على إطلاقها لحاله الجهل بجزئيه السوره، تبقى مطلقه وحديث الرفع لا يخصصها. نعم، يخصصها إذا كان هناك جهل بها، إذا كان هناك جهل بجزئيه الركوع يخصصها حديث الرفع على ما هو المدعى، لكن حيث يكون الجهل بجزئيه السوره فقط تبقى تلك الأدله على حالها، حديث الرفع لا ينظر إليها ولا يخصصها ولا يقيدها، الاعتراض على تخصيص حديث الرفع لدليل جزئيه السوره حيث فُرض أن السوره يشك فيها المكلف كما هو المفروض فى أصل المسأله؛ لأنّ الدوران بين الأقل والأكثر، يعنى لديك جزء أنت تشك فى جزئيه، حيث أن هناك جزءاً وهو السوره مثلاً يشك فى جزئيه حديث الرفع يخصص دليل جزئيه ذلك الجزء ويوجب اختصاص دليل جزئيه بحاله العلم الذى عبّر عنه صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بالاستثناء، بمعنى أنه يُخرج حاله الجهل من ذاك الدليل، الاعتراض يقول أن هذا غير معقول؛ لأنّ ذاك الدليل دليل واقعي يتكفل حكماً واقعياً بينما حديث الرفع يتكفل حكماً ظاهرياً، يرفع الجزئيه فى حال الجهل ظاهراً، وهذا كيف يكون مخصصاً لذاك الدليل الواقعي الذى يقول أن الجزئيه ثابتة مطلقاً بحيث يوجب تخصيصها بحاله العلم وإخراج حاله الجهل من ذلك الدليل الواقعي، حديث الرفع ليس فيه قابليه لذلك. وهذا الاعتراض الأول يرد على صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، سواء فسرنا كلامه بالتفسير السابق، أو فسرناه بما فسره هذا المحقق.

وأما الاعتراض الآخر الذى ذكرناه؛ لأننا قلنا أنّ الاعتراض الثانى اعتراض هامشى، الاعتراض الآخر هو مسأله المعارضه؛ لأنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يريد أن يجرى حديث الرفع فى جزئيه الجزء المشكوك الجزئيه. الاعتراض يقول أنّ هذا معارض بإجراء البراءه فى كليه الأقل، ومقتضى المعارضه أن يتساقطا؛ وحينئذ نصل إلى نتيجه أنّه لا يمكن إجراء أصاله البراءه فى جزئيه الجزء المشكوك الجزئيه؛ لأنّها معارضه بالبراءه فى كليه الأقل، هذا الاعتراض ذكره المحقق الأصفهاني (قدّس سرّه) فى حاشيته، (١) وذكر فى مقام تقريبه أنّ جزئيه الجزء مشكوك الجزئيه بينها وبين كليه الأقل تعارض وتناف، وهذا واضح؛ لأنّه لا يمكن الالتزام بكلّ منهما، يعنى لا يمكن الالتزام بكون الجزء المشكوك جزءاً من الصلاه وفى نفس الوقت نلتزم بأنّ الأقل هو الكل؛ لأنّ معنى كليه الأقل يعنى أنّ متعلّق الأمر هو الأقل، تمام متعلّق الأمر هو التسعه أجزاء، وهذا ينافى افتراض جزئيه الجزء العاشر؛ لأنّ جزئيه الجزء العاشر تعنى أن الأقل ليس هو تمام المتعلّق، وإنّما هو بعض المتعلّق، فإذن: يوجد تعارض وتناف بين جزئيه الجزء المشكوك وبين كليه الأقل، وهذا التنافى والتعارض، الجزئيه والكليه لازمان للوجوب النفسى، الجزئيه لازمه لوجوب نفسى، والكليه لازمه لوجوب نفسى، لنقل بعباره أخرى: منتزع من وجوب نفسى، هذا أيضاً منتزع من وجوب نفسى، وهما فى عرض واحد، جزئيه السوره من الصلاه منتزعه من الوجوب النفسى بالأكثر، كليه الأقل منتزعه بالأمر النفسى المتعلّق بالأقل، أى بالتسعه، إذا فرضنا أنّ الأمر النفسى الاستقلالى تعلق بالأقل؛ فحينئذ معناه أنّ الأقل هو تمام متعلّق الوجوب الذى يُعبّر عنه بالكليه.

ص: ٦٠٤

إذن: هما أمران متعارضان في عرض واحد، كلٌّ منهما منتزَع من الوجوب النفسى وكلٌّ منهما مشكوك بإضافه العلم الإجمالى، يعنى هو مشكوك من جهه ومعلوم بالإجمال من جهه، جزئيه الجزء العاشر مشكوكه، أنا اشكك بها ولا علم لى بها، لكن أعلم بها إجمالاً، يعنى شك مقرون بالعلم الإجمالى، كما أنّ كليّه الأقل التى تعنى أنّ الأقل هو تمام متعلق الوجوب، هذا أمر مشكوك لا علم لى به وأيضاً هو مقرون بالعلم الإجمالى، هذا معناه أنّ كليّه الأقل طرف للعلم الإجمالى كما أنّ جزئيه الجزء العاشر طرف للعلم الإجمالى، فكل منهما مشكوك ومقرون بالعلم الإجمالى، بالنتيجه سوف نصل إلى أنّ البراءه إذا جرت فى الجزئيه، فهى تجرى أيضاً فى كليّه الأقل؛ لأنّ كلاهما مشكوك، إذا كان هذا الشك بالرغم من كونه مقروناً بالعلم الإجمالى يسمح بإجراء أصاله البراءه لئفى جزئيه الجزء العاشر، إذن، هو يسمح بإجراء أصاله البراءه فى كليّه الأقل، فيتعارض هذان الأصلان فى الطرفين ويتساقطان، فإجراء أصاله البراءه فى جزئيه الجزء العاشر معارضه بإجرائها فى كليّه الأقل.

هذا الإشكال وإن ذكره المحقق الأصفهانى (قدّس سرّه) بهذا البيان، لكنّ الظاهر أنّه هو أجاب عنه، لكن فى موضع آخر، وقال ما استشكناهُ فى جريان البراءه فى الجزئيه من أنّها معارضه بالبراءه الجاربه فى كليّه الأقل، (1) هذا الإشكال نرفع اليد عنه وليس وارداً. وذكر فى كلام له غامض وليس بذاك الوضوح ما يمكن أنّ يُبين به هو أنّ طرف العلم الإجمالى الذى يوجب توهم المعارضة هو فى الحقيقه الوجوب النفسى للأقل بحدّه، هذا هو طرف العلم الإجمالى لا أصل الوجوب النفسى وذات الوجوب النفسى، والطرف الآخر هو وجوب الأكثر بحدّه. هذا هو الطرف الآخر للعلم الإجمالى الذى يُعبر عنه بجزئيه الجزء العاشر الذى ينتهى إلى أنّ المأمور به هو عبارته عن عشره أجزاء فيما لو كانت السوره جزءاً من الصلاه، هذه الجزئيه تعنى أنّ هناك وجوباً نفسياً استقلالياً يتوجّه إلى مجموع العشره أجزاء. إذن: ما أعلمه هو وجود وجوب نفسى مردد بين أن يكون متعلقاً بالأقل بحدّه والذى نعبر عنه بالاستقلاليه واللابشرطيه، وبين أن يكون متعلقاً بالأكثر بحدّه، أيضاً الاستقلاليه وأنّ مجموع الأجزاء هو عبارته عن عشره أجزاء، فطرف العلم الإجمالى هو عبارته عن وجوب الأقل بحدّه، يقول: أنّ هذا وجوب الأقل بحدّه ليس له أثر، باعتبار أنّ كليّه الأقل الذى هو الحد، وكون الأقل هو تمام متعلق الوجوب لا اثر له؛ لأنّ ذات الأقل مما نعلم بوجوده سواء كان هذا الحد موجوداً، أو لم يكن هذا الحد موجوداً، ذات الأقل نعلم بوجوده، ولا إشكال نقطع بأنّ المكلف يستحق المؤاخذه على ترك ذات الأقل، سواء كان هذا الحد موجوداً أو غير موجود، على كل حال عندما يترك الأقل يستحق العقاب ويستحق المؤاخذه بلا إشكال، ومما يعلم بوجوده بلا إشكال على كل تقدير، هذا الحد ليس له اثر، الحد هو أنّ هذا تمام المتعلق، الأقل واجب ونعلم بوجوده ويستحق المكلف المؤاخذه على تركه، كونه تمام المتعلق أو ليس تمام المتعلق ليس له أى اثر فى مقام العمل الخارجى، ومن هنا يختلف كليّه الأقل عن جزئيه السوره، جزئيه السوره لها أثر عملى، يظهر فى استحقاق المؤاخذه على ترك السوره، كون السوره جزءاً من الصلاه له أثر عملى وأثره العملى هو استحقاق المؤاخذه والعقاب على ترك السوره، أمّا هل نستطيع أن نقول أنّ هناك استحقاق مؤاخذه على ترك كليّه الأقل، على ترك كون الأقل هو تمام المتعلق؟ كلا هذا ليس له أثر، تمام الأثر هو لذات الأقل، وهذا ممّا نعلم بوجوده، أمّا كونه هو تمام المتعلق الذى هو معنى الكليه، هذا ممّا لا أثر له، ومن هنا نستطيع أن نقول أنّ البراءه تجرى فى الجزئيه لرفع استحقاق المؤاخذه والعقاب، وللتأمين من ناحيه المؤاخذه على ترك الجزء، فإذا أجرى المكلف البراءه فى الجزئيه يكون فى راحه من ناحيه الجزء؛ لأنّ البراءه أمنت من ناحيه العقاب على ترك الجزء ولا تعارض هذه البراءه بإجراء البراءه عن كليّه الأقل؛ لأنّ هذه البراءه لا يترتب عليها شىء ولا تترتب عليها ثمره عمليه، أنا أجرى البراءه عن كليّه الأقل، أو عن كون الأقل الذى أعلم بوجوده على كل حال، عن كونه تمام المتعلق، ليس لهذه البراءه أى أثر؛ لأنّه إن أُريد بها التأمين من ناحيه المؤاخذه على ترك الأقل، فهذا غير معقول؛ لأننا نعلم بترتب المؤاخذه على ترك الأقل على كل حال، وإن

أريد بها التأمين من ناحيه كونه تمام المتعلق، قلنا أنّ هذا لا يترتب عليه استحقاق العقاب والمؤاخذة حتى تجرى البراءة للتأمين من ناحيته. وبناءً على هذا يقول المحقق الأصفهاني (قدّس سرّه) الصحيح هو أنّ البراءة الجارية في السوره لا تُعارض بالبراءة في كليه الأقل، لكن يبقى الاعتراض الأوّل على حاله. نأّن

ص: ٦٠٥

---

١- نهايه الدرايه في شرح الكفايه، الشيخ الأصفهاني، ج ٤، ص ٣٢٥.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

كان البحث السابق كلّه بحث مبني على فرضٍ تقدّم عدم قبوله وهو عدم انحلال العلم الإجمالي وعدم جريان البراءة العقلية، وقد تقدّم أنّ الصحيح هو انحلال العلم الإجمالي وجريان البراءة العقلية؛ بل في الحقيقة كما تقدّم لا علم إجمالي من البدايه في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر لا يتشكل علم إجمالي أساساً، وإنما هناك علم تفصيلي بوجود الأقل وشك بدوي في وجوب الزائد، ومن هنا النتيجة هي جواز جريان البراءة العقلية والشرعية.

بعد ذلك ننتقل إلى بحث ذكر في هذا المقام في كلماتهم وهو مسألة التمسك بالاستصحاب في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، نتمسك بالاستصحاب إمّا لإثبات الاشتغال ووجوب الإتيان بالأكثر، وإمّا لإثبات البراءة وعدم وجوب الإتيان بالأكثر، كل منهما قد يستدل بالاستصحاب عليه، من يقول بالاشتغال قد يستدل بالاستصحاب، ومن يقول بالبراءة قد يستدل أيضاً بالاستصحاب لكن بتقريبات مختلفة.

أمّا القائل بالاشتغال فقد استدل بالاستصحاب باعتبار أنّ الوجوب المعلوم المردد بين الأقل والأكثر، أو بين الأقل على نحو الإطلاق من ناحيه الجزء المشكوك، أو الأقل المقيد بالجزء المشكوك، هذا الوجوب يتردد في الحقيقة بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع؛ لأنه على تقدير وجوب الأكثر بعد الإتيان بالأقل يكون الوجوب باقياً حتماً. نعم، على تقدير أن يكون الواجب هو الأقل، فالوجوب يكون مقطوع الارتفاع، فالوجوب مردد بين أن يكون مقطوع البقاء وبين أن يكون مقطوع الارتفاع؛ فحينئذٍ يستصحب جامع التكليف؛ لأنه يُشكك في سقوط التكليف المتيقن ثبوته سابقاً عنده يقين بثبوت التكليف، هذا التكليف المردد بين أن يكون متعلّقه الأقل مطلقاً أو الأقل مقيداً بالجزء العاشر، بعد الإتيان بالأقل يشكك في أنّ هذا التكليف الذي اشتغلت به الذمّة جزماً هل سقط، أو لم يسقط؟ فإن كان الواجب هو الأقل سقط، وإن كان الواجب هو الأكثر بعد لم يسقط؛ فحينئذٍ يُستصحب جامع التكليف المتيقن ثبوته قبل الإتيان بالأكثر، المكلف عنده يقين بثبوت جامع التكليف، هذا التكليف صحيح مردد بين التكليف بالأكثر أو التكليف بالأقل، لكن جامع متيقن واشتغلت به الذمّة جزماً وبعد الإتيان بالأقل هو لا يقطع بأنّه قد امثل هذا التكليف؛ فحينئذٍ يستصحب جامع التكليف، وهذا الاستصحاب يجري بناءً على ما يُذكر في باب الاستصحاب من أنّ الاستصحاب في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكليّ يجري، وهذا من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكليّ، أن يكون على يقين من ثبوت الكليّ، لكنّه مردد بين فردين أحدهما يقطع بارتفاعه، والآخر يقطع ببقائه، على تقدير أن يكون هذا الفرد هو المعلوم فهو باقٍ قطعاً، وعلى تقدير أن يكون هذا هو المعلوم فهو مرتفع قطعاً وفي مثله قالوا لا مانع من جريان استصحاب الكليّ، يستصحب كلىّ الحدث، فيما لو تردد أمره بين الحدث الأصغر المرتفع قطعاً بعد الوضوء، أو الحدث الأكبر الباقي قطعاً بعد الوضوء؛ وحينئذٍ بالنسبة إلى الأفراد لا يمكن إجراء الاستصحاب فيها؛ لأنّ الحدث الأصغر مرتفع قطعاً لا يجري فيه الاستصحاب، الحدث الأكبر لا يقين بحدوثه، فلا يجري الاستصحاب في الأفراد، لكن لا مانع من جريان الاستصحاب في الجامع لتوفّر أركان الاستصحاب فيه من اليقين السابق والشك اللاحق بعد الوضوء في هذا المثال وبعد الإتيان بالأقل في محل الكلام، بعد الإتيان بالأقل يقول أنا على يقين من ثبوت التكليف الجامع واشتغال الذمّة به وأشكك في سقوط التكليف بعد الإتيان

بالأقل، فيستصحب كلّي التكليف في محل الكلام. وبعد إجراء استصحاب الكلّي؛ حينئذٍ يثبت وجوب الإتيان بالأكثر؛ من باب حكم العقل لا من باب أنّ استصحاب الكلّي أثبت وجوب الإتيان بالأكثر حتّى يُعترض ويقال أن هذا يتوقف على القول بالأصل المثبت، أنّ استصحاب كلّي التكليف بعد الإتيان بالأقل، لازمه أنّ الوجوب متعلّق بالأكثر، وإلاّ لو كان الوجوب متعلّق بالأقل لسقط بالإتيان بالأقل، بقاء كلّي التكليف بعد الإتيان بالأقل لازمه أنّ التكليف متعلّق بالأكثر، فيتوقف على الأصل المثبت. تقريب هذا الاستصحاب في محل الكلام يقول نحن لا نريد أن نثبت باستصحاب بقاء الكلّي وجوب الإتيان بالأكثر، وإلاّ يلزم المثبته، وإنّما نحن نريد أن نثبت فقط أنّ التكليف باقٍ، بالاستصحاب لا نثبت إلاّ مؤداه ولا ننقل إلى لازم مؤداه، وإنّما مؤداه بقاء جامع التكليف، هذا نثبتته فقط، وجوب الإتيان بالأكثر نثبتته بحكم العقل، العقل يحكم حينئذٍ بأنّه يجب عليك تحصيل فراغ الذمّه ممّا اشتغلت به وهذا لا يكون إلاّ عن طريق الإتيان بالأكثر. هذا هو تقريب التمسك بالاستصحاب في محل الكلام لإثبات الاشتغال ووجوب الإتيان بالأكثر.

ص: ٦٠٦

أجيب عن هذا التقريب بوجوه:

الوجه الأوّل: هو أن يقال أن الاستصحاب لا يجرى في موارد الشك في الاشتغال؛ لأنّه ما هو الغرض من إجراء الاستصحاب في المقام، إن كان المقصود بذلك إثبات وجوب الأ-كثّر، فهذا أصل مثبت، وأمّا إذا كان المقصود إثبات اشتغال الذمّه ولزوم تفرّغها يقيناً، فالجواب يقول لا داعى لتكليف إجراء الاستصحاب لإثباته؛ لأنّ هذا ثابت بالوجدان في موارد الشك في الاشتغال؛ فحينئذٍ لا مجال للتعيّد به بالاستصحاب، لا مجال لأن نجرى الاستصحاب ونتعيّد بالاشتغال ووجوب الاحتياط، بينما الاشتغال ووجوب الاحتياط ثابت بالوجدان في موارد الشك في الاشتغال، وقد تقدّم عن الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) أنّ هذا من أسوأ أنحاء التعبد بالاستصحاب، أنّ ما يكون ثابتاً بالوجدان نثبتته تعبداً، هذا بلا معنى.

أجابوا عن هذا الاعتراض بأنّ هذا كلام متين وصحيح جداً في موارد دوران الأمر بين المتباينين، وغير تام وليس صحيحاً في محل الكلام، يعنى في موارد دوران الأمر بين الأقل والأ-كثّر. أمّا أنّه تام في موارد دوران الأمر بين المتباينين، فواضح كما لو فرضنا أنّه علم إجمالاً بوجوب أحد الأمرين، إمّا الظهر، أو الجمعه، أو صلّى الجمعه، بعد الإتيان بأحد الطرفين، في هذا المثال لا إشكال في أنّه يشك في سقوط التكليف عنه؛ لأنّه إن كان التكليف واقعاً هو الجمعه، فقد سقط عنه بالإتيان بالجمعه، أمّا إذا كان التكليف واقعاً هو صلاة الظهر، فهو لم يسقط عنه. إذن: هو يشك في سقوط التكليف عنه بعد الإتيان بصلاه الجمعه، فيستصحب جامع التكليف المتيقن قبل الإتيان بصلاه الجمعه المردد بين الجمعه والظهر، هذا هو على يقين منه وهو الآن يشك في سقوطه، فيستصحب بقاء جامع التكليف بعد الإتيان بصلاه الجمعه، فهنا يتم الاعتراض المتقدّم على من يستصحب جامع التكليف المتقدّم، بأن يقال له: أنت باستصحاب جامع التكليف ماذا تريد؟ نستصحب بقاء جامع التكليف بعد الإتيان بصلاه الجمعه، هل تريد إثبات وجوب صلاة الظهر؟ فهذا أصل مثبت، وأمّا إذا كان المقصود إثبات الاشتغال وإثبات وجوب الاحتياط، فهذا ثابت بلا حاحه إلى الاستصحاب، بنفس العلم الإجمالى الموجود بحسب الفرض الدائر بين المتباينين والشك في امثاله، هو يشك في امثال التكليف المعلوم بالإجمال بعد الإتيان بصلاه الجمعه، هذا وحده كافٍ في أن يحكم العقل بوجوب الاحتياط، يحكم العقل بأنّ هذا الاشتغال اليقيني الذى كان موجوداً عندك سابقاً يستدعى الفراغ اليقيني الذى هو معنى وجوب



الاحتياط، هذا ثابت بالوجدان، هذا ثابت بمجرد أن يكون هناك اشتغال يقيني وشك في فراغ الذمه مما اشتغلت به يقيناً، فنستصحب هنا بقاء كلى التكليف لغرض إثبات هذا تعيداً عن طريق الاستصحاب، بينما هو ثابت بالوجدان ولا داعى لإثباته عن طريق التعبد الاستصحابي؛ حينئذ يكون هذا الإشكال وارداً.

ص: ٦٠٧

وأما في محل الكلام، الطرف المقابل المستدل بهذا الدليل يريد أن يقول في محل الكلام نحن نريد أن نثبت الاشتغال ووجوب الاحتياط بعد الإتيان بالأقل باستصحاب بقاء التكليف الجامع المتيقن قبل الإتيان بالأقل، الجواب الأول يقول له، ما هو غرضك من هذا الاستصحاب؟ هل غرضك إثبات وجوب الأكثر، فهذا أصل مثبت، أو كان غرضك إثبات الاشتغال وإثبات وجوب الاحتياط، فالجواب الأول يقول له إن هذا ثابت بالوجدان. وفي مقام الرد على هذا الجواب يقول: كلا هذا ليس ثابتاً بالوجدان؛ لأنه ليس لدينا علم إجمالي، الفرق بين دوران الأمر بين المتباينين الذي يتم فيه هذا الجواب وبين محل الكلام الذي هو دوران الأمر بين الأقل والأكثر هو أن هناك يوجد ما يكون منجزاً للتكليف وهو العلم الإجمالي، هناك علم إجمالي بوجود أحد الأمرين إما صلاة الظهر وإما صلاة الجمعة، فإذا جاء بصلاة الظهر يبقى العقل يطالب هذا المكلف بتحصيل اليقين بفراغ الذمّة، وهو لا يكون إلا عن طريق الإتيان بصلاة الظهر، فهناك من يحكم بالاشتغال وجداناً، هناك من يحكم بوجوب الاحتياط وجداناً، علم إجمالي والعقل يقول لا بدّ من امتثال هذا التكليف المعلوم، غايه الأمر ليس علماً تفصيلاً وإنما علم إجمالي، من هذه الناحية لا فرق بينهما، بالنتيجة هذا تكليف دخل في العهده واشتغلت به الذمّة، فيجب تحصيل الفراغ اليقيني منه، الاكتفاء بصلاة الجمعة ليس فراغاً يقيناً من ذلك، فإذن: الاشتغال ثابت بالوجدان ووجوب الاحتياط هناك ثابت بالوجدان؛ لأنّ هناك علم إجمالي، بينما في محل الكلام ليس لدينا علم إجمالي، وإنما لدينا صورته علم إجمالي دائر بين الأقل والأكثر، مثل هذا العلم الإجمالي في الحقيقة هو لا ينجز إلا الأقل الذي بحسب الفرض المكلف جاء به، هذا الشخص الذي يريد أن يثبت الاشتغال بعد الإتيان بالأقل يحتاج إلى الاستصحاب إذا تمّ وقطعنا النظر عن الأوجه الآتية، يحتاج إلى إثباته بالاستصحاب؛ لأنه لا مثبت للاشتغال ولا مثبت لوجوب الاحتياط بعد الإتيان بالأقل إلا الاستصحاب، فلا يكون إجراء الاستصحاب حينئذٍ من باب تحصيل الحاصل؛ لأنه لا يوجد ما ينجز وجوب الاحتياط ووجوب الإتيان بالأكثر بعد الإتيان بالأقل إلا الاستصحاب؛ لأنه لدينا دوران الأمر بين الأقل والأكثر وهذا لا ينجز إلا الأقل؛ فحينئذٍ إثبات التنجيز بالنسبة إلى الأكثر بعد الإتيان بالأقل، وإثبات وجوب الاحتياط بعد الإتيان بالأقل ينحصر أن يكون ذلك عن طريق الاستصحاب، يعني يقول أن الذمّة لو كانت مشغولة بالتكليف، بعد الإتيان بالأقل أشك في سقوط هذا التكليف، فاستصحاب بقاء كلى التكليف \_\_\_\_\_ لأنه يدخل في باب استصحاب الكلى من القسم الثانى \_\_\_\_\_ بعد الإتيان بالأقل لغرض إثبات وجوب الاحتياط؛ حينئذٍ هذا لا يُعترض عليه بأنه من باب تحصيل الحاصل وأنّ وجوب الاحتياط والاشتغال ثابت بالوجدان، فلا معنى لأثباته بالتعبّد الاستصحابى. إلى هنا لا يرد هذا الجواب، وإنما يرد على من يتمسك باستصحاب الاشتغال في موارد دوران الأمر بين المتباينين، هناك يصح هذا الكلام لوجود علم إجمالي ينجز كلا الطرفين، بينما في محل الكلام لا يوجد علم إجمالي. إذن: ما الذى ينجز وجوب الاحتياط بعد الإتيان بالأقل؟ ما الذى ينجز الاشتغال بعد الإتيان بالأقل؟ هو الاستصحاب؛ فلذا لا يكون هذا الحواب وارداً على التقريب السابق.

الجواب الثاني: أن يقال ماذا يثبت لنا هذا الاستصحاب؟ من الواضح أنه لا يثبت أكثر من بقاء جامع التكليف، عندما أجرى الاستصحاب فأنا استصحب جامع التكليف، أنا على يقين من جامع التكليف قبل الإتيان بالأقل، وبعد الإتيان بالأقل أشك في سقوطه، فاستصحب بقاء جامع التكليف، يعني استصحب التكليف المردد بين أن يكون متعلقه هو الأقل مطلقاً، أو الأقل مقيداً بالجزء العاشر، ما يثبت بالاستصحاب هو هذا وليس أكثر. هذا الذي يثبت بالاستصحاب هو علم تعبدى، وهو ليس أحسن حالاً من العلم الوجدانى بالتكليف المردد بين أن يكون متعلقه هو الأقل مطلقاً، أو الأقل مقيداً بالجزء العاشر، نحن قد فرغنا سابقاً عن أن العلم الإجمالى الذى هو علم وجدانى، لا ينفع لإثبات وجوب الاحتياط، يعنى لا ينفع لإثبات وجوب الإتيان بالأكثر؛ لأننا قلنا أن هذا العلم منحل ولا أثر له فى إثبات وجوب الأكثر ولا ينجز إلا الأقل، فلو أردنا الاستغناء عن العلم الوجدانى، وأن نثبت هذا بعد الإتيان بالأقل تعبداً عن طريق إجراء الاستصحاب؛ حينئذٍ سوف يثبت شيء لا يزيد عن العلم الوجدانى بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر، ولا يثبت لنا شيئاً أزيد من هذا، ونحن عندما كان هناك علم وجدانى مردد بين الأقل والأكثر، قلنا أن هذا لا ينجز شيئاً بالنسبة إلى الأكثر، لا ينجز إلا الأقل فقط، ويعجز عن تنجيز ما هو أزيد من الأقل؛ بل البراءة العقلية والبراءة الشرعية تجرى فى الزائد المشكوك، فما فائده إثبات هذا التكليف الجامع المردد تعبداً عن طريق الاستصحاب؟ لا فائده فيه إطلاقاً.

وبعبارة أخرى: بعد إجراء الاستصحاب بعد الإتيان بالأقل، الاستصحاب يثبت بقاء الجامع تعبداً، هذا ينجز ماذا؟ لا معنى لأن ينجز الأقل؛ لأنه قد جاء بالأقل بحسب الفرض، فلا معنى لأن يكون الاستصحاب وبقاء الجامع تعبداً ينجز الأقل؛ لأن المفروض أنه قد أتى به، وليس من المعقول أن ينجز شيئاً آخر غير الأقل؛ لأن العلم الوجدانى بهذا التكليف الجامع لم ينجز شيئاً آخر أزيد من الأقل، فكيف بالعلم التعبدى ببقاء هذا الجامع. هذا هو الجواب الثانى عن الاستدلال بالاستصحاب فى محل الكلام. وهو جواب تام.

الجواب الثالث: ذكره السيد الخوئي (قدس سرّه) في (مصباح الأصول) (1) وما ذكره هو أنّ استصحاب جامع التكليف معارض باستصحاب عدم تعلق جعل التكليف بالأكثر، لكن يقول: (لو لم نقل بكونه محكوماً)، يعني هو معارض به إذا لم نترق ونقول أنّ استصحاب جامع التكليف محكوم لاستصحاب عدم تعلق جعل التكليف بالأكثر؛ وحينئذ لا يجرى استصحاب جامع التكليف، إمّا للمعارضه، أو لوجود أصل حاكم عليه، وعلى كلا التقديرين لا يجرى، وهذا هو الجواب عن التقريب، لا يجرى هذا الاستصحاب إمّا لوجود معارض له يمنع من جريانه، أو لوجود أصل حاكم عليه، أيضاً يمنع من جريانه. المعارضه يمكن تصويرها بأن يقال: هناك تنافٍ محسوس بين بقاء جامع التكليف بعد الإتيان بالأقل وبين عدم تعلق التكليف بالأكثر. إذا كان جامع التكليف باقياً بعد الإتيان بالأقل، فهذا معناه أنّ التكليف متعلق بالأكثر؛ لأنه لو كان متعلقاً بالأقل لما بقى جامع التكليف بعد الإتيان بالأقل، فبقاء جامع التكليف بعد الإتيان بالأقل يتنافى مع افتراض عدم تعلق التكليف بالأكثر، إذا كان الجامع باقياً بعد الإتيان بالأقل، فلا بد أن يتعلق بالأكثر، إذا لم يكن التكليف متعلقاً بالأكثر، فلا بد أن لا يبقى الجامع بعد الإتيان بالأقل، فيوجد بينهما تنافٍ؛ فحينئذ تكون هناك معارضه بين الأصل الذي يثبت بقاء جامع التكليف بعد الإتيان بالأقل وبين الأصل الذي ينفي تعلق التكليف بالأكثر، فتقع المعارضه بين استصحاب بقاء جامع التكليف بعد الإتيان بالأقل، وبين استصحاب عدم تعلق جعل التكليف للأكثر، وهذان الاستصحابان يتعارضان ويتساقطان، وبالتالي لا يمكن أن نستدل في محل الكلام باستصحاب بقاء جامع التكليف لوجود المعارض له .

ص: ٦١٠

---

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد سرور الحسيني، ج ٢، ص ٤٤٤.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

انتهى الكلام إلى الجواب الثالث وهو للسيد الخوئي (قدّس سرّه) ذكر أنّ استصحاب جامع التكليف بعد الإتيان بالأقلّ مُعارض باستصحاب عدم تعلق جعل التكليف بالأكثر؛ بل يقول: لو لم نقل بكونه محكوماً له، أى لو لم نقل بأنّ استصحاب جامع التكليف محكوم لاستصحاب عدم تعلق جعل التكليف بالأكثر، وعلى كلا التقديرين لا يجرى استصحاب جامع التكليف كما هو المدعى فى المقام لمن يريد إثبات الاشتغال ووجوب الإتيان بالأكثر. يقول: استصحاب جامع التكليف ساقط، إمّا بالحكومة أو بالمعارضه، وعلى كلا التقديرين لا يصح الاستدلال به لإثبات الاشتغال بعد الإتيان بالأقلّ. المعارضه بينا الوجه فيها؛ إذ من الواضح أنّ هناك تنافياً بين بقاء جامع التكليف وبين عدم تعلق التكليف بالأكثر، هذان أمران لا يجتمعان. نعم، قد يُستشكل فى مسأله الحكومة، باعتبار أنّ الحكومة هنا غير متصوره؛ لأنّ الحكومة إنّما تتصور عندما نفترض أن يكون الجامع مترتباً على الفرد نفيّاً وإثباتاً ترتباً شرعياً؛ حينئذٍ تكون الحكومة متصوره، فإذا أثبتنا الفرد يترتب عليه الجامع، وإذا نفيّا الفرد يترتب عليه نفيّ الجامع، لكن هذا الترتب لكى يجرى الاستصحاب لابد أن يكون ترتباً شرعياً، وفى المقام لا يوجد ترتب شرعى بين الجامع وبين الفرد إثباتاً ونفيّاً، وإنّما الترتب عقلى محض، فى محل الكلام بعد الإتيان بالأكثر استصحاب عدم تعلق الجعل بالأكثر هذا استصحاب فى الفرد، الجامع له فردان، تعلق الجعل بالأكثر وتعلق الجعل بالأقلّ، نحن باستصحاب عدم تعلق الجعل بالأكثر نريد أن نفيّ الجامع، وهذا معنى الحكومة، بمعنى أن استصحاب عدم تعلق الجعل بالأكثر يكون رافعاً لموضوع استصحاب بقاء الجامع، موضوع استصحاب الجامع هو الشك فى بقاء الجامع، المكلف بعد الإتيان بالأقلّ يشك فى بقاء الجامع وارتفاعه، هذا الشك الذى هو موضوع استصحاب بقاء الجامع يرتفع تعبدّاً باستصحاب عدم تعلق الجعل بالأكثر، وهذا الارتفاع التعبدى يكون عندما يكون هناك ترتب للجامع على الفرد إثباتاً ونفيّاً؛ حينئذٍ إذا كان هناك ترتب شرعى، فالتعبد بالفرد هو تعبد بالجامع، والتعبد بنفى الفرد هو تعبد بنفى الجامع، فعندما يتعبد بالفرد فكأنه تعبد بنفى الجامع، فينتفى الشك تعبدّاً الذى هو موضوع استصحاب بقاء الجامع، فالحكومة تتوقف على افتراض أن يكون ترتب الجامع على الفرد نفيّاً وإثباتاً ترتباً شرعياً حتى تجرى فيه الحكومة ويثبت التعبد ويكون الاستصحاب الثانى رافعاً للشك الذى هو موضوع استصحاب بقاء الجامع، وهذا غير تام؛ لأنّه وإن كان هناك ترتب، لكنّه ترتب عقلى؛ لأنّه له فردان إما هذا أو هذا، فإذا جاء بأحد الفردين، بقاء الجامع بعد ذلك يكون مرهوناً بوجود الفرد الثانى، فإذا نفيّا الفرد الثانى بعد الإتيان بالأوّل؛ حينئذٍ يرتفع الجامع، فالترتب موجود، لكنّه عقلى محض وليس ترتباً شرعياً؛ ولذا لا تكون الحكومة متصوره فى محل الكلام، لكن السيد الخوئي (قدّس سرّه) عندما ذكر هذا ذكر الحكومة كاحتمال، قال (لو لم نقل بكونه محكوماً) وإلا هو ذكر المعارضه أولاً، أن استصحاب بقاء الجامع معارض باستصحاب عدم تعلق الجعل بالأكثر؛ حينئذٍ الاستصحاب المستدل به فى المقام حتى لو فرضنا أنّه لا يسقط على أساس الحكومة، لكنّه يسقط على أساس المعارضه.

ص: ٦١١

نعم، قد يقال: فى محل الكلام لماذا لا نجوز الرجوع إلى استصحاب بقاء الجامع من دون أن يكون معارضاً باستصحاب عدم

تعلق جعل التكليف بالأكثر، وذلك بدعوى أنّ هذا الاستصحاب المعارض مبتلى هو بالمعارضه، باعتبار أن استصحاب عدم تعلق جعل التكليف بالأقل - أكثر معارض استصحاب عدم تعلق الجعل بالأقل، فكل منهما لا نعلم به، الأقل بحده، الأقل لا بشرط، الأقل على نحو الإطلاق لا - نعلمه، فكما لا - علم لنا بتعلق التكليف بالأقل - أكثر لا - علم لنا أيضاً بتعلق التكليف بالأقل، فكما أنّ ذاك مشكوك - هذا أيضاً مشكوك، وكل منهما مسبوق بالعدم، فاستصحاب عدم تعلق جعل التكليف بالأكثر يُعارض باستصحاب عدم تعلق جعل التكليف بالأقل، فيتعارضان ويتساقطان فراجع إلى استصحاب بقاء الجامع، هذا المعارض الذى ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) له معارض، ومعارضه هو استصحاب عدم تعلق جعل التكليف بالأقل؛ لأننا لا يقين لنا بتعلق جعل التكليف بالأقل بحده، هو أمر مشكوك، كما أنّ تعلق جعل التكليف بالأكثر بحده مشكوك، كذلك تعلق جعل التكليف بالأقل بحده مشكوك، فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان، فيسلم استصحاب بقاء الجامع عن المعارض ولا يتم كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه).

هذا الإشكال فى الحقيقة غير وارد؛ بل لعله خلاف المفروض فى محل الكلام، المفروض فى محل الكلام أنّ استصحاب عدم تعلق التكليف بالأقل لا - يجرى فى الأقل، باعتبار أننا فرغنا عن أنّ وجوب الأقل متيقن وأنّ حدود هذا الوجوب، الاستقلاليه والضمنيه والشرطيه واللا بشرطيه والبشرط شيئيه... قلنا أنّها لا تدخل فى العهده ولا تشتغل بها الذمه، بحدود ما تشتغل به الذمه الأقل يكون معلوم الوجوب، فلا - مجال لاستصحاب عدم تعلق التكليف به، هو قطعاً تعلق التكليف به، إذا أدخلت الحدود فى البين، نقول أنّ إدخالها غير صحيح؛ لأنها لا تدخل فى العهده ولا تشتغل بها الذمه، فى حدود ما تشتغل به الذمه الأمر دائر بين الأقل والأكثر لا بين المتباينين، وهذا معناه أنّه لا علم إجمالى فى الحقيقة، وإنما هناك علم تفصيلى بوجوب الأقل ودخول الأقل فى العهده واشتغال الذمه به وشك فى اشتغال الذمه بما زاد عليه. فإذن: لا يمكن إجراء استصحاب عدم تعلق التكليف بالأقل حتى يعارض استصحاب عدم تعلق التكليف بالزائد، ويتساقطان ويرجع إلى استصحاب بقاء الجامع. ومن هنا يظهر أنّ الظاهر أنّ ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) من هذا الجواب يكون تاماً، لكن بلحاظ المعارضه لا بلحاظ الحكومه. ومن هنا يظهر أنّ الاستدلال بالاستصحاب لإثبات الاشتغال وإثبات وجوب الإتيان بالأكثر استدلال مردود بالجواب الثانى والجواب الثالث.

ثمَّ أنه قبل أن تنتقل إلى الاستدلال بالاستصحاب على البراءة، نذكر أنه قد يُستدل على الاشتغال باستصحابٍ آخر غير الاستصحاب المتقدم، يُستبدل الاستصحاب السابق الذي هو استصحاب حكمي، استصحاب بقاء جامع التكليف، يُستبدل باستصحاب موضوعي يثبت نفس النتيجة وهي الاشتغال ووجوب الإتيان بالأكثر، وهذا الاستصحاب الموضوعي في المقام هو عبارة عن استصحاب عدم الإتيان بالواجب المردد بين الأقل والأكثر؛ لأنَّ المكلف لا محاله يشك بعد الإتيان بالأقل في أنه هل جاء بالواجب الذي علم به إجمالاً المردد بين الأقل والأكثر، أو لم يأت به؟ إذا كان الواجب في الواقع هو الأكثر، هو لم يأت بالواجب. نعم، إذا كان الواجب هو الأقل يكون قد جاء به، فإذاً: هو بعد الإتيان بالأقل يشك في أنه جاء بالواجب المعلوم إجمالاً المتيقن سابقاً المردد بين الفردين، أو لم يأت بهذا الواجب؟ فيستصحب عدم الإتيان بهذا الواجب، فيثبت تعديداً أنه لم يأت بالواجب الذي علم به واشتغلت به الذمَّة، هنا أيضاً يحكم العقل بلزوم تفرغ الذمَّة ممَّا اشتغلت به، العقل يحكم بما يُفرغ الذمَّة قطعاً، ومن الواضح أنَّ هذا لا يكون إلا إذا جاء بالأكثر، فيجب الإتيان بالأكثر على هذا الأساس لا على أساس استصحاب بقاء جامع التكليف، هو لم يأت بالواجب، الواجب على إجماله، الواجب المردد الذي كان يعلم به سابقاً علماً إجمالياً، هذا بعد الإتيان بالأقل هو لا يعلم بأنه قد جاء به، فيستصحب عدم الإتيان به، بمجرد أن يثبت عدم الإتيان به تعديداً بالاستصحاب يحكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني الذي لا يكون ولا يتحقق إلا بالإتيان بالأكثر، فيجب الإتيان بالأكثر. لا مجال للاستشكال في هذا الاستصحاب، كل أركان الاستصحاب متوفرة فيه، يقين سابق بعدم الإتيان بالواجب، قبل الإتيان بالأقل هو على يقين بأنه لم يأت بالواجب المردد، وشكٌّ لاحق في الإتيان بالواجب المردد على إجماله، والمتيقن أيضاً هو نفس المشكوك، ما تيقنه وهو الواجب المردد بين هذا وهذا، هذا هو الذي يشك في أنه جاء به أو لا، المشكوك هو نفس ما تيقن به سابقاً، فأركان الاستصحاب متوفرة فيجري الاستصحاب، ويثبت الاشتغال ووجوب الإتيان بالأكثر على حد ما ثبت الاشتغال في الطرح الأول، هناك أيضاً كنَّا نستصحب بقاء جامع التكليف، لكن قلنا أنَّ الذي يحكم بوجوب الإتيان بالأكثر هو العقل لا أن تنتقل من بقاء جامع التكليف لإثبات وجوب الأ-كث-ر، وإلا هذا يكون أصلاً مثبتاً، وإنما نكتفي بمؤدَّى الاستصحاب وهو بقاء جامع التكليف، تعديداً بقاء جامع التكليف، العقل يحكم بلزوم الإتيان بالأكثر وتفرغ الذمَّة قطعاً. نفس هذا الكلام يقال في هذا الاستصحاب الموضوعي، هذا الاستصحاب مشكلته هي أنَّ المتيقن هو عبارة عن العنوان الإجمالي، وهو عنوان (أحد الأمرين) إمَّا الأقل أو الأكثر، إمَّا صلاة الظهر، أو صلاة الجمعة، إمَّا صلاة التمام، أو صلاة القصر، المتيقن هو هذا العنوان الإجمالي، والمشكوك هو أيضاً هذا العنوان الإجمالي، لدينا في باب الاستصحاب شرط لجريان الاستصحاب، وهو أن يكون للمستصحب اثر شرعي، أن يترتب عليه أثر شرعي، يجري الاستصحاب ويُعقل التعبد به بلحاظ ذلك الأثر الشرعي، يكون الغرض من الاستصحاب هو إثبات الأثر الشرعي تعديداً، وهذا يعني أنه لا بد أن يكون المستصحب ممَّا له اثر شرعي، هناك أثر شرعي ترتب على المستصحب حتى يجري الاستصحاب بلحاظه، إمَّا إذا فرضنا أنَّ المستصحب ليس له اثر شرعي لا يجري الاستصحاب ولا تشمله أدله الاستصحاب، هذا الاستصحاب لا يجري؛ لأنَّ من شرائط جريان الاستصحاب على ما يُذكر في محله هو أن يكون المستصحب له اثر شرعي. في محل الكلام المستصحب ليس هو الأقل، أو الأ-كث-ر، هذه تمثّل أفراداً، وإنما المستصحب في محل الكلام هو عبارة عن العنوان الإجمالي، هو عبارة عن عنوان (أحد الأمرين) إمَّا الظهر، أو الجمعة، هذا هو المستصحب الذي أنا على يقين سابق منه وعلى شكٍّ لاحق به، هذا ليس له اثر شرعي، عنوان (أحد الأمرين) ليس له اثر شرعي، الآثار الشرعية ترتب على الأفراد، ترتب على صلاة الظهر وعلى صلاة الجمعة، ترتب على وجوب تسعة أجزاء (الأقل)، أو على عشرة أجزاء منضمّاً إليها الجزء العاشر، الآثار الشرعية ترتب على الأفراد ولا ترتب على عنوان (أحد الأمرين)، عنوان أحد الأمرين عنوان انتزاعي لم يقع موضوعاً لحكم شرعي أصلاً. ومن هنا يظهر أنَّ إجراء استصحاب عدم الإتيان بالواجب على إجماله، أنا لا استصحب عدم الإتيان بصلاة

الظهر، هذا جيد جداً وليس فيه مشكله، إذا توفرت أركان الاستصحاب فيه جيد، إذا افترضنا أنه صلى صلاة الجمعة يستصحب عدم الإتيان بصلاة الظهر، هذا الاستصحاب يجرى ويترتب عليه الأثر؛ لأن الأثر يترتب على صلاة الظهر نفيًا، أو إثباتًا، لكن المدعى فى المقام أنى استصحب العنوان الإجمالى، استصحب عدم الإتيان بالواجب على إجماله، بعبارة أكثر وضوحاً استصحب عدم الإتيان بأحد الأمرين، الإتيان بعنوان (أحد الأمرين) لا- يترتب عليه أثر شرعى لا نفيًا ولا إثباتًا، ومن هنا يظهر أن جريان الاستصحاب فى المقام ليس واضحاً ومحل إشكال، باعتبار أن ما تتوفر فيه أركان الاستصحاب الذى هو العنوان الإجمالى، عنوان (أحدهما) هذا ليس له أثر شرعى حتى يجرى فيه الاستصحاب، وما له أثر شرعى وثمره شرعية تترتب عليه وهو العناوين التفصيلية، يعنى عنوان صلاة الجمعة، أو عنوان وجوب تسعة أجزاء، أو عنوان وجوب عشرة أجزاء، هذا له أثر شرعى، لكنه لا تتوفر فيه أركان الاستصحاب، أركان الاستصحاب لا- تتوفر فى صلاة الظهر وصلاة الجمعة، لا تتوفر فى الأقل وفى الأكثر، أنا ليس لدى سابقاً يقين من الأقل ولا يقين من الأكثر، لا يوجد عندى يقين بوجوب صلاة الظهر أو بوجوب صلاة الجمعة، فلا يمكن أن نجرى الاستصحاب فى الأقل وفى الأ- كثر باعتبار عدم توفر أركان الاستصحاب فى الأفراد وفى العناوين التفصيلية بحسب الفرض، أنا ابتداءً لدى تردد وإجمال فى أن الواجب ما هو؟ هل هو الأقل، أو الأ- كثر؟ من البدايه، هذا هو فرض المسألة، فإذا ماله اثر شرعى يمكن أن يجرى الاستصحاب بلحاظه لا- تتوفر فيه أركان الاستصحاب، وما تتوفر فيه أركان الاستصحاب الذى هو العنوان الإجمالى أو عنوان (أحد الأمرين) لا أثر شرعى يترتب عليه حتى يجرى الاستصحاب بلحاظه. ومن هنا يظهر أن استبدال استصحاب بقاء الجامع لإثبات الاشتغال باستصحاب عدم الإتيان بالواجب المردد بين الأقل والأكثر، هذا غير تام؛ بل كل منهما لا يجرى لإثبات الاشتغال فى محل الكلام. وبهذا ننتهى عن الاستدلال بالاستصحاب لإثبات الاشتغال.



الاستدلال بالاستصحاب لإثبات عدم وجوب الإتيان بالأكثر، السيد الخوئي (قدّس سرّه) ذكر لهذا الاستدلال تقرّيبين: (1)

التقريب الأوّل: أن نجرى الاستصحاب بالنسبة إلى اللّحاظ، بأن نقول: نحن نشكّ في أنّ الجاعل عندما جعل التكليف هل لاحظ الأكثر أو لم يلاحظ الأكثر، فنجرى استصحاب، أو أصاله عدم لحاظ الأكثر عند جعل التكليف. هذا الاستصحاب إذا تمّ وجرى؛ حينئذٍ ينفي وجوب الأ-كثر في الحقيقة؛ لأنّ معنى أنّ الشارع عندما جعل التكليف لم يلاحظ الأكثر، معناها عدم وجود وجوب على الأكثر، يعني لم يجعل الوجوب على الأكثر؛ لأنّ جعل الوجوب على الأكثر يستلزم لحاظ الأكثر، فإذا نفينا لحاظ الأكثر عند جعل التكليف، معنى ذلك أنه لا جعل للوجوب على الأكثر، وهذا يثبت البراءة.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) أشكل على هذا التقريب:

الإشكال الأوّل: عدم اللّحاظ ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي إطلاقاً، ويعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً، أو على الأقل يكون موضوعاً يترتب عليه حكم شرعي، ولحاظ الأكثر وعدم لحاظه ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

الإشكال الثاني: أنّ الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب عدم لحاظ الأقل، فكما نجرى استصحاب عدم لحاظ الأكثر عند جعل التكليف نجرى استصحاب عدم لحاظ الأقل أيضاً عند جعل التكليف، باعتبار أنّ الأمر يدور واقعاً بحسب الفرض بين لحاظ الأقل لا- بشرط تجاه الجزء العاشر وبين لحاظ الأقل بشرط انضمام الجزء العاشر، الأوّل نسميه (الأقل) والثاني نسميه (الأكثر)، وكل منهما أمر يشكّ فيه ومسبوق بالعدم، لحاظ الأكثر، يعني لحاظ الأقل منضمّاً إليه الجزء العاشر أمر مشكوك الحدوث لا نعلم به، ومسبوق بالعدم، فيجرى فيه استصحاب العدم، كذلك لحاظ الأقل مطلقاً من ناحيه الجزء العاشر، هذا أيضاً مشكوك الحدوث ومسبوق بالعدم، فيجرى فيه استصحاب عدم هذا اللّحاظ المشكوك الحدوث؛ فحينئذٍ يكون هذا الاستصحاب الذي ذكر معارضاً باستصحاب عدم لحاظ الأقل عند جعل التكليف، فلا يجرى هذا الاستصحاب لأجل المعارضه.

ص: ٦١٤

ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) بالنسبة للإشكال الأوّل تام، اللحاظ وعدم اللحاظ هي أمور لا يجرى فيها الاستصحاب، المستصحب لا بدّ أن يكون إما هو بنفسه حكم شرعي أو موضوعاً لحكم شرعي، أو يكون له أثر شرعي ينفع المكلف في فراغ الذمّه وعدم فراغها. اللحاظ وعدم اللحاظ ليسا هكذا.

أمّا بالنسبة للإشكال الثاني الذي هو من ناحيه فنيه لا بدّ أن نفترض أنّه مبني على التنزّل عن الإيراد الأوّل، هذا الإشكال الثاني غير صحيح والمعارضه غير صحيحه، بمعنى أنّ استصحاب عدم لحاظ الأكثر عند جعل التكليف لا يعارض باستصحاب عدم لحاظ الأقل عند جعل التكليف. هذا الإشكال الثاني ليس صحيحاً؛ لأنّه ما هو المقصود بإجراء استصحاب عدم لحاظ الأقل عند جعل التكليف؟ وبعبارة أخرى ماذا يترتب على هذا الاستصحاب؟ وماذا يُراد إثباته بهذا الاستصحاب؟ نقول إنّ هذا الاستصحاب لا يجرى؛ لأنّه إن أريد به إثبات لحاظ الأكثر عند جعل التكليف، فهذا أصل مثبت، أنت باستصحاب عدم لحاظ الأقل عند جعل التكليف تريد إثبات لحاظ الأكثر عند جعل التكليف، وهذا يكون أصلاً مثبتاً، وأمّا إذا أريد استصحاب عدم لحاظ الأقل عند جعل التكليف الغرض منه هو التأمين من ناحيه ترك الأقل حتى يكون المكلف في أمان وراحه عندما يترك الأقل؛ لأنّ الاستصحاب يثبت له أنّ الشارع لم يلحظ الأقل عندما جعل التكليف، وهذا قطعاً باطل وغير صحيح؛ لأنّ فرض ترك الأقل هو فرض المخالفه القطعيه ولا يُعقل التأمين من ناحيه المخالفه القطعيه، وإنّما المعقول هو التأمين من ناحيه احتمال المخالفه والمخالفه الاحتماليه وليس المخالفه القطعيه، فإذن: ما هو الغرض من إجراء الاستصحاب؟ الاستصحاب لا يجرى في الأقل؛ لأنّه لا يترتب عليه ثمره، ليس هناك شيء يمكن إثباته باستصحاب عدم جعل التكليف، بخلاف استصحاب عدم لحاظ الأكثر عند جعل التكليف، هذا استصحاب لو تمّ وتنزلنا عن الملاحظه الأولى هذا يمكن أن يثبت به أنّ الزائد لم يتعلّق به التكليف، وهذا يكفينا لإثبات التأمين من ناحيه الزائد، أنّه أنت من ناحيه التكليف الزائد لست مؤاخداً، الاستصحاب أثبت لك أنّ الشارع لم يلحظ الأكثر عندما جعل التكليف، فله فائده ويمكن إثبات شيء به، بخلاف استصحاب عدم لحاظ الأقل عند جعل التكليف فأنّه ليس كذلك، فالمعارضه ليست صحيحه. نعم اصل الإشكال الأوّل يكون وارداً.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

كان الكلام في الاستدلال بالاستصحاب على البراءة وعدم وجوب الأكثر. قلنا أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) ذكر له تقريبين، ذكرنا التقريب الأوّل في الدرس السابق والذي كان عبارة عن استصحاب عدم لحاظ الأكثر حين جعل الوجوب والتكليف، والمقصود هو وجوب الأكثر. التقريب الثاني، هو استصحاب عدم تعلّق الأمر بالمركب من هذا الجزء المشكوك الذي هو عبارة أخرى عن استصحاب عدم وجوب الأكثر، أو عدم وجوب الزائد، والمقصود هو استصحاب عدم جعل الأكثر في مقابل الأوّل الذي كان ناظراً إلى اللّحاظ، استصحاب عدم لحاظ الأكثر عند جعل التكليف، هذا يستصحب عدم نفس التكليف، باعتبار أنّ جعل التكليف أمر حادث مسبق بالعدم، فإذا شككنا في حدوثه نستصحب عدمه، أي نستصحب عدم جعل وجوب الأكثر، أو عدم جعل وجوب الزائد.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) أورد عليه بأنّ هذا الاستصحاب معارض بمثله، نظير ما تقدّم في التقريب الأوّل، باعتبار أنّ المتيقن هو تعلّق الأمر بالأقل، لكنّ أمره دائر بين الإطلاق وبين التقييد، بين الأقل مطلقاً من حيث الجزء العاشر، وبين الأقل المقيد بالجزء العاشر، فالأقل نيقن بتعلّق التكليف به، لكنّ أمره دائر بين التقييد والإطلاق؛ حينئذٍ يأتي الحديث السابق من أنّه كما أنّ التكليف بالأقل على نحو التقييد أمر مشكوك الحدوث ومسبوق بالعدم، كذلك الأمر بالأقل على نحو الإطلاق أيضاً مشكوك الحدوث ومسبوق بالعدم، فإذا شككنا فيه يمكن أن نجرى استصحاب عدم تعلّق التكليف بالأقل واستصحاب عدم جعل التكليف بالأقل على نحو التقييد كما يمكن أن نجرى استصحاب عدم جعل التكليف بالأقل على نحو الإطلاق؛ لأنّ جعل التكليف على نحو التقييد وجعل التكليف بالأقل على نحو الإطلاق كلّ منهما أمر حادث مسبق بالعدم، وحيث أننا نعلم بتحقيق أحدهما، هذا يحقق حاله التعارض بين الاستصحابيين؛ لأنّ إجراء الاستصحابيين معاً فيهما هو خلاف العلم الإجمالي الذي نعلم بتحقيق أحدهما قطعاً، فلا يجوز لنا أن ننفي كلّاً منهما باستصحاب العدم، كما أنّ إجراء الاستصحاب في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وهذا يوجب تعارض الاستصحابيين. إذن: استصحاب عدم جعل التكليف بالأقل -كثير معارض باستصحاب عدم جعل التكليف بالأقل، فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان، فلا يصح الاستدلال بالاستصحاب الأوّل على البراءة في محل الكلام.

ص: ٦١٦

أورد على نفسه اعتراضاً وأجاب عنه، وحاصل هذا الاعتراض: ما هو الفرق بين محل الكلام وبين ما تقدّم منه؟ حيث أنّه ذكر أنّ البراءة عن وجوب الأقل -كثير لا- تعارض بالبراءة عن وجوب الأقل؛ بل تجرى البراءة عن وجوب الأقل -كثير ويحكم بانحلال العلم الإجمالي حكماً؛ لأنّ الأصل نفى أحد الطرفين بلا معارض، فالبراءة لنفي وجوب الأكثر تجرى وليست معارضة للبراءة في الأقل، وعلى هذا الأساس حكم بانحلال العلم الإجمالي حكماً. الاعتراض الذي أوردته على نفسه يقول: ما هو الفرق بين محل الكلام وبين ما ذكرته هناك؟ إذا كانت البراءة الجارية في الأكثر لا تعارض بالبراءة الجارية في الأقل، فالاستصحاب الجارية في الأكثر في محل الكلام ينبغي أن لا- يكون معارضاً بالاستصحاب الجارية في الأقل، البراءة لنفي وجوب الأكثر ليست معارضة بالبراءة

لنفى وجوب الأقل، لكن استصحاب عدم جعل التكليف بالأكثر معارض باستصحاب عدم جعل التكليف بالأقل، فما هو الفرق بينهما؟ يجب عن هذا الاعتراض لتكميل جوابه الأساسي، يقول هذا الاعتراض غير وارد للفرق بين البراءة والاستصحاب، الفرق هو أن البراءة إنما تجرى في الأحكام الإلزامية ولا معنى لإجرائها في الأحكام الترخيصية! ومن الواضح أن الإطلاق ليس حكماً إلزامياً، الإطلاق ليس حكماً إلزامياً، الإطلاق هو عبارة عن ترخيص في تطبيق الأمور به على أفراد متعدده، الإطلاق مرجعه إلى السعه، بخلاف التقييد، التقييد فيه إلزام، فالفرق بين الأقل على نحو الإطلاق وبين الأقل على نحو التقييد هو أن البراءة تجرى في الأقل المقيّد، الذي هو الأكثر، تجرى في الأكثر لنفى وجوب الأكثر؛ لأنه إلزام بضم الجزء العاشر إلى التسعه، فتجرب فيه البراءة، بينما لا- معنى لجريان البراءة في الإطلاق، فيجب الأقل مطلقاً من ناحيه الجزء العاشر، هذا لا- يمكن إجراء البراءة فيه لنفى الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق في واقعه ترخيص والبراءة لا- تجرب في الأحكام الترخيصية، بخلاف الاستصحاب، فأنه يجرب في كل شيء كنت على يقين منه وشككت فيه لاحقاً، سواء كان إلزاماً أو ترخيصاً، أو موضوعاً لحكم شرعي، يجرب في جميع الموارد، فافتراض أن الإطلاق المقابل للتقييد هو أمر ترخيصي، لكن عندما تشك في ثبوته وهو مسبوق بالعدم لا مانع من استصحاب عدمه، فيجرب فيه الاستصحاب ويعارض الاستصحاب الجاري في الأكثر. فإذن: استصحاب عدم جعل وجوب الأكثر يُعارض باستصحاب عدم جعل وجوب الأقل. هذا هو الجواب الذي ذكره على التقريب الثاني.

هذا الجواب عن التقريب الثانى يمكن أن يُلاحظ عليه بأن استصحاب عدم جعل الوجوب \_\_\_\_\_ وجوب الأقل مطلقاً، أو وجوب الأقل، والمقصود بوجوب الأقل فى قبال الأ- كثر يعنى الوجوب المطلق من ناحيه الجزء العاشر \_\_\_\_\_ لا- يجرى ولا- يُعارض ولا- يُعارض استصحاب عدم جعل التكليف للأكثر؛ لأنه ليس له أى اثر ولا تترتب عليه أى ثمره عمليه حتى يجرى الاستصحاب بلحاظه؛ لأنه ماذا يراد بهذا الاستصحاب ؟ تاره يُراد بهذا الاستصحاب إثبات وجوب الزائد، نستصحب أنّ وجوب الأقل ليس مطلقاً من ناحيه الجزء العاشر، يعنى مقيد بالجزء العاشر، فيكون الغرض من إجراء هذا الاستصحاب هو إثبات وجوب الزائد. إذا كان هذا هو الغرض، فإشكاله واضح، أنّ هذا أصل مثبت، باعتبار أنّ ثبوت الجزء الزائد والتكليف بالجزء الزائد من لوازم عدم جعل التكليف بالأقل بنحو مطلق من ناحيه الجزء العاشر، من لوازمه أنّ هناك تكليفاً بالجزء العاشر، أنّ وجوب الأقل مقيد بالجزء العاشر، لكن هذا لازم ولا يثبت بالاستصحاب.

وأما إذا كان الغرض من إجراء هذا الاستصحاب فى الأقل المطلق من ناحيه الجزء العاشر هو التأمين من ناحيه ترك الأقل، نستصحب عدم جعل وجوب الأقل المطلق من ناحيه الجزء العاشر لغرض التأمين من ناحيه ترك الأقل، هذا يرد عليه الإشكال السابق، وهو أنّ فرض ترك الأقل هو فرض المخالفه القطعيه ولا- يعقل التأمين من ناحيه المخالفه القطعيه، وإنما المعقول هو التأمين من ناحيه المخالفه الاحتماليه ليس إلا، بينما ترك الأقل لا إشكال أنّه مخالفه قطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، فكيف يُعقل إجراء الاستصحاب لغرض التأمين من ناحيه هذا الترك، وليس هناك شىء آخر يمكن تصوّره فى المقام لتصحيح جريان الاستصحاب فى الأقل المطلق من ناحيه الجزء العاشر سوى أنّه يعارض ذلك الاستصحاب، يعنى ليس له أثر سوى المعارضه وهذا لا يكفى لإجراء الاستصحاب فيه، فمن هنا لا يُعارض هذا الاستصحاب الذى أُبرز فى هذا التقريب لغرض إثبات البراءه باستصحاب الأقل المطلق من ناحيه الجزء العاشر. هذا الإيراد الذى ذكره يبدو أنه ليس وارداً.

هناك إيراد ثانٍ ذكر في أحد تقريرى المحقق النائيني (قدّس سرّه) وهو (فوائد الأصول)، هذا الإيراد يقول أنّ هذا الاستصحاب لا يجرى، باعتبار أنّ مسأله إجراء الاستصحاب فى الجعل إثباتاً ونفياً هو محل تأمل من قبل المحقق النائيني (قدّس سرّه)، يقول لا معنى لإجراء الاستصحاب فى الجعل لا إثباتاً ولا نفياً، نحن فى المقام مقصودنا إجراء الاستصحاب فى الجعل نفياً، استصحاب عدم جعل التكليف، هو يقول أنّ الاستصحاب أصلاً لا- يجرى فى الجعل، لا- نفياً ولا إثباتاً، باعتبار أنّ الآثار الشرعيه والآثار العقلية من قبيل وجوب الطاعة وحرمة المعصيه وما يترتب عليهما من استحقاق العقاب واستحقاق الثواب..... كل هذه لآثار تترتب على المجعول لا- على الجعل، الجعل المجزّد عن المجعول لا- أثر له يقول: لو أمكن التفكيك بين الجعل والمجعول، وكان هناك فقط جعل بلا- مجعول، ولو من باب فرض المحال ليس محال، لا يترتب على الجعل أى أثر، وإنّما الآثار وجوداً وعدمًا ترتب على المجعول، يعنى الحكم الفعلى عندما يتحقق موضوعه يصبح الحكم فعلياً، فإذا صار الحكم فعلياً ترتب عليه الآثار الشرعيه وتترتب عليه الآثار العقلية، الذى يجب على المكلف طاعته هو المجعول (الحكم الفعلى) إذا صار الحكم فعلياً يُعبّر عنه بالحكم المجعول، أمّا الجعل جعل وجوب الحج على المستطيع البالغ، هذا مجزّد جعل لا يترتب عليه شىء، إذا لم يصل إلى مرحله الفعليه فلا- اثر له، غير المستطيع لا يؤثر فيه شىء هذا الجعل الموجود، فالآثار الشرعيه إنّما تترتب على المجعول لا على الجعل. يثبت هذه المقدمه، وبناءً على هذا يقول: أنّ استصحاب عدم جعل وجوب الأكثر الذى ذكر فى التقريب الثانى لغرض إثبات البراءه، لا أثر له، إلاّ اللهم إذا كان المقصود بإجراء هذا الاستصحاب هو إثبات المجعول، أو نفيه، إذا كان هذا المقصود نعم، يترتب، لكن هذا يكون أصلاً مثبتاً، ترتب المجعول على الجعل، وترتب عدم المجعول على عدم الجعل ترتب عقلى وليس ترتباً شرعياً، فالاستصحاب الذى يثبت الجعل لازمه ثبوت المجعول، فإذا كان الغرض من استصحاب الجعل إثبات المجعول، فهذا سوف يكون أصلاً مثبتاً؛ لأنّ هناك تلازماً بينهما وليس هناك ترتب شرعى بين المجعول وبين الجعل، وكذلك إذا أردنا باستصحاب عدم الجعل نفى المجعول، فهذا أيضاً يكون أصلاً مثبتاً، إذا لم يكن هذا هو الغرض، فليس هناك أى غرض يترتب على الجعل لا- ثبوتاً ولا عدماً، الجعل المجزّد عن المجعول ليس له أى أثر، وعدم الجعل أيضاً ليس له أى أثر، وبناءً على هذا أساساً لا يجرى استصحاب عدم جعل التكليف بالأكثر حتى يستدل به على البراءه فى محل الكلام.

المحقق العراقي (قدّس سرّه) نقل هذا الإيراد الثانى عن المحقق النائنى (قدّس سرّه) وأجاب عنه، وحاصل ما فسّر به جوابه: أنّ الأثر غير الشرعى الذى يُراد إثباته بالاستصحاب يمكن تصوّره على نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون هذا أثر للمستصحب بوجوده الواقعى. ومثاله التقليدى هو نبات اللّحية بالنسبه إلى حياه زيد، واضح أنّ نبات اللّحية أثر غير شرعى لحياه زيد، فهو أثر للوجود الواقعى للمستصحب وليس أثراً للوجود الظاهرى للمستصحب، إذا ثبتت حياه زيد ظاهراً لا- يترتب عليها نبات اللّحية، وإنّما نبات اللّحية يترتب على حياه زيد واقعاً لا- على حياهه ظاهراً وبالتعبّد الاستصحابى وأمثاله، ومن هنا لا يمكن إثبات نبات اللّحية باستصحاب حياه زيد.

النحو الثانى: قد يكون الأثر غير الشرعى أثراً للمستصحب بوجوده الأعم من الواقعى والظاهرى، هو يترتب على وجود المستصحب من دون فرق بين أن يكون وجوداً واقعياً، أو ظاهرياً، كما يترتب على الوجود الواقعى للمستصحب كذلك يترتب على الوجود الظاهرى للمستصحب، ومثاله الأحكام العقليه، وجوب الطاعه، حرمة المعصيه، بالنسبه إلى التكليف الشرعى، واضح أنّ ما يحكم العقل بطاعته ليس هو خصوص الوجود الواقعى للحكم الشرعى، وإنّما هو يترتب على الوجود الأعم من الواقعى أو الظاهرى، يعنى التكليف الشرعى إذا ثبت ظاهراً بتعبّد من قبل الشارع يحكم العقل بوجوب إطاعته ويحكم بحرمة معصيته، ليس حكم العقل بوجوب الطاعه وحرمة المعصيه متوقف على الوجود الواقعى للتكليف، كلاً، هو كما يترتب على الوجود الواقعى للتكليف كذلك يترتب على الوجود الظاهرى للتكليف، فى مثل هذا، ليس هناك أىّ ضمير فى إجراء الاستصحاب لإثبات هذا الأثر، لا- مشكله فى أن نجري الاستصحاب فى التكليف الشرعى ونثبت التكليف الشرعى ظاهراً ويترتب عليه ذلك الأثر غير الشرعى وهو وجوب الطاعه وحرمة المعصيه؛ لأنّ وجوب الطاعه وحرمة المعصيه عقلاً تترتب على الوجود الأعم من الظاهرى والواقعى، وهذا وجوب ظاهرى للتكليف ثبت بالتعبّد بالاستصحاب، فيترتب عليه هذا الحكم العقلى، هذا الأثر غير الشرعى فيثبت هذا الأثر، ولا يكون الأصل حينئذٍ مثبتاً. يقول: أنّ ما نحن فيه من هذا القبيل، بمعنى أنّ إثبات المجعول باستصحاب الجعل، أو إثبات عدم المجعول باستصحاب عدم الجعل الذى هو محل كلامنا فعلاً، يقول: كل منهما يكون من قبيل الثانى، بمعنى أنّ المجعول وجوداً وعدمياً يترتب على الجعل وجوداً وعدمياً الأعم من الجعل الواقعى أو الجعل الظاهرى، ترتب فعلية المجعول، حتى تترتب عليه آثاره، هذه الفعلية ليست مترتبة فقط على الواقع، الفعلية كما تترتب على الوجود الواقعى للجعل تترتب على الوجود الظاهرى للجعل، فلو أثبتنا الجعل بالتعبّد الاستصحابى يترتب المجعول كترتب وجوب الطاعه على التكليف الثابت ظاهراً، وقلنا أنّ هذا ليس أصلاً مثبتاً، هنا المجعول أيضاً يترتب على الجعل ولو بوجوده الظاهرى، فإذا جرى الاستصحاب فى الجعل وأثبتنا الجعل بالتعبّد بالاستصحاب يترتب عليه المجعول ولا- يكون أصلاً مثبتاً، إذا نفينا الجعل بالاستصحاب وتعيّدنا الشارع بالاستصحاب بعدم الجعل يترتب عليه عدم المجعول؛ لأنّ المجعول وجوداً وعدمياً ليس من آثار الوجود الواقعى للجعل، وإنّما هو من آثار الوجود الأعم من الواقعى والظاهرى، فيكفى فى إثبات المجعول إثبات الجعل ظاهراً بالاستصحاب، كما يكفى فى إثبات عدم المجعول إثبات عدم الجعل بالاستصحاب من دون أن يلزم من ذلك إشكال المثبته. ثم ذكر فى ذيل كلامه أنّه تعجّب أنّه كيف يمكن المنع من إجراء استصحاب عدم الجعل، إشارة إلى المحقق النائنى (قدّس سرّه)، كيف يمكن المنع من إجراء استصحاب عدم الجعل بحجّه أنّه لا- يترتب عليه أىّ أثر، إلاّ باعتبار إثبات المجعول، أو نفيه، وهذا أصل مثبت، بالنتيجه يمنع من استصحاب الجعل، أو استصحاب عدم الجعل، هو يتعجب، يقول: كيف يمكن هذا، والحال أنّ لازم ذلك هو المنع من جريان استصحاب عدم الجعل فى الأحكام الكليه التى علم بعدمها قبل تشريع الأحكام، وشكك فى ثبوتها بعد التشريع مع أنّ

جريانه من المسلّمات. يقول: إذا منعنا من استصحاب عدم الجعل في محل الكلام كيف نجرى استصحاب عدم الجعل في الأحكام الكليّة التي نعلم بعدمها قبل الشريعة ونشك في ثبوتها بعد الشريعة؟ ماذا نصنع؟ نستصحب عدم الجعل، نشك في أنّ هذا الحكم هل يُجعل في الشريعة أو لا؟ نستصحب العدم المتيقن قبل الشريعة، وهذا استصحاب عدم جعل، فإذا منعنا من استصحاب عدم الجعل في محل الكلام، فلا بدّ أن نمنع من استصحاب عدم الجعل في الأحكام الكليّة عندما تتوفر شروط هذا الاستصحاب، ويقول: أنّ هذا لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ القضية مسلّمه، أنّ استصحاب عدم الجعل في القضايا الكليّة من الأمور المسلّمه عندهم. هذا ما قد يُفهم من كلام المحقق العراقي (قدّس سرّه) بهذه الصياغه.



يمكن أن يُصاغ هذا المطلب بصياغة أخرى وهي صياغة مهمّة قد تكون ماره عليكم، وهي أنّ الأصل إنّما يكون مثبتاً عندما يكون الغرض هو إثبات لوازم المستصحب به، يعني إثبات الآثار غير الشرعيه للمستصحب بالاستصحاب. المستصحب له آثار على قسمين: آثار شرعيه وآثار غير شرعيه، حياه زيد لها آثار شرعيه وهي من قبيل عدم جواز تقسيم أمواله... الخ وله آثار غير شرعيه من قبيل نبات اللّحيه، الأصل المثبت هو إذا كان الغرض من استصحاب الحياه هو إثبات الأثر غير الشرعي. وأمّا إذا كان الغرض من الاستصحاب هو إثبات لوازم نفس الاستصحاب وليس المستصحب، لدينا آثار للمستصحب إن لم تكن شرعيه فالاستصحاب يعجز عن إثباته ويكون بلحاظها أصلاً مثبتاً. ولدينا آثار غير شرعيه لنفس الاستصحاب، لنفس التّعبد الاستصحابي، هذا ليس هناك أيّ ضمير في إثباتها بالاستصحاب، ولا يكون الأصل مثبتاً؛ لأنّ هذه لوازم الاستصحاب، وما دل على الاستصحاب هو دليل اجتهادي، روايه زراره دلّت على التّعبد الاستصحابي، نحن لا ننظر إلى المستصحب، إثبات لوازم المستصحب يلزم منه أن يكون الأصل أصلاً مثبتاً، لكن عندما نريد إثبات نفس لوازم التّعبد الاستصحابي، لا مشكله فيه، فإنّ التّعبد الاستصحابي دلّ عليه الدليل الاجتهادي، ومثبتات الأماره حجّه، مثبتات الأصل العملي ليست حجّه، لكن الأماره حجّه في مداليلها المطابقه وفي مداليلها الالتزاميه، روايات زراره مدلولها المطابقى التّعبد الاستصحابي، ومدلولها الالتزامى شيء آخر، إذا كان الغرض من إجراء الاستصحاب إثبات المداليل الالتزاميه لنفس الاستصحاب، إثبات لوازم الاستصحاب وليس لوازم المستصحب، هذا لا يكون الأصل بلحاظه أصلاً مثبتاً أصلاً من قبيل نفس المثال الذى ذكره المحقق العراقى (قدّس سرّه) وجوب الطاعه وحرمة المعصيه، هذا أثر غير شرعي كما هو واضح، لكن هذا أثر غير شرعي ليس للمستصحب، وإنّما للتّعبد الاستصحابي ومن لوازم نفس التّعبد الاستصحابي وجوب الطاعه وحرمة المعصيه، يعنى عندما يتعبدنى الشارع بشيء يحكم العقل بوجوب الإطاعه وحرمة المعصيه، ليس هو من لوازم المستصحب وإنّما هو من لوازم التّعبد الاستصحابي، أو بعبارة أخرى: هو من لوازم الاستصحاب، والاستصحاب ثابت بدليلي اجتهادي ومثبتات الأماره والأدله الاجتهاديه حجّه، وتكون حجّه في مداليلها المطابقه ومداليلها الالتزاميه. هذا تعبير آخر لما يريده المحقق العراقى (قدّس سرّه) وما نحن فيه من هذا القبيل، بادعاء أنّ المجعول فى محل الكلام هو من لوازم نفس التّعبد الاستصحابي لا- من لوازم المستصحب، فلا- يكون إثبات المجعول بالاستصحاب من باب الأصل المثبت.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

ما تقدّم كلّه كان في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء، ويتحقق عندما نشك في جزئيه جزء من مركب واجب كالشك في وجوب السورة في الصلاة. الآن ننتقل إلى دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشرائط لا- في الأجزاء، ويتحقق في موارد احتمال شرطيه شيء في الواجب، كما أنّ ذلك يتحقق في مورد احتمال جزئيه شيء في المركب الواجب هذا يتحقق في صورته احتمال شرطيه شيء في الواجب.

قبل أن نبين ما هو حكم هذا التردّد من حيث البراءة والاشتغال نذكر الصّور التي ذكروها لما يحتمل كونه شرطاً، فإنّهم ذكروا أنّ الشرط المحتمل يمكن تصوّره على أنحاء؛ لأنّ الشرط المحتمل: تارة يكون شرطاً لمتعلّق التكليف. وأخرى: يكون شرطاً لمتعلّق المتعلّق، الذي قد يسمّى بالموضوع، شرطيه الطهاره في الصلاة لو كانت شرطاً في الصلاة على الميت، فهي شرط في متعلّق التكليف، يعنى في الصلاة، والصلاة هي التي يتعلّق بها الوجوب، وأخرى يكون شرطاً في متعلّق المتعلّق كما بالنسبة إلى احتمال اشتراط الإيمان في الرقبة التي يجب عتقها، فإنّ الإيمان على تقدير اعتباره واشتراطه يكون شرطاً في متعلّق المتعلّق؛ لأنّ التكليف تعلّق بالعتق فهو المتعلّق، والعتق تعلّق بالرقبة، والإيمان شرط في الرقبة، يعنى يشترط في الرقبة أن تكون مؤمنه. هذا من جهه.

من جهه أخرى: أنّ الشرط المحتمل تارة يُفرض أمراً مستقلاً، وله وجود مستقل ومنحاز عن المشروط كما في مثال الطهاره بالنسبة إلى الصلاة، فإنّ الطهاره لها وجود مستقل، وقد يُفرض أمراً غير مستقل، وإنّما هو من تبعات وأنحاء وحالات المشروط وليس له وجود مستقل عنه كما بالنسبة إلى الإيمان بالنسبة إلى الرقبة، الإيمان ليس شرطاً منحازاً عن المشروط، وإنّما يعتبر حاله من حالات المشروط، وهكذا اشتراط الطمأنينه في الصلاة، فرق بين اشتراط الطهاره في الصلاة وبين اشتراط الطمأنينه في الصلاة، الطهاره لها وجود متميّز منحاز، بينما الطمأنينه هي حاله من حالات الصلاة.

ص: ٦٢٢

ومن جهه أخرى: أنّ الشرط المحتمل قد يكون أمراً وجودياً من قبيل الطهاره بالنسبة للصلاة والإيمان في عتق الرقبة وأمثال هذه الشرائط الوجوديه، وهي التي يُعبّر عنها اصطلاحاً (بالشرط) وأخرى يكون الشرط عدم أمر وجودي، هو في نفسه ليس أمراً وجودياً، وإنّما هو عدم أمر وجودي وهو الذي يصطلح عليه (بالمانع) المانع في الحقيقه مرجعه إلى اشتراط عدم ذلك الشيء، فيكون الشرط هو عدم ذلك الشيء، وبطبيعته الحال يكون وجوده مانعاً من قبيل شرطيه عدم الكلام في الصلاة، وشرطيه عدم الضحك في الصلاة وأمثال ذلك، فإنّ الشرط هو عدم ذلك الأمر الوجودي، فيكون هو الشرط، فيكون الشرط أمراً عدمياً. الذي يبقى أنّ هذه الأقسام كلّها الظاهر أنّ الحكم الذي سنذكره لا يختلف باختلافها، بمعنى أنّ من يرى الاشتغال فإنّه يرى الاشتغال في جميع هذه الأقسام، أو ينبغى أن يقول بالاشتغال في جميع هذه الموارد، والذي يقول بجريان البراءة أيضاً ينبغى أن يقول بجريان البراءة في جميع هذه الأقسام، لا يوجد فرق واضح بين هذه الأقسام التي سيأتي الكلام عنها، لا فرق في الشرط بين أن يكون مستقلاً أو يكون غير مستقل، ولا فرق في الشرط بين أن يكون شرطاً للمتعلّق وبين أن يكون شرطاً لمتعلّق المتعلّق، ينبغى

أن يكون الحكم الذى سيذكر لهذه المسأله لا- يُفَرَّق فيه بين هذه الأقسام، فى جميع هذه الأقسام الحكم يكون واحداً حتى بالنسبه إلى المانع؛ لأنَّ المانع فى الحقيقه يرجع لاشتراط عدم الأمر الوجودى، فيرجع للشرطيه، فيقع الكلام فيه كما يقع الكلام فى ما إذا كان الشرط أمراً وجودياً. هذه مقدّمه.

بالنسبه إلى أصل الحكم، ما هو الحكم فى المقام؟ إذا شكَّ فى شرطيه شىءٍ فى الواجب، هل يمكن إجراء البراءه، أو أنَّ القاعده التى تكون جاريه فى المقام هى الاشتغال؟ ولا مجال للبراءه فى محل الكلام؟

ص: ٦٢٣

الظاهر أنّ نفس الكلام الذى قيل فى مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الأجزاء يقال فى مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الشرائط، نفس الكلام السابق يجرى فى محل الكلام، الاختلاف والأقوال فى المسأله، والأدله المستدل بها على اختيار أحد الأقوال فى تلك المسأله أيضاً تجرى نفسها فى محل الكلام. والسّر فى هذا، هو أنّه فى واقع المطلب أنّ الشك فى شرطه شىء يرجع إلى الشك بين الأقل والأكثر، باعتبار أنّ شرطه شىء وتقيده شىء بشىء هو فى الحقيقة مرجعه إلى انبساط الأمر على التقييد مضافاً إلى تعلقه بذات المقيّد بحيث يكون المأمور به فى حالات الاشتراط والتقييد، وما يتعلّق به التكليف هو عبارة عن أمرين، ذات المقيّد زائداً تقيده بذلك الشىء، تقيده بالطهاره، أو تقيده بعدم الضحك، أو بالشرائط الأخرى، فشكنا فى الحقيقة يكون فى أنّ الأمر الذى نعلم بتقيده بذات المقيّد الذى هو الصلاه فى هذا المثال \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ نعلم بتعلّق الأمر والتكليف بذات المقيّد، أى بالصلاه، هل هذا الأمر انبسط واتسع وشمل تقييد الصلاه بالطهاره أيضاً، تعلق به الوجوب، أو لا؟ إذا فسّرنا الأمر بهذا التفسير؛ حينئذ يكون مرجع الشك فى شرطه إلى دوران الأمر بين الأقل والأكثر كما هو الحال فى مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى باب الأجزاء، بلا فرق بينهما، غايه الأمر أنّ ما نشك فى انبساط الوجوب عليه أو ما نشك فى وجوبه هناك كان هو عبارة عن وجوب الزائد، وجوب هذا الجزء المشكوك الجزئيه، نشك فى كونه معروضاً للوجوب، أنّ الوجوب هل عرض على ذات الأقل، أو عرض على الأقل زائداً الجزء المشكوك؟ بينما ما نشك فى محل الكلام فى كونه معروضاً للوجوب ومتعلقاً للوجوب هو عبارة عن التقييد، أنّ الصلاه هل تقيدها بالطهاره مطلوب، أو ليس مطلوباً؟ إن كانت الطهاره شرطاً فى الصلاه على الميت، فالمطلوب أمران، الصلاه على الميت زائداً تقيدها بالطهاره، هذا التقييد الذى يتحقق بالإتيان بالطهاره خارجاً، إذا تطهر وصلى معناه أنّه جاء بالتقييد. هل هذا مطلوب، أو لا؟ إن كان شرطاً فالتقييد مطلوب وليس المطلوب ذات الصلاه على الميت كما هو الحال فى صلاه الفريضة، وإنما المطلوب ذات المقيّد والتقييد، وإن لم تكن شرطاً فالمطلوب هو ذات المقيّد وهو الصلاه على الميت ولا يُطالب المكلف بشىء أكثر من هذا، أن يصلى على الميت مع الطهاره، أو بدون الطهاره، فإذا: مرجع الشك فى محل الكلام فى الحقيقة إلى الشك فى انبساط الوجوب على التقييد، هل تقييد الصلاه بهذا الشىء مطلوب، أو ليس مطلوباً؟ فهذا شك فى تكليف زائد، شك فى تعلق الوجوب بأمرٍ يشك فى تعلقه به، فتجرى فيه البراءه إذا قلنا بجريان البراءه فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى باب الأجزاء. ما نختاره هناك يجرى فى محل الكلام. كما أنّ القائل بالاشتغال هناك الذى يرفض فكره جريان البراءه فى محل الكلام ينبغى أن يرفض أيضاً جريان البراءه فى محل الكلام؛ لأنهما من واحد، الذى يرفض إجراء البراءه هناك كان عمده دليله عبارة عن أمرين على ما تقدّم سابقاً، عبارة عن وجود علم إجمالى، وهو غير منحل ويدور بين الطبيعه المطلقة والطبيعه المقيده، بين الطبيعه المقيده بشرط شىء، وبين الطبيعه لا بشرط المطلقة، وهذان بينهما تباين، فالعلم الإجمالى موجود ولا ينحل. نفس هذا البيان الذى منع من أجله من جريان البراءه هناك يجرى فى محل الكلام، هنا أيضاً يقال بأن أمر الواجب دائر بين الطبيعه المطلقة والطبيعه المقيده، بين الصلاه المطلقة من ناحيه هذا الشرط المحتمل الشرطيه وبين الصلاه المقيده بذلك الشرط، فهنا أيضاً يمكن تصوّر العلم الإجمالى الدائر بين المتباينين والذى يمنع من إجراء البراءه فى أحد أطرافه على ما تقدّم سابقاً، يمكن تصوّره فى محل الكلام، فيقال فى المقام يوجد علم إجمالى بوجوب إتيان الصلاه المطلقة، أو الصلاه المقيده بالطهاره والطمأنينه وبعدم الضحك، إذا كان مورداً للشك ومورداً للاحتمال.

الأمر الثاني الذي كان يُستدل عليه هناك على عدم جريان البراءة هو هذا الذي أبرز فيما بعد هو مسأله الغرض، أن الغرض بسيط الذي يترتب على الواجب، وهذا يجب على المكلف تحصيله بحكم العقل، يجب على المكلف تحصيل الغرض من الأمر ومن الوجوب، ومن الواضح أن المكلف لا يحرز تحصيل الغرض إلا إذا احتاط، إلا إذا جاء بالجزء المحتمل هناك، وهنا أيضاً يقول لا يقطع بحصول الغرض إلا إذا جاء بالشرط المحتمل، يعنى إلا إذا جاء بالمقيد بما هو مقيد، وإلا إذا اقتصر على ذات المقيد لا يقطع بترتب ذات الغرض لاحتمال أن يكون هذا الشرط دخيلاً. في حصول الغرض كما كان هناك يقال باحتمال أن يكون الجزء المشكوك دخيلاً في حصول الغرض، فلا يقين ولا إحراز لتحقيق الغرض وحصوله إلا بالاحتياط والإتيان بالأكثر الذي هو عبارته عن المقيد والتقيد، أو عبارته أخرى: عبارته عن الإتيان بالمقيد بما هو مقيد. فنفس الأدلة التي استدل بها على عدم جريان البراءة هناك تجرى في محل الكلام. ونفس المناقشات التي ذكرت هناك لهذه الأدلة لمن يرى جريان البراءة هناك هي بنفسها أيضاً تجرى في محل الكلام. أن هذا العلم الإجمالي علم إجمالي صوري، واقع المطلب ليس هكذا، واقع المطلب أن الأمر دائر بين الأقل والأكثر لا بين المتباينين، وذلك إذا لاحظنا ذات الوجوب وذات التكليف مع إلغاء حدوده، الحدود التي تقدمت الإشارة إليها من الاستقلالية والضمنيه واللابشرطيه والبشرط شيئيه، هذه الحدود إذا ألغيناها، وإلغائها مبرر على ما تقدم سابقاً باعتبار أنها أمور لا تدخل في العهده ولا معنى لأن يدخل مفهوم الاستقلالية في العهده، أو مفهوم اللابشرطيه في العهده وتشتغل به الذمه، هذه أمور انتزاعيه تنتزع من الأمر بشيء، ولا يتعلق بها الجعل، هي ليست مجعوله من قبل الشارع، الشارع لا يجعل في الحقيقه الوجوب بقيد الإطلاق للأقل، وإنما يجعل الوجوب للأقل، لا يجعل وجوباً بقيد الإطلاق وبهذه الصفه، هذا غير مجعول شرعى أصلاً، فإذا ألغينا الحدود باعتبار أنها لا تدخل في العهده ولا تشتغل بها الذمه، إذا ألغيناها ولاحظنا ذات التكليف سنجد أنه يدور بين الأقل والأكثر، معروض الوجوب هو إمّا التسعه أو العشره، ما يعرض عليه الوجوب هو إمّا ذات المقيد في محل الكلام، أو هو زائداً التقيد، هذا هو واقع المطلب في ما يعرض عليه الوجوب وما يدخل في العهده، أنا لا أدري أن ذمتي اشتغلت بذات المقيد أو لا؟ مضافاً إلى ذلك اشتغلت بشيء آخر وهو تقيد هذا المقيد بذاك القيد، هذا لا أعلم، فإذن: دائماً لدينا علم تفصيلي بأن الأقل هو معروض الوجوب وشك في انبساط هذا الوجوب على ما زاد عليه، سواء كان ما زاد عليه هو الجزء العاشر، أو كان ما زاد عليه هو عبارته عن التقيد، ليس هناك فرق بينهما، في كل منهما لا علم إجمالي بحسب الحقيقه، هناك صورته علم إجمالي، وإلا هو في الواقع يدور بين الأقل والأكثر، الأقل معلوم تفصيلاً والباقي يكون مشكوكاً، فتجرب البراءة في ما يشك في عروض الوجوب عليه وتعلق الوجوب به.

نعم، إذا أخذنا الحدود بنظر الاعتبار هناك علم إجمالي دائر بين المتباينين كما ذكروا؛ يدور الأمر بين الطبيعه المطلقه والطبيعه المقيده، بين الماهيه لا بشرط وبين الماهيه بشرط شىءٍ، وهما متباينان، لكن لا وجه لأخذ هذه الحدود بنظر الاعتبار؛ لأنها لا تدخل فى العهده، نحن نتكلم عمّا يدخل فى عهده المكلف، بلحاظ ما يدخل فى عهده المكلف، بلحاظ ذات التكليف الذى هو الذى يدخل فى عهده المكلف وتشتغل به الذمه الأمر دائر بين الأقل والأكثر، فلا علم إجمالي.

إذن: لا- يوجد ما يمنع من إجراء البراءه عندما نشك فى وجوب الزائد، ونفس الاعتراض الوارد على المانع الثانى الذى هو الغرض أيضاً يجرى فى المقام، نفس الكلام السابق الذى ذكر مفصلاً فى مسأله الغرض وانتهينا إلى نتيجته أنّ الغرض لا يمنع من إجراء البراءه فى محل الكلام؛ لأنّ المكلف غير مسئول عن الغرض إلا بمقدار ما يحدده ويأمر به الشارع وبمقدار ما تم عليه البيان، وما تم عليه البيان هو الأقل، ما يقطع المكلف بتعلق الوجوب به وأنّ الشارع كلف به هو الأقل، عليه أن يحقق الغرض من هذا الأقل بأن يأتى به، أمّا ما لم يتم عليه البيان وهو المشكوك، فليس المكلف مكلفاً بتحصيل الغرض من ناحيته.

نعم، هو يحتمل أنه دخيل فى الغرض، لكن المكلف ليس مسؤولاً عن تحقيق ذلك الغرض الذى ينشأ من احتمال دخاله شىءٍ لم يتم عليه البيان، وهذا تقدّم مفصلاً. نفس ذلك الكلام يأتى فى محل الكلام وعلى اساسه نمنع من هذه الموانع ونلتزم بجريان البراءه.

إذن: بالنتيجه ليس هناك فرق بين تلك المسأله وبين هذه المسأله، يعنى ينبغى أن لا يكون هناك فرق بين المسألتين لا بلحاظ الأقوال ولا بلحاظ أدله تلك الأقوال ولا بلحاظ مناقشه تلك الأدله، فبالنتيجه ما يُختار هناك لا بدّ أن يُختار فى هذه المسأله. هذا ما يرتبط بحكم دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى باب الشرائط.

إلى هنا تبين أن من يقول بالاشتغال هناك يقول بالاشتغال في محل الكلام بلا تفصيل، ومن يقول بالبراءة هناك يقول بالبراءة في المقام بلا تفصيل. هناك تفصيل يظهر من المحقق العراقي (قدس سره) وهو تفصيل بين حالتين، كأنه يفصل بين حاله ما إذا كان الشرط المشكوك أو القيد المشكوك بنحو يكون كل فرد من أفراد الطبيعه قابلاً للتصاف به، من قبيل الإيمان بالنسبة إلى الرقبه، الرقبه هي الطبيعي وكل فرد من أفراد الطبيعه قابل لأن يتصف بالإيمان، والقسم الثاني ما لا يكون كل فرد من أفراد الطبيعي قابلاً للتصاف به، وإنما هذا الشرط المحتمل بعض الأفراد قابله للتصاف به وبعض أفراد الطبيعي ليست قابله للتصاف به، ويمثل لذلك بالهاميه كشرط للفقر الذي يجب إكرامه وإطعامه، الهاشميه ليس كل فرد من أفراد الطبيعي قابلاً للتصاف بها، وإنما يتصف بها جماعه ولا يتصف بها جماعه آخرون، (1) لا نستطيع القول بأن هذا الفرد غير الهاشمي يمكن أن يتصف بالهاميه، لا يمكن أن يتصف بالهاميه، بينما هناك الرقبه حتى لو كانت كافره يمكن أن تتصف بالإيمان، بأن يتحول من كونه كافراً إلى كونه مؤمناً، بينما الفرد غير الهاشمي لا يمكن أن يكون هاشمياً. يقول: هناك فرق بين القسمين، في القسم الأول هو يرى جريان البراءه كما في مثال الرقبه المؤمنه عندما نشك في شرطيه الإيمان تجري البراءه، بينما في القسم الثاني يمنع من جريان البراءه ويرى الاشتغال، يفهم من عبارته تعليل ذلك بأن الشرطيه المحتمله في القسم الأول على تقدير اعتبار الإيمان في الرقبه، على تقدير الإتيان بالأقل ماذا تستدعي من المكلف هذه الشرطيه على تقدير اعتبارها؟ في الحقيقه تستدعي من المكلف إضافه شيء، لا تطلب منه تبديل ما جاء به بفرد آخر، وإنما تطلب منه أن يضيف شيئاً جديداً لم يكن موجوداً، عند إرادته الإتيان بعق الرقبه، شرطيه الإيمان على تقدير ثبوتها تقول له: حوّل هذا إلى مؤمن ثم اعتقه، يعني تطلب منه إضافه شيء جديد وهو جعل هذه الرقبه مؤمنه، وهو قادر على جعلها مؤمنه، ففيما لو كان هناك رقبه كافره، شرطيه الإيمان لا تطلب منه التبديل والانصراف عن هذا الفرد والإتيان بفرد آخر، وإنما تطلب منه أن يضيف إلى هذا الفرد عنصراً آخر، يعني أن يحوّل هذه الرقبه من كونها كافره إلى كونها مؤمنه، ويرتب أثراً على هذا وهو جريان البراءه، يقول باعتبار أن البراءه في المقام تجري؛ لأنّ الشك يكون شكاً في تكليف إضافي؛ لأننا قلنا على تقدير شرطيه الإيمان، فهذه الشرطيه المحتمله على تقدير ثبوتها تطلب من المكلف أن يضيف شيئاً إلى ما جاء به وهو أن يجعل هذه الرقبه مؤمنه، وهو بمكان من الإمكان بحسب الفرض، وهذا شك في التكليف الزائد، هل يُطلب منّي هذا الشيء، أو لا يُطلب منّي هذا الشيء؟ على تقدير أن تكون الشرطيه ثابتة فهو مطلوب من المكلف، وليس فقط أصل العتق مطلوب منه، وإنما العتق وأن تكون الرقبه مؤمنه، فيطلب منه ذلك، وعلى تقدير أن لا يكون الإيمان معتبراً، وليس شرطاً، فلا يُطلب منه ذلك. إذن: شك في التكليف، شك في المطلوبيه \_\_\_\_\_ ما شئت فعتبر \_\_\_\_\_ فتجري البراءه لنفي هذا التكليف المشكوك الزائد.

فى القسم الثانى المفروض أنّ الشرط على تقدير ثبوت الشرطيه لا يمكن أن يتصف به جميع أفراد الطبيعى كالهاشميه، فى هذه الحاله المكلف عندما يأتى بالأقل الذى هو أن يطعم فقيراً غير هاشمى، أو يريد إطعام فقير غير هاشمى، هذا هو الأقل فى المقام، الشرطيه على تقدير ثبوتها لا تتطلب من المكلف أن يضيف شيئاً إلى هذا؛ لأنه غير قادر على أن يضيف شيئاً، هو غير قادر على أن يجعل الفقير غير الهاشمى هاشمياً، وإنما تتطلب منه الإتيان بفرد آخر، تتطلب منه أن يطعم فقيراً هاشمياً وينصرف عن هذا الفرد الذى جاء به، أو يريد الإتيان به، ينصرف من إطعام الفقير غير الهاشمى إلى فرد آخر وهو الفرد الهاشمى؛ لأن الشرطيه على تقدير ثبوتها لا تتطلب منه إضافة شىء حتى يكون شكاً فى وجوب هذه الإضافة وتجرى البراءة لئفى هذا الوجوب المحتمل، وإنما تتطلب منه التبدل وإلغاء ذلك الفرد بالمره؛ لأنه لا اثر له أصلاً، فما أطعمه أطعم الفقير غير الهاشمى، فالشرطيه على تقدير ثبوتها تتطلب منه إلغاؤه والتعويض عنه بفرد آخر واجد لذلك الشرط وتتحقق فيه الشرطيه، يقول: هذا الثانى لا تجرى فيه البراءة؛ لأنّ الشك ليس شكاً فى وجوب أن يضيف إلى ما جاء به أو أراد أن يأتى به شيئاً آخر حتى يكون شكاً فى التكليف، وإنما الشك فى الحقيقه فى استبدال ما جاء به، إلغاء ذاك والإتيان بفرد آخر، هل يكفى ما جاء به، أو لابد من الإتيان بالفرد الآخر؟ الأمر يدور بين المتباينين، بين إطعام فقير غير هاشمى وبين إطعام فقير هاشمى، فالأمر يدور بين متباينين، لا يوجد شك فى إضافه شىء جديد إلى ما جاء به، أو يريد الإتيان به، وإنما الشك فى أنه يؤمر بالانصراف عن ذلك الشىء والإتيان بفرد آخر، والنسبه بينهما هى نسبه التباين، إطعام فقير غير هاشمى مباين لإطعام فقير هاشمى، بينهما تباين؛ وحينئذ لا يوجد أقل وأكثر، فإذا لم يكن هناك أقل وأكثر والتباين هى النسبه المحكمه بينهما؛ حينئذ لا يمكن أن تجرى البراءة ولا بد من الاشتغال.



Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

الكلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشرائط، عندما نحتمل شرطيه شيء في الواجب، فما هو الحكم في المقام؟ هل تجرى البراءة لنفي الشرطية المحتملة، أو لا تجرى البراءة؛ بل لابدّ من الاشتغال والاحتياط؟

قلنا أنّ الصحيح هو ما تقدّم من أنّ البراءة تجرى ولا- فرق بين الأجزاء والشرائط من هذه الجهة، في كلّ منهما تجرى البراءة بالبيان الذي ذكرناه في الدرس السابق، لكن نقلنا عن المحقق العراقي (قدّس سرّه) تفصيلاً في المسألة يتضح هذا التفصيل بالأمتلته، هو يفرّق بين اشتراط الهاشميه وبين اشتراط الإيمان، يقول: جعل الرقبه الكافره مؤمنه أمر ممكن، بينما جعل الفقير غير الهاشمي هاشمياً هذا أمر غير ممكن، ومن هنا يقول في المثال الأول الذي هو مثال الإيمان: المكلف يشك في إضافه شيء أكثر مما جاء به، أو يريد أن يأتي به، هو يريد أن يعتق رقبه، يشك في أنّه هل يُكَلَّف أكثر من ذلك مضافاً إلى عتق الرقبه، هل هو مكلف بأن يجعل الرقبه مؤمنه، أو لا-؟ فيكون الشك شكاً في التكليف، ويكون الأمر دائراً بين الأقل والأكثر؛ لأنّه مكلف قطعاً بعتق الرقبه، وهو يشك في أنّه هل هو مكلف بأن يضيف إلى عتق الرقبه أن يجعلها مؤمنه، أو ليس مكلفاً بذلك؟ فتجرب البراءة لنفي هذه الشرطيه وهذا التكليف الزائد المشكوك؛ لأنّ جعل الرقبه الكافره مؤمنه أمر ممكن، هو يشك في تكليفه بذلك، وهو شك في التكليف تجرى فيه البراءة. بينما في مثال الهاشميه الأمر يختلف؛ لأنّه ليس باستطاعته أن يجعل الفقير غير الهاشمي هاشمياً، فعندما يريد أن يطبق التكليف على الفقير غير الهاشمي، أو يكون قد عمل بذلك وأطعم الفقير غير الهاشمي، اشتراط الهاشميه يستدعي منه التبدل لا أنّه يستدعي منه إضافه شيء إلى ما جاء به، أو يريد الإتيان به، وإنّما يستدعي إلغاء ما جاء به بالمرّه، ثمّ الإتيان بفرد آخر يكون واجداً للشرط، يقول: هذا الثاني في واقعه هو دوران الأمر بين المتباينين؛ لأنّ الفقير غير الهاشمي بالنسبه إلى الفقير الهاشمي ليس بينهما قدر متيقن، هما متباينان وبهذا يختلف عن مثال الرقبه المؤمنه والرقبه غير المؤمنه، في مثال عتق الرقبه هناك متيقن في البين وهو عتق الرقبه، وإنّما يُشكك في اعتبار الإيمان، لكنّه في محل الكلام يقول حيث أنّه يمكنه الإتيان بالشرط فيشكك في تكليفه بهذه الإضافه ويكون مرجع ذلك إلى الشك في التكليف، فتجرب في البراءة، بينما في مثال الهاشميه اشتراط الهاشميه لا- يتطلب منه إضافه شيء إلى ما جاء به أو ما يريد أن يأتي به، هو أطعم الفقير غير الهاشمي، اشتراط الهاشميه لا يقول له أضف شيئاً جديداً إلى هذا، وإنّما يقول له ألغ هذا الفرد الذي جئت به، أو تريد الإتيان به واستبدله بفرد آخر. هو يفرّق بين الحالتين، يقول: في الحاله الأولى تجرى البراءة وفي الحاله الثانيه لا تجرى البراءة عن الشرطيه، باعتبار أنّ الشك في الحقيقه في الحاله الثانيه هو شك في وجوب هذا الفرد أو هذا الفرد، هو في الخارج لا يعلم هل الواجب عليه أن يطعم هذا الفقير غير الهاشمي، أو يجب عليه أن يطعم الفقير الهاشمي؟ فليس هناك قدر متيقن، وإنّما هناك شك بين المتباينين، الفقير الهاشمي مباين للفقير غير الهاشمي، إذا أطعم الفقير غير الهاشمي اشتراط الهاشميه يقول له أترك هذا الفرد ويجب عليك أن تأتي بفرد آخر مباين للفقير غير الهاشمي، فالأمر يدور بين المتباينين، والمكلف لا يعلم هل أنّ الواجب عليه هذا، أو هذا؟ فيدور بين المتباينين، فلا بدّ من الاحتياط ولا مجال لجريان البراءة. هذا التفصيل الذي يفهم من كلام المحقق العراقي (قدّس سرّه).

هذا التفصيل لا مجال له بناءً على ما تقدّم من الانحلال بلحاظ نفس التكليف وبلحاظ ما يدخل في العهده وتشتغل به الذمه، لا مجال لهذا التفصيل؛ لأنه بلحاظ نفس التكليف، وبلحاظ عالم العهده إذا جردنا التكليف من حدوده، الاستقلاليه، اللابشرطيه، الإطلاق، وما يقابلها، إذا جردناه من هذه الحدود، هذا التكليف في عالم الجعل كتكليف تشتغل به الذمه في عالم العهده نجد أنّ الأمر دائر بين الأقل والأكثر؛ لأنّ المكلف يعلم أنّ ذمته قطعاً اشتغلت بالأقل ويشك في تكليفها بما زاد عليه من دون فرق بين الأجزاء كما ذكرنا سابقاً وبين الشرائط، ومن دون فرق أيضاً في باب الشرائط في الأمثله بين شرطيه الإيمان وبين شرطيه الهاشميه، في كل منهما بلحاظ ما يدخل في العهده الأمر دائر بين الأقل والأكثر، وبالوجدان يعلم بأنّ ذمته اشتغلت قطعاً بعق رقبه ويشك في أنّه هل هو مكلف بالتقيّد، بمعنى أنّه يشك في أنّ الأمر بالتكليف هل ينسبط على التقيّد مضافاً على ذات المقيّد، أو لا ينسبط على التقيّد، وإنّما يختص بذات المقيّد؟ على تقدير أن يكون الإيمان شرطاً، فالتكليف منسبط على التقيّد الذي لا يتحقق إلا بالإتيان بالقيّد، إذا كانت الهاشميه شرطاً، فمعناه أنّه مكلف بأمرين، مكلف بذات المقيّد ومكلف بتقيّد الفقير بأن يكون هاشمياً، فالشك في الواقع والحقيقه يدور بين الأقل والأكثر، ولا مجال لأن نقول بأنّ الشك بلحاظ عالم ما يدخل في العهده هو دائر بين المتباينين، هناك شيء يقطع المكلف بأنّه مكلف به واشتغلت به الذمه ودخل في عهده وهو التكليف بالتسعه أجزاء في المسأله السابقه، في التكليف بعق رقبه، ذمته اشتغلت قطعاً بعق رقبه، وكذلك التكليف بإطعام الفقير، بلا إشكال وقطعاً يجب عليه إطعام فقير، وإنّما يشك في أنّه هل يُعتبر في الفقير أن يكون هاشمياً؟ وهل يعتبر في الرقبه أن تكون مؤمنه؟ وهل يعتبر في التسعه أجزاء في المسأله السابقه أن يضم إليها الجزء العاشر، أو لا يعتبر ذلك؟ فبلحاظ ما يدخل في العهده والذي عليه المناط على ما تقدّم؛ لأنّ الحدود لا تدخل في العهده، وإن كنّا نعترف بوجود علم إجمالي، إذا أخذنا الحدود بنظر الاعتبار وهذا العلم الإجمالي الدائر بين المتباينين، لكن إذا أخذنا الحدود بنظر الاعتبار، لكن هذه الحدود هي أوصاف لا تدخل في العهده ولا تشتغل بها الذمه؛ بل لا معنى لاشتغال الذمه بها، وإنّما الذمه تشتغل بذات التكليف وذات المحدود والمحدود أمره دائر بين الأقل والأكثر من دون فرق بين القسم الثاني الذي ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) وبين القسم الأوّل؛ لأننا قلنا أنّ دوران الأمر بين الأقل والأكثر في محل كلامنا الذي هو باب الشرائط يرجع إلى أنّ الشك في الشرطيه يعنى الشك في تقيّد الواجب بالقيّد.

إذن: هناك واجب نعلم بتعلّق التكليف به ودخوله في العهده ونشك في تقيده بالقيّد، إذا كانت الشرطية ثابتة فهناك دخل في العهده تقيّد الواجب بالقيّد، وإذا لم تكن الشرطية ثابتة، فهذا التقيّد لا يدخل في العهده. إذن: الأمر دائر بين الأقل والأكثر بلحاظ عالم الجعل، بلحاظ عالم العهده، بلحاظ عالم اشتغال الذمّة الأمر يدور بين الأقل والأكثر من دون فرق بين القسمين المذكورين في كلام المحقق العراقي (قدّس سرّه).

نعم، هذا التفصيل يكون له مجال عندما تنتقل من عالم الجعل وعالم العهده واشتغال الذمّة إلى عالم التطبيق الخارجى والامثال، حينما تنتقل إلى الخارج؛ حينئذٍ هناك مجال لهذا التفصيل ببيان أن يرفض الإنسان انحلال العلم الإجمالى بلحاظ عالم الجعل وعالم العهده واشتغال الذمّه ويدعى أنّه حتى في ذاك العالم الأمر دائر بين المتباينين بين الطبيعه المطلقه وبين الطبيعه المقيدة، بين الماهيه لا بشرط وبين الماهيه بشرط شيء وهما متباينان، بأن يأخذ الحدود بنظر الاعتبار ويصر على ذلك ويقول: بناءً على هذا فالعلم الإجمالى لا- ينحل بلحاظ ذاك العالم، لكن يأتي إلى عالم التطبيق، إلى علم الامثال والخارج، سوف يضطر إلى القول بالانحلال، باعتبار أنّ في عالم الخارج توجد تسعة أجزاء قطعاً يجب عليه الإتيان بها، ويشك في وجوب الجزء العاشر، في أنّه هل يجب عليه أن يضم إلى التسعة أجزاء الجزء العاشر، أو لا-؟ فينحل العلم الإجمالى بلحاظ عالم التطبيق الخارجى وعالم الامثال؛ لأنّه عملاً هو يعلم بأنّه يجب عليه الإتيان بتسعة أجزاء ويشك وجداناً في أنّه هل يجب عليه أن يضم إليها شيئاً آخر، أو لا؟ فرضاً بلحاظ عالم الجعل يوحد تباين بين الطرفين ويوجد علم إجمالى غير منحل وأمره دائر بين المتباينين، لكن بلحاظ عالم التطبيق والامثال الانحلال يكون واضحاً؛ لأنّه في الخارج قطعاً يستطيع أن يقول أنّ هذه واجبه قد تعلّق بها الوجوب قطعاً ويشك في أنّه يجب عليه أن يضيف إليها الجزء العاشر، أو لا؟ بناءً على هذا الكلام إذا قلنا بذلك؛ حينئذٍ يكون هناك مجال للتفصيل الذى ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه)، باعتبار أنّ الظاهر أنّ كلامه أيضاً ناظر إلى عالم التطبيق وعالم الامثال، فيفرّق بين القسمين الذين ذكرهما في كلامه، بين القسم الأوّل وبين القسم الثانى، باعتبار أنّه في القسم الأوّل الذى مثاله الإيمان بالنسبه إلى الرقبه، في عالم التطبيق والامثال هناك رقبه تكون موجوده في الخارج يعلم بوجود عتقها قطعاً، لكن يشك في وجوب أن يضم \_\_\_\_\_ حسب ما قال \_\_\_\_\_ إليها قيد الإيمان، يشك في أنّه هل يجب عليه أن يجعلها مؤمنه، أو لا- يجب عليه ذلك؟ إذن: هناك قدر متيقن يُعلم بتعلّق التكليف به وهو عتق الرقبه، إن كانت مؤمنه فلا إشكال، وإن كانت كافره هو يشك في أنّه هل يجب عليه أيضاً أن يجعلها مؤمنه، أو لا يجب عليه ذلك؟ وهذا شك بين الأقل والأكثر بلحاظ عالم التطبيق والامثال، فيمكن الالتزام بجريان البراءه فيه، بينما في القسم الثانى يقول المحقق العراقي (قدّس سرّه) الأمر ليس هكذا؛ لأنّه في القسم الثانى ليس لدينا في الخارج فرد من أفراد الفقير نعلم بوجود إطعامه ونشك في وجوب أن نضيف إليه شيئاً، حتى يكون لدينا قدر متيقن وجوب قطعاً كما في المثال الأوّل، في المثال الأوّل لدينا قدر متيقن معلوم الوجوب قطعاً وهو هذا الفرد من الرقبه، وإنما نشك في وجوب أن نضيف إليه شيئاً، في وجوب أن نجعل الرقبه الكافره مؤمنه، فيوجد شيء متيقن نعلم بتعلّق الوجوب به ونشك في وجوب إضافه إليه. في مثال الفقير الهاشمى ليس لدينا هكذا شيء، في الخارج لا يوجد فرد من أفراد الفقير يمكن أن نشير إليه ونقول هذا يجب إطعامه قطعاً ونشك في وجوب إضافه إليه، الأمر ليس هكذا؛ لأنّ الفقير غير الهاشمى والفقير الهاشمى ليس بينهما قدر متيقن بحيث يكون هذا القدر المتيقن معلوم الوجوب قطعاً ونشك في وجوب ما زاد عليه؛ بل الأمر يدور بين أن يكون هذا واجباً وبين أن يكون هذا واجباً، إذا أطعم الفقير غير الهاشمى وكانت الهاشميه شرطاً على تقدير أن تكون شرطاً، هذا حكمه حكم العدم، وليس أنّه قدر متيقن موجود فيه ويُشك في وجوب شيء زائد حتى نحافظ على الشرطيه، كالا ليس هكذا، وإنما كما قال أنّ الشرطيه لو كانت ثابتة تقتضى التبديل وإلغاء هذا التطبيق واستبداله بتطبيق آخر،

ومن هنا يمكن أن يقال أنّ الأمر يبدو بين المتباينين، فيُفرّق بين القسم الأوّل وبين القسم الثاني كما قال المحقق العراقي (قدّس سرّه) لكن بلحاظ عالم التطبيق الخارجى لا بلحاظ عالم الجعل. هذا ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه).

ص: ٦٣١

لكن الصحيح كما اتضح من الكلام السابق أننا في مقام التنجيز والتعذير نلحظ ذات التكليف مجرداً عن كل حدوده، نلحظ ذات التكليف وعالم العهده وعالم اشتغال الذمه وبلحاظ هذا العالم كما قلنا أنّ العلم الإجمالي ينحل انحلالاً حقيقياً إن لم ننكر أصل تشكيل العلم الإجمالي، فهو ينحل انحلالاً حقيقياً بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك في وجوب الزائد، وليس الأمر دائراً في ذلك العالم بين المتباينين؛ وحينئذ يتحقق الانحلال الحقيقي للعلم الإجمالي، فتجرى البراءة لنفي الوجوب الزائد المحتمل ولنفي الشرطيه المحتمله من دون فرق بين القسم الأول الذي ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) وبين القسم الثاني، في كل منهما هناك متيقن في عالم الجعل ويشك في وجوب شيء زائد، أو إضافه زائده، وبعبارة أخرى: يُشك في التقيّد. وهذا هو الصحيح، أنّ المناطق على ذاك، فينحل العلم الإجمالي، فتجرى البراءة لنفي وجوب التقيّد الذي نعبر عنه بأنّ البراءة تجرى لنفي الشرطيه المحتمله، ولا تصل النوبه إلى ملاحظه التطبيق الخارجي وعالم الامتثال.

وبعبارة أخرى: يمكن أن نقول أننا حتّى لو سلّمنا دوران الأمر بين المتباينين في القسم الثاني على ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه)، أنّ الأمر يدور بين المتباينين في عالم الامتثال، في عالم التطبيق، لكن في عالم الجعل وفي عالم العهده الأمر ليس هكذا، أي في القسم الثاني الأمر ليس دائراً بين المتباينين، وإتّما الأمر بين الأقل والأكثر، فتجرى البراءة لنفي الزائد، يعنى لنفي التقيّد، تقيّد ما اشتغلت به الذمه بهذا القيد، ولنفترض أنّه في عالم التطبيق الأمر في القسم الثاني يبدو بين المتباينين، لكن المهم الذي يجب ملاحظته والاعتناء به هو هناك الأمر بين الأقل والأكثر حتى في القسم الثاني وليس بين المتباينين. هذا ما يرتبط بكلام المحقق العراقي (قدّس سرّه).

صاحب الكفايه (قدّس سرّه) أيضاً لديه كلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشرائط، حاصل ما يُفهم من كلامه أنّه يستشكل في جريان البراءة في باب الشرائط، يقول: حتّى إذا التزمنا بجريان البراءة في باب الأجزاء، وإن كان هو لا يلتزم بذلك، وإنّما هو يرى أنّ البراءة العقلية لا تجرى في باب الأجزاء، وإنّما التزم بجريان البراءة الشرعية في باب الأجزاء وفصل بينهما على ما تقدم، لكنّه يقول حتى لو التزمنا بجريان البراءة العقلية في باب الأجزاء، فنحن نستشكل في جريان البراءة العقلية في باب الشرائط باعتبار أنّ من الواضح أنّ جريان البراءة لا يجتمع مع بقاء العلم الإجمالي، فلا بدّ من فرض انحلال العلم الإجمالي حتى يمكن إجراء البراءة. إذن: إنّما يتم إجراء البراءة إذا فرضنا انحلال العلم الإجمالي، إذا انحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بوجود الأقل والشك في وجوب الزائد. يقول: أنّ المقام ليس من هذا القبيل، يعنى حتّى لو سلّمنا انحلال العلم الإجمالي في باب الأجزاء بالعلم التفصيلي والشك البدوي في الزائد فلا نسلم ذلك في محل الكلام، في محل الكلام العلم الإجمالي موجود ولا ينحل بالعلم التفصيلي بوجود الأقل والشك في الزائد، يختلف الأمر بينهما يمكن لقائل هناك أن يقول أنّ العلم الإجمالي منحل؛ لأنّ لدينا أجزاء تسعه وهناك جزء عاشر مشكوك الوجود فينحل العلم الإجمالي، لكن في محل الكلام في باب الشرائط الأمر ليس هكذا، باعتبار أن وجود الطبيعي في ضمن الفرد المقيّد متحد مع هذا القيد؛ بل هو عينه خارجاً، الطبيعي يوجد في ضمن فردّه، فطبيعي الفقير يوجد في ضمن الفرد المقيّد الذي هو الرقبه المؤمنه، أو الفقير الهاشمي؛ بل هو عين الفرد المقيّد وليس شيئاً آخر غيره، هو متحقق ومتحد معه في الوجود، هذا الطبيعي في ضمن الفرد المقيّد، باعتبار أنّ وجود الطبيعي هو عين وجود فردّه، في حين أنّ وجود الطبيعي في ضمن غير المقيّد، وجود الفقير في ضمن الفقير غير الهاشمي، أو وجود الرقبه في ضمن الرقبه الكافره غير المؤمنه ممّا يكون فاقداً للقيد، هذا يكون مبيّناً للأول، هذا فرد وهذا فرد، هذه طبيعه متحده في الوجود مع فردها وهو المقيّد، وهذه طبيعه متحده في الوجود مع فردها وهو غير المقيّد، ومن هنا لا يكون هناك قدر مشترك بينهما حتّى يُدعى العلم به تفصيلاً وانحلال العلم الإجمالي، باعتبار العلم بوجود هذا القدر المشترك؛ بل الأمر قطعاً يدور هنا بين المتباينين ولا ينحل العلم الإجمالي، الأمر يدور بين ماهيتين متباينتين، بين ماهيه بشرط شيء وبين ماهيه لا بشرط وهما متباينان، وهذا بخلاف باب الأجزاء، في باب الأجزاء الصلاه مع السوره ليست مبيّنه للصلاه دون سوره، يوجد قدر مشترك بينهما، الصلاه مع السوره ليست مبيّنه للصلاه بدون السوره، يوجد قدر مشترك بينهما وهى التسعه أجزاء؛ ولذا يقول هناك مجال لانحلال العلم الإجمالي في باب الأجزاء، وهناك قدر مشترك يمكن أن نشير إليه ونقول أنّ هذا نعلم بوجوده قطعاً ونشك في وجوب غيره، فينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، لكن في محل الكلام في باب الشرائط ليس هناك قدر مشترك بين الرقبه المؤمنه وبين الرقبه الكافره؛ لأنّ الطبيعي يوجد بوجود فردّه؛ بل هو عين وجود الفرد، وهذا معناه التباين بين الطبيعه المتحققه في ضمن هذا الفرد والطبيعه المتحققه في ضمن غيره، إذا لاحظناهما لا نجد هناك قدراً مشتركاً بينهما، فيدور الأمر بين المتباينين فلا تجرى البراءة حتى لو قلنا بجريانها في باب الأجزاء. هذا خلاصه ما يقوله صاحب الكفايه (قدّس سرّه). (1)

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

الكلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشرائط، انتهى الكلام إلى رأى صاحب الكفايه (قدّس سرّه) في هذه المسأله، اشرنا في الدرس السابق إلى أنّه يظهر من صاحب الكفايه (قدّس سرّه) أنّه يقول حتّى إذا سلّمنا إجراء البراه العقليه في المسأله السابقه، فلا- نسلم جريانها في هذه المسأله، إذا قلنا بأنّ البراهه تجري في الأجزاء في المسأله السابقه، فهى لا تجرى في باب الشك في الشرطيه، وذلك باعتبار أنّ جريان البراهه متوقف كما هو واضح على انحلال العلم الإجمالي، ما دام العلم الإجمالي لا ينحل فالبراهه لا تجرى، وإنّما تجرى إذا انحل العلم الإجمالي، وانحلال العلم الإجمالي يكون بدعوى أنّنا نعلم بوجود الأقل على كل تقدير، فيكون علماً تفصيلاً بوجود الأقل على كل تقدير وشك في وجوب الزائد، فينحل العلم الإجمالي، يقول صاحب الكفايه (قدّس سرّه) أنّ المقام ليس من هذا القبيل حتماً حتّى إذا قلنا أنّ المسأله السابقه في باب الأجزاء من هذا القبيل، باعتبار أنّه يمكن هنا أن يقال: أنّنا نعلم بوجود الأقل على كل تقدير، نعلم بوجود التسعه أجزاء على كل تقدير ونشك في وجوب الجزء العاشر، فينحل العلم الإجمالي، يقول: حتّى إذا قلنا بذلك هناك، هنا لا مجال لهذا الكلام، وذلك بنكته أنّ الطبيعى لا يوجد إلا في ضمن فرده ولا يتحصّل له وجود إلا في ضمن فرده؛ بل في الحقيقه وجود الطبيعى هو عين وجود الفرد وليس شيئاً آخر، وبناءً على هذا، فالطبيعى في ضمن الفرد مثل طبيعى عتق الرقبه المقيده بالإيمان، هذا في الحقيقه يكون موجوداً في ضمن وجود فرده، والطبيعى في ضمن غير المقيّد يكون مبانياً للطبيعى في ضمن المقيّد، الطبيعى في ضمن الرقبه المؤمنه هو غير الطبيعى في ضمن الرقبه غير المؤمنه؛ لأنّ الكلى الطبيعى يتحد مع فرده، فيحصل بينهما تباين، هذا التباين هو يستفيد منه ويقول: لا- يمكن أن نقول بأنّ الطبيعى في ضمن غير المقيّد هو بعض الطبيعى في ضمن المقيّد حتّى تكون النسبه بينهما نسبه الأقل والأكثر، وإنّما هو مبان له تماماً، هذا شىء وهذا شىء آخر وبينهما تمام المبانين والإتيان بالطبيعى في ضمن غير المقيّد على تقدير أن يكون الواجب هو المقيّد هو في الحقيقه إتيان بأمر مبانين للواجب لا- أنّه جاء بجزء الواجب، على تقدير أن يكون الواجب هو عتق الرقبه المقيده بالإيمان، على هذا التقدير الإتيان بالرقبه غير المؤمنه هو إتيان بفرد مبانين للواجب لا أنّه جاء بجزء الواجب باعتبار أنّ المقيّد يتركّب من أمرين: من ذات الطبيعى ومن التقيّد؛ بل هو إتيان بما هو مبانين للواجب، وفي مثل هذا يدور الأمر بين المتباينين ولا- مجال فيه للرجوع إلى البراهه، ليس هناك قدر متيقن في البين نشير إليه ونقول أنّ هذا تعلق الوجوب به معلوم، وإنّما يُشكك في وجوب ما زاد عليه، هذا الشىء في باب الأجزاء يمكن تصوره؛ لأنّه لدينا تسعه أجزاء نستطيع أن نقول أنّها متيقنه الوجوب. في محل الكلام لا يوجد هكذا شىء، الفرد الطبيعى في ضمن المقيّد هو مبانين للطبيعى في ضمن غير المقيّد.

ص: ٦٣٤

أو بعبارة أكثر وضوحاً: الرقبه المؤمنه مبانينه للرقبه الكافره لا أنّنا نقول أنّ الرقبه الكافره هى جزء أو بعض من الرقبه المؤمنه بحيث أنّ الرقبه المؤمنه تتألف من ذاك الفرد وزياده، كما كُنّا نقول في باب الأجزاء الأكثر يتألف من الأقل وزياده، هنا على تقدير أن يكون الواجب هو المقيّد ونعتبر الإيمان لا- نستطيع أن نقول أنّ هذا مؤلّف من الرقبه الغير المؤمنه وزياده، وإنّما هما متباينان؛

وحينئذٍ لا مجال للرجوع إلى البراءة في مثل ذلك. هذا ما ذكره صاحب الكفاية (قدّس سرّه) اعتراضاً على إجراء البراءة في محل الكلام.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) له تعليق على هذا الكلام، اعترض عليه بأمرين:

الأمر الأوّل: ذكر مسألة الانحلال الحكمي التي يكررها في هذه المقامات، هو دائماً يقول بأنّ العلم الإجمالي في المسألة السابقة وفي هذه المسألة هو منحل حكماً، (١) باعتبار أنّه يؤمن بمسلك الاقتضاء ويرى أنّ ملاك الانحلال هو جريان البراءة في أحد الطرفين بلا- معارض، متى ما جرت البراءة في أحد الطرفين بلا- معارض ينحل العلم الإجمالي، لكن ليس انحلالاً حقيقياً وإنما انحلالاً حكمي، هو في المقام نفس الفكره يطبقها في محل الكلام ويقول بأنّ العلم الإجمالي في المقام منحل حكماً، باعتبار أنّ المكلف في محل الكلام يعلم بوجود عتق رقبه ما مردده بين أن تكون مطلقه من ناحيه الإيمان وبين أن تكون مقيدة بالإيمان، ما يعلمه المكلف هو أنّه يجب عليه عتق رقبه حتماً، أو يجب عليه إطعام فقير حتماً، لكنّه مردد بين أن يكون الفقير الذي يجب إطعامه هو مطلق من ناحيه الهاشميه، أو مقيد بالهاشميه، هذا هو واقع المطلب. يقول: وحيث أنّ الإطلاق لا يقبل جريان البراءة لما تقدّمت الإشارة إليه من أنّ الإطلاق توسعه على المكلف وليس فيه كلفه أو ضيق على المكلف، هو تخير للمكلف في تطبيق الطبيعي على أفراد كثيرين، فلا- يقبل جريان البراءة، لا معنى لإجراء البراءة عن الإطلاق، بعد أن فرض أنّ الواجب هو عتق رقبه ما مردده بين المطلقه وبين المقيدة، يقول: البراءة لا تجرى في الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق توسعه وليس فيه ضيق وليس فيه كلفه، فلا معنى لجريان البراءة فيه؛ حينئذٍ تجرى البراءة في الطرف الآخر، أي في التقييد، تجرى البراءة لنفي تقييد الواجب الطبيعي الذي نحن نعلم بوجوده، لنفي تقييده بالإيمان، أو لنفي تقييده بالهاشميه، وهذه البراءة لنفي التقييد لا معارض لها؛ لأنّ المعارض لها المتصوّر هو البراءة عن الإطلاق، ولا- معنى لجريان البراءة عن الإطلاق باعتبار الإطلاق توسعه على المكلف وليس فيه ضيق، والبراءة لا تجرى إلاّ حينما يكون هناك ضيق وكلفه من التكليف المحتمل، فتجربى البراءة لنفي التقييد بلا معارض وبهذا ينحل العلم الإجمالي، فلا وجه لما ذهب إليه صاحب الكفاية (قدّس سرّه) من منع جريان البراءة في محل الكلام؛ بل البراءة تجرى في محل الكلام كما تجرى في المسألة السابقة. هذا هو كما قلنا الانحلال الحكمي.

ص: ٦٣٥

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد سرور الواعظ، ج ٢، ص ٤٤٧.



كلامنا في أنّ النوبه هل تصل إلى الانحلال الحكمي؟ أن نحتاج في سقوط العلم الإجمالي في انحلال العلم الإجمالي وبالتالي إمكان إجراء البراءه، هل يتوقف هذا المطلب على الانحلال الحكمي بالنحو الذي ذكره أو أنّ المسأله محلولة قبل الانحلال الحكمي؟ الصحيح على ضوء ما تقدّم هو أنّ الانحلال متحقق في المقام حقيقه، أنّ العلم الإجمالي على تقدير وجود علم إجمالي، وهذا ليس صحيحاً؛ إذ أساساً لا يوجد علم إجمالي، أساساً يوجد علم تفصيلي بوجود الأقل وشك بدوي في الزائد. على تقدير أن يكون هناك علم إجمالي فهذا العلم الإجمالي منحل حقيقه بالعلم التفصيلي بوجود الأقل والشك في وجود ما زاد على ذلك، وذلك باعتبار أننا قلنا أنّ الذي ينبغي أن يلحظ في باب التنجيز والتعذير، جريان البراءه الذي يعني التعذير، والاشتغال وعدم جريان البراءه الذي يعني التنجيز، الذي ينبغي أن يُلاحظ هو عالم الدخول في العهد، هو ذات التكليف مجرداً عن حدوده، المكلف بلحاظ عالم التكليف في الواقع والحقيقه الأمر عنده يدور بين الأقل والأكثر؛ لأنه يعلم قطعاً بأنه يجب عليه أن يعتق رقبه، هذا لا يشك فيه المكلف، وإنما يشك في أنّه هل هو مكلف بأن يضم إلى ذلك التقييد بالإيمان، أو لا؟ أو هل يضم إلى ذلك التقييد بالهاشميه، أو لا؟ هو الذي عبرنا عنه سابقاً بأن هناك علماً بالمقيد وشكاً في التقييد، ذات المقيد معلوم بالتفصيل لا المقيد بما هو مقيد، ولا يشك المكلف في ذات المقيد ويقسم على اشتغال عهده به واشتغال ذمته به، وإنما يشك في تقييد هذا بهذا القيد، هذا شك في دخول شيء في العهد وهو مجرى للبراءه، وبهذا ينحل العلم الإجمالي حقيقه بلا حاجه إلى ادعاء الانحلال الحكمي في محل الكلام، بالضبط كما قلنا في المسأله السابقه في باب الأجزاء. هذا الأمر الأوّل الذي ذكره.

الأمر الثاني: الذي اعترض به على صاحب الكفايه (قدّس سرّه) هو أنّ هذا الإشكال الذي ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) إذا تمّ في باب الشرطيه، فينبغي أن يكون تاماً في باب الجزئيه؛ إذ لا وجه للفرقه بينهما، حتّى احتمال الفرقه لا وجه له؛ لأنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) كما يقال يحتمل الفرقه، يقول: حتّى إذا قلنا بجريان البراءه في المسأله السابقه فلا نقول بجريان البراءه في محل الكلام، إذن هو يحتمل التفكيك بينهما. الإشكال الثاني الذي يذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول: أصلاً التفكيك بينهما غير معقول، إذا قلنا بعدم جريان البراءه في محل الكلام في الشرطيه؛ بل يتعيّن الاشتغال، فلا بدّ أن نقول بذلك في الجزئيه. بعبارة أخرى: أنّ هذا الإشكال الذي ذكره في محل الكلام يجرى بعينه في المسأله السابقه باعتبار أنّ كل واحد من أجزاء الواجب المركب من أجزاء متعدده، كل جزء من هذه الأجزاء له اعتباران:

الاعتبار الأوّل: الذي يعبر عنه باعتبار الجزئيه، الشارع يعتبر هذا جزءاً من المركب وأنّ الوجوب الذي يتعلّق بالمركب يتعلّق بهذا الجزء، غايه الأمر يتعلّق به وجوب ضمنى. يعنى الشارع يعتبر وجوب هذا الجزء في ضمن المركب.

الاعتبار الثاني: وهو اعتبار في كل جزء تعتبر جزئيه ويعتبر وجوبه ضمناً، في كل جزء من هذا القبيل هناك اعتبار ثانٍ وهو ما يسمّيه باعتبار الشرطيه، بمعنى أنّه شرط في سائر الأجزاء، كل جزء هو شرط في سائر الأجزاء؛ لأننا نتحدث عن واجبات ارتباطيه ولا نتحدث عن واجبات استقلاليه، واجبات ارتباطيه يعنى هي مرتبطه فيما بينها، فكل جزء من أجزاء الصلاه هو شرط في سائر الأجزاء، بمعنى أنّ سائر الأجزاء لا يتعلّق بها الوجوب ولا تصح من دون ذلك الجزء، من دون السوره سائر الأجزاء لا أمر بها في الحقيقه والياتين بها لا يكفى في مقام الامتثال، وهذا مرجعه إلى أنّ كل جزء من أجزاء الصلاه هو شرط في سائر الأجزاء، يقول التفكيك بين الجزئيه والشرطيه غير صحيح فكل جزء هو في نفس الوقت يكون شرطاً، إذا كان كل جزء يكون شرطاً ولا يمكن التفكيك بينهما بالنتيجه البراءه التي تجرى لنفى الجزئيه في المسأله السابقه، أو لا أقل نحتمل جريانها لنفى الجزئيه في المسأله السابقه لا بدّ أن تجرى لنفى الشرطيه ولا يمكن التفكيك بينهما بأن تجرى البراءه في الجزئيه ولا نجريها في الشرطيه بهذا المعنى، التفكيك بينهما غير صحيح والسر هو أنّ الشرطيه منشأها هو جزئيه الجزء في المركب من أجزاء على نحو الارتباط، فإذن: منشأ الشرطيه هو الجزئيه، فإذا جرت البراءه لنفى الجزئيه لازمه ان تجرى البراءه لنفى الشرطيه؛ لأنّ الشرطيه ناشئه من افتراض أنّ هذا جزء في ضمن مركب الذي يعنى أنّ سائر الأجزاء مشروطه به، فهو شرط في سائر الأجزاء، إذن: عندما أشك في جزئيه السوره يعنى أشك في كونها شرطاً في سائر الأجزاء، هو يقول أنا أجرى البراءه لنفى الجزئيه ولا- تجرى البراءه في الشرطيه. هذا التفكيك غير صحيح؛ لأنّ جزئيه الجزء تلازم ولا تنفك عن سائر الأجزاء، فالبراءه إما أن تجرى فيهما أو لا تجرى فيهما، هذا التفكيك أو احتمال التفكيك ليس صحيحاً. هذا ما يُستفاد من كلامه في مصباح الأصول. (1)

ص: ٦٣٧

هذا الأمر الثانى الذى ذكره يوجد هكذا عبارات أنّ كل جزء هو شرط بالنسبه إلى سائر الأجزاء، لكن الكلام فى أن المراد بالشرطيه التى تُطلق فى هذا المقام هل هى نفس الشرطيه التى نتكلم عنها؟ هل هى نفس الشرطيه التى تعنى التوقف فى الوجود، هذا هو كلامنا، ما يكون شرطاً فى الواجب يعنى يتوقف عليه وجود الواجب. كلامنا فى أنّ الشرطيه هل هى بهذا المعنى، أو لا؟ بمعنى أنّ وجود الواجب الذى هو (عتق الرقبه) يتوقف على أن تكون الرقبه مؤمنه، الشرطيه التى يشير إليها السيد الخوئى (قدّس سرّه) هل هى بهذا المعنى؟ أو أنّ الشرطيه فى المقام فى باب الأجزاء تعنى شيئاً آخر، يبدوا \_\_\_\_\_ والله العالم \_\_\_\_\_ أنّ المراد بالشرطيه فى المقام شيئاً آخر، المراد بالشرطيه هو الارتباطيه، هذا هو الذى يُفهم من كون الأجزاء ارتباطيه فيما بينها، بمعنى أنّ هذا الجزء ليس جزءاً فى ضمن المركب كيفما اتفق حصوله وكيفما تحقق، وإنما المقصود هو كونه جزءاً لكن بوجودٍ خاصٍ له، وهو \_\_\_\_\_ مثلاً. \_\_\_\_\_ فى باب السوره، السوره التى تكون ملحوقه بالركوع ومسبوقة بالتكبير، هذه السوره تكون جزءاً من هذا المركب، هذا هو معنى الارتباطيه والشرطيه، يعنى السوره بوجودها الخاص تكون جزءاً من الصلاه لا- أنّ السوره بمطلق وجودها تكون جزءاً من الصلاه، السوره بمطلق وجودها ليست جزءاً من الصلاه، السوره بالنحو الخاص وبموقع معيّن مسبوقة بهذا الجزء وملحوقه بذلك الجزء تكون جزءاً من الصلاه، هذا هو المقصود بالارتباطيه، وهذا هو المقصود ظاهراً بالشرطيه التى قد تُطلق فى هذا المقام، المقصود أنّ السوره بوجودٍ خاصٍ لها تكون جزءاً خاصاً من الصلاه، وإلا لا معنى لأن نفترض الشرطيه بالمعنى المتعارف فى محل الكلام؛ لأنّ هذا يؤدى فى الحقيقه لأن نقول أنّ السوره شرط فى سائر الأجزاء، بمعنى أن وجود سائر الأجزاء يتوقف على السوره، فى نفس الوقت بمقتضى هذا البيان والارتباطيه، كما أنّ السوره شرط فى سائر الأجزاء، سائر الأجزاء أيضاً تكون شرطاً فى السوره؛ لأنّ كل جزء هو شرط فى سائر الأجزاء، فكما أنّ السوره شرط فى الركوع، الركوع أيضاً شرط فى السوره، يعنى تعقب السوره للركوع شرط فى السوره، وهذا غير معقول، أن تكون السوره شرطاً فى سائر الأجزاء، بمعنى أنّ وجودها يتوقف على السوره وفى نفس الوقت سائر الأجزاء تكون شرطاً فى السوره، بمعنى أنّ وجود السوره يتوقف على سائر الأجزاء، وهذا محال وغير ممكن تصوّره، وليس المراد بالشرطيه هذا المعنى كما هو المقصود فى هذه المسأله الثانيه، وإنما الظاهر (والله العالم) أنّ المقصود بذلك هو ما يُستفاد من الارتباطيه، بمعنى أنّ الجزء ليس جزءاً بمطلق وجوده، وإنما الجزء يكون جزءاً بوجودٍ خاصٍ، وبناءً على هذا حينئذٍ لا معنى لأن نقول أنّ الجزئيه تلتزم الشرطيه بالمعنى المبحوث عنه، وأنّ البراءه التى تجرى لنفى الجزئيه لا بدّ أن تجرى لنفى الشرطيه، كلا، الشرطيه التى نشكك بها فى محل الكلام هى شرطيه بمعنى توقف الواجب عليها من قبيل الإيمان ومن قبيل الهاشميه فى الأمثله السابقه وغيرها من الأمثله. هذا هو المقصود بالشرطيه والشك فى الجزئيه لا يلازم الشك فى الشرطيه بهذا المعنى حتى يقال أنّك إذا أجريت البراءه فى الجزئيه لا بدّ أن تجرى البراءه فى الشرطيه. فالصحيح فى مقام جواب صاحب الكفايه (قدّس سرّه) هو أن نلتزم بما تقدّم ولا نزيد عليه، وهو أنّ الأمر بلحاظ ذات التكليف وبلحاظ ما يدخل فى العهده دائر بين الأقل والأكثر، وهذا أمر ينبغى أن يكون واضحاً وليس الأمر دائراً بين المتباينين حتى يستشكل فى جريان البراءه فى محل الكلام، حتى إذا سلّمنا تنزلاً أنّ الأمر يدور بين المتباينين بلحاظ عالم الامتثال والتطبيق، مع ذلك نقول أنّ هذا العالم ليس هو الملحوظ فى مقام التنجيز والتعذير، وإنما الذى ينبغى أن يكون ملحوظاً هو عالم العهده وعالم اشتغال الذمّه وذات التكليف، وبلحاظ هذا العالم الأمر بالوجدان يدور بين الأقل والأكثر لا بين المتباينين، ما يعلمه المكلف هو أنّه يجب عليه أن يعتق رقبه ويشكك فى أنّه هل لا بدّ أن تكون الرقبه مؤمنه أو لا-؟ هل ذمته مشتغله بأن تكون الرقبه مؤمنه أو لا؟ فيمكن إجراء البراءه لنفيه. إلى هنا الظاهر يتم الكلام عن دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى باب الشرائط.



أيضاً وقع الكلام فى أنه فى موارد دوران الأمر بين التخيير والتعيين هل تجرى البراءة، أو لا؟ هل يتعين الاشتغال، أو لا؟ البراءة التى تجرى فى هذا المقام هى البراءة التى تجرى لنفى التعيين؛ إذ التعيين هو الذى فيه ضيق، فتجرى البراءة لنفى التعيين وإثبات السعه على المكلف والتخيير وأنه ليس الواجب عليه معيناً.

فى هذا المورد ذكروا أنّ التخيير تارة يكون عقلياً وأخرى يكون شرعياً؛ ولذا تكلموا فى مقامين: دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلى. ودوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعى. الفرق بينهما هو أنه مره نفترض أنّ الأفراد التى يُخَيَّرُ المكلف بينها هى أفراد لجامعٍ عرفى لها، نسبة هذا الجامع إلى هذه الأفراد نسبة متساوية؛ وحينئذٍ يأمر بالجامع ويترك التخيير بين أفراد ذلك الجامع التى يكون نسبتها إلى الجامع ونسبه الجامع إليها نسبة متساوية بلا- تفاوت إطلاقاً ويترك التخيير بينها إلى المكلف نفسه، فيتخيّر المكلف بين إطعام هذا الفقير أو ذاك الفقير، بين أن يعق هذه الرقبة أو تلك الرقبة أو تلك الرقبة، هذا تخيير عقلى؛ لأنّ الأمر تعلّق بجامع عرفى له أفراد متعدده ولا- توجد ميزه فى انطباق الجامع على هذا الفرد دون بقية الأفراد-، نسبتها متساوية إلى الجامع، فيكون التخيير بينها تخييراً عقلياً، بمعنى أنّ الحاكم بالتخيير فى هذا المقام ليس هو الشارع، وإنما الحاكم بالتخيير هو العقل، والشارع فقط يحكم بالعنوان الكلى، يأمر بالجامع، والتخيير يحكم به العقل. وأخرى لا يكون هناك جامع عرفى بين هذه الأفراد بحيث تكون نسبة الجامع إليها نسبة واحده، فى هكذا حاله إذا أراد الشارع أن يبيّن التخيير، فبأى لسانٍ يبينه؟ لا يمكن أن يبينه بأن يأمر بالجامع العرفى الذى هذه أفرادها؛ لأنّ المفروض ليس هناك جامع عرفى بين هذه الأفراد، بين إطعام ستين مسكيناً، وبين صيام شهرين متتابعين وبين عتق رقبة، لا يوجد جامع عرفى بين هذه الأفراد، فالشارع فى هذا المقام عندما يريد ان يبيّن التخيير يضطر إلى أن يستخدم أسلوباً آخر من قبيل أن يخترع عنواناً انتزاعياً كعنوان (أحد هذه الأمور) وأمثاله، أو يعطف بعضها على بعض بكلمه (أو) فيقول: يجب عليك عتق رقبة، أو صوم شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً، فيكون هناك تخيير بين الأفراد، لكنّ هذا التخيير تخيير شرعى وليس تخييراً عقلياً.

بالنسبة إلى التخيير العقلي يمكن أن يُقسّم إلى قسمين بلحاظ أنّ التخيير تارةً يكون بلحاظ متعلّق التكليف، وأخرى يكون بلحاظ الموضوع الذى هو متعلّق المتعلّق، مثلاً: الواجب هو إكرام زيد، الإكرام الذى هو متعلّق التكليف يدور أمره بين مطلق الإكرام أو الإِكرام بالإطعام، فيدور الأمر بين أن يكون الواجب هو مطلق الإِكرام، أو إكرام خاص، مطلق الإِكرام هو الذى يمثل التخيير العقلي، الإِكرام هو عنوان كلّى له أفراد متعدده، العقل يخيّر بين أفرادها، يدور الأمر بين التخيير العقلي وبين التعيين، التعيين يثبت بالنسبة إلى هذا الفرد بالخصوص وهو الإِكرام بالإطعام، أو أنّ الواجب هو مطلق الإِكرام، بالإطعام أو بغيره من أفراد الإِكرام.

وأخرى يكون التخيير بلحاظ الموضوع وليس بلحاظ متعلّق التكليف، أى بلحاظ متعلّق المتعلّق، يعنى بلحاظ الفقير الذى هو متعلّق المتعلّق، أو بلحاظ الرقبة التى هى متعلّق العتق الذى هو متعلّق الوجوب، الفقير يدور أمره بين التخيير والتعيين، أو فى مثال يكون الانطباق عليه أوضح، إذا أمره بأن يذبح حيوان، هنا لدينا أمر يتعلّق بالذبح الذى هو متعلّق التكليف، ولدينا حيوان الذى هو متعلّق المتعلّق، هذا الحيوان يدور أمره بين أن يكون مطلق الحيوان أو حيوان خاص، فالحيوان يدور أمره بين التعيين يعنى حيوان خاص، وبين التخيير الذى مطلق الحيوان.

### الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين التعيين والتخيير بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

الكلام فى دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي.

من دون فرقٍ بين أن يكون التخيير العقلي بلحاظ متعلّق التكليف كما فى مثال الإِكرام الواجب ودورانه بين مطلق الإِكرام وبين الإِكرام بالإطعام بالخصوص، وبين أن يكون التخيير بلحاظ متعلّق المتعلّق كما فى مثال إذا أمر بذبح حيوانٍ ودار أمر الحيوان بين مطلق الحيوان، أو حيوان خاص، لا فرق بين هذين القسمين فى ما سيأتى.

ص: ٦٤٠

هنا نقل السيد الخوئى (قدّس سرّه) عن المحقق النائينى (قدّس سرّه) أنّه استشكل فى جريان البراءة عن التعيين فى محل الكلام، وذكر فى مقام تعليل ذلك بأنّه يرى أنّ الجنس لا تحصّل له فى الخارج إلّا فى ضمن الفصل ومن هنا لا يُعقل تعلق التكليف به إلّا مع أخذه متميزاً بفصلٍ، وإلّا كيف يُعقل تعلق التكليف بالجنس من دون أن يكون متميزاً بفصلٍ خاصٍ؟! ومن هنا يدور أمر الجنس الذى تعلق به التكليف بين أن يكون متميزاً بفصلٍ معيّن وبين أن يكون متميزاً بفصلٍ ما من فصوله، الدوران يكون بين أن يكون الجنس الواجب الذى تعلق به التكليف، لنفترض أنّه من قبيل الإِكرام فى مثالنا، أو الحيوان فى مثال الأمر بذبح حيوان، هذا الجنس يدور أمره بين أن يكون متميزاً بفصلٍ خاصٍ، لنفترض من باب التوضيح أنّه الإطعام فى مثال الإِكرام، أو أنّه \_\_\_\_\_ فرضاً \_\_\_\_\_ فصل الحيوان الخاص الذى هو الفرس كونه صاهلاً، أو الإنسان كونه ناطقاً مثلاً، فيدور أمره بين أن يكون متميزاً بفصلٍ خاصٍ معيّن، وبين أن يكون متميزاً بأحد فصوله، أيّاً كان هذا الفصل الذى يتميّز به بعد فرض استحاله تحصّل الجنس من دون فصلٍ. ويقول بأنّ هذا فى الحقيقة ليس من دوران الأمر بين الأقل والأكثر حتّى يقال

بإمكان جريان البراءة لنفى التعيين، هذا ليس كذلك؛ بل يتعين فيه الاحتياط، وذلك باعتبار أنه لا نستطيع أن نقول في هذا المثال بأن التكليف بالجنس متيقن، وإنما الشك في تقيده بفصل، هذا الكلام لا معنى له حينئذٍ، يمكننا أن نقول هذا الكلام في المسائل السابقة، نستطيع أن نقول بأن التكليف بالأقل متيقن وإنما الشك في وجوب الزائد، لكن هنا لا يمكننا أن نقول أن التكليف بالجنس متيقن، وإنما نشك في تقيده بالفصل، هذا غير صحيح؛ لأن الجنس لا وجود له من دون الفصل؛ بل الصحيح أن نقول أننا نتيقن أن التكليف تعلق بالجنس بفصل معين، لكن هذا الفصل يتردد بين التعيين والتخير، يعنى بين أن يكون هو فصل معين لا غير يتحقق الجنس في ضمنه وبين أن يكون هو مطلق الفصل، أحد فصول هذا الجنس، سواء كان هذا الفصل، أو كان هذا الفصل، أو هذا الفصل، أو ذاك الفصل، فالأمر يدور بين التعيين والتخير بلحاظ الفصل الذى يتحقق في ضمنه الجنس، وفي مثل ذلك يقول لا مجال للرجوع إلى البراءة لنفى التعيين؛ بل اللازم هو الاحتياط والإتيان بذلك الجنس فى ضمن الفصل الذى نحتمل كونه هو الفصل المعين الذى أخذ فى الجنس حينما تعلق به التكليف، فلا بد من الاحتياط عن طريق الإكرام بالإطعام فى المثال الأول وعن طريق ذبح الحيوان الخاص الذى هو \_\_\_\_\_ فرضاً \_\_\_\_\_ الغنم، وهذا هو التعيين، فلا بد من الاحتياط والالتزام بالتعيين وعدم جريان البراءة لنفى التعيين، ويبدو من هذا الكلام أن السر هو، هذه المسألة الرئيسية، وهى أن الجنس لا يتحصل فى الخارج إلا فى ضمن فصل، فليس عندنا جنس موجود ونقول تعلق به التكليف قطعاً ونشك فى تقيده بفصل حتى ينفى هذا التقيده بالبراءة، وإنما الجنس المتميز بفصل معين هذا نتيقن به، قطعاً نعلم بأن التكليف تعلق بالجنس المتميز بفصل خاص، لكن شكنا فى أن هذا الفصل الذى يتميز به الجنس الذى تعلق به التكليف، هل هو عبارته عن فصل خاص كالإطعام بالنسبة إلى الإكرام \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ أو الناطقيه بالنسبة إلى الحيوان، أو الصاهليه بالنسبة إلى الحيوان، أو لا، أن الجنس عندما تعلق به التكليف لا يتميز بفصل خاص، وإنما أى فصل من الفصول يكفى فى مقام الامتثال، وفى مقام الاتيان بالواجب، الأمر لا يدور بين الأقل والأكثر، وإنما يدور بين التعيين والتخير وفى مثله العقل يحكم بالاحتياط وعدم جريان البراءة. الموجود فى تقارير المحقق النائيني (قدس سره) شىء آخر يختلف عما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) حيث ذكر أن الترديد بين الجنس والنوع، أو بين الجنس والفصل، الظاهر لا فرق بينهما، أن الترديد بين الجنس والنوع وإن كان بحسب الدقه والتحليل العقلى يرجع إلى الأقل والأكثر، لكن هذا بحسب التحليل العقلى والدقه العقليه، لكنّه خارجاً ينظر العرف إليه على أنه ترديد بين المتباينين، عندما يدور الأمر بين الجنس وبين النوع، بالدقه العقليه الأمر دائر فيه بين الأقل والأكثر، لكن بنظر العرف الأمر يدور بين المتباينين، هو يمثل النوع بالإنسان باعتبار أن الإنسان بما له من معنى مرتكز فى الذهن مابين تماماً للحيوان بنظر العرف، فإذا علم المكلف بأنه يجب عليه إطعام إمام الإنسان، أو الحيوان، فاللازم بنظر العرف هو الاحتياط ولا تجرى البراءة، فيجب عليه إطعام خصوص الإنسان، باعتبار أن نسبه البراءة إلى كل من وجوب إطعام الإنسان ووجوب إطعام الحيوان نسبه واحده وتجرى فيهما البراءة وتتعارض البراءات فيهما وتتساقط البراءات ويبقى العلم الإجمالى على حاله، فلا بد من الاحتياط. هذا كله، افتراض أن تكون نسبتها إلى البراءة نسبه واحده، وجريان البراءة فيهما والتعارض والتساقط، هذا كله مبنى على ما ذكره من أنه بالنظر العرفى هناك تباين بين الجنس وبين النوع، هما متباينان بالنظر العرفى وإن كان بالنظر الدقى بينهما نسبه الأقل والأكثر.

يمكن أن يُلاحظ على ما ذكره: أنه تقدّم سابقاً أكثر من مرّة بأنّ الميزان في محل الكلام هو ملاحظه ذات التكليف وعالم العهده وما يدخل في عهده المكلف وما تشتغل به الذمّه. هذا هو الميزان في التنجيز والتعذير وهو الميزان في الانحلال وعدمه، لا بدّ من ملاحظه هذا العالم، بلحاظ هذا العالم سنجد أن الأمر دائر بين الأقل والأكثر لا بين المتباينين؛ وذلك لأنّه في بعض الأحيان يكون التباين بين الجنس والفصل تبايناً في عالم اللّحاظ في أنّ أحدهما بلحاظٍ يباين الآخر بلحاظٍ آخر، بمعنى أنّ الإنسان بنظره إجماليّه وباللّحاظ الإجمالي هو في الواقع يستبطن الجنس، أي يستبطن الحيوان؛ لأنّ الحيوان موجود في ضمن النوع، فالإنسان بهذا اللّحاظ الإجمالي يباين الحيوان باللّحاظ التفصيلي، فالاختلاف بينهما في اللّحاظ التفصيلي، فيختلفان ويتباينان بهذا اللّحاظ، الإنسان الذي يستبطن ويتضمّن الجنس يباين الجنس إذا نظرنا إليه بنظره تفصيليه ولاحظناه باللّحاظ التفصيلي، بينهما تباين، لكن باعتبار اختلاف اللّحاظ التفصيلي والإجمالي، الإنسان بنظره إجماليّه يوجد في ضمنه الحيوان، يوجد فيه جنسه، وهو بهذه النظرة يختلف عن الحيوان الذي يُلحظ باللّحاظ التفصيلي، فيوجد بينهما تباين، لكن هذا التباين موجود في عالم اللّحاظ باعتبار اللّحاظ التفصيلي واللّحاظ الإجمالي يقال بينهما تباين، لكن بناءً على ما تقدّم من أنّ حدّ اللّحاظ الإجمالي وحدّ اللّحاظ التفصيلي وسائر الحدود الأخرى لا تدخل في العهده، الذي يدخل في العهده هو ذات المحدود وذات الملحوظ. هذا هو الذي ينبغي أن يحسب حسابه، وهذا هو الذي ينبغي أن يُلاحظ في دعوى الانحلال وعدم الانحلال، ودعوى جريان البراءة وعدم جريانها، لا ينبغي أن نأخذ بنظر الاعتبار الحدود واللحظات التي يُلحظ بها الشيء وعلى أساسها يكون هناك تباين بين المفهومين، وإنّما الذي ينبغي أن يُلحظ هو ذات المحدود وذات الملحوظ، إذا أتينا إلى ذات المحدود وذات الملحوظ سنجد أنّ الأمر ليس دائراً بين المتباينين؛ بل الأمر دائر بين الأقل والأكثر، ذات المحدود بلحاظ عالم العهده وبلحاظ عالم اشتغال الذمّه إمّا أن يكون عبارته عن الجنس، وإمّا أن يكون عبارته عن النوع الذي هو عبارته عن الجنس وزياده، الذي يدخل في العهده إمّا الحيوان على إطلاقه، الحيوان يجب عليه أن يذبحه، أو الإكرام، يجب عليه إكرام الفقير، وإمّا أن يكون الداخلة في العهده هو الإكرام مع زياده، يعنى الإكرام المقيّد بأن يكون بنحو الإطعام، هذه زياده، وهذا أكثر في مقابل ذات الإكرام، ذات الإكرام يمثل الجنس والإطعام يمثل النوع.



وبعبارة أخرى: ذات الإِ-كرام يمثل الأقل، والنوع يمثل الأ-كثر؛ لأنَّ النوع يمثّل إضافه، إكرام متقيّد بأن يكون بنحو الإطعام، فبلحاظ الملحوظ الأمر يدور بين الأقل والأكثر ومن هنا يكون هناك مجال لإجراء البراءه لنفى التكليف بالزائد؛ لأنَّ المكلف يتيقن بأنّه مكلف بأن يكرم زيدا، أو متيقن بأنّه مكلف بأن يذبح حيواناً، وإنّما يشك في أنّه هل هو مكلف بالإضافه إلى ذلك أن يجعل الحيوان من نوع خاص أو لا؟ هذا هو واقع المطلب، إذا لاحظنا عالم ما يدخل في العهده، ما يدخل في العهده دائر بين الأقل والأكثر، إمّا أن يذبح حيواناً، أو أن يذبح حيواناً بإضافه أنّه مقيّد بأن يكون من نوع خاص، فالأمر يدور بين الأقل والأكثر بهذا اللحاظ، ومن هنا يكون الداخل في العهده قطعاً هو عبارة عن الجنس ويُشك في وجوب النوع، يعنى يُشك في وجوب تقيّد هذا الجنس بقيد خاص، أو تحصيله بفصل خاص معيّن دون باقى الفصول، هذا يشك فيه، فيمكن إجراء البراءه لنفى هذا التقيّد المشكوك. هذا هو الحال في الجنس والنوع على ما ذكر المحقق النائيني (قدّس سرّه)، فالتباين الموجود بينهما تباين صحيح، لكنّه باعتبار اللحاظ، أى عندما يؤخذ اللحاظ بنظر الاعتبار، تلحظ النوع باللحاظ الإجمالى وتلحظ الجنس باللحاظ التفصيلي يوجد بينهما تباين، الجنس بنظره تفصيليه يباين النوع بنظره إجماليه، لكن اللحاظ ليس داخلاً في العهده على ما ذكرنا، وإنّما الداخل هو ذات الملحوظ وبلحاظ ذات الملحوظ الأمر يدور بين الأقل والأكثر كما هو الحال في المسائل السابقه.

نعم، في بعض الأحيان يكون التباين بين المفهومين تغيّراً واضحاً وإن كان أحد المفهومين أضيق صدقاً في الخارج من الآخر، يعنى يصدق على مصاديق أقل ممّا يصدق عليه الآخر، لكن بينهما يوجد تباين، باعتبار أنّ أحدهما لا يستبطن الآخر وليس محفوظاً فيه، وهذا يمكن تطبيقه على مسألة الإِ-كرام والإطعام، في مسألة الإِ-كرام والإطعام قد يقال في ذات الملحوظ يوجد هناك تباين بقطع النظر عن اللحاظ، حتّى إذا قطعنا النظر عن اللحاظ في ذات الملحوظ يوجد هناك تباين بين مفهومين، بين مفهوم الإِ-كرام وبين مفهوم الإطعام، لو وجب على المكلف أن يكرم الفقير كيفما اتفق وبأى نحو كان، وبين أن يجب عليه إكرامه بخصوص الإطعام، هنا يوجد تباين بلحاظ نفس الملحوظ، تباين بين الإكرام وبين الإطعام، باعتبار أنّ مفهوم الإطعام هو مفهوم آخر غير مفهوم الإِ-كرام، وإن كان بينهما في الصدق الخارجى هناك تلاقى في الجملة، بمعنى أنّ الإكرام أوسع صدقاً من الإطعام، أحدهما أخصّ بلحاظ الصدق الخارجى من الآخر، والآخر أعمّ بلحاظ الصدق الخارجى، لكن بين نفس الملحوظين، بين نفس ذات الإِ-كرام ونفس ذات الإطعام لا يُبعد أنّ يوجد بينهما تباين، هذا التباين يعنى أنّ ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) يمكن أن يصح في هذا المثال؛ لوجود تباين بينهما، ولعلّه هو مقصوده حينما ذكر الجنس والنوع، يعنى يقول في مثال الإكرام وفي مثال الإطعام يوجد بينهما تباين، مفهومان متباينان. نعم، في الصدق الخارجى يلتقيان في الجملة، لكن هما مفهومان متباينان كآى مفهومين آخرين ليس أحدهما يتضمّن الآخر كما هو الحال في الجنس والنوع، وفي الجنس والفصل، أحدهما يتضمّن الآخر ويستبطنه، الإكرام والإطعام ليسا من هذا القبيل، فإذا قلنا بذلك؛ حينئذ يكون العلم الإجمالى باقياً على حاله ولا ينحل؛ لأنّ الأمر يدور بين المتباينين حتّى بلحاظ ما يدخل في عالم العهده الذى هو ذات الملحوظ كما قلنا، حتى بلحاظ هذا العالم الأمر يدور بين المتباينين؛ لأنّهما مفهومان متباينان؛ بل أكثر من هذا يمكن أن يقال؛ لأنّهما متباينان حتى بلحاظ عالم التطبيق الخارجى وعالم الامتثال على ما تقدّم، هناك فرق بين أن يجب على الإكرام وأشك في اعتبار شىء فيه مثل أنّ الإكرام هل يجب فيه أن يتعقبه الدعاء الخاص أو يسبقه الدعاء الخاص، أو لا؟ في هذا نستطيع أن نقول بلحاظ عالم التطبيق وعالم الامتثال لا يوجد بينهما تباين؛ بل الأمر يدور بين الأقل والأكثر؛ لأنّه في عالم الامتثال والتطبيق الخارجى استطيع أن أشير إلى إكرام معيّن وأقول بأنّ هذا متيقن الوجود، وإنّما اشك في أنّه أقرأ قبله الدعاء، أو بعده، وإلا هو لا إشكال في وجوبه، وهذا

معناه أنّ الأمر يدور بين الأقل والأكثر بلحاظ عالم الامتثال وعالم التطبيق، لكن في مثال دوران الأمر بين الإكرام والإطعام الأمر ليس هكذا، عندما أشير إلى الخارج إلى إكرام من نوع خاص لا يستطيع أن أقول أنّ هذا الإكرام متيقن الوجوب، بأى نحو من الأنحاء التى يتحقق بها الإ-كرام، أى إكرام بالخارج أشير إليه بأى نحو كان لا-استطيع أن أقول ب-أنّ هذا متيقن الوجوب وأشك في إضافه شىء آخر إليه، وإنما فى الحقيقة إما أن يكون هو واجب هذا الإكرام من نوع خاص، وإما أن يكون الواجب تبديله والإتيان بفرد آخر من أنواع الإكرام، يجب تبديله، لا أنّه يكون متيقن الوجوب ويُشك في إضافه شىء إليه كما هو الحال عندما أشك في وجوب الدعاء عند الاتيان بالإكرام الواجب، وإنما الأمر يدور بين متباينين على غرار ما تقدّم سابقاً فى عالم الامتثال التطبيق والخارجى، الأمر يدور بين إمّا هذا الفرد، يعنى إكرام الفقير بدفع المال إليه وإما إكرام الفقير بإطعامه، على تقدير أن يكون الواجب هو الإطعام، هذا لغو وينبغى تبديله، لا أنّه هو متيقن وأضيف إليه شيئاً، وإنما هو شىء يجب تبديله وإلغاؤه على تقدير أن يكون الواجب هو الإطعام، فالأمر دائر بين المتباينين فى هذا المثال ليس فقط فى عالم العهد؛ بل حتى فى عالم الامتثال والتطبيق الخارجى الأمر دائر بين المتباينين، ومن هنا لو بقينا نحن ومسألة الانحلال الحقيقى بالعلم التفصيلى بوجوب الأقل والشك فى ما زاد عليه، لعلّه فى هذا المثال يلتزم بعدم الانحلال وبقاء العلم الإجمالى، ولو بقينا نحن وهذا للترنما بعدم جريان البراءة لنفى وجوب التعيين أى بوجوب الإطعام؛ بل لابد من الاحتياط، لكن فى المقام يمكن الاستعانه بما ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) سابقاً من دعوى الانحلال الحكمى، يعنى بعد أن نعجز عن إثبات الانحلال الحقيقى يمكن أن يُذكر فى المقام الانحلال الحكمى المبني على مسلك الاقتضاء كما هو واضح، ونطبق كلام السيد الخوئى (قدّس سرّه) فى محل الكلام، فنقول: هنا البراءة بناءً على مسلك الاقتضاء، وأنّ الانحلال منوط بجريان البراءة فى أحد الطرفين بلا معارض، فى المقام يمكن أن يقال أنّ أصالة البراءة تجرى لنفى وجوب الإطعام ولا تُعارض بالبراءة لنفى وجوب الإكرام على غرار ما تقدّم سابقاً، وذلك لعدم ترتب أى أثر معقول على جريان البراءة فى الإ-كرام؛ لأنّه إن كان الغرض من إجراء البراءة فى وجوب الإكرام هو التأمين فى حاله ترك الإكرام بالمّرّه، يعنى ترك الإكرام بكل أنحاء حتّى بالإطعام، فهذا غير معقول؛ لأنّ هذا الفرض هو فرض المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال والبراءة لا تؤمّن عن المخالفه القطعيه، وإن كان الغرض من إجراء البراءة فى الإكرام هو التأمين من ناحيه ترك الإكرام مع الإتيان بالإطعام، نقول بأنّ هذا غير متصوّر؛ لأنّ نفى الإكرام يستبطن نفى الإطعام؛ لأنّ نفى الأوسع دائره يستبطن نفى الأضيّق دائره، فلا-معنى لأنّ نؤمن بإجراء البراءة فى الإ-كرام من ناحيه ترك الإ-كرام مع الإتيان بالإطعام، هذا غير معقول؛ لأنّ ترك الأعم يستلزم ترك الأخص، فمن هنا لا يكون هناك أثر معقول لجريان البراءة فى الإكرام، فتجرى فى الإطعام بلا-معارض، وهذا معناه الانحلال الحكمى، فعندما نعجز عن إثبات الانحلال الحقيقى يمكن المصير إلى إثبات الانحلال الحكمى. نعم، هذا كما هو واضح يتوقّف على القول بمسلك الاقتضاء. وأما إذا قلنا بمسلك العليه التامه، فيبدو أنّ الأمر يقف حينئذٍ؛ لأنّه لا يوجد انحلال حقيقى ولا انحلال حكمى، ونكته المطلب هى أنّه فى بعض الأمثله التى تُذكر فى محل الكلام يكون هناك تباين بين المفهومين حتّى بلحاظ عالم العهد وبلحاظ عالم ما تشغل به الذمّه، بلحاظ هذا العالم يوجد تباين بين المفهومين، بلحاظ ذات الملحوظ وبقطع النظر عن اللحاظ والحدود مع ذلك يكون بينهما تباين؛ لأنّ مفهوم الإ-كرام غير مفهوم الإطعام، وإن كان بينهما تلاقٍ فى الصدق الخارجى فى الجملة، وبهذا يختلفان عن مفهوم الإنسان ومفهوم الحيوان، مفهوم الإنسان يستبطن ويتضمن جنسه، بينما الأمر ليس هكذا فى مثال الإكرام والإطعام، وعليه؛ فحينئذٍ تكون المسأله مرتبطه بأنّ المفهومين عندما يدور الأمر بين مفهومين من هذا القبيل فى مسأله دوران الأمر بين التعيين والتخير لابد أن نلاحظ أنّه هل هناك تباين بينهما بلحاظ عالم العهد وبلحاظ عالم اشتغال الذمه، أو لا؟ مع قطع النظر عن الحدود واللحاظ، ذات المحدود وذات الملحوظ هل يوجد بينهما تباين أو لا؟ إذا كان يوجد بينهما تباين؛ فحينئذٍ نضطر إلى إثبات إمكان جريان

البراءة عن طريق الانحلال الحكمي.

ص: ٦٤٣

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي.

الكلام في دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي. في هذا المقام ذكر السيد الخوئي (قدّس سرّه) أنّ مرجع ذلك إلى كون ما يحتمل دخله في الواجب مقوّمًا له بأن تكون نسبته إليه نسبة الفصل إلى الجنس، أو نسبة النوع إلى الجنس بحيث يكون هذا الشيء الذي يُحتمل دخله في الواجب مقوّمًا للواجب، وذكر بأنّ صاحب الكفاية والمحقق النائيني (قدّس سرّهما) ذهبا إلى عدم جريان البراءة في المقام، وذكر بأنّ صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ذهب إلى ذلك بناءً على ما تقدّم منه في بحث دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشرائط، هناك ذكرنا رأي صاحب الكفاية (قدّس سرّه) الذي كان يتلخّص في أنّ الطبيعي في ضمن المقيّد هو متّحد معه؛ بل هو عينه خارجاً، كما أنّ الطبيعي في ضمن غير المقيّد أيضاً كذلك متّحد معه؛ بل هو عينه خارجاً، وهذا ينتج التباين بين الطبيعي في ضمن المقيّد والطبيعي في ضمن غير المقيّد، ومن هنا لا يكون هناك قدر مشترك بينهما؛ بل الأمر يدور بين المتباينين، فيجب الاحتياط ولا يمكن الرجوع إلى البراءة؛ لعدم وجود قدر متيقّن، يكون هذا القدر المتيقّن معلوم الوجوب ومتيقّن الوجوب، وإنّما يُشكك في الزائد عنه حتّى تجرى فيه البراءة، الأمر ليس هكذا، وإنّما الأمر يدور بين هذا المقيّد وبين ذاك غير المقيّد، يعنى بين الطبيعي الموجود في ضمن المقيّد وبين الطبيعي الموجود في ضمن غير المقيّد وهما متباينان، فلا بدّ من الاحتياط. هذا رأي صاحب الكفاية (قدّس سرّه). (1)

ص: ٤٤٤

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٤٣٦ \_\_\_ ٤٣٧.

وأما المحقق النائيني (قدّس سرّه)، فقد نقل عنه البيان الذي ذكرناه في الدرس السابق، (1) وحاصله هو: أنّ الجنس لا يتحصّل في الخارج إلّا في ضمن فصل، أصلاً لا يُعقل تحقق الجنس في الخارج إلّا في ضمن فصلٍ من الفصول، وبناءً على هذا لا يُعقل تعلّق التكليف بالجنس وحده، وإنّما المعقول أنّ يتعلّق التكليف بالجنس مع فرض تميّزه بفصلٍ، فيدور أمر الجنس الذي يتعلّق به التكليف حينئذٍ في محل الكلام بين كونه متميّزاً بفصلٍ معيّن وبين أن يكون متميّزاً بواحدٍ من فصوله، واقع المطلب في المقام هو هذا، في محل كلامنا في مثال (أذبح حيوان) مثلاً، دار الأمر بين أن يكون التكليف متعلّقاً بمطلق الحيوان، أو بخصوص الحيوان الخاص البقر \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ هنا يقول بعد فرض أنّ التكليف لا يُعقل أن يتعلّق بالجنس وحده من دون فصلٍ، إذن: لابدّ أن يتعلّق التكليف بالجنس مع فصلٍ، والشك يكون في أنّ هذا الفصل الذي لابدّ أن يتمييز به الجنس عندما يتعلّق به التكليف، هل هو فصل معيّن، أو هو واحد من فصول هذا الحيوان، أيّ واحدٍ تحقق الجنس بواحدٍ من هذه الفصول تعلّق به التكليف والنتيجة أنّ المكلف يكون مخيراً بين أن يذبح بقرًا، أو غنماً، أو..... الخ؛ لأنّ المأمور به هو الجنس المتميّز بأى فصلٍ من فصوله، هذا طرف للشك، والطرف الآخر أن يكون المأمور به هو الجنس المتميّز بفصلٍ خاصٍ، يقول: أنّ هذا عندما يكون الأمر دائر بين هذين النحويين الذين ذكرهما؛ حينئذٍ يكون المقام من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير وليس من باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وإنّما من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ويقول: أنّه لا مجال لأن نقول أنّ

تعلّق التكليف بالجنس متيقّن وإنّما نشكّ في تقييده بالفصل حتى نطبق عليه أنّه يدخل في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، هذا غير صحيح، أن نقول أنّ تعلّق التكليف بالجنس متيقّن؛ لما تقدم سابقاً من استحاله تعلّق التكليف بالجنس وحده، وإنّما يُعقل تعلّق التكليف بالجنس في ضمن فصلٍ من فصوله، فلا يصح أن نقول أنّ التكليف يتعلّق قطعاً بالجنس، وإنّما نشكّ في تقييده بفصلٍ حتّى يدخل في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وإنّما الصحيح أن نقول بأننا نعلم بتعلّق التكليف بالجنس بفصلٍ، وهذا الفصل يدور بين أن يكون هو عبارته عن فصلٍ معيّن، وبين أن يكون هو واحد من الفصول التي يمكن أن يتحقق بها ويتحصّل بها الجنس، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير ويقول: في مثله يحكم العقل بالتعيين، ولا يجوز إجراء البراءة لنفي التعيين ونفي كلفه التعيين. هذا البيان الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) نقلاً عن المحقق النائيني (قدّس سرّه).

ص: ٦٤٥

---

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٤٣٧.

هذا البيان لمنع جريان البراءة في المقام قد يُلاحظ عليه: بأنّ غايه ما فعله المحقق النائيني (قدّس سرّه) في المقام هو أنّه أدخل محل الكلام في دوران الأمر بين التعيين والتخير، أخرجه من دوران الأمر بين الأقل والأكثر وأدخله في دوران الأمر بين التعيين والتخير، لكن الكلام أنّه قد يقال: ما الدليل على أنّ هذا المورد هو من موارد حكم العقل بالتعيين والاحتياط وأنّه ليس مورداً من موارد البراءة؟ البيان الذي ذكره استناداً إلى أنّ الجنس لا يُعقل تعلق التكليف به وحده، هو أنّه أخرج محل الكلام من دوران الأمر بين الأقل والأكثر وأدخله في دوران الأمر بين التعيين والتخير، لكن من قال بأنّ العقل حكم بالتعيين في مثل ذلك؟ لأنّه قد يقول قائل: الأمر ليس هكذا؛ بل العقل يحكم في مثل ذلك بجريان البراءة، باعتبار أنّ المكلف يتيقن بأنّ ذمته مشغوله بوجوب ذبح حيوان، هذه قضيه متيقنه ولا يمكن الشك فيها، أنّه يجب عليه أن يذبح حيواناً، ويشكّ في وجوب تقيّد هذا الحيوان بفصلٍ معيّن؛ وحينئذٍ يمكن إجراء البراءة، يعلم المكلف بلحاظ ذات التكليف وبلحاظ ما تشتغل به الذمّه بأنّ ذمته اشتغلت بذبح حيوان، هذا لا يشكّ فيه، في فرض المسأله لاشكّ في أنّه يجب عليه أن يذبح حيواناً، وإنّما يشكّ في أنّ هذا الحيوان الذي يجب عليه ذبحه، هل هو مقيّد بفصلٍ خاص، أو لا؟ وهذا شكّ في التقيّد يمكن إجراء البراءة لنفيه، فليس من الواضح بأنّ العقل يحكم في محل الكلام بلزوم التعيين وعدم إجراء البراءة؛ بل يمكن أن يُصاغ الكلام بهذا الشكل ويكون هذا شكاً في التكليف الزائد ويمكن إجراء البراءة لنفي هذا التكليف الزائد، ويكون نظير ما تقدّم في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في باب الشرائط، في باب الشرائط كنت أعلم بأنّ الذمّه مشغوله بعنق رقبه، وإنّما أشكّ في تقيّد الرقبه التي اشتغلت الذمّه بعنقها بالإيمان، هل هي مقيده بهذا القيد أو ليست مقيده بهذا القيد؟ كيف هناك قلنا لا مانع من جريان البراءة لنفي التقيّد المحتمل كذلك في محل الكلام قد يقال لا مانع من جريان البراءة لنفي تقيّد الحيوان الذي اشتغلت الذمّه بذبحه بأن يكون مقيّداً بفصلٍ خاص، هذا يُنفي بالبراءة، والنتيجه هي إثبات التخير لا التعيين.

لكن يمكن أن يكون المحقق النائبي (قدّس سرّه) ناظراً إلى إثبات عدم كون المقام من باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر هو نفى حتّى هذا الاحتمال الذى ذكرناه قبل قليل؛ وذلك باعتبار أنّه يريد أن يقول فى المقام لا يوجد قدر متيقن فى البين؛ بل كل الاحتمالات المطروحة هى احتمالات ولا قطع بواحدٍ منها حتى يكون قدراً متيقناً فى البين، المحقق النائبي (قدّس سرّه) يريد أن يقول بعد فرض استحاله تعلق التكليف بالجنس وحده من دون فصل؛ حينئذٍ يدور الأمر بين أن يكون الفصل الذى يتميز به الجنس عندما يتعلّق به التكليف، هل هو فصل معيّن، أو هو واحد من فصوله؟ أحد هذه الفصول الذى يمكن أن يتحقق ويتحصّل به الجنس، الأمر يدور بين هذين الاحتمالين، وهذان الاحتمالان لا قطع بأحدهما، هذا المحتمل لا قطع به، وذاك المحتمل أيضاً لا قطع به، كون الجنس مقيداً بفصلٍ خاص، هذا محتمل لا جزم به، وكون الجنس ليس مقيداً بفصلٍ محتمل؛ بل يكفى فيه تحقّقه فى ضمن أحد فصوله، هذا أيضاً لا قطع به؛ لأننا لا نقطع بأنّ الجنس الذى تعلق به التكليف يكفى فيه تحقّقه فى ضمن واحدٍ من فصوله، هذا لا قطع به؛ لأننا نحتمل أنّ الجنس الذى تعلق التكليف به مقيد بأن يتحقق فى ضمن هذا الفصل المعين، فإذاً: كما لا يقين بتعلّق التكليف بالجنس المقيد بفصلٍ معيّن، كذلك لا يقين بتعلّق التكليف بالجنس فى ضمن أى واحد من فصوله، هذا لا يقين عندنا به؛ لوضوح أننا نحتمل الاحتمال الآخر الذى يقول الجنس ليس مأموراً به فى ضمن أى فصلٍ من فصوله؛ بل هو أمر به إذا تحقق فى ضمن هذا الفصل الخاص، هذا كاحتمال موجود، هذا الاحتمال الموجود يمنع من القطع بالاحتمال الأوّل، الاحتمال الأوّل لا قطع به، والثانى أيضاً لا قطع به، فكل منهما محتمل، فلا قطع فى البين، فلا قدر متيقن فى البين، فإذا لم يكن هناك قدر متيقن فى البين فلا يمكن إدراج المسألة فى باب الأقل والأكثر، وإنّما تخرج عن باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر وتدخل فى دوران الأمر بين التعيين والتخيير وفى مثله يكون العقل حاكماً بالتعيين لا بالتخيير، لا يحكم العقل بجريان البراءة؛ لأنّه فى الحقيقة لا يوجد قدر متيقن نقول بأنّ هذا نتيقن بتعلّق التكليف به ونشكك فى ضم شىء زائد إليه حتّى يُعقل جريان البراءة لنفى المحتمل الزائد، وإنّما الأمر يدور بين أمرين لا يقين بهما، كل منهما محتمل، تعلق التكليف بالجنس فى ضمن أى واحدٍ من فصوله، هذا محتمل، وتعلق التكليف بالجنس فى ضمن فصلٍ معيّن أيضاً محتمل، فلا قدر متيقن، فيجب الاحتياط حينئذٍ، لعلّ هذا هو مقصود المحقق النائبي (قدّس سرّه)؛ وحينئذٍ لا يرد عليه الإشكال السابق الذى ذكرناه.

نعم، سيأتي ذكر ما يمكن أن يكون جواباً عن هذا الوجه الذي نقله السيد الخوئي (قدّس سرّه) عن المحقق النائيني (قدّس سرّه)، في (فوائد الأصول) يمكن أن يُستفاد من كلامه وجهاً آخر لعدم جريان البراءة في موارد التخيير العقلي، وهذا الوجه الآخر نقلناه في الدرس السابق، وكان حاصله هو أنّ التردد بين الجنس والنوع وإن كان بالتحليل الدقّي العقلي يرجع إلى الأقل والأكثر، لكنّه خارجاً بنظر العرف يكون من التردد بين المتباينين؛ لأنّ الإنسان بما له من المعنى المرتكز في الذهن مباين للحيوان عرفاً، فلو دار الأمر بين إطعام الحيوان أو إطعام الإنسان \_\_\_\_\_ مثلاً \_\_\_\_\_ العرف يرى أنّ الأمر دائر بين المتباينين، واللازم في مثل ذلك هو الاحتياط بإطعام خصوص الإنسان في هذا المثال؛ لأنّ نسبه حديث الرفع إلى كل من وجوب إطعام الإنسان ووجوب إطعام الحيوان نسبه واحده، فحديث الرفع يجري في هذا وأيضاً يجري في ذاك، فيتعارضان، فيسقط حديث الرفع في كل منهما بسبب التعارض؛ لأنّه لا يمكن إجراء حديث الرفع لنفي وجوب إطعام وإجراؤه في نفس الوقت لنفي وجوب إطعام الحيوان؛ لأننا نعلم بوجود إطعام أحدهما بلا إشكال، فتسقط البراءة في كل منهما؛ وحينئذٍ يبقى العلم الإجمالي على حاله، وهو يقتضى الاحتياط. هذا بيان آخر غير البيان السابق، يعتمد هذا البيان بعد الاعتراف بأنّه بالنظر الدقّي الأمر يدور بين الأقل والأكثر، لكنّه بالنظر العرفي الأمر يدور بين المتباينين، وذكر مثلاً لذلك الإنسان مع الحيوان وليس بالقر مع الحيوان، أو الغنم مع الحيوان. هذا ما ذكره في فوائد الأصول.

هذا الذي ذكره يجاب عنه وهذا الجواب يصلح أيضاً أن يكون جواباً عن البيان الأوّل الذي نقله عنه السيد الخوئي (قدّس سرّه)، كما يصلح أن يكون جواباً عن الدليل الذي ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) لمنع جريان البراءة في محل الكلام. هو جواب واحد إذا تمّ يصلح أن يكون جواباً عن كل الوجوه التي ذُكرت لمنع جريان البراءة في محل الكلام. هذا الوجه ذكرناه في الدرس السابق الآمن نعيده، وحاصله: أنّ التباين بين الجنس والنوع، وبين الجنس والفصل إنّما هو تباين في اللحاظ باعتبار أنّ النوع يتضمّن الجنس، والجنس مستبطن في نفس النوع، هذا الجنس المستبطن في نفس النوع إذا لاحظناه باللحاظ الإجمالي، هذا يباين الجنس الذي يلحظ باللحاظ التفصيلي، هناك تباين بين الجنس باللحاظ التفصيلي وبين الجنس المستبطن في النوع الذي يُلحظ باللحاظ الإجمالي، وبطريقه اللّف والنشر، وبنظره إجماليه عندما نلحظ النوع نلحظ الجنس بلحاظ إجمالي في ضمنه، هذا الجنس الذي يُلحظ باللحاظ الإجمالي في النوع هو يباين الجنس الذي يُلحظ باللحاظ التفصيلي، هو مباين له، هذا صحيح، وهذا التباين بهذا المقدار موجود، لكن هذا التباين هو تباين في اللحاظ الإجمالي وفي اللحاظ التفصيلي، لكن إذا جرّدنا الأمر من هذه اللحاظ باعتبار ما تقدّم من أنّ هذه اللحاظ هي حدود للملحوظ وليست داخله في العهد ولا تشتغل بها الذمّه، وإنّما الذي تشتغل به الذمّه ويدخل في العهد هو ذات الملحوظ وذات المحدود، إذا لاحظنا ذات المحدود، نفس ما يُكلّف به المكلف ما تشتغل به الذمّه، اللحاظ لا تشتغل به الذمّه ولا يدخل في العهد، إذا لاحظنا ما تشتغل به الذمّه؛ حينئذٍ يمكن أن يقول المكلف بكل وضوح بأنّ ذمّتي اشتغلت بإطعام حيوان، المكلف لا يشك في أنّ عهده اشتغلت بإطعام حيوان ويشك في أنّه هل اشتغلت كذلك مضافاً إلى ذلك بأنّ الحيوان هو من نوع خاص؟ هل اشتغلت أيضاً بأن يكون الحيوان متميزاً بفصلٍ خاص، أو لا؟ هذا شك في التكليف بلحاظ ما تشتغل به الذمّه، هذا شك في التكليف في عالم العهد، شك في تكليف زائد، شك في إضافه شيء إلى ما يعلم اشتغال الذمّه به؛ فحينئذٍ تجرى البراءة ولا مانع من جريانها، وليس الأمر دائراً بين المتباينين كما في التقريب الثاني لكلام المحقق النائيني (قدّس سرّه)، وليس دائراً بين التعيين والتخيير كما في التقريب الأوّل الذي نقله السيد الخوئي (قدّس سرّه) نقلاً عنه ولا دائر بين المتباينين كما يقول صاحب الكفايه (قدّس سرّه) إذا أخذنا اللحاظ بنظر الاعتبار يمكن أن يكون هذا دائر بين المتباينين، لكن إذا جرّدنا المسأله عن باب اللحاظ باعتبار أنّها لا تشتغل بها الذمّه



ولاحظنا نفس ما تشتغل به الذمّه سنجد أنّ المكلف بإمكانه أن يقول أنا جازم بأنّ ذمّتي اشتغلت بإطعام حيوان، هذا قطعاً لا يشك فيه، وإنّما يشك في أنّه هل اشتغلت ذمّته مضافاً إلى ذلك بأن يكون الحيوان من نوع معيّن، أو متميزاً بفصلٍ معيّن، أو لا ؟ هذا شك في التكليف الزائد تجرى فيه البراءة، قلنا أنّ هذا بالضبط من قبيل ما تقدّم في باب الشرائط، هما من وادٍ واحد، أيّ فرق بينهما ؟ في باب الشرائط هناك يعلم المكلف بأنّه أمر بعق رقبة ويشك في أنّه هل يعتبر الإيمان في تلك الرقبة، أو لا ؟ نفس الكلام يقال مع حفظ الفوارق، لكنّ هما من باب واحد، هو يعلم بأنّه قد اشتغلت ذمّته قطعاً بعق رقبة، وشك في أنّه هل يشترط في هذه الرقبة أن تكون مؤمنه، أو لا ؟ قلنا هناك أنّ البراءة تجرى لنفي التقييد الزائد المحتمل بلحاظ عالم العهده، بلحاظ ما تشتغل به الذمّه، في المقام أيضاً يمكن أن يقال بذلك، في المقام يعلم المكلف قطعاً بأنّ ذمّته اشتغلت بإطعام حيوان ولا يمكن إجراء البراءة لنفي هذا؛ لأنّ ذمّته قطعاً اشتغلت بإطعام حيوان، وإنّما يشك في أنّه هل يعتبر في هذا الحيوان أن يكون من نوع خاص أو متميزاً بنوع خاص، أو لا ؟ هذا شك في التقييد الزائد، شك في التكليف بأمرٍ إضافي في ضمن شيءٍ إضافي إلى ما يتقين باشتغال الذمّه به، فيمكن أن تجرى فيه البراءة وتنفي هذا التقييد الزائد. إذا تمّ هذا الجواب، يمكن الجواب به عن كل ما تقدّم، يكون الجواب عن ما ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) وعن ما نقل عن المحقق النائيني (قدّس سرّه) في كلا الموضوعين.

نعم، في الدرس السابق قلنا أنّ في مثال الإطعام والإكرام يمكن أن يقال أنّ الأمر يدور بين المتباينين، يعنى لا يجرى فيه الكلام الذى قلناه قبل قليل، هذا يجرى فى الجنس مع الفصل، فى الجنس مع النوع، لكن فى باب الإطعام والإكرام عندما يدور الأمر بين إطعام زيد وبين إكرام زيد هنا هذا الكلام السابق لا يجرى؛ بل يمكن أن يقال الأمر يدور بين مفهومين متباينين، وذكرنا فى الدرس السابق وإن كان بينهما التقاء فى الصدق الخارجى وقد تكون النسبه بينهما هى العموم والخصوص المطلق بأن كل ما يصدق عليه الإطعام يصدق عليه الإِكرام لكن لا-عكس، ليس كل ما يصدق عليه الإِكرام يصدق عليه الإطعام، بالرغم من الصدق الخارجى فى الجملة، لكنّه يبقى المفهومان متباينين مفهوم الإطعام ومفهوم الإِكرام، عندما يدور الأمر بينهما، بأن يكون الواجب هل هو الإطعام، أو يكون الواجب هو الإِكرام، هما مفهومان متباينان، التقاؤهما فى الصدق الخارجى لا يبرر عدم التباين بين المفهومين، ولعلّ السر فى الفرق بين هذا المثال والأمثله السابقه، بين الجنس مع النوع والجنس مع الفصل، السر هو أنّ الجنس هناك أخذ فى مفهوم النوع، بينما فى محل الكلام فى باب الإطعام والإِكرام الأمر ليس هكذا، لم يؤخذ فى مفهوم الإطعام مفهوم الإِكرام، بينما فى مفهوم الإنسان أخذ فى مفهومه الجنس (الحيوان)، بينما فى باب الإطعام والإِكرام لم يؤخذ فى مفهوم الإطعام مفهوم الإِكرام؛ ولذا صارت النسبه بينهما التباين، وصارا مفهومان متباينان من قبيل مفهوم الخشب مع مفهوم الشجره، هناك تلاقى فى الصدق الخارجى؛ لأنّ كل شجره من خشب ولا عكس، لكن هذا لا يعنى أنّ الشجر أخذ فى مفهومه الخشب، لم تؤخذ الخشبيه فى مفهوم الشجر، وهكذا الحديد مع المسمار، لم يؤخذ فى مفهوم المسمار مفهوم الحديد، وإنّما هو شئ آخر غير الحديد وإن كانا يلتقيان فى الخارج، لم يؤخذ فى مفهومه مفهوم الحديد ولذا يُرى أنّهما أمران متباينان الحديد كمفهوم هو مباين لمفهوم المسمار، الخشب كمفهوم هو مباين لمفهوم الشجره، الإِكرام فى محل الكلام أيضاً هو مفهوم مباين لمفهوم الإطعام، هذا هو السر فى عزل هذا المثال والاعتراض بأنّه يكون بينهما تباين وليس هناك قدر متيقن بينهما، المكلف هو يشك فى أنّه هل يجب عليه إكرام زيد أو يجب عليه إطعامه؟ مفهومان متباينان؛ حينئذٍ القاعده الأولىه فى مثله هو أنّه يجب عليه الاحتياط، ويجب إطعامه، هذا الأخص صدقاً يجب الإتيان به باعتبار أنّ الأمر دائر بين المتباينين، ومن هنا قلنا بأنّه نحتاج لعدم الإلزام بالتعيين وحل العلم الإجمالى لابدّ نحتاج للاستعانه بالانحلال الحكمى لحل هذا العلم الإجمالى فى هذا المثال، انحلال حقيقى غير موجود؛ لأنّ الأمر دائر بين المتباينين، لكننا نحتاج لحل هذا العلم الإجمالى وتجويز إجراء البراءه إلى الانحلال الحكمى بالبيان الذى ذكرناه فى الدرس السابق، وهو أنّه فى المقام أصاله البراءه لِنفى وجوب الإطعام تجرى؛ لأنّ موضوعها متحقق، تكليف مشكوك، فتجرى البراءه لِنفى وجوب الإطعام ولا-تعارض بجريان البراءه لِنفى وجوب الإِكرام لما قلناه من أنّه إن كان الغرض من إجراء البراءه لِنفى وجوب الإِكرام هو التأمين من ناحيه ترك الإِكرام مع ترك الإطعام، فهذه مخالفه قطعيه، البراءه لا تجرى للتأمين عن المخالفه القطعيه، وإنّما تجرى للتأمين عن المخالفات الاحتماليه، وإن كان الغرض من إجراء البراءه فى الإِكرام هو التأمين من ناحيه ترك الإِكرام مع الإتيان بالإطعام، هذا غير معقول؛ لأنّ نفى ما هو أعم صدقاً يستلزم نفى ما هو أخص صدقاً، فافتراض أنّه فى الخارج يكون هناك إطعام بلا إِكرام، هذا غير صحيح وغير معقول، فإذن: البراءه فى الإِكرام لا-تجرى، يعنى ليس لجريانها أثر معقول، فتجرى البراءه لِنفى الإطعام وهذا يتحقق به الانحلال الحكمى وبذلك نصل إلى نفس النتيجة وهى أنّ البراءه تجرى فى محل الكلام ولا يتعين الرجوع إلى التعيين .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي.

بعد أن أكملنا الكلام في دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي، يقع الكلام في دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي، المحقق النائيني (قدّس سرّه) ذكر أنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي يمكن تقسيمه إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مرحلة الجعل في الأحكام الواقعيه، مثل لذلك بما إذا شككنا في أنّ صلاه الجمعة في عصر الغيبه هل هي واجبه تعييناً، أو هي واجبه تخييراً بينها وبين الظهر. أو شككنا في أنّ العتق الواجب عند الإفطار العمدي هل هو واجبه تعييناً، أو أنّ المكلف مخير بينه وبين إطعام ستين مسكيناً، هذا سمّاه دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مرحلة الجعل في الأحكام الواقعيه.

القسم الثاني: ما إذا دار الأمر بينهما في مرحلة الجعل لكن في الأحكام الظاهريه ومقام الحجّيه، وهو الذي يُسمى بدوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجّيه لا- في الحكم الواقعي كما إذا شككنا في أنّ تقليد الأعلّم بالنسبه للعامى الغير القادر على الاحتياط، أنّه هل هو واجبه تعييناً، أو هو تخييراً بينه وبين غير الأعلّم. العامى هل هو مخير بين أن يقلد الأعلّم أو يقلد غير الأعلّم، أو أنّ قول الأعلّم هو الذي يكون حجّه في حقه، ولا يجوز له مع التمكن من تقليد الأعلّم أن يقلد غير الأعلّم؟ هنا الدوران بين التخيير والتعيين، بين الأعلّم وبين غيره، لكن هذا التخيير في مقام الجعل بالحكم الظاهري وفي مقام الحجّيه، أيهما هو الحجّه؟ الحجّه أمّا أن يكون هو قول الأعلّم فقط تعييناً، أو يكون الحجّه هو أحد القولين: إمّا الأعلّم أو غير الأعلّم. من هذا القبيل أيضاً يدخل تعارض النصّين مع احتمال وجود مزيه توجب الترجيح في أحدهما دون الآخر بحيث يُحتمل أن تكون هذه المزيه موجهه لترجيح صاحب المزيه على النصّ المعارض له. هنا أيضاً يدور الأمر بين أن يكون صاحب المزيه حجّه تعييناً، وبين أن يكون حجّه تخييراً، إذا كانت هذه المزيه موجهه للترجيح، فيكون حجّه تعييناً، وإن لم تكن موجهه للترجيح فهما متساويان، فيكون المكلف مخيراً بينهما، فصاحب المزيه يدور أمره بين أن يكون حجّه تعييناً أو يكون حجّه تخييراً.

ص: ٦٥٠

القسم الثالث: دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال من أجل التراحم كما إذا كان هناك واجبان يُعلم بكلّ منهما ولا شك في مقام الجعل من جهتهما، هذا واجبه وهذا واجبه، كل منهما تام الوجوب وتام الملاك، لكن المكلف غير قادر على امتثالهما معاً كما إذا كان هناك غريقان لا يتمكن المكلف إلا أن ينقذ احدهما، إنقاذ هذا الغريق واجبه، وإنقاذ هذا الغريق أيضاً واجبه، لكن المكلف غير قادر على الجمع بين امتثالهما؛ لأنّ قدرته قدره واحده إمّا أن يصرفها في امتثال هذا وإمّا أن يصرفها في امتثال ذلك، فإذا فرضنا أنّ أحدهما كان أحدهما محتمل الأهميه كما إذا احتملنا أنّ أحدهما ولياً من الأولياء، أو نبياً من الأنبياء، في حاله التراحم وعدم إمكان امتثالهما أيضاً يدور الأمر بين التعيين والتخيير، إمّا يجب عليه إنقاذ هذا الغريق الذي يحتمل كونه نبياً وإمّا أن يكون مخيراً بينه وبين الآخر، فوجوب إنقاذ هذا إمّا أن يكون ثابتاً تعييناً، وإمّا أن يكون ثابتاً تخييراً، فيدور الأمر بين التعيين وبين التخيير، لكن في مقام الامتثال لا- في مقام الجعل، لا بلحاظ الأحكام الواقعيه، ولا بلحاظ الأحكام

الظاهريه، هذه الأمور واضحه ولا شك فيها، وإنما المسأله مسأله تراحم فى مقام الامتثال، فأيهما يقدم، فيدور أمر محتمل الأهميه بين التعيين وبين التخيير.

عندما نتكلم فى التعيين والتخيير الشرعى، محل الكلام هو القسم الأول، يعنى ما إذا كان الأمر دائراً بين التعيين والتخيير فى مقام الجعل بلحاظ الأحكام الواقعيه، بأن يكون هناك حكم لا شك فيه، وإنما يكون الشك فقط من ناحيه أن هذا هل هو واجب تعييناً، أو يكون واجباً تخييراً؟ صلاه الجمعه واجبه قطعاً وليس هناك شك فى ذات الواجب وإنما يتمحض الشك فى أنه هل هى واجبه تعييناً، أو واجبه تخييراً؟ فالمناطق فى محل الكلام هو ما إذا علمنا بتعلق تكليف بأمر معين وشكنا فى أنه هل هو واجب بخصوصه، أو أنه ليس واجباً بخصوصه؟ وإنما له عِدل أو بديل يمكن أن يقوم مقامه، أى أنه هل هو واجب تعييناً، أو هو واجب تخييراً؟ هذا هو محل الكلام .

ص: ٦٥١

ومن هنا يظهر الفرق بين محل الكلام وبين المسألتين المتقدمتين، يعنى دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى باب الأجزاء، ودوران الأمر بين الأقل والأكثر فى باب الشرائط، الفرق بينهما هو أنه فى محل الكلام لا نفترض أى شك فى الواجب، هذا واجب قطعاً وليس لدينا شك فيه فى أخذ خصوصيه فيه أو عدم أخذ خصوصيه فيه بحيث تجعلنا فى شك من أن الواجب ما هو، هل هو هذا أو ذاك؟ كلاب هذا هو الواجب، صلاه الجمعة واجبه ولا- يوجد عندنا شك فى أخذ خصوصيه فيها، هى واجبه قطعاً، ويتركز شكنا فى أنه هل هو واجب وحده، أو هو أحد طرفى التخيير؟ وإلا هو فى ذاته واجب، نعلم بوجوده ونفرغ عن وجوبه، وإنما نشك فى أنه واجب تعييناً أو تخييراً؟ هل له عدل يقوم مقامه، أو ليس له عدل يقوم مقامه؟ هذا محل الكلام. بينما فى المسألتين السابقتين الأمر ليس هكذا، كنا نشك فى الواجب نفسه من ناحيه أنه هل هذه الخصوصيه مأخوذه فيه، أو ليست مأخوذه فيه؟ وهذا معناه أننا عندنا شك فى الواجب، وحدود الواجب مشكوكه لا نعلم أن هذا الواجب هل هو مقيد بخصوصيه الإيمان، كما فى عتق الرقبه؟ أو هل هو الأقل مقيد بالجزء العاشر، أو هو الأقل لا بشرط الجزء العاشر؟ فنفس الواجب يكون هناك شك فيه، وهو غير واضح عندنا من ناحيه أن الخصوصيه هل أخذت فيه أم لم تؤخذ فيه الخصوصيه؟ الشك هنا كان من هذه الجبهه، سواء كان فى باب الأجزاء أو فى باب الشرائط، كل منهما الواجب ليس معلوماً وليس مفروغاً عنه، وإنما الشك فى نفس الواجب، وفى حدود الواجب وسعته، وإن كان هناك أيضاً نستطيع أن نقول أن الأمر يدور بين التعيين والتخيير؛ لأنه على تقدير أن يكون الواجب هو عتق الرقبه المؤمنه، أو يكون الواجب هو عتق الرقبه مطلقاً، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير، بين أن يكون الواجب هو عتق رقبه مؤمنه فقط، أو يتخير المكلف بين عتق الرقبه المؤمنه، أو عتق الرقبه الكافره، فأيضاً بالنتيجه يمكن إرجاعه إلى الدوران بين التعيين والتخيير، لكن الفرق هو أنه هناك كان الشك فى نفس الواجب وما أخذ فيه، هناك شك فى أخذ شىء فى الواجب، أو عدم أخذه، هل أخذت هذه الخصوصيه فى الواجب، أو لم تؤخذ فى الواجب؟ فى باب الأجزاء كذلك، الجزء الزائد هل أخذ فى الواجب على نحو الجزئيه، أو لم يؤخذ؟ هل أخذ الإيمان فى الواجب على نحو القيديه، أو لم يؤخذ؟ بينما فى محل الكلام لا يوجد عندنا مثل هذا الشك، الواجب واضح بحدوده ولا يوجد عندنا شك فى أخذ خصوصيه فيه، العتق عند الإفطار فى شهر رمضان واجب لا شك فى أخذ خصوصيه فيه أو عدم أخذ خصوصيه فيه، وإنما الشك فقط فى أنه واجب بخصوصه، أو أن هناك شيئاً يقوم مقامه ويؤدى غرضه، فيكون الفرق بين ما نحن فيه وبين المسألتين السابقتين من هذه الجبهه. إذن: محل الكلام هو القسم الأول من الأقسام الثلاثه التى ذكرها المحقق النائيني (قدس سرّه).

وأما القسم الثاني الذى ذكره، وهكذا القسم الثالث الذى ذكره فالظاهر أنه ليست هى محل الكلام، وإن تكلموا فيها استطراداً، لكن محل الكلام ليس القسم الثانى وليس القسم الثالث، القسم الثانى هو عبارته عن دوران الأمر بين التخيير والتعيين فى الحجية، حجية النص صاحب المزيه عندما يعارضه نص آخر، هنا يدور الأمر بين التعيين والتخيير فى الحجية، هل قول الأعلّم حجّه تعيناً، أو هو حجّه تخييراً بينه وبين قول غير الأعلّم؟ هذه المسألة خارجه عن محل الكلام، فى هذه المسألة الظاهر أنهم يتفقون على أنّ الحكم هو التعيين، يعنى المكلف لا يكون معذوراً إذا أخذ بالحجّه الأخرى؛ بل لا بدّ أن يأخذ بما حجّه إمّا تعيناً أو تخييراً ويترك الطرف الآخر والسّر فى ذلك واضح؛ لأنّ قول الأعلّم فى المثال الأول، أو النص صاحب المزيه التى يُحتمل أن تكون موجبه لترجيحه على معارضه بحيث هذه المزيه غير موجوده فى النص الآخر، وإنما هى موجوده فى أحد النصّين، هذا النص صاحب المزيه، قول الأعلّم، هذا مقطوع الحجية، قطعاً هو حجّه على كل تقدير، سواء كانت هذه المزيه موجبه للترجيح، أو لم تكن موجبه للترجيح، إذا كانت موجبه للترجيح، فيكون قوله حجّه تعيناً، وإن لم تكن موجبه للترجيح، فهما متساويان والمكلف مخير بينهما .

إذن: الأخذ بقول صاحب المزيه، بقول الأعلّم فى المثال الأول، العمل بالنص صاحب المزيه قطعاً حجّه ومبرء للذمه، مقطوع الحجية على كل تقدير، بينما الطرف الآخر ليس هكذا، وإمّا الطرف الآخر يكون حجّه فى صورته كون المزيه فى ذاك الطرف ليست موجبه للترجيح، إذا لم تكن موجبه للترجيح يتساويان، فيكون كل منهما حجّه، فيتخيّر المكلف بينهما، أمّا على تقدير أن تكون المزيه موجبه للترجيح ذاك، فلا يكون هذا حجّه حينئذ. إذن: لا يقطع بكون الطرف الآخر حجّه، بينما صاحب المزيه، أو قول الأعلّم فى المثال الأول هو حجّه قطعاً وهو مقطوع الحجية على كل تقدير، سواء كانت المزيه الموجوده فيه موجوده حقيقه وموجبه للترجيح قوله، أو لم يكن كذلك؛ لأنّه إذا لم يكن كذلك، فأنه يتساوى مع الآخر، إذن: هو حجّه على كل حال، بخلاف الآخر، فأنه ليس كذلك. ومن هنا قالوا بأنّ الثانى لا يكون حجّه؛ لأننا نشكّ فى حجّيته بالوجدان؛ لأنّه على أحد التقديرين لا يكون حجّه، فنشكّ فى حجّيته، والشكّ فى الحجية يساوق القطع بعدمها، فإذا شككنا فى حجّيه شىء لا يمكن الاعتماد على ذلك الشىء ولا ترتيب آثار الحجية عليه، فيجب بحكم العقل الأخذ بما هو مقطوع الحجية، ومقطوع الحجية هو قول الأعلّم فى المثال الأول، والنص صاحب المزيه التى يحتمل أن تكون موجبه للترجيح فى المثال الثانى؛ لأنّ المكلف حينئذ يكون مأموناً من المؤاخذه ومن استحقاق العقاب لو عمل بهذا؛ لأنّه حجّه على كل تقدير، وهذا معناه الحكم بالتعيين فى القسم الثانى، وهذه المسألة خارجه عن محل الكلام ومتفق عليها ظاهراً.

وأما بالنسبة للقسم الثالث الذى هو عبارته عن دوران الأمر بين التعيين والتخير فى مقام الامتثال؛ لأجل التراحم، عندما يحتمل كون أحد الواجبين المتراحمين أهم، إذا كان أحد الواجبين المتراحمين معلوم الأهميه؛ فحينئذ يكون هو الواجب فقط، أى الوجوب الفعلى يكون له، ويسقط الوجوب الفعلى عن الآخر، فيجب تقديم معلوم الأهميه بلا إشكال، لكن هذا حينما يكون معلوم الأهميه؛ حينئذ لا يدور الأمر بين التعيين والتخير؛ بل هو يجب تعييناً عندما يكون معلوم الأهميه، وإنما الكلام فى ما إذا كان احدهما محتمل الأهميه، فى هذه الحاله يدور الأمر بين التعيين والتخير؛ لأن هذا إما يجب إنقاذه تعييناً، وإما أن يتخير المكلف بين إنقاذه وبين إنقاذه الغير. هنا أيضاً لا كلام عندهم فى أن الحكم هو التعيين، بمعنى أن هذا المكلف فى هذا المثال يجب عليه أن ينقذ من توجد فيه هذه المزيه الموجهه لاحتمال أهميه الملاك، هذا أيضاً واضح عندهم وخارج عن محل الكلام، والسرف فى هذا \_\_\_\_\_ على ما يُذكر فى محله \_\_\_\_\_ هو أن الواجبين المتراحمين إذا كان أحدهما معلوم الأهميه، لا إشكال فى أن الوجوب الفعلى ينعقد على طبقه ويسقط الوجوب الفعلى عن الواجب الآخر، باعتبار أن المكلف يكون معذوراً فى تفويت الواجب الآخر وفى تفويت ملا-كه، وإن كان ملا-ك الواجب الآخر أيضاً ملزم، لكن المكلف عندما يعلم بأهميه هذا، هذا معناه أن الشارع نفسه يأمره بصرف قدرته فى امتثال هذا الأهم؛ لأنه ليست لديه قدره على امتثال كل منهما بحسب الفرض، باعتبار التراحم، فالشارع عندما يكون أحدهما معلوم الأهميه عند الشارع، معناه أن الشارع يأمر المكلف بأن يصرف قدرته لامتثال هذا، فيصبح بذلك عاجزاً عن امتثال الطرف الآخر؛ لأنه عاجز عن امتثال الطرف الآخر تشريعاً لا تكوينياً، هو قادر تكوينياً على امتثال الطرف الآخر، لكن تشريعاً هو عاجز عن امتثال؛ لأن الشارع أمره أن يصرف قدرته فى امتثال التكليف الأول، فى إنقاذه الغريق الذى يعلم بكونه أهم فى نظر الشارع؛ فحينئذ يسقط الوجوب الفعلى عن ذاك ولا يكون تفويت ذاك الواجب، ولا- يكون تفويت ملا-كه بالنسبه إلى المكلف موجباً لاستحقاق العقاب؛ بل المكلف يكون معذوراً فى هذا التفويت وليس عليه شىء أصلاً من ناحيه العقل، فيمثل هذا التكليف ويترك ذاك التكليف وليس عليه شىء، باعتبار عجزه كما قلنا، عجزه التكويني عن امتثال كلا التكليفين، وعجزه التشريعى عن امتثال هذا التكليف؛ لأن الشارع أمره بصرف قدرته فى امتثال هذا التكليف. هذا إذا كان يعلم بأهميه أحدهما فى باب التراحم. وأما إذا كان يعلم بتساويهما فى الأهميه، فى هذه الحاله ليس من المعقول افتراض أن يتعلّق التكليف الفعلى بأحدهما دون الآخر؛ لأنه ترجيح بلا مرجح وهو قبيح، وفى هذه الحاله إما أن يلتزم بتعلّق التكليف بكل منهما مشروطاً بترك الآخر، وإما أن يفترض وجوب كل منهما تخييراً، وسيأتى توضيح هذا عند التكلم عن تفسير حقيقه الوجوب التخييرى، على كلا- التقديرين لا- إشكال ولا خلاف بحكم العقل فى أنه يجوز للمكلف أن يكتفى بامتثال أحد التكليفين باعتبار أن قدرته لا تسع لامتثال كل منهما، فلا محاله يكون مكلفاً بأن يمثّل أحدهما، إما هذا وإما هذا، سواء قلنا بوجوبين مشروطين بترك الآخر، أو قلنا بالوجوب التخييرى كما سيأتى، على كل حال، هو يمكنه أن يكتفى بامتثال أحدهما؛ لأنه غير قادر على أن يأتى بما هو أكثر من ذلك. أو بعباره أخرى هو غير قادر على تحصيل كلا الغرضين الملزمين فى هذين الواجبين لضيق قدرته، وإنما هو قادر على تحصيل أحد الغرضين، فيجب عليه تحصيل أحد الغرضين بلا ترجيح، فيتخير بينهما.

هذا كله ليس محل كلامنا، وإنما محل كلامنا فيما إذا احتملنا أهميه أحد الواجبين المتزاحمين، ليس لدينا علم بالأهميه ولا علم بالتساوى، وإنما لدينا احتمال أهميه أحد الواجبين المتزاحمين، هذا الذى نتكلم عنه، هنا يدور الأمر بين التعيين والتخير فى مقام الامتثال. هنا أيضاً الظاهر أنه لا إشكال عندهم فى أنه يجوز للمكلف أن يأتى بهذا الواجب الذى يحتمل أن يكون أهم، ولا شىء عليه فى تفويت الملا-ك الملزم الموجود فى الواجب الآ-خر، باعتبار أن هذا الذى فيه احتمال الأهميه أمره يدور بين أن يكون واجباً تعيناً، أو يكون واجباً تخيراً، وعلى كل حال لا محذور فى الإتيان به ولا يستتبع شيئاً إطلاقاً، إذا انقذ الغريق الذى يحتمل كونه نيباً، هذا لا- يستتبع شيئاً بلا- إشكال وليس فيه محذور؛ لأنه إمّا واجب تعيناً، أو أنه واجب تخيراً، على كلا التقديرين لا- محذور فى الإتيان به، بخلاف العكس، بخلاف ما إذا أراد امتثال انقاذ الغريق الآ-خر، فأن الإتيان به وتفويت الملا-ك الملزم فى الطرف الآخر فيه محذور، وهو احتمال أن الشارع لا يريد منه؛ لاحتمال أن الشارع يريد إنقاذ هذا الغريق؛ لأنّ فيه خصوصيه تستدعى احتمال الأهميه، فالإتيان به يكون فيه محذور، لا يكون مأمون الجانب، بينما لا محذور فى الإتيان بالطرف الأول، فيتعين الإتيان به؛ لأنه لا- محذور فيه على كل تقدير، سواء كانت الأهميه المحتمله موجوده واقعاً، أو غير موجوده، على كل حال يجوز الإتيان به، فئكتفى به، ولا يترتب عليه أى محذور، بخلاف العكس.

على كل حال، يمكن أن نقول فى هذه الحاله الأمر يدور بين التعيين والتخير، والعقل هنا يحكم فى هذا المثال بلزوم انقاذ الغريق الذى يُحتمل كونه أهم؛ لأنه لا- يستتبع استحقاق العقاب ولا- محذور فيه، بينما الاكتفاء بالآ-خر فيه احتمال محذور المخالفه، فيه محذور تفويت الغرض الملزم؛ لأنه عندما يأتى بهذا الثانى هو قادر تكويناً وتشريعاً على الإتيان بالأول؛ لأنّ الشارع لم يأمره بامتثال هذا حتى يصبح عاجزاً عن امتثال الأول؛ بل المحتمل أن يأمره بالإتيان بالأول؛ لأنه محتمل الأهميه، فالشارع يأمره بصرف قدرته فى إنقاذ من يحتمل كونه نيباً؛ إذ كيف للمكلف أن يترك امتثال هذا ويترك امتثال الطرف الآخر والحال أنه يحتمل أنّ الشارع لا- يجوز له ترك الغرض الملزم الموجود فى الواجب الأول المحتمل الأهميه، فيحكم العقل بالتعيين فى هذه الحاله؛ وحينئذ يكون هذا الحكم فى القسم الثالث هو نفس الحكم الموجود فى القسم الثانى، وهو الحكم بالتعيين.



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 الإخصائين 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](http://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](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.



مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

