



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

المجلد الاثني عشر

تأليف

الشيخ محمد اسحاق الفياض

الجزء العاشر



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلې)

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت في الطباعة:

دفتر آيت الله حاج شيخ محمد اسحاق فياض

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٨	المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلئ) المجلد ١٠
٨	اشاره
٩	اشاره
١٣	تنبيهات توضيحيه تطبيقيه
١٣	اشاره
١٣	التنبيه الأول
١٣	اشاره
٦٠	(نتائج ما ذكرناه تتمثل في النقاط التاليه)
٦٤	التنبيه الثاني: انحلال العلم الاجمالي
٦٤	اشاره
٨٥	(نستعرض نتائج البحث في النقاط التاليه)
١٠٤	التنبيه الثالث: ما اذا كان العلم بالجامع علما تعبديا لا وجدانيا
١١٧	التنبيه الرابع: في شروط تنجيز العلم الاجمالي
١١٧	اشاره
١٣٠	(تذكير): اذا كان العلمان الاجماليان مشتركان في طرف واحد
١٤٦	نتائج البحث عده نقاط
١٥١	التنبيه الخامس: إذا كان الأثر في احد طرفي العلم الاجمالي أكثر من الاثر في الطرف الآخر
١٥١	اشاره
١٥٨	الي هنا قد وصلنا الي النتائج التاليه:
١٥٩	(التنبيه السادس: ان تنجيز العلم الاجمالي يدور مدار وجوده حدوثا و بقاء)
١٦٦	(التنبيه السابع): في تنجيز العلم الاجمالي المتعلق بالجامع بين أمرين أو امور تدريجيه
١٧٩	التنبيه الثامن
١٧٩	اشاره

١٩٢	القول بعدم تنجيز هذا العلم الاجمالي لملاقى احد طرفى العلم الاجمالي و أدلته
٢٣٢	(نستعرض نتائج البحث فى عده نقاط)
٢٣٨	(التنبيه التاسع)
٢٣٨	اشاره
٢٤٨	(نستعرض نتائج البحث فى عده نقاط)
٢٧٢	(التنبيه العاشر): فى خروج احد طرفى العلم الاجمالي عن محل الابتلاء
٢٧٢	اشاره
٣٢٣	(نتائج البحث حول هذا التنبيه عده نقاط)
٣٣٠	(التنبيه الحادى عشر): اذا كان احد طرفى العلم الاجمالي فى طول الطرف الآخر
٣٣٠	اشاره
٣٤٢	(نتيجه ما ذكرناه فى هذا التنبيه امور)
٣٤٤	الشبهه غير المحصوره
٣٤٤	اشاره
٣٧٨	ينبغى التذكير على امور:
٣٨٥	نتيجه هذا التنبيه عده نقاط
٣٨٩	مبحث الاقل و الاكثر الارتباطيين
٣٨٩	اشاره
٣٩٠	المقام الاول: دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى اجزاء الواجب
٣٩٠	اشاره
٤٧٨	نتائج بحوث هذا المقام عده نقاط
٤٨٨	المقام الثانى: فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى الشرائط و القيود
٥٠١	المقام الثالث: دوران الامر بين التعيين و التخيير الشرعى فى مرحله الجعل
٥٠١	اشاره
٥٣٣	(نتائج البحوث المتقدمه عده نقاط)
٥٣٩	المقام الرابع: فى ملحقات المساله
٥٣٩	الملحق الاول: هل يمكن التمسك بالاستصحاب فى هذه المساله لأثبات

٥٥٠ الملحق الثاني: اذا دار الامر بين جزئيه شىء للصلاه و مانعيته عنها.
٥٥٣ الملحق الثالث: فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى
٥٥٦ الملحق الرابع: فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى
٥٦٥ الشبهه الموضوعيه للاقل و الاكثر
٥٦٥ «نتائج البحث عدة نقاط»
٥٦٩ فهرس المحتويات
٥٧١ تعريف مركز

سرشناسه: فياض، محمد اسحاق، ۱۹۳۴ - م

عنوان و نام پديدآور: المباحث الاصوليه / تاليف محمد اسحاق الفياض.

مشخصات نشر: قم: دفتر آيه الله العظمى الشيخ محمد اسحق الفياض (دام ظلّه)

مشخصات ظاهري: ۱۵ ج.

شابك: دوره ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۱-۷؛ ج ۱. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۸-۷؛ ج ۲. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۹-۵؛ ج ۳. ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۰-۹؛ ج ۱۲. ۹۷۸-۶۰-۹۰۴۶۲-۱-۸؛ ج ۱۴. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۵۹-۴؛ ج ۱۵. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۹۳-۸؛

يادداشت: عربي.

يادداشت: فهرستنويسی بر اساس جلد چهارم: ۱۳۸۲.

يادداشت: ج. ۱-۳ (چاپ دوم: ۱۳۸۵).

يادداشت: ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

يادداشت: ج. ۱۵ (چاپ اول: ۱۳۹۵).

يادداشت: جلد دوازدهم كتاب حاضر توسط انتشارات عزيزی منتشر خواهد شد.

يادداشت: جلد چهاردهم و پانزدهم كتاب توسط انتشارات صاحب الامر (عج) منتشر شده است.

يادداشت: کتابنامه.

مندرجات: -ج. ۱۵. التعارض و الترجيح

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: دفتر آيت الله العظمى شيخ محمد اسحاق فياض

رده بندي كنگره: BP۱۵۹/۸/ف م۹ ۲ ۱۳۰۰ ی

رده بندي ديويي: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲-۱۸۵۹۳

ص: ۱

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ الْمُعْصُومِينَ وَاللَعْنَةُ الْأَبَدِيَّةُ عَلَى أَعْدَاءِ الدِّينِ
أَجْمَعِينَ.

ص: ٣

بسم الله الرحمن الرحيم

تنبيهات توضيحية تطبيقية

اشاره

حول بحوث العلم الاجمالي

التنبيه الأول

اشاره

ان الاصل المؤمن، هل يجرى فى أحد طرفى العلم الاجمالي فيما اذا لم

يكن أصل معارض له فى الطرف الآخر أو لا؟

و الجواب، اما على القول بأن العلم الاجمالي عله تامه حتى بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فلا يجرى، لأنه لو كان عله تامه لتنجيز التكليف فى كل طرف من أطرافه، فلا يعقل فرض وجود المانع عنه، لأنه خلف فرض كونه عله تامه له.

و اما على القول بالاعتضاء، فلا مانع من جريانه، اما على مسلك السيد الاستاذ (قده) (1) من ان المانع من جريانه فى اطراف العلم الاجمالي انما هو معارضته مع الاصل المؤمن فى الطرف الآخر فالامر واضح، لأن الاصل اذا لم يجر فى الطرف الآخر لسبب أو آخر، فلا- معارض له لكى يمنع عن جريانه، و اما بناء على ما قويناه من ان ادله الاصول المؤمنه فى نفسها قاصره عن شمول اطراف العلم الاجمالي و عدم الاطلاق لها بالنسبه اليها فايضا لا مانع من

ص: ٥

جريانه فى هذا الفرض، و ذلك لأن قصور ادله الاصول المؤمنه لأطراف العلم الاجمالى و عدم شمولها لها انما هو فيما اذا كانت نسبه تلك الادله الى جميع الاطراف نسبه واحده، اذ حينئذ لا يمكن شمولها للجميع و لا للبعض دون الآخر، اما الاول فلاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه، و اما الثانى فلأنه ترجيح من غير مرجح و كلاهما مستحيل، و اما اذا فرضنا ان هناك مانعا عن جريان الاصل المؤمن فى بعض اطرافه، فلا- مانع من جريانه فى بعضها الآخر، لأن شمول دليل الاصل له ليس على خلاف الارتكاز العرفى، و ما هو على خلاف هذا الارتكاز هو شموله لجميع اطرافه، و ان شئت قلت ان المقتضى لشمول ادله الاصول المؤمنه لجميع اطراف العلم الاجمالى موجود و هو الشك، و لكن الارتكاز العرفى يمنع عن اطلاقها و يقيده بموارد الشك البدوى او ما فى حكمه، و اما اذا كان هناك مانع عن جريان الاصول المؤمنه فى بعض اطرافه، فلا مانع من جريانه فى بعضها الآخر لعدم وجود الارتكاز العرفى على الخلاف فى هذا الفرض حتى يكون مانعا عنه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، ان الاصول الطويله هل تصلح ان تكون طرفا للمعارضه مع الاصلين العرضيين فى اطراف العلم الاجمالى او لا؟

و الجواب، ان الاصلين العرضيين فى اطرافه لا يخلوان من ان يكونا متسانخين او غير متسانخين و لا ثالث لهما، فهنا صورتان: الصوره الاولى ما اذا كان الاصلان العرضيان متسانخين.

الصوره الثانيه ما اذا كانا غير متسانخين.

اما الصوره الاولى: فكما اذا علم اجمالا بنجاسه هذا الاناء او ذاك الثوب و كان كلاهما مسبوqa بالطهاره، ففى مثل ذلك ان قلنا بأن العلم

ص: ٦

الاجمالي عله تامه للتنجيز حتى بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فتسقط الاصول المؤمنه كافه عن اطرافه ثبوتاً، بلا فرق في ذلك بين الاصول العرضيه و الطوليّه، لأن جريانها و لو في البعض معناها انها مانعه عن تنجيزه فيه، و هذا خلف فرض انه عله تامه له، لأن معنى كونه عله تامه، عدم تصور وجود المانع عن تأثيره.

و أما اذا قلنا بالافتضاء، فالمانع حينئذ اثباتي لا-ثبوتي و هو لزوم التعارض بين الاصول المؤمنه في اطراف العلم الاجمالي و سقوطها عن الجميع بالتعارض، و عن البعض دون الآخر للترجيح من غير مرجح، و لهذا تجب الموافقه القطعيه العمليه، و أما اذا كان هناك مانع عن جريان الاصل المؤمن في أحد طرفي العلم الاجمالي او لم يكن هناك أصل مؤمن فيه، فلا مانع من جريانه في الطرف الآخر، و كذلك الحال على ما قويناه من ان ادله الاصول المؤمنه بمناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه منصرفه عن شمول اطراف العلم الاجمالي.

و الخلاصه ان النتيجة على كلا القولين في المسأله واحده و هي عدم جريان الاصول المؤمنه في اطراف العلم الاجمالي، اما من جهه وجود المانع او من جهه عدم المقتضى، و على هذا فاستصحاب بقاء الطهاره في كل من طرفي العلم الاجمالي في المثال ساقط، اما من جهه وجود المانع و هو ابتلاء دليل الاستصحاب بالتعارض الداخلي، فلا يشمل كلا الاستصحابين معا و يسقط عن الاعتبار، أو من جهه عدم المقتضى و قصور دليل الاستصحاب عن شموله لهما كما قويناه.

و أما أصاله الطهاره فى كل واحد من الاناء و الثوب فى المثال، فهل هى فى طول الاستصحاب أو لا؟

و الجواب أما على المشهور فهى فى طوله، على اساس ان الاستصحاب عندهم حاكم على أصاله الطهاره و رافع لموضوعها تعبدا بلا فرق بين ان يكون الاستصحاب موافقا لها او مخالفا، و أما بناء على ما ذكرناه من ان الاستصحاب ليس من الاصول المحرزه فضلا عن كونه اماره و ان حاله حال الاصول غير المحرزه، فحينئذ و ان كان الاستصحاب يتقدم على أصاله الطهاره و لكن بملاك الجمع الدلالى العرفى، على اساس ان المرتكز فى الازهان عدم جواز التفكيك بين موارد الاستصحاب، و من أجل هذه النكته فهو بمثابه الخاص بالنسبه الى أصاله الطهاره، ثم ان هذا التقديم انما هو فى صورته المخالفه لا فى صورته الموافقه، فاذن لا تكون اصاله الطهاره فى المثال فى طول الاستصحاب و لا- مانع من جريانها فى عرض جريان الاستصحاب، و حيث ان هذه الاصول المتسانخه لا تجرى فى المقام على كلا القولين فى المسأله، فتصل النوبه الى الاصل غير المتسانخ فيها و هو اصاله الحل فى الاناء دون الثوب اذا كان الثوب مما لا تجوز الصلاه فيه كما اذا كان من الحرير أو من أجزاء ما لا يؤكل لحمه أو من الميته، و هذه الاصله هى المرجع فى المسأله بعد سقوط الاصول المتسانخه فيها و لا تكون طرفا للمعارضه معها و ان كانت فى عرضها، و قد تكون الاصول المؤمنه فى اطراف العلم الاجمالى بتمام مراتبها متسانخه، كما اذا علم اجمالا- بنجاسه أحد انائين كانا مسبوقين بالطهاره، فعندئذ كما تقع المعارضه بين استصحاب بقاء طهاره كل من الانائين كذلك تقع المعارضه بين اصاله الطهاره فى كل منهما، فانها فى طول الاستصحاب

على المشهور و في عرضها على الأظهر، و أيضا تقع المعارضه بين أصاله الحل في هذا الاناء و أصاله الحل في الاناء الآخر اذا شك في حليته و حرمة من جهه طهارته و نجاسته، فاذن لا بد من الاحتياط، و أما اذا كان أحد الانائين مسبوqa بالطهاره دون الآخر، فيبقى استصحاب بقاء الطهاره فيه بلا معارض لا من الداخل و لا من الخارج، أما من الداخل فلأن اركان الاستصحاب في الاناء الآخر غير تامه، أما من الخارج فلأن أصاله الطهاره في كل منهما قد سقطت من جهه التعارض الداخلي، فلا تصلح ان تكون معارضته له، فكذلك الحال في اصاله الحل في كل من الانائين، فانها قد سقطت من جهه التعارض بينهما داخليا، فالنتيجه انه لا معارضه للأستصحاب المذكور في هذا الفرض و انه المرجع بعد سقوط الاصول المؤمنه المتسانخه في اطرافه، و لا فرق في ذلك بين ان يكون الاصل المؤمن غير المتسانخ في طول تلك الاصول المؤمنه او في عرضها.

و أما في الصوره الثانيه: و هي ما اذا كان الاصلان المؤمنان غير متسانخين، كما اذا كان احدهما الاستصحاب و الآخر اصاله البراءه او اصاله الطهاره و الاصل الثالث ايضا غير متسانخ لهما، فالجميع طرف للمعارضه كما سوف نشير اليها هذا.

ثم ان هناك عدّه حالات:

الحاله الاولى: ان في المسأله نظريتين رئيسيتين:

الاولى: ما قويناه من ان الاصول المؤمنه لا تشمل اطراف العلم الاجمالي اذا كانت نسبتته الى جميع اطرافه نسبه واحده، لأنها منصرفه عنها عرفا بقريته مناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه، و هذه المناسبه الارتكازيه

بمثابه القرينه اللبيه المتصله المانع عن انعقاد ظهورها فى الاطلاق، و على ضوء هذه النظرية فالعلم الاجمالى كما انه منجز لحرمة المخالفه القطعيه العمليه كذلك انه منجز لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بلا فرق بينهما، حيث ان المقتضى للتنجيز موجود و هو العلم الاجمالى و المانع مفقود و هو الاصل المؤمن، و لا- فرق فى ذلك بين القول بأن العلم الاجمالى مقتضى للتنجيز و القول بأنه عله تامه له، اذ على كلا القولين فى المسأله تجب الموافقه القطعيه العمليه كما تحرم المخالفه القطعيه العمليه.

الثانيه: ان ادله الاصول المؤمنه تشمل باطلاقها اطراف العلم الاجمالى، و لكنها تسقط عن جميع اطرافه بالمعارضه و عن بعضها دون بعضها الآخر للترجيح من غير مرجح، و على ضوء هذه النظرية قد تظهر الثمره بين القولين فى موارد كما سوف سنشير اليها.

الحاله الثانيه: ما اذا اختص احد طرفى العلم الاجمالى بأصل طولى دون الطرف الآخر، كما اذا علم اجمالاً بنجاسه هذا الاناء او ذاك الثوب الذى لا- تجوز الصلاه فيه، كما اذا كان من حرير او من أجزاء ما لا- يؤكل لحمه او مما لا تتم الصلاه فيه، او غير ذلك، ففى مثل هذا لا- تجرى اصاله الطهاره فى كليهما معاً، اما من جهه المعارضه بين جريانها فى الاناء و جريانها فى الثوب فتسقطان معاً، او من جهه عدم المقتضى لجريانها فيهما و قصور دليلها عن شمول اطراف العلم الاجمالى، و على كلا القولين فأصاله الطهاره لا تجرى فى المقام، فاذن يصل الدور الى الاصل الطولى و هو أصاله الحل فى الاناء لشربه، و حيث انها لا تجرى فى الثوب و لا- أصل مؤمن آخر يجرى فيه كأصاله عدم مانعيه نجاسته عن الصلاه، لفرض ان الصلاه لا تجوز فيه سواء أكان نجساً أم

لا، باعتبار انه من أجزاء ما لا- يؤكل او من الحرير او مما لا تتم الصلاه فيه، و أما أصاله الطهاره فى الثوب فهى لا تكون طرفا للمعارضه مع أصاله الحل فى الماء، هذا لا من جهه ما ذكره السيد الاستاذ (قده) (١) و غيره من انها محكومه بأصاله الطهاره فيه، على أساس انها فى طولها لا فى عرضها، وقد أفاد فى وجه ذلك ان ثبوت مقتضى أصاله الحل فى الاناء يتوقف على سقوط أصاله الطهاره فيه أما بالمعارضه مع أصاله الطهاره فى الثوب او لقصور المقتضى لها فى المرتبه السابقه، و مع هذا لا يعقل ان تكون فى عرضها و طرفا للمعارضه لها.

و ذلك لأن أصاله الطهاره فى الاناء لا تكون حاكمه على أصاله الحل فيه، لأن الميزان فى الحكومه هو ان يكون لسان الدليل الحاكم لسان النظر الى مدلول الدليل المحكوم، و المفروض ان لسان أصاله الطهاره ليس لسان النظر الى مدلول أصاله الحل حتى تكون حاكمه عليها، و من هنا قلنا ان الدليل الرافع لموضوع الدليل الآخر تعبدا و ان كان يتقدم عليه، الا ان هذا التقديم ليس بملاك الحكومه، لوضوح ان للحكومته ملاك واحد و هو خصوصيه النظر، و على هذا فأصاله الطهاره لا تكون حاكمه على أصاله الحل و ان فرض انها تلغى الشك المأخوذ فى موضوع أصاله الحل مع انها لا تلغى الشك المأخوذ فيه، لأن المجعول فيها ليس هو الطريقيه و الغاء احتمال الخلاف، بل المجعول فيها الطهاره الظاهريه فى ظرف الشك و عدم العلم بالواقع كسائر الاصول العمليه غير المحرزه، فالنتيجه ان تقديم اصاله الطهاره فى الاناء على أصاله الاباحه فيه ليس بملاك الحكومه بل هو بملاك كونها قرينه عليها عرفا، حيث ان الاصل الجارى فى الموضوع و ان كان يتقدم على

ص: ١١

الاصل الجارى فى الحكم، الا انه ليس بملاك الحكومه بل هو على اساس القرينه، و على هذا فتقديم أصاله الطهاره على أصاله الحل و تقييد اطلاق دليلها بغير هذا المورد انما هو على هذا الاساس، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون الاصلان متعارضين او متوافقين كما فى المقام، لأن جريان أصاله الحل مع جريان أصاله الطهاره لغو و لا يترتب عليه أى أثر عملى، حيث ان الحليه الظاهرية الثابته بها مترتبه على جريان أصاله الطهاره، و مع ترتبها عليها فلا- موضوع للتمسك بها لأثباتها لأنه من تحصيل الحاصل.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة و هى ان تقديم أصاله الطهاره على أصاله الحل انما هو بملاك القرينه عرفا لا بملاك الحكومه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، هل ان أصاله الحليه طرف للمعارضه مع أصاله الطهاره فى الثوب أو لا؟

و الجواب انها ليست طرفا للمعارضه معها، لا من جهه ما قيل من انها فى طول أصاله الطهاره فى الثوب أيضا لا فى عرضها لكى تصلح ان تعارضها لأن هذا القيل غير صحيح، أما أولا فلأنها ليست فى طول أصاله الطهاره فى الثوب، لأن الطويله بحسب الرتبه بحاجه الى ملاك و لا يمكن ان تكون جزافا، فالعله متقدمه على المعلول رتبه قضاء لحق العليه، و اما عدمها البديل لها الذى هو فى مرتبتها، فلا يكون متقدما على المعلول كذلك رتبه لعدم الملاك و المبرر لهذا التقدم و كذلك الحال فى الشرط و نحوه، فانه يتقدم على المشروط قضاء لحق الشرطيه، و اما عدمه البديل له فلا يكون متقدما عليه كذلك مع انه فى رتبه و هكذا، و فى المقام لا ملاك لتقدم أصاله الطهاره فى الثوب على أصاله الحليه فى الماء رتبه، بينما تكون أصاله الطهاره فى الماء متقدمه رتبه

على أصاله الحليه فيه بملاك انها مترتبه عليها كترتب الحكم على الموضوع، و ثانيا لو سلمنا ان أصاله الطهاره فى الثوب متقدمه على أصاله الحل فى الماء رتبه، الا ان هذا التقدم الرتبى لا يصلح ان يكون ملاكا لتقديمها عليها بعد ما كانتا متقارنتين زمنا، لأن تقديم أحد الاصلين على الآخر اما ان يكون بملاك الحكومه او بملاك ان احدهما أصل موضوعى و الآخر اصل حكمى او بملاك القرينه لدى العرف، و شىء منها فى المقام غير متوفر فى أصاله الطهاره فى الثوب بالنسبه الى أصاله الحل فى الماء، و على هذا فحيث ان اطلاق دليل اصاله الطهاره فى المقام ساقط اما من جهه ابتلائه بالتعارض الداخلى او من جهه قصوره فى نفسه من شمول اطراف العلم الاجمالى، فاذن لا تجرى اصاله الطهاره فى الثوب حتى تكون طرفا للمعارضه مع أصاله الحل فى الاناء، و عليه فلا مانع من جريانها فيه هذا.

و لكن المحقق النائنى (قده) (1) قد اشكل فى جريان الأصل الطولى بدعوى انه يلزم من جريان هذا الاصل الترخيصى الطولى فى المقام عدم جريانه فيه، و كلما يلزم من جريانه عدم جريانه فجريانه مستحيل، بيان ذلك ان جريانه يتوقف على سقوط أصاله الطهاره فى الاناء التى هى حاكمه عليه، و سقوط هذه الاصله انما هو من جهه منجزيه العلم الاجمالى للتكليف المعلوم بالاجمال المردد بين اطرافه، و على هذا فاذا جرى الاصل الترخيصى الطولى و هو اصاله الحل فى الاناء، انحل العلم الاجمالى حكما، فاذا انحل العلم الاجمالى جرت أصاله الطهاره فى الاناء و الثوب معا، فاذا جرت الاصله فيهما لم تجر أصاله الحل، لفرض ان جريانها يتوقف على سقوط أصاله

ص: ١٣

الطهاره، و مع جريانها و عدم سقوطها فلا مقتضى لها و لا موضوع، و هذا معنى انه يلزم من جريانها عدم جريانها.

و الجواب ان ما ذكره (قده) مبنى على الخلط بين منجزيه العلم الاجمالى بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه العمليه و منجزيته بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، و سقوط أصاله الطهاره فى الاناء و الثوب معلول لتنجز العلم الاجمالى لحرمه المخالفه القطعيه العمليه، و ليس معلولا- لتنجز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، و أما جريان أصاله الحل و هى الاصل الطولى الترخيصى فهو انما يرفع لتنجز العلم الاجمالى بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، و لا- يرفع تنجزه بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه العمليه، بل يستحيل ان يكون رافعا لتنجزه بالنسبه اليها، لأنه عله تامه له على المشهور و لا يمكن ارتفاعه بالاصل، و الا- لزم خلف فرض انه عله تامه له، فاذا جريان الاصل المؤمن الطولى و هو أصاله الحل لا يوجب انحلال العلم الاجمالى مطلقا و انما يوجب انحلاله بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه دون حرمه المخالفه القطعيه العمليه، و على هذا فجريان الاصل المؤمن الطولى يمنع عن تنجز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، باعتبار انه بالنسبه اليه مقتضى لا- عله تامه، و الا- فلا- يمكن ان يكون الاصل المؤمن الطولى مانعا عن تأثيره، و الا لزم خلف فرض انه عله تامه، و اما سقوط أصاله الطهاره عن الاناء و الثوب معا و عدم جريانها فيهما، فانما هو مستند الى لزوم المخالفه القطعيه العمليه، و المفروض انه بالنسبه اليها عله تامه على المشهور، و حينئذ فأصاله الطهاره ساقطه سواء أكان الاصل المؤمن الطولى جاريا أم لا، لأن جريانه لا يوجب انحلال العلم الاجمالى مطلقا

و ارتفاع تنجيزه حتى بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه.

و الخلاصه ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان جريان الاصل المؤمن الطولى فى الماء فى المثال يوجب انحلال العلم الاجمالى، مبنى على الخلط بين انحلاله بالنسبه الى وجوب موافقه القطعيه العمليه و انحلاله بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه، لأن جريانه يوجب انحلاله بالنسبه الى الاول دون الثانى.

و من هنا منع المحقق العراقى (قده)^(١) عن جريان الاصل المؤمن الطولى فى اطراف العلم الاجمالى بعد سقوط الاصول المؤمنه المتسانخه فى المرتبه السابقه، على أساس انه (قده) يرى ان العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز حتى بالنسبه الى وجوب موافقه القطعيه العمليه هذا.

و لكن حيث ان هذا المبنى غير تام، فالصحيح هو ما ذكرناه من انه لا مانع من الالتزام بجريان الاصل المؤمن الطولى بعد سقوط الاصول المؤمنه المتسانخه فى المرتبه السابقه، أما من جهه قصور المقتضى أو من جهه وجود المانع و هو المعارضه.

الحاله الثالثه: ما اذا كان فى احد طرفى العلم الاجمالى أصلان مؤمنان طوليان و فى الطرف الآخر أصل واحد مؤمن، و ذلك كما اذا علم اجمالاً- بنجاسه احد الانائين كان أحدهما مسبقاً بالطهاره دون الآخر، و يكون فى المسبوق بالطهاره أصلان مؤمنان طوليان هما استصحاب الطهاره و أصاله الطهاره، و فى الآخر أصل مؤمن واحد و هو أصاله الطهاره، ففى مثل هذا اما على المشهور بين الاصوليين فحيث ان الاستصحاب حاكم على أصاله

ص: ١٥

الطهاره فى مورده و رافع لموضوعها بلا فرق بين ان يكون موافقا لها أو مخالفًا، فحينئذ يكون طرفًا للمعارضه مع أصله الطهاره فى الاناء الآخر، و بعد سقوطهما من جهه المعارضه يرجع الى أصله الطهاره فى مورده لكونها أصلاً طولياً لم يدخل فى ميدان المعارضه مع أصله الطهاره فى الطرف الآخر، لأن فرض جريان أصله الطهاره فى مورد الاستصحاب فرض سقوط الاستصحاب الحاكم عليها بالمعارضه، و فرض سقوطه هو فرض سقوط معارضه و هو أصله الطهاره فى الاناء الآخر، فاذن تبقى أصله الطهاره فى مورد الاستصحاب بلا معارض و نتيجة ذلك هى عدم وجوب الموافقه القطعيه العمليه على القول بالاقضاء، و أما على القول بالعليه فلا شبهه فى وجوبها، فاذن تظهر الثمره بين القولين فى هذا المثال و ما شاكله.

و من هنا يظهر انه لا وجه لاستبعاد المحقق العراقى (قده) (١) عدم وجوب الموافقه القطعيه العمليه على القول بالاقضاء فى المقام فانه على القاعده على هذا القول، حيث ان الاصل المؤمن اذا لم يجر فى أحد طرفى العلم الاجمالي لمانع، فلا مانع من جريان الاصل المؤمن فى الطرف الآخر لعدم المعارض له، و ما نحن فيه كذلك، اذ لا مانع من جريان أصله الطهاره فى مورد الاستصحاب بعد سقوطه و سقوط أصله الطهاره فى الطرف الآخر بالمعارضه، اذ حينئذ لا معارض لها لا من نسخها و لا من غير نسخها هذا.

و اما بناء على ما قويناه من ان الاستصحاب ليس بأصل محرز فضلاً عن كونه اماره و انه لا فرق بينه و بين أصله الطهاره و غيرها من الاصول غير المحرزه فلا يكون حاكماً عليها، لأنهما حينئذ فى عرض واحد لا انها فى

ص: ١٤

طوله، و عندئذ فهل تقع المعارضه بين دليل الاستصحاب و دليل اصاله الطهاره أو لا؟

و الجواب ان دليل اصاله الطهاره فى المقام من جهه ابتلائه بالتعارض الداخلى و هو التعارض بين فرديه هما اصاله الطهاره فى هذا الاناء و اصاله الطهاره فى ذاك الاناء ساقط فلا يصلح ان يعارض دليل الاستصحاب.

و الخلاصه، ان دليل اصاله الطهاره لا- يشمل الاصاله فى مورد الاستصحاب و لا- فى الطرف الآخر من جهه التعارض بينهما فيسقط اطلاقه و يصبح مجملا، فاذن لا يصلح ان يعارض دليل الاستصحاب، لأن كل دليل انما يصلح ان يعارض دليلا آخر اذا كان حجه فى افراده الداخيه و لم يكن مبتلى بالتعارض بينها و الا- فهو ساقط عن الاعتبار، و كذلك يسقط عن الاعتبار دليل اصاله الحل فى كل من الانائين بنفس الملاك فاذن يبقى دليل الاستصحاب بلا معارض.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هى ان الاصول المؤمنه المرخصه فى اطراف العلم الاجمالى جميعا فى المثال المذكور فى عرض واحد، على اساس ما ذكرناه من ان الاستصحاب من الاصول غير المحرز و فى عرض اصاله الطهاره و اصاله الحل لا انه فى مرتبه متقدمه عليها هذا.

و لكن بحسب النتيجة العمليه لا فرق بين مسلكتنا و مسلكت المشهور، فان النتيجة على ضوء كلا المسلكتين عدم وجوب الموافقه القطعيه العمليه.

ثم انا نأخذ مثلا آخر لذلك و هو ما اذا علم اجمالا اما بنجاسه هذا الاناء أى الاناء الابيض او غصبيه ذاك الاناء أى الاناء الاسود و كان الاناء الاول مسبوقا بالطهاره و الثانى مسبوقا بالحليه، و تاره نتكلم فيه على مسلكت

المشهور من ان الاستصحاب حاكم على أصاله الطهاره و اصاله الحل، و أخرى على مسلكتنا من انه ليس بحاكم عليهما بل هو في عرضهما.

اما على مسلكت المشهور، فحيث ان استصحاب بقاء الطهاره في الاناء الابيض حاكم على اصاله الطهاره فيه، و استصحاب بقاء الحليه في الاناء الاسود حاكم على اصاله الاباحه فيه فيقع التعارض بين الاستصحابين حيثئذ فيسقطان معا من جهه المعارضه فتصل النوبه الى اصاله الطهاره في الابيض، و اما اصاله الحل في الاسود فهي ايضا تسقط من جهه المعارضه، لأنها فيه معارضه مع اصاله الحل في الابيض فتسقطان معا من جهه المعارضه فلا يكون شىء منهما مشمولاً لدليلها، فاذن لا يصلح دليلها ان يعارض دليل اصاله الطهاره و ان كان في عرضها، لأنه ساقط من جهه ابتلائه بالتعارض الداخلى.

و ان شئت قلت ان دليل استصحاب بقاء الطهاره في الاناء الابيض لا يصلح ان يعارض دليل اصاله الحل في الاناء الاسود و ان كان في عرض دليل الاستصحاب، و كذلك دليل استصحاب بقاء الحليه في الاناء الاسود لا يصلح ان يعارض دليل اصاله الطهاره في الاناء الابيض، و ذلك لسقوط اطلاقه بالتعارض في داخل افراده، و من الواضح انه انما يصلح ان يعارض دليل الاصاله اذا كان شاملاً للاستصحاب في نفسه بقطع النظر عن معارضته لدليل الاصاله، و المفروض انه غير شامل له في نفسه و بقطع النظر عن كونه معارضاً له، فاذن كيف يمكن ان يعارضه، و كذلك دليل اصاله الحل في الاناء الاسود لا يصلح ان يعارض دليل اصاله الطهاره في الاناء الابيض بنفس ما عرفت من الملاك، لأن دليل اصاله الحل من جهه ابتلائه بالتعارض في داخل افراده،

فلا يكون حجه فى نفسه حتى يصلح ان يعارض الدليل الآخر، فاذن تبقى اصاله الطهاره بلا معارض، و عليه فالنتيجه عدم وجوب الموافقه القطعيه العمليه على القول بالاقضاء، نعم على القول بالعليه لا يمكن جريان اصاله الطهاره فى الاناء الابيض ايضا.

و اما على مسلكتنا و ان كان استصحاب بقاء الطهاره فى الاناء الابيض و بقاء الحليه فى الاناء الاسود فى عرض أصاله الطهاره و الحليه، الا ان التتيجه هى نفس التتيجه على القول المشهور، و ذلك لأن اطلاق دليل الاستصحاب لا يشمل كلا الاستصحابين معا فى المثال من جهه التعارض بينهما، و هذا التعارض بين افراده الداخليه يوجب سقوطه عن الحجيه و معه كيف يمكن ان يعارض الدليل الآخر، لأنه انما يصلح ان يكون معارضا لدليل آخر اذا كان حجه بالنسبه الى افراده و الا فلا موضوع للتعارض، و كذلك يسقط اطلاق دليل الاصاله فى كل من الانائين بنفس الملاك و هو التعارض بين افراده الداخليه، فلا يصلح ان يعارض دليل اصاله الطهاره فى الاناء الابيض، فاذن تبقى اصاله الطهاره فيه بلا معارض، و عليه فالنتيجه هى نفس التتيجه على مسلكت المشهور و هى عدم وجوب الموافقه القطعيه العمليه على القول بالاقضاء.

ثم ان هنا اشكالين:

الاشكال الاول: ما ذكره المحقق النائيني (قده) (1) من ان المجعول فى كل من طرفى العلم الاجمالى شىء واحد و هو الطهاره الظاهريه فى المثال الاول، غايه

ص: ١٩

الامر ان الطريق اليه يكون واحدا وقد يكون متعددا كالاتصحاب و اصاله الطهاره، لأن مدلول كلا-الدليلين هو الطهاره الظاهريه، و على هذا فاذا سقط الاستصحاب بالتعارض، سقطت هذه الطهاره الظاهريه أيضا لأنها غير قابله للتجزأ و بسقوطها تسقط أصاله الطهاره ايضا، فاذن لا يبقى اصل مؤمن فى أى من الطرفين و يترتب على هذا وجوب الموافقه القطعيه العمليه، و لا تظهر الثمره حينئذ بين القولين أى القول بالعليه و القول بالاقضاء.

و الجواب، ان الطهاره الظاهريه و ان كانت واحده ذاتا و روحا و ملاكها الا-انها مختلفه حيثه، فانها من حيثه كونها مدلولاً للاستصحاب غير حيثه كونها مدلولاً لأصاله الطهاره، و هذه الحثيه حيثه تقيديه، و على هذا فالطهاره من حيث كونها مدلولاً للاستصحاب قد سقطت بسقوط الاستصحاب، و من حيث كونها مدلولاً لأصاله الطهاره باقيه بقاء هذه الاصاله، و ما ذكره المحقق النائنى (قده) مبنى على ان الحثيه المذكوره حيثه تعليليه لا تقيديه مع ان الامر ليس كذلك، اذ لا شبهه فى ان هذه الحثيه حيثه تقيديه، لوضوح ان الطهاره الظاهريه من حيث كونها مدلولاً للاستصحاب غير الطهاره الظاهريه من حيث كونها مدلولاً لأصاله الطهاره.

الاشكال الثانى: ما ذكره السيد الاستاذ (قده) (١) من ان التعارض انما هو بين الاصلين الطولين فى طرف و الاصل العرضى فى الطرف الآخر، لأنه بين الاصول الثلاثه جميعا فى عرض واحد لا بين الاصلين العرضيين او لا هما استصحاب بقاء الطهاره فى هذا الاناء و اصاله الطهاره فى الاناء الآخر او بين

ص: ٢٠

استصحاب بقاء الطهاره فى الاناء الابيض مثلا و اصاله الحل فى الاناء الاسود او بين استصحاب بقاء الحليه فيه و اصاله الطهاره فى الاناء الابيض، بل بين الجميع، و فى مثل المثال الثانى تكون المعارضه بين الاصلين الطولين فى طرف و الاصلين العرضيين فى طرف آخر و سوف يأتى تفصيل ذلك و ما ىرد عليه عن قريب.

الحاله الرابعه: ما اذا كان الاصل المؤمن فى احد طرفى العلم الاجمالى معارضاً مع الاصل الالزامى فيه دون الاصل المؤمن فى الطرف الآخر، كما اذا علم اجمالاً بنجاسه احد انائى كان احدهما مسبوفاً بحالتين متضادتين هما الطهاره و النجاسه بدون ان يعلم السابق من اللاحق، ففى مثل ذلك تقع المعارضه بين استصحاب بقاء الطهاره فى هذا الاناء و بقاء النجاسه فيه فيسقطان معاً من جهه المعارضه، و لا تكون اصاله الطهاره فى الاناء الآخر طرفاً للمعارضه مع استصحاب بقاء النجاسه فى الاناء الاول، باعتبار ان دليل الاستصحاب من جهه ابتلائه بالتعارض الداخلى بين افراده ساقط فى المقام فلا يصلح ان يعارض دليل اصاله الطهاره فى الأثناء الآخر، نعم لو كان الاناء الآخر مسبوفاً بالطهاره، لكان استصحاب بقاء طهارته طرفاً للمعارضه مع استصحاب بقاء النجاسه فى الاناء الاول، و بعد سقوط الاستصحابان تصل النوبه الى اصاله الطهاره و هى معارضه مع اصاله الطهاره فى الاناء الاول، فتسقطان من جهه المعارضه فتصل النوبه الى اصاله الحل و هى تسقط من جهه المعارضه، لأن جريانها فى كلا الانائى لا يمكن و فى احدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، و على هذا فالنتيجه هى وجوب الموافقه القطعيه العمليه على كلا القولين فى المسأله بلا فرق بين القول بالعليه و القول

بالاقتضاء، و لا تظهر الثمره بينهما فى هذه المسأله.

الحاله الخامسه: ما اذا كان الاصل الطولى فى احد طرفى العلم الاجمالى الزاميا و فى الطرف الآخر ترخيصيا، و مثل لذلك السيد الاستاذ (قده) (١) بما اذا علم المصلى اثناء الصلاه اما بزياده الركوع فى الصلاه السابقه او نقصانه فى الصلاه التى هى بيده فعلا و كان هذا العلم الاجمالى بعد تجاوز المحل، و حينئذ فتقع المعارضه بين قاعده الفراغ فى الصلاه السابقه و قاعده التجاوز فى هذه الصلاه، فان جريان كليهما لان يمكن لأستلزامه المخالفه القطعيه العمليه، و جريان احداها دون الاخرى ترجيح من غير مرجح فتسقطان معا و تصل النوبه الى الاصل الطولى فى المسأله و هو استصحاب عدم زياده الركوع فى الصلاه السابقه، و يترتب عليه صحه تلك الصلاه و استصحاب عدم الاتيان بالركوع فى هذه الصلاه و يترتب عليه فسادها.

فالنتيجه هى صحه الصلاه السابقه و بطلان هذه الصلاه التى بيده هذا.

و لكن ما افاده (قده) فى هذا المثال لا ينسجم مع ما بنى عليه من الكبرى الكليه و هى انه اذا كان فى احد طرفى العلم اصلا مؤننا طوليان و فى الطرف الآخر أصل مؤمن واحد، فتقع المعارضه بين جميع هذه الاصول المؤمنه، لأن الاصل المؤمن فى الطرف الآخر معارض مع الاصل الحاكم و المحكوم معا فى الطرف الاول لا انه معارض مع الاصل الحاكم دون المحكوم، و على هذا ففى المثال كما ان قاعده التجاوز فى الصلاه التى هى بيد المصلى فعلا طرف للمعارضه مع قاعده الفراغ الحاكمه على استصحاب عدم زياده الركوع فى الصلاه السابقه، كذلك طرف للمعارضه مع الاستصحاب المذكور

ص: ٢٢

المحكوم بقاعده الفراغ، فاذن كلا الاصلين الطويلين المؤمنين فيه طرف للمعارضه مع الاصل العرضى المؤمن فى الطرف الآخر، و على هذا فاذا علم اجمالا- بنجاسه الاناء الاسود او غصبيه الاناء الابيض و كان الاناء الاسود مسبوqa بالطهاره، فعندئذ كما ان استصحاب بقاء الطهاره فى الاناء الاسود طرف للمعارضه مع اصاله الحل فى الاناء الابيض كذلك اصاله الطهاره فيه طرف للمعارضه لها، فاذن يسقط الجميع، لأن جريان الكل يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه و جريان البعض دون الآخر ترجيح من غير مرجح، و على هذا ففى المثال الاول كما تسقط قاعده الفراغ من جهه معارضتها مع قاعده التجاوز، كذلك يسقط استصحاب عدم زياده الركوع بنفس ملاك المعارضه، فاذن يسقط الجميع فى عرض واحد.

و اما فى المثال الثانى، فكما ان استصحاب بقاء الطهاره فى الاناء الاسود طرف للمعارضه مع اصاله الحل فى الاناء الابيض فكذلك اصاله الطهاره فيه، فكلا- الاصلين الطويلين فى الاناء الاسود المؤمنين طرف للمعارضه مع الاصل المؤمن فى الاناء الابيض فيسقط الجميع من جهه المعارضه، و قد أفاد فى وجه ذلك انه لا أثر للطويله بحسب الرتب، لأن الاحكام الشرعيه غير مجعوله للرتب العقليه، اذ لا- وجود لها فى الخارج الا فى عالم الذهن و التحليل العقلى، و انما هى مجعوله للموجودات الزمانيه، فاذن استصحاب عدم زياده الركوع فى المثال الاول فى طول قاعده الفراغ رتبته لا زمانا، لأنهما بحسب الزمان متقارنان، و اصاله الطهاره فى الاناء الاسود فى المثال الثانى فى طول استصحاب بقاء الطهاره رتبته، و اما زمانا فهما متقارنان و عليه فلا مانع من ان يكون كلاهما طرفا للمعارضه مع الاصل المؤمن فى الطرف الآخر فى

عرض واحد و زمان فارد.

ثم انه (قده) (١) قد استثنى من هذه الكبرى صورته واحده و هي ما اذا كان الاصل الحاكم مسانخا للاصل المؤمن العرضى فى الطرف الآخر، كما اذا كان الاناء المشكوك غصبيته فى المثال مسبقا بالحليه، فحينئذ يكون الاصل الحاكم فى هذا الاناء - و هو استصحاب بقاء الطهاره - مسانخا للاصل العرضى المؤمن فى الطرف الآخر و هو استصحاب بقاء الحليه، و على هذا فيقع التعارض بين الاستصحابين، و اما الاصل الطولى و هو اصاله الطهاره فهو يخرج عن طرف المعارضه مع الاصل العرضى فى الطرف الآخر، و ذلك لأن دليل الاستصحاب من جهه ابتلائه بالتعارض فى داخل افراده يسقط عن الحجيه و يصبح مجملا فلا يصلح ان يعارض دليل اصاله الطهاره، على اساس انه بقطع النظر عن تعارضه معه لا يكون حجه و لهذا فيسقط كلا الاستصحابين و تصل النوبه الى الاصل الطولى و هو اصاله الطهاره فى هذا الاناء و قاعده الحل فى الاناء الآخر.

فالتتيجه ان فى مثل هذا المثال لا يكون الاصل الطولى من اطراف المعارضه للاصل العرضى فى الطرف الآخر بل هو المرجع بعد سقوط الاصلين العرضيين المتعارضين و هما الاستصحابان فى طرفى العلم الاجمالى.

و لنا مجموعه من التعليق على ما أفاده السيد الاستاذ (قده):

أما التعليق الاول، فلأن ما أفاده (قده) من الكبرى و ان كان تاما الا ان ما أفاده (قده) لأثبات هذه الكبرى فهو غير صحيح - و هو ان الاحكام

ص: ٢٤

الشرعيه مجعوله على الافعال الزمانيه دون الرتب العقليه التي لا وجود لها الا بتحليل من العقل في عالم الذهن - لأن كون الاصل الطولى طرفا للمعارضه مع الاصل العرضى فى الطرف الآخر لا يتوقف على ذلك، لفرض انه لا طولى بينهما لا رتبه و لا زمانا، لأن الطولى انما هى بينه و بين الاصل المحكوم كأصالة الطهاره فى هذا الاناء فانها فى طول استصحاب بقاء الطهاره، و اما اصاله الطهاره فى الاناء الآخر الذى لا يكون مسبوقا بالطهاره فهى فى عرض كلا الاصلين المذكورين، فاذن ما أفاده (قده) من التعليل لذلك و هو ان الاحكام الشرعيه مجعوله للافعال الزمانيه دون الرتب العقليه لا يرتبط بذلك، لأنها سواء أكانت مجعوله للرتب العقليه ام لا، فالاصل العرضى فى الطرف الآخر طرف للمعارضه مع كلا الاصلين الطولين فى عرض واحد و لا طولى بينه و بين الاصل الحاكم، لأن الطولى بحاجه الى مبرر و لا يمكن ان يكون جزافا و لا مبرر فى البين.

و أما التعليق الثانى، فلأن مقتضى ما أفاده (قده) من الكبرى - و هى ان الاصل المؤمن الطولى داخل فى أطراف المعارضه مع الاصلين العرضيين شريطه ان لا يكونا متسانخين - هو ان الاصل الطولى الترخيصى فى المثال الاول و الثانى يكون طرفا للمعارضه مع الاصل العرضى فى الطرف الآخر، على اساس ان قاعده الفراغ و قاعده التجاوز قاعدتان غير متسانختين، باعتبار ان الدليل على قاعده الفراغ غير الدليل على قاعده التجاوز، نعم بناء على ما ذكرناه من انهما قاعده واحده جعلنا و مجعولا لا قاعدتان، و الاختلاف بينهما انما هو فى مرحله التطبيق لا فى مرحله الجعل، لأن المجعول فيها كبرى واحده، غايه الامر قد تنطبق على موارد الشك فى الوجود بعد

التجاوز عن محله المقرر شرعا، وقد تنطبق على موارد الشك في صحته بعد الفراغ عن أصل الوجود فالمثال المذكور داخل في المستثنى، واما بناء على مسلك السيد الاستاذ (قده) فهو داخل في المستثنى منه و هي الكبرى الكليه التي ذكرها (قده)، و على ضوء ما ذكره (قده) من انهما قاعدتان متباينتان جعلتا و مجعولا فكما ان قاعده الفراغ في الصلاه الماضيه طرف للمعارضه مع قاعده التجاوز في هذه الصلاه، فكذلك استصحاب عدم زياده الركوع في تلك الصلاه، فتكون المعارضه حينئذ بين الاصول الثلاثه جميعا، فالاصلان الطويلان هما قاعده الفراغ و الاستصحاب في احد طرفي المعارضه و الاصل العرضي الواحد المتمثل في قاعده التجاوز في طرفها الآخر، فالجميع تسقط من جهه المعارضه و البعض من جهه لزوم الترجيح من غير مرجح، فاذن تصل النوبه الى الاصل الطولى الالزامى و هو استصحاب عدم الاتيان بالركوع في هذه الصلاه و هو يختلف عن استصحاب عدم زياده الركوع، لأن هذا الاستصحاب مفاده الترخيص كقاعده الفراغ، و لهذا يكون طرفا للمعارضه مع الاصل العرضي في الطرف الآخر، و هذا بخلاف استصحاب عدم الاتيان بالركوع في هذه الصلاه، فان مفاده حكم الزامى و هو بطلان الصلاه فلا يكون طرفا للمعارضه لقاعده الفراغ في الصلاه الماضيه و لا لأستصحاب عدم زياده الركوع فيها حتى يسقط بالتعارض، و على هذا فاذا سقطت قاعده التجاوز في هذه الصلاه من جهه المعارضه، تصل النوبه الى هذا الاستصحاب و هو يوجب انحلال العلم الاجمالي حكما، فاذا انحل العلم الاجمالي فلا مانع من الرجوع الى قاعده الفراغ في الصلاه الماضيه او استصحاب عدم زياده الركوع فيها، لأن المانع من الرجوع اليها هو العلم

الاجمالي اما بزياده الركوع فيها او بنقصانه في هذه الصلاه، فاذا انحل هذا العلم الاجمالي حكما ارتفع المانع، فالنتيجه هي وجوب استئناف هذه الصلاه من جديد و الحكم بصحة الصلاه الماضيه بقاعده الفراغ و عدم وجوب اعادتها.

و لا فرق في ذلك بين القول بالاقضاء و القول بالعليه، فان العلم الاجمالي اذا انحل بالاصل الالزامي في احد طرفيه، فلا مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن في الطرف الآخر، لأنه عله تامه مادام موجودا فاذا زال وجوده و لو بحكم الشارع فلا موضوع لعليته، نعم فرق بين القولين من جهه أخرى و هي انه على القول بالاقضاء لا مانع من جريان قاعده الفراغ في الصلاه الماضيه في نفسها و كذلك استصحاب عدم زياده الركوع فيها، كما انه لا مانع من جريان قاعده التجاوز في هذه الصلاه في نفسها و لكن المانع هو التعارض بين هذه الاصول الترخيصيه، لأن جريان الجميع لا يمكن لأستلزامه الترخيص في المعصيه القطعيه و جريان بعضها دون بعضها الآخر ترجيح من غير مرجح، و لهذا تسقط الجميع و تصل النوبه الى الاصل الطولي الالزامي و هو استصحاب عدم الاتيان بالركوع المشكوك في هذه الصلاه و يترتب عليه بطلانها و وجوب اعادتها من جديد، و حيث ان هذا الاصل الالزامي يوجب انحلال العلم الاجمالي حكما، فلا مانع من الرجوع حيثئذ الى قاعده الفراغ في الصلاه الماضيه و استصحاب عدم زياده الركوع فيها.

و أما على القول بالعليه، فلا مقتضى لجريان قاعده الفراغ في الصلاه السابقه و لا لأستصحاب عدم زياده الركوع فيها و لا لقاعده التجاوز في هذه الصلاه، اذ على هذا القول لا يتصور وجود مانع عن تنجيز العلم الاجمالي

لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، لأن فرض وجوده خلف فرض انه عله تامه للتنجيز، و على هذا فتسقط الاصول المؤمنه المرخصه فى اطراف العلم الاجمالى من جهه عدم المقتضى لها فيها، و نرجع حينئذ الى الاصل الطولى الالزامى ابتداء و به ينحل العلم الاجمالى حكما، و بعد الانحلال لا مانع من الرجوع الى قاعده الفراغ فى الصلاه السابقه و كذلك لا مانع من استصحاب عدم زياده الركوع فيها حتى على القول بالعليه، لوضوح ان القائل بالعليه انما يقول بها اذا لم ينحل العلم الاجمالى و لو حكما و الا- فلا- موضوع للعليه، و على هذا فالنتيجه على كلا القولين وجوب اعاده هذه الصلاه التى هى بيد المصلى و صحه الصلاه السابقه هذا.

و لكن ذكر بعض المحققين (قده)^(١) ان النتيجه تختلف باختلاف القولين فى هذه المسأله و امثالها، اذ على القول بالاقتضاء تجب الموافقه القطعيه العمليه، و قد أفاد فى تقريب ذلك ان الاصول المرخصه كقاعده الفراغ و استصحاب عدم زياده الركوع قد سقطت من جهه المعارضه مع قاعده التجاوز فى هذه الصلاه، و بعد سقوط قاعده التجاوز يرجع الى الاصل الطولى الالزامى، و مقتضى هذا الاصل وجوب اعاده هذه الصلاه و مقتضى تنجيز احتمال زياده الركوع فى الصلاه السابقه وجوب اعادتها ايضا، لأن المانع عن تنجيز الاحتمال، الاصل المؤمن و هو قاعده الفراغ او استصحاب عدم زياده الركوع، فاذا سقط الاصل المؤمن بالتعارض كما فى المقام، فلا- مانع من كون احتمال زياده الركوع منجزا و معه يجب الاحتياط و الموافقه القطعيه العمليه، و بالجملة فالاصول المرخصه اذا سقطت بالتعارض فى المسأله وجبت الموافقه

ص: ٢٨

القطعيه العمليه، اما وجوب اعاده هذه الصلاه التي هي بيد المصلى فهو من جهه استصحاب عدم الاتيان بالركوع، و اما وجوب اعاده الصلاه السابقه فمن جهه ان احتمال زياده الركوع فيها منجزا اذا لم يكن هناك أصل مؤمن في البين او انه ساقط بالتعارض كما في المقام هذا.

و اما على القول بالعليه فلا تجب الموافقه القطعيه العمليه، و ذلك لأن الاصول المرخصه على ضوء هذا القول لا مقتضى لها في نفسها، و المرجع في المسأله من البدايه الاصل الالزامى و هو استصحاب عدم الاتيان بالركوع المشكوك في الصلاه التي هي بيد المصلى، و حيث ان الاصل الالزامى في احد طرفى العلم الاجمالى يوجب انحلاله حكما عند اصحاب هذا القول، فلا مانع حينئذ من الرجوع الى قاعده الفراغ.

و لكن هذا البيان مواجه لمشكله و هي ان حجيه الاصل الالزامى الطولى تتوقف على سقوط الاصول المرخصه في تمام اطراف العلم الاجمالى، و سقوطها يتوقف على تنجيز العلم الاجمالى، فحجيه الاصل الطولى الالزامى تتوقف على تنجيزه فيلزم الدور، و على هذل فالاصل الطولى الالزامى لو كان موجبا لأنحلال العلم الاجمالى لزم من وجوده عدمه.

و الجواب، ان حجيه الاصل الطولى الالزامى و هو الاصل المثبت للتكليف منوطه بتنجيز العلم الاجمالى اللولائى أى لو لا هذا الاصل لكان العلم الاجمالى منجزا، و من الواضح ان التنجيز اللولائى ثابت حتى بعد جريان الاصل و انحلال العلم الاجمالى، لأن صدق القضيه الشرطيه منوطه بصدق الملازمه لا بصدق طرفيها، فاذا كانت الملازمه ثابتة فالقضيه الشرطيه صادقاه سواء أكان طرفاها موجودين ام لا، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، ان هذا التنجيز اللولائي يكفى فى سقوط الاصل الحاكم و هو قاعده التجاوز فى المثال، سواء أكان سقوطه من جهه عدم المقتضى له ثبوتاً ام من جهه وجود المانع الاثباتى مع وجود المقتضى له كذلك، لأن سقوطه منوط بتنجيز العلم الاجمالى فى المقام، و تنجيزه منوط بأنه لو لا- الاصل الطولى الالزامى لكان منجزاً، و اما مع وجوده فلا يكون منجزاً من باب السالبه بانتفاء الموضوع، بمعنى ان العلم الاجمالى ينحل به، و من هنا لا- يعقل جريان قاعده التجاوز فى المثال لا مع الاصل الالزامى المثبت و لا- وحده، اما الاول فمضافاً الى ان ذلك خلف الفرض انه غير معقول، لأستلزام الجمع بين الاصل الحاكم و المحكوم فى شىء واحد الجمع بين النفى و الاثبات فيه، و اما الثانیه فلأنه يناهى التنجيز اللولائي للعلم الاجمالى الذى يصبح فعلياً، لفرض عدم الاصل الالزامى المثبت و جريان الاصل الحاكم، او فقل ان وجود المشروط للعلم الاجمالى - و هو تنجيزه - يمنع عن جريان الاصل الحاكم و هو قاعده التجاوز فى المقام الذى يكون جريانه مساوقاً لحصول الشرط و هو عدم الاصل الالزامى المثبت، فان تنجيز العلم الاجمالى مشروط بعدم الاصل المذكور و هو الاصل الالزامى، و جريان قاعده التجاوز مساوق لعدم هذا الاصل بملاك الحكومه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان هناك ثلاث نقاط:

الاولى: ان التنجيز التعليقى للعلم الاجمالى و هو التنجيز المشروط كما انه مانع عن جريان الاصل الحاكم و هو قاعده التجاوز فى المقام، كذلك انه مانع عن جريان معارضه و هو قاعده الفراغ فى الصلاه السابقه، لأن جريان كليهما

لا يمكن واحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح فيسقطان معا، فيكون المرجع هو الاصل الطولى اللزومى و به ينحل العلم الاجمالى، فاذا انحل العلم الاجمالى فلا مانع من الرجوع الى قاعده الفراغ فى الصلاه السابقه، و اما قاعده التجاوز فهى لا تجرى، اما وحده فلأنه مساوق لعدم جريان الاصل الطولى اللزومى و هو خلف، و أما معه فمضافا الى انه خلف، يستلزم اجتماع الوجود و العدم فى شىء واحد فلهذا لا تجرى، و حيث انه لا يلزم هذا المحذور فى جريان قاعده الفراغ فى الصلاه السابقه او استصحاب عدم زياده الركوع فيها، فلا- مانع من جريانها بلا فرق بين القول بالعليه و القول بالاقتضاء، فاذن لا وجه للقول بان قاعده الفراغ تجرى على القول بالعليه و لا تجرى على القول بالاقتضاء.

الثانيه: ان تعليل عدم جريان قاعده التجاوز فى نفسها على القول بالعليه بانها لا تجرى قبل الانحلال بملاك ان العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز، و اما بعد الانحلال فلأن فرض الانحلال فرض تنجز هذا الطرف بالاصل الطولى اللزومى و لا يمكن نفي تنجيزه بالقاعده، و لهذا تبقى قاعده الفراغ بلا معارض، و هذا التعليل يجرى على القول بالاقتضاء، فان قاعده التجاوز اذا سقطت من جهه المعارضه مع قاعده الفراغ، تصل النوبه الى الاصل الطولى اللزومى و به ينحل العلم الاجمالى و يتنجز هذا الطرف، فاذا تنجز هذا الطرف فلا- يمكن جريان قاعده التجاوز لنفي تنجزه و الا- لزم الخلف، فاذا لم تجر قاعده التجاوز فى هذا الطرف بعد الانحلال، فتبقى قاعده الفراغ فى الطرف الآخر بلا معارض و هو الصلاه السابقه، فاذن لا فرق بين القولين فى المسأله.

الثالثه: ان الصلاه السابقه التى هى احد طرفى العلم الاجمالى ان كانت فى خارج الوقت، بأن يحصل العلم الاجمالى اما بزياده الركوع فيها او نقصانه فى الصلاه التى هى بيد المصلى فى الوقت فايشا لا فرق بين القولين، فانه لا أثر لأحتمال الزيادة فيها بعد انحلال العلم الاجمالى و لا- يترتب عليه وجوب القضاء، لأنه انما يترتب على الفوت و هو غير محرز، فاذن لا موضوع لقاعده الفراغ و لا لأستصحاب عدم زياده الركوع فيها.

و اما احتمال وجوب القضاء، فهو مدفوع بأصالة البراءة فى المقام، و على هذا فلا فرق بين القولين فى المسأله، غايه الامر على القول بالعليه تجرى قاعده الفراغ و يترتب عليها عدم وجوب القضاء، و على القول بالاقضاء تجرى اصالة البراءة عن وجوب القضاء، لأنه بعد سقوط القاعده تصل النوبه اليها، و على كلا القولين لا تجب الموافقه القطعيه العمليه.

و ان كانت فى داخل الوقت، فيمكن الفرق بين القولين، فعلى القول بالعليه حيث ان قاعده التجاوز لا تجرى فى نفسها لا قبل الانحلال و لا بعده، فلا معارض لقاعده الفراغ بعد الانحلال و لهذا تجرى، فالنتيجه عدم وجوب الموافقه القطعيه العمليه، و اما على القول بالاقضاء، فحيث ان قاعده التجاوز تجرى فى نفسها، لكنها تسقط من جهه المعارضه بينها و بين قاعده الفراغ فكذاك تسقط قاعده الفراغ، فاذن المرجع هو قاعده الاشتغال، فالنتيجه وجوب الموافقه القطعيه العمليه هذا.

و لكن هذا التفصيل و هو التفصيل بين ان تكون الصلاه السابقه فى خارج الوقت و ان تكون فى داخل الوقت غير صحيح، لأن أصالة البراءة

كقاعده الفراغ طرف للمعارضه مع قاعده التجاوز لا انها المرجع بعد سقوط قاعده الفراغ، هذا مضافا الى ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام، لأن مراد السيد الاستاذ (قده) من الصلاه السابقه فى المثال هو الصلاه فى الوقت، كما اذا علم المكلف اجمالا بعد الفراغ من صلاه الظهر و الدخول فى صلاه العصر اما بزياده الركوع فى الاولى او نقصانه فى الثانيه، و كيف ما كان فالتفصيل المذكور لا اساس له أصلا.

ثم ان هذه النتيجة على تقدير ظهورها ليست بغريبه، لأن وجوب الموافقه القطعيه العمليه لا يكون مستندا الى العلم الاجمالى على القول بالاقتضاء، كما ان عدم وجوبها غير مستند الى العلم الاجمالى على القول بالعليه حتى تكون النتيجة غريبه، و من هنا يظهر حال ما اذا علم المكلف بعد الفراغ من صلاه المغرب اجمالا اما بنقصان ركعه فى صلاه المغرب او انه لم يأت بصلاه العصر، و حينئذ فكما ان قاعده الحيلوله بالنسبه الى صلاه العصر طرف للمعارضه مع قاعده الفراغ فى صلاه المغرب، فكذلك اصاله البراءه عن وجوب قضاء صلاه العصر طرف للمعارضه معها فى عرض قاعده الحيلوله، لأن ما ذكره (قده) من الكبرى تنطبق على هذه المسأله، و على هذا فاطراف المعارضه فيها ثلاثه، فقاعده الحيلوله و اصاله البراءه عن وجوب القضاء طرف و قاعده الفراغ طرف آخر، و اصاله البراءه و ان كانت فى طول قاعده الحيلوله، الا انها فى عرض قاعده الفراغ فى الطرف الآخر كقاعده الحيلوله فاذا تسقط الجميع، لأن جريان الكل يستلزم المخالفه القطعيه العمليه و البعض دون الآخر ترجيح من غير مرجح، فتصل النوبه حينئذ الى استصحاب عدم الاتيان بالركعه المشكوكه و مقتضاها وجوب اعاده صلاه

المغرب من جديد و ينحل العلم الاجمالي بهذا الاستصحاب حكما، و بعد انحلاله لا مانع من الرجوع الى قاعده الحيلولة او اصاله البراءة عن وجوب القضاء، اذ المانع من ذلك هو العلم الاجمالي و بعد انحلاله يرتفع المانع، فاذن النتيجة على كلا القولين فى المسألة عدم وجوب موافقه القطعيه العمليه، فلا فرق بين هذه المسألة و المسألة المتقدمه من هذه الناحيه.

هذا كله بناء على المشهور من ان الاصل اللزومى فى احد طرفى العلم الاجمالي يوجب انحلاله حكما، بتقريب ان من شروط تنجيز العلم الاجمالي ان لا يكون احد طرفيه منجزا بمنجز آخر، اذ لو كان منجزا بمنجز آخر فلا أثر للعلم الاجمالي و يكون فى حكم الانحلال، على اساس ان المنتجز لا يقبل التنجز مره أخرى، لأنه تحصيل الحاصل على تفصيل يأتي فى شروط تنجيز العلم الاجمالي.

و اما بناء على ما قويناه من انه لا اساس لهذا الشرط، فلا يمكن انحلال العلم الاجمالي بالاصل المذكور، لأن الكبرى و هى ان المنتجز لا يقبل التنجز مره ثانيه و ان كانت تامه على اساس استحاله تحصيل الحاصل، الا ان هذه الكبرى و هى ان المنتجز لا يقبل التنجز مره ثانيه و ان كانت تامه على اساس استحاله تحصيل الحاصل، الا ان هذه الكبرى لا تنطبق على المقام، حيث ان المقام ليس من صغرياتهما، و النكته فى ذلك هى ان المعلول يدور مدار علته حدوثا و بقاء و لا يعقل بقاء المعلول بدون علته، اذ لا يكفى حدوث العله فى حدوث المعلول و بقائه معا، على اساس ان المعلول عين الربط بالعله و انه الوجود الثانى لها النازل، فكيف يعقل الانفكاك بينهما، و من هنا يكون مبدأ التعاصر بين العله و المعلول من المبادئ الاولى، و على هذا الاساس فاذا

اجتمعت العلتان التامتان المتسانختان على معلول واحد، فبطبيعته الحال يكون المؤثر فيه هو مجموعهما بنحو يكون كل واحده منهما جزء المؤثر لا تمامه، اذ لا يمكن ان يكون المعلول مستندا الى احدهما المعينه دون الأخرى، لأستحاله الترجيح من غير مرجح واحدهما لا بعينها ليست فردا ثالثا، فلهذا يكون المؤثر المجموع، و لا فرق في ذلك بين ان يكون حدوثهما على معلول واحد في آن واحد او يكون حدوث احدهما متأخرا زمنا عن حدوث الأخرى، بأن يكون اجتماعهما على معلول واحد في زمن متأخر عن حدوث احدهما، بأن يكون الاجتماع في مرحله البقاء لا في مرحله الحدوث، و في المقام حيث ان تنجز التكليف معلول للمنجز، فلا يعقل ان يكون التكليف منجزا بدون وجود المنجز، و على هذا فاذا اجتمع المنجزان على تكليف واحد كالعلم الاجمالي و الاصل اللزومي، فلا محاله يكون تنجزه مستندا الى كليهما معا، اذ لا يمكن ان يكون مستندا الى احدهما المعين دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح بعد ما كانت نسبه كليهما اليه نسبه واحده، و من هنا اذا ارتفع العلم ارتفع تنجزه ايضا، سواء أكان العلم التفصيلي ام الاجمالي، لأستحاله بقاء تنجزه مع ارتفاع علتة، و كذلك اذا انحل العلم الاجمالي ارتفع تنجزه ايضا، و عليه فاذا اجتمع في الآن الثاني منجزان، فلا محاله يكون تنجزه مستندا الى كليهما معا في هذا الآن، على اساس ان التنجز في كل آن بحاجة الى وجود المنجز فيه و الالزم بقاء المعلول بدون علتة و هذا مستحيل، و على هذا ففي المثال قد اجتمع في احد طرفي العلم الاجمالي منجزان: احدهما العلم الاجمالي و الآخر الاصل اللزومي، و من الضروري ان تنجز التكليف المشكوك وجوده مستند في ان الاجتماع الى كليهما معا، لأن نسبه كليهما اليه على

حد سواء، فلا يمكن ان يستند تنجزه الى احدهما المعين دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح، واحدهما لا بعينه المفهومى لا واقع موضوعى له حتى يكون مؤثرا، واحدهما لا- بعينه الخارجى لا وجود له فى الخارج بل يستحيل وجوده فيه، فاذن لا محاله يكون تنجزه مستندا الى كليهما معا، و لا- فرق فى ذلك بين ان يكون اجتماع العلم الاجمالى و الاصل اللزومى على التكليف المشكوك وجوده فى آن واحد، او يكون العلم الاجمالى اسبق من الاصل اللزومى او بالعكس، اذ لا أثر لسبق احدهما على الآخر زمانا، فالعبره انما هى فى آن الاجتماع، و المعلول فى هذا الآن لا محاله مستند الى كليهما معا لا الى السابق، بدعوى ان المنتجز لا يقبل التنجز مره ثانيه، لأن هذا مبنى على ان حدوث العله يكفى لحدوث المعلول و بقاءه معا و هذا مستحيل و الا لزم انقلاب الممكن واجبا، فاذن لا يمكن ان ينحل العلم الاجمالى بالاصل اللزومى، لأنه مبنى على عدم تأثير العلم لاجمالى فى آن اجتماعه مع الاصل اللزومى فى تنجيز التكليف المشكوك، بدعوى ان المنجز لا- يقبل التنجز مره ثانيه، فاذن لا- أثر للعلم الاجمالى فىكون وجوده كالعدم، و لكن هذا المبنى فاسد، لأن كبرى ان المنجز لا- يقبل التنجز مره أخرى و الوجود لا- يقبل الوجود مره ثانيه و ان كانت صحيحه الا انها لا تنطبق على المقام، لأن الكلام فى المقام فى حدوث التنجز للتكليف المشكوك فى آن اجتماع الاصل اللزومى مع العلم الاجمالى عليه، و فى هذا الآن لا محاله يكون تنجزه مستندا الى المجموع منهما لا الى الاسبق.

و الخلاصه ان الاصل اللزومى فى احد طرفى العلم الاجمالى لا- يوجب انحلاله، غايه الامر اجتماع على هذا الطرف منجزان: احدهما العلم الاجمالى

و الآخر الاصل اللزومى، و حينئذ فبطبيعته الحال يكون تنجزه مستندا الى كليهما معا، فاذن يكون العلم الاجمالى مؤثرا و غير منحل، فاذا لم ينحل فلا تجرى قاعده الفراغ فى المثال و لا استصحاب عدم زياده الركوع فى الصلاه السابقه و لا قاعده التجاوز فى هذه الصلاه التى بيد المصلى فعلا، و لا فرق فى ذلك بين القول بالعليه و القول بالاقتضاء، غايه الامر على القول بالعليه فلا مقتضى لجريان الجميع، و على القول بالاقتضاء فالمقتضى موجود و لكن المانع منع عن جريان الكل.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى انه بناء على ما هو الصحيح من عدم انحلال العلم الاجمالى بالاصل اللزومى فى احد طرفيه، و جوب الموافقه القطعيه العمليه فى المثالين المذكورين و ما شاكلهما بلا- فرق فى ذلك بين القول بالعليه و القول بالاقتضاء.

و اما التعليق الثالث و هو التعليق على الاستثناء، فالظاهر من السيد الاستاذ (قده) هو تخصيص المستثنى بما اذا كان للاصلين العرضيين المتسانخين المتعارضين اصل طولى متسانخ، و اما اذا كان فى عرضهما او مقدا عليهما رتبته فلا يكون داخلا فى المستثنى، و لكن لا وجه لهذا التخصيص، و السبب فى ذلك ان نكته كون الاصل المؤمن غير المتسانخ مع الاصلين العرضيين المتسانخين المتعارضين مرجعا بعد سقوطهما بالتعارض هى ان اطلاق دليل حجيه الاصلين المتسانخين المتعارضين حيث انه ساقط من جهه ابتلائه بالتعارض الداخلى، فلا يصلح ان يكون طرفا للمعارضه مع دليل حجيه الاصل غير المتسانخ، لأنه لا يكون حجه بقطع النظر عن كونه طرفا للمعارضه معه، فيبقى دليل حجيه الاصل المؤمن بلا معارض، و من الواضح

انه لا فرق فى ذلك بين كون الاصل المؤمن غير المتسانخ لهما فى طولهما او فى عرضهما او مقدما عليهما رتبه، فانه على جميع التقادير لا معارض له، لتوضيح ذلك نذكر عده أمثله:

منها ما اذا علمنا اجمالا بنجاسه هذا الاناء أى الاسود او بغصبيه الاناء الابيض، و الاول مسبوق بالطهاره و الثانى مسبوق بالحليه، ففى مثل ذلك يقع التعارض بين استصحاب بقاء الطهاره فى الاناء الاسود و استصحاب بقاء الحليه فى الاناء الابيض، فيسقطان معا فتصل النوبه الى اصاله الطهاره فى الاول و اصاله الحليه فى الثانى، و لا فرق فى ذلك بين كون اصاله الطهاره او الحليه فى طول الاستصحاب كما هو المشهور او فى عرضه كما قويناه، لأن اطلاق دليل الاستصحاب من جهه ابتلائه بالتعارض بين افراده الداخليه ساقط عن الاعتبار، فلا يصلح ان يكون معارضا لدليل اصاله الطهاره و الحليه، فلهذا يصل الدور اليهما فى المسأله، و على هذا فالاستصحاب و ان سقط فى كلا الانائين بالتعارض الا ان الاصله ايضا تسقط بنفس الملاك و هو التعارض بين اطلاق دليل اصاله الطهاره و الحليه، لأن شمول اطلاقهما لكلا الاصلتين لا يمكن، لاستلزامه الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، و شموله لاحداهما المعينه دون الاخرى ترجيح بلا مرجح، فلهذا يسقط فيكون العلم الاجمالي منجزا و مقتضى تنجزه وجوب الاجتناب عن كلا الانائين معا.

فالتبجيه، ان الاصل المؤمن المرجع اذا لم يكن من سنخ الاصلين العرضيين المتعارضين سواء أكان فى طولهما أم لا، فلا يسر التعارض اليه، بمعنى انه ليس طرفا للمعارضه بان يكون التعارض بين الاطراف الثلاثه، بل التعارض بين الطرفين المتسانخين، و بعد سقوطهما بالمعارضه الداخليه تصل

النوبه الى الاصل غير المتسانخ، غايه الامر قد يكون له معارض ايضا و قد لا يكون له معارض.

و منها: ما اذا علمنا اجمالا ان هذا الاناء أى الاناء الشرقى بول او الاناء الغربى متنجس بالملاقاه، و فى مثل ذلك تقع المعارضه بين قاعده الطهاره فى الاناء الشرقى و قاعده الطهاره فى الاناء الغربى، فتسقطان معا من جهه المعارضه فتصل النوبه الى استصحاب بقاء الطهاره فى الاناء الغربى، و لا يكون هذا الاستصحاب طرفا للمعارضه مع قاعده الطهاره فى الاناء الشرقى، و ذلك لأن دليل القاعده من جهه ابتلائه بالتعارض فى داخل افراده ساقط عن الاعتبار، فلهذا لا يصلح ان يعارض دليل الاستصحاب، فاذا بقي دليل الاستصحاب بلا معارض فى المسأله، و من هذا القبيل ما اذا علمنا اجمالا بنجاسه احد الانائين الاسود او الابيض، و علمنا ايضا اما ان الاناء الاسود نجس او الثوب مع العلم بسبق طهاره الثوب، ففى مثل ذلك تقع المعارضه بين قاعده الطهاره فى الاطراف الثلاثه و هى الاناء الابيض و الاسود و الثوب، فتسقط من جهه المعارضه الداخليه و يصل الامر الى استصحاب بقاء طهاره الثوب، فانه ليس طرفا للمعارضه مع القاعده و ان كان فى عرضها على المختار، باعتبار ان اطلاق دليل القاعده من جهه ابتلائه بالتعارض بين افراده قد سقط عن الاعتبار، فلا يكون حجه حتى يصلح ان يعارض دليل الاستصحاب، و لهذا يبقى دليل الاستصحاب بلا معارض، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون الاستصحاب حاكما على القاعده، بان تكون القاعده فى طوله كما هو المشهور بين الاصوليين او يكون فى عرضها، لأن الملاك فى كونه مرجعا هو انه غير متسانخ للاصول المتسانخه المتعارضه فى المقام، و لهذا لا

يكون طرفا للمعارضه معها و ان كان فى عرضها.

و منها: ما اذا علمنا اجمالاً اما بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال او وجوب الاتيان بصلاه العصر فى وقتها اذا شك فى الاتيان بها فيه، و فى مثل ذلك حيث يكون احد طرفى العلم الاجمالى موردا لقاعده الاشتغال و هو وجوب صلاه العصر فى وقتها، فيدخل المثال فى كبرى مسأله ان العلم الاجمالى هل ينحل بالاصل اللزومى المثبت فى احد طرفيه دون طرفه الآخر او لا؟

و الجواب انه ينحل على المشهور بين الاصوليين، و على هذا ففى المثال ينحل العلم الاجمالى باصالة الاشتغال، و حينئذ فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءه عن وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، فاذن النتيجة عدم وجوب الموافقه القطعيه العمليه بلا فرق فى ذلك بين القول بالاقضاء و القول بالعليه حتى لو قلنا بالفرق بين القولين فى المسائل المتقدمه، و هى ما اذا كان الاصل اللزومى فى طول الاصل الترخيصى، و اما فى المقام فالاصل اللزومى يكون فى احد طرفى العلم الاجمالى ابتداءً و من الاول لا ان النوبه تصل اليه بعد سقوط الاصل الترخيصى فى نفسه او بالمعارضه.

و اما بناء على ما هو الصحيح من عدم انحلال العلم الاجمالى بالاصل اللزومى فى احد طرفيه، فتجب الموافقه القطعيه العمليه على كلا القولين فى المسأله بدون فرق بينهما.

فالتتيجه وجوب الموافقه القطعيه العمليه فى المقام.

ثم ان هاهنا مجموعه من الشبهات تتركز جميعاً على نقطه واحده و هى كون الاصل المؤمن الطولى غير المتسانخ للاصلين العرضيين غير المتسانخين

طرفا للمعارضه مع الاصل العرضى فى الطرف الآخر، و لكن هذه الشبهات كافه تبتنى على اصل لا واقع موضوعى له و هو ان الآثار الشرعيه تترتب على الرتب العقليه، و حيث انه ليس للرتب العقليه واقع موضوعى فى الخارج و لا موطن لها الا موطن العقل و تحليلا-ته، فلا يتصور ترتيب الاحكام الشرعيه عليها، لأنها مجعوله للموجودات الزمانيه، و على هذا فالاصل الطولى انما هو فى طول الاصل الحاكم رتبه لا زمانا و مقارن له زمانا، هذا اضافه الى انه لا تمنع بينه و بين الاصل الحاكم، و اما بالنسبه الى الاصل العرضى فى الطرف الآخر، فلا طوليه بينهما رتبه، لأنهما متقاربان رتبه و زمانا، فاذن لا يكون التمانع بين الاصل الطولى و الاصل العرضى فى الطرف الآخر مستحيلا، لأن الاصل العرضى فى ذلك الطرف كما يكون معارضا للاصل الحاكم، كذلك يكون معارضا للاصل المحكوم فى عرض واحد و زمن فارد بلا-تقدم و تأخر بينهما لا رتبه و لا زمانا، لانه يعارض كليهما فى آن واحد و دليله يمانع دليل كلا الاصلين فى الطرف الآخر كذلك، لأن الاصل الحاكم يتقدم على الاصل المحكوم رتبه لا زمانا، كما ان سقوط الاصل العرضى فى طرفه مستند الى معارضته للاصل الحاكم و الاصل المحكوم معا، و ان معارضته لهما فى رتبه واحده بلا-تقدم و تأخر لا-رتبه و لا زمانا، لأن التقدم الرتبى بحاجه الى ملاك و لا ملاك له فى المقام كما انه لا أثر لقياس المساوات فى باب الرتب العقليه هذا.

و لا بأس بالاشاره الى هذه الشبهات:

الشبهه الاولى:(١) ان الاصل الطولى فى طول سقوط الاصلين العرضيين فاذا كان كذلك، فلا يمكن ان يكون طرفا للمعارضه مع احدهما، اذ لو لا

ص:٤١

تساقطهما معا لم تصل النوبه الى الاصل المحكوم، فاذا كان الاصل الطولى فى مرتبه متأخره عن سقوط الاصلين العرضيين، فكيف يعقل ان يكون معارضا لأحدهما، لأن الساقط يستحيل ان يكون مانعا عن الاصل الذى لا يتم مقتضيه الا بعد سقوطه، و ذلك لأن الاصل الطولى قبل سقوط الاصل العرضى لا مقتضى له حتى يصلح ان يكون معارضا له، و بعد سقوطه فالمقتضى له و ان كان تاما، الا ان الاصل العرضى ساقط فلا موضوع للمعارضه حينئذ.

و الجواب ان الاصل الطولى ليس فى طول تساقط كلا- الاصلين العرضيين بل هو فى طول سقوط الاصل الحاكم بملاك الحكومه و ليس فى طول سقوط الاصل العرضى فى الطرف الآخر بل هو فى عرضه، لأن الطولىه بحسب الرتبه بحاجه الى ملاك و لا- يمكن ان تكون جزافا و لا ملاك لأن يكون الاصل المحكوم فى هذا الطرف فى طول الاصل العرضى فى الطرف الآخر، لأن تقدم شىء على شىء آخر رتبه لا- يخلو من ان يكون بملاك- ك انه مقتضى له او شرط او عله او حاكم او غير ذلك، و المفروض ان شيئا من هذه الملاكات و النكات غير موجود فى الاصل العرضى بالنسبه الى الاصل المحكوم، و ان شئت قلت ان تقدم الاصل الحاكم عليه انما هو بملاك الحكومه، و المفروض ان هذا الملاك غير موجود فى الاصل العرضى، و مجرد انه فى عرض الاصل الحاكم و فى مرتبه لا يكون ملاكا لتقدمه عليه رتبه بقياس المساواه، لأن قياس المساواه عديم النتيجة فى باب الرتب العقلية، فتقدم شىء على شىء فى هذا الباب بحاجه الى ملاك و مبرر بعد ما كانا مقارنين زمانا، و من هنا تكون العله متقدمه على المعلول رتبه قضاء لحق العليه، اما عدم العله الذى

هو بديلها و فى مرتبتها، فلا يكون متقدما على المعلول كذلك لعدم الملاك و المبرر لهذا التقدم و هكذا، فاذن بطبيعته الحال لا يكون الاصل الطولى فى طول سقوط الاصل العرضى فى الطرف الآخر بل هو فى عرضه لعدم الملاك للطولى الرتبه، هذا اضافه الى ان الاصل غير المتساخ للاصلين العرضيين غير متساخين قد يكون فى عرضهما و لا سيما بناء على ما هو الصحيح من ان الاستصحاب ليس حاكما على سائر الاصول العمليه كأصالة البراءة و أصالة الطهاره و نحوهما، بل هو فى عرضها، و قد يكون الاصلان العرضيان فى طول الاصل غير المتساخ و فى جميع الصور تكون المعارضه بين الاطراف الثلاثه عرفا.

الشبهه الثانيه:(1) ان الاصل الطولى و ان لم يكن فى طول سقوط الاصل العرضى فى الطرف الآخر الا انه فى طول سقوط الاصل الحاكم، و المفروض ان سقوط الاصل الحاكم فى عرض سقوط الاصل العرضى فى الطرف الآخر و فى مرتبته، لأن سقوط كليهما مستند الى عله واحده و هى المعارضه بينهما، و نتيجته ذلك هى ان الاصل الطولى فى طول المعارضه بينهما فكيف يكون من احد اطرافها، و الا فى عرضها لا فى طولها و هذا خلف.

و الجواب، انه ان اريد بهذه الشبهه قياس المساوات فى باب الرتب العقليه بتقريب، ان الاصل العرضى فى رتبه الاصل الحاكم و الاصل الحاكم متقدم رتبه على الاصل المحكوم، فالنتيجه ان ما هو فى رتبه الاصل الحاكم متقدم رتبه على الاصل المحكوم، فيرد عليه ما تقدم من ان قياس المساواه فى باب الرتب العقليه عديم النتيجه و لا قيمه له، و ان اريد بها ان التعارض بين

ص: ٤٣

اطلاق دليل الاصل الحاكم و اطلاق دليل الاصل العرضى انما هو فى مرتبه متقدمه على الاصل الطولى، لأن اطلاق دليل الاصل الحاكم يمنع شمول اطلاق دليل الاصل العرضى فى الطرف الآخر و بالعكس، و لا يكون اطلاق دليل الاصل العرضى مانعا عن اطلاق دليل الاصل الطولى، لأن المانع و الممنوعيه انما هى بين الاصلين العرضيين لا بينه و بين الاصل الطولى.

فيرد عليه، ان المانع و الممنوعيه بينهما ليست فى عالم الرتب العقليه و انما هى فى عالم الازمان، و على هذا فدليل الاصل العرضى كما انه يمنع عن اطلاق دليل الاصل الحاكم، يمنع فى نفس الوقت عن اطلاق دليل الاصل المحكوم، اذ لا تقدم و لا تأخر بينهما لا رتبه و لا زمانا، و لا مانع من كون اطلاق دليل الاصل العرضى مانعا عن اطلاق دليل كلا الاصلين معا هما الحاكم و المحكوم فى زمن واحد، و المفروض ان المانع بين الادله و المعارضه بينها انما هى فى عالم الازمان لا فى عالم الرتب الذى لا- واقع موضوعى له فى الخارج، و الخلاصه ان الاصل الطولى ليس فى طول الاصل العرضى لا رتبه و لا زمانا، و لهذا يكون الاصل العرضى مانعا عنه فى عرض مانعيه عن الاصل الحاكم، فاذا الاصل الطولى كما لا يكون فى طول مانعيه الاصل العرضى، كذلك لا- يكون فى طول ممنوعيته و مانعيه الاصل الحاكم له، لما تقدم من ان الطويله الرتبيه بحاجه الى ملاك و مبرر و لا يمكن ان تكون جزافا و بلا- ملاك، لأن تماميه موضوع الاصل الطولى و المقتضى لجريانه تتوقف على مانعيه الاصل العرضى للاصل الحاكم لا على ممنوعيته بمانعيه الاصل الحاكم، هذا اضافه الى انا لو سلمنا ان الاصل الطولى فى طول الاصل العرضى فى الطرف الآخر رتبه، الا انه لا يمنع عن معارضته له طالما لم يكن الاصل

العرضى فى مرتبه الموضوع و السبب بالنسبه اليه بحيث لا يتحقق موضوع الاصل الطولى الا بعدم جريان الاصل العرضى، الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة و هى ان الاصل الطولى معارض للاصل العرضى فى الطرف الآخر فى عرض معارضته للاصل الحاكم، بمعنى ان المعارضه بين الاطراف الثلاثه فى زمن واحد بمقتضى الارتكازات العرفيه، او فقل ان هناك معارضتين:

الاولى: المعارضه بين الاصل العرضى فى الطرف الآخر و بين الاصل الحاكم.

الثانيه: المعارضه بين الاصل العرضى و بين الاصل المحكوم و لا طوليه بين المعارضتين لا رتبه و لا زمانا، بل يكفى فى التعارض بين الدليلين التقارن الزمنى بينهما سواء أكان التقارن الرتبى ايضا أم لا، هذا اضافه الى ان الاصل غير المتسانخ للاصلين العرضيين قد يكون فى عرضهما معا، و دعوى ان الاصل الطولى مترتب على تساقط الاصلين العرضيين، و ما هو مترتب على عدم شىء، يستحيل ان يعارضه بدون فرق فى ذلك بين الاحكام الشرعيه او العقليه او الامور التكوينييه الخارجيه، مدفوعه بما مر من ان الاصل الطولى ليس مترتبا على تساقط الاصلين العرضيين و انما هو مترتب على سقوط الاصل الحاكم لا على سقوط الاصل العرضى فى الطرف الآخر لأنه فى عرضه و بينهما معارضه.

الشبهه الثالثه(1): ان الاصل الطولى لا يمكن ان يكون طرفا للمعارضه مع الاصل العرضى فى الطرف الآخر و ان كان فى مرتبه، لأنه لو كان مانعا عن الاصل العرضى فيه لأدى ذلك الى رجوع الاصل الحاكم، لأن المانع عن

ص: ٤٥

رجوعه انما هو الاصل العرضى، فاذا سقط بالتعارض، رجع الاصل الحاكم و مع رجوعه ينعدم الاصل الطولى بانعدام موضوعه، فاذن يلزم من مانعيته عدم مانعيته، و كلما يلزم من فرض وجود الشىء عدمه فوجوده مستحيل.

و الجواب، ان هذه الشبهه مبنيه على ان الاصل العرضى فى الطرف الآخر مانع عن الاصل الحاكم، و حينئذ فاذا سقط الاصل العرضى بواسطه الاصل الطولى من جهه المعارضه يرجع الاصل الحاكم، فاذا رجع انتفى الاصل المحكوم هذا.

و لكن هذا المبني خاطيء، لأن الاصل العرضى فى الطرف الآخر ليس مانعا عن الاصل الحاكم بل بينهما تمنع و تعارض، كما ان بينه و بين الاصل الطولى كذلك، فالجميع يسقط فى آن واحد من جهه المعارضه، فلا يعقل عود الاصل الحاكم الارتفاع المعارضه و هو خلف الفرض، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان سقوط الاصل العرضى من جهه المعارضه مع الاصل الطولى و تماميه مقتضيه فى نفسه، يستحيل ان يكون منشأ لرجوع الاصل الحاكم، كيف فان سقوطه فى عرض سقوط الاصل الحاكم و المنشأ واحد و هو التعارض لا انه متفرع على سقوطه لعدم الملاك للتفرع.

و دعوى، ان تفرع سقوط الاصل العرضى فى الطرف الآخر على سقوط الاصل الحاكم انما هو من جهه ان سقوطه بعد تماميه المقتضى لجريان الاصل الطولى، و من الواضح ان تماميه المقتضى لجريانه متفرعه على سقوط الاصل الحاكم، فاذن بطبيعته الحال يكون سقوط الاصل العرضى متفرعا على سقوط الاصل الحاكم.

مدفوعه لأنها مبنية على قياس المساواة في الرتب العقلية، وقد تقدم ان قياس المساواة في الرتب المذكوره غير صحيح و انما يصح في الزمانيات فحسب، و على هذا فتفريع تماميه المقتضى لجريانه على سقوط الاصل الحاكم انما هي بملاك الحكومه و لا ملاك لتفريع سقوط الاصل العرضى على سقوط الاصل الحاكم بل هو فى عرضه.

الشبهه الرابعه(1): ان هنا علمين اجمالين: احدهما العلم الاجمالى بسقوط الاصل الحاكم او الاصل العرضى فى الطرف الآخر، و ثانيهما العلم الاجمالى بسقوط الاصل الطولى او الاصل العرضى، و العلم الاجمالى الثانى فى طول العلم الاجمالى الاول، فاذا كان فى طوله لم يكن منجزا لما هو طرف للعلم الاجمالى الاول لأنه تنجز به و المتنجز لا يقبل التنجز مره أخرى، فاذا لا يكون الاصل الطولى من اطراف المعارضه و لا يكون العلم الاجمالى الثانى منجزا.

و الجواب اولاً- ان كون العلم الاجمالى بين الاصل الطولى و الاصل العرضى فى طول العلم الاجمالى بين الاصل الحاكم و الاصل العرضى مما لا مبرر له، لأن الطولى بين الشئيين بحسب الرتب بعد التقارن الزمانى بينهما لا يمكن ان تكون جزافا بل بحاجه الى ملاك و مبرر و لا مبرر لها فى المقام.

و ثانيا، ان المتنجز لا يقبل التنجز مره أخرى و ان كان تاما كبرويا الا ان هذه الكبرى لا تنطبق على المقام، لأن انطباقها عليه مبنى على القول بأن المعلول مستغنى عن العله فى بقائه و إنما هو بحاجه اليها فى حدوثه، و هذا

ص: ٤٧

القول خلاف الضرورة والوجدان ولا اساس له، بداهه ان المعلول بحاجه الى العله فى حدوثة و بقائه معا، على اساس انه عين الربط بها و من مراتب وجودها النازله فلا يعقل انفكاكه عنه، و على هذا ففى آن اجتماع المنجزين على تكليف واحد، فلا محاله يكون المؤثر فيه كليهما معا كما هو الحال فى كل مورد اجتمعت فيه العلتان المستقلتان المتسانختان على معلول واحد.

و فى المقام حيث ان العلم الاجمالى الاول اجتمع مع العلم الاجمالى الثانى على شىء واحد و هو الطرف المشترك، ففى آن الاجتماع لا محاله يستند تنجزه الى كلا العلمين المزبورين معا لا الى احدهما دون الآخر لأنه ترجيح من غير مرجح، و ان شئت قلت ان العلم الاجمالى الثانى ليس فى طول العلم الاجمالى الاول فى التنجيز للطرف المشترك بل هو فى عرضه، هذا اضافه الى انه لا اثر للطوليه بحسب الرتبة فيه بعد ما كان كلا العلمين المذكورين مجتمعين عليه فى زمن واحد.

الشبهه الخامسه(1): ان معارضه الاصل الطولى للاصل العرضى ترجع الى معارضه واحده احد طرفيها الاصل العرضى و الطرف الآخر الجامع بين الاصل الحاكم و الاصل المحكوم، و من الواضح ان جريان الاصل الطولى يستبطن افتراضين: الاول، افتراض تقديم الجامع بينهما على الاصل العرضى فى الطرف الآخر، و هذا هو الترجيح بلا مرجح، الثانى، افتراض تطبيق الجامع على الاصل الطولى بديلا عن تطبيقه على الاصل الحاكم، و هذا هو محذور تقديم الاصل المحكوم على الاصل الحاكم، فيكون اجراؤه مستلزما لمحذور

ص: ٤٨

مستقل زائد على محذور الترجيح بلا مرجح، و على هذا فلا بد من تقديم الاصل العرضى فى الطرف الآخر على الاصل الطولى باعتبار ان محذوره منحصر فى الترجيح بلا مرجح، بينما تقديم الاصل الطولى على الاصل العرضى يستلزم محذورا آخر زائدا على الترجيح بلا مرجح و هو تقديم المحكوم على الحاكم، و لهذا لا بد من العكس و نتيجه ذلك ان الاصل المحكوم الطولى خارج عن طرف المعارضه، فالمعارضه انما هى بين الاصل الحاكم و الاصل العرضى فى الطرف الآخر.

و الجواب، ان المعارض للاصل العرضى فى الطرف الآخر اصلا:

احدهما الاصل الحاكم و الآخر الاصل المحكوم الطولى، فان الاصل العرضى معارض لكل منهما فى عرض آخر، اذ ليس الاصل المحكوم فى طول الاصل العرضى، و ليس المعارض له الجامع بين الاصل الحاكم و الاصل المحكوم بل كل واحد منهما مباشره و فى عرض الآخر، و على هذا فكما ان ترجيح مجموع الاصلين الطولين على الاصل العرضى ترجيح من غير مرجح فكذلك ترجيح كل واحد منهما عليه و كذلك الحال بالعكس، و كل ذلك فى عرض واحد و زمن فارد و الكل يسقط بالمعارضه، فالاصل العرضى يسقط من جهه تعارضه مع الاصلين الطولين فى عرض واحد، و من الطبيعى ان سقوطه مستند الى تعارضه بكليهما معا و فى آن واحد لا الى تعارضه مع الاصل الحاكم اولا ثم الاصل المحكوم، بداهه انه اذا سقط بتعارضه مع الاصل الحاكم فلا معنى لسقوطه مره ثانيه بتعارضه مع الاصل المحكوم، و قد مر انه فى عرض كلا الاصلين معا بلا فرق بينهما من هذه الناحيه، و الاصل المحكوم

و ان كان فى طول سقوط الاصل الحاكم الا- ان طوليته بحسب الرتبه، و اما بحسب الزمان فهو فى عرضه، و تعارض الاصل العرضى مع كل واحد منهما فى زمن واحد و فى عرض واحد.

و الخلاصه ان مانعيه الاصل العرضى فى الطرف الآخر عن دليل الاصل الحاكم ليست فى رتبه سابقه على مانعيته عن دليل الاصل المحكوم اذ لا- ملاك لهذا السبق الرتبى، فان الاصل الحاكم متقدم رتبه على الاصل المحكوم بملاك الحكومه، لا ما يكون مانعا عن دليله و هو دليل الاصل العرضى، لأنه لا ملاك لتقدمه رتبه على دليل الاصل المحكوم، لأن الاصل الحاكم او الاصل الجارى فى ناحيه السبب و الموضوع و ان كان مانعا عن الاصل المحكوم او الجارى فى ناحيه المسبب و الحكم، الا ان دليل الاصل العرضى فى الآن الذى يكون مانعا و معارضا لدليل الاصل الحاكم فى نفس ذلك الآن يكون مانعا و معارضا لدليل الاصل المحكوم، فاذا تعارض بين الاطراف الثلاثه فى عرض واحد و فى زمن فارد.

فالتتيجه، ان الاصل الطولى غير المتساخ للاصلين العرضيين طرف للمعارضه لا- انه خارج عنها و مرجع فى المسأله بعد سقوطهما.

الشبهه السادسه(1): ان الاصل الطولى حيث انه مترتب وجودا على تساقط الاصلين، فلا يعقل ان يكون طرفا للمعارضه لهما، لأن ما يترتب وجوده على عدم شىء، يستحيل ان يكون معارضا له، لأن وجوده متفرع على عدمه فلا وجود له طالما هو موجود، فاذا انعدم صار موجودا، فاذا

ص: ٥٠

كيف يعقل ان يكون طرفا للمعارضه معهما، و لا- فرق في ذلك بين الاحكام الشرعيه و الاحكام العقليه و الامور التكوينييه الخارجيه، و على هذا فاذا كان الاصل الطولى مترتبا على تساقطهما و عدم وجودهما في الخارج فلا يعقل ان يعارضهما، اذ لا وجود له طالما الاصلان موجودين و انما يوجد بعد انعدامهما، و لهذا لا موضوع للتمانع و التعارض بينهما و بين الاصل العرضى.

و الجواب، ان الاصل الطولى لا- يترتب على تساقط كلا الاصلين العرضيين، لوضوح انه في عرض الاصل العرضى في الطرف الآخر لا- في طوله، و انما يكون في طول الاصل الحاكم رتبه، و المفروض انه لا- يعارض الاصل الحاكم حتى يقال ان جريانه يتوقف على سقوط الاصل الحاكم، فكيف يكون معارضا له بل هو معارض للاصل العرضى في الطرف الآخر، و المفروض انه في عرضه و لا- يتوقف جريانه على سقوطه، فاذن لا- اساس لهذه الشبهه، او فقل انها مبنيه على قياس المساواه في المقام و هو عديم النتيجة في باب الرتب العقليه كما مرّ.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هى ان الاصلين المؤمنين العرضيين المتعارضين اذا كانا غير متسانخين، فالاصل الثالث غير المتسانخ لهما يكون طرفا للمعارضه معهما في عرض واحد سواء أكان طوليا ام كان عرضيا، و اطلاقات ادله الاصول غير قاصره عن شمول الاصل الطولى في نفسه في الفرض المذكور و يكون طرفا للمعارضه مع الاصل العرضى، كما انه طرف للمعارضه مع الاصل الحاكم، و من الواضح ان المعارضه بين الادله انما هى بالنظر العرفى الارتكازى لا بالمداقه العقليه التحليليه، و اما بناء على ما

قويناه من انه لا اطلاق لأدله الاصول المؤمنه لأطراف العلم الاجمالي، فاذن لا موضوع لهذا النزاع و النقاش فى المسأله و عندئذ يكون كلا العلمين الاجماليين منجزا فيجب الاحتياط.

(نتائج ما ذكرناه تتمثل فى النقاط التاليه)

النقطه الاولى: ان العلم الاجمالي على القول باناه عله تامه للتنجيز مطلقا حتى بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فلا يمكن جعل الاصول المؤمنه فى اطرافه ثبوتا لا كلا و لا بعضا، و لهذا لا تصل النوبه الى مقام الاثبات، و اما على القول بالاقتضاء بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فيكون المانع اثباتى لا- ثبوتى، لأن شمولها للجميع لا يمكن و للبعض دون الآخر ترجيح من غير مرجح، نعم اذا لم يجر الاصل المؤمن فى احد طرفى العلم الاجمالي اما من جهه وجود المانع او عدم المقتضى، فعلى القول بالاقتضاء يجرى فى الطرف الآخر، هذا بناء على المشهور من انه لا- قصور فى ادله الاصول المؤمنه عن شمولها لأطراف العلم الاجمالي، و اما بناء على ما استظهرناه من ان ادله الاصول المؤمنه قاصره عن شمول اطرافه، فتجب الموافقه القطعيه العمليه مباشره، نعم اذا لم يجر الاصل المؤمن فى احد طرفى العلم الاجمالي، يجرى فى الطرف الآخر بلا مانع و لا فرق فيه بين القولين فى المسأله.

النقطه الثانيه: ان الاصلين العرضيين اذا كانا متسانخين و كان هناك اصل ثالث غير متسانخ، فهو المرجع بعد سقوطهما بالتعارض لانه طرف للمعارضه معهما، على اساس ان دليل الاصلين العرضيين من جهه ابتلائه

بالتعارض الداخلى ساقط عن الاعتبار فلا يصلح ان يعارض دليل الاصل غير المتسانخ لهما، فاذا بقي دليله بلا معارض، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون الاصل الثالث فى طولهما او طول احدهما دون الآخر او فى عرضهما، مثال ذلك، ما اذا علمنا اجمالا- اما ان احد هذين الانائين نجس او الاناء الآخر مغصوب و الاول مسبوق بالطهارة و الثانيه بالحليه، ففى مثل ذلك يقع التعارض بين استصحاب بقاء طهاره الاول و استصحاب بقاء حليه الثانى فيسقطان معا من جهة المعارضه، فتصل النوبه فى الاول الى اصاله الطهاره و فى الثانى الى اصاله الحليه، و لا تكون اصاله الطهاره فى الاول طرفا للمعارضه مع استصحاب بقاء الحليه فى الثانى، و لا اصاله الحل طرفا للمعارضه مع استصحاب بقاء الطهاره فى الاول، و ذلك لأن اطلاق دليل الاستصحاب قد سقط عن الحجيه من جهة ابتلائه بالتعارض بين فرديه الداخلى، فلا يصلح ان يعارض دليل اصاله الطهاره و لا دليل اصاله الحل، و لكن بين دليلى هاتين الاصلتين ايضا تعارض فيسقطان من جهة التعارض و يكون المرجع حينئذ اصاله الحل فى الاناء الاول، فالنتيجه عدم وجوب الموافقه القطعيه العمليه.

و دعوى، ان اصاله الحل فى الاناء الاول طرف للمعارضه مع اصاله الحل فى الاناء الثانى، فاذا يسقط دليلهما عن الاعتبار من جهة ابتلائه بالتعارض فى داخل افراده، فلا يصلح ان يعارض دليل اصاله الطهاره، فتبقى اصاله الطهاره حينئذ بلا معارض.

مدفوعه، بان التعارض بين اصاله الحل فى الاناء الثانى و بين اصاله الحل فى الاناء الاول يتوقف على سقوط اصاله الطهاره فى الاناء الاول،

باعتبار ان تماميه المقتضى لأصالة الحل فيه تتوقف على عدم فعلية المقتضى لأصالة الطهاره، و طالما المقتضى لأصالة الطهاره تاما فى نفسه فلا- يتم المقتضى لأصالة الحل، فاذن فرض التعارض بين الاصلتين، فرض سقوط اصالة الطهاره و عدم شمول دليلها لها و هو بلا مبرر، و فرض عدم سقوطها و اطلاق دليلها، فرض عدم تماميه المقتضى لأصالة الحل فى الاناء الاول و عدم كونها مشموله لأطلاق دليلها هذا.

و الخلاصه ان التعارض فى المقام اما ان يكون بين اصالة الطهاره فى الاناء الاول، و اصالة الحل فى الاناء الثانى، او يكون بين اصالة الحل فى الاناء الاول و اصالة الحل فى الاناء الثانى، و لا يمكن ان يكون التعارض بين الاطراف الثلاثه، لأن اصالة الحل فى الاناء الثانى اذا كانت معارضه مع اصالة الحل فى الاناء الاول، فلا يمكن ان تكون اصالة الطهاره فيه طرفا للمعارضه مع اصالة الحل فى الاناء الثانى، و اذا كانت معارضه مع اصالة الطهاره فى الاناء الاول، فلا يمكن ان تكون معارضه مع اصالة الحل فيه، و النكته فيه ان التعارض بين الافراد الداخليه فى المرتبه السابقه على التعارض بين الافراد الخارجيه، و لهذا لا يقاس المقام بما اذا كان الاصل الثالث غير متسانخ مع الاصلين العرضيين غير المتسانخين كما تقدم.

النقطه الثالثه: ان الاصلين العرضيين غير متسانخين اذا كان هناك أصل ثالث غير متسانخ لهما فهو طرف للمعارضه معهما، سواء أكان ذلك الاصل فى طولهما ام فى عرضهما كما تقدم ذلك مفصلا.

النقطه الرابعه: ان احد الاصلين فى طرفى العلم الاجمالى اذا كان الزاميا دون الآخر، فعلى المشهور ان العلم الاجمالى ينحل بالاصل اللزومى فى احد

طرفيه، فاذن لا- مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن في الطرف الآخر، وقد تقدم ان النتيجة على كلا القولين في المسأله هما القول بالاقضاء و القول بالعليه واحده و هي عدم وجوب الموافقه القطعيه العمليه.

النقطه الخامسه: ان لهذه البحوث ثمرات مهمه في الفقه و لا سيما في ابواب الخلل و الشكوك و غيرهما، و هي تبتي على تمييز أن الاصول الجاريه في اطراف العلم الاجمالي هل هي متسانخه او غير متسانخه و انها طوليه او عرضيه، و هل تصلح الاصول الطويله ان تعارض الاصول العرضيه، و ان التعارض بين الاصول المتسانخه في المرتبه المتقدمه على التعارض بين الاصول غير المتسانخه، و ان التعارض اذا كان بين افراد دليل واحد، هل يصلح ان يعارض دليل آخر او لا و هكذا، و قد تقدم تفصيل كل ذلك.

ص: ٥٥

يقع الكلام فيها في ثلاث مراحل:

المرحلة الاولى: في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي الوجداني.

المرحلة الثانيه: في انحلال العلم الاجمالي بالامارات المعتمره شرعا.

المرحلة الثالثه: في انحلال العلم الاجمالي بالاصول العمليه الشرعيه.

اما الكلام في المرحلة الاولى: فقبل الدخول في صلب الموضوع ينبغي تقديم مقدمه، و هي ان العلم الاجمالي كغيره من الاشياء بحاجه الى عله و هي قد تكون معينه في الخارج، كما اذا علم اجمالا بوقوع قطره دم في احد هذين الاناثين الابيض و الاسود و لكن لا يدري انه وقع في الاناء الابيض او الاسود، و قد تكون غير معينه كما اذا علم اجمالا بوقوع قطره من النجس في احد الاناثين و لكنه لا يدري انه قطره بول او دم او غيرهما.

أما على الاول، فالمعلوم بالاجمال ذو علامه مميزه و هو تخصصه بخصوصيه العله و السبب، و على الثاني فالمعلوم بالاجمال لا يكون ذا علامه مميزه، و على هذا فتاره يقع الكلام في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي على الاول و أخرى في انحلاله به على الثاني، اما في الاول فان كانت عله العلم التفصيلي هي بعينها عله العلم الاجمالي، كما اذا علم تفصيلا ان القطره

المذكوره واقعه فى الاناء الابيض، انحل العلم الاجمالى حقيقه الى علم تفصيلى و انقلب من الجامع الى الفرد بحده الفردى واقعا، فاذن ليس هنا الا علم تفصيلى بوقوع القطره فى الاناء الابيض.

و أما اذا كانت علتة غير عله العلم الاجمالى، كما اذا علم تفصيلا بوقوع قطره بول فى الاناء الابيض او قطره أخرى من الدم فيه فلا ينحل العلم الاجمالى، لأنه متقوم بتعلقه بالجامع العرضى المشير به الى الواقع المردد بين هذا و ذاك، و انحلاله انما هو بزواله عن الجامع المذكور و تعلقه بالفرد بحده الفردى المتعين فى الخارج، و المفروض ان العلم الاجمالى المذكور قد ظل ثابتا، غايه الامر أحد فرديه متعلق للعلم التفصيلى ايضا، فاذن هنا علم اجمالى متعلق بنجاسه أحد الانائين و علم تفصيلى بنجاسه خصوص الاناء الابيض، و المعلوم بالاجمال حيث انه متميز فلا ينطبق على المعلوم بالتفصيل، و الميزان فى الانحلال هو انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل و هو مفقود فى المقام، لأن المعلوم بالتفصيل فيه غير المعلوم بالاجمال و ليس فردا له، و الخلاصه ان الميزان فى الانحلال الحقيقى هو احراز الانطباق و لا يكفى مجرد الاحتمال.

و أما اذا لم يعلم ان عله العلم التفصيلى هل هى عله العلم الاجمالى حتى ينحل او انها غيرها حتى لا ينحل به، كما اذا علم بوجود قطره من الدم فيه و لكنه لا يدري انها نفس القطره التى هى عله للعلم الاجمالى او قطره أخرى، فايضا لا ينحل العلم الاجمالى حقيقه بالعلم التفصيلى الوجدانى، لأن انحلاله به منوط باحراز انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل

وجدانا حتى ينقلب العلم من الجامع الى الفرد المعين و المميز فى الخارج، و المفروض انه ليس هنا الا احتمال الانطباق، و من المعلوم ان هذا ليس من انحلال العلم الاجمالى بالتفصيلى حقيقه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان فى هاتين الصورتين و ان كان العلم الاجمالى لا ينحل بالعلم التفصيلى الوجدانى حقيقه، و لكن هل يبقى العلم الاجمالى مؤثرا او انه فى حكم الانحلال؟

و الجواب، انه فى حكم الانحلال و لا يبقى مؤثرا، و الوجه فيه هو ان الاصل المؤمن قد سقط فى مورد العلم التفصيلى بسقوط موضوعه للعلم الوجدانى بوجوب الاجتناب عنه، و حينئذ فلا مانع من جريان الاصل المؤمن فى الطرف الآخر للشك فى نجاسته، و ان شئت قلت ان العلم الاجمالى و ان لم ينحل حقيقتا، الا انه لا أثر له على كل تقدير، فان المعلوم بالاجمال فيه على تقدير انطباقه على المعلوم بالتفصيل لا- أثر له، و على تقدير انطباقه على الطرف الآخر و ان كان له أثر الا ان انطباقه عليه غير معلوم، فلذلك لا مانع من الرجوع الى أصاله الطهاره فيه، هذا على القول بالافتضاء، و اما على القول بالعليه التامه، فهو مؤثر و لا مقتضى لجريان الاصل المؤمن فى الطرف المشكوك، و الا لزم خلف فرض انه عله تامه للتنجيز، نعم لو كان للمعلوم بالاجمال أثر زائد على الاثر المشترك بينه و بين المعلوم بالتفصيل لكان منجزا له، و ذلك كما اذا علمنا اجمالا بوقوع قطره من البول على أحد الثوبين ثم علمنا تفصيلا بملاقاه احدهما للدم مثلا، ففى مثل ذلك اذا غسل الثوب المعلوم تفصيلا ملاقاته للدم مره واحده، كفى فى الحكم بطهارته من هذه الناحيه، و اما غسل المعلوم بالاجمال مره واحده، فهو لا يكفى فى الحكم

بالطهاره، و لهذا يكون العلم الاجمالى مؤثرا بالنسبه الى الاثر الزائد، و مقتضى تنجيز العلم الاجمالى هو وجوب غسل كل من الثوب مرتين بالماء القليل، نعم لا تظهر الثمره فى الغسل بالماء الكر او الجارى.

و الخلاصه، ان العلم الاجمالى مؤثر بالنسبه الى الاثر الزائد و هو الغسله الزائده، اذ بعد غسل مورد العلم التفصيلى و هو الثوب الابيض فى المثال، تقع المعارضه بين أصاله الطهاره فيه و أصاله الطهاره فى الثوب الاسود، لأن الثوب الابيض انما يطهر بالغسل مره واحده من النجاسه الدميه دون البوليه، فاذن نعلم اجمالا بان أحد الثوبين نجس بالنجاسه البوليه، و لهذا لا يمكن اجراء أصاله الطهاره فى كلا الثوبين معا، لأستلزامه الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه و لا فى احدهما المعين دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح، فالنتيجه ان العلم التفصيلى فى أحد طرفى العلم الاجمالى و ان كان لا يوجب انحلاله حقيقه و ذاتا، الا انه يوجب سقوطه عن الاعتبار، فلا يكون مؤثرا و منجزا، الا اذا كان هناك أثر زائد للمعلوم بالاجمال دون المعلوم بالتفصيل.

و اما فى الثانى و هو ما اذا لم يكن للمعلوم بالاجمال علامه مميزه، كما اذا علم اجمالا بنجاسه أحد الانائين مع احتمال نجاسه الاناء الآخر ايضا بدون العلم تفصيلا بسببها، و من هذا القبيل ما اذا علم اجمالا بموت عمرو أو بكر مع احتمال موت الآخر ايضا، فهل فى مثل ذلك ينحل العلم الاجمالى بالعلم التفصيلى حقيقه أو لا؟

و الجواب عن ذلك بحاجه الى بيان مقدمه، و هى ان محل النزاع فى المقام انما هو فى العلم بنجاسه احدهما اجمالا مع احتمال نجاسه الآخر ايضا و العلم

بموت احدهما اجمالا مع احتمال موت الآخر ايضا، و اما مع عدم احتمال نجاسه الآخر، كما اذا علم بنجاسه أحد الانائين مع عدم احتمال نجاسه الآخر او العلم بموت أحدهما مع عدم احتمال موت الآخر، فاذا علم تفصيلا بنجاسه احدهما المعين فى الخارج او بموت احدهما المعين فيه، انحل العلم الاجمالى حقيقه بالعلم التفصيلى، على اساس ان النجس لا يكون أكثر من واحد جزما و كذلك الموت، فان المعلوم منه لا يكون بأكثر من واحد، فاذن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، و اما فى محل الكلام فان علم تفصيلا بنجاسه أحدهما المعين فى الخارج او بموت احدهما المعين فيه، فهل ينحل العلم الاجمالى بالعلم التفصيلى حقيقه او لا؟ فيه قولان:

فذهب جماعه منهم مدرسه المحقق النائنى (قده)^(١) الى الانحلال و فى مقابل ذلك ذهب المحقق العراقى (قده)^(٢) الى عدم الانحلال هذا.

و قد استدل على القول الاول بوجوه:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق النائنى^(٣) و السيد الاستاذ^(٤) (قدهما) من ان العلم الاجمالى متقوم بركنين: الاول كون متعلقه الجامع، الثانى كون احتمال الانطباق بعدد اطرافه، و على هذا فاذا تعلق العلم التفصيلى بأحد طرفيه، انهدم الركن الثانى و تبدل احتمال الانطباق بالعلم به، و مع انهدام هذا الركن ينهدم العلم الاجمالى، و هذا معنى انحلاله و تبدله بالعلم التفصيلى هذا.

ص: ٦٠

-
- ١- (١) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٧.
 - ٢- (٢) - نهايه الافكار ج ٣ ص ٢٥٠
 - ٣- (٣) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٢
 - ٤- (٤) - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٥١

و يمكن المناقشه فيه، فان ما ذكره (قدهما) من الركنين المقومين للعلم الاجمالي لا يخلو من ان يكونا متلازمين او مستقلين، فعلى الاول و ان كان انهدام احدهما يستلزم انهدام العلم الاجمالي، باعتبار ان انهدامه انهدام للآخر ايضا، الا ان مرجعهما الى ركن واحد حقيقه و هو تعلقه بالجامع العرضي، على اساس ان احتمال الانطباق بعدد افراد المعلوم بالاجمال انما هو من اثر تعلقه بالجامع، فاذن لا وجه لجعل احتمال الانطباق بعدد الافراد من اركانه، لأنه من لوازم الركن الاول و هو تعلقه بالجامع.

و على الثاني، فمعناه ان كلا- من الركنين مستقل و انهدام احدهما لا يستلزم انهدام الآخر، و على هذا فزوال الركن الثاني لا يستلزم زوال الركن الاول، فاذا كان الركن الاول ثابتا و غير زائل بزوال الركن الثاني، فمعناه ان العلم الاجمالي باق و هو العلم بالجامع و لم ينحل، و من هنا يظهر ان الركن الثاني للعلم الاجمالي ليس بركن له بل هو لازم الركن الاول، فاذن ليس للعلم الاجمالي الا- ركن واحد و هو تعلقه بالجامع، و اما انطباقه بعدد افراده فى الخارج، فهو ليس بركن له بل هو من لوازم تعلقه بالجامع.

فالنتيجه ان ما ذكره المحقق النائيني و السيد الاستاذ (قدهما) من ان العلم الاجمالي متقوم بركنين لا يرجع الى معنى صحيح.

الوجه الثانى: ان العلم الاجمالي متقوم بركن واحد و هو تعلقه بالجامع العرضي، فان احتمال انطباقه على تمام اطرافه من لوازم تعلقه به لا انه ركن مستقل للعلم الاجمالي، و على هذا فاذا علمنا اجمالا بنجاسه أحد الانائين أى الشرقى او الغربى، كان المعلوم بالاجمال قابلا للانطباق على كل واحد منهما،

و حينئذ فاذا علم تفصيلا بنجاسه الاناء الشرقي مثلا، تبدل احتمال الانطباق الى العلم بالانطباق و به ينحل العلم الاجمالي و زال عن الجامع و تعلق بالفرد بحدده الفردي، و هذا هو معنى الانحلال يعنى انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل و اتحاده معه، فاذن لا- علم بالجامع وجدانا و انما هو احتمال نجاسه الاناء الغربى ايضا، و على هذا فالموجود فى افق الذهن هو العلم التفصيلى بنجاسه الاناء الشرقى و احتمال نجاسه الاناء الغربى، و لعل هذا هو مراد المحقق النائينى و السيد الاستاذ (قدهما) و هو الصحيح.

الوجه الثالث(1): ان المقام داخل فى كبرى دوران الامر بين الاقل و الاكثر الاستقلاليين، فانه اذا علم تفصيلا فى المثال بنجاسه الاناء الشرقى، فالأقل معلوم تفصيلا و الاكثر مشكوك بالشك البدوى، و هذا معنى انحلال العلم الاجمالي و انقلابه الى العلم التفصيلى هذا.

و قد نوقش فيه بالفرق بين المقام و بين تلك المسأله من وجوه:

الاول: ان فى المسأله المذكوره علما واحدا و فى المقام علمان: احدهما العلم التفصيلى و الآخر العلم الاجمالي.

الثانى: انه لا- موضوع للانحلال هناك، حيث انه ليس فيها علم اجمالى حقيقه حتى يقال انه انحل بينما يكون العلم الاجمالي موجودا فى المقام.

الثالث: ان فى تلك المسأله لو شك فى وجوب الاقل، زال العلم نهائيا بينما فى المقام لو شك فى الاقل لم يزل العلم الاجمالي ثابتا و لم ينحل، فاذن قياس المقام بتلك المسأله قياس مع الفارق.

ص: ٦٢

و لكن هذه المناقشات جميعا متجهه الى الفرق بين المقام و بين مسأله الاقل و الاكثر الاستقلاليين، و لا تدل على عدم انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي في المقام، بل الظاهر من هذا الوجه هو الانحلال، و الغرض من تشبيه المقام بالمسأله المذكوره انما هو من بعض الجهات لا من تمام الجهات، بمعنى كما ان في تلك المسأله ليس علم اجمالي بل علم تفصيلي بالاقل و شك بدوى في الاكثر كذلك في المقام، فانه بعد العلم التفصيلي بأحد طرفي العلم الاجمالي، فلا يبقى فيه علم اجمالي لأنه انحل الى علم تفصيلي و شك بدوى في الطرف الآخر، فيكون التشبيه من هذه الجهه لا من كل الجهات.

الوجه الرابع(1): ان العلم الاجمالي لو لم ينحل بالعلم التفصيلي في المقام لزم اجتماع علمين على معلوم واحد، و هذا من اجتماع المثليين على شىء واحد و هو محال، لأن العلم التفصيلي تعلق بالجامع في ضمن الفرد و العلم الاجمالي تعلق بالجامع، و هذا معنى لزوم اجتماع المثليين على شىء واحد.

و الجواب، ان هذا الوجه غريب اما اولاً، فلأن انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي وجداني لا برهاني حتى يحتاج الى النظر، لانه بعد العلم التفصيلي بأحد طرفي العلم الاجمالي انحل وجدانا و لا يبقى علم بالجامع كذلك و الامر الوجداني غير قابل للبحث نظرياً، و ثانياً لو فرضنا ان العلم الاجمالي لم ينحل بالعلم التفصيلي الا انه يستحيل ان يجتمع مع العلم التفصيلي في شىء واحد، لأن متعلق العلم الاجمالي الجامع و هو عنوان احدهما، و متعلق العلم التفصيلي الفرد بحده الفردي المميز في الخارج، و لا

ص: ٦٣

يعقل اجتماعهما في شيء واحد بالوجدان، و الا لزم اما انقلاب العلم الاجمالي تفصيليا أو بالعكس و هو كما ترى، و ثالثا مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان متعلق العلم التفصيلي الجامع في ضمن الفرد، فمع ذلك لا يلزم اجتماعهما على شيء واحد، و ذلك لأنه و ان كان لا امتياز بين ذات العلم الاجمالي و ذات العلم التفصيلي على اساس انه في كليهما علم و انكشاف، و لا في ذات المتعلق، فانه في المثال المتقدم طبيعي النجس الا- انه مع ذلك يختلف متعلق احدهما عن متعلق الآخر، لأن متعلق العلم الاجمالي الجامع بحده الجامعي و متعلق العلم التفصيلي الجامع بحدته الفردي، لأن العلم اذا تعلق بعنوان احدهما فهو علم اجمالي و اذا تعلق بواقع احدهما فهو علم تفصيلي، باعتبار ان واقع احدهما مميز في الخارج و متعين فيه.

و ان شئت قلت، ان العلم من مقوله واحده، فاتصافه تاره بالعلم الاجمالي و أخرى بالعلم التفصيلي انما هو بلحاظ متعلقه، لأنه في العلم الاجمالي الجامع و هو لا يكون مميزا في الخارج و في العلم التفصيلي الفرد و هو مميز فيه.

الوجه الخامس: ان العلم الاجمالي لو لم ينحل بالعلم التفصيلي، فلا بد ان يكون من جهة ان المعلوم بالاجمال فيه متخصص بخصوصيه متميزه في الخارج و هي تمنع عن انطباقه على المعلوم بالتفصيل و اتحاده معه و لهذا لم ينحل، نعم اذا لم يكن متخصصا بها فلا مانع من الانطباق و الاتحاد و معه ينحل، و حيث ان المعلوم بالاجمال في المثال لا يكون متخصصا بخصوصيه متميزه، فلهذا لا مانع من انطباقه على المعلوم بالتفصيل و اتحاده معه خارجا.

و دعوى، ان المعلوم بالاجمال متخصص بخصوصيه ذاتيه متميزه و هى صفه المعلوم بالاجمال، لأنه بهذه الصفه المتميزه الفارقه لا يمكن ان ينطبق على المعلوم بالتفصيل.

مدفوعه و لا اساس لها، لأن المعلوم بالذات بوصف كونه معلوما بالذات انما هو فى افق الذهن، فيستحيل ان ينطبق على ما فى الخارج، و لا فرق من هذه الناحيه بين المعلوم بالذات فى العلم الاجمالى و المعلوم بالذات فى العلم التفصيلى، لوضوح ان صفه العلم لا- تتعدى عن افق الذهن الى ما فى الخارج، فاذا لا محاله يكون المراد منه ذات المعلوم بالذات بقطع النظر عن وصفه العوانى و هو صفه المعلوم، و المفروض انها تنطبق على المعلوم بالتفصيل فى الخارج و متحدته معه فيه، و الخلاصه ان محل الكلام انما هو فى انطباق متعلق العلم الاجمالى على ما فى الخارج بقطع النظر عن وصف كونه معلوما و الا فيستحيل ان ينطبق عليه.

الوجه السادس(1): ان العلم الاجمالى يشكل قضيه شرطيه منفصله مانعه الخلو و هى مقومه للعلم الاجمالى، لأن المعلوم بالاجمال ان كان منطبقا على هذا الطرف لم يكن منطبقا على الطرف الآخر و ان كان العكس فبالعكس، و على هذا ففى المثال المذكور ان كان الاناء الشرقى نجسا فالاناء الغربى طاهر و ان كان العكس فبالعكس، و ليس المقصود من ذلك انحصار النجس فى واحد بل المقصود هو ان المعلوم بالاجمال ان كان منطبقا على الاناء الشرقى، لم يكن منطبقا على الاناء الغربى و ان احتمل ان يكون نجسا بنجاسه أخرى

ص: ٦٥

١- (١) - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٠٦ - بحوث فى علم الاصول ج ٥ ص ٢٤٢ - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٣٧

و بالعكس، و المفروض ان هذه القضية الشرطيه المنفصله المانع الخلو لا تصدق بعد العلم التفصيلي بنجاسه الاناء الشرقي في المثال، و عدم الصدق و الانطباق هو معنى الانحلال هذا.

و غير خفي ان هذه الوجوه جميعا مبنيه على ان لا- يكون المعلوم بالاجمال متميزا بخصوصيه فارقه مانعه عن الانطباق، كما اذا علم اجمالا- بنجاسه اناء زيد مثلا و هو مردد بين الاناء الشرقي و الاناء الغربي، ثم علم تفصيلا بنجاسه الاناء الشرقي، و في مثل ذلك لا ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي، لعدم انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل في الخارج، لأن المعلوم بالاجمال اناء زيد و المعلوم بالتفصيل هو الاناء الشرقي، و اناء زيد مردد بينه و بين الاناء الغربي، فاذن كما يحتمل انطباقه على الاناء الشرقي كذلك يحتمل انطباقه على الاناء الغربي، و هذا من لوازم بقاء العلم الاجمالي و عدم انحلاله بالعلم التفصيلي.

الى هنا قد تبين ان المعلوم بالاجمال اذا كان ذات علامه مميزه كالمثال المذكور، فهو لا ينحل بالعلم التفصيلي في احد طرفيه الا اذا كانت فيه علامه مميزه، كما اذا علم من الخارج ان اناء زيد هو الاناء الشرقي، فحينئذ ينحل العلم الاجمالي، و الا فلا، و اما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال ذات علامه مميزه كالمثال المتقدم، فينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي، فاذا علم اجمالا بنجاسه احد الانائين الشرقي او الغربي، ثم علم تفصيلا بنجاسه الاناء الشرقي مع احتمال نجاسه الاناء الغربي ايضا، فانحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بنجاسه الاناء الشرقي و شك بدوى بنجاسه الاناء الغربي فلا يبقى علم بالجامع وجدانا، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، ان العلم الاجمالي فيما اذا كان المعلوم بالاجمال متخصصا بخصوصيه متميزه و لم تكن تلك الخصوصيه متعلقه للعلم التفصيلي و ان كان لا ينحل حقيقه، و لكن هل ينحل حكما بان لا يكون له أثر او لا؟

و الجواب اما على القول بالعليه فلا يكون في حكم المنحل بل لا شبهه في انه مؤثر، و لا يمكن فرض وجود المانع عنه و الا لزم الخلف، و اما على القول بالاقتضاء فلا- أثر له، لأنه على هذا القول انما يكون منجزا اذا سقطت الاصول المؤمنه عن اطرافه بالمعارضه و عن بعضهما دون بعضها الآخر للترجيح من غير مرجح، و اما في المقام فحيث ان الاصل المؤمن لا يجرى في الطرف المعلوم بالتفصيل لعدم الموضوع له، فلا- مانع حينئذ من جريانه في الطرف الآخر، لان المانع عنه هو الاصل المؤمن في الطرف المعلوم بالتفصيل، و المفروض انه سقط فيه بسقوط موضوعه هذا.

و ذهب المحقق العراقي (قده)(١) الى عدم انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي في المسأله و قد استدل على ذلك بوجوه:

الوجه الاول: قد ادعى (قده) ان عدم الانحلال أمر وجداني فلا حاجه الى اقامه برهان.

و الجواب انه (قده) ان اراد بذلك ان المعلوم بالاجمال اذا كان ذات علامه مميزه، لم ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي كالمثال المتقدم فهو صحيح، و لكنه ليس من محل الكلام، لأن محل الكلام انما هو فيما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال ذات علامه مميزه فارقه، و قد تقدم ان الانحلال فيه أمر

ص: ٦٧

وجدانى، بدهه انه لا ببقى علم اجمالى بعد العلم التفصلى، و احتمال ان المعلوم بالاجمال متخصص بخصوصيه فارقه مانعه عن انطباقه على المعلوم بالتفصيل لا- أثر له، لأنه مجرد احتمال فى الواقع لا- يمنع من الانحلال بالوجدان، اذ بعد العلم التفصلى بنجاسه احد الانائين لا يوجد فى افق الذهن الا علم تفصلى بنجاسته و شك بدوى فى نجاسه الآخر، و اما العلم الاجمالى بها فقد زال وجدانا و الخصوصيه المانعه المحتمله خارجه عن متعلق كلا العلمين و مجرد احتمال وجودها فى الواقع لا أثر له.

الوجه الثانى(1): ان انحلال العلم الاجمالى بالعلم التفصلى منوط باحراز انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل، و من الواضح انه لا- يمكن احراز الانطباق مع احتمال ان يكون المعلوم بالاجمال متخصصا بخصوصيه مميزه فى الواقع و مانعه عن الانطباق.

و ان شئت قلت، ان العلم الاجمالى و ان لم يتعلق بالمعلوم بالاجمال المتخصص بخصوصيه مميزه فى الخارج الا ان احتمال انه متخصص بها فى الواقع موجود، مثلا فى مثل المثال السابق احتمال ان النجاسه المعلومه بالاجمال متخصصه فى الواقع بخصوصيه خاصه ككونها بولا موجودا و كذلك احتمال ان النجاسه المعلومه بالتفصيل دم فى الواقع، و مع هذا الاحتمال لا يحرز انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل و بدون احرازه فلا انحلال هذا.

و الجواب، ان هذا الاحتمال مبنى على الخلط بين انطباق متعلق العلم

ص: ٦٨

الاجمالي بما هو متعلقه في افق الذهن على الفرد المعلوم تفصيلا و بين انطباق متعلقه بما هو متخصص بخصوصيه محتمله على الفرد المعلوم تفصيلا، و الذي لا يحرز انطباقه على الفرد المعلوم تفصيلا هو الثاني، لأن نسبتته اليه كنسبته الى الفرد الآخر، و هذا يعنى كما يحتمل انطباقه على الفرد المعلوم تفصيلا كذلك يحتمل انطباقه على الفرد الآخر، و اما الاول فانطباقه على الفرد المعلوم تفصيلا محرز وجدانا.

تفصيل ذلك، ان في مثل المثال الذي اوردناه في مستهل البحث و هو ما اذا علمنا اجمالا بنجاسه احد الانائين الشرقى او الغربى بدون العلم تفصيلا بأسبابها ثم علمنا تفصيلا بنجاسه الاناء الشرقى، ففي مثل ذلك و ان احتمل كون المعلوم بالاجمال متخصصا بخصوصيه مميزه في الواقع و هو بهذه الخصوصيه لا- ينطبق على المعلوم بالتفصيل، الا- انه لا- أثر لهذا الاحتمال، لأنه احتمال بدوى و ليس مقرونا بالعلم الاجمالي، لفرض ان العلم الاجمالي لم يتعلق به بهذه الخصوصيه، فاذن ما هو متعلق العلم الاجمالي ينطبق على المعلوم بالتفصيل و ينحل، اذ بعد العلم التفصيلى بنجاسه احد الانائين لا يبقى علم بالجامع وجدانا بل علم تفصيلى بنجاسه احدهما المعين و شك بدوى في نجاسه الآخر، و الخلاصه ان المعلوم بالاجمال في المثال نجاسه احد الانائين و اما كون النجاسه المعلومه بالاجمال متخصصه بخصوصيه فارقه في الواقع و ان كان محتملا الا انه مجرد احتمال خارج عن دائره العلم الاجمالي، و المفروض ان انطباق المعلوم بالاجمال و هو نجاسه احدهما على المعلوم بالتفصيل و هو نجاسه الاناء الشرقى وجدانى، و هذا معنى انحلال العلم الاجمالي حقيقه، و لهذا لا يوجد بعد هذا الانطباق الا علم تفصيلى بنجاسه

الاناء الشرقى خاصه و شك بدوى فى نجاسه الاناء الغربى، و لا يبقى علم بالجامع بينهما و هو عنوان احدهما وجدانا، لأن العلم بالجامع و عدم العلم به أمر وجدانى و غير قابل للشك.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة و هى ان ما ذكره المحقق العراقى (قده) مبنى على الخلط بين انطباق ما هو متعلق العلم الاجمالى على الفرد المعلوم بالتفصيل و انطباق ما هو خارج عن متعلق العلم الاجمالى عليه، و ما يوجب انحلاله حقيقتا هو الاول و ما هو مورد كلامه (قده) هو الثانى، و قد مر انه لا- أثر له و لا- يمنع عن انحلال العلم الاجمالى بالعلم التفصيلى، كيف فان الانحلال امر وجدانى غير قابل للشك.

الوجه الثالث(1): ان المعلوم بالاجمال و ان فرضنا انه غير متخصص بخصوصيه خارجيه الا انه متخصص بخصوصيه داخلية ذاتيه و هى وصف المعلوم، و من الواضح ان المعلوم بالاجمال بالوصف العنوانى و هو وصف المعلوم يستحيل ان ينطبق على المعلوم بالتفصيل فى الخارج، لأنه بهذا الوصف لا يعقل ان يوجد فى الخارج اذ لا موطن له الا الذهن.

و الجواب قد ظهر مما تقدم، لأن الكلام انما هو فى انطباق متعلق العلم الاجمالى بقطع النظر عن وصفه العنوانى و هو وصف كونه معلوما، لأن العلم يستحيل ان يتعدى عن افق الذهن الى الخارج و المعلوم بالذات، سواء أكان فى العلم الاجمالى ام فى العلم التفصيلى، انما ينطبق على المعلوم بالعرض فى الخارج بلحاظ ذاته بقطع النظر عن وصف كونه معلوما فى افق الذهن، و قد مر ان المعلوم بالاجمال اذا لم يكن متخصصا بخصوصيه خارجيه كما هو

ص: ٧٠

المفروض، فلا مانع من انطباقه على المعلوم بالتفصيل و اتحاده معه فى الخارج، و بهذا الانطباق ينحل العلم الاجمالى الى علم تفصيلى و شك بدوى فلا يبقى علم بالجامع.

الوجه الرابع(1): ان هنا صورتين للعلم الاجمالى هما:

الصورة الاولى: ان يكون المعلوم بالاجمال متخصصا بخصوصيه واقعيه مميزه، و العلم التفصيلى ناظر الى تعيينها فى الخارج، كما اذا علمنا بوقوع قطره بول فى اناء زيد مردد بين الاناء الشرقى و الاناء الغربى، ثم علمنا تفصيلا ان اناء زيد هو الاناء الشرقى، و مثله ما اذا علمنا اجمالا بموت ابن زيد مردد بين عمرو و بكر، ثم علمنا تفصيلا ان ابن زيد هو عمرو و هكذا، و فى مثل ذلك لا شبهه فى انحلال العلم الاجمالى و زواله عن الجامع و تبدله الى العلم التفصيلى.

الصورة الثانية: ان لا يكون المعلوم بالاجمال متخصصا بخصوصيه خاصه فى الواقع، كما اذا علمنا اجمالا بنجاسه احد الانائين ثم علمنا تفصيلا بنجاسه الاناء الشرقى بدون ان يكون ناظرا الى تعيين المعلوم بالاجمال فيه، لأنه يدل على ان الاناء الشرقى نجس و لا يدل على نفي النجاسه عن الاناء الغربى لعدم تخصصه بخصوصيه متعينه فى الواقع، و من هنا تفرق هذه الصورة عن الصورة الاولى، فان المعلوم بالاجمال فى الصورة الاولى حيث انه متميز فى الواقع كأناء زيد مثلا او ابن زيد، فاذا علم تفصيلا بأن اناء زيد هو الاناء الشرقى و ابن زيد هو عمرو لا بكر، فانه لا محاله يدل حينئذ بالمطابقه على

ص: ٧١

ان الاناء الشرقى هو اناء زيد و ان عمرو هو ابن زيد، و بالالتزام على ان الاناء الغربى ليس بأناء زيد و ان بكر ليس ابن زيد، و اما فى هذه الصورة فلا مفهوم للعلم التفصيلى، لأنه اذا علم تفصيلا بنجاسه الاناء الشرقى، كان دالا على نجاسته فحسب و لا يدل على نفى النجاسه عن الاناء الغربى.

و الخلاصه، حيث انه ليس للمعلوم بالاجمال علامه مميزه فى الواقع فلا- يكون للعلم التفصيلى مفهوم، و انما يكون له منطوق فقط و هو دلالة على نجاسه الاناء الشرقى بدون الدلاله على نفى انطباق المعلوم بالاجمال على الاناء الغربى، و بعد هذا الفرق بين الصورتين بنى (قده) على ان انحلال العلم الاجمالى فى الصورة الاولى حقيقى دون الصورة الثانیه، بدعوى ان العلم التفصيلى حيث انه لا- يدل على نفى احتمال انطباق المعلوم بالاجمال عن الطرف الآخر فلا ينحل العلم الاجمالى، لأن احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على الطرف الآخر اذا كان باقيا، فمعناه انه لم ينحل بالعلم التفصيلى و الا فلا يعقل بقاء هذا الاحتمال هذا.

و الجواب: ان هذا الوجه مبنى على تخيل ان الانحلال الحقيقى انما هو فيما اذا كان للعلم التفصيلى مدلول مطابقى و مدلول التزامى، و بمدلوله الالتزامى ينفى النجاسه فى المثال عن الطرف الآخر، فاذن احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على الطرف الآخر منتف و ينحصر انطباقه على المعلوم بالتفصيل، و هذا هو معنى الانحلال الحقيقى، و اما اذا لم يكن له مدلول التزامى، فيكون احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على الطرف الآخر موجود و مع هذا الاحتمال لا انحلال.

و لكن هذا مجرد تخيل لا- واقع موضوعى له، لأن الميزان فى الانحلال انما هو بزوال العلم عن الجامع و هو عنوان احدهما او احدها و هو لا يتوقف على ان يكون للعلم التفصيلى مدلول التزامى، فاذا لم يكن المعلوم بالاجمال متخصصا بخصوصيه زائده، انحل بالعلم التفصيلى كما فى المثال المتقدم وجدانا و لا يبقى علم بالجامع، لأن الموجود حينئذ علم تفصيلى بنجاسه هذا الطرف و شك بدوى فى نجاسه الطرف الآخر، و ليس هنا علم بالجامع و الشك فى الانطباق بالوجدان.

و الخلاصه، ان ما هو متعلق العلم الاجمالى و هو نجاسه احد الانائين ينطبق على متعلق العلم التفصيلى و هو نجاسه الاناء الشرقى و بذلك ينحل العلم الاجمالى، و الميزان فى الانحلال هو زوال العلم عن الجامع العنوانى و عدم بقائه و هو أمر وجدانى غير قابل للشك و لا- يعتبر فيه عدم احتمال النجاسه فى الطرف الآخر، و ما ذكره (قده) من ان المعتبر فى الانحلال ان يكون للعلم التفصيلى دلالة مطابقه و دلالة التزاميه و هى دلالة على نفى النجاسه عن الطرف الآخر لا يمكن المساعده عليه، ضروره ان المعتبر فى الانحلال هو انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل و اتحاده معه، و اما احتمال نجاسه الطرف الآخر بنجاسه أخرى فهو لا يضر بالانحلال.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان المعلوم بالاجمال ان كان متميزا فى الواقع و ذات علامه فارقه، فلا- ينطبق على المعلوم بالتفصيل اذا لم يكن مشتملا على تلك علامه و لا ينحل العلم الاجمالى به بل هنا حينئذ علمان فى افق الذهن: احدهما العلم الاجمالى المتعلق بشيء ذات علامه

فارقة، و الآخر العلم التفصيلي و هو العلم بالفرد بحده الفردي بدون اشتماله على العلامه المذكوره، و اما مجرد احتمالها في الواقع، فلا- يمنع من انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي، لما عرفت من ان الضابط في الانحلال هو انطباق متعلق العلم الاجمالي بما هو متعلقه على متعلق العلم التفصيلي كذلك، و المفروض في مثل المثال ينطبق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل كذلك و معه لا يبقى علم بالجامع في افق النفس، و الموجود فيه انما هو العلم التفصيلي بالفرد بحده الفردي و الشك البدوي في الفرد الآخر كذلك، و اما احتمال ان المعلوم بالاجمال متخصص بخصوصيه متميزه في الواقع فلا أثر له، لأنه بهذه الخصوصيه متعلق الاحتمال لا العلم.

قد يقال كما قيل، ان انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي في المقام مبني على القول بأن الفرق بين العلم الاجمالي و العلم التفصيلي في أن متعلق الاول الجامع بحده الجامعي، و متعلق الثاني الفرد بحده الفردي كما عليه مدرسه المحقق النائيني (قده)، فانه على هذا القول ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بانطباق الجامع المعلوم بالاجمال على فرد المعلوم بالتفصيل، و اما على القول بأن متعلق العلم الاجمالي ايضا الفرد بحده الفردي في الواقع لا الجامع، غايه الامر ان هذا الفرد مبهم مردد بين فردين او أكثر فلا- فرق بينه و بين العلم التفصيلي، فكما ان متعلق العلم التفصيلي الفرد بحده الفردي فكذلك متعلق العلم الاجمالي، غايه الامر انه مبهم و مشير اليه بعنوان عرضي باشاره تردديه تصديقيه، و على هذا فلا ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي لفرض عدم الانطباق في البين، لأن متعلق كليهما الفرد بحده الفردي، و انحلال

العلم الاجمالي فى هذا الفرد انما هو بارتفاع الاشاره التردديه، و المفروض انها باقيه بعد العلم التفصيلى ايضا، لأن العلم التفصيلى بأحد فرديه معيننا فى الخارج لا- يوجب انحلال العلم الاجمالي طالما الاشاره التردديه التصديقيه موجوده، و المفروض انها لا ترتفع بمجرد العلم بأحد طرفيها تفصيلا هذا.

و الجواب، ان هذا القيل غير صحيح، اذ لا- فرق بين القولين فى انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلى فى المقام، اذ كما ان العلم الاجمالي ينحل بالعلم التفصيلى على القول الاول كذلك ينحل به على القول الثانى، غايه الامر ان الانحلال على هذا القول منوط بتبدل الاشاره الاجماليه بالاشاره التفصيليه، فاذا علم تفصيلا بنجاسه الاناء الشرقى، فانه كما يوجب انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلى من باب انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل، كذلك يوجب انحلاله من باب تبدل الاشاره التردديه الى الاشاره التفصيليه، و على كلا- القولين فليس هنا الا- العلم التفصيلى بأحد طرفيه محددنا و احتمال نجاسه الآ-خر، و هذا الاحتمال بدوى و ليس مقرونا بالعلم الاجمالي.

و الخلاصه ان الضابط فى انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلى انما هو بزوال مقوماته، و مقوماته على القول الاول تعلقه بالجامع بحده الجامعى، و على القول الثانى تعلقه بالفرد بحده الفردى المشار اليه باشاره تردديه تصديقيه، بينما متعلق العلم التفصيلى الفرد بحده الفردى باشاره تعيينيه، و حينئذ فانحلاله على القول الاول انما هو بزواله عن الجامع حقيقه، و على القول الثانى انما هو بتبدل الاشاره التردديه الى الاشاره التعيينيه، و فى المقام اذا علم تفصيلا بنجاسه الاناء الشرقى بعد العلم الاجمالي بنجاسته او نجاسه

الاناء الغربى، انحل العلم الاجمالى بالعلم التفصيلى حقيقه على كلا القولين فى المسأله، اما على القول الاول، فلأن العلم الاجمالى قد زال عن الجامع وجدانا، و الموجود فعلا- انما هو العلم التفصيلى بأحد طرفيه تعيينا و الشك البدوى فى الطرف الآخر، و اما على القول الثانى، فلأن الاشاره التردديه بين هذا و ذاك ارتفعت بالعلم التفصيلى بأحد فرديه معينه، و احتمال نجاسه الفرد الآخر احتمال بدوى غير مقرون بالعلم الاجمالى، و لهذا لا يمنع من الانحلال و لا مانع من الرجوع الى اصاله الطهاره فيه.

و بكلمه واضحه، انا اذا علمنا اجمالا بنجاسه احد الانائين الشرقى او الغربى بدون العلم بأسبابها و علتها، ثم علمنا تفصيلا بنجاسه الاناء الشرقى، ففى مثل ذلك ينحل العلم الاجمالى وجدانا على كلا القولين فى المسأله، اما على القول الاول و هو ان متعلق العلم الاجمالى الجامع بينهما، فقد انحل الى علم تفصيلى بنجاسه الاناء الشرقى و شك بدوى فى نجاسه الاناء الغربى و لا يبقى العلم بالجامع بالوجدان، و اما على القول الثانى و هو ان متعلق العلم الاجمالى الفرد بحده الفردى فى الخارج و لكنه مردد عندنا بين هذا الفرد و ذاك الفرد، فلأن المقوم للعلم الاجمالى على ضوء هذا القول الاشاره التردديه الذهنيه الى متعلقه و هى التردد بين نجاسه الاناء الشرقى و نجاسه الاناء الغربى فى المثال، فاذا علم تفصيلا بنجاسه الاناء الشرقى، فقد زالت الاشاره التردديه الذهنيه بين الانائين و تبدلت بالاشاره التفصيليه فى الاناء الشرقى، فاذا ما هو المقوم للعلم الاجمالى على هذا القول و هو الاشاره الذهنيه التردديه قد زال وجدانا و بزواله يزول العلم الاجمالى ايضا، و حينئذ فليس

هنا الا علم تفصيلي بنجاسه الاناء الشرقي و احتمال بدوى لنجاسه الاناء الغربى، و منشأ هذا الاحتمال، احتمال ان الاناء الغربى تنجس بنجاسه اخرى، و هذا الاحتمال بدوى خارج عن دائره العلم الاجمالى، و من هنا لا فرق فى انحلال العلم الاجمالى بالعلم التفصيلى الوجدانى بين ان يكون هناك احتمال نجاسه الطرف الآخر خاصة موجودا او لا، فانه على كلا التقديرين لا شبهه فى الانحلال.

(نستعرض نتائج البحث فى النقاط التاليه)

النقطه الاولى: ان محل البحث فى المقام هو ما اذا علمنا اجمالا بنجاسه احد الانائين الشرقي او الغربى بدون العلم بسببه و علتة، ثم علمنا تفصيلا بنجاسه الاناء الشرقي مع احتمال نجاسه الاناء الغربى ايضا، و اما اذا كان عله العلم الاجمالى معلومه، فهى خارجه عن محل الكلام، كما اذا علمنا بوقوع قطره دم فى احدهما، و حينئذ فتاره نعلم بان هذه القطره وقعت فى الاناء الشرقي فحسب، و اخرى لا نعلم بذلك و لكن نعلم بانه نجس، اما ان نجاسته من جهه وقوع تلك القطره فيه او قطره اخرى فهو مجهول، و حينئذ فعلى الاول لا شبهه فى الانحلال و على الثانى لا شبهه فى عدم الانحلال، و كلتا الصورتين خارجه عن محل الكلام، فمحل الكلام انما هو الصوره الاولى و هى العلم الاجمالى بنجاسه احد الانائين مع احتمال نجاسه الاناء الآخر بنجاسه اخرى أو عدم احتمال نجاسته كذلك.

النقطه الثانيه: هل ينحل العلم الاجمالى بالعلم التفصيلى فى هذه الصوره التى هى محل الكلام فى المقام، و الجواب ان جماعه من الاصحاب

منهم مدرسه المحقق النائيني (قده) ذهبوا الى الانحلال، و قد استدل عليه بوجوه و اكثر هذه الوجوه و ان كان غير تام و لكن لا بأس ببعضها.

النقطه الثانيه: لا شبهه في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي حقيقه و وجدانا، فاذا علم اجمالا بنجاسه احد الانائين الشرقي او الغربي، ثم علم تفصيلا بنجاسه الاناء الشرقي، فلا- شبهه في انحلال العلم الاجمالي و زواله عن الجامع و انقلابه الى العلم التفصيلي، فليس هنا حينئذ الا العلم بنجاسه خصوص الاناء الشرقي، و اما الاناء الغربي فعلى تقدير احتمال نجاسته فلا أثر له.

النقطه الرابعه: ذهب المحقق العراقي (قده) الى عدم انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي، و قد استدل على ذلك بوجوه، و جميع هذه الوجوه لا ترجع الى معنى صحيح كما تقدم تفصيلا.

النقطه الخامسه: انه لا فرق في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بين القول بان متعلق العلم الاجمالي الجامع بحده الجامعي او الفرد بحده الفردى المردد بين هذا و ذاك، فانه على كلا القولين لا شبهه في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي حقيقه و مطلقا أى و ان احتمل نجاسه الاناء الآخر بنجاسه أخرى.

اما الكلام في المرحله الثانيه: و هي انحلال العلم الاجمالي بالامارات و الاصول العمليه فيقع في مقامين:

الاول: في انحلال العلم الاجمالي بقيام الامارات على بعض اطرافه المعين.

الثاني: في انحلاله بجران الاصول العمليه في بعض اطرافه كذلك.

اما الكلام في المقام الاول: فلا بد من النظر اولا الى ما هو المجعول في

باب الامارات، و الجواب ان فى المجمعول فى اقوالا:

القول الاول، ان المجمعول فى الطريقيه و الكاشفيه و العلم التعبدى، لأنها مفاد ادله حجيتها، حيث ان معنى الحجيه هو الطريقيه و العلميه، و قد اختارت هذا القول مدرسه المحقق النائينى (قده)(١)، و قد تقدم بشكل موسع انه لا يمكن الأخذ بهذا القول ثبوتا و اثباتا.

القول الثانى، ان المجمعول فى باب الامارات الحكم الظاهرى الطريقى المماثل للحكم الواقعى فى صورته المطابقه و المخالف له فى صورته عدم المطابقه، و نسب هذا القول الى المشهور، و يظهر اختياره من شيخنا الانصارى (قده)(٢) هذا، و قد تقدم بطلان هذا القول ايضا.

القول الثالث، ان المجمعول فى باب الامارات المنجزيه و المعذريه، و قد اختار هذا القول المحقق الخراسانى (قده)(٣) هذا، و قد تقدم بشكل مفصل عدم صحه هذا القول ايضا فلاحظ.

القول الرابع، انه لا جعل و لا مجمعول فى باب الامارات و انما هو امضاء من الشارع للسيره القطعيه من العقلاء الجاربه على العمل باخبار الثقه و نحوها، و هذه السيره ثابتة فى اذهان العرف و العقلاء فى اعماق نفوسهم و الشارع امضى هذه السيره، و يكفى فى الامضاء السكوت و عدم صدور الردع عن العمل بها على تفصيل تقدم، و هذا القول هو الصحيح و قد تقدم موسعا فى مبحث حجيه اخبار الآحاد.

ص: ٧٩

١- (١) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٧٥

٢- (٢) - رسائل ج ١ ص ٥٣

٣- (٣) - كفايه الاصول ص ٣١٩

أما على القول الاول، فقد ذكر المحقق النائيني (قده) (1) ان العلم الاجمالي ينحل بالاماره القائمه على أحد طرفيه:

و يمكن تفسير هذا الانحلال بأحد نحوين تالين:

النحو الاول، ان هذا الانحلال انحلال حقيقي تعبدا.

النحو الثاني، ان هذا الانحلال انحلال حكمي.

اما النحو الاول: فقد افاد المحقق النائيني (قده) ان المجمعول في باب الامارات حيث انه الكاشفيه و العلميه فهو علم تعبدا، و اذا كانت علما كذلك فقد ألغت العلم الاجمالي و نفته لا وجدانا بل تعبدا، على اساس ان العلم الاجمالي متقوم بتعلقه بالجامع، لأنه معلوم وجدانا و كل فرد من افراده مشكوك، و حينئذ فاذا قامت الاماره على فرد من فرديه او افراده، ارتفع الشك عنه و تبدل بالعلم به، و معه فبطبيعته الحال يزول العلم الاجمالي عن الجامع غايه الامر تعبدا لا وجدانا، باعتبار ان العلم بالفرد تعبدى، و هذا معنى التعبد بالانحلال الحقيقى، و غير خفى ان انحلال العلم الاجمالي حقيقه بالتعبد يرتكز على احدى ركيزتين:

الاولى، ان مفاد دليل حجيه الامارات تنزيلها منزله العلم الوجدانى بالواقع تعبدا، و نتيجه ذلك ترتيب آثار العلم الوجدانى عليها منها انحلال العلم الاجمالي.

الثانيه، ان مفاد دليلها اعتبارها علما تعبدا، فاذا كان علما بحكم الشارع، ترتب عليه جميع آثار العلم الوجدانى منها انحلال العلم الاجمالي هذا.

ص: ٨٠

و لكن كلا التقريبين غير صحيح.

اما التقريب الاول، فلأذن انحلال العلم الاجمالي حقيقه أثر تكويني للعلم التفصيلي و ليس أثرا شرعيا له، و التنزيل حيث انه شرعى فلا- يكون ناظرا الا- الى الاثر الشرعى، لوضوح ان تنزيل الشارع الاماره منزله العلم الوجدانى انما هو بلحاظ الآثار و الاحكام الشرعيه المترتبه عليه، و من المعلوم ان انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي الوجدانى ليس من تلك الآثار بل هو أمر تكويني، لأن زوال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي واقعى تكويني فلا يمكن اثباته بالتنزيل الشرعى.

و اما التقريب الثانى، فمن الواضح انه لا- يترتب على جعل الاماره و اعتبارها علما تعبدا الا الآثار الشرعيه دون اللوازم و الآثار التكوينييه للعلم الوجدانى، ضروره ان جعل الشارع الاماره تعبدا رغم انها ليست بعلم وجدانا انما هو بلحاظ الآثار الشرعيه فانها مترتبه عليها، باعتبار انها علم بجعل الشارع لا- واقعا و حقيقه، فاذا لم تكن علما حقيقه، فلا يمكن ترتيب آثار العلم التكويني عليها، و الا لزم الحكم بثبوت الآثار بدون ثبوت موضوعها و هو كما ترى، فالنتيجه انه لا يمكن اثبات الانحلال الحقيقى بالتعبد، لوضوح ان الثابت بالتعبد انما هو الانحلال الحكمى الظاهرى لا الواقعى.

و دعوى، ان مفاد دليل حجيه الاماره الغاء الشك عن موردها و اعتبارها علما، و من الطبيعى ان لازم الغاء الشك عن احد طرفي العلم الاجمالي زواله عن الجامع و انحلاله.

مدفوعه، بان انحلال العلم الاجمالي و زواله عن الجامع انما هو معلول

للعلم التكويني الوجداني، لأن الملازمه انما هي بين العلم التفصيلي الوجداني بأحد طرفي العلم الاجمالي و بين زواله عن الجامع واقعا و حقيقه، و لا- يمكن اثبات هذه الملازمه بالعلم التعبدى، لأن ما يمكن اثباته بالعلم التعبدى هو الآثار الشرعيه دون التكوينه.

الى هنا قد ظهر ان ما يظهر من مدرسه المحقق النائيني (قده) من انحلال العلم الاجمالي حقيقه بالتعبد لا بالحقيقه لا يرجع الى معنى صحيح، ضروره ان العلم بالجامع لا يزول عنه بقيام الاماره بأحد طرفي العلم الاجمالي لأنه ظل ثابتا وجدانا، غايه الامر ان الاماره حيث انها حجه فهي على اساس حجيتها تثبت الواقع تعبدا، فمن هذه الجبهه جعل الشارع العلم الاجمالي فى حكم المنحل رغم انه ثابت بالوجدان، لوضوح ان غايه ما تفيد الاماره هو الظن بالواقع، و من الواضح ان الظن باحد طرفي العلم الاجمالي لا يوجب انحلاله و زواله عن الجامع طالما احتمال انطباقه على كلا الطرفين موجودا، و لا فرق بين ان يكون احتمال التكليف فى كل طرف من طرفي العلم الاجمالي او اطرافه على حد سواء او ان احتمال ثبوته فى احدها أقوى من احتمال ثبوته فى الآخر، فاذا علمنا اجمالا بنجاسه احد الانائين الشرقى او الغربى ثم قامت البيئه على نجاسه الاناء الشرقى، فى مثل ذلك و ان كانت البيئه على مسلك المحقق النائيني (قده) علما تعبدا، الا انها مع ذلك لا توجب انحلال العلم الاجمالي حقيقه بالتعبد لا بالحقيقه، لأن العلم الاجمالي على كلاً- التفسيرين يظل ثابتا على الجامع فى افق النفس، فان مقومه على التفسير الاول و هو تفسير مدرسه المحقق النائيني (قده) هو تعلقه بالجامع بحده الجامعى و هو بالوجدان موجود رغم وجود هذه البيئه على أحد طرفيه، و على

التفسير الثانى الاشاره التردديه الذهنيه، بأعتبار ان أخذ الجامع العرضى فى متعلق العلم الاجمالى انما هو لمجرد الاشاره الى الواقع المررد لا- بعنوان الموضوعيه، و المقوم لكلا- التفسيرين للعلم الاجمالى موجود فى المثل أو ما شاكله، اما الاول فلأن احتمال انطباق الجامع على كل من طرفيه موجود، و هذا شاهد على عدم انحلال العلم الاجمالى، و البيئه المذكوره لا توجب الانحلال الا اذا أفادت العلم الوجدانى، و اما الثانى فلأن الاشاره التردديه الذهنيه ثابتة فى افق النفس بالوجدان و البيئه لا تؤدى الى زوالها.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هى انه لا يمكن الالتزام بالانحلال الحقيقى تعبدا، فانه لا يرجع الى معنى محصل الا ان يراد به الانحلال الحكمى، لأن التعبد لا ينسجم مع الانحلال الحقيقى بل هو فى طرف النقيض معه، لأنه ان كان تعبديا فلا يعقل ان يكون حقيقيا، و ان كان العكس فبالعكس.

و اما النحو الثانى: و هو الانحلال الحكمى فهو على ثلاثه اقسام:

الاول، ان يكون لسان الاماره تعيين المعلوم بالاجمال بأن يكون متخصصا بخصوصيه مميزه فى الواقع، كما اذا علمنا اجمالا بوقوع قطره دم فى احد الانائين الشرقى او الغربى ثم قامت البيئه على انها وقعت فى الاناء الشرقى، انحل العلم الاجمالى حكما، لأن البيئه تدل بالمطابقه على ان القطره وقعت فى الاناء الشرقى و بالالتزام على نفي وقوعها فى الاناء الغربى، و المفروض ان كلتا الداليتين حجه.

و من هذا القبيل ما اذا علمنا اجمالا بموت ابن زيد و تردد فى الخارج

بين بكر و خالد ثم قامت البيئه على ان خالد هو ابن زيد، انحل العلم الاجمالي حكما على جميع المباني فى حجيه الامارات، و لا فرق بين ان تكون الاماره متمثله فى البيئه او فى خير الثقه.

الثانى هذه الصوره و لكن لسان الاماره ليس لسان التعيين، كما اذا قامت البيئه على نجاسه الاناء الشرقى فى المثال الاول بدون الاشاره فيها الى ان نجاسته من جهه وقوع قطره الدم فيه أو قامت على موت خالد بدون الدلاله على انه ابن زيد، و فى مثل ذلك حيث ان البيئه لا- تدل بالالتزام على نفى النجاسه عن الاناء الغربى فى المثال الاول و على نفى الموت عن بكر فى المثال الثانى، فلا- توجب انحلال العلم الاجمالي حكما، لأنه يتوقف على ان تكون لها دلالة التزاميه، و حينئذ يتوقف انحلال العلم الاجمالي حكما على جريان الاصل المؤمن كأصالة الطهاره فى الاناء الغربى، باعتبار ان المانع عن جريانها فيه جريان أصالة الطهاره فى الاناء الشرقى، على اساس ان جريان كليهما لا يمكن، لاستلزامه الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه و فى أحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، و اما اذا لم تجر أصالة الطهاره فيه، باعتبار قيام البيئه على طهارته و تقديمها عليها، فلا مانع من جريانها فى الاناء الغربى، فاذا جرت فيه، انحل العلم الاجمالي حكما و أصبح كالعالم الاجمالي المنحل حقيقه و لا أثر له، هذا اذا لم يكن للمعلوم بالاجمال أثر زائد، و الا فالعلم الاجمالي منجز بالنسبه اليه كما مرّ، و سوف يأتى تفصيله أيضا و كذلك الحال فى الفرض الاول.

الثالث، ان لا يكون المعلوم بالاجمال متميزا بخصوصيه فارقه فى الواقع

و ان كان محتملا، كما اذا علمنا اجمالا بموت زيد او بكر ثم أخبر ثقه بأن زيدا مات و لا نظر الى انه المعلوم بالاجمال، باعتبار ان المعلوم فيه غير متميز بخصوصيه فارقه، و من هنا نحتمل موت بكر أيضا، ففي مثل ذلك لا تكون لخبر الثقه دلالة التزاميه و انما له دلالة مطابقيه و هي دلالته على ان زيدا مات، و لا يدل على نفى الموت عن بكر و احتمال انه مات ايضا، و على هذا فيتوقف انحلال العلم الاجمالي حكما على جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر و هو استصحاب عدم موت بكر في المثال، و يضمه الى خبر الثقه يكون العلم الاجمالي في حكم المنحل و لا أثر له، و من هذا القبيل ما اذا علمنا اجمالا بنجاسه أحد الانائين الشرقي او الغربي مع احتمال نجاسه الاناء الآخر أيضا بدون أن يكون المعلوم بالاجمال متخصصا بخصوصيه خاصه فارقه، ففي مثل ذلك اذا أخبر ثقه بنجاسه الاناء الشرقي، فإنه لا يدل بالالتزام على نفى النجاسه عن الاناء الغربي، و على هذا فانحلال هذا العلم الاجمالي يتوقف على جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر و هو أصاله الطهاره، لأن المانع عن جريانها فيه هو جريانها في الاناء الاول، باعتبار ان جريان كليهما معا لا يمكن لاستلزامه الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه و في أحدهما دون الآخر للترجيح من غير مرجح، و اما اذا لم تجر أصاله الطهاره في الاناء الاول من جهه قيام خبر الثقه على نجاسته، فلا مانع من جريانها في الاناء الثاني لعدم المعارض لها.

و الخلاصه: ان انحلال العلم الاجمالي حكما في الفرض الاول منوط بالدلاله الالتزاميه للأماره القائمه على أحد طرفيه، و اما في الفرض الثاني و الثالث، فهو منوط بجريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر، و هذا الاصل انما

يجرى على القول بالاعتناء، باعتبار ان المانع عن جريانه الاصل المؤمن فى الطرف الآخر، و المفروض انه ساقط بواسطه الاماره، و أما على القول بالعليه فلا مقتضى لجريانه فى هذين الفرضين، على اساس ان العلم الاجمالي لا ينحل فيهما لا حقيقه و لا حكما الا- بجريان هذا الاصل المؤمن، و المفروض انه على هذا القول لا مقتضى له، اذ لا يمكن جعل الاصل المؤمن فى اطرافه ثبوتا على القول بالعليه لا كلا و لا بعضا، و عليه فتظهر الثمره بين القولين فى الفرضين المذكورين، و أما فى الفرض الاول فلا تظهر الثمره بينهما، على اساس ان العلم الاجمالي ينحل فيه حكما على كلا القولين فى المسأله.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان الاماره لا توجب انحلال العلم الاجمالي حقيقه و واقعا و انما توجب انحلاله حكما أى بحكم الشارع على تمام الاقوال فى حجيتها.

و اما الكلام فى المقام الثانى: و هو انحلال العلم الاجمالي بالاصل العملى الالزامى على أحد طرفيه او اطرافه، فحيث انه ليست للأصل العملى دلالة التزاميه سواء أكان من الاصول العمليه الشرعيه أم من الاصول العمليه العقليه، فلا يمكن انحلال العلم الاجمالي به من هذه الناحيه، بل انحلاله يتوقف على جريان الاصل المؤمن فى أحد طرفيه بلا معارض، و لا فرق حينئذ بين ان يكون المعلوم بالاجمال متخصصا بخصوصيه متميزه فى الواقع او لا، و الاول كما اذا علمنا إجمالا- بوقوع قطره بول فى أحد الانائين الاسود او الابيض و كان الاناء الابيض مسبوqa بالنجاسه، ففى مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء نجاسه الاناء الابيض، و حيث ان الاستصحاب يتقدم على اصاله الطهاره فى مورد ههنا لا تجرى، فاذا لا مانع من جريان أصاله

الطهاره فى الاناء الاسود، لأن المانع عنه معارضتها مع أصاله الطهاره فى الاناء الابيض، فاذا لم تجر فيه فلا معارض لها، و على هذا فينحل العلم الاجمالى حكما و لا أثر له، و حيث ان الاستصحاب لا يثبت لازمه العقلى او العادى، فلا يدل على نفى النجاسه عن الاناء الغربى و لهذا يتوقف انحلال العلم الاجمالى على جريان الاصل المؤمن فيه و هو أصاله الطهاره، فاذا جرى كما هو المفروض، انحل العلم الاجمالى حكما.

و الثانى، كما اذا علمنا اجمالا بنجاسه أحد الانائين الشرقى او الغربى و كان الاناء الشرقى مسبوqa بالنجاسه دون الاناء الغربى مع عدم كون المعلوم بالاجمال متخصصا بخصوصيه متميزه، ففى مثل ذلك لا مانع من جريان استصحاب بقاء نجاسه الاناء الشرقى، و حيث ان الاستصحاب لا يدل على نفى النجاسه عن الاناء الغربى، فلماذا يتوقف انحلال العلم الاجمالى حكما على جريان اصاله الطهاره فى الاناء الغربى، و لا مانع من جريانها بعد سقوط اصاله الطهاره فى الاناء الشرقى، فاذا جرت اصاله الطهاره فى الاناء الغربى، انحل العلم الاجمالى حكما.

و بكلمه، انه لا مانع من التمسك باستصحاب بقاء نجاسه الاناء الشرقى و هو حاكم على اصاله الطهاره فيه على المشهور، و اما بناء على ما قويناه من ان تقديمه عليها ليس من باب الحكومه بل من باب الجمع الدلالى العرفى بتقييد اطلاق دليل الاصله بغير مورده فايضا الامر كذلك، فاذن لا مانع من جريان اصاله الطهاره فى الاناء الغربى، هذا على القول بالاعتضاء، و اما على القول بالعليه التامه، فلا مقتضى لجريان الاصل المؤمن فى الطرف الآخر، اذ على هذا القول لا يمكن جعل الاصل المؤمن فى اطرافه ثبوتا لا كلا و لا بعضا، و ان

شئت قلت ان العلم الاجمالي لا- ينحل بالاستصحاب لا- حقيقه و لا حكما، اما الاول فهو واضح، و اما الثاني فلأنه يتوقف على جريان الاصل المؤمن فى الطرف الآخر بعد سقوط معارضه، و المفروض انه على هذا القول لا مقتضى لجريانه لا فى هذا و لا فى ذاك ثبوتا، هذا كله فى الامثله المذكوره و ما شاكلها.

و اما اذا كان الاصل اللزومى فى احد طرفى العلم الاجمالي طوليا، كما اذا علم المصلى اجمالا اما بترك الركوع فى الصلاه التى بيده فعلا او زياده الركوع فى الصلاه السابقه، ففى مثل ذلك حيث ان قاعده التجاوز فى هذه الصلاه معارضه بقاعده الفراغ فى الصلاه السابقه او استصحاب عدم زياده الركوع فيها، فتسقطان معا من جهه المعارضه، فيرجع الى استصحاب عدم الاتيان بالركوع فى هذه الصلاه التى هى بيده فعلا و يترتب عليه بطلانها و وجوب اعادتها من جديد و به ينحل العلم الاجمالي حكما، فاذا انحل فلا مانع من الرجوع الى قاعده الفراغ فى الصلاه السابقه، لأن المانع منها قاعده التجاوز فى هذه الصلاه و هى لا تجرى، و لا فرق فى ذلك بين القولين فى المسأله كما تقدم موسعا، و الخلاصه ان انحلال العلم الاجمالي بالاصل العملى اللزومى مبنى على مسلك المشهور.

و لكن تقدم ان هذا المبنى غير صحيح، لأن الاصل العملى اللزومى لا- يوجب انحلال العلم الاجمالي لا- واقعا و حقيقه و لا حكما، لأن الانحلال الحكمى منوط بكون المؤثر فى التنجيز الاصل العملى اللزومى فحسب لا مع العلم الاجمالي، و المفروض ان المنجز كلاهما معا، لأن العلم الاجمالي ظل ثابتا، فاذا كان كذلك فهو المؤثر فى التنجيز مع الاصل العملى اللزومى معا اذا اجتمعا على التكليف المشكوك، و من الطبيعى ان تنجيزه مستند الى كليهما

معا كما هو الحال في جميع موارد اجتماع علتين مستقلتين متسانختين على معلول واحد و لا يمكن ان يكون مستندا الى احدهما المعين دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح بعد ما كانت نسبه كليهما اليه على حد سواء و قد تقدم تفصيل ذلك، و لهذا يتوقف انحلال العلم الاجمالي بعد جريان الاصل العملي اللزومي في احد طرفي العلم الاجمالي على جريان الاصل المؤمن فيه في الطرف الآخر كقاعده الفراغ او استصحاب عدم زياده الركوع، فاذا جرى الاصل المؤمن فيه، انحل العلم الاجمالي حكما و أصبح كلا علم.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هي ان انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي، الوجداني حقيقي، و اما انحلاله بالاماره المعبره اللزوميه اذا قامت على أحد طرفيه منوط بأحد أمرين:

الاول، ان تكون لها دلالة التزاميه و تدل بها على نفي التكليف المعلوم بالاجمال عن الطرف الآخر.

الثاني، ان لا تكون لها دلالة التزاميه، فحينئذ يتوقف انحلاله حكما على جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر و الا فلا ينحل العلم الاجمالي بها، و كذلك الحال في انحلاله بالاصل العملي اللزومي، فانه يتوقف على جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر و الا فلا ينحل العلم الاجمالي به.

بقي هنا أمور:

الاول: ان انحلال العلم الاجمالي سواء أكان حقيقيا ام كان حكما مشروط بأن لا يكون المنتجز بالعلم التفصيلي الوجداني او بالاماره المعبره او بالاصل العملي أقل عددا من المعلوم بالاجمال، و الا لم ينحل بالنسبه الى العدد الزائد حقيقه، كما اذا علمنا بنجاسه الانائين من الاناءات الثلاثه، ثم

علمنا تفصيلا بنجاسه أحدها فقط او قامت الاماره على نجاسته او انها مقتضى الاصل العملى، ففى مثل ذلك لا ينحل العلم الاجمالى بالنسبه الى المقدار الزائد، وهذا الشرط، شرط عام للانحلال و ان كان حكما.

الثانى: ان انحلال العلم الاجمالى اذا كان حكما، كما اذا كان بقيام الاماره على أحد طرفيه او الاصل العملى مشروط بأن تكون الاماره او الاصل العملى معاصرا للعلم الاجمالى، و اما اذا كانت متأخره عن العلم الاجمالى و لو بفترة قصيره، فلا يوجب انحلاله، و ذلك لما تقدم من ان الاماره القائمه على أحد طرفى العلم الاجمالى اذا لم تكن له دلالة التزاميه، فلا توجب انحلال العلم الاجمالى الا- بجريان الاصل المؤمن فى طرفه الآخر و عدم جريانه فى موردها، و اما اذا فرض ان هذه الاماره متأخره عن العلم الاجمالى فتره زمنييه و ان كانت قصيره، فالاصل المؤمن فى هذا الطرف معارض مع الاصل المؤمن فى الطرف الآخر فى طول أمده، اذ لا- فرق فى تنجيز العلم الاجمالى بين ان يكون طرفاه متساويين فى الامد او يكون احدهما أطول من الآخر فيه، لأن الاصل المؤمن فى الفرد القصير يصلح ان يكون معارضا للاصل المؤمن فى الفرد الطويل طول أمده و عمره، مثلا اذا فرضنا اننا نعلم اجمالا بنجاسه احد الانائين الاسود او الابيض يوم الخميس ثم فى يوم الجمعة قامت البيئه على نجاسه الاناء الابيض و فرضنا انه ليست لها دلالة التزاميه، ففى مثل ذلك لا توجب هذه الاماره انحلال العلم الاجمالى، لأن انحلاله يتوقف على جريان الاصل المؤمن و هو أصاله الطهاره فى الاناء الاسود، و اما اذا لم تجر الاصاله فيه من جهه انها معارضه بأصاله الطهاره فى الاناء الابيض يوم الخميس، باعتبار انها فى هذه الفتره القصيره و هى الفتره ما بين يوم

الخميس و يوم الجمعة تعارض اصاله الطهاره فى الاناء الاسود طول امدها، لفرض ان العلم الاجمالى المؤثر موجود فى هذه الفتره القصيره و هى تمنع عن جريان الاصول المؤمنه فى اطرافه و ان كان بعض اطرافه أطول من بعضها الآخر أمداء، و عليه فالاماره القائمه على نجاسه الاناء الابيض فى المثال لا توجب انحلال العلم الاجمالى لا حقيقه كما هو واضح و لا حكما، لأنه متوقف على جريان الاصل المؤمن فى الطرف الآخر، و المفروض انه لا يجرى من جهه المعارضه، و على هذا فاصاله الطهاره فى الاناء الابيض يوم الخميس تعارض اصاله الطهاره فى الاناء الاسود مطلقا، باعتبار ان قيام الاماره على نجاسته لا يوجب سقوط أصاله الطهاره فيه، لان سقوطها منوط بسقوط العلم الاجمالى، و المفروض ان العلم الاجمالى غير ساقط، و اما عدم جريانها فيه بعد قيامها على نجاسته، فانما هو من جهه تقدم الاماره على الاصل لا من جهه سقوط العلم الاجمالى و انحلاله، و سوف نشير الى انه لا فرق فى تنجيز العلم الاجمالى بين ان يكون احد طرفيه قصيرا و طرفه الآخر طويلا، لأن الاصل المؤمن فى الفرد القصير معارض للاصل المؤمن فى الفرد الطويل طول أمده، حيث ان المعارضه على القول بالاعتناء تدور مدار العلم الاجمالى حدوثا و بقاء، و اما على القول بالعليه، فلا مقتضى لجريانه ثبوتا لا فى الكل و لا فى البعض.

و اما اذا قام الاصل العملى اللزومى فى احد طرفى العلم الاجمالى، فقد تقدم انه لا- يوجب انحلال العلم الاجمالى حكما بل انحلاله كذلك يتوقف على جريان الاصل المؤمن فى الطرف الآخر، و على هذا فاذا كان الاصل العملى اللزومى متأخرا عن العلم الاجمالى و لو بفتره قصيره، كما اذا علمنا اجمالا

بنجاسه احد الانائين يوم الخميس ثم يوم الجمعة علمنا بان الاناء الشرقى مسبوق بالنجاسه، فيجربى استصحاب بقاء نجاسته، و هذا الاستصحاب لا- يوجب انحلال العلم الاجمالى لا حقيقه و لا حكما و لا يمنع عن جريان اصاله الطهاره فيه يوم الخميس، لفرض انه لا يوجب سقوط العلم الاجمالى، لأنه باق بالوجدان و الاستصحاب المتأخر لا يمنع عن جريان اصاله الطهاره فيه، غايه الامر ان الاستصحاب يثبت النجاسه الظاهريه يوم الجمعة، و اصاله الطهاره تثبت الطهاره الظاهريه يوم الخميس و لا مانع من ذلك، فاذا جرت اصاله الطهاره فى الاناء الشرقى يوم الخميس، فهى تعارض اصاله الطهاره فى الاناء الغربى مطلقا و فى طول امدها، و قد اشرنا انه لا فرق فى تنجيز العلم الاجمالى بين ان يكون طرفاه متساويين زمانا او يكون زمان احدهما أقصر من زمان الآخر، لأن الاصل المؤمن فى الفرد القصير معارض للاصل المؤمن فى الفرد الطويل طول امده.

و من هنا يظهر حال هذا الشرط و هو ان انحلال العلم الاجمالى حكما منوط بكون الاماره القائمه على احد طرفيه معاصره مع العلم الاجمالى، و لكن هذا الشرط انما هو فى الاماره التى لم تكن لها دلالة التزاميه، و اما اذا كانت لها دلالة التزاميه كما اذا كان المعلوم بالاجمال متخصصا بخصوصيه متميزه، فلا يعتبر هذا الشرط فى انحلال العلم الاجمالى بها.

و اما الاصل العملى اللزومى القائم على احد طرفى العلم الاجمالى، فانه انما يوجب انحلاله اذا ضم اليه جريان الاصل المؤمن فى الطرف الآخر و ان يكون معاصرا له.

و اما فى الانحلال بالعلم التفصيلى، فلا يعتبر هذا الشرط و هو شرط

المعاصره، لأن المناط فى انحلال العلم الاجمالى بالعلم التفصيلى هو كون المعلوم بالاجمال منطبقا على المعلوم بالتفصيل، فاذا انطبق عليه انحل العلم الاجمالى حقيقه و وجدانا، و لا فرق فيه بين ان يكون العلم التفصيلى معاصرا مع العلم الاجمالى ام متأخرا عنه، فاذا علمنا اجمالا بنجاسه احد الانائين يوم الخميس ثم يوم الجمعة علمنا تفصيلا بنجاسه الاناء الشرقى، انحل العلم الاجمالى حقيقه الى علم تفصيلى و شك بدوى فيما اذا احتمل نجاسه الآخر ايضا و الا فينحل الى العلم التفصيلى فقط، و لا فرق فى هذا الانحلال بين ان يكون العلم التفصيلى معاصرا مع العلم الاجمالى او متأخرا عنه، لأن الميزان فى الانحلال هو كون المعلوم بالتفصيل مصداقا للمعلوم بالاجمال حقيقه و واقعا.

الثالث: ان انحلال العلم الاجمالى بالعلم التفصيلى حيث انه حقيقى، فلا مانع من جريان الاصل المؤمن فى الطرف الآخر على كلا القولين فى المسأله هما القول بالافتضاء و القول بالعليه، لأن العلم الاجمالى انما يكون عله اذا كان موجودا، و اما اذا زال عن الجامع حقيقه، فلا- وجود للعلم الاجمالى حتى يكون عله للتنجيز، و لذلك لا- مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن فى الطرف الآخر، لأن الشك فيه حينئذ شك بدوى.

نعم، فيما اذا كان المعلوم بالاجمال متميزا بخصوصيه فارقه فى الواقع و لكن العلم التفصيلى غير ناظر اليها، فلا- يحرز كون المعلوم بالتفصيل هو المعلوم بالاجمال و متحدا معه، و فى مثل ذلك حيث ان العلم الاجمالى لا ينحل حقيقه، فحينئذ على القول بالافتضاء ينحل حكما من جهه جريان الاصل المؤمن فى الطرف الآخر، و اما على القول بالعليه فينحل على المشهور، و لكن

الصحيح هو عدم الانحلال كما تقدم موسعا.

و اما انحلال العلم الاجمالي بالاماره او الاصل العملى حكما فهو تام على القول بالافتضاء، و اما على القول بالعليه فالمشهور هو الانحلال ايضا، بدعوى ان من شروط تنجيز العلم الاجمالي ان يكون المعلوم بالاجمال صالحا للتنجيز، و اما اذا فرض قيام الاماره على احد طرفى العلم الاجمالي او الاصل العملى اللزومى فهو منتجز بها، فاذا تنجز، استحال ان يقبل تنجزا آخر لأستحاله ان يقبل الوجود وجودا آخر.

و الجواب: ان معنى كون العلم الاجمالي عله تامه لتنجيز التكليف المعلوم بالاجمال هو انه لا- يمكن جعل الترخيص فى اطرافه ثبوتا لا- كلا- و لا- بعضا، و لهذا لا- تصل النوبه الى مقام الاثبات، و اما ما تكرر فى كلماتهم من ان المنتجز لا يقبل التنجز مره أخرى فهو و ان كان صحيحا و تاما بحسب الكبرى، الا ان المقام ليس من صغرياتها، لأن التنجز فى المقام فى آن اجتماع الاماره مع العلم الاجمالي او اجتماع الاصل العملى اللزومى معه يستند الى المجموع بحيث يكون مع العلم الاجمالي او اجتماع الاصل العملى اللزومى معه يستند الى المجموع بحيث يكون كل واحد منهما جزء العله لاتمامها لا الى أحدهما المعين دون الآخر لأنه ترجيح من غير مرجح، كما هو الحال فى مورد تجتمع فيه علتان مستقلتان متسانختان، لأن العله حينئذ هى المجموع لا كل واحد منهما، لاستحاله اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، فاذن لا يجرى الاصل المؤمن فى الطرف الآخر على القول بالعليه، و اما على القول بالافتضاء، فلا مانع من جريانه فيه بعد سقوط الاصل المؤمن فى الطرف الاول من جهه انه محكوم بالاماره القائمه عليه، و على هذا فتظهر

الثمره بين القولين فى المسأله الا- فى صوره واحده، و هى ما اذا كانت للاماره القائمه على احد طرفى العلم الاجمالى دلالة التزاميه، فان العلم الاجمالى فى هذه الصوره ينحل حكما على كلا القولين فى المسأله.

ص: ٩٥

التنبیه الثالث: ما اذا كان العلم بالجامع علما تعبديا لا وجدانيا

ما اذا كان العلم بالجامع علما تعبديا لا وجدانيا، كما اذا فرضنا قيام خبر الثقة على وجوب احدى الصلاتين و لكن لا ندرى انها صلاه القصر او التمام او الصلاه على النبي (صلى الله عليه و آله) عند رؤيه الهلال او صلاه ركعتين او قام على نجاسه احد الانائين الاسود او الابيض، ففي مثل ذلك يقع الكلام فى ان الاماره القائمه على وجوب احدى الصلاتين او نجاسه احد الانائين، هل حالها حال العلم الاجمالى الوجدانى فى كونها عله تامه للتنجيز بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه على المشهور، و بنحو الاقتضاء بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه او لا؟

و الجواب ان فيه وجهين: الوجه الاول ما ذهبت اليه مدرسه المحقق النائنى (قده) (1) من عدم الفرق بينهما و ان حال الاماره المعتمره كحال العلم الاجمالى الوجدانى، بتقريب ان الاماره المعتمره حيث انها علم تعبدى شرعا فيترتب عليها تمام آثار العلم الوجدانى منها منجزه التكليف المتعلق بالجامع العرضى، فاذا لا- فرق بينهما، فكما ان العلم الاجمالى اذا كان وجدانيا منجز للتكليف المعلوم بالاجمال، غايه الامر ان تنجزه بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه بنحو المباشرة و العليه التامه، و بالنسبه الى وجوب

ص: ٩٦

الموافقه القطعيه العمليه بالواسطه و بنحو الاقتضاء، فكذلك اذا كان العلم الاجمالي تعديدا، فان تنجيزه للتكليف المعلوم بالاجمال بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه العمليه بنحو المباشره و العليه التامه و بالنسبه الى وجوب الموافق القطعيه العمليه بالواسطه و بنحو الاقتضاء.

الوجه الثاني، ان حال الاماره المعتبره ليس كحال العلم الاجمالي الوجداني و يمكن تقريب ذلك بأمرين:

الامر الاول: ان العلم الاجمالي اذا كان وجدانيا، فلا يمكن جعل الاصول العمليه المرخصه فى جميع اطرافه، لأستلزام ذلك الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه و فى البعض دون الآخر ترجيح من غير مرجح، فلهذا لا يمكن اجراؤها فى اطراف العلم الاجمالي، بينما اذا كان العلم الاجمالي تعديدا، فلا يستلزم جريان الاصول العمليه المرخصه فى تمام اطراف الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه لاحتمال خطأ الاماره للواقع و عدم مطابقتها له، و على هذا فلا مانع من اجرائها فى جميع اطرافه، باعتبار انه لا يستلزم الا الترخيص فى المخالفه الاحتماليه او الظنيه و هذا لا يمنع عن اجرائها.

و ان شئت قلت، ان جريان الاصول المؤمنه فى اطراف العلم الاجمالي الوجداني كافه حيث انه يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، فتقع المعارضه بينها فتسقط جميعا من جهه المعارضه، و اما جريانها فى بعض دون آخر فهو ترجيح من غير مرجح فلا يمكن، بينما جريانها فى اطراف العلم الاجمالي التعديدي، حيث انه لا يستلزم محذور المخالفه القطعيه العمليه فلا تقع المعارضه بينها، و لا مانع من جريانها فى جميع اطرافه، لأن المقتضى له موجود و هو وجود موضوعها فى اطرافه و المانع و هو المعارضه مفقود هذا.

و لكن هذا التقريب غير صحيح بل هو غريب، لأن الاماره اذا كانت حجه فلا يجوز الترخيص فى مخالفتها، لأنه ترخيص فى معصيه المولى و تفويت لحقه و هو حق الطاعه، لأن العقل العملى كما يحكم يقبح الترخيص فى المعصيه فى موارد العلم الوجدانى كذلك يحكم بقبحها فى موارد الامارات المعتمره فلا فرق بينهما من هذه الناحيه.

و الخلاصه، ان الاماره اذا كانت معتمره، فلا- تجوز مخالفتها لا- تفصيلا و لا- اجمالا، فاذا قام خبر الثقة على وجوب احدى الصلاتين فى مسأله القصر او التمام، وجب الاحتياط و الاتيان بكلتا الصلاتين معا، لأن ترك كليهما معا ترخيص فى المعصيه و هو قبيح بحكم العقل، و ترك احدهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح، و لا يمكن الحكم بجواز ترك كليهما معا، و الا فلازمه ان وجود هذه الاماره كعدمها و لا- أثر لها و لا- تكون حجه و هذا خلف فرض انها حجه، و لا فرق فى وجوب العمل بالاماره المعتمره و عدم جواز مخالفتها بين ان يكون مدلولها وجوب الشىء تفصيلا او وجوب شىء اجمالا، مثلا اذا قامت البيئه على نجاسه احد الانائين، فلا شبهه فى وجوب الاجتناب عن كلا الانائين معا، كما هو الحال فيما اذا علم وجدانا بنجاسه احدهما، فان اصاله الطهاره فى كليهما معا لا تجرى، لاستلزام ذلك الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، و لهذا تقع المعارضه بينهما، و فى احدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، و كذلك الحال فيما اذا قامت الاماره على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال او الصلاه على النبى الا-كرم (صلى الله عليه و آله)، فانه لا شبهه فى وجوب الاحتياط و الجمع بينهما معا، لأن اصاله البراءه عن وجوب كليهما لا يمكن، لاستلزامه الترخيص فى ترك العمل بالاماره المعتمره و هو

بمثابه الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه، و عن وجوب احدهما دون الآخر ايضا لا يمكن لأنه ترجيح من غير مرجح، و من هنا لا فرق بين ان تقوم الاماره المعتمده على وجوب شىء تعيينا او على وجوبه اجمالا، فعلى كلا التقديرين فهى منجزه، كما اذا قام خبر الثقة على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، فانه لا شبهه فى تنجزه به، و كذلك اذا قام على وجوب احدهما اما الدعاء او الصلاه على النبي الاكرم (صلى الله عليه و آله).

فالتنتيجه انه لا فرق فى تنجز العلم الاجمالى بين كونه وجدانيا او تعبديا.

الامر الثانى: ما ذكره بعض المحققين (قده) (1) من التفصيل بين ما اذا قامت الاماره ابتداء على الجامع العرضى، و ما اذا قامت على الفرد المعين فى الخارج ثم تردد بين فردين، بمعنى انه اشتبه بفرد آخر و لا- ندرى ان ما قامت عليه الاماره هذا الفرد او ذاك الفرد، اما فى الفرض الاول فقد ذكر (قده) ان هنا دليلين احدهما دليل حجيه الاماره، و مفاده كون الاماره منجزه للواقع عند الاصابه و معذره عند الخطأ، و الثانى دليل حجيه الاصل العملى المؤمن فى كل واحد من طرفى العلم الاجمالى، و هذا الاصل فى نفسه يجرى فى كل واحد منهما، باعتبار انه مشكوك و لا مانع من جريانه فيه من هذه الناحيه، و المانع من جريانه انما هو دليل حجيه الاماره بلحاظ انه يعارض دليل حجيه الاصل و لا- يمكن العمل بهما معا، و لا يكون دليل حجيه الاماره حاكما على دليل حجيه الاصل فى المقام، فان حكومته عليه انما هى فيما اذا كان دليل الاصل فى مورد دليل الاماره بأن يكون الاصل و الاماره فى مورد واحد، فعندئذ يكون دليل حجيه الاماره حاكما على دليل حجيه الاصل،

ص: ٩٩

و اما اذا كانا فى موردين كما فى المقام، فان مورد الاماره الجامع و مورد الاصل احد فردى الجامع بحده الفردى فلا يكون حاكما عليه، اذ لا- موضوع للحكومته حينئذ، فاذا لا محاله يكون بينهما تعارض، و لكن مع ذلك لا بد من تقديم دليل حجيه الاماره على دليل حجيه الاصل من جهة ان دليل حجيه الاماره أخص من دليل حجيه الاصل، فيقيد اطلاقه بغير مورد الاماره، و بعد هذا التقديم تترتب على الاماره أثر العلم الاجمالى و هو حرمة المخالفه القطعيه العمليه و وجوب الموافقه القطعيه العمليه هذا.

و يمكن المناقشه فيه، اما اولا فلما تقدم من الاشكال فى اطلاق دليل الاصل المؤمن لأطراف العلم الاجمالى، و لا فرق من هذه الناحيه بين كون العلم الاجمالى علما وجدانيا او علما تعديدا كالاماره.

و ثانيا مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان لدليل الاصل المؤمن اطلاقا يشمل اطراف العلم الاجمالى باطلاقه الا ان سقوطه ليس من جهة معارضه اطلاقه لأطلاق دليل حجيه الاماره و تقييده به، بل من جهة ان الاماره اذا كانت حججه، ترتب عليها آثار حجيتها من المنجزيه و المعدريه، و معنى منجزيتها هو ان الواقع منجز بها على تقدير الاصابه، و لهذا يحكم العقل بحرمة مخالفتها القطعيه و وجوب موافقتها كذلك، فاذا قامت البيئه على نجاسه احد الانائين الاسود او الابيض، فلا شبهه فى ان المعلوم بالاجمال و هو نجاسه احدهما قد تنجزت بالبيئه، و حينئذ فلا يمكن التمسك باصالة الطهاره فى كلا الانائين، هذا لا من جهة ان دليل حجيه هذه الاصالة معارض مع دليل حجيه البيئه، و حيث ان النسبه بينهما عموم مطلق، فيقيد اطلاق دليل حجيه الاصالة بدليل حجيه البيئه، فالنتيجه عدم جريان اصالة الطهاره فى المثال، بل

من جهة ان نجاسه احدهما اذا تنجرت بالبينه وجب الاجتناب عنها، و عليه فلا يمكن التمسك باصالة الطهاره، لأن التمسك بها منوط بتوفر أمرين: الاول ان يشك في نجاسه شيء و طهارته، الثاني ان لا تكون نجاسته منجزه بالعلم او العلمى، و الامر الثاني غير متوفر فى المقام، لأن نجاسته منجزه بالعلم التعبدى بناء على ما هو الصحيح من ان العلم الاجمالى منجز للواقع، و اما بناء على مسلك السيد الاستاذ (قده) فايضا لا- تجرى لا- فى الكل و لا- فى البعض، و الاول من جهة المعارضه و الثاني من جهة لزوم الترجيح بلا مرجح، و الخلاصه ان العرف لا يرى التعارض بين دليلى حجيه الاماره و الاصل المؤمن بالاطلاق و التقييد، بل يرى ان الاصل المؤمن لا يجرى فى اطراف العلم الاجمالى بلا فرق بين ان يكون علما وجدانيا او تعبديا.

و اما ما ذكره (قده) من التعارض بين اطلاق دليل اصالة الطهاره بالنسبه الى كلا الانائين و اطلاق دليل حجيه البينه، و تقديم الثانى على الاول من باب التخصيص فهو على خلاف الارتكاز العرفى، و الميزان فى تشخيص المعارضه بين اطلاقات الادله و ظهوراتها انما هو النظر العرفى الارتكازى، و من الواضح انه بالنظر العرفى الارتكازى لا تعارض بين اطلاق دليل حجيه الاماره و اطلاق دليل حجيه الاصل المؤمن، بل بنظره المرتكز فى الذهن هو ان الاماره المعتره اذا قامت على التكليف المتعلق بالجامع المردد بين فردين أو أكثر توجب تنجزه، فاذا تنجز التكليف فلا يجوز الرجوع الى الاصل المؤمن عن كلا الفردين معا، لاستلزامه الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه و هو قبيح بحكم العقل العملى، و لا- لأحدهما المعين دون الآخر لأنه ترخيص من غير مرجح، و لا فرق فى حكم العقل بقبح الترخيص فيها بين موارد العلم

الوجداني و موارد الامارات المعتره، و لا- يرى العرف أى معارضه بين اطلاق دليل الاصل و اطلاق دليل الاماره، و الا ليرى التعارض بين اطلاقهما حتى فيما اذا قامت الاماره على وجوب شىء معيناً كوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال مثلاً، باعتبار ان موضوع الاصل - و هو الشك - لا- يرتفع بالاماره و مع ذلك لا يرى العرف أى معارضه بينهما و لا يخطر بالبال ان دليل اصاله البراءه معارض لاطلاق دليل حجيه الاماره.

فالتتيجه، ان ما ذكره (قده) و ان كان ممكناً الا- ان عدم جريان الاصل المؤمن ليس من هذه الجبهه بل من الجبهه الاخرى المرتكزه فى الاذهان و هى ما اذا لم يكن الشك فى الحكم المنجز.

الى هنا قد تبين انه لا- فرق بين العلم الاجمالي الوجداني و العلم الاجمالي التعبدى من هذه الناحيه، لوضوح ان العقل العملى يحكم بقبح مخالفه المولى و انها ظلم و تعدى على حقه و هو حق الطاعه، بلا فرق فى هذا الحكم بين موارد العلم الاجمالي الوجداني و موارد العلم الاجمالي التعبدى، لأن المناط فى هذا الحكم العقلى هو تنجز التكليف الواقعى و ان كان بالاماره و العلم التعبدى، ضروره انه بعد تنجزه لا يمكن الترخيص فى مخالفته.

و اما الفرض الثانى، و هو ما اذا قامت الاماره من الاول على وجوب فرد معين فى الخارج، كما اذا قامت اليينه او خبر الثقه على نجاسه الاناء المعين فى الخارج ثم اشتبه باناء آخر و تردد الأمر بينهما، و لا- نعلم ان ما قامت عليه اليينه هل هو نجاسه الاناء الشرقى او الغربى، فذكر (قده) ثلاثه فروق بين العلم الاجمالي بالحكم الواقعى و العلم الاجمالي بالحكم الظاهرى.

الفارق الاول: ان العلم الاجمالي اذا كان بالحكم الواقعي، تسقط الاصول المؤمته في اطرافه من جهه المعارضه، بينما اذا كان بالحكم الظاهري تسقط اصاله الطهاره في احدهما المعين في الواقع الذى قامت البيئه على نجاسته، فان كانت البيئه قائمه على نجاسه الاناء الشرقى، فاصاله الطهاره فيه ساقطه بالحكومه، و ان كانت قائمه على نجاسه الاناء الغربى، فاصاله الطهاره فيه ساقطه بنفس الملاك، و حيث ان موردها قد اشتبه بغيره، فلهذا نعلم اجمالا بسقوط اصاله الطهاره في احدهما بالحكومه، و اما انها تجرى في الاناء الآخر فالظاهر انها لا تجرى لعدم أثر له، باعتبار ان ما قامت البيئه على نجاسته فقد سقطت اصاله الطهاره فيه بالحكومه، و اما الاناء الآخر فهو طاهر واقعا و لهذا لا مقتضى لجريان اصاله الطهاره فيه بل هو لغو، فاذن تسقط اصاله الطهاره في كليهما معا، و الخلاصه انه لا يمكن اجراء اصاله الطهاره في كليهما معا، للعلم بوجود الدليل الحاكم عليها في احدهما و هو البيئه التى قامت على نجاسه احدهما و هى حاكمه عليها، و لا مقتضى لجريانها في الاناء الآخر و لا فى احدهما المعين دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح و لهذا تسقطان معا، فالنتيجه هى وجوب الاجتناب عن كليهما معا.

و الجواب: ان حكومه الاماره على الاصل العملى منوطه باحراز قيامها في موردها الخاص، و على هذا فطالما كان قيام الاماره على نجاسه الاناء المعين في الخارج محرزا، كانت حاكمه على الاصل المؤمن فيه، و اما اذا اشتبه موردها بغيره و لا ندرى ان موردها نجاسه الاناء الشرقى او الغربى، فلا يحرز انها حاكمه على الاصل المؤمن في الاناء الشرقى او الاصل المؤمن في الاناء الغربى، فاذن لا نحرز حكومتها لا على الاصل المؤمن في الاول و لا

فى الثانى؁ و العلم الاجمالى بحكومتها على احدهما فى الواقع لا أثر له و لا يمنع عن جريانهما معا.

و الخلاصه: ان العلم بسقوط احدى الاصلتين بالحكومته هما اصاله الطهاره فى الاناء الشرقى و اصاله الطهاره فى الاناء الغربى لا يمنع عن جريانهما معا اذا لم يستلزم محذور آخر؁ لأن ذلك ليس أشد من العلم الوجدانى بسقوط أحد الاصلين من جهه سقوط موضوعه؁ كما اذا علمنا اجمالاً بطهاره احد انائين كانا مسبوقين بالنجاسه؁ فان العلم الاجمالى الوجدانى بنقض الحاله السابقه فى احدهما لا- يمنع عن جريان استصحاب بقاء النجاسه فى كليهما معا؁ فاذا لا مانع من جريان أصاله الطهاره فى الاناء الشرقى أو الاناء الغربى معا؁ و العلم بسقوط احدهما بالحكومته لا قيمه له طالما لم يلزم من جريانهما فيهما محذور المخالفه القطعيه العمليه.

الفارق الثانى: ان العلم الاجمالى اذا كان بالحكم الواقعى؁ فحيث ان موضوع الاصول المؤمنه و هو الشك فى الحكم التكميلى متحقق فى كل طرف من اطرافه؁ فهى تجرى فيها بنفسها و لكنها تسقط من جهه المعارضه؁ و اما اذا كان بالحكم الظاهرى فحيث ان موضوع الاصول العمليه المؤمنه مقيد بعدم الاماره على خلافه؁ فيشك فى تحقق موضوعها فى كل طرف من اطراف العلم الاجمالى بالحكم الظاهرى من جهه الشك فى تحقق قيده و هو عدم قيام الاماره على خلافه؁ و على هذا فيشك فى تحقق موضوع أصاله الطهاره فى الاناء الشرقى او الاناء الغربى من جهه الشك فى قيام الاماره على خلافها؁ و على هذا فلا يمكن التمسك بأصاله الطهاره فى كلا الانائين لعدم احراز موضوعها.

و الجواب: اولاً- ان هذا التقييد أى تقييد موضوع الاصل العملى بعدم قيام الاماره على خلافه تقييد لى و غير مأخوذ فى لسان دليل حجيه الاصل، و من الطبيعى ان التقييد اذا كان لىبا، فالمقيد فى الحقيقه هو القطع به و مع عدم القطع به فلا- مانع من التمسك باطلاق دليل حجيه الاصل، باعتبار ان دليل الحجيه فى مقام الاثبات مطلق و غير مقيد بهذا القيد اللبى، و لا يجوز رفع اليد عن اطلاقه الا- فى صورته القطع بهذا القيد اللبى، فاذن موضوع اصاله الطهاره فى كل من الانائين الشرقى و الغربى محرز وجدانا و هو الشك فى الطهاره و النجاسه بدون القطع بقيام الاماره على الخلاف.

هذا اضافته الى ان موضوع الاصل العملى المؤمن لو كان مقيدا بعدم قيام الاماره على الخلاف، فلازمه ان تكون الاماره وارده على الاصول العمليه، و هذا كما ترى.

و ثانيا، ان موضوع الاصول العمليه مقيد بعدم العلم بالواقع، كما انه مقيد بعدم العلم بالخلاف فى مقام الاثبات كما هو الحال فى ادله اصاله الحل و اصاله الطهاره، نعم موضوع اصاله البراءه كحديث الرفع مقيد بعدم العلم بالحكم الواقعى الالزامى، و من هنا لا تكون الامارات وارده عليها و لا حاكمه بل التقديم من باب القرينيه لدى العرف العام.

فالتنتيجه، ان موضوع الاصول العمليه المؤمنه مقيده بعدم العلم بالواقع ثبوتا و اثباتا.

و ثالثا، انه لا- فرق فى تنجيز العلم الاجمالى بين ان يكون من الاول متعلقا بالجامع، أو ينقلب العلم التفصيلى الى العلم الاجمالى بسبب من الاسباب

و لو كان ذلك السبب الالتباس و الاشتباه، فاذن الموجود هو العلم الاجمالي، و من الواضح انه لا فرق بينه و بين سائر العلوم الاجماليه، لأن منشأ العلم الاجمالي غالبا هو الاشتباه و لا فرق بين ان يكون الاشتباه حدوثا او بقاء.

و رابعاً، ان العلم الاجمالي و ان كان بالحكم الظاهري و هو حجيه الاماره، الا ان الحكم الظاهري حيث انه طريقى منجز للواقع على تقدير الاصابه و العلم الاجمالي المتعلق بالحكم الواقعي منجز له، و من المعلوم ان المانع من جريان الاصول العمليه المؤمنه فى اطرافه جميعا هو تنجيز الواقع سواء أكان بالمباشره، كما اذا كان المعلوم بالاجمال الحكم الواقعي، ام بالواسطه، كما اذا كان المعلوم بالاجمال الحكم الظاهري الطريقى.

الفارق الثالث: ان العلم الاجمالي اذا كان بالحكم الواقعي، كما اذا علمنا اجمالا بنجاسه هذا الاناء او ذاك الثوب الذى لا تجوز الصلاه فيه فى نفسه، ففى مثل ذلك تسقط اصاله الطهاره فى الماء من جهه معارضتها مع اصاله الطهاره فى الثوب فتصل النوبه الى اصاله الحل فيه، لأنها فى طول اصاله الطهاره و ليست طرفا للمعارضه مع اصاله الطهاره فى الثوب، باعتبار ان دليل اصاله الطهاره من جهه ابتلائه بالتعارض الداخلى ساقط عن الاعتبار، فلا يصلح ان يعارض دليل اصاله الحل و لهذا تبقى اصاله الحل فى الاناء بلا معارض.

فالتتيجه، ان اصاله الحل هى المرجع فى المسأله اما للطوليه او من جهه ابتلاء دليل الاصلين العرضيين بالتعارض الداخلى فيكون مجملا- و ساقطا عن الحجيه، فلا يصلح ان يكون طرفا للمعارضه مع دليل اصاله الحل فى الماء، فاذن يبقى دليل اصاله الحل فيه بلا معارض.

و هذا بخلاف ما اذا كان العلم الاجمالي متعلقا بالحكم الظاهري، كما اذا قامت البيئه على نجاسه احدهما أى الماء او الثوب المذكور، فان فى مثل ذلك لا تكون اصاله الحل فى الماء هى المرجع بعد سقوط الاصلين العرضيين، اذ كما انهما لا يجريان من جهه عدم احراز موضوعهما بكامل قيوده، لأنه مقيد بعدم قيام الاماره على الخلاف، و هذا القيد غير محرز لا فى الماء و لا فى الثوب، و لهذا لا تجرى اصاله الطهاره لا فى الاول و لا فى الثانى من جهه الشك فى تحقق موضوعها و عدم احرازه كذلك اصاله الحل، فانها لا تجرى، لأن موضوعها حيث انه مقيد بعدم قيام الاماره على الخلاف فلا يكون محرزاً هذا.

و الجواب قد ظهر مما تقدم من ان هذا التقييد لو كان معتبرا فى موضوع الاصول العمليه، فهو قيد لبي و مرجعه الى ان القطع به هو المقيد، و اما فى لسان الدليل فانه غير مأخوذ، فاذن يكون الموضوع محرزاً، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، ان المأخوذ فى موضوع الاصول العمليه الشرعيه عدم العلم بالواقع ثبوتاً و اثباتاً لا عدم قيام الاماره، و على هذا فالموضوع محرز وجدانا فى المقام، لعدم العلم بنجاسه الماء و لا بنجاسه الثوب، و الاماره لا تكون رافعه لموضوعها لا وجدانا و لا تعبداً، و من هنا قلنا ان تقديم الامارات على الاصول العمليه الشرعيه ليس من باب الورد و لا من باب الحكومه.

الى هنا قد تبين انه لا فرق بين العلم الاجمالي بالحكم الواقعي و العلم الاجمالي بالحكم الظاهري فى تنجيز الواقع، و على هذا فكما ان العقل يحكم

بقبح المخالفه فى الفرض الاول فكذلك فى الفرض الثانى و لا فرق بينهما من هذه الناحيه، و كما ان الاصول المؤمنه تسقط فى اطراف العلم الاجمالى بالمعارضه عن الكل و للترجيح من غير مرجح عن البعض فى الفرض الاول كذلك فى الفرض الثانى بلا فرق بينهما من هذه الناحيه، هذا على القول بالافتضاء، و اما على القول بالعليه، فايضا لا فرق بين الفرضين كما هو ظاهر.

ص: ١٠٨

و قد ذکر لذلك شروط:

الشرط الاول: ان يكون متعلقه حكما مولويا الزاميا فعليا على كل تقدير أى سواء أكان فى هذا الطرف او ذاك الطرف، كما اذا علم اجمالا- بوجوب صلاه الظهر او صلاه الجمعة فى يوم الجمعة او وجوب صلاه القصر او التمام او علم اجمالا- بغصبيه احد الانائين و هكذا، فان التكليف المعلوم بالاجمال اللزومى فعلى على كل تقدير فى تمام هذه الامثله و ما شاكلها، فاذا كان كذلك فالعلم الاجمالي منجز له، اما على المشهور فيكون تنجيزه بنحو العله التامه بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه، و بنحو الاقتضاء بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، باعتبار ان تنجيزه لوجوب الموافقه مبنى على تعارض الاصول المؤمته فى اطرافه و تساقطها بالتعارض عن جميع الاطراف و عن بعضها دون بعضها الآخر للترجيح من غير مرجح، و من هنا لو جرى الاصل المؤمن فى البعض دون الآخر كان مانعا عن تنجيزه، و حينئذ فاذا لم يكن هناك مانع عنه كان عله تامه للتنجيز، لأن المقتضى موجود و هو العلم الاجمالي و المانع مفقود و هو الاصل المؤمن، و من المعلوم ان المقتضى التام فاعليته فى نفسه مع عدم المانع عنها عله تامه للتأثير، هذا بناء على ما هو الصحيح من ان وجوب الموافقه القطعيه العمليه مستند الى العلم الاجمالي مباشره لا الى الاحتمال فى كل طرف من اطرافه

و بكلمه واضحه، ان تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه يتوقف على مقدمه خارجيه و هى تساقط الاصول المؤمنه فى اطرافه، لأن جريانها فى الجميع لا يمكن، لاستلزامه الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، و جريانها فى كل طرف معارض لجريانها فى الطرف الآخر فتسقط من جهه المعارضه، و اما جريانها فى البعض المعين دون الآخر، فلا يمكن لأنه ترجيح من غير مرجح، و لو لا-التعارض و الترجيح بلا مرجح لم يكن مانع عن جريانها فى اطرافه، و بعد سقوط الاصول المؤمنه فى اطرافه، فهل المنجز لوجوب الموافقه القطعيه العمليه العلم الاجمالى مباشره او الاحتمال المقرون بالعلم الاجمالى كذلك.

و الجواب ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى ان متعلق العلم الاجمالى، هل هو الجامع بحدده الجامعى او الجامع العرضى الا-ختراعى المأخوذ للاشاره به الى ما هو متعلق العلم الاجمالى فى الواقع و هو الفرد بحدده الفردى المشير اليه باشاره تردديه تصديقيه، فيه قولان: فذهب السيد الاستاذ (قده) الى القول الاول، بتقريب ان العلم الاجمالى انما ينجز متعلقه و متعلقه الجامع بحدده الجامعى دون الفرد بحدده الفردى، فاذا تكليف المعلوم بالاجمال منجز من حيث تعلقه بالجامع و لا- يكون منجزا من حيث تعلقه بالفرد، باعتبار انه مجهول و ليس متعلقا للعلم، و حيث ان الاصل المؤمن لا يجرى فيه من حيث تعلقه بالفرد و يسقط بالتعارض، فيكون احتمال التكليف فى كل فرد من

ص: ١١٠

فردية او افراده منجزا، فاذن وجوب الموافقه القطعيه العمليه مستند الى منجزيه الاحتمال المقرون بالعلم الاجمالي مباشره هذا.

و الصحيح القول الثانى، و هو ان متعلقه و ان كان الجامع و لكنه ليس الجامع بحدده الجامعى و بنحو الموضوعيه، بل الجامع العرضى المشير به الى ما هو متعلق العلم الاجمالي فى الخارج باشاره تردديه، فاذن يكون متعلق العلم الاجمالي الفرد فى الواقع المررد بين هذا و ذاك، و حينئذ فعلى القول بالاقتضاء اذا سقط الاصل المؤمن بالتعارض عن الجميع و بالترجيح من غير مرجح عن البعض، فيكون العلم الاجمالي عله تامه لتنجز وجوب الموافقه القطعيه العمليه، هذا على القول بالاقتضاء.

و أما على القول بالعله التامه، فلا يمكن جعل الاصول المؤمنه فى اطرافه ثبوتا و معه فلا يصل الدور الى مقام الاثبات، لأن العلم الاجمالي اذا كان عله تامه للتنجز، فلا يمكن فرض وجود المانع منه و الا لزم خلف فرض كونه عله تامه له، لأن المانع حينئذ عن جعل الاصول العمليه فى اطراف العلم الاجمالي ثبوتا كلا- و بعضا هو نفس العلم الاجمالي مباشره، و من هنا لا مقتضى لجريانها فى اطرافه لا فى الجميع و لا فى البعض، و هذا بخلاف القول بالاقتضاء، فان المقتضى لجريانها فى اطرافه موجود و هو اطلاق ادله الاصول العمليه على المشهور، و المانع عن شمولها لها هو التعارض بينها و عن بعضها دون بعضها الآخر الترجيح بلا مرجح.

فالنتيجه ان العلم الاجمالي اذا كان عله تامه، فلا يتصور وجود مانع عن تنجزه ثبوتا و الا لزم خلف فرض انه عله تامه، لأن عدم المانع الجزء

الأخير من العله التامه، و فرض كون العله تامه فرض عدم المانع، فاذن كيف يتصور المانع عنها، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، ان تأثير العلم الاجمالي فى تنجيز المعلوم بالاجمال منوط بأن يكون المعلوم بالاجمال قابلا للتأثير و التنجيز و الـ فلا- يكون العلم الاجمالي مؤثرا و منجزا، لأن العله لا تجعل المعلوم قابلا لذلك، و من هنا لو كان المعلوم بالاجمال حكما ترخيصيا، فلا- يعقل ان يكون مؤثرا فيه و ان قلنا بأنه عله تامه، فلو علم بأن الرطوبه الخارجه منه اما بول او مذى، فلا يكون العلم الاجمالي منجزا حتى على القول بالعليه التامه، لأن المعلوم بالاجمال غير قابل للتنجيز على كل تقدير، لأنها ان كانت بولا فنجاسته قابله للتنجيز، و ان كانت مزيا فلا أثر له، و لهذا لا بد ان يكون متعلقه حكما الزاميا مولويا على كل تقدير أى سواء أكان فى هذا الطرف او ذاك الطرف.

فالتتيجه ان كون العلم الاجمالي متعلقا بالتكليف المولوى الالزامى على كل تقدير شرط لتأثيره فيه و تنجزه به، و لا فرق فى ذلك بين القول بالافتضاء و القول بالعليه التامه، هذا على المشهور.

و اما بناء على ما هو الصحيح، فالعلم الاجمالي مقتضى للتنجيز مطلقا حتى بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه العمليه، لما ذكرناه من انه لا يمكن ان يكون حكم العقل بالتنجيز و التعذير و حسن الاطاعه و قبح المعصيه حكما تنجيزيا بل هو حكم تعليقى حتى فى موارد العلم التفصيلى فضلا عن العلم الاجمالي، و قد تقدم تفصيل ذلك فى مبحث القطع.

و اما الثمره فهى لا تظهر بين الاقوال فى المسأله، فانه على جميع

الاقوال يكون العلم الاجمالي منجزا للتكليف المعلوم بالاجمال في كل طرف من اطرافه مباشره، غايه الامر على القول بالعليه لا يمكن جعل الاصول المؤمنه في اطرافه لا- كلا- و لا- بعضا ثبوتا، و الا لزم خلف فرض كونه عله تامه للتنجيز، بينما على القول بالافتضاء يمكن جعلها ثبوتا ولكنها تسقط في مقام الاثبات من جهه المعارضه، و بعد السقوط يكون العلم الاجمالي منجزا للتكليف المعلوم بالاجمال في كل طرف من اطرافه.

نعم تظهر الثمره بينها فيما اذا فرض عدم جريان الاصل المؤمن في احد طرفيه لمانع او لعدم المقتضى، فانه على القول بالافتضاء لا- مانع من جريانه في الطرف الآخر، لأن المانع منه هو جريان الاصل المؤمن في الطرف الاول، و اما اذا لم يجر فيه لسبب من الاسباب، فلا- مانع من جريانه في الطرف الآخر، و اما على القول بالعليه التامه، فالمانع عن جعل الاصل المؤمن في اطراف العلم الاجمالي كلا او بعضا ثبوتا هو نفس العلم الاجمالي مباشره، فانه طالما يكون موجودا، فلا يعقل جعل الاصل المؤمن في اطرافه.

و بكلمه، انه في فرض عدم تواجد الاصل المؤمن في احد طرفي العلم الاجمالي لسبب او آخر، فلا يتوفر فيه شروط التنجيز على القول بالافتضاء، لأن التنجيز على هذا القول مشروط بتعارض الاصول المؤمنه في اطرافه و تساقطها من جهه المعارضه و عن البعض دون الآخر للترجيح من غير مرجح، و اما على القول بالعليه التامه، فالعلم الاجمالي منجز للتكليف المعلوم بالاجمال مباشره مطلقا أى كلا و بعضا، فسقوط الاصل المؤمن في احد طرفي العلم الاجمالي لمانع او لعدم المقتضى، لا يصلح ان يكون مانعا عن تنجيزه و الا لزم خلف فرض كونه عله تامه.

الشرط الثاني: ان لا يكون احد طرفي العلم الاجمالي منجزا بمنجز سابق على العلم الاجمالي و الا فلا أثر له، لأن المتنجز لا يقبل التنجز مره أخرى، و لا- فرق في ذلك بين القول بالعليه التامه و القول بالاقتضاء، اما على القول بالاقتضاء فحيث، ان الاصل المؤمن ساقط في الطرف المتنجز بمنجز في المرتبه السابقه، فلا مانع حينئذ من جريانه في الطرف الآخر، و اما على القول بالعليه التامه، فلأن العلم الاجمالي لم يتعلق بالتكليف القابل للتنجز مطلقا، لأنه ان كان متعلقا بهذا الطرف فهو و ان كان قابلا للتنجز الا انه مشكوك فيه، و ان كان متعلقا بذاك الطرف، فهو غير قابل للتنجز لأستحاله ان يقبل المتنجز التنجز مره ثانيه، فاذن ليس القصور في العلم الاجمالي، بل القصور انما هو في المعلوم بالاجمال، هذا هو المعروف و المشهور بين الاصوليين.

و للنظر فيه مجال واسع و ذلك، لأن حاجه الممكن الى العله كامنه في وجوده لا في حدوثه، لأن القول بأن حاجه الممكن الى العله كامنه في حدوثه لا في وجوده خلاف الضروره و الوجدان، بدهاه ان حاجه الممكن الى العله لو كانت كامنه في حدوثه، فللازم ذلك انه استغنى عن العله بعد حدوثه بقاء و هو كما ترى بل حاجته اليها كامنه في وجوده، يعنى ان وجوده عين الربط و الحاجه و الفقر لا- انه ذات له الفقر و الا- فننقل الكلام الى الذات، و نسأل انها واجبه او ممكنه و الاول لا يمكن، و على الثاني يلزم التسلسل، و من هنا يكون الممكن عين الربط و الفقر بلا فرق بين الوجود الاول و الوجود الثاني، لأن وجود الممكن في كل آن بحاجه الى عله في هذا الآن، و على هذا فالتنجز معلول لوجود المنجز و هو يدور مداره حدوثا و بقاء، و الا لزم انفكاك المعلول

عن العله، فاذن تنجز التكليف فى كل آن بحاجه الى وجود المنجز فيه، و على ضوء هذا الاساس فاذا اجتمع فى آن واحد منجزان على تكليف الزامى، فلا يمكن ان يستند تنجزه فيه الى احدهما المعين لأنه ترجيح من غير مرجح، باعتبار ان نسبته الى كليهما على حد سواء و لا ترجيح للسابق فى التنجيز على اللاحق فى هذا الآن، و هذا نظير اجتماع علتين مستقلتين متسانختين على معلول واحد، لأن وجوده فى آن الاجتماع لا محاله مستند الى كليهما معا لا الى احدهما دون الأخرى، لأنه ترجيح من غير مرجح بعد ما كانت نسبه كليهما اليه فى هذا الآن نسبه واحده و لا أثر لسبق احدهما على الأخرى، فان التعاصر بين العله و المعلول من القضايا الاولى الوجدانيه.

لحد الآن قد تبين ان المنجزين اذا اجتمعا على تكليف الزامى واحد، كان تنجيزه مستندا الى كليهما معا بحيث يكون كل واحد منهما جزء العله لا تمامها.

و بعد ذلك يقع الكلام تاره على القول بالافتضاء و أخرى على القول بالعليه التامه، اما على القول بالافتضاء، فمره يكون المنجز السابق متمثلا فى العلم الاجمالى و أخرى فى الاماره و ثالثه فى الاصول العمليه الشرعيه.

اما الاول، فكما اذا علمنا اجمالا بنجاسه احد الانائين الشرقى او الغربى، ثم علمنا بملاقاه الاناء الثالث لأحدهما المعين و هو الاناء الشرقى مثلا و هذه الملاقاه تشكل علما اجماليا آخر و هو العلم الاجمالى اما بنجاسه الاناء الملاقى بالكسر او نجاسه الاناء الغربى، فاذن الاناء الغربى طرف لكلا العلمين الاجماليين و فى آن حدوث العلم الاجمالى الثانى و هو آن الملاقاه، فقد اجتمع

عليه منجزان احدهما العلم الاجمالي الاول و الآخر العلم الاجمالي الثاني، و التنجز في آن الاجتماع لا محاله يكون مستندا الي كليهما معا يعنى المجموع و كل واحد منهما جزء العله لا تمامها، و لا يمكن ان يكون مستندا الي احدهما المعين دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح بعد ما كانت نسبه كليهما اليه نسبه واحده، كما لا يمكن ان يكون مستندا الي كل واحد منهما بنحو الاستقلال بعد ما كانت العلتان من نسخ واحد، فان في مثل ذلك لا محاله يكون المؤثر المجموع، و اما استحاله اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي، فانما هي فيما اذا كانت العلتان المستقلتان متباينتين وجودا و ماهيه لا- فيما اذا كانتا متسانختين، و على هذا في المقام لا محاله يكون تنجيز التكليف المشكوك في الاناء الغربى في المثال مستندا الي كلا العلمين الاجماليين في آن الاجتماع و لا أثر لسبق احدهما على الآخر، و نتيجه ذلك هو وجوب الاجتناب عن الاناء الملاقى بالكسر و بالفتح معا، فاذن كما يجب الاجتناب عن الاناء الشرقى و الاناء الغربى كذلك يجب الاجتناب عن الاناء الثالث و هو الملاقى بالكسر، لأن اصله الطهاره فيه معارضه باصله الطهاره في الاناء الغربى، فما عن المشهور بين الاصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الاناء الملاقى بالكسر معللا بأن العلم الاجمالي الناشىء من الملاقاه لا أثر له، لأن احد طرفيه منجز بمنجز سابق و هو لا يقبل التنجيز مره أخرى، لا يمكن المساعده عليه لما عرفت من انه خلاف الضروره.

و اما على الثانى، فكما اذا قامت البيئه على نجاسه اناء معين فى الخارج كالاناء الشرقى، ثم علمنا اجمالا اما بنجاسته او نجاسه الاناء الغربى، و فى مثل

ذلك و ان اجتمع فى الاناء الشرقى منجزان احدهما السببى و الآخر العلم الاجمالى، الا- ان تنجزه مستند الى السببى على القول بالافتضاء كما هو محل الكلام دون العلم الاجمالى، على اساس ان تنجزه متوقف على مقدمه خارجيه و هى تعارض الاصول المؤمنه فى اطرافه، و سقوطها بالتعارض و عن البعض فللترجيح بلا- مرجح، بينما تنجز السببى له لا- يتوقف على شىء بل هو بالمباشره، و على هذا فحيث ان اصاله الطهاره فى الاناء الشرقى قد سقطت من جهه السببى، و تقديمها عليها بالحكومه على المشهور و بالقرينه على ما قويناه، فلا معارض حينئذ لأصاله الطهاره فى الاناء الغربى، فاذن لا مانع من جريانها فيه و بذلك ينحل العلم الاجمالى حكما.

و اما على الثالث - و هو ما اذا كان المنجز السابق متمثلا فى الاصل العملى - فكما اذا شككنا فى نجاسه الاناء الشرقى و كان مسبوقا بالنجاسه، و حينئذ نستصحب بقاء نجاسته، و بعد الاستصحاب نعلم اجمالا اما بنجاسته او بنجاسه الاناء الغربى، و فى مثل ذلك و ان كان المنجزان هما الاستصحاب و العلم الاجمالى قد اجتماعا فى الاناء الشرقى، الا ان الاستصحاب حيث انه مقدم على اصاله الطهاره، فبطبيعته الحال يستند تنجزه اليه لا الى العلم الاجمالى، باعتبار انه منحل حكما، اذ مادام استصحاب بقاء النجاسه فى الاناء الشرقى يجرى، فلا- تصل النوبه الى اصاله الطهاره فيه حتى تعارض اصاله الطهاره فى الاناء الغربى، لأنها محكومه بالاستصحاب اما بالحكومه او بالقرينه، فاذن لا مانع من جريان اصاله الطهاره فى الاناء الغربى لعدم المعارض لها، فان معارضها فى المسأله هو اصاله الطهاره فى الاناء الشرقى،

و المفروض انها محكومته بالاستصحاب فلا تجرى، و عليه فينحل العلم الاجمالي حكما، هذا كله على القول بالاقتضاء.

و اما على القول بالعليه التامه، فايضا يقع الكلام تاره فيما اذا كان المنجز السابق العلم الاجمالي و أخرى الاماره المعبره و ثالثه الاصل العملى.

اما على القول الاول، فكما اذا علمنا اجمالا بنجاسه احد الانائين الاسود او الابيض، ثم علمنا بملاقاه الاناء الثالث للاناء الابيض مثلا، و تشكل هذه الملاقاه العلم الاجمالي الآخرى بين الاناء الملقى و الاناء الاسود، و حينئذ فيكون الاناء الاسود موردا لاجتماع المنجزين عليه هما العلم الاجمالي الاول و العلم الاجمالي الثانى، و من الواضح ان المؤثر فيه فى آن الاجتماع كلا المنجزين معا، بحيث يكون كل منهما جزء العله لاتمامه، و لا يمكن ان يكون مستندا الى احدهما المعين دون الآخر لأنه ترجيح من غير مرجح، و لا الى السابق منهما اذ لا- أثر للسبق فى المقام، لأن المعلول فى كل آن بحاجه الى العله فى ذاك الآن، و لا يكفى وجودها قبل هذا الآن لوجود المعلول فيه و الا لزم انفكاك المعلول عن العله و هو مستحيل، و لا فرق فى هذا الفرض بين القولين فى المسأله، فانه على كلا القولين يجب الاجتناب عن الاطراف الثلاثه جميعا، فما عن المشهور من ان العلم الاجمالي الثانى لا يكون منجزا، باعتبار ان احد طرفيه متنجز بمنجز سابق و هو العلم الاجمالي الاول لا يمكن المساعده عليه كما تقدم، غايه الامر ان التنجيز على القول بالاقتضاء مستند الى تساقط الاصول المؤمنه، و اما على القول بالعليه فهو مستند الى العلم الاجمالي مباشره.

و اما على الثانى، و هو ما اذا كان المنجز السابق متمثلا فى الاماره كالبينه او نحوها، فلا وجه لتقديم الاماره على العلم الاجمالى فى موردها، و السبب فى ذلك هو ان العلم الاجمالى منجز للتكليف المعلوم بالاجمال فى اطرافه مباشره و بنحو العله التامه، و لا يمكن جعل الاصل المؤمن فيها ثبوتا لا- كلا و لا بعضا، فاذا قامت البينه على نجاسه الاناء الشرقى ثم علمنا اجمالا بنجاسته او نجاسه الاناء الغربى، ففى مثل ذلك حيث ان تنجيز العلم الاجمالى للتكليف المعلوم بالاجمال بالمباشره و بنحو العليه التامه فى كلا طرفيه، فيكون تنجيز نجاسه الاناء الشرقى مستندا الى كل من البينه و العلم الاجمالى معا فى آن اجتماعهما عليه، و لا يمكن ان يكون مستندا الى احدهما المعين دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح بعد ما كانت نسبه كليهما اليه على حد سواء.

و ان شئت قلت، ان العلم الاجمالى بما انه لا ينحل بالاماره لا الانحلال الحقيقى فانه واضح، و لا الحكمى لأنه متوقف على كون الاماره مانعه عن تنجيزه و هذا خلف فرض كونه عله تامه للتنجيز، نعم مانعيتها عن التنجيز انما تتصور على القول بالاقتضاء، فانه على هذا القول يتوقف تنجيز العلم الاجمالى على سقوط الاصول المؤمنه فى اطرافه بالتعارض و بالترجيح من غير مرجح، و اما اذا فرض ان الاصل المؤمن لا- يجرى فى احد طرفيه لسبب او آخر، فلا- مانع من جريانه فى الطرف الآخر و به ينحل العلم الاجمالى حكما، و حيث ان الاصل المؤمن فى مورد البينه على ضوء هذا القول أى القول بالاقتضاء ساقط من جهه البينه كما مر، فلا مانع حينئذ من جريان الاصل المؤمن فى الاناء الغربى لعدم المعارض له فينحل العلم الاجمالى عندئذ حكما.

فالتنتيجه، ان الثمره تظهر بين القولين فى هذا الفرض، فانه على القول بالعليه التامه مؤثر و البينه القائمه على احد طرفيه لا تمنع عن تنجيزه طالما ظل ثابتا و غير منحل، و المفروض انه غير منحل فى المقام لا حقيقه كما هو ظاهر و لا حكما لعدم فرض جريان الاصل المؤمن فى احد طرفيه، لأن جريانه خلف فرض انه عليه تامه للتنجيز، و اما على القول بالاقتضاء، فحيث ان تنجيزه يتوقف على تعارض الاصول المؤمنه فى اطرافه و تساقطها بالتعارض فلا يكون تعارض فى المقام، لأن الاصل المؤمن فى مورد البينه و هو الاناء الشرقى ساقط من جهه تقديم البينه عليه، و حينئذ فلا معارض للاصل المؤمن فى الاناء الغربى.

و من هنا يظهر ان ما هو المشهور بين الاصوليين من ان التكليف المنجز لا يقبل التنجز مره أخرى و ان كان صحيحا بحسب الكبرى، الا ان المقام ليس من صغريات هذه الكبرى.

و اما على الثالث - و هو ما اذا كان المنجز السابق الاصل العملى - فانه اذا شك فى بقاء نجاسه الاناء الابيض مثلا، ففى مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء نجاسته، و بعد الاستصحاب علم اجمالا اما بنجاسته او نجاسه الاناء الاسود، و فى مثل ذلك يكون العلم الاجمالى منجزا على القول بالعليه، اذ لا يمكن تصور المانع عن تنجيزه، لأنه خلف فرض كونه عليه تامه له، و فى آن اجتماع الاستصحاب مع العلم الاجمالى، يكون التنجز مستندا الى كليهما معا لا الى احدهما دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح، فاذن يكون العلم الاجمالى منجزا للنجاسه فى مورد الاستصحاب ايضا، و لا يمكن ان

يكون الاستصحاب مانعا عن تنجيذه، اذ لا يتصور المانع عنه بعد فرض كونه عله تامه له الا اذا فرض انه موجب لانحلاله حقيقه، و المفروض انه لا يوجب ذلك، و اما الانحلال الحكمي فهو منوط بكون الاستصحاب مانعا عن جريان اصاله الطهاره في مورده مع ثبوت المقتضى لها، و هذا انما يتم على القول بالاقضاء، و اما على القول بالعليه فلا مقتضى لجريانها فيه، و فرض جريانها في نفسها و سقوطها بالاستصحاب، خلف فرض انه عله تامه للتنجيز.

ص: ١٢١

(تذكير): اذا كان العلمان الاجماليان مشتركان في طرف واحد

ان العلمين الاجماليين اذا كانا مشتركين في طرف واحد فيتصوران على صور:

الاولى: ان يكونا معاصرين علما و معلوما.

الثانية: ان يكون احدهما متقدما على الآخر علما و معلوما.

الثالثة: ان يكون احدهما متقدما على الآخر معلوما سواء أكان مقارنا معه علما ام متأخرا عنه كذلك.

الرابعة: عكس ذلك، بأن يكون متقدما على الآخر علما سواء أكان مقارنا معه معلوما ام متأخرا عنه كذلك.

اما الصورة الاولى: فكما اذا علم اجمالا بنجاسه احد الانائين الشرقي او الغربي، و في نفس الوقت علم ايضا بنجاسه الاناء الشرقي او الاناء الشمالي، و في مثل ذلك يكون الاناء الشرقي موردا لكلا العلمين الاجماليين المعاصرين علما و معلوما، و من هذا القبيل ما اذا علم اجمالا بنجاسه احد الانائين الاسود او الابيض، و في نفس الوقت علم بملاقاه الاناء الاصفر للاناء الاسود، و العلم الاجمالي الحادث من الملاقاه في عرض العلم الاجمالي الاول و معاصر له علما و معلوما، و في مثل ذلك قد اجتمع العلماء الاجماليان على الاناء الشرقي في المثل الاول و على الاناء الاسود في المثل الثاني، و من الواضح ان المؤثر في آن الاجتماع كلا العلمين الاجماليين بنحو يكون كل واحد منهما جزء العله لا تمامها، و لا يمكن ان يكون المؤثر احدهما المعين

دون الآخر لأنه ترجيح من غير مرجح، فاذن لا- محاله يكون المؤثر هو المجموع، و عليه فيجب الاجتناب عن الاناءات الثلاثة جميعا فى كلا المثالين بلا فرق فى ذلك بين القولين فى المسأله.

فالتبجيه، انه لا- شبهه فى ان المؤثر فى هذه الصوره كلا- العلمين الاجماليين المعاصرين علما و معلوما، و لا يمكن اسناد تنجز التكليف فى الطرف المشترك الى احدهما فقط، و لا ينطبق على هذه الصوره ما هو المشهور فى الالسنه من ان المنجز لا يقبل التنجز مره أخرى، و ذلك لفرض ان التكليف فى الطرف المشترك لم يتنجز بأحد العلمين الاجماليين اولاً، لعدم سبق احدهما على الآخر زماناً، و لهذا التزم المشهور بوجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر كالملاقى بالفتح فى هذه الصوره.

و اما الصوره الثانيه: و هى ما اذا كان احد العلمين الاجماليين متقدما علما و معلوما على العلم الاجمالي الآخر، فقد ذهبت مدرسه المحقق النائينى (قده) الى ان العلم الاجمالي المتأخر ينحل بالعلم الاجمالي المتقدم، على اساس ان من شروط تنجز العلم الاجمالي ان لا- يكون احد طرفيه منجزا بمنجز سابق و الا- فلا أثر له، لأن تأثيره منوط بأن يكون متعلقا بالتكليف الفعلى القابل للتنجز على كل تقدير، و نأخذ لذلك مثالين:

المثال الاول، ما اذا علمنا اجمالا بنجاسه احد الانائين الشرقى او الغربى فى يوم الخميس، ثم علمنا يوم الجمعة بوقوع النجاسه اما فى الاناء الشرقى او الاناء الشمالى، و فى مثل ذلك لا- يكون العلم الاجمالي المتأخر علما بالتكليف القابل للتنجز على كل تقدير، لأن النجاسه المعلوم وقوعها

فى احد الانائىن ان كانت واقعه فى الاناء الشرقى؁ فلا أثر لها و لا يوجب تكليفا جديدا؁ و ان كانت واقعه فى الاناء الشمالى؁ و ان كان لوقوعها فيه أثر الا- انه غير معلوم؁ و الخلاصه انه لا علم اجمالا بالتكليف الفعلى القابل للتنجيز على كل تقدير؁ و لهذا يكون وجوده كالعدم حتى على القول بالعليه؁ لأن العلم الاجمالى انما يكون عله تامه للتنجيز اذا تعلق بالتكليف القابل له على كل تقدير؁ و اما اذا تعلق بالتكليف غير القابل له على كل حال؁ فلا يكون عله تامه؁ هذا لا من جهه القصور فيه بل من جهه ان المحل غير قابل لذلك؁ لأن من شروط تأثير العله فى المعلول؁ قابليه المعلول للتأثير و الا- فلا تأثير لها فيه؁ فالنتيجه ان العلم الاجمالى المتأخر حيث انه لم يتعلق بالتكليف الفعلى القابل للتنجيز على كل حال؁ فلا أثر له بلا فرق فى ذلك بين القولين فى المسأله.

المثال الثانى؁ ما اذا علمنا اجمالا بنجاسه احد الانائىن الاسود او الابيض؁ ثم بعد فتره من الزمن علمنا بملاقاه الاناء الاصفر للاناء الاسود مثلا؁ و هذه الملاقاه تشكل علما اجماليا جديدا و هو العلم الاجمالى اما بنجاسه الاناء الاصفر او الاناء الابيض و لا أثر لهذا العلم الاجمالى؁ لأنه لم يتعلق بالتكليف القابل للتنجيز على كل تقدير؁ لأن التكليف ان كان متعلقا بالاناء الابيض؁ فهو منجز بمنجز سابق فلا- يقبل التنجز مره ثانيه؁ و عليه فالعلم الاجمالى الثانى المتأخر عن العلم الاجمالى الاول علما و معلوما؁ لم يتعلق بالتكليف القابل للتنجيز على كل تقدير و لهذا لا أثر له؁ و لا فرق فى ذلك بين القول بالاقتضاء و القول بالعليه التامه؁ فان معنى العليه التامه انه لا يمكن

فرض وجود مانع عن تأثيره و تنجيزه للتكليف المعلوم بالاجمال فى اطرافه بأن يكون التكليف قابلا- للتنجيز مطلقا و على كل حال، و اما اذا لم يكن كذلك، فالمقتضى للتأثير و التنجيز غير تام، لأن تماميته منوطه بأن يكون التكليف المعلوم بالاجمال قابلا للتأثير و التنجيز، باعتبار ان العله التامه مؤلفه من المقتضى و الشرط المصحح لفاعليه المقتضى و المتمم لقابليه المحل و عدم المانع، و مع فقد شىء منها فالعله التامه غير موجوده.

و فى المقام اذا كان العلم الاجمالى موجودا و المعلوم بالاجمال قابلا- للتأثير و التنجيز، فلا- يمكن فرض وجود مانع عن تأثيره كجريان الاصل المؤمن فى بعض اطرافه، لأنه خلف فرض كونه عله تامه له، و أما اذا لم يكن التكليف المعلوم بالاجمال قابلا للتأثير و التنجيز مطلقا و على كل تقدير، فلا يكون المقتضى للتأثير و التنجيز موجودا، هذا نظير ما اذا علم اجمالا اما بنجاسه هذا الاناء او طهاره ذاك الاناء، فانه لا- أثر لهذا العلم الاجمالى، اذ انه ليس علما بالتكليف القابل للتنجيز على كل تقدير، و عليه فالقصور ليس فى العلم بل فى المعلوم فانه غير قابل للتنجيز.

و الخلاصه ان العلم الاجمالى المتأخر زمنا عن العلم الاجمالى الاول علما و معلوما و ان كان موجودا صورته الا انه لا أثر له، لأنه انما يكون مؤثرا اذا كان المعلوم بالاجمال قابلا- للتأثير و التنجيز فى المرتبه السابقه، و الا فلا يعقل ان يكون مؤثرا، و لا فرق فى ذلك بين القول بالافتضاء و القول بالعليه التامه هذا.

و الحقت مدرسه المحقق النائيني (قده) (١) الصورة الثالثه بالصوره الثانيه، و هي ما اذا كان المعلوم بالاجمالي فى العلم الاجمالي الثانى متقدما زمنا على المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالي الاول، و ان كان زمان حدوث العلم به متأخرا عن زمان حدوث العلم فى الاول، كما اذا علمنا اجمالا يوم الجمعه بوقوع قطره دم فى احد الانائين الاسود او الابيض، ثم علمنا اجمالا يوم السبت بنجاسه هذا الاناء الاسود او الاصفر فى يوم الخميس، و عليه فرمان المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالي الثانى يوم الخميس، و زمان المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالي الاول يوم الجمعه، و ان كان زمان حدوث العلم فى الثانى متأخرا عن زمان حدوث العلم فى الاول، و فى مثل ذلك قالت ان العلم الاجمالي الاول ملغى و لا أثر له، و قد أفادت فى وجه ذلك ان العلم الاجمالي الثانى الحادث يوم السبت منجز لمعلومه من يوم الخميس، لأن العلم قد يتعلق بأمر مقارن و قد يتعلق بأمر متقدم و قد يتعلق بأمر متأخر، فاذا تعلق بأمر متقدم كهذا المثال، كان منجزا له فى ظرفه، و على هذا فنجاسه الاناء الاسود على تقدير ثبوتها منجزه فى يوم الخميس، فاذا لا- أثر للعلم الاجمالي الاول الحادث يوم الجمعه، لأنه لم يتعلق بتكليف قابل للتنجز على كل تقدير، اذ النجس ان كان الاناء الابيض فهو و ان كان منجزا له و لكن نجاسته غير معلومه، و ان كان الاناء الاسود، فانه غير قابل للتنجز، لأن المنجز لا يقبل التنجز مره ثانيه.

و ان شئت قلت، ان العلم الاجمالي الحادث يوم الجمعه الذى هو متأخر

ص: ١٢٦

١- (١) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٦٣.

معلوما عن العلم الاجمالي الحادث يوم السبت و متقدم عليه علما، مما لا أثر له و ان وجوده كالعدم، لأن قطره الدم المعلوم وقوعها اجمالا- يوم الجمعة بأحد الانائين الاسود او الابيض، ان كانت واقعه في الاناء الاسود، فلا أثر له لوجوب الاجتناب عنه على الفرض من يوم الخميس، فاذن وقوعها فيه لا يوجب تكليفا جديدا الا اذا كان له أثر زائد و المفروض عدمه، و ان كانت واقعه في الاناء الابيض، فهو و ان كان له أثر و لكن وقوعها فيه غير معلوم، فالنتيجة ان العلم الاجمالي لم يتعلق بالتكليف القابل للتنجز على كل تقدير، و قد مر أنه لا فرق في ذلك بين القولين في المسألة.

و من ذلك يظهر انه لا- أثر لتقدم زمان احد العلمين الاجماليين على الآخر دون معلومه، فاذا فرضنا انهما يكونا معاصرين في المعلوم زمانا فلا أثر لتقدم زمان أحدهما على زمان الآخر.

الى هنا قد تبين ان العلمين الاجماليين المشتركين في طرف اذا كانا معاصرين في المعلوم بالاجمال، كان كلاهما مؤثرا و منجزا له في حال الاجتماع على الطرف المشترك، و اما اذا كانا مختلفين في المعلوم بأن يكون المعلوم بالاجمال في احدهما متقدما زمنا على المعلوم بالاجمال في الآخر، فلا أثر له و يكون وجوده كالعدم، و ان كان زمان حدوث علمه متقدما على زمان حدوث علم الاول كالمثال المتقدم، فاذن الميزان في عدم تنجيز العلم الاجمالي المتأخر، تأخر معلومه الاجمالي لا تأخر حدوث علمه.

و لنا تعليقان على ذلك:

اما التعليق الاول: فلأن ما ذكره (قده) من ان العلم الاجمالي المتأخر

عن العلم الاجمالي الاول اذا كان متأخرا عنه معلوما و علما او معلوما فحسب، فهو ينحل بالعلم الاجمالي الاول و يصبح ملغيا و بلا- أثر، باعتبار ان الكلام فى تنجيز العلم الاجمالي اذا كان متعلقه التكليف القابل للتنجز على كل تقدير، و اما اذا كان متعلقه غير قابل للتنجز على كل تقدير، فهو خارج عن محل الكلام و لا يمكن المساعدة عليه، و ذلك لما تقدم من ان المعلوم يدور مدار علته حدوثا و بقاء، و لا يمكن بقاء المعلول بدون بقاء العله، و الا لزم انفكاك المعلول عن العله و هو مستحيل، حيث ان مبدأ التعاصر بين العله و المعلول من المبادئ الاولى الضرورية، كيف فان المعلول عين الربط بالعله لا انه ذات له الربط فلا يعقل انفكاكه عنها، و الا- لزم خلف فرض انه عين الربط بها، و فى المقام حيث ان التنجز معلول للمنجز و هو العلم الاجمالي و يدور مداره وجودا و عدما فى كل آن، فلا- يعقل بقاء التنجز بعد زوال العلم، و من هنا اذا انحل العلم الاجمالي زال تنجزه ايضا، لأستحاله بقاء المعلول بعد زوال العله، و على ضوء ذلك اذا اجتمع منجزان فى آن واحد على وجوب شىء، فبطبيعته الحال كان تنجزه فيه مستندا الى كليهما معا، و لا يمكن ان يكون مستندا الى احدهما المعين دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح، كما انه لا يمكن ان يكون مستندا الى العلم الاجمالي الاسبق، ضروره ان استناده اليه يستلزم احد المحذورين، اما ان المعلول فى بقائه لا يحتاج الى العله او تأثير المعدوم فى الوجود و كلاهما مستحيل، و على هذا فحيث ان الاناء الشرقى فى المثال الاول طرف لكلا العلمين الاجماليين، فبطبيعته الحال يكون المؤثر فى تنجزه فى آن الاجتماع كليهما معا، بحيث يكون كل منهما جزء العله لا

تمامها، لوضوح ان العلتين المتسانختين اذا اجتمعتا على معلول واحد، كان المؤثر فيه مجموعهما من حيث المجموع و كل واحده منهما جزء العله لا- تمامها، على اساس ان نسبه المعلول الى كل منهما نسبه واحده، فلا يمكن ان يكون مستندا الى احدهما دون الأخرى، لأنه ترجيح من غير مرجح، و ما نحن فيه من هذا القبيل، لأن نسبه تنجز الاناء الشرقى الى كل واحد من العلمين الاجماليين نسبه واحده، فلا- يمكن ان يكون مستندا الى احدهما المعين دون الآ-خر، و فى المثال الثانى يكون الاناء الاسود طرفا لكلا العلمين الاجماليين، و حينئذ فبطبيعه الحال يكون تنجزه فى اجتماعهما عليه مستندا الى مجموعهما و يكون كل واحد منهما جزء العله لا تمام العله.

و بكلمه، ان ما ذكره المحقق النائنى (قده) فى المقام مبنى على ان نجاسه الاناء الشرقى فى المثال الاول و الاناء الاسود فى المثال الثانى منجزه بالعلم الاجمالى السابق، و لا أثر للعلم الاجمالى اللاحق بالنسبه الى تنجزها، و وقوع النجاسه فيه لم يحدث تكليفا جديدا.

و لكن عرفت ان هذا المبنى خاطئ جدا، لأن مرجعه الى ان الاشياء فى حدوثها بحاجه الى عله لا- فى بقائها، و هذا خلاف الضروره و الوجدان، اذ كيف يعقل ان المعلول ينفك عن العله مع انه عين الربط بها ذاتا و حقيقه و من مراتب وجودها النازله، و من هنا يكون التنجز عين الربط بالمنجز و يتولد منه و من مراتب وجوده النازله، و لهذا قد صرح هو (قده) و غيره ان العلم الاجمالى اذا انحل و زوال عن الجامع، زال تنجزه ايضا و لا يعقل بقاءه بعد انحلاله و زواله.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هى ان العلم الاجمالى

اللا-حق في آن حدوثه قد اجتمع مع العلم الاجمالي السابق في احد طرفيه، و من الطبيعي ان تنجزه مستند الى كلا-العلمين الاجماليين في هذا الآن، على اساس ان نسبته اليهما على حد سواء، كما هو الحال في جميع موارد اجتماع علتين مستقلتين متسانختين على معلول واحد، لأن المؤثر فيه المجموع من حيث المجموع لا-الجميع، لأستحاله صدور معلول واحد عن علل متعددة، و كذلك تنجز التكليف في الطرف المشترك مستند الى المجموع من حيث هو لا الى الجميع بنفس الملاك.

و اما التعليق الثاني: فمع الاغماض عن التعليق الاول و تسليم ان العلم الاجمالي المتأخر لا- يكون منجزا و مؤثرا في الطرف المشترك بينه و بين العلم الاجمالي الاول، الا- انه لو تم فانما يتم فيما اذا كان العلم الاجمالي المتأخر متأخرا عنه علما و معلوما، كما اذا علمنا اجمالا- بنجاسه احد الاناثين الشرقي او الغربي يوم الخميس ثم في يوم الجمعة علمنا بملاقاه اناء زيد مع الاناء الشرقي، و يتولد من هذه الملاقاه العلم الاجمالي الثاني و هو متأخر عن العلم الاجمالي الاول علما و معلوما زمانا، و اما اذا كان العلم الاجمالي متأخرا عن العلم الاجمالي الآخر معلوما فقط، و اما علما فيكون متقدما عليه فلا يتم ما افاده (قده)، كما اذا علمنا اجمالا- يوم الجمعة بنجاسه احد الاناثين الاسود او الابيض، ثم علمنا اجمالا يوم السبت اما بنجاسه اناء زيد او الاناء الابيض يوم الخميس، و في مثل ذلك يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الثاني مقدم على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الاول، و اما علما فهو مقدم على الثاني، فما ذكرته مدرسه المحقق النائيني (قده) لا يتم في مثل هذا الفرض و ان قلنا بانه قام في الفرض الاول، و ذلك لأن العلم الاجمالي الحادث يوم

السبت و ان كان متعلقه نجاسه احد الانائين يوم الخميس، الا ان تنجيزه تلك النجاسه يكون من الآن أى من يوم السبت لا من يوم الخميس، و الا- لزم انفكاك الأثر عن المؤثر و المعلول عن العله، اذ لا- يعقل ان يكون العلم الاجمالي حادثا يوم السبت و معلوله و هو التنجز حادثا يوم الخميس أى قبل يومين من حدوثه، بدهاه انه لا يتصور ان يكون المعلول حادثا قبل حدوث العله، و الا- لزم خلف فرض انه معلول لهما، فتنجز نجاسه احد الانائين يوم الخميس لا يمكن ان يكون معلولا للعلم الاجمالي الحادث يوم السبت و أثرا له، فاذن لا محاله يكون تنجزها من الآن أى يوم السبت، و عليه فيكون المعلوم بالاجمال فيه متأخرا عن المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالي الحادث يوم الجمعه، لأن المقدم انما هو ذات المعلوم بالاجمال، و من الواضح انه لا أثر لتقدم ذاته، لأن الكلام انما هو فى تقدم المعلوم بالاجمال بوصفه العنوانى، باعتبار ان الاثر مترتب عليه لا على ذاته، و المفروض ان نجاسه احد الانائين يوم الخميس انما تتصف بوصف المعلوم بالاجمال من يوم السبت، فيكون ظرف الاتصاف يوم السبت و ظرف ذات المعلوم بالاجمال يوم الخميس، لوضوح انها لا يمكن ان تتصف بهذا الوصف العنوانى الا من يوم السبت أى من حين حدوث العلم الاجمالي، و على هذا فلا- يعقل ان يكون العلم الاجمالي الحادث يوم السبت بنجاسه احد الانائين يوم الخميس مؤثرا و منجزا لها من يوم الخميس و الا لزم احد محذورين:

اما وجود المعلول قبل وجود العله و الأثر قبل وجود المؤثر او تأثير المعدوم فى الموجود، لفرض ان العلم الاجمالي معدوم يوم الخميس فكيف يكون مؤثرا، فاذن ثبوت التنجز يوم الخميس مع عدم وجود المنجز له،

يستلزم وجود المعلول بلا عله او تأثير المعدوم في الموجود و كلاهما محال، و من هنا قلنا في باب عقد الفضولي ان امضاء العقد السابق انما يتحقق من حين تحقق الاجازه و صدورها من المالك، و لا يعقل اتصافه بالاجازه المتأخره من حين وقوعه، ضروره ان العقد انما يصبح ممضيا من حين الاجازه، فانه من هذا الحين يتصف بالامضاء و يترتب عليه آثار الصحة لا من حين وقوعه و صدوره في الخارج، و الا- لزم احد محذورين، اما وجود المعلول قبل وجود العله، لأن عله اتصاف العقد السابق بالامضاء هي الاجازه المتأخره، فلو اتصف به من زمن وقوعه فيه لزم هذا المحذور، او تأثير المعدوم في الموجود و كلاهما محال، فاذن لا محاله يكون اتصافه به من حين الاجازه، فالسابق على الاجازه انما هو ذات الممضى و هو العقد، و اما اتصافه بالوصف العنواني و هو وصف الامضاء، فهو مقارن للاجازه و من حينها، و لهذا قلنا ان الصحيح في مسأله الاجازه في عقد الفضولي النقل لا الكشف.

الى هنا قد تبين ان الصحيح في العلمين الاجماليين المشتركين في ظرف هو أن المؤثر فيه كلا العلمين معا، بلا فرق بين ان يكونا معاصرين علما و معلوما او يكون احدهما متقدما على الآخر علما و معلوما او التفصيل بينهما، بان يكون احدهما سابقا على الآخر معلوما و الآخر سابقا عليه علما، لأن المؤثر و المنجز في جميع هذه الصور الثلاث في الطرف المشترك كلا العلمين الاجماليين بنحو المجموع بدون أى امتياز لأحدهما على الآخر فيه.

و اما الصورة الرابعه: و هي ما اذا كان احد العلمين الاجماليين متقدما زمنا على العلم الاجمالي الآخر علما فقط، و اما معلوما فقد يكون معاصرا

لمعلومه و قد يكون متأخرا عنه، فقد ذكر السيد الاستاذ (قده) (1) ان العلم الاجمالي المتأخر عن العلم الاجمالي الآخر علما ينحل به حكما، كما اذا علمنا اجمالا- يوم الخميس بنجاسه احد الانائن الشرقى او الغربى، ثم فى يوم الجمعة علمنا بملاقاه اناء زيد للاناء الشرقى، و يتولد من هذه الملاقاه علم اجمالى اما بنجاسه اناء زيد او نجاسه الاناء الغربى، و فى مثل ذلك ينحل العلم الاجمالى الحاصل يوم الجمعة بالعلم الاجمالى الاول حكما، بلا فرق فى ذلك بين ان يكون زمان الملاقاه و هو زمان المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الثانى يوم الجمعة ايضا او يكون زمانها يوم الخميس، و قد افاد فى وجه ذلك ان تنجيز العلم الاجمالى على القول بالاقتضاء يتوقف على تعارض الاصول المؤمنه و تساقطها من جهه المعارضه، و على هذا فحيث ان الاصول المؤمنه تتعارض فى اطراف العلم الاجمالى السابق كأصالة الطهاره فى الاناء الشرقى، فانها معارضه لأصالة الطهاره فى الاناء الغربى فتسقطان معا فيكون العلم الاجمالى منجزا.

و ان شئت قلت، ان جريان الاصله فى كلا الانائن معا لا يمكن، لأستلزامه الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، و جريانها فى كل واحد منهما معارض مع جريانها فى الآخر فيسقطان بالمعارضه، و جريانها فى احدهما المعين دون الآخر للترجيح من غير مرجح، فاذا كان العلم الاجمالى السابق منجزا، و اما العلم الاجمالى المتأخر، فحيث ان الاصل المؤمن قد سقط فى احد طرفيه و هو الاناء الشرقى من جهه المعارضه مع الاصل

ص: ١٣٣

المؤمن فى الاناء الغربى على اساس العلم الاجمالى السابق، فلا- يمكن تنجزه به، لأن المنجز لا- يقبل التنجز مره ثانيه، و لهذا يكون العلم الاجمالى المتأخر فى حكم المنحل فلا أثر له، فاذن لا مانع من جريان الاصل المؤمن و هو اصاله الطهاره فى الاناء الملاقى و هو اناء زيد فى المثال، و قد تقدم ان الاصل المؤمن اذا لم يجر فى احد طرفى العلم الاجمالى بسبب او آخر، فلا مانع من جريانه فى الطرف الآخر، فاذا جرى فيه، انحل العلم الاجمالى حكما.

و على الجملة ان تنجز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه فى طول سقوط الاصول المؤمنه فى اطرافه بالمعارضه، فاذا سقطت تنجز التكليف المحتمل فى كل طرف من اطرافه، و المنجز له مباشره هو احتمال بعد سقوط الاصول المؤمنه فيها، و حيث ان اصاله الطهاره فى كلا- طرفى العلم الاجمالى السابق قد سقطت من جهه المعارضه، فيكون احتمال التكليف فى كل طرف من اطرافه منجزا، و على هذا ففى المثال حيث قد تنجزت نجاسه كل من الاناء الشرقى و الاناء الغربى بالاحتمال المقرون بالعلم الاجمالى بعد سقوط اصاله الطهاره فيهما بالمعارضه، فلا يكون للعلم الاجمالى المتأخر أثر بالنسبه الى الطرف المشترك، لفرض انه تنجز قبل حدوث العلم الاجمالى المتأخر و المتنجز لا يقبل التنجز مره أخرى، و لهذا يكون العلم الاجمالى المتأخر بلا أثر و فى حكم العدم.

و الجواب عن ذلك قد ظهر مما تقدم، لأن ما ذكره (قده) من ان التكليف فى الطرف المشترك على تقدير ثبوته قد تنجز بالعلم الاجمالى السابق بعد سقوط الاصل المؤمن فيه بالمعارضه من جهه و الترجيح بلا مرجح من جهه

أخرى، و بعد تنجزه لا- أثر للعلم الاجمالي المتأخر بالنسبه اليه أى الى الطرف المشترك، معللا- بان المنجز لا يقبل التنجيز مره أخرى، قد ظهر جوابه مما تقدم، لأنه (قده) ان اراد بذلك ان العلم الاجمالي السابق بحدوثه يوجب التنجز حدوثا و بقاء، فقد تقدم انه غير معقول و مخالف للضروره و الوجدان، لأن المعلول يدور مدار علته حدوثا و بقاء، فلا يعقل بقاء المعلول مع انتفاء العله، و ان اراد به ان العلم الاجمالي السابق فى آن اجتماعه مع العلم الاجمالي المتأخر على الطرف المشترك منجز له بملاك سبقه دون العلم الاجمالي المتأخر، فيرد عليه ان اسناد التنجيز اليه ترجيح بلا مرجح، لوضوح ان نسبتبه الى كليهما على حد سواء و لا أثر للسبق و لا دخل له فى عليته فى آن الاجتماع، ضروره ان العلم الاجمالي فى كل آن عله للتنجز فيه و لا يمكن ان يكون العلم فى الآن الاول عله للتنجز فى الآن الثانى، لأستلزام ذلك احد محذورين، الاول بقاء المعلول مع انتفاء العله، الثانى ان يكون المؤثر عدم العله و كلاهما مستحيل، فاذن سقوط الاصل المؤمن فى آن الاجتماع مستند الى كليهما معا، نعم انه قبل هذا الآن مستند الى العلم الاجمالي السابق، باعتبار ان سقوطه فى كل آن بحاجه الى وجود عله فى هذا الآن.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) فى المقام لا يمكن المساعده عليه اصلا.

ثم ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) فى المقام يختلف عما ذكره السيد الاستاذ (قده) فى نقطتين:

النقطه الاولى: ان المحقق النائيني (قده) قد بنى فى المقام ان انحلال العلم

الاجمالي المتأخر بالعلم الاجمالي السابق حقيقي لا حكمي، و اما السيد الاستاذ (قده) قد بنى على ان انحلاله به حكمي لا حقيقي، و الوجه في ذلك هو ان نظر المحقق النائيني (قده) الى ان منشأ العلم الاجمالي المتأخر و سببه لا يوجب حدوث تكليف جديد على كل تقدير، و انما يوجب حدوث تكليف على تقدير دون تقدير آخر، فلذلك لا يكون العلم الاجمالي المتأخر علما بالتكليف الجديد على كل حال، و لهذا يكون لاغيا و منحلا حقيقه و واقعا، بمعنى انه ليس هنا علم اجمالي بالتكليف على كل تقدير حتى يكون منجزا بنحو الاقتضاء او العله التامه.

و اما نظر السيد الاستاذ (قده) الى ان العلم الاجمالي المتأخر متعلق بالجامع بين التكليف الجديد و التكليف الذي يكون طرفا للعلم الاجمالي السابق، و على هذا فانه علم بالتكليف على كل تقدير، و لكن حيث ان الاصل المؤمن قد سقط في احد طرفيه و هو الطرف المشترك، فلا- مانع من جريانه في الطرف الآخر، فاذا جرى انحلال العلم الاجمالي حكما لا حقيقه، هذا هو الفارق بينهما و ان كانت النتيجة واحده.

النقطه الثانيه: ان المحقق النائيني (قده) اناط انحلال العلم الاجمالي المتأخر بالعلم الاجمالي السابق بتأخر معلومه الاجمالي عن معلومه كذلك و ان كان متقدما عليه علما فضلا عن كونه معاصرا له، و اما السيد الاستاذ (قده) فقد اناط انحلال العلم الاجمالي المتأخر بالعلم الاجمالي السابق بتأخره عنه علما و ان كان متقدما عليه معلوما.

فالتتيجه فى نهايه المطاف ان ما ذكره المحقق النائينى و السيد الاستاذ (قدهما) غير تام.

فالصحيح هو ما ذكرناه من ان العلم الاجمالى المتأخر لا ينحل بالعلم الاجمالى السابق لا حقيقه و لا حكما، و عليه فله دخل فى تنجيز الطرف المشترك فى آن حدوثه و هو آن اجتماعه مع العلم الاجمالى السابق، و من هنا لا- فرق بين ان يكون العلمان الاجماليان المشتركان فى احد طرفيهما معاصرين او لا.

الشرط الثالث(1): قيل ان تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه مشروط بكون المكلف قادرا على المخالفه القطعيه العمليه، و اما اذا لم يكن قادرا عليها فلا يكون منجزا له هذا.

و غير خفى ان هذا الشرط ليس شرطا آخر فى مقابل الشرط الاول و هو تعلق العلم الاجمالى بالتكليف الفعلى على كل تقدير، و ذلك لأن احد طرفى العلم الاجمالى اذا خرج عن قدره المكلف لم يكن التكليف فعليا على كل حال، لأن فعليه التكليف منوطه بالقدره على امتثاله، و مع العجز عنه لا- يعقل ان يكون فعليا و الا- لزم التكليف بغير المقدور، فاذن مع عدم القدره لا- علم بالتكليف الفعلى مطلقا سواء أ كان فى هذا الطرف او ذاك الطرف.

فالتتيجه، ان هذا الشرط ليس شرطا آخر فى مقابل الشرط الاول بل هو من افراده، و يأتى توضيحه بأكثر من ذلك فى الشبهه غير المحصوره.

ص: ١٣٧

النقطه الاولى: ان انحلال العلم الاجمالي بقيام الاماره المعتبره يكون بأحد نحوين:

الاول، ان هذا الانحلال انحلال حقيقى تعبدا لا حقيقه، يعنى ان زوال العلم الاجمالي عن الجامع يكون بالتعبد لا بالحقيقه.

الثانى ان هذا الانحلال، انحلال حكمى لا- حقيقى تعبدا، و النحو الاول يظهر من المحقق النائنى (قده)، و لكنه لا يرجع الى معنى محصل كما تقدم، و اما الثانى و هو الانحلال الحكمى فهو الصحيح، لانه ينسجم مع جميع الاقوال فى حجيه الامارات.

النقطه الثانيه: ان انحلال العلم الاجمالي بالاماره يتوقف على ان تكون لها دلالة التزاميه، بأن تدل بالمطابقه على تعيين المعلوم بالاجمال فى الطرف الذى قامت عليه و بالالتزام على نفيه عن الطرف الآخر، هذا فيما اذا كان المعلوم بالاجمال متخصصا بخصوصيه متميزه فى الواقع و كان لسان الاماره لسان التعيين، و اما اذا لم تكن لها دلالة التزاميه، كما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال متخصصا بخصوصيه متميزه فى الواقع او كان و لكن لم يكن لسان الاماره لسان التعيين، ففى مثل ذلك يتوقف انحلال العلم الاجمالي حكما على جريان الاصل المؤمن فى الطرف الآخر، فاذا جرى انحلال العلم الاجمالي حكما و الا فلا، فاذن على القول بالاقضاء لا- مانع من جريانه فيه، لأن المانع من جريانه انما هو الاصل المؤمن فى مورد الاماره، و المفروض انه قد سقط فيه، و اما على القول بالعليه، فلا مقتضى لجريانه فيه، لأن المفروض ان العلم

الاجمالي غير منحل لا حقيقه و لا حكما، و عليه فلا موضوع لجريان الاصل المؤمن في اطرافه لا كلا و لا بعضا.

النقطه الثالثه: ان العلم الاجمالي لا ينحل حكما بالاصل العملى اللزومى وحده بل يتوقف زائدا عليه على جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر، بلا- فرق فى ذلك بين ان يكون المعلوم بالاجمال متخصصا بخصوصيه متميزه فى الواقع او لا- باعتبار ان الدلاله الالتزاميه لا- تكون حجه، و على هذا فعلى القول بالاقتضاء لا مانع من جريان الاصل المؤمن فى الطرف الآخر لسقوط معارضه، و اما على القول بالعليه فلا مقتضى لجريانه، اذ على هذا القول لا يمكن جعل الاصل المؤمن فى اطرافه ثبوتا لا كلا و لا بعضا، فاذن لا انحلال للعلم الاجمالي لا حقيقه و لا حكما.

النقطه الرابعه: ان الاصل العملى اللزومى اذا كان فى طول اصلين مؤمنين عرضيين، فعلى المشهور انه يوجب انحلال العلم الاجمالي حكما، و لكن الصحيح انه يوجب الانحلال مع العلم الاجمالي معا لا وحده، باعتبار ان المؤثر فى التنجيز فى هذه الحاله كلاهما معا لا احدهما.

النقطه الخامسه: ان انحلال العلم الاجمالي اذا كان حكما، كما اذا كان بالاماره او الاصل العملى، فهو مشروط بان تكون الاماره او الاصل العملى معاصرا للعلم الاجمالي، و اما اذا كانت متأخره عنه و لو بفترة زمنييه قصيره، فلا يوجب انحلاله، و ذلك لأن الاصل المؤمن فى احد طرفى العلم الاجمالي معارض للاصل المؤمن فى الطرف الآخر، و ان كانت فتره جريان الاول فى هذا الطرف قصيره بالنسبه الى فتره جريان الثانى فى الطرف الآخر فانها

طويله، لأن جريانه في هذا الطرف القصير معارض لجريانه في تمام آنات الطرف الآخر الطويله، اذ لا يعتبر في التعارض ان يكون طرفا العلم الاجمالي متساويين، فان كان احدهما في فتره زمنيه قصيره و الآخر في فتره زمنيه طويله، فالاصل المؤمن في الفتره الاولى القصيره معارض للاصل المؤمن في تمام الفتره الثانيه الطويله.

النقطه السادسه: ان العلم الاجمالي ينحل حكما بالاماره في طرف و الاصل العملي في طرف آخر على القول بالاعتضاء، و اما على القول بالعليه، فلا- ينحل حكما الا- في صورته واحده، و هي ما اذا كانت للاماره دلالة التزاميه، و اما في سائر الصور و الفروض فلا ينحل.

النقطه السابعه: ان العلم الاجمالي بالجامع اذا كان تعبديا كالاماره او الاصل العملي، فهل هو كالعلم الاجمالي الوجداني على كلا القولين في المسأله أى القول بالاعتضاء و القول بالعليه او لا؟

و الجواب، ان حال العلم الاجمالي التعبدى حال العلم الاجمالي الوجداني فلا فرق بينهما في حرمة المخالفه القطعيه العمليه، و لا في وجوب الموافقه القطعيه العمليه على كلا- القولين في المسأله، و ما قيل او يمكن ان يقال من ان حال العلم الاجمالي التعبدى ليس كحال العلم الاجمالي الوجداني، لا يمكن المساعده عليه على تفصيل تقدم.

النقطه الثامنه: ان التفصيل الذى ذكره بعض المحققين بين الاماره القائمه على الجامع ابتداء و الاماره القائمه على الفرد المعين في الخارج ثم اشتبهه بفرد آخر، من انه على الاول يقع التعارض بين اطلاق دليل حجيه

الاماره و بين اطلاق دليل حجيه الاصل، و على الثانى يفترق العلم الاجمالى بالحكم الواقعى عن العلم الاجمالى بالحكم الظاهرى، لا- يمكن المساعده عليه على ما تقدم، و لهذا قلنا انه لا- فرق بين العلم الاجمالى بالحكم الواقعى و العلم الاجمالى بالحكم الظاهرى.

النقطه التاسعه: ان تنجيز العلم الاجمالى على القول بالافتضاء لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بعد سقوط الاصول المؤمنه فى اطرافه او قصور ادلتها عن شمولها لها انما هو بنحو المباشر، على اساس ان متعلق العلم الاجمالى الجامع العرضى الاختراعى المأخوذ بنحو الاشاره به الى ما هو متعلق التكليف فى الواقع باشاره تردديه تصديقيه لا- بنحو الموضوعيه حتى يكون تنجيز التكليف المحتمل فى كل طرف مستند الى الاحتمال المقرون بالعلم الاجمالى مباشره لا الى العلم كذلك، هذا على القول بالافتضاء، و اما على القول بالعليه التامه، فلا يمكن جعل الاصول المؤمنه فى اطرافه ثبوتا لا كلا و لا بعضا، و لهذا لا تصل النوبه الى مقام الاثبات.

النقطه العاشره: المشهور بين الاصوليين هو ان تنجيز العلم الاجمالى للتكليف المعلوم بالاجمال، مشروط بان لا يكون احد طرفيه منجزا بمنجز سابق و الا فلا أثر له، معللا بان المنجز لا يقبل التنجز مره أخرى، و لكن تقدم انه لا أصل لهذا الشرط فى المقام، لان تنجز الطرف المشترك بين العلمين الاجماليين فى آن اجتماعهما عليه مستند الى كليهما معا لا الى العلم الاجمالى السابق اذ لا أثر للسبق، لأن المعلول فى كل آن بحاجة الى العله فى هذا الآن، على اساس ضروره مبدأ التعاصر بينهما، و اما ان المنجز لا يقبل التنجز مره

ثانيه و ان كان تاما كبرويا الا ان المقام ليس من صغرياتها.

النقطه الحاديه عشر: ان المنجز السابق لأحد طرفى العلم الاجمالى ان كان متمثلا فى العلم الاجمالى، فتنجز الطرف المشترك فى آن الاجتماع مستند الى كليهما معا و ان كان متمثلا فى الاماره او الاصل العملى، فعلى القول بالاقضاء يكون تنجزه مستندا الى المنجز السابق دون العلم الاجمالى، و اما على القول بالعليه التامه فالتنجز مستند الى كليهما معا فى آن الاجتماع فى جميع الصور و الفروض.

النقطه الثانيه عشر: ان العلمين الاجماليين اذا كانا مشتركين فى احد طرفين، سواء أكانا معاصرين زما ام كان احدهما متقدما على الآخر علما و معلوما او علما فقط او معلوما كذلك، ففي جميع هذه الفروض يكون المؤثر فى آن الاجتماع فى تنجز الطرف المشترك كالا- العلمين الاجماليين لا احدهما المعين دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح، و ما ذكره السيد الاستاذ (قده) و المحقق النائينى (قده) من انه لا أثر للعلم الاجمالى المتأخر عن العلم الاجمالى الآخر معلوما او علما لا يمكن المساعده عليه.

ص: ١٤٢

التنبيه الخامس: إذا كان الأثر في احد طرفي العلم الاجمالي أكثر من الاثر في الطرف الآخر

اشاره

ذكر السيد الاستاذ (قده) (١) انه لو كان الأثر في احد طرفي العلم الاجمالي أكثر من الاثر في الطرف الآخر، فعندئذ تاره لا يكون بينهما قدر مشترك و أخرى يكون بينهما قدر مشترك.

اما الاول، فلا شبهه في تنجيز العلم الاجمالي، كما اذا علمنا اجمالا انه نذر في ليله الجمعه و لكنه لا يدري انه نذر قراءه سوره الواقعه او سوره التوحيد، و في مثل ذلك لا- شبهه في تنجيز العلم الاجمالي و وجوب قراءه السورتين معا و ان كانت سوره التوحيد أقل من سوره الواقعه و هي أكثر منها، الا- انه لما لم يكن بينهما قدر مشترك بل هما متباينتان، كان العلم الاجمالي منجزا بلا- فرق في ذلك بين القول بالاقضاء او القول بالعليه، غايه الامر ان تنجيزه على القول الاول مبنى على سقوط الاصول المؤمنه في اطرافه للتعارض و عن بعضها المعين دون الآخر للترجيح من دون مرجح، و اما على القول الثاني فلا- يتصور ان يتوقف على شيء.

و اما الثاني، فكما اذا علمنا اجمالا- بوقوع نجاسه في احد الانائين المطلق او المضاف، فان كانت واقعه في الاناء المضاف، فلا يترتب على وقوعها فيه غير حرمه شربه و هي أثر مشترك بينهما، و ان كانت واقعه في الاناء المطلق، ترتب على وقوعها فيه أثران:

ص: ١٤٣

احدهما حرمة شربه و الآخر عدم جواز الوضوء او الغسل به، ففي مثل ذلك، هل العلم الاجمالي منجز لتمام الآثار الثلاثة من الآثار المشتركة و المختصه او انه منجز للآثار المشتركة فحسب؟

و الجواب ان هنا قولين: فذهب السيد الاستاذ (قده) الى القول الاول، بتقريب ان تنجيز العلم الاجمالي انما هو بسقوط الاصول المؤمنه في اطرافه، فاذا سقطت كان العلم الاجمالي منجزاً، و في المقام لا يمكن اجراء اصاله الطهاره في الاناء المطلق و اصاله الطهاره في الاناء المضاف، لأستلزام ذلك الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه، و اجرائها في احدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، فاذا سقطت اصاله الطهاره في الاناء المطلق، سقط كلا أثریه هما حرمة شربه و عدم جواز الوضوء او الغسل به، و المفروض ان اصاله الطهاره قد سقطت فيه بالمعارضه مع اصاله الطهاره في الاناء المضاف، فاذا سقطت فلا طريق لنا الى طهارته من حيث جواز الوضوء او الغسل به، لأن جوازه مترتب على طهاره الماء واقعا او ظاهرا و بعد سقوط أصاله الطهاره فيه بالمعارضه، فليس هنا أصل آخر لأحراز طهارته ظاهرا هذا.

و قد اورد عليه بعض المحققين (قده) (١) بتقريب، انه يظهر من السيد الاستاذ (قده) ان الاثر المختص بأحد طرفي العلم الاجمالي خارج عن دائره العلم الاجمالي، على اساس انه (قده) قال ان الاثر الزائد منفي بنفس الاصل المؤمن الذي ينفي الاثر المشترك في الماء المطلق و هو أصاله الطهاره او استصحابها، و المفروض سقوط هذا الاصل المؤمن بالمعارضه فلا يبقى ما

ص: ١٤٤

يثبت جواز الوضوء به، وهذا البيان يظهر منه الاعتراف بأن الاثر الزائد خارج عن دائره العلم الاجمالي و انما لا ينفي باعتبار عدم وجود أصل ترخيصي يختص به، و نتیجه ذلك انه اذا كان له أصل مخصوص به جرى في نفيه بلا محذور، ثم اشكل عليه بأن الاثر المختص اذا كان داخلا في اطراف العلم الاجمالي و تنجز به، فلا- يمكن نفيه لا- بالاصل المؤمن المشترك و لا بالاصل المختص به، و اما اذا لم يكن داخلا في اطراف العلم الاجمالي و خارجا عنها، فيمكن نفيه بالاصل المؤمن المشترك و هو أصاله الطهاره في المقام تمسكا باطلاق دليلها، لأنها قد سقطت عن الماء المطلق بالمعارضه بلحاظ أثره المشترك و هو حرمه الشرب، و لا مانع من التمسك بها لنفي عدم جواز الوضوء به.

و يمكن المناقشه فيه اما اولاً، فلا يظهر من بيان السيد الاستاذ (قده) ان الاثر الزائد خارج عن دائره العلم الاجمالي، لأن الموجود فيه ان الاثر الزائد منفي بنفس الاصل المؤمن الذي ينفي الاثر المشترك في الماء المطلق، فان هذا البيان لا يدل على انه داخل في دائره العلم الاجمالي كما لا يدل على انه خارج عنها، فاذن ليس هنا ما يدل على جواز الوضوء به.

و ثانيا ان ما ذكره (قده) من ان الاثر الزائد اذا كان داخلا في دائره العلم الاجمالي و تنجز به، فلا يجدي الاصل المؤمن المختص به ايضا في نفيه فلا يمكن المساعده عليه، اذ لو كان له أصل مؤمن مختص به فهو يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي، لفرض انه لا معارض له، فاذا لم يكن له معارض في الطرف الآخر، فلا مانع من جريانه فيه و انحلال العلم الاجمالي بالنسبه اليه حكما، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، ان الاثر الزائد فى مثل المثال داخل فى دائره العلم الاجمالى، لأن العلم الاجمالى تعلق بنجاسه الجامع بين الماء المطلق و الماء المضاف، و حينئذ فان كان النجس فى الواقع الماء المطلق ترتب على نجاسته أثران، أحدهما حرمة شربه تكليفا و الآخر عدم جواز الوضوء به وضعا، و ان كان النجس فى الواقع الماء المضاف ترتب على نجاسته أثر واحد و هو حرمة شربه، فاذن كلا- الاثرين فى الماء المطلق داخل فى دائره العلم الاجمالى، لوضوح ان العلم الاجمالى لم يتعلق بحرمة الشرب الجامع بين شرب الماء المطلق و شرب الماء المضاف لكى يقال ان عدم جواز الوضوء به خارج عن دائره العلم الاجمالى، بل العلم الاجمالى تعلق بالموضوع للاثر و هو نجاسه احدهما، غايه الامر يترتب على نجاسه الماء المطلق أثران هما حرمة شربه و عدم جواز الوضوء به، و على نجاسه الماء المضاف أثر واحد و هو حرمة شربه، و من الواضح ان العلم بالموضوع علم بترتب أثره عليه، فاذن لا يمكن التفكيك بين حرمة شربه و بين عدم جواز الوضوء به، بدعوى ان الاثر الاول داخل فى دائره العلم الاجمالى دون الثانى، مع ان اصاله الطهاره تنفى كلا الاثرين فى عرض واحد، فلا يمكن القول بأن الاثر الاول منفى بها دون الثانى، لأنه ترجيح من غير مرجح، اذ نسبه الاصله الى كلا الاثرين نسبه واحده، بل لو كان الاثران طوليين فالامر ايضا كذلك، يعنى ان كلا الاثرين داخل فى دائره العلم الاجمالى، اذ العلم بنجاسه الماء المطلق علم بترتب آثاره عليه، سواء أكانت طوليه ام كانت عرضيه و سواء أكان العلم بها تفصيلىا ام اجماليا، و اذا تنجزت نجاسته على تقدير ثبوتها، تنجزت آثارها من حرمة شربه و عدم جواز الوضوء به و هكذا، و اذا تنجزت نجاسه الماء المضاف ان

كان فى الواقع نجسا، تنجز أثرها و هو حرمة شربه، و لا يمكن التفكيك فى التنجيز بين حرمة شربه و عدم جواز الوضوء به و ان الاول منجز دون الثانى، لانه خلف فرض كونه من آثار نجاسته، اذ معنى تنجز النجاسة تنجز آثارها و الا فلا معنى لتنجزها، و على هذا فالعلم الاجمالى بنجاسة احد المائىن أى الماء المطلق او المضاف هو العلم الاجمالى اما بحرمة شرب الماء الاول و عدم جواز الوضوء به او حرمة شرب الماء الثانى، فاذن كل من حرمة شرب الماء الاول و عدم جواز الوضوء به طرف للعلم الاجمالى و حرمة شرب الماء الثانى طرف آخر له، غايه الامر ان فى احد طرفى العلم الاجمالى أثرىن شرعىين و فى الطرف الآخر أثرا شرعىا واحدا.

الى هنا قد تبين انه لا شبهه فى أن الاثر الزائد فى المقام داخل فى دائره العلم الاجمالى و منجز به بعد سقوط الاصل المؤمن و هو أصاله الطهاره فى الماء المطلق، فانه بعد سقوطها فيه بالمعارضه مع اصاله الطهاره فى الماء المضاف كما لا يجوز شربه كذلك لا يجوز الوضوء به.

و من ناحيه ثالثه، فمع الاغماض عما ذكرناه من ان هنا علمين اجمالىين فى عرض واحد، احدهما العلم الاجمالى بحرمة شرب احد المائىن أى الماء المطلق او المضاف، و ثانيهما العلم الاجمالى بعدم جواز الوضوء بالماء المطلق او بحرمة شرب الماء المضاف، و هذان العلمان الاجماليان كما انهما ينجزان الطرف المشترك بينهما كذلك ينجزان كل منهما الطرف المختص به.

فالتنبيه، ان الصحيح فى مثل هذا المثال هو ما ذكره السيد الاستاذ (قده).

و من ناحيه رابعه، ان الاثر الزائد اذا كان مختصا بالاصل المؤمن غير المتسانخ للاصل المؤمن فى الاثر المشترك، فلا يكون طرفا للعلم الاجمالى

حتى يكون معارضا مع الاصل المؤمن في الطرف المشترك، و النكته في ذلك ان دليل الاصل المؤمن في الطرف المشترك حيث انه قد ابتلى بالتعارض بين فرديه في الداخل، فلا يكون حجه حتى يصلح ان يعارض دليل الاصل المؤمن في احد طرفيه خاصه، و لكن هذه النكته لا تختص بالاثـر الزائد بل تعم الاثر المشترك ايضا اذا كان هناك اصل مؤمن مختص بأحد طرفي العلم الاجمالي و غير متسانخ للاصل المؤمن المشترك بين طرفيه، و قد تقدم تفصيل ذلك، هذا كله فيما اذا كان الاثر الزائد و الاثر المشترك في موضوعين كالمثال المتقدم، بأن يكونا من قبيل الاقل و الاكثر الاستقلاليين، و أخرى يكون اثرا مرتببا بأن يكونا من قبيل دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين، و على كلا التقديرين فالاثـر الزائد خارج عن دائره العلم الاجمالي و المرجح فيه أصاله البراءه.

ثم ان السيد الاستاذ (قده) (١) قد ذكر في ذيل هذا التنبيه مثلا آخر و هو ما اذا علم شخص اجمالا بتنجس ثوبه و لكنه لا يدري انه بملاقاه البول او ملاقاه الدم، فعلى الاول يجب عليه غسله مرتين بالماء غير الجارى و على الثانى مره واحده، ففى مثل ذلك اذا غسل هذا الثوب مره واحده، فبطبيعـه الحال يشك فى طهارته و بقاءه على النجاسه و وجوب غسله مره ثانيه، و حينئذ و ان كان لا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن وجوب غسله مره أخرى او استصحاب عدم وجوبه، الا ان هذا الاصل محكوم باستصحاب بقاء نجاسته.

ص: ١٤٨

و اشكل عليه بعض المحققين (قده) (١) اولا، انه لا معنى لأصاله البراءه عن وجوب غسله مره أخرى او استصحاب عدم وجوبه، لأن وجوب الغسل ليس حكما تكليفيا حتى يكون موردا لأصاله البراءه او استصحاب عدم وجوبه، بل هو عباره عن الحكم بالطهاره بعد غسله.

و ثانيا، ان استصحاب بقاء نجاسته محكوم باستصحاب عدم ملاقاته للبول، فانه ينقح موضوع مطهره غسله و انه مره واحده، لأن الدليل يدل على ان الغسل مطهر و مقتضى اطلاقه انه مطهر مره واحده، و خرج من اطلاقه خصوص الثوب الملاقى للبول، و عليه فاذا كان الثوب متنجسا و شك في ان تنجسه هل هو بملاقاته للبول او بغيره، فلا مانع من استصحاب عدم ملاقاته للبول و به يحرز الموضوع بكلا- جزئيه، احدهما تنجسه و هو محرز بالوجدان و الآخر عدم كون تنجسه بملاقاه البول و هو محرز بالاستصحاب، فاذا تحقق الموضوع المركب بكامل اجزائه فيكفي في طهارته حينئذ غسله مره واحده.

و فيه، ان الاشكال الثاني متين جدا، لأن استصحاب بقاء نجاسه الثوب محكوم باستصحاب عدم ملاقاته للبول و به يحرز موضوع مطهره الغسل مره واحده، و اما الاشكال الاول، فالظاهر انه غير وارد، و ذلك لأن مراد السيد الاستاذ (قده) من أصاله البراءه عن وجوب الغسل، أصاله البراءه عن وجوبه الشرطي لا عن وجوبه التكيفي، حيث ان الشك في ان طهارته مشروطه بغسله مره ثانيه او لا، فالشك حينئذ انما هو في شرطيه الغسل مره أخرى للحكم بطهارته و لا مانع من أصاله البراءه عن شرطيته او استصحاب عدم شرطيته.

ص: ١٤٩

الى هنا قد وصلنا الى النتائج التاليه:

الاولى: ان فى احد طرفى العلم الاجمالى اذا كان أثر زائد دون الطرف الآخر، فالأثر الزائد داخل فى أطراف العلم الاجمالى و منجز به.

الثانيه: ان الاثر الزائد اذا كان فى موضوع واحد، فتاره يكون الاثر الزائد أثرا مستقلا عن الأثر الآخر فيكونا من الاقل و الاكثر الاستقاليين، و أخرى يكون مرتبطا به فيكونا من الاقل و الاكثر الارتباطين، و على كلا التقديرين فالمرجع هو اصاله البراهه عن الاكثر.

الثالثه: اذا علم اجمالا بنجاسه الثوب و لكن لا يدري انها بملاقاه البول او الدم، فاذا غسل الثوب مره واحده بالماء القليل، فبطبيعته الحال يشك فى طهارته، ففى مثل ذلك و ان كان يجرى استصحاب بقاء نجاسته فى نفسه الا انه محكوم باستصحاب عدم ملاقاته للبول.

ص: ١٥٠

(التنبیه السادس: ان تنجيز العلم الاجمالي يدور مدار وجوده حدوثا و بقاء)

ان تنجيز العلم الاجمالي سواء أكان بنحو العله التامه ام كان بنحو الاقتضاء يدور مدار وجوده حدوثا و بقاء، ضروره استحاله بقاء المعلول بدون عله، اذ مبدأ التعاصر بين العله و المعلول من المبادئ الاوليه الوجدانيه و الالزم احد محذورين:

اما صيروره وجود المعلول واجبا بعد حدوثه و مستغنيا عن العله بقاء، او يلزم تأثير المعدوم فى الموجود و كلاهما مستحيل، فالتنجيز معلول للعلم الاجمالي و يدور مداره حدوثا و بقاء، فاذا زال العلم الاجمالي، زال تنجزه ايضا، غايه الامر على القول بالعليه التامه، يكون التنجز معلولا للعلم الاجمالي مباشره، و اما على القول بالاقتضاء، فالتعارض بين الاصول المؤمنه يكون معلولا للعلم الاجمالي مباشره و يدور مداره حدوثا و بقاء و وجودا و عدما، فاذا سقط العلم الاجمالي، سقط التعارض بينها ايضا و لا يعقل بقاءه، و الالزم محذور بقاء المعلول بدون العله.

ثم ان زوال العلم الاجمالي عن الجامع تاره يكون بظهور الخطأ و الاشتباه للعالم، كما اذا اعتقد اجمالا بنجاسه احد هذين الانائين ثم بان خطاؤه و ظهر انهما كانا طاهرين، و أخرى يكون بتبدله بالشك السارى، كما اذا علم اجمالا بأن احد هذين الثوبين ملك لزيد ثم شك فى ذلك، فالعلم بالجامع و هو عنوان احدهما انقلب الى الشك فيه، فيكون شاكا فعلا فى ان

أحدهما ملك لزيد أو لا، و من الواضح ان العلم الاجمالي اذا زال عن الجامع سواء أكان زواله بالانقلاب الى العلم بالخلاف او الى الشك في الجامع، زال تنجزه مطلقا أى على القول بالعليه و الاقتضاء معا، و لا وجه لتوهم بقاء تنجز اطرافه بعد زواله، بداهه انه لا يعقل بقاءه مع عدم بقاء العلم الاجمالي و الا لزم بقاء المعلول بدون العله و هو مستحيل.

ثم ان العلم الاجمالي المتعلق بالجامع، فتاره يكون للجامع المعلوم بالاجمال امد خاص و فتره زمنية محدده و بانتهاه تلك الفتره ينتهى العلم الاجمالي، و أخرى نفس هذا الفرض و لكن بعد انتهاء الفتره المذكوره يشك في بقاء الجامع، و ثالثه يكون الجامع مرددا بين فردين احدهما اطول عمرا و امدا في عمود الزمان من الآخر.

اما في الفرض الاول، فيكون العلم الاجمالي منجزا للتكليف المعلوم بالاجمالي في طول أمده الخاص و بانتهاه ينتهى العلم الاجمالي، و حينئذ فلا علم اجمالي حتى يكون منجزا، كما اذا علمنا اجمالا يوم الجمعة بوجوب احدي الصلاتين الجمعه او الظهر من زوال الشمس الى استتار القرص، و بانتهاه هذا الامد الزمني، ينتهى العلم الاجمالي.

و اما في الفرض الثاني، فلا مانع من التمسك باستصحاب بقاء الجامع، على اساس ان الاستصحاب يقوم مقام القطع الطريقي، و على هذا الاساس فاستصحاب بقاء الجامع يقوم مقام العلم الاجمالي به و يترتب عليه أثره لحرمة المخالفه القطعيه العمليه و وجوب الموافقه القطعيه العمليه، غايه الامر على القول بالاقتضاء يتوقف على تنجيز الاستصحاب لوجوب الموافقه القطعيه العمليه على تساقط الاصول المؤمنه في اطرافه جميعا من جهه

المعارضه و عن بعضها من جهه الترجيح بلا مرجح، و اما على القول بالعليه التامه فهو منجز للتكليف المعلوم بالاجمال مباشره، و لا مقتضى لجريان الاصول العمليه فى اطرافه، و قد تقدم انه لا فرق بين العلم الاجمالى بالحكم الواقعى و العلم الاجمالى بالحكم الظاهرى من هذه الناحيه، مثال ذلك ما اذا علم المكلف بأنه محدث و لكن لا يدرى انه محدث بالاكبر او الاصغر، فان كان محدثا بالاول فمفعوله ينتهى بالغسل، و ان كان محدثا بالثانى فمفعوله ينتهى بالوضوء، و فى مثل ذلك اذا أتى بأحدهما، فتاره لا يعلم انه أتى بالغسل او الوضوء و أخرى يعلم بأنه أتى بالوضوء، و على كلا التقديرين فيشكك فى بقاء الحدث، فانه قبل الاتيان بأحدهما، كان يعلم بأنه محدث و بعد الاتيان به يشكك فى البقاء، و حينئذ فلا مانع من استصحاب بقاء كونه محدثا، و يترتب عليه فى الفرض الاول وجوب الاتيان بالغسل و الوضوء معا، و فى الفرض الثانى وجوب الاتيان بالغسل هذا، و لكن هذا المثال ليس مما نحن فيه، لأن الكلام فيما نحن فيه انما هو فيما اذا تبدل العلم الاجمالى بالحكم الواقعى بالعلم الاجمالى بالحكم الظاهرى، فانه اذا تبدل يقع الكلام فى انه منجز كالعلم الاجمالى بالحكم الواقعى او لا، فالكلام فى اصل تنجزه، و اما فى المثال المذكور، فالعلم الاجمالى الوجدانى لم ينقلب الى العلم الاجمالى التبعدى بل هو يظل ثابتا و قد تنجز متعلقه و اشتغلت ذمه المكلف به، و اما الشكك فى بقاء الجامع، فهو انما يكون من جهه الاتيان بأحد فردى الجامع، و بعد الاتيان به يشكك فى بقائه و اشتغال الذمه به، و فى مثل ذلك جريان الاستصحاب على القاعده، و لو لم يجر فالمرجع قاعده الاشتغال، باعتبار ان الشكك فى المقام انما

هو فى مقام الامتثال و فراغ الذمه بعد اشتغالها به، و ليس وجوب الاتيان بالجامع من جهه ان الاستصحاب يقوم مقام القطع الطريقى و ان العلم الاجمالى التعبدى كالعلم الاجمالى الوجدانى.

فالتبجيه، ان محل الكلام انما هو فى ان العلم الاجمالى التعبدى هل هو كالعلم الاجمالى الوجدانى فى تنجيز التكليف المعلوم بالاجمال و ثبوته فى الذمه او لا، و اما فى المثال و ما شاكله، فالشك انما هو فى مقام الامتثال و فراغ الذمه بعد ثبوت التكليف و تنجزه، و لكن هذا مناقشه فى المثال فلا قيمه لها، و اما اصل الكبرى و هى ان العلم الاجمالى التعبدى كالعلم الاجمالى الوجدانى فهى ثابتة و قد تقدم تفصيل ذلك.

و اما فى الفرض الثالث، و هو ما اذا علم المكلف اجمالا بوجوب الجلوس من اول طلوع الشمس فى احد المسجدين هما مسجد الجامع و مسجد المحله مثلا، و علم انه ان كان واجبا فى مسجد الجامع فالى الزوال و ان كان واجبا فى مسجد المحله فالى ساعه بعد طلوع الشمس، فيدور امر المعلوم بالاجمال فيه بين الفرد القصير و الفرد الطويل، فهل يجوز له ترك الجلوس بعد ساعه من طلوع الفجر فى مسجد الجامع بأن يجلس ساعه بعد الطلوع فى مسجد المحله و يتركه فى مسجد الجامع، باعتبار انه لا علم بوجوبه فيه، و انما العلم بوجوب الجلوس الجامع بين الفردين المذكورين، فاذا انتهى امد الفرد القصير، فلا علم بوجوب الفرد الطويل.

و الجواب انه لا- يجوز، اما على القول بالعليه التامه فالامر واضح، لأنه عله تامه لتنجيز التكليف المعلوم بالاجمال فى كل من طرفيه سواء أكان الطرفان متساويين أم كان أحدهما أطول من الآخر، لما تقدم من انه لا يمكن

على ضوء هذا القول جعل الاصل المؤمن في اطرافه لا- كلا- و لا بعضا، باعتبار ان العلم الاجمالي و هو العلم بالجامع باق حتى بعد انتهاء امد الفرد القصير، فاذا كان باقيا، فهو منجز مطلقا و مباشرة و لا يمكن فرض وجود المانع منه، و الا لزم خلف فرض انه عله تامه.

و اما على القول بالاقضاء، فلأن تنجيزه للتكليف المعلوم بالاجمال بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، يتوقف على تساقط الاصول المؤمنه في اطرافه بالمعارضه و عن بعضها المعين دون بعضها الآخر للترجيح بلا- مرجح، و من الواضح ان التعارض يدور مدار العلم الاجمالي حدوثا و بقاء، باعتبار انه معلول له، و حيث ان العلم في المقام بوجود الجلوس الجامع بين جلوسه ساعه بعد طلوع الشمس و جلوسه الى الزوال بعده، ظل ثابتا بعد انتهاء امد الفرد القصير فيكون منجزا و مانعا عن جريان الاصول المؤمنه في كلا- طرفيه، و عليه فاصاله البراءه عن وجوب الفرد الطويل في تمام آناته الطويله، معارضه مع اصاله البراءه عن وجوب الفرد القصير في ظرفه، و من هذا القبيل ما اذا علم اجمالا بوجود قراءه القرآن اما في المسجد او في الحرم الشريف، فان كانت في المسجد، فمن الزوال الى الغروب، و ان كانت في الحرم فمن الزوال الى ساعه بعده، لأن المعلوم بالاجمال فيه مردد بين الفرد القصير و الفرد الطويل، و العلم الاجمالي لا ينتهي بانتهاء الفرد القصير، بل يظل ثابتا بعد انتهائه و مانعا عن جريان الاصل المؤمن في الفرد الطويل من جهه معارضته مع الاصل المؤمن في الفرد القصير في ظرفه، و الخلاصه انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان يكون طرفاه متساويين في العمر او

يكون عمر احدهما أطول من الآخر، كما انه لا فرق بين ان يكونا عرضيين او طوليين يعنى دفعيين او تدريجين، فطالما يكون العلم الاجمالي موجودا فهو منجز، و التدريجيه بين طرفيه لا تضر به و لا توجب انحلاله، كما ان انتهاء امد احد طرفيه دون الآخر لا يضر به و لا يوجب انحلاله، اذ العلم الاجمالي هو العلم بالجامع، و الجامع قد يكون بين فردين عرضيين و قد يكون بين فردين طوليين، و على الاول قد يكون بين فردين متساويين فى العمر و قد يكون بين فردين مختلفين فيه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان تنجز العلم الاجمالي للتكليف المعلوم بالاجمال يدور مدار وجوده حدوثا و بقاء، لأنه معلول له، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، حيث ان متعلق العلم الاجمالي الجامع العرضى الانتزاعى، فطالما يكون العلم بهذا الجامع موجودا فهو منجز، بلا- فرق بين ان يكون المعلوم بالاجمال مرددا بين فردين متساويين او فردين مختلفين فى العمر، كما انه لا- فرق بين ان يكون المعلوم بالاجمال مرددا بين فردين تدريجين أو فردين دفعيين، فالعبره انما هى بوجود العلم الاجمالي بالجامع المذكور و عدم انحلاله.

فالتنتيجه، ان العلم الاجمالي اذا تعلق بالتكليف المتعلق بالجامع المردد بين فردين أحدهما قصير الامد و الآخر طويل الامد، فهو منجز له حتى على القول بالاقضاء، لأن الاصل المؤمن فى الفرد القصير فى ظرفه معارض للاصل المؤمن فى الفرد الطويل فى طول أمده، اذ الاصل المؤمن فى الزمن

المتقدم يصلح ان يعارض الاصل المؤمن في الزمن المتأخر طالما يكون العلم الاجمالي بينهما موجودا، او يلزم من جريانه في كليهما معا الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه.

ص: ١٥٧

(التنبیه السابع): فی تنجیز العلم الاجمالی المتعلق بالجامع بین أمرین أو امور تدریجیه

یقع الکلام فی تنجیز العلم الاجمالی المتعلق بالجامع بین أمرین أو امور تدریجیه، کما اذا علمنا اجمالاً- بوجوب الجلوس فی المسجد مثلاً المردد بین الجلوس فیہ فی الساعه الاولی من النهار و الجلوس فیہ بعد الزوال، و من هذا القبیل ما اذا علمت المرأه المستحاضه التي ضاعت علیها ایام عاداتها بان بعض ایام من الشهر ایام عاداتها و هی مردهه بین الايام فی العشره الاولی و الايام فی العشره الاخره، و خلال تلك الايام یحرم مکثها فی المسجد و مس کتابه القرآن و نحوهما، ففی مثل ذلك هل العلم الاجمالی منجز أو لا؟

و الجواب ان فی المسأله أقالاً:

القول الاول، انه غیر منجز مطلقاً، القول الثانی انه منجز كذلك، القول الثالث التفصیل بین ما اذا كان الحكم فی احد طرفی العلم الاجمالی و هو الطرف المتأخر استقبالیاً خطاباً و ملاکاً، و ما اذا كان استقبالیاً خطاباً و فعلیاً ملاکاً، فعلى الاول لا یكون منجزاً و على الثانی منجزاً هذا.

و قد اختار المحقق الخراسانی (قده) (١) القول الاول و المحقق النائینی (قده) (٢) القول الثانی و تبعه فیہ السید الاستاذ (قده) (٣) و قد اختار شیخنا

ص: ١٥٨

١- (١) - کفایه الاصول ص ٤٠٨

٢- (٢) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٧٢

٣- (٣) - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٧١

الانصارى (قده) (١) القول الثالث، اما المحقق الخراسانى (قده) فقد ذكر ان الركن الاول من اركان منجزيه العلم الاجمالى غير متوفر فى الامور التدريجيه الطويله، لأن من اركانه كون العلم الاجمالى متعلقا بالتكليف الفعلى على كل تقدير، و العلم الاجمالى فى الامور التدريجيه غير متعلق بالتكليف الفعلى على كل تقدير، لأنه فعلى على تقدير و غير فعلى على تقدير آخر، مثلا تعلم المرأه المستحاضه فى أول الشهر اجمالا اما انها حائض الآن أى العشره الاولى او انها تحيض فى العشره الاخيريه، و على أثر ذلك تعلم بحرمة مكثها فى المسجد و مس كتابه القرآن و نحوهما اما من الآن او فى العشره الاخيريه، فاذن لم يتعلق العلم الاجمالى بالحرمة الفعليه على كل تقدير، لأن حيضها ان كان فى العشره الاخيريه، فلا يكون المكث و مس كتابه القرآن و نحوهما محرما فعلا، و ان كان من الآن فمحرم فعلا، فاذن لا علم لها بالحرمة الفعليه على كل تقدير.

ثم انه (قده) استثنى من ذلك صورته واحده، و هى ما اذا كان التكليف فعليا خطابا و ملاكا و الواجب استقباليا، كما اذا نذر صوم يوم معين و لكنه نسى ان ذاك اليوم يوم الخميس او يوم الجمعة، ففى مثل ذلك يكون الوجوب فعليا خطابا و ملاكا و الواجب مرددا بين صوم يوم الخميس و صوم يوم الجمعة، و هذا يعنى ان ظرف الامتثال اما يوم الخميس او الجمعة، و العلم الاجمالى و ان كان متعلقه من التدريجات الا انه تعلق بالتكليف الفعلى على كل تقدير، و على هذا فاركان تنجزه تامه فى مثل هذا المثال، و لكن هذا

ص: ١٥٩

المثال خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام إنما هو فيما إذا لم يكن التكليف المعلوم بالاجمال فعليا على كل تقدير، فإذا لم يكن كذلك فلا يكون العلم الاجمالي منجزا هذا.

و للمناقشه فيه مجال واسع، لانه (قده) قد أخطأ في تفسير هذا الركن و تخيل ان المراد منه التكليف الفعلى على كل تقدير فى عرض واحد، و اما اذا كان متعلقه التكليف الفعلى طولا، فانه لا يكون منجزا لعدم توفر اركانه مع ان الامر ليس كذلك، و بكلمه ان هذا التفسير خاطئ و لا واقع موضوعى له، لأنه مبني على ان موضوع حق الطاعه و قبح المعصيه العلم بالتكليف الفعلى فى آن واحد، سواء أكان فى هذا الطرف او ذاك الطرف بان يكون الطرفان فى عرض واحد، و اما اذا كانا طوليين، فلا يكون منجزا و هو كما ترى، ضروره ان موضوع حق الطاعه وصول التكليف الى المكلف، و لا- فرق بين ان يكون وصوله بالعلم التفصيلى او العلم الاجمالي، و فى العلم الاجمالي لا- فرق بين ان يكون التكليف المعلوم بالاجمال مرددا بين فردين عرضيين او فردين طوليين، لأنه على كلا- التقديرين و اصل اليه فى هذه الفتره الزمنيه الطويله و حق الطاعه ثابت فيها، فاذا علم المكلف بأن وطى هذه المرأه المستحاضه محرم اما فى العشره الاولى من الشهر او فى العشره الاخير، فقد علم اجمالا بأن وطىها فى هذه الفتره الزمنيه الطويله محرم، و كذلك المرأه كانت تعلم بأن مكثها فى المسجد حرام اما من الآن او فى المستقبل، فاذن تعلم بأن حق الطاعه فى هذه الفتره الطويله ثابت و لا يجوز لها تفويته.

و الخلاصه ان موضوع حق الطاعه ثابت فى هذه الفتره الزمنيه الطويله

و لا يجوز تفويت هذا الحق فيها بحكم العقل، لأنه بنظره ظلم و تعدى على حق المولى، و لهذا يحكم العقل بقبح مخالفه المولى و لزوم اطاعته، اذ لا- فرق فى ذلك بين العلم الاجمالى المتعلق بالتكليف الفعلى بين فردين عرضيين و العلم الاجمالى المتعلق بالتكليف الفعلى بين فردين طوليين، و لا- يلزم ان يكون فعليا فى آن واحد بل يكفى ان يكون فعليا بين آئين طوليين، لأن حق الطاعه ثابت فى مجموع هذين الآئين، فاذا علمت المرأه المستحاضه ان مكثها فى المسجد أو مرورها من المسجدين الحرميين حرام اما فعلا- او فى المستقبل، فقد وصلت الحرمة اليها فى هذه الفتره الطويله، و بذلك يتحقق موضوع حق الطاعه و قبح المعصيه، لأن الحاكم فى هذا الباب انما هو العقل و هو لا- يفرق بين العلم الاجمالى فى الدفعيات و العلم الاجمالى فى التدريجيات، و النكته فى ذلك هى ان موضوع حق الطاعه وصول التكليف، بلا فرق بين ان يكون وصوله فى فتره زمنيه واحده او فى فترتين زمنيتين طويلتين.

و ان شئت قلت، انه لا- فرق فى تنجيز العلم الاجمالى بحكم العقل بين ان يكون متعلقا بالتكليف الفعلى المردد بين تكليفين عرضيين، او يكون متعلقا بالتكليف الفعلى المردد بين تكليفين طوليين، فكما انه منجز على الاول فكذلك انه منجز على الثانى، و المراد من الركن الاول لتنجيز العلم الاجمالى هو تعلقه بالتكليف الفعلى فى عمود الزمان احترازا عما اذا كان متعلقه جزء الموضوع للتكليف لا تمام الموضوع، فان فى مثل ذلك لا علم بالتكليف الفعلى و لو فى عمود الزمان، فالمراد من الشرط الاول هو العلم الاجمالى بالتكليف الفعلى على كل تقدير، سواء أكان ذلك التقدير عرضيا ام

طوليا فى مقابل ما اذا لم يكن العلم الاجمالى متعلقا بالتكليف الفعلى كذلك أى و لو فى عمود الزمان، كما اذا كان متعلق العلم الاجمالى جزء الموضوع لا تمامه.

نتيجه ما ذكرناه أمران:

الاول: ان موضوع حق الطاعه و قبح المعصيه وصول التكليف الى المكلف، سواء أكان بالعلم التفصيلى ام كان بالعلم التعبدى كالامارات المعتبره ام بالعلم الاجمالى، و اما اذا كان بالعلم الاجمالى، فلا فرق بين ان يكون المعلوم بالاجمال مرددا بين فردين او افراد فى عرض واحد او بين فردين او افراد طوليه، لأن الحاكم فى هذا الباب العقل و هو مستقل فى كون العلم الاجمالى منجزا فى كلا الموردين و ان حق الطاعه و قبح المعصيه ثابت فيهما معا، فاذا علمت المرأه المستحاضه بان المكث فى المسجد محرم عليها فى هذا الشهر اما فى أوله او آخره، فلا شبهه فى ان حرمة المكث منجزه عليها و ليس بإمكانها الرجوع الى اصاله البراءه عنها فى تمام الشهر، لأنها ترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه.

الثانى: ان الشرط الاول من شروط تنجيز العلم الاجمالى هو تعلقه بالتكليف الفعلى سواء أكان مرددا بين فرديه او افراده عرضا ام بين فرديه او افراده طوليا، لأن الجامع - و هو المعلوم بالاجمال - قد يكون بين الافراد العرضيه و قد يكون بين الافراد الطوليه.

و من هنا يظهر ان ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) من ان العلم الاجمالى لا يكون منجزا فى التدريجات، لا يمكن المساعده عليه بل لا ينبغى

ص: ١٦٢

صدوره من مثله (قده)، اذ لازم ذلك - ان من علم اجمالا بوجوب زياره الحسين (عليه السلام) يوم الجمعة و لكن لا يدري انها قبل الزوال او بعده - يجوز له ان يجرى اصاله البراءه عن وجوبها قبل الزوال، للشك فيه، و عن وجوبها بعد الزوال بنفس الملاك و هو كما ترى، ضروره ان جريانها عن وجوبها قبل الزوال و بعده، يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه و هذا غير ممكن.

و اما شيخنا الانصارى (قده)، فقد اختار التفصيل بين ما اذا كان الحكم استقباليا خطابا و ملاكا و ما اذا كان استقباليا خطابا لا ملاكا، بان يكون الملاك فعليا على كل تقدير، فعلى الاول بنى (قده) على عدم تنجيز العلم الاجمالي و على الثانى بنى على التنجيز.

اما على الاول، فلأن العلم الاجمالي لا يتعلق بالتكليف الفعلى على كل تقدير لا خطابا و لا ملاكا، و من امثله ذلك المثال المتقدم و هو علم المرأه المستحاضه بانها تحيض اما فى العقد الاول من الشهر او فى العقد الاخير، و حيث ان الحيض شرط للحرمة فى مرحله الجعل و لأتصاف المكث فى المسجد بالملاك فى مرحله المبادى، و حينئذ فان حاضت المرأه فى العقد الاول، كان كلاهما فعليا، و ان حاضت فى العقد الثانى كان كلاهما استقباليا، فاذن لا علم بالحكم الفعلى لا خطابا و لا ملاكا.

و من امثله الثانى، ما اذا نذر شخص صوم يوم معين ثم تردد فى انه يوم الخميس او الجمعة، ففى مثل ذلك بنى (قده) على ان ملاك وجوب الصوم فعلى، لأن النذر شرط لوجوب الصوم فى مرحله الجعل و لأتصافه بالملاك فى مرحله المبادى، و على هذا فملاك وجوب الصوم فعلى على كل تقدير أى سواء أكان الوجوب متعلقا بصوم يوم الخميس او الجمعة، و اما وجوبه فهو

ليس بفعلى على كل تقدير، على اساس ما بنى عليه من استحاله الواجب المعلق بان يكون الوجوب حاليا و الواجب استقباليا، فلهذا لا يكون الوجوب فعليا اذا كان الواجب صوم يوم الجمعه بل هو ايضا استقبالي، و فى مثل هذا المثال بنى (قده) على تنجيز العلم الاجمالي هذا.

و لكن ظهر مما ذكرناه انه لا وجه لهذا التفصيل ايضا، و قد مر انه لا فرق فى تنجيز العلم الاجمالي بحكم العقل بين الصورتين، لأن المناطق فى تنجيزه هو تعلقه بالتكليف الفعلى الجامع بين فردين او افراد عرضا او طولا و لا- يمكن الرجوع الى الاصول المؤمنه فى اطرافه فى كلتا الصورتين معا، لأستلزامه المخالفه القطعيه العمليه بلا فرق فى ذلك بين الصوره الاولى و الثانيه.

قد يقال كما قيل ان الركن الاول من اركان تنجيز العلم الاجمالي و ان كان متوفرا فى العلم الاجمالي بالتدرجيات، الا انه وحده لا يكفى فى تنجيزه على القول بالافتضاء و ان كان يكفى على القول بالعليه، بل لا بد فى تنجيزه فيها من توفر الشرط الثانى و هو تساقط الاصول المؤمنه فى اطرافه بالتعارض و هذا الشرط مفقود فيها، اذ لا مانع من جريان الاصل المؤمن عن حرمة المكث فى المسجد فى العشره الاولى من الشهر حيث لا معارض له، فان الاصل المؤمن عن حرمة مكثها فيه فى العشره الاخيريه لا يجرى لعدم الموضوع له و هو الشك فى حرمة فعله، لأن هذا الشك انما هو فى العشره الاخيريه من الشهر لا من الآن، و اما اذا جاءت العشره الاخيريه فحينئذ و ان كان الشك فيها فعليا الا انه لا مانع من جريان الاصل المؤمن فيها ايضا لعدم المعارض له فى زمانه.

و لكن ظهر مما مر ان هذا البيان غير صحيح، لأن منشأ المعارضه بين الاصول المؤمنه فى اطراف العلم الاجمالى ليس وجود المضاده بينها حتى تعتبر وحده الزمان بين الاصلين، و حيث انه لا مضاده بين اصاله البراءه عن الحرمة المشكوكه فى العشره الاولى من الشهر، و اصاله البراءه عنها فى العشره الاخيريه فلا تعارض بينهما، بل منشأها ان شمول اطلاق دليل حجيه الاصل المؤمن لكلتا الاصالتين الطوليتين هما اصاله البراءه عن الحرمة المحتمله فى العشره الاولى و اصاله البراءه عن الحرمة المحتمله فى العشره الاخيريه لا يمكن، لأن التعبد بكليتهما معا يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، ضروره انه لا فرق فى حكم العقل بقبح الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه بين ان يكون المعلوم بالاجمال امرا دفعيا، كما اذا علم اجمالا- بنجاسه احد الانائين او بوجوب احدى الصلاتين يوم الجمعة، لأن المعلوم بالاجمال امر دفعى أى مردد بين فردين او افراد فى عرض واحد و بين ان يكون امرا تدريجيا، كما اذا علم اجمالا- بوجوب الصوم اما فى يوم الخميس او الجمعة، او علمت المرأه المستحاضه اجمالا- بانها اما تحيض فى العشره الاولى او الاخيريه و هكذا، لأن المعلوم بالاجمال المررد بين امرين تدريجيين فعلى فى هذه الفتره الزمنيه و لا- يمكن الترخيص فى مخالفته فيها، لأنه ترخيص فى معصيه المولى، و من هنا لا- فرق فى حكم العقل بتنجيز العلم الاجمالى بين ان يكون المعلوم بالاجمال دفعيا او تدريجيا، غايه الامر ان التكليف المعلوم بالاجمال على الاول فعلى فى تمام اطرافه عرضا و على الثانى فعلى طولا.

و الخلاصه، ان الشرط الاول لتنجيز العلم الاجمالى متوفر فى العلم

الاجمالي بالتدرجيات ايضا و هو تعلقه بالتكليف اللزومى الفعلى، غايه الامر تاره يكون فعليا فى اطراف العلم الاجمالي عرضا و اخرى يكون فعليا فيها طولا، و لا فرق فى حكم العقل بقبح مخالفته بين الفرضيين، لأن موضوع حكم العقل بحسن الطاعه و قبح المعصيه وصول التكليف، و لا- فرق بين ان يكون وصوله آنيا أو طوليا، لوضوح ان مخالفه المولى كما لا تجوز فى آن واحد كذلك لا يجوز فى ضمن آئين، او فقل ان العقل يحكم بقبح مخالفه المولى سواء أكانت فى يوم واحد ام كانت ضمن يومين او اكثر.

و على هذا، فعلى القول بالعليه لا- يمكن جعل شىء من الاصول المؤمنه فى اطراف العلم الاجمالي بالتدرجيات ثبوتا لا فى الطرف الفعلى و لا- فى الطرف الآنى، لأنه عله تامه لتنجز التكليف المعلوم بالاجمال فى عمود الزمان أى فى الفتره الزمنيه الطويله و لا- يمكن جعل الترخيص فى هذه الفتره، لأنه ترخيص فى معصيه المولى و مخالفته فيها و هو غير جائز عقلا، حيث ان فيه تفويتا لحقه و هو حق الطاعه و هو من أظهر مصاديق الظلم، فالنتيجه انه لا فرق فى تنجز العلم الاجمالي بين ان يكون المعلوم بالاجمال مرددا بين فردين عرضيين او طوليين.

و اما على القول بالاقضاء، فايضا لا فرق بين كون المعلوم بالاجمال من الدفعيات او التدرجيات، لأن الاصول المؤمنه لا تجرى فى اطرافه سواء أكانت عرضيه ام طويله، اما فى الجميع فيلزم المخالفه القطعيه العمليه، و اما فى البعض دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح، فاذا علمت المرأه المستحاضه انها تحيض اما فى العشره الاولى من الشهر او العشره الاخيريه منه، فقد علمت بان مكثها فى المسجد حرام فى هذه الفتره الزمنيه الممتده، و لكنها لا

تدرى انه حرام فى العشره الاولى او الاخير، و الحرمة فعليه فى هذه الفتره و لا- تجوز مخالفتها، و على هذا فلا يجوز لها ان تجرى اصاله البراءه عن حرمة فى العشره الاولى و اصاله البراءه من حرمة فى العشره الاخير، لأستلزام جريان كلتا الاصالتين الطوليتين معا المخالفه القطعيه العمليه، و اما جريان احدهما دون الاخرى فهو ساقط للترجيح من غير مرجح، فاذن لا فرق بين ان يكون طرفا العلم الاجمالى عرضيين او طوليين، فانه اذا لم يكن هنا مانع عن جريان الاصل المؤمن فى احدهما دون الآخر، كان العلم الاجمالى منجزا بلا فرق بين ان يكون طرفاه عرضيين او طوليين، و اما اذا كان هناك مانع عن جريانه فى احدهما او انه لا مقتضى لجريانه فيه، فلا مانع من جريانه فى الآخر، و بذلك ينحل العلم الاجمالى حكما، و لا فرق فيه ايضا بين ان يكون متعلق العلم الاجمالى من الدفعيات او التدريجيات.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان الطوليه بين اطراف العلم الاجمالى غير مانعه عن تنجيزه.

و من هنا يظهر ان ما قيل من ان قبح الترخيص فى المعصيه انما هو فيما اذا كان اطلاق دليل الاصل المؤمن شاملا لجميع اطراف العلم الاجمالى فى آن واحد غير تام، و ذلك لما عرفت من انه لا فرق فى تنجيز العلم الاجمالى بين ان تكون اطرافه عرضيه او طوليه، لأن موضوع حكم العقل بقبح المعصيه وصول التكليف، و لا فرق بين ان يكون وصوله دفعا او تدريجيا، فاذن كما لا يمكن شمول اطلاق دليل حجيه الاصل المؤمن لكلا طرفى العلم الاجمالى فى الدفعيات، كذلك لا يشمل فى التدريجيات بنفس الملاك.

فالتتيجه: ان العلم الاجمالي بالتدريجات كالعلم الاجمالي بالدفعيات فلا فرق بينهما أصلاً.

و للمحقق العراقي (قده) (١) في المقام كلام و حاصل كلامه، انه قد سلم الاشكال فيه و هو ان العلم الاجمالي في التدريجات لا يكون مؤثراً، على اساس انه اما ان يكون فاقدا للشرط الاول المعبر في تنجيزه او الشرط الثاني، و لذلك حاول الاجابه عن الاشكال بتصوير علم اجمالي متعلق بتكليف فعلى مردد بين هذا و ذاك في عرض واحد، بتقريب ان متعلق العلم الاجمالي في الحقيقه اما وجوب الصوم يوم الخميس او وجوب حفظ القدره على صوم يوم الجمعة، و على هذا فالتكليف في كلا طرفي العلم الاجمالي على تقدير وجوده فعلى في عرض واحد، مثلاً المرأه المستحاضه التي لا تدرى انها تحيض في العشره الاولى من الشهر او العشره الاخير منه اذا دخل عليها الشهر، تعلم اجمالاً اما بحرمة مكثها في المسجد في هذه العشره او في العشره الاخير، و هذا العلم الاجمالي يرجع في الحقيقه الى العلم الاجمالي اما بحرمة المكث عليها في المسجد في هذه العشره او وجوب حفظ القدره على تركه في العشره الاخير، و متعلق هذا العلم الاجمالي امر دفعي لا- تدريجي، فاذا كان بإمكاننا ارجاع العلم الاجمالي بالتدريجات الى العلم الاجمالي بالدفعيات و تنجيزه فيها يرجع الى تنجيزه في الدفعيات، فالتتيجه انه (قده) يكون من القائلين بعدم تنجيز العلم الاجمالي في التدريجات.

و الجواب: ان وجوب حفظ القدره على الواجب المتأخر عقلاً

ص: ١٦٨

١- (١) - نهاية الافكار ج ٣ ص ٣٢٤

منوط بان يكون ملاكه تاما في ظرفه بنحو يجب على المكلف تحصيل القدره عليه من الآن او الحفاظ عليها اذا علم او احتمل انه لا- يقدر عليه في ظرفه، لا- انه يكون منوطا بالقدره الخاصه و هي القدره عليه في ظرفه، او فقل انه مشروط بالقدره المطلقه لا بالقدره الخاصه، و اما في المقام فحفظ القدره انما يجب اذا كان التكليف المحتمل في ظرفه منجزا حتى يجب على المكلف حفظ القدره عليه، و المفروض انه لا- منجز له غير العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين فردين طوليين، فاذا كان العلم الاجمالي منجزا في التدريجيات فلا حاجه الى هذه المحاوله، و اما لو لم يكن العلم الاجمالي منجزا فيها، فلا موضوع لهذه المحاوله و لا حاجه الى تصوير هذا العلم الاجمالي الذي لا واقع موضوعي له.

هذا اضافته الى ان حفظ القدره انما يجب عقلا اذا لم يكن الدخيل في الملاك قدره خاصه و هي القدره في ظرف العمل لا مطلقا، فاذا كان الملاك مشروطا بالقدره الخاصه و هي القدره في وقت العمل، فلا يجب على المكلف حفظها قبل ظرف العمل و لا تحصيلها، و ما نحن فيه من هذا القبيل، و لهذا لا يجب على المكلف في مسأله نذر الصوم المردد بين صوم يوم الخميس و صوم يوم الجمعة، حفظ القدره على الصوم في يوم الجمعة او تحصيلها قبل وقته و كذلك الحال في مسأله المرأة، فانه لا يجب عليها حفظ القدره من الآن على ترك المكث في المسجد في العشره الاخيره، لأنها ان كانت قادره على ترك المكث في المسجد فيها و الاجتناب عنه، و جب عليها ذلك و الا فلا.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق العراقي (قده) من المحاولة لدفع الاشكال عن تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات لا يرجع الى معنى صحيح، و التحقيق هو ما ذكرناه من انه لا- فرق بين العلم الاجمالي في الدفعيات و العلم الاجمالي في التدريجيات، فالنتيجه في نهايه المطاف هي ان العلم الاجمالي كما يكون منجزا للتكليف المعلوم بالاجمال الفعلي اذا كان مرددا بين اطرافه في عرض واحد، كذلك يكون منجزا له اذا كان مرددا بين اطرافه تدريجا و طولا- في فتره زمنيّه محدده، لأن موضوع حكم العقل بالتنجيز و حق الطاعه و قبح المعصيه انما هو وصول التكليف، بلا فرق بين ان يكون وصوله في فتره واحده او في فترتين طوليتين، و لا وجه للتفصيل في المسأله كما تقدم، كما انه لا وجه لما ذكره المحقق العراقي (قده).

فی حکم الملاقی لأحد اطراف العلم الاجمالی

یقع الکلام هنا فی صور ثلاث:

الصورة الاولى: ما اذا كان زمان العلم بنجاسه احد الانائین متقدما علی زمان العلم بالملاقاه.

الصورة الثانية: ما اذا كان زمان العلم بنجاسه احدهما مقارنا لزمان العلم بالملاقاه.

الصورة الثالثة: ما اذا كان زمان العلم بنجاسه احدهما متأخرا عن زمان العلم بالملاقاه.

اما الکلام فی الصورة الاولى: فقد ذکر السيد الاستاذ (قده) (1) ان المعتبر فی تنجيز العلم الاجمالی ان یكون متعلقا بتکلیف فعلی علی کل تقدیر، لأن فعلیه الحکم انما هی بفعلیه موضوعه فی الخارج، فاذا علمنا اجمالا بان احد الانائین خمر، ترتب علیه حرمة شرب احدهما، لأن الخمر تمام الموضوع لحرمة الشرب، فاذن یكون العلم الاجمالی مؤثرا بالنسبه الی حرمة الشرب، و هذا بخلاف وجوب الحد المترتب علی شرب الخمر، فانه لا- یترتب علی شرب احد الانائین، لأن موضوعه غیر محرز باعتبار انه مرکب من جزئین، الاول الخمر الثاني شربها، و الجزء الثاني و هو الشرب و ان كان محرزاً، الا ان

ص: ١٧١

كون المشروب خمرا غير محرز، فالنتيجة هي عدم احراز الموضوع، و مع عدم احرازه فلا- يكون الحكم محرزاً، و على هذا فالمرتب على العلم بكون احد الاناثين خمرا حرمه شرب كل واحد منهما، و اما وجوب الحد فهو غير مرتب على شرب كل واحد منهما مستقلا لعدم احراز موضوعه، نعم يترتب على شرب كلا الاناثين معا، لأنه قد شرب الخمر جزما و يستحق الحد، و من هذا القبيل ما اذا علمنا اجمالا بان احد المائين غصب، فان المرتب على هذا العلم الاجمالي هو حرمه التصرف في كل واحد منهما، باعتبار ان المعلوم بالاجمال تمام الموضوع لها، و هذا بخلاف الحكم الوضعي في المقام و هو الضمان، فانه لا يترتب على التصرف في احدهما، و لهذا لا يكون العلم الاجمالي منجزا بالنسبة اليه، باعتبار ان موضوعه مركب من جزئين:

احدهما الاتلاف و الآخر كون المتلف مال الغير، و الجزء الاول و هو الاتلاف محرز الا ان الجزء الثاني و هو كون المتلف مال الغير غير محرز، و لهذا لا- يترتب الضمان على اتلاف احدهما دون الآخر، نعم انه يترتب على اتلاف كليهما معا، فالنتيجة ان العلم الاجمالي متعلق بتمام الموضوع بالنسبة الى الحكم التكليفي، سواء انطبق على هذا الطرف او ذاك الطرف، و اما بالنسبة الى الحكم الوضعي، فلم يتعلق الا بجزء الموضوع له و لهذا لا يكون منجزا.

و من هذا القبيل ما اذا علمنا اجمالا بان احد الجسدين ميت انسان و الآخر جسد حيوان مأكول اللحم مذكي، فان هذا العلم الاجمالي و ان كان منجزا بالنسبة الى وجوب الاجتناب عن أكل لحم كل من الجسدين، باعتبار انه علم بتمام الموضوع بالنسبة اليه، و لكن لا يكون منجزا بالنسبة الى

وجوب الغسل لمس احدهما، لأن موضوعه مركب من جزئين احدهما المس و الآخر ان يكون الممسوس بدن ميت الانسان، و الجزء الاول محرز وجدانا، و اما كون الممسوس بدن ميت الانسان فهو غير محرز، و لهذا لا أثر لهذا العلم الاجمالي بالنسبه اليه.

فالتتيجه ان المعلوم بالاجمال ان كان تمام الموضوع للحكم فالعلم الاجمالي مؤثر، لأنه علم بالتكليف الفعلى على كل تقدير، و ان كان جزء الموضوع للحكم فلا يكون العلم الاجمالي منجزا له و مؤثرا فيه، هذه هي الكبرى الكليه للمسأله، و بعد بيان هذه الكبرى ذكر السيد الاستاذ (قده) ان الصوره الاولى من الصور الثلاث لملاقى احد طرفى العلم الاجمالي من صغريات هذه الكبرى.

و قد أفاد(١) فى وجه ذلك، ان نجاسه الملاقى (بالكسر) ليست امتدادا و توسعه لنجاسه الملاقى (بالفتح)، و لا تكون بمثابه تقسيم النجس الواحد الى قسمين حتى تكون نجاسه الملاقى (بالكسر) قسما من نجاسه الملاقى (بالفتح) بل هي نجاسه اخرى منشاؤها نجاسه الملاقى (بالفتح)، و لهذا لا تجرى على الملاقى (بالكسر) احكام الملاقى (بالفتح)، فلو تنجس انا بولوغ الكلب، فلا بد فى تطهيره من التعفير، و اما اذا تنجس انا آخر بملاقاته، فلا يجب فى تطهيره التعفير.

و الخلاصه انه لا- شبيهه فى ان نجاسه الملاقى (بالكسر) غير نجاسه الملاقى (بالفتح)، و حيث ان نجاسته مشكوكه فمقتضى الاصل عدمها، و لهذا

ص: ١٧٣

لا شبهه فى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى لأحد طرفى العلم الاجمالى، لأن موضوعه مركب من جزئين: أحدهما النجس و الآخر ملاقاته، و الجزء الثانى و هو الملاقاه و ان كان محرزا الا ان الجزء الاول و هو كون الملاقى (بالفتح) نجسا غير محرز و انه مشكوك فيه، و على هذا فالعلم الاجمالى بنجاسه احد اثنتين انما هو علم بتمام الموضوع بالنسبه الى وجوب الاجتناب عنهما، و علم بجزء الموضوع بالنسبه الى وجوب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر)، لأن الجزء الآخر - و هو ملاقاته للنجس - غير معلوم، و لهذا لا يكون العلم الاجمالى منجزا بالنسبه اليه، فاذن يرجع عند الشك فى نجاسته الى استصحاب عدم ملاقاته للنجس او الى اصاله الطهاره هذا.

و للمناقشه فيه مجال، بيان ذلك ان الكلام فى المقام تاره يقع فى مقتضى العلم الاجمالى الاول، و اخرى فى مقتضى العلم الاجمالى الثانى.

اما فى الاول، فلا شبهه فى تماميه الكبرى، و هى ان تنجيز العلم الاجمالى للتكليف المتعلق به منوط بكون المعلوم بالاجمال تمام الموضوع له و الا فلا يكون منجزا، و هذا هو معنى ان المعتبر فى تنجيز العلم الاجمالى هو تعلقه بالحكم اللزومى الفعلى على كل تقدير، و من الواضح ان فعلية الحكم انما هى بفعليه موضوعه بتمام قيوده فى الخارج، و الا فيستحيل فعليته بدون فعليه موضوعه فيه.

و الخلاصه انه لا شبهه فى اصل الكبرى، و لكن هل هذه الكبرى تنطبق على المقام او لا؟

و الجواب ان فيه قولين:

ص: ١٧٤

الاول: ان الكبرى المذكوره تنطبق على المقام.

الثانى: انها لا- تنطبق عليه، و مال الى القول الثانى بعض المحققين (قده)^(١) بتقريب، ان هنا خطأ فى تطبيق هذه الكبرى على جملة من الموارد، و منشاء هذا الخطأ هو الخلط بين الاحكام التكليفية كحرمه شرب الخمر و الاحكام الوضعيه كحرمه التوضوء، و قد أفاد فى وجه ذلك، ان الحكم اذا كان تكليفيا كحرمه شرب النجس، حيث ان فعليته منوطه بفعليه موضوعه فى الخارج و هو النجس، فلا- يكون فعليا فى الملاقى لأحد طرفى العلم الاجمالي، باعتبار ان موضوعه مركب من جزئين احدهما الملاقاه و الآخر كون الملاقى (بالفتح) نجسا، و الجزء الاول و هو الملاقاه و ان كان محرزا، الا ان الجزء الثانى و هو كون الملاقى (بالفتح) نجسا غير محرز للشك فى نجاسته، و العلم الاجمالي بنجاسه احد الانائين ليس علما بتمام الموضوع بالنسبه الى حرمه شرب الملاقى (بالكسر)، و انما هو علم بتمام الموضوع بالنسبه الى حرمه شرب كل من الانائين هما الاناء الملاقى (بالفتح) و الاناء الآخر، و لهذا لا يكون العلم الاجمالي منجزا بالنسبه الى الملاقى (بالكسر) و لكنه منجز بالنسبه الى الملاقى (بالفتح) و الطرف الآخر.

و اما الحكم الوضعى كحرمه التوضوء به، فقد افاد فى وجه ذلك، ان فعليته لا- تكون منوطه بفعليه موضوعه فى الخارج، لأن حرمه التوضوء بالماء النجس فعليه، سواء أكان الماء النجس موجودا فى الخارج بمقاد كان التامه ام لا، فنجاسه الماء فى الخارج قيد للحرام لا انها قيد للحرمه، فالحرمه مطلقه

ص: ١٧٥

و فعلیه و ان لم یکن النجس موجودا فی الخارج، و الحرام امر استقبالی باعتبار ان النجس قید له لا للحرمه، و حیثئذ فاذا لم یکن الماء النجس موجودا فی الخارج فحرمته فعلیه، باعتبار انه لیس قیدا لها، و الوضوء أمر استقبالی لأنه قید له، و علی هذا فالعلم الاجمالی بنجاسه احد الانائین، علم بتمام موضوع حرمه التوضوء بالملاقی لهذا الاناء او ذاک الاناء.

و بکلمه واضحه، ان الضابط الذی ذکره السید الاستاذ (قده) و غیره من ان تنجیز العلم الاجمالی للتکلیف المتعلق بشیء مشروط بکونه تمام الموضوع له، و اما اذا کان جزء الموضوع فلا أثر له، اذ متعلق العلم الاجمالی حیثئذ لا یكون حکم الفعلی علی کل تقدیر حتی یكون منجزا له فی غایه الصحه سلبا و ایجابا، و لکن هذا الضابط لا ینطبق الا علی الحرمه التکلیفیة دون الحرمه الوضعیه، اذ فرق بین الحرمه التکلیفیة المتعلقة بالماء النجس کحرمه شربه، و الحرمه الوضعیه المتعلقة به کحرمه التوضوء به، فان الاولی لیس فعلیه الا- بفعلیه موضوعها فی الخارج و هو الماء النجس، و لا یکفی کون المکلف قادرا علی ایجاده فی الخارج، فحرمه شرب الماء النجس لیس فعلیه قبل وجوده فی الخارج، و اما حرمه التوضوء به او حرمه لبس الساتر النجس فی الصلاه فهی فعلیه، لأن النجاسه مانعه عن الوضوء و عدمها قید له لا لحرمته التشریعیة، و نجاسه الثوب مانعه عن الصلاه و عدم نجاسته قید لها الا انه قید لحرمتها تشریعا، فاذن حرمه التوضوء به مطلقه و فعلیه، و الحرام مقید بقید استقبالی، فدائرته الحرمه متسعه و دائرته الحرام مضيقه، فوجود الماء النجس فی الخارج لیس شرطا للحرمه الوضعیه و انما هو شرط للحرام،

و على هذا فاذا علم اجمالا- بنجاسه احد المائين، فهذا العلم الاجمالي كما ينجز حرمة شرب كل واحد منهما تكليفا و حرمة الوضوء به وضعاً، كذلك ينجز حرمة الوضوء بملاقى كل منهما قبل حصول الملاقاه.

و الخلاصه، ان العلم الاجمالي الاول كما ينجز الحكم التكليفي للطرفين، كذلك ينجز الحكم الوضعي الملاقى للطرفين من اول الامر و قبل حصول الملاقاه، و الوجه في ذلك اننا نعلم اجمالا- بحرمة وضعيه للوضوء بملاقى هذا الطرف او بملاقى ذاك الطرف، و هذه الحرمة الوضعيه فعليه من الآن و منجزه بالعلم الاجمالي بها قبل تحقق الملاقاه، و بعد الملاقاه باحد الطرفين يكون احتمال الحرمة فيه احتمال الحرمة المنجزه من اول الامر لا من جديد، فاذن لا مجال لقاعده البراءه العقلية.

و اما الاصول المؤمنه الشرعيه كاصاله الطهاره في المقام فهي لا تجرى، لأن اصاله الطهاره في الملاقى (بالتفتح) معارضه باصاله الطهاره في الطرف الآخر فتسقط من جهه المعارضه، و اما اصاله الطهاره في الملاقى (بالكسر) فهي ايضا معارضه مع اصاله الطهاره في الطرف الآخر، للعلم اجمالا اما بحرمة التوضوء بملاقى هذا الطرف او بحرمة شرب الطرف الآخر، فتسقط من جهه المعارضه، هذا على القول بالاقضاء، و اما على القول بالعليه التامه، فلا مقتضى للاصول المؤمنه و لا يمكن جعلها في اطراف العلم الاجمالي ثبوتاً هذا.

و لنا تعليقان: احدهما على الشق الاول من كلامه (قده) و هو ان الكبرى المذكوره تنطبق على الحكم التكليفي، و الآخر على الشق الثاني من كلامه (قده) و هو ان تلك الكبرى لا تنطبق على الحكم الوضعي.

و اما التعليق على الشق الاول: فلأن الاحكام التكليفية اذا كانت وجوبية، فلا- شبهه في انها مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه للموضوعات المقدر وجودها في الخارج، و ترجع هذه القضايا لبا الى قضايا شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له.

و اما الاحكام التكليفية اذا كانت تحريميه، فهل هي مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه للموضوعات المقدر وجودها في الخارج او لا فيه وجهان، فذهب السيد الاستاذ (قده) الى الوجه الثانى و انها غير مجعوله في الشريعه المقدسه كذلك، مثلا حرمه شرب الخمر غير مجعوله في الشريعه بنحو القضييه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده في الخارج و هو الخمر، بل هي مجعوله على كل مكلف متمكن من شربها و لو بايجادها في الخارج، و هذه الحرمه فعلييه و محرکه للمكلف سواء أكانت الخمر موجوده فيه ام لا، و قد تقدم في الضمن البحوث السالفه ان هذا القول غير بعيد بل هو مطابق للفهم العرفى و ارتكازه، لأن المرتكز في الاذهان هو ان حرمه شرب الخمر فعلييه و ان لم تكن الخمر موجوده في الخارج، شريطه ان يكون المكلف قادرا على شربها و لو بايجادها فيه، و كذلك الحال في سائر المحرمات كحرمه شرب النجس و اكل الميته و أكل لحم الخنزير و لحم الكلب و السبع و هكذا، و على هذا فحرمه شرب الملاقى للنجس المعلوم بالاجمال في اطرافه فعلييه منجزه قبل تحقق الملاقاه في الخارج و وجود الملاقى فيه، فاذا علم اجمالا- بنجاسه احد المائين، فهو علم بتمام موضوع حرمه شرب الملاقى لهما و هو نجاسه الملاقى (بالكسر)، فالحرمه فعلييه قبل تحقق الملاقاه و وجود موضوعها في الخارج، و هذه الحرمه الفعليه

منجزه بالعلم الاجمالي الاول، فانه كما ينجز حرمه شرب كل من المائين، كذلك ينجز حرمه شرب الملاقى لهما و ان كانت الملاقاه غير متحققه بعد، و حينئذ فاذا لاقى ماء ثالث لأحدهما، لم ينجز شربه باعتبار ان حرمه شرب الملاقى لهما منجزه بالعلم الاجمالي، و هذه الحرمة المنجزه محتمله الانطباق على شرب هذا الملاقى، فلهذا يجب الاجتناب عنه و لا يمكن الرجوع الى اصاله البراءه العقلية، لأن موضوعها عدم البيان و البيان فى المقام موجود و هو العلم الاجمالي، فاذن لا تنطبق الكبرى المذكوره على الحكم التكليفى لملاقى احد طرفى العلم الاجمالي.

و من هنا يظهر ان المقام ليس من صغريات هذه الكبرى على ضوء نظريه السيد الاستاذ (قده)، من ان الاحكام التحريميه لم تجعل بنحو القضايا الحقيقيه للموضوعات المقدر وجودها فى الخارج، و هذه النظرية هى الاظهر.

و على هذا الاساس فحرمه شرب الملاقى (بالكسر) فعليه و ان لم تكن الملاقاه موجوده فى الخارج، شريطه ان يكون المكلف قادرا على الملاقاه، فاذن ما ذكره بعض المحققين (قده) من ان المقام من صغريات هذه الكبرى لا ينسجم مع نظريه السيد الاستاذ (قده)، فانه على ضوء نظريته لا يكون المقام من صغرياتهما، و ذكرنا ان هذه النظرية هى الاظهر دون ما ذكره بعض المحققين (قده).

فالنتيجه فى نهايه المطاف انه لا مانع من الالتزام بان العلم الاجمالي الاول كما ينجز حرمه شرب كل من المائين، كذلك ينجز حرمه شرب الملاقى لهما سواء تحققت الملاقاه فى الخارج ام لا، و يترتب على هذا حرمه

شرب الملاقى لأحدهما و وجوب الاجتناب عنه.

و اما التعليق على الحكم الوضعى، و هو حرمة التوضوء بالماء النجس و الصلاه فى الثوب النجس، فلأن ما ذكره (قده) من ان الحرمة فعلية و الحرام و هو التوضوء بالماء النجس استقبالى، لأن الماء النجس قيد للحرام و هو التوضوء فى المثال لا للحرمة، و لهذا تكون حرمة فعلية و ان لم يكن الماء النجس موجودا، و من هنا تكون حرمة التوضوء بالماء الملاقى للنجس فعلية و ان لم تتحقق الملاقاه فى الخارج.

لا- يمكن المساعده عليه، و ذلك لأن معنى هذه الحرمة الوضعيه بطلان الوضوء بالماء النجس و الصلاه فى الثوب النجس و غيرهما، على اساس مانعيه النجاسه او شرطيه الطهاره، لأن الحرمة الوضعيه منتزعه من جعل المانعيه للنجاسه او الشرطيه للطهاره و ليست بنفسها مجعوله فى الشريعه المقدسه، فاذن لا بد من النظر الى جعل مانعيه النجاسه او شرطيه الطهاره فى الشريعه المقدسه، هل هى مجعوله بنحو القضييه الحقيقيه او لا، و على هذا الاساس فيقع الكلام هنا فى مقامين:

الاول فى مقام الثبوت، الثانى فى مقام الاثبات.

اما الكلام فى المقام الاول: فلأن المجعول فى الشريعه المقدسه أحد أمرين:

الاول، شرطيه الطهاره للوضوء او الصلاه او نحوهما، الثانى، مانعيه النجاسه عنه هذا بحسب مقام الثبوت.

و اما الكلام فى المقام الثانى و هو مقام الاثبات، فالظاهر من الروايات هو الاول دون الثانى، و على هذا فعلى الاول لا شبهه فى ان الطهاره شرط

للوضوء و قيد له و ان صحته مشروطه بطهاره الماء لا- انها شرط لوجوبه، فان وجوبه مطلق و لا يكون مشروطا بها، و انما هو مشروط بقدره المكلف على الوضوء بالماء الطاهر و لو من جهه قدرته على ايجاد الماء فى الخارج، و على هذا فاذا علم اجمالا بنجاسه احد المائين، فانه كما ينجز حرمه شرب كل منهما كذلك ينجز حرمه شرب الملاقى لهما، و اما حرمه الوضوء بالملاقى لهما، فهى ليست الا- من جهه ان الوضوء مشروط بالطهاره أى طهاره الماء، و اما اذا لاقى الماء الثالث لأحدهما، فلا مانع من احراز طهارته باستصحاب بقاء طهارته، لأنه قبل الملاقاه كان طاهرا و بعدها يشك فى بقاء طهارته، فلا مانع من استصحاب بقائها بل لا مانع من التمسك باصالة الطهاره فيه، باعتبار ان الماء الملاقى (بالكسر) ليس طرفا للعلم الاجمالي الاول حتى تكون اصالة الطهاره فيه معارضه باصالة الطهاره فى الماء الآخر غير الماء الملاقى (بالفتح)، فاذن لا موضوع لحرمه الوضوء بالملاقى لأحدهما، هذا بقطع النظر عن العلم الاجمالي الثانى المتولد من الملاقاه، لأن الماء الثالث و هو الملاقى (بالكسر) طرف للعلم الاجمالي الثانى.

و دعوى ان اصالة الطهاره فى الملاقى (بالكسر) لا تجرى لا من جهه انها معارضه بأصالة الطهاره فى الماء الآخر، باعتبار ان الماء الثالث الملاقى ليس طرفا لهذا العلم الاجمالي حتى تقع المعارضه بينهما، بل من جهه ان مفادها نفى الحرمه الفعلية المنجزه قبل الملاقاه و من اول الامر و هى حرمه الوضوء بالملاقى لكل من المائين، و هذه الحرمه و ان كانت مشكوكه بالنسبه الى الملاقى لأحدهما، الا انها فعلية و منجزه بالعلم الاجمالي على الفرض على تقدير

ثبوتها فى الواقع، لأن موضوعها الشك فى ثبوت الحكم غير المنجز فى الواقع على تقدير ثبوته، بحيث لو لا تلك الاصول لكان احتمالها منجزا بحكم العقل، و اما اذا كان الحكم منجزا فى المرتبه السابقه بمنجز فيها فلا يمكن نفيه بها.

مدفوعه، بان حرمه الوضوء بالملاقى لكل من المائين بمعنى مانعيه النجاسه غير مجعوله فى الشريعه المقدسه، لأن المجعول فيها انما هو شرطيه الطهاره، و على هذا فلا مجال للبحث عن ان مانعيه النجاسه فعليته و الممنوع امر استقبالى، اذ لا وجود لها فى الشريعه المقدسه، فاذا كان المجعول شرطيه طهاره الماء دون مانعيه النجاسه، فيمكن احراز الشرط فى الملاقى لأحدهما بالاستصحاب او اصاله الطهاره.

و اما على الثانى، فعلى تقدير تسليم ان المجعول فى الشريعه المقدسه هو مانعيه نجاسه الماء عن الوضوء، الا انه من الواضح ان مانعيه نجاسته مجعوله بنحو القضيه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج، لا ان مانعيته فعليته و ان لم يكن الماء النجس موجودا فى الخارج، لوضوح انه لا معنى لفعليته مانعيه نجاسه الماء عن الوضوء و الغسل و الصلاه مع عدم وجود الماء النجس فى الخارج بل هى لغو و لا يترتب عليها أى أثر.

و بالجملة اذا وجد الماء فى الخارج و كان نجسا فهو مانع عن الوضوء، فالمانعيه مجعوله للنجس الذى هو موضوع للمانعيه و قيد لها فى القضيه، فاذا تدور فعليته المانعيه مدار فعليته النجس فى الخارج و لا يعقل فعليتها بدون فعليته، و الا لزم خلف فرض انه موضوع لها، و لا يقاس مانعيه النجاسه بحرمه الوضوء بالماء النجس، فلو كان المجعول فى الشريعه المقدسه حرمه الوضوء بالماء النجس، لأمكن القول بان الحرمه فعليته و الحرام استقبالى، بمعنى

ان الماء النجس قيد للوضوء لا للحرمة، و اما اذا كان المجمعول فيها مانعيه النجس عن الوضوء او الغسل او الصلاه، فيكون النجس قيدا للمانعيه و موضوعا لها، او قفل ان موضوع المانعيه النجس لا الوضوء بينما موضوع الحرمة الوضوء بالماء النجس.

و على هذا، فالمقام يكون من صغريات الكبرى الكليه، و حينئذ فاذا علم اجمالا بنجاسه احد المائين، فالعلم الاجمالي ينجز مانعيه كل منهما للوضوء، باعتبار ان الماء المعلوم نجاسته تمام الموضوع لها، و اما اذا لاقى الماء الثالث احدهما، فلا يكون العلم الاجمالي منجزا لمانعيته، لأن موضوعها مركب من جزئين احدهما الملاقاه و الآخر كون الملاقى (بالفتح) نجسا، و الجزء الاول و ان كان محرزا الا ان الجزء الثانى غير محرز، فلهذا لا نحرز مانعيه الملاقى لأحدهما، فاذا المرجع فيها هو اصاله البراءه عنها.

و الخلاصه ان العلم الاجمالي الاول لا ينجز حكم الملاقى لأحد طرفى العلم الاجمالي كمانعيه النجاسه عن الوضوء او الغسل او الصلاه، لأن تنجزه به منوط بكون المانعيه فعليه و الممنوع يكون امرا استقباليا، و لكن تقدم ان الامر ليس كذلك بل لا يعقل ان تكون مانعيه الماء النجس عن الوضوء او الغسل فعليه بدون فعليه الماء النجس فى الخارج، لأن المانعيه و الممنوعيه وصفان اضافيان فلا يتصور ان يكون احدهما فعليا دون الآخر.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان ما ذكره بعض المحققين (قده) من التفصيل بين الحرمة التكليفيه و الحرمة الوضعيه كحرمة التوضوء بالماء النجس، لا- يمكن المساعده عليه، من جهه ان المجمعول فى الشريعه المقدسه لا- يخلو من انه شرطيه الطهاره او مانعيه النجاسه، و اما

الحرمة الوضعيه فهى غير مجعوله فيها و انما هى منتزعه اما عن شرطيه الطهاره او مانعيه النجاسه و ان كان الاظهر الاولى، و قد مرّ انه على هذا لا يوجب العلم الاجمالى الاول تنجز الملاقى لأحد طرفى العلم الاجمالى، هذا كله بالنسبه الى العلم الاجمالى الاول.

و اما العلم الاجمالى الثانى الحادث بالملاقاه، فانما هو بين الملاقى (بالكسر) و الطرف الآخر، و اما العلم الاجمالى الاول فانما هو بين الملاقى (بالفتح) و الطرف الآخر، فاذا ن الطرف الآخر يكون موردا لكلا-العلمين الاجماليين، فاذا علم اجمالا بنجاسه احد الانائين الشرقى او الغربى، ثم لاقى الاناء الثالث الشمالى الاناء الشرقى، و هذه الملاقاه تشكل العلم الاجمالى بين الملاقى (بالكسر) و بين الاناء الغربى، فاذا ن يكون الاناء الغربى طرفا لكلا العلمين الاجماليين.

و هل هذا العلم الاجمالى منجز لملاقى احد طرفى العلم الاجمالى او لا؟ فيه قولان:

القول بعدم تنجز هذا العلم الاجمالى لملاقى احد طرفى العلم الاجمالى و أدلته

فذهب جماعه من المحققين منهم شيخنا الانصارى (١) و المحقق النائينى (٢) و السيد الاستاذ (قدم) (٣) و غيرهم الى انه غير منجز، و قد استدلوا على ذلك بأمرين:

الامر الاول: ما ذكره شيخنا الانصارى (قدمه) من ان اصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر) فى طول اصاله الطهاره فى الملاقى (بالفتح)، لأن الشك فى نجاسه الاول و طهارته مسبب عن الشك فى نجاسه الثانى و طهارته، و الاصل

ص: ١٨٤

١- (١) - رسائل ج ٢ ص ٥١٩

٢- (٢) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٥٩

٣- (٣) - مصباح الاصول ج ٢ ص ٤١٤

الجارى فى السبب مقدم على الاصل الجارى فى المسبب، و عليه فاذا جرت اصاله الطهاره فى الملاقى (بالفتح)، فلا مجال لأصالة الطهاره فى الملاقى (بالكسر)، لأنها محكومہ بها اما بالحكومہ الاصطلاحیہ كما هو المشهور او بالقرینیہ، و اذا لم یجر الاصل فى السبب، فلا مانع من جریان الاصل فى المسبب، و حیث ان اصاله الطهاره لا تجرى فى الملاقى (بالفتح) فى المقام، باعتبار انها سقطت من جهه معارضتها مع اصاله الطهاره فى الطرف الآخر، فلا مانع من جریان اصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر) و بها ینحل العلم الاجمالی الثانی حکما فلا أثر له هذا.

و للمناقشه فیہ مجال:

أما اولاً، فلأن العلم الاجمالی الثانی و ان كان فى طول العلم الاجمالی الاول، باعتبار انه متولد منه و متفرع علیه، الا انه لا طولیه بین اصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر) و اصاله الطهاره فى الملاقى (بالفتح)، لأن الطولیه انما هی بلحاظ حکومہ اصاله الطهاره فى الملاقى (بالفتح) على اصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر)، و هذه الحكومه لا تتصور بينهما، لأن الحكومه اما ان تكون بلحاظ ان الدلیل الحاکم رافع لموضوع الدلیل المحکوم تعبداً كحکومہ الامارات الشرعیہ على الاصول العملیہ الشرعیہ، او بلحاظ ان الدلیل الحاکم ناظر الى مدلول الدلیل المحکوم، و الحكومه بکلا اللحاظین مفقوده بین الاصلتین فى المقام، اما باللحاظ الاول فلأن اصاله الطهاره فى الملاقى (بالفتح) لا تكون رافعه لموضوع اصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر)، باعتبار ان اصاله الطهاره اصل تعبدي مجعول فى ظرف الشك فلا تكون رافعه له، و اما باللحاظ الثانی، فلأن لسان اصاله الطهاره لیس لسان النظر، هذا اضافه

ص: ١٨٥

الى ان الدليل على كلتا الاصلتين دليل واحد، و الدليل الواحد لا يعقل ان يكون حاكما على نفسه، بأن يكون رافعا لموضوع نفسه او ناظرا الى نفسه، فالحكومة لا- تتصور بين افراد دليل واحد بكل من اللحاظين، فاذن لا تكون اصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر) فى طول اصاله الطهاره فى الملاقى (بالفتح) بل هى فى عرضها، و عليه فتكون اصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر) طرف للمعارضه مع اصاله الطهاره فى الطرف الآخر فى عرض اصاله الطهاره فى الملاقى (بالفتح) فتسقط من جهه المعارضه، فيجب الاجتناب عنه كوجوب الاجتناب عن الملاقى (بالفتح) و الطرف الآخر.

و ثانيا، مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان اصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر) فى طول اصاله الطهاره فى الملاقى (بالفتح)، الا انها ليست فى طول اصاله الطهاره فى الطرف الآخر لعدم الملاك للطوليه بينهما، لأن الطوليه بحسب الرتبه بعد التقارن بحسب الزمان بحاجه الى ملاك و لا يمكن ان تكون جزافا، فاذن تكون اصاله الطهاره فى الطرف الآخر كما انها تعارض اصاله الطهاره فى الملاقى (بالفتح) كذلك تعارض اصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر) فى عرض واحد، فتسقط حينئذ من جهه المعارضه فيجب الاجتناب عنه كالملاقى (بالفتح).

و ثالثا، مع الاغماض عن ذلك ايضا و تسليم ان اصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر) فى طول اصاله الطهاره فى الطرف الآخر ايضا، فلا تصلح ان تكون طرفا للمعارضه معها، الا ان ذلك انما يتم فيما اذا لم يكن فى الطرف الآخر اصل آخر فى طول اصاله الطهاره فيه، و اما اذا كان هناك أصل آخر، فيكون ذلك الاصل طرفا للمعارضه مع اصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر)،

كما اذا فرضنا ان فيه اصاله الحل فى طول اصاله الطهاره فيه، فاذن تكون اصاله الحل فيه طرفا للمعارضه مع اصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر)، فتسقط من جهه المعارضه فيجب الاجتناب عنه، فالنتيجه ان هذا الوجه غير تام.

الامر الثانى: ما ذكره جماعه من المحققين منهم المحقق الخراسانى(1) و المحقق النائنى و السيد الاستاذ (قدهم) من ان العلم الاجمالى الثانى المتولد من العلم بالملاقاه، حيث انه متأخر زمنا عن العلم الاجمالى الاول و هو العلم الاجمالى بنجاسه احد المائىن، فلا يكون منجزا لعدم توفر شروط التنجيز فيه، فاذن من شروطه ان يكون التكليف المعلوم بالاجمال قابلا للتنجيز على كل تقدير أى سواء أكان فى هذا الطرف ام ذاك الطرف، و اما اذا فرض انه لا يقبل التنجيز على كل تقدير، فلا يكون العلم الاجمالى منجزا و ما نحن فيه من هذا القبيل، لأن التكليف المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الثانى غير قابل للتنجيز مطلقا و على كل تقدير، لأنه ان كان فى الطرف الآخر و هو الطرف المشترك بينه و بين العلم الاجمالى الاول، فهو غير قابل للتنجيز بهذا العلم الاجمالى، باعتبار انه منجز بمنجز سابق و هو العلم الاجمالى الاول، و من الواضح ان المنجز لا يقبل التنجيز مره أخرى، و ان كان فى الملاقى (بالكسر)، فانه و ان كان قابلا للتنجيز الا ان وجوده فيه غير معلوم، بمعنى انه لا علم به، و لهذا لا يكون العلم الاجمالى الثانى منجزا.

و ان شئت قلت: ان تنجيز العلم الاجمالى على القول بالاقضاء

ص: ١٨٧

للتكليف المعلوم بالاجمال في تمام اطرافه متوقف على تعارض الاصول المؤمنه فيها و تساقطها بالمعارضه، لأن جريانها في الجميع في عرض واحد لا- يمكن لاستلزامه الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه، و لهذا تقع المعارضه بين جريانها في كل واحد منها مع جريانها في الآخر فتسقطان معا من جهه المعارضه، و اما جريانها في الطرف المعين دون الطرف الآخر فهو ترجيح من غير مرجح، و لهذا يكون منجزا لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، و اما اذا فرض عدم جريان الاصل المؤمن في احد طرفيه لسبب من الاسباب، فلا مانع من جريانه في الطرف الآخر، لأن المانع من جريانه وجود المعارض له في الطرف الآخر، فاذا فرض عدم وجوده فيه فلا- مانع منه، و في المقام حيث ان الاصل المؤمن و هو اصاله الطهاره قد سقط في الطرف الآخر من جهه المعارضه في المرتبه السابقه، فلا مانع من جريانه في الملاقي (بالكسر).

فالتتيجه عدم وجوب الاجتناب عنه و انحلال العلم الاجمالي الثاني حكما، و قد استشهد السيد الاستاذ (قده) على ذلك بعده امثله:

منها ما لو علمنا اجمالا بوقوع النجاسه في احد المائعين و كان احدهما المعين محكوما بالنجاسه من جهه الاستصحاب قبل العلم الاجمالي، فلا- تجرى فيه اصاله الطهاره بنفسها لكي تكون معارضه بجريانها في الطرف الآخر، فاذا تجرى اصاله الطهاره في الطرف الآخر بلا معارض.

و منها ما لو كان مجرد الشك منجزا للتكليف في بعض الاطراف، كما لو علمنا اجمالا اما بعدم الاتيان بصلاه العصر او صلاه العشاء و كان هذا العلم الاجمالي في وقت صلاه العشاء، فان مجرد الشك في الاتيان بصلاه العشاء

يكفى فى تنجيز وجوب الاتيان بها، على اساس انه مورد لقاعده الاشتغال دون قاعده البراءه، حيث ان موردها الشك فى اصل ثبوت التكليف لا فى سقوطه بعد ثبوته، و على هذا فلا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن وجوب قضاء صلاه العصر.

و منها ما لو علمنا اجمالاً- بنجاسه احد المائعين ثم علمنا اجمالاً- بوقوع نجاسه فى احدهما او فى اثناء ثالث، فانه لا أثر للعلم الاجمالى الثانى فى تنجيز التكليف بالنسبه الى الاناء الثالث، لأن التكليف قد تنجز بالعلم الاجمالى الاول بالنسبه الى المائعين الاولين، فالعلم الاجمالى الثانى ليس علماً بالتكليف على كل تقدير، لاحتمال وقوع النجاسه فى احد المائعين الاولين و قد تنجز التكليف فيهما بالعلم الاجمالى الاول، و حينئذ فلا أثر للعلم الاجمالى الثانى بالنسبه اليه، و اما بالنسبه الى الاناء الثالث، فليس هنا الاحتمال التكليف و هو منفي بأصالة الطهاره هذا.

و لنا تعليق على اصل ما ذكره (قده) و تعليق على الامثله التى ذكرها (قده).

اما التعليق الاول، فلما اشرنا اليه سابقاً من ان تنجيز التكليف المعلوم بالاجمال معلول للعلم الاجمالى، و من الواضح ان المعلول يدور مدار وجود علته حدوثاً و بقاء، لأن مبدأ التعاصر بين العله و المعلول من المبادئ الاولى الضرورية، فلا يمكن ان تكون العله متقدمه زمناً على المعلول لاستلزامه احد محذورين، اما تأثير المعدوم فى الموجود، باعتبار ان العله معدومه فى زمان وجود المعلول، فاذن لا محاله يكون المؤثر فيه عدمها المعاصر له، او وجود

المعلول بلا عله و كلاهما مستحيل، اما الاول فلأن العدم ليس بشيء لكى يصدر منه الوجود، و اما الثانى فيلزم ان يكون المعلول فى الزمن الثانى واجبا و هو كما ترى، فاذن المعلول فى كل آن بحاجه الى وجود العله فيه، على اساس ان وجود الممكن عين الفقر و الربط بالعله لا انه ذات له الفقر، و لهذا يكون وجود المعلول من مراتب وجود العله النازله، و على هذا فاذا اجتمع فى آن واحد علتان متسانختان على معلول واحد، فلا- محاله يكون المؤثر فيه مجموعهما بحيث يكون كل واحد منهما جزء العله لاتمامها، و المقام من هذا القبيل، فانه فى آن حدوث العلم الاجمالى الثانى، فقد اجتمع على الطرف الآخر و هو الطرف المشترك بين العلمين الاجماليين، علما ان اجماليان احدهما العلم الاجمالى الاول و الآخر العلم الاجمالى الثانى، فعندئذ بطبيعه الحال يكون المؤثر فى التكليف المشكوك فى هذا الطرف على تقدير وجوده مجموع العلمين الاجماليين و يكون كل واحد منهما جزء المؤثر لا- تامه، باعتبار ان نسبته الى كلا- العلمين الاجماليين على حد سواء فى هذا الآن و هو آن الاجتماع، و لا يمكن حينئذ ان يكون تنجيزه مستندا الى العلم الاجمالى الاول أو الثانى لأنه ترجيح من غير مرجح، فاذن لا محاله يكون كلا العلمين الاجماليين مؤثرا فيه، لأن كليهما تعلق بالتكليف الفعلى القابل للتنجيز على كل تقدير، غايه الامر كل منهما يكون تمام المؤثر فى مورد الافتراق و جزء المؤثر فى مورد الاجتماع، و ما فى هذا الوجه من ان التكليف المنجز لا يقبل التنجز مره اخرى، و ان كان تاما كبرويا الا انه لا ينطبق على المقام، لأن التكليف فى الطرف المشترك لم يكن منجزا فى آن الاجتماع بمنجز سابق حتى يستحيل ان

يكون العلم الاجمالي الثاني مؤثرا فيه، بل تنجزه في هذا الآن لا يمكن ان يكون مستندا الى المنجز السابق، لاستحاله تأثير السابق في اللاحق بل هو مستند الى كليهما معا، لأن نسبه الى كل منهما واحده و لا تعين للعلم الاجمالي الاول في ذلك.

هذا مضافا الى ان التعارض سواء أ كان بين الامارات و الادله الاجتهاديه ام كان بين الاصول العمليه المؤمته انما هو في مرحله جعل الاحكام الشرعيه لا في مرحله فعليتها بفعليه موضوعاتها، على اساس ان مدلول الخطابات الشرعيه انما هو جعل الاحكام الشرعيه، حيث انه بيد المولى لا- فعليتها بفعليه موضوعاتها في الخارج، فانها ليست من مداليلها و لا ترتبط بالشارع، و ان شئت قلت، ان الخطابات الشرعيه تتكفل جعل الاحكام الشرعيه على الموضوعات المقدر وجودها في الخارج بقطع النظر عن انها موجوده فيه حقيقه او لا، و تنظر الى تلك الموضوعات و تدل على انها مفروضه الوجود في عرض واحد و ان كانت مندرجه وجودا في الخارج، فاذا قال المولى اطعم كل فقير، فانه ينظر في عقد الوضع الى افراد الفقراء في عرض واحد و ان كان يوجد فقير في الخارج قبل وجود فقير آخر فيه.

و الخلاصه ان التعارض حيث انه التنافي بين مدلولي الدليلين، فقد اشرنا الى ان مدلوليهما انما هو جعل الاحكام الشرعيه على الموضوعات المقدر وجودها في الخارج، فاذن بطبيعته الحال يكون التعارض بين الدليلين في مرحله الجعل لا في مرحله الفعلية، ضروره ان فعلية الاحكام بفعليه موضوعاتها في الخارج و ليست مدلولا للادله، و على هذا فتأخر

الملاقى (بالكسر) زمانا على الملاقى (بالفتح) و الطرف الآخر انما هو فى مرحله الفعلية، و اما فى مرحله الجعل فلا يكون متأخرا عنها، فاذا وقع التعارض فى شمول الدليل لفردين، كان هذا التعارض فى مرحله الجعل، حيث ان جعل الحكم لهذين الفردين معا لا- يمكن، و على هذا فعدم شمول دليل اصاله الطهاره الملاقى (بالفتح) و الطرف الآخر انما هو فى مرحله الجعل و ان جعلها لكليهما معا لا يمكن، و المفروض فى هذه المرحله لا يكون اصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر) التى هى احد افراد هذا الدليل متأخره عن اصالتى الطهاره فى الفردين الاولين بل هى فى عرضهما فى تلك المرحله.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان اصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر) و ان كانت متأخره عن اصاله الطهاره فى الملاقى (بالفتح) و عن اصاله الطهاره فى الطرف الآخر زمانا، الا انها فى عرضها فى مرحله الجعل التى هى طرف التعارض، و لهذا يكون العلم الاجمالي الثانى كالعلم الاجمالي الاول منجز و موجب للتعارض، فاذا كالا العلمين الاجماليين يوجب التعارض بين هذه الاصول المؤتمنه فى مرحله الجعل فى عرض واحد، فاذا لا يمكن شمول دليل الجعل لها من الاول، و من هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) و غيره من تأخر الاصل فى الملاقى (بالكسر) عن الاصلين السابقين و تساقطهما بالتعارض و بقائها بلا- معارض، مبنى على الخلط بين التعارض فى مرحله الفعلية و التعارض فى مرحله الجعل و تخيل ان مرحله الفعلية هى مصب التعارض.

فالتتيجه فى نهايه الشوط، هذا الوجه غير تام.

و اما التعليق على الامثله، فاما المثال الاول فهو خارج عن محل الكلام، لأن استصحاب بقاء النجاسه فى الماء الذى يكون مسبوqa بها مقدم على اصاله الطهاره، اما على اساس الحكومه كما هو المشهور او على اساس القرينيه، وقد تقدم انه اذا كان فى احد طرفى العلم الاجمالى اصل لزومى مقدم على الاصل المؤمن، فلا مانع من جريان الاصل المؤمن فى الطرف الآخر، اذ حينئذ لا معارض له و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان الاصل اللزومى و هو استصحاب بقاء النجاسه يجرى فى احد طرفى العلم الاجمالى و معه لا تجرى اصاله الطهاره فيه، فاذن لا معارض لأصاله الطهاره فى الطرف الآخر.

فالتبجيه، ان هذا المثال خارج عن محل الكلام و منه يظهر حال المثال الثانى، لأن أحد طرفى العلم الاجمالى فيه مورد لقاعده الاشتغال، و حينئذ لا موضوع لأصاله البراءه فيه، فاذن لا مانع من جريان اصاله البراءه فى الطرف الآخر لعدم المعارض لها فكلا المثالين خارج عما نحن فيه، اذ ان اصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر) فيما نحن فيه معارضه مع اصاله الطهاره فى الطرف الآخر، باعتبار ان تنجز التكليف فيه فى آن حدوث العلم الاجمالى الثانى مستند الى كلا العلمين معا، نعم لو قلنا بان تنجز التكليف فى الطرف المشترك مستند الى العلم الاجمالى الاول دون الثانى، فعندئذ حاله حال المثالين الاولين و لا أثر للعلم الاجمالى الثانى، لأنه ليس علما بالتكليف الفعلى القابل للتنجز على كل تقدير، أى سواء أ كان فى هذا الطرف او ذاك الطرف، فاذن لا مانع من الرجوع الى اصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر) لعدم المعارض لها، و اما المثال الثالث فهو داخل فى المقام، لأن العلم الاجمالى الثانى

منجز كالعالم الاجمالي الاول، اذ تنجز الطرف المشترك بينهما في آن الاجتماع مستند الى كلا العلمين الاجماليين لا الى الاول فقط لأنه ترجيح بلا مرجح.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) غير تام اصلا و مثالا.

الصورة الثانية: ما اذا كان العلم بالملاقاه مقارنا للعلم الاجمالي زمانا و ان كان في طوله رتبه، فيكون العلمان الاجماليان معاصرين، كما اذا علمنا اجمالا بنجاسه احد الانائين الاسود او الابيض و في نفس الوقت علمنا بملاقاه الاناء الثالث للاناء الاسود.

و هذه الصورة تقسم الى قسمين: الاول ان يكون العلم الاجمالي الثاني مقارنا زمنا علما و معلوما للعلم الاجمالي الاول و ان كان متأخرا عنه رتبه، الثاني ان يكون المعلوم بالعلم الاجمالي الثاني متأخرا زمانا عن المعلوم في العلم الاجمالي الاول.

اما القسم الاول: فقد ذكر السيد الاستاذ (قده) (1) ان تنجز التكليف في الطرف المشترك مستند الى كلا العلمين الاجماليين، لان نسبه كليهما اليه نسبه واحده لفرض تقارنهما حدوثا، فلا يمكن ان يكون تنجزه مستندا الى احدهما دون الآخر لأنه ترجيح من غير مرجح، هذا هو الصحيح، و من هنا كان ينبغي للسيد الاستاذ (قده) ان يقول بذلك في الصورة الاولى ايضا، اذ لا فرق بينهما من هذه الناحيه، و مجرد سبق احدهما على الآخر زمنا في الصورة الاولى لا أثر له هذا.

ص: ١٩٤

و خالف فيه جماعه من المحققين منهم شيخنا الانصارى (١) و المحقق النائيني (٢) و المحقق العراقي (قدم) (٣) ، فانهم ذهبوا الى ان العلم الاجمالي بين الملاقى (بالكسر) و الطرف الآخر رغم كونه معاصر مع العلم الاجمالي الملاقى (بالفتح) و الطرف الآخر زمانا لا يكون منجزا، و قد استدلوا على ذلك بوجهين:

الوجه الاول: ما ذكره شيخنا الانصارى (قدمه) و تبعه فيه المحقق النائيني (قدمه) من ان العلم الاجمالي بين الملاقى (بالكسر) و الطرف الآخر و ان كان مقارنا للعلم الاجمالي بين الملاقى (بالفتح) و الطرف الآخر الا انه في طوله رتبه، لأن الشك في نجاسه الملاقى (بالكسر) مسبب عن الشك في نجاسه الملاقى (بالفتح)، و حيث ان الشك سببي و مسببي، فالاصل في السبب حاكم على الاصل في المسبب، و على هذا فاصاله الطهاره في الملاقى (بالفتح) حاكمه على اصاله الطهاره في الملاقى (بالكسر)، و حينئذ فلو جرت اصاله الطهاره في الملاقى (بالفتح)، فلا تصل النوبه الى اصاله الطهاره في الملاقى (بالكسر)، و اما اذا لم تجر فيه من جهه المعارضه، فلا- مانع من جريانها في الملاقى (بالكسر)، لأن الاصل الحاكم اذا سقط، فلا مانع من التمسك بالاصل المحكوم.

و الجواب عن ذلك قد تقدم في الصوره الاولى موسعا، و قلنا هناك انه لا حكمه بينهما اصلا بل انهما في عرض واحد فلاحظ.
الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي (قدمه) من ان العلم الاجمالي الثاني اذا كان في طول العلم الاجمالي الاول رتبه و ان كان مقارنا له زمانا فلا يكون

ص: ١٩٥

١- (١) - رسائل ج ٢ ص ٥١٩

٢- (٢) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٦٠

٣- (٣) - نهايه الافكار ج ٣ ص ٣٥٨

مؤثرا، و قد أفاد فى وجه ذلك (على ضوء ما يراه (قده) من ان العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز) ان العلم الاجمالى انما يكون عله تامه للتنجيز اذا كان متعلقا بالتكليف الفعلى القابل للتنجيز على كل تقدير، و الا فلا يكون مؤثرا لا من جهه القصور فيه بل من جهه عدم قابليه متعلقه للتنجيز على كل تقدير و ما نحن فيه كذلك، لأن التكليف فى احد طرفى العلم الاجمالى الثانى و هو الطرف المشترك قد تنجز بالعلم الاجمالى الاول و المتنجز لا يقبل التنجز مره ثانيه، و ان شئت قلت ان العلم الاجمالى الثانى لا ينجز التكليف فى مرتبه العلم الاجمالى الاول، لاستحاله ان يكون المعلول فى مرتبه العله و لا فى المرتبه المتأخره، لأنه منجز فى هذه المرتبه، و المنجز لا يقبل التنجز لاستحاله تحصيل الحاصل هذا.

و الجواب اولاً، ان تنجيز العلم الاجمالى امر زمانى واقع فى الزمان لا رتبى، ضروره ان تأثير العله فى المعلول و خروجه من بطنها انما هو فى الزمان لا فى الرتب العقليه، لأن عالم الرتب انما هو بتحليل من العقل فلا واقع موضوعى له فى الخارج، و من الواضح ان تنجز التكليف انما هو فى عالم الزمان، لأن معناه ادراك العقل حسن موافقته و قبح مخالفته، و على هذا فكلا التنجيزين فى زمن واحد و هو زمان اجتماع العلمين عليه، و تقدم العلم الاجمالى الاول رتبه لا يؤثر فى شىء، لأن هذا التقدم انما هو بتحليل من العقل فلا- واقع موضوعى له فى عالم الزمان، فاذا كان تنجيز كلا العلمين الاجماليين فى زمن واحد، فلا محاله يكون تنجز التكليف مستندا الى كليهما معا.

و ثانياً، ما تقدم من ان المعلول يتبع العله حدوثا و بقاء و يدور مدار

وجودها في كل آن، باعتبار ان المعلول عين الربط بالعله، و على هذا ففى آن اجتماع العلمين الاجماليين لا محاله يكون تنجيز الطرف المشترك مستندا الى كليهما معا لا الى احدهما دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح.

و اما القسم الثانى: فقد ذكر المحقق النائينى (قده) (1) ان الميزان فى سقوط العلم الاجمالى الثانى المتولد من العلم الاجمالى الاول انما هو بتأخر معلومه عن معلوم الاول و ان كان العلمان متقارنين زمانا، كما اذا علمنا اجمالا يوم الخميس بنجاسه احد المائين يوم الاربعاء و فى نفس الوقت علمنا بملاقاه الماء الثالث لأحدهما، فالعلمان الاجماليان كانا متقارنين زمانا، و لكن المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الثانى متأخر عن المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الاول، و فى مثل ذلك لأثر للعلم الاجمالى الثانى، لأن المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الاول قد تنجز من يوم الاربعاء بالعلم الاجمالى الاول، و عليه فامر المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الثانى مردد بين ما هو منجز بالعلم الاجمالى الاول من يوم الاربعاء و ما ليس بمنجز، فاذن لا أثر للعلم الاجمالى الثانى بالنسبه الى الطرف المشترك، لأن التكليف ان كان فى الطرف المشترك، فهو منجز بمنجز سابق، و المنجز غير قابل للتنجز مره أخرى، و ان كان فى الطرف المختص فهو مشكوك فيه و لا علم به، و لهذا لا مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن فيه، فاذن يكون العلم الاجمالى الثانى منحللا- حكما و لا- أثر له، و لا- فرق فى ذلك بين ان يكون العلمان الاجماليان معاصرين زمانا او يكون زمان حدوث احدهما متقدما على زمان حدوث

ص: ١٩٧

الآخر، لأن العبره انما هي بتقدم المعلوم بالاجمال لأحدهما على المعلوم بالاجمال الآخر زمانا، فما كان المعلوم بالاجمال فيه متأخرا زمنا عن المعلوم بالاجمال في الآخر فلا أثر له.

و الجواب ان ما ذكره (قده) مبني على نقطتين:

الاولى، أن من شروط منجزيه العلم الاجمالي ان يكون متعلقا بتكليف فعلى على كل تقدير، و اما اذا كان أحد طرفيه منجزا بمنجز سابق، فلا يكون العلم الاجمالي منجزا، لأن المنتجز لا يقبل التنجز مره ثانيه.

الثانيه، ان العلم من الصفات النفسانيه الحقيقيه ذات الاضافه بل هي نفس الاضافه أى الاضافه الى المعلوم بالعرض، و المعلوم بالعرض قد يكون مقارنا للعلم و قد يكون متقدما عليه زمانا و قد يكون متأخرا عنه كذلك، و على هذا فاذا تعلق العلم بالتكليف الفعلى الحالي كان منجزا له، و اذا تعلق بالتكليف الماضي، كما اذا علمنا اجمالا يوم الخميس بنجاسه احد الاناثين يوم الاربعاء، فانه ينجز المعلوم بالاجمال فى يوم الاربعاء، بمعنى انه يكشف عن تنجزه فيه هذا، و فى كلتا النقطتين نظر:

اما النقطه الاولى، فلأن تنجز العلم الاجمالي متوقف على ان يكون متعلقه التكليف الفعلى القابل للتنجز على كل تقدير، و اما اذا كان أحد طرفيه منجزا بمنجز سابق فلا يكون متعلقه كذلك، لأن المنجز غير قابل للتنجز، فاذا لم يكن متعلقه كذلك فلا يكون منجزا، و هذا و ان كان صحيحا كبرويا الا انه لا ينطبق على المقام، لما تقدم من ان تنجز التكليف فى الطرف المشترك فى آن اجتماع العلمين الاجماليين عليه مستند الى كليهما معا و يكون

كل واحد منهما جزء المنجز لا تمامه، لأن نسبه كليهما اليه نسبه واحده، فلا يمكن ان يكون تنجزه مستندا الى احدهما المعين دون الآخر، و على هذا فلو سلمنا ان العلم الاجمالي الاول فى المثال ينجز التكليف المعلوم بالاجمال فى يوم الاربعاء، و هذا التنجز يبقى مستمرا باستمرار علته و هى العلم الاجمالي الاول الى يوم الخميس، و اما فيه فقد اجتمع على الطرف المشترك العلمان الاجماليان معا، فاذن بطبيعته الحال يستند تنجزه فيه الى كلا العلمين الاجماليين كما مر، فالنتيجه انا لو سلمنا ان العلم الاجمالي ينجز معلومه السابق فى ظرفه، فمع ذلك يكون العلم الاجمالي الثانى كالعلم الاجمالي الاول منجزا.

و اما النقطه الثانيه، فلأنا لو نظرنا الى العلم فهو أمر تعلقى، فقد يتعلق بالامر السابق و قد يتعلق بالامر اللاحق و قد يتعلق بالامر الحالى، الا ان الكلام انما هو فى تنجزه للمعلوم بالاجمال، و هل أن تنجزه فى ظرف المعلوم بالاجمال او فى ظرف حدوث العلم، و على هذا فاذا علم اجمالا يوم الخميس بنجاسه احد الانائين يوم الاربعاء، فهل هو منجز للنجاسه المعلومه بالاجمال و هى نجاسه احدهما يوم الاربعاء و هو زمان المعلوم بالاجمال او انه منجز لها يوم الخميس أى من حين حدوث العلم الاجمالي.

و الجواب، ان الصحيح هو الثانى، و ذلك لأن التنجز أثر العلم و نسبته اليه نسبه المعلول الى العله و الحكم الى الموضوع، و لا يمكن انفكاكه عن العلم، لأنه يدور مداره حدوثا و بقاء، فلا يعقل ان يؤثر العلم الحادث يوم الخميس فى تنجز النجاسه يوم الاربعاء، و هذا معناه انفكاك المعلول عن العله

و الاثر عن المؤثر، فاذا ذات المنجز و هي نجاسه احد الانائين فى السابق تكون منجزه من الآن لا من السابق، بداهه أن التنجز من حين حدوث العلم الاجمالى لأنه أثره و معلوله، و لعل فى كلامه (قده) خلط بين ما هو متعلق العلم الاجمالى و ما هو أثره، فان المتقدم على العلم انما هو ذات متعلقه بما هو متعلقه لا مع وصفه العوانى و هو تنجزه، فانه مقارن للعلم كتقارن المعلول مع العله و الاثر مع المؤثر، و على هذا فالعلم الاجمالى الحادث يوم الخميس المتعلق بنجاسه احد المائين يوم الاربعاء يكون منجزا لها من الآن لا من يوم الاربعاء، و الا لزم انفكاك المعلول عن العله و هو مستحيل، و عليه فالتنجز الحادث من الآن هو متعلق بالنجاسه المعلومه فى تمام آناها الطويله أى من يوم الخميس الى يوم الاربعاء، فيكون ظرف تنجز النجاسه المعلومه هو ظرف حدوث العلم الاجمالى، و اما ظرف ذات النجاسه فهو متقدم عليه، و من هنا فرق بين تنجز التكليف السابق بالعلم الحادث من الآن و بين التنجز السابق به من الآن، فان الثانى مستحيل على أساس استحاله انفكاك الاثر عن المؤثر و المعلول عن العله، و ان شئت قلت ان العلم الاجمالى الحادث يوم الخميس المتعلق بنجاسه أحد المائين يوم الاربعاء، يستحيل ان ينجزها يوم الاربعاء، بان يكون يوم الاربعاء ظرفا للنجاسه و تنجزها معا، لاستلزام ذلك أحد محذورين: اما تأثير المعدوم فى الموجود، لأن العلم الاجمالى كان يوم الاربعاء معدوما، فاذا لا محاله يكون المؤثر فى تنجزها عدمه و هو كما ترى، او تنجز النجاسه يوم الاربعاء بدون عله و سبب و هذا مستحيل، و لهذا لا يمكن ان يكون التنجز يوم الاربعاء و المنجز يوم الخميس، فاذا لا محاله

يكون تنجزها من يوم الخميس، و على هذا فلا فرق بين العلم الاجمالي الاول و العلم الاجمالي الثانى فانهما متقارنان زمانا، و اما سبق المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالي الاول، فقد عرفت انه لا أثر له، لأن تنجزه من الآن أى من حين حدوث العلم الاجمالي لا من السابق، فاذن تنجز النجاسه المحتمله فى الطرف المشترك مستند الى كلا العلمين الاجماليين المتعاصرين لا الى احدهما دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح.

و مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان العلم الاجمالي الحادث يوم الخميس المتعلق بنجاسه احد المائتين فى يوم الاربعاء يوجب تنجزها من يوم الاربعاء، فمع ذلك ما ذكره (قده) من ان العلم الاجمالي الثانى لا أثر له غير تام، اذ كما ان العلم الاجمالي الاول يوجب تنجز النجاسه المحتمله فى الطرف المشترك من يوم الاربعاء كذلك العلم الاجمالي الثانى، فانه علم بنجاسه الطرف المشترك يوم الاربعاء او نجاسه الملاقى (بالكسر) يوم الخميس، فاذن لا محاله يستند تنجز الطرف المشترك الى كلا العلمين الاجماليين لأنه طرف لهما من يوم الاربعاء، غايه الامر ان متعلق العلم الاجمالي الثانى هو الجامع بين فردين طوليين، و اما متعلق العلم الاجمالي الاول فهو الجامع بين فردين عرضيين، و قد تقدم انه لا فرق فى تنجز العلم الاجمالي بين ان يكون متعلقه الجامع بين فردين عرضيين او فردين طوليين.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان العلم الاجمالي الثانى و هو العلم بنجاسه الملاقى (بالكسر) او الطرف الآخر منجز، سواء أكان متأخرا عن العلم الاجمالي الاول زمان و هو العلم الاجمالي بنجاسه احد المائتين أى الملاقى (بالفتح) او الماء الآخر ام كان معاصرا له كذلك، و ايضا سواء أكان

المعلوم بالاجمال فيه متأخرا زمنا عن المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الاول ام مقارنا له كذلك.

و اما اذا علمنا بالملاقاه اولاً- ثم علمنا اجمالا اما بنجاسه الملاقى (بالفتح) او الاناء الآخر، فيحدث العلمان الاجماليان في زمن واحد هما العلم بنجاسه الملاقى (بالفتح) او الاناء الآخر و العلم بنجاسه الملاقى (بالكسر) او الاناء الآخر، و يدخل ذلك في القسم الاول من الصوره الثانيه.

الصوره الثالثه: ما اذا علمنا بالملاقاه كملاقاه الثوب للماء ثم بعد الملاقاه قد خرج الملاقى (بالفتح) عن محل الابتلاء، و بعد خروجه عن محل الابتلاء علمنا اجمالا- اما بنجاسه الماء الملاقى (بالفتح) او الماء الآخر، ففي مثل ذلك قد ادعى المحقق الخراسانى (قده)(1) ان العلم الاجمالي الثانى و هو العلم الاجمالي بنجاسه الملاقى (بالكسر) او الماء الآخر منجز، لأن الاصل المؤمن فى الملاقى (بالكسر) و هو اصاله الطهاره او استصحابها معارض للاصل المؤمن فى الطرف الآخر و هو اصاله الطهاره او استصحابها معارض للاصل المومن فى الطرف الاخر و هو اصاله الطهاره او استصحابها، على اساس ان معارضه و هو الاصل المؤمن فى الملاقى (بالفتح) قد سقط من جهه خروجه عن محل الابتلاء، نعم لو لم يخرج عن محل الابتلاء، لكان الاصل المؤمن فيه معارض مع الاصل المؤمن فى الطرف الآخر فيسقط، و عندئذ لا يكون العلم الاجمالي الثانى منجزا، لأن أحد طرفيه منجز بمنجز فى المرتبه السابقه.

و اما اذا دخل الملاقى (بالفتح) فى محل الابتلاء بعد خروجه عنه، فهل العلم بنجاسته او نجاسه الطرف الآخر منجز او لا، فيه وجهان:

ص: ٢٠٢

فذهب المحقق الخراساني (قده) (١) الى انه غير منجز، اذ لا- مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن فيه كأصالة الطهاره بعد دخوله فى محل الابتلاء و لا- معارض له، لأن معارضه و هو الاصل المؤمن فى الطرف الآخر قد سقط من جهه المعارضه مع الاصل المؤمن فى الملاقى (بالكسر) فى المرتبه السابقه هذا.

و غير خفى ان ما أفاده (قده) غير تام بكلا شقيه:

اما الشق الاول، فلأن خروج احد طرفى العلم الاجمالى عن محل الابتلاء انما يؤدى الى سقوط الاصل المؤمن فيه اذا لم يترتب عليه أثر عملى، و اما اذا ترتب عليه أثر عملى كما فى المقام فلا يسقط، و ما نحن فيه كذلك، لأن الملاقى (بالفتح) و ان خرج عن محل الابتلاء الا- ان له أثرا شرعيا و هو طهاره ملاقيه المترتبه على طهارته، فاذن لا مانع من الرجوع الى اصالة الطهاره فيه لأثبات طهاره ملاقيه الذى هو محل الابتلاء، و حيث انها معارضه بأصالة الطهاره فى الطرف الآخر، فتسقط من جهه المعارضه فيكون العلم الاجمالى منجزا، و على هذا فالعلم الاجمالى بنجاسه الملاقى (بالفتح) او نجاسه الاناء الآخر لا يسقط عن الاعتبار بخروج الملاقى (بالفتح) عن محل الابتلاء، نعم لا يترتب عليه أثر بقطع النظر عن ملاقيه (بالكسر).

و الخلاصه انه لا- فرق بين خروجه عن محل الابتلاء و عدم خروجه عنه، فان العلم الاجمالى على كلا التقديرين لم يسقط عن الاعتبار و منجز.

و اما الشق الثانى، فلأن ما ذكره المحقق الخراساني (قده) من ان الاصل

ص: ٢٠٣

المؤمن ساقط في الملاقي (بالفتح) مادام خارجا عن محل الابتلاء، و اما اذا دخل فيه فلا مانع من جريانه، فلا يتم حتى على مسلك القوم، لما عرفت من ان الاصل المؤمن فيه غير ساقط حتى في حال خروجه عن محل الابتلاء، هذا مضافا الى ان الاناء الملاقي (بالفتح) اذا دخل في محل الابتلاء كان العلم الاجمالي منجزا له، لأنه في آن دخوله اصبح طرفا له كالملاقي (بالكسر) و الطرف الآخر، فاذن يسقط الاصل المؤمن فيه بالمعارضه.

و من هذا القبيل ما اذا علم اجمالا- بنجاسه احد الانائين الاسود و الابيض، ثم ان الاناء الاسود كان تالفا قبل العلم الاجمالي، و بعد ذلك علمنا بملاقاه هذا الثوب للاناء الاسود، و على هذا فان كان الاناء الاسود في الواقع نجسا، فملاقيه و هو الثوب المذكور نجس و الافلا، و حيث ان الاثر الشرعى مترتب على الاناء الاسود التالف بلحاظ ملاقيه، فبطبيعته الحال الاصل المؤمن و هو اصاله الطهاره فيه معارض بالاصل المؤمن في الاناء الابيض فيسقطان معا، كما ان العلم الاجمالي الثانى الحادث بالملاقاه بين الملاقي (بالكسر) و هو الثوب في مفروض السؤال و بين الاناء الابيض منجز كما تقدم، فاذن يسقط الاصل المؤمن فيه ايضا بالتعارض مع الاصل المؤمن في الاناء الابيض، و قد سبق تفصيل ذلك في ضمن البحوث السالفه.

الصوره الرابعه: ما اذا علم اجمالا بغصبيه احدى الشجرتين، فهنا بحوث:

الاول: في منجزيه العلم الاجمالي بالنسبه الى الحكم التكليفى للشجرتين و هو حرمه التصرف فيهما.

الثانى: فى منجزيه العلم الاجمالى بالنسبه الى الحكم التكليفى لثمره احدهما فقط.

الثالث: فى منجزيه العلم الاجمالى بالنسبه الى الحكم الوضعى و هو ضمان احدى الشجرتين او ثمره احدهما اذا تلفت.

اما البحث الاول، فلا شبهه فى تنجيز العلم الاجمالى لحرمة التصرف فى احدهما، على اساس انه تعلق بتكليف الزامى فعلى على كل تقدير و انه قابل للتنجز كذلك و عدم المانع منه.

اما على القول بالعليه التامه، فالامر واضح، اذ على هذا القول لا يمكن جعل الاصول المؤمونه فى اطرافه ثبوتاً لا كلاً و لا بعضاً، و لهذا لا يصل الدور الى مقام الاثبات.

و اما على القول بالاقتضاء، فلأن جريان البراءه عن حرمة التصرف فى كلتا الشجرتين لا يمكن، لان فيه المخالفه القطعيه العمليه، و جريانها فى كل واحده منهما معارض بجريانها فى الأخرى فتسقطان معا من جهه المعارضه، و اما جريانها فى احدهما المعين دون الآخر، فهو لا يمكن لأنه ترجيح من غير مرجح.

و اما البحث الثانى، فيقع الكلام فيه تاره فى منجزيه العلم الاجمالى الاول لحرمة التصرف فى الثمره و أخرى فى تنجيز العلم الاجمالى الثانى المتعلق بالجامع بين حرمة التصرف فيها و حرمة التصرف فى الشجره الأخرى.

اما العلم الاجمالى الاول، فالمعروف و المشهور بين الاصحاب انه غير منجز للثمره، بتقريب ان الركن الاول من اركان منجزيه العلم الاجمالى غير متوفر فيه و هو تعلقه بالتكليف الفعلى على كل تقدير.

و بكلمه ان الشجرتين المذكورتين اذا اثمرت كلتاها معا، فلا شبهه في ان العلم الاجمالي بحرمة التصرف في احدى الثمرتين منجز، لأنه علم بالحرمة الفعلية على كل تقدير و هذا لا كلام فيه، و انما الكلام فيما اذا اثمرت احدهما دون الأخرى، فهل العلم الاجمالي بغصبيه احدى الشجرتين منجز بالنسبه الى هذه الثمره، فالمعروف و المشهور انه غير منجز، لأنه ليس علم بالحرمة على كل تقدير، و انما هو احتمال الحرمة من جهه ان موضوع الحرمة غير محرز، لاحتمال ان الثمره كانت من الشجره غير المغصوبه.

و اما العلم الاجمالي الثانى المتولد من العلم الاجمالي الاول، و هو العلم الاجمالي بحرمة التصرف في هذه الثمره او حرمة التصرف في الشجره الأخرى، فهل هو منجز أو لا، فذهب المشهور الى انه غير منجز، بدعوى انه منحل بالعلم الاجمالي الاول، لأن المقام كالملاقى لأحد اطراف العلم الاجمالي، و قد تقدم ان العلم الاجمالي الثانى الحادث بسبب الملاقاه لا يكون مؤثرا لدى المشهور هذا، و لكن قد مر ان العلم الاجمالي الثانى منجز، و ما ذكر من الوجوه لعدم تنجيذه لا يرجع شىء منها الى معنى صحيح، و على هذا فالعلم الاجمالي الثانى المتعلق بحرمة التصرف في هذه الثمره او حرمة التصرف في الشجره الاخرى منجز.

و بكلمه، ان العلم الاجمالي الثانى الذى تولد من العلم الاجمالي الاول، على اساس ان احدى الشجرتين المذكورتين اذا اثمرت دون الاخرى، فثمرتها تشكل العلم الاجمالي بحرمة التصرف فيها او فى الشجره الاخرى، فاذن تكون الشجره الاخرى طرفا لكلا العلمين الاجماليين، و قد تقدم ان العلم

الاجمالى الثانى كالعلم الاجمالى الاول منجز و ان كان فى طول العلم الاجمالى الاول رتبه.

و اما البحث الثالث، و هو تنجيز العلم الاجمالى الاول او الثانى للحكم الوضعى و هو الضمان، فتاره يقع الكلام فى منجزيه العلم الاجمالى للحكم الوضعى و هو الضمان بالنسبه الى الشجره التالفه، و اخرى فى منجزيه العلم الاجمالى للحكم الوضعى و هو الضمان بالنسبه الى ثمره احدهما.

اما الكلام فى الاول، فقد نسب الى المشهور الضمان، بدعوى ان تمام الموضوع فيه هو كون مال الغير تحت يد الانسان بدون اذنه.

و فيه ان هذا ليس تمام الموضوع للضمان، بمعنى اشتغال الذمه بالمثل او قيمه، فانه جزء الموضوع له و جزؤه الآخر التلف، بيان ذلك ان الضمان على انواع:

النوع الاول، الضمان بمعنى جعل الشئ فى العهد و المسؤوليه، و مرده الى التكليف دون اشتغال ذمه المتعهد و المسؤول بشئ من مال او حق، و هذا القسم من الضمان ثابت فى الاعيان الخارجيه كضمان الغاصب العين المغصوبه قبل تلفها، فان ضمانه لها بمعنى انها فى عهده و مسؤوليته تكليفا لا وضعاء، و من هذا القبيل ضمان المشتري للثمن و ضمان البايع للثمن، فانه بمعنى ان الثمن فى عهده المشتري و عليه ان يسلمه الى البايع، و المثلن فى عهده البايع و هو مسؤول عن تسليمه الى المشتري.

و الخلاصه ان ضمان الاعيان الخارجيه انما هو بمعنى انها فى عهده الشخص و مسؤوليته تكليفا بدون ان تكون ذمته مشغوله بها، فالعين

المغصوبه طالما تكون تحت يد الغاصب، فهي في عهده و هو مسؤول عنها ما دام لم يردّها الى صاحبها.

النوع الثاني، الضمان العقدي و هو نقل الدين من ذمه الى ذمه آخر بعقد الحواله.

النوع الثالث، الضمان بمعنى اشتغال الذمه ببدل العين التالفه من المثل او قيمه، فانها ان كانت مثليه، انتقل مثلها الى الذمه اذا تلفت، و ان كانت قيميه، انتقلت قيمتها الى الذمه عند تلفها.

ثم ان المراد من الضمان في المقام لا يخلو من ان يكون بمعنى التعهد و المسؤوليه او بمعنى اشتغال الذمه بالمثل او قيمه، و اما الضمان العقدي، فهو خارج عن محل الكلام موضوعا و حكما، لأن موضوعه الدين و حكمه الانتقال من ذمه الى ذمه اخر، و اما موضوع الضمان في المقام الاعيان الخارجيه، و على هذا فان اراد المشهور بالضمان، الضمان بالمعنى الاول و هو كون العين في عهده الشخص و مسؤوليته، ففيه ان الضمان بهذا المعنى ثابت من الاول و قبل تلف العين أى قبل تلف احدى الشجرتين في المقام، لأن الغاصب بصرف وضع يده عليها بلا اذن صاحبها، تكون في عهده و مسؤوليته تكليفا بدون اشتغال ذمته بالمثل او قيمه فانه يتوقف على التلف.

و ان ارادوا به الضمان بالمعنى الاول و هو اشتغال ذمه الغاصب بالمثل او قيمه، ففيه ان تمام موضوع هذا الضمان غير محرز، لأن موضوعه مركب من وضع اليد على مال الغير بدون اذنه و كونه تالفًا، و الجزء الاول في المقام و ان كان محرزًا الا ان الجزء الثاني غير محرز، لعدم احراز ان الشجره التالفه هي مال الغير، و لهذا لا يمكن الحكم بضمان الغاصب قيمه الشجره بمقتضى العلم

الاجمالى الاول و هو كون احدى الشجرتين مغصوبه، لأن متعلق العلم الاجمالى الجامع لا كل واحده منهما هذا.

و قد قام بعض المحققين (قدمهم) (1) فى دفع هذا الاشكال بمحاولتين:

المحاوله الاولى: ان العلم الاجمالى الاول منجز للضمان بمعنى اشتغال الذمه بالمثل او قيمه، و قد أفاد فى وجه ذلك على ما فى تقرير بحثه، ان المتفاهم العرفى بمناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه من الخطاب الموجه الى الغاصب باشتغال ذمته بالمثل او قيمه عند التلف، و من خطاب العهد و المسؤوليه الموجه اليه شىء واحد، و ان الخطابين بملاك واحد و هو رد مال الغير الى مالكه أعم من ان يكون بعينه او ببدله، فاشتغال الذمه كحكم وضعى و ان كان منوطا بالتلف الخارجى، الا ان الحكم بوجود رد المثل او قيمه ثابت من الاول ملاكا فيكون منجزا بالعلم الاجمالى الاول، و عليه فما نسب الى المشهور من ان العلم الاجمالى بغصبيه احدى الشجرتين منجز للحكم التكليفى و الوضعى معا هو الصحيح.

و ما ذكره (قدمه) يرجع الى نقطتين: الاولى ان ملاك الضمان بمعنى اشتغال الذمه بالمثل او قيمه، و ملاك الضمان بمعنى العهد و المسؤوليه واحد لا متعدد و هو رد مال الغير الى صاحبه أعم من عينه او بدله.

الثانيه، ان الحكم بوجود رد المثل أو قيمه ثابت من الاول ملاكا الذى هو روح الحكم و حقيقته، و عليه فهو منجز بالعلم الاجمالى الاول كوجوب رد نفس العين قبل تلفها هذا.

ص: ٢٠٩

و يمكن المناقشه في كلتا النقطتين:

اما النقطه الاولى: فلأنه لا يمكن ان يكون ملاك البدل و هو وجوب رد المثل او قيمه عند التلف عين ملاك المبدل و هو وجوب رد نفس العين، لوضوح ان ملاك البدل في طول ملاك المبدل فلا يمكن ان يكون ملاكهما واحدا، و الا لزم ان يكون وجوب البدل في عرض وجوب المبدل و هذا خلف فرض البدليه، فان معناها ان ملاك البدل في طول ملاك المبدل و انه لا يتحقق الا بعد تعذر المبدل كما هو الحال في جميع موارد البدل و المبدل، لأن المكلف في المقام طالما يكون متمكنا من رد العين المغصوبه بشخصها، كما اذا كانت موجوده تحت يده، فلا تكون ذمته مشغوله ببدلها، لأن موضوع اشتغال الذمه تلف العين في الخارج حقيقه او حكما، كما اذا لم يتمكن من رد نفسها الى صاحبها، فعندئذ تشتغل ذمته بالبدل من المثل او قيمه، فالنتيجه انه لا يمكن ان يكون ملاك البدل ثابتا في حال التمكّن من المبدل و الا لزم خلف فرض كونه بدلا.

و اما النقطه الثانيه: فيظهر حالها مما مر، فان وجوب رد المثل او قيمه لا يكون ثابتا من الاول لا حكما و لا ملاكا حتى يكون منجزا بالعلم الاجمالي الاول في عرض تنجز وجوب رد نفس العين، و ان شئت قلت ان وجوب رد المثل او قيمه منوط بالتلف، لأنه موضوع له و لا- يمكن ثبوته قبل تحقق موضوعه في الخارج، فاذا لم يكن وجوب رد المثل او قيمه ثابتا، فلا طريق لنا الى ثبوت ملاكه في الواقع.

و الخلاصه ان لنا اشكالين على ما أفاده (قده):

ص: ٢١٠

الاشكال الاول: ان ملاك البدل لا يمكن ان يكون في عرض ملاك المبدل او يكون لهما ملاك واحد، لأن ذلك خلف فرض كونه بدلا له، لأن معنى البدليه الطويله و البدل حكما و ملاكا منوط بتعذر المبدل و عدم التمكن منه و الا فلا تصل النوبه الى البدل، و ما ذكره (قده) من ان المتفاهم العرفي من خطاب شغل الذمه بالمثل او القيمه بمناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه و هو ان ملاكه و ملاك الضمان بمعنى العهده و المسؤوليه واحد، لا يمكن المساعده عليه، اذ لا يبعد دعوى ان المتفاهم العرفي منه بمناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه عكس ما أفاده (قده)، لأن المرتكز من البدل هو انه في طول المبدل حكما و ملاكا، هذا من جانب.

و من جانب آخر، ان الضمان بمعنى التعهد و المسؤوليه مجرد تكليف بدون ان يكون الشيء ثابتا في ذمته، و الضمان بالمثل او القيمه وضع لأنه ثابت في الذمه، فلا يمكن ان يكون لهما ملاك واحد.

فالنتيجه، ان الصحيح هو اختلاف الضمانين حكما و ملاكا، لأن أحدهما في طول الآخر، فلا يمكن اجتماعهما في زمن واحد و في آن فارد.

الاشكال الثاني: مع الاغماض عن ذلك و تسليم انه يمكن ثبوت ان يكون ملاك البدل ثابتا من الاول، الا انه لا دليل عليه في مقام الاثبات، لأن الدليل الكاشف عنه هو وجوب رد المثل او القيمه، و المفروض ان وجوبه منوط بالتلف من باب اناطه الحكم بالموضوع، فاذن لا طريق الى ان ملاكه ثابت من أول الامر.

فالنتيجه، ان العلم الاجمالي الاول لا- يمكن ان يكون منجزا للحكم الوضعي و هو الضمان بالمثل او القيمه في عرض تنجيزه وجوب رد العين قبل تلفها.

هذا مضافا الى ان وجوب رد المثل او قيمه لو كان ثابتا من الاول و قبل التلف، فلا وجه لتقييد الضمان بتلف احدى الشجرتين، لأنه ثابت على ضوء هذه المحاوله مطلقا.

المحاوله الثانيه: انا فى غنى عن اثبات تنجيز الضمان بهذا العلم الاجمالى، اذ يكفينا العلم الاجمالى الثانى باشتغال الذمه بالمثل او قيمه او اشتغال العهده بتسليم الشجره غير التالفه و حرمة التصرف فيها، فالتتيجه ان العلم الاجمالى الاول و ان لم يكن منجزا لضمان الشجره التالفه الا انه منجز بالعلم الاجمالى الثانى.

و غير خفى ان هذه المحاوله و ان كانت صحيحه فى نفسها الا انها لا تدفع الاشكال عن قول المشهور بضمان الشجره التالفه، بمعنى اشتغال الذمه ببدلها من المثل او قيمه، لأن دفع الاشكال بها مبنى على ان يقول المشهور بتنجيز العلم الاجمالى الثانى مع انهم لا يقولون بذلك.

و الخلاصه ان الاشكال الوارد على المشهور لا يمكن دفعه بالمحاوله المذكوره هذا.

و يمكن توجيه قول المشهور بان العلم الاجمالى الذى تعلق بغصبيه احدى الشجرتين يوجب تنجيز المعلوم بالاجمال - و هو الشجره المغصوبه - فى عهده الغاصب و مسؤوليته، و حيثئذ فوظيفته امامها هى تسليمها الى صاحبها فورا سواء أكانت هذه الشجره أم تلك، و معنى ان العين المغصوبه فى عهده الغاصب انها فى عهده بتمام خصوصياتها و مميزاتها كالخصوصيه الشخصيه و الصنفيه و النوعيه كالمثل أو قيمه سواء أكانت الخصوصيات من الخصوصيات الطويله أم كانت من العرضيه.

و بكلمه، ان المرتكز فى اذهان العرف و العقلاء من كون العين المغصوبه فى عهده الغاصب انها فى عهده بتمايم مراتبها و كافه درجاتها المالىه الطولىه و بكل خصوصياتها من العينه او المثليه او القيميه، و على هذا الاساس فان تمكن الغاصب من رد العين بتمايم خصوصياتها العينيه و المالىه الى صاحبها، و جب عليه ذلك، فلا تصل النوبه حينئذ الى البدل، و ان لم يتمكن من رد نفس العين الخارجيه، كما اذا تلفت، فيجب عليه رد مثلها ان كانت مثليه و قيمتها ان كانت قيمه، و من الواضح ان وجوب رد المثل او القيمه ليس بدليل خارجى بل بنفس الدليل الدال على وجوب رد العين الى مالکها و هو السيره القطعيه من العقلاء الجارىه على ذلك الممضاء شرعا، و اما الروايات الداله على وجوب رد المثل او القيمه عند تلف العين، فهى امضاء لهذه السيره و تقرير و تأكيد لها، و على تقدير ان يكون مدلول هذه الروايات تأسيسا، فانها ايضا تدل على وجوب رد العين المغصوبه بتمايم خصوصياتها كالسيره كما هو واضح.

و الخلاصه ان الارتكاز العرفى و العقلانى قائم على ان مالىه العين المغصوبه فى عهده الغاصب بكامل درجاتها و مراتبها الطولىه، فان تمكن من رد المرتبه الاولى و هى رد العين الخارجيه بخصوصياتها العينيه الى صاحبها، و جب عليه ذلك و ان لم يتمكن من ردها كذلك، كما اذا تلفت تحت يده، و جب عليه رد بدلها الى مالکها من المثل او القيمه، فطالما يكون المكلف متمكنا من رد العين الى مالکها، فلا تصل النوبه الى رد البدل و لا تكون ذمته مشغوله به، و اذا تلفت و جب عليه رد البدل بنفس الدليل الدال على وجوب رد العين و هو السيره العقلانيه، لأنها قائمه على ان الغاصب يضمن العين

المغصوبه بتمام مراتبها الطويله، و على هذا فمقتضى العلم الاجمالي الاول وجوب رد الشجره المغصوبه سواء أ كانت هذه الشجره أم تلك، و اذا تلفت تعين بدلها بنفس الدليل، و لعل هذا هو مراد المشهور من الضمان.

و لكن هذا التوجيه غير صحيح، لأنه غايه ما يدل عليه هذا التوجيه هو ان الغاصب يضمن العين المغصوبه بتمام مراتبها و درجاتها الطويله، و فى المقام يضمن الشجره المغصوبه بكامل مراتبها الطويله، و لا يدل على انه يضمن كلا من الشجرتين كذلك و لهذا لا- أثر لهذا التوجيه، هذا اضافه الى ان هذا التوجيه فى نفسه غير صحيح، و ذلك لأن الثابت فى عهده الغاصب هو العين المغصوبه بما لها من الخصوصيات الشخصيه، و اما مثلها ان كانت مثليه و قيمتها ان كانت قيمه، فهو غير ثابت فى عهده و لا ذمته، اذ طالما تكون العين المغصوبه موجوده فلا يصل دور بدلها، لأن دوره انما يصل اذا تلفت العين، باعتبار ان البدل فى طول المبدل، فما دام المكلف متمكنا من المبدل فلا وجود للبدل لا حكما و لا ملاكا، و الدليل على الكل و ان كان واحدا، الا ان هذا الدليل لا يدل على رد العين بتمام مراتبها من أول الامر، بل يدل على ردها بتمام مراتبها طولاً، فيجب فى المرتبه الاولى رد العين ان أمكن و الا فيسقط وجوب ردها، فيجب حينئذ رد مثلها ان كانت مثليه و الا فرد قيمتها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان العلم الاجمالي الاول منجز بالنسبه الى حرمه التصرف فى كل واحده من الشجرتين على كلا القولين فى المسأله أى القول بالعليه و القول بالاقتضاء.

و اما بالنسبه الى الضمان سواء أ كان بمعنى التعهد و المسئوليه او بمعنى اشتغال الذمه بالمثل او القيمه فلا يكون منجزاً، لأن موضوعه غير محرز،

و ذلك لأن موضوع الضمان بمعنى التعهد، وضع اليد على مال الغير بلا اذن منه و هو غير محرز بالنسبه الى كل واحده من الشجرتين، لعدم احراز ان وضع اليد على هذه الشجره، وضع اليد على مال الغير، لأحتمال انها ليست مال الغير، و كذلك وضع اليد على الشجره الاخرى، نعم وضع اليد على احدهما يكون على مال الغير، و هذا العلم الاجمالي لا يكون منجزا الا بالنسبه الى وجوب رد أحدهما دون الاخرى، لأن الشجره الاخرى لا تخلو من ان تكون ملكا للغاصب و اشتبهت بشجره غيره او ملكا للغير و هو مأذون في التصرف فيها او شجره مباحه و ليست ملكا لأحد، فاذا كانت مباحه، فبمجرد جعلها في حيازته تصير ملكا له، و على جميع التقادير لا- يكون العلم الاجمالي منجزا للضمان، بمعنى التعهد بالنسبه الى كلتا الشجرتين و وجوب ردهما معا، بل الواجب هو رد احدهما دون الاخرى، و حينئذ فلا بد من الرجوع الى القرعه لتعيين الشجره المغصوبه عن غيرها، و بعد التعيين يجب ردها الى مالكتها، نعم يكون هذا العلم الاجمالي منجزا بالنسبه الى حرمة التصرف فيهما.

و اما موضوع الضمان، بمعنى اشتغال الذمه بالبديل من المثل او قيمه، فقد تقدم انه مركب من وضع اليد على مال الغير بدون اذنه، و التلف و الجزء الاول و ان كان محرزا الا- ان الجزء الثانى و هو التلف غير محرز، فاذن العلم الاجمالي ليس علما بتمام الموضوع لشغل الذمه بل علم بجزء الموضوع و لهذا لا أثر له، هذا كله بالنسبه الى العلم الاجمالي الاول.

و اما العلم الاجمالي الثانى فهو منجز، لأنه تعلق بالجامع بين وجوب رد بدل الشجره التالفه و حرمة التصرف فى الشجره الباقية، و هذا العلم الاجمالي،

منجز لأنه علم بتمام الموضوع لهذين الحكمين، هذا كله بالنسبه الى ضمان أصل الشجره.

و اما الكلام فى الثانى، و هو ضمان الثمره فيما اذا أثمرت احدهما دون الاخرى، فيقع فى منجزيه العلم الاجمالى لضمان هذه الثمره و عدم منجزيته له، فذهب جماعه الى تنجزه بناء على ما هو الصحيح من ان العلم الاجمالى الثانى منجز، اذ حينئذ فلا اشكال فى تنجز ضمانها به، باعتبار انه من احد طرفى العلم الاجمالى و هو العلم الاجمالى اما بان ثمره هذه الشجره مغصوبه او ان الشجره الاخرى مغصوبه هذا، و اما بناء على المشهور من ان العلم الاجمالى الثانى لا يكون منجزا، فهل يمكن الحكم بضمان الثمره او لا؟

و الجواب ان فيه قولين: قد اختار جماعه القول الاول و هو القول بالضمان و استدل عليه بوجوه:

الوجه الاول(1): ان ملكيه الثمره ليست ملكيه مستقله فى مقابل ملكيه الشجره و مسببه عنها، بل ملكيتها توسعه لملكيه الشجره، لأنها تتوسع بتوسعها كما و كيفا، فاذا كبرت الشجره توسعت ملكيتها، و اذا زادت أغصانها توسعت ملكيتها من هذه الناحيه و أثمارها ايضا كذلك، فانها اذا أثمرت توسعت ملكيتها و زادت قيمتها، و على هذا فالعلم الاجمالى الاول منجز لضمان الثمره، على اساس انها جزء الشجره و ضمانها بنفس ضمانها لا بضمان آخر.

و الجواب اولاً: ما تقدم من ان العلم الاجمالى الاول لا يكون منجزا

ص: ٢١٤

لضمان الشجره فضلا عن الثمره لا بمعنى التعهد و المسؤوليه و لا بمعنى اشتغال الذمه، و انما هو منجز لضمان احدى الشجرتين بكل من المعنيين المذكورين لا ضمان كليهما معا.

و ثانيا: ان الثمره موجوده مستقله فى الخارج و لها ملكيه كذلك، و لهذا لا- مانع من التفكيك بينهما، كما اذا وهب شخص الثمره لشخص آخر دون الشجره او باعها دونها او بالعكس، فاذن ضمانها ضمان مستقل و ليس توسعه لضمان الشجره و لا تابعا له و لذلك لا يكون طرفا للعلم الاجمالى الاول.

و الخلاصه ان ثمره الشجره موجود مستقل و ان كانت متولده من الشجره و موضوع بحياله لأحكام الغصب منها الضمان و يكون ضمانها غير ضمان الشجره، و يمكن التفكيك بينهما بان يكون الشخص ضامنا للشجره دون الثمره و بالعكس، و لو سلمنا ان ضمان الشجره طرف للعلم الاجمالى الاول، فلا يكون ضمان الثمره طرفا له حتى يكون منجزا، لفرض ان موضوع الضمان - و هو وضع اليد على مال الغير بدون اذنه - غير محرز فيها، لاحتمال انها من الشجره غير المغصوبه، فلا نحرز انها من المغصوبه، و مع عدم احرازها فالموضوع غير محرز.

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق النائنى (قده) (1) من انه يكفى فى ضمان منافع العين وضع اليد عليها، و لا- فرق فى ذلك بين المنافع الموجوده و المنافع المقدره التى توجد فى المستقبل.

و من هنا ذكر (قده) فى مسأله تعاقب الايادى على العين المغصوبه ان

ص: ٢١٧

الغاصب الاول ضامن للعين المغصوبه بكامل منافعها المحققه و المقدره التي توجد في المستقبل عند الغاصب الثاني و الثالث و هكذا، و في المقام يكفى في ضمان الثمره وضع اليد على الشجره، فانه سبب لضمانها بتمام منافعها من المحققه و المقدره و الثمره من منافع الشجره بل هي من اظهر منافعها هذا.

و قد اورد عليه السيد الاستاذ (قده) (1) بان الكبرى و هي انه يكفى في ضمان الفرع وضع اليد على الاصل و ان كانت مسلمه الا انها لا تنطبق على المقام، لأن انطباقها عليه منوط باحراز ان الثمره من الشجره المغصوبه و المفروض انها غير محرزه، و وضع اليد على الاصل انما يكفى لضمان الفرع اذا احرز ان الاصل مغصوب، و المفروض عدم احراز ان الشجره التي اثمرت مغصوبه، و بكلمه ان غايه ما يمكن ان يقال في تقريب هذا الوجه هو ان العلم الاجمالي بغصبيه احدى الشجرتين منجز، سواء أكانت الشجره المغصوبه هي الشجره الشرقيه مثلا او الغربيه، و وضع اليد على كل واحده منهما يوجب ضمانها بمالها من المنافع منها الثمره، او فقل ان الشجره المغصوبه ان كانت شرقيه فهي في عهده الغاصب، و ان كانت غربيه فكذلك، و حيث ان الغاصب يعلم اجمالا بان احدهما مغصوبه، فيكون هذا العلم الاجمالي منجزا لضمان كل من الشجرتين، و ضمانهما ضمان لثمرتهما ايضا، فاذن يكون مراده (قده) من الاصل، الاصل المغصوب.

فالنتيجه، ان وضع اليد على الاصل موجب للضمان، سواء أكان من جهه العلم التفصيلي بغصبيته أم من جهه العلم الاجمالي بها.

ص: ٢١٨

و لكن هذا البيان بهذا التقريب ايضا غير تام، و ذلك لأن وضع اليد على الاصل انما يكفى فى ضمان الثمره اذا احرز ان الاصل تمام الموضوع لضمانها، و هذا انما يكون فيما اذا احرز تفصيلا ان وضع اليد على الشجره المغصوبه و ان الثمره ثمره لها لا لغيرها و هذا فى المقام غير محرز، لأن الشجره التى أثمرت هذه الثمره لا نحرز انها شجره مغصوبه، لاحتمال ان الشجره الاخرى هى الشجره المغصوبه، فاذن لا نحرز انها تمام الموضوع لضمان ثمرتها حتى يكون وضع اليد عليها يكفى لضمانها اذا اثمرت، و اما العلم الاجمالي بغصبيه احدى الشجرتين انما يوجب تنجيز حرمه التصرف فيهما، و تنجيز ضمان الشجره المغصوبه بمعنى التعهد و المسئوليه أى وجوب ردها الى مالکها، و اما تنجيز ضمان كليهما معا بهذا المعنى فهو لا يمكن، للقطع بعدم وجوب رد كلتا الشجرتين معا الى صاحب الشجره المغصوبه، و الواجب هو رد احدهما، فاذن لا بد من الرجوع الى القرعه او الى المالك اذا عرف شجرته.

فالتنتيجه ان المقتضى لتنجيز الضمان بمعنى التعهد ثابت و هو العلم الاجمالي بغصبيه احدهما، الا ان المانع عنه موجود فعلا و هو عدم جواز تسليم الشجره غير المغصوبه الى مالک الشجره المغصوبه، فاذا لم يكن العلم الاجمالي منجزا لضمان الاصل، فكيف يكون منجزا لضمان الفرع، و على تقدير تسليم انه منجز لضمان الاصل، فلا يكون منجزا لضمان الفرع و هو الثمره فى المقام لعدم احراز موضوعه، فموضوع ضمان الفرع انما يكون محرزاً اذا علم تفصيلا بغصبيه الاصل.

الوجه الثالث(١): ان المرتكز لدى العرف و العقلاء ان للثمره وجودا تقديريا يترتب عليه الاثر الشرعى قبل وجودها الحقيقى، شريطه ان تكون الشجره من الاشجار المثمره و لهذا لا مانع من بيعها قبل وجودها فى الخارج سلفا، و على هذا فالغاصب كما يضمن اصل الشجره يضمن ثمرتها التقديرية ايضا، فالضمان فعلى و المضمون امر استقبالى.

و بكلمه، ان الشجرتين اذا كانت كلتاهما صالحه للاثمار و كانت احدهما مغصوبه، فاذا وضع الغاصب يده على الشجره المغصوبه، ضمن الشجره و ثمرتها معا، و العلم الاجمالى الاول و هو العلم الاجمالى بغصبيه احدى الشجرتين، فانه كما يوجب تنجيز ضمان الشجره، كذلك يوجب تنجيز ضمان ثمرتها التى لها وجود تقديرى بمقتضى الارتكاز العرفى و العقلانى، فاذن العلم الاجمالى بغصبيه احدى الشجرتين، علم اجمالى بغصبيه احدى ثمرتيهما ايضا اذا كانتا من الاشجار المثمره كما هو المفروض، و على هذا الاساس فالعلم الاجمالى الاول كما ينجز ضمان احدى الشجرتين، كذلك ينجز ضمان احدى الثمرتين لهما ايضا أى سواء أكانت ثمره هذه الشجره او تلك، و يترتب على هذا انه اذا اثمرت احدهما فعلا دون الاخرى، فضمن ثمرتها منجز فى المرتبه السابقه قبل وجودها.

و الخلاصه انه يجوز بيع ثمره الشجره قبل وجودها، و هذا من جهه ان لها وجودا تقديريا لدى الارتكاز العرفى و العقلانى، و يترتب على هذا الوجود التقديرى اثر شرعى فعلى و هو ان المشتري يملك من الآن الثمره بوجودها

ص: ٢٢٠

التقديري، فلا يكون بيع الثمره قبل وجودها من بيع المعدوم حتى يقال انه باطل، بل و لو قيل بان هذا من بيع المعدوم، و لكن فلا مانع من ان يبيع البايح حقه الفعلى و هو حق ان يملك الثمره عند وجودها، و لا مانع من بيع هذا الحق و ضمانه عند تلفه.

و الجواب، ان ما يمكن ان يقال فى المقام هو ان الضمان حيث انه حكم شرعى، فلا مانع من جعله للثمره المقدر وجودها فى الخارج، و لكن فعليه هذا الضمان منوطه بفعليه موضوعه فيه، فاذا اثمرت الشجره صار ضمانها بمعنى التعهد - أى وجوب ردها الى مالكتها - فعليا، و اما ان ضمان هذا الوجود التقديرى فعلى كضمان الشجره فلا يمكن اثباته بالارتكاز العرفى و العقلائى، و من هنا اذا تلفت الشجره المثمره فلها ضمان واحد لا ان لها ضمانين، احدهما ضمان الاصل و هو الشجره فى المقام و الآخر ضمان الفرع و هو ثمرتها لأنه خلاف الارتكاز، غايه الامر ان لثمرتها دخلا فى زياده ماليتها و قيمتها لا ان لها ماليه مستقله و ضمانا كذلك، فاذا كانت الشجره موجوده قبل اثمارها، فهى على عهد الغاصب لا هى و ثمرتها معا، بان تكون عليه عهدتان احدهما للشجره و الاخرى للثمره قبل وجودها.

و دعوى ان العلم الاجمالى بغصبيه احدى الشجرتين المثمرتين، علم الاجمالى بغصبيه احدى ثمرتها التى لها وجود تقديرى لدى الارتكاز العقلائى، فكما ان هذا العلم الاجمالى منجز بالنسبه الى ضمان الشجرتين، فكذلك منجز بالاضافه الى ضمان الثمرتين، فاذا اثمرت احدهما فى الخارج دون الاخرى، كانت ثمرتها منجزه بالعلم الاجمالى المتعلق بغصبيه احدهما فى المرتبه السابقه، لا انها منجزه بعد وجودها فى الخارج.

مدفوعه، بان فى المقام علما اجماليا واحدا و هو العلم الاجمالى بغصبيه احدى الشجرتين قبل ظهور الثمره فيهما، نعم اذا اثمرت كلتاهما معا، تولد علم اجمالى بغصبيه احدى الثمرتين ايضا، و اما قبل وجود الثمره فى الخارج، فليس هنا علم اجمالى بغصبيه احدهما، هذا اضافته الى انه لا أثر لهذا العلم الاجمالى، اذ الضمان لو فرض انه مجعول للثمره بوجودها التقديرى، الا انه لا يترتب عليه أثر فعلا ما لم تتحقق الثمره فى الخارج، لأن ضمانها قبل تحققها و وجودها مجرد اعتبار لا أثر له فعلا.

فالتنتيجه، ان الارتكاز العرفى و العقلاىى انما هو قائم على الفرق بين الاشجار المثمره و الاشجار غير المثمره فى المالىه و القيمه، لأن صالحيتها للاثمار تؤدى الى زياده مالىتها و قيمتها عن مالىه الاشجار غير المثمره و قيمتها كما هو الحال فى سائر السلع، فان مالىه الاشياء تختلف باختلاف الخصوصيات المرغوب فيها، و لا ارتكاز من العرف و العقلاء ان الثمره بوجودها التقديرى موضوع مستقل للحكم الوضعى و التكليفى، بل المرتكز فى الاذهان انها بوجودها التقديرى خصوصيه قائمه بالشجره و بها تتسع مالىتها و تزداد كما هو الحال فى سائر الاشياء.

الوجه الرابع: ضمان الثمره و تنجزه بالعلم الاجمالى مبنى على مقدمتين:

المقدمه الاولى، ان تكون كلتا الشجرتين من الاشجار المثمره او كانت احدهما مثمره و الاخرى ذات منفعه مرغوبه و الجامع ان تكون لكليتهما منفعه.

المقدمه الثانيه، عدم الفرق فى تنجز العلم الاجمالى بين ان تكون اطرافه

من الامور الدفعيه او التدريجيه الطويله، و قد تقدم ان العلم الاجمالي كما ينجز في الدفعيات كذلك ينجز في التدريجيات.

و على ضوء هاتين المقدمتين، فاذا اثمرت احدى الشجرتين دون الاخرى، تولد من ذلك علم اجمالي اما بغصبيه هذه الثمره اذا كانت شجرتها مغصوبه او ثمره الشجره الاخرى في المستقبل اذا كانت كذلك، فيكون طرفا العلم الاجمالي من الامور التدريجيه الطويله، و ان شئت قلت ان المعلوم بالاجمال مردد بين طرفين طويلين، و الفرض ان العلم الاجمالي منجز سواء أكان المعلوم مرددا بين فردين طويلين ام بين فردين عرضيين.

غير خفى ان هذا الوجه من أحسن الوجوه و لكنه خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو في تنجيز ضمان الثمره بالعلم الاجمالي الاول و هو العلم الاجمالي بغصبيه احدى الشجرتين، هذا اضافه الى ما ذكرناه من الاشكال في اصل تنجيز ضمان الثمره بمعنى التعهد و المسؤوليه كضمان الشجره بهذا المعنى، باعتبار ان احدهما مغصوبه، و اما الاخرى اما ملك للغاصب او لشخص آخر و هو مأذون في التصرف فيها مجانا او بأجره، فاذن لا- يمكن ان يكون العلم الاجمالي بغصبيه احدهما منجز للضمان بمعنى التعهد لا بالنسبه الى الشجرتين معا و لا الثمرتين كذلك، و الا فلزامه وجوب رد كلتا الشجرتين معا الى مالك الشجره المغصوبه و هو كما ترى، فاذن موضوع الضمان غير محرز بالنسبه الى كليهما معا لا الضمان بمعنى التعهد و لا الضمان بمعنى اشتغال الذمه بعد التلف.

النقطة الاولى: ان المعتبر في تنجيز العلم الاجمالي ان يكون متعلقا بتكليف فعلى على كل تقدير، وحيث ان فعليه الحكم انما هي بفعليه موضوعه في الخارج فيكون موضوعه فعليا فيه، و لهذا يكون العلم الاجمالي منجزا لتوفر اركان تنجيزه، ثم ان الموضوع قد يكون محرزاً بالنسبه الى الحكم التكليفي و لا- يكون محرزاً بالنسبه الى الحكم الوضعي، و على هذا فالعلم الاجمالي منجز للاول دون الثاني، لأن المعلوم بالاجمال تمام الموضوع بالنسبه الى الاول دون الثاني.

النقطة الثانيه: ذكر السيد الاستاذ (قده) ان المعلوم بالاجمال اذا كان تمام الموضوع للحكم فالعلم الاجمالي منجز، و لكن هذه الكبرى لا تنطبق على الملاقى (بالكسر) لأحد طرفي العلم الاجمالي اذا كانت الملاقاه متأخره عن العلم الاجمالي بنجاسه الملاقى (بالفتح) او الاناء الآخر، و قد أفاد في وجه ذلك ان نجاسه الملاقى (بالكسر) ليست امتدادا و توسعه لنجاسه الملاقى (بالفتح)، لان ذلك انما يتصور في الامور التكوينييه لا- في الامور الاعتباريه التي منها الحكم الشرعي بل هي نجاسه اخرى غير نجاسه الملاقى (بالفتح) و مسبيه عنها، و على هذا فهي لا- تنتجز بالعلم الاجمالي الاول، باعتبار انها ليست توسعه لنجاسه الملاقى (بالفتح)، و لهذا لا مانع من الرجوع الى اصاله الطهاره في الملاقى (بالكسر) و عدم وجوب الاجتناب عنه، لأن موضوعه مركب من جزئين، احدهما النجس و الآخر الملاقاه، و الجزء الثاني و هو الملاقاه و ان كان محرزاً الا ان الجزء الاول غير محرز و هو نجاسه الملاقى (بالفتح).

النقطه الثالثه: ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) اذا كانت الملاقاه متأخره عن العلم الاجمالى غير تام، اذ لا مانع من تنجيز نجاسته بالعلم الاجمالى الثانى و هو العلم الاجمالى بنجاسته الملاقى (بالكسر) او نجاسته الاناء الآخر.

النقطه الرابعه: ما ذكره بعض المحققين (قده) من التفصيل بين الحكم التكليفى و الحكم الوضعى، بتقريب ان الكبرى - و هى تنجيز العلم الاجمالى للتكليف منوط بكون المعلوم بالاجمال تمام الموضوع له - انما تنطبق على المقام بلحاظ الحكم التكليفى دون الحكم الوضعى، فاذا علم اجمالا بنجاسته احد الانائين، فكما ان هذا العلم الاجمالى ينجز حرمه شرب كل واحد منهما، فكذلك ينجز حرمه الوضوء بكل واحد منهما، و هذه الحرمه وضعيه و هى فعليه قبل الملاقاه، بينما الحرمه التكليفيه و هى حرمه شربه ليست بفعليه قبل الملاقاه، و على هذا فاذا لاقى الاناء الثالث احد الانائين، كان احتمال الحرمه الوضعيه فيه منجزا من اول الامر و قبل الملاقاه، بينما الامر ليس كذلك بالنسبه الى حرمة التكليفيه.

النقطه الخامسه: ان ما ذكره (قده) من ان الكبرى المذكوره انما تنطبق على الحكم التكليفى دون الحكم الوضعى لا يتم مطلقا، فانه انما يتم بالنسبه الى الاحكام التكليفيه الوجوبيه دون الاحكام التكليفيه التحريميه، فان جعلها ليس بنحو القضايا الحقيقيه، لأن حرمه شرب الخمر فعليه و ان لم تكن الخمر موجوده فى الخارج، شريطه ان يكون المكلف قادرا على ايجادها فيه، اما عدم انطباقها على الحكم الوضعى كحرمه التوضى بالماء النجس و حرمه الصلاه فيه، فقد تقدم النقاش فيه موسعا فراجع.

النقطه السادسة: ان العلم الاجمالي الاول و هو العلم الاجمالي بنجاسه احد الانائين لا يكون منجزا لمانعيه الملاقي (بالكسر)، فاذا علم اجمالا- بنجاسه احد الانائين، كان العلم الاجمالي منجزا لمانعيه نجاسه كل منهما للوضوع، باعتبار ان الماء المعلوم نجاسته تمام الموضوع لها، و اما اذا لاقى الماء الثالث لأحدهما، فلا يكون العلم الاجمالي الاول منجزا لمانعيه الماء الثالث، لأن موضوع مانعيته مركب من جزئين:

احدهما الملاقيه و الثانى كون الملاقي (بالفتح) نجسا، و الجزء الاول و ان كان محرزا بالوجدان الا ان الجزء الثانى غير محرز.

النقطه السابعه: ان العلم الاجمالي الثانى المتولد بالملاقاه المتعلق اما بنجاسه الملاقي (بالكسر) او الاناء الآخر، فهل هو منجز لنجاسه الملاقي، فذهب جماعه من المحققين الى انه غير منجز لها، و لكن الصحيح انه منجز.

النقطه الثامنه: ان السيد الاستاذ (قده) قد استشهد على عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) بعده أمثله، و لكن تقدم الاشكال فى ذلك و قلنا هناك ان العلم الاجمالي الثانى منجز لا انه منحل بالعلم الاجمالي الاول، كما تقدم الاشكال فى الامثله التى استشهد بها على عدم تنجيز العلم الاجمالي الثانى.

النقطه التاسعه: ان يكون العلم الاجمالي الثانى فى عرض العلم الاجمالي الاول لا فى طوله، كما اذا كان العلم بالملاقاه مقارنا للعلم الاجمالي الاول زمنا و ان كان فى طوله رتبه، و هذا التقارن تاره يكون علما و معلوما و أخرى يكون علما فحسب، و اما معلوما فهو فى العلم الاجمالي الثانى متأخر زمنا

عن المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الاول، اما على الاول فقد اختار السيد الاستاذ (قده) ان تنجز التكليف فى الطرف المشترك مستند الى كلا-العلمين الاجماليين لا-الى احدهما، و فى مقابل ذلك ذهب جماعه الى ان العلم الاجمالى الثانى لا يكون منجزا و ان كان معاصرا مع العلم الاجمالى الاول، و قد استدل على ذلك بوجهين و كلا الوجهين غير تام فلاحظ.

و اما على الثانى فقد ذكر المحقق النائينى (قده) ان المعيار فى عدم تنجز العلم الاجمالى الثانى انما هو بتأخر معلومه عن معلوم العلم الاجمالى الاول و ان كان العلمان الاجماليان متقارنين زمنا هذا، و قد مر ان ما ذكره (قده) مبنى على نقطتين و كلتا النقطتين خاطئه و لا واقع موضوعى لها.

النقطه العاشره: ان العلم الاجمالى الثانى منجز للملاقى (بالكسر) سواء أ كان مقارنا مع العلم الاجمالى الاول زمنا ام متأخرا عنه كذلك، و ايضا سواء أ كان معلومه الاجمالى مقارنا للمعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الاول ام متأخرا عنه زمنا.

النقطه الحاديه عشر: اذا خرج الملاقى (بالفتح) عن محل الابتلاء، فهل العلم الاجمالى بين الملاقى (بالكسر) و الطرف الآخر منجزا او لا، فذهب المحقق الخراسانى (قده) انه منجز، بتقريب ان الاصل المؤمن فى الملاقى (بالفتح) قد سقط من جهه خروجه عن محل الابتلاء، فاذن يبقى الاصل فى الطرف الآخر بلا معارض من هذه الناحيه، و حينئذ فيصلح ان يكون معارضا للاصل المؤمن فى الملاقى (بالكسر).

و اما اذا دخل فى محل الابتلاء، ذكر (قده) انه لا مانع من الرجوع الى

الاصل المؤمن فيه، و ما أفاده (قده) من الفرضين غير تام كما تقدم.

النقطه الثانيه عشر: اذا علم اجمالا بغصبيه احدى الشجرتين، فلا شبهه فى ان هذا العلم الاجمالى منجز لحرمة التصرف فيهما، و اما اذا اثمرت احدهما دون الاخرى، فالعلم الاجمالى الاول لا يكون منجزا بالنسبه الى الثمره، لأن حالها حال الملاقى لأحد طرفى العلم الاجمالى، و اما العلم الاجمالى الثانى المتولد من العلم الاجمالى الاول المتعلق بغصبيه الثمره او الشجره الاخرى، فهو منجز لوجوب الاجتناب عنهما تكليفاً.

النقطه الثالثه عشر: ان العلم الاجمالى الاول لا يكون منجزا للحكم الوضعى و هو ضمان الشجره بمعنى التعهد و المسؤوليته، لأن الضمان بهذا المعنى يرجع الى التكليف و هو وجوب رد المال المغصوب الى صاحبه، و هذا يتوقف على احراز موضوعه و هو ان ما وضعت اليد عليه مغصوب، و فى المقام تكون احدى الشجرتين مغصوبه جزماً، و اما كل واحده منهما بحدها الخاص فلا نعلم بانها مغصوبه، و لا يمكن ان يكون وجوب الرد منجزا بالعلم الاجمالى بالنسبه الى كل واحده منهما للقطع بعدم وجوب رد كليهما معاً الى مالك الشجره المغصوبه، لأن الشجره الاخرى لا تخلو من ان تكون ملكاً لشخص آخر و ملكاً للغاصب و اشبهت مع شجرته، و على كلا التقديرين لا يجب ردها اليه.

النقطه الرابعه عشر: اذا تلفت احدى الشجرتين، فلا يمكن الحكم باشتغال ذمته بالبدل، لأن موضوع الضمان بهذا المعنى أى بمعنى الاشتغال مركب من جزئين: احدهما التلف و الآخر كون التالف مال الغير، و الجزء

الاول و ان كان محرزاً الا ان الجزء الثاني غير محرز.

و هنا محاولتان من بعض المحققين (قده) لرفع الاشكال عن هذا الضمان، و لكن تقدم ان كلتا المحاولتين غير تامه.

النقطه الخامسه عشر: اذا اثمرت احدهما دون الاخرى، فلا يمكن ان يكون العلم الاجمالي الاول منجزاً بالنسبه الى الثمره، لأنها كالملاقى لأحد طرفى العلم الاجمالي، و اما العلم الاجمالي الثانى المتولد من العلم الاجمالي الاول، فهو منجز لوجوب الاجتناب عن الثمره، و اما ضمانها بمعنى التعهد و المسؤوليّه، فهو لا يكون منجزاً له.

ص: ٢٢٩

(الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالي)

يقع الكلام هنا فى مقامين:

الاول: فى اضطرار المكلف الى احد طرفى العلم الاجمالي المعين، ولا يمكن رفع هذا الاضطرار الا باختيار ذلك المعين فعلا او تركا.

الثانى: فى اضطراره الى احدهما غير المعين، بمعنى انه يرتفع باختيار أى منهما شاء بدون تمييز.

اما الكلام فى المقام الاول، ففيه حالتان:

الحاله الاولى: فيما اذا كان الاضطرار الى المعين قبل العلم الاجمالي.

الحاله الثانیه: فيما اذا كان الاضطرار اليه بعد العلم الاجمالي.

اما الحاله الاولى: فالاضطرار الى المعين تاره يكون حادثا قبل التكليف و قبل العلم الاجمالي معا، و اخرى يكون حادثا بعد التكليف و قبل العلم الاجمالي.

اما على الفرض الاول، فكما اذا اضطر المكلف الى شرب هذا الماء ثم علم بوقوع قطره من النجس فيه او على ثوب، فلا شبهه فى انه مانع عن تنجيز هذا العلم الاجمالي و موجب لانحلاله، لأن الشرط الاول من شروط تنجيز العلم الاجمالي و هو تعلقه بالتكليف الفعلى على كل تقدير غير متوفر فى المقام، لأن الاضطرار الحادث قبل العلم الاجمالي أو المقارن له زمنا يمنع

عن تعلقه بالتكليف الفعلى على كل تقدير، لأنه ان كان فى الطرف المضطر اليه، فهو مرفوع بارتفاع موضوعه وجدانا، و ان كان فى الطرف الآخر، فهو و ان كان فعليا الا انه لا علم به.

او فقل ان الركن الاول من اركان تنجيز العلم الاجمالي غير موجود فى المقام، لأن التكليف المعلوم بالاجمال ان كان فى الطرف المضطر اليه ارتفع بالاضطرار بارتفاع موضوعه، لأن عدم الاضطرار جزء الموضوع و مع الاضطرار ينتفى الحكم بانتفاء موضوعه، و اما ان كان فى الطرف الآخر، فهو و ان كان فعليا الا انه لا علم به، فاذن ليس هنا الاشك بدوى فى ثبوت التكليف فى الطرف غير المضطر اليه، و ليس هنا علم اجمالى بالتكليف الفعلى القابل للتنجيز على كل تقدير، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون الاضطرار قبل التكليف و العلم الاجمالي معا او يكون بعده و قبل العلم الاجمالي او مقارنا له زمنا، فانه على جميع هذه التقادير مانع عن تعلقه بالتكليف الفعلى على كل تقدير.

و اما على الفرض الثانى، و هو ما اذا كان احد المائين نجسا فى الواقع من دون العلم بنجاسته و اضطرار المكلف الى شرب احدهما المعين فشرب، ثم علم بان احدهما كان نجسا، فهل هذا الاضطرار مانع عن تنجيز العلم الاجمالي، فيه وجهان: قد يقال كما قيل انه لا يكون مانعا عنه، و يمكن تقرب ذلك بوجه:

الوجه الاول، ان العلم الاجمالي يوجب تنجز المعلوم بالاجمال فى ظرفه، فاذا علم يوم الخميس بنجاسه احد المائين يوم الاربعاء، كان العلم الاجمالي موجبا لتنجيز حرمه شرب كل منهما فى يوم الاربعاء، و الاضطرار الى شرب

احدهما المعين و ان كان قد حدث يوم الخميس قبل حدوث العلم الاجمالي او مقارنا له زمنا، الا ان المعلوم بالاجمال فيه حيث انه متقدم على الاضطرار، فلا يكون رافعا لتنجيذه له، غايه الامر ان امد الفرد الذى طرأ عليه الاضطرار قصير، لأنه ينتهى بعروض الاضطرار عليه فى يوم الخميس، و عليه فالمعلوم بالاجمال مردد بين الفرد القصير و الفرد الطويل، و لا- فرق فى تنجيز العلم الاجمالي بين ان يكون المعلوم بالاجمال مرددا بين فردين طويلين او قصيرين او احدهما قصير و الآخر طويل كما فى المقام، فانه منجز للتكليف المتعلق بالجامع بينهما، فاذن لا- يكون الاضطرار فى هذا الفرض موجبا لأنحلال العلم الاجمالي، بل هو موجب لكون متعلق العلم الاجمالي مرددا بين فردين احدهما قصير و الآخر طويل.

و هذا نظير اضطرار المكلف الى احد طرفى العلم الاجمالي المعين بعد حدوث العلم الاجمالي، كما اذا علم اجمالا بنجاسه احد الانائين الشرقى او الغربى ثم اضطر المكلف الى شرب الاناء الشرقى، فان هذا الاضطرار لا يوجب انحلال العلم الاجمالي بل هو باق على حاله، غايه الامر ان متعلق العلم الاجمالي و هو الجامع مردد بعد عروض الاضطرار بين فردين احدهما قصير و الآخر طويل، و الاصل المؤمن فى القصير معارض للاصل المؤمن فى الفرد الطويل مطلقا و فى تمام فتراته الزمنيه الطويله هذا.

و لكن هذا الوجه غير صحيح، لما تقدم من ان المعلوم بالاجمال المتقدم على العلم الاجمالي انما يتنجز من زمان حدوث العلم الاجمالي لا من زمان حدوثه، لأن التنجز معلول للعلم الاجمالي و المعلول يدور مدار علته حدوثا

و بقاء، فلا يعقل ان يكون تنجز نجاسه احد المائتين في يوم الاربعاء مستندا الى العلم الاجمالي الحادث يوم الخميس، و الا لزم انفكاك المعلول عن العله و هو يستلزم احد محذورين:

الاول، الالتزام بوجود التنجز بدون عله و هو مستحيل.

الثانى، الالتزام بتأثير المعدوم فى الموجود، بان يكون المؤثر فيه عدم العلم الاجمالي و هو كما ترى، فاذن لا محاله يكون تنجز العلم الاجمالي لنجاسه احد المائتين انما هو من يوم الخميس أى من زمان حدوث العلم الاجمالي، و حيث ان اضطرار المكلف الى شرب احدهما المعين قبل العلم الاجمالي فيكون مانعا عن تأثيره، لأن التكليف ان كان فى الطرف المضطر اليه فهو مرفوع بارتفاع موضوعه، و ان كان فى الطرف الآخر، فهو و ان كان فعليا الا انه لا علم به، و لهذا لا مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن فيه.

و بكلمه، ان الشرط الاول من شروط تنجز العلم الاجمالي متوفر فى هذا الفرض و هو تعلقه بالتكليف الفعلى على كل تقدير فى ظرفه قبل حدوث الاضطرار، غاية الامر ان المكلف جاهل به و المفروض ان فعليه التكليف منوطه بفعليه موضوعه فى الخارج، و اما علم المكلف به فهو غير دخيل فى فعليته، و على هذا فاذا اضطر المكلف الى شرب احدهما المعين، ارتفع التكليف بارتفاع موضوعه اذا كان فى هذا الطرف، فاذن لا موضوع للاصل المؤمن فيه و هو الشك فى ثبوت التكليف لعدم ثبوته فيه جزما.

فاذن لا مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن فى الطرف الآخر، و عليه فعدم تنجز العلم الاجمالي فى هذا الفرض انما هو من جهه عدم توفر الشرط الثانى من شروط منجزيته و هو تعارض الاصول المؤمنه فى اطرافه

و تساقطهما من جهه المعارضه، هذا على القول بالاقتضاء من ناحيه و شمول ادله الاصول المؤمنه لأطراف العلم الاجمالي فى نفسها من ناحيه أخرى، و اما على القول بالعليه او بعدم شمول ادلتها لاطرافه و انصرافها عنها، فلا يكون تنجيزه مشروطا بهذا الشرط، نعم على القول بالاقتضاء و شمول تلك الادله لها فتنجيزه مشروط بهذا الشرط، و على ضوء هذا الشرط، يفترق هذا الفرض عن الفرض الاول، فان عدم منجزيه العلم الاجمالي فى الفرض الاول انما هو من جهه عدم توفر الشرط الاول من شروط منجزيته و هو تعلقه بتكليف فعلى على كل تقدير، لأن التكليف ان كان فى الطرف المضطر اليه، فالاضطرار حيث انه قبل جعل التكليف فهو مانع عن اصل جعله، و اما فى الطرف الآخر فهو مشكوك فيه بالشك البدوى، فلا مانع من الرجوع فيه الى الاصل المؤمن.

و اما فى الفرض الثانى، فحيث ان التكليف فيه فعلى قبل الاضطرار، فالاضطرار يكون رافعا للتكليف الفعلى ان كان فى الطرف المضطر اليه بارتفاع موضوعه، و اما ثبوته فى الطرف الآخر، فحيث انه مشكوك فيه، فلا مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن فيه هذا.

الوجه الثانى، ما ذكره المحقق النائينى (قده) (١) من ان العلم الاجمالي متعلق بالتكليف الفعلى فى ظرفه و انما الشك فى سقوطه بالاضطرار الى احد طرفيه، و الشك فى السقوط مورد لقاعده الاشتغال.

و الجواب عنه واضح، لأن مورد قاعده الاشتغال الشك فى سقوط

ص: ٢٣٤

التكليف المنجز في مرحله الامتثال، فاذا دخل وقت الصلاه و تنجز وجوبها على المكلف ثم شك في انه أتى بها او لا، فالمرجع فيه قاعده الاشتغال، و ما نحن فيه ليس كذلك، لأن التكليف في طرف المضطر اليه على تقدير ثبوته و ان كان فعليا الا انه مرفوع بالاضطرار بارتفاع موضوعه، و اما في الطرف الآخر فهو مشكوك الثبوت، فلا يكون موردا لقاعده الاشتغال بل هو مورد لقاعده البراءه، فاذن ليس الشك في المقام في سقوط التكليف بعد ثبوته و تنجزه، بل الشك في اصل الثبوت و المرجع فيه اصاله البراءه.

الوجه الثالث، ان العلم الاجمالي في هذا الفرض قد تعلق بالتكليف الفعلى الجامع بين الفرد القصير - و هو الفرد في الطرف المضطر اليه - و بين الفرد الطويل - و هو الفرد في الطرف الآخر -، و هذا التكليف ان كان في ضمن الفرد القصير فقد ارتفع بارتفاع امده، و ان كان في ضمن الفرد الطويل فهو باق، و هذا التردد هو منشأ للشك في بقاء الجامع، و مع الشك فيه لا مانع من استصحاب بقاءه، هذا نظير ما اذا علم المكلف بانه محدث اما بالحدث الاكبر او الاصغر، و في هذه الحاله اذا توضحا المكلف ان يشك في بقاء الحدث الجامع بينهما، لأنه ان كان محدثا بالاصغر واقعا فقد ارتفع بارتفاع موضوعه، و ان كان محدثا بالاكبر كذلك فهو باق، و حينئذ فلا مانع من استصحاب بقاءه، و هذا الاستصحاب و ان لم يثبت الفرد الطويل و هو الحدث الاكبر الا على القول بالاصل المثبت الا انه لا حاجه الى اثباته، لأن الاثر الشرعى و هو وجوب الغسل مترتب على هذا الاستصحاب هذا.

و اشكل السيد الاستاذ (قده) (١) على هذا التنظير بالفرق بين المقام و هذا المثال، اذ فى المثال لا مانع من جريان استصحاب بقاء الحدث الجامع بينهما، و هذا الاستصحاب و ان لم يثبت ان الباقي هو الفرد الطويل أى الحدث الاكبر الا على القول بالاصل المثبت، الا ان نتيجه وجوب الغسل لتحصيل اليقين بالفراغ.

و هذا بخلاف المقام، فان العلم الاجمالى و ان كان متعلقا بالتكليف الفعلى الا انه لا يكون مؤثرا فيه، لأن التكليف المذكور ان كان فى الطرف المضطر اليه فقد ارتفع بارتفاع موضوعه، باعتبار ان ثبوته مقيد بعدم الاضطرار، و اما ثبوته فى الطرف الآخر، فحيث انه مشكوك فلا مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن فيه، اذ لا يتصور جامع بينهما لكى يشك فى بقاءه بعد الاضطرار الى احدهما المعين، لأنه اما متعلق بهذا الطرف بحده الخاص و هو الطرف المضطر اليه او بذاك الطرف كذلك، فان كان متعلقا بالطرف الاول فقد ارتفع بارتفاع موضوعه يقينا، و ان كان متعلقا بالثانى فهو و ان كان باقيا الا انه لا علم بتعلقه به بل هو مجرد شك فى ثبوته، فاذن ينحل العلم الاجمالى الى علم تفصيلى بعد التكليف فى الطرف المضطر اليه و شك بدوى فى ثبوته فى الطرف الآخر، فليس هنا علم بالجامع و شك فى بقاءه، اذ لا يتصور جامع بين التكليف فى هذا الطرف و التكليف فى الطرف الآخر بينما يتصور الجامع فى المثال.

و غير خفى ان ما أفاده السيد الاستاذ (قده) بالنسبه الى ما نحن فيه و ان كان تاما، الا ان ما ذكره (قده) بالنسبه الى مثال الحدث غير تام.

ص: ٢٣٦

اما اولاً، فلأن العلم الاجمالي فى المثال غير منحل لا حقيقه كما هو واضح، لأن الامتثال ليس رافعا للتكليف بارتفاع موضوعه من الاول، لأن موضوعه غير مقيد بعدم الامتثال كذلك، و لهذا فالعلم الاجمالي بالجامع بين الحدث الاكبر و الاصغر موجود و لا يرتفع بالوضوء، غايه الامر بعد الوضوء يكون الجامع المعلوم بالاجمال مردد بين الفرد القصير الذى ينتهى أمده بالوضوء و هو الحدث الاصغر و بين الفرد الطويل و هو الحدث الاكبر، نعم يكون المقام مثل المثال اذا حدث الاضطراب الى احد طرفى العلم الاجمالي المعين بعد العلم الاجمالي بالتكليف بينهما كما تقدم، و لا حكما لعدم وجود اصل مؤمن يجرى فى احدهما دون الآخر، و على هذا فالعلم الاجمالي منجز للتكليف المردد بين الفردين الطويل و القصير، و مع تنجز الجامع بينهما و هو المعلوم بالاجمال، فلا تصل النوبه الى الاستصحاب.

و ثانيا مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان المقتضى للاستصحاب موجود، الا انه انما يجرى اذا كان للجامع أثر شرعى مترتب عليه كمثال الحدث، حيث ان للجامع بين الحدث الاكبر و الاصغر أثرا شرعيا مترتبا عليه مباشره و هو حرمة مس كتابه القرآن و عدم جواز الدخول فى الصلاه و فى كل ما هو مشروط بالطهاره، و لا يجرى الاستصحاب بلحاظ الاثر الشرعى المترتب على فردة بحده الفردى كوجوب الغسل، فانه مترتب على الحدث الاكبر بما هو حدث أكبر، و لا يمكن اثبات هذا الفرد باستصحاب بقاء الجامع الاعلى القول بالاصل المثبت، و على هذا فان لم يكن للجامع أثر شرعى مترتب عليه مباشره، فلا يجرى استصحاب بقاءه بعد الاتيان بأحد فرديه

لأثبت الفرد الآخر و ترتيب أثره عليه لأنه مثبت، و اما بلحاظ نفس الجامع بين الفرد القصير الخارج عن قدره بالاضطرار اليه او الاتيان به كما فى المقام و بين الفرد الطويل فلا يمكن، لأن الجامع غير صالح للتنجيز على كل حال، باعتبار انه مردد بين ما لا يقبل التنجيز و هو الفرد القصير الذى انتهى امده بالاضطرار او بالاتيان به و ما يقبل التنجيز و هو الفرد الطويل، و لهذا فلا يجرى الاستصحاب، لأن مفاده دخول المستصحب فى العهده، و اما فى المقام فحيث ان المستصحب هو الجامع بين ما يقبل الدخول فى العهده و ما لا يقبل فلذلك لا مجال له.

و من هنا لا يجرى استصحاب بقاء الجامع فى موارد دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين او المتباينين بعد الاتيان باحدهما، لأنه غير صالح للتنجيز على كل تقدير، لأن متعلق التكليف اما هذا او ذاك دون الجامع بينهما، اذ الجامع جامع اختراعى اخترعه العقل للاشاره الى ما هو متعلق التكليف لا انه متعلقه.

ثم ان للمحقق العراقى (قده) (1) فى المقام محاوله لتصحيح استصحاب بقاء جامع التكليف، بدعوى ان استصحاب بقاء الجامع يثبت التكليف فى الفرد الباقي و هو الفرد الطويل، هذا لا من جهه انه لازم لبقاء المستصحب و هو الجامع حتى يقال انه مثبت بل هو لازم لنفس الاستصحاب، و الاستصحاب حيث انه دليل اجتهادى فيكون لازمه حجه، لأنه كما يثبت بقاء الجامع يثبت الفرد الباقي و هو الفرد الطويل هذا.

ص: ٢٣٨

و لكن هذه المحاولة غريبه جدا لأنها مبنيه على نقطتين خاطئتين:

الاولى: ان الاستصحاب دليل اجتهادى فتكون مثبتاته حجه.

الثانيه: انه لو لم يكن دليلا اجتهاديا، و لكن الملازمه بين بقاء الجامع و لو بالاستصحاب و ثبوت الفرد الباقي الطويل موجوده.

و لكن كلتا النقطتين خاطئه.

اما النقطه الاولى، فلأن الاستصحاب ليس من الامارات بل هو من الاصول العمليه، غايه الامر انه من الاصول المحرزه عند المشهور لا مطلقا، و لهذا بنينا على انه من الاصول غير المحرزه، و كيف ما كان فمثباته لا تكون حجه.

و اما النقطه الثانيه، فلأنها مبنيه على وجود الملازمه بين بقاء الجامع و ثبوت الفرد الآخر و هو الفرد الطويل واقعا و ظاهرا مع ان الامر ليس كذلك، لأن بقاء الجامع واقعا يستلزم ثبوت الفرد الآخر، و اما بقاؤه ظاهرا، فلا يستلزم ثبوته الا على القول بالاصل المثبت.

و بكلمه، ان مفاد الاستصحاب اذا كان جعل الحكم الظاهري لأحد الفردين فاذا ارتفع احدهما، فلا يدل الاستصحاب على ثبوته للفرد الآخر و هو الفرد الباقي لا بالمطابقه و لا بالالتزام، اما على الاول فلأن المدلول المطابقى للاستصحاب على الفرض جعل الحكم الظاهري للجامع الانتزاعى و هو عنوان أحدهما، و لا يمكن اثباته للفرد بحده الفردى بنفس هذه الدلاله و هى الدلاله المطابقيه، و الا لزم خلف فرض انه ثابت للجامع بحده الجامعى بها، و اما على الثانى، فلأنه مبنى على القول بالاصل المثبت و لا نقول به، هذا

ص: ٢٣٩

بناء على ان يكون مفاد الاستصحاب جعل الحكم الظاهري، و اما بناء على ما هو الصحيح من ان مفاده التعبد ببقاء الحاله السابقه، فايضا لا تكون مثبتاته حجه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هي ان الاضطرار الى الفرد المعين اذا كان حادثا قبل العلم الاجمالي او مقارنا له زمنا، سواء أ كان قبل ثبوت التكليف ام كان بعده، فهو مانع عن تنجيز العلم الاجمالي في كلا الفرضين.

و اما الحاله الثانيه، و هي ما اذا كان حادثا بعد العلم الاجمالي، كما اذا علم شخص بنجاسه احد شيئين، هما الماء او الثوب ثم بعد ذلك اضطر الى شرب الماء فشربه، فهل هذا الاضطرار مانع عن تنجيز العلم الاجمالي او لا؟

و الجواب ان في المسأله قولين: فذهب المحقق الخراساني (قده) [\(1\)](#) الى القول الاول، بتقريب ان التنجيز من اثر العلم و يدور مداره حدوثا و بقاء، و العلم الاجمالي بعد حدوث الاضطرار الى احد طرفيه معينا لا يبقى، اذ ليس بعده علم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، لأن التكليف المعلوم بالاجمال ان كان في الطرف المضطر اليه، فقد ارتفع بالاضطرار بارتفاع موضوعه، و ان كان في الطرف الآخر فهو و ان كان باقيا الا انه لا علم به، فاذن لا يبقى بعد الاضطرار علم بتكليف فعلي على كل تقدير.

ثم اورد على نفسه بان الاضطرار الى احد طرفي العلم الاجمالي معينا كفقده، كما ان فقده لا يوجب انحلال العلم الاجمالي و زواله عن الجامع و هو عنوان احدهما، و لهذا يجب الاجتناب عن الفرد الباقي، باعتبار ان

ص: ٢٤٠

الاصل المؤمن فيه معارض مع الاصل المؤمن في الفرد الآخر قبل فقدانه، كذلك الاضطرار الى احد فرديه معينا، فانه لا يوجب انحلال العلم الاجمالي و زواله عن الجامع.

و اجاب عن ذلك بالفرق بين الاضطرار الى احد طرفي العلم الاجمالي معينا و بين فقدانه، لأن الاضطرار من حدود التكليف في مرحله الجعل، لأن عدمه مأخوذ في موضوعه، بينما الفقدان ليس من حدود التكليف، هذا ما ذكره (قده) في متن الكفايه، و اما في الهامش، فقد عدل عن ذلك و بنى على ان الاضطرار المتأخر عن العلم الاجمالي لا يوجب انحلاله و هو زواله عن الجامع، غايه الامر ان المعلوم بالاجمال حينئذ مردد بين فردين:

فرد قصير ينتهي امده بالاضطرار اليه، و فرد طويل، و المفروض انه لا- فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان يكون المعلوم بالاجمال مرددا بين فردين طويلين او قصيرين او احدهما قصير و الآخر طويل، فانه منجز للمعلوم بالاجمال في تمام هذه الحالات، لأن الاصل المؤمن في الفرد القصير يعارض الاصل المؤمن في الفرد الطويل في تمام ازمته فيسقطان معا فيكون العلم الاجمالي منجزا.

و ذهب شيخنا الأنصاري(1) (قده) الى ان الاضطرار المتأخر لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي و لا يوجب انحلاله هذا.

و الصحيح في المسأله هو ما ذهب اليه شيخنا الانصاري (قده) و ما بنى عليه صاحب الكفايه (قده) في هامش الكفايه لا في متنها.

ص: ٢٤١

و السبب فى ذلك واضح، و هو ان الاضطراب المتأخر عن العلم الاجمالى لا يوجب انحلاله، و ذلك لأن المكلف بعد الاضطراب الى احد طرفى العلم الاجمالى معيناً، يعلم اجمالاً- بنجاسه هذا الماء قبل الاضطراب الى شربه او نجاسه الثوب، و هذا العلم الاجمالى لا يزال باقياً و لا يرتفع بالاضطراب، غاية الامر ان المعلوم بالاجمال فيه يكون مردداً بين الفرد القصير الذى ينتهى امده بالاضطراب و بين الفرد الطويل، و قد عرفت ان الاصل المؤمن فى الفرد القصير يعارض الاصل المؤمن فى الفرد الطويل فى طول فتراته الزمانيه، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون المعلوم بالاجمال مردداً بين الفرد القصير و الطويل بعنوان اولى او بعنوان ثانوى.

و من هنا يظهر انه لا فرق بين الاضطراب الى احد طرفى العلم الاجمالى معيناً و بين فقدانه او خروجه عن محل الابتلاء، فان الكل لا يوجب انحلال العلم الاجمالى و زواله عن الجامع و انما يوجب ان يكون امد احد فرديه قصيراً دون الآخر.

و ما ذكره صاحب الكفايه (قده) من ان الاضطراب من حدود التكليف دون فقدان و الخروج عن محل الابتلاء غير تام، اذ كما ان عدم الاضطراب جزء الموضوع، كذلك عدم فقدان و الخروج عن محل الابتلاء، باعتبار ان عدم فقدان عباره اخرى عن قدره و كذلك عدم الخروج عن محل الابتلاء، فالفقدان موجب لسقوط التكليف من جهه العجز، و سقوط التكليف عن العاجز انما هو من جهه سقوط موضوعه و هو القدره.

و بكلمه ان اراد صاحب الكفايه (قده) من ان عدم الاضطراب قيد

للتكليف دون عدم فقدان و عدم الخروج عن محل الابتلاء، ان الاضطرار رافع للتكليف من الاول و كاشف عن عدم جعله فى الشريعه المقدسه، و لهذا يوجب انحلال العلم الاجمالى و يكشف عن انه لا علم بالتكليف اصلا، بينما الفقدان و الخروج عن محل الابتلاء يرفع التكليف من حينه لا انه يكشف عن عدم ثبوته من الاول، و لهذا لا يوجب انحلال العلم الاجمالى، غايه الامر انه يوجب تحديد امد احد فردى العلم الاجمالى بزمان خاص و هو زمان قبل فقده او خروجه عن محل الابتلاء.

فيرد عليه ان الاضطرار لا- يمكن ان يكون رافعا للتكليف من الاول، ضروره ان الاضطرار يكون عله و سببا لرفع التكليف عن المضطر اليه، و لا- يعقل ان يكون الاضطرار المتأخر رافعا للتكليف من الاول و الا لزم انفكاك المعلول عن العله، لوضوح ان المكلف طالما يكون قادرا على العمل فهو واجب عليه، و اذا عجز عنه سقط، سواء أكان عجزه عنه من جهه الاضطرار ام الفقدان ام الخروج عن محل الابتلاء، فاذا لا معنى لكون الاضطرار رافعا للتكليف من الاول.

و ان اراد (قده) ان الاضطرار رافع للتكليف من حين حدوثه و طوره على المكلف لا- من الاول، فهو صحيح و لا- مناص من الالتزام به، و على هذا فما ذكره (قده) فى هامش الكفايه هو الصحيح دون ما ذكره (قده) فى المتن، و لكن حينئذ لا فرق بين الاضطرار و بين الفقدان و الخروج عن محل الابتلاء، فانه على كلا التقديرين لا ينحل العلم الاجمالى، و اما عروض هذه الامور، فتوجب تحديد احد فرديه بزمان خاص و هو زمان قبل عروضها، فيدور المعلوم بالاجمال حينئذ بين الفرد القصير و الفرد الطويل، هذا تمام الكلام فى

المقام الاول و هو ما اذا كان الاضطرار الى احد طرفى العلم الاجمالى معينا.

و اما الكلام فى المقام الثانى: و هو ما اذا كان الاضطرار الى احد طرفى العلم الاجمالى لا بعينه، فلا شبهه فى ان هذا الاضطرار مانع عن وجوب الموافقه القطعيه العمليه و عن تنجيز العلم الاجمالى له و لا- يكون مؤثرا فيه، لأن الترخيص فى شرب احدهما ترخيص فى ترك الموافقه القطعيه العمليه.

و اما بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه، فقد ذهب المحقق الخراسانى (قده)(1) الى عدم تنجيز العلم الاجمالى لها، و يمكن تقريب ذلك بوجهين:

الوجه الاول: ان الترخيص فى ارتكاب احدهما ينافى العلم الاجمالى بالحرمة بينهما، فان المكلف اذا اختار احدهما لرفع الاضطرار فلا علم بحرمة الاناء الآخر، او فقل ان المكلف رخص فى ارتكاب احدهما لرفع اضطراره واقعا، و من الواضح ان الاناء المرخص لا حرمة فيه، و اما الاناء الآخر فلا علم بحرمة، لأنها مشكوكه و المرجح فيها اصالة البراءة.

الوجه الثانى: ان العلم الاجمالى على مسلكه (قده) عله تامه لتنجيز التكليف المعلوم بالاجمال بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه و وجوب الموافقه القطعيه العمليه معا، و حيث ان العله واحده و هى العلم الاجمالى، فالمعلول ايضا واحد و هو التنجز، و بما ان العلم الاجمالى قد سقط فى المقام عن العله من جهه الاضطرار الى احد طرفيه بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فلا- يمكن التبعض فى سقوط عليته بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه دون حرمة المخالفه القطعيه العمليه، فانه خلف فرض ان عليته عليه واحده و لها معلول واحد، و لا يمكن التبعض فيه و لا التجزأه لا

ص: ٢٤٤

فى العله و لا فى المعلول، فالنتيجه ان الاضطرار الى احد طرفى العلم الاجمالى لا بعينه مانع عن تنجيذه مطلقا هذا.

و لكن فى كلا الوجهين نظر:

اما الوجه الاول، فيرد عليه اولا ان الاضطرار الى احدهما لا بعينه لو كان موجبا لأنحلال العلم الاجمالى و زواله عن الجامع، فلا بد فيه من التفصيل بين كونه سابقا على العلم الاجمالى او مقارنا له زمنا و بين كونه متأخرا عنه كذلك، فعلى الاول يوجب انحلال العلم الاجمالى دون الثانى، كما هو الحال فى الاضطرار الى المعين.

و ثانيا ان الاضطرار المذكور حيث انه الى احدهما لا بعينه، فلا يمكن ان يكون رافعا للتكليف، لوضوح ان الاضطرار انما يكون رافعا اذا تعلق بنفس ما تعلق به التكليف كما هو الحال فى الاضطرار الى المعين، و حيث ان الاضطرار فى المقام لم يتعلق بنفس ما تعلق به التكليف الواقعى، لأنه تعلق بعنوان احدهما لا بعينه، و التكليف الواقعى تعلق بالفرد بحده الفردى المعين، فلا يعقل ان يكون رافعا له بارتفاع موضوعه، فاذن ما هو متعلق التكليف الواقعى لم يتعلق به الاضطرار، و ما هو متعلق الاضطرار لم يتعلق به التكليف الواقعى، و على هذا فلا- يمكن ان يكون هذا الاضطرار موجبا لأنحلال العلم الاجمالى، بلا- فرق بين ان يكون هنا اضطرار الى احدهما لا بعينه او لا، و من هنا يفترق الاضطرار فى هذا المقام عن الاضطرار فى المقام الاول، فانه تعلق فى المقام الاول بنفس ما تعلق به التكليف الواقعى، فلهذا يكون رافعا له بارتفاع موضوعه و موجبا لانحلال العلم الاجمالى.

ثم انه لا فرق فى ذلك بين ان يكون الاضطرار الى احدهما لا بعينه قبل

العلم الاجمالي او بعده او مقارنا له زمنا، فانه على جميع التقادير لا- يوجب انحلال العلم الاجمالي، على اساس ان متعلقه غير متعلق التكليف الواقعي.

و اما الوجه الثانى، فيرد عليه اولاً- ان ذلك لا- يتم على القول بالاقضاء، اذ على هذا القول لا- مانع من التبعض بين وجوب الموافقه القطعيه العمليه و حرمة المخالفه القطعيه العمليه، باعتبار ان المانع عن تنجيزه بالنسبه الى الاول موجود دون الثانى.

و ثانيا ان عجز المكلف عن الموافقه القطعيه العمليه عقلاً- او شرعاً لا- ينافى عليه العلم الاجمالي للتنجيز بالنسبه الى المخالفه القطعيه العمليه، لأن معنى عليته هو انه لا يمكن جعل الاصول المؤمّنه فى شىء من اطرافه ثبوتاً، و اما عجز المكلف عن الموافقه القطعيه العمليه انما هو من جهه القصور فيه لا فى العلم الاجمالي، فانه لا يزيد عن العلم التفصيلي، لأن المكلف اذا كان عاجزاً عن الامثال و غير قادر عليه عقلاً او شرعاً، فلا أثر للعلم التفصيلي فضلاً عن العلم الاجمالي، لأن القصور ليس فى العلم و انما هو فى المكلف، و لهذا يعتبر فى تأثير العله فى المعلول امران:

الاول: تماميه العله من حيث المقتضى و الشرط و عدم المانع.

الثانى: قابليه المحل للتأثير و الا فلا تكون مؤثره، و على هذا فعدم تمكن المكلف من الموافقه القطعيه العمليه لا يوجب سقوط العلم الاجمالي عن العليه التامه، لأن عدم تأثيره فى وجوبها لا- من جهه القصور فيه بل من جهه القصور فى المكلف فانه غير قادر، و من هنا لو تجددت قدرته عليها، لكان العلم الاجمالي مؤثراً فى وجوبها بنحو العله التامه.

و ثالثا، انه لا- مانع من الالتزام بالتبعيض فى عليه العلم الاجمالى، بان يكون عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه دون وجوب الموافقه القطعيه العمليه، و ذلك لأن عليه العلم الاجمالى لتنفيذ التكليف المعلوم بالاجمال ليست كعليه عله طبيعيه تكوينيه حتى لا- يمكن تبعيضها فى التأثير، بل معنى كون العلم الاجمالى عله للتنفيذ هو ان وصول التكليف بالعلم الاجمالى كوصوله بالعلم التفصيلى تمام الموضوع لحكم العقل بوجوب حق الطاعه و قبح المعصيه، و على هذا فاذا تعلق العلم الاجمالى بتكليف فعلى قابل للتنفيذ على كل تقدير، فهو تمام الموضوع لحكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه العمليه تطبيقا لقاعده حق الطاعه عليها، و بحرمة المخالفه القطعيه العمليه تطبيقا لقاعده قبح المعصيه عليها، هذا فيما اذا كان المكلف متمكنا من الجبهه الاولى، و اما اذا فرض انه عاجز عنها و اضطر الى تركها عقلا او شرعا، فقد خرجت عن نطاق حق الطاعه للمولى، حيث لا حق للمولى على العبد فى خارج نطاق قدرته، فاذن تنتفى عليه العلم الاجمالى عن هذه الجبهه بانتفاء موضوعها، و اما بالنسبه الى الجبهه الثانيه، فحيث ان المكلف قادر عليها، فيبقى حكم العقل بقبح المخالفه و المعصيه على حاله و يكون هذا من التوسط فى التنفيذ.

و الخلاصه، ان دعوى عدم امكان التبعيض فى عليه العلم الاجمالى بالنسبه الى الجهتين المذكورتين، مبنيه على تخيل ان عليه العلم الاجمالى عليه تكوينيه كعليه النار للاحراق و ما شاكلها مع ان الامر ليس كذلك، لوضوح ان معنى عليه العلم الاجمالى لتنفيذ التكليف المتعلق به هو ان وصوله الى المكلف و لو بالعلم الاجمالى تمام الموضوع لحكم العقل بحسن الطاعه و قبح

المعصيه و لا- حاله منتظره فى البين، بينما وصوله الى المكلف على القول بالاقتضاء ليس تمام الموضوع لحكم العقل بهما، بل يتوقف على تعارض الاصول المؤمنه فى اطرافه و تساقطهما بالتعارض من جهه و عدم جريانها فى بعضها المعين دون بعضها الآخر للترجيح من غير مرجح من جهه اخرى.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان العلم الاجمالى فى المقام منجز بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه، و لا يكون منجزا بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، هذا هو التوسط فى التنجيز، و من هنا يظهر ان معنى التنجيز هو حكم العقل بحسن حق الطاعه و وجوبه و قبح المخالفه و المعصيه و حرمتها و لا ملازمه بين هذين الحكمين العقلين، لأن كلا منهما تابع للتحقق موضوعه فى الخارج، اذ قد يكون هناك مانع عن حكم العقل بحسن الطاعه و لا- يكون مانع عن حكمه بقبح المعصيه، فالنتيجه ان حكم العقل تابع للتحقق موضوعه و مقتضيه فى الخارج بما له من الشروط و عدم المانع.

و رابعا، ان التبعض فى تأثير العليه الطبيعيه التكوينييه ايضا ممكن و لا مانع منه، كما اذا كان هناك مانع عن تأثيرها فى جهه دون جهه اخرى.

فالنتيجه فى نهايه المطاف، ان الاضطرار الى احد طرفى العلم الاجمالى لا بعينه لا يوجب انحلاله لا حقيقه و لا حكما، و لهذا يكون العلم الاجمالى مؤثرا بالنسبه الى المخالفه القطعيه العمليه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان التنجيز الناشئ من هذا الاضطرار للمكلف بين طرفى العلم الاجمالى او اطرافه، هل هو تخيير واقعى او ظاهرى؟

و الجواب ان فيه قولين: فذهب المحقق النائيني (قده) (١) الى القول الاول، و هو ان التخيير بينهما واقعى و قد أفاد فى وجه ذلك، ان ما اختاره المكلف من احد طرفى العلم الاجمالى او اطرافه لرفع اضطراره مصداق لما اضطر اليه حقيقه، لأنه ينطبق عليه انطباق الطبيعى على فردة، فاذا كان الفرد المختار مصداقا لما اضطر اليه واقعا باعتبار انه عينه فى الخارج، فبطبيعته الحال اذا كان محرما فى الواقع، ارتفعت حرمة واقعا بارتفاع موضوعها، على اساس ان المضطر اليه ينطبق عليه و متحد معه خارجا، و لكن مع هذا لا ينحل العلم الاجمالى، و قد علل ذلك بان اختيار المكلف احد طرفى العلم الاجمالى خارجا لرفع اضطراره، حيث انه كان متأخرا عن العلم الاجمالى زمانا، فلا يوجب انحلاله و زواله عن الجامع، باعتبار ان الاختيار رافع للحرمة من حينه، و عليه فالعلم الاجمالى بالحرمة المرددة بين الفرد القصير و الفرد الطويل موجود، لأن الجامع بينهما ان كان فى ضمن الفرد المختار انتهى امده باختياره، و ان كان فى ضمن الفرد الآخر فهو باق، فاذا المعلوم بالاجمال مردد بينهما، و قد تقدم انه لا فرق فى تنجيز العلم الاجمالى بين ان يكون المعلوم بالاجمال مرددا بين فردين عرضيين او طوليين، او يكون احدهما طويلا و الآخر قصيرا كما فى المقام، فان العلم الاجمالى منجز فى تمام هذه الصور بلا استثناء.

و بكلمه ان معنى التخيير الواقعى فى المقام، هو ان حرمة شرب كل واحد من الفردين مشروطة بعدم كونه مصداقا للمضطر اليه و عدم انطباقه عليه خارجا، و على هذا فاذا اختار المكلف احد طرفى العلم الاجمالى لرفع

ص: ٢٤٩

اضطراره، ارتفعت حرمة واقعا على تقدير كونه حراما، لأن حرمة على الفرض مشروطة بعدم انطباقه عليه في الخارج، و على هذا فحرمة كل فرد مشروطة بعد الانطباق، و من الواضح ان عدم الانطباق من الشرط المقارن بمعنى ان الحرمة تنتفى من حين الانطباق، و المفروض انه متأخر عن العلم الاجمالي فلهذا لا يوجب انحلاله.

نعم، ان كان عدم الانطباق من الشرط المتأخر، فحيث انه يكشف عن عدم الحرمة من الاول، فيوجب انحلال العلم الاجمالي لا محالة، لأن الحرمة المعلومة بالاجمال ان كانت في الفرد المختار، فقد ارتفعت من اول الامر و قبل العلم الاجمالي، و ان كانت في الفرد الآخر، فهي و ان كانت باقيه الا انه لا علم بثبوتها فيه من الاول، فاذا علم بالحرمة اجمالا هذا.

و لكن حيث ان الشرط المتأخر مستحيل عنده (قده)، فلا محالة يكون عدم الانطباق من الشرط المقارن، و عليه فلا يوجب انحلال العلم الاجمالي هذا.

و قد اورد عليه السيد الاستاذ (قده) (1) بأمرين:

الاول: ان المكلف في المقام مخير بين ان يرفع اضطراره باختيار هذا الطرف من العلم الاجمالي او ذاك الطرف، كما اذا فرضنا انه اضطر الى شرب احد الانائين الشرقي او الغربي و كان يعلم اجمالا بحرمة احدهما في الواقع، فانه في هذا الفرض مخير بين شرب هذا الاناء او ذاك الاناء، فاذا شرب الاناء الشرقي و كان في الواقع نجسا، فان اضطراره و ان كان يرتفع بذاك، الا انه لا

ص: ٢٥٠

يوجب ارتفاع حرمة واقعا، لأن شربه و ان كان رافعا لأضطراره واقعا، الا انه بمجرد ذلك لا ترتفع حرمة الواقعيه. و دعوى انه مصداق للمضطر اليه و هو منطبق عليه انطباق الطبيعي على فرده.

مدفوعه، بانه كان مصداقا لذات المضطر اليه لا بوصفه العنوانى، لأن الاضطرار المتعلق بالجامع لا يسرى منه الى فرده، فالفرد المختار ليس متعلق الاضطرار حتى يكون رافعا لحرمة بل متعلقه الجامع بينهما، فاذن ما هو متعلق الاضطرار ليس متعلق الحرمة، و ما هو متعلق الحرمة ليس متعلق الاضطرار، و على هذا فالمكلف اذا اختار شرب احدهما لرفع اضطراره و كان فى الواقع شربه حراما فهو معذور فيه، لا ان حرمة ارتفعت واقعا و اصبح حلالا له كذلك.

الثانى: انه على تقدير تسليم ارتفاع حرمة الفرد الذى اختاره المكلف لرفع اضطراره، و لكن لا يمكن ان يكون ارتفاعها من حين اختيار المكلف شربه، بمعنى انه حرام الى زمان شربه، لأن معنى ذلك ان حرمة شرب كل طرف من طرفى العلم الاجمالى مغياه بعدم اختياره و ارادته خارجا لرفع اضطراره، فاذا اختار شربه لرفع اضطراره، ارتفعت حرمة واقعا اذا كان فى الواقع حراما، و من الواضح ان جعل الحرمة لشيء انما هو بداعى كونها رادعه للمكلف عن فعل ذلك الشيء، بحيث لو فعله فقد فعل محرما و استحق العقوبه عليه لا انه مشروط بعدم اختياره.

و بكلمه ان الاضطرار حيث انه لم يتعلق بما تعلق به الحرمة، لأن الاضطرار تعلق بالجامع العنوانى و الحرمة تعلق بالفرد بحده الفردى فلا يكون رافعا لها، فاذن لو ارتفعت الحرمة، لكانت ارتفاعها باراده المكلف

و اختياره، و لازم ذلك هو ان الحرمة المجعوله للشئء مغياہ بعدم اراده المكلف و اختياره له و هو كما ترى، فاذن لا مناص من الالتزام بكون ما اختاره المكلف لرفع اضطراره محكوماً بالحليه من اول الامر، و معه لا- يبقى مجال لدعوى العلم الاجمالي بالتكليف على كل تقدير، فاذن لا- مانع من الرجوع الى اصله البراءة فى الطرف الآخر، و بالجملة ان الالتزام بسقوط التكليف واقعا عما يختاره المكلف لرفع اضطراره لا يجتمع مع القول بالتنجز فى الطرف الآخر، فلا بد من الالتزام اما بعدم السقوط واقعا كما هو الصحيح او بعدم التنجز فى الطرف الآخر كما اختاره صاحب الكفايه (قده).

و ننظر الى ما أفاده السيد الاستاذ (قده):

اما الايراد الاول فهو فى غايه الصحه و المتانہ، لأن متعلق الاضطرار الجامع الانتزاعى و هو عنوان احدهما، و لا يمكن ان ينقلب الاضطرار من الجامع الى الفرد بحده الفردى باختيار المكلف ذلك الفرد لرفع اضطراره، ضروره ان نسبه هذا الجامع الى كل من الفردين على حد سواء، و اختيار المكلف لأحدهما لرفع اضطراره لا يمكن ان يكون سببا لانقلابه، لاستحاله سرايه الاضطرار من الجامع الى الفرد و الا لزم الخلف، و هذا نظير الوجوب المتعلق بالطبيعى الجامع بنحو صرف الوجود، فانه يستحيل ان يسرى منه الى افرادہ.

فالتنتيجه، ان الاضطرار لا يسرى من الجامع الى الفرد بحده الفردى لا وجدانا و لا برهانا، اما الاول فهو واضح، و اما الثانى فلأن نسبه الجامع الى كلا الفردين على حد سواء، فحينئذ ان كان يسرى الى كلا الفردين معا فهو

ص: ٢٥٢

خلاف الوجدان، لأن المكلف مضطر الى احدهما لا الى كليهما معا، و ان كان يسرى الى احدهما المعين فكذلك.

و توهم ان الفرد حيث انه مصداق للمضطر اليه و متحد معه خارجا، فلهذا يكون اختياره رافعا للحرمة اذا كان حراما فى الواقع.

مدفوع، بانه مبنى على الخلط بين كون الفرد مصداقا لذات الجامع و كونه مصداقا له بوصفه العنوانى و هو وصف الاضطرار، فالفرد مصداق لذات الجامع و متحد معه فى الخارج دون الجامع بوصف كونه مضطرا اليه، و هذا نظير كون زيد مصداقا للانسان بما هو انسان و ليس مصداقا له بما هو نوع، فان الانسان بوصف كونه نوعا لا ينطبق على زيد، باعتبار ان هذا الوصف وصف للطبيعى الجامع و لا يسرى منه الى الفرد و ما نحن فيه كذلك.

و اما الايراد الثانى، فالظاهر انه غير وارد، لأن مراد المحقق النائنى (قده) هو ان الفرد الذى اختاره المكلف، حيث انه مصداق للجامع المضطر اليه و متحد معه فى الخارج، فيكون متعلقا للاضطرار بنظر العرف بواسطة وجود الجامع فيه، و لهذا ترتفع حرمة اذا كان فى الواقع حراما، و لا- يرد عليه ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من ان لازم ارتفاع الحرمة عن الفرد، هو ان جعل الحرمة لكل من الفردين مشروط بعدم اختياره و ارادته و هذا غير معقول، لأنه (قده) لم يرد ذلك بل اراد ان ارتفاع الحرمة عن الفرد المختار انما هو من جهة انه المضطر اليه بنظر العرف كما سوف نشير اليه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، ان ما ذكره المحقق النائنى (قده) ايضا غير صحيح، لما مر من ان الفرد مصداق لذات الجامع لا الجامع بوصفه العنوانى و هو وصف الاضطرار، فلا يصدق على الفرد المختار انه المضطر اليه.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هي ان ما ذهب اليه المحقق النائيني (قده) من ان التخيير فى المسأله واقعى لا ظاهرى، لا يمكن اتمامه الا بالالتزام باحد امرين:

الاول: ان يكون اختيار احد طرفى العلم الاجمالى يوجب انقلاب الاضطرار من الجامع الى الفرد او الالتزام بانه يسرى من الجامع الى الفرد، سواء اختاره لرفع اضطراره ام لا و كلاهما باطل و غير معقول.

الثانى: ان يكون الفرد المختار مصداقا للمضطر اليه و متحدا معه خارجا، فاذا كان حراما، ارتفعت حرمة من جهة انطباقه عليه، و قد تقدم انه ليس مصداقا لعنوان المضطر اليه بل هو مصداق لذات المضطر اليه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان تقييد حرمة الشىء بعدم اختياره لرفع الاضطرار انما هو من جهة دليل الاضطرار، فانه يقيد اطلاق دليل الحرمة المجعوله للشىء بعدم الاضطرار اليه لا من جهة دليل جعل الحرمة للشىء، فانه لا يمكن تقييده بذلك و الا لكان جعل الحرمة له لغوا، و المحقق النائيني (قده) ذكر ان الرفع للحرمة هو الاضطرار، بلا فرق بين ان يكون الاضطرار الى المعين او الى غير المعين، غايه الامر اذا كان الى غير المعين، فقد التزم بالتوسط فى التكليف، بتقريب ان اى فرد يختاره المكلف من فردى المعلوم بالاجمال لرفع اضطراره يكون بنظر العرف هو المضطر اليه، فيكون الترخيص فى ارتكابه واقعيًا بمقتضى ادله رفع الاضطرار، فانها تقييد اطلاق ادله الحرمة بغير مواردها و هي الاضطرار، فالنتيجه هي التوسط فى التكليف، لأنه ان اختار الفرد الآخر غير المحرم فالحرمة ثابتة، و ان اختار الفرد الحرام، فالحرمة مرفوعه.

تحصل مما ذكرناه ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من المحاولة لأثبات كون التخيير بين طرفي العلم الاجمالي واقعيا غير تام.

و هنا محاولتان اخريان لتصحيح كون التخيير بينهما واقعيا.

المحاولة الاولى: ما ذكره بعض المحققين (قده) (1) من ان حرمه شرب كل من المائين في المثال على تقدير كونه حراما في الواقع مشروطه بارتكاب الاناء الآخر لرفع الاضطرار به، فالشرط هو ارتكاب الاناء الآخر، و منشأ هذا الاشتراط هو دليل الاضطرار، و حيث ان الاضطرار الى احد طرفي العلم الاجمالي غير المعين، فهو يقيد اطلاق التكليف المعلوم بالاجمال في كل منهما باختيار الآخر لدفع الاضطرار به، و لا يرد عليه ما أورده السيد الاستاذ (قده) (2) بانه لا يعقل ان يكون التكليف مشروطا في مرحله الجعل بعدم اختيار مخالفته لأنه لغو، فان مراد المحقق النائيني (قده) ليس ذلك بل مراده (قده) هو ان منشأ هذا التقييد دليل الاضطرار هذا.

و لكن هذه المحاولة غير تامه، لأن الاضطرار الى غير المعين من احد طرفي العلم الاجمالي لا يكون رافعا للتكليف حتى يكون مقيدا لأطلاق دليله، و قد تقدم تفصيل ذلك آنفا، فاذن لا يمكن ان يكون هذا التخيير تخييرا واقعيا هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، ان الثمره لا تظهر بين هذه المحاولة و محاوله المحقق النائيني (قده) و ذلك لأمرين:

ص: ٢٥٥

١- (١) - بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢٧٧

٢- (٢) - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٩٢

الاول، ان الالتزام بهذا التقييد و الاشتراط انما هو على اساس دليل الاضطرار، فانه يدل على تقييد اطلاقات ادله التكليف بغير موارد الاضطرار، و ليس هذا التقييد من ناحيه جعل التكليف فانه غير معقول، لاستلزام ذلك كون جعله لغوا محضا و بلا فائده و هو لا يمكن.

الثانى، ان المكلف المضطر الى شرب احد الانائين مثلا، لا بد ان يختار شرب احدهما لرفع اضطراره و ليس بإمكانه ترك شرب كليهما معا، فاذا اختار كل منهما ملازم لترك اختيار الآخر، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون الشرط عدم الاختيار او اختيار الآخر، لأن احدهما ملازم للآخر و لا ينفك، و عليه فلا ثمره بين القول بان حرمة شرب كل من الانائين على تقدير كونه حراما مقيده و مشروطه بعدم اختيار شربه لرفع الاضطرار به، و القول بانها مقيده و مشروطه باختيار شرب الآخر بنفس الملاك، على اساس ان عدم اختيار شربه ملازم لاختيار شرب الآخر.

و اما اشكال السيد الاستاذ (قده) فهو غير وارد، سواء أكان الشرط عدم اختيار شربه ام كان اختيار شرب الاناء الآخر.

و اما دليل الاضطرار، فهل هو ظاهر فى ان الشرط هو عدم اختيار الحرام لرفع الاضطرار به او ان الشرط هو اختيار الطرف الآخر؟

و الجواب، انه ظاهر فى الاول، لأن حرمة مشروطه بعدم اختياره لرفع الاضطرار به، اذ الظاهر منه ان حرمة كل من طرفى العلم الاجمالى مشروطه بعدم اختياره، فاذا اختاره لرفع اضطراره، ارتفعت حرمة باعتبار انه بنظر العرف المضطر اليه، و على هذا فالتكليف فى المقام متوسط بين ثبوته على

تقدير و عدم ثبوته على تقدير آخر، و حيث ان هذا الاضطرار لا يوجب انحلال العلم الاجمالي، فالتكليف المعلوم بالاجمال على تقدير ثبوته منجز.

فالتتيجه، ان الفرق الجوهرى بين المحاولتين غير موجود.

المحاولة الثانيه: ما ذكره المحقق العراقى (قده) (١) و حاصل ما ذكره هو ان القيد فى المقام قيد للحرام لا للحرمه، فالحرام فى المثال هو شرب الماء النجس و هو مقيد باختيار شرب الماء الآخر الطاهر، فاذا اضطر المكلف الى شرب احد المائين يعلم بنجاسه احدهما، كان شرب كل منهما لرفع اضطراره على تقدير كونه حراما مقيد بشرب الماء الآخر، و نتيجته ذلك ان شرب كلا المائين معا محرم، و اما شرب احدهما جائز لرفع الاضطرار.

و هذه المحاولة و ان كانت ممكنه ثبوتا الا انه لا دليل عليها فى مقام الاثبات، لأن الدليل على هذا التقييد فى مقام الاثبات انما هو دليل الاضطرار، و المفروض انه لا يدل على تقييد متعلق التكليف، باعتبار ان مفاده رفع الحكم عن المضطر اليه، و لهذا يكون مدلوله تقييد الحكم دون متعلقه، لأن عدم الاضطرار مأخوذ فى موضوع الحكم لا فى متعلقه، فاذن لا دليل على تقييد اطلاق المتعلق.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان التخيير فى المقام ليس تخييرا واقعيا، و من هنا ذهب السيد الاستاذ (قده) (٢) الى ان التخيير فى المقام تخيير ظاهرى لا واقعى، و قد افاد فى وجه ذلك ان الاضطرار لم يتعلق بنفس

ص: ٢٥٧

١- (١) - نهايه الافكار ج ٣ ص ٣٥٢

٢- (٢) - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٨٨

ما تعلق به الحرمه، و انما تعلق بالجامع الانتزاعى و هو عنوان احدهما او احدها، و على هذا فنتيجه هذا الاضطرار هي جواز ارتكاب احدهما لرفع الاضطرار به و لا- يجوز ارتكاب كليهما معا، لأن فيه مخالفه قطعيه عمليه و لهذا لا بد من رفع اليد عن وجوب الموافقه القطعيه العمليه لعدم تمكن المكلف منهما، فاذا لو انطبق ما اختاره المكلف لرفع اضطراره على الحلال الواقعى، فالحرمه الواقعيه باقيه فى الطرف الآخر و لا وجه لرفع اليد عنها، فان الحرام الواقعى لا يكون مضطرا اليه و ان انطبق ما اختاره المكلف لرفع اضطراره على الحرام الواقعى، فالحرمه الواقعيه و ان لم ترتفع، لأن اختيار المكلف له لرفع اضطراره لا يكشف عن تعلق الاضطرار به فلا- موجب لرفع حرمة، و لكن حيث ان المكلف جاهل بان الحرام فى هذا الطرف او ذاك الطرف من العلم الاجمالى، فيكون جهله به مستلزما للترخيص الظاهرى فى ارتكابه.

و ان شئت قلت، ان التكليف فى المقام فى مرتبه متوسطه بين الشبهه البدويه التى لا يكون الواقع فيها منجزا و بين الشبهه المقرونه بالعلم الاجمالى التى لم يتعلق الاضطرار بشيء من طرفيه او اطرافه لا بحده الخاص المعين و لا بالجامع و يكون الواقع فيها منجزا على كل تقدير، و ذلك لأن التكليف فى المقام بين هاتين الشبهتين لانه منجز على تقدير عدم مصادفه ما اختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام، و غير منجز على تقدير مصادفه ما اختاره المكلف مع الحرام، لأن الجهل به يمنع عن تنجزه، فيصح ان نقول بان التكليف فى المقام فى رتبه التوسط من التنجز كما هو الحال فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين.

و الخلاصه، ان التنجيز فى المقام ان كان واقعيًا فالتكليف فى رتبه التوسط، بمعنى انه غير ثابت مطلقًا، و ان كان ظاهريًا فالتوسط فى التنجيز لا فى التكليف، لأنه منجز على تقدير و غير منجز على تقدير آخر هذا.

غير خ فى ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من ان التخيير ليس بواقعي فهو صحيح، لأن التخيير الواقعي منوط بان يكون الترخيص فى ارتكاب احدهما واقعيًا، بمعنى ان الاضطرار و ان كان الى غير المعين، الا- انه مع ذلك يرفع التكليف اذا انطبق ما اختاره المكلف على الحرام الواقعي، فانه لا حرمة له واقعا بعد الانطباق عليه.

و اما ما ذكره (قده) من ان التخيير بينهما ظاهري فلا يمكن المساعدة عليه، و ذلك لأن مجرد الجهل بالواقع لا يصلح للترخيص الظاهري، فانه موضوع للحكم الظاهري، و اما اثبات الحكم الظاهري و جعله له فهو بحاجة الى دليل و لا دليل على الترخيص الظاهري فى المقام، لأن الدليل عليه لو كان فانما هو الاصول المرخصه كاصاله البراءه و نحوها، و المفروض انها لا تجرى فى المقام، لأن العلم الاجمالي منجز بالنسبه الى المخالفه القطعيه العمليه و مانع عن جريان الاصل المؤمن فى اطرافه، فاذن لا دليل على الترخيص الظاهري لاختيار احد طرفي العلم الاجمالي او اطرافه فى المقام.

و بكلمه ان ثبوت الترخيص الظاهري لأختيار احدهما لرفع الاضطرار به مبنى على جريان اصاله البراءه فى احدهما دون الآخر مع انها لا تجرى، و اما عدم منجزيه العلم الاجمالي بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه فانما هو من جهه عجز المكلف عنها تكوينًا او شرعًا، لا من جهه جريان اصاله البراءه فى البعض دون الباقي مع تمكن المكلف من الامتثال، هذا اضافه

الى ان دليل اصاله البراءه او غيره لا يشمل احدهما لا بعينه لا المفهومى و لا المصداق، و تمام الكلام فيه من هذه الناحيه فى مبحث التعادل و الترجيح.

فالتتيجه فى نهايه الشوط، ان هذا التخيير ليس تخييرا واقعيا و لا ظاهريا، و الصحيح انه تخيير عقلى، لأن المكلف اذا اضطر الى ارتكاب احد طرفى العلم الاجمالى تكوينا او شرعا، كما فى موارد وقوع التزاحم بين الواجب الاهم و الواجب المهم، فالعقل يحكم بانه مخير بين ان يدفع اضطراره بارتكاب هذا الطرف او ذاك، و لا مقتضى لجعل الشارع الترخيص الظاهرى الشرعى بعد استقلال العقل بذلك.

(نستعرض نتائج البحث فى عدة نقاط)

الاولى: ان الاضطرار الى شرب مايع معين اذا كان حادثا قبل التكليف او قبل العلم الاجمالى بنجاسه هذا المايح او نجاسه الثوب او حادثا مقارنا لهما زمانا مانع عن تنجيز العلم الاجمالى و موجب لانحلاله حقيقه الى علم تفصيلى بعدم حرمة شرب هذا المايح، و شك بدوى فى وجوب الاجتناب عن الثوب من جهه الشك فى نجاسته، فاذن لا يكون هنا علم اجمالى بتكليف فعلى على كل تقدير، لأن النجس ان كان فى الواقع المايح، فلا أثر له من جهه اضطرار المكلف الى شربه، و ان كان فى الثوب، فله أثر الا انه لا علم به، و عليه فلا مانع من الرجوع الى اصاله الطهاره فيه.

الثانيه: ان الاضطرار الى شرب اناء معين اذا كان حادثا بعد التكليف و قبل العلم الاجمالى او مقارنا له، فهل هو مانع عن تنجيز العلم الاجمالى او لا، فيه وجهان، الصحيح انه مانع عن تنجيزه و موجب لانحلال العلم الاجمالى

الى علم تفصيلى بارتفاع التكليف عن الطرف المضطر اليه بارتفاع موضوعه اذا كان فيه و شك بدوى فى ثبوت التكليف فى الطرف الآخر، و حينئذ فلا مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن فيه هذا، و قد استدل على الوجه الآخر بوجوه و تمام تلك الوجوه غير تامه فراجع.

الثالثة: ان ما ذكره المحقق العراقى (قده) من المحاولة فى المقام لتصحيح التمسك باستصحاب بقاء الجامع بين الفردين بعد ارتفاع احدهما، بدعوى ان هذا الاستصحاب يثبت التكليف للفرد الباقي و هو الفرد الطويل غريب منه (قده)، حيث انه من اظهر مصاديق الاصل المثبت و تمام الكلام هناك.

الرابعة: ان الاضطرار الى الطرف المعين من اطراف العلم اذا كان حادثا بعد حدوثه، فهل هو مانع عن تنجيز العلم الاجمالي او لا، فيه قولان، فذهب المحقق الخراسانى (قده) الى القول الاول، بدعوى ان هذا العلم الاجمالي ينحل بالاضطرار الى احد طرفيه المعين، و فى مقابل ذلك ذهب شيخنا الانصارى (قده) الى ان هذا الاضطرار لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي، و هذا هو الصحيح، و ذلك لأن الاضطرار اذا كان حدوثه متأخرا عن حدوث العلم الاجمالي، لا يوجب انحلاله و زواله عن الجامع لأنه لا يزال باقيا، غاية الامر بعد الاضطرار يكون الجامع المعلوم بالاجمال مرددا بين الفرد القصير الذى ينتهى امده بالاضطرار و الفرد الطويل، و لا فرق فى ذلك بين الاضطرار الحادث بعد العلم الاجمالي الى احد فرديه المعين و بين فقدانه احد طرفيه كذلك او خروجه عن محل الابتلاء، و ما ذكره المحقق الخراسانى (قده) من الفرق لا وجه له، هذا ما ذكره (قده) فى متن الكفايه، و اما ما ذكره (قده) فى

الهامش من ان الاضطرار انما هو رافع للتكليف من حين حدوثه لا من الاول، فهو الصحيح و عليه فلا يوجب الانحلال.

الخامسه: ان الاضطرار اذا كان الى احد طرفى العلم الاجمالى لا- بعينه، فهل هو مانع عن تنجيز العلم الاجمالى او لا، فذهب المحقق الخراسانى (قده) انه لا- مانع عن تنجيزه مطلقا حتى بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه، و يمكن تقريب ذلك بوجهين:

احدهما، ان الترخيص فى ارتكاب احدهما يوجب انحلال العلم الاجمالى و معه لا- مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن فى الطرف الآخر.

و ثانيهما، ان العلم الاجمالى على مسلكه (قده) عله تامه للتنجيز، فلا يمكن التبعض بين الجهتين و هما وجوب الموافقه القطعيه العمليه، و حرمة المخالفه القطعيه العمليه، لأن العلم الاجمالى ان كان موجودا فهو عله تامه للتنجيز بالنسبه الى كلتا الجهتين، و ان كان ساقطا، فقد سقط بالنسبه الى كلتا الجهتين معا هذا، و لكن كلا الوجهين غير تام كما تقدم.

السادسه: الصحيح هو ان اضطرار المكلف الى احد طرفى العلم الاجمالى لا بعينه لا يوجب انحلال العلم الاجمالى، لأنه لم يتعلق بنفس ما تعلق به التكليف حتى يكون رافعا له، حيث ان متعلق التكليف فى الواقع الفرد بحده الفردى و متعلق الاضطرار الجامع بين الفردين و هو عنوان احدهما.

السابعه: ان التخيير بين طرفى العلم الاجمالى الناشىء من الاضطرار الى احدهما، هل هو تخيير واقعى او ظاهرى او لا هذا و لا ذاك، فذهب المحقق النائينى (قده) الى القول الاول، بتقريب ان ما اختاره المكلف لرفع اضطراره بنظر العرف هو المضطر اليه و مصداق له و متحد معه خارجا، و على هذا

فحرمة شرب كل واحد من الانائين مشروطه بعدم كونه مصداقا للمضطر اليه و عدم انطباقه عليه، فاذا اختار المكلف احد طرفي العلم الاجمالي لرفع اضطراره، ارتفعت حرمة واقعا بارتفاع موضوعها اذا كان ما اختاره في الواقع حراما.

و قد اورد عليه السيد الاستاذ (قده) بايرادين احدهما صحيح دون الآخر كما تقدم موسعا.

الثامنة: قام بعض المحققين (قده) بالمحاولة لتصحيح كون التخيير بينهما الناشء من الاضطرار الى احدهما لا بعينه تخييرا واقعيا. و ناقشنا هذه المحاولة موسعا في ضمن البحوث السالفه.

التاسعة: ان ما ذكره المحقق العراقي (قده) من المحاولة غير تام كما تقدم.

العاشرة: ان السيد الاستاذ (قده) ذهب الى القول الثاني و هو ان التخيير بينهما ظاهري لا واقعي، و لكن تقدم المناقشه فيه و قلنا بان التخيير بينهما عقلي.

ص: ٢٤٣

يقع الكلام فی خروج احد طرفی العلم الاجمالی عن محل الابتلاء و هو يتصور على نحوین:

الاول: خروجه عن نطاق قدره المكلف.

الثانی: خروجه عن محل الابتلاء الاعتيادی.

اما الكلام فی الاول: و هو ما اذا علم المكلف بنجاسه احد الانائین كان احدهما خارجا عن نطاق قدرته، كما اذا كان فی مكان لیس بمقدوره الوصول الیه، فلا- شبهه فی عدم تنجیز العلم الاجمالی للتكلیف المعلوم بالاجمال هنا، و انما الكلام فی ان عدم تنجیزه له، هل هو من جهة انحلال العلم الاجمالی حقیقه او من جهة انحلاله حکما، فی وجهان:

المعروف و المشهور بین الاصحاب هو الاول، بتقريب انه لا- فرق بین هذه المسأله و مسأله الاضطرار، فكما ان الاضطرار التكوینی الی ارتكاب احد طرفی العلم الاجمالی المعین، یوجب انحلاله حقیقه الی علم تفصیلی بعدم حرمة الفرد المضطر الیه و شك بدوی فی حرمة الفرد الآخر، فلا- یكون هنا علم اجمالی بالتكلیف الفعلى على كل تقدير، فاذا الركن الاول من اركان منجزیه العلم الاجمالی غیر متوفر هناك، فكذلك خروج احدهما عن نطاق قدره المكلف، فانه یوجب انحلال العلم الاجمالی حقیقه الی علم تفصیلی بعدم حرمة الفرد الخارج عن قدره المكلف و شك بدوی فی ثبوتها للفرد الآخر

و المرجع فيه اصاله البراءه، و ذهب بعض المحققين (قده)^(١) الى الوجه الثانى على ما فى تقرير بحثه، و قد افاد فى وجه ذلك ان هذه المسأله تشترك مع المسأله الاولى فى نقطه و تمتاز عنها فى نقطه أخرى.

اما نقطه الاشتراك، فكما لا يمكن نهى المكلف فى المسأله الاولى عن اختيار الطرف المضطر اليه عقلا او شرعا و زجره عنه، لأنه لغو بعد ما لم يكن متمكنا من تركه و الاجتناب عنه، فكذلك فى هذه المسأله لا يمكن نهى المكلف عن شرب الاناء الخارج عن قدرته و زجره عنه لأنه لغو، و لهذا ليس لنا علم بتكليف فعلى على كل تقدير فى كلتا المسألتين معا.

و اما نقطه الافتراق، فلأن حرمه ارتكاب الفرد المضطر اليه فى المسأله الاولى ليست بفعليه لا حكما و لا ملاكا، على اساس ان حرمه شربه مقيد بعدم الاضرار اليه، فالاضطرار اليه رافع لحرمة واقعا، و من الواضح انه لا يمكن رفع الحكم حقيقه و واقعا الا برفع ملاكه، لأنه حقيقه الحكم و روحه، و على هذا فلا حكم للحصه المضطر اليها و لا ملاك، فاذا اضطر المكلف الى شرب النجس، جاز له شربه واقعا، اذ كما انه لا حرمه فيه لا ملاك ايضا، لأن الحرمة و الملاك انما هى فى الحصه غير المضطر اليها.

و اما فى هذه المسأله، فحيث ان اضطرار المكلف الى ترك شرب الاناء انما هو من جهة خروجه عن نطاق قدرته فلهذا لا يمكن النهى عنه، لأنه نهى عن غير المقدور و هو لغو لا انه لا ملاك له، لوضوح ان عدم القدره على شرب الخمر او شرب النجس لا يكون رافعا لمفسدته، اذ انها غير مقيده بالقدره،

ص: ٢٦٥

ضروره ان فى شرب الخمر مفسده سواء اكان المكلف قادرا عليه ام لا.

و على هذا فالعلم الاجمالى بالتكليف الفعلى على كل تقدير و ان كان غير موجود فى المسأله، الا ان العلم الاجمالى بحقيقه الحكم و روحه و هو الملاك موجود للعلم اجمالا، اما بوجود مفسده فى شرب الاناء الموجود عنده و تحت يده و قدرته او وجود مفسده فى شرب الاناء الخارج عن قدرته، فان العلم الاجمالى بحقيقه التكليف و روحه موجود على كل تقدير، و عليه فالركن الاول من اركان منجزيته متحقق فى هذه المسأله، و لكن حيث ان الاصل المؤمن لا يجرى فى الطرف الخارج عن محل القدره لعدم ترتب الاثر الشرعى عليه، فلا مانع حينئذ من جريانه فى الطرف الآخر هذا.

و يمكن المناقشه فيه، و ذلك لأن عدم تمكن المكلف من ارتكاب احد طرفى العلم الاجمالى المعين، تاره يكون من جهه الاضطرار اليه و أخرى يكون من جهه خروجه عن نطاق قدرته، اما على الاول فحيث ان عدم الاضطرار قيد لموضوع التكليف فى لسان الدليل مطابقه او التزاما، فيكون ظاهرا فى انه شرط للحكم فى مرحله الجعل و اتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادى، و على هذا فبطبيعته الحال لم يجعل الحكم للحصه المضطر اليها و لا هى متصفه بالملاك لعدم تحقق شرطهما و هو عدم الاضطرار.

و اما على الثانى، فحيث ان القدره غير مأخوذه فى لسان الدليل قيذا للموضوع، فلا يكون ظاهرا فى انها شرط للحكم فى مرحله الجعل و للملاك فى مرحله المبادى، و من هنا يكون اعتبارها بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز، و من الواضح ان العقل لا يحكم باعتبارها الا فى مرحله الامثال

و التطبيق، على اساس حكمه بقبح تكليف العاجز و لا يحكم باعتبارها فى مرحله الجعل، حيث انه لا يدرك فى هذه مرحله ان لها دخلا- فى الملاك لعدم الطريق اليه، و من هنا يفترق قيد القدره عن القيود المأخوذه فى لسان الدليل فى مرحله الجعل كالبلوغ و العقل و الاستطاعه و السفر و غيرها، على اساس ان العقل لا يحكم الا باعتبارها فى مرحله الامثال، و لا طريق له الى الملاكات و المبادئ للاحكام الشرعيه فى الواقع حتى يحكم بدخلها فيها، و معنى هذا ان فعليه التكليف مشروطه بالقدره من باب قبح تكليف العاجز، و ليس نتيجة ذلك ان شرب الخمر او النجس اذا كان غير مقدور لم يكن مشتملا على الملاك، بل نتيجته عدم احراز اشتماله على الملاك، و على هذا فى المقام كما انه لا علم اجمالى بالتكليف الفعلى على كل تقدير، كذلك لا علم اجمالى بالملاك الفعلى كذلك، لاحتمال انه لا ملاك فى الفرد غير المقدور، غايه الامر على الاول نقطع بعدم التكليف الفعلى و على الثانى لا نقطع بعدم الملاك الفعلى، فاذن ما ذكره (قده) من القطع الاجمالي بالملاك الفعلى على كل تقدير غير تام، ضروره احتمال وجود الملاك فيه فى هذه الحاله لا القطع بوجود الفعلى، فاذن لا فرق بين المسألتين من هذه الناحيه، لأن العلم الاجمالي منحل فى كلتا المسألتين حقيقه لعدم توفر الركن الاول من اركان تنجيزه فيهما.

و من هنا يظهر ان الفعل كما ينقسم بالاضطرار الى حصتين هما الحصه الاضطراريه و الحصه الاختياريه، كذلك ينقسم بالعجز الى الحصه المقدوره و الحصه غير المقدوره، فما ذكره (قده) من ان الاضطرار يشكل الفعل الى حصتين دون العجز و عدم القدره لا يتم، اذ لا فرق بين الاضطرار و عدم القدره من

هذه الناحية، هذا كله على المشهور من ان القدره شرط عقلا لا شرعا.

و اما بناء على ما قويناه من ان القدره شرط شرعى و مأخوذه فى موضوع الحكم فى مرحله الجعل فحالها حال سائر الشرائط الشرعيه كالبلوغ و العقل و الاستطاعه و نحوها، غايه الامر ان الكاشف عن شرطيتها العقل، حيث انه يدرك ان الشارع جعل تكاليف للبالغ العاقل القادر و يرى استحاله جعلها على العاجز، فلا فرق بين المسألتين الا فى مقام الاثبات و الكشف، هذا اضافه الى ان الركن الاول من اركان منجزيه العلم الاجمالى هو تعلقه بتكليف فعلى صالح للتنجز و الدخول فى العهد، و هذا ليس شرطا زائدا على فعلية التكليف كما هو ظاهر، لأنه اذا كان فعليا و تعلق به العلم الاجمالى، تنجز و دخل فى العهد، و على هذا فكما انه ليس هنا علم اجمالى بتكليف فعلى مردد بين كونه فى الطرف المقذور او فى الطرف غير المقذور، فكذلك ليس هنا علم اجمالى بالملاك الفعلى المراد بين كونه فى الطرف المقذور او الطرف غير المقذور، فاذا كان كما انه ليس هنا علم اجمالى بالملاك الفعلى على كل تقدير، كذلك ليس هنا علم اجمالى بالتكليف الفعلى كذلك.

فما ذكره (قده) من الفرق بين مسأله الاضطرار الى احد طرفى العلم الاجمالى المعين و مسأله خروج احد طرفيه عن نطاق القدره فى الملاك لا فى الحكم غير تام، هذا تمام الكلام فى المسأله الاولى.

و اما الكلام فى الثانى، و هى ما اذا خرج احد طرفى العلم الاجمالى عن محل الابتلاء، كما اذا علم اجمالا بنجاسه احد الانائين، اما الاناء الموجود عندنا او الاناء الموجود فى بلد آخر خارج عن محل الابتلاء عرفا و عاده و لا يمكن الوصول اليه كذلك و ان امكن عقلا، فهل العلم الاجمالى منجز او لا؟

فيه قولان، المعروف و المشهور بين الاصحاب القول الثانى و هو عدم منجزيته، و خالف فى ذلك السيد الاستاذ (قده) (١).

تفصيل الكلام فى المقام يتطلب البحث فى مقامين:

الاول: فى المراد من الخروج عن محل الابتلاء و تحديده سعه و ضيقا.

الثانى: فى ان الدخول فى محل الابتلاء، هل هو شرط للتكليف زائدا على شرطيه القدره أو لا؟

اما الكلام فى المقام الاول: فالمراد من خروج الشىء عن محل الابتلاء ليس كخروجه عن نطاق القدره، لوضوح ان المشهور جعلوا ذلك مانعا آخر عن فعلية التكليف زائدا على مانعيه الخروج عن محل القدره، و الدخول فى محل الابتلاء شرطا آخر لفعلية التكليف زائدا على شرطيه القدره، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، ان الخروج عن محل الابتلاء بعنوانه مانع عن فعلية التكليف لا- بعنوان آخر كاستلزامه العسر او الحرج او الضرر او غير ذلك، و الا- فالرافع للتكليف هو هذا العنوان لا- عنوان الخروج عن محل الابتلاء، و المفروض ان العنوان الآخر كالعسر او الحرج اذا عرض على الواجب او الحرام، فهو رافع لوجوبه فى المثال الاول و حرمة فى المثال الثانى و ان كان داخلا فى محل الابتلاء.

و على هذا فالوصول الى الطرف الخارج عن محل الابتلاء اذا كان حرجيا او ضروريا، فهو خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام انما هو فى آن

ص: ٢٦٩

خروجه عن محل الابتلاء، هل هو مانع عن فعلية التكليف بعنوانه او لا، فاذا علمنا اجمالا بحرمه شرب احد الانائين، كان احدهما عندنا و الآخر عند جارنا، فالثاني خارج عن محل الابتلاء، لأن الوصول اليه و ان كان ممكنا و بلا لزوم حرج او ضرر، الا انه بحاجة الى مقدمات شاقه و ان لم تصل الى حد الحرج، هذا هو محل الكلام.

و اما الكلام فى المقام الثانى: فيقع فى ان الدخول فى محل الابتلاء، هل هو شرط للتكليف كالتقديره او لا؟ فيه قولان:

فذهب المشهور الى القول الاول، و هو انه شرط للتكليف كالتقديره، و خالف فى ذلك السيد الاستاذ (قده) فذهب الى ان الدخول فى محل الابتلاء ليس شرطا لفعلية التكليف زائدا على شرطيه القدره هذا، و قد استدل (1) للمشهور بان الغرض من وراء جعل التكليف هو ايجاد الداعى فى نفس المكلف و تحريكه نحو الفعل او الترك، و على هذا فاذا كان الداعى على الترك موجودا فى نفس المكلف تكوينا كمنافره طبع الانسان عن اكل الخبائث، فانها وحدها كافيه فى الدعوه الى ترك اكلها و الردع عنه، و مع وجود هذا الداعى التكويني يكون النهى عن اكلها بغرض ايجاد الداعى التشريعى فى نفسه لغوا و تحصيله للحاصل، و كذلك اذا كان الفعل الحرام خارجا عن محل الابتلاء، فانه و ان كان المكلف متمكنا عقلا من ارتكابه الا انه بحاجة الى مقدمات شاقه و عنايات زائده لا يفعل الانسان الاعتيادى تلك المقدمات الشاقه للوصول اليه عادة، و من الواضح ان نفس توقف الوصول اليه على

ص: ٢٧٠

المقدمات المذكوره داعيه الى تركه، و مع وجود هذا الداعى يكون النهى عنه لغوا و بلا فائده.

و على هذا فاذا خرج احد طرفى العلم الاجمالى عن محل الابتلاء قبل العلم الاجمالى او مقارنا له، انحل العلم الاجمالى حقيقه، لأن التكليف ان كان فى الطرف الخارج عن محل الابتلاء، فلا يكون فعليا، و ان كان فى الطرف الداخلى فى محل الابتلاء، فهو و ان كان فعليا الا- انه لا علم به، فاذن الركن الاول من اركان منجزيه العلم الاجمالى غير متوفر و هو تعلقه بتكليف فعلى على كل تقدير، و لهذا ليس هنا الا علم تفصيلى بعدم ثبوت التكليف فى الطرف الخارج عن محل الابتلاء و شك بدوى فى ثبوته فى الطرف الداخلى فى محل الابتلاء، و هذا معنى انحلال العلم الاجمالى فى المقام حقيقه الى علم تفصيلى و شك بدوى.

و قد مثل شيخنا الانصارى (قده) (1) لذلك بمثال، و هو ما اذا علم المكلف اجمالا- اما بنجاسه الاناء الموجود عنده او الاناء الموجود عند الملك، فان الوصول الى الاناء الموجود عند الملك و ان كان ممكنا عقلا الا انه خارج عن محل الابتلاء عادة، و لهذا لا يكون العلم الاجمالى منجزا هذا.

و قد يناقش فى مثل هذا المثال بانه خارج عن محل الكلام، لأن الوصول الى الاناء الموجود عند الملك لا يمكن عادة و يتوقف على مقدمات حرجيه او ضرريه.

و لكن هذه مناقشه فى المثال فلا قيمه لها، فالعمده ان مسلك

ص: ٢٧١

الشيخ (قده) هو ان الدخول في محل الابتلاء شرط لفعليه التكليف و الخروج عنه مانع عن فعليته، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) انه لا فرق من هذه الناحيه بين الامر و النهى، فكما ان الغرض من وراء النهى هو احداث الداعى فى نفس المكلف الى الترك، فكذلك الغرض من وراء الامر هو احداث الداعى فى نفس المكلف الى الاتيان و الايجاد فى الخارج، فاذا كان الداعى الى الفعل موجودا فى نفس المكلف تكوينا، كما اذا كان الفعل ملائما مع طبيعه الانسان كالانفاق على اولاده و على نفسه و كحفظ اولاده و ماله و نفسه و هكذا، فان الانسان بطبعه يقوم بانجاز هذه الاعمال بدون أى محرك خارجى، او فقل ان المحرك التكويني اذا كان موجودا فى داخل نفس الانسان بالنسبه الى ايجاد شىء، فلا حاجه الى المحرك الخارجى التشريعى، و عليه فالامر به بغرض ايجاد الداعى فى نفس المكلف تشريعا يكون لغوا و بلا اثر، و على هذا الاساس فاذا علم المكلف اجمالا بوجوب جامع مردد بين فعلين و كان احدهما ملائما لطبع الانسان بان يميل اليه بدون اى محرك خارجى، بمعنى ان المكلف بطبعه كان ياتى بهذا الفعل سواء اكان هناك امر به من قبل المولى ام لا، فاذن بطبعه الحال يكون الامر به لغوا، لأن الغرض منه ايجاد الداعى فى نفس المكلف و هو موجود تكوينا، فلا حاجه الى ايجاده ثانيا.

و الخلاصه ان البعث نحو شىء و الامر به لا يصح فيما اذا كان الداعى التكويني موجودا فى نفس المكلف الى الاتيان به لأنه لغو و بلا اثر، و على هذا فاذا كان احد طرفى العلم الاجمالى فى الشبهه الوجوبيه خارجا عن محل

الابتلاء عادة، فلا يصح ان يأمر المكلف بالاتيان به، لأن الغرض منه ايجاد الداعى فى نفسه الى الاتيان به و هو لا يحصل فيكون لغوا هذا.

و قد أورد عليه المحقق النائنى (قده) (1) بانه فرق بين التكليف التحريمى و التكليف الوجوبى، فان المطلوب فى الاول الترك، فاذا كان الداعى الى ترك شىء موجودا فى نفس المكلف، كان النهى عنه لغوا، لأن الغرض منه ايجاد الداعى فى نفسه نحو تركه، و المفروض انه موجود تكوينيا، بل يكفى فى الترك عدم وجود الداعى الى الفعل فى الخارج فلا حاجة الى وجود الداعى الى الترك.

هذا بخلاف التكليف الوجوبى، فان متعلقه الفعل و هو مستند الى الاراده و الاختيار حتى اذا كان من سنخ الفعل الذى كان يصدر من الانسان بطبعه و ارادته و اختياره بدون الحاجه الى اى محرك خارجى، لأن الفعل الاختيارى لا يمكن ان يصدر من الانسان بدون الاراده و الاختيار، فاذن لا يكون الامر به لغوا.

و لكن ما ذكره (قده) لا- يمكن المساعده عليه، و ذلك لأنه ان اراد بذلك ان التكليف الوجوبى حيث انه متعلق بالفعل الاختيارى الارادى، فلا- مانع من تعلقه به و ان فرض ان المكلف كان ياتى بالفعل بطبعه و بدون اى محرك خارجى، اذ ان ذلك لا- يمنع عن تعلق الامر به و لا- يكون لغوا، باعتبار ان الفعل لا يخرج عن اختيار المكلف و ارادته، بينما اذا كان التكليف تحريميا، فحيث ان المطلوب منه الترك، فاذا فرض ان الترك مفروض التحقق بطبعه،

ص: ٢٧٣

فطلبه ثانيا من طلب الحاصل، فيرد عليه ان المطلوب منه و ان كان الترك، الا- انه الترك بقاء لا حدوثا لكي يقال انه تحصيل الحاصل، و المفروض ان بقاء الترك و استمراره باختيار المكلف و ارادته، فاذا كان يكفى فى تعلق التكليف بشىء كونه تحت اختياره و ارادته و ان كان يصدر منه بطبعه بدون اى محرك خارجى كامر المولى به او نهيه عنه، فلا فرق بين التكليف الوجوبى و التكليف التحريمى من هذه الناحيه، و اما لو كان وجود الداعى التكوينى الى الترك فى النفس مانعا عن النهى، كان وجود الداعى التكوينى فيها الى الفعل مانعا عن الامر به، فما ذكره (قده) من الفرق بينهما لا وجه له.

و ان اراد (قده) بذلك ان التكليف الوجوبى حيث انه متعلق بالفعل، فيتوقف وجوده على داع وجودى فى النفس، و اما الترك فيكفى فيه عدم وجود الداعى الى ايجاد الفعل فى الخارج، سواء اكان هناك نهى من المولى ام لا، فاذا كان النهى عنه لأحداث الداعى لغوا، فيرد عليه انه لا- فرق بين الفعل و الترك من هذه الناحيه ايضا، لوضوح ان عدم الداعى الى الفعل هو الداعى الى الترك، لأن الفعل اذا كان منافرا للطبع، كان تركه ملائما له و بالعكس.

فالنتيجه فى نهايه الشوط، انه لا فرق بين الفعل و الترك من هذه الناحيه ايضا.

لحد الآن قد تبين ان هذا هو عمده دليل المشهور على ان الخروج عن محل الابتلاء مانع عن فعله التكليف و الدخول فيه شرط لها هذا.

و للمناقشه فيه مجال واسع.

ص: ٢٧٤

اما اولاً، فلأنه لو تم فانما يتم في الخطابات الشخصية، بان يوجه المولى الامر بشيء الى شخص خاص او النهى عن شيء الى خاصه، فان هذا الشيء اذا كان خارجاً عن محل الابتلاء، كان هذا الامر او النهى من المولى مستهجنًا و لغوا، كما اذا نهى عن شرب اناء في بيت جاره لا يمكن الوصول اليه الا بمقدمات شاقه او امره بشيء خارج عن محل ابتلائه.

و على الجملة فامر المولى شخصاً باتيان فعل خارج عن محل ابتلائه او نهيه عن فعل شيء خارج عن محل ابتلائه مستهجن بنظر العرف، و ان مثل هذا الامر او النهى ليس بعرفي، و اما في الخطابات العامه من الخطابات الوجوبيه او التحريميه مثل لا تشرب الخمر و ما شاكله، فلا يتم ما ذكره المشهور، لأن هذه الخطابات باطلاقها تشمل الافراد الداخلة في محل الابتلاء و الافراد الخارجه عنه بدون عنايه زائده، و لا يكون لغوا بعد ما كانت تشمل الافراد الداخله في محل الابتلاء، مثلاً لا تشرب الخمر يشمل باطلاقه الثابت بمقدمات الحكمه الافراد الخارجه عن محل الابتلاء و الافراد الداخله فيه، و لا دليل على تقييد هذه الاطلاقات بالافراد الداخله في مورد الابتلاء لا عقلاً و لا شرعاً، و لا انصراف اليها، لأن الخطاب في هذه الخطابات العامه موجه الى الجامع بينهما و لهذا لا يكون لغوا.

و ثانياً، ان الغرض من وراء جعل التكليف وجوبياً او تحريمياً و ان كان ايجاد الداعي في نفس المكلف، الا ان ايجاد الداعي في نفسه مع وجود الداعي التكويني فيها لا يكون لغوا، لأنه يؤكد الداعي الاول و يكشف عن اهتمام المولى بالفعل او الترك.

و ان شئت قلت، ان الداعى الثانى يندك فى الداعى الاول و يصبح بعد الاندكاك اقوى و آكد من الاول، باعتبار ان الموجود فى النفس ليس داعيين بل داع واحد لكنه اقوى منهما، على اساس ان الداعى التشريعى اقوى من الداعى التكوينى، لأن الداعى التكوينى متمثل فى تنفر الطبع او تحمل المشقه، و اما الداعى التشريعى فحيث انه يتضمن استحقاق العقوبه على مخالفته و المثوبه على موافقته فيكون تأثيره اقوى و اشد.

و الخلاصه، ان جعل الداعى التشريعى يؤكد الداعى التكوينى، سواء اكان نفسيا ام خارجيا، و المجموع بعد الاندكاك قد اصبح اقوى و اكد من الاول، فالفعل او الترك و ان كان مضمونا وجوده فى الخارج بداعى تكوينى لكن ليس مائه بالمائه، و لهذا لا يكون جعل الداعى التشريعى لغوا و بلا فائده.

و ثالثا، ان الداعى التكوينى مهما بلغ من القوه و الشده كحفظ النفس المحترمه حيث انه نابع من صميم ذات الانسان، لأن حب النفس ذاتى و حفظها مضمون بالداعى التكوينى الموجود فى صميم ذاته و ان لم يكن امر به من قبل الشارع، و لكن مع هذا لا يكون النهى عن القاء النفس فى التهلكه لغوا، لأن الداعى التكوينى مهما كان قويا و شديدا لا يمنع فى بعض الحالات من الانتحار و القاء النفس فى التهلكه، كما اذا ضاقت الدنيا على شخص لدرجه هو يحب الموت و الخلاص من هذه الدنيا و يرجحه على الحياه فيها، و لو لا النهى من قبل المولى بحرمة القاء النفس فى التهلكه و ادراك العقوبه و استحقاق دخول النار عليه، لقام بالانتحار، و لكن نهى المولى عن ذلك و ما يترتب على مخالفته من العقوبه، يمنعه من الاقدام على قتل نفسه و القائها فى التهلكه.

و بالجمله فشدته علاقه الانسان بالحفاظ على نفسه و عرضه و ماله و ان كانت ضمانا على حفظها و لكن لا بدرجة العله التامه، و لهذا لا- يكون النهى عن القاء النفس فى التهلكه لغوا، فانه يؤكد على تصميم الانسان بالحفاظ عليها و يجعله اقوى و أكد مما كان عليه فى نفسه و بقطع النظر عن النهى، لوضوح انه قد تعرض على الانسان حالات يرجح الموت على الحياه، و لو لا ادراكه بان القاء النفس فى التهلكه مبغوض عند الله تعالى و معاقب عليها لقام بالانتحار و انهاء حياته من الدنيا، و لكن نهى المولى عن ذلك كان يمنعه من القيام به، و لا- فرق فى ذلك بين التكاليف الوجوبيه و التكاليف التحريميه، كما انه لا فرق فى ذلك بين العبادات و التوصليات.

و رابعا، ان فائده الامر بالفعل المضمون تحققه فى الخارج عاده و طبعاً و كذا فائده النهى عن شىء يكون تركه مضمونا كذلك، انما هى تمكين المكلف من قصد الطاعه و العبوديه بمقتضى قوله تعالى (وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ الْخ) اذ لو لا الامر و النهى فى المسأله، لم يكن بإمكانه قصد الطاعه و العبوديه الا- تشريعا، و كون الفعل او الترك مضمونا عاده، ليس معناه انه خارج عنه القدره، اذ لا شبهه فى انه مقدور عقلا و ليس خارجا عنها، و لهذا يمكن قصد الطاعه بالاتبان به او تركه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان دليل المشهور على ان الخروج عن محل الابتلاء مانع عن فعليه التكليف و الدخول فيه شرطا لها لا- يرجع الى معنى صحيح، و على هذا فخروج بعض اطراف العلم الاجمالى عن محل الابتلاء، لا يوجب انحلال العلم الاجمالى، لأن الركن الاول من ارکان

منجزيته باق على حاله و هو تعلقه بالتكليف الفعلى على كل تقدير، اى سواء اكان فى الطرف الداخلى فى محل الابتلاء ام كان فى الطرف الخارج عنه.

و اما ما قيل(1) من ان جعل الداعى التشريعى فى نفس المكلف مع وجود الداعى التكوينى فيها تحصيل الحاصل، فهو لا يرجع الى معنى معقول، لأنه ان اريد به تعلق الامر بالفعل المضمون وجوده عادة بعد وجوده فى الخارج.

فيرد عليه ان الامر لم يتعلق بالفعل الموجود فى الخارج و النهى لم يتعلق بالفعل المتحقق تركه فيه حتى يلزم طلب الحاصل، بل الامر تعلق بايجاده فى الخارج لا بايجاد وجوده حتى يكون من طلب الحاصل، و النهى تعلق بالزجر عن الفعل و الدعوه الى تركه لا الى ترك تركه حتى يكون من تحصيل الحاصل.

و ان اريد به ان جعل الداعى التشريعى تحصيل الحاصل.

فيرد عليه ان جعله ليس ايجادا للداعى التكوينى حتى يكون من تحصيل الحاصل بل هو جعل داع آخر غير الداعى التكوينى و مؤكد له، و المجموع يكون داعيا و هو اقوى و اكد من كل واحد منهما فى نفسه.

الى هنا قد تبين ان استدلال المشهور على ان الدخول فى محل الابتلاء شرط فى صحه التكليف و فعليته غير تام، و لا يصلح ان يكون مقيدا لاطلاق الخطابات الشرعيه بالافراد الداخله فى محل الابتلاء، كما انه لا وجه لدعوى انصرافها عن الافراد الخارجه عن محل الابتلاء كما مرت الاشاره اليه آنفا، فاذن تشمل هذه الخطابات باطلاقها جميع افرادها من الداخله فى محل الابتلاء و الخارجه عنه، هذا اضافه الى ان الدخول فى محل الابتلاء لو كان

ص: ٢٧٨

شرطا لفعليه التكليف، فلا يمكن ان يكون شرطا الا اذا اخذ في لسان الدليل، او العقل يحكم بان فعلية التكليف مشروطه به وكلا الامرين غير ثابت في المقام، اما الاول فلا شبهه في انه غير ماخوذ في لسان الدليل كسائر قيود الموضوع كالبلوغ و الوقت و الاستطاعه و نحوها، و اما الثانى فلأن العقل لا يحكم بذلك زائدا على حكمه باعتبار القدره، و اما الدليل على اعتبار القدره في فعلية التكليف فهو احد امرين:

الاول: ما ذكره المحقق النائيني (قده) (١) من ان الغرض من الخطابات الشرعيه، حيث انه ايجاد الداعى في نفس المكلف و تحريكه نحو الاتيان بمتعلقاتها فهو بنفسه يقتضى كون متعلقاتها مقدوره، فاعتبار القدره لا يحتاج الى دليل خارجى.

الثانى: ان العقل يحكم باعتبارها بنحو الموضوعيه او الطريقيه من باب قبح تكليف العاجز، و من الواضح ان كلا الامرين لا يقتضى شرطيه الدخول في محل الابتلاء.

بقى هنا مسألتان:

المسأله الاولى، انه لا- شبهه في انحلال العلم الاجمالى بخروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء على مسلك المشهور من ان الدخول في محل الابتلاء شرط لفعليه التكليف، اذ على هذا لا- علم بالتكليف الفعلى على كل تقدير، لأن التكليف المعلوم بالاجمال ان كان في الواقع متعلقا بالفرد الخارج عن محل الابتلاء، فلا يكون فعليا من جهه عدم فعلية شرطها و هو الدخول في محل

ص: ٢٧٩

الابتلاء، و ان كان فى الواقع متعلقا بالفرد الداخلى فى محل الابتلاء، فهو و ان كان فعليا من جهة فعلية شرطه، الا انه لا علم به بل هو مشكوك الثبوت من الاول، فاذا الركن الاول من ارکان منجزيه العلم الاجمالى غير متوفر فى المقام.

و اما بناء على ما هو الصحيح من ان الدخول فى محل الابتلاء ليس شرطا لفعلية التكليف، فالرکن الاول من ارکان منجزيته موجود و هو تعلق العلم الاجمالى بتكليف فعلى على كل تقدير، و انما الكلام فى ان الركن الثانى من ارکان منجزيته هل هو متوفر فى المقام او لا؟

فذهب بعض المحققين (قده) (1) الى عدم توفر الركن الثانى من ارکان منجزيته و هو تساقط الاصول المؤمّنه فى اطرافه من جهة المعارضه، و على هذا فينحل العلم الاجمالى فى المقام حكما لا حقيقه.

و قد افاد فى وجه ذلك، ان وصف الدخول فى محل الابتلاء شرط فى جريان الاصل المؤمن فيه و لا- يكون شرطا لفعلية التكليف، و على هذا فاذا خرج احد طرفى العلم الاجمالى عن محل الابتلاء، فلا- يجرى فيه الاصل المؤمن، لأن جريانه فى المسأله انما هو لتعيين الوظيفة العمليه للمكلف تجاه التراحم الحفظى بين الاغراض اللزوميه و الاغراض الترخيصيه، و حيث ان العرف و العقلاء يرون انه لا- تراحم بين الغرض اللزومى المحتمل فى الطرف الخارج عن محل الابتلاء و الغرض الترخيصى المحتمل فيه، على اساس ان الغرض اللزومى مضمون بحكم خروجه عن محل الابتلاء، فلا يجرى فيه

ص: ٢٨٠

الاصل المؤمن، فاذن لا مانع من جريانه فى الطرف الآخر الداخلى فى محل الابتلاء بلا معارض، و بذلك يجمع بين حفظ الغرض اللزومى و عدم التفريط فى الغرض الترخيصى.

فالتبئجه، ان ادله الاحكام الشرعيه و ان كانت مطلقه و باطلاقها تشمل اطراف العلم الاجمالى، و ان كانت خارجه عن محل الابتلاء طالما لم تكن خارجه عن دائره قدره المكلف، و اما ادله الاصول العمليه المؤمنه فلا- اطلاق لها بالنسبه الى الطرف الخارج عن محل ابتلاء هذا.

و يمكن المناقشه فيه بوجهين:

الوجه الاول: ان ما ذكره (قده) مبنى على اساس نظريته (قده) فى مسأله الجمع بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى، و لكن تقدم نقد هذه النظرية و قلنا ان الجمع بينهما ليس مبني على التزاحم الحفظى بين الاغراض اللزوميه و الاغراض الترخيصىه، لأن الاحكام الظاهريه ان كانت لزوميه كايجاب الاحتياط و نحوه، فهى احكام طريقيه و الغرض منها الحفاظ على ملاكات الاحكام الواقعيه، و ان كانت ترخيصىه، فمنشأها المصلحه العامه و هى المصلحه التسهيلييه النوعيه لا- التزاحم بين الاغراض اللزوميه و الاغراض الترخيصىه، و تمام الكلام فى ذلك فى مسأله الجمع بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى.

و على هذا فلا وجه لتخصيص جريان الاصل المؤمن فى الطرف الداخلى فى محل الابتلاء، لأن مقتضى اطلاق ادلته عدم الفرق فى جريانه بين ما هو خارج عن محل الابتلاء و ما هو داخل فيه.

و ان شئت قلت، ان منشأ التخصيص هو ان جريان الاصل المؤمن فى

موارده مبنى على اساس التزاحم الحفظى بين الغرض اللزومى و الغرض الترخيصى، فاذا فرض عدم التزاحم بينهما فلا- مجال لجريانه، و اما اذا قلنا بان جريانه مبنى على ضوء مصلحه عامه نوعيه و هى المصلحه التسهليه، فلا فرق فى جريانه بين الداخلى فى مورد الابتلاء و الخارج عنه بعد ما كان التكليف المعلوم بالاجمال فعلى على كل تقدير، اى سواء اكان فى الفرد الداخلى فى محل الابتلاء ام فى الفرد الخارج عنه طالما يكون الفرد الخارج مقدورا للمكلف، و قد تقدم ان الدخول فى محل الابتلاء ليس من شروط التكليف.

الوجه الثانى، مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان جريان الاصل المؤمن مبنى على اساس التزاحم الحفظى و ترجيح الغرض الترخيصى المحتمل على الغرض اللزومى كذلك، فمع هذا لا- يتم ما أفاده (قده)، و ذلك لأن الغرض اللزومى المحتمل فى الطرف الخارج عن محل الابتلاء فعلى من جهه فعليه شرطه و هو القدره و كذلك الغرض الترخيصى المحتمل، فاذا كان كلا الغرضين المحتملين فعليا، فلا محاله يقع التزاحم بينهما فى مقام الحفظ، و ما ذكره (قده) من ان العرف و العقلاء لا يرون التزاحم بينهما فى الطرف الخارج عن محل الابتلاء لا يمكن المساعده عليه، و ذلك لأن ما ذكره مجرد دعوى و لا شاهد عليها، اذ لقائل ان يقول بان العرف و العقلاء يرون التزاحم بينهما فى الطرف المذكور عكس ما أفاده (قده).

و دعوى ان حفظ الغرض اللزومى المحتمل مضمون فيه، فلا يجرى فيه الاصل المؤمن.

مدفوعه، بانه مضمون عاده لا عقلا، و العبره فى الاحكام الشرعيه فى مرحله الامتثال انما هى بالقدره العقليه بان يكون مضمونا عقلا.

و ان شئت قلت، ان ملاك التراحم الحفظي بين الغرض اللزومي المحتمل و الغرض الترخيصى كذلك هو فعليه كل منهما بفعليه شرطه و هو القدره، و المفروض ان هذا الشرط متوفر فى كل منهما حتى فى الطرف الخارج عن محل الابتلاء، فاذن لا محاله تقع المزاحمه بينهما فى مقام الحفظ، لأن كلا- منهما يقتضى حفظه، و اما ما ذكره (قده) من ان الغرض اللزومي المحتمل فى الطرف الخارج عن محل الابتلاء يكون مضمونا و ان كان داخلا فى نطاق القدره و دائرتها معه و لا يجرى فيه الاصل المؤمن، فلا- يمكن المساعده عليه، لأنه اذا كان داخلا- فى نطاق القدره و ان كان خارجا عن محل الابتلاء عاده، فلا مانع من جريان الاصل المؤمن فيه، لأن فعليه التكليف مشروط بالقدره، و المفروض انه مقدور للمكلف، و قد مرّ ان الخروج عن محل الابتلاء لا يكون مانعا عن فعليته، فاذن احتمال العقاب على مخالفته موجود و معه يكون المرجع فيه اصاله البراءه كما هو المفروض.

و اما ما ذكره (قده) من انه لا اطلاق فى ادله الاصول العمليه المؤمنه للطرف الخارج عن محل الابتلاء.

فيرد عليه اولاً ما ذكرناه فى محله من ان ادله الاصول العمليه المؤمنه لا- تشمل باطلاقها اطراف العلم الاجمالى لا- الاطراف الداخله فى مورد الابتلاء و لا الاطراف الخارجه عنه.

و ثانيا مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان لها اطلاقا و باطلاقها تشمل اطراف العلم الاجمالى، فايضا لا فرق بين الاطراف الداخله فى محل الابتلاء و الاطراف الخارجه عنه، فان كليهما مشموله لاطلاقها طالما تكون الاطراف الخارجه عن محل الابتلاء داخله فى نطاق دائره قدره المكلف.

و دعوى، ان الدليل على تقييد اطلاق ادله الاصول العمليه المرخصه بغير الطرف الخارج عن محل الابتلاء هو الارتكاز العرفى و العقلانى على انه لا تراحم بينهما فى هذا الطرف.

مدفوعه، بان هذا الارتكاز لو كان فهو ليس بدرجه يكون ثابتا فى اعماق نفوسهم بحيث يصلح ان يكون قرينه لبيه متصله مانعه عن انعقاد ظهورها فى الاطلاق، لوضوح انه ليس بهذه الدرجه و لا يتعدى عن مجرد الانس الذهنى لو كان.

و الخلاصه، ان الارتكاز المذكور ليس بدرجه يصلح ان يكون قرينه لبيه متصله مانعه عن اصل انعقاد ظهور ادله الاصول المذكوره فى الاطلاق.

و على هذا فما ذكره (قده) من انحلال العلم الاجمالى فى المقام حكما من جهه عدم توفر الركن الثانى من اركان منجزيه العلم الاجمالى غير تام.

فالصحيح ان العلم الاجمالى فى المقام لا ينحل لا حقيقه و لا حكما، اما الاول فهو واضح، لأن الركن الاول من اركان منجزيه العلم الاجمالى متوفر فى المقام و هو تعلقه بالتكليف الفعلى على كل تقدير، و اما الثانى فلأن الاصل المؤمن فى الطرف الخارج عن مورد الابتلاء معارض مع الاصل المؤمن فى الطرف الداخلى فى محل الابتلاء، فيسقطان معا من جهه المعارضه فيكون العلم الاجمالى منجزا.

المسأله الثانيه: يبحث فيها عن امرين:

الامر الاول: فيما اذا شك فى ان وصف الدخول فى محل الابتلاء هل هو شرط لفعله التكليف او لا؟

الامر الثانى: فيما اذا شك فى خروج احد طرفى العلم الاجمالى عن محل الابتلاء.

اما الامر الاول، و هو ما اذا شك فى ان وصف الدخول فى محل الابتلاء هل هو شرط لفعليه التكليف او لا؟ فالمرجع فيه اطلاق الهيئه، فان مقتضى اطلاقها نفي شرطيته كما هو الحال فى سائر موارد الشك فى شرطيه شىء للتكليف، لأن شرطيته بحاجه الى دليل.

و ان شئت قلت، ان الشك ان كان فى شرطيه شىء للمكلف به، فالمرجع فيه هو اطلاق ماده، و ان كان للتكليف فالمرجع فيه اطلاق دليل الهيئه، و مقتضاه نفي شرطيته، و اما اذا لم يكن للدليل اطلاق من هذه الناحيه، فالمرجع فيه هو الاصل العملى و هو فى المقام اصاله البراءه.

و اما الامر الثانى، و هو ما اذا كان الشك فى خروج احد طرفى العلم الاجمالى عن محل الابتلاء، فيقع الكلام فيه تاره على مسلك المشهور من ان وصف الدخول فى محل الابتلاء شرط للتكليف، و أخرى يقع على مسلك القائل بان وصف الدخول فيه و ان لم يكن شرطاً للتكليف الا انه شرط للتنجيز.

اما الكلام فى الفرض الاول، فتاره يكون فى الشبهه المفهوميه و أخرى فى الشبهه الموضوعيه، اما الفرض الاول فكما اذا كان منشأ الشك فى الخروج عن محل الابتلاء و الدخول فيه اجمال مفهوم الدخول فى مورد الابتلاء و ان مفهومه متسع او مضيق، ففى مثل ذلك هل يمكن التمسك باطلاق الدليل فى المسأله و اثبات ان الحكم مطلق او لا؟

و الجواب ان فى المسأله قولين رئيسيين:

القول الاول: انه لا- يمكن التمسك باطلاق الدليل فى المسأله لاثبات وجوب الاجتناب عن الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، و قد اختار هذا القول المحقق الخراسانى (قده)(١).

القول الثانى: انه لا- مانع من التمسك بالاطلاق فى المسأله، و قد اختار هذا القول المحقق النائنى (قده)(٢) و تبعه فيه السيد الاستاذ(٣) و مال الى هذا القول شيخنا الانصارى (قدهما)(٤).

اما القول الاول: فقد افاد المحقق الخراسانى (قده) فى وجه هذا القول، ان التمسك بالاطلاق فى مقام الاثبات انما يصح فيما اذا كان الاطلاق فى مقام الثبوت ممكنا حتى يكون كاشفا عنه، اذ لا- شأن للاطلاق فى مقام الاثبات الا الكشف عن الاطلاق فى مقام الثبوت، و اما اذا لم يحرز الاطلاق فى مقام الثبوت و احتمال انه مستحيل، فلا يمكن التمسك بالاطلاق فى مقام الاثبات لعدم احرازه، و ما نحن فيه كذلك، لأن الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء ان كان خارجا عن محل الابتلاء، فالاطلاق مستحيل بالنسبه اليه، و ان كان داخل فيه فلا مانع من الاطلاق بالنسبه اليه، و اما اذا لم يحرز الاطلاق فى مقام الثبوت، فلا يمكن التمسك به فى مقام الاثبات.

و ان شئت قلت، ان وصف الدخول فى محل الابتلاء ان كان شرطا

ص: ٢٨٤

١- (١) - كفايه الاصول ص ٤١٠ - حاشيه الآخوند على الرسائل ص ٢٤٤

٢- (٢) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٥٣

٣- (٣) - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٩٨

٤- (٤) - رسائل ج ٢ ص ٥١٦

للتكليف، كان الشك في خروج فرد عن محل الابتلاء و عدم خروجه عنه من جهة اجمال مفهوم الدخول و دورانه بين السعه و الضيق شكا في امكان الاطلاق في مقام الثبوت، فانه ان كان داخلا في محل الابتلاء امكن الاطلاق في مقام الثبوت، و ان كان خارجا عنه استحاله الاطلاق فيه، و مع عدم احراز الاطلاق في مقام الثبوت، لم يحرز الاطلاق في مقام الاثبات حتى يمكن التمسك به.

و قد اورد عليه المحقق النائيني و السيد الاستاذ (قدهما)، بتقريب ان احتمال استحاله الاطلاق في مقام الثبوت لا-يمنع من التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات اذا كان ثابتا، و لا يصلح هذا الاحتمال ان يكون عذرا للمكلف في ترك العمل بالاطلاق في هذا المقام، و هذا الاطلاق كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت، على اساس ان هذا الكشف ليس كاشفا وجدانيا حتى لا يجتمع مع احتمال الاستحاله بل هو تعبدى و متمثل في ظهور اللفظ و كشفه عن الواقع، لأن ظهور اللفظ في ثبوت معنى و كشفه عنه انما يكون من باب الظن النوعى، و من الطبيعى ان احتمال استحاله الاطلاق في مقام الثبوت لا ينافى هذا الظهور و الكشف النوعى عن الواقع تعبدا و ظنا.

و الخلاصه، ان التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات لا يتوقف على احراز امكان الاطلاق في مقام الثبوت بالوجدان، بل يكفى في جواز التمسك به احتمال امكانه عقلا في مقام الثبوت، و مع هذا الاحتمال يكون مشمولاً لدليل حجيه الظهور فيكون حجه و كاشفا عن ثبوت مدلوله المطلق في مقام الثبوت تعبدا لا وجدانا، لوضوح ان حجيه الظهور انما هي من باب الظن النوعى لا من باب القطع الوجدانى، فاذن لا مانع من التمسك بالاطلاق في

مقام الاثبات و احتمال استحالاته فى الواقع و مقام الثبوت لا يمنع من ذلك.

و من هنا لا- شبهه فى ان السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا جاريه على العمل باخبار الثقه و ظواهر الالفاظ منها ظواهر الكتاب و السنه فى مقام الاثبات، و احتمال استحاله حجيتها فى الواقع و مقام الثبوت و لو من جهه احتمال ان حجيتها تستلزم محذور الالقاء فى المفسده او تفويت المصلحه فى الواقع او غير ذلك لا يمنع عن جريانها، كيف فان جريانها على العمل بهما قطعى و حسى، و منشأ جريان العمل بهما هو انها اقوى و اقرب الى الواقع من غيرهما، و لهذا يكون ملاك حجيتها الوثوق النوعى، و من هنا لا- تنافى بينها و بين احتمال الاستحاله فى الواقع و مقام الثبوت، اذ يكفى فيها امكان حجيتها فى الواقع و هو موجود وجدانا.

و من ذلك يظهر انه لا- يحتمل ان يمنع المحقق الخراسانى (قده) من التمسك باطلاقات الكتاب و السنه او التمسك بالسيره الجاريه على العمل بها و باخبار الثقه، مع ان ما ذكره (قده) من احتمال الاستحاله فى الواقع و مقام الثبوت موجود هنا ايضا.

فالنتيجه، ان ما ذكره المحقق الخراسانى (قده) من المنع عن التمسك بالاطلاق لأثبات وجوب الاجتناب عن الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء غير تام، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، ان ما ذكره المحقق النائينى و السيد الاستاذ (قدهما) من انه يكفى فى حجيه الظواهر فى مقام الاثبات احتمال مطابقتها للواقع، و حينئذ فاذا دل دليل على حجيتها، كانت حجه و كاشفه عن ثبوت مدلولها فى الواقع تعبدا بالمطابقه و عن امكان حجيتها بالالتزام، لأن وقوع الشئ فى

الخارج ادل دليل على امكانه بلا فرق بين ان يكون وقوعه تعبديا او وجدانيا، و من هنا يتوقف احراز امكان الاطلاق في مقام الثبوت على الاطلاق في مقام الاثبات، لأنه يكشف عنه لا- ان الاطلاق في مقام الاثبات يتوقف على احراز الاطلاق في مقام الثبوت، لأن المانع عن الاطلاق في مقام الاثبات احراز استحاله الاطلاق في مقام الثبوت و عدم امكانه لا احتمالها.

الى هنا قد تبين ان الشك في خروج احد طرفي العلم الاجمالي عن محل الابتلاء اذا كان في الشبهه الحكميه من جهه اجمال مفهوم الدخول في محل الابتلاء و دورانه بين السعه و الضيق و الاقل و الاكثر كما هو المفروض في محل الكلام، فالمرجع فيه اطلاق الادله لاثبات وجوب الاجتناب عن الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، باعتبار ان الشك انما هو في تقييد اطلاقها بغيره، و في مثله الوظيفه هي التمسك بالاطلاق، و بذلك يظهر حال القول الثاني.

هذا اذا كان في المسأله اطلاق و الا- فالمرجع فيها الاصل العملي و هو اصاله البراءه عن وجوب الاجتناب عنه، فاذن يختلف مقتضى الاصل اللفظي عن مقتضى الاصل العملي في المسأله، هذا كله على القول بان شرطيه الدخول في محل الابتلاء للتكليف تكون بحكم الشرع، اما من جهه دعوى الاجماع على انه شرط او ان اطلاق الخطابات الشرعيه لا تشمل الفرد الخارج عن محل الابتلاء.

و اما على القول بان صحه التكليف بشيء مشروطه عقلا بدخوله في محل الابتلاء، فهل يصح ما ذكره المحقق الخراساني (قده) من عدم جواز

التمسك باطلاق الادله فيما اذا شك في خروج فرد عن محل الابتلاء، بدعوى ان حكم العقل بقبح التكليف في موارد الخروج عن محل الابتلاء قرينه لبيته متصله مانعه عن اصل ظهور المطلق في الاطلاق، و على هذا فاذا شك فيه فالاطلاق غير محرز.

و الجواب، ان في المسأله قولين: احدهما عدم جواز التمسك باطلاق الادله ثانيهما جواز التمسك باطلاقها.

و ذهب بعض المحققين (قده) (١) الى القول الثانى، و قد افاد في تقريره بامرین:

الاول: ان الخارج عن المطلق ليس هو مفهوم الخروج عن محل الابتلاء، لأن هذا العنوان لم يرد في دليل لفظى حتى يكون ذلك الدليل مخصصا للعام و مقيدا للمطلق بعدم هذا العنوان، لأن المخصص في المقام انما هو حكم العقل بقبح التكليف بشىء خارج عن مورد الابتلاء، و معنى هذا ان الخارج بالتخصيص انما هو عنوان ما يقبح التكليف به، و على هذا فالشبهه المفهوميه تصبح شبهه مصداقيه لعنوان القبيح للشك في صدق هذا العنوان على الفرد المشكوك خروج عن محل الابتلاء، هذا نظير ما اذا قال المولى اكرم العالم و شك في ان زيدا عالم او جاهل، فيكون هذا الشك شكاً في انطباق عنوان العالم عليه و عدم انطباقه، و هذه الشبهه شبهه مصداقيه لا مفهوميه و ما نحن فيه كذلك، فان الشبهه المفهوميه فيه تصبح شبهه مصداقيه، فاذا اصبحت شبهه مصداقيه، فلا يجوز التمسك بالعام فيها.

ص: ٢٩٠

توضيح ذلك، ان المخصص للعام يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنوان المخصص، و حينئذ فان كان للمخصص واقع موضوعى فى الخارج فتتصور فيه الشبهه المصداقيه، مثال ذلك اذا ورد فى الدليل اكرم العلماء ثم ورد عليه مخصص فى دليل آخر كقوله لا تكرم الفساق منهم، كان هذا المخصص يوجب تقييد موضوع العام بالعالم الذى لا يكون فاسقا، فاذن موضوع وجوب الاكرام مقيّد بعدم عنوان المخصص، و على هذا فاذا شك فى عالم انه عادل او فاسق، فالشبهه مصداقيه للشك فى انطباق موضوع العام المقيّد بقيد عدمى على هذا الفرد المشكوك انه عادل او فاسق، فاذن انطباق موضوع العام عليه غير محرز، فلهذا لا يمكن التمسك بعموم العام، لأنه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، و كذلك الحال فى المقام، فان المخصص هو حكم العقل بقبح التكليف فى موارد الخروج عن محل الابتلاء، و عنوان المخصص ما يقبح التكليف به و هو يوجب تعنون موضوع العام بعنوان عدمى و هو عدم ما يقبح التكليف به، و على هذا فاذا شك فى صدق موضوع العام و هو المقيّد بهذا العنوان العدمى على الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، كان الشك فى الصدق و الانطباق، فاذن تكون الشبهه مصداقيه لعنوان القبيح، لعدم احراز صدق موضوع العام المعنون بعدم عنوان القبيح عليه، فاذا كانت الشبهه مصداقيه فلا يجوز التمسك بالعام فيها.

و ان شئت قلت، ان الشبهه فى المقام و ان كانت مفهومية بالاصاله، الا ان المخصص للعام لما كان حكم العقل بقبح التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء، كان موضوع العام مقيدا بعدم عنوان ما يقبح التكليف به عقلا، فاذن تكون الشبهه فى المقام مفهومية بلحاظ الشك فى ان هذا الفرد خارج عن محل

الابتلاء من جهة الشك في سعه مفهوم الخروج و ضيقه، و مصداقيه بلحاظ الشك في انطباق عنوان القبيح عليه، و حيث ان موضوع العام مقيد بعدم هذا العنوان، فتصبح الشبهه المفهوميه شبهه مصداقيه، فلا يجوز التمسك فيها بالعام هذا.

و يمكن المناقشه فيه، فان المخصص اذا كان حكم العقل بقبح التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء، فهو و ان كان يقيد موضوع العام بعدم عنوان المخصص و هو في المقام عنوان ما يقبح التكليف به، و الشك و ان كان في انطباق عنوان ما يقبح التكليف به، باعتبار ان موضوع العام مقيد بعدم هذا العنوان، الا ان الشك في هذا الانطباق ان كان بلحاظ انطباق نفس هذا العنوان على الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، فالشبهه مصداقيه بالنسبه الى هذا العنوان، باعتبار ان الشك انما هو في انطباق موضوع العام المقيد بعدم هذا العنوان اى عنوان القبيح على الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، و ان كان هذا الانطباق بلحاظ واقع هذا العنوان و هو الفرد الخارج عن محل الابتلاء فالشبهه مفهوميه، فان الشك في انطباق واقع هذا العنوان على الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء انما هو من جهة الشك في سعه مفهوم الخروج عن محل الابتلاء و ضيقه، ثم ان الظاهر من هذين الاحتمالين هو الاحتمال الاخير، لأن موضوع حكم العقل بقبح التكليف هو الفرد الخارج عن محل الابتلاء، و اما القبح فهو حكم العقل و موضوعه الفرد الخارج عن مورد الابتلاء، و من الطبيعى ان انطباق موضوعه على الفرد المشكوك خروجه عنه و عدم انطباقه عليه انما هو من جهة الشبهه المفهوميه، بمعنى اجمال مفهوم الخارج عن محل الابتلاء و ترده بين السعه و الضيق و الاقل و الاكثر، لأن مفهومه ان كان متسعا ينطبق عليه و الاقلا، و كذلك

مفهوم الدخول، فانه ان كان متسعا ينطبق عليه و الا فلا.

و الخلاصه ان الشك انما هو فى انطباق واقع عنوان القبيح على الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، لأنه موضوع حكم العقل و هو القيد لموضوع العام.

فالتتيجه ان ما ذكره بعض المحققين (قده) لا يمكن المساعده عليه.

الثانى: ان الشبهه فى المقام و ان كانت مفهوميه فمع ذلك لا يجوز التمسك بالعام فيها، و ذلك لأن نكته ان التمسك بالعام فى الشبهه الحكميه جائز و فى الشبهه الموضوعيه غير جائز، هى ان نسبه المولى و العبد الى الجهه الدخيله فى الحكم المشكوك ان كانت على حد سواء، فلا يجوز التمسك بالاطلاق فيها و ان كانت الشبهه مفهوميه، و ان كانت نسبه المولى الى الجهه الدخيله فى الحكم تختلف عن نسبه العبد الى تلك الجهه، فلا مانع من التمسك بالاطلاق فيها، بلحاظ ان المولى اعرف بحدود حكمه سعه و ضيقا و موضوعه كذلك ثبوتا دون العبد، و على هذا فان كان لكلام المولى فى المسأله اطلاق او عموم، فلا مانع من التمسك باطلاقه او عمومه اذا شك فى تقييده بشىء.

و اما فى المقام، فحيث ان حال المولى فيه كحال العبد عند الشك فى ثبوت حكم الفرد من جهه الشك فى خروجه عن محل الابتلاء بنحو الشبهه المفهوميه، باعتبار ان ملاك هذا الشك هو حكم العقل بقبح توجيه التكليف الى الفرد الخارج عن محل الابتلاء الذى تكون نسبته الى كل من المولى و العبد على حد سواء، اذ لا يتصور ان يشك المولى فى خروج فرد عن محل الابتلاء دون العبد، و حيث ان هذا الشك شك فى انطباق عنوان ما يقبح التكليف به على الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، و عليه فتكون

حال الشبهه المفهوميه من هذه الجبهه حال الشبهه المصداقيه، و على هذا فحيث ان الشك فى خروج فرد عن محل الابتلاء يرجع الى الشك فى انطباق موضوع العام عليه فلا يجوز التمسك به، لأنه كالتمسك بالعام فى الشبهه الموضوعيه هذا.

و للمناقشه فيه مجال، اما اولاً- فلأن هذا الوجه يرجع روحا الى الوجه الاول، اذ لا- فرق بينهما الا فى الصوره لا فى الجوهر و الروح، لأن ملا-ك عدم جواز التمسك بالعام هو ان الشك فى انطباق موضوع العام على الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، باعتبار ان موضوعه مقيد بقيد عدمى و هو عدم عنوان ما يقبح التكليف به، و الشك انما هو فى انطباق هذا العنوان على الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، و حيثئذ فالشبهه مصداقيه لعنوان ما يقبح التكليف به فلا يجوز التمسك بالعام فيها هذا، و قد تقدم الجواب عنه فلا حاجه الى الاعاده.

و ثانيا، ان الشبهه اذا كانت مفهوميه فى طرف الدليل المخصص، كما اذا فرضنا انه ورد تخصيص على العمومات التى تشمل بعمومها الافراد الداخله فى محل الابتلاء و الخارجه عنه بعنوان الداخل فى مورد الابتلاء او الخارج عنه، و هذا المخصص يقيد موضوعها بعنوان الدخول فى مورد الابتلاء او عدم الخروج عنه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، ان الشك فيه تاره يكون من جهه الشبهه المفهوميه، بمعنى ان المكلف اذا علم اجمالا بنجاسه احد الانائين، احدهما موجود عنده و فى متناول يده و الآخر بمسافه بعيده، و لكنه يشك فى انه خارج عن محل الابتلاء او داخل فيه، و منشأ هذا الشك هو الشك فى ان مفهوم الدخول فى

محل الابتلاء، هل هو متسع او مضيق او اقل او اكثر و كذلك مفهوم الخروج عن محل الابتلاء، لأن اجمال احدهما يستلزم اجمال الآخر، و أخرى يكون من جهة الشبهه الموضوعيه، كما اذا شك في ان الاناء الذى هو احد طرفى العلم الاجمالى، هل هو فى القرية الفلانيه حتى يكون داخلا- فى مورد الابتلاء او فى القرية الاخرى ابعده منها حتى يكون خارجا عنه، و على الثانى فلا يجوز التمسك بالعام لأنه من التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون المخصص دليلا لفظيا او دليلا- عقليا، و على الاول يجوز التمسك بالعام بالنسبه الى الزائد على الاقل لأنه شك فى التخصيص الزائد، هذا اذا كان المخصص لفظيا، و اما اذا كان المخصص حكم العقل بفتح التكليف كوجوب الاجتناب مثلا- عن الفرد الخارج عن محل الابتلاء، فقد ذكر (قده) ان الشبهه و ان كانت مفهومية الا ان نكته التفصيل بين الشبهه المفهومية و الشبهه الموضوعيه بالتمسك بالعام فى الاولى دون الثانى، هى ان نسبه المولى بما هو مولى و نسبه العبد الى الوجهه الدخيله فى الحكم المشكوك على حد سواء فى الشبهه المصادقيه دون الشبهه المفهومية، فان المولى فيها اعرف بحكمه و قيوده و ما له دخل فيه و ما ليس له دخل فيه، و يعرف ان ارتكاب الصغيره، هل له دخل فى الحكم او لا دون العبد، فانه لا طريق له فيها، و من هنا لو شك فى ان زيد هل هو مرتكب الكبيره او لا، فالمولى بما هو مولى ليس باعرف من العبد بالحال، و من هنا لو اتفق فى مورد فى الشبهه المصادقيه ان نسبه المولى بما هو جاعل للحكم و نسبه العبد لم تكن على حد سواء، الحق ذلك بموارد الشبهه المفهومية، و ان اتفق فى مورد فى الشبهه المفهومية ان النسبتين على حد سواء، الحق ذلك بموارد الشبهه المصادقيه.

و حيث ان فى المقام حال المولى بما هو جاعل و مشرع كحال العبد من جهه الشك فى الحكم عند الشك فى الخروج عن محل الابتلاء فيلحق بالشبهه الموضوعيه، فلا يجوز التمسك بالعام فيها، فلو فرضنا ان الخارج عن تحت العام هو عنوان الخروج عن محل الابتلاء المشكوك هنا مفهوما، يكون حال المولى هو حال العبد من جهه الشك فى الحكم، فكما يشك المولى فى الجهه الدخيله فى الحكم و هو عنوان الخروج عن محل الابتلاء، فكذلك يشك العبد فيها و لهذا فلا مجال للتمسك بالعام هذا.

و يمكن المناقشه فيه بان نكته الفرق بين الشبهه الحكميه و الشبهه الموضوعيه، هى ان عمومات الادله و مطلقاتها متكفله لبيان الاحكام الشرعيه لموضوعاتها المقدر وجودها فى الخارج و لا نظر لها الى ان موضوعاتها موجوده فيه او لا، فلا تدل لا على وجودها و لا- على عدمها فى الخارج، لأن كل دليل يدل على ثبوت مدلوله من الوجوب او الحرمة او غيرهما لموضوعه على تقدير وجوده فى الخارج، و اما ان هذا التقدير متحقق او لا فالدليل ساكت عنه، و لهذا اذا كان الشك فى الموضوع، فلا يمكن التمسك بالعام باعتبار انه غير ناظر الى اثباته، فاذا ورد فى الدليل اكرم العلماء و شككنا فى ان زيدا عالم او لا، فلا يمكن التمسك بالعام لأثبات انه عالم، لأنه غير ناظر الى ان زيدا عالم او لا، بل هو ناظر الى ثبوت وجوب الاكرام له على تقدير انه عالم، و ليس نكته الفرق بين الشبهه الحكميه و الشبهه الموضوعيه فى جواز التمسك بالعام فى الاولى دون الثانيه، هى ان نسبه المولى بما هو مولى و نسبه العبد فيها على حد سواء، اذ يمكن ان يكون المولى اعرف فى الشبهات الموضوعيه من العبد و مع ذلك لا يجوز التمسك بالعام فيها،

باعتبار ان نكته عدم جواز التمسك به هي ان العام لا يثبت موضوعه و لا ينظر اليه لا نفيا و لا اثباتا.

و الخلاصه، ان قول المولى اكرم العلماء يدل على وجوب اكرام كل من يكون عالما، و اما ان زيدا عالم فهو لا يدل عليه لا نفيا و لا اثباتا، و لذلك لا يجوز التمسك باطلاقه لأثبات ان زيدا عالم، و من هنا لا بد من اثبات انه عالم فى المرتبه السابقه حتى يحكم بوجوب اكرامه بمقتضى اطلاق كلامه، و لا فرق فى ذلك بين ان تكون نسبه المولى بما هو مولى و جاعل الحكم كنسبه العبد فى الشك فى وجود الجبهه التى لها دخل فى الحكم المشكوك و هى العلم فى المثال او لا، هذا اضافه الى ان نسبه المولى الحقيقى و نسبه العبد فى الشبهات الموضوعيه ليست على حد سواء، لأن المولى الحقيقى كما انه عالم بالشبهات الحكميه بتمام حدودها و قيودها انه عالم بالشبهات الموضوعيه كذلك، و يعلم بان زيدا عالم او جاهل، و من الواضح ان علم المولى فى الشبهات الموضوعيه لا يمكن ان يكون مبررا للتمسك بالعام فيها، هذه هى نكته الفرق بين الشبهه الحكميه و الشبهه الموضوعيه و هى تبرر جواز التمسك بالعام فى الاولى دون الثانيه، لا- ان جواز التمسك بالعام فى الاولى بنكته ان المولى اعرف فيها من العبد.

و ان شئت قلت، ان نكته الفرق بين الشبهات الحكميه و الشبهات الموضوعيه و جواز التمسك بالعام فى الاولى عند الشك فى اصل التخصيص او فى التخصيص الزائد دون الثانيه، هى ان مفاد العام اثبات جعل الحكم لموضوعه فى الخارج بنحو القضييه الحقيقيه، فاذا شك فى تقييد موضوع العام بقيد، فلا مانع من التمسك به لنفى تقييده به، و هذا بخلاف الشبهه الموضوعيه، فان التقييد فيه معلوم و الشك انما هو فى مصداقه، كما اذا شك فى ان زيد العالم

عادل او لا، فلا يمكن التمسك بالعام لأثبات عدالته، لأن مفاده وجوب اكرام العالم العادل و اما ان زيد العالم عادل او لا، فهو لا يدل على انه عادل او ليس بعادل و لا نظر له الى ذلك اصلا، هذه هي نكته عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهات المصدقيه، لا- كون نسبه المولى و نسبه العبد الى الحيثيه الدخيله فى الحكم المشكوك على حد سواء، لأن نسبتها اليها فى الشبهات المصدقيه سواء اكانت على حد سواء ام لا، فلا يجوز بالتمسك بالعام فيها، مع ان هذا لو تم فانما يتم فى المولى العرفى، فان حاله حال العبد فى الشبهات الموضوعيه لا فى المولى الحقيقى الذى هو اعرف من العبد فى الشبهات الحكميه و الموضوعيه معا.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى انه لا مانع من التمسك بالعام عند الشك فى خروج احد طرفى العلم الاجمالى عن مورد الابتلاء و عدم خروجه عنه اذا كان الشك من جهه الشبهه المفهوميه، و احتمال استحاله التكليف به فى مقام الثبوت لا يمنع عن الاطلاق فى مقام الاثبات، اذ يكفى احتمال صدقه و مطابقته للواقع، لأن هذا الاحتمال لا يمنع عن ظهور كلام المولى فى العموم و الاطلاق فى مقام الاثبات الكاشف عنه فى مقام الثبوت تعبدا.

لحد الآن قد برزت فى المسأله ثلاثه اقوال:

القول الاول: عدم جواز التمسك بالعام فى المسأله مطلقا اى سواء اكانت الشبهه مفهوميه ام كانت مصدقيه، و اختار هذا القول المحقق الخراسانى (قده) (1).

ص: ٢٩٨

القول الثاني: جواز التمسك بالعام فيها مطلقا اي سواء اكانت الشبهه حكميه ام موضوعيه، و قد اختار هذا القول المحقق النائيني (قده)(١).

القول الثالث: التفصيل في المسأله بين الشبهه المفهوميه و الشبهه الموضوعيه، فيجوز التمسك بالعام في الاولى دون الثانيه، و قد اختار هذا القول المحقق العراقي (قده)(٢).

اما القول الاول: فقد تقدم نقده بشكل موسع، فالصحيح هو القول بالتفصيل بين كون الشبهه في المسأله مفهوميه او مصداقيه، فعلى الاول لا مانع من التمسك بالعام فيها، و على الثاني لا يجوز لأنه من التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه.

نعم للمحقق العراقي (قده)(٣) اشكال آخر على المحقق الخراساني (قده)، و حاصل هذا الاشكال هو ان الحكم الظاهري كالحكم الواقعي، فكما ان ثبوت الحكم الواقعي لشيء مشروط بعدم كونه خارجا عن محل الابتلاء و الا لكان التكليف به قبيحا، فكذلك ثبوت الحكم الظاهري لشيء مشروطا بهذا الشرط، و حيث ان الحجيه حكم ظاهري فيكون جعلها للمطلق مشروطا بان يكون تمام افراده داخلا في محل الابتلاء و عدم خروج اي منها عن مورده، و على هذا فالشك في ثبوت الحكم الواقعي للفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء مساوق للشك في ثبوت الحجيه للمطلق، و من الواضح ان الشك في حجيته مساوق للقطع بعدمها، و لهذا فلا يمكن التمسك بالاطلاق في المسأله.

ص: ٢٩٩

١- (١) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٥٥-٢٥٢

٢- (٢) - نهايه الافكار ج ٣ ص ٣٤٧

٣- (٣) - نهايه الافكار ج ٣ ص ٣٤٤-٣٤٥

و الجواب، ان الحكم الظاهرى الطريقي كالحجيه و وجوب الاحتياط ليس حكما شرعيا حقيقه فى مقابل الحكم الواقعى، لأن حقيقه الحكم و روحه ملاكـه و لاـ ملاكـ له فى مقابل ملاك الحكم الواقعى، و لهذا لا شان له غير تنجيز الواقع و الحفاظ على ملاكاته، و من هنا لا امتثال له الا بامثال الواقع و لا مخالفه له الا بمخالفه الواقع، و على هذا فالغرض من وراء جعل هذه الاحكام الظاهريه هو الحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من المبادئ و الملاكات، فاذن لا مانع من جعل الحجيه للطبيعى المطلق الشامل للفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، لأنها تحافظ على ملاكـه ان كان فى الواقع داخلا فى مورد الابتلاء، فاذن لا يقاس الحكم الظاهرى الطريقي بالحكم الواقعى، لأن وجوب الاجتناب عن الفرد الخارج عن محل الابتلاء قبيح بنظر العقل، فاذا شك فى فرد انه خارج عن محل الابتلاء او لا، فيشك فى ان وجوب الاجتناب عنه قبيح او لا، و اما جعل الحجيه للمطلق الشامل لهذا الفرد المشكوك، فلاـ يكون قبيحا بل هو بغرض الحفاظ على ملاكـه ان كان له ملاك فى الواقع كما اذا كان داخلا فى مورد الابتلاء.

و اما القول الثانى فيظهر حاله فى ضمن الابحاث القادمه.

بقى فى المقام امران:

الامر الاول: ما نقله المحقق النائينى (قده) على ما فى تقريرات بحثه من ان المخصص اللبى المجمع فى المقام متصل بالعام، و المخصص المجمع اذا كان متصلا، يسرى اجماله الى العام فيصبح العام مجملا و حينئذ فلا يمكن التمسك به هذا.

و قد اجاب (قده) عن ذلك اولاً، ان المخصص فى المقام ليس متصلا بالعام، لأن المخصص اللبى لا يخلو من ان يكون الاجماع او دليل العقل

ص: ٣٠٠

و كلاهما ليس من المخصص المتصل، اما الاجماع فواضح، و اما دليل العقل بقبح التكليف بما هو خارج عن مورد الابتلاء فايضا كذلك، لأن دليل العقل انما يمنع عن ظهور العام في العموم و المطلق في الاطلاق اذا كان مرتكزا في الازهان بحيث لا ينفك تصور العام عن تصوره و ثابتا في اعماق النفوس، و من الواضح ان دليل العقل في المقام ليس كذلك.

و ثانيا، مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان المخصص اللبي بمثابه القرينه المتصله بالعام، فمع ذلك لا مانع من التمسك به عند الشك في الخروج عن محل الابتلاء، بتقريب ان الخروج عن محل الابتلاء ذو مراتب متفاوتة منها ما هو خارج عن العام جزما بالمخصص اللبي العقلي، على اساس حكم العقل بقبح التكليف به، و منها ما هو خارج عنه ايضا و لكنه دون الاول في المرتبه، و لهذا لا يكون خروجه عن العام بذلك الواضح، و منها ما هو مشكوك خروجه عن العام للشك في انه خارج عن محل الابتلاء او لا من جهه الشك في سعه مفهومه او ضيقه، و في مثله لا يحكم العقل بقبح التكليف به، فاذن لا مانع من التمسك بالعام على اساس ان الشبهه مفهوميه لا مصداقيه هذا.

و لنا تعليق على كلا الامرين:

اما الامر الاول، فما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان المخصص اللبي سواء اكان اجماعا ام دليلا عقليا، ليس كالمخصص المتصل صحيح و لا غبار عليه، و لكن المشهور لا يقولون بان المخصص في المقام الاجماع او دليل العقل، بل يقولون بان نفس الخطابات الشرعيه تقتضى عدم شمولها للافراد الخارجه عن محل الابتلاء، باعتبار ان الغرض منها ايجاد الداعى في نفس المكلف نحو الترك او الفعل، و المفروض ان الداعى موجود في نفسه تكوينا

و لهذا يكون تركه او فعله مضمونا، فاذا كان الداعى موجودا فى نفس المكلف فايجاده مره ثانيه تحصيل للحاصل، لأن الموجود لا يقبل الوجود مره أخرى.

و على هذا فلا- ينعقد لها العموم و الاطلاق الا بالنسبه الى الافراد الداخله فى محل الابتلاء، و هل يمكن التمسك بالعموم او الاطلاق بالنسبه الى الافراد المشكوك دخولها فى مورد الابتلاء اذا كانت الشبهه مفهوميه.

و الجواب نعم، لأن الخروج عن محل الابتلاء ذو مراتب متفاوتة، فالمرتبه العليا منها خارجه عن محل الابتلاء جزما و كذلك ما يتلو تلوها من المراتب، و هنا مراتب مشكوكه لا- ندرى انها داخله فى محل الابتلاء او خارجه عنه، و مفهوم الخروج حيث انه مجمل مردد بين السعه و الضيق و الاقل و الاكثر، فيؤخذ بالاقل و هو القدر المتيقن و يخصص العام به، و بالنسبه الى الاكثر فيشك فى تخصيصه، و حيث انه شك فى التخصيص الزائد، فيكون المرجع هو عموم العام او اطلاق المطلق.

و اما الامر الثانى، فلأن المخصص اللبى اذا كان متصلا بالعام، فان كان مجملا يسرى اجماله الى العام فيصبح العام مجملا مرددا بين السعه و الضيق و الاقل و الاكثر، فلا يمكن التمسك به عند الشك فى الخروج عن محل الابتلاء، فاذا ما ذكره (قده) من انه لا مانع من التمسك بالعام عند الشك فى الخروج عن محل الابتلاء لا يرجع الى معنى محصل، لأن العام على الفرض مجمل فلا ظهور له فى العموم حتى يمكن التمسك به، و على هذا فالعام حجه فى المقدار المتيقن و هو المقدار الداخلى فى محل الابتلاء، و اما فى الزائد فلا، لعدم انعقاد الظهور له فى العموم، و ان لم يكن مجملا فهو مانع عن انعقاد ظهوره فى العموم و يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص اللبى المتصل و هو فى

المقام الخارج عن محل الابتلاء، لأن العقل يحكم بقبح التكليف به، و على هذا فاذا شك في انطباق عنوان الخارج عن الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء او عنوان ما يقبح التكليف به، كانت الشبهه موضوعيه لا حكميه، فلا يجوز التمسك بالعام فيها، و عليه فما ذكره (قده) من انه لا- مانع من التمسك بالعام في موارد الشك في الخروج عن محل الابتلاء و عدم كون المخصص اللبي المتصل مانعا عنه، فلا يمكن المساعدة عليه.

فالتتيجه، ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من جواز التمسك بالعام في موارد الشك في الخروج عن محل الابتلاء، بلا فرق في ذلك بين ان يكون المخصص اللبي كحكم العقل كالمخصص المتصل او المنفصل غير تام.

الامر الثاني: ما افاده المحقق الاصفهاني (قده)(1) في المقام و هو متمثل في وجهين:

الاول، ان الخطاب الصادر من المولى اذا كان ظاهرا في ثبوت شىء، كان حجه فيه و ان احتمل استحاله ثبوت ذلك الشىء في الواقع، اذ لا اثر لهذا الاحتمال و لا يصلح ان يكون قرينه على رفع اليد عن هذا الظهور، لأنه حجه و لا يمكن رفع اليد عنه بمجرد الاحتمال، و من هنا نبني على حجيه اخبار الثقه بالسيره القائمه على العمل بها، و لا يعتنى باحتمال استحاله جعل الحجيه لها في مقام الثبوت و الواقع، كاحتمال لزوم استحاله اجتماع الضدين او النقيضين او الالقاء في المفسده او تفويت المصلحه، فانه لا اثر لهذه الاحتمالات، و قد تقدم تفصيل ذلك.

الثاني، ان التمسك بالاطلاق في المقام انما يمكن اذا كان الشك في شرطيه وصف الدخول في محل الابتلاء للتكليف شرعا و مانعيه الخروج عنه كذلك.

ص: ٣٠٣

و اما اذا كان الشك فى شرطيه الدخول فى محل الابتلاء عقلا، فلا يجوز التمسك بالاطلاق لئفى شرطيته، لوضوح ان اطلاق الخطاب الشرعى غير ناظر الى حكم العقل لا- نفيا و لا اثباتا، لأنه ناظر الى نفى ما يحتمل دخله فيه شرعا، حيث ان المولى اذا كان فى مقام البيان و لم ينصب قرينه على التقييد، كان كلامه ظاهرا فى الاطلاق بظهور جدى نهائى و الا لأخل بمراده الجدى و هو خلف، و احتمال ان مراده فى الواقع مقيد لا اثر له و لا يصلح ان يكون قرينه على رفع اليد عن ظهور كلامه فى العموم، و اما اذا احتمل ان العقل حكم بشرطيه شىء للحكم، فلا يمكن نفيه بالاطلاق على اساس انه غير ناظر اليه لا نفيا و لا اثباتا.

و الجواب ما ذكره (قده) فى الوجه الاول صحيح و الامر كما افاده، و اما ما ذكره (قده) فى الوجه الثانى فهو و ان كان صحيحا كبرويا الا ان هذه الكبرى انما تتم فيما اذا كان التكليف بالخارج عن محل الابتلاء مستحيلا، اما من جهة لزوم تحصيل الحاصل او توجيه التكليف الى العاجز، فعندئذ يكون الحاكم باعتبار الدخول فى محل الابتلاء العقل دون الشرع، و اما اذا فرضنا ان التكليف بالخارج عن محل الابتلاء ممكن و لا يكون مستحيلا، فحينئذ لا يمكن ان يكون الحاكم بشرطيه وصف الدخول فى محل الابتلاء العقل، ضروره ان العقل لا يكون مشرعا و جاعلا لأن شأنه ادراك الاشياء لا غير.

و دعوى انه يدرك ان وصف الدخول فى محل الابتلاء شرط من قبل الشارع، مدفوعه، بانه لا طريق للعقل الى ادراك ذلك، لأنه متوقف على ان يدرك العقل ملاك الشرطيه فيه و لا طريق له الى ذلك.

فالنتيجة، ان ما افاده (قده) صحيح ان كان التكليف بالخارج عن محل الابتلاء محالاً لا مطلقاً.

هذا تمام كلامنا فى موارد الشك فى الخروج عن محل الابتلاء فى الشبهه المفهوميه.

و اما الكلام فى الفرض الثانى: و هو ما اذا كان الشك فى الخروج عن محل الابتلاء بنحو الشبهه الموضوعيه، فلا يجوز التمسك بالعام فيه، و ذلك لأن موضوع اطلاق الخطابات الشرعيه اذا كان مقيدا بعدم الخروج عن محل الابتلاء، فحينئذ اذا شك فى فرد انه خارج عن محل الابتلاء او لا، كانت الشبهه مصداقيه فلا يجوز التمسك بالعام فيها هذا.

و فى مقابل ذلك ذهب جماعه منهم شيخنا الانصارى (1) و المحقق النائنى (2) و المحقق الاصفهانى (قدهم) (3) الى التفصيل بين ما اذا كان المخصص لفظيا و ما اذا كان ليبياً، فعلى الاول لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، على اساس ان المخصص اللفظى يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص، و على هذا فاذا شك فى انطباق هذا العنوان على فرد و عدم انطباقه عليه، فلا يجوز عدّه من افراد العام لعدم احراز قيد موضوعه فيه و معه تكون الشبهه مصداقيه، فلا يجوز التمسك فيها بالعام، مثلاً ورد فى الروايات جواز السجود على ما ينبت من الارض و ورد فى روايات أخرى ان لا يكون من جنس الماكول او الملبوس، فاذن تقييد الطائفه الثانيه موضوع

ص: ٣٠٥

١- (١) - رسائل ج ٢ ص ٥١٦

٢- (٢) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٤٥٤

٣- (٣) - نهايه الدرايه ج ٢ ص ٦٠٩

الطائفة الاولى و هو - ما ينبت من الارض - بعدم كونه من المأكول او الملبوس، و على هذا فاذا شك في نبات انه من المأكول او الملبوس او لا، فلا يمكن التمسك بالعام لأثبات جواز السجود عليه، لأنه من التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه، حيث لم يحرز انطباق موضوع العام على الفرد المشكوك، و من المعلوم ان العام لا يثبت انه مصداق موضوعه في الخارج.

و على الثانى و هو ما كان المخصص لبيبا كالأجماع او السيره او دليل العقل، و حيث انه متمثل في الحقيقه بالقطع و اليقين، بمعنى ان المخصص في الواقع هو اليقين و القطع لا- الواقع، فبطبيعته الحال يختص المخصص بالفرد المتيقن خروجه عن محل الابتلاء، و اما الفرد المشكوك خروجه عنه، فهو ليس من افراده بل هو من افراد العام يقينا، و لهذا لا مانع من التمسك به عند الشك في خروجه عن محل الابتلاء على تفصيل تقدم في مبحث العام و الخاص.

و الجواب عن ذلك ايضا تقدم هناك موسعا و ملخصه:

انه لا فرق بين كون المخصص لفظيا او لبيبا، فانه يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنوان المخصص، على اساس ان التخصيص في مقام الاثبات انما هو بعنوان خاص كعنوان الخارج عن محل الابتلاء او عنوان العالم او العادل او المؤمن او غير ذلك، لأن الاجماع قائم على عدم وجوب الاجتناب عن الفرد الخارج عن محل الابتلاء و كذلك العقل، فانه يحكم بقبح التكليف بالخارج عنه، و على هذا فموضوع العام مقيد بعدم الخارج عن محل الابتلاء او بعدم عنوان القبيح، و حينئذ فاذا شك في فرد انه خارج عن محل الابتلاء او لا، او شك في انطباق ما يقبح التكليف به، فالشبهه المصدقيه فلا يجوز التمسك بالعام فيها.

و دعوى، ان المخصص اذا كان ليا فهو ممثل فى القطع و اليقين.

مدفوعه، بان القطع ملحوظ بنحو الطريقيه لا الموضوعيه، و النكته فى ذلك ان المخصص اذا كان ليا، فهو يفيد القطع بما هو قيد لموضوع العام لا انه بعنوانه مخصص و بقطع النظر عن متعلقه، و تمام الكلام هناك.

و من هنا يظهر ان الصحيح هو ما ذهب اليه جماعه منهم السيد الاستاذ (قده) (1) من عدم الفرق بين كون المخصص لفظيا او ليا، و على كلا- التقديرين لا- يجوز التمسك بالعام عند الشك فى خروج فرد عن محل الابتلاء، لأنه شك فى انطباق موضوع العام عليه فتكون الشبهه موضوعيه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى انه لا- مانع من التمسك بالعام فى المقام عند الشك فى خروج احد طرفى العلم الاجمالي عن محل الابتلاء اذا كانت الشبهه مفهومييه.

و اما اذا كانت موضوعيه، فلا يجوز التمسك بالعام فيها، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، اذا لم يكن التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه، فهل يمكن الرجوع فى المسأله الى اصاله البراءه عن حرمه الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء.

و الجواب انه لا مانع من الرجوع اليها عقلا و شرعا.

اما الاول، فلأن موضوع اصاله البراءه العقليه عدم البيان على التكليف و هو متحقق فى الفرد المشكوك خروجه عن مورد الابتلاء، فاذن لا مانع من تطبيقها عليه.

ص: ٣٠٧

و اما الثانى، فالأذن موضوع أصالة البراءة الشرعية الشك فى ثبوت الحكم الواقعى اللزومى و هو متحقق فى الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء للشك فى ثبوت الحرمة له و معه لا مانع من تطبيقها عليه.

و دعوى، ان أصالة البراءة الشرعية انما تجرى فى مورد يكون قابلا لوضع التكليف فيه، لأن كل مورد يكون قابلا لوضع التكليف فيه قابلا لرفعه عنه، لأن التقابل بين الوضع و الرفع من تقابل التضاييف فلا ينفك احدهما عن الآخر، و اما فى المقام، فحيث انا لم نحرز ان المورد قابل للوضع، لأنه ان كان خارجا عن محل الابتلاء، فلا يقبل الوضع و ان لم يكن خارجا عنه فلا مانع منه، و حيث انا لا ندرى انه خارج عن محل الابتلاء او داخل فيه، فلا نحرز قابليته للوضع.

خاطئه جدا، و ذلك لأن مفاد أصالة البراءة و ان كان هو الرفع اى الرفع الظاهرى فى مرحله الشك، و لكن ذكرنا فى مستهل بحث الاصله ان المرفوع بها ليس هو الحكم الواقعى و الا لزم من فرض وجودها عدمها، لأن الشك فى الحكم الواقعى مأخوذ فى موضوع الاصله، فلو كان الحكم الواقعى مرفوعا بها، تنتفى الاصله بانتفاء موضوعها، و من هنا لا شبهه فى ان مفادها الرفع الظاهرى، و الرفع فى ظرف الشك فى الحكم الواقعى، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، ان مفادها ليس رفع الحكم الواقعى ظاهرا، اذ ليس للحكم الواقعى وجودان وجود واقعى و وجود ظاهرى بل له وجود واحد و هو الوجود الواقعى، لأن مفادها رفع ايجاب الاحتياط، و من هنا يكون المراد من الرفع فى حديث الرفع هو الدفع فى الحقيقه، لأن اسناد الرفع الى

ايجاب الاحتياط باعتبار ان المقتضى له موجود و هو اهتمام المولى بالحفاظ على الملاكات الواقعيه و كذلك موضوعه و هو الشك فى الحكم الواقعي بما له من الملاك، لأن المراد من الموصول فى الحديث هو الحكم الواقعي، و اسناد الرفع اليه انما هو بلحاظ اثاره كايجاب الاحتياط، و على هذا فحيث ان المرفوع ايجاب الاحتياط، فهو قابل للوضع فى طرف الشك، لأن صفه الشك حيث انها مقومه لموضوعه، فلا يتصور فيها خلاف الواقع، اذ لا واقع لها الا وجودها فى افق الذهن الثابت بالوجدان، نعم ذات المشكوك قد تكون مطابقه للواقع و قد لا- تكون مطابقه له، و المفروض انها ليست موضوعا لأيجاب الاحتياط، لأن موضوعه المشكوك بوصفه العوانى و هو الشك، فاذا كان ايجاب الاحتياط فى المقام قابلا للوضع فهو قابل للرفع ايضا، غايه الامر ان كان الاحتياط مطابقا للواقع، فهو منجز له و الا فلا موضوع للتنجيز.

و من هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) (1) من انه لا يمكن التمسك باصالة البراءه فى المقام، لأن الشبهه فيه مصداقيه فلا يمكن التمسك فيها بدليل الاصاله، و الوجه فى ذلك هو ان موضوع دليل الاصاله مقيد بما يمكن الوضع فيه، حتى يمكن رفعه، و اما فى المقام فلا نحرز امكان الوضع فيه، لأن الشئ المشكوك ان كان خارجا عن محل الابتلاء واقعا، فلا يمكن الوضع فيه و ان كان داخلا فيه فلا مانع منه.

و الخلاصه، ان امكان الوضع فى المقام غير محرز، فاذا لم يحرز، لم يحرز امكان الرفع ايضا، على اساس ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه،

ص: ٣٠٩

فامكان الوضع يستلزم امكان الرفع و استحالته تستلزم استحالته، و على هذا فاذا احتل عدم الابتلاء في بعض افراد العلم الاجمالي و الشك في وجوب الاجتناب عنه، فلا يمكن الرجوع الى اصاله البراءه، و قد علل ذلك بان الشبهه مصداقيه فلا يجوز التمسك فيها بدليل الاصاله، حيث ان الشك هنا انما هو في تحقق موضوعه و انطباقه على الفرد المشكوك خروجه عن مورد الابتلاء و معه لا يمكن التمسك باطلاقه، لأنه من التمسك بالمطلق في الشبهه المصداقيه، و وجه الظهور ان ما ذكره (قده) من ان كل مورد قابل للوضع قابل للرفع ايضا، و كل مورد لا يقبل الوضع لا يقبل الرفع ايضا، على اساس ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه، فاستحاله الوضع تستلزم استحاله الرفع تام، كما انه ما ذكره (قده) من انه في صورته الشك في امكان الوضع، لا يمكن التمسك باصاله البراءه، لأنه من التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه فايضا تام بحسب الكبرى الكليه، الا ان الاشكال انما هو في تطبيق هذه الكبرى على المقام، فانها انما تنطبق عليه اذا كان المرفوع في حديث الرفع الحكم الواقعي ظاهرا، لأن امكان وضعه في المقام مشكوك و معه لا يمكن رفعه، و اما اذا كان المرفوع فيه ايجاب الاحتياط، فلا مانع من التمسك باصاله البراءه، لأن المقتضى لأيجاب الاحتياط موجود و معه يمكن وضعه للفرد المشكوك خروجه عن مورد الابتلاء، اذ يكفي في امكان جعله الحفاظ على ملاكه على تقدير عدم خروجه عن محل الابتلاء، فاذا امكن جعله و وضعه، فلا مانع من رفعه ايضا.

و الخلاصه، ان الغرض من جعل ايجاب الاحتياط هو التحفظ على الواقع بما له من الملاك، و على هذا فعند الشك في خروج احد طرفي العلم

الاجمالي عن محل الابتلاء و عدم خروجه عنه، فلا مانع من جعل ايجاب الاحتياط للحفاظ على ملاكته على تقدير عدم خروجه عنه، فاذن لا مانع من التمسك باصالة البراءة عن وجوب الاجتناب عنه و لا يكون هذا من التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه.

و مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان اصالة البراءة لا- تجرى في المقام، و لكن لا- مانع من التمسك باستصحاب عدم جعل الحرمة له، و لا- يرد عليه ما اورده على اصالة البراءة من انها انما تجرى في مورد يمكن وضع التكليف فيه، لأن هذا الشرط غير معتبر في جريان الاستصحاب، و المعتبر فيه انما هو اليقين السابق بوجود شيء او عدمه و الشك في بقاءه و هما موجودان في المقام، لأن المكلف اذا شك في ان وجوب الاجتناب عن الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، هل جعل في الشريعة المقدسه او لا- فلا مانع من استصحاب عدم جعله فيها بعد اليقين بعدمه قبل الشرع، و لكنه معارض باستصحاب عدم جعل وجوب الاجتناب للطرف الداخلة في محل الابتلاء، فيسقطان معا من جهة المعارضه فيكون العلم الاجمالي منجزا.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هي ان الشك في خروج احد طرفي العلم الاجمالي او اطرافه عن مورد الابتلاء ان كان من جهة اجمال مفهومه و تردده بين السعه و الضيق و الاقل و الاكثر، فلا مانع من التمسك بالعام لأثبات حكمه للفرد المشكوك، و ان كان من جهة ان الشك في الانطباق، فحيث ان الشبهه حينئذ موضوعيه فلا يمكن التمسك بالعام فيها، و عندئذ تصل النوبه الى الاصل العملي و هو اصالة البراءة، حيث انه لا مانع في نفسه من جريانها من هذه الناحية، و لكنها معارضه باصالة البراءة عن

الفرد الداخلى فى مورد الابتلاء فتسقطان معا من جهه المعارضه فىكون العلم الاجمالى منجزا.

هذا تمام الكلام على مسلك المشهور القائل بان وصف الدخول فى مورد الابتلاء شرط للتكليف و الخروج عنه مانع.

و اما على ضوء المسلك القائل بانه ليس شرطا للتكليف لأنه فعلى على كل تقدير، و انما هو شرط لجريان الاصول المؤمنه كاصاله البراءه و نحوها، فاذا شك فى خروج احد طرفى العلم الاجمالى عن مورد الابتلاء، فتاره يكون الشك فيه بنحو الشبهه الموضوعيه، حيث انه لا غبار فى المفهوم و الغبار انما هو فى المصداق، و أخرى يكون بنحو الشبهه المفهوميه، بمعنى ان الغبار انما هو فى مفهوم الابتلاء و دورانه بين السعه و الضيق، و اما على الفرض الاول، فلأن دليل الاصل المؤمن على ضوء هذا المسلك مقيد بالتراحم الحفظى بين الغرض اللزومى و الغرض الترخيصى، و اما فى المقام فحيث ان المرتكز لدى العرف و العقلاء عدم التراحم الحفظى بين الغرض اللزومى المحتمل فى الفرد الخارج عن محل الابتلاء و الغرض الترخيصى المحتمل فيه، و لهذا لا يجرى الاصل المؤمن فيه، لأن الارتكاز المذكور مانع عنه، و على هذا فاذا شك فى خروج احد طرفى العلم الاجمالى عن محل الابتلاء، فبطبيعته الحال يشك فى ان الارتكاز العرفى العقلائى بعدم التراحم الحفظى بينهما موجود فى الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء او لا، و عليه فيشك فى تحقق موضوع دليل الاصل المؤمن من جهه الشك فى تحقق قيده و هو التراحم الحفظى و معه تكون الشبهه مصداقيه، فلا يمكن التمسك فيها باطلاق دليل الاصل، فاذا لم يجر الاصل المؤمن فى الفرد المشكوك خروجه عن محل

الابتلاء، فلا مانع من جريانه فى الفرد الداخلى فى محل الابتلاء لعدم المعارض له حينئذ.

و اما على الفرض الثانى، و هو ما اذا كان الشك بنحو الشبهه المفهوميه، بمعنى ان مفهوم الارتكاز مجمل مردد بين السعه و الضيق و الاقل و الاكثر.

و على هذا، فان كان مفهوم الارتكاز متسعا و شاملا للفرد المشكوك، كان مانعا عن جريان الاصل المؤمن فيه، باعتبار ان عدم شموله له قيد لموضوع دليل الاصل و ان كان متضيقا و غير شامل للفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، فلا مانع من جريان الاصل المؤمن فيه فى نفسه، و لكنه لا- يجرى من جهه المعارضه مع الاصل المؤمن فى الفرد الداخلى فى محل الابتلاء فيسقط من هذه الجهه، و لكن حيث ان الارتكاز من المخصص اللبى المتصل بدليل الاصل فيسرى اجماله اليه، فاذن لا يجوز التمسك به بالنسبه الى الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء لاجماله، و حينئذ فلا- مانع من جريان الاصل المؤمن فى الطرف الداخلى فى محل الابتلاء بلا معارض.

فالتتيجه، ان الشبهه فى المقام سواء اكانت موضوعيه ام كانت مفهوميه لا- يمكن التمسك بالاصل المؤمن بالنسبه الى الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، اما على الاول، فلأن الشبهه مصداقيه، و اما على الثانى، فلاجمال دليل الاصل هذا.

و للمناقشه فيه مجال، اما اولا فقد ذكرنا غير مره ان جعل الأحكام الظاهريه ليس مبنا على التراحم الحفظى بين الاغراض اللزوميه و الاغراض الترخيصيه فى الواقع على تفصيل تقدم فى مسأله الجمع بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى، و على هذا فان كان مفهوم الدخول فى محل الابتلاء

و الخروج عنه مجملا- مرددا بين السعه و الضيق و الاقل و الا-كثر، فلا- مانع من التمسك بعموم دليل الاصل بالنسبه الى الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، و المخصص فى المقام و ان كان ليا الا انه ليس بمثابه القرينه المتصله حتى يسرى اجماله الى دليل الاصل، لأن هذا الارتكاز المخصص لاطلاق دليل الاصل المؤمن ليس ثابتا فى اعماق النفوس بحيث يلزم من تصور الخطاب المطلق او العام تصوره، ضروره انه ليس بهذه الدرجه.

و مع الاغماض عن ذلك و تسليم مسلك التزام الحفظى، فمع ذلك لا نسلم كون الارتكاز مخصصا ليا متصلا بالعام بحيث يسرى اجماله اليه، لأن هذا الارتكاز ليس بنحو يلزم من تصور الخطاب المطلق تصوره هذا.

فالصحيح هو ما ذكرناه من ان الشبهه اذا كانت مفهومييه، فلا مانع من التمسك بالعام فيها حتى فيما اذا كان المخصص دليلا ليا كالعقل، لما مر من انه ليس بمثابه المخصص المتصل بالعام المانع عن انعقاد ظهوره الا فى الخاص و هو الافراد التى لا تكون خارجه عن محل الابتلاء، لوضوح انعقاد ظهوره فى العموم، و حكم العقل بعدم جواز التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء انما هو مانع عن حجتيه لا- عن اصل ظهوره فى العموم او الاطلاق، و اما اذا كانت الشبهه موضوعيه، فلا يجوز التمسك بالعام فيها، و حينئذ فتصل النوبه الى الاصل العملى كاصاله البراءه و نحوها، اذ لا مانع من جريانها فى الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، غايه الامر انها تسقط من جهه المعارضه مع اصاله البراءه عن الفرد الداخلى فى محل الابتلاء.

(نتائج البحث حول هذا التنبيه عدة نقاط)

النقطة الاولى: اذا خرج احد طرفى العلم الاجمالى او احد اطرافه عن دائره قدره المكلف تكويننا، فهل هذا كاضطرار المكلف الى اختيار احدهما او احدهما المعين، و كما ان الاضطرار يوجب انحلال العلم الاجمالى حقيقه كذلك الخروج عن دائره قدرته او لا؟

و الجواب ان المعروف و المشهور بين الاصحاب الاول و هو الانحلال الحقيقى مطلقا، و لكن ذهب بعض المحققين (قده) الى الفرق بين المسألتين، فان المسأله الثانيه توجب انحلال العلم الاجمالى حكما لا حقيقه بينما المسأله الاولى توجب انحلاله حقيقه.

و الصحيح انه لا فرق بين المسألتين من هذه الناحيه لا بملاك ما هو المشهور بين الاصحاب بل بملاك آخر على تفصيل تقدم.

النقطة الثانيه: ما اذا خرج احد طرفى العلم الاجمالى عن محل الابتلاء عاده لا عقلا، بمعنى انه غير خارج عن دائره قدره المكلف و انما هو خارج عن دائره ابتلائه عاده، ففي هذه المسأله المشهور بين الاصحاب هو ان الدخول فى محل الابتلاء شرط فى صحه التكليف و الخروج عنه مانع عن فعليته، و قد استدل على ذلك بان الغرض من وراء التكليف هو ايجاد الداعى فى نفس المكلف نحو الفعل او الترك، و اما اذا كان الداعى موجودا فى نفس المكلف الى الفعل او الترك تكويننا، فايجاد الداعى التشريعى فيها لغو و بلا فائده، لوضوح ان الفعل او الترك اذا كان مضمونا تكويننا، فلا حاجه الى ايجاد ضمان آخر له تشريعا، و لا وجه للتفصيل فى ذلك بين التكليف الوجوبى و التكليف التحريمى كما عن المحقق النائنى (قده).

و غير خفى ان هذا الاستدلال ضعيف من وجوه:

١ - لو تم فانما يتم فى الخطاب الشخصى دون الخطاب الكلى كالخطابات الشرعيه.

٢ - ايجاد الداعى التشريعى مع وجود الداعى التكوينى فى نفس المكلف لا يكون لغوا بل هو مؤكد له.

٣ - وجود الداعى التكوينى فيها مهما بلغ من القوه و الشده لا يبلغ حد العله التامه و لا يخرج الفعل او الترك عن اختيار المكلف و ارادته كالداعى الموجود فى نفس الانسان للحفاظ على حياته من الهلاك فانه مضمون تكوينا، و مع ذلك لا مانع من ايجاد الداعى التشريعى له فى نفس المكلف و لا- يكون لغوا، اذ الانسان قد يقدم على الانتحار بسبب من الاسباب لو لا خوفه من الدخول فى النار.

٤ - فائده الامر بشىء يكون وجوده مضمونا تكوينا فى الخارج و النهى عن شىء يكون تركه مضمونا كذلك فيه انما هى تمكين المكلف من قصد الطاعه و العبوديه.

النقطه الثالثه: القول بان ايجاد الداعى التشريعى مع وجود الداعى التكوينى فى النفس تحصيل للحاصل لا- يرجع الى معنى محصل، ضروره ان الداعى التشريعى ليس ايجادا للداعى التكوينى حتى يلزم تحصيل الحاصل.

النقطه الرابعه: ان كون وصف الدخول شرطا فى صحه التكليف منوط باحد امرين:

الاول: ان يكون ماخوذا فى لسان الدليل كسائر الشروط للتكليف

كالبلوغ و العقل و الاستطاعه، و المفروض انه غير مأخوذ في لسان الدليل.

الثانى: حكم العقل بانه شرط لفعليه التكليف، و المفروض ان العقل لا يحكم بذلك و انما يحكم بشرطيه القدره للتكليف.

النقطه الخامسه: ان ما ذكره بعض المحققين (قده) من ان وصف الدخول في محل الابتلاء شرط في جريان الاصل المؤمن فيه و لا يكون شرطاً لفعليه التكليف، و قد بنى (قده) على ذلك انه اذا خرج احد طرفى العلم الاجمالى عن محل الابتلاء، سقط الاصل المؤمن فيه و عندئذ فلا مانع من جريان الاصل المؤمن فى الطرف الداخلى فى محل الابتلاء بلا معارض، لا يمكن المساعده عليه اما اولاً فلأنه مبنى على نظريته (قده) فى مسأله الجمع بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى.

و ثانياً على تقدير تسليم هذه النظرية، فمع ذلك ما ذكره (قده) غير تام كما تقدم.

النقطه السادسه: اذا شك فى ان وصف الدخول فى محل الابتلاء هل هو شرط لفعليه التكليف او لا، فلا مانع من التمسك باطلاق الهيئه، لأن مقتضى اطلاقها نفي شرطيته.

النقطه السابعه: اذا شك فى خروج احد طرفى العلم الاجمالى عن مورد الابتلاء، فتاره يقع الكلام على ضوء مسلك المشهور من ان وصف الدخول فى محل الابتلاء شرط لفعليه التكليف، و أخرى يقع على ضوء المسلك القائل بان وصف الدخول شرط للتنجيز لا لفعليه التكليف، و على الاول فتاره تكون الشبهه مفهوميه و أخرى تكون موضوعيه.

و على الفرض الاول، فهل يجوز التمسك بالعام فيها، فذهب المحقق

الخراساني (قده) الى عدم جواز التمسك بالعام فيها، و لكن ذهب المحقق النائيني (قده) الى جواز التمسك به في المقام، و الصحيح هو ما ذهب اليه المحقق النائيني (قده).

النقطه الثامنه: اذا كانت صحه التكليف مشروطه بالدخول في مورد الابتلاء عقلا لا لفظا، فقد ذكر بعض المحققين (قده) انه لا يجوز التمسك بالعام عند الشك في خروج فرد عن محل الابتلاء، على اساس ان الشبهه المفهوميه حيثئذ تصبح شبهه مصداقيه و لا- يجوز التمسك فيها بالعام، باعتبار ان موضوع العام مقيد بعدم عنوان ما يقبح التكليف به، و الشك انما هو في انطباق هذا العنوان على الفرد المشكوك فيه لا في حكمه هذا.

و قد تقدم المناقشه فيه فلاحظ.

النقطه التاسعه: ان ما ذكره بعض المحققين (قده) من ان نكته التمسك بالعام في الشبهه الحكميه جائز و في الشبهه المصداقيه غير جائز، هي ان نسبه المولى بما هو مولى و نسبه العبد الى الجبهه الدخيله في الحكم المشكوك ان كانت على حد سواء، فلا يجوز التمسك بالعام فيها و ان كانت الشبهه مفهومييه، و ان لم تكن على حد سواء، جاز التمسك بالعام فيها و ان كانت الشبهه موضوعيه، لا- يمكن المساعده عليه، لأن نكته عدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه هو ان العام لا يكون ناظرا الى موضوعه في الخارج لا نفيا و لا اثباتا، لأن مدلوله اثبات الحكم لموضوعه على تقدير وجوده في الخارج، و اما انه موجود فيه او لا، فهو لا يدل عليه و تمام الكلام فيه تقدم.

النقطه العاشره: ان الشبهه اذا كانت مفهومييه، جاز التمسك بالعام فيها

و احتمال استحاله التكليف فى الواقع و مقام الثبوت لا- يمنع عن الاطلاق فى مقام الاثبات، و اما اذا كانت موضوعيه، فلا يجوز التمسك بالعام فيها.

النقطه الحاديه عشر: ان الاقوال فى المسأله ثلاثه:

القول الاول، عدم جواز التمسك بالعام فى المسأله مطلقا و ان كانت الشبهه مفهومييه، و قد اختار هذا القول المحقق الخراسانى (قده).

القول الثانى، جواز التمسك به مطلقا و ان كانت الشبهه موضوعيه، و قد اختار هذا القول المحقق النائينى (قده).

القول الثالث، التفصيل فى المسأله بين الشبهه المفهومييه و الشبهه الموضوعيه، فيجوز التمسك بالعام فى الاولى دون الثانيه، و قد اختار هذا القول المحقق العراقى (قده) هذا، و الصحيح فى المسأله هو القول الاخير.

النقطه الثانيه عشر: ان المخصص اللبى اذا كان مجملا، فقد قيل ان اجماله يسرى الى العام باعتبار انه متصل به.

و اشكل عليه المحقق النائينى (قده) بان المخصص اللبى سواء اكان اجماعا ام دليلا عقليا، فلا يكون متصلا بالعام حتى يسرى اجماله اليه، و على تقدير الاتصال لا يمنع من التمسك بالعام.

و قد تقدم المناقشه فى الاصل و الفرع معا.

النقطه الثالثه عشر: ان الامر الصادر من المولى اذا كان ظاهرا فى ثبوت شىء، كان حجه فيه و ان احتمل استحاله ثبوت ذلك فى الواقع.

النقطه الرابعه عشر: ان ما ذكره المحقق الاصفهانى (قده) من ان الشك فى شرطيه الدخول فى محل الابتلاء ان كان شرعا، فلا مانع من التمسك بالاطلاق عند الشك فيها، و ان كان عقلا فلا يجوز التمسك بالعام عند الشك

فيها، معللا بان العام لا يكون ناظرا الى حكم العقل لا نفيًا ولا اثباتًا، و ان كان تاما كيرويا الا ان المقام ليس من صغريات هذه الكبرى.

النقطة الخامسة عشر: اذا كان الشك في خروج فرد عن محل الابتلاء من جهة الشبهه الموضوعيه، فالمشهور بين الاصحاب عدم جواز التمسك بالعام فيها، و لكن ذهب جماعه من المحققين الى جواز التمسك به و ان كانت الشبهه موضوعيه، و قد عللوا ذلك بان المخصص اذا كان لبياء، جاز التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه و لكن تقدم نقد ذلك.

النقطة السادسة عشر: انه لا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه اذا لم يمكن التمسك بالاطلاق في الشبهه الموضوعيه.

و دعوى، ان اصاله البراءه انما تجرى في مورد قابل للوضع و هو في المقام غير معلوم، لأن المشكوك ان كان خارجا عن محل الابتلاء فلا يصح التكليف به، و ان كان داخلا فيه صح، فاذن لم يحرز قابليته للوضع.

مدفوعه، لأنها مبنيه على ان يكون المرفوع في حديث الرفع الحكم الواقعي مع ان الامر ليس كذلك، لأن المرفوع فيه ايجاب الاحتياط و لا مانع من وضعه في المقام.

النقطة السابعه عشر: ذكر بعض المحققين (قده) ان وصف الدخول في محل الابتلاء شرط لتنجيز التكليف لا لفعليته، و جريان الاصل المؤمن مقيد بعدم التراحم الحفظي بين الغرض اللزومي المحتمل و الغرض الترخيصى كذلك، و على هذا فاذا شك في خروج فرد عن محل الابتلاء، فقد شك في تحقق قيد موضوع دليل الاصل فيه و معه تكون الشبهه موضوعيه، فلا يجوز التمسك باطلاق دليل الاصل المؤمن فيها هذا، و تقدم المناقشه فيه.

النقطه الثامنه عشر: اذا قلنا بان العقل يحكم بقبح التكليف بالفرد الخارج عن محل الابتلاء فهو مخصص لبي، و لكنه ليس بمثابه القرينه المتصله حتى يكون مانعا عن انعقاد ظهور العام فى العموم او المطلق فى الاطلاق، و اذا كا مجملا، يسرى اجماله اليه بل هو بمثابه القرينه المنفصله، و حينئذ فان كانت الشبهه مفهوميه، جاز التمسك بالعام فيها، و ان كانت مصداقيه لم يجز التمسك به فيها.

ص: ٣٢١

(التنبيه الحادى عشر): اذا كان احد طرفى العلم الاجمالى فى طول الطرف الآخر

اشاره

و مورد الكلام و البحث فيه هو ما اذا كان احد طرفى العلم الاجمالى فى طول الطرف الآخر و مترتبا عليه، و نذكر لذلك مثالين:

المثال الاول، ما اذا علم المكلف بوجوب الحج عليه او وجوب وفاء الدين مع ان وجوب الحج فى طول وجوب وفاء الدين و مترتب على عدم وجوب الوفاء به.

المثال الثانى، ما اذا علم اجمالا- بوجوب الوضوء عليه او التيمم مع ان وجوب التيمم فى طول وجوب الوضوء و مترتب على عدمه.

اما المثال الاول، فلا شبهه فى ان مجرد وجوب الدين و ثبوته فى الذمه لا يمنع عن وجوب الحج، كما اذا كان الدين مؤجلا او غير مطالب به، فان المدين فى هذه الحاله اذا كان متمكنا من الحج، بان تكون لديه مؤنه الذهاب و الاياب و عدم وقوعه فى عسر و حرج بعد الرجوع لا بالنسبه الى المؤنه و لا بالنسبه الى اداء الدين و جب عليه الحج، لأن وجوب الحج منوط بالاستطاعه المالىه و البدنيه و الا من فى الطريق و عدم الوقوع فى الحرج بعد الرجوع، فاذا توفرت هذه الامور، و جب عليه الحج سواء اكان مدينا فى الواقع ام لا.

و اما اذا كان معجلا- و مطالبا به، فلا- يجب عليه الحج، لأن وجوب الوفاء بالدين رافع لوجوب الحج بارتفاع موضوعه و هو الاستطاعه.

و اما اذا علم اجمالا اما بوجوب وفاء الدين عليه او وجوب الحج، كما اذا كان مديونا و دار امر دينه بين الاقل و الاكثر، كما اذا فرضنا ان عنده ثلاثه الاف دينار و دار امر دينه بين الفين او ثلاثه الاف، لان دينه ان كان الفين فى الواقع فالالف الزائد يكفى لمصارف حجه.

و يمكن تخريج ذلك فى ضمن صورتين:

الاولى، يكون موضوع وجوب الحج مقيدا بعدم وجوب الوفاء بالدين مطلقا و لو ظاهرا بمقتضى الاصل العملى.

الثانية، ان يكون موضوع وجوب الحج مقيدا بعدم وجوب الوفاء بالدين واقعا.

اما الكلام فى الصورة الاولى: فلا شبهه فى انحلال العلم الاجمالى حقيقه بجريان الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين، لأن موضوع وجوب الحج حيث انه مقيد بعدم وجوب الوفاء بالدين و لو بالاصل العملى كاصاله البراءه و نحوها، فيكون محرزا وجدانا بالاصل المؤمن، فاذن ليس هنا علم اجمالى حقيقه و انما هو علم تفصيلى وجدانى بوجوب الحج فى المقام.

و الخلاصه ان اصاله البراءه ان كانت تجرى عن وجوب الوفاء بالدين، ثبت وجوب الحج بثبوت موضوعه وجدانا، و ان لم تجر عن وجوب الوفاء به، فلا يحرز وجوب الحج عليه من جهه عدم احراز موضوعه.

و من هنا لا يمكن افتراض ان الاصل المؤمن كاصاله البراءه عن وجوب الحج او استصحاب عدم وجوبه، يعارض الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين فى هذه الصورة، لأن الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين ان جرى فهو رافع لموضوع الاصل المؤمن عن وجوب الحج و هو الشك فيه،

فيعلم بوجوبه حينئذ وجدانا، و ان لم يجز عن وجوب الوفاء به، بمعنى ان الوفاء به واجب و لو باصالة الاحتياط، انتفى وجوب الحج بانتفاء موضوعه كذلك، لأنه مقيد بعدم وجوب الوفاء بالدين و لو بالاصل العملي.

و بكلمه واضحه، ان موضوع وجوب الحج اذا كان مقيدا بالتامين من قبل وجوب الوفاء بالدين و بعدم تنجزه، بلا فرق بين ان يكون التامين ثابتا بالوجدان او بالتعبد او بالاصل العملي كاصاله البراءه، فلا يعقل ان يكون العلم الاجمالي مانعا عن جريان الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين، باعتبار ان وجوب هذا العلم يتوقف على عدم جريانه، و اما اذا جرى، انحل العلم الاجمالي حقيقه الى علم تفصيلي بوجوب الحج، فاذا كان الامر كذلك فلا يعقل ان يكون مانعا عن جريانه و الا لزم الدور و توقف الشيء على نفسه، لأن جريانه لو كان متوقفا على عدم العلم الاجمالي و المفروض انه متوقف على جريانه، لزم الدور و هو ان جريانه متوقف على جريانه.

او فقل ان جريان الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين لو كان متوقفا على عدم العلم الاجمالي رغم ان وجود العلم الاجمالي متوقف على عدم جريانه، لأن جريانه مانع عنه، لزم كون الممنوع مانعا و المعلول عله و هو كما ترى، فاذن يجرى الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين بلا مانع و به يتحقق موضوع وجوب الحج وجدانا.

ثم ان هاهنا شبهه قد اوردها المحقق العراقي (قده) (1) و حاصل هذه الشبهه، هو ان هذا البيان انما يتم على القول بالاقضاء، و اما على القول

ص: ٣٢٤

بالعليه التامه فلا- يتم، اذ على هذا القول لا- يمكن جعل الاصل المؤمن فى اطراف العلم الاجمالى ثبوتاً لا- فى الكل و لا فى البعض، فلا- تصل النوبه للبحث عن ان هناك مانعا عنه او لا، اذ على هذا القول لا يتصور مانع عنه، و على هذا فالاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين لا يجرى ثبوتاً.

نعم، ينحل العلم الاجمالى على هذا القول اى القول بالعليه بجريان اصل الزامى فى احد طرفيه، كما اذا علم اجمالاً بنجاسه احد الانائين و كان احدهما مسبوقاً بالنجاسه، ففى مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء نجاسته و به ينحل العلم الاجمالى حتى على القول بالعليه و ما نحن فيه ليس كذلك هذا.

و اجاب (قده) عن هذه الشبهه بما حاصله، ان للاصل الترخيصى المؤمن فى المسأله مدلولين:

الاول (المدلول الترخيصى) و هو ترك الوفاء بالدين و نفى وجوبه.

الثانى (المدلول اللزومى) و هو وجوب الحج، فالاصل الترخيصى المؤمن بلحاظ مدلوله الترخيصى العدمى و ان لم يوجب انحلال العلم الاجمالى على القول بالعليه، الا انه بلحاظ مدلوله اللزومى الوجودى و هو وجوب الحج، يوجب انحلاله حتى على القول بالعليه، على اساس ان جريان الاصل اللزومى فى احد طرفى العلم الاجمالى يوجب انحلاله مطلقاً حتى على هذا القول.

و فيه ان هذا الجواب خاطىء جداً، اذ ليس للاصل المؤمن الا مدلول واحد و هو نفى وجوب الوفاء بالدين و الترخيصى فى تركه و ليس له مدلول الزامى.

نعم، ان هذا المدلول الترخيصى موضوع لحكم الزامى و هو وجوب الحج، و من الواضح ان وجوب الحج ليس مدلولاً للاصل المؤمن بل هو مدلول للدليل الدال عليه، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون الاصل المؤمن اصاله البراءه او الاستصحاب، لأن مدلول الاستصحاب عدم وجوب الوفاء بالدين، و اما وجوب الحج فهو ليس مدلولاً له، غايه الامر ان الاستصحاب يحرز موضوعه وجدانا فيترب عليه وجوب الحج.

فالتتيجه، انه ليس للاصل المؤمن مدلولان: احدهما ترخيصى و الآخر الزامى بل له مدلول واحد و هو الترخيصى، غايه الامر انه يثبت موضوع الحكم الالزامى هذا.

فالصحيح فى الجواب عن هذه الشبهه ما مر من ان العلم الاجمالى فى المقام لا يمكن ان يكون مانعا عن جريان الاصل المؤمن و الا لزم الدور، او كون الممنوع مانعا و هو مستحيل، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، انه على ضوء هذه الصوره فلا علم اجمالى فى البين، لأن وجوب الوفاء بالدين لا يخلو من ان يكون منجزا او لا و لا ثالث لهما، و على كلا التقديرين لا علم اجمالى، اما على الاول فيعلم تفصيلا بوجوب الوفاء بالدين و عدم وجوب الحج، و اما على الثانى فيعلم تفصيلا بوجوب الحج دون الوفاء بالدين، فاذن ليس فى المسأله علم اجمالى حقيقه و انما هو صورته فحسب.

و اما الكلام فى الصوره الثانيه: و هى ما اذا كان موضوع وجوب الحج مقيدا بعدم وجوب الوفاء بالدين واقعا، فلا شبهه فى انحلال العلم الاجمالى حقيقه اذا كان موضوع وجوب الحج محرزا بالعلم الوجدانى، و اما اذا كان

محرزا بالعلم التعبدى كالامارات، فينحل العلم الاجمالي تعبدا، و اما اذا لم يكن موضوعه محرزا لا وجدانا و لا تعبدا، كما اذا كان عدم وجوب الوفاء بالدين مستندا الى اصاله البراءه التي لا يكون لسانها احراز الواقع و انما هو الترخيص الظاهري و عدم تنجز وجوب الوفاء بالدين فحسب بدون النظر الى الواقع.

فهل اصاله البراءه عن وجوب الوفاء بالدين تتقدم على اصاله البراءه عن وجوب الحج او لا، فيه وجهان:

الوجه الاول، التقديم باعتبار ان الشك في وجوب الحج مسبب عن الشك في وجوب الوفاء بالدين، و الاصل المؤمن في السبب يتقدم على الاصل المؤمن في المسبب اما بالحكومه او بالقرينه العرفيه.

الوجه الثانى (1)، عدم التقديم، و ذلك لأن الاصل في ناحيه الموضوع و السبب انما يتقدم على الاصل في ناحيه المسبب و الحكم اذا كان مثبتا للموضوع او نافيا له، فاذا كان كذلك، فلا يصل الدور الى الاصل في ناحيه المسبب و الحكم، و المفروض ان اصاله البراءه عن وجوب الوفاء بالدين لا- يثبت موضوع وجوب الحج لا وجدانا و لا تعبدا، فاذن لا موجب لتقديمها على اصاله البراءه عن وجوب الحج، و على هذا فبطبيعته الحال تقع المعارضه بينهما على اساس العلم الاجمالي بوجوب احدهما فيسقطان معا فيكون العلم الاجمالي منجزا، و حينئذ فيجب الاحتياط و الجمع بينهما ان امكن و الا فالتخير.

و من هنا يظهر الفرق بين هذه الصوره و الصوره السابقه، فان فى الصوره

ص: ٣٢٧

السابقه حيث ان موضوع وجوب الحج مقيد بعدم تنجز وجوب الوفاء بالدين و التامين من قبله، فيحرز موضوعه باحراز قيده - و هو عدم تنجز وجوب الوفاء بالدين - وجدانا باصالة البراءه، كما يحرز موضوعه كذلك بالدليل العلمى الوجدانى او التعبدى، و لهذا قلنا ان العلم الاجمالى فى هذه الصوره لا يمكن ان يكون مانعا عن جريان الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين، بل قد تقدم انه لا علم اجمالى فى المسأله حقيقه و انما صوره العلم، لأن وجوب الوفاء بالدين ان كان منجزا انتفى وجوب الحج بانتفاء موضوعه وجدانا، و ان لم يكن منجزا فلا وجوب للوفاء بالدين، و انما الثابت حينئذ وجوب الحج بثبوت موضوعه كذلك، فليس هنا علم اجمالى مستقر بين وجوب الوفاء بالدين و وجوب الحج، بل انما هو صورته فحسب بدون ان يكون لها واقع موضوعى، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، ان الصحيح من هاتين الصورتين هو الصوره الاولى، اذ لا-شبهه فى انه يكفى لوجوب الحج عدم تنجز وجوب الوفاء بالدين، بان يكون المكلف مأمونا من قبله و لا مبرر لتخصيص وجوب الحج باحراز عدم وجوب الوفاء بالدين واقعا.

ثم ان هنا اشكالا على الصوره الثانيه:

و حاصل هذا الاشكال، انه على القول بان العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز، فلا يجرى الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين حتى اذا كان من الاصول المحرزه كالاستصحاب على المشهور، لفرض انه لا يوجب انحلال العلم الاجمالى حقيقه، لأنه لا يزال باقيا و مع بقاءه لا يمكن جعل الاصل

المؤمن فى اطرافه ثبوتاً لا- كلاً ولا بعضاً، ولا يتصور فرض وجود مانع عنه، لأنه خلف فرض انه علمه تامه للتنجيز، اذ معنى كونه كذلك انه لا يتصور ان يكون هناك مانع عن تنجيزه لأنه خلف فرض كونه علمه تامه له.

فالتتبعه انه على هذا القول لا يتصور ان يكون الاصل المؤمن مانعاً عن تنجيز العلم الاجمالى لا ثبوتاً ولا اثباتاً.

و هذا بخلاف الصوره الاولى، فان الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين يوجب انحلال العلم الاجمالى حقيقه، لأنه يحرز موضوع وجوب الحج وجدانا ومع علم ينقلب العلم الاجمالى الى علم تفصيلى بوجوب الحج وجدانا، ولا فرق فى ذلك بين القول بالافتضاء والقول بالعلمه التامه.

الى هنا قد تبين ان العلم الاجمالى على القول بالعلمه لا- ينحل فى الصوره الثانيه و يكون مانعاً عن جريان الاصل المؤمن فى اطرافه ثبوتاً و اثباتاً، هذا على القول بالعلمه.

و اما على القول بالافتضاء، فينحل العلم الاجمالى، غايه الامر ان كان موضوع وجوب الحج محرزاً بالعلم الوجدانى انحل حقيقه، و ان كان محرزاً بالعلم التبعدى انحل حكماً.

فالتتبعه، انه لا بد من هذا التفصيل فى الصوره الثانيه بين القول بالعلمه والقول بالافتضاء هذا.

و يمكن نقده اما اولاً- فلأن العلم الاجمالى على القول بالعلمه انما لا يمكن جعل الاصل المؤمن فى اطرافه طالما يكون باقياً و غير منحل لا حقيقه ولا تعبداً، و اما اذا انحل حقيقه او تعبداً فلا مانع، اذ لا علم اجمالى و لو بحكم

الشارع و تعبدا حتى يكون مانعا عن جعل الاصل المؤمن في اطرافه، و على هذا فاذا فرض في المقام قيام اماره معتبره كالبينه مثلا- على عدم وجوب الوفاء بالدين او اصل عملي كالاستصحاب على عدم وجوب الوفاء به، انحل العلم الاجمالي تعبدا و يترتب على انحلاله وجوب الحج لأحراز موضوعه، لأن موضوعه مقيد بعدم وجوب الوفاء بالدين، و قد احرز قيده بقيام الاماره او الاصل العملي على عدم وجوب الوفاء به، و معنى انحلاله تعبدا ان الحكم الواقعي غير قابل للتنجيز في الطرف الذى قامت الاماره او الاصل العملي على عدمه فيه و ثبوته و تنجزه في الطرف الآخر، باعتبار انه مترتب على عدمه في الطرف الاول على اساس الطويله بينهما، و لهذا لا اثر للعلم الاجمالي في المقام بلا فرق بين القول بالعليه و القول بالاقتضاء.

و ان شئت قلت، ان الاماره اذا قامت على احد طرفي العلم الاجمالي، كما اذا علم المكلف اجمالا بنجاسه احد الانائين: الاسود او الابيض، ثم قامت الاماره كالبينه مثلا على نجاسه الاناء الاسود، فاذا كانت الاماره حجه، وجب العمل على طبقها و ترتيب الآثار عليها من جهه حكم الشارع بمقتضى حجه البينه بنجاسه الاناء الاسود و وجوب الاجتناب عنه، فاذا لم يكن هنا علم اجمالي بنجاسه احدهما بل علم تفصيلي تعبدى بنجاسه احدهما و شك بدوى في نجاسه الآخر، و على هذا فلا مانع من الرجوع الى اصاله الطهاره في الاناء الابيض، و كذلك الحال اذا كان الاناء الاسود مسبوqa بالنجاسه، فانه يستصحب بقاءها، و بمقتضى هذا الاستصحاب انه محكوم بالنجاسه شرعا، و حيث ان الاستصحاب يقوم مقام القطع الطريقي فهو قطع

تنزيلا و شرعا، فاذن يكون العلم الاجمالي منحلا تعبدا و بحكم الشارع، و من المعلوم انه لا اثر لمثل هذا العلم الاجمالي، و معه لا- مانع من الرجوع الى اصاله الطهاره فى الاناء الابيض، و العلم الاجمالي انما يكون عله تامه للتنجيز اذا كان متعلقا بتكليف قابل للتنجيز على كل تقدير، و اما فى هذا المثال فلا تكون النجاسه المعلومه يالاجمال قابله للتنجيز مطلقا، بل هى منجزه ان كانت فى الاناء الاسود بالاماره المعتمبره او الاصل العملى، و اما اذا كانت فى الاناء الابيض، فلا تكون منجزه بحكم الشارع باصاله الطهاره، و لهذا لا اثر لهذا العلم الاجمالي بلا فرق بين القول بالافتضاء و القول بالعليه.

و بكلمه أخرى ان العلم الاجمالي على القول بالعليه انما يكون مانعا عن جعل الاصل المؤمن فى اطرافه شريطه بقاء موضوعه و هو الشك، و اما اذا كان عدم جريانه فيه مستندا الى انتفاء موضوعه و لو تعبدا، فلا يكون العلم الاجمالي بالنسبه اليه مؤثرا، و على هذا فتأثير العلم الاجمالي فى المنع عن جعل الاصل المؤمن عن وجوب الحج مثلا يتوقف على بقاء موضوعه و هو الشك فيه، و اما مع انتفاء موضوعه و لو تعبدا بقيام الاماره على عدم وجوب الوفاء بالدين او الاصل، ينتفى الاصل المؤمن عن وجوب الحج بانتفاء موضوعه تعبدا، و انتفاء موضوعه مساوق لتحقق موضوع وجوب الحج، لفرض انه مترتب على عدم وجوب الوفاء بالدين على اساس ان موضوعه مقيد بعدم وجوب الوفاء به.

و من هنا لا اثر للعلم الاجمالي فى المقام، باعتبار انه منحل تعبدا و لا يعقل ان يكون مؤثرا فى المقام بلا فرق بين القول بالعليه و القول بالافتضاء.

فالتنتيجه، انه لا اساس لهذا الاشكال، حيث ان العلم الاجمالي اذا انحل

و لو تعبدنا فلا يكون منجزا بدون فرق بين القولين فى المسأله.

و اما الكلام فى المثال الثانى: و هو ما اذا علم المكلف اجمالا- بنجاسه الماء او التراب، و يتولد من هذا العلم الاجمالى العلم الاجمالى اما بوجوب الوضوء عليه ان كان الماء طاهرا او وجوب التيمم ان كان الماء نجسا، فلا شبهه فى انحلال هذا العلم الاجمالى الذى هو بين الطرفين الطولين بجريان اصاله الطهاره فى الماء و انقلابه الى علم تفصيلى بعدم وجوب التيمم، لأن موضوعه مقيد بعدم وجدان الماء اى بعدم التمكن من استعماله عقلا او شرعا، و المفروض ان المكلف متمكن من استعماله عقلا- و شرعا وجدانا، فاذا نتفى وجوب التيمم بانتفاء موضوعه كذلك، و على هذا فالعلم الاجمالى اما بوجوب الوضوء او وجوب التيمم فى المسأله يتوقف على عدم جريان اصاله الطهاره من باب توقف الشىء على عدم مانعه، و حينئذ فيستحيل ان يكون العلم الاجمالى مانعا عنها و الا لزم ان يكون الممنوع مانعا و المعلول عله و هو كما ترى، و من هنا يظهر ان اصاله الطهاره اذا جرت فى الماء، انحل العلم الاجمالى حقيقه الى علم تفصيلى بوجوب الوضوء و عدم وجوب التيمم وجدانا، باعتبار ان وجوب التيمم فى طول وجوب الوضوء، فاذا كان المكلف متمكنا من الوضوء فلا موضوع لوجوب التيمم.

و الخلاصه ان المكلف لا- يخلو من ان يكون قادرا على استعمال الماء فى الوضوء او لا و لا ثالث لهما، فعلى الاول يجب عليه الوضوء، و اما التيمم فهو ينتفى بانتفاء موضوعه وجدانا، و على الثانى يجب عليه التيمم لتحقيق موضوعه و هو عدم وجدان الماء، فاذا لم يكن هنا علم اجمالى اما بوجوب الوضوء او وجوب التيمم.

و من هنا يظهر ان العلم الاجمالي بالنجاسه المردده بين الماء و التراب لا يكون مؤثرا، لأنها غير قابله للتنجيز على كل تقدير، اذ انها لو كانت فى التراب فلا- اثر لها لأن اثرها عدم جواز التيمم به، و المفروض انه مستند الى عدم تحقق موضوعه و هو عدم وجدان الماء لا الى النجاسه.

هذا كله فيما اذا لم يكن لطهاره التراب اثر شرعى آخر غير وجوب التيمم به و لنجاسته غير عدم جواز التيمم، و اما اذا كان لها اثر شرعى آخر كجواز السجود عليه او عدم جوازه على تقدير نجاسته، فيكون العلم الاجمالي الاول و هو العلم الاجمالي بنجاسه احدهما منجزا، لأن اصاله الطهاره فى الماء حيثئذ معارضه باصاله الطهاره فى التراب بلحاظ اثره الآخر و هو جواز السجود عليه، لأن طهاره التراب بلحاظ هذا الاثر فى عرض طهاره الماء بلحاظ جواز الوضوء به لا فى طولها، بينما طهارته بلحاظ وجوب التيمم به فى طول طهارته بلحاظ وجوب الوضوء، فاذن تقع المعارضه بينهما فتسقطان معا، من جهه المعارضه و نتيجة ذلك هى عدم جواز السجود على التراب و عدم جواز الوضوء بالماء، هذا على القول بالاقضاء، و اما على القول بالعليه، فلا يمكن جعل اصاله الطهاره فى اطرافه ثبوتا لا كلا و لا بعضا فلا تصل النوبه حيثئذ الى مقام الاثبات.

و هل يمكن حيثئذ ان يتمسك باصاله الطهاره فى التراب بالنسبه الى وجوب التيمم.

و الجواب نعم، اذ لا- مانع من التمسك بها، لأن المانع عنها هو اصاله الطهاره فى الماء، و المفروض انها قد سقطت من جهه المعارضه مع اصاله الطهاره فى التراب بلحاظ اثره الآخر و هو جواز السجود عليه، فاذا سقطت

فلا مانع من اصاله الطهاره فى التراب بلحاظ وجوب التيمم، فاذا وظيفته فى هذا الفرض التيمم.

و لكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام فى المسأله انما هو فى ما اذا كان العلم الاجمالى بين طرفين طوليين لا مطلقا اى و ان كان بين الطرفين العرضيين.

فالتبجيه فى نهايه الشوط ان حال هذا المثال حال المثال الاول فى كلتا الصورتين المفروضتين فى المثال الاول و ان كان الصحيح فى كلا المثالين هو الصوره الاولى.

(نتيجته ما ذكرناه فى هذا التنبيه امور)

الامر الاول: ان موضوع وجوب الحج مقيد بعدم وجوب الوفاء بالدين مطلقا اى واقعا و ظاهرا و تنجيزا، و على هذا فالعلم الاجمالى اما بوجوب الحج او وجوب الوفاء بالدين ينحل حقيقه باصاله البراءه عن وجوب الوفاء بالدين، لأن موضوع وجوب الحج يتحقق وجدانا بجريانها، لأنها تثبت عدم تنجز وجوب الوفاء به بالوجدان، و المفروض ان موضوع وجوبه مقيد بعدم تنجزه، فاذا ينقلب العلم الاجمالى الى علم تفصيلى بوجوب الحج وجدانا، فليس هنا حينئذ علم بالجامع كما انه ينحل حقيقه بالعلم الوجدانى بعدم وجوب الوفاء بالدين او بالاماره او بالاستصحاب.

الامر الثانى: ذكر المحقق العراقى (قده) شبهه و هى التفصيل بين القول بالافتضاء و القول بالعليه، ثم اجاب عنها بان للاصل المؤمن فى المسأله مدلولين احدهما الترخيصى و هو ترك الوفاء بالدين و الآخر اللزومى و هو

وجوب الحج، و لكن تقدم ان جوابه هذا غير صحيح.

الامر الثالث: اذا كان موضوع وجوب الحج مقيدا بعدم وجوب الوفاء بالدين واقعا، فاصاله البراءه عن وجوب الوفاء بالدين و ان كانت لا تثبت موضوع وجوب الحج الا انها هل تتقدم على اصاله البراءه عن وجوب الحج، باعتبار انها فى طولها و الشك فيها مسبب عن الشك فى وجوب الوفاء به، و الاصل فى طرف السبب يتقدم على الاصل فى طرف المسبب، و الجواب انها لا تتقدم عليها بل بينهما معارضه كما تقدم.

الامر الرابع: ان ما قيل من - انه على القول بان العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز لا يجرى الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين، لأن جعل الاصول المؤمنه فى اطراف العلم الاجمالى على هذا القول لا يمكن ثبوتها حتى فيما اذا كان الاصل المؤمن من الاصول المحرزه كالاستصحاب - فلا يمكن المساعده عليه على تفصيل تقدم.

الامر الخامس: ما اذا علم المكلف اما بوجوب الوضوء بهذا الماء ان كان فى الواقع طاهرا او بوجوب التيمم ان كان فى الواقع نجسا، ففى مثل ذلك ينحل العلم الاجمالى حقيقه بجريان اصاله الطهاره فى الماء، فاذا جرت فيه تمكن المكلف من الوضوء و مع تمكنه منه ينتفى وجوب التيمم بانتفاء موضوعه وجدانا، فاذن لا- يتصور التعارض بين الاصل المؤمن فى طرفى هذا العلم الاجمالى على اساس انهما طوليان، فالاصل المؤمن فى المتقدم رتبه رافع لموضوع الاصل المؤمن فى المتأخر رتبه.

غير خفى ان هذه الشبهه بهذا العنوان لم ترد فى شىء من نصوص الباب حتى نبحت عن مفهومها سعه و ضيقا و حدودها كذلك كما هو الحال فى عناوين موضوعات الاحكام الواردة فى الروايات، فانه يبحث فيها عن سعه دائرتها و ضيقها و تحديد حدودها، و هذه الشبهه بهذا العنوان لو كانت موضوعه لعدم وجوب الاحتياط و مانعه عن تنجيز العلم الاجمالى فلا بد ان يدور البحث حول حدودها سعه و ضيقا، و لكن حيث انها لم ترد فى لسان شىء من الروايات فلا موضوعيه لها و لا مبرر لسقوط العلم الاجمالى عن التنجيز فيها، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان الكلام فى المسأله يقع فى ان عامل كثره اطراف العلم الاجمالى هل هو منشأ لسقوط العلم الاجمالى عن التنجيز و عدم وجوب الاحتياط فى اطرافه الكثيره او ان هنا عاملا آخر لا عامل الكثره فقط، و اما كثره الاطراف اذا كانت موجبه لتحقيق عنوان آخر كالاضرار الى احد اطراف العلم الاجمالى او العسر او الحرج او الضرر، فعندئذ و ان كان العلم الاجمالى ساقطا الا ان سقوطه ليس من جهه ان الشبهه غير محصوره بل من جهه ان هذه العناوين بنفسها توجب سقوط العلم الاجمالى عن التنجيز و ان كانت فى الشبهه المحصوره.

و على هذا فلا بد ان يكون البحث منصبا على ان كثره الاطراف بنفسها و بقطع النظر عن طرو عناوين اخرى عليها، هل توجب سقوط العلم الاجمالى عن التنجيز او لا؟

فالمعروف و المشهور بين الاصحاب ان سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز يدور مدار كون الشبهه غير محصوره، بمعنى ان كثره الاطراف تكون بحد يصدق عليها عنوان الشبهه غير المحصوره، و لكنهم اختلفوا في ضوابط هذه الشبهه على وجوه:

الوجه الاول(1): ان الضابط في كون الشبهه غير محصوره هو ان تكون كثره اطرافها بحد يكون عدها معسورا.

و فيه اولاء ان ذلك لا يصلح ان يكون ضابطا كليا للشبهه غير المحصوره، فان ذلك يختلف باختلاف الازمنه، فعد الالف في نصف دقيقه يكون معسورا و اما عده في خمس دقائق فليس بمعسور، و لهذا لا يمكن جعل ذلك ضابطا كليا لكون الشبهه غير محصوره.

و ثانيا، ان الواجب على المكلف الاحتياط و الاجتناب عن اطراف العلم الاجمالي اذا كانت الشبهه تحريميه و الاتيان بها اذا كانت وجوبيه، فاذا كان المكلف متمكنا من الاحتياط كان العلم الاجمالي منجزا، و ان لم يكن متمكنا من الاحتياط لكثره اطرافه فلا- يكون منجزا سواء اكان عدها ميسورا ام معسورا، لأن الضابط في تنجيز العلم الاجمالي هو تمكن المكلف من الاحتياط و الموافقه القطعيه العمليه و الاجتناب عن المخالفه القطعيه العمليه سواء اكانت اطرافه من الشبهه التحريميه ام الوجوبيه، فاذا لا- يمكن عسر العد لأطراف العلم الاجمالي ضابطا لعدم تنجيزه، فاذا علم اجمالا بان حبه من حنطه مغصوبه بين الف أو الفين أو أكثر من الحب، فلا شبهه في ان العلم الاجمالي منجز مع ان عد الالف او الالفين او الاكثر في زمن قصير معسور.

ص: ٣٣٧

الوجه الثانى: ما ذكره شيخنا الانصارى (قده) (١) من ان الضابط فى كون الشبهه غير محصوره هو ما بلغت كثره اطراف العلم الاجمالى الى حد تكون نسبه التكليف المعلوم بالاجمال الى كل واحد من اطرافه تضاءلت و وصلت الى مرتبه الوهم التى لا يعتنى العقلاء بهذه المرتبه، و على هذا فعلى القول بالاعتناء، فالمنجز فى كل طرف من اطرافه مباشره هو احتمال التكليف فيه بعد سقوط الاصل المؤمن من جهه المعارضه عن الجميع و عن البعض دون الآخر للترجيح من غير مرجح، و من الواضح ان احتمال التكليف انما يكون منجزا اذا كان عقلائيا، و اما اذا كان احتماله موهوما فهو ليس بعقلائى، بمعنى ان العقلاء لا يعتنون به فيكون وجوده كالعدم هذا.

و قد اورد على هذا الوجه المحقق النائنى (قده) (٢) من ان ذلك لا- يمكن ان يكون ضابطا كليا فى جميع الموارد، على اساس ان ما ذكره (قده) حاله على المجهول، باعتبار ان للوهم مراتب متعدده متفاوتة و لا يتضمن هذا الوجه مرتبه خاصه من الوهم لكى تكون تلك المرتبه هى المعيار فى كون الشبهه غير محصوره هذا.

و يمكن نقد هذا الاشكال بان هذا الوجه يتضمن ما يعين مرتبه خاصه من الوهم و هى المرتبه التى لا يعتنى بها العقلاء فى امور معادهم و معاشهم، فاذن هذا الاشكال غير وارد، لوضوح ان تقييد الوهم بعدم اعتناء العقلاء به قرينه على تعيين مرتبه خاصه منه.

ص: ٣٣٨

١- (١) - رسائل ج ٢ ص ٥٣٣

٢- (٢) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٧٦

فالصحيح فى الجواب عن هذا الوجه ان يقال: اما اولاً فلأنه لو تم فانما يتم على القول بالاقضاء على مسلك السيد الاستاذ (قده) من ان المنجز للتكليف المحتمل فى كل طرف بحده الخاص احتمالاً مباشراً، لأن متعلق العلم الاجمالى الجامع و هو يؤثر فيه لا فى الفرد، و هذا الاحتمال انما يكون منجزاً بعد سقوط الاصول المؤمنه فى اطرافه بالمعارضه اذا كان عقلائياً و الا فلا اثر له، و من المعلوم ان الاحتمال الوهمى احتمال غير عقلائى فلا قيمه له عند العقلاء و لكنه لا يتم على هذا القول ايضاً، لأن كثره اطراف العلم الاجمالى و ان بلغت الى حد يكون احتمال وجود التكليف فى كل طرف من اطرافه ضعيفاً و موهوماً بحيث لا يعتنى العقلاء بمثل هذا الاحتمال و لا يصلح ان يكون بنفسه منجزاً، الا ان من الواضح ان هذا الاحتمال انما يكون منجزاً بواسطه العلم الاجمالى لا مستقلاً، و فى الحقيقه يكون المنجز هو العلم الاجمالى دون الاحتمال فانه واسطه و جسر لعبور التنجز الى الفرد، و على هذا فلا فرق بين ان يكون الاحتمال عقلائياً او لا، و على كلا التقديرين فيكون العلم الاجمالى منجزاً بواسطه الاحتمال و ان كان ضعيفاً و غير عقلائى على اساس انه طريق و لا موضوعيه له.

هذا اضافته الى انا لو سلمنا ان هذا الاحتمال لا يكون منجزاً و لو بواسطه العلم الاجمالى، فمعناه ان العلم الاجمالى ساقط عن الاعتبار و الا فهو منجز و لو بواسطه احتمال غير عقلائى، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، قد تقدم فى ضمن البحوث السالفه ان متعلق العلم الاجمالى الفرد بحده الفردى دون الجامع و هو عنوان احدهما، لأن اخذه فى متعلقه انما هو بعنوان المشيريه باشاره تردديه الى ما هو متعلقه فى الواقع،

فاذن يكون العلم الاجمالي هو المنجز للتكليف بالفرد مباشره دون الاحتمال، و على هذا فالموهوم هو التكليف المنجز، و اذا كان متعلق الوهم التكليف المنجز فلا محاله يجب الاجتناب عنه.

و مع الاغماض عن ذلك و تسليم انه تام على القول بالاقتضاء الا انه لا يتم على القول بالعليه، لأن العلم الاجمالي على هذا القول منجز للتكليف المعلوم بالاجمال في كل طرف من اطرافه مباشره، ضروره انه عله تامه لتنجزه و لا يمكن جعل الاصول المؤمنه في اطرافه ثبوتا لا- كلا- و لا- بعضا، و على هذا فالتكليف المحتمل في كل طرف من اطرافه حيث انه منجز بالعلم الاجمالي فلا يكون مشمولاً لدليل الاصل المؤمن، لأن مورد التكليف المشكوك الذي لا- يكون منجزاً بمنجز في المرتبه السابقه كالعلم الاجمالي و نحوه.

مع ان المشهور لم يفرقوا في سقوط العلم الاجمالي عن التنجز في الشبهه غير المحصوره بين القول بالاقتضاء و القول بالعليه.

و ثانيا، ان هذا الوجه لا يتم على كلا القولين في المسأله، و ذلك لأنه لا اثر لموهوميه احتمال التكليف في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي من جهه كثرتها طالما لم تؤد كثرتها الى فقدان ركن من اركان العلم الاجمالي و شرط من شروطه، فاذا كانت اركان تنجز العلم و شروطه متوفره في مورد فهو منجز سواء ا كانت اطرافه كثيره ام قليله و سواء ا كانت الشبهه محصوره ام غير محصوره، و لا فرق في ذلك بين ان يكون احتمال التكليف في كل طرف من اطرافه ضئيلا و موهوما أو لا، لأن المؤثر هو العلم الاجمالي مباشره لا الاحتمال، بل لو سلمنا ان المؤثر هو الاحتمال الا ان تأثيره انما هو بواسطه العلم الاجمالي لا مستقلا، فاذن العبره انما هي بالعلم الاجمالي، لأن تأثير

الاحتمال انما هي بتأثيره لا- مستقلا، و من هنا يمتاز الاحتمال المقرون بالعلم الاجمالي عن الاحتمال البدوى، لأن الاحتمال البدوى اذا كان موهوما بحد لا يعتنى العقلاء به فيمكن القول بانه ليس بمنجز، بينما لا يمكن القول بان الاحتمال المقرون بالعلم الاجمالي ليس بمنجز على اساس ان المؤثر فيه هو العلم الاجمالي فى الحقيقه دون الاحتمال بما هو احتمال هذا.

لكن الظاهر انه لا- فرق بين الاحتمالين، فان احتمال التكليف مهما كان ضعيفا فهو مساوق لأحتمال العقاب اذا لم يكن هناك اصل مؤمن فى البين، و احتمال العقاب و ان كان ضعيفا فهو محرك، و لا- فرق من هذه الناحيه بين الاحتمال المقرون بالعلم الاجمالي و الاحتمال البدوى.

فالنتيجه، ان ما ذكره شيخنا الانصارى (قده) من الضابط غير تام، الا ان يكون مراده (قده) من الاحتمال الموهوم لثبوت التكليف فى كل طرف من اطرافه فى مقابل الاطمئنان الشخصى بعدم ثبوته فيه و لكن مضافا الى ان اراده ذلك من كلامه (قده) بحاجه الى عنايه زائده سوف ياتى الكلام فى هذا الاطمئنان.

الوجه الثالث(1): ان الضابط فى كون الشبهه غير محصوره هو ان كثره اطرافها بلغت الى حد تكون موافقتها القطعيه العمليه عسره، و حينئذ فاذا وصلت كثره اطرافه الى هذه الدرجه فتكون الشبهه غير محصوره و لا- يكون العلم الاجمالي فيها منجزا للتكليف المعلوم بالاجمال، فاذن لا مانع من الرجوع الى الاصول المؤمنه فيها.

ص: ٣٤١

و الجواب قد ظهر مما مرّ في مستهل البحث من ان محل الكلام في المسأله انما هو في ان عامل الكثره بعنوانه، هل هو موجب لسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز او لا، و اما اذا كان هناك عامل آخر لأسقاط العلم الاجمالي عن التنجيز كالعسر او الحرج او غير ذلك فهو خارج عن محل الكلام، لأن العسر او الحرج بنفسه يوجب سقوط العلم الاجمالي عن الاعتبار و ان كان في الشبهه المحصوره.

هذا اضافه الى ان العسر او الحرج انما يرفع التكليف عن اطراف العلم الاجمالي بمقدار يرفع به العسر او الحرج لا مطلقا و لهذا يجب الاحتياط في الباقي.

الوجه الرابع (1): ان الضابط في كون الشبهه غير محصوره انما هو بالصدق العرفي، و على هذا فكل شبهه اذا بلغت كثره اطرافها بحد يصدق عليها عرفا انها شبهه غير محصوره، سقط العلم الاجمالي عن الاعتبار فلا يكون منجزا لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، و اما اذا لم يصدق عليها عرفا عنوان الشبهه غير المحصوره، فلا يسقط العلم الاجمالي فيها عن التنجيز.

و الجواب اولاً ما تقدم في مستهل البحث من ان الشبهه بهذا العنوان لم ترد في النصوص الشرعيه حتى نرجع في تحديد مفهومها سعه او ضيقا الى العرف كما هو الحال في سائر موضوعات الاحكام الشرعيه المأخوذه في لسان الدليل، و على هذا فلا يدور عدم وجوب الاحتياط في الشبهات مدار صدق هذا العنوان اى عنوان الشبهه غير المحصوره عليها وجودا و عدما، لأن الشبهه بهذا العنوان انما هي مصطلح للاصوليين حيث انهم قسموا الشبهه الى قسمين:

ص: ٣٤٢

الاولى الشبهه المحصوره و الثانيه الشبهه غير المحصوره، و لا دخل لهذا الاصطلاح فى سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز فى الثانيه دون الاولى بل لا بد ان يكون مستندا الى نكته اخرى، اذ لا يحتمل ان يكون صدق هذا العنوان على الشبهه عرفا معانعا عن تنجيز العلم الاجمالي، اذ طالما يكون المكلف متمكنا من الاحتياط و الموافقه القطعيه العمليه، فالعلم الاجمالي منجز سواء يصدق هذا العنوان على الشبهه ام لا.

و ان شئت قلت: ان تنجيز العلم الاجمالي يدور مدار توفر اركانه و شروطه، فاذا كانت اركانه متوفره كان منجزا سواء اكانت الشبهه محصوره ام غير محصوره.

نعم، لو كانت غير المحصوره مساوقه لانتفاء ركن من اركان تنجيزه و شرط من شروطه، فعندئذ يمكن القول بان هذا العنوان مانع عن تنجيز العلم الاجمالي لا بنفسه بل بعنوان آخر و هو استلزامه انتفاء ركن من اركان تنجيزه.

و على هذا فلو سلمنا هذه الملازمه فمع ذلك لا- تكون الشبهه غير المحصوره بعنوانها مانعه عن تنجيز العلم الاجمالي و انما يكون مانعا من جهه استلزامه انتفاء ركن من اركان تنجيزه، و من المعلوم انه لا- فرق بينها و بين الشبهه المحصوره من هذه الناحيه، لأن تنجيز العلم الاجمالي فيها ايضا منوط بتوفر اركانه و الا فلا يكون منجزا.

و اما ما أجاب به السيد الاستاذ (قده) (1) من انه لا- ضابط كلى عند العرف لتمييز المحصور عن غير المحصور بنكته ان عدم الحصر ليس من المعانى المتأصله و انما هو امر اضافى يختلف باختلاف الاشخاص و الازمان و نحوهما.

ص: ٣٤٣

فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن المراد من عدم الحصر في هذا الوجه هو عدم الحصر لدى العرف العام و هو لا يختلف باختلاف الاشخاص و الازمان، و هذا نظير التبادر فانه انما يكون علامه للوضع اذا كان لدى العرف العام و هو لا يختلف باختلاف الاشخاص، لأن اختلاف الاشخاص فيه انما هو في مرحله التطبيق لا في اصل التبادر.

فالتتبعه، ان تعين ان هذه الشبهه محصوره و تلك غير محصوره انما هو بنظر العرف العام على اساس الملاك العام عندهم، و الاختلاف انما هو في تعيين هذا الملاك و تطبيقه على الخارج.

الوجه الخامس: ما ذكره المحقق النائيني (قده) (1) من ان الضابط في الشبهه غير المحصوره هو عدم تمكن المكلف عاده من المخالفه القطعيه العمليه بارتكاب جميع اطراف العلم الاجمالي و ان كان قادرا على ارتكاب كل واحد منها في نفسه، و لهذا تختص الشبهه غير المحصوره بالشبهه التحريميه، و اما في الشبهه الوجوبيه، فالمكلف متمكن من المخالفه القطعيه العمليه بان يترك العمل بتمام اطرافها و ان كانت تبلغ من الكثره ما بلغت، فاذن يكون العلم الاجمالي فيها منجزا لحرمة المخالفه القطعيه العمليه، نعم لا يتمكن المكلف من الموافقه القطعيه العمليه، فيجرى عليه حكم الاضطرار الى ارتكاب بعض اطرافها، و المفروض ان الاضطرار مانع آخر عن تنجيز العلم الاجمالي غير مانعيه كون الشبهه غير محصوره، و الكلام انما هو في مانعيه هذه الشبهه لا في مانعيه الاضطرار.

ص: ٣٤٤

و قد اورد على هذا الوجه السيد الاستاذ (قده) (١) بوجه:

الاول: انه لا- ملازمه بين عدم القدره على المخالفه القطعيه العمليه و بين كون الشبهه غير محصوره، اذ كثيرا ما يتفق ذلك في الشبهه المحصوره، كما اذا علم المكلف اجمالا- بحرمة الجلوس في احد مكانين في وقت واحد او علم اجمالا- بحرمة احد الضدين كذلك، و على هذا فما ذكره (قده) ليس ضابطا كليا لتحديد الشبهه غير المحصوره.

الثاني: ان ما ذكره (قده) لا يصلح ان يكون ضابطا كليا لكون الشبهه غير محصوره، لأنه يختلف باختلاف الاشخاص و الازمان، اذ قد يكون الشخص متمكنا من المخالفه القطعيه العمليه و الآخر غير متمكن منها و هكذا، او يكون متمكنا منها في فتره زمنييه و لا يكون متمكنا منها في فتره زمنييه أخرى.

فالتتيجه، ان هذا الوجه لا يصلح ان يكون ضابطا كليا لتحديد كون الشبهه غير محصوره.

الثالث: انه (قده) ان اراد بعدم امكان ارتكاب الجميع عاده عدم امكانه دفعه واحده فكثير من الشبهات المحصوره كذلك، و ان اراد به عدم امكانه تدريجا و لو في طول السنه، فيرد عليه ان لازم ذلك عدم وجود الشبهه غير المحصوره او قلّه وجودها، اذ كثير من الشبهات التي تعد غير محصوره يمكن ارتكاب جميع اطرافها تدريجا و في طول السنه، فاذن ما ذكره (قده) لا يصلح ان يكون ضابطا للشبهه غير المحصوره هذا.

ص: ٣٤٥

و لنا تعليق على هذه الوجوه:

اما التعليق على الوجه الاول، فلأنه مبنى على جعل المحقق النائنى (قده) عدم التمكن من المخالفه القطعيه العمليه عاده ملاكا و ضابطا كليا لعدم وجوب الاحتياط فى الشبهه و جريان الاصول المؤمنه فيها، فعندئذ يرد عليه النقض بالشبهات المحصوره التى لا يتمكن المكلف من المخالفه القطعيه العمليه فيها كالمثاليين المتقدمين، و لكن من الواضح ان مراد المحقق النائنى (قده) ليس ذلك بل مراده (قده) ان عدم التمكن من المخالفه القطعيه العمليه انما يكون ضابطا لكون الشبهه غير محصوره اذا كان ناشئا عن كثره اطرافها لا- من جهه أخرى كالتضاد بين طرفى العلم الاجمالى، و على هذا فما اورده السيد الاستاذ (قده) من النقض غير وارد.

و الخلاصه ان نظر المحقق النائنى (قده) الى ان الضابط فى كون الشبهه غير محصوره بلوغ اطرافها من الكثره الى حد لا يتمكن المكلف من المخالفه القطعيه العمليه عاده، فاذا بلغت اطرافها الى هذا الحد فالشبهه غير محصوره.

و اما التعليق على الوجه الثانى، فلأن الظاهر انه (قده) اراد من الشبهه غير المحصوره الشبهه التى لا يتمكن المكلف من المخالفه القطعيه العمليه عاده بملا- ك كثره اطرافها لا- بملا- ك آخر، و هذا الضابط بطبيعته الحال يختلف باختلاف مراد المكلف، فكل مكلف اذا لم يتمكن من المخالفه القطعيه العمليه بارتكاب اطراف الشبهه من جهه كثرتها فهى شبهه غير محصوره بالنسبه اليه لا مطلقا، و على هذا فالشبهه بالاضافه الى فرد محصوره و بالاضافه الى فرد آخر غير محصوره، و هذا هو مراد المحقق النائنى (قده) اذ ليس غرضه (قده) جعل ذلك ضابطا كليا موحدًا للجميع، و لكن هذا الضابط غير صحيح.

ص: ٣٤٤

و من هنا يظهر حال الوجه الثالث من الاشكال، فان الظاهر ان مراد المحقق النائيني (قده) من عدم قدره المكلف على المخالفه القطعيه العمليه اعم من الدفعي و التدريجي، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ذكر المحقق النائيني (قده)^(١) ان وجوب الموافقه القطعيه العمليه متفرع على حرمه المخالفه القطعيه العمليه، و قد افاد في وجه ذلك ان وجوب الموافقه القطعيه العمليه متوقف على سقوط الاصول الترخيصيه في اطراف العلم الاجمالي بالتعارض، و منشأ هذا التعارض هو حرمه المخالفه القطعيه العمليه باعتبار ان جريان الاصول الترخيصيه فيها جميعا يستلزم الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه و هو قبيح، و اما اذا لم تكن المخالفه القطعيه العمليه محرمة كما في المقام و هو الشبهه غير المحصوره من جهه عدم قدره المكلف عليها، فلا مانع من جريانها في اطرافها جميعا لعدم استلزامه الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه هذا.

و الجواب اولاً، ان المحذور عند المحقق النائيني (قده) انما هو الترخيص القطعي في المخالفه و ان كان لا يستلزم المخالفه العمليه في الخارج بملاك عدم قدره عليها، و المفروض في المقام ان جريان الاصول الترخيصيه في اطراف العلم الاجمالي في الشبهات غير المحصوره جميعا يستلزم الترخيص القطعي في المخالفه و هو قبيح عنده (قده) و ان كان المكلف لا يتمكن من المخالفه في الخارج، و على هذا فما ذكره (قده) من انه لا مانع من جريان الاصول الترخيصيه في اطراف الشبهه غير المحصوره معللاً بان المكلف لا يقدر على

ص: ٣٤٧

المخالفة القطعية العمليه لا- ينسجم مع ما بنى عليه (قده) من ان المحذور انما هو فى الترخيص القطعى بالمخالفة و ان كان لا يستلزم المخالفة القطعية العمليه من جهة عدم قدره المكلف عليها كم فى المقام، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، الصحيح هو ان العقل انما يحكم بقبح الترخيص فى المخالفة القطعية العمليه فى الخارج باعتبار انه ترخيص فى تفويت حق المولى و هو حق الطاعه، و لا- يحكم بقبح الترخيص القطعى فى المخالفة مع عدم تمكن المكلف منها اذ لا ملاك لحكمه بالقبح فى هذا الفرض.

و ثانيا، ان وجوب الموافقه القطعية العمليه ليس متفرعا على حرمه المخالفة القطعية العمليه، و قد اشرنا الى ذلك موسعا فى بحث الاضطرار الى احد اطراف العلم الاجمالى، و قلنا هناك ان الاضطرار اذا كان الى احد طرفى العلم الاجمالى معينا فهو يوجب انحلال العلم الاجمالى الى علم تفصيلى بارتفاع التكليف عن الفرد المضطر اليه و شك بدوى بالنسبه الى الفرد الآخر، هذا فيما اذا كان الاضطرار قبل العلم الاجمالى او مقارنا له، و اما اذا كان متاخرا عنه، فلا يوجب انحلاله كما تقدم.

و اما اذا كان الاضطرار الى احد طرفيه لا بعينه فهو، لا يوجب انحلال العلم الاجمالى على اساس ان ما هو متعلق التكليف غير ما هو متعلق الاضطرار، نعم فى مثل ذلك لا- يكون العلم الاجمالى منجزا بالنسبه الى حرمه المخالفة القطعية العمليه، باعتبار ان المكلف مضطر الى ارتكاب احدهما و مع ذلك لا يجوز جريان الاصل الترخيصى فى الطرف الآخر.

و ان شئت قلت، ان الاضطرار اذا كان الى احد طرفى العلم الاجمالى غير المعين، فلا يوجب انحلال العلم الاجمالى لا حقيقه و لا حكما، باعتبار انه

لم يتعلق بما تعلق التكليف به حتى يكون رافعا له، غاية الامر ان المكلف المضطر مرخص في تطبيق المضطر اليه على اى فرد من فريده شاء، و هذا الترخيص ظاهرى لا- واقعى بحكم العقل لا بحكم الشرع و لهذا لا يجوز الرجوع الى الاصل المؤمن فى الفرد الآخر، و فى هذا الفرض يتمكن المكلف من المخالفه القطعيه العمليه دون الموافقه القطعيه العمليه، و لا شبهه فى ان العلم الاجمالي منجز بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه دون وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فما ذكره (قده) من ان وجوب الموافقه القطعيه العمليه متفرع على حرمة المخالفه القطعيه العمليه غير تام.

و اما اذا اضطر المكلف الى ترك احدهما لا بعينه فهو ايضا لا يوجب انحلال العلم الاجمالي لا حقيقه و لا حكما، على اساس ما عرفت من انه لم يتعلق بنفس ما تعلق التكليف به لكى يكون رافعا له، و فى مثل هذا الفرض لا- يتمكن المكلف من المخالفه القطعيه العمليه و لكنه متمكن من الموافقه القطعيه العمليه، و حينئذ يكون العلم الاجمالي منجزا لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، فلا يجوز له وقتئذ اجراء الاصل المؤمن فى الطرف الآخر.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان اطراف الشبهه اذا كثرت بحد لا يقدر المكلف من اقتحام الجميع اى المخالفه القطعيه العمليه، فبطبيعته الحال يكون مضطرا الى ترك بعضها، و حيث ان هذا الاضطرار الى غير المعين فلا- يوجب انحلال العلم الاجمالي لا حقيقه و لا حكما، و عندئذ لا محاله يكون العلم الاجمالي منجزا بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه دون حرمة المخالفه القطعيه العمليه لعدم تمكن المكلف منها، فاذن لا يكون وجوب الموافقه القطعيه العمليه هنا متفرعا على حرمة المخالفه القطعيه العمليه فما

ذكره (قده) من التفرع لا يتم هذا.

و ذكر بعض المحققين (قده) (١) وجها آخر لعدم وجوب الموافقه القطعيه العمليه فى المقام بتقريب، ان عدم وجوب الموافقه القطعيه العمليه ليس من جهه انه متفرع على حرمه المخالفه القطعيه العمليه بل من جهه ان عدم جريان الاصول المرخصه فى اطراف العلم الاجمالى انما هو لمحدور الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، و المناقضه مع الغرض اللزومى المعلوم اجمالا، هذا اذا كانت الشبهه محصوره، فانه يرجح فيها الغرض اللزومى فى كل طرف على الغرض الترخيصى فيه، على اساس ان ترجيح الغرض الترخيصى فيها على الغرض اللزومى يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه و المناقضه مع الغرض اللزومى المعلوم اجمالا، و من الواضح ان هذا ليس بعقلائى، لأن ما هو عقلائى ارتكازى هو ترجيح الغرض اللزومى المعلوم اجمالا على الغرض الترخيصى فى كل طرف من اطرافه.

و اما اذا كانت الشبهه غير محصوره، بان بلغت كثره اطرافه الى حد لا يرى العقلاء محدورا فى تقديم الاغراض الترخيصيه على الغرض اللزومى، لأن الحفاظ على الغرض اللزومى فى هذه الشبهه يستدعى رفع اليد عن الاغراض الترخيصيه الكثيره و هو غير عقلائى، و عليه فلا يبقى مانع عن شمول ادله الاصول الترخيصيه لأطرافها.

فالتنتيجه، ان اطراف العلم الاجمالى اذا بلغت من الكثره حدا لا يتمكن المكلف من المخالفه القطعيه العمليه باقتحام جميع اطرافها سقط العلم الاجمالى عن التنجيز، و عندئذ فلا مانع من جريان الاصول الترخيصيه فى اطرافها،

ص: ٣٥٠

فاذن عدم وجوب الموافقه القطعيه العمليه فى المقام انما هو من هذه الجبهه لا- من جهه التفريع على حرمه المخالفه القطعيه العمليه.

و الجواب اولاً، ما تقدم فى ضمن البحوث السالفه من ان جريان الاصول المرخصه فى الاحكام الشرعيه المشكوكه ليس مبنيًا على تقديم الاغراض الترخيبيه على الاغراض اللزوميه فى مقام التزاحم الحفظى، بل ذكرنا هناك ان منشأ جعل الاصول الترخيبيه المؤمنه فى موارد الاشتباه و الاختلاط ليس هو ترجيح الاغراض الترخيبيه الواقعيه فى مقام التزاحم الحفظى على الاغراض اللزوميه بل منشأ جعلها المصلحه العامه التسهيليه النوعيه، لأنها تقتضى جعلها و مترتبته على نفس هذه الاحكام الظاهريه الترخيبيه لا انها ثابتته فى الواقع على تفصيل تقدم فى ضمن البحوث السالفه.

و ثانياً، ان الملاكات الترخيبيه فى الواقع لا يمكن ان تزاحم الملاكات اللزوميه فى موارد الاشتباه و الاختلاط، و لو لا ملاحظه الشارع هذه المصلحه النوعيه التسهيليه التى هى غايه لجعلها، فلا وجه لتقديم الملاكات الترخيبيه على الملاكات اللزوميه فيها. الى هنا قد تبين ان الوجوه الخمسه التى ذكرت لتحديد الشبهه غير المحصوره و ضوابطها لا يرجع شىء منها الى معنى صحيح.

الوجه السادس(1): ان المعيار فى الشبهه غير المحصوره ما بلغت كثره اطرافها الى حد تضاءلت القيمه الاحتماليه لأنطباق التكليف المعلوم بالاجمال

ص: ٣٥١

على التكليف المشكوك في كل فرد من افرادها الى أن وصلت الى درجة الوهم، و في مقابل ذلك كبرت القيمه الاحتماليه لعدم انطباقه عليه في كل فرد منها الى ان وصلت الى درجة الاطمئنان، مثلا اذا فرضنا ان كثره اطراف الشبهه بلغت الالف او اكثر، و حينئذ فان كان المعلوم بالاجمال المردد بين هذه الاطراف شيئا واحدا، فبطبيعته الحال تكون نسبتته الى كل طرف من اطرافها نسبه الواحد الى الالف، و اما نسبه عدم انطباقه على كل طرف منها فهى نسبه تسعمائه و تسعه و تسعين بالالف، لأن العلم الاجمالي المتعلق بالجامع ينقسم على هذه الاحتمالات التى يبلغ عددها الالف، و من الواضح ان القيمه الاحتماليه لانطباق التكليف المعلوم بالاجمال على التكليف المحتمل فى كل طرف من اطرافها كلما تضاءلت، كبرت القيمه الاحتماليه لعدم انطباقه على التكليف المحتمل فى كل طرف منها، فاذا وصلت الاولى الى درجة الوهم كبرت الثانيه الى درجة الاطمئنان، لأن الاحتمالين اللذين فى طرفى النقيض متبادلاين فى القوه و الضعف، فكلما كبرت القيمه الاحتماليه لأحدهما تضاءلت القيمه الاحتماليه للآخر بنفس هذه الدرجه، فاذا وصلت القيمه الاحتماليه لعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافها الى درجه الاطمئنان، سقط العلم الاجمالي عن الاعتبار، فلا يكون منجزا للتكليف المعلوم بالاجمال فى كل طرف من اطرافه لوجود المانع و هو الاطمئنان، فانه حيث كان حجه يدفع لاحتمال العقوبه على التكليف المحتمل فى كل طرف منها، فاذا حصل للمكلف اطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على هذا الفرد، كان يقطع بعدم العقاب عليه.

فالنتيجه فى نهايه المطاف ان ضابط الشبهه غير المحصوره هو ما بلغت كثره اطرافها الى حد تضاءلت قيمه الاحتماليه لانطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافها بدرجه يطمئن المكلف بعدم انطباقه عليه، و الفرض ان الاطمئنان حجه يدفع احتمال العقاب على ارتكاب كل طرف منها هذا.

و قد اورد عليه المحقق العراقى (قده) (1) بوجهين:

الاول، منع الصغرى و هى حصول الاطمئنان الفعلى بعدم انطباق التكليف المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه المتعدده الكثيره بنسبه متساويه و استحاله هذا.

و قد برهن على ذلك، بان الاطمئنان الفعلى بعدم وجوب الجامع المعلوم بالاجمال فى كل من اطرافه لا- يجتمع مع العلم الاجمالى بوجوده فى بعضها، ضروره ان العلم بوجوده فى بعضها يستحيل ان يجتمع مع الاطمئنان الفعلى بعدم وجوده فى شىء من اطرافه لأن نقيض السالبه الكليه موجب جزئيه، فالاطمئنان الفعلى بعدم انطباق التكليف المعلوم بالاجمال على شىء من اطرافه بنحو السالبه الكليه لا يعقل ان يجتمع مع العلم بانطباقه على بعضها بنحو الموجبه الجزئيه، لأنها نقيض الاولى فيستحيل اجتماعهما على شىء واحد.

و الخلاصه، انه لا- يمكن ان تؤدى كثره اطراف العلم الاجمالى الى تكوين الاطمئنان الفعلى بعدم انطباق التكليف المعلوم بالاجمال على شىء

ص: ٣٥٣

من اطرافه غير المحصوره، لأنه مناقض مع العلم الوجداني بانطباقه على بعض اطرافه.

و الجواب عنه اولا بالنقض، فانه (قده) ليس بامكانه انكار وجود احتمال عدم انطباق التكليف المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه، على اساس ان ذلك ملازم لاحتمال انطباقه على كل طرف من اطرافه، و من الواضح ان الاحتمال الفعلي لعدم انطباق التكليف المعلوم بالاجمال على شىء من اطرافه بنحو السالبه الكليه لا- يمكن ان يجتمع مع العلم الاجمالي بانطباقه على بعض اطرافه بنحو الموجهه الجزئيه، لأن نقيض السالبه الكليه موجهه جزئيه فلا يمكن اجتماعهما على شىء واحد، اذ كما ان الاطمئنان الفعلي بعدم انطباق التكليف المعلوم بالاجمال على شىء من اطرافه بنحو السالبه الكليه، يستحيل ان يجتمع مع العلم الاجمالي الوجداني بانطباقه على بعضها بنحو الموجهه الجزئيه، على اساس ان نقيض السالبه الكليه موجهه جزئيه كذلك احتمال عدم انطباقه على شىء من اطرافه بنحو السالبه الكليه لا يمكن ان يجتمع مع العلم الاجمالي الوجداني بانطباقه على بعضها بنفس ذلك الملاك و هو ان نقيض السالبه الكليه موجهه جزئيه، فاذا ما هو جوابه (قده) عن الفرض الثانى هو جوابنا عن الفرض الاول.

و ثانيا بالحل، بيان ذلك: ان الاحتمالات و الاطمئنانات و الظنون و المعلومات و الجامع الاحرازات اعم من ان تكون بدرجه الاحتمال او الظن او الاطمئنان او العلم على نوعين:

النوع الاول الاحرازات المطلقة و الحره.

النوع الثانى الاحرازات المشروطه و المقيده.

اما النوع الاول، فالقاعده العامه فيه ان مجموع الاحرازات الاحتماليه مساوق للاحراز الاحتمالي لمجموع محتملاتها و متعلقاتها، مثلا احتمال قيام زيد و احتمال موت عمرو و احتمال عداله بكر و احتمال فسق خالد و هكذا احتمالات مطلقه و حره و لا علاقته و لا ارتباط بينها اصلا، و مجموع هذه الاحتمالات مساوق مع احتمال مجموع محتملاتها و متعلقاتها، اذ كما ان ضم بعض هذه الاحتمالات الى بعضها الآخر لا يكبر النسبه و لا ينقصها، لأن احتمال قيام زيد عشره فى المائه مثلا سواء ضم الى احتمال موت عمرو و عداله بكر ام لا، فان هذا الضم لا يزيد فى هذه النسبه و لا يكبرها و لا يضعفها، و هذا معنى انها احتمالات مطلقه و حره و كذلك محتملاتها، فان ضم بعضها الى بعضها الآخر لا يكبر النسبه و لا يضعفها، و هذا معنى انها محتملات حره و مطلقه و لا علاقته بينها.

و اما النوع الثانى، فهو احرازات مشروطه و مقيده يعنى انها مرتبطه بعضها مع بعضها الآخر كاحرازات الاحتماليه فى اطراف العلم الاجمالي، فانها احرازات مشروطه و مرتبطه، فاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطراف العلم الاجمالي مشروط باحتمال انطباقه على الطرف الآخر و هكذا و لا يكون مطلقا و حرا، فاذا علم المكلف بنجاسه احد الانائين:

الشرقى او الغربى، فاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على نجاسه الاناء الشرقى المحتمله بنسبه خمسين فى المائه مشروطا باحتمال انطباقه على نجاسه الاناء الغربى المحتمله بنفس النسبه، و معنى ارتباط احد هذين الاحتمالين بالاحتمال الآخر هو انه كلما تضاءلت قيمه الاحتماليه لانطباق المعلوم بالاجمال على الاناء الشرقى، كبرت قيمه الاحتماليه لانطباقه على الاناء

الغربي بنفس النسبه، فاذا فرضنا ان القيمه الاحتماليه لانطباقه على الاناء الشرقى تضاءلت بنسبه عشرين فى المائه، فبطبيعته الحال كبرت القيمه الاحتماليه لانطباقه على الاناء الغربى بنسبه ثمانين فى المائه، وهذا معنى ان هذه الاحتمالات مترابطه و متبادله فى القوه و الضعف، فاذا انعدم احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على احدهما، انقلب العلم الاجمالى علما تفصيليا، و اذا تضاءلت القيمه الاحتماليه لانطباقه على احدهما الى واحد فى المائه، كبرت القيمه الاحتماليه لانطباقه على الآخر الى تسعه و تسعين فى المائه و هكذا، و اذا كان المعلوم بالاجمال مرددا بين اطراف اربعه، كانت القيمه الاجماليه لانطباقه على احدها بنسبه الواحد فى الاربعه اى خمسه و عشرين فى المائه، و القيمه الاحتماليه لعدم انطباقه على احدها بنسبه الثلاثه فى الاربعه اى خمسه و سبعين فى المائه.

و الخلاصه ان القيمه الاحتماليه لانطباق المعلوم بالاجمال على كل فرد من افراده الاربعه فى المثال على حساب الاحتمالات بنسبه الواحد فى الاربعه، و القيمه الاحتماليه لعدم انطباقه على كل واحد من افراده على حساب الاحتمالات بنسبه الثلاثه فى الاربعه اى بنسبه خمسه و سبعين فى المائه، و هذه الاحتمالات سلبا و ايجابا احتمالات مترابطه متبادله، فاذا كبر احدها ضعف الآخر بنفس النسبه على اساس كبرى حساب الاحتمالات.

و اذا كان المعلوم بالاجمال مرددا بين عشره اطراف، فالقيمه الاحتماليه لأنطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد من اطرافه متضاءله بحساب الاحتمالات بنسبه واحد فى العشره او عشره فى المائه و فى مقابل ذلك كبرت القيمه الاحتماليه لعدم انطباقه على كل واحد منها بحساب الاحتمالات

بنسبه تسعه فى العشره او تسعين فى المائه، و النكته فى ذلك هى ان القيمه الاحتماليه فى طرف الايجاب تقسيم على العشره بحساب الاحتمالات، فاذن بطبيعه الحال تكون القيمه الاحتماليه لانطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد منها واحد فى العشره اى عشره فى المائه، و القيمه الاحتماليه فى طرف السلب تقسم على كل واحد منها بنسبه تسعه فى العشره اى تسعين فى المائه.

و بكلمه، ان المعلوم بالاجمال اذا كان مرددا بين عشره اطراف فهناك عشره احتمالات، واحد من هذه الاحتمالات صادق و مطابق للواقع و التسعه الباقيه غير مطابقه للواقع، و لهذا تضاءلت القيمه الاحتماليه لكل واحد منها بنسبه واحد فى العشره، و فى المقابل كبرت القيمه الاحتماليه لعدم انطباقه على كل واحد منها بنسبه تسعه فى العشره، و اذا تضاءلت القيمه الاحتماليه فى بعضها، كبرت بنفس النسبه فى الباقي و كذلك الحال فى الفرض الاول.

و اذا كان المعلوم بالاجمال مرددا بين مائه فرد مثلا، كانت القيمه الاحتماليه لانطباقه على كل واحد من افراد بنسبه واحد فى افراد المائه، و فى المقابل القيمه الاحتماليه لعدم انطباقه على كل واحد منها بنسبه تسعين فى المائه على حساب الاحتمالات، فاذا تضاءلت القيمه الاحتماليه للانطباق بنسبه واحد فى المائه، فبطبيعه الحال كبرت القيمه الاحتماليه لعدم الانطباق بنسبه تسعه و تسعين فى المائه بحساب الاحتمالات، فاذا كبر احتمال عدم انطباقه على كل واحد منها بنسبه تسعه و تسعين فى المائه تبدل الى الاطمئنان قهرا و اتوماتيكا، لأن هذه النسبه هى نسبه الاطمئنان، كما ان نسبه المائه فى المائه نسبه اليقين، و لكن هذا الاطمئنان ليس اطمئنانا مطلقا و حرا بل هو اطمئنان مشروط، لأنه مرتبط بالاطمئنان بالانطباق على سائر الافراد على

البدل على حساب الاحتمالات، باعتبار ان الاطمئنان بعدم الانطباق على هذا الطرف لا يستبطن الاطمئنان بعدم الانطباق عليه في عرض عدم انطباقه على الطرف الآخر، لأن معنى هذا الفرض هو بطلان بعض هذه الاحتمالات التي هي الاساس لتكوين الاطمئنان بعدم الانطباق بدرجة خاصه و هي تسعه و تسعين في المائة، و مع هذا الفرض تضاءلت النسبه بنسبه ثمانيه و تسعين في المآه على ضوء حساب الاحتمالات و هو خلف.

فالنتيجه، انه لا- يمكن ان يستبطن الاطمئنان بعدم الانطباق على هذا الطرف و الاطمئنان بعدم الانطباق على الطرف الآخر في عرضه، بداهه ان نسبه المعلوم بالاجمال الى كل واحد من اطرافه اذا كانت واحد في المآه بحساب الاحتمالات، فلا يعقل ان تكون اثنين في المآه و الا لزم الخلف.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجه، و هي ان الاشكال المذكور من المحقق العراقي (قده) مبني على نقطه خاطئه، و هي تخيل ان المراد من الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطراف الشبهه غير المحصوره اذا كانت بدرجة تؤدي الى حصول هذا الاطمئنان هو الاطمئنان المطلق و الحر، فعندئذ يلزم محذور المناقضه بين السالبه الكليه و الموجهه الجزئيه، و لكن قد عرفت انه لا- يمكن ان يكون الاطمئنان بعدم الانطباق على كل طرف من اطراف الشبهه اطمئنانا مطلقا و حرا، بان تكون جميع الاطمئنانات بعدم الانطباق بعدد اطراف الشبهه في عرض واحد بدون اى ارتباط بينها، فان هذا غير معقول في المقام على ضوء حساب الاحتمالات، ضروره ان هذا الاطمئنان اى الاطمئنان بعدم الانطباق اطمئنان مشروطا و مرتبطا، مثلا الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على هذا

الطرف مشروط بالاطمئنان بالانطباق على سائر الاطراف جميعا بنحو البديل، اذ لا يمكن فرض الانطباق على هذا الطرف و ذاك الطرف في عرض واحد لأنه خلف الفرض، اذ نسبة الانطباق على كل طرف في نفسه نسبة الواحد في المائة، و عليه فبطبيعته الحال تكون نسبة الانطباق على سائر الاطراف نسبة تسعه و تسعين في المائة و لا يمكن ان تكون اقل او اكثر، كما ان نسبة عدم الانطباق على كل طرف منها نسبة تسعه و تسعين في المائة، و بقانون حساب الاحتمالات نسبة الانطباق على سائر الاطراف جميعا بنحو البديليه نفس هذه النسبه و هي تسعه و تسعون في المائة، و لا يمكن ان تكون هذه النسبه اكبر او اصغر، و الا لزم خلف فرض ان نسبة عدم الانطباق على كل طرف بحده نسبة الواحد في المائة و هو لا يمكن.

فالتتيجه ان الاطمئنان بعدم الانطباق على كل طرف من اطراف الشبهه مشروط و مربوط بالاطمئنان بالانطباق على سائر الافراد تماما على البديل، فاذا لا يكون هذا الاطمئنان اطمئنانا مطلقا و حرا بل هو مشروط.

و اما الاشكال الثانى الذى ذكره (قده)، يرجع الى منع الكبرى بعد تسليم الصغرى، و هى وجود الاحرازات الاطمئنيه لعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه، بدعوى ان الاحرازات الاطمئنيه متعارضه فى الحجيه و المعذريه للعلم الاجمالى بكذب بعض هذه الاحرازات و عدم مطابقته للواقع، و هذا العلم الاجمالى يمنع عن جعل الحجيه لها، لأن جعلها لجميع الاحرازات الاطمئنيه لا- يمكن، لاستلزامه الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه و لبعضها المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح هذا.

و قد أجب (1) بان هذا الاشكال مبنى على الخلط بين الاحرازات الاطمثانيه المطلقه الحره و بين الاحرازات الاطمثانيه المشروطه، فلو كانت الاحرازات الاطمثانيه لعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه الكثيره احرازات اطمثانيه مطلقه حره، لزم التعارض و التكاذب بينها، على اساس العلم الاجمالي بعدم مطابقه الجميع للواقع، و الاشكال مبنى على تخيل انها مطلقه.

و لكن الامر ليس كذلك، لما تقدم من ان الاحراز الاطمثاني بعدم الانطباق على كل طرف من اطراف الشبهه، مشروط بالاحراز الاطمثاني بالانطباق على سائر الاطراف، و لا يمكن فرض الاحراز الاطمثاني بعدم الانطباق على هذا الطرف مع فرض الاحراز الاطمثاني بعدم الانطباق على الطرف الآخر فى عرض الاول، و الا لزم خلف فرض اشتراط الاحراز الاطمثاني بعدم الانطباق على كل طرف بالاحراز الاطمثاني بالانطباق على سائر الافراد جميعا على البدل بحساب الاحتمالات.

و ان شئت قلت، ان نسبه المعلوم بالاجمال الى اطرافه اذا كانت واحدا فى المائه، فبطبيعته الحال نسبه عدم انطباقه على كل طرف من اطرافه تسعه و تسعين فى المائه، و هذه النسبه مرتبطه بنسبه انطباقه على سائر افراده، فاذا كانت نسبه عدم الانطباق على كل طرف نسبه تسعه و تسعين فى المائه، فبطبيعته الحال نسبه انطباقه على سائر اطرافه بنفس هذه النسبه و هى تسعه و تسعين فى المائه و الا لزم الخلف هذا.

ص: ٣٦٠

و فى هذا الجواب اشكالان:

الاول، الاحرازات الاطمثانيه فى اطراف العلم الاجمالى فى الشبهات غير المحصوره، حيث انها مشروطه فلا يمكن ان تكون الحجيه المجعوله لها حجيه تعيينيه، لأن جعل الحجيه التعيينيه لها انما يعقل اذا كانت تلك الاحرازات الاطمثانيه مطلقه، و اما اذا كانت مشروطه كما هو المفروض، فلا يمكن جعل الحجيه التعيينيه لها، و اما الحجيه التخيرييه فهى غير معقوله، فاذا علم المكلف اجمالاً بنجاسه اناء واحد مردد بين مائه اناء، ففى مثل ذلك الاطمثان بعدم انطباق الاناء النجس المعلوم اجمالاً على الاناء الاول، مشروط بالاطمثنان على انطباقه على سائر الاناءات، فاذا كانت القيمه الاحتماليه لعدم انطباقه على الاناء الاول تسعه و تسعين فى المائه، فبطبيعته الحال تكون القيمه الاحتماليه لانطباقه على سائر افراده نفس تلك القيمه و هى تسعه و تسعون فى المائه بحساب الاحتمالات، و الاطمثنان بعدم انطباقه على الاناء الثانى مشروط بالاطمثنان بانطباقه على سائر افراده منها الاناء الاول، و لا يمكن افتراض عدم انطباقه على الاناء الاول فى فرض عدم انطباقه على الاناء الثانى و بالعكس، اذ لازم هذا الافتراض هو ان القيمه الاحتماليه لعدم الانطباق قد تضاءلت بدرجه واحده اى تضاءلت من نسبه تسعه و تسعين فى المائه الى نسبه ثمانيه و تسعين فى المائه، و هذا خلف فرض ان نسبه المعلوم بالاجمال الى اطرافه المائه نسبه الواحد فى المائه لا الاثنين فى المائه، و على ضوء هذا الفرض تكون نسبه المعلوم بالاجمال الى اطرافه المائه نسبه الاثنين فى المائه لا الواحد فيها، و هذا الاطمثنان اى الاطمثنان بعدم الانطباق انما نشأ من حساب الاحتمالات، حيث ان احتمالات الانطباق على سائر

ص: ٣٤١

الاطراف جميعا ينفى الانطباق على هذا الطرف، كما ان الاطمئنان بالانطباق على سائر الاطراف يكون الاطمئنان بعدم الانطباق على هذا الطرف.

و الخلاصه، ان الافتراض المذكور مضافا الى انه خلف الفرض، يستلزم بطلان بعض احتمالات الانطباق، لأنها كانت بنسبه تسعه و تسعين فى المائه، و مع هذا الافتراض تضاءلت الى نسبه ثمانيه و تسعين فى المائه و هذا خلف، فاذا الاطمئنان بعدم الانطباق على كل طرف مشروط بالاطمئنان بالانطباق على سائر الافراد، و لهذا يكون اطمئنانا على نحو البدل، و عليه فالحجيه المجعوله له لا- محاله تكون تخيرييه، و الحجيه التخييرييه غير معقوله الا- ان يكون المراد منها الحجيه المشروطه على تفصيل ياتى فى باب التعادل و الترجيح، و نتيجه ذلك عدم حجيه الاطمئنان المذكور.

الثانى، مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الحجيه التخييرييه ممكنه، الا- ان نتيجهها جواز اقتحام بعض اطراف الشبهه غير المحصوره لا جميعها، و ان شئت قلت، ان نتيجه هذه الحجيه ليست الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه بل هى الترخيص فى المخالفه الاحتماليه، فاذا ان يكون العلم الاجمالي فى الشبهه غير المحصوره منجزا بالنسبه الى المخالفه القطعيه العمليه، و لا يكون منجزا بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فالنتيجه ان حجيه هذا الاطمئنان تقتضى جواز شرب اناء واحد من مائه اناء، غايه الامر انه مخير فى شرب هذا الاناء او ذاك الاناء و هكذا.

و لناخذ بالنظر الى كلا الاشكالين:

اما الاشكال الاول - و هو ان جعل الحجيه التخييرييه غير معقول - فيندفع بما ذكرناه فى مبحث التعادل و الترجيح من انه لا مانع من جعل الحجيه

التخيرييه للخبرين المتعارضين لا ثبوتا و لا اثباتا و تفصيل الكلام هناك.

و على هذا فلا- مانع من ان تكون حجيه الاطمئنانات المشروطه بعدم الانطباق حجيه تخيرييه ثبوتا، و اما اثباتا فالسيره العقلانيه القائمه على حجيه الاطمئنانات تشمل المقام ايضا، و تدل على حجيه تلك الاطمئنانات المشروطه على البدل و بنحو الحجيه التخيرييه.

و اما الاشكال الثاني، فقد اجيب عنه (1) بان العلم الاجمالي انما ينجز التكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعي، لأنه انما ينجز ما تعلق به مباشره، و اما التكليف المتعلق بخصوص الفرد بحده الفردي، فلا يكون منجزا بالعلم الاجمالي لعدم تعلقه به، فالمنجز له هو احتمالاه، و حيث ان الاطمئنانات قام على خلاف هذا الاحتمال، فلا يكون مؤثرا باعتبار ان الاطمئنانات مؤمن هذا.

و للنظر في هذا الجواب مجال، بتقريب ان الاطمئنانات بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه في الشبهه غير المحصوره، حيث انها اطمئنانات مشروطه و بدليه، فبطبيعته الحال تكون حجيتها مشروطه و بدليه و لا يمكن ان تكون مطلقه، ضروره انه لا- يمكن اجتماع هذه الاطمئنانات في عرض واحد و الا- لكانت مطلقه لا مشروطه و هذا خلف، و لهذا لا يؤدي اجتماع هذه الاطمئنانات المشروطه الى اجتماع مجموع متعلقاتها و انما يؤدي الى اجتماعها مشروطه، لأن الاحتمالات اذا كانت مشروطه فالمحتملات ايضا كذلك، و اما لو كانت مطلقه حره، كانت محتملاتها ايضا كذلك، و اما في المثال، فاذا كانت الاطمئنانات مشروطه فمتعلقاتها ايضا مشروطه و لا يعقل ان تكون مطلقه.

ص: ٣٤٣

و من هنا لا- تكاذب و لا- تعارض بين هذه الاطمئنانات المشروطه، و لا- مانع من جعل الحجيه المشروطه لها و هي الحجيه التخيرييه البديله.

و على هذا فحيث ان الاطمئنان بعدم الانطباق موجود فى كل فرد فى نفسه و بقطع النظر عن اجتماعه مع فرد آخر فيكون هذا الاطمئنان حجه.

و لكن على اثر حجيه هذا الاطمئنان، هل يجوز اقتحام اطراف الشبهه جميعا او لا، فيه وجهان بل قولان: فالمعروف و المشهور بين الاصحاب هو القول الاول، بدعوى ان العلم الاجمالى لا- يكون منجزا للتكليف المعلوم بالاجمال فى الشبهات غير المحصوره، و لهذا لا- مانع من اقتحام جميع اطرافها و لا- يلزم من ذلك محذور المناقضه بين الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه و بين التكليف المعلوم بالاجمال، لأن التكليف المعلوم بالاجمال اذا لم يكن منجزا، فلا محذور فى مخالفته هذا.

و الصحيح هو القول الثانى، اذ لا مانع من كون العلم الاجمالى فى المقام منجزا، لأن كثره الاطراف فى نفسها لا تصلح ان تكون مانعه عن تنجيزه، اذ تنجيزه يدور مدار توفر اركانه و شروطه و هي متوفره فى المقام، لأنه تعلق بجامع التكليف الفعلى القابل للتنجز على كل تقدير، و دليل الاصل المؤمن يشمل كل طرف من اطرافه فى نفسه، غايه الامر انه يسقط من جهه المعارضه، هذا بناء على ان لدليل الاصل المؤمن اطلاقا و باطلاقه يشمل اطراف العلم الاجمالى، و اما بناء على ما استظهرناه من انه لا اطلاق له بالنسبه الى اطراف العلم الاجمالى، فلا شبهه فى تنجيزه.

و دعوى، انه لا- مانع من الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، لأن حجيه الاطمئنان بعدم الانطباق معناها ان ما يقابله من الاحتمال الموهوم

ليس منجزاً، و في المثال المتقدم احتمال نجاسه الاناء في مقابل الاطمئنان بعدم نجاسته لا يكون مؤثراً و وجوده كالعدم لا قيمه له.

مدفوعه، اما اولاً- فكما ان الاطمئنان بعدم الانطباق على هذا الفرد حجه ببناء العقلاء، فكذلك الاطمئنان بالانطباق على سائر الافراد، فانه يمنع عن ارتكاب الافراد الباقية جميعاً.

و ثانياً، ان ما يترتب على هذا الاطمئنان هو جواز اقتحام طرف واحد و هو الطرف الذى قام الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال عليه، و اما اقتحام سائر الاطراف فهو بلا حجه و مبرر، اذ لا اطمئنان على عدم الانطباق عليها، مثلاً اذا اقتحم فرداً من المائه، فالقيمه الاحتماليه لعدم شرب النجس تسعه و تسعين فى المائه و القيمه الاحتماليه لشرب النجس واحد فى المائه، و اذا اقتحم فردان من المائه، فالقيمه الاحتماليه لعدم شرب النجس ثمانيه و تسعين فى المائه و القيمه الاحتماليه لشرب النجس اثنان فى المائه، و اذا اقتحم ثلاثه افراد منها تضاءلت القيمه الاحتماليه لعدم شرب النجس الى سبعة و تسعين فى المائه، و كبرت القيمه الاحتماليه لشرب النجس ثلاثه فى المائه، و اذا اقتحم افراداً عديده منها، فانه بذلك يواجه احتمالاً اكبر لشرب النجس و لا يقابله الاطمئنان بعدم شرب النجس على ضوء حساب الاحتمالات، و على هذا فلا يجوز اقتحام جميع اطراف الشبهه غير المحصوره، لأن فيه مخالفه قطعيه عمليه و لا يمكن الترخيص فيها، لأن العلم الاجمالى فيها منجز لتوفر تمام اركان و شروط تنجيزه، و مجرد كثره الاطراف لا تكون مانعه عنه، لأن عدم كثره اطرافه ليس من شروط و اركان تنجيزه، و اما الاطمئنان فحيث انه مشروط، فهو انما يكون مؤمناً عن شرب واحد من اطرافها على

البدل لا- اكثر، و لا- يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي بالنسبه الى المخالفه القطعيه العمليه و انما يمنع عن وجوب الموافقه القطعيه العمليه.

و دعوى، ان العقلاء لا يرون محذورا فى تقديم الاغراض الترخيصيه على الغرض اللزومى المعلوم فى المقام اجمالا.

مدفوعه، لأن هذه الدعوى بعيدة عن مرتكزاتهم العقلانيه، كيف انهم يرون عدم المحذور فيه مع اهتمام الشارع بالحفاظ على الغرض اللزومى المعلوم اجمالا و عدم جواز تفويته و انه لا قيمه للاغراض الترخيصيه عند الشارع و لا عند العقلاء.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هى ان هذا الوجه ايضا غير تام و لا يمكن تحديد الشبهه غير المحصوره بذلك، فاذن حال هذا الوجه حال الوجوه السابقه و ان كان يختلف عنها فى كونه وجهها فنيا عميقا.

تحصل مما ذكرناه، انه ليس للشبهه غير المحصوره ضابط كلى محدد، فاذن لا وجه لهذا التقسيم اى تقسيم الشبهه الى محصوره و غير محصوره و تنجيز العلم الاجمالي فى الاولى دون الثانيه، فالصحيح ان العلم الاجمالي منجز اذا كانت اركان تنجيزه و شروطه متوفره و المانع غير موجود، سواء اكانت الشبهه محصوره ام غير محصوره.

هذا تمام الكلام فى المرحله الاولى و هى مرحله تحديد الشبهه غير المحصوره و جعل الضابط لها.

و اما الكلام فى المرحله الثانيه: فيقع فى الوجوه التى استدل بها على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه غير المحصوره.

الوجه الاول: ما ذكره المحقق النائيني (قده) (١) من ان الشبهه غير المحصوره هى ما بلغت كثره اطرافها الى حد لا- يتمكن المكلف من المخالفه القطعيه العمليه لخروج بعض اطرافها عن دائره قدره المكلف، و من الواضح ان المكلف اذا لم يكن قادرا عليها، فلا- يكون العلم الاجمالي منجزا لها و لا- لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، باعتبارانه متفرع على حرمه المخالفه القطعيه العمليه.

و الجواب: اما اولاً، فلما تقدم من ان وجوب الموافقه القطعيه العمليه ليس متفرعا على حرمه المخالفه القطعيه العمليه.

و ثانياً، ان مدرسه المحقق النائيني (قده) بنت على ان الترخيص القطعى فى مخالفه الواقع قبيح و ان كان لا يتمكن المكلف من مخالفته، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان جريان الاصول المؤمنه فى اطراف الشبهه غير المحصوره، ترخيص قطعى فى المخالفه و هو قبيح و ان لم يكن المكلف قادرا على المخالفه القطعيه العمليه.

و على هذا الاساس، فلا- يجوز جريان الاصول المؤمنه فى اطراف الشبهه غير المحصوره لدى مدرسه المحقق النائيني (قده)، لاستلزامه الترخيص القطعى فى المخالفه و هو قبيح و ان كان المكلف لا يقدر عليها فى الخارج هذا.

و لكن تقدم ان العقل انما يحكم بقبح المخالفه القطعيه العمليه للمولى، لأنها تفويت لحقه و هو حق الطاعه و تعدى عليه، و اما الترخيص القطعى فى المخالفه مع عدم تمكن المكلف منها فى الخارج، فلا يحكم العقل بقبحه، اذ ليس فيه تفويت لحق المولى حتى يكون قبيحا.

ص: ٣٦٧

و بكلمه، ان كثره اطراف العلم الاجمالي اذا بلغت حدا تؤدي الى خروج بعض اطرافه عن قدره المكلف، فمع ذلك لا يجوز الرجوع الى الاصول المؤمونه فيها، لا من جهه انها تستلزم الترخيص القطعي فى المخالفه، بل من جهه ان العلم الاجمالي منجز بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فلنا دعويان:

الاولى، ان الترخيص القطعي فى المخالفه اذا لم يقدر المكلف عليها، فلا يكون قبيحا و لا محذور فيه.

الثانيه، ان خروج بعض اطراف الشبهه عن دائره قدره المكلف عباره اخرى عن اضطرار المكلف الى اقتحامه، و حيث ان هذا الاضطرار الى غير المعين، فلا يوجب انحلال العلم الاجمالي لا حقيقه و لا حكما.

اما الدعوى الاولى، فلأن ما هو قبيح بحكم العقل هو معصيه المولى و تفويت حقه و هو حق الطاعه، و اما قبح الترخيص فيه فانما هو بالعرض اى بواسطه قبح المعصيه لا بالذات، و على هذا فاذا لم يكن المكلف قادرا على مخالفه المولى و تفويت حقه خارجا، فلا يكون الترخيص فيها قبيحا لأن قبحه ليس ذاتيا.

فالتتيجه، ان القبيح انما هو الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه لا الترخيص القطعي فيها مع عدم قدره المكلف على المخالفه و المعصيه فى الخارج.

و اما الدعوى الثانيه، فقد تقدم مفصلا ان الاضطرار الى احد اطراف العلم الاجمالي اذا كان الى غير المعين، فلا يوجب سقوط العلم الاجمالي لا حقيقه و لا حكما، و عندئذ فلا يمكن جريان الاصول المؤمونه فى اطرافه، لأن جريانها فى الجميع يستلزم المخالفه القطعيه العمليه، و جريانها فى كل واحد

منها في نفسه معارض بجريانها في الآخر كذلك و تسقط حينئذ من جهه المعارضه، و اما جريانها في بعضها المعين دون الآخر، فهو ترجيح من غير مرجح، و لهذا تسقط الاصول المؤمنه في اطرافه كلا و بعضا، فالنتيجه ان هذا الوجه غير تام.

الوجه الثاني(1): ان عدم وجوب الاحتياط في الشبهه غير المحصوره انما هو من جهه انه يوجب العسر و الحرج، و المفروض انه رافع للتكليف المعلوم بالاجمال و معه يسقط العلم الاجمالي.

و الجواب: عنه قد تقدم في مستهل البحث، ان محل الكلام في المسأله انما هو في عدم وجوب الاحتياط في الشبهه غير المحصوره بما هي شبهه غير محصوره، لا من جهه طرو عنوان آخر عليها كالعسر او الحرج او الضرر او خروج بعض اطرافها عن محل الابتلاء او الاضطرار الى بعض اطرافها المعين، فان طرو هذه العناوين على الشبهه و ان كان يؤدي الى سقوط العلم الاجمالي الا انه خارج عن محل الكلام، هذا اضافه الى انه لا فرق من هذه الناحيه بين الشبهه المحصوره و غير المحصوره، فان طرو هذه العناوين عليها ايضا رافع للتكليف و موجب لسقوط العلم الاجمالي، فالنتيجه ان هذا الوجه خارج عن محل الكلام.

الوجه الثالث(2): الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في الشبهات غير المحصوره.

ص: ٣٦٩

١- (١) - رسائل ج ٢ ص ٥٢٥

٢- (٢) - رسائل ج ٢ ص ٥٢٥

و الجواب: اولاً انه لا اجماع بين الاصحاب على ذلك، نعم هو مشهور بينهم و لكن الشهره الفتوائيه لا تكون حجه و لا اثر لها.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ثبوت الاجماع و التسالم بين الاصحاب، و لكنه بين اصحابنا المتأخرين لا بين القدماء و لا طريق لنا الى احراز ثبوته بينهم، لأن ثبوت الاجماع بين المتأخرين لا يكشف عن ثبوته بين المتقدمين فضلاً عن ثبوته في زمن المعصومين (عليهم السلام).

و ثالثاً لو سلمنا ثبوت هذا الاجماع بين المتأخرين و المتقدمين معاً الا انه ليس اجماعاً تعبدياً، لأن بعضهم ذهب الى عدم وجوب الاحتياط من جهه شمول ادله الاصول المؤمنه لاطراف الشبهه غير المحصوره، و الآخر ذهب الى ان وجوب الاحتياط حرجي و الثالث الى خروج بعض اطرافها عن محل الابتلاء او محل القدره و هكذا، فاذن ليس الاجماع هنا اجماعاً تعبدياً حتى يكون كاشفاً عن ثبوته في زمن المعصومين (عليهم السلام).

و رابعاً، لو سلمنا ان هذا الاجماع تعبدى حتى عند القدماء، الا انه لا طريق لنا الى انه وصل اليهم من زمن المعصومين (عليهم السلام) يدا بيد و طبقه بعد طبقه.

فالتتيجه ان هذه الوجوه جميعاً غير تامه.

الى هنا قد تبين انه لا دليل على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه غير المحصوره و سقوط العلم الاجمالى عن التنجيز فيها.

ينبغى التذكير على امور:

الامر الاول: ان نتيجه هذه الوجوه التى استدل بها على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه غير المحصوره تختلف باختلافها.

بيان ذلك: ان الدليل على عدم وجوب الاحتياط فيها ان كان الاجماع و التسالم، فحيث انه دليل لبي فلا بد من الاقتصار على المقدار المتيقن منه، و المقدار المتيقن هو جواز ارتكاب بعض اطراف الشبهه غير المحصوره لا- جميع اطرافها، لأنه يستلزم المخالفه القطعيه العمليه، و لا نحرز ثبوت الاجماع و التسالم من الاصحاب على جواز ارتكاب جميع الاطراف المستلزم للمخالفه القطعيه العمليه.

و ان كان الدليل على ذلك قاعده لا ضرر او لا حرج، كان مقتضاه جواز اقتحام اطرافها بمقدار يدفع به الضرر او الحرج لا اكثر، مع ان المشهور بين الاصحاب عدم وجوب الاحتياط فى اطراف الشبهه غير المحصوره مطلقا، هذا اضافه الى ما عرفت من ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام، لأن الاحتياط اذا كان حرجيا فهو غير واجب سواء اكان فى الشبهه غير المحصوره ام فى الشبهه المحصوره.

و ان كان الدليل على ذلك ما ذكره بعض المحققين (قده) من ان العقلاء فى الشبهات غير المحصوره لا يرون محذورا فى تقديم الاغراض الترخيصيه على الغرض اللزومى المعلوم اجمالا، فمقتضاه جواز ارتكاب اطراف الشبهه و ان استلزم مخالفه الواقع جزما الا انه لا محذور فيه، حيث ان العلم الاجمالى ساقط فلا يكون منجزا هذا.

و لكن تقدم انه لم يثبت لدى العقلاء و لا عند الشرع تقديم الاغراض الترخيصيه على الغرض اللزومى المعلوم اجمالا بل الامر بالعكس تماما، لأهتمام العقلاء و الشرع بالغرض اللزومى و لا سيما اذا كان معلوما و لو اجمالا و الحفاظ عليه.

و ان كان الدليل عليه الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه مشروطا بالانطباق على سائر اطرافه بحساب الاحتمالات، فمقتضاه ايضا جواز ارتكاب جميع اطراف الشبهه غير المحصوره، بتقريب ان هذا الاطمئنان كما تقدم اطمئنان مشروط و ثابت لكل طرف بنحو البدليه، و على هذا فاذا علم اجمالا بنجاسه اناء واحد مردد بين مائه اناء و اراد المكلف شرب الاناء الاول، فلا مانع منه من جهه الاطمئنان بعدم نجاسته، باعتبار ان احتمال نجاسته واحد في المائه و احتمال عدم نجاسته تسعه و تسعين في المائه، و كذلك الحال في شرب الاناء الثانى و الثالث، و حيث ان القيمه الاحتماليه لعدم الانطباق قد تضألت في شرب الاناء الثانى و الثالث الى ان زال هذا الاطمئنان و هو الاطمئنان بعدم الانطباق، على اساس ان منشأه قد زال و هو الاطمئنان بالانطباق على سائر الاطراف بنحو البدليه، و كذلك زال العلم الاجمالى بالنجاسه و انحل، و حينئذ فلا مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن فيها، و هذا معنى جواز ارتكاب جميع اطرافها هذا.

و لكن لا يمكن المساعده عليه، لأن المانع عن تنجيز العلم الاجمالى انما هو الاطمئنان بعدم الانطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه على البدل، و على هذا فالمكلف يطمئن بعدم انطباقه على هذا الفرد فيشر به استنادا الى الاطمئنان بانه ليس بنجس، و فرضنا ان الامر كذلك فى ارتكاب الفرد الثانى، و اذا زاد تضألت القيمه الاجماليه لعدم الانطباق عن درجه الاطمئنان الى ما دونه، فاذا زال الاطمئنان، زال المانع عن تنجيز العلم الاجمالى.

و دعوى ان العلم الاجمالي قد زال بارتكاب بعض اطرافه، لاحتمال ان المعلوم بالاجمال فيه دون سائر الافراد.

مدفوعه بان ارتكاب البعض لا يوجب زواله عن الجامع، لأن العلم الاجمالي متقوم بتعلقه بالجامع الانتزاعي، فطالما يكون العلم به موجودا فانه غير منحل، و انحلاله انما هو بزواله عنه و انقلابه الى الفرد، و من الواضح ان ارتكاب بعض الاطراف لا يوجب انحلاله و زواله عن الجامع و لا تأثير له فيه، غايه الامر بعد الارتكاب يكون الجامع مرددا بين ما ارتكبه من الافراد و بين الافراد الباقية.

و بكلمه، ان الاطمئنان بعدم الانطباق ليس على طرف معين من اطراف العلم الاجمالي حتى يوجب انحلاله كالاضطراب الى المعين و كالاماره المعتمده التي قامت على بعض اطرافه المعين، فانها توجب انحلاله حكما بل هو كالاضطراب الى غير المعين، باعتبار ان الاطمئنان بعدم الانطباق، اطمئنان مشروط لكل طرف من اطرافه و بنحو البدليه، و تطبيقه على طرف دون آخر انما هو بيد المكلف، و الا- فالاطمئنان ليس قائما على هذا الطرف بالخصوص او ذاك الطرف، باعتبار انه اطمئنان مشروط لا مطلق و لهذا لا يوجب انحلال العلم الاجمالي، فاذن يكون العلم الاجمالي منجزا لوجوب الموافقه القطعيه العمليه.

فالنتيجه، ان هذا الاطمئنان حيث انه مشروط و بدلي، فلا يوجب انحلال العلم الاجمالي، و حاله من هذه الناحيه حال الاضطراب الى غير المعين.

هذا اضافه الى ان هذا الاطمئنان ناشىء من الاطمئنان بانطباق التكليف المعلوم بالاجمال على سائر الافراد على البديل بحساب الاحتمالات، و على هذا فلا يجوز اقتحام سائر الافراد، على اساس ان الاطمئنان

بالانطباق حجه و يوجب تنجيز التكليف المردد بين سائر الافراد، و انما يجوز للمكلف اقتحام فرد واحد منها على ضوء الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال عليه دون الاكثر، لأن اقتحامه يخالف الاطمئنان بالانطباق على سائر الافراد.

فالتتيجه ان هذا الدليل ايضا غير تام.

الامر الثانى: ان الشبهه غير المحصوره، هل تختص بالشبهه التحريميه او تعم الشبهه الوجوبيه ايضا، فيه قولان:

فذهب المحقق النائى (قده) (1) الى القول الاول و هو الاختصاص، على اساس ما ذكره (قده) من الضابط لتحديد الشبهه غير المحصوره و هو بلوغ اطرافها من الكثره الى حد لا يتمكن المكلف من المخالفه القطعيه العمليه، و هذا الضابط لا ينطبق الا على الشبهه التحريميه، باعتبار ان الشبهه الوجوبيه مهما كثر اطرافها، كان المكلف قادرا على المخالفه القطعيه العمليه.

و اما اذا كان مدرك عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه غير المحصوره الاجماع و التسالم، فلا تختص الشبهه غير المحصوره بالشبهه التحريميه بل تعم الشبهه الوجوبيه ايضا، لأن الشبهه اذا بلغت كثره اطرافها الى غير المحصوره فهى شبهه غير محصوره، فلا يجب الاحتياط فيها بلا فرق بين ان تكون الشبهه تحريميه او وجوبيه، غايه الامر حيث ان الدليل لى، فلا يكون حجه الا فى المقدار المتيقن و هو جواز المخالفه الاحتماليه دون المخالفه القطعيه العمليه، و لا- فرق من هذه الناحيه بين الشبهتين هما التحريميه و الوجوبيه.

ص: ٣٧٤

و ان كان مدركه قاعده لا ضرر او لا حرج، فالامر ايضا كذلك، لأن جريان هذه القاعده تدور مدار موضوعها وجودا و عدما، بلا فرق بين ان يتحقق موضوعها فى الشبهه غير المحصوره الوجوبيه او التحريميه.

و ان كان مدركه الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه بنحو الاشتراط و البدليه، فايضا لا فرق بين كون الشبهه غير المحصوره تحريميه او وجوبيه، فان الواجب اذا كان مرددا بين مائه فرد، فبطبيعته الحال كان المكلف يطمئن بعدم انطباقه على كل فرد من افراده مشروطا و على البدل، و لهذا لا فرق من هذه الناحيه بين قسمى الشبهه.

فالتتيجه، انه لا- وجه لتخصيص الشبهه غير المحصوره بالشبهه التحريميه، و من هنا كان على المحقق النائنى (قده) ان يفسر الشبهه غير المحصوره اذا كانت تحريميه بما لا- يتمكن من المخالفه القطعيه العمليه، و اذا كانت وجوبيه بما لا- يتمكن من الموافقه القطعيه العمليه.

الى هنا قد تبين انه ليس للشبهه غير المحصوره تعريف محدد و ضابط معين، كما انه لا دليل على عدم وجوب الاحتياط فيها و سقوط العلم الاجمالى عن التنجيز.

الامر الثالث: ان المعلوم بالاجمال اذا كان مرددا بين كثير فى كثير تسمى ذلك بشبهه الكثير فى الكثير، كما اذا علم المكلف اجمالا بنجاسه خمسه و عشرين اناء فى مائه اناء مثلا او مائه اناء فى الف و هكذا، فهل هذه الشبهه من الشبهه غير المحصوره او من المحصوره.

و الجواب، انه بناء على ما ذكره المحقق النائيني (قده) (1) من الضابط للشبهه غير المحصوره و هو عدم تمكن المكلف من المخالفه القطعيه العمليه، يدور كون هذه الشبهه من الشبهه غير المحصوره مدار وجوب هذا الضابط، و هو ان المكلف اذا لم يتمكن من المخالفه القطعيه العمليه فيها فهي من الشبهه غير المحصوره، و ان كان متمكنا من المخالفه القطعيه العمليه فهي من الشبهه المحصوره، كما اذا فرضنا انه متمكن من اقتحام سته و سبعين اناء، فانه اذا اقتحم هذا العدد، تيقن انه ارتكب النجس و لو فى اناء واحد، و اما اذا لم يتمكن من المخالفه القطعيه العمليه و لو بارتكاب سته و سبعين اناء، فهي من الشبهه غير المحصوره هذا.

فالصحيح، انه لا ريب فى ان هذه الشبهه من الشبهه المحصوره و يكون العلم الاجمالى فيها منجزا، لأن نسبه الاناء النجس الى الاناء الطاهر فيها نسبه واحده فى الاربعه، فاذا شرب المكلف اربعه اناء من هذه الآنيه، فقد يحصل العلم او الاطمئنان بشرب النجس، و قد يحصل العلم او الاطمئنان بشرب اكثر من اربعه اناء، و اما ان العلم بشرب النجس لا يحصل الا بارتكاب سته و سبعين اناء من هذه الآنيه مبنى على المصادفه و هى لا تدوم.

و اما اذا كان المدرك الاجماع او قاعده لا ضرر او لا حرج او الاطمئنان بعدم الانطباق، فهي من الشبهه المحصوره كما هو ظاهر.

ص: ٣٧٦

نتيجه هذا التنبيه عده نقاط

النقطه الاولى: ان الشبهه بعنوان غير المحصوره لم ترد في شىء من الروايات حتى ننظر الى مفهومها سعه و ضيقا، و من هنا ننظر الى عامل كثره اطراف العلم الاجمالى، و هل هو منشأ لسقوط العلم الاجمالى عن التنجيز و عدم وجوب الاحتياط بما هو او لا، و الكلام فى المسأله انما هو فى ذلك، و اما اذا كان الموجب لسقوطه عن التنجيز عنوان آخر كالاضرار او الحرج او الضرر او غير ذلك، فهو خارج عن محل الكلام.

النقطه الثانيه: قد ذكروا للشبهه غير المحصوره عده ضوابط، منها ما يكون عده معسورا.

و فيه ان هذا لا يصلح ان يكون ضابطا لعدم تنجيز العلم الاجمالى.

و منها ما ذكره شيخنا الانصارى (قده) من ان الضابط لها هو كون كثره اطرافها بلغت حدا يكون احتمال وجود التكليف فى كل طرف من اطرافها موهوما بحيث لا يصلح ان يكون منجزا و لا يعتنى به العقلاء.

و لكن تقدم انه غير تام، لأن الاحتمال مهما كان ضعيفا، فهو منجز بواسطة العلم الاجمالى، هذا اضافه الى ان متعلق العلم الاجمالى، الفرد دون الجامع، لأنه مأخوذ بعنوان الاشاره الى ما هو متعلقه، فاذن يكون المنجز العلم الاجمالى مباشره، و لا فرق فى ذلك بين القول بالقتضاء و القول بالعليه.

النقطه الثالثه: ان الضابط فى كون الشبهه غير محصوره هو ما بلغت كثره اطرافها الى حد تكون موافقتها القطعيه العمليه عسيره او حرجيه، و قد تقدم ان هذا خارج عن محل الكلام، و ما قيل من ان الضابط لها انما هو

بالصدق العرفي، فلا يرجع الى معنى محصل.

النقطه الرابعه: ان الضابط في كون الشبهه غير محصوره، هو عدم تمكن المكلف من المخالفه القطعيه العمليه و معه لا- يكون العلم الاجمالي منجزا لها، و حيث ان وجوب الموافقه القطعيه العمليه مترتب عليها، فلا- يكون العلم الاجمالي منجزا لوجوبها ايضا، و تقدمت المناقشه في هذا الضابط فراجع.

النقطه الخامسه: ان ما ذكره بعض المحققين (قده) من ان عدم وجوب الموافقه القطعيه العمليه ليس من جهه انه متفرع على حرمه المخالفه القطعيه العمليه، بل من جهه ان الشبهه اذا كانت محصوره، لم تجر الاصول المرخصه في اطرافه، لاستتزام ذلك الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه، و اما اذا كانت الشبهه غير محصوره، فلا- يرى العقلاء محذورا في تقديم الاغراض الترخيصيه على الاغراض الزوميه، لا يمكن المساعده عليه كما تقدم.

النقطه السادسه: ذكر بعض المحققين (قده) ان المعيار في الشبهه غير المحصوره، هو ما بلغت كثره اطرافها حدا تتضاءل عنده القيمه الاحتماليه لانطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه الى درجه الوهم، و في مقابل ذلك تكبر القيمه الاحتماليه لعدم انطباقه على كل طرف منها على البديل الى درجه الاطمئنان على ضوء حساب الاحتمالات، و منشأ هذا الاطمئنان اى الاطمئنان بعدم الانطباق على هذا الطرف هو احتمالات الانطباق على سائر الاطراف جميعا، و مجموع هذه الاحتمالات تبلغ درجه الاطمئنان، فاذن الاطمئنان بعدم الانطباق منشأؤه الاطمئنان بالانطباق على سائر الاطراف هذا.

و ناقش فيه بعض المحققين (قده) و لكن المناقشه غير وارده فراجع.

النقطه السابعه: ان الاطمئنانات فى اطراف الشبهه غير المحصوره اطمئنانات مشروطه لا مطلقه حره، لأن الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف مشروط بالاطمئنان بالانطباق على سائر الاطراف، فيكون هذا الاطمئنان ثابتا لكل طرف بنحو البديله، و لهذا يكون هنا اطمئنان واحد على البدل ناشىء من الاطمئنان بالانطباق على سائر الاطراف كذلك.

النقطه الثامنه: ان حجيه هذا الاطمئنان لا يمكن ان تكون تعيينيه بل هى تخييريه، و لا مانع من الحجيه التخيرييه ثبوتا و اثباتا، و نتيجه هذه الحجيه التخيرييه جواز اقتحام طرف واحد او طرفين اذا فرضنا ان الاطمئنان بعدم الانطباق موجود، و اما اذا اراد اقتحاما ثالثا و رابعا و هكذا، زال هذا الاطمئنان بحساب الاحتمالات.

النقطه التاسعه: ان هذا الاطمئنان المشروط كالاضرار الى احد اطراف العلم الاجمالى غير المعين، فكما ان هذا الاضرار لا يوجب انحلال العلم الاجمالى فكذلك الاطمئنان المذكور المشروط، فاذن يكون العلم الاجمالى منجزا بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه.

النقطه العاشره: انه ليس للشبهه غير المحصوره فى مقابل الشبهه المحصوره ضابط كلى محدد سعه او ضيقا، و ما ذكر من الضوابط لها لا يتم شىء منها.

النقطه الحاديه عشر: المشهور عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه غير المحصوره، و قد استدل عليه بوجوه:

الاول ما ذكره المحقق النائنى (قده) من ان اطرافها اذا بلغت من الكثره بحيث لا يتمكن من المخالفه القطعيه العمليه، فلا يكون العلم الاجمالى منجزا الا بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه العمليه، و لا بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، باعتبار انه متفرع عليها.

و فيه ما تقدم من ان وجوب الموافقه القطعيه العمليه لا يكون متفرعا على حرمه المخالفه القطعيه العمليه، و عليه فلا مانع من ان يكون العلم الاجمالى منجزا له على تفصيل تقدم.

و هنا وجوه آخر لعدم وجوب الاحتياط فيها و لكنها جميعا واضحه البطلان.

النقطه الثانيه عشر: ان نتيجه الوجوه التى استدلت بها على عدم وجوب الاحتياط تختلف باختلاف تلك الوجوه، فان كان الدليل عليه الاجماع، فلا بد من الاخذ بالمقدار المتيقن، و ان كان الدليل عليه قاعده لا حرج و لا ضرر، فالمرفوع خصوص وجوب الاحتياط الذى يستلزم الضرر او الحرج لا- مطلقا، و ان كان الدليل عليه هو ان العقلاء لا يرون محذورا فى تقديم الاغراض الترخيصيه على الغرض اللزومى المعلوم اجمالا- فى الشبهات غير المحصوره، فمقتضاه جواز اقتحام جميع اطراف الشبهه غير المحصوره و هكذا.

النقطه الثالثه عشر: ان الشبهه غير المحصوره لا- تختص بالشبهات التحريميه بل تشمل الشبهات الوجوبيه ايضا، و لا- وجه لتخصيصها بالاولى كما عن المحقق النائنى (قده).

النقطة الرابعه عشر: قد ظهر انه لا فرق بين الشبهه المحصوره و غير المحصوره فى تنجيز العلم الاجمالى، نعم الشبهه اذا كانت غير محصوره، قد تتلى بوجود مانع عن تنجيز العلم الاجمالى كلزوم العسر أو الحرج من الاحتياط فيها او خروج بعض افرادها عن محل الابتلاء او غير ذلك.

مبحث الاقل والاكثر الارتباطيين

اشاره

وقبل الدخول فى تفصيل البحث عن هذه المسأله، ينبغى تقديم مقدمه و هى ما يلى: لحد الآن قد تقدم البحث عن مسالتين:

الاولى: مساله الشك فى التكليف و شروطه و اقسامه و ما يترتب عليه من الفروع، و قد سبق تفصيل كل ذلك، و بنينا فى هذه المساله ان المرجع فيها اصاله البراءه لا اصاله الاحتياط.

الثانيه: مساله الشك فى المكلف به بعد العلم بالتكليف و شروطها و فروعها و هى مباحث العلم الاجمالى و شروط تنجيزه، تقدم تفصيل كل ذلك بشكل موسع.

و بعد هذه المقدمه نقول، هل ان مساله الاقل و الاكثر الاستقلايين داخله فى المسأله الاولى ام الثانيه؟

و الجواب: انها من صغريات المسأله الاولى، و ذلك لأن فيها تكليفين:

احدهما معلوم تفصيلا و الآخر مشكوك بالشك البدوى، فليس هنا شك فى المكلف به مع العلم بالتكليف، فاذا علم المكلف اجمالا بانه مديون من زيد مثلا و لكنه لا يعلم انه مديون بدينار او دينارين، فوجوب اداء دينار واحد معلوم تفصيلا، و اما وجوب اداء الزائد عليه، فهو مشكوك بالشك البدوى

و مورد لاصاله البراءه.

فالتتيجه انه لا شبهه فى انها داخله فى المسأله الاولى دون الثانيه.

و اما مساله الاقل و الاكثر الارتباطيين التى هى محل الكلام فى المقام، فهل هى داخله فى المساله الاولى و من صغرياتهما او انها داخله فى المساله الثانيه.

و الجواب ان فيها قولين:

القول الاول، انها داخله فى المساله الاولى و المرجع فيها اصاله البراءه.

القول الثاني، انها داخله فى المساله الثانيه و المرجع فيها قاعده الاشتغال، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان هنا خلافات اخرى بين الاصوليين فى هذه المساله من جهات اخرى، سوف يظهر حالها فى ضمن البحوث القادمه.

و من هنا يقع الكلام فى هذه المساله فى مقامات:

المقام الاول: فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر بلحاظ اجزاء الواجب كالصلاه و نحوها.

المقام الثاني: فى دوران الامر بينهما بلحاظ شرائط الواجب.

المقام الثالث: فى دوران الامر بين التعيين و التخيير شرعا.

المقام الرابع: فى دوران الامر بينهما عقلا.

المقام الخامس: فى بيان ملحقات المساله.

المقام الاول: دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى اجزاء الواجب

اشاره

اما الكلام فى المقام الاول: و هو دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى اجزاء الواجب كالصلاه و نحوها، فهل المرجع فيه اصاله البراءه عن وجوب الاكثر او اصاله الاحتياط فيه.

و الجواب ان فى المساله قولين:

القول الاول، ان المرجع فيها اصاله البراءه، و قد اختار هذا القول جماعه من المحققين الاصوليين(١).

القول الثانى، ان المرجع فيها اصاله الاشتغال، و قد اختار هذا القول المحقق الخراسانى (٢) فى حاشيته على الرسائل، و اما فى الكفايه فقد فصل بين اصاله البراءه الشرعيه و البراءه العقليه، بجريان الاولى فى المساله دون الثانيه، فالنتيجه ان فى المساله اقوالا ثلاثه:

الاول: ان المرجع فى المسأله اصاله البراءه لا غيرها.

الثانى: ان المرجع فيها اصاله الاشتغال مطلقا.

الثالث: التفصيل فى المقام بين اصاله البراءه الشرعيه و اصاله البراءه العقليه، بجريان الاولى فى المقام دون الثانيه هذا.

و قد استدل على القول الثانى بوجوه:

الوجه الاول(٣): ان العلم الاجمالي بالوجوب المتعلق بالجامع بين الاقل و الاكثر لا ينحل الى العلم التفصيلى بوجوب الاقل و الشك البدوى فى وجوب الاكثر، و قد افاد فى وجه ذلك ان الاقل ماهيه بشرط لا و الاكثر ماهيه بشرط الشىء، و هما ماهيتان متباينتان فلا- يمكن انحلال العلم الاجمالي لا- حقيقه و لا- حكما، و لا تقاس مساله دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين بمسأله دوران الامر بين الاقل و الاكثر الاستقلاليين، لأن هناك وجوبين:

ص: ٣٨٣

١- (١) - منهم الشيخ فى الرسائل ج ٢ ص ٥٥٥

٢- (٢) - كفايه الاصول ص ٤١٦-٤١٣

٣- (٣) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٨٦

احدهما متيقن تفصيلا و هو وجوب الاقل و الآخر مشكوك بدوا و هو وجوب الاكثر، فاذا علم المكلف اجمالا بانه مديون اما دينارا واحدا او دينارين، فوجوب اداء دينار واحد معلوم تفصيلا، و اما وجوب اداء دينار زائد فهو مشكوك بدوا، فاذن هنا وجوبان احدهما متعلق بدينار واحد و هو معلوم تفصيلا و الآخر متعلق بالزائد و هو مشكوك بدوا، بينما يكون فى المقام وجوب واحد مردد بين تعلقه بالاقل او الاكثر و ليس فى المقام العلم بوجوب الاقل و الشك فى وجوب الزائد، و لهذا لا ينحل هذا العلم الاجمالي لا حقيقه و لا حكما هذا.

و قد أجب عن ذلك بوجهين:

الاول، ما ذكره شيخنا الانصارى (قده) (١) من ان العلم الاجمالي فى المقام ينحل الى علم تفصيلى بوجوب الاقل و شك بدوى فى وجوب الزائد، لأن وجوب الاقل الجامع بين الوجوب النفسى و الغيرى معلوم تفصيلا، اذ الوجوب اذا كان متعلقا بالاقل بحده فهو نفسى، و ان كان متعلقا بالاكثر كذلك فهو غيرى، لأنه مقدمه داخله للاكثر، فاذن لا مانع من جريان اصاله البراءه عن وجوب الاكثر.

و الجواب انه (قده) ان اراد بالانحلال الانحلال الحقيقى فهو غير معقول، و ذلك لأن الانحلال الحقيقى يتوقف على انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل حتى ينحل العلم الاجمالي الى العلم التفصيلى، و فى المقام لا- نحرز ان المعلوم بالتفصيل مصداق للمعلوم بالاجمال، لأن المعلوم بالتفصيل هو الجامع

ص: ٣٨٤

بين الوجوب النفسى و الوجوب الغيرى، و المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسى فحسب، فعندئذ ان كان المعلوم بالتفصيل وجوبا نفسيا فهو مصداق للمعلوم بالاجمال، و ان كان وجوبا غيريا فلا يكون مصداقا له، لأن الواجب النفسى لا يمكن ان ينطبق على الواجب الغيرى، فاذا لم نحرز انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل، فلا- نحرز انحلال العلم الاجمالى الى علم تفصيلى و شك بدوى.

و ان اراد (قده) به الانحلال الحكمى، و هو عدم جريان الاصل المؤمن فى الاقل للعلم بوجوبه الجامع بين الوجوب النفسى و الغيرى، فاذن لا مانع من جريانه فى الاكثر و بذلك ينحل العلم الاجمالى حكما.

فيرد عليه اولاً، انه مبنى على اتصاف اجزاء الواجب كالصلاه مثلا بالوجوب الغيرى، و لكن قد تقدم فى مبحث مقدمه الواجب، ان الاجزاء لا تتصف بالوجوب الغيرى لعدم توفر ملاكه فيها.

و ثانيا على تقدير تسليم انها تتصف بالوجوب الغيرى، الا انا ذكرنا غير مره ان الوجوب الغيرى لا يقبل التنجيز و لهذا لا يجرى الاصل المؤمن فيه، لأن جريانه انما هو لرفع الكلفه و العقوبه و لا عقوبه على الوجوب الغيرى، و على هذا فلا اثر للعلم التفصيلى بوجوب جامع بين النفسى و الغيرى، حيث ان وجوب الاقل اذا كان غيريا فلا اثر له، و الاثر انما يترتب على وجوبه النفسى و هو مشكوك فيه، و حينئذ فاصاله البراءه عنه معارضه باصاله البراءه عن وجوب الاكثر فتسقطان معا فيكون العلم الاجمالى منجزاً، فالنتيجه ان ما ذكره شيخنا الانصارى (قده) لا يمكن المساعده عليه.

الثانى (1)، ان العلم الاجمالى فى المقام ينحل الى علم تفصيلى بوجوب الاقل و شك بدوى فى وجوب الاكثر، لان وجوب الاقل بوجوب نفسى معلوم تفصيلا اما بحدده او فى ضمن الاكثر، و على كلا التقديرين فتعلق الوجوب النفسى بالاقل معلوم تفصيلا و الشك انما هو فى وجوب الزائد، فاذن ينحل العلم الاجمالى الى علم تفصيلى بوجوب الاقل و شك بدوى فى وجوب الزائد و المرجع فيه اصاله البراءة.

و نوقش فى هذا الوجه بعده امور:

الامر الاول: ان ملاك انحلال العلم الاجمالى حقيقه انما هو بانطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل، و المفروض ان هذا الانطباق غير محرز فى المقام، لأن المعلوم بالاجمال الوجوب النفسى المستقل، و المعلوم بالتفصيل الوجوب الجامع بين المستقل و الضمنى، و لهذا لا يكون انطباقه عليه محرزاً، لأن الوجوب فى الواقع لو كان متعلقاً بالاقل بحدده، انطبق المعلوم بالاجمال عليه و الا فلا هذا.

و لناخذ بالنقد عليه و هو يتوقف على بيان مقدمات:

المقدمه الاولى: ان وجود الاجزاء عين وجود المركب، لأن حقيقه المركب عباره عن نفس تلك الاجزاء الارتباطيه، ضروره انه ليس فى الخارج وجودان: احدهما وجود الاجزاء و الآخر وجود المركب، بل فيه وجود واحد و هو وجود الاجزاء، اذ عنوان المركب عنوان انتزاعى لا واقع موضوعى له و منتزع من ارتباط الاجزاء بعضها مع بعضها الآخر.

ص: ٣٨٤

فالنتيجه، ان الوجود فى الخارج بمفاد كان التامه، وجود واحد و هو وجود الاجزاء بالاسر.

المقدمه الثانيه: ان الوجوب المجعول فى المقام وجوب واحد حقيقه، و هذا الوجوب الواحد متعلق بنفس الاجزاء بمفاد كان التامه، و لا يكون لعنوان المركب اى دخل فيه لا جزءا و لا قييدا لعدم واقع موضوعى له فى الخارج، بل لو كان ماخوذا فى لسان الدليل، كان اخذه بعنوان المشير الى ما هو متعلق بالحكم لا بعنوان الموضوعيه، و اما الامر الوارد فى الكتاب و السنه بالصلاه و الصيام و الحج و ما شاكل ذلك، فهو ليس امرا بالمركب بل هو امر بالاجزاء المرتبطه بعضها مع بعضها الآخر ثبوتا و سقوطا المعنونه بهذا العنوان و الاسم، فتكون هذه العناوين من العناوين القصديه المقدمه.

المقدمه الثالثه: ان الوجوب المجعول فى الشريعه المقدسه هو الوجوب بمفاد كان التامه، و تعلق هذا الوجوب بمجموع من اجزاء الصلاه من التكبيره الى التسليمه معلوم تفصيلا، و الشك انما هو فى سعه اى سعه هذا الوجوب للسوره و عدم سعه لها، و حينئذ فان كان الوجوب فى الواقع متسعا للسوره، ينتزع عنوان الضمنيه للوجوب المتعلق بالاقل و هو الاجزاء المعلومه بالتفصيل، و ان لم يكن متسعا لها، ينتزع عنوان الاستقلاله له، فاذن عنوان الضمنيه و الاستقلاله من العناويه الانتزاعيه التى لا واقع موضوعى لها فى الخارج، و لا يكون لهما اى دخل لا فى الوجوب و لا فى ملاكه فى مرحله المبادئ و خارجان عن حقيقته.

المقدمه الرابعه: ما هو ثابت فى عهده المكلف و مسؤوليته، هو الحكم المولوى اللزومى الصادر من المولى فى الشريعه المقدسه بمفاد كان التامه، و لهذا

الحكم واقع موضوعى فى عالم الاعتبار و الجعل، و على هذا فاذا علم المكلف بثبوت هذا الحكم فى عهده تنجز عليه، و اما ما لا يكون حكما مولويا لزوميا مجعولا فى الشريعه المقدسه، فلا يكون داخلا فى العهده و قابلا للتنجيز.

المقدمه الخامسه: ان الثابت فى العهده و القابل للتنجز هو الوجوب بمفاد كان التامه المتعلق بالاجزاء المعلومه تفصيلا، لأنه مجعول فى الشريعه المقدسه دون الوجوب بمفاد كان الناقصه، و اما وصف استقلاليتها، فانه و ان كان مشكوكا الا انه وصف انتزاعى منتزع من حد الوجوب و ليس له ما بازاء فى الخارج لكى يكون حاكيا عنه، وحد الشىء امر عدمى خارج عنه، فاذن لا اثر للشك فيه.

و نتيجه هذه المقدمات هى ان الوجوب المجعول من قبل الشارع، حيث انه متعلق بالاجزاء المعلومه تفصيلا، فيوجب انحلال العلم الاجمالى الى علم تفصيلى بوجوب تلك الاجزاء و شك بدوى فى وجوب الزائد، لأن المعلوم بالاجمال هو الوجوب المجعول من قبل الشارع بمفاد كان التامه و هو ينطبق على المعلوم بالتفصيل حقيقه، لأنه مصداقه واقعا، و المفروض انه منجز بالعلم التفصيلى، و اما وصف الاستقلال و الضمني فهو خارج عن حقيقه الوجوب و غير داخل فى العهده و غير قابل للتنجز، لأن القابل له انما هو الحكم المولوى لا كل شىء، و من الواضح ان المعلوم بالتفصيل بقطع النظر عن هذين الوصفين عين المعلوم بالاجمال، و هذا معنى انحلاله به حقيقه، بل يمكن ان يقال انه لا علم اجمالى الا بلحاظ مفهوم الاقل و الاكثر فى عالم الذهن، و اما بلحاظ الواقع، فوجوب الاقل بمفاد كان التامه المجعول شرعا معلوم تفصيلا، و الشك انما هو فى سعتة و شموله للزائد.

و بكلمه، ان العلم الاجمالي بوجود نفسى مستقل مردد بين تعلقه بالاقل او بالاكثر غير قابل للانحلال، لأن المعلوم بالاجمال و هو الوجود بمفاد كان الناقصه مشكوك فى كل من الاقل و الاكثر، و لا يكون متيقنا فى الاقل حتى ينحل العلم الاجمالي به.

و لكن لا- اثر لهذا العلم الاجمالي، لأنه ليس علما اجماليا بالتكليف الشرعى الثابت فى العهده، حيث ان الوجود بمفاد كان الناقصه ليس مجعولا فى الشريعه المقدسه حتى يدخل فى العهده و يقبل التنجز، لأن المجعول انما هو الوجود بمفاد كان التامه لا بهذا الوصف العنوانى و هو وصف الاستقلال، حيث ان الوجود الموصوف بهذا الوصف مجرد مفهوم فى عالم الذهن لا واقع له فى عالم الاعتبار، و من الواضح ان العلم الاجمالي به لا يؤثر فى شىء، لأنه ليس علما بالتكليف الشرعى القابل للتنجيز بل علم بالمفهوم الذهنى التصورى الذى ليس بحكم شرعى داخل فى عهده المكلف و مسؤوليته.

الى هنا قد تبين ان ما فى كلمات الاصحاب من فرضيه كون المعلوم بالاجمال المردد بين تعلقه بالاقل او بالاكثر هو الوجود النفسى الاستقلالى اى بوصف الاستقلال، و من الطبيعى ان المعلوم بالاجمال بهذا الوصف لا ينطبق على المعلوم بالتفصيل و هو الوجود المتعلق بالاقل، لأنه جامع بين الوجود النفسى المستقل و الوجود النفسى الضمنى، و ليس مصداقا للمعلوم بالاجمال حتى ينطبق عليه.

لا يرجع الى معنى معقول، اذ لا واقع موضوعى لهذه الفرضيه، لأنها مبنيه على ان يكون المجعول هو الوجود بوصف الاستقلال بمفاد كان الناقصه، و من المعلوم ان وصف الاستقلال غير مجعول، لأنه امر انتزاعى

انتزع من حد الوجوب الذى هو امر عدمى و خارج عنه، هذا اضافه الى ان جعل الاحكام الشرعيه انما هو بمفاد كان التامه لا بمفاد كان الناقصه، ضروره ان يجعل مجرد اعتبار من المولى فى عالم الاعتبار و الذهن، و لا معنى للقول بان المولى جعل الوجوب مستقلا، بدهاه ان وصف الاستقلال خارج عن الوجوب و منتزع من حده، لأن المولى جعل الوجوب بمفاد كان التامه الذى هو وجوب بالحمل الشايح لا- الوجوب بفاد كان الناقصه، فانه وجوب بالحمل الاولى دون الشايح الصناعى، و على هذا فالمعلوم بالاجمال هو الوجوب المجعول فى الشريعه المقدسه و هو ينطبق على الوجوب المعلوم تفصيلا و هو وجوب الاقل، و بذلك ينحل العلم الاجمالى الى علم تفصيلى بوجوب الاقل و شك بدوى فى وجوب الزائد.

هذا بناء على ما هو الصحيح من ان الاطلاق عباره عن عدم لحاظ القيد ظاهر، لأن متعلق الوجوب ان كان الاقل، فمعناه عدم لحاظ الزائد معه، مثلا وجوب الصلاه اذا كان متعلقا بالاقل، فمعناه عدم لحاظ السوره معه، و اذا كان متعلقا بالاكثر فمعناه لحاظ السوره معه، و على كالا- التقديرين فلحاظ الاقل معلوم تفصيلا، كما ان تعلق الوجوب به كذلك، و المجعول انما هو حد الوجوب و هو خارج عن متعلق الوجوب، لأنه امر عدمى و عباره عن عدم اللحاظ.

نعم، بناء على ما اختاره السيد الاستاذ (قده) (1) من ان الاطلاق امر وجودى و هو لحاظ عدم القيد، فالاقل حينئذ يكون مابيننا للاكثر، لأنه ماهيه

ص: ٣٩٠

ملحوظه بشرط لا و الاكثر ماهيه ملحوظه بشرط شىء فهما ماهيتان متباينتان، و لكن تباينهما انما هو بلحاظ وجودهما فى الذهن، فان الصوره الذهنيه للماهيه بشرط لا، مباينه للصوره الذهنيه للماهيه بشرط الشىء، و اما بلحاظ وجودهما فى عالم الخارج فلا تباين بينهما، و من الواضح ان المولى لا يريد من المكلف ايجاد الصوره الذهنيه، لكى يقال ان الامر يدور بين المتباينين، بل المولى يريد ايجاد ما بازائها فى الخارج، لأنه داخل فى عهده المكلف دون الصوره الذهنيه فانها خارجه عن قدرته و اختياره، و ما هو مقدور له و تحت اختياره، هو ما بازاء هذه الصوره فى الخارج.

و الخلاصه ان النسبه بين الاقل و الاكثر على ضوء هذا المبنى التباين فى عالم الذهن، و الاقل و الاكثر فى عالم الخارج، و حيث ان المولى اراد ايجاد الواجب فى الخارج، فاذن وجوب الاقل بمفاد كان التامه معلوم تفصيلا، و المجهول انما هو اطلاقه و هو خارج عن حقيقه الوجوب و غير داخل فى عهده المكلف حتى يتنجز، و لهذا ينحل العلم الاجمالى، نعم العلم الاجمالى بوجوب نفسى مستقل مردد بين تعلقه بالاقل أو الاكثر فلا يعقل انحلاله لا حقيقه و لا حكما، و لكن لا اثر لهذا العلم الاجمالى، باعتبار انه ليس علما بالتكليف المجعول من قبل الشارع حتى يكون فى عهده المكلف و مسؤوليته، لأن الوجوب بوصف الاستقلال الذى هو بمفاد كان الناقصه غير مجعول فى الشريعة المقدسه و لا وجود له الا فى عالم الذهن و التصور، لأن المجعول انما هو الوجوب بمفاد كان التامه، و تعلق هذا الوجوب بالاقل معلوم تفصيلا و الشك انما هو فى سعته للزائد و هو مورد لأصاله البراءه، و لا مانع من التفكيك فى التنجيز، لأن تعلق هذا الوجوب بالاقل و هو الاجزاء المعلومه المحدوده معلوم

تفصيلا و منجز، و شموله للزائد حيث انه مشكوك بدوا، فهو مورد لأصالة البراءة، و اما العلم الاجمالي بالوجوب النفسى المستقل المررد بين تعلقه بالاقل او الا-كثر، فلا-واقع موضوعى له الا-فى عالم الذهن و لا-يكون له ما بازاء فى الخارج، لأن وصف الاستقلاليه و الضمنيه من الاوصاف الانتراعيه التى ليس لها ما بازاء فى الخارج، و لهذا يكون مرد هذا العلم الاجمالي الى العلم الاجمالي بوجوب الاقل تفصيلا و الشك فى وجوب الزائد.

الامر الثانى: ما ذكره المحقق الخراسانى (قده)⁽¹⁾ من استحاله انحلال العلم الاجمالي فى هذه المسأله، و ذلك لأن انحلال العلم الاجمالي يتوقف على تنجز التكليف المتعلق بالاقل على كل تقدير، اى سواء اكان التكليف المعلوم بالاجمال متعلقا بالاقل بحده او بالاكثر، و تنجزه كذلك يتوقف على عدم انحلال العلم الاجمالي، اذ لو كان منحلا، لم يكن التكليف المعلوم بالاجمال منجزا على كل تقدير، بل منجز على تقدير تعلقه بالاقل و غير منجز على تقدير تعلقه بالا-كثر، و نتيجه ذلك هى ان انحلال العلم الاجمالي يتوقف على عدم انحلاله و هو من توقف الشىء على نفسه، بل يلزم حينئذ من فرض الانحلال عدمه، و كلما يلزم من فرض وجود الشىء عدمه، فوجوده محال.

و الجواب عن هذا الاشكال قد ظهر مما تقدم و ملخصه: ان انحلال العلم الاجمالي فى المقام لا يتوقف على تنجز التكليف المتعلق بالاقل على كل تقدير، لأن معنى ذلك هو ان العلم الاجمالي منجز و غير منحل، سواء أكان التكليف المعلوم بالاجمال متعلقا بالاقل ام بالاكثر، فاذن كيف يتوقف انحلاله عليه، لوضوح ان انحلاله يتوقف على ان يكون تعلقه بالاقل معلوما تفصيلا

ص: ٣٩٢

و بالاكثر مشكوكا بدوا لا على تنجزه مطلقا، اى سواء اكان متعلقا بالاقل ام بالاكثر.

فالتبجيه، ان تقرير الاشكال بهذه الصيغه غير صحيح و خاطيء و لا- يرجع الى معنى محصل، و من هنا كان ينبغى له ان يقرر الاشكال بصيغه أخرى و هى ان انحلال العلم الاجمالي يتوقف على تنجز التكليف المتعلق بالاقل على كل تقدير، اى سواء اكان التكليف استقلاليا ام ضمنيا لأنه معلوم تفصيلا، و الشك انما هو فى وجوب الزائد، و هذه الصيغه فى الحقيقه ترجع الى ما ذكرناه من ان تعلق التكليف بمفاد كان التامه بالاقل معلوم تفصيلا، و الشك انما هو فى سعته للزائد و شموله له بقطع النظر عن وصف الاستقلاليه او الضمنيه، لأنها من الاوصاف الانتزاعيه التى لا واقع موضوعى لها و لا مانع من التفكيك فى تنجز حكم واحد، لأن التنجز انما هو بحكم العقل و موضوعه وصول التكليف، فاذا كان التكليف المتعلق بالاقل و اصلا الى المكلف، فالعقل يحكم بتنجزه و استحقاق العقوبه على مخالفته، و اما بالنسبه الى الزائد فهو لم يصل اليه، فلهذا لا يحكم العقل بتنجزه بل يرجع فيه الى اصاله البراءه، و لا مانع من التفكيك فى حكم العقل لأنه يدور مدار موضوعه وجودا و عدما.

الامر الثالث: ما ذكره المحقق النائيني (قده) (1) من ان العلم الاجمالي فى المساله لا يمكن انحلاله بالعلم التفصيلى بالاقل، لأنه عين العلم الاجمالي فيها، على اساس انه مشوب بالجهل بالخصوصيات و هى الاطلاق و التقييد، لأن

ص: ٣٩٣

فى المقام العلم الاجمالى علم تفصيلى بالجامع و لكن الجامع مجمل من حيث الاطلاق و التقييد، و الفرق بين العلم التفصيلى و العلم الاجمالى هو ان الاول غير مشوب بالجهل و الاجمال فى خصوصيات المعلوم بالعرض، بينما الثانى مشوب بالجهل و الاجمال فيها، و على هذا فالعلم الاجمالى علم تفصيلى بالمعلوم بالذات و هو الجامع، و ذلك الجامع مشوب بالجهل و التردد فى المعلوم بالعرض، و حيث ان العلم بوجوب الاقل مشوب بالجهل و الاجمال فى خصوصيه الاطلاق و التقييد، فهو بعينه العلم الاجمالى فى المقام، فاذن كيف ينحل العلم الاجمالى به، فانه من انحلال العلم الاجمالى بنفسه و هو مستحيل كعليه الشىء لعدم نفسه.

و الجواب، يمكن ان يفترض فى المساله علوما اجماليه ثلاثه:

الاول، العلم الاجمالى بوجوب نفسى مستقل مردد بين تعلقه بالاقل او بالاكثر.

الثانى، العلم الاجمالى بان الوجوب المتعلق بالاقل لا يخلو من ان يكون متعلقا به مطلقا او مقيدا.

الثالث، العلم الاجمالى بوجوب نفسى بمفاد كان التامه المردد بين تعلقه بالاقل و تعلقه بالاكثر.

اما العلم الاجمالى الاول، فهو غير قابل للانحلال لا حقيقه و لا حكما، اما الاول فلأن انطبق المعلوم بالاجمال و هو الوجوب النفسى بوصف الاستقلال على المعلوم بالتفصيل و هو وجوب الاقل غير محرز، لأن المعلوم بالتفصيل وجوب الجامع بين الوجوب النفسى الاستقلالى و الوجوب الضمنى كما مرت الاشاره اليه، و اما الثانى، فلأن اصاله البراءه عن الوجوب

الاستقلالى للاكثر معارضه باصالة البراءه عن الوجوب الاستقلالى للاقل فتسقطان معا، فالعلم الاجمالى حينئذ يكون منجزا.

و لكن تقدم انه لا اثر لهذا العلم الاجمالى، لأن الوجوب النفسى بوصف الاستقلال و بمفاد كان الناقصه لا وجود له فى الشرع و لا يكون مجعولا فيه، و انما المجعول هو الوجوب النفسى بمفاد كان التامه، فاذن ليس هذا العلم الاجمالى علما اجماليا بالحكم الشرعى بالحمل الشايح المجعول فى الشريعه المقدسه، بل هو علم بمفهوم الحكم بالحمل الاولى و وجوده التصورى فى الذهن بدون ان يكون له واقع فى عالم الاعتبار.

و اما العلم الاجمالى الثانى، فهو ايضا لا ينحل حقيقه، لأن انطباق المعلوم بالاجمال و هو الوجوب الجامع بين تعلقه بالمطلق و هو الاقل بحده او بالمقيد و هو الاكثر على المعلوم بالتفصيل و هو الوجوب المتعلق بالاقل غير محرز، حيث انه نفس الوجوب الجامع المعلوم بالاجمال، و هذا هو المعلوم بالتفصيل لا خصوص الوجوب المتعلق بالاقل بحده، فانه مشكوك و لا يكون معلوما تفصيلا.

فاذا لم ينحل هذا العلم الاجمالى حقيقه، فهل هو ينحل حكما او لا؟

و الجواب نعم، و ذلك لأن الشك انما هو فى تقييد الوجوب المتعلق بالاقل بالزائد، و لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءه عن هذا التقييد الذى فيه كلفه زائده، و لا تكون هذه الاصالة معارضه باصالة البراءه عن الاطلاق، لأنها لا تجرى فى نفسها حتى تصلح ان تكون معارضه لها، اذ لا كلفه فى الاطلاق حتى تكون مدفوعه باصالة البراءه، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون الاطلاق امرا عدما او وجوديا، فعلى كلا التقديرين لا كلفه فيه، فاذن ما

ذكره (قده) من عدم الانحلال في المقام انما هو عدم الانحلال الحقيقي فحسب، و اما الحكمى فلا مانع منه هذا.

و لكن هذه الفرضيه ايضا غير صحيحه، لأن الاطلاق سواء اكان امرا عدميا ام وجوديا، فهو خارج عن متعلق الوجوب و معروضه، اما بناء على ما قويناه من انه عباره عن لحاظ الطبيعه و عدم لحاظ القيد معها فالأمر ظاهر، لأن وصف الاطلاق حيثئذ متترع من حدها الذى هو امر عدمى، فاذا تعلق الامر بالصلاه، فمتعلق الامر ذات الصلاه و اما وصف اطلاقها فهو خارج عن متعلقه، لأنه امر عدمى عباره عن عدم لحاظ القيد معها و هو مما لا دخل له فيه لا حكما و لا ملاكا و انما هو منشأ لأنتزاع الاطلاق لها.

و اما بناء على ما ذكره السيد الاستاذ (قده) (١) من ان الاطلاق عباره عن لحاظ عدم القيد او انه عباره عن العدم الخاص و هو العدم فى مقابل الملكه كما بنى عليه المحقق النائنى (قده) (٢)، فان الاطلاق على هذين القولين و ان كان امرا وجوديا الا انه مع ذلك لا دخل له فى متعلق الوجوب و معروضه، باعتبار ان متعلقه الطبيعه المهمله و لهذا ينطبق على الفرد الفاقد للقيد فى الخارج و على الفرد الواجد له على حد سواء، فاذن يكون متعلق الوجوب ذات الطبيعه المهمله و اطلاقها خارج عنه، سواء اكان امرا وجوديا ام عدميا، و عليه فالاطلاق خارج عن متعلق الوجوب على جميع المبانى فى تفسيره، فلا يكون متعلق الوجوب الجامع بين المطلق و المقيد ليكون العلم به من العلم الاجمالى بل متعلقه ذات الاقل، و تعلق الوجوب بالحمل الشايح و بمفاد كان

ص: ٣٩٤

١- (١) - محاضرات فى اصول الفقه ج ٢ ص ١٧٣

٢- (٢) - اجود التقريرات ج ١ ص ١٠٣

التامه بها معلوم تفصيلا و الشك انما هو فى تقييدها بالزائد، و على هذا فالاطلاق ليس من احد طرفى العلم الاجمالى، و لهذا فلا علم اجمالى فى المقام واقعا، بل علم تفصيلى بوجوب ذات الاقل و شك بدوى فى التقييد الزائد من الاول، فاذن العلم الاجمالى فى المقام صورى و بلحاظ مفهوم الاطلاق و التقييد فى الذهن، و اما واقعا و حقيقه فليس هنا علم اجمالى، و على هذا فلا معنى للبحث عن انحلاله و عدم انحلاله.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة فى المساله، و هى ان العلم الاجمالى بوجوب الاقل او الاكثر صورى و بلحاظ المفهوم الذهنى التصورى بدون ان يكون له واقع موضوعى، و اما بلحاظ الواقع و الحقيقه، فالوجوب المجعول فى الشريعه المقدسه انما هو بمفاد كان التامه و بالحمل الشايع و هو تعلق بذات الاقل اى بالاجزاء المعينه المحدده و كان تعلقه بها معلوما تفصيلا، و الشك انما هو فى سعته للزائده عليها، فلا علم اجمالى من الاول بل علم تفصيلى بوجوب ذات الاقل و شك بدوى فى وجوب الزائد، و الاول منجز و الثانى مورد لاصاله البراءه، و قد تقدم انه لا مانع من التفكيك فى التنجيز لحكم واحد، باعتبار ان الحاكم بالتنجيز العقل، و موضوع حكم العقل وصول التكليف و هو يدور مداره وجودا و عدما، و حيث ان الوجوب المتعلق بالاقل بالحمل الشايع و اصل الى المكلف، فالعقل يحكم بتنجزه، و اما بالنسبه الى الزائد، فحيث انه غير و اصل و مشكوك فيه، فالمرجع فيه اصاله البراءه، و اما وصف الاستقلال و الضمنى، فهو وصف خارج عن حقيقه الوجوب و منتزع من حده و لا واقع موضوعى له غير وجوده التصورى فى الذهن.

الامر الرابع: ما ذكره السيد الاستاذ (قده) (١) من ان العلم الاجمالي فى المقام لا- يمكن ان ينحل حقيقه، على اساس ان العلم بالجامع مقوم للعلم الاجمالي لا- انه ينحل به، فما ذكر من ان العلم الاجمالي فى المقام ينحل بالعلم التفصيلى بوجوب الاقل الجامع بين الاطلاق و التقييد، لا يرجع الى معنى محصل بل هو من انحلال العلم الاجمالي و هو مستحيل كعليه الشىء لعدمه، نعم ينحل العلم الاجمالي فى المقام حكما لا حقيقه.

بيان ذلك، ان محل الكلام فى هذه المسأله انما هو فى ما اذا كان الاقل واجبا بنحو لا بشرط القسمى، بمعنى ان الواجب اذا كان الاقل، فلا مانع من اتيانه فى ضمن الاكثر، لأن الاقل لم يؤخذ بنحو بشرط لا، و الا لكان مباينا للاكثر الذى هو من الماهيه بشرط الشىء، فيدور الامر حينئذ بين المتباينين لا بين الاقل و الاكثر الارتباطيين و هو خلف الفرض، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان احد طرفى العلم الاجمالي فى المقام حيث انه الاطلاق، فلا تجرى اصاله البراءه فيه لا الشرعيه و لا العقليه، اما الاولى فلأن مفادها رفع الكلفه عن المكلف، و المفروض انه لا كلفه فى الاطلاق فانه سعه، و اما الثانيه فهى تدفع العقاب المحتمل عن موردها، و الفرض انه غير محتمل فى الاطلاق، لأنه سعه للمكلف و ترخيص فى ترك التقييد، فلا يحتمل العقاب على ترك الاطلاق و الالتزام بالتقييد.

و على هذا، فلا مانع من جريان اصاله البراءه عن التقييد عقلا و شرعا، لأن فيه احتمال العقاب زائد على العقاب فى اصل الواجب و كلفه زائده على

ص: ٣٩٨

كلفه اصل الوجوب، و كلاهما مدفوع باصالة البراءة العقلية و النقلية، و بذلك ينحل العلم الاجمالي حكما لا حقيقه هذا.

و الجواب، قد ظهر مما تقدم من ان الوجوب بمفاد كان التامه و بالحمل الشائع الصناعى، تعلق بذات الاقل و هى الماهيه المهمله لا- بالمايه الجامعه بين الماهيه المطلقه و الماهيه المقيده بمعنى الماهيه لا بشرط و الماهيه بشرط الشىء، لما تقدم من ان الاطلاق سواء اكان وجوديا ام عدميا، فهو خارج عن متعلق الوجوب و هو الماهيه المهمله التى هى جامع بين الماهيات الثلاث التى لا موطن لها الا فى الذهن، و هذه الماهيه هى متعلق الامر و النهى لا الماهيه بوصف الاطلاق و هى الماهيه لا بشرط، فانه لا وجود لها فى الخارج الا بوجود الماهيه المهمله، و لا واقع موضوعى لها الا بواقعيتها، لأن الاطلاق مجرد مفهوم ذهنى لا واقع له، و من هنا قلنا ان فى المساله ليس علما اجماليا حقيقه و انما هو صورته العلم الاجمالي و هى العلم الاجمالي بوجوب المطلق و هو الاقل، أو المقيد و هو الاكثر، فان مرد ذلك فى الحقيقه الى وجوب ذات الاقل و الشك انما هو فى التقييد الزائد، و الاول هو وجوب ذات الاقل معلوم تفصيلا، و الثانى و هو التقييد الزائد مشكوك بدوا، فليس هنا علم اجمالى حقيقه الا فى عالم الذهن بلحاظ المفهوم الذهنى لا بلحاظ الواقع.

و بكلمه واضحه، ان العلم الاجمالي فى المقام يتصور فى حالتين:

الحاله الاولى، تعلق العلم بوجوب الاقل الجامع بين المطلق و المقيد.

الحاله الثانيه، تعلق العلم بوجوب نفسى مستقل مردد بين تعلقه بالاقل بحدده أو الاكثر كذلك، و لكن فى كلتا الحالتين يكون العلم الاجمالي صورى لا واقعى.

اما فى الحاله الاولى، فلأنه لا واقع موضوعى لهذا العلم الاجمالى، لأنه مبنى على ان يكون الاطلاق احد فردى المعلوم بالاجمال، و لكن الامر ليس كذلك، لأن الوجوب المجعول فى الشريعه المقدسه الذى هو بمفاد كان التامه متعلق بذات الاقل و هى الماهيه التى لها واقع موضوعى، و اما الاطلاق، فلا واقع موضوعى له حتى يكون موردا لتعلق الوجوب، و المفروض ان الوجوب المتعلق بذات الاقل فهو معلوم تفصيلا و الشك انما هو فى التقييد الزائد، فاذن ليس فى المساله علم اجمالى بل علم تفصيلى بوجوب ذات الاقل و شك بدوى فى وجوب الزائد.

و اما فى الحاله الثانيه، فلما تقدم من انه ليس هذا العلم الاجمالى علما اجماليا بالتكليف الشرعى القابل للتنجيز، لأن المعلوم بالاجمال فى هذا العلم الاجمالى هو الوجوب بمفاد كان الناقصه و هو غير مجعول فى الشريعه المقدسه، لأن المجعول فيه انما هو الوجوب بمفاد كان التامه، فانه وجوب بالحمل الشايع، و اما الوجوب بمفاد كان الناقصه، فهو بهذا الوصف مجرد مفهوم فى عالم الذهن و لا واقع موضوعى له حتى يدخل فى العهد و يتنجز.

فالنتيجه فى نهايه المطاف، انه ليس فى المساله علم اجمالى بالتكليف الشرعى حقيقه، و انما هو علم تفصيلى بوجوب ذات الاقل فى المقام و شك بدوى فى وجوب الزائد، و على هذا فلا اساس للاشكالات المتقدمه على انحلال العلم الاجمالى فى المساله و لا موضوع لها.

الوجه الثانى: ان الوجوب بمفاد كان التامه المتعلق بذات الاقل كان معلوما تفصيلا و الشك انما هو فى شموله للزائد، الا ان المكلف حينئذ ان اقتصر فى مرحله الامتثال على الاتيان بالاقل، شك فى سقوط الواجب عن

عهدته، فان الوجوب و ان لم يكن شاملا للزائد، سقط الواجب عن عهدته و الا فلا يسقط، و النكته فى ذلك هى ان الوجوبات الضمنيه التحليليه مرتبطه بعضها مع بعضها الآخر ثبوتا و سقوطا، لأن ثبوتها انما هو بثبوت وجوب الكل و سقوطها انما هو بسقوط وجوب الكل، و لا- يعقل ثبوت الوجوب لجزء بدون ثبوت وجوب الكل و الا لزم خلف فرض ان وجوبه ضمنى، فاذن يكون المقام من موارد الشك فى السقوط و المرجع فيه قاعده الاشتغال.

و الجواب ان هنا مرحلتين:

الاولى: ارتباطيه وجوبات هذه الاجزاء الضمنيه ثبوتا و سقوطا.

الثانيه: اشتغال ذمه المكلف بها و سقوطها عن عهدته.

اما الكلام فى المرحله الاولى: فلأن هذه الارتباطيه بين وجوبات اجزاء الواجب الواحد انما هى فى مقام الثبوت، و لا يمكن التفكيك بينها فى هذا المقام، و لا- يمكن فرض ثبوت الوجوب لجزء بدون ثبوت وجوب الكل، كما لا يمكن فرض سقوط الوجوب عن جزء بدون فرض سقوط الوجوب عن الكل، و الا لزم خلف فرض ان وجوبه ضمنى.

و اما فى مقام الاثبات، فيمكن التفكيك بينها فى التنجيز، باعتبار ان التنجيز انما هو بحكم العقل و موضوعه وصول التكليف الى المكلف، و على هذا فلا- مانع من التفكيك فى هذا المقام، لأن ما وصل اليه بعلم او علمى تنجز، و ما لم يصل فلا حكم للعقل بتنجزه من جهه عدم تحقق موضوعه و هو الوصول و الوجوب المتعلق بها و ان كان وجوبا واحدا مجعولا لتمام اجزائها فى مقام الثبوت، و لا يمكن التفكيك بين وجوب جزء و وجوب آخر فى هذا المقام.

ص: ٤٠١

و اما فى مقام الاثبات، فالعقل يحكم بتنجز ما وصل الى المكلف من وجوب اجزائها و لا يحكم به بالنسبه الى ما لم يصل اليه، فاذا فرضنا ان السوره فى الواقع و مقام الثبوت جزء الصلاه، و فى هذا المقام لا يمكن التفكيك بين وجوبها و وجوب سائر اجزاء الصلاه لا ثبوتا و لا سقوطا، و اما فى مقام الاثبات، فاذا فرضنا ان وجوب سائر اجزاء الصلاه وصل الى المكلف بعلم او علمى، و اما وجوب السوره فلا يصل اليه، فلا محاله يحكم العقل بتنجز وجوب سائر اجزاء الصلاه دون وجوب السوره لعدم وصوله اليه، و هذا معنى التفكيك بينها فى مقام الاثبات، و على هذا فاذا اتى المكلف بالاقبل فقد حكم العقل بفراغ ذمته، و اما بالنسبه الى وجوب الاكثر، فالمرجع فيه اصاله البراءه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان تحليل وجوب واحد الى وجوبات ضمنيه متعدده بعدد اجزائه، مبنى على ان يكون للحكم مرتبتين:

الاولى: مرتبه الجعل و الاعتبار.

الثانيه: مرتبه الفعلية و هى فعلية الحكم بفعله موضوعه فى الخارج، فالانحلال انما يتصور فى مرتبه الفعلية، لأن الحكم الفعلى ينحل بانحلال متعلقه فى الخارج، فيثبت لكل جزء منه جزء من الحكم، و اما فى مرتبه الجعل و الاعتبار فلا يتصور الانحلال، اذ لا وجود له الا وجوده الاعتبارى فى عالم الاعتبار و الذهن، فوجوب الصلاه فى عالم الجعل و الاعتبار، وجوب واحد و لا يتصور انحلاله الى وجوبات ضمنيه فى هذا العالم، لأن الانحلال القهرى لا يتصور، اذ الوجوب امر اعتبارى يوجد باعتبار المولى و اختياره، و فرض وجوده قهرا خلف، و اما الانحلال الجعلى فهو ايضا غير معقول، لأن

الوجوب بما هو اعتبار امر بسيط فليس له اجزاء في هذا العالم حتى تكون مجعوله بالتبع، فالانحلال انما يتصور في الامور التكوينية الخارجيه لا- في الامور الاعتباريه التي لا واقع موضوعى لها فى الخارج، و امرها بيد المعتبر وجودا و عدما، فاذا كان وجوب الصلاه فى عالم الاعتبار واحدا، فلا يعقل انحلاله فيه الى وجوبات ضمنيه متعدده.

و اما بناء على ما هو الصحيح من ان للحكم مرتبه واحده و هى مرتبه الجعل، فلا يتصور الانحلال فى هذه المرتبه، لأن الحكم امر اعتبارى يوجد بنفس اعتبار الشارع فى عالم الاعتبار و الجعل، و فعليته انما هى بنفس هذا الوجود الاعتبارى و لا تتصور له فعلية أخرى وراء هذه الفعلية، و هى فعليته بفعليه موضوعه فى الخارج و الا لكان امرا خارجيا، و هذا خلف، ضروره انه لا يعقل ان يكون للحكم وجودان، وجود اعتبارى يوجد بنفس اعتبار المعتبر، و وجود خارجى و هو وجوده بوجود موضوعه فى الخارج، و الا فلزامه ان تكون الاحكام الشرعيه امورا تكوينيه خارجيه لا اعتباريه و هو كما ترى، و على هذا فلا تتصور وجوبات ضمنيه ثابتة لأجزاء الواجب، و من هنا فالظاهر ان المراد من فعلية الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج هو فعلية فاعليته و محركته، اذ لا شبهه فى ان وجوب الحج بعد الاستطاعه محرك، بينما لا يكون محركا قبل الاستطاعه، و وجوب الصلاه قبل دخول الوقت لا تكون فاعليته فعلية و بعد دخوله صارت فعلية و محركه، و على هذا ففاعليه وجوب الصلاه بالنسبه الى الاقل فعلية، و اما بالنسبه الى الزائد فهى مشكوكه، و لا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عنها.

و اما الكلام فى المرحله الثانيه: فقد ظهر حالها مما مر، لأن ذمه المكلف انما هى مشغوله بوجوب الاقل المعلوم تفصيلا فحسب، و اما بالنسبه الى الزائد، فلا نعلم باشتغال ذمته به و دخوله فى عهده لىكون الشك شكاً فى الخروج عن العهده، و من الواضح ان العقل لا يحكم الا بوجوب الاثبات بما اشتغلت به ذمه المكلف و عهده و هو فى المقام وجوب الاقل، فاذا أتى به فقد فرغت ذمته عنه، و اما بالنسبه الى الزائد، فالشك فى اصل ثبوته و المرجح فيه قاعده البراءه، فلا يكون المقام من صغريات الشك فى السقوط بعد العلم بالثبوت، بل من صغريات الشك فى اصل الثبوت، فالنتيجه انه لا اساس لجعل المساله فى المقام من موارد الشك فى السقوط بعد العلم بالثبوت.

الوجه الثالث(1): ان الاحكام الشرعيه تابعه للمبادئ و الملاكات للاحكام الشرعيه التى هى حقيقه الحكم و روحه، و هى تدعو المولى الى جعل الاحكام الشرعيه على وفقها، و على ضوء هذا الاساس فالملاك الملزم فى المقام معلوم من جهه العلم بالوجوب فيه، و هذا الملاك الملزم المعلوم اجمالاً-المردد بين ترتبه على الاقل و ترتبه على الاكثر واحد، و العقل يحكم بوجوب تحصيله بالاصاله، باعتبار انه حقيقه الحكم و روحه، فاذن يكون الشك فى المقام فى المحصل له، و من الواضح ان المرجح فى موارد الشك فى المحصل هو قاعده الاشتغال، لأن امر المحصل يدور بين الاقل و الاكثر دون الملاك الملزم، فانه واحد و لا يدور امره بين الاقل و الاكثر هذا.

و الجواب عنه يتوقف على بيان مقدمات:

ص: ٤٠٤

المقدمه الاولى: ان كبرى تبعيه الاحكام الشرعيه للمبادئ و الملاكات الواقعيه مسلمه، و الا لزم ان يكون جعلها لغوا و جزافا و هو لا- يمكن، كما لا- يمكن ان تكون تلك الملاكات مترتبه على نفس جعلها و الا ينتهي مفعولها بانتهاء الجعل، فاذن لا مقتضى للاتيان بمتعلقاتها بل يكون لغوا و جزافا و بلا مبرر و مقتض، فالنتيجه انه لا شبهه في ان الاحكام الشرعيه تتبع مبادئها و ملاكاتها الواقعيه التي هي حقيقتها و روحها و تدور مدارها وجودا و عدما.

المقدمه الثانيه: ان الاحكام الشرعيه ثبوتا معلوله للملاكات و المبادئ الواقعيه المترتبه على متعلقاتها في الخارج كالصلاه و نحوها، و اما في مقام الاثبات فالامر يكون بالعكس، لأن العلم بالملاكات و المبادئ معلول للعلم بالاحكام الشرعيه، باعتبار انه لا طريق لنا اليها الا من طريق الاحكام الشرعيه.

المقدمه الثالثه: ان دائره المعلول لا- يمكن ان تكون اوسع من دائره العله، و على هذا فحيث ان الحكم ثبوتا معلول للملاك في الواقع، فلا- يمكن ان تكون دائره جعله اوسع من دائره ملا-كه و الا لكان جعله متسعا لغوا و بلا مبرر، و اما اثباتا فالعلم بالملاك معلول للعلم بالحكم، و لهذا لا- يمكن ان تكون دائره العلم بالملا-ك اوسع من دائره العلم بالحكم، و الا لزم خلف فرض كونه معلولا له.

و على هذا، ففي المقام ان قلنا بان العلم الاجمالي تعلق بالجامع المردد بين الاقل و الاكثر الارتباطيين، فبطبيعته الحال كان هذا العلم منشأ للعلم بالملا-ك القائم بالجامع المردد بينهما، فلا يمكن ان تكون دائره العلم بالملاك اوسع من دائره العلم بالحكم، فاذن كما ان الوجوب مردد بين تعلقه بالاقل

و الاكثر، كذلك الملاك مردد بين ترتيبه على الاقل او الاكثر، فليس هنا علم بالملاك فى الواقع و يكون الشك فى المحصل له.

و اما بناء على ما قويناه من انه ليس فى المقام علم اجمالى فى الواقع، بل علم تفصيلى بوجوب ذات الاقل و هى الماهيه المهمله و شك بدوى فى وجوب الزائد، فبطبيعته الحال يتولد من هذا العلم التفصيلى بوجوب ذات الاقل، العلم التفصيلى بترتب الملاك عليها و الشك البدوى فى ترتيبه على الاكثر، فاذا المرجع هو اصله البراءه عن وجوب الزائد و ترتب الملاك عليه معا.

و الخلاصه، انه ليس فى المقام علم بوجود ملاك واحد فى الواقع يعلم بوجوب تحصيله، و لكن محصله فى الخارج مردد بين الاقل و الاكثر، ضروره ان العلم بوجود الملاك معلول للعلم بالوجوب فى المقام، و لا يمكن فرض وجود العلم به فى المرتبه السابقه، و الا-لزم خلف فرض انه معلول للعلم به، فما فى هذا الوجه من ان الشك فى وجوب الاقل و الاكثر يكون من الشك فى المحصل و هو مورد لقاعده الاشتغال دون البراءه غير تام، لأنه ان اريد به ان المقام يكون من الشك فى المحصل بعد العلم باشتغال الذمه بالمامور به و ما تعلق به الوجوب حكما و ملاكا.

فيرد عليه ان الامر ليس كذلك، لأن المامور به بنفسه مردد بين الاقل و الاكثر، لا ان المامور به شىء بسيط بما له من الملاك و ثابت فى العهد، و الشك انما هو فى محصله و انه الاقل أو الاكثر، و ان اريد به ان المقام يكون من الشك فى المحصل بالنسبه الى الغرض اللزومى، باعتبار انه معلوم و معين، و الشك انما هو فى انه يحصل بالاقل او لا.

فيرد عليه، ان هذا الشك انما يكون من الشك فى المحصل بالنسبه الى الغرض لو فرض انه قائم بشىء بسيط يكون وجوده فى الخارج مسيبا عن الاقل و الاكثر، و من الواضح ان الامر ليس كذلك، ضروره ان الغرض قائم بنفس ما تعلق به الوجوب بقانون التبعيه ثبوتا و اثباتا، فلو كان الغرض قائما بشىء بسيط فى الواقع، كان ذلك الشىء هو الواجب دون الاقل او الاكثر، فانه محصل له و هذا خلف.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان تعلق الوجوب بمفاد كان التامه بذات الاقل و هى الماهيه المهمله، حيث انه معلوم تفصيلا و الشك انما هو فى سعته للزائد، فبطبيعته الحال يكشف عن قيام ملاكه بذات الاقل كذلك و الشك فى سعته للزائد، و هذا الشك حيث انه شك فى ثبوت التكليف بما له من الملاك، فيكون موردا لاصاله البراءه، فما فى هذا الوجه من ان الغرض معلوم معين و محصله مردد بين الاقل و الاكثر، لا- يرجع الى معنى معقول، لأن الغرض اذا كان معلوما معيناً فالمأمور به ايضا كذلك، مع ان المأمور به على الفرض فى المقام مردد بين الاقل و الاكثر، فاذا كان المأمور به كذلك، فالغرض ايضا كذلك، لفرض انه مترتب على المأمور به.

الوجه الرابع(1): التفصيل فى المساله بين ما اذا كان دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى العبادات و ما اذا كان فى التوصليات.

فعلى الاول، تكونوظيفه فى المساله الاحتياط و على الثانى اصاله البراءه.

ص: ٤٠٧

و يمكن توجيه ذلك، بان دوران الواجب فى الفرض الاول و ان كان بين الاقل و الاكثر الارتباطيين صورته، الا انه فى الحقيقه من دوران الواجب بن عامين من وجه، بيان ذلك ان دوران الواجب بين امرين يتصور على صور:

الاولى: دوران الواجب بين فعلين متباينين، كدوران الصلاه الواجبه فى يوم الجمعة بين صلاتى الظهر و الجمعة او بين صلاتى القصر و التمام و هكذا، و فى هذه الصوره لا- اشكال فى تنجيز العلم الاجمالى و وجوب الاحتياط بالجمع بينهما فى مقام الامتثال، فلو علم المكلف بوجوب احدى الصلاتين فى يوم الجمعة، وجب عليه الاحتياط.

الثانيه: ما اذا دار امر الواجب بين عامين من وجه، كما اذا علم اجمالا اما بوجوب اكرام العالم او الهاشمى، فان النسبه بينهما عموم من وجه، و فى مثل ذلك يكون العلم الاجمالى منجزا، اما على القول بان العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز فالامر واضح، اذ حينئذ لا- يمكن جعل الترخيص فى اطرافه ثبوتا لا كلا و لا بعضا، اذ لا يمكن فرض وجود مانع عن تنجيزه، و الا لزم خلف فرض كونه عله تامه للتنجيز، اذ معنى ذلك انه لا يتصور وجود مانع عن تأثيره.

و اما على القول بالافتضاء، فلأن جريان اصاله البراءه عن وجوب اكرام العالم او الهاشمى معا، يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، فمن اجل ذلك لا يمكن.

و اما جريانها عن وجوب اكرام العالم، معارض مع جريانها عن وجوب اكرام الهاشمى فتسقطان معا من جهه المعارضه، و اما جريانها فى احدهما المعين دون الآخر، فهو لا يمكن للترجيح من غير مرجح.

الثالثة: ما اذا دار امر الواجب بين الاقل و الاكثر الارتباطيين، و هذه الصورة هي محل الكلام فى المقام، و هنا تفصيل بين ما اذا كان الواجب عباديا و ما اذا كان توصليا، فعلى الاول يكون العلم الاجمالى منجزا فيجب الاحتياط، و اما على الثانى فلا يكون العلم الاجمالى منجزا، و لهذا يكون المرجع فيه اصاله البراءة عن وجوب الزائد، و الوجه فيه ما تقدم من انه ليس فى المساله علم اجمالى و هو العلم بالجامع المردد بين الاقل و الاكثر، بل علم تفصيلى بذات الاقل و شك بدوى فى الزائد و المرجع فيه اصاله البراءة.

و اما وجوب الاحتياط فى الاول و هو ما اذا كان الواجب عباديا، فلأن الواجب فيه و ان كان مرددا بين الاقل و الاكثر صورته، الا انه فى الحقيقه مردد بين العامين من وجه، لأن الصلاه اذا كانت مردده بين كونها مركبه من تسعه اجزاء و هى الاقل او مركبه من عشره اجزاء و هى الاكثر، ففى مثل ذلك تكون النسبه بين امثال شخص الامر المتعلق بالاقل و هو تسعه اجزاء، و امثال شخص الامر المتعلق بالاكتر و هو عشره اجزاء عموما من وجه، و ماده الافتراق من جانب امثال الامر المتعلق بالاقل ظاهره، لأن المكلف اذا اتى بالاقل بداعى امثال امره، فهو امثال لأمره على تقدير تعلقه به، و لا يكون امثالا للامر المتعلق بالاكتر اذا كان متعلقا به، و مورد الافتراق من جانب امثال الامر المتعلق بالاكتر المشتمل على الاقل، هو ان ياتى المكلف بالاكتر بداعى امره على وجه التقييد، بمعنى انه لو كان متعلقا بالاقل، لم يات بالاكتر و انما اتى به بداعى تعلقه به لا مطلقا، و فى هذه الحاله يتحقق امثال الامر المتعلق بالاكتر على تقدير كونه متعلقا به فى الواقع، و لا يتحقق امثال الامر المتعلق بالاقل على تقدير كونه متعلقا به كذلك.

و مورد الاجتماع، هو ما اذا اتى المكلف بالاكثر بداعى الامر المتعلق بالاعم منه و من الاقل، و فى هذه الحاله يتحقق امتثال الامر مطلقا اى سواء أكان متعلقا بالاكثر أم بالاقل.

و على هذا الاساس، فاذا كان الواجب عباديا و مرددا بين الاقل و الاكثر، كانت النسبه بينهما عموما من وجه، فاذا كانت النسبه بينهما كذلك، كان العلم الاجمالى منجزا على جميع الاقوال فى المسأله، باعتبار ان الواجب اذا كان عباديا فيدخل فى مساله أخرى و هى مساله العامين من وجه، و اما الاختلاف بين الاصوليين و الاقوال انما هى فى هذه المساله، و هى مساله الاقل و الاكثر الارتباطيين التى هى محل البحث فى المقام، و اما فى تلك المساله، فلا شبهه فى تنجيز العلم الاجمالى فيها اى بلا خلاف فى البين، فاذا يجب الاحتياط بالاتيان بالاكثر بداعى الامر المتعلق بالاعم منه و من الاقل، و بذلك يتحقق امتثال الامر فى المقام على كل تقدير اى سواء أكان متعلقا بالاكثر او بالاقل.

و الجواب، ان هذا التفصيل لا يرجع الى معنى محصل، لأن محل الكلام فى المساله انما هو فيما اذا كان الواجب مرددا بين الاقل و الاكثر الارتباطيين، و لا فرق فيه بين كون الواجب المردد بين الاقل و الاكثر توصليا ام عباديا كالصلاه مثلا، فان امرها يدور بين كونها مركبه من تسعه اجزاء و هى الاقل او عشره اجزاء و هى الاكثر، و على هذا فاذا اتى المكلف بالاقل، فقد امتثل امره دون امر الاكثر و هذا واضح.

و اما اذا اتى بالاكثر فقد اتى بالاقل ايضا فى ضمنه، و لا يمكن افتراض تفكيك الاتيان بالاكثر عن الاتيان بالاقل حتى لو فرضنا انه اتى بالاكثر

بداعى امره على وجه التقييد، فمع ذلك لا يكون امثالاً لأمره فحسب، بل امثال له و للامر بالاقل ضمنا، و ذلك لأن الامر فى المقام امر واحد مردد بين تعلقه بالاقل اى تسعه اجزاء الصلاه مثلا او بالاكتر اى بعشره اجزاء، فاذا فرضنا ان المكلف اتى بالاكتر و ان كان على وجه التقييد، فقد اتى بالاقل ايضا، و لا يمكن فرض الاتيان بالاكتر بقصد امره بدون الاتيان بالاقل كذلك، غاية الامر لا يكون قصده الا فى ضمن قصد امثال الامر بالاكتر، و هذا المقدار يكفى فى صحه الاتيان بالعباده، لأن قصد امثال الامر مقرب سواء اكان قصده استقلالا ام كان قصده ضمنا، على اساس ان قصد القربه بكل جزء انما هو بقصد القربه بالكل.

و من هنا يظهر ان هذا التقييد مجرد لقلقه لسان و لا واقع موضوعى له، او فقل انه مجرد القصد الذهنى بدون ان يكون له واقع فى الخارج، لأنه غير قابل للتضييق، و اما ما فى هذا الوجه من ان المكلف اذا اتى بالاكتر بداعى امثال امره على وجه التقييد، فهو امثال لأمره دون الامر بالاقل، فلا يرجع الى معنى معقول، و ذلك لأنه ان اريد بهذا التقييد انه امثال للامر بالاكتر دون الامر بالاقل حتى ضمنا، فيرد عليه انه خلاف الوجدان و الضروره، اذا لا يمكن التفكيك بينهما، و ان اريد به انه امثال للامر بالاكتر و لا يكون امثالاً للامر بالاقل مستقلا، فيرد عليه انه خلف الفرض، لأن الامر فى المقام ان كان متعلقا فى الواقع بالاكتر، فالاتيان به امثال لأمره و لا يكون امثالاً للامر بالاقل مستقلا، اذ لا امر به كذلك فى هذا الفرض بل الامر كذلك متعلق بالاكتر، و ان كان الامر فى الواقع متعلقا بالاقل، فالاتيان بالاكتر بداعى امره على وجه التقييد، امثال للامر بالاقل ضمنا دون الامر بالاكتر لعدم الامر

به، غايه الامر ان قصده امتثال الامر المتعلق بالاكثر على وجه التقييد مجرد قصد لا واقع موضوعى له بما هو مقيد، و لكن من الواضح ان قصد امتثال الامر بالمقيد يستلزم قصد امتثال طبعى الامر المتعلق بالاقل.

فالتبجيه، ان اتيان المكلف بالاكثر بداعى امتثال امره، لا ينفك عن الاتيان بالاقل بداعى امره فى ضمن الاتيان بالاكثر، على اساس ان قصد المقيد يستلزم قصد الطبعى.

و دعوى، ان المكلف و ان قصد امتثال الامر المتعلق بالاقل فى ضمن قصد امتثال الامر بالاكثر على وجه التقييد، الا ان الكلام ليس فى ذلك، فان الكلام انما هو فى قصد امتثال الامر المتعلق بالاقل مستقلا، و المفروض ان قصد امتثال الامر المتعلق بالاكثر على وجه التقييد ليس قصد امتثال للامر بالاقل مستقلا.

مدفوعه، بما تقدم من ان وصفى الاستقلال و الضميه من الاوصاف الانتزاعيه للامر و خارجه عن حقيقته و منتزعه من حده و لا يدخل فى العهده، لعدم واقع موضوعى له، فالمقرب انما هو قصد امتثال الامر بما هو امر بالحمل الشايع و مفاد كان التامه، و لا يعتبر فى التقرب به قصد امتثال الامر بوصف الاستقلال و الاطلاق، باعتبار ان هذا الوصف خارج عن حقيقه الامر و ليس له ما بازاء فى الخارج و لهذا لا يدخل فى العهده، و الداخلى فيها انما هو الامر بمفاد كان التامه و الحمل الشايع لا مع هذا الوصف، فانه مجرد مفهوم ذهنى لا واقع موضوعى له.

و ان شئت قلت، ان المكلف اذا اتى بالاكثر كالصلاه مع السوره بداعى امره على وجه التقييد، فان كان الامر فى الواقع متعلقا به فهو امتثال لأمره،

و ان كان فى الواقع متعلقا بالاقول فهو امثال له لا للامر بالاكثر، لعدم الوجود له فى الواقع.

اما الاول فهو واضح، و اما الثانى فلأن التقييد المفروض فى النيه مضافا الى انه ليس تقييدا لا للوجوب و لا للواجب و لا لامثاله بل هو مجرد قصد ذهنى لا واقع له، غير ان المكلف فى مقام الامثال قد قصد فى ذهنه انه لو لا الامر بالاكثر، لم يأت به بل هذه النيه موجوده ارتكازا فى كل واجب، لأن المكلف انما اتى به بداعى وجوبه، و الا- لم يات به انه لا يضر بصدق امثال الامر المتعلق بالاقول، لأن المكلف قصد امثال طبيعى الامر بمفاد كان التامه و الحمل الشايح، غايه الامر انه قيده بقيد لا واقع له و هو انبعائه و تحريكه عن الامر على تقدير تعلقه بالا-كثر و عدم انبعائه و تحريكه عنه على تقدير تعلقه بالاقول، اما انه لا واقع لهذا القيد، فان ما له واقع هو امكان انبعاث المكلف ببعث المولى، لأن هذا الانبعاث امر طبيعى و قهرى و ليس باختيار المكلف، ضروره انه لا واقع لتقييد انبعاث المكلف عن الامر على تقدير تعلقه بالاكثر بل هو مجرد مفهوم ذهنى.

و الخلاصه، ان ما له واقع موضوعى امران: احدهما امكان انبعاث المكلف عن بعث المولى، و الثانى انبعاث المكلف عن الامر الفعلى المعلوم اجمالا فى المقام، فانه الداعى و المحرك للمكلف، و اما تقييد انبعاث المكلف بالامر على تقدير تعلقه بالاكثر فلا واقع له، فان ما له واقع هو نيه امثال ذات الامر فى ضمن نيه امثال الامر بالمقيد، فان نيه امثاله تستلزم نيه امثال ذات المقيد و هى ذات الامر بمفاد كان التامه المتعلقه بالاقول، لوضوح ان نيه امثال الامر على تقدير تعلقه بالاكثر تستلزم نيه امثال الامر المتعلق بالاقول.

الوجه الخامس: ما ذكره المحقق العراقي (قده) (١) من التفصيل بين الواجب الذى يحرم قطعه كالصلاه مثلا، و الواجب الذى لا يحرم قطعه، فعلى الاول يجب الاحتياط فى المساله دون الثانى.

بيان ذلك ان الواجب الذى يدور امره بين الاقل و الاكثر الارتباطيين اذا لم يكن قطعه محرما، فلا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن وجوب الزائد، لما عرفت من انه ليس هنا الا علم تفصيلى بوجوب الاقل و هو الماهيه المهمله و الشك البدوى فى وجوب الزائد على تفصيل تقدم.

و اما اذا كان قطع الواجب المذكور محرما كالصلاه، ففى مثل ذلك اذا شرع بالصلاه و اتى بالتكبيره ملحونه و شك فى كفايتها، فيحصل له العلم الاجمالى اما بوجوب اعاده الصلاه او بحرمة قطعها، فان اللحن فى اداء التكبيره ان لم يضر بصحة الصلاه يحرم قطعها، و ان اضر بها جاز قطعها و الا تيان بفرد آخر، و مقتضى هذا العلم الاجمالى هو وجوب الاحتياط باتمام هذا الفرد من الصلاه ثم الاعاده مره اخرى.

و فى المقام اذا شرع المكلف فى الصلاه و ترك السوره و دخل فى الركن و هو الركوع، حصل له العلم الاجمالى اما ببطلان هذه الصلاه اذا كانت السوره واجبه فى الواقع او بحرمة قطعها اذا لم تكن واجبه فيه، و مقتضى هذا العلم الاجمالى وجوب الاحتياط بالجمع بين اتمام هذه الصلاه رجاء ثم اعادتها من جديد هذا.

و الجواب اولاً، ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام فى المساله، فان

ص: ٤١٤

محل الكلام فيها انما هو فى العلم الاجمالى بوجوب الجامع بين الاقل و الاكثر فى مرحله الجعل هل هو مؤثر و منجز او لا، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون الواجب المردد امره بين الاقل و الاكثر من الواجب الذى يحرم قطعه اذا شرع فيه او من الواجب الذى لا يحرم قطعه، فان قلنا بالتنجيز فلا فرق بينهما، و ان قلنا بعدم التنجيز فايضا لا فرق بينهما، فعلى الاول يجب الاحتياط و هو الاتيان بالاكثر، و على الثانى يرجع الى اصاله البراءه عن وجوب الاكثر.

و اما اذا وجد هناك علم اجمالى آخر من جهه خصوصيه اخرى و هى حرمة قطع الواجب كالصلاه مثلا بعد الشروع فيه و عدم تنجيز العلم الاجمالى الاول، فانه عند توفر هذه الامور، حصل له العلم الاجمالى اما ببطلان هذه الصلاه التى هى بيده فعلا اذا كانت السوره واجبه و قطعها و اعادتها من جديد، او بحرمة قطعها اذا لم تكن السوره واجبه فى الواقع، و هذا علم اجمالى آخر غير العلم الاجمالى الاول، و منشاؤه الامور المذكوره منها انحلال العلم الاجمالى الاول و عدم تنجيزه.

و الخلاصه ان ما ذكره (قده) من التفصيل فى المساله ليس تفصيلا فى مسألتنا هذه، بل هو تفصيل فى مساله اخرى لا ترتبط بالمقام، و منشأ العلم الاجمالى فيها خصوصيه اخرى، بينما منشأ العلم الاجمالى فى المقام، هو الجهل فى مرحله الجعل و لا يدري ان المجعول فى هذه مرحله هل هو وجوب الاقل او الاكثر.

و ثانيا، ان هذا التفصيل مبنى على حرمة قطع الصلاه، و لكن الامر ليس كذلك، اذ لا دليل على حرمة قطعها، و ان كانت الحرمة مشهوره بين الاصحاب، الا انه لا يمكن اتمامها بدليل.

و ثالثا، ان الخصوصيه المذكوره لا توجب تشكيل علم اجمالى آخر فى المساله، و ذلك لأن المساله ذات قولين: احدهما ان المرجع فيها اصاله البراءه عن جزئيه السوره فى الصلاه، و ثانيهما ان المرجع فيها اصاله الاحتياط و وجوب الاتيان بالاكثر، و على كلا القولين فى المساله لا يتصور هنا علم اجمالى آخر من جهه الخصوصيه المذكوره و هى حرمه القطع.

اما على القول الاول و هو عدم وجوب الاحتياط فى المساله، فلأن الوظيفه فيها الصلاه بدون السوره، و على هذا فاذا ترك المصلى السوره و دخل فى الركوع، فلا يحصل له العلم الاجمالى اما بحرمه قطع هذه الصلاه او بوجوب السوره فيها، لفرض ان السوره غير واجبه عليه بمقتضى اصاله البراءه و انحلال العلم الاجمالى فى المساله حقيقه او حكما، او انه ليس فى المساله علم اجمالى من الاول كما مر، بل علم تفصيلى بوجوب ذات الاقل و شك بدوى فى وجوب الزائد، و المرجع فيه اصاله البراءه فيجوز للمصلى تركها.

و اما على القول الثانى، فلأن وظيفه المكلف وجوب الاحتياط و الاتيان بالاكثر مطلقا، اى سواء اكان قطعه جائزا ام لا، و لا يجوز له الاكتفاء بالصلاه بدون السوره، و من هنا لو ترك السوره و الحال هذه، فتجب عليه الاعاده من جديد بلا فرق بين ما يجوز قطعه بعد الشروع فيه و ما لا يجوز.

و دعوى، ان اصاله البراءه عن وجوب الزائد اى جزئيه السوره على القول بانحلال العلم الاجمالى معارضه باصاله البراءه عن حرمه القطع، فاذن تسقطان معا فيكون العلم الاجمالى منجزا، و هو العلم الاجمالى اما بوجوب السوره فى الواقع او حرمه القطع.

مدفوعه، بان اصاله البراءه عن حرمه القطع لا تصلح ان تعارض اصاله البراءه عن وجوب السوره فى الصلاه، و ذلك لأن موضوع حرمه القطع، الصلاه الصحيحه و لو ظاهرا اى بمقتضى الاصل العملى، و على هذا فاصاله البراءه عن وجوب السوره تحقق موضوع حرمه القطع و هو صحه الصلاه ظاهرا بدون السوره، فاذن تنتفى اصاله البراءه عن حرمه القطع بانتفاء موضوعها و هو الشك فى الحرمة، و مع حكم الشارع بصحه الصلاه بدون السوره، لا- موضوع لأصالة البراءه عن حرمه القطع لكي تصلح ان تعارض اصاله البراءه عن وجوب السوره فى الصلاه.

و الخلاصه ان موضوع حرمه القطع، الصلاه الصحيحه اعم من الصحه الواقعيه او الظاهريه، و على هذا فلا يعقل التعارض بينهما، لأن اصاله البراءه عن وجوب السوره تثبت موضوع حرمه القطع وجدانا، باعتبار ان موضوعها اعم من الصحه الواقعيه و الظاهريه، و الاصله تثبت الصحه الظاهريه، فاذن تنتفى اصاله البراءه عن حرمه القطع بانتفاء موضوعها و هو الشك فى الحرمة اذ لا شك فيها ظاهرا.

هذا اذا كان موضوع حرمه القطع اعم من الصحه الواقعيه و الظاهريه.

و اما لو قلنا بان موضوعها خصوص الصحه الواقعيه، فالعلم الاجمالى حينئذ يكون منجزا، لأن اصاله البراءه عن وجوب السوره لا تثبت موضوع حرمه القطع، فاذن لا محاله تقع المعارضه بينهما فتسقطان معا فيكون العلم الاجمالى منجزا هذا.

و قد اجاب عن ذلك المحقق العراقي (قده) (١) بجوابين:

الاول، ان العلم الاجمالي الثانى فى طول ترك السوره فى الصلاه، فان المكلف بمقتضى اصاله البراءه عن وجوب السوره فى الصلاه معذور فى تركها عقلا و شرعا، و على هذا، فاذا بدأ المكلف فى الصلاه جاز له ترك السوره، فاذا تركها و دخل فى الركوع، حصل له العلم الاجمالي اما بحرمه قطع هذه الصلاه او جزئيه السوره للصلاه، و لكن هذا العلم الاجمالي لا يكون مؤثرا فى المقام، لأنه لا- يوجب عدم جواز ما صنعه المكلف من ترك السوره و قبحه، لأستحاله انقلاب الشىء عما وقع عليه، و المفروض ان المكلف حينما ترك السوره كان معذورا فيه، و من الواضح ان العلم الاجمالي لا يجعل المشروع غير مشروع، و لهذا لا اثر لهذا العلم الاجمالي فىكون وجوده كعدم.

و فيه ان هذا الجواب غريب منه (قده) جدا، لأنه مبنى على ان يكون المأمور به هذا الفرد من الصلاه الذى بدأ المكلف بالاتيان به، و حيث انه معذور فى ترك السوره، فلا- اثر للعلم الاجمالي الحاصل بعد تركها بالنسبه الى هذا الفرد، باعتبار ان العلم الاجمالي المتأخر لا يوجب انقلاب المتقدم عما هو عليه، فاذن لا محاله تكون وظيفته اتمام هذا الفرد و الاكتفاء به و عدم تأثير العلم الاجمالي فىكون وجوده كعدم، و هذا كما ترى، ضروره ان ما بيد المكلف من الصلاه هو فرد من طبيعى الصلاه المأمور بها و هو الصلاه بين المبداء و المنتهى الجامعه بين افرادها الطويله و العرضيه دون الفرد، فانه فرد للمأمور به و ليس مأمورا به، و من هنا لا يسرى الامر من طبيعى الصلاه

ص: ٤١٨

المأمور بها الى افرادها، لأنها ليست مأمورا بها بل هي افرادها و مصاديقها.

و على هذا فطرف العلم الاجمالي هو وجوب السوره فى الصلاه المأمور بها لا وجوبها فى هذا الفرد الذى هو بيد المكلف، فانه ليس بمأمور به و انما هو فرد و مصداقه، فان كان طرف العلم الاجمالي وجوب السوره فى الصلاه المأمور بها كان منجزا، لأن العلم الاجمالي انما هو بين حرمه قطع ما بيده من الفرد للصلاه و وجوب السوره فى الصلاه المأمور بها لا فى هذا الفرد لكى لا يكون مؤثرا، غايه الامر احد طرفيه وجد فى هذا الفرد و الطرف الآخر موجود من الاول، و على هذا فاصاله البراءه عن حرمه قطع ما بيده من الصلاه، معارضه باصاله البراءه عن وجوب السوره فى الصلاه المأمور بها فتسقطان معا، فيكون العلم الاجمالي منجزا، فيجب عليه الاحتياط باتمام هذا الفرد الذى هو بيده و اعاده الصلاه فى ضمن فرد آخر مع السوره.

و الخلاصه، ان اصاله البراءه عن وجوب السوره فى الصلاه و ان كانت مؤمنه عن العقوبه على تركها عقلا و شرعا، الا انها فيما اذا لم تكن معارضه باصاله براءه أخرى، و على القول بحرمه قطع الصلاه، فهذه الاصله معارضه باصاله البراءه عن حرمه قطع ما بيده من الصلاه فتسقط من جهه المعارضه، هذا على القول بالاقضاء، و اما على القول بالعليه التامه، فالامر واضح و لا شبهه فى التنجيز و وجوب الاحتياط.

فالتنبيه، ان ما ذكره المحقق العراقى (قده) من الجواب غريب منه (قده) جدا.

الثانى، ان المكلف فى المساله يعلم اجمالا- اما بوجوب الاقل و هو الصلاه بدون السوره او بوجوب الا-كثر و هو الصلاه مع السوره، و من هذا العلم

الاجمالى يتولد علم تفصيلى بوجوب الاتيان بسائر الاجزاء، لأن الاتيان بالركوع و السجود و التشهد و التسليم واجب على المكلف على كل حال، اى سواء اكان الواجب عليه الاقل او الاكثر فى الواقع، و على هذا فالمكلف يعلم تفصيلا بوجوب الاتيان بالركوع و ما بعده، بلا فرق بين ان يكون الواجب عليه الصلاه بدون السوره او الصلاه مع السوره، و على كلا التقديرين فوجوب الاتيان بالركوع و ما بعده معلوم تفصيلا و لا يشك فيه احد، و على اساس ذلك، فاذا بدأ المكلف بالصلاه و ترك السوره و دخل فى الركوع، فحينئذ و ان كان يتولد علم اجمالى اما بوجوب اتمام هذه الصلاه التى هى بيده و حرمه قطعها، او وجوب السوره عليه و الاتيان بصلاه أخرى معها، لأن السوره ان كانت واجبه فى الواقع، فعليه اعاتها من جديد مع السوره.

و لكن حيث ان احد طرفى هذا العلم الاجمالى و هو وجوب اتمام هذه الصلاه بالاتيان بالركوع و ما بعده تنجز بالعلم التفصيلى، فينحل العلم الاجمالى فى المقام الى علم تفصيلى بوجوب اتمام هذه الصلاه و حرمه قطعها، و شك بدوى فى وجوب السوره، فاذا لا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن وجوبها هذا.

و فيه، ان هذا الجواب و ان كان احسن صورته من الجواب الاول، الا انه مع هذا غير تام بل لا اساس له.

و ذلك لأن المكلف قبل الدخول فى الصلاه و ان علم بوجوب الاتيان بسائر الاجزاء غير السوره تفصيلا و على كل حال اى سواء اكانت السوره فى الواقع جزء الصلاه ام لا، غايه الامر انه يعلم بوجوبها الجامع بين

الوجوب الاستقلالي او الضمني، لأن السوره ان كانت واجبه في الواقع، فوجوب سائر الاجزاء ضمنى، و ان لم تكن واجبه في الواقع، فوجوبها استقلالي، و على الاول يجب الاتيان بالصلاه مع السوره و على الثانى يجب الاتيان بها بدونها، و على هذا فاذا دخل المكلف فى الصلاه و اتى بالتكبيره و الفاتحه و ترك السوره و دخل فى الركوع، زال العلم التفصيلى بوجوب الاتيان به و ما بعده على كل حال، اى سواء اكانت السوره واجبه فى الواقع ام لا، اما على الاول، فلا يجب اتمام هذه الصلاه اى الاتيان بالركوع و ما بعده، بل عليه استينافها من جديد مع السوره، و اما على الثانى، فيجب اتمام هذه الصلاه و عدم جواز قطعها، و حيث انا لا ندرى انها واجبه واقعا او لا، فلا ندرى ان هذه الصلاه اى الاتيان بالركوع و ما بعده واجب او لا، فاذا زال العلم التفصيلى، زال معلوله و اثره ايضا و هو التنجز اى تنجز وجوب اتمام هذه الصلاه التى هى بيده فعلا، لأستحاله بقاء المعلول بلا عله و الاثر بلا مؤثر، فاذن يكون وجوب اتمام هذه الصلاه مشكوكا من جهه الشك فى صحه هذه الصلاه بعد ترك السوره، و حيث ان وجوب اتمامها احد طرفى العلم الاجمالى و هو العلم الاجمالى اما بوجوب اتمام هذه الصلاه و عدم جواز رفع اليد عنها او وجوب استينافها من جديد مع السوره، و هذا العلم الاجمالى منجز على كلا القولين فى المساله، اما على القول بالعليه فواضح، اذ لا يمكن فرض وجود المانع عن تنجيزه للتكليف المعلوم بالاجمال فى كل طرف من اطرافه ثبوتا، و الا لزم خلف فرض انه عله تامه.

و اما على القول بالاقضاء، فلأن اصاله البراءه عن وجوب اتمام هذه الصلاه و حرمة قطعها معارضه باصاله البراءه عن وجوب السوره فى الصلاه،

فتسقطان معا بالمعارضه فيكون العلم الاجمالي منجزا، و عليه فيجب الاحتياط بالجمع بين اتمام هذه الصلاه و اعادتها في ضمن فرد آخر مع السوره هذا.

و قد يدعى ان العلم التفصيلي بوجوب اتمام هذه الصلاه بالاتيان بالركوع و ما بعده و ان زال عن ذهن المصلي بتركه السوره فيها، و بزواله زال اثره لا- محاله، لاستحاله بقاء الاثر بعد زوال المؤثر، الا ان وجوب اتمامها منجز بالعلم الاجمالي في المرتبه السابقه و هو العلم الاجمالي الاول، اى العلم الاجمالي بوجوب الجامع بين الاقل و الاكثر، فالوجوب على تقدير تعلقه بالاقل و هو الصلاه بدون السوره، تنجز بالعلم الاجمالي في المرتبه السابقه قبل البدأ بالصلاه و هو العلم الاجمالي الاول، و حينئذ فاذا شرع في الصلاه و ترك السوره و دخل في الركوع، حصل له العلم الاجمالي اما بوجوب اتمام هذه الصلاه و حرمة قطعها اذا لم تكن السوره واجبه في الواقع، او بوجوب اعادتها من جديد مع السوره اذا كانت واجبه، و لكن هذا العلم الاجمالي لا- يكون منجزا، لأن احد طرفيه و هو وجوب اتمام هذه الصلاه و حرمة قطعها منجز بالعلم الاجمالي الاول في المرتبه السابقه، و لهذا فلا اثر لهذا العلم الاجمالي، لأن المنجز لا يقبل التنجز مره أخرى.

و الجواب ان وجوب الاقل و ان تنجز بالعلم الاجمالي الاول، الا- انه لا- يمنع عن منجزه العلم الاجمالي الثانى و هو العلم الاجمالي الحاصل للمكلف بعد دخوله في الصلاه، و ترك السوره و تنجز وجوب اتمام هذه الصلاه و حرمة قطعها فى آن حدوث العلم الاجمالي الثانى مستند الى كلا- العلمين الاجماليين فى هذا الآن، لأن نسبته الى كليهما فيه على حد سواء، فلا يمكن القول بان تنجزه مستند الى العلم الاجمالي الاول دون الثانى، لأنه ترجيح بلا مرجح،

وقد تقدم ان تنجز التكليف فى كل آن مستند الى وجود المنجز فى هذا الآن، لاستحاله تخلف المعلول عن العله و تأثير المتقدم فى المتأخر و بالعكس، لأن مبدأ التعاصر بين العله و المعلول من المبادئ الاوليّه الضروريّه، و على هذا فاذا اجتمع كلا العلمين الاجماليين على وجوب اتمام هذه الصلاه و حرمة قطعها فى آن واحد، فلا محاله يكون تنجزه فى هذا الآن مستند الى كليهما معا بنحو المجموع كما هو الحال فى جميع موارد اجتماع علتين مستقلتين متسانختين على معلول واحد، فان المؤثر هو المجموع لا كل واحده منهما مستقلة، فاذن لا يكون العلم الاجمالي الثانى ملغيا و بلا اثر، فما ذكره (قده) - من انه لا اثر للعلم الاجمالي الثانى، باعتبار ان احد طرفيه منجز بالعلم الاجمالي الاول فى المرتبه السابقيه، و المتنجز لا يقبل التنجز مره ثانيه و معه ينحل العلم الاجمالي الثانى حكما، لأن الاصل المؤمن لا يجرى فى احد طرفيه فى نفسه، و حينئذ فلا مانع من جريانه فى الطرف الآخر بلا معارض - غير تام فى نفسه، و لا تنطبق عليه كبرى ان المنجز لا يقبل التنجز مره اخرى.

هذا اضافته الى ان ما ذكره (قده) لا ينسجم مع مسلكه فى منجزيه العلم الاجمالي، حيث يرى (قده) انه عله تامه للتنجز، و عليه فلا محاله يكون مؤثرا فى حال اجتماعه مع العلم الاجمالي الاول، فالنتيجه ان ما ذكره المحقق العراقى (قده) غير تام بل لا يرجع الى معنى صحيح و معقول.

ثم ان تنجز العلم الاجمالي الثانى لا يتوقف على ان يكون وجوب اتمام الصلاه و حرمة قطعها انحلاليا، بان ينحل بانحلال افراد الصلاه فى الخارج، لأن وجوب اتمام الصلاه كوجوب نفس الصلاه، فكما ان وجوبها متعلق

بطبيعي الصلاه بنحو صرف الوجود و لهذا لا- يسرى الى افرادها فى الخارج، لأنها افراد للمامور به لا انها مامور بها فكذلك وجوب اتمامها، لأنه متعلق باتمامها بنحو صرف الوجود و لا- يسرى منه الى افرادها فى الخارج، فوجوب الاتمام المتوجه الى المكلف، وجوب واحد لا وجوبات متعددة بعدد افرادها، كما ان وجوب الصلاه المتوجه الى المكلف وجوب واحد، فاذا كان يجب على المكلف الاتيان بالصلاه الواحده فى وقتها فكذلك يجب عليه اتمامها فيه، فاذا كان وجوب اصل الصلاه وجوبا واحدا، كان وجوب اتمامها لا محاله وجوبا واحدا، غايه الامر ان وجوب الاتمام انما يصير فعليا فيما اذا بدأ المكلف بالصلاه، و يحصل العلم الاجمالي فيما اذا ترك المكلف الجزء المشكوك كالسوره و دخل فى الركوع، فانه حينئذ يعلم اجمالا اما بوجوب اتمام هذه الصلاه او وجوب السوره فيها، و قد تقدم ان هذا العلم منجز و لهذا يجب الاحتياط بالجمع بين اتمام هذه الصلاه و الاعاده مع السوره.

و الخلاصه ان انحلال وجوب اتمام الصلاه و حرمة قطعها بانحلال افرادها لا يرجع الى معنى محصل، ضروره ان جعل وجوب الاتمام بعدد افراد الصلاه لغو و جزاف، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان موضوع حرمة قطع الصلاه على تقدير القول بها ان كان الصلاه الصحيحه واقعا، فالعلم الاجمالي الحادث للمصلى اثناء الصلاه لدى ترك السوره، اما بوجوب اتمام ما بيده فعلا من الصلاه، او وجوب الاعاده مع الاتيان بالسوره منجز مطلقا حتى على القول بالاقضاء.

و اما اذا كان موضوعها الصلاه الصحيحه اعم من الواقعيه و الظاهريه، فلا- يكون العلم الاجمالي منجزا، اذ لا مانع حينئذ من جريان اصاله البراءه عن وجوب السوره، و يترتب عليها صحه الصلاه بدون السوره ظاهرا و بها يتحقق موضوع حرمه القطع، و تنتفى عندئذ اصاله البراءه عن حرمه القطع بانتفاء موضوعها، حيث لا- شك في حرمة الظاهريه على اساس العلم بصحتها كذلك.

الوجه السادس(1): التفصيل بين الواجب الذى تكون الزيادة فيه مبطله و الواجب الذى لا- تكون الزيادة فيه مبطله و الاول كالصلاه، فان الزيادة فيها عمدا مبطله، و على هذا فاذا دار امرها بين الاقل و الاكثر، كما اذا شك في ان السوره واجبه فيها او لا، ففي مثل ذلك يجب الاحتياط بالاتيان بالسوره برجاء انها جزء الصلاه لا بقصد انها جزء لها جزما، و ذلك للعلم الاجمالي بان السوره اما جزء للصلاه او زياده فيها، و حينئذ بطبيعته الحال يعلم المكلف اجمالا- اما ان الاتيان بالسوره واجبه اذا كانت جزءا للصلاه، او ان الاتيان بها بقصد الجزئيه زياده مبطله و مشمول لقوله (عليه السلام) «من زاد فى صلاته، فعليه الاعاده»، و مقتضى هذا العلم الاجمالي هو الاتيان بها برجاء انها جزء لها.

و الجواب اولاً- ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام انما هو فى تنجيز العلم الاجمالي الاول، و هو العلم الاجمالي اما بوجوب الاقل او الاكثر، و اما اذا كان هناك علم اجمالي آخر بسبب خصوصيه من الخصوصيات فى المساله و هو يقتضى وجوب الاحتياط، فهو خارج عن محل

ص: ٤٢٥

الكلام، لأن محل الكلام فى المساله انما هو فى تنجيز العلم الاجمالى الاول، و قد تقدم انه لا يقتضى وجوب الاحتياط فيها و الاتيان بالاكثر، و لكن هذا لا يمنع من ان يكون هناك علم اجمالى آخر يقتضى وجوب الاحتياط فيها و الاتيان بالاكثر.

و ثانيا، ان هذا العلم الاجمالى ينحل الى علم تفصيلى ببطلان السوره اذا اتى بها بقصد الجزئيه، لان الاتيان بها كذلك تشريع محرم، فلا- يمكن ان يكون مصداقا للجزء المامور به، لان الحرام و المبعوض لا يمكن ان يكون مصداقا للواجب و المحبوب و ان كان ضمنيا، و على هذا فالشاك فى جزئيه السوره، كان يعلم تفصيلا بحرمه الاتيان بها تشريعا بقصد الجزئيه و ان كان فى الواقع جزء، فاذن ليس هنا علم اجمالى اما بوجود الاتيان بها ان كانت فى الواقع جزءا او ان الاتيان بها كذلك زياده مبطله، لأن الامر يدور بينهما، و ذلك لأن الاتيان بها بقصد الجزئيه مبطل و ان كانت فى الواقع جزءا و لم تكن زياده، و عليه فلا يتوقف البطلان على كونها زياده فى الواقع.

فالتتيجه، انه لا- يصل الدور الى افتراض العلم الاجمالى اما بوجود الاتيان بالسوره بقصد انها جزء الصلاه ان كانت فى الواقع جزءا، او ان الاتيان بها كذلك زياده مبطله للصلاه، لما عرفت من ان الاتيان بها بقصد الجزئيه مبطل و ان كانت جزءا فى الواقع، لأن المكلف طالما يكون شاكا فى جزئيتها، كان يعلم تفصيلا ان الاتيان بها بقصد الجزئيه تشريع محرم و ان كانت جزءا فى الواقع، فاذن ليس هنا علم اجمالى.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هى انه لا- يتم شىء من هذه الوجوه التى استدلت بها على وجوب الاحتياط فى المساله و عدم انحلال

العلم الاجمالي فيها لا حقيقه و لا حكما، و لهذا يكون المرجع فيها اصاله البراءه عقلا و شرعا.

بقى فى المساله القول بالتفصيل بين اصاله البراءه الشرعيه و اصاله البراءه العقليه، و جريان الاولى فى المساله دون الثانيه، و قد اختار هذا القول المحقق الخراسانى (قده) (1) و قد افاد فى وجه ذلك امرين:

الامر الاول: ان العلم الاجمالي فى المقام مانع عن جريان البراءه العقليه، على اساس انها حيث كانت عقليه فجريانها لا يوجب انحلال العلم الاجمالي تعبدا و بحكم الشارع، و هذا بخلاف البراءه الشرعيه، فجريانها يوجب انحلال العلم الاجمالي تعبدا و بحكم الشارع.

و بكلمه، ان هذا الوجه مبنى على نقطه و هى استحاله انحلال العلم الاجمالي فى المساله حقيقه، لأنه يلزم من فرض انحلاله عدم انحلاله، و كلما يلزم من فرض وجود الشئ عدم وجوده، فوجوده مستحيل فى الخارج.

بيان ذلك، ما تقدم من استحاله انحلال هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بالاقل، لأن العلم التفصيلي به هو نفس العلم الاجمالي فى المساله، لأن العلم الاجمالي علم تفصيلي بالنسبه الى الجامع و مهمل بالنسبه الى خصوصيته، و لهذا يكون العلم بالاقل هو عين العلم الاجمالي، لأنه تفصيلي بالنسبه الى الجامع و مجمل بالنسبه الى خصوصيته من الاستقلالى او الضمنى، فالعلم باصل وجوب الاقل تفصيلي و بالنسبه الى خصوصياته اجمالى، و على هذا فانحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بالاقل، معناه انحلاله بنفسه و هذا

ص: ٤٢٧

كعليه الشيء لنفسه مستحيل، و عليه فلا- يمكن انحلال العلم الاجمالي فى المقام بالعلم التفصيلى بالاقل، فاذا لم ينحل العلم الاجمالي، فهو بيان و رافع لموضوع اصاله البراءه العقليه، لأن موضوعها عدم البيان و المفروض ان العلم الاجمالي بيان.

و بكلمه، ان انحلال العلم الاجمالي بوجوب الاقل او الا-كثر لا- يمكن بالعلم بوجوب الاقل، حيث انه عين العلم الاجمالي فى المقام و هو العلم بالوجوب الجامع بين الوجوب الاستقلالى و الضمنى و المطلق و المقيد، لأن قوام العلم الاجمالي انما هو بتعلقه بالجامع الانتزاعى كعنوان احدهما أو احدها، فما دام يكون العلم بوجوب الاقل علم بالجامع الانتزاعى المردد بين هذا او ذاك فهو علم اجمالى، و انحلال العلم الاجمالي حقيقه بالعلم التفصيلى انما هو فيما اذا علم بوجوب الاقل بحدده و مستقلا، و المفروض عدم العلم بوجوبه كذلك، و انما العلم بوجوبه الجامع بين الاستقلالى و الضمنى، و هذا عين العلم الاجمالي بوجوب الاقل او الا-كثر، فاذن يلزم من انحلاله به انحلال العلم الاجمالي بنفسه و هو كما ترى، و من هنا قال المحقق النائيني (قده) ان انحلال العلم الاجمالي بالعلم بوجوب الاقل، انحلاله بنفسه و هذا مستحيل.

الى هنا قد تبين ان انحلال العلم الاجمالي حقيقه بلحاظ الوجوب المتعلق بالاقل غير ممكن، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، هل يمكن هذا الانحلال بلحاظ تنجز الوجوب المتعلق بالاقل او لا؟ فيه وجهان:

يظهر من المحقق الخراسانى (قده) الوجه الثانى و هو استحاله هذا الانحلال ايضا، و ذلك لأن انحلال العلم الاجمالي بوجوب الاقل او الاكثر

بلحاظ مرتبه تنجزه لا- يمكن بالعلم بتنجز الوجوب المتعلق بالاقل، لأن انحلال هذا العلم الاجمالي بلحاظ تنجز معلومه يتوقف على العلم بتنجز وجوب الاقل مطلقا، و على كل تقدير اى سواء اكان متعلقا بالاقل بحده ام بالاكثر كذلك، و معنى هذا عدم الانحلال، لوضوح ان الوجوب المتعلق بالجامع بين الاقل و الا-كثر اذا كان منجزا حتى فيما اذا كان متعلقا بالاكثر، فمعناه انه لا ينحل، ضروره انه لو كان منحلا، لم يكن الوجوب منجزا فيما لو كان متعلقا بالاكثر، فاذن يلزم من فرض الانحلال عدم الانحلال و كلما يلزم من فرض وجود الشى عدم وجوده، فوجوده مستحيل.

فالتتيجه، ان الانحلال الحقيقى مستحيل فى كلتا المرتبتين معا و هما مرتبه الوجوب و مرتبه التنجز هذا.

و الجواب قد ظهر مما تقدم، من انه لا- مانع من التفكيك فى التنجز بين الوجوبات الضمنيه فى مقام الاثبات، و على هذا فلا يتوقف تنجز الوجوب المتعلق بالاقل على تنجزه مطلقا و ان كان متعلقا بالا-كثر، بل تنجزه حيث انه بحكم العقل فيتوقف على وصوله، و حيث ان الواصل الى المكلف هو الوجوب المتعلق بالاقل فحسب لا- مطلقا، فيحكم العقل بتنجزه، هذا اضافه الى ما ذكرناه من ان العلم الاجمالي فى المساله صورى و لا واقع موضوعى له، فان ما له واقع فى المساله هو العلم التفصيلى بوجوب الاقل بمفاد كان التامه و بالحمل الشايخ، و اما وصف الاستقلال، فهو خارج عن حقيقه الوجوب و منتزع من حده الذى هو امر عدمى، و لهذا لا يدخل فى عهده المكلف، فان الداخلى فى عهده هو الوجوب المولوى بمفاد كان التامه المجعول شرعا، و كذلك الحال فى الوصف الضمنى، لأنه وصف منتزع و خارج عن حقيقه

الوجوب، و لهذا لا يدخل فى العهد، فان الثابت فيها هو الوجوب المولوى بمفاد كان التامه.

و على هذا فوجوب الاقل بمفاد كان التامه ثابت فى عهده المكلف و معلوم له تفصيلا، و الشك انما هو فى سعته للزائد و هذا الشك بدوى، و من هنا لا- شبهه فى انحلال هذا العلم الاجمالى الصورى الى علم تفصيلى بوجوب الاقل بمفاد كان التامه و شك بدوى فى وجوب الزائد، و لا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه فيه عقلا و شرعا.

و بكلمه، انه لا علم اجمالى فى المساله حقيقه بناء على ما هو الصحيح من ان صفتى الاستقلاليه و الضمنيه خارجتان عن حقيقه الوجوب المجعول فى الشريعه المقدسه، لأن المكلف من الاول يعلم تفصيلا بوجوب الاقل اى بوجوب الاجزاء المحدده المعينه و الشك انما هو فى جزئيه الزائد، و هذا الشك شك بدوى من الاول و المرجع فيه اصاله البراءه، نعم العلم الاجمالى انما هو بالوجوب الجامع بين وجوب الاقل المستقل و بين وجوب الاكثر كذلك، و هذا العلم الاجمالى يستحيل ان ينحل و لكن لا اثر لهذا العلم الاجمالى، لأن المعلوم بالاجمال بهذا الوصف غير قابل للتنجيز، اذ الوجوب المقيد بالاستقلال لا يدخل فى العهد حتى يكون قابلا- للتنجز و كذلك الوجوب المقيد بالوصف الضمنى، فانه غير ثابت فى عهده المكلف حتى يتنجز، لأن ما هو ثابت فى العهد هو الوجوب بمفاد كان التامه، لأنه وجوب مولوى بالحمل الشايع، لا الوجوب بمفاد كان الناقصه، لانه ليس بمجعول فى الشريعه المقدسه حتى يدخل فى العهد و قابلا للتنجز.

و من هنا يظهر ان فرض العلم الاجمالي فى المساله و البحث عن انحلاله و عدم انحلاله مبنى على نقطه خاطئه، و هى تخيل ان وصفى الاستقلال و الضمنى و الاطلاق و التقييد من الاوصاف المقومه للوجوب المجعوله بجعله الداخله فى العهده بدخوله فيها القابله للتنجز بتنجزه، و على هذا فالعلم الاجمالي فى المساله لا ينحل بالعلم بوجوب الاقل، و الا لزم محذور انحلاله بنفسه او لزم من فرض وجوده عدم وجوده كما عن المحقق الخراسانى و المحقق النائينى (1) (قدهما).

اما خطأ هذه النقطه، فلما عرفت من ان وصفى الاستقلال و الضمنى من الاوصاف الانتزاعيه التى لا واقع موضوعى لها فى الخارج و ليسا من مقومات الوجوب، ضروره ان الوجوب المجعول فى الشريعه المقدسه هو الوجوب بمفاد كان التامه، و ليس المجعول فيها الوجوب بمفاد كان الناقصه اى الوجوب بوصف الاستقلال، لأنه وصف زائد على الوجوب منتزع من حده، كما ان وصف الضمنى وصف زائد عليه منتزع من تقييده، و لهذا لا يدخل الوصفان فى العهده بدخول الوجوب فيها، لأن الداخل فيها انما هو الوجوب المولوى القابل للتنجز.

ثم انه مع الاغماض عما ذكرناه و تسليم ان وصفى الاستقلال و الضمنى من مقومات الوجوب فحينئذ و ان كان العلم الاجمالي فى المساله لم ينحل حقيقه لما مر من المحذور، و لكن هل ينحل حكما او لا؟

و الجواب، الظاهر انه ينحل حكما، لأن العلم الاجمالي فى المساله تعلق

ص: ٤٣١

بالجوب الجامع بين المطلق و المقيد، و حيث ان اصاله البراءه لا تجرى فى احد طرفى العلم الاجمالى و هو الاطلاق، لعدم كلفه زائده فيه على اصل الوجوب حتى تدفع باصاله البراءه، فاذن لا مانع من جريان اصاله البراءه عن التقييد، باعتبار ان فيه كلفه زائده و تدفع تلك الكلفه بها، و على هذا فلا يكون العلم الاجمالى منجزا، لأن الاصل المؤمن اذا لم يجر فى احد طرفيه فى نفسه، فلا مانع من جريانه فى الطرف الآخر لعدم المعارض له، و لا- فرق عندئذ بين اصاله البراءه الشرعيه و اصاله البراءه العقليه، فان موضوعها و هو عدم البيان غير متحقق، لأن العلم الاجمالى بيان.

فالتتيجه، ان ما ذكره المحقق الخراسانى (قده) من التفصيل فى المساله بين اصاله البراءه الشرعيه و اصاله البراءه العقليه و جريان الاولى دون الثانيه غير تام.

الامر الثانى: ان الغرض فى المقام معلوم كالوجوب، و عليه فلا- محاله يحكم العقل بلزوم تحصيله و فراغ ذمته عنه باعتبار انه حقيقه الحكم و روحه، و من الواضح انه لا يمكن تحصيل القطع بحصوله و فراغ الذمه منه الا بالاتيان بالاكثر، و على هذا فحيث ان العقل يحكم بلزوم تحصيله جزما، فلا- يمكن ان يحكم بالبراءه عن الا-كثر و قبح العقاب عليه، لاستحاله صدور حكيمين متناقضين من العقل، و لانزم حكمه بلزوم تحصيل الغرض هو الاتيان بالا-كثر، لأن المكلف اذا اتى به تيقن بحصول الغرض، فلذلك لا- تجرى اصاله البراءه العقليه، و اما اصاله البراءه الشرعيه، فلا- مانع من جريانها فى المقام، لأن موضوعها عدم العلم بالحكم الواقعى و هو محرز بالنسبه الى وجوب الاكثر لعدم العلم به، و معه لا مانع من اجرائها فيه.

و الجواب عنه قد تقدم و ملخصه: ان تحصيل الغرض انما يجب اذا كان الغرض معلوما و مترتبا على امر بسيط في الخارج، و يكون محصله مرددا بين الاقل و الاكثر، فعندئذ لا محاله يجب تحصيله بالاتيان بالاكثر، لأن الشك انما هو في المحصل للمامور به لا فيه و هو مورد لقاعده الاشتغال دون البراءه.

و الخلاصه، ان الشك في المحصل انما يتصور فيما اذا كان للمامور به امرا بسيطا يتوقف وجوده في الخارج على مقدمه، و المكلف لا يتمكن من ايجاد المامور به مباشره و انما يتمكن من ايجاده بواسطه ايجاد مقدمته، و على هذا فاذا دار امر مقدمته بين الاقل و الاكثر، فلا بد من الاحتياط و الاتيان بالاكثر، لأن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، و حيث ان المكلف يعلم باشتغال ذمته بالواجب، فيجب عليه تحصيل اليقين بالفراغ منه و هو لا يمكن الا بالاتيان بالاكثر.

و لكن المقام ليس كذلك، لأن المامور به فيه بنفسه مردد بين الاقل و الاكثر لا- ان المامور به معلوم في المرتبه السابقه، و محصله في الخارج مردد بين الاقل و الاكثر و هو خلف الفرض، لأن المفروض تردد الصلاه المامور بها بين الاقل و هو الصلاه المركبه من الاجزاء غير السوره، و الاكثر هو الصلاه المركبه منها مع السوره، فاذا كان المامور به بنفسه مرددا بينهما، فلا محاله يكون الغرض المترتب عليه ايضا مردد بين كونه مترتبا على الاقل او الاكثر، على اساس انه لا طريق لنا اليه الا من طريق ثبوت الوجوب، و المفروض ان الوجوب مردد بين كونه متعلقا بالاقل او الاكثر، فاذن لا محاله يكون الغرض ايضا كذلك، ضروره ان هذا الوجوب لا يكشف عن ان الغرض مترتب على

الاقبل او على الا-كثر بل هو يكشف عن انه مترتب على احدهما، فلا يعلم المكلف هل انه مترتب على الاقل فقط او على الاكثر كذلك، كما لا يعلم بان الوجوب، متعلق بالاقبل او بالاكثر، و لا يعقل ان يكون ترتب الغرض على الاقل او الاكثر معلوما تفصيلا دون تعلق الوجوب، لأنه خلف فرض ان الوجوب دليل إني عليه و لا طريق اليه غيره.

و الخلاصه، انه لا يمكن ان تكون دائره المعلول اوسع من دائره العله ثبوتا و اثباتا، لأن العلم بالوجوب عله للعلم بالغرض، و عليه فبطبيعته الحال ان كان العلم بالوجوب تفصيليا، فالعلم بالغرض ايضا كذلك، و ان كان اجماليا، فالعلم به ايضا كذلك، و لا يعقل ان يكون العلم بالوجوب اجماليا و العلم بالغرض تفصيليا، لأنه خلف فرض كونه معلولا له، فاذن لا يعلم المكلف باشتغال الذمه بالوجوب و الغرض الا بالاقبل لا بالاكثر، لأن تعلق الوجوب به، و كذلك ترتب الغرض عليه مشكوك بالشك البدوي فالمرجع فيه اصاله البراءه.

و الشك في المحصل انما يتصور فيما اذا كان المأمور به معلوما في المرتبه السابقه، و المكلف يعلم باشتغال ذمته بوجوبه بما له من الملا-ك، و محصله في الخارج مردد بين الاقل و الاكثر، و المفروض ان المحصل ليس بمأمور به بل هو محصل له و لكن المقام ليس كذلك، لأن المردد فيه نفس المأمور به لا محصله، و لهذا لا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن وجوب الاكثر حكما و ملا-كا.

و بكلمه، قد تقدم انه ليس في المساله علم اجمالى حقيقه و انما هو صورته العلم الاجمالي، اذ في الواقع ليس الا العلم التفصيلي بوجوب الاقل بمفاد كان التامه و الشك في سعته للزائد بدوا و كذلك الحال بالنسبه الى الغرض، فان

ترتبه على ذات الاقل معلوم تفصيلا و الشك انما هو فى سعتة للزائد، فاذن لا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه الشرعيه و العقليه بالنسبه الى الزائد حكما و ملاكا.

و مع الاغماض عن ذلك و تسليم وجود العلم الاجمالى فى المساله، بدعوى ان الاطلاق و التقييد من مقومات الوجوب، و على هذا فالعلم الاجمالى تعلق بالجامع بين الوجوب المطلق المتعلق بالاقل و الوجوب المقيد المتعلق بالاكثر، و هذا العلم الاجمالى و ان لم ينحل حقيقه، لما تقدم من المحذور الا- انه ينحل حكما، و ذلك لأن اصاله البراءه لا تجرى فى احد طرفى هذا العلم الاجمالى فى نفسها و هو الطرف المطلق، على اساس انه ليس فى الاطلاق كلفه زائده لكى تدفع باصاله البراءه، فاذن لا مانع من جريانها فى الطرف الآخر، فاذا جرت فى هذا الطرف، انحل العلم الاجمالى، و لا فرق فى جريانها عن التقييد بين اصاله البراءه الشرعيه و اصاله البراءه العقليه، و من الواضح ان اصاله البراءه عن تقييد الوجوب بالزائد، اصاله البراءه عن تقييد الغرض به، لأن مفادها عدم ايجاب الاحتياط و منشاؤه الوجوب او الحرمة المحتمله فى الواقع بما له من الملاك و الروح لا بما هو اعتبار و بلا روح.

فالتتيجه، ان اصاله البراءه عن الوجوب او الحرمة انما هى اصاله البراءه عنه بما له من الملاك لا بما هو اعتبار صرف.

هذا اضافه الى ان العلم الاجمالى بالغرض لو كان موجبا للزوم تحصيله على كل تقدير، فهو كما يمنع عن جريان اصاله البراءه العقليه، يمنع عن جريان اصاله البراءه الشرعيه ايضا، و ذلك لأن مفاد الاصله عدم ايجاب الاحتياط لا اثبات ان الغرض مترتب على الاقل، فانه لا يمكن الا على

القول بالاصل المثبت، لأن انحلال العلم الاجمالي بالغرض حكما يتوقف على ان تثبت اصاله البراءه الشرعيه عن وجوب الاكثر، وجوب الاقل و ترتب الغرض عليه، و من الواضح انها لا تثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت، و بدون اثبات ذلك لا اثر لها من جهه استقلال العقل بوجوب تحصيل الغرض بالاتيان بالاكثر و استحقاق العقوبه على ترك تحصيله.

و الخلاصه، ان العلم الاجمالي بوجود الغرض فى الواقع ان كان منجزا، فهو كما يمنع عن جريان البراءه العقليه يمنع عن جريان البراءه الشرعيه ايضا، باعتبار ان الغرض هو حقيقه التكليف و روحه، فكما ان العلم الاجمالي بالتكليف اذا كان منجزا، مانع عن جريان اصاله البراءه العقليه و الشرعيه معا، فكذلك العلم الاجمالي بالغرض، فانه اذا كان منجزا مانع عن جريان كلتا الاصلتين، اذ لا- يمكن اجراء اصاله البراءه عن وجوب الاكثر مع استقلال العقل بوجوب تحصيل الغرض بالاتيان بالاكثر و ادراك العقوبه على ترك تحصيله، ضروره انه مع استقلال العقل بلزوم تحصيل الغرض بالاتيان بالاكثر، فلا يمكن جعل الترخيص فى تركه و عدم العقاب عليه، فانه لغو و جزاف الا- ان تثبت اصاله البراءه الشرعيه وجوب الاقل و ترتب الغرض عليه، فعندئذ يتنفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، و لكنها لا- تثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت، نعم لو كان هناك اماره تدل على عدم وجوب الاكثر، لكانت تدل بالالتزام على وجوب الاقل و ترتب الغرض عليه، باعتبار ان مثبتات الامارات حجه هذا.

و يمكن المناقشه فيه، ان العلم الاجمالي فى المقام - سواء اكان متعلقا بالتكليف، كالعلم بالوجوب المردد بين تعلقه بالاقل او الاكثر، ام كان متعلقا

بالغرض المررد بين ترتيبه على الاقل او الاكثر - يكون مرّده عند الاصوليين منهم السيد الاستاذ (قده) (1) الى العلم بالوجوب الجامع بين المطلق و المقيد و بالغرض الجامع بينهما، و قد تقدم ان هذا العلم الاجمالي و ان كان لا يمكن انحلاله حقيقه، الا انه منحل حكما بلا- فرق في ذلك بين العلم الاجمالي بالتكليف او بالغرض، لأن الاصل المؤمن كاصاله البراءه لا يجرى في احد طرفي هذا العلم الاجمالي و هو الاطلاق، فاذن لا مانع من جريانه في الطرف الآخر و هو تقييد الوجوب او الغرض، و معه ينحل هذا العلم الاجمالي حكما و تعبدا، بلا فرق بين ان يكون المعلوم بالاجمال الوجوب او الغرض، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، ان انحلال العلم الاجمالي بالغرض لا يتوقف على اثبات ترتيبه على الاقل، لكي يقال ان اصاله البراءه لا تثبت ذلك الا- على القول بالاصل المثبت و هو لا- يكون حجه، بل يكفي في انحلاله حكما جريان اصاله البراءه عن تقييد الوجوب بالزائد، فانها كما تؤمن من العقوبه على الوجوب، كذلك تؤمن من العقوبه على الغرض.

و ان شئت قلت، انه لا مانع من التمسك باصاله البراءه عن تقييد وجوب تحصيل الغرض بالاكثر المشكوك فيه، و بذلك ينحل العلم الاجمالي المتعلق بالغرض حكما، و لا فرق من هذه الناحيه بين العلم الاجمالي بالتكليف و العلم الاجمالي بالغرض، و من الواضح ان الانحلال الحكمي لا يتوقف على اثبات تعلق الوجوب بالاقل و ترتب الغرض عليه لكي يقال ان اصاله البراءه لا تثبت ذلك.

ص: ٤٣٧

هذا اضافته الى انه لا يمكن التفكيك بين اصالة البراءة عن وجوب الاكثر و اصالة البراءة عن وجوب تحصيل الغرض، لأن العلم به معلول للعلم بالوجوب و الشك فيه معلول للشك في الوجوب، و تنجزه معلول لتنجز الوجوب و عدم تنجزه معلول لعدم تنجزه، و على هذا فاذا جرت اصالة البراءة عن تقييد الوجوب بالزائد، فهي كما انها تأمين من ناحيه الوجوب، تأمين من ناحيه الغرض ايضا.

و على هذا فاذا جرت اصالة البراءة عن وجوب الاكثر، فلا يعقل ان يكون الغرض على تقدير ترتبه عليه منجزا، و الا لزم وجود المعلول بدون وجود العله، اذ لا يحتمل ان يكون الغرض منجزا بدون تنجز الوجوب، و النكته في ذلك هي ان اصالة البراءة عن وجوب الاكثر في المقام انما هي اصالة البراءة عن وجوبه الواقعي الحقيقي الذي فيه روح و مبدأ، و قد تقدم ان حقيقه الوجوب و روحه الملا-ك، و اما الوجوب بما هو اعتبار، فلا- قيمه له و لا- اثر و لا عقوبه عليه، و لا يمكن اجراء اصالة البراءة عنه بما هو اعتبار.

و من هنا يظهر ان مراد السيد الاستاذ (قده) (1) من عدم جريان اصالة البراءة الشرعيه من جهه العلم الاجمالي بوجوب تحصيل الغرض، ان هذا العلم الاجمالي كما يمنع عن جريان اصالة البراءة العقليه، يمنع عن جريان اصالة البراءة الشرعيه ايضا، لما مر من انها لا- تدل على دفع العقاب على ترك تحصيل الغرض المشكوك، الا اذا دلت على الاقل و هي لا تدل على ذلك الا على القول بالاصل المثبت.

ص: ٤٣٨

و لكن يرد عليه، انه لا- يمكن التفكيك بين العلم الاجمالي بوجود تحصيل الغرض المراد بين ترتيبه على الاقل او الا-كثر، و العلم الاجمالي بالوجود المراد بين تعلقه بالاقل او الا-كثر، بدعوى ان الاول غير منحل لا حقيقه و لا حكما، و الثانى منحل حكما، اذ كما ان اصاله البراءه لا تشمل الوجود بما هو اعتبار، لأنها تدفع العقاب المحتمل، و المفروض انه لا عقاب عليه بما هو اعتبار و لا- يكون المكلف ملزما بامثاله، و لهذا يرجع هذان العلمان الاجماليان الى علم اجمالى واحد حقيقه و هو العلم الاجمالي بالوجود الحقيقى الذى هو وجوب بالحمل الشايح، فان هذا الوجود يمثل بروحه و ملاكه الذى هو حقيقه الوجود و مرآه له، و العلم الاجمالي به هو العلم الاجمالي بروحه و ملاكه، و اما الوجود بما هو اعتبار بدون ان يمثل ملاكه فلا اثر للعلم الاجمالي به، فمن اجل ذلك يكون مرد العلمين الاجماليين الى علم اجمالى واحد و هو العلم الاجمالي بالوجود الحقيقى الذى يمثل ملاكه، و اما العلم الاجمالي بالوجود المراد بين تعلقه بالاقل او الاكثر بما هو اعتبار بدون ان يمثل ملاكه و روجه فلا اثر له اصلا، لأنه ليس علما بالحكم المولوى الحقيقى، و افتراض هذا العلم الاجمالي فى مقابل العلم الاجمالي بالغرض و وجوب تحصيله، افتراض خاطئ لا واقع موضوعى له.

فالتبتيجه، ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من ان الوجه الثانى الذى ذكره المحقق الخراسانى (قده)، يمنع عن جريان كلتا الاصالتين معا و هما اصاله البراءه الشرعيه و اصاله البراءه العقلية غير تام، لأن هذا الوجه كالوجه الاول لا يمنع عن جريان اصاله البراءه العقلية فضلا عن جريان اصاله البراءه الشرعيه هذا.

و قد علق بعض المحققين (قده) (1) على ما ذكره السيد الاستاذ (قده) بتعليقين:

الاول بالنقض و الثاني بالحل.

اما الاول، فلأن ما ذكره (قده) منقوض بالشبهات البدويه، بتقريب ان اصالة البراءه عن الوجوب او الحرمة في هذه الشبهات انما تكون مؤمنه من ناحيه التكليف فحسب دون احتمال الغرض، فاذن لا بد من التمسك باصالة البراءه العقلية للتأمين من ناحيه احتمال الغرض، و لازم ذلك ان البراءه الشرعيه في الشبهات البدويه بحاجه دائما الى ضم البراءه العقلية اليها، و حينئذ فيلزم كون البراءه الشرعيه في الشبهات البدويه لغوا، اذ يجوز الاكتفاء باصالة البراءه العقلية فيها لدفع احتمال العقاب هذا.

و لكن للنظر في هذا النقض مجال، لأن ما ذكره السيد الاستاذ (قده) انما هو فيما اذا كان وجوب تحصيل الغرض منجزا بالعلم الاجمالي به، فان مثل ذلك لا تجرى اصالة البراءه الشرعيه، لأنها تنفي وجوب الاكثر يعنى جزئيه الجزء المشكوك فيه ظاهرا و تدفع العقوبه عنه و لا تدفع العقوبه على ترك تحصيل الغرض، باعتبار ان العلم الاجمالي بوجوب تحصيل الغرض غير منحل لا حقيقه و لا حكما، اما الاول فهو واضح، و اما الثاني فهو مبنى على ان اصالة البراءه الشرعيه عن وجوب الاكثر لا تثبت ان الغرض مترتب على الاقل ظاهرا لكي ينحل العلم الاجمالي حكما الا على القول بالاصل المثبت، فاذن يكون العلم الاجمالي بوجوب تحصيل الغرض منجزا و مانعا عن جريان

ص: ٤٤٠

اصاله البراءه عقلا و شرعا، و لا يقاس هذا بالشبهات البدويه، فان عامل التنجيز فيها مفقود من الخارج و اصاله البراءه الشرعيه تنفى الوجوب المحتمل ظاهرا و تثبت انه غير منجز، و من الواضح ان عدم تنجز الوجوب او الحرمة فيها يستلزم عدم تنجز الغرض، لأنه معلول له اذا لم يكن هناك منجز آخر له كالعلم الاجمالي او نحوه كما هو المفروض فيها، فاذن لا حاجه الى ضم اصاله البراءه العقليه الى اصاله البراءه الشرعيه.

هذا اضافته الى ان مفاد ادله اصاله البراءه عنده (قده) نفى الوجوب الواقعي ظاهرا و مرده الى عدم تنجزه، و من المعلوم ان الوجوب الواقعي هو الوجوب الذى فيه روح و مبدأ، و اما الوجوب بما هو اعتبار فلا يكون واقعيًا، و لهذا يكون عدم تنجزه مستلزما لعدم تنجز روحه و مبدئه، كما ان تنجزه يستلزم تنجزه بل هو هو، و ايضا قوله (قده) عدم العقاب على ترك وجوب الاكثر، قرينه على ان مراده من الوجوب، الوجوب الواقعي المتمثل فى الملاك، و اما الوجوب بما هو اعتبار و جعل فهو من اجل الحفاظ على ما وراءه من الاغراض و المبادئ، و اما بقطع النظر عنه، فلا قيمه له و لا يقبل التنجيز و التعذير و لا عقوبه على تركه بما هو اعتبار بقطع النظر عما وراءه و لا مثوبه على موافقته كذلك، و لهذا لا تحتاج البراءه الشرعيه الى البراءه العقليه.

و اما فى المقام، فحيث ان العقل مستقل بوجوب تحصيل الغرض من جهه العلم الاجمالي، فلا تجرى اصاله البراءه الشرعيه من هذه الناحيه لعدم فائده فى جريانها، فان جريانها فى مورد انما هو من جهه انها تنفى الوجوب الواقعي المشكوك ظاهرا و تثبت عدم تنجزه و عدم استحقاق العقوبه على مخالفته، و اما اذا كان الغرض فى الواقع منجزا بالعلم الاجمالي فلا تجرى، لأنها لا تثبت

عدم تنجزه، و اما الوجوب بما هو اعتبار، غير قابل للتنجز و استحقاق العقوبه على مخالفته لكي تدفع باصالة البراءه، و لهذا لا موضوع لجريانها.

الى هنا قد تبين ان مفاد اصالة البراءه الشرعيه نفى الوجوب الواقعي الحقيقي ظاهرا او نفى اثره كايجاب الاحتياط، و على كلا التقديرين، فالمراد من الوجوب الواقعي هو الوجوب الذي فيه روح و مبداء، لأنه وجوب بالحمل الشايح لا ان مفادها التأمين من ناحيه التكليف فقط دون الغرض، ضروره ان الحكم بما هو اعتبار و بقطع النظر عما وراءه من الملاك لا قيمه له، و لا عقوبه على مخالفته حتى يكون مشموولا لأدله اصالة البراءه.

و اما الحل، فلأن التكليف الحقيقي الذي هو قابل للتنجز و التعذير هو التكليف الذي فيه روح و مبدأ لا بما هو اعتبار فارغ مستقل، لأنه بما هو اعتبار ملحوظ آله و مرآه الى ما وراءه و هو الغرض و المبدأ.

و على هذا فيمكن دعوى التفصيل بين البراءه العقلية و البراءه الشرعيه، و ذلك لأن الغرض حيث انه واحد في الواقع و معلوم اجمالا- بدون انحلال، فيكون البيان تاما و معه لا موضوع للبراءه العقلية، فعدم جريانها من جهه انه لا موضوع لها، و اما البراءه الشرعيه فحيث ان موضوعها الشك في التكليف و هو الشك في وجوب الا-كثر فيكون متحققا في المقام، و عليه فلا بد من جريانها، فاذا جرت أمنت عن روح التكليف و حقيقته ايضا، فالنتيجه انه يمكن التفكيك بينهما هذا.

و يمكن المناقشه فيه، لأنه (قده) ان اراد بان الغرض في المقام واحد و معلوم اجمالا و لا انحلال فيه انه ثابت في عهده المكلف، و نسبه الى الاقل و الاكثر نسبه المعلول الى العله.

فيرد عليه اولاً، ان لا يزم ذلك عدم جريان كلتا الاصلتين معاً، لأن الشك في الاقل او الاكثر اذا كان في المحصل، فالمرجع فيه قاعده الاشتغال دون البراءة لا العقلية ولا الشرعية، ولا بد حينئذ من الاتيان بالاكثر لكي يحصل القطع بفراغ الذمه.

و ثانياً، ان الامر ليس كذلك، لأن الشك في المقام انما هو في وجوب الاقل او الاكثر بحده ولا يدري ان الغرض مترتب على الاول او الثانى، وليس الشك فيهما شكا في المحصل وهذا واضح.

و ان اراد (قده) به ان الغرض كالوجوب، فكما ان الوجوب مردد بين تعلقه بالاقل او الاكثر، فكذلك الغرض مردد بين ترتبه على الاقل او الاكثر.

فيرد عليه، ان هذا العلم الاجمالي ان كان مانعا عن جريان الاصل المؤمن في اطرافه، كان مانعا عنه مطلقا بلا فرق بين كونه عقليا او شرعيا، و حينئذ فلا وجه للتفصيل بين الاصلتين، و ان لم يكن مانعا عنه، فمعناه انه لم يكن هنا مانع عن جريانه مطلقا و ان كان شرعيا، و ذلك لأن مرد هذا العلم الاجمالي عند السيد الاستاذ (قده) الى العلم بالجامع بين المطلق و المقيد، و حينئذ فكما يشك في تقييد الوجوب بالزائد، فكذلك يشك في تقييد الغرض به، و على كلا التقديرين لا مانع من الرجوع الى اصاله البراءة عن التقييد بالزائد عقلا و شرعا، اما الاول فلأن موضوعه في المقام متحقق و هو عدم البيان، و اما الثانى فايضا كذلك للشك فيه، و لا فرق في ذلك بين كون التقييد، تقييد الوجوب بالزائد او تقييد الغرض به، فانه على كلا التقديرين مورد للبراءة العقلية و النقلية معاً.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، ان ما ذكره المحقق الخراساني (قده) من التفصيل بين اصاله البراءه الشرعيه و اصاله البراءه العقلية و جريان الاولى فى المقام دون الثانيه، غير تام و لا يمكن الالتزام به.

ثم ان هاهنا كلاما من المحقق النائيني (قده)(1) و حاصله، ان انحلال العلم الاجمالى فى المسأله حقيقه مستحيل كما تقدم، و اما الانحلال الحكمى فهو يتوقف على اثبات اطلاق الاقل و لو ظاهرا، و الا- فلا- يمكن الانحلال الحكمى ايضا، و حيث ان مفاد اصاله البراءه العقلية نفى المؤاخذة و العقوبه على ترك الا- كثر من جهة عدم قيام البيان على وجوبه لا- نفى التقييد، فلا يثبت اطلاق الاقل ظاهرا.

و الخلاصه، ان البراءه العقلية تنفى العقوبه على التقييد المحتمل و المشكوك فيه لا انها تنفى التقييد ظاهرا لكى تثبت الاطلاق كذلك، و لهذا لا- يمكن انحلال هذا العلم الاجمالى فى المقام لا حقيقه و لا حكما، فاذن يكون منجزا، و هذا بخلاف البراءه الشرعيه، فان مفادها حيث انه نفى التقييد ظاهرا فهو عين الاطلاق الظاهرى، لأن عدم التقييد فى مورد صالح له عين الاطلاق فيه، و عدم تقييد الطبيعه بقيد واقعا عين اطلاقها كذلك، و عدم تقييدها بقيد ظاهر عين اطلاقها كذلك، على اساس ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه، فاذن عدم تقييد الصلاه بالسوره ظاهرا عين اطلاقها كذلك، و على هذا فحيث ان اصاله البراءه الشرعيه تثبت اطلاق الاقل فى مقام الظاهر بضميمه ادله الاجزاء و الشرائط، فينحل العلم الاجمالى بها حكما و تعبدا،

ص: ٤٤٤

و عليه فيستحيل ان يكون العلم الاجمالي مانعا عن جريان اصاله البراءه عن التقييد، لأن مانعيته عنه تتوقف على عدم انحلاله و هو يتوقف على عدم جريان الاصاله، فاذا جرت انحلال العلم الاجمالي حكما، فاذن يستحيل ان يكون مانعا هذا.

و قد اورد عليه السيد الاستاذ (قده) (1) بان اصاله البراءه عن تقييد وجوب الاقل بالزائد ظاهرا لا تثبت الاطلاق كذلك الا على القول بالاصل المثبت، و على هذا فان كان الدليل على عدم تقييده بالزائد الاماره المعبره كاخبار الثقه، فهو يثبت اطلاق الاقل بالدلاله الالتزاميه، لأنه يدل على عدم تقييده به بالمطابقه و على اطلاقه بالالتزام، على اساس ان المدليل الالتزاميه للامارات كاخبار الثقه حجه كمدليلها المطابقه، و اما اذا كان الدليل على نفي تقييده بالزائد الاصل العملي كاصاله البراءه او نحوها، فهو لا يثبت الاطلاق، لأنه لازم لعدم التقييد لا انه عينه، على اساس ان التقابل بينهما من تقابل التضاد، و حيث ان الاطلاق كالتقييد امر وجودي، لأنه عباره عن لحاظ عدم التقييد، و من الواضح انه لا يمكن اثبات احد الضدين بنفي الضد الآخر بالاصل العملي و ان كان استصحابا.

و ان شئت قلت، ان الاطلاق في مقام الثبوت عباره عن لحاظ الطبيعه بنحو السريان و اللا بشرط، و التقييد عباره عن لحاظ الطبيعه المقيده بقيد، فاذن الاطلاق في مقام الثبوت عباره عن الماهيه لا بشرط، و التقييد فيه عباره عن الماهيه بشرط شىء، و هما ماهيتان متباينتان متضادتان فلا تنطبق

ص: ٤٤٥

احدهما على الاخرى، فاذن لا ينحل العلم الاجمالي فى المقام، لأن المعلوم الاجمالي مردد بين المطلق و المقيد و هما ماهيتان متباينتان فى الواقع و مقام الثبوت، فلا يمكن انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلى باحدهما و شك بدوى فى الاخر، و عليه فيجب الاحتياط و لا تجرى اصاله البراءه لا الشرعيه و لا العقليه هذا.

و غير خفى ان هذا الاشكال من السيد الاستاذ (قده) مبنى على مسلكه من ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل التضاد، و لهذا لا تجرى اصاله البراءه عن التقييد، لأنها لا تثبت الاطلاق الا على القول بالاصل المثبت، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان الاطلاق عين عدم التقييد واقعا و ظاهرا، هل هو صحيح على مسلكه (قده) من ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه او لا؟

و الجواب انه غير صحيح و ذلك لأمر:

الاول، ان الاطلاق على مسلكه (قده) و ان كان عباره عن عدم التقييد، الا انه عباره عن العدم الخاص و هو عدم التقييد فى مورد قابل له ثبوتا، لأن العدم فى مقابل الملكه عدم خاص و هو العدم فى المورد القابل للتقييد أى القابل للاتصاف بالملكه، مثلا عدم البصر عدم خاص و هو العدم فى مورد قابل للاتصاف بالملكه و هى البصر، و لهذا يكون فى العدم المقابل للملكه شائبه الوجود و هى قابليته للاتصاف بها، و عليه فاصاله عدم التقييد لا تثبت قابليته للاتصاف بالملكه الا على القول بالاصل المثبت، لأن مفاد اصاله البراءه نفى التقييد بنحو العدم المحمولى لا نفيه بنحو العدم النعتى، و استصحاب

العدم المحمولى لا يثبت العدم النعتى الا على القول بالاصل المثبت، و المفروض ان عدم التقييد بدون اتصافه بعنوان خاص لا اثر له، لأن الاثر مترتب على العدم الخاص و اصاله البراءه لا تثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت.

فالتتيجه، ان ما ذكره المحقق النائنى (قده) من ان اصاله البراءه عن التقييد ظاهرا تثبت اطلاق الوجوب المتعلق بالاقول كذلك، لا يتم حتى على مسلكه (قده) من ان الاطلاق عباره عن العدم الخاص لا العدم المطلق، و مفاد اصاله البراءه العدم المطلق و هو نفى الوجوب او الحرمة فى مرحله الجعل، هذا اضافه الى ما ذكرناه من ان مفاد اصاله البراءه الشرعيه نفى وجوب الاحتياط لا نفى الحكم الواقعى فى مقام الظاهر.

و اما بناء على ما قويناه من ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل الايجاب و السلب، فالاطلاق عين عدم التقييد المطلق، و على هذا فاذا ثبت عدم التقييد ثبت الاطلاق، سواء اكان ثبوته بالوجدان او بالتعبد، باعتبار ان الاطلاق نقيض التقييد أى عدمه، و على هذا فاذا فرضنا ان اصاله البراءه تثبت عدم تقييد الوجوب بالزائد ظاهرا تثبت اطلاقه كذلك، لأنه عين عدم تقييده لا انه لازم له لكى يقال انها لا تثبت لازمه الا على القول بالاصل المثبت، هذا اضافه الى ما ذكرناه فى مستهل بحث البراءه من ان مفاد ادله البراءه عدم ايجاب الاحتياط لا- نفى الحكم الواقعى ظاهرا، فاذن لا تثبت اصاله البراءه عدم التقييد ظاهرا ايضا بل تثبت عدم ايجاب الاحتياط فى فرض الشك فيه، فاذن لا موضوع للبحث عن اصاله البراءه عن التقييد هل تثبت الاطلاق او لا، باعتبار ان مفادها عدم ايجاب الاحتياط لا اثبات عدم التقييد ظاهرا.

الى هنا قد تبين انه بناء على ان مفادها نفي الحكم الواقعي ظاهرا، فاصاله البراءه التي تدل على عدم تقييد الوجوب المتعلق بالاقل بشيء زائد لا تثبت الاطلاق على القول بان التقابل بينه وبين التقييد من تقابل التضاد او العدم والملكه.

و اما على القول بان التقابل بينهما من تقابل الايجاب و السلب كما هو الصحيح، فاصاله البراءه عن التقييد معناها الاطلاق، لأن الاطلاق هو عدم التقييد و المفروض ان اصاله البراءه تثبت عدم التقييد و هو الاطلاق، فاذن ينحل العلم الاجمالي حكما.

الثاني، ان اثبات اطلاق وجوب الاقل باصاله البراءه الشرعيه عن تقييده بالشىء الزائد ظاهرا مبني على ان يكون مفاد اصاله البراءه الشرعيه كحديث الرفع و نحوه نفي الحكم الواقعي المشكوك فيه ظاهرا، و قد اختار السيد الاستاذ (قده) (1) هذا القول و افاد في وجه ذلك، ان ظاهر قوله (عليه السلام) رفع ما لا يعلمون، اسناد الرفع الى الموصول المجهول و المراد منه الحكم الواقعي، و حيث ان الحكم الواقعي لا يمكن ان يكون مرفوعا، و الا- لزم اختصاص الحكم بالعالم به و عدم ثبوته للجاهل، هذا و ان كان ممكنا ثبوتها الا- انه خلاف الضروره اثباتا، لأن الضروره قائمه على ان الاحكام الشرعيه مشتركه بين الجاهل و العالم، و الا لزم لغويه ادله الاصول العمليه و الامارات، لأن جعلها انما يكون فيما اذا كان الحكم الشرعي ثابتا في الواقع و الا فلا موضوع لجعلها، فاذن لا محاله يكون اسناده اليه في مقام الظاهر و هو مقام الشك و الجهل، بمعنى ان الحكم الواقعي مرفوع ظاهرا و اما واقعا فهو ثابت هذا.

ص: ٤٤٨

و لكن قد ذكرنا فى مستهل بحث البراءه ان مفاد ادلتها عدم ايجاب الاحتياط رغم ان المقتضى له موجود، و القرينه على ذلك هى ان الرفع فيها و ان كان مستند الى الحكم الواقعى المشكوك، الا- انه لا- يمكن ان يكون مرفوعا و الا لزم التصويب، و هو اختصاص الاحكام الشرعيه بالعالم بها و عدم ثبوتها للجاهل اصلا، و اما توجيه ذلك بان الحكم الواقعى مرفوع ظاهرا، فلا يرجع الى معنى صحيح، و ذلك لأنه (قده) ان اراد بعالم الظاهر عالم الشك فى الحكم الواقعى، فلا يمكن ان يكون الحكم الواقعى مرفوعا فى هذا العالم و الا لزم اختصاصه بالعالم به، فاذن يلزم محذور اختصاص الحكم الواقعى بالعالم به، و ان اراد (قده) به ان للحكم الواقعى مرتبتين:

الاولى مرتبه وجوده الواقعى.

الثانيه مرتبه وجوده الظاهرى.

فيرد عليه ان للحكم الواقعى مرتبه واحده و هى مرتبه الجعل و الاعتبار، فانه ثابت فيها سواء اكان المكلف عالما به ام جاهلا، بداهه انه ليس له وجودان، وجود واقعى و وجود ظاهرى حتى يكون المرفوع هو وجوده الظاهرى دون الواقعى، لوضوح ان له وجودا واحدا و هو وجوده الاعتبارى الجعلى، فانه ثابت فى الواقع بعد الجعل كان المكلف عالم به ام لا، و ان اراد (قده) به ان وجوده فى عالم الشك و الجهل وجود ظاهرى.

فيرد عليه ان هذا الوجود الظاهرى غير معقول، لانه لو كان فلا محاله يكون بجعل الشارع و اعتباره، غايه الامر ان هذا الاعتبار حيث انه فى عالم الشك و الجهل فلهذا يكون ظاهريا، و من الواضح ان للشارع جعلا واحدا فى الواقع بقطع النظر عن كون المكلف عالما او جاهلا و ليس له جعلان: احدهما

ص: ٤٤٩

فى عالم الواقع و الآخر فى عالم الشك، فما ذكره السيد الاستاذ (قده) لا يمكن المساعده عليه، فاذن لا محاله يكون اسناد الرفع الى الحكم انما هو باعتبار ما يترتب عليه من الاثر و هو وجوب الاحتياط، و عليه فيكون المرفوع اثره و هو ايجاب الاحتياط.

فالتبجيه، ان مفاد اصاله البراءه حيث انه رفع ايجاب الاحتياط لا-رفع الحكم الواقعى ظاهرا، فلا يثبت بها الاطلاق، لأن مفادها ليس عدم التقييد حتى يقال انه عين الاطلاق، بل مفادها رفع ايجاب الاحتياط مع الشك فى التقييد، فاذن لا يمكن اثبات الاطلاق باصالة البراءه عن التقييد حتى بناء على ما هو الصحيح من ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل الايجاب و السلب و ان الاطلاق عين عدم التقييد لا انه ملازم له.

الثالث، ان اطلاق الوجوب خارج عن حقيقته و منتزع من حده و لا واقع موضوعى له، و لهذا لا يدخل فى العهده و كذلك استقلاله، و النكته فى ذلك ما تقدم من ان الاطلاق ليس من مقومات الوجوب، بل هو امر منتزع عن حده و لا واقع موضوعى له، و لهذا لا يدخل فى العهده حتى يكون قابلا للتنجيز، لأن الداخلى فيها انما هو الوجوب بمفاد كان التامه و بالحمل الشايع و هو منجز، لأن المكلف مسؤول امام ما هو فى عهدته و مسؤوليته لا ما هو خارج عنها.

و من هنا يكون العلم الاجمالى فى المقام صورى لا-واقع موضوعى له، و هو العلم الاجمالى بالوجوب الجامع بين المطلق و المقيد و الجامع بين الاستقلالى و الضمنى، لأن المجعول فى الشريعه المقدسه الوجوب بمفاد كان التامه، و اما الوجوب بوصف الاطلاق او الاستقلال، فلا يكون مجعولا فيها، و لهذا لا يكون المعلوم بالاجمال فى هذا العلم الاجمالى حكما شرعيا، بل هو

حكم انتزاعى و لا- اثر للعلم الاجمالي، و من هنا يكون هذا العلم الاجمالي سوريا لا واقعيًا، و اما بحسب الواقع، فليس هنا علم اجمالي بل علم تفصيلي بوجود ذات الاقل و شك بدوى فى سعته للزائد و شموله له، و قد تقدم تفصيل ذلك موسعا، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، انا لو سلمنا العلم الاجمالي فى المقام و هو العلم الاجمالي بالوجوب الجامع بين المطلق و المقيد، و هذا العلم الاجمالي كما تقدم و ان كان غير قابل للانحلال حقيقه الا انه قابل للانحلال حكما، لأن انحلاله الحكمي لا يتوقف على اثبات اطلاق وجوب الاقل و استقلاله، بل يكفى فى انحلاله الحكمي جريان الاصل المؤمن فى احد طرفيه بلا معارض، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان الاصل المؤمن لا يجرى فى احد طرفيه و هو الاطلاق، اذ ليس فيه كلفه زائده لكى تدفع باصالة البراءه، و عندئذ فلا مانع من جريان اصالة البراءه عن التقييد، باعتبار ان فيه كلفه زائده، و لا فرق فى ذلك بين البراءه الشرعيه و العقلية، فكما ان العلم الاجمالي فى المقام ينحل حكما بجريان البراءه الشرعيه عن التقييد، فكذلك ينحل حكما بجريان البراءه العقلية عنه، لأن الميزان فى الانحلال الحكمي هو جريان الاصل المؤمن فى احد طرفي العلم الاجمالي دون الطرف الاخر، و لا فرق بين ان يكون الاصل المؤمن من الاصول الشرعيه او العقلية.

و من هنا يظهر ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من توقف انحلال العلم الاجمالي فى المقام على اثبات اطلاق وجوب الاقل و استقلاله ظاهرا غير تام، نعم يتوقف الانحلال الحقيقى على اثبات اطلاق وجوب الاقل حقيقه دون الانحلال الحكمي.

بقى هنا امور:

الامر الاول: ان ما ذكره المحقق الخراسانى (قده) (1) من التفصيل بين البراءه الشرعيه و البراءه العقليه و جريان الاولى فى المقام دون الثانيه لا- ينسجم مع ما بنى عليه من ان تنجيز العلم الاجمالى يكون بنحو العله التامه، فاذا كان تنجيزه كذلك، فلا يتصور المانع عنه ثبوتاً، لأن فرض وجود المانع عنه معناه انه ليس عله تامه للتنجيز و هذا خلف، و على هذا فلا- يعقل جريان كلتا الاصالتين معا و هما البراءه الشرعيه و البراءه العقليه، فاذا كان العلم الاجمالى بوجوب الاقل او الاكثر عله تامه للتنجيز، فمعناه انه منجز للمعلوم بالاجمال على كل تقدير، اى سواء اكان فى الاقل ام فى الاكثر، فاذا لا يمكن جريان اصاله البراءه الشرعيه عن وجوب الاكثر او عن جزئيه الجزء المشكوك فيه، على اساس انه منجز على تقدير ثبوته فى الواقع بالعلم الاجمالى، بل لا يمكن جريان الاصله ثبوتاً لا فى كلا الطرفين و لا فى احدهما.

فالتتيجه، ان ما ذكره (قده) من التفصيل فى المساله بين البراءه الشرعيه و البراءه العقليه، و جريان الاولى دون الثانيه لا ينسجم مع مسلكه (قده) من ان العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز.

الامر الثانى: هل هنا فرق بين اصاله البراءه عن الحكم التكليفى و هو وجوب الاكثر المشكوك فيه و بين اصاله البراءه عن الحكم الوضعى و هو جزئيه الجزء المشكوك فيه.

و الجواب، انه لا فرق بينهما، و ذلك لأن جزئيه الجزء المشكوك فيه امر

ص: ٤٥٢

منتزع من وجوب الا-كثر و ليس مجعولا- في الشريعة المقدسه، لأن المجعول فيها انما هو الوجوب المردد بين تعلقه بالاقل او بالاكتر، فاذن ما هو قابل للتنجيز و التعذير انما هو الوجوب بمفاد كان التامه المجعول شرعا، و اما الجزئيه فحيث انها امر انتزاعي فلا واقع موضوعي لها، و لهذا لا تدخل في العهده لكي تكون قابله للتنجيز او التعذير، و على هذا فلا تجرى اصاله البراءه عنها في نفسها و بقطع النظر عن منشأ انتزاعها، فاصاله البراءه عنها ترجع الى اصاله البراءه عن منشأ انتزاعها و هو في المقام وجوب الزائد، فاذن لا- فرق بين اصاله البراءه عن وجوب الزائد في المقام و اصاله البراءه عن جزئيه السوره مثلا، فان اصاله البراءه عن الجزئيه ترجع الى الاولى.

و بكلمه، قد تقدم ان مفاد ادله البراءه الشرعيه رفع ايجاب الاحتياط، و المفروض انه اثر الوجوب الواقعي المشكوك فيه مباشره لا اثر الجزئيه المشكوكه، لما مر من انها امر انتزاعي منتزع من وجوب الزائد و لا واقع موضوعي لها.

فالتتيجه، ان اصاله البراءه عن جزئيه الجزء المشكوك فيه ليس في مقابل اصاله البراءه عن وجوب الاكثر بل هي ترجع اليها في الحقيقه، فليست هنا اصالتان: اصاله البراءه عن الجزئيه المشكوكه، و اصاله البراءه عن وجوب الا-كثر، بل اصاله واحده و هي اصاله البراءه عن وجوب الزائد، على اساس انه داخل في العهده و ثابت في الذمه دون الجزئيه، فانها حيث كانت امرا انتزاعيا و ليست بمولويه، فلا تدخل في العهده لأن الداخل فيها انما هو الامر المولوي.

و لكن قد يقال كما قيل، ان اصالة البراءة عن الجزئية غير اصالة البراءة عن وجوب الاكثر، لأن الاولى تثبت اطلاق وجوب الاقل بضميمه ادله سائر الاجزاء و الشرائط و بذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً، بينما الثانية لا تثبت الاطلاق الا على القول بالاصل المثبت، لأن اصالة البراءة عن وجوب الاكثر لا تثبت اطلاق الوجوب المتعلق بالاقل هذا.

و الجواب اولاً- ان اصالة البراءة عن الجزئية لا- تجرى في نفسها بقطع النظر عن منشأ انتزاعها، لأنها امر انتزاعي و ليست مجعوله من قبل المولى لكي تكون قابله للتنجيز او التعدير، و من هنا لا اثر لها بقطع النظر عن منشأ انتزاعها.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان اصالة البراءة تجرى عن الجزئية المشكوكه، الا انه لا فرق بينها و بين اصالة البراءة عن وجوب الاكثر، فكما ان الثانية لا تثبت اطلاق وجوب الاقل الا على القول بالاصل المثبت فكذلك الاولى، بناء على ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة و التضاد، لأن مدلول اصالة البراءة في الاولى نفى الجزئية و في الثانية نفى التقييد، و لا- يمكن اثبات الاطلاق به على كلا القولين في المساله، و هما القول بان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة، و القول بان التقابل بينهما من تقابل التضاد الا على القول بالاصل المثبت، و اما على القول بان التقابل بينهما من تقابل الايجاب و السلب، فاصالة البراءة تثبت الاطلاق سواء اكانت من الجزئية او من التقييد، باعتبار انه عين عدم التقييد و عدم جزئية الزائد.

و ثالثاً، ان مفاد اصالة البراءة نفى ايجاب الاحتياط لا- نفى الجزئية و لا- نفى التقييد، فاذن لا- يمكن اثبات الاطلاق بها بل لا موضوع لهذا البحث حينئذ.

قد يقال كما قيل بان الشك فى الجزئيه مسبب عن الشك فى وجوب الاكثر، و على هذا فحيث ان اصاله البراءه عن وجوب الاكثر معارضه باصاله البراءه عن وجوب الاقل، فتسقطان معا و يكون المرجع حينئذ اصاله البراءه عن الجزئيه، لأن الاصل فى السبب اذا سقط بسبب من الاسباب، فتصل النوبه الى الاصل فى المسبب.

و الجواب: اولاً ان السببيه فى المقام ليست بشرعيه، بمعنى ان المسبب ليس من الاثار الشرعيه للسبب بل هى عقليه، لأن الجزئيه منتزعه عقلاً من وجوب الاكثر لا انها اثر شرعى له و مترتب عليه، و على هذا فعدم الجزئيه لا يترتب على اصاله البراءه عن وجوب الاكثر الا على القول بالاصل المثبت لعدم الملازمه بينهما شرعاً.

و ثانياً، ما تقدم من ان اصاله البراءه عن الجزئيه فى نفسها لا- تجرى بقطع النظر عن منشأ انتزاعها، لأنها ليست مجعوله من قبل المولى، بل هى من الامور الانتزاعيه التى لا واقع موضوعى لها غير وجودها فى عالم الذهن، و لهذا لا تدخل فى العهده، فان الداخلى فيها انما هو الامر المولى المجعول من قبل الشارع الموجه الى المكلف المشتغل ذمته به، و اما الامور الانتزاعيه فهى امور عقليه لا ترتبط بالمولى و لا يكون المكلف مسؤولاً عنها.

و ثالثاً، ان فرض التعارض بين اصاله البراءه عن وجوب الاكثر و اصاله البراءه عن وجوب الاقل فى المساله، فرض عدم انحلال العلم الاجمالى، و لكن تقدم ان العلم الاجمالى منحل اما حقيقه، بمعنى انه ليس هنا علم اجمالى حقيقه بل علم تفصيلى بوجوب الاقل و شك بدوى فى وجوب الزائد او حكماً، لأن اصاله البراءه لا تجرى فى احد طرفيه فى نفسها و هو الاطلاق، فاذن لا مانع

من جريانها في الطرف الآخر و هو التقييد الزائد لعدم المعارض لها.

و رابعاً، انا لو سلمنا عدم انحلال العلم الاجمالي و سقوط اصاله البراءه عن كلا طرفيه بالتعارض و وصول الدور الى الاصل في المسبب، و لكن ذلك انما يتم على القول بالاقتضاء، و اما على القول بالعليه التامه فلا يتم، اذ على هذا القول لا يمكن جعل الاصول المؤمنه في اطراف العلم الاجمالي ثبوتاً لا- كلا- و لا- بعضاً، فاذا كان تنجز المسبب معلولاً للعلم الاجمالي بنحو العله التامه، فلا- يعقل جريان الاصل المؤمن في السبب، لأن اثره اثبات عدم تنجز المسبب و هو لا يمكن على هذا القول، و الا لزم خلف فرض انه عله تامه.

و خامساً، ما اورده المحقق الاصفهاني (قده)(1) من ان اصاله البراءه عن الجزئيه لو جرت لكانت معارضه باصاله البراءه عن الكليه للاقل، باعتبار ان كليهما من الاوصاف الانتزاعيه، فان منشأ انتزاع الجزئيه وجوب الاكثر و منشأ انتزاع الكليه وجوب الاقل بحده، و اصاله البراءه عن الاولى معارضه باصاله البراءه عن الثانيه.

و ان شئت قلت، ان اصاله البراءه لا- تجرى في نفسها لا عن الجزئيه و لا عن الكليه، لما تقدم من انهما من الاوصاف الانتزاعيه التي لا واقع موضوعي لها في الخارج غير وجودها في عالم الذهن و لهذا لا تدخل في الذمه، و مع الاغماض عن ذلك و تسليم انها تجرى في الجزئيه المشكوكه، الا- انها حينئذ تكون معارضه باصاله البراءه عن الكليه المشكوكه فتسقطان معا من جهه المعارضه.

فالتتيجه انه لا اساس لهذا القيل.

ص: ٤٥٦

الامر الثالث: ان المحقق الخراساني (قده) (1) بعد تسليم جريان البراءه عن وجوب الاكثر، اشكل انه كيف يمكن الالتزام بوجوب الاقل و لا دليل عليه، لأن الادله الاوليه تدل على وجوب الصلاه التامه، و بعد رفع الجزئيه عن السوره بحديث الرفع او نحوه، لا يبقى دليل على وجوب الباقي.

ثم اجاب (قده) عن ذلك، بان نسبه حديث الرفع الى ادله الاجزاء نسبه الاستثناء الى المستثنى منه، و بضم الحديث اليها يحكم باختصاص الجزئيه بغير حال الجهل، و اما في حال الجهل و الشك فيها، فجزئيته مرفوعه هذا.

و قد اورد عليه السيد الاستاذ (قده) (2) بان وجوب الاقل لا يحتاج الى دليل، لأن نفس العلم الاجمالي بوجوب الاقل المردد بين كونه بنحو الاطلاق او التقييد كاف في وجوبه هذا، و لكن الاشكال و الجواب كلاهما ساقط.

اما الاشكال، فلأنه مبني على الخلط بين الجهل و النسيان و الاضطرار و الاكراه، لأن الرفع في باب النسيان و الاضطرار و الاكراه واقعي، و اما في باب الجهل فهو ظاهري، و على هذا فاذا اضطر المكلف الى ترك جزء او نسي ذلك الجزء او اكره على تركه، فوجوبه مرفوع واقعا، فاذن بطبيعته الحال يكون وجوب الباقي بحاجه الى دليل، لأن الوجوب الاول قد سقط بسقوط جزئه، على اساس ارتباطيه الاجزاء و الشرائط ثبوتا و سقوطا، فاذا ثبت الجزء ثبت الكل، و اذا سقط الجزء سقط الكل، و الا فيستحيل سقوط الجزء بدون سقوط الكل، و الا لزم خلف فرض كونه جزءا له.

ص: ٤٥٧

١- (١) - كفايه الاصول ص ٤١٦

٢- (٢) - مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٤٢

و هذا بخلاف الرفع فى حديث الرفع فانه ظاهرى، و رفع جزئيه الجزء المشكوك ظاهرا لا يستلزم رفع الكل واقعا، لأن الواجب فى الواقع ان كان الاقل فهو باق على حاله و ان كان الاكثر فكذلك، غايه الامر ان المكلف معذور فى ترك الجزء، و لهذا لا تكون نتيجته الرفع الظاهرى الا كونه عذرا للمكلف فى ترك الواقع فى فرض كونه مخالفا له، فلا تأثير له فى الواقع اصلا، بينما اذا كان الرفع واقعا فهو يؤثر فى الواقع.

و اما الجواب، فلأن نسبه حديث الرفع الى ادله الاجزاء و الشرائط ليست كنسبه الاستثناء الى المستثنى منه.

اما اولاً، فلأن الرفع فى الحديث، رفع ظاهرى و لا نظر له الى الواقع اصلا، فانه ان كان مطابقا للرفع الواقعى فهو، و الا فلا تأثير له فيه غير كونه عذرا للمكلف فى مقام الظاهر، بينما مفاد ادله الاجزاء و الشرائط هو جزئيه الاجزاء و الشرائط الواقعتين، فاذن كيف تكون نسبته اليها نسبه الاستثناء الى المستثنى منه، لأن الجزء المشكوك ان كان فى الواقع جزءا، فلا تأثير للرفع فيه، اذ هو باق على جزئيه فى الواقع، غايه الامر انه عذر للمكلف فى تركه و ان لم يكن جزءا فى الواقع، فهو غير داخل فى المستثنى منه من الاول.

و ثانيا، مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الرفع فيه كالرفع فى حال الاضطرار و النسيان، الا انه مع ذلك لا تكون نسبته الى ادله الاجزاء و الشرائط كنسبه الاستثناء الى المستثنى منه، لأن هذه النسبه انما تكون كنسبه الاستثناء الى المستثنى منه اذا لم يسقط الوجوب عن الكل بسقوط وجوب الجزء بالاضطرار او الاكراه او النسيان، و لكن هذه الفرضيه غير معقوله فى

المقام، لأنها خلف فرض ارتباطيه الاجزاء و الشرائط ثبوتا و سقوطا، فاذا سقط جزء منها سقط الكل تماما، و الا لزم خلف فرض كونه جزءا و مربوطا به، هذا ما ذكره السيد الاستاذ (قده) مع التوضيح.

و لكن ما ذكره (قده) غير تام، لأن أجزاء الصلاة و ان كانت ارتباطيه ثبوتا و سقوطا في مقام الثبوت، و لكن مع ذلك لا مانع من هذا الاستثناء، فانه يكشف عن ان الوجوب مختص بالاجزاء الباقية من الاول اى من حين الجعل، غايه الامر ان الكاشف عن ذلك متأخر، فاذن بحسب مقام الثبوت ليس هنا استثناء، و الاستثناء انما هو بحسب مقام الاثبات و هو قسم من التخصيص، و لا مانع من ورود التخصيص على ادله اجزاء الصلاة، و من هنا لا فرق في جواز تخصيص العام بالاستثناء او بغيره بين العام الاستغراقى و العام المجموعى، فدليل النسيان كاشف عن ان الجزء المنسى خارج عن الصلاة من الاول و كذلك دليل الاضطرار و الاكراه، و ان الوجوب من الاول مجعول للاجزاء غير الجزء المنسى او المضطر اليه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، علق بعض المحققين (1) (قده) على ما ذكره السيد الاستاذ (قده) بامرین:

الاول، ان غرض المحقق الخراسانى (قده) من ذلك اثبات وجود المنجز للاقل لأمكان اجراء اصاله البراءه عن جزئيه الجزء المشكوك فيه، و ليس غرضه التفتيش عن وجود المنجز للاقل بعد جريان البراءه عن الاكثر، اذ كيف يمكن جريان البراءه عن الجزئيه قبل التفتيش عن وجود المنجز للاقل

ص: ٤٥٩

على المسلك القائل بان العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز كما هو مختاره (قده)، فالمناسب على ضوء مختاره (قده) هو التفتيش عن وجود منجز للاقل اولاً- ثم اجزاء البراءه عن الا-كثر، و على هذا فبضم ادله الاجزاء و الشروط الى ادله البراءه، يثبت وجوب الاقل دون وجوب الاكثر، و الاول ثابت باده الاجزاء و الشروط و الثانى باصالة البراءه، و بذلك ينحل العلم الاجمالي.

و غير خفى ان هذا التوجيه و ان كان مناسباً لمسلك القائلين بالعليه، اذ على ضوء هذا المسلك لا بد من اثبات وجوب الاقل و تنجزه فى المرتبه السابقه على اصالة البراءه او فى عرضها كما فى المقام، لأن ضم ادله الاجزاء الى ادله البراءه ينتج امرين:

الاول، وجوب الاقل

و الثانى عدم وجوب الاكثر، و لا يمكن على ضوء هذا المسلك فرض جريان البراءه اولاً ثم التفتيش عن وجود منجز للاقل، اذ مع كون العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز كيف يتصور جريانها، ضروره ان جعلها فى اطرافه ثبوتاً لا يمكن لا كلا و لا بعضاً.

الا- ان هذا التوجيه بعيد عن ظاهر كلامه (قده) فى الكفايه، حيث ذكر فيها بقوله: لا يقال ان ارتفاع الامر الانتزاعى انما هو برفع منشأ انتزاعه و هو الامر الاول، و لا- دليل آخر على امر آخر بالخالى عنه (و هو الاقل)، فانه يقال نعم و ان كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، الا ان نسبه حديث الرفع الناظر الى الادله الداله على بيان الاجزاء و الشروط اليها، نسبه الاستثناء الى المستثنى منه و هو معها يكون دالاً على جزئيتها الا مع نسيانها، هذا فى المتن و فى الهامش الامع الجهل بها.

ص: ٤٦٠

و من الواضح ان هذه العبارة لا تنطبق على هذا التوجيه، لأن معنى هذا التوجيه ان مفاد اصالة البراءة رفع ظاهري و هو لا ينافي ثبوت الحكم فى الواقع، باعتبار ان هذا التوجيه مبنى على اثبات وجود منجز لوجوب الاقل، لأمكان اجراء البراءة عن وجوب الاكثر، و بضم وجوب الاقل الى اجزائها، ينحل العلم الاجمالي تنجيزا، فان معنى هذه العبارة هو ان مفاد حديث الرفع، رفع واقعى لا ظاهري و ذلك لمكان قرينتين:

الاولى قوله: حديث الرفع الناظر الى الادله الخ، فان معنى النظر انه حاكم عليها و رافع لحكمها واقعا كحديث لا ضرر و لا حرج.

الثانية، قوله فى ذيل هذه العبارة و يكون حديث الرفع مع تلك الادله دالا على الجزئية الا مع نسيانها، و فى نسخه فى الهامش الا مع الجهل بها، و على كلا التقديرين فالجزئية مرفوعة واقعا بالنسيان و كذلك مع الجهل، و لهذا لا تكون هذه العبارة قابله للتطبيق على هذا التوجيه، لأنه يقوم على اساس ان المرفوع بحديث الرفع التنجز لا الحكم الواقعى لأنه على تقدير وجوده ثابت.

و الخلاصه، ان ما ذكره صاحب الكفايه (قده) ظاهر بمقتضى القرينتين المذكورتين فى أن حديث الرفع بجميع فقراته ناظر الى الواقع و حاكم عليه، بلا فرق بين فقره ما لا يعلمون و سائر فقراته هذا.

فاذن الصحيح هو ما افاده السيد الاستاذ (قده) من ان ما ذكره (قده) مبنى على الخلط بين الجهل و النسيان و الاضطرار و الاكراه و غيرها، لأن الرفع فى جمله ما لا يعلمون ظاهري و لا يمكن أن يكون واقعا، و فى سائر الجملات واقعى و لا يمكن ان يكون ظاهريا، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، ان ما ذكره صاحب الكفايه (قده) فى المقام من الجمع بين الاستثناء و النظر لا يخلو عن مسامحه، اذ مقتضى كون نسبه حديث الرفع الى ادله الاجزاء نسبه الاستثناء انه مخصص لها و يكون التنافى بينهما بالعموم و الخصوص المطلق، و مقتضى كونه ناظرا اليها انه حاكم عليها و لا تنافى بينهما فى مقام الاثبات، و مرجع الحكومه و ان كان الى التخصيص ثبوتا، الا انها تختلف عن التخصيص اثباتا، فاذا الجمع بينهما فى دليل واحد لا يمكن و ان كان لا مانع منه ثبوتا.

و من ناحيه ثالثه، ان نسبه حديث الرفع فيما عدا فقره (ما لا يعلمون) الى الادله الاوليه الداله على الاحكام الشرعيه الواقعيه، نسبه الدليل الحاكم الى الدليل المحكوم لا- نسبه الاستثناء الى المستثنى منه، فان لسان الحديث لسان النظر الى تلك الادله و هو ملاك حكومتها عليها و رفع أحكامها واقعا، و تخصيصها بغير حاله النسيان و الاضطراب و الاكراه و الخطأ، فاذا التعبير عن ذلك بالاستثناء مبنى على التسامح، و كان ينبغى على المحقق الخراسانى ان يقول بان نسبه حديث الرفع فى غير فقره (ما لا يعلمون) الى الادله الاوليه الداله على الاجزاء و نسبه النظر الى نسبه الدليل الحاكم الى الدليل المحكوم.

و اما فى فقره (ما لا يعلمون)، فلا تكون نسبته الى تلك الادله نسبه النظر و لا الاستثناء، و اما الاول فهو واضح، لأن مفاده فى هذه الفقره هو رفع الحكم ظاهرا لا واقعا حتى يكون ناظرا اليها، و اما الثانى فكذلك، لأن مفاده الحكم الظاهرى و هو لا ينافى مفاد تلك الادله الذى هو حكم واقعى، فاذا كيف يكون مخصصا لها بان يجمع بينهما بالتخصيص.

و بكلمه، ان ظاهر اطلاق ادله الاجزاء و الشرائط هو جعل الاجزاء و الشرائط للواجب كالصلاه مطلقا و فى تمام حالات المكلف من العلم و الجهل و نحوهما، و مفاد حديث الرفع فى فقره ما لا يعلمون الرفع الظاهرى لا الرفع الواقعى، و من المعلوم انه لا تنافى بين الرفع الظاهرى و ثبوت الحكم فى الواقع حتى يجمع بينهما بالتخصيص كما هو الحال بين العام و الخاص، فانه يجمع بينهما بحمل العام على الخاص و به يرتفع التنافى بينهما، لما ذكرناه فى مبحث الجمع بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى من انه لا تنافى بينهما اصلا و تمام الكلام هناك.

هذا اضافته الى ان ذلك لو تم فانما يتم بناء على ان يكون مفاد حديث الرفع الجزئيه، و لكن تقدم ان مفاده ليس رفع الجزئيه، لأنها ليست حكما مولويا لكى تكون الذمه مشغوله بها، و عند الشك فيها تكون موردا لأصالة البراءه، بل هى أمر انتزاعى لا- واقع موضوعى له غير وجوده فى عالم الذهن و لا تقع موردا لأصالة البراءه، نعم يمكن رفعها برفع منشأ انتزاعها و هو وجوب الاكثر، و لكن تقدم ان مفاد حديث الرفع ليس نفي الوجوب الواقعى ظاهرا كما عن السيد الاستاذ (قده)، بل مفاده رفع ايجاب الاحتياط، فاذن لا يعقل ان تكون نسبه حديث الرفع الى ادله الاجزاء نسبه الاستثناء، لأن مفاده رفع ايجاب الاحتياط، و مفاد تلك الادله اثبات الاجزاء للواجب كالصلاه و نحوها.

الامر الثانى: انه على تقدير حمل كلام صاحب الكفايه (قده) على اثبات وجود منجز لوجوب الاقل بعد فرض جريان البراءه عن وجوب الاكثر، فمع هذا لم يرد عليه ما اورده السيد الاستاذ (قده)، لأن ما ذكره (قده)

مبنى على مسلكه (قده) فى مساله الجمع بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى، لا انه مبنى على عدم الفرق بين الجهل و النسيان و الاضطرار و الاكراه و الخطأ، و ذلك لأنه (قده) يرى فى تلك المساله التنافى بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى بنحو التناقض و التضاد، فاذا كان الحكم الواقعى فعليا كالوجوب أو الحرمة، فلا يمكن جعل الحكم الظاهرى الترخيصى على خلافه، لأستلزامه الجمع بين الضدين فى شىء واحد، فجعل الحكم الظاهرى فى مورد انما يمكن اذا لم يكن الحكم الواقعى فعليا فيه، فاصله البراءه عن حرمة شرب التتن انما تجرى و تثبت الترخيص فى شربه اذا لم تكن حرمة فعلية على تقدير ثبوتها فى الواقع، و الا- فلا- يمكن جريان اصاله البراءه عن حرمة، لأنه يستلزم اجتماع الضدين و هو مستحيل، و من هنا التزم (قده) بان الاحكام الواقعيه فى موارد الاحكام الظاهريه المخالفه لها، كما فى الشبهات البدويه على تقدير وجودها فيها ليست بفعلية، و الا فلا يمكن جعل الحكم الظاهرى على خلافها، و على هذا الاساس فاذا جرت اصاله البراءه عن وجوب الاكثر فى المقام، كان ذلك كاشفا عن ان الوجوب الواقعى المتعلق بالا- كثر على تقدير ثبوته ليس فعليا، و الا- فلا- يمكن جعل الحكم الظاهرى الترخيصى على خلافه، فاذا لم يمكن الوجوب المتعلق بالا- كثر فعليا، فلا- يعلم بفعلية الوجوب المتعلق بالاقل من جهة ان الوجوبات الضمنيه ارتباطيه فى مرحله الفعلية، و على هذا فلا يعلم بفعلية الوجوب المتعلق بالاقل، لأنه ان كان ضمنيا فلا يكون فعليا من جهة عدم فعلية وجوب الكل، و ان كان استقلاليا فهو فعلى، و حيث انا لا نعلم انه ضمنى او استقلالى، فلا علم بفعلية وجوبه، فاذن ينتفى العلم بفعلية وجوب الاقل فى طول جريان اصاله البراءه عن وجوب الاكثر،

لأن جريانها يكشف عن عدم فعلية وجوبه، و عدم فعلية وجوبه ملازم لعدم فعلية وجوب الاقل اذا كان ضمناً لا فيما اذا كان استقلالياً، و حينئذ فلا بد من اثبات فعلية وجوب الاقل و تنجزه بدليل آخر.

و لنا تعليق على ذلك، بتقريب ان مسلك المحقق الخراساني (قده) (١) في مساله الجمع بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي و ان كان ذلك، حيث انه يرى التنافي بين الاحكام الظاهريه و الاحكام الواقعيه الفعليه، و لا يمكن جعل الاولى على خلاف الثانيه لأستلزامه الجمع بين الضدين أو النقيضين، فاذن لا- محاله يكون جعل الاحكام الظاهريه على خلاف الاحكام الواقعيه، انما هو فيما اذا لم تكن الاحكام الواقعيه فعلية على تقدير ثبوتها في الواقع، الا ان ما ذكره (قده) هنا ليس مبني على مسلكه (قده) في تلك المساله لأمرين:

الاول، انه لا يمكن تطبيق ما ذكره (قده) هنا على مسلكه (قده) (٢) في مساله تنجيز العلم الاجمالي من انه يكون بنحو العله التامه، فاذا كان مسلكه (قده) في مساله تنجيز العلم الاجمالي كذلك، فلا يمكن فرض جريان اصاله البراءه عن وجوب الاكثر أو لا، ثم الطلب و الفحص عن وجود المنجز للوجوب المتعلق بالاقل، لأن هذا الفرض غير معقول على القول بان تنجيز العلم الاجمالي يكون بنحو العله التامه.

الثاني، ان عدم فعلية الحكم الواقعي في موارد اصاله البراءه ليس من جهه ان مفادها نفى فعلية الحكم الواقعي و لو بالالتزام، بل من جهه ان مفادها مضاد مع الحكم الواقعي الفعلي، فعدم فعليته مستند الى المضاده بينهما

ص: ٤٤٥

١- (١) - كفايه الاصول ص ١١٣

٢- (٢) - كفايه الاصول ص ٤٠٦

لا- الى انه مفادها، مع ان ظاهر كلامه (قده) هنا هو ان مفاد الاصله نفى الحكم الواقعي و هو الامر بالاكثر، و حينئذ فثبوت الامر الآخر متعلقا بالاقل بحاجه الى دليل، و ايضا صرح (قده) بان نسبه حديث الرفع الى ادله الاجزاء نسبه الحكومه أو التخصيص، و هذا معناه تخصيص الحكم الواقعي بغير حال الجهل أو النسيان أو الاضطرار أو الاكراه.

و على هذا فلا- يمكن ان يكون ما ذكره (قده) في المقام مبنيًا على مسلكه في مساله الجمع بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي، لأن ما ذكره (قده) في تلك المساله هو ان مفاد حديث الرفع، حيث انه الترخيص الظاهري، فهو مضاف للحكم الواقعي اذا كان فعليًا، و اما ما ذكره (قده) في المقام، هو ان مفاد نفى الحكم الواقعي اما بالحكومته أو التخصيص، و لهذا لا يمكن تطبيق ما ذكره (قده) في المقام على ما ذكره (قده) في مساله الجمع بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، ان ما ذكره (قده) في المقام لا يرجع الى معنى محصل، لأنه مبني على الخلط بين الجهل بالحكم الواقعي و بين النسيان و الاضطرار و الاكراه، و تخيل ان للحديث بتمام فقراته مدلولًا واحد و هو حكومته على الادله الاوليه المتكفله للاحكام الشرعيه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هي ان ما ذكره صاحب الكفايه (قده) في المقام لا يرجع الى معنى محصل، و اما ما ذكره بعض المحققين (قده) من التوجيه لما ذكره صاحب الكفايه، فلا يمكن مساعدته عليه.

الامر الرابع (1): التمسك بالاستصحاب فى المساله، بتقريب انه تاره يتمسك به لأثبات اشتغال الذمه بالتكليف فى المقام بقاء، و أخرى يتمسك به لأثبات البراءه عن التكليف فيه.

اما الفرض الاول، فلأن الواجب فى المساله، حيث انه مردد بين الاقل و الاكثر، فاذا أتى المكلف بالاقل، فقد علم بان الواجب فى الواقع لو كان الاقل فهو مرتفع جزما، و اما لو كان الواجب فيه الاكثر فهو باق كذلك، فاذن يدور امر الواجب بين ما هو مقطوع الارتفاع و ما هو مقطوع البقاء، و نتيجة هذا التردد هى الشك فى بقاء اشتغال الذمه و معه لا مانع من استصحاب بقاء اشتغالها، و هذا الاستصحاب و ان كان لا يثبت وجوب الاكثر الا على القول بالاصل المثبت الا انه لا حاجه الى اثباته، لأنه يحرز موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال و الاتيان بالواجب، لأن موضوعه بقاء الواجب فى ذمه المكلف، و المفروض ان الاستصحاب يثبت موضوع حكمه، و مع ثبوته و لو بالاستصحاب فالعقل يحكم بوجوب الاتيان بالاكثر حتى يخرج المكلف عن عهده، فيكون هذا الاستصحاب من صغريات الاستصحاب فى القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى.

و الجواب ما تقدم من ان الوجوب بمفاد كان التامه المجعول فى الشريعه المقدسه متعلق بالاقل بنحو الماهيه المهمله، يعنى ذات الاقل بدون اخذ اى خصوصيه من الخصوصيات فيه و هو معلوم تفصيلا ثبوته فى العهده، و الشك انما هو فى سعه هذا الوجوب للزائد و هو شك بدوى، فلا مانع من الرجوع

ص: ٤٤٧

فيه الى اصاله البراءه، و لهذا قلنا انه ليس فى المقام علم اجمالى بل علم تفصيلى بوجوب الاقل و شك بدوى فى وجوب الزائد، و اما وصف الاستقلال و الضمنى أو الاطلاق و التقييد، فهو من الاوصاف الانتزاعيه و خارج عن حقيقه الوجوب و واقعه الموضوعى و ليس من القيود المقومه له، و لهذا لا يدخل فى العهده و لا يقبل التنجيز أو التعدير، و على هذا فاذا أتى المكلف بالاقل، فقد خرج عن عهده و يرجع فى الزائد الى اصاله البراءه، و حينئذ فلا يبقى شك فى براءه ذمته عن الواجب حتى يستصحب بقاء اشتغالها به، بل لو كان الشك فى بقاء اشتغالها موجودا، فلا حاجه الى الاستصحاب، لأن نفس الشك فيه مورد لقاعده الاشتغال.

فالتنتيجه انه لا موضوع للاستصحاب.

و مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان العلم الاجمالى فى المقام موجود و هو العلم بوجوب الاقل المردد بين المطلق و المقيّد أو الاستقلالى و الضمنى، و قد تقدم ان هذا العلم الاجمالى لا يقبل الانحلال حقيقه، و اما الانحلال حكما فهو يقبل، بتقريب ان الاصل المؤمن لا- يجرى فى احد طرفيه فى نفسه و هو الطرف المطلق و المستقل، على اساس انه لا- كلفه فيه زائد على اصل الوجوب حتى تدفع بالاصل، فاذن لا مانع عن جريان الاصل المؤمن فى الطرف الآخر و هو طرف المقيّد، حيث لا معارض له، باعتبار ان التقييد كلفه زائده، كما انه لا مانع من استصحاب عدم هذا التقييد، و على هذا فاذا أتى المكلف بالاقل، فلا يشك فى بقاء الواجب فى عهده لكى يتمسك باستصحاب بقائه فيها.

و الخلاصه، انه لا موضوع للاستصحاب فى المقام لعدم الشك فى بقاء الواجب فى العهد بعد اشتغالها به لكى يدخل هذا الاستصحاب فى كبرى القسم الثانى من اقسام الاستصحاب الكلى.

و اما ما ذكره السيد الاستاذ (قده) (1) فى المقام من ان وجوب الاقل الجامع بين الوجوب الاستقلالى و الوجوب الضمنى متيقن و الشك انما هو فى وجوب الاكثر، و بضم الوجدان و هو العلم الوجدانى بوجوب الاقل الى اصاله البراءه عن وجوب الاكثر أو استصحاب عدم وجوبه يحرز استقلال وجوب الاقل، بمعنى احراز ان الواجب هو الاقل، فلا يمكن المساعده عليه، اما اولاً، فلأن انحلال العلم الاجمالى حكماً لا يتوقف على احراز استقلال وجوب الاقل و اطلاقه و تعيين الواجب المعلوم بالاجمال فيه.

و ثانياً، انه لا يمكن اثبات الاستقلال و الاطلاق باصاله عدم وجوب الاكثر الا على القول بالاصل المثبت.

و اما الفرض الثانى، و هو التمسك باستصحاب البراءه، فيمكن تقريبه على اساس ما تقدم سابقاً من ان وجوب الاقل بمفاد كان التامه و بالحمل الشايع معلوم تفصيلاً، و الشك انما هو فى وجوب الزائد بالشك البدوى، و حينئذ فلا مانع من استصحاب عدم وجوب الاكثر و لا معارض له، لأن استصحاب عدم وجوب الاقل غير جار لفرض ان وجوبه معلوم تفصيلاً.

و ما ذكره السيد الاستاذ (قده) (2) من ان استصحاب عدم وجوب الاكثر معارض باستصحاب عدم وجوب الاقل، مبنى على ان الاطلاق و التقييد من

ص: ٤٤٩

١- (١) - مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٤٤

٢- (٢) - مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٤٥

مقومات الوجوب، و عندئذ فكما ان المكلف يشك في تعلق الوجوب بالاكتر بنحو الاستقلال فكذلك يشك في تعلقه بالاقل كذلك، فاذن لا محاله يكون استصحاب عدم وجوب الاكثر معارض باستصحاب عدم وجوب الاقل.

و اما بناء على ما ذكرناه من ان وصف الاطلاق و التقييد من الاوصاف الانتزاعيه و ليس من مقومات الوجوب، فلا علم اجمالى فى المقام بل علم تفصيلى بوجوب ذات الاقل و شك بدوى فى وجوب الزائد كما تقدم، هذا تمام الكلام فى المقام الاول.

نتائج بحوث هذا المقام عدة نقاط

النقطه الاولى: ان فى مساله الاقل و الاكثر الارتباطيين قولين رئيسيين:

القول الاول، ان المرجع فى المساله اصاله البراءه، و هذا القول هو المعروف و المشهور بين الاصوليين.

القول الثانى، ان المرجع فيها اصاله الاشتغال، و هذا القول اختاره المحقق الخراسانى (قده) فى حاشيته على الرسائل، و فى الكفايه فصل بين البراءه الشرعيه و البراءه العقليه بجريان الاولى دون الثانيه.

النقطه الثانيه: قد استدل على القول الثانى و هو القول بالاشتغال، و قد نوقش فى تلك الوجوه بعده مناقشات اكثرها غير صحيحه، و الصحيح ان العلم الاجمالى فى المساله صورى لا-واقعى و هو العلم الاجمالى بوجوب الاقل المردد بين المطلق و المقيد، أو فقل ان العلم الاجمالى المتصور فى المقام هو العلم بوجوب الاقل بنحو الاستقلال أو بنحو الضمنى المساوق لوجوب الاكثر، و قد تقدم ان وصف الاطلاق و التقييد و الاستقلال و الضمنى من الاوصاف

الانتزاعية التي لا واقع موضوعي لها الا في عالم الذهن و ليس من الامور المولويه الملزمه، و لهذا لا تدخل في العهده و غير قابله للتجزير أو التعذير، فان القابل لذلك انما هو الامر المولوى لا كل شىء.

النقطه الثالثه: انه ليس فى المساله حقيقه و واقعا علم اجمالى، بل علم تفصيلى بوجوب ذات الاقل يعنى الماهيه المهمله التى لها واقع موضوعى فى الخارج، و هذا الوجوب الذى هو بمفاد كان التامه مجعول فى الشريعه المقدسه، لأنه الوجوب بالحمل الشايح، و اما الوجوب بوصف الاطلاق أو التقييد أو بوصف الاستقلال أو الضمنى، فلا- يكون مجعولا، لأن هذا الوصف ليس مقوما للوجوب و انما هو وصف منتزع من حد الوجوب الذى هو أمر عدمى خارج عن حقيقته، لأن المجعول فيها انما هو الوجوب بمفاد كان التامه، و تعلق هذا الوجوب بذات الاقل معلوم تفصيلا و الشك انما هو فى شموله للزائد، و حيث انه بدوى فالمرجع فيه اصاله البراءه.

النقطه الرابعه: ان متعلق وجوب ذات الاقل و هى الماهيه المهمله بدون لحاظ خصوصيه من الخصوصيات معها لا الخارجيه و لا الذهنيه، و ليس متعلق الوجوب الاقل بشرط لا و الاكثر بشرط شىء، لأن الماهيه المعنونه بهذا العنوان لا وجود لها الا فى عالم الذهن، فلا يصلح ان يتعلق بها الوجوب.

النقطه الخامسه: ان ما ذكره المحقق النائينى (قده) و تبعه فيه السيد الاستاذ (قده) من ان العلم الاجمالي فى المساله غير قابل للانحلال حقيقه، لأن العلم بوجوب الاقل بعينه علم اجمالى، لأن العلم المتعلق بوجوب الاقل مردد بين كونه متعلقا بوجوبه بحدده و بنحو الاطلاق و الاستقلال أو متعلقا بوجوبه

مقيدا بالزائد، وهذا هو نفس العلم الاجمالي فى المقام و هو العلم الاجمالي بوجوب الاقل أو الاكثر، فان مرد هذا العلم الاجمالي الى العلم بان الوجوب المتعلق بالاقل مردد بين كونه متعلقا به بحده أو متعلقا به مقيدا بشىء زائد و هو الاكثر، فاذن يلزم من انحلال العلم الاجمالي بالعلم بوجوب الاقل انحلاله بنفسه و هو مستحيل، لأنه كعليه الشىء لنفسه غير تام، لأنه ليس بعلم اجمالى بحكم شرعى بالحمل الشايع القابل للتنجز بل هو علم اجمالى بامر انتزاعى.

و اما الانحلال الحكمى، فقد ذكر السيد الاستاذ (قده) انه لا مانع منه، لأن الاصل المؤمن لا يجرى فى احد طرفيه و هو المطلق فى نفسه، فاذن لا- مانع من جريانه فى الطرف الآخر و هو التقييد بالزائد، و فيه ان الالتزام بالانحلال الحكمى و عدم الانحلال الحقيقى مبنى على ان متعلق العلم الاجمالي وجوب الاقل المردد بين المطلق و المقيد أو الاستقلالى و الضمنى، و لكن تقدم ان هذا العلم الاجمالي مجرد افتراض لا واقع موضوعى له، لأنه ليس علما اجماليا بحكم شرعى مجعول فى الشريعة المقدسه، بل هو علم اجمالى بامر انتزاعى غير قابل للتنجز أو التعذير.

النقطه السادسه: ان العلم الاجمالي فى المساله على تقدير ثبوته، فلا ينحل بالعلم التفصيلى بوجوب الاقل الجامع بين المطلق و المقيد أو النفس و الضمنى، لأن الميزان فى الانحلال انما هو انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل و هو لا ينطبق عليه، لأن المعلوم بالاجمال هو الوجوب المطلق و النفس و لا- ينطبق على الوجوب الجامع بين المطلق و المقيد و النفس و الضمنى.

النقطه السابعه: ان ما قيل من ان المسأله داخله فى موارد الشك فى سقوط التكليف عن الذمه و المرجع فيه قاعده الاشتغال لا يرجع الى معنى محصل، لأن ما هو داخل فى العهده هو وجوب الاقل، حيث ان اشتغال الذمه به معلوم تفصيلا، و اما بالنسبه الى الزائد، فالشك انما هو فى اصل الثبوت و المرجع فيه قاعده البراءه.

النقطه الثامنه: ان ارتباطيه اجزاء واجب واحد كالصلاه مثلا- انما هو فى مقام الثبوت، فلا- يعقل ثبوت جزء بدون ثبوت سائر الاجزاء و لا سقوط جزء بدون سقوط سائر الاجزاء فثبوت كل جزء انما هو بثبوت الكل و سقوط كل جزء انما هو بسقوط الكل و لا يمكن التفكيك بينهما فى هذا المقام.

و اما فى مقام الاثبات، فيمكن التفكيك بينها فى مرحله التنجز، لأن الحاكم فى هذه المرحله العقل، و موضوع حكمه وصول التكليف، فإى مقدار منه وصل الى المكلف فالعقل يحكم بتنجزه، و ما لم يصل فلا- موضوع لحكمه، و فى المقام حيث ان الوجوب المتعلق بالاقبل قد وصل الى المكلف، فالعقل يحكم بتنجزه، و اما تعلقه بالزائد، فحيث انه لم يصل، فلا يحكم بتنجزه مع وحده الوجوب فى المقام.

النقطه التاسعه: ان الملا-ك فى المسأله معلوم و هو حقيقه التكليف و روحه، فاذن يحكم العقل بوجوب تحصيله و لا- يمكن تحصيله الا بالاتيان بالاكتر، لأن الشك فى المسأله حينئذ انما هو فى المحصل و هو مردد بين الاقل و الاكتر.

و فيه ما تقدم من انه لا اساس لهذه الفرضيه اصلا، لأن المأمور به في المساله حيث انه مردد بين الاقل و الاكثر، فبطبيعته الحال يكون الملاك ايضا مرددا بين ترتبه على الاقل أو الاكثر، حيث انه لا طريق لنا الى الملاك الا من ناحيه التكليف، و لا يمكن فرض ان الملاك معلوم تفصيلا و التكليف مردد فانه خلف، و عليه فترتب الملاك على الاقل تبعا لوجوبه معلوم تفصيلا، و اما على القول بالاكثر، فحيث انه مشكوك فيه بالشك البدوي، فالمرجع فيه اصاله البراءه.

النقطه العاشره: ما قيل من ان التفصيل في المساله بين الواجبات العباديه و الواجبات التوصليه، فاذن دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين ان كان في العبادات فالمرجع فيه قاعده الاشتغال، و ان كان في التوصليات فالمرجع فيه قاعده البراءه و لكن تقدم انه لا وجه لهذا التفصيل.

النقطه الحادي عشر: ذكر المحقق العراقي (قده) التفصيل في المساله بين الواجب الذي يحرم قطعه كالصلاه مثلا و الواجب الذي لا- يحرم قطعه، فعلى الاول اذا دار الامر بين الاقل و الاكثر، كما اذا دار امر الصلاه بين وجوبها بدون سوره أو معها، ففي مثل ذلك يكون المرجع فيه اصاله الاحتياط، و اما على الثاني، اذا دار الامر بينهما، فيكون المرجع فيه اصاله البراءه.

و لكن تقدم انه لا وجه لهذا التفصيل ايضا.

النقطه الثاني عشر: التفصيل في المساله بين الواجب الذي تكون الزيادة فيه مبطله و الواجب الذي لا تكون الزيادة فيه مبطله و الاول كالصلاه، فان الزيادة فيها عمدا مبطله لها، و على هذا فاذا دار امر الصلاه بين الاقل و الاكثر كما اذا شك في ان السوره واجبه فيها أو لا، ففي مثل ذلك

يجب الاحتياط و الاتيان بالسوره بقصد الرجاء، و ذلك للعلم الاجمالي بان السوره اما واجبه فى الصلاه أو انها زياده مبطله لها.

و لكن تقدم بشكل موسع ان هذا التفصيل ايضا غير صحيح.

النقطه الثالثه عشر: ان ما اختاره المحقق الخراسانى (قده) فى المساله من التفصيل بين البراءه الشرعيه و البراءه العقليه و جريان الاولى فى المساله دون الثانى، مبنى على ان العلم الاجمالي فى المقام ينحل حكما بجريان البراءه الشرعيه و لا ينحل بجريان البراءه العقليه لا حقيقه و لا حكما و لهذا يكون مانعا عنها.

و لكن تقدم انه لا يكون فى المساله علم اجمالى حقيقه، بل علم تفصيلى بوجوب ذات الاقل و شك بدوى فى وجوب الزائد، لأن العلم الاجمالي فيها صورى، حيث ان المعلوم بالاجمال فيها امر انتزاعى غير قابل للتنجيز أو التعذير لا امر مولوى قابل له، فاذن لا فرق بين البراءه الشرعيه و البراءه العقليه فكلتاهما تجرى فى المقام، و على فرض وجود العلم الاجمالي فى المقام، فايضا لا فرق بينهما كما تقدم.

النقطه الرابعه عشر: ان العلم الاجمالي المتصور فى المقام لا- يمكن انحلاله حقيقه بلحاظ الوجوب المتعلق بالاقل المردد بين الوجوب النفسى أو الضمنى و المطلق أو المقيد، و هل يمكن انحلاله بلحاظ تنجز هذا الوجوب أو لا؟

و الجواب انه ممكن، اذ لا مانع من التفكيك فى التنجيز بين الوجوبات الضمنيه فى مرحله الاثبات، لأن التفكيك بينها فى مرحله الثبوت لا يمكن، فما ذكره المحقق الخراسانى (قده) من عدم امكان الانحلال، لا يمكن المساعده عليه.

النقطة الخامسة عشر: ان ما ذكره المحقق الخراساني (قده) من ان الغرض فى المقام معلوم كالوجوب، فاذا كان الغرض معلوما، فلا محاله يحكم العقل بلزوم تحصيله و فراغ الذمه منه، و لا يمكن حصول القطع بفراغ الذمه منه الا بالاثبات بالاكتر، و لهذا لا تجرى البراءة العقلية عنه، و اما البراءة الشرعية فلا مانع منها كما تقدم، لا يمكن المساعدة عليه، لأن حال الغرض حال التكليف لأنه روح التكليف حقيقه، فكما ان التكليف مردد بين تعلقه بالاقل أو الاكتر، فكذلك الغرض فانه مردد بين ترتبه على الاقل أو الاكتر، و حيث ان الاول معلوم تفصيلا و الثانى مشكوك بدوا، فلا مانع من جريان كلتا الاصالتين فيه.

النقطة السادسة عشر: انه لا يمكن التفكيك بين العلم الاجمالى بوجوب تحصيل الغرض المردد بين ترتبه فى المقام على الاقل أو الاكتر و العلم الاجمالى بالوجوب المردد بين تعلقه بالاقل أو الاكتر، بدعوى ان الاول غير منحل لا حقيقه و لا حكما، و الثانى منحل حكما كما يظهر من السيد الاستاذ (قده)، لأن مرجع هذين العلمين الاجماليين الى علم اجمالى واحد و هو العلم بالوجوب الحقيقى المردد بين تعلقه بالاقل أو الاكتر، لأن الوجوب الحقيقى هو الوجوب الذى له روح و مبدأ، و اما الوجوب بما هو اعتبار فحسب، فلا- قيمه له و لا- اثر للعلم الاجمالى به، لأنه بما هو اعتبار غير قابل للتنجيز او التعذير، و لهذا لا عقوبه على مخالفته و لا مثوبه على موافقته بقطع النظر عن مخالفه ما هو ملا- كه الذى هو روح الوجوب و حقيقته، فاذا فرض العلم الاجمالى بالوجوب فى مقابل العلم الاجمالى بالعرض، فرض خاطيء لا واقع موضوعى له.

النقطة السابعه عشر: ان بعض المحققين (قده) قد علق على ما ذكره السيد الاستاذ (قده) فى المقام بتعليقين: الاول النقض بالشبهات البدويه، الثانيه الحل، بانه لا- يمكن فرض جريان اصله البراءه الشرعيه عن الوجوب فى فرض ان العلم الاجمالى بوجوب تحصيل الغرض منجز مطلقا، و تنجزه لا ينفك عن تنجز الوجوب، لأن الوجوب الذى له قيمه هو الوجوب الذى يكون مرآه لما وراءه من الاغراض و المبادئ و الافلا قيمه له.

و لكن ناقشنا فى كلا التعليقين موسعا كما تقدم.

النقطة الثامنه عشر: ذكر المحقق النائنى (قده) ان انحلال العلم الاجمالى فى المقام حقيقه مستحيل، و اما حكما فهو يتوقف على اثبات اطلاق الاقل و لو ظاهرا و اصله البراءه العقليه لا تثبت ذلك، لأنها لا تنفى التقييد و لهذا لا تجرى اصله البراءه الشرعيه، فحيث ان مفادها نفى التقييد فهو مساوق للاطلاق، باعتبار انه عباره عن عدم التقييد على اساس ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه، و فيه ما تقدم من ان اصله البراءه لا- تثبت الاطلاق و ان قلنا بان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه، لأن مفاد الاصله النفى المطلق، و العدم فى مقابل الملكه عدم خاص و هو العدم فى مورد قابل للوجود.

النقطة التاسعه عشر: ان التقابل بين الاطلاق و التقييد اذا كان من تقابل التناقض اى الايجاب و السلب كما هو الصحيح، فعندئذ ان قلنا بان مفاد اصله البراءه نفى التقييد فهى تثبت الاطلاق، باعتبار ان الاطلاق هو نفس عدم التقييد لانه لازمه، و لكن تقدم ان مفاد اصله البراءه ليس نفى التقييد بل مفادها نفى ايجاب الاحتياط الذى هو من آثار التقييد المشكوك فيه.

النقطه العشرون: ان اصاله البراءه عن جزئيه الجزء المشكوك فيه ترجع الى اصاله البراءه عن وجوب الزائد لا بلحاظ نفسها، لأن الجزئيه امر انتزاعى غير قابل للتنجيز أو التعذير فى نفسها حتى تجرى اصاله البراءه عنها، بل بلحاظ انها ترجع الى منشاء انتزاعها و هو الوجوب.

النقطه الحاديه و العشرون: ذكر المحقق الخراسانى (قده) ان نسبه حديث الرفع الى ادله الاجزاء، نسبه الاستثناء الى المستثنى منه، و نتيجته ذلك اختصاص الجزئيه بغير حال جهل المكلف بها، و اما فى حال الجهل فالجزئيه مرفوعه، و اورد عليه السيد الاستاذ (قده) بان ما ذكره (قده) مبنى على الخلط بين الجهل و النسيان و الاضطرار و الاكراه، فان الرفع فى الجهل ظاهرى لا واقعى بينما هو فى النسيان و الاضطرار و الاكراه واقعى، و لهذا لا يمكن ان تكون نسبه الرفع فى الجهل الى ادله الاجزاء نسبه الاستثناء الى المستثنى منه، لأن الرفع الظاهرى لا ينافى ثبوت الجزء فى الواقع.

النقطه الثانيه و العشرون: ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من ان نسبه حديث الرفع الى ادله الاجزاء ليست نسبه الاستثناء الى المستثنى منه، فان هذه النسبه انما تتم فيما اذا كان الحكم فى المستثنى منه ثابتا و استثنى منه مجموعه من افراده و المقام ليس كذلك.

لا- يمكن المساعده عليه، اذ لا مانع من هذه النسبه، لأن الدليل على وجوب البقيه انما هو ادله الاجزاء، فانها تدل على وجوب اجزاء الصلاه مثلا- و المستثنى منه الجزء المنسى أو المضطر اليه أو المكره عليه، و هذا الاستثناء حيث انه واقعى و من مرحله الجعل، فيكشف عن ان الوجوب المجعول فى

الشريعة المقدسه هو الوجوب للاجزاء غير الجزء المنسى أو المضطر اليه، على اساس ان مفاد الاستثناء هو مفاد التخصيص حيث انه من احد ادواته، فاذن الدليل على وجوب البقيه موجود.

النقطه الثالثه و العشرون: ذكر بعض المحققين (قده) ان مراد صاحب الكفايه من كلامه فى المقام هو اثبات وجود المنجز للاقل حتى يمكن اجراء اصاله البراءه عن وجوب الاكثر، لا ان مراده اثبات وجود المنجز للاقل بعد جريان البراءه عن الاكثر، فانه بناء على مسلكه (قده) من ان العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز، لا يمكن ذلك اى جريان البراءه عن وجوب الاكثر ثم التفتيش عن وجود المنجز للاقل، و لكن تقدم ان هذا التوجيه غير تام. هذا تمام الكلام فى المقام الاول.

ص: ٤٧٩

المقام الثاني: فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى الشرائط و القيود

فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى الشرائط و القيود

للمأمر به كالصلاه و نحوها.

لا- يخفى ان الكلام فيه هو الكلام فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى اجزاء الواجب، فكما ان المرجع فيه اصاله البراءه فى اجزاء الواجب فكذلك الحال فى شرائط الواجب، و النكته فيه ما ذكرناه من ان العلم الاجمالى فى المقام صورى فلا واقع موضوعى له، اذ بلحاظ الواقع ليس هنا الا- علم تفصيلى بالوجوب المتعلق بذات الاقل و هى الماهيه المهمله التى لها واقع موضوعى، و الشك انما هو فى شموله للزائد و هو شك بدوى، و لا فرق بين ان يكون الزائد جزءا أو قيذا.

و بكلمه، انه لا فرق بين هذه المسأله و المسأله المتقدمه و هى دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى اجزاء الواجب، لأن العلم الاجمالى فى كلتا المسألتين صورى و لا- واقع موضوعى له، لأن ماله واقع موضوعى هو تعلق الوجوب بمفاد كان التامه بذات الاقل و هو معلوم تفصيلا بقطع النظر عن اتصافه باى عنوان من العناوين و الاوصاف الانتزاعيه كالاستقلاله أو الضمنيه أو النفسيه أو الاطلاق أو التقييد، فان هذه المفاهيم كلها مفاهيم

ص: ٤٨٠

انتزاعه لا واقع موضوعى لها و خارجه عن حقيقه الوجوب، و لهذا لا تكون مجعوله حتى تكون داخله فى العهد و قابله للتنجيز أو التعذير، و العلم الاجمالى فى المقام انما يتصور بلحاظ هذه الاوصاف، كالعلم الاجمالى بان الوجوب المتعلق بالاقبل المردد بين الاطلاق و التقييد، و هذا العلم الاجمالى ليس علما اجماليا بحكم شرعى قابل للتنجيز أو التعذير، لأن الوجوب بوصف الاطلاق أو الاستقلال غير مجعول فى الشريعه المقدسه، اذ هذه الاوصاف و المفاهيم من الاوصاف و المفاهيم الانتزاعيه التى لا واقع موضوعى لها و خارجه عن حقيقه الوجوب و لا- تكون من مقوماته، فاذن الوجوب بهذا الوصف لا وجود له فى الشريعه المقدسه، و لهذا لا يكون العلم الاجمالى به علما اجماليا بحكم شرعى قابل للتنجيز أو التعذير، فالمعلوم بالاجمال فى هذا العلم الاجمالى ليس بحكم شرعى بل هو مفهوم انتزاعى غير قابل للتنجز، و على هذا فما هو حكم شرعى مجعول فى الشريعه المقدسه و هو الوجوب بمفاد كان التامه، لا يكون متعلقا للعلم الاجمالى و ما هو متعلق للعلم الاجمالى فليس بحكم شرعى.

و لا- فرق فى ذلك بين ان يكون الشرط المشكوك راجعا الى متعلق الامر مباشره كالطهاره من الحدث و الخبث المعتبره فى صحه الصلاه و الستر و القيام و ما شاكل ذلك، أو راجعا الى موضوع الامر كالعداله التى هى شرط فى وجوب التقليد عن المجتهد الاعلم و الهاشميه التى هى شرط لأستحقاق الخمس و الايمان الذى هو شرط لوجوب عتق الرقبه و هكذا، و ايضا لا فرق بين ان يكون للشرط وجود مستقل كالطهاره للصلاه أو وجود تبعى كالايمان و العداله و الهاشميه و الفقر و نحوها، فان مرد الجميع الى الشك فى تقييد الواجب

به، و حيث انه شك بدوى، فيكون المرجع فيه اصاله البراءه.

فالتتيجه، انه لا شبهه فى جريان اصاله البراءه الشرعيه و العقليه فى هذه المساله كما فى المسأله السابقه، و لا فرق بين المسألتين من هذه الناحيه.

و لكن مع هذا فهنا اعتراضان:

الاعتراض الاول من المحقق الخراسانى (قده)(١).

الاعتراض الثانى من المحقق العراقى (قده)(٢).

اما الاعتراض الاول: فقد ذكر (قده) ان اصاله البراءه العقليه لا تجرى فى المقام و ان قلنا بجريانها فى المساله الاولى، و ذلك لأن جريانها فى المقام مبنى على انحلال العلم الاجمالى بالعلم التفصيلى بوجوب الاقل و شك بدوى فى وجوب الاكثر، و المفروض انه غير منحل، لأن المعلوم بالاجمال الطبيعه المردده بين الطبيعه المقيده بقيد و الطبيعه الفاقد للقيده، و من الواضح ان الطبيعه فى ضمن الحصره المقيده متحده معها وجودا و خارجا، على اساس ان وجود الطبيعه عين وجود فردها و فى ضمن الحصره الفاقد للقيده مباينه لها، لأن الماهيه لا بشرط مباينه للماهيه بشرط لا، فاذن متعلق العلم الاجمالى مردد بين ماهيتين متباينتين و لا يكون بينهما قدر متيقن حتى يمكن انحلال العلم الاجمالى، و هذا بخلاف ما اذا كان الشك فى جزئيه السوره مثلا للصلاه، لأن الصلاه مع السوره لا تكون مباينه للصلاه بدون السوره لأن بينهما قدرا متيقنا.

ص: ٤٨٢

١- (١) - كفايه الاصول ص ٤١٧

٢- (٢) - نهايه الافكار ج ٣ ص ٣٩٩

و الجواب، ان ما ذكره (قده) مبنى على الخلط بين واقع الاقل و الاكثر فى عالم الخارج و بين مفهومها فى عالم الذهن، و ما هو متعلق الامر واقع الاقل أو الاكثر و لا تباين بينهما، لأن لهما قدرا متيقنا و هو الاقل، و التباين انما هو بين مفهوم الاقل و الاكثر فى عالم الذهن، لأن مفهوم الاقل - و هو الماهيه لا بشرط أو بشرط لا - مابين لمفهوم الاكثر، فانه ماهيه بشرط شىء و هما ماهيتان متباينتان فى عالم الذهن، و من الواضح انه لا يمكن ان يكون متعلق الامر الماهيه لا بشرط أو بشرط لا أو بشرط شىء، اذ لا وجود لها الا فى عالم الذهن و لا وعاء لها الا فيه.

و على هذا، فاذا كان متعلق الوجوب واقع الاقل أو الاكثر، انحل العلم الاجمالى بل لا يكون هنا علم اجمالى الا صورته، و اما واقعا فالموجود انما هو العلم التفصيلى بالوجوب بمفاد كان التامه المتعلق بذات الاقل التى لها واقع موضوعى و الشك انما هو فى سعته و شموله للزائد، و هذا الشك حيث انه بدوى فالمرجع فيه اصاله البراءه الشرعيه و العقليه، و الخلاصه ان الوجوب مجعول فى الشريعه المقدسه للصلاه المركبه من التكبير و الفاتحه و الركوع و السجود و التشهد و التسليمه المشروطه و المقيده بالطهاره من الحدث و الخبث و استقبال القبلة و القيام و الستر و الجهر و الاخفات و هكذا، و الشك انما هو فى شموله للسوره مثلا أو تقييدها بالطمأنينه، فوجوب الاجزاء المذكوره المشروطه بهذه الشروط معلوم تفصيلا و الشك انما هو فى تقييدها بالزائد، و حيث انه بدوى فالمرجع فيه اصاله البراءه شرعا و عقلا و لا فرق فى ذلك بين ان يكون الشك فى جزئيه الجزء أو شرطيه الشرط، على كلا التقديرين ليس هنا علم اجمالى

حقيقه، بل علم تفصيلي بوجوب ذات الاقل و شك بدوى فى وجوب الزائد، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون الزائد جزءا أو شرطاً.

و بكلمه واضحه ان المجعول فى الشريعه المقدسه هو الوجوب بمفاد كان التامه، لأنه وجوب بالحمل الشايح، و اما الوجوب بمفاد كان الناقصه و هو الوجوب المقيد بالاستقلال او الاطلاق أو الضمنى، فلا يكون مجعولا فيها بل هو مجرد مفهوم انتزاعى منتزع من حد الوجوب، فاذن لا يكون العلم الاجمالى بالوجوب الجامع بين المطلق و المقيد علما اجماليا بالحكم الشرعى القابل للتنجز و لهذا لا- اثر له، و اما بلحاظ واقع المطلق و المقيد أو النفسى و الضمنى فلا علم اجمالى، لأن واقع المطلق هو الوجوب بمفاد كان التامه و واقع المقيد هو شمول الوجوب للزائد، و اما بلحاظ مفهوم المطلق و المقيد، فالعلم الاجمالى و ان كان موجودا الا- انه لا- اثر له، لأن المعلوم بالاجمال ليس حكما شرعيا مولويا، بل هو مفهوم انتزاعى غير قابل للتنجز أو التعذير، باعتبار انه لا وجود له الا بوجود تصورى فى عالم الذهن و لهذا لا يدخل فى العهده، لأن الداخلى فيها انما هو الامر المولوى دون ما لا يرتبط بالمولى.

فالتنتيجه، ان العلم الاجمالى انما يتصور فيما اذا كان المعلوم بالاجمال الوجوب بمفاد كان الناقصه، اى الوجوب المتصف بالاطلاق أو التقييد أو النفسيه أو الضمنيه، و المفروض ان الوجوب بمفاد كان الناقصه ليس مجعولا فى الشريعه المقدسه، بل هو امر منتزع لا موطن له الا الذهن و لهذا لا اثر للعلم الاجمالى به هذا.

و قد أورد السيد الاستاذ (قده) (١) عليه بايرادين:

الاول: ان العلم الاجمالي فى المقام و ان لم ينحل حقيقه الا- انه منحل حكما، بتقريب ان العلم الاجمالي فى المقام متعلق بالوجوب الجامع بين المطلق و المقيد، و حيث ان اصاله البراءه لا تجرى عن الاطلاق لعدم الكلفه فيه، فلا مانع من جريانها فى الطرف الآخر و هو التقييد لعدم المعارض لها، فاذن ينحل العلم الاجمالي حكما، و لا فرق فى ذلك بين اصاله البراءه الشرعيه و العقلية، فكما ان الاولى تجرى فكذلك الثانيه.

و غير خفى ان ما ذكره (قده) و ان كان تاما بحسب الكبرى الا ان المقام ليس من صغريات هذه الكبرى، لما مرّ الآن من انه لا علم اجمالى فى المساله واقعا، بل علم تفصيلى بوجوب ذات الاقل و شك بدوى فى وجوب الزائد، فلا يكون هنا علم اجمالى الا صورته.

الثانى: ان ما ذكره (قده) من الاشكال لو تم لجرى هذا الاشكال فى موارد الشك فى الجزئيه ايضا، و ذلك لأن الشك فى الجزئيه لا ينفك عن الشك فى الشرطيه، اذ كل جزء شرط لسائر الاجزاء، فاذا شك فى جزئيه السوره للصلاه شك فى شرطيتها لسائر الاجزاء، لأن كل جزء مشروط بجزء آخر، مثلا صحه التكبيره مشروطه بكونها ملحوقه بالفاتحه و صحه الفاتحه مشروطه بكونها مسبوقة بالتكبيره و ملحوقه بالركوع و هكذا، و على هذا فاصاله البراءه عن جزئيه السوره لا تنفك عن اصاله البراءه عن شرطيتها لسائر الاجزاء، ضروره انه لا معنى لأجزاء اصاله البراءه عن جزئيه السوره

ص: ٤٨٥

دون شرطيتها لسائر الاجزاء مع ان منشأ شرطيتها جزئيتها.

و الجواب، انه لا- اساس لهذا الاشكال، و ذلك لأن الشك في جزئيه السوره للصلاه مرجعه الى الشك في جزئيه حصه خاصه من السوره و هي المسبوقه بالفاتحه و التكبيره و الملحوقه بسائر الاجزاء من الركوع و السجود و التشهد و التسليمه، و ليس المراد من شرطيه كل جزء لسائر الاجزاء الشرطيه المصطلحه بلحاظ وجوده الخارجى، ضروره انه لا يمكن ان يكون الجزء شرطاً لسائر الاجزاء و فى نفس الوقت مشروط بها، بل المراد منها ارتباطيه الاجزاء، و نتيجه هذه الارتباطيه التخصيص، بمعنى ان كل جزء من اجزاء الصلاه لا- يكون باطلاقه جزء لها بل الجزء حصه خاصه منه، مثلاً فاتحه الكتاب ليست باطلاقها جزء للصلاه، بل الجزء حصه خاصه منها و هي المسبوقه بالتكبيره و الملحوقه بالركوع و هكذا سائر الا-اجزاء، فارتباطيه كل جزء بجزء آخر مفهوم الجزئيه، فارتباط التكبيره بالفاتحه مقوم لجزئيتها و كذلك الحال فى سائر الا-اجزاء، فالنتيجه ان ارتباطيه الاجزاء فى السبق و اللحق ثبوتاً و سقوطاً مقومه لجزئيتها.

و اما صحه كل جزء فهى ليست مشروطه بصحه جزء آخر بل هى فى ضمن صحه الكل، باعتبار ان صحه الجزء صحه ضمنيه و ليست له صحه مستقله، و الا لزم خلف فرض انه جزء الواجب لا تمام الواجب، كما ان وجوب كل جزء انما بوجوب الكل لا ان له وجوباً مستقلاً، و الا لزم خلف فرض انه جزء الواجب لا واجب مستقل، و على هذا فالشك فى جزئيه السوره يرجع الى الشك فى ان حصه خاصه منها و هى المربوطه بسائر الاجزاء مسبوقة و ملحوقاً جزء الصلاه أو لا، فالشك فى ارتباط سائر اجزاء

الصلاه بها، شك في ان جزئيه هذه الاجزاء متقومه بارتباطها بها أو لا، فاذن ينفك الشك في الجزئيه عن الشك في الشرطيه، لأن الشك في الجزئيه شك في التخصيص و اما الشك في الشرطيه شك في التوقف.

و ان شئت قلت، ان الشك في جزئيه السوره للصلاه، شك في ان حصه خاصه منها و هي المسبوقه بالفاتحه و التكبيره و الملحوقه بالركوع و السجود و هكذا جزء لها أم لا، بينما الشك في شرطيه الطمأنيه في الصلاه، شك في تقييدها بها و ان لها دخلا في صحتها أو لا، و ان صحتها تتوقف على وجودها في الخارج، و الشرط بهذا المعنى لا ينطبق على الجزء بل في مقابله، فاذن المراد من شرطيه الاجزاء بعضها مع بعضها الآخر، الارتباط و التخصيص لا الشرطيه بمعنى التوقف في الوجود، فانه مستحيل لأستحاله كون الجزء الواحد شرطا و مشروطا معا.

الى هنا قد تبين ان معنى ارتباطيه اجزاء الصلاه بعضها مع بعضها الآخر، ان جزئيه كل جزء مربوطه بجزئيه سائر الاجزاء و بالعكس، و وجوب كل جزء مربوط بوجوب الكل لا بوجوب آخر، لفرض ان وجوبه في ضمن وجوب الكل لا انه مستقل و الا لزم خلف الفرض، فما ذكره السيد الاستاذ (قده) من ان الشك في الجزئيه لا ينفك عن الشك في الشرطيه لا يمكن المساعده عليه، لأن الشك في الجزئيه نفس الشك في الشرطيه بمعنى التخصيص، و اما الشك في الشرطيه بمعنى التوقف في الوجود، فهو اجنبى عن الشك في الجزئيه و لا يمكن اجتماعهما في شىء واحد.

و اما الاعتراض الثانى: فقد ذكر المحقق العراقى (قده) انه لا بد من التفصيل فى المقام بين الشرط الذى يمكن ايجاده فى ماده الاقل و الشرط الذى

لا يمكن ايجاده فى ماده الاقل.

اما الاول، فقد افاد (قده) ان اعتبار هذا الشرط لا يقتضى رفع اليد عن الاقل رأسا، بل يقتضى تكميله بضم الشرط اليه، و ذلك كما اذا شك فى اعتبار الايمان فى عتق الرقبه، فان اعتبار هذا الشرط يتطلب من المكلف ان يجعل الرقبه مؤمنه، على اساس ان جعل الكافر مؤمنا بمكان من الامكان، و عليه فاعتبار هذا الشرط لا يقتضى الغاء الاقل و هو رقبه الكافر رأسا، بل يقتضى تكميله و تتميمه بجعل رقبه الكافر مؤمنه و بعد ايمانه يكون مصداقا للمأمور به و هو عتق رقبه مؤمنه.

و اما الثانى، هو الشرط الذى لا يمكن ايجاده فى ماده الاقل، فقد ذكر (قده) ان اعتبار هذا الشرط يقتضى رفع اليد عن الاقل نهائيا، و وجوب الاتيان بحصه أخرى كامله و هى الحصه الواجده للشرط المتمثله فى الاكثر، و ذلك كالهاشميه مثلا المعتبره فى استحقاق الفقير منهم لسهم الساده، فان اعتبار هذا الشرط يقتضى الغاء الفرد الفاقد له نهائيا، على اساس انه ليس بإمكان المكلف ان يجعل غير الهاشمى هاشميا، و لهذا يجب عليه اختيار الفرد الواحد لهذا الشرط فهذا نوعان من الشرط.

و على هذا فان كان الشك فى النوع الاول، فلا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عنه، لأن مرجع الشك فى اعتبار الايمان فى الرقبه الى الشك فى وجوب تكميل الفرد الفاقد له - و هو الاقل - بضم الشرط المشكوك اليه لا الغائه رأسا، فيكون وجوب الاقل معلوما على كل تقدير اى سواء اكان الضم واجبا أم لا، و حيث ان هذا الشك شك بدوى، فلا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عند الشرعيه و العقلية، لأن العلم الاجمالى ينحل الى علم

ص: ٤٨٨

تفصيلي بوجوب الاقل و شك بدوى فى وجوب الزائد، و من هنا لا فرق بين ان يكون الامر الزائد جزءا أو شرطاً.

و اما اذا كان الشك فى النوع الثانى، فلا تجرى اصاله البراءه عنه، و ذلك لأن الشك فيه يرجع الى الشك فى وجوب الحصه المباينه و هى الحصه الواجده للشرط و الغاء الحصه الفاقد له نهائيا و لهذا لا تجرى، اما على القول بالعليه فواضح، و اما على القول بالاقتضاء، فلأن المعلوم بالاجمال حيث انه مردد بين أمرين متباينين، فيكون جريان البراءه فى كل منهما معارضا مع جريانها فى الآخر، فتسقطان معا من جهه المعارضه فيكون العلم الاجمالى منجزاً.

و الخلاصه، ان الشك ان كان فى النوع الاول من الشرط، فحيث ان مرجعه الى الشك فى وجوب تكميل الاقل بضمه اليه بعد العلم بوجوب الاقل على كل تقدير، فينحل العلم الاجمالى الى علم تفصيلي بوجوب الاقل و شك بدوى فى وجوب الضم، و المرجع فيه اصاله البراءه عقلا و شرعا.

و ان كان فى النوع الثانى من الشرط، فحيث ان الشك فيه يرجع الى الشك فى وجوب حصه أخرى و هى الحصه الواجده للشرط و المباينه للحصه الفاقد له فلا ينحل العلم الاجمالى، لأن المعلوم بالاجمال مردد بين حصتين متباينتين، فاذن يكون العلم الاجمالى منجزاً.

و الجواب، ان هذا التفصيل لا يرجع الى معنى محصل لا بلحاظ مرحله الجعل و لا بلحاظ مرحله المجعول و التطبيق.

اما بلحاظ مرحله الجعل، فقد تقدم ان الوجوب المجعول فى الشريعه المقدسه هو الوجوب بمفاد كان التامه و تعلقه بالاقل معلوم تفصيلاً، و الشك

انما هو فى شموله للزائد بالشك البدوى و المرجع فى اصاله البراءه عقلا و شرعا بلا فرق فى ذلك بين نوعين من الشرط، لأن المكلف كما يعلم تفصيلا بتعلق الوجوب بمفاد كان التامه بعثق الرقبه، يشك بدوا فى اعتبار الايمان فيها، كذلك يعلم تفصيلا بتعلق الوجوب باطعام الفقير بمفاد كان التامه و يشك بدوا فى اعتبار الهاشميه فيه، فلا علم اجمالى لا فى الاول و لا فى الثانى، بل علم تفصيلى بوجوب الاقل و شك بدوى فى اعتبار الزائد، و لا فرق بين ان يكون الزائد جزءا أو شرطا، و على الثانى فلا فرق بين ان يكون من النوع الاول أو النوع الثانى.

و على الجملة فتعلق الوجوب بمفاد كان التامه و هو الوجوب المحمولى بذات الاقل و هى الماهيه المهمله معلوم تفصيلا و الشك انما هو فى شموله للتقييد بقيد زائد، و حيث ان هذا الشك بدوى، فيكون المرجع فيه اصاله البراءه، و لا فرق فى ذلك بين شروط المتعلق و شروط الموضوع، و كون شروط الموضوع اختياريا أو غير اختياريا، فانه على جميع التقادير ليس فى المساله الا-علم تفصيلى بوجوب الاقل و شك بدوى فى تقييده بقيد زائد مباشره كقيود نفسه أو بالواسطه كقيود متعلقه كالهاشميه و الايمان و العداله و نحوها، و ما ذكره (قده) من ان الشك ان كان فى النوع الاول من الشرط، فمرجه الى الشك فى وجوب ضم الشرط الى الاقل المتيقن على كل تقدير، و حيث ان هذا الشك بدوى يرجع فيه الى اصاله البراءه و ان كان فى النوع الثانى من الشرط، فمرجه الى الشك فى وجوب حصه واجده للشرط المباينه للحصه الفاقد له، و لهذا لا ينحل العلم الاجمالى فيه فيكون منجزا، لا يرجع الى معنى محصل، لأن واقع الحال فى المساله هو ان تعلق الوجوب بمفاد كان التامه

بذات الاقل معلوم تفصيلا و الشك انما هو فى تقييده بقيد زائد، و لا فرق بين ان يكون القيد الزائد من النوع الاول من الشرط أو النوع الثانى منه، لأن متعلق الوجوب طبيعى الاقل فى كلا الموردین، لا ان متعلقه طبيعى الاقل فى النوع الاول من الشرط، و فى النوع الثانى منه متعلقه مردد بين الماهيه بشرط لا- و الماهيه بشرط الشىء و هما متباينتان، ضروره ان متعلق الوجوب بالحمل الشايع طبيعى الاقل و هو الماهيه المهمله التى لها واقع موضوعى فى كلا النوعين من الشرط، و اما الماهيه لا بشرط و بشرط الشىء أو بشرط لا، فقد تقدم انها من المفاهيم الانتزاعيه التى لا موطن لها الا الذهن، و من هنا لا تصلح ان يتعلق الامر بها، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، قد تقدم ان الاحكام الشرعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه، هى الاحكام بوجودها المحمولى و بمفاد كان التامه، و اما الاحكام الشرعيه بوصفها الاستقلالى أو الضمنى أو الاطلاقى التى هى بمفاد كان الناقصه، فلا تكون مجعوله فى الشريعه المقدسه، بل هى من المفاهيم الانتزاعيه التى لا- موطن لها الا- الذهن و لا- وجود لها فى الشرع، و فى المقام يكون المجعول هو الوجوب بوجوده المحمولى، و اما الوجوب بوجوده النعتى كالوجوب المستقل أو المطلق أو غيره، فلا- يكون مجعولا- فى الشريعه المقدسه و انما هو منتزع من المجعول فيها، و لهذا لا- يدخل فى العهده و لا يقبل التنجيز أو التعذير، و كذلك الحال فى متعلقه، فانه طبيعى الاقل فى المقام الذى له واقع موضوعى لا الاقل بوصف الاطلاق يعنى الماهيه لا بشرط أو التقييد يعنى الماهيه بشرط الشىء، و قد مر ان الماهيه بهذا الوصف لا موطن له فى الخارج، و لهذا فلا يمكن تعلق الوجوب بها، هذا كله بلحاظ حال الجعل.

و اما بلحاظ عالم التطبيق الخارجى، فايضا لا فرق بين النوعين من الشرط، اذ كما ان الفرد الهاشمى مباين للفرد غير الهاشمى فى الوجود الخارجى، كذلك الرقبه المؤمنه مباينه فى الخارج وجودا مع الرقبه الكافره.

فالتتيجه، انه لا فرق بين النوعين من الشرط لا فى عالم الجعل و التعلق و لا فى عالم التطبيق الخارجى على مصاديقه و افراده.

الى هنا قد تبين انه لا فرق فى المساله بين ان يكون دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى اجزاء الواجب و بين ان يكون فى شرائطه.

ص: ٤٩٢

اشاره

و هو دوران الامر بين التعيين و التخيير الشرعى فى مرحله الجعل، فتاره يقع فى الاحكام الواقعيه المجمعوله فى الشريعه المقدسه، كما اذا شككنا ان الوجوب المتعلق بصلاه الجمعه هو تعيينى أو تخييرى، أو الوجوب المتعلق بصيام شهرين متتابعين هل هو تعيينى أو تخييرى، و أخرى يقع فى الاحكام الظاهريه كالحجيه و نحوها، و ثالثه يقع فى مرحله الامتثال، فاذن يقع الكلام فى عده موارد.

المورد الاول: فى دوران الامر بين التعيين و التخيير فى الاحكام الواقعيه الشرعيه.

المورد الثانى: فى الاحكام الظاهريه.

المورد الثالث: فى مقام الامتثال و التطبيق.

اما الكلام فى المورد الاول: فهل المرجع فيه اصاله البراءه عن التعيين أو اصاله الاشتغال أو فيه تفصيل.

و الجواب ان فى المساله وجوها، فذهب المحقق الخراسانى (قده) [\(١\)](#) الى التفصيل فيها، بتقريب ان دوران الامر بين التعيين و التخيير ان كان من جهه

ص: ٤٩٣

احتمال أخذ شيء شرطاً للواجب، كما إذا علم بوجود عتق رقبة احتمال ان إيمانها شرط للواجب و هو العتق، فاذن يدور الامر بين التعيين و التخيير، بمعنى ان المكلف هل هو مخير بين عتق الرقبة المؤمنه و الكافره أو يتعين عليه عتق الرقبة المؤمنه فقط، ففي مثل ذلك لا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن شرطيه الايمان اى التعيين، فاذن يكون حال هذا القسم من دوران الامر بين التعيين و التخيير حال دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين، فالنتيجه هى التخيير.

و ان كان من جهه دخل خصوصيه ذاتيه فى الواجب، كما اذا علم بوجود اطعام حيوان و لكن احتمال دخل خصوصيه الانسان فيه، و حينئذ فيدور الامر بين التعيين و هو وجوب اطعام خصوص الانسان أو التخيير بين اطعامه و اطعام غيره، و مرجع هذا الى ان الواجب هو اطعام الحيوان الجامع بين الانسان و سائر انواعه، و الشك انما هو فى تعيين الجامع فى ضمن الانسان فحسب، و فى مثل ذلك لا- يمكن الرجوع الى اصاله البراءه عن خصوصيته المذكوره، على اساس انها خصوصيه ذاتيه مقومه للخاص، لأن الانسان متقوم بانسانيته و بانتفائها يتتفى الانسان، و لهذا لا تكون قابله للرفع و لا للوضع شرعا، فاذن لا مناص من الرجوع الى اصاله الاشتغال و مقتضاها التعيين، يعنى وجوب اطعام الانسان فحسب و لا يكفى اطعام غيره، فالنتيجه انه لا بد من التفصيل فى المساله بين الصورتين هذا.

و الجواب، انه لا- فرق فى المساله بين هاتين الصورتين اصلا، و ذلك لأن الشك فى المقام انما هو فى عالم الجعل و الاعتبار، بمعنى ان الشارع جعل وجوب الاطعام لطبيعى الحيوان اعم من الانسان و غيره أو لخصوص حصه

خاصه منه كالانسان مثلا، و خصوصيه الانسان و ان كانت ذاتيه و غير قابله للوضع و لا للرفع شرعا، الا ان ذلك لا يرتبط باخذ الخصوصيه المذكوره شرطا للمامور به، ضروره انه لا مانع من اخذها كذلك، لأن معنى اخذها فيه هو ان الشارع جعل وجوب الاطعام للانسان كجعل سائر الوجوبات له، لأن الشارع فى مقام الجعل ياخذ فى متعلق حكمه أو موضوعه كل ما له دخل فيه و فى ملاكته من الخصوصيات، سواء اكانت من الخصوصيات العرضيه كالايمان و العداله و الفقر ام كانت من الخصوصيات الذاتيه، و على هذا فاذا شككنا فى ان الشارع جعل وجوب الاطعام لطبيعى الحيوان الجامع بين افراده من الانسان و غيره، أو جعل وجوبه لخصوص حصه خاصه منه و هى الانسان، فيكون مرجعه الى الشك فى اعتبار خصوصيه الانسان فى المأمور به، و حيث ان جعل الوجوب بمفاد كان التامه للطبيعى الجامع معلوم تفصيلا و الشك انما هو فى اعتبار خصوصيه زائده، و حيث انه بدوى فلا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن اعتبارها، و لا فرق فى ذلك بين ان تكون الخصوصيه ذاتيه أو عرضيه، لأن مفاد اصاله البراءه ليس رفع الخصوصيه حتى يقال انها غير قابله للرفع و لا للوضع شرعا، بل مفادها رفع اعتبارها شرعا و هو بيد الشارع وضعا و رفعا، بل الامر كذلك حتى فيما اذا كانت الخصوصيه عرضيه، فان المرفوع ليس هو نفس الخصوصيه العرضيه التكوينييه، لأنها غير قابله للرفع شرعا و لا للوضع، و لهذا لا شك فى وجودها فى الخارج، و الشك انما هو فى اعتبارها شرعا فى المامور به، و ما ذكره (قده) من ان الخصوصيه الذاتيه غير قابله للرفع و لا للوضع و لهذا لا يمكن رفعها باصالة البراءه، غريب جدا.

و ان شئت قلت، ان اصاله البراءه الشرعيه كما لا ترفع الخصوصيه الذاتيه، كذلك لا ترفع الخصوصيه العرضيه بل هذا غير محتمل، لأن مفادها رفع الحكم الشرعى ظاهرا، و رفع ايجاب الاحتياط لا رفع الامر التكويني و ان كان عرضيا فضلا عن كونه ذاتيا.

نعم، ان الفرق بين الخصوصيه الذاتيه و الخصوصيه العرضيه من ناحيه أخرى لا- صله لها بما هو محل الكلام فى المقام، لأن المعبر شرعا ان كان الخصوصيه الذاتيه، فاطلاق الشرط عليها مبنى على التسامح، لأن الشرط خارج عن المشروط ذاتا، بينما الخصوصيه الذاتيه داخله فيه و مقومه له، و اما اذا كانت الخصوصيه العرضيه، فاطلاق الشرط عليها فى محله، لأنها خارجه عن المشروط و ليست مقومه له.

فالنتيجه، انه لا فرق فى جريان اصاله البراءه عن اعتبار الخصوصيه فى المامور به شرعا بين ان تكون ذاتيه أو عرضيه هذا.

و ذهب المحقق النائيني (قده) [\(١\)](#) الى ان المرجع فى المساله اصاله الاشتغال، و قد استدل على ذلك بوجهين:

الوجه الاول: ان الشك فى المقام ليس فى حدوث التكليف لكى يكون من موارد الرجوع الى اصاله البراءه، بل الشك فيه انما هو فى سقوط التكليف و حصول الامتثال بعد العلم بثبوتة و اشتغال الذمه به، و هذا من موارد الرجوع الى اصاله الاشتغال تطبيقا لقاعده ان الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، و مقتضى هذه القاعده فى المقام التعيين، مثلا اذا دار الامر بين وجوب

ص: ٤٩٤

خصوص صيام شهرين متتابعين أو الجامع بينه و بين اطعام ستين مسكينا، كان المكلف يعلم بان الاتيان بالصيام مبرء للذمه و مسقط للتكليف يقينا، و اما براءة الذمه و سقوط التكليف عنها باطعام ستين مسكينا فهي غير معلومه، و من الواضح ان الشك في براءة الذمه عن التكليف و سقوطه عنها بعد العلم باشتغال الذمه به مورد لقاعده الاشتغال، هذا.

و اجاب عن ذلك السيد الاستاذ (قده) (1) بتقريب ان الوجوب التخيري بناء على ما هو الصحيح، وجوب واحد متعلق بالجامع بين فردين أو افراد لا وجوبات متعدده مشروطه، و على هذا فاذا دار الامر في مورد بين التعيين و التخير كالمثال المتقدم، فقد علم المكلف بوجوب الجامع و يشك في اطلاقه و تقييده بخصوص صيام شهرين متتابعين مثلا، و حيث ان اصاله البراءه لا تجرى عن الاطلاق، اذ ليست فيه كلفه زائده حتى تدفع باصاله البراءه، فلا مانع حينئذ من جريانها عن التقييد و بذلك ينحل العلم الاجمالي حكما، فتكون النتيجة هي التخير، و بذلك يظهر ان المورد ليس من موارد الشك في سقوط التكليف بعد العلم بثبوتة و اشتغال الذمه به، لوضوح ان المكلف لا يعلم باشتغال ذمته بصيام شهرين متتابعين خاصه، بل هو يشك في اشتغالها به من جهة الشك في اصل جعله في الشريعة المقدسه، فاذن كيف يكون المورد من موارد قاعده الاشتغال.

و ان شئت قلت، ان المكلف يعلم باشتغال ذمته بالجامع و لا يعلم باشتغالها بفرد المعين، و حينئذ فاذا أتى بالجامع في ضمن اي فرد من افراده،

ص: ٤٩٧

فقد علم بفراغ ذمته عنه، و اما بالنسبه الى فرده المعين، فالشك في اصل اشتغال الذمه به، فاذن كيف يكون المقام من موارد قاعده الاشتغال هذا.

و غير خفى ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من ان المرجع في المساله اصاله البراءه عن التعيين، لأن الشك فيها في اصل ثبوت التكليف و حدوثه لا- في سقوطه بعد العلم بثبوتة و ان كان صحيحا، الا- ان تقرب ذلك بان وجوب الجامع معلوم تفصيلا و الشك انما هو في اطلاقه و تقييده بحصه خاصه، غير تام لسببين:

الاول، ان الوجوب المجعول في الشريعه المقدسه بمفاد كان التامه لا يخلو من انه مجعول للجامع او للفرد بحده الفردى، باعتبار ان الوجوب المجعول فيها وجوب واحد في الواقع، اما متعلق بالجامع او بالفرد و هما متباينان، لا ان تعلقه بالجامع معلوم و الشك انما هو في اعتبار خصوصيه زائده، لوضوح ان الوجوب ان كان تخيريا، كان متعلقه بالجامع بما هو جامع اى بقطع النظر عن هذا الفرد أو ذاك الفرد، و ان كان تعيينيا، فمتعلقه الفرد بما هو فرد.

و الخلاصه ان الوجوب المجعول في الشريعه المقدسه لا يخلو من ان يكون تعيينيا أو تخيريا و لا ثالث لهما، فعلى الاول يكون متعلقه الفرد بحده الفردى، و على الثانى يكون متعلقه بالجامع بحده الجامعى، فلا يكون في المقام علم بوجوب الجامع و شك في تخصصه بخصوصيه زائده، اذ كما انه شك في وجوب الحصه، كذلك شك في وجوب الجامع، لأن الوجوب المجعول شرعا ان كان تعيينيا فمتعلقه الحصه، و ان كان تخيريا فمتعلقه بالجامع و هو عنوان احدهما، فالمكلف يعلم اجمالا- باحد الوجوبين المتعلقين بامرین متباينين في عالم الجعل و اللحاظ، هما الجامع بحده الجامعى و الفرد بحده الفردى، فاذن كيف يرجع الشك هنا الى الشك في التقييد الزائد.

و على هذا فيستحيل انحلال العلم الاجمالي فى المساله حقيقه.

الثانى، ما ذكرناه سابقا من ان الاطلاق و التقييد من المفاهيم الانتزاعيه التى لا واقع موضوعى لها الا فى عالم الذهن، فلا يكونا من قيود الواجب و مقوماته و لا من قيود الوجوب و مقوماته، لأن الوجوب المجعول فى الشريعه المقدسه هو الوجوب بوجوده المحمولى و متعلقه ذات الشىء، و اما الوجوب بوصفه المطلق أو المقيد لا- وجود له فى الشرع، و كذلك متعلقه كما تقدم تفصيل ذلك، و على هذا فهل ينحل هذا العلم الاجمالي أو لا؟

و الجواب فى انحلاله تصوران:

التصور الاول: انحلاله حقيقه، بتقريب ان ما هو داخل فى العهده هو المحكى بهذا الجامع و المشير به لا نفس الجامع الذى هو مفهوم انتزاعى لا واقع له الا فى عالم الذهن، و نسبه المحكى به فى الخارج الى الخاص المعين نسبه الاقل الى الاكثر، و قد تقدم ان العلم الاجمالي فى مساله الاقل و الاكثر منحل حقيقه هذا.

و لكن هذا التصور لا يرجع الى معنى محصل، و ذلك لأن المحكى بهذا الجامع العنوانى هو الفرد المردد بين هذا أو ذاك، لأنه مشير اليه باشاره تردديه تصديقيه، و فى المقام يكون المشير و المحكى بهذا العنوان احد الفردين فى الواقع اما صيام شهرين متتابعين أو اطعام ستين مسكينا، و نسبه المحكى به الى الخاص المعين ليست نسبه الاقل الى الاكثر، لأن الصوم عين الخاص و الاطعام غيره و مباين له، فاذن كيف تكون النسبه بينه و بين الخاص كالنسبه بين الاقل و الاكثر، لأن الاقل جزء من الاكثر، و اما المشير اليه و المحكى بهذا العنوان، فاما عين الخاص أو غيره و مباين له.

ص: ٤٩٩

و على هذا فالوجوب المجعول بمفاد كان التامه فى الشريعه المقدسه ان كان وجوبا تخييريا، كان متعلقه عنوان احدهما أو احدها و لا يسرى الوجوب منه الى افراده فى الخارج، و ان كان وجوبا تعيينيا، كان متعلقه الفرد و الحصره دون الجامع، و اما واقع الجامع و هو الفرد، فليس متعلقا للامر بنحو البديله، لما حققناه فى محله من ان الوجوب التخييرى وجوب واحد متعلق بالجامع العنوانى لا وجوبات متعدده بعد افراده المشروطه، و على هذا فالمحكى بهذا العنوان و المشير اليه ليس متعلق الامر، فاذن هنا اشكالان:

الاشكال الاول، ان النسبه بين المحكى بالجامع العنوانى و بين الخاص ليست كالنسبه بين الاقل و الاكثر كما عرفت.

الاشكال الثانى، انا لو سلمنا ان النسبه بينهما كالنسبه بين الاقل و الاكثر، الا ان الاقل و هو المحكى به فى المقام ليس متعلق الامر، و محل الكلام فى مساله الاقل و الاكثر انما هو فيما اذا كان الاقل متعلق الامر و الا فلا موضوع لهذا البحث.

التصور الثانى: قد تقدم ان الانحلال الحقيقى فى المقام غير معقول، لأن الامر فى المساله يدور بين شيئين متباينين، و هل يمكن الانحلال الحكمى أو لا؟

و الجواب انه ممكن، و ذلك لأن احد طرفى العلم الاجمالى يكون الوجوب التخييرى و الطرف الآخر يكون الوجوب التعيينى، و حيث ان فى هذا الوجوب التعيينى كلفه زائده على الوجوب التخييرى، فلا- مانع من جريان اصاله البراءه فيه لدفع تلك الكلفه الزائده و لا- تعارض باصاله البراءه فى الطرف الآخر، اذ ليست فيه كلفه زائده و بذلك ينحل العلم الاجمالى حكما، هذا على القول بالاقضاء، و اما على القول بالعليه، فهو منجز مطلقا

و لا يمكن جعل اصاله البراءه فى اطرافه ثبوتا لا كلا و لا بعضا.

و بكلمه، ان العلم الاجمالى بالوجوب الجامع بين الوجوب التعينى المتعلق بصيام شهرين متتابعين خاصه و الوجوب التخييرى المتعلق بالجامع العنوانى و هو عنوان احدهما يكون منجزا مطلقا على القول بالعليه، اذ لا يمكن جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى شى من اطرافه ثبوتا، و الا لزم خلف فرض انه عله تامه.

و اما على القول بالافتضاء، فالعلم الاجمالى انما ينجز متعلقه و هو الجامع المعلوم بالاجمال دون ما هو خارج عن دائره متعلقه.

و على هذا فالعلم الاجمالى فى المقام منجز للوجوب الجامع بدون لون التعينى أو التخييرى، و حيث ان الوجوب المحتمل فى احد طرفى العلم الاجمالى وجوب تعينى و فى الطرف الآخر وجوب تخييرى و لكل منهما خصوصيه لزوميه، فالخصوصيه اللزوميه للوجوب التعينى هى الزام المكلف بامثاله فحسب سواء أتى بغيره أم لا، فاذا فرضنا ان وجوب صوم شهرين متتابعين تعينى، فالمكلف ملزم بالاتيان به فحسب و لا- اثر لضم غيره اليه، و اما الخصوصيه اللزوميه للوجوب التخييرى، هى حرمة ضم ترك احد الفردين بترك الفرد الآخر، و على هذا ففى المثال المتقدم اذا قام المكلف باطعام ستين مسكينا، فلا مانع من جريان اصاله البراءه عن الخصوصيه اللزوميه لوجوب الصوم و هى تعينه المحتمل، لأن فيها مخالفه احتماليه فقط، و لا- تكون هذه الاصاله معارضه باصاله البراءه عن الخصوصيه اللزوميه للوجوب التخييرى، و هى حرمة ضم ترك الاطعام الى ترك الصوم، لأن هذه الاصاله لا تجرى فى نفسها، حيث ان فيها ترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، و لهذا لا موضوع

ص: ٥٠١

لأصالة البراءة عن حرمة، و عليه فتبقى اصالة البراءة عن تعين وجوب الصوم بلا معارض، و نتيجة ذلك هي جواز ترك الصوم و الاكتفاء بالاتيان بالطعام، و بذلك ينحل العلم الاجمالي حكما، فلا يكون منجزا لوجوب الموافقة القطعية العمليه و ان كان منجزا لحرمة المخالفة القطعية العمليه.

الوجه الثاني: ان الوجوب التخيري يمتاز عن الوجوب التعيني في مقامى الثبوت و الاثبات، اما في مقام الثبوت، فلأن جعل الوجوب التخيري لشيء يحتاج الى لحاظ العدل له، باعتبار انه متعلق بالجامع بينه و بين عدله، و اما جعل الوجوب التعيني، فانه لا يحتاج الى هذه المؤنه الزائده.

و اما في مقام الاثبات، فلأن الوجوب التخيري يحتاج الى ذكر العدل، كقوله صم شهرين متتابعين أو اطعم ستين مسكينا أو اعتق رقه مؤمنه، و على هذا فاذا لم يكن في مقام الاثبات دليل خارجي على العدل للواجب كالعطف بكلمه (أو) فهو واجب تعيني، و على هذا فاذا شك في واجب انه تعيني أو تخيري، فمقتضى اطلاق الدليل انه واجب تعيني، لأن الواجب التخيري بحاجه الى مؤنه زائده و اطلاق الدليل ينفىها.

و الجواب، اما بلحاظ مقام الثبوت، فلأن جعل الوجوب التخيري لشيء و ان كان بحاجه الى مؤنه زائده و هي لحاظ العدل له، الا ان استصحاب عدم لحاظ العدل لا يثبت ان الوجوب تعيني الا على القول بالاصل المثبت.

هذا اضافته الى ان الاستصحاب معارض باستصحاب عدم جعل الوجوب التعيني، باعتبار ان الوجوب المجعول في الشريعه المقدسه مردد بين جعله للفرد بحده الفردى أو للجامع العنوانى بحده الجامعى و هو عنوان احدهما.

و اما فى مقام الاثبات، فلأن محل الكلام انما هو فيما اذا لم يكن هناك دليل لفظى فى المسأله، و الا فلا شبهه فى ان مقتضى اطلاقه كون الوجوب تعيينيا طالما لم يقيد الدليل بالعطف بكلمه (أو)، كما اذا فرضنا ان الدليل على وجوب صيام شهرين متتابعين لبي أو دليل لفظى و لكن لا- اطلاق له، و شك فى ان وجوبه تعيينى أو تخيبرى، و حيثئذ تصل النوبه الى الاصل و هو اصاله البراءه عن التعيين، هذا كله على القول بان الوجوب التخيبرى وجوب واحد متعلق بالجامع العنوانى.

و اما على القول بان مرجع الوجوب التخيبرى الى وجوبات مشروطه المتعدده، بمعنى ان وجوب كل منهما مشروط بعدم الاثبات بالآخر، مثلا وجوب صيام شهرين متتابعين مشروط بعدم اطعام ستين مسكينا و بالعكس.

و على هذا، فاذا شك فى ان وجوب الصوم تعيينى أو تخيبرى، فلا محاله يشك فى ان وجوبه مشروط بترك اطعام ستين مسكينا أو لا، و فى مثل ذلك يعلم المكلف بوجوب الصوم عليه تفصيلا عند تركه اطعام ستين مسكينا الذى هو شرط لوجوبه على تقدير كونه تخيريا، و اما اذا قام بالاطعام، فيشك فى وجوب الصوم تعيينا، فلا مانع من اصاله البراءه عنه و لا تكون معارضه باصاله البراءه عن حرمة ترك كليهما معا، لأنها معلومه بالوجدان و لا موضوع لأصاله البراءه بالنسبه اليها، فاذن تبقى اصاله البراءه عن وجوب تعيين وجوب الصوم اذا اطعم بلا معارض، و هنا اشكالان على هذا القول.

الاشكال الاول: ما عن المحقق العراقى (قده) (1) و تقريبه، ان الامر اذا دار

ص: ٥٠٣

فى مساله بين كون وجوب واجب تعيينى اؤ تخيىرى؁ كما اذا علم المكلف بوجوب صيام شهرين متتابعين و لكنه لا يدرى انه تعيينى اؤ تخيىرى؁ بمعنى ان المكلف مخير بينه و بين اطعام ستين مسكينا اؤ مكلف بصيام شهرين متتابعين تعيينا؁ ففى مثل ذلك يشكل علم اجمالى اما بوجوب صيام شهرين متتابعين او بحرمة ضم تركه الى ترك الاطعام؁ و هذا العلم الاجمالى منجز و نتيجه تنجيزه كفايه الاتيان بالصيام على كل حال اى سواء اؤى بالاطعام اؤ لا؁ لانه اما واجب تعيينى اؤ احد فردى الواجب التخيىرى؁ و على كلا التقديرين يكفى الاتيان به.

و الجواب؁ ان هذا العلم الاجمالى و ان كان موجودا؁ لائن وجوب الصوم فى المثال و ان كان تعيينيا؁ فالمكلف ملزم بوجوب الاتيان به فحسب؁ و عدم جواز تركه و ان كان تخيىريا؁ يكون وجوب كل منهما مشروطا بترك الآخر؁ و حينئذ فيعلم المكلف اجمالا اما بوجوب الصوم عليه تعيينا و حرمة تركه اؤ بحرمة ضم تركه الى ترك الاطعام؁ الا ان هذا العلم الاجمالى و ان كان لا ينحل حقيقه الى علم تفصيلى و شك بدوى و لكنه ينحل حكما؁ لائن المكلف اذا قام باطعام ستين مسكينا؁ كان يشك فى وجوب الصوم عليه تعيينا؁ لائن وجوبه ان كان تخيىريا؁ كان مشروطا بترك الآخر و هو الاطعام؁ و مع الاتيان به سقط بسقوط شرطه فيبقى حينئذ احتمال وجوبه تعيينا؁ و لا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عنه و لا معارض لها؁ لائن اصاله البراءه عن حرمة ضم تركه الى ترك الاطعام لا تجرى؁ لعدم الموضوع لها و هو الشك و عدم العلم؁ فاذن تبقى اصاله البراءه عن وجوب الصيام تعيينا بلا معارض؁ و بذلك ينحل العلم الاجمالى حكما؁ هذا على القول بالاقضاء.

و اما على القول بالعليه، فهو منجز مطلقا و لا يمكن جعل اصاله البراءه عنه ثبوتا فضلا عن جريانها فى مقام الاثبات.

فالتتيجه انه لا اساس لهذا الاشكال على القول بالاقتضاء.

الاشكال الثانى: ما ذكره المحقق النائنى (قده) (1) من ان الوجوب التخييرى على هذا المبنى و ان كان مشروطا بترك متعلق الآخر، الا انه مشروط به بقاء لا حدوثا، لأن وجوب الصيام ان كان وجوبا تخييريا، فبقاءه مشروط بعدم الاتيان بالاطعام، فاذا أتى به سقط وجوبه و الا فهو باقى، أو فقل ان وجوب الصيام ثابت من الاول فى الشريعة المقدسه و يشك فى سقوطه بالاطعام، و المفروض ان الشك فى السقوط مورد لقاعده الاشتغال دون البراءه.

و الجواب، ان هذا الاشكال غريب جدا منه (قده)، و ذلك لأن الوجوب التخييرى على ضوء هذا المبنى يرجع الى وجوبين مشروطين أو وجوبات مشروطات، و على هذا فاذا كان وجوب صيام شهرين متتابعين تخييريا، كان معناه ان وجوبه مشروط بترك الاطعام فى مرحله الجعل فى مقابل الوجوب المطلق، لا- ان وجوبه ثابت من الاول مطلقا و بدون اشتراط، و الشك فى سقوطه بالاتيان بالاطعام فى مرحله الامتثال، فان هذا لا يرجع الى معنى محصل لا ثبوتا و لا اثباتا.

اما ثبوتا، فلأن القيود المأخوذه فى لسان الدليل فى مرحله الجعل، شروط للحكم فى هذه المرحله و لأتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادى،

ص: ٥٥

مثلا الاستطاعه التي هي مأخوذه في موضوع وجوب الحج في لسان الآيه الكريمة و الروايات، شرط للوجوب في مرحله الجعل و لأتصاف الحج بالملا-ك في مرحله المبادى، و المقام من هذا القبيل، فان الروايات الداله على الوجوب التخييري كقوله صم شهرين متتابعين أو اطعم ستين مسكينا، ظاهره في ان وجوب الصيام مشروط بترك الاطعام و بالعكس، فاذن ترك كل منهما شرط لوجوب الآخر و قيد مأخوذ في موضوعه، و عليه فكما انه شرط للوجوب في مرحله الجعل، فكذلك انه شرط لأتصاف متعلقه بالملا-ك في مرحله المبادى، باعتبار ان الملا-ك هو حقيقه الحكم و روحه، فترك الاطعام شرط لوجوب الصوم في مرحله الجعل و لأتصافه بالملا-ك في مرحله المبادى، و كذلك العكس، فاذن كيف يمكن القول بان وجوب الصوم غير مشروط بترك الاطعام في مرحله الجعل، و انما هو مشروط به في مرحله الامثال و التطبيق، ضروره انه اذا كان شرطا لأتصاف الصوم بالملاك في مرحله المبادى، فبطبيعته الحال يكون شرطا لوجوبه في مرحله الجعل، باعتبار ان ملاكه هو حقيقته و روحه و الا فهو بما هو اعتبار لا قيمه له، لأن قيمته انما هي بحكايته عما وراءه من الملاك في مرحله المبادى.

و اما في مقام الاثبات، فلأن روايات الباب كقوله «صم شهرين متتابعين أو اطعم ستين مسكينا أو اعتق رقبه مؤمنه» تدل على هذا الاشتراط لظهور العطف بكلمه (أو) فيه و لا تدل هذه الروايات على انه شرط له بقاء.

هذا اضافته الى انه من غير المحتمل ان يكون مراده من ان وجوب الصوم في المثال مجعول مطلقا من الاول و مشروطا بعدم الاتيان بالاطعام

بقاء، بداهه ان ذلك لا- يرجع الى معنى محصل و معقول، لأن الحكم اذا كان مجعولا مطلقا، فلا يمكن ان يرجع الى الحكم المشروط بقاء بدون ان يكون كذلك جعلاً، لأن ذلك لا يتصور الا في النسخ.

و ان شئت قلت، ان الحكم اذا كان مطلقا في مرحله الجعل، فلا- يعقل ان يكون مقيدا بقيد و مشروطا به في مرحله الفعلية و الامتثال، لأن هذه مرحله لا ترتبط بالشارع، فاذن من اين جاء هذا التقييد، الا ان يقال ان هذا التقييد انما جاء من قبل العقل لا الشرع، و لكن هذا مضافا الى انه خلف الفرض ان العقل لا يكون مشرعا، لأن شأنه الادراك لا الحكم، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، الظاهر ان ما ذكره (قده) مبنى على الخلط بين العلم بثبوت وجوب الصوم الجامع بين الوجوب التعيينى و التخييرى، و الشك فى سقوطه بالاتيان بالاطعام أو بقاءه بعد العلم بثبوته، لأن وجوبه ان كان تعيينيا لم يسقط، و ان كان تخييريا فقد سقط، و بين الوجوب التخييرى المشكوك ثبوته له مشروطا بعدم الاطعام، لأن الشك بلحاظ العلم بالجامع و ان كان فى السقوط، الا انه بلحاظ الوجوب التخييرى شك بدوى، لأنه فى اصل ثبوته مشروطا و عدم ثبوته كذلك، و المفروض ان هناك سنخين من الوجوب هما الوجوب التعيينى المجعول فى الشرع المقدس للصوم مطلقا و الوجوب التخييرى المجعول له مشروطا بعدم الاطعام، و لا- قيمه لهذا العلم بالجامع، فانه افتراضى لا واقعى، اذ فى الواقع يتردد الوجوب بين التعيين و التخيير، فلا علم بالاول و لا بالثانى.

و على هذا فاذا دار الامر فى مساله بين التعيين و التخيير، كما اذا شككنا فى ان وجوب الصوم تعيينى أو تخييرى، ففى مثل ذلك يكون كل منهما مشكوكا فيه ثبوتا، غايه الامر ان كان تعيينيا فالشك فى ثبوته مطلقا، و ان كان تخييريا فالشك فى ثبوته مشروطا بعدم الاطعام، لا ان بقاءه مشروط به دون حدوثة.

و الخلاصه، ان الشك فى المقام يرجع الى الشك فى سعه الوجوب المجعول للصوم و ضيقه، لأنه ان كان تخييريا فهو متسع، و ان كان تعيينيا فهو مضيق، و فى مثل ذلك يكون المرجع هو اصاله البراءه عن التضيق و التعيين، لأن فيه كلفه زائده دون التخيير، فالنتيجه هى التخيير فى المساله.

الى هنا قد تبين ان المرجع فى دوران الامر بين التعيين و التخيير على كلا القولين فى المساله، هما القول بان الوجوب التخييرى متعلق بالجامع العنوانى، و القول بانه متعلق بالفرد مشروط بعدم الاتيان بالفرد الآخر اصاله البراءه، و هنا أقوال أخرى:

القول الاول: ان مرّد الوجوب التخييرى الى وجوب واحد متعلق بالجامع الحقيقى بين فردين أو افراد اذا كان الغرض المترتب عليه واحدا، على اساس ان الواحد لا يصدر الا من الواحد، فلا يمكن ان يكون المؤثر فى الغرض الواحد كل من الفردين بحده، و الا لزم صدور الواحد من الاثنين و هو مستحيل، و قد اختار هذا القول صاحب الكفايه (قده) (١).

بدعوى ان وحده الغرض تكشف عن ان المؤثر فيه واحد و هو الجامع

ص: ٥٠٨

بينهما لا كل واحد من الفردين بشخصه، و الا لزم صدور الواحد من الاثنين بما هما اثنان و هو مستحيل، و على هذا فاذا دار الامر فى مورد بين التعيين و التخيير، كما اذا شك فى ان وجوب الصوم هل هو تعيينى أو تخييرى، فيكون مرده الى العلم الاجمالي، بان الوجوب المجعول فى الشريعة المقدسه مردد بين تعلقه بالجامع الحقيقى بحده الجامعى، و تعلقه بالفرد بحده الفردى و لا يكون بينهما قدر متيقن، و قد تقدم ان هذا العلم الاجمالي و ان كان لا ينحل حقيقه الا انه منحل حكما، اذ لا مانع من جريان اصاله البراءه عن وجوب الصوم تعيينا، للشك فى انه واجب تعيينا أو انه من احد افراد الواجب التخييرى، و حيث ان تعيينه كلفه زائده فتدفع باصالة البراءه، و لا تكون هذه الاصالة معارضة باصالة البراءه عن حرمة ضم تركه الى ترك الفرد الآخر و هو الاطعام، لأنها لا- تجرى لعدم الموضوع لها و هو الشك، فاذن تبقى اصالة البراءه عن تعيين وجوب الصوم بلا معارض، و بذلك ينحل العلم الاجمالي حكما، و لا فرق بين هذا القول و القول الاول فى النتيجة اصلا، و انما الفرق بينهما فى ان الجامع على هذا القول حقيقى و على القول الاول عنوانى كعنوان احدهما.

و لكن غير خفى ان هذا القول لا يرجع الى معنى محصل بل هو مجرد لقلقه اللسان، حيث انه خلاف الضروره و الوجدان، اذ لا يتصور الجامع الحقيقى بين البدائل للواجب التخييرى فى غالب الموارد، لوضوح ان الجامع بين الصوم و الاطعام و العتق ليس بحقيقى، و انما هو جامع انتزاعى و هو عنوان احدهما، و اما ترتب غرض واحد على الواجب التخييرى لا- يكشف عن وجود جامع حقيقى بين بدائله، لأنه مترتب على واقع احد البدائل لا على

مفهومه الانتزاعى، و واقعه الموضوعى المتمثل فى احدها بلا تعيين، فاذا أتى المكلف باحدهما ترتب عليه هذا الغرض، لا ان وحدته تكشف عن وجود جامع حقيقى بينهما و هو المؤثر فيه، بل وحدته تكشف عن ان المؤثر فيه وجود واحد منها فى الخارج بدون لون خاص، سواء اكان ذلك الوجود الواحد متمثلا فى وجود الصوم أو الاطعام أو العتق بدون دخل شىء من هذه الخصوصيات و العناوين الخاصه فيه.

القول الثانى: ما اذا كان هناك غرضان لزوميان، احدهما قائم بفرد و الآخر قائم بفرد آخر، و لكن بين الغرضين اللزومين تزامم، فلا يقدر المكلف على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال، و قد اختار هذا القول صاحب الكفايه (قده) (1) و قال، ان الغرض اذا كان متعددا فى الواجب التخييرى، فمعناه ان المكلف لا- يتمكن من الجمع بينهما معا، و الا كان كل من الفردين واجبا تعيينيا، فكون الوجوب تخييريا، فمعناه ان المكلف لا يقدر على الجمع بينهما، و على هذا فاذا دار الامر فى مورد بين التعيين و التخيير، كما اذا شك فى ان وجوب الصوم تعيينى أو تخييرى، فيكون مرجعه الى الشك فى انه اذا قام بالاطعام، فهل يقدر على استيفاء الغرض من الصوم أو لا- ففى مثل ذلك يكون المرجع قاعده الاشتغال، على اساس ان قيام الغرض بالصوم معلوم و الشك انما هو فى القدره على استيفائه بعد استيفاء الغرض من الاطعام، و فى مثل ذلك يحكم العقل بوجوب الاتيان بالصوم، غايه الامر ان كان وجوبه تعيينيا فالمكلف قادر على استيفائه، و ان كان وجوبه تخييريا فليس

ص: ٥١٠

بقادر على استيفائه، فيكون الشك في المقام شك في ان الاطعام هل يعجز المكلف عن استيفاء الغرض اللزومى من الصوم أو لا؟

و الجواب، ان كان الوجوب في المساله تخيريا كان منجزا و الا فلا، و هل المرجع فيه عندئذ اصاله البراءه أو قاعده الاشتغال، فقد ذكر بعض المحققين (قده) ان المرجع فيه قاعده الاشتغال، و قد علل ذلك بان المورد من موارد الشك في القدره، و المرجع في تلك الموارد قاعده الاشتغال هذا.

و للمناقشه في هذا القول مجال، اما اولاً- فلأن هذا القول لا يرجع الى معنى معقول، اذ لا معنى لأفترض التزاحم و التضاد بين الاغراض بدون التزاحم و التضاد بين الافعال فانه رجم بالغيب، ضروره انه لا طريق لنا الى احراز التزاحم و التضاد بينها بعد ما لم يكن بين الافعال، و قد فصلنا الحديث من هذه الجبهه في مبحث الواجب التخييري، هذا اضافه الى ان دليل الواجب التخييري ظاهر في ان الوجوب واحد متعلق بالجامع العنوانى لا انه متعدد، فاذن بطبيعته الحال يكون الغرض واحداً.

و ثانياً، ان ما هو المعروف بين الاصحاب ان منشأ الشك في ثبوت التكليف ان كان الشك في القدره، فالمرجع فيه قاعده الاشتغال غير تام، و ذلك لأن الشك في ثبوت التكليف و حدوثه مورد لقاعده البراءه، سواء اكان منشأ هذا الشك، الشك في القدره ام الشك من جهه أخرى، كعدم النص في المساله أو تعارض النصين فيها أو اجماله، مثلاً اذا شك في وجوب الحج من جهه الشك في الاستطاعه، فلا- مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عنه، و لا- فرق في ذلك بين ان يكون الشك في وجوبه من جهه الشك في الاستطاعه أو من جهه الشك في البلوغ، بل لو كان الشخص مستطيعاً مالياً و لكنه شاك في

انه قادر عليه بدنيا أو لا، فايضا لا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عنه.

و الخلاصه، ان الشك اذا كان فى ثبوت التكليف و جعله فى المساله، فهو مورد لأصالة البراءه عنه، بلا فرق بين ان يكون منشأؤه الشك فى القدره أو الشك فى البلوغ أو الوقت أو عدم الدليل فى المساله طالما لم تكن هناك جهه أخرى مانعه عن جريان اصاله البراءه، ككونه مقرونا بالعلم الاجمالى أو كون الشبهه قبل الفحص، و الا فمقتضى اطلاق ادله البراءه عدم الفرق بين موارد الشك فى القدره و سائر الموارد، لأن الخارج عن اطلاقها موردان:

الاول موارد العلم الاجمالى المنجز، لأنها خارجه عن اطلاق ادله البراءه اما بالتخصص كما استظهرناه أو بالتخصيص من جهه المعارضه الداخليه.

الثانى الشبهات الحكميه قبل الفحص، فاذا كان الشك فى اصل ثبوت التكليف و لم يكن مقرونا بالعلم الاجمالى و لا من الشبهات قبل الفحص، فهو مشمول لأطلاق ادلتها، و ان كان منشأ الشك فى ثبوت التكليف الشك فى القدره، على اساس انها شرط له كسائر شروطه، و على هذا فاذا شككنا فى ان وجوب الصوم، هل هو تعيينى أو تخيبرى، ففى مثل ذلك و ان كان المكلف يعلم تفصيلا بترتب الغرض اللزومى على الصوم و وجوبه، اما من جهه انه واجب تعيينى أو احد عدلى الواجب التخيبرى، الا- ان هذا العلم التفصيلى لا- يقتضى الزام المكلف بالاتيان بالصوم تعيينا، لأن العلم التفصيلى انما هو متعلق بوجوبه الجامع بين التعيينى و التخيبرى، و حينئذ فان كان وجوبه تخيبريا، كان المكلف محيزا بينه و بين الاطعام، فلا يكون ملزما بالاتيان به تعيينا، و اما اذا كان وجوبه تعيينيا، فهو و ان كان يقتضى الاتيان به كذلك الا

انه لا- علم به، و على هذا فالشك فى ان وجوبه تعيينى أو تخيىرى، و ان كان يرجع الى الشك فى ان الاتيان بالاطعام، هل هو معجز عن استيفاء الغرض اللزومى من الصوم أو لا- الا- انه مع ذلك لا- مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن وجوبه و ان كان منشأ الشك فيه الشك فى القدره عليه، فما عن المشهور من ان موارد الشك فى القدره من موارد قاعده الاشتغال مبنى على ان القدره ليست شرطاً للتكليف و انما هى معتبره فى مرحله الامتثال، و على هذا فالتكليف فعلى و المكلف شاك فى انه قادر على امتثاله أو لا، و فى مثل ذلك لا محاله يكون المرجع قاعده الاشتغال.

و اما بناء على ما هو الصحيح من ان القدره شرط للتكليف كسائر شروطه، فلا مانع من جريان اصاله البراءه، فان حالها حينئذ حال سائر الشروط فلا- فرق بينهما من هذه الناحيه، فكما ان منشأ الشك فى ثبوت التكليف اذا كان الشك فى سائر شروطه، فالمرجع فيه اصاله البراءه، فكذلك اذا كان منشأ الشك فيه الشك فى القدره، هذا اضافه الى منشأ الشك فى وجوب الصوم فى المساله ليس الشك فى القدره، لأن وجوبه ان كان تخيىرياً فقد سقط جزماً بالاطعام و استوفى غرضه به، و عجز المكلف عن استيفاء الغرض اللزومى من الصوم و ان كان تعيينياً وجب استيفائه منه، و لكن حيث انه مشكوك فيه و لا يعلم بوجوبه كذلك، فلا- مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن وجوبه التعينى، و منشأ هذا الشك ليس هو الشك فى القدره بل منشأ عدم وجود النص فى المساله أو تعارض النصين أو اجماله اذا كانت الشبهه حكميه، أو الاشتباه فى الامور الخارجيه اذا كانت الشبهه موضوعيه.

و الخلاصه، ان الوجوب فى المقام ان كان تخييريا، فقد استوفى المكلف غرضه بالاطعام و معه عجز عن الصوم، فاذن لم يبق الا احتمال وجوبه تعيينيا، و من الواضح ان الشك فيه لا ينشأ من الشك فى القدره بل ينشأ من احد الامور المتقدمه المشار اليها آنفا، فاذن الشك فى التعيين و التخير فى المساله، يرجع الى الشك فى وجوب الصوم تعيينا بعد الاطعام، و حيث ان المكلف يعلم وجدانا بعده بسقوط الوجوب التخييرى بما له من الملاك على تقدير ثبوته و عجزه عن استيفاء الغرض اللزومى من عدله الآخر لا- انه شاك فى عجزه عن استيفائه، فاذن لم يبق الا احتمال الوجوب التعيينى للصوم و منشأه ليس الشك فى القدره كما من.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان الشك فى المقام لا- يرجع الى الشك فى ان الاطعام معجز عن استيفاء الغرض اللزومى من الصوم أو لا- بل يرجع الى الشك فى وجوبه التعيينى، و من المعلوم ان الاطعام لا يكون معجزا عن استيفاء الغرض اللزومى التعيينى منه على تقدير ثبوته، و حيث ان ثبوته مشكوك فيه فالمرجع فيه اصاله البراءه.

و لكن قد يقال كما قيل، ان المورد من موارد قاعده الاشتغال، لأن قيام الغرض اللزومى الفعلى بالصوم معلوم على كل تقدير، اى سواء اكان واجبا تعيينيا أم تخييريا، غايه الامر ان المكلف يشك فى انه قادر على استيفاء هذا الغرض اللزومى بعد الاطعام أو لا، و فى مثل ذلك يحكم العقل بلزوم الاتيان بالصوم و عدم جواز تفويت الغرض اللزومى الفعلى المحتمل المنجز، هذا نظير ما اذا علم المكلف بوجوب الصلاه عليه فعلا- و لكنه شاك فى انه قادر على اتمامها أو لا، ففى مثل ذلك لا شبهه فى حكم العقل بلزوم الاتيان بها،

و حينئذ فان عرض عليه عجز عن الاتيان بها فى الاثناء فهو معذور و الا فقد أتى بها، لوضوح ان العقل لا يجوز تفويت التكليف الفعلى و لو احتمالاً، على اساس ان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

و الجواب، ان المعلوم اجمالاً هو قيام احد الغرضين اللزومين بالصوم هما الغرض اللزومى التعيينى أو الغرض اللزومى التخيرى، و هذا العلم الاجمالى لا- يكون منجزاً، باعتبار ان الاصل المؤمن كاصاله البراءه مثلاً- لا- يجرى فى احد طرفيه و هو الوجوب التخيرى، باعتبار انه ليس فيه كلفه زائده حتى تدفع بالاصل المؤمن، فاذن لا مانع من جريان الاصل المؤمن فى الطرف الآخر و هو التعيين، لأن فيه كلفه زائده على اصل الوجوب فى المساله، فاذن ينحل هذا العلم الاجمالى حكماً فلا اثر له.

و اما الاتيان بالاطعام، فهل هو معجز عن استيفاء الغرض اللزومى من الصوم أو لا، فلا اثر لهذا الترديد، لأنه معجز عنه اذا كان الصوم من احد عدلى الواجب التخيرى، و لا- يكون معجزاً عنه اذا كان الصوم واجباً تعيينياً، فاذن يكون الشك متمحضاً فى وجوبه التعيينى، و منشأ هذا الشك ليس الشك فى القدره عليه، اذ لا شبهه فى ان المكلف قادر على استيفاء الغرض اللزومى التعيينى من الصوم، بل منشأه احد الامور التى اشرنا اليها آنفاً.

و اما التنظير المذكور، فلأن المكلف اذا دخل عليه وقت الصلاه، فتاره يكون قادراً على الاتيان بها و شرع فيها و فى الاثناء شك لسبب من الاسباب فى انه قادر على اتمامها أو لا، ففى مثل ذلك لا شبهه فى وجوب اتمامها عليه بقاعده الاشتغال، و أخرى يشك فى قدرته عليها من حين دخول الوقت، و فى مثل ذلك لا يعلم المكلف باشتغال ذمته بالصلاه من الاول، على اساس ما

قويناه من ان القدره شرط للتكليف كسائر الشروط، فاذن لا علم بفعليه وجوب الصلاه و اشتغال الذمه بها.

فالتتيجه ان المقام من موارد قاعده البراءه دون الاشتغال.

القول الثالث: ما ذكره المحقق العراقي (قده) (1) من ان مرجع الوجوب التخييري الشرعى الى جعل وجوبين للبديلين لا مطلقا و لا مشروطا، و قد افاد فى تقريب ذلك ان المولى اذا امر بقوله صم شهرين متتابعين أو اطعم ستين مسكينا، كان مرجعه الى جعل وجوبين لكل من الصوم و الاطعام لا مطلقا و لا مقيدا، و هذا يعنى ان الوجوب مجعول لكل واحد منهما لا مشروطا بعدم الاطعام و لا مطلقا، لأنه خلف فرض كون كل منهما واجبا تخييريا لا تعيينيا، بل هو مجعول لحصه خاصه لكل من الصوم و الاطعام و هى الحصه المقارنه لعدم الاطعام و كذلك الوجوب المجعول للاطعام، فانه مجعول لحصه خاصه منه و هى الحصه المقارنه لعدم الصوم، فيكون وجوب كل منهما وجوب مطلق و متعلقه خاص لا بنحو الاشتراط و التقييد بل بنحو القضييه الحينيه، و يكون هذا القول نظير القول الاول، غايه الامر ان الواجب على القول الاول الجامع العنوانى و هو عنوان احدهما المردد بين طبيعى الصوم و طبيعى الاطعام، و اما على هذا القول فالواجب هو احدى الحصتين.

فالتتيجه انه (قده) جعل متعلق الوجوب فى الواجب التخييري حصه خاصه و هى الحصه المقارنه لعدم عدلها، و اما الوجوب فهو مطلق و لا ضيق فيه.

ص: ٥١٦

و فيه ان هذا القول لا- يرجع الى معنى صحيح، و ذلك لأن ترك الاطعام لا يخلو من ان يكون له دخل فى وجوب الصوم فى مرحله الجعل و فى اتصافه بالملاك فى مرحله المبادى، أو لا يكون له دخل فيه اصلا، فعلى الاول لا محاله يكون وجوب الصوم مشروطا بترك الاطعام حكما و ملاكا، و على الثانى يكون وجوبه مطلقا حكما و ملاكا، و على هذا فلا وجه لتخصيص متعلقه بحصه خاصه منه، و مع الاغماض عن ذلك و تسليم هذا القول، فهل المرجع فيه اذا دار الامر بين التعيين و التخيير اصاله البراءه عن التعيين أو لا؟

و الجواب نعم، فانه اذا دار الامر بين ان يكون وجوب الصوم تخييريا أو تعيينيا، فبطبيعته الحال يشك فى وجوبه تعيينا بعد الاطعام، و لا- مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عنه و لا- تكون معارضه باصاله البراءه عن حرمة ضم ترك الاطعام الى ترك الصوم، ضروره ان فيه مخالفه قطعيه عمليه، فلا يمكن جريان اصاله البراءه عن حرمة، لأنها ترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه. الى هنا قد تبين ان المرجع فى مساله دوران الامر بين التعيين و التخيير الشرعى فى الاحكام الواقعيه، اصاله البراءه عن التعيين على جميع الاقوال فى المساله.

فالتتيجه حينئذ هى التخيير، هذا كله على القول بالاقضاء.

و اما على القول بالعليه، فالامر ايضا كذلك، لأن العلم الاجمالى انما يكون عله تامه للتنجيز طالما يكون محفوظا و غير منحل و لو بحكم الشارع.

ص: ٥١٧

بقى الكلام فى دوران الامر بين التعيين و التخيير عقلا كما اذا علم بوجود شىء مردد بين العام و الخاص، بان يعلم بوجود الاشباع و لكن لا يدري ان الواجب هو اشباع مطلق الحيوان المشترك بين الانسان و غيره أو نوع خاص منه كالانسان، و مفهوم الحيوان و ان كان مباينا لمفهوم الانسان، الا ان هذه المباينه و المغايره انما هى بالاجمال و التفصيل فى عالم اللحاظ و التصور، و اما فى عالم الواقع و الحقيقه، فالامر ليس كذلك، حيث ان الجنس فيه مندمج ذاتا فى النوع و محفوظ فيه حقيقه، لأن حقيقه الانسان مركبه من الجنس و هو الحيوان و الفصل و هو الناطق.

و على هذا، فهل المرجع فى هذه المساله اصاله البراءه عن التعيين أو اصاله الاشتغال، فيه قولان: فذهب المحقق الخراسانى (قده) (1) الى القول الثانى و هو اصاله الاشتغال دون اصاله البراءه، و قد افاد فى وجه ذلك ان عدم جريان اصاله البراءه هنا اظهر من عدم جريانها فى مساله الاقل و الاكثر الارتباطيين، و قد علل ذلك بان الانحلال المتوهم فى الاقل و الاكثر لا يكاد يتوهم فى المقام للفرق بينهما، و هو ان العام و الخاص من الاجزاء التحليليه العقلية لا الخارجيه، اذ الجنس و الفصل فى الخارج موجودان بوجود واحد، بينما الاقل و الاكثر من الاجزاء الخارجيه، و الاجزاء الخارجيه موجودات متعدده فى الخارج، و لهذا يمكن اتصافها بالوجوب الغيرى المقدمى على اساس انها مقدمات داخلية، و هذا بخلاف الاجزاء التحليليه العقلية، فانها لا تتصف بالوجوب الغيرى، اذ لا وجود لها فى الخارج، و على ضوء هذا الفرق

ص: ٥١٨

يمكن دعوى انحلال العلم الاجمالي فى مساله الاقل و الا- كثر بالعلم التفصيلى بوجوب الاقل الجامع بين الوجوب النفسى و الوجوب الغيرى، و هذه الدعوى و ان كانت باطله كما تقدم، الا انه ممكن ابرازها فى مساله الاقل و الاكثر دون هذه المساله، و لهذا منع (قده) عن جريان اصاله البراءه الشرعيه فى المقام مع انه (قده) قد بنى على جريانها فى مساله الاقل و الاكثر الارتباطيين، بدعوى ان الشك فى المساله ان كان فى اعتبار الخصوصيه العرضيه كخصوصيه الايمان فى عتق الرقبه، فلا مانع من اجراء اصاله البراءه عنها، و ان كان فى اعتبار الخصوصيه الذاتيه كالانسانيه، فلا يمكن جريان اصاله البراءه عنها، معللا بانها ذاتيه و غير قابله للرفع و لا للوضع شرعا هذا.

و الجواب عن ذلك قد تقدم موسعا و ملخصه: انه لا- فرق بين ان يكون الشك فى اعتبار الخصوصيه الذاتيه أو الخصوصيه العرضيه، لأن اصاله البراءه كما لا ترفع الخصوصيه الذاتيه كذلك لا ترفع الخصوصيه العرضيه، ضروره ان مفادها الرفع التشريعى لا الرفع التكوينى، فاذن لا يمكن ان تكون الخصوصيه التكوينيه مرفوعه باصاله البراءه الشرعيه، لما ذكرناه من ان مدلولها اما رفع ايجاب الاحتياط كما قويناه أو رفع الحكم الواقعى المشكوك ظاهرا، و عليه فلا فرق بين ان يكون الشك فى اعتبار الخصوصيه العرضيه أو الذاتيه، فاذا شك فى وجوب اشباع حصه خاصه من الحيوان كالانسان، فلا مانع من جريان اصاله البراءه عن وجوب اشباعها.

و الخلاصه، ان ما افاده (قده) من التفصيل بين ما اذا كان الشك فى اعتبار الخصوصيه الذاتيه و ما اذا كان الشك فى اعتبار الخصوصيه العرضيه،

فعلى الاول لا تجرى اصاله البراءه معللا بانها غير قابله للرفع شرعا و لا للوضع كذلك، و ما اذا كان الشك فى اعتبار الخصوصيه العرضيه، فان اصاله البراءه تجرى عنها، مبنى على الخلط بين ما هو قابل للوضع و الرفع شرعا و ما هو قابل لهما تكويننا كالخصوصيه العرضيه التكوينييه، فانها و ان كانت قابله للوضع و الرفع تكويننا، الا انها لا تقبل الوضع أو الرفع الشرعيين.

و على هذا فلا وجه للتفصيل بين الخصوصيه الذاتيه و الخصوصيه العرضيه، فان كلتا الخصوصيتين غير قابله للرفع شرعا و لا للوضع كذلك، باعتبار ان كليهما خصوصيه تكوينيه، غايه الامر ان كانت ذاتيه، فهى غير قابله للوضع تكويننا الا- بوضع موضوعها، و لا للرفع كذلك الا برفع موضوعها، بينما اذا كانت عرضيه، فهى قابله للوضع و الرفع تكويننا مباشره.

و من ناحيه اخرى، ان المكلف فى المقام يعلم تفصيلا بوجوب اشباع الحيوان و يشك فى سعه هذا الوجوب و شموله للزائد و هو الخصوصيه الذاتيه، كخصوصيه الانسان أو العرضيه كخصوصيه الايمان أو ما شاكلها، و من الواضح انه لا فرق من هذه الناحيه بين ان يكون الزائد خصوصيه ذاتيه أو عرضيه، و على هذا فينحل العلم الاجمالى فى المقام حقيقه، كما هو الحال فى مساله الاقل و الاكثر الارتباطيين، بل لا علم اجمالى فى المساله من الاول و انما هو علم تفصيلى بجعل وجوب الاشباع بمفاد كان التامه فى الشريعه المقدسه المتعلق بطبيعى الحيوان بنحو الماهيه المهمله، و الشك انما هو فى شموله خصوصيه زائده، و هذا الشك بدوى و مورد لأصاله البراءه.

و من ذلك يظهر ان هذه المساله من صغريات مساله الاقل و الاكثر الارتباطيين و ليست مساله مستقله فى قبالها، و بذلك تفترق هذه المساله و هى

مساله دوران الامر بين التعيين و التخيير العقلين عن مساله دوران الامر بين التعيين و التخيير الشرعيين، لأنها مساله مستقلة فى قبال مساله الاقل و الاكثر و ليست من صغرياتها، لما تقدم من عدم انحلال العلم الاجمالى فيها حقيقه و انما ينحل حكما.

الى هنا قد تبين ان مساله دوران الامر بين التعيين و التخيير العقلين داخله فى كبرى مساله الاقل و الاكثر الارتباطين، هذا اذا كانت نسبه العام الى الخاص نسبه الجنس الى النوع.

و اما اذا لم تكن نسبته اليه كنسبه الجنس الى النوع، بل نسبه العام الى الخاص العرضى، كما اذا علم المكلف بوجوب اكرام الانسان و لكنه شاك فى ان وجوب اكرامه، هل هو مطلق أو انه خاص بالانسان المؤمن أو العالم أو العادل أو الهاشمى، فاذن يدور الامر بين التعيين و التخيير، اذ المكلف لا يدري ان الواجب عليه هو التخيير يعنى الجامع أو التعيين يعنى الفرد، ثم انه لا فرق بين هذا المثال و المثال السابق، فان العلم الاجمالى منحل حقيقه فى كلا المثالين بل لا علم اجمالى من الاول، فاذن كلا المثالين من صغريات كبرى مساله الاقل و الاكثر الارتباطين.

نعم اذا علم المكلف بوجوب اكرام زيد و لكنه لا يدري ان الواجب هو اكرامه باى نوع و كيفيه كان، أو ان الواجب هو اكرامه باطعامه فحسب، فاذن يدور الامر بين التعيين و هو اكرامه الخاص اى الاطعام، و التخيير اى مطلق اكرامه اعم من ان يكون بالاطعام أو بنحو آخر، فالمكلف لا يدري ان الواجب عليه مطلق اكرامه مهما كان نوعه أو خصوص اطعامه، و هل فرق بين هذا المثال و المثالين الاولين؟

و الجواب نعم فرق بينهما، لأن عنوان الاكرام مبين لعنوان الاطعام مفهومًا و حقيقه، و ليس الفرق بينهما بمجرد الاجمال و التفصيل كما هو الحال في الجنس و النوع، لأن التباين بين مفهومى الجنس و النوع انما هو بالاجمال و التفصيل، لأن الجنس مندمج في النوع و محفوظ فيه ذاتا و حقيقه، بينما التباين بين مفهومى الاكرام و الاطعام انما هو في ذات الملحوظ و المفهوم لا في مجرد اجماليه اللحاظ و تفصيليته، لأن مفهوم الاكرام ليس محفوظا في مفهوم الاطعام انحفاظ الجنس في النوع.

و على اساس هذا الفرق ذكر (قده) ان دوران الامر بين التعيين و التخيير في الفرض الثانى لا- يدخل في كبرى مساله الاقل و الاكثر الارتباطيين، لأن العلم الاجمالى غير منحل فيه حقيقه و انما ينحل حكما، بينما العلم الاجمالى في مساله الاقل و الاكثر الارتباطيين منحل حقيقه.

و قد افاد في وجه ذلك، ان التباين بين العام و الخاص ثابت في مرحله ذات الملحوظ لا- في كيفيه اللحاظ من الاجماليه و التفصيليه كما في الجنس و النوع، و لهذا يكون دوران الامر بينهما من دوران الامر بين المتباينين و ان كان بحسب الصدق الخارجى احدهما اخص من الآخر، و يكون الاتيان بالاحص يستلزم الاتيان بالاعم، و لكن مع هذا فالعلم الاجمالى غير منحل حقيقه و هو العلم الاجمالى اما بوجوب اكرام زيد مطلقا أو بوجوب اطعامه فحسب.

و لا- يقاس هذا بمساله الاقل و الاكثر الارتباطيين، لأن تعلق الامر هناك بالصلاه معلوم تفصيلا، و الشك انما هو في سعته و شموله للزائد، و اما في المقام

فالامر مردد بين تعلقه بطبيعي الا-كرام أو بخصوص الاطعام و ليس بينهما قدر متيقن، كما انه لا يقاس ذلك بالجنس و النوع، لأن الجنس مندمج في النوع ذاتا و حقيقه، و لا فرق بينهما الا بالاجمال و التفصيل في اللحاظ لا في ذات الملحوظ و المفهوم، و لهذا يكون تعلق الامر بالاشباع بطبيعي الحيوان معلوم، و الشك انما هو في شموله و هو تخصصه بالانسانيه، بينما في المقام لا يكون تعلق الامر بطبيعي الاكرام معلوما، و الشك انما هو في شموله للزائد و هو تخصصه بخصوصيه الاطعام، بل الامر من الاول مردد بين تعلقه بطبيعي الا-كرام و تعلقه بالاطعام و ليس تعلقه بالاطعام، تعلقا بطبيعي الاكرام المتخصص بخصوصيه خاصه كما هو الحال في الجنس و النوع.

نعم، ينحل هذا العلم الاجمالي حكما، حيث انه لا مانع من جريان اصاله البراءه عن وجوب الخاص و هو الاطعام في المثال، و لا تكون معارضه باصاله البراءه عن وجوب العام، لأنه ان اريد بها الترخيص في ترك الاعم مطلقا، فيرد عليه ان فيه مخالفه قطعيه عمليه و هو قبيح، و ان اريد بها الترخيص في ترك الاعم مع الاتيان بالاختص، فيرد عليه ان هذا تناقض، لأن ترك الاعم يستلزم ترك الاختص، فكيف يجتمع مع الاتيان بالاختص، فلهذا لا تجرى اصاله البراءه عن وجوب الاعم، فاذن تبقى اصاله البراءه عن وجوب الاختص بلا معارض و بذلك ينحل العلم الاجمالي حكما.

و الخلاصه ان دوران الامر بين التعيين و التخيير العقليين في العام و الخاص ان كان بلحاظ الموضوع، سواء اكان العام و الخاص ذاتيين أم لا، فالعلم الاجمالي ينحل حقيقه، لأن متعلق الامر معلوم و الشك انما هو في خصوصيه متعلق متعلقه و هو الموضوع كما في المثالين الاولين، و اما اذا كان

بلحاظ المتعلق دون الموضوع كما فى المثال الاخير، فلا ينحل العلم الاجمالي حقيقه و انما ينحل حكما.

و يمكن تقريب هذا الانحلال الحكمى بصيغه اخرى، و هى انه لا مانع من جريان اصاله البراءه عن وجوب الخاص، و لا تكون هذه الاصاله معارضه باصاله البراءه عن وجوب العام، اذ ليست فيه كلفه زائده كما كانت فى وجوب الخاص حتى تكون مدفوعه باصاله البراءه و لهذا لا تجرى فيه، فتبقى حينئذ اصاله البراءه عن وجوب الخاص بلا معارض.

الى هنا قد تبين ان دوران الامر بين التعيين و التخيير العقلين فى هذا القسم غير داخل فى كبرى مساله الاقل و الاكثر الارتباطين، فاذن يكون حال هذا القسم حال دوران الامر بين التعيين و التخيير الشرعيين، هذا تمام الكلام فى المورد الاول و هو دوران الامر بين التعيين و التخيير فى الاحكام الشرعيه الواقعيه.

و اما الكلام فى المورد الثانى: و هو دوران الامر بين التعيين و التخيير فى الاحكام الظاهريه كالحجيه، فانه اذا دار الامر بين حجيه اماره انها تعينيه او تخيرييه، فلا شبهه فى ان المرجع فى هذا المقام هو التعيين، لأن ما يحتمل ان تكون حجيته تعينيه، فهو حجه جزما اما تعينا او تخيرا، و اما الطرف الآخر فهو مشكوك الحجيه، و المفروض ان الشك فى حجيته شىء مساوق للقطع بعدم حجيته فعلا، و تمام الكلام فى هذا المقام ياتى فى مبحث التعادل و الترجيح.

و اما الكلام فى المورد الثالث: و هو دوران الامر بين التعيين و التخيير فى مرحله الامتثال، كما فى الواجبين المتزاحمين يكون احدهما محتمل الاهميه

دون الآخر، فان المكلف فى مثل ذلك، هل يكون مخيزا بين امثال هذا الواجب أو ذاك الواجب و يتعين عليه امتثال ما يحتمل أهميته.

و الجواب، ان وظيفته فى المساله التعيين، لأنه اذا أتى به، فقد حصل للمكلف اليقين بالفراغ، بينما اذا أتى بما لا يحتمل أهميته، فلا يحصل له اليقين بالفراغ، و لهذا يحكم العقل بالتعيين، على اساس ان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، و تمام الكلام فى هذا المقام فى مبحث التعادل و الترجيح انشاء الله تعالى.

(نتائج البحوث المتقدمه عده نقاط)

النقطه الاولى: انه لا فرق بين ان يكون دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى اجزاء الواجب أو شرائطه مباشره بالواسطه كشرائط موضوعه، اذ على كلا التقديرين فالعلم الاجمالى منحل حقيقه الى علم تفصيلى و شكك بدوى بل لا علم اجمالى من الاول، لأن الموجود فى الواقع هو تعلق الوجوب بمفاد كان التامه بذات الاقل و هى الماهيه المهمله، و الشكك انما هو فى سعته و شموله للزائد، و لا فرق بين ان يكون الزائد وجود الشىء بالمعنى الاسمى أو التقييد بالشىء بالمعنى الحرفى.

النقطه الثانيه: ذكر المحقق الخراسانى (قده) ان اصاله البراءه العقليه لا- تجرى فى هذه المساله و ان قلنا بجريانها فى المساله الاولى، معللا- بعدم انحلال العلم الاجمالى فيها، لأن المعلوم بالاجمال مردد بين الماهيه بشرط شىء و الماهيه بشرط لا، فاذن يكون متعلق العلم الاجمالى مرددا بين الماهيتين المتباينتين و لا يكون بينهما قدر متيقن لكى يمكن انحلاله.

و فيه ان ما ذكره (قده) مبنى على الخلط بين واقع الاقل و الاكثر و بين

مفهوميهما فى عالم الذهن، و التباين و عدم القدر المتيقن انما هو بين مفهوميهما لا بين واقعهما على تفصيل تقدم.

النقطه الثالثه: ان المجعول فى الشريعه المقدسه الوجوب بمفاد كان التامه، لأنه وجوب بالحمل الشايح، و اما الوجوب بمفاد كان الناقصه، فهو ليس مجعولا- فى الشريعه المقدسه كالوجوب المستقل و الوجوب المطلق بما هو، بل هو مجرد مفهوم انتزاعى لا موطن له الا الذهن.

النقطه الرابعه: ذكر المحقق العراقى (قده) ان اعتبار الشرط ان كان لا يقتضى رفع اليد عن الاقل بل يقتضى تكميله، فاذا شك فى اعتباره فالمرجع اصاله البراءه عنه، و ان كان يقتضى اعتباره رفع اليد عن الاقل و الاتيان بحصه أخرى مباينه للاقل، فلا تجرى فيه اصاله البراءه هذا، و فيه ما تقدم من ان هذا التفصيل لا يرجع الى معنى محصل.

النقطه الخامسه: الصحيح ان المرجع فى مساله دوران الامر بين التعيين و التخيير هو اصاله البراءه عن التعيين، فاذا شك فى ان صوم شهرين متتابعين هل هو واجب تعيينا أو انه عدلى الواجب التخييرى، ففى مثل ذلك يعلم المكلف اجمالا بان الوجوب المجعول فى الشريعه المقدسه ان كان تخييريا، كان متعلقا بالجامع بينهما و هو عنوان احدهما، و ان كان تعيينا كان متعلقا بالفرد بحده الفردى، و هذا العلم الاجمالى لا- ينحل حقيقه، نعم انه ينحل حكما، لأن اصاله البراءه لا تجرى عن وجوب الجامع لعدم كلفه زائده فيه حتى تدفع بها، فاذن لا مانع من جريانها فى الطرف الآخر و هو الوجوب التعيينى المتعلق بالفرد و بذلك ينحل العلم الاجمالى حكما.

النقطه السادسه: انه لا فرق بين ان تكون الخصوصيه الزائده المشكوكه

من الخصوصيه الذاتيه أو العرضيه، و القول بالفرق بينهما بجريان اصاله البراءه فيما اذا كان الشك فى اعتبار الخصوصيه العرضيه و عدم جريانها فيما اذا كان الشك فى اعتبار الخصوصيه الذاتيه، لا يرجع الى معنى محصل كما تقدم.

النقطه السابعه: ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان الشك فى المقام ليس فى حدوث التكليف لكى يكون موردا لقاعده البراءه، بل الشك فيه انما هو فى سقوط التكليف بعد العلم بثبوتها و هو مورد لقاعده الاشتغال لا البراءه، لا يمكن المساعده عليه، لأن الوجوب المجعول فى الشريعه المقدسه - و هو الوجوب بمفاد كان التامه و بالحمل الشايح - ان كان تعيينيا، فهو مجعول للفرد بحده الفردى، و ان كان تخييريا، فهو مجعول للجامع العنوانى بحده الجامعى، فاذن لا علم بالوجوب المتعلق بالجامع و لا الوجوب المتعلق بالفرد، و عليه فلا يعلم المكلف باشتغال ذمته لا بخصوص الاول و لا بالثانى، و حينئذ فحيث ان اصاله البراءه لا تجرى عن وجوب الجامع لعدم كلفه زائده فيه حتى تدفع بها، فلا- مانع من جريانها فى الطرف الآخر و هو الوجوب التعيينى المتعلق بالفرد، و على هذا فالعلم الاجمالى و ان لم ينحل حقيقه الا انه منحل حكما، فاذن ليس المقام من موارد قاعده الاشتغال، و اما ما اجاب به السيد الاستاذ (قده) عن ذلك من ان تعلق الوجوب بالجامع معلوم و الشك انما هو فى اطلاقه و تقييده، و حيث ان اصاله البراءه لا- تجرى فى طرف الاطلاق اذ لا- كلفه فيه، فلا- مانع من جريانها فى طرف التقييد، فهو و ان كان تاما بحسب الكبرى و هى ان المرجع فى المساله اصاله البراءه دون الاشتغال، الا ان ما افاده (قده) من التقريب غير صحيح.

النقطه الثامنه: ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان الوجوب

التخييري يمتاز عن الوجوب التعيني ثبوتاً واثباتاً، فاذا لم يكن في مقام الاثبات دليل خارجي على العدل للواجب، فمقتضى الاطلاق انه واجب تعيني و ان كان تاماً الا- انه خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو فيما اذا لم يكن هناك دليل لفظي في المساله.

النقطه التاسعه: ذكر المحقق العراقي (قده) ان الامر في المساله اذا دار بين الواجب التخييري و التعيني كصيام شهرين متتابعين، اذا فرض ان المكلف لا- يدري انه تعيني أو تخييري بينه و بين الاطعام، ففي مثل ذلك يوجد علم اجمالي اما بحرمة ترك الصيام أو بحرمة ضم تركه الى ترك الاطعام، و هذا العلم الاجمالي حيث انه لا ينحل فهو منجز.

و فيه ان هذا العلم الاجمالي و ان كان غير منحل حقيقه الا انه منحل حكماً، فاذن لا اثر له على تفصيل تقدم.

النقطه العاشره: ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من - ان الوجوب التخييري على ضوء مسلك من يرى ان المجعول وجوبات متعدده المشروطه و ان كان مقيداً بترك العدل الآخر الا انه مقيد بقاء لا حدوثاً - لا يرجع الى معنى صحيح.

النقطه الحادي عشر: ان الغرض المترتب على الواجب التخييري اذا كان واحداً، فهو يكشف عن وجود جامع حقيقي بين بدائله بقاعده ان الواحد لا يصدر الا من الواحد.

و لكن تقدم ان هذا القول لا يرجع الى معنى محصل، لأن وحده الغرض تكشف عن ان المؤثر فيه وجود واحد في الخارج و هو وجود أحد البدائل بدون لون خاص.

النقطة الثانيه عشر: ان المحقق الخراسانى (قده) قد اختار فى باب الواجب التخييرى ان الغرض فيه متعدد بعدد بدائله و كذلك الوجوب، و لكن لا- يمكن استيفاء الجميع من جهه التزام بين الاغراض، فاذا كانت البدائل مرده بين الصوم و الاطعام، كان الغرض مترتبا على كل منهما، و لكن لا يمكن الجمع بينهما فى مرحله الامتثال، و على هذا فاذا دار الامر فى المساله بين التعيين و التخيير، كان مرجعه الى الشك فى ان المكلف اذا أتى بالاطعام، فهل يقدر على استيفاء الغرض من الصوم أو لا، و حينئذ فان كان وجوبه تخييريا فلا يقدر عليه، و ان كان تعيينيا فهو قادر عليه، و فى مثل ذلك يكون المرجع فيه قاعده الاشتغال.

و فيه اولاً- ان هذا القول لا- يرجع الى معنى معقول، اذ افتراض التزام و التضاد بين الاغراض مع عدم التزام و التضاد بين الافعال لا يخرج عن مجرد خيال، و ثانياً ان المرجع فى موارد الشك فى ثبوت التكليف، قاعده البراه و ان كان من جهه الشك فى القدره.

النقطة الثالثه عشر: ان منشأ الشك فى وجوب الصوم ليس الشك فى القدره، اى الشك فى ان الاطعام هل هو معجز عن الصوم أو لا، و ذلك لأن الاطعام انما هو معجز عن الصوم اذا كان الصوم احد عدلى الواجب التخييرى لا مطلقا، و المفروض ان الشك انما هو فى وجوب الصوم تعيينا، و منشأ هذا الشك ليس الشك فى القدره كما تقدم.

النقطة الرابعه عشر: ان المرجع فى مساله دوران الامر بين التعيين و التخيير الشرعى فى الاحكام الواقعيه، اصاله البراه على جميع الاقوال فى المساله.

النقطة الخامسه عشر: ان ما ذكره المحقق العراقى (قده) من ان مرجع

الوجوب التخييري الشرعى الى جعل وجوبين للبديلين لا مطلقا و لا مشروطا، مثلا وجوب الصوم مجعول لحصه خاصه منه و هى الحصه المقارنه لعدم الاطعام و كذلك وجوب الاطعام، فالوجوب مطلق و متعلقه حصه خاصه لا يرجع الى معنى معقول على تفصيل تقدم.

النقطه السادسه عشر: ان دوران الامر بين التعيين و التخيير العقلى اذا كان بين العام و الخاص فى موضوع الحكم، فهو داخل فى كبرى دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين، فلا فرق بين ان تكون الخصوصيه ذاتيه كالنوع بالنسبه الى الجنس أو عرضيه كالايمان بالنسبه الى الرقبه.

و اما اذا كان دوران الامر بينهما فى متعلق الحكم، فهو غير داخل فى كبرى مساله الاقل و الاكثر الارتباطيين، باعتبار ان العلم الاجمالى فيه غير منحل حقيقه و انما ينحل حكما و تعبدا، فاذا كان يكون حاله حال دوران الامر بين التعيين و التخيير الشرعى، فتكون مساله مستقله فى قبال مساله الاقل و الاكثر الارتباطيين، لأن العلم الاجمالى فى تلك المساله ينحل حقيقه بل لا علم اجمالى من الاول و انما هو علم تفصيلى و شك بدوى، و اما العلم الاجمالى فى هذه المساله لا ينحل حقيقه و انما ينحل حكما.

النقطه السابعه عشر: ان المرجع فى مساله دوران الامر بين التعيين و التخيير فى الاحكام الظاهرية كالحجيه اصاله الاشتغال و كذلك فى مساله دوران الامر بين التعيين و التخيير فى مرحله الامثال.

هذا تمام الكلام فى مساله الاقل و الاكثر الارتباطيين و ما يلحق بها من المسائل.

الملحق الاول: هل يمكن التمسك بالاستصحاب في هذه المساله لأثبات

البراءه أو الاشتغال أو لا؟

و الجواب، ان الكلام تاره يقع في امكان التمسك به لأثبات قاعده الاشتغال و وجوب الاحتياط، و أخرى في امكان التمسك به لأثبات قاعده البراءه و الترخيص.

اما الكلام في الفرض الاول: فيمكن تقريبه بما يلي: اذا اتى المكلف بالاقل فقد حدث له امران: احدهما امتثال الواجب على تقدير كونه الاقل، الثاني بقاء الواجب على تقدير كونه الاكثر، و هذا التردد منشأ للشك في بقاء الواجب الكلى في ذمته و بقطع النظر عن كونه الاقل أو الاكثر، حيث ان ذمته مشغوله باحدها و الآن يشك في بقاء اشتغال ذمته به، فلا مانع حينئذ من استصحاب بقاء وجوب الجامع الكلى بين الفرد القصير و هو الاقل و الفرد الطويل و هو الاكثر، و يدخل المقام عندئذ في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلى هذا.

و قد اورد عليه السيد الاستاذ (قده) (1) بان هذا الاستصحاب محكوم باستصحاب عدم وجوب الفرد الطويل و هو الاكثر، و كما ان استصحاب عدم الفرد الطويل هناك حاكم على استصحاب بقاء الكلى كذلك في المقام، فان استصحاب عدم وجوب الاكثر هنا حاكم على استصحاب بقاء وجوب

ص: ٥٣١

الكللى و مؤمن من العقوبه على تركه.

ثم قال (قده) ان المقام يكون نظير ما اذا خرج من الشخص المحدث بالحدث الاصغر بلل مشتبه مردد بين البول و المنى، فان مثل ذلك لا- مانع من استصحاب عدم كونه محدثا بالاكبر و به ينقح موضوع وجوب الوضوء، و لا اثر لمجرد بقاء الحدث المعلوم بالاجمال، لأنه محكوم باستصحاب عدم كونه محدثا بالاكبر، هذا على ما فى بعض تقارير بحثه (قده).

و اما فى مصباح الاصول(1) فقد ذكر (قده) اشكالين على التقريب المذكور.

الاشكال الاول: ان المقام ليس من قبيل استصحاب الكللى فى القسم الثانى، حيث ان فى هذا القسم يكون الفرد الحادث مرددا بين الفرد الطويل و الفرد القصير، و معه لا مانع من استصحاب عدم حدوث كل منهما فى نفسه اذا كان هناك اثر شرعى مترتب عليه، غايه الامر يقع التعارض بينهما فيسقطان معا من جهه المعارضه، و حينئذ يكون العلم الاجمالى منجزا، و اما اذا ارتفع الفرد القصير فيكون الشك فى بقاء الجامع، نظير ما اذا خرج من المكلف المتطهر بلل مردد بين البول و المنى، فان استصحاب عدم كونه بولا- معارض باستصحاب عدم كونه منيا، و بعد الوضوء يشك فى ارتفاع الحدث المتيقن لكونه مرددا بين ما هو مرتفع يقينا و ما هو باق كذلك فيستصحب بقاء الحدث الكللى، و اما فى المقام فالامر ليس كذلك، لأن وجوب الاقل متيقن اجمالا و الشك انما هو فى وجوب الاكثر لا فى بقاء الجامع، نظير ما اذا خرج من المكلف المحدث بالاصغر بلل مردد بين البول و المنى، لأن الشك فيه

ص: ٥٣٢

ليس فى بقاء الجامع بل الشك انما هو فى حدوث الفرد الآخر و هو المنى، و من هنا ذكر (قده) ان المكلف يشك فى انقلاب الحدث الاصغر الى الاكبر، و حينئذ فلا مانع من استصحاب عدم الانقلاب و به ينقح موضوع وجوب الوضوء.

و الخلاصه، ان وجوب الاقل فى المقام متيقن اجمالاً و الشك انما هو فى وجوب الاكثر، و بضم استصحاب عدم وجوب الاكثر الى المتيقن، يثبت وجوب الاقل ظاهراً، فاذا لا يبقى مجال لجريان استصحاب الكلى هذا.

و لكن ينبغى ان يقرر المساله بما يلى، ان موضوع وجوب الوضوء المكلف المحدث بالاصغر و عدم كونه محدثاً بالاكبر بمقتضى الآيه الكريمه و الروايات، و على هذا فالجزء الاول محرز بالوجدان و هو كون المكلف محدثاً بالاصغر، و الجزء الثانى محرز بالاستصحاب و هو عدم كونه محدثاً بالاكبر، و بضم الاستصحاب الى الوجدان يتحقق موضوع وجوب الوضوء.

فما ذكره السيد الاستاذ (قده) من ان المكلف عند خروج البلل يشك فى انقلاب الحدث الاصغر الى الاكبر مبنى على التسامح، ضروره ان الحدث الاصغر لا ينقلب الى الحدث الاكبر، غايه الامر ان غسل الجنابه حيث انه يكفى عن الوضوء فينتفى اثره، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان ما ذكره (قده) من ان استصحاب عدم وجوب الاكثر يثبت وجوب الاقل بنحو الاطلاق، مناقض لما تقدم منه (قده) من ان اصاله البراءه عن تقييد الاقل بالجزء المشكوك فيه لا يثبت تعلق التكليف بالاقل بنحو الاطلاق الا على القول بالاصل المثبت، لما بنى عليه (قده) من ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل التضاد، و على هذا فيكون الاطلاق

امرا وجوديا فلا- يمكن اثباته باصالة البراءة عن التقييد، و من هنا اشكل (قده) على تفصيل المحقق النائيني (قده) بين البراءة الشرعية و البراءة العقلية بجريان الاولى دون الثانية، فان انحلال العلم الاجمالي فى المساله اذا كان متوقفا على اثبات اطلاق الاقل، فلا تجرى كلتا الاصالتين، لأن اصالة البراءة الشرعية لا تثبت اطلاق الاقل، و اما اذا لم يكن متوقفا على اثبات اطلاق الاقل، فتجرى كلتا الاصالتين معا، فاذا لم يمكن اثبات اطلاق الاقل باصالة البراءة الشرعية الا على القول بالاصل المثبت، لم يمكن اثبات اطلاقه باستصحاب عدم وجوب الاكثر الا على نحو المثبت باعتبار ان الاطلاق امر وجودى هذا.

و قد اورد بعض المحققين (قده) (1) على ما ذكره السيد الاستاذ (قده) فى المقام من ان وجوب الاقل معلوم اجمالا و باستصحاب عدم وجوب الاكثر يثبت وجوب الاقل بحده ظاهرا.

بتقريب انه (قده) ان اراد بذلك ان نفى الجامع مترتب على استصحاب عدم الفرد الطويل، فيرد عليه انه لا يمكن الا على القول بالاصل المثبت، لأن ترتب عدم الجامع على عدم الفرد عقلى و ليس بشرعى، فلا يمكن اثباته بالاستصحاب.

و ان اراد (قده) به ان استصحاب عدم وجوب الاكثر يثبت وجوب الاقل بضم الوجدان الى الاستصحاب، فان اصل وجوب الاقل بنحو الماهية المهملة محرز بالوجدان و عدم وجوب تقييده بالزائد محرز بالاستصحاب و به يحرز وجوب الاقل بنحو الماهية المطلقة

ص: ٥٣٤

فيرد عليه، انه لا- يمكن اثبات الاطلاق الذى هو امر وجودى بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت، و من هنا علق (قده) على المحقق النائنى (قده) بان اصاله البراءه الشرعيه لا تثبت الاطلاق الا بناء على حجيه الاصل المثبت.

و ان اراد (قده) به ان استصحاب عدم وجوب الا- كثر يثبت وجود الجامع فى ضمن الفرد القصير، بمعنى ان الواجب - و هو الجامع بين الاقل و الاكثر - يكون فى ضمن الاقل.

فيرد عليه، انه لا- يمكن اثباته الا على نحو المثبت، لأن كون الجامع فى ضمن الفرد القصير لازم عقلى فلا يمكن اثباته بالاصل هذا.

و غير خفى ان تمام هذه الشقوق التى ذكرها (قده) لم يكن مراد السيد الاستاذ (قده)، و ذلك لأنه (قده) قد صرح فى غير مورد انه لا- يثبت الكلى باثبات فرد بالاصل و لا نفيه بنفى فرد الا على القول بالاصل المثبت، لأن ترتب الكلى على الفرد نفيا و اثباتا عقلى و ليس بشرعى و لا اثبات الاطلاق، لما تقدم من اشكاله (قده) على المحقق النائنى (قده) من ان اصاله البراءه عن تقييد الاقل بالزائد لا- تثبت الاطلاق الا- على نحو المثبت، و لا- وجود الجامع فى ضمن الفرد القصير و هو الاقل فى المقام بنفس الملاك، بل مراده (قده) ان حال استصحاب عدم وجوب الاكثر حال اصاله البراءه عنه، فكما ان اصاله البراءه عن وجوب الاكثر اى عن تقييد الاقل بالزائد توجب انحلال العلم الاجمالى حكما، لأن انحلاله الحكمى لا يتوقف على اثبات الاطلاق، فكذلك استصحاب عدم وجوب الا- كثر، فانه يوجب انحلال العلم الاجمالى كذلك، و لا يتوقف انحلاله الحكمى على اثبات اطلاق الاقل ظاهرا حتى يقال ان

الاستصحاب المذكور لا يثبت ذلك الا على نحو المثبت.

و الخلاصه، ان الانحلال الحكمى للعلم الاجمالى لا- يتوقف على اثبات اطلاق الاقل ظاهرا و لا على وجود الجامع فى ضمن الفرد القصير و هو الاقل فى المقام، بل يكفى فى انحلاله الحكمى ان الاصل المؤمن اذا لم يجر فى طرف الاقل، فلا مانع من جريانه فى طرف الاكثر، و اذا جرى فيه انحلال العلم الاجمالى حكما و ان لم يثبت اطلاق الاقل ظاهرا.

و اما فى مثال الحدث، فان حكم السيد الاستاذ (قده) بوجود الوضوء عليه دون الغسل، لا من جهه ان استصحاب عدم كون البلل المشتبه منيا حاكم على استصحاب بقاء الحدث بعد الوضوء لكى يقال انه لا يمكن هذه الحكومه الا على القول بالاصل المثبت، حيث انها مبنيه على ترتب عدم الجامع على عدم الفرد الطويل و هو المنى فى المقام، بل من جهه ان المكلف بعد خروج البلل المشتبه منه المردد بين البول و المنى يشك فى كونه جنبا أو لا، و معه فلا مانع من استصحاب عدم كونه جنبا و به يحرز موضوع وجوب الوضوء، لأن موضوعه من يكون محدثا بالاصغر و لا يكون محدثا بالكبر، و الجزء الاول محرز بالوجدان و الثانى بالاستصحاب، و بضم الاستصحاب الى الوجدان يثبت موضوعه فيجب عليه الوضوء هذا.

و التحقيق فى المقام ان يقال، انه بناء على ما حققناه من انه لا- علم اجمالى حقيقه فى المساله من اول الامر، بل علم تفصيلى بتعلق الوجوب بمفاد كان التامه و بالحمل الشايع بذات الاقل و هى الماهيه المهمله و شك بدوى فى سعته و شموله للزائد، فليس هنا جامع معلوم وجوبه اجمالا حتى يشك فى بقاءه بعد الاتيان بالاقل، فاذن لا موضوع لأستصحاب بقاء وجوب الجامع،

ص: ٥٣٦

و مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان العلم الاجمالي بتعلق الوجوب بالجامع بين المطلق و هو الاقل و المقيد و هو الاكثر، فان المكلف بعد الاتيان بالمطلق و ان كان يشك في بقاء الجامع، الا انه لا يجرى استصحاب بقائه، لأنه ان اريد به اثبات وجوب الا-كث، فلا- يمكن اثباته الا- على القول بالاصل المثبت، و ان اريد به اثبات تنجيز الجامع، فيرد عليه انه غير قابل للتنجيز، لأنه لا يترتب على تنجيزه اى اثر بعد انحلال العلم الاجمالي، اذ المفروض ان المكلف أتى بالاقل، و اما بالنسبه الى الاكثر فتجرى اصاله البراءه عن وجوبه، فاذن لا اثر لتنجيز الجامع فيكون وجوده كالعدم، نعم لو ثبت باستصحاب بقاء الجامع وجوده في ضمن الفرد الطويل و هو الاكثر لكان له اثر، و لكنه لم يثبت الا على القول بالاصل المثبت.

إلى هنا قد تبين انه لا يمكن اثبات قاعده الاشتغال بالاستصحاب في المقام.

الاشكال الثانى: ان استصحاب بقاء الجامع لو جرى فهو معارض باستصحاب عدم تعلق التكليف بالاكثر، فانه لو لم نقل بكونه محكوما فيسقط بالمعارضه.

و الجواب عن هذا الاشكال قد ظهر مما تقدم بل هو غريب من السيد الاستاذ (قده)، حيث انه قد صرح في غير مورد ان عدم الجامع ليس اثرا شرعيا لعدم الفرد، و لهذا لا يمكن اثبات هذا العدم باستصحاب عدم الفرد الا على القول بالاصل المثبت، فاذن لا موضوع لا للمعارضه و لا للحكومه، بل قد تقدم ان استصحاب بقاء الجامع لا يجرى في نفسه.

و اما المورد الثانى، و هو التمسك بالاستصحاب لأثبات البراءة، فقد ذكر السيد الاستاذ (قده) (١) لذلك تقريبيين:

التقريب الاول: ان المكلف شاك فى ان الشارع لاحظ الاكثر فى مقام جعل الحكم او لا؟ و فى مثل ذلك لا مانع من التمسك باستصحاب عدم لحاظه الاكثر هذا.

ثم اورد (قده) عليه بان استصحاب عدم اللحاظ لا يجرى، لأنه ليس بحكم شرعى و لا موضوع لحكم شرعى، و لهذا لا معنى لجريان الاستصحاب فيه.

هذا اضافه الى ان الامر فى المقام دائر بين لحاظ الاقل بشرط شىء الذى هو عبارته عن لحاظ الاكثر، و بين لحاظ الاقل بنحو لا بشرط القسمى بعد العلم الاجمالى بتحقق احدهما، لأستحاله الاهمال فى الواقع و مقام الثبوت، و حيث ان كلا من اللحاظين مسبوق بالعدم، فاذن استصحاب عدم لحاظ الاقل بشرط شىء معارض باستصحاب عدم لحاظ الاقل بنحو لا بشرط القسمى فيسقطان معا من جهه المعارضه هذا.

و يمكن المناقشه فيما افاده (قده)

اما ما ذكره (قده) من ان عدم اللحاظ ليس حكما شرعيا فى نفسه و لا موضوعا لحكم شرعى و ان كان صحيحا، الا ان جريان الاستصحاب فى كل مساله لا- يدور مدار كون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا له، بل يكفى فى جريانه ان يكون المستصحب نفي الموضوع للحكم الشرعى لا

ص: ٥٣٨

اثباته، لأنه قابل للتعبد، فإذا كان قابلاً للتعبد، كفى في جريانه و لا يتوقف على أكثر من ذلك، و حيث ان في المقام يكون لحاظ الـ أكثر موضوعاً للوجوب، فلا مانع من استصحاب عدم لحاظه و به ينفي الوجوب بنفي موضوعه في مرحله الجعل، فاذن لا يلزم ان يكون المستصحب حكماً شرعياً في نفسه أو موضوعاً له، اذ يكفي في جريانه كون المستصحب قابلاً للتعبد به شرعاً، و في المقام فالمستصحب و ان لم يكن حكماً في نفسه و لا موضوعاً له، الا انه قابل للتعبد الشرعي، باعتبار انه يترتب على التعبد به نفي الحكم الشرعي، و هذا المقدار يكفي في جريانه.

و الخلاصه، ان المولى ان كان ملاحظاً للاكثر فالوجوب مجعول له، و ان كان ملاحظاً للاقل فالوجوب مجعول له، و حيث اننا لا ندري ان المولى لاحظ الاول أو الثاني، فلا مانع من استصحاب عدم لحاظ الاكثر في مرحله الجعل، و به ينفي موضوع الوجوب في هذه المرحله و ان لم يثبت وجوب الاقل الا على القول بالاصل المثبت.

و اما ما ذكره (قده) ثانياً من ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم لحاظ الاقل بحده، فيرد عليه ان هذا التعارض مبني على ان يكون متعلق الوجوب المجعول لا يخلو من ان يكون الماهيه لا بشرط و هي الاقل أو الماهيه بشرط شيء و هي الاكثر، فعندئذ تقع المعارضه بين استصحاب عدم لحاظ الماهيه لا بشرط و استصحاب عدم لحاظ الماهيه بشرط شيء.

و لكن من الواضح ان الامر ليس كذلك، لأن متعلق الوجوب ليس الماهيه لا بشرط أو الماهيه بشرط شيء، اذ لا موطن لهما الا في عالم الذهن، و لهذا لا يمكن ان يكون الوجوب متعلقاً بهما، لوضوح ان متعلق الوجوب

بالحمل الشايح ذات الملحوظ بمفاد كان التامه، اذ لها مصداق فى الخارج دون الماهيه بوصف لا بشرط أو بوصف بشرط شىء.

و على هذا فلحاظ ذات الاقل و هى الماهيه المهمله معلوم تفصيلا، و الشكك انما هو فى لحاظ تقييدها بشىء زائد، و حيث انه بدوى فلا مانع من استصحاب عدم لحاظه، فاذن لا موضوع للمعارضه فى البين.

التقريب الثانى: ان تعلق الوجوب المجعول فى الشريعه المقدسه بالا-كثير حيث انه مشكوك فيه، فلا مانع من استصحاب عدم تعلقه به، و نتيجته ذلك عدم وجوب الاكثر.

و قد اورد (قده) على هذا التقريب، بان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم تعلق الوجوب المذكور بالاقل بحدده، لفرض انه مشكوك فيه، و المعلوم انما هو وجوب الجامع بين المطلق و المقيد، و المفروض ان كل من وصفى الاطلاق و التقييد مورد الشكك، فاستصحاب عدم التقييد معارض باستصحاب عدم الاطلاق، و بذلك يختلف الاستصحاب عن اصاله البراءه، لأن جريان الاستصحاب فى كل مورد منوط بتوفر اركانه و هى اليقين بالحاله السابقه و الشكك فى بقائها و ترتب اثر شرعى عليه، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون المستصحب حكما الزاميا أو ترخيصيا أو يكون امرا عدميا أو وجوديا، بينما المعتبر فى جريان اصاله البراءه هو كون الحكم المشكوك فيه الزاميا، لأن مفادها - سواء اكان نفى الحكم الواقعى ظاهرا ام نفى ايجاب الاحتياط - هو رفع العقوبه و الكلفه، و لهذا لا- معارض بين اصاله البراءه عن التقييد و اصاله البراءه عن الاطلاق، لأن اصاله البراءه عن الاطلاق لا تجرى،

ص: ٥٤٠

باعتبار انه لا كلفه فيه و لا عقوبه عليه، اذ معنى الاطلاق التسهيل و الترخيص، و المفروض ان مفاد اصاله البراءه ايضا الترخيص و التسهيل، و لهذا لا- ترفع الاطلاق و انما ترفع الالزام و الكلفه، فاذن تبقى اصاله البراءه عن التقييد بلا معارض و بها ينحل العلم الاجمالي حكما.

و اما الاستصحاب، فحيث انه لا- يكون مشروطا بهذا الشرط، فلا- مانع من جريانه فى طرف الاطلاق، و حينئذ يكون معارضا لأستصحاب عدم التقييد فيسقطان معا، فيكون العلم الاجمالي منجزا لو لا اصاله البراءه فى المساله هذا.

و يمكن المناقشه فيه بما تقدم من ان المجعول فى الشريعه المقدسه هو الوجوب بمفاد كان التامه، و اما الوجوب بوصف الاطلاق و التقييد اى بمفاد كان الناقصه، فهو غير مجعول فى الشريعه المقدسه و لا وجود له الا فى عالم الذهن بوجود لحاظى و تصورى.

و على هذا، فلا يدور الوجوب المجعول فى الشريعه المقدسه بين الاطلاق و التقييد، لأن المجعول فيها الوجوب بمفاد كان التامه و بالحمل الشايح، و متعلق هذا الوجوب ذات الاقل بنحو الماهيه المهمله، على اساس ان لها واقعا موضوعيا فى الخارج دون غيرها من الماهيات الثلاث، و تعلق الوجوب المجعول فى الشريعه بذات الاقل معلوم تفصيلا، و الشك انما هو فى شموله للزائد بالشك البدوى، فاذن لا مانع من استصحاب عدم شموله للزائد بنحو الاستصحاب فى العدم الازلى و لا يكون له معارض و يترتب عليه عدم وجوب الاكثر.

و مع الاغماض عن ذلك و تسليم ما افاده (قده) من ان المعلوم هو وجوب الجامع بين الاطلاق و التقييد، فمع ذلك لا يجرى استصحاب عدم الاطلاق، لأنه ان اريد به اثبات وجوب الاكثر، فهو لا يمكن الا على القول بالاصل المثبت.

و ان اريد به نفي العقاب على ترك الاقل فهو لا يمكن، لأن فيه مخالفه قطعيه عمليه.

و على الجملة، فان اريد باستصحاب عدم تعلق الوجوب بالاقل بحده الذى هو معنى الاطلاق فى مقابل التقييد اثبات وجوب الاكثر، فيرد عليه انه من اوضح افراد الاصل المثبت، لأن الملازمه بينهما عقليه لا شرعيه، و ان اريد به اثبات البراءه عن وجوب الاقل و نفي العقوبه على تركه فهو لا يمكن، لأن تركه يستلزم المخالفه القطعيه العمليه، و من الواضح ان الاصل العملى المؤمن انما يوجب التامين عن المخالفه الاحتماليه دون المخالفه القطعيه العمليه.

الملحق الثانى: اذا دار الامر بين جزئيه شىء للصلاه و مانعيته عنها،

كما اذا كان المسافر جاهلا بان وظيفته فى السفر القصر أو التمام، و على هذا فهو يعلم اجمالا بان وظيفته ان كانت فى الواقع الصلاه قصر، فالتسليمه واجبه عليه فى الركعه الثانيه، و ان كانت الصلاه تاما، فهى زياده مانعه عنها و مبطله لها، فاذن يدور الامر بين كون التسليمه فى الركعه الثانيه جزءا للصلاه المأمور بها أو مانعه عنها، فيدور امرها بين الجزئيه و المانعيه، و هل العلم الاجمالى فى المقام بانها اما جزء الصلاه المأمور بها أو مانعه عنها منجز أو لا؟

و الجواب ان فيه قولين:

احدهما (1) ، انه لا- يكون منجزا، لأن تنجيز العلم الاجمالي على القول بالاقتضاء منوط بتعارض الاصول المؤمنه فى اطرافه و تساقطها، فان جريانها فى الجميع لا يمكن لأستلزامه المخالفه القطعيه العمليه، و جريانها فى كل واحد منها معارض بجريانها فى الآخر، و جريانها فى بعضها المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، و لهذا تسقط فيكون العلم الاجمالي منجزا.

و اما فى المقام، فلا- يلزم من جريان اصله البراءه عن الجزئيه و المانعيه معا الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، لأن المكلف لا- يخلو من ان ياتى بالتسليمه بعد الركعه الثانيه أو يتركها، و على كلا التقديرين لا يعلم بالمخالفه الا احتمالا، و لا يقدر على المخالفه القطعيه العمليه الا بترك الصلاه راسا، لأنه اذا دخل فى الصلاه، اما ان ياتى بالتسليمه بعد الركعه الثانيه أو يتركها و لا ثالث لهما، فاذن يكون المقام من صغريات كبرى مساله دوران الامر بين المحذورين، فلا يقدر على المخالفه القطعيه العمليه، و لهذا لا يكون العلم الاجمالي منجزا، فاذا لم يكن منجزا فلا مانع من جريان الاصول المؤمنه فى اطرافه.

و الخلاصه، ان تنجيز العلم الاجمالي مرهون بتعارض الاصول المؤمنه فى اطرافه و تساقطها، لأن جريانها فى الجميع يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، و اما فى المقام، فحيث ان جريانها عن الجزئيه للشئ المشكوك فيه و مانعيته عنه لا يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، فلا يكون العلم الاجمالي منجزا، فالنتيجه ان وظيفه المكلف فى المساله التخيير.

ص: ٥٤٣

و دعوى ان جريان اصاله البراءه فى المساله عن جزئيه التسليمه و اصاله البراءه عن مانعيتها يستلزم المخالفه القطعيه العمليه، لأن جريان كلتا الاصالتين معا فى المساله ترخيص فى ترك الصلاه، بتقريب ان المكلف شاك فى ان الوجوب المجعول فى الشريعه المقدسه للصلاه، هل تعلق بها مقيده بالتسليمه فى الركعه الثانيه أو تعلق بها مقيده بعدمها فى هذه الركعه، فاذا جرت اصاله البراءه عن كلا التقيدين، فمعناه الترخيص فى ترك الصلاه رأساً، فلذلك لا يمكن جريان اصاله البراءه عن كلا التقيدين معا.

مدفوعه، بان هذا الفرض خارج عن محل الكلام، اذ لا شبهه فى ان العلم الاجمالى فى هذا الفرض منجز و لا يمكن جريان كلتا الاصالتين معا، لأستلزامه المخالفه القطعيه العمليه، و محل الكلام انما هو فيما اذا دخل المكلف فى الصلاه و دار امر التسليمه بين الجزئيه و المانعيه، ففى مثل ذلك لا- مانع من جريان اصاله البراءه عن جزئيتها الخاصه و اصاله البراءه عن مانعيتها كذلك، فالنتيجه حينئذ هى التخير هذا.

و الصحيح فى المقام ان يقال، ان المساله غير داخله فى كبرى مساله دوران الامر بين المحذورين، و ذلك لأن المكلف اذا شك فى مورد ان وظيفته فيه الصلاه قصراً أو الصلاه تماماً، فبطبيعته الحال يشك فى ان وظيفته التسليم فى الركعه الثانيه أو التسليم فى الركعه الرابعه، و فى مثل ذلك اذا دار امر التسليم بين كونه جزءاً بعد الركعه الثانيه أو مانعاً، الا انه مع ذلك يكون العلم الاجمالى منجزاً بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه العمليه و وجوب الموافقه القطعيه العمليه معا لأمكان الاحتياط فى المساله بالجمع بين القصر و التمام،

و المكلف فى المقام و ان كان يشك فى ان التسليم بعد الركعه الثانيه جزءا أو مانع، الا ان هذا الشك يرجع الى الشك فى ان الواجب عليه الصلاه المقيده بالتسليم بعد الركعه الثانيه أو الصلاه المقيده بالتسليم بعد الركعه الرابعه، و من الواضح انه لا يمكن اجراء اصاله البراءه عن كلا التقيدين معا، لأستلزامه الترخيص فى ترك كلتا الصلاتين معا و هو لا يمكن، فمن اجل ذلك تسقط اصاله البراءه من جهه المعارضه، فيكون العلم الاجمالى منجزا فيجب الاحتياط بالجمع بين الصلاتين، و لا- فرق بين ان يكون الشك فى ذلك بعد الدخول فى الصلاه و فى اثنائها أو قبل الدخول فيها، فان العلم الاجمالى منجز على كلا التقديرين لتمكن المكلف من الاحتياط، فان كان فى اثناء الصلاه يتمها تماما مثلا احتياطا ثم ياتى بالصلاه قصرا كذلك، و ان كان قبل الدخول فيها، يجمع بينهما بان يصلى تاره قصرا و أخرى تماما، و لا مجال للرجوع الى اصاله البراءه فى المقام.

و ان شئت قلت، ان المكلف يعلم باشتغال ذمته باحدى الصلاتين، و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني و لا يحصل الفراغ اليقيني الا- بالاتيان بكلتا الصلاتين معا لا باحدهما دون الأخرى، و عليه فيكون المقام من موارد قاعده الاشتغال دون قاعده البراءه، لأن الشك انما هو فى سقوط التكليف عن الذمه بعد ثبوته فيها.

الملحق الثالث: فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى

الشبهات الموضوعيه،

و قد تقدم الكلام فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى الشبهات الحكميه، و قلنا هناك ان العلم الاجمالى منحل فيه

ص: ٥٤٥

حقيقه الى علم تفصيلى بوجوب الاقل و شك بدوى فى وجوب الاكثر، بل قلنا انه لا علم اجمالى فى المساله من اول الامر، بل علم تفصيلى بوجوب الاقل من الاول و شك بدوى فى وجوب الزائد، و لهذا يكون المرجع فيه اصاله البراءه الشرعيه و العقليه.

و هل الامر كذلك فى هذه المساله فى الشبهات الموضوعيه؟

و الجواب نعم، اذ لا فرق بين المسالتين من هذه الناحيه، غايه الامر ان الشبهات اذا كانت حكميه، فالشك انما هو فى اصل تقييد الصلاه بالزائد و شمول وجوبها له، و اما اذا كانت موضوعيه، فالشك انما هو فى تطبيق تقييدها بالزائد خارجا، و ذلك كما اذا علم المكلف بان لبس النجس أو ما لا يؤكل لحمه أو الحرير مانع عن الصلاه، و حينئذ فاذا شك المصلى فى ان لباسه هذا هل هو من الحرير أو من اجزاء ما لا يؤكل فتكون الشبهه مصداقيه، و يشك المصلى فى ان التقييد المعتبر فى الصلاه و هو ان لا يكون لباسه من اجزاء ما لا يؤكل أو من الحرير هل هو متحقق أو لا، و حيث انه شاك فى ذلك، فبطبيعته الحال يشك فى مانعيه لبس هذا اللباس عن الصلاه، و حينئذ فيدور الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى الشبهات الموضوعيه، لأن المكلف لا يدري ان الواجب هو الصلاه المقيده بعدم لبس هذا اللباس اذا كان فى الواقع حريرا أو من اجزاء ما لا يؤكل لحمه أو لا تكون مقيده بعدم لبسه، و حيث ان الشك فى المقام انما هو فى مانعيه لبس هذا اللباس عن تطبيق الصلاه المأمور بها على الصلاه التى يصلى المكلف بهذا اللباس، فلا مانع من التمسك باصاله البراءه عن مانعيته و بها يحرز التطبيق و عدم المانع عنه، لأن الاصاله تثبت ان لبس هذا اللباس لا يكون مانعا عن التطبيق هذا.

ص: ٥٤٤

و للمحقق النائينى (قده) (١) فى المقام كلام، و هو انه (قده) قد منع من تصوير الشبهه الموضوعيه فى الواجبات الضمنيه التى ليس لها متعلق فى الخارج اى موضوع لها كالسوره، فانها واجبه ضمنيه و ليس لها موضوع فى الخارج مباشره، و من الواضح ان الشبهه الموضوعيه انما تتصور فى الواجبات الضمنيه التى لها موضوع فى الخارج حتى يشك فيه، و ذلك كشرط الصلاه التى لها موضوع فى الخارج، لأن الواجب هو الصلاه المقيده باستقبال القبله، فالتقييد واجب ضمنى و موضوعه فى الخارج حصه خاصه من الاستقبال و هى الاستقبال الى القبله، و قد يشك فى تحقق الاستقبال الذى هو موضوع الواجب الضمنى من جهه الشك فى ان القبله فى هذا الطرف أو ذاك الطرف هذا.

فالنتيجه، ان الشبهه الموضوعيه انما تتصور فى الواجبات التى لها موضوع فى الخارج حتى يشك فى تحققه فيه، و اما الواجبات التى ليس لها موضوع فى الخارج، فلا تتصور الشبهه الموضوعيه فيها هذا.

و قد اورد عليه بعض المحققين (قده) (٢) بان الشبهه الموضوعيه و ان لم تتصور فى الواجبات الضمنيه التى لا موضوع لها فى الخارج مباشره بلحاظ موضوعها، الا- انها تتصور بلحاظ حالات المكلف كالاضطراب و المرض و نحوهما، لأنه اذا فرض ان السوره واجبه على غير المريض بان يكون وجوبها على المكلف مقيد بعدم كونه مريضاً، ففى مثل ذلك تتصور الشبهه الموضوعيه، كما اذا شك المكلف فى انه مريض و غير مكلف بالصوم أو لا، فالشبهه موضوعيه هذا.

ص: ٥٤٧

١- (١) - فوائد الاصول ج ٤ ص ٢٠٣-٢٠٠

٢- (٢) - بحوث فى علم الاصول ج ٥ ص ٣٦٥

و لكن الظاهر ان هذا الايراد غير وارد على ما ذكره المحقق النائيني (قده)، فان ما ذكره ناظر الى ان الشبهه الموضوعيه لا تتصور فى الواجبات الضمنيه التى ليس لها موضوع فى الخارج، و اما انها لا تتصور مطلقا حتى بالنسبه الى حالات المكلف كالاضرار و المرض و نحوهما فلا- يظهر من كلامه (قده)، نعم لو كان نظره الى عدم تصور الشبهه الموضوعيه فيها مطلقا حتى بلحاظ حالات المكلف، فالايراد وارد عليه.

الملحق الرابع: فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى

المحرمات، و هل هو يختلف عن دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى

الواجبات أو لا؟

و الجواب، ان فيه قولين: فذهب المحقق النائيني (قده) (١) الى القول الثانى و هو عدم الفرق فى المساله بين دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى الواجبات و دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى المحرمات، فكما ان وجوب الاقل معلوم فى الواجبات و الشك انما فى شموله للزائد، فكذلك حرمه الاقل معلومه فى المحرمات و الشك انما هو فى شمولها للزائد، مثلا المشهور بين الفقهاء حرمه ترسيم صورته الحيوان، فاذا فرضنا انا لا ندرى ان الحرمه المجمعوله فى الشريعه المقدسه بمفاد كان التامه، هل هى مجمعوله لترسيم صورته الحيوان بتمام اعضائه و اجزائه أو انها مجمعوله للجامع بينها و بين رأسه، ففى مثل ذلك حرمه الاقل و هو ترسيم صورته الحيوان فى الجملة أعم من التمام و الناقص معلومه، و الشك انما هو فى سعه هذه الحرمه و شمولها لتمام اعضاء الحيوان هذا.

ص: ٥٤٨

و اما القائل (١) بالقول الاول، فيقول ان كان دوران الامر بين الاقل و الاكثر فى الواجبات، كان وجوب الاقل معلوما و اما وجوب الاكثر فهو مشكوك فيه، و ان كان دوران الامر بينهما فى المحرمات، كان حرمه الاكثر معلومه اما بنفسه أو من جهة اشتماله على الحرام، و حرمه الاقل مشكوكه على عكس ما فى الواجبات هذا.

و لكن هذا البيان خاطىء، لأن الاكثر قد يطلق و يراد به الواجب المشتمل على الجزء الزائد المشكوك فيه كالصلاه مع السوره، و قد يطلق و يراد به الجزء الزائد المشكوك فيه، و لا- فرق بين الواجبات و المحرمات فى كلا الاطلاقين، فكما ان حرمه الاكثر بلحاظ الاطلاق الاول فى باب المحرمات معلومه اما بنفسه أو من جهة اشتماله على الحرام، فكذلك وجوب الاكثر فى باب الواجبات، فانه معلوم اما بنفسه أو من جهة اشتماله على الواجب، و كذلك لا فرق بينهما بلحاظ الاطلاق الثانى، فانه بلحاظ هذا الاطلاق، فكما ان وجوب الزائد مشكوك فى باب الواجبات فكذلك حرمه الزائد فى باب المحرمات، و كما انا نشك فى ان الوجوب المجعول فى الشريعة لمقدس، هل هو متعلق بالصلاه بدون السوره أو بالصلاه مع السوره، فكذلك انا نشك فى ان الحرمه المجعوله فى الشريعة المقدسه، هل هى متعلقه بترسيم صوره الحيوان فى الجملة اى الجامع أو متعلقه بترسيم صورته بتمام اجزائه، فاذا نشك انما هو فى شمول الحرمه للزائد و هو ترسيم تمام الاجزاء، فالنتيجه ان حرمه ترسيم صوره الحيوان فى الجملة معلومه، و انما الشك فى حرمه ترسيمها مقيده بتمام الاجزاء، فاذا لا فرق بين مساله دوران الامر بين الاقل و الاكثر

ص: ٥٤٩

الارتباطيين فى الواجبات و مساله دوران الامر بينهما فى المحرمات، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، فكما ان العلم الاجمالى بوجوب الاقل أو الاكثر ينحل حقيقه الى علم تفصيلى بوجوب الاقل و شك بدوى فى وجوب الزائد، بل قلنا انه لا- علم اجمالى فى البين من الاول، بل علم تفصيلى بوجوب ذات الاقل و هى الماهيه المهمله و شك بدوى فى وجوب الزائد، فكذلك العلم الاجمالى بحرمة الاقل أو الاكثر، كالعلم الاجمالى بحرمة ترسيم صوره الحيوان فى الجملة أو بتمام اعضائه، لأن المكلف فى مثل ذلك يعلم ان الحرمة المجعوله فى الشريعه المقدسه التى هى حرمة بالحمل الشايع و مفاد كان التامه، متعلقه بترسيم صوره الحيوان الجامعه بين صورتها الناقصه و صورتها التامه تفصيلا، و الشك انما هو فى سعه هذه الحرمة و شمولها للقيود الزائد و هو تمام اعضاء الحيوان.

فالتبجيه، انه لا فرق بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى الواجبات و بينهما فى المحرمات، و فى كلتا المسالتين فى الواقع و الحقيقه علم تفصيلى بتعلق الوجوب أو الحرمة بمفاد كان التامه بالاقل و شك بدوى فى الزائد.

و لبعض المحققين (قده) (1) فى المقام كلام على ما فى تقرير بحثه، و هو ان انحلال العلم الاجمالى فى مساله دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى المحرمات حكمى لا حقيقى، بينما انحلاله فى مساله دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين حقيقى، و قد افاد فى وجه ذلك ان حرمة الاكثر تعنى ان متعلق الحرمة مجموع اجزاء الحيوان الذى يكون فى قوه وجوب ترك احد

ص: ٥٥٠

الاجزاء تخييراً، و حرمة الاقل تعنى ان متعلق الحرمة هو الجامع بين الاجزاء الذى يكون فى قوه وجوب ترك هذا الجزء بالذات و ذاك الجزء كذلك، و هذا مرده الى دوران متعلق التكليف بين عنوانين:

احدهما جامع و الآخر حصه و فرد، فيكون المقام حيثئذ من دوران الامر بين التعيين و التخيير، و لا- انحلال حقيقى فى مساله دوران الامر بين التعيين و التخيير، و انما الانحلال فيها حكمى، على اساس ان اصاله البراءه تجرى عن حرمة الاقل و لا تكون معارضة لأصاله البراءه عن حرمة الا-كثر، لأنها لا تجرى باعتبار ان الاتيان بالمجموع اتيان بالحرام قطعاً، و لهذا لا تجرى البراءه عن حرمة.

و للمناقشه فيه مجال، و ذلك لأن معنى ان الحرمة متعلقه بالاكثر، ان متعلقها مجموع اجزاء الحيوان يعنى الحيوان بكامل اجزائه، و معنى ان الحرمة متعلقه بالاقل ان متعلقها الجزء المعين من اجزائه كالرأس أو الصدر مثلاً، فعلى الاول يتحقق ترك الحرام بترك ترسيم احد اجزائه، و على الثانى لا يتحقق ترك الحرام الا بترك ترسيم الجزء المعين بالذات، و على هذا فتعلق الحرمة بمفاد كان التامه بترسيم ذات الجزء المعين و لو فى ضمن ترسيم سائر اجزاء الحيوان معلوم تفصيلاً، ضروره انا نعلم ان الحرمة مجعوله لترسيم رأس الحيوان تفصيلاً، و الشك انما هو فى ان هذه الحرمة مشروطه بضم سائر اجزاء الحيوان أو لا، و لا مانع حيثئذ من الرجوع الى اصاله البراءه عن شمولها، نعم ان العلم الاجمالى بحرمة الاقل الجامعه بين الحرمة المطلقه و المقيدته المستقله و الضمنيه غير قابل للانحلال حقيقتاً و انما هو قابل للانحلال حكماً، و لكن تقدم ان الاستقلاله و الضمنيه و الاطلاق و التقييد جميعاً خارجه عن حقيقه

الحرمة المجعولة في الشريعة المقدسه، لأنها من الامور الانتزاعية التي لا- واقع موضوعي لها في الخارج غير وجودها في عالم الذهن و التصور كما تقدم تفصيل ذلك، فالنتيجة ان اصل جعل الحرمة بمفاد كان التامه لترسيم رأس الحيوان بنحو القضييه المهمله معلوم تفصيلا، و الشك انما هو في تقييد هذه الحرمة و شمولها لسائر اجزاء الحيوان، و حيث ان هذا الشك شك بدوي، فلا- مانع من الرجوع الى اصاله البراه عن هذا التقييد، و قد مرّ انه لا مانع من التفكيك في تنجيز حكم واحد، فان ما وصل منه فقد تحقق موضوع حكم العقل تنجزه و ما لم يصل فلا موضوع له.

الى هنا قد تبين انه لا- فرق بين مساله الاقل و الا- كثر الارتباطيين في الواجبات و مساله الاقل و الاكثر في المحرمات من هذه الناحية اصلا.

و دعوى، ان تعلق الحرمة بترسيم الحيوان بتمام اجزائه في قوه و جوب ترك احد اجزائه تخييرا، و تعلق الحرمة بالاقل اي بالجامع بين اجزائه تماما و بين اجزائه ناقصا في قوه و جوب ترك ترسيم هذا الجزء بالذات أو ذاك الجزء كذلك، و هذا من دوران متعلق الوجوب بين التعيين و التخيير، و لا- نعلم ان الواجب هو الجامع يعنى ترك احد الاجزاء بنحو التخيير أو الواجب خصوص هذا الفرد أو ذاك.

مدفوعه، بان هذا الدوران و ان كان من دوران الامر بين التعيين و التخيير الا ان ذلك خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام انما هو في متعلق الحرمة المردد بين الاقل و الاكثر لا في متعلق ما هو لازمها عقلا و هو الوجوب، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، كما ان حرمه الاكثر متيقنه اما بنفسه وحدّه أو من جهه اشتماله على الحرام، فكذلك وجوب الاكثر متيقن اما بنفسه وحدّه أو من جهه اشتماله على الواجب، و كما ان ارتكاب الا-كثر ارتكاب للحرام جزما، كذلك ترك الا-كثر ترك للواجب كذلك، و كما ان المكلف اذا ترك القيد الزائد في طرف الواجبات لا يعلم بترك الواجب، كذلك اذا ارتكب القيد الزائد في طرف المحرمات لا يعلم بارتكاب الحرام، فلا فرق بين المسألتين من هذه الناحيه ايضا.

و من ناحيه ثالثه، كما ان وجوب الاقل على تقدير وجوب الاكثر وجوب ضمنى، كذلك حرمه الاقل على تقدير حرمه الاكثر حرمه ضمنيه، بمعنى ان حرمه ترسيم رأس الحيوان في ضمن حرمه ترسيم مجموع اجزائه.

و نقصد بالوجوب الضمنى، انبساط الوجوب المتعلق بالمركب كالصلاه مثلا- بانبساط اجزائه، فيتعلق بكل جزء منه حصه من الوجوب التى تسمى بالوجوب الضمنى، و هذه الوجوبات الضمنيه وجوبات مرتبطه ثبوتا و سقوطا بالذات بوجوب الكل، و لا فرق من هذه الناحيه بين الوجوب المتعلق بالمركب و الحرمه المتعلقه بالمركب، و لا تأثير للوجوب الضمنى الا بتأثير الكل، هذا على المشهور.

و لكن ذكرنا فى محله ان الوجوب فى مرحله الجعل غير قابل للانبساط لا- فى هذه مرحله و لا- فى مرحله الفعليه، و اما فى مرحله الجعل و الاعتبار، فليس الا تصور المولى الصلاه مثلا و جعل الوجوب لها و اعتبارها، و من الواضح ان الجعل امر بسيط و المجعول فى هذه مرحله عين الجعل، و المعتبر فيها عين الاعتبار فلا يكون قابلا للتجزئه، لأن التجزئه صفه للامور

الخارجيه، و اما الامور الاعتباريه، فلا واقع موضوعى لها حتى تكون قابله للتجزئه تبعا لتجزئه متعلقاتها.

و الخلاصه، ان الوجوب المجعول امر بسيط و هو يستحيل ان ينحل فى هذه المرحله الى وجوبات ضمنيه بعدد اجزاء الواجب كالصلاه، لأن الوجوب فى هذه المرحله لا يوجد الا باعتبار المولى و جعله، و المفروض ان ما يوجد باعتبار المولى هو وجوب واحد بسيط، و هذا الوجوب يستحيل ان ينحل الى وجوبات متعدده، و اعتبار واحد يستحيل ان ينحل الى اعتبارات متعدده، لأن تلك الوجوبات الضمنيه ان وجدت قهرا، فهو خلف فرض ان الوجوب امر اعتبارى لا يوجد الا باعتبار المعبر، و ان وجدت جعلاً فى ضمن جعل الوجوب، فهو خلف فرض ان فى هذه المرحله جعل واحد و اعتبار فارد لا جعل و اعتبارات متعدده و لو ضمنيه، و لا فرق من هذه الناحيه بين الوجوب و الحرمة.

و اما فى مرحله الفعلية و هى فعلية الحكم بفعلية موضوعه فى الخارج، فقد ذكرنا غير مره انه يستحيل فعلية الحكم و وجوده فى الخارج بوجود موضوعه فيه و الا لكان امرا خارجيا لا اعتباريا، و هذا خلف فرض انه امر اعتبارى، و من هنا قلنا ان للحكم مرتبه واحده و هى مرتبه الجعل و الاعتبار، و فعليته انما هى بالجعل و ليست له فعلية أخرى وراء هذه الفعلية و هى وجوده فى عالم الاعتبار و الجعل، فاذا المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه، فعلية فاعليته و محركيته، فان الوجوب انما يكون محركا فعلا و فاعلا اذا تحقق موضوعه فى الخارج كوجوب الحج، فانه بعد تحقق الاستطاعه فاعل و محرك لا قبل تحققها.

و على هذا فاذا دار الامر بين وجوب الاقل أو الاكثر، ففاعليه وجوب الاقل فعليه بفعله موضوعه فى الخارج، و اما فعليه فاعليه وجوب الزائد فهى مشكوكه، فلا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عنها.

و كذلك الحال اذا دار الامر بين حرمه الاقل أو الاكثر، و ذلك من جهه انا نعلم تفصيلا ان الحرمه المجمعوله فى الشريعه المقدسه التى هى حرمه بالحمل الشايح و مفاد كان التامه متعلقه بذات الاقل اى بترسيم رأس الحيوان، و الشك انما هو فى اشتراط حرمه ترسيمه بانضمام سائر الاجزاء، و على هذا ففاعليه حرمه ترسيم رأس الحيوان فعليه، و الشك انما هو فى اشتراط فعليتها بانضمام سائر الاجزاء، فلا مانع من اصاله البراءه عن هذا الاشتراط.

و الخلاصه ان الوجوب بما هو اعتبار لا يمكن ان يصير فعليا بفعله موضوعه فى الخارج و الا لكان امرا خارجيا، بل المراد منه ان فاعليته تصير فعليه بفعله موضوعه فى الخارج، فاذا المراد من الوجوبات الضمنيه الفعليه، فعليه فاعليتها فى ضمن فاعليه الكل فى مرحله التطبيق.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة و هى انه لا فرق بين مساله دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى الواجبات و مساله دوران الامر بين الاقل و الاكثر فى المحرمات، لأن العلم الاجمالى فى كلتا المسألتين ينحل حقيقه الى علم تفصيلى بوجوب ذات الاقل أو حرمتها و شك بدوى فى الزائد، بل ليس هنا علم اجمالى بالتحليل الى علم تفصيلى بوجوب ذات الاقل أو حرمتها و شك فى الزائد.

نعم، اذا فرض ان الامر يدور بين حرمه الاقل بحدده اى مستقلة و حرمه الاكثر كذلك، فالعلم الاجمالى بينهما لا ينحل حقيقه بل هو غير قابل

للاحتلال كذلك و لكنه ينحل حكما، لأن اصاله البراءة عن حرمة الاقل بحده لا تكون معارضه باصاله البراءة عن حرمة الاكثر كذلك، لأن اصاله البراءة عن حرمة الاكثر لا تجرى في نفسها، لأنه ان اريد بها الترخيص في ترك ترسيم بعض اجزاء الحيوان، ففيه انه ثابت و لا- يتوقف ثبوته على جريان اصاله البراءة عن حرمة، و ان اريد بها الترخيص في ترسيم مجموع اجزائه كاملا، ففيه انه ترخيص في المخالفه القطعيه العمليه و هو قبيح بحكم العقل، فاذن تبقى اصاله البراءة عن حرمة الاقل بلا- معارض و بذلك ينحل العلم الاجمالي حكما.

تحصل انه لا باس بترسيم بعض اعضاء الحيوان و لا يجوز ترسيمه بكامل اعضائه، و لكن هذا الفرض لا واقع موضوعي له، لأن الحرمة المجعوله في الشريعه المقدسه هي الحرمة بالحمل الشيع و مفاد كان التامه، و اما الحرمة بمفاد كان الناقصه كالحرمة الموصوفه بالاستقلال، فهي غير مجعوله في الشريعه المقدسه، لأن وصف الاستقلال وصف انتزاعي منتزع من حد الحرمة و هو خارج عن حقيقتها و لا يقع تحت الجعل و لا يدخل في العهد، فاذن هذا العلم الاجمالي مجرد مفهوم ذهني لا واقع موضوعي له، لأن ما له واقع موضوعي هو تعلق العلم الاجمالي بحرمة ترسيم رأس الحيوان بمفاد كان التامه أو بحرمة ترسيم تمام اعضاء الحيوان، فاذن تعلق الحرمة بمفاد كان التامه بترسيم ذات رأس الحيوان أو صدره أو نصف بدنه معلوم تفصيلا، و الشك انما هو في انها مشروط بانضمام سائر الاجزاء أو لا، و اما وصف الاستقلال و الضمني، فهو امر انتزاعي خارج عن حقيقه الحكم و غير قابل للتنجيز و الدخول في العهد، و لا فرق من هذه الناحيه بين الوجوب و الحرمة.

كما اذا شك في ان هذا اللباس طاهر أو نجس، فعلى الاول لا يكون لبسه مانعا عن الصلاه، و على الثانى يكون مانعا عنها، ففى مثل ذلك يدور امر الواجب بين الاقل و الاكثر الارتباطيين، لأن الشك انما هو فى تقييد الصلاه بعدم لبس هذا اللباس، فاذا شك فى ذلك، فلا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن التقييد، و من هذا القبيل ما اذا شك فى أن هذا اللباس، هل هو من اجزاء ما لا يؤكل لحمه أو لا، و عليه فيشك فى تقييد الصلاه بعدم لبس هذا اللباس، فمن اجل ذلك يدور الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين، فلا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن التقييد.

فالتتيجه، انه لا فرق فى هذه المساله بين ان تكون الشبهه موضوعيه أو الشبهه حكميه، فعلى كلا التقديرين يكون المرجع اصاله البراءه عن التقييد الزائد.

«نتائج البحث عده نقاط»

النقطه الاولى: هل يمكن اثبات قاعده الاشتغال و ايجاب الاحتياط فى المساله بالاستصحاب، بدعوى ان المكلف يعلم باشتغال ذمته بالاقل أو الاكثر يعنى باحدهما، فاذا أتى بالاقل، يشك فى بقاء اشتغال ذمته به، فلا مانع حينئذ من استصحاب بقائه و يترتب عليه وجوب الاتيان بالاكثر أو لا يمكن؟

و الجواب انه لا- يمكن، لا- من جهه ما ذكره السيد الاستاذ (قده) و لا من جهه ما ذكره بعض المحققين (قده)، بل من جهه ما ذكرناه من انه ليس فى المساله

علم اجمالى، بل علم تفصيلى بوجوب الاقل و شك بدوى فى وجوب الاكثر، فاذن ليس هنا جامع معلوم اجمالا حتى يشك فى بقائه بعد الاتيان بالاقل.

النقطه الثانيه: هل يمكن التمسك بالاستصحاب فى المساله لأثبات اصاله البراءه أو لا؟

و الجواب انه لا- مانع منه، بتقريب ان لحاظ ذات الاقل و هى الماهيه المهمله معلوم تفصيلا، و الشك انما هو فى لحاظ تقييدها ب قيد زائد، و حيث ان هذا الشك شك بدوى، فلا مانع من استصحاب عدم لحاظه، و لا يرد عليه ما اورده السيد الاستاذ (قده) من المعارضه، اذ على ضوء هذا، فلا موضوع للمعارضه.

النقطه الثالثه: اذا دار الامر بين جزئيه شىء للصلاه أو مانعيته عنها، كما اذا شك المسافر فى ان وظيفته فى هذا البلد القصر أو التمام، و مرجع هذا الشك الى الشك فى ان التسليمه فى الركعه الثانيه، هل هى جزء للصلاه اذا كانت وظيفته القصر أو مانعه عنها اذا كانت وظيفته التمام، و حيث ان المكلف يعلم اجمالا- ان الواجب عليه احدى الصلاتين، فيكون هذا العلم الاجمالي منجزا فيجب عليه الجمع بينهما، و ما فى كلام بعض الاصحاب من ان المقام داخل فى مساله دوران الامر بين المحذورين، لا يرجع الى معنى محصل.

النقطه الرابعه: ان دوران الامر بين الاقل و الاكثر فى الشبهات الموضوعيه، هل يلحق بدوران الامر بينهما فى الشبهات الحكميه أو لا؟

و الجواب نعم، و لا فرق بين المسالتين من هذه الناحيه، غايه الامر ان الشبهه اذا كانت حكميه، فالشك انما هو فى اصل التقييد بالشىء الزائد، و اذا كانت موضوعيه، فالشك انما هو فى التطبيق.

النقطه الخامسه: ان دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى المحرمات، هل هو كدوران الامر بينهما فى الواجبات، فيه قولان، الصحيح انه لا- فرق بينهما، فكما ان العلم الاجمالي فى دوران الامر بينهما فى الواجبات ينحل حقيقه الى علم تفصيلي بوجوب الاقل و شك بدوى فى وجوب الزائد، بل لا علم اجمالي من الاول، و انما هو علم تفصيلي بوجوب الاقل و شك بدوى فى وجوب الزائد على تفصيل تقدم، فكذلك العلم الاجمالي فى دوران الامر بينهما فى المحرمات، لأن تعلق الحرمة بمفاد كان التامه لذات الاقل معلوم تفصيلا، و الشك انما هو فى تقييده بقيد زائد، و هذا الشك شك بدوى، و لهذا ينحل العلم الاجمالي حقيقه، بل لا علم اجمالي فى اليين و انما هو علم تفصيلي من الاول.

هذا آخر ما اوردناه فى هذا الجزء و هو الجزء العاشر.

الحمد لله اولا و آخر على ما انعمنا به و صلى الله على محمد و آله الطيبين الطاهرين.

تنبيهات توضيحية تطبيقية حول بحوث العلم الاجمالي ٥

التنبيه الأول ٥

(نتائج ما ذكرناه تتمثل في النقاط التالية) ٥٢

التنبيه الثاني: انحلال العلم الاجمالي ٥٦

(نستعرض نتائج البحث في النقاط التالية) ٧٧

التنبيه الثالث: ما اذا كان العلم بالجامع علما تعديلا لا وجدانيا ٩٦

التنبيه الرابع: في شروط تنجيز العلم الاجمالي ١٠٩

اذا كان العلمان الاجماليان مشتركان في طرف واحد ١٢٢

(تذكير) ١٢٢

نتائج البحث عده نقاط ١٣٨

التنبيه الخامس ١٤٣

الى هنا قد وصلنا الى النتائج التالية: ١٥٠

(التنبيه السادس) ١٥١

(التنبيه السابع) ١٥٨

التنبيه الثامن: في حكم الملاقي لأحد اطراف العلم الاجمالي ١٧١

(نستعرض نتائج البحث في عده نقاط) ٢٢٤

التنبيه التاسع: الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالي) ٢٣٠

ص: ٥٦١

(نستعرض نتائج البحث فى عدده نقاط) ٢٦٠

التنبه العاشر: فى خروج احد طرفى العلم الاجمالى عن محل الابتلاء ٢٦٤

(نتائج البحث حول هذا التنبه عدده نقاط) ٣١٥

(التنبه الحادى عشر) ٣٢٢

(نتيجه ما ذكرناه فى هذا التنبه امور) ٣٣٤

(الشبهه غير المحصوره) ٣٣٦

(نتيجه هذا التنبه عدده نقاط) ٣٧٧

(مبحث الاقل و الاكثر الارتباطيين) ٣٨١

الاول، وجوب الاقل ٤٦٠

نتائج بحوث هذا المقام عدده نقاط ٤٧٠

(المقام الثانى: فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فى الشرائط و القيود) ٤٨٠

المقام الثالث: دوران الامر بين التعيين و التخيير الشرعى فى مرحله الجعل ٤٩٣

(نتائج البحوث المتقدمه عدده نقاط) ٥٢٥

المقام الرابع: فى ملحقات المساله ٥٣١

الشبهه الموضوعيه للاقل و الاكثر ٥٥٧

«نتائج البحث عدده نقاط» ٥٥٧

ص: ٥٦٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى 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

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

