

مَجْمُوعٌ
فِي عِلْمِ الْأَصُولِ

مَبْدَأُ الْحُجَجِ وَالْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ

تأليف
آيَةُ اللَّهِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ هَاشِمِي الشَّاهِرُ وَدِيِّ

الجزء الثاني

1

2

3

4

5

مِنْ بِلَالٍ الْحَجَّجِ وَالْأَصْحَابِ الْعَمَلِيَّةِ

لِجُرْعِ الثَّانِي

الْبَرَاءَةُ الْخَيْرُ الْأَحْنِيَّاطُ

نَقَرَاتُ

رَسْمُ السَّيِّدِ الْأَشْهَادِ آيَةُ اللَّهِ الْعَظِيمِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ بَكَارِ الْقَصْدِ رَحِمَهُ

تَالِيفُ

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ الْهَاشِمِيِّ

Sadr, Muhammad Baqir

صدر، محمد باقر، ۱۳۷۹-۱۳۳۱.

بحوث في علم الأصول / تقريرات محمد باقر الصدر : تأليف محمود الهاشمي . -- قم : دائره معارف
الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ، مركز الغدير للدراسات الاسلاميه ، ۱۴۱۷ ق . = ۱۹۹۶ م . =
۱۳۷۵ .

ج ۷ .

ISBN: 964-8360-38-3 (دوره)

ISBN: 964-8360-39-1 (ج ۵) :

عربي .

ج ۱- ۷ (چاپ چهارم : ۱۳۸۹) .

کتابنامه .

مندرجات : ج ۱- ۳ : مباحث الدلیل اللفظی . -- ج ۴ . جزء ۱ : مباحث الحجج والاصول العلمیه :
الحجج والامارات . ج ۵ . جزء ۲ : مباحث الحجج والاصول العلمیه : البراءة ، التخییر ، الاحتیاط . -- ج ۶ .
جزء ۳ : مباحث الحجج والاصول العلمیه : الاستصحاب . -- ج ۷ . جزء ۴ : مباحث الحجج والاصول العلمیه :
تعارض الادلة الشرعية .

۱ . اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴ . الف . هاشمی شاهرودی . محمود ، ۱۳۲۷ . - گرداورنده . ب . مؤسسه
دايره المعارف فقه اسلامي . مركز الغدير للدراسات الاسلاميه . ج . عنوان .

۲۹۷/۳۱۲

BP۱۵۹/۸/ ص ۳ ب ۴

م ۷۶-۱۱۵۷۳

کتابخانه ملی ایران



الكتاب : بحوث في علم الأصول - ج ۵
المؤلف : آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي
الناشر : مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي
الطبعة : الرابعة ۱۴۳۱ هـ - ۲۰۱۰ م
المطبعة :
عدد النسخ : ۱۰۰۰

وكلاء التوزيع :

لبنان : بيروت - حارة حريك - بنایة البنك اللبناني السويسري - مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع
هاتف : ۹۶۱۱۵۵۸۲۱۵ + ، نقال : ۹۶۱۳۶۴۶۶۲ + ، تلفاكس : ۹۶۱۱۵۵۲۲۶۲ +
العراق : النجف الأشرف - دار الغدير للطباعة والنشر . تلفون : ۹۶۴۳۳۷۳۵۶۳ +

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين والمرسلين وقائد الاولياء
والصالحين محمد وآله الطيبين الطاهرين.

وبعد.. فهذا هو الجزء الخامس من كتابنا (بحوث في علم الاصول) والذي يمثل الجزء الثاني
من مباحث الحجج والاصول العملية، وهو يشمل على بحوث البراءة والتخيير والاحتياط من
مباحث الاصول العملية التي تلقيناها خلال الدورة الاولى والثانية من دروس سيدنا واستاذنا
الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد الصدر (قده)، حيث انه قد انتهى في دورته الثانية التي
لقاها من بحوث هذا العلم الى مبحث اصالة الاحتياط، فدأمت الظروف العصبية التي حاكها
المستعمرون للكيد بالاسلام ورموزه وقادته بعد ان انتصرت الثورة الاسلامية المباركة في ايران
بقيادة الامام القائد آية الله العظمى السيد الخميني (دام ظله الشريف)، فتصدت الطفمة
الكافرة الحاكمة في العراق للوقوف بوجه امتدادات هذا النور الالهي وخنق انفاس الثائرين
والسائرين في طريقه، فكان ضمن حلقات هذا المسلسل الاجرامي محاصرة سيدنا الشهيد في بيته
في النجف الاشرف ردحاً من الزمن مما أدى الى تصعيد الثورة في وجدان الامة وتصاعد
العمليات الجهادية هنا وهناك فلم يتمالك الجلادون الا أن يقدموا على قتل هذا القائد الرباني
والقمة الرسالية الشاخصة والقيمة الحضارية الخالدة فافجعوا بذلك العلم والايمان معاً بخسارة
عظمى لا يسدها شيء، فإنا لله وأنا اليه راجعون، حسبنا الله ونعم الوكيل، أنه نعم المولى ونعم
النصير.

قم المقدسة - محمود الهاشمي

مَهَيَّاكُمَا

- المفهوم الاصولي لفكرة الاصل العملي ومراحل نظوره.
- حقيقة الاصل العملي الشرعي.
- تقسيم الاصول العملية الشرعية الى محرزة وغيرها.
- تقسيم الاصول العملية الى البراءة والتخير والاحتياط والاستصحاب.

مباحث الاصول العملية

قبل الشروع في استعراض الاصول والقواعد العملية لابدّ من تقديم مقدمات:

المقدمة الاولى - في شرح المفهوم الاصولي عن فكرة الاصل العملي وما مر به من مراحل متطورة حتى انتهى الى التحديد والتنقيح الذي نفهمه اليوم فنقول: انّ منهج الاستنباط في الفقه الامامي قد اعتمد على افتراض مرحلتين للاستنباط يطلب في اولهما الدليل على الحكم الشرعي ويطلب في الثانية تشخيص الوظيفة العملية تجاهه تنجيهاً أو تعذيراً. والقواعد التي تقرر في المرحلة الثانية هي التي تسمى بالاصول العملية لانها تشخص الموقف العملي تجاه التشريع من دون أنّ تشخص الحكم الواقعي نفسه، وهذه المنهجية يتميز به الفقه الامامي عن فقه العامة الذي يتجه الى اثبات الحكم الشرعي دائماً - المرحلة الاولى - فانّ لم يمكن اثباته بالادلة القطعية أو المفروغ عن دليليتها شرعاً تحول الى طرق أضعف في مقام الاثبات من الامارات والظنون القائمة على اساس اعتبارات ومناسبات واستحسانات فهو يتوسل بكل وسيلة الى اثبات الحكم الشرعي مهما أمكن بيّناً في الفقه الامامي كلما لم تقم عند الفقيه الادلة القطعية أو الشرعية المفروغ عنها انتقل الى المرحلة الثانية وهي تشخيص الوظيفة المقررة عند الشك ولوعقلاً دون أنّ يتجه الى التماس الادلة والامارات المناقصة لاثبات الحكم الشرعي الواقعي، ومن هنا نجد ان الفقه

الامامي توسع في بحث الاصول العملية واقسامها وشرايط كل منها بينما فقه العامة لم يتعرض لتلك البحوث بل على العكس من ذلك نجد انّ للبحث عن الامارات والظنون ومحاولات اثبات الحكم الشرعي على اساسها مجالاً واسعاً في اصول فقه العامة في الوقت الذي يكون البحث عنها عندنا محصوراً في حدود ماهو في معرض قيام دليل شرعي على حجتيه.

الا انّ فكرة الاصول العملية لم تكن بهذا الوضوح في كلمات اصحابنا منذ فجر تاريخ الفقه الامامي وتدوينه، بل في مبدأ الامر ادرجت الاصول العملية في دليل العقل وقيل بانّ مصادر الفقه أربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل وادرجت اصابة البراءة في الاخير وادعى جمع كالسيد المرتضى ابن زهرة (قدهما) انّ هذه الادلة كلها قطعية فاعتبرت البراءة قطعية والعمل بها عمل بدليل العقل القطعي وبذلك اجابوا على فقه العامة بانهم يعملون بالقطع ولا يحتاجون الى اعمال الظنون والامارات الناقصة، وكذلك ادرج في الدليل العقلي بعد ذلك اصل الاستصحاب بل يلاحظ انّ البراءة الحقت بالاستصحاب واعتبرت منه لانّ الحالة الاصلية براءة الذمة قبل الشرع وهي تثبت بالاستصحاب فكانت البراءة تعني استصحاب البراءة وسموا ذلك باستصحاب حال العقل ووسموه بالدليل العقلي القطعي مع انه ليس دليلاً على الحكم فضلاً من انّ يكون قطعياً وانما القطعي تفرغ الذمة به. وفي كلمات المحقق (قده) وغيره من تلك المرحلة نجد انهم صاغوا الاستدلال بالبراءة على الاباحة وعدم الالتزام صياغة استدلالية عقلية قطعية تطبيقاً لمنهجة الادلة عليها فقالوا بانّ التكليف بالمجهول غير معقول لانه تكليف بما لا يطاق أو انّ عدم الدليل على الحكم دليل على العدم، لانّ الاحكام قد بلغت جميعاً وهكذا حاولوا الباس البراءة ثوب الدليل القطعي على الحكم الشرعي الواقعي وبعد انّ التفت الى انّ الادلة المعتمدة في الفقه فيها ماهو ظني ولكنه معتبر شرعاً كالظهورات وخبر الثقة مثلاً وشاع تقبل فكرة العمل بالظن اذا كان معتبراً شرعاً بدليل قطعي اعتبرت الاصول العملية ادلة ظنية فجعل الاستصحاب حجة من باب افادته للظن بل في المعالم جعل البراءة دليلاً ظنياً بل وقع ذلك لبعض المتأخرين كما ذكره الشيخ الانصاري (قده) واستغرب منه.

وبعد ذلك اختمرت تدريجياً الفكرة الصحيحة عن الاصل العملي وانه لا يطلب

منه الكشف عن الحكم الواقعي وجعله دليلاً عليه لكي يبحث عن كونه قطعياً أو ظنياً وإنما المطلوب منه تحديد الموقف العملي للمكلف تجاه الحكم الواقعي عند عدم إمكان اثباته بدليل ومن هنا يكون قطعياً لأن فراغ الذمة به يكون قطعياً ولكنه مع ذلك لا يصح حشره ضمن الأدلة وقد جاءت في كلمات المحقق جمال الدين إشارة إلى مثل هذه التفرقة والتي كانت بحق بداية اختصار هذه الفكرة وعلى يد الاستاذ الوحيد البهبهاني (قده) وتلامذته خصوصاً صاحب الحاشية على المعالم تحدت الفكرة وتنقحت أكثر حتى أنا نجد أن صاحب الحدائق المعاصر للاستاذ الوحيد يستعرض في كتابه الدرة النجفية أدلة القائلين بأصل البراءة ويناقشها وهي كلها بروحية أن البراءة دليل على الحكم، ثم يقول في نهاية ذلك ومن هنا ذهب بعض متأخري المتأخرين أن البراءة ليست دليلاً على الحكم وإنما على نفي تكليفنا بالحكم ولعل نظره إلى المحقق جمال الدين أو إلى الوحيد البهبهاني (قدهما) وكان اختصار هذه الفكرة أحد الأمور التي جعلتنا نعتبر عصر الوحيد ومرحلته من تاريخ علم الأصول عصراً ثالثاً من عصور هذا العلم وتاريخه وقد كان هذا فتحاً كبيراً في منهجة بحوث علم الأصول وإن كان ذلك لم ينعكس في التصنيفات المدونة إلا على يد الشيخ الانصاري (قده) حيث صنف كتابه «فرائد الأصول» حسب هذه المنهجية. وقد نقل فيه عن الوحيد أنه سُميَ «الامارات بالأدلة الاجتهادية والأصول بالأدلة الفقاهتية» وقال أنه يرجع نكتة مراجعته إلى تعريف كل من الاجتهاد والفقه حيث يعرف الأول بأنه تحصيل الظن بالحكم الشرعي والثاني تحصيل العلم بالتكليف الشرعي وكأن الاستاذ الوحيد حمل الحكم الشرعي في الأول على الواقعي والآل الفقه الامامي لا يعتمد على الظن بالحكم الواقعي من دون قطع بحجته، والثاني على الاعم منه ومن الظاهري بل ينبغي أن يراد به الاعم منها ومن الوظيفة العقلية العملية والآل الفقه لا يكون دائماً موجِباً للعلم بالحكم الشرعي الواقعي. هذا مجمل تاريخ فكرة الأصل العملي.

المقدمة الثانية - في البحث عن حقيقة الأصل العملي الشرعي ثبوتاً وفرقه عن الدليل الاجتهادي من زاوية الجاعل المشرع لهما.

وهذا البحث قد شرحناه مفصلاً عند البحث عن الحكم الظاهري وكيفية الجمع بينه وبين الحكم الواقعي، وحاصل ما ذكرناه هناك أن حقيقة الحكم

الظاهري أنه الحكم الصادر من قبل المولى في مقام الحفظ على الأهم من الملاكات والاعراض المولوية الواقعية اللازمة المتزامنة مع الملاكات المقترضة للإباحة والترخيص في موارد الاشتباه والتردد تراخياً حفظياً. وقلنا هناك أنَّ الأهمية المرجحة تارة تكون على أساس نوعية الملاك الواقعي المحتمل وأخرى تكون على أساس قوة الاحتمال محضاً بحيث يكون الحكم الشرعي الظاهري نسبته إلى كل من الالتزام والترخيص على حد واحد ولا توجد نكتة لجعله إلا الترجيح على أساس قوة الاحتمال وكاشفيته الغالبية عن الواقع والأول حقيقة الأصل العملي والدليل الفقاهتي والثاني حقيقة الإمارة والدليل الاجتهادي، وأما كيفية صياغة الحكم الظاهري الناشيء على أساس أحد هذين الملاكين من الناحية اللفظية أو الاعتبارية من حيث جعل الطريقة تارة والمنجزية أخرى والجري العملي ثالثاً فذلك كله فوارق صورية صياغية لا تمس جوهر الحكم ولا يوجب تنوعها تغييراً في حقيقة ذلك الحكم الظاهري المجعول وروحه، ومن هنا قلنا أنه يمكن اعتبار العلمية أو المنجزية في مورد الأصل كما يمكن جعل وجوب الجري العملي في مورد الإمارة من دون أن يلزم من مجرد هذا الاعتبار أي تغير في النتائج والحقائق. نعم الأنسب مع حقيقة الحكم الظاهري القائم على أساس الترجيح بقوة الاحتمال والكاشفية أن تكون الصياغة العقلانية أو الاعتبارية لها في مرحلة الإثبات جعل الاحتمال الأقوى علماً وطريقاً وكاشفاً، بينما الأنسب مع الحكم الظاهري بملاك قوة المحتمل ونوعيته جعل وجوب الجري العملي والاحتياط ونحو ذلك فهذه الخصوصيات والحديثيات صياغية وإثباتية وليست جوهرية وثبوتية وقد كان من جراء عدم الالتفات إلى حقيقة الفرق بين نوعي الحكم الظاهري الأصل والإمارة أن أنكر بعض علماء الأصول الآثار المترتبة بصورة طبيعية وعلى القاعدة بالنسبة إلى كل منها على ما سوف يظهر لدى البحث عن الأصل المثبت.

وفيما يلي نتعرض إلى ثلاثة اتجاهات مشهورة بين المحققين من علماء الأصول في التفرقة بين الأصل والإمارة:

الاتجاه الأول - ما يظهر من بعض كلمات الشيخ الأعظم (قده) ونقحته مدرسة المحقق النائيني (قده) من أنَّ الفرق بين الإمارات والأصول يتمثل في سنخ المجعول في كل منها، حيث أنَّ المجعول في الإمارة الطريقية والعلمية بينما المجعول في الأصل

إيجاب الجري العملي أو تنزيله منزلة العلم في الجري العملي.

وقد اتضح أنَّ هذه التفرقة صورية وبحسب الصياغة ليس غير، والهدف من التفرقة بين الامارة والاصل ليس مجرد التمييز بين المصطلحين فإنَّ هذين المصطلحين لم يردا في لسان دليل شرعي ليتوحي من ورائه أثر فقهي، وانما القصد تبرير ماهو المركز والمتسالم عليه من أنَّ لوازم الامارات ومثبتاتها حجة بينا لوازم الاصل ليست كذلك اذا لم تكن اثارا شرعية. ومن هنا حينما فرق المحقق الثاني (قده) بين الامارة والاصل بالفرق المزبور رتب على ذلك هذا الاثر واستدل عليه بأنَّ العلم بشيء علم بجميع لوازمه ومستلزماته فيكون جعل العلمية للامارة مثبتاً لجميع ذلك بخلاف الجري العملي فإنَّ إيجاب جري عملي على وفق أمر لا يلزم منه إيجاب الجري على لوازم ذلك الشيء، لأنَّ الجري العملي فعل خارجي فقد يحكم المولى بعمل دون عمل.

وقد اشكل عليه السيد الاستاذ بأنَّ مجرد كون المجعول هو العلمية في باب الامارات لا يقتضي حجية مثبتاتها لأنَّ العلم بالشيء انما يستلزم العلم بلوازمه اذا كان العلم وجدانياً لا تعبدياً، لانه مجرد تعبد وحكم شرعي يكون حدود جعله بيد الشارع ولا ملازمة بين جعله بلحاظ المؤدى وجعله بلحاظ لوازمه، ومن هنا انكر حجية مثبتات الامارة على القاعدة بل اعتبرها كالاصول من حيث احتياج حجية مثبتاتها الى عناية زائدة ودليل خاص، وهكذا التزم السيد الاستاذ بصحة ماذهب اليه الميرزا في ميزان التفرقة بين الاصل والامارة وانكر ترتب تلك الخاصية المرتكزة والاثار المتسالم عليه للامارة وهي حجية مثبتاتها مع انه كان الاجدر اعتبار عدم صلاحية تلك التفرقة لتبرير الخاصية المذكورة دليلاً على قصورها.

واما بناءً على تفسيرنا فيبدو تبرير الخاصية واضحاً جداً، فانه اذا كان تمام الموضوع والملاك في جعل الحجية في باب الامارة انما هو علاج التزاحم الحفظي على اساس المرجح الكيفي وهو الترجيح بقوة الاحتمال والكاشفة فسوف تكون المثبتات حجة على القاعدة لأنَّ نفس الدرجة من الكشف التصديقي وبنفس الملاك الكاشف ثابت بلحاظ المداليل الالتزامية للامارة أيضاً الآ من حيث كون المؤدى مدلولاً مطابقاً واللازم التزامياً غير مصرح به ومثل هذه الخصوصية لا تكون دخيلة في ملاك الحجية عرفاً وعقلاً على ماسوف يأتي تفصيل الكلام فيه في تنبيهات الاستصحاب.

وهذا بخلاف ما إذا كان الحكم الظاهري مبتتياً على أساس ملاك ونكتة موضوعية وهي نوع المحتمل وخصوصيته فيختص الحكم الظاهري بالحجية بذلك لاحالة ولا يمكن التعدي منه الى المداليل الالتزامية على القاعدة.

ثم انّ الشيخ الاعظم (قده) ذكر في الرسائل انّ الاحتمال المتساوي الطرفين لا يعقل جعل الامارية له لأنّ نسبته الى الطرفين على حد واحد والمتأخرون أعترضوا عليه بأنّ جعل الاحتمال اماراً لا يعني جعله كاشفاً حقيقياً بل تعبدياً وباب التعبد واسع واعتباره سهل.

الا انّ هذا الكلام ايضاً ناجم من الخلط بين اللسان والروح، فانّ التفرقة بين الامارة والاصل إنّ كان على أساس نوع المفعول ولسان الانشاء صحّ ما ذكر بل صحّ جعل الوهم علماً وامارة، واما انّ كان على الأساس الذي ذكرناه فكلام الشيخ (قده) متجه اذ علاج التزاحم الحفظي على أساس قوة الاحتمال ودرجة الكاشفية لابدّ فيه من فرض قوة للكاشفية في احد الطرفين وكأنّ الشيخ ارتكازاً كان يمشي ما ذكرناه وإن لم تكن عبارته وافية ببيانه.

وهناك خلط آخر وقعت فيه مدرسة المحقق النائي (قده) من جراء الفرق المذكور وهو تفريع ماهو خاصية وأثر لمقام الاثبات الى مقام الثبوت، فانهم حكموا بتقديم الامارات على الاصول من جهة حكومتها عليها لأنّ الاصل اخذ في موضوعه الشك وعدم العلم وما انّ الامارة يكون المفعول فيها العلمية والطريقة فتكون رافعة لموضوع الاصل تعبداً وبحكم الشارع، فجعلت حكومة الامارات على الاصول من نتائج مسلك جعل الطريقة والعلمية في تفسير حقيقة الامارة مع انه من الواضح انّ الحكومة نوع من التخصيص والقرينية في مقام الاثبات وليست من خصائص عالم الثبوت فهما كان المفعول في باب الامارة أو الاصل ومهما كان روح كل منهما فلا ربط لذلك بباب الحكومة لانها انما تكون على أساس خصوصية في لسان الدليل الحاكم والمحكوم فلو جعلت الامارية بلسان وجوب العمل بالخبر أو أخذ في موضوع الاصل عدم العلم الوجداني لم تكن الامارة مقدمة على الاصل^١.

١ - هذا في غير الحكومة الادعائية الميراثية فانها حكومة ثبوتية مرجعها الى نحو ورود واعتبار ما ليس علماً عند الشارع فيرفع الموضوع الاعتباري حقيقة فيصح التفريع المذكور الا انّ المبنى فاسد.

الاتجاه الثاني - التفرقة بين الامارة والاصل على اساس ان موضوع الاصل اخذ فيه قيد الشك بخلاف الامارة حيث لم يؤخذ فيه الا نفس قيام الامارة. وهذا الاتجاه مضافاً الى انه لا يفي بتفسير الفروق والآثار المترتبة على كل من الاصل والامارة التي أشرنا اليها غير معقول في نفسه، لأن عدم تقييد موضوع الجعل الظاهري الاماري بالشك يستلزم اطلاقه لحال العلم وهو غير معقول على ماتقدم في بحث القطع. ومن هنا اضطر بعضهم في مقام التخلص عن هذا الاعتراض الى التعبير بأن الشك مورد للامارة لأنها مجعولة في ظرف الشك وإن لم يكن قد اخذ في موضوعه الشك.

الا ان هذا مجرد تغيير في العبارة، اذ المقصود ان الجعل اذا كان قد فرض فيه وجود الشك وفرغ عنه فهو معنى اخذه قيداً في موضوع الحكم والا كان الحكم مطلقاً وشاملاً لحالات العلم وهو غير معقول.

الاتجاه الثالث - تحويل الفرق بين الامارة والاصل من مقام الانشاء والجعل الى مقام الاثبات والدلالة وانه إن ورد في لسان الدليل في مقام الاثبات الشك فالحكم الظاهري اصل عملي والا فهو امارة. ومن هنا يسلم هذا الاتجاه عن الاعتراض الشبقي الموجه الى الاتجاه السابق ولكنه ايضاً غير تام، اذ مضافاً الى انه لا يفي بتبرير خاصية كل من الامارة والاصل من حيث اثارهما، انها اكثر قرينة من الاتجاهين السابقين فعلى هذا الوجه سوف تكون امارية الحكم الظاهري مرتبطة بنوع اللسان ونحو اللفظ الوارد فيه، فثلاً اذا استدل بآية النفر أو النبأ على حجية خبر الثقة كان امارة وإن استدل بمثل آية السؤال عن اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون كان اصلاً، وهذا واضح البطلان.

نعم هذه النكتة الاثباتية قد تعالج بها مشكلة تقديم الامارة على بعض الاصول العملية كالاستصحاب بناءً على مسالك جعل الطريقة فيه ايضاً كما هو مختار بعض اصحاب مدرسة المحقق النائيني (قده)، حيث ادعي من قبلهم ان دليل الامارة انما يتقدم على دليل مثل هذا الاصل العملي رغم ان المعمول فيها معاً الطريقة، لأن المأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب عدم العلم واليقين بينما لم يؤخذ ذلك في موضوع دليل الامارة والعقل لا يقتضي تخصيصه الا بصورة عدم العلم الوجداني فيكون اطلاقه رافعاً لموضوع دليل الاستصحاب دون العكس. وهذا بحث

سوف يأتي التعرض اليه في محله.

وهكذا يتضح أنَّ الاتجاهات المذكورة جميعاً لا ترجع الى محصل صحيح.

هذا كله في التفرقة بين الامارة والاصل العملي المجعول شرعاً.

وأما الاصل العملي العقلي وفرقه عن الشرعي بل عن مطلق الحكم الشرعي الظاهري سواء كان اصلاً أو امارة فيتلخص في أنَّ الحكم الظاهري علاج مولوي لحالات التزاحم الحفظي ومن هنا كان الاصل الشرعي أو الامارة إعمالاً للمولوية وتشريعاً من قبل المولى لأنَّ التزاحم الحفظي لا يرجع علاجه الى العبد وهذا بخلاف الاصول العقلية فانها لا تعدُّ أنَّ تكون مدركات عقلية لحدود حق طاعة المولى على العبد في مقام الامتثال اثباتاً أو نفيّاً ومن هنا كانت مرتبة الاصول العملية العقلية متأخرة عن الشرعية وفي طولها وكانت الاخيرة فضلاً عن الامارات واردة عليها ورافعة لموضوعها لانها ناظرة الى متطلبات المولى بينا الاصول العقلية ناظرة الى حدود حق طاعته في متطلباته فتكون متفرعة عليها نفيّاً أو اثباتاً ومعلّقة عليها.

المقدمة الثالثة - قسموا الاصول العملية الشرعية الى اصول محرزة أو تنزيلية وغيرها، ومثل للاول بالاستصحاب وللثاني بالبراءة أو الاحتياط الشرعيين، والبحث في هذه المقدمة حول ميزان هذه التفرقة.

وقد ذكرت مدرسة المحقق النائيني (قده) جرياً على مسالكه وتصوراته لحقيقة الحكم الظاهري واقسامه والتفرقة فيما بينها على اساس سنخ المجعول الانشائي، بأنَّ اليقين فيه حيثيات اربع:

١ - الاستقرار والثبات الجزمي في قبال التذبذب.

٢ - الكاشفية.

٣ - البناء والجري العملي على طبقه.

٤ - التنجيز والتعذير.

والحيثية الاولى مخصوصة باليقين والقطع الوجداني ولا يمكن اسرائها الى التعبدية لانها خصوصية تكوينية فلا يمكن أنَّ تأتي بالتعبد والجعل، وأما الثانية فهي المجعولة في الامارات لانها نزلت منزلة العلم في الطريقية والكاشفية، وأما الثالثة فهي المجعولة في الاصول التنزيلية، وأما الرابعة فهي التي تثبت في الاصول غير التنزيلية ولوبتوسط جعل شرعي ظاهري فيها يستتبعها اذا قيل بأنَّ التنجيز والتعذير العقليين

لا يمكن جعلها ابتداءً على ماتقدم ذلك عن المحقق الثاني (قده) في بحث القطع. والتحقيق أن يقال: أن المنظور اليه في هذا التقسيم تارة يكون عالم الشبوت واخرى عالم الاثبات بمعنى يشمل الجعل والانشاء.

فاذا أُريد التمييز في مرحلة الشبوت بين الاصلين، فالتمييز بينها يمكن أن يكون بما تقدمت الاشارة اليه اجمالاً في بحث الحكم الظاهري من أن الحكم الظاهري اذا كان قد جعل على اساس الترجيح بملاك نوعية المحتمل محضاً فهو اصل غير تنزيلي واما اذا كان على اساس الترجيح بملاك نوعية المحتمل مع مراعاة كاشفية الاحتمال فهو اصل تنزيلي، فالاصل التنزيلي أو المحرز إنما هو ذلك الحكم الظاهري الذي قد لوحظ فيه درجة الكاشفية وقوة الاحتمال وإن كانت هناك خصوصية ذاتية ملحوظة في جعله أيضاً والتي نعبّر عنها بنوعية المحتمل، ومن آثار هذه التفرقة الثبوتية انه لو زالت قوة الاحتمال ودرجته الملحوظة لم يعد الاصل التنزيلي حجة، ومن هنا لم تكن قاعدة الفراغ حجة فيما اذا لم تكن هناك احتمال الاذكية بل العمل على تقدير وقوعه صحيحاً يكون صادراً غفلة وهذا بخلاف ما اذا كان اصلاً غير تنزيلي وإن كانت حيثية الفراغ عن العمل الذاتية ملحوظة في الحكم المذكور ايضاً ولهذا لانتبث بها امراً لم يفرغ عنه بعد في العمل، وهذا بخلاف ما اذا كان امانة.

واذا أُريد التمييز في عالم الاثبات، فيمكن التفرقة بينها على اساس أن دليل الاعتبار تارة يتكفل اثبات المنجزية أو المعذرية من دون عناية زائدة فيكون غير تنزيلي كما في قوله احتط لدينك، واخرى يفرض وجود عناية تنزيلية في لسانه فيكون اصلاً تنزيلياً أو محرزاً. والعناية المذكورة يمكن أن تكون باحد نحوين:

١ - أن يكون تنزيراً للحكم الظاهري التعبدى منزلة الحكم الواقعي بأن يقول مثلاً كل شيء طاهر بطهارة هي نفس الطهارة الواقعية تنزيراً وتعبداً، والاثار العملي لذلك عما اذا لم يكن دليل الاعتبار متكفلاً مثل هذا التنزيل ترتيب آثار الحكم الواقعي المنزل فيما اذا كان قد وقع موضوعاً لها في مثل هذه الحالة إما واقعاً لو كان التنزيل المذكور واقعياً وتوسعة في موضوع ذلك الاثر فتكون الحكومة واقعية. أو ظاهراً إن كان مجرد التعبد بذلك في مورد الشك فتكون الحكومة ظاهرية، وعلى اساس الفرق بين هذين النحويين من الحكومة فرق صاحب الكفاية (قده) في

الاجزاء بين الحكم الظاهري الامارة والحكم الظاهري الاصل كاصالة الاباحة فحكم في الاخير بالاجزاء لكونه من الحكومة الواقعية بخلاف الامارات. ولعلّ متّاً يمكن أنّ نسرده كتطبيق فقهي لذلك مسألة طهارة مدفوع مايؤكل لحمه ونجاسة مأكول مايحرم اكل لحمه، فانه اذا شك في حيوان انه مأكول اللحم او لا فسوف يظهر الاثر لهذا التمييز. فانه تارة يفترض أنّ عنوان محلّل الاكل ومحرمه مأخوذ كمشير ومعرف الى واقع العناوين التفصيلية للحيوانات في الحكم بنجاسة أو طهارة مدفوعة، واخرى يفترض انه بعنوان موضوع في الحكم بذلك، وعلى الثاني تارة يفترض الموضوع مطلق الحكم بحلية لحمه واخرى يكون خصوص الحلية الواقعية للحمة وتشخيص ماهو الصحيح من هذه الافتراضات الثلاثة متروك الى الفقه، فعلى الاول والثاني من الافتراضين لا يظهر اثر للتمييز السابق في هذه المسألة اذ على الاول منها سوف لا يثبت طهارة مدفوع الحيوان المشكوك بمجرد الحكم بحليته ظاهراً سواء كان منزلاً منزلة الحلية الواقعية أم لا، وعلى الثاني منها سوف يترتب ذلك على كل حال بالورود. واما على الفرضية الثالثة فيظهر اثر التمييز عندئذ، اذ بناءً على أنّ تكون اصالة الحل بمجرد حكم بالحلية ظاهراً من دون تنزيلها منزلة الحلية الواقعية فلا يكفي جريانها في الحيوان المشكوك لاثبات موضوع طهارة مدفوعة، وأما لو كان المستفاد من دليلها تنزيلها منزلة الحلية الواقعية في الاثار واقعاً أو ظاهراً فلا محالة سوف يتفتح بذلك موضوع الحكم بطهارة المدفوع بالحكومة الظاهرية أو الواقعية.

هذا ولكن من الواضح أنّ عناية التنزيل المذكور بحاجة الى مؤنة زائدة في دليل الاصل اذ ينزل فيها الحكم الظاهري منزلة الحكم الواقعي واقعاً فالتنزيل المذكور حكم في طول الحكم الاول الذي يجعل به اصل الحكم الظاهري فلا يمكن الجمع بينهما في جعل واحد وقد تقدم الكلام في ذلك في بحوث الاجزاء مفصلاً.

٢ - تنزيل الاصل نفسه منزلة العلم واليقين اما في الكاشفية أو بلحاظ الجري العملي وهذا هو مصطلح النائب في الاصل التنزيل وما وقع البحث في وجود مثل هذه العناية في دليله عند الاصحاب انما هو الاستصحاب حيث يدعى أنّ الاحتمال قد نزل فيه منزلة اليقين ولو في الجري العملي ومن اختار أنّ التنزيل فيه بلحاظ الكاشفية ادعى انه من الامارات ونقض به في بحث حجية مثبتاتها.

وقد عرفت أنّ مسألة حجية مثبتات الاحكام الظاهرية غير مرتبطة بعالم الاثبات.

وأما الاثر العملي لهذه العناية التنزيلية فهو ترتيب آثار القطع الموضوعي على الاصل المذكور بالحكومة الواقعية وهذه كبرى كلية نذكر فيما يلي تطبيقين لها:

١ - تقدم هذا الاصل التنزيلي على غيرها من الاصول العملية بالحكومة، اذ انها سوف تكون علماً تعيداً فترفع موضوع ذلك بخلاف العكس اذ ليس المجعول في الاصل غير التنزيلي انه علم ويقين من غير فرق في هذا التقديم بين أن يكون الاصل غير التنزيلي من هذه الناحية تنزيلياً من ناحية العناية الاولى أم لا.

٢ - أن هذا يؤدي الى بطلان ما تقدم من تقدم الامارات على الاصول التنزيلية ايضاً على اساس أن المجعول في الامارة الطريقية والعلمية، لأن هذا مجعول فيها معاً. ولعل هذا هو الذي دعى المحقق النائيني (قده) أن يميز بين الطريقية المجعولة في باب الامارات والمجعولة في الاصول التنزيلية بالنحو المتقدم شرحه، اذ يمكن أن يقال حينئذ بأن جعل الامارة يرفع موضوع الاصل التنزيلي دون العكس لأن المجعول في الاخير يجري العملي لا الكاشفية وما هو موضوع الاحكام الظاهرية عدم الكاشف لعدم الجري العملي.

ولكن بناءً على هذا سوف يبطل التطبيق الاول ايضاً، اذ المأخوذ في موضوع الاصل غير التنزيلي ايضاً هو ذلك فلا يرتفع موضوعه بالاصل التنزيلي.

ومن هنا وجد اتجاه آخر يقول أن المجعول في الاصول التنزيلية الطريقية والكاشفية كالامارات ولهذا تتقدم على الاصول غير التنزيلية ولكنها انما يتقدم عليها الامارة لعدم اخذ الشك في لسان دليل حجيتها وإن كان صورة العلم خارجة عنه عقلاً بخلاف دليل حجية الاصل التنزيلي وحينئذ لابد في المخصص العقلي من الاقتصاد على قدره وهو ما لا يعقل فيه جعل حكم ظاهري وهو صورة العلم الوجداني بخلاف فقط لا التعبدية، فدليل الاصل التنزيلي لا يمكن أن يرفع ما هو موضوع دليل الامارة بخلاف العكس. وإن شئت قلت: أن الحكومة لا تكون الا بلحاظ ما أخذ موضوعاً شرعاً لاعقلاً - كما في المخصص العقلي - لأن الحكومة من اقسام القرينية ومن شؤون اللفظ كما قررناه في محله وقد تقدم اجمالاً وسوف يأتي مفصلاً في بحث النسبة بين الامارات والاصول تفصيل الكلام حول هذه النقطة.

المقدمة الرابعة - اعتاد علماء الاصول تقسيم الاصول العملية الى اربعة: البراءة والاشتغال والتخير والاستصحاب، ووجه تخصيصها بالذكر دون غيرها من القواعد

والأصول العملية كإصالة الصحة أو الطهارة هو جوابه التاريخي الذي أشرنا إليه في المقدمة الأولى من أنَّ بحث الأصول نشأ تحت عنوان الدليل العقلي والأصول المذكورة هي المناسبة مع الدليل العقلي لكونها ذات جذور عقلية حتى الاستصحاب الذي كانوا يستدلون عليه بالعقل، وأول من استدل عليه بالنقل كان هو والد الشيخ البهائي (قده) وجوابه المنهجي أنَّ الأصول الأخرى أمَّا أنَّ لا تجري في الشبهات الحكمية فلا تقع في طريق استنباط حكم شرعي أصلاً كإصالة الصحة أو أنها لا تكون مشتركة في الفقه كما في إصالة الطهارة وكلا الأمرين شرط في اندراج المسألة في بحث علم الأصول على ما تقدم شرحه مفصلاً في تعريف علم الأصول.

أدلة البراءة

- حديث الحجب - حديث كل شيء
حلال.

- الاستدلال بالاستصحاب على
البراءة.

- أدلة القول بالاحتياط

- أدلة الاحتياط العقلي.

- الآيات التي ادعى دلالتها على
الاحتياط الشرعي.

- الروايات التي ادعى دلالتها على
الاحتياط الشرعي.

- النسبة بين أدلة البراءة والاحتياط
- تنبيهات البراءة.

- البراءة العقلية

- تأريخ البراءة العقلية في الفكر
الفقهي

- أدلة القائلين بالبراءة العقلية.

- البراءة الشرعية

- الآيات التي يسندل بها على البراءة
الشرعية.

- الاستدلال بالسنة على البراءة
الشرعية.

- حديث كل شيء مطلق - حديث
الرفع.

اصالة البراءة

يقسم البحث عن اصالة البراءة الى قسمين، الاول - في البراءة العقلية، والثاني - في البراءة الشرعية.

١ - البراءة العقلية:

وقد كادت آن تكون اجماعية في العصر الثالث من عصور العلم أي منذ زمن الوحيد البهبائي (قده) وقد اكتسب هذا الاصل صيغة فنية تحت قاعدة عقلية سميت بقبح العقاب بلا بيان، وبحسب الحقيقة قد شكلت هذه القاعدة احد الاسس الرئيسية للتفكير الاصولي المعاصر وطرأه ولهذا استحكت القاعدة استحكاماً شديداً ومنشأ هذا التفكير ما أشرنا اليه في مباحث القطع من أن المحققين من علماء الاصول قد فصلوا بين امرين احدهما مولوية المولى وحق طاعته واعتبروا المولوية وحق الطاعة كلياً مترابطاً لا تقبل الزيادة والنقصان وليست ذات مراتب وهي عبارة عن حق طاعة كل تكليف يصدر عن المولى واقعاً اذا تمت عليه الحجة والبيان. والثاني - ميزان الحجية والمنجزة، فقالوا بأن البحث في اصل المولوية موضعه علم الكلام وأما البحث عن ميزان الحجية فهو وظيفة البحث الاصولي. وفي هذا المجال بينوا قاعدتين احدهما حجية القطع وأن كل حجة لابد وأن ترجع الى القطع والحجية ذاتية للقطع، والثانية

انتفاء الحجبية بانتفاء القطع لانه من مستلزمات كون الحجبية ذاتية للقطع وهذا هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وترتب على ذلك أنَّ الظن بنفسه لا يمكن أن يكون حجة فلا بدَّ لكي يكون حجة من جعل جاعل وعندئذ نواجه حيرة في أنَّ جعل الجاعل كيف يجعل الظن حجة ومنجزاً وهل ذلك الآ تخصيص في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع أنَّ احكام العقل غير قابلة للتخصيص، ومن هنا برزت اتجاهات جعل الطريقة والعلمية للحكومة على حكم العقل وقال بعضهم بأنَّ العقاب على مخالفة الحكم الظاهري المقطوع به لا الواقعي اما مطلقاً أو في خصوص مالم يجعل له العلمية كقاعدة الاحتياط الشرعية.

وقد اوضحنا مفصلاً في بحوث القطع أنَّ هناك خطأ اساسياً في هذا الطرز من التفكير، حيث فصل بين الحجبية والمولوية مع انه لا فصل بينها بل البحث عن الحجبية بحث عن حدود المولوية بحسب الحقيقة لأنَّ المولوية عبارة عن حق الطاعة وحق الطاعة يدركه العقل بملك من الملاكات كملاك شكر المنعم أو ملاك الخالقية أو المالكية ولكن حق الطاعة له مراتب وكلما كان الملاك أكد كان حق الطاعة أوسع، فقد يفرض بعض المراتب من منعمية المنعم لا يترتب عليه حق الطاعة الآ في بعض التكاليف المهمة لافي كلها، وقد تكون المنعمية أوسع بنحو يترتب حق الطاعة في خصوص التكاليف المعلومة، وقد تكون مولوية المولى اوسع دائرة من ذلك بأنَّ كانت منعميته بدرجة يترتب عليه حق الطاعة حتى في المشكوكات والمحتملات من التكاليف. فهذا بحسب الحقيقة سعة في دائرة المولوية اذن فالحجبية ليست شيئاً منفصلاً عن المولوية وحق الطاعة ومرجع البحث في قاعدة قبح العقاب بلا بيان الى البحث عن أنَّ مولوية المولى هل تشمل التكاليف المحتملة أم لا. ولا شك انه في التكاليف العقلانية عادة تكون المولوية ضيقة ومحدودة بموارد العلم بالتكليف واما في المولى الحقيقي فسعة المولوية وضيقها يرجع فيها الى حكم العقل العملي تجاه الخالق سبحانه، ومظنوني انه بعد الالتفات الى ما بيناه لا يبقى من لا يقول بسعة مولوية المولى الحقيقي بنحو تشمل حتى التكاليف الموهومة. ومن هنا نحن لانرى جريان البراءة العقلية.

وفيا يلي نتكلم في جهتين:

اولاهما - استقراء الجانب التاريخي للمسألة.

الثانية - في استعراض ما استدل به على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

اما الجهة الاولى - فقبل الشيخ الصدوق (قده) لم يكن لهذه القاعدة عين ولا اثر واما في عصره فيظهر منه انه يقول بالاباحة عند الشك في الالتزام ولكن لم يظهر منه انه يقصد البراءة العقلية فلعل مراده الاباحة الشرعية. واما فيما بعد الصدوق فالشيخ المفيد والطوسي (قدهما) لم يظهر منهما تبني هذه القاعدة العقلية بل قد يستشم من كلامهما العكس فانه كانت هناك مسألة اصولية يبحث فيها عن حكم الاصل في الاشياء هل هو الحظر او الاباحة فيما اذا لم يستقل العقل فيه بالقبح أو الحسن فقليل فيه بالحظر لانه لا يؤمن من وقوع المفسدة بسبب الاقدام وهذا الطرز من التفكير لا يناسب مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وبعد الشيخ الطوسي (قده) بفترة قرن من الزمان تقريباً نجد ان ابن زهرة (قده) يذكر البراءة العقلية ولكن بحسب الظاهر لم يكن يقصد بها قبح العقاب بلا بيان بالمعنى المعروف حالياً وانما كان يقول بقبح التكليف مع عدم العلم لانه من التكليف بغير المقدور ومن هنا تحير المتأخرون عنه في كيفية تفسير ذلك وانه كيف يكون الجهل موجباً لانتفاء القدرة فحملوا كلامه على ان المقصود ان الامتثال التفصيلي غير مقدور.

وبعد ذلك جاء دور المحقق (قده) فاستدل على البراءة بتقريبين:

الاول - استصحاب حال العقل، وفي هذا التقريب ارجع البراءة الى كبرى الاستصحاب، ومن الواضح ان الاستصحاب غير قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الثاني - ان التكليف بشيء مع عدم نصب دليل عليه قبيح وعدم وصول الدليل دليل على عدم وجوده، وهذا ايضاً غير القاعدة.

وبعد المحقق شاع ادراج البراءة في الادلة العقلية، لان كلا التقريبين المتقدمين عن المحقق (قده) يدرجها في الادلة العقلية لان الاستصحاب عندهم كان بحكم العقل كما ان التقريب الثاني عقلي وقد ذهب صاحب المعالم (قده) الى التقريب الثاني ونقل في الرسائل ذلك عن القوانين واستغرب منه.

ثم بعد ذلك في العصر الثالث من علم الاصول تبلورت البراءة العقلية بعنوان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ثم شكك جملة منهم في جريانها في الشبهات المفهومية لأنّ البيان العرفي قد يكون تاماً فيها على تقدير شمول المفهوم وإن كان غير تام عند الشاك، ورد من قبل الآخرين بأنّ المراد من البيان العلم عند المكلف نفسه فلا بدّ من تمامية البيان عند الشاك. كما انه ذهب بعضهم الى عدم جريانها في الشبهات الموضوعية لأنّ المولى ليس من وظيفته بيان الموضوعات وتعيين المصاديق، وردّ بأنّ المقصود العلم بالمجمل وهو غير حاصل في الموضوعات ايضاً وليس المقصود البيان والخطاب الشرعي لكي يقال بأنّ ذلك مختص بالشبهات الحكيمية.

وكل هذه التشكيكات توحى بأنّ القاعدة ليست فطرية ومسلمة.

الجهة الثانية - استدل على قاعدة قبح العقاب بلا بيان بوجوه عديدة.

الاول - الاحالة الى الوجدان العرفي والعقلائي في باب المولويات العقلانية، حيث نرى انهم لا يؤخذون على ارتكاب مخالفة التكليف الواقعي في موارد الجهل وعدم العلم بالحكم الواقعي ولا الظاهري الالزامي. فيكون هذا منبهاً مثلاً على ارتكازية قاعدة قبح العقاب بلا بيان وعقليتها.

وهذا الوجه غير تام، لانه مبني على أنّ يكون حق الطاعة والمولوية أمراً واحداً لادرجات لها ولا مراتب، وقد عرفت خلافه وإنّ المولويات العرفية والعقلانية باعتبارها مجعولة وليست ذاتية أو بملاكات ضعيفة فالمقدار المجعول من المولوية عقلائياً ليس باكثر من موارد العلم بالتكليف وأما في المولى الحقيقي والذي تكون مولويته ذاتية بملاك بالغ كامل مطلق وهو المنعمية التي لاحد لها بل والمالكية والخالقية للانسان فالعقل لا يرى أي قصور في مولويته وحق طاعته بل يرى عمومهما لتقام موارد التكليف حتى موارد عدم العلم به.

وبذلك يظهر أنّ التقريب المذكور قد وقع فيه الخلط بين المولويات الاعتبارية المجعولة والمولوية الحقيقية الذاتية وبالالتفات الى التمييز بينهما لا يبق في الاحالة الى السيرة العقلانية أو الوجدان العرفي أية دلالة أو منبهة على حقانية قاعدة عقلية باسم قبح العقاب بلا بيان.

الثاني - ماتمت صياغته في مدرسة المحقق النائيني (قده) وحاصله: انّ القاعدة

مرجعها الى انه يقبح العقاب على ترك التحرك حيث لا موجب للتحرك وقد عده من القضايا التي قياساتها معها، وتوضيح الفكرة كبروياً بأنه لا معنى لتسجيل العقاب على ترك التحرك في مورد لم يكن فيه موجب للتحرك، وأما الصغرى فباعتبار أن الأمور الواقعية ومنها التكاليف إنما تكون محرّكة بوجوداتها الواصلة لا الواقعية فالعطشان إنما يتحرك نحو ماء يعلم به لا مالا يعلم به.

وهذا البيان أيضاً غير تام، لأنّ المحرك على قسمين:

١ - المحرك التكويني وهو الذي ينشأ من وجود غرض تكويني نحو الشيء ملائم مع قوة من قوى الانسان أو رغبة من رغباته.

٢ - المحرك التشريعي وهو عبارة عن حكم العقل ببلابيّة التحرك سواء كان لدى الانسان غرض فيه أم لا.

فإنّ كان النظر الى التحرك التكويني فالشيء بوجوده الواقعي وإن لم يكن هو المحرك التكويني بل بوجوده الواصل لأنّ وجوده الواقعي لا يكون احد مبادئ الارادة والتحريك ولا يتدخل في تكوين غرض نفسي له وعملية التحريك عملية شعورية نفسانية بحاجة الى الوصول الا أنّ الوصول له مراتب من جملتها الوصول الاحتمالي وبحسب تفاوت درجات اهمية الشيء تختلف المحركة فقد يفرض تحقق المحركة من احتمال وجود المطلوب كما هو واضح.

وأما المحرك التشريعي فرجعه الى حق الطاعة، فانه الذي يلزم بتطبيق العمل على وفق ما أمر به المولى وبحكم بلبديته، والكلام بعد في هذا الحق وحدوده فن يقول به حتى في حالات الشك وعدم العلم بالتكليف يرى وجود المحرك المولوي وثبوت الموجب له حتى مع الوصول الاحتمالي.

الثالث - ما وجد في كلمات المحقق الاصفهاني (قده) حيث ذكر في مقام تقريب القاعدة بانها فرد من افراد حكم العقل في باب الحسن والقبح العقليين اللذان مرجعها الى قضيتي حسن العدل وقبح الظلم وفي المقام بعد افتراض المولوية نرى أنّ مخالفة تكليف تمت عليه الحجة خروج عن زي العبودية فيكون ظلماً قبيحاً وأما مخالفة ما لم تتم عليه الحجة فليس ظلماً ولا يستحق فاعله العقاب واللوم. وهذا الكلام من الواضح انه مصادرة اذ ماذا يراد بالحجية، اذ لو أريد بها ما يصحح العقاب كانت

القضية بشرط المحمول وإن أُريد بها العلم فهو أول الكلام فيكون الدليل عين المدعى نفسه وبمنهجة غير فنية لانه التزم فيها بأن مرجع قضايا الحسن والقبح الى قاعدة اولية بديهية هي حسن العدل وقبح الظلم وقد تقدم في بحث الدليل العقلي أن قضية قبح الظلم وحسن العدل لا يمكن أن تكون أولية - لأن الظلم عبارة عن سلب ذي حق حقه فلا بد من تشخيص الحق الذي هو من مدركات العقل العملي نفسه في المرتبة السابقة عليه.

الرابع - ما ذكره المحقق المذكور ايضاً مبنياً على مصطلحه في باب الحكم والتكليف، حيث انه قسم الحكم الى انشائي وحقيقي والاوّل ما يحصل بالجعل والانشاء من دون أن يفرض فيه داعي البعث والتحريك الامر المحفوظ حتى في الاوامر الاستثنائية فضلاً عن الاختبارية، والثاني ما يحصل بالجعل بداعي التحريك والبعث الحقيقي وهو الذي يكون حكماً حقيقياً. ومن الواضح أن كل خطاب لا يعقل أن يكون باعثاً إلا أن يصل الى المكلف اذ لا يمكن أن يكون الحكم مجعولاً بداعي البعث والتحريك إلا اذا كان واصلاً لعدم الباعثية في غير صورة الوصول اذن لا يكون الحكم حكماً حقيقياً إلا في حالة وصوله ومن دون ذلك فلا وجود حقيقي للحكم فيقبح العقاب على تركه لانه لا وجود له.

وفيه: أولاً - أن الانشاء يمكن أن يكون محركاً في حالة الوصول الاحتمالي بناءً على سعة دائرة حق الطاعة، فهذا الوجه يتوقف على دعوى ضيق حق الطاعة في المرتبة السابقة فلا يكون إلا مصادرة.

وثانياً - أن غاية ما تقتضيه عدم وجود الحكم بالمعنى المذكور واما ملاكات الحكم ومبادئه من المصلحة والمفسدة والارادة أو الكراهة فهي امور تكوينية محفوظة في حالات العلم والجهل معاً وهذه المبادئ هي روح الحكم وحقيقته وهي تكني للحكم بالمنجزية وحق الطاعة للمولى في موارد احتمالها سواء سمي ذلك حكماً اصطلاحاً أم لا، فإن ذلك بحث لفظي في التسمية بحسب الحقيقة.

وهكذا يتلخص انه لا اساس لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا موجب للذهاب الى البراءة العقلية في الشبهات بل العقل يحكم بلزوم الاحتياط فيها جميعاً لأن حق اطاعة مولانا الحقيقي ثابت بنحو مطلق مالم يحرز اذن المولى في المخالفة فيرتفع موضوع الحق

المذكور. ومن هنا يكون الاصل الاولي في الشبهات هو الاحتياط ولا نخرج عنه الا بمقدار ما يثبت من الترخيص الشرعي والحكم الظاهري في موارد الامارات أو الاصول الشرعية.

٢ - البراءة الشرعية

وأما البراءة الشرعية فقد استدل عليها بالكتاب والسنة.

«الاستدلال على البراءة الشرعية بالكتاب»

أما الكتاب فآيات:

منها - قوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها)^١ بناءً على شمول الموصول فيها للتكليف^٢ وعدم الموجب لتقييده بالفعل أو بالمال بالخصوص وإن فرض موردها المال لأنها مسوقة مساق الكبرى الكلية المعلن بها وهذا لا يناسب التقييد بالمورد وعليه فيكون المعنى لا يكلف الله نفساً بتكليف الآ ما آتاها وإيتاء التكليف إيصاله إذ إيتاء كل شيء بحسبه.

وقد استشكل في هذا الاستدلال بأشكال معروف حاصله: إن المراد بالموصول إن

١ - سورة الطلاق: ٧

٢ - الظاهر أن المفعول الذي استثنى منه اسم الموصول هو المفعول المطلق أي لا يكلف الله نفساً كلفة الآ ما آتاها لا المفعول به لأن التكليف لا يتملى إليه بدون الباء فلا يقال كلفه بمعنى كلف به وحيث لم يرد حرف الجر في الآية فيكون المراد المفعول المطلق ومعنى الإيتاء هنا هو الإقذار على الكلفة والجهد لأن هذا هو المتفاهم من إضافة الإيتاء إلى الكلفة وشمول الآية لمورد المال بهذا الاعتبار وعليه تكون الآية أجنبية عن محل الكلام رأساً.

كان هو الفعل أو المال كان الموصول مفعولاً به لفعل (يكلف الله) بينما لو أريد به التكليف كان مفعولاً مطلقاً، ونسبة المفعول به الى الفعل مباينة مع نسبة المفعول المطلق اليه فلا يمكن الجمع في كلام واحد بينها لانه من استعمال اللفظ في معنيين وهو إن لم يكن غير معقول فلا اشكال انه مما لا يمكن اثباته بالاطلاق في اسم الموصول وبما أن ارادة المال متيقن منه على كل حال لكونه موردها فيتعين أن تكون النسبة المذكورة هي نسبة المفعول به الى فعله.

وقد أجب عليه بجوابين:

الاول - ما ذكره المحقق العراقي (قده) من دعوى استعمال الهيئة في نسبة جامعة بين النسبتين.

وهذا إن أريد به وجود نسبة جامعة بين النسبتين حقيقة فهذا خلاف ما برهن عليه في المعاني الحرفية من تباين النسب ذاتاً وعدم وجود جامع ذاتي ماهوي فيما بينها، وإن أريد وجود نسبة ثالثة مباينة ذاتاً مع كل من النسبتين وتكون ملائمة مع اطلاق الموصول للتكليف فهذا ممكن ثبوتاً إلا انه لا يمكن اثباته باجراء الاطلاق ومقدمات الحكمة في الموصول بل تكون النتيجة على الاقل الاجمال.

الثاني - ما افاده المحقق النائيني (قده) من أن المصدر قد ينظر اليه بنحو الاسم وهو بهذا النظر يكون ذاتاً فيصح أن يقع مفعولاً به لانه بهذا اللحاظ لا يكون مصدراً وحدثاً بل ذاتاً كسائر الذوات.

وهذا الجواب ايضاً غير تام، لأن المصدر وإن كان يمكن أن يراد به اسم المصدر بعناية إلا أن هذه عناية في كيفية لحاظ المصدر وليس هناك شيان حقيقيان خارجاً احدهما المصدر الحدث والآخر أسم المصدر الذات والاطلاق ومقدمات الحكمة في اسم الموصول لا تثبت إلا عمومها لما هو ثابت حقيقة في الخارج وليس واقع التكليف كحدث في الخارج صالحاً لذلك بحسب الفرض.

والصحيح: أن هذه المشكلة نشأت من وهم لغوي وقع فيه علم الاصول حيث اعتاد على ان يعبر عن الحكم بالتكليف وقد ورد في الآية (لا يكلف الله) فتوهم انه لا يمكن أن يشمل الـ كمفعول مطلق مع أن مادة الكلفة في الآية مبائنة مع الحكم والجعل مفهوماً فيصح وقوعه مفعولاً به لفعل لا يكلف على حد المال والفعل.

ثم انّ هذا المفاد هل هو سنخ مفاد ينفي وجوب الاحتياط لو ثبت بدليل أو يكون محكوماً له؟ تشخيص ذلك مبنياً على أنّ نعرف أنّ المنفي بالآية الكلفة في مورد الشيء أو بسببه، فإنّ كان المعنى أنّ الشيء الذي لم أوت به لا اكلف بسببه فلا يكون نافياً للاحتياط الشرعي لأنّ دليله يثبت الكلفة بسبب ايجاب الاحتياط وإنّ كان المعنى أنّ الشيء الذي لم يوت لا كلفة في موردّه كان منافياً لايجاب الاحتياط الشرعي والا قرب هو ذلك كما هو المناسب مع مورد الآية.

نعم انّ هذا اللسان قد يقال انه لا يشمل الشبهات الموضوعية، لأنّ ايتاء الحكم من الشارع خاص بالحكمة. ولكن الصحيح أنّ المراد بالاياء في الآية الاتيان التكويني أو الاعم منه ومن التشريعي لا التشريعي خاصة لأنّ موردّها المال وايتاؤه يكون تكوينياً فالآية تدلّ على نفي وجوب الاحتياط في الشبهتين معاً. نعم لا يبعد عدم اطلاقها للشبهة قبل الفحص لأنّ الايتاء يحتمل تحقّقه فيه اذا كان المدرك عليه موجوداً في أيدينا، فإنّ ايتاء كلّ شيء بحسبه.

ومنها - قوله سبحانه (وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولا)¹ تقريب الاستدلال: أنّ المولى نفى التعذيب إلّا في حالة ارسال الرسول وهو وإنّ كان بمعنى بعثه النبي (ص) إلّا انه بعد حمله على المثالية يكون المعنى حتى نتمّ البيان والحجّة فيستتج أنّ العقاب منوط بالبيان فلا عقاب، من دونه.

وقد يستشكل بأنّ الآية تنفي فعلية العقاب لا الاستحقاق وهو اعم من المقصود. والجواب: أنّ سياق الجملة وتركيبها يدلّ على أنّ المنفي ليس من شأن المتكلم ومما لا ينبغي كما يظهر بمراجعة الاشباه والنظائر² وإنّ شتم قلم: أنّ هذا اللسان من السنة الترخيص والاباحة ورفع المسؤولية عرفاً.

وقد يعترض بأنّ المراد بالعذاب فيها العذاب الدنيوي لا الأخروي فيكون اجنبياً عن المطلوب.

والجواب: مضافاً الى عدم وجود ما يدلّ على تقييد العذاب فيها بالدنيوي عدا

١ - سورة الاسراء: ١٥.

٢ - قد يقال: أنّ هذه النكته بنفسها تكون قرينة على أنّ المراد عدم التعذيب قبل اتمام الحجّة ولو عقلاً وهذا غير البراءة الشرعية والاباحة الظاهرية، كيف وعدم البراءة الشرعية ليس فيه مالا يكون من شأن المولى.

استعمال فعل الماضي والذي أشرنا الى ان سياقه سياق نفي الشأنية لالاخبار عن الأمم الهالكة، بل ان سياقها يناسب ارادة العذاب الأخروي لأنها وردت في سياق (ولا تنزروا زراً أخرى) وهي تنظر الى عالم الإدانة والمسؤولية والعقاب الأخروي أي الى عالم التشريع لا التكوين. ان النكتة واحدة بعد فرض ان المستفاد من الآية نفي الشأنية.

هذا ولكن ينبغي ان يعلم ان المقدار الذي يثبت بها البراءة ما لم يصدر من الشارع البيان لا ما لم يصل الى المكلف لان بعث الرسول غاية ما يمكن ان يحمل عليه هو الكناية عن صدور التشريع لا وصوله الى المكلف والمطلوب لنا اثبات البراءة فيما لم يصل الى المكلف فالآية غاية ماتدل عليه اناطة العقاب بالصدور والتشريع لا بالعلم والوصول وهو مطلب آخر لا يمكن احرازه في الشبهات واحرازه باستصحاب عدم الصدور رجوع الى الاستصحاب الذي يمكن اجراؤه في عدم جعل الحكم ابتداءً وان كان الاول موضوعياً وسوف يأتي مزيد بحث في هذه النقطة.

ومن جملة الآيات قوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دماً مسفوحاً او لحم خنزير...) ^١ وتقريب الاستدلال: ان الله سبحانه قد علم نبيّه (ص) في هذه الآية كيفية المحاجة مع اهل الكتاب في تحريمهم ما لم ينزل بها من سلطان بانه لا يجد فيما أوحى اليه محرماً غير ما ذكر فكأن عدم الوجدان يكفي في التخلص عن تبعات التكليف.

وفيه: اولاً - ان عدم الوجدان من مثل النبي (ص) فيما يوحى اليه يكون دليلاً قاطعاً على عدم التحريم واقعاً فليس الآية في مقام جعل حكم ظاهري بل هذا لا يناسب مقام التخاصم مع اهل الكتاب.

وثانياً - ان عدم وجدان النبي (ص) على اقل تقدير يكون دليلاً قاطعاً على عدم صدور التشريع فلو فرض دلالتها على البراءة فهي منوطة بعدم الصدور لا الوصول وهو مطلب آخر لا يمكن احرازه في الشبهات كما أشرنا اليه.

وثالثاً - يحتمل ان يكون قد لوحظ عدم وجدان الحرمة منضمّاً الى الأدلة الاجتهادية

اللفظية الدالة على الحلية في باب المطعومات مثل قوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعاً)^١ مثلاً فلامعين في أن يكون النظر الى اناطة الترخيص العملي بعدم الوجدان.

ومن الآيات قوله تعالى (وما كان الله ليضلّ قوماً بعد اذ هداهم حتى يبين لهم مايتقون)^٢ وتقريب الاستدلال بها: انّ الاضلال سواءً اخذ بمعنى تسجيلهم في الضالين أو خذلانهم والاعراض عنهم المؤدّي الى الضلال قد أنيط بالبيان لهم وظاهره اناطة العقوبة والتبعة بالبيان لهم وهو معنى البراءة ومن ألسنتها بعد أن كان السياق سياق نفي الشائنية، بل بناءً على المعنى الاول تكون مادة الضلال دالة على ذلك ولولم يكن السياق المذكور. كما انّ البيان لهم ظاهر في الوصول والعلم وليس كبعث الرسول كنايةً عن مجرد الصدور فالاستدلال بها على المطلوب تام. نعم يبقى الكلام في انّ مفادها سنخ براءة منافية مع دليل الاحتياط أو محكومة له.

والظاهر انه لوأريد بما يتقون مايتقونه بالعنوان الأوّلي فهو مختص ببيان الحكم الواقعي، ولوأريد به مايتقونه ولو بعنوان ثانوي استطرقي شمل بيان الحكم الظاهري بايجاب الاحتياط فتكون البراءة المستفادة من هذه الآية مرتفعة بدليل الاحتياط، ولايبعد أن يكون ظاهر مايتقون هو الاول لا الثاني بقريئة انّ الاضلال والعقاب أنما يكون بلحاظ مخالفة الواقع دائماً^٣.

١ - سورة البقرة: ٢٩.

٢ - سورة التوبة: ١١٥.

٣ - الانصاف انّ هذا خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر الآية انّ الله لا يضلّ قوماً من دون أن يبين لهم ماينبغي أن يفعلونه ويتقونه وهذا صادق حتى اذا كان ذلك البيان بياناً لحكم طريق يحفظ فيه اغراض المولى الواقعية لأنّ الآية ظاهراً انّ المولى لا يؤخذ أو يخذل من دون بيان وأما سنخ البيان فطلق يشمل كل ما يكون بياناً لما ينبغي الاتقاء منه سواءً كان بعنوان أولي أو ثانوي، نعم ظاهراً عدم الاكتفاء بمجرد حكم العقل بالاحتياط بل لابد من البيان الشرعي عليه.

ثم ان هناك تفسيراً آخر للآية يفرجها عن مجال الاستدلال رأساً وذلك بأن يراد منها ان الله لا يترك امة بعث فيها نبياً وهداها الى الايمان بل سوف يشرع لهم شريعة ورسالة لكي يتقوا ماينبغي اتقاءه وما يصلح شأنهم فليس النظر الى المسؤولية والتبعة ليستفاد منه الحكم بالبراءة، وما يشهد على ذلك التعبير بقوله تعالى (بعد اذ هداهم) والتعبير (بأن الله لا يضلّ قوماً).

«الاستدلال على البراءة بالسنة»

وأما السنة - فقد استدلت بعدة روايات.

«حديث كل شيء مطلق»

منها - الحديث المعروف - (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي)^١.

وتقريب الاستدلال به: أنَّ مفاده الاطلاق والتوسعة ما لم يرد نهي وهذا هو التقريب الساذج بالحديث.

والتحقيق: أنَّ الاستدلال بهذا الحديث يتوقف على تتميم مرحلتين:

المرحلة الاولى - أنَّ يكون المراد من الورود الوصول لا الصدور ومع الاجمال لا يتم الاستدلال أيضاً.

وهناك وجهان يمكن ذكرهما لاستظهار ارادة الوصول.

الاول - ما قيل من أنَّ الورود سنخ معنى يستبطن الوفود على الشيء فهو معنى نسبي بحاجة الى طرف يضاف اليه فلا يطلق على مجرد الصدور. وفيه: لامعين لأن يكون الملحوظ وفود النهي على المكلف بل لعل الملحوظ وفوده على الشيء نفسه كما يناسبه قوله يرد فيه فالنهي وارد على المادة والمادة هي المورد عليه. مضافاً الى أنَّ من المحتمل قوياً - لو فرض لحاظ الورود على المكلف - ارادة الوفود على جنس المكلفين أي الأمة لا كل مكلف مكلف فيكون بمعنى الصدور ومعه لا يكون مساوفاً مع البراءة المطلوبة.

الثاني - أنَّ الاطلاق في قوله كل شيء مطلق اما أن يراد به الارشاد الى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان أو الترخيص المولوي الواقعي أو الترخيص الظاهري، والاول خلاف ظاهر مولوية الخطاب الصادر من الشارع والثاني لا يناسب مع كون الغاية ورود النهي سواء أريد به الوصول أو الصدور اذ الاول يستلزم تقييد الحكم الواقعي بالاباحة بعدم العلم بالحرمة وهذا يعني تقييد الحرمة الواقعية بالعلم بها وهو من اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، والثاني ان اريد به تقييد الاباحة الواقعية بعدم

١ - جامع احاديث الشيعة، الباب الثامن من ابواب المقدمات، ح ١٥.

النهي الواقعي فهو محال لانه من اخذ عدم الضد قيداً في موضوع الضد الآخر وان أُريد مجرد بيان مطلب واقعي وهو انه متى ما لم يكن هذا الضد موجوداً وهو الحرمة والنهي فالضد الآخر وهو الاباحة ثابت فهذا لغو من الكلام. وهكذا يتعين أن يراد من الاطلاق الترخيص الظاهري وهو لا يناسب أن تكون الغاية فيه عدم صدور النهي وتشريعه بل عدم وصوله والعلم به لأن الاحكام الظاهرية مغاية بالعلم لا بالواقع.

وفيه: اولاً - ان ارادة الترخيص الواقعي لا محذور فيه، لأن المراد بالنهي الخطاب المبرز لالحرمة المبرزة لانه أسم له فغاية ما يلزم تقيد الحرمة الواقعية بالعلم بخطاها وقد تقدم في محله امكان ذلك.

ثانياً - لو فرض استحالة التقييد بذلك أيضاً، قلنا انه مجرد بيان لثبوت الحلية واقعاً كلما لم يصدر التحريم ولا يلزم منه اللغوية بل يفيد الكشف عن ثبوت الحلية الواقعية شرعاً عندئذ كلما لم يصدر خطاب شرعي بالتحريم. نعم هذا قد يكون منافياً مع ظهور الغاية في المولوية اذ فيه نحو ارشاد الى ما هو ثابت واقعاً فيكون خلاف الظاهر.

ثالثاً - يمكن ارادة الترخيص الظاهري ومع ذلك لا معين لان يكون الورود بمعنى الوصول بل الصدور ويكون مفاد الحديث جعل الترخيص الظاهري والاباحة في الاشياء قبل نزول الوحي بالتحريم والنهي.

فكما ان الاحتمال الثالث يناسب الوصول يناسب الصدور أيضاً ولا يلزم تقيد الترخيص الظاهري بعدم الحرمة الواقعية بل بعدم صدور ما يدل على الحرمة وتشريعها فيكون مفاد الحديث مفاد القاعدة المشهورة من ان الاصل في الاشياء الاباحة قبل صدور النهي.

المرحلة الثانية - لو فرضنا استظهار الوصول من الورود فهل تكون البراءة المستفادة من الحديث محكمة لدليل الاحتياط لو تم أو معارضة مقه، وهذا يتوقف على تشخيص ان المراد بالنهي في الغاية هل هو الواقعي أو الأعم منه ومن الظاهري، فعلى الاول تكون البراءة معارضة مع دليل الاحتياط لانه لا يثبت النهي الواقعي وعلى الثاني تكون محكمة ومتأخرة عنها لاحالة. ولا ينبغي الاشكال في ان الظاهر هو الاول، لأن النهي قد أضيف الى موضوع القضية في الحديث وهو الشيء فقيل (حتى يرد فيه نهي) وهذا ظاهر في ورود النهي فيه بما هو شيء لا بما هو مشكوك النهي والحرمة فان هذا

الجزء من الموضوع وهو الشك في الحرمة انما يستفاد بملاحظة الغاية في الحديث مع ان موضوع النهي في الغاية لابد وأن يكون ملحوظاً بقطع النظر عنها. فالمرحلة الثانية من الاستدلال تامة الا ان المرحلة الاولى قد عرفت عدم تماميتها.

ثم ان صاحب الكفاية (قده) بعد أن فرض ان المراد من ورود في الحديث صدور لا الوصول اقترح تسميم الاستدلال بضم استصحاب عدم صدور فيتنجح موضوع البراءة قبل صدور وهو من الاستصحاب الموضوعي الجاري في امر خارجي وهو صدور الخطاب لا الحكمي الجاري عن الحرمة ابتداءً، وهو لا يتم الا اذا ثبتت البراءة الظاهرية قبل صدور. وهذا نصل الى النتيجة المطلوبة وهي البراءة في تمام الشبهات.

ثم علق عليه بأن هذا لا يثبت تمام المطلوب، اذ لا يمكن اثبات البراءة في موارد العلم بصدور النهي والاباحة ولكن يشك في المتقدم منها والمتأخر.

وهذا التعليق قد يفسر بما لعله ظاهر من عدم جريان استصحاب عدم صدور النهي في هذه الحالة للعلم بصدوره بحسب الفرض. وقد يفسر - كما عن المحقق الاصفهاني (قده) - بانه لا يجري استصحاب عدم صدور لكون المورد من موارد الحاليتين فلا يجري فيه الاستصحاب اما للمعارضة أو في نفسه لعدم اتصال زمان اليقين بزمان الشك، وحينئذ يعترض عليه: - كما عن المحقق المذكور - بأن التوارد في المقام غير معقول لأن العلم بطرو الحرمة والاباحة معاً لا يكون الا بأن تكون هناك اباحة بعد الحرمة والا فلو كانت الحالة الثانية هي الحرمة فلا اباحة اذ لا يعقل طرو اباحة قبل الحرمة على الاباحة الثابتة بمقتضى هذا الحديث قبل كل نهى فانه من اجتماع اباحتين وهو محال.

وفيه: أولاً - انه لا يلزم في فرض توارد الحاليتين العلم بطرو اباحة اخرى يعلم بغيرتها مع الاولى بل يمكن فرض زمانين يعلم بثبوت الاباحة في احدهما وثبوت الحرمة في الآخر كما لو علم بحرمة الفعل في غزوة خيبر مثلاً وباباحته في السنة الرابعة للهجرة وشك في ان الغزوة المذكورة كانت قبل السنة الرابعة أو بعدها فان كانت قبلها فالاباحة اصلية قبل النهي وهي مرتفعة وان كانت بعدها فالاباحة طارئة على النهي وهي باقية فتصور توارد الحاليتين لا يتوقف على ما ذكره (قده) ليكون غير معقول.

وثانياً - لفرض العلم باباحة اخرى طارئة مع ذلك لاستحالة في تقدمها على النهي ولا يلزم من ذلك اجتماع اباحتين لأن الاباحة المفادة بالحديث والمغياة بصدور النهي اباحة ظاهرية بحسب الفرض وليست واقعية فهي كما تجتمع مع الحرمة الواقعية كذلك تجتمع مع الاباحة كذلك .

ثم انَّ صاحب الكفاية بعد أن علّق على الاستصحاب بما تقدم حاول اثبات البراءة في موارد توارد الحالتين بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل في البراءة بين حالات عدم التوارد وحالات التوارد فاستشكل فيه بأنّ هذا التعدي غير ممكن لأنّ المدرك للبراءة هو الاستصحاب .

وهذا الاشكال أيضاً له تفسيران:

احدهما: مانفهمه نحن من عدم امكان التعدي على اساس الاجماع لأنّ البراءة انما تثبت في موارد عدم التوارد بالاستصحاب المنقح لموضوع البراءة ولم تثبت البراءة في الشبهة بدليل اجتهادي لكي يضم اليه عدم القول بالفصل بين مورد ومورد، وهذا هو الفرق بين محل الكلام وبين ما نقض به المحقق الاصفهاني(قده) في المقام من التعدي في البراءة عن الشبهات التحريمية الى الوجوبية بعدم القول بالفصل .

ثانيها - ما افاده المحقق الاصفهاني(قده) من انّ الاجماع قائم على انه اذا جرت البراءة في شبهة جرت في سائر الشبهات ولم تجر هنا البراءة بل الاستصحاب، وكأنه يرى انّ المراد بالاطلاق في الحديث الاباحة الواقعية المغياة بصدور النهي والاستصحاب حكم ظاهري ببقاء تلك الاباحة فليس في البين براءة تثبت لبدليل اجتهادي ولا فقاهتي فلا موضوع للاجماع وعدم القول بالفصل، نعم لو كان هناك اجماع على عدم الفصل بين مطلق التأمين في شبهة حكمية وسائر الشبهات لزم التعدي الا انه من الواضح فساد مثل هذه الدعوى .

هذا تمام الكلام في مفاد الحديث .

واما سنده، فهو ساقط بالارسال لانه قد نقله الصدوق(ره) بعنوان قال الصادق، والمختار عندنا سقوط المراسيل سواء كان بعنوان قال المعصوم(ع) الظاهر في تعهد الناقل بصدوره أم بعنوان روي عنه .

«حديث الرفع»

ومنها - حديث الرفع المشهور وقد رواه في الخصال بلسان (رفع عن أمتي تسعة وعَد منها ما لا يعلمون وعطف عليه ما اضطررنا اليه واستكروهوا عليه... الخ)^١.

والكلام فيه يقع في اربعة مقامات.

الاول - في فقرة الاستدلال منه.

الثاني - في شمولها للشبهات جميعاً.

الثالث - في فقه الحديث عموماً وما قديليقيه من ضوء على الاستدلال به على البراءة.

الرابع - في سنده.

أما المقام الاول - فالفقرة التي يستدل بها من الحديث قوله (وما لا يعلمون) المعطوف على مارفع عن الامة، ودلالتها على البراءة الشرعية مبنية على أن يكون الرفع ظاهرياً لا واقعياً فانه كما يوجد وضع ورفع واقعيان للتكاليف كذلك يتصور رفع ووضع ظاهريان لها ويعني رفع ايجاب الاحتياط من ناحيتها ووضعها.

ومن هنا يستشكل على الاستدلال بأن هذا خلاف الظاهر الاول للرفع في ارادة الرفع الواقعي ولا اقل من انه ليس ظاهراً في الرفع الظاهري فيكون مجملأً. وهذا الاستشكال ينحل الى دعويين:

الاولى - أن ظاهر الرفع هو الواقعي لا الظاهري، وذلك لأن ارادة الرفع الظاهري تتوقف على ارتكاب عناية اما في مادة الرفع بأن لا يراد منه الرفع الحقيقي للحكم المجهول بل مايكون كأنه رفع له أو في نسبته الى ما لا يعلمون فيراد الرفع الحقيقي من المادة ولكن لا للحكم المجهول بل لايجب الاحتياط من ناحيته وكلتا العنايةيتين على خلاف الاصل.

الثانية - انه لو اريد الرفع الواقعي فلا يمكن اثبات ما هو المطلوب، اذ في موارد الشبهات نعلم عادة بانه لو ثبت الحكم الواقعي في حق العالم فهو ثابت في حق الجاهل

به أيضاً ذمّاً للقطع بعدم اناطته بالعلم به.

ولنا حول هذه الشبهة كلامان:

الأول - أننا نستظهر أنّ الرفع في الحديث ظاهري لا واقعي وذلك على اساس

احدى نكتتين:

الاولى - أنّ العناية التي ابرزت في الشبهة امر لابد منه على كل حال سواء أريد من الرفع الواقعي أو الظاهري، لأنّ الرفع الواقعي يستلزم أيضاً تقيد التكليف الواقعي بالعلم به وهو مستحيل الآ بأنّ يراد اخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول ومعه لا يكون المرفوع بالحديث هو المجعول الذي لا يعلمونه بل المرفوع فعلية الحكم وما لا يعلمون هو الجعل فلم يسند الرفع الى ما لا يعلمونه فاذا كانت هذه العناية واقعة على كل حال فنعين ارادة الرفع الظاهري على اساس مناسبات الحكم والموضوع والتي منها مناسبة اخذ الشك وعدم العلم في لسان الدليل لكون النظر الى الحكم الظاهري لا الواقعي وقد استشهد المحقق العراقي (قده) على ذلك بسياق الامتنان الآ أنّ الانصاف ان اصل الامتنان حاصل حتى بالرفع الواقعي وإن كان الامتنان يكفي فيه رفع ايجاب الاحتياط فقط.

الثانية - أنّ ظاهر الحديث أنّ المرفوع لولا هذا الحديث كان موضوعاً على الامة وهذا لا يناسب الآ الرفع الظاهري فانه لولا كان ايجاب الاحتياط موضوعاً على الامة، واما الواقعي فليس كذلك اذ قد لا يكون ما لا يعلمونه من التكليف ثابتاً في الواقع.

وهذا انما يتم لو أريد بما لا يعلمون أي بالموصول عنوان التكليف الذي لا يعلمونه لا واقع التكليف والآ كان مقدر الوجود وكان المعنى أنّ التكليف الواقعي لو لم يعلم به المكلف رفعناه عنه فلا يلزم الاشكال المذكور، الآ أنه لا يبعد أنّ يكون الظاهر هو الاول فإنّ عنوان ما لا يعلمون يصدق على نفس الشك في التكليف سواء كان تكليف في الواقع أم لا .

الثاني - انه لوبقى الحديث مجملاً مردداً بين الرفع الواقعي والظاهري فالنتيجة بصالح الاستدلال، وذلك تمسكاً باطلاقه لموارد الشك في التكليف الذي يعلم بعدم اختصاصه بالعالم لانه من الشك في التخصيص بالنسبة اليه وبذلك يثبت أنّ الرفع

ظاهري لاحالة^١.

المقام الثاني - في جريان البراءة المستفادة من حديث الرفع في الشبهات الحكيمة والموضوعية جميعاً، والكلام عن ذلك يقع في جهتين:

الاولى - في امكان تصوير جامع بينهما ثبوتاً.

الثانية - في عموم مفاد الحديث اثباتاً.

اما الجهة الاولى - فالاشكال في العموم انما ينشأ من ناحية أنَّ المشكوك وما لا يعلمونه في الشبهة الحكيمة غير المشكوك في الشبهة الموضوعية فانه في الاول هو الحكم وفي الثاني الموضوع الخارجي فكيف نتصور الجامع بينهما.

وقد أفاد صاحب الكفاية (قده): بأنَّ الحديث ورد بعنوان ما لا يعلمون واسم الموصول مدلوله يساوق الشيء وهو جامع بين التكليف والموضوع الخارجي لأنَّ كلاً منها شيء لا يعلمونه فيكون مشمولاً للحديث اذا كان قابلاً للرفع الشرعي.

ثم اعترض عليه: بأنَّ الموصول اذا اخذ بمعنى الشيء الجامع بين التكليف والموضوع الخارجي واسند الرفع اليه يلزم الجمع في الاسناد بين الاسناد الحقيقي والمجازي لأنَّ اسناد الرفع الى الشيء بمعنى الحكم والتكليف حقيقي ولكن اسناده اليه بمعنى الموضوع الخارجي مجازي عنائي اذ لا يرتفع الموضوع الخارجي حقيقة والجمع بين الامرين غير معقول.

وقد أجيب على هذا الاعتراض بوجوه:

الاول - ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) من أنَّه لا بأس بأنَّ يكون اسناد واحد من ناحية حقيقياً ومن ناحية اخرى مجازياً لأنَّ التقابل بين الحقيقة والمجاز ليس تقابلاً حقيقياً كالازدواج بل بالاعتبار فلا مانع من صدقها معاً في اسناد واحد باعتبارين، فاسناد الرفع في الحديث الى الشيء أي الموصول من حيث انطباقه على التكليف

١ - لوجه لهذا الاستظهار بل الظاهر من الموصول ثبوت أمر لا يعلم به المكلف وهو يكفي في الترخيص له فانه يعلم اما بعدم وجود تكليف واقعاً او انه مرفوع عنه على تقدير وجوده.

كما أنَّ الاطلاق ومقدمات الحكمة كما يكون في طول تحديد مفهوم اللفظ كذلك يكون في طول تحديد متعلق اللفظ وهو الرفع في المقام وانه التكليف الواقعي اواجاب الاحتياط بلحاظه فلا يمكن اثبات ذلك بالاطلاق. نعم لو فرض ان الرفع متعلق بالقوة والتبعة ولكن احتملنا مع ذلك ان يكون رفعها باعتبار رفع منشئها وهو الحكم الواقعي صح التمسك بالاطلاق المذكور لاثبات ظاهري الرفع.

يكون حقيقياً ومن حيث انطباقه على الموضوع الخارجي يكون عنائياً. وهذا الجواب غير تام، اذ ليس المقصود - بحسب الظاهر - انّ هذا الاسناد في عالم التطبيق والانحلال بلحاظ مصداقه الذي هو التكليف يكون حقيقياً وبلحاظ الموضوع الخارجي يكون عنائياً ليتجه ما ذكر بل الملحوظ مرحلة الاستعمال والاسناد الكلامي التي هي مرتبة اسبق من مرحلة انحلال المعنى على مصداقه خارجاً حيث يقال في هذه المرتبة بانّ الهيئة المستعملة في النسبة الاسنادية اما انّ تكون مستعملة فيما هو له فيكون حقيقة أو في غير ماهو له فيكون اسناداً عنائياً واستعمالاً مجازياً لأنّ النسبة الى ماهو له غير النسبة الى غير ماهو له سنخاً فلا يمكن الاستعمال فيها معاً لانه من الاستعمال في اكثر من معنى والجامع بينها غير موجود لتباين النسبتين سنخاً فلا بدّ من الاستعمال في احدهما وطرف النسبة الى ماهو له يستحيل انّ يكون له اطلاق لغير التكليف كما هو واضح.

الثاني - ما ذكره من انّ الشيء اذا شمل الحكم والموضوع الخارجي معاً فقد اسند الرفع الى المركب ممّا له الرفع وما ليس له الرفع والمركب ممّا له وما ليس له الرفع ليس له الرفع كما انّ المركب من الذاتي والعرضي ليس بذاتي. وفيه: اولاً - ماتقدم في مناقشة الكلام السابق من انّ النسبتين متغايرتان سنخاً فلا يكفي مجرد توسيع نطاق طرف النسبة للتعميم، فانّ هذا انما يفيد في سنخ نسبة واحدة لانسبتين متغايرتين بالهوية كالتغاير بين النسبة الابتدائية والظرفية فانها لا يمكن جمعها في واحد مهما وسّعنا الطرف.

وثانياً - انّ الصياغة المذكورة غير سليمة، لأنّ المركب ممّا يقبل الرفع وما لا يقبل لأريد به العام المجموعي - كما هو ظاهر كلمة المركب - قابل للرفع حقيقة برفع الجزء القابل منه فانّ المركب ينتفي حقيقة بانتفاء جزئه ولهذا لا بدّ من تعديله والتعبير عنه بالجامع بين ما يقبل وما لا يقبل فانه لا يقبل الرفع حقيقة لأنّ رفع الجامع لا يكون الا برفع تمام مصداقه فاذا كان فيها ما لا يقبل الرفع فالجامع أيضاً لا يقبله^١.

١ - الا انّ رفع الجامع بمعنى صرف الوجود خلف الانحلالية المطلوبة ولازمه انه لو ثبت التخصيص في مورد فلا يمكن اثبات الرفع في غيره.

الثالث - ما ذكره المحقق العراقي (قده) من ارادة التكليف الاعم من الحكم الكلي والجزئي ويكون الاسناد اليه حقيقياً لا محالة.

وهذا الجواب وإن كان يحل المشكلة بلحاظ فقرة ما لا يعلمون وعمومها للشبهتين إلا انه يبقى الاشكال بلحاظ الفقرات الثمان الاخرى، فإن المراد من الموصول فيها لا يكون الآ الفعل الخارجي لان ما يضطر اليه أو ما لا يطبقونه هو الفعل لا الحكم الشرعي فيبقى الاشكال في كيفية الجمع بين اسناد الرفع اليها الذي لا يكون الآ مجازياً واسناده الى ما لا يعلمون بمعنى الحكم الذي يكون حقيقياً.

الرابع - ان الرفع في الحديث عنائي على كل حال، اذ ليس المقصود منه الرفع الحقيقي الواقعي بل الظاهري وهو رفع بالعناية والمجاز على كل حال سواء اسند الى التكليف أو الى الموضوع الخارجي فالهيئة مستعملة في اسناد مجازي والمعنى أن الكلفة والتبعة المترتبة على ما لا يعلمونه أو لا يطبقونه مرفوع سواء كان حكماً أو فعلاً وموضوعاً خارجياً.^١

الجهة الثانية - مقتضى الاصل اطلاق الموصول للشبهتين معاً بعد أن تم تصوير الجامع في الجهة السابقة فلا بدّ لمدعي التقييد من ابراز مقيد وهنا دعويان متقابلتان:
الاولى - دعوى الاختصاص بالشبهة الموضوعية بقرينة السياق في الفقرات الثمانية الأخرى حيث انها جميعاً يراد بالموصول أو غيره فيها الموضوع الخارجي فبظهور السياق في وحده المراد يحمل الموصول في ما لا يعلمون على الفعل.

وفيه: ان الاختلاف في الدالين الواقعيين في السياق الواحد تارة يكون بلحاظ مدلوليها الاستعمالي كما اذا قلل زر الامام وصلّ خلف الامام فيراد بالاول المعصوم

١- هذا يتم على فرض اخذ التقدير في اسناد الرفع واما اذا فرض إسناده الى نفس الامور التسعة ويكون المرفوع الوجود التشريعي والتحملي أو الخارجي لها فمن الواضح ان الرفع التشريعي للموضوع المجهول رفع عنائي بخلاف الرفع التشريعي للحكم المجهول وان كان الرفع ظاهرياً على كل تقدير فلا يمكن الجمع بينهما في نسبة واحدة ويمكن الجواب: بافتراض ان الرفع مسند في تمام الفقرات الى ما ارتكبه المكلف خطأ او نسباً او اضطراراً او جهلاً سواء كان من جهة الجهل بان موضوع أو بالحكم فشرب التتن الذي ارتكبه المكلف لعدم علمه بجرمته مرفوع عنه وبهذا النظر العرفي يكون ما لا يعلمون منطقاً على نفس الفعل الصادر خارجاً حتى في الشبهات الحكمية فلا يلزم كون المرفوع غير ما لا يعلم به نعم تأتي على هذا التفسير شبهة اختصاص الرفع بموارد صدور الفعل عن المكلف في مورد الجهل غفلة او لكون الجهل جهلاً مركباً وهذا غير البراءة المبحوث عنها فيكون وزان حديث الرفع وزان قوله (ع) (من ركب امراً بجهالة فلاشي عليه) فتأمل جيداً.

وبالثاني امام الجماعة، واخرى في مدلوليها الجدي كما في اكرم العلماء وقلد العلماء وأريد الاطلاق في الاول دون الثاني والاطلاق مدلول جدي، وثالثة يكون الاختلاف في مجرد مصاديق المدلولين كما في لا تغصب ماتأكله ولا ما تلبسه حيث يكون مصداق ما يؤكل غير ما يلبس. وما هو خلاف الظاهر أنها هو الأول فقط دون الأخيرين خصوصاً الثالث وما نحن فيه من قبيل الثالث لأن المراد بالموصول استعمالاً مفهوماً واحد وهو الشيء أو ما يساوقه وهو المراد جداً ايضاً وانما الاختلاف في مصداقه كما لا يخفى^١.

الثانية - ما ابرزه المحقق العراقي (قده) من دعوى الاختصاص بالشبهة الحكيمة لأن ما لا يعلمون لا ينطبق على الموضوع الخارجي لأن الموضوع الخارجي ذاته معلومة وأنما الشك في وصفه وعنوانه وهذا بخلاف الحكم.

وفيه: أولاً - يكفي الجهل بالعنوان لصحة تطبيق الموصول على العنوان الخارجي كشرب الخمر فيقال انه مما لا يعلمونه.

وثانياً - في جملة من الموارد تكون الذات الخارجية ايضاً مشكوكة كما اذا شك في ذات نزول المطر وعدمه وكان موضوعاً لحكم. فالصحيح هو عموم الحديث للشبهتين. المقام الثالث - في فقه الحديث وذلك ضمن جهات عديدة.

الجهة الاولى - انه ورد في الحديث فقرات عديدة لا تقبل الرفع من الشارع بما هو شارع ومولى فنحتاج الى عناية واعمال تصرف في الرفع أو المرفوع وتلك الفقرات هي جميع فقرات الحديث عدا ما لا يعلمون. من هنا ينفتح أمامنا احتمالات ثلاثة: الاول - أن يلتزم بالتقدير فيقال بأن المرفوع هو الآثار المترتبة على الموضوعات الخارجية.

الثاني - أن يكون الرفع مسنداً حقيقة الى الفعل بلا تقدير ولكنه بما هو موجود في عالم التشريع موضوعاً للاحكام الشرعية فيكون نظير (لارهبانية في الاسلام) الذي هو نفي لوجودها في عالم التشريع^١.

١ - بل الظاهر في المقام رفع هذه الامور بما هي امور ثقيلة توضع على عاتق المكلف وفي ذمتهم من خلال التكليف فيكون المعنى رفع تسجيل تلك الامور على المكلف فترتفع العقوبة وما يشابهها من الآثار التحميلية التي تكون بحسب مناسبتها العرفية تبعات تسجيل الفعل على المكلف فليس المرفوع الوجود التشريعي المطلق ولا الوجود الاستثنائي التشريعي كما في (لارهبانية في

الثالث - أن يكون الرفع مسنداً الى الفعل حقيقة ألا أن هناك عناية في الرفع نفسه فانه يراد به الرفع التنزيلي التعبدي نظير لاربا بين الوالد والولد وعبائر الميرزا (قده) مرددة بين الاحتمالين الأخيرين.

وعلى جميع هذه الاحتمالات يكون الحديث حاكماً على ادلة الاحكام المترتبة على الافعال المضطر اليها أو الواقعة خطأ أو نسياناً أو غير ذلك لانه ناظر اليها وهو ملاك الحكومة وجوهرها ألا انه بناءً على الاولين تكون حكومته بلحاظ النظر الى عقد الحمل من ادلة تلك الاحكام وبناءً على الأخير تكون الحكومة بلحاظ عقد الوضع فيها. وهذا يظهر أن الميزان في تشخيص أن الحكومة بلحاظ عقد الوضع أو الحمل هو انه ان ابقى المرفوع على حقيقته وكان التصرف في الرفع وانه تنزيلي فالحكومة بلحاظ عقد الوضع وإن كان المرفوع هو الأثر أو موضوعية المرفوع له الذي يعني ترتب الأثر عليه فالحكومة بلحاظ عقد الحمل لامحالة. كما ظهر بذلك وجه الضعف فيما افاده المشهور في المقام من أن العنوان الذي تعلق به الرفع أي المرفوع إن كان عنواناً أولاً وهو نفس عناوين الافعال المضطر اليها أو الصادرة نسياناً أو خطأً فالحكومة بلحاظ عقد الوضع كلاً ربا، وإن كان المرفوع عنواناً ثانوياً أي عنوان الاضطراب والنسيان والخطأ فالحكومة بلحاظ عقد الحمل بدعوى أن المرفوع على الاول لامحالة هو الموضوع والفعل الخارجي الذي يكون موضوعاً للحكم لامحالة وعلى الثاني فحيث أن العنوان الثانوي المذكور ليس هو موضوع الحكم فلا يكون النفي والرفع بلحاظه بل لا يعقل ذلك لانه خلف المقصود اذ معناه رفع أثر الاضطراب أو الاكراه فيستعين أن تكون الحكومة بلحاظ الحكم وعقد الحمل، وحديث الرفع من قبيل الثاني لأن الرفع قد تعلق فيه بالعنوان الثانوي كعنوان ما اضطروا اليه وما استكروهوا عليه والخطأ والنسيان فحينئذ إن كان يراد رفع العنوان الاول وهو ذات الفعل الذي وقع الاضطراب اليه فهو خلاف ظاهر تقييده كل عنوان يؤخذ في موضوع حكم وإن كان يراد رفعه بعنوانه الثانوي فهو خلف المقصود لأن المراد رفع حكم الفعل في نفسه لاحكم الاضطراب الذي هو الرفع والعذر.

→

الاسلام). وما يؤيد هذا المعنى الذي أستظهرناه ورود التعبير (وضع عن امي) في بعض الاحاديث بدلاً عن (رفع) وهو أوضح في الدلالة على ما بيناه. ولعل مقصود سيدنا الاستاذ - قدس سره - ذلك ايضاً.

وفيه: ما عرفت من أنه قد يتعلّق الرفع بالعنوان الأولي وتكون الحكومة مع ذلك بلحاظ عقد الحمل، وذلك فيما لو أريد نفي الوجود التشريعي للموضوع الخارجي كما انه اذا تعلّق النفي بالعنوان الثانوي لا يتعيّن أنّ تكون الحكومة بلحاظ عقد الحمل. وما ذكر في الاشكال جوابه أنّ حيثية العنوان الثانوي حيثية تقييدية للرفع نفسه لا للمرفوع فالرفوع هو الفعل الذي اضطر اليه والاضطرار موضوع للرفع الذي هو الحكم في الجملة فليس ارادة رفع الفعل بالعنوان الاول مغالفاً لظهور كل عنوان أخذ في موضوع الدليل في التقييدية وهذا هو المفهوم من مثل هذه الجمل ولوعلى اساس مناسبات الحكم والموضوع العرفية^١

وان شئت قلت: أنّ رفع العنوان الاول هو رفع للعنوان الثانوي ايضاً ولكنها على نحو السالبة بانتفاء الموضوع لا المحمول ولولا هذا لم يكن مجرد جعل النفي نفيّاً للحكم لا للموضوع دافعاً للاشكال المذكور اذ يقال بأنّ المنى هل هو حكم العنوان الاول أو الثانوي فالأول خلاف الظهور المذكور والثاني خلف المقصود. فالصحيح في ميزان كون الحكومة بلحاظ عقد الوضع أو الحمل ما ذكرناه آنفاً. بقيت نقطتان:

١ - ترجيح بعض الاحتمالات الثلاثة. لا اشكال في سقوط الاحتمال الثالث لأنّ رفع الوجود الخارجي تنزيلاً إنّ صحّ في بعض فقرات الحديث فلا يصحّ في فقرة (ما لا يطيقون) لانه ليس له وجود في الخارج لكي يعقل رفعه تنزيلاً وتعبداً والرفع في الجميع واحد كما هو واضح فيدور الامر بين الاحتمالين الاول والثاني، وقديقال حينئذ بوقوع التعارض بين ظهورين في الحديث كل منهما يعين احد الاحتمالين وينفي الآخر وهما ظهور الكلام في عدم التقدير النافي للاحتمال الاول والمثبت للاحتمال الثاني وظهور اخذ العناوين المذكورة في انها ملحوظة بما هي فانية في وجوداتها الخارجية لا التشريعية أو التجميعية النافي للاحتمال الثاني والمعين للاحتمال الاول.

الا أنّ الصحيح جريان اصالة عدم التقدير دون الظهور الآخر فانه المتعين عرفاً في

١ - لابد من التمييز بين عنوان كالتربا أو الاضطراب فيقال لاربا أو لا اضطراب او رفع الاضطراب وبين قولنا رفع ما يضطر اليه فانه في الاول يكون النفي سلباً لوجود ذلك العنوان استطرافاً الى سلب حكمه فلا بد من أنّ يكون الحكم السلوب حكم نفس ذلك العنوان ويكون ذلك العنوان حيثية تقييدية فيه وانما في الثاني فالرفع أُنشد الى الفعل الذي فرغ عن الاضطراب اليه فلا يمكن أن يكون الرفع متوجهاً اليه بل الى الفعل ويكون الاضطراب حيثية دخيلة في الرفع.

دوران من هذا القبيل اذ لا ينبغي الاشكال في أنَّ العرف يرى في التقدير عناية فائقة بخلاف المعنى الثاني فظاهر السياق هو الاحتمال الثاني عرفاً.

واذا أردنا أن نبين ذلك صناعياً أمكن القول بأن أصالة الظهور في العناوين التسعة التي يراد بها اثبات أنَّ المقصود منها وجوداتها الخارجية يعلم بعدم مطابقتها للمراد الجدّي بمعنى انا نعلم بأن المراد الجدّي هو نفي الحكم عن هذه العناوين لانفيها انفسها وأننا الشك في المراد الاستعمالي لألفاظها وقد تقرّر في محله أنَّ أصالة الظهور أنّها تجري لتشخيص المراد، وأنّا اذا كان المراد معلوماً وكان الشك في الاستعمال فلا تجري أصالة الظهور ولهذا لا تجري أصالة العموم لا ثبات التخصص.

لا يقال - كما لا تجري أصالة الظهور المذكور كذلك لا تجري أصالة عدم التقدير لكون المراد معلوماً وأننا الشك في كيفية الاستعمال.

فانه يقال: حيث أنَّ أصالة عدم التقدير يثبت بحسب النتيجة أنَّ المنفي تمام الآثار بينما بناءً على التقدير لا يمكن اثبات ذلك - على ما سوف يقع البحث عنه أيضاً - أمكن اجراء الاصل المذكور لوقوعه في طريق اثبات اطلاق المراد الجدّي لامحالة هذا مضافاً الى ان عناية الاحتمال الثاني يقتضيها نفس ظهور حال الشارع في ان الرفع صادر منه بما هو شارع وبما هو انشاء لا اخبار بخلاف عناية التقدير فانها خلاف الاصل حتى في كلام الشارع بما هو مستعمل.

٢ - في ثمرات الاحتمالات المتقدمة. اما الثمرة المترتبة على الأول دون الأخيرين: انه بناء على الاول يكون الحديث مجملاً من حيث أنَّ المنفي تمام الآثار أو خصوص المواخذة ولا يمكن رفع الاجمال لاعلى اساس قرينية مناسبة عرفية كما في بعض المقدرات مثل (حرمت عليكم الميتة أو حرمت أمهاتكم) اذ كلا التقديرين يكون مناسباً، ولاعلى اساس حذف المتعلق واستفادة الاطلاق منه لما تقدم منا مراراً من أنَّ موضوع الاطلاق انما يتم حيث يكون هناك مفهوم معين يشك في المراد منه لاما اذا شك في المفهوم المقدروانه الاعم أو الأخص. فإنَّ مقدمات الحكمة لا تعين المفهوم وأنما تثبت عدم القيد فيه، وعليه فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن وهو رفع المواخذة بينا على الأخيرين يكون مقتضى اطلاق رفع الوجود التحميلي أو الخارجي لتلك الموضوعات نفي تمام التحميلات التشريعية أو رفع الوجود الخارجي بلحاظ تمام

تلك الآثار. وأما الثمرة بين الأخيرين فقد تظهر في موردين:

المورد الاول. ويتوقف على أن نبين مقدمة حاصلها: أن هناك بحثاً في شمول حديث الرفع لما اذا اضطر الى الترك بدلاً عن الفعل كما اذا اضطر الى ترك الواجب من اجل نفي اثر تحميلي مترتب على الترك كوجوب صوم اليوم الثاني مثلاً لمن ترك صلاة العشاء وعدمه.

وقد ناقش المحقق النائيني (قده) في شموله لذلك بدعوى: أن الحديث بلسان النفي والرفع ونفي الترك عبارة عن الوضع عرفاً لا الرفع فالتقابل الارتكازي عرفاً بين الوضع والرفع يمنع من اطلاقه للاضطرار الى الترك من اجل نفي آثاره التحميلية. وهذا المطلب إن تم فسوف يبرز فرقاً وثمره بين الاحتمالين الأخيرين، اذ هذا البيان أنما يتم بناءً على الاحتمال الثالث الذي يكون النظر فيه الى العالم الخارجي لا الاحتمال الثاني الذي يكون النظر فيه الى عالم التشريع لأنَّ التقابل بين الرفع والوضع أنما يكون لو كان النظر الى الخارج اذ لا واسطة بين الوجود خارجاً وعدمه كذلك وأما بلحاظ عالم التشريع فرفع موضوعية الترك لا يعني وضع موضوعية الفعل لأنَّ الوجود التشريعي أمر ثبوتي ويعني وقوعه موضوعاً للحكم والتشريع وتطبيق الحديث على الترك في هذا العالم لا يعني الآ نفي وقوعه موضوعاً له وهو غير وقوع الفعل موضوعاً. وهذا احد الموارد التي ذكرنا سابقاً بأنها تدل على تذبذب كلمات الميرزا (قده) بين الاحتمالين الثاني والثالث، أضف الى ذلك عدم تمامية البيان المتقدم حتى على الاحتمال الثالث لانه يكتفي في اشباع التقابل الارتكازي المذكور بين الوضع والرفع أن الرفع منصب ولوعنواناً على أمر ثبوتي وهو عنوان ما اضطرروا اليه سواء كان فعلاً أو تركاً.

المورد الثاني. انه بناءً على الاحتمال الثالث وهو أن يكون الرفع منصباً على الوجود الخارجي تعبداً وتنزيلاً فكما يرتفع الأثر التحميلي المترتب على الفعل المضطر اليه لارتفاع موضوعه تنزيراً كذلك تترتب الآثار غير التحميلية المترتبة على ارتفاع المضطر اليه، لأنَّ التعبد برفع احد النقيضين تعبد بالنقيض الآخر لا محالة للتقابل بينهما، بينما على الاحتمال الثاني لا تترتب تلك الآثار غير التحميلية لما تقدم من عدم التقابل بين رفع الوجود التشريعي لموضوع ووضع موضوعية نقيضه للتشريع.

ثم لو قلنا في المورد الاول بأن الحديث لا يشمل الاضطرار الى الترك فسوف تختص

الثمرة في هذا المورد بما اذا اضطر الى الفعل لترتيب آثار الترك غير التحميلية، وإن قلنا بشموله لذلك أيضاً عمت الثمرة لما اذا اضطر الى الترك أيضاً في ترتيب آثار الفعل غير التحميلية.

الجهة الثانية - في امكان استفادة انحفاظ الملاك والمقتضي للحكم المرفوع في موارد هذه العناوين التسعة، وثمرته انه لو وقع المكلف مثلاً ما لا يطيقه أو اضطر الى تركه عرفاً لاعتقلاً كان صحيحاً لكفاية انحفاظ الملاك في الصحة بينما لو لم يمكن استفادة ذلك من الحديث فلا كاشف عن الملاك حينئذٍ ومعه لا طريق الى اثبات الصحة. ويمكن تقريب هذه الاستفادة بأحد تقريبين:

١ - أن مساق الحديث هو الامتنان والتلطف على الامة، وهذا أنما يكون مع فرض وجود الملاك والمقتضي للحكم وأما عدم الحكم لعدم ملاكه ومقتضيه فلا يكون فيه امتنان أو تفضل، وهل هذا إلا من قبيل أن يقول الاب لابنه انني امتن عليك بعدم طلبى للماء منك لعدم كوني عطشاً مثلاً؟.

وفيه: أن هذا انما يتم في حق الموالي العرفية لا المولى الحقيقي الذي تكون احكامه لمصالح راجعة الى العباد انفسهم فانه في مثله لا معنى لافتراض أن رفع الحكم مع وجود ملاكه ومصلحته امتنان عليهم. فالظاهر أن حيثية الامتنان الملحوظة في الحديث أنما هو باعتبار ما يكشف عنه الحديث من أن الشريعة كاملة وافية بتمام شؤون الانسان وتلحظ تمام حالاته من حالات القوة والضعف والشدة والرخاء وتنظر الى حاجاته التسهيلية كما تنظر الى حاجاته الالزامية ومثل هذا المعنى لا يتوقف على فرض وجود المقتضيات للاحكام الالزامية في موارد رفعها.

٢ - أن يستفاد ذلك من كلمة الرفع فانها تستعمل في موارد النفي بعد الوجود فلا بد من افتراض نحو وجود للمرفوع وهو الوجود الشائي والاعتقائي.

وهذا الوجه غير تام أيضاً، أما على الاحتمال الثالث فواضح لأن مناسبة الرفع أنما يكون بناءً عليه باعتبار وجود المرفوع خارجاً وأن الرفع تنزيلى. وأما على الاحتمالين الاولين فلمع عدم انحصار مناسبة الرفع بما ذكر بل يمكن أن يكون باعتبار ثبوت تلك الأحكام في موارد العناوين التسعة في اول الشريعة أو في الشرائع السابقة كما يمكن أن تكون مناسبة الرفع اثباتاً لا ثبوتاً بمعنى أن الاحكام المرفوعة كانت ثابتة

باطلاق ادلتها لولا الرفع.

الجهة الثالثة - يمكن تصنيف الآثار المترتبة على الشيء الى ثلاثة:

١ - ما هو ثابت أو يترقب ثبوته على العنوان الاوّل للفعل بحسب لسان دليله من دون أنّ تكون العناوين التسعة وجوداً أو عدماً دخيلة في ترتبها كحرمة شرب المسكر.

٢ - الآثار المترتبة على الشيء مقيداً بعدم طرواح تلك العناوين كما في ترتب الكفارة مثلاً المقيد موضوعها بالافطار العمدي.

٣ - الآثار المترتبة على الشيء مقيداً باحد تلك العناوين كوجوب سجدي السهو لمن سهى في صلاته.

والاول هو القدر المتيقن من الآثار المرفوعة بهذا الحديث، كما أنّ النوع الثاني لا اشكال في خروجه عن الحديث تخصصاً لانه بطرواح العناوين التسعة يرتفع موضوع هذا النوع من الآثار، وأما القسم الثالث فن الواضح انه اذا دلّ دليل على ثبوته فسوف يكون مقدماً على الحديث سواء قيل بشموله لنفي هذا القسم أم لا لانه شمول اطلاق فيخصص بذلك الدليل. ولو احتمل ثبوته بلا دليل عليه فبناءً على شمول الحديث لنفيه يتمسك به فينفي بالدليل والآ فينفي بالأصل النافي إنّ تم موضوعه.

وأما شمول الحديث لمثل ذلك وعدمه فقد ذهب المحققون الى العدم مستدلين عليه بانه لو جرى الحديث لنفي هذا القسم من الآثار لزم منه كون العناوين التسعة مقتضية لحكم ومانعة عنه في آن واحد وهو محال.

الآ أنّ هذا المقدار من البيان يمكن أنّ يجاب عنه: بانه على تقدير شمول الحديث لهذا القسم لا يبقى دليل على وجود مقتضى لثبوته لكي يقال بأنّ هذه العناوين مقتضية ومانعة في نفس الوقت.

ومن هنا قد يطوّر هذا الكلام بأننا نشبت الاقتضاء بالبيان المتقدم في الجهة السابقة. الآ انه مع ذلك لا يتم، لانه أنّما يصحّ فيما لو فرض أنّ العناوين المذكورة بذاتها تقتضي وضع ذلك الأثر ورفع لا ماذا كان فيها خصوصيتان وحيثيتان تكون باحداهما مقتضية للوضع وبالأخرى للرفع نظير ما يستفاد من مثل قوله (ص) (لولا أن

اشقّ على أمتي لامرّتهم بالسواك^١.

والصحيح أن يقال: في توجيه عدم شمول الحديث لهذا الصنف من الآثار أن هذه العناوين تارة تؤخذ كمعرف للعنوان الأول فيكون المرفوع هو العنوان الأول والحديثان التسعة الثانوية حيثيات في الرفع - كما هو الصحيح -، وأخرى تؤخذ موضوعاً وقيداً في المرفوع، فعلى الأول لا معنى لأن يطبق الحديث على القسم الثالث إذ ليس الحكم فيه مرتباً على العنوان الأول، وعلى الثاني يختص الحديث بالقسم الثالث ولا يشمل الأول. فالجمع بين الأمرين غير تام وبما أن الثاني غير محتمل ولا مناسب عرفاً مع الظاهر من الحديث يتعيّن الأول.

الجهة الرابعة - أن هناك قرينتين على امتنانية الحديث لفظية وسياقية، أما القرينة اللفظية فهي كلمة (عن) الظاهر في رفع الشيء الثقيل وذو التبعة، وأما السياقية فإضافة الرفع إلى الأمانة فإن هذا لسان التحجب والتلطف، والقرينتان وإن افادتتا معنى واحداً وهو عدم انطباق الحديث في مورد لامتنان للرفع فيه إلا أن هناك فرقاً بينهما من حيث مقدار التقييد والتحديد الذي يحصل على أساس كلّ منهما لاطلاق الحديث، فالقرينة اللفظية لا تقتضي التقييد بأكثر من أن يكون في رفع التكليف امتناناً لمن رفع عنه سواء كان فيه ما يخالف الامتنان للآخرين أم لا، بينما القرينة السياقية تمنع عن اطلاق الرفع لما إذا كان فيه ما يخالف الامتنان ولو بالنسبة إلى الآخرين وقد فرع الفقهاء على هذا موردان:

١ - أنهم فرقوا بين معاملة المضطر والمكره، ففي بيع المضطر مثلاً إلى البيع حكموا بصحته وعدم شمول الحديث له بخلاف بيع المكره لأن نفي صحة الأول خلاف الامتنان عليه والحديث مقيد بصورة الامتنان.

٢ - لو أكرهه على أن يضرب شخصاً آخر ولا ضربه، فإنهم قالوا بعدم شمول رفع ما استكرهوا عليه لنفي حرمة الضرب لانه على خلاف الامتنان للأمة، وإن كان على وفق الامتنان في حق المكره وكلا التفريعين صحيح.

والمحقق العراقي (قده) أضاف على التفريعين أمراً ثالثاً حاصله: أنه يترتب على

ورود الحديث مساق الامتنان عدم شموله لما اذا كان الاضطراب بسوء الاختيار اذ عدم رفع الحكم في حق من يلقي بنفسه في الاضطراب ليس على خلاف الامتنان. وهذا الكلام بهذا البيان لا يخلو من غموض، لوضوح أنَّ رفع الحكم الالزامي عن القى نفسه في الاضطراب امتنان على كلِّ حال كيف ورفع المؤاخذة حتى من العاصي امتنان عليه.

نعم لا بأس بدعوى أنَّ الحديث ليس له اطلاق لموارد الاضطراب بسوء الاختيار، لأنَّ مثل هذا الانسان لا يستحق الامتنان بحسب المرتكزات العرفية التي قد تكون بمثابة القرينة المتصلة بالخطاب.

ويمكن أن يقال: بأنَّ حديث الرفع لا اطلاق له في نفسه لموارد الاضطراب بسوء الاختيار، لأنَّ المراد بالاضطرار فيه الاضطراب الى ما هو محظور شرعاً في تمام عمر وزمان التكليف لا خصوص زمان الأداء والارتكاب وهذا غير صادق في موارد الاضطراب بسوء الاختيار. هذا مضافاً الى انه بحسب الحقيقة في موارد الاضطراب بسوء الاختيار تكون المؤاخذة على الايقاع في الاضطراب كمن يسقط نفسه من شاق مثلاً اذ يسقط التكليف من حينه ويكون عصيانياً للمولى وخروجاً عن قانون العبودية^١ والحديث يرفع المؤاخذة على ما ينطبق على عنوان الاضطراب لا ما لا ينطبق عليه وهو الإلقاء في الاضطراب.

وإن شئت قلت: أنَّ الحديث أنَّما يجري في مورد يترقب فيه أنَّ تكون المؤاخذة على الفعل المضطر اليه لولا الرفع وهو أنَّما يكون في الاضطراب بسوء الاختيار وأما فيه فالعقاب على نفس الايقاع في الاضطراب الى المخالفة.

الجهة الخامسة - أفاد الميرزا (قده) انه شدَّ عنوانان - وهما الخطأ والنسيان - عن العناوين الاخرى في السياق فلم يقل ما نسي أو أخطأ فيه ممَّا قد يشعر بأنَّ المقصود رفع آثار نفس الخطأ والنسيان. وقد افاد (قده) بأنَّ الصحيح أنَّ المراد بهما المنسي وما

١ - سقوط التكليف من حين الاقدام انما يكون بلاك عدم محركته لو كان باقياً لامن باب أنَّ نفس الاقدام مبغوض للمولى نفسياً، فالمؤاخذة على الفعل الصادر منه دائماً فلوفرز التسليم بصدق الاضطراب عليه كان مرفوعاً لا محالة، نعم لا بأس بدعوى ان مفهوم الاضطراب مطعم ايضاً بعدم اختيارية اصل صدور الفعل من المكلف بحيث يكون ملجأً عليه وهذا لا يصدق مع سوء الاختيار وهذا رجوع الى المناقشة السابقة.

وقع فيه الخطأ ايضاً فالمرفوع هو الفعل بعنوانه الاول كما هو في العناوين الاخرى، اذ لو أريد رفع نفس النسيان والخطأ لكان حال المكلف الناسي والمحطّي أسوء ممّا اذا لم يرفع عنه الخطأ والنسيان اذ رفع النسيان عنه يعني افتراضه غيرناس فيكون معاقباً عليه، وكأنّ هذا الكلام منه (قده) يناسب مع تصورات الاحتمال الثالث الذي كان الرفع فيه رفعاً للوجود الخارجي تعبدأ وتنزيلة منزلة نقيضه، اذ بناءً على الاحتمال الثاني لا يلزم من نفي موضوعية الخطأ أو النسيان في عالم التشريع تنزيلة منزلة الموضوع في دليل العمد كما تقدم. ألا انه مع ذلك يتم ما قصده الميرزا (قده) من أنّ المراد رفع آثار العنوان الاول في الخطأ والنسيان ايضاً وذلك لأمرين:

١ - أنّ نبني على أنّ الرفع في الحديث بنكتة مقتضي الوضع الاثباتي لولا الرفع وهو ثبوت الاحكام بعموم دلالتها الاولى فإنّ هذه المناسبة تقتضي أنّ يكون النظري الرفع الى الاحكام التابعة للعناوين الاولى والثانوية وأنّ هذه العناوين حيثيات في الرفع لا المرفوع كما هو واضح.

٢ - وحدة السياق فإنّ العناوين الثانوية الاخرى حيث انها اخذت كلها معرفة ومشيئة الى العنوان الاول المرفوع وجعلت هي حيثية للرفع فكذلك يفهم أنّ عنوان الخطأ والنسيان كذلك ولا يتقص بالحسد والطيرة فانها عناوين اولية وليست كالخطأ والنسيان عناوين ثانوية فسياقها سياق منفصل.

نعم يبقى التساؤل عن وجه تغيير التعبير في الخطأ أو النسيان عن سائر التسعة وقد يكون الوجه أنّ المرفوع في الخطأ والنسيان بحسب الحقيقة أثر النسيان وما يترتب عليه من الافعال لا المنسي وما له من حكم فاذا نسي بيع خبزه مثلاً للغير فأكله فالمرفوع انما هو الأكل المترتب على النسيان لا البيع المنسي اذ لا يناسب جعل النسيان معروفاً ومشيئاً الى البيع المنسي لرفع صحته مثلاً بل يجعل معروفاً الى رفع اثر الافعال المترتبة خارجاً نتيجة النسيان أو الخطأ.

الجهة السادسة - أنّ هناك موارد لا اشكال في عدم شمول حديث الرفع لها كنجاسة شيء بالملاقاة مثلاً ولا اشكال في عدم ارتفاعها سواء كانت الملاقاة مصداقاً لأحد العناوين التسعة أم لا، وكذلك الجنابة اذا تحقق موجبها. وقد حاول بعض المحققين تصوير خروجها عن الحديث تخصصاً. وحاصل ما ذكره في هذا المجال: أنّ

الحديث ناظر الى افعال المكلفين فيرفع اثارها واحكامها اذا انطبق عليها احد العناوين التسعة واما ما لا يكون بما هو فعل للمكلف وصادر عنه موضوعاً لحكم بل هو موضوع له كيفما اتفق كالملاقاة مع النجس مثلاً فلا يرفع اثره بالحديث وإن وقع بفعل المكلف لأنّ الحديث ناظر الى رفع أثر افعال المكلفين.

وهذا الجواب لا بأس به لولا انه لا يرفع الاشكال نهائياً، فانه يفيد في مثال الملاقاة مع أنّ هناك ما يكون فعلاً للمكلف وموضوعاً لآثار تحميلية ومع ذلك لا ترتفع تلك الآثار بالحديث كالاتلاف نسياناً لما لا يرفع في مورد لا يكون تلفه موجباً للضمان فانه فعل للمكلف وبما هو كذلك يقع موضوعاً للضمان، وكمس الميت فانه فعل للمكلف وليس كالملاقاة التي قد تقع بين شيتين بلانسية الى المكلف فهل يقال بشمول الحديث لرفع الضمان في الاول وجوب الغسل في الثاني اذا وقع باحد العناوين التسعة؟

والذي ينبغي أن يقال: أنّ المعذرية المستفادة من الحديث للعناوين المذكورة فيها طعم امضاء المعذرية العرفية العقلائية المركوزة في مثل هذه العناوين فليست تأسيسية محضة بل ملاكها مركوز لدى العرف، ومن الواضح أنّ تلك المعذرية انما هو فيما اذا كان الحكم التحميلي المرتب على الموضوع ممّا يكون للاختيار والعمد دخل في ترتيبه - سواء كان فعلاً مباشراً للمكلف أو تسييبياً - وكون الاختيار والعمد دخيلاً في ترتب الحكم يستفاد اما من كون الفعل متعلقاً للحكم الشرعي التكليفي حيث يشترط فيه الاختيار لاجالة ومن هنا متى ما انطبق احد العناوين المذكورة على متعلق حكم تكليفي تحميلي ارتفع واما من وقوعه موضوعاً لامتعلقاً الا انه بنفسه يكون متضمناً للقصد والاختيار كما في الافعال الانشائية كالمعاملات. واما من وقوعه موضوعاً لحكم تكليفي تحميلي يستظهر من دليل ترتيبه انه انما ترتب عقوبة ومجازاة ممّا يكون ظاهراً في دخل الاختيار والعمد في ترتيبه كما في ترتيب الكفارة على الافطار فيرتفع بالاكره مثلاً وشيء من ذلك غير صادق على مثل النجاسة بالملاقاة أو الجنابة بموجبها أو الضمان بالاتلاف أو الغسل بمس الميت.

الجهة السابعة - في نظرة اجمالية لتطبيق حديث الرفع على اقسام الحكم، ذلك أنّ الحكم تارة يكون تكليفاً واخرى وضعياً والاوّل تارة يكون استقلالياً واخرى ضمناً. اما التكليف الاستقلالي فقد اتضح مما سبق بعض الضوابط لتطبيق الحديث

عليه، ونضيف هنا انه اذا فرض ان الحكم الاستقلالي كان على نحو مطلق الوجود فلاشكال في شمول الحديث اذا انطبق احد العناوين التسعة الواردة فيه على ترك فرد من الافراد التي انحل اليها التكليف هذا اذا كان الاكراه أو الاضطرار الى المخالفة، واما اذا اكراه الى فعل التكليف بأن اكراه مثلاً على اكرام عالم في مقام امثال اكرم العلماء فلايشمله الحديث لنفي وجوب اكرامه حتى على الاحتمال الثالث لعدم الامتنان في رفع وجوبه، واما اذا كان التكليف بنحو صرف الوجود فإن اكراه أو اضطر الى ترك صرف الوجود الواجب فهذا لااشكال في شمول الحديث له واما اذا اكراه على ترك فرد من افراد الطبيعة الواجب صرف وجودها فلايشمله حديث الرفع لأن ما هو متعلق الحكم في عالم التشريع لا اكراه ولا اضطرار الى تركه. نعم بناءً على الاحتمال الثالث من تنزيل الترك أو الفعل الخارجي اذا انطبق عليه احد العناوين منزلة نقيضه قد يقال بأن هذا تنزيل للترك منزلة الفعل فيكون تعبدًا بالفعل وهو امثال تعبدي فلايجب على المكلف الاتيان بصرف الوجود ضمن فرد آخر إلا أنك عرفت بطلان هذا الاحتمال.

اما التكليف الضمني فلو اضطر الى تركه أو اكراه عليه في جزء من الوقت فلاشكال في عدم انطباق الحديث عليه لأن ما صار مصباً للعنوان ليس بنفسه متعلقاً للحكم بل مصداق له واما اذا كان مستوعباً في تمام الوقت فيشملة الحديث. ودعوى: ان الواجب هو الفعل والاضطرار وقع على الترك وهو لم يكن متعلقاً للحكم لكي يكون له وجود تشريعي فيرفع. جوابها: انه بحسب نظر العرف له وجود تشريعي لأن طلب الفعل نهي عن الترك ولوعرفاً.

ثم هل يحكم بصحة العمل بحيث لايجب عليه القضاء بمقتضى حديث الرفع؟ الصحيح انه لايمكن استفادة الصحة في المقام لأن مفاد الحديث نفي الوجوب النفسي بنفي الوجوب الاستقلالي عن المركب فهو لايبث الامر بالباقي لتثبت صحته. وهذا يختلف حديث الرفع عن الادلة المخصصة للجزئية أو الشرطية فانها ناظرة الى الجزئية

١ - بل لايمتن حتى على الاحتمال الثالث لانه تعبد بفعل الفرد لا صرف الوجود الذي هو موضوع الاثر، والمستفاد من الحديث التعبد فيها هو موضوع الاثر نفيًا وإثباتاً.

والشرطية فتقيدها وبذلك يرجع الى عموم الامر بأصل المركب.
لا يقال: لنطبق الحديث على الجزئية أو الشرطية فانها شرعية ايضاً لانها بالتبع قد
أوجدها الشرع ولو بإيجاد منشأ الانتزاع فتكون قابلة للرفع والوضع.
فانه يقال: انّ الثقل ليس في وضع الجزئية أو الشرطية بل في وضع التكليف
بالجزء أو الشرط بل ثبوت الجزئية المستلزم لسقوط الأمر هو الموافق مع المنة على العبد
لا العكس.

نعم هناك بيانان يمكن على اساسهما تخريج الصحة:

١ - أنّ تجري وفق الاحتمال الثالث في تفسير الرفع أي انه رفع للوجود الخارجي
تنزيلاً وتنزيله منزلة نقيضه فيكون تعبداً باتيان الجزء والمركب كاملاً ولكنك عرفت
بطلان هذا الاحتمال.

٢ - أنّ وجوب القضاء حكم تحميلي مترتب على ترك الواجب في الوقت وقد وقع
هذا الترك عن اضطرار أو اكراه فيرتفع اثره التحميلي لاهالة حتى على الاحتمال
الثاني أو الاول.

وفيه - اولاً - انه انما يتم لو كان الموضوع لوجوب القضاء هو الترك لا الفوت الذي هو
مسبب عن الترك ونتيجته بناءً على استظهار اختصاص الحديث بما يكون فعلاً مباشراً
للمكلف سلباً أو إيجاباً لامرتباً عليه وكذلك لو كان الموضوع عدم الاتيان المحمولى
لوقيل باختصاص الحديث بما يكون موضوعاً للحكم بما هو مستند الى المكلف لا الاعم
منه ومن عدم المحمولى الصادق مع السالبة بانتفاء الموضوع - وهو المكلف - كما في عدم
الاتيان.

وثانياً - أنّ ترتب وجوب القضاء لانكته في دليله يقتضي الدلالة على أنّ الاختيار
والعبد دخيل فيه اذ ليس هو عقوبة بل استيفاء لما بقي من الملاك كما انه ليس متعلقاً
للتكليف بل موضوعاً وليس مستبطناً بذاته للقصد والاختيار كالمعاملات.

وأما الاحكام الوضعية كما في الاكراه على البيع أو الاضطرار اليه فلا يوجد فيها
مزيد كلام على ما تقدم في مجموع ما سبق. الا انه اذا كان الاكراه الى ترك معاملة
كان يقصدها كمن قصد طلاق زوجته فاكره على تركه فقد يتخيل اجراء الحديث
لا ثبات وقوع النتيجة المطلوبة باحد تقريرين:

١ - البناء على الاحتمال الثالث الذي كان ينتج التعبد بوقوع الفعل وترتب اثره كما تقدم وتقدم ضعفه.

٢ - أنّ بقاء الزوجية اثر شرعي مترتب على ترك الطلاق بقاءً وقد اكره على ذلك فيرتفع وجوده التشريعي برفع حكمه وهو الزوجية.

وفيه: ما تقدم من عدم شمول الحديث لما اذا كان الاثر مترتباً على العدم المحمولي فإنّ عدم الطلاق بهذا النحو موضوع لبقاء الزوجية، وما تقدم ايضاً من عدم شموله لما اذا لم يكن للاختيار والقصد دخل في ترتيبه والانصاف أنّ جملة من التشويشات في تطبيق الحديث فقهيّاً يرتفع بالالتفات الى هذه النقطة.

ويستخلص مما سبق شرائط اربعة لتطبيق حديث الرفع على مورد:

١ - أنّ يكون موضوعاً أو متعلقاً لحكم شرعي لكي يكون له وجود تشريعي.

٢ - أنّ يكون رفعه موافقاً للامتنان على الامة.

٣ - أنّ يكون فعلاً من افعال المكلف أو تركه لا مجرد وجود شيء أو عدمه المحمولي.

٤ - أنّ يكون الاختيار والقصد والالتفات دخيلاً في ترتيبه.

المقام الرابع - في سند الحديث. ولا اشكال في الجملة في صحة حديث الرفع الا أنّ الاستشكال في صحة النقل المتضمن لفقرة الاستدلال على البراءة الشرعية، أعني فقرة (مالايعلمون) رغم وقوع التعبير عنه بالصحة.

فقد نقل صاحب الوسائل (قده) في كتاب الجهاد الحديث المشتمل على هذه الفقرة عن كتابي الخصال والتوحيد للصدوق (قده) عن احمد بن محمد بن يحيى عن سعد بن عبدالله عن يعقوب بن يزيد عن حماد بن عيسى عن حريز عن أبي عبدالله (ع) انه قال: قال رسول الله (ص) رفع عن امتي تسعة... الخ، وأحد التسعة مالايعلمون. ونقطة الضعف في هذا السند هو احمد بن محمد بن يحيى العطار، فبالرغم من انه شيخ الصدوق لم يثبت توثيقه. وقد نقل الصدوق في كتاب الوضوء من لا يحضره الفقيه نفس المتن بعنوان قال أبو عبدالله الصادق (ع) قال رسول الله (ص) (وضع عن امتي) ٢.

١ - الوسائل، كتاب الجهاد، باب ٥٦ من ابواب جهاد النفس وما يناسبه، ح ١.

٢ - من لا يحضره الفقيه، باب فيمن ترك الوضوء او بعضه او شك فيه، ح ٤.

ولعل نظره الى السند الذي يذكره في الخصال الا انه مرسل على كل حال ولا يمكن الاعتماد عليه^١.

ونقل صاحب الوسائل في كتاب الايمان بسنده الى كتاب احمد بن محمد بن عيسى عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) انه قال: قال رسول الله (ص) (وضع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)^٢. وهذا السند بهذا المقدار صحيح على اشكال تأتي الاشارة اليه، الا ان هذا النقل غير مشتمل على فقرة الاستدلال - ومثله نقل آخر نقله صاحب الوسائل في كتاب الايمان عن احمد بن محمد بن عيسى عن ربعي عن ابي عبدالله (ع) قال: قال رسول الله (ص) (وضع عن امتي ثلاث، الخطأ والنسيان والاستكره، وقال (ع) وهنا رابعة وهو ما لا يطيقون)^٣.

وهناك نقل آخر في الوسائل عن نواذر احمد بن محمد بن عيسى عن اسماعيل الجعفي عن ابي عبدالله (ع) قال: سمعته يقول (وضع عن هذه الامة ستة خصال، الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه)^٤. وطريق الوسائل الى النوادر هو طريقه الى الشيخ الطوسي (قده) الى نواذر احمد بن محمد بن عيسى لانه قد بين طريقه الى هذه الكتب في آخر الوسائل وكلها تنتهي الى الشيخ الطوسي (قده) وطريقه اليه وطريق الشيخ الى احمد صحيح.

الا ان الكلام يقع في نقطتين:

الاولى - محاولة تصحيح رواية الخصال، وأهم ما يمكن أن يذكر بهذا الصدد تطبيق

١ - قد يمكن تصحيح هذا السند عن طريق استظهار ان ذكر الصدوق للحديث في الفقيه مرسلًا عن الامام (ع) مع ذكره لنفس الحديث في الخصال والتوحيد بسند تفصيلي ناظر الى نفس الرواية لارواية اخرى فاذا ضمنا الى ذلك ان الشيخ الصدوق يذكر في اول الفقيه ان كل ما ينقله في هذا الكتاب من الروايات بأخذه من الاصول وكتب الاصحاب المشهورة والمعتمد عليها وهذه شهادة مطلقة تشمل ما اذا كانت الرواية مبدوة بصاحب الكتاب او مرفوعة الى الامام (ع) فنستنتج ان شخص هذه الرواية ايضاً مما وجده الشيخ الصدوق في اصل من اصول الرواة لها الواقفين في السند المذكور ومن الواضح ان احمد بن محمد بن يحيى لم يكن صاحب كتاب واصل وانما من له اصل وكتاب من الرواة الواقفين في السند هو سعد بن عبدالله ويعقوب بن يزيد وحامد والشيخ الصدوق في مشيخته طرق صحيحة الى كتب وروايات كل واحد من هؤلاء، فنمض عن احمد بن محمد بن يحيى بأحد الطرق الصحيحة الى كتب هؤلاء.

٢ - الوسائل، كتاب الايمان، باب ١٦، حديث ٥.

٣ - نفس المصدر السابق، ح ٤.

٤ - نفس المصدر، ح ٣.

نظرية التعويض على سند الخصال، فإنَّ الشيخ قد نقل الحديث عن الخصال بالسند المتقدم ثم انه له طريق صحيح الى جميع كتب وروايات سعد بن عبدالله ذكره في الفهرست. وسعد واقع في هذا السند بعد احمد بن محمد بن يحيى فيمكن تعويض هذه القطعة من السند بطريق الشيخ المذكور.

وفيه: أنَّ نظرية التعويض بهذا العرض العريض غير مقبول عندنا، اذ ليس معنى اخبرنا بكل رواياته وكتبه كل ما ينسب اليه أو يقع الشخص في سنده من الروايات ولا اقل من الاجمال، والمتيقن انه يقصد كل ما هو يراه رواية له بأنَّ يسنده وينسبه في كتبه اليه كما لو بدأ السند به فانه حينئذ يمكن تطبيق نظرية التعويض على كلام متروك الى عمله وهذا الحديث ليس كذلك كما هو واضح.

الثانية - المناقشة في سند رواية الجعفي، والاشكال فيه من ناحية اسماعيل بن جابر الجعفي فانه مررد بين عدة عناوين، فانه قد ذكر النجاشي في فهرسته عنوان اسماعيل بن جابر الجعفي من دون أنَّ يذكر توثيقاً بشأنه غير انه ذكر أنَّ له كتاباً وذكر طريقاً اليه صحيحاً ينقل عنه صفوان بن يحيى. وذكر الشيخ في الفهرست عنوان اسماعيل بن جابر من دون لقب وقال أنَّ له كتاباً، ولم يوثقه وذكر في رجاله عنوان جابر بن اسماعيل الخثعمي الكوفي وشهد بوثاقته. وحينئذ يقال باحتمال التعدد، والرواية لم يقع في سندها عنوان الخثعمي الموثق في رجال الشيخ (قده).

وهناك طريقتان للتخلص عن الاشكال:

احدهما - توثيق الآخرين على اجمالهما لنقل صفوان عنها كما ذكر النجاشي في عنوان الجعفي وذكر الشيخ أيضاً في فهرسته في عنوان اسماعيل بن جابر لنقل صفوان عنه والطريق صحيح فيثبت وثاقتها حتى على تقدير تعددهما بنقل صفوان بناءً على المختار في مشايخ الثلاثة.

الثانية - محاولة التوحيد بين الثلاثة بمجموع قرائن، من قبيل انه لو فرض التعدد لزم ما هو بعيد جداً من افتراض وجود ثلاثة اشخاص ومع ذلك يقتصر كل من الشيخ والنجاشي (قدهما) على ذكر احدهم خصوصاً وأنَّ الفهرست للشيخ مخصص لذكر اصحاب الكتب والاصول وقد ذكر الشيخ في الرجال أنَّ الخثعمي الثقة له كتب وروايات وله طريق اليه فلو كان هو غير المذكور في الفهرست بعنوان اسماعيل بن جابر

كيف يكون قد أغفله كما أنَّ سكوته عن اسماعيل بن جابر الجعفي مع أنَّ النجاشي يذكره ويذكر أنَّ له كتاباً ينقله عنه بطريق صفوان غريب لولا الاتحاد، بل الملاحظ وحدة الوصف والطريق الى كتاب اسماعيل بن جابر الذي يذكره الشيخ في الفهرست والجعفي الذي يذكره النجاشي فإنَّ تمام حلقات السند في هذا الطريق واحد فكيف يفترض انها شخصان ومع ذلك سكت كل منها عما تكلم وأخذ عنه الآخر، بل الجعفي وقع بعنوان اسماعيل الجعفي في سند رواية الاذان المعروفة التي يعتمد عليها في الفقه وقد اعتمد الشيخ نفسه عليها في كتبه الفقهية وكتب الحديث وقد ذكر النجاشي أنَّ اسماعيل بن جابر الجعفي هو اسماعيل الجعفي الراوي لفقرات الاذان. فهذه كلها قرائن تؤكد وحدة العناوين وإنَّ كان هناك ظاهرة حينئذ غريبة يلزم من الوحدة وهي أنَّ هذا العنوان يكون قد روى عنه اشخاص متفاوتون من حيث الطبقة من اصحاب الصادق (ع) الى اصحاب الجواد (ع).

هذا ولكن الصحيح أنَّ كلتا الطريقتين غير تام وذلك لمناقشتين:

١ - أنَّ الوارد في سند حديث الرفع اسماعيل الجعفي لا اسماعيل بن جابر الجعفي وحينئذ يحتمل أنَّ يكون المراد به اسماعيل بن عبدالرحمن الجعفي الذي لم يوثق وهو من حيث الطبقة مناسب ايضاً وكون اسماعيل الجعفي في رواية الاذان قد شهد النجاشي بانه اسماعيل بن جابر لا يعني انه دائماً عندما يرد عنوان اسماعيل الجعفي يراد به ابن جابر^١. واسماعيل بن عبدالرحمن وان نقل عنه الصدوق في مشيخته بواسطة صفوان الآ ان الطريق الى صفوان فيه محمد بن سنان الذي لم يثبت توثيقه.

٢ - لوسلما ان المراد هو اسماعيل بن جابر المحسوب من اصحاب الباقر (ع) تارة والصادق (ع) اخرى فكيف يعقل ان يكون قد نقل عنه احمد بن محمد بن عيسى بلا واسطة فأنه لا ينقل ولم ينقل في الفقه عن احد من اصحاب الصادقين (ع) الا مع واسطة أو واسطتين والفاصل الزمني بين احمد بن محمد والامام الصادق (ع) اكثر من مئة عام. فأما ان يكون هناك واسطة محذوفة أو أن اسماعيل الجعفي ليس هو ابن

١ - الا ان الانصاف انصراف عنوان اسماعيل الجعفي الى ابن جابر لكثرة روايات ابن جابر وندرة روايات ابن عبدالرحمن ولهذا شهد بذلك النجاشي في ترجمته على ان كلام النجاشي في ترجمة اسماعيل بن عبدالرحمن الجعفي لا يخلو من دلالة على وثاقة الرجل فأنه ذكر انه كان وجهاً من اصحابنا.

جابر الذي هو من اصحاب الباقر والصادق (عليهما السلام) وما يؤيد سقوط الوساطة أن الرواية منقولة عن نوادر احمد بن محمد بن عيسى مردفة بروايته الاخرى عن الحلبي عن الصادق (ع) والحلبي من اصحاب الباقر والصادق (عليهما السلام) الكبار الذي توفي في ايام الصادق (ع) فكيف يعقل ان ينقل عنه احمد بن محمد بن عيسى بلا واسطة، فالظاهر ان هناك واسطة ساقطة^١ وعلى كل حال فلم يثبت سند صحيح للحديث.

«حديث السعة»

ومن الروايات التي يستدل بها على البراءة الشرعية (الناس في سعة ما لا يعلمون)^٢ ولاشكال في دلالة على البراءة بهذا المتن. الا ان الكلام يقع حينئذ في ان المستفاد منها براءة محكمة للدليل الاحتياط أم معارضة. وقد بنيت المسألة عند الاصوليين على تحديد ان (ما) موصولة أو مصدرية فأنت كانت موصولة فغاية ما تدل عليه عندئذ انهم في سعة من ناحية ما لا يعلمونه وهذا لا ينافي ان لا يكونوا في سعة من ناحية حكم آخر وهو ايجاب الاحتياط. وان كانت مصدرية بمعنى ماداموا لا يعلمون بالواقع فهم في سعة فهذا ينافي جعل وجوب الاحتياط لانه لا يرفع عدم العلم بالواقع. ثم استظهر ان تكون ما موصولة لامصدرية لندرة دخول المصدرية على فعل المضارع وان لم يكن غلطاً.

ولنا في المقام تعليقان:

أولاً - لو فرض أن دخول المصدرية على المضارع ليس غلطاً فينبغي أن يقال بالاجمال ولاجمال للاستظهار لأن تحديد انها موصولة أو مصدرية يرتبط بكيفية النطق بكلمة (سعة) فانها لو نطقت مضافة فيتعين أن تكون (ما) موصولة لا غير ولو نطقت

١ - وهذا الاشكال قابل للدفع بعد ملاحظة ان روايات احمد بن محمد بن عيسى عن اسماعيل الجعفي كثيرة في الفقه وان اسماعيل بن جابر الجعفي كان له كتاب معروف، فإن هذا يعني ان احمد بن محمد حتى اذا فرض القطع بعدم لقائه للجعفي مباشرة كان قد حصل على كتابه بنحو بحيث كان يقطع بأن ما فيه صادر عن الجعفي ولهذا كان يستند عنه وحصول مثل هذا العلم الحسي اعتيادي فيكون اسناده حجة.

جامع احاديث الشيعة، باب ٨ من ابواب المقدمات ج ٦.

منونة تعينت ان تكون مصدرية لاغير فكيفية قراءة كلمة (سعة) قرينة معينة لأحد الاحتمالين وحيث لا طريق الى اثبات احدى الكيفيتين فلا محالة يصبح الحديث مجملًا من هذه الناحية والنتيجة عدم ثبوت براءة صالحة للمعارضة مع دليل الاحتياط.

وثانياً - ان افتراض كون (ما) موصولة لايعني أن تكون البراءة المستفادة من الحديث محكومة لدليل الاحتياط. اذ هذا انما يلزم لو فرض ان اضافة السعة الى الموصول اضافة نشيئية أي الناس في سعة من ناحية الضيق الذي ينشأ مما لا يعلمون لوعلموا به واما اذا كانت الاضافة موردية أي في سعة في المورد الذي لا يعلمون فيه بالواقع فلا بأس حينئذ بالتمسك باطلاق السعة من جميع الجهات.

الا ان الرواية لم يعثر عليها في متون الاحاديث نعم وردت رواية السفارة بضمون آخر حيث ان الامام امير المؤمنين (ع) قدمر بسفرة في الطريق مطروحة فيها لحم كثير فرخص في الأكل منها معللاً بانهم (في سعة حتى يعلموا) .

ولكنها ضعيفة سنداً بالنوفلي، ودلالة ايضاً بعدم وضوح دلالتها على البراءة خصوصاً وفي المورد لولا امارية يد المسلمين أو بلادهم كان الجاري استصحاب عدم التذكية المتقدم على البراءة وعلى كل حال فوردها الشبهة الموضوعية لالحكمة.

«حديث الحجب»

ومن الروايات حديث الحجب - (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)^١. وهو تام سنداً وتقريب دلالة: انها دلت على وضع التكليف عما حجب الله علمه عن عباده فما لم يصل المكلف من التكليف محجوب عنهم لا محالة. وهنا شبهة تعترض الطريق هي ان الحجب قد اسند الى الله تعالى وهذا يوجب اختصاص مفاده بما اذا كان خفاء التكليف بتعيين منه تعالى فيكون بمعنى ان مالم يبينه الله واخفاه عن عباده فهو محجوب عنهم وليسوا مسؤولين عنه وهذا مفاد آخر أجنبى عن البراءة المبحوث عنها.

وقد يحاول دفع الشبهة بضم الاستصحاب الموضوعي، بأن يستصحب تارة عدم البيان. وجوابه: حينئذ انه لا يثبت عنوان الحجب الوجودي، وأخرى يستصحب الحجب الثابت في أول ازمنة تشريع التكليف وقبل بيانه للعباد. وفيه: ان الحجب لا يصدق الا مع تعدد الاخفاء وعدم البيان وهذا لا يصدق على البرهة القصيرة التي تمر على التكليف وهو في طريق الايصال الى العباد.

والصحيح: في دفع الشبهة؛ ان الحجب اذا اضيف الى الله بما هو خالق لا بما هو مولى ومشرع يكون صادقاً حتى على عدم الوصول الى المكلف لان الاحتجاب عنه ايضاً مضاف اليه تعالى بما هو خالق كل شيء بل يشمل على هذا حتى الشبهات الموضوعية لان حجب الموضوع ايضاً مضاف اليه تعالى بما هو خالق ويمكن تعيين ان المضاف اليه هو ذلك تارة بدعوى ظهور اسم الجلالة فيه، واخرى باعتبار ان ارادة حجب الشارع بما هو شارع بعيد في نفسه غير مناسب مع سياق الحديث، اذ ما يكون المولى بنفسه في مقام اخفائه من تكاليفه لا يكون في معرض توهم مسؤولية العباد عنها ويكون عرفاً مناقضاً مع فرض المسؤولية والادانة فيكون مفاد الحديث على هذا كانه الاخبار عن ثبوت أحد الضدين بانتفاء الآخر وهو مستهجن عرفاً وهذا بنفسه يبعد هذا الاحتمال ويعين ان تكون الاضافة اليه تعالى بما هو خالق^١. وعلى هذا فلا يكون هناك حجب واحد عن مجموع العباد كما هو على الاحتمال الآخر بل ينحل بعدد العباد بمقتضى التقابل بين الحجب عن العباد والوضع عنهم.

وهذا خير دليل من السنة على البراءة في الشبهة الحكيمة لتأميمته دلالة وسنداً.

«حديث الحلبة»

ومن الروايات المعروفة (كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) وقد وردت بصيغ عديدة.

١ - هذا قابل للمناقشة خصوصاً مع ان السؤال عما اخفاه الله من العباد كان امراً واقعاً في هذه النبوة كالنبوة كالتنبؤات السابقة حتى جاء لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم. مضافاً الى امكان دعوى ظهور الحجب في المباشرة بحيث يكون التكم والاختفاء منسوباً اليه مباشرة وهذا غير انتساب الشبهة وعدم العلم اليه تعالى باعتباره خالقاً لكل شيء ولا اقل من الاحتمال والاجمال.

الصيغة الاولى - ما في صحيحة عبد الله بن سنان (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه)^١. وهي لا اشكال في دلالتها على اصالة الحل الا ان الكلام في شمولها للشبهة الحكمية، ولا يبعد القول بعدم عمومها لها وذلك بقرينتين:

أولاهما - ظهور صدرها في ان مورد الحلية الشيء الذي ينقسم الى صنفين حلال وحرام، ومنشأ الاشتباه والتردد هو هذا الانقسام كالجبن مثلاً فيه المتخذ من الميتة فيكون حراماً وفيه المتخذ من المذكى فيكون حلالاً وهذا لا يصدق الا في الشبهات الموضوعية اذ الشبهة الحكمية فيها ترديد لا تصنيف، نعم قديؤخذ الجنس فيقال جنس المائع فيه حلال وهو الماء مثلاً وفيه حرام وهو الخمر ويشك في العصير المغلي انه حرام أو حلال الا ان الشك هنا لم ينشأ عن التصنيف المذكور فسواء كان في الجنس حلال وحرام أو لا كان الشك المذكور حاصلاً وقديقال بوجود ذلك في الشبهة المفهومية فان اللفظ اذا تردد بين الأقل والأكثر مثلاً الماء ينقسم الى مطلق فيحلل الوضوء به ومضاف فلا يحل فلو شك في ماء مفهوماً انه مطلق أو مضاف كان التصنيف سبباً للشك في الحرمة الا انه مع ذلك لا يشمل الحديث لظهور بعينه في ان ارتفاع الشبهة يكون بتمييز الخارج لمدلول اللفظ كما في الشبهة المفهومية^٢.

الثانية - ان مقتضى تأسيسية (بعينه) ان يكون احترازياً لا تأكيداً لمعرفة الحرام وهذا لا يكون الا في الشبهة الموضوعية حيث انه قديكون الحرام فيها معلوماً ولكن لا بعينه كما في موارد العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة بعد تخصيص الشبهة المحصورة لعدم امكان جعل البراءة فيها فيكون قيد (بعينه) لادراج موارد الشبهة غير المحصورة في البراءة وهذا كثير في الشبهة الموضوعية بخلاف الحكمية فان فرض العلم الاجمالي غير المحصور فيها نادر جداً.

وهذه القرينة غير تامة، لوضوح ان المطلوب ليس هو التخصيص بالشبهة الحكمية وانما تعميم الحديث لها وهو لا يتنافى مع عدم غلبة الشبهة غير المحصورة فيها، اذ يكفي ان

١ - وسائل الشريعة، كتاب التجارة، الباب الرابع من ابواب ما يكتسب به، ح ١.

٢ - ويمكن ان يقال ان نفس التعبير بقوله حتى تعرف الحرام ظاهر في ان المجهول هو الحرام لا الحرمة وهذا اما يكون في الشبهة الموضوعية لا الحكمية والا كان الانسب ان يقال حتى تعرف انه حرام.

يكون غير نادر بلحاظ جامع الشبهة.

الصيغة الثانية - ما ورد عن مسعدة بن صدقة بلسان (كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة ومثل العبد يكون تحتك ولعله حر أو قد بيع أو امرأة تحتك ولعله اختك أو رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستين لك غير هذا أو تقوم به بيته^١.

ولابد من التعرض أولاً الى فقهاء حيث قد استشكل في فهم مضمونها لأن ظاهر الصدر تقرير اصالة البراءة والحل الا انه في التطبيقات والأمثلة ذكرت تطبيقات أجنبية عن اصالة الحل والبراءة اذ ليس فيها شيء يمكن أن يكون مستند الحلية فيه اصالة الحل فالثوب المشكوك كونه سرقة أو العبد المشكوك كونه حراً أو الزوجة المشكوك كونها اختاً لا تجري البراءة في شيء منها، بل تجري قواعد أخرى للتأمين لولاها كان مقتضى الاصل الحرمة.

لا يقال - بناءً على جريان الاصول الطولية اذا كانت من سنخ واحد تكون البراءة ايضاً جارية في هذه الموارد.

فانه يقال: هذا المقدار لا يكفي بعد ظهور الحديث في أن منشأ التأمين والحلية هو القاعدة وحدها لا القاعدة بضم عدم جريان الاصول الحاكمة عليها. وقد حاول البعض دفع الشبهة بأن المذكورات انما ذكرت من باب التمثيل لا التطبيق.

الا أن هذا خلاف الظاهر جداً، لأن المناسب مع التمثيل ذكر القاعدة الماثلة للقاعدة المذكورة أولاً لا ذكر تطبيقات قاعدة أخرى لم تذكر كبراهها.

وعالج المحقق العراقي (قده) الاشكال بأن الرواية في مقام ابراز حلية جامعة بين حليات متعددة تستفاد من قواعد مختلفة جمعت في قضية واحدة فالجملة اخبارية لانشائية تخبر عن جمول عديدة.

وهذا ايضاً خلاف الظاهر لا فقط باعتبار ظهور الجملة في الانشاء لا الاخبار بل من اجل قوة ظهورها في انها في مقام اعطاء قاعدة كلية بنكته واحدة للتطبيق على

الموارد المختلفة بحيث يستفيد السامع تطبيقها بالفعل وهذا لا يناسب مع كون القضية اخبارية تجمع حيثيات وقواعد متعددة لا يمكن ان يرجع اليها المكلف في مجال التطبيق.

والذي يقوى في النفس اذا صحت الرواية ان المقصود النظر الى مرحلة البقاء وان ما اخذه المكلف وكان حلالاً له على اساس قاعدة شرعية يبقى حلالاً ولا ينبغي ان يوسوس فيه وفي مناشئ حصوله حتى يستين خلافه أو تقوم به البيئة وهذا تكون اجنبية عن البراءة^١. كما انه على فهم المحقق العراقي (قده) ايضاً لا يمكن ان يستفاد منها البراءة اذ ليست في مقام جعل البراءة كما ان في الأمثلة المذكورة لا يوجد ما يكون مورداً لها.

الصيغة الثالثة - ما وجد في الكتب الاصولية من (ان كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام) وهي واضحة الدلالة على البراءة الا انها لا وجود لها في كتب الحديث. هذه أهم ما يمكن ان يستدل به من الأدلة على البراءة الشرعية وقد اتضح ان ما تم منها آيتان ورواية واحدة هي حديث الحجب.

(الاستدلال على البراءة بالاستصحاب)

بقي الاستدلال على البراءة بالاستصحاب وذلك باحدى صيغ ثلاث:

- ١ - استصحاب عدم التكليف الثابت قبل البلوغ.
- ٢ - استصحاب عدم جعل التكليف الثابت قبل الشرع أو في اول الشريعة وقبل التشريع.
- ٣ - استصحاب عدم التكليف الثابت قبل تحقق موضوع التكليف المشكوك أو قيوده.

١ - هذا ايضاً خلاف ظاهر الصدر (كل شيء هو لك حلال حتى تعرف انه حرام). خصوصاً مع كلمة (بعينه) الظاهر في ان الشك في اصل حرمة شيء لاني بقائها.

وهنا احتمال آخر وهو ان يكون نظر الرواية الى ان العلم الاجمالي بوقوع المحرمات وثبوتها في الجملة لا يكون مانعاً عن ثبوت الحلية الثابتة في كل مورد مورد بدليها فالحديث متجه الى هذه الناحية لاني جعل اصالة الحل. ويشهد له كلمة (بعينه) فيكون النظر الى عدم مانعية العلم الاجمالي في مجموع الشبهات - وهو علم اجمالي غير محصور في رفع القواعد المؤمنة الظاهرية.

والاول والأخير من استصحاب عدم المفعول بينما الاول من استصحاب عدم الجعل.

وقد نوقش في هذه الصيغ الثلاث بمناقشات عديدة بعضها تشترك فيه كل الصيغ وبعضها تختص به الصيغتان الاولى والثانية.
أما المشتركة فمناقشتان:

احدهما - انَّ المستصحب لابدٌ وأن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، اذ لابدٌ وأن يكون مفعولاً للمولى أو موضوعاً له لكي يكون التعبد به بلحاظ ما هو المفعول فيه وعدم الحكم ليس بمفعول ولا موضوع لمفعول.

وقد نقل الخراساني (قده) هذا الاعتراض عن الشيخ واستغرب من هذه النسبة السيد الاستاذ بدعوى: انَّ الشيخ قائل بجريان الاستصحاب حتى في الاعدام الازلية فكيف في المقام.

الآ انَّ هذا الاستغراب غريب اذ العدم الازلي ليس مختصاً بالحكم بل يتصور في موضوع الحكم الشرعي كاستصحاب عدم القرشية فالقول بجريان الاستصحاب في الاعدام الازلية لا يعني الالتزام بجريان الاستصحاب في عدم الجعل.

وايأ ما كان فقد يجاب عن الاشكال بأنَّ الميزان أن يكون مورد الاستصحاب تحت قدرة المولى رفعاً ووضعاً وعدم الحكم كالحكم المفعول تحت قدرة المولى بما هو مولى وببده ولا موجب لاشتراط أكثر من ذلك.

والتحقيق: انه لا موجب لهذا الشرط لاصيغته الاولى ولا الثانية، فإنَّ الاستصحاب قد يجري فيما ليس تحت قدرة المولى بما هو مولى كما في الموضوعات الخارجية وانما الميزان أن يكون مورد الاستصحاب قابلاً للتصرف المولوي الظاهري وذلك بأن يكون قابلاً للتنجيز والتأمين أي يكون التعبد به منجزاً أو معذوراً وهذا كما يجري في المفعول الشرعي أو موضوعه كذلك يجري في التعبد بعدمها.

الثانية - ما ذكره الميرزا (قده) من انَّ الأثر المطلوب ترتبه تارة يكون تمام موضوعه مجرد الشك لالواقع كحرمة اسناد ما لا يعلم انه من الدين الى الدين، واخرى يكون مترتباً على كل منها كما لو فرضنا انَّ حرمة التشريع مترتب على كل منها، وثالثة يكون مترتباً على الواقع المستصحب كالطهارة المترتبة على عدم الملاقاة، والاستصحاب أنما

يجري في الفرض الثالث لا الاول والثاني، اذ في الاول لا يكون الواقع موضوعاً للأثر المطلوب لكي يجري فيه الاستصحاب، وفي الثاني يكون الأثر مترتباً على نفس الشك المحرز وجداناً فيكون حكمه محرزاً وجداناً أيضاً فاحرازه ثانياً بالاستصحاب تعبداً من تحصيل الحاصل بل من أردأ انحائه لانه من تحصيل الحاصل وجداناً بالتعبد. ولا يخفى أنّ هذه النقطة سحبها الميرزا (قده) على الاولين معاً مع أنّ مقتضى الصناعة أنّ يعترض على الاول بما ذكرناه من انه لا موضوع للاستصحاب لانه تحصيل للحاصل وفي المقام مبنياً على ذلك يقال بأنّ الأثر المطلوب وهو التأمين مترتب على نفس الشك في التكليف لقبح العقاب بلا بيان فيكون من احد القسمين الاولين فلا يمكن اجراء الاستصحاب فيه.

وفيه: انه خلط بين معنيين من الأثر، فانه تارة يقصد به الحكم الشرعي الذي يراد اثباته بالتعبد، واخرى يقصد به الأثر العملي بمعنى التنجيز والتأمين. فالأول يكون اثباته بالاستصحاب ظاهرياً تعبداً لانه من آثار المستصحب لا الاستصحاب بينما الثاني يكون اثباته به واقعاً وجداناً لانه من آثار نفس التعبد الثابت وجداناً. وهذا يعرف أنّ المنظور اليه من استصحاب عدم التكليف في المقام هو الأثر بالمعنى الثاني بينما المنظور اليه في المقدمة المذكورة الأثر بالمعنى الاول لأنّ محذور تحصيل الحاصل بل أردأ انحائه اذا تمت المقدمة أنّها يرد في ذلك وأمّا في الأثر بالمعنى الثاني فحساب المطلب أنّ يقال أنّ التأمين يثبت بأحد ملاكين احدهما الشك والثاني الاستصحاب فانه ايضاً يترتب عليه وجداناً التأمين وترتب كلا التأمينين وجداني واقعي، وأمّا السؤال عن فائدة التأمين بالاستصحاب فانه قديقال انه لغوبعد فرض وجود الملاك الأول وهذا اشكال على أي اصل مؤمن شرعي في مورد عدم البيان حتى البراءة الشرعية فالجواب العام عليه مستنبط من منهجنا العام في حقيقة الحجج والامارات حيث تبين منه أنّ التأمين له درجتان وملاكان:

احدهما - التأمين بملاك عدم العلم بالتكليف - بناءً على التسليم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان - وهذه مرتبة ضعيفة من المعذرية، والاخرى التأمين بملاك تصدي المولى نفسه لابرار عدم اهتمامه بتكاليفه الالزامية وانه يرخص في مخالفتها ترجيحاً لملاкатه الترخيصية عليها في مقام التزاحم الحفظي وهذه مرتبة أقوى من التأمين اذ

يكون العقاب في موردّها أقبح وأشنع وهذه مرتبة لم تكن حاصلة لولا الاستصحاب.
وأما الاعتراضات الخاصة بالصيغتين الأوليتين. فقد اعترض على الأولى
باعتراضين خاصين:

الاول - أنّ عدم التكليف المحرز حال الصغر هو العدم بملاك نفي الحرج وقصور
الحل بينما العدم المشكوك هو العدم في الموضع المقابل. ويرد عليه:
نقضاً - أنّ العدم قبل البلوغ ليس على الإطلاق لاجرجياً بل في كثير من الاحيان
يكون الصبي المميز قابلاً لتكليف الآ أنّ الشارع امتناناً رفعه عنه.
وحلاً - أنّ العدم لا يتعدد بتعدد ملاكاته فأركان الاستصحاب في عدم الحرمة
تامة.

الثاني - أنّ الاستصحاب أنّما يجري مع حفظ الموضوع وفي المقام لم يحفظ ذلك لأنّ
حيثية الصغر والصباء مقومة لموضوع الاباحة والترخيص الثابت حينه وقد ارتفعت جزماً
فلو كانت هناك اباحة على البالغ فهي اباحة اخرى.

وفيه - أولاً - انه لاشك في صحة اضافة الصبي بعد البلوغ الاباحة الى نفسه وصدق
انه بقاء للاباحة السابقة عرفاً وهذا دليل على انحفاظ الموضوع ووحدته وهو يكتفي في
جريان الاستصحاب.

نعم قد يدعى أنّ هناك أباحتين احدهما الاباحة اللاقتضائية كاباحة الماء وهي
الباقية حتى بعد البلوغ والاخرى الاباحة الاقتضائية الثابتة للصبي فقط والثانية يقطع
بارتفاعها بعد البلوغ والأولى يشك في حدوثها فيكون الاستصحاب فيها من القسم
الثالث من الكلي.

الآ أنّ هذا لا موجب له بل المباحات اللاقتضائية ثابتة في حق الصبي والبالغ معاً
بملاك واحد وبجعل واحد وانما هناك اباحة اخرى بملاك الصبا تثبت له في المحرمات
الواقعية بدليل رفع القلم اذ لا موجب لتقييد ادلة المباحات الواقعية به وعليه فيعلم في
المورد بوجود اباحة اما أولية أو اقتضائية وهي على الاول باقية وعلى الثاني مرتفعة
جزماً ويعلم بوجود احدهما فيكون من القسم الثاني من استصحاب الكلي.

وثانياً - انه لو سلّم اشكال تغير الموضوع فهذا انما يكون فيما لو أريد استصحاب
الاباحة لاستصحاب عدم التكليف والآ كان جارياً ولو فرض تعدد الموضوع لانه

يكفي استصحاب عدم الحكم ولو الازلي أي قبل تحقق الموضوع بل لا تعدد للموضوع بلحاظ الحكم العدمي كما لا يخفى .

وأما الصيغة الثانية فاعترض عليها باعتراضين خاصين ايضاً .

أحدهما - ما أفاده الميرزا (قده) من أنّ استصحاب عدم الجعل أو الجعل لا يجري لانه مثبت اذ الأثر المطلوب من جريانه وهو التأمين والتنجيز مترتبان على المجعول اثباتاً ونفياً لا الجعل وترتب المجعول على الجعل وانتفاؤه بانتفائه عقلي لا شرعي .

وهذا الاعتراض كبروي، ومحل التعرض له تفصيلاً بحوث الاستصحاب حيث ذكرنا هناك أنّ المجعول ليس شيئاً وراء الجعل منظوراً اليه في ظرف تحقق موضوعه والتنجيز لا يحتاج فيه الى أكثر من احراز الكبرى الشرعية واحراز موضوعه فانه كلما أحرز ذلك حكم العقل بالمنجزية وكلما انتفى أحدهما حكم العقل بالتأمين .

ثانيها - أنّ عدم الجعل المتيقن هو العدم الازلي للتكليف أي قبل الشريعة وهو عدم غير مربوط ولا منسوب الى المولى أي العدم المحمولي بينا العدم المشكوك هو العدم المنسوب الى المولى أي العدم النعتي بعد تحقق الشريعة ومولوية المولى واثبات العدم النعتي بالازلي من الاصل المثبت .

وفيه أولاً - انه في كثير من الأحيان يحرز عدم جعل الحكم من أوائل الشريعة بنحو العدم النعتي .

وثانياً - أنّ كان المقصود وجود عديمين متغايرين، فجوابه ما تقدم من عدم تكثر الاعدام بتكثر علله وحصصه، وإن أريد أنّ العدم المحمولي لا يترتب عليه الأثر العملي وهو التأمين بل لا بدّ من انتسابه الى الشارع ولايتوهم أنّ الاستصحاب بنفسه ينسب هذا العدم الى المولى فإنّ الاستصحاب لا يضيف الى المستصحب شيئاً وأنما هو تعبد ظاهري بنفس المستصحب الثابت في الحالة السابقة، فالجواب انه لا يحتاج الى الانتساب في التأمين بل موضوع التأمين مطلق عدم الجعل ولومن باب السالبة بانتفاء الموضوع أي العدم المحمولي فلا حاجة الى اثبات العدم النعتي .

تنبيهات:

التنبيه الاول - قد يستشكل بانه لو جرى الاستصحاب -بأي صيغة من الصيغ المتقدمة- فسوف يكون رافعاً لموضوع دليل البراءة بناء على حكومة الاستصحاب على البراءة وحيث انه يجري في تمام الشبهات الحكيمة التي تجري فيها البراءة فيلزم من جريانه الغاء دليل البراءة.

وقد اجاب عن هذا الاشكال السيد الاستاذ في تقرير الدراسات بوجهين:

١ - انّ دليل البراءة لم تؤخذ بشرط لا من حيث الاستصحاب بل يدلّ على التأمين في الشبهات فلعله تأمين بنكته الاستصحاب ومع عدم احراز التعدد يكون مفاد الدليل حجة.

وفيه: انّ هذا خلاف ظاهر ادلة البراءة فانها قوية الدلالة على انّ التأمين المجعول فيها إنّما هو بملك الشك وعدم العلم بالتكليف لا بملك سبق عدم الحكم كما هو واضح ومقتضى التطابق بين مرحلة الاثبات والثبوت انّ الحكم المراد بيانه أو جعله بهذه الأدلة هو قاعدة التأمين لمجرد الشك لا لسبق عدم التكليف.

٢ - بيان ثمرات وفوائد لجعل البراءة فينزل دليله عليها.

منها - مورد الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطين فانه تجري البراءة فيه دون الاستصحاب لأنّ اصل التكليف يعلم بجعله واستصحاب عدم تقييده بالجزء أو الشرط الزائد معارض باستصحاب عدم اطلاقه.

وفيه: انّ استصحاب عدم الاطلاق لا يجري لانه لوأريد اثبات التقييد به فهو مثبت ولوأريد اثبات أثر التقييد وهو لزوم الاتيان بالزائد فوضوعه التقييد لا عدم الاطلاق. هذا لو افترض انّ الاطلاق أمر وجودي أو مطعم به وإنّ فرض انه مجرد عدم التقييد فلا موضوع لاستصحاب عدم الاطلاق بل المستصحب عدم التقييد ولو بنحو عدم الازلي على ما يأتي في بحث الدوران بين الاقل والاكثر.

ومنها - اذا كان الأثر المطلوب مترتباً على الاباحة بعنوانها فانه سوف يترتب باجراء اصالة الحل والبراءة دون استصحاب عدم التكليف.

وفيه: انّ الاستصحاب يمكن اجراؤه في الاباحة الثابتة قبل الشرع أو قبل البلوغ

أو قبل تحقق قيد التكليف المشكوك مع وجود الموضوع، بل أنّ هذا هو الطريق الوحيد لترتيب أثر الاباحة الواقعية لأنّ اصالة الحلّ بناءً على المشهور اصل غير تنزيلي فلا يثبت به الاباحة الواقعية وآثارها.

ومنها - ما اذا تعارض الاستصحابان كما اذا فرض توارد الحالتين، ويلحق به موارد تغير الموضوع بحيث لم يجر استصحاب الاباحة ولم نلتزم بجريان استصحاب العدم الازلي.

وفيه: أنّ هذا وامثاله لوسلم وجوده صغرياً بحيث لم يجر شيء من الصيغ الثلاث للاستصحاب فيه، فمن الواضح انه لا يمكن تنزيل أدلة البراءة وحملها عليه. والتحقيق في دفع الشبهة أنّ يقال:

اولاً - أنّ هذه الشبهة مبنية على دعوى حكومة الاستصحاب على البراءة لا تقدم دليله على دليلها بالاظهرية أو الجمع العرفي، والحكومة مبنية على كبرى قيام الامارات والاستصحاب مقام القطع الموضوعي الموقوف على مسالك جعل الطريقة التي لم نقلها في الامارات فضلاً عن الاستصحاب كما تقدم في محله. وعليه فاذا كان ملاك تقديم دليل الاستصحاب على البراءة هو الجمع العرفي والاظهرية فمن الواضح أنّ هذا انما يكون في فرض التنافي بين مفاد الدليلين والتعارض لا ما اذا كان مفادهما معاً التأمين كما هو في المقام.

وثانياً - لوسلمنا الحكومة فكبرى الحكومة عندنا تعني التخصيص روحاً بلسان الورود ورفع الموضوع لانه رفع للموضوع حقيقة، ومن الواضح أنّ كبرى الحكومة على هذا ترجع الى التخصيص وهو فرع التعارض والتنافي بين مدلولي الدليلين ايضاً وهو لا يكون في المقام.

وثالثاً - لوسلمنا الحكومة بملاك رفع الموضوع حقيقة مع ذلك نقول: بأنّ هذه الحاكمية لا توجب الغاء دليل البراءة اذ يبقى مفادها مفيداً لمن لم يصل اليه الاستصحاب فيكون حال هذا الاستصحاب حال الحكم الواقعي الذي يكون بوصوله رافعاً حقيقة لموضوع دليل البراءة من دون أنّ يلزم منه لغوية دليل البراءة.

النتيجه الثاني - استشكل في الدراسات على استصحاب عدم جعل التكليف بانه معارض باستصحاب عدم جعل الاباحة للعلم الاجمالي يجعل احد الاحكام الخمسة في

كل واقعة- وكأَنَّ نظره الى الصيغة الثانية من استصحاب عدم الحكم أي عالم الجعل الذي لا يجري فيه استصحاب الاباحة مثلاً- ثم حاول الجواب عليه بأمرين:

الأول- أنَّ الاباحة الثابتة في المباحات لا ينحصر في جعل الاباحة لها بعنوانها بل هناك اباحة بعنوان ما لم يرد فيه نهي ولم يجعل فيه حرمة وبالنسبة لهذه الاباحة يكون استصحاب عدم الجعل موضوعياً وحاكماً على استصحاب عدم الاباحة. ثم ذكر أنَّ هذه الاباحة هي الاستفادة من مثل قوله (ص) (إذا أمرتكم بشيء فأتوا به ما استطعتم).

وهذا الكلام مما قص لما تقدم منه في البحث عن حديث (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) لأنَّ هذا معناه اخذ عدم احد الضدين في موضوع الضد الآخر وهذا عين ما ابطله في ذلك البحث حيث أفاد انه لا يعقل أنَّ يكون الورود بمعنى الصدور والاطلاق بمعنى الحلية الواقعية اذ يلزم تقيدها بعدم ضدها وهو غير معقول. هذا مضافاً الى اننا لم نفهم ما هو دخل قوله (ص) (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم) بالمقام فانه ناظر الى باب العجز ورفع التكليف في موزده هذا اذا كان التبعض بلحاظ افراد الواجب وإنَّ كان بلحاظ اجزاء المركب فيكون النظر الى قاعدة الميسور.

الثاني- انه لا بأس بجريان الاستصحابين معاً ولا تعارض بينهما لأنَّ الاصول في اطراف العلم الاجمالي انما تتعارض اذا لزم من جريانها الترخيص في مخالفة عملية وهذا غير لازم في المقام.

وهذا الجواب غير صحيح ايضاً، فإنَّ استصحاب عدم الاباحة لا يجري في نفسه ولو جرى لما كان ما ذكر جواباً عليه. توضيح ذلك:

أنَّ استصحاب عدم الاباحة إنَّ أُريد به نفي التأمين فموضوع التأمين ليس هو الاباحة بل عدم الالتزام وإنَّ أُريد به اثبات التنجيز فهذا لا يحصل لأنَّ موضوعه الالتزام وهو لا يثبت بنفي ضده وهذا بخلاف استصحاب عدم التحريم أو الوجوب فانه ينفي موضوع التنجيز وعليه فحتى لو قيل بأنَّ الاستصحاب لا يجري في اطراف العلم الاجمالي ولولم يلزم مخالفة قطعية لا محذور في المقام في جريان استصحاب عدم الجعل.

نعم لو قيل بقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي وقلنا بانه يكتفي في ترتب الأثر على جريان الاستصحاب أنَّ يترتب أثر على نفس الاستصحاب ولولم يكن

للمستصحب أثر جرى استصحاب عدم الاباحة لتجوز اسناد عدمها الى الشارع الآ انه على هذا سوف يلزم مخالفة قطعية عملية من اجراء الاستصحابين اذ سوف يجوز اسناد عدم الاباحة وعدم التكليف معاً الى الشارع وهو مما يعلم بكذب احدهما وانه اسناد لما ليس من الدين وهو محرم قطعاً.

التنبيه الثالث - جاء في الدراسات ايضاً انَّ استصحاب عدم التكليف كما يجري في الشبهة الحكيمة كذلك يجري في الموضوعية وكان نظره الى الصيغة الثانية من الصيغ الثلاث المتقدمة وهو استصحاب عدم الجعل، فانه يقال عادة بأن هذه الصيغة مخصوصة بالشبهات الحكيمة ولا تتم في الموضوعية لأنَّ الشك فيها ليس في الجعل بل في المجعول وهذا هو الصحيح، ولكن في الدراسات كأنه يحاول ابطال هذا الزعم بدعوى امكان اجراء استصحاب عدم الجعل حتى في الشبهة الموضوعية لأنَّ كل فرد من افراد الموضوع الخارجي يكون مشمولاً لحصة من الجعل الكلي فيرجع الشك في الموضوع الى الشك في سعة ذلك الجعل وشموله لذلك الفرد المشكوك .

وفيه اولاً - النقض بأنَّ لازمه جريان شبهة المعارضة التي يراها السيد الاستاذ بين استصحاب عدم الجعل الزائد واستصحاب بقاء المجعول في موارد الشبهات الحكيمة الى الشبهات الموضوعية ايضاً وبالتالي الى مورد التطبيق في صحاح الاستصحاب حيث انها طبقت كبرى الاستصحاب على استصحاب بقاء الطهارة التي هي الحكم المجعول شرعاً.

وثانياً - بأنَّ تكثر الموضوع يوجب تكثر الحكم بمعنى المجعول لا الجعل وهذا التكرار تكثر انحلالي تحليلي وليس حقيقياً وأما الحقيقي فهو الجعل الذي هو امر واقعي والذي لا يتعدد ولا يزيد أو ينقص بتكثر موضوعه، وعليه فبلحاظ الجعل لا معنى لاجراء الاستصحاب في الشبهة الموضوعية لعدم تأثيرها على ما هو الجعل بالزيادة والنقصان وأثماً الزائد المجعول الذي هو غير الجعل فلا يجري الآ استصحاب عدم المجعول فقط.

«الاستدلال باخبار اخرى»

ثم انَّا في الدورة السابقة قد ذكرنا طوائف من الروايات استفدنا منها البراءة نقتصر في المقام على اثنتين منها اختصاراً، وهما تدلان على براءة يحكم عليها ادلة

الاحتياط كالبراءة العقلية على القول بها وفائدة مثل هذه البراءة تظهر في امرين .
احدهما - انها تحكم على اصالة الاشتغال العقلية لولم يتم دليل على الاحتياط الشرعي .

والثاني - انها تكون مرجعاً لفرض تمامية ادلة الاحتياط في نفسها وتعارضت مع ادلة البراءة التي في مستواها لكونها محكومة لادلة الاحتياط فتكون مرجعاً فوقانياً بعد التعارض والتساقط .

والروايتان هما:

الاولى - ما رواه ثقة الاسلام في الكافي عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحجال عن ثعلبة بن ميمون عن عبد الاعلى بن أعين قال سألت أبا عبد الله (ع) من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال لا^١ .

وتقريب الاستدلال بها مبني على أن تلحظ المعرفة طريقاً الى العمل لابتحار المعنى الاسمي حيث تدل عندئذ على نفي المؤاخذه - على كل حال - على ترك العمل نتيجة عدم المعرفة ولا يبعد ظهورها في ذلك نتيجة ارتكازية لحاظ المعرفة على نحو الطريقة الى العمل غالباً ولكن لا يستفاد منها أكثر من نفي ذلك في موارد ترتب عدم العمل على عدم المعرفة وهذا لا يكون الا مع عدم التعرف على الحكمين الواقعي والظاهري - أعني إيجاب الاحتياط - معاً والا لم يترتب عدم العمل كما ان الرواية معتبرة سنداً .

الثانية - رواية عبد الصمد الواردة في الحج وقد ورد فيها (أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه)^٢ وعنوان الجهالة يصدق على عدم العلم التصديقي كما يصدق على الغفلة والجهالة التصورية واطلاق الشيء المنفي يشمل العقاب والمؤاخذه كما في الرواية السابقة .

نعم يخرج منها خصوص الجهل عن تقصير في الشبهات الحكيمة كما لو ترك الفحص لما دل على ثبوت العقاب فيه وإن كانتا من حيث نفي سائر الآثار والتبعات غير العقاب شاملتين له أيضاً .

١ - اصول الكافي، ج ١، كتاب التوحيد، باب حجج الله على خلقه، ح ٢ .

٢ - وسائل الشريعة، كتاب الحجج، باب ٤٥ من ابواب تروك الاحرام، ح ٣ .

وظاهر هذه الرواية ايضاً رفع المؤاخذه فيما لانشأ ركوب العمل من الجهالة وهذا لا يكون الا مع فرض عدم العلم حتى بالحكم الظاهري بايجاب الاحتياط.

«الأدلة التي استدل بها على وجوب الاحتياط»

والبحث عنه يقع في مرحلتين:

- ١ - البحث عن وجوب الاحتياط العقلي .
- ٢ - البحث عن وجوب الاحتياط الشرعي .

«أدلة وجوب الاحتياط عقلاً»

اما المرحلة الاولى وهوائبات الاحتياط العقلي فقد ذكر في تقريره قديماً أنَّ الاصل في الأشياء الحظر اذا لم يسبق الجواز والشيخ الطوسي (قده) في العدة قد استشكل في اصالة الحظر وبذله الى اصالة الوقف وكأنَّ نظره الى مقام الفتوى وانه لا يمكن اسناد الحظر الى الشارع وإن كان من حيث العمل لابدَّ من الاحتياط فالوقوف كأنه مزيد احتياط حتى بلحاظ الافتاء وقد ذكر الشيخ الطوسي (قده) انه لا يخرج عن التوقف الآ بما يرد من الأئمة (ع) من الترخيص على خلافه، وظني أنَّ هذه الكلمات ناظرة الى نفس ما قلناه وعبرنا عنه في مسألة البراءة العقلية من لزوم الاحتياط في الشبهات مراعاة لحق المولى، وهذا صحيح في جميع الشبهات حتى الموضوعية الآ أنَّ هذه القاعدة التي سمينها بمسلك حق الطاعة محكمة لادلة البراءة الشرعية المتقدمة حتى البراءة المحكمة لادلة الاحتياط الشرعي لأنَّ العقل أنما يحكم بالاحتياط اذا لم يرد ترخيص

منهم (ع) على حد تعبير الشيخ (قده)، وهذا التقريب صحيح لاثبات الاحتياط العقلي
الآ انه احتياط محكوم لادلة البراءة.

وهناك تقريب ذكره الاصوليون المتأخرون القائلون بقاعدة قبح العقاب بلا بيان،
من دعوى وجود علم اجمالي بالتكاليف في مجموع الشبهات فيكون
منجزاً.

وقد حاولوا ابطال هذا التقريب تارة بدعوى انحلال العلم الاجمالي المذكور انحلالاً
حقيقياً واخرى حكماً.

اما الانحلال الحقيقي، فعلى اساس دعوى وجود علم اجمالي صغير في خصوص
الامارات المعتمدة بوجود تكاليف فيها لا تقل عدداً عن المعلوم الاجمالي في مجموع
الشبهات.

وهذه الدعوى هي المتقدمة مفصلاً في مسألة اثبات حجية خبر الثقة بدليل عقلي
وهو دعوى العلم الاجمالي بالتكاليف في دائرة الاخبار الالزامية. فاشكل عليه الشيخ
بانه يوجب العمل بتمام الامارات حتى غير خبر الثقة لوجود علم اجمالي في تمام
الشبهات، واجاب عليه الآخرون بدعوى الانحلال بما يعلم وجوده في دائرة اخبار
الثقة وقد ابطالنا هناك دعوى الانحلال هذه بما لا مزيد عليه.

واما الانحلال الحكمي فله بيانان:

الاول - ما هو ظاهر كلمات مدرسة المحقق النائيني (قده) من ان دليل حجية الخبر
تفيدنا العلم التعبدى في موارد الاخبار فيلغى تعبد العلم الاجمالي وينفيه لانه متقوم
بالعلم بالجامع والشك في كل طرف فاذا ارتفع الشك في الطرف تعبد زال العلم
الاجمالي كذلك فلا يكون منجزاً. وهذا باعتباره تعبد بالانحلال الحقيقي سمي انحلالاً
حكماً.

وهذا الكلام لا يرجع الى محصل، اذ لو سلم ان دليل حجية الامارة مفاده الغاء
الشك وسلم ان العلم الاجمالي مكون من علم بالجامع وشك في الطرف وان التعبد
يهدم احد الركنين هدم للمركب منها مع ذلك لا تنتفي منجزية العلم الاجمالي لان
سببها ليس هو عنوان العلم الاجمالي بل هي مترتبة على العلم بالجامع مع عدم اصل
موثمن في الاطراف، وفي المقام ان ادعى عدم تعارض الاصول المؤتمنة وجريانها في

الاطراف الخالية من اشارة فهذا جواب آخر تام سواء كان هناك هدم لركن العلم الاجمالي تعبداً أم لا والّا فالمنجزية باقية ولو هدم عنوان العلم الاجمالي تعبداً لأن المنجزية من آثار هذا السبب الواقعي سواء سمي علماً اجمالياً أم لا.

الثاني - الانحلال الحكمي بمعنى عدم تأثير العلم الاجمالي في التنجيز فينحل حكمه وإن كان ذاتاً غير منحل، وهذا يختلف تقريبه باختلاف المسلكين في منجزية العلم الاجمالي من حيث كونه مقتضياً للمنجزية أو علة تامة، فبناءً على المسلك المشهور والصحيح من أن العلم الاجمالي مقتض للمنجزية بحيث يتوقف تأثيره على تعارض الاصول في الأطراف يقال بأن الاصول المؤمنة تجري في الشبهات الخالية عن الامارات بلا معارض لأن الاطراف الأخرى قد وجد فيها حاكم على الاصل المؤمن وهو الامارة المنجزة. وبذلك لا تنجز للعلم الاجمالي في الاطراف الخالية عن الامارة.

وهذا البيان لا يتم على مسلك العلية، لأن العلم علة تامة عندهم للمنجزية فلا يجري الاصل حتى في الطرف الواحد، ولكن على هذا المسلك يقال بأن منجزية العلم الاجمالي فرع أن يكون صالحاً لتنجز المعلوم الاجمالي على كل حال أي سواء كان في هذا الطرف أو ذاك فاذا لم يكن صالحاً لتنجز المعلوم اذا كان في احد الطرفين سقط عن التنجز بلحاظ الطرف الآخر أيضاً، وهذا اصل موضوعي عند اصحاب هذا المسلك، ومن جملة تطبيقات ذلك عندهم ما اذا كان أحد الأطراف فيه منجز آخر بقطع النظر عن العلم كما في المقام فانه حينئذ لا يكون العلم منجزاً لذلك الطرف لانه متنجز بالحجة التعبدية والمتنجز لا يتنجز، وعليه فيسقط العلم عن المنجزية في الاطراف الخالية عن الحجة ايضاً فتجري فيها الاصول المؤمنة بلا محذور، وهذا البيان كما عرفت بعكس البيان السابق حيث أن منجزية العلم على ذاك المسلك في طول سقوط الاصل المؤمن عن الحجية بينا على هذا المسلك يكون جريان الاصل المؤمن في طول سقوط العلم الاجمالي عن الحجية.

والصحيح هو المسلك الاول لا الثاني مع أن الاصل الموضوعي المذكور ايضاً غير تام حتى على مسلك العلية على تفصيل يأتي في محله.

وهناك اشكال مشترك على كلا البيانين حاصله: أن الطرف الذي قامت الامارة فيه على التكليف انما يخرج عن مورد البراءة بناءً على المسلك الاول أو عن

قابليته للتنجز بالعلم الاجمالي بناءً على المسلك الثاني من حين وصول تلك الامارة الى المكلف والعلم بها لا من أول الأمر فيبقى الطرف قبل العلم بالامارة مجرئاً للاصل المؤمن صالحاً للتنجز بالعلم الاجمالي فيكون العلم الاجمالي بالتكليف فيه في فترة ما قبل قيام الامارة أو في الطرف الآخر علماً اجمالياً منجزاً على كلا المسلكين والخروج عن الطرفية لأحد الطرفين بعد ذلك لا يمنع عن تنجز العلم الاجمالي.

وهذه الشبهة عليها جوابان:

الاول - ما ذكره المحققون من أن الشبهات الحكيمة التي قامت الامارة عليها يكون التكليف فيها منجزاً من أول الأمر لانها شبهات قبل الفحص فلم تكن مورداً للاصل المؤمن ولا صالحاً للتنجز بالعلم الاجمالي. وهذا جواب صحيح ومفيد في المقام وان كان لا يتم في الشبهات الموضوعية التي لا يجب فيها الفحص.

الثاني - مبني على مسلكنا المتقدم في الجمع بين الحكيم الظاهري والواقعي، من أن الاحكام الظاهرية في رتبة واحدة متنافية ومتعارضة بوجوداتها الواقعية كالاحكام الواقعية لا بوصولها. فانه على هذا بوصول الامارة الالزامية يستكشف ثبوت الحكم الظاهري الالزامي من أول الأمر وبالتالي عدم جريان الاصل المؤمن فيها من أول الأمر فلا يكون الاصل المؤمن في الطرف الآخر معارضاً مع اصل مؤمن في هذا الطرف في رتبته أي الاصل المؤمن الجاري عن الواقع ابتداءً اذ يستكشف عدم ثبوته واقعاً.

نعم هذا الوجه لا يتم على مسلك العلوية لانه على كل حال لا منجزية للحكم الظاهري الاماري قبل وصوله فالعلم الاجمالي صالح لتنجز كلا طرفيه.

١ - الا ان الاصل المؤمن في الطرف الحالي يكون معارضاً مع الاصل المؤمن الجاري في الطرف الآخر قبل قيام الامارة سواء كان هو البراءة عن الواقع في مرحلة الشك في الحجة أم استصحاب عدم الحجة المنقح لموضوع البراءة عن الواقع، لأن هذا التفتيح ظاهري لا واقعي بحيث يرخص عن الواقع وهو محتمل حتى بعد قيام الامارة، فيكون الاصل في الطرف الحالي ساقطاً من أول الأمر بالمعارضة مع اصل مؤمن جارٍ في الطرف الذي قامت فيه الامارة قبل قيامها حقيقة، لانها يؤديان الى الترخيص في المخالفة القطعية لعدم كون الترخيص الظاهري الثابت في مورد قيام الامارة قبل قيامها في رتبة الاصل الترخيصي في الطرف الآخر لا ينفع في المقام شيئاً.

«ادلة وجوب الاحتياط شرعاً»

واما البحث عن المرحلة الثانية وهو الاحتياط الشرعي فقد استدل عليه بالكتاب والسنة.

«الاستدلال بالكتاب على الاحتياط»

اما الكتاب فبجملة من الآيات:

منها - قوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة)^١ وتقريب الاستدلال انها تنهى عن تعريض الانسان نفسه للتهلكة وهذا ينطبق على الاقتحام في الشبهة البدوية لانه في معرض الوقوع في محذور ارتكاب ما هو محظور شرعاً وايّ هلكة أشد من ذلك فيشملة اطلاق الآية فتثبت الحرمة ما لم تتم حجة على عدم كونه مخالفة له تعالى.

ويرد عليه: أولاً - أن قوله تعالى هذا فيه ثلاثة احتمالات:

١ - ما بني الاستدلال عليه بأن يكون هذا خطاباً مستقلاً حشر مع ما قبله وبعده.
٢ - أن تكون هذه الفقرة نهيّاً شرطياً بالنسبة الى الامر بالانفاق في سبيل الله الذي ورد قبلها فيكون تحديداً لمقدار الواجب وهو الانفاق فلا ينبغي الانفاق بدرجة يوجب الافلاس والتعرض الى الهلاك فيكون نظير قوله تعالى (ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً)^٢ وقوله تعالى (ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو)^٣ أي ما زاد على حاجته، ولا يستغرب من ورود مثل هذا النهي الذي يكاد أن يكون إرشادياً لأن المسلمين الأوائل الذين خاطبهم القرآن بهذه الخطابات بعد تربيتهم كانوا يتسابقون في مضمار الانفاق والبذل وقد وقع تاريخياً أن المسلمين تصدقوا بكل ما يملكون ولعلّ هذا هو الذي عبر عنه في ذيل الآية (فاحسنوا ان الله يحب المحسنين) أي اعدلوا في الانفاق وهذا احتمال قريب من النفس في الآية الكريمة.

٣ - أن تكون الجملة تكراراً سلبياً للجملة الاولى، وهذا ايضاً سياق عرفي رائج

١ - سورة البقرة: ١٩٥.

٢ - سورة الاسراء: ٢٩.

٣ - سورة البقرة: ٢١١.

فالمولى يأمر بفعل - وهو الانفاق في المقام - وينهي عما يكون مقابلاً لذلك الفعل ومن شؤون تركه - وهو التهلكة - في مقام التأكيد على ذلك الفعل فشيء واحد يلبس أولاً ثوب الايجاب فيكون امراً به ويلبس ثانياً ثوب السلب فيكون نهياً نظير قولك (صل ارحامك ولا تشغل نفسك بخصومتهم وبغضهم) فيكون المقصود ان ترك الانفاق في سبيله القاء في الهلكة وهذا مضمون جملة من الروايات التي اكدت ان ترك الانفاق في سبيله يؤدي الى الهلاك وقد ورد ذلك بلسان (حصنوا اموالكم بالزكاة) وهو صريح في النظر الى هلاك المال لا المالك والنظر في امثال هذه الخطابات والتوجيهات مع الطبيعي والنوع لا الافراد فلا ينافي ان لا تهلك اموال بعض الاغنياء الذين لا ينفقونها. وعليه فلا يمكن الاستدلال بالآية مع وجود هذه الاحتمالات التي ان لم نستظهر احد الآخرين منها فلا قل من التردد بينها والاجمال.

ثانياً - لو سلمنا استظهار الاحتمال الاول فقل هذا النهي لا يمكن ان يكون مولوياً لانه نهى عما فرض انه هلكة في المرتبة السابقة فان فرض ان التكليف كان منجزاً في المرتبة السابقة على هذا النهي لم يكن النهي الا إرشاداً وتحذيراً عن دخول نار الهلكة وان فرض انه لا احتمال للعقاب لوجود مؤمن مولوي - فلا موضوع للنهي عن القاء النفس في الهلكة فيستحيل الاستفادة التنجيز والعقاب والهلكة من نفس هذا النهي لانه أخذ في موضوعه ذلك.

ومن جملة الآيات التي يستدل بها على ايجاب الاحتياط قوله تعالى (وجاهدوا في الله حق جهاده)^١.

وتقريب الاستدلال بها مبني على ان المجاهدة تعني المجاهدة في طاعة الله، والتعبير بالمجاهدة لبيان لزوم غاية الجهد ومن المعلوم ان بذل غاية الجهد يشمل الاحتياط في الشبهات لان من لم يحتط في الشبهة لم يبذل قصارى جهده في طاعة الله سبحانه. وفيه أولاً: ان الجهاد الذي أمر به في الآية قد حذف متعلقه المباشر، اد لا اشكال بان مصب المجاهدة لا يمكن ان يكون الباري تعالى مباشرة بل لابد وأن يكون امراً وشأناً من شؤونه فلا بد من ان يكون النظر الى حيثية مقدرة هي في الواقع متعلق

الجهاد، وفي مقام تحديد تلك الحيثية كما يمكن افتراض انها اطاعة الله يمكن ابداء احتمال انه نصره الله والدفاع عن الاسلام وقتال اعدائه كما يحتمل أن تكون معرفة الله حق معرفته، فإن هذه الاحتمالات الثلاثة لامعين لاحدها في قبال الآخر إن لم يدع ظهور الآية بحسب سياقها في الثالث لانها واردة في سياق الرد على العقائد الباطلة فتكون على وزن قوله تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)^١، بل هذا المعنى هو اللصق بظاهر الآية لأن الجهاد لمعرفة الله كأنه جهاد في الله لعدم الاثنية بين الشيء ومعرفته، ولونزلنا عن هذا الاحتمال فالاحتمال الثاني اقرب من الاول لانه انسب مع التعبير بالجهاد.

وثانياً - لو سلم أن المجاهدة هنا بمعنى المجاهدة في الطاعة، فسوف تكون هذه الآية على حد سائر الأوامر باطاعة الله وعدم معصيته شاملة لموارد الطاعات الثابتة والمتنجزه بالعلم أو بغيره بل تشمل حتى المستحبات ومثل هذه الأوامر كما قلنا لا تكون أوامر تأسيسية مولوية بل ارشادية فلا يمكن أن نشب بها ايجاب الاحتياط شرعاً الذي هو المطلوب.

ومن جملة الآيات.. (وإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول)^٢.
بتقريب أن الرد إليها عبارة اخرى عن التوقف وعدم الاقتحام نظير قوله (ع) قف عند الشبهة.

وفيه: أن الآية اجنبية عن وجوب الاحتياط موضوعاً ومحمولاً. اما موضوعاً فلأن الوارد فيها عنوان المنازعة المساوق مع المخاصمة لا مجرد الشك وعدم العلم بالحكم الشرعي الكلي سواء أريد مطلق النزاع والمخاصمة أو مخاصمة خاصة فعلى كلا التقديرين الآية موضوعاً اجنبية عن موضوع ايجاب الاحتياط بل على تقدير ارادة مخاصمة خاصة كالمخاصمة في الامور السياسية والاجتماعية فالاجنبية أوضح، ويحتمل قوياً ارادة النزاع بين الامة وولي الأمر في الأمور العامة لانها وردت بعد قوله تعالى (اطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول)

١ - سورة النكوت: ٦٩.

٢ - سورة النساء: ٥٩.

فيكون تأكيداً لمزيد الطاعة ولزوم تحكيم الله والرسول في المنازعات، والوجه في تخصيص الرد حينئذ الى الله والرسول فقط مع حذف أولي الأمر في التفريع رغم ولايتهم والامر باطاعتهم في المفرع عليه يمكن أن يكون احد افتراضين:

١ - أن المنظور اليه النزاع في الكبريات والشبهات الحكمية وفي مثل ذلك يكون المرجع الله والرسول فقط لأولي الأمر بما هم أولي الأمر.

٢ - أن المراد التنازع بين الامة وأولي الأمر من الامة، فإن المذكور في المفرع عليه الأمر باطاعة أولي الأمر منكم أي من الامة فيراد بذلك التنازع الذي قديق في شروط الولاية واختياراتهم كبروياً أو صغروياً فيكون حلّ مثل هذا النزاع ايضاً منحصراً في مراجعة الله والرسول ويكون أولي الامر حينئذ جزءً من الامة المتنازعة فتكون الآية من ادلة أن الولاية تتحدد من قبل الله والرسول لا من قبل الناس انفسهم، وبذلك تكون الآية متعرضة لمسألة هامة من اصول المذهب واجنبية بالمرّة عن مسألة الاحتياط في الشبهات الفرعية.

وأما محمولاً فلأن الرد الى الله والرسول ليس الآ بمعنى الامر بتحكيم الله والشرعية في شؤون الحياة وعدم الاحتكام الى أهواء الناس وعدم جواز تصدي امور الناس الآ من قبل من يعينه الله أو الرسول أمر مفروغ عنه وأجنبي عن محل الكلام ولانزاع فيه. هذا مضافاً الى أن المراد من ردّ الشبهة بعد التنزل عمّا ذكرنا في تفسير الآية وحملها على الشبهات الحكمية إن كان بلحاظ الحكم الواقعي المشتبه كان مفاده وجوب رفع الشبهة اليهم لاستعلام الحكم الواقعي فيدلّ على وجوب الفحص والاستعلام للاحكام الواقعية، وإن كان بلحاظ الحكم الظاهري أي حكم حالة الشك نفسه كان معناه وجوب الرجوع الى الله والرسول في تعيين حكم الشبهة وانه ايجاب الاحتياط أو البراءة وكلا المطلبين لا ينفع الاخباري شيئاً، لانها مسلمان حتى عند الاصولي غاية الامر يدعي الاصولي اننا فحصنا وبعد الفحص انتهينا الى أن حكم الشبهة عند الله والرسول هو البراءة فالآية على كلّ حال اجنبية عن محل الكلام^١.

١ - ولكن بناءً على الاحتمال الثاني حيث ان النظر يكون الى الحكم الظاهري فيكون ظاهر وجوب الرد اليهم حينئذ وجوب الاحتياط عند عدم معرفة حكم الله لأن هذا هو المناسب مع لسان الامر بالرد اليهم اذا كان النظر الى مرحلة الحكم الظاهري واما الرد اليهم لمعرفة الحكم الظاهري المعمول عند الشك فهذا هو الاحتمال الاول لان معرفة حكم الشبهة كمعرفة حكم أي

ومن جملة الآيات قوله تعالى (واتقوا الله حق تقاته)^١. وتقريب الاستدلال بها نظير ما تقدم في آية المجاهدة في الله حق جهاده، فإن غاية التقوى تقتضي الاجتناب في الشبهات وعدم اقتحامها أو عدم المبالاة بها. وفيه: أنَّ التقوى لا تصدق إلا بعد فرض ما يتق منه ويتحذر في الرتبة السابقة فلا بد من افتراض تنجز التكليف والعقوبة في المرتبة السابقة على الامر بالتقوى فيكون مثل هذا الامر ارشادياً لاحالة ولا يمكن أن ينقح بنفسه موضوع التقوى كما لا يخفى. ومن جملة الآيات قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم)^٢ ونحوها من الآيات الناهية عن الافتاء والاسناد في مورد الشك وعدم العلم. والواقع أنَّ هذا من اضعف ما يمكن أن يستدل به على الاحتياط، فانه لاشك لدى الاخباري والاصولي في حرمة اسناد الحكم الواقعي في موارد الشبهة والآ فكما يحرم اسناد الاباحة كذلك يحرم اسناد الحرمة الواقعية. واما الافتاء بالاباحة الظاهرية فهو افتاء بعلم يستند فيه الاصولي الى الادلة الشرعية واما الافتاء بالبراءة العقلية - على القول بها - فهو ليس اسناداً الى الشارع اصلاً بل افتاء بالوظيفة الفعلية والموقف العملي عقلاً عند الشك.

الاستدلال بالسنة على الاحتياط

واما السنة الشريفة فهناك طوائف عديدة استدل بها الاخباريون على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية، ونحن لم نجد فيها حديثاً تام السند يمكن أن يستفاد منه وجوب الاحتياط. وتفصيل الحديث عن ذلك يكون من خلال تصنيفها الى طوائف عديدة كالتالي:

الطائفة الاولى - ما يستفاد منه مجرد الترغيب في الاحتياط وحسنه والذي لا يناقش فيه اثنان.

من قبيل المرسلة المعروفة المروية عن الامام الصادق (ع) (من اتقى الشبهات فقد

→ موضوع آخر معرفة للحكم الواقعي للشبهة.

١ - سورة آل عمران: ١٠٢.

٢ - سورة الاسراء: ٣٦.

استبرأ لدينه)^١. وهي لم يبين فيها كبرى وجوب الاستبراء بمجرد الدلالة على أنَّ اتقاء الشبهة استبراء للدين لا يقتضي ذلك.

ومنها - ما رواه ابن الشيخ الطوسي في اماليه عن الرضا(ع) يقول: (إنَّ اميرالمؤمنين قال لكميل بن زياد فيما قال (اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت)^٢. والامر فيها بقرينة التعليق في الذيل على مشيئة المكلف نفسه لا يفهم منه أكثر من الرجحان أو الاستحباب، اذ لا معنى لتعليق الواجب أو مقداره الى مشيئة المكلف نفسه، بل سياق الحديث من تشبيه الدين بالاخ ومعنى الاحتياط الذي يعني وضع الحائط للحفظ والعناية بنفسه يدل على أنَّ المراد من الامر الحث والترغيب على مزيد الرعاية وحفظ الدين لكونه عزيزاً وجديراً بمزيد الرعاية والحفظ لاحكامه وحدوده وعدم تجاوزها وهذا معنى لطيف دقيق ولكنه اجنبي عن مسألة الاحتياط في الشبهة البدوية وكأنَّ مجرد التشابه اللفظي اوقع الاخباريون في هذا الوهم.

ومنها: ما ورد عن أبي عبدالله(ع) (اورع الناس من وقف عند الشبهة)^٣. وهو ايضاً لا يدل على وجوب التورع والتوقف عند الشبهة كما هو واضح. فهذه الطائفة لا دلالة فيها على الوجوب.

الطائفة الثانية - ما يستفاد منها لزوم الرجوع الى الائمة وتحكيم اقوالهم وعدم جواز الاستقلال عنهم واعتماد الرأي والاستحسانات في استنباط الحكم الشرعي كما يفعل المخالفون وهذا ايضاً لاخلاف فيه بين الاصولي والاخباري وانما الخلاف فيما حكم به الائمة في الشبهة البدوية من الاحتياط أو الاباحة.

من هذه الروايات حديث ابن جابر(والصحيح أنَّ الله لم يكلفهم اجتهداً لانه نصب لهم ادلة واقام لهم اعلاماً واثبت عليهم الحجة فحال أنَّ يضطرهم الى ما لا يطيقون بعد ارساله اليهم الرسل بتفصيل الحلال والحرام)^٤. ومن قبيل خبر حمزة بن طيار(انه عرض على أبي عبدالله(ع) بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعاً منها قال

١ - جامع احاديث الشيعة، الباب الثامن من ابواب المقدمات، ح ٢٨.

٢ - نفس المصنف ح ٣٠.

٣ - المصدر السابق، ح ٣٣.

٤ - المصدر السابق، الباب السابع من ابواب المقدمات، ح ٣٢.

له: كف واسكت ثم قال ابو عبدالله: لا يسمعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلّوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق، قال تعالى «فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون»^١.
 الطائفة الثالثة - ما ورد الامر فيها بالارجاء ومراجعة الامام (ع) ممّا يدلّ على انه ناظر الى حال وجود الامام (ع) فحتى لودل على شيء فهو مخصوص بحال امكان مراجعة الامام كما في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة (فارجه حتى تلقى إمامك)^٢ وهذا ايضاً اجنبى عن محل النزاع.

الطائفة الرابعة - ما يكون سياقه وجوب الفحص والتعلم كاخبار وجوب التعلم وعدم معذرية الجهل الناشيء من ترك التعلم، وهو ايضاً اجنبى عن محل الكلام.
 الطائفة الخامسة - ما يدلّ على تحريم القول بلا علم كرواية زرارة عن أبي عبدالله (لو أنّ العباد جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا)^٣. وخبر علي بن الحسين (ع) قال لأبان بن عياش (يا أخا عبدقيس إنّ وضع لك امر فاقبله والا فاسكت نسلم ورد علمه الى الله فانك أوسع ممّا بين السماء والارض)^٤. وهذه ايضاً اجنبية عن محل الكلام لما تقدم في مناقشة الاستدلال بآية (لا تقف ما ليس لك به علم)، على أنّ فيها قرائن على أنّ النظر الى اصول الدين وانكار أو جحود الولاية.

الطائفة السادسة - ما دلّ على حرمة الجري والحركة بلا علم من قبيل قوله (ع) (من هجم على أمر بغير علم جدع أنف نفسه)^٥، وهذا ارشاد الى مسألة عقلانية وانه لا بدّ وأنّ يستند الانسان الى ركن وعلم وهذا لانقاش فيه عند الاصولي فانه يستند الى العلم بالاباحة شرعاً أو البراءة عقلاً في اقتحامه للشبهة، على أنّ النظر فيها ليس الى حكم الشك والشبهة بل الى أنّ التصدي لامور ومسائل يحتاج اعطاء الرأي أو اتخاذ موقف فيها الى العلم والمعرفة يورط المتصدي الى مشاكل وعقبات، وهذا ايضاً مطلب صحيح

١ - المصدر السابق، ح ١٩.

٢ - وسائل الشيعة، ج ١٨، باب ٩ من ابواب صفات القاضي.

٣ - جامع احاديث الشيعة، الباب الثامن من ابواب المقدمات، ح ٤٦.

٤ - المصدر السابق، ح ١٨.

٥ - المصدر السابق، ح ٢٠.

واجبني عن مسألة البراءة أو الاحتياط في الشبهات البدوية بعد الفحص وعدم الظفر على الدليل.

الطائفة السابعة - ما دلّ على انه كلما دار الامر بين طريق متيقن وطريق مريب يحتمل فيه خطورة فدع المريب الى ما لا ريب فيه^١، وهذا اللسان ايضاً اجنبي عن محل الكلام وناظر الى اصل عقلائي واضح لانقاش فيه، فإنّ الاصولي يرى الاباحة الظاهرية ممّا لا ريب فيه.

الطائفة الثامنة - ما ورد الأمر فيه بالاحتياط في مورد خاص ولافراد مخصوصين من قبيل ما ورد في كتاب امير المؤمنين (ع) الى عثمان بن حنيف وأليه على البصرة (وما ظننتُ أنّك تُجيبُ الى طَعَامِ قَوْمٍ، عَائِلُهُمْ مَجْفُوٌّ، وَغَنِيَّتُهُمْ مَدْعُوٌّ، فَاَنْظُرْ الى مَا تَقْضِيهِ مِنْ هَذَا الْمَقْضِيِّ، فَمَا أَشْتَبِهَ عَلَيْكَ عِلْمُهُ فَالْفِظَةُ، وَمَا أَيقِنْتَ بِطِيبِ وَجْهِهِ فَتَلَّ مِنْهُ)^٢ ومن الواضح أنّ هذا أمر ولا ياتي صادر من الامام (ع) الى أحد ولا ته في مقام الحكومة على الناس ولا اشكال في أنّ هذا المقام يحتاج الى مزيد احتياط ورعاية والتزامات ربما تكون غير واجبة على الرعية ولكنها تجب على الوالي اماً شرعاً أو بحكم الامام (ع) باعتباره قدولاً.

على انه من المحتمل أنّ يكون المقصود من الطيب والمشتبه طيب وجه نفس الاحسان لا طيب المال في قبال كونه حراماً أو مغضوباً، فإنّ الامام لا يريد أنّ يلغي قاعدة البدل يريد أنّ ينبه الوالي الى أنّ هذه الاطعمة التي تقدم اليه من قبل هؤلاء الاغنياء ليست من اجل الله بل من اجل التملق الى الحكّام والارتشاء فإنّ هذا هو المناسب مع سياق الخطبة كما لا يخفى.

ومثله ما جاء في عهده الشريف الى مالك الاشتر (ثمّ أَخْتَرْتُ لِحُكْمِ بَيْنِ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ وَأَوْقَفَهُمْ فِي الشُّبُهَاتِ)^٣ وهو ايضاً ناظر الى وظيفة الحاكم بين الناس القاضي في احوالهم وهذا مضافاً الى اختصاصه بالحاكم موضوعاً لاربط له بمسألة الاحتياط في الشبهة الحكيمة عمولاً بل النظر الى احكام القاضي وانها

١ - المصدر السابق، ح ٢٧.

٢ - نهج البلاغة، ص ٤١٦، ضبط الدكتور صبحي الصالح.

٣ - المصدر السابق، ص ٤٣١.

لابدً وأن تكون مستندة الى العلم لا الوهم والظن والاستعجال في الحكم. ومن الواضح أنَّ العلم في حكم القاضي بين الناس مأخوذ بنحو الموضوعية كيف واكثر موارد التحاكم تكون من الشبهة الموضوعية لالحكمية.

على أنَّ المراد من الوقوف عند الشبهة على ما سوف يأتي ليس هو الاحتياط بالمعنى المقابل للبراءة بل بمعنى عدم الاستناد الى مبنى للاقدام.

وهكذا يتضح عدم امكان الاستدلال بشيء من الطوائف المتقدمة في المقام هذا ولكن هناك ثلاث طوائف اخرى من الروايات احسن حالاً من كل ما تقدم لابدً من ملاحظتها بأمعان:

الطائفة الاولى - الاخبار الدالة على أنَّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة.

الطائفة الثانية - الاخبار الدالة على التلث.

الطائفة الثالثة - الاخبار الآمرة بالاحتياط في موارد من الشبهات الحكمية.

اما الطائفة الاولى - فمن قبيل رواية أبي سعيد الزهري عن أبي جعفر (ع) قال: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وترك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه)^١.

وقد استدلت بها جماعة من الاصحاب على وجوب الاحتياط والوقوف عند الشبهة لما فيها من الدلالة على احتمال وجود الهلكة فيه وهذا لا ينسجم مع ثبوت البراءة.

وفيه: اولاً - أنَّ الوقوف لجعل مقابلاً للاقتحام وهذا ليس من الواضح انه بمعنى الاجتناب مقابل ارتكاب لأن الاقتحام عبارة عن الاقدام بلا تريت وبلا روية وفجأة فالنهي عن الاقتحام في الشبهة يكون بمعنى النهي عن الدخول بلا تريت ومبالاة فيكون الحديث من قبيل سائر ما دل على انه لابدً من مستند ومدرك للاقتحام ومن الواضح أنَّ الاصولي يستند في ارتكابه للشبهة الى مدرك شرعي أو عقلي وليس مقتحماً للشبهة.

وثانياً - كلمة الشبهة لا ينبغي أن تحمل على مصطلحات الاصوليين للشبهة أي

الشك، بل معناها اللغوي المثل والمماثلة وباعتبار تماثل الطرفين في مورد الشك سمي بالشبهة، ومن يتتبع موارد استعمال كلمة الشبهة في الروايات يستنتج انها كانت تستعمل بالمعنى اللغوي أي التشابه والتماثل في مورد يراد فيه بيان أن هذا المطلب بظاهره يشبه الحق ولكنه في باطنه ضلال وانحراف. وقد ورد في خطبة للإمام (ع) (وَأَمَّا سُمِّيَتِ الشُّبْهَةُ شُبْهَةً لِأَنَّهَا تُشَبُّهُ الْحَقَّ، فَأَمَّا أَوْلِيَاءُ اللَّهِ فُضِّيَاوُهُمْ فِيهَا الْيَقِينُ، وَدَلِيلُهُمْ سَمَتِ الْهُدَى، وَأَمَّا أَعْدَاءُ اللَّهِ فِدَعَاوُهُمْ فِيهَا الضَّلَالُ، وَدَلِيلُهُمُ الْعَمَى)^١.

وفي بعض الروايات أن الشبهة من الشيطان لأن الخديعة والمكر منه، وفي رواية عن الباقر (ع) انه قال قال جدي رسول الله (أيها الناس حلالي حلال الى يوم القيامة وحرامي حرام الى يوم القيامة الا وقد بينها الله عز وجل في الكتاب وبينتها في سني وفي سيرتي وبينها شبهات من الشيطان وبدع بعدي فمن تركها صلح له امر دينه وصلحت له مروءته وعرضه) فساق البدع والشبهات مساقاً واحداً مما يعني ارادة ذلك المعنى من الشبهة لا مجرد الشك وعدم العلم، ومما يؤيد هذا المعنى رواية اخرى عنه (ع) انه قال رسول الله (ص) لا بي ذر (يا ابا ذر أن المتقين الذين يتقون الله من الشيء الذي لا يتقون منه خوفاً من الدخول في الشبهة)^٢ أي يكون باباً للدخول في بدعه من الدين ونحو ذلك.

فجموع هذه القرائن توجب الاطمئنان بأن المراد بالشبهة في الطائفة الاولى، بل في أكثر كلمات الائمة (ع) معنى آخر غير المعنى الاصولي لكلمة الشبهة أي المراد بها الضلالة والخديعة والبدعة التي تلبس ثوب الحق ومن الواضح أن لزوم التريث والوقوف عند الشبهة بهذا المعنى مما لا اشكال فيه ولكنه اجنبي عن محل الكلام.

وثالثاً. أن ظاهر هذه الطائفة التحذير من الدخول في الشبهة بلحاظ المحتمل لا الاحتمال فهي لا تدل على منجزية الاحتمال وجعل ايجاب الاحتياط شرعاً الذي هو مدعى الاخباري بل تدل على انه اذا كان في المحتمل خطر وهلكة فقف عندها ولا تلج الباب لكي لا تسقط فيها، وهذا انما يكون في الموارد التي تكون الشبهة فيها في امور

١ - نهج البلاغة، ص ٨١.

٢ - جامع احاديث الشيعة، الباب الثامن من ابواب المقدمات، ج ٣٧.

مضرة وخطيرة في نفسها كما في العقائد والدعاوى الباطلة أو ما يكون فيها نتائج عملية صعبة، ويؤيد ذلك ما ورد في قوله (ع) (لاتجامعوا في النكاح على الشبهة وذلك مثل أن يبلغك عن امرأة انها رضعت معك أو انها محرمة عليك وقفوا عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من اقتحام الهلكة) فإن هذه الرواية من الواضح كون النظر فيها الى خطر المحتمل لا الاحتمال، فإن الشبهة موضوعية والاستصحاب ايضاً يقتضي حلية النكاح فالمنظور فيها الخطر الذي ينشأ بعد ذلك من جانب المحتمل اذا ما انكشف ان المرأة كانت محرمة عليه. ولا اقل من احتمال هذا المعنى في هذه الطائفة والذي يوجب سقوط الاستدلال بها.

ثم ان الاصوليين بعد أن حملوا الشبهة في هذه الطائفة على المعنى الاصولي لها ناقشوا في الاستدلال بها بما يمكن تمحيصه ضمن مناقشتين.

الاولى - ان هذه الطائفة فرضت ثبوت الهلكة في الرتبة السابقة على النهي فتكون ارشاداً الى حكم العقل بلزوم تجنب الهلكة والعقوبة المحتملة ولا يمكن أن يكون مولوياً لأن النهي المولي لا يعلل بالوقوع في الهلكة المحتملة والثابتة في المرتبة السابقة على النهي، وعليه فتختص هذه الطائفة بالموارد التي يكون الحكم منجزاً فيها كما في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي أو قبل الفحص واما الشبهة البدوية بعد الفحص فلا احتمال للهلكة فيها لقبح العقاب بلا بيان.

وأجيب على هذا الاعتراض بأن اطلاق الامر الارشادي شامل للشبهة البدوية ايضاً فيكشف عن ثبوت الهلكة ووجوب الاحتياط فيها ايضاً بحكم الشارع. وكلاً من الجواب وأصل المناقشة غير تام.

اما الجواب، فلأن هذا يخرج القضية عن كونها حقيقية الى كونها خارجية أي ناظرة الى حكم شرعي خارجي وهو ايجاب الاحتياط المجعول شرعاً في موارد الشبهة البدوية أو مطلقاً وهذا خلاف الظاهر الاولي في الخطابات.

واما اصل المناقشة فهي غير تامة ايضاً لامبني ولا بناءً، اما مبني فلإنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان بل العقل يحكم بالهلكة واستحقاق العقوبة في موارد اقتحام الشبهة البدوية من دون مؤمن شرعي ايضاً كما تقدم.

واما بناءً فلأننا لو سلمنا القاعدة فلا ينبغي الاشكال بأن من السنة بيان الحكم

المولوي الالزامي ذكر العقاب والهلكة المترتبة على الاقتحام في الشبهة ومثل هذا كثير رائج في ادلة الاحكام الواقعية فضلاً عن الظاهرية والتي يكون الحكم الواقعي محفوظاً في موردھا.

الثانية - ان ترتب الهلكة والعقاب فرع وصول التكليف وإيجاب الاحتياط فلا يكفي ثبوته واقعاً، فان فرض ارادة ايصاله بنفس هذا البيان لزم الدور وان فرض وصوله في المرتبة السابقة وكون هذا البيان ارشاداً الى ذلك كفي ذلك الخطاب الواصل في اثبات الاحتياط من دون حاجة أو فائدة في مثل هذه الروايات.

وقد أجيب عليها بأننا نستكشف من هذه الروايات بالمطابقة ثبوت الهلكة بالفعل في اقتحام الشبهة لمن كان يخاطبه الامام (ع) وبالالتزام وصول وجوب الاحتياط اليهم وتنجزه في حقهم اذ من دونه لا يعقل الهلكة بالنسبة اليهم ثم نثبت ذلك في حقنا من باب عدم احتمال الفرق واشتراك المكلفين في الاحكام.

واجاب عن هذا الجواب المحقق العراقي (قده) بأن هذا من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لأن اطلاق قف عند الشبهة للشبهة البدوية في حق المخاطبين فرع وصول إيجاب الاحتياط اليهم لانه مقيد عقلاً ولتأبذلك فع الشك فيه كيف يمكن التمسك به لاثبات المدلول المطابق ثم الالتزامي وهل هذا الا من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

وهذا الجواب مبني على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية اذا كان العام قضية خارجية تعهد المولى بنفسه احراز قيدها في الخارج كما هو مبني صاحب الاشكال على المناقشة. فالاول دفع الاشكال بأن هذا خلاف ظاهر الخطاب في كونه قضية حقيقية لا خارجية.

الا ان اصل المناقشة الثانية ايضاً غير تامة وذلك :

أولاً - للنقض بادلة بيان الاحكام الواقعية بلسان ترتب العقاب مع ان هذا البيان بعينه جار فيها.

وثانياً - عدم تمامية المبنى، اذ لا يشترط في العقوبة وصول التكليف كما تقدم.

وثالثاً - انه سواء حملت هذه الروايات على القضية الخارجية أو الحقيقية يمكن أن يكون دليلاً على الاحتياط.

اما على الفرض الاول، فلانه بناءً على فرضها قضية خارجية يكون المنظور فيها اولئك الذين كانوا يعيشون في عصر الامام وهم كلاً أو جلاً ممن يتنجز التكليف في حقهم اذا كان المجمعول وجوب الاحتياط واقعاً لانهم بين عالمين بذلك أو جاهلين ولكن جهلاً قبل الفحص الذي يمكنهم الوصول الى الواقع والامام (ع) يبين لاولئك الذين لا يعلمون وجوب الاحتياط ثبوت هذا الحكم بلسان بيان اللازم الغالب له وهو ترتب العقاب لأن هذا ابلغ في مقام الزجر والتخويف ومتضمن للوعظ في نفس الوقت.

لا يقال: هذا الجواب انما يجري بلحاظ الاحكام الواقعية التي كانت تبين لهم بلسان ترتب العقاب ولا يتم في دليل الحكم الظاهري لأن هذا العقاب ليس لازماً لايجاب الاحتياط بل لتنجز الواقع عليهم في زمن الائمة لا مكان الفحص.

فانه يقال: العقاب بلحاظ شدة اهتمام المولى باغراضه الواقعية الذي هو روح ايجاب الاحتياط فيصح أن يكون هذا بياناً عرفياً لايجاب الاحتياط بنحو القضية الخارجية.

واما على الفرض الثاني، وأن الخطاب قضية حقيقية كما هو الصحيح فيفترض قيد مستتر في مثل هذه الالسنه من الخطابات بحسب الارتكاز العرفي وهو أن من وصل اليه حكم الشبهة - أو أي موضوع آخر يفترض - دخل النار والهلكة اذا اقدم واقتحم فيه وهذه القضية الحقيقية لا تكون صادقة الا بافتراض أن الحكم هو الاجتناب والآ كانت الشرطية كاذبة، ونكتة افتراض هذا القيد هي أن الخطاب بنفسه متكفل لا يصال الحكم وتحقيق هذا القيد. وأن شئت قلت: أن القضية بلحاظ هذا القيد خارجية لأن المولى بنفس الخطاب يحزره في حق المخاطبين على الاقل.

وكلا هذين البيانين عرفيان صحيحان، وعليه فلا اشكال في بيان الحكم بلسان ترتب الهلكة والعقوبة على المخالفة سواء في القضايا الخارجية أو الحقيقية.

واما الطائفة الثانية: أعني اخبار التثليث فالذي عثرنا عليه ثلاث روايات رغم ما قيل من استفاضتها.

منها - رواية جميل بن صالح عن ابي عبدالله (ع) عن آبائه قال قال رسول الله (ص) - بعد حديث طويل - (الامور ثلاثة، امر بين لك رشده فاتبعه، وامر بين لك غيه

فاجتنبه، وآخر اختلف فيه فردّه الى الله^١.

والاستدلال بها على وجوب الاحتياط غير تام وذلك :

أولاً - أنَّ الوارد فيه عنوان بين الرشد وبين الغي وهذا العنوان انما يناسب المستقلات العقلية ومدرجات العقل العملي أي ما يكون رشداً وحسناً وهداية في قبال ما يكون ظلماً وضلالة فتكون دالة على أنَّ ما لم يدرك العقل العملي حسنه بشكل بين فلا تحكم فيه ذوقك واستحساناتك بل ردّ حكمه الى الله والرسول فتكون من ادلة النهي عن اعمال الرأي في الدين ولا اقل من احتمال ذلك .

وثانياً - احتمال أنَّ يكون المراد بين الرشد وبين الغي المجمع على صحته والمجمع على بطلانه أو حرمة، بقرينة جعل القسم الثالث ما اختلف فيه لاماشك فيه فإنَّ اختلف فيه قديكون بين الرشد أو الغي لدى الانسان. فالحاصل كما يمكن حمل المختلف فيه على المشكوك كذلك يمكن جعله قرينة على ارادة البين اثباتاً أي المجمع عليه من القسمين فيكون النظر الى لزوم الأخذ بما هو مجمع عليه وترك المختلف فيه الى اهله وهذا إن لم يكن هو الظاهر فلا اقل من احتمالاه وبناءً عليه تكون الرواية اجنبية عن محل الكلا

وثالثاً - لو افترضنا ارادة المشكوك من المختلف فيه مع ذلك نقول: بأنَّ الشك لابد وأنَّ يُضاف الى ما أُضيف اليه التبيين وهو الغي والرشد فيكون المعنى أنَّ ما يشك في انه رشد أو غي لابد وأنَّ يجتنب لا ما يشك في حرمة وحليته، ومن الواضح أنَّ ادلة البراءة حتى العقلية لولمت كبرها سوف تكون واردة على هذا العنوان، اذ تجعل ارتكاب الشبهة بين الرشد وأن بقي الحكم الواقعي مشكوكاً فثقل هذا اللسان لا يمكن أنَّ نثبت به. ايجاب الاحتياط شرعاً في مورد مدعى الاصولي.

ومنها - ما رواه نعمان بن بشير - وهو أحد الصحابة المطعون فيهم - عن النبي (ص)

بنحوين :

الاول - انه قال سمعت رسول الله (ص) يقول (حلال بين وحرام بين وبينها شبهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع

في الشبهات وقع في الحرام كالراعي حول الحمى يوشك أن يقع فيه ألا وإن لكل ملك حمى وإن حمى الله تعالى محارمه^١.

الثاني - انه سمع رسول الله (ص) يقول (إن لكل ملك حمى وإن حمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك كما لو أن راعياً رعى الى جانب الحمى لم تثبت غنمه أن تقع في وسطه فدعوا المشتبهات)^٢.

والرواية من حيث السند عامية وقد نقلها مرسله عن رسول الله في غوالي الليالي وفي كتب العامة نقلها البخاري تارة بعنوان (الحلال بين والحرام بين وبينها أمور مشبهة فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم كان لما استبان اترك ومن اجتراً على ما يشك فيه من الاثم أو شك أن يواقع ما استبان والمعاصي حمى الله من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقع).

واخرى بعنوان (الحلال بين والحرام بين وبينها شبهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقع).

وفيها قد عرف الحلال والحرام البيتين باللام. ونقلها احمد في مسنده بالتنكير (حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك... الخ)، كما ذكر في كتب الاستدلال لدينا وهو انسب بالاستدلال من نقل البخاري خصوصاً الثاني، لا مكان دعوى انه اذا كان الحلال بيناً والحرام بيناً فلا بد وأن يراد بالشبهة المعنى المتقدم من الطائفة الاولى أي الالتباس بين الحق والباطل أي موارد الضلالة ولبس الباطل ثوب الحق.

وايما ما كان فالاستدلال بهذه الرواية غير تام سنداً لما عرفت، ودلالة لانها لا تدل على ما يريده الاخباري من وجوب الاحتياط في موارد الاشتباه والشك لامن جهة انه لو كان يجب الاحتياط في مورد الشك دخل ذلك في الحرام البين وفي الحمى ولو بعنوان كونه مشتبهاً الذي لا بد وأن يجتنب عنه على كل حال وإن كانت حرمة ظاهرية. فإن جواب هذا الكلام أن ايجاب الاحتياط روحه على ما تقدم ابراز الاهتمام

١ - المصدر السابق، ح ٤٤.

٢ - المصدر السابق، ح ٤٣.

بالمحرمات الواقعية في فرض الشك وليس بملك نفسي ليلزم توسعة دائرة الحمى للمشتبهات بل تبقى الحمى للمحرمات البينة ويكون هذا التحذير من ألسنة إبراز اهتمام المولى بملاكمته الواقعية وإيجاب حفظها، بل الوجه في عدم تطابق هذا اللسان والتقسيم مع مدعى الاخباري أنّ الاخباري يفترض أنّ حمى الله هو المحرمات الواقعية وأنّ المشتبهات حول الحمى وحرمة من يرتكبها يوشك أنّ يقع في الحرام الواقعي وهو معنى وجوب الاحتياط في مورد احتمال الحرمة الواقعية، بينما الحديث يدلّ على أنّ الحمى هي المحرمات البينة، والمعاصي والمشتبهات حول الحمى اذا ارتكبها الانسان يوشك أنّ يقع في الحمى أي في المعاصي والاثم أوفيا استبان على حد تعبير نقل البخاري وهذا مطلب صحيح على كل حال لأنّ ارتكاب الشبهة لو كان يؤدي الى جرأة المكلف في اقتحام المعاصي والاثم وجب بحكم العقل اجتنابها مقدمة لترك الاثم والعصيان، فتكون الرواية ارشاداً الى هذا الحكم العقلي.

ومنها - مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في مورد تعارض الخبرين (انما الامور ثلاثة، امر يتن رشده فتبع، وأمر يتن غيه فجتنب، وأمر مشكل يرّد حكمه الى الله) ثم استشهد الامام (ع) في ذيلها بالحديث النبوي (قال رسول الله (ص) حلال يتن وحرام يتن وشبهات بين ذلك، فمن ترك شبهات نحى من المحرمات، ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم)^١.

ولا ينبغي الشك في أنّ التثليث المذكور أولاً في كلام الامام لا يمكن الاستدلال به على الاحتياط في الشبهة البدوية لانه وارد في الخبرين اللذين احدهما مجمع عليه أي من حيث الرواية دون الآخر فيفهم انه شاذ نادر، ويكون المراد من الرّد حينئذ عدم الاعتماد عليه في مقام اخذ الحكم الشرعي، وهذا أمر صحيح متفق عليه بين الطرفين.

ومما يشهد على هذا المعنى في التثليث الاول في المقبولة التعبير بالا تباع فانه يناسب باب الروايات والدلالات ولا يناسب اضافته الى الحرمة والحلية كحكمين واقعيين، بل لا معنى لاسناده الى المشكل لأنّ الوارد فيها (وأمر مشكل يرّد حكمه الى

الله) اذ لو كان المقصود به الاحتياط دخل ذلك فيما يجتنب ولم يكن الرد قسمًا ثالثًا، فلاحالة يراد بالرد عدم الحجية.

واما الذيل الذي استشهد به الامام (ع) والظاهر انه بلحاظ الامر المشكل وتطبيق ترك الشبهات في كلام النبي (ص) عليه، فايضاً لا يدل على مدعى الاخباري اذ المراد من ترك الشبهات عدم الاعتماد عليها لا الاجتناب لكي يكون مناسباً مع الحكم المعلن في كلام الامام (ع) وهو رد المشكل الى الله، ويؤيد ذلك تعبيره بالأخذ بالشبهة الذي يناسب باب الاعتماد والاستناد لا مجرد العمل.

هذا مضافاً الى ما قلناه في رد الاستدلال بالطائفة الاولى من ان الشبهة يراد بها ما يلبس فيه الحق مع الباطل ويتشابه وهذا يناسب مع مثل الحديث والمستند الذي يعتمد عليه صاحب البدعة في مقام التضييل وليس النظر الى مسألة الشك في الحكم الفرعي.

واما الطائفة الثالثة - أي الاخبار الآمرة بالاحتياط في وقايح معينة فنقتصر على اثنين منها يعتبران انقاها سنداً وأحسنها للاستدلال على المطلوب.

احدهما - موثقة عبدالله بن وضاح قال (كثبت الى العبد الصالح يتوارى عني القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً ويسترعني الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فأصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائماً أو انتظر حتى تذهب الحمرة فوق الجبل؟ فكتب أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط لديك)^١. وفي فقه الرواية احتمالات ثلاثة:

الاول - أن يراد اشتراط ذهاب الحمرة المغربية، فتكون الرواية من ادلة اشتراط ذهابها في صلاة المغرب كما يقول بذلك الخطابيون وعلى هذا لا بد من رد الرواية الى اهلها لما ثبت في الفقه من عدم اشتراط ذلك ومن الطعن على الخطابييين الذين اظهروا هذه البدعة.

الثاني - أن يراد من الحمرة الحمرة المقارنة مع آخر ازمنة وجود قرص الشمس، فكأن السائل يفترض أن القرص استروءاء الجبل ولكن حررتها باقية فهو يشك في أن

القرص قد سقط حقاً أم لا يزال خلف الجبل، ويكون فرض الجبل بنكته انه يوجب حصول هذا الشك، فانه لو كان المراد من الحمرة غير ذلك فلا فرق بين فرض وجود جبل أم لا، والتعبير بانه يتوارى منا القرص ويسترعتا الشمس ايضاً يلائم مع أنَّ يكون نظر السائل الى فرض الشك في سقوط القرص لوجود حائل هو الجبل. وأمّا التعبير باقبال الليل وازدياد ارتفاعه فهذا ايضاً منسجم مع هذه الفرضية لو أريد من الليل الكناية عن ظلمة الليل حيث كان يحتمل أنَّ هذه الظلمة هي ظلمة الليل. وعلى هذا التقدير يكون الأمر بالاحتياط على القاعدة لانه من موارد الشك في المكلف به بعد تنجز اصل التكليف فيحكم العقل بلزوم الفراغ اليقيني، ولا يمكن الاستفادة ايجاب الاحتياط في مطلق الشبهات من الأمر به في هذا المورد، كيف ومورد الرواية شبهة موضوعية ولا يقول فيها بالاحتياط حتى الاخباري في غير موارد الشك في المكلف به، بل وفي المورد يجري استصحاب موضوعي منجز ايضاً وهو استصحاب عدم دخول الوقت وإن كان تعبير الامام يناسب الاشارة الى نكته الاحتياط لاعدم نقض اليقين بالشك.

الثالث - أنَّ يكون المراد بالحمرة الحمرة المشرقية وإنَّ السائل كان يحتمل اشتراط ذهاب الحمرة المشرقية في تحقق المغرب. وبناءً على هذا الاحتمال كالا احتمال الاول تكون الشبهة لدى السائل حكيمية فكان ينبغي للامام أنَّ يجيب عليه ببيان الحكم الواقعي من اشتراط ذهاب الحمرة أو عدم اشتراطه لالامر بالاحتياط، فقد تحمل الرواية على التقية في خصوص هذه المسألة التي كانت موضع الخلاف مع العامة، ويكون هذا اللسان من البيان من اجل التقية كناية عن اشتراط ذهاب الحمرة المشرقية لاجوب الاحتياط في الشبهة واقعاً ومعه يسقط الاستدلال بها على ذلك.

هذا ولكن الصحيح امكان حمل الرواية على الجدية حتى من ناحية الاحتياط وذلك بدعوى: أنَّ ذهاب الحمرة المشرقية ليس مأخوذاً في الحكم الواقعي بنحو الموضوعية والشرطية بل بنحو المعرفة والطريقة الى مرتبة من غياب الشمس في الأفق لا يمكن اعطاء ضابطها الموضوعي الدقيق فجعل ذهاب الحمرة المشرقية قرينة وكاشفاً عنها باعتبار انه كلما تحقق ذهاب الحمرة تحققت تلك المرتبة من استتار الشمس وإنَّ كان قد تحقق تلك المرتبة - ولو في بعض البلدان - قبل ذهاب الحمرة المشرقية كاملة

فالكاشف اخص من المنكشف لامساو معه، ومن هنا صَحَّ التعبير عنه بالاحتياط لانه حكم ظاهري طريقي في واقعه، وهذا الاحتمال عليه بعض الشواهد من سائر روايات الباب نترك بحثها الى محله في الفقه، الا انه بناءً على هذا ايضاً لا تدل الرواية على وجوب الاحتياط بل على احتياط وطريقة لكاشف خاص في مورد مخصوص يكون الشك فيه في الامثال فلا يمكن التعدي منه واقتناص قاعدة كلية.

الثانية - صحيحة عبدالرحمن (قال: سألت ابا الحسن (ع) عن رجلين اصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كل واحد منها جزاء؟ فقال: لا بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما الصيد، قلت: ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال: اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا)¹.

وتقريب الاستدلال بها مبني على ارجاع قوله (ع) (اذا اصبتم بمثل هذا) الى مسألة الصيد وأن يراد منه الاصابة بالشبهة الحكمية، لأن الشك في مسألة الصيد كان في اصل الحكم، وكونه دائراً بين الأقل والأكثر ليس خصوصية عرفية ليقصر عليها، كما أن التعبير بمثل هذا يلغي خصوصية صيد المحرم فتعم الرواية لكل شبهة حكمية.

وفيه - أولاً - قوة احتمال رجوع الاشارة في قوله (ع) (اذا اصبتم بمثل هذا) الى السؤال الأخير للسائل أي اذا صادف سؤالاً لا يعرف جوابه فعليه الاحتياط وعدم الافتاء حتى يسأل فيتعلم الحق ويحجب به، ومعه تكون اجنبية عن محل الكلام ومن ادلة الحث على السؤال وتعلم الاحكام الشرعية عنهم (ع).

وثانياً - لو فرض رجوع الاشارة الى اصل المسألة والشبهة الحكمية من حيث العمل فغاية ما تدل عليه الرواية وجوب الاحتياط قبل الفحص في مورد امكان الفحص والوصول الى الحكم الشرعي، فإن الغاية (حتى تسألوا وتعلموا) تدل على اخذ امكان ذلك في مورد السؤال، ووجوب الاحتياط في مثله لا خلاف فيه.

وهكذا يتضح عدم تمامية ما يدل على وجوب الاحتياط في الاخبار ايضاً.

النسبة بين ادلة البراءة والاحتياط

ثم لو فرضنا تمامية شيء من اخبار الاحتياط انفتح الحديث عن النسبة بينها وبين ادلة البراءة الشرعية من جهات اربع:

- ١ - النسبة بين اخبار الاحتياط واخبار البراءة.
- ٢ - النسبة بين اخبار الاحتياط والدليل القرآني على البراءة.
- ٣ - النسبة بين اخبار الاحتياط ودليل الاستصحاب المثبت للبراءة.
- ٤ - في ما تقتضيه القاعدة على تقدير التعارض والتسايط بين اخبار الاحتياط والبراءة.

الجهة الاولى - في النسبة بين اخبار الاحتياط واخبار البراءة الشرعية. وقد تصدى جملة من المحققين لاثبات اخصية اخبار البراءة الشرعية بالنسبة لاخبار الاحتياط، وهذا الصدد أفاد السيد الاستاذ وجوهاً ثلاثة للأخصية كالتالي:

- ١ - أنَّ اخبار البراءة لا تشمل موارد العلم الاجمالي بخلاف اخبار الاحتياط.
 - ٢ - أنَّ اخبار البراءة لا تشمل الشبهات قبل الفحص بخلاف اخبار الاحتياط.
 - ٣ - أنَّ اخبار الاحتياط واردة في مطلق الشبهات واخبار البراءة فيها ماورد في خصوص الشبهة التحريمية كرواية (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي).
- والوجوه الثلاثة كلها قابلة للمناقشة.

أما الأخير فلما تقدم من عدم تمامية هذه الرواية على البراءة الشرعية، كما انه لو فرض تماميتها في اخبار الاحتياط ايضاً ما يكون وارداً في الشبهة التحريمية كالنبوي (حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك) فإن هذا لا يمكن تخصيصه بالشبهة الوجوبية كما لا يخفى.

وأما الوجهان الآخران فكأنهما مبنيان على دعوى عدم شمول اخبار البراءة لموارد العلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص بالانصراف أو القرينة لبينة عقلية أو عقلانية كالمتمصل فتكون في نفسها أخص من اخبار الاحتياط أو القول بكبرى انقلاب النسبة فبعد تخصيص اخبار البراءة بالشبهات البدوية تصبح أخص من اخبار الاحتياط فتخصص بها.

الآن هذا الكلام غير تام حتى اذا قبلنا كبرى انقلاب النسبة -ولانقلها- أو قلنا بأنَّ المخصَّص كالمتمصل، لأنَّ اخبار الاحتياط ايضاً اخص من اخبار البراءة من ناحية عدم شمولها للشبهة الموضوعية الخارجة عنها قطعاً تخصيصاً أو تخصصاً كما في مثل مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في مورد تعارض الخبرين وهو مخصوص بالشبهة الحكيمية. بل يمكن تقريب الجمع بين اخبار البراءة والاحتياط بنحو في يكون بصالح القول بالاحتياط. وحاصله: أنَّ اخبار الاحتياط على قسمين: قسم عام يدل على الاحتياط في مطلق الشبهة كقوله (اخوك دينك فاحتط لدينك). وقسم يختص بخصوص الشبهة الحكيمية كالمقبولة.

واما اخبار البراءة فاحسنها في مقام الاستدلال حديث الرفع^١، وهو اما أنَّ نفرض اختصاصه بالشبهة البدوية بعد الفحص بمخصص كالمتمصل، أو يفترض عمومه لكل الشبهات غاية الامر خرج مورد العلم الاجمالي والشبهة قبل الفحص بمخصص منفصل. فعلى الاول يكون حديث الرفع معارضاً مع القسم الثاني من اخبار الاحتياط بالعموم من وجه وبعد التساقط يرجع في الشبهة الحكيمية بعد الفحص الى العام فوقاني وهو القسم الاول من اخبار الاحتياط، وعلى الثاني يكون حديث الرفع معارضاً مع القسم الاول من اخبار الاحتياط وبعد التساقط يرجع الى القسم الثاني لكونه اخص منه فيكون بمثابة المرجع بعد تساقط المتعارضين هذا على القول بانكار كبرى انقلاب النسبة، واما على القول بها فالمسألة أوضح اذ يكون القسم الثاني من اخبار الاحتياط اخص مطلقاً من حديث الرفع حينئذ فيخصصه بالشبهة الموضوعية فيكون كسائر أدلة عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية مخصصة للقسم الاول من اخبار الاحتياط بعد انقلاب النسبة، كما أنَّ اخبار الاحتياط بعد تخصيصها باخراج الشبهة الموضوعية منها تكون اخص من وجه من حديث الرفع الذي خرج منه الشبهة قبل الفحص أو

١ - اتفق الروايات سنداً ودلالة على البراءة كان هو حديث الحبيب (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) وهذا ظاهر في الاختصاص بالشبهة الحكيمية أو على الاقل لا يمكن تخصيصه بالشبهات الموضوعية بالمخصص فيكون بمثابة القسم الثاني من اخبار الاحتياط فيتعارضان، كما يتعارض القسم الاول مع مثل حديث الرفع فلا يتم الوجه الفني لدعى الاخباري، بل بناءً على أنَّ خروج الشبهة قبل الفحص أو المقرونة بالعلم الاجمالي بالتخصص المتمصل يكون مثل حديث الحجب بحكم الاخص من كلا قسمي اخبار الاحتياط.

المقرونة بالعلم فيتعارضان بعد الانقلاب أيضاً، ولا يصح ملاحظة حديث الرفع أولاً مع المخصص المنفصل الذي يخرج عنه موارد العلم الاجمالي والشبهة قبل الفحص ثم ملاحظته مع القسم الثاني من اخبار الاحتياط لتكون النسبة عموماً من وجه فإن كلاً من ذلك المخصص واخبار الاحتياط من القسم الثاني في عرض واحد بمخصصان حديث الرفع وإن كان أحدهما اخص من الآخر كما هو محقق في محله. ونفس النكتة ثابتة أيضاً بناءً على الاول أي القول باختصاص حديث الرفع في نفسه بالشبهة البدوية بعد الفحص، فانه بناءً على انقلاب النسبة لا يمكن أن يتوهم وقوع التعارض بين حديث الرفع والقسم الاول من اخبار الاحتياط بالعموم من وجه بعد تخصيصه بغير الشبهة الموضوعية فيصير حاله حال القسم الثاني منها، لأن كلاً من ادلة تخصيص الشبهة الموضوعية وحديث الرفع بمخصصان في عرض واحد للقسم الاول من اخبار الاحتياط وإن كان أحدهما اخص من الآخر فلا يصح اعمال أحدهما قبل الآخر في ملاحظة النسبة وهذا واضح.

هذا كله مع قطع النظر عن تطبيق قواعد الترجيح عند التعارض والآ فلا بد من ترجيح اخبار البراءة لموافقتها مع الكتاب وهو مقدم على الترجيح بمخالفة العامة حتى لو فرض تمامية صغرها في المقام. نعم هذا انما يجدي بناءً على القول باختصاص اخبار البراءة بالشبهة البدوية بعد الفحص بمخصص كالمتمصل والآ فحتى على تقدير ترجيحها على القسم الأول من اخبار الاحتياط تخصص بالقسم الثاني فتختص بالشبهة الموضوعية.

الجهة الثانية - في ملاحظة النسبة بين اخبار الاحتياط والآيات القرآنية التي استدل بها على البراءة، والعمدة منها اثنان على ما تقدم.

أحدهما - قوله تعالى (ما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون) وقدمضى انها مختصة بالشبهة الحكمة بعد الفحص. كما أن لسانها آي عن امكان التخصيص فتقدم على اخبار الاحتياط لاحالة.

الثانية - قوله تعالى (لا يكلف نفساً الا ما آتاها) وقدمضى أن نسبتها مع اخبار الاحتياط العموم من وجه لعدم شمولها الشبهة قبل الفحص، وسوف يأتي في بحوث التعارض أن خبر الواحد اذا كان معارضاً مع القرآن الكريم بنحو العموم من وجه

سقط عن الحجية في مورد التعارض في نفسه. فثبت أنَّ اخبار الاحتياط لو تمَّ شيء منها فامَّا يخصَّص بالقرآن أو يسقط عن الحجية.

الجهة الثالثة - في النسبة بين اخبار الاحتياط ودليل الاستصحاب المثبت للبراءة، وقد ذكرت مدرسة المحقق النائيني (قده) أنَّ الاستصحاب يكون حاكماً على اخبار الاحتياط لأنَّ موضوعها الشك واستصحاب عدم التكليف قد يجعلنا عالمين بعدمه تبعداً.

وفيه: أولاً - ابتناؤه على مبنى جعل الطريقة والعلمية للاستصحاب وهو مرفوض عندنا في الامارات فضلاً عن الاصول كما تقدم في محله.

وثانياً - لو قبلنا كبرى جعل الطريقة فلا بدَّ وأنَّ يكون في باب الاستصحاب بغير معنى الغاء الشك واعتباره علماً لانه قد اخذ في موضوع الاستصحاب الشك ايضاً فلا بدَّ وأنَّ يكون تبعداً ببقاء اليقين ونحو ذلك من دون الغاء الشك الذي هو موضوع الاحتياط فلا حكومة، نعم يعقل ذلك في الامارات حيث لم يؤخذ لفظ الشك في لسان ادلة اعتبارها.

وثالثاً - ما تقدم مراراً من انه كما يكون دليل الأمر بالعمل بالامارة والاستصحاب دليلاً على الحجية وجعل الطريقة والغاء الشك كذلك يكون الدليل على الاحتياط والوقوف عند الشبهة دليلاً على عدم جواز الاعتماد على طرفي الشبهة وعلى عدم الغاء الشك ولزوم حفظ الواقع والاهتمام به^١.

الجهة الرابعة - لو فرض تعارض ادلة البراءة مع ادلة الاحتياط وتساقطها فلو قلنا بالبراءة العقلية كانت المرجع بعد التساقط، وعلى القول بانكارها ايضاً ثبتت البراءة على مستوى البراءة العقلية بالدليل الشرعي، فانه قد تقدم عند الحديث عن ادلة البراءة أنَّ فيها ما يدل على البراءة حيث لم يصل دليل لاعلى الحكم الواقعي ولا على ايجاب الاحتياط فاذا فرض التعارض وعدم وصول حتى ايجاب الاحتياط كانت مثل

١ - هذا انما يمكن قبوله لوورد الدليل الثاني في نفس مورد الدليل المثبت كما في ادلة النهي عن اتباع الظن ودليل حجة الظن لافي المقام الذي ورد فيه دليل الاحتياط في عنوان الشبهة من حيث هو شبهة لامن حيث انها مسوقة باليقين فدليل الحجية يجعل الطريقة لليقين ودليل الاحتياط لا ينظر اليه لينفي طريقته. بل يمكن في المقام تقرب تقديم دليل الاستصحاب على دليل الاحتياط بنفس البيان الذي تقدم فيه دليل الاستصحاب على دليل البراءة الشرعية في موارد الاستصحابات الالزامية.

هذه الأدلة هي المرجع لاثبات البراءة في هذه المرتبة من الشك .
لا يقال - كان ضمن اخبار الاحتياط ايضاً ما هو بلسان قف عند الشبهة مما يدل
على تأكيد منجزية الاحتمال والشبهة حيث لا يوجد مدرك للإباحة فيكون بمستوى
دليل البراءة من النوع المذكور فيتعارضان .
فانه يقال - هذه الرواية وكذلك سائر ادلة الاحتياط إن تم شيء منها فهي تدل
على ايجاب الاحتياط بلحاظ الواقع والشك فيه وتكون بنفسها بصدد ايصاله الى
المكلفين وليست ناظرة الى مرحلة الشك في ايجاب الاحتياط لتكون معارضة مع تلك
الطائفة من ادلة البراءة .

تنبيهات البراءة

وبعد أن فرغنا عن مقتضى الاصل العملي في الشبهات، وانه البراءة لا الاحتياط، يقع البحث في عدة جهات ترجع الى جريان البراءة، قد ذكرها الاصحاب ضمن تنبيهات هذه المسألة. فنقول:

١ - حكومة اصالة عدم التذكية على البراءة:

ذكر الشيخ الاعظم (قده) انَّ جريان اصالة البراءة مشروط بعدم وجود اصل موضوعي في مورده ينقح موضوع الالتزام والّا قدم عليه بالحكومة، وذلك من قبيل استصحاب عدم التذكية عند الشك في تذكية لحم فأنه مقدم على اصالة الحل، ثم شرع في البحث عن الصغرى أي جريان استصحاب عدم التذكية أو عدم جريانه في نفسه.

ومدرسة المحقق النائيني (قده) علّقت على هذا الشرط بأنَّ الحكومة لا تختص بالاستصحاب الموضوعي بل حتى الحكمي كاستصحاب الحرمة الثابتة حال كون الزبيب عنباً مثلاً يحكم على البراءة لأنَّ دليل الاستصحاب يجعله علماً وطريقاً فيتقدم على البراءة، ومن هنا جعلوا الشرط عدم جريان استصحاب في مورد البراءة. وسوف يأتي الحديث في خاتمة الاصول العملية عن النسبة بين الاصول نفسها،

وبينها وبين الامارات، وبين هناك ملاكات متعددة للتقديم وحكومة دليل على دليل. ولكن نشير هنا الى ثلاثة امور:

اولاً - ان الحكومة بملك جعل الطريقة والعلمية وبالتالي قيام الامارة أو الاصل مقام القطع الموضوعي غير تامة لما تقدم في بحث القطع من عدم صحة ذلك كبرى، وما اشرفنا آنفاً الى ان هذا لولم في الامارات فلا يتم في مثل الاستصحاب الذي اخذ في موضوعه الشك.

وثانياً - ان الاصل السببي والموضوعي يتقدم على الاصل المسببي بالحكومة لابتكته جعل الطريقة بل بنكتة اخرى سوف يأتي تحليلها وشرحها. ولهذا تثبت الحكومة والتقدم حتى اذا كان الاصل السببي من الاصول غير المحرزة كاصالة الطهارة في الماء المشكوك المغسول به الثوب النجس فأنها تتقدم على استصحاب نجاسة الثوب بعد الغسل رغم انه بحسب تصورات مدرسة المحقق النائيني (قده) لم تجعل لها الطريقة والعلمية وانما جعل ذلك للاستصحاب ولهذا لا تستطيع المدرسة أن تفسر وجه هذا التقدم بالطريقة، كيف وهي تقتضي العكس كما لا يخفى.

وثالثاً - كما ان الاصل الموضوعي الالزامي يتقدم على البراءة بالحكومة كذلك يتقدم الاستصحاب الالزامي على البراءة لنكات في دليل الاستصحاب تقتضي تقدمه على دليل البراءة. وهذا يعني ان جريان البراءة متوقف على عدم جريان اصل موضوعي محرز للتكليف ولا اصل حكمي كذلك كالأستصحاب الحكمي. هذا كله في كبرى هذا الشرط.

واما البحث عن اصالة عدم التذكية عند الشك فيها، فالشك في حلية لحم حيوان قدزهقت روحه يتصور باحد اربعة اقسام:

الاول - الشك في حلية اكل ذلك الحيوان في نفسه وبقطع النظر عن التذكية، اذ ليس كلاً يقبل التذكية من الحيوانات يحل اكل لحمه، فقد يشك في حيوان كذلك بنحو الشبهة الحكمية أو الموضوعية^١.

الثاني - الشك في حليته من ناحية الشك في قبوله للتذكية، فانها شرط في حلية

١ - هذا القسم ايضاً يمكن تقسيمه الى ما يكون الشك في اصل الحلية أو في طرق ما يمنع عنها كالجلل لامن ناحية التذكية.

اكل لحم الحيوان على كل حال فاذا شك في قبوله لها وعدمه بنحو الشبهة الحكيمة أو الموضوعية شك في الحلية لاحالة.

الثالث - الشك في طرو ما يمنع عن قبوله للتذكية، كما اذا احتمل كون الجلل مانعاً عن قبول التذكية بنحو الشبهة الحكيمة أو الموضوعية.

الرابع - أن يكون الشك في تحقق التذكية للشك في شروطها، اما بنحو الشبهة الحكيمة كما لو شك في شرطية أمرزائد، أو بنحو الشبهة الموضوعية كما لو شك في تحققه خارجاً بعد الفراغ عن شرطيتها.

اقا القسم الاول - فإن كانت الشبهة حكيمة فالمرجع عمومات الحلية من قبيل (قل لا اجد فيما أوحى اليّ محرماً على طاعم يطعمه...) ^١ إن تمت وآلا فاصالة الحل أو استصحابه الثابت قبل التشريع، ولا مجال لاستصحاب عدم التذكية لعدم الشك من ناحيتها، وإن كانت الشبهة موضوعية فلا يمكن التمسك بالعمومات الآ اذا أمكن احراز موضوعها بالاستصحاب ولو بنحو عدم الازلي والآ فيرجع الى اصالة الحل أو استصحاب عدم الحرمة بنحو عدم الازلي ولا مجال لاستصحاب عدم التذكية.

وربما يتصور امكان الرجوع في الشبهتين الى استصحاب حرمة اكل الحيوان الثابتة حال حياته بناءً على حرمة أكل الحيوان حياً وهو مقدم على اصالة الحل.

وفيه: ان حرمة اكل الحيوان الحي إن كان بلاك حياته وحرمة فثل هذه الحرمة يقطع بزوالها ولا شك في بقائها. وإن كان من جهة دعوى كونه غير مذكى في حال الحياة ولو تمسكاً باطلاق المستثنى منه في آية (الآ ما ذكيتم) ^٢ للحيوان الحي ايضاً.

فيرد عليه:

اولاً - ان التذكية شرط للحلية بالنسبة للحيوان الميت لا مطلق الحيوان فإن هذا هو المستفاد من الروايات وهو المستثنى منه في الآية ايضاً.

وثانياً - هذه الحرمة ايضاً يقطع بارتفاعها وانما يشك في حرمة اخرى ثابتة في

١ - سورة الانعام: ١٤٥.

٢ - سورة المائدة: ٣.

الحيوان بعنوانه. اللهم إلا أن يدعى بأنّ الثابت في حال الحياة حرمة واحدة لاحرمتين لعدم احتمال ذلك فقهاً فأمّا الحرمة بملك عدم التذكية أو الحرمة النفسية فيكون من استصحاب الكلي القسم الثاني ولكنه لا موجب له.

وأما القسم الثاني - فجران أصالة عدم التذكية متوقف على تنقيح بحثين فقهيين: أحدهما - في معنى التذكية وهل أنها عبارة عن عنوان بسيط أو عنوان مركب وهو نفس الاعمال والشروط المقررة شرعاً لذبح الحيوان، وهذا نظير البحث في الطهارة من الحدث وأنها عبارة عن أمر بسيط أو مركب وهو الغسلات والمسحات مثلاً.

كما أنه بناءً على كونه بسيطاً قد يفترض أنه عنوان بسيط ينطبق على نفس الأفعال الخارجية أي نسبته إليها نسبة العنوان إلى المعنوّ كالتعظيم بالنسبة إلى القيام. وأخرى يفرض أنّ نسبته إليه نسبة المسبّب إلى السبب، وعلى كل من التقديرين قد يكون هذا العنوان البسيط أمراً تكوينياً أو اعتباراً شرعياً.

كما أنه لو فرض أنّ التذكية عبارة عن نفس الأفعال والشروط المقررة شرعاً، فتارة يعتبر ذلك تذكية بلا أخذ قابلية وخصوصية في الحيوان المذبح فتكون التذكية حاصلة باجراء العملية على أي حيوان، وأخرى تؤخذ خصوصية الحيوان فيها أيضاً أي الأعمال المضافة إلى ذبح حيوان معين^١.

الثاني - أنّ موضوع الحرمة تارة يفترض الحيوان غير المذكّي أعني عدم التذكية المضاف إلى الحيوان، وأخرى يفرض عدم التذكية المضاف إلى الحيوان زاهق الروح بما هو زاهق الروح، فعلى الأول يكون موضوع الحرمة مركباً من جزئين عرضيين هما زهاق روح الحيوان وكونه غير مذكّي بنحو العدم النعتي أو المحمولي، وعلى الثاني يكون موضوع الحرمة مركباً من جزئين طوليين أي الحيوان الزاهق روحه بغير تذكية.

فإنّ اختير في البحث الأول أنّ التذكية عنوان بسيط فهو مسبوق بالعدم لاحتمال وحسب لوفرض أخذه بما هو مضاف إلى ذات الحيوان في موضوع الحرمة جرى

١ - وهذا التحقيق جار أيضاً بناءً على كون التذكية أمراً بسيطاً، ألا أنه لا أثر له في المقام لأنّ ذلك العنوان البسيط هو موضوع الحكم على كل حال وهو مسبوق بالعدم، نعم لو فرض أنّ التذكية البسيطة مسبب شرعي عن الأفعال والتي أخذ معها خصوصية الحيوان وقابليته كان الأصل في تلك الخصوصية بلحاظ اثبات التذكية كالأصل فيها بلحاظ اثبات الحكم التكليفي إذ تكون التذكية حكماً شرعياً مترتباً على الأفعال الخارجية المركبة بحسب الفرض.

استصحاب عدم التذكية سواء كان مأخوذاً بنحو العدم النقي أو المحمولي، وسواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، لأن هذا العنوان البسيط مسبوق على كل حال بالعدم في حال حياة الحيوان فيستصحب، ولو فرض أخذه بما هو مضاف الى زاهق الروح في موضوع الحرمة فإن أضيف عدم التذكية الى زاهق الروح بنحو التوصيف والنعتية لم يجز استصحاب عدم التذكية اذ لاحالة سابقة لعدم تذكية زاهق الروح بنحو العدم النقي، فإن هذا الحيوان من حين ازهاق روحه لا يدري هل اتصف بعدم التذكية أم لا بل يجري حينئذ استصحاب عدم اتصاف هذا الحيوان الزاهق روحه بعدم التذكية فينفى موضوع الحرمة اذا كان بهذا النحو، وأما إن أضيف عدم التذكية الى زاهق الروح بنحو العدم المحمولي أي أن لا يكون الحيوان الزاهق روحه مذكياً فهذا يمكن اثباته باستصحاب عدم التذكية بناءً على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية لأن هذا الحيوان قبل زهاق روحه لم يكن مذكياً من باب السالبة بانتفاء الموضوع فتستصحب القضية السالبة - العدم المحمولي - من دون فرق في كل ذلك بين الشبهة الحكمية أو الموضوعية.

وإن اختر في البحث الفقهي الاول أن التذكية مركب من نفس الافعال الخارجية فإن فرض عدم اخذ خصوصية وقابلية معينة للحيوان المذبوح في التذكية كان معناه احراز التذكية فيه وإنما الشك في حليته من ناحية اخرى فيدخل في القسم السابق، وإن فرض اخذ خصوصية مع تلك الافعال في التذكية بنحو الجزئية أو القيدية فاذا كانت الشبهة حكمية فلا يجري استصحاب عدم التذكية - كما لو شك في أن المأخوذ خصوصية الغنيمة مثلاً أو الاهلية الصادقة على الخيل مثلاً فنشك في تذكية الخيل المذبوح من هذه الناحية - لأن واقع تلك الخصوصية المشكوكة بين ما يقطع بعدمه وما يقطع بشبوته فلا معنى لاستصحاب عدمها وعنوان الخصوصية المنتزعة من حكم الشارع ليس هو الجزء أو القيد في الحكم لكي نجري استصحاب عدمه، ولهذا قلنا بعدم جريان الاستصحاب الموضوعي في الشبهات الحكمية حتى اذا كانت الشبهة الحكمية مفهومية - كما لو شك في مفهوم الاهلية في المثال - .

واذا كانت الشبهة موضوعية - كما اذا تردد الحيوان المذبوح خارجاً بين كونه غنماً أو وحشاً لظلمة الهواء أو لغير ذلك من موجبات الشبهة الموضوعية - فإن اخذت تلك

الخصوصية المشكوكة كالأهلية مثلاً في التذكية جرى استصحاب عدمها الازلي اذا لم تكن من الحيثيات الذاتية للحيوان فتثبت الحرمة ايضاً، وإن اخذت قيداً في التذكية فالذي يجري حينئذ استصحاب عدم المقيد فإن ذات المقيد وإن كان محرزاً ولكن تقيده بتلك الخصوصية غير محرز فيجري استصحاب عدم التذكية بمعنى عدم المقيد بما هو مقيد وهذا الاستصحاب لا يبتني على القول بالاستصحاب في الاعدام الازلية الآ اذا اخذت التذكية التي هي ذلك الامر المقيد بما هو مضاف الى زاهق الروح وصفة له لاجبا هو مضاف الى الحيوان في موضوع الحلية.

هذا كله مع قطع النظر عن دعوى فقهية ذهب اليها بعض الفقهاء من وجود عموم فوقاني يدل على قبول كل حيوان للتذكية الآ ماخرج بالدليل والآ كان المرجع في الشبهة الحكمية ذلك العام وفي الشبهة الموضوعية استصحاب عدم العنوان الخارج بنحو العدم الازلي اذا لم يكن من الذاتيات أو قلنا بجريان الاصل فيها ايضاً وبذلك ينقح موضوع العام.

وقد ظهر بما ذكرناه وجه النظر في ما أفاده الأعلام في المقام.

فقد ذكر المحقق العراقي (قده) ^١ ان التذكية اذا كانت امراً بسيطاً جرى استصحاب عدم التذكية وإن كانت مركباً من فري الأوداج مع القابلية للتذكية لم يجر الاستصحاب سواء كانت القابلية جزءاً أو قيداً اذ ليس لها حالة سابقة لتستصحب سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، ودعوى جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية دفعها بأن هذه القابلية ذاتية للحيوان ولا يجري الاستصحاب في الذاتيات. وفيه: أولاً - ان جريان الاستصحاب اذا كانت التذكية امراً بسيطاً ايضاً مبني على القول باستصحاب العدم الازلي اذا كان مضافاً الى زاهق الروح بما هو زاهق الروح.

وثانياً - ما ذكره في الشق الثاني بعد ارجاعه الى المعنى الصحيح وهو اخذ خصوصية الحيوان في موضوع الحكم الشرعي بالطهارة أو الحل لاخذ قابلية التذكية في التذكية غير تام فيما اذا كانت الشبهة حكمية حتى اذا قلنا بالاستصحاب في الاعدام الازلية

ولم تكن الخصوصية ذاتية لدوران الامر بين ما هو مقطوع الوجود أو مقطوع العدم كما تقدم شرحه وفيما اذا كانت الشبهة موضوعية انما يتوقف على جريان الاستصحاب في الاعداد الازلية اذا كان الموضوع مركباً كما هو المستظهر اثباتاً من الأدلة غالباً وانما اذا كان مقيداً ومضافاً الى ذات الحيوان كان عدم المقيد ثابتاً في الحيوان حال حياته فيكون استصحاب عدمه له حالة سابقة.

وثالثاً - لا موجب لافتراض ان الخصوصية القابلة للتذكية ذاتية في الحيوان فقد تكون مثل اهلية الحيوان مثلاً أو غير ذلك.

وذكر المحقق الاصفهاني (قده) في المقام^١ ان التقابل بين موضوع الحلية وموضوع الحرمة ان كان تقابل التضاد بأن كان موضوع الحرمة الموت حتف أنفه وموضوع الحلية التذكية فاستصحاب عدم التذكية معارض باستصحاب عدم الموت حتف الأنف، وان كان التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب جرى استصحاب عدم التذكية بلا اشكال، وان كان التقابل بينهما تقابل العدم والملكية أي عدم التذكية في المحل القابل لها فلا يجري استصحاب عدم التذكية لعدم الحالة السابقة اذ في حال الحياة لا تكون القابلية للتذكية ثابتة وبعد ازهاق الروح يشك في حصول التذكية من اول الأمر.

وفيه: أولاً - ان فرض التقابل بين موضوع الحرمة والحلية بنحو التضاد أو العدم والملكية في نفسه غير معقول، لانه يكفي في الحلية عدم تحقق ملاكات الحرمة وانتفاء موضوعها فاذا كان موضوع الحرمة أو الحلية وجودياً كالموت حتف الأنف فلا محالة يكون موضوع الآخر نقيضه فلا يجري استصحاب عدم الموت حتف الأنف أو استصحاب عدم التذكية.

وثانياً - لو سلمنا معقولية ذلك ثبوتاً بأن جعلت الحلية على المذكي والحرمة على الموت حتف الأنف فاستصحاب عدم التذكية لا يجري ليعارض استصحاب عدم الموت حتف الأنف، اذ لا يثبت الموت حتف الأنف الا على القول بالاصل المثبت ومع عدم اثباته لموضوع الحرمة لا يبقى أثر له اذ التنجيز مرتب على احراز الحرمة لارفع

موضوع الحلية ولهذا لو فرض عدم تشريع الحرمة والحلية معاً لم يكن تنجيز وتبعة على المكلف ايضاً.

وثالثاً. القابلية التي افترض عدمها في حال الحياة غير قابلية الحيوان للتذكية بناءً على أنَّ التذكية بنحو الملكة اذ المراد منها لابدٌ وأنَّ يكون القابلية الامكانية للتذكية وهي خصوصية ثابتة في الحيوان المذكى حتى في حال حياته سواءً فرضت التذكية امرأً شرعياً اعتبارياً أو تكوينياً.

وأما القسم الثالث - وهو الشك في الحلية من ناحية طرق ما يحتمل مانعيته عن التذكية كالجلل. ففي الشبهة الحكيمة كما اذا شك في مانعية الجلل عن التذكية، ان فرضت التذكية عبارة عن نفس الافعال والشروط لم يجر استصحاب عدم التذكية لعدم الشك في وجود الموضوع بل في موضوعية الوجود فتصل النوبة الى اصالة الحل أو البراءة، بل يجري استصحاب الحلية التعليقي بناءً على القول به في امثال المقام، لأنَّ هذا الحيوان لو كان يذبح قبل الجلل كان حلال اللحم يقيناً فيستصحب، وإن فرضت التذكية عنواناً بسيطاً جرى استصحاب عدمها بنحو العدم الازلي أو النعتي حسب التفصيل المتقدم في القسم السابق. هذا كله اذا لم يكن عام فوقاني يثبت التذكية باطلاقه الاحوالي وآلا كان هو المرجع.

نعم هنا قد يتوهم جريان استصحاب تعلقي حاصله: أنَّ هذا الحيوان لو كان يذبح قبل الجلل كان مذكى يقيناً فالآن كذلك، ألا أنَّ هذا مبني على أنَّ تكون التذكية حكماً شرعياً لا امرأً تكوينياً وأنَّ يقال بجريان الاستصحاب التعليقي في امثال المقام وحكومته على الاستصحاب التنجيزي.

وفي الشبهة الموضوعية كما اذا علم مانعية الجلل عن التذكية وشك في تحققها بنحو الشبهة الموضوعية، أنَّ فرضت التذكية عبارة عن نفس الافعال والشروط جرى استصحاب عدم الجلل، وإن فرض انها امر بسيط مجعول شرعاً على تلك الافعال مع عدم الجلل جرى استصحاب عدم الجلل لاحترازه ايضاً وان فرض امرأً تكوينياً مسبباً عن ذلك جرى استصحاب عدم التذكية ولم يجر استصحاب عدم الجلل لانه لا يثبت

التذكية الآ بالتحويل على الاصل المثبت كما لا يخفى.

واما القسم الرابع - وهو الشك في تحقق تمام شروط التذكية خارجاً، فاذا كان ذلك بنحو الشبهة الحكمية بأن شك في شرطيه شيء أو مانعيته عن التذكية فالكلام فيه نظير الكلام في الشبهة الحكمية من القسم السابق الآ من حيث الاستصحاب التعليقي فانه لا يجري الآ فيما اذا طرأ ما يحتمل مانعيته^١. واذا كان بنحو الشبهة الموضوعية جرى استصحاب عدم التذكية بنحو العدم النعني أو الازلي على التفصيل المتقدم، أو استصحاب عدم الشرط أو الجزء المشكوك في تحقيقه اذا كانت التذكية امراً مركباً وكان لذلك الجزء أو الشرط حالة سابقة عدمية.

وهكذا يتضح ابتناء الحكم في الاقسام الثلاثة على البحثين الفقهيين المشار اليهما. ولا بأس بالاشارة الى ان الصحيح في البحث الفقهي الثاني ان التذكية اخذت في موضوع الحلية وصحة الصلاة بما هي مضافة الى زاهق الروح لا الى الحيوان، لأن ظاهر الآية الشريفة (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع الآ ما ذكيت^٢) ان المقسم في المستثنى والمستثنى منه هو الحيوان زاهق الروح بقرينة ذكر انواع منه ولعله المستفاد من اخبار الباب ايضاً، وتفصيل ذلك موكول الى الفقه.

واماً فيما يتعلق بالبحث الفقهي الاول فقد ذهب المحقق النائيني (قده) الى ان التذكية امر مركب أي عبارة عن نفس عملية الذبح الشرعي بشروطها مستدلاً على ذلك بتفسير اللغويين للتذكية بالذبح، وبنسبته الى الذابح في اللغة وفي السنة الروايات. وذهب آخرون الى انه امر بسيط منكرين في ذلك صحة كلام اللغوي أو حججه في مقام رد كلام المحقق النائيني (قده) وان نسبة التذكية الى الذابح صحيح

١ - والغريب ما جاء في مصباح الاصول ص ٣١٣ من عدم جواز الرجوع الى الاطلاق الفوقاني لنفي الشرطية أو المانعية المشكوكة بدعوى ان التذكية ليست امراً عرفياً كالباع ليحمل الدليل الشرعي عليه، فان التمسك بالاطلاق لنفي القيد ليس متوقفاً على عرفة المدلول وتنزيله منزلة ما هو ثابت عندهم بل يتوقف على عرفة الدلالة وهي ثابتة فان السكوت عن ذكر القيد في مقام البيان يدل على انتفاء القيد ثبوتاً كما هو منتف اثباتاً وهذا واضح كيف والآ انسداد باب التمسك بالاطلاق في اكثر الفقه حيث ان التشريعات فيها تأميسية من الشارع ولم تكن ثابتة لدى العرف.

٢ - سورة المائدة: ٣.

على كل حال فإنَّ المسبب التوليدي أيضاً ينسب الى فاعله حقيقة.

والتحقيق: أنَّ عنوان التذكية بحسب تتبع استعمالاتها في ألسنة الروايات يظهر انه عنوان بسيط مترادف الطيب وملائمة الطبع والنقاء، فقد اطلق في بعض الروايات على الطاهر فقيل كل يابس ذكي وفي باب الجلود قيل الجلد الذكي يجوز الصلاة فيه، وهذا يناسب مع كونه بسيطاً لامركباً، وحمله على انه جلد للحيوان الذكي خلاف الظاهر، وكذلك ورد أنَّ كل ما لا تحل فيه الحياة من الميتة كالصوف والظفر فهو ذكي وإنَّ الجنين ذكاته ذكاة أمه^١. نعم الظاهر أنَّ هذا العنوان البسيط قد اعتبره الشارع منطبقاً على نفس عملية الذبح الشرعي أيضاً كالوضوء المنطبق على نفس الافعال حيث ورد أنَّ التسمية ذكاة، وإنَّ اخراج السمك من الماء ذكاته، وحل ذلك على انه سبب للذكاة خلاف الظاهر، فظهر أنَّ التذكية عنوان اعتباري بسيط منتزع عن نفس الاعمال ومنطبق عليها نظير الوضوء والظهور لانها نفسها ولا انها مسبب توليدي عنها.

ثم انه قد يستدل على جريان استصحاب عدم التذكية لاثبات حرمة الأكل والصلاة ببعض الروايات من قبيل ما ورد من النهي عن أكل الصيد الذي وجده الصائد مفترساً مع الشك في انه هل افترسه كلب الصيد أو حيوان مفترس آخر وكذلك لورمى طائراً فقتل وشك انه قتل بالرماية أو بغيرها^٢، وكذلك الروايات الدالة على أنَّ الصلاة في وبر وشعر ما يؤكل لحمه جائز اذا علمت انه ذكي^٣ الدال بمفهومه على انه لا يجوز ذلك اذا لم يعلم تذكيته، بل نفس ادلة امارية ارض الاسلام وسوق المسلمين في اثبات الجواز يدل على أنَّ المرجع لولا الحجة سنخ اصل منجز.

الآ أنَّ الصحيح أنَّ هذه الادلة لا تثبت استصحاب عدم التذكية وانما تثبت اصالة عدم التذكية في مورد الشك من ناحية الأكل والصلاة فلعلها حكم بالاحتياط بمستوى الحكم بالحلية في سائر الموارد.

وقد يستدل بروايات اخرى في ابطال استصحاب عدم التذكية في خصوص

١ - وسائل الشريعة، ج ١٦، ص ٢٦٩ .

٢ - نفس المصن ص ٢٣٠ .

٣ - نفس المصن ج ٢، ص ٢٥٠ .

الشبهات الموضوعية.

منها - الاستدلال بما ورد من تجويز أكل الطائر الذي شك الصائد في انه هل سمي حين رماه أم لا؟^١. وفيه: أولاً - من المحتمل أن يكون ذلك من جهة قاعدة الفراغ وهي حاكمة على الاستصحاب.

وثانياً - قوة احتمال ظهور الرواية في أن التسمية شرط ذكري فتكون التذكية حاصلة واقعاً كما ورد ذلك في روايات أخرى^٢.

ومنها - ما حاوله صاحب مدارك الاحكام (قده)^٣ من الاستناد الى روايات دلت على أن ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه أولاً بأس ما لم تعلم انه ميتة؛ حيث رتب فيها الجواز على فرض عدم العلم بالميتة الذي يعني إلغاء استصحاب عدم التذكية في مورد الشك.

وقد أُجيب عليه بمحاولات ذكرناها مفصلاً في بحثنا في شرح العروة الوثقى فراجع^٤.

٢ - حسن الاحتياط في الشبهة البدوية:

بعد فرض عدم تمامية شيء من ادلة الاخباري على وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية، يقع البحث عن حسنه واستحبابه، والكلام تارة في حكم الاحتياط في الشبهة البدوية عموماً، وأخرى في العبادات بالخصوص فالحديث في مقامين: اما المقام الاول - فالمشهور حسن الاحتياط عقلاً واستحبابه شرعاً تمسكاً بالاخبار التي استدلت بها الاخباري فانها لا اشكال في دلالتها على اصل الرجحان والاستحباب في نفسها أو بعد الجمع بينها وبين ادلة البراءة.

وذهبت مدرسة المحقق النائي (قده) الى أن الاخبار الآمرة بالاحتياط لا بد وان تحمل على الارشاد الى حكم العقل ولا يعقل الامر المولوي بالاحتياط وقدين وجه عدم

١ - ٢ - ٣ - وسائل الشريعة، ج ١٦، ص (٢٣٧، ٢٦٧).

٤ - ص ١٥٧ الطبعة الحجرية.

٥ - الجزء الثالث، ص ١٣٣.

معقوليته بأحد بيانين:

الاول - انَّ حسن الاحتياط حكم عقلي في سلسلة معلولات الاحكام الشرعية ومثل هذا يستحيل انَّ يكون منشأ لحكم شرعي بالملازمة.

وكبرى هذه القاعدة أوضحنا بطلانها في مباحث القطع فلانعيد، واما الصغرى أي تطبيق تلك الكبرى على الأوامر الشرعية بالاحتياط فغير تامة ايضاً لوجهين:

اولاً - انَّ الذي هو في سلسلة المعلولات حكم العقل باطاعة المولى وامثاله المتوقف على قصد الاطاعة والامتثال وما ورد الأمر به في هذه الأوامر مجرد الاحتياط وعدم اقتحام الشبهة ولولم يكن بقصد الاطاعة والامتثال فليس المأمور به شرعاً نفس ما حكم به العقل في مرتبة معلولات الاحكام ليستحيل تعلق حكم شرعي به.

وثانياً - انَّ الأمر بالاحتياط يكشف عن درجة من اهتمام المولى بملاكات احكامه الواقعية اللزومية في التزام الحفظي - على ما تقدم في شرح حقيقة الحكم الواقعي - وهذا يجعل حكم العقل بحسن الاحتياط أشد وبملاك أقوى اذ يكشف عن رجحان الملاكات اللزومية على الملاكات الترخيفية في مقام التزام عند الشارع فليس الحكم الشرعي بالاحتياط بنفس ملاك الحكم العقلي بالحسن ليتوهم استحالة اذا كان في سلسلة معلولات الاحكام.

الثاني - انَّ جعل استحباب الاحتياط لغواذ يكفي في تحريك العبد نحو الاحتياط احتمال الحكم الواقعي بعد حكم العقل بحسب الاحتياط.

وفيه: إنَّ فرض الأمر بالاحتياط بملاك نفسي فاللغوية كما هو واضح، وإنَّ فرض بملاك طريق وهو حفظ الملاكات اللزومية الواقعية المتزاحمة كما هو ظاهر التعبير بالاحتياط أو عدم الاقتحام فايضاً للغوية لما ذكرناه من انَّ هذا الأمر يكشف عن درجة رجحان في ملاكات الاحكام اللزومية عند المولى بالنسبة الى احكامه الترخيفية، وفائدة ذلك تأكيد حسن الاحتياط عند العقل ومزيد تحريك للمكلف بالمقدار الثابت في الأوامر الاستجابية الأمر الذي لم يكن لو وصله العكس وثبت رجحان اغراض المولى الترخيفية أو احتمال ذلك على الأقل.

وهكذا يظهر عدم محذور في استفادة استحباب الاحتياط في الشبهات البدوية كحكم مولوي طريق من اوامر الاحتياط. نعم لا يبعد ظهور بعضها في انَّ الاحتياط

لنكتة اخرى غير الواقع المشتبه مثل النبوي الدال على ان من ترك الشبهات كان لما استبان له اترك بناءً على ما ذكرناه من ظهوره في ارادة النهي عن ارتكاب المشتبه لكي لايتجرأ المكلف بالتدريج على مخالفة المولى حتى في المتيقن والبين غيه واثمه وهذه نكتة اخرى تجعل الامر بالاحتياط في مورد الشبهة نفسياً لا طريقياً ولا يأس بالالتزام بشبوته ايضاً ان صحت سنده فيثبت استحبابان للاحتياط احدهما طريقى والآخر نفسى .

المقام الثانى - في الاحتياط في العبادات، والبحث هنا في كيفية تصويره صفوياً بعد أن فرغنا عن حسنه واستحبابه كبروياً في المقام السابق، ووجه الاشكال ينشأ من لزوم قصد الأمر في العبادة وهو لايتأتى مع الشك وعدم العلم بالأمر الا بنحو التشريع المحرم والمبطل للعبادة.

وهذا الاشكال لا مأخذ له بناءً على ما هو الصحيح فقهاً من ان اللازم في صحة العبادة مطلق الداعي القربى فان الانبعاث عن احتمال الأمر داعٍ قربى الهى لانه مظهر من مظاهر الاخلاص ذاتاً للمولى وكل ما هو مظهر للاخلاص للمولى يوجب التقرب ذاتاً اليه ايضاً بلا حاجة الى جعل، ولم يناقش فيه احد وانما ناقش بعضهم في كفايته مع امكان العلم بالأمر والتقرب الجزمى به فمع فرض عدم امكان ذلك لا مجال لتوهم الاشكال اصلاً من دون فرق بين أن يكون وجوب القربة عقلياً لاستحالة اخذه تحت الأمر أو بحكم الشارع نفسه.

وانما الاشكال ينشأ على فرض اشتراط قصد الأمر الجزمى شرعاً في صحة العبادة مع الامكان. وهنا تارة يفترض فقهاً اشتراط قصد الأمر الجزمى المتعلق بالعبادة، واخرى يفترض كفاية قصد الأمر الجزمى ولو كان متعلقاً بعنوان ثانوى منطبق على العبادة، اما على الأول فلا اشكال في سقوط التكليف حينئذ وارتفاع موضوعه لأن كل تكليف مشروط بالقدرة على متعلقه ومع عدم وصول الأمر لا يمكن المكلف من العبادة فيقطع بعدمه لاحالة من دون فرق ايضاً بين المسلكين في شرطية قصد القربة.

واما على فرض كفاية قصد مطلق الأمر المنطبق على العبادة فقد يقال بامكان الاحتياط نظراً الى وجود الأمر الجزمى الاستجابى المتعلق بالاحتياط. وقد يقال بعدم امكانه لأن الأمر الجزمى قد تعلق بعنوان الاحتياط فلا يمكن قصده الا باتيان متعلقه

وهو الاحتياط في العبادة الواقعية المحتملة ولا يمكن الاحتياط فيها إلا بقصد امر جزمي، فلو أريد تصحيح ذلك بهذا الامر لزم منه ما يشبه الدور. والتحقيق أن يقال: تارة يفرض الامر بالاحتياط نفسياً وأخرى يفرض طريقياً، فإذا فرض الامر بالاحتياط نفسياً فإن كان المبني في بحث التعبد والتوصلي امكان اخذ قصد الامر تحت الامر والخطاب فلا اشكال في المقام لأن هذا الاشكال المثار هنا نفس ما أثر في بحث التعبد والتوصلي وجوابه نفس الجواب من أن الاحتياط بوجوده الخارجي متأخر عن جعل الامر الذي صقع وجوده وعالمه عالم الوجود الذهني والذي يتوقف عليه الامر بالاحتياط وجوده في ذهن الأمر في مقام الجعل وهو ليس كالوجود الخارجي للاحتياط متأخراً عن الامر فلا دور لافي عالم الجعل ولا في عالم الخارج، وأما دعوى تأخر امكان الاحتياط والقدرة عليه رتبة عن الامر به مع انه مأخوذ في موضوعه، وبتعبير آخر لزوم الدور في مرحلة فعلية الامر من ناحية شرط فعليته وهو القدرة على متعلقه لأنها مشروطة بفعلية الامر مع توقف فعلية الامر عليه فجوابه ما ذكر في بحث التعبد ايضاً من انه تكفي في القدرة التي يشترطها العقل القدرة من ساير الوجوه والجهات غير ما ينشأ ويحصل في طول الجعل بنفس الجعل فالاجوبة المذكورة هناك بنفسها تجري في المقام.

وإن فرض أن المبني في بحث التعبد والتوصلي عدم امكان اخذ قصد القرية تحت الامر فقد يقال بعدم معقولة الامر بالاحتياط في العبادات اذ هذا الامر اما أن يفرض تعلقه بذات العمل أو يفرض تعلقه بالعمل بقصد الامر بالاحتياط الجزمي، والاول خلف اذ ذات العمل ليس عبادة ولا يترتب عليه الغرض ليكون احتياطاً، والثاني يلزم منه اخذ قصد الامر في متعلقه وهو محال بحسب الفرض.

الآن الصحيح امكان اختيار الشق الاول، والاجابة عن الاشكال بأن المفروض على مبني استحالة اخذ قصد الامر في متعلق الأمر أن ما هو المأمور به الواقعي ذات العمل فكما صورنا لزوم قصد الأمر في الأمر الواقعي بالعبادة بحكم العقل لا الشرع كذلك الحال في الامر بالاحتياط في ذلك الامر العبادي^١، وهذا يظهر

١ - هذا اذا كان الأمر بالاحتياط في العبادات وارداً فيها بالخصوص حيث يستفاد منه حينئذ ولو بدلالة الاقتضاء ذلك. وأما

الجواب على ما ذكر من أنَّ الامر بالاحتياط عارض على الاحتياط فلا يتقوم الاحتياط إلا به فإن متعلقه على هذا المبني نفس العمل لا العمل بقصد الأمر. وإذا فرضنا الامر بالاحتياط طريقاً فلا بدَّ وأنَّ يرى ماذا يراد من قصد الامر الجزمي؟ فإنَّ أريد الامر الحقيقي الناشئ عن ملاك ومبدي جزمية فهذا غير متوفر حتى مع ثبوت الامر بالاحتياط لعدم نشوئه عن مبدي واقعية غير الملاكات المشكوك، وإنَّ أريد مطلق ثبوت امر مولوي وإنَّ لم تكن له مبدي مستقلة عن الواقع المشكوك فهو حاصل في المقام فيصحَّ التقرب به بنفس البيان المتقدم على فرض كونه نفسياً.

٣ - قاعدة التسامح في ادلة السنن:

ورد في عدة من الروايات - وفيها ما يكون معتبراً من ناحية السند - أنَّ من بلغه عن النبي (ص) شيء من الثواب على عمل فعمله التماساً للثواب اعطي ذلك وإنَّ لم يكن مطابقاً مع الواقع وكان رسول الله (ص) لم يقله^١.

والبحث عن ذلك يقع في عدة جهات:

الجهة الاولى - في فقه هذه الاخبار ومحتملاتها. والاحتمالات في مضمونها بدوياً كالتالي:

١ - أنَّ يكون المقصود مجرد الوعد من الشارع لمصلحة فيه باعطاء ذلك الثواب لمن عمله فتكون قضيته خبرية صرفة ولو بملاك تعظيم النبي واحترامه وبعد حصول الوعد نقطع بالوفاء به من دون أنَّ يكون هناك امر وترغيب ومطلوبية.

٢ - أنَّ يكون ارشاداً الى حكم العقل بحسن الاحتياط والانبعاث من المطلوبة الاحتمالية فيكون ترغيباً صادراً عن المولى بما هو عاقل لا بما هو مولى.

٣ - أنَّ يكون استحباباً على عنوان ثانوي هو بلوغ الثواب.

٤ - أنَّ يكون حكماً مولوياً طريقياً - ظاهرياً - من اجل التحفظ على الملاكات الواقعية الراجحة المتزاحمة بالتزاحم الحفظي وهذا يتصور باحد شكلين:

→

مطلقات الاحتياط فلا يتعد اطلاق فيها للعبادة لان عنوان الاحتياط لا يصدق فيها بقطع النظر عن نفس الأمر بالاحتياط وهذا يمنع عن الاطلاق لانه يتعد الاطلاق وتم دلالة الاقتضاء فيه.

١ - وسائل الشيعة، ج ١٨، باب ١٨ من ابواب مقدمة العبادات، ص ٥٩-٦١.

الاول - أنَّ يكون المقصود جعل الحجية للخبر الضعيف وهذا هو المناسب مع التعبير بالتسامح في ادلة السنن.

الثاني - أنَّ يكون المقصود جعل ايجاب الاحتياط الاستحبابي في مورد بلوغ الثواب من دون جعل الحجية للخبر الضعيف وترتيب آثار ذلك عليه.

٥- أنَّ يكون المقصود تكميل محركية الأوامر الاستحبابية فيما اذا فرض بلوغ ثواب على مستحب مفروغ عن استحبابه ولكن حيث أنَّ ذلك البلوغ ليس قطعياً فتتقص وتضعف محركية الأمر الاستحبابي الذي لاضير في تركه بحسب طبعه فمن اجل حث المكلفين على عدم اهمال المستحبات وطلبها وعد بنفس الثواب واكمل محركية ذلك الامر الاستحبابي وهذا الترغيب المولي وإن كان طريقياً ايضاً ولكنه لا يستبطن طلباً وأمرأ بل مجرد ترغيب بالوعد المولي على الثواب لجبر ضعف محركية الاستحباب والطلب التديبي وعلى هذا لا يستفاد من هذه الاخبار استحباب عمل لم يثبت خيريته واستحبابه في المرتبة السابقة لأنَّ ذلك قد اخذ في موضوعها فيكون التمسك بها في مورد الشك في اصل الاستحباب من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، بل تكون هذه الروايات من ادلة الترغيب في الطاعة والحث على عدم اهمال المستحبات الشرعية من خلال جعل ثواب ترغيبية تفضيلي في ذلك المورد.

والاحتمالان الاولان من هذه الاحتمالات لا يمكن المصير اليهما، اذ الاول خلاف ظهورها في انها بصدد الحث والترغيب والطلب لا مجرد الاخبار أو الوعد الصرف.

والثاني خلاف ظاهر حال الخطاب الصادر من المولى في انه صادر عنه بما هو مولى لابما هو عاقل سواء كان بلسان الامر والطلب أو بلسان الوعد على الثواب^١.

والاحتمال الأخير وإن كان وارداً في نفسه وقد يستشهد عليه بما ورد في لسان بعض الروايات (من بلغه ثواب على شيء من الخيس) الظاهر في المفروغية عن

١ - وخلاف ظاهر التحديد بأن له نفس ذلك الاجر والثواب كما لو كان الثواب البالغ مطابقاً للواقع.

خيرية ورجحان العمل الذي بلغ عليه الثواب في المرتبة السابقة الا ان حمل كل اخبار الباب حتى المطلق منها على ذلك لا موجب له^١.

فيدور الامر بين الاحتمالين الثالث والرابع أي أن يكون امراً استحبابياً نفسياً بعنوان ثانوي وهو بلوغ الثواب أو يكون حكماً ظاهرياً طريقياً.

وقد يستدل لاثبات الاحتمال الثالث ونفي الرابع باحد وجوه:

الاول - ما ذكره السيد الاستاذ من أن احتمال الحكم الظاهري وجعل الحجية بعيد غاية البعد لان لسان الحجية انما هو الغاء احتمال الخلاف والبناء على أن المؤدى هو الواقع كما في ادلة سائر الامارات لا فرض عدم ثبوت المؤدى في الواقع كما في قوله (ع) (وان كان رسول الله لم يقله)^٢.

وفيه: ما تقدم في شرح هذا الاحتمال من أن الأمر الطريقي الظاهري لا ينحصر في أن يكون بمعنى جعل الحجية للخبر الضعيف بل يعقل ذلك على مستوى الحكم بالاحتياط وهو لا ينافي مع التعبير المذكور^٣. على أن هذا سير حسب مصطلحات مدرسة الميرزا (قده) من ملاحظة السنة الجعل في الاحكام الظاهرية الطريقية وانها في الامارات بلسان جعل الطريقية، وآلا فقد عرفت بما لا مزيد عليه أن حقيقة الحكم الظاهري وروحه واحدة سواء كان بهذا اللسان أو بغيره.

الثاني - ويتألف من مقدمتين:

اولاهما - انه مهما رتب ثواب على عمل ما فقليل مثلاً (من فطر صائماً فله كذا من الثواب) كان ذلك دليلاً على مطلوبيته واستحبابه للملازمة بين الثواب والامر والآ كان جزافاً، فإن سبب الثواب ومنشأه هو الاتيان بالمأمور به والمطلوب المولوي فنستكشف من ذكر اللازم الملزوم.

الثانية - انه في المقام وأن رتب الثواب على من بلغه الثواب على عمل فعمله فيمكن أن يكون الثواب من جهة الانقياد والاتيان بالعمل برجاء مصادفة المأمور به

١ - على أن المراد من الخبر الخير العنواني لا الواقعي ولوبقرينة أن دليل ابلاغ الثواب عادة هو دليل الخيرية والاستحباب لدى الشارع لأن هناك دليلين احدهما على الاستحباب والآخر على الثواب.

٢ - مصباح الاصول، ج ٢، ص ٣١٩.

٣ - الانصاف أن هذا التعبير لا يناسب مرقاً مع نكتة جعل الحكم الظاهري التي هي التحفظ على الملاكات الواقعية.

الواقعي وهو حسن عقلاً يستحق فاعله الثواب فلا ينحصر وجه ترتب الثواب على وجود أمر نفسي إلا أن إطلاق هذه الاخبار لما اذا جاء به لابرءاء المصادفة والانقياد يقتضي الأمر به لا محالة اذ لا موجب للثواب فيه إلا الاستحباب.

فاذا تمت المقدمتان ثبت الاحتمال الثالث في قبال الرابع. وقد اتفق اكثر المحققين على انه لو تم الإطلاق في اخبار من بلغ لصورة الاتيان بالعمل لابداعي الانقياد ثبت الاستحباب النفسي وإن اختلفوا في اصل هذا الإطلاق - على ماسوف يأتي الحديث عنه -.

وفيه: أولاً - أن استفادة الامر من ادلة الثواب ليست بنكتة الملازمة العقلية بين الثواب والامر بالدقة لوضوح عدم الملازمة بين ثبوت الامر واقعاً وبين الثواب وانما الامر يستفاد على اساس احدى نكنتين: أولاًهما - الكناية بأن يكون ذكر الثواب كناية عن الامر من جهة انه معلوله عادة وعرفاً من قبيل زيد كثير الرماد.

ثانيتهما - وجود تقدير ارتكازي عرفي هو انه لو علم بحكمه المكلف واحرزه فعمله كان له ذلك الثواب فتكون الملازمة بين ترتب الثواب على العمل لمن يعلم بحكمه وبين أن يكون حكمه الاستحباب عقلية ونكتة هذا التقدير واضحة عرفاً وارتكازاً فإن هذه خصوصية يتكفل الخطاب نفسه لا يجادها وحفظها فكأنها مفروغ عنها. وكلتا النكنتين أنما تجربان في مورد لا يوجد فيه نكتة اخرى عرفية صالحة لأن تكون هي منشأ ترتب الثواب وموجبه كما في المقام، فانه مع ثبوت بلوغ الثواب ولو بخبر ضعيف واتيان المكلف به التماساً لذلك الثواب لا موجب لاستكشاف امر نفسي لأن هذه مناسبة في المورد يمكن أن تكون هي المعنية والملاحظة في ترتيب الثواب وهذا وإن كان فيه تقييد للخطاب بفرض الانقياد إلا أن نكتتها ومناسبتها العرفية ليست بأشد أو اخفى من النكنتين المذكورتين. والحاصل أن نكتة الاستفادة المذكورة انما تتم حيث لا يكون في مورد الخطاب نكتة اخرى للثواب كما في المقام.

لا يقال - إطلاق الخطاب لغير صورة الانقياد يعين احدى النكنتين.

فانه يقال - اما النكتة الاولى فهي فرع أن يكون اصل المدلول ملازماً عرفاً مع الامر ليكون كناية عنه كما هو واضح، واما النكتة الثانية فالمفروض أن قيد الانقياد

وقصد الامتثال لابد من أخذه مقدراً على كل حال لترتيب الثواب علاوة على قيد وصول الامر واحرازه وحينئذ كما يمكن اخذ الاطاعة والانقياد لهذا الخطاب قيماً الذي يستكشف منه ثبوت الاستحباب النفسي كذلك يمكن اخذ الاطاعة والانقياد للامر البالغ قيماً وليس احدهما باولى من الآخر عرفاً ولو فرض ان احدهما اكثر تقييداً من الآخر - لأن كل من ينقاد من الامر المحتمل ينقاد من الامر الجزمي دون العكس - لأن التمسك بالاطلاق فرع تحديد ماهو المقدر بحسب المناسبات العرفية في المرتبة السابقة فلا يمكن تجديده به .

وثانياً - ان ترتب الثواب ان كان من باب التفضل من الله لانه جواد كريم فلا مجال لاستكشاف الامر بالملازمة كما لا يخفى وان كان ثواباً استحقاقياً وبملاك الاطاعة فهذا الثواب ترتبه متوقف عقلاً على أن يكون الاتيان بالفعل بداع قرني واطاعة للمولى وحينئذ نقول لورثب الثواب على فعل كما اذا قال من فطر صائماً فله كذا من الثواب ثبت بالملازمة الامر حتى مع وجود القيد العقلي المذكور فان ترتب الثواب على من فطر صائماً حتى مع قصد قرني لا وجه له الا مع فرض الامر به فيستكشف ذلك بالملازمة، واما في المقام فحيث ان الموضوع الذي رتب عليه الثواب هو الاتيان بعمل بلغ عليه الثواب بقصد قرني الهى فصدق هذه القضية لاي توقف على فرض ثبوت امر استحبابي لعنوان البلوغ ولا يمكن التمسك باطلاقه لحال الاتيان به لاداعي الانقياد واحتمال الامر البالغ لأن اطلاق الحكم فرع اطلاق الموضوع ولا يمكن اثبات الموضوع بالحكم .

وثالثاً - ان ترتب الثواب في فرض عدم الانقياد وتحرك المكلف من احتمال الامر البالغ بل تحركه من نفس هذا الخطاب غاية ما يقتضيه ثبوت الامر المولوي في هذا الفرض ايضاً وهو الجامع بين الاحتمال الثالث والرابع لأن هذا الامر يمكن أن يكون طريقاً وأن يكون ترتيب الثواب عليه بداعي تحريك المكلفين وترغيبهم على الاحتياط والتحفظ على اهتمامات المولى، واستحقاق الثواب عليه لمن يأتي به بداعي امتثاله ثابت ايضاً اذن فهذا الاطلاق لا يني الامر بالطريق المولوي على مستوى الامر بالاحتياط واما يني احتمال الارشاد الى حكم العقل بحسن الانقياد .

الثالث - ما ذكره بعض المحققين من ان ظاهر قوله (ع) (فعمله) انه جملة خبرية

مستعملة في مقام الانشاء كما في مثل قوله (ع) (يسجد سجدي السهو) والجملة الخبرية المستعملة في مقام الانشاء يكون ظاهراً في انه بداعي الامر.

وفيه: أولاً - أنَّ جملة (فعله) في اخبار من بلغ واردة في موقع الشرط حيث قيل (من بلغه شيء من الثواب فعمله كان له ذلك الثواب) وواضح أنَّ استفادة الامر من الجملة الخبرية انما تصح اذا كانت في موقع الجزاء أو جملة حلية لا ما اذا كانت شرطاً وفي موقع الفرض والتقدير نظير قوله (من اجنب فليغتسل) فانه لا يفهم منه الامر بالاجنب، ولعمري هذا من غرائب كلماتهم في المقام.

وثانياً - أنَّ هذه القرينة على تقدير تماميتها تنفي احتمال الارشادية في هذه الاخبار - كما ذكر المحقق النائيني (قده) - ولا تنفي احتمال الامر بالطريق الظاهري كما هو واضح.

الرابع - لاشكال في تقييد مفاد هذه الاخبار لفظاً أو عقلاً بما اذا جيء بالعمل البالغ عليه الثواب بداع قربي اذ من دونه لاستحقاق للثواب بوجه، وهذا القيد لا يناسب مع كون الامر طريقياً ومن اجل الاحتياط والتحفظ على الملاكات الواقعية الراجعة، اذ ثبوت الثواب على العمل على الاطلاق يوجب تحريك العبد ولولم يوجد في نفسه داع قربي كما في المستحبات التوصلية فإنَّ هذا أحفظ للملاكات الراجعة.

وفيه - أنَّ الامر الطريقي بالاحتياط المجمعول ليس باكثر من الامر الاستحبابي الواقعي المشكوك فكما أنَّ الامر الواقعي لا يمكن أن يترتب عليه ثواب الا اذا اتى به بداع قرني كذلك الامر الطريقي فإنَّ شأنه التحفظ على الاوامر الواقعية المشكوكه يجعلها كالاوامر المعلومة من حيث التحريك المولوي لا اكثر من ذلك فهذا القيد مناسب مع كلا الاحتمالين.

وهكذا يتضح انه لا معين لخصوص الاحتمال الثالث أي الاستحباب النفسي في قبال الاحتمال الرابع أي الامر الظاهري - على مستوى الامر بالاحتياط -^١.

١ - يمكن أن نستبعد الاحتمال الثالث على اساس احدى نكتتين:

الاولى - أنَّ ظاهر الروايات ترتيب الثواب على نفس العنوان الذي بلغ المكلف وعمله. مع قصد القرينة - لاعلى عنوان البلوغ الذي ربما لا يكون متفتاً اليه وهذا انسب مع الحكم الطريقي من استحباب عنوان البلوغ.

الثانية - أنَّ ظاهر هذه الروايات ترتيب نفس المقدار من الثواب البالغ على العمل والذي يختلف من مورد الى آخر وليس

الجهة الثانية - ذكر السيد الاستاذ في الدراسات انه لاشمة فقهية بين القولين القول بالاستحباب النفسي لعنوان ما بلغ عليه الثواب والقول بجعل الحجية للخبر الضعيف، اذ تثبت في النتيجة من الناحية الفقهية استحباب ذلك العمل سواءً بعنوانه الثانوي أو الاول، وما قيل من انه على التقدير الثاني لودل خبر صحيح على حرمة عمل وبلغ عليه الثواب بخبر ضعيف تعارض الخبران وتساقطا فلا تثبت الحرمة بخلافه على الاول حيث يدخل في باب تراحم الملاكين ملاك الاستحباب وملاك الحرمة فقد تثبت الحرمة بمقتضى اطلاق دليله غير تام لأن هذه الاخبار لا اطلاق لها لفرض بلوغ الثواب على مورد بلغ العقاب عليه وتنجزت حرمة.

والصحيح: ان هناك ثمرات عديدة تترتب بين القولين نذكر فيما يلي جملة منها:
منها - تحقق التعارض فيما اذا دلّ خبر ضعيف على استحباب أو وجوب فعل وترتب الثواب عليه ودلّ خبر آخر صحيح على عدم رجحانه، فبناءً على القول الثاني لا يثبت الرجحان بينا يثبت الاستحباب بالعنوان الثانوي على القول الاول.

ومنها - لو فرض ورود خبرين ضعيفين على استحباب عمليين وعرف من الخارج عدم استحبابهما معاً أي علم اجمالاً بكذب احدهما، فانه بناءً على القول الثاني يقع التعارض بينها بناءً على مثل مبنى المحقق النائيني (قده) من عدم امكان جعل العلمية والطريقة لمجموع شيئين علم بكذب احدهما وعدم مطابقته للواقع وأما بناءً على ماهو الصحيح من ان التعارض في موارد العلم الاجمالي بالكذب ينشأ من جهة المدلول الالتزامي لكل من الدليلين ونفيه للمدلول المطابقي للآخر فالتعارض في المقام مبني على أن يستفاد من اخبار من بلغ حجية الخبر الضعيف لافي اثبات الاستحباب والثواب فقط بل في كل مداليه حتى الالتزامية النافية لاستحباب شيء آخر.

ومنها - لو ورد دليل على عدم استحباب عمل يضرّ بالنفس ولولا العنوان الثانوي

→ مقداراً واحداً، والمرتکز عند العرف اذا كان عنوان البلوغ من العناوين الطارئة الموجبة لاستحباب العمل أن يكون له حكم واحد وثواب واحد لأن يختلف شدة وضعفاً وكثرة وقلة باختلاف المقدار البالغ من الثواب، فالانصاف أن استفادة الاستحباب النفسي من هذه الروايات مشكل، وحيث أن الاحتمال الرابع - وهو جعل الحجية أو الحكم الظاهري ايضاً خلاف الظاهر من هذه الروايات كما تقدم فيتعين احتمال سادس يستحصل بالتلفيق بين احتمالين هما الاحتمال الثاني مع تعليمه بالاحتمال الاول بأن يكون الوعد على الثواب مولوياً لتنظيم محرّكة الاستحباب المشكوك لأن الاحتمال الثاني لا يفسر بفردة اعطاء العامل نفس الثواب الذي بلغه ولا يناسبه كما لا يناسب ظهور هذه الاخبار في الترغيب المولوي.

وورد خبر ضعيف على الاستحباب وترتب الثواب للطم في عزاء الحسين (ع) مثلاً وفرض انه مضر بالنفس شيئاً ما فانه بناءً على جعل الحجية يكون الخبر الضعيف مخصصاً للدليل الاول^١ ولا معارضة بينه وبين اخبار من بلغ لانها تثبت الحجية ولا تنفي مدلول ذلك الدليل، وبناءً على الاستحباب يقع التعارض بين اخبار من بلغ والدليل الاول بنحو العموم من وجه فيتساقتان ولا يثبت الاستحباب.

ومنها - لو دلّ خبر ضعيف على وجوب عمل وترتب الثواب عليه، فانه بناءً على الاستحباب يثبت استحبابه ورجحانه بالعنوان الثانوي، وأما بناءً على جعل الحجية فان قيل بانّ اخبار من بلغ تثبت الحجية حتى للخبر الضعيف الدال على الوجوب ثبت الوجوب والآ فلا يمكن اثبات اصل الرجحان ايضاً بناءً على أنّ الدلالة على اصل الرجحان دلالة تحليلية وحجية الدليل في اثبات مثل هذا المدلول فرع حجته في اثبات المدلول المطابق.

ومنها - لو دلّ دليل على استحباب عمل مطلقاً ودلّ خبر ضعيف على استحباب ذلك العمل مشروطاً بقيد فانه بناءً على جعل الحجية يثبت مستحب واحد للمقيد^٢، وأما بناءً على الاستحباب النفسي لعنوان البلوغ يثبت استحبابان بالعنوان الثانوي للمطلق والمقيد معاً.

ومنها - لو دلّ خبر ضعيف على استحباب عمل قبل الزوال مثلاً مع الشك في بقاء استحبابه بعد الزوال، فبناءً على جعل الحجية أمكن اثبات ذلك بالاستصحاب بخلافه على الاستحباب النفسي لعنوان البلوغ لأنّ البالغ انما هو الثواب قبل الزوال وهذا منتف بعد الزوال جزماً.

١ - هذا اذا استفيد من اخبار من بلغ حجية الخبر الضعيف بجميع خصوصياته وآثاره، وأما اذا كان قصارى ما يدل عليه اثبات الاستحباب لا يزيد كان معارضاً مع حجية اطلاق الدليل العام الثاني للاستحباب فيتساقتان لأنّ اخبار من بلغ لا ترتب حينئذ حكم التخصيص والجمع العرفي على الخبر الضعيف.

٢ - هذا اذا استفيد من اخبار من بلغ حجية الخبر الضعيف بجميع خصوصياته وآثاره، وأما اذا استفيد منها حجته بمقدار اثبات المستحب وهو المقيد لانّي المطلق فانّ كان الدليل على استحباب المطلق خبراً صحيحاً في نفسه وقع التعارض بين حجية اطلاقه الثاني لمدلول الخبر الضعيف - حيث انهما ناظران الى حكم واقعي واحد - وبين حجية دلالة الخبر الضعيف وتساقتا فيثبت مستحب واحد هو المقيد بحسب النتيجة، وإنّ كان دليل الاستحباب المطلق خبراً ضعيفاً ايضاً وأريد اثبات حجته باخبار من بلغ ثبت استحبابان ظاهريان للمطلق والمقيد معاً وإن علم بكذب احدهما فتأمل جيداً.

ومنها - ما سوف يأتي الحديث عنه من أنه بناء على جعل الحجة يفتي الفقيه بالاستحباب لمقلديه بينما على القول باستحباب العمل البالغ عليه الثواب فلا بد في ثبوته للمقلدين من بلوغهم ذلك - وهذا الفرق ثابت بين القول بالاستحباب والقول بالامر الطريقي على مستوى الاحتياط في موارد بلوغ الثواب أيضاً بخلاف الفروق السابقة..

الجهة الثالثة - في تحقيق ما اختلف فيه المحققون من شمول اخبار من بلغ لغير فرض الاتيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب بداعي الانقياد وبلوغ ذلك الثواب، وهذا يرتبط بملاحظة ما ذكر من دعوى وجود القرينة على تقيدها بفرض الانقياد.

وتلك القرينة يمكن أن تكون احد امرين:

الاول - استفادة ذلك من فاء التفريع في قوله (من بلغه شيء من الثواب فعمله) فانه يدل على كون العمل متفرعاً على البلوغ.

الثاني - ما ورد في جملة منها من التصريح بالاتيان بالعمل التماساً للثواب أو لقول النبي (ص) فيحمل غيره عليه أيضاً من باب حمل المطلق على المقيد، وقد نوقش في الوجه الاول بعدة مناقشات:

منها - ما ذكره المحقق الخراساني (قده) من أن البلوغ قد اخذ بنحو الحيثية التعليلية للعمل لابنحو الحيثية التقييدية.

وهذا الكلام إن أُريد به دعوى أن البلوغ بعد أن اخذ بنحو التعليل لابنحو التقييد فلا يختص العمل بالحصة الانقيادية المتفرعة على البلوغ فقيه: أن مجرد اخذ البلوغ في موضوع العمل يجعله متفرعاً عليه ومقيداً به سواء كان حيثية تعليلية أو تقييدية.

وإن أُريد دعوى أن ظاهر الاخبار ترتب الثواب على نفس العمل لا بما انه قد بلغ عليه الثواب لأن البلوغ اخذ بنحو الحيثية التعليلية لا التقييدية ليكون عنوان بلوغ الثواب والانقياد هو موضوع الثواب فتكون الاخبار ارشاداً الى حكم العقل بحسن الانقياد ومخصوصاً به.

ففيه: أن ترتب الثواب لابد فيه من أخذ قيد قصد القرينة على كل حال لانه غير مترتب على ذات العمل بل على الاطاعة أو الانقياد وانما العمل مورد لترتب الثواب

عند تحقق قصد الاطاعة أو الانقياد^١.

ومنها - انَّ العمل لم يفرع في هذه الاخبار على داعوية احتمال الامر حتى يختص بالحصة الانقيادية وانما فرع على داعوية الثواب حيث قال (من بلغه شيء من الثواب فعمله) وحيث نعلم بانَّ ترتب الثواب لا يكون الا مع قصد القربة فلا بدَّ من قصده إما بنحو الانقياد أو بقصد الامر الجزمي المتعلق في هذه الاخبار بالعمل البالغ عليه الثواب.

وفيه: اذا فرض انَّ التفريع المذكور تفريع للعمل على داعيه وهو الثواب البالغ كان معناه انَّ المستحب انما هو الاتيان بالعمل انقياداً وبداعي ذلك الثواب الواقعي البالغ لانَّ المراد بذلك الثواب كالاستحباب البالغ هو الحكم الواقعي المشكوك.

والصحيح في دفع هذا الوجه أنَّ يقال: بانَّ تفريع العمل على البلوغ لا يقتضي اختصاصه بالحصة الانقيادية لانَّ تفريع عمل على شيء كما يمكن أنَّ يكون من باب التفريع على داعيه كقولك (وجب عليّ كذا ففعلته)، كذلك يمكن أنَّ يكون من باب التفريع على موضوع داعيه كقولك (دخل الوقت فصليت) وفيما نحن فيه يكون تفريع العمل على بلوغ الثواب من باب انه موضوع لتحقق الداعي الذي هو اما الانقياد أو الاطاعة وقصد الامر الجزمي المستفاد من نفس هذه الاخبار وليس تفريعاً على داعي الانقياد ورجاء بلوغ الحكم الواقعي أو ثوابه ليكون مخصوصاً به.

ثم انَّ المحقق الاصفهاني^٢ حاول أنَّ يثبت الاطلاق في المقام بتقريب آخر حاصله: انَّ ظاهر الاخبار ترتيب نفس الثواب الذي ابلغه الخبر الضعيف وهو ثواب على العمل لا العمل المأتي به بداعي الانقياد ورجاء الواقع فيثبت بذلك استحباب العمل مطلقاً لا خصوص الحصة الانقيادية منه.

وفيه: إنَّ أريد انَّ الثواب الثابت بهذه الاخبار على نفس الموضوع الواقعي فهو

١ - بل هذه النكته تناسب مع نفي الاستحباب النفسي للعمل بعنوانه الثانوي أي بعنوان بلوغ الثواب عليه واقرب الى ارادة الحكم الطريقي أو الارشاد الى حكم العقل حيث يكون الثواب فيها مترتباً على الواقع، ودعوى انَّ عنوان البلوغ مجرد مشر الى استحباب نفس العناوين البالغ عليها الثواب ليس باولى من حمله على الحكم الطريقي وخلاف ظاهر الخطاب الواحد في انه جعل واحد وملاك واحد لاتجميع لجمول عديدة.

٢ - نهاية الدراية، ج ٢، ص ٢٢١ الطبعة القديمة.

مقطع البطلان اذ لا اشكال في انَّ الثواب أو الاستحباب الثابت بهذه الروايات قد اخذ في موضوعه عنوان البلوغ قيداً اما بنحو الحيثية التعليلية أو التقييدية، وإن أُريد انَّ هذه الاخبار تثبت نفس المقدار من الثواب كما وكيفاً في مورد البلوغ فهذا صحيح ولكنه لا ينافي مع كون الثواب على العمل المأتي به بداعي الانقياد والوصول الى الثواب البالغ^١.

واما القرينة الثانية للاختصاص، أعني حمل المطلقات من الاخبار على ما ورد فيه التقييد بالاتيان بالعمل التماساً للثواب، فحمل المطلق على المقيد في المبتين كما في المقام انما يتم لواحزر وحدة الحكم من الخارج أو ثبت استحالة تعدده للزوم اجتماع المثليين أو نحوه - على ما هو مشروح في محله وعلى كلام في جريانه في المستحبات - فلوفرز القطع في المقام بوحدة الحكم في المطلقات والمقيدات واستبعدنا احتمال أن تكون المقيدات ارشاداً الى حكم العقل بحسن الاحتياط أو الامر بالاحتياط الشرعي مثلاً والمطلقات ناظرة الى الاستحباب النفسي - كما لا يبعد ذلك لوحدة لسانها ولأنَّ الارشاد الى حسن الاحتياط لم يكن بحاجة الى فرض بلوغ الثواب بخبر عن النبي (ص) ولا الى تحديد مقدار الثواب - حمل المطلق على المقيد وآلاً فلا يمكن حمل المطلق عليه ولا تتم هذه القرينة ايضاً.

الآ انَّ اصل استفادة التقييد من الروايات التي توهم فيها القيد محل اشكال، لأنَّ المقصود من التماس الثواب - أو طلب قول النبي الذي هو الثواب ايضاً، وإن كان هو الثواب الواقعي البالغ والمترتب على الامر الواقعي الآ انَّ ذكر ذلك ليس من اجل تقييد المتعلق وجعل المطلوب المولوي خصوص هذه الحصة بل من اجل انَّ ذلك شرط لترتب الثواب في كل مطلوب مولوي فلا يكون ذكره من باب اخذه قيداً في متعلق المطلوب المولوي بهذه الاخبار كما لم يكن قيداً في متعلق المطلوب المولوي الواقعي البالغ بالخبر الضعيف رغم اشتراطه في ترتب الثواب، فلا وجه لتوهم الاختصاص والتقييد على تقدير استفادة حكم مولوي من هذه الاخبار.

١ - الظاهر انَّ المقصود ظهور الاخبار في الحث والترغيب على نفس ما يبلغه الخبر الضعيف أو تنمى محركته فتكون ظاهرة في أنَّ المكلف به نفس العمل الذي يكلف به الخبر الضعيف وإنَّ كان في مورد البلوغ وهو ذات العمل لا العمل بقيد الاتيان به بداعي الانقياد.

الجهة الرابعة - في شمول اخبار من بلغ للخبر الدال على كراهة فعل ورجحان تركه، والبحث عن ذلك يقع تارة في اصل اختصاصها بما يدل على الاستحباب أو شمولها لموارد الكراهة، واخرى في انّ الثابت بها في موارد الكراهة مجرد رجحان الترك أو تثبت بها كراهة الفعل ايضاً، وثالثة في ما اذا دلّ خبر على الاستحباب وآخر على الكراهة.

فهذه مقامات ثلاثة:

اما المقام الاول - فقد يستشكل في شمول هذه الاخبار لموارد الكراهة لامن جهة انّ النظر فيها الى الطلب لا الزجر والمنع ليقال بانّ هذا لا يأتي فيما يكون بلسان الحث والترغيب أو يقال بانه متفرع على أنّ يكون الأمر بعثاً والنهي زجراً لا طلب الترك، بل من جهة انصراف السنتها بقرينة قوله (فعمله) الى الفعل ونحوه لا الى محض الترك والامر العدمي. وهذا الاستشكال لو تمّ استوجب عدم شمولها لما اذا ثبت استحباب ترك فعل بخبر ضعيف ايضاً فلا يختص الاشكال بالمكروهات.

والصحيح: انّ العرف بحسب المناسبات المرتكزة في ذهنه يلغي خصوصية الفعل والترك ويفهم من هذه الاخبار انّ تمام النكتة والموضوع لهذا الحكم هو بلوغ الخير والثواب على شيء سواء كان فعلاً أو تركاً وجودياً أو عدمياً.

واما المقام الثاني - فالظاهر انّ الذي يثبت بهذه الاخبار مجرد رجحان الترك في مورد المكروهات ومطلوبيته ولا يثبت بالخبر الضعيف الكراهة، وهذا بناء على استفادة الاستحباب النفسي من هذه الاخبار لعنوان البلوغ واضح، فانّ استفادة الاستحباب في مورد خبر الاستحباب والكراهة في مورد خبر الكراهة خلاف ظهورها في جعل منخ واحد من الحكم، واما بناء على استفادة جعل الحجية منها فايضاً كذلك لانها تثبت الحجية بمقدار بلوغ الثواب لاكثر أي تثبت رجحان الترك الجامع بين استحبابه ذاتاً أو تبعاً وباعتباره نقيض المكروه ولا يثبت الكراهة بعنوانها وخصوصيتها^١.

١ - الظاهر اننا لو حملنا الاخبار على بيان الحكم الطريقي الظاهري فيكون ظاهرها بحسب المناسبات المركوزة انها للحفاظ على نفس الاحكام الواقعية المشتبهة من الاستحباب تارة والكراهة اخرى، بل ظهورها في اثبات نفس الثواب الذي ابلغه الخبر الضعيف من حيث نوع الحكم يقتضي ثبوت نفس النوع من الثواب المبلغ بالخبر الضعيف من حيث سببه وملزمه من الاستحباب تارة والكراهة اخرى والحكم الطريقي الظاهري واحد منخاً في تمام الموارد وليس من قبيل الحكم النفسي ليستبعد

واقا المقام الثالث - فقد ذكر السيد الاستاذ انه اذا دلّ خبر على استحباب شيء والآخر على كراهته فبناءً على اختصاص اخبار من بلغ بالمستحبات وعدم شمولها للمكروهات يثبت الاستحباب ولا مزاحم له ولا معارض لعدم حجية خبر الكراهة بحسب الفرض، واقا اذا قيل بشمول اخبار من بلغ للمكروهات ايضاً فقد يقال بعدم المانع من ثبوت استحباب كل من الفعل والترك، غاية الامر يقع بينهما التزاحم ولاضير بذلك في المستحبات فانه كثيراً ما يكون في كل من الفعل والترك مصلحة ورجحان.

الّا أنّ الصحيح التفصيل بين ما اذا كان الاستحباب والكراهة معاً توصيلين أو كان احدهما على الاقل تعدياً، اذ في الحالة الاولى يقع التنافي بين استحباب الفعل والترك معاً اذ يلزم منه لغوية الجعلين فإنّ المكلف لا يمكنه الجمع بين الفعل والترك بل احدهما ضروري في حقه دائماً بخلاف الحالة الثانية التي يمكن فيها مخالفتها معاً بالاتيان بالفعل مثلاً من غير قصد القرية فيكون من التزاحم^١.

وفي هذا الكلام مواقع للنظر:

الاول - منع اطلاق اخبار من بلغ في نفسها للخبر الدال على الاستحباب في قبال ما يدل على الكراهة حتى بناءً على اختصاصها بالمستحبات، لأنّ الظاهر عرفاً من التفريع فيها أنّ العمل يصدر من المكلف متفرعاً على البلوغ فلا بدّ وأنّ يكون البلوغ المرتبة السابقة بنحو بحيث يدعو المكلف الى العمل وهذا لا يكون الا مع بلوغ الاستحباب فقط لابلوغ الاستحباب والكراهة معاً مع فرض تساويها احتمالاً ومحملاً - فانه حينئذ لا يكون الامر البالغ محرّكاً مولوياً للمكلف باتجاه الفعل في قبال الترك ولا نريد بهذا الكلام اشتراط محركة الاستحباب الواقعي ليقال بكفاية قصد الامر الثابت بنفس هذه الاخبار، بل القصد أنّ الظاهر من ألسنة هذه الاخبار تنمّي المحركة والحثّ على العمل في مورد البلوغ المشكوك وهذا اللسان لا اطلاق له لمورد

→

تعدد السنخ بحسب الموارد، بل على القول بالحكم النفسي ايضاً ربما يقال باقوائية الظهور المذكور من الظهور في وحدة سنخ المحمول.

١ - هذا اذا كان لسان هذه الاخبار الامر، وليس كذلك فإنّ لسانها ترتيب الثواب وهو لا يقتضي أكثر من المحبوبة والرجحان وهو يمكن أن يكون فيها لاثالث لها وفيها لا يمكن فيه الترتيب على ما حققناه في بحث التعارض والتزاحم فراجع.

لا تكون المحركة ثابتة في المرتبة السابقة وبقطع النظر عن هذه الاخبار كما في اكثر فروض ورود خبر ضعيف يدل على استحباب عمل ورد فيه الكراهة ايضاً^١.

الثاني - ما ذكره من التفصيل بناءً على شمول اخبار من بلغ خبر الكراهة بين ما اذا كان المستحب والمكروه توصليين أو كان احدهما على الاقل تعدياً لا بد وأن يلحظ بالقياس الى الاستحباب الثابت باخبار من بلغ نفسها لا بالخبرين الضعيفين، لأن المفروض عنده أن اخبار من بلغ لا تثبت حجية الخبر الضعيف واخبار من بلغ قد اخذ في موضوعها ولسانها قصد التقرب لأن النظر فيها الى الشواهد وهو لا يترتب الا في هذا الفرض ولا اقل من انه لا اطلاق لها كي يمكن نفي تعبدية هذا الاستحباب فيثبت التزاحم بين استحباب الفعل واستحباب الترك دائماً لا التعارض^٢.

الثالث - ما ذكر من التفصيل وافتراض وقوع التزاحم بناءً على أن يكون احد الاستحبابين تعدياً غير صحيح في المقام^٣ سواء قلنا بجريان التزاحم في المستحبات - كما هو الصحيح - أو لم نقل.

أمّا على الاول، فلأن فرض جريان التزاحم فيها يعني الالتزام بالترتب بينهما من الجانبين وأن كلاً منها مشروط استحبابه بعدم امتثال الآخر وهذا في المقام غير معقول لأن الطرفين هما الفعل والترك وفرض ترك كل منها مساوق مع تحقق الآخر بالضرورة - لاستحالة ارتفاع النقيضين - ومعه يستحيل محركة الأمر وداعويته نحوه.

وأن شئتم قلتم: أن فرض عدم الترك وأن كان يناسب حصتين احدهما الحصة القرية وهي المحبوبة والأخرى غير القرية وهي غير المحبوبة ولكن يستحيل أن يجعل

١ - هذا الكلام ينبغي أن يذكر بناءً على عموم اخبار من بلغ لدليل الكراهة فيقال بعدم ثبوت الاستحباب بها لا للفعل ولا للترك في نفسه لا من جهة اسعاض، واما اذا فرض أن النظر الى خصوص بلوغ الاستحباب فغاية ما يقتضيه لسان هذه الاخبار محركة الاستحباب من ناحيته وهي ثابتة حتى في مورد خبر الكراهة ولا وجه لتقييدها بغير ذلك.

٢ - لا يبعد دعوى ظهورها في ثبوت الاستحباب لنفس العمل البالغ عليه الثواب باعتبار البلوغ من دون اخذ قد قصد القرية في متعلق الاستحباب فلا اطلاق النافي للتعبدية ثابت، وادّعى من ذلك لوانتفيد منها الحكم الطريقي الظاهري على مستوى الامر بالاحتياط.

٣ - الاول في المنع عن تطبيق التزاحم في المقام بانه من موارد التعارض لأن الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده العام فلا يغفل أن يكون كل من الفعل والترك مستحباً ولو كان احدهما عبادياً لأن محبوبة كل منها تستلزم مبغوضية الآخر تبعاً فيستحيل الامر به وبوضماً، اللهم الا أن يفترض أن المستحب عنوان وجودي دائماً وهو متابعة الخبر البالغ لانفس الفعل والترك وهو خلاف الظاهر كما لا يخفى.

الامر مشروطاً بأن لا يترك بقصد تحقيق الحصة القربية اذ بعد فرض انه لم يترك يكون الفعل ضرورياً ومع ضروريته في المرتبة السابقة على الامر يستحيل أن يؤتى به على وجه قربي بل يكون متأثراً به باعتبار هذه الضرورة. نعم لو كان كل من الفعل والترك قريبين لم يرد هذا الاشكال لأن فرض عدم الترك القربي ليس مساوياً لفرض الفعل. واما على الثاني، فمضافاً الى عدم جريان التزام في المستحبات يرد عليه في خصوص المقام بأن البعث والتحرير المولوي مع فرض استحباب كل من الفعل والترك غير معقول سواء فرض كلاهما توصيلين أو تعبيدين أو احدهما توصلياً والآخر تعبيدياً، لانه وإن كان اخذ قصد القربة قيداً لاحدهما أو كليهما يوجب امكان مخالفتها وجود ضد ثالث لها إلا أن الداعي القربي انما يحرك ويبعث نحو ذات الفعل أو الترك لانحو الداعوية والمحركة وتحريكه نحو احدهما بالخصوص فرع أن لا تكون نسبة المولى اليها على حد سواء، والمفروض في المقام أن نسبة المولى الى خصوصية كل منها على حد واحد، وتحريكه نحو الجامع بينهما كما في الضدين اللذين هما ثالث غير معقول في المقام لضرورة الجامع بين الفعل والترك بخلاف سائر المستحبات أو الواجبات المتزامنة، على أن مقتضى اخبار من بلغ استحباب ما دل عليه الخبر الضعيف و هو خصوص كل منهما لا الجامع بينهما^١.

١ - هذا الاشكال إن تم فهو يوهدي الى عدم امكان الامر بالضدين اللذين لا ثالث لها مطلقاً أي حتى اذا كان احدهما أو كلاهما تعبيدياً، وهذا يعني انه اذا كان للمولى غرض فيها مشروط احدهما أو كلاهما بقصد القربة فلا يمكن الوصول الى غرضه حتى بنحو الاخبار عنه لأن الداعوية مستحيلة بحسب الفرض.

والتحقيق أن يقال: أن هذا الاشكال بحسب الحقيقة ينحل الى اعتراضين:

احدهما - عدم تأني قصد القربة وداعي الامر حيث يقال: بأن الامر لا يعقل في المقام أن يكون داعياً لا الى الجامع بينهما لانه ضروري ولا الى خصوص احدهما لانها بيان بالنسبة للمولى.

وهذا الاشكال يمكن أن يجاب عليه: بأن المراد بقصد القربة ليس هو الداعوية الفعلية بمعنى صدور الفعل خارجاً بنية الامر بالفعل بل تكني الداعوية التقديرية أي أن تكون حالة المكلف بحيث لو لم يكن له مقتضى وداع آخر للفعل لأقدم عليه ايضاً من اجل المولى بدليل صحة العادة في الموارد التي يكون للمكلف داع شخصي يوجب الاقدام على الفعل على كل حال، وهذه القضية الشرطية أي الداعوية التقديرية صادقة حتى اذا كان الجامع ضرورياً فإن المكلف المطيع للمولى يصدق في حقه انه يأتي بالجامع أو الفرد للمولى حتى اذا لم يكن ضرورياً، نعم لو اشترط الداعوية الفعلية بحيث لولاها لما تحقق الفعل فهو غير ممكن في المقام بالنسبة الى الاتيان بالجامع لكونه ضرورياً ولا بالنسبة الى الخصوصيتين لأن نسبتها الى المولى على حد واحد.

الثاني - لغوية الامر حيث يقال: بانه على تقدير ترك احدهما يكون الآخر واجباً فلا يعقل الامر بإيجاده.

الرابع - انه بناءً على ثبوت الكراهة باخبار من بلغ في مورد الخبر الضعيف الدال على الكراهة سوف يكون المقام من التعارض لاحالة لاالتزام لوحدة مركز الارادة والكراهة حينئذ.

الجهة الخامسة - في شمول اخبار من بلغ للخبر الضعيف المعلوم الكذب وجداناً أو تعبداً. وقد ذكر مشهور المحققين انها لا تشمل موارد العلم وجداناً أو تعبداً بكذب الخبر الدال على الاستحباب كما اذا قام خبر صحيح يدل على حرمة ذلك الفعل أو عدم استحبابه، وقد ذكر في وجه ذلك الانصراف تارة والحكومة اخرى بدعوى ان الدليل المعتبر الدال بالمطابقة أو الالتزام على نفي الاستحباب يجعلنا عالمين تعبداً بعدم الاستحباب وكذب الخبر الضعيف واخبار من بلغ قد اخذ في موضوعها احتمال صحة البلوغ ومطابقته للواقع.

والتحقيق أن يقال - ان اخبار من بلغ وإن كان يعقل ثبوتاً شمولها للخبر الضعيف المقطوع كذبه بناءً على ان المفعول فيها الاستحباب النفسي لاحجية الخبر، الا ان هذا خلاف الظاهر فيها اثباتاً، لأن الظاهر منها تفرع العمل على الثواب البالغ وهذا لا يكون مع القطع بالكذب، كما انه لا يكون مع ثبوت الحرمة بل الكراهة بدليل معتبر ولو كان اطلاق آية أو رواية لانه مع تنجز ذلك لا يتحقق الانبعاث والتفريع على الثواب في المرتبة السابقة.

واما مورد دلالة خبر صحيح على عدم الاستحباب فلا وجه لدعوى خروجه عن اطلاق اخبار من بلغ، لأن حجية ذلك الخبر لا تعني الجزم بعدم الاستحباب لكي لا يعقل الانبعاث في المرتبة السابقة فيمكن للمكلف أن يأتي به رجاء مطابقة الخبر الضعيف للواقع رغم حجية الخبر الصحيح.

ودعوى ان الدليل المعتبر الدال على عدم الاستحباب يجعلنا عالمين تعبداً بالكذب وعدم مطابقة الخبر الضعيف للواقع.

مدفوعة: بانه غير تام حتى بناءً على مباني جعل الطريقية وقيام الامارات مقام

→ وهذا الاشكال انما ينتج اذا كانا معاً توصيلين، واما اذا كان احدهما تعدياً فلا لغوية في الامر بها بنحو الترتب لأن فائدته صرف المكلف عن الاتيان بالخصة غير القريبة.

القطع الموضوعي، اذ لم يؤخذ في موضوع اخبار من بلغ عدم العلم أو الشك واحتمال المطابقة كما في مثل حديث الرفع (كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام) لكي تتم الحكومة، وانما المأخوذ فيها امكان العمل على الثواب البالغ والانبعث منه، وهذا ثابت مع احتمال مطابقة الخبر الضعيف للواقع ولوقامت حجة على عدم مطابقتها للواقع. وإن شئت قلت: إن امكان الانبعث لازم تكويني للشك والعلم التعبدي لا يرفع اللوازم التكوينية للشك.

الجهة السادسة - في جواز افتاء المجتهد باستحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب للعامي الذي لم يصل اليه ذلك الخبر. وقد فرع المحقق العراقي (قده) جواز ذلك على القول بأن مفاد هذه الاخبار جعل الحجية للخبر الضعيف لأن الحجية وإن كانت في حق من بلغه الخبر الضعيف وهو المجتهد خاصة إلا أن مفاد الخبر البالغ هو استحباب العمل على كل المكلفين فيمكنه الافتاء به^١.

والتحقيق - أن هناك وجوهاً عديدة لتخريج جواز افتاء المجتهد بالاستحباب، بعضها يتم حتى على القول باستفادة الاستحباب النفسي من اخبار من بلغ وهي كما يلي:

الاول - تخريج الافتاء على اساس أن المجتهد بعد جعل الحجية للخبر الضعيف في حقه يصبح عالماً تعبداً بالاستحباب فترتب عليه آثار العلم من الافتاء والحجبة للمقلدين.

وفيه - انكار مبني قيام الامارات مقام القطع الموضوعي خصوصاً في حجية ثابتة بمثل هذه الاخبار لا بالسيرة وملاكات الكاشفة العقلانية.

الثاني - افتاء المجتهد بالحكم الظاهري بالاستحباب الثابت في حقه جزماً، فإن المتفاهم عرفاً أن موضوع الحجية المستفادة من اخبار من بلغ واقع الخبر المبلغ للثواب لا البلوغ، بل البلوغ بلوغ للحجة بحسب الحقيقة.

وفيه - أن هذا الحكم الظاهري موضوعه البلوغ وهو غير حاصل في حق غير المجتهد، اذ ليس هذا الحكم الطريقي الظاهري بملاك الكاشفة الصرفة وقوة الاحتمال بل

لخصوصية البلوغ ونوع الحكم البالغ دخل في ثبوت هذا الحكم الظاهري بحيث لا يمكن الغاء هذه الخصوصية والتعدي لمن لم تثبت في حقه هذه الخصوصية.

الثالث - أنَّ جواز الافتاء اما أنَّ يكون موضوعه الواقع فاخبار من بلغ تجعل الخبر الضعيف كالخبر الصحيح في الحجية واثبات الاستحباب الواقعي فيفتي به المجتهد للمقلدين، واما أنَّ يكون موضوعه الاعم من العلم بالواقع وقيام الحجة الشرعية فيكون الخبر الضعيف محققاً لذلك بناء على استفادة جعل الحجية له من اخبار من بلغ.

وفيه: أولاً - أنَّ هذا مبني على أنَّ يستفاد من اخبار من بلغ ترتيب تمام آثار الحجية على الخبر الضعيف لا بمقدار الاستحباب، والثواب على العمل به فقط، وقد تقدم أنَّ سياق الترغيب في هذه الاخبار لا يساعد على استفادة اكثر من ذلك منها.

وثانياً - الصحيح أنَّ جواز الاسناد الى الشارع والافتاء موضوعه العلم لا الواقع - كحرمة الكذب -، غاية الامر قام الاجماع على قيام الحجج والامارات مقام العلم بالواقع وهذا الاجماع والتسالم قدره المتيقن الامارات والحجج المتعارفة لأمثل هذه الحجية بناء على استفادتها من اخبار من بلغ.

الرابع - أنَّ المجتهد بحسب الحقيقة يفتي بكبرى استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب عموماً ويخبر بتحقيق صغرى الخبر المبلغ للشواب في الموارد الخاصة فيتحقق صغرى البلوغ للمقلد ايضاً فيثبت الاستحباب في حقه اذ لا يراد بالبلوغ ابلاغ الراوي المباشر بالخصوص.

وهذا التقرير لا يرد ما قد يقال من استحالة تحقق البلوغ بنفس افتاء المجتهد بالاستحباب لأنَّ ثبوت الاستحباب بنفس الافتاء به كثبوت الحكم بالعلم بشخصه محال، فإنَّ المجتهد لا يفتي بالاستحباب الثابت باخبار من بلغ بل يفتي بموضوع هذا الاستحباب وهو الخبر المبلغ للاستحباب الواقعي.

وهذا الوجه يتم على كلا القولين في اخبار من بلغ، الا انه خلاف ما هو ظاهر عمل الاصحاب من الافتاء بالاستحباب بناء على قاعدة التسامح كحكم واقعي اولي لا كحكم ثانوي متوقف على ابلاغ المجتهد لمقلديه بالشواب الواصل بالخبر الضعيف.

٤ - جريان البراءة في الشبهة الموضوعية:

ولا ينبغي الاشكال في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية حتى عند المنكرين لها في الشبهة الحكمية، وانما البحث في جهتين:

احدهما - في انّ الجاري فيها البراءتان الشرعية والعقلية أو احدهما فقط .

الثانية - في بيان ضابط الشبهات الموضوعية التي تجري فيها البراءة.

اما البحث في الجهة الاولى - فلا ينبغي الاشكال في جريان البراءة الشرعية في الشبهة الموضوعية لاطلاق بعض ادلتها كحديث الرفع، وإن كان بعضها قديكون مختصاً بالشبهة الحكمية، بل بعض ادلة البراءة كحديث (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه) قديعى اختصاصه بالشبهة الموضوعية.

وقد نوقش في الاستدلال به بورودها في مورد العلم الاجمالي بقريضة قوله (فيه حلال وحرام) وقوله (حتى تعرف الحرام بعينه) فيدلّ على البراءة في الشبهة البدوية بالدلالة الالتزامية، وحيث انّ مدلوله المطابق ساقط جزماً لوضوح عدم جريان البراءة في موارد العلم الاجمالي والشك في المكلف به - على ما سوف يأتي - فلا يمكن التمسك بمدلوله المطابق ايضاً للتبعية بين الدالتين.

والبحث عن اختصاص مدلوله المطابق بالشك في المكلف به متروك الى البحث الاثباتي القادم في مبحث العلم الاجمالي كما ان البحث عن امكان جريان البراءة الشرعية في اطراف العلم الاجمالي تقدم ويأتي ايضاً في المبحث الثبوتي لمنجزية العلم الاجمالي، وانّا نقول في المقام باننا حتى اذا سلمنا بالقريضة المتقدمة اختصاص مفاد هذا الحديث بموارد العلم الاجمالي فغاية ما يسقط من مدلوله المطابق صورة الشبهة المحصورة من اطراف العلم الاجمالي لا غير المحصورة، وثبت هذا المقدار يكفي لاثبات البراءة في الشبهات البدوية بالملزمة، ودعوى احتمال الفرق باعتبار ضعف احتمال التكليف في كل طرف من اطراف الشبهة غير المحصورة مدفوعة.

أولاً - بأن اطلاق الحديث شامل لما اذا كان احتمال، التكليف في بعض اطراف الشبهة غير المحصورة معتداً به أو مظنوناً فيكون ثبوت البراءة في الشبهة البدوية اولى.

وثانياً - القريضة العقلية المخصصة تخصص فقط موارد الشبهة المحصورة لعلم اجمالي

منجز، وأما إذا لم يكن العلم منجزاً ولو كانت الشبهة غير محصورة كما لو كان أحد أطرافها خارجاً عن محل الابتلاء أو يجري فيه أصل مؤمن فلا بأس بالتمسك باطلاق الحديث في سائر أطرافه.

وثالثاً - أن هذه الدلالة الالتزامية ثابتة لأصل مدلول هذا الحديث وهو ثبوت الترخيص ما لم يعلم الحرام بعينه، لأن ظاهره أن الملاك في الترخيص عدم معرفة الحرام بعينه لا الاطمئنان بعدمه في هذا الطرف بالخصوص ولهذا يكون ظاهره الترخيص في تمام أطراف الشبهة غير المحصورة.

وأما البراءة العقلية بناءً على القول بها كبروياً في حق أحكام الشارع والمولى الحقيقي كما هو المشهور فقد اختلفت كلماتهم حولها في الشبهة الموضوعية، حيث ادعى بعضهم عدم جريانها هنا لتامة البيان من قبل المولى كبروياً وأما الشك في صغرى الحكم وليس من وظيفة المولى بيانه.

وقد ذهب الأكثر إلى جريانها أيضاً، واجابوا على الاشكال المذكور بأحد نحوين: الاول - أن المراد بالبيان الاظهار وهو كما يتوقف على وصول الحكم كبروياً كذلك يتوقف على وصوله صغروياً.

الثاني - أن المراد بالبيان في القاعدة العلم لا المعنى اللغوي لكلمة البيان، لأن ملاك هذه القاعدة ونكتتها ليس هو تقصير المولى حتى يقال بعدم التقصير في الشبهة الموضوعية لانه ليس من شأنه بيان الموضوعات، وإنما ملاكه عدم مقتضي التحريك الذي هو العلم وهذا ثابت في الشبهتين على حد واحد.

ونفس هذا الاختلاف بينهم في أصل الجريان وفي صيغة الاجابة على الاشكال يشهد بعدم بداهة هذه القاعدة التي ارسلها بعضهم ارسال المسلمات.

وأيّاً ما كان فالوجه الاول من الوجهين جوابه واضح، فإن هذه قاعدة عقلية وليست نصاً شرعياً ليجت في حدود معنى كلمة البيان لغة أو عرفاً، وأما هل تشمل الشبهات الموضوعية أم لا.

وأما الوجه الثاني فإن أريد من ذلك دعوى قبح العقاب بلامقتضى مولوي للتنجيز فهذا مسلم كبروياً ومعترف ببدايتها ولكنها لا تثبت صغراها في مورد الشك في التكليف بنحو الشبهة الحكيمة أو الموضوعية بل لا بد من ملاحظة أن العقل يدرك

المولوية وحق الطاعة للمولى الحقيقي في مورد الشك والجهل بحكمه أم لا، وبمراجعة هذا الحكم العقلي نجد انه يحكم بحق الطاعة وتمامية مقتضي التنجيز لاحكامه في ذلك من دون فرق بين الشبهتين.

واما البحث في الجهة الثانية - فقد ذكر المحقق الثاني (قده) في رسالته في اللباس المشكوك كلاماً محصله: ان الضابط في جريان البراءة أو الاشتغال في الشبهات الموضوعية انه اذا كان الشك فيما يستتبع التكليف كان مجرى للبراءة لأن الشك في المستتبع يوجب الشك في المستتبع فيكون الشك في اصل التكليف وإن كان تمام ما يستتبع التكليف معلوماً ولكن كان الشك في امر خارجي لا يستتبع التكليف بل التكليف يستتبعه فهو مجرى للاحتياط لأن الشك حينئذ في الامتثال بحسب الحقيقة.

ولنفصيل هذا الضابط في مجال التطبيق يقال: بأن التكليف له ثلاثة اطراف، المتعلق كشرب الخمر والصلاة، والموضوع أي متعلق المتعلق كالخمر في (لا تشرب الخمر)، والعالم في (اكرم العالم) والقيود المأخوذة في نفس التكليف كالبلوغ والعقل والقدرة - وهي شرائط عامة - ودخول الوقت والاستطاعة - وهي من الشرائط الخاصة - . والشك اذا فرض في اصل التكليف بقطع النظر عن اطرافه كانت الشبهة حكيمية لا محالة وهو خروج عن موضوع البحث، واذا فرض الشك في احد الاطراف المذكورة امكن أن تكون الشبهة موضوعية حينئذ، فاذا كان شكاً في الطرف الثالث أي في تحقق شرائط التكليف العامة أو الخاصة فلا اشكال في جريان البراءة لانه شك فيما يستتبع التكليف فيشك في اصله، واذا كان شكاً في الطرف الثاني أي موضوع التكليف فاذا فرض الموضوع أمراً جزئياً فرغ عن وجوده خارجاً وانما الشك في اضافة المتعلق اليه كما في القبله فالشك بحسب الحقيقة ليس في الموضوع المستتبع للتكليف لانه مفروض الوجود بحسب الفرض بل في الامتثال وتحقيق الواجب، واذا فرض الموضوع أمراً كلياً لاجزئياً فرغ عن وجوده فتارة يكون مأخوذاً بنحو صرف الوجود كما في مثل (توضاً بالماء) واخرى يكون مأخوذاً بنحو مطلق الوجود كما في (اكرم العالم)، ففي الاول اذا كان الشك في اصل وجود ذلك الموضوع خارجاً - وهو الماء في المثال - كان من الشك في الموضوع المستتبع للتكليف فتجري البراءة، واذا كان اصل وجود الماء معلوماً وانما الشك في فرد آخر منه فليس الشك في الموضوع المستتبع للتكليف

بحسب الحقيقة لأن الموضوع صرف الوجود وهو معلوم على كل حال فالشك في سعة دائرة الامتثال وامكان تطبيق الواجب على الفرد المشكوك فيجب الاحتياط .

وفي الثاني أي الموضوع المأخوذ بنحو مطلق الوجود يكون الشك في كل فرد منه شكاً في موضوع مستتبع لتكليف زائد لأن الحكم ينحل حينئذ الى عدة قضايا بشرطية شرطها تحقق فرد من ذلك الموضوع وجزاؤها فعلية الحكم كما هو مقتضى نهج القضية الحقيقية فع الشك في كل فرد يتحقق شك في تكليف فعلي زائد مرتبط بذلك الفرد فتجري البراءة عنه .

واما اذا وقع الشك في الطرف الاول أي المتعلق، فتارة يفرض ان المتعلق ليس له طرف ومتعلق كما في مثل حرمة الغناء أو وجوب التكلم من دون ان يتعلق بشيء فالشك فيه يعني الشك في فعل المكلف نفسه وهذا لا يعقل الا اذا كان امراً تسببياً لافعلاً مباشراً اذ لا معنى لأن يشك الفاعل في فعله المباشري الا بعد العمل الذي هو مجرى قاعدة الفراغ وهو خارج عن البحث، والشك في تحقق الفعل التسببي كالقتل مثلاً باطلاق رصاصة أو رصاصتين من الشك في المحصل وهو من أوضح موارد الشك في الامتثال الذي هو مجرى الاشتغال لافياً يستتبع التكليف .

واخرى يفرض ان المتعلق له طرف فيعقل الشك في المتعلق بلحاظ طرفه، كما اذا شك في ان هذه النقطة من عرفات ليكون الوقوف فيه وقوفاً بعرفة أم لا، وفي هذه الحالة اذا كانت الشبهة موضوعية لابد من التفصيل بين الشبهة الوجوبية كما في وجوب الوقوف بعرفة والشبهة التحريمية كما في حرمة الافاضة من عرفات، ففي الاولى يجري الاشتغال لأن الشك في سعة الامتثال لافياً يستتبع التكليف لأن التكليف بوجوب الوقوف بعرفات فعلي معلوم على كل حال، وفي الثانية تجري البراءة لأن الشك في انطباق عنوان الافاضة من عرفات في ذلك المورد يستتبع الشك في التكليف لأن هذا الانطباق على نحو مفاد كان الناقصة من قيود التكليف بالحرمة وفعليته لأن المولى انما يحرم ما يصدق عليه أن يكون افاضة من عرفات أو انه شرب الخمر أو انه كذب فصدق هذه الشرطية من قيود التكليف بالحرمة بخلاف التكليف بالوجوب فإن مطابقة الفعل الخارجي مع العنوان الذي تعلق به الامر يكون في عهدة المكلف لانه تحت الامر والطلب الوجوبي بحسب الفرض .

وهكذا يكون الميزان والضابط في جميع هذه الصور والتطبيقات أن يكون الشك والشبهة الموضوعية فيما يكون مستتباً لفعالية التكليف من قيوده أو موضوعه لاني سعة دائرة الامتثال وما يستتبعه التكليف بعد الفراغ عن فعليته. هذا حاصل ما افاده المحقق النائي (قده) بتوضيح وتنقيح منا.

وهذا الكلام بهذا المقدار يمكننا التعليق عليه بامور ثلاثة:

الاول - وهو اشكال في تطبيق ورد في هذا التفصيل - ان ما ذكره في متعلق الحكم من انه لا يتصور الشك فيه اذا لم يكن له متعلق غير صحيح، فانه يعقل شك المكلف في عمله حال الفعل من غير ناحية متعلق عمله كما اذا كلف برسم دائرتين أو كتابة جملتين متساويتين فشك المكلف حين الفعل انها متساويتان أم لا^١.

الثاني - ان البراءة لا تختص بما اذا كان موضوع الحكم المشكوك خارجاً انحلالياً بل تجري حتى فيما اذا كان التكليف واحداً له موضوع واحد وهو المجموع ولكنه كان بنحو الشمولية كما اذا علم بوجوب اكرام كل العلماء بنحو المجموعية وشك في ان زيدا عالم ام لا، فانه تجري البراءة فيه لانه شك في سعة دائرة التحريك المولوي رغم انه لا يستتبع الشك في تكليف استقلالي بل ضمنى، وهذا بحسب الحقيقة من موارد الدوران بين الاقل والاكثر الارتباطي بنحو الشبهة الموضوعية.

الثالث - ان جريان البراءة في الشبهة الموضوعية لا يختص بما اذا كان الشك في قبود الحكم أو في تحقق موضوعه أعني متعلق المتعلق المأخوذ قيدا في التكليف بحسب الحقيقة اذ ليس من الضروري دائماً أن يكون متعلق المتعلق قيدا في التكليف سواء كان ايجاباً أو تحريماً، وانما قديفرض ذلك اذا كان امراً غير اختياري كالقبلة فاذا كان تحت اختيار المكلف فلا ضرورة لأخذه قيدا فيه ومع ذلك تجري البراءة عند الشك فيه، فاذا كان الحكم بجرمة الخمر مثلاً فعلياً قبل تحقق الخمر خارجاً بأن كان يحرم ايجاد الخمر وشربه من اول الامر - وثمرته الردع مولوياً عن ايجاد الخمر ايضاً اذا علم انه اذا أوجده اضطر الى شربه أو نحو ذلك - جرت البراءة عن الحرمة التي تكون ثابتة

١ - يمكن أن يقال: بأن كلاً من الفعلين بلحاظ الآخر أصبح متعلق المتعلق ولهذا حصل الشك، فداًماً يكون الشك من ناحية اضافة الفعل وعلاقته بجيشية خارجة عن ذات الفعل الذي يصدره المكلف وإن كان ذلك الامر فعلاً آخر للمكلف.

على تقدير خيرية المائع المشكوك من أول الامر وقبل وجوده، فليس الشك في الخمرية مستتبعاً للشك في التكيليف ومع ذلك تجري البراءة لكون الحكم شمولياً لا بديلاً أي على تقدير الخمرية تكون هناك محركة مولوية زائدة من أول الامر وهو مجرى للبراءة. وعلى اساس هذين الاشكالين ربما يجعل الضابط الفني لجريان البراءة احد امرين:

الاول - أن يشك في قيد من قيود فعلية الحكم ومنها موضوعه بحسب مصطلح الميرزا لكونه مستتبعاً للحكم.

الثاني - أن يكون الحكم المشكوك شمولياً لا بديلاً إن كان الشك في المتعلق لافي الموضوع أو سائر قيود الحكم.

ولعل هذا الميزان الثاني هو منظور صاحب الكفاية (قده) حينما جعل الضابط في المقام وحدة الحكم المشكوك وتعددده، فإن كان واحداً كان المرجع الاشتغال، وإن كان متعدداً جرت البراءة وإن كان تعبيرة قاصراً، فإن الشمولية لا تستلزم التعدد بل تجتمع مع وحدة الحكم كما أشرنا.

الآ أن الصحيح امكان ارجاع الميزان الثاني الى الاول، وذلك بأن يراد مما يستتبع الحكم ما يستتبع محركة مولوية زائدة سواء كانت على شكل تكليف استقلالي أو ضمنى فيندفع الاشكال الاول وإن وجود متعلق المتعلق وهو الخمر في المثال وإن لم يفرض قيداً للحكم بالحرمة إلا أن اتصاف المائع بكونه خمرأ أو اتصاف شربه بكونه شرب الخمر بنحو مفاد كان الناقصة شرط لفعلية تلك الحرمة لأن النهي عن شرب الخمر مرجعه الى قضية شرطية مفادها كلما كان مائع ما خمرأ فلا تشربه ففعلية حرمة مقيده بأن يكون المائع خمرأ سواء وجد خارجاً أولاً، وكذلك الحال في سائر موارد الشك في المتعلق فحرمة الكذب مثلاً مفادها حرمة كلام يكون كذباً بنحو مفاد كان الناقصة فالشك في كونه كذباً شك في قيد من قيود التكيليف الفعلي، فيتم الميزان الذي ذكره الميرزا ويندفع الاشكال الثاني.

وقد ظهر بذلك أن هذا لا يختص بباب النواهي والشبهات التحريمية، بل يجري في الشبهات الوجوبية ايضاً اذا كان الشك في سعة الحكم من جهة الشك في سعة متعلقه بنحو الشبهة الموضوعية خلافاً لما جاء في الكلام المتقدم عن الميرزا (قده). وانما لا تجري

البراءة مع الشك في أنَّ هذا المكان من عرفات بالنسبة لوجوب الوقوف بعرفات لكون التكليف فيه ليس شمولياً، أي كون هذا المكان من عرفات لا يستتبع سعة في الحكم اذا لا يجب الوقوف بكل اماكن عرفات.

وهكذا يتضح أنَّ الميزان والضابط لجريان البراءة في الشبهة الموضوعية أنَّ يكون الشك فيما يستتبع الحكم في مرحلة الفعلية - أي ما يستتبع الحكم الفعلي الذي هو أمر وهمي تصوري لا تصديقي - ألا أنَّ ما يستتبعه ليس خصوص مأخذ قيداً أو شرطاً في لسان جمل التكليف ولا ما جعل موضوعاً له بل ما يتوقف عليه فعلية ذلك التكليف خارجاً واتصاف الفعل بكونه مصداقاً لمتعلق التكليف بنحو مفاد كان الناقصة ايضاً قيد عقلاً لفعلية التكليف وتحققه خارجاً، فالميزان هو الشك في قيود الفعلية بهذا المعنى^١.

١ - والحاصل: أنَّ التكليف كلما كان شمولياً انطبق فيه الضابط الذي ذكره الميرزا (قده) لان فعلية ذلك الحكم في كل مورد منوط عقلاً بما اذا انطبق عليه عنوان المتعلق بنحو مفاد كان الناقصة والآ لم يكن الحكم شاملاً له وهذا بخلاف ما اذا كان الحكم بدلاً فالميزانان متلازمان.

وقد يناقش في هذا البيان بأحد وجهين:

الاول - ان اتصاف الفعل بعنوان المتعلق بنحو مفاد كان الناقصة منتزع من تعلق الحكم بذلك المتعلق فيكون في طوله فيستحيل ان يكون شرطاً في فعليته وتعلقه لاستلزامه الدور.

والجواب: ان الموط بالاتصاف المذكور تعلق الحكم في مرحلة الفعلية أي بوجوده الفعلي الوهمي بينا شرطية الاتصاف المذكور في طول تعلق الحكم بمتعلقه في مرحلة الجمل فالوقوف غير الموقوف عليه.

الثاني - النقض بصديق الميزان المذكور في موارد البدلية ايضاً كما اذا وجب الوضوء بالماء ولم يكن الماء قيداً في التكليف به بل في المكلف به ولم يكن لدى المكلف شيء سوى هذا المانع المشكوك فانه بناءً على الميزان المذكور يكون اتصاف وضوءه به بكونه وضوءاً بالماء بنحو مفاد كان الناقصة شرطاً عقلاً في تكليفه بالوضوء اذ لو لم يكن ذلك المانع المنحصر ماء سقط عنه التكليف جزماً فالاستنباع العقلي حاصل مع انه لا تجري البراءة لكون التكليف بدلاً يجب فيه الاحتياط عند الشك في القدرة على امتثاله.

والجواب: ان سقوط التكليف البدلي في المقام من جهة عدم القدرة لامن جهة عدم كون المانع ماءً والمفروض ان الشك في الحكم من ناحية القدرة لا يكون مجزئاً للتأمين وقد بنقض بموارد الشبهة التحريمية اذا كانت حرمة واحدة متعلقة بصرف وجود الطبيعة فان الحرمة فعلية خارجاً وغير منوطة بمصادقية الفرد المشكوك فيه مع انه تجري فيها البراءة لكون التكليف شمولياً. والجواب: ان الحكم اذا كان شمولياً ولو في مرحلة التطبيق كان انبساطه على الفرد المشكوك منوطاً باتصافه بالموضوعية فيكون الاتصاف قيداً في التكليف الضمني لامحالة وهكذا يتضح أنَّ الميراثين متلازمان بالذقة.

ثم انه كان من المناسب أنَّ يبحث ضمن هذا التنبيه استثناء موارد الشك في القدرة على الامتثال - والتي هي من الشبهة لموضوعية دائماً - عن قاعدة البراءة خصوصاً على المبني المختار عند سيدنا الاستاذ (قدس سره الشريف) من أنَّ قيد القدرة مأخوذاً بآثار الخطابات بحسب مقام الاثبات، اذ سوف يكون حال هذا القيد حال سائر القيود المأخوذة لفظاً في التكليف فلماذا لا تجري البراءة عند الشك فيه. وسوف يأتي ضمن تفاصيل جملة من البحوث القادمة اعتراف سيدنا الاستاذ بعدم جريانها في

ثم إن المحقق الاصفهاني (قده) قد اورد على كلام المحقق النائيني (قده) في المقام بعد أن استفاد من كلامه اشتراط أن يكون الموضوع المشكوك مأخوذاً في الحكم على نحو مطلق الوجود بنحو القضية الحقيقية، بأنه لا يلزم أن تكون القضية حقيقية بل تجري البراءة حتى اذا كانت القضية خارجية كما اذا قال (اكرم كل العسكر) وشك في أن زيدا هل كان معهم أم لا.

والصحيح أن عنوان العسكر اذا كان مجرد عنوان مشير الى واقع الافراد الخارجية فالشك في وجوب اكرام زيد يكون شبهة حككية بحسب الحقيقة وليست موضوعية،

→

موارد الشك في القدرة على الامتنال، وقصارى ما بين هناك أن العقل يحكم بلزوم التصدي للامتنال وعدم صحة الاعتذار لمجرد احتمال عدم القدرة عليه، وهذا المقدار من البيان غاية ما يمكن أن يدل عليه المنع عن جريان البراءة العقلية فيها لا إطلاق دليل البراءة الشرعية. وما يمكن أن يستند اليه في المنع عن هذا الاطلاق احد وجوه:

الاول - دعوى أن ارتكازية الاشتغال في موارد الشك في القدرة حتى عند الموالى العرفية القائلين بقبح العقاب بلا بيان تمنع عن انتمقاد الاطلاق في ادلة الرفع ونحوها من ادلة البراءة لموارد الشك في التكليف من ناحية الشك في القدرة لأنها كالأدلة الماضية من هذه الناحية.

الثاني - دعوى أن المقيد الليبي الاثباتي للخطابات من اول الامر مخصوص بمورد العلم بالمعجز عن الامتنال لا أكثر من ذلك بعد فرض ارتكازية لزوم التصدي عقلاً وعقلاً للامتنال في موارد احتمال المعجز عن الامتنال. لا يقال - هذا يجعل اطلاق الحكم في مورد الشك في القدرة ظاهرياً، وهو خلاف ظهور الخطابات الاولى في أن مدلولاتها احكام واقعية لا ظاهرية أخذ في موضوعها الشك وعدم العلم.

فانه يقال: لا يلزم ذلك بل يكون اطلاق الحكم بمعنى الجمل والاعتبار لحالة الشك في القدرة مع عدمها واقعاً لمزيد التحفظ والاهتمام بمبادنه وروحه المحفوظة حتى في هذا الحال، نعم هذا يستلزم عرفاً ثبوت مبادي الحكم وروحه في مورد المعجز وعدم دخالة القدرة في الملاك ولا بأس بذلك. وبعبارة اخرى يكون ثبوت الحكم في حال الشك خطاباً وملاكاً واقعياً على كل حال غاية الأمر لا تنجز له ولا استحقاق للعقوبة على تقدير انكشاف المعجز ولا بأس به لان الاعتبار يمكن ان يجعل واقعاً وداعي التحريك يكفي فيه التحريك الاقتصادي وبلحاظ تحصيل الملاك الثابت على كل حال.

الثالث - أن يقال: بأن الخطابات الشرعية وان كانت مقيدة لباً بالقدرة فلا تشمل موارد المعجز كما ان سقوط الخطاب في مورد يوجب سقوط الدلالة على الملاك فيه أيضاً بحيث لا يمكن احرازه بلحاظ المدلول الاتزامي للخطاب ولكن باعتبار ان الغالب والمجهود عرفاً عدم دخالة القدرة في الملاك من التكليف وانما هي عادة شرط في تحقيقة وجوده فتعتقد دلالة التزامية لأصل مدلول الخطاب لا لإطلاقه على ثبوت الملاك في موارد المعجز أيضاً وأن قيد القدرة مجرد رافع للتكليف خطاباً فقط لا ملاكاً وروحاً. وبناءً عليه يكون روح الحكم اعني الملاك الفعلي معلوماً في موارد الشك في القدرة وانما المجهول القدرة على امتثاله وتحقيقه خارجاً وأدلة البراءة موضوعها الشك في الخطاب بروحه لا بصيغته الاعتبارية فحسب فلا تشمل المقام.

وان شئت قلت: أن أدلة البراءة تؤمن عن التكليف من ناحية عدم العلم به لامن ناحية الشك في القدرة على تحصيله بعد العلم به. وهذا الوجه يتوقف ضرورياً على قبول اصله الموضوعي، كما ان نتيجته كبروياً اختصاص جريان الاشتغال في موارد الشك في القدرة بما اذا لم يحتمل دخلها في الانصاف ولا يبعد التزامهم بذلك. كما ان الوجهين السابقين لا يشبان قصور اطلاق ادلة البراءة الشرعية أكثر من هذا المقدار فتأمل جيداً.

وإن كان عنوان العسكر موضوعاً للحكم ولكنه بنحو لا يشمل الافراد المقدرة بل الموجودة بالفعل فقط فهذا يعني بحسب الحقيقة أنّ هذه الحيثية شرط في الحكم بوجوب الاكرام غاية الامر لم تصنع الجملة بنحو القضية الشرطية بل العملية لتحقيق الشرط في حق من كان في العسكر، والشرطية لا تخرج عن كونها شرطية بتحقيق شرطها خارجاً و مراد المحقق الثائني (قده) بل ظاهر كلامه المتقدم أنّ العبرة في جريان البراءة بكون القضية شرطية فعليتها تتبع فعلية الشرط على نهج القضايا الحقيقية لا أنّ شرط جريانها أنّ تكون القضية المجعولة حقيقية وإن كانت الاحكام الشرعية خارجاً كلها من القضايا الحقيقية.

ويقع الكلام بعد هذا في تطبيقات هذا الميزان، فانه ربما يقع فيها الالتباس فنقول باختصار:

أنّ وقوع الطبيعة متعلقاً للتكليف ايجاباً أو تحريماً يتصور باحد انحاء:
النحو الاول - أنّ يجعل ذات الطبيعة بلاأي مؤنة متعلقاً للحكم وهو الذي يعبر عنه بالطبيعة الصرفة، وهنا اذا كان الحكم ايجاباً فسوف يكون بديلاً لا تجري البراءة عند الشك في انطباقه خارجاً واذا كان نهياً كان شمولياً تجري البراءة عنه لدى الشك في انطباقه خارجاً. الا أنّ الشمولية في النهي لها معنيان وقع الخلط بينهما في كلمات بعض المحققين، وقد شرحنا ذلك مفصلاً في مباحث الألفاظ ونشير إليهما هنا فنقول:
المعنى الاول - شمولية النهي في عالم الجمل بمعنى انحلاله الى نواهي واحكام عديدة بعدد المصاديق لكل منها امثال وعصيان مستقل بخلاف الامر فانه لا يدل الآ على وجوب واحد متعلق بصرف وجود الطبيعة يسقط باتيان اول الوجود، وهذا فرق بينها بلحاظ عالم الجمل.

المعنى الثاني - شمولية النهي في عالم الامثال بمعنى اننا لو فرضنا دلالة النهي على حرمة واحدة للطبيعة تسقط كالأمرباتيانها فلا يحرم الفرد الثاني منها بعد ارتكاب الفرد الاول مع ذلك بينها فرق في كيفية الامثال فإن الامر الواحد يكفي في امتثاله الاتيان بمصادق منه بينما النهي الواحد لا يمثل الآ بترك تمام الافراد.

ونكتة الفرق الاول بين الامر والنهي نكتة اثباتية ناشئة من غلبة نشوء النهي عن المفسدة وكونها انحلالية بعدد الافراد العرضية والطولية والتي على اساسها نخرج عن

ما هو مقتضى القاعدة في متعلقات الاحكام من كونها صرف الطبيعة فلا بدّ وأن يكون الحكم بدلياً بلحاظها دائماً خلافاً للموضوعات.

ونكتة الفرق الثاني بينها ثبوتية ناشئة من أنّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد ولا تنعدم إلا بانعدام تمام افرادها. وقد شرحنا مفصلاً هاتين النكتتين مع دفع الاعتراضات التي أثارها بعض المحققين في قبال كلّ منها في بحث المرة والتكرار وبحوث النواهي بما لا مزيد عليه. وأنّا الذي نشير اليه هنا هو أنّ الشك في انطباق متعلق النهي بلحاظ كل من الفرقين مجرى للبراءة فانه بعدان كان الطبيعة عين الفرد ومنطبقاً عليه أصبح الشك في الشبهة التحريمية شكاً في سعة دائرة المحركة المولوية باعتبار شمولية النهي من الناحيتين معاً وهذا هو سر الفرق بين الشبهتين الوجوبية والتحريمية فتأمل جيداً.

النحو الثاني - أنّ يتعلق الحكم بالطبيعة على نحو مطلق الوجود أي العام الاستغراقي - كما هو مقتضى القاعدة بالنسبة الى متعلق المتعلق على ما حققناه في محله - وهذا معناه انحلال الحكم ايجاباً أو تحريماً بعدد المصاديق فيكون مجرى للبراءة فيها معاً.

النحو الثالث - أنّ يتعلق الحكم بالوجود الاول من الطبيعة، وهنا يكون الامر والوجوب بدلياً كالقسم الاول ويكون النهي شمولياً بلحاظ الافراد العرضية من الوجود الاول لأنّ اعدام الوجود الاول من الطبيعة لا يتحقق الا بترك جميع الافراد العرضية بخلاف ايجابه، وعلى هذا فلو شك في المصادق الخارجي كان مجرى للبراءة في الشبهة التحريمية دون الوجوبية لانه شك في سعة دائرة التكليف والمحركة المولوية.

النحو الرابع - أنّ يكون متعلق الحكم مجموع افراد الطبيعة بنحو العموم المجموعي فيكون هناك حكم واحد ايجاباً أو تحريماً لاحكام عديدة. وفي هذا الفرض تجري البراءة في الشبهة الوجوبية - كما تقدم بيانه - لانه من الشك بين الاقل والاكثر الارتباطيين. وفي الشبهة التحريمية يكون معنى النهي عن المجموع حرمة المجموع وهو يعني حرمة ارتكاب الأخير منه فلو شك في مصداقيته فهل يجوز فعل ما عداه المتيقن مصداقيته للطبيعة أم لا.

الصحيح هو الجواز لانه ايضاً من الشك بين الاقل والاكثر الارتباطيين في المحرمات وهو على عكس الاقل والاكثر في الواجبات، فإنّ تعلق التكليف بالاقل

متيقن في الواجبات وانما الشك في الاكثر، وانما في المحرمات فحرمة الاكثر متيقنة والشك في حرمة الاقل، فارتكاب العشرة حرام وتركها داخل في العهدة على كل حال ويشك في لزوم ترك التسعة ايضاً فتجري البراءة.

النحو الخامس - أن يكون متعلق الحكم امراً مسبباً حاصلاً من مجموع افراد الطبيعة - بنحو مطلق الوجود - أو من فرد منها - بنحو صرف الوجود - وهنا لا تجري البراءة في الشبهة الوجوبية والتحريمية معاً، لانه شك في المحصل الآ اذا فرض أن متعلق التكليف امر اعتباري منطبق على نفس الفعل فانه حينئذ تجري البراءة ايضاً فيما اذا لم يكن وجوباً متعلقاً بصرف الوجود كما في الاقسام السابقة.

٥ - جريان البراءة في التكاليف غير الالزامية:

وقع البحث عندهم في جريان البراءة في المستحبات. ولا اشكال في عدم جريان البراءة العقلية فيها، لانها فرع ثبوت العقاب في مورد الشبهة ولا عقاب في ترك المستحب. وانما البراءة الشرعية فقد ذكر السيد الاستاذ في الدراسات ناظراً في كلامه الى حديث الرفع أن البراءة لا تجري عند الشك في اصل الاستحباب الاستقلالي، اذ معنى جريانها فيه نفي الاستحباب ظاهراً الملازم مع نفي استحباب الاحتياط ظاهراً، كما أن معنى جريانها في الواجبات نفي وجوب الاحتياط بالنسبة اليها، ومن المعلوم أن استحباب الاحتياط ثابت عند الفريقين بلا كلام. نعم تجري البراءة عند الشك في الاستحباب الضمني أي عند الشك في شرطية أو جزئية امر للمركب المستحب، فانه تجري البراءة عنه استطرافاً الى جواز الاتيان بالباقي بقصد الامر بالعمل المطلق وعدم لزوم التشريع منه. وإن شئت قلت: تجري البراءة، عن الوجوب الشرطي لذلك الجزء أو الشرط لا الوجوب التكليفي.

ويرد عليه:

أمّا بالنسبة الى الاستحباب الاستقلالي، بأننا لانسلم ثبوت استحباب الاحتياط، فانه لو أريد من ذلك حسن الاحتياط عقلاً أو استحبابه الواقعي شرعاً الثابت باخبار من بلغ - بناءً على استفادته منها - فهذا احنبان عن مدلول البراءة الشرعية وحديث

الرفع لأنها تعني نفي الاستحباب الشرعي الظاهري الطريقي بملك ترجيح غرض الإباحة الواقعية على الاستحباب أو الالتزام الواقعيين في مقام الحفظ وأي ربط لذلك بالحسن العقلي أو الاستحباب النفسي.

وإن أريد منه استحباب الاحتياط شرعاً في الشبهات كحكم ظاهري طريقي فن الواضح أن مدرك ثبوت مثل هذا الحكم لابد وأن يكون مثل اخبار الامر بالاحتياط، وهي لدى الاخباريين تدل على وجوبه وفي خصوص الشبهات الالتزامية، ولدى الأصوليين محمول على الارشاد الى حكم العقل في موارد، واختصاص المهم منها بالشك في الالتزام واضح.

وهكذا يتضح انه لا مانع من نفي الاستحباب الواقعي المشكوك ظاهراً كحكم طريق من هذه الناحية. نعم الصحيح عدم امكان استفادة ذلك من ادلة البراءة الشرعية الناطقة جميعاً الى نفي الكلفة والالتزام والعهدة وبسياق الامتنان فتكون خاصة بالتكاليف الالتزامية المشتبهة.

وأما بالنسبة الى الشق الثاني من كلامه، فيرد عليه إن أريد اثبات جواز الاتيان بالباقي بقصد الامر بواسطة اثبات اطلاقه بالبراءة فهو من الاصل المثبت على ما سوف يأتي في بحث الاقل والاكثر، وإن أريد نفي حرمة التشريع في الاتيان بالباقي بقصد الامر الجزمي فالحرمة التشريعية يكفي فيها مجرد الشك ولا تنفع البراءة في نفيها. ومنه يعرف الاشكال في التعبير الآخر لجريان البراءة بلحاظ الحكم الوضعي فانه لو أريد بذلك اثبات اطلاق الامر الاستحبابي فهو من الاصل المثبت، وإن أريد اجراؤها بلحاظ الوجوب الشرطي بنفسه فن الواضح أن الوجوب الوضعي الشرطي ليس تكليفاً وانما هو انتزاع عقلي يعني أن صحة العمل ووقوعه طبقاً للامر الاستحبابي لابد فيها من الاتيان بذلك الجزء أو الشرط وليس هذا تكليفاً ولا مستتبعاً من تكليف الزامي بحسب الفرض.

اصالة الخبر

- مورد اصالة الخبر.
- التخير في الواقعة غير المتكررة.
- ١. — في التوصليات.
- ٢. — في التبعديات.
- التخير في الواقعة المتكررة.

اصالة التخير

والمقصود ببحثه تحت هذا العنوان حكم موارد الدوران بين المحذورين أي الوجوب والحرمة. وهما قديفرضان توصليين معاً وقد يفرض احدهما على الاقل تعبيراً كما انّ الواقعة المشتبهة تارة تكون غير متكررة، واخرى تكون متكررة، فالبحث في مقامات:

المقام الاول: فيما اذا كانت الواقعة غير متكررة مع كون الطرفين توصليين، كما اذا علم بانه حلف مثلاً على سفر معين أو على تركه.

وقد اختلفت كلمات الاصحاب في المقام من حيث جريان البراءة العقلية أو الشرعية أو عدم جريانها وجريان التخير العقلي أو التفصيل في جريانها على أقوال مختلفة.

والتحقيق أنّ يقال: لا ينبغي الاشكال في أنّ العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي في المقام على حد العلوم الاجمالية في سائر المقامات بيان تام على ثبوت التكليف، فإنّ بيانية العلم وكاشفيته ذاتية كما هو واضح، وانما البرهان قائم على استحالة تأثير هذا العلم والبيان في تنجيز الفعل أو الترك في المقام وادخاله في دائرة حق الطاعة والمولوية لأنّ هذا العلم لا يمكنه أن يقتضي وجوب الموافقة القطعية ولا حرمة المخالفة القطعية ولا وجوب الموافقة الاحتمالية، اذ الاول والثاني غير ممكنين بحسب الفرض، والثالث ترجيح بلامرجح، فاستحالة التنجيز وثبوت حق الطاعة فيما هو خارج عن القدرة

واستحالة الترجيح بلا مرجح حكمان عقليان يشكلان بمجموعهما البرهان على عدم اقتضاء العلم الاجمالي في موارد الدوران بين المحذورين لتنجز شيء. هذا حال العلم الاجمالي بالالزام.

واما احتمال كل من الوجوب والحرمة فتارة يلحظ اقتضاؤه للمنجزية بما هو طرف من علم اجمالي يستمد منجزيته منه، واخرى يلحظ اقتضاؤه للمنجزية في نفسه. اما الاول فقد عرفت ان العلم الاجمالي في خصوص المقام لا يعقل ان يكون منجزاً عقلاً.

واما الثاني فان قيل بمنجزية احتمال التكليف في نفسه وانكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان - كما هو المختار - فكل واحد من الاحتمالين لو خلي ونفسه كان منجزاً لمتعلقه من الفعل أو الترك ، فان الاحتمال انما ينجز متعلقه وهو معقول في المقام بالنسبة الى كل من احتمال الوجوب واحتمال الحرمة في نفسيهما وانما يقع بينهما التزاحم في مقام التأثير والاقتضاء لان تنجزهما معاً محال وتنجز احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فلا يتنجز شيء منها وهو معنى التخيير عقلاً.

وهذا يتضح ان كلاً من احتمال الوجوب واحتمال الحرمة لا يكون منجزاً في المقام لابلأك الطرفية للعلم الاجمالي ولا في نفسيهما ولولم يكونا طرفاً للعلم - كما هو كذلك فيما اذا احتل الاباحة ايضاً فلم يعلم بجنس الالتزام - لوقوع التزاحم بين المقتضيين، هذا كله على مسلك حق الطاعة.

واما على القول بالبراءة العقلية فلا اشكال في البراءة والترخيص بملك التخيير، وانما المهم ملاحظة جريان البراءة العقلية أي الترخيص بملك عدم البيان.

وقد أفاد المحقق العراقي (قده) عدم جريانها ببيان حاصله بتوضيح منا: ان العلم الاجمالي وان لم يكن منجزاً وهذا يعني ترخيص العقل في الاقدام على الفعل أو الترك الا انه ترخيص بملك الاضطرار وعدم امكان ادانة العاجز عقلاً من تحصيل الموافقة القطعية لابلأك عدم البيان الذي هو البراءة العقلية وعليه فان اريد ابطال منجزية العلم الاجمالي بنفس البراءة العقلية فهو مستحيل لانها فرع عدم البيان، فهي لا تحكم بان هذا بيان أو ليس ببيان لانها لا تنقح موضوعها بل لا بد من اثبات عدم البيان في الرتبة السابقة عليها أي تجريدها من المنجزية والحجية، وهذا لا يكون بقاعدة قبح

العقاب بل بقاعدة عقلية اخرى هي عدم امكان ادانة العاجز المعبر عنها بالتخيير العقلي. وإن أُريد اجراء البراءة العقلية بعد ابطال منجزية العلم الاجمالي وبيانته بالقاعدة العقلية المشار اليها فلامعنى لذلك، لأن تلك القاعدة بنفسها تتكفل بالترخيص العقلي ولا يحصل للترخيص في طول الترخيص.

ويلاحظ على هذا الكلام ان المدعى اجراء البراءة - بعد الفراغ عن عدم منجزية العلم الاجمالي - عن احتمال الوجوب أو الحرمة في نفسه كما لو لم يكن علم اجمالي بالالزام فنطبق البراءة العقلية لاثبات التأمين من ناحيته فهذا ملاكه تام في نفسه ولو كان ملاك الاضطرار الذي يسقط العلم الاجمالي عن البيانية تاماً ايضاً فما ينفي بالبراءة العقلية غير ما ينفي بملاك الاضطرار وعدم امكان ادانة العاجز عن الوظيفة العملية^١.

هذا كله بالنسبة الى البراءة العقلية.

واما البراءة الشرعية، فقد اختلفت كلمات الاصحاب ايضاً في جريانها وعدمه، ويمكن أن تذكر للمنع عن جريانها وجوه عديدة.

الوجه الاول - ما أفاده المحقق العراقي (قده) وهو وجه ثبوتي كالذي ذكره في المنع عن البراءة العقلية من أن جريانها فرع عدم منجزية العلم الاجمالي في المرتبة السابقة، لأن منجزيته تمنع عن البراءة، وسقوط العلم الاجمالي في المقام عن التنجيز انما يكون بملاك الاضطرار وعدم امكان ادانة العاجز، وفي طول ذلك لامعنى للبراءة والترخيص.

ويرد عليه: مضافاً الى ما تقدم من أن البراءة الشرعية تجري عن احتمال التكليف في كل من الطرفين في نفسه بعد الفراغ عن سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية، أن معنى جريان البراءة الشرعية نفي ايجاب الاحتياط شرعاً بلحاظ الوجوب أو الحرمة

١ - هذا مبني على المنهج الشهود في فهم قاعدة فتح العقاب بلا بيان ومنجزية العلم أو الاحتمال، واما على المنهج الصحيح والمختار من أن مرد كل ذلك الى تحديد دائرة المولوية وحق الطاعة بلحاظ حالات العلم بالتكليف والشك فيه بنحو تكون نفس الحالة العلمية ودرجة الانكشاف والوصول موضوعاً لحق الطاعة فينبغي أن يقال: بانه لاموضوع لحق الطاعة والمولوية في موارد الدوران بين الملتزمين. سواء علم باصل الالتزام أم لا. لأن هذا الحق كسائر مدركات العقل العملي موضوع الاختيار وعدم الاضطرار فع الاضطرار الى مخالفة الاحتمالية على كل حال لاموضوع للدانة وحق الطاعة من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فلامقتضي للتنجيز لأن هناك مقتضيين متزاحمين كما لاموضوع للبراءة العقلية.

وجعل إيجاب الاحتياط الذي روحه ترجيح أحد الغرضين المحتملين على الآخر في مقام الحفظ معقول في موارد الدوران بين المحذورين، فليست البراءة الشرعية كالبراءة العقلية من هذه الناحية.

الوجه الثاني - ما أفادته مدرسة المحقق النائيني (قده) وحاصله: أنَّ أدلة البراءة الشرعية ما كان منها بلسان اصالة الحل لا يشمل المقام، لأنَّ الحلية غير محتملة للعلم بالالزام بل الأمر مردد بين الوجوب والحرمة، وما كان منها بلسان رفع ما لا يعلم لا يشمل المقام أيضاً لأنَّ الرفع هنا ظاهري يقابل الوضع الظاهري وهو إيجاب الاحتياط ومن الواضح أنَّ إيجاب الاحتياط تجاه الوجوب والحرمة المشكوكين غير معقول فلامعنى للرفع والبراءة الشرعية أيضاً.

وفيه:

اولاً - أنَّ امكان جعل حكم ظاهري بالحلية لا يتوقف على أنَّ تكون الحلية الواقعية محتملة لأنَّ حقيقته كما عرفت ترجيح أحد نوعي الاغراض الواقعية المتزاحمة، ودعوى أنَّ الحكم الظاهري متقوم بالشك صحيحة ولكن لا يرد بها تقومه باحتمال مماثلة الحكم الواقعي له بل تقومه بعدم العلم بالحكم الواقعي الذي يراد التأمين عنه أو تنجيذه اذ مع العلم به لامعنى لجعل شيء مؤمناً عنه أو منجزاً له.

وثانياً - أنَّ الرفع الظاهري في كل من الوجوب والحرمة يقابله الوضع في مورده وهو ممكن فيكون الرفع ممكناً أيضاً، وبمجموع الوضعين وإن كان مستحيلاً ولكن كلاً من الرفعين لا يقابل الآخر وضعاً واحداً وهو ممكن كما هو واضح.

الوجه الثالث - المنع عن شمول أدلة البراءة الشرعية للمقام بنكته اثباتية، لأنَّ المنساق منها خصوصاً مثل اصالة الحل انها علاج مولوي لحالات التزاحم بين الاغراض الالزامية والترخيصية في مقام الحفظ بتقديم الغرض الترخيصي على الالزامي لاعلاج التزاحم بين غرضين الزامين كما في المقام^١.

١ - اذا تم هذا في دليل اصالة الحل فتصاميته في مثل حديث الحجب مشكل، لأنَّ المدلول المطابق لذلك هو رفع كل حكم مشكوك وهو صادق على كل من الوجوب والحرمة، وأما ملاك هذا الرفع الظاهري فهو بمثابة المدلول الالزامي أو التصديقي للخطاب التابع للمدلول المطلق المدلول التفريقي وعند راسعته، وعلى هذا الاساس لا موجب لرفع اليد عن هذا الاطلاق ودعوى الانصراف.

لا يقال - اذا كان الوجوب عند مزاحمته مع مجرد الاباحة والترخيص لا يتحفظ المولى عليه ويجعل البراءة عنه فبالاولوية لا يتحفظ عليه عند مزاحمته مع الحرمة، وكذلك يقال في طرف احتمال الحرمة، وهذا يعني ان ادلة البراءة بالفحوى والاولوية تدل على البراءة في المقام.

فانه يقال - على ضوء فهمنا لحقيقة الحكم الظاهري يكون معنى جعل البراءة ترجيح مصالح الترخيص الواقعي على كل من مصالح الوجوب والحرمة في مقام الحفظ وهذا لا يعني الا اهمية المصالح الترخيصية على الالتزامية الوجوبية والتحريمية وهو لا يستلزم اندكاك المصلحتين الالتزاميتين في مقام الحفظ فقد يرجح المولى جانب الوجوب أو جانب الحرمة في مقام الحفظ فلا اولوية.

الوجه الرابع - المنع عن شمول ادلة البراءة للمقام بنكتة اثباتية ايضاً، امّا دليل اصالة الحل فللقطع بعدم الحلية، واما حديث الرفع فلا ان المراد من الموصول في رفع ما لا يعلمون ان كان عنوان الوجوب أو الحرمة فهو شامل للمقام لان كلاً من الوجوب أو الحرمة مما لا يعلم فيكونان مرفوعين ظاهراً. وان كان المراد بالموصول واقع الحكم المشكوك لا وجوده العنواني فالحكم الثابت في المقام واحد لا متعدد فلا يكون هنا الا رفع واحد لارتفاع، وحيث ان الرفع الظاهري في قبال الوضع الظاهري فلا يدل الحديث عليه الا في مورد يعقل فيه الوضع الظاهري، وفي موارد الدوران بين المخدورين لا يعقل الوضع لاستحالة الموافقة والمخالفة الواقعتين وضرورة الموافقة والمخالفة الاحتماليتين.

وهكذا يتبرهن انه على التفسير الثاني للموصول لا يشمل حديث الرفع للمقام فيدعى ان الظاهر هذا التفسير لا التفسير الاول، اذ ليس المقصود من العلم فيما لا يعلمون مطلق القطع حتى الجهل المركب بل الظاهر منه لحاظ جهة الانكشاف الصحيح المطابق للواقع، بل ظاهر الموصول ايضاً ان هناك حكماً ثابتاً في الواقع ولكن لا يعلمه المكلف، وهذا نحو تصحيح لكلام الميرزا (قده) المتقدم في الوجه الثاني .

لا يقال - على هذا لا يمكن التمسك بحديث الرفع في موارد الشك في التكليف الا حيث يبرز موضوعه وهو التكليف الثابت في الواقع بحسب الفرض ومع احرازه يرتفع الشك فاي فائدة لجعل مثل هذا الرفع؟.

فانه يقال - يتمسك بحديث الرفع لاثبات الرفع الظاهري في موارد الشك على تقدير ثبوت التكليف المشكوك واقعاً ومعه يعلم بجامع الرفع الواقعي - اذا لم يكن هناك تكليف واقعاً - أو الظاهري - اذا كان هناك تكليف واقعاً - وهو كاف للتأمين^١. وهكذا يثبت عدم جريان البراءة في موارد الدوران بين المحذورين بنكتة اثباتية. وهل يجري استصحاب عدم التكليف المنتج نتيجة البراءة في الطرفين أم لا؟ الصحيح هو جريانه لعدم تأني المحذور الاثباتي المتقدم فيه اذ لا ظهور لدليل الاستصحاب في انه بملك التسهيل، ولكن ذهب المحقق النائيني (قده) الى عدم جريانه لكون الاستصحاب اصلاً تنزلياً ولا يجري اصلان تنزليان مع العلم الاجمالي بالخلاف لأن الاصل التنزيلي قد قطع بشيء من الامارية.

وهذا اشكال مبنائي وسوف يأتي التعرض الى تفنيده في البحوث القادمة، فالصحيح امكان اثبات نتيجة البراءة في موارد الدوران بين المحذورين بالاستصحاب.

هذا كله فيما اذا لم تفرض مزية في احد الجانبين بالنسبة الى الجانب الآخر، واما اذا فرضنا اقوائية الحرمة أو الوجوب احتمالاً أو محتملاً. فمن ناحية الاصل الشرعي من البراءة أو الاستصحاب لا كلام زائداً على ما تقدم، ولكن من ناحية الاصل العقلي والوظيفة العملية سوف يختلف الحال على بعض المباني.

ونوضح ذلك: انه اذا بنينا على منجزية الاحتمال - كما هو المختار - فسوف يجب الاتيان بالاهم من الطرفين احتمالاً أو محتملاً اذ كما يحكم العقل بمنجزية اصل الاحتمال كذلك يحكم بمنجزية درجته الزائدة في احد الطرفين كما يحكم بتنجز احتمال الملاك الزائد في احد الطرفين. وإن بنينا على البراءة العقلية وعدم منجزية الاحتمال في نفسه واما المنجز هو العلم والبيان فلا بد وأن يفصل بين القول بأن العلم الاجمالي لا ينتج الآ للجامع وحرمة المخالفة القطعية والقول بانه ينتج الواقع المعلوم

١ - يمكن أن يقال: مضافاً الى ما تقدم من الاستاذ من أن كون الرفع ظاهرياً لا واقعياً يناسب مع التفسير الاول لاهنا التفسير انه على هذا التفسير ايضاً يكون الواقع مردداً بين واقعين وان كان يعلم بتحقق احدهما فيكون هناك رفعان لا رفع واحد.

ثم ان هذه الوجوه الاربعة الاولى والثالث منها يختصان بموارد الدوران بين المحذورين مع العلم بالالزام ولا يمتنعان جريان البراءة فيها اذا كان اصل الالزام مشكوكاً ايضاً، بينا الوجهان الثاني والرابع يمتنعان عن جريانها حتى في ذلك فتأمل جيداً.

بالاجمال ويوجب الموافقة القطعية، فعلى الاول لا يستجزأ الا الجامع لا المزية المحتملة، وعلى الثاني يمكن أن يدعى أن الموافقة القطعية اذا استحالت تصل النوبة الى الموافقة الظنية أي الاحتمال الاقرب الى الواقع، هذا اذا كانت القوة في الاحتمال. واما اذا كانت المزية في المحتمل فبأن نسبة العلم الى كل من الطرفين على حد واحد والموافقة احتمالية على كل حال فلا يجب الاتيان بالطرف ذي المزية على كلا القولين في منجزية العلم الاجمالي، ولا يقاس المقام بموارد الدوران بين التعيين والتخيير على القول بالتعيين ولا بموارد ترجيح احد المتزاحمين على الآخر باحتمال الاهمية، لانه في الاول يمكن الموافقة القطعية بالاخذ بطرف التعيين فيجب بخلاف المقام الذي لا يمكن فيه ذلك فلا يبقى الا احتمال مرتبة اهم من التكليف في احد الجانبين وهو تحت التأمين بحسب الفرض. وفي الثاني يكون التمسك بحسب الحقيقة باطلاق دليل الاهم أو محتمل الاهمية حتى لحال الاشتغال بالواجب غير الاهم بخلاف العكس لأن وجوبه مقيد بعدم الاشتغال بالاهم أو محتمل الاهمية.

المقام الثاني - فيما اذا فرض عدم تكرار الواقعة مع كون احد الطرفين على الاقل تعديلاً، كما اذا فرضنا الوجوب تعديلاً مثل المرأة التي تشك في حيضها فيدور الامر بالنسبة الى دخولها في المسجد الحرام في الحج بين الوجوب والحرمه.

وقد افاد المحقق الخراساني في المقام بأن العلم الاجمالي حينئذ يؤثر في اقتضاء حرمة المخالفة القطعية لأنها تصبح ممكنة كما اذا جاء بالفعل لا بقصد القربة وان كانت الموافقة القطعية غير ممكنة فيبقى العلم الاجمالي منجزاً بهذا المقدار.

واعترض عليه المحقق العراقي (قده) بأن هذا مناقض مع مبناه في مسألة الاضطرار الى احد اطراف العلم الاجمالي لابعينه القائل بسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز رأساً حتى بالنسبة للمخالفة القطعية لمنافاة الترخيص التخييري مع التكليف المعلوم بالاجمال لأن الترخيص في المقام تخييري ايضاً، وانما يتم ذلك على المبنى الآخر المختار القائل ببقاء المنجزية للعلم الاجمالي بلحاظ حرمة المخالفة القطعية حتى مع الاضطرار الى بعض اطرافه^١.

ولنا في المقام تعليقان:

الاول - أنَّ القائلين بجرمة المخالفة القطعية في موارد الاضطرار الى بعض الاطراف لابعينه منهم من ذهب الى ذلك من باب التوسط في التنجيز كالمحقق النائي (قده) حيث ذهب الى أنَّ التكليف الواقعي ثابت على حاله وانما طرأ النقص على تنجيز العلم الاجمالي وهو ليس علة تامة للموافقة القطعية بل لحرمة المخالفة القطعية فحسب، ومنهم المحقق العراقي الذي يرى علية العلم الاجمالي للموافقة القطعية وانما ذهب الى حرمة المخالفة القطعية في ذلك من باب التوسط في التكليف بمعنى تقيد التكليف في كل طرف بفرض مخالفة الطرف الآخر أي تحوله من التعينية الى التخيرية.

فاذا سلكتنا المسلك الاول صح ما ذكره المحقق العراقي (قده) في المقام - مع قطع النظر عن التعليق القادم - واما اذا مشينا حسب المسلك الثاني - كما هو مختار صاحب الاشكال - فهذا المسلك للتنجيز لا يتم في المقام لأن التوسط في التكليف بمعنى تخييرته وتقيدته في كل طرف بمخالفة الطرف الآخر غير معقول هنا، اذ لا يعقل أنَّ يكون وجوب الفعل بقصد القربة مشروطاً بمخالفة الطرف الآخر أي الحرمة لانها مساوقة مع الفعل، وقد تقدم انه مع فرض الفعل في المرتبة السابقة يستحيل محركة داعي القربة وهذا يعني انه لا بدَّ من افتراض سقوط التكليف القربي لأنَّ بقاءه مطلقاً يتنافى الترخيص التخيري وبقاؤه مشروطاً غير معقول فيكون على حد الاضطرار الى احد الاطراف معيناً الموجب لسقوط التكليف على تقدير كونه في ذلك الطرف فتجري البراءة في الطرف الآخر لكونه شكاً في اصل التكليف. وهكذا يتضح أنَّ مثل المحقق العراقي (قده) القائل بمسلك التوسط في التكليف لافي التنجيز لا ينبغي أنَّ يقول بجرمة المخالفة القطعية في المقام فضلاً عن مثل صاحب الكفاية. نعم اذا كان الطرفان تعبيدين امكن ذلك لأنَّ مخالفة الطرف الآخر يمكن أنَّ يكون من دون الاتيان بالطرف الاول بل بصور الترك غير القربي فيمكن الامر بالفعل أو بالعكس فيمكن الامر بالترك .

الثاني - أنَّ المقام بحسب الدقة من قبيل الاضطرار الى احد الطرفين بعينه الذي لا يكون العلم الاجمالي فيه منجزاً وذلك لانه في طول الاضطرار الى المخالفة الاحتمالية عدم امكان الموافقة القطعية لا يبقى للمكلف قدرة على الاتيان بالعمل بقصد قربي

لأنّ داعوية القرية الى الفعل تتوقف على أرجحيته من الترك بلحاظ عالم حق المولوية أو بلحاظ عالم غرض المولى بالمقدار الواصل منه الى العبد ومن المعلوم انتفاء كلا الرجحانين اذ كل منهما يوصل الى غرض احتمالي كما أنّ حق المولوية والطاعة في المقام يقتضي عدم المخالفة القطعية ونسبته الى الطرفين على حد سواء - مع قطع النظر عن وجود مزية لاحد الطرفين الذي سوف يأتي الحديث عنه - وعليه فنقطع بسقوط الوجوب العبادي على تقدير ثبوته في نفسه لعدم القدرة على امتثاله فيصبح احتمال الحرمة مشكوكاً بالشك البدوي وكذلك الحال لو كان كلاهما تعدياً .

وقد يحاول اثبات منجزية العلم الاجمالي في المقام لحرمة المخالفة باحد تقريبين يرجعان الى روح واحدة:

احدهما - أنّ الاتيان بالفعل بداع غير الهي مقطوع الحرمة على كل حال اما لكونه محرماً بالحرمة النفسية اذا كان التكليف المعلوم بالاجمال هو ذلك أو بالحرمة الغيرية اذا كان التكليف هو الوجوب العبادي بناءً على أنّ الامر بشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لأنّ الفعل بداع آخر ضد للفعل بداع قربي غاية الامر تكون هذه الحرمة المعلومه تفصيلاً محتملة السقوط بالعجز عن امكان تحصيل ملاكها فيدخل تحت كبرى العلم باصل التكليف والشك في السقوط من باب الشك في القدرة وهو مورد الاحتياط .

وفيه: مضافاً الى فساد مبنى اقتضاء الامر بشيء للنهي عن ضده، أنّ الحرمة الغيرية لا تدخل في المعهدة وانما الذي يدخل فيها الغرض النفسي المطلوب مولوياً وهو مردد بين غرضين محتملين احدهما مقطوع السقوط بالعجز والآخر يشك في اصل ثبوته .
الثاني - أنّ تحريك الداعي غير القربي للفعل نقطع بكونه مبعداً للمكلف عن المولى، لانه إنّ كان غرضه في الترك فن الواضح مبعدياً الداعي الى الفعل وإنّ كان غرضه في الفعل القربي فالداعي غير القربي مبعد عنه ولولم نقل بتوقف احد الضدين على عدم ضده ومعه يستقل العقل بقبح هذا التحرك .

وفيه: العقل لا يستقل الا بقبح مخالفة المطلوب النفسي للمولى الواصل الى العبد، وفي المقام كما ذكرنا يدور الامر بين مطلوبين نفسيين محتملين احدهما مقطوع السقوط على تقدير ثبوته بالعجز والآخر مشكوك يجري التأمين بلحاظه .

وهكذا يظهر عدم امكان التفصي عن هذا الاشكال اصولياً رغم أنَّ النتيجة قد تكون غريبة، نعم قد يحاول التفصي عن الاشكال فقهاً بأنه يوجد في المقام داعيان الهيان متصوران احدهما احتمال الوجوب الداعي الى الفعل والآخر احتمال الحرمة الداعي الى الترك فاذا فرضنا أنَّ كلا من الداعيين علة تامة في نفسه لتحريك المكلف لكنه مبتلى بالمزاحة بمثله كان من اللازم على المكلف تحصيل داع نفساني لترجيح الفعل على الترك لكفاية هذا المقدار في قصد القربة المعترف في العبادات لأنَّ اصل الداعي القربي لما كان حاصلأ غاية الامر تراحم بداع قربي آخر مثله فلا يضر بالقربة لأنَّ جهة النقص فيها انما نشأت من المزاحة بداع قربي لا بداع دنيوي فلا يقاس بموارد المزاحة مع داع آخر دنيوي يحرك نحوضه وفرض ترجيح فعله بداع آخر دنيوي. وإن شئت قلت: أنَّ صدور كل من الفعل والترك من المكلف بداعي ترك المخالفة القطعية كاف في القربة اللازمة لتحقيق الغرض الشرعي من الفعل أو الترك اذا كان الامر به قريباً لأنَّ الدليل على اشتراط قصد القربة ليس لفظياً بل مثل الاجماع ونحوه وهو لا يقتضي اكثر من هذا المقدار.

هذا كله اذا فرض تساوي الطرفين، وأما مع فرض وجود مزية لاحد الطرفين احتمالاً أو محتملاً - وفرضت المزية في جانب التكليف التعبدي أو فرض امكان التعبد بالحل الفقهي المتقدم - فهنا يمكن ايقاع الفعل على وجه عبادي قطعاً فيكون الاضطراب الى احد الطرفين لابعينه الذي سوف يأتي انه من التوسط في التنجيز وبقاء تأثير العلم الاجمالي في تحريم المخالفة القطعية وهل يكون الترخيص تخبيرياً أو يتعين الترخيص باقتحام الطرف غير ذي المزية مع بقاء الطرف ذي المزية تحت منجزية العلم الاجمالي أو منجزية الاحتمالي فلا تسوغ مخالفته حتى عند موافقة الطرف الآخر؟ هذا بحث نقعناه في مباحث دليل الانسداد. وخلاصة الكلام فيه أنَّ الترخيص في طرف غير ذي المزية على تقدير موافقة الطرف ذي المزية متيقن والزائد عليه غير معلوم فيرجع فيه الى منجزية الاحتمال أو منجزية العلم الاجمالي، خلافاً لما تقدم في المقام السابق الذي كان كلا الطرفين فيه توصيلين حيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط بناء على قاعدة قبح العقاب بلا بيان بلحاظ اهمية احد الطرفين من حيث مزية في المحتمل لأنَّ العلم الاجمالي هناك لم يكن منجزاً لاستحالة المخالفة القطعية بينا في المقام

المفروض منجزية العلم الاجمالي وسقوط الاصول المرخصة في الاطراف غاية الامر ثبوت الترخيص بمقدار الاضطراب فصار احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على أي طرف من الطرفين منجزاً لذلك الطرف لا يمكن رفع اليد عنه الا بمقدار الاضطراب الذي قدره المتيقن الترخيص في الطرف غير الالهم.

المقام الثالث - فيما اذا كانت الواقعة متكررة، كما اذا فرضنا العلم اجمالاً بوجود أو حرمة فعل ما يوم الخميس والجمعة معاً، وهنا العلم الاجمالي الدائرين المحذورين في كل من اليومين وإن كان يستحيل مخالفة القطعية ولا يقبل التنجز الا انه يوجد هنا علمان اجماليان آخران يمكن مخالفتها القطعية احدهما العلم اجمالاً بوجود الفعل في يوم الخميس أو حرمة يوم الجمعة ومخالفة القطعية تكون بالترك يوم الخميس والفعل يوم الجمعة كما ان موافقة القطعية بالفعل يوم الخميس والترك يوم الجمعة، والثاني العلم اجمالاً بحرمة الفعل يوم الخميس أو وجوبه يوم الجمعة ومخالفة أو موافقة القطعية عكس الاول. والحاصل يعلم المكلف اجمالاً بانه لو فعل في احد اليومين وترك في الآخر خالف مخالفة قطعية، والموافقة القطعية وإن كانت غير ممكنة لأن موافقة كل من العلمين تراحم وتعاكس موافقة الآخر الا ان الموافقة الاحتمالية بتركها في اليومين أو فعلها كذلك ممكنة. فهل تجب بعد الفراغ عن منجزية العلم الاجمالي في التدريجيات أم لا؟.

ذهب المحقق الاصفهاني الى عدم الوجوب، لأن المعلوم بالاجمال ليس عدا تكليفين احدهما التكليف في يوم الخميس وقد فرغنا عن عدم منجزيته لاستحالة مخالفة القطعية وموافقة كذلك، والآخر التكليف في يوم الجمعة وهو ايضاً كذلك، واما العلمان الاجماليان التدريجيان فهما منتزعان من العلمين الاجماليين الدائرين بين المحذورين وليس علماً بتكليف جديد وراء التكليفين اللذين رخص فيهما.

ويرد عليه: اولاً - يمكن فرض عرضية العلم الاجمالي التدريجي في المقام، كما اذا علمنا ابتداءً بانه اما تعلق النذر بالفعل في كل من اليومين أو بالترك في كل منهما فالترك في كل واحد من اليومين مع الفعل في اليوم الآخر طرفان للعلم الاجمالي في عرض طرفية الترك والفعل في اليوم الواحد وهذا يعني ان التكليف قد تعلق به في

عرض واحد علمان اجماليان احدهما لا يمكن أن ينجز والآخر يكون منجزاً لحرمة مخالفته القطعية.

وثانياً - أساساً لا يحصل لهذا الكلام حتى على تقدير طولية العلمين الاجماليين، لأن منجزية العلم الطولي لا تتوقف على تعلقه بتكليف جديد بل يكفي في التنجيز امكان المخالفة القطعية بلحاظ احد العلوم الاجمالية وأن لم تكن ممكنة بلحاظ سائرهما لأن المنجزية من آثار ومقتضيات العلم كما هو واضح. وحينئذ هل يحكم بحرمة المخالفة القطعية بلحاظ أي من العلمين الاجماليين التدريجين فلا يسوغ له الآ تركهما أو فعلهما معاً في اليومين أو يقال بإمكان المخالفة لاحدهما لأن فيه الموافقة القطعية للآخر خصوصاً اذا كان احدهما اهم فهل تقدم الموافقة القطعية للتكليف الا اهم المعلوم بالاجمال على المخالفة القطعية للمهم المعلوم بالاجمال - حيث ان الموافقة القطعية لاحد العلمين الاجماليين التدريجين تساوق المخالفة القطعية للسلم التدريجي الآخر - أم لا؟. قد يقال بالثاني باحد تقريبين:

التقريب الاول - مبني على القول بعلية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية فيكون تنجيزياً واقتضائه لوجوب الموافقة فيكون معلقاً على عدم المانع فتكون حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بالمهم مانعة عن اقتضاء العلم الاجمالي بالا اهم لوجوب الموافقة القطعية، لانه كلما تراحم مقتضى تنجيزي مع مقتضى تعلقي ارتفع التعليقي بالتنجيزي.

وفيه: أولاً - على تقدير تسليم المبنى فالمعلق عليه اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية انما هو وصول الترخيص الشرعي للعقلي وعدم وصول الترخيص الشرعي حاصل في كل من الطرفين فيصبح اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة تنجيزياً كإقتضاء الآخر لحرمة المخالفة فيكون من تراحم مقتضيين تنجيزيين.

وثانياً - ان المدعى اهمية احد المعلومين الاجماليين على الآخر بحيث لا يدخل المهم تحت دائرة حق المولوية في قبال الا اهم حتى اذا كان معلوماً تفصيلاً فضلاً اذا كان معلوماً اجمالاً، ومنجزية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة لا تعني حتميته وتأثيره حتى لو فرض ان التكليف على تقدير وصوله لا يدخل تحت دائرة حق المولوية.

التقريب الثاني - ان الترجيح بالاهمية انما يكون في موارد التراحم في مقام

الامتثال بين متعلقى التكليف الشرعي، حيث يقال بتقييد كل تكليف بعدم الاشتغال بالاهم دون المهم وفي المقام لا تزاحم بين متعلقى التكليفين واقعاً فالحكمان باقيان على اطلاقهما وأنهما التزاحم في حكم العقل بلزوم تحصيل الموافقة واطاعة التكليف المعلوم بالاجمال وليس ملاك حكم العقل الاهمية في المصالح والمفاسد بل ملاكه حق الطاعة للمولى بلحاظ كل مايكلف به سواء كان غرضه منه شديداً أم لا فيرجع الى حكم العقل بالطاعة في المقام وهو يحكم بتقديم حرمة المخالفة القطعية لكون اقتضاء العلم الاجمالي لها تنجيزياً مثلاً.

وفيه - منع عدم تأثير اهمية التكليف المعلوم بالاجمال في حكم العقل بالطاعة، لأن حكم العقل هذا أنما يكون بملاك تحقيق ما يهم المولى من اغراضه ولهذا يعبر عنه بأن المكلف لابد وأن يتحرك وكأنه آلة بيد المولى يحركها حيث يريد وعندما يكون احد الغرضين اهم فلاحالة يكون التحريك نحو الغرض الاهم اذا كانت اهميته بدرجة كبيرة ولوأدى الى المخالفة القطعية للغرض الآخر، وأما في فرض عدم الاهمية بهذه الدرجة فلا بد وأن يرى أن الذي يحكم به العقل ما هو؟ تقديم الموافقة القطعية المساوق مع المخالفة القطعية للآخر على الموافقة الاحتمالية لهما أو بالعكس أو يحكم بالتخيير في مقام العمل، وهذا ما نؤجل تفصيله الى بحوث العلم الاجمالي واشتباه الواجب بالحرام.

اصول العلم الاجمالي

- ١ - المنجزة العلم الاجمالي
- ٢ - الترخيص في تمام الاطراف
- ٣ - الترخيص في بعض الاطراف
- ٤ - اركان العلم الاجمالي
- ٥ - تطبيقات وتنبيهات
- ٦ - الفثرة العملية بين العلية والافتضاء
- ٧ - الطولية بين طرفي العلم الاجمالي
- ٨ - الشبهة غير المحصورة
- ٩ - انحلال العلم الاجمالي بالعلم الوجداني
- ١٠ - انحلال العلم الحكي بالامارات والاصول
- ١١ - اشتراك علمين في طرف
- ١٢ - الاثر الزائد في احد الطرفين
- ١٣ - العلم الاجمالي بالحكم الظاهري
- ١٤ - العلم الاجمالي بالتدرجيات
- ١٥ - الاضطراب الى بعض الاطراف
- ١٦ - خروج طرف عن محل الابتلاء
- ١٧ - ملاقي طرف العلم الاجمالي

«اصالة الاحتياط»

ويقصد بها موارد الشك في المكلف به عند العلم الاجمالي باصل التكليف، لاموارد الشك في الامتثال الذي هو من الشبهة الموضوعية للاحكامية.

ومنهج البحث على مبنانا في منجزية الاحتمال يختلف عنه على مبنى قبح العقاب بلا بيان، فعلى الاول لاحاجة الى البحث عن أنّ العلم الاجمالي هل يقتضي التنجيز أم لا، لأنّ التكليف منجز بالاحتمال على كل حال وانما البحث حينئذ فقط عن جريان الاصول في الاطراف وعدمه، وعلى الثاني لابدّ وأنّ يبحث عن منجزية العلم الاجمالي وانه هل يقتضي تنجيز حرمة المخالفة القطعية بنحو الاقتضاء أو العلية أولاً، ثم على تقدير اقتضائه لحرمة المخالفة فهل يقتضي ايضاً وجوب الموافقة بنحو العلية أو الاقتضاء أم لا، وعلى هذا الاساس لابدّ من عقد البحث في ثلاث مقامات:

الاول - في اقتضاء العلم الاجمالي للتنجيز، وهذا انما يحتاج اليه على مبنى القوم فقط.

الثاني - في مانعيته ثبوتاً أو اثباتاً عن جريان الاصول الترخيصية الشرعية في تمام الاطراف، وهو معنى أنّ اقتضاه لحرمة المخالفة القطعية بنحو العلية أو الاقتضاء بحيث يرتفع مع الترخيص الشرعي في الاطراف.

الثالث - في مانعيته ثبوتاً أو اثباتاً عن جريان الاصول الترخيصية في بعض

الاطراف، وهو معنى أن اقتضائه لوجوب الموافقة بنحو العلية أو الاقتضاء.

منجزية العلم الاجمالي:

اما البحث في المقام الاول فهو يناسب مع بحوث حجية القطع وقد تقدم الحديث عنه هناك . ونقول هنا على نحو الایجاز ان منجزية العلم الاجمالي بلحاظ حرمة المخالفة أعني الالتزام بالجامع لا ينبغي الاشكال فيه لأن البيان بمقدار الجامع ثابت على أي حال ولم يستشكل فيه احد من المحققين المتأخرين وإن كان قد نسب القول بعدم اقتضائه لذلك الى من لانعرفه من المتقدمين ولعله كان في عصر لم يُميز فيه بعد بين البراءة العقلية وقبح العقاب بلا بيان والبراءة الشرعية والترخيص فلعل مقصوده دعوى امكان جريان الترخيص الشرعي في اطرافه.

واما منجزيته بلحاظ وجوب الموافقة القطعية أي عدم جريان التأمين والبراءة العقلية - بناءً على القول بها - بلحاظ ارتكاب بعض الاطراف بعد تحقق امثال الجامع المعلوم فقد ذهب المشهور الى اقتضائه لوجوب الموافقة مباشرة، وظاهر احد تقريرى المحقق النائيني (قده) عدم اقتضائه للتنجيز بذاته وانما يثبت التنجيز نتيجة تساقط الاصول العقلية والشرعية في الاطراف، وقد تربط المسألة بحقيقة العلم الاجمالي وانه هل يتعلق بالجامع أو بالواقع.

اما شرح حقيقة العلم الاجمالي فقد تقدم مفصلاً في بحوث القطع وذكرنا هناك مسالك ثلاثة فيه من تعلقه بالجامع أو بالفرد المردد أو بالواقع ثم حاولنا ان نجمع بين المسالك الثلاثة بوجه فني هو تعلقه بعنوان جامع يخترعه الذهن ويرمز به الى تمام الفرد لا الجامع الحقيقي.

واما منجزيته للموافقة القطعية فقتضى التدقيق عدم المنجزية بناءً على حرفية قاعدة قبح العقاب بلا بيان على جميع المسالك في حقيقة العلم الاجمالي الآ في قسم من الشبهات الموضوعية، فالكلام في امرين:

احدهما - ان العلم الاجمالي لا يقتضي وجوب الموافقة كلما تعلق بالحكم في الشبهات الحكيمة مثلاً لا يقتضي ذلك.

والآخر - في بيان ضابط التفصيل في منجزيته لوجوب الموافقة بين موارد تعلق

العلم الاجمالي بالتكليف.

اما الامر الاول - فلأن العلم الاجمالي برجوب الظهر أو الجمعة مثلاً لا يقتضي أكثر من وجوب الايتان باحدهما لا كليهما، وذلك ببرهان أن المقدار الذي تم عليه البيان انما هو الجامع بينهما واما خصوصية الظهر أو الجمعة فلا بيان عليها ومن الواضح أن امتثال ما تم عليه البيان وتنجز وهو الجامع يتحقق عقلاً باتيان احدهما.

وهذا البرهان تام على جميع المسالك في شرح حقيقة العلم الاجمالي، اما على المسلك القائل بتعلقه بالجامع الحقيقي أو الاختراعي فواضح. واما على المسلك القائل بتعلقه بالفرد المردد فلأن هذا التردد بحسب الحقيقة ترديد في الاشارة الذهنية لافي المشار اليه لاستحالة وجود الفرد المردد ومعه لا تكون خصوصية كل من الجمعة أو الظهر قد تم عليه البيان والاشارة لوجود التردد فيها بحسب الفرض.

واما على المسلك القائل بتعلقه بالواقع، فلأن صاحب هذا المسلك ايضاً لا يريد تعلقه بالواقع الموضوعي المعلوم بالعرض، لوضوح أن العلم التفصيلي ليس كذلك فكيف بالاجمالي وانما يريد أن المعلوم بالذات في العلم التفصيلي صورة صافية غير مشوشة وفي العلم الاجمالي صورة مبهمه يمكن تجزئتها عقلاً بالتحليل الى جزئين احدهما منكشف ومضىء وهو الجامع والآخر مبهم ومظلم وهو الفرد ومن الواضح انه بناءً على حرفية قاعدة قبح البيان لا يكون البيان والانكشاف تاماً إلا بلحاظ الجزء الاول لا الثاني فكل من الفردين بخصوصيته مما لم يتم عليه البيان.

وهكذا يثبت عدم منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية بناءً على قبول قاعدة قبح العقاب بلا بيان على جميع المسالك في حقيقة العلم، وهذا من النتائج الغريبة المترتبة على هذا المبنى المشهور لدى الاصوليين والتي لا يقبلها الوجدان السليم. وعلى ضوء ما تقدم يتضح وجوه المناقشة فيما جاء في كلمات الاصحاب من التعبيرات لا ثبات منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة، نشير الى اهمها فيما يلي:

الوجه الاول - ما يقتض من كلمات المحقق النائيني (قده) في احد تقريريه بحثه من أن العلم الاجمالي وإن كان بنفسه لا يقتضي تنجز الموافقة القطعية لكنه لما كان العلم الاجمالي مقتضياً بنحو العلية لحرمة المخالفة القطعية أوجب ذلك تعارض الاصول المؤمنة الشرعية والعقلية وتساقطها في الاطراف فيبقى الاحتمال في كل من الطرفين

بلا مؤمن شرعي ولا عقلي فيتنجز التكليف المعلوم بالاجمال^١. وفيه: أولاً - ما سوف يأتي من اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة في بعض الشبهات.

وثانياً - لا معنى لافتراض التعارض والتساقط في البراءة العقلية وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، اذ لا منافاة أصلاً بين تنجز الجامع وعدم تنجز كل من الخصوصيتين المقتضي لحكم العقل بأن حق طاعة المولى في موارد العلم الاجمالي أنها هو بمقدار الجامع لا أكثر من أول الأمر نجري البراءة فيما زاد على الجامع لاني كلّ من الطرفين وإيقاع المعارضة بينهما بل يستحيل ذلك اذ لا معنى لوقوع التعارض في حكم العقل فإن كان ملاك حكم العقل هو عدم البيان تاماً في كل من الطرفين استحالة التصادم بين البرائتين وآلاً لم تجر البراءة لعدم المقتضي للتعارض.

وان شئت قلت: انه لا مانع ولا محذور في أن يكون ترك كل طرف من حيث انه ترك لتكليف مشكوك مؤمناً عنه ومورداً للبراءة العقلية ولكن اذا جمع بين التركين كان معاقباً بلحاظ تركه للجامع المعلوم فيتنجز الوجوب بمقدار اضافته الى الجامع لأن هذا هو المقدار الذي تم عليه البيان وهذا التبعض غير صحيح في البراءة الشرعية لأنها مفاد دليل لفظي تابع لمقدار ظهوره العرفي وهو لا يساعد على ذلك على ما سوف يأتي الحديث عنه مفصلاً.

الوجه الثاني - ما ذكره المحقق العراقي من أن العلم الاجمالي فرقه عن العلم التفصيلي في انه عارض على الصورة الذهنية مجدها الاجمالي المبهم لا التفصيلي الآ أن هذين الحدين الاجمالي والتفصيلي أنها هو بلحاظ ما في الذهن من الصور لا بلحاظ الخارج فانه ليس فيه الآ حد واحد هو الحد الشخصي، وعليه فبلحاظ عالم الذهن لا يمكن أن يسري العلم الاجمالي العارض على الحد الاجمالي الى الحد التفصيلي، لأنّ الحدين متباينان وكل منهما معروض لاحد العلمين ويستحيل أن يسري أي عارض الي غير معروضه. الا انه بلحاظ التنجيز فحيث أن التنجيز حكم عارض على الواقع لا على الصورة الذهنية كالعلم فلا يقال فيه انه يستحيل أن يسري من الحد الاجمالي الى

الحد التفصيلي لأنّ الواقع كما قلنا ليس له حدان بل حد واحد شخصي فيتنبجز الواقع بهذا العلم بحده الواقعي في كل من الطرفين، فما يقال من انه كما لايسري العلم الاجمالي الى الواقع وحده التفصيلي كذلك لايسري التنبجز اليه خلط بين الحدود الذهنية العارض عليها العلم وبين الحد الخارجي المعروض للحكم بالتنبجز.

وفيه: اولاً- انّ معروض التنبجز ايضاً هو الموجود الذهني لا الخارجي بناءً على ما هو الصواب، والختار لديه ايضاً من كون المتجري معاقباً بنفس عقاب العاصي. لأنّ لزوم اطاعة المولى انما يكون بلاك تعظيمه واداء حقه وهو متقوم بوصول التكليف لوجوده الواقعي ايجاباً أو سلباً.

وثانياً- لو سلمنا انّ معروض التنبجز هو الواقع مع ذلك لا ينبغي الاشكال في انّ الوصول والعلم جزء العلة في تنجزه وآلا كان داخلاً تحت التأمين العقلي بالقاعدة، والبيان انما تم بمقدار الجامع لا اكثر. ودعوى: انّ الواقع ليس له حدان اجمالي وتفصيلي خلط بين الاجمال والتفصيل وبين الجامع والخصوصية فإنّ الواقع وإن لم يكن له حدان اجمالي وتفصيلي لأنّ الاجمالية والتفصيلية من خصائص الصور الذهنية الآ انّ له حدين بمعنى آخر الحد الجامعي والحد الشخصي والذي تمّ عليه البيان من حدود الواقع انّما هو الحد الاول الذي يتحقق بالاتيان باحد الطرفين لا الثاني الذي لا يتحقق الا باتيان كلا الطرفين.

الوجه الثالث- انّ العلم الاجمالي وإن تعلق بالجامع لكن الجامع تارة ينظر اليه قبل تخصصه وانطباقه في الخارج كما في الواجب التخيري واخرى ينظر اليه مفروغاً عن تخصصه وانطباقه على الخارج كما في المقام حيث يعلم بوجود احدى الخصوصيتين ايضاً زائداً على الجامع فتتنجز الخصوصية في الفرض الثاني لامحالة^٢.

وفيه: انّ ما هو داخل تحت العلم عنوان الخصوصية الانتزاعي لا واقعه فينبى العقاب على واقع تلك الخصوصية بلا بيان^٣.

١ - نهاية الافكار القسم الثاني من الجزء الثالث، ص ٣٠٩.

٢ - نهاية الافكار القسم الثاني من الجزء الثالث، ص ٣٠٠.

٣ - تقدم في بحث حجية القطع انّ لازم هذا عدم الفرق في درجة التجري وقبح المخالفة بين موارد الشك البدوي كموارد الدوران بين التخير والتعيين وموارد العلم الاجمالي من حيث انّ كليهما من المخالفة الاحتمالية مع وجدانية الفرق بينهما فلا بد من

الوجه الرابع - ما قد يظهر من بعض كلمات المحقق الاصفهاني (قده) وهو مركب من مقدمتين:

الاولى - انّ ترك الموافقة القطعية بمخالفة احد الطرفين يعتبر مخالفة احتمالية للجامع لأن الجامع إن كان موجوداً ضمن ذلك الطرف فقد خولف والآ فلا .

الثانية - انّ المخالفة الاحتمالية للتكليف المنجز غير جائزة عقلاً، لانها مساوقة لاحتمال المعصية وحيث انّ الجامع منجز بالعلم الاجمالي فلا تجوز مخالفته الاحتمالية .

وفيه: منع المقدمة الاولى، فانّ الجامع اذا لوحظ فيه مقدار الجامع بمجده فقط لم تكن مخالفة احد الطرفين مع موافقة الطرف الآخر مخالفة احتمالية له، لأنّ الجامع بمجده لا يقتضي اكثر من التطبيق على احد الفردين والمفروض انّ العلم واقف على الجامع بمجده وانّ التنجز تابع لمقدار العلم فلا مخالفة احتمالية للمقدار المنجز اصلاً .

واقا الأمر الثاني - فالتحقيق التفصيل بين مثل العلم الاجمالي بوجوب الجمعة أو الظهر الذي هو شبهة حكيمية ومثل العلم الاجمالي بوجوب اكرام زيد أو عمرو وينحو الشبهة الموضوعية للعلم بأن أحدهما عالم يجب اكرامه لانه في الاول لا يعلم الآ بوجوب احدى الصلاتين واقا الخصوصية فلم تدخل في العهدة، واقا في الثاني لا بة من اكرام كليهما لاننا علمنا بوجوب اكرام العالم فخصوصية اكرام العالم داخله في العهدة فيجب تحصيلها وموافقتها القطعية التي لا تكون الآ باكرامها معاً .

وقد يناقش في ذلك بعدم الفرق بين الشبهتين لأنّ الحكم لا ينتجز الآ بوصوله كبرى وصغرى، فكما انه في الشبهة الحكمية تكون الكبرى مرددة ويكون المقدار المعلوم منها هو الجامع فلا ينتجز الآ الجامع كذلك في الشبهة الموضوعية تكون الصغرى مرددة ويكون المقدار المعلوم منها هو الجامع وإن كانت الكبرى معلومة تفصيلاً لأنّ وصول الحكم لا يكون الآ بوصول كبراه وصغراه والمفروض انّ الصغرى لم تصل الآ بمقدار الجامع لا اكثر اذ لا يعلم الآ ثبوت العلم لاحدهما لا هذا بالخصوص أو ذاك

→

تفسير لهذا الفرق الوجداني وليس الفرق الآ في العلم بعنوان انتزاعي ينطبق على الواقع بمجده. وإن شئت قلت: امكان الاشارة الى الخارج زائداً على المقدار الجامع وهذا كاف في نظر العقل لتنجزه ولزوم الفراغ عنه يقيناً وإن كان كل طرف بعنوانه التفصيلي مشكوكاً وهذا بخلاف موارد الشبهات البدوية ولعل هذا هو مقصود المحقق العراقي من تعلق التنجز وترتب على الواقع وإن كانت عبارة التقرير خلافه.

بالخصوص، ولعله لهذا لم يفصل بينها مثل المحقق النائي (قده) القائل بأن العلم الاجمالي لا يقتضي الموافقة القطعية.

الآ أن هذا الكلام غير تام، لأن عدم معلومية الصغرى بازيد من مقدار الجامع لا يقدح بدخول الخصوصية في العهدة لأن المقدار الواصل من التكليف ينحل بحسب التحليل العقلي الى امرين وجوب اكرام شخص وأن يكون المكرم عالماً فاذا اكرمنا احدهما لم يكن ذلك موافقة قطعية للمقدار الواصل لأن الجزء الثاني الواصل ايضاً لا يعلم موافقته الآ باكرام كليهما تماماً كما في موارد العلم التفصيلي بوجوب اكرام العالم والشك في الامتثال^١.

والضابط الفني للتفصيل ليس بكون الشبهة حكيمية أو موضوعية وانما الضابط كون متعلق الحكم مقيداً بقيد معلوم لا يعلم حصوله في هذا الفرد أو ذاك فنضطر الى الجمع بينهما تحصيلاً للقطع بحصوله فهما كان التكليف المعلوم بالاجمال كذلك اصبح العلم الاجمالي منجزاً وهذا يكون في قسم من الشبهات الموضوعية وهو الشبهة الموضوعية التي ينشأ الشك في الحكم فيها من ناحية تردد قيود المتعلق خارجاً كما في المثال واما اذا لم يكن كذلك كما اذا شك في قيود الحكم خارجاً مثل الشك بقطع المسافة الشرعية فيعلم اجمالاً بوجوب القصر أو التمام عليه فحاله حال الشبهة الحكيمية^٢.

جريان الترخيص في تمام الاطراف:

المقام الثاني - في مانعية العلم الاجمالي ثبوتاً أو اثباتاً عن جريان الاصول المرخصة في تمام الاطراف، والبحث عن ذلك تارة في المانع ثبوتاً، واخرى في المانع اثباتاً،

١ - لا يقال: ليس القيد الثاني للتكليف ان يكون المكرم عالماً بل اكرام هذا اذا كان عالماً أو ذاك اذا كان عالماً ولهذا لو اكرم عالماً آخر غيرهما لم يكن امتثالاً للتكليف المعلوم بالاجمال وهذا الجزء غير معلوم الآ بجماعه حيث يعلم بأن احدهما متعلق الوجوب وهو يمثل باثبات الجامع بحسب الفرض.

فانه يقال - حيث يعلم قطعية التكليف باكرام احدهما لكونه عالماً فيعلم بتعلق التكليف بالخصوصية ولو ضمناً أعني كون المكرم عالماً فتدخل في العهدة لاهالة نعم هنا خصوصية ثالثة وهي كون العالم المكرم هذا أو ذاك وهي لا تدخل في العهدة الآ بمقدار الجامع الآ يكفي دخول الخصوصية الثانية في العهدة لوجوب اكرامها تحصيلاً للفراغ البقي من ناحيتها وان لم تكن الخصوصية الثالثة داخلة في العهدة.

٢ - يمكن افتراض الشك في قيد المتعلق في الشبهة الحكيمية ايضاً اذا كانت القضية المجهولة خارجية لاحقيقة كما اذا امر باكرام كل من في العسكر وكان عنوان العسكر مجرد مشير الى من فيه وعلم اجمالاً بأن زيداً أو عمراً كان في العسكر.

فيقع الكلام في جهتين:

الجهة الاولى - في المانع الشبوتي، والتحقيق: عدم وجود مانع ثبوتاً عن جريان الاصل المرخص في تمام اطراف العلم الاجمالي كما شرحنا ذلك مفصلاً في بحوث القطع، ويتبرهن ذلك بالالتفات الى أمرين:

الأول - انّ حكم العقل بوجوب الاطاعة وقبح المعصية حكم تعلقي مشروط بعدم الترخيص الشرعي والاذن من قبل المولى في المخالفة، لأنّ هذا الحكم من اجل المولى وليس عليه.

الثاني - انّ مرتبة الحكم الظاهري في تمام اطراف العلم الاجمالي محفوظة بناء على تفسيرنا في حقيقة الحكم الظاهري وكيفية الجمع بينه وبين الحكم الواقعي، حيث تقدم في محله انه عبارة عن اعمال المولى لقوانين التزام الحفظي بين اغراضه وتقديمه الالهم منها على غيره في موارد الاشتباه والتردد وهذا في موارد العلم الاجمالي محفوظ لوجود التردد والاشتباه فيه بخلاف العلم التفصيلي، وعليه فاذا كان الغرض الالزامي المعلوم بالاجمال المشتبه بين الطرفين أهم في مقام الحفظ من الغرض الترخيصي المحتمل والمعلوم بالاجمال ايضاً في احد الطرفين جعل ايجاب الاحتياط وإلا جعل الترخيص والتسهيل الظاهري في تمام الاطراف تماماً كما هو الحال في موارد الشبهات البدوية.

وقد ذكر المحققون كل حسب مسلكه ومشربه بياناً لا ثبات المانع الشبوتي عن جريان الاصول المرخصة في تمام الاطراف وقد عبر عنه في كلماتهم بعلية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية وعدم امكان الترخيص في تمام اطرافه.

وفما يلي نلخص كلماتهم ضمن وجوه ثلاثة تبنت كل واحد منها احدى المدارس الثلاث مدرسة المحقق الخراساني ومدرسة المحقق النائيني ومدرسة المحقق العراقي (قدس الله أسرارهم).

الوجه الاول - ما ذكره المحقق الخراساني (قده) من التضاد والتناقض بين جعل الترخيص الظاهري في تمام الاطراف وبين الواقع المعلوم بالاجمال اذا فرض بلوغه مرتبة الحكم الفعلي ولوبنفس تعلق العلم الاجمالي به، اذ لا يعقل الحكم والارادة الفعلية المطلقة في احد الطرفين مع الترخيص الفعلي في كلا الطرفين وانما يعقل ذلك

فما اذا لم يكن التكليف الواقعي فعلياً مطلقاً بان تتوقف فعليته على شيء آخر كتعلق العلم التفصيلي به.

وهذا الوجه للممانعية لافرق فيه بين العلم الاجمالي والشك البدوي، اذ كما يستحيل اجتماع الضدين في مورد العلم الاجمالي كذلك يستحيل في مورد الشك البدوي وكما لا يمكن العلم باجتماعهما كذلك لا يحتمل اجتماعهما فلا بد وأن يكون التكليف في موارد الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الاجمالي معاً غير بالغ مرتبة الفعلية المطلقة وانما الفرق بينهما انه في الشك البدوي فرض عدم فعلية التكليف ولوبقرينة ادلة الاصول، واما في موارد العلم الاجمالي حيث فرض تعلقه بالتكليف الفعلي ولوفي طول تعلق العلم بمرتبة من التكليف - فيستحيل الترخيص في اطرافه. بل يمكن أن يستفاد من كلام هذا المحقق انه لافرق بين الشك البدوي والعلم الاجمالي والعلم التفصيلي من هذه الناحية فانه في جميع ذلك ان فرض التكليف بالغاً مرتبة الفعلية المطلقة فلا يمكن الترخيص في خلافه وان كانت فعليته موقوفة على امر غير حاصل - ولو كان هو الوصول والعلم - امكن الترخيص فيه. غاية الفرق ان العلم والوصول بنفسه من موجبات بلوغ التكليف مرحلة الفعلية.

وفيه: ان كان المراد من الفعلية المطلقة للتكليف المعلوم بالاجمال فعلية تحفظ المولى عليه بلحاظ حالة التزام الحفظي والاشتباه فهذه الفعلية تناقض الترخيص في الخلاف فلا يمكن جريانه في تمام الاطراف الا ان هذا المعنى للفعلية يعني ايجاب الاحتياط والالزام بحفظ التكليف حتى في مورد الشبهة والشك الذي هو ضد الترخيص والاباحة الظاهرية وليس الكلام فيه وانما الكلام في امكان رفع اليد عن التكليف المعلوم واقعاً في مرحلة الحفظ والمحركة بجعل الاباحة والترخيص في تمام الاطراف كرفع اليد عن التكليف المشكوك بالشك البدوي كذلك.

وان كان المراد فعلية التكليف ذاتاً وبقطع النظر عن مسألة المزاحمة أي فعليته في نفسه بلحاظ مبادئه أو جعله واعتباره أو موضوعه فالفعلية بهذا المعنى لا تنافي الترخيص الظاهري في تمام الاطراف لما تقدم من ان مرتبة الحكم الظاهري محفوظة ومعقولة حتى في موارد العلم الاجمالي.

الوجه الثاني - ما ذكره المحقق الثاني (قده) من ان الترخيص في تمام الاطراف

ترخيص في معصية التكليف الواصل والترخيص في المعصية قبيح لا يصدر من الحكيم، وإن شئت قلت: يقع التضاد بين الترخيص الظاهري في الطرفين وحكم العقل بقبح المعصية لايئنه وبين الحكم الواقعي كما توهمه المحقق الخراساني (قده).

وفيه: أنَّ المعصية وإن كانت قبيحة كلما تحققت بحكم العقل، وحكم العقل لا يقبل التخصيص إلا أنَّ الكلام في تحقق موضوعها فإنَّ هذا فرع أنَّ تكون منجزية العلم تنجزية لامعلقة على عدم الترخيص الشرعي، وقد تقدم في اصل البرهان أنَّ حكمه تعلقي وليس تنجزياً فيمكن للشارع أنَّ يرفعه بتريضه لأنَّ هذا الحكم من اجل المولى وليس عليه فكلاً أمكن للمولى أنَّ يرخص مولوياً ارتفع موضوع المعصية والقبح، وقد تقدم مفصلاً أنَّ مرتبة التريض المولوي بلاك التزام الحفظي معقول في مورد العلم الاجمالي وإن لم يكن معقولاً في مورد العلم التفصيلي.

وهكذا يتضح أنَّ ترخيص المولى في تمام الاطراف لا يعني التريض في المعصية، اذ ليس ذلك بمعنى رفع مولوية المولى أو التريض في هتك حرمة ومعصيته ليقال باستحالة لأنَّ مولويته ذاتية وقبح هتكه ومعصيته لا يقبل التريض، بل بمعنى اعمال المولى لولايته وتحركه باتجاه حفظ ماهو المهم من غرضه في مقام التزام الحفظي والمحركة تماماً كما هو الحال في موارد الشبهات البدوية، بل المنع عن ذلك بدعوى انه ليس للمولى تقديم اغراضه التريضية على الغرض الالزامي في موارد التزامه هو بحسب الحقيقة تحديد لمولوية المولى وتحكم عليه.

فالحاصل: كما لا تضاد بين التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال مع التريض الظاهري في تمام الاطراف لانحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في مورد كذا لا تضاد بين التريض الظاهري وحكم العقل بقبح المعصية.

الوجه الثالث - ما جاء في كلمات المحقق العراقي (قده)^١، وهو يمكن تحليله الى

احد بيانين:

الاول - انا لانتقل فرقاً بين العلم الاجمالي والتفصيلي في المنجزية، لأنَّ الاجمال انما هو في خصوصيات لا دخل لها فيما يدخل في العهدة وتشتغل به الذمة بحكم العقل،

اذ ما هو موضوع لذلك انما هو العلم بالامر أو النهي الصادرين عن المولى، وأما خصوصية كونه متعلقاً بالجمعة أو الظهر لا دخل لها في المنجزية والآ كان وجوب صلاة الجمعة مثلاً منجزاً على المكلف لكونه وجوباً لصلاة الجمعة بالخصوص وهو واضح البطلان. فالحاصل المنجز هو اصل الالتزام وهو معلوم تفصيلاً ولا اجمال فيه فلا قصور في منجزية العلم الاجمالي لما تعلق به من التكليف وانه بنظر العقل بالاضافة الى ما تعلق به كالعلم التفصيلي.

وفيه: ان عدم الفرق بين العلمين في المنجزية بمقدار اصل الالتزام الذي تعلق به وكون المنجز انما هو الالتزام المولوي صحيح، الآ ان حكم العقل بالمنجزية هذا معلق في نفسه على عدم ورود ترخيص من الشارع سواء في موارد العلم التفصيلي أو الاجمالي غاية الامر المعلق عليه وهو عدم الترخيص الشرعي في موارد العلم التفصيلي ضروري الثبوت لاستحالة الترخيص فيه اذ لو كان نفسياً لزم التضاد، وان كان طريقياً وبلاك التزام الحفظي فهو غير معقول لعدم التزام عدم الالتباس بحسب نظر العالم تفصيلاً - وقد تقدم شرحه مفصلاً في بحوث القطع - وهذا بخلاف العلم الاجمالي الذي يكون الالتباس والتزام الحفظي بين ملاكات الاحكام الواقعية الترخيصية والالزامية حاصلات فيه.

الثاني - ان الترخيص الظاهري وان كان غير مناقض مع فعلية الحكم الواقعي لتعدد رتبتهما - بناءً على مسلكه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري - حتى في موارد العلم ولكنه يناقض حكم العقل بوجوب الامتثال والموافقة اذا فرض تنجزياً لا تعليقاً، وكذلك يناقض اقتضاء التكليف الواقعي للتحريك وحفظ غرض المولى مع قيام طريق منجز اليه عقلاً. ونحن نستكشف تنجزية حكم العقل في المقام من ارتكازية التضاد بين الترخيص الشرعي في تمام الاطراف مع الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال عند العقلاء، اذ لولا ذلك لما كان هناك تضاد بين الترخيص الظاهري والتكليف الواقعي المعلوم بالاجمال لا بلحاظ اغراضه ومبادئه ولا بلحاظ الغرض المقدمي وهو التحريك بالخطاب لانه فرع وجود طريق منجز.

وفيه: أولاً - لو سلمنا المناقضة بين الترخيص وبين حكم العقل لكونه تنجزياً فهذا لا يوجب سرياً المناقضة الى التكليف الواقعي لا بلحاظ مبادي الحكم الواقعي

الاصلية ولا بلحاظ الغرض المقدمي - حسب تصورات هذا المحقق - لأن الغرض المقدمي لابد وأن لا يكون أوسع من قابلية المقدمة واستعدادها لانه يجب أن لا يكون أضيق من قابلية المقدمة، فلعل غرض التحريك والباعثية وحفظ الاغراض الواقعية بالخطابات مخصوص عند المولى بموارد العلم التفصيلي وغير ثابت في موارد العلم الاجمالي فلا يكون الترخيص منه في مورد العلم الاجمالي مناقضاً مع التكليف الواقعي. وثانياً - إن اريد من ارتكازية التضاد عند العقلاء بين الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي والتكليف الواقعي المعلوم ارتكاز العقلاء بحسب تمايشهم واطرافهم واغراضهم العقلانية فذلك صحيح الا انه ناشئ من غلبة اهمية اغراضهم الالزامية وارجحيتها من اغراضهم الترخيصية في التزام الحفظي فلا يمكن اسراء ذلك الى مولى ربما تكون اغراضه الترخيصية أهم أو مساوية مع الالزامية كما لعله كذلك في حق الشارع الاقدس.

وإن اريد ارتكاز العقلاء بلحاظ حكم العقل بالمنجزية محضاً وكونه بنحو العلية لا الاقتضاء - أي تنجيزياً لا تعليقياً - فالمفروض أن هذا التضاد بين الترخيص الظاهري والحكم الواقعي انما نشأ ببركة حكم العقل بالتنجيز فكيف يعقل أن يكون حكم العقل بالتضاد أجلى وأوضح من حكمه بالتنجيز بحيث يستدل به عليه. والظاهر وقوع الخلط بين الارتكاز العقلي والعقلائي.

وثالثاً - ما تقدم من أن حكم العقل بالتنجيز وحق الطاعة تعلقي دائماً.

وهكذا يتضح انه لا مانع ثبوتي عن الترخيص الشرعي في تمام اطراف العلم الاجمالي وانه ليس علة لحرمة المخالفة القطعية بل اقتضاؤه لذلك تعلقي يمكن للشارع رفعه بالترخيص الظاهري في تمام الاطراف، فلابد من ملاحظة مقام الاثبات لنرى هل يمكن استفادة ذلك من ادلة الاصول الترخيصية أم لا؟.

الجهة الثانية - في المانع الاثباتي عن جريان الاصل في تمام اطراف العلم الاجمالي، والمستفاد من كلمات المحققين (قدس الله اسرارهم) عدم المانع عن ذلك لتصريحهم بأن كل طرف من الاطراف مشمول لاطلاق ادلة الاصول في نفسه، وأنما المانع عن التمسك به المحذور الثبوتي المتقدم.

والصحيح أن المانع بحسب الحقيقة اثباتي لا ثبوتي كما يظهر ذلك بمراجعة الفهم

العرفي والارتكاز العقلائي، فانه لايساعد على جعل الترخيص الظاهري في تمام الاطراف ويرى فيه نحو مناقضة مع التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال رغم كونه ممكناً عقلاً، ويمكن توضيح حقيقة هذا المانع باحد تقريبين:

التقريب الاول - انّ الاغراض الالزامية في التكاليف بحسب النظر العقلائي لايرفع اليد عن ما احرز منها بمجرد غرض ترخيص آخر محتمل أو معلوم مشتبه معه، اذ الاغراض الترخيصية في ارتكاز العقلاء لايمكن أن تبلغ درجة تتقدم على غرض الزامي معلوم، ومن هنا يكون الترخيص في تمام الاطراف بحسب انظارهم كأنه تفويت لذلك الغرض الالزامي ومناقض معه، وهذا هو نفس الارتكاز الذي كان يشعر به بعض الاعلام بحسب احساسه العقلائي والوجداني وقد جعله كاشفاً عن حكم عقلي بعلية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة، وقد عرفت عدم صحة ذلك، وانما الصحيح انّ هذا الارتكاز يكون بمثابة قرينة لبينة متصلة بالخطاب تمنع عن انعقاد اطلاق في ادلة الاصول اطراف العلم الاجمالي معاً فيكون المانع اثباتياً، نعم يمكن أن تشمل ادلة الاصول بعض الاطراف دون بعض ولكنه ترجيح بلامرجح على ما سوف يأتي الحديث عنه في البحث القادم.

التقريب الثاني - دعوى القصور في شمول ادلة الترخيص لتمام اطراف العلم الاجمالي، فانّ عنوان ما لايعلم أو الشبهة وإن كان شاملاً لكل طرف من الاطراف في نفسه الا انّ المنساق من الحكم المجعول في هذه الادلة انما هو الترخيص الظاهري لصالح الاغراض الترخيصية في موارد التزاحم بينها وبين الاغراض الالزامية المشتبهة التي لايعلم بها لا الاغراض الالزامية التي يعلم بها، فكل طرف من حيث هو وإن كان مشكوكاً لايعلم بالفرض الالزامي فيه الا انّ مجموع الاطراف يعلم بالفرض الالزامي فيها، والترخيص الظاهري فيها ترجيحاً للفرض الترخيصي المعلوم اجمالاً أو المحتمل في بعض الاطراف وإن كان معقولاً الا انه مرتبة اخرى من التزاحم الحفظي بين الاغراض الالزامية المعلومه والاغراض الترخيصية، والتعبير (برفع ما لايعلمون) أو (ماحجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) المنساق منه عرفاً انه بصدد الترخيص في قبال الاغراض الالزامية غير المعلومه لاالتيقنة، ولاملازمة بين الترخيص في ذلك والترخيص في موارد الاغراض الالزامية المعلومه المشتبهة مع الاغراض

الترخيصية لا مكان الاكتفاء بالترخيص الاول فقط لنكات موضوعية أو ذاتية من قبيل مطابقة الارتكازات العقلانية.

وفي مورد العلم الاجمالي لولا حظنا كل طرف في نفسه فهو مورد للترخيص الاول ولكن لولا حظنا بمجموع الاطراف فالترخيص فيها يكون من النوع الثاني الذي يقصر عن اثباته الدليل، ولا يجدي ثبوت الترخيص من الناحية الاولى في اثباته.

وهذا التقريب انما يتم في مثل حديث الرفع والحجب ونحوهما ولا يتم في مثل (كل شيء حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) الظاهر في العلم بوجود الحرام - أي الغرض الا لزامي - اجمالاً، نعم يتم فيه التقريب الاول فان ارتكاز المناقضة تمنع عن انعقاد اطلاق له لموارد العلم اجمالاً بالحزمة بنحو الشبهة المحصورة فتختص بالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي غير المحصورة^١.

وكذلك لا يتم هذا التقريب في الاصول الترخيصية التنزيلية أي التي يكون لقوة الاحتمال دخل في ملاكها كالاستصحابين النافين للتكليف في مورد العلم الاجمالي به، اذ لا موجب لدعوى اختصاص دليل الاستصحاب بموارد التزاحم من النوع الاول وقصوره عن النوع الثاني من التزاحم الحفظي لان النظر فيه الى كاشفة الحالة السابقة مع قطع النظر عن نوع الحكم الثابت به وكونه غرضاً لزامياً أو ترخيصياً وكون اصله معلوماً أولاً، وانما يتم فيه التقريب الاول.

١ - قد يقال: ان معتبره ابن سنان هذه تكون واردة في خصوص موارد العلم الاجمالي بقرينة التعبير بقوله (حتى تعرف الحرام منه بعينه) فتصلح ان تكون رادعة عن ارتكاز المناقضة بين الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي بناءً على كون المحذور اثباتياً لا ثبوتياً.

وفيه: أولاً - ان المحذور الارتكازي خاص بالعلم الاجمالي في الشبهات المحصورة لا غير المحصورة، والرواية ان لم يدع اختصاصها بحسب ظاهرها الاولى بالشبهات غير المحصورة فلاقل من انها باطلاقها تشمل المحصورة، والاطلاق لا يمكن ان يردع عن مثل هذا الارتكاز بل الامر بالعكس حيث يصح الارتكاز المذكور مانعاً عن انعقاد اطلاق فيها.

وثانياً - بالامكان دعوى ان كلمة (تعرف الحرام بعينه) لمزيد التأكيد وانه لا بد من تشخيص الحرمة، وحينئذ غاية ما يظهر من الحديث شمول موارد العلم الاجمالي للاختصاص به، والتميز في الصدر بان فيه حلال وحرام يمكن ان يراد به الجنس ومعه يكون هذا الحديث من ادلة البراءة العامة مع فارق من حيث انه اوضح في شمول اطراف العلم الاجمالي في نفسها وبقطع النظر عن لزوم محذور الترخيص في مخالفة الغرض الا لزامي المعلوم.

وثالثاً - الروايات المتفرقة الواردة في وجوب الاجتناب عن الطرفين في موارد العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة كما في الامر بآراقة المائتين وعدم جواز شرب شيء منها أو الوضوء به تخصص هذا الحديث بموارد الشبهة غير المحصورة فلا يبقى ما يمكن توهم رادعته عن هذا الارتكاز.

وهكذا يتضح أنَّ الصحيح في المنع عن جريان الاصول في تمام الاطراف وجود محذور اثباتي فيه لا ثبوتي كما تخيله المشهور.

جريان الترخيص في بعض الاطراف:

المقام الثالث - في مانعية العلم الاجمالي عن جريان الاصل المؤمن في بعض اطرافه، والكلام عن ذلك يقع في جهتين ثبوتية واثباتية ايضاً.

اما الجهة الثبوتية فالبحث فيها عن امكان الترخيص في بعض الاطراف وعدمه، ومرد البحث فيه عن علية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية لكون منجزته للواقع المعلوم بالاجمال على كل حال أو أنَّ اقتضائه لذلك معلق على عدم ورود الترخيص الشرعي. ووضح انه على مسلكنا من امكان جريان الاصل في جميع الاطراف لاجمال هذا البحث اذ لامعنى لافتراض محذور ثبوتي في جريانها في بعض الاطراف.

واما على مسلك القائلين باستحالة جريان الاصول في جميع الاطراف فذلك ينبغي أنَّ نستثني من هذا البحث القائلين بأنَّ العلم الاجمالي لا يستدعي بنفسه وجوب الموافقة القطعية وانما تجب الموافقة في طول تعارض الاصول المخصصة في الاطراف وتساقطها، فانه من الواضح على هذا المسلك امكان جريان الترخيص بل التأمين العقلي في بعض الاطراف لولا المعارضة وانما يتجه البحث عن ذلك بناءً على المسلك القائل بأنَّ العلم الاجمالي بذاته يقتضي وجوب الموافقة القطعية وعدم التأمين العقلي في شيء من اطرافه حيث يصح حينئذ أنَّ يبحث عن أنَّ اقتضائه ذلك هل يكون على نحو العلية بحيث لا يمكن الترخيص الشرعي ولو في بعض الاطراف أو انه بنحو الاقتضاء والتعليق على عدم ورود ترخيص شرعي بالخلاف. ذهب المحقق العراقي (قده) الى الاول ونسب الى المحقق النائيني في احد تقريريه الثاني، فوجد اتجاهاً في هذا المقام.

اما اتجاه العلية الذي ذهب اليه المحقق العراقي (قده) فقد حاول الاستدلال عليه: بأنَّ لا يحتاج الى مزيد برهان علاوة على ما تقدم في اثبات منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية لاثبات العلية لانا متفقون على أنَّ العلم الاجمالي ينجز ما تعلق به وانما الاختلاف في انه تعلق بالجامع فلا ينجز الا مخالفة الجامع أم بالواقع

فلا يجوز الترخيص في بعض الاطراف ايضاً، ولهذا كان يقبل من يرى تعلق العلم الاجمالي بالجامع عليته لحرمة المخالفة القطعية.

وبكلمة اخرى: انّ المعلوم بالعلم الاجمالي إنّ كان هو الجامع فلامقتضي لاصل وجوب الموافقة القطعية، وانّ كان هو الواقع فلا بدّ من افتراض تنجزه على نحو العليّة لأنّ هذا شأن كل معلوم مع العلم.

وهذا الاستدلال كما ترى ليس برهاناً في واقعه، اذ للخصم أنّ يميز بين تنجز العلم الاجمالي للجامع فيقول بانه على نحو العليّة لأنّ الجامع معلوم تفصيلاً وتنجزه للواقع في كل من الطرفين فيقول بانه على نحو الاقتضاء لكونه غير معلوم تفصيلاً بل مردداً واجمالاً^١.

والصحيح: ما عرفت في منهج هذا البحث من أنّ تأثير العلم التفصيلي فضلاً عن الاجمالي في التنجيز ليس بنحو العليّة بل معلق على عدم الترخيص الشرعي غاية الامر لا تكون مرتبة الترخيص الشرعي محفوظة في مورد العلم التفصيلي بخلاف العلم الاجمالي حتى يلاحظ الجامع والمخالفة القطعية.

وامّا اتجاه الاقتضاء الذي نسب الى المحقق النائيني (قده) فلم يذكر في الاستدلال عليه سوى عبارة تدلّ على تكرار دعوى أنّ الممتنع أنّها هو الترخيص في المخالفة القطعية، وليس الترخيص في بعض الأطراف ترخيصاً في المخالفة القطعية، وهذا كما ترى لا يشكل برهاناً على هذا الاتجاه بل عرفت أنّ تشخيص ما هو المعصية للمولى فرع تحديد منجزية العلم الاجمالي وانها معلقة على عدم الترخيص أم لا، فلا بدّ من تحديد هذه النقطة والتي عرفت ما هو الصحيح فيها.

ثمّ انه قد نقض المحقق النائيني على الاستدلال المتقدم من المحقق العراقي بأنّ العلم الاجمالي ليس بأشدّ من العلم التفصيلي والعلم التفصيلي يعقل الترخيص في المخالفة

١- بالامكان ارجاع استدلال المحقق العراقي الى وجه في صحيح على مبانيه حاصله: أنّ العليّة لها احد من شيئين: احدهما- أنّ يكون حكم العقل بالتنجيز فعلياً لا معلقاً على عدم الترخيص الشرعي. الثاني: أنّ لا تكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة فلا يعقل الترخيص الشرعي في نفسه. والنشأ الثاني قد اثبت المحقق العراقي انه على حد واحد في طرف واحد أو تمام الاطراف لانخفاض ملاك جعل الحكم الظاهري فيها معاً، والنشأ الاول ملاك حكم العقل بالمولوية وحق الطاعة وهو إنّ كان تعليقاً كان كذلك في تمام الموارد وإنّ كان تنجيزياً فكذلك وحيث انه تنجيزي في مورد المخالفة القطعية باعتراف القائلين بالاقتضاء انفسهم فلا بدّ وأنّ يكون كذلك بلحاظ الموافقة القطعية ايضاً، وهناك عبارة في تقارير هذا المحقق تشير بأنّ هذا هو واقع مرامه.

الاحتمالية لمعلومه كما في موارد قاعدتي الفراغ والتجاوز وهذا يعني عدم كونه علة لوجوب الموافقة القطعية فكذلك العلم الاجمالي، نعم لا يجوز الترخيص في مخالفتها القطعية.

وأجاب المحقق العراقي عن النقص بأن هذا خلط بين الاصل الجاري في مرحلة الامتثال والجاري في مرحلة التكليف، فإن قاعدة الفراغ وامثالها ليست ترخيصاً في ترك الموافقة القطعية لتكون منافية لافتراض علية العلم لوجوبها بل هي احراز تعبدية للموافقة أي موافقة قطعية تعبدية وافترض العلية يعني علية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية وجداناً أو تعبداً وأين هذا من جريان الاصل لنفي التكليف في بعض الاطراف نعم لوقامت اماره نافية على أحد الطرفين فحيث ان لوازمها حجة فهي تثبت ان الموافقة القطعية التعبدية في الطرف الآخر.

وفي فوائد الاصول كانه تعرض لهذا النقص محاولاً الجواب عليه، الا ان عبارته التقرير متذبذبة مشوشة، فتارة يذكر ان العلم الاجمالي لا ينجز اكثر من الجامع وانما تجب الموافقة القطعية بعد تعارض الاصول وهذا يطابق المسلك المستفاد من أجود التقريرات من عدم اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية اصلاً، واخرى يذكر وكأنه يقرر للاتجاه الآخر القائل بعلية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة فيقول: وان شئت قلت: ان العلم الاجمالي باعتباره ينجز التكليف المعلوم فلا بد من موافقته القطعية اما وجداناً أو تعبداً وجريان الاصل النافي في احد الطرفين يدل بالالتزام على جعل الطرف الآخر بديلاً عن الواقع المعلوم بالاجمال، وهذا الكلام كما ترى انما هو جري على مسلك العلية.

وقد أجاب عليه المحقق العراقي (قده) بانه إن اريد ان الاصل النافي في احد الطرفين يجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع المعلوم بالاجمال فن الواضح ان هذا غير صحيح لانه لا يدل عليه لا بالمطابقة كما هو واضح ولا بالالتزام لان مثبتات الاصول ليست بحجة، وإن اريد ان دليل حجية الاصل أعني اطلاق حديث الرفع الذي هو اماره يدل بالالتزام على جعل البدل في المرتبة السابقة على جعل الاصل في بعض الاطراف ولو من باب استحالة جعل الاصل في بعض الاطراف الا بعد الفراغ عن امتثال التكليف المعلوم ولو تعبداً فيستكشف من الاطلاق ذلك تعبداً، ففيه: ان

الموافقة القطعية التعبدية انما تكون بالقطع بجعل البديل ووصوله لا مجرد جعل البديل واقعاً، والقطع بجعل البديل لا يمكن أن يدل عليه اطلاق دليل الاصل بالملازمة كما هو واضح.

ولا يقال - ان الوصول يتحقق بنفس دليل الاصل.

فانه يقال - المفروض تقوم الدلالة الالتزامية في المرتبة السابقة بالوصول فع عدم الوصول وجداناً في المرتبة السابقة يقطع بعدم صحة جعل الاصل النافي فلamdلول التزامي من دون وصول لان المدلول ثابت ولا وصول لكي يوصل بدليل الاصل.

والتحقيق: أننا اذا مشينا حسب الاطار الفكري العام المتبني من قبل العلمين في باب جعل الأحكام الظاهرية وانواعها، فالصحيح ما وقفه المحقق العراقي(قده) فان ما أجاب به عن النقض يكفي في مقابل مثل الميرزا(قده) الذي كان يميز بين السنة جعل الحكم الظاهري ويرى ان جعل الطريقة والعلمية يكفي في رفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

واما اذا مشينا حسب المنهج الصحيح الذي يرى ان هذه مجرد السنة وصياغات للحكم الظاهري واما واقعه وروحه فواحد في جميع الموارد وهو تقديم الاغراض الترخيضية على الالتزامية أو العكس عند الاختلاط والتزاحم في مقام الحفظ غير ان هذا التقديم تارة يكون بلسان الترخيص واخرى بلسان الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وافترضها موافقة كاملة فالحق حينئذ مع المحقق النائيني(قده) اذ لا معنى للقول بان احد اللسانين ممتنع دون الآخر ولهذا لا يشك فقيه في انه لو كانت قاعدة الفراغ بلسان آخر كلسان عدم وجوب الاحتياط أو التسهيل في مقام العمل كانت حجة معمولاً بها ايضاً.

فالصحيح عدم علية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية لان حكم العقل بالتنجيز معلق كما قلنا مراراً على عدم ورود ترخيص شرعي مهما كان لسانه والترخيص الشرعي في بعض الاطراف - بل وفي كل الاطراف على ما عرفت - له نفس الحيثيات المصححة لجعله في سائر الموارد.

هذا كله بحسب مقام الثبوت.

واما بحسب مقام الاثبات - فقد يقال بان ادلة الاصول قاصرة عن اثبات جريان

الاصل المؤمن في بعض الاطراف، لأن جريانه في البعض ضمن جريانه في كل الاطراف باطل لاننا فرغنا عن عدم جواز الترخيص في المخالفة القطعية، وجريانه في البعض المعين دون البعض الآخر ترجيح بلامرجح لأن نسبة دليل الاصل الى كل من الطرفين على نحو واحد، وجريانه في البعض المردد غير معقول اذ لامعنى للمردد.

وان شئت قلت: انه بعد العلم بعدم جريان الاصل في كل الاطراف في وقت واحد يحصل التعارض بين اطلاق دليل الاصل لكل طرف واطلاقه لساثر الاطراف، ومقتضى التعارض التساقط في جميع الاطراف.

وقد حاول المحقق العراقي (قده) النقص على من يدعي كون المحذور اثباتياً وبلاك التساقط لا ثبوتياً باحد نقضين:

الاول - ما جاء في تقارير بحثه من النقص بموارد العلم التفصيلي بالتكليف والشك في الامتثال، لأن حكم العقل بمنجزية العلم لو كان معلقاً على عدم ترخيص شرعي بحيث أمكن الترخيص في مورد المخالفة الاحتمالية لتكليف معلوم فلماذا لا يتمسك باطلاق دليل البراءة في موارد الشك في الامتثال الذي يكون بحسب الحقيقة من الشك في بقاء التكليف، وأي فرق في الشك في التكليف بين كونه شكاً في حدوثه أو بقاءه؟

ولا يكفي في دفع هذا النقص دعوى حكومة استصحاب عدم الاتيان أو استصحاب بقاء الحكم على البراءة في موارد الشك في الامتثال دائماً، لوضوح ان المنع عن البراءة فيها عند المحققين انما هو لعدم المقتضي لالوجود المانع، ولهذا لا يقبل جريانها حتى القائل بعدم حجية الاستصحاب.

والصحيح في دفع هذا النقص أن يقال: اما بناء على ما هو المختار من ان التكليف لا تسقط فعليته بالامتثال والعصيان وانما تسقط فاعليته فالامر واضح حيث لا شك في فعلية تكليف وثبوته بقاء بل يقطع بها وانما الشك في بقاء فاعليته، واما بناء على المشهور من سقوط فعلية التكليف بالامتثال أو العصيان فلانصراف ادلة الترخيص عن موارد الشك في الامتثال واختصاصها بموارد الشك في اصل الحكم. ولعل النكته فيه ان ثبوت الحكم في الآن الاول معلوم وهو يستدعي الفراغ اليقيني عنه ولو فرض الشك في الحكم بلحاظ الآن الثاني فتطبيق البراءة الشرعية على الحصة الباقية

للحكم لا يكون مؤمناً من ناحية اشتغال الذمة بلحاظ الحصة الحدوثية المعلومة، نعم لو فرض ورود دليل خاص على البراءة والترخيص في مورد الشك في الامتثال اخذ به كما ثبت ذلك في بعض الموارد في الفقه من قبيل الشك في جهة القبلة على قول من يجوز الصلاة الى جهة واحدة بداراً حتى مع العلم أو احتمال تعيينها فيما بعد فانه بذلك يكون من الشك في الامتثال مع تنجز التكليف بالعلم بالتفصيل.

الثاني - ما ذكره بنفسه في مقالاته الاصولية من ان العلم بالتكليف لو لم يكن علة تامة لوجوب الموافقة القطعية بل كان اقتضاؤه لذلك معلقاً على عدم الترخيص من الشارع كان اطلاق دليل الترخيص وافياً باثباته في بعض الاطراف تخييراً وجزئياً لأن المحذور انما ينشأ من اجراء الاصل في كل من الطرفين مطلقاً أي سواء ارتكب المكلف الطرف الآخر أو اجتنبه فاذا ألغينا اطلاق الاصل في كل منها لحالة ارتكاب الآخر انتج اثبات ترخيصين مشروطين كل منهما منوط بترك الآخر، ومثل هذا لا يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية، ويعني ذلك ان المحذور يندفع برفع اليد عن اطلاق الاصل في كل طرف ولا يتوقف دفعه على الغاء الاصل رأساً وحيث ان رفع اليد عن شيء من مفاد الدليل لا يجوز الا للضرورة والضرورة تقدر بقدرها فلا يجوز الا رفع اليد عن الاطلاق الاحوالى لدليل الاصل في كل طرف، لما اذا ارتكب الطرف الآخر لأن هذا هو القدر المتيقن سقوطه على كل حال، واما الاطلاق الافرادي في كل طرف فلا موجب لرفع اليد عنه وهو يثبت التخيير وجواز ارتكاب احد الطرفين بدلاً.

والحاصل - يجري في كل طرف ترخيص ظاهري مشروط بترك الآخر وهذا من الجمع بين الترخيصين لا الترخيص في الجمع بين الطرفين بل يستحيل أن يؤدي الى الترخيص في الجمع كما في باب الترتب، فلا وجه لرفع اليد عن اطلاق دليل الترخيص في كل من الطرفين.

وقد شاع هذا النقض واستفحل في مقابل الاتجاه القائل بعدم علية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة، حتى ان صاحب تقريرات فوائد الاصول أورد في مقام التخلص عنه كلاماً طويلاً لا يرجع الى محصل. وإياً ما كان يمكن أن يجاب على هذا الاعتراض بوجوه عديدة:

الاول - ما ذكره السيد الاستاذ من أنَّ دليل الاصل في كل طرف اطلاقاً افرادياً واطلاقاً احوالياً لحالة ترك الفرد الآخر أو فعله، والمحذور كما يندفع برفع اليد عن الاطلاقين الاحوالين معاً كذلك يندفع برفع اليد عن الاطلاق الافرادي والاحوالي في احد الطرفين خاصة، فأني مرجح لاحدهما على الآخر؟

وفيه: أنَّ دفع المحذور لابدٌ وأنَّ يكون بمحدود الضرورة وبملاك التعارض لاجزافاً، والمعارضة بحسب الحقيقة ليست بين الاطلاقين الافرادين في الطرفين بل بين الاطلاقين الاحوالين بعد فرض الاطلاق الافرادي، ولهذا يمكن الحفاظ على الاطلاق الافرادي في كل من الطرفين فالمتعين للسقوط بالمعارضة انما هو الاطلاق الاحوالي لدليل الاصل في كل من الطرفين. وإنَّ شئت قلت: أنَّ الاطلاق الاحوالي في كل من الطرفين معلوم السقوط على كل حال اما تخصيصاً أو تخصصاً بخلاف الاطلاق الافرادي فلماوجب لرفع اليد عنه.

الثاني - ما ذكره ايضاً من انه اذا اريد اجراء الاصل مقيداً في كل طرف فهناك اوجه عديدة للتقييد، فقد يجري الاصل في كل طرف مقيداً بترك الآخر، أو بأنَّ يكون قبل الآخر، أو بان يكون بعد الآخر، فأني مرجح لتقييد على تقييد؟
وفيه: أنَّ التقييد انما يراد لالغاء الحالة التي لها حالة معارضة في دليل الاصل وابقاء الحالة التي لامعارض لها من حالات الطرف الآخر، والحالة التي لامعارض لها كذلك هي حالة ترك الطرف الآخر واما حالة كونه قبل الآخر مثلاً فجريان الاصل فيها يعارض جريانه في الآخر حالة كونه بعد صاحبه - الوجود الثاني - .

لا يقال - أنَّ اطلاق دليل الاصل للوجود الثاني ترخيص في المخالفة القطعية.

فانه يقال - المخالفة القطعية تنشأ من الجمع بين الترخيصين لامن الترخيص في الوجود الثاني وحده فانه مخالفة احتمالية وليس معنى الترخيص فيه الترخيص في أنَّ يأتي بالوجود الاول. فالحاصل: ليس الحرام الذي لا يمكن الترخيص فيه حصول عنوان المخالفة القطعية حتى لا يمكن الترخيص في الجزء الأخير من علته وهو الوجود الثاني من كل طرف واما الذي لا يمكن الترخيص فيه واقع المخالفة القطعية وهو غير صادق على الوجود الثاني.

الثالث - ما أفاده ايضاً نقلاً عن شيخه النائي (قده) من أنَّ التقابل بين الاطلاق

والتقييد تقابل العدم والملكة فإذا امتنع احدهما امتنع الآخر، وما نحن فيه يمتنع فيه اطلاق الترخيص في كل طرف فيمتنع التقييد ايضاً.

وفيه: مضافاً الى بطلان المبني:

أولاً - انّ المستنع في المقام اجتماع الاطلاقين لاذاتها كي يلزم بناءً على كون التقابل بنحو العدم والملكة امتناع التقييد.

وثانياً - انّ القابلية والامكان التي لابد وأن تؤخذ في موارد هذا اللون من التقابل انما قابلية المورد للملكة لالعدمها فإذا استحال التقييد استحال الاطلاق - كما ذكر المحقق النائيني (قده) ذلك في بحث التعبدية والتوصلي - لالعكس كما في المقام.

الرابع - ما ذكره السيد الاستاذ ايضاً من انّ الجمع بين الترخيصين المشروطين وإن كان لا يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية ولكنه يؤدي الى الترخيص القطعي في المخالفة، وذلك فيما اذا ترك الطرفين معاً وهو محال أو قبيح فإن القبيح ليس خصوص الترخيص في المخالفة القطعية بل الترخيص القطعي في المخالفة قبيح ايضاً، ولهذا لا يجري الاصل المؤمن في طرفي العلم الاجمالي وإن كان المكلف عاجزاً عن الجمع بينهما كما اذا علم بجرمة المكث في زمن واحد في احد مكانين ولا يمكن للانسان أن يكون في آن واحد في مكانين فانه لا اشكال في منجزية العلم الاجمالي في ذلك ووجوب الموافقة القطعية مع انه لا يلزم من جريان الاصل فيها معاً ترخيص في المخالفة القطعية، فالحذور انما هو الترخيص القطعي في المخالفة وهو حاصل في المقام.

وفيه: أولاً - انّ الحكم الظاهري في نفسه ليس مستحيلاً ولا قبيحاً ذاتاً وانما يمتنع اذا كان منافياً للحكم الواقعي ومصادماً مع مقتض من مقتضياته في مرتبة الجعل أو مبدئه أو اثره، ونحن لا نجد مصادمة بين الحكم الظاهري في المقام مع شيء من مقتضيات الحكم الواقعي.

أما مصادمته مع الجعل، فقد ذكر السيد الاستاذ نفسه في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي انّ الجعلين سهل المؤنة لا تضاد بينهما.

وأما مصادمته معه في المبادي، فقد ذكر ايضاً انّ مبدأ الحكم الواقعي في متعلقه ومبدأ الظاهري في نفسه لا في متعلقه فلا تضاد.

وأما مصادمته معه في أثر الجعل العقلي، فإن أريد منه حرمة المخالفة القطعية

فالمفروض عدم استلزام الترخيص القطعي في الطرفين للتخصيص في المخالفة القطعية، وإن أريد وجوب الموافقة القطعية فالمفروض انه معلق على عدم الترخيص الشرعي. فلا يبقى إلا دعوى أن الترخيص القطعي في المخالفة قبيح في نفسه وإن لم يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية فكان علم المكلف بوقوع هذا الترخيص من الشارع يجعله قبيحاً بخلاف ما اذا لم يعلم به كما في موارد الشبهات البدوية وهذه دعوى عهدتها على مدعيها.

وثانياً - بالامكان تصوير الترخيصات المشروطة على نحو لا تصبح كلها فعلية في وقت واحد ليلزم الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية، وذلك بأن نفترض اطراف العلم الاجمالي ثلاثة ويفترض أن الترخيص في كل طرف مقيد بترك احد بدليله وفعل الآخر - ولو في عمود الزمان ومتأخراً - فاذا علم بانه سوف يترك الثاني ويفعل الثالث يجوز له ارتكاب الاول فلا يلزم الترخيص الفعلي القطعي في المخالفة الواقعية؛ نعم يلزم الترخيص القطعي في المخالفة مشروطاً بشرط غير معلوم الحصول لدى المكلف إلا أن هذا لاضير فيه والآ لزم عدم جريان الترخيص في الاضطرار الى احد الاطراف لابعينه فإن الترخيص في الوجود الاول من كل طرف الذي يقبل السيد الاستاذ جريانه يعني الترخيص في كل منها مشروطاً بكونه الوجود الاول فيكون من الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية مشروطاً بشرط غير محرز تحققه.

الخامس - أن الحكم الظاهري يجب أن يكون محتمل المطابقة مع الواقع، والترخيص المشروط ليس كذلك اذ لا يحتمل الاباحة المشروطة واقعاً في شيء من الطرفين بل ما هو ثابت في الواقع اما الحرمة المطلقة أو الترخيص المطلق.

وفيه: انه لا برهان على اشتراط ذلك في الحكم الظاهري وانما يشترط فيه امران احدهما أن يكون الحكم الواقعي مشكوكاً والآخر أن يكون الحكم الظاهري صالحاً

١ - بل يمكن مثل هذا التقييد فيما اذا كان للعلم الاجمالي طرفان ايضاً بأن يكون الترخيص المشروط في كل طرف مشروطاً ايضاً بامادة ارتكاب احد الطرفين - أي الجامع على الاقل - ولعل الاول أن يقال: بأن الترخيصين المشروطين حيث يستجبل ذاتاً اقتضاؤهما للمخالفة القطعية لانه بمجرد ارتكاب احدهما يرتفع شرط الآخر فلا يكون روحاً ولتأ إلا بمعنى الترخيص في ارتكاب احدهما لا كليهما ومثل هذا ليس إلا ترخيصاً في المخالفة الاحتمالية فلا يقاس بمورد عدم امكان ارتكاب الطرفين الذي يلزم من الترخيص الفعلي فيها الترخيص في مخالفة الواقع المعلوم بالاجمال في نفسه ولو فرض صدق عجز المكلف عن ارتكاب الحرام الواقعي للاشبهاء والتردد.

لتنجيذه أو التعذير عنه ولومرتبة من المراتب^١.

السادس - أنَّ الترخيص في كل طرف يتصور على احد وجوه ثلاثة كلها غير معقولة:

١ - الترخيص المطلق.

٢ - الترخيص مع تقييد الموضوع المرخص فيه بترك الآخر أي الترخيص في الحصة المقترنة مع ترك الآخر.

٣ - الترخيص مع تقييد الحكم بحالة ترك الآخر.

والاول يلزم منه محذور الترخيص في المخالفة القطعية، والثاني معناه أنَّ محتمل الحرمة هو الشرب المقيد بترك الآخر مثلاً مع أنَّ هذا المقيد بما هو مقيد لا يحتمل حرمة وإنما المحتمل حرمة شرب هذا المانع أو ذاك المانع، والثالث يرجع الى الثاني في النتيجة لما تقدم في بحث الواجب المشروط من رجوع قيود الحكم الى المتعلق فيعود الاشكال.

وفيه: أنَّ سريان قيود الحكم الى المتعلق لا يعني لحاظ المتعلق مقيداً بها بل المتعلق ذات الطبيعة، فإنَّ الاطلاق ليس امراً لحاظياً بل ذاتي كما تقدم في بحوث المطلق والمقيد وعليه يمكن الحكم على طبعي الشرب بترخيص مقيد بترك الآخر.

السابع - ما نوضحه ضمن نكتتين:

الاولى - أنَّ الحكم التخيري سواء كان الزاماً أو ترخيصاً اذا كان واقعياً يمكن أنَّ يكون مفاده ومدلوله التصديقي الحكائي أي ملاكه ومبدأه في الجامع ويمكن أنَّ يكون في كل طرف مشروطاً بترك الآخر، وأما الحكم الظاهري فبلحاظ المدلول التصديقي الانشائي أي الحكم وإن كان يعقل تارة جعله على الجامع واخرى جعله على كل واحد من الطرفين مشروطاً لكن بحسب مفاده الحكائي لا يعقل سوى التخيير بمعنى ارادة الجامع، وذلك لما عرفت من أنَّ ملاك الحكم الظاهري ليس في نفس جعله حتى يقال قد تكون المصلحة في جعل الحكم الظاهري المشروط بل ملاكه ترجيح الاهم

١ - بل بحسب الحقيقة الحكم الظاهري هنا محتمل المطابقة مع الواقع غاية الامر انه حكم ظاهري في حالة خاصة وليس في تمام الحالات فلا يقاس بمثل جعل الاباحة في موارد الدوران بين المذنبين الذي قيل فيه بهذه الشرطية.

من الملاكات الواقعية المختلطة في مقام الحفظ على البعض الآخر، فإن قدم الملاك
الالزامي على الترخيصي حتى في مرتبة الموافقة القطعية حكم بالاحتياط التام، وإن
قدم الملاك الترخيصي على الالزامي حتى في مرتبة المخالفة القطعية رخص حتى في
المخالفة القطعية، وإن قدم الالزامي على الترخيصي في مرتبة المخالفة القطعية
والترخيصي على الالزامي في مرتبة الموافقة القطعية رخص في احدهما المخير إن لم يكن
في البين مزية لاحد الطرفين وآلا فالعين، وعلى كل حال بحسب المدلول التصديقي
الحكائي أي ما هو المنساق من دليل هذا الجعل تكون ارادة الالتزام أو الترخيص
متعلقاً بالجامع لابل كل طرف مشروطاً لأن اتيان المكلف بالطرف الآخر وعدمه ليس
له دخل في ملك هذا اللون من الحكم الذي هو درجة الاهتمام بالغرض الواقعي في
مجال التزام الحفظي وهذا فرق اساسي يختلف فيه الحكم الظاهري عن الواقعي.

الثانية - لوورد دليل الترخيص التخييري في مورد العلم الاجمالي كما اذا قال
رخصتك في احدهما أو في كل منها مشروطاً بترك الآخر استفيد منه لامحالة
الترخيص التخييري، وأما اذا لم يكن في البين إلا مطلقات الترخيص الظاهرة في
جعله على كل طرف تعييناً فتقييد كل من الترخيصين بترك الآخر وإن كان لأبأس
به على مستوى المدلول الانشائي للخطاب اذ ليس فيه سوى مؤنة التقييد اللازم على
كل حال ولكنه بلحاظ المدلول التصديقي الحكائي أي الملاك والمبادئ يستلزم تحويل
الترخيص في كل طرف بعينه الى ترخيص للجامع وهذه مؤنة زائدة لا يمكن استفادتها
من مجرد اطلاق ادلة الترخيص العامة^١.

الثامن - أن ادلة الاصول الترخيصية قاصرة عن شمول كل طرف مشروطاً بترك
الآخر وذلك لأن ادلة الترخيص على اقسام ثلاثة.

١ - هذه النكتة إن تمت في دليل اصل ترخيصي واحد في الطرفين كالبراءة فلا يتم قطعاً فيما اذا كان في كل من الطرفين اصل
ترخيصي من غير نسخ الآخر كما اذا كان في احد الطرفين استصحاب الطهارة وفي الآخر اصالة الطهارة لأن التعارض عندئذ
يكون بين دليلين منفصلين قد انعقد ظهورهما في الاطلاق وتم وإنما المقدار الحجة من كل منهما يقتضي الترخيص المشروط في كل
طرف المستلزم للترخيص التخييري من دون لزوم تحميل عناية زائدة على مفاد دليل الاصل المطابق.
هذا مضافاً الى عدم تمامية أصل النكتة لأن الترخيص في الجامع إنما تكون فيه مؤنة زائدة لوأريد استفادتها من ادلة
الترخيص بالمطابقة وبلحاظ المدلول الانشائي للخطاب لا ما اذا كان ذلك مدلولاً التزامياً تصديقاً للترخيص المشروط في
كل طرف بعينه.

- ١ - ما يكون من قبيل حديث الرفع الذي ظاهره علاج التزاحم بين غرضين ترخيصي والزامي محتمل.
- ٢ - دليل اصالة الحل.
- ٣ - دليل الاستصحاب.

أما القسم الأول فقد تقدم أنها لا تشمل في نفسها فرض العلم الاجمالي بالانزام مع قطع النظر عن مسألة الابتلاء بالمعارض^١.

وأما القسم الثاني فالصحيح منه سنداً ودلالة خبر ابن سنان وهو وإن كان ناظراً الى فرض العلم الاجمالي بالانزام بقريته قوله (حتى تعرف الحرام منه بعينه) ألا أنه من المحتمل قوياً أن يكون المنظور اليه بقريته الصدر - (كل شيء فيه حلال وحرام) وجود الحرام ضمن المجموع من شيء يعتبر بمثابة الكل الذي قد اختلط الحرام والحلال في اجزائه لا الكلي الذي في مصاديقه حرام وحلال وبناءً على هذا الاحتمال يكون تقييد الترخيص في كل جزء من ذلك الكل الذي يعلم بوجود الحرام فيه بما اذا اجتنب الاجزاء الاخرى خلاف الظاهر فلا يمكن استفادته من مجرد الاطلاق اذ لازم ذلك نظر الدليل الى كل جزء جزء وهذه مؤنة زائدة خلاف ظاهر هذا الدليل الذي لوحظ فيه الكل الذي يشتمل على الحلال والحرام لا كل جزء جزء^٢.

وأما القسم الثالث: وهو دليل الاستصحاب فحيث ان المنساق منه ملاحظة كاشفية اليقين السابق فاستفادة حجية اليقين السابق في كل طرف مشروطاً بترك الطرف الآخر غير مناسب مع نكتة الكاشفية لأن هذا الشرط غير دخيل في ذلك

١ - لم يتقدم ذلك وإنما الذي تقدم أن شموله لكل طرف لا يؤمن إلا عن الانزام المحتمل لا الانزام المقطوع به في مجموع الطرفين فهو لا يرخس في مخالفة القطعية وإنما الاطلاق المشروط الذي يؤمن عن احتمال الانزام في كل طرف - ولو كان هو الانزام المعلوم بالاجمال - فلا محذور فيه لأن ملاك الترخيص فيه نفس ملاك الترخيص في الشبهات البدوية بخلاف الترخيص في تمام الاطراف.

٢ - لعل ظاهر الحديث النظر الى اجزاء ذلك الكل وإبعاضه بقريته قوله (حتى تعرف الحرام منه بعينه) فإن ظاهر هذا الذيل أن النظر الى ابعاض ذلك الشيء الكل أو الكلي الذي فيه حلال وحرام وإن ما عدا ما يعلم حرمة تفصيلاً من اجزاء ذلك الكلي يبنى حلالاً لأن النظر الى الكل المشتمل على الحرام وأنه بما هو كل يكون حلالاً.

وإن شئت قلت: أن التعبير بقوله (فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) مشعر بالتعليل وأنه كلما لم يعرف الحرام تفصيلاً في مورد فهو حلال فيكون شاملاً لأطراف العلم العلم الاجمالي ما لم يلزم منه محذور عقلي أو عقلاني نعم قد يدعى أن ظاهره الثبات الحلبة التعيينية لكل جزء لا التخييرية المشروطة ولعل هذا هو مقصود الاستاذ (قدس سره الشريف).

بحسب المتفاهم العرفي وليس من قبيل تقييد دليل الاستصحاب بعدم امارة أو كاشف اقوى على خلافه. نعم لودل دليل بالخصوص على جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجبالي اخذ به إلا أن استفادة ذلك من مجرد اطلاق دليل الاستصحاب على خلاف الذوق والفهم العرفي المنساق من دليل الاستصحاب. والحاصل عدم تعقل العرف للتبعيض في الكاشفية يستوجب عدم انعقاد اطلاق في دليل الاستصحاب لكل من الطرفين مشروطاً بترك الآخر^١.

التاسع - التمسك ببعض الاخبار المتفرقة الواردة في موارد مختلفة من العلم الاجبالي بالتكليف وتأمر بالاجتناب والموافقة القطعية من قبيل ما ورد من لزوم الاجتناب عن الاغنام التي نعلم بكون بعضها موطوءة، وما ورد من الامر باراقة المائين اللذين يعلم بنجاسة احدهما^٢. فإن هذه الروايات بعد ظهور انها ليست في مقام تخصيص في الحكم الواقعي تدل على عدم جريان الاصل الترخيصي في احد الطرفين ولومشروطاً بترك الآخر والآ لم يميز اراقتهما والتيمم وجاز شرب احدهما أو اكل احد الاغنام وبعد الغاء خصوصية مورد التكليف المعلوم بالاجمال استفاد منها كبرى كلية هي عدم جريان الاصول المرخصة في شيء من اطراف العلم الاجبالي عند تساوها بالنسبة الى ادلة الترخيص فتكون مخصصة لاطلاق ادلة الاصول العامة لاثبات الترخيص المشروط في اطراف العلم الاجبالي لوتم مثل هذا الاطلاق، نعم لو فرض عدم جريان الاصل المرخص في نفسه في احد الطرفين أو قيام اصل الزامي حاكم عليه امكن اجراء الاصل الترخيصي في الطرف الآخر وكان ذلك خارجاً عن منصرف تلك الروايات كما ان فرض قيام الامارة على طهارة احدهما بالخصوص ايضاً خارج عن منصرفها. وهكذا يتضح عدم تمامية شبهة التخيير في جريان الاصل الترخيصي في اطراف العلم الاجبالي^٣، وأن المحذور الاثباتي عن جريان الاصل في بعض اطراف العلم الاجبالي

١ - هذه النكته ايضاً تختص بما اذا كان الاصل المرخص في الطرفين معاً الاستصحاب ليكون التعارض داخلياً لا مادياً كان في احد الطرفين اصل مرخص آخر كما لا يخفى. مضافاً الى ما عرفت من الاشكال في أصل هذه النكته فانه لامانع من ان يكون الحكم الظاهري مشروطاً بحسب المدلول الاتشائي لكونه مقتضى صناعة مرحلة الاثبات مع كونه بحسب المدلول النبوي الحكائي من اجل الترخيص في احد الطرفين.

٢ - وسائل الشريعة، ج ١٦، ص ٣٥٨.

٣ - يمكن ان يذكر وجه آخر لا بطلان شبهة التخيير وهو مبني على قبول عدم عرقية الترخيص التخييري المشروط في الطرفين لدى

تخييراً بحيث لا تجب موافقته القطعية تام ايضاً.
ثم انّ هنا تقريبات اخرى يمكن أن تذكر لشبهة التخيير وجريان الاصل الترخيصي في بعض اطراف العلم الاجمالي نشير الى بعضها.
منها - دعوى اجراء الاصل في كل طرف للتأمين عن ارتكابه بالخصوص من دون أن يلزم من ذلك الترخيص في المخالفة القطعية ولا التقييد في اطلاق دليل الاصل لأنّ الترخيص في كل طرف بالخصوص باعتباره مشكوكاً لا ينافي لزوم الاتيان بالجامع لكونه معلوماً وهذا نظير التخيير الشرعي بين الخصال الثلاث حيث انّ الجامع واجب بالرغم من الترخيص في ترك كل منها بخصوصه وعدم الالتزام به.
وفيه: انّ تنجز الجامع وجوب الاتيان به من باب حكم العقل لانّ التكليف المعلوم بالاجمال متعلق به وحينئذ بناءً على المنافاة عقلاً أو ارتكازاً وعقلاً بين التكليف الواقعي الاجمالي المحفوظ في المقام مع الترخيصين التفصيليين في الطرفين تقع بينها المنافاة لاحالة فلا يقاس بباب الواجب التخييري الذي يكون التكليف فيه متعلقاً بالجامع.

ومنها - تطبيق مبنى نقضناه في بحوث العام والخاص من صحة التمسك بعموم العام أو اطلاق المطلق في موارد العلم بخروج احد الفردين منه اجمالاً لا ثبات الحكم في الفرد الآخر اجماله ولو فرض عدم تعين الفرد الآخر واقعاً والذي ارجعناه بحسب الحقيقة الى حجية في كل طرف مشروطة بعدم خروج الآخر وحيث يعلم بخروج احدهما اجمالاً فيعلم بفعلية احدى الحجتين. في المقام يقال بشمول دليل الاصل الترخيصي لكل طرف تعييناً مشروطاً بعدم الترخيص في الطرف الآخر وحيث يعلم بعدم الترخيص في احدهما - لعدم امكان الترخيص فيهما معاً - فيعلم بفعلية الترخيص في احدا الطرفين لاحالة.

وفيه: اولاً - لافائدة في مثل هذا الترخيص الظاهري الاجمالي وليس هذا من قبيل حكم العام بوجوب اكرام احدهما مثلاً كيف وقد يعلم بالترخيص الواقعي في احد

→

الارتكاز العقلائي بحيث لولا عناية خاصة وتنصيص عليه بأباه الطبع العقلائي في باب الحجة وجعل الحكم الظاهري فانه حينئذ يقال: بأن هذا الأمر بنفسه يمنع عن انعقاد اصل الاطلاق في دليل الترخيص بنحو مشروط في الطرفين اذا كان دليلاً واحداً ومنع عن حجتيه اذا كانا من سنخين لان حجة الاطلاق بنفسه حكم ظاهري في الطرفين فيحكم فيه الارتكاز المذكور.

الطرفين ولكن لافائدة فيه مع العلم الاجمالي بالالزام وعدم تعيين الترخيص في احد الطرفين بخصوصه.

وثانياً - نسبة العلم الاجمالي وحرمة المخالفة القطعية الى اطلاق الترخيص في كل من الطرفين على حد واحد فلا يكون مخصصاً لاحدهما تعييناً مع الاجمال والتردد فيه وانما المحذور في ثبوتها معاً، ومثل هذا لو فرض عدم مانعيته عن الاطلاقين في باب الاحكام الواقعية فلا اشكال في انه يوجب الإجمال وسقوطها في ادلة الترخيص والحكم الظاهري لانه في قوة الترخيص في احد الطرفين تعييناً دون الطرف الآخر وهو ترجيح بلامرجح، نعم لو فرض ان احد الطرفين لم يكن مورداً للاصل الترخيصي او كان فيه اصل الزامي حاكم عليه جرى الاصل الترخيصي في الطرف الآخر لعدم وجود نكتة الترجيح بلامرجح حينئذ.

وان شئت قلت: ان الاصل له اطلاق لكل ما لم يعلم تفصيلاً حرمة ولم يكن طرفاً لعلم اجمالي لا يوجد منشأ ولومن الخارج لاختصاص الترخيص به دون الطرف الآخر. ومنها - ما اذا فرض العلم اجمالاً باحد تكليفين احدهما أهم من الآخر، حيث يقال ان مقتضى القاعدة جريان الاصل الترخيصي في الطرف غير الاهم اذ لا يحتمل جريانه في الطرف الآخر دونه فالترخيص في الطرف الاهم يعلم بسقوطه على كل حال فلا يبقى محذور للتمسك باطلاق الترخيص في الطرف غير الاهم طبقاً للنكتة التي اشرنا اليها الآن.

وفيه: اولاً - اهمية احد التكليفين الواقعيين لا تعني الاهمية في مقام الحفظ الظاهري بحيث يقطع بعدم جريان الترخيص الظاهري عن احتماله في قبال جريانه عن احتمال التكليف غير الاهم فان ملاكات جعل الحكم الظاهري تختلف عن الحكم الواقعي كما لا يخفى.

وثانياً - يرد على هذا الوجه والوجهين السابقين بعض الوجوه المتقدمة في الاجابة على شبهة التخيير ولا اقل من الوجه الأخير منها.

وقد اتضح من مجموع ما تقدم في المقامات الثلاثة ان العلم الاجمالي بالتكليف - أي موارد الشك في المكلف به - يجري فيها الاحتياط فنجب الموافقة القطعية فضلاً عن حرمة المخالفة القطعية الا ان ذلك ليس لمحذور ثبوتي عن جريان الترخيص في تمام أو

بعض اطراف العلم الاجمالي بل لمحدور اثباتي خلافاً لمبنى المشهور بالنسبة الى حرمة المخالفة ولمبنى المحقق العراقي (قده) حتى بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية.

وقد يترتب على هذا الفرق بين المسلكين آثار وثمرات نورد فيما يلي جملة منها:

منها - ما اذا دل دليل تام السند والدلالة على الترخيص في المخالفة القطعية في مورد كما ادعي ذلك في جوائز السلطان أو آكل الربا إذا تاب، فانه بناءً على كون المحدور ثبوتياً لا بد من طرح الدليل الخاص أو تأويله بيننا يؤخذ به ويلتزم بالترخيص في المخالفة بناءً على كون المحدور اثباتياً ارتكازياً فإن الارتكاز ليس حجة بنفسه بل ينفع في ابطال اطلاقات الادلة فع ورود نص خاص على خلافه يعمل بذلك النص لاحالة، وهذه الثمرة صحيحة.

ومنها - انّ محدور الترخيص في المخالفة القطعية اذا كان ثبوتياً فهو يمنع عن اطلاق ادلة الاصول الترخيصية تمام اطراف العلم الاجمالي سواء كانت من سنخ واحد أو من سنخين كما اذا كان احدهما البراءة والآخر استصحاب عدم التكليف. واما اذا كان المحدور اثباتياً وعلى اساس الارتكاز العقلائي فهذا الارتكاز غايته المنع عن انعقاد اطلاق دليل الاصل الترخيصي الواحد تمام الاطراف لكونه على خلاف الارتكاز، واما اذا كان في كل طرف اصل ترخيصي غير الآخر فاطلاق دليل كل منهما منعقد في نفسه وفي طول انعقاده يكون حجة لاحالة ولا يكون للارتكاز المذكور أثر عليه فان أثر هذا الارتكاز انما هو المنع عن انعقاد الاطلاق والمفروض انعقاده في الدليلين المنفصلين.

وهذه الثمرة غير تامة اذ يمكن أن يقال: انّ هذا الارتكاز بدرجة من الرسوخ بحيث يتولد منه ارتكاز آخر هو استلزام الترخيص في احدا الطرفين للالتزام في الطرف الآخر عرفاً فيقع التعارض بين اطلاق دليل الترخيص لاحدهما مع اطلاق الدليل الآخر للآخر بالالتزام^١.

١ - يمكن ان يناقش في هذا الجواب من وجهين:

الاول - انّ الارتكاز المذكور انما كان بملاك التناقض بين الطرفين مع الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال لا الحكم الظاهري بايجاب الاحتياط في احد الطرفين فلا وجه لهذه الملازمة، ولهذا لا يكون التعارض بين الاصول الترخيصية في اطراف العلم الاجمالي من باب التكاذب بين اطلاق دليل الترخيص في الطرفين بالملازمة بل من باب عدم شمول ادلة الترخيص

ومنها - ما سوف يأتي في بعض البحوث المقبلة من انه بناءً على كون المحذور ثبوتياً وعقلياً فلو فرض ان هذا الحكم العقلي لم يكن بديهياً وبمثابة القرائن المتصلة المحفوفة بالخطابات يقع التعارض بين الاصول المرخصة في اطراف العلم الاجمالي مطلقاً وأما بناءً على كون المحذور اثباتياً فلو فرض جريان اصل ترخيصي من سنخ واحد في الطرفين وكان في احد الطرفين اصل ترخيصي من سنخ آخر ايضاً كما اذا فرضنا جريان البراءة في الطرفين مع اختصاص احد الطرفين باستصحاب عدم التكليف فانه يجري حينئذ الاصل الترخيصي المنفرد - وهو الاستصحاب في المثال - بلامعارض لسقوط معارضة وهو البراءة في الطرف الآخر بالتعارض الداخلي بين اطلاق دليله في الطرفين وهو يوجب الاجمال وعدم انعقاد اصل الظهور فيسبق اطلاق دليل الاستصحاب حجة بلامعارض.

وهذه الثمرة تامة.

ومنها - ما قد يتوهم من انه بناءً على كون المحذور اثباتياً لا يجري الاصل الترخيصي في بعض اطراف العلم الاجمالي اذا كان في الطرف الآخر أصل الزامي حاكم كما اذا فرض جريان استصحاب التكليف في احد الطرفين الحاكم على البراءة فانه لا يمكن الرجوع الى البراءة في الطرف الآخر ايضاً لأن اطلاق دليل البراءة في كل منها قد ابتلى بالاجمال والتعارض الداخلي ولا يجدي قيام اصل الزامي في احد الطرفين لارجاع الاصل الترخيصي في الطرف الاول لانه ساقط ذاتاً لاحجية.

وفيه: اولاً - هذا لا يختص بكون المحذور اثباتياً بل يجري ايضاً لو تم على المسلك

→

للطرفين معاً وشمولاً لأحدهما دون الآخر ترجيح بلامرجح فينساقطان، والملاك المذكور يجعل التعارض بلاك التكاذب بينهما دائماً.

الثاني - ان هذه الدعوى لوازم لا يمكن الالتزام بها من قبيل لزوم تطبيق قواعد الترجيح والجمع العربي بين دليلي الترخيصين في الطرفين فاذا كان أحدهما أقوى من الآخر قدم عليه ولا يجوز أن يحكم بتساقلهما. ومن قبيل ثبوت الالتزام الظاهري الشرعي فها اذا كان في احد الطرفين اصل ترخيصي ولم يكن في الطرف الآخر اصل شرعي منجز ولا مؤمن فإن دليل الأصل الترخيصي في الطرف الاول بنفسه يدل على الالتزام الشرعي في الطرف الآخر حينئذ وهذا ما لا يقول به احد وعلى القول به تنفي ايضاً الثمرة المبيته في البحوث المتقدمة بين مسلكي اقتضاء العلم الاجمالي وعليته لوجوب الموافقة القطعية كما لا يخفى.

والتحقيق في إبطال الثمرة المذكورة أن يقال: بأن اطلاق الخطاب الترخيصي وان كان منعقداً وتاماً في موارد عدم التنازع بين الترخيصين إلا أن حجية هذا الاطلاق بنفسه حكم ظاهري ترخيصي مفاد بدليل واحد - سواء افترض لفظياً أو لياً - فيحكم عليه الارتكاز المذكور المانع عن شمول كلا طرفي العلم الاجمالي.

الآخر الثبوتي اذا قيل بأنّ معذور قبح الترخيص في المخالفة القطعية حكم عقلي بديهي بمثابة القرينة اللبية المتصلة بالخطاب.

وثانياً - ما تقدم من أنّ دليل الاصل الترخيصي مقيد بما لم يعلم تفصيلاً حرمة ولا طرفاً لعلم اجمالي لا يوجد منشأ لاختصاص الترخيص به دون الطرف الآخر والاصل الالتزامي الحاكم ينقح صغرى هذا الاطلاق كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في المنهج الصحيح لبحث موارد الشك في المكلف به والعلم الاجمالي.

الآ أن السيد الاستاذ قد سلك منهجاً آخر في المقام حاصله: أنّ احتمال التكليف في نفسه يقتضي التنجيز لانه يقتضي احتمال العقاب في المخالفة واحتمال العقاب منجز بحكم العقل ويجب دفعه ما لم يوجد مؤمن - كقاعدة قبح العقاب بلا بيان - بل حتى في موارد القطع بالتكليف يكون المنجز احتمال العقاب لا القطع به اذ لا قطع به لاحتمال العفو، نعم في موارد الشك يحتمل عدم العقاب ايضاً من باب عدم التكليف أي السالبة بانتفاء الموضوع. وعليه فلا حاجة الى البحث في أنّ العلم الاجمالي أي اثر له في مقام التنجيز فإنّ المقتضي للتنجيز وهو احتمال العقوبة موجود قطعاً وانما يجب البحث عن المانع عنه وهو القواعد المؤمنة.

وهذا المنهج غير في اذ يرد عليه:

اولاً - أنّ هذا خلط بين التنجيز العقلي العملي والتنجز الجبلي الطبيعي، فإنّ احتمال العقاب ليس هو المنشأ للتنجز العقلي بل متأخر عنه ومرتّب عليه اذ لولا حكم العقل بحق الطاعة والتنجز لما احتمل العقاب، نعم التنجز الطبيعي ليس ضرورة عقلية بل جبليّة ناشئة من احتمال العقاب ولومن قبل الجائر كما اذا اوعدنا ظالم بالعقاب على مخالفته فيتنجب الانسان بطبعه مخالفته فراراً عن العقاب وليس الكلام في هذا التنجز بل في التنجز العقلي والنسبة بينه وبين التنجز العقلي العموم من وجه بمعنى انه يمكن افتراض التنجز العقلي من دون احتمال العقوبة كما اذا قطع العبد بانه لوعصى وتعقبت معصيته التوبة أو الشفاعة لعفى عنه المولى فانه مع ذلك لا تجوز المعصية عقلاً، كما يمكن افتراض العقاب بدون تنجز كما في وعيد الظالم بل وفي المولى العادل الحكيم وذلك فيما اذا فرض الشك في صحة قاعدة قبح العقاب بلا بيان وفرض

انها في الواقع صحيحة وثابتة عقلاً فخالف المكلف تكليفاً مشكوكاً لم يتم عليه بيان فهو يحتمل العقاب ولكن لا تنجز عليه في الواقع بحسب الفرض^١.

وثانياً - انّ ما ذكره من انّ احتمال عدم العقاب عند الشك يمكن انّ يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع وذلك فيما اذا لم يكن تكليف واقعاً غير صحيح بناءً على ماهو الصحيح والمسلم بيننا وبينه من انّ التكليف بوجوده الواقعي ليس موضوعاً للعقاب ولذا لم يكن فرق بين العاصي والمتجري في العقاب.

وثالثاً - لو سلمنا انّ احتمال العقاب هو منشأ التنجز فانّ فرض انّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان حاكمة على احتمال العقاب - كما هو مسلكه ومسلك المشهور - فلا بد من البحث في مورد العلم الاجمالي عن مقدار بيانية هذا العلم ومنجزيته للتكليف بحيث نخرج به عن اللابيان الى البيان وحدود هذه المنجزية والبيانية فلامعنى لجعل ذلك مفروغاً عنه، وانّ فرض مسلك حق الطاعة ومنجزية الاحتمال فعدم الحاجة حينئذ الى البحث عن منجزية العلم الاجمالي بعد انّ كان احتمال التكليف منجزاً فضلاً عن العلم وان كان صحيحاً الا انه لا حاجة على هذا المسلك الى اقحام مسألة احتمال العقاب في منهج البحث.

وقد تلخص من كل ما تقدم انّ العلم الاجمالي يستدعي حرمة المخالفة القطعية وانه كلها تعارضت الاصول الشرعية المؤمنة في اطرافه وتساقطت حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية لتنجز الاحتمال في كل شبهة بعد بقائها بلامؤمن شرعي وفقاً لمسلك حق الطاعة وحيث انّ تعارض الاصول يستند الى العلم الاجمالي فيعتبر تنجز جميع الاطراف من آثار نفس العلم الاجمالي.

ولا فرق في منجزية العلم الاجمالي بين انّ يكون المعلوم تكليفاً من نوع واحد أو نوعين كما اذا علم بوجوب شيء أو حرمة آخر لانّ كلاً من الوجوب والحرمة تدخل في عهدة المكلف وتجب طاعة المولى فيه باعتباره تكليفاً مولوياً ولا تدخل لخصوصية متعلقه وانه الفعل أو الترك في ذلك.

١ - هذا مبني على انّ لا يكون العلم بكبرى التأمين مأخوذاً في موضوع التأمين، وقد تقدم البحث عن ذلك مفصلاً في بحوث القطع فراجع.

اركان منجزية العلم الاجمالي:

ونستخلص ممّا تقدم أنّ قاعدة منجزية العلم الاجمالي لها عدة اركان لابدّ من توفرها جميعاً لكي تجب موافقته القطعية وهي على مايلي:

الركن الاول: العلم بجامع التكليف، اذ لولا العلم بالجامع لكانت الشبهة في كل طرف بدوية وتجري فيها البراءة.

ولا شك في وفاء العلم الاجمالي بالجامع بالتنجيز اذا كان علماً وجدانياً واما اذا كان ما يعبر عنه بالعلم التعبدى أو العلم الاجمالي بالحكم الظاهري كما اذا قامت البيئة مثلاً على نجاسة احد الاناثين فهل يطبق عليه قاعدة منجزية العلم الاجمالي ايضاً؟ الصحيح ذلك على تفصيل وتوضيح سيأتي.

الركن الثاني: وقوف العلم على الجامع بحده وعدم سرايته الى الفرد، اذ لو كان الجامع معلوماً في ضمن فرد معين لكان علماً تفصيلياً لاجمالياً ولما كان منجزاً الا بالنسبة الى ذلك الفرد بالخصوص، وسريان العلم بالجامع الى الفرد يسمى بالانحلال العلم الاجمالي، وسيأتي الحديث عن ضابط الانحلال واقسامه.

الركن الثالث: أنّ يكون كل طرف من اطراف العلم مشمولاً في نفسه وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الاجمالي لدليل الاصل الترخيصي لأنّ منجزية العلم الاجمالي على ما تقدم انما تكون في طول تساقط الاصول في اطرافه فلو كان احد الاطراف غير مشمول لدليل الاصل المؤمن لسبب أو آخر جرى الاصل في الطرف الآخر بدون محذور.

نعم هذه الصياغة لا تلائم مسلك العلية اذ بناءً عليه يكون العلم الاجمالي بذاته منجزاً لوجوب الموافقة فمجرد كون الاصل في احد الطرفين لامعارض له لا يكفي لجريانه بل لابدّ من افتراض نكتة في المرتبة السابقة تعطل العلم الاجمالي عن التنجيز ليتاح للاصل المؤمن أنّ يجري.

ومن هنا صاغ صاحب هذا المسلك وهو المحقق العراقي (قده) الركن الثالث صياغة اخرى حاصلها: أنّ تنجيز العلم الاجمالي يتوقف على صلاحيته لتنجيز معلومه على جميع تبعاديره فاذا لم يكن صالحاً لذلك في احد الطرفين فلا يكون منجزاً لانه

لا يصلح للتنجيز حينئذ إلا على بعض تقادير معلومه وهذا التقدير غير معلوم فيكون كالشبهة البدوية وفيما اذا كان في احد الاطراف اماره أو اصل الزامي يكون التكليف منجزاً في ذلك الطرف بالاصل ومعه لا يمكن أن ينجز بالعلم الاجمالي ايضاً لأن المنجز لا يتنجز لاستحالة اجتماع علتين مستقلتين على اثر واحد وهذا يعني أن العلم الاجمالي غير صالح لتنجيز معلومه على كل حال فلا يكون منجزاً للطرف الآخر ايضاً، وهكذا حاول المحقق العراقي (قده) أن يصل الى نفس النتيجة في موارد جريان الامارة أو الاصل المنجز في احد الطرفين وسوف تأتي المناقشة في ذلك .

الركن الرابع: أن يكون جريان البراءة في اطراف العلم مؤدياً الى الترخيص في المخالفة القطعية وامكان وقوعها خارجاً على وجه مأذون فيه، اذ لو كانت المخالفة القطعية ممتنعة على المكلف حتى مع الاذن والترخيص لقصور في قدرته فلامحذور في اجراء البراءة. وهذا الركن انما نحتاجه بناءً على مسلك الاقتضاء لالعية كما هو واضح. كما أن هناك صياغة اخرى لهذا الركن وهي أن لا يلزم من جريان البراءة في كل الاطراف الترخيص القطعي في المخالفة وإن كانت المخالفة القطعية ممتنعة، وسوف يأتي تحقيق الحال في الصحيح من الصياغتين في بحث الشبهة غير المحصورة.

تطبيقات وتنبيهات

١ - الثمرة العملية بين مسلك العلية والاقتضاء:

ذكر المحققون أنَّ الفرق بين مسلك علية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية ومسلك الاقتضاء يظهر فيما اذا لم يكن في احد طرفي العلم الاجمالي اصل ترخيصي ولا الزامي وكان في الطرف الآخر اصل ترخيصي فانه بناءً على الاقتضاء يجري الاصل الترخيصي في ذلك الطرف بلا معارض فلا تجب الموافقة القطعية من ناحيته، واما بناءً على علية العلم الاجمالي ومنعه عن جريان الترخيص في اطرافه لا يجري الترخيص بل تجب الموافقة القطعية بالاجتناب عن الطرفين معاً.

وقد اعترض عليه المحقق النائيني (قده) بأنَّ هذا مجرد فرض وفرق نظري لا يتفق وقوعه خارجاً، اذ لا ينفرد احد الطرفين بالاصل الترخيصي الاً وكان في الطرف الآخر اصل الزامي شرعي أو عقلي وهو يوجب انحلال العلم الاجمالي وبطلانه عن التنجيز بناءً على مبنى العلية.

وان شئت قلت:

انَّ الطرف الآخر اما أنَّ يكون الشك فيه في اصل التكليف أو في الامتثال، فانَّ كان شكاً في التكليف فهو مجرى للبراءة فلا يجري الترخيص في الطرف الآخر حتى

على الاقتضاء وإن كان شكاً في الامتثال فهو مجرى لاصالة الاشتغال العقلية أو استصحابه وهو يبطل تنجيز العلم الإجمالي حتى على مسلك العلية .
وناقد في ذلك المحقق العراقي (قدّه) بافتراض مصداقية هذا الفرق فيما إذا كان في كل من الطرفين اصل ترخيصي في عرض واحد وامتناز احد الطرفين على الآخر بوجود اصل ترخيصي طولي فيه فانه يتعارض الاصلان الترخيصيان العرضيان وبعد التسايط تنتهي النوبة الى الاصل الترخيصي الطولي في ذلك الطرف بلا معارض فيجري بناءً على مسلك الاقتضاء دون مسلك العلية . وقد حاول ان يجعل ذلك نقضاً على مسلك الاقتضاء^١ .

ولتحقيق حال موارد الفرق بين المسلكين لابد من الحديث في الفروض المتصورة لاختصاص الاصل الترخيصي ببعض اطراف العلم الاجمالي فنقول:
هناك صور ثلاث رئيسية لذلك :

الصورة الاولى - أن يكون احد طرفي العلم الاجمالي في نفسه وبقطع النظر عن مسألة الترجيح بلا مرجع مما لا يجري فيه الترخيص كما اذا علم اجمالاً بوجوب الصلاة عند رؤية الهلال أو وجوب صلاة الفريضة التي دخل وقتها والذي هو مجرى قاعدة الاشتغال . وفي هذه الصورة ذكرت مدرسة المحقق النائيني بانه لا تظهر اثمة المفترضة لمسلك العلية لأن قاعدة الاشتغال أو استصحابه تلغي منجزية العلم الاجمالي وتوجب انحلاله فيجري الاصل الترخيصي في الطرف الآخر على كلا المسلكين .

وهذا الاعتراض متجه على ضوء مباني القوم في الانحلال الحكمي من أن الموجب للانحلال هو الاصل الالزامي الجاري في بعض الاطراف وأما بناءً على ما هو الصحيح والذي سوف يأتي الحديث عنه من أن الموجب للانحلال الحكمي ومنع العلم الاجمالي عن التنجيز إنما هو الاصل النافي في احد الطرفين فلا يتم إلا أن القائلين بمسلك العلية على كل حال يقبلون ذلك على اساس أن المتنجز لا يتنجز بالعلم الاجمالي فهذا الاعتراض مبني^٢ .

١ - نهاية الافكار القسم الثاني من الجزء الثالث، ص ٣٢٠ .

٢ - ثم انه قد يتصور في المقام أن بعض الاصول الترخيصية كالبراءة والحل لا تجربان في المقام رغم عدم المعارض لأن دليل

الصورة الثانية - أن يكون الاصل الترخيصي في احد الطرفين محكوماً لاصل الزامي كما اذا كانت اصالة الحل في احد الطرفين محكومة لاستصحاب مثبت للحرمة.

وفي هذه الصورة ايضاً يبنى اصحاب المسلكين معاً على جريان الاصل الترخيصي في الطرف الآخر بلا محذور. ألا أن هنا شبهة لابد من حلها وحاصلها: أن دليل الاصل الترخيصي - كاصالة الحل - يبنأ على كون المحذور في شموله تمام اطراف العلم الاجمالي اثباتياً ارتكازياً أو ثبوتياً ولكنه بمثابة القرينة البلية المتصلة سوف يتبلى بالاجمال الداخلي الهادم لاصل الاطلاق والظهور، وبعد جريان الاصل الالزامي في احد الطرفين لا يمكن أن يرفع الاجمال عن دليل الاصل الترخيصي في الطرف الآخر لانعدام مقتضيه وهو الظهور.

وهذه الشبهة لاتجري في اربعة فروض:

الاول - بناءً على أن يكون محذور الترخيص في المخالفة القطعية ثبوتياً عقلياً ولكنه ليس بديهيّاً بحيث يشكل قرينة متصلة بالخطاب كما هو واضح.

الثاني - أن يكون الاصل الحاكم مدلولاً لنفس دليل الاصل الترخيصي، كما اذا كان الجاري في الطرف الآخر استصحاب الحل مثلاً لأن جريان الاستصحاب المثبت للتكليف في الطرف الاول يمنع ابتداءً وذاتاً عن جريان الاستصحاب النافي في ذاك الطرف فلا يكون لدليل الاصل الترخيصي هذا مانع من شمول الطرف الآخر لا ثبوتاً ولا اثباتاً بحسب الفرض.

—>

البراءة من حديث الرفع والحجب تقدم انه مخصوص بموارد احتمال وجود غرض ازمي لالقطع به كما في موارد العلم الاجمالي، ودليل اصالة الحل وإن كان بقرينة الذيل شاملاً لموارد العلم الاجمالي ولكنه ناظر بقرينة الصدر بما اذا كان الشك في حزه مركب يشتمل على الحرام والحلال فبعد تخصيصها بالشبهات غير المحصورة لا يمكن التعدي منها إلا الى الشبهة البدوية لا المقرونة بالعلم الاجمالي ولو كان طرفاً واحداً، على أن هذا الدليل لا يفيد في الشبهات الوجوبية.

وفيه: أولاً - عمومية ادلة البراءة لموارد العلم الاجمالي اذا لم يلزم منه المخالفة القطعية لأن المنساق منها وإن كان هو تقديم الفرض الالزامي المحتمل لا المعلوم على الترخيصي إلا أن جريانه في بعض اطراف العلم الاجمالي تعييناً لا يلزم منه ذلك لأن انطباق الفرض الالزامي المعلوم بالاجمال فيه محتمل لا معلوم فيكون ملاكه نفس ملاك التقديم في الشبهات البدوية.

وثانياً - عموم دليل اصالة الحل لمنع ما مضى من دعوى الاجمال فأما الظاهر منه النظر الى الشيء المشكوك بما هو مشكوك لاجما هو جزء من كل فأما هذه عناية زائدة والتعبير بأن فيه حلال وحرام ايضاً يناسب مع ارادة الجنس أو الكلي والافراد فالاشكال في عمومه في غير محله.

الثالث - أنَّ يكون الاصل الترخيصي في الطرف الآخر من غير سنخ الاصل الترخيصي المحكوم أي ثابتاً بدليل غير دليله، كما اذا كان الاصل الترخيصي المحكوم اصاله الحل والاصل الترخيصي في الطرف الآخر استصحابه، فانه في هذه الفرضية يكون التعارض بين دليلي الترخيصين خارجياً لادخلياً أي لا يلزم اجمالهما ذاتاً بل حجية فحسب، والمفروض عدم حجية اطلاق دليل الاصل الترخيصي المحكوم.

الرابع - أنَّ يكون الاصل الحاكم رافعاً لموضوع الاصل الترخيصي المحكوم حقيقة أي وارداً عليه حقيقة أو بالحكومة الميراثية - بناءً على تعقلها - التي لا ترجع بحسب الروح الى التخصيص والقريبة بل الى رفع الموضوع، فانه حينئذ ايضاً لا يكون هناك محذور في الأخذ بدليل الاصل الترخيصي في الطرف الآخر بعد سقوط الاصل الترخيصي في الطرف الاول ذاتاً وحقيقة.

والجواب الفني على الشبهة في غير هذه الفروض الاربعة ما تقدمت الاشارة اليه من أنَّ اطلاق دليل الترخيص شامل لكل طرف من اطراف العلم الاجمالي اذا لم يكن فيه محذور الترخيص في المخالفة القطعية لأنَّ المقيد له انما يثبت التقييد بمقدار ما لم يعلم تفصيلاً حرمة ولا طرفاً لعلم اجمالي لا يوجد منشأ لاختصاص الترخيص به دون الطرف الآخر، وبالاصل الالتزامي الحاكم تتحقق صغرى هذا القيد.

الصورة الثالثة - أنَّ يكون في احد الطرفين اعلان ترخيصيان طوليان لاصل واحد وفي الطرف الآخر اصل ترخيصي واحد. كما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد انائين لاحدهما حالة سابقة من الطهارة فيكون استصحاب الطهارة في ذلك الطرف معارضاً مع اصاله الطهارة في الطرف الآخر وبعد التعارض والتساقط يقال بالرجوع الى اصاله الطهارة في مورد الاستصحاب لكونها اصلاً طولياً لم يدخل المعارضة مع الاصل الترخيصي في الطرف الآخر، لأنَّ فرض جريانه هو فرض سقوط الاصل الترخيصي الحاكم عليه بالمعارضة وفرض سقوط الاصل الحاكم عليه هو فرض سقوط معارضه في الطرف الآخر فيستحيل أنَّ يكون الاصل الترخيصي في الطرف الآخر معارضاً معه، وهذه هي الصورة التي جعلها المحقق العراقي فارقاً عملياً بين المسلكين واعتبره نقضاً على مسلك الاقتضاء، حيث استبعد القول بعدم وجوب الموافقة القطعية في ذلك مع أنَّ مقتضى صناعة مسلك الاقتضاء وأنَّ منجزية العلم الاجمالي في طول

تعارض الاصول وتساقطها في الاطراف عدم المنجزية في المقام بخلافه على مسلك العلية.

وقد اختلفت كلمات المحققين في مقام الجواب على هذا النقض بين من خالف مطلقاً ومنع عن جريان الاصل الطولي وسلامته عن المعارضة وبين من فصل بين بعض الموارد دون بعض، وفيما يلي نورد اهم وجوه المخالفة:

الوجه الاول - ما عن المحقق النائيني (قده) من ان التعارض انما يكون بين المجمعولين والمؤدبين، والمجمعول في كل من الطرفين شيء واحد وان اختلفت الطرق والادلة عليه فلا يبقى ترخيص في أي واحد من الطرفين.

واعترض على هذا الكلام المحقق العراقي (قده) باعتراضين:

الاول - ان المجمعول في استصحاب الطهارة وقاعدتها ليس واحداً بل متعدد واحدهما في طول الآخر ولا محذور فيه.

وفيه: ان اريد بالمجمعول المنشأ فالصحيح تعدده بتعدد الجعل، واما اذا اراد المحقق النائيني (قده) من وحدة المجمعول روح الحكم ومبادئه فهذا الاشكال غير وارد عليه لان الحكم الظاهري روحاً ولباً واحداً في المقام وان تعددت مناشئه وملاكانه.

الثاني - ان التنافي وان كان بين المجمعولين المدلولين للدليلين الا ان ذلك بلحاظ كونها مدلولين وبما هما مدلولان وهذه حيثية تقييدية فاذا كان في احد الطرفين حيثيتان للدلالة وسقطت احدهما في الرتبة السابقة قبل تحقق موضوع الدلالة الثانية وصلت النوبة الى الدلالة الثانية بلا محذور. وهذا الجواب صحيح لا غبار عليه.

الوجه الثاني - ما عن المحقق النائيني (قده) ايضاً من انه يلزم من جريان الاصل الترخيصي الطولي المحال لانه يلزم من وجوده عدمه وكلما يلزم من وجوده عدمه محال.

والوجه في ذلك ان جريان هذا الاصل الطولي يكون في طول سقوط الاصل الترخيصي الحاكم عليه، وسقوط ذلك الاصل في طول منجزية العلم الاجمالي واقتضائه لتساقط الاصول في اطرافه فاذا جرى هذا الاصل الطولي اوجب انحلال العلم الاجمالي وارتفاع منجزيته التي كانت هي السبب في سقوط ذلك الاصل الحاكم، وهذا يعني انه يلزم من جريان الاصل الطولي عدم جريانه وارتفاع موضوعه وهو محال.

وفيه: أنَّ الأصل الطولي إنما يرفع منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية وما كان موجباً لسقوط الأصل الحاكم عليه هو منجزية العلم الاجمالي لحزمة المخالفة القطعية واحدهما غير الآخر، وبعبارة أخرى سقوط الأصل الحاكم لم يكن وليداً لوجوب الموافقة القطعية الذي يرفعه الأصل الطولي المحكوم بل كان وليد حرمة المخالفة القطعية مع استحالة الترجيح بلامرجح، وجريان الأصل الطولي ليرفع شيئاً منها إذ لا يلزم منه لا الترخيص في المخالفة القطعية ولا الترجيح بلامرجح كما هو واضح.

الوجه الثالث - ما ذكره السيد الاستاذ من أنَّ المعارضة تكون بين الاصلين الطويلين في طرف مع الأصل الواحد في الطرف الآخر فالتعارض يقع ابتداءً بين الأصول الثلاثة لابين الاصلين العرضيين أولاً لكي تصل النوبة الى الأصل الترخيصي الطولي بلامعارض لأنَّ الحجية ليست من احكام الرتب لكي يشترط وحدة الرتبة بل من احكام الزمان فيسقط الجميع معاً. وبعبارة أخرى كما يلزم من الجمع بين الاصلين الترخيصيين العرضيين - كاستصحاب الطهارة في محتمل النجاسة العرضية واصالة الطهارة في محتمل النجاسة العينية مع العلم الاجمالي باحدهما - الترخيص في المخالفة القطعية ولا مرجح لاحدهما على الآخر كذلك يلزم ذلك من ملاحظة الأصل الترخيصي الطولي في احد الطرفين - وهو اصالة الطهارة في محتمل النجاسة العرضية - مع الأصل الترخيصي في الطرف الآخر - وهو اصالة الطهارة في محتمل النجاسة العينية - ولا مرجح لاحدهما سواء كان الترخيص بلسان الحكم بالطهارة أو استصحابها لأنَّ محذور الترخيص في المخالفة القطعية نسبته الى الأصل الطولي والعرضي على حد واحد مهما كان لسان الترخيص فيسقط الجميع في عرض واحد. نعم يستثنى من ذلك صورتان:

الاولى - ما اذا كان الاصلان العرضيان من سنخ واحد، كما اذا علم اجمالاً بنجاسة الثوب أو الماء فإنَّ قاعدة الطهارة في كل منهما تسقط بالمعارضة وتصل النوبة بعد ذلك الى اصالة الحل في الماء لتجوز شربه، لأنَّ دليل الأصل الترخيصي من سنخ واحد في الطرفين لا يشمل كلا الطرفين لكونه ترخيصاً في المخالفة القطعية، ولا احدهما بالخصوص لكونه ترجيحاً بلامرجح، فلا يشمل شيئاً منها فلامانع من شمول دليل الأصل الطولي للطرف المختص.

الثانية - اذا كان الاصل انطوي مخالفاً في مؤداه للاصل العرضي أي كان الزامياً فانه حينئذ حتى اذا كان الاصلان العرضيان غير متساخين فانها يتعارضان ويتساقطان وتصل النوبة الى الاصلين الطولين في الطرفين سواء كانا الزاميين أو احدهما الزامياً والآخر ترخيصياً كما اذا علم اجمالاً بزيادة ركوع في الصلاة السابقة أو نقيصة في ركوع الصلاة التي بيده بعد تجاوز المحل فإن قاعدة الفراغ في الاولى مع قاعدة التجاوز في الثانية تتساقطان وتصل النوبة الى استصحاب عدم الزيادة في الصلاة السابقة المثبت لصحتها واستصحاب عدم الاتيان بركوع الصلاة التي بيده المثبت للبطلان.

وهكذا فصل السيد الاستاذ بين الصور الثلاث فحكم بجريان الاصل الطولي الترخيصي في صورتين ومنع عنه فيما عدا ذلك .
ولنا حول هذا التفصيل كلمات ثلاث:

الكلمة الاولى - حول الاستثناء الأخي، فإن ما ذكر فيه من تساقط الاصلين العرضيين الاولين كقاعدي الفراغ والتجاوز في المثال ثم الرجوع الى الاصلين الطولين غير صحيح لاعلى مسلك العلية والاقتضاء.

اما على مسلك الاقتضاء، فلائ ما ذكره من وقوع التعارض بين الاصل الترخيصي الطولي في احد الطرفين مع الاصل الترخيصي العرضي الاول في الطرف الآخر بنفسه جارها ايضاً، ومجرد جريان الاصل الطولي الالزامي في احد الطرفين لا يشفع لتخليص الاصل الترخيصي الطولي عن المعارضة، فكما ان محذور الترخيص في المخالفة واستحالة الترجيح بلامرجح يسقط الاصلين الترخيصيين العرضيين - وهما قاعدي الفراغ والتجاوز في الطرفين - كذلك يسقط استصحاب عدم الزيادة في الصلاة التي فرغ عنها.

واما على مسلك العلية، فلا بد من القول بجريان قاعدة الفراغ - الاصل الترخيصي العرضي - في الطرف الاول فضلاً عن الاصل الطولي لعدم منجزية العلم الاجمالي بعد فرض جريان الاصل الالزامي في احد الطرفين وان كان طولياً، لأن المحذور عن جريان الاصل في احد الطرفين بناءً على هذا المسلك يكون احد أمرين اما العلية والمفروض انتفاؤها بمجرد جريان الاصل الالزامي في احد الطرفين، واما المعارضة

والترجيح بلامرجح وهو أيضاً غير تام بناءً على مسلك العلّية لأنّ الاصل المتوهم معارضته في الطرف الآخر وهو قاعدة التجاوز في المثال لا يجري في نفسه لا قبل انحلال العلم الاجمالي، للعلّية واستحالة الترخيص، ولا بعده لأنّ فرض الانحلال هو فرض تنجز ذلك الطرف بالاصل الالتزامي فيقطع بعدم جريان ذلك الاصل على كل تقدير ومعه تكون قاعدة الفراغ في الصلاة التي فرغ عنها فضلاً عن استصحاب عدم الزيادة فيها بلامعارض.

لا يقال - نحن نعكس الامر فنقول بأنّ جريان الاصل الالتزامي في طول منجزية العلم الاجمالي المانعة عن جريان الاصل الترخيصي الحاكم عليه فيستحيل أنّ يكون علّة لانحلال العلم وعدم منجزيته.

فانه يقال - حلّ هذا التوقف من الجانبين انما يكون بما ذكرناه مراراً في امثال المقام من أنّ جريان الاصل الالتزامي متوقف على منجزية العلم الاجمالي لولاه أي بنحو القضية الشرطية اذ لا موجب لتقييد دليله باكثر من ذلك والوجود اللولائي لمنجزية العلم الاجمالي حاصل حتى بعد جريان الاصل الالتزامي وانحلال العلم لأنّ الشرطية صادقة ولولم تصدق اطرافها، ومع صدقها يجري الاصل الالتزامي الموجب لفعلية الانحلال - بناءً على مبنى القوم من أنّ الانحلال بالاصل الالتزامي لا الترخيصي - ومعه يجري الاصل الترخيصي العرضي في الطرف الآخر بلا محذور.

وهذه النتيجة الغريبة عكس ما ذكر في الفرق بين المسلكين تنتج الانحلال وعدم وجوب الموافقة القطعية وجريان الاصل الترخيصي في احد الطرفين في صورة وجود اصل الزامي في الطرف الآخر ولوطولياً بناءً على مسلك العلّية بخلافه على الاقتضاء فانه يوجب سقوط الاصول الترخيصية الطولية أو العرضية في الطرفين لمحذور الترخيص في المخالفة القطعية واستحالة الترجيح بلامرجح، ولا يأتي هنا ما ذكرناه بناءً على العلّية من أنّ قاعدة التجاوز لا تجري في نفسها لا قبل الانحلال ولا بعده لأنّ قاعدة التجاوز بناءً على مسلك الاقتضاء تجري في نفسها وانما المحذور في استحالة الترجيح بلامرجح التي نسبتها الى الاصول الترخيصية والعرضية على حد واحد. والواقع أنّ هذه النتيجة الغريبة بحيث صار القول بالاقتضاء اشد من القول بالعلّية نجمت من المبنى الذي تصوره القوم من أنّ انحلال العلم الاجمالي انما يكون بالاصل الالتزامي لا الترخيصي.

الكلمة الثانية - حول الاستثناء الاول وأنّ الاصلين الترخيصيين في الطرفين اذا كانا من سنخ واحد جرى الاصل الترخيصي الطولي في احد الطرفين بلامعارض، فإنّ هذا الاستثناء لم يبين بدقة فذلكته الفنية وهي ما أشرنا اليه في بعض ماتقدم من أنّ الاصلين الترخيصيين اذا كانا من سنخ واحد حصل الاجمال الداخلي في دليله بخلاف دليل الاصل الترخيصي غير المساخ في احد الطرفين فيكون حجة بلامعارض. وهذه النكته الفنية لا يفرق فيها بين طولية الاصلين الترخيصيين في الطرف الواحد أو عرضيتها وانما ترتبط فقط بالنسخة وكون الترخيص في الطرفين بدليل واحد غير دليل الاصل الترخيصي الثالث سواء كان في طولها أم لا.

وعلى هذا الاساس نحكم بجريان استصحاب الطهارة مثلاً فيما اذا وقع احد طرفي العلم الاجمالي طرفاً لعلم اجمالي آخر كما اذا علمنا بنجاسة احد الاناثين لا يعلم حالتها السابقة وعلم ايضاً بنجاسة احدهما المعين أو الثوب المستصحب طهارته فانه يجري فيه استصحاب الطهارة بلا محذور بعد اجمال دليل الطهارة في الطرف المشترك رغم أنّ الاصول الترخيصية الثلاثة كلها في عرض واحد.

بل وكذلك يجري استصحاب الطهارة في المثال الذي ذكره لتساقط الاصول الترخيصية معاً فيما اذا علم بنجاسة شيء عرضاً أو الآخر عيناً لأنّ قاعدة الطهارة في محتمل النجاسة عيناً له مساخ في محتمل النجاسة عرضاً فيكون دليلها مبتلى بالاجمال فيجري استصحاب طهارة محتمل النجاسة عرضاً بلامعارض رغم انه حاكم عند المشهور على الاصل الترخيصي الطولي الساقط بالاجمال.

وهذا واضح بناءً على عدم الطولية بين استصحاب الطهارة وقاعدتها وجريانها معاً لكون تقدم الاصول بعضها على بعض انما يكون على اساس القرينة وهي مخصوصة بالاصول المتخالفة في المؤدى لا المتوافقة. واما بناءً على الطولية - أي ورود الاستصحاب على قاعدة الطهارة - فقد يعترض عليه: بأن القاعدة لا تجري في محتمل النجاسة العرضية مع جريان استصحاب الطهارة فيه فلا يكون لقاعدة الطهارة في الطرف الآخر معارض من نسخها في هذا الطرف ليبتلى دليلها بالاجمال بل تتعارض قاعدة الطهارة في احد الطرفين مع استصحاب الطهارة في الطرف الآخر ويسقط الجميع.

الآن الصحيح أنَّ قاعدة الطهارة في أحد الطرفين لا تعارض استصحاب الطهارة في الطرف الآخر لأنَّ جريانها في طول جريانه اذ حجية القاعدة لذلك الطرف فرع عدم شمول القاعدة لهذا الطرف وهو فرع عدم جريان الاستصحاب فلا يمكن أنَّ يكون معارضاً معه.

وبعبارة أخرى - التعارض فرع تمامية مقتضى الحجية وهو الظهور لكل منها بقطع النظر عن الآخر ليكون جريان كل منها دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح فيتعارضان في الحجية، وفي المقام يكون مقتضى الاستصحاب تاماً بقطع النظر عن القاعدة في الطرف الآخر بينما مقتضى القاعدة في ذلك الطرف غير تام مع قطع النظر عن الاستصحاب لعدم الظهور بقطع النظر عنه من جهة الابتلاء بالاجمال الداخلي حينئذ^١.

١ - يمكن أنَّ يقال: أنَّ دليل الاصل - كدليل القاعدة - مقيد بحسب الفرض بقيد أحدهما أنَّ لا يكون في موده الاستصحاب والآخر أنَّ لا يلزم منه الترخيص في المخالفة أو بتعبير آخر أنَّ لا يكون طرفاً لعلم اجمالي لا يوجد منشأ لاختصاص الترخيص به دون الطرف الآخر وأحد القيدين يعلم بانثلامه في الطرف الذي فيه الاستصحاب فلاموضوع لدليل القاعدة فيه جزءاً، وأما الطرف الآخر فموضوع القاعدة ومقتضيا يتم فيه حينئذ اذ لا استصحاب فيه بحسب الفرض وليس طرفاً لعلم اجمالي لا يوجد منشأ لاختصاص الترخيص به دون الطرف الآخر لأنَّ نفس اليقين المتقدم منشأ لاختصاص الترخيص به دون الطرف الآخر فيكون القيد محرراً تماماً كما كتنا نقول فيما اذا كان في أحد الطرفين أصل الزامي حاكم على القاعدة.

فإنَّ كان الاشكال من ناحية انه لا مقتضى لدليل القاعدة في الطرف الآخر فقد عرفت أنَّ مقتضيه تام وإنَّ كان من ناحية أنَّ القاعدة في الطرف الآخر معارضاً بثلاثها في هذا الطرف لولا الاستصحاب فهي لا تخري حتى يقطع النظر عن الاستصحاب. فالجواب: أنَّ هذا غايته دخول القاعدة في الطرف الآخر في معارضتين أحدهما مع القاعدة في هذا الطرف والآخرى مع الاستصحاب، وهذا نظير تعارض اصل مع اصليين في طرف واحد أو في طرفين بعلمين اجماليين عرضيين فيسقط الجميع، بل الامر هنا أوضح لأنَّ المعارضة مع الاصل الآخر تقديرية لافعلية لأنَّ جريان القاعدة في هذا الطرف فرع عدم جريان الاستصحاب فيه في ظرف فعلية الاستصحاب ليس في البين إلا معارضة واحدة.

وإنَّ كان الاشكال من ناحية أنَّ جريان القاعدة في الطرف الآخر فرع جريان الاستصحاب فتكون حجيتها في طول حجيته ومعه لا يعقل المعارضة بينهما لأنَّ ملاك التعارض والتساقط استحالة الترجيح بلا مرجح وهو لا يتم اذا كان أحدهما مشروطاً بالآخر اذ تتعين القاعدة للسقوط على كل حال لاستحالة جعلها لامع الاستصحاب لمخذور الترخيص في المخالفة ولا بدونه لعدم الموضوع لها حينئذ، وهذا هو الفرق بين المقام وبين ما اذا كان في أحد الطرفين أصل الزامي حاكم اذ يمكن جعل القاعدة في الطرف الآخر مع الاصل الالزامي في هذا الطرف.

فالجواب: أنَّ هذا انما يتم اذا كانت حجية القاعدة مشروطة بحجية الاستصحاب وليس كذلك في المقام، لأنَّ حجية ظهور دليل القاعدة في الطرف الآخر ليست مشروطة بحجية الاستصحاب وجريانه في هذا الطرف ليستحيل جعلها على كل تقدير، وانما وجود مقتضيا وهو الظهور فهو حاصل وجداناً بحصول قيده وجداناً على اساس العلم التفصيلي بانثلام احد قيدي دليل القاعدة في الطرف الآخر والعلم التفصيلي ليس متوقفاً على حجية الاستصحاب واقعاً ولا موجب للتقييد باكثر من هذا

الكلمة الثالثة - حول اصل المطلب وانه اذا افترضنا طولية احد الاصلين الترخيصيين في احد طرفي العلم الاجمالي - وإن كنا لانقبل ذلك صغرياً كما أشرنا - فهل تسري المعارضة الى الاصل الترخيصي الطولي ايضاً فيسقط الجميع أو تختص المعارضة بالاصلين العرضيين في الطرفين فيجري الاصل الترخيصي الطولي في ذلك الطرف بلامعارض كما حاول صاحب مسلك العلية النقض به على مسلك الاقتضاء؟.

وما يمكن أن تذكر من الوجوه لتخريج هذه المحاولة احد امور:
الوجه الاول - انّ الاصل الطولي في طول تسايط الاصلين العرضيين اذا لولا تسايطهما لما وصلت النوبة الى هذا الاصل المحكوم واذا كان الاصل الطولي في مرتبة متأخرة عن تسايط العرضيين فلا يقبل أن يكون معارضاً باحدهما لأنّ الساقط يستحيل أن يمانع بعد فرض سقوطه عما لا يتم مقتضيه الا بعد فرض ذلك السقوط. وبرد عليه: انّ الاصل الطولي في طول سقوط الاصل الحاكم الموافق له وسقوط الاصل الحاكم ليس في طول سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر بل كلا السقوطين في عرض واحد وينشأ سقوط الاصل الحاكم من مانعية مقتضي جريان الاصل العرضي في الطرف الآخر فلا طولية اذن بين الاصل الطولي وسقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر ليستحيل التمانع بينهما بل الطولية المباشرة بين الاصل الطولي وسقوط الاصل الحاكم الموافق وحيث انّ هذا السقوط في طول مانعية مقتضي الجريان للاصل العرضي في الطرف الآخر كان الاصل الطولي ايضاً في طول مانعية

→

المقدار. والحاصل يوجد في المقام ظهوران فعليان احدهما اطلاق دليل الاستصحاب في هذا الطرف والآخر اطلاق دليل القاعدة في الطرف الآخر فانه لا موجب لرفع اليد عنه في نفسه بعد تحقق صفراء فيقع التعارض بينهما في الحجية ويتساطان.

ثم انه يظهر فارق عملي بين القول بالطولية بين الاصول المتوافقة والقول بعدمها فيما اذا افترضنا نسخة الاصول الثلاثة معاً أي الاصلين العرضيين مع الاصل الطولي كما اذا علمنا بنجاسة الماء أو الثوب المغسول جاء آخر سابقاً يحتمل النجاسة من جهة العلم الاجمالي بنجاسة احد المائتين فانّ اصالة الطهارة في الماء يقابلها اصالة الطهارة في ذلك الماء المغسول به الثوب الحاكم على اصالة الطهارة في الثوب - فيما اذا كانت حالته السابقة مشكوكة أو من موارد توارد الحالتين التي لا يجري فيها الاستصحاب - فانه بناءً على انكار الطولية بين اصالة الطهارة في الماء واصالة الطهارة في الثوب المغسول به تسقط الاصول الترخيصية معاً للاجمال، وأما بناءً على الطولية فالاجمال يختص بالاصلين العرضيين ويسقط الاصل الطولي في الثوب سليماً عن المعارض لأنّ اطلاق دليل ذلك الاصل لا يمانع من شموله له بعد عدم شموله للطرف الآخر في نفسه.

مقتضي الجريان للأصل العرضي في الطرف الآخر فلا يلزم من مانعية الأصل العرضي في الطرف الآخر للأصل الطولي كون الساقط المفروض السقوط في مرتبة متقدمة مانعاً عن شيء لا يتم مقتضيه إلا بعد فرض السقوط.

الوجه الثاني - أنا سلمنا عدم كون الأصل الطولي في طول سقوط الأصل العرضي في الطرف الآخر ولكنه في طول سقوط الأصل الحاكم وسقوط الأصل الحاكم مع سقوط الأصل العرضي الآخر مستندان إلى علة واحدة وهي المعارضة بين الأصلين أي المزاخمة بين مقتضي الإثبات لهذا الأصل ومقتضي الإثبات لذلك الأصل في لسان الدليل، وهذا يعني أن الأصل الطولي في طول المعارضة بين الأصلين العرضيين والأصل المعارض - بالفتح - بما هو معارض لا يعقل جريانه ليقع طرفاً للمعارضة مع الأصل الطولي.

ويرد عليه: أن المعارضة تنحل في الحقيقة إلى مانعتين.

أحدهما: مانعية مقتضي الجريان للأصل الحاكم في لسان الدليل عن تأثير مقتضي الجريان للأصل العرضي في الطرف الآخر وفي مقابلها ممنوعية الأصل العرضي في الطرف الآخر.

والأخرى - مانعية مقتضي الجريان للأصل العرضي في الطرف الآخر عن تأثير مقتضي الجريان للأصل الحاكم في لسان الدليل وفي مقابلها ممنوعية الأصل الحاكم. وعلى هذا الأساس لو أريد أن الأصل الطولي في طول المانعية الثانية وهي مانعية مقتضي الجريان للأصل العرض في الطرف الآخر عن تأثير مقتضي الجريان للأصل الحاكم فهذا صحيح، إذ ببركة هذه المانعية يسقط الأصل الحاكم ويتم موضوع الأصل الطولي، ولكن لا محذور في أن يكون الأصل العرضي في الطرف الآخر بما هو مانع عن الأصل الحاكم معارضاً للأصل الطولي بحيث يزاحم أولاً مقتضي الجريان في الأصل الحاكم ويزاحم في رتبة متأخرة مقتضي الجريان في الأصل الطولي لأن ما هو مفروغ عن مانعيته يعقل أن يكون مانعاً.

وإن أريد: أن الأصل الطولي في طول ممنوعية الأصل العرضي في الطرف الآخر ومانعية الأصل الحاكم له - وهي المانعية الأولى - فهذه الطولية غير صحيحة لأن تمامية موضوع الأصل الطولي وفعالية اقتضائه للجريان إنما تتوقف على مانعية الأصل

العرضي في الطرف الآخر للاصل الحاكم لا ممنوعيته من قبله فلا يلزم من معارضة الاصل العرضي في الطرف الآخر للاصل الطولي كون الاصل المنوع بما هو ممنوع معارضاً.

الوجه الثالث - انا سلمنا عدم كون الاصل الطولي في طول سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر ابتداءً ولا في طول ممنوعية مقتضيه عن التأثير من قبل الاصل الحاكم ولكن المطلوب مع هذا يتم بلحاظ مجموع أمرين:
احدهما - ان الاصل الطولي في طول سقوط الاصل الحاكم.

والآخر - ان سقوط الاصل الحاكم في مرتبة سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر، فاذا تم هذان الامران ثبت تأخر الاصل الطولي مرتبة عن سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر من اجل تأخره عما هو في رتبته ومع كونه في طول سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر يستحيل معارضته له.

والجواب: ان هذا مبني على ان ما مع المتقدم رتبة متقدم بالرتبة ايضاً وهذه الكبرى غير صحيحة، فان مجرد كون شيء غير متقدم ولا متأخر رتبة عن شيء آخر لا يستدعي تقدمه بالرتبة على كل ما يكون ذاك مقدماً عليه بالرتبة ما لم يتحقق فيه ملاك التقدم الرتبي بالخصوص.

الوجه الرابع - انا سلمنا ان التأخر عن احد العرضيين لا يوجب التأخر عن العرضي الآخر لكننا ثبتت بالبرهان عدم صلاحية الاصل الطولي للمصادمة مع الاصل العرضي في الطرف الآخر وان كان هذا الاصل العرضي صالحاً للمصادمة مع الاصل الطولي، والبرهان هو: انه يلزم من منع الاصل الطولي عن الاصل العرضي في الطرف الآخر رجوع الاصل الحاكم بارتفاع معارضه ورجوعه يعني انعدام الاصل الطولي وبالتالي انعدام مانعيته فيلزم اذن من مانعيته عدم مانعيته فتكون مانعيته مستحيلة، وهذا يبرهن على عدم امكان وقوعه طرفاً للمعارضة مع الاصل العرضي في الطرف الآخر لان المعارضة معناها صلاحيته في نفسه للمنع عن جريان الاصل العرضي في الطرف الآخر مع انه غير صالح لذلك في نفسه لان المنع المذكور مستحيل لاستلزام عدمه من وجوده.

ويرد عليه: ان سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر الناشئ من تمامية

مقتضي الاصل الطولي يستحيل أن يكون منشأ لرجوع الاصل الحاكم، لأن هذا السقوط متفرع على سقوط الاصل الحاكم فلا يعقل أن يكون سبباً في نفي السقوط عن الاصل الحاكم واجرائه وانما يعقل جريان الاصل الحاكم عند سقوط الاصل العرضي المعارض له اذا لم يستند سقوط هذا الاصل الى سقوط الاصل الحاكم نفسه.

الوجه الخامس - أن سقوط الاصل انما هو للمعارضة أي للعلم الاجبالي بأن احد الاصلين ساقط على كل حال فراراً عن محذور المخالفة القطعية ولما لم يكن هناك مرجح لتطبيق السقوط على احدهما دون الآخر تعذر اجراء كل من الاصلين فالاساس لعدم جريان الاصلين في الطرفين هو العلم الاجبالي بعدم جريان احدهما بسبب عدم امكان الترخيص في المخالفة القطعية. وعلى ضوء هذا يقال: لدينا علمان اجماليان احدهما العلم الاجبالي بسقوط الاصل الحاكم أو الاصل العرضي في الطرف الآخر لأن جريانهما معاً مساوق مع الترخيص في المخالفة القطعية وهذا العلم الاجبالي ينجز طرفيه بمعنى انه يمنع عن التمسك باطلاق دليل الاصل الحاكم ومنع عن التمسك به لاجراء الاصل العرضي في الطرف الآخر. والآخر العلم الاجبالي بسقوط الاصل العرضي الطولي أو الاصل العرضي في الطرف الآخر لأن جريانهما معاً يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية ايضاً، غير أن هذا العلم في طول العلم الاجبالي الاول لانه فرع تامة المقتضي للاصل الطولي المتوقف على سقوط الاصل الحاكم بسبب تنجيز العلم الاجبالي الاول فهما علمان طوليان وبينهما طرف مشترك وهو سقوط مقتضي الجريان للاصل العرضي في الطرف الآخر. وحينئذ يقال: أن العلم الاجبالي الثاني لا ينجز طرفيه أي السقوطين لأن احد هذين السقوطين منجز في المرتبة السابقة بالعلم الاجبالي الاول فيكون منحللاً.

ويرد عليه: أولاً - ان العلم الاجبالي الثاني ليس في طول تنجيز العلم الاجبالي الاول للطرف المشترك وانما هو في طول تنجيزه للطرف المختص بالعلم الاول - أي سقوط الاصل الحاكم - فلا موجب لفرض كون التنجز الذي يكسبه الطرف المشترك من العلم الاجبالي الاول اسبق مرتبة من التنجز الذي يكسبه من العلم الاجبالي الثاني ليكون موجباً للانحلال.

ثانياً - عدم صحة مبنى الانحلال في امثال المقام على ما سوف يتضح في بحث

انحلال العلم الاجمالي بعلم اجمالي آخر.

الوجه السادس: ان تعارض الأصلين انما يكون اذا كانا متساويين إقتضاءً ومخذوراً اما إقتضاءً فبأن يكون انطباق موضوع دليل الأصل وهو عدم العلم ثابتاً بالنسبة الى كل واحد منها واما مخذوراً فبأن يلزم من مجموعها الترخيص في المخالفة القطعية ومن إجراء احدهما دون الآخر الترجيح بلامرجح واما اذا وجد في احدهما مخذور مستقل يمنع عن جريانه وراء مخذور الترجيح بلا مرجح فليس الاصلان متساويين مخذوراً لأن مورد المخذور المستقل لا يمكن الأخذ به بحسب الفرض ولو أريد الترجيح بلامرجح فلامعنى للمعارضة بينها بل يتعين مورد المخذور المستقل للسقوط.

وعلى ضوء هذا يقال: ان الالتزام بجريان الاصل العرضي في الطرف الآخر تقديماً له على الاصل الطولي ينحصر مخذوره بالترجيح بلامرجح، واما الاصل الطولي فبقطع النظر عن مخذور الترجيح بلامرجح يستحيل جريانه وذلك لانه اذا بني على اسقاط الاصل العرضي في الطرف الآخر في مقابل معارضه لفرض عدم المخذور في الترجيح بلامرجح يدور الامر حينئذ بين تقديم الاصل الطولي عليه أو تقديم الاصل الحاكم العرضي عليه، وفي هذه الحالة يكون اثار الاصل الطولي بالتقديم بدلاً عن الاصل الحاكم عليه واجداً لمخذور آخر غير مخذور الترجيح بلامرجح وهو مخذور تقديم المحكوم على حاكمه في مقام الاجراء.

وان شئت قلت: ان فرض معارضة الاصل الطولي للاصل العرضي في الطرف الآخر مرجعه الى فرض معارضة واحدة طرفها من جانب الاصل العرضي الواحد ومن جانب آخر الجامع بين الاصل الحاكم والاصل الطولي المحكوم ومن الواضح ان افتراض جريان الاصل الطولي يستبطن افتراضين، احدهما تقديم الجامع على الاصل العرضي في الطرف الآخر وهذا هو الترجيح بلامرجح، والآخر تقديم تطبيق هذا الجامع على الاصل الطولي بدلاً عن تطبيقه على الاصل الحاكم العرضي وهذا هو مخذور تقديم المحكوم على حاكمه، وهذا يعني ان اجراء الاصل الطولي واجد لمخذور مستقل زائد على مخذور الترجيح بلامرجح وبذلك يكون الاصل العرضي في الطرف الآخر مقدماً عليه، ونتيجة ذلك عدم امكان ايقاع المعارضة بين الاصل الطولي

والاصل العرضي في الطرف الآخر بل تنتهي النوبة الى الاصل الطولي بعد تساقط العرضيين^١.

١ - مجرد وجود محذور زائد مستقل في احد الطرفين المتعارضين لا يكفي لانجاء الاصل الطولي عن المعارضة اذا لم تفرض الطولية بين المحذورين، ولهذا نجد وقوع المعارضة بين الاصل الجاري في طرف مشترك مع طرفين آخرين يعلمين اجمالين عرضيين وبين الاصلين الجاريين في كل من الطرفين في عرض واحد.

وان شئت قلت: ان غاية ما يلزم من هذا البيان ان يكون للاصل الطولي في المقام مانعان احدهما الاصل الحاكم عليه بهلاك الحكومة والآخر الاصل العرضي في الطرف الآخر بهلاك الترخيص في التحالف القطعية وحيث لا طولية بين المانعتين فلا وجه لملاحظة احدهما قبل الاخرى بالنسبة الى دليل الاصل وتفي التعارض بينهما، وإلا لانتقض بوارد عرضية الاصلين المتعارضين في طرف مع اصل معارض لاحدهما في طرف آخر كما اذا كان في احد طرفي العلم الاجمالي استصحاب الطهارة واستصحاب النجاسة معاً لتوارد الحالتين فيه سابقاً - وقلنا بتعارض الاستصحابين في موارد التوارد، فانه لا اشكال في وقوع التعارض بين استصحاب الطهارة في ذلك مع كل من استصحاب النجاسة في مورده والاصل المؤمن في الطرف الآخر وتساقطها جميعاً مع ان البيان المذكور لو تم لاقتضى انجاء الاصل المؤمن في الطرف الآخر عن المعارضة لان استصحاب الطهارة في الطرف الآخر يمثل بمحذور زائد مستقل به فلا يمكن ان يكون معارضاً معه وكون المحذور الآخر المستقل من سنخ محذور الترحيح بلامرجع أو غيره لا اثر له في انجاء احد الاصلين عن المعارضة اذا لم تكن طولية بين المحذورين.

ويمكن ان نذكر هنا وجوهاً اخرى لسلامة الاصل الطولي عن المعارضة:

١ - ويتوقف على قبول مقدمتين:

الاولى - ان التعارض معناه انتفاء فعلية الحجة في الدليلين مع تمامية مقتضياتها لكل منها أي ان مقتضى الحجة في كل منها يمنع عن فعليتها في الآخر.

الثانية - ان مقتضى الحجة لاحد الدليلين اذا كان متوقفاً على تمامية مقتضى الآخر استحالة ان يكون ذلك الدليل معارضاً معه، لان المعارضة بحكم المقدمة الاولى تعني مانعية مقتضى كل من المتعارضين عن فعلية مقتضى الآخر - بالفتح - فاذا كان احد المقتضيين في طول الآخر استحالة ان يكون مانعاً عن تأثيره لان المانع في عرض المقتضي ويستحيل ان يكون معلولاً له والا كان كل من المانع والمنوع معلولاً لشيء واحد وهو عا.

ويرتّب على المقدمتين في المقام استحالة معارضة الاصل الطولي مع الاصل العرضي في الطرف الآخر، لان جريانه في طول عدم فعلية الحجة للاصل الحاكم عليه وعدم فعلية الحجة للاصل الحاكم متوقف على تمامية مقتضى الاصل العرضي في الطرف الآخر فيكون تمامية مقتضى الاصل الطولي متوقفاً على تمامية مقتضى الاصل العرضي في الطرف الآخر فيستحيل ان يكون مانعاً عن تأثيره بحكم المقدمة الثانية ومع عدم التنازع بين المقتضيين يستحيل التعارض بين الاصلين بحكم المقدمة الاولى.

ويمكن تقرير هذا الوجه ببيان آخر، وهو ان الاصل العرضي في الطرف الآخر يستحيل ان يعارض الاصل الطولي لان معنى معارضته له مانعية مقتضيه عن مقتضى الاصل الطولي مع ان المفروض ان مقتضى الاصل العرضي في الطرف الآخر علة وجود المقتضي للاصل الطولي فيكون مقتضياً لقتضاه ايضاً لان علة العلة علة في النهاية والعلة يستحيل ان تكون مانعة عن اقتضاء معلولها.

والجواب: منع المقدمة الثانية لان توقف مقتضى الاصل الطولي على تمامية مقتضى الاصل العرضي في الطرف الآخر ليس من باب التوقف على المقتضي بل من باب التوقف على عدم المانع، لان مقتضى الاصل العرضي في الطرف الآخر يرفع المانع عن الاصل الطولي فلا يلزم من التنازع بين مقتضى الاصل الطولي ومقتضى الاصل العرضي في الطرف الآخر ان يكون شيء واحد علة للمانع والمنوع معاً.

٢ - وهو يستلزم على افتراض مقدمتين ايضاً، الاولى - وجود ادلة لفظية على حجة الظهور زائداً على الارتكاز والسيرة - ولا يضر

وهذا البيان تام فثباً لتحقيق سلامة الاصل الطولي عن المعارضة، ومنه يتضح انه لاموقع للاعتراض في المقام بما عن السيد الاستاذ من ان ادلة اعتبار الاصول انما هي ناظرة الى الاعمال الخارجية ومتكفلة لبيان احكامها ومن هنا سميت بالاصول العملية فهي غير ناظرة الى احكام الرتبة بوجه في الظرف الذي يجري الاصل الطولي يجري الاصل العرضي في الطرف الآخر ويلزم منها الترخيص في المخالفة القطعية في عرض لزومه من جريان الاصلين العرضيين في الطرفين، ولا تقاس الاحكام الشرعية على الاحكام العقلية المترتبة على الرتب.

وجه الاندفاع - ان المدعى ليس كون الطولية سبباً في نجاة الاصل الطولي من المعارضة بملك افتراض انه انما يجري في مرتبة عقلية متأخرة عن المرتبة العقلية المعدة

→

بذلك كون حجة ظهور هذه الادلة اللفظية من باب حجة الظهور ايضاً اما للقطع بعدم الفرق بينه وبين حجة اصل الظهور المستفاد من تلك الادلة بالصراحة بالظهور أو لعدم المخذور في التسك بالسيرة لاثبات حجة هذا الظهور.

الثانية - ان مخذور الترخيص في المخالفة القطعية يكون بمثابة التقييدات المتصلة المانعة عن انعقاد أصل الظهور في ادلة المحجة.

وفي ضوء تمامية هاتين المقدمتين يقال: ان دليل حجة الظهورات اللفظي لايشمل اطلاق دليل الاصل العرضي في الطرف الآخر ولا اطلاق دليل الاصل الحاكم. ولنفرضهما من سنخين - لأن حجيتها معاً ترخيص في المخالفة القطعية فلايشمل شيء منها وفي طول ذلك لايبقى مانع من شموله لاطلاق دليل الاصل الطولي لأن انعقاد هذا الاطلاق يكون في طول سقوط حجة اطلاق دليل الاصل الحاكم وحيث ان سقوطه يكون من باب الاجمال الداخلي فيكون الدليل اللفظي على حجة الظهور شاملاً لدليل الاصل الطولي بلا مخذور لان شموله له يكون في طول عدم شموله للاصل العرضي في الطرف الآخر ذاتاً لاحجية فحسب ليقال ان نسبة العلم الاجمالي الى الاصول الثلاثة على حد واحد ولو عرفاً ومساحة.

والجواب: اننا اذا قبلنا عدم مساعدة الارتكازات العرفية على سلامة الاصل الطولي كانت الادلة اللفظية على حجة الظهور محمولة عليها ايضاً لأنها ارشادية وليست تأسيسية فلا ينعقد فيها اطلاق لشمول الاصل الطولي.

٣ - ان حجة الاصل الطولي لا يمكن ان تكون مصادمة مع حجة الاصل العرضي في الطرف الآخر بحيث يكون رفع اليد عن حجة الاخير باعتبار حجة الاول، لأننا اذا لاحظنا شمول دليل المحجة لكل من هذين الاصلين وجدنا ان شموله للاصل الطولي في قبالة شموله للاصل العرضي في الطرف الآخر معلوم السقوط على كل حال اما لعدم مقتضيه - فبما اذا لم يكن الاصل العرضي تاماً في نفسه - أو لوجود المانع - لو كان مقتضي الاصل العرضي تاماً في نفسه - وهناك كبرى عقلية وعقلانية حاصلها: انه كلما دار الامر في دليل المحجة بين شمولين واطلاقين له احدهما ساقط على كل حال بخلاف الآخر لم يكن بينهما تصادم وتماثل بل كان غير معلوم السقوط حجة دون الآخر وهذا يثبت عدم امكان المعارضة بين الاصل الطولي والاصل العرضي في الطرف الآخر بمعنى ان رفع اليد عن حجة الاصل العرضي لا يمكن ان يكون من جهة حجة الاصل الطولي فيمكن ان يرجع اليه بعد سقوط الاصل العرضي.

والجواب: ان هذه الكبرى انما تتم فيها اذا كان احد الاطلاقين والشمولين للدليل معلوم السقوط عن المحجة لادثاراً بين عدم الموضوع - أي انتفاؤه ذاتاً - أو عدم المحجة للمعارضة مع شمول الدليل للآخر كما في المقام بل في مثل ذلك يكون شمول الدليل للاصل العرضي بنفسه محققاً لموضوع الاصل الطولي ومعارضاً معه في نفس الوقت.

لجريان الاصلين العرضيين في تلك المرتبة لا يوجد اصل سواء وفي المرتبة التي تحتوي على الاصلين العرضيين لا ثبوت للاصل الطولي فإن سلامة الاصل الطولي لو كانت بهذا البيان لاتجه الجواب بأن الاصل حكم الواقع لاحكم الرتبة، ولكن الامر ليس كذلك بل المدعى سلامة الاصل الطولي بملك انه مترتب وجوداً على تساقط الاصلين وما هو مترتب على عدم شيء يستحيل أن يعارضه بدون فرق بين الاحكام الشرعية أو العقلية أو الامور التكوينية الخارجية فإن الامر الخارجي ايضاً اذا كان مترتباً اقتضاء على عدم شيء فلا يمكن أن يقع التزاحم بين مقتضيه ومقتضي ذلك الشيء ولا يعني ذلك كون الرتبة وعاءً للامر الخارجي فلا بد اذن في مقام الجواب من توضيح أن الاصل الطولي ليس مترتباً على تساقط الاصلين العرضيين ليمتنع تعارضه مع احدهما كما شرحناه.

نعم يمكن رد هذا البيان الفني وغيره من الوجوه المتقدمة بدعوى ان الارتكازات العرفية التي هي المقياس في تشخيص المعارضة بين اطلاقات دليل الاصل لا تساعد على مثل هذه المدافة، بل النظر العرفي الذي هو المحكم في حجية الظهور وفي تمييزه يرى المعارضة بين اطلاق دليل الاصل في شمول الاصل الطولي وبين اطلاقه في شمول الاصل العرضي في الطرف الآخر ولا يتعامل معها كما في مجال التزاحم التكويني بين مقتضيين تكوينيين.

لا يقال: اذا لم يكن ذلك عرفياً او شكك في عرفيته فكيف يمكن اعماله في الاصول اللفظية فانه لاشك في مرجعية العام الفوقي بعد تعارض الخاصين وليس ذلك الا ببرهان أن اصالة العموم في العام يستحيل أن تقع طرفاً للمعارضة مع المخصص للعام فلا تصل التوبة اليها الا بعد تساقط الخاصين فحال اصالة العموم حال الاصل الطولي في المقام.

فانه يقال: اصالة العموم في طول سقوط الخاص المخالف للعام وهذه الطولية مفهومة عرفاً وموجبة لعدم ايقاع المعارضة بينها، فنسبة اصالة العموم الى الخاص المخالف نسبة الاصل الطولي الى الاصل الحاكم عليه، فلا يقاس ذلك بالطولية المراد تصويرها بين الاصل الطولي والاصل العرضي في الطرف الآخر.

وهكذا يتضح أن الاصل الترخيصي الطولي حتى لو سلم وجوده صغرياً يسقط

ايضاً بالمعارضة مع الاصلين العرضيين المتعارضين اذا لم يكونا متساخين. وتلخص من مجموع ما تقدم في الصور الثلاث، انه في الصورة الاولى يجري الاصل النافي لعدم جريان الاصل النافي في الطرف الآخر في نفسه، وفي الصورة الثانية يجري الاصل النافي لجريان الاصل الالتزامي الحاكم على الاصل النافي في الطرف الآخر، وفي الصورة الثالثة الصحيح هو التفصيل بين ما اذا كان في الطرفين اصل ترخيصي من سنخ واحد فيجري الاصل الترخيصي غير المسانخ بلامعارض وما اذا لم يكن في الطرفين اصل ترخيصي من سنخ واحد فتساقط الاصول الترخيصية معاً. وهذه النتائج تامة بناءً على مسلك الاقتضاء. وأما بناءً على مسلك العلية فإن بنينا على ما هو الصحيح من أن انحلال العلم الاجمالي انما يكون بجريان الاصل النافي في بعض اطراف العلم خلافاً لبنى اصحاب هذا المسلك انفسهم فلا يجري الاصل النافي في شيء من الصور الثلاث، وأما اذا بني على أن الانحلال انما يكون بجريان الاصل الالتزامي في بعض الاطراف فقد عرفت بأن مدرسة المحقق النائي (قده) افادت في المقام عدم الفرق وجريان الاصل النافي على هذا المسلك ايضاً فلا تبقى ثمرة بين المسلكين.

وقد اتضح بأن هذا الكلام غير تام حتى لو سلم مبناه، وذلك لظهور الثمرة والفرق في موردين:

المورد الاول - في الصورة الثالثة فيما اذا كان في الطرفين اصل ترخيصي من سنخ واحد، فانه بناءً على مسلك الاقتضاء يجري الاصل الترخيصي بلامعارض بينا لا يجري بناءً على العلية لمانعية العلم الاجمالي عن جريانه منفرداً ايضاً والمفروض عدم وجود اصل الزامي شرعي أو عقلي في الطرف الآخر غير منجزية العلم الاجمالي نفسه. لا يقال - بناءً على الاقتضاء ايضاً يقع التعارض بين الاصل الترخيصي مع البراءة العقلية في الطرف الآخر بناءً على تمامية مقتضيها في اطراف العلم الاجمالي وسقوطها بالمعارضة.

فانه يقال - أولاً - لو سلمنا جريان القاعدة في نفسها في اطراف العلم الاجمالي فقتضى حرفيتها على ما تقدم اثبات جواز المخالفة الاحتمالية والاكتفاء بالجامع لاجريانها في كل طرف وسقوطها بالمعارضة.

وثانياً - لا يعقل فرض التعارض بين الاصل الشرعي مع الاصل العقلي لكونه تعليقياً، فلوفرض ترخيص الشارع في احد الطرفين حكم العقل لاحالة بلزوم الاجتناب عن الآخر تجنباً عن المخالفة القطعية لايقاع المعارضة والمصادمة مع الاصل الشرعي.

المورد الثاني - اذا فرض انّ احد طرفي العلم الاجمالي ليس فيه اصل الزامي ولا ترخيصي، وذلك فيما اذا فرض انّ الشك كان في اصل التكليف وكانت الشبهة وجوبية لاتجري فيها اصابة الحل ولايجري فيه الاستصحاب النافي ايضاً اما للقول بعدم جريانه في الشبهات الحكمية أو لتوارد الحالتين وقيل بأن مثل حديث الرفع والحجب لايشمل في نفسه اطراف العلم الاجمالي فانه حينئذ يجري الاصل الترخيصي في الطرف الآخر بناءً على مسلك الاقتضاء دون العلية.

وهكذا يتضح ترتب الثمرة العملية بين المسلكين.

٢ - الطولية بين طرفي العلم الاجمالي:

قد يتفق طولية احد طرفي العلم الاجمالي بالنسبة للطرف الثاني، كما اذا افترض انّ وجوب الحجج على المستطيع متوقف على عدم وجوب وفاء الدين فعلم اجمالاً بوجوب الحجج أو الوفاء بالدين، وكما اذا نذر الحجج مثلاً فيما اذا لم يجب عليه الوفاء بالدين فيعلم اجمالاً بوجوب احدهما.

وقد وقع البحث في منجزية مثل هذا العلم الاجمالي، والمعروف عندهم جريان الاصل الترخيصي عن وجوب الوفاء بالدين المنقح لموضوع وجوب الحجج، وقد أورد المحقق العراقي (قده) هذه المسألة نقضاً على مسلك العلية وحاول التخلص منه^١.

تقريب النقض: انه بناءً على العلية لايمكن اجراء الاصل حتى في طرف واحد من اطراف العلم الآ بعد انحلال العلم باصل الزامي في طرف آخر أو جعله بدلاً عن الواقع وكلا الامرين غير حاصل في المقام الآ في رتبة متأخرة عن جريان الاصل الترخيصي وهو لا يصح على مسلك العلية.

ثم اجاب عليه بما حاصله: انَّ وجوب الحج - الطرف الطولي - اذا كان مترتباً على عدم وجوب الوفاء بالدين واقعاً أو على عدمه ولوظاهراً فالاصل الترخيصي الثاني كما ينبغي وجوب الوفاء بالدين وهذا اللحاظ يكون ترخيصياً كذلك يثبت وجوب الحج وهذا اللحاظ يكون الزامياً موجباً لانحلال العلم الاجمالي، فالعلم الاجمالي ينحل بلحاظ المدلول الوجودي الالزامي للاصل فيكون الاخذ بمدلوله الترخيصي ممكناً ايضاً. نعم تمتاز الفرضية الثانية في وفاء الاصول غير التنزيلية كاصالة البراءة عن وجوب الوفاء بالدين بذلك ايضاً بخلاف الفرضية الاولى حيث يتوقف احراز موضوع وجوب الحج فيها على جريان اصل تنزيلي كاستصحاب عدم الوجوب.

واما اذا كان وجوب الحج مترتباً على مطلق التأمين والمعدورية عن وجوب الوفاء بالدين فهذا يوجب عدم صلاحية العلم الاجمالي للتنجين، لأن العلم الاجمالي لا بدَّ وأنَّ يكون صالحاً لتنجيز كلا طرفيه في عرض واحد، وفي المقام يستحيل ذلك لانه لوتنجز وجوب الوفاء بالدين ارتفع وجوب الحج يقيناً فتكون منجزته مستحيلة. ولنا في المقام عدة تعليقات:

الاولى - انَّ التمسك أولاً بدلالة دليل الاصل على الأثر الوجودي الالزامي وهو وجوب الحج ثم الأخذ بدلالته على الأثر الترخيصي وهو عدم وجوب الوفاء بالدين انما يتم لوسلمنا انَّ دليل الاصل يتكفل ببيان الامرين بنفسه وهذا في مثل اصالة البراءة ممنوع بالاتفاق وفي الاستصحاب على قول، فانَّ دليل البراءة لا يتكفل الآ نفي الحكم المشكوك ظاهراً واما الأثر الالزامي المترتب على انتفاء الحكم المشكوك ولوظاهراً فيتربط بدليله من باب تحقق موضوعه بجريان الاصل وهذا يعني انَّ الأثر الالزامي انما يكون في طول ثبوت الأثر الترخيصي في احد طرفي العلم الاجمالي أولاً، وهو غير ممكن بناءً على مسلك العلّية فيرد النقض^١.

١ - يمكن الاجابة عليه حتى لو سلم هذا المبني باحد وجهين:

الاول - ماتقدم من انَّ التنجيز من احكام عالم الزمان لا ترتب فحتى اذا فرض انَّ جريان الاصل الترخيصي في احد الطرفين متقدم رتبة على جريان الالتزام في الطرف الآخر الا انه حيث انها في زمان واحد فلا يكون الاصل الترخيصي مؤمناً عن احتمال تكليف منجز بالعلم الاجمالي اذ في زمان جريانه لا يكون العلم الاجمالي منجزاً.

لا يقال - يستحيل جعل الترخيص في المقام لانه متوقف على عدم منجزية العلم الاجمالي بناءً على العلّية فلو كان سبباً وموضوعاً لعدم منجزية العلم الاجمالي لزم الدور.

الثانية - اذا كان وجوب الحج مرتباً على عدم وجوب الوفاء بالدين ولوظاهراً -
الفرضية الثانية - فحينئذ لا تعقل مانعية العلم الاجمالي عن جريان الاصل الترخيصي
عن وجوب الوفاء بلا حاجة الى مسألة الانحلال الحكمي بالأثر الالتزامي المترتب على
الاصل، وذلك لأن العلم الاجمالي سوف ينحل انحلالاً حقيقياً بمعنى أن ثبوت
الترخيص الظاهري عن وجوب الوفاء يقلب العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بوجوب
الحج لتحقيق موضوعه وجداناً وحقيقة ومانعية العلم الاجمالي متوقفة على وجوده فاذا
كان الترخيص في بعض اطرافه رافعاً لوجوده استحال أن يكون مانعاً عن جريانه لأن
ما يتوقف على عدم شيء يستحيل أن يكون مانعاً عنه.

وإن شئت قلت: أن مانعية العلم الاجمالي عن الترخيص انما كانت لاستلزام
الاصل لمحدور عقلي تنجيزي وهو الترخيص في المخالفة وهذا المحدور فرع الحفاظ على
العلم الاجمالي فاذا كان الاصل رافعاً له فليس هنالك مخالفة لحكم العقل التنجيزي
فلاوجه لعدم جريانه.

الثالثة - فيما اذا كان وجوب الحج مرتباً على عدم تنجز الدين لا يعقل تحقق العلم
الاجمالي بالتكليف لانه يتحقق ولكنه لا يكون منجزاً، لانه لو أريد العلم اجمالاً
بوجوب الوفاء بالدين عليه واقعاً أو وجوب الحج فن الواضح انه يمكن أن لا يكون
الوجوبان معاً وذلك بأن يكون الدين منجزاً عليه من دون وجوب واقعي فإن التنجيز
أعم من الحكم الواقعي كما لا يخفى فلا وجوب وفاء ولا وجوب حج. ولو أريد العلم
اجمالاً بتنجز اداء الدين عليه أو وجوب الحج، كان الجواب انه لا معنى للشك في
التنجز الآبدؤاً والآ فبعد التأمل يستقر عنده التنجيز أو التأمين لامحالة كل حسب

→ فانه يقال - ليس جعل الترخيص في بعض اطراف العلم الاجمالي متوقفاً على عدم منجزية العلم الاجمالي في الرتبة السابقة
على جريانه، بل متوقف على عدم منجزية ولوي طول جريانه بنحو القضية الشرطية الصادقة من اول الامر، فالموقوف عليه
الترخيص القضية الشرطية اللولائية والموقوف على الترخيص القضية الفعلية فلا دور، كيف وجريان الاصل الترخيصي في بعض
الاطراف في موارد انحلال العلم الاجمالي بالاصل الالتزامي في الطرف الآخر المسلم عندهم ايضاً ليس في طول جريان الاصل
الالتزامي بل في عرضه.

الثاني - اننا نستكشف من اطلاق دليل الاصل الترخيصي في المقام يضمنه الى دليل الاثر الشرعي في الطرف الآخر جعل
الشارع الطرف الآخر بدلاً عن الواقع المعلوم بالاجال تعبداً، لأن هذا مدلول التزامي لدليل ترتيب ذلك الأثر الشرعي بعد تحقق
موضوعه بالاصل فلا يكون من الاصل المثبت.

مبانيه في منجزية العلم أو الاحتمال وعلى كل حال فلا يحصل علم اجمالي بالتكليف بل اذا استقر عنده تنجز وجوب الوفاء بالدين علم تفصيلاً بعدم وجوب الحج واذا استقر عنده عدم تنجز وجوب الوفاء علم تفصيلاً بوجوب الحج وفي كلا التقديرين يكون وجوب الوفاء بالدين محتملاً^١.

الرابعة - لو افترضنا امكان حصول العلم الاجمالي، فما ذكره من انه لا يكون منجزاً لانه لابد وأن يكون العلم الاجمالي صالحاً لتنجز كل من الطرفين في عرض واحد لا يناسب مسلك العلّية وتعلق العلم بالواقع لالجامع وأنّ تنجزه لكل من الطرفين انما هو من باب احتمال انطباق الواقع المنجز عليه فانه على هذا المسلك يكون المنجز ابتداءً هو الواقع لا الموافقة القطعية ليقال أنّ نسبتها الى كل من الطرفين على حد سواء فلو كان الواقع هو وجوب الحج لتنجز بالعلم الاجمالي ومعه يستحيل أنّ يكون تنجز احد الطرفين لاحتمال انطباق الواقع عليه رافعاً لهذا الحكم المنجز، لأنّ هذا بمثابة اخذ عدم منجزية الحكم في موضوعه وهو محال في نفسه فلا بدّ وأنّ يكون عدم منجزية وجوب الوفاء بالدين المأخوذ في وجوب الحج من سائر النواحي لامن هذه الناحية.

وقد اتضح من مجموع ما تقدم حكم الطولية بين طرفي العلم الاجمالي من جريان الاصل الترخيصي عن الطرف الذي اخذ عدمه في موضوع الآخر ويشيت بذلك وجوب الآخر واقعاً إن كان مترتباً على عدم وجوب الاول ولوظاهراً أو على عدم تنجزه، وإن كان مترتباً على عدم وجوب الآخر واقعاً فاذا كان الاصل الترخيصي تنزيلياً كالاستصحاب جرى ايضاً وكان حاكماً على الاصل الترخيصي في الطرف

١ - يمكن تصوير العلم الاجمالي اذا توفر امران:

الاول - أنّ يعلم بانه على تقدير ثبوت التنجز يكون الحكم الواقعي ثابتاً ايضاً أي أنّ المنجز مصيب للواقع ولو باخبار معصوم بهذه القضية الشرطية.

الثاني - أنّ تكون كبرى المنجزية وحق الطاعة واقعية على حد الاحكام الواقعية الاخرى بحيث تكون ثابتة حتى في حق من لا علم له بها كمن يرى قبح العقاب بلا بيان ولاّ لم اخذ العلم في موضوع العلوم وهو محال - وهذا هو مختار سيدنا الشهيد (قده) على ما تقدم في بحث قاعدة قبح العقاب بلا بيان - فانه حينئذ يعقل حصول العلم الاجمالي بوجوب الوفاء بالدين أو وجوب الحج لمن يشك في حق الطاعة أو قبح العقاب بلا بيان كبروياً اذ سوف يعلم بوجوب الوفاء عليه أو وجوب الحج، اذ لو كانت كبرى حق الطاعة للمول في موارد الجهل بالوجوب ثابتة في نفس الامر والواقع فوجوب الوفاء ثابت - بحكم الامر الاول - وإن لم يكن حق الطاعة ثابتاً كبروياً ولم يكن منجز آخر كان وجوب الحج ثابتاً عليه وحيث أنّ حق الطاعة امر يعقل ثبوته واقعاً حتى عند القطع بعدمه فيعقل لامحالة تشكل مثل هذا العلم الاجمالي لمن يشك في كبرى حق الطاعة في الشبهات البدوية.

الآخر لكونه سببياً وذاك مسببي فيثبت وجوب الآخر ظاهراً، وإن لم يكن الاصل تنزيلياً كالبراءة عن وجوب الوفاء بالدين وقع التعارض بينه وبين الاصل الترخيصي في الطرف الآخر لامحالة وكان العلم الاجمالي منجزاً.

٣ - الشبهة غير المحصورة:

المشهور بين الاصوليين سقوط العلم الاجمالي عن تنجيز الموافقة القطعية اذا كثرت اطرافه بدرجة كبيرة وسميت بالشبهة غير المحصورة، وهناك من ذهب الى عدم حرمة المخالفة القطعية فيها ايضاً.

ويجب أن يعلم بأن المنظور في المقام عامل الكثرة فقط وما قد ينجم عنها من تأثير في اسقاط العلم الاجمالي عن المنجزية دون أن نضيف في الحساب نكتة اخرى قد تقارن افتراض كثرة الاطراف كخروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء أو الاضطرار الى بعض الاطراف أو العسر والحرج أو غير ذلك.

كما انه لا بد من ملاحظة ملاك السقوط عن المنجزية ليحدد على ضوئه المقدار اللازم من كثرة الاطراف لتكون الشبهة غير محصورة والآ فليس هذا العنوان مورداً لحكم شرعي لبحث عن تحديد معناه.

وهناك منهجان لتقريب سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية في الشبهة غير المحصورة، احدهما دعوى سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية بلحاظ ادلة الاصول الترخيصية والثاني دعوى سقوطه في نفسه وبقطع النظر عن ادلة الاصول، فهنا تقريران:

التقريب الاول - دعوى سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية بلحاظ ادلة الاصول الترخيصية، وذلك باعتبار انه لا محذور في جريانها في الشبهة غير المحصورة لأن الركن الرابع من اركان تنجيز العلم الاجمالي المتقدمة مختل اذ لا يؤدي جريانها الى الترخيص في المخالفة القطعية عملياً لاننا نفترض كثرة الاطراف بدرجة لا تتيح للمكلف اقتحامها جميعاً فتجري الاصول المرخصة بدون محذور.

وقد ناقش في ذلك السيد الاستاذ حلاً ونقضاً، اما الحل فلأن المحذور عنده انما هو في الترخيص القطعي في المخالفة وهو حاصل في المقام ولولم يلزم الترخيص في المخالفة

القطعية لعدم القدرة عليها.

وأما النقض، فبما اذا تعذرت المخالفة القطعية في شبهة محصورة كما اذا لم يكن يمكن للمكلف أن يقتحم الطرفين معاً كما اذا علم بجرمة المكث في احد مكانين فانه لا يلزم من جريان الاصل فيها الترخيص في المخالفة القطعية مع انه لا يقال بجواز الاقتحام في شيء منها.

والصحيح: أن عدم تيسر المخالفة القطعية اذا أُريد جعله بنفسه ملاكاً لجريان الاصول الترخيضية اتجه النقض المذكور لأن هذا الملاك موجود في مورد النقض، ولكن التحقيق أن عدم تيسر المخالفة الناشئ من كثرة الاطراف بالخصوص هو ملاك جريان الاصول لأن محذور الترخيص في المخالفة كان محذوراً عقلاً عندنا كنا نقيد على اساسه اطلاق ادلة الاصول وهو محذور المناقضة مع الغرض اللزومي المعلوم والمهتم به عقلاً في موارد التردد الجزئي ومن الواضح أن هذا الغرض اللزومي اذا كان مردداً بين اطراف بالغة هذه الدرجة من الكثرة لا يرى العقلاء محذوراً في تقديم الاغراض الترخيضية عليه لأن التحفظ على مثل ذلك الغرض يستدعي رفع اليد عن اغراض ترخيصية كثيرة ومعه لا يبقى مانع عن شمول دليل الاصل للاطراف، وهذا هو البيان الفني للركن الرابع^١.

ومتما يؤيد عدم وجود ارتكاز المناقضة اذا كانت الاطراف كثيرة ما عن أبي الجارود (قال سألت أبا جعفر (ع) عن الجبن فقلت اخبرني من رأى انه يجعل فيه الميتة؟ فقال: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الارضين؟^٢. وليس المراد ما ذكره الشيخ الاعظم (قده) من الاستنكار عن تحريم سائر الاشياء لمجرد العلم بجرمة مورد واحد فإن هذا مضافاً الى كونه خلاف ظاهر صدر الحديث في أن السائل

١ - ألا أن عدم ارتكاز التناقض الظاهر أنه ليس لمجرد كثرة الاطراف فقط بل مع درجة من تعسر الاقتحام لكل الاطراف بحيث لا يرى ان الترخيص يؤدي الى تقويت فعلي متوقع فلوفرش مثلاً العلم اجالاً للمجهد بأن احد فتاواه غير مطابق للواقع لم يجز له الافتاء بشيء من المسائل الواقعة طرفاً لهذه الشبهة رغم كثرتها لان الافتاء بها جميعاً أمر ميسور وقد يكون دفعياً في بعض الاحيان فمثل هذا العلم الاجمالي بالنسبة الى حرمة الافتاء شبهة محصورة وان كان بالنسبة الى العمل في المسائل شبهة غير محصورة، فالخلاص: لا بد من تشخيص ملاك عدم ارتكاز المناقضة وهل انه في مجرد كثرة الاطراف أو لا بد ان تكون الكثرة بنحو تستبعد المخالفة القطعية والمسألة بحاجة الى مزيد تأمل والله العالم.

٢ - وسائل الشريعة، ج ١٧، ص ٩١.

يرى محذور الميتة في الجبن المشبه خلاف ظاهر ذيله الذي ورد بقوله: «والله أني لا اعترض السوق فاشترى بها اللحم والسمن والجبن والله ما اظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان».

واما الاشكال الحلّي فسوف يأتي البحث عنه في بحوث قادمة بناءً على القول بقبح الترخيص في المخالفة القطعية.

التقريب الثاني - دعوى سقوط العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة عن المنجزية على اساس أنّ كل طرف يراد اقتحامه يوجد اطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال فيه اذ كلما ازدادت اطراف العلم تضاعفت القيمة الاحتمالية للانطباق في كل طرف حتى تصل الى درجة يطمئن بخلافها لأن رقم اليقين ينقسم لاحالة على عدد الاطراف، والاطمئنان حجة ومؤمن عقلائي لم يردع عنه الشارع، وهذا يندفع ما ذكر في المقام من أنّ العقلاء انما يعملون بهذه الظنون في اغراضهم الدنيوية لا ما اذا كان المحتمل بدرجة كبيرة من الاهمية كالعقاب الاخروي اذ ليس المقصود أنّ القيمة الاحتمالية للعقاب في اقتحام كل طرف ضئيلة بل المقصود أنّ احتمال التكليف في كل طرف قيمته الاحتمالية ضعيفة بدرجة يكون على خلافها الاطمئنان وهذا الاطمئنان حجة فيقطع بعدم العقاب.

وقد نوقش في هذا التقريب تارة صغرياً بالمنع عن حصول الاطمئنان، واخرى كبرياً بالمنع عن حجيته.

واما من حيث الصغرى، فقد حاول المحقق العراقي (قده) أن يبرهن على عدم وجود اطمئنان فعلي بهذا النحوباً الاطراف كلها متساوية في استحقاقها لهذا الاطمئنان الفعلي بعدم الانطباق فلوجدت اطمئنانات فعلية في كل الاطراف كان ذلك مناقضاً مع العلم الاجمالي بوجود النجس مثلاً في بعضها لأن السالبة الكلية مناقضة للموجبة الجزئية، ولو وجد الاطمئنان في بعض الاطراف دون بعض كان ترجيحاً بلامرجح.

والجواب: أنّ الاطمئنانات المذكورة تتشكل بنحو لا تؤدي الى الاطمئنان بالسالبة الكلية لتكون مناقضة مع الموجبة الجزئية المعلومة بالاجمال.

وقد نقول: كيف لا تؤدي الى ذلك مع أنّ الاطمئنان بوجود (الف) والاطمئنان

بوجود (باء) يؤديان الى الاطمئنان بمجموع (الالف والباء)، لأن كل مجموعة من الاحرازات تؤدي لاحالة الى احراز مجموعة المتعلقات ووجودها جميعاً بنفس تلك الدرجة من الاحراز.

والجواب: أولاً - بالنقض بالشك في الاطراف ايضاً، اذ من الواضح وجود احتمالات لعدم انطباق المعلوم بالاجمال بعدد اطراف العلم الاجاملي وهذه الاحتمالات والشكوك فعلية بالوجدان ولكنها مع هذا لا تؤدي بمجموعها الى احتمال مجموع محتملاتها بنفس الدرجة فاذا صح أن يكون كل من (الف) و(باء) محتملاً بالفعل ومع هذا لا يحتمل بنفس الدرجة مجموع (الالف والباء) فيصح أن يكون كل منها مطمئناً به ولا يكون المجموع مطمئناً به.

وثانياً - بالحل، وهو أن القاعدة المذكورة أنها تصدق فيما اذا كان كل من الاحرازات يستبطن اضافة الى احراز متعلقه فعلاً احراز وجوده على تقدير وجود متعلق الاحراز الآخر على نهج القضية الشرطية أي احرازاً لمطلق وجوده فن يطمئن بأن (الف) موجود حتى على تقدير وجود (باء) ايضاً وأن (باء) موجود حتى على تقدير وجود (الف) فهو يطمئن بوجود المجموع، وفي المقام الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم الاجاملي على أي طرف وإن كان موجوداً فعلاً ولكنه لا يستبطن الاطمئنان بعدم الانطباق عليه حتى على تقدير عدم الانطباق على الطرف الآخر، والسبب في ذلك أن هذا الاطمئنان انما نشأ من حساب الاحتمالات واجماع احتمالات الانطباق في الاطراف الأخرى على نفي الانطباق في هذا الطرف فتلك الاحتمالات هي الاساس في تكون الاطمئنان ومعه لامبرر للاطمئنان بعدم الانطباق على طرف عند افتراض عدم الانطباق على الطرف الآخر، لأن هذا الافتراض يعني بطلان بعض الاحتمالات التي هي الاساس في تكون الاطمئنان بعدم الانطباق فلا يكون مجموع الاحرازات الاطمئنانية مساوفاً مع احراز مجموع متعلقاتها حتى تتشكل السالبة الكلية.

وأما المناقشة من حيث الكبرى، فتتجه - بعد التسليم بوجود الاطمئنان المذكور - الى أن هذا الاطمئنان بعدم الانطباق لما كان موجوداً في كل طرف فالاطمئنانات تكون متعارضة في الحجية والمعدنية للعلم بأن بعضها كاذب، والتعارض يؤدي الى

سقوطها عن الحجية لأن حجيتها جميعاً غير معقول، وحجية بعضها دون بعض ترجيح بلامرجح.

والجواب: حجية بعضها بدلاً فإن مقتضى البناء العقلاني في المقام ذلك. هذا بنحو الاجمال^١ وتفصيل ذلك:

أن العلم الاجمالي بكذب بعض الادلة أننا يؤدي الى تعارضها وسقوطها عن الحجية لأحد سببين:

الاول - أن يحصل بسبب ذلك التكاذب بين الادلة فتدلل كل واحدة منها بالالتزام على كذب الباقي ولا يمكن التعبد بحجية المتكاذبين.

الثاني - أن تؤدي حجيتها - ولولم تكن متكاذبة - الى الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال.

وكلا الأمرين غير متوفر في المقام.

أما الاول فلأن كل اطمئنان لا يوجد ما يكذبه بالدلالة الالتزامية، لاننا اذا اخذنا أي اطمئنان آخر معه لم نجد من المستحيل صدقها معاً فلماذا يتكاذبان واذا اخذنا مجموع الاطمئنانات الاخرى لم نجد تكاذباً ايضاً لأن هذه المجموعة لا تؤدي الى الاطمئنان بمجموع متعلقاتها أي الاطمئنان بعدم الانطباق على سائر الاطراف المساوق للاطمئنان بالانطباق على غيرها لما برهنا عليه من أن كل اطمئنان لا يتضمن اطمئنان بالقضية الشرطية لا يؤدي اجتماعها الى الاطمئنان بالمجموع والاطمئنانات الناشئة من حساب الاحتمال هنا من هذا القبيل كما عرفت فلا يثبت بمجموعها طهارة مجموع الباقي المستلزما لنجاسة هذا الفرد.

وأما الثاني، فلانه: أولاً: قد عرفت عدم ارتكاز المناقضة عقلاً بين الترخيص في المخالفة القطعية والتكليف المعلوم بالاجمال اذا كانت الاطراف كثيرة فحال كل واحد من هذه الاطمئنانات حال الاصل الترخيصي.

وثانياً - لا يلزم محذور الترخيص في المخالفة القطعية لأن بناء العقلاء على حجية

١ - قد تقدم لي بحث حجية الخبر المتواتر من الجزء السابق الاشكال في حجية الاطمئنان الحاصل من مجرد المضعف الكمي فراجع.

الاطمئنان ليس معناه الا ان ما يقابله من الكسر الضئيل ليس منجزاً ففياً نحن فيه يكون احتمال النجاسة مثلاً الذي يقابله الاطمئنان ليس بمنجز فالمكلف يجوز اقتحام المخالفة بهذا المقدار وهذا انما يكون فيما اذا اراد اقتحام طرف واحد لا ما اذا اراد اقتحام اطراف عديدة فانه بذلك يواجه احتمالاً للنجاسة اكبر قيمة أي لا يقابله اطمئنان بحكم حساب الاحتمالات وكيفية نشوء هذا الاطمئنان كما عرفت.

وهكذا يتضح ان دليل حجية هذه الاطمئنانات لا يقتضي في نفسه اكثر من الحجية البدلية لها لالحجية التعيينية الشمولية ليلزم الترخيص في المخالفة القطعية.

لا يقال - لو فرض ان علمنا الاجمالي كان مقروناً بالشك البدوي بنحو لم يحصل الاطمئنان بالطهارة في كل فرد كما لو كنا نحتمل نجاسة الجميع ايضاً احتمالاً منافياً للاطمئنان وفرض عدم تعين واقعي للمعلوم بالاجمال كما اذا كان العلم الاجمالي وليد الاحتمالات الثابتة في الاطراف فلا يجدي هذا التقريب لا ثبات جواز الاقتحام اذ لا اطمئنان في كل طرف بالطهارة ليتخذ منه مؤمناً عن المعلوم الاجمالي.

فانه يقال - العلم الاجمالي انما ينجز التكليف المعلوم بالاجمال فقط لا اكثر فالنجاسات الاخرى المحتملة في كل طرف في نفسها مؤمن عنها من اول الامر والنجاسة أو الحرمة الواحدة المعلوم بالاجمال بهذا العنوان الاجمالي انطباقه في كل طرف على خلافها اطمئنان مؤمن.

وهكذا يتضح ان هناك منهجين لا ثبات سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية اذا كانت اطرافه غير محصورة احدهما سقوطه بلحاظ ادلة الاصول الترخيصية والآخر سقوطه بلحاظ حصول الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال في كل طرف ويمتاز المنهج الثاني على الاول بانه يتم حتى في الشبهة التي لا يوجد في موردها اصل ترخيصي كما اذا كان من الشك في المكلف به أو كان دليل الاصل قاصراً عنه لان التأمين مستند فيه الى الاطمئنان لا الاصل^١.

ثم انه قد استدل في كلمات المحققين على عدم منجزية العلم الاجمالي في الشبهة غير

١ - كما يمتاز المنهج الاول بانه يتم في اكثر من طرف واحد من اطراف الشبهة غير المحصورة بينما لا يتم فيه المنهج الثاني اذ لا اطمئنان على خلاف احتمال انطباق المعلوم الاجمالي فيه، وكذلك فيما اذا كان احتمال انطباق المعلوم الاجمالي في بعض الاطراف في نفسه كبيراً.

المحصورة بوجوه أخرى لا مأخذ لها.

منها - ما افاده المحقق النائيني (قده) من عدم القدرة على المخالفة القطعية في موارد الشبهة غير المحصورة لعدم امكان اقتحام تمام الاطراف.

وفيه - ما تقدم من أن مجرد عدم القدرة على المخالفة القطعية اتفاقاً لا يكفي لجريان الاصل بنحو ينتج الترخيص في المخالفة القطعية القبيحة بحسب مبنى المحقق النائيني (قده) فإن الفعل القبيح لا يخرج عن كونه قبيحاً بمجرد عدم القدرة على تحقيقه.

ومنها - الاجماع والتسالم على عدم وجوب الاجتناب عن تمام اطراف الشبهة غير المحصورة.

وفيه - أن اصل هذا التسالم وإن كان مما يطمئن به الآ أنه من المحتمل قوياً أن يكون المستند في ذلك احد الوجهين المذكورين خصوصاً وأن بعضهم كالشيخ الانصاري وصاحب الحقائق تعرضوا للشبهة غير المحصورة واستندوا فيها الى ادلة الاصول الترخيضية. نعم هذا التسالم يكون نعم الدليل على نفي محذور التناقض الارتكازي العقلاني في موارد الشبهة غير المحصورة والذي كان هو المانع عندنا عن التمسك باطلاق ادلة الاصول الترخيضية لأن هؤلاء المجمعين هم من اهل العرف والعقلاء.

ومنها - التمسك بقاعدة نفي العسر أو الحرج بناءً على ما هو الصحيح من امكان نفي الحكم الذي ينشأ منه الحرج أو العسر لا مباشرة بل من جهة الاشتباه والاحتياط بها ايضاً.

وفيه - أن هذا المحذور ليس ملازماً مع كثرة الاطراف فقد لا يلزم من الاحتياط عن جميع اطراف علم اجمالي في شبهة غير محصورة أي حرج كما لو علم بنجاسة احد او افي بلدة لا حرج عليه في عدم السفر اليها وعدم مساورة شيء من أوانها.

وهذا الجواب يأتي على استدلال الميرزا (قده) ايضاً فانه ربما لا تكون كثرة الاطراف بدرجة بحيث لا يتمكن المكلف من المخالفة القطعية - وإن كان الامر كذلك غالباً - كما لو علم اجمالاً بنجاسة احد أوان يمكنه أن يساورها جميعاً ولو بالتدريج وخلال مدة زمنية وهذا بخلاف الوجهين اللذين استندنا اليهما في اثبات عدم منجزية العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة.

وفي ختام البحث عن الشبهة غير المحصورة تجدر الاشارة الى عدة امور:

الاول - في جواز المخالفة القطعية في الشبهة غير المحصورة وعدمه.

والصحيح: انّ هذا يختلف باختلاف مبنى عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة فانّ كان المبنى مثل الاجماع فهو دليل لبي لا بدّ من الاقتصار فيه على المتيقن وهو المخالفة الاحتمالية لا القطعية، وانّ كان المدرك قاعدة نفي الحرج فالخرج ينتفي بما دون المخالفة القطعية وعلى كلا هذين الفرضين يكون المقام من الترخيص في ارتكاب بعض الاطراف لابعينه فيبني جواز المخالفة القطعية فيه على جوازها في موارد الترخيص شرعاً في اقتحام بعض الاطراف لابعينه. وانّ كان المأخذ ما ذهب اليه الميرزا (قده) من عدم القدرة على المخالفة القطعية فلاموضوع لهذا الفرع، وانّ كان المأخذ المنهج الاول الذي ذهبنا اليه من عدم ارتكاز المناقضة بين المعلوم الاجمالي والترخيص في الاطراف جازت المخالفة القطعية لعدم المحذور في ذلك، وانّ كان المدرك المنهج الثاني وهو الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم الاجمالي في كل طرف لولوحظ وحده فهذا انما يجوز الارتكاب بمقدار يطمئن معه بعدم المخالفة لا اكثر^١.

الثاني - في العلم الاجمالي بالوجوب بنحو الشبهة غير المحصورة، وانه هل يكون كالشبهة التحريمية أم لا؟

ولا ينبغي الاشكال في انه بناءً على المدرك الذي استند اليه الميرزا (قده) في عدم منجزية العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة من عدم القدرة على المخالفة القطعية من الواضح انّ هذا المأخذ لا يرد في الشبهة الوجوبية غير المحصورة لانه يمكن فيها عادة المخالفة القطعية بترك كل الاطراف الميسور للمكلف، نعم كثرة الاطراف هنا قد تستلزم عدم القدرة على الموافقة القطعية فيكون من موارد الاضطرار الى ترك بعض الاطراف لابعينه كما انه اذا كان المدرك الاجماع أو ادلة نفي الحرج صار من موارد الترخيص في ترك بعض الاطراف لابعينه.

١ - ولكن بعد ارتكاب بعض الاطراف استناداً الى حجية الاطمئنان قد يزول العلم الاجمالي في باقي الاطراف فيجوز ارتكابها لكونها شبهة بدوية ولا يناس موارد خروج بعض الاطراف عن عمل الابتلاء أو تلفه التي يبق فيها العلم الاجمالي منجزاً بلحاظ الباقي لأن العلم الاجمالي في المقيس عليه باق على حاله ولولملاحظ الفرد الطويل في الطرف الباقي والفرد القصير في الطرف الخارج عن عمل الابتلاء قبل خروجه وهذا علم اجمالي منجز وموجود من اول الامر بخلاف المقام فانّ هذا العلم الاجمالي احد طرفيه وهو ما ارتكبه لم يكن منجزاً عليه من اول الامر لوجود الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم الاجمالي على الفرد القصير بحسب الفرض.

وأما على المدرك الذي استندنا نحن إليه من عدم ارتكاز المناقضة أو الاطمئنان بعدم الانطباق فيجوز ترك كل الاطراف اذ لافرق في ذلك بين كون الشبهة وجوبية أو تحريمية^١.

الثالث - أنَّ المعلوم بالاجمال اذا كان كثيراً في كثير أي علم بتكاليف كثيرة ضمن شبهات واطراف غير محصورة بنحو كانت نسبة المعلوم بالاجمال الى الاطراف نسبة التكليف الواحد المعلوم بالاجمال في الشبهة المحصورة، كما اذا علم بنجاسة خمسين اثناء من مئة اثناء، فهل يسقط العلم الاجمالي عن التنجيز في ذلك أيضاً أم لا؟

الصحيح أنَّ يقال: بأنَّ المنهجين اللذين اثبتنا بهما عدم المنجزية لايجريان هنا اذ ارتكاز المناقضة مربوط بنسبة الاغراض الالزامية المعلوم الى الشبهات فمع تكثرها يرى العرف والعقلاء المناقضة لامحالة، كما انه لا اطمئنان بعدم التكليف في كل طرف بل قيمة احتمال التكليف في كل طرف هو النصف في المثال المذكور كما هو واضح.

وأما بناءً على أنَّ المدرك عدم القدرة على المخالفة فاذا فرض في المثال القدرة على المخالفة القطعية ولولملاحظ بعض تلك التكاليف الكثيرة المعلوم بالاجمال - كما اذا امكنه ارتكاب واحد وخمسين في المثال - وجب الاحتياط والآ فلا، كما أنَّ الاجماع لا يعلم ثبوته في المقام إن لم يعلم العدم، ومسألة العسر والحرج في الاحتياط التام لفرض وجوده فهو لايجوز أكثر من الاقتحام بمقدار ينتفي به الحرج لاكثر.

الرابع - اذا شك في أنَّ كثرة الاطراف هل بلغت حداً تجعل الشبهة غير محصورة أم لا، فبناءً على أنَّ المدرك لجواز الاقتحام حصول الاطمئنان بعدم الانطباق في كل طرف لايجوز الاقتحام، لانه لا اطمئنان مع هذا الشك بحسب الفرض، وإن كان المدرك عدم ارتكاز المناقضة فإن كان الشك في أنَّ العرف هل يرى المناقضة بهذا المقدار من الكثرة أم لا كان من اجمال المقيّد المتصل لدليل الاصل المؤمن وتردده بين

١ - ولكن يبق فرق بين المنهجين، فانه بناءً على منيج عدم المناقضة وجريان ادلة الاصول الترخيصية يجوز ترك الاطراف جميعاً أي المخالفة القطعية، بينما على منيج الاطمئنان لايجوز ذلك لأنَّ حجية الاطمئنانات في كل طرف بدلية لاشمولية، فكل طرف بعينه وان كان يطمئن بعدم وجوبه بالخصوص فيجوز تركه من هذه الناحية ولكن تترك الجميع فيه قطع بترك الواجب فيكون معاقباً عليه بهذا الاعتبار فيجب الاحتياط الى حد يطمئن معه بأن الباقي ليس بواجب وبهذا يختلف عن الشبهة التحريمية غير المحصورة فتأمل.

الاقل والاكثر فلا يجوز التمسك به فيجب الاحتياط، وإن كان العرف شاكاً في ذلك كان معناه عدم ارتكاز المناقضة عندهم في هذه المرتبة من الكثرة فالاطلاق منعقد لأن المانع عنه ارتكاز المناقضة والقطع بها عند العرف فع افتراض شكهم لا ارتكاز جزماً^١. وإن كان المدرك ما افاده الميرزا (قده) من عدم القدرة على المخالفة القطعية فقد ذكر المحقق العراقي (قده) انه على هذا المبنى يدخل المقام في موارد الشك في القدرة ويجب فيه الاحتياط.

وفيه: انه خلط بين الشك في القدرة على امتثال التكليف واقعاً والشك في القدرة على المخالفة والعصيان القطعي المانع عن جريان الاصول الترخيصية، وما هو موضوع لحكم العقل بالاحتياط انما هو الاول وهو غير موجود في المقام وانما المشكوك القدرة على المخالفة القطعية^٢.

والتحقيق أن يقال: بأن الشك في ذلك يستلزم الشك في المعارضة بين الاصول الترخيصية في الاطراف من جهة ادائها الى الترخيص في المخالفة القطعية وعدمه، ومع الشك في المعارضة قد يقال بأن اطلاق دليل الاصل الترخيصي في كل طرف حجة مالم يقطع بالمعارضة سواءً افترضنا محذور قبح الترخيص في المخالفة بمثابة المقيد المتصل بالخطاب الموجب للاجمال أم المنفصل لأن احتمال المعارض ليس كاحتمال المقيد مانعاً عن انعقاد الاطلاق اذ الاطلاق يتوقف على عدم وجود ما يصلح للقرينية والبيانية لا الاعم منه ومن المعارض.

ولكن الصحيح: ان المقام من موارد الشبهة المصدقية للمقيد لأن دليل الاصل الترخيصي مقيد لباً - بالمُتصل أو المنفصل - بعدم استلزام المخالفة القطعية لقبحها عقلاً أو عقلاً^٣ وهذا هو المراد بالمعارضة بين الاصول في الاطراف لا التكاذب والتعارض ليقل بأن الدليل حجة حتى يعلم بمعارضه والشك في المقام في تحقق مصداق المقيد

١ - يمكن افتراض شك العرف في الارتكاز اذا كان من الامور التشكيكية على ماسوف يأتي في بحث الشك في الخروج عن محل الابتلاء فيكون احتماله موجباً للاجمال لامحالة لانه مقيد متصل كما أنه لا بد من فرض امكان الشبهة الموضوعية لهذا المقيد الارتكازي المتصل، نعم لو فرض اخذ القطع بالمناقضة في موضوع الارتكاز صغرى وكبرى تم ماذكر ولا يبعد ذلك على ماسوف يأتي في بحث الخروج عن محل الابتلاء.

٢ - مضافاً الى أن جريان البراءة في كل طرف ليس من أجل التأمين عن التكليف فيه من ناحية احتمال عدم القدرة ليقل بعدم جريان الاصل فيه بل من ناحية الشك في اصل التكليف فيه.

بحسب الحقيقة فلا يجوز التسك بعموم الدليل فيه إلا بناءً على جوازه في المخصص اللبي مطلقاً أو إذا كان منفصلاً.

نعم يمكن للمحقق النائي (قده) أن يقول بأن المقيّد اللبي لا يخرج من دليل الاصل إلا فرض القطع بلزوم المخالفة القطعية، وذلك باحد تقريبين:

الاول - ما قد يستفاد من ظاهر قوله بأن المخالفة القطعية غير مقدورة فهي غير قبيحة انه مع الشك في القدرة ليست المخالفة القطعية حتى اذا صدرت واقعاً قبيحة لأن الحسن والقبح العقليين مختصان بفرض الوصول والعلم فع الشك لا قبح جزماً.

الثاني - أن المحذور أنها هو لزوم الترخيص في المخالفة القطعية، وهذا المحذور لا يتحقق مع الشك في القدرة على المخالفة لأن المكلف لا يرتكبها دفعة بل بارتكاب الاطراف تدريجاً وهو بذلك سوف يقطع اما بعدم قدرته على المخالفة فلا محذور أو بقدرته عليها فتسقط الاصول حينذاك في تمام الاطراف، والحاصل لا يلزم من جريان الاصول الترخيصية في الاطراف مقيداً بفرض الشك وعدم العلم بإمكان المخالفة القطعية الترخيص في المخالفة القطعية اذ لا تتحقق المخالفة القطعية إلا بعد زوال الشك في امكانها ولا يعارض اجراء الاصل في كل طرف بقيد الشك في المخالفة مع الاصل في الطرف الآخر عند عدم الشك والقطع بإمكانها لأن الاصول في فرض القطع بإمكان المخالفة في نفسها متعارضة وساقطة^١.

١ - لا يقال - ان الاصل في كل طرف في فرض القطع بإمكان المخالفة معارض مع الاصل في الطرف الآخر في فرض القطع والشك معاً فحال هذا حال دليل يعارض دليلين فيسقط الجميع.

فانه يقال: ان في كل طرف يوجد اعلان أي اطلاقاً لدليل الاصل بحسب الحقيقة اطلاقاً له بلحاظ حال القطع بإمكان المخالفة واطلاقاً له بلحاظ حال الشك، والاصول في الاطراف بقيد الشك يمكن اجتماعها معاً من دون محذور بخلاف الاصول فيها بقيد القطع بإمكان المخالفة وهذا يعني ان الاصل في كل طرف في فرض القطع وإن كان يعارض اصلين في الطرف الآخر احدهما الاصل في فرض القطع والآخر الاصل في فرض الشك إلا انه لا يمكن ترجيحه عليها لمحذور يخص مجموعة الاصول في الاطراف في فرض القطع بإمكان المخالفة اذ ترجيح أي منها على معارضيها في الطرف الآخر ليس باولى من ترجيحه في الطرف الآخر على معارضيها في هذا الطرف حيث لا يمكن الحفاظ عليها في الطرفين بخلاف الاصل في فرض الشك فانه يمكن الحفاظ عليه في الطرفين، وهذا يعني وجود محذور يخص الاصول في فرض القطع فلا يمكن أن تعارض مع الاصل في فرض الشك.

ثم انه يمكن المناقشة في هذا الوجه بأن حصول العلم بإمكان المخالفة القطعية انما يكون بعد ارتكاب بعض اطراف الشبهة وارتفاع موضوع التكليف المعلوم بالاجمال على تقدير ثبوتها فيها، فأن اريد بسقوط الاصول المؤنة في الباقي على تقدير حصول العلم بإمكان المخالفة القطعية سقوطها بالعلم الاجمالي بثبوت التكليف في الباقي فلا علم كذلك وان اريد سقوطها بالعلم الاجمالي الاول. فالمفروض خروج بعض اطرافه ولا يقاس المقام بموارد خروج بعض الاطراف بعد حصول العلم والتي يبقى فيها تنجيز

٤ - انحلال العلم الاجمالي بالعلم الوجداني:

إذا فرض العلم التفصيلي بالتكليف في بعض اطراف العلم الاجمالي، أو فرض حصول علم اجمالي بمقدار المعلوم بالاجمال في دائرة اصغر من الاطراف فهل ينحل العلم الاجمالي حقيقة أو حكماً على الاقل أم لا؟

والبحث أولاً - في انحلاله الحقيقي بمعنى زواله وجداناً، وثانياً في انحلاله الحكمي بمعنى جريان الاصل المؤمن في اطرافه الاخرى، فالببحث في مقامين:

المقام الاول - في كبرى الانحلال الحقيقي، ولاشكال في ان العلم الاجمالي متقوم بركنين اساسيين - على ما تقدم شرحهما - وهما العلم بوجود الجامع وعدم سرايته الى الفرد أي بقاءه على الجامع بحده الجامعي، وعلى هذا الاساس لابد وأن يقال بأن هناك صورتين خارجيتين عن هذا البحث بلا كلام:

احدهما - ما اذا كان العلم بالفرد معيناً لنفس المعلوم الاجمالي أي علم بانطباق المعلوم بالاجمال على بعض الاطراف، كما اذا علم بوجود قطرة دم في احد الاناثين ثم علمنا بها في احدهما المعين فانه حينئذ لا اشكال عند احد في الانحلال وزوال العلم الاجمالي لتشخص متعلقه.

الثانية - ان لا يكون العلم بالفرد ناظراً الى تعيين المعلوم الاجمالي ويكون للمعلوم الاجمالي علامة وخصوصية مأخوذة فيه غير محرزة التواجد في الفرد، كما اذا علم بسقوط قطرة دم في احد الاناثين ثم علم بسقوط قطرة من الدم في احدهما المعين على كل حال - سواء علم بانها قطرة اخرى أو احتمال ذلك - فانه في هذه الصورة لا اشكال في عدم انحلال العلم الاجمالي لأن معلومه المتميز لا يزال غير معلوم الانطباق على احد الطرفين بخصوصه بل نسبته اليها على حد واحد فيستحيل أن يكون منحللاً.

لا يقال - ان العلم الاجمالي بسبب التكليف - النجاسة - وان لم يكن منحللاً لاخذ خصوصية فيه لا يحجز انطباقها على الفرد، الا انه بلحاظ ما هو التكليف وموضوع

→

العلم الاجمالي للفرد الباقي في تمام عمود الزمان، لان العلم الاجمالي في المقام لم يكن منجزاً من اول الامر لعدم العلم بإمكان المخالفة القطعية من اول الامر بحسب الفرض.

التنجيز وهو العلم بالنجاسة يكون العلم الاجمالي منحللاً، اذ لا يعلم بوجود تكليفين بل تكليف واحد وهو منطبق في الفرد جزماً فالتردد والاجمال في خصوصية لادخل لها في التنجيز.

فانه يقال - انَّ عدم الانحلال بلحاظ السبب يستوجب عدم الانحلال بلحاظ التكليف ايضاً، لانه يحصل في التكليف المعلوم بالاجمال خصوصية وعلامة ولوعنوان نشوءها عن ذلك السبب الخاص وهذا حد وخصوصية في المعلوم الاجمالي، وتكون نسبتها الى الطرفين على حد واحد فيستحيل الانحلال بلحاظ ما هو موضوع الأثر والتنجيز ايضاً.

وان شئت قلت: انَّ تلك الحصّة المتولدة من ذلك السبب - بنحو الحصّة التوأم المعقولة في باب الوجودات التصديقية وإن لم تكن معقولة في باب المفاهيم - معلومة اجمالاً ونسبتها الى الطرفين على حد واحد وهي موضوع للأثر والتنجيز.

فالبحت والكلام في صورة ثالثة وهي ما اذا لم يكن العلم بالفرد ناظراً الى تعيين المعلوم الاجمالي ولم يكن للمعلوم الاجمالي علامة فارقة وخصوصية مأخوذة فيه غير محرزة الانطباق على الفرد، كما اذا علم بموت زيد أو عمرو بلا خصوصية ثم علم بموت زيد بالخصوص، أو علم بنجاسة احد الإنائين ثم علم بنجاسة الإناء الاحمر تفصيلاً، وهذا انما يعقل عادة فيما اذا كان سبب العلم الاجمالي - سواء كان برهاناً عقلياً أو دليلاً استقرائياً - نسبتها الى الطرفين على حد واحد، ومثاله ما اذا علمنا بنجاسة احد الانائين اللذين يملكهما الكافر لاستبعاد انه لا يساور شيئاً منها زمناً طويلاً ثم علم بمساورته لاحدهما بالخصوص ونجاسته فهل ينحل هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي حقيقة أم لا؟ ذهبت مدرسة المحقق النائيني (قده) الى الانحلال، وانكر ذلك المحقق العراقي (قده).

وحاصل ما يقال في تقريب الانحلال أحد وجوه:

الوجه الاول - قياس المقام بباب الاقل والأكثر الاستقاليين وجعله من موارده كما اذا علم بوجود قضاء صوم يوم واحد من رمضان وشك في وجوب قضاء يوم آخر منه، ولا ريب في انحلال العلم وزواله فيه اذ يدور الامر بين نجاسة اناء واحد - وهو المعلوم تفصيلاً - أو نجاسة انائين ولا اشكال في انَّ الاناء الواحد المعين معلوم النجاسة

تفصيلاً ويشك في نجاسة الثاني زائداً عليه.

وفيه: أنَّ موارد الاقل والاكثر لا يوجد فيها من اول الامر الا علم واحد لاعلمان بخلاف المقام الذي كان يوجد فيه علم اجمالي تام الاركان من أول الامر، ولهذا نجد انه في باب الاقل والاكثر لوشك في وجوب صوم يوم واحد زال العلم ايضاً بينا في المقام لا يزول العلم ولوشك في نجاسة الاناء الاحمر، فالانحلال في باب الاقل والاكثر سائلة بانتفاء الموضوع.

الوجه الثاني - ما ذكرته مدرسة المحقق النائي (قده) من أنَّ العلم الاجمالي له ركنان علم بالجامع واحتمالات الانطباق بعدد الاطراف، ومع العلم التفصيلي ينهدم الركن الثاني اذ يتبدل احتمال الانطباق فيه بالعلم بالانطباق.

وهذا الوجه لا بد من تمحيصه وتعميقه وحاصله: أنَّ الركنين المذكورين يرجعان بحسب الحقيقة الى نقطة واحدة هي أنَّ العلم الاجمالي علم بالجامع بحده الجامعي أي بشرط لا عن السريان الى الحد الشخصي، وهذا يفتقر عن العلم بالجامع ضمن الفرد المحفوظ في العلم التفصيلي ايضاً ولكن لا بحده، وكون العلم واقفاً على الجامع بحده الجامعي هو الذي يستلزم ما ذكر من احتمالات الانطباق واذا تعلق العلم تفصيلاً باحد الاطراف فقد زاد المنكشف فلاحالة يزيد الانكشاف ويسري الى الفرد، لانه انما توقف الانكشاف على الجامع لنقص في المنكشف فباكمال هذا النقص يكتمل العلم لاحالة فلا يبقى الانكشاف على الجامع بحده الجامعي وهو معنى الانحلال.

ولكن هذا البرهان على الانحلال يتوقف على أنَّ نثبت أنَّ متعلق العلم الاجمالي أي الجامع بحده بما هو معلوم متحد مع الفرد أي يكون عارياً عن اخذ خصوصية فيه محتملة الالباء عن الانطباق على الطرف المعلوم تفصيلاً والآن لم ينحل العلم الاجمالي بل بقي على معروضه وهو ذلك الجامع المأخوذ فيه خصوصية محتملة الانطباق على كل من الطرفين، فلا بد من استئناف برهان على نفي اخذ خصوصية كذلك في متعلق العلم الاجمالي، وهذا ما لم يتكفله هذا الوجه وسوف يأتي الحديث عنه مفصلاً.

الوجه الثالث - أنَّ العلم الاجمالي بعد أنَّ تعلق بالجامع وعلم انطباق الجامع على الطرف المعلوم تفصيلاً فلاحالة يستحيل بقاء العلم الاجمالي مع العلم التفصيلي اذ يلزم منها اجتماع المثليين على موضوع واحد، لأنَّ العلم التفصيلي متعلق بالجامع ضمن

الفرد المعين - الجامع بشرط شيء - فلو بقي العلم الاجمالي المتعلق بالجامع المنطبق على هذا الفرد ايضاً لزم أن يكون الجامع في هذا الفرد مطبقاً لعلمين ومعرضاً لعرضين متماثلين وهو مستحيل.

وفيه: أولاً - اننا اذا اثبتنا وحدة متعلق العلم الاجمالي بحده بما هو معلوم مع الفرد انحل العلم الاجمالي وسرى الى الفرد بالبرهان المتقدم حتى اذا قلنا بامكان اجتماع المثليين على معروض واحد، وإن فرض أن الجامع المعلوم كان متخصصاً بخصوصية محتملة الالباء عن الانطباق على الطرف المعلوم تفصيلاً فلا اشكال حينئذ في وجود العلمين معاً لأن كلا الطرفين يسلم عدم الانحلال اذا كان متعلق العلم الاجمالي قد اخذ فيه خصوصية زائدة لا يعلم بها في الفرد، فما يجاب به عن شبهة اجتماع المثليين هناك يجاب به هنا ايضاً.

وثانياً - أن العلم الاجمالي لو قطعنا النظر عن البرهان الذي تقدم منا لانحلاله وافترضنا عدم موجب لسريانه الى الفرد متعلقه الجامع بحده الجامعي وهو غير الفرد الذي هو متعلق العلم التفصيلي، وبعبارة اخرى: معروض العلم الاجمالي هو الجامع بشرط لا عن الخصوصية بينما معروض العلم التفصيلي هو الجامع بشرط الخصوصية واحدهما غير الآخر بحسب عالم الذهن والمعرض بالذات الذي هو عالم عروض العلم فحال هذا حال الكلية التي تعرض على الجامع بحده الجامعي رغم أن الجامع موجود ضمن الفرد ولكن لا بحده الجامعي ولهذا لا توصف الافراد بالكلية، اذن فالمعروض بالذات الذي هو المعروض الحقيقي للعلم متعدد وإن كان المعروض بالعرض في الخارج واحداً.

الوجه الرابع - أن العلم الاجمالي له لازم وهذا اللازم غير موجود في المقام فنستكشف من عدم وجوده عدم وجود الملزوم، واللازم هو صدق قضية منفصلة هي أن المعلوم الاجمالي إن كان في هذا الطرف فليس موجوداً في الطرف الآخر وإن كان في ذلك الطرف فليس في هذا الطرف، فالإناء الاحمر إن كان هو النجس المعلوم بالاجمال مثلاً لم يكن الاناء الاسود نجساً وإن كان الاناء الاسود هو النجس المعلوم لم يكن الاناء الاحمر نجساً، وهذه القضية المنفصلة التي هي من لوازم العلم الاجمالي - كما صرح بذلك المحقق العراقي (قده) نفسه - لا تصدق بعد العلم التفصيلي بنجاسة

الاناء الاحمر تفصيلاً اذ سوف يكون نجساً سواءً كان الاناء الآخر نجساً أم لا . وفيه: ليس مقصود المحقق العراقي أنَّ الجامع لوجود في هذا الطرف فهو معدوم في الطرف الآخر، كيف وقد يكون كلا الطرفين نجساً واقعاً، وانما المقصود أنَّ المعلوم بالعلم الاجمالي والمنكشف به يستحيل أنَّ يكون اكثر من واحد بنحو مفاد النكرة لاسم الجنس فنشير الى ذلك الواحد المعلوم بما هو معلوم ونقول انه اذا كان في هذا الطرف فليس في الطرف الآخر وبالعكس وهذا صحيح في المقام الا أنَّ انطباقه موقوف على تحقيق تلك النكته التي اشرنا اليها من أنَّ المعلوم الاجمالي اذا كان فيه خصوصية محتملة الالباء عن الانطباق على الفرد المعلوم تفصيلاً أمكن ايجاد القضية المنفصلة هذه والاَّ لم يمكن ذلك وكان ذلك الجامع المعلوم اجمالاً معلوم الانطباق على الفرد المعلوم تفصيلاً فينحل العلم الاجمالي بالبرهان المتقدم، فلاك الانحلال ونكته يتخلص في تحقيق هذه النقطة الجوهرية وهي انه هل توجد للمعلوم الاجمالي خصوصية محتملة الالباء عن الانطباق في الفرد أم لا فيكون المعلوم الاجمالي بمجه المعلوم به مقطوع الانطباق على الفرد.

والوجه المتقدم لم تنصد للبرهنة على هذه النقطة الجوهرية، وفي قبال تلك الوجهه وجوه وتقريبات لعدم الانحلال يمكن اقتناصها من كلمات مدرسة المحقق العراقي (قده) لابس بالتعرض اليها قبل تحقيق الفذلكة الحقيقة للانحلال.

الوجه الاول - دعوى الوجدان وانه شاهد بوجود علمين، والغريب أنَّ كلا الطرفين استند في اثبات مدعاه الى دعوى الوجدان.

والصحيح على ما يأتي هو التفصيل، فالوجدان في مورد يقتضي البرهان الانحلال شاهد على الانحلال، والوجدان في مورد يقتضي البرهان عدم الانحلال شاهد على عدم الانحلال على ما سوف يظهر.

الوجه الثاني - اننا نشبت بقاء العلم الاجمالي باثبات لازمه وهو احتمال انطباق الجامع المعلوم بالاجمال على الطرف الآخر غير المعلوم تفصيلاً، فانَّ هذا الاحتمال موجود وجداناً وهو دليل عدم الانحلال اذ مع الانحلال يستحيل هذا الاحتمال فالركن الثاني للعلم الاجمالي موجود.

وفيه - أنَّ مجرد احتمال انطباق الجامع لا يكفي بل لابد من اثبات اتحاد حده بما هو

معلوم وحده بما هو محتمل الانطباق، وهذا انما يكون اذا لم يكن المعلوم بالاجمال عارياً عن خصوصية محتملة الالباء عن الانطباق على المعلوم بالتفصيل والآ لا تنقض بالعلم التفصيلي فانه ايضاً علم بالجامع ضمناً فلو علم بوجود زيد في المسجد واحتمل وجود جامع الانسان ضمن عمرو ايضاً كان الجامع محتمل الانطباق على عمرو والجامع معلوم الوجود في المسجد مع وضوح انه لا يتشكل علم اجمالي، والنكته في ذلك اختلاف الحدود فإن ما يحتمل الانطباق على عمرو الجامع بمجده الجامعي وهذا الحد الجامعي ليس معروضاً للعلم وما هو معروض للعلم الجامع ضمن الخصوصية وهذا الحد ليس محتمل الانطباق على عمرو.

وهكذا يتضح ان مجرد احتمال انطباق الجامع لا يكفي لاثبات عدم الانحلال بل لابد من البرهنة على احتمال انطباق حد الجامع بما هو معلوم، وهذا يتوقف على اثبات ان للمعلوم الاجمالي حداً وخصوصية محتملة الانطباق على الطرف الآخر أي محتملة الالباء عن الانطباق على الفرد المعلوم تفصيلاً، فهذه النقطة هي فذلكة الموقف كما أشرنا.

الوجه الثالث - لا اشكال في الانحلال في مورد يكون العلم فيه بالفرد معيناً للمعلوم بالاجمال، كما لو علمنا اجمالاً بموت ابن زيد المردد بين خالد وبكر ثم علم تفصيلاً بأن ابن زيد هو بكر فهنا ينحل العلم الاجمالي بلاشكال كما ذكرنا في مستهل البحث، فلو قلنا بالانحلال في المقام الذي ليس العلم التفصيلي فيه ناظراً الى تعيين المعلوم بالاجمال كما اذا علمنا بموت زيد أو بكر ثم علمنا بموت بكر لزوم عدم الفرق بينها مع ان الأثر الوجداني مختلف والحالة النفسية متفاوتة كما يشهد به الوجدان السليم فنستكشف من ذلك عدم الانحلال.

وجوابه: ان هذا الفرق الوجداني بين الحالتين صحيح الآ ان ذلك ليس على اساس الانحلال في الاول وعدم الانحلال في الثاني بل تفسير هذا الفرق انه في الاول يكون المعلوم بالاجمال له تعين واقعي والعلم التفصيلي باعتباره يعين ذلك المعلوم بالاجمال يكون له منطوق ومفهوم اثباتاً ونفيّاً أي يدل على ان ابن زيد هو بكر وعلى ان خالد ليس هو ابن زيد فهو علم بالانطباق في هذا الطرف وعدم الانطباق في الطرف الآخر، واما في المقام فحيث ان العلم التفصيلي لم يكن في مقام تعيين المعلوم الاجمالي

لعدم تعين واقعي وعلامة مخصصة له فليس له مفهوم بلحاظ المعلوم بالاجمال بل مجرد منطوق أي يزول احتمال الانطباق على الطرف المعلوم تفصيلاً بتبدله بالعلم بالانطباق والسريان الى الفرد بالبرهان المتقدم مع بقاء احتمال الجامع في الطرف الآخر ولكنه بحده الجامعي الذي خرج عن كونه معروضاً للعلم الاجمالي بعد الانحلال لزيادة الانكشاف والعلم بالجامع المحدود بحد الفرد، وهذا من قبيل أن يخبرك المعصوم بوجود الجامع بين الانسان الطويل والقصير في المسجد ثم يخبرك اضافة الى وجود جامع الانسان بوجود الانسان الطويل فيه فيزداد علمك من مجرد العلم بالجامع الى العلم بوجود الانسان الطويل وإن كان وجود الفرد القصير محتملاً ايضاً.

وهكذا ننتهي الى النقطة المركزية من هذا البحث والتي يرتبط انحلال العلم الاجمالي وعدمه بتحقيقها، وهي أن المعلوم بالاجمال هل يكون له حد وخصوصية محتمل الالباء عن الانطباق في الطرف المعلوم تفصيلاً أم لا، فإن ثبت بالبرهان وجود حد كذلك لم يجد البرهان المتقدم في الوجه الثاني لاثبات الانحلال، وإن ثبت عدم وجوده حصل الانحلال بالبرهان المتقدم، فلا بد من تحقيق حال ذلك فنقول:

قد يقال: بإمكان اخذ خصوصية في متعلق العلم الاجمالي محتمل الالباء عن الانطباق على الطرف المعلوم من ناحية نفس العلم الاجمالي فيقال بأن المعلوم هو الجامع المقيد بوصف العلم الاجمالي أي بما هو معلوم اجمالي، وهو بما هو معلوم اجمالي محتمل الالباء عن الانطباق على الفرد المعلوم تفصيلاً.

ولكن هذا البيان غير صحيح لأن الكلام في متعلق العلم الاجمالي ووجود خصوصية مأخوذة فيه في المرتبة السابقة على تعلق العلم وعروضه بحيث أن العلم يتعلق بجامع متخصص بتلك الخصوصية لثلايسري. فلو أريد اثباتها بنفس العلم وفي طوله لزم الدور، لأن ثبوت العلم الاجمالي متوقف على ثبوت الخصوصية في معروضه فانتزاعها بلحاظ نفس العلم وتعلقه يعني توقفه على نفسه أو تعلقه بنفسه وهو محال.

وقد يقال: بأن العلم الاجمالي وإن تعلق بالجامع بلا خصوصية وتعين ألا انه متعلق بالجامع بما هو مفروغ عن وجوده لاجبا هو جامع تصوري كما هو الحال في الجامع الذي يتعلق به الامر والنهي، فلو علمنا بنجاسة احد الاناثين كان معناه العلم بجامع للنجاسة مفروغ عن تحققه ووجوده في الخارج بحيث نستطيع أن نشير اليه اجمالاً،

وعليه فلولا حفظنا نفس الجامع بقطع النظر عن المفروغية عن وجوده فهذا الجامع غير آب عن الانطباق على المعلوم التفصيلي على حد انطباق كل جامع على مصداقه، وأما اذا لاحظنا هذا الجامع بما هو مفروغ عن وجوده فذلك الوجود المفروغ عنه والمشار اليه بتوسط هذا الجامع خصوصية وحد لا يجزم بانطباقه على المعلوم التفصيلي اذ لا يعلم انه هو المعلوم التفصيلي أو غيره فهي خصوصية محتملة الالباء عن الانطباق على المعلوم التفصيلي.

والجواب - ان خصوصية الوجود المفروغ عنه لا يكون داخلاً تحت العلم الآ بمقدار معرفة الجامع لاكثر فاذا كان الجامع منطبقاً على الفرد المعلوم تفصيلاً تماماً انحل العلم الاجمالي بالبرهان المتقدم لعدم وجود خصوصية في معلومه محتملة الالباء عن الانطباق عليه^١.

١ - الظاهر ابتناء المسألة على تحقيق ان الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي هل يكون بالاجمال والتفصيل في الصورة العلمية كما تقوله مدرسة المحقق الثاني (قده)، أو بالاجمال والتفصيل في الاشارة التي بها قوام العلم التصديقي كما يقوله المحقق العراقي (قده)، وقد تقدم شرح كل من المسكين مفصلاً في بحث القطع.

فعل الاول صح ان يقال بان العلم بالجامع اذا لم تكن له خصوصية محتملة الالباء عن الانطباق بعد ان ينضم اليه العلم بالخصوصية يصبح المعلوم والمنكشف تفصيلاً فينحل العلم الاجمالي لتبدل الاجمال في الصورة الذهنية الى التفصيل لامحالة، وهذا هو البرهان المتقدم في الوجه الثاني من تقريبات الانحلال.

وأما بناءً على التفسير الثاني للعلم الذي نبه عليه المحقق العراقي وقد اوضحنا المعنى الصحيح له فيما سبق فانحلال العلم الاجمالي لا يكون الا بزوال الاشارة الذهنية المرددة التي هي حقيقة العلم الاجمالي بحسب الفرض، وزوال الاشارة لا يكون بمجرد حصول العلم التفصيلي الذي يعني امكان الاشارة بالمفهوم التفصيلي الى الفرد الخارجي طالما يحتمل ان يكون المشار اليه متعدداً اذ لا يكون العلم التفصيلي ناظراً الى تعيين المعلوم الاجمالي.

لا يقال - مع حصول الاشارة التفصيلية المعنية يزول التردد في الاشارة الذهنية ايضاً الا اذا كان المشار اليه قد اخذت فيه خصوصية محتملة الالباء عن الانطباق، وأما اذا كان المعلوم الاجمالي منطقياً تماماً على المعلوم التفصيلي فمع الاشارة به الى الخارج تستوعب الاشارة الاجمالية بحيث لا تبقى اشارة اخرى الا الاشارة الضمنية بالجامع المتوفرة في سائر موارد العلم التفصيلي ايضاً.

فانه يقال - أولاً - يشهد الوجدان بالفرق بين العلم التفصيلي بالفرد من اول الامر مع الشك البدوي في وجود فرد آخر للجامع وبين العلم اجمالاً باحدهما والعلم تفصيلاً بالفرد بلا تعيين المعلوم الاجمالي من حيث ان من له العلم الاجمالي يحتمل ان يكون معلومه الاجمالي ضمن الفرد الآخر وهذا يلازم بقاء العلم وعدم انحلاله وليس هذا من باب احتمال ان يكون معلومه السابق - الذي قد انحل بالفعل - في ذلك الطرف لوجدانية ان ذلك المعلوم لم يظهر خطأه والمفروض انه لم يتعين في هذا الطرف فجميع هذين الامرين خبر منبه وجداني الى ان العلم الاجمالي والاشارة الاجمالية لا يزال موجوداً في عالم النفس.

وثانياً - لا ينبغي الاشكال في عدم الانحلال فيما اذا كان للمعلوم الاجمالي خصوصية ولومن ناحية سبب حصول العلم كما اذا اخبرك المصوم بموت احدهما (زيد أو عمرو) وعلمت خارجاً بموت زيد فان العلم الاجمالي بموت من اخبرك المصوم باق على حاله مع انه لا يمكن ان تكون هذه الخصوصية المنزعة من سبب حصول العلم مأخوذة في المعلوم الاجمالي - كما تقدم ذلك في اخذ

والتحقيق أنَّ يقال بالتفصيل بين ما اذا كان سبب حصول العلم الاجمالي نسبته الى الاطراف على حد سواء فيتم الانحلال، وما اذا لم يكن كذلك فلا يتم الانحلال.

وتوضيح ذلك - انه تارة يكون سبب حصول العلم الاجمالي نسبته الى الاطراف ليس على حد واحد أي له نسبة مع طرف واقعي بالخصوص ولكنه مجمل لدى الانسان وغير معلوم كما اذا علم بوقوع قطرة دم في احد الاناثين فهو يعلم بنجاسة احدهما بتلك القطرة من الدم ثم علم تفصيلاً بقطرة في احدهما بالخصوص ولكنه يحتمل انها قطرة اخرى غير تلك القطرة. وهنا لا ينبغي الاشكال في عدم الانحلال لأنَّ المعلوم الاجمالي يكون مقيداً بحد وخصوصية محتمل الالباء عن الانطباق وتلك الخصوصية هي السبب الخاص للمعلوم الاجمالي.

واخرى يفرض أنَّ سبب العلم الاجمالي نسبته الى الاطراف على حد واحد سواء كان برهانياً أو استقرائياً، مثال الاول ما اذا افترضنا دعوى شخصين في زمن واحد للنسبة وقام البرهان في علم الكلام مثلاً على استحالة اجتماع نبيين في زمن واحد ولأمة واحدة فانه سوف يعلم اجمالاً بكذب احدهما، لأنَّ المحتملات عقلاً اربعة صدقهما معاً وكذبهما معاً وصدق هذا وكذب ذاك وبالعكس، وبقيام البرهان على عدم اجتماع نبوتين تبطل الصورة الاولى ويتردد الامر بين الصور الثلاث التي بينها جامع مشترك وهو كذب احدهما فلو علم بعد ذلك بأنَّ احدهما يشرب الخمر مثلاً فلا يمكن أنَّ يكون نبياً فهو كاذب على كل حال انحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بكذبه وشك بدوي في كذب الآخر.

ومثال الثاني ما تقدم ذكره من مساورة الكافر لاحد انائييه على الاقل بحساب

→

نفس العلم الاجمالي قيماً في معلومه - كما لا يمكن اخذ واقع من خبر به المعصوم بنحو الحصه التوأم قيماً في المعلوم لانا نفترض أنَّ المعصوم لم يخبر الآ بالجامع لانه اخبر باحدهما بالخصوص بل هذه خصوصية لنفس الاشارة الذهنية بالعلم الاجمالي وباعتبارها واضحة التغاير مع الاشارة المستبطنة في العلم التفصيلي اصبح عدم الانحلال واضحاً فيه، وهذا بنفسه موجود في المقام. فانَّ المعلوم الاجمالي لا يزال مشاراً اليه اجمالاً حتى بعد حصول العلم التفصيلي غاية الامر لعدم وجود ميز للاشارة ولومن ناحية سبب حصولها كأنه يرى أنَّ العلم الاجمالي قد زال وانحل بمحصل ما هو اعلى منه انكشافاً وهو العلم التفصيلي والاشارة التعيينية الى الخارج مع انه لا يمكن أنَّ يزول العلم الاجمالي حقيقة بعد حصوله الا بأن يزول سببه أو يتعين معلومه الاجمالي، فالصحيح ما عليه المحقق العراقي (قده) من عدم الانحلال الحقيقي في امثال المقام.

الاحتمالات طيلة فترة طويلة مثلاً ثم العلم تفصيلاً بمساورته لاحدهما بالخصوص. وفي هذا الفرض يمكن اثبات الانحلال باحد تقريرين:

الاول - ان نسبة سبب العلم الاجمالي الى اطرافه حيث تكون واحدة اذن فلا خصوصية في المعلوم بالاجمال عدا الجامع بين الاطراف وهو معلوم الانطباق جزماً على الطرف التفصيلي فيتحقق الانحلال على الاساس المتقدم من انه كلما لم يكن في المعلوم الاجمالي خصوصية محتملة الالباء عن الانطباق انحل العلم الاجمالي لاحالة.

وهذا البيان يمكن المناقشة فيه بان المعلوم الاجمالي هنا وان لم يكن له قيد وحد خارجي يجعله محتمل الالباء عن الانطباق ولكن يكون له قيد وحد ذهني وهو ان معلومنا الاجمالي هنا مطلق من ناحية صدق المعلوم التفصيلي أو كذبه بخلاف المعلوم التفصيلي فانه مشروط بتقدير صدق سببه فالعلم بمساورة الكافر للثناء نتيجة رؤيته مشروط بصحة احساسي ورؤيتي لذلك رغم فعليته، فان فعلية الجزاء بتحقيق شرطه لا تنافي التعليق والشرطية، فعلمي بانه قد ساور الثناء الاحمر بالخصوص ليس علماً بالنجاسة على كل تقدير بل على تقدير صحة احساسي بمساورته^١، وهذا بخلاف معلومي الاجمالي فانه مطلق ثابت حتى على تقدير كذب الاحساس بالمساورة لاني استطيع ان اشكل قضية شرطية واقول بان احد الاناثين نجس حتى اذا كان علمي بمساورته للثناء الاحمر خطأ، اذن فهناك حد اطلاق للمعلوم الاجمالي وهذا الحد وان كان ذهنياً وبلحاظ المعلوم بالذات لا خارجياً وبلحاظ المعلوم بالعرض ولكنه يجعل للمعلوم بالاجمال خصوصية بها يكون محتمل الالباء عن الانطباق على الطرف المعلوم تفصيلاً.

الثاني - انحلال العلم الاجمالي بالتفصيلي في هذه الموارد انما يكون باعتبار زوال سبب العلم الاجمالي، لانه كان عبارة عن استواء نسبة الاطراف اليه فتعيينه في احدها دون الباقي كان ترجيحاً بلا مرجح فكان العلم اجمالياً وهذا ينتفي لاحالة اذ

١ - الا ان هذا التقدير والشرطية ليس مأخوذاً في متعلق العلم بل تقدير لحصول نفس العلم فيعد حصوله يكون متعلقه مطلقاً كالعلم الاجمالي والمفروض ان خصوصية سبب العلم لا تؤخذ في متعلقه نعم لو اريد من الحد الذهني خصوصية الاشارة المقدمة للعلم حسب التفسير المتقدم كان هذا خير منه على عدم انحلال العلم الاجمالي.

يكون الطرف المعلوم تفصيلاً فيه مرجح بالخصوص، فقد اختل برهان الترجيح بلامرجح مع وجود العلم التفصيلي في بعض الاطراف واصبح المعلوم الاجمالي تفصيلاً ومتعيناً فيه^١.

المقام الثاني - في انحلاله الحكمي فيما لو فرض عدم تحقق الانحلال الحقيقي، وهو يعني جريان الاصل الترخيصي في بعض الاطراف بلامحذور. وتقريبه: انّ الاصل الترخيصي في الطرف الذي لا علم به تفصيلاً أو خارج عن دائرة العلم الاجمالي الصغير يجري بلامعارض، لأنّ الطرف الآخر لا موضوع للاصل فيه، وهذا يعني انهزام الركن الثالث من اركان منجزية العلم الاجمالي المتقدم شرحها. الا انّ هذا الانحلال الحكمي بناءً على مسلك الاقتضاء في منجزية العلم الاجمالي واضح، واما بناءً على مسلك العلية فحيث يقال بانّ العلم الاجمالي ينجز الواقع ابتداءً لامن باب تعارض الاصول الشرعية أو العقلية في الاطراف فلا يجري الاصل حتى في الطرف الواحد لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال المنجز عليه.

ومن هنا حاول اصحاب مسلك العلية اثبات الانحلال الحكمي في المقام بابرار قصور في العلم الاجمالي عن التنجيز بعد انّ تنجز احد طرفية بمنجز تفصيلي بدعى انّ العلم الاجمالي لابد وأن يكون صالحاً لتنجز معلومه على كل تقدير أي سواء كان في هذا الطرف أو ذاك فاذا كان احد طرفيه منجزاً بمنجز آخر كالعلم التفصيلي لم يتمكن العلم الاجمالي انّ ينجز معلومه في ذلك الطرف لأنّ المنجز لا يتنجز مرة اخرى وعليه فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً في المقام فيجري الاصل الترخيصي العقلي أو الشرعي عن الطرف الآخر بلامحذور.

وهذا الاستدلال يشتمل على مقدمتين كلتاها مما لا يمكن المساعدة عليه:

الاولى - انّ العلم الاجمالي لابد وأن يكون صالحاً لتنجز معلومه على كل تقدير أي

١ - اذا أريد انّ استحالة الترجيح بلامرجح سبب للاجمال فع العلم التفصيلي لامناً لبقاء الاجمال فهذا رجوع الى التقريب السابق بحسب الحقيقة، اذ معناه انّ المعلوم بالاجمال هو الجامع وهو منطبق على الفرد المعلوم تفصيلاً. وإنّ أريد انّ استحالة الترجيح بلامرجح سبب لنفس العلم الاجمالي، فن الواضح انّ سبب حصول العلم ليس ذلك بل برهان استحالة اجتماع النبوتين أو حساب الاحتمالات التي تنفي احتمال طهارة الاناتين معاً، وكلّ الامرين باقيا حتى بعد حصول سبب العلم التفصيلي بل ما تقدم في جواب التقريب السابق من ثبوت حد الاطلاق الذهني للعلم الاجمالي بنفسه برهان على عدم زوال سبب العلم الاجمالي حتى بعد حصول العلم التفصيلي.

سواءً كان في هذا الطرف أو ذاك .

الثانية - أنَّ المتنجز بمنجز آخر لا يمكن أنَّ ينتجز بالعلم الاجمالي .

والمقدمة الاولى قد تقدم في بحث سابق انه لا يناسب مسلك العلية القائل بتنجز الواقع بالعلم الاجمالي وأنَّ كل طرف من اطراف العلم انما ينتجز ولا تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان لكونه من موارد احتمال التكليف المنجز وانما يناسب مع مسلك اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية التي نسبتها الى الطرفين على حد واحد فيقال بانه اذا لم تجب الموافقة القطعية بالعلم الاجمالي فهو لا يوجب الموافقة في احد الطرفين بخصوصه .

والمقدمة الثانية يرد عليها :

اولاً - أنَّ هذا النهج من الاستدلالات في المسائل الاصولية والفقهية التي هي امور ترتبط بالاعتبارات الشرعية أو بمدركات العقل العملي في نفسه غير سديد، اذ ليس باب التنجز باب الآثار والظواهر الطبيعية ليقاس بها فيقال مثلاً بأنَّ المتنجز لا ينتجز كما أنَّ الموجود لا يوجد أو العرض لا يتعدد على محل واحد بل بابه باب ادراك العقل لحق الطاعة وقبح المخالفة وعدمه فلا بدَّ وأنَّ يرجع اليه ليرى هل يخصص حكمه بعدم التنجز وقبح العقاب بخصوص ما اذا كان التكليف محتملاً أو يعم ما اذا كان معلوماً بعلم اجمالي محتمل الانطباق ولكن كان احد طرفيه معلوماً بعلم تفصيلي . ومن الواضح انه على تقدير القول بقاعدة قبح العقاب بلا بيان والقول بعدم جريانها في موارد العلم الاجمالي لأنَّ التكليف المعلوم بالاجمال قد تنجز بالعلم فجرد حصول علم أو منجز تفصيلي في احد طرفيه لا يوجب تخفيف حق طاعة المولى وازدياد التأمين والعذر للمكلف بل على العكس يستوجب مزيد التنجز في احد الطرفين .

وثانياً - لو تنزلنا عن الملاحظة المنهجية ايضاً نقول بانه أي مانع من أنَّ يكون حال العلم الاجمالي والعلوم التفصيلي حال اجتماع سببين كل منهما تام في نفسه على مسبب واحد هو التنجز في ذلك الطرف مع استقلال العلم الاجمالي أي احتمال الواقع المنجز بالعلم لتنجز الطرف الآخر، فهذه الكلمات اساساً لا مأخذ لها .

ثم انه في كل حالة يثبت فيها الانحلال الحقيقي يجب أنَّ يكون المعلوم التفصيلي والمعلوم الاجمالي متحدين زماناً ولا يشترط التعاصرين نفس العلمين لأنَّ العلم

التفصيلي المتأخر زماناً اذا احرز كون معلومه مصداقاً للمعلوم الاجمالي من اول الامر ايضاً يوجب انحلال العلم الاجمالي وانهدام ركنه الثاني فيسري العلم من الجامع الى الفرد فلا يبقى علم اجمالي له طرفان - حتى الطرف القصير زماناً في طرف والطويل في الطرف الآخر - ليقال بتنجيزه وهذا بخلاف الانحلال الحكمي بالعلم التفصيلي فانه يشترط فيه تعاصر العلمين زماناً فلو تأخر العلم التفصيلي عن الاجمالي لم يجز ارتكاب الطرف الآخر وإن فرض انّ المعلوم التفصيلي كان ثابتاً من اول الامر لأنّ هذا المعلوم التفصيلي بالنسبة الى تلك الفترة الزمنية السابقة لم يكن منجزاً بشيء فالاصل في الطرف الآخر يعارض الاصل في هذا الطرف بلحاظ تلك الفترة الزمنية من اول الأمر، وهذه من الثمرات المترتبة بين الانحلالين.

٥ - الانحلال الحكمي بالامارات والاصول:

اذا فرض قيام امانة أو اصل منجز في بعض اطراف العلم الاجمالي فلا اشكال في عدم الانحلال الحقيقي للعلم الاجمالي بذلك لانحفاظ كلا ركنيه وجداناً، ولكن تبقى دعوى حصول الانحلال باحد نحوين آخرين:

النحو الاول - الانحلال الحقيقي تبعداً اذا كان المنجز امانة لأنّ المجمعول فيها العلمية والطريقة فيترتب عليها كل آثار العلم تبعداً ومن جملتها الانحلال وجريان الاصل في الطرف الآخر.

وهذا الكلام غير سديد ولو سلمنا اصوله الموضوعية من جعل الطريقة والعلمية وقد أوضحنا ذلك مفصلاً عند البحث عن الدليل العقلي على الاحتياط في الشبهات البدوية وحاصله: انّ الانحلال اثر تكويني للعلم وليس اثرأ شرعياً فانّ كان مفاد دليل حجية الامارة تنزيلها منزلة العلم في الآثار والاحكام فن الواضح انّ هذا ليس منها، وإن كان مفاده جعل ما ليس بعلم علماً على طريقة المجاز العقلي فن المعلوم انّ هذا الاعتبار والجعل لا يترتب عليه الآثار واللوازم الحقيقية للعلم والتي منها الانحلال وانما يترتب عليه الآثار الاعتبارية فحسب.

ان قيل - نحن لانريد انّ نشبث الانحلال الحقيقي بالتعبد لكي يقال بانه اثر تكويني تابع لعلته ولا يحصل بالتعبد تنزيلاً أو اعتباراً بل نريد استفادة التعبد

بالانحلال من دليل حجية الامارة بالملازمة لأن مفاده التعبد بالغاء الشك والعلم بمؤدى الامارة وهذا بنفسه تعبد بزوال احذر كني العلم الاجمالي فيكون تعبد بزوال العلم الاجمالي. قلنا. انّ التعبد المذكور ليس تعبداً بالانحلال بل بما هو علة للانحلال والتعبد بالعلة لا يساوق التعبد بمعلولها. وإن شئت قلت: انّ العلم الاجمالي حقيقته العلم بالجامع مجده الجامعي - كما تقدم - وهو يلزم عدم العلم بالخصوصية فالتعبد بالعلم بالخصوصية تعبد بزوال لازم العلم الاجمالي وحصول سبب الانحلال تكويناً وهو لا يساوق التعبد بزوال نفس العلم الاجمالي.

أضف الى ذلك انّ التعبد بالانحلال لا معنى له ولا اثر في المقام فيكون لغواً لانه لو أريد التأمين بالنسبة الى الفرد الآخر بلا حاجة الى اجراء الاصل المؤمن فيه فهذا غير صحيح لأنّ التأمين عن كل شبهة بحاجة الى التأمين عنه بالخصوص، وإن أريد بذلك التمكين من اجراء ذلك الاصل في الفرد الآخر فهذا يحصل بدون حاجة الى التعبد بالانحلال لأنّ ملاكه زوال المعارضة بسبب خروج مورد الامارة عن موضوع دليل الاصل المؤمن سواء كان التعبد بعنوان الانحلال أم لا.

النحو الثاني - الانحلال الحكمي أي نتيجة الانحلال وهي جريان الاصل الترخيصي في الطرف الذي لا توجد فيه امانة أو اصل منجز بلامعارض والكلام هنا فيما اذا كان المنجز امانة أو اصلاً لاعلماً اجمالياً آخر يشترك فيه بعض اطراف هذا العلم الاجمالي المقتضي للاشتغال فإنّ هذا امر آخر سوف نتحدث عنه في بحث مقبل تحت عنوان العلاقة بين العلوم الاجمالية.

والمنجز إن كان امانة شرعية فن الواضح انه يوجب الانحلال الحكمي على كل المسالك اذا كانت معينة للمعلوم بالاجمال حيث تدل بالملازمة على انتفائها في الطرف الآخر واحتمال وجود تكليف آخر فيه كان تحت التأمين من اول الأمر. وأما اذا لم يكن المنجز كذلك بأن كان امانة ولكنها غير معينة للمعلوم الاجمالي أو كان اصلاً شرعياً أو عقلياً منجزاً - كموارد الشك في الفراغ - فالانحلال الحكمي يتوقف على توفر شروط ثلاثة:

احدها. انّ لا يقل البعض المنجز بالامانة أو الاصل عن عدد المعلوم بالاجمال من التكليف.

الثاني - أن لا يكون المنجز مثبتاً لتكليف مغاير مع ما هو المعلوم اجمالاً كما اذا علم اجمالاً بجرمة احد الاناثين بسبب نجاسته وقامت بينة على حرمة احدهما المعين بسبب الغصب.

الثالث - أن لا يكون وجود المنجز متأخراً عن حدوث العلم الاجمالي فكلما اجتمعت هذه الشروط الثلاثة انهدم الركن الثالث لجريان الاصل المؤمن في غير مورد المنجز بلامعارض وفقاً لمسلك الاقتضاء ولعدم صلاحية العلم الاجمالي للاستقلال في تنجيز معلومه على كل تقدير وفقاً لمسلك العلية.

اما اذا اختل الشرط الاول فالعلم الاجمالي منجز للعدد الزائد والاصول بلحاظه متعارضة، واذا اختل الشرط الثاني فالامر كذلك ايضاً لأن ما ينجزه العلم في مورد الامارة غير ما تنجزه الامارة فتعارض الاصول بلحاظه ولا يقال بأن ما قامت الامارة على حرمة محرم على كل حال فلا يجري فيه التأمين ليعارض بالاصل المؤمن في الطرف الآخر. لأن الاصل المؤمن يجري في الطرف المعلوم في نفسه للتأمين عن الحرمة الاخرى ونفي العقاب الزائد عليها فيعارض الاصل في الطرف الآخر وهذا واضح.

واذا اختل الشرط الثالث كان العلم الاجمالي منجزاً والاصول المؤمنة في غير مورد الامارة أو الاصل معارضة بالاصول المؤمنة التي كانت تجري في موردها قبل ثبوتها. وبتعبير آخر: اذا اخذنا من مورد المنجز فترة ما قبل ثبوت المنجز ومن غيره الفترة الزمنية على امتدادها حصلنا على علم اجمالي تام الاركان فينجز ولهذا قلنا في موارد الانحلال الحكمي بالعلم التفصيلي اشتراط تعاصر العلمين ولا يكتفى بالتعاصرين المعلومين والمؤدين فكذلك في المقام لأن سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز في حالات قيام المنجز في بعض اطرافه انما هو بسبب المنجزية في طرف معين والمنجزية لا تبدأ الا من حين قيام الامارة أو جريان الاصل سواء كان المؤدى مقارناً لقيامها أو سابقاً على ذلك.

ثم ان هذا الانحلال الحكمي بالامارة أو الاصل المنجز انما هو بلحاظ وجوب الموافقة القطعية ولكن يبقى العلم الاجمالي على منجزيته من حيث حرمة المخالفة القطعية بمعنى انه اذا اقتحم المكلف كلا الطرفين يكون عصيانه ومخالفته أشد مما اذا اقتحم الطرف المنجز بالخصوص لأن منجزية العلم اشد من منجزية الحجة غير العلم

ومخالفة اقبح واكثر جرأة على المولى من مخالفة الحجة التي يحتمل عدم اصابتها للواقع.

٦ - اشتراك علمين اجماليين في طرف:

إذا افترض أن أحد طرفي العلم الاجمالي أصبح طرفاً لعلم اجمالي آخر كما إذا علمنا بنجاسة الاناء الاسود أو الابيض وعلمنا بنجاسة الاناء الاسود أو الاحمر فاصبح الاناء الاسود طرفاً مشتركاً لعلمين اجماليين. فإن كان العلمان متعاصرين حدوثاً فلا شك في عدم انحلال احدهما بالآخر وتنجزهما معاً وتلقي الطرف المشترك التنجز منها معاً لأن مرجع العلمين حينئذ الى العلم بثبوت تكليف واحد في الطرف المشترك أو تكليفين في الطرفين الآخرين.

وأما إذا كان احدهما سابقاً على الآخر معلوماً أو علماً فهنا ثلاث نظريات:

الاولى - انحلال العلم المتأخر من حيث المعلوم بالعلم الاجمالي الذي يكون زمان معلومه متقدماً وهذا ما ذهب اليه المحقق النائيني (قده).

الثانية - انحلال العلم الاجمالي المتأخر زمان حصوله بالعلم الاجمالي المتقدم وإن لم يكن معلومه متقدماً، وهذا هو ما ذهب اليه السيد الاستاذ - وإن كان الموجود في تقرير الدراسات النظرية الاولى -.

الثالثة - عدم الانحلال في جميع الفروض وهو المختار.

أما النظرية الاولى فقد افاد في تخريجها المحقق النائيني (قده) باننا إذا علمنا اجمالاً بنجاسة الاناء الاسود أو الابيض ثم علمنا بوقوع نجاسة اخرى اما في الاناء الاسود أو الاحمر فثقل هذا ليس علماً بتكليف وإن كان علماً بوقوع قطرة الدم مثلاً لأن هذه القطرة إذا كانت واقعة في الطرف الاسود وكان هو النجس المعلوم بالعلم الاجمالي الاول فلا تستوجب تكليفاً، لأن هذا الاناء كان يجب الاجتناب عنه قبل سقوط القطرة الثانية وانما يستوجب ذلك تكليفاً إذا كان قد سقط في الاناء الاحمر أو كانت النجاسة الاولى في الإناء الابيض ألا ان شيئاً من هذين التقديرين ليس معلوماً ليكون من العلم بتكليف زائد.

وهذا إذا كان العلم والمعلوم معاً متأخراً واضح، وأما إذا كان المعلوم بالعلم المتأخر متقدماً كما إذا علم بوقوع قطرة دم الآن اما في الاناء الاحمر أو الاسود

وعلم بعد ذلك بأنّ الاناء الاسود أو الابيض كان نجساً منذ الصباح فإنّ العلم الاجمالي الاول لا يكون منجزاً لانه بعد حصول العلم بنجاسة الاناء الاسود أو الابيض منذ الصباح ينكشف أنّ قطرة الدم التي علم اجمالاً بأصابتها لاحد الانائين لم تستوجب تكليفاً على كل تقدير اذ لو كانت قد اصابته الاناء الاسود وكان هو النجس منذ الصباح لم يكن مستوجباً لتكليف وهكذا يكون الميزان بالعلم المتقدم من حيث المعلوم فانه يوجب انحلال العلم الاجمالي الآخر انحلالاً حقيقياً بمعنى انه لا يكون علماً بتكليف على كل تقدير، وواضح من هذا البيان أنّ نظر الشيخ النائي (قده) الى مورد مسانحة التكليفين لا ما اذا كان المعلوم بالعلم الاجمالي الثاني تكليفاً من سنخ آخر كما اذا علم بنجاسة احدهما ثم علم بغصبية الاناء الاسود أو الاحمر.

وهذا التقريب غير تام. لانه لو كان المقصود أنّ العلم الاجمالي المتأخر لا يكون علماً اجمالياً بأنّ القطرة الثانية مثلاً سبب لتكليف فهذا صحيح الا انه لا يشترط ذلك وانما اللازم أنّ يكون علماً بما يلزم التكليف ويساوقه سواء كان سبباً له أم لا وفي المقام يعلم بأنّ تلك القطرة مساوقة وملازمة مع التكليف في احد طرفي الاصابة والآ لا تقتض بما اذا كان احد الطرفين من الاول مشكوك النجاسة ثم علم بوقوع قطرة دم فيه أو في اناء آخر فانه من العلم الاجمالي بالتكليف رغم انه لا يعلم سببها لتكليف اذ لعلها اصابته الاناء المشكوك نجاسته وكان نجساً واقعاً.

وإنّ أريد أنه ليس علماً بتكليف آخر أو ليس علماً بحدوث تكليف وإنّ كان علماً بما يلزمه فن الواضح انه لا يشترط ذلك في منجزية العلم فإنّ المنجز هو العلم بأصل التكليف سواء كان بقائياً أو حدوثياً وسواء كان آخر أم لا والآ لا تنجبه النقض المتقدم كما هو واضح.

أما النظرية الثانية فهي دعوى انحلال العلم الاجمالي المتأخر انحلالاً حكيمياً بالعلم الاجمالي المتقدم وإن كان معلومه معاصراً أو متقدماً وذلك باعتبار أنّ العلم الاجمالي الاسبق زماناً قد نجز الطرف المشترك اما ابتداءً - بناء على مسلك العلية - أو في طول تساقط الاصول - بناءً على مسلك الاقتضاء - ومعه لا يكون العلم الاجمالي الثاني صالحاً للتنجيز اما بالبيان المتقدم على مسلك العلية من أنّ المتنجز لا يتنجز فلا يمكن لهذا العلم أنّ ينجز كلا طرفيه أو بالبيان المبني على مسلك الاقتضاء

من عدم تعارض الأصول في الاطراف لأن الطرف المشترك قد سقط الاصل فيه بالعلم الاجمالي الاول من اول الامر فيجري الاصل في الطرف المختص من اطراف العلم الاجمالي الثاني بلامعارض.

وفيه: ان العلم الاجمالي لا يوجب التنجيز أو تعارض الأصول في الاطراف في أي زمان إلا بوجوده الفعلي في ذلك الزمان لا بمجرد حدوثه في زمان سابق ولهذا لو زال العلم في أي زمان واحتمل ان ما تخيل نجاسته لم يكن نجساً ارتفع التنجيز وجرى الاصل بلا محذور وعليه فتنجز الطرف المشترك بالعلم الاجمالي السابق في زمان حدوث العلم المتأخر انما يكون بسبب بقاء ذلك العلم السابق الى ذلك الحين لا بمجرد حدوثه وهذا يعني ان تنجيز الطرف المشترك فعلاً له سببان: احدهما - بقاء العلم السابق. والآخر - حدوث العلم المتأخر واختصاص احد السببين بالتأثير دون الآخر ترجيح بلامرجح فينجزان معاً.

كما ان الاصل المؤمن في الطرف المشترك يقتضي الجريان في كل آن وهذا الاقتضاء يؤثر مع عدم المعارض ومن الواضح ان جريان الاصل المؤمن في الطرف المشترك في الفترة الزمنية السابقة على حدوث العلم الاجمالي المتأخر كان معارضاً بأصل واحد - وهو الاصل في الطرف المختص بالعلم السابق - غير ان جريانه في الفترة الزمنية اللاحقة يوجد له معارضان وهما الاصلان الجاريان في الطرفين المختصين معاً، فالعلمان الاجماليان منجزان معاً.

٧ - اذا كان في احد الطرفين اثر زائد:

ذكر المحقق النائيني (قده) انه اذا كان هناك اثر مشترك في الطرفين واثر زائد في احدهما المعين كما اذا علم بنجاسة هذا الماء المطلق أو ذاك الماء المضاف فانه يترتب العلم بجمرة الشرب وهو اثر مشترك في الطرفين ويوجد في الماء المطلق أثر زائد على تقدير نجاسته وهو عدم جواز التوضي به، فالعلم الاجمالي ينجز الأثر المشترك في الطرفين واما الأثر المختص فهو شبهة بدوية لا علم به فيجري الاصل الترخيصي عنه بلا محذور.

واعترض عليه السيد الاستاذ بان الأثر الزائد ينفيه نفس الاصل الترخيصي

الذي ينفي الأثر المشترك في الماء المطلق وهو اصاله الطهارة أو استصحابها والمفروض سقوطه بالمعارضة فلا يبقى ما يثبت جواز الوضوء به وهذا البيان يظهر منه الاعتراف بأن الأثر الزائد خارج عن دائرة العلم الاجمالي وإنما لا ينفي باعتبار عدم وجود اصل ترخيصي مخصوص به ونتيجة ذلك انه اذا كان له اصل مخصوص به جرى في نفيه بلا محذور.

وفيه : ان الأثر المختص اذا كان منجزاً بالعلم الاجمالي وطرفاً من اطرافه تنجز بالعلم ولم يجد في نفيه حتى الاصل المختص، واذا لم يكن منجزاً بالعلم وطرفاً من اطرافه امكن نفيه بالاصل الترخيصي ولو كان واحداً وذلك بالتمسك باطلاق دليله بلحاظ هذا الأثر بالخصوص اذ لا مانع منه.

والصحيح ان الأثر المختص ايضاً طرف للعلم الاجمالي وتفصيل ذلك :

ان الأثر الزائد والاثر المشترك تارة يكونان في موضوع واحد كما اذا علم اجمالاً بانه اما مدين لزيد خمسة دنانير أو قد نذر أن يعطيه عشرة دنانير وفي مثل هذا وإن كان بلحاظ السبب يوجد علم اجمالي الا انه بلحاظ المسبب الذي هو التكليف الداخلة في العهدة لا علم اجمالي لانه من موارد الدوران بين الاقل والاكثر الانحلالين أو الارتباطيين فيجري فيه الاصل عن الأثر الزائد وهذا خارج عن محل الكلام.

وقد استثنى من ذلك السيد الاستاذ ما اذا كان هناك اصل حاكم على الاصل الترخيصي النافي للآثر الزائد وهذا كبروياً واضح ومن القضايا التي قياساتها معها الا انه مثل له بما اذا علم بنجاسة الثوب اما بقطرة دم فيجب غسله مرة واحدة أو بول فيجب غسله مرتين فانه لا يمكن اجراء الاصل عن وجوب الغسل مرة ثانية لانه محكوم باستصحاب بقاء النجاسة بعد الغسل مرة واحدة.

وهذا التمثيل غير في حيث يرد عليه :

اولاً - ان الاصل المحكوم سواء أريد به البراءة عن وجوب الغسل مرة ثانية أو استصحاب عدم وجوبه لاموضوع له في نفسه لأن الغسل ليس واجباً تكليفاً وإنما هو حكم وضعي بمحصل الطهارة بعد الغسل مرة أو مرتين فلامعنى لاجراء البراءة أو استصحاب عدم وجوبه.

وثانياً - الاصل الذي ادعي حاكميته وهو استصحاب بقاء النجاسة محكوم بحسب

الحقيقة لاستصحاب موضوعي هو عدم ملاقاته مع البول المنقح لموضوع عموم مطهريه مطلق الغسل الذي خرج منه خصوص الثوب الملاقي مع البول فع الشك فيه يجري استصحاب عدمه الموضوعي ولا يعارض باستصحاب عدم ملاقاته بالدم لانه لا يجري في نفسه اذ لو أريد به اثبات ملاقاته بالبول فهو من الاصل المثبت وإن أريد نفي اثر الملاقة مع الدم وهو وجوب الغسل مرة واحدة فهو معلوم تفصيلاً على كل حال وليس مشكوكاً ليجري بلحاظه الاصل وهذا واضح.

واخرى يكون الأثر الزائد والأثر المشترك في موضوعين - كما في مثال الماء المطلق والماء المضاف اذا علم بنجاسة احدهما أو الاستقراض من زيد خمسة دنائير أو من عمرو عشرة - وهنا قد يتخيل امكان جريان الاصل المؤمن عن الأثر الزائد المشكوك بدعوى انا نعلم بخطاب لا يكون الأثر الزائد دخیلاً في امثاله وهو خطاب الاجتناب عن النجس مثلاً ولا يعلم بالخطاب الآخر وهو خطاب الوضوء بالماء الطاهر.

وفيه: انه كما يمكن أن يلحظ ذلك يمكن أن يلحظ العلم الاجمالي بحرمة شرب المضاف أو حرمة الوضوء بالماء المطلق وهو خطاب لا يكون لحرمة شرب الماء المطلق دخل فيه ولا نعلم بحرمة شرب الماء وهذا يعني أن لدينا علمين اجماليين عرضيين واوضح من ذلك ما اذا كان الأثر الزائد ارتباطياً كما اذا علم اجمالاً بانه نذر أن يدفع خمسة دنائير لزيد أو عشرة لعمرو بنحو الارتباط.

نعم لو فرض انه بلحاظ الاثر الزائد يجري اصل ترخيصي غير مسانخ مع الاصل النافي للأثر المشترك في الطرفين جرى بلامعارض بعد سقوط الاصل المسانخ في الطرفين باعتبار اجمال دليله، وهذه نكتة مستقلة لا تختص بكون الأثر الشرعي المختص بأحد الطرفين زائداً بل يتم في الأثر المشترك ايضاً اذا كان يوجد لنفسه اصل غير مسانخ في احد الطرفين بالخصوص كما اذا علم بنجاسة احد المائتين مع اختصاص احدهما باستصحاب الطهارة دون الآخر كما تقدم توضيحه فيما سبق مفصلاً.

٨ - العلم الاجمالي بالحكم الالزامي الظاهري:

اذا تعلق العلم الاجمالي بتكليف ظاهري كما اذا قامت بينة على نجاسة احد الاناثين - وقد يسمى بالعلم التعبدى بالحكم الواقعي - فتارة يكون الاجمال في العلم

كما اذا كان الاجمال في طول قيام الحجة على فرد معين بأن تشهد البيئة بنجاسة فرد معين تردد عندنا. واخرى يكون الاجمال في الحجة بمعنى أنّ البيئة لم تشهد الآ بالجامع أو على الاقل لا يعلم شهادتها باكثر من ذلك.

اما القسم الاول - فلا ينبغي الاشكال في انه على حد العلم الاجمالي بالحكم الواقعي من حيث حرمة المخالفة القطعية وجوب الموافقة - وإن اختلف عنه في درجة التجري والعصيان عند المخالفة على ما تقدمت الاشارة اليه -.

وقد يقال بفوارق بينه وبين العلم الاجمالي بالحكم الواقعي بحسب الدقة وإن كان لا يترتب عليها جميعاً ثمرة عملية، وهذا الصدد يمكن أن نذكر ثلاثة فروق:

الفرق الاول - أنّ الاصول الترخيصية في اطراف العلم الاجمالي بالحكم الواقعي تكون متعارضة بعد تمامية موضوعها في نفسها بخلاف الاصول الترخيصية في اطراف العلم الاجمالي بالحكم الظاهري لانها بحسب الفرض مقيدة - بحكم تقدم دليل الامارة والحكم الظاهري الازامي عليها - بغير مورد قيام الامارة الالزامية وحيث يعلم قيامها اجمالاً فيكون الشك في تحقق موضوع اصالة الطهارة مثلاً في كل طرف ويكون بابه باب اشتباه الحجة باللاحجة وهذا الفرق بحسب الحقيقة فرق نظري لاعلمي لانه يجري استصحاب عدم قيام الامارة في هذا الطرف وعدم قيامها في ذاك الطرف المنقح لموضوع اصالة الطهارة أو البراءة عن الواقع المشكوك في كل طرف وحيث أنّ هذا التنقيح ظاهري بمعنى أنّ اثر الطهارة أو البراءة يترتب على نفس هذا الاصل الموضوعي يقع التعارض فيه لأنّ نسبته الى الحكم الظاهري المعلوم بالاجمال نفس نسبة الاصول في اطراف العلم الاجمالي بالحكم الواقعي من ارتكازية التناقض أو محذور قبح الترخيص في العصيان^١.

١ - قد يتوهم انه يترتب على ذلك انه اذا لم يجز استصحاب عدم قيام الامارة في احد الطرفين ولومن جهة أنّ ذلك الطرف منذ وجوده يحتمل قيام الامارة على نجاسته وقتنا بعدم جريان الاستصحاب في الاعداء الازلية يمكنه التمسك بالاستصحاب الموضوعي في الطرف الآخر بلامعارض في هذا الطرف لعدم جريان الاستصحاب الموضوعي فيه وعدم امكان التمسك بدليل اصالة الطهارة لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وهذا فرق عملي يختلف فيه العلم الاجمالي بالحكم الظاهري عن العلم الاجمالي بالحكم الواقعي.

الآ أنّ التحقيق: أنّ هذا التوهم غير صحيح لأنّ دليل الاصل الترخيصي الاول اعني اصالة الطهارة أو البراءة كما يجري عن الحكم الواقعي المشكوك يجري ايضاً عن الحكم الظاهري المشكوك نفسه وإن شئت عبرت بانه يجري عن الواقع الذي يشك في

وهذا لا يختلف فيه القول بالتنافي بين الاحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية كالاحكام الواقعية - كما هو الصحيح - أو القول المشهور بأن التنافي بينها انما هو في مرحلة الوصول فقط لا واقعاً، فانه بناءً على الأخير وإن كان يمكن في مورد الشك في قيام الامارة اجراء الاصل الترخيصي حقيقة بلا حاجة الى الاستعانة بأصالة عدم قيامها الا انه في خصوص المقام حيث ان قيام الامارة واصل ومنجز بالعلم الاجمالي فيقع التنافي لامحالة فلا بد وأن يكون دليل الاصل المحكوم للامارة مقيداً بعدمها في المقام.

الفرق الثاني - فيما اذا كان أحد الاناثين مجرى لاستصحاب النجاسة في نفسه، فانه اذا كان علمنا الاجمالي بالنجاسة الواقعية جرى استصحاب الطهارة أو قاعدتها في الطرف الآخر لعدم المعارض، وأما اذا قامت البيينة على نجاسة احدهما فنحتاج الى استصحاب عدم قيام البيينة في ذلك الطرف لاجراء القاعدة او استصحاب الطهارة وحينئذ اذا قلنا بان الامارة لا تحكم على الاصل المسانخ لها في المؤدى جرى الاستصحاب المذكور من دون معارض لأن الطرف الآخر يجري فيه استصحاب النجاسة المنجز فلا يظهر فرق عملي واما إن قلنا بأن الامارة مقدمة على الاصل المسانخ لها في المؤدى ايضاً - كما هو المشهور - فقد يتوهم وقوع التعارض بين استصحاب عدم قيام البيينة في هذا الطرف مع استصحاب عدم قيامها في الطرف الآخر ولوعلى بعض المسالك في الاستصحاب.

الا ان الصحيح: ان استصحاب عدم قيام البيينة في الطرف الذي هو مورد لاستصحاب النجاسة لا يجري في نفسه حتى لو وافقنا الاصول الموضوعية لهذا الكلام، اذ يعلم على كل حال بنجاسته ظاهراً اما لقيام البيينة أو الاستصحاب على نجاسته فيجري استصحاب عدم البيينة في الطرف الآخر لا ثبات طهارته. نعم هذا ايضاً فارق

→

اهتمام المولى به وعدمه واطلاقه له في هذه المرتبة يكون فعلياً ولا يكون مقيداً بعدم قيام الامارة على الواقع بل بعدم قيام الامارة على الحكم الظاهري واهتمام المولى بالواقع وهو محرز وجداناً وهذا في دليل البراءة والاستصحاب واضح، وفي مثل دليل القاعدة ايضاً يمكن دعوى اطلاقه اما بلحاظ النجاسة الواقعية في مرتبة الشك في وجود حكم ظاهري منجز لها فأن مناسبات الحكم والموضوع تحكم بأن التعمد بالطهارة ونفي النجاسة انما هو بلحاظ اثرها التكليفي الذي له مرتبتان فيكون له اطلاقان أو بلحاظ النجاسة الظاهرية لو استظهر اعتبارها من دليل حجية الامارة الدالة على النجاسة. وهذا يظهر عدم صحة هذا الفرق فنياً ايضاً.

فني في كيفية تخريج عدم المعارضة بين الاصول وعدم منجزية العلم الاجمالي بين العلم الاجمالي بالنجاسة الواقعية أو العلم الاجمالي بالنجاسة الظاهرية^١.

الفرق الثالث - وهو فارق عملي مترتب على الفرق الاول الذي تقدم يظهر في الفرضية التي يقال فيها بجريان الاصل الثاني الطولي في أحد الطرفين بلامعارضة مع الاصل الثاني في الطرف الآخر، كما اذا علم اجمالاً بنجاسة الماء أو التراب فانه بعد تساقط قاعدة الطهارة أو استصحابها فيها معاً تجري اصالة الحل في الماء بالخصوص لتجوز شربه بلامعارض اما للطولية كما يقول به المحقق العراقي (قده)، أو لاجمال دليل الاصلين العرضيين كما يقول به السيد الاستاذ، أو لمساخنة الاصلين المشتركين في الطرفين بخلاف الاصل المختص كما هو الصحيح. فانه على أحد هذه المباني يقال بالفرق بين العلم الاجمالي بالحكم الواقعي والعلم الاجمالي بالحكم الظاهري بالنجاسة وان هذه البيانات انما تتم في الاول دون الاخير لانه بناءً على الاخير لا يتعارض الاصلان العرضيان ليقال بجريان الاصل الطولي وعدم دخوله في المعارضة في رتبة واحدة أو يقال باجمال دليلهما والانتفاء الى دليل الاصل الطولي بلامعارض بل يكون حال الاصل الطولي وهو اصالة الحل في الماء حال استصحاب الطهارة أو قاعدتها من حيث الشك في تحقق موضوعها وكونه من باب اشتباه الحجة باللاحجة فلا يمكن الرجوع اليه لا ابتداءً كما هو واضح ولا في طول اجراء استصحاب عدم قيام البيئة في هذا الطرف لانه معارض باستصحاب عدم قيامها في الطرف الآخر وهما عرضيان ومن سنخ واحد. بل بناءً على القول بتقدم استصحاب الطهارة أو قاعدتها على اصالة الحل رغم موافقتها في المؤدى يعلم بعدم جريان اصالة الحل لقيام الحاكم في موردها من البيئة أو استصحاب الطهارة^٢.

واقما القسم الثاني - وهو ما اذا كان الاجمال في نفس البيئة والحكم الظاهري بأن

١ - وقد عرفت ان هذا الفارق الغني ايضاً غير موجود لجريان الاصل الترخيضي عن الواقع المشكوك في مرتبة الشك في وجود حكم ظاهري الزامي حقيقة.

٢ - قد اتضح عدم تمامية هذه المرة لعدم تمامية الفرق الاول بل تجري اصالة الحل عن شرب الماء في هذه المرتبة أي مرتبة الشك في قيام البيئة على الحرمة أو عن اهتمام الشارع بايجاب الاحتياط والتحفظ على الملاك الالزامي المفاد بالبيئة في هذا الطرف بلامعارض لكونه طويلاً أو غير مسانخ.

قامت الحجة على الجامع لا أكثر فيقع البحث عنه في جهتين:

الجهة الاولى - في وجوب الموافقة القطعية لها. ولا اشكال فيه بناءً على مبنانا في تفسير حقيقة الحكم الظاهري وفهمه من انه عبارة عن ابراز اهتمام الشارع بالواقع على تقدير ثبوته في حال الشك كاهتمامه به في حال العلم بأيّ لسان كان بحسب الصياغة ومقام الاثبات فانه بناءً على ذلك يكون معنى هذا الحكم الظاهري الالتزامي اهتمام المولى بالواقع على تقدير وجوده في هذا الطرف أو ذاك الطرف وهو يقتضي الاحتياط والخروج عن عهدة التكليف الواقعي على كل تقدير فتجب موافقته القطعية كما لو كان يعلم بالنجاسة الواقعية في احد الطرفين.

وأما بناءً على مباني القوم فقد يشكل تخريج وجوب الموافقة القطعية على بعضها. منها - مبنى المحقق الخراساني (قده) القائل بجعل المنجزية والمعدنية في مورد الامارات، فانه على هذا إن كان دليل حجية البينة منجزاً لهذا الطرف بالخصوص أو ذاك كان ترجيحاً بلامرجح لأن نسبة البينة الى كل منها على حد واحد، وإن كان منجزاً لاحدهما المردد فالفرد المردد لا وجود له، وإن كان منجزاً لاحدهما الواقعي فالمفروض أن البينة لا تشهد إلا بالجامع وأن التردد في نفسها بحيث قد لا تعلم هي ايضاً بنجاسة احدهما بالخصوص، وإن كان منجزاً للجامع بينهما أي احدهما فهذا يوجب التخيير وجريان البراءة عن حرمة كل منهما بخصوصه. ولا يقاس بالعلم الاجمالي بنجاسة احدهما لأن العلم الاجمالي وإن كان متعلقاً بالجامع إلا انه ينجز الواقع، وفي المقام لا يمكن ادعاء ذلك اذ لو أريد أن البينة على الجامع تنجز الواقع عقلاً فهو خلف كون المنجزية شرعية لاعقلية، وإن أريد انها تنجزه شرعاً فهذا خلف أن البينة تشهد بالجامع لا بالواقع^١ فلا وجه لوجوب الموافقة القطعية على هذا المبنى.

١ - لا وجه لذلك فأد دليل حجية البينة بناءً على هذا المسلك تحمل لها نفس المنجزية الثابتة في مورد العلم بمؤداها والمفروض أن مؤداها الجامع الذي يعلم فيه بالخصوصية المرددة لاجماع احد الاتانين كما في التخير الشرعي فيكون خافاً حال العلم الاجمالي بمثل هذا الجامع من حيث المنجزية بدليل التنزيل.

نعم هذا اشكال ثبوتي يرد على كل المباني حتى المبنى المختار لابل من حلّه وحاصله: أن دليل الحجة لو كان يجعل هذا القسم من البينة كالتعلم الاجمالي بالواقع من حيث المنجزية ووجوب الموافقة القطعية كان معناه تكفله بنفسه لالغاء جريان الاصول المرحصة في الطرفين ووجوب الاحتياط ولازمه عدم جريان الاصل الترخيصي حتى في الطرف الواحد وهذا أكثر من مفاد البينة الاحتمالية لانها لا تدل على نجاستها معاً، والتحفظ على الاغراض الالزامية الواقعية في موارد الامارات انما يجب بادلة حجبها بمقدار

ومنها - مبنى المحقق العراقي (قده) من ان الحكم الظاهري جعل للطريقة والعلمية التي هي في موارد العلم الاجمالي متعلقة بالواقع لا بالجامع فإنه على هذا المبنى اذا احتمل كذب البينة لا مجرد خطئها فلا علم اجمالي للبينة متعلق بالواقع ليكون جعل الحجية لها بمعنى جعل العلم بما تعلق به البينة والذي هو الواقع بحسب الفرض، واما مفادها فهو الجامع الذي يمثل باحدهما لاحالة فجعل الطريقة بمقدار مفادها لا يقتضي اكثر من التخيير، نعم لو علم بعدم كذب البينة واما احتملنا خطأ البينة فقط لم يرد محذور حيث يجعل علم البينة المتعلق بالواقع بحسب الفرض علماً تعديلاً لنا بالواقع^١ وكذلك بناءً على الطريقة على مبنى الميرزا من كفاية العلم بالجامع في تنجيز

→

مفادها لاكثر فلو اريد استفادة ايجاب الاحتياط في الطرفين من دليل حجية البينة ابتداءً كان هذا فوق طاقة دليل الحجية وإن اريد استفادة ايجاب الاحتياط بمقدار احد الطرفين بالخصوص بالفروض ان نسبة مفاد البينة اليها على حد واحد، وان اريد استفادة ايجاب الاحتياط والتحقق على الفرض الالتزامي بمقدار احدهما فقط فهذا لا يثبت اكثر من حرمة المخالفة القطعية ولزوم الاتيان بالجامع، وان اريد انه معنى ابراز اهتمام المولى بتكليف الزامي واحد على تقدير وجوده في هذا الطرف أو ذاك كان معناه جعل ايجاب الاحتياط في كل طرف لاحتمال مصادفة ذلك التكليف فيه فيكون نافيًا بنفسه للاصل الترخيصي حتى في طرف واحد، ولا يقاس موارد العلم الاجمالي بالتكليف الواقعي أو الظاهري المعين فانه هناك الاحتياط في كل طرف ليس بحكم الشارع بل بحكم العقل بعد عدم ثبوت الترخيص الشرعي فيه باحد المسلكين في منزلة العلم الاجمالي.

وينحصر الجواب على هذه الشبهة باحد بيانين:

الاول - ملاحظة الدلول الالتزامي للبينة في كل طرف على تقدير طهارة الطرف الآخر فيشكل علم اجمالي بوجود نجس في البين اما واقعي أو ظاهري فيجب الاحتياط بعد تعارض الاصول كما سوف يأتي في المتن.

الثاني :- ان يقال: بأن المستفاد من دليل الحجية بعد ان كانت البينة حجة اثبات التكليف التبعيني الاجمالي ظاهرًا لانه مفاد البينة لا التكليف التخيري وحينئذٍ مهما تكون صياغة الحكم الظاهري فسوف يكون هناك تناقض عقلي أو عقلاني بين هذا الحكم الالتزامي الطريقي وبين جعل الترخيص في الطرفين معاً فيتعارضان ويتناقضان واما لا يكون هناك تناقض فيما اذا كان التكليف الالتزامي المعلوم أو المجهول تخيريًا متعلقًا بالجامع.

ودعوى: انه الاهتمام بمقدار الجامع لا يتنافى مع جريان الترخيص في كل من الطرفين بخصوصه. يدفعها، إن الاهتمام بمقدار الجامع غير التكليف التخيري بالجامع فان الذي لا يكون منافيًا مع الترخيصين انما هو الثاني لا الاول اذا كان اهتماماً بلحاظ تكليف واقعي تعيني فتأمل جيداً.

١ - قد عرفت ان الجامع المعلوم في موارد العلم الاجمالي غير الجامع التخيري - مهما فسرنا حقيقة هذا الجامع على ماتقدم في بحوث القطع - ومفاد البينة انما هو هذا الجامع سواء كان صادقاً ومطابقاً للواقع أم لا، وليس المقصود من تعلق العلم بالواقع الواقع بالعرض ليقال بأنه غير موجود في موارد كذب البينة واما الواقع المعلوم بالذات المحفوظ حتى في موارد العلم الاجمالي غير المطابق للواقع. وعليه فكما يمكن جعل علم البينة علماً تعديلاً بالواقع كذلك يمكن جعل مفاد البينة الكاشف عن مثل هذا العلم علماً تعديلاً بالواقع، نعم لا بد من حل الاشكال المتقدم من ان مثل هذا الحكم الظاهري كيف يتناقض مع جريان الأصل الترخيصي في الطرفين. بخصوصيتها اما اذا حل هذا الاشكال باحد الوجهين المتقدمين لم يكن محذور في تسمية ذلك علماً تعديلاً بالواقع أو حكماً مائلاً.

كلا الطرفين.

ومنها - مبنى جعل الحكم المماثل للمؤدى عند احتمال مطابقته للواقع، فانه على هذا ان فرض جعل حكم على طبق هذا الطرف أو ذاك بخصوصيته لم يكن مماثلاً مع المؤدى، وإن فرض جعل الحكم على الجامع لم تجب الموافقة القطعية مضافاً الى ان هذا لا يحتمل مطابقته للواقع لانا نعلم بانّ الواقع ليس هو الجامع بنحو التخيير بل هذا بخصوصه أو ذاك بخصوصه.

وكل هذه الاشكالات انما تنشأ باعتبار تقييد هذه المباني واشتغالها بالصياغات اللفظية في تفسير حقيقة الحكم الظاهري.

وقد يجاب بناء على هذه المباني بانّ البيئة لها دلالات التزامية على انه اذا لم يكن هذا الطرف نجساً فالطرف الآخر نجس وهكذا بالعكس فيمكن جعل الحكم المماثل أو المنجزية أو غير ذلك من الألسنة طبقاً لهذه القضايا الشرطية الالتزامية لأنّ الامارة لوازمها حجة ايضاً وحينئذ يتشكل علم اجمالي بنجاسة احد الاناثين على الاقل اما واقعاً أو ظاهراً لانه لو لم يكن شيء منها طاهراً فهناك نجس واقعي وإن كان احدهما طاهراً على الاقل فالآخر نجس ظاهراً فيعلم بوجود نجس في البين اما واقعي أو ظاهري وهذا علم اجمالي بالتكليف فيكون منجزاً لاحالة.

وهذا الجواب صحيح فيما اذا كان علم البيئة ناشئاً من برهان أو ما يحكمه لا ماذا كان حاصله من تجميع حسابات الاحتمال في عدد الاطراف كما اذا شهدت بنجاسة آنية الكافر نتيجة تراكم الاحتمالات والظنون بمساووته لاحدها على الاقل فانه في مثل ذلك لا يستلزم العلم الاجمالي تلك العلوم والقضايا الشرطية لانه على تقدير فرض انتفاء باقي الاطراف لا يوجد لنا احتمالات نضم بعضها الى بعض حتى يتولد علم بقضية شرطية^١، فهذا الجواب لا يتم في تمام الفروض.

١ - هذا المطلب رجع عنه السيد الاستاذ (قدس سره) في الدورة الثانية في بحث الاجماع المنقول حيث تقدم هناك في مسألة نقل السبب انّ الصحيح تشكل قضية شرطية في العلوم الناشئة من حساب الاحتمالات ايضاً لجريانه في قضية كلية اسبق من ذلك المورد يكون له مدلول التزامي فراجع.

ولكن يرد على اصل هذا الجواب بأنه يربط منجزية الامارة الاجالية بحجية لوازم الامارة بحيث لو ثبت عدم حجية لوازمها لم تكن الامارة الاجالية منجزة مع أنه لا اشكال في منجزية كالعلم الاجمالي مع قطع النظر عن مسألة حجية اللوازم مما يكشف عن ضرورة وجود جواب آخر كما أشرنا.

الجهة الثانية - بعد الفراغ عن منجزية البينة من هذا القسم في نفسه قديقال بايقاع التعارض بين دليل الحجية ودليل الاصل الترخيصي في كل من الطرفين لأن البينة لم تقم على نجاسة احدهما بالخصوص - كما في القسم الاول - ليقال بأن الاصل الترخيصي مقيد بعدهما بعد ورود أو حكومة دليل حجيتها على دليل حجيته فدليل الاصل تام الاقتضاء في نفسه في الطرفين فيقع التعارض بين اطلاقه واطلاق دليل حجيتها ولا يقاس بموارد العلم الوجداني بالحكم الواقعي فإن دليل الاصل هناك مناقض عقلاً أو عقلاً مع الحكم الواقعي المعلوم وحيث لا يمكن رفع اليد عنه للزوم التصويب فيقع التعارض بين الاصول في الأطراف بخلاف المقام فإن الحجية للبينة كالاصل معمول ظاهري شرعي فاذا لم يكن دليل البينة رافعاً لموضوع الاصل حكومة أو وروداً لكونها في موضوعين وعنوانين - كما ذكرنا - فلا محالة يقع التعارض بين اطلاق دليلها.

وقد حاول المحقق العراقي (قده) الجواب على هذا الاشكال بانه لو أريد اجراء الاصل في كل من الطرفين مطلقاً أي حتى على تقدير طهارة الآخر فهذا محكوم أو مورد للمدلول الالتزامي للبينة فانها كما عرفت تدل على نجاسة كل واحد منها بخصوصه على تقدير طهارة الآخر، وإن أريد اجراؤه في كل طرف بدلاً عن الآخر فهذا الاحتمال انما نشأ في طول حجية البينة فلا يمكن أن يكون اطلاق دليل الاصل له معارضاً مع دليل حجية البينة.

وفيه: أن احتمال طهارة كل من الطرفين في نفسه بالفعل ليس في طول حجية البينة بل احتمال ثابت من اول الامر واطلاق دليل الاصل شامل له فيكون معارضاً مع اطلاق دليل البينة في عرض واحد.

وهذا الاشكال يمكن الجواب عليه بوجوه:

الاول - أن هذا التعارض لو سلم قدم اطلاق دليل البينة على اطلاق دليل الاصل لكونه مقدماً عليه بالاختصاص والاظهريّة أو بالحكومة فإن اطلاق الدليل الحاكم أو الاخص والاظهر مقدم على اطلاق الدليل المحكوم أو غير الاخص. وهذا انما يتم على غير مباني القوم من أن التقديم بملاك جعل العلمية والطريقية وروداً أو حكومة من باب نفي الموضوع.

الثاني - أنَّ مجموع الاصلين مقيد عقلاً أو عقلاً نسبياً بعدم العلم بالحكم وقد علمنا بالحكم ببركة البينة فيقع التعارض بين الاصلين والتساقط حتى على مسالك المشهور. وفيه: إنَّ كان المراد من العلم بالحكم العلم الوجداني بالحكم الظاهري فالاصلان لا ينفيان هذا الحكم الظاهري لكي تكون نسبتهما اليه نسبة الاصول النافية للحكم الواقعي المعلوم بالاجمال بل هما في عرض هذا الحكم الظاهري ويقع التعارض بين الجميع. وإنَّ كان المراد من العلم بالحكم العلم التعبدى بالحكم الواقعي فيدعى أنَّ المجمعول في دليل حجية البينة هو العلم فيكون حاكماً على مجموع الاصلين على حد حكومة البينة الالزامية في مورد خاص على الاصل الترخيص فيه، فيرد عليه: أنَّ الاصل في مورد البينة القائمة في مورد خاص مقيد بحسب لسان دليله بعدم العلم فيقال بحكومة دليل البينة عليه، وأما في ما نحن فيه فليس بمجموع الاصلين بحسب لسان الدليل مقيداً بعدم العلم بالخلاف وإنما يكون مقيداً بذلك بالارتكاز العقلي أو العقلاني، والمشهور يفصلون في الحكومة بين كون قيد عدم العلم لفظياً في لسان الدليل أو لبيّاً فيثبتونها في الاول دون الاخير. وهذا دفعوا شبهة انه لماذا تحكم الامارة على الاستصحاب دون العكس مع أنَّ المجمعول فيها معاً الطريقية وكون حجية الامارة ايضاً مقيدة بعدم العلم لبيّاً حيث قالوا بأنَّ دليل الاستصحاب لما كان مقيداً لفظاً بالشك وعدم اليقين بخلاف دليل حجية الامارة وإنَّ كان مقيداً به لبيّاً ايضاً كان الاخير حاكماً على الاول.

الثالث - اننا نعلم اجمالاً بوجود حكم الزامي اما واقعي أو ظاهري في احد الطرفين وحينئذ تكون نسبة الاصل الترخيصي في الطرفين الى هذا المعلوم الاجمالي نسبة الاصول الترخيصية الى المعلوم بالاجمال الواقعي فتعارض وتتساقط^١.

٩ - العلم الاجمالي بالتدرجيات:

إذا علم اجمالاً بتكليف الآن أو في الزمان المستقبل سمي بالعلم الاجمالي بالتدرجيات، كما اذا علمت المرأة المستحاضة التي ضاعت عليها ايام عاداتها بأنَّ بعض

١ - قد عرفت أنَّ هذا الجواب ليس كافياً بل لابد من جواب آخر على ما تقدم.

الايام من الشهر تكون ايام حيضها فيحرم مكثها في المسجد خلال تلك الايام اجمالاً. وقد وقع البحث في منجزية مثل هذا العلم الاجمالي وعدم منجزيته. وليعلم ان التكليف في الطرف المنوط بزمان متأخر تارة يكون استقبالياً خطاباً وملاكاً، واخرى يكون استقبالياً خطاباً فقط لاملاكاً. ولومن جهة القول باستحالة الواجب المعلق-، وثالثة يكون استقبالياً اداءً فقط أي ان زمان الواجب متأخر مع فعلية التكليف خطاباً وملاكاً من أول الامر. لاشكال في منجزية العلم الاجمالي في الصورة الثالثة لكونه علماً بتكليف فعلي على كل تقدير بل والصورة الثانية ايضاً بناءً على ان الذي يدخل في العهدة ليس هو الجعل والخطاب من حيث هو اعتبار بل من حيث هو كاشف عن الملاك والارادة والمفروض العلم بفعليتها على كل تقدير. وانما البحث في الصورة الاولى، وما يمكن أن يذكر في مقام المنع عن منجزيته احد تقريرين:

التقريب الاول - دعوى اختلال الركن الاول من اركان منجزية العلم الاجمالي لان المكلف لا يعلم بتكليف فعلي في حقه على كل تقدير وانما يحتمل ذلك والمنجز الذي تشتغل به الذمة هو العلم بالتكليف الفعلي.

وفيه: ان المقصود بالتكليف الفعلي ليس وجود التكليف في هذا الآن بل وجوده فعلاً في عمود الزمان احترازاً عما اذا كان المعلوم جزء الموضوع للتكليف دون جزئه الآخر فانه في مثل ذلك لا علم بتكليف فعلي ولوفي عمود الزمان فالجامع بين تكليف في هذا الآن وتكليف يصبح فعلياً في آن متأخر لا يقصر عقلاً وصوله عن وصول الجامع بين تكليفين كلاهما في هذا الآن لان مولوية المولى لا تختص بهذا الآن.

وان شئت قلت: ان المنجزية ليس كوجوب المقدمة حكماً شرعياً تابعاً للتكليف النفسي ليقال بعدم ثبوته قبل فعلية التكليف النفسي، وانما هو حكم العقل بحق الطاعة والمولوية بهذا المقدار من الانكشاف، ولا اشكال في ان الانكشاف بالعلم الاجمالي لافرق فيه بين كونه دائراً بين تكليفين كلاهما في هذا الآن أو أحدهما في هذا الآن والآخر في الآن القادم، فن ناحية الركن الاول لا قصور في العلم الاجمالي بالتدريجات.

التقريب الثاني - دعوى اختلال الركن الثالث أي جريان الاصل في الطرف

الحالي دون محذور. اما بناءً على مسلك الاقتضاء وتوقف منجزية العلم الاجمالي على تعارض الاصول وتساقطها في الاطراف فباعتبار أن الاصل لا يجري فعلاً إلا عن الطرف الحالي واما الطرف الاستقبالي فهو وإن كان مشكوكاً إلا انه ليس مجرى للاصل إلا في زمانه فلامعارض بالفعل للطرف الحالي ليمنع عن جريانه. واما على مسلك العلية فلأن التكليف المتأخر لا يصلح أن يكون منجزاً الآن لأن تنجز كل تكليف فرع ثبوته وفعليته فلا يصلح العلم الاجمالي بالتدريجات لتنجز معلومه بالفعل على كل تقدير.

وفيه: عدم تمامية هذا التقريب ايضاً لاعلى مسلك الاقتضاء ولاعلى مسلك العلية.

اقا على مسلك الاقتضاء - فلأن الاصل المؤمن الذي يراد اجراؤه عن الطرف الفعلي معارض بالاصل الجاري في الطرف الآخر المتأخر في ظرفه، وليس التعارض بين الاصلين من قبيل التضاد بين شيئين حتى يشترط في حصوله وحدة الزمان بل مرده الى العلم بعدم امكان شمول دليل الاصل لكل من الطرفين بالنحو المناسب له من الشمول زماناً.

وان شئت قلت: ان قبح الترخيص في المخالفة القطعية الذي هو القيد العقلي لادلة الاصول المرخصة لا يختلف فيه بين أن تكون المخالفة المعلومة دفعية التحقق أو تدريجية فمن ناحية الانكشاف والوصول تكون هذه المخالفة قبيحة وإن تأخر فعله وتحققه فإن تأخر القبيح لا ينافي القبح، هذا على مسالك القوم وكذلك على مسلكنا فإن ارتكاز المناقضة عقلياً واهمية الالتزام الواقعي المعلوم بحيث لا يتصور عقلياً ترجيح الملاكات الترخيصية عليه لا يختلف حاله بين كون ذلك الملاك الالتزامي الآن على كل تقدير أو الآن على تقدير وفي الغد على تقدير آخر فإن ملاك الارتكاز ونكتته على حد سواء في الموردين.

لا يقال - محذور قبح الترخيص في المعصية أو ارتكاز التناقض انما يمنعان عن اطلاق دليل الاصل الترخيصي لمجموع الاطراف لا لطرف واحد والمفروض ان دليل الاصل لا يشمل بالفعل إلا الطرف الحالي واما الطرف الاستقبالي فلا يشمل الآن لعدم ترتب أثر عليه بالفعل وانما يشمل في الزمان الاستقبالي وحينذاك يكون الطرف

الاول خارجاً عن محل ابتلاء المكلف ومنقضيّاً.

والحاصل لا يلزم من اجراء الاصل اجتماع الترخيصين المؤدين الى المخالفة القطعية في زمان واحد بل في كل زمان يجري الترخيص في احد الطرفين وليس ذلك ترخيصاً في المخالفة القطعية.

فانه يقال - بل يشمل اطلاق دليل الاصل للطرف الاستقبالي ايضاً ولكنه لا يثبت فيه ترخيصاً حالياً بل استقبالياً ايضاً بالنحو المناسب معه، والمحذور كما قلنا لم يكن مخصوصاً بالترخيصين الدفعيين بل يعمّ الترخيص الفعلي والترخيص الاستقبالي بلحاظ عمود الزمان المؤدين الى المخالفة القطعية.

واقام على مسلك العلية، فلأنّ المقصود من كون العلم الاجمالي صالحاً لمنجزية معلومه على كل تقدير كونه صالحاً لذلك ولوعلى امتداد الزمان لافي خصوص هذا الآن. وإن شئت قلت: انه من ناحية الوصول يكون صالحاً للتنجيز وتسجيله في العهدة على كل تقدير سواء كانت فعليته الآن أو في المستقبل وهذا متوفر في المقام.

وهكذا يتضح أنّ الصحيح منجزية العلم الاجمالي بالتدريجات، وأنّ الشبهات التي حامت حول تنجزه موهونة جميعاً.

الآن المحقق العراقي (قده) حاول الاجابة عليها بتصوير علم اجمالي آخر غير تدريجي الاطراف وتوضيحه: أنّ التكليف اذا كان في القطعة الزمنية المتأخرة فوجوب حفظ القدرة الى حين مجيء ظرفه فعلي لما يعرف من مسألة وجوب حفظ المقدمات المفوتة وعدم جواز تضييع الانسان لقدرة على الواجب قبل مجيء ظرفه، فيعلم اجمالاً بالجامع بين تكليف نفسي الآن، أو وجوب حفظ القدرة للتكليف الاستقبالي وهو علم اجمالي بما يكون كلا تقديره فعلياً.

وهذا الجواب غير تام اذ يرد عليه:

اولاً - أنّ وجوب حفظ القدرة انما هو حكم عقلي كما تقدم في محله، وحكم العقل بوجوب حفظ القدرة لامتنال تكليف فرع تنجز ذلك التكليف فلا بدّ في المرتبة السابقة على وجوب حفظ القدرة من وجود منجز للتكليف الآخر ولا منجز له كذلك الآ العلم الاجمالي في التدريجات فإنّ كان ذلك منجزاً له كفانا في تنجز الطرف الحالي والآ لم يكن حفظ القدرة واجباً.

وثانياً - أنَّ هذا العلم الاجمالي الذي ابرزه لا يقتضي أكثر من تنجيز التكليف الحالي وعدم تفويت القدرة وأما تفويت ما يكلف به في ظرفه المتأخر بعد حفظ القدرة فلا يمكن المنع عنه بذلك العلم الاجمالي وإنما يتعين تنجز المنع عنه بنفس العلم الاجمالي في التدريجيات وهو إن كان منجزاً لذلك ثبت تنجيزه لكلا طرفيه.

وثالثاً - أنَّ حفظ القدرة لا يجب إلا فيما اذا كانت القدرة على الواجب في زمانه غير دخيلة في الملاك أي من شرائط الوجود لا الاتصاف والآ لا يجب حفظها كما حققنا ذلك في بحث الواجب المشروط.

وهكذا يتضح أنَّ الصحيح منجزية العلم الاجمالي بالتدريجيات بلا حاجة الى ابراز مسألة حفظ القدرة^١.

١٠ - الاضطرار الى بعض الاطراف:

اذا وقع الاضطرار الى اقتحام بعض اطراف العلم الاجمالي فهنا حالتان:

الحالة الاولى - الاضطرار الى طرف معين من اطراف العلم.

الحالة الثانية - الاضطرار الى ارتكاب احد الاطراف لابعينه.

اما الحالة الاولى - فتارة يكون الاضطرار مقارناً أو قبل حصول سبب التكليف كما اذا اضطر الى شرب الماء ثم علم بوقوع قطرة نجس اما فيه أو في الثوب، وهنا لا يتشكل

١ - افاد سيدنا الاستاذ (قدس سره الشريف) على هامش البحث أنَّ هذا المطلب واضح جداً فيما اذا فرض عدم احتمال العالم بالاجمال تبديل علمه وعدم بقاءه الى حين مجيء زمان التكليف الاستقبالي، وأما اذا علم أو احتمل ذلك - كما اذا علم أو احتمل انه الى ذلك الحين سوف يقابل المعصوم مثلاً فيسأله عن الواقع - فهل يشفع ذلك لجريان الاصل الترخيصي في الطرف الحالي رغم علمه الاجمالي بالفعل أم لا؟

قد يقال: بجريانه في صورة العلم بالتبديل بناءً على أنَّ المحذور هو قبح الترخيص في المعصية لانه لا يلزم الترخيص في مخالفة القطعية لابلحاظ الحال لأنَّ الترخيص فيه مخالفة احتمالية ولا يلحظ المستقبل لانه سوف يتبدل علمه الى الشك الساري فلاموضوع للاصل فيه، نعم لو لم يعلم بتبديل العلم الاجمالي وانما احتمل ذلك فيكون من موارد الشبهة المصداقية للمخصص فلا يمكن التسك بالاصل.

وأما بناءً على أنَّ المحذور هو ارتكاز المناقضة فيحتمل بقاء محذور التناقض في صورتين.

اقول: الظاهر أنَّ الميزان ملاحظة زمان العلم فانه في هذا الزمان يكون الترخيص في الطرف الحالي مع كون الطرف الآخر مبرداً للترخيص ايضاً في نفسه بلحظ هذا الزمان وإن كان وقته متأخراً فيه محذور القبح العقلي أو التناقض العقلاني وليس المحذور في ترتب اثر الترخيص خارجاً بالفعل ولا في العلم بفعلية الاصلين الترخيصيين في عمود الزمان.

علم اجمالي بالتكليف اصلاً لزوال الركن الاول من اركانه لأن عدم الاضطرار جزء الموضوع للتكليف وحيث أنّ المكلف يحتمل أنّ النجس المعلوم هو المضطر اليه بالذات فلا علم له بالتكليف الفعلي فتجري الاصول المؤمنة بدون معارض. واخرى يكون الاضطرار بعد حصول سبب التكليف وهنا يتشكل العلم الاجمالي بالتكليف لاحالة فالركن الاول محفوظ.

ولكن هنا تارة يفترض حصول الاضطرار بعد حصول العلم الاجمالي كما اذا علم بوقوع قطرة دم في الثوب أو الماء ثم اضطر الى شرب الماء، واخرى يفرض حصول الاضطرار مقارناً مع العلم الاجمالي أو قبله سواء كان المعلوم بالاجمال - وهو التكليف الفعلي بفعلية سببه - متقدماً عليها أم مقارناً.

ففي الصورة الاولى قد يتوهم الانحلال بدعوى أنّ العلم الاجمالي بعد حصول الاضطرار الى احد طرفيه معيناً لا يبقى علماً اجمالياً بتكليف فعلي بقاءً لأنّ الطرف المضطر اليه لو كان هو مورد التكليف لارتفع بالاضطرار لاحالة فلا يبقى علم بتكليف فعلي بل يشك فيه والميزان في التنجيز في كل آن بقاء العلم فيه.

والجواب: ما ذكره المحقق الخراساني في حاشيته على الكفاية وأوضحه المحقق العراقي (قده) من كفاية العلم الاجمالي المردد بين الطويل والقصير حيث يعلم المكلف بتكليف فعلي في هذا الطرف قبل حدوث الاضطرار أو في الطرف الآخر حتى الآن وهو علم حاصل من زمان التكليف القصير والى الآن.

نعم هذا العلم الاجمالي في بعض صورته يكون من العلم الاجمالي بالتدرجيات كما اذا كان التكليف في الطرف غير المضطر اليه اعني الطويل انحلالياً في كل آن وغير فعلي من اول الامر.

وامّا في الصورة الثانية، فالصحيح عدم منجزية العلم الاجمالي لانثلام الركن الثالث لأنّ التكليف على تقدير انطباقه على مورد الاضطرار فقد انتهى أمده ولا اثر لجريان البراءة عنه فعلاً فلم يحصل علم اجمالي بالتكليف من اول الامر فتجري البراءة في الطرف الآخر بلا معارض.

وقد نقل مقرر بحث المحقق النائي (قده) انه كان يبيّن في الدورة السابقة على المنجزية ثم عدل الى عدم التنجيز.

وتوهم المنجزية يمكن أن يقرب باحد بيانين كلاهما غير تام:
البيان الاول - ما ذكره المحقق النائيني (قده) من أن أصل فعلية التكليف من اول الامر معلوم بحسب الفرض وانما الشك في سقوطه بطروا الاضطرار اليه والشك في السقوط مورد لاصالة الاشتغال لا البراءة.

وفيه: انه خلط بين الشك في سقوط تكليف منجز بالعجز أو بالامتنال وبين الشك في أن التكليف قد تعلق بالطرف المضطر اليه أو بالطرف الذي ليس فيه اضطرار فانه هنا يكون الشك في موضوع التكليف وفعليته بقاء وهو مجرى الاصل المؤمن كالشك في فعليته حدوثاً كما هو واضح.

البيان الثاني - ما ذكره السيد الاستاذ في الدراسات من اننا نعلم اجمالاً بثبوت تكليف مردد بين الفرد القصير في الطرف المضطر اليه بلحاظ قبل الاضطرار وبين الفرد الطويل في الطرف الآخر فنستصحب ذلك ويكون من استصحاب جامع التكليف وهو من الكلي القسم الثاني نظير استصحاب الحدث بعد الوضوء عند التردد بين الحدث الاكبر والاصغر، وهذا وإن كنا لانحرز الفرد الطويل لانه اصل مثبت الا أن ثبوت جامع التكليف ايضاً منجز بحكم العقل فلا بد من الفراغ اليقيني عنه بامتنال الفرد الطويل.

ثم أجاب عنه بأن استصحاب الجامع انما يتم فيما اذا لم يمكن نفي الفرد الطويل بالاصل المؤمن كما في مثال الحدث فإن استصحاب عدم الحدث الاكبر معارض فيه بعدم الحدث الاصغر، واما فيما نحن فيه فاصالة البراءة الجارية عن التكليف الطويل لامعارض لها اذ التكليف في الطرف الآخر ساقط جزماً بعد الاضطرار وقبله كانت الشبهة بدوية غير مقرونة بالعلم الاجمالي لكفي يوجب المعارضة فيجري الاصل في الطرف الطويل ويحكم على استصحاب الكلي من القسم الثاني لأن الشك فيه ناشئ من الشك في الفرد الطويل، وهذا ندفع ايضاً شبهة استصحاب الكلي في موارد الدوران بين الاقل والاكثر الارتباطيين بعد الاتيان بالاقل.

واصل هذا البيان مع الجواب الذي افيد كلاهما غير في.

اما اصل التقريب، فباعتبار أن استصحاب جامع التكليف في المقام لا أثر له في نفسه لانه استصحاب لجامع تكليف طويل أو قصير خارج عن القدرة بالاضطرار

فلا يكون صالحاً للتنجيز والدخول في العهدة، والجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز لا يدخل في دائرة المولوية وحق الطاعة حتى اذا صرح به فضلاً عما اذا اريد اثباته بالاصل، وهذه النكته تمنع عن جريان استصحاب بقاء جامع التكليف في موارد الاقل والاكثر أو الدوران بين المتباينين بعد الاتيان باحدهما، وهذا بخلاف مثال الحدث المردد فانه يجري فيه استصحاب جامع الحدث لتتقيد موضوع التكليف الشرعي المشترك والترتب على جامع الحدث كحرمة مس المصحف مثلاً - هذا بقطع النظر عن وجود اصل موضوعي حاكم في هذا المثال شرحناه في بحث شرح العروة الوثقى - ومن هنا نفصل في جريان استصحاب الكلي من القسم الثاني بين ما اذا أريد به اثبات اثر شرعي مترتب على الجامع فيجري وما اذا لم يكن اثر كذلك وانما المقصود تنجيز الطرف الآخر أعني التكليف الطويل باثبات جامعته فلا يجري، هذا لو أريد استصحاب الكلي وجامع التكليف، واما اذا أريد استصحاب واقع التكليف المعلوم على اجماله فهو من استصحاب الفرد المردد على ماهو موضح في محله.

وهناك محاولة للمحقق العراقي (قده) لتصحيح استصحاب جامع الوجوب بتقريب: ان استصحاب الجامع يثبت التكليف في الطرف الباقي لكونه لازماً لنفس الاستصحاب لا للمستصحب ليكون من الاصل المثبت، ولازم الاستصحاب لازم للدليل الاجتهادي الدال على كبرى الاستصحاب بحسب الحقيقة، توضيح ذلك: ان الحكم الظاهري ببقاء الجامع لا يمكن أن يوجد الا ضمن ثبوت احد الفردين ظاهراً فاذا علم بارتفاع احدهما تقع الملازمة بين ثبوت الجامع وثبوت الفرد الآخر فيثبت باستصحاب الجامع الفرد الطويل، وهذا نظير ما نقوله في بحث الماء النجس المتمم كراً بطاهر من ان استصحاب حال كل منها يعارض مع استصحاب الآخر لعدم تعقل العرف لتحمل ماء واحد حكيمين مختلفين سواء كانا واقعيين أو ظاهريين فيثبت باستصحاب طهارة كل من الجزئين طهارة الآخر وباستصحاب نجاسة كل منها نجاسة الآخر بالملازمة لدليل الاستصحاب.

وفيه: أولاً - ان هذا الكلام لا يتم في المقام الآ بناء على القول بجعل الحكم المماثل ليقال بان جعل وجوب الجامع لا يكون مماثلاً مع الوجوب الواقعي المعلوم، فثلاً لو علم وجوب الجمعة أو الظهر فاذا جعل وجوب الجامع بينها فهو ليس مماثلاً فلا بد من جعل

ظاهري متعلق بالظهور أو الجمعة ليكون مماثلاً وحيث يستحيل ثبوت جامع الحكم ولوالظاهري الآ ضمن احد الفردين والمفروض القطع بعدم وجوب الجمعة للآتيان به مثلاً فيتعين وجوب الظهور. وأما بناءً على أن الحكم الظاهري ليس جعلاً كالجعل الواقعي بل روحه ابراز الاهتمام بالواقع على تقدير وجوده فيعقل أن يكون الاهتمام بمقدار الجامع لا أكثر.

وثانياً - حتى بناءً على مبنى جعل الحكم المماثل لا يتم هذا البيان لأن إثبات شيء زائد على المستصحب لملازمته مع الحكم الاستصحابي نفسه انما يمكن اذا لم يلزم من ذلك خروج المستصحب عن المدلول المطابق لدليل الاستصحاب والآ لم يجز التمسك باطلاقه، وفي المقام الامر كذلك لأن وجوب صلاة الظهر في المقام يحتمل كونه مبثاً مع الوجوب الشابت بالعلم الاجمالي أولاً كما اذا كان الواجب هو الجمعة فلا يكون الجامع الموجود ضمنها الآ مبثاً عرفاً مع ما كان واجباً سابقاً لانه نفس الجامع وزيادة كما في الماء النجس المتم كراً، والمفروض أن دليل الاستصحاب مدلوله المطابق ابقاء ما كان بحيث يكون فرقه عن البقاء الحقيقي في تعبدية هذا ووجدانية ذاك مع كونه نفس المعلوم والمتيقن سابقاً فاذا لم يحرز أن المشكوك على تقدير ثبوته نفس المتيقن لم يجز التمسك بدليل الاستصحاب للتعبد بثبوته.

واما عدم تمامية الاجابة فلوضوح أن الاصل النافي للفرد الطويل لا يكون نافياً لجامع التكليف الآ بنحو الاصل المثبت فضلاً من أن يكون حاكماً عليه من باب السببية والمسببية، فإن الجامع لو فرض انه عين الفرد فلا تعدد ليكون احدهما مسبباً عن الآخر، ولو فرض انه غيره ومسبب عنه فهو مسبب عقلي تكويني فليس انتفاؤه اثرأ شرعياً ليثبت بجران الاصل المؤمن عن الفرد الطويل. على انه لو كان اثرأ شرعياً له فلا بد وأن ينفي بمثل استصحاب عدم الفرد الطويل من الاصول التنزيلية لامتثل البراءة عن التكليف في الطرف الطويل التي شأنها التأمين لا التعبد بانتفاء التكليف المحتمل، وكآته وقع خلط في مقام التقرير.

وهكذا يتضح انه في مورد الاضطرار الى طرف بعينه لابد من التفصيل بين ما اذا كان حصول الاضطرار بعد حصول العلم بالتكليف فيبقى العلم الاجمالي منجزاً وما اذا كان طوره مقارناً مع العلم أو قبله فيسقط عن المنجزية.

واقا الحالة الثانية - وهي الاضطرار الى طرف لابعينه، فلا اشكال في سقوط وجوب الموافقة القطعية فيها لأن الاضطرار الى احدهما يوجب الترخيص التخيري بلا اشكال، وانما الكلام في حرمة المخالفة القطعية بعد ذلك بارتكاب الطرف الآخر وعدمها. وقد ذهب المحقق الخراساني (قده) الى العدم بدعوى ان الترخيص التخيري ينافي التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال فيرتفع العلم ويكون احتمال التكليف في الطرف الآخر شبهة بدوية.

والمحقق النائيني (قده) في احد تقريريه بحثه منع عن هذه المنافاة بانه إن كان المدعى المنافاة مع الحكم الواقعي فهو غير صحيح، لأن هذا الترخيص ليس ترخيصاً واقعياً في الحرام الواقعي اذ لا اضطرار الى الحرام الواقعي وانما نشأ في طول الجهل بالحرام الواقعي وتردده بين الطرفين فالترخيص التخيري في المقام لا يتنافى مع الحرام الواقعي ولا يقتضي رفع اليد عنه، وإن كان المدعى المنافاة مع الحرام المعلوم بما هو معلوم أي مع حكم العقل بقبح المخالفة فالمفروض ان الترخيص في المخالفة الاحتمالية في اطراف العلم الاجمالي لا بأس به سواء كان تخييراً أو تعييناً. وعليه فلا منافاة بين التكليف الواقعي والترخيص التخيري فالعلم الاجمالي بالتكليف ثابت على حاله غاية الامر انه هنا لا يمكنه أن ينجز بدرجة وجوب الموافقة القطعية لفرض الترخيص في ارتكاب احدهما لكن يبقى على تنجيذه بدرجة حرمة المخالفة القطعية وهذا ما يسمى بالتوسط في التنجيز.

وذكر المحقق العراقي (قده) ان هذا انما يتم على الاقتضاء لا العلية، لانه بناءً على مسلك العلية لا يجوز الترخيص في المخالفة الاحتمالية للتكليف المعلوم ايضاً فاذا ثبت ذلك كان منافياً لاحالة مع التكليف الواقعي وبارتفاعه لوجه حرمة المخالفة القطعية ايضاً.

ولكنه مع ذلك حكم بوجوب الاجتناب عن الفرد الآخر باعتبار ان هذه المنافاة ليست لاصل التكليف رأساً بل لاطلاقه لما اذا صادف اختياره للحرام الواقعي لا اكثر فيكون العلم الاجمالي علماً بالتكليف المقيد بذلك القيد وهذا ما يسمى بمسلك التوسط في التكليف

والتحقيق: انه لا منافاة بين التكليف الواقعي مع الاضطرار التخيري حتى على

مسلك العلية، لأن المقصود بالعية عدم امكان جعل الشك مؤمناً لأن الوصول بالعلم تام إلا أن هذا لا ينافي وجود مؤمن آخر وهو العجز والاضطرار، فلو كلف المولى عبده بما لا يقدر على بعض مراتب امتثاله أو تمامها عقلاً أو شرعاً وعلم بذلك لم ينتج عن ذلك تلك المرتبة من الامتثال أو تمامها اذ لاحق للمولى خارج نطاق قدرته من دون أن يتنافى ذلك مع منجزية العلم والوصول، وفيما نحن فيه المكلف يضطر الى عدم الموافقة القطعية عقلاً أو شرعاً - كما اذا كانت تؤدي الى هلاك نفس ملاك حفظها أهم أو غير ذلك - مع بقاء التكليف الواقعي المعلوم على حاله لعدم الاضطرار اليه فترتفع مرتبة الامتثال القطعي وتبقى حرمة المخالفة القطعية على حالها، وهو من التوسط في التنجيز لا التكليف.

نعم جاء في التقرير الآخر لمباحث المحقق النائيني (قده) تقريب آخر للتوسط في التكليف في المقام حاصله: أن الاضطرار وإن كان الى الجامع واحد الطرفين تخبيراً لا تعييناً إلا أن أي فرد يختاره المكلف يكون بحسب نظر العرف هو المضطر اليه فيكون الترخيص في اقتحامه واقعياً رافعاً للالتزام الواقعي على تقدير وجوده فيه بمقتضى ادلة رفع الاضطرار فتقع المناقاة بين الترخيص بملاك الاضطرار وبين اطلاق التكليف الواقعي فيقيد بصورة ما اذا لم يختَر ذلك الفرد فيحصل التوسط في التكليف.

وفيه: انه لا وجه لما ذكر من سريان الاضطرار من الجامع الى الفرد عرفاً بل الاضطرار عقلاً وعرفاً ليس الى الحرام الواقعي فلاموجب لرفع اليد عن اطلاق دليله اصلاً.

ثم انه بناءً على التوسط في التكليف اختلفت كلمات العلمين في كيفية تصوير هذا التكليف التوسط وتنجيذه للطرف الآخر الباقي بعد رفع الاضطرار.

فالمحقق النائيني (قده) ذهب الى أن التكليف يصبح مشروطاً بعدم اختيار الحرام الواقعي لدفع الاضطرار، وفصل في استلزام ذلك لتنجيز الفرد الآخرين ما لو فرض ذلك شرطاً متأخراً بحيث مهما اختار الفرد الحرام لدفع الضرورة كشف ذلك عن عدم حرمة ذلك الفرد من اول الأمر أو فرض شرطاً مقارناً بحيث ترتفع حرمة من حين الاختيار، فعلى الاول لا تنجيز في البين للشك في التكليف من جهة الشك في شرط

فعليته من اول الأمر، وعلى الثاني يكون اصل التكليف معلوماً بلحاظ قبل الاختيار غاية الامر يرتفع بقاء فيكون من حالات العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الفرد القصير في الطرف الذي اختاره بلحاظ قبل الاختيار وبين الفرد الطويل في الطرف الآخر، واختاره هو (قده) الفرض الثاني لأن المتيقن سقوطه من التكليف بالضرورة انما هو ذلك لا اكثر.

واعترض عليه السيد الاستاذ بانه لا يعقل التكليف المشروط بعدم اختيار مخالفته فانّ التكليف انما يكون لتوجيه اختيار المكلف أو عدم اختياره فلو جعل معني بالخالفه اصبح لغواً.

والصحيح انّ كلا الفرضين يفيدان التنجيز كما لا يرد على الفرض الثاني ما ذكره السيد الاستاذ بعد تعديل القيد الذي جاء في كلام المحقق النائي للتكليف المتوسط بأن يكون المقصود من عدم اختيار الفرد الحرام واقعاً عدم اختياره وحده فالحرمة تثبت في فرضين فرض اختيار الآخر وفرض اختيارهما معاً، وهذا مساوق لكون الشرط في الحرمة عدم اختيار الفرد الآخر في مقام دفع الاضطرار فانه حينئذ لو اقتحم كلا الطرفين كان شرط فعلية الحرمة ثابتاً حتى على الفرض الاول كما انه لا يلزم منه تقييد الحرمة بعدم اختيار مخالفته الذي يكون لغواً لأن الغاية حصّة خاصة من المخالفة وهي مخالفته مع عدم ارتكاب الفرد الآخر، وإن شئت قلت: انه معني بعدم ارتكاب الفرد الآخر وهذا لا يوجب سقوط التكليف عن كونه توجيهاً لاختيار المكلف وعدم اختياره كما لا يخفى.

واما المحقق العراقي (قده) فلم يرجع القيد للتكليف بل لمتعلقه فكان وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي ليس بمعنى سد جميع ابواب عدمه بل سد بعض ابواب عدمه وهو عدمه بارتكاب كل الاطراف فيكون الحال كما لو انقلب وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي من التعينية الى التخيرية، ولعله انما لم يرجع القيد الى الحرمة لاحد المحذورين المتقدمين في كلام المحقق النائي (قده) والسيد الاستاذ وقد عرفت عدم تمامية شيء منها.

ولكن يرد على هذا التصوير حينئذ انه لا دليل اثباتاً على اخذ قيد من هذا القبيل في الخطاب الواقعي لأن ظاهره التعينية ولزوم سد جميع ابواب عدمه فارجاعه الى

التخييرية يحتاج الى دليل خاص ولا يكفي فيه الاطلاقات الاولى^١ نعم تقييد الخطاب الواقعي بالنحو الذي افاده المحقق الثاني لا يحتاج الى دليل خاص بل يكفي فيه اطلاق دليل التكليف بعد ضمه الى دليل رافعية الاضطرار بناءً على منافاته مع الحرام الواقعي باحد البيانين المتقدمين في اثبات التوسط في التكليف، ولكنك عرفت عدم تمامية شيء منها فالتكليف المعلوم بالاجمال باق على اطلاقه وانما التوسط في التنجيز فقط.

١ - افاد السيد الاستاذ (قدس سره الشريف) أنَّ هذا الاعتراض لو كان يورد على المحقق العراقي (قده) فأكبر الظن انه كان يعالجه على مبانيه بدعوى أنَّ الدليل عليه نفس دليل التكليف التعيني لانه بالمطابقة يدل على الحكم التعيني وبالالتزام يدل على الملاك وقد سقطت دلالة المطابقة بالاضطرار وتبقى الدلالة الالتزامية على الحجية بناءً على مسلكه من عدم التبعية بينها وبين الدلالة المطابقة في الحجية وحينئذ نستكشف من بقاء الملاك الالتزامي خطاباً بسد بعض ابواب العدم بعد أنَّ وجد مانع عن الخطاب الذي يسد جميع ابواب العدم، وهذا نظير ما يقال في جملة من الموارد التي لا يكفي المدلول المطابق للدليل فيها لتحصيل الملاك من استكشاف الخطاب من ناحية فعلية الملاك كما في خطاب وجوب حفظ القدرة.

اقول: لوجه لاستكشاف الخطاب التخييري لأنَّ الملاك المستكشف باللازمة تعيني ايضاً وهو يقتضي الخطاب التعيني والتنجيز التعيني أعني تنجيز الموافقة القطعية فاذا ماسقط الخطاب التعيني والتنجيز فلا وجه لاستفادة خطاب آخر كما لا وجه لبقاء التنجيز فإنَّ العلم الاجمالي بعد أنَّ كان علّة تامة للموافقة القطعية وعدم جواز المخالفة الاحتمالية وهو مناف مع الترخيص التخييري الثابت بالاضطرار فهذا لا يختلف حاله بين كون المعلوم خطاباً شرعياً أو ملاكاً، نعم يبق دعوى الشك في القدرة على تحقيق الملاك المعلوم من خلال الاجتناب عن الطرف الباقي وقد عرفت انه ليس من الشك في القدرة على الامتناع لكي يجب الاحتياط فيه عقلاً. أو دعوى منجزية الملاك المعلوم بمرتبة حرمة المخالفة القطعية وإن لم يكن منجزاً بمرتبة وجوب الموافقة القطعية وهذا بحسب الحقيقة رجوع الى الاعتراض الموجه ضد اصل دعوى التوسط في التكليف بناءً على مسلك العلّة وانه حتى على هذا المسلك يكون من التوسط في التنجيز مع فعلية الخطاب الواقعي فضلاً عن الملاك.

وإن شئت قلت: بأنَّ امتثال الملاك الواقعي لا يتوقف على ترك الفرد الآخر كما في موارد حفظ القدرة ليستكشف خطاب آخر بوجوبه - لو سلمت كبرى هذا الاستكشاف - فإنَّ أريد من الخطاب التخييري المستكشف بالملاك خطاب واقعي فهو خلف عدم التوقف واقعاً، وإنَّ أريد به خطاب ظاهري فهذا يرد عليه:

أولاً - لا تقتضيه تلك الكبرى المزعومة في استكشاف الخطاب من الملاك لأنَّ المدعى فيها استكشاف خطاب من سنخ الملاك وعلى اساس التوقف.

وثانياً - هذا يخالف مع مفاد ادلة الاصول الترخيفية لانها تنفي بحسب الفرض هذه المرتبة من الحفظ لاغراض المولى أعني الحفظ في طول حصول الجهل والتردد ولا تكون نسبة ادلة الاصول اليه حينئذ كنسبتها الى الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال كما هو واضح.

ثم انه يمكن تصوير التوسط في التكليف بارجاع القيد الى المتعلق - كما يريد المحقق العراقي (قده) - في خصوص باب الخطاب التحريمي بارجاع ارتكاب الطرف الآخر - وهو شرب الطاهر في المثال - قيماً في الحرام لاني الحرمة فالحرم من اول الامر خصوص شرب النجس مع شرب الطاهر بنحو التقييد مع بقاء الحرمة على اطلاقها اذ لا وجه في خطاب الحرمة لرفع اليد عن اطلاق الحرمة والحرام معاً وانما ترجع القيود الى الحرام دائماً مع بقاء الحرمة على اطلاقها بل هذا هو المتعين فيثبت من اول الامر حرمة تلك الحصة من شرب النجس المقيدة بشرب الطاهر وهو معنى لزوم ترك احدهما تخييراً، نعم لا يتم ذلك في باب الخطاب الوجوبي كما لا يخفى وجهه.

ثم انه ينبغي التنبيه على امور:

الاول - ان الاضطرار يمكن أن يراد به احد معان:

١ - العجز التكويني عن الامثال.

٢ - العجز الشرعي، أعني الاشتغال بالاهم أو المساوي كما لو اضطر الى شرب النجس لاجل حفظ نفس محترمة يجب حفظها.

٣ - الحرج أو الضرر اذا اقتضيا الترخيص الشرعي وإن لم يكن عجز في البين ولا اشتغال بواجب اهم.

والقسم الاول غير قابل للترخيص الشرعي اصلاً وإنما الترخيص فيه عقلي، نعم يمكن للشارع التصرف في الترخيص بصرفه الى طرف معين.

والقسم الثاني يكفي فيه علم المكلف بالمزاحة بالاهم ولا حاجة الى الترخيص الشرعي لكنه قابل له ولومن باب ايصال الاهمية.

وأما القسم الثالث فلا يكون الترخيص فيه إلا شرعياً.

وما تقدم من النكات في حكم الاضطرار كان المنظور فيها القسمان الأولان، وأما القسم الثالث فلو كان الضرر والحرج في طرف معين جرى فيه كل ما تقدم في حالة الاضطرار الى طرف بعينه.

وأما اذا كان الضرر أو الحرج يرتفع باقتحام طرف لابعينه فقد يناقش حينئذ في اصل شمول ادلة نفي الحرج والضرر للمقام تارة بدعوى أن هذه الادلة تنفي الحكم بلسان نفي موضوعه فلا بد من موضوع له حكم شرعي يستلزم منه الحرج وفي المقام الحكم الشرعي المعلوم بالاجمال ليس موضوعه حرجياً ولا ضررياً وإنما الضرر في الاحتياط والموافقة القطعية باجتناّب تمام الاطراف وهذا ليس موضوعاً لحكم شرعي بل عقلي فلا تحكم عليه ادلة نفي الحرج أو الضرر؛ واخرى: بدعوى أن هذه الادلة وإن كانت تنفي منشأ كل حرج أو ضرر وهو هنا الحكم الالزامي المعلوم بالاجمال ولوني طول حصول الاجمال الا انه يشترط فيه أن يكون حكماً شرعياً لاعدم حكم أو ترخيص، والضرر في المقام ينشأ من عدم الترخيص الشرعي في الاطراف لامن مجرد الحكم الواقعي الالزامي، وهذا الاعتراض بصيغتيه قد تقدم تفنيده وابطاله في بحث دليل الانسداد ووضحنا هناك شمول ادلة نفي الحرج والضرر لاطراف العلم الاجمالي

الذي تكون موافقته القطعية حرجية أو ضرورية وهي بذلك تنفي اهتمام المولى باغراضه الواقعية بمرتبة ايجاب الاحتياط التام.

وقد يناقش بعد الفراغ عن شمول ادلة نفي الحرج والضرر لموارد العلم الاجمالي الذي يكون الاحتياط فيه حرجياً أو ضرورياً بأن لازم ذلك ارتفاع الحكم الواقعي الناشيء منه الضرر أو الحرج لأن المرفوع بهذه الادلة لابد وأن يكون حكماً شرعياً وليس الحرج أو الضرر كالعجز التكويني أو الاشتغال بالاهم الذي يكون رافعاً لمنجزية التكليف وعذراً عقلياً فتكون النتيجة من التوسط في التكليف لامحالة لافي التنجيز.

الآ أن الصحيح انه على هذا التقدير ايضاً تكون النتيجة التوسط في التنجيز مع بقاء الحكم الواقعي على حاله لأن الحرج أو الضرر انما نشأ بحسب الحقيقة عن ايجاب الاحتياط التام واهتمام المولى باغراضه المشتبهة بالعلم الاجمالي الذي هو حقيقة الحكم الظاهري عندنا وليس الحرج أو الضرر من نفس الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال فالذي يرتفع بادلة النفي هذه المرتبة من الاهتمام الشرعي والذي هو حكم شرعي بحسب الحقيقة على حد الاحكام الواقعية وإن كانت ملاكاتها طريقية فالنتيجة في هذا النحو من الاضطرار هي التوسط في التنجيز ايضاً.

الثاني: ان ما ذكرناه في الاضطرار الى طرف معين من اطراف العلم الاجمالي من التفصيل بين تأخر الاضطرار عن العلم فيبقى العلم الاجمالي منجزاً وبين تقارنه أو تقدمه على العلم فلا منجزية للعلم لا يختص بفرض الاضطرار بل يطرد في تمام موارد سقوط التكليف في احد الطرفين بالتلف أو الامتثال أو العصيان لانه في الفرض الاول وإن كان بلحاظ مرحلة البقاء لاعلم اجمالي بالتكليف فعلاً لاحتمال كونه في الطرف الساقط ولكن لنا علم اجمالي بالتكليف المردد بين القصير بلحاظ قبل زمن الاضطرار أو التلف والطويل في الطرف الآخر.

الآ ان المحقق الخراساني (قده) في الكفاية حكم بسقوط العلم الاجمالي عن المنجزية بطرو الاضطرار الى طرف معين من اطرافه مطلقاً بخلاف فرض التلف فحكم فيه بالتنجيز ولكن في حاشيته على الكفاية استدرك وجعل الاضطرار الحاصل بعد العلم الاجمالي غير مؤثر في اسقاط منجزية العلم باعتبار العلم المردد بين القصير

والطويل، وبذلك يستنتج من مجموع كلامه في الكفاية والحاشية انه بملاحظة العلم الاجمالي المردد بين القصير والطويل لافرق بين الاضطراب والتلف ولكن مع قطع النظر عنه يكون الاضطراب مسقطاً لمنجزية العلم مطلقاً بخلاف التلف فانه انما يسقطها اذا كان مقارناً أو قبل العلم.

وقد عرفت انّ التفصيل المذكور مطرد في تمام موارد سقوط التكليف على تقدير كونه في احد الطرفين بعينه سواء كان بالاضطراب أو التلف أو الامتثال أو العصيان بنكته واحدة وهو العلم الاجمالي المردد بين القصير والطويل ومع الغض عنه لامنجزية في تمام موارد السقوط.

الآ انه ربما يمكن ذكر وجه لعدم سقوط المنجزية في فرض تلف احد الاطراف والاتبان به بخلاف الاضطراب والعسر والخرج مما يكون فيه دليل شرعي على تخصيص الخطابات ورفعها بابرار فرق بينها من حيث انّ المخصص في الاول عقلي وفي الثاني شرعي فيدعى انّ المخصص اذا كان عقلياً فهو يرفع الخطاب فقط دون الملاك بخلاف المخصص الشرعي فانه كما يكشف عن عدم الخطاب يكشف عن عدم الملاك ايضاً وعليه يكون الملاك محرراً في الاول والشك في القدرة على حفظه لان عروض التلف على احد الطرفين يرفع القدرة عقلاً على تحقيق الملاك لو كان فيه فيدخل في باب الشك في القدرة الذي يجب فيه الاحتياط عقلاً.

الآ انه يرد على هذا الوجه حتى لو سلمت اصوله الموضوعية.
اولاً - انه لو تمّ لجري في موارد تقارن التلف مع العلم الاجمالي أو تقدمه عليه ايضاً.

وثانياً - انه لا يتم الآ في باب الواجبات لا المحرمات التي يطلب فيها الترك فإنّ القدرة على الامتثال موجودة فيها وانما الشك في القدرة على العصيان كما اذا كان الحرام في الطرف التالف وليس الشك فيه موجباً للاحتياط عقلاً.

وثالثاً - انّ الذي يحكم به العقل عدم مؤمنية احتمال العجز وعدم القدرة على الامتثال في مورد يقطع بوجود الملاك فيه واما مع احتمال عدم الملاك في المورد المقدور فلا بأس بالرجوع فيه الى الاصل المؤمن عقلاً أو شرعاً لانه من الشك في اصل التكليف بحسب الحقيقة والعلم الاجمالي بوجود الملاك في الجامع بين ما يكون غير

مقدور أو مقدور تقدم انه لا يكون منجزاً.

الثالث - اذا طرأ الاضطرار بعد العلم بالتكليف فاذا كان الى طرف معين قلنا انه لا يوجب سقوط منجزية العلم الاجمالي لوجود العلم الاجمالي المردد بين القصير والطويل من اول الامر، واما اذا كان الاضطرار الى طرف لا بعينه وقلنا بمقالة المحقق الخراساني من ان الاضطرار الى طرف لا بعينه يوجب سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية فهل يحكم بالمنجزية ايضاً كما كنا نقول به ويقول به المحقق الخراساني (قده) ايضاً في حاشيته على الكفاية باعتبار العلم الاجمالي المردد بين القصير والطويل أم لا؟
الصحيح التفصيل بين حالتين:

الحالة الاولى - ما اذا كان الطرف الذي يختاره لدفع اضطراره متعيناً معلوماً عنده من اول الامر كما اذا فرض ان احد الاناثين انظف من الآخر فانه سوف يتشكل لديه نفس العلم الاجمالي المردد بين القصير في الطرف الذي سوف يختاره بعد الاضطرار أو الطويل في الطرف الآخر.

الحالة الثانية - ما اذا لم يكن الطرف الذي سوف يختاره لدفع الضرورة بعد الاضطرار متعيناً لديه من اول الامر فانه حينئذ لا يمكنه ان يشكل علماً اجمالياً كذلك لان الفرد الذي سوف يختاره لدفع الاضطرار غير متعين عنده وانما يعلم اجمالاً بجرمة احد الفردين عليه قبل الاضطرار ويشك في ان هذه الحرمة هل تكون مختصة بما قبل الاضطرار أي قصيرة أو تبقى بعد الاضطرار ايضاً أي طويلة وهذا من الشك في التكليف الدائر بين الاقل والاكثر الذي تجري فيه البراعة عن الاكثر نعم بعد ان رفع الاضطرار باحدهما يعلم اجمالاً بجرمة الفرد الآخر الآن أو حرمة الفرد الذي رفع به اضطراره قبل الاضطرار الا ان هذا علم اجمالي حاصل بعد خروج احد طرفيه عن محل الابتلاء فلا يكون منجزاً^١.

١ - لا يقال: ولكنه يعلم اجمالاً من اول الامر بجرمة احد الفردين بالعنوان الاجمالي اما ما يرفع به اضطراره فيما بعد - المعين في الواقع - قبل الاضطرار أو حرمة ما يبقى من الفردين بعد رفع الاضطرار في تمام عمود الزمان وهو من العلم الاجمالي بين فردين قصير وطويل وهو منجز.

فانه يقال: يمكن ان يجاب على هذا الاشكال باحد جوابين:

الاول - ان غلبة ما يلزم من ذلك سقوط الاصلين الترخيصيين في العنوانين الاجماليين واما جريان الاصل الترخيصي في الطرف الباقي بعنوانه التفصيلي والذي هو اطلاق آخر لدليل الاصل - لان الشك في العنوان التفصيلي فرد آخر لدليل الاصل غير

١١ - خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء:

المراد بالخروج عن محل الابتلاء حالات عدم صدور الفعل بحسب طبعه عن المكلف لتوقفه على مقدمات وعنايات فائقة أو طويلة بحيث يرى كأنه غير مقدور عرفاً وإن كان مقدوراً عقلاً كما في استعمال كأس في بلد لا يصل اليه عادة أو تنتشر الطباع عن الاقدام عليه كما في اكل الخبثات مثلاً، والجامع أنَّ يضمن انصراف المكلف عن

→

الشك الاجمالي - فلو جره لسقوطه قيسه لدليل الاصل المؤمن ويكفي ان يجري التأمين في مورد بأحد العنوانين المنطوقين عليه ولا يشترط جريانه عن جميع العنوانين، نعم بناءً على مسلك علمية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية تكون الحرمة المطلوبة في احد الطرفين بهذا العنوان الاجمالي متى يجب الفراغ اليقيني عنه ولا يمكن جريان التأمين عنه حتى بعنوان آخر تفصيلي غير معارض فيجب الاجتناب عن الطرف الباقي.

الثاني - ان الفرد القصير أعني ماسوف يرفع اضطراره به عنوان اجمالي لا يمكن اقتحامه وغالته الآ بارتكاب الطرفين لأنه صالح للانطباق على كل منها وهذا يعني أنَّ مخالفة أحد طرفي العلم الاجمالي بنفسها مخالفة قطعية لا يجري الترخيص الشرعي فيه في نفسه فيجري الاصل في الطرف الآخر بلامعارض اما على مسلك الاقتضاء فواضح وانما على مسلك العلية فلتنتجز احد طرفيه بنتجيز آخر والمتنجز لا ينتجز والعلم الاجمالي لا بد وان يكون صالحاً لتنجز كلا طرفيه في عرض واحد.

وكلا الوجهين قابل للمناقشة: اما الثاني فلان العنوان الاجمالي القصير المفروض تعيينه واقعاً والشك في حرمة فيصح التأمين عنه وكون احراز ارتكابه لا يكون الآ بارتكاب الطرفين الذي يكون مخالفة قطعية لا يمنع عن صحة التأمين عنه بعنوانه الاجمالي كما لا يعني تنجز حرمة الواقعية المحتملة فان هذه المخالفة القطعية نشأت بلحاظ ضم الفرد الآخر اليه لا بلحاظ القطع بجرمة نفس ذلك الفرد الذي هو مصب التأمين، وان شئت قلت: يكفي جريان الاصل بالعنوان الاجمالي لنفي التبعة الزائدة بلحاظه لواقتم الطرفين ولو فرض ان احراز اقتحامه ملازم مع اقتحام شيء آخر يقطع بالمخالفة في احدهما فان امكان احراز الاقتحام بلا وقوع مخالفة قطعية ليس شرطاً في جريان الاصل المؤمن وانما الشرط امكان الاقتحام بدونه واقعاً وهذا حاصل في المقام.

واما الاول - فلان الاصل في كل من الطرفين بالعنوان التفصيلي بلحاظ ما بعد رفع الاضطرار ايضاً طرف للمعارضة في هذا العلم الاجمالي غاية الامر لا تشخيص للمعارضين للمعارضة. توضيح ذلك: ان الاصل في كل من الاناء الأسود والأحمر بحسب الحقيقة له معارضان من اول الامر، احدهما الاصل الجاري في الآخر بلحاظ الآن، والآخر الاصل الجاري فيه بلحاظ ما بعد رفع الاضطرار اذا كان قابلاً وهذا الاخير وان كان تقديرية مشروطاً إلا ان تحقق الشرط في احدهما محرز بحسب الفرض فيعلم ان احد الاصلين المشروطين الجارين في الطرفين بالعنوان التفصيلي معارض بالاصل في الطرف الآخر وهذا المقدار كاف في تحقق الاجمال والتعارض في اطلاق دليل الاصل الترخيصي سواء كان ذلك بملاك عقلي هو فوجع الترخيص في المخالفة القطعية أو بملاك عقلائي هو ارتكاز المناقضة مع الحرمة المعلومة، لانه لا يشترط في التعارض تشخيص طرفي المعارضة بعد احراز اصل التعارض وانما الذي ينفع عدم احراز اصل التعارض.

هذا مضافاً الى ورود النقض بما اذا بنى المكلف على اتلاف احد الطرفين لابعينه بعد حصول العلم الاجمالي له بجرمة احدهما او احتتمل ان احد الطرفين لاعل التعيين لديه سوف يتلف من نفسه او يضطر الى ارتكابه فانه في كل ذلك ينبغي ان يقال بعدم منجزية العلم الاجمالي بعد التلف لا بلحاظ مرحلة البقاء لانه لا يعلم بالتكليف الفعلي بقاء ولا بلحاظ الفرد القصير والطويل لأن الاصل في الطرف الباقي بعنوانه التفصيلي لا يعارض بالاصل في الطرف التالف بلحاظ ما قبل تلفه لكونه عنواناً اجمالياً مردداً بين الطرفين صالحاً للانطباق على كل منها.

الفعل بحسب الطبع الاول والنوعي للناس بقطع النظر عن عناية أو خصوصية زائدة فيكون بحكم العاجز عنه عرفاً وإن لم يكن عاجزاً حقيقة.

وقد وقع البحث عند المحققين عن منجزية العلم الاجمالي بجرمة واقعة خارجة عن محل الابتلاء أو حرمة واقعة اخرى داخلية في محل الابتلاء، ولتفصيل البحث حول هذا الامر ينبغي الحديث في مقامين:

المقام الاول - فيما اذا كان بعض اطراف العلم الاجمالي بالحرمة غير مقدور حقيقة.

المقام الثاني - فيما اذا كان بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء.

ومفروض البحث في المقامين مقارنة العجز الحقيقي أو العرفي مع العلم أو تقدمه عليه وأما اذا حصل العجز بعد العلم الاجمالي فقد عرف حكمه مما سبق في بحث الاضطرار.

أما البحث في المقام الاول - كما اذا علم اجمالاً بتجاسة احد مائعين مثلاً وكان احدهما ممّا لا يقدر المكلف عقلاً على الوصول اليه - فلا اشكال في عدم منجزية هذا العلم الاجمالي.

ويستند المحققون في وجه ذلك عادة الى أنّ مثل هذا العلم الاجمالي لا يكون علماً بتكليف فعلي فالركن الاول منتفٍ لأنّ النجس اذا كان هو المائع الذي لا يقدر عليه المكلف فليس موضوعاً للتكليف اذا التكليف مشروط بالقدرة لاحالة فلا علم اجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير وأما يشك في وجوده لاحتمال كون النجس في الطرف المقدور.

وكأنّ هذا التقريب حصل انسياقاً مع ما يذكر في بحث الاضطرار فجعلوا الاضطرار العقلي الى ترك الحرام كالاضطرار العقلي الى فعله فكما لا ينجز العلم الاجمالي مع الاضطرار الى ارتكاب طرف معين منه كذلك لا ينجز مع الاضطرار الى تركه لأنّ التكليف مشروط بالقدرة وكل من الاضطرارين يساق انتفاء القدرة فلا يكون التكليف ثابتاً على كل تقدير.

والتحقيق: أنّ الاضطرارين يتفقان في نقطة ويختلفان في اخرى، فهما يتفقان في عدم صحة توجه النهي والزجر معهما فكما لا يصح أنّ يزجر المضطر الى شرب المائع عن شربه كذلك لا يصح زجر من لا يتمكن من شربه وهذا يعني انه لا علم اجمالي بالنهي

في كلتا الحالتين، ولكنها يختلفان بلحاظ مبادئ النهي من المفسدة والمبغوضية فإنَّ الاضطرار الى الفعل يشكل حصة من وجود الفعل مغايرة للحصة التي تصدر من المكلف بمحض اختياره فيمكن أنَّ يفترض أنَّ الحصة الواقعة عن اضطرار كما لانهي عنها لامفسدة ولا مبغوضية فيها وانما المفسدة والمبغوضية في الحصة الاخرى.

واما الاضطرار الى ترك الفعل والعجز عن ارتكابه فلا يشكل حصة خاصة من وجود الفعل على النحو المذكور فلامعنى لافتراض أنَّ الفعل غير المقدور للمكلف ليس واجداً لمبادئ الحرمة وانه لامفسدة فيه ولا مبغوضية، اذ من الواضح أنَّ فرض وجوده مساوق لوقوع المفسدة وتحقق المبغوض فكم فرق بين من هو مضطر الى اكل لحم الخنزير لحفظ حياته ومن هو عاجز عن اكله لوجوده في مكان بعيد عنه فاكل لحم الخنزير عن اضطرار اليه قد لا يكون فيه مبادئ النهي اصلاً فيقع من المضطربدون مفسدة ولا مبغوضية واما اكل لحم الخنزير البعيد عن المكلف فهو واجد للمفسدة والمبغوضية لامحالة وعدم النهي عنه لالان وقوعه لا يساوق الفساد بل لانه لا يمكن أنَّ يقع، ونستخلص من ذلك أنَّ مبادئ النهي يمكن أنَّ تكون منوطة بعدم الاضطرار الى الفعل ولكن لا يمكن أنَّ تكون منوطة بعدم العجز عن الفعل، وعليه في حالة الاضطرار الى الفعل في احد طرفي العلم الاجمالي يمكن القول بانه لاعلم اجمالي بالتكليف لابلحاظ النهي ولا بلحاظ مبادئه، واما في حالة الاضطرار بمعنى العجز عن الفعل في احد طرفي العلم الاجمالي فالنهي وان لم يكن ثابتاً على كل تقدير ولكن مبادئ النهي معلومة الثبوت اجمالاً على كل حال وهو كاف في التنجيز لان ما يدخل في العهدة انما هو روح الحكم وان لم يجعل المولى خطاباً على طبقه لعدم الحاجة اليه أو لاستهجانته فالركن الاول ثابت لان العلم الاجمالي بالتكليف يشمل العلم الاجمالي بمبادئه ويجب أنَّ يفسر عدم التنجيز على اساس اختلال الركن الثالث أي أنَّ الاصل المؤمن يجري في الطرف المقدور بلامعارض اذ لامعنى لجريانه في الطرف غير المقدور لان اطلاق العنان تشريعاً في مورد تقيد العنان تكويناً لا محصل له فينحل العلم الاجمالي حكماً هذا على مسلك الاقتضاء، واما على مسلك العلوية فايضاً لا يكون العلم الاجمالي منجزاً لانه ليس صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير لان التنجيز هو الدخول في العهدة عقلاً والطرف غير لمقدور كما لا يعقل تعلق الخطاب به لا يعقل تنجزه ودخوله في العهدة عقلاً

ويشترط عند اصحاب هذا المسلك ان يكون العلم الاجمالي منجزاً لكلا الطرفين^١.
 وأما البحث في المقام الثاني - وهو ما اذا كان احد طرفي العلم الاجمالي خارجاً عن محل الابتلاء. فقد ذهب المشهور الى عدم منجزية العلم الاجمالي فيه وخالف في ذلك الاستاذ، وقد ربطوا ذلك اثباتاً ونفياً باشتراط الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف، فالذين انكروا منجزية هذا العلم استندوا في ذلك الى ان الدخول في محل الابتلاء شرط في التكليف فلا علم اجمالي بالتكليف مع خروج احد طرفيه عن محل الابتلاء، والسيد الاستاذ حيث انكر اشتراط التكليف بالدخول في محل الابتلاء اقر منجزية العلم الاجمالي. وسوف يتضح ان عدم منجزية هذا العلم الاجمالي لا يرتبط بهذه المسألة اصلاً بل حتى على القول بفعالية التكليف في موارد الخروج عن محل الابتلاء كما هو الصحيح على ما سوف يظهر لا يكون هذا العلم الاجمالي منجزاً.
 وتفصيل الكلام في ذلك.

١ - قد يقال: اذا لم يتخصص الفعل الى حصتين مقدور وغير مقدور جرى ذلك في طرف الواجب المردّد بين طرفين احدهما غير مقدور للمكلف مع انه لا اشكال في عدم تمامية الركن الاول من اركان العلم الاجمالي فيه.

فانه يقال: في طرف الوجوب يمكن ان تكون القدرة شرطاً في الاتّصاف بحيث من دونها لاحاجة للمولى الى الفعل فلا عبودية لان المحبوب لا يتحقق وهذا بخلاف الحرام أو المبغوض فان القدرة عليه التي تعني القدرة على العصيان لا يمكن ان تكون دخيلة لاني المبغوض ولا في البغض، نعم يمكن ان تكون الحصّة الاختيارية لا الاضطرارية هي المبغوضة الا ان هذا معناه بحسب الحقيقة ان القدرة على امتثال الحرمة وترك الحرام دخيلة في الاتّصاف كما لا يخفى.

نعم يمكن ان يناقش في تمامية الركن الاول من اركان منجزية العلم الاجمالي في المقام باحد امرين:

الاول - ربما يكون الملاك في النهي من جهة المصلحة في الترك لا المفسدة في الفعل فاذا احتتمل ذلك كان الشك في الاتّصاف وارداً بان يكون الترك غير الاضطراري القهري هو الواجد للملاك كاحتمال اختصاص الملاك بالفعل الاختياري في الواجب فلا يكون العلم بروح التكليف فعلياً على كل تقدير.

الثاني - ان الركن الاول اما هو متعلق العلم الاجمالي بما يدخل في المهدة ويتنجز على المكلف - سواء كان خطاباً أو ملاكاً - فاذا كان المعجز مانعاً عن الخطاب الشرعي كان مانعاً لاحالة عن حكم العقل بالتشجّز وحق الطاعة - كما اعترف به سيدنا الاستاذ (قدس سره) في تخريج عدم المنجزية في المقام على مسلك العملية - ومعه لا يكون العلم الاجمالي في المقام علماً اجمالياً بما يدخل في المهدة وبقل التنجز على كل تقدير بل يلحظ ما يصلح للدخول في المهدة تكون الشبهة بدوية فلا يتوقف التأمين في المقام على اختلال الركن الثالث بل تجري حتى البراءة العقلية على القول بها.

ودعوى: انه بعد العلم بفعالية الملاك في احد الطرفين يكون الشك في تحققه لواقتم الطرف المقدور فيحكم العقل بالاستئصال فيه لولا الترخيص الشرعي.

مدفوعة: بأن المنجز عقلاً ما اذا شك في تحصيل امتثال التكليف المعلوم تعلقه بفعل كما في موارد الشك في المحصل لا ما اذا كان الشك في تعلقه بالطرف المقدور أو غير المقدور كما في المقام فان هذا من الشك في التكليف وانه فيما يكون مقدوراً لا يكون منجزاً أو هما لا يكون مقدوراً فلا يكون منجزاً.

أنَّ وصف الدخول في محل الابتلاء كالعجز الحقيقي لا يمكن أن يكون دخيلاً في الملاك لأنَّ هذا الوصف لا يمكن أن يكون محصصاً للفعل الى حصة داخلية في محل الابتلاء وحصة غير داخلية فيه اذ فرض وقوعه هو فرض دخوله في محل الابتلاء لاحالة^١، وعليه فالملاك محرز على كل حال وهذا وحده كاف في التنجيز ولو فرض اشتراط التكليف والخطاب بوصف الدخول في محل الابتلاء لما عرفت من أنَّ احراز روح التكليف ومبادئه يكفي في التنجيز ولو فرض عدم النهي لاستهجان أو لغويته على أنَّ الصحيح عدم اشتراط التكليف بمعنى الخطاب بالدخول في محل الابتلاء اذ لا وجه لذلك فانه إن ادعي استهجان اطلاق الخطاب للفقير المستضعف بالنهي عن جباية الضرائب مثلاً التي هي خارجة عن محل ابتلائه ومن شؤون السلاطين فمن الواضح أنَّ هذا الاستهجان مربوط بجهات عرفية في باب المحاورة ولهذا يثبت هذا الاستهجان حتى مع تقييد النهي بالدخول في محل ابتلائه ويرتفع بافتراض الخطاب عاماً وبحو القضية الحقيقية للناس جميعاً كما اذا قال لا يجوز لأحد أن يظلم.

وإن ادعي لغوية الخطاب بمعنى الجعل والاعتبار أو بمعنى التحريك المولوي باعتبار ضمان عدم صدور الفعل الخارج عن محل الابتلاء فيكون صدوره من المولى عبثاً ولغوياً.

١ - قد تقدم المناقشة في ذلك في العجز الحقيقي. ونضيف هنا باننا اذا سلمنا عدم التحصيل في مورد العجز العقلي فلانسلمه في المقام لأنَّ تحصيل الفعل بالدخول في محل الابتلاء وعدمه بنحو بحيث يكون الملاك محصصاً بالحصة الداخلة في محل الابتلاء بتصوير واحد انحاء:

الاول - أن يراد بعدم الدخول في محل الابتلاء المنافرة مع الطبع كما في أكل الخبائث فإنَّ هذه الخبيثة لا اشكال في انها تصلح لتحصيل الفعل الى حصة تصدر من المكلف على خلاف طبعه وحصة تصدر منه بمطاوعة طبعه ورغبته فيمكن أن تكون هذه الخبيثة دخيلة في ملك النبي بحيث تكون المفسدة في الفعل المطاوعي.

الثاني - أن تكون المفسدة والملاك في الحصة الخارجة عن محل الابتلاء والتي يكون تحقيقها بحاجة الى مقدمات بعيدة شاقة مزاحمة مع مصلحة الترخيص لمن تحمل المشقة وفعل تلك المقدمات بحيث بعد الكسر والانكسار لا تكون المفسدة غالبية فلاملاك في تحريمه.

الثالث - أن يكون الملاك والمفسدة في صدور الفعل من المكلف متكرراً لاصدوره منه نادراً كما في الفعل الخارجي عن محل الابتلاء بطبعه أو بالنسبة الى بعض المكلفين فلوفرض مثلاً أن شرب التتن للغني متوفر بخلاف الفقير فانه لا يتمكن عادة من شرائه فيحرم شرب التتن على الغني دون الفقير لأنَّ افتراض اقدمه عليه نادر لخروجه عن محل ابتلائه ولا مفسدة ملزمة في وقوع الفرد النادر.

وهكذا يظهر أن احتمال دخالة الخروج عن محل الابتلاء في الملاك والمفسدة بعنوانه أو بعنوان ملازم معه معقول في نفسه وعليه فلوفرض اشتراط التكليف به لم يكن وجه لاحتراز فعالية الملاك.

فالجواب: أولاً - أنَّ هذا لو تمَّ فقد يتم في الخطابات الجزئية والتي فيها مؤنة زائدة ولا يتم فيما اذا كان استفادة التحريم باطلاق خطابه لحالة الخروج عن محل الابتلاء اذ ليس فيه مؤنة زائدة.

وثانياً - يكفي فائدة للنهي والزجر تمكين المكلف من التعبد بتركه والالتيان به على وجه قربي حسن، وقد نشبت في الفقه انه يكفي في العبادية وجود داع النهي وإن انضم اليه داع آخر غير محرم.

وإن ادعي استحالة الخطاب والتحريك المولوي لانه تحصيل للحاصل.

فالجواب - مضافاً الى ما تقدم من فائدة تمكين المكلف من التعبد بتركه أنَّ تحصيل الحاصل عبارة عن تحصيل امر في طول حصوله وهو المحال، وما نحن فيه ليس كذلك وانما هو تحصيل في عرض تحصيل آخر فيصبح كل منها بالفعل جزءاً للعلّة فالمكلف يوجد له زاجران عن الفعل احدهما الطبع والخروج عن محل الابتلاء والآخر النهي المولوي.

على أنَّ اشكال تحصيل الحاصل في خطاب المولى لو أريد به اللغوية وعدم الفائدة في الزجر التشريعي رجع الى الدعوى السابقة، وإن أُريد به تحصيل الحاصل بمعناه الفلسفي المحال فن الواضح أنَّ التحصيل التشريعي هو المجعول بالخطاب والحاصل انما هو الحصول التكويني واحدهما غير الآخر.

وهكذا يتضح: أنَّ الخروج عن محل الابتلاء لا يكون شرطاً في الخطاب والتكليف فضلاً عن الملاك ومبادئ التكليف فالركن الاول من اركان منجزية العلم الاجمالي متوفر فيه الا أنَّ الركن الثالث غير متوفر لأنَّ وصف الدخول في محل الابتلاء شرط في جريان الترخيص الظاهري، وبذلك يفسر عدم منجزية العلم الاجمالي في موارد خروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء لأنَّ الاصل الترخيصي تعيين للموقف العملي تجاه التزام بين الاغراض الزومية والترخيصية والعقلاء لا يرون التزاماً من هذا القبيل بالنسبة الى الطرف الخارج عن محل الابتلاء بل يرون الغرض الزومى المحتمل مضموناً بحكم الخروج عن محل الابتلاء بدون تفريط بالغرض الترخيصي وهذا يعني أنَّ الاصل الترخيصي في الطرف الداخل في محل الابتلاء يجري بلامعارض فادلة الاصول العملية لا تجري عن التكليف المحتمل في الطرف الخارج عن محل الابتلاء.

نعم لو اخترنا مسلك العلّية في منجزية العلم الاجمالي لم يفد ما ذكرناه في المنع عن المنجزية لما عرفت من أنّ قيد الدخول في محل الابتلاء ليس شرطاً في التكليف فضلاً عن مبادئه فكيف يعقل أنّ يكون شرطاً في التنجيز.

وهكذا يتضح: اننا نوافق المشهور في المقام حيث ذهبوا الى عدم منجزية العلم الاجمالي اذا كان بعض اطرافه خارجاً عن محل الابتلاء ولكن لاعلى اساس ما استندوا اليه من انشلال الركن الاول واشتراط فعلية التكليف بذلك بل على اساس عدم المعارضة بين الاصول للترخيصية في الاطراف.

وينبغي الاشارة الى امور:

منها - أنّ المحقق العراقي (قده) بعد أنّ استند في عدم منجزية العلم الاجمالي في المقام الى شرطية الدخول في محل الابتلاء وعدم كونه اجنبياً عن المكلف بحيث يعد عرفاً عاجزاً عنه في صحة التكليف ذكر أنّ ذلك شرط في الوجوب ايضاً فكما لا يصحّ نهي المحكوم عن ارتكاب مظالم الحاكم كذلك لا يمكن امره بما هو من شؤنه فلو علم اجمالاً بوجوب ذلك أو وجوب فعل آخر داخل في محل ابتلاء لم يكن منجزاً عليه.

وفيه: مضافاً الى ما عرفت من أنّ الدخول في محل الابتلاء ليس شرطاً في التحريم والنهي، أنّ أمر المولى الحقيقي غير مقيد عقلاً و عرفاً إلا بالقدرة على امتثاله تكويناً اما مجرد صعوبة المقدمات أو كثرتها فلا تمنع من صحته فضلاً عن تنجيذه لأنّ مولوية مولانا ذاتية ومطلقة وليست كالمولويات العرفية التي ربما يدعى ضعفها وعدم ثبوتها في موارد الافعال الشاقة.

فلو اريد دعوى عدم الامر من قبل الشارع بالفعل الشاق الخارج عن محل الابتلاء لعدم تعلق غرض له بذلك فهو بلا موجب لوضوح أنّ الشارع قد يتعلق غرضه بذلك كما امر نبينا (ص) بنشر الدين وفتح العالم ومقارعة المستكبرين واذلال القياصرة والاكاسرة مع أنّ مثل هذا العمل كان بحسب النظر البدائي غير مقدور له وأنّ التكليف به لغو.

ولو أريد دعوى انه لا يتنجز على المكلف فقد عرفت أنّ التنجيز مرتبط بدائرة المولوية وحق الطاعة وهي مطلقة في حق مولانا سبحانه فقياس الوجوب في المقام بالتحريم في غير محله.

ومنها - اذا شك في خروج احد طرفي العلم الاجمالي عن محل الابتلاء وعدمه فبناءً على التفسير الذي اخترناه لعدم منجزية العلم الاجمالي في موارد خروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء من عدم جريان الاصل المؤمن في الطرف الخارج بالارتكاز العقلائي فع الشك في خروجه يكون من موارد الشك في الارتكاز وبالتالي الشك في وجود المعارض للاصل في الطرف الداخل في محل الابتلاء.

وحينئذ تارة يكون الشك في الخروج عن محل الابتلاء بنحو الشبهة المفهومية كما اذا شك في أنَّ هذا المقدار من البعد بين المكلف وبين مورد التكليف كاف في صيرورته عرفاً بحكم العاجز أو الاجنبي عن الفعل حسب تعبير المحقق العراقي (قده) أم لا، واخرى يكون الشك بنحو الشبهة المصداقية كما اذا شك في أنَّ الاناء الآخر في بلد بعيد خارج عن ابتلاء المكلف أو في بلد قريب.

والشبهة المفهومية على اقسام، لانه تارة يكون بمعنى شك العرف نفسه بما هو عرف في الارتكاز أعني ارتكاز عدم جريان الاصل لهذه المرتبة من الخروج عن محل الابتلاء فانه يعقل ذلك بالنسبة للعرف ايضاً لكون هذه الامور تشكيكية، واخرى يكون بمعنى شك العرف في نكتة الارتكاز ونقصه به أنَّ العرف بما هو عرف لا يشك في وقوع التزاحم الحفظي بين الغرض اللزومي حتى اذا كان في الطرف المشكوك وبين الغرض الترخيصي ولكن يحتمل أنَّ المولى لا يهتم بهذا المقدار من التزاحم لضلالتة فيحتمل أنَّ نكتة الارتكاز عند المولى تختلف عن العرف، وثالثة يكون بمعنى أنَّ شخصاً يحتمل ثبوت الارتكاز وعدمه لدى العرف وانما لا يكون ذلك واضحاً لديه لاحتمال انه شد عنهم لجهة من الجهات.

ففي القسم الاول لا يجري الاصل في الطرف المشكوك لأنَّ احتمال الارتكاز لدى العرف كاف في الاجمال وعدم امكان التمسك بالدليل في الطرف المشكوك فيجري الاصل في الطرف الداخل في محل الابتلاء بلامعارض^١.

١ - الظاهر أنَّ اجمال الارتكاز لدى العرف وعدم وضوح التزاحم بين الغرض اللزومي والغرض الترخيصي في الطرف المشكوك يستوجب الاجمال في ارتكاز المناقضة المانع عن انعقاد اطلاق دليل الاصل في الطرف الداخل في محل الابتلاء ايضاً لان الارتكازين متصلين بدليل الحجبة فع اجمال احدهما يسري الاجمال الى الآخر لاعالة ولاوجه للطولية بينها نعم يتم هذا الكلام فيما اذا كان الاصل في الطرف الداخل من غير نسخ الاصل في الطرف المشكوك خروجه لان اطلاق دليل الاصل في الاول

وفي القسم الثاني يكون اصل الارتكاز الموجب لانصراف الدليل عن الطرف المشكوك مقطوع العدم بحسب الفرض لوقوع التزاحم بحسب نظر العرف وانما الشك والاحتمال في عدمه بنظر الشارع وهو لا يقدر بحريانه في كلا الطرفين فيتعارضان ويتساقطان فلا يثبت الترخيص حتى في الطرف الداخل في محل الابتلاء.

وفي القسم الثالث يكون من موارد احتمال المعارض للاصل في الطرف الداخل في محل الابتلاء لأن الميزان نظر العرف فلو كان الطرف المشكوك عند العرف مجرى للاصل في نفسه لوضوح عدم الارتكاز عندهم بهذا المقدار من البعد عن الابتلاء لم يكن الاصل في الطرف الداخل في محل الابتلاء بلامعارض فيكون من موارد احتمال المعارض المتصل وهو يوجب الاجمال^١.

→

منعقد في نفسه بخلاف الثاني فتشمله الحجة بلامزاحم.

نعم هنا نكتة اخرى سوف يشار الى روحها في كلام سيدنا الاستاذ (قدس سره) في الشبهة المصدقية يمكن جعلها جواباً مستقلاً وهي ان ارتكاز المناقضة مع الحكم الواقعي لدى العرف مفيد بوصول الترخيص الى المكلف في نفسه ويقطع النظر عن هذا التعارض فاذا لم يكن الاصل الترخيصي في احد الطرفين معزز الجريان في نفسه لوجه لاسقاط اطلاق دليل الاصل في الطرف الآخر لأن ارتكاز التناقض ليس بلحاظ جريانهما الواقعي بل الواصل لامن جهة ان الحكم الظاهري لا قوام له الا بالوصول كما ذهب اليه المشهور لما عرفت مراراً ان الحكم الظاهري عبارة عن درجة الاهتمام بالاغراض الواقعية المترتبة في مرحلة الحفظ وهذا له حقيقة ثبوتية يقطع النظر عن الوصول بل من جهة ان التناقض مع الحكم الواقعي لم يكن حقيقياً وعقلياً بل وهمياً عقلياً وهو لا يقتضي اكثر من ذلك في مرحلة الوصول، وعلى هذا سوف يجري الاصل في الطرف الداخل في محل الابتلاء كلها لم يمكن التسكك بدليل الاصل الترخيصي في الطرف الآخر في نفسه سواء كانت الشبهة مفهومية أو مصداقية وسواء كان الترخيصان من سنخ واحد أو سنخين.

١ - يبقى هنا كلامان:

الاول: ان هذا يتم حتى اذا كان الأصل في الطرفين من سنخين بحيث كان من موارد احتمال المعارض المتفصل لا المتصل لأن الحجة على كل حال ماهو الظهور عند العرف لاعتد الشخص فلا بد عليه من احرازه واحراز عدم القرينة والمعارض المتصل والمتفصل عليه.

الثاني: ليس المقام من مصاديق احتمال المعارض حقيقة، لأن التعارض بين الاصول الترخيصية في اطراف العلم الاجمالي ليس بملاك التكاذب كما اشرنا في بحث سابق وانما هو من باب ان دليل الحجة والحكم الظاهري لا يشمل الترخيص في الطرفين لانه مفيد لتأما يقيح الترخيص في المخافة أو بارتكاز المناقضة وهما بمثابة القيد اللبي المتصل بدليل الحجة والاحكام الظاهرية وحينئذ في المقام يوجد ارتكازان ارتكاز عدم شمول الترخيص لموارد الخروج عن محل الابتلاء وارتكاز عدم شموله لكلا طرفي العلم الاجمالي الداخل في محل الابتلاء. وهذان الارتكازان اذا لوحظا بالنسبة الى دليل اصل ترخيصي من سنخ واحد في الطرفين كان القيد اللبي المتصل به مجموعها لاحالة أي أن لا يكون التكليف المشكوك طرفاً لعلم اجمالي طرفه الآخر داخل في محل الابتلاء ايضاً فاذا شك في خروج الطرف الآخر أو دخوله في محل الابتلاء بنحو الشبهة المفهومية أو المصدقية سرى الاجمال المفهومي أو المصدقي الى الدليل بلحاظ الطرف الداخل في محل الابتلاء ايضاً فيصبح مشكوكاً ايضاً بنحو الشبهة المفهومية أو المصدقية الا ان تبرز ما تقدم من ان القيد عدم وصول الاصل المؤمن في الطرف الآخر بالفعل.

وأما الشبهة المصدقية فهي ملحقة بالقسم الاول من الشبهة المفهومية دائماً أي يجري الاصل المؤمن في الطرف الداخل في محل الابتلاء بلامعارض لأن الطرف المشكوك لا يمكن التمسك فيه بدليل الاصل لانه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية. إن قلت: ما الفرق بينه وبين القسم الثالث من الشبهة المفهومية، فإن احتمال المعارض المتصل محتمل هنا ايضاً وهو يوجب الاجمال، والحاصل ان احتمال المعارض المتصل إن كان كاحتمال القرينة المتصلة يستوجب الاجمال فهو في القسمين يوجب الاجمال، وإن لم يكن كاحتمال القرينة المتصلة يوجب الاجمال ففي القسمين كذلك فلماذا التفصيل.

قلنا - ان ارتكاز المناقضة بين الترخيصين في طرفي العلم الاجمالي وبين الالتزام الواقعي المعلوم مقيد بفرض وصول الترخيصين الظاهرين الى العرف، وبتعبير آخر بين الترخيصين المطلق كل منها من حيث تمامية البيان من قبل المولى على الترخيص الآخر لا المقيد بفرض عدم وصول الآخر الى العرف بما هو عرف وعدم تمامية البيان من قبل المولى عليه. وحينئذ اذا كانت الشبهة مفهومية بالنحو الثالث فيحتمل تمامية البيان على الترخيص الآخر عند العرف بخلاف ما اذا كانت الشبهة مصداقية فانه لا يتم بيان الترخيص في الطرف المشكوك فيه للعرف بما هو عرف لأن نسبة الشبهة المصدقية الى المولى والمكلف على حد واحد وليس البيان متكفلاً لتحديدتها. اما تحقيق ان احتمال المعارض المتصل هل يكون كاحتمال القرينة بلحاظ الشبهة المصدقية أو المفهومية فيوكل بحته الى مجال آخر^١.

→

واذا لوحظ هذا الارتكاز بالنسبة الى دليلي اصليين غير مسانحين في الطرفين كان اجمال ارتكاز الدخول في محل الابتلاء موجباً لاجمال دليل الاصل في الطرف المشكوك دخوله في محل الابتلاء فقط وهو منفصل عن دليل الاصل في الطرف الآخر فيجري بلامعارض على كل تقدير، وعلى كل حال لا ينبغي ربط المقام بما اذا شك في موضوع المعارض المتصل بالخطاب بنحو الشبهة المفهومية أو المصدقية كما اذا قال (اكرم كل عالم ولا تكرم الفاسق) وشك في ان زيدا العالم فاسق أو لابنحو الشبهة المصدقية أو المفهومية والذي قد يفصل فيه بالعكس وان الشبهة اذا كانت مصداقية فلا يجوز التمسك بعموم (اكرم كل عالم) لأن اطلاقه للفاسق قد سقط بالمعارضة على كل حال فهو تمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وأما اذا كانت مفهومية فقد يقال بصحة التمسك بعموم (اكرم كل عالم) لفاعل الصغيرة باعتبار ان المانع عن انعقاد العموم فعلية دلالة المعارض المتصل والفروض عددها.

١ - وقد افاد (قدس سره الشريف) خارج البحث: ان مقتضى الطبع والظهور الحالي العقلائي في مقام المحاورة انه اذا لم يرد معنى من معاني اللفظ فهو يختار احد امور ثلاثة، السكوت عن ذكره رأساً أو التكلم به مع نصب القرينة على الخلاف أو الايتان على الاقل بما يعارض ذلك فاذا تكلم المتكلم بكلام وهو لا يريد ظاهره ومعناه ولم يتخذ احد المواقف الثلاثة كان خارجاً عن

هذا كله بناءً على مبنانا في تفسير عدم منجزية العلم الاجمالي اذا كان احد اطرافه خارجاً عن محل الابتلاء.

واما اذا بنينا على التفسير المشهور لعدم منجزية العلم الاجمالي في موارد خروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء من عدم فعلية التكليف على كل تقدير لاشتراط الدخول في محل الابتلاء في التكليف فقد يقال بأن النتيجة في موارد الشك في خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء عدم التنجيز ايضاً لانه سوف يشك على كل حال في

→

الطبع العقلائي ومخالفاً لمشيه على أن الامر الثالث ليس في عرض الامرين الاولين بمعنى أن مقتضى الطبع العقلائي اختيار احد الموقعين الاولين واما الاكتفاء بالمعارض فهو انحراف عن الطبع الاولی وإن كان احسن من تركه ايضاً لما فيه من نحوايهم وايهام وهو افضل من الاغراء بخلاف الواقع.

اذا اتضحت هذه المقدمة قلنا بأن الشك في المعارض المتصل يكون على اقسام:

الاول - أن يشك في اصل وجوده مع الكلام، كما اذا احتمل صدور معارض من المتكلم ولم نسمعه وهنا لاشك في التمسك بالظهور الاولی للكلام وليس حاله حال احتمال القرينة المتصلة لما عرفت من أن مقتضى الطبع العقلائي عدم اعتماد اسلوب الاجال وبيان المعارض وانما ظاهر الحال اعتماد احد الطرفين الاول أو الثاني وهما متفتيان في المقام فاذا احتملنا عدم سماع ما كان قرينة فلا يمكن نفيه بالاصل لانه ليس انحرافاً عن الطبع العقلائي بخلاف ما اذا احتملنا أن مالم نسمعه معارض مع ماسمعه. الثاني - أن تكون الشبهة مصداقية كما في المقام اذا شك في دخول احد الطرفين في محل الابتلاء وفرض أن الارتكاز قائم على المناقضة بين الحكم الواقعي والترخيصي ولوفرض تقييد كل منها بعدم وصول الآخر.

وهنا ايضاً يصح التمسك بالعام والاخذ بظهوره الاولی للكلام في الطرف الداخل في محل الابتلاء لانتفاء الامور الثلاثة اما الاولان فواضح واما الثالث فلأن العام ليس له ظهور في رفع الشبهة المصدقية فالمولى بما هو مولى نعلم انه لم ينصب بياناً على خلاف العام ولا معارضاً يعلم هو به فيؤخذ بالعموم في الطرف المعلوم دخوله وليس ارتكاز المناقضة قرينة على خروج هذا عن الاصل حتى يدخل في باب احتمال القرينة المتصلة وانما هو قرينة على عدم ارادة الاصلين معاً فيقع التعارض بين الاصلين فهو داخل في احتمال المعارض وحيث انه لا يتحمل معارض قدنصبه المولى وهو عالم به بما هو مولى فيؤخذ بظاهر كلامه في الطرف الداخل في الابتلاء ويثبت بذلك أن الاصل في الطرف الآخر مقيد بفرض العلم بالدخول في محل الابتلاء في الشبهة المصدقية لأن هذا هو لازم الظهور المذكور.

الثالث - أن تكون الشبهة مفهومية كما اذا شك في دخوله في محل الابتلاء بنحو الشبهة المفهومية من القسم الثالث لا الاول الذي يقطع فيه بعدم المعارض ولا الثاني الذي يقطع فيه بالمعارض، وهنا احتمال الاتيان بالمعارض لا يمكن نفيه اذ من المحتمل أن المولى يكون عموم كلامه في الترخيص شاملاً لكلا الاتانين ولا يمكن اجراء اصالة عدم الاتيان بالمعارض واردة العموم في الاناء الداخل في محل الابتلاء لأن جهة الشك مربوطة باللغة وتحديد المفهوم وهو خارج عن باب المراد المولوي ليمسك في نفيه بعموم كلامه بل هو نظير موارد الشك في الاستثناء الذي لا يمكن التمسك فيها باصالة الحقيقة لاثبات المدلول الحقيقي للفظ.

اقول: قد عرفت أن الشك في القسم الثاني والثالث ليس بحسب الدقة من الشك في المعارض المتصل بنحو الشبهة المفهومية أو المصدقية بل من الشك في حدود المقيد المتصل بالخطاب المجمل من حيث اخراجه لفردين أو فرد واحد وليس بابه باب نصب مفهوم معارض مع الخطاب بل التعارض بين الاصلين الترخيصين ليس من باب التكاذب بينها ولا بين دليلها كما عرفت بل من باب عدم جعل حكيم ظاهرين للقيح أو للارتكاز فلا بد من ملاحظة حدود المقيد والباقي بعد التقييد بلحاظ دليل اصل من سنخ واحد في الطرفين تارة ومن سنخين تارة اخرى بالنحو الذي تقدم في التعليق السابق.

فعلية التكليف على احد التقديرين فلا علم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، وفي قبال هذا البيان يذكر تقريبان لاثبات المنجزية.

التقريب الاول - ما ذكره المحقق العراقي (قده) بناءً على تفسيره للخروج عن محل الابتلاء بعدم القدرة العرفية على الارتكاب، فإنه افاد بانه سوف تكون موارد الشك في خروج طرف عن محل الابتلاء من موارد الشك في القدرة المنجز عقلاً فيكون علمنا الاجمالي علماً بتكليف فعلي على احد التقديرين ويكون منجزاً عقلاً على تقدير آخر فيكون منجزاً لا محالة.

وقد اورد عليه المحقق الكاظمي في حاشيته على تقريره لدروس الميرزا بأن الاستاذ كان يذهب في الدورة السابقة الى منجزية هذا العلم الاجمالي لكون الشك فيه في القدرة لكننا اوردنا عليه بانه لو تم لزم التنجيز حتى في فرض القطع بخروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء لأن الملاك معلوم اجمالاً والشك في القدرة عليه حيث لا يدري هل هو في الطرف الداخل في محل الابتلاء فيكون مقدوراً أو الخارج فلا يكون مقدوراً.

وهذا الاعتراض غير متجه على المحقق العراقي (قده) لانه كما افاده خلط بين فرض الشك في القدرة على شيء فيه الملاك وبين الشك في كون الملاك فيما يكون مقدوراً أو مالا يكون مقدوراً والمنجز هو احتمال القدرة على فعل فيه الملاك يقيناً لأن احتمال العجز عن تحصيل فعل معلوم المطلوبية لا يكون عذراً عقلاً ولا يقاس به الشك في كون الملاك في طرف خارج عن العهدة يقيناً أو طرف يمكن أن يدخل في العهدة يقيناً وهذا واضح.

ولكن مع ذلك لا يتم هذا التقريب من جهة انه خلط بين الشك في القدرة على الامتثال والشك في القدرة على العصيان فإن الذي لا يكون عذراً في ترك الامتثال احتمال العجز وعدم القدرة عليه بل لا بد له من التصدي للامتثال على كل حال لينكشف له اما القدرة عليه أو العجز عنه حقيقة، وهذا لا ربط له بالمقام فإن المطلوب فيه وهو ترك الحرام يتحقق على كل تقدير وانما يشك في القدرة على اقتحام الحرام وعصيانه ولا معنى لأن يقال بانه يجب عقلاً التصدي للاقتحام كما هو واضح. فورد هذه القاعدة دائماً هو ما اذا شك في القدرة على امتثال تكليف المولى كما اذا كان

الزاماً بالفعل وشك في القدرة عليه أو الزاماً بالترك وشك بأن عملاً ما هل يحصل ذلك الفعل الحرام أم لا كما اذا شك في أن اطلاق رصاصة بهذا الاتجاه سوف يقتل مؤمناً أم لا؟.

التقريب الثاني - التمسك باطلاق دليل التكليف لاثبات فعليته حتى اذا كان في الطرف المشكوك خروجه عن محل الابتلاء فيتشكل لنا علم اجمالي بتكليف يكون فعلياً وجداناً على احد التقديرين وتعبداً على التقدير الآخر فيكون منجزاً.

وقد وقع البحث عندهم في صحة التمسك بهذا الاطلاق وعدم صحته، فبرزت اتجاهات ثلاثة.

- ١ - ما اختاره المحقق النائيني (قده) من صحة التمسك به مطلقاً أي سواء كان الشك في الخروج عن محل الابتلاء بنحو الشبهة المفهومية أو المصادقية.
- ٢ - ما اختاره المحقق الخراساني (قده) من عدم صحة التمسك به مطلقاً.
- ٣ - ما اختاره المحقق العراقي (قده) من التفصيل بين الشبهتين فيجوز التمسك به في الشبهة المفهومية دون المصادقية.

والاختلاف بين القولين الاول والثالث ينجم عن الاختلاف بين العلمين في مبنى صحة الرجوع الى العام في موارد الشك في المخصص اللبي حيث ذهب المحقق النائيني (قده) الى جوازه في الشبهتين بينما اختار المحقق العراقي (قده) التفصيل فيه على ما تقدم في محله.

وانما الكلام في مأخذ الاتجاه الوسط الذي شذ عنها فيه المحقق الخراساني (قده) فنحن عن الاطلاق مطلقاً. ويمكن أن يذكر في وجه ذلك تقريبان:

التقريب الاول - ما افاده في ظاهر عبارة الكفاية من أن التمسك بالاطلاق اثباتاً فرع امكانه ثبوتاً، والشك في المقام في امكانه ثبوتاً فلامعنى للتمسك به اثباتاً. وهذا التقريب بهذا المقدار نوقش فيه من قبل المحقق النائيني حلاً ونقضاً.

اما الحل، فبان التمسك بالاطلاق ليس مشروطاً باحراز امكانه ثبوتاً في المرتبة السابقة بل الامر بالعكس فانه بمجرد احتمال الامكان يأتي احتمال صدق الاطلاق الاثباتي ومع احتمال صدقه يكون حجة بدليل حجية الظهور ويثبت في طول ذلك بالمدلول الالتزامي امكان مفاده ثبوتاً.

وأما النقض، فبمسائر موارد التمسك بالاطلاق، فانه كلما شك في صحة اطلاق لاحتمال عدم المصلحة أو المفسدة في ذلك المورد فهو مستلزم لاحتمال قبح التكليف أو استحالته وعدم امكانه مع انه لا اشكال في صحة التمسك بالاطلاق فيها وعدم اشتراط احراز امكانه في التمسك به.

ولكن المحقق العراقي (قده) حاول تفسير عبارة الكفاية بما يسلم عن كلا هذين الايرادين وحاصله: ان التمسك بالاطلاق يعني حجية الاطلاق وجعل الحجية يعني جعل الحكم الظاهري التعبدي بوجوب الاجتناب مثلاً عن النجس المشكوك خروجه عن محل الابتلاء وحينئذ اذا كان ملاك الشك في الامكان والاستحالة مشتركاً بين الحكم الواقعي بوجوب الاجتناب أو الحكم الظاهري به لكون شرطية الدخول في محل الابتلاء بالنسبة اليها على حد سواء فع الشك فيه يشك في معقولة الحكم الظاهري والحجية ايضاً فلامعنى للتمسك بالاطلاق في المقام بل لابد من القطع بامكانه كما اذا ورد نص من المعصوم عليه ولا يمكن اثبات ذلك بالملازمة كما افاده الميرزا (قده) لأن مدرك حجية الظهور انما هو سيرة العقلاء وبنائهم والمفروض انهم يشكون في صحة جعل مثل هذا الحكم سواء كان واقعياً أو ظاهرياً.

ثم ان المحقق العراقي (قده) اورد السكالاً على هذا التقريب الا ان عبارة المقرر غير واضحة. ولعل جوهر مقصوده: ان الحكم الظاهري ليس كالحكم الواقعي بحيث يكون احتمال الخروج عن محل الابتلاء مساوفاً لاحتمال عدم امكانه لأن الحكم الظاهري - أياً كان تفسيره أو صياغته - مبرر جعله هو الحفاظ على الواقع المحتمل على تقدير المصادفة وليس مبرر جعله فعلية حصول الغرض لتأتي شبهة تحصيل الحاصل أو نحو ذلك، وعليه يكون جعل الحكم الظاهري في مورد احتمال عدم الحكم الواقعي ولومن ناحية احتمال عدم امكانه معقولاً وموجباً لتنجيز هذا الاحتمال وارتفاع حكم العقل بالتأمين ولزوم الاحتياط كما هو واضح.

التقريب الثاني - ما جاء في تقارير المحقق الثاني (قده) من ان المخصص الليي في المقام متصل بالعام وعند اجمال المخصص المتصل لا يجوز التمسك بالعام لسريان اجماله اليه.

وأجاب عنه باننا لو سلمنا كون المخصص كالمتصل مع انه ليس كذلك فحيث ان

المخصص ليس مفهوماً خارجاً عن العام لفظاً جاز التمسك به لانه شك في مقدار الخارج من افراد العام فيتمسك فيما لا يجزم بخروجه بعموم العام.

وكأنه ضاع مراد المحقق النائيني (قده) على مقرر بحث المحقق العراقي (قده) فتخيل ان المقصود هو ان مفهوم الخارج عن محل الابتلاء ذو مراتب وقد خرج عن العام بجميع مراتبه وشك في ان مرتبته الضعيفة داخله في محل الابتلاء أم لا، فأورد عليه: بأن هذا خلف فرض سريان اجمال المخصص المتصل الى العام في تمام الموارد.

الا ان مقصود المحقق النائيني (قده) لم يكن ذلك، بل المقصود ان بعض مراتب الخروج عن محل الابتلاء يفرض خروجه عن العام بالمخصص لوضوحه عند العقل وتضعف درجة الوضوح هذا الى ان تنعدم في بعض مراتب الخروج عن محل الابتلاء فلا يحكم العقل بعدم صحة جعل الحكم فيه فلا يكون خارجاً بالمخصص اللبي المتصل فيتمسك فيه بالعام مطلقاً أو في خصوص الشبهة المفهومية حسب اختلاف المباني.

هذا الا ان الصحيح ما ذهب اليه المحقق الخراساني (قده) من عدم جواز التمسك باطلاق دليل التكليف في المقام مطلقاً، وذلك ما يمكن بيانه بعدة وجوه ترجع جميعاً الى روح واحدة:

الوجه الاول - ان الخارج عن العام ليس هو مفهوم الخروج عن محل الابتلاء بهذا العنوان اذ لم يرد ذلك في مخصص لفظي، وانما المخصص المفترض هو حكم العقل بقبح التكليف في موارد الخروج عن محل الابتلاء وهذا يعني ان الخارج بالتخصيص عنوان ما يقبح التكليف به ومن المعلوم ان الشبهة المفهومية للخروج عن محل الابتلاء سوف تكون شبهة مصداقية لعنوان القبح فيكون التمسك فيه تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية فلا يجوز.

الوجه الثاني - لو فرضنا الشبهة المفهومية مع ذلك قلنا بعدم جواز التمسك فيه بالعام لما مضى في بحث العام والخاص من ان نكتة التفصيل بين الشبهة المفهومية والمصداقية هي ان نسبة المولى بما هو مولى ونسبة العبد الى الجهة الدخيلة في الحكم المشكوك على حد سواء في الشبهة المصداقية فلا يجوز التمسك فيها بالعام بخلاف الشبهة المفهومية فان المولى اعرف بواقع موضوع حكمه فاذا كان للكلام عموم أو اطلاق فلعله اعتمد عليه لرفع احتمال دخل المرتبة المشكوك في حكمه.

وهذه النكتة لا تتم في المقام لأن المولى هنا بما هو مولى حاله حال العبد من جهة الشك في الحكم عند الشك في الخروج عن محل الابتلاء بنحو الشبهة المفهومية لأن ملاك هذا الشك هو حكم العقل بالقبح الذي نسبته اليها على حد واحد فيكون حال هذه الشبهة المفهومية حال الشبهة المصدقية من حيث عدم جواز التمسك فيه بالعام.

الوجه الثالث - أن غاية ما يمكن تحصيله بالاطلاق هو اعتقاد المولى ومرامه واعتقاد المولى بما هو مولى ليس هنا مساوفاً مع امكان جعل الحكم واقعاً فلا يجدي التمسك بالاطلاق لاثبات الحكم. وهذا مبني على فرض كون المحذور في التكليف بالخارج عن محل الابتلاء استحالة تحصيل الحاصل مع فرض أن الحكم عبارة عن التحريك الحقيقي وبالحمل الشايع كما يقوله المحقق الاصفهاني فانه حينئذ يصح أن يقال بأن اعتقاد المولى بإمكان التحريك والتكليف لا يجعله ممكناً حقيقة.

وكل هذه الوجوه ترجع الى نكتة واحدة هي انه مهما كان القيد بوجوده الاعتقادي لدى المولى دخیلاً في الحكم امكن التمسك بالعام وكانت نسبة المولى اليه بما هو جاعل تختلف عن نسبة المكلف اليه ومهما كان القيد بوجوده الواقعي دخیلاً في الحكم لم يصح التمسك بالعام وكانت نسبة المولى بما هو جاعل الى حيثية الشك تختلف عن نسبة المكلف اليها وفيما نحن فيه تكون الحيثية المشكوكة نسبتها الى المولى والمكلف على حد واحد لأن قيد الدخول في محل الابتلاء كقيد القدرة بوجوده الواقعي يكون دخیلاً في صحة الحكم .

ومنها - أن المحقق النائيني (قده) الحق بفرض خروج بعض اطراف العلم الاجمالي عن محل الابتلاء تكويناً خروجه عن محل الابتلاء شرعاً، ومثل لذلك بما اذا علم بنجاسة احد الاناثين مع العلم تفصيلاً بغصبية احدهما فالمغصوب خارج عن محل الابتلاء شرعاً فيبقى الطرف الآخر مؤمناً عنه بقاعدة الطهارة أو غيرها.

وهذا الالحاق غير صحيح كما نبّه عليه المحقق العراقي (قده) اما على تفسير المشهور لعدم منجزية العلم الاجمالي في موارد خروج طرفه عن محل الابتلاء فواضح اذ لو أريد من العلم التفصيلي بجرمة شرب احد الطرفين العلم بجرمته من سنخ الحرمة المعلومة بالاجمال كما اذا علم تفصيلاً بنجاسة احد الطرفين بالخصوص فهذا ملحق بمسألة انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي في احد اطرافه انحلالاً حقيقياً أو حكماً وقد

تقدم، وإن أُريد العلم بتكليف من سنخ آخر كما في المثال فحرمة شرب النجس المعلومة بالاجمال تكليف آخر وضيق جديد على عهدة المكلف يجري بلحاظه الاصل المؤمن حتى في الطرف المعلوم غصبيته لانه بذلك يؤمن عن الضيق والعقاب الزائد فيكون معارضاً مع الاصل المؤمن عن هذا التكليف في الطرف الآخر.

واقا على تفسيرنا لعدم جريان الاصل في الطرف الخارج عن محل الابتلاء بالارتكاز العرفي فقد يقال: انّ دليل الاصل منصرف عن الاناء المنصوب كما كان منصرفاً عن الاناء الخارج عن محل الابتلاء تكويناً لكونه بحسب الدقة وإن كان يوجد هنا ايضاً تراحم بين ملاك ترخيص في شرب الطاهر وملاك الزامي في حرمة شرب النجس ألا انه حيث لا يجوز شربه على كل حال لكونه مغصوباً فكأن العرف لا يتعقل مثل هذا التراحم الحيثي فلا يرى شمول دليل الاصل الترخيصي له بلحاظ حرمة شرب النجس.

ألا انّ هذا الكلام لاوجه له، فإنّ مركزية انّ الاحكام الظاهرية انما جعلت لرفع الضيق والتوسعة وبالتالي رفع التنجز من ناحية التكاليف المشتبهة ومركزية قاعدة قبح العقاب بلا بيان بين الموالي العرفية يوجب شمول هذه الادلة المرخصة التي هي ادلة التوسعة والرفع لكل ضيق محتمل ولو كان في مورد ضيق آخر معلوم تفصيلاً للتأمين عن عقوبة زائدة في اقتحامها فلاوجه لدعوى الانصراف خصوصاً في مثل لسان قاعدة الطهارة التي تثبت الترخيص بعنوان الطهارة التي هي غير مطلق الحرمة والضيق.

هذا كله اذا لم يكن يوجد للاصل الترخيصي في الطرف معلوم الحرمة اثر آخر، والا كما في المثال الذي تقدم حيث يترتب على جريان القاعدة في معلوم الغصبية جواز الوضوء أو طهارة ملاقية فتعارض الاصول وتساقطها في الطرفين واضح.

١٢ - ملاقي احد طرفي العلم الاجمالي:

اذا لاقى شيء مع احد طرفي العلم الاجمالي بالنجاسة فتارة يفترض وجود ملاقي آخر مع الطرف الثاني ولا اشكال حينئذ في وجوب الاجتناب عنها معاً للعلم الاجمالي بنجاسة احدهما كالعلم بنجاسة احد الطرفين. واخرى يفرض عدم وجود ملاقي

للطرف الآخر وهنا يوجد علمان اجماليان علم اجمالي بنجاسة أحد الطرفين وعلم اجمالي بنجاسة الملاقى أو طرف الملاقى - بالفتح - والكلام يقع في تنجز حرمة الملاقى بكل واحد من هذين العلمين الاجماليين فالبحث في مقامين:

المقام الاول - في تنجز حرمة الملاقى بالعلم الاجمالي الاول. وقد ذهب الاصحاب الى عدم تنجزها به فلوبقينا وهذا العلم الاجمالي لجاز شرب الملاقى أو التوضي، به مثلاً اذا كان ماءً. واستندوا في ذلك الى كبرى كلية لبيان مايتنجز بالعلم الاجمالي وحاصلها: ان العلم الاجمالي انما ينجز حكماً ما اذا كان الشيء المعلوم تمام الموضوع لذلك الحكم لاجزئه كما في حرمة شرب أحد المائتين اللذين يعلم خمرية احدهما فان حرمة شرب الخمر تمام موضوعه الخمر وهو معلوم في البين بخلاف حكم الحدثانين جلدة مثلاً فان من يشرب احدهما لا يحكم بذلك في حقه لأن موضوعه مركب من جزئين خمرية شيء وشرب المكلف له والجزء الثاني غير معلوم وانما المعلوم بالعلم الاجمالي الاول فقط وهو لا يكفي لتنجز هذا الحكم، وفي المقام يقال ايضاً بأن حرمة شرب نفس النجس المعلوم ضمن أحد الطرفين أو التوضي به تتنجز بالعلم الاجمالي لكونه علماً بتمام الموضوع لها وانما حرمة الملاقى لاحدهما فلا يتنجز به لانه موقوف على العلم بملاقاته مع النجس وهو غير معلوم.

ومنه يعرف انه اذا لم يكن شيء من الطرفين موضوعاً لحرمة تكليفية أو وضعية فلا يكون العلم الاول منجزاً ايضاً كما اذا علم نجاسة أحد الدرهمين فان هذا لا ينجز شيئاً اذ ليس الدرهم مأكولاً أو ملبوساً في الصلاة ليتنجز ذلك به وانما حرمة الشرب أو التوضي بملاقية فلا علم بتمام موضوعه، ونحوه ما اذا كان المعلوم بالاجمال في أحد الطرفين تمام الموضوع لحكم دون الطرف الآخر كما اذا علم بنجاسة الدرهم أو الماء فانه تجري اصاله الطهارة في الماء بلامعارض لعدم ترتب اثر على نجاسة الدرهم فليس مثل هذا علماً اجمالياً بموضوع تكليف فعلي على كل تقدير.

ومن هنا حكموا في المائتين المسبوقين بالكثرة إذا نقص احدهما غير المعين عن الكرية وعلم بملاقاة النجاسة لاحدهما المعين بجريان استصحاب الكرية فيه من دون أن يعارض ذلك باستصحاب كرية الآخر اذ ليس هناك اثر فعلي يترتب على كرية الآخر بدمها وليس العلم بعدم كرية احدهما علماً بتمام الموضوع للانفعال بل لا بد

من العلم بملاقاة غير الكرمع النجاسة وهي غير معلومة.
والتحقيق أنَّ الضابط الذي ذكره من أنَّ تنجيز العلم الاجمالي لحكم فرع تعلقه
بتمام موضوع ذلك الحكم وإن كان متيناً إلا أنَّ هناك خطأً في تطبيق هذه الضابطة
في جملة من الموارد ومنشأ ذلك وقوع الخلط بين الاحكام التكليفية كحرمة شرب
النجس والاحكام الوضعية كحرمة التوضي به.

توضيح ذلك: أنَّ الحكم التكليفي بحرمة شرب النجس لا تكون فعلية إلا في طول
تحققه خارجاً وأما قبل وجود النجس فلا حرمة لشربه، أما لعدم القدرة عليه اذا فرض
عدم القدرة على ايجاده وهو مانع ثبوتاً أو لاستظهار ذلك من دليلها وهو ملاك اثباتي
وأما الحكم الوضعي بحرمة التوضي به فهو منتزع من ضيق دائرة الواجب وتقيده بأن
يكون بالطاهر وفعلية هذه الحرمة الوضعية ثابتة من اول الامر منذ فعلية الواجب وقبل
تحقق النجاسة في الماء أو اللباس فليس وجودهما بنحو مفاد كان التامة شرطاً في ذلك
وانما هو شرط للحرام، نعم اتصافه على تقدير وجوده بكونه نجساً بنحو مفاد كان
الناقصة شرط في الحرمة. وبعبارة اخرى: اتصاف الصلاة فيه بكونها صلاة في
النجاسة بنحو مفاد كان الناقصة شرط في انحلال الحرمة سواء وجدت النجاسة
بالفعل في الخارج أم لا، وصدق هذه الشرطية غير متوقف على وجود النجس بالفعل
في الخارج، وعليه فالعلم الاجمالي بنجاسة احد الشيثين علم بموضوع حرمة الصلاة أو
الوضوء بملاقيه الفعلية قبل تحقق الملاقي في الخارج وهذا يعني أنَّ العلم الاجمالي الاول
كما ينجز الحكم التكليفي للطرفين ينجز الحكم الوضعي للملاقي الطرفين من اول الامر
أي ينجز حرمة التوضي به أو لبسه في الصلاة. وكذلك العلم الاجمالي بنجاسة احد
الدرهمين ينجز حرمة الوضوء بملاقي النجس منها أو لبسه في الصلاة قبل الملاقاة،
وكذلك العلم الاجمالي بنقصان احد المائتين عن الكرية علم بحرمة الوضوء بالفعل؛
نقص عن الكرا اذا لاقى مع النجاسة فينتج بذلك حرمة الوضوء باحدهما اذا لاقى
النجاسة قبل حصول الملاقاة.

وإن شئت فقل: اننا نعلم اجمالاً بحرمة وضعية للتوضي بملاقي هذا الطرف أو بملاقي
ذاك الطرف وهي فعلية من الآن وقبل تحقق الملاقاة فبعد تحققها في احد الطرفين
يكون احتمال الحرمة فيها تكليفاً منجزاً من اول الامر لا تكليفاً جديداً فلا مجال لقاعدة

البراءة العقلية ولا الأصول المرخصة الشرعية، أما الأول فواضح وأما الثاني فللمعارضة، وتوضيح ذلك: أنَّ الأصول المرخصة في المقام على قسمين: قسم منها يؤمن عن جميع الاحكام الثلاثة أعني حرمة شرب الملاقي والملاقى وحرمة التوضي بالملاقي أو الصلاة فيه كإصالة الطهارة الجارية في الملاقى - بالفتح - وقسم يؤمن عن الحرمة الوضعية للملاقي كإصالة الطهارة في الملاقى، أما القسم الأول فهو ساقط بالمعارضة مع الأصل في الطرف الآخر للعلم الاجمالي ولوفرض الطرف الآخر من قبيل الدرهم لانه قد عرفت بانه يوجد اثر بالفعل لنجاسة ذلك الدرهم وهو حرمة التوضي بملاقه أو لبسه في الصلاة ومنه يعرف وجه التعارض بين استصحابي الكرية في المثال المتقدم.

والقسم الثاني أيضاً يسقط بالمعارضة مع الأصل في الطرف الآخر للعلم اجمالاً من اول الامر بالحرمة الوضعية في الملاقى قبل تحقق الملاقاة أو حرمة شرب الآخر أو لبسه في الصلاة بل حتى اذا كان مثل الدرهم لفعلية حرمة ملاقيه الوضعية.

ومن هنا ظهر انه يحرم الوضوء بالملاقي والصلاة فيه حتى اذا كانت الملاقاة بعد خروج الطرف الآخر عن محل الابتلاء فلم يتشكل العلم الاجمالي الثاني الذي سوف يأتي انه منجز وذلك لأن هذا الحكم تنجز بمجرد حصول العلم الاجمالي الاول.

نعم اذا لم يكن للملاقي حرمة وضعية كما اذا كان مضافاً أو لاحظنا حرمة شربه بالخصوص فلا تنتجز بمجرد العلم الاجمالي الاول. فلولاقي احد الاناثين بعد خروج الآخر عن محل الابتلاء جاز شربه ولم يجز الوضوء به لعدم تنجز حرمة شربه، لا بالعلم الاول لأن معلومه ليس تمام الموضوع لهذه الحرمة، ولا الثاني لخروج احد طرفيه عن محل الابتلاء قبل حصوله. الا أنَّ هذا مشروط بكون الملاقاة قبل خروج الطرف الآخر عن محل الابتلاء والا كانت حرمة أو حرمة ملاقيه الوضعية الفعلية من اول الامر طرفاً للعلم الاجمالي مع حرمة شرب الملاقى.

لا يقال: المعارضة فرع فعلية جريان الأصل المؤتمن في نفسه، وإصالة الطهارة في الملاقى إنما تجري بعد تحققه لا قبله ففي الموارد التي يقال فيها بالمعارضة بين إصالة الطهارة في الملاقى مع إصالة الطهارة في الطرف الآخر أو في ملاقيه لابد من وجود الملاقاة خارجاً لا اشتراط فعلية جريان الأصل المرخص بذلك ولا يكفي الوجود التقديري للملاقى اذ لا يحرز تحقق الملاقاة من اول الامر ليكون من العلم الاجمالي

التدرجي . وعليه فلو حصلت الملاقاة بعد خروج الطرف الآخر عن محل الابتلاء جاز التوضي بالملاقي ايضاً بمقتضى اصالة الطهارة فيه فلا فرق بين الحكيم التكليفي والوضعي .

فانه يقال: جريان الاصل الترخيصي وإن كان مشروطاً إلا أن الحرمة التي تنفي بجريانه في ظرف تحققه على تقدير ثبوته فعلي من الاول ومعلوم اجمالاً وانما الحرام يكون استقبالياً فعند تحقق الملاقاة لا يرد نفي حرمة اخرى باصالة الطهارة فيه ليقال بانه لا علم اجمالي فعلي بها على كل تقدير بل يرد نفي حرمة فعلية من اول الأمر لأن حرمة التوضي بهذا الماء ليس موضوعه نجاسته الآن ولو طهر حين الوضوء به بل نجاسته حين الوضوء موضوع لحرمة من اول الامر فلو جرت اصالة الطهارة فيه في ظرف الوضوء به لنفت الحرمة الوضعية من الآن فاصالة الطهارة في الملاقي بالرغم من كونها مشروطة وغير جارية قبل حصول الملاقاة يوجب جريانها لو حصلت الملاقاة نفي الحرمة الوضعية المعلومة بالفعل فيتعارض مع الاصل الجاري في الطرف الآخر قبل الخروج عن محل الابتلاء ويتساقطان .

لا يقال: اذا لم يكن الطرف الآخر بنفسه موضوعاً للأثر الشرعي كما اذا كان درهماً فلا يجري فيه اصل مؤمن قبل خروجه عن محل الابتلاء لابلحاط نفسه ولا بلحاط ملاقيه لانه بحسب الفرض لم يكن له ملاق ليجري الاصل بلحاطه ويتعارض مع اصالة الطهارة في ملاقي الطرف الآخر فلا بد من القول بعدم المنجزية في مثل ذلك لانها فرع التعارض وهو فرع جريان الاصل في الطرف الآخر بلحاط نفسه أو ملاقيه وكلاهما مفقود هنا .

فانه يقال: قبل خروج الدرهم عن محل الابتلاء ايضاً تجري اصالة الطهارة فيه بلحاط حكم ملاقيه وأثره التأمين عن مانعية ملاقيه في الصلاة، أي الترخيص في ايجاد ملاق له والصلاة فيه، لأن المفروض أن حرمة الوضعية فعلية فاصالة الطهارة فيه ترفع هذا الضيق فيكون طرفاً للمعارضة مع الاصل في ملاقي الطرف الآخر بعد حصول الملاقاة من أول الامر .

ثم انه قد يفرض أن أحد الطرفين المعلوم نجاسة احدهما لا ينجس ملاقيه كما اذا كان جامداً لامانعاً وكان متنجساً ثانياً - بناءً على المختار في الفقه من عدم منجسية

المتنجس الثاني الجامد. فإن فرض أن هذا المتنجس الثاني ليس مأكولاً ولا ملبوساً كالدرهم أمكن اجراء اصاله الطهارة في الطرف الآخر لتجويز شربه والصلاة فيه لعدم وجود معارض له في الطرف الآخر، اذ لا يترتب على نجاسته تكليف لابلحاظ نفسه بحسب الفرض ولا بلحاظ ملاقيه لعدم منجسيته فليس مثل هذا علماً اجمالياً بموضوع تكليف فعلي.

وإن فرض انه كان مأكولاً أو ملبوساً في الصلاة فاصالة الطهارة في ملاقي الطرف الآخر تتعارض مع اصاله الطهارة في هذا الطرف بلحاظ حكم نفسه أي أكله أو لبسه في الصلاة لابلحاظ حكم ملاقيه لعدم نجاسته بحسب الفرض، وهذا مبني على القول بتعارض الاصل الطولي مع الاصل العرضي في الطرف الآخر كما هو الصحيح على ما تقدم وسوف يأتي أيضاً في المقام الثاني.

وهكذا يتضح من مجموع ما تقدم أن العلم الاجمالي بنجاسة احد الشيئين - العلم الاجمالي الاول - لا ينجز الحرمة التكليفية لملاقي احدهما ولكن ينجز الحرمة الوضعية في الطرفين، أعني المانعة للملاقي من اول الامر، واثراً هذا المبني العملي - مع أننا سوف نقول بمنجزة العلم الاجمالي الثاني حتى لحرمة الشرب - يظهر فيما اذا لاقى الثوب أو الماء مع احد الطرفين بعد خروج الطرف الآخر عن محل الابتلاء بانعدامه أو تطهيره ولم يكن الطرف الخارج متنجساً ثانياً جامداً.

والاصحاب لم يفرقوا بين الحكمين وإنما فرعوا منجزة العلم الاجمالي الاول على بحث فقهي يرتبط بتكليف حقيقة السراية وأن نجاسة الملاقي هل تكون من باب السببية أو الانبساط، فذهب المحقق النائي الى انه اذا قلنا بأن السراية بابها باب السببية فهناك نجاسة اخرى مستقلة لا علم بها ولا تنتجز بالعلم الاجمالي الاول وإن قلنا بانها من باب الانبساط فنجاسة الملاقي عين نجاسة الملاقي - بالفتح - انتقلت اليه فهي نفس ما كان طرفاً للعلم الاجمالي الاول فينتجز به وقد اختار فقهاء السببية لا الانبساط.

وهذا الكلام غير صحيح حتى اذا غفلنا عما بيّناه من التفصيل بين الحكمين التكليفي والوضعي وفرضنا معقولية انبساط النجاسة بالمعنى المذكور وذلك لانه يرد عليه:

أولاً - أنَّ المعلوم بالعلم الاجمالي الاول اصل النجاسة لاحدها وسعتها على الملاقي فسعتها على الملاقي حكم زائد لامعنى لفرض تنجزه بالعلم الاجمالي الاول باصل النجاسة.

وثانياً - أنَّ مصب التنجيز بالعلم الاجمالي الحكم التكليفي بحرمة الشرب أو التوضي أو اللبس في الصلاة وموضوعها المتنجس لالنجاسة فحتى اذا فرضنا معقولة الانبساط في الحكم الوضعي بالنجاسة فلامعنى لفرض الانبساط في الحكم التكليفي الذي موضوعه الماء أو الثوب الملاقي كما هو واضح.

نعم لو فرض فقهياً أنَّ الواجب هو الاجتناب عن النجس وأريد بالاجتناب عن النجس معنى بسيطاً لا يحصل الآ بترك النجس وترك ملاقيه معاً بحيث يكون عنوان اجتناب النجس متوقفاً على تركها وأنَّ من ارتكب الملاقي لم يجتنب عن النجس المعلوم بالاجمال وأنَّ لم يكن قد استعمله فلا بدَّ حينئذ من ترك الملاقي ايضاً حتى يحصل القطع بالاجتناب عن النجس المتنجز عليه بالعلم الاجمالي، الآ أنَّ مثل هذا المعنى غير ثابت فقهياً بل ثابت العدم.

المقام الثاني - في تنجيز الملاقي بالعلم الاجمالي الثاني أي العلم بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقي. ولا اشكال في عدم تنجيزه اذا كان الملاقاة بعد خروج طرف الملاقي عن محل الابتلاء بانعدامه أو تطهيره، وانما الكلام فيما اذا حصلت الملاقاة قبل خروج الطرف عن محل الابتلاء، والمحققون بين قائل بعدم المنجزية وقائل بالتفصيل، والصحيح هو التنجيز مطلقاً لان هذا العلم الاجمالي اركان منجزية تامة فلا بدَّ لمن يدعي عدم تنجيزه من ابراز مانع عنه.

وفما يلي نستعرض ما ذكره الاصحاب لاثبات عدم المنجزية مطلقاً أو في بعض الصور مع ابطالها جميعاً.

الوجه الاول - ما ذكره السيد الاستاذ من التفصيل بين تأخر العلم بالملاقاة عن العلم الاجمالي الاول وعدمه، فلان منجزية في الاول دون الثاني. والوجه في ذلك أنَّ العلم الاجمالي الثاني في الشق الاول يكون متأخراً زماناً عن العلم الاجمالي الاول ممّا يؤدي الى عدم معارضة اصالة الطهارة في الملاقي مع اصالة الطهارة في الطرف الآخر لأنَّ الاصل المؤمن فيه قد سقط في زمن سابق بسبب العلم الاجمالي الاول والاصل

المؤمن بعد سقوطه لا يحیی من جدید لیعارض مع اصاله الطهارة في الملاقي فلا يكون العلم الاجمالي الثاني منجزاً لعدم المعارضة بين الاصول الترخيضية في اطرافه بناءً على مسلك الاقتضاء ولكون احد طرفيه منجزاً بعلم اجمالي اسبق فلا يمكن للعلم الاجمالي الثاني ان ينجز على كل تقدير بناء على مسلك العلية. وهذا بخلاف ما اذا كان العلم الاجمالي الثاني حصل مقارناً مع العلم الاجمالي الاول حيث يكون الاصل في الطرف المشترك ساقطاً بالمعارضة مع الاصل في الطرف الآخر وملاقية في عرض واحد.^١

ولا يخفى ان هذا التفصيل قد يقتضي تنجز الملاقي دون الملاقي كما اذا علم اجمالاً أولاً بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقي ثم علم بان ذلك على اساس الملاقاة مع ذلك الطرف فتشكل العلم الاجمالي بين الاصلين - وهو العلم الاجمالي الاول - قبل العلم الاجمالي الثاني بين الملاقي والطرف.

وأيّاً ما كان فهذا التفصيل غير صحيح لانه يرد عليه:

اولاً - ما مضى في بعض الابحاث السابقة من ان المنجز في كل آن هو العلم الاجمالي في ذلك الآن فالمانع عن جريان الاصلين السابقين بقاء انما هو العلم الاجمالي بوجوده البقائي لا الحدوثي والآ لما أمكن انحلال العلم الاجمالي بعد حدوثه اصلاً وعليه فيكون حدوث العلم الاجمالي الثاني مع بقاء العلم الاجمالي الاول كل منهما جزء العلة لا محالة في اسقاط الاصل المؤمن في طرف الملاقي ولا وجه لافتراض تأثير احدهما دون الآخر.

وثانياً - النقض بموارد الامارات فلو صدر خبران متعارضان في زمان الامام الصادق (ع) مثلاً وورد خبر آخر عن الامام العسكري (ع) يوافق احدهما ويخالف الآخر كان اللازم الأخذ به من دون معارض لأن معارضه سقط في زمن سابق بالتعارض فحالها حال الاصلين الاولين فيما نحن فيه والخبر المتأخر حاله حال الاصل المتأخر في المقام وهكذا لو علم الفقيه بخبرين متعارضين فسقطا عن الحجية ثم علم بخبر ثالث يوافق احدهما ويخالف الآخر، ومثل هذا مما لا يلتزم به احد.

وثالثاً - الحل وحاصله: ان توهم عدم دخول الاصل المتأخر زماناً في المعارضة مع

معارضه الساقط في زمن متقدم يمكن أن يكون مبنياً على احد تصورين:

الاول - قياس ذلك بما اذا صدر من المولى في زمن واحد كلامان متعارضان ثم بعد مدة صدر منه كلام آخر يطابق احدهما ويخالف الآخر فانه يؤخذ به ولا يجعل طرفاً للمعارضة مع ما يخالفه من الكلام الاول لانه معارض بما اوجب اجماله فيقال في المقام انّ حال الاصل الثالث حال الكلام الثالث.

ومن الواضح انّ هذا القياس في غير محله، فانّ الاصول الثلاثة نسبتها الى كلام المولى من حيث الصدور على حد سواء وليست كلمات ثلاثة صادرة منه كما لا وجه لافتراض انّ الاصلين الاولين معارضان متصلان في كلام واحد دون الثالث. الثاني - انّ يتصور بانّ المعارضة بين الاصول تكون بلحاظ مرحلة الفعلية وحيث انّ مرحلة فعلية الاصلين الاولين قبل فعلية الاصل الثالث فيتساقتان أولاً وينجو الاصل الثالث عند فعليته من السقوط لعدم وجود ما يعارضه في مرحلة الفعلية. وهذا التصور ايضاً خاطئ، وتوضيح ذلك يكون بذكر مقدمتين:

الاولى - انّ الخطابات الشرعية المجعولة على نهج القضايا الحقيقية انما تتكفل الجعل على الموضوعات المقدرة الوجود واما مرحلة الفعلية - رغم الخلاف بيننا وبين المشهور في تفسير معنى الفعلية - فهي ليست مدلولاً للخطاب بل تتبع فعلية الموضوع خارجاً وحيث انّ الخطابات انما تتكفل مرحلة الجعل أي تتكفل احكاماً على موضوعات مقدرة بقطع النظر عن وجودها في الخارج بالفعل فهي تنظر الى تلك الموضوعات وتفترضها في عرض واحد وانّ فرض تدرجها زماناً في الوجود، (فاكرم كل عالم) ينظر في عقد موضوعه الى افراد العلماء في عرض واحد وانّ وجد خارجاً عالم قبل عالم آخر وهذا واضح.

الثانية - انّ التعارض يعني التنافي بين الداليتين والمدلولين وبما انّ الخطابات تتكفل مرحلة الجعل لافعلية المجعول فلا محالة يكون التعارض الواقع في دليل بلحاظ فردين منه تعارضاً في نفس عالم الجعل من أول الامر حيث يكون معنى عدم اجتماع فردين منه تخصيص الجعل بقيد مردد بين اخراج احد فرديه على الاقل فيقع التنافي في مرحلة الجعل بين اطلاق الخطاب للاحالة واما التنافي في الفعلية فليس بنفسه تعارضاً اصلاً.

إذا اتضحت المقدمتان قلنا: أنَّ فكرة تعارض الاصلين السابقين وتساقطها وبقاء الاصل المتأخر بلامعارض مبنية على تخيل المعارضة في مرحلة الفعلية ومن حينها مع أنَّ الامر ليس كذلك بل المعارضة تكون دائماً بلحاظ الجعل - بحكم المقدمة الثانية - والجعل ينظر الى افراد موضوعه في عرض واحد كما أنَّ قيود الجعل تخرج منه ما تخرج في عرض واحد - بحكم المقدمة الاولى - فلا أثر لتقدم بعض افراد الموضوع على بعض زماناً اصلاً فالوجود البقائي للاصل في طرف الملاقى يوجد له معارضان في عرض واحد بلحاظ مرحلة الجعل الذي هو مدلول الخطاب، الاصل في الطرف الآخر، والاصل في ملاقيه فتسقط الجميع بالمعارضة.

ثم ان السيد الاستاذ قد استثنى من هذا الوجه ما اذا كان في الطرف المشترك أصل مؤمن غير ساقط بالعلم الاجمالي الاول فانه يقع طرفاً للمعارضة مع الاصل المؤمن في الملاقي فيجب الاجتناب عنها لاحالة. وكبرى هذا الاستثناء صحيحة وان كان المثال الذي ذكره لا يخلو من المناقشة ذكرناها في بحثنا الفقهي، كما أنَّ ملاك سلامة الاصل المؤمن في الملاقي في هذا الوجه بسبق العلم الاجمالي الاول زماناً بلحاظ نفسه لابلحاظ معلومه كما كان يبيِّن عليه الاستاذ في بحثه الاصولية في دوراته السابقة لأن المنجزية وسقوط الاصل في الطرف المشترك من آثار نفس العلم لا المعلوم وقد أوضحه بنفسه فيما بعد فراجع.

الوجه الثاني - أنَّ اصالة الطهارة في الملاقي تكون في طول اصالة الطهارة في الملاقي - بالفتح - فاصالة الطهارة في الملاقي تتعارض في المرتبة السابقة مع اصالة الطهارة في طرفه ويسقط الاصلان وتصل النوبة الى اصالة الطهارة في الملاقي وهو اصل طولي لامعارض له.

وهذا الوجه يتوقف على تمامية امور اربعة كما يلي:

- ١ - القول بالاقتضاء لالعية.
 - ٢ - كبرى أنَّ الاصل الطولي لا يسقط بالمعارضة مع الاصلين العرضيين.
 - ٣ - أنَّ اصالة الطهارة في الملاقي في طول اصالة الطهارة في الملاقي - بالفتح -.
 - ٤ - عدم وجود اصل طولي في طرف الملاقي - بالفتح -.
- اما الأمر الأول فقد تقدم انه تام.

واما الأمر الثاني فقد أورد عليه السيد الاستاذ بإيرادين :

احدهما - عدم الطولية بين اصالة الطهارة في الملاقي واصالة الطهارة في الطرف الآخر وانما الطولية بينها وبين اصالة الطهارة في الملاقي - بالفتح - وليس هو المعارض معها .

وقد تقدم في بحث سابق تنقيح وجه في لا بطلان هذه المعارضة مع الاشكال فيه عرفاً فالإيراد مع الأصل كلاهما غير تامين .

الثاني - أنَّ تعدد الرتب لا أثر له في المقام لأنَّ الاحكام الشرعية ظرفها الزمان لا الرتب فإنَّ اجتمع اصلاان في طرفي العلم الاجمالي في زمان واحد فلا محالة يتعارضان ويتساقطان وإنَّ كان احدهما متأخراً عن الآخر رتبة .

وهذا الجواب إنَّ تمت كبراه في مثل مسألة تملك العمودين حيث يقال فيه بالانعتاق بعد الملكية في رتبة سابقة لافي زمان لكي لا يلزم ملك العمودين فيجواب بأنَّ الاحكام الشرعية امور زمانية فلا بدَّ من فعليتها في عالم الزمان لا عالم الرتب فهي غير تامة في المقام لأنَّ المدعى أنَّ الاصل المتأخر في فعليته عن اصل آخريستحيل أنَّ يكون مزاحماً معه ومعارضاً له وهذا لا ربط له بمسألة زمانية الاحكام الشرعية كما شرحناه في تنبيه سابق .

واما الامر الثالث فهو غير تام ايضاً وذلك :

اولاً - لما سوف يأتي من عدم الطولية بين الاصول المتوافقة .

وثانياً - لو سلم ذلك في مثل الاستصحاب السبي والمسيبي فلا يُسلم في مثل اصالة الطهارة في الملاقي والملاقى لأنَّ الحكومة اما أنَّ تكون بملاك رفع الموضوع ولتعبداً أو بملاك النظر ودليل القاعدة لا يعبدنا بالعلمية لكي يتوهم فيه رفع موضوع الشك في طهارة الملاقي كما أنَّ ملاك النظر انما يتم في دليلين لا اطلاقي دليل واحد .

واما الامر الرابع فغير تام ايضاً وذلك :

اولاً - لجريان اصالة الطهارة في الملاقي التقديري للطرف الآخر بناءً على ما عرفت من جريانها عن الحرمة الوضعية قبل وجود الملاقي .

وثانياً - ما سمّاه المحقق العراقي بالشبهة الحيدرية نسبة لها الى سيدي الوالد (قده) وهو انه ترجد في طول اصالة الطهارة في الطرف الآخر اصالة اباحته - اذا كان مما

يوكل أو يشرب أو يلبس في الصلاة - فتعارض اصالة الطهارة في الملاقي^١.

وهذه الشبهة واردة بناءً على مبانيهم في الطولية بين الأصول المتوافقة.

نعم مثل المحقق النائيني (قده) الذي يرى سقوط اصالة الإباحة في الطرف مع اصالة الطهارة فيه بالمعارضة مع اصالة الطهارة في الطرف الاول الملاقي - بالفتح - لكون المجمعول فيها واحداً وأن تعدد الجعل لساناً لا يرد عليه هذا الاشكال لأن اصالة الطهارة في الملاقي موضوع آخر فهو مجمعول آخر غير طهارة الملاقي - بالفتح - فلا تسقط بسقوطها كما لا يخفى.

الوجه الثالث - ما ذهب اليه المحقق العراقي (قده) من التفصيل بين ما اذا حصل العلم الاجمالي الثاني في طول العلم الاجمالي الاول بأن تولد منه وبين ما اذا علم اجمالاً بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقي - بالفتح - ثم علم انه لامنشأ لنجاسة الملاقي الانجاسة ذلك الملاقي - بالفتح - أو علم بها معاً كما لو اخبر بذلك المعصوم دفعة. فانه في فرض الطولية بين العلمين افاد المحقق العراقي عدم منجزية العلم الاجمالي الثاني بناءً على مسلك العلوية المختار عنده لأن منجزية العلم الاجمالي فرع صلاحيته لتنجز طرفيه معاً وهو فرع عدم منجزية احد طرفيه بمنجز آخر، فإن المنجز لا يتنجز ثانياً وفي المقام يكون طرف الملاقي - بالفتح - متنجزاً بعلم اجمالي اسبق منه مرتبة فلا يمكن أن ينجزه العلم الاجمالي الثاني ومعه يسقط عن تنجز الملاقي ايضاً.

وقد يتساءل عن وجه الفرق بين المقام وبين موارد العلم الاجمالي الاسبق زماناً من علم اجمالي آخر يشترك معه في طرف واحد - أي بينها عموم من وجه - حيث لا يقول المحقق العراقي بانحلال احدهما بالآخر وهل يكون التقدم الرتبي في المقام لاحد العلمين على الآخر بأولى من التقدم الزماني؟

ويمكن أن نجيب على هذا السؤال بأن وجه الفرق أن المنجز في التقدم الزماني انما هو الوجود البقائي للعلم الاول لا الحدوثي لما تقدم من أن المنجز في كل زمان العلم في ذلك الزمان وهو في عرض العلم الاجمالي الآخر، وهذا بخلاف التقدم الرتبي فإن

١ - الا ان هذا الاصل وكذلك اصالة الطهارة في الملاقي التقديري لا يوجب سقوط آثار الطهارة في الملاقي وان اوجب سقوط اصالة الطهارة فيه لأن تلك الآثار تثبت باصول مرخصة طولية ولا يوجد في عرضها في هذه المرتبة اصل طولي في الطرف الآخر.

العلم المتأخر إن أُريد تنجيذه في الرتبة المتقدمة فهو محال لاستحالة تقدم الأثر على المؤثر، وإن أُريد تنجيذه في رتبته فالمفروض تنجز احد طرفيه في هذه الرتبة فلا يصلح للتنجز مرة اخرى.

الآ ان هذا الوجه ايضاً غير تام، وذلك لانه يرد عليه:

اولاً - ان العلم الاجمالي الثاني وإن كان في طول العلم الاول ولكنه في عرض أثره، فإن العلم الاول له أثران ومعلولان احدهما العلم الثاني والآخر تنجز العلم الاول وتنجز العلم الثاني ليس في طول تنجز العلم الاول بل في طول نفس العلمين الآ بقانون ان ما مع المتقدم متقدم الذي تقدم مراراً بطلاته، وعليه فالتنجزان في رتبة واحدة لاني مرتبتين.

وثانياً - عدم الطولية بين العلمين المنجزين حقيقة فإن العلم الاجمالي المنجز في المقام ليس هو العلم بالنجاسة بل العلم بالتكليف أي الحرمة التكليفية أو الوضعية ومن الواضح انه لا طولية بين العلم بمحرمة استعمال احد الإنائين والعلم بمحرمة استعمال الملاقي لأحدهما أو الآخر.

وثالثاً - ما تقدم في بحث سابق من ان هذا انما يتم اذا كانت نسبة التنجز الى العلم نسبة المعلول التكويني الى علته التكوينية أي امرأ رتبياً وليس الامر كذلك بل هو حكم وأمر زماني على ما مضى توضيحه وتفصيله في بحث سابق، فما ذكره الاستاذ من الاعتراض على الوجه السابق يرد هنا^١.

ثم ان هذا الوجه يمتاز على الوجهين السابقين في استلزامه سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية بنحو بحيث يجري في الملاقي الاصل المؤمن العقلي ايضاً أعني البراءة العقلية على القول بها بخلاف الوجهين السابقين كما لا يخفى وجهه.

الوجه الرابع - ما ذكره المحقق النائيني (قده) واصطلح عليه بالانحلال الحقيقي وهو

١ - لا يقال - انما يتم هذا لو كانت منجزية العلم حكماً شرعياً وليس كذلك لأنها حكم عقلي عملي يدركه العقل على حد ادراك الوقايعات الاخرى - بناءً على الصحيح والخيار في مدركات العقل العملي - فيكون امرأ رتبياً.

فانه يقال - ان حكم العقل بالمنجزية وإن كان امرأ واقعياً إلا انه ليس من لوح الوجود ليقال بأن الوجود في رتبة سابقة لا يعقل أن يوجد من جديد، بل روحه عبارة عن ادراك العقل لقبح المخالفة واستحقاق العقوبة ولا عنده في أن يكون فعل قبيحاً في المرتبة السابقة بعنوان وقبيحاً في مرتبة لاحقة بعنوان آخر ايضاً فتجتمع حيثتان طوليتان للقبح فيه.

غير مصطلحنا في الانحلال الحقيقي على ماسوف يظهر وحاصله: أنَّ الميزان في انحلال احد العلمين وخروجه عن الصلاحية للتنجيز بسبب الآخر سبق معلوم الآخر لاسبق نفس العلم وهذا الميزان منطبق في المقام على العلم بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف لان معلومه متأخر عن المعلوم بالعلم الاجمالي بنجاسة الملاقي - بالفتح - أو الطرف فينحل به سواء كان متأخراً عنه علماً ايضاً أم لا.

وتوضيح ذلك على ما يستفاد من تقارير المحقق الثاني (قده) ببيان امور:

الاول - ان العلم الاجمالي انما يكون منجزاً اذا كان علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير ويترتب على ذلك ان بعض اطراف العلم الاجمالي اذا كان منجزاً بمنجز سابق شرعي أو منجز سابق عقلي كالطرفية لعلم اجمالي آخر فلا يكون للعلم الاجمالي أثر اذا لا يكون علماً بالتكليف على كل تقدير.

الثاني - ان تنجيز العلم انما هو باعتبار صفة كاشفيتها وطريقته لابوجود نفسه بما هو صفة خاصة، ولهذا لوتعلق العلم بمعلوم سابق فلا بد من ترتيب الأثر من ذلك الزمان دون زمان حدوثه، ويترتب على ذلك انه اذا فرضنا العلم بنجاسة احد الاناثين يوم السبت ثم علم يوم الاحد بوقوع نجاسة يوم الجمعة مرددة بين إناء ثالث وواحد معين من الاناثين الاولين سقط العلم الحاصل يوم السبت عن المنجزية بسبب العلم الحاصل يوم الاحد لأن علم يوم الاحد أسبق معلوماً وتنجز العلم تابع للمعلوم وبذلك يخرج علم يوم السبت عن كونه علماً بالتكليف على كل تقدير لان احد طرفيه - وهو الطرف المشترك بين العلمين - يكون منجزاً بتنجز عقلي سابق وهو التنجز الحاصل بلعاط علم يوم الاحد.

الثالث - ان ابطال العلم الاسبق معلوماً بمنجزية العلم المتأخر معلوماً لافرق فيه بين أن يكون السبق فيه زمانياً، كما هو الحال في المثال السابق، أو ترتيباً ولوفرض الاقتران بين المعلومين في الزمان ومن هذا القبيل العلم الاجمالي بنجاسة احد الاناثين والعلم الاجمالي بنجاسة الملاقي لاحدهما أو الاناء الآخر فان المعلوم بالعلم الاول اسبق رتبة عن المعلوم بالعلم الثاني اذ في مرتبة سابقة على الملاقة يعلم بنجاسة احد الاناثين وهذا يعني ان التكليف في الاناء الآخر منجز في مرتبة سابقة على العلم الاجمالي الثاني بنجاسة الملاقي - بالكسر - او الاناء الآخر ومعه لا يصلح العلم الاجمالي الثاني للتنجيز بل

يخرج عن كونه علماً اجمالياً بالتكليف الفعلي على كل تقدير^١.
 والتحقيق: ان هذه الامور الثلاثة كلها محل اشكال ومنع.

اقا الامر الاول: فلانه لاشك في اناطة تنجيز العلم الاجمالي بان يكون علماً بالتكليف المولوي على كل تقدير غير ان هذا المعنى لا يستفي عن العلم الاجمالي لمجرد وجود منجز عقلي في واحد معين من اطرافه لان المقصود بالتكليف الذي يشترط كون العلم الاجمالي علماً به هو الالتزام المولوي والعلم الاجمالي بالالزام المولوي ثابت فعلاً ولا ينافيه فرض وجود منجز عقلي في احد اطرافه بل ولا وجود منجز شرعي كذلك، نعم لو كان المقصود بالتكليف الذي يشترط كون العلم الاجمالي علماً به الكلفة المساوقة للتنجز لصح القول بعدم وجود علم اجمالي بالتكليف مع وجود منجز تعيني في احد الطرفين لان الكلفة فيه محرزة وجداناً ولكن الكلفة بهذا المعنى مرجعها الى التنجز ونحن نتكلم عن العلم الاجمالي الذي يقع موضوعاً للمنجزية وما هو موضوع للمنجزية انما هو العلم الاجمالي بالالزام المولوي لا العلم الاجمالي بالكلفة المساوقة للمنجزية فتفسير خروج العلم الاجمالي عن المنجزية لوجود منجز تعيني سابق لاحد طرفيه بعدم كونه علماً اجمالياً بالتكليف على كل تقدير غير صحيح. ولهذا ذهب المحقق العراقي (قده) في تفسير ذلك الى ابراز نكته اخرى هي ان المتنجز لا يتنجز مع دقة في تطبيقها حيث طبقها في المقام بلحاظ تقدم رتبة احد العلمين على الآخر لالعلمين لان المتنجز هو العلم لالالمعلوم - على ما سوف يظهر - ولكنك عرفت عدم صحة هذه النكته ايضاً لا كبرى ولا صغرى.

واما الامر الثاني: فلو سلم الامر الاول فلا مجال لقبول الثاني لان العلم بمعلوم سابق يستحيل ان يكون منجزاً له الا من حينه لان العلم بالنسبة الى حكم العقل بالمنجزية ليس طريقاً بل هو موضوع غاية الامر انه موضوع بما هو كاشف فلان المنجزية قبل العلم وكون العلم بمعلوم سابق مقتضياً لترتيب الأثر من ذلك الزمان ليس معناه سبق التنجز بل تعلق التنجز بالحادث عند حدوث العلم بتمام قطعات المعلوم فالمعلوم على امتداده يتنجز من الآن أي من حين حدوث العلم ووفق بين تنجز التكليف السابق

فعلاً وبين التنجيز السابق كما هو واضح، ومعه لا يكون مجرد سبق احد المعلومات منشأ لانحلال العلم الاجمالي بالمعلوم المتأخر.

هذا مضافاً: الى انا لوسلمنا ان العلم المتأخر ذا المعلوم المتقدم ينتجز معلومه من حينه بحيث يكون التنجز سابقاً على العلم ولكن هذا انما يوجب انحلال العلم المتقدم ذي المعلوم المتأخر وخروجه عن كونه علماً بالتكليف - حسب تعبيرات هذه المدرسة - اذا تعيّن هو لمنجزية الطرف المشترك دون العلم المتقدم وهذا بنفسه يحتاج الى نكتة اضافية لتساوي نسبة العلمين اليه، فلو علم بنجاسة احد الاناثين يوم السبت ثم علم يوم الاحد بنجاسة في يوم الجمعة اما للاناء الاحمر من ذينك الاناثين واما لاناء ثالث يتوقف انحلال العلم الحاصل يوم السبت على ان تكون نجاسة الاناء الاحمر في يوم السبت منجزة من قبل العلم الاجمالي المتأخر الحاصل يوم الاحد لكي يخرج بذلك علم يوم السبت عن كونه علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير مع ان هذا بلا معين لأنّ كلاً من العلمين صالح في نفسه لتنجز تلك القطعة من نجاسة الاناء الاحمر الواقعة في يوم السبت.

واقا الأمر الثالث - فبرده: ان نجاسة الاناء الآخر الواقعة طرفاً للعلم الاجمالي الاول بنجاسة احد الاناثين هي نفس نجاسته الواقعة طرفاً للعلم الاجمالي الثاني بنجاسة الملاقى أو الطرف ولا معنى لفرض السبق والتاخر الرتبي بينهما، فالطرف المشترك بين العلمين واحد ونسبته الى العلمين على نحو واحد، نعم الطرفان المختصان وهما نجاسة الاناء الملاقى - بالفتح - ونجاسة الملاقى - بالكسر - بينهما طولية وترتب ولكنها حكان في موضوعين وثبوت احدهما بمنجز سابق لا يمنع عن كون الآخر تكليفاً جديداً زائداً بنحو يكون العلم الاجمالي به منجزاً. نعم يتم هذا الكلام اذا سلمت اصوله الموضوعية فيما اذا كان التقدم بلحاظ الطرف المشترك بين العلمين كمثال الاناء الاحمر المتقدم.

هذا مضافاً: الى ان منجزية العلم حكم في عمود الزمان بلحاظ كل علم فلو سلمنا الانحلال وعدم صدق العلم بالتكليف الزائد فيما اذا كان هناك طرف مشترك منتجز بعلم سابق فلا ينبغي توهم الانحلال لمجرد التقدم الرتبي لمعلوم احد العلمين لو فرض في مورد فانه يكفي لكون العلم الاجمالي الثاني علماً بحدوث التكليف عدم تقدم التكليف بالمعلوم الاول زماناً عليه فيكون في عرض العلم الاول منجزاً لمعلومه.

ومن الطريف ما جاء في أحد تقريرتي بحوث المحقق النائي (قده) في اثبات الانحلال بأن نجاسة الملاقي معلول لنجاسة الملاقي - بالفتح - ومتأخرة عنها فلا يعلم في الرتبة المتأخرة بحدوث تكليف جديد لاحتمال كون النجس هو الطرف الآخر من اول الامر. فتراه يذكر في المقدمة التقدم والتأخر بلحاظ موردي الافتراق بين العلمين الاجماليين وفي مقام الاستنتاج يصور كون التكليف بقائياً لاحداثياً بلحاظ الطرف المشترك مع وضوح انه لو لاحظنا الطرف المشترك فكما يكون العلم الاجمالي بنجاسة الطرف المشترك أو الملاقي - بالفتح - علماً بحدوث التكليف كذلك العلم بنجاسة الطرف المشترك أو الملاقي علم بحدوث التكليف فلا وجه لأن يلاحظ احدهما أولاً ويقال بأن الثاني ليس علماً بحدوث التكليف.

وهكذا يتضح ان شيئاً من الوجوه التي ذكروها لابطال منجزية العلم الاجمالي الثاني مطلقاً أو في بعض الصور غير تام، فالصحيح منجزية العلم الاجمالي الثاني لحكم الملاقي تكليفاً ووضعاً وإن كان العلم الاجمالي الاول كافياً ايضاً في تنجيز حرمة الوضعية على ما تقدم.

بقي التنبيه على امور:

الاول - حاول بعضهم تصوير وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي - بالفتح - في بعض الصور وهو ما اذا حصلت الملاقاة قبل العلم بالنجاسة ثم خرج الملاقي - بالفتح - عن محل الابتلاء فعلم اجمالاً بالنجاسة وبعد ذلك دخل الملاقي - بالفتح - في محل الابتلاء فيقال حينئذ بوجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - دون الملاقي - بالفتح -.

وهذا الفرع لاموضوع له بناءً على مختارنا في المسألة من عدم الفرق بين الملاقي والملاقي في وجوب الاجتناب، وانما يتجه بناءً على التفصيل بينهما في الحكم بأحد الوجوه المتقدمة فلا بد من ملاحظتها تارة بالنسبة الى الملاقي قبل دخول الملاقي - بالفتح - في محل الابتلاء، واخرى بالنسبة الى الملاقي - بالفتح - بعد دخوله في محل الابتلاء، وثالثة بالنسبة الى الملاقي بعد دخول الملاقي - بالفتح - في محل الابتلاء.

اما وجوب الاجتناب عن الملاقي قبل دخول الملاقي - بالفتح - في محل الابتلاء فهو

يتم على كل الوجوه السابقة عدا الوجه الثاني الذي كان يرى سلامة الاصل الطولي عن المعارضة فانه بناءً على هذا المبني يجري الاصل المؤمن في الملاقي لسقوط الاصل المؤمن في طرفه بالمعارضة مع اصالة الطهارة في الملاقي الخارج فعلاً عن محل الابتلاء بلحاظ اثبات طهارة ملاقيه فانه لامانع من اجرائه فيه لاثبات هذا الأثر وهو اصل سببي حاكم على الاصل الطولي في الملاقي. واما الانحلال بالاسبقية الزمانية أو التقدم الرتبي للعلم أو المعلوم بالعلم الاجمالي الاول فهي لا تجري في المقام لعدم منجزية العلم الاجمالي الاول مع خروج طرفه عن محل الابتلاء.

واما حكم الملاقي -بالفتح- بعد دخوله في محل الابتلاء، فبناءً على القول بالانحلال اذا كان الاصل في احد طرفي العلم ساقطاً في زمن سابق -الوجه الاول- لا يجب الاجتناب عنه لسقوط اصالة الطهارة في طرفه الآخر قبل دخوله في محل الابتلاء بالمعارضة مع اصالة الطهارة في الملاقي.

واما بناءً على سلامة الاصل الطولي عن المعارضة فقد يقال بان اصالة الطهارة في الملاقي -بالفتح- انما سقطت بلحاظ الأثر المترتب على ملاقيه لانفسه فلا بأس باجرائها فيه بلحاظ نفسه الآن بعد أن كان معارضه وهو الاصل في الطرف المشترك ساقطاً في زمن سابق الا ان هذا مبني على الجمع بين المبنيين سلامة الاصل الطولي وسلامة الاصل المتأخر في الفعلية.

وأما بناءً على الوجهين الثالث والرابع فقد عرفت انه لا تقدم رتبي للعلم أو المعلوم الآخر عليه. واما التقدم الزماني للعلم الاجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف فلا يفيد على ماتقدم لانه ليس التقدم والتأخر بينهما بلحاظ الطرف المشترك ليتوهم الانحلال به.

واما حكم الملاقي بعد دخول الملاقي -بالفتح- في محل الابتلاء فقد عرفت انه بناءً على الوجه الثاني لا يجب الاجتناب عنه حتى قبل دخول الملاقي -بالفتح- في محل الابتلاء فضلاً عما اذا دخل الملاقي -بالفتح- في محل الابتلاء فالبحت عن تبدل حكمه الآن لا بدّ وأن يفرض على المباني الاخرى التي كانت تنتج وجوب الاجتناب عنه قبل ذلك وحينئذ قد يقال بخروجه عن التنجز بناءً على الوجه الثالث والرابع، لانه بعد دخول الملاقي في محل الابتلاء يصبح العلم الاجمالي بنجاسته أو نجاسة الطرف علماً اجمالياً منجزاً ومتقدماً رتبة من حيث العلم والمعلوم على العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي

أو الطرف فيكون الطرف المشترك متنجزاً في الرتبة السابقة بالعلم الاجمالي الاول ومعه لا يمكن أن ينتجز بالوجود البقائي للعلم الاجمالي الثاني . ويمكن اثبات التنجيز ووجوب الاجتناب عن الملاقي حتى على هذين المبنيين بأحد تقرّيبين :

١ - أن ما يكون متقدماً رتبة على العلم الاجمالي الثاني هو العلم بحدوث النجاسة في الملاقي - بالفتح - أو الطرف لا العلم ببقائها الى حين دخوله في محل الابتلاء وهذا العلم الاجمالي لم يكن منجزاً لمعلومه لخروج احد طرفيه عن محل الابتلاء وانما المنجز الآن هو العلم ببقاء تلك النجاسة بعد دخول الملاقي في محل الابتلاء وهذا ليس متقدماً على العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف .

وفيه : لوقفنا النظر عما تقدم من الاشكال على اصل هذا الوجه من ان المنجز هو العلم بأثر النجاسة تكليفاً وهو الحرمة - كما هو المفروض - فهذا التقريب غير تام لأن المنجز انما هو العلم بنجاسة احد الطرفين حين الملاقاة اما بقاءها بعد ذلك أو ارتفاعها باحد الروافع فهو من آثار النجاسة بحسب الحقيقة فتأمل جيداً .

٢ - تنجيز الملاقي بابرار علم اجمالي تدريجي مردّد بين الطويل والقصير فاننا نعلم بنجاسة الطرف المشترك قبل دخول الملاقي - بالفتح - في محل الابتلاء أو نجاسة الملاقي - بالكسر - بعد دخول الملاقي في محل الابتلاء وهذا العلم الاجمالي لا يوجد بالنسبة الى احد طرفيه منجز لأن الطرف المشترك قبل دخول الملاقي - بالفتح - في محل الابتلاء لم يكن منجزاً بالعلم الاجمالي الاول المتقدم رتبة بل بالعلم الاجمالي الثاني الذي هو في عرض هذا العلم الاجمالي التدريجي .

وهذا التقريب لا يتم على المبنى الرابع - الصياغة الميرزائية - لأن معلوم هذا العلم الاجمالي التدريجي ايضاً متأخر رتبة عن نجاسة الملاقي - بالفتح - وانما يتجه بناءً على صياغة المحقق العراقي (قده) للانحلال بنكته أن المنجز لا ينتجز .

الثاني - قد عرفت فيما سبق أن المحقق الثاني (قده) ربط وجوب الاجتناب عن الملاقي بمسألة السراية أو السببية في نجاسة الملاقي حيث اثبت بذلك التفصيل بين القول بالسببية والقول بالسراية فعلى الاول لا يجب الاجتناب عن الملاقي لعدم تنجزه لا بالعلم الاجمالي الاول لعدم كونه علماً بتمام الموضوع لحكم الملاقي ولا الثاني، لما

تقدم في الوجه الثاني مثلاً من سلامة الاصل الطولي عن المعارضة -وعلى الثاني يجب الاجتناب عنه لتنجزه بالعلم الاول والثاني، اما الاول فواضح واما الثاني فلانه على القول بالسرية وعدم السببية لا تكون هناك طولية بين الاصلين في الملاقى والملاقى.

وفي المقام نريد التكلم عن حكم الشك في كون نجاسة الملاقى من باب السرية أو السببية بعد تسليم اصل هذا التفصيل الذي بنى عليه المحقق الثاني (قده) رغم عدم صحته فنقول: اذا شك في السرية والسببية بناءً على التفصيل المذكور فالعلم الاجمالي سوف لا يكون منجزاً لانه لا يحرز السرية التي تستبطن المؤنة الزائدة ووجوب الاجتناب عن الملاقى فتكون هذه المؤنة مجرى للاصول المؤنة العقلية والنقلية، كما ان العلم الاجمالي الثاني ايضاً لا يكون منجزاً لانه يشك في وجود معارض للاصل المؤمن في الملاقى لاحتمال السببية الموجب للطولية وعدم امكان معارضة الاصل المرخص في الطرف الآخر للاصل المرخص في الملاقى فلا يمكن التمسك بالاصل في الملاقى في عرض الاصل في الطرف الآخر للشك في وجود الحاكم عليه الرافع لموضوعه وانما يمكن ذلك في طول سقوطه وهو معنى الطولية.

نعم اذا قلنا بان حكومة الاصل السببي على المسببي انما تكون في فرض وصول الحاكم فع عدم العلم بالحكومة لاحكومة واقعاً كان الاصل في الملاقى معارضاً مع الاصل في الطرف الآخر في عرض واحد.

الثالث - تعرض المحققون في المقام لفرع جعلوه مشابهاً لملاقى اطراف الشبهة المحصورة وهو فرع الثمرة وذو الثمرة في باب الغصب، فلو علم المكلف ان احدى الشجرتين مملوكة للغير اجمالاً فأنثرت احدهما فالعلم الاجمالي بغصبيه احدى الشجرتين انما تنجز حرمة التصرف فيها واما بالنسبة الى الثمرة فلا علم بتمام الموضوع لحرمتها ووجوب ردها الى الغير فلا يحرم التصرف فيها لا بالعلم الاول لما ذكر ولا بالعلم الاجمالي بغصبيتها أو غصبيه الشجرة الاخرى لانحلاله باحد الوجوه المتقدمة فحال هذا الفرع حال ملاقة شيء مع احد طرفي العلم الاجمالي بالنجاسة.

والتحقيق يقتضي البحث في مقامين:

المقام الاول - في اثر العلم الاجمالي بالغضبية بلحاظ الشجرتين، ولا اشكال في تنجيذه لاحكام التكليفية المتعلقة بنفس الشجرة المغصوبة كحرمة التصرف فيها للعلم بتمام موضوعها، وانما الكلام في ضمانها اذا تلفت احدهما بيده وكأنهم بنوا على الضمان لأن تمام الموضوع فيه أن يكون المال للغير وأن يكون تحت يد الانسان بلا اذن مالكة وكلا الجزئين محرز في المقام.

الا أن هنا خلطاً شائعاً نشأ من الخلط وعدم التمييز بين الضمان بمعنى العهدة والضمان بمعنى اشتغال الذمة بالقيمة أو المثل. فإن المحقق النائيني (قده) وإن جاء في كلماته أن العهدة وعاء الاعيان والذمة وعاء الامور الكلية الا أن جوهر الفرق بين العهدة والذمة لم يوضح في كلماتهم، وتفصيل ذلك موكول الى محله من الفقه، الا اننا نقول هنا على سبيل الايجاز بان العهدة والذمة أو الضمان وشغل الذمة مفهومان متباينان بحسب المفهوم وبينهما عموم من وجه بحسب المورد والمصداق لأن الضمان مرجعه الى المسؤولية والتعهد والتكليف من دون استلزام حق الملكية بينما اشتغال الذمة مرجعه الى تملك شيء على الآخر وحيث أن الملكية بحاجة الى مملوك ففرضت الذمة وعاء له.

ويجتمع المعنيان في مثل ما اذا اتلف شخص مال الغير فانه تشتغل ذمته بمثله أو قيمته كما انه مسؤول عن ادائه اليه.

واما مورد تحقق الضمان دون شغل الذمة فصاديقه غير متوفرة كثيراً في فقهاءنا الا انه يمكن أن يذكر منها باب الكفالة فإن مرجعها الى التعهد باحضار المدين امام غريمه بحيث يجب عليه ذلك ويحبس اذا اخل به ولكن لا تشتغل ذمته بالدين، وهناك لدى فقهاء العامة تصوير للضمان على الاموال في عقد الضمان بمحض العهدة لا اشتغال الذمة. ومن مصاديقه عندنا ما اذا استدان العبد فإن المشهور أن المولى يضمن اداء دين عبده وإن كانت ذمته غير مشغولة به فلا يخرج من تركته اذا مات.

ومورد تحقق شغل الذمة دون العهدة واضح في الفقه ايضاً كموارد الثمن قبل قبض المبيع فإن ذمة المشتري مشغولة به ولكن لا يجب دفعه قبل قبض المبيع.

وإذا اتضحت هذه الفكرة في الفقه قلنا في المقام: أنَّ الذي تكون يد الغير تمام الموضوع له هو الضمان لاشتغال الذمة، فالغاصب بمجرد وضع يده على الغير يصبح مسؤولاً عن ادائه اليه ويحرم عليه التصرف فيه وأما اشتغال ذمته به فليس وضع اليد عليه تمام الموضوع له بل جزؤه، وجزؤه الآخر تلف المال فالعلم الاجمالي ليس علماً بتمام الموضوع لشغل الذمة ولكن المشهور لم يميزوا بين الامرين بل عبروا بالضمان عن شغل الذمة وبالعكس، فقال بعضهم أنَّ الضمان معناه شغل الذمة بالبدل من القيمة أو المثل، وبعضهم قال بأنَّ الضمان يعني كون المال في عهده بكامل خصوصياته الشخصية والمثلية والقيمية وكلما تعذر ارجاع شيء منها بقي الباقي منها في العهدة فيجب رده، ومنهم من قال بأنَّ العين تبقى في العهدة بتمام خصوصياتها غاية الامر أنَّ عهدة العين تقتضي ردها عند وجودها وردَّ بدلها حين فقدانها.

وعلى اساس هذه التفاسير ايضاً لا يكون العلم الاجمالي بغصبية احدى الشجرتين علماً بتمام الموضوع لاشتغال الذمة لأنَّ العهدة بما هي حكم وضعي لا يتجزأ وإنما المنجز الحكم التكليفي برد المثل أو القيمة وهو على كل حال مشروط بتلف مال الغير وهو غير محرز فلا بدَّ من التفصيل حينئذ بين ما اذا كانت الحالة السابقة للشجرة التالفة انها ملك للغير فيستصحب وينتقح به موضوع شغل الذمة وبين ما اذا لم يكن اصل موضوعي كذلك.

الآ أنَّ الانصاف منجزية العلم الاجمالي الاول للضمان بمعنى اشتغال الذمة ايضاً لأنَّ العرف بحسب المناسبات المركوزة لديه يفهم من خطاب شغل الذمة عند التلف والعهدة انها بملك واحد لا بملكين، فشغل الذمة كحكم وضعي وإن كان منوطاً بالتلف بحسب صناعته القانونية الاعتبارية الآ أنَّ الحكم بوجوب رد المثل أو القيمة ثابت من اول الامر ملاكاً على الاقل فيكون منجزاً بالعلم الاجمالي الاول لامحالة فادركه هؤلاء المحققون من أنَّ العلم الاجمالي بغصبية احدى الشجرتين منجز للحكم بالضمان واشتغال الذمة صحيح.

على اننا في غنى عن اثبات تنجز الضمان بهذا العلم لانه يكفي العلم الاجمالي الثاني باشتغال الذمة بالبدل أو اشتغال العهدة بتسليم الشجرة غير التالفة وحرمة التصرف فيها وهو علم اجمالي منجز عندنا كمنجزية العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف.

المقام الثاني - في اثر العلم الاجمالي بلحاظ حكم الثمرة وضمانها.
ولا اشكال على مبانيها في ضمانها لانها تقع طرفاً لعلم اجمالي ثان بغصبتها أو غصبية الشجرة الاخرى، وقد برهننا فيما سبق على عدم انحلاله بالعلم الاجمالي الاول الا انَّ المشهور حيث ذهبوا الى عدم منجزية العلم الاجمالي الثاني احتيج الى الحديث عن منجزيته بالعلم الاجمالي الاول وفرغوا ذلك - كما فرغوا بحث الملاقي - على المسألة الفقهية من انَّ ملكية الثمرة هل هي ملكية اخرى مسببة عن ملكية الشجرة ومتولدة عنها أو انها انبساط لها، فعلى الاول لا تنجز لعدم العلم بتمام موضوعها بخلاف الثاني.

وقد عرفت بما لامزيد عليه بطلان هذا التفصيل وعدم ثبوت التنجيز حتى على الانبساط الا بمعنى غير محتمل فقهيّاً وعلى كل حال فقد ذكروا في تقريب عدم المنجزية بناءً على السببية في المقام بياناً ابتدائياً حاصله: انَّ المعلوم بالاجمال وضع اليد على احد الاصلين الذي هو ملك الغير وهو لا يكفي في ضمان الثمرة بل لابد من العلم بوقوع اليد على ثمرة الاصل المغصوب.

وأورد عليه المحقق النائيني (قده) بكفاية وضع اليد على الاصل في ضمان الثمرة ايضاً ولهذا يضمن الغاصب الاول في مسألة تعاقب الايدي حتى للثمرة الحاصلة عند اليد الثانية ومن هنا عدل السيد الاستاذ هذا البيان بتعبير أعمق حاصله: انَّ وضع اليد على الثمرة زائداً على الاصل وان كان غير لازم في باب الضمان الا انَّ كون الثمرة من الاصل المغصوب لابد من احرازه لتحقيق موضوع الضمان وهو غير محرز في المقام، نعم لو اثمرت كلتا الشجرتين احرز ذلك بالنسبة الى احدهما لا محالة.

وهذا البيان تام اذا لم يدع مطلب ارتكازي في المقام وهو دعوى انَّ الثمرة لها وجود عنائي تقديري لدى العقلاء تقع بلحاظه مورداً للأثر من جواز بيعه قبل وجوده في السلف ونحوه فيدعى انَّ الغاصب كما يضمن اصل الشجرة يضمن ثمرتها التقديرية اذا كانت صالحة لذلك من اول الأمر ومثل هذا الارتكاز العقلائي يمكن القول به في موارد عديدة من فقه المعاملات في طرف المملوك أو المالك أو الملكية نفسها فيعتبر العقلاء طرفاً تقديرياً أو سلطنة تقديرية كذلك، كما قديدى ذلك بالنسبة الى الوقف على البطون قبل وجودها، وعليه فلو بني على ذلك فقهيّاً فسوف تدخل الثمرة تحت

الضمان من اول الامر قبل وجودها فيتنجز ضمانها بالعلم الاجمالي الاول، وعلى كل حال فالعلم الاجمالي الثاني كاف في التنجيز على مبانيها.

الأقل والأكثر

- الأقل والأكثر في الأجزاء
- الأقل والأكثر في الشرايط
- التعيين والتخير
- ملاحظات عامة حول الأقل والأكثر
- ١ - التمسك بالاستصحاب في الأقل والأكثر
- ٢ - الأقل والأكثر في المحرمات
- ٣ - الدوران بين الجزئية والممانعة
- ٤ - الشبهة الموضوعية للأقل والأكثر
- ٥ - الأقل والأكثر في المحصل الشرعي
- ٦ - الشك في إطلاق القيد، لحال التعذر
- قاعدة الميسر
- ٧ - الشك في مبطلية الزيادة
- خاتمة
- ١ - وجوب الفحص قبل جريان الموقن
- ٢ - قاعدة لا ضرر ولا ضرار

الوظيفة عند الشك في الاقل والاكثر

تمهيد:

إذا كان الوجوب معلوماً ولكن تردد الواجب بين الاقل والاكثر، فهناك حالتان:
الحالة الاولى - دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين، والذي يعني ان ما يتميز به الاكثر على الاقل من الزيادة على تقدير وجوبه يكون واجباً مستقلاً عن وجوب الاقل كما اذا علم المكلف بانه مدين لغيره بدرهم أو درهين.
ولا اشكال في تنجز وجوب الاقل فيه للعلم التفصيلي به، وان وجوب الزائد مشكوك بشك بدوي فتجري عنه البراءة عقلاً وشرعاً أو شرعاً فقط على الخلاف بيننا وبين المشهور.

الحالة الثانية - دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، والذي يعني ان هناك وجوباً واحداً له امثال واحد وعصيان واحد، وهو متعلق اما بالاقل أو الاكثر كما اذا علم المكلف بوجوب الصلاة عليه وترددت الصلاة عنده بين عشرة امور - اجراء وشرايط - أوتسعة.
وقد وقع البحث والكلام بين المحققين في منجزية الاكثر وعدمه، ومنشأ البحث في ان الدوران في الحالة الثانية هل يرجع بحسب الحقيقة والجوهر الى الاقل والاكثر فينحل لامحالة ويكون الزائد مشكوكاً بدوياً كما ذكرنا في الحالة الاولى، أو يرجع الى الدوران بين المتباينين وإن كان بحسب الظاهر دوراناً بين الاقل والاكثر فلا يكون منحللاً.

ولكي تتضح النكات الأساسية في هذا البحث ينبغي الإشارة الى أنَّ هناك عوالم متعددة يمكن ملاحظة هذا الدوران والتردد في الواجب بلحاظها، فقد يكون الحال بلحاظ بعضها من الدوران بين الأقل والأكثر وبلحاظ عالم آخر من الدوران بين المتباينين، ولا بدَّ من تشخيص أنَّ الميزان أي منها. وهذه العوالم التي يلحظ فيها الوجوب كما يلي:

١ - عالم الجعل ولحاظ المولى، فيبحث في أنَّ الواجب الارتباطي المردد بين الأقل والأكثر بحسب عالم الجعل ولحاظ المولى هل يكون مردداً بين لحاظين متباينين أو لحاظين ولحاظ فيكون من الأقل والأكثر.

٢ - عالم الوجوب والالزام - أي عالم الملحوظ لا اللحاظ - فقد يكون الامر في عالم اللحاظ دائراً بين متباينين ولكن بلحاظ الالزام والوجوب يكون اللحاظ الزائد في الأكثر مزيداً من الوجوب والضيق بينا اللحاظ الزائد في الأقل يستلزم التوسعة واطلاق العنان.

٣ - عالم التحميل العقلي، أي ما يرى العقل اشتغال ذمة المكلف به وتسجيله في عهده، فانه قديفرض أنَّ الامر بلحاظ عالمي الجعل والوجوب دائرين المتباينين ولكن بلحاظ ما يستجمل في عهدة المكلف وتشتغل به ذمته يكون الامر دائراً بين الأقل والأكثر كما سوف يأتي في الدوران بين التعيين والتخير.

٤ - عالم التطبيق الخارجي والامتنال، فقد يكون الامر فيه دائراً بين الأقل والأكثر أي أنَّ مقداراً ممَّا يقع في الخارج يصلح امتثالاً للامر بالأقل فاذا ضم اليه الزائد صار امتثالاً للامر على كل تقدير كما في موارد الشك في جزئية السورة في الصلاة وأخرى لا يكون الامر كذلك بل الفعل الذي يقع به امتثال الأكثر غير الذي قد يقع به امتثال الأقل كما اذا دار الامر بين وجوب احد الخصال أو خصوص العتق فإنَّ عتق الرقبة مبائن مع الاطعام أو الصوم.

وبالتأمل في هذه المراحل الأربع لكيفية لحاظ الحكم يظهر أنَّ أوسع العوالم في قابليته لأنَّ يكون الدوران فيه بين الأقل والأكثر هو عالم التحميل العقلي وشغل الذمة.

ونحن نجعل الضابط لموضوع البحث والذي يكون جامعاً لكل الاقسام أنَّ يدور

الامر بين حكيم يكون امتثال احدهما مساوياً لامتثال الآخر عقلاً دون العكس، وهذا يشمل فرض الدوران بين الأقل والأكثر بحسب الاجزاء والشرايط كما يشمل فرض الدوران بين التعيين والتخير الشرعي والتعيين والتخير العقلي أي الجامع والحصة. وفيما يلي نستعرض البحث في كل واحد من هذه الاقسام.

١ - الدوران بين الأقل والأكثر في الاجزاء:

كما اذا تردد امر الصلاة بين تسعة اجزاء أو عشرة، وقد اختلفت كلمات المحققين فيه الى ثلاثة أقوال:

١ - القول بجريان البراءة عن الزائد مطلقاً، وهو مختار الشيخ في الرسائل.
٢ - القول بعدم جريانها مطلقاً، وهو مختار المحقق الخراساني في حاشيته على الكفاية.

٣ - القول بجريان البراءة الشرعية دون العقلية، وهو مختار صاحب الكفاية في الكفاية.

وحيث أنَّ وجوب الاكثر مشكوك ومشمول لادلة البراءة عند الشك في التكليف في نفسه فيكون منهج البحث هو التفتيش عما يكون مانعاً عنها وبرهاناً على عدم جريان التأمين عن هذا الوجوب المشكوك .
وفيما يلي نستعرض الموانع التي ذكرت أو يمكن أن تذكر في هذا الصدد مع التعليق عليها.

المانع الاول - وهو يقوم على اساس دعوى وجود العلم الاجمالي المانع عن اجراء البراءة وليس هو العلم الاجمالي بوجوب الأقل أو وجوب الزائد لينفي ذلك بأنَّ وجوب الزائد لا يمتثل كونه بديلاً عن الأقل فكيف يجعل طرفاً مقابلاً له في العلم الاجمالي بل هو العلم الاجمالي بوجوب الأقل أو وجوب الاكثر المشتمل على الزائد الذي هو أمر مبين مع الأقل لأنَّ الوجوب ارتباطي والارتباطية تساوق الوحدة والوحدة تساوق التباين اذ لا يتعقل اقل وأكثر حقيقة الا مع فرض الكثرة فيكون العلم الاجمالي في المقام بحسب الحقيقة علماً اجمالياً بين متباينين ومعه لا يمكن اجراء الاصل لنفي وجوب الزائد لكونه جزءاً من احد طرفي العلم الاجمالي.

وقد أُجيب على هذا المانع بدعوى انحلال هذا العلم الاجمالي باحد وجوه:
الوجه الاول - أنَّ هذا العلم الاجمالي منحل بالعلم التفصيلي بوجوب الاقل على
كل تقدير اما وجوباً نفسياً أو وجوباً غيرتاً لكونه جزء الواجب ومقدمة داخلية له،
وهذا هو ظاهر عبارة الشيخ في الرسائل.

ويرد عليه بعد تسليم ما افترض فيه من اعتبار الاجزاء مقدمات داخلية والقول
بوجوب المقدمة حتى الداخلية أنَّ المقصود إنَّ كان دعوى الانحلال الحقيقي وانشلاص
الركن الثاني من اركان منجزية العلم الاجمالي، فالجواب عليه أنَّ الانحلال انما يحصل
اذا كان المعلوم التفصيلي مصداقاً للجامع المعلوم بالاجمال كما تقدم وليس الامر
كذلك في المقام لأنَّ الجامع المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسي والمعلوم التفصيلي
وجوب الاقل ولو غيرياً أي ان المعلوم هو الجامع بين احد طرفي العلم الاجمالي - وهو
الوجوب النفسي للاقل - ووجوب آخر هو الوجوب الغيري وهذا لا يوجب الانحلال.

وإنَّ أريد الانحلال الحكمي وانهدام الركن الثالث بدعوى أنَّ وجوب الاقل منجز
على أي حال ولا تجري البراءة عنه فتجري البراءة عن الآخر بلا معارض، فالجواب
عليه: أنَّ الوجوب الغيري ليس منجزاً وانما المنجز هو الوجوب النفسي فقط على ما
تقدم في بحوث الواجب الغيري والنفسي، وعليه فلا يكون العلم بالجامع بين الوجوب
النفسي أو الغيري للاقل علماً بوجوب منجز على كل تقدير بل علم بالجامع بين
ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز وهو لا يكون منجزاً.

وهذا هو الصحيح في مناقشة هذا الوجه، لا ما ذكره المحقق العراقي (قده) من أنَّ
هذا العلم التفصيلي معلول للعلم الاجمالي وفي طوله فلا ينحل به.

فانه إنَّ كان المراد ابطال الانحلال الحقيقي فقد عرفت انه لا علم تفصيلي باحد
طرفي العلم الاجمالي ولو فرض وجوده اوجب انحلاله ولو كان متولداً منه وفي طوله
لاستحالة بقاء العلم الاجمالي مع العلم التفصيلي باحد طرفيه.

وإنَّ كان المراد ابطال الانحلال الحكمي فكون العلم التفصيلي معلولاً للعلم
الاجمالي ومتولداً منه وفي طوله لا ينافي الغائه لاثره ومنجزيته فإنَّ العلم التفصيلي متأخر
عن ذات العلم الاجمالي لاثره وتنجزه، فإنَّ كان الاشكال من ناحية أنَّ المعلول
لا يمكن أنَّ يحل علته فالمفروض أنَّ الانحلال حكمي لاحقيقي، وإنَّ كان الاشكال أنَّ

العلم الاجمالي في الرتبة السابقة نجز الطرفين فلا يمكن للعلم التفصيلي المتأخر عنه رتبة أن يمنع عن تأثيره فالمفروض أن العلم التفصيلي متأخر عن ذات العلم الاجمالي وفي طوله لاعتباره أثره وتنجزه، فالتنجزان عرضيان الآ بناءً على مبنى أن ما مع المتقدم متقدم وقد عرفت انه لا اساس له.

الوجه الثاني - أن العلم الاجمالي المذكور منحل بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي للأقل على كل حال سواء كان هو الواجب مستقلاً أو كان الوجوب عارضاً عليه مع زيادة، وهذا المعلوم التفصيلي مصداق للجامع المعلوم بالإجمال فينحل به العلم الاجمالي لا محالة.

وقد حاول المحققون الاجابة على هذا الوجه بابرار عنصر التباين بين وجوب الأقل ووجوب الأكثر فلا يكون العلم بوجوب الأقل على كل حال علماً باحد طرفي العلم الاجمالي لكي ينحل به. ومهم ما ذكر في المقام محاولتان:

الاولى - أن المعلوم بالاجمال وجوب الأقل استقلالاً أو الأكثر استقلالاً أي وجوب الأقل بمجده والاكثر بمجده وبملاحظة حد الوجوب الاستقلالي للأقل والوجوب الاستقلالي للأكثر يتضح أن العلم التفصيلي بوجوب الأقل لا يمكن أن يوجب الانحلال لانه ليس علماً بالوجوب الاستقلالي للأقل.

ويرد عليه: إن أريد حد الفعل المتعلق به الوجوب بقطع النظر عن عروض الوجوب وان الواجب على تقدير كونه الأقل محدود بحد التسعة وعلى تقدير كونه الأكثر محدود بحد العشرة فهذا يرجع بحسب الحقيقة الى اخذ التسعة بشرط لا عن الجزء العاشر تحت الوجوب وهو خروج عن الفرض لانه من الدوران بين الجزئية والمانعية وهما متباينان يقيناً، وإن أريد حد الوجوب أي أن الواجب بما هو واجب لا يقطع النظر عن تعلق الوجوب له حد تنتزع منه الاستقلالية فانها تنتزع من حد الوجوب وعدم شموله لغير ما تعلق به وهو هنا مردد بين التسعة والعشرة، فهذا صحيح إلا أن حد الاستقلالية بهذا المعنى لا يقبل التنجز ولا يدخل في العهدة فالعلم الاجمالي بالوجوب النفسي الاستقلالي وإن لم يكن منحلّاً ولكن معلوم هذا العلم لا يصلح للدخول في العهدة لعدم قابلية حد الوجوب والاستقلالية للتنجز والعلم الاجمالي بذات الوجوب المحدود بقطع النظر عن حده هو الذي ينجز معلومه ويدخله في العهدة وهذا العلم منحل بالعلم

التفصيلي المشار اليه.

الثانية - أنَّ وجوب الاقل اذا كان استقلالياً فتعلقه مباين مع الاقل اذا كان واجباً ضمنياً، لانه على التقدير الاول تكون التسعة المطلقة متعلق الوجوب، وعلى التقدير الثاني تكون التسعة المقيدة بالجزء العاشر متعلق الوجوب، والمطلق يباين المقيد.

وهذه المحاولة ايضاً غير تامة، وقبل توضيح ذلك لابد من الاشارة الى مقدمة ترتبط بشرح حقيقة التقييد لاجزاء الواجب الارتباطي بعضها البعض، فانه توجد في تفسيره نظريات ثلاث:

النظرية الاولى - أنَّ حقيقة التقييد والتخصيص بمعنى أنَّ الوجوب الارتباطي يتعلق بالاجزاء مع فرض أنَّ كل جزء مشروط بسائر الاجزاء ومقيد بها، ولايتوهم أنَّ هذا مستلزم للدور للزوم أنَّ يكون كل جزء شرطاً للجزء الآخر ومقيداً عليه رتبة ومشروطاً به ومتأخراً عنه في نفس الوقت، فإنَّ المراد بالشرطية هنا مجرد التخصيص لا الشرطية في الوجود فليس الركوع متوقفاً على السجود أو العكس بل نسبة كل منها الى الآخر ومقارنته معه متوقفة عليها معاً فلا دور.

وهذا النحو من التقييد والتخصيص بين اجزاء الواجب الارتباطي وإن كان معقولاً في نفسه الا انه لا مبرر له. فانه إن كان مبرره إيجاد الوحدة في متعلق الوجوب حيث أنَّ الوجوب الارتباطي وجوب واحد على كل حال فيستحيل تعلقه بالمتكثر بما هو متكثر، فلا بد من فرض وحدة في الرتبة السابقة على عروض الوجوب وهذا يكون بتقييد كل منها بالباقي.

فالجواب: أنَّ استحالة تعلق الوجوب الواحد بالكثير بما هو كثير وإن كان صحيحاً وبديهاً عندنا الا أنَّ هذا لا يحصل بمجرد تقييد كل جزء بالباقي، فإنَّ تقييد الاجزاء لا يوحدها بل غايته تبدل الاجزاء المتكثرة بما هي ذوات الى متكثرة بما هي متقيدات، وهذا غير توحيد المتكثر، ويشهد على ذلك انه يمكن افتراض هذا التخصيص بين واجبات استقلالية متعددة بأنَّ يشترط في صحة صلاة الظهر مثلاً تعقبها بالعصر وبالعكس دون أنَّ يلزم من ذلك وحدتها.

وإن كان مبرره أنَّ الجزء للواجب الارتباطي لوبيقي غير مقيد بالاجزاء الاخرى

فأما يفترض إطلاقه أو إهماله من ناحيتها، والاول يلزم منه تحقق الامتثال حتى لوجيء به وحده وهو خلف الارتباطية، والثاني مستحيل ثبوتاً، فلا بد من افتراض التقييد.

فالجواب: أنَّ الاطلاق ليس عبارة عن لحاظ عدم القيد والسريان الى كل الحصص، وإنما يعني عدم لحاظ القيد مع الطبيعة وحينئذ يمكن أن يقال بأنَّ عدم اتصاف الجزء المنفرد في الوجود بالمطلوبة والوجوب ليس لعدم الاطلاق في الموضوع بل لعدم قابلية المحمول وهو الوجوب الضمني للانبساط عليه لكونه جزءً مشدوداً الى سائر الاجزاء الضمنية للوجوب^١.

وهكذا يتضح انه لا مبرر لافتراض تقيد اجزاء الواجب الارتباطي بعضها ببعض.

النظرية الثانية - ما أفاده المحقق العراقي (قده) من أنَّ وحدة الوجوب وتعددته تتبع وحدة الملاك وتعددته لا وحدة معروضه وتكثره، نعم لا اشكال في أنَّ وحدة الوجوب تستلزم وحدة الواجب ألا أنَّ هذه الوحدة ليست مأخوذة في معروض الوجوب ومتقدمة عليه بل متأخرة عنه.

توضيح ذلك: أنَّ الشيء المتكثر بذاته قد يصبح واحداً بوحدة عرضية ناشئة من وحدة ما عرض عليه، فمثلاً اللحاظ الواحد اذا طرأ على امور متكثرة حصل لها وحدة عرضية لحاظية، وكذلك الشقوق الواحد والملاك الواحد ونحو ذلك. والواجب الارتباطي بذاته وأن كان عبارة عن امور متكثرة لكن تعرض عليها الوحدة من ناحية وحدة جملة من عوارضها كاللحاظ والوجوب والملاك ألا أنَّ هذه الوحدة العارضة

١ - لا معنى لهذا الانشداد بين ابعاض الوجوب، فانه لو كان مبرره وحدة الجمل فن الواضح أنَّ وحدة الجمل لا تستلزم ذلك فإنَّ الجمل في الاحكام الانحلالية الاستقلالية ايضاً واحد مع عدم استلزامه للارتباطية فيما بينها، وإن كان مبرره وحدة المحمول فالمحمول تابع لمرحلة الفعلية التابعة لكيفية ملاحظة الموضوع والمتعلق من حيث الانحلال وعدمه فلا بد من افتراض الارتباطية في رتبة سابقة على الوجوب العارض ليكون الوجوب ارتباطياً ايضاً، اما تصور الارتباطية في الوجوبات بقطع النظر عن وحدة متعلقة فهو غير معقول.

ولل اولى الاجابة على هذا الشك بأنَّ عدم اطلاق اللولجب الضمني للجزء المنفرد في الوجود لا يتعين وجهه بتقييد كل جزء بالاجزاء الاخرى، بل يمكن بنحو آخر يأتي في النظريتين القادمتين، ولعل هذا هو المقصود من انشداد اجزاء الوجوب بعضها ببعض.

يستحيل اخذها في معروض الوجوب، اما الوحدة الناشئة من وحدة الوجوب فهي في طول الوجوب فلا يعقل اخذها في متعلقه، واما الوحدة الناشئة من وحدة الملاك فهي وإن لم تكن في طول الوجوب لكن الوجوب تابع للملاك فلا بد وأن يتعلق بما فيه الملاك، ومن المعلوم أن تلك الوحدة العارضة على متعلق الملاك في طول الملاك غير دخيلة في الملاك لكونها في طوله، وكذلك اية وحدة اخرى تفرض كوحدة اللحاظ فانها أيضاً غير مربوطة بمعرض الملاك فلا يمكن أن تؤخذ في معرض الوجوب.

وهكذا يثبت عدم وجود وحدة سابقة على الوجوب مأخوذة في متعلقه، نعم هناك وحدة للوجوب العارض نفسه من باب وحدة الملاك فانه اذا كان واحداً كان الوجوب واحداً أيضاً، وهذه وحدة طولية وليست في متعلق الوجوب الارتباطي فالواجب الارتباطي متكرر وانما الوحدة بوحدة الوجوب العارض عليه الناشئة من وحدة الملاك وعدم تكرره وهي وحدة طولية ثابتة حتى في الجعل الواحد للواجبات الاستقلالية الانحلالية.

ويرد على هذه النظرية: انه إن اراد بأن متعلق الوجوب الارتباطي متكرر بحسب الخارج فلا إشكال في ذلك ولكنه خارج عن البحث، اذ لم يتوهم احد أن اجزاء الصلاة مثلاً في الخارج امر واحد لوضوح انها ماهيات ومقولات مختلفة، وإن اراد بأن متعلق الوجوب الارتباطي في عالم النفس وبما هو ملحوظ للمولى متكرر مع وحدة الوجوب العارض عليها فهذا مستحيل لأن الوجوب والحب والارادة كالعلم من الاوصاف الحقيقية ذات الاضافة الى متعلقاتها، وهذه الاضافة داخلية في قوامها بحسب الحقيقة بحيث لا اثينية بينها إلا بالتحليل العقلي، وحينئذ يستحيل أن تكون معروضاتها الحقيقية أي المعلوم بالذات والمحجوب بالذات والواجب بالذات متكررة مع وحدة العلم والحب والوجوب فانه في صقع العروض لابد من وحدة العارض والمعروض، خصوصاً اذا كان العروض مجازياً وكان العارض عين المعروض كما في هذه الصفات على ما عرفت، اذن فوحدة الوجوب والارادة والحب تابعة لبحالة لوحدة تعلقاتها بالذات في عالم النفس أي وحدة الملحوظ من خلالها وهي وحدة متقدمة رتبة على الوجوب.

النظرية الثالثة - أن متعلق الوجوب الارتباطي عنوان وحداني ذهنياً ولولب الوحدة

الاعتبارية وإن كان متكرراً خارجاً. وتوضيح ذلك: أن العناوين على قسمين قسم منها يستورده الذهن من الخارج كعنوان الانسان والبياض، وقسم منها يصطنعه بنفسه كعنوان احدهما المتعلق به العلم الاجمالي وكنوعان المجموع والكل^١، وحينئذ اذا فرض في مورد أن الملاك كان في مجموع امور بحيث لو ترك أي جزء منها لم ينفع الباقي اصلاً فلامحالة ينقدح في النفس حب واردة واحدة نحو المجموع، ولكن حيث أن الحب والارادة والوجوب من الاوصاف الحقيقية ذات الاضافة فلا بد وأن تكون متعلقاتها بالذات في ظرف العروض واحدة ايضاً - كما عرفت - فتضطر النفس الى اصطناع عنوان المجموع والباسه لما في الخارج من الامور المتكثرة ليتمكن أن تعرض عليه الارادة الواحدة والوجوب الواحد فيكون التكرار بلحاظ الخارج الذي هو المعروض بالمعرض لا بالذات.

وفي ضوء هذه النظريات في كيفية تفسير الواجب الارتباطي نقول في مقام الجواب على هذه المحاولة اما بناءً على النظرية الثانية المتبناة من قبل المحقق العراقي (قده) فالمفروض تكثر المتعلق في الواجب الارتباطي وعدم اخذ وحدة سابقة فيه فبالنسبة الى المتعلق يوجد هناك انحلال حقيقي اذ يعلم بأن التسعة بما هي متكررة واجبة ويشك في اخذ العاشر ايضاً.

واماً بناءً على النظرية الاولى القائلة بأخذ كل جزء قيداً في الجزء الآخر، فاذا بنينا على أن الاطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد مع الطبيعة لا لحاظ عدم القيد فايضاً لا تباين بلحاظ متعلق الوجوب الارتباطي المعلوم في المقام لأن الملحوظ مردد بين أن يكون التسعة أو هي بقيد العاشر فالتسعة ملحوظة على كل حال ولا يعني وجوب الأقل - وهو التسعة - ألا كونها ملحوظة وهو معلوم على كل حال، نعم حد اللحاظ للمتعلق كحد الوجوب في المحاولة الاولى غير معلوم إلا أن ذلك خارج عن الاطلاق ومعرض الوجوب.

١ - بالامكان دعوى أن هذه المفاهيم الاصطناعية انتزاعية بحسب الدقة ايضاً غاية الامر ليست منتزعة بلحاظ الخارج بل بلحاظ كيفية تعامل الذهن مع الخارج فنشأ انتزاعها ليس خارجياً ثابتاً بقطع النظر عن الذهن بل عنوان احدهما منتزع من التردد في الاشارة الذهنية التصديقية الى الخارج، وعنوان المجموع والجميع منتزعان من كيفية لحاظ الذهن واشارته الى الافراد فاذا اشار اليها باشارة واحدة فهذا هو المجموع واذا اشار باشارات متعددة فالجميع. ولعل فيما تقدم في تصوير حقيقة العلم الاجمالي وفرقه عن التفصيل ما ينفع في اثبات هذه الدعوى.

وأما اذا بنينا على أنَّ الاطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد فالمتعلق بناءً على وجوب الاقل غيره بناءً على وجوب الاكثر ومباين معه، الآ انه لا ينبغي الاشكال في أنَّ الاطلاق لا يدخل في العهدة لانه يقوم الصورة الذهنية وليس له محكي ومرئي ليراد ايجابه زائداً على ذات الطبيعة ولوقلنا ان الاطلاق لحاظ عدم القيد بخلاف التقييد لأنَّ المولى لا يريد من المكلف ايجاد الصورة الذهنية بل يريد ايجاد محكيها الخارجي، وعليه فلحاظ عالم المعروض الذهني للوجوب وإن كان الواجب دائراً بين متبائنين الآ انه بلحاظ ما يتسجل في العهدة عقلاً وهو المحكي الخارجي دائرين الاقل والاكثر، وبعبارة اخرى إنَّ أريد اثبات التنجيز للعلم الاجالي بالاطلاق أو التقييد فهو غير ممكن لأنَّ الاطلاق لا يقبل التنجز، وإنَّ أريد اثبات التنجيز للعلم الاجالي بالوجوب بالقدر الذي يقبل التنجز ويدخل في العهدة فهو دائرين الاقل والاكثر.

ومثله يقال بناءً على النظرية الثالثة في حقيقة الارتباطية، فإنَّ الوحدة الذهنية الاصطناعية للصورة الذهنية، لا تدخل في العهدة بل محكيها ومعنونها وماتقتضيه من الضيق يدخل فيها وفي هذه المرحلة الامردائرين الاقل والاكثر.

وهكذا يتضح: أنَّ إرجاع العلم الاجالي في هاتين المحاولتين الى العلم الاجالي الدائرين طرفين متبائنين لو كان النظر فيه الى مرحلة ما يدخل في العهدة من التكليف فليس بصحيح ولا يمكن أن يكون دليلاً على وجوب الاحتياط وعدم الاكتفاء بالاقل، وإنَّ كان بلحاظ عالم عروض الوجوب فهو صحيح الآ أن متعلق العلم بهذا المعنى ليس هو الذي يتنجز على المكلف ويدخل في عهده.

وهذا ظهر أنَّ الوجه الثاني للانحلال بالعلم التفصيلي بالاقل إنَّ أريد به دعوى الانحلال الحقيقي بلحاظ ما يدخل في العهدة فهو صحيح، وإنَّ اريد به دعوى الانحلال بلحاظ تمام العوالم أي بلحاظ عالم تكوين الوجوب فهو غير صحيح اذ لا يوجد علم تفصيلي باحد طرفيه بلحاظ هذا العالم.

كما ظهر أنَّ الجواب الحقيقي على المانع الاول الذي ابرز للمنع عن جريان البراءة عن الاكثر أنَّ البراءة انما تجري عما يدخل في العهدة ويتنجز بالعلم والخصوصيات الحدية للوجوب كالاستقلالية والاطلاق لا تدخل فيها وانما المحدود وما يستتبعه من الثقل خارجاً على المكلف يدخل في عهدة المكلف فالوجوب الداخِل في العهدة امره

دائرين الأقل والأكثر حقيقة وهذا يعني انه بلحاظ مركز جريان البراءة هناك شك بدوي في وجوب الزائد ولا علم اجمالي اصلاً وإن كان بلحاظ عالم حقيقة الوجوب وتكوينه يوجد علم اجمالي لانحلال فيه، وهذا هو الوجه الثالث للجواب على المانع الاول.

الوجه الرابع - ما ذكره السيد الاستاذ من دعوى الانحلال الحكمي أي انهدام الركن الثالث بحسب اصطلاحنا لأن الأصل يجري عن وجوب الأكثر أو الزائد ولا يعارضه الأصل عن وجوب الأقل، لأنه إن أريد به التأمين في حالة ترك الأقل مع الاتيان بالأكثر، وإن أريد به التأمين في حالة ترك الأقل وترك الأكثر بتركه رأساً فهو غير ممكن أيضاً لأن هذه الحالة هي حالة المخالفة القطعية ولا يمكن التأمين بلحاظها، وهكذا تعرف أن الأصل عن وجوب الأقل ليس له دور معقول فلا يعارض الأصل الآخر.

وهذا الوجه مبني على مسلك الاقتضاء في منجزة العلم الاجمالي وهو صحيح في نفسه ولكنه يستبطن الاعتراف بعدم انحلال العلم الاجمالي بلحاظ ما ينتج من الوجوب ويدخل في العهدة مع انك عرفت انه لا علم اجمالي بلحاظ هذا العالم بل شك بدوي في وجوب الزائد، فبلحاظ ما هو مركز جريان الأصل العملي هناك انحلال حقيقي لاحكمي.

المانع الثاني - أن وجوب الأقل منجز على كل حال وهو مردد بين كونه استقلالياً أو ضمنياً وفي حالة الاقتصار على الاتيان بالأقل لا يحرز سقوطه لانه على تقدير كونه ضمنياً لا يسقط الا ضمن الاتيان بالكل لأن الوجوبات الضمنية امتثالها ايضاً ضمنى فيكون من الشك في المحصل والخروج عن عهدة تكليف معلوم على كل حال فيجب الاحتياط، وليس هذا الاحتياط بلحاظ احتمال وجوب الزائد حتى يقال انه شك في التكليف بل انما هو رعاية للتكليف بالأقل المنجز بالعلم واليقين نظراً الى أن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

ويرد عليه:

اولاً - أن سقوط الفعلية بالامتنال اساساً غير معقول، اذ لو أريد به سقوط الجعل فهو

لا يكون إلا بالنسخ، وإن أُريد سقوط فعلية المجمعول بارتفاع موضوعه فهو فرع أنّ يكون عدم الامتثال قيداً فيه ومن الواضح أنّ أخذ قيد في الموضوع ليس جزافاً بل باعتبار دخله في الملاك والمحسوبة ومن المعلوم أنّ عدم الامتثال ليس دخیلاً فيه لأن صدور المحبوب وما فيه الملاك لا يخرج عن كونه محبوباً كما يظهر بمراجعة الوجدان ومراجعة المطلوب التكويني، نعم قد لا يكون الفرد الثاني بعد الفرد الأول محبوباً وذلك أمر آخر كما لا يخفى.

وعليه فكبرى سقوط الفعلية بالامتثال غير صحيحة وإنما الساقط بحسب الحقيقة فاعلية التكليف ومحركيته، وفي المقام لو ادعى الشك في سقوط الفعلية فقد عرفت أنه لا شك فيها، وإن ادعى الشك في سقوط الفاعلية تجاه الأقل فن الواضح أنّ فاعلية الأقل المعلوم ومحركيته لا تكون بأكثر من الاتيان بالأقل فإن فاعلية أي تكليف تعني لزوم الاتيان بمتعلقه وسد باب عدمه والمفروض تحقق ذلك خارجاً وإنما الشك في سقوط فاعلية التكليف بالزائد لكن المفروض أنّ التكليف به مشكوك ومجرى للبراءة.

وثانياً - لو سلمنا سقوط التكليف بالامتثال مع ذلك نقول: أنّ الشك في سقوط تكليف معلوم إنما يكون مجرى لاصالة الاشتغال فيما إذا كان بسبب الشك في الاتيان بمتعلقه وهذا غير حاصل في المقام، لأنّ التكليف بالأقل سواء كان استقلالياً أو ضمناً قداقي بمتعلقه بحسب الفرض، إذ ليس متعلقه إلا الأقل، وإنما ينشأ احتمال عدم سقوطه من احتمال قصور في نفس الوجوب بلحاظ ضمنيته المانعة عن سقوطه مستقلاً عن وجوب الزائد، وهكذا يرجع الشك في السقوط هنا إلى الشك في ارتباط وجوب الأقل بوجوب زائد ومثل هذا الشك ليس مجرى لاصالة الاشتغال بل يكون مؤمناً عنه بالأصل المؤمن عن ذلك الوجوب الزائد، لا بمعنى أنّ ذلك الأصل يثبت سقوط وجوب الأقل بل بمعنى أنه يجعل المكلف غير مطالب من ناحية عدم السقوط الناشئ من وجوب الزائد.

وبتعبير آخر أنّ المكلف إذا ترك الزائد فهو وإن كان يحتمل حصول مخالفة للوجوب الضمني لكن احتمال المخالفة هنا ليس من باب أنه يعلم بأن العمل الفلاني مخالفة ويشك في حصوله وعدم حصوله كما لو علم بأن عدم قتل الكافر مخالفة وشك في

أنَّ ترك إطلاق الرخصة الثانية هل يوجب عدم قتله أم لا، أو علم بأنَّ ترك الصلاة مخالفة وشك في أنه هل ترك الصلاة أم لا ليكون مجرى لاصالة الاشتغال، بل الشك في المخالفة في المقام من باب أنه لا يدري أنَّ وجوب الأقل هل هو بنحو يكون له مخالفة واحدة وهي ترك الأقل أو بنحو يكون له مخالفتان أحدهما ترك الأقل والآخر ترك الزائد فيجري البراءة عن أصل ثبوت المخالفة الثانية لأنه ضيق وتكليف زائد غير معلوم سواء بصيغة البراءة عن الوجوب الزائد المشكوك أو وجوب الأكثر أو المخالفة والضيق الزائد.

المانع الثالث - وهو يتركب من ثلاث خطوات:

الاولى - أنَّ الشك في المحصل للواجب مجرى للاشتغال.

الثانية - أنَّ الغرض والمحجوب حاله حال متعلق الوجوب في حكم العقل بلزوم تحصيله لأنه روح الحكم وحقيقته.

الثالثة - أنَّ الأمر بلحاظ متعلق الوجوب وإن كان دائراً بين الأقل والأكثر ولكنه بلحاظ الغرض المعلوم يكون من الشك في المحصل، لأنَّ الغرض أمر وحداً في لا يدري هل يتحقق بالأقل أم لا فيجب الاحتياط من هذه الناحية.

ويرد عليه:

اولاً - أنَّ الغرض أيضاً يمكن أن يكون مردداً بين الأقل والأكثر كنفس الواجب، أمّا بفرض أنَّ الغرض عبارة عن نفس الأفعال أمّا بذاتها لكونها حسنة ذاتاً أو بعنوان منطبق عليها في طول الأمر كعنوان الطاعة فيكون الأمر بلحاظ الغرض دائراً بين الأقل والأكثر، أو بفرض أنَّ الغرض يتولد من الفعل ولكن يكون له مراتب عديدة وبعض مراتبه تحصل بالأقل ولا تستوفي كلها إلا بالأكثر ويشك في أنَّ الغرض الفعلي قائم ببعض تلك المراتب أو كلها. أو بفرض أنَّ الغرض المترتب على الفعل متعدد بعدد الأفعال فكل جزء يحقق غرضاً - أعدادياً أو نهائياً - ولكن الكمال المطلوب في حصول مجموعها فيشك في أنَّ الكمال في مجموع تسعة من تلك الأغراض أو عشرة، فهذه كلها فرضيات معقولة لكون الغرض أيضاً دائراً بين الأقل والأكثر فيجري عليه نفس ما جرى على الواجب.

لا يقال - الغرض امر تكويني لا معنى لجريان مثل حديث الرفع عنه .
فانه يقال - مضافاً الى كفاية البراءة العقلية على القول بها والبراءة الشرعية بسائر ادلتها التي تكون بلسان نفي العقاب، أنّ الرفع هنا لا يراد به الآ رفع الثقل والعهدة والتسجيل أي رفع الوظيفة، والغرض كالتكليف مستدع لذلك فيمكن رفعه بالترخيص الشرعي على حد رفع منجزية التكليف به .
لا يقال - لا يعلم في المقام بكون الغرض مركباً فلعله غرض واحد بسيط .
فانه يقال - حيث لا يحرز وحدة الغرض وبساطته، فلا يتم البرهان المذكور لاثبات الاحتياط بل تجري البراءة عن احتمال وجود غرض وحداني لا يسقط الآ بالاكثر كما هو واضح .

وثانياً - أنّ الغرض انما ينتجز عقلاً كالتكليف بالوصول اذا وصل مقروناً بتصدي المولى لتحصيله تشريعاً، وذلك يجعل الحكم والاعتبار على وفقه أو ابراز مطلوبيته، فما لم يثبت مثل هذا التصدي التشريعي بالنسبة الى الاكثر بمنجز ومادام مؤمناً عنه بالاصل فلا اثر لاحتمال قيام ذات الغرض بالاكثر، وقد تقدم توضيح هذا المطلب ايضاً في بحث التعبد والتوصلي عند البحث عن مقتضى الاصل العملي في حالة الشك، حيث كان يبرز نفس هذا المانع لاثبات وجوب الاحتياط . كما تقدم هناك محاولة اخرى للجواب على هذا المانع من قبل المحقق النائيني (قده) مع مناقشتها فراجع .
المانع الرابع - ما ذكره المحقق العراقي (قده) من تشكيل علم اجمالي منجزاً، وهو مخصوص بالواجبات التي يحرم قطعها عند الشروع فيها كالصلاة، اذ يقال بأنّ المكلف اذا شك في وجوب السورة فهو وإن كان اول الأمر يجري البراءة عن وجوبها لكنه اذا ترك السورة الى أنّ دخل في الركن فلم يمكن تداركها، وبنينا على ما هو المشهور من عدم جريان لاتعاد في صورة الجهل ولومع فرض معذرية الجهل، أو فرض أنّ الشك في جزء لا تشمله لاتعاد كالطهارة، أو شك في الاكتفاء بالتكبيرة الملهونة مثلاً، فحينئذ يحصل له علم اجمالي اما بوجوب اتمام هذه الصلاة عليه وحرمة قطعها اذا كان الواجب هو الاقل أو تجب عليه الاعادة فلا بدّ له من الاحتياط لمنجزية هذا العلم

الاجمالي ومعارضة أصالة البراءة عن وجوب الزائد بالبراءة عن حرمة القطع. وهذا التقرير أوجه ممّا جاء في تقريراته من انه يحصل للمكلف بعد الركوع العلم الاجمالي بانه اما انقلب وجوب طبيعي الصلاة عليه الى وجوب هذا الفرد بالخصوص أو يجب عليه طبيعي الصلاة مع السورة، فكأنه يفترض أنّ وجوب الاتمام وحرمة الابطال مرجعه الى انقلاب وجوب الطبيعي الى وجوب هذا الفرد.

فإنّ هذا الانقلاب وإن كان معقولاً ثبوتاً بأن يفترض أنّ الواجب من اول الامر هو الصلاة التي لم يشرع قبلها في صلاة، وهذا العنوان بعد الشروع يصبح منحصرأ بما في يده، ألا أنّ المستفاد فقهيأ أنّ وجوب الاتمام وحرمة القطع حكم آخر مستقل يتوجه الى المكلف بمجرد شروعه في الصلاة غير مربوط بوجوب الصلاة.

ثم إنّ المحقق العراقي بعد أن ذكر هذا المانع حاول الاجابة عليه باحد نحوين: الاول - أنّ هذا العلم الاجمالي حصل في طول عمله بما كان معذوراً فيه من ترك السورة شرعاً وعقلاً، وموقع من المكلف معذوراً فيه وغير قبيح يستحيل أن ينقلب في المرتبة المتأخرة عن وقوعه ويصبح قبيحاً وغير معذور فيه.

ويرد عليه: أنّ هذا العلم الاجمالي انما هو في طول تركه للسورة في هذه الصلاة وليس الجزء الزائد المشكوك في وجوبه شخص هذه السورة بل طبيعي السورة، كيف وتركه للسورة في هذه الصلاة مع الاتيان بها في صلاة اخرى جائز بقطع النظر عن البراءة، فإنّ الامر بالصلاة مع السورة انما يوجب طبيعي الصلاة مع السورة في تمام الوقت لا خصوص هذه الصلاة، فلو كان العلم الاجمالي في طول ترك السورة في تمام الوقت وهو الذي تؤمننا عنه البراءة عن وجوب السورة لاتبه ما ذكر من أنّ العلم الاجمالي الحاصل في طول ذلك لا يوجب قبح ما تحقق في السابق بشكل غير قبيح إلا مع فرض عامل جديد هو الامر بالقضاء، حيث يعلم اجمالاً بوجوب اتمام هذه الصلاة أو القضاء وهو علم اجمالي منجز.

وإن شئت قلت: أنّ البراءة عن وجوب السورة لا يؤمن عن تكليف آخر يصبح منجزاً بالعلم الاجمالي بعد الشروع في العمل، لأنّ التأمين عنه ليس تأمينا مطلقاً عن ذلك التكليف حتى اذا صار طرفاً لعلم اجمالي منجز بل تأمين عنه مادام مشكوكاً ومن ناحية العلم الاجمالي الدائرين الاقل والاكثر لا كل علم اجمالي آخر كالعلم الاجمالي

الدائر بين المتبائنين الذي يحصل بعد الشروع في العبادة باعتبار حرمة القطع ووجوب الاتمام.

نعم هنا كلام آخر وجيه مبني على دعوى فقهية، هي أنّ حرمة قطع الصلاة موضوعها الصلاة التي يجوز للمكلف بحسب وظيفته الفعلية الاقتصار عليها في مقام الامتثال، اذ لا إطلاق في دليل الحرمة لما هو أوسع مع ذلك، ومن الواضح أنّ انطباق هذا العنوان على الصلاة المفروضة فرع جريان البراءة عن وجوب الزائد والآ لما جاز الاقتصار عليها عملاً، وهذا يعني أنّ حرمة القطع مترتبة على جريان البراءة عن الزائد فلا يعقل أنّ تكون اصالة البراءة عنها معارضة مع اصالة البراءة عن وجوب الزائد.

الثاني- أنّ هذا العلم الاجمالي الحاصل بعد شروعه في الصلاة بوجوب اتمام ما بيده أو وجوب الاتيان بصلاة اخرى مع الزائد احد طرفيه منجز في نفسه وهو وجوب اتمام ما بيده أي الاتيان بسائر الاجزاء من اول الامر لانه قبل اخلاله بالجزء المشكوك كان يعلم بوجوب اتمام هذه الصلاة اتماً بالاتيان بالجزء الزائد مع سائر الاجزاء- اذا كان الواجب هو الاكثر- أو بالاتيان بسائر الاجزاء- اذا كان الواجب هو الاقل- وهذا علم اجمالي بوجوب الاتمام مردد بين الاقل والاكثر وينحل الى العلم بوجوب الاتيان بسائر الاجزاء على كل حال لأنّ في تركها ابطالاً للصلاة وهذا يعني أنّ الاتيان بسائر الاجزاء في هذه الصلاة بعد الركوع منجز عليه كل حال فلا اثر للعلم الاجمالي بوجوبه أو وجوب الاتيان بصلاة اخرى مع السورة لأنّ احد طرفيه منجز في نفسه في المرتبة السابقة والمتنجز لا يتنجز فيجري الاصل عن الطرف الآخر بلا محذور.

وهذا الوجه لا يتم على مسالك المحقق العراقي (قده) في منجزية العلم الاجمالي^١

١ - بل لا يتم حتى على مسلك الاقتضاء لأنّ حرمة قطع الصلاة أو وجوب اتمامها حكم انحلاي موضوعه كل صلاة صحيحة بيد المكلف خارجاً اذ لا إشكال في عدم وجوب اتمام الفرد الباطل من الصلاة خارجاً بل لا يعقل اتمامه فينحل هذا الحكم بعدد الصلوات الخارجية وحالات المكلف فيها، وحينئذ إن قيل بأنّ الموضوع الصلاة الصحيحة بحسب الظاهر والوظيفة كان هذا الحكم في طول تحديد الوظيفة في المقام بالاصل العملي الجاري عن الاكثر فلا يعقل أن يكون الاصل فيه معارضاً مع البراءة عن الاكثر كما تقدم. وإن كان الموضوع الصلاة الصحيحة واقعاً فالمكلف قبل اتيانها بالركوع وإن كان يتشكل له علم اجمالي دائر بين الاقل والاكثر، اذ يعلم بانه اتماً يجب عليه الاتيان بالسورة فما بعدها أو بالركوع فما بعده وهو ينحل الى العلم باتيان الركوع وما بعده على كل حال، الا أنّ هذا الوجوب موضوعه ما بيده من الصلاة المعلوم صحته قبل الركوع فهو يعلم بوجوب اتمام الصلاة التي لم يركع فيها اتماً باتيان السورة وما بعدها أو الركوع وما بعده وهو في هذا الحال يعلم بوجوب الاتيان بالركوع فما بعده عليه اتماً مع السورة أو بدونها فلا يمكنه اجراء البراءة عنه، الا أنّ هذا الوجوب ليس هو الطرف للعلم الاجمالي الدائر بين المتبائنين وانما طرقة

لانه لا يقول بالانحلال الحكمي بتنجز احد طرفي العلم الاجمالي بعلم اجمالي سابق زماناً، بل العلم السابق بوجوده البقائي مع العلم الاجمالي الحادث بوجوده الحدوثي يؤثران في عرض واحد، وانما يقول بالانحلال اذا وجد منجز تفصيلي في احد طرفي العلم الاجمالي، فلو كان ما نحن فيه من هذا القبيل لتمّ ما ذكر من الانحلال على مسلك العلية ايضاً لكنه ليس كذلك لانه وإن علم قبل الركوع بانه يجب عليه اتمام الركوع وما بعده اما فقط أو مع السورة أي استقلالاً أو ضمناً لكنه بعد أن ركع سقط عنه الوجوب الضمني بالمخالفة بترك السورة - ولو بمعنى سقوط الفاعلية - فلم يبق منجز لذلك الا طرفيته للعلم الاجمالي بالوجوب الضمني أو الاستقلالي واحتمال انطباق المعلوم بالاجمال فيه، واحتمال ذلك كاحتمال انطباق المعلوم بالعلم الاجمالي الآخر الحاصل بعد الركوع عليه فهما يؤثران في عرض واحد، نعم بناءً على ماهو الصحيح من الانحلال الحكمي وجريان الاصل عن احد طرفي العلم الاجمالي اذا كان طرفه الآخر لا يجري فيه الاصل لتنجزه في نفسه يكون هذا الجواب فنياً.

المانع الخامس - وهو يبتني ايضاً على مبنى فقهي مشهور في العبادات من انه لا بدّ من قصد الامر المتعلق بالعبادة فلو قصد امراً آخرأ وهماً على وجه التقييد للاشتباه في التطبيق بطل العمل، فانه يقال في المقام بأن العلم الاجمالي في المقام سوف يكون دائراً بين عامين من وجه لاقل واكثر، وتوضيح ذلك ضمن مقدمتين:

الاولى - انّ الواجب تارة يدور امره بين المتبائنين كالظهر والجمعة، واخرى بين عامين من وجه كاكرام العادل واکرام الهاشمي، وثالثة بين الاقل والاكثر،

→

وجوب اتمام الصلاة التي ركع فيها بلاسورة وهو وجوب آخر للاتمام لكونه فرداً آخر للاتمام أو قل حرمة اخرى للقطع لكونه فرداً آخر من القطع فوضوح هذا الحكم هو الصلاة التي ركع فيها من دون سورة وهي باعتبار الشك في صحتها واقعاً يشك من اول الامر في وجوب اتمامها، فهذا الجواب نشأ من اقراض حرمة القطع حرمة واحدة لها موضوع واحد هو الصلاة التي شرع فيها. على انّ هذا الجواب لا ينفذ اذا كان الجزء المشكوك في اول الصلاة أو شك في شرط من شروط الصلاة من اولها، لانه سوف يشكّل من اول الامر علم اجمالي دائريين متبائنين.

ثم انه ربما يحاول ابطال هذا العلم الاجمالي الدائر بين المتبائنين باستصحاب وجوب الاتمام الذي ينجز احد طرفي العلم الاجمالي فيوجب انحلاله حكماً. ولكن يرد على هذا الوجه:

أولاً - عدم تماميته فيها اذا كان الجزء المشكوك في اول الصلاة للشك في وجوب الاتمام حينئذ من اول الامر. **وثانياً -** ما تقدم من انّ الواجب ليس هو عنوان الاتمام بل واقعه والذي عرفت انه متعدد بحسب تعدد الاجزاء وقبوع الواجب، وما يشك في وجوب اتمامه منها يكون مشكوكاً من اول الامر وما يكون متيقناً لاشك فيه بقاءً ايضاً.

ولاشكال في تنجيز العلم الاجمالي في الحالة الاولى الموجب للجمع بين الفعلين، وفي الحالة الثانية الموجب لعدم جواز الاقتصار على مادة الافتراق، واما الحالة الثالثة فهي محل الكلام.

الثانية - انَّ الواجب المردد في المقام بين العشرة والتسعة اذا كان عبادياً فالنسبة بين امثال الامر على تقدير تعلقه بالاقل وامثاله على تقدير تعلقه بالاكثر العموم من وجه بناءً على المبنى الفقهي المشار اليه لاقل واكثر، ومادة الافتراق من ناحية الامر بالاقل واضحة وهي الاتيان بالتسعة فقط، واما مادة الافتراق من ناحية الامر بالاكثر الاتيان بالاكثر بداعي الامر المتعلق به على وجه التقييد بحيث لو كان الامر متعلقاً بالاقل فقط لما انبعث عنه في مثل ذلك يتحقق امثال الامر بالاكثر على تقدير ثبوته ولا يكون امثالاً للامر بالاقل على تقدير ثبوته. واما مادة الاجتماع فواضحة وهي الاتيان بالاكثر بداعي مطلق الامر.

وهكذا يتضح على ضوء هاتين المقدمتين انَّ العلم الاجمالي في المقام يمكن تحويله الى علم اجمالي بواجب مردد بين عامين من وجه فيجب الاحتياط فيه باتيان مادة الاجتماع والاجتناب عن مادتي الافتراق.

ويرد عليه: بطلان المبنى الفقهي، فانَّ التقييد المفروض في النية لا يضر بصدق الامتثال على كل حال حتى للامر بالاقل مادام الانبعاث عن الامر فعلياً، فانه لا يشترط في العبادة اكثر من ذلك على توضيح وتفصيل يترك الى موضعه من الفقه.

المانع السادس - وهو يختص بالواجبات التي اعتبرت الزيادة فيها مانعة ومبطله كالصلاة، والزيادة هي الاتيان بفعل بقصد الجزئية للمركب مع عدم وقوعه جزءاً له شرعاً. وحاصل هذا المانع: انَّ من يشك في جزئية السورة يعلم اجمالاً اما بوجود الاتيان بها واما بانَّ الاتيان بها بقصد الجزئية مبطل، لانها إن كانت جزءاً وجب الاتيان بها والآ كان الاتيان بها بقصد الجزئية زيادة مبطله، وهذا العلم الاجمالي منجز وتحصل موافقته القطعية بالاتيان بها بدون قصد الجزئية بل لرجاء المطلوبة أو للمطلوبة في الجملة.

ويرد عليه: انَّ هذا العلم الاجمالي منحل، لأنَّ الشاك في الجزئية يعلم تفصيلاً بمطلوبة الاتيان بالسورة بقصد الجزئية حتى لو كانت جزء في الواقع لأنَّ ذلك منه

تشريع مادام شاكاً في الجزئية فيكون محرماً ولا يشمل له الوجوب الضمني للسورة وهذا يعني كونه زيادة مع قصد الجزئية على كل حال.

وهكذا يتضح من مجموع ما تقدم أنّ شيئاً من الموانع المتصورة غير تام، وإنّ العلم الاجمالي الدائر بين الأقل والأكثر في الاجزاء ليس منجزاً لوجوب الأكثر. ثم أنّ هنا اموراً تجدر الإشارة إليها:

الامر الاول - أنّ صاحب الكفاية (قده) حاول البرهنة على عدم انحلال العلم الاجمالي بوجوب الأقل والأكثر بلزوم الخلف والتهافت. وتوضيح مراده ببيان مقدمتين: الاولى - أنّ الواجب الارتباطي كما لا يتبعض في الامتثال والفعلية كذلك يستحيل أنّ يتبعض في التنجيز بأنّ يتنجز بعض اجزائه دون بعض، لأنّ هناك وجوباً واحداً جعلاً وفعلية وتنجزاً وامتنالاً فاما أنّ يتنجز هذا الوجوب الواحد فيتنجز الكل أو لا يتنجز شيء منه.

الثانية - أنّ دعوى الانحلال إنّ أُريد به الانحلال الحقيقي وبلحاظ عالم الوجوب كما في موارد الدوران بين الأقل والأكثر الاستقاليين فهو واضح البطلان، وإنّ أُريد به دعوى الانحلال الحكمي وبلحاظ عالم التنجيز فثل هذا الانحلال متوقف على تنجز الأقل على كل تقدير مع أنّ احد تقديره هو احتمال تعلق الامر بالأكثر فلا بدّ من الفراغ عن تنجز الامر ببلحاظ الأقل ولو كان متعلقاً بالأكثر وهذا يساوق تنجز الامر بالأكثر ببلحاظ الزائد لما عرفت في المقدمة الاولى من عدم تبعض الواجب الارتباطي في التنجيز.

والنتيجة من هاتين المقدمتين أنّ فرض تنجز الأقل متوقف على تنجز الأكثر فانحلاله به خلف وتهافت.

وهذا البرهان غير تام، وذلك:

أولاً - لما تقدم من وجه ثالث للانحلال وهو الانحلال الحقيقي بلحاظ ذات الوجوب الذي هو موضوع حكم العقل بالتنجز حيث كان الانحلال بلحاظ هذا الامر في موارد الشك في الجزئية حقيقياً لاحكامياً ليتوهم ما ذكر في هذا البرهان.

وثانياً - بطلان الاصل الموضوعي المذكور في المقدمة الاولى من عدم تبعيض الواجب الارتباطي في التنجيز وعدمه، فانه إنّ أُريد من ذلك عدم تعدد العقاب بتعدد

الاجزاء المتروكة فهذا صحيح إلا أنَّ التبعض في التنجيز لا يعني ذلك بل يعني تنجز ذلك العقاب الواحد من ناحية بعض الاجزاء دون بعض فتكون مخالفة الواجب من ناحية ترك الاقل موجبة لاستحقاق العقاب ومخالفته من ناحية ترك الزائد غير موجبة لذلك، وإنَّ أريد عدم التبعض في التنجيز بهذا المعنى قياساً لباب التنجيز باب الفعلية والجعل والارتباط بين اجزاء الوجوب الواحد فيها فهو غير سديد، لانه قياس مع الفارق، فإنَّ الارتباط بين الوجوبات ينشأ من وحدة الوجوب ومتعلقه ولو اعتباراً، وأما التنجيز فلاكه وصول الجعل لا واقعه، والوصول قابل للتبعض بأنَّ يصل تعلق الوجوب ببعض الاجزاء دون بعض فيتنجز من ناحية ما وصل دون ما لم يصل، وهو معنى الانحلال في المقام.

الامر الثاني - أنَّ صاحب الكفاية (قده) فصل بين البراءة العقلية فنع عن جريانها بلحاظ وجوب الاكثروين البراءة الشرعية فاعترف بجريانها عنه. واعترض عليه المحققون بأنَّ وجه المنع عن البراءة العقلية لو تمَّ لمنع عن جريان البراءة الشرعية ايضاً، والمحقق الخراساني (قده) بنفسه ايضاً عدل عن هذا التفصيل في حاشيته على الكفاية فنع عنها معاً.

وفيما يلي نستعرض ما ذكره في الكفاية لمنع البراءة العقلية لنرى هل يمنع عن البراءة الشرعية ايضاً أم لا، وهو احد وجهين:

الوجه الاول - ابراز عنصر الغرض من وراء الواجب الارتباطي وانه غرض واحد معلوم يشك في تحصيله بالاقل فيجب الاحتياط وإنَّ فرض ان العلم الاجمالي بلحاظ الوجوب كان منحللاً.

وأفاد السيد الاستاذ أنَّ هذا الوجه لا يقتضي التفصيل بين البراءتين، لأنَّ الغرض الواصل بالعلم الاجمالي لولزم تحصيله على كل تقدير فلا ينفع الرجوع الى البراءة الشرعية ايضاً مع الشك في حصول الغرض باتيان الاقل، لأنَّ البراءة الشرعية ناظرة الى الحكم كوجوب الاكثر أو الجزئية ورافعة له ظاهراً بمعنى عدم العقاب على تركه، ومن المعلوم أنَّ رفع الجزئية أو وجوب الاكثر ظاهراً لا يترتب عليه كون الغرض مترتباً على الاقل إلا على القول بالاصل المثبت أو ورود ادلة البراءة في خصوص موارد الشك في الجزئية مثلاً لتشكل دلالة اقتضاء لها مثلاً،

وكلاهما غير تام كما هو واضح^١.

وهذا الاشكال غير تام وذلك:

أولاً: للتنقض بموارد الشبهات البدوية، فإن أدلة البراءة لو كانت تؤمن من ناحية التكليف فقط دون للمرض فاحتمال الغرض في موارد الشبهة البدوية لا مؤمن عنه سوى البراءة العقلية على القول بها، وهذا معناه أن البراءة الشرعية في الشبهات البدوية بحاجة الى ضم البراءة العقلية دائماً فيلزم لغويتها.

ودعوى: أن الشبهات البدوية باعتبارها القدر المتيقن من مفاد أدلة البراءة فيستفاد بدلالة الاقتضاء التأمين عن الغرض فيها.

مدفوعة: بموارد الشك المقرون بالعلم الاجمالي غير المنجز الذي ليس قدراً متيقناً أو باصالة الطهارة الجارية في موارد الشك في طهارة الماء للوضوء فإن المتيقن التأمين عن حرمة شربه مثلاً لا حصول الغرض بالوضوء بقاء مشكوك في طهارته.

وثانياً: أن التكاليف تنجزاً أو تعذيراً إنما تلحظ بمعناها الحرفي وبما هي حافظة لما وراثتها من المبادئ والاعراض، اذ بقطع النظر عن ذلك لا تكون الآ اعتبارات جوفاء لا معنى للتنجز أو التعذير عنها، فالبراءة الشرعية الجارية عن التكليف المشكوك تؤمن بالدلالة العرفية المطابقة عن روح التكليف وجوهره وهو الغرض من وراثته. وعليه يمكن دعوى التفصيل بين البراءتين بأن الغرض حيث انه وحداني ومعلوم فلا انحلال فيه كما أن البيان تام بالنسبة اليه. مع قطع النظر عما تقدم في محله. فلا تجري بلحاظه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وأما البراءة الشرعية فهي تجري عن الزائد والذي ليس وجوبه معلوماً وبجريانها عنه تؤمن عن روح التكليف وجوهره^٢.

١ - مصباح الاصول، ج ٢، ص ٤٤٠.

٢ - لا يقال: تارة يفترض أن الغرض لا يدخل في المهددة الآ بالمقدار الذي يتصدى المولى لبيانه - كما هو الصحيح - وأخرى يفترض دخوله في المهددة بمجرد العلم به ولو لم يكن امر وتصديق تشريعي لحفظه مباشرة، فعل الاول كما تجري البراءة الشرعية تجري العقلية أيضاً على القول بها، وعلى الثاني يكون وصول الغرض للاقل منجزاً لتحصيله على كل حال ولو فرض الانحلال بلحاظ عالم التكليف فلا وجه للتفكيك.

فانه يقال - أن من يقول بمنجزية الغرض ولو لم يتصد المولى للامر به يقلل أيضاً بأن المولى له أن يرخّص في مخالفته لأن حكم العقل بالتنجز تطليقي لا محالة فتكون البراءة الشرعية الجارية عن وجوب الاكثر بحسب الحقيقة ترخيصاً شرعياً في مخالفة تحصيل الغرض، من ناحية الزائد.

الوجه الثاني - العلم الاجمالي بوجود الاقل أو الاكثر والذي لم ينحل بلحاظ عالم الوجوب والجعل، فلا تجري البراءة العقلية، وأما البراءة الشرعية فقد اجراها المحقق الخراساني عن الجزئية المشكوكه وبلحاظها يكون الانحلال حقيقياً، وهذا ماسوف نتحدث عنه في الامر القادم.

وأما المحقق النائيني (قده) فقد اجراها عن التقييد في مرحلة الظاهر واثبت به الاطلاق ظاهراً فبضم أدلة البراءة الى أدلة الاجزاء والشرايط يثبت الاطلاق في مرحلة الظاهر، فيكون هذا وجهاً للتفصيل بين البرائتين.

والسيد الاستاذ وافق اصل الاستدلال ولكن خالف فيه مخالفة مبنائية بدعوى: ان جريان البراءة عن تقييد الاقل بانضمام الاجزاء المشكوك فيها لا يثبت تعلق التكليف بالاقل على نحو الاطلاق الآلى القول بالاصل المثبت، لأن التقابل بين الاطلاق والتقييد بحسب مقام الثبوت تقابل التضاد لأن الاطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد والسرمان ومعه لا يمكن اثبات الاطلاق بنفي التقييد الآ بناءً على الاصل المثبت وامكان اثبات احد الضدين ينفي الآخر^١.

والصحيح: ان اصل هذا المنهج للاستدلال غير تام، وتفصيل ذلك: ان النافي للقيد تارة يكون اشارة فيثبت بها لاحالة الاطلاق وان الواجب الواقعي هو الاقل وهذا خارج عن محل الكلام، واخرى يفرض انه اصل عملي يثبت الواقع وينتقحه كما في مثل استصحاب عدم وجود القيد في عالم الجعل وحينئذ يتجه التفصيل بين ما اذا كان الاطلاق عبارة عن عدم القيد أو لحاظ عدمه، فعلى الاول يثبت ظاهراً بالاستصحاب^٢، وعلى الثاني لا يثبت لكونه ملازمة عقلية. وثالثة يكون النافي للقيد اصل عملي ناظر الى مرحلة ايجاب الاحتياط والجري العملي لامرحلة الواقع كما في اصالة البراءة المبحوث عنها في المقام فان مدلولها نفي ايجاب الاحتياط، ومن الواضح ان هذا المدلول لا يمكن ان يثبت الاطلاق سواء كان عبارة عن عدم التقييد أو لحاظ عدم التقييد والسرمان لانه غير ناظر الى الواقع اصلاً، فان الموصول في قوله (رفع ما

١ - مصباح الاصول، ج ٢، ص ٤٤٠.

٢ - هذا إنما ينسجم اذا لاحظنا الوجوب بمعنى ما يدخل في العهدة والذي يكون الانحلال فيه حقيقياً عندئذ فتجري البراءة العقلية ايضاً ولا ينسجم مع معنى عدم الانحلال الحقيقي الذي يلاحظ الوجوب بحسب عالم التكوين.

لا يعلمون) وإن أُريد به الواقع المشكوك ألا أن المفروض انه ضمن معنى الرفع الظاهري ونفي إيجاب الاحتياط في طرف المحمول أعني الرفع وهذا لا ربط له بمسألة الاطلاق الذي هو في مقابل التقييد في عالم الجعل والواقع.

وهكذا يتضح أن هذا العلم الاجمالي اذا فرض انه غير منحل فلا يمكن اثبات المطلق الامر بالاقل باجراء البراءة عن التقييد - صياغة المحقق النائيني - ولا باجراءها عن الجزئية - صياغة المحقق الخراساني - لكون دليل البراءة ناظراً الى مرحلة غير مرحلة الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال. نعم هناك توجيه آخر للتفصيل بين البراءتين العقلية والشرعية يأتي لدى التعرض الى تفصيل كلام الخراساني (قده).

الامر الثالث - في وجه عدول صاحب الكفاية عن اجراء البراءة الشرعية عن وجوب الاكثر الى اجرائها عن جزئية الجزء المشكوك أو شرطيته. وقد يظهر بذلك وجه آخر للتفصيل بين البراءة العقلية والشرعية الذي عقدنا الامر السابق لبحثه فنقول:

يمكن أن يوجه العدول عن اجراء البراءة عن وجوب الاكثر الى البراءة عن الجزئية أو الشرطية بنحو يكون وجهاً آخر للتفصيل بين البراءتين ايضاً، بأن البراءة الشرعية عن وجوب الاكثر تعارض البراءة الشرعية عن وجوب الاقل وبعد التساقط تصل النوبة الى البراءة عن جزئية القيد الزائد بلامعارض لكونها اصلاً طويلاً حيث أن الشك في الجزئية مسبب عن الشك في الامر بالاكثر.

ويرد عليه:

اولاً - أن هذا مبني على مسلك الاقتضاء لا العلية التي يتبناها المحقق الخراساني (قده).

وثانياً - أن ترتب الجزئية على وجوب الاكثر انتزاع عقلي لا ترتب شرعي، فني وجوب الاكثر لا يترتب عليه نفي الجزئية إلا بالملزمة.

وثالثاً - أن البراءة عن الجزئية غير معقولة في نفسها لانها لا تقبل التنجيز والتعذير وانما الذي يقبل ذلك منشأ انتزاعها أي الامر بالاكثر فلو فرض محالاً عدم وجوب الاكثر مع تحقق الجزئية لم يكن المكلف ملزماً عقلاً باتيانها، وهذا يعني ان الجزئية أو الشرطية لا تقبل الوضع الظاهري بمعنى إيجاب الاحتياط تجاه احتمالها حتى يرفع

ظاهرياً بني إيجاب الاحتياط تجاهها وإنما الذي يقبل الوضع والرفع الظاهريين منشأ انتزاعها وهو الوجوب، وأما الجزئية كحكم وضعي فهي تنتزع عقلاً كامراً واقعي نفس الامر تارة من الواجب الواقعي فتكون جزئية واقعية للواجب الواقعي، وأخرى تنتزع من الواجب الظاهري فتكون جزئية واقعية للواجب الظاهري.

والحاصل: الرفع الظاهري يستحيل أن يتعلق بنفس الجزئية حقيقة، نعم للشارع بحسب مقام الاثبات واللسان أن يقول رفعت عنك الجزئية عند الشك، إلا أن هذا الكلام يعد كناية عن رفع منشأ الانتزاع ورفع إيجاب الاحتياط تجاه وجوب ذلك الجزء، إلا أن هذا إنما يفيد لفرض ورود دليل خاص بعنوان رفع الجزئية، ولا يمكن استفادته من اطلاق أدلة البراءة التي اخذ في موضوعها أن يكون المرفوع امراً يدخل في العهدة ويتنجز على المكلف.

ورابعاً - ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) في المقام من أن البراءة عن الجزئية على تقدير جريانها تعارض بالبراءة عن كلية الاقل المنتزعة عن وجوب الاقل بمجده. وهكذا يتضح أن هذا الوجه للعدول عن اجراء البراءة بلحاظ وجوب الاكثر أو وجوب الزائد - الحكم التكليفي - الى اجرائها بلحاظ الجزئية - الحكم الوضعي الانتزاعي - غير تام ايضاً.

نعم للمحقق الثاني (قده) حسب تصوراته في المقام أن لا يجري البراءة عن الحكم التكليفي بالاكثر أو الزائد لاثبات وجوب الاقل لأن في احد طرفي العلم الاجمالي لا يثبت طرفه الآخر إلا بالاصل المثبت، وهذا بخلاف البراءة عن الجزئية بمعنى تقييد الواجب به في مقام الجعل، فإن المطلق عبارة عن وجوب الاقل من دون تقييد، ووجوب الاقل ثابت بالوجدان، وعدم التقييد نثبته بالبراءة عن التقييد.

إلا انه يرد عليه حينئذ مضافاً الى ما تقدم في الامر الثاني من خطأ هذا المنهج في الرفع الظاهري الناظر الى نفي إيجاب الاحتياط لا الواقع؛ أن البراءة عن التقييد والجزئية لا معنى لها في نفسها لأنها إنما تجري عما يدخل في العهدة ويتنجز وهو الامر بالاكثر أو الزائد لا الجزئية والتقييد كما أشرنا اليه الآن.

ثم أن صاحب الكفاية ذكر في الكفاية في وجه اجراء البراءة الشرعية عن الجزئية أن نسبة حديث الرفع بعد تطبيقه على الجزئية الى أدلة الاجزاء والشرايط تكون نسبة

الاستثناء الى المستثنى منه، وكأنه يحاول بذلك اثبات تنجز الأقل ليتمكن اجراء البراءة عن الزائد وذلك عن طريق ضم دليل البراءة عن الجزئية الى ادلة الاجزاء والشرايط فيثبت وجوب الأقل بضم احدهما الى الآخر. وهذا الكلام فيه محتملات ثلاثة.

الاول - ما لعله ظاهر عباراته من ان دليل الجزئية أو الشرطية وإن كان ظاهره جعلها مطلقاً سواء في حالات العلم أو الشك إلا انه بمقتضى ادلة الرفع في حالة الشك يتقيد الاطلاق المذكور، كما لوورد دليل خاص على عدم الجزئية أو الشرطية أو المانعية لشيء في حالة الجهل بها فإن هذا نسبته نسبة الاستثناء الى المستثنى منه فيجمع بينهما بالتقييد.

وهذا الاحتمال واضح الفساد، لأن ادلة الرفع والبراءة مدلولها الرفع الظاهري لا الواقعي بينما ادلة الجزئية والشرطية والمانعية مدلولاتها احكام واقعية لا تنافي بينهما بوجه حتى يجمع بينهما بالتخصيص الذي هو فرع التنافي والتعارض كما هو واضح. كما ان هذا الوجه لو تم لثم حتى لو طبق حديث الرفع على وجوب الزائد أو الامر بالاكثر بلا حاجة الى الانتقال الى الجزئية وتطبيق الحديث بلحاظها.

الثاني - ان حديث الرفع والبراءة وإن كان مدلوله الرفع الظاهري إلا انه باعتبار منافاة الرفع الظاهري مع الحكم الواقعي بمرتبة فعليته من جميع الجهات بناءً على تصورات المحقق الخراساني (قده) في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي فتتشكل دلالة التزامية في ادلة البراءة على عدم فعلية الجزئية وتكون نسبتها الى ادلة الجزئية نسبة الخاص الى العام واقعاً فتخصص ادلة الجزئية الظاهرة في الفعلية بغير حالة الجهل.

وفيه: اولاً - بطلان المبني على ما تقدم في محله من عدم المنافاة والمناقضة بين الحكم الواقعي والظاهري.

وثانياً - هذه المناقضة على تقدير القول بها في بعض المراتب أنها تكون بلحاظ الحكم التكليفي والبعث والزجر لا الحكم الوضعي كالجزئية والشرطية فيكون المدلول الالتزامي حينئذ رفع فعلية الحكم التكليفي بالاكثر وليست نسبته الى دليل الواجب نسبة الاستثناء وآلا لثم ذلك ابتداءً في البراءة عن الاكثر.

الثالث - دعوى الدلالة الالتزامية العرفية بأن يقال: ان ما يدل على نفي جزئية

السورة في حالة الجهل ظاهراً وإن كان بحسب الدقة يجامع مع فرض رفع وجوب الأكثر رأساً دون إيجاب الأقل ظاهراً لكن المستفاد عرفاً من نفي جزئية شيء أو شرطية في عبادة في حال الجهل وجوب الباقي عليه ظاهراً في تلك الحال.

وهذا الوجه إنما يتم لو كان دليل نفي الجزئية دليلاً خاصاً في هذا المورد، ولا يتم في مثل اطلاقات ادلة البراءة، لأن ملاك هذه الدلالة مرتبط بورود النفي بعنوان نفي الجزئية في الواجبات الارتباطية كما لا يخفى.

كما أن هذا الوجه لو تمّ لكان جواباً على السؤالين أعني وجه التفكيك بين البراءتين ووجه العدول الى اجراء البراءة عن الجزئية، لأن ما يمكن أن يستفاد منه ذلك هو عنوان نفي الجزئية كما اشرنا لانني وجوب الأكثر.

الامر الرابع - ذكر المحقق الخراساني (قده) بعد جريان البراءة عن الجزئية.

«لا يقال: انما يكون ارتفاع الامر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه وهو الامر ولا دليل آخر على امر آخر بالخالئي عنه». ثم اجاب عنه بجعل نسبة حديث الرفع الى ادلة الاجزاء نسبة الاستثناء الى المستثنى منه.

وهذا هو الذي ذكرنا ان مبرره لدى صاحب الكفاية تنجيز وجوب الأقل يمكن اجراء البراءة عن الأكثر ولو بلسان نفي الجزئية، لأن صاحب الكفاية لا يرى انحلال العلم الاجمالي، كما انه يبني على العلية التي تمنع عن جريان البراءة الا اذا تنجز احد طرفي العلم الاجمالي في المرتبة السابقة.

الا ان السيد الاستاذ استغرب من ذلك وأفاد بأن الأقل متنجز بنفسه على كل حال ولا يحتاج الى التفتيش عن منجز له بعد التأمين عن وجوب الأكثر، اذ سواء تنجز الأكثر أو جرت البراءة عن وجوب الباقي كان الأقل منجزاً على المكلف ولم يجز له تركه. وذكر ان هذا الامر يناسب مسألة اخرى هي ما اذا شك في اختصاص جزئية جزء أو شرطية بحال الذكر وعدمه فانه على تقدير ثبوت الجزئية حتى لحال النسيان يسقط التكليف بالمركب لاحالة بخلاف ما اذا كان مختصاً بحال الذكر فيشكل لاحالة في وجوب الباقي في حال النسيان اذ ليس الأقل واجباً فيه على كل تقدير، فلعل هذا الكلام صدر من صاحب الكفاية في تلك المسألة وثبت هنا اشتباهاً.

أقول: قد عرفت ان وجه لزوم التفتيش عن منجز للأقل انما هو لا مكان الرجوع

الى البراءة عن الزائد بناءً على مسلك العلّة الذي هو مختار صاحب الكفاية (قده) فليس التفتيش عن منجزٍ للأقل بعد فرض جريان البراءة عن الزائد بل بلحاظه ومن أجل تصحيحه.

هذا مضافاً الى انه لو فرض حمل كلام صاحب الكفاية على التفتيش عن منجزٍ للأقل بعد فرض جريان البراءة عن الزائد مع ذلك لم يرد عليه ما افاده الاستاذ على ضوء مباني صاحب الكفاية في كيفية الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، لانه يرى التنافي بين الترخيص الظاهري وفعلة الالتزام الواقعي فع جريان البراءة عن الزائد لا يكون الامر بالاكثر فعلياً ومعه لا يعلم بفعلة الامر بالأقل ايضاً لأنّ الاوامر الضمنية ارتباطية في مرحلة الفعلة فينتهي العلم بفعلة وجوب الأقل في طول اجراء البراءة عن الاكثر فلا بد من التفتيش عن مثبت له تماماً كما هو الحال في مسألة الشك في اختصاص الجزئية بحالة الذكر فتدبر.

الامر الخامس - افاد المحقق الخراساني (قده) في حاشيته على الكفاية أنّ الصحيح عدم جريان البراءة الشرعية كالعقلية، لأنّ العلم الاجمالي غير المنحل بوجوب الأقل أو الاكثر إنّ فرض انه علم بالتكليف الانشائي فلا تنجز له اصلاً، وإنّ فرض انه علم بالتكليف الفعلي - كما هو المفروض - فكما لا تجري البراءة عن احتمال وجوب الاكثر عقلاً كذلك لا تجري البراءة الشرعية لأنّ المفروض احتمال وجود امر فعلي بالاكثر وعلى تقدير وجوده تكون البراءة الشرعية مناقضة مع الواقع، واحتمال المناقضة كالقطع بها محال.

وهذا الكلام اكثر انسجاماً مع مبانيه في الكفاية من أنّ التكليف الواقعي بالعلم الاجمالي يصبح فعلياً من جميع الجهات ولهذا يكون العلم الاجمالي علّة تامة لوجوب الموافقة القطعية وعدم امكان الترخيص ولو في بعض اطرافه لاستحالة احتمال المناقضة كالقطع بها، فإنّ هذا المبني للعلّة يقتضي عدم جريان البراءة عن وجوب الزائد حتى اذا فرض تنجز احد طرفي العلم الاجمالي وهو الأقل بأيّ منجز. نعم لو كان المبني في العلّة وعدم امكان الترخيص في المخالفة الاحتمالية للمعلوم الاجمالي ما ذكره المحقق العراقي (قده) من المضادة مع حكم العقل بالتنجز لامع الحكم الواقعي الفعلي امكن دعوى الانحلال في المقام بمجرد قيام منجز في احد الطرفين ولومن باب أنّ المنجز لا يتنجز.

اللهم إلا إذا قلنا بتمامية الاحتمال الثاني من المحتملات الثلاثة المتقدمة في تفسير كلام الكفاية، والذي بناءً عليه يكون الاستثناء من أدلة الجزئية والشرطية تخصيصاً واقعياً فإنه لا يرد عليه حينئذٍ ما في الحاشية إذ يثبت بأدلة البراءة عندئذٍ أنَّ الحكم الواقعي الفعلي هو الأقل.

٢ - الدوران بين الأقل والاكثر في الشرايط:

والتحقيق فيها على ضوء ما تقدم في الدوران بين الأقل والاكثر بلحاظ الاجزاء هو جريان البراءة عن وجوب الشرط سواءً كان شرطاً لمعلق التكليف كالطهارة في الصلاة أو شرطاً لمعلق المتعلق كاشتراط الايمان في عتق الرقبة، لأنَّ مرجع الشرطية الى تقيد الواجب بقيد زائد وانسباط الامر على التقيد كما تقدم في محله، فالشك فيها شك في الامر بالتقيد المذكور زائداً على الامر بذات المقيد وهو من الدوران بين الأقل والاكثر بلحاظ ما يدخل في العهدة وإنَّ لم يكن كذلك بلحاظ حد الواجب أو الوجوب، وهذا يعني انحلال العلم الاجمالي انحلالاً حقيقياً الى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي بالزائد بلحاظ ما يدخل في العهدة فتجري البراءة عنه.

ثم أنَّ للمحقق العراقي (قده) تفصيلاً في جريان البراءة بين ما اذا كان الشرط للمتعلى أو لمعلق المتعلق، ولكن بعد التأمل في بيانه يظهر أنَّ مرد كلامه الى أنَّ الشرطية المحتملة على تقدير ثبوتها تارة تتطلب من المكلف عند الاتيان بالأقل أنَّ يكمله ويضم اليه شيئاً، واخرى تتطلب منه ان ينصرف عما فعله رأساً ويلغيه ويأتي بفرد آخر واجد للشرط. مثال الاول أنَّ يعتق رقبة كافرة فإنَّ شرطية الايمان في عتق الرقبة تتطلب منه أنَّ يجعلها مؤمنة، وحيث أنَّ جعل الكافر مؤمناً ممكن فالشرطية لا تقتضي الغاء الأقل رأساً بل تكيله وذلك بأنَّ يجعل الكافر مؤمناً عند عتقه له فيعتقه وهو مؤمن - وكل شروط المتعلق من هذا القبيل بحسب الحقيقة - ومثال الثاني أنَّ يطعم فقيراً غير هاشمي، فإنَّ شرطية الهاشمية تتطلب منه الغاء ذلك رأساً وصرفه الى الاتيان بفرد جديد من الاطعام، لأنَّ غير الهاشمي لا يمكن جعله هاشمياً، ففي الحالة الاولى تجري البراءة عن الشرطية المشكوكة، لأنَّ مرجع الشك فيها الى الشك في ايجاب ضم أمر زائد على ما اتى أو يريد أنَّ يأتي به في الخارج، وهو معنى العلم

بوجوب الأقل والشك في وجوب الزائد فالأقل محفوظ على كل حال والشك في الزائد. وفي الحالة الثانية لا تجري البراءة عن الشرطية، لأنَّ الشك بحسب الحقيقة في وجوب هذا الفعل أو الفعل الآخر الذي ليس الأقل محفوظاً فيه على كل حال فليس الشك في وجوب ضم امر زائد الى ما أتى أو يريد أن يأتي به في الخارج ليكون من الدوران بين الأقل والاكثر.

ويرد عليه: أنَّ الميزان في ملاحظة الدوران كما وضحناه فيما سبق انما هو عالم الجمل وتعلق الوجوب لعالم التطبيق والامتثال في الخارج، وفي عالم الوجوب يكون الدوران بين الأقل والاكثر في كلتا الحالتين لأنَّ ذات الطبيعي معروض للوجوب جزماً ويشك في عروضة على التقيد فتجري البراءة عنه.

ولا يختلف الحال في جريان البراءة عند الشك في الشرطية ووجوب التقيد بين أنَّ يكون القيد المشكوك أمراً وجودياً وهو ما يعبر عنه بالشرط عادة أو عدم أمر وجودي وهو ما يعبر عنه بالمنع، فكما لا يجب على المكلف إيجاد ما يحتمل شرطيته كذلك لا يجب عليه الاجتناب عما يحتمل مانعيته وذلك لما تقدم من الانحلال الحقيقي بلحاظ عالم الوجوب بالمقدار الداخل في عهدة المكلف.

٣. الدوران بين التعيين والتخير:

إذا دار امر الواجب بين التعيين والتخير، فتارة يكون التخير عقلياً، واخرى شرعياً، فالبحث في مقامين:

المقام الاول: في الدوران بين التعيين والتخير العقلي، بأنَّ يعلم بوجوب متعلق بعنوان خاص أو بعنوان آخر اعم منه صدقاً، كما اذا علم بوجوب الاطعام اما لطبيعي الحيوان أو لنوع خاص منه كالانسان فإنَّ الحيوان مبين مع الانسان مفهوماً ولكنه أعم منه صدقاً.

والتحقيق هنا التفصيل بين حالتين في ملاك الانحلال وإنَّ كانت النتيجة الاصولية واحدة فيها. وتوضيح ذلك: أنَّ التباين بين المفهومين تارة يكون على اساس الاجمال والتفصيل في اللحاظ كما في الجنس والنوع فإنَّ الجنس مندمج في النوع ومحفوظ فيه ولكن بنحو اللف والاجمال. واخرى يكون التباين في ذات الملحوظ لاني

مجرد اجمالية اللحاظ وتفصيليته، كما لو علم بوجود اكرام زيد كيفما اتفق أو بوجود اطعامه بالخصوص فإن مفهوم الاكرام ليس محفوظاً في مفهوم الاطعام انحفاظ الجنس في النوع.

فالحالة الاولى تدخل في نطاق الدوران بين الاقل والاكثر حقيقة بلحاظ الوجوب بالمقدار الداخلة في العهدة وليست من الدوران بين المتباينين، لأن تباين المفهومين انما هو بالاجمال والتفصيل وهما من خصوصيات اللحاظ وحدوده التي لا تدخل في العهدة وانما يدخل فيها ذات الملحوظ وهو مردد بين الاقل - وهو الجنس - أو الاكثر - وهو النوع -.

واما الحالة الثانية فالتباين فيها بين المفهومين ثابت في مرحلة ذات الملحوظ لافى كيفية لحاظهما، ومن هنا يكون الدوران فيها بين متباينين وان كان الايتان باحدهما يساوق الايتان بالآخر لكونه اخص منه، وهذا يعني ان العلم الاجمالي ثابت غير منحل حتى بلحاظ ما يدخل في العهدة، ولكن مع هذا تجري البراءة عن وجوب اخص العنوانين صدقاً للانحلال الحكمي بالتقريب المتقدم في الجواب الاخير على المانع الاول أي ان البراءة عن وجوب الاخص لا يعارض بالبراءة عن وجوب الاعم اذ ليس للبراءة عن الاعم دور معقول لكي تصلح للمعارضة، اذ لو أريد بها التأمين في حالة ترك الاعم مع الايتان بالاخص فهو غير معقول، لأن نفي الاعم يتضمن نفي الاخص لاحالة، وان أريد بها التأمين في حالة ترك الاعم بما يتضمنه من ترك الاخص فهذا مستحيل، لأن المخالفة القطعية ثابتة في هذه الحالة والاصل العملي انما يؤمن عن المخالفة الاحتمالية لا القطعية.

وهذا البيان - كما تقدمت الاشارة اليه - يختص بمسلك الاقتضاء ولا يتم بناءً على علية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة لعدم انحلاله حقيقة، ولا يجدي فيه الانحلال بلحاظ عالم التطبيق والامثال وان احدهما امثاله لا ينفك عن الآخر فيكون الدوران بلحاظ ما لا بد من الايتان به خارجاً بين الاقل والاكثر لما عرفت من ان الميزان ملاحظة عالم الوجوب الشرعي وماتعلق به لانه الذي يدخل في العهدة وبلحاظه يكون الامر دائراً بين مفهومين متغايرين فيكون احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على الاخص منجزاً عقلاً لاحالة، وهذه من الفروق المهمة بين المسلكين.

كما أنَّ من يرى ارتفاع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان بنفس العلم الاجمالي ايضاً لابدَّ له أنَّ يفصل في المقام فيقول بالبراءة الشرعية دون العقلية لأنَّ العلم الاجمالي ثابت وغير منحل.

المقام الثاني - في الدوران بين التعيين والتخير الشرعي . ونتكلم في حكم هذا الدوران على كل واحد من المباني المعروفة في تصوير حقيقة التخير الشرعي فنقول:

المبنى الاول - ما هو المعروف من أنَّ مرجع التخير الشرعي الى وجوبين مشروطين وشرط كل منهما ترك متعلق الآخر، فالعتق واجب مشروط بترك الاطعام وكذلك الاطعام مشروط بترك العتق وبناءً على هذا يكون مرجع الدوران الى العلم بوجود العتق في حال ترك الاطعام والشك في وجوبه حال فعل الاطعام، أي الشك في أنَّ وجوب العتق وجوب مطلق أو مشروط فينحل الى العلم بوجود العتق في حال تحقق الشرط والشك فيه في حال عدم تحققه، فتجري البراءة عنه وينتج عن ذلك التخير. وفي قبال هذا البيان الساذج للانحلال توجد محاولتان لا ثبات التعيين:

احدهما - ما ذكره المحقق النائيني (قده) من أنَّ الوجوب التخييري وإنَّ كان مشروطاً بعدم الا تيان بمتعلق الآخر إلا انه مشروط به بقاء لاحدوثاً، فوجوب العتق مثلاً ثابت من اول الامر غاية الامر يشك في سقوطه بالا طعام وعدمه والشك في السقوط مجرى إصالة الاحتياط.

ويرد عليه: أولاً - لا وجه لافتراض الشرطية بقاءً فقط بل الغاية من الواجب التخييري تحصل بجعل الوجوب مشروطاً من اول الاول بحيث يستكشف عدم ثبوت وجوب العتق لمن اطعم ستين مسكيناً ويكفيها في المقام احتمال ذلك.

وثانياً - لو سلمنا الجزم بأنَّ الشرطية في مرحلة البقاء فقط مع ذلك نقول أنَّ البراءة لا تختص بموارد الشك في حدوث التكليف بل تجري في موارد الشك في التكليف بقاءً ايضاً، لانه مهما كان الشك في سعة التكليف سواءً كان في مرحلة الحدوث أو البقاء جرت البراءة عنه - بقطع النظر عن مسألة الاستصحاب - لاطلاق دليلها ولا مبرر لتخصيصها بموارد الشك في حدوث تكليف، نعم في موارد الشك في الامتثال لا تجري البراءة لعدم الشك بحسب الحقيقة في الفعلية بل في الفاعلية، ولوفرز سقوط الفعلية بالامتثال فانما يقال بعدم شمول دليل البراءة لموارد الشك في السقوط اذا كان من

ناحية الامتثال لامن ناحية احتمال ضيق اصل الجعل كما في المقام.

الثانية - ما افاده المحقق العراقي (قده) من ابراز علم اجمالي غير منحل وهو العلم بوجوب العتق تعييناً أي عدم جواز تركه أو عدم جواز ضم ترك الاطعام الى ترك العتق، فإنَّ الواجب اذا كان تخييراً فالمخالفة انما تكون بضم ترك احدهما الى ترك الآخر وهذا يعني انَّ كلاً من الوجوب التعيني للعتق والوجوب التخيري فيه حيثية الزامية يفقدها الآخر، اما الحيثية الالزامية في الوجوب التعيني للعتق فهي الالزام بالعتق حتى ممن اطعم وهي حيثية لايشتمل عليها الوجوب التخيري، واما الحيثية الالزامية في الوجوب التخيري للعتق والاطعام فهي تحريم ضم ترك الاطعام الى ترك العتق اذ بهذا الضم تتحقق المخالفة، وهي حيثية لايشتمل عليها الوجوب التعيني لاحدهما، اذ على الوجوب التعيني تكون المخالفة متحققة بنفس ترك ذاك الواجب ولاضير في ضم ترك الآخر اليه لانه من ضم ترك المباح الى ترك الواجب فيتشكل علم اجمالي باحد الالزامين وتكون البراءة عن وجوب العتق ممن اطعم معارضة بالبراءة عن حرمة ترك الاطعام ممن ترك العتق.

وهذا الوجه وإن كان متيناً في المنع عن الانحلال الحقيقي ولكنه يبقى هذا العلم الاجمالي غير منجز بملك الانحلال الحكمي المتقدم، لأنَّ البراءة عن وجوب العتق لمن اطعم لا تعارض بالبراءة الثانية لأنَّ فرض جريان البراءة الثانية هو فرض وقوع المخالفة القطعية ولا يعقل التأمين مع فرض المخالفة القطعية، بخلاف فرض جريان البراءة الاولى فانه فرض المخالفة الاحتمالية.

المبنى الثاني - ما اختاره صاحب الكفاية في بعض موارد الواجب التخيري من انَّ مرجع الوجوب التخيري الى وجود غرضين لزوميين فعليين للمولى غير انهما متزامان في مقام التحصيل بمعنى انَّ استيفاء احدهما يعجز المكلف من استيفاء الآخر ومن هنا يحكم المولى بوجوب كل من الفعلين مشروطاً بترك الآخر، والصحيح بناءً على هذا المبنى وجوب الاحتياط، لأنَّ مرجع الشك في وجوب العتق تعييناً أو تخييراً الى الشك في انَّ الاطعام هل يعجز عن استيفاء الغرض اللزومي من العتق أم لا، فيكون من الشك في القدرة الذي تجري فيه اصالة الاشتغال.

المبنى الثالث - ما اختاره جملة من المحققين من رجوع التخير الشرعي الى التخير

العقلي بمعنى أنَّ الواجب عنوان احدهما، وهنا قديقال بأنَّ الصحيح انحلال الوجوب بلحاظ مايدخل في العهدة، حيث يعلم بوجود احدهما ويشك في وجوب الخصوصية التعيينية فتجري عنه البراءة.

الآن هذا بحسب الحقيقة خلط بين عنوان احدهما وواقع احدهما، فإنَّ الواجب على تقدير التعيينية واقع احدهما وعلى تقدير التخييرية عنوان احدهما الانتزاعي وهما متغايران في المفهوم وليس حالهما حال الجنس والنوع من الجوامع الحقيقية الذاتية حيث يعبران عن مفهوم واحد غاية الامر يختلفان في كيفية اللحاظ، فالانحلال الحقيقي في المقام غير تام، وانما الصحيح هو الانحلال الحكمي بالتقريب المتقدم^١.

المبنى الرابع - ما اختاره المحقق العراقي (قده) من ارجاع الوجوب التخييري الى عدة وجوبات بعدد البدائل مع فرض ضيق في جانب الوجوب كما هو على المبنى الاول ولكن لابنحو التعليق والاشتراط في نفس الوجوب بل في المتعلق بأنَّ يكون الواجب بعض مراتب وجود المتعلق أي سد بعض ابواب عدمه وهي ابواب عدمه المقارنة مع عدم العدل الآخر.

وحكم المسألة بناءً على هذا المبنى ما تقدم على المبنى الاول من رجوعه الى الشك في وجوب سد باب عدم العتق مطلقاً أو في خصوص حال عدم الاطعام فتجري البراءة عن وجوبه في غير هذا الحال ولا يعارض بالبراءة عن حرمة ضم ترك الاطعام الى تركه كما تقدم توضيحه، فحال هذا المبنى حال المبنى الاول.

١ - قد يقال: أنَّ الذي يدخل في العهدة ليس هو المفهوم بما هو مفهوم بل بما هو حاك عن الخارج، فحكمي العنوان المتعلق به الوجوب هو الذي تشتغل به العهدة والآ كان عنوان مجموع العشرة غير عنوان مجموع التسعة في باب الاجزاء والشروط ايضاً، فاذا ضمنا الى ذلك أنَّ عنوان احدهما من العناوين الرمزية المحضة أي التي لا تتحمل مفهوماً ماهوياً خاصاً - على ما تقدم في مواضع عديدة - كانت النسبة بين محكيه ومحكي واقع احدهما المعين الاقل والاكثر لا محالة فيكون الانحلال بلحاظ مايدخل في العهدة حقيقياً هنا ايضاً. ولا نقصد بذلك أنَّ هذا الجامع الرمزي لا يحمل أي معنى ولا يكشف عن أي تغبر واقعي كي يقال بكاشفيته عن واقعية ثابتة في حالة الصدق ومنتهية في حالة الكذب، بل المقصود أنَّ محكي هذا الجامع الرمزي جامع وجودي أو اشاري ورمزي مشترك مع المفهوم الخاص التعيني في الواقعية وإنَّ لم يكن جزء من ماهياته التحليلية، فإنَّ الذي تشتغل به العهدة انما هو الحكمي بهذا المعنى لاجمعي المفاهيم الماهوية التحليلية.

ملاحظات عامة حول الاقل والاكثر

بعد الفراغ عن اصل جريان البراءة في موارد الدوران بين الاقل والاكثر باقسامه الثلاثة ينبغي تسجيل ملاحظات عامة في ختام هذا البحث، وذلك ضمن نقاط عديدة:

١ - التمسك بالاستصحاب في الدوران بين الاقل والاكثر:

قد يتمسك بالاستصحاب في موارد هذا الدوران تارة لاثبات وجوب الاحتياط والاثبات بالاكثر، واخرى لاثبات البراءة وجواز الاكتفاء بالاقل. اما تقريب الاستصحاب لاثبات الاحتياط فبان المكلف بعد الاثبات بالاقل يشك في ان الوجوب المعلوم هل سقط أم لا يزال باقياً، فانه اذا كان متعلقاً بالاقل فهو قد زال جزماً واذا كان متعلقاً بالاكثر فهو باق يقيناً فنجري استصحاب الوجوب الجامع بين الفرد القصير والطويل وهو من القسم الثاني من استصحاب الكلي. وقد نوقش فيه بوجهين:

احدهما - ما ذكره المحقق النائيني (قده) من عدم جريان الاستصحاب في موارد الشك في الاشتغال، لانه إن أُريد به اثبات الفرد الطويل فهو من الاصل المثبت، وإن أُريد به اثبات الاشتغال وجوب الاحتياط فهو ثابت وجداناً في موارد الشك في

الاشتغال فلامعنى للتعبد به.

وهذا الوجه لو تم في موارد الدوران بين المتباينين فلا يتم في المقام، لأنَّ الاشتغال غير ثابت فيه بالوجدان لولا هذا الاستصحاب.

الثاني - ما ذكره في الدراسات من أنَّ أصالة عدم الفرد الطويل - أي وجوب الأكثر - حاكم على هذا الاستصحاب ومؤمن من ناحية الوجوب المعلوم على تقدير كونه الأكثر، ونظر مانحن فيه بما إذا كان شخص محدثاً بالأصغر وخرج منه بلل مشتبه فانه لا اشكال فقهيّاً في عدم وجوب الغسل عليه بعد اتيانه بالوضوء لمجرد احتمال بقاء الحدث المعلوم بالاجمال وذلك لجريان استصحاب عدم كونه محدثاً بالأكثر المنقح لوجوب الوضوء عليه.

وهذا الاشكال يحتمل فيه احد تعبيرين:

التعبير الاول - حكومة استصحاب عدم الفرد الطويل على استصحاب الجامع في المقام لعدم معارضته باستصحاب عدم الفرد القصير كما في موارد التردد بين الحدث الأصغر والأكثر لمن كان متطهراً قبل ذلك.

وهذا التعبير واضح الضعف، لأنَّ ترتب الجامع على الفرد اثباتاً ونفيّاً ليس ترتباً شرعياً بل عقلي فلامعنى لافتراض حكومة الاصل النافي للفرد الطويل على استصحاب الجامع.

التعبير الثاني - اننا باستصحاب عدم جعل الوجوب على الأكثر نثبت الاقل من باب ثبوت اصل جعل الوجوب على الفعل وانما الشك في تقييده بالزائد فيكون من موارد احراز جزء الموضوع بالوجدان وجزئه الآخر بالتعبد.

وهذا التعبير أولاً: لا ينسجم مع مباني السيد الاستاذ التي تقدمت الاشارة اليها في مناقشته مع المحقق النائيني حينما ادعى التفصيل بين البرائتين العقلية والشرعية حيث افاد هناك بأنَّ الاطلاق امر وجودي لا يثبت بالاصل.

وثانياً - لو سلمنا بأنَّ الاطلاق امر عديمي فغاية ما يثبت بهذا الاصل وجود الفرد القصير لأنَّ الجامع الموجود يكون في ضمن الفرد القصير، فإنَّ هذا لازم عقلي.

وانما تنظيره للمقام بموارد البلل المشتبه الخارج من المحدث بالأصغر فغير في ايضاً، لانه في هذا المثال توجد نكته فقهية خاصة توجب جريان استصحاب عدم الحدث

الأكبر، وهي أنَّ المستفاد من ادلة الوضوء كقوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا....)^١ المفسر بالقيام من النوم أنَّ المحدث بالأصغر إذا لم يكن جنباً - بمقتضى التخصيص في الآية الأخرى - كان طهوره الوضوء، وهذا الموضوع المركب جزؤه يحرز بالوجدان وهو كونه محدثاً بالأصغر ويحرز جزؤه الآخر وهو عدم كونه جنباً بالاستصحاب فيتنتج موضوع مطهريه الوضوء بالنسبة إليه، وابن هذا من محل كلامنا؟

والتحقيق في المنع عن جريان استصحاب جامع الوجوب المردد بين الأقل والأكثر أنَّ يقال: لو أُريد باستصحاب جامع الوجوب إثبات وجوب العشرة لأنَّ ذلك هو لازم بقائه فهذا من الأصل المثبت لكون الملازمة عقلية، وإنَّ أريد به الاقتصار على إثبات جامع الوجوب فهذا لا أثر له، لأنه لا يزيد على العلم الوجداني بهذا الجامع وقد فرغنا عن أنَّ العلم به لا ينجز سوى الأقل، والأقل حاصل بحسب الفرض.

هذا مضافاً إلى عدم صحة الأصل الموضوعي المبني عليه هذا الاستصحاب، حيث أنه مبني على تصور سقوط الوجوب بالامتنال مع أنك عرفت غير مرة أنَّ الذي يسقط فاعلية الوجوب لفاعليته^٢، هذا كله في الاستصحاب المثبت للاحتياط.

وأما تقريب الاستصحاب المثبت للبراءة فباستصحاب عدم وجوب الزائد الثابت قبل دخول الوقت أو عدم جعل وجوبه الثابت في صدر التشريع.

وأورد عليه في الدراسات بأنه معارض باستصحاب عدم الوجوب الاستقلالي للأقل بمجده، وإنما لم نقل بالمعارضة فيما سبق بين البراءة عن وجوب الأكثر مع البراءة عن وجوب الأقل بمجده باعتبار أنَّ البراءة إنما تجري عن الإلزام بخلاف الاستصحاب فإنه كما يجري عن الإلزام يجري عن الترخيص، ووجوب الأقل بمجده أعني الإطلاق أمر ترخيصي لا الزامي.

ويرد عليه: أنَّ استصحاب عدم الوجوب الاستقلالي للأقل لا يجري لأنه لا أثر له،

١ - المائدة: ٦.

٢ - هذا الإيراد غير متجه باعتبار أنه لا إشكال في صحة جريان استصحاب بقاء التكليف عند الشك في سقوطه بالامتنال أو غيره سواء صفناه بمنوان استصحاب بقاء فعلية الوجوب أو فاعليته، بل سوف يأتي في بحث الاستصحاب عدم اشتراط اجراء الاستصحاب في الحكم أو موضوعه بل يجري في كل ما يقبل التجيز والتعذير.

اذ لوأريد به اثبات وجوب الزائد بالملازمة فهو من الاصل المثبت، وإن أُريد به التأمين في حالة ترك الاقل فهو غير صحيح لأن فرض ترك الاقل هو فرض المخالفة القطعية، ولا يصح التأمين بالاصل العملي الآ عن المخالفة الاحتمالية لا القطعية كما أشرنا مراراً^١.

وهكذا يتضح أنَّ الاستصحاب المثبت للبراءة تام الاركان، والاستصحاب المثبت للاحتياط غير جارٍ في نفسه.

٢ - الاقل والاكثر في المحرمات:

قد يعلم بحرمة شيء مردد بين الاقل والاكثر كما اذا علم بحرمة تصوير رأس الحيوان أو تصوير كامل حجمه. وقد افاد المحقق النائي (قده) أنَّ دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في المحرمات حاله حال الدوران بينهما في الواجبات. ولكن الصحيح أنَّ حال هذا الدوران في باب الحرام يختلف عنه في باب الواجب من بعض الجهات، نشير الى جملة منها:

الاولى: أنَّ وجوب الاكثر كان هو الاشد مؤنة هناك واما هنا فحرمة الاكثريه الاخف مؤنة، اذ يكفي في امتثالها ترك أي جزء، فحرمة الاكثر في باب الحرام تناظر وجوب الاقل في باب الواجب من حيث كونه متيقناً على كل حال.

الثانية: ذكر المحقق العراقي (قده) أنَّ جريان البراءة هنا أولى من جريانها في الشبهة الوجوبية لأن بعض وجوه المنع عن جريانها في جانب الوجوب لو تم هناك لا يجري هنا، وذلك الوجه ما ذكره صاحب الفصول (قده) من أنَّ وجوب الاقل متيقن على كل حال اما ضمناً أو استقلالاً والشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني وذلك لا يكون الاً بالاكثر اذ بالاقل لا يقطع بالفراغ وسقوط التكليف. وهذا الوجه لا يتم هنا لأن المتيقن حرمة هو الاكثر ويقطع بتحقيق تركه بترك جزء منه فاهو متيقن الحرمة

١ - هذا لوأريد استصحاب عدم جعل الوجوب الاستقلالي للاكثر واما اذا أريد اجراء الاستصحاب العدمي في وجوب الزائد لاجبى اجرائه في اللحاظ ليقال بانه بما هو لحاظ لا اثر له وليس موضوعاً لحكم العقل بل في الوجوب بما هو موضوع للدخول في الصيغة فانه بهذا النظر يرى هناك وجوبات متيقنة للاقل ويشك في تقيدها بوجوب جزء زائد فينبى بالاستصحاب، ولا يعارض باستصحاب عدم وجوب الاقل بحده لأن وجوب الاقل في هذا العالم معلوم لاشك فيه.

وهو تصوير كامل حجم الحيوان متروك حتماً وما لم يترك وهو تصوير بعض منه مشكوك الحرمة من اول الامر.

وقد يناقش في ذلك بأن الأقل في المقام ايضاً معلوم الحرمة اما استقلالاً أو ضمناً ولا يعلم بامتثاله وعدم عصيانه الا بتركه رأساً، نعم الاشد مؤنة والاكثر زحمة في جانب الوجوب كان هو الوجوب الضمني للأقل دون الاستقلالي بينا هنا الامر بالعكس فالاشد مؤنة الحرمة الاستقلالية للأقل لا الضمنية كما أشرنا؛ وعليه فبرهان صاحب الفصول يمكن اجرائه هنا ايضاً بأن الأقل معلوم الحرمة اما ضمناً أو استقلالاً فالشغل به يقيني ولا بد من الفراغ عنه ولا يكون الا بترك الأقل.

الا ان التحقيق عدم صحة هذه المناقشة، وتامة ما يقوله المحقق العراقي (قده) وذلك :

أولاً - لما تقدم في بحوث اجتماع الامر والنهي انه لامعنى للحرمة الضمنية وان قياس الحرام بالواجب في ذلك مغالطة.

وثانياً - لو تصورنا معنى معقولاً للحرمة الضمنية فلا اشكال في ان الذي تشتغل به الذمة ويتنجز بحكم العقل انما هو الحرمة الاستقلالية لا الضمنية بخلاف باب الوجوب، وعليه فقانون ان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني لا يمكن تطبيقه في المقام على الحرمة الضمنية كما كان يمكن تطبيقه على الوجوب الضمني.

الثالثة - ان جريان البراءة بين الأقل والأكثر في الحرام يكون من الانحلال الحكمي كجريانها في الدوران بين التعيين والتخيير لا الانحلال الحقيقي، لأن حرمة الأكثر تعني ان متعلق الحرمة مجموع الاجزاء الذي يكون في قوة وجوب ترك احد الاجزاء تخييراً وحرمة الأقل تعني ان متعلق الحرمة هو الجامع بين الاجزاء الذي يكون في قوة وجوب ترك هذا الجزء بالذات وذاك الجزء بالذات، وهذا دوران متعلق التكليف بين عنوانين احدهما جامع والآخر حصّة وفرد، وهذا من الدوران بين التعيين والتخيير والذي لانحلال حقيقي فيه وانما الانحلال حكمي وعلى اساس ان البراءة عن حرمة الأقل لا تعارض بالبراءة عن الأكثر لأن فعل المجموع يعلم بحرمة على كل حال فيكون مخالفة قطعية لا يمكن الترخيص فيها.

٣ - الدوران بين الجزئية والممانعية:

إذا تردد الأشيء بين كونه جزءاً من الواجب أو مانعاً عنه فارجع ذلك الى العلم الاجمالي بوجوب زائد متعلق اما بالتقييد بوجود ذلك الشيء أو بالتقييد بعدمه، وفي مثل ذلك يكون هذا العلم الاجمالي منجزاً وتتعارض اصالة البراءة عن الجزئية مع اصالة البراءة عن الممانعية فيجب على المكلف الاحتياط بتكرار العمل مرة مع الاتيان بذلك الشيء ومرة بدونه.

وقد يقال: ان العلم الاجمالي المذكور غير منجز ولا يمنع عن جريان البرائتين معاً بناءً على بعض صيغ الركن الرابع لتنجيز العلم الاجمالي، وهي الصيغة القائلة بأن تعارض الاصول مرهون باداء جريانها الى الترخيص عملياً في المخالفة القطعية، فان جريان الاصول في المقام لا يمكن أن يؤدي الى المخالفة القطعية العملية لأن المكلف اما أن يأتي بذلك المشكوك أو يتركه وعلى كل من التقديرين تكون المخالفة احتمالية. نعم قد تحصل المخالفة القطعية بترك الصلاة رأساً إلا أن هذا مما لا اذن فيه من قبل الاصلين لانها مخالفة قطعية على كل حال من ناحية سائر الاجزاء المعلومة الوجوب، فما ثبت بالاصلين من الترخيصين لا يمكن أن يؤدي الى المخالفة القطعية العملية.

ولكن قد عرفت عدم صحة تلك الصياغة، مضافاً الى أن المخالفة العملية تصبح ممكنة اذا فرض أن الجزئية أو الممانعية كانت قريبة فانه يمكن للمكلف أن يأتي بالفعل أو الترك على وجه غير قرني فيكون مخالفاً للمعلوم بالاجمال على كل تقدير ويكون جريان الاصلين معاً مؤدياً الى الاذن في ذلك فيتعارض الاصلان ويتساقطان.

وهذا يعرف بطلان ما يظهر من عبارات الشيخ الاعظم (قده) من جريان الاصل عن الممانعية والشرطية معاً لكون الدوران بين المحذورين ولا يمكن مخالفتها القطعية.

ثم ان السيد الاستاذ قد نقض عليه موارد الدوران بين القصر واتمام الذي افتى فيه بالاحتياط مع انها بالدقة داخلية في مسألتنا فان المكلف بعد التشهد يدور امره بين أن يجب عليه السلام أولاً فتكون زيادة مانعة.

اقول: هذا النقض يوجد فرق ظاهري بينه وبين المقام، ذلك لأن المكلف هنا يعلم اجمالاً اما بوجوب السلام عليه أو وجوب تركه إلا أن الواجب ليس مطلق تركه

بل الترك الخاص وهو تركه مع تعقب ذلك بالركعتين الأخيرتين فيمكنه أن يتركه من دون الاتيان بركعتين فيكون قد خالف علمه الاجمالي لا التفصيلي، وهذا بخلاف المقام اذا ترك الصلاة رأساً فإنه مخالفة لعلم تفصيلي. نعم هذا الفرق صوري لانه يقطع بأن ما جاء به من الواجبات الضمنية المعلومة ليس محققاً لغرض المولى لانه يعلم بانها اما لابد وأن يكون بعدها السلام أو الركعتان وقد تركهما معاً سواء كان الواجب تعديداً أو توصيلاً فهو يعتبر عاصياً تفصيلاً لما اشتغلت الذمة به لأن مجرد الاتيان بعمل مع القطع بانه لا يسقط التكليف المعلوم تفصيلاً لا يكون امثالاً ولا مخرجاً عن عهدة التكليف المعلوم.

٤ - الشبهة الموضوعية للأقل والأكثر:

كما يمكن افتراض الشبهة الحكمية للدوران بين الأقل والأكثر كذلك يمكن افتراض الشبهة موضوعية بأن يكون مرد الشك الى الجهل بالحالات الخارجية لا الجعل، كما اذا علم المكلف بأن ما لا يؤكل لحمه مانع في الصلاة وشك في أن هذا اللباس هل هو مما يؤكل لحمه أو لا فتجري البراءة عن مانعيته أو عن تقيد الصلاة بعدمه.

واقاد المحقق النائيني (قده) أن الشبهة الموضوعية للواجب الضمني انما يمكن تصويرها اذا كان لهذا الواجب تعلق بموضوع خارجي أي له متعلق المتعلق ويشك فيه خارجاً، واما اذا لم يكن له موضوع خارجي كما في القراءة الواجبة مثلاً فلا يعقل تصوير الشبهة الموضوعية فيه.

والتحقيق: امكان تصويرها في غير ذلك ايضاً، وذلك بلحاظ حالات المكلف نفسه كما اذا فرضنا أن السورة كانت واجبة على غير المريض في الصلاة وشك المكلف في مرضه، فإن هذا يعني الشك في جزئية السورة مع انها واجب ضمني لا تعلق له بموضوع خارجي، والحكم هو البراءة^١.

١ - لعل مقصود البرزا (قده) تطبيق ما تقدم منه في بحث جريان البراءة في الشبهة الموضوعية من عدم تغل الشك بنحو الشبهة الموضوعية من ناحية متعلق الحكم بل لابد وان يكون منشأ الشك اشتباه متعلق المتعلق او قيود الحكم فلا يرد عليه الاعتراض المذكور كما لا يخفى.

٥ - الدوران بين الأقل والأكثر في المحصل الشرعي:

بعد الفراغ عن أن الأصل في مورد الشك في التكليف غير المعلوم بعلم جامع لشروط التنجيز يكون مجرى للبراءة، وأن الأصل عند الشك في الفراغ اليقيني - أو فاعلية التكليف - بعد الفراغ عن فعليته واشتغال الذمة به مجرى للاحتياط. وقع البحث في جريان البراءة أو الاحتياط في دوران المحصل الشرعي بين الأقل والأكثر، والمراد بالمحصل الشرعي ماذا كان المسبب أمراً معمولاً شرعاً ومترباً على السبب الخارجي فشك في ذلك السبب كما إذا شك في أن الطهارة بناء على كونها حكماً شرعياً لا أمراً تكوينياً هل تترتب على الغسل مرة أو مرتين. وألحق بذلك ماذا كان المسبب تكوينياً إلا أن سببه مما لا يتعين بفهم العرف بل يكشف عنه الشارع كما إذا افترضنا الطهارة حالة نورانية تكوينية كشف عنها الشارع.

وقد نسب إلى السيد الشيرازي الكبير (قده) القول بجريان البراءة، وذهب المحقق النائيني (قده) إلى أنه لا فرق في لزوم الاحتياط بين الشك في المحصل الشرعي وغيره واثبت ذلك بوجوه ثلاثة تتضح بعد تقديم مقدمة حاصلها: أن جريان البراءة تتوقف على تمامية أركان ثلاثة:

الاول - الشك.

الثاني - كون المشكوك من المجعولات الشرعية بحيث يكون امر وضعه أو رفعه بيد الشارع.

الثالث - أن يكون في الرفع توسعة ومنة على المكلف.

وعلى ضوء ذلك يقال: بأنه لا معنى لجريان البراءة عند الشك في حصول الطهارة الواجبة في الصلاة مثلاً بغسلة واحدة أو غسلتين، وذلك لوجوه ثلاثة:

الوجه الاول - أن البراءة إذا أريد اجرائها عن اصل وجوب الطهارة في الصلاة فهو غير مشكوك فيه بل معلوم، وإذا أريد اجرائها عن سببية الاكثر أي الغسلتين لها فهي أيضاً معلومة إذ يعلم بحصولها بذلك. وإذا أريد اجرائها عن سببية الأقل أي الغسلة الواحدة لها فرفع ذلك بالبراءة يعني التضييق على المكلف ولزوم اتيانه بالاكثر وعدم الاقتصار على غسلة واحدة.

وفيه: انا اذا قطعنا النظر عما سوف يأتي أمكن أن يقال في المقام بجريان البراءة عن سببية الاكثر فانها غير معلومة وانما المعلوم حصول الطهارة عند حصول الاكثر الا أن ذلك غير سببية الاكثر بما هو اكثر كما هو واضح.

الوجه الثاني - أن السببية أو جزئية الزائد للسبب وغير ذلك من الامور كلها امور وضعية انتزاعية وليست بمجولة للشارع، فالركن الثاني لجريان البراءة منتف.

وفيه: أولاً - هذا خلاف مسلكه المتقدم في اصل هذا البحث، حيث أجرى البراءة عن الجزئية والممانعية بدعوى انها وإن لم تكن مجعولة بالاصالة الا انها مجعولة بتبع جعل منشئها فيكون امر رفعها ووضعها بيد الشارع ايضاً.

وثانياً - أن اصل شرطية هذا الركن في جريان البراءة غير صحيح، لأن البراءة ليس رفعاً واقعياً بل ظاهرياً بمعنى رفع ايجاب الاحتياط فلا بد وأن يكون مايجري عنه البراءة قابلاً لايجاب الشارع للاحتياط تجاهه عند الشك فيه أي يكون قابلاً للتنجيز، ولهذا قلنا في البراءة عن الجزئية بأنها وإن كانت قابلة للرفع والوضع من قبل الشارع ولكنها لا تجري البراءة عنها لأن الجزئية ليست منشأً للتنجيز وايجاب الاحتياط، فالميزان ملاحظة ذلك سواء كان الموجود الواقعي للمشكوك قابلاً للرفع الشرعي واقعاً أم لا فسببية الاكثر في المقام ولو فرضت امراً غير قابل للرفع الشرعي اذا كان يعقل ايجاب الشارع للاحتياط تجاهها أي مما تدخل في العهدة وتتنجز جرت البراءة عنها.

والتحقيق أن يقال: أن المحصل اذا كان عرفياً فنفس عرفيته قرينة على أن المولى لم يتكفل بايجاب السبب وادخاله في العهدة بل اوكل ذلك الى المكلف وادخل السبب في عهده كما اذا قال (اقتل المشرك) فيجب الاحتياط عند الشك في محصله، واما اذا لم يكن عرفياً اما لكون السبب شرعياً او لابهامه وغموضه فنفس عدم عرفيته قرينة عامة على أن المولى هو الذي تكفل ببيان السبب وتحديدده فيكون مقدار اهتمام المولى بفرضه بمقدار بيانه للسبب، وفي مثل ذلك الذي يجب بحسب الحقيقة ويدخل في عهدة المكلف ليس هو ذلك الغرض والمسبب المجهول بل المقدار المبين من السبب فاذا شك في بيان المولى لدخالة الزائد في السبب كان مجرى للبراءة لاعن السببية بل عن مقدار ما يهتم به المولى ويدخله في عهدة المكلف وهو السبب.

وبالجملة المجهول الانشائي للمولى وإن فرض هو إيجاب الغرض كما لو قال طهر ثوبك للصلاة مثلاً وبيان سببية الغسلة الثانية للطهارة ليس أمراً مجعولاً وموضوعاً بالوضع الشرعي ولكن حيث أن القرينة العامة في باب المحضلات الشرعية تصرف ظهور اللفظ عن لزوم تحصيل الغرض كائناً ما كان إلى ما ذكرناه يصبح السبب هو الذي يتنجز بمقدار تبيانه شرعاً فهو الواجب بحسب الدقة والداخل في عهدة المكلف ويكون قابلاً لا إيجاب الاحتياط تجاهه فتجري البراءة عنه عند الشك في دخالة الزائد فيه كما تجري البراءة عن وجوب الجزء الزائد المحتمل دخله في الغرض الأقصى.

وعلى هذا الأساس تجري البراءة عن شرطية شيء أو مانعيته في الرضوء السبب للظهور. هذا إذا لم نقل بأن الظهور بنفسه اعتبار شرعي منطبق على نفس الافعال الخارجية والآ فجريان الاصل فيه واضح على ما حققناه مفصلاً في علم الفقه.

الوجه الثالث - أن البراءة لوجرت عن سببية الاكثر فهي لا تثبت سببية الاقل للطهارة والمفروض تقيد الواجب واشتغال الذمة بها للزوم تحصيلها في الصلاة فيجب الاحتياط.

وفيه - ما اتضح من الجواب على الوجه السابق من أن الذي يتنجز ويدخل في العهدة ليس هو المسبب مطلقاً بما هو بل بالمقدار الملبين من سببه من قبل الشارع.

٦ - الشك في اطلاق دخالة القيد:

إذا شك في اطلاق دخالة جزء أو شرط في الواجب الارتباطي بأن علم دخالته في حال الصحة وشك في دخالته في حال المرض مثلاً، فهذا مرجعه بحسب الحقيقة إلى دوران الواجب بين الاقل والاكثر بلحاظ حالة الشك، فإذا لم يكن لدليل الجزئية أو الشرطية اطلاق لها وانتهى الموقف إلى الاصل العملي جرت البراءة عن وجوب الزائد في هذه الحالة. وهذا على العموم واضح لا غبار عليه. ولكن قد وقع الاشكال في حالتين من هذه الحالات، احدهما حالة الشك في اطلاق الجزئية أو الشرطية بصورة نسيان الجزء أو الشرط، والاخرى حالة الشك في اطلاقهما لحالة تعذره. فالبحث في مقامين:

١ - الشك في اطلاق القيد لحالة النسيان:

المقام الاول - اذا نسى المكلف جزءاً من الواجب الارتباطي ثم التفت الى نقصان ما أتى به فتارة يبحث عن مقتضى الاصل العملي، واخرى عن مقتضى الاصل اللفظي.

اما البحث عن مقتضى الاصل العملي فقد يتصور انَّ المقام من موارد الدوران بين الاقل والاكثر حيث لا يعلم بانَّ الناسي مكلف بالجامع بين التمام والنقص عند النسيان أو انه مكلف بالتمام بالخصوص وهو من الدوران بين الاقل والاكثر- التعيين والتخير-.

ولكن الشيخ الاعظم أثار في المقام اشكالا استعصى حله على المحققين وحاصله: انَّ الناسي لا يمكن تكليفه لا بالاكثر لكونه ناسياً ولا بالاقل لأنَّ الناسي لا يرى نفسه ناسياً فلو جعل خطاب مخصوص بالناسي فلا يمكن أن يصل اليه الا اذا التفت الى كونه ناسياً فيخرج عن كونه ناسياً. وعليه يكون الشك بحسب الحقيقة في سقوط الواجب بالاقل وهو مجرى الاحتياط لا البراءة.

ولتحقيق حال هذه الشبهة وكلمات الاصحاب حولها لابد من تفصيل الحديث في جهتين:

الجهة الاولى - في امكان تكليف الناسي بالاقل، والصحيح امكانه بأحد نحوين: الاول: أن يكون التكليف بالجامع بين الصلاة الناقصة المقرونة بالنسيان والصلاة التامة وهو تكليف موجه الى طبيعي المكلف فلا يلزم منه عدم امكان وصوله الى الناسي لأنَّ موضوعه كل مكلف غاية الامر انَّ الناسي يرى نفسه متذكراً دائماً وآتياً بافضل الحصتين من هذا الجامع مع انه انما تقع منه اقلهما قيمة ولا محذور في ذلك بل هذا من قبيل أن يأمر المولى بالجامع بين الصلاة في المسجد والصلاة في البيت ويصلى المكلف في البيت بتصور انه مسجد فانه على كل حال منبعث عن شخص ذلك الامر بالجامع.

الثاني - أن يجعل على كل مكلف الاتيان بما يتذكر من الاجزاء فيتحرك كل مكلف نحو المقدار الملتفت اليه والذي يختلف من شخص الى آخر بمقدار تذكره وكل

مكلف يتخيل انه تام التذكر والالتفات، وعلى كل حال يكون الانبعاث ايضاً من الامر الواحد المتعلق بالجامع، والوجهان يرجعان روحاً الى امر واحد وهو الخطاب بالجامع وانما يختلفان في كيفية صياغة الجامع المتعلق به الامر.

وهذا هو الجواب الفني على الشبهة لاماسلكه صاحب الكفاية (قده) وتبعه المحقق النائيني (قده) سائرین على نفس عقلية صاحب الشبهة ومنهجته من تصور لزوم تعدد التكليف بين الناسي والمتذكر، حيث افاد بانه اذا استحال تكليف الناسي فيمكن افتراض ان هناك تكليفين احدهما متكفل ايجاب الاقل على طبعي المكلف والآخر متكفل بايجاب الزائد على المتذكر فلا يلزم منه محذور.

وعبارة صاحب الكفاية (قده) ظاهرة في النظر الى مرحلة الثبوت الا ان تقريرات المحقق النائيني (قده) مرددة بين النظر الى عالم الثبوت والجعل تارة والى الاثبات وكيفية ايصال الخطاب وتوجيهه الى الناسي تارة اخرى.

وايأ ما كان فاذا كان النظر الى عالم الاثبات مع فرض ان عالم الثبوت يوجد فيه تكليف بالاكثر للمتذكر وبالاقل للناسي وان الصياغة المذكورة فقط في مرحلة الدلالة والالفاظ.

ورد عليه: ان هذا لا يحل الاشكال الثبوتي الذي أثاره الشيخ (قده) من ان جعل الخطاب المخصوص بالناسي غير معقول جداً لعدم امكان وصوله اليه وتحركه منه. وإن كان النظر الى عالم الثبوت فالجواب: ان الاقل في الخطاب الاول هل هو مقيد بالزائد أو مطلق من ناحيته أو مقيد بلحاظ المتذكر ومطلق بلحاظ الناسي أو مهمل، والاوّل خلف اذ معناه عدم كون الناسي مكلفاً بالاقل، والثاني كذلك لأن معناه كون المتذكر مكلفاً بالاقل بحيث يسقط عنه التكليف بصدور الاقل منه ولولم يأت بالاكثر، والثالث معناه وجود خطاب بالاقل مطلقاً مخصوص بالناسي وخطاب بالاكثر مخصوص بالذاكر وهذا رجوع الى مشكلة جعل خطاب للناسي لا يمكن أن يصل اليه سواء كان هذا الاطلاق والتقييد بجعل واحد أو جعلين بنحو متمم الجعل كما لعله الانسب مع مسلك المحقق النائيني (قده)، والرابع غير معقول لأن الاهمال في عالم الثبوت غير معقول حتى عنده بل قد عرفت مراراً ان التقابل بين الاطلاق والتقييد في عالم الجعل تقابل السلب والايجاب فلا يمكن انتفاؤهما معاً.

وهكذا يظهر أنَّ دفع الشبهة بفرض تعدد الخطاب غير ممكن وإنما الصحيح في حلها ما ذكرناه.

الجهة الثانية - في تحقيق ما يجري في المقام من أنَّ الأصل العملي البراءة أو الاحتياط. وقد ربط السيد الأستاذ بين الأصل العملي في المقام وبين ما يختار في مسألة تكليف الناسي بالأقل فأفاد أنه بناءً على عدم إمكان خطاب الناسي وكون التكليف للجميع بالأكثر يكون الشك في المسقط فتجري أصالة الاشتغال، وبناءً على إمكان تكليف الناسي بالأقل يكون من الدوران بين الأقل والأكثر فتجري البراءة عنه.

وهذا الربط في غير محله، وتوضيح الحال في ذلك أنَّ يقال: أنَّ النسيان تارة يستوعب الوقت كله، وأخرى لا يستوعبه بل يرتفع في اثنا عشر. ففي الحالة الأولى لا يكون الواجب بالنسبة إلى الناسي مردداً بين الأقل والأكثر بل من الشك في تكليف جديد سواء قيل بإمكان تكليف الناسي بالأقل أم استحالت، وذلك لأنَّ الناسي في تمام الوقت لا إشكال في عدم تكليفه بالأكثر لأنه لا يكلف بما نسيه على أي حال أما لعدم معقولية تكليفه به كالعاجز أو لادلة رفع التكليف بالنسيان وإنما يعلم بأنه إنما أنَّ يكون ما أتى به صحيحاً مجزئاً أو يجب عليه القضاء الآن وهذا مرجعه إلى الشك في وجوب جديد في حقه لأنه وإنَّ فرض احتمالته للتكليف في الوقت بالأقل - بناءً على إمكان تكليفه به - ألا أنه تكليف خارج عن محل الابتلاء وساقط بخروج الوقت فليس هنالك إلا شك في التكليف وهو مجرى البراءة حتى إذا منعناها في موارد الدوران بين الأقل والأكثر.

وأما الحالة الثانية فالتكليف فعلي في الوقت غير أنه متعلق أما بالجامع الشامل للصلاة النافضة الصادرة حال النسيان أو بالصلاة التامة فقط، والأول معناه اختصاص جزئية المنسي بغير حال النسيان، والثاني معناه إطلاق الجزئية لحال النسيان وهو من الدوران بين التعيين والتخير إلا أنَّ جريان البراءة هنا أولى منه في موارد الدوران بين الأقل والأكثر كما أنه لا يرتبط بإمكان تكليف الناسي بالأقل بل يتم حتى على القول باستحالة تكليفه فلنا دعويان:

أما الدعوى الأولى - فبررها أنَّ العلم الاجمالي الدائر بين التعيين والتخير حتى إذا

قل بعدم انحلاله لاحقيقة ولاحكاماً مع ذلك لا تنجز له في المقام للاكثر لعدم تشكل علم اجمالي منجز هنا لأن التردد بين الاقل والاكثر والعلم الاجمالي انما يحصل هنا للناسي بعد ارتفاع النسيان والمفروض انه قد اتي بالاقل في حالة النسيان وهذا يعني انه يحصل بعد امتثال احد طرفيه وخروجه عن محل الابتلاء وحصول مثل هذا العلم الاجمالي لا يكون منجزاً حتى اذا كان التردد فيه بين المتباينين فضلاً عن الاقل والاكثر نعم لوتذكر في الاثناء فقد يتشكل علم اجمالي منجز سوف نتحدث عنه.

واقا الدعوى الثانية - فلان ما توهم من انه بناءً على استحالة تكليف الناسي يكون الشك في المسقط وهو مجرى للاشتغال يرد عليه:

اولاً - انه من الشك في التكليف ايضاً لأن الاقل الصادر من الناسي اذا كان وافياً بملك الواجب تقيد وجوب الاكثر لاحالة بما اذا لم يأت المكلف بالاقل نسياناً بنحو شرط الوجوب من اول الامر فيكون من الشك في اصل حدوث التكليف وهو مجرى البراءة.

وثانياً - لو افترضنا ان شرطية عدم الاتيان بالاقل نسياناً ليست بنحو الشرط المتأخر بحيث يرفع اتيان الاقل موضوع وجوب الاكثر حدوثاً بل يسقط التكليف بقاءً فقط لاستيفاء ملاكه فالشك وإن كان في المسقط الا ان جريان الاشتغال ليس منوطاً بصدق عنوان الشك في المسقط بل منوط بأن يكون الشك من ناحية الامتثال واستيفاء فاعلية التكليف مع الجزم بحدود ما يهتم به المولى ويريده، وفي المقام يكون الشك في حدود اهتمام المولى وغرضه وهو من الشك في اصل التكليف بقاءً فتجري عنه البراءة الشرعية والعقلية على القول بها. نعم قديقال بجريان استصحاب بقاء التكليف في المقام وذلك امر آخر.

١ - المكلف في الشبهة الحكيمة يعلم من اول الامر انه يجب عليه في الوقت اما الصلاة التامة بالخصوص أو الجامع بين صلاة تامة أو ناقصة صادرة في حالة النسيان غاية الامر دائماً يتصور انه يأتي بالصلاة التامة فاذا قيل بمنجزية هذا العلم الاجمالي وعدم جريان البراءة عن التعيين فيه فيعد ارتفاع النسيان يجب عليه الاحتياط لانه يتكشف لديه انه لم يفرغ ذمته عن التكليف المنجز عليه بالعلم الاجمالي من اول الامر نعم لوني الجزئية لالجزء فقد يصح هذا الأمر حينئذ لزوال علمه الاجمالي بالنسيان، وهذا نظير ما اذا علم بوجوب عتق الرقبة المؤمنة عليه أو عتق مطلق الرقبة وقتنا بالاحتياط في الدوران بين التعيين والتخير فاعتق رقبة تصور انها مؤمنة ثم انكشف انها كافرة فانه يجب عليه عتق رقبة اخرى مؤمنة ولا يجوز له اجراء البراءة بدعوى انه من الشك في التكليف الآن حيث يحتمل ان الواجب عليه عتق مطلق الرقبة.

وثالثاً - لو سلمنا أنّ البراءة لا تشمل موارد الشك في المسقط للتكليف بهذا العنوان مع ذلك قلنا بأنّ البراءة حينئذ وإن لم تكن تجري عن التكليف بمعنى الوجوب لأنّ الشك في سقوطه بقاءً إلّا أنّنا يمكننا إجراء البراءة العقلية - على القول بها - أو الشرعية عن هذا التكليف بلحاظ ملاكه وروحه حيث كان يمكن للمولى الاخبار عن تحقق ملاكه بالأقل الصادر نسياناً فإنّ مجرى البراءة كل ما يكون تحميلاً شرعاً سواء كان بلسان الانشاء أو الاخبار وما هو موضوع التحميل المولوي عقلاً اهتمامات المولى المبرزة باغراضه فإذا شك فيها جرت البراءة عنها لامحالة.

وهكذا يتضح أنّ الصحيح جريان البراءة في موارد الشك في اطلاق الجزئية أو الشرطية لحالة النسيان لكونه من الدوران بين الأقل والأكثر أو من الشك في اصل التكليف من دون ارتباط ذلك بشبهة عدم امكان تكليف الناسي بالأقل التي أثارها الشيخ الاعظم (قده) في المقام رغم عدم تمايمتها في نفسه كما عرفت. ثم أنّ هنا فروضاً أخرى تجدر الإشارة الى حكمها.

منها - أنّ يفرض تذكر الناسي للجزء المنسي في اثناء الصلاة بعد الدخول في الركن، وهنا لا يرد ما ذكرناه في الدعوى الاولى من خروج احد طرفي العلم الاجمالي الدائرين التعيين والتخير عن محل الابتلاء لامتناله اذ لامتنال للواجب الاستقلالي بعد. إلّا أنّ هنا علماً اجمالياً آخر يكون دائراً بين متباينين وهو العلم الاجمالي بوجوب اتمام هذه الصلاة وحرمة قطعها أو الا تيان بالأكثر ضمن فرد آخر وهذا العلم الاجمالي قد تقدم تصويره في اصل مسألة الدوران من قبل المحقق العراقي (قده) واجاب عليه بجوابين احدهما لم يكن تاماً في نفسه والآخر هو الانحلال الحكمي لأنّ احد طرفيه وهو وجوب الا تمام كان منجزاً عليه بالعلم التفصيلي من اول الامر وهذا الجواب انّ تم هناك فلا يتم هنا لأنّ هذا العلم التفصيلي زائل بعد التذكر وحصول العلم الاجمالي كما هو واضح.

إلّا انه يرد هنا ما ذكرناه من الجواب المختار هناك على منجزية هذا العلم الاجمالي من أنّ حرمة القطع ليس موضوعها الصلاة الواقعية بل الصلاة التي يجوز للمكلف بحكم وظيفته العملية الاجتزاء بها فتكون حرمة القطع في طول جريان الاصل عن الزائد فلا يمكن أنّ يعارضه.

ومنها - أنَّ يفرض تذكره بعد التجاوز عن المنسي وقبل الدخول في الركن لو احتمل عدم لزوم التدارك وكفاية الأقل الصادر نسياناً، وهنا تارة يفترض أنَّ التدارك على تقدير عدم وجوبه ليس مستلزماً لوقوع الزيادة المبطله فعندئذ يكون العلم الاجمالي بوجوب الاتمام أو التدارك والاتمام علماً اجمالياً دائراً بين الأقل والاكثر فتجري البراءة عن التدارك، واخرى يفرض أنَّ التدارك على تقدير عدم وجوبه يكون زيادة مبطله فسوف يدور امر التدارك بين الجزئية والمآنية وهو من العلم الاجمالي بين المحذورين الذي لا يمكن فيه الاحتياط فيثبت التخير وإتاهما اختار يجب عليه الاعادة لأنَّ ما هو عدل لاعادة الصلاة كان مردداً بين متبائنين ولم يأت الآ باحدهما هذا اذا لم نقل في مثل هذا الفرض الذي تجب فيه الاعادة على كل حال بعدم حرمة القطع والاعادة من اول الامر^١.

١ - هنا عدة كلمات يمكن ان تثار:

الاولى - اذا فرض التدارك زيادة مبطله على تقدير عدم الوجوب تعين على المكلف عدم الاتيان بها لأن نفس التدارك سوف يكون على هذا التقدير ابطالاً للصلاة وعمرها ومع احتماله لا يمكن اتيانه بقصد القرية فلجاء به علم بطلان صلاته تفصيلاً اما للزيادة أو للنقص من جهة عدم الاتيان بذلك الجزء الواجب تداركه بقصد القرية فنعين عليه الاتمام بلا تدارك برجاء كونه مجزئاً ثم الاعادة للعلم اجمالاً بوجوب احدهما وهو من العلم الاجمالي بالمتبائنين - مع قطع النظر عما سوف يأتي - ولا يتصور أنَّ لاتمام من دون تدارك ايضاً يحتمل كونه ابطالاً وعمرها لأنَّ الابطال على تقدير لزوم التدارك يكون بترك التدارك لافعل سائر الاجزاء كما لا يخفى.

الثانية - أنَّ الجواب المذكور في سبق جار هنا من أنَّ ما يحرم قطعه انما هو الصلاة التي يثبت كونها وظيفة المكلف ويمكنه الاقتصاد عليها في مقام الامثال فتكون حرمة القطع وجوب الاتمام في طول جريان البراءة عن وجوب الزائد فلا يمكن أنَّ يقع الاصل الجاري بلحاظه طرفاً للمعارضة مع البراءة كما لا يخفى.

الثالثة - قد يقال اذا فرضنا أنَّ حرمة القطع موضوعها الصلاة الواقعية كان وجوب الاتمام وحرمة قطع الصلاة التي بيده ثابتاً في حقه على كل حال أي سواء كان الواجب على الناسي الأقل أو الاكثر لصحة صلاته هذه مالم يدخل في الركن وهو لا يدري ان القطع يتحقق بدخوله في الركن أو اتيانه بالجزء فهذا حكم آخر معلوم له تفصيلاً وليس طرفاً لعلم اجمالي بينه وبين وجوب الأكثر نعم لا يمكنه موافقة القطعية وانما يتيسر له الموافقة الاحتمالية فقط مع امكان المخالفة القطعية فتجب الموافقة من دون أنَّ يضرب ذلك بالبراءة عن وجوب الاكثر بلحاظ الحكم الآخر وهو وجوب الصلاة.

ودعوى: العلم اجمالاً اما بوجوب اتمام هذه الصلاة من دون تدارك لكونه مبطلأ أو وجوب التدارك بقصد القرية والذي لا يتمكن منه الا بالاعادة وهذا علم اجمالي منجز.

يدفعها: أنَّ الطرف الاول لهذا العلم الاجمالي متنجز في نفسه لما تقدم من انه لا يمكنه ترك اتمام هذه الصلاة أو اتتمامها مع التدارك لكون ذلك ابطالاً لهذه الصلاة على كل حال فيكون محرماً فلا تجري البراءة عن وجوب اتتمامها بلا تدارك لكي تعارض البراءة عن وجوب الزائد فلا يكون العلم الاجمالي المذكور منجزاً.

هذا ولكن الصحيح منجزية هذا العلم الاجمالي لأن اتمام الصلاة من دون تدارك ايضاً لا يعلم وجوبه بحيث يحتمل جواز

ومنها - أنّ يفرض انه كان متذكراً للسورة في اول الوقت ولم يصل ثم نسى وصلى واستمر نسيانه الى آخر الوقت. وهنا يتشكل له علم اجمالي بلحاظين لحاظ داخل الوقت ولحاظ مابعد النسيان وخروج الوقت. فباللحاظ الاول يعلم اجمالاً بأن الواجب عليه داخل الوقت اما الاكثر تعييناً أو الجامع بينه وبين الأقل الصادر نسياناً وهذا العلم الاجمالي كلا طرفيه خارج عن محل ابتلائه ولا يقتضي تنجيهاً عليه. وبالحاظ الثاني يعلم اما بوجود الناقص عليه في حال النسيان - ولوملاً كلاً لوقيل باستحالة تكليفه - أو وجوب الكامل عليه الآن قضاء وهذا العلم الاجمالي أحد طرفيه خارج عن محل ابتلائه كما تقدم.

هذا كله في ما تقتضيه الاصول العملية.

واما البحث عن مقتضى الاصل اللفظي بقطع النظر عن الادلة الخاصة بالتكفلة لحكم النسيان، فتارة يفترض الاطلاق في دليل اعتبار ذلك القيد لحال النسيان ايضاً فتثبت بذلك جزئيته أو شرطيته وهذا هو معنى أنّ مقتضى الاصل اللفظي لدليل اعتبار قيد ركنيته، واخرى يفرض عدم الاطلاق في دليل اعتبار ذلك القيد وعندئذ تارة يفرض وجود الاطلاق في دليل أصل الواجب واخرى يفرض عدم وجوده ايضاً فعلى الاول يثبت وجوب الأقل على الناسي وعدم اعتبار ذلك الجزء أو القيد في حقه، وعلى الثاني يرجع الى الاصل العملي.

وقد أثير قبل التمسك بكل من الاطلاقين بعض الشبهات، اما اطلاق دليل الواجب فما تقدم من استحالة تكليف الناسي بالأقل، وقد عرفت الجواب عليه وانه لا محذور في التكليف بجامع ينطبق على الناسي ايضاً.

واما الاطلاق في دليل الجزئية أو الشرطية فتارة يناقش فيه بابرار مانع داخلي عن التمسك به، واخرى يناقش بابرار مانع خارجي عنه فهنا تقريران للمنع.

التقريب الاول - وهو مختص بما اذا كان دليل الجزئية بلسان الامر والانشاء لا الاخبار عن الجزئية أو الشرطية: ان الامر لا يشمل في نفسه حالات التعذر بالنسيان

→ ترك اتمام الصلاة رأساً لاحتمال جزئية الجزء المنسي والمفروض عدم قدرته على الاتيان به بقصد القرية فيكون التكليف باتمام هذه الصلاة ساقطاً عنه رأساً، فالعلم الاجمالي المذكور منجز في حق المكلف فتأمل جيداً.

أو العجز لاشتراطه بالقدرة فلامعنى للتمسك باطلاق دليل الامر بالقيد للناسي بل يتعين دائماً التمسك باطلاق دليل الواجب أو الرجوع الى الاصل العملي^١. وهذا الوجه لا يجري فيما اذا لم يكن النسيان أو العذر مستوعباً لتام الوقت لوضوح امكان ايجاب الاكثر عليه حينئذ لزوال العجز بعد ارتفاع النسيان.

وقد اجيب عن هذه الشبهة بأن الامر بالجزء أو الشرط لو كان امراً مولوياً لاختصر بالقادر ولكنه ليس كذلك بل يفهم منه الارشاد الى الجزئية والشرطية فيكون مفاده ممكناً في حق العاجز ايضاً فيتمسك باطلاقه.

والتحقيق: ان فرضية انسلاخ الامر بالقيد عن المولوية بذلك ممنوعة، ولذا ترى الاستهجان عرفاً اذا صرح بالاطلاق بأن قال اقرأ السورة في الصلاة ولو كنت عاجزاً فهذا الامر لا يزال مولوياً غاية الامر انه ليس بداعي ملاك نفسي ضمني أو استقلالي بل بداعي الجزئية أو الشرطية ولهذا يكون مشروطاً دائماً بفرض الاتيان بالصلاة اما صريحاً كقوله تعالى (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) أو بحسب المتفاهم العرفي من منصرف الكلام كما اذا قال اقرأ السورة في الصلاة فإن العرف يفهم من ذلك اذا صليت فاقرا السورة. ولكون الداعي من ورائه الجزئية صح هذا الامر المولوي بلحاظ الصلاة الاستحبابية ايضاً مع ان الامر الضمني المتعلق بها في الصلاة الاستحبابية ليس الزامياً.

فالحاصل ما أفيد من ان هذا الامر للارشاد الى الجزئية وليس مولوياً لا يجدي في المقام لدفع الاشكال لأن الجزئية هو الداعي من وراء الامر من دون انسلاخ الامر عن المولوية وهذا يكون الاستهجان محفوظاً لو صرح بالاطلاق^٢ فلا بد من استيناف

١ - هذا مبني على عدم امكان تكليف الناسي واقعاً اما لكونه عاجزاً تكوينياً في طول النسيان أو لاستظهار الرفع الواقعي من حديث الرفع وكلا الأمرين قابل للاشكال والمنع.

٢ - الاستهجان لو صرح بالاطلاق انما هو من جهة ما يحصل على مستوى المدلول التصوري للكلام من الظهور في ان الامر بالسورة ثابت على العاجز وهذا عنصر آخر يوجب الاستهجان يحصل من نفس التصريح بحال العجز وهو مفقود في حالة عدم التصريح.

فالحاصل: بعد ان كان ورود الامر بالجزء في سياق تحديد المركب الواجب ظاهراً في كونه بداعي بيان جزئيته للمركب لابداعي البعث والزجر يتعقد الاطلاق في ان هذا الداعي غير مقيد بحال التمكن والا كان عليه بيان التقييد وهذا هو معنى الارشادية.

جواب آخر وحاصله:

انه قد يفرض انّ المولى بصدد بيان انّ وجوب السورة ملازم مع وجوب الصلاة بحيث كلما وجبت الصلاة وجبت السورة ولازمه سقوط وجوب الصلاة عند سقوط وجوب السورة بالعجز ونحوه، وهذا المطلب كما يمكن للمولى بيانه بادوات العموم فيقول كلما وجبت الصلاة وجبت السورة كذلك يمكن انّ يعوض عنه بالاطلاق ومقدمات الحكمة بأن يقول اذا قت للصلاة فاقراً السورة فيها حينئذ يقال بأن الامر بالجزء المشروط صريحاً أو ضمناً بفرض الاتيان بالكل ظاهر بحسب المتفاهم العرفي في بيان الملازمة المطلقة بين وجوب الكل وجوب ذلك الجزء ولهذا كان الفقهاء (قدس الله اسرارهم) لايزالون يستفيدون من الامر بالجزء أو الشرط الجزئية والشرطية حتى لحال العجز الى انّ اورد عليهم المتأخرون باشكال اختصاص الطلب والامر بالقادر فاضطروا في مقام التوفيق بين الصناعة والفن وبين الفهم العرفي الواضح الى تجشم الجواب بأن هذه الاوامر ليست مولوية بل ارشاد الى الجزئية والشرطية وبذلك حاولوا سلخها عن المولوية رأساً ليتمكن اطلاقها للعاجز مع انّ الصحيح بقائها على المولوية والطلب ولكن اطلاقها لبيان الملازمة بين وجوب الكل وجوب الجزء بحيث كلما سقط وجوب الجزء بالمعذر سقط وجوب الكل ايضاً.

ولا يقال: انّ اطلاق الامر بالجزء أي ثبوت وجوبه في فرض العذر يقطع بخلافه اما تخصيصاً أو تخصصاً فلا يصح التمسك به.

فانه يقال - الذي يقطع بسقوطه ثبوت اللازم وهو وجوب الجزء لا الملازمة والمفروض انّ الاطلاق لبيان الملازمة وهي يمكن ثبوتها في فرض العذر كما هو واضح. التقريب الثاني - التمسك بحديث الرفع بدعوى انّ الاستفادة منه رفع المنسي في عالم التشريع الذي يعني رفع حكمه وهو الجزئية أو الشرطية، أو بدعوى انّ الرفع تنزيلى لما يقع خارجاً نسياناً وهو ترك السورة مثلاً فكأنه لا ترك للسورة خارجاً تنزيلاً وتعبداً

→
واقما ما أُفيد من دلالة الاطلاق على الملازمة بين مطلوبة الجزء كلما كان الكل مطلوباً وواجباً بحيث يكون مدلول الكلام نفس الملازمة فهو بعيد جداً لوضوح انّ المدلول التصديقي في مثل اذا قم الى الصلاة فاقراً السورة فضلاً عن مثل اقر السورة في الصلاة يكون بازاء الامر بالسورة فهو بصدد بيان وجوبها لا بيان الملازمة بينه وبين وجوب الكل بعد الفراغ عن وجوبها والذي هو مدلول اخباري.

فيثبت صحة العمل.

ويرد عليه: إن أُريد تطبيق ذلك على مورد النسيان في جزء الوقت من دون استمراره الى آخره فمن الواضح أنَّ المنسي في خصوص ذلك الوقت ليس موضوعاً لحكم شرعي حتى يرفع وإنما الموجود في لوح التشريع السورة في تمام الوقت، وإن أُريد تطبيقه على مورد النسيان المستمر الى آخر الوقت فحديث الرفع وإن كان يرفع حكمه ولزومه إلا أنه من الواضح أنَّ رفع حكم السورة لا يعني إيجاب الصلاة عليه بلاسورة بل لعل هذا الرفع يكون برفع اصل وجوب الصلاة.

وبتعبير آخر: حديث الرفع غايته رفع الأمر بالجزء المنسي لرفع الجزئية التي هي حكم وضعي منتزع من الأمر بالجزء فالملازمة بين إيجاب الكل وإيجاب الجزء التي تقدمت الإشارة إليها لا يمكن نفيها بحديث الرفع ليثبت وجوب الأقل على الناسي.

٢ - الشك في اطلاق القيد لحال العجز:

والبحث هنا كالبحث عن اطلاق الجزئية أو الشرطية في التعذر النسياني ولكن يختلف عنه في جملة من النقاط والخصوصيات نشير إليها ضمن الجهات التالية:

الجهة الاولى - انه لاموضوع هنا لشبهة استحالة الامر بالاقل التي تقدمت في الناسي اذ العاجز متوجه الى عجزه ولا مانع من تكليفه بالاقل حال عجزه وهذا الفرق وإن كان لا يثمر بناءً على ما تقدم منا من عدم صحة الشبهة في نفسها ومن عدم ارتباط جريان البراءة عن الزائد اثباتاً ونفيّاً بها إلا انه يثمر على مبنى السيد الاستاذ وغيره ممن ربطوا بين المسألتين.

الجهة الثانية - انه تقدم في بحث النسيان أنَّ النسيان لو كان في جزء الوقت دون استيعاب لتمامه كان من التكليف المردد بين الاقل والاكثر - التعيين والتخير - ولكنه حكماً كان اوضح حالاً منه لأنَّ هذا العلم الاجمالي يحصل بعد خروج احد طرفيه عن محل الابتلاء وهو الاقل بالامتثال وإن كان النسيان مستمراً الى آخر الوقت كان خارجاً عن الاقل والاكثر موضوعاً ايضاً لانه اذا لم يكن للواجب قضاء خارج الوقت فلا تكليف على الناسي وآلا كان من العلم الدائر بين المتبائنين بعد خروج احد طرفيه بالامتثال.

ولكن في المقام حيث أنَّ العاجز ملتفت من أول الأمر إلى تكليفه فيتشكل له علم إجمالي في الحالة الأولى بوجود الأكثر أو الجامع بينه وبين الأقل حال العجز وهو من العلم الإجمالي الدائر بين التعيين والتخيير فتجري البراءة في حقه عن التعيين، وفي الحالة الثانية إذا كان للواجب قضاء يعلم إجمالاً بوجود الأقل عليه في داخل الوقت أو الأكثر قضاء في خارجه وهو من العلم الإجمالي بين المتبائنين مع عدم خروج شيء من طرفيه عن محل الابتلاء فيكون منجزاً لامحالة.

نعم بناءً على مبنى الميرزا (قده) من اناطة منجزية العلم الإجمالي بإمكان وقوع المخالفة القطعية بالفعل خارجاً يمكن أن يقال بعدم منجزيته لأنَّ مخالفته القطعية لا يمكن أن تقع خارجاً إذ لوجاء المكلف بالأقل في حال العجز كانت المخالفة احتمالية ولوترك الأقل في الوقت كان القضاء معلوماً تفصيلاً^١.

الجهة الثالثة - فيما إذا فرض طرو العجز في أثناء الوقت، وقع البحث عندهم في جريان استصحاب بقاء وجوب الأقل وعدمه، وقد خص البحث عن جريان هذا الاستصحاب بفرض طرو العجز دون النسيان، وهذا هو الصحيح، إذ في حال النسيان ليس هناك شك لاحق ويقين سابق وبعد اتیان العمل وزوال النسيان لا مجال لجريان الاستصحاب لانه حكم ظاهري بملك حافظية التكليف الواقعي المشكوك، ووجوب الناقص بعد الاتيان به لا معنى لحفظه بالاستصحاب بل على تقدير ثبوته قد انحفظ بنفسه في المرتبة السابقة فلا مجال للحكم الظاهري في فرض النسيان، وليس الاشكال من ناحية اللغوية لكي يقال بترتب الأثر عليه بلحاظ الاجزاء وعدم وجوب القضاء، بل الاشكال في عدم معقولية الحكم الظاهري الاستصحابي في نفسه.

وأما البحث عن جريان هذا الاستصحاب في موارد طرو العجز في الاثناء فقد أثر بوجهه الاشكال بأنَّ الوجوب المعلوم للأقل هو الوجوب الضمني وهو مقطوع الارتفاع مع ان المراد اثباته بالاستصحاب هو الوجوب الاستقلالي للأقل وهو مشكوك الحدوث.

١ - ألا أنَّ هذا يعني عدم إمكان المخالفة القطعية للعلم الإجمالي بما هو علم إجمالي لعدم إمكان المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالأجل والملك في المعارضة هو الثاني لا الأول كما لا يخفى.

وفي مقام دفع هذا الاشكال توجد عدة تقريبات.
التقريب الاول - أنَّ تجري استصحاب جامع الوجوب المردد بين الاستقلالي والضمني.

ويرد عليه: أولاً - انه من استصحاب القسم الثالث من الكلي، لأنَّ الوجوب الضمني المتيقن سابقاً معلوم الارتفاع وانما يحتمل بقاء الجامع ضمن فرد آخر منه هو الوجوب الاستقلالي وهو مشكوك الحدوث

وثانياً - أنَّ الجامع بين الوجوب الضمني للاقل الذي لا يقبل التنجيز الآن للعجز عنه والوجوب الاستقلالي له لا يقبل التنجيز لوعلم به وجداناً فكيف بالاستصحاب، هذا اذا أُريد اثبات جامع الوجوب وتنجيذه، وإنَّ أُريد اثبات فردة وهو الوجوب الاستقلالي للاقل كان من الاصل المثبت.

وقد أورد المحقق العراقي (قده) على هذا الاستصحاب بانه محكوم لاستصحاب بقاء جزئية الجزء المتعذر لأنَّ الشك في وجوب الاقل مسبب عن الشك في جزئية المتعذر في هذا الحال.

ويرد عليه: إنَّ أُريد من الجزئية دخالته في تحصيل الغرض والملاك فهذا سبب عقلي لسقوط الوجوب لاشرعي، وإنَّ أُريد من الجزئية كونه واجباً بالوجوب الضمني فهذا مقطوع بعدم حال التعذر، وإنَّ أُريد الملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب هذا الجزء فهي مشكوكة من اول الامر وانما المتيقن الملازمة بينهما في حال القدرة وعدم التعذر وهو مقطوع البقاء. على أنَّ هذه الملازمة في عرض عدم وجوب الاقل معلولان لشيء ثالث هو كون الملاك قائماً بالاكثرولا سببية ولا مسببية بينهما حتى تكويناً. وإنَّ أُريد من الجزئية دخالته في مستمى الصلاة كما لعله يظهر من عبارة تقرير بحثه فن الواضح أنَّ هذا ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، لأنَّ الواجب هو واقع المأمور به لامستمى الصلاة.

التقريب الثاني - أنَّ الجزء المتعذر اذا لم يكن ركناً بحيث يتبدل بانتفائه الموضوع جرى استصحاب الوجوب، لأنَّ هذه الحيثية حينئذ تكون تعليلية لا تقييدية، وقد تنقح في محله انه مع انتفاء الحيثية التعليلية يجري الاستصحاب في الموضوع الذي كان واجباً سابقاً وإنَّ تغيرت حيثيته التعليلية.

وفيه: أنَّ كون الحيثية تعليلية لا تقييدية إنما يفيد في جريان الاستصحاب عند الشك في كونها دخيلة حدوثاً فقط أو حدوثاً وبقاءً كما لو شك في أنَّ زوال تغير الكثر بالنجاسة هل يوجب زوال نجاسته أم لا؟ فيقال بأنَّ التغير مثلاً حيثية تعليلية لمعرض النجاسة وهو الماء لا تقييدية فيجري استصحاب نجاسته، وأما إذا كانت الحيثية ممّا يعلم بدخالتها في الحكم حدوثاً وبقاءً بحيث يعلم انتفاء شخص ذلك الحكم ولولا انتفاء علته فلا مجال للاستصحاب حينئذٍ للقطع بزوال الحكم المتيقن، وما نحن فيه من هذا القبيل لأنَّ المفروض دخالة الجزء المتعذر في الواجب بحيث يسقط بتعذره شخص ذلك الوجوب يقيناً وإنما يشك في حدوث وجوب آخر، فدعوى اندراج المقام تحت ضابطة كون الحيثية المتعذرة تعليلية أو تقييدية خلط بين مبحث التفصيل في جريان الاستصحاب بين موارد الحيثية التقييدية والتعليلية في موارد الشك في دخالة قيد في موضوع الحكم حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط وبين المقام الذي لاشك في سقوط الحكم بانتفاء قيده على كل حال وإنما يحتمل حدوث حكم آخر. وكأنهم تخللوا بأنَّ كون الحيثية تعليلية يكفي وحده لتحقيق الشك في البقاء وعدم الجزم بزوال الحكم السابق مع أنه ليس الأمر كذلك، فقد تكون الحيثية تعليلية ومع ذلك لاشك في البقاء بل يقطع بالزوال، وقد تكون الحيثية تقييدية ومع ذلك يشك في البقاء لاحتمال دخالتها حدوثاً فقط في الحكم.

التقريب الثالث - أنَّ وجوب الباقي بعد تعذر أحد الأجزاء هو عين وجوبه قبله، وإنما يختلف عنه في حد الوجوب، حيث أنه كان منبسطاً على الجزء الزائد والآن يقف عليه، فنستصحب ذات المحدود بقطع النظر عن الحدود نظير استصحاب ذات الحمرة بقطع النظر عن حدها بعد زوال شدتها.

وفيه: أنَّ الوجوب لا يعقل فيه الانبساط والاشتداد لكي نستصحب مرتبة منه، وإنما هو اعتبار وتكليف متعلق بالكل أو بالباقي، واحدهما غير الآخر ومباين معه في الوجود، فما كان يعلم من وجوب الباقي يقطع بزواله وسقوطه وإنما يشك في ثبوت شخص وجوب آخر عليه.

نعم لو لاحظنا عالم الإرادة والحب فقد يقال أنَّ نفس الحب والإرادة يمكن أنَّ يبقى مع تعذر الجزء لاحتمال كونه دخيلاً في شدته لافي أصله، ألا أنه بحسب هذا

العالم من الممكن بقاء الارادة والحب بشدته ومجده، لأنَّ التعذر لا يزيل الحب وانما يسقط الطلب، فالشك ليس من ناحية بقاء الحب والارادة وانما الشك من ناحية أنَّ متعلق تلك الارادة لا يعلم انها الاقل أو الاكثر، واستصحاب بقاء شخص ذلك الحب والارادة لا يثبت تعلقها بالاقل والآ بناءً على الاصل المثبت، واستصحاب اصل الارادة وجامعها المعلوم تعلقه بالاقل ولوضناً سابقاً يرجع الى استصحاب الجامع بين الوجوبين بلحاظ عالم الارادة والمبادي وقل مافيه انه جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل.

وهكذا يتضح عدم تمامية شيء من التقريبات لدفع شبهة أنَّ الوجوب المشكوك غير المتيقن حيث أنَّ المتيقن الوجوب الضمني للاقل والمشكوك الوجوب الاستقلالي.

الآ أنَّ اصل هذه الشبهة مبنيٌّ على افتراض أنَّ ايجاب الاقل بحاجة الى ايجاب جديد مع انه لا وجه له لامكان جعل الوجوب من اول الامر على الجامع بين الاكثر والاقل في حال التعذر وعليه فيكون الشك في بقاء نفس التكليف الثابت من أول الامر على أحد التقديرين. أي يكون المقام من موارد استصحاب الكلي من القسم الثاني حيث يعلم بجعل وجوب مردد بين الطويل والقصير، فانه لو كان متعلقاً بالاكثر تعييناً فهو منتف جزماً، ولو كان متعلقاً بالجامع بالنحو المذكور فهو باق.

الآ أنَّ هذا الاستصحاب يرد عليه ما ذكرناه مراراً من عدم جريان استصحاب الجامع بين وجوب لا يقبل التنجيز لانقضائه وبين وجوب يقبل التنجيز، لأنَّ مثل هذا الجامع لو علم به وجداناً لا يكتفي في المنجزية فاظنك بالتعبد به؟

قاعدة الميسور:

الجهة الرابعة - أنَّ الاصحاب حاولوا إثبات وجوب الباقي بعد المعجز عن بعض الاجزاء على اساس قاعدة سميت بقاعدة الميسور، يدعى استفادتها من بعض الروايات الخاصة، وهي تتلخص في ثلاث روايات:

احداها - الحديث النبوي المنقول عن ابي هريرة انه قال: (اذا أمرتكم بشيء فاتوا

منه ما استطعتم^١.

ثانيها- الرواية المنقولة في غوالي اللثالي عن امير المؤمنين (ع) (الميسور لا يسقط بالمعسور)^٢.

ثالثها- الرواية الاخرى المنقولة في الغوالي عن امير المؤمنين (ع) (مالا يدرك كله لا يترك كله)^٣.

والبحث عنها سنداً واضح، فإن الأولى لا اثر لها في رواياتنا وكتبنا ولا عين وهي في كتب العامة لا سند نقي لها ايضاً والاخيرتان مرسلتان مذكورتان في غوالي اللثالي لافي كتبنا المعتمدة. ومن هنا لا يحتمل ان يكون عمل السابقين لفرض على اساس الاستناد اليها فلا يمكن تصحيح سندهما بقاعدة الجبر ايضاً لوسلمت كبروياً. واما الدلالة، فنشكك في حديث (الميسور لا يسقط بالمعسور) وحديث (اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم).

اما الحديث الاول- فهناك تفسيرات ثلاثة لفقه هذا الحديث.

الاول- ان يكون نهياً بلسان النبي نظير (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج)^٤ بناءً على بعض التفاسير، وكاجمل الخبرة في معام الانشاء. الثاني- ان يكون نهياً تشريعياً بأن يقصد به جعل الحكم اثباتاً أو نفيّاً بلحاظ لوح التشريع لا الاخبار عن الخارج كقوله (لاربا بين الوالد والولد) المقصود منه تشريع جواز الربا بينها لانني وقوعه خارجاً.

الثالث- ان يكون نهياً اخبارياً كقوله (وما جعل عليكم في الدين من حرج)^٥ وعلى ضوء هذه التفاسير تأتي الى كلمات القوم في التعليق على الاستدلال بالحديث في المقام فنقول: ذكر بهذا الصدد اعتراضات عديدة:

منها- ما ذكره المحقق الخراساني (قده) من ايقاع التعارض بين ظهور هيئة

١- السنن الكبرى للبيهقي، ج ٤، ص ٣٢٦.

٢- الجزء الرابع، ص ٥٨، ح ٢٠٥. والموجود في النسخ التي بايدينا قال النبي (ص) (لا يترك الميسور بالمعسور).

٣- نفس المصدر ح ٢٠٧.

٤- البقرة: ١٩٧.

٥- الحج: ٧٨.

(لايسقط) في اللزوم مع اطلاق الميسور للمستحبات عند تعذر بعض اجزائها، وبعد التعارض لا يبقى مايدل على لزوم الباقي حتى في الواجبات.

وهذا الاعتراض مبني على التفسير الاول من التفسيرات المتقدمة ولايمت على الاخيرين كما لا يخفى. والتفسير الاول خلاف الظاهر في نفسه وذلك:

اولاً - لظهور حرف السلب الداخلة على الفعل المضارع في النفي بحسب ظهوره الاول لا النهي، فادام يصح الكلام نفيًا فلاوجه لحمله على النهي.

وثانيًا - خصوص مادة يسقط التي وقعت مدخولاً لحرف النفي لا تناسب النهي، لأن سقوط الميسور عن ذمة المكلف ليس فعلاً للمكلف مباشرة لكي يناسب النهي عنه.

لا يقال - يمكن أن يراد النهي عن ترتيب آثار السقوط من قبل المكلف خارجاً نظير لا تنقض اليقين بالشك.

فانه يقال - النقض فعل للمكلف فيمكن النهي عنه بخلاف سقوط الميسور فانه فعل الشارع، نعم الاسقاط قد يكون فعلاً للمكلف إلا أن المادة هو السقوط لا الاسقاط اللهم إلا أن يقرأ (لايسقط) بصيغة المجهول. نعم هذا الاشكال مبني على الصيغة المشهورة على السنة الاصوليين وفي كتبهم إلا أن الموجود في النسخ الموجودة بأيدينا من غوالي اللثالي (لايترك الميسور بالمسور) وهو سليم عن هذا الاعتراض.

وثالثاً: لو سلمنا حل الحديث على النهي مع ذلك لا تعارض بين النهي واطلاق الميسور للمستحبات لأن مفادها النهي عن السقوط من ناحية تعذر بعض الاجزاء وهو لا ينافي جواز ترك اصل المستحب من ناحية اخرى.

كما انه قد يقال بناءً على تسليم المعارضة بتقديم ظهور المحمول في الحرمة على اطلاق الموضوع للمستحبات كما في سائر موارد تخصيص الخطاب موضوعاً فانه لا يعمل قرينة على عدم ارادة اللزوم من المحمول حفاظاً على اطلاق الموضوع اللهم إلا اذا فرض استهجان اخراج المستحبات من الميسور وهو بلاوجه.

ومنها - ما ذكره السيد الاستاذ على مافي الدراسات من أن مفاد الحديث هو النهي التشريعي - التفسير الثاني - وحينئذ لو كان ناظراً الى باب الكلي والفرد كما اذا وجب اكرام كل عالم وتعذر اكرام بعضهم كان ارشاداً الى عدم سقوط وجوب سائر الافراد

الامر الثابت في نفسه لولا الحديث ايضاً، ولو كان ناظراً الى باب الكل والجزء في المركبات الارتباطية كان مولوياً دالاً على وجوب الباقي بعد تعذر بعض الاجزاء، وحيث لامعين لاحدهما في قبال الآخر كما لا يمكن الجمع بينهما في خطاب واحد فيجمل الحديث، ولا يمكن تعيين المولوية قبال الارشادية باصالة المولوية، لأن موردها ما اذا كان الموضوع المنظور اليه مشخصاً ويشك في المولوية والارشادية لاما اذا كان الشك في الموضوع وانه الامر المناسب مع المولوية أو المناسب مع الارشادية.

أقول - ما ذكره غير مبني على التفسير الثاني بل يتم على الاول ايضاً، فإن النهي عن اسقاط سائر الواجبات الاستقلالية ايضاً يكون ارشادياً اذا كان الموضوع الكلي والفرد. نعم على الاحتمال الثالث أي الاخبار الصرف لا يجري هذا الاشكال اذ يكون ارشادياً على كل تقدير بقطع النظر عما سوف نذكره. وإيأ ما كان فيرد على هذا الاعتراض:

اولاً - ان هذا الخطاب مولوي على كل حال سواء أريد به الكلي والفرد أو الكل والجزء، غاية الامر على الاول يكون الحكم المولوي نفس الجعل الاول بخلافه على الثاني، نعم يلزم على الاول التأكيد لا تأسيس حكم جديد إلا ان التأسيسية والتأكيدية هنا تنتزعان بلحاظ أمر خارج عن مدلول اللفظ وهو سبق خطاب الامر بالكلي أو المركب، وعليه فلامانع من اطلاق الميسور لكلا البابين وإن انتزعت التأسيسية بلحاظ احدهما والتأكيدية بلحاظ الآخر.

وثانياً - ان الارشادية والمولوية ليستا مدلولين لفظيين تصوريين للخطاب وانما هما خصوصيتان مرتبطتان بمرحلة المدلول التصديقي والمراد الجدي، واما اللفظ من أمر أو نهي أو إخبار فستعمل في معناه الموضوع له من النسبة الانشائية أو الاخبارية، وعليه فلو كان المدلول التصديقي متما يناسب أن يجمع المولوية والارشادية في مورد فلامحذور ولا موجب لتخصيص الخطاب موضوعاً اذ لا يلزم من ذلك استعماله في معنيين لما ذكرناه من أن هذه الخصوصية ليست مدلولاً للفظ بنحو الاستعمال.

ومنها - انه بناء على النظر الى باب الكلي والفرد يكون النفي حقيقياً، واما بناء على النظر الى باب المركبات يكون نفياً عنائياً مساعياً لأن وجوب الباقي وجوب جديد غير الوجوب الساقط بالتعذر بحسب الدقة.

وفيه: أولاً - انه مبنيٌّ على تصور المشهور من لزوم إيجاب الباقي الى امر جديد، مع انك عرفت امكان جعل الامر من الاول على الجامع المقيد أحد فرديه بفرض العجز والتعذر.

وثانياً - لو سلمنا الوجوب الجديد فحمل النبي على العنائي انما يلزم اذا كان هناك تقدير أي اسند السقوط الى حكم الميسور وهو خلاف الاصل بل السقوط اسند الى نفس الميسور باعتبار ما له من نوع ثبوت في عهدة المكلف وعلى ذمته، واختلاف منشأ الثبوت في العهدة من الوجوب الضمني الى الاستقلالي لا يجعل الساقط متعدياً بحسب النظر العرفي لأنَّ المنشأ حيثية تعليلية.

والمحقق الاصفهاني بعد أن وافق على اسناد السقوط الى نفس الميسور جعله باعتبار موضوعيته للحكم، ففسر الحديث بعدم سقوط الميسور عن كونه موضوعاً للحكم بسقوط الميسور.

وفيه: ان مجرد الموضوعية للحكم لا يناسب التعبير بالسقوط، ولهذا لا يصح اسناد السقوط الى الماء اذا ارتفع الحكم باباحة شربه مثلاً، بل لابد من افتراض نوع علو وأهمية للشيء الساقط بحيث يهوي ويسقط وهذا لا يكفي فيه مجرد الموضوعية ما لم يكن ذلك مساوفاً لوجوده في عهدة المكلف وعلى عاتقه.

هذا كله في الحديث الاول.

واقام الحديث الثاني: أعني قوله (اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم) فقد استشكل في دلالة بانه طبق على مورد الكلي والفرد حيث ورد في جواب سؤال صحابي عن لزوم الحج كل عام فاجاب النبي (ص) بانه لو قلت نعم لوجب كل عام، ولو وجب لما استطعتم وكفرتم، ثم قال اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. فحتى لو فرض ظهور الحديث في النظر الى المركبات بقريئة (منه) الظاهر في التبعية لا بد وأن يرفع اليد عن هذا الظهور بقريئة المورد ويحمل على الكلي والفرد بحملها على البيانية أو زائدة أي فاتوه ما استطعتم، ومعه لا يمكن الجمع بين المعنيين والباين.

وأجاب المحقق الاصفهاني (قده) عن هذا الاشكال بأننا لانسلم وضع من للتبعية المخصوص بباب الكل والجزء، بل هي موضوعة للتبعية بمعنى الاقتطاع واخراج البعض سواء كانت نسبتة اليه نسبة الجزء الى المركب أو نسبة الفرد الى

الكلي، حيث أنّ للكلي نحو احاطة وشمول على افراده، فلانفاة بين المعنيين.
وهذا الذي أفاده في غاية المتانة.

الآ أنّ هناك مناقشات اخرى حول هذه الرواية ربما تستوجب اجمال مدلولها،
نوردها فيما يلي:

١ - أنّ ظاهر الحديث أنّ السؤال بنفسه يمكن أنّ يكون محرّكاً للتشريع ومنهياً اليه
بحيث لوسئل لوجب، وهذا غريب في باب، فإنّ التشريع يتبع المصالح والمفاسد
الواقعية لا سؤال السائلين وفحصهم.

٢ - أنّ ظاهره أنّ النبي (ص) لوقال نعم لوجب ولوجب لما استطاعوا فيتركوا
فيكفروا مع انه مع عدم الاستطاعة يرتفع الوجوب فكيف يعقل أنّ يكونوا بذلك
كفاراً.

٣ - أنّ القاعدة لوأريد تخصيصها بباب الكل والجزء لم يناسب مع مورد الحديث،
ولوأريد جعلها تشمل باب الكلي والفرد فتصوير ذلك يكون باحد انحاء ثلاثة كلها
غريبة في المقام.

الاول - أنّ يراد كلما امرتكم بشيء بنحو صرف الوجود فأتوا بافراده ما استطعتم.
وهذا كما ترى تناقض واضح فإنّ الامر بصرف الوجود لا يقتضي اكثر من الاثنيان
بصرف الوجود.

الثاني - أنّ يراد كلما امرتكم بشيء بنحو مطلق الوجود كما في مثل اكرم العلماء
فأتوا من افراده ما استطعتم. وهذا لا يناسب مورد الرواية، فإنّ الامر بالحج ليس بنحو
مطلق الوجود، وهو خلاف مقصود النبي (ص) على تقدير صدور الحديث حيث كان
يريد نفي لزوم ذلك على المسلمين كلما امرهم بشيء وآلاً لما استطاعوا ولكفروا.

الثالث - أنّ يكون المقصود جعل قاعدة في مقام الاستفادة من الادلة وهي انه متى
امرهم بشيء فيحمل على مطلق الوجود لا صرف الوجود. وهذا ايضاً لا ينطبق على
المورد، كما أنه أمر غريب في باب وما أكثر أوامر الشارع التي هي بنحو صرف الوجود.

والصحيح في الاجابة على كل هذه التساؤلات في فقه هذا الحديث أنّ يقال: أنّ
الحديث يبين قاعدة مضروبة للحد الاقصى للتكاليف الشرعية لا الحد الادنى، أي أنّ
كل امر يصدر لا يلزم امتثاله باكثر من المقدار المستطاع، وأما ما هو حده الادنى فهذا

يتبع دليله الذي يأمر به بنحو صرف الوجود أو مطلق الوجود. والمراد بالمقدار المستطاع الذي جعل حداً أقصى للتكليف المستطاع عرفاً لاعقلاً أي ما يقابل الحرج والمشقة التي تعتبر عرفاً عدم الاستطاعة، والقريضة على هذا الفهم للاستطاعة نفس التعبير في مورد الحديث (لو وجب لما استطعتم ولو تركتم لكفرتم) بعد وضوح استحالة التكليف بغير المقدور عقلاً. وهذا التفسير للاستطاعة الوارد في الحديث يظهر الجواب على الاشكال الثاني ايضاً.

وأما الاشكال الاول، فجوابه: انه من المعقول افتراض جملة من الاحكام واجدة للملاك اللزومي واقعاً ألا انه لوجود محذور في ابدائها ابتداءً أو للحاجة الى حصول نوع تنبه وتوجه اليها من قبل المكلفين لا تشريع إلا بعد السؤال أو الالحاح من قبل المسلمين نظير مافي الآية الكريمة (يا أيها الذي آمنوا لا تسئلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وان تسئلوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حلیم)^١. بناءً على ارادة الاحكام منها لا المعاجزه، فانه لا يناسب مع كون الخطاب للمؤمنين ولا الاخبار عن القضايا الخارجية فانها لا يناسب نزول القرآن الذي هو كتاب تشريع وآيات.

وهكذا يظهر وجود معنى معقول لهذا الحديث ألا انه بناءً على هذا المعنى يكون الحديث اجنبياً عن محل الكلام لانه يدل على أن الحد الأقصى للامتنال أن لا يلزم منه حرج ومشقة، واين هذا من مسألة لزوم الباقي بعد تعذر الجزء أو الشرط؟

٧ - الشك في مبطلية الزيادة:

وهنا ابحات فقهية لا ينبغي التعرض لها لعدم ارتباطها ببحث الاقل والاكثر وانما تطلب من مواضعها في الفقه فنقتصر في الكلام على ثلاث جهات:

الجهة الاولى - في تصوير اقسام الجعل الضمني الذي ينتج مبطلية الزيادة ثبوتاً، وهي كما يلي:

الاول - أن يؤخذ عدم الزيادة شرطاً في الواجب، ولا اشكال في معقوليته اذ يمكن

أن يكون ذلك الامر مانعاً عن تحقق ملاك الواجب فيؤخذ عدمه شرطاً فيه .
 الثاني - أن يؤخذ عدم الزيادة جزء للواجب كما ذكر المحقق الخراساني (قده)،
 واستشكل فيه المحقق الاصفهاني بأن كل نحو من انحاء الجعل لابد وأن يكشف عن
 ملاك مناسب له وفي المقام لا يعقل أن يكون عدم الزيادة جزءاً من اجزاء العلة
 لحصول الملاك لاستحالة تأثير الامر العدمي في الامر الوجودي .

وفيه: أولاً - بالامكان افتراض أن الملاك لم يكن امراً وجودياً خارجياً بل كان
 عبارة عن حصول استعداد للعبد لافاضة الكمال عليه فيعقل أن يتدخل فيه امر عدمي
 كما تصورنا ذلك في بحث الشرط المتأخر .

وثانياً - يمكن افتراض أن في ملاك الواجب جهة عدمية فيكون عدم الزيادة
 دخیلاً في ذلك الامر العدمي^١ .

وبالجملة هذا القسم ممكن ثبوتاً نعم المأنوس عرفاً النحو الاول من الجعل لا الثاني
 بحيث ينصرف قول الشارع الزيادة مبطله اليه اثباتاً فاذا كانت تترتب ثمرة على
 القسم الاول ترتبت في المقام .

الثالث - أن يكون عدم الزيادة مأخوذاً في الجزء كما اذا كان الركوع مثلاً مشروطاً
 بعدم التكرار .

وذكر المحقق الخراساني (قده) ان هذا يرجع الى النقيصة بحسب الحقيقة اذ لم يأت
 بالركوع الجزء .

وهذا الكلام إن اراد به مجرد تحقق النقيصة بلحاظ الجزء فهو صحيح، وإن اراد
 به انكار الزيادة موضوعاً فغير صحيح اذ لا تقابل بين حصول الزيادة وحصول النقيصة
 في المقام فهنا قد حصلت النقيصة اذ لم يأت بالجزء الواجب وحصلت الزيادة ايضاً اذ
 الركوع الثاني بل والركوع الاول بعد سقوط الجزئية زيادة على كافة الاقوال الفقهية في

١ - هذا بالدقة يرجع الى مانعية الزيادة لكونها علة للمانع فان العدم لا يكون دخیلاً الا من باب عدم المانع وانتفاء علة الوجود .
 ويمكن أن يجاب على اشكال المحقق الاصفهاني بجوابين آخرين كما يلي :

١ - اختصاص هذا الاشكال بما اذا كان ملاك الواجب المصلحة لالحسن العقلي فانه يمكن أن ينتزع عن مجموع امرين
 احدهما وجودي والآخر عدمي وليس بابه باب الوجود ليقال بأن العدم يستحيل أن يؤثر في الوجود .

٢ - ان اصل لسرور كشف كل نحو من انحاء الجعل عن ملاك مناسب له امر استظهاري وليس عقلياً فلا عذر عقلي في أن
 يجعل المولى خطابه بعدم الزيادة بنحو الجزئية في مرحلة الاعتبار وإن كانت الزيادة مانعة في مرحلة الملاك .

تفسير الزيادة أي حتى على اشتراط المساخنة في تحقق الزيادة لثبوت المساخنة مع احد اجزاء الصلاة وهو الركوع في المقام اذ ليس المراد بالمساخنة المساخنة في الحد ايضاً بل في اصل الجزء.

والحقق الاصفهاني (قده) قد فسر مقصود استاذہ بتفسير آخر حاصله: انكار الزيادة حكماً لاموضوعاً بمعنى ان الركوع الثاني حينئذ وإن سُمي زيادة ولكنه لا يمكن أن يكون مانعاً بحيث يؤخذ عدمه في الصلاة ايضاً لأن المانعية فرع تمامية المقتضي والمفروض عدمه بنقصان الجزء.

وهذا الكلام لا يناسب مع مبناه من استحالة اخذ عدم الزيادة بنحو الجزئية في الواجب. اذ على هذا المبنى لا يعقل اخذ عدم الزيادة في الجزء الآ بمعنى مانعية الزيادة عن تأثير الجزء ولا منافاة بين أن تكون للزيادة مانعيتان احدهما عن تأثير الجزء والاخرى عن تأثير سائر الاجزاء في عرض واحد. نعم لو فرضنا أن المأخوذ في الجزء عنوان وجودي ملازم مع عدم الزيادة كعنوان الوحدة مثلاً اتجه حينئذ فرض قصور المقتضي بانتفاء ذلك العنوان الوجودي الآ أن هذا لا يمنع مع ذلك أن تكون الزيادة مانعة عن اقتضاء سائر الاجزاء وإن كان هناك قصور في المقتضي الاستقلالي من ناحية هذا الجزء.

ثم أن هناك تعميقاً للأشكال في معقولية الزيادة على كل تقدير بأن يقال سواء كان الجزء مشروطاً بعدم الزيادة أو فرض لا بشرط منها لم تعقل الزيادة، اما على الاول فلما تقدم من رجوعه الى النقيصة، واما على الثاني فلأن الجزء حينئذ هو الاعم من ركوع واحد أو ركوعين فيكون المجموع جزء فلا تكون زيادة.

وأجاب عن ذلك السيد الاستاذ بأن الجزء قد يفرض بشرط لا عن الزيادة، واخرى يفرض لا بشرط بمعنى كون الجزء هو الجامع بينه وبين الزيادة بنحو التخيير بين الاقل والاكثر وفي هذين الفرضين لا تعقل الزيادة كما ذكر في الاشكال. وثالثة يفرض الجزء لا بشرط بمعنى أن ضم الزيادة اليه كضم الحجر الى جنب الانسان لا يضر ولا ينفع فحينئذ لا يكون المجموع جزءً بل تكون هناك زيادة.

والتحقيق: أن الزيادة قد يراد بها الزيادة الحقيقية وقد يراد بها الزيادة التشريعية.

اما الزيادة الحقيقية في شيء فتتوقف على توفر شرطين:

أحدهما - أنَّ يكون المزيد فيه مطاطاً ومرناً يمكن أنَّ يشتمل على تلك الزيادة كما يمكن أنَّ لا يشتمل عليها بأنَّ يكون من سنخه نوعاً أو جنساً وذلك كما في البيت الذي يصدق على البناء المخصوص بما فيه من غرف سواء فرضت ثلاثاً أو أربعاً ولولم يكن كذلك لم يصدق الزيادة ولهذا من بنى خلف داره حانوتاً لا يصدق انه زاد في بيته لأنَّ مفهوم البيت لا يشتمل على الحانوت.

الثاني - أنَّ يكون هناك حد خارج حقيقة المزيد فيه ينافي تلك الزيادة حتى يتحدد المزيد فيه بذلك الحد ويجعل في قبال الزيادة كما لوأمر البناء ببناء بيت واعطى بيده خريطة للبناء لا توجد فيها إلا ثلاث غرف فبنى البنا أربع غرف فانه يصدق هنا انه زاد في البيت غرفة، وأما لولم يحدد من اول الامر ذلك فبنى أربع غرف لا يصدق انه زاد في البيت غرفة ولوقيل انه زاد في البيت غرفة لسئل انه هل كان المفروض أنَّ يكون البيت بثلاث غرف؟ نعم اذا كان هناك بيت فيه بوصفه الخارجي ثلاث غرف ثم بنى فيه غرفة اخرى صدق ايضاً انه زاد فيه غرفة بلحاظ الحد الخارجي السابق.

وعلى اساس هذين الشرطين ينبغي أنَّ نلاحظ الفرضيات الثلاث التي ذكرها من أنَّ الركوع الثاني قديؤخذ الجزء بشرط لا من ناحية، وقديؤخذ لا بشرط بمعنى الجامع، وقديؤخذ لا بشرط بنحويكون اجنبياً عنه لنرى متى تصدق الزيادة. فنقول تارة نتكلم في الزيادة في مسمى الصلاة، واخرى نتكلم في الزيادة في الواجب.

أما الزيادة في مسمى الصلاة ففي الفرضية الثالثة لا تصدق الزيادة على عكس ما أفاده السيد الاستاذ لانتفاء الشرط الاول اذ مسمى الصلاة ليس بحسب الفرض من سنخ يمكن أنَّ يشمل الركوع الثاني كما أنَّ الإنسان لا يمكن أنَّ يشتمل على الحجر المنضم اليه فلوان شخصاً اخذ بيده حجراً لا يصدق انه زيد في الإنسان شيء بخلاف ما اذا كان له رأسان، وكذلك الحال في الفرضية الاولى لأنَّ مسمى الصلاة لا يمكن أنَّ يشتمل الركوع الثاني لفقدان الشرط الاول بحسب الفرض فلا زيادة كما لا مسمى ايضاً للنقيصة، وأما في الفرضية الثانية وهو فرض كون مسمى الصلاة الجامع بين الركوع الواحد والركوعين فالشرط الاول متوفر لاحالة وأما الشرط الثاني وهو وجود محدد بلحاظه تصدق الزيادة في مسمى

الصلاة فيمكن أن يكون هو الوجوب فحينئذ إن كان الواجب هو الجامع أيضاً فلا يصدق زيادة لعدم الحد، وإن كان الواجب بشرط لا عن الزيادة فتصدق الزيادة في المسمى بلحاظ هذا الحد رغم أنه نقيضة بلحاظ الواجب - ومنه يعلم أن ما ذكر من أنه يرجع إلى النقيضة لأخذ الجزء بشرط لا لأريد به بلحاظ الواجب فلا تقابل بين الزيادة والنقيضة وكذلك لو كان الواجب لا بشرط عن الزيادة بالمعنى الثالث فإنه تصدق الزيادة في مسمى الصلاة لتوفر الشرطين، هذا كله إذا كان المنظور صدق الزيادة في مسمى الصلاة.

وأما إذا كان المنظور صدق الزيادة في الواجب بما هو واجب فهذا أمر غير معقول أصلاً فإنه إذا أخذ الركوع الثاني بشرط لا فالشرط الأول منتف لعدم قابلية شمول الواجب بما هو واجب للركوع الثاني، وكذا إذا فرض أخذه لا بشرط بالمعنى الثالث، وأما إذا فرض أخذه بنحو التأخير بين الأقل والأكثر فالشرط الأول متوفر إلا أن الشرط الثاني لصدق الزيادة غير متوفر إلا أن يفرض أمراً استجبائياً بالاختصار على الركوع الأول أو نهياً كراهتياً عن الثاني فتصدق الزيادة بلحاظ هذا الحد إلا أن هذه الزيادة غير مبطلّة وخارجة عن محل البحث لأنها لا تقدر بامتنال الواجب بل تضر بالاستحباب.

وأما الزيادة التشريعية فهي الاتيان بشيء لا يكون جزءاً بقصد الجزئية تشريعاً وهو يتصور في القسم الأول والثالث معاً وإنما لا تتصور في القسم الثاني الذي يكون الواجب هو الجامع لأنه إذا أتى به كان جزءاً بحسب الفرض فلا تشريع. وأما تحقيق أن المبطل في الصلاة هل هو الزيادة التشريعية أو الحقيقية أو كل منهما فهذا بحث فقهي موكل إلى محله والصحيح فيه مبطلية كل منهما كلما صدقت.

ومن مجموع ما ذكرناه اتضح أيضاً الجواب على اشكال عدم معقولية الزيادة حيث ظهر إمكان صدق الزيادة الحقيقية فضلاً عن التشريعية سواء أخذ الجزء بشرط لا عن الزائد أم لا بشرط.

الجهة الثانية - إذا شك في مبطلية الزيادة، فالصحيح جريان البراءة عنها سواء كان المحتمل مبطلية للواجب ابتداءً أو للجزء ومن باب النقيضة في الواجب لأن كل ذلك مرجعه إلى الشك في التكليف الدائرين الأقل والأكثر بالمعنى الأعم من الجزئية أو الشرطية وقد تقدم جريان البراءة فيه على كل حال، كما أنه إذا علم بمبطلية

الزيادة عمداً وشك في مبطليته سهواً أو نسياناً فالحال فيه حال الشك في اطلاق الجزئية أو الشرطية لحال النسيان.

نعم لابدّ هنا من الإشارة الى نكتة هي انه في الواجبات الارتباطية التي يشترط فيها الترتيب يكون الشك في الجزئية مساوياً مع الشك في الزيادة، فثلاً اذا شك في جزئية الشهادة الثانية فاجرى عنها البراءة وتركزت فيشك في أنّ الاتيان بالجزء الآخر وهو الصلاة على النبي (ص) زيادة أم لا اذ على تقدير اعتبار الشهادة الثانية تكون زيادة - ولوفرض - كونها غير مبطلّة - فلا يمكن الاتيان بها بقصد الجزئية في هذا الموضع لانه تشريع والبراءة لا تثبت اطلاق الواجب الا أنّ هذا امر لا يحصى عنه في اصل الدوران بين الاقل والاكثر فانه بعد البراءة عن الزائد لا يمكن الاتيان بالاقل بقصد كونه هو الواجب بحده وآلّ لم التشريع فلا بدّ وأنّ يؤتى به رجاء.

الجهة الثالثة - انه ربما تكون الزيادة في الصلاة مبطلّة لامن ناحية نفسها بل من ناحية اخلاها بقصد القرية ولزوم التشريع المحرم وهذا - أعني الاتيان بشيء بقصد الجزئية مع عدم كونه جزءاً في الواقع - يتصور باحد نحوين اساسيين، فانه تارة يفرض أنّ قصد الجزئية يرجع الى تصرف في عالم أمر المولى، واخرى يفرض انه يرجع الى التصرف في عالم قصده ونيته.

أما تصرفه في عالم أمر المولى فيتصور على انحاء.

الاول - أنّ يشرع امراً شرعياً يفترضه متعلقاً بالاكثر ويفض النظر عن الامر الشرعي الذي يعلم تعلقه بالاقل فينبعث من ذلك الامر.

وهذا لا اشكال في بطلانه لانه تشريع وفاعله لم يعبد ربه ولم يمثل امره بل تحرك عن تشريعه ورأيه.

الثاني - أنّ لايفض النظر عن الامر الشرعي المتعلق بالعمل بدون الزيادة ولكنه يفترض أنّ هناك امراً ايضاً بالعمل مع الزيادة الى جانب ذلك الامر، وهنا اذا فرض أنّ الامر الشرعي كان كافياً وحده في دعوته فالعمل صحيح من ناحية قصد القرية وإنّ اشتمل على التشريع المحرم وإنّ لم يكن تحركه الا من ناحية الامر الذي شرعه ولم يكن الامر الشرعي بالعمل دون زيادة كافياً وحده لتحريكه فالعمل باطل.

الثالث - أنّ لايفترض امراً آخر بل يشرع في تحديد نفس الامر الشرعي على

الزيادة اما بأن يفرض مثلاً أن الركوع الاول مثلاً مقيد بشرط الركوع الثاني أو أن الجزء هو الجامع بين ركوع واحد وركوعين وهنا يكون قد تحرك واقعاً من الامر الموجود وإن كان قد شرع في افتراضه موسعاً شاملاً للزيادة.

هذه هي الشقوق الأساسية لتصرفه في عالم أمر المولى.

واما تصرفه في عالم قصده فقد ذكروا له قسمين:

الاول - ما سموه بالخطأ والاشتباه في التطبيق بأن يقصد امتثال نفس الامر الواقعي الموجود خارجاً لكنه يعتقد اشتباهاً وخطأ انه متعلق بالمجموع من الزائد والمزيد عليه. وهنا يحكم بصحة العمل لأن تصرفه لم يكن الا عبارة عن اعتقاد خاطئ مع تحركه عن الامر الواقعي.

الثاني - ما سموه بالخطأ بنحو التقييد وذلك بأن يتحرك عن الامر الواقعي على تقدير كونه متعلقاً بالزائد لاعلى كل تقدير، وقد حكوا فيه بالبطلان لانه لم يتحرك عن الامر الواقعي على كل حال.

والصحيح: ان التحرك لا يكون دائماً الا عن الامر الواصل وصولاً علمياً أو احتمالياً ولا يعقل التحرك عن الامر الواقعي بوجوده الواقعي، وعليه فلا يبقى معنى محصل لهذا التشقيق الا انه تارة يتحرك المكلف عن الجامع بين الامرين ويتخيل ان الواقع هو الامر بالزائد وهذا يسمى بالخطأ في التطبيق، واخرى يتحرك عن خصوص الوجود العلمي أو الاحتمالي للامر بالزائد وهذا ما يسمى بالخطأ في التقييد وهذا التحرك ايضاً قربي اذ لا يقصد بالقربة إلا أن يكون تحركه من اجل امر المولى ولو فرض انه لم يكن يتحرك لو كان يتصور امر المولى بشكل آخر، وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى محله من الفقه.

«خاتمة»

في شرايط جريان الاصول المؤمنة

وقد تعرضوا تحت هذا العنوان الى شرطين اساسيين:
احدهما. لزوم الفحص عن الحجة على الالتزام.
الثاني. ما ذكره الفاضل التوفي (قده) من اشتراط عدم استلزامها للضرر.
فالبحت في مقامين:

«وجوب الفحص»

المقام الاول. في وجوب الفحص عن الحجة على الالتزام قبل اجراء الاصول
المؤمنة، والبحث عن ذلك تارة بلحاظ الشبهات الحكمية، واخرى بلحاظ الشبهات
الموضوعية بعد الفراغ عن لزومه في الشبهات الحكمية.
اما الشبهة الحكمية فالاصل المؤمن فيها تارة يكون عقلياً كما اذا قلنا بالبراءة
العقلية، واخرى يكون شرعياً.

اما البراءة العقلية فقد بنوا على اختصاصها بما بعد الفحص وعدم وجدان دليل
على الالتزام، وذهب المحقق الاصفهاني (قده) الى عدم الاختصاص.
وقد عرفت فيما سبق عدم وجود حكم عقلي بالبراءة في حق المولى الحقيقي ومما
يؤيد تاريخياً انكارنا لهذه القاعدة انا نجد في كلمات الشيخ الطوسي (قده) والمحقق

والعلامة تفسر باستصحاب حال العقل الحاكم بعدم التكليف قبل الشرع وبعد هذا جعلت البراءة اشارة على عدم الحكم من باب أن عدم الوجدان دليل على عدم الوجود ثم ارجعت الى قانون استحالة التكليف بغير المقدور خلطاً بين الجهل بالحكم بمعنى الابهام المطلق وبين الشك وانما طرحت البراءة كاصل عقلي مؤمن من خلال تحقيقات مدرسة الاستاذ الوحيد البهبهاني (قده) وقد تقدم شرح ذلك مفصلاً في اول الكتاب. وواقع المطلب أن هذه القاعدة عقلائية لاعقلية فتختص بالمولويات العرفية العقلائية ولا تتم في حق الشارع الاقدس التي تكون موليته ذاتية ومطلقة شاملة للاحكام المعلومة والمشكوكه معاً. وفي المولويات العقلائية لايبعد الاختصاص بما بعد الفحص أي أن حكمهم بعدم حق الطاعة في موارد الجهل مختص بما اذا فحص المكلف عن الحكم الالزامي ولم يجده لاماذا ترك الفحص عنه رأساً.

واما البراءة الشرعية فالمشهور بينهم أن ادلة البراءة الشرعية بنفسها وإن كانت مطلقة ولكن هناك مانع عقلي أو شرعي عن التمسك بهذا الاطلاق. وفيما يلي نستعرض مهم الوجوه التي ذكرت أو يمكن أن تذكر لاثبات اختصاصها بما بعد الفحص:

الوجه الاول - ما هو المختار من قصور اصل مقتضي البراءة الشرعية فيما قبل الفحص وعدم الاطلاق في ادلتها، وذلك يظهر بمقدمتين:

الاولى - ما تقدم الآن من انكار البراءة العقلية وانها عقلائية بالمعنى المتقدم شرحه.
الثانية - انه مهما وجد ارتكاز عقلائي بنكته عامة في مورد وورد من الشارع نص يطابقه كان ظاهر ذلك الخطاب امضاء القانون العقلائي بما له من نكته مركوزة فلا ينعقد فيه اطلاق أوسع من دائرة ذلك الارتكاز العرفي والعقلائي وإن فرض عدم قيد فيه بحسب المداليل اللغوية وهذه كبرى كلية طبقناها على دليل حجية خبر الثقة ايضاً.

وبناءً على هاتين المقدمتين يقال في المقام بأن ادلة البراءة الشرعية تنصرف الى امضاء القانون العقلائي بمعذرية الجهل وبما أن هذا القانون مختص عندهم بما بعد الفحص فلا ينعقد في ادلة البراءة اطلاق لاكثر من ذلك.

لا يقال: غاية ما يثبت بهذا الوجه عدم الدليل على البراءة في الشبهة الحكمية قبل

الفحص ولكن حيث أنّ هذه المسألة الاصولية بنفسها شبهة حكّية فلو فحص فيها المجتهد ولم يجد دليلاً على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية قبل الفحص -والآ- كان ذلك الدليل هو المدرك على الاحتياط -امكنه اجراء البراءة الشرعية عن وجوب الاحتياط وهذا حكم ظاهري طولي في شبهة بعد الفحص ولا مانع من اجراء الاحكام الظاهرية الطولية وهي تؤمن عن الواقع اذا كان الشك في الحكم الظاهري الاولي بايجاب الاحتياط واهتمام المولى بنحو الشبهة الموضوعية - كما اذا شك في تحقق موضوعه - أو الحكمية اذا ماشك في جعل حكم ظاهري الزامي بالخصوص كجعل ايجاب الاحتياط في المقام.

فانه يقال: أولاً - أنّ دائرة الارتكاز العقلائي المذكور تشمل البراءة الطولية ايضاً وإن كانت بعد الفحص عن جعل ايجاب الاحتياط لانها تريد التأمين عن الواقع في هذه المرتبة.

وإن شئت قلت: أنّ الفحص اللازم في التأمين عن كل حكم الزامي هو الفحص عما يثبتته وينجزه سواء كان حكماً ظاهرياً كاييجاب الاحتياط أو واقعياً كما اذا فحص ووصل الى الواقع فادام لم يفحص المكلف عن الواقع لايمكنه اجراء البراءة الطولية ايضاً.

وثانياً - يمكن دعوى امضاء الشارع للمركز العقلائي بحديه الايجابي والسلبي معاً بحيث يستفاد من ذلك امضاء طريقته في منجزية الاحتمال قبل الفحص في الشبهة الحكمية.

الوجه الثاني - دعوى قصور المقتضي بعد ملاحظة مجموع ادلة البراءة بعضها مع بعض فإن ماتم لدينا من ادلة البراءة من الكتاب الكريم آيتان احدهما: قوله تعالى (لايكلف الله نفساً الا ما اتاها)^١ والثانية قوله تعالى (ما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون)^٢ وهما تدلان بلحاظ عقد المستثنى على عدم البراءة عند ثبوت الايتاء والتبيين للناس وليس المتفاهم عرفاً من ذلك انه لابد وأن يطرق المولى

١ - الطلاق: ١

٢ - التوبة: ١١٥

باب كل مكلف ويؤتيه الحكم بل اللازم جعله في معرض الوصول الى المكلفين وهو أعم من فرض الوصول اليه فعلاً فتعارض الآيتان ما قد يفترض الاطلاق فيه من الروايات الدالة على البراءة كحديث الرفع مثلاً ويقدم اطلاق الكتاب على اطلاق الرواية لكونه قطعي السند^١ ولو فرض التكافؤ فيتعارضان ويتساقطان ويرجع عندئذ الى الاحتياط ايضاً والبراءة الطولية قد عرفت انها داخله في البراءة قبل الفحص ايضاً ما لم يفحص عن الحكم الواقعي.

لا يقال: غاية ما يثبت من تقديم اطلاق الكتاب على اطلاق الحديث اشتراط عدم وجود بيان في معرض الوصول لجريان البراءة وهذا يمكن تنقيحه باستصحاب موضوعي وهو استصحاب عدم صدور بيان في معرض الوصول وينتقع بذلك موضوع المستثنى منه في الآية.

فانه يقال - الخطاب الدال على الاحتياط في موارد وجود حكم الزامي في معرض الوصول لا يجعل الاحتياط مشروطاً بوجود الحكم في معرض الوصول بحيث يكون ذلك مأخوذاً في موضوع ايجاب الاحتياط بل يجعل احتماله منجزاً في مورد الشك فيكون بنفسه الغاء لكل اصل مؤمن في مورد سواء كان براءة أو استصحاباً موضوعياً.

الوجه الثالث - دعوى قصور المقتضي ايضاً بملاحظة مبناها في اجمال الخطاب كلما احتمل وجود قرينة متصلة معه فانه في المقام من المحتمل وجود قرينة - ولو ارتكازية وليتية - صارفة لاطلاق الخطاب عن موارد ما قبل الفحص حيث كان يعرف من حال النبي (ص) والائمة (ع) شدة اهتمامهم بنشر الاحكام وتبليغها وترويجها وتعليمها للناس وحشهم على ذلك فان هذا المطلب المعلوم من حال الشارع إن لم يوجب القطع بكونه قرينة لبيتية صارفة فلاقل من احتمال قرينته الموجب للاجمال، ولا يكتفي سكوت الراوي لنفيه لكونه امراً ارتكازياً وقد ذكرنا في محله ان سكوت الراوي عن ذكر القرائن اللبئية الارتكازية لا تشكل شهادة على نفيها.

الوجه الرابع - ما جاء في كلمات السيد الاستاذ من ان حكم العقل البديهي

١ - ليست الآيتان بصدد تشريع ايجاب الاحتياط في موارد ابتناء الحكم وبيانه للناس وانما عقد المستثنى فيها لبيان مورد البراءة المشترعة في عقد المستثنى منه وحدها لا اكثر فلا يمكن أن يستفاد من عقد المستثنى جمل ايجاب الاحتياط فضلاً من أن يستفاد منها اطلاق وأن يكون في مقام البيان من ناحيته ليقع انعاضه بينه وبين اطلاق حديث الرفع.

بوجوب الفحص عن الاحكام وعدم العذر في غمض العين واجراء البراءة من دون التحري عن الحكم اصلاً بنفسه قرينة على عدم ارادة الاطلاق من ادلة البراءة لما قبل الفحص بل هو كالقرينة المتصلة المانعة عن انعقاد اصل الاطلاق^١.

وفيه: ان حكم العقل هذا وإن كان مسلماً الا انه على ما تقدم حكم تعليلي يكون ورود الترخيص والاذن الشرعي رافعاً لموضوعه فكيف يعقل جعل مثل هذا الحكم التعليلي العقل مانعاً عن الاطلاق، نعم يمكن أن يكون المقيد هو الارتكاز العقلاني الذي أشرنا اليه.

الوجه الخامس - أن يقال بأن دليل البراءة مقيد بعدم قيام امارة معتبرة على خلافها وقبل الفحص يكون التمسك باطلاق دليل البراءة تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية لمخصصه بناءً على أن الحجة مانع عن البراءة بوجودها الواقعي وأن الاحكام الظاهرية متنافية بوجوداتها الواقعية كما هو الصحيح والمختار.

ولا يقال - أن مقتضى ذلك عدم امكان التمسك بالبراءة حتى بعد الفحص لاحتمال وجود حجة الزامية واقعاً ولم تصل اليها.

لانه يقال - لا استفاد من الادلة على حجية خبر الثقة أو الظهور حجية خبر أو ظهور ليس في معرض الوصول لأن مهم الدليل عليها السيرة وهي قاصرة عن اثبات ذلك.

الا أن هذا الوجه غير تام، فانه يمكن اجراء البراءة الطولية بلحاظ الشبهة الموضوعية للامارة أو اجراء استصحاب عدمها ولا منافاة بين مفاد هذا الاصل الموضوعي والحجية الظاهرية للامارة المشكوكة على تقدير ثبوتها لأن نسبته اليها كنسبة الحكم الظاهري الى الحكم الواقعي وهو يؤمن عن الواقع في هذه المرتبة. نعم لو ابرز العلم الاجمالي بوجود اخبار معتبرة على الالتزام في مجموع الشبهات قبل الفحص لم يجز الاصل الموضوعي الا أن هذا رجوع الى وجه آخر وهو ابراز المانع عن التمسك باطلاق ادلة البراءة لما قبل الفحص، وسوف يأتي بعض الفروق بين هذه الصياغة للعلم الاجمالي وما ابرزوه من العلم الاجمالي بالالزام.

الوجه السادس - دعوى وجود المانع عن التمسك باطلاق ادلة البراءة للشبهة قبل

الفحص لوثم اطلاق فيها، والمانع هو العلم الاجمالي بالالزام ضمن دائرة الشبهات قبل الفحص أو العلم الاجمالي بوجود امارات معتبرة الزامية.

وقد اعترض على هذا الوجه باعتراضات عديدة.

الاعتراض الاول - ما ذكره المشهور من ان ابراز العلم الاجمالي بالتكاليف كما يوجب سقوط البراءة في الشبهة قبل الفحص يوجب سقوطها بعده ايضاً لأن العلم الاجمالي لا ينحصر بموارد الامارات الالزامية بل هو علم اجمالي في مجموع الشبهات وهذا هو العلم الاجمالي الذي استند اليه الاخباري لاثبات الاحتياط - فاذا تنجزت اطرافه لم يجوز الرجوع الى الاصل بعد الفحص ايضاً لأن تنجز بعض اطراف العلم الاجمالي بمنجز آخر بعد حصول العلم لا يوجب حياة الاصول المتعارضة في سائر الاطراف ففرض التمسك بالاصل بعد الفحص هو فرض دفع اشكال تنجز العلوم الاجمالية في المقام بوجه من الوجوه.

وللاصوليين في التوفيق بين موقفهم في ابطال تمسك الاخباري بالعلم الاجمالي في مجموع الشبهات لاثبات الاحتياط وموقفهم في المقام حيث تمسكوا بالعلم الاجمالي الصغير في دائرة الاخبار أو بالعلم الاجمالي بالاخبار الالزامية لاثبات عدم جريان البراءة في الشبهات قبل الفحص اجوبة عديدة:

الجواب الاول - اننا لاندعي انحلال العلم الاجمالي الكبير بما نظفربه من الاخبار والامارات المعتبرة بل ندعي انحلاله بالعلم الاجمالي الصغير بالتكاليف الواقعية ضمن اخبار لثقة أو بالعلم الاجمالي بوجود اخبار معتبرة وهي اخبار الثقة وهذا علم اجمالي مقارنة زماناً مع العلم الاجمالي الكبير بالتكاليف يوجب انحلاله من اول الامر واختصاص منجزيته بدائرة العلم الاجمالي الصغير غاية الامر قبل الفحص يكون كل شبهة طرفاً من اطراف العلم الاجمالي الكبير والصغير معاً بخلافها بعد الفحص وعدم وجدان اماراة معتبرة فيها حيث يبرز خروجها عن دائرة العلم الاجمالي الصغير فتجري البراءة فيها بلا محذور.

وهذا الجواب يتني على صحة دعوى انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير ضمن ما بايدنا من الاخبار، وقد تقدم في بحث حجية خبر الواحد المناقشة في ذلك مفصلاً فلوثمت دعوى الانحلال كان هذا الموقف في المقام منسجماً كمال

الانسجام مع موقف الاصولي في رد منجزية العلم الاجمالي الكبير الذي تمسك به الاخباري في بحث البراءة والاحتياط.

الجواب الثاني - ما أفاده المحقق العراقي (قده) والسيد الاستاذ من ان الاصول قبل الفحص في الشبهات ليست متعارضة ومتساقطة بل غير جارية لكون الشبهة قبل الفحص أو لاحتمال وجود المنجز وهو خبر الثقة قبل الفحص على حد تعبير المحقق العراقي (قده) وعليه في كل مورد نفحص ولا نجد حجة على الالتزام تجري البراءة ولا تعارض بالبراءة في سائر الشبهات لانها في نفسها ليست مجرى للبراءة قبل الفحص.

وهذا الموقف منسجم ايضاً مع الموقف السابق للاصولي الا انه رجوع الى وجه آخر وهو قصور مقتضي البراءة في الشبهة قبل الفحص فلوفرص تمامية المقتضي وأريد الاعتماد على مانعة العلم الاجمالي رجع اشكال الاخباري لاحالة.

الجواب الثالث - انه بناءً على ما هو المختار والصحيح من ان التنافي بين الاحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية كلاحكام الواقعية تكون البراءة الشرعية مقيدة موضوعاً بغير موارد الامارة المعبرة ومعه لا يمكن الرجوع الى البراءة في الشبهة قبل الفحص لا ابتداءً لانه يشك في موضوعها أي يكون من اشتباه الحجة باللاحجة ولا بتوسط اجراء اصل طولي موضوعي كاستصحاب عدم الحجة في مورد العلم الاجمالي بوجود حجج وامارات معتبرة ضمن الشبهات نحصل عليها بعد الفحص فهذا العلم الاجمالي الصغير بوجود الحجج والامارات المعبرة فيما بأيدينا يوجب سقوط الاصول المؤمنة الموضوعية، بعد الفحص وعدم الظفر بالامارة في مورد يتمسك فيه بالبراءة عن الواقع ولم يكن هذا الاصل ساقطاً من اول الامر بل لم نكن نعرف مورد ثم عرفناه، وهذا من نتائج مبنانا من ثبوت المنافاة بين الاحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية.

الاعتراض الثاني - ما ذكره في الكفاية من ان الاستدلال بالعلم الاجمالي لا يفي باثبات تمام المدعى لانه ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف بعد الفحص في جملة من الشبهات فيلزم عدم وجوب الفحص في باقي الشبهات.

وحاول المحقق النائي (قده) دفع هذا الاعتراض بان المعلوم بالاجمال ذو علامة متميزة فكيف يعقل انحلاله قبل الفحص والظفر بالمقدار المعلوم بما له من العلامة

والتميز نظير أن يعلم اجمالاً بدين مردد بين الاقل والاكثر مع العلم بكونه مضبوطاً في الدقة فهل يتوهم احد جواز الرجوع الى البراءة في المقدار الزائد على المتيقن قبل الفحص عما في الدقة.

وهذا الجواب غير تام صغرى وكبرى، اذ مضافاً الى امكان منع وجود ميز كذلك بل المعلوم بالاجمال مع المعلوم بالتفصيل بعد الفحص في جملة من الشبهات متطابق يرد عليه كفاية ذلك في الانحلال الحكمي.

فالصحيح: ان اصل هذا الاعتراض متين في الجملة اذا بنينا على انحلال العلم الاجمالي المتقدم بالمتأخر فليس هذا الدليل وافياً بتمام المدعى، نعم قد نحدد عمر هذا العلم الاجمالي حتى بعد حصول نفس المقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف اللازمة تفصيلاً في موارد الشبهات التي فحصنا عنها لاننا لا نختلخلو كل الشبهات الباقية خصوصاً اذا كانت ابواباً فقهية بكاملها عن حكم الزامي أو رواية معتبرة.

الاعتراض الثالث - اذا وجد في بعض الاطراف اصل غير مسانخ فهذا العلم الاجمالي لا يؤثر في اسقاطه عن الحجية بناءً على ماضى في بحوث ملاقي طرف العلم الاجمالي من ان الاصل غير المسانخ يبقى سليماً عن المعارضة بعد تعارض الاصول المؤمنة المسانخة وتساقطها فشلاً اذا شك في طهارة شيء بنحو الشبهة الحكمية كانت اصالة البراءة أو الاباحة في الشبهات اصلاً ترخيصياً مسانخاً فتساقط وتجري اصالة الطهارة في هذه الشبهة بلامعارض.

وهذا الاعتراض يمكن أن يجاب عليه على مبانينا من التنافي بين الاحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية، فانه على هذا التقدير يكون الاصل في كل شبهة من اشتباه الحجة باللاحجة بالبيان المتقدم شرحه سواء كان الاصل مسانخاً أو غير مسانخ نعم تجري الاصول الطولية بلحاظ الشبهة الموضوعية للحجة من البراءة الطولية أو استصحاب عدم الحجة وهي متسانخة في جميع الاطراف فتسقط جميعاً وهذه ايضاً من نتائج المبنى المختار.

الاعتراض الرابع - ما يرد بناءً على مبنى جريان الاصل الطولي في اطراف العلم الاجمالي بعد سقوط الاصول العرضية فان هذا قد يتفق في المقام كما في اصالة البراءة في مورد اصالة الطهارة من الشبهات الحكمية.

وهذا الاعتراض أيضاً يجاب عليه على ضوء مبنانا بما تقدم من أنَّ المقام من اشتباه الحجة باللاحجة لتقدم الامارات التي في معرض الوصول على الاصول المؤمنة فتتقيد بعدمها لاحالة فمع الشك فيها لايجوز الرجوع اليها الا بالرجوع الى الاصل الموضوعي أو البراءة الطولية وهي في جميع الشبهات في عرض واحد.

الوجه السابع - اننا نستظهر عرفاً من نفس دليل الحكم الواقعي أنَّ الشارع يهتم به في مرحلة الظاهر ايضاً بمقدار موارد العلم به ولو علماً اجمالياً بنحو الشبهة المحصورة وكذلك موارد ما قبل الفحص فانه بمنزلة العقل وإن كان يمكن أنَّ لا يهتم المولى باغراضه الالزامية بمجرد الشك والتردد الا أنَّ هذا خلاف المرتكز عرفاً، وعليه فينعقد للخطاب الدال على الحكم الواقعي دلالة التزامية عرفية على ابراز الاهتمام واجباب الاحتياط تجاه الواقع بهذا المقدار وعليه اذا كانت الشبهة قبل الفحص واحتملنا وجود خطاب كذلك لم يجز الرجوع الى البراءة لأنَّ دليلها ليس بصدد نفي الالتزام الواقعي فيكون دليله المحتمل دالاً على نفي البراءة لاحالة ولا يمكن اجراء البراءة الطولية أي البراءة عن ايجاب الاحتياط قبل الفحص لأنَّ هذه ايضاً منافية عرفاً مع الحكم الواقعي على تقدير وجوده فلا تفهم من دليل البراءة الذي ليس بصدد نفي الحكم الواقعي . نعم قد يتمسك بالبراءة العقلية اذا قلنا بها قبل الفحص لأنَّ المفروض أنَّ الخطاب الواقعي لم يصل الينا ولكن قد عرفت عدم تماميتها في نفسها وعدم جريانها قبل الفحص لوقيل بها.

فالحاصل - بناءً على هذا الاستظهار العرفي لو ثبت دليل على حكم الزامي كان بحسب الحقيقة مقيداً لاطلاق دليل البراءة قبل الفحص عند الشك في ذلك الحكم - والذي يكون بنحو الشبهة الموضوعية لاحالة بعد فرض ثبوت اصل ذلك الحكم - ونافياً للبراءة الشرعية والعقلية في مورد الشك فيه فاذا ضممنا الى هذه المقدمة ثبوت الدليل على حجية خبر الثقة الذي قديكون الزامياً وافترضنا وصول ذلك للمكلف لم يجز له الرجوع الى البراءة قبل الفحص عن خبر الثقة الذي قديكون الزامياً في أية شبهة حكيمية فإنَّ دليل الحكم الواقعي وإن لم يكن واصلاً الا أنَّ دليل حجية الخبر واصل وهو يدل بحسب الفرض على لزوم الاحتياط وعدم غمض العين حتى في الشبهة الموضوعية في المقام لانها شبهة حكيمية في روحها - .

الوجه الثامن - أنَّ نستفيد من نفس المقدمة الموضحة في الوجه السابق بعد ضمه الى العلم اجمالاً بوجود بعض الخطابات الشرعية ضمن الشبهات، وهذا العلم الاجمالي فيما سبق كنا نستفيد منه في ايقاع التعارض والتساقط بين الاصول المؤمنة في الاطراف اما هنا فنستفيد منه في المقام لاثبات التقييد في ادلة الاصول المؤمنة بلحاظ ما قبل الفحص فيكون من موارد اشتباه الحجة باللاحجة.

الوجه التاسع - التمسك باخبار وجوب التعلم، وهذا الوجه انما ينفع لمن عرف صدفه اخبار وجوب التعلم وتمايمتها سنداً ودلالة، واما من لم يعرف ذلك فلولم يتم في حقه في المرتبة السابقة منجز لوجوب الفحص فلا تجدي له هذه الاخبار. وقد اعترض في تقارير المحقق العراقي على الاستدلال بهذه الاخبار بوجوه عديدة:

الاول - أنَّ بالامكان حملها على موارد العلم الاجمالي بالتكليف الذي هو الغالب في موارد الشك قبل الفحص. وفيه: انه خلاف اطلاقها بل خلاف ظهورها في أنَّ منشأ التجز كونه لا يعلم بالكونه يعلم بالتكليف اجمالاً.

ثم لو غص النظر عن هذا الاستظهار فالنسبة بين اطلاقها واطلاق ادلة البراءة الشرعية العموم والخصوص المطلق اذا فرض خروج الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي عن ادلة البراءة بالخصيص العقلي المنفصل، فيكون قدورد عليه تخصيصان احدهما حكم العقل بقبح المعصية والآخر هذه الاخبار فتتقيد بغيرهما. واما اذا قلنا بأنَّ خروج اطراف العلم الاجمالي يكون على اساس قرينة متصلة ارتكازية - كما هو الصحيح - فالنسبة بينها عموم من وجه لشمول هذه الاخبار دون ادلة البراءة لاطراف العلم الاجمالي وشمول ادلة البراءة دون هذه الاخبار للشبهات بعد الفحص، فاذا لم يكن وجه لتقديم ادلة البراءة من جهة قطعية سندها ولولوجود الكتاب ضمنها تعارض الاطلاقان وتساقطاً في الشبهة غير المقرونة بالعلم الاجمالي قبل الفحص، فلا تثبت البراءة حتى الطولية لما تقدم في بعض الوجوه السابقة.

هذا مضافاً الى امكان دعوى حكومة هذه الاخبار على ادلة البراءة بلاك النظر، لانها تفترض الجهل واستناد المكلف الى عدم العلم الذي قديقتضي الترخيص.

الثاني - أنَّ هذه الاخبار مسوقة للإرشاد إلى حكم العقل بوجوب الفحص ولزوم الاستناد إلى حجة، فيكون حالها حال حكم العقل في الشبهة قبل الفحص من حيث كونه تعليقياً ومرفوعاً بأدلة البراءة الشرعية لو تم إطلاقها.

وفيه: أولاً - أنَّ ظاهر هذه الاخبار عدم جواز إهمال الواقع ولزوم التصدي لمعرفة وتحصيل العلم به وأنه منجز على المكلف لو لم يفحص عنه فاقترحه، وليس مفادها مجرد عدم جواز إهمال الوظيفة العملية، وبناءً عليه فلا وجه حملها على الإرشاد إلى حكم العقل التعليقي.

وثانياً - لو سلمنا أنَّ مفادها عدم جواز إهمال الوظيفة العملية عند الشك مع ذلك كان هذا الإرشاد من قبل المولى إلى حكم العقل كاشفاً عن عدم جعله للبراءة فيكون بلحاظ هذا المدلول معارضاً مع إطلاق أدلة البراءة لاعتقالات.

الثالث - أنَّ هذه الاخبار اخص من المدعى لاختصاصها بما إذا كان التكليف الإلزامي بنحو بحيث لو سئل عنه لوصل إلى المكلف كما في حق المعاصرين للمعصوم (ع) فلا تتم لمثل زماننا واحوالنا.

وهذا الاعتراض يمكن تقريره باحد نحوين:

١ - أنَّ يكون المأخوذ في موضوع روايات الفحص العلم بأنه لو فحص لاكتشف له الحال وحيث أنَّ هذا العلم في ازمنتنا غير ممكن فالشبهات قبل الفحص خارجة عن مفاد هذه الروايات.

٢ - أنَّ يكون المأخوذ واقع انكشاف الحال على تقدير الفحص وحيث أنَّ هذا غير معلوم قبل الفحص فالتمسك بها لا ثبات وجوب الفحص أشبه بالتمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

وهذا الاعتراض بكلا تقريبيه لا يتم، فإنَّ في مجموع روايات التعلم ما يمكن أنَّ يكون دليلاً على تنجز الواقع قبل الفحص بنفس احتمال التكليف ولو احتمل عدم انكشاف الحال حتى بعد الفحص.

وتفصيل الكلام في هذه الاخبار أنَّ يقال بأنها تنقسم إلى طوائف:

الطائفة الأولى - ما دلَّ على أنَّ طلب العلم فريضة وهو منقول عن النبي (ص) في روايات عديدة وفي طرق الخاصة والعامّة مما يوجب الاطمئنان بصدور أصل هذا

الحديث عن النبي (ص) وإن كانت خصوصية على كل مسلم ومسلمة ربما لم ترد في جميع هذه الطرق وإياً ما كان.

فنها - ما في الكافي عن أبي عبد الله (ع) قال (طلب العلم فريضة)^١. وعنه عن رسول الله (ص) أنه قال: (طلب العلم فريضة على كل مسلم، ألا إن الله يحب بغاة العلم)^٢.

ومنها - ما عن الامام الرضا (ع) عن آبائه (ع) عن رسول الله (ص) يقول: (العالم بين الجاهل كالحَيِّ بين الأموات وإنَّ طالب العلم يستغفر له كلُّ شيء حتى حيتان البحر وهوامه وسباع البر وأنعامه فاطلبوا العلم فإنه السبب بينكم وبين الله وإنَّ طلب العلم فريضة على كل مسلم).

ومنها - ما عن الامام الرضا (ع) عن امير المؤمنين (ع) قال سمعت رسول الله (ص) يقول (طلب العلم فريضة على كل مسلم فاطلب العلم في مظانه واقتبسوه من أهله فإنَّ تعلمه لله حسنة وطلبه عبادة والمذاكرة فيه تسبيح والعمل به جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وبذله لاهله قرابة الى الله تعالى لانه معالم الحلال والحرام ومنار سبل الجنة والمؤمن من الوحشة والصاحب في الغربة والمحدث في الخلوة والدليل في السراء والضراء والسلاح على اعداء الدين، والزين على الاخلاء، يرفع الله به اقواماً فيجعلهم في الخير قادة تقتبس آثارهم ويقتدى بفعالهم وينتهى الى آرائهم ترغب الملائكة في خلتهم وباجنتها تمسحهم في صلواتها تبارك عليهم، يستغفرهم كل رطب ويابس حتى حيتان البحر وهوامه وسباع البر وأنعامه... الخ).

وهذه الطائفة لا اشكال في دلالتها على لزوم طلب العلم إلا أنَّ حملها على مجرد الاطلاع على الاحكام اللزومية الواقعية الداخلة في محل الابتلاء والذي هو معنى وجوب الفحص خلاف الظاهر وانما الظاهر منها الحث على لزوم تحصيل الشقافة الاسلامية التي كان يعبر عنها وقتئذٍ بالعلم بقول مطلق، وهذا المعنى من العلم لا يفرق فيه بين الاحكام الداخلة في محل ابتلاء الشخص وغيرها ولا يشمل هذا العلم مجرد التقليد

١ - اصول الكافي، ج ١، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم ووجوب طلبه، ح ٢.

٢ - نفس المصدر ح ١.

والسؤال عن الفتوى ولا المعرفة البسيطة فإن العلم لغة وإن كان بمعنى الانكشاف ولكن بحسب المصطلح العربي السائد اجتماعياً منذ عصر الائمة والى يومنا هذا يطلق على مرتبة مخصوصة ومعقدة من المعرفة وليس كل انكشاف علماً فتكون هذه الروايات ظاهرة في ارادة هذا المعنى من طلب العلم، ويؤيد ذلك القرائن المنتشرة في متونها حيث ورد في بعضها المقارنة بين حال العالم والجاهل، وذكر في بعضها فوائد العلم وشأن العالم وجلالته وأن العلم يؤس الانسان في وحشته وغربته وهو السلاح على الاعداء والزين على الاخلاء الى غير ذلك وهذا كله انما يناسب المعنى الذي ذكرناه وهي وإن كانت ظاهرة في لزوم ذلك على كل مسلم الا انه بقرينة مادّة على سقوطه بقيام من به الكفاية به في كل زمان وبمثل آية النفر من الادلة الدالة على عدم وجوب ذلك على كل الناس عيناً بل كفاية تحمل هذه الطائفة على الوجوب الكفائي.

الطائفة الثانية - ما تأمر بالتفقه في الدين من قبيل رواية علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول (تفقهوا في الدين فإن من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه «ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم... الخ»)^١ وايضاً عن مفضل بن عمر قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول: (عليكم بالتفقه في دين الله فلا تكونوا اعراباً فإن من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيامة ولم يترك له عمل)^٢.

وهذه الطائفة ايضاً تنظر الى ما ذكرناه في معنى الطائفة السابقة لأن هذا هو المراد من التفقه في الدين ويشهد عليه استشهاد الامام (ع) بآية النفر والتعبير بأن من لم يتفقه في الدين يكون اعرابياً أي متخلفاً عن الهجرة الى الاسلام والى العلم، وعلى كل حال فهي اجنبية عن مسألة منجزية الاحتمال قبل الفحص.

الطائفة الثالثة - ما تأمر بالسؤال عن الائمة (ع) والرجوع اليهم لانهم هم اهل الذكر كما ورد في تفسير هذه الآية (نحن اهل الذكر) فتجب عليكم المسألة وهذه الطائفة لا بأس بالاستدلال بها في المقام لانها متعرضة لذلك، ولكن يأتي فيها الاعتراض

١ - اصول الكافي، ج ١، كتاب فضل العلم، باب فضل العلم وجوب طلبه، ح ٦.

٢ - نفس المصدر ح ٧.

المتقدم من اختصاصها بخصوص السؤال عن الامام الذي يعلم معه بحصول العلم بالحكم^١.

الطائفة الرابعة - ما تدلّ على استحقاق المتورط في المخالفة للواقع من جهة عدم السؤال والفحص للعقاب. واحسن ما جاء في هذه الطائفة معتبرة مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد (ع) وقد سُئل عن قول الله تعالى (فله الحجة البالغة) فقال (ع): (انَّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبيدي اكنتم عالماء؟ فان قال: نعم، قال: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال كنت جاهلاً قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه وذلك الحجة البالغة لله عز وجل في خلقه)^٢.

وهي لا بأس بدلالاتها على المطلوب، لأنها ناظرة الى مسألة المنجزية وحجية الاحتمال قبل الفحص والسؤال، وهي مطلقة من حيث العلم بانكشاف الواقع على تقدير السؤال وعدمه، وقريب منها روايات اخرى واردة بنفس المضمون. وهكذا يتضح صحة الاستدلال بهذه الروايات على وجوب الفحص في الشبهات الحكيمة.

ويمكن أن يستدل على وجوب الفحص والسؤال ايضاً بفحوى مثل آية النفر الدالة على ايجاب النفر والتفقه في الدين على طائفة من المؤمنين دائماً من اجل انذار اقوامهم، فانّ هذا يدل بالالتزام عرفاً على ايجاب الفحص على الباقي وعدم جواز اهمالهم لذلك .

الوجه العاشر - ما ذكره السيد الاستاذ من الاستدلال على وجوب الفحص باخبار الاحتياط والتوقف بعد الجمع بينها وبين اخبار البراءة حيث تحمل على الشبهة قبل الفحص لكونها المتيقن منها، وجملة منها واردة في ذلك فتكون كالنص بالنسبة الى اخبار البراءة فيقيد اطلاقها، وتخرج منها حالات الشبهة الحكيمة قبل الفحص، فتقلب النسبة بينها وبين سائر اخبار الاحتياط الى العموم والخصوص المطلق^٣.

١ - الانصاف ان هذه الطائفة ايضاً اجنبية عن محل الكلام لأنها ناظرة الى نفي مرجعية المصادر الاخرى للطلم غير اهل البيت (ع) ولو اغمض عن هذا فلا بأس باطلاقها للسؤال عن آرائهم واحكامهم الواصلة من خلال الاحاديث المنقولة عنهم والسؤال عن الفقهاء واصحابهم الذين يفصحون عن رأيهم فتم غير زمانهم ايضاً

٢ - جامع احاديث الشيعة، الباب الاول من ابواب المقدمات، ح ٢٥٥.

٣ - مصباح الاصول، ج ٢، ص ٤٩٤.

وهذا الوجه غير تام لامبني ولا بناءً.

أما مبني، فلما يأتي في بحوث التعارض من بطلان نظرية انقلاب النسبة وأنه إذا كانت إحدى الطائفتين المتعارضتين بنحو التباين نصاً في بعض الحصص دون بعض ولو باعتبار كونه المورد لها فثل هذه النصوصية الناشئة لا تكون منشأاً للقرينية والتخصيص والجمع العرفي بين الطائفتين المتعارضتين.

وأما بناءً، فلأنه لو سلم المبني واعترف أيضاً بأخبار التوقف وتمايمتها سنداً ودلالة فهي تقدم على مثل حديث الرفع ونحوه لأنها أخص منها، فإن حديث الرفع يشمل حتى الشبهات الموضوعية بخلاف أخبار الاحتياط فتتقدم عليه بالاختصاص حتى في الشبهات بعد الفحص.

الآ أن الصحيح على ما تقدم عدم تمامية أخبار الاحتياط من حيث الدلالة على إيجاب الاحتياط الآ بمعنى يكون محكوماً لأخبار البراءة على وزان البراءة العقلية كما تقدم تفصيله.

هذا كله في الشبهة الحكيمة.

وأما الشبهة الموضوعية، فالكلام عنها أيضاً تارة في البراءة العقلية، وأخرى في البراءة الشرعية.

أما البراءة العقلية، فقد عرفت أنها ليست ثابتة الآ كقاعدة عقلائية مرتكزة بالنسبة إلى الموالي العقلائية، وظروف هذا الارتكاز ومناشئه وترسخه في أذهان العقلاء تختص بما بعد الفحص ولا تشمل ما قبل الفحص حتى بلحاظ الشبهة الموضوعية في الجملة، فإن مرتبة من الفحص بحيث لا يصدق عليه أنه تهرب عن الحكم واغماض العين عنه لازم في الركون إلى هذا التأمين العقلائي حتى في الشبهة الموضوعية.

وأما البراءة الشرعية، فلا يوجد قبال إطلاق أدلة البراءة للشبهات الموضوعية قبل الفحص من الوجوه المتقدمة في الشبهة الحكيمة الآ الوجه الأول والوجه السابع أي دعوى امضائية أدلة البراءة للبراءة العقلائية.

فلا يكون فيها إطلاق لاكثر منها، وقد عرفت عدم شمولها لموارد الفحص بمقدار غمض العين والتهرب عن الواقع. ودعوى أن المدلول الالتزامي العرفي لدليل التكليف

بشيء هو الاهتمام به في مرحلة الظاهر أيضاً بهذا المقدار. وأما سائر الوجوه فهي مخصوصة بالشبهات الحكيمة جميعاً كما يظهر وجهه بالتأمل فيها.

الآن هذين الوجهين غاية ما يثبتان لزوم الفحص في الشبهة الموضوعية بمقدار لا يصدق غمض العين عن الحكم والتهرب منه، هذا كله على مقتضى الأدلة العامة على البراءة في الشبهة الموضوعية.

ولكن وردت روايات خاصة في بعض الأبواب الفقهية تصرح بعدم وجوب الفحص في شبهات موضوعية حتى بهذا المقدار بحيث لو لم يقتنع منها قاعدة عامة في عدم لزوم الفحص في الشبهة الموضوعية فلا أقل من العمل بها في أبوابها.

منها - صحيحة زرارة الثانية في الاستصحاب التي ورد فيها (فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك)^١. فانها تدل على جواز غمض العين وعدم لزوم الفحص حتى بهذا المقدار.

ومنها - ما ورد أيضاً في باب الطهارة والنجاسة عن أمير المؤمنين (ع) يقول (ما أبالي أبول أصابني أم ماء إذا لا أعلم)^٢. وهو واضح أيضاً في عدم لزوم التصدي والفحص عن النجاسة المحتملة حتى بهذا المقدار.

ومنها - روايات عديدة واردة في موارد الشك في تذكية ما يؤخذ من سوق المسلمين أو كونها ميتة أو فيه الميتة، وهي تصرح بعدم لزوم الفحص والسؤال وأنه ليس عليكم المسألة، وفي بعضها (أن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم أن الدين أوسع من ذلك)^٣ فلم يعلم بأنه ميتة حلال طاهر، وهي أيضاً واضحة في الدلالة على نفي لزوم أصل التصدي والفحص. هذا تمام الكلام في أصل وجوب الفحص.

ومجدد في خاتمة هذا البحث الإشارة إلى أمور:

الاول - حول مقدار الفحص اللازم من ناحية السند والنقل، فهل يجب التصدي لكل احتمال حتى إذا احتتمل مثلاً وجود رواية في كتاب ادبي أو لغوي أو يكتفى

١ - وسائل الشريعة، ج ٢، ص ١٠٥٤، أبواب النجاسات.

٢ - نفس المصدر السابق.

٣ - وسائل الشريعة، ج ٢، ص ١٠٧٢.

بالفحص عن الروايات والادلة في مظان وجودها. ومن حيث الدلالة والظهور، فهل يجب الفحص الكامل حتى بالرجوع الى الاعلم مثلاً إن احتمل التفاته الى خصوصية تثبت الدلالة والظهور أم لا؟

الصحيح أن تحديد ذلك يكون بالرجوع الى الوجوه المتقدمة في اثبات وجوب الفحص ليرى ماذا يستفاد منها.

اما الوجه الاول، فقد يقال: ان غاية ما يقتضيه عدم لزوم غمض العين وعدم الفحص عن الرواية في مظان وجودها، نظراً ان الحكومات تنشر قوانينها في مجلات أو جرائد رسمية معينة فيجب الفحص فيها دون غيرها من المصادر فاذا فحص عن ذلك فلم يجد لا يصدق في حقه غمض العين والتهرب عن الحكم ولو فرض وجود نقل في كتاب خارج عن مصادر الحديث الموضوعة لذلك.

الا ان الانصاف ان هناك فرقاً بين البابين، فان المصادر الرسمية للعقلاء موضوعة من قبلهم لذلك بخلاف مصادر الحديث والرواية عندنا فانها لم تكن موضوعة من قبل الشارع الاقدس وانما بين الشارع في توضيح كيفية تبليغ الاحكام ان خبر الثقة حجة عليكم، واما هذه الكتب فربوطة بالمؤلفين والمصنفين الذين جاءوا بعد ذلك وحاولوا تجميع الروايات وتدوينها في مجاميعهم، ولم يرد تصريح من المعصوم (ع) بانه متى ما اردتم الاطلاع على احكامي وتشريعاتي فراجعوا الكتب الاربعة مثلاً، اذن فلا بد من الفحص عن كل احتمال لوجود خبر ثقة على الحكم ولو فرض في غير هذه الكتب الى ان يطمئن بعدم وجوده لان ما يكون في معرض ان يصل اليه خطاب المولى لا يكون محدوداً بخصوص هذه الكتب بل يكون منتشرأ في تمام ما يصل اليها مما يمكن ان يكتب فيه حديث النبي (ص) أو الامام (ع) فمن ناحية السند لابد من الفحص حتى يحصل الاطمئنان بعدم وجود رواية معتبرة ولا يبعد حصول ذلك عادة بمجرد عدم وجدانها في الكتب المعدة من قبل علمائنا لذلك لان احتمال غفلتهم عن نقلها وضبطها بعيد جداً، نعم لو فرض ان فقياً اُفتى بحكم استناداً الى رواية ادعى وجودها في كتاب لغة مثلاً أو عقائد وجب الفحص والرجوع اليه لزوال الاطمئنان بالعدم بذلك كما هو واضح.

واما من ناحية الدلالة، فالفحص اللازم انما هو بمقدار الخبرة الذاتية للمجتهد

الخبر فلا بد له أن يعمل قدرته في فهم المعنى من اللفظ بالنحو المتعارف بين الخبراء بالنسبة الى تلك المادة العلمية وقد يدخل في المتعارف الاستفادة من خبرات الآخرين خصوصاً السابقين عليه وأما أكثر من ذلك بحيث كلما احتل ان خيراً آخر تنبه لنكتة لم يلتفت هو اليها أو احتمال ان اشخاصاً آخرون استفادوا من الاصول الموضوعية المشتركة بينه وبينهم ما لم يستفده هو منها فالفحص عنه غير لازم لأن مثل هذا الارتكاز غير موجود عند العقلاء ولا معمول به فيرجع الى أدلة الاصول العملية لاطلاقها وعدم وجود مقيد لها.

وأما الوجه الثاني، وهو ايقاع المعارضة بين اطلاق البراءة واطلاق عقد المستثنى في قوله تعالى (حتى يبين لهم) فمن حيث السند يصدق البيان لفرض وجود رواية معتبرة واصله في الكتب ولو غير المتعارفة فيجب الفحص عند احتماله، ومن حيث الدلالة لا يصدق البيان لمجرد احتمال نكتة فنية قد يلتفت اليها خير آخر مثله لانه قد فحص بالمقدار الذي يكلفه الارتكاز العقلاني في باب تحصيل الخبرة ولم يصل الى الحكم فلا يصدق انه قد بين له المولى ولم يفحص عنه فالنتيجة نفس ما تقدم.

وأما الوجه الثالث فايضاً كذلك لأن مدرك القرينية العرفية المحتملة ما ذكرناه في الارتكاز العقلاني، وقد عرفت التفصيل فيه بين الناحيتين.

وأوضح منه الوجه الرابع الذي كان يرجع الى حكم العقل والعقلاء.

وأما الوجه الخامس وهو دعوى ان الشبهة مصداقية لدليل البراءة مع احتمال وجود اشارة معتبرة في معرض الوصول فهي تجري بلحاظ احتمال وجود رواية في أي كتاب ولا تجري بلحاظ احتمال نكتة لدى خير آخر تغير الدلالة لأن الظهور حجة ما لم يثبت خلافه سواء في ذلك الظهور النوعي أو الشخصي الكاشف عنه طالما يكون قد اعمل خبرته بالنحو المتعارف اللازم عقلاً.

وأما الوجه السادس وهو العلم الاجمالي بالتكليف أو الحجج الظاهرية في الشبهات فهذا لا يجري لامن حيث السند ولا الدلالة لانحل العلم الاجمالي بالرجوع الى الكتب المعدة لتجميع الروايات والاحاديث فلا يجب الفحص بلحاظ هذا الوجه من ناحية السند فضلاً عن الدلالة.

وأما الوجه السابع وهو الدلالة الالتزامية لدليل حجية خبر الشقة فقد عرفت انها

مبنية على حكم الارتكاز العقلاني المتقدم شرحه فلا يقتضي لزوم الفحص عن كل احتمال الآ من ناحية السند، ومثله الوجه الثامن.

وأما الوجه التاسع وهو اخبار وجوب التعلم فمن حيث السند لا بأس بدلالاتها على لزوم الفحص عن كل احتمال، وأما من ناحية الدلالة فتتنصرف الى الطريقة المتعارفة في الفحص والسؤال عند اهل الخبرة وقد عرفت ما هو اللازم فيها، ومثلها الوجه العاشر أعني اخبار التوقف والارجاء حتى يرى الامام فيسأل عنه إن تم الاستدلال بها في نفسها.

وهكذا تحصل من مجموع تلك الوجوه أن المقدار اللازم هو البحث والاستقصاء الى درجة حصول الاطمئنان بالعدم من ناحية احتمال وجود رواية أو مدرك للحكم، وأما من حيث الدلالة والظهور فلا بد من صرف وسعه الذاتي بلا حاجة الى الرجوع الى العلم مجرد احتمال أن لديه نكتة، إلا أن هذا إنما يتم اذا لم يتولد لدى المجتهد المفضول علم اجمالي بانه اذا راجع العلم في كافة الابواب الفقهية حصل تغير في فتواه عادة فانه مع حصول مثل هذا العلم خصوصاً اذا كان جامعاً لشرايط التنجيز لا تجري البراءة فيجب الفحص عليه بالرجوع الى ذلك العلم.

الثاني - كما لا تجري البراءة في الشبهات الحكيمة قبل الفحص كذلك لا تجري سائر الاصول العملية كاصالة التخيير والطهارة والاستصحاب الترخيصي.

أما اصالة التخيير في موارد الدوران فلا تته حكم عقلي ولا يحكم به العقل الآ بعد الفحص لانه إنما يحكم به بهلاك العجز وعدم القدرة على الامتثال القطعي وقبل الفحص يحتمل القدرة على الامتثال الواقعي وهو منجز. وهذا البيان لا يختص بالدوران بين المخدورين في الشبهة الحكيمة بل يتم في الشبهة الموضوعية ايضاً فلا يقاس اصالة التخيير في الشبهة الموضوعية بالبراءة فيها.

وأما اصالة الطهارة والاستصحاب الترخيصي فلا بد أنيهما من الرجوع الى الوجوه العشرة المانعة عن اطلاق ادلة الاصول فنقول:

أما الوجه الاول فهو مخصوص بالبراءة ولا يجري في الاصول الترخيصية الاخرى التي ليست بهلاك البراءة العقلانية بل بهلاكات اخرى قد تتطابق مع البراءة وقد نحاها كما هو واضح.

وأما الوجه الثاني، فهو جار هنا أيضاً فإنَّ إطلاق البيان يشمل موارد وجوده قبل الفحص فتقع المعارضة بين إطلاق عقد المستثنى في الآية وإطلاق ادلة هذه الأصول. وأما الوجه الثالث، وهو احتمال القرينة المتصلة للبية بلحاظ ظهور حال المعصومين في شدة اهتمامهم بإيصال الأحكام إلى المكلفين فهو أيضاً يجري هنا ولا يفرق فيه بين البراءة وسائر الأصول الترخيصية.

والوجه الرابع كان راجعاً إلى الوجه الأول، وقد عرفت عدم جريانه هنا. والوجه الخامس والسادس والسابع والثامن تجري هنا كما كانت تجري في حق أصالة البراءة لعدم الفرق من ناحيتها بين أصل ترخيصي وآخر. وأما الوجه التاسع والعاشر أعني أخبار التعلم والاحتياط فبالنسبة إلى أصالة الطهارة قديقال بأنَّ هذه الأخبار لم ترد في خصوص مورد الطهارة الظاهرية كما هي واردة في مورد البراءة فشموها لموارد الشك في الطهارة قبل الفحص يكون بالإطلاق فتكون النسبة بينها وبين دليل الطهارة في الشبهة قبل الفحص أو بعدها العموم من وجه.

ألا أنَّ الصحيح تقدم هذه الأخبار أما لحكومتها بالنظر إلى حكم الشبهة والشك على ما تقدم أو لإبائها عن التخصيص وقوة ظهورها في العموم. وإنَّ شئت قلت: أنها تدل على عدم معذرية الجهل الناشيء عن عدم السؤال وهذا لا يفرق فيه بين مورد قاعدة الطهارة قبل الفحص أو البراءة، على أنه لو سلم التعارض والتساقط لا تثبت الطهارة الظاهرية أيضاً بل يجب الاحتياط. وأما بالنسبة إلى الاستصحاب الترخيصي فقد يتوهم أنَّ دليله رافع لموضوع هذه الأخبار بناءً على مسالك جعل الطريقة والعلمية.

وفيه - بعد تسليم المبني - وقد تقدم إبطاله في محله - أنَّ أخبار التوقف كما تقدم تنفي العلمية والطريقة فتكون معارضة وأخبار التعلم الغاية فيها التعلم والسؤال والفحص عن الحكم الواقعي للوصول إليه والاستصحاب ولو كان بلسان جعل الطريقة لا يكون إلاً أصلاً عملياً ولا يحقق صغرى العنوان الوارد في هذه الأخبار.

ولو أُريد من رفع الموضوع الحكومة لا الورود ليكون المبني أقل فساداً ورد عليه ما تقدم من نظر هذه الأخبار إلى حكم الشبهة قبل الفحص وإباء ألسنتها عن التخصيص

بل لزوم إلغاء مفادها تقريباً لو أريد إجراء الاستصحاب في الشبهات قبل الفحص.
 الثالث - لا إشكال في استحقاق العقوبة إذا ترك الفحص واقتحم الشبهة وتورط في مخالفة الواقع، ألا أنه وقع البحث في أن العقاب هل يترتب على مخالفة الواقع أو على ترك الفحص الواجب أو على المجموع المركب منها؟

ذكر المحقق النائيني (قده) أن العقاب لا يمكن أن يكون على الواقع لكونه غير مبين فيقبح العقاب عليه وبمجرد الأمر بالفحص والسؤال لا يجعل غير المبين مبيناً كما لا يمكن العقاب على مخالفة الأمر بالفحص والتعلم بما هي لانه امر طريقي كما هو ظاهر جميع الاوامر المتعلقة بعناوين تكون دخيلة في التوصل الى امتثال التكليف فانها تكون طريقية ومن اجل التوصل الى حفظ الملاكات الواقعية وليست بملاكات نفسية مستقلة عن الواقع فلا يمكن أن يعاقب على تركها بما هي هي وانما العقاب على المجموع المركب من مخالفته ومخالفة الواقع أي على ترك التعلم والاحتياط بقيد أن يكون مؤدياً الى تفويت الواقع وهذا الترك الخاص بما هو منظور اليه بعين الخطاب الطريقي ترك للحكم الواصل فلا يكون العقاب عليه بلا بيان وبما هو منظور اليه بعين الخطاب النفسي يكون نفسياً فلا يرد الاشكال بعدم العقاب على مخالفة الخطابات الطريقية.
 ويرد على هذا البيان:

اولاً - انه ينسجم مع مبنى المحقق الاصفهاني (قده) القائل بجريان البراءة وقاعدة قبح العقاب قبل الفحص، ولا ينسجم مع مبنى الميرزا (قده) والمشهور من عدم جريانها إلا بعد الفحص، وكأنه وقع خلط من هذه الناحية، فإن أدلة العقاب على ترك التعلم تنظر الى الشبهة قبل الفحص لابعده ولا تجري فيها قاعدة قبح العقاب بلا بيان عندهم اما لمنجزية نفس الاحتمال وبيانته قبل الفحص أو لبيانته الواقع المحتمل على تقدير وجوده في معرض الوصول.

وثانياً - انه مناف مع مبناه في إيجاب الفحص وهو الاستناد الى العلم الاجمالي بوجود تكاليف في الجملة فيما بايدينا من الكتب، وقد ادعى عدم انحلال هذا العلم الاجمالي إلا بالفحص عنها جميعاً، فلوفرض جريان البراءة العقلية في الشبهة البدوية قبل الفحص فكيف يقال بها في موارد العلم الاجمالي.

وهذا هو الصحيح في المناقشة فيما افاده، لا ما قد يترأى ويخطر في الذهن من أن ضم

ما يعاقب عليه الى ما لا يعاقب عليه لا ينتج ما يعاقب عليه فإنّ هذا ليس برهاناً وقانوناً، بل لوسلمنا جريان البراءة في شبهة - كما في الشبهة البدوية بعد الفحص - فلا محالة على مثل مبنى الميرزا (قده) المنكر للعقاب على التجري يكون العقاب على المجموع المركب منها أي مخالفة الواقع الواصل بالخطاب الطريقي لأنّ موضوع قبح العقاب بلا بيان هو عدم البيان على الواقع ابتداءً أو بتوسط ما يحفظه ويبرز اهتمام المولى به وهو الخطاب الطريقي.

الآ أنّ كل هذا لا موجب له على مبنا من انكار القاعدة رأساً فيكون المكلف عاصياً لمخالفته تكليفاً نفسياً للمولى اذا صادف مخالفة الواقع فيعاقب على معصيته كما يعاقب على تجريه اذا لم يصادفها.

الرابع - بعد البناء على أنّ العقاب على المخالفة قبل الفحص يكون بلحاظ الواقع يقع البحث في انه هل يثبت العقوبة على الواقع في خصوص فرض وجود اشارة على طبقه لفحص لظفرها أو تثبت العقوبة عليه مطلقاً؟.

ذكر الميرزا (قده) انه اذا كان الوجه في تنجيز الواقع ووجوب الفحص العلم الاجمالي بالتكاليف فالعقوبة ثابتة على الواقع مطلقاً، وإنّ كان الوجه في التنجيز ادلة وجوب التعلم والفحص شرعاً كحكم طريق في هذا ينجز الواقع بتوسط الامارة لانه يدل على لزوم الفحص عن الامارة والاحتياط بلحاظها فلم تكن اشارة في البين فالحكم الطريقي بالفحص لم يصادف واقعه ومحتواه.

والتحقيق أن يقال: أنّ تنجيز الواقع تارة يكون بملاك العلم الاجمالي، واخرى بملاك حكم العقل بمنجزية الاحتمال قبل الفحص، وثالثة بملاك الحكم الشرعي الطريقي بوجوب الاحتياط والفحص.

فعلى الفرض الاول يتعين بناءً على مبنى المحقق الثاني (قده) انكار العقاب على الواقع لو لم يكن في البين اشارة، لأنّ المفروض عنده انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم ضمن ما بايدينا من الامارات، فاحتمال ثبوت الواقع في نفسه ليس بمنجز بعد انحلال العلم الاجمالي الكبير بالصغير، واحتمال ثبوت الواقع الذي دلت عليه الامارة غير مطابق للواقع بحسب الفرض فعلى ماذا يكون العقاب؟ نعم يمكن معاقبته بملاك التجري عند من يقول به لا عند الميرزا المنكر له.

واقفاً على الفرض الثاني فإن انكرنا القاعدة كبروياً - كما هو الصحيح - كان معناه ثبوت حق الطاعة في موارد احتمال التكليف فيكون العقاب مطلقاً لامحالة، وإن قبلناها كبروياً وقلنا بعدم جريانها قبل الفحص بالخصوص لتامة البيان، فإن أُريد بالبيان منجزية نفس الاحتمال وثبوت حق الطاعة للمولى قبل الفحص فالعقاب مطلق ايضاً، وإن أُريد بالبيان الامارة التي تكون في معرض الوصول بحيث يكون عدم جريان القاعدة من باب الشبهة المصدقية له كان العقاب منوطاً بوجود الامارة في معرض الوصول فلا يعاقب عقاب معصية على تقدير عدم وجودها، واقفاً عقاب التجري فلوقيل به هنا فليس بالمالك المتقدم في بحث التجري والذي هو ملاك مشترك بين العصيان والتجري لأن المفروض عند هذا القائل انه يريد بالبيان واقع البيان لا الوصول ولهذا كانت شبهة مصداقية للقاعدة فلا بد إذا أُريد القول بالعقاب على مثل هذا التجري أن يدعى كون عمله ظلماً ايضاً ولو بدرجة احف أي أن للمولى عليه حق أن لا يرتكب ما يحتمل كونه ظلماً له، أو أن يقال بأن العقل يحكم بأن للمولى على عبده حقاً آخر غير حق الطاعة وهو حق الجامع بين الاحتياط والفحص فعند ترك المكلف لهذا الحق يستحق العقاب ايضاً.

وعلى الفرض الثالث إن قلنا بأن ايجاب الاحتياط والفحص تنجز للواقع ابتداءً فالعقاب ثابت على مخالفته مطلقاً، وإن قلنا انه تنجز للامارات الموجودة في معرض الوصول فالعقاب يثبت في خصوص فرض وجود الامارة في معرض الوصول إلا انه لا وجه لذلك فإن هذا الحكم وإن كان في طول حجية الامارات بمعنى انه على تقدير عدم حجيتها لا يجب الفحص عنها، إلا أن الاحكام الظاهرية كلها تنجز الواقع وتكون بملاكه سواء كانت عرضية من حيث موضوعها أم طولية لانها جميعاً تجعل من اجل التحفظ على الملاكات الواقعية النفسية كما تقدم في توضيح وشرح حقيقة الحكم الظاهري ونسبته الى الحكم الواقعي فلا طولية بين ملاكاتها اذ لاملاكات مستقلة لها وانما الطولية فقط بلحاظ ظروف ومراتب التزام الحفظي بين الملاكات الواقعية الالزامية والترخيصية فانه تارة يكون الشك في الحكم الالزامي الواقعي في نفسه واخرى يكون من ناحية الشك في حجية الخبر الدال على الالتزام في ذلك المورد وهكذا. وقد يجعل في المرتبة الاولى من التزام حكماً ظاهرياً مغايراً مع المجمعول في

المرتبة الثانية مع ان الاحكام الظاهرية جميعاً بملاك واحد وهو حفظ الالهم من الملاكين المتزاحمين في مقام الحفظ. وعليه فالاحكام الظاهرية كلها تنجز الواقع ابتداءً في مرتبتها لكونها من اجل حفظ الواقع، فوجوب الاحتياط والفحص في المقام ينجز ابتداءً الواقع قبل الفحص بدون توسيط الامارة فتكون العقوبة ثابتة مطلقاً.

الخامس - هناك بعض الموارد التي قد يخفى فيها تنجز الواقع قبل الفحص:

منها - ما اذا كان المكلف غافلاً رأساً عن احتمال وجود تكليف في المورد مع كونه ملتفتاً اجمالاً الى وجود تكاليف في الشريعة فيترك الفحص، فانه قد يتصور عدم التنجز للتكليف الذي هو غافل عنه فعلاً لاشتراط الوصول ولوالاحتمالي في تنجز التكليف.

الآ ان الصحيح كفاية الالتفات الاجمالي لتنجز التكاليف من ناحية الفحص والتعلم ثبوتاً كما ان كافة الوجوه المتقدمة للتنجز اثباتاً جارية في المقام مع الالتفات الاجمالي.

ومنها - ما اذا كان في الوقت متسع فترك الفحص في اول الوقت وحصلت له الغفلة في آخره، فقد يتصور انه لاعتقاب لجواز التأخير له في اول الوقت وارتفاع شرط التكليف في آخره.

ولكن الصحيح ثبوته ايضاً اذا لم يكن جازماً في اول الوقت بانه سوف لن يغفل في آخره أو غافلاً عنه، اذ يكفي احتمال التفويت بالتأخير وترك التعلم في التنجز ثبوتاً واثباتاً.

ومنها - ما اذا كان الواجب مضيقاً ولم يكن يمكن التعلم في الوقت، فيقال بعدم التنجز لاقبل الوقت لعدم الوجوب ولا داخل الوقت لعدم التمكن من التعلم مع فرض توقف القدرة على الامتثال على التعلم لاتوقف الموافقة القطعية عليه، اذ على الثاني يثبت فعلية التكليف في الوقت واقعاً وهو يوجب الاحتياط عقلاً ولو بتعلمه قبل الوقت لتحصيل الفراغ اليقيني، فالاشكال له صورة فنية في مورد توقف الامتثال عقلاً على التعلم كما في مثل العبادات. وهذا البحث بحسب الحقيقة داخل ضمن بحوث المقدمات المفوتة وكيفية وجوبها عقلاً قبل وقت الواجب.

وحل الاشكال قد يكون بانكار الصغرى وارجاع الواجبات المشروطة جميعاً الى

واجبات معلقة تجب من اول زمان البلوغ مع التعليق في الفعل المتعلق به وهذا ما احتمله صاحب الكفاية (قده) تبريراً لا يجاب تعلم احكامها من اول البلوغ، واشكل عليه المحقق العراقي (قده) بأن لازم القول بوجوب الواجبات من اول البلوغ هو الالتزام بالترتب لأن صوم شهر رمضان مثلاً واجب من أول البلوغ وقضاؤه على تقدير تركه واجب كذلك مع أن قضاؤه والتكفير عن تركه يستحيل أن يجتمع مع صوم رمضان فإن الأمر بها من الأمر بالضدين.

والواقع أن البحث عن امكان الواجب المعلق ثبوتاً تقدم مفصلاً في بحوث الواجب المطلق والواجب المشروط، والاعتراض المذكور أيضاً غير وارد على صاحب الكفاية، لأن الواجب إن كان ذات الصوم بعد شهر رمضان أو الاطعام ستين مسكيناً على من افطر في شهر رمضان فهذا ليس مضاداً مع صوم شهر رمضان، نعم لا يقعان معاً على صفة الوجوب وليس هذا من التزاحم، وإن استظهر أن الواجب عنوان التدارك الذي لا يجتمع مع وقوع صوم شهر رمضان فالتضاد بين متعلقي الوجوبين وإن كان تاماً إلا أن الأمر بالتدارك مشروط بترك الصوم في الزمان الاول والأمر بشيء لا يقتضي ترشح الوجوب الغيري نحو مقدمات وجوبه، وهذا الوجوب وإن كان فعلياً من اول البلوغ بنحو الواجب المعلق أيضاً إلا انه لابد وأن يفرض أنه من ناحية هذا الشرط لا اقتضاء له ولا فاعلية فلا يقع تطارد بين فاعلية الأمرين في زمان واحد الذي هو المحذور في الترتب عند صاحب الكفاية وهذا واضح.

وأما كيفية اثبات أن الواجبات كلها من الواجب المعلق تبريراً لوجوب تعلمها من اول الامر مع أن ظاهر ادلتها أن القيود ترجع الى مدلول الهيئة والوجوب لا المادة بنحو الواجب المعلق فهذا يتوقف على أن ينحصر وجه ايجاب الواجبات التي لا يمكن اتيانها حين ايجابها الا بالتعلم قبل وقتها في كونها بنحو الواجب المعلق بعد ضم دلالة اخبار التعلم على تنجزها والمعاقبة على تركها الناشئ من ترك التعلم ولوقبل الوقت الموجب للعجز عنه وافترض أن هذا الاطلاق في اخبار التعلم آب عن التخصيص - كما لا يبعد ذلك على ما تقدم - وآلا كان معارضاً مع ظاهر ادلة الاشتراط الدال على رجوع القيد الى الوجوب لا الواجب.

واخرى يحل الاشكال بمنع الكبرى وأن المقدمات المفوتة يمكن أن تكون واجبة

قبل وقت إيجاب الفعل، أما باعتبار فعلية ملاك الواجب وكون القدرة غير دخيلة فيه فيحكم العقل بقبح تفويته ولومن جهة ترك مقدماته المفوتة قبل الوقت طالما كان يمكن تحصيله للمولى، أو بدعوى أن وجوب التعلم وجوب نفسي للتهيؤ والاستعداد وهذا أيضاً لباً من نتائج فعلية ملاك الواجب وعدم دخل القدرة فيه، وتفصيله ثبوتاً قد مر في بحوث المقدمات المفوتة، وأما استفادته اثباتاً لفعلية الملاك وإن لم يكن يمكن استكشافها عادة من الخطابات الأولية لسقوط دلالتها الالتزامية على الملاك في موارد العجز بعد سقوط دلالتها المطابقة خلافاً لما ذهب إليه المحقق العراقي (قده) وعدم تمامية مبنى إطلاق المادة بلحاظ محمولها الثاني خلافاً لما ذهب إليه المحقق النائيني (قده)، إلا أنه يمكن إثبات ذلك بإطلاق اخبار التعلم بعد أن كانت مطلقة شاملة لكل واجب حتى إذا كان امتثاله متوقفاً على التعلم ولا يكون هذا الإطلاق مخالفاً مع ظهور ادلة الواجبات المشروطة في رجوع القيد فيها إلى مدلول الهيئة لا المادة على هذا المبنى في حل الاشكال كما لا يخفى.

ومنها - موارد الحكم بصحة الصلاة تماماً أو اخفائاً في مورد القصر والجهر مما يكون عمل الجاهل فيه صحيحاً رغم كونه عاصياً في ارتكاب المخالفة إذا كان مقصراً في ترك التعلم على ماهو المشهور، فانه قد يقع فيه الاشكال من ناحية كيفية الجمع بين صحة ما أتى به وبين ترتب العقوبة على ترك الصلاة الاخرى. وقد حاول المحققون تصوير ذلك باحد النحاء.

النحو الاول - ما في الكفاية من فرض مصلحة الزامية في الجامع ومصلحة اخرى الزامية زائدة في الصلاة الاخرى تفوت بالصلاة التي جاء بها المكلف بحيث لا يمكن استيفاؤها بعد ذلك نظير سقي الارض بماء مالح لا يمكن بعده استيفاء السقي ولو بماء حلوا، فيقع التمام صحيحاً من ناحية كونه محققاً للجامع بالمأمور به، ومافيه من المصلحة اللزومية وفي نفس الوقت يكون المكلف عاصياً لتفويته المصلحة الملزمة الاخرى. ثم اشكل على نفسه بلزوم صحة الا تيان بالتمام في حال العلم ايضاً لتحقيق الجامع به مع أن الفتوى يبطلانه، فاجاب بأن الجامع الواجد للمصلحة هو الجامع بين القصر والتمام المقيد بحال الجهل لا مطلقاً.

واعترض على هذا التصوير من قبل المعلقين على الكفاية بما يلي:

الاعتراض الاول - ما جاء في الدراسات من مجرد استبعاد ذلك وأن التضاد إنما يكون بين الافعال الواجبة المحصلة للملاكات لابين نفس الملاكات.

وهذا الاعتراض كما ترى، فانه مضافاً الى كونه مجرد استبعاد يرد عليه:

اولاً - شيوع وقوع التضاد بين الملاكات في حياتنا والاضاع العرفية كالمثال الذي فرضناه في تقريب كلام صاحب الكفاية وكمصلحة الشيع أو الارتواء الذي اذا حصل بالطعام والشراب غير اللذيذ فات امكان حصوله ثانية بالطعام اللذيذ.

وثانياً - بالامكان افتراض أن التضاد في المقام بين المحصلين لكون القصر الواجب هو غير المسبوق بالتمام جهلاً فهذا القيد يكون التضاد بين المحصلين بالعرض، واستبعاد مثل هذا التقييد كاستبعاد تقييد صلاة العصر بأن تكون عقيب صلاة الظهر لا مأخذ له.

الاعتراض الثاني - ما في تقارير المحقق الكاظمي لبحث المحقق النائيني (قده) من أن مصلحة القصر إن لم تكن مقيدة بعدم سبق التمام فلماذا لا يعيدها قصراً، وإن كانت مقيدة بذلك فلما مصلحة فيه عند الاتيان بالتمام.

وفيه - انه خلط بين اخذ سبق التمام بنحو قيد الواجب في القصر أو بنحو قيد الوجوب، فإن المدعى هو الاول وأن عدم سبق التمام من شرايط ترتب المصلحة لا الاتصاف بها، وانقسام الشرايط الى شرط الاتصاف وشرط الترتب من تنقيحات نفس المحقق النائيني (قده) فلعل قصور هذا الاعتراض ناشئ عن المقرر.

الاعتراض الثالث - ما جاء في اجود التقارير من أن مصلحة الجامع ومصلحة الخصوصية إن فرضتا مترابطتين لا يمكن التفكيك بينهما لزم عدم صحة التمام لعدم واجديته لمصلحة الخصوصية، وأن فرض استقلالها لزم تعدد العقاب مع أن تعدد العقاب في المقام واضح البطلان.

وفيه - أن تعدد العقاب - سواء كان بمعنى كثرة العقاب أو تعدد الاستحقاق - إنما يكون بتعدد ملاك استحقاق العقوبة وموجبه وهو التعدي على حق طاعة المولى، ولا اشكال أن هذا الحق كما يتأثر بالعامل الكمي وهو مقدار الملاكات والواجبات المفوتة على المولى كذلك يتأثر بالعامل الكيفي وهو نوعية الملاك فقتل ابن بنت رسول الله (ص) مفسدته وعقابه اكبر واعظم من قتل أي مؤمن آخر، وعلى هذا الاساس يقال بأن فرضية صاحب الكفاية لم تدخل ملاكاً وغرضاً مولوياً جديداً في

المقام وإنما لحلل الغرض الواحد الى غرضين لزومين، فتعدد العقاب في المقام يكون بمقدار العقاب الواحد في العالم بالقصر التارك له. ولوفرض أنّ الميزان بالجانب الكمي فقط مع ذلك لم يكن هذا اشكالاً على صاحب الكفاية لانه يدعي تعدد التكليف في حق العالم ايضاً أحدهما بالجامع المذكور والآخر بالحصّة وحينئذ إنّ ادعي استبعاد تعدد العقاب في نفسه فهذا لا موجب له، وإنّ أريد استبعاد كون عقاب الجاهل للقصر التارك للصلاة أكثر من عقاب الجاهل المقصر الذي صلى التمام فهذا ايضاً غير تام لوضوح أنّ هذا افضل حالاً من الجاهل التارك لاصل الصلاة، وإنّ أريد استبعاد كون عقاب الجاهل التارك أكثر من عقاب العالم بوجوب القصر التارك له فلم يلزم هنا كون عقابه أكثر منه لأنّ الملاك الكمي موجود في حق العالم بوجوب القصر التارك له ايضاً اذ هو ايضاً مكلف بتكليف بالجامع بين التمام المقيد بفرض الجهل وبين القصر وبالقصر بالخصوص، غاية الامر هذا الجامع لا يتمكن من احديهما لكونه عالماً بوجوب القصر فلو ترك الصلاة يكون تاركاً للجامع وللغرض معاً فيعاقب بعقابين، نعم قد يستشكل بلغوية تعدد الجعل في حق العالم بوجوب القصر لأنّ امره بالجامع لا يمكن أنّ يكون محرّكاً الآ الى الفرد وهو القصر لكونه عالماً بوجوبه فلا يمكنه الا تيان بالفرد الآخر من الجامع، الآ أنّ هذا غاية ما يلزم منه تأكد وجوب القصر على العالم في مقام الجعل للغوية لاوحدة العقاب على انه قديكني في دفع اللغوية ثبوت جعل عام يمكن أنّ يشمل العالم والجاهل لكون ملاكه كذلك.

الاعتراض الرابع - ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) من مناشاة هذه الفرضية مع ماتقدم من صاحب الكفاية في بحث تبديل الامتثال بالامتثال من أنّ فعل المكلف ليس الا مقدمة اعدادية لترتب الملاك وليس علّة تامة له ولهذا امكن تبديله بفرد افضل ليختار الله احبها اليه. فانه اذا كان الامر كذلك في باب الصلاة فلماذا لا يمكن اعادتها قصراً بعد التمام.

وفيه - امكان افتراض أنّ تأثير فعل المكلف في تحقيق المصلحة يكون بنحو الاعداد ولكن تأثيره في ابطال دور القصر وعدم جدواه يكون بنحو العلية التامة، وكأنّ هذا الاشكال نشأ من الاخذ بحرفية كلام المحقق الخراساني في المقام من تحقق المصلحة في الجامع بالتمام.

الاعتراض الخامس - ما ذكره صاحب الكفاية نفسه واجاب عنه من ان هذه الفرضية تؤدي الى مانعية التمام عن القصر فيحرم الاتيان به ومعه لا يمكن ان يقع مأموراً به وقريباً. وأجاب عنه ان الامر بين الملاكين انما هو بنحو التمانع والتضاد وعدم احد الضدين لا يمكن ان يكون علّة للضد الآخر على ما تقدم في بحوث الضد.

وأورد عليه المحقق الاصفهاني (قده) بان التضاد انما هو بين معلولي التمام والقصر، ومن المعلوم ان عدم علّة احد الضدين مما يتوقف عليه وجود الضد الآخر لكونه مانعاً عن اقتضاء مقتضي الضد الآخر وتأثيره على ما تقدم في بحوث الضد.

ويمكن الاجابة عن هذا اليراد بافتراض ان المانع عن تحقق ملاك القصر المضاد مع التمام انما هو خصوصية التمام لا الجامع أي ان خصوصية التمام فيها ما يمنع عن تحقق ملاك القصر ولكن الجامع بينه وبين القصر يكون محققاً للملاك المشترك، وهذا من موارد امكان اجتماع الامر والنهي لا مكان الامر بالجامع والنهي عن الخصوصية لا الخاص. وهكذا يتضح ان فرضية المحقق الخراساني (قده) صحيحة ثبوتاً في نفسها^١.

النحو الثاني ما ذكره المحقق النائيني (قده) من أنه يوجد عندنا واجبان مستقلان احدهما اصل الصلاة والآخر القصر أو الجهر فيها بنحو واجب في واجب فاذا صلى تماماً أو اخفائاً جهلاً عن تقصير صحت صلاته بلحاظ الايجاب الاول وعوقب على تركه للواجب الثاني، واما عدم صحة التمام أو الاخفات مع العلم فقد فرض في تفسيره ان العلم بوجود القصر أو الجهر استقلالاً يوجب انقلابه الى الوجوب الضمني، ولا محذور فيه لا مكان اخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر. ونوقش فيه بعدة اعتراضات:

الاعتراض الاول - ما ذكره المحقق العراقي (قده) من ان هذا يلزم منه اخذ عدم العلم بشيء وهو وجوب القصر أو الجهر الاستقلالي في موضوع المعلوم وكون العلم بشيء رافعاً للمعلوم وهذا محال.

١ - الا أن هذا تصحيح على مستوى الملاك واما بلحاظ الخطاب فلا بد له من فرض تعدد الخطاب في حق الجاهل فيرجع الى أحد التحوين القادمين.

ويرده ما تقدم مراراً من امكان اخذ العلم بالجعل أو عدم العلم به في موضوع فعلية المجهول^١.

الاعتراض الثاني - انه يلزم عدم قابلية الخطاب النفسي الاستقلالي للتنجز لانه ما لم يعلم به تجري البراءة عنه، وإذا علم به ارتفع التكليف بارتفاع موضوعه، وجعل خطاب لا يقبل الوصول والتنجز لغو محض.

وفيه: انّ عدم الوصول وعدم العلم ليس مساوفاً مع البراءة والتأمين، لانه من تبعات ترك الفحص فلا تجري الاصول المؤمنة العقلية أو الشرعية، فهذا التكليف قابل للتنجز.

الاعتراض الثالث - انّ التكليف وإن كان قابلاً للمنجزية ولكنه لا يقبل المحركة، لأنّ المراد بالجهل على ما هو ظاهر الفتاوى الجهل المركب أي اعتقاد وجوب التمام أو الاخفات أو ما يحكمه كالفلة فلا يشمل موارد التردد والشك مع الالتفات الذي يمكن فيه الاحتياط والتحرك، وعليه فلا يعقل محركة وجوب الجهر أو القصر الاستقلالي لاحال الجهل لما عرفت ولا حال العلم لارتفاع موضوعه فيكون جعله لغواً. وهذا الاعتراض تام اذا فرض تمامية اصله الموضوعي الفقهي^٢.

الاعتراض الرابع - لزوم تعدد العقاب الذي اورده المحقق النائيني (قده) في احد تقريريه بحشه على فرضية المحقق الخراساني (قده) وهذا الاعتراض وان لم يكن متجهاً هناك فانه متجه هنا، لأنّ صاحب الكفاية لم يفرض غرضاً مستقلاً في الخصوصية المجهولة بخلاف هذه الفرضية التي تفترض في الخصوصية غرضاً مستقلاً نفسياً زائداً على الغرض الموجود في الجامع^٣.

١ - تقدم في محله انّ اخذ العلم بالجعل في موضوع عدم المجهول، أو العلم بعدمه في موضوع فعليته محال من جهة عدم معقولية محركة مثل هذا الجعل، إلا أنّ هذا يرجع الى الاعتراض الثالث القادم.

ثم انّ هنا جواباً آخر حاصله: انّ العلم بالحكم لا يوجب ارتفاع اصله بل ارتفاع حده الاستقلالي، فكأنّ المأخوذ العلم باصل الوجوب في موضوع الوجوب الضمني واصل الوجوب ثابت ومتأكد حتى بعد طرؤ الوجوب الضمني.

٢ - بل لا يتم على هذا التقرير ايضاً، لأنّ العلم بوجوب القصر أو الجهر لا يرفع اصل ايجابه وانما يرفع حد الوجوب الاستقلالي مع ثبوت اصله وتأكيدوه وهذا لا ينافي المحركة، فجعل وجوب لو وصل لتأكد مع وجوب آخر ليس لغواً لأنّ ذات الوجوب وأصله قابل للمحركة لتعدد المحرك عندئذ وقد لا يتحرك شخص عن مجرد الوجوب الضمني أي الوجوب الواحد وانما بمركبه وجوبان نحو الخصوصية وهذا كاف في امكان الجعل، وبهذا ايضاً يمكن أنّ يجاب على الاعتراض السابق.

٣ - لا يتم هذا الاعتراض ايضاً، لأنّ الخصوصية الواجبة بلاك نفسي ثابتة على كل حال في حق العالم والجاهل وانما الفرق من

ثم انّ هنا اشكالا يعود الى ما فرض في هذه الفرضية من انقلاب الوجوب الاستقلالي للخصوصية الى الوجوب الضمني في حق العالم لامن جهة انقلاب الملاك الاستقلالي الى الضمني بل لاستحالة اجتماع الوجوبين ولزوم اندكاهما، فيندك الامر غير ذي المزية في الامر ذي المزية، فالامر الاستحيابي يندك في الامر الوجوبي لكونه ذي المزية والامر الاستقلالي يندك في الامر الضمني لكونه ذي المزية، وهذه قاعدة عامة اسسها المحقق النائي وطبقها في المقام، ومحل تنقيحها بحث الواجب المطلق والمشروط، والصحيح عدم تماميتها.

النحو الثالث الالتزام بالترتب في المقام كما ذكره الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قده) اما حقيقة بأن يكون الامر بالتمام في حق الجاهل مشروطاً بتركه للقصر مثلاً لكونه اقل ملاكاً منه، أو مسامحة بأن يلتزم بثبوت امرين احدهما تعلق بالجامع الذي احد فرميه مقيد بحال الجهل كما تقدم والثاني باحد الفردين بالخصوص، وهذا ينسجم روحه مع فرضية المحقق الخراساني (قده) الآ انه كان يفرض التعدد بهذا النحو في عالم الملاك وهنافترضه بلحاظ الملاك والخطاب.

وقد اثير حول هذه الفرضية بكلتا صيغتيها اعتراضات ايضاً لأبأس بالاشارة الى جملة منها.

اما بالنسبة الى صياغة الترتب المسامحي أعني الامر بالجامع والامر بالحصّة الخاصة منه فقد اعترض عليه باعتراضين:

الاعتراض الاول - ما قد يقتنص من مباني المحقق النائي (قده) في بحث المطلق

→

ناحية انّ ملاك الجامع في حال الجهل لا تكون الخصوصية دخيلة في ايجاده وفي حال العلم تكون دخيلة فيه، فهذه الفرضية من هذه الناحية كفرضية المحقق الخراساني (قده) تحليل للملاك الثابت في الواجب على كل تقدير الى جزئين غاية الامر انّ المحقق الخراساني (قده) جزأه الى مرتبتين والمحقق النائي (قده) جزأه الى ملاكين احدهما يتحقق ضمن الآخر دائماً. هذا لو كان النظر الى تعدد العقاب.

واما اذا كان النظر الى تعدد التكليف وانّ المستظهر من ادلة اعداد الفرائض انّ الواجب على كل مكلف حاضراً كان أو مسافراً في كل وقت فرض واحد لا فرضان وواجبان مستقلان، وهذا لا ينسجم مع هذه الفرضية ولا الفرضيات القادمة، فهذا مربوط بأن يستفاد من تلك الروايات النظر الى الواجبات التحليلية ضمن كل فرض لالى مجرد النتيجة العملية المفروضة على المكلف خارجاً، ولا ينبغي الاشكال في انّ المستفاد منها ليس أكثر من ذلك، وعلى كل حال كفرضية المحقق النائي (قده) لا تختلف روحاً عن فرضية المحقق الخراساني الآ من ناحية تبديله لملاك الخصوصية من الضمنية الى الاستقلالية لكي لا يتبني بالهذور الذي تحيل وروده على المحقق الخراساني نتيجة الخلط بين قيد الوجوب وقيد الواجب على ما تقدم.

والمقيد واجتماع الامر والنهي من استحالة الامر بالجامع مع تعلق امر آخر باحد فرديه، لأن الامر بالجامع يدل بالالتزام على جواز تطبيقه على كل من افراده وهذا الجواز والاباحة كما ينافي الحكم بالحرمة على الفرد - وهذا اثبت امتناع الاجتماع - كذلك ينافي الالتزام بهذا الفرد، وهذا برهن على وحدة الحكم في مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة، وبه اثبت لزوم حمل المطلق على المقيد دائماً، وهذه النكته تقتضي في المقام عدم امكان تعلق امر بالجامع وامر بفرد منه.

وفيه: ما تقدم في محله من بطلان هذه النكته، فإن جواز تطبيق الجامع على فرده ليس حكماً تكليفاً بل هو ترخيص وضعي عقلي بمعنى تحقق الامثال للجامع وعدم المانع من ناحيته بتطبيقه على هذا الفرد أو ذاك على ما تقدم مفصلاً في بحث اجتماع الامر والنهي.

الاعتراض الثاني - ما ذكره المحقق العراقي (قده) من أن الجامع في المقام يكون في طول الامر لانه جامع بين القصر والتام الصادر من الجاهل بوجوب القصر فهذه الحصّة الخاصة من الجامع تكون في طول الجهل بهذا الامر فكيف يتعلق به؟.

وفيه: أولاً - امكان جعل الحصّة عبارة عن التام المقيد بفرض اعتقاد وجوب التام بالخصوص الذي هو امر خيالي لا واقعي.

وثانياً - ما ذكره المحقق العراقي نفسه من امكان جعل التام مقيداً بالجهل بالامر الثاني أي بالفرد - وهو القصر - لا بالجهل بالامر بالجامع المتعلق به.

وثالثاً - لو سلمنا اخذ الجهل بالامر بالجامع مع ذلك قلنا أن المتأخر عن الامر انما هو العلم به لا الجهل وعدم العلم إلا بناء على مبنى أن مامع المتأخر متأخر، وقد عرفت مراراً بطلانه.

ورابعاً - ما تقدم من بحث التعبد والتوصلي من أن المستحيل انما هو اخذ ما هو متأخر عن الامر ومتوقف عليه في موضوع شخص ذلك الامر لا اخذه في متعلقه كما هو المفروض في المقام^١.

وأما بالنسبة الى الترتب الحقيقي، فقد اعترض عليه باعتراضات عديدة تقدم

١ - ويمكن أن يعترض على فرضية الترتب المساهمي باعتراض آخر اوجه من الاعتراضين المذكورين وحاصله: أن الامر بالجامع

استعراضها في بحث الترتب ونشير فيما يلي الى أهمها مع التعليق عليها:
 الاعتراض الاول - ما افاده المحقق النائيني (قده) من اشتراط امكان الترتب بأن
 يكون التضاد بين الواجبين اتفاقياً لادائماً كالحركة والسكون والجهر والاختفات
 والقصر والتمام في الصلاة.

والسيد الاستاذ وافق على الصغرى ولكن ناقش في كبرى اشتراط أن لا يكون
 التضاد دائماً في امكان الترتب.

والصحيح المناقشة في الصغرى وتسليم الكبرى، اما صحة الكبرى فقد شرحناها
 مفصلاً في بحوث التزاحم والتعارض فراجع، واما بطلان الصغرى فلأن الترتب في
 المقام ليس بين الامرين الضمنيين بالجهر والاختفات أو التمامية والقصرية لاستحالة
 الترتب بين الاوامر الضمنية وانما الترتب بين الامر بالصلاة الاختفائية والصلاة
 الجهرية أو التمام والقصر ولا تضاد بينهما فضلاً من أن يكون دائماً.

الاعتراض الثاني - ما ذكره المحقق النائيني (قده) أيضاً من أن الترتب انما يفعل بين
 الضدين اللذين لهما ثالث ليعقل عصيان الامرين معاً لا الضدين اللذين ليس لهما ثالث
 اذ ليعقل تركهما معاً، والمقام من هذا القبيل لأن الصلاة اما أن تكون اخفائية أو
 جهرية، واما أن تكون مقصورة أو تامة.

وأجاب عنه السيد الاستاذ بأن الواجب هو القراءة الجهرية أو القراءة الاختفائية
 ويمكن تركهما معاً. وقد عرفت أن الترتب ليس بين الاوامر الضمنية بل الاستقلالية
 باصل الصلاة جهراً أو اخفائاً، تماماً أو قصراً ولا تضاد بينهما فضلاً من أن لا يكون لهما

→ مع الامر بحصة منه انما يعقل اذا كان لكل منها محركة معقولة، وفي المقام لا محركة معقولة للامر بالجامع، لأن من لا يعلم بالامر
 بالجامع لا يمكن أن يتحرك منه، ومن يعلم به لا يمكنه أن ينتهز إلا من خلال الحصة، لأن الفرد الآخر منه مقيد بفرض الجهل به،
 فمن لا يريد الاتيان بالحصة لا يمكنه أن يتحرك من الامر بالجامع، فحركة هذا الامر نفس محركة الامر بالحصة فلا يكون هناك
 إلا امر واحد بالحصة. وهذا هو روح الاعتراض المتقدم على فرضية المحقق النائيني والذي سوف يأتي أيضاً على فرضية الترتب
 الحقيقي.

والجواب: أولاً - أن هذا لا يمنع عن صحة التمام لثبوت الملاك وروح الحكم في الجامع وإن كان الخطاب والجعل والتحريك
 على الحصة إلا أن هذا بحسب الحقيقة رجوع الى فرضية المحقق الخراساني (قده).

وثانياً - يكفي في الحركة اللازمة في معقولة الجعل على الجامع بعد أن كان فيه الملاك امكان وصوله ومحركته من لم ينتهز عليه
 الامر بالحصة.

ثالث كما هو واضح.

الاعتراض الثالث - ما يستفاد من كلمات المحقق الاصفهاني (قده) وحاصله بتوضيح منا: انّ الامر بالتام اما ان يكون مترتباً على ترك القصر في تمام الوقت، أو في الآن الاول، أو على اتيان التام الذي يفوت امكان تدارك ملاك القصر وكلها غير صحيحة في المقام. اما الاول فلأنه يلزم منه صحة الاتيان بالقصر بعد التام اذا ما التفّت الى وجوبه وهذا خلاف الفتوى الفقهية، والثاني يلزم منه ايجابها معاً عليه بعد مضي جزء من الوقت وهو واضح البطلان، والثالث محال لأن الامر بشيء مشروطاً بتحقيقه تحصيل للحاصل.

وهذا الاعتراض اشكال في الصياغة لاكثر، ويكون الجواب عليه بافتراض انّ الشرط هو جامع تفويت ملاك القصر بنحو الشرط المتأخر سواء كان من جهة ترك القصر في تمام الوقت أو الاتيان بالتام المستلزم لتفويته.

وإن شئت قلت نقيض خطاب التام بعدم الاتيان بالقصر الى حين اتيانه بالتام وعدم خروج الوقت - اقرب الاجلين - ويتقيد القصر بالمأمور به بنحو قيد الواجب لا الوجوب بعدم الاتيان بالتام قبله جهلاً، وبذلك يرتفع المحذور ويكون سقوط وجوب القصر بالاتيان بالتام من باب التفويت والعصيان لارتفاع شرط الوجوب.

الاعتراض الرابع - ما ذكره المحقق النائيني (قده) ايضاً من انّ الامر الترتبي موضوعه عصيان الامر بالاهم المترتب عليه، وفي المقام لا يعقل جعل الامر بالتام مشروطاً بعصيان الامر بالقصر لأن موضوعه وهو عصيان الامر بالقصر لا يمكن ان يصل الى المكلف اذ لو علم به لخرج عن موضوع وجوب التام والامر الذي لا يمكن وصوله لا يعقل جعله.

وأجاب عنه السيد الاستاذ بأن الشرط ترك الاهم وهو القصر في المقام لا العصيان بعنوانه، وترك القصر يمكن ان يصل الى المكلف.

وفيه: انّ هذا لا يدفع روح الاشكال، لأن المفروض انّ الامر بالتام المشروط بترك القصر مجعول في حق الجاهل بوجوب القصر بمعنى المعتقد وجوب التمام عليه، ومن المعلوم انّ جعل وجوب التمام على موضوع هو المعتقد بوجوب التمام لغو محض، لأن من اعتقد بذلك لا حاجة الى اعمال المولوية عليه في مقام تحريكه بايجاب التمام عليه،

بل لا يعقل ذلك في حقه لانه لو كان يتحرك من الامر بالتمام لتحرك من اعتقاده بذلك والّا فلا يتحرك من الامر الترتبي، بل لا يعقل تحركه منه لانه لا يعقل احرازه له اذ لو احرز انه نفس الامر بالتمام الذي اعتقده كان من تأخر الشيء عن نفسه بحسب عالم اللحاظ وهو محال، وإن احرز انه امر آخر بالتمام لزم اجتماع المثلين في نظره فهذا الاعتراض متجه في المقام على كل حال .

هذا كله في كيفية تصوير صحة المأتي به جهلاً ثبوتاً مع كون المكلف معاقباً على جهله بالقصر أو الجهر والاختفات، وأما البحث عن مقام الاثبات فهو في ذمة علم الفقه.

السادس - اذا شك المكلف في دخول مسألة لم يتعلم حكمها في محل ابتلائه في المستقبل أم لا، فالظاهر وجوب التعلم بمعنى منجزية احتمال التفويت الناجم عن ترك التعلم عقلاً وشرعاً تمسكاً باطلاق اخبار التعلم.

وقد يقال في قبال ذلك بجريان استصحاب عدم الابتلاء مستقبلاً بذلك نظراً الى أنّ الاستصحاب كما يجري بلحاظ ما سبق يجري بلحاظ المستقبل ايضاً اذا تمت اركانه على ما يأتي في بحث الاستصحاب وبذلك ينفي موضوع وجوب التعلم.

واشكل عليه السيد الاستاذ بأن عدم الابتلاء ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي لأن وجوب الفحص وعدمه ليس دائراً مدار الابتلاء الواقعي وعدمه وانما يدور مدار العلم بعدم الابتلاء وعدمه حيث انه يخرج من اطلاق اخبار التعلم ما يعلم بعدم الابتلاء به لظهورها في أنّ ايجاب التعلم حكم طريق لانفسي، فإن قلنا بانه يشترط في المستصحب أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي لم يجز هذا الاستصحاب، وإن انكرنا ذلك واكتفينا بأن يترتب على الاستصحاب اثر عملي وقلنا بقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي جرى الاستصحاب لانه يحقق علماً تعدياً بعدم الابتلاء فيكون حاكماً على دليل وجوب الفحص المقيّد بعدم العلم بعدم الابتلاء. نعم قد يلزم من ذلك محذور الغاء اخبار التعلم اذ اكثر الشبهات والمسائل يحتمل فيها المكلف عدم ابتلائه به في اول بلوغه، فلو أريد الاعتماد على ذلك ادى الى شبه الغاء اخبار التعلم فلا بد من تقديمها على دليل الاستصحاب.

والتحقيق أنّ يقال: تارة يفرض فعلية التكليف وانما الشك في الابتلاء به من

ناحية المتعلق كما اذا دخل الوقت فوجبت عليه الصلاة الجامع بين التمام في الحضر والقصر في السفر وشك المكلف في ابتلائه بالسفر، وفي مثل ذلك لا اشكال في وجوب تعلم احكام القصر لأن الاشتغال بالتكليف يقيني فلا بد من الخروج اليقيني عنه واستصحاب عدم السفر لا يثبت انه قادر على الامتثال اليقيني عن التكليف المعلوم إلا بنحو الاصل المثبت.

واخرى يفرض ان التكليف مشروط بشرط يشك في الابتلاء به كصلاة الزلزلة مثلاً مع الشك في ابتلائه بها، فان قلنا ان موضوع وجوب التعلم الابتلاء الواقعي بالتكليف جرى استصحاب عدم الابتلاء بالزلزلة حتى على القول باشتراط كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي اذ سوف يكون استصحاب عدم الزلزلة استصحاباً في موضوع الحكم الشرعي، وإن قلنا بأن موضوع وجوب التعلم عدم العلم بعدم الابتلاء أي احتمال الابتلاء - كما هو الصحيح - فالصحيح عدم جريان الاستصحاب حتى على مباني قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي وعدم اشتراط كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، فانه مضافاً الى ان قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي فرع جريانه في نفسه بلحاظ المستصحب لترتب اثر عملي عليه ليقوم مقام القطع الموضوعي في أثره وفي المقام لا أثر عملي للمستصحب، يرد عليه: ان قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي وحكومته عليه انما يقولون به بالنسبة لدليل أخذ فيه عدم العلم لفظاً كما في مثل (كل شيء طاهر حتى تعلم انه قدر) واما اذا استفيدت غائية العلم لحكم بالدليل العقلي ومن باب استحالة جعل الحكم فيه كما في حجية الامارات وكما في وجوب التعلم الطريقي فلامعنى لافتراض حكومة الاستصحاب عليه، ولهذا لم يقل احد من القائلين بهذا المبنى بحكومة الاستصحاب على ادلة الامارات مع انها ايضاً مغياة بعدم العلم بالخلاف.

فلا ينبغي الاشكال في وجوب التعلم كلما احتتمل الابتلاء بتكليف لم يتعلم تفاصيله احتمل فواته عليه.

وهذا ينتهي البحث عن المقام الاول الذي عقدناه في هذه الخاتمة لبحث الشرط الاول من شرطي جريان البراءة وهو وجوب الفحص.

مباحث الحجج

قَاعِ نَدَاةٍ الْأَصْرُفِ وَالْأَصْرُفِ

(قاعدة لاضرر)

المقام الثاني- في الشرط الآخر لجريان البراءة الذي نقله الشيخ الاعظم (قده) عن الفاضل التوحي^١ من لزوم عدم ترتب الضرر من جريان البراءة على مسلم كما اذا لزم من شرب التبن الضرر عليه أو على غيره.

وناقش في ذلك المحققون بأن الشبهة اذا كانت مورداً لقاعدة لاضرر فهي حاكمة على الامارات فضلاً عن البراءة باعتبارها قاعدة ثابتة بالامارة وحاكمة على كل الاطلاقات الاولى، وأن لم تكن تلك الشبهة مورداً للقاعدة جرت البراءة لاحتمال فليس هذا شرطاً مرتبطاً بالبراءة.

وأجاب عن ذلك السيد الأستاذ بأن البراءة لا تجري في مورد الضرر ولوفرص عدم

١ - هناك شرط آخر نقله الشيخ الاعظم (قده) عن الفاضل التوحي ايضاً وهو أن لا تكون البراءة مستلزمة لثبوت حكم الزامي من جهة اخرى، ومثل له بما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الاناثين فأُجريان البراءة عن وجوب احدهما بوجوب وجوب الاجتناب عن الآخر.

وهذا الشرط واضح الفساد، لأن ذلك الحكم الازامي إن كان مترتباً أو ملازماً مع ثبوت الاباحة الواقعية فاصالة البراءة لا تثبت لانها لا تثبت الاباحة الواقعية وانما تنفي ايجاب الاحتياط ولهذا لم تكن من الاصول التنزيلية، وإن كان مترتباً على الاعم من الاباحة الواقعية والترخيص الظاهري ترتب بجريان البراءة واقعاً لانه يكون عندئذ مدلولاً التزامياً لدليل اصالة البراءة الذي هو دليل اجتهادي بحسب الحقيقة. واما مثال المعلم الاجالي فعدم جريان البراءة فيه انما هو من جهة الترخيص في المخالفة القطعية والتعارض على ما تقدم مفصلاً، ولعله لهذا لم يرسدنا الاستاذ (قدس سره الشريف) اهمية للتعرض الى هذه الشرطية.

تامة قاعدة لاضرر، لأنّ مثل حديث الرفع الدال على البراءة مسوق مساق الامتنان على الامة فلا يشمل موارد الاضرار بالغير لكونه خلاف الامتنان.

وهذا الجواب غير سديد، فانه لو فرض تماमितه في حديث الرفع فيكفي القائلين بالبراءة التمسك بالبراءة العقلية على القول بها وبسائر ادلة البراءة من قبيل (كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام)، ومثل حديث الرفع ليس له مفهوم يمكن أنّ يعارض به هذا الاطلاق على أنّ الميزان في الامتنانية - في غير حديث الرفع - أنّ يكون الرفع امتناناً بالنسبة الى المرفوع عنه التكليف لا كلّ الناس.

وعليه فالاشكال المنهجي متجه على هذه الشرطية، الا اننا تبعاً للشيخ الاعظم (قده) نتحدث حول هذه القاعدة ضمن جهات عديدة.

سند الحديث:

الجهة الاولى - في سند القاعدة، فانها وردت ضمن روايات كثيرة ربما ادعي استفاضتها الا أنّ اهمها ثلاث طوائف.

الطائفة الاولى - ما ورد في قصة سمرة بن جندب وهي ثلاث روايات:

١ - ما ينقله الصدوق عن ابيه عن محمد بن موسى بن المتوكل عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن الحسن بن زياد الصيقل عن أبي عبيدة الحذاء وليس فيه ذكر لكبرى (لا ضرر ولا ضرار) وانما ورد فيه قول رسول الله (ص) لسمرة: (ما أراك يأسمة الا مضاراً اذهب يا فلان فاقلمها واضرب بها وجهه)^١.

٢ - ما في الكافي والفقيه عن ابن بكير عن زرارة وقد ورد فيه (اذهب فاقلمها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار)^٢.

٣ - ما في الكافي عن ابن مسكان عن زرارة، وفيه أنّ رسول الله (ص) قال لسمرة (انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن)^٣.

١ - من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥٩، ح ٩.

٢ - فروع الكافي، ج ٥، كتاب المعيشة، باب الضرر ح ٢. الفقيه، ج ٣، ص ١٤٧، ح ١٨.

٣ - فروع الكافي، ج ٥، كتاب المعيشة، باب الضرر ح ٨.

الطائفة الثانية - الروايات المتعرضة لجملة من أقضية رسول الله (ص) في فضل الماء والارض، فمن طريقنا ورد ذلك في خبرين بسند واحد وكلاهما ينتهيان الى عقبة بن خالد عن الصادق (ع) في احدهما قال: (وقضى بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء لينع به فضل كلاء وقال: لا ضرر ولا ضرار)^١ وفي الآخر: (قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال: لا ضرر ولا ضرار)^٢.

ومن طريق العامة روى احمد بن حنبل عن عباد بن صامت حديثاً اشتمل على اقضية عديدة لرسول الله (ص) وفيها قضاؤه بحق الشفعة وقضاؤه بعدم منع فضل الماء لينع فضل كلاء وانه لا ضرر ولا ضرار^٣.

الطائفة الثالثة - المراسيل كمرسلة الصدوق (قده) (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام)^٤، ومرسلة الشيخ في كتاب الشفعة (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) ومرسلته في كتاب البيع (لا ضرر ولا ضرار).

وابتات سند القاعدة بهذه الطوائف من الروايات يمكن أن يكون بطرق عديدة تتفاوت من حيث النتائج المترتبة على كل واحد منها:

الطريق الاول - تطبيق قواعد التصحيح السندي عليها، وعلى اساسها لا يسلم شيء من هذه الروايات من حيث السند الا الرواية الثانية من الطائفة الاولى، لسقوط الطائفة الثالثة بالارسال، وسقوط الطائفة الثانية من حيث السند لان ما نقل في مصادرنا قد وقع في سنده من لم يثبت توثيقه كعقبة بن خالد.

وأما الطائفة الاولى، فالرواية الثالثة منها فيها ارسال لأنه ينقلها علي بن محمد بن بندار عن احمد بن ابي عبدالله عن ابيه عن بعض اصحابنا عن ابن مسكان، والرواية الاولى منها في سندها محمد بن موسى بن المتوكل وعلي بن الحسين السعد آبادي والحسن بن زياد الصيقل وهم لم يوثقوا في كتب الرجال، نعم خصوص السعد آبادي باعتباره من مشايخ ابن قولويه المباشرين والذين قد شهد بوثاقهم في اول الكتاب

١ - وسائل الشيعة، ج ١٧، باب ٧ من ابواب احياء الموات، ح ٢.

٢ - المصدر السابق، باب ٥ من ابواب الشفعة، ح ١.

٣ - مسند احمد، ج ١، ص ٣١٣، ج ٥، ص ٣٢٧.

٤ - الفقيه، ج ٤، باب ميراث اهل الملل، ح ٢.

والقدر المتيقن من ذلك مشايخه المباشرين امكن اثبات وثاقته بذلك .

وقد يحاول تصحيح السند من ناحية محمد بن موسى بن المتوكل وعلي بن الحسين السعدآبادي بتطبيق نظريتنا في تعويض الاسانيد التي سميناها بنظرية التعويض، بدعوى أنَّ الصدوق في مشيخته يذكر طريقاً صحيحاً الى كل كتب وروايات احمد بن محمد بن خالد البرقي الذي وقع في هذا السند بعد هذين الرجلين فتكون هذه الرواية ايضاً ممّا ينقلها الصدوق عن البرقي بذلك الطريق وهو صحيح بحسب الفرض .
الآ أنَّ هذا التطبيق لنظرية التعويض غير صحيح، لأنَّ من المحتمل أو المطمئن به أنَّ مقصوده من اسانيد المشيخة أنَّ كل ما ينقله عن احد الرواة المذكورين في الكتاب بحيث يبدأ السند بهم يكون طريقه اليه ما ذكره في المشيخة اختصاراً فلا يشمل كل رواية يقع ذلك الشخص في سنده^١ .

وكيفما كان فيكفي في سقوط السند عدم طريق الى توثيق حسن بن زياد الصبقل . وهكذا يتضح أنَّ الاعتبار سنداً من الروايات رواية زارة والتي لم يرد في منها الآ التعبير بانه (لا ضرر ولا ضرار) بلائية اضافة، فا ذكره الشيخ الانصاري (قده) من أنَّ اصح الروايات سنداً ماورد فيه (لا ضرر ولا ضرار على مؤمن) غير تام .
ويسترتب على هذا الطريق انه لابدّ من تحديد مفاد هذه الصيغة ولاخير في الاختلاف أو التهاوت الواقع في الروايات الاخرى لكونها غير معتبرة سنداً، ويكون مدرك القاعدة على هذا الاساس رواية معتبرة لابدّ وأنَّ يتعامل معها معاملة الدليل الظني السند المعبر .

الطريق الثاني - دعوى التواتر الاجمالي، فإنَّ روايات الباب وإنَّ لم تكن تحكي جميعاً قصة واحدة وبلفظ واحد الآ أنَّ فيما بينها وحدة موضوع تتفق عليها جميعاً مما يوجب القطع ولو اجمالاً بصحة ذلك الموضوع رغم عدم تكثر الروايات بدرجة بحيث

١ - الاتصاف امكان تصحيح السند من ناحية محمد بن موسى بن المتوكل وعلي بن الحسين السعدآبادي، لما الثاني فلما ذكر مضافاً الى ما جاء في كتاب الفهرست للشيخ وفي رجال النجاشي في ترجمة احمد بن محمد بن خالد البرقي بسندها المعبر عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري رحمه الله انه عبر عن شيخه السعدآبادي (حدثنا مؤيد بن علي بن الحسين السعدآبادي) ممّا يدلّ على اكثر من الوثاقة . واتا محمد بن موسى فهو مضافاً الى كونه شيخ الصدوق قدوثقه العلامة وابن داود وادعى ابن طاووس في فلاح السائل عند التعرض لرواية في فضل صلاة الظهر وصفها في سندها محمد بن موسى الاتفاق على وثاقته وكل هذا ممّا يكفي للإطمئنان بوثاقته .

يكفي الكم وحده للعلم بصدق بعضها.

هذا إلا أن الانصاف قلة روايات الباب بدرجة لا تكفي حتى مع وحدة الموضوع المطروق فيها جميعاً لحصول التواتر، لأن الطائفة الاولى اثنتان منها يروها راوٍ واحد وهو زرارة، والطائفة الثانية اثنتان منها تكونان في طرقنا بسند واحد وراوٍ واحد وهو عقبة بن خالد ورويت من طرق العامة عن عبدالله بن عباس وعبادة بن صامت، والطائفة الثالثة كلها مراسيل. نعم قديضم الى ذلك شهرة هذه الرواية شهرة عظيمة جداً عند العامة والخاصة منذ قرون طويلة فيدعى حصول الاطمئنان بصدور مثل هذا المضمون عن النبي (ص).

ويترتب على هذا الطريق عدم وقوع التهافت في المتن، فانه اذا دار الامر بين المطلق والمقيد ثبت ذات المطلق مهماً من حيث الاطلاق والتقييد، واذا دار بين مقيدين مختلفين ثبت ذات المطلق دون شيء من القيدين إلا اذا كان التواتر على اساس عامل الكم فقط فعلم بصدور احدهما أو قيل بانخبار السند الضعيف بالشهرة مثلاً.

ومن حيث المقدار الثابت بهذا الطريق يثبت المتيقن به لاحالة، فاذا شك في شمول القاعدة لمورد لم يمكن الاخذ بمفادها، واذا فرض دوران مدلولها بين أن يكون حكماً تكليفياً بحزمة الاضرار أو قاعدة تشريعية تنفي الاحكام الضرورية ثبت احدهما اجمالاً لا أكثر فاذا كان هناك ما ينفي احد المعنيين كاطلاقات ادلة التشريعات الاولى كانت حجة لاحالة إن لم يكن هناك ما ينفي المعنى الآخر ايضاً وآلا حصل التعارض.

كما انه يترتب على هذا الطريق أن يكون سند القاعدة خبراً قطعي الصدور.

الطريق الثالث - ان يصحح مرسله الصدوق حيث نقل عن رسول الله (ص) بلسان انه قال (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) بدعوى أن الخبر المرسل اذا كان بلسان رسول الله (ص) لا بلسان (روي عن رسول الله (ص)) واحتملنا عقلاً ثانياً كون هذا النقل مستنداً الى ما يكون كالاخبار الحسي وذلك للتواتر أجرينا اصالة الحس في اخباره وثبت انه كان في زمن الصدوق صدور هذا النص عن النبي واضحاً متواتراً وانما لم ينقل لنا بالطرق المتعددة لأن ديدن الاصحاب لم يكن على ضبط الاخبار النبوية المروية عن غير طريق الائمة وانما كانوا يهتمون بما ينقل عنهم، وهذا الحديث عندما

يرسله الصدوق عن النبي (ص) كان متواتراً واضح الصدور، ولعل هناك غيره من الاحاديث النبوية كانت ايضاً بهذه المثابة ولكنها لم تنقل اليها، وإيماً ما كان فلا استبعاد في كون هذا الخبر في زمان الصدوق (قده) متواتراً.

ويترتب على هذا الطريق ثبوت هذا النص بالتواتر فيدور الامر مداره ويتعامل معه كخبر قطعي السند لاننا نقطع بصدق الصدوق.

والتحقيق عدم صحة هذا الطريق لعدة جهات:

منها - ان هذه الصيغة التي ارسلها الصدوق فيها قيد (في الاسلام) وهذا لاعتين ولا أثر له في اخبارنا بل ولا اخبار العامة، والصدوق كان ينظر الى اثبات هذا القيد حيث ارسل الحديث بصدد اثبات ان المسلم يرث الكافر لان الاسلام لا يوجب اضراراً.

ومنها - ان الصدوق يرسل اموراً أخرى ايضاً يقطع بعدم تواترها بلسان قال الصادق (ع) أو قال رسول الله (ص).

ومنها - انه في المقام عطف على ذلك حديثين آخرين عن النبي (ص) يقطع بعدم تواترها وهما قوله (ص) (ان الاسلام يزيد ولا ينقص) و(انه يعلو ولا يعلى عليه).

ومنها - ان الصدوق أرسلها بصدد الاستدلال الفقهي، وهذا يضعف احتمال التواتر ويوجب قوة احتمال ان ذكره للنسبي كان مجرد الاحتجاج فلا ظهور في كلامه للنقل عن الحسن.

الطريق الرابع - اثبات التواتر بنقل فخر المحققين (قده) في الايضاح، وهو لم ينقل صيغة معينة بل اشار الى القاعدة وادعى تواتر نقلها، وحيث اننا نحتمل تواترها وقتئذ فنثبت ذلك اعتماداً على اخباره اذ من المحتمل ان هذا الخبر كان منقولاً في الاصول والكتب الاصلية وان درست ضمن ما يحتمل اندراسه من الكتب والروايات.

وفيه: ان تصريح فخر المحققين لا يثبت شيئاً اكثر من الشهرة الروائية الى درجة قد تعد تواتراً عند بعض الانظار كفخر المحققين، وهذا امر لا اشكال فيه كما قلنا خصوصاً وان فخر المحققين ذكر ذلك في مقام الاستدلال والبحث الفقهي لافي مقام النقل والرواية.

الطريق الخامس - التمسك ببعض المسالك المبنية على الموسعة في حجية الاخبار

المروية في الكتب الاربعة، وقد تقدم عدم كفاية مجرد ذلك في الحجية، وبناءً على هذا الطريق سوف يقع التهافت في الصيغ المختلفة المنقول بها هذه القاعدة فتصل النوبة الى البحث عن متنها.

تحديد متن الحديث:

الجهة الثانية - في البحث عن التهافت الواقع في كيفية المتن المنقول لهذه القاعدة وقد عرفت أنَّ هذه القاعدة وردت في ثلاث طوائف من الروايات طائفة تنقل قصة سمرة بن جندب مع الانصاري، وطائفة تذكر اقضية رسول الله (ص)، وطائفة مراسيل تنقل اصل القاعدة فلا بد من ملاحظة كل ذلك.

فنقول: اما قصة سمرة فقد وردت بثلاثة طرق:

الاول - ما اختص بنقله ثقة الاسلام الكليني عن ابن مسكان عن زرارة أنَّ رسول الله (ص) قال لسمرة (انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن).

الثاني - ما اختص بنقله الصدوق (قده) في الفقيه عن ابي عبيدة الحذاء. وفيه: (انَّ رسول الله قال لسمرة، ما اراك يأسمره الا مضاراً اذهب يا فلان فاقلمها واضرب بها وجهه).

الثالث - ما عن ابن بكير عن زرارة وقد ذكره المشايخ الثلاث كلهم وقد ذكره الكليني في الكافي والشيخ في التهذيب بلسان (اذهب فاقلمها وارم بها اليه فانه لاضرر ولا ضرار)، واما الصدوق فقد ذكره في كتاب المضاربة من دون ذكر فاء التفريع بل قال: انَّ الرسول (ص) امر الانصاري انَّ يقلع النخلة فيلقمها اليه وقال لاضرر ولا ضرار.

وهذه الوجوه من النقل رغم انها تنقل قصة واحدة يوجد فيها بينها اختلاف بالزيادة والنقصان، وفي موارد الدوران بين الزيادة والنقيصة اما يقع التهافت والتعارض بين اصالة عدم الزيادة وعدم النقيصة فيما اذا كانت الزيادة أو النقيصة مؤثرة في المعنى ومغيرة له، واما اذا لم يكن المعنى الاً واحداً على كل تقدير أو شك في ذلك بحيث لم يفهم من احدهما ما يخالف الآخر بالفعل فلا موضوع للتهافت والتعارض لأنَّ الذي يتعهد به الراوي هو أنَّ لا ينقل ما يغير المعنى ويزيد عليه أو ينقص ولا يتعهد

بنقل أكثر من ذلك بحسب ظاهر حاله.

وعلى هذا الأساس قد يقال في المقام بوقوع التهاافت في نقل قصة سمرة بن جندب من عدة وجوه:

الاول - عدم وجود جملة لا ضرر رأساً في رواية الحذاء بخلاف رواية زرارة فيقع التهاافت من هذه الناحية بينها.

والجواب - أن هذه الزيادة في رواية زرارة لا توجب تغييراً في المقدار الذي نقله الحذاء فلمل الحذاء لم يكن يقصد نقل ازيد مما نقله، وليس في كلامه شهادة بعدم هذه الزيادة التي هي مطلب آخر مستقل.

الثاني - ورود فاء التفريع في رواية ابن بكير عن زرارة بحسب نقل الكليني والشيخ بخلاف نقل الصدوق مما يدل على أن القاعدة تفريع على الامر بقلع الشجرة، وأما نقل الصدوق فيحتمل أن تكون القاعدة فيه خطاباً مستقلاً أو تفريعاً على الحكم التكليفي الذي وجهه الى سمرة.

والجواب: أن هذا أيضاً ليس تهاافتاً فإن نقل الصدوق أيضاً ظاهر في التفريع على القلع وإن كان نقل الكليني اظهر في التفريع، بل لو فرض عدم الظهور في ذلك أيضاً لم يكن هناك تهاافت لأن نقل الصدوق لا ينفي التفريع، والمظنون أن الصحيح ما نقله الشيخ، والصدوق إنما لم يذكر الفاء لانه لم يكن بصدد نقل لفظ الرواية بل نقل فعل النبي (ص) بالمعنى من انه امر الانصاري بقلع النخلة فلم يكن يناسب أن يأتي بالفاء.

الثالث - أن جملة (لا ضرر ولا ضرار) في رواية ابن مسكان عن زرارة إنما خوطب بها سمرة بعد قوله (ص) انك رجل مضار، وعليه فلا يكون مربوطاً بقلع الشجرة ولا تفريعاً عليه.

والجواب - انه يحتمل صدور هذه الجملة من النبي (ص) مرتين، مرة لسمرة ومرة اخرى للرجل الانصاري، كما في رواية ابن بكير لأنها تناسب التكرار في المقامين فلا تهاافت أيضاً.

الرابع - زيادة كلمة (على مؤمن) في رواية ابن مسكان عن زرارة بخلاف الروایتين الاخيرين، وثبوت كلمة (على مؤمن) يجعل الحديث ظاهراً في الحرمة التكليفية.

والجواب: ما تقدم من انه يحتمل ان هذه الجملة جاءت مرتين، مرة مخاطباً بها سمرة باعتبارها مضاراً لمؤمن، واخرى بعد امر الانصاري بقلع الشجرة بدون الزيادة المذكورة لانها تناسب مخاطبة سمرة في المقام الاول وثبوتها وإن كان يناسب الحرمة التكليفية ولكنه لا يضر باستفادة نفي الحكم الضرري، فإن القاعدة فيها مقطعان احدهما لا ضرر ولا آخر لا ضرار، والثاني منها يناسب الحرمة التكليفية، والاول نفي للحكام الضررية، والمناسب في مخاطبة سمرة المقطع الثاني للقاعدة بينا المناسب مع التفريع على قلع الشجرة المقطع الاول، ولهذا يكون تكرار الجملة بهذا النحو مناسباً ومعقولاً من دون لزوم تهافت.

ثم انه لو فرض وقوع التهافت بين نقل الزيادة والنقيصة وصلت النوبة الى ملاحظة اصالة عدم الزيادة وعدم النقيصة في المقام، والبحث عن ذلك تارة يكون كبروياً واخرى يكون صغروباً.

اما البحث الكبروي فقد يذكر لتقدم اصالة عدم الزيادة على عدم النقيصة عدة وجوه:

الاول - ان ناقل الزيادة يصرح بوجودها فيكون ظهور نقله في ثبوتها اقوى من سكوت ناقل النقيصة عنها لانه لا ينقل عدمها وانما سكوت عنها فيحمل الظاهر على الصريح.

وفيه: ان الجمع العرفي بحمل الظاهر على الصريح انما يكون في كلامين لشخص واحد يراد كشف مرامه منه لافي شهادتين لشخصين كما في المقام، ولهذا لا يجمع بين بيتين متعارضتين بحمل الظاهر منها على الاظهر، وما نحن فيه من هذا القبيل لان نقل الراوي للنقيصة والزيادة انما هو شهادة من الراوي وهي غير شهادة الراوي الآخر.

الثاني - ان الزيادة لا تنشأ الا من ناحية الكذب أو الغفلة المتفنين بحجية خبر الثقة واصالة عدم الغفلة، واما النقص فقد ينشأ من جهات اخرى كعدم كون الراوي في مقام بيان الزيادة أو كون طبيعته في النقل على الاختصار.

وفيه: ان ترك نقل الزيادة المؤثرة في المعنى ايضاً لا يكون الا نحو كذب وخيانة بالنقل أو غفلة فيكون منفيّاً بحجية خبر الثقة واصالة عدم الغفلة، ولولذلك لسقطت

كل الاخبار عن الحجية لاحتمال وجود ما يغير معناها الظاهر وقد اسقطه الراوي لسبب من الاسباب.

الثالث - ان غفلة الانسان عن الشيء الزائد في مقام السماع أو النقل وحذفه اكثر من غفلته في زيادة شيء كما هو واضح فتكون اصالة عدم الزيادة اقوى من اصالة عدم النقيصة.

والجواب - ان هذه الاقوائية وإن كانت مقبولة في نفسها الا ان الكلام في مرجحيتها في مقام حجية الرواية والاخبار، وعندما نراجع مأخذ الحجية وهو السيرة لانحزم بتقديم اصالة عدم الزيادة على اصالة عدم النقيصة لمجرد مثل هذه الاقوائية.

واما البحث الصغروي، فقد افاد المحقق النائيني (قده) في المقام باننا وإن قبلنا تقديم اصالة عدم الزيادة على عدم النقيصة كبروياً الا انه في خصوص المقام يكون نقل النقيصة ارجح باحدى نكنتين:

احدهما - ان الزيادة وردت في رواية واحدة بينما النقيصة وردت في روايات عديدة كثيرة فيكون احتمال عدم النقيصة اقوى.

وهذه النكته غير تامة، لانه اذا كان النظر الى غير الطائفة الاولى من الاخبار فلا وجه لادخالها في الحساب اذ لا مانع من ان يكون حديث لا ضرر في قصة سمرة مذيلاً بهذا الذيل وفي حديث الشفعة مثلاً غير مزيل به، وإن كان النظر الى نفس اخبار قصة سمرة بن جندب فواحد منها غير مشتمل على جملة (لا ضرر ولا ضرار) رأساً فعدم اشتماله على الذيل يكون من السالبة بانتفاء الموضوع وليس شاهداً على عدم هذه الكلمة، وواحد منها مشتمل على الذيل، وواحد منها وهو نقل ابن بكير عن زرارة غير مشتمل على الذيل، فليس النقل الحالي عن الزيادة متعدداً.

نعم هناك مقويات اخرى لخبر النقيصة من قبيل ان وسائطه - بحسب نقل الكافي - الى الامام خمسة بينما خبر الزيادة الوسائط فيه ستة، على ان الكليني ينقل خبر النقيصة عن عدة من اصحابنا وهم اربعة وفيهم الاجلاء مما يكون بحكم عدم الوساطة للقطع بصدقهم، وان خبر النقيصة قد نقله الصدوق ايضاً بسند آخر عن ابن بكير عن زرارة فيضعف احتمال الغفلة فيمن وقع بعد ابن بكير الى الكليني، وان خبر الزيادة فيه ارسالاً عن شخص مجهول مما يضعف قيمة احتمال الصدور أو عدم الغفلة،

فبمجموع هذه القرائن يمكن تقوية احتمال النقيصة في قبال الزيادة، ولعل نظر المحقق النائي (قده) كان الى ذلك .

الثانية - انّ اضافة كلمة (على مؤمن) باعتباره ملائماً مع الذوق ومناسبات الحكم والموضوع لمثل هذه القاعدة الامتنانية والتي هي احسان على العباد فلا يكون احتمال وقوع الاشتباه فيه باضافة كلمة (على مؤمن) بعيداً كما في سائر الزيادات التي لا تكون من هذا القبيل.

وهذه النكتة إنّ أُريد بها أنّ مناسبة الزيادة مع اصل الكلام قد توجب سبق لسان الراوي اليها دون تعمد، ففيه: أنّ الذي يوجب سبق اللسان ليس المناسبة المعنوية بل تعود اللسان على الجمع بين كلمتين ولفظين بحيث تنسب احدهما الى اللسان بمجرد التلفظ بالآخرى وليس المقام منه .

وإنّ أُريد بها أنّ شدة المناسبة جعل المطلق ينصرف الى المقيد فذكر قيد (على المؤمن)، ففيه: أنّ هذا الاحتمال بنفسه يأتي في طرف النقيصة بأن يكون شدة المناسبة جعل الراوي ينصرف ذهنه فيتصور أنّ المطلق في قوة المقيد .

نعم لا يبعد أنّ يقال بأنّ مناسبة الحكم والموضوع تكون بدرجة بحيث لو كان الراوي هو المشرع لشرع القاعدة مع الزيادة، ولأنّس ذهنه بذلك الى هذه الدرجة وقع في الاشتباه فتخيل أنّ النبي (ص) شرعها مع الزيادة، فهذا مع المقربات السابقة ربما يوجب أنّ تكون قيمة احتمال النقيصة في المقام ليست باقل من قيمة احتمال الزيادة إلاّ أنّ هذا كله انما ينفع في عدم تقديم اصالة عدم الزيادة على عدم النقيصة على القول به كبروياً فيما اذا كان الملاك فيه بالظن الشخصي وملاحظة مجموع القرائن لالنوعي الذي هو ملاك الحجية والاعتبار عادة .

هذا كله في اخبار الطائفة الاولى التي تحكي قصة سمرة بن جندب مع الانصاري .

وامّا الطائفة الثانية التي تنقل قضاء رسول الله (ص) فقد ورد فيها (لا ضرر ولا ضرار) بطرقنا عن عقبة بن خالد كتذييل لحديث الشفعة والنهي عن منع فضل الماء ولم يرد كفاعدة مستقلة، نعم بطرق العامة ورد كذلك .

وقد حاول شيخ الشريعة الاصفهاني (قده) تقريب أنّ هذا قاعدة مستقلة لاربط

له بالموردين وأنَّ الجمع بينها وبين الشفعة من الجمع في الرواية من أجل تعزيز فهمه للقاعدة وانها حكم تكليفي بجريمة الاضرار بالآخرين وليست قاعدة مشرعة لنفي الاحكام الاولى اذا أستلزمت الضرر بالآخرين. وسوف يتضح أنَّ استفادة القاعدة المشرعة من هذا الحديث لا تتوقف على كونه تذييلاً للشفعة أو منع فضل الماء، بل يستفاد منه ذلك ولو كان مستقلاً وإنَّ كان ظهوره فيه اقوى واكبر اذا فرض ورودها كتطبيق للقاعدة على الموردين.

وقبل التعرض لكلام شيخ الشريعة لا بد من الاشارة الى أنَّ كلمة (قال) التي صُدِّر بها الحديث في رواية عقبة بن خالد عن الصادق (ع) حيث قال قضى رسول الله (ص) بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء وقال: لا ضرر ولا ضرار، وكذا في رواية الشفعة يرد فيها بدواً احتمالان:

الاول - أنَّ يكون من كلام الراوي الذي ينقل الحديث عن الامام الصادق (ع) فيكون المعنى أنَّ الامام الصادق قال (لا ضرر ولا ضرار) عطفاً على قوله قال قضى رسول الله (ص).

الثاني - أنَّ يكون للامام الصادق (ع) فيكون المعنى أنَّ النبي (ص) قال (لا ضرر ولا ضرار).

والاحتمال الاول هو الذي يناسب الجمع في الرواية الذي يعنيه شيخ الشريعة، ولكن ظاهر النقل عن الامام الصادق أنَّ قوله (لا ضرر ولا ضرار) كان عقيب نقله لقضاء الرسول فيكون ظاهراً في انه قاعدة مرتبطة بقضائه (ص) فيكون كما اذا كان ذيلاً في كلام الرسول (ص) من حيث الدلالة على كونها قاعدة مشرعة والآ لم يصح تعليل القضاء بها ولم تكن مناسبة لذكرها بعد نقل قضاء النبي (ص).

الآ أنَّ هذا الاحتمال في نفسه خلاف الظاهر، لأنَّ مقتضى السياق أنَّ الناقل حينما شرع في نقل كلام شخص فادامه لم ينصب قرينة على انتهاء كلامه ومقول قوله كان باقي الكلام جزء من المنقول عن ذلك الشخص، وفي المقام لم ينصب قرينة على انتهاء كلام الامام (ع) فتكون كلمة (وقال) جزءً من كلام الامام الصادق (ع) والذي يعني أنَّ القاعدة كلام لرسول الله (ص) فيتعين الاحتمال الثاني.

ثم انه بناءً على هذا الاحتمال قد يحتمل أنَّ يكون هذا من الجمع في الرواية من

قبل الامام الصادق (ع) ألا انّ هذا الاحتمال ايضاً في صالح كون القاعدة قاعدة مشرعة لأنّ جمع الامام للحديثين عن النبي (ص) بنفسه دليل على كون الحديث تعليلاً لقضائه وإن لم يكن قد ذكره النبي (ص) كتعليل، وفهم الامام الصادق لذلك حجة لنا لاحالة، وان كان الظاهر هو أنّ الحديث ليس من الجمع في الرواية حتى على مستوى الامام الصادق (ع) بل من الجمع في المروي لأنّ مقتضى التطابق بين عالم الثبوت والإثبات كاشفية جمع الامام (ع) عند النقل عن النبي (ع) على الجمع من قبل النبي نفسه.

وهكذا يتحصل أنّ الاحتمالات كلها بصالح ما استفاده المشهور من هذا الحديث كقاعدة نافية للاحكام الضرورية، وعلى شيخ الشريعة أنّ يثبت خلاف ذلك وأنّ الجمع بين قضاء النبي (ص) وهذا الحديث من قبيل الجمع بين المتشككات، وقد بذل عناية فائقة في مقام اثبات ذلك، وادعى وقوع المعارضة بين رواية عبادة بن صامت ورواية عقبة بن خالد في كون الحديث ذيلاً لقضاء أو كونه قضاء مستقلاً، وقدم ظهور رواية عبادة على رواية عقبة، وكلامه (قده) لا يخلو من تشويش وقد نقله المحقق النائيني (قده) بتشويش مضيفاً اليه بعض النكات. وفيما يلي نستعرض كلامه أولاً مع التعليق عليه، ثم نذكر النكات الواردة في كلمات المحقق النائيني (قده) فنقول:

يمكن أنّ يستفاد من كلام شيخ الشريعة (قده) في مقام اثبات مراده مقدمات ثلاث:

الاولى - أنّ عبادة بن صامت رجل ثقة في نقله.

الثانية - أنّ عقبة بن خالد روى عنه اقضية النبي (ص) موزعة على الابواب في كتب الحديث ولكن هذه التفرقة والتوزيع ليس من ناحية كون الروايات متعددة بل أنّ عقبة سمع كل الاقضية عن الامام الصادق (ع) في وقت واحد ونقلها في رواية واحدة ثم قطعها الاصحاب حيث أنّ مبناهم على ذكر كل خبر في المورد المناسب له.

الثالثة - أنّ الاختلاف بين الاقضية التي ينقلها عبادة بن صامت والاقضية التي ينقلها عقبة بن خالد يسير جداً فلا اختلاف بينها عدا هذا الاختلاف في كون نفي الضرر ذيلاً لقضاء آخر أو قضاء مستقلاً ولئن كان الحديث عقبة ظهور في الدلية والتعليل فيرفع اليد عنه بواسطة معارضته مع رواية عبادة بن صامت.

وهذه المقدمات يريد شيخ الشريعة أن يثبت وثاقة نقل عبادة أولاً، وأن هذه القضايا هي من الجمع بين متفرقات حتى في رواية عقبة بن خالد لانه جمع بين قضايا متعددة وإن وزعها الاصحاب في الابواب، وهذا يضعف ظهور نقل عقبة بن خالد لفقرة نفي الضرر في الذيلية والتعليل وحيث أن الاختلاف بين نقل عبادة وعقبة يسير فيسهل الجمع بينها بذلك لأن نقل عبادة للاقضية متقن.

وقد استدل على المقدمة الاولى من هذه المقدمات بوجهين:

الاول - ما ذكر في حاله من المدح والتوثيق.

وفيه: لو سلمنا ثبوت وثاقته فلافائدة في ذلك بالنسبة اليه بعد أن كان الطريق اليه عامياً وبوسائط متعددة مجهولة وقد تفرد بنقله صحيح احمد بن حنبل فقط من كتبهم.

الثاني - التطابق بين رواية عبادة بطولها ورواية عقبة بن خالد في طرقنا الموزعة على الابواب الفقهية المتنوعة بحيث لم يوجد بينها اختلاف الآ اليسر.

وفيه: أولاً - أن المطابقة في حديث واحد مشتمل على افضية عديدة لا تكفي لحصول الجزم بالوثاقة، نعم اذا كانت هناك روايات كثيرة متطابقة امكن حصوله.

وثانياً - المطابقة بالدرجة المورثة للوثوق ممنوعة، كيف وفي حديث عقبة قد ذكر للشعبة ذيلاً غير مذكور في نقل عبادة وهو قوله: اذا ارقت الارف وحذت الحدود فلا شعبة.

كما أن الاقضية التي جمعها شيخ الشريعة عن عقبة لا تزيد على ثلث افضية عبادة وما جمعها من مجموع الاقضية الواردة في طرقنا اعم من أن تكون لعقبة أو غيره قد تبلغ النصف مما ينقله عبادة في طرق العامة وتوجد افضية اخرى لعقبة لم ينقلها شيخ الشريعة، ولكن يوجد مع ذلك في افضية عبادة ما لم ينقل في طرقنا اصلاً كقضائه (ص) بأن الزوجة لا يجوز لها أن تنصرف في مالها بدون اذن زوجها.

وثالثاً - لو سلمت المطابقة الكاملة فمن المحتمل أن ذلك ليس من جهة اتقان عبادة ووثاقته بل لعلّه من موضوعات بعض الوسائط بيننا وبين عبادة الذين لم تثبت وثاقهم بأن عرف هذه الاقضية لشهرتها ولوعن طريق الامام الصادق (ع) فجمعها ونسبها الى عبادة مثلاً.

وأما المقدمة الثانية فقد استدل عليها أيضاً بوجهين:

الاول - وحدة الراوي عن عقبة بن خالد والراوي عن الراوي في كل الاقضية المنقولة في فقهما فيستبعد كونها روايات متعددة إتحدروااتها صدفه .
وفيه - أنّ النجاشي نقل وجود كتاب لعقبة ورواه عنه بسند ينتهي الى نفس هذين الراويين الموجودين في تمام روايات عقبة فلعل صاحب الكافي مثلاً ايضاً وصل اليه هذا الكتاب بسند منتهى اليها وكانت روايات الاقضية موجودة في ذلك الكتاب، فوحدة الرواة نشأت من وحدة الكتاب الذي رواه بمجموعه اولئك الرواة لاوحدة الرواية كما يشهد لذلك أنّ سائر روايات عقبة غير الاقضية ايضاً تنقل عنه بواسطة هذين الراويين.

الثاني - أنّ الاقضية المجتمعة في رواية واحدة لعبادة كيف توزعت في اخبارنا وتفرقت فهذا اما أنّ يكون لاجل انها صدرت من النبي (ص) مرتين نقل عبادة احدهما ونقل الامام الصادق الاخرى، واما أنّ يكون من ناحية تقطيع نفس الامام الصادق أو الرواة، واما أنّ يكون من ناحية تقطيع اصحاب الجوامع وضعاً لكل حديث في موضعه المناسب له، والاولان مستبعدان فيتعين الثالث.

وفيه: أنّ هذه الاقضية لم تكن رواية واحدة صادرة عن النبي (ص) في مجلس واحد نقلها عبادة وانما هي روايات عديدة جمعها عبادة في سياق واحد في كتابه من باب الجمع بين متفرقات بجامع كونها اقضية النبي (ص) وليس الامام الصادق مسؤولاً عن سلوك نفس الطريقة التي اتخذها عبادة.

وأما المقدمة الثالثة وهي دعوى شدة المطابقة فقد ظهر بطلانها ممّا تقدم.

ثم انه لو سلمنا كل المقدمات فإنّ أريد من كل ذلك دعوى فقدان الظهور في رواية عقبة في التعليل وذيلية حديث نفي الضرر لقضاء النبي في الشفعة ومنع فضل الماء فهو خلاف امانة التوزيع الصحيح للروايات اذ لا بد وأنّ يحمل توزيع اصحاب المجاميع للروايات على انها قبل التوزيع كانت محفوفة بقرائن تدل على نفس ماتدلّ عليه بعد التوزيع من الذيلية إنّ احتملنا ذلك احتمالاً عقلائياً، وفيما نحن فيه لاندعي احتمال ذلك بل ندعي القطع بذلك ونقول انه حتى مع فرض الجمع بين هذه الاقضية يكون ظهور الرواية في الذيلية محفوظاً قوياً فانه لو لم يكن ذيلاً مرتبطاً بحكم

الشفعة التي قضى بها الرسول (ص) فلماذا توسط حديث نفي الضررين الشفعة وبين قيده في قوله قضى رسول الله بالشفعة وقال لا ضرر ولا ضرار وقال اذا ارفت الارف وحدت الحدود فلاشفعة. ولماذا افتتح بكلمة قال لا ضرر مع ان كل الاقضية افتتحت بقضى رسول الله أو من قضاء رسول الله، ومن الغرائب أن يجعل الافتتاح يقال دليلاً على كونه حديثاً مستقلاً والآ لما كان يحتاج الى قال بل كان يعطف على ما قبله فانه من الواضح انه لم يكن يمكن عطفه على ما قبله من دون كلمة قال فإن ما قبله حكاية لفعل رسول الله وقضائه وليس حكاية لقوله لكي يمكن العطف عليه بلا كلمة قال.

على انه لو كان هذا المقطع قضاءً مستقلاً للنبي (ص) فلماذا كرر هؤلاء الموزعون للحديث ذكر نفي الضرر، فذكروه مرة ضمن القضاء بالشفعة، واخرى في ذيل حديث منع فضل الماء، بل مثل صاحب الكافي الذي افرد في كتابه باباً باسم باب الضرر لماذا لم يذكر هذه الفقرة فيه وانما جعلها في ذيل باب الشفعة وحرمة منع فضل الماء، كل هذه قرائن توجب القطع بأن هذه الفقرة جاءت كتعليل لتلك الاقضية وليست قضاءً مستقلاً.

وإن ادعي ان الحديث وإن كان ظاهراً في التعليل والذيلية الا انه يرفع اليد عنه بظهور رواية عبادة، فالجواب: ان نقل عبادة ليس ظاهراً في خلاف ذلك ليقدم عليه فانه يحتمل أن يكون الحكم بالشفعة قد صدر عن النبي (ص) مرتين مرة بلا هذا الذيل ونقلها عبادة ومرة اخرى مع الذيل والتعليل ونقلها الامام الصادق (ع). على انه لو فرض وحدة صدور الحكم بالشفعة فيمكن أن يكون مع الذيل وقد اسقط عبادة الذيل، ولا ضرر في ذلك بعد أن لم يكن اسقاطه مغتبراً للحكم وانما هو مجرد تعليل بقاعدة عامة للحكم، ولعله شجعه على هذا الاسقاط ذكره لنفي الضرر كقضاء مستقل.

وأما النكات التي ذكرها المحقق النائيني (قده) لتعزيز ما ذهب اليه شيخ الشريعة من انكار كون القاعدة ذيلاً لقضاء النبي (ص) بالشفعة فهي عديدة:

منها - ان نفي الضرر لو كان ذيلاً للزم عدم نقل عقبة لقضاء النبي بلا ضرر ولا ضرار وخلو روايته عنه مع انه من المشتهر والمعروف صدوره عنه (ص).

وفيه: أولاً - ان المشهور صدور اصل الحكم بلا ضرر ولا ضرار منه لا كونه قضاء

مستقلاً واصله مذكور في حديث عقبة، بل المناسب عدم جعله قضاء مستقلاً لأنه كبرى كلية تنشأ منها الاقضية المتنوعة في كل باب كما لا يخفى.

وثانياً - لو فرض كونه صدر كقضاء مستقل عن النبي (ص) ايضاً فهذا لا ينافي مع عدم صدوره كذيل للشفعة، وانما لم ينقل عقبة القضاء المستقل لأنه لم يكن بصدد نقل كل اقضية النبي (ص) وقد ترك كثيراً مما ورد في حديث عبادة بن صامت فليكن هذا منها، وقد شجعه على الترك وروده في ذيل قضاء الشفعة والنهي عن منع فضل الماء.

ومنها - انّ جملة لا ضرار غير متربطة بالشفعة، لأنّ الضرار بمعنى الاصرار على الضرر وبيع الشريك إن كان فيه ضرر فليس فيه الضرر.
وفيه: أولاً - يكفي في التذليل والتعليل صدق لا ضرر على الشفعة.

وثانياً - لعل هذه القاعدة كانت مشهورة ومركوزة بعنوان لا ضرر ولا ضرار فكان في مقام تطبيق احد شطريها على مورد تُذكر القاعدة بكلتا شطريها وامثال ذلك كثير في المحاورة.

ومنها - انّ حكم الشفعة غير مربوط بقاعدة لا ضرر، فانه لولا وجود النص الخاص على الشفعة لما كان يحكم في الفقه بالشفعة على اساس قاعدة لا ضرر فكيف يحتمل انّ النبي (ص) قد طبق القاعدة على مورد لا تنطبق عليه؟ وكذلك في النهي عن فضل الماء.

وفيه: أولاً - ما سنوضحه من صحة تطبيق القاعدة على الشفعة وامكان استخراج حكم الشفعة منها وكذلك تطبيقها على منع فضل الماء.

وثانياً - لو فرض عدم امكان تطبيق القاعدة بمعناها المعروف على ذلك فلا بدّ من تفسيرها وتغيير معناها بنحو تقبل الانطباق على المورد لاجل كلام الراوي على الاشتباه وتخطئة كونه ذيلاً لأنّ الظهور انما يقتضص بعد ملاحظة كل ما ينقله الراوي ويشهد بصدوره عن المعصوم.

وهكذا يتحصل انّ رواية عقبة بن خالد لو تمت سنداً فهي تدلّ على نفي الضرر كقاعدة مشرعة وقعت ذيلاً للحكم بالشفعة والنهي عن منع فضل الماء.

واما الطائفة الثالثة وهي المراسيل التي نقلت نفي الضرر والضرار فقد يتوهم

التهافت فيما بينها حيث أنَّ في بعضها ورد قيد في الاسلام بخلاف بعضها الآخر، أو التهافت بينها وبين الطائفتين السابقتين، ألا أنَّ كل ذلك بلا موجب، لأنَّ التهافت إنما يكون مع افتراض وحدة الرواية ولا دليل على وحدة القضية المنقولة بمجموع هذه الروايات المتنوعة.

مفاد كلمة (الضرر) و(الضرار):

الجهة الثالثة - في البحث عن مفردات الحديث، وقد ورد فيه فقرتا في الضرر ونفي الضرار، فلا بد من تحديد معنى كل من الضرر والضرار. أما الضرر فقد اختلف في معناه، فذكر بعضهم انه النقص في المال أو النفس أو العرض، وذكر آخرون انه الشدة والحرج والضيق. والظاهر أنَّ الضرر عنوان ينتزع من النقص في احد الامور التي ذكرت اذا كان بدرجة معتد بها بحيث توجب بحسب طبعه ضيقاً وشدة، فالتاجر الذي يضيع منه دينار مثلاً لا يصدق عليه انه تضرر كما أنَّ مجرد الشدة والتضايق النفسي من دون نقص ليس ضرراً ولا يشترط حصول الضيق النفسي بالفعل بل يكفي كونه بحسب طبعه مقتضياً لذلك ولولم يحصل الضيق لعدم علم صاحبه به بعد، ويقابل الضرر النفع الذي هو ايضاً ليس مجرد الزيادة بل الزيادة الموجبة بحسب طبعه لارتياح النفس وانبساطها^١.

ثم أنَّ الضرر ينقسم الى مطلق ومقيد من ناحيتين:

الاولى - من حيث الموضوع فقد يكون النقص ضرراً مطلقاً كمن يحترق داره فيتضرر، وقد يكون النقص ضرراً بالنسبة الى الغرض الذي كان منظوراً للانسان كالتاجر عندما لا يربح في تجارته فانه يتضرر بالنسبة الى غرضه من التجارة فهذا ضرر مقيد وبلاضافة الى التاجر بما هو تاجر يستهدف الربح كالماء المطلق والماء المضاف، وحديث لا ضرر لا يشمل الضرر المقيد الا اذا كانت تلك الحيثية عامة عرفاً بحيث يعتبر ذلك النقص ضرراً مطلقاً بحسب الانظار العرفية والعقلانية.

١ - وقد يقال أنَّ الضرر يقابل المنفعة لا النفع لانه اسم مصدر لا مصدر والنفع مصدر

والصحيح: أنَّ المنفعة تقابلها المضره لا الضرر فانه مصدر كالنفع، والمصدر قد يستعمل في اسم المصدر ايضاً.

الثانية - من حيث الناظر والحاكم بصدق الضرر، فقد يكون النقص حقيقياً كمن تقطع يده وقديكون اعتبارياً مقيداً ببعض الانظار والقوانين كمن يتلف الخمر الراجع الى الغير مثلاً فانه ليس ضرراً عليه في القوانين الاسلامية لعدم اعتبارها مالاً ولكنه ضرر في القوانين غير الاسلامية، ومن قبيل الحكم بعدم ملكية عبي الارض فانه ضرر في النظام الاسلامي أو الرأسمالي دون الاشتراكي. وحديث لاضرر يشمل الضرر المطلق الحقيقي بلا اشكال واما شموله للضرر المقيد ببعض الانظار فبني على كون ذلك النظر مقبولاً عند الشارع الاقدس.

ثم انه قد يناقش في صدق الضرر على النقص في الكرامة والعرض بعدم صدقه على مجرد النظر الى عرض الغير فيقال بعدم صدق الضرر الا مع النقص في المال أو النفس والطرف.

والتحقيق: ان صدق الضرر بلحاظ العرض والكرامة انما يصدق لو كان مستلزماً لسلب حق من حقوق الانسان تجاه عرضه وكرامته كما في سلب حق الانصاري في ناموسه وعرضه واما مجرد النظر الى الاجنبية فليس مستلزماً للنقص وان كان محرماً شرعاً.

وقد يستبدل كلمة النقص بفعل مايكره الشخص كمن يمنع الناس من الخروج من البلد أو من يمنع اشتراك زيد في أية شركة تجارية - كما في الاحتكارات والامتيازات للشركات التجارية - فانه لم يوجب نقصاً عليه ولكنه فعل مايكره ويتضايق منه.

الا انه بالامكان ادراج هذه الموارد في النقص لانه نقص لحق العمل أو حرية الانسان فهو نحو سلب للحق فيكون ضرراً فيدخل تحت اطلاق القاعدة لانه مضافاً الى شمول عنوان الضرر لمثل هذه الاضرار عرفاً يكون مورد الرواية النقص في حق من هذا القبيل^١.

١ - هذا في مثل منع الغير من الخروج عن البلد أو من اقدام على عمل أو تجارة صحيح، واما ما يحصل من الامتناع القهري نتيجة احتكار امتياز العمل التجاري ونحوه فصدق الضرر عليه محل تأمل واشكال اذ لم يسلبه حقاً واما رفع موضوع قدرته على اعماله وحرية نعم لو فرض ثبوت حق مشترك في المرتبة السابقة للجميع في الاستفادة من ثروة طبيعية فاستطاع شخص ان يحتكر كلها لنفسه لم يبعد صدق الضرر عندئذ وقد يكون تطبيق النبي (ص) للقاعدة في مسألة منع فضل الماء منها.

ثم إن المحقق الخراساني ذكر أن الضرر والنفع متقابلان تقابل العدم والملكية، واعترض عليه المحقق الاصفهاني (قده) بأن الضرر هو النقص عن حد الاكتمال، والنفع الزيادة عليه فليس النقص عدم تلك الزيادة ليكون التقابل بينها تقابل العدم والملكية، كما انها ليسا متضادين لأن الضرر امر عديم والضدان لابد وأن يكونا وجوديين.

وفيه: إن الضرر ليس امراً عديماً بل وجودي منتزع عن خلو الشيء عن حد كماله في مورد من شأنه الاكتمال، ولعل هذه الحيثية هي المقصودة للمحقق الخراساني عندما قال بأن التقابل بينها تقابل العدم والملكية أي فيها نكته العدم والملكية وإن لم يكن الضرر عبارة عن عدم النفع، نعم لا يشترط قابلية المورد للنفع بل قابليته للكمال فانها شرط لصدق كل من النفع في الزيادة على ذلك الحد والضرر في النقيصة عنه.

وأما الضرر فهو من مادة الضرر ومن حيث الصيغة يحتمل فيه ثلاثة احتمالات أن يكون مصدراً باب المفاعلة المأخوذ من الثلاثي المجرد، وأن يكون مصدراً للثلاثي المجرد أعني ضرراً من قبيل كتب كتاباً وحسب حساباً، وأن يكون مصدراً من باب المفاعلة غير الزيد فيه أي غير المأخوذ من الثلاثي المجرد من قبيل سافر فانه غير مأخوذ عن سفر فانه بمعنى الكشف لا السفر.

وبناءً على الاحتمال الاول ذكر المشهور أن الأصل في باب المفاعلة أن يكون بين اثنين، واعترض عليه المحقق الاصفهاني (قده) مدعياً أن باب المفاعلة لا يشترط أن يكون بين اثنين، وكلامه في المقام ينقسم الى ثلاثة مقاطع.

المقطع الاول - استعراض امثلة عديدة - يقرب من اربعة عشر مثلاً - من باب المفاعلة بعضها من القرآن الكريم وبعضها من الاحاديث وشيء منها ليس من فعل الاثنين من قبيل خادع ونافق وغيرهما وهذا يدل على أن باب المفاعلة لا يشترط فيه أن يكون فعل الاثنين.

المقطع الثاني - اقامة برهان على عدم كون باب المفاعلة بين الاثنين بعد أن افترض أن المشهور يدعون بأن باب المفاعلة كضارب مثلاً يدل على نسبتين احدهما نسبة ضرب زيد الى عمرو مثلاً والاخرى نسبة ضرب عمرو الى زيد وكذلك باب

التفاعل الآ أن الفرق بينهما أن النسبتين في باب التفاعل في عرض واحد ولذا يرفع فيه كلا المعمولين وفي باب المفاعلة طوليان وتكون احدهما في الهامش ولهذا يرفع احد المعمولين وينصب الآخر، فاعترض عليهم بانه اما أن يقال بأن باب المفاعلة يدل على احدى النسبتين فقط أي أن ضارب يفيد معنى ضرب من هذه الناحية، أو يقال بانه يدل على النسبتين وكذلك باب التفاعل الآ أن الدلالة على النسبتين تكون بمعنى الدلالة على ما ينتزع من النسبتين وهي نسبة ثالثة، أو يقال بانه يدل على نفس النسبتين مع طولية بينهما في باب المفاعلة ولا طولية بينهما في باب التفاعل.

اما الاول وهو دلالة المفاعلة على احدى النسبتين فقط فهو المختار له في قبال المشهور.

واما الثاني، فيرد عليه انه لا يبقى فرق بناءً عليه بين باب المفاعلة وباب التفاعل مع انه لا اشكال في وجود الفرق بينهما.

واما الثالث فيرد عليه أولاً أن دلالة الهيئة على نسبتين غير صحيحة على حد عدم صحة دلالة اللفظ على معنيين.

وثانياً - انه لا يتعقل الطولية بين النسبتين فإن اللفظ يدل على مجرد الضربين ونسبتها الى فاعلها ومن الواضح انها نسبتان في عرض واحد، هذا اذا أريد دلالة الهيئة على النسبتين بالمطابقة مع فرض طولية بينهما ثبوتاً.

واما اذا اريد الطولية بين النسبتين اثباتاً بأن تدل الهيئة على احدى النسبتين بالمطابقة وعلى الاخرى بالالتزام من دون لزوم استعمال الهيئة في معنيين لانه لم تستعمل الهيئة الا في احدى النسبتين التي دلت الهيئة عليها مطابقة، فيرد عليه: أن هذا فرع وجود ملازمة بين النسبتين مع انه ليس هناك أي ملازمة بينهما.

المقطع الثالث - بيان المختار له وأن باب المفاعلة يدل على احدى النسبتين كالثلاثي الآ انه يدل على التعدية فإن كان الفعل لازماً يصبح متعدياً في هذا الباب ويكون معنى ادخال هيئة فاعل عليه عين معناه حين الحاق حرف التعدية عليه، ففنى جالست زيداً جلست الى زيد، وإن كان الفعل متعدياً قبل هيئة فاعل فبدخولها عليه تصبح التعدية ملحوظة بالاستقلال وهو نوع توكيد وتثبيت للتعدية.

هذا محصل كلام المحقق الاصفهاني (قده) في المقام.

وتعليقنا على هذا الكلام، أما فيما يتعلق بالمقطع الثالث فما ذكره من عدم تغير معنى الفعل المتعدي عند دخوله في باب المفاعلة غير صحيح، بل التحقق تغير المعنى كما يتضح ذلك بملاحظة الأفعال التي يتغير مفعولها بعد تغير معناها بدخولها في باب المفاعلة كقولك طرحت الثوب وطارحت زيداً الثوب فالمفعول أصبح زيداً بعد أن كان هو الثوب، وكأنَّ الخلط نشأ من ملاحظة الأفعال التي لا يتغير مفعولها بعد دخولها في باب المفاعلة كضربت زيداً وضاربته فتخيل أنَّ المعنى لا يتغير.

وأما ما ذكره من أنَّ الفرق بين صيغة المفاعلة وبين الثلاثي المجرد المتعدي بنفسه من أنَّ المفاعلة موضوعة للتعدي الملحوظ مستقلاً، فإنَّ أريد به وضع المفاعلة لمفهوم التعدية فهو واضح الفساد لانه مفهوم اسمي ولا يحتمل ارادته ذلك، وإنَّ أريد أنها تدل على منشأ انتزاع التعدية فنشأ نفس معنى الفعل الذي يدل عليه الثلاثي أيضاً، وإنَّ أريد - كما يظهر من ذيل عبارته - أنَّ المفاعلة تدل على نقصد الفاعل حين اصدار الفعل بلوغ الفعل الى المفعول وتعديته اليه فقولك خدعه يدل على انه البس عليه الامر ولا يستفاد منه كونه تليسياً متقصداً بخلاف خادعه، ففيه منع مساعدة العرف على ذلك خصوصاً في بعض الموارد كقابليته فانه يصح أنَّ يقال قابليته اتفاقاً أو صادفته حيث أنَّ المادة لا تنسجم مع التقصد والعمد.

وأما ما افاده من أنَّ باب المفاعلة يفيد في حق الثلاثي اللزوم ما يفيد حروف الجر والتعدية فهو بحسب الدقة خلط بين معنيين للتعدية:

الاول - التعدية الحقيقية التي تعني كون الفعل صدورياً ينتهي من فاعل الى مفعول لاحتولياً، أي يتقوم بنسبة ذات طرفين طرف فاعل وطرف آخر مفعول به لاذات طرف واحد كما في الأفعال الحلولية.

الثاني - التعدية بالحرف والذي لا يعني تغير معنى الفعل الحلولي الى الصدوري فإنَّ هذا امر غير معقول في نفسه بل بمعنى تخصيص النسبة الحلولية أو المادة المنتسبة وتقييدها بالمجروح والتعدية الحاصلة في باب المفاعلة من النوع الاول لا الثاني ففرق كبير بين قولك جالست زيداً وقولك جلست الى زيد من حيث أنَّ جالست يعطي معنى متقوماً بطرفين فاعل ومفعول ويكون صدورياً بخلاف جلست الى زيد الذي لا يعدو أنَّ يكون تقييداً للجلوس بكونه الى جنب زيد لا عمرو.

وفي ضوء ما تقدم تتضح عدة نتائج في المقام:
 منها - عدم تمامية ما افاده المحقق الاصفهاني (قده) من أنَّ باب المفاعلة لتعدية
 الافعال اللازمة فهي بحكم حرف التعدية.

ومنها - أنَّ ما يذكره النحاة من أنَّ الفعل اللازم يتعدى بحرف الجر غير دقيق، فإنَّ
 حرف الجر لا يعطي التعدية بل يعطي التحصيل الذي قد تكون نتيجته نفس نتيجة
 التعدية خارجاً وصدقاً.

ومنها - أنَّ ما يقال من أنَّ معنى ذهب به هو معنى أذهبه غير سديد، فإنَّ تقييد
 الذهاب بقيد (به) لا يغير معناه الاصيلي وإنما يعني انه ذهب ذهاباً اصحب معه الآخر
 فيه بحيث كأنَّه كان تحت سلطانه وتبعيته، وهذا هو المعنى البليغ الذي قصد بنحو
 المجاز والكناية في قوله تعالى (ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون)^١.

ومنها - أنَّ ما افاده السيد الاستاذ من أنَّ التعدي واللزوم امران تعبديان في اللغة
 وليسا داخلين في صميم معنى اللفظ ولهذا نجد أنهم قد يستعملون مادة واحدة تارة
 متعدياً بنفسه واخرى بالحرف كقولك اضربه واضربه. غير سديد، فإنَّ معنى اضربه غير
 معنى اضربه فإنَّ الضمير في الاول هو المفعول وطرف النسبة المتعدى اليه حقيقة بينما
 الضمير في اضربه قيد للمادة الصادرة من الفاعل وهذه صورة ذهنية اخرى وان كانت
 من حيث النتيجة مغنية عن ذكر المفعول به مرة اخرى.

ثم انه يرد على المحقق الاصفهاني (قده) القائل بأنَّ المفاعلة تفيد نفس معنى حرف
 الجر، اننا نشاهد أنَّ المفاعلة يختلف معنى الحرف الذي يضاهاها من مادة الى اخرى
 فكاشفته معناه كشف له وجالسته معناه جلست اليه وسأيرته معناه سرت معه فبناءً
 على أنَّ الاوضاع للاوزان والهيئات نوعية لاشخصية يلزم تعدد الوضع للمفاعلة تارة
 بازاء معنى اللام، واخرى بازاء معنى الى، وثالثة بازاء معنى مع وهكذا لانها معانٍ
 مختلفة متباينة اللهم الا أنَّ يدعى وضعها لمفهوم التعدية الاسمي وهو واضح البطلان.
 وأما المقطع الثاني من كلامه فما ذكره في تفسير كلام المشهور من دلالة المفاعلة
 على نسبتين طويلتين غير صحيح، بل الذي يستفاد من كلامهم أنَّ المفاعلة وضعت

لنسبة المادة الى الفاعل مضمناً معنى الشركة فقولك ضارب زيد عمراً معناه صدور الضرب المقيد بكونه مشاركاً فيه مع عمرو من زيد فكأنما قال شارك زيد عمراً في الضرب فباب المفاعلة يكون بين الاثنين ولكن بنحو يكون احدهما فاعلاً والآخر مفعولاً لما عرفت من انه يدل على نسبة الفعل الى الفاعل مع تطعيمه معنى المشاركة، وهذا يختلف عن باب التفاعل فلا يلزم دلالة الهيئة على معنيين، ولا عدم الفرق مع باب التفاعل، ولا سلخه عن فعل الاثنين.

واما المقطع الاول من كلامه فيرد عليه:

أولاً - انّ ما استعرضه من الامثلة لا يكون بمقدار ينافي مع ما يدعى وجداناً من انّ باب المفاعلة يكون بين الاثنين.

وثانياً - انّ جملة مما استعرضه من الأمثلة كبارز وفاق وساعد ونادى وأرى وباشر ليس لها ثلاثي بمعناه اما لعدم استعمال ثلاثيه في معنى، أو لاستعماله في معنى آخر لا يناسب مع معناه في باب المفاعلة من قبيل خالع ومثل آخذ بمعنى عاقب فانه باعتباره من العالي الى الداني فوقوعه بين الاثنين بعيد عن الاعتبار، ومراد المشهور من وضع المفاعلة لفعل الاثنين انّ المفاعلة المأخوذة من المجرد الذي يلائم مع فرض وقوعه بين الاثنين.

على انه يمكن انّ يراد بقول المشهور من انّ الاصل في باب المفاعلة فعل الاثنين انّ هذا هو المعنى الاول لباب المفاعلة وانّ سائر المعاني في هذا الباب انما هو من جهة التشبه بهذا المعنى ولومن حيث انّ ما يقع بين الاثنين كان له نحو امتداد وطول، فسافر بمعنى السفر الطويل الممتد كالفعل الذي يتجاذبه الاثنان.

ثم انه يمكن تصوير معنى باب المفاعلة بنحو اكثر فنية مما سبق بأن يقال: انّ صيغة المفاعلة كضارب تدل على ثلاثة امور:

١ - مادة الفعل كالضرب الدالة على معناها الاصلي وهو طبيعة الضرب.

٢ - صيغة فاعل - أو الالف الزائدة - الدالة على تخصيص المعنى المستفاد من تلك

١ - اللهم الاّ بلحاظ المعنى المطابق للمواخذة الذي يعني ايقافه للحساب فكان الوقوف لذلك من الجانبين، بل وبالتدقيق في الامثلة المذكورة ايضاً يوجد فعل الاثنين بمعنى من المعاني المقودة في غير هذا الباب وهو المشاركة - بالفتح - مع الطرف المفعول في تحقق الفعل في كل مورد بالنحو المناسب له فتأمل جيداً.

المادة وفرض الضربين عملية واحدة تبدأ بحسب عالم التصور الذهني من زيد وتنتهي الى عمرو.

٣ - هيئة الثلاثي المجرد المحفوظة لاجدها ضمن صيغة فاعل، أو قل هيئة الفعل الدالة على نسبة مجموع المعنى المستفاد من المادة الاصلية والتحصيص الزائد المستفاد في هذا الباب الى الفاعل، وهذا نستطيع أن نفسر كل الوجدانات اللغوية لنا من استفادة معنى التعدي الى المفعول به رغم استفادة المشاركة لا كما هو في باب التفاعل، ومن استفادة هذا التحصيل حتى في المواد التي عندما تدخل في هذا الباب يتغير مفعولها كطرحت الثوب وطارحته.

هذا كله في معنى باب المفاعلة.

واما الضرار فاذا افترضنا انه مصدر لباب المفاعلة المزيد فيه ففيه احتمالات ثلاثة:

الاول - أن يكون بمعنى الضرر الواقع بين الاثنين حقيقة.

الثاني - أن يكون بمعنى الضرر الممتد والاكيد العميق المشابه للفعل الواقع بين الاثنين.

الثالث - بمعنى يشبه الفعل بين الاثنين من ناحية الاصرار على الضرر والتعمد فيه واتخاذ ذريعة اليه.

واذا فرض ان الضرار مصدر للثلاثي المجرد ففيه احتمالات ثلاثة ايضاً:

الاول - أن يكون بمعنى الضرر.

الثاني - أن يكون بمعنى الضرر الممتد الشديد.

الثالث - أن يكون بمعنى الضرر المتعمد فيه مع الاصرار واتخاذ ذريعة اليه.

وهذان هما الاحتمالان المشتركان مع المعنى الاول، فتكون المعاني اربعة كما يلي:

١ - أن يكون بمعنى الضرر، وهذا بعيد في نفسه حتى اذا فرض انه مصدر للثلاثي المجرد لأن تكرار صيغة المصدر من ضرر الى ضرار مرة ثانية لا بد وأن يكون من اجل تغيير في المعنى تصوراً واخذ عناية زائدة فيه كالاصرار والتعمد وآلا كان تكراراً صرفاً ولفواً.

٢ - أن يكون بمعنى فعل الاثنين حقيقة، وهذا المعنى مضافاً الى كونه غير محتمل في

الروايات المتقدمة لأن الضرر فيه كان من طرف واحد وهو سمرقبن جندب على الانصاري لا من الطرفين خصوصاً في نظر النبي (ص) الذي لا بد وأن يستعمل اللفظ بحسب نظره لادعوى سمرقبن ولوفرض انه مدع للضرر من جانب الانصاري عليه ايضاً يستلزم التكرار لأن لا ضرر ينفي الضرر من الطرفين فيكون تكراره من جديد بصيغة لا ضرار مستهجناً وركيكاً.

٣ - أن يكون بمعنى الضرر الشديد المؤكد، وهذا ايضاً يلزم منه التكرار لأن الضرر الشديد ايضاً منفي بلا ضرر.

٤ - أن يكون بمعنى الضرر المتعمد الذي يصر عليه ويتخذ ذريعة اليه، وهذا هو المتعين في المقام فإن سمرقبن جندب كان يتذرع ويصر على الاضرار بالانصاري باتخاذ حقه في العذق ذريعة الى الدخول عليه بلا استئذان، فالحكم بأن الناس مسلطون على اموالهم وإن كان غير ضرري في نفسه ولكن قد يتخذ ذريعة للاضرار بالآخرين ويتقصّد به ذلك كما فعل سمرقبن جندب، أو يتخذ احد الشريكين حقه في العين لمنع انتفاع الغير بها بوجه من الوجوه، وهذا المعنى مضافاً الى استفادتنا له وجداناً من كلمة الضرار هو المناسب من استعمال هذه الكلمة في هذه الروايات بلحاظ ما أشرنا اليه من لزوم التكرار المستهجن.

وقد يقال: بأن الضرار معناه مباين مع الضرر، لأن الضرر هو النقص في المال والكرامة بينما الضرار الشدة والضيق من دون نقص، ويستشهد على ذلك باستعمالات هذه الكلمة في القرآن الكريم كقوله تعالى (والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين)^١ وقوله تعالى (ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا)^٢.

وفيه: أولاً - ما تقدم من وجود النقص في هذه الموارد ايضاً من ناحية حقه وكرامته فان نقص حق الاستقرار أو الراحة أو تحديد حريته وسكونه باله ضرر ايضاً عقلياً لأنه نقص لحيشية مهمة ولا يشترط كون النقص في امر مادي، ولهذا قد يستعمل في ذلك الضرر ايضاً كقوله تعالى (ولا يحزنك الذين يسارعون في الكفر انهم لن يضرؤا الله

١ - التوبة: ١٠٧.

٢ - البقرة: ٢٣١.

شيئاً) ^١ أو قوله تعالى (إن الذين اشتروا الكفر بالآيمان لن يضرروا الله شيئاً) ^٢ وقوله تعالى (لن يضرركم الآذى) ^٣ فإن الأخير فسر بالمشاغبة، والاوليان المناسب فيهما الأذى والتأثير لانقص شيء منه، هذا اذا افترض أن الضرر في هذه الآيات من الضرر لا الضرار لأن الأخير مصدر باب المفاعلة.

وثانياً - أن الضرار ايضاً تستعمل في بعض الآيات في النقص كما في قوله تعالى (من بعد وصية أو دين غير مضار) ^٤ بناءً على أن الضرار مصدر لفاعل دون الضرر - فانه قد فسرت الآية بدعوى الدين على نفسه لشخص كذباً ليضر بذلك على الورثة وينقص في مالهم.

فالصحيح أن الضرر والضرار من هذه الناحية بمعنى واحد وانما الفرق بينها من ناحية اخذ عناية التعمد والاصرار واتخاذ الذريعة الى الضرر في الضرار سواء كان النقص مادياً أو في حق من الحقوق.

مفاد الهيئة التركيبية لجملة لا ضرر:

الجهة الرابعة - في مفاد الهيئة التركيبية لجملة لا ضرر. وهذا الصدد نستعرض أولاً الاتجاهات الفقهية الرئيسية في قاعدة لا ضرر، ثم نستعرض المحتملات اللغوية لجملة لا ضرر لنرى ماهو الظاهر منها ومايستدعيه من تلك الاتجاهات الفقهية فنقول:

أما الاتجاهات الفقهية الرئيسية فثلاثة:

الاول - أن مفاد هذه القاعدة نفي الحكم الضرري اما بصيغة انه ينفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر سواء كان من نفس الحكم أو من الجري على طبقه أي من متعلقه أو من مقدماته وهذا هو الذي اختاره الشيخ وتابعته عليه مدرسة المحقق النائيني (قده)، أو بصيغة انه رفع للحكم الضرري برفع موضوعه فلا يشمل ما اذا لم يكن الموضوع الذي تعلق به الحكم ضررياً بل كانت مقدماته ضرورية وهذا ما اختاره صاحب

١ - آل عمران: ١٧٦.

٢ - آل عمران: ١٧٧.

٣ - آل عمران: ١١١.

٤ - النساء: ١٢.

الكفاية (قده).

الثاني - أنَّ مفاد القاعدة تحرم الضرر، وهذا ماذهب اليه شيخ الشريعة، وتحت هذا الاتجاه مسلطان:

١ - استفادة تحريم الضرر تكليفاً فقط.

٢ - استفادة تحريمه تكليفاً ووضعاً أي البطلان.

الثالث - أنَّ مفاد القاعدة نفي الضرر غير المتدارك، وهو ما ذهب اليه الفاضل التوفي (قده)، وتحت هذا الاتجاه مسلطان أيضاً.

١ - استفادة نفي الضرر غير المتدارك بمعنى جعل وجوب التدارك على من اضر بالغير.

٢ - استفادة الاعم من ذلك ومن نفي الحكم الضري اذا كان الضرر مربوطاً بالحكم لا بفعل المكلف.

وأما المحتملات في جملة (لا ضرر) فلاشكال في أنَّ هذا النفي لا يراد به النفي الحقيقي للضرر بوجوده الخارجي مطلقاً بداهة وجوده في الخارج، ولعل هذا هو مقصود الشيخ الاعظم (قده) عندما عبر «بعد فرض وضوح تعذر ارادة الحقيقة من هذا الكلام» فلا بد من تأويل أو تقدير في هذه الجملة وعلى هذا الاساس ينبغي ملاحظة كل واحد من الاتجاهات الفقهية الثلاثة المتقدمة وما يمكن أن يكون تخريجاً له كما يلي:

تخريج اتجاه حرمة الضرر:

أنَّ المحتملات التي تنتج الاتجاه الفقهي الثاني - وهو حرمة الضرر - أربعة:

الاول - أنَّ يكون حرف النفي في المقام مستعملاً في النهي والانشاء مجازاً.

الثاني - أنَّ يكون مستعملاً في الاخبار عن النفي الآ أنَّ الخبر المحذوف للضرر ليس

هو الوجود بل (مستساغ)، فيكون المعنى لا ضرر مستساغ في الاسلام، أو يكون الخبر

(موجود) لكن المقصود منه الوجود في الاسلام لا الوجود في الخارج بناءً على ما سوف

يأتي من أنَّ ما يكون مستساغاً في شريعة يقال عنه انه موجود وما يكون ممنوعاً يقال

عنه غير موجود في تلك الشريعة ومنها (لارهبانية في الاسلام).

الثالث - أن تكون الجملة مستعملة في الاخبار والنفي لكن المراد الجدي منه الانشاء والنهي كما في مثل يصلي ويسجد.

الرابع - أن تكون الجملة مستعملة في انشاء النفي كما تستعمل بعث في انشاء البيع لأن الحكم اثباتاً ونفياً عندما كان تحت سلطان الشارع فكأنه يفرض أن المسبب وهو وجود الضرر اثباتاً ونفياً تحت سلطانه التشريعي فينفيه تشريعاً.

تخرج الاتجاه في الحكم الضرري:

وأما المحتملات التي تنتج الاتجاه الفقهي الاول أي نفي الحكم الضرري فثلاثة:

- الاول - أن يراد بالمنفي - وهو الضرر - الحكم الضرري.
- الثاني - أن يراد من الضرر المنفي الحالة الضررية التي تطرأ على المكلف من ناحية الحكم الشرعي فينبى لامحالة ذلك الحكم الضرري بالملازمة.
- الثالث - أن يراد بالضرر الموضوع الضرري الذي له حكم فيكون من نفي الحكم بلسان نفي موضوعه.

والاحتمال الاول يمكن تصويره باحد وجوه:

- ١ - أن يكون على اساس المجازي الحذف بأن يكون لا ضرر بمعنى لاحكم ينشأ منه الضرر نظير واسأل القرية أي أهلها.
- ٢ - أن يكون على اساس المجازي الكلمة بأن تكون كلمة الضرر مستعملة في سببه ومنشأه وهو الحكم الضرري.

٣ - ما ذكره المحقق النائيني (قده) من صحة اطلاق الضرر على منشئه وسببه حقيقة لا مجازاً لكون اسم المسبب يطلق على السبب التوليدي حقيقة من قبيل احرقه أو قتله مع انه بالدقة الفلسفية ليس الالتقاء في النار أو اطلاق الرصاص هو الاحراق أو القتل لأن الميزان بالمفهوم العرفي لا الدقي.

واعترض عليه: بأن الضرر الناشيء من الوضوء منشئه فعل المكلف، وليس الحكم الشرعي بوجوب الوضوء الآ مقدمة من المقدمات الاعدادية له لامسبباً توليدياً. إلا أن الظاهر أن مقصود المحقق النائيني (قده) الحاق الحكم الناشيء منه الضرر بالمسببات التوليدية عرفاً لادقة، لأن العرف يرى أن الحكم والقانون هو المنشأ الحقيقي

لهذا الضرر وإن كان يتخلل بينه وبين الضرر الخارجي إرادة الفاعل إلا أنها لكونها إرادة مقهورة للقانون فكأنها لا إرادة، ولهذا يقال أن هذا القانون الذي وضعته الدولة اضرار بالريعية دون عناية أو مجاز.

وأما الاحتمال الثاني، فليس فيه مجازية ولكنه يشتمل على التقييد بالضرر الحاصل من الشرع وذلك باحد نحوين:

- ١ - التقييد من ناحية الاسباب أي لاضرر مسبب عن الحكم.
- ٢ - التقييد من ناحية الظروف والحالات أي لاضرر في فرض تطبيق السلطة التشريعية للمولى خارجاً وبالمقدار الذي يرتبط من المجتمع بالشارع فالأضرار التكوينية وإن كانت موجودة إلا أنها ليست داخلية في الدائرة المربوطة بالسلطة التشريعية للمولى وإنما ترتبط بعالم التكوين، وكلا النحويين من التقييد يستلزمان نفي الحكم الضرري لاحالة.

وأما الاحتمال الثالث، والذي اختاره المحقق الخراساني (قده)، فلتوضيحه ينبغي أن نشير الى أن نفي الحكم بلسان نفي الموضوع يكون باحد نحوين:

- ١ - ما يصطلح عليه بالحكومة وهو ما لا تسمح نكته بنفي اصل الحكم بل لا بد من أن يكون المنفي اطلاق الحكم، لأن تلك النكته هي افتراض أن الحكم لازم ذاتي للموضوع ولا ينفك عنه كلما تحقق فاذا أريد نفيه يمكن بيان ذلك بنفي الموضوع الملزوم له لزوماً لا ينفك عنه فيعبر بنفي الملزوم لفهام نفي اللازم كقوله (ع) (يا أشباه الرجال ولا رجال) حيث يفرض أن الوفاء والبطولة والثبات من لوازم الرجولة التي لا تنفك عنها.

وهذا القسم من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما يمكن أن يكون بنحو النفي التركيبي كقولك هذا ليس بربا أو شكك ليس بشك، كذلك يمكن أن يكون على نحو النفي البسيط كقوله (ع) (التائب من الذنب لا ذنب له) الذي ينفي وجود الذنب بداعي نفي اثره عن الذنب الذي صدر منه قبل التوبة، وكما لعله ظاهر (لاربا بين الوالد والولد) الذي ينفي وجود الربا وتحققه بينها. فما عن المحقق النائيني (قده) من أن هذا النحو

١ - قد يستظهر أن جملة (لاربا بين الوالد والولد) ظاهرة في النفي التركيبي لا النفي البسيط أي نفي الربوية عن المعاملة الربوية

من الحكومة لا يكون إلا على نحو النفي التركيبي ليس صحيحاً.

وأيّاً ما كان فهذا القسم من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع يختص بنفي اطلاق الحكم لاصله لأنّ نكته فرض كون الحكم اثرّاً لا ينفك عن الموضوع المنفي، وهذا لا ينسجم مع نفي اصل ثبوت الحكم اذ بذلك يخرج عن كونه اثرّاً ولازماً له.

٢ - ما يمكن نفي اصل الحكم به كما في مثل (لارهبانية في الاسلام) وهذا يمكن أنّ يكون على احد وجوه:

الاول - أنّ يكون النظر الى لوح التشريع وعالم الجعل والتقنين، فإنّ الحكم له نحو ثبوت موضوعاً ومحمولاً في هذا العالم فاذا كان وعاء النظر هذا العالم امكن نفي الحكم بلسان نفي موضوعه في هذا العالم شريطة أنّ يكون ثبوت الحكم لذلك الموضوع تشريعاً مترقياً ومتوقفاً في ذهن العرف ومأنوساً لديهم لثبوته في الشرايع السابقة أو لدى العقلاء ومركزاتهم كما في الرهبانية التي كانت في المسيحية ونفيت في الاسلام. وهذا الوجه هو ظاهر كلام المحقق الاصفهاني (قده) في المقام.

ويرد عليه: أنّ مجرد عناية ثبوت الحكم في لوح التشريع لا تكفي لتصحيح نفي الحكم بلسان نفي موضوعه في هذا العالم إلا بعنايات فائقة، ولهذا لا يصح أنّ يقال لاطلاق في الاسلام بمعنى نفي حرمة الطلاق مثلاً، اذ كما يكون جواز الرهبانية حكماً للرهبانية ثابتاً في المسيحية كذلك كانت حرمة الطلاق مثلاً ثابتة فيها فلماذا لا يصح

→ الواقعة بين الوالد والولد، ويستدل على ذلك باحد وجهين لا يتم شيء منها.

الاول - أنّ المقصود نفيه في المقام اثر لصفة المعاملة الربوية لانفسها، وتلك الصفة زائدة على نفس المعاملة حتى في نظر العرف فالانسب نفي كون المعاملة الربوية ربوية لانني اصل تحقق المعاملة الربوية.

وفيه: أنّ (لاربا) ليس نفيّاً للمعاملة الربوية وانما هو نفي لتحقيق الربا الذي هو الزيادة في المعاملة لانفسها.

الثاني - أنّ العرف يفهم من هذه الجملة أنّ كيس الوالد والولد واحد وأنّ الزيادة الواقعة بين الوالد والولد زيادة صورية لاحقيقية، وافادة هذا المطلب بالجملة النافية لا تكون إلا اذا كان النفي تركيبياً لا بسيطاً أي تكون في قوة (ليست الزيادة بين الوالد والولد زيادة) بأنّ تثبت الزيادة في طرف الموضوع أولاً كزيادة صورية لتنفى عنها الزيادة الحقيقية، وهذا بخلاف ماذا حمل الكلام على النفي البسيط للزيادة بين الوالد والولد فانه بمجرد لا يفيد المعنى المذكور اذ لعله ينفي ذات الزيادة ادعاءً لاحقيقة.

وفيه: أنّ النفي الادعائي للربا ايضاً بحاجة الى مصحح، ومصححه في المقام ولوارتكازاً وعرفاً هو وحدة الكيس وهذا ابلغ من اثبات الموضوع صورة ثم نفيه عنه حقيقة بل حل الجملة على النفي التركيبي خلاف الظاهر بعد أنّ كان مدلوله الوضعي النفي البسيط، ولعله غلط في الاستعمال فإنّ (لا) النافية لا تستعمل في النفي التركيبي وجعله كتابة عن اخطار المعنى التركيبي منا لا يساعد عليه العرف ولا الذوق.

عرفاً التعبير عن نفي حرمة بني موضوعها؟

الثاني - أن يكون النظر الى الوجود الاستساغي للمنفى، فإن الأمر المستساغ في شريعة كآته نحو وجود في تلك الشريعة لالكونه موضوعاً لحكم والآ كان العنوان المحرم ايضاً كذلك بل لكونه مباحاً أو مستحباً أو واجباً بحيث له تحقق من جهة احد هذه الاحكام في تلك الشريعة فينفى الجواز أو الاستحباب أو الوجوب بني وجود الموضوع، ولهذا صح أن يقال لارهبانية في الاسلام ولم يصح أن يقال لاطلاق في الاسلام. ومقتضى اطلاق نفي الوجود الاستساغي بهذا المعنى نفي تمام مراتب الاستساغة حتى الاباحة، ولكن يمكن أن يراد نفي بعض مراتبه كما اذا قيل لاتحمل للضرر عن الغير في الاسلام بمعنى لايجب تحمله عن الغير.

الثالث - أن ينفي الحكم الاستساغي بني وجود الموضوع خارجاً، باعتبار أن حكمه الاستساغي هو مصدر وجوده في الخارج فينفي السبب بني مسبه ومعلوله، وفرقه عن السابق أن المنفي هنا الوجود الخارجي وفي الوجه الثاني الوجود التشريعي الاستساغي، واثره انه في هذا الوجه يكون نفي الوجود الخارجي مساوفاً مع انتفاء تمام مراتب الاستساغة من الاباحة والاستحباب والوجوب بلا حاجة الى اطلاق النفي كما كان في الوجه السابق لأن انتفاء المسبب لا يكون إلا بسد تمام منافذ وجوده كما هو واضح.

ثم أن نفي الحكم بلسان نفي الموضوع - ولو يجعل الضرر عنواناً منطبقاً على الموضوع الناشئ منه الضرر باعتباره مسبباً توليدياً عرفاً كما يقول المحقق النائيني - بنحو الحكومة أي بالنكته التي تختص بنفي اطلاق الحكم غير ممكن في المقام لاعلى نحو النفي البسيط ولا النفي التركيبي.

أما النفي البسيط، فلا أنه يناسب مع خصوص موضوع الحكم الضرري كالعقد الغني ولا يناسب مع متعلق الحكم الضرري كالوضوء الضرري، اذ لا ينتفي الحكم بانتفاء متعلقه وإنما ينتفي بانتفاء موضوعه الملزوم له، وأما المتعلق فهو الذي يستدعيه الحكم ولا ينتفي الحكم بانتفائه.

وأما النفي التركيبي، بان يقصد من نفي الضرر نفي كون الوضوء الذي انطبق عليه عنوان الضرر وضوء فلا يرد عليه ماتقدم، لأن انتفاء كونه وضوء يستلزم عدم وجوبه

الآن هذا لا يمكن استفادته من لاضرر باعتبار أن المنفي به عنوان الضرر لا عنوان الوضوء عن الوضوء الضرري فهذا معناه عدم اسناد النفي الى الضرر بل الى الوضوء كما هو واضح وهذا بخلاف مثل لاربا بين الوالد والولد لو حمل على النفي التركيبي فإن النفي منسوب فيه على الربا وإن الزيادة الواقعة بين الوالد وولده ليست رباً فتفسير لاربا بالنفي التركيبي لا يرد عليه مثل هذا اليراد^١.

نعم مقتضى الاصل الاولي لنفي عنوان ارادة النفي البسيط منه لا التركيبي إلا أن تقوم قرينة على تعيين ذلك، لأن أداة النفي داخله على الربا ابتداء ولم يذكر شيء آخر لينفي عنه الربا فحملة على النفي التركيبي بحاجة الى قرينة تزل على تقدير موضوع بنفي عنه ذلك العنوان، وهذا قديقال بوجوده في هذا المثال فإن المناسبة لنفي الربا بين الوالد والولد أن يكون كيس الوالد كأنه كيس الولد واموال الولد كأنها للوالد وهذه المناسبة تجعل النفي تركيبياً وبمعنى أن الزيادة الواقعة بين الوالد والولد ليس بزيادة بحسب الحقيقة، وهذا بخلاف مثال (التائب من الذنب لا ذنب له) فإن المناسب له نفي اصل الذنب عن التائب لا الاستهانة بالكذب الصادر منه مثلاً قبل التوبة وانه ليس بذنب فيكون النفي بسيطاً لا محالة لا تركيبياً.

وأما نفي الحكم بلسان نفي الموضوع بالنحو الثاني الذي يمكن نفي اصل الحكم به فقد عرفت أن له اقساماً ثلاثة لابد من ملاحظة كل واحد منها:

الاول - نفي الوجود الاعتباري للضرر بلحاظ لوح التشريع، وهذا الاحتمال مضافاً الى عدم صحته في نفسه إلا بعنايات فائقة - كما تقدم - لا يتم في المقام إلا بافتراض

١ - لعل الاول أن يقال: بأن نفي الحكم بلسان نفي الموضوع بنحو الحكومة ورفع اطلاق الحكم لاصله انما يكون فيما اذا كان الحكم المراد نفيه مرتباً على نفس العنوان النفي مثل (لاربا بين الوالد وولده) و(لاشك لكثير الشك) ونحو ذلك لاما اذا كان الحكم مرتباً على عنوان آخر كوجوب الوضوء أو لزوم البيع ولكن فديقع مصداقاً للعنوان المنفي من قبيل الضرر والحرج ونحو ذلك، فإن هذا النحو من نفي الحكم والذي يكون بملك الملازمة وعدم الانفكاك بين ذلك الموضوع المراد نفي حكمه وبين حكمه لا يعقل في مثل هذه العناوين التي ليس لها احكام لازمة يراد نفيها عنها حتى اذا افترضنا انطباق عنوان الضرر عليها للتسبب لأن ذلك الحكم لا يصبح لازماً لعنوان الضرر المنفي فيتعين أن يكون النفي لمثل هذه العناوين بالنحو الثاني.

وأما ما ذكر من أن النفي البسيط لا يناسب إلا مع موضوع الحكم الضرري كالعقد الغبن ولا يناسب مع متعلق الحكم الضرري كالوضوء فهذا لا يجب ابطالا لهذا الاحتمال بل غايته اختصاص النفي فيها بالموضوع الضرري كالعقد الغبن لا أكثر. والصحيح أن يقال في ابطال هذا الاحتمال أن الموضوع الضرري كالعقد الغبن أيضاً لا يمكن نفيه بلا ضرر لأن لزوم العقد الغبن ليس حكماً للضرر لينفي بني الضرر ولو فرض انطباق عنوان الضرر على العقد الغبن.

عناية أنَّ عنوان الضرر منطبق عرفاً على العقد الغبني - الموضوع الضروي - أو الموضوع الضروي - المتعلق الضروي - حقيقة باعتباره مسبباً توليدياً عنها، وإنَّ انطباق ذلك عليها كأنه نحو وجود للضرر في لوح التشريع وإنَّ لم يكن التشريع حكماً لعنوان الضرر بل لمعنونه، وأما إذا أُريد نفي حكم الضرر الحقيقي أي نفس الحالة الضررية والتقص فلا يصح نفي وجوده الاعتباري في لوح التشريع لما مضى من كونه مشروطاً بكون الحكم المقصود نفيه ممَّا يترقب ثبوته له ولوثبوته في الشرائع السابقة أو لدى العقلاء، وليس للضرر حكم يترقب ثبوته له عدا الحرمة ونفيها خلاف المقصود.

الثاني - نفي الوجود الاستساغي للضرر من قبيل (لارهبانية في الاسلام) وهذا ينتج تحريم الضرر والاضرار وعدم جواز ايقاعه خارجاً - وهو احد التخرجات المتقدمة للاتجاه الفقهي الثاني - وهل يمكن أنَّ نستنتج بناء على هذا التخريج نفي الاحكام الضررية ايضاً - أي الاتجاه الفقهي الاول -؟

الصحيح: امكان ذلك لأنَّ وجود احكام تستوجب الضرر خارجاً كالوضوء الضروي ايضاً نحو استساغة من قبل الشريعة للضرر كما لو كانت للشريعة احكام تستوجب الرهينة بحسب النتيجة فيكون نفي الوجود الاستساغي للضرر رفعاً لها بلسان نفي موضوعها ولو باعتبار أنَّ عنوان الضرر ينطبق على موضوعاتها بالعناية المتقدمة عن الميرزا فيكون من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع^١.

الثالث - نفي الوجود الخارجي للضرر لنفي حكمه الاستساغي، فهذا ينتج كالا احتمال السابق حرمة الاضرار، وأما نفي الاحكام الضررية - الاتجاه الفقهي الاول - فاستفادته من هذا التخريج مبني على اعمال العناية المتقدمة عن الميرزا وإنَّ

١ - الانصاف ان عناية نفي الوجود الاستساغي للضرر والذي يكون على وزان (لاجدال ولافسوق في الحج) غير عناية نفي استناد الضرر الى الشارع ونشؤنه من حكمه ولا يمكن الجمع بينهما معاً لأن ملاك العناية الاولى ملاحظة المكلف المتزم بمحدود الشريعة وافداله السموح بها ولهذا تختص هذه العناية بخصوص العناوين التي تكون افعالاً للمكلفين كعنوان الجدال والفسوق والرهبنة بينما ملاك العناية الثانية ملاحظة نتائج نفس الأحكام مع قطع النظر عن افعال المكلفين بل ما يتولد من التشريع قد لا يكون فعلاً للمكلف اصلاً ولهذا تستخدم هذه العناية عادة في عناوين لا تكون فعلاً من افعال المكلفين كعنوان المخرج والعسر والضرر ونحو ذلك وبهذا يظهر ان فقرة (لاضرر) لا يستفاد منها أكثر من نفي الحكم الضروي نعم فقرة (لاضرار) تناسب أنَّ يكون النفي فيها بلحاظ الوجود الاستساغي للضرر لكونه فعلاً للمكلف فيستفاد منها حرمة الاضرار وبهذا يتدفع اشكال لزوم التكرار الذي اشير اليه في تفسير مادة الضرر لواريد به الضرر المتعمد فتأمل جيداً.

الضرر ينطبق على الموضوعات الضرورية فينفى وجوب الوضوء الضروي ولولم تنتف تمام مراتب الاستساعة باعتبار ان الوضوء الضروي مثلاً حيث انه لاداعي لاحد في تكلف الاتيان به لولا الامر الشرعي فكأن زوال امره كاف لتحتم انتفائه خارجاً. ثم انه ربما يدعى التلفيق بين بعض الاقسام وبعضها الآخر وذلك باحد نحوين:

الاول - أن يفرض أن النفي للضرر بلحاظ جميع انحاء وجوده، أي وجوده الاعتباري والاستساغي والخارجي معاً تمسكاً باطلاق النفي. وفيه: أن هذه الانحاء من الوجود للضرر ليست كلها حقيقية ليجري الاطلاق في نفيها، بل الاول والثاني منها عنائيان لا يمكن افتراض شيء منها إلا في طول اعمال تلك العناية المصححة لكل منها والصارفة لظاهر اللفظ عن ارادة وجوده الحقيقي الى ذلك الوجود، وتلك العناية إن لم يثبت ما يدل عليها فلا بد من حل اللفظ على وجوده الحقيقي، وإن ثبت ما يدل عليها انصرف الكلام الى ملاحظة ذلك النحو من الوجود بالخصوص لاحالة لا ارادة جامع الوجودات.

الثاني - أن نجتمع بين نفي الحكم بلسان نفي الموضوع على نحو الحكومة ونفي الحكم بلسان نفي وجود متعلقه خارجاً - القسم الثالث من الاقسام الثلاثة المتقدمة - باعتبار أن المنظور اليه في كليهما هو نفي الوجود الخارجي لا الاعتباري أو الاستساغي للضرر ولكنه تارة لنفي حكمه وهو لزوم العقد الضروي مثلاً باعتباره ملزوماً له، واخرى لنفي الحكم بنفي متعلقه خارجاً باعتبار انعدام المتعلق في الخارج بانتفاء الحكم الاستساغي المتعلق به.

وهذا أيضاً مما لا يمكن المساعدة عليه اثباتاً، لما فيه من الجمع بين عنائيتين وتنزيلين، والاطلاق لا يقتضي الجمع بين العنايةات فهذا يشبه استعمال اللفظ في معنيين ولكن بلحاظ مرحلة المدلول الجدي واقتناص المرام.

هذه هي الانحاء المتصورة لنفي الحكم بلسان نفي الموضوع في المقام. والمحقق الخراساني (قده) وإن ذكر أن لا ضرر من باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع إلا أن ظاهر عبارته في الكفاية تطبيق ملاك الحكومة أي نفي اطلاق الحكم بلسان نفي الموضوع بنكته التلازم بين الحكم وموضوعه بقريضة تشبيه ذلك بامثال (يا اشباه

الرجال ولا رجال) و(لا صلاة لجار المسجد الآ في المسجد) الذي هو نفي للأثر بلسان نفي ذي الأثر.

وظاهر عبارته في حاشيته على الرسائل أنَّ المقام من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع الذي يمكن فيه نفي اصل الحكم لانه شبيهه بمثل (لارهبانية في الاسلام) و(لاسرقة في الاسلام) والذي يكون من نفي الموضوع بوجوده الاستساغي، وإن كانت عبارته لا تصرح بذلك فلعله يريد نفي الوجود الاعتباري أو الحقيقي، وقد جعل ذلك منشأ لعدم امكان استفادة نفي الاحكام الضررية من الحديث بل مجرد تحريم الضرر، بينما في الكفاية جعل الضرر عنواناً للموضوع الضروري فرفع بذلك الاحكام الضررية.

تخريج الاتجاه الفقهي الثالث:

واما كيفية تخريج الاتجاه الفقهي الثالث وهو نفي الضرر غير المتدارك فهذا يكون باعمال عناية أنَّ المراد بالضرر هو الضرر المستقر الثابت، واما الضرر المتدارك والمضمون فليس بضرر عرفاً، وحينئذ تارة تجعل (لا) نافية فيكون المتحصل تحريم الضرر غير المتدارك على المكلفين فقط، وهذا هو القول الاول تحت هذا الاتجاه واخرى تجعل (لا) نافية للضرر غير المتدارك فيثبت وجوب التدارك اذا كان الضرر من فعل الانسان ونفي الحكم الضروري اذا كان مسبباً من حكم الشارع، وهذا هو القول الثاني تحت هذا الاتجاه.

وقد اتضح ممَّا سبق أنَّ الوجوه التي تثبت نفي الحكم الضروري تستبطن ايضاً نفي جواز الاضرار لكونه ايضاً حكماً وجودياً ينشأ منه الضرر أو يفرض عموم القاعدة لعدم الحكم ايضاً اذا كان ينشأ منه الضرر. نعم لو فرض أنَّ نفي الحكم بلسان الضرر كان بملك أنَّ الشارع هو مسبب الضرر ومقتضيه فلا يشمل جواز الاضرار فانه وإن كان يصدق في مورد انه لولا تجويز الشارع لما كان يتحقق الضرر الآ ان هذا بحسب الحقيقة من باب عدم المنع عن اضرار الناس بعضهم بعضاً لأنَّ الشارع هو مسبب الضرر.

المختار في لاضرر:

والتحقيق: أنَّ جملة (لا ضرر) لو خليت ونفسها تكون متضمنة لظهورات عديدة كما يلي:

١ - ظهورها في النفي دون النهي، بل لعل استعمال (لا) الداخلة على الاسم في النهي لا يصح حتى مجازاً.

٢ - ظهور الكلام في عدم التقدير وأنَّ المنفي هو المذكور صريحاً وهو الضرر لا الحكم الناشئ منه الضرر.

٣ - عدم المجازية في كلمة الضرر بارادة الحكم الضرري منه.

٤ - عدم العناية بأنَّ يراد من نفي الموضوع نفي حكمه لكونه لازماً له، أو غير ذلك من العنايةات المتقدمة لنفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

٥ - ظهور الكلام في أنَّ المنفي هو الوجود الحقيقي للضرر لا التشريعي أو الاستساغي.

٦ - ظهوره في اخذ الضرر بنحو الموضوعية لا الطريقية، وهذا ينفي احتمال المحقق النائي (قده) في المقام حيث جعل الضرر عنواناً للحكم باعتباره مسبباً توليدياً عنه. توضيح ذلك: أنَّ جعل الضرر عنواناً للحكم وإنَّ كان صحيحاً عرفاً - كما ذكرنا - باعتباره طريقاً الى الضرر الحقيقي وسبباً له إلا أنَّ هذا لا يعني أنَّ مفهوم الضرر يصبح له مصداقان عرفاً أحدهما الضرر الخارجي والآخر مسببه في عرض واحد، وإنما يعني صحة اطلاقه على الفرد الطريقي عرفاً إلا أنه عندما يستعمل العنوان دون قرينة ينصرف لامحالة الى ارادة الفرد الحقيقي منه كما هو في المقام. على أنَّ كلمة لاضرر على ما اختاره واختراه يراد منه الضرر المتعمد والمتفطن فيه وهو ليس عنواناً للحكم الشرعي قطعاً ولا مسبباً عنه بل عن فعل المكلف واستغلاله الخبيث للحكم الشرعي فيكون المراد منه فردة الحقيقي وهو قرينة على ارادة الوجود الحقيقي من الضرر المنفي ايضاً.

٧ - الظهور الاطلاقي في أنَّ المنفي مطلق الضرر.

وهذه الظهورات السبعة لو أريد التحفظ عليها جميعاً لزم نفي كل ضرر خارجي في

العالم وهو بديهي البطلان كما ذكرنا سابقاً فلا بد من رفع اليد عن بعض هذه الظهورات.

والظهورات الثلاثة الأخيرة وإن كانت اضعفها فتتعين هي في مقام السقوط ولكن هذا المقدار لا يكفي في تعيين المقصود، اذ يتردد الامر بين هذه الظهورات الثلاثة ولا معين لاحدها قبال الآخرين، نعم لو كانت كلمة (في الاسلام) ثابتة امكن رفع اليد عن الظهور الخامس وارادة نفي الوجود الاستساغي في الشريعة كما في (لارهبانية في الاسلام) إلا ان هذا لم يثبت في سند صحيح.

هذا ولكن الصحيح تعين الظهور الاخير للسقوط في قبال الظهورات السابقة لا مجرد كونه ظهوراً اطلاقاً وهو اضعف عادة من الظهورات الوضعية، أو كونه اطلاقاً في طرف الموضوع فيرفع اليد عنه في امثال المقام لاعن الظهورات الوضعية في طرف المحمول والحكم كما هو منقح في بحوث التعارض، بل لقيام القرينة المتصلة على ذلك ايضاً لبداية وجود الاضرار التكوينية في الخارج كثيراً وظهور كلام النبي (ص) بانه صادر عنه بما هو مشرع ومقتن فلا يكون نظره الى الاضرار التكوينية التي لاربط لها بالشريعة اصلاً، وهذا يشكل قرينة لبية متصلة بالخطاب مانعة عن انعقاد اصل الظهور الاخير الاطلاقي دون الظهورات الوضعية الاخرى لكونها اقتضائية لاسكوتية كما هو منقح في بحث التعارض^١.

١ - الانصاف ان هذه القرينة المقامية نسبتها الى الظهورات المذكورة على حد واحد لانها تعين ان يكون المراد من الضرر المنفي هو الوجود الحقيقي منه مع تقييده بالناشئ من الحكم الشرعي، لان هذه القرينة لا تقتضي اكثر من ان التكلم وهو النبي (ص) ليس ناظراً الى نفي الاضرار التكوينية ولا يناسبه ذلك بل لاحالة ناظر الى عالم تشريعاته، وحينئذ إن لم يدع بان هذا يجعل كلامه ناظراً الى عالم التشريع ووعائه أو عالم الاستساغة التشريعية أو ان المراد من الضرر منشاء الشرعي - المعنى الطرقي للضرر - فلا إشكال في ان ارادة ذلك ليس باخفى من ارادة الوجود الخارجي للضرر المقيد بل لعل هذا المعنى لا يخلو من ركاكة تنشأ من اطلاق الضرر الخارجي وارادة قسم معين منه.

وان شئت قلت: ان تعين وعاء النظر وانه عالم التشريع أو الاستساغة ونحو ذلك من العنايات هي ايضاً كالدلالة الاطلاقية ليست دلالة لفظية فالنصرف فيها بارادة الاخبار عن عالم التشريع أو ارادة موضوع تشريعي ليس باكثر مخالفة من تقييد الضرر الخارجي بالناشئ من حكم الشارع إن لم يكن اخف مؤنة بحسب نظر العرف وابلغ فيتعين ان يكون المنفي هو الوجود الاستساغي والتشريعي للضرر أو ارادة المعنى الطرقي منه كما ذكره الميرزا (قده).

المشاكل المثارة في فقه لاضرر:

الجهة الخامسة - في استعراض المشكلات التي اثيرت في مقام اقتناص المدلول النهائي من الحديث بعد فرض امكان نفي الحكم الضرري به، وهي كما يلي:

الاول - انّ الحديث على هذا يبتلي بتخصيص الاكثر، لأنّ كثيراً من الاحكام الفقهية تستبطن الضرر كالحدود والديات والقصاص والضمان والخمس والزكاة والجهاد والحج وغير ذلك فلا بدّ من أنّ يراد منه معنى آخر غير نفي الحكم الضرري، ومن هنا ذهب بعضهم الى اجمال الحديث وعدم امكان العمل به، وبعضهم الى انه يعمل به في حدود ما عمل به المشهور. واجاب عن الاشكال آخرون بأنّ الحديث باعتباره حاكماً على ادلة الاحكام الاولية ينظر الى تحديد اطلاقها لاصلها فلا يشمل الاحكام المذكورة التي تكون ضرورية بحسب طبعها.

الثاني - انّ الحديث طبق في مسألة الشفعة في بعض رواياته مع انّ بيع الشريك لحصته لا يكون ضرراً على شريكه الا نادراً وبنحو قد يكون مقدمة اعدادية للضرر كما اذا كان المشتري رجلاً خبيثاً قديض بالشريك الاول، ومثل هذه المقدمات الاعدادية للضرر لا تمنع عن ترتب الحكم الشرعي جزماً.

وقد اجيب عن ذلك تارة بأنّ ذلك من الجمع في الرواية لا المروي فلا يرتبط حديث لاضرر بحكم الشفعة، واخرى بان الضرر في باب الشفعة من باب الحكمة لا العلة، وثالثة بان لاضرر تفريع على حكم الشفعة لآلة له أي باعتبار انّ حق الشفعة مجعول للشريك فلا يترتب ضرر على بيع الشريك خارجاً لا مكان فسخه من قبل الشريك الاول، وعلى هذا فيسقط الاستدلال بهذا الطريق للحديث على القاعدة.

الثالث - انّ الحديث طبق في بعض طرقه على مسألة منع فضل الماء مع انه ليس بضرر على الثاني وانما هو من باب عدم النفع، فهل يراد بالضرر مجرد عدم النفع وكيف يمكن انّ يلتزم بذلك؟ بل هنا لا يمكن انّ يكون الضرر حتى حكمة للحكم بمجرمة منع فضل الماء، ومن هنا جعل بعضهم ذلك ايضاً من باب الجمع في الرواية لا المروي.

الرابع - انّ تطبيق الحديث على قضية سمرة بن جندب ايضاً لا يخلو من اشكال لأنّ

النبي (ص) قدطبق ذلك لاثبات جواز قلع النخلة الراجعة لسمرة مع أنّ الامر الضرري انما هو جواز الدخول بلا استئذان فلا بد من ارتفاع هذا الحكم لاحرمة قلع النخلة، ومن هنا جعل بعضهم ذلك تعليلاً لعدم جواز الدخول بلا استئذان لالجواز قلع النخلة، بل كان حكم النبي (ص) بالقلع من باب كونه ولي الامر.

والتحقيق: في دفع كل مائير من المشكلات أنّ نلتفت الى امور ثلاثة:

الامر الاول - أنّ وجود الشيء قديكون حقيقياً ثابتاً في نفسه، وقد يكون حقيقياً ثابتاً في طول عناية عرفة، وثالثة يكون عنائياً اعتبارياً. فالاول من قبيل التعظيم بالسجود أو الشناء لشخص، والثاني من قبيل التعظيم بالقيام له في مجتمع جعل القيام فيه اسلوباً من اساليب التعظيم، ومن هنا يكون تحقق التعظيم في طول ذلك الجعل، والثالث من قبيل العناوين العنائية والمجازية أو الاعتبارية. واذا ورد لفظ مطلق في لسان دليل فكما يشمل الفرد الحقيقي الاول يشمل ايضاً الفرد الحقيقي الثاني الذي يكون في طول عناية العرف اذا كانت تلك العناية ثابتة في المجتمع أو العرف الذي يتكلم فيه الشارع.

وعلى هذا الاساس نقول: أنّ عنوان الضرر كما يشمل المصداق الحقيقي للضرر كقطع اليد مثلاً كذلك يشمل منع الشريك عن حق الشفعة فانه ضرر في طول افتراض أنّ العرف يرى بحسب ارتكازه حقاً للشريك في الشفعة فاذا لم يكن له مثل هذا الحق كان نحو اضراره وهو ضرر حقيقي لانه نقص لحق مركز عقلائياً - كما تشهد بذلك الشواهد التاريخية القانونية - وكذلك حق الانتفاع من فضل الماء وما اشبه ذلك في الثروات العامة الطبيعية التي خلقها الله سبحانه وتعالى للناس عموماً لاشباع حاجاتهم بها فيكون منع الزائد على الحاجة منه نحو اضرار بالآخرين في طول هذه العناية حقيقة.

وهذا يعرف الوجه ايضاً في تطبيق القاعدة على مثل خيار الغبن أو تبعض الصفقة مع انه لا ضرر في تبعض الصفقة وتبعض الثمن بتبعه، فإنّ هذه الخيارات حقوق عقلائية. وإن شئت قلت: أنّ الزام المشتري بذلك وتحمله عليه نحو اضراره عقلائياً فيكون مشمولاً للقاعدة وتكون القاعدة امضاء لمثل هذه الحقوق ايضاً كما تفيد التأسيس في موارد اخرى.

وكأنَّ خفاء هذا المطلب هو الذي دعى مثل المحقق العراقي (قده) أنَّ يفترض متمماً لهذه القاعدة في المرتبة السابقة فسلخها عن التأسيسية وحملها على انها اشارة الى قواعد مجسولة في موردها من قبل نظير ما ذكره في حديث مسعدة بن صدقة (كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام) الوارد في مورد السوق واليد ونحو ذلك، وقد عرفت أنَّ الصحيح ما ذكرناه.

الامر الثاني - أنَّ حديث كثرة التخصيصات على قاعدة لا ضرر انما ينجم من الجمود على الظهور الاولي للكلام بقطع النظر عن تحكيم مناسبات الحكم والموضوع والارتكازات العقلانية والاجتماعية عليه، ذلك أنَّ الشريعة من مقوماتها بحسب المرتكز العقلاني اشتغالها على قواعد وانظمة تحقق العدالة الاجتماعية وتنظم الحياة العامة للناس وهي تستتبع لامحالة تحميلاً على الناس أو تحديداً لهم الا أنَّ هذا ليس بضرر اجتماعياً بلحاظ المشرع - وإنْ فرض بالقياس الى الفرد لو اراد أنَّ يحتمل شيئاً على آخر كان ضرراً - بل الضرر أنَّ تخلو الشريعة عن تلك الانظمة فإنَّ الشريعة التي لا تضمن من أتلف مال الغير ولا تقتص من جان ولا تعاقب سارقاً ولا تأخذ زكاة للفقراء هي التي تكون ضرورية وهكذا يتضح انه بالنسبة الى المشرع الصادر منه هذه القاعدة لا تكون الاحكام المذكورة بحسب مناسبات الحكم والموضوع الاجتماعية احكاماً ضرورية لكي يقال بانها تخصيص الاكثر.

واما الاحكام العبادية الاخرى فلو فرض فيها ما يستلزم نقص مال أو تحديد حرية ولم تكن مشمولة للارتكاز والمناسبة المشار اليها فلا اشكال في أنَّ هناك ارتكازاً آخر محكماً على هذا الدليل الصادر من شارعنا الاقدس وهو انه ليس للمعبد تجاه مولاه الحقيقي حق الحرية والملك ليكون تكليفه بذلك من اجل المولى ضرراً عليه نعم تحمله لذلك تجاه الآخرين يكون ضرراً وهو المنفي بهذه القاعدة.

وهكذا يتضح في ضوء هذا الامر الجواب على اشكال كثرة التخصيص الذي تجشم الشيخ في مقام دفعه بأنَّ التخصيص الوارد قد تعلق بعنوان واحد لا بعناوين متعددة فانه ليس هناك تخصيص بل تخصص.

واما الاجوبة المتقدمة فجواب الشيخ قابل للمناقشة من ناحية عدم ورود التخصيصات بعنوان واحد بل عناوين عديدة حسب الابواب الفقهية المختلفة،

ولوفرض ذلك فلا فرق في استهجان تخصيص الاكثريين كونه بعنوان واحد أو عناوين عديدة خصوصاً في مثل هذا اللسان الآبي عن التخصيص والناظر الى الشريعة واحكامها بما هي قضايا خارجية متعينة لا قضية حقيقة.

واما جواب المحقق الخراساني من ظهور القاعدة في مانعية الضرر فلا يشمل فرض كون الضرر بنفسه مقتضياً لحكم فيرد عليه:

انَّ المقتضي للاحكام التي تكون من اصلها ضرورية - بقطع النظر عما ذكرناه - ليس هو الضرر بل المصالح المترتبة في تلك الاحكام وإن كانت ملازمة مع تضرر المكلفين فلماذا لم يجعل الضرر مانعاً عن تأثير تلك المصالح كما منعت عن تأثير مصلحة الوضوء الضروري.

واما جواب المحقق النائيني (قده) من أنَّ حديث لا ضرر حاكم على ادلة الاحكام الاولوية بلاك النظر اليها فلا بدَّ من أنَّ يفترض ثبوت ذلك الحكم في المرتبة السابقة فلا يمكن للحديث أنَّ يرفع اصل الحكم الضروري وانما ينحصر مفاده في نفي اطلاق الحكم الضروري.

فالجواب: أنَّ الحديث ناظر الى الشريعة ككل لا الى كل حكم حكم وهو ينفي ثبوت الحكم الضروري فيها سواء كان اصله ضررياً أو اطلاقه، واما الشريعة فهي مفترضة وثابتة في المرتبة السابقة.

واما ما ذكره المحقق النائيني (قده) ايضاً من المناقشة في ضرورة هذه الاحكام فذكر في الخمس والزكاة مثلاً بانه ليس ضرراً بل عدم النفع فانه ليس الآ عبارة عن جعل الفقير شريكاً مع الغني من اول الامر نظير جعل غير الولد شريكاً معه في الارث. فيرد عليه: انه لو قطعنا النظر عن المناسبات التي اشرنا اليها كان عنوان الضرر صادقاً هنا لأنَّ الخمس والزكاة انما يكون في طول تحقق ملكية الغني أولاً فهما يخرجان عن ملكه الى ملك الفقير أو الامام (ع).

وذكر في ضمان اليد بانه ليس ضرراً لانه هو الذي اقدم عليه فكأنه لا ضرر عرفاً. وفيه: أنَّ الضمان كثيراً ما يكون من دون اقدام من الضامن على الاتلاف كما في الاتلاف غير العمدي وكما في موارد الجهل واعتقاد أنَّ هذا المال له فاخذه فتبين بعد التلف انه لغيره.

والمحقق العراقي (قده) اشكل على هذا الكلام من المحقق النائي (قده) باشكال الدور، فان الاقدام على الضرر فرع ثبوت الضمان الذي هو فرع عدم جريان قاعدة لا ضرر الذي هو فرع الاقدام على الضرر وهذا دور، وسوف يأتي التعليق على هذا الاشكال.

وذكر في مطلق الضمان والقصاص بانه من موارد تعارض الضررين، فان عدم الضمان ضرر على المضمون له وعدم القصاص ضرر على ولي الدم، والحديث لا يشمل موارد تعارض الضررين.

وفيه: ان هذا في القصاص معقول باعتبار ان الاقتصاص ضرر حقيقي على المقتص منه من دون ان يكون في طول جعل حق عقلائي في المرتبة السابقة وعدم القصاص ايضاً ضرر على ولي الدم في طول جعل حق الاقتصاص له ارتكازاً وعقلائياً، واما في الضمان فحيث ان الضمان ليس نقصاً حقيقياً على الضامن بل هو نقص في طول فرض حق عقلائي وهو تسلط الانسان على ذمته حتى في قبال من اتلف ماله فكونه من تعارض الضررين فرع افتراض حق للمضمون له على ذمة الضامن في المرتبة السابقة ليكون عدمه ضرراً عليه، ومثل هذين الفرضين لا يمكن تحققهما معاً لان العلاء اما ان يفترضوا الحق والسلطنة للضامن على ذمته أو للمضمون له ولا يمكن افتراض جعلهما معاً فانها متضادان ومعه لا يعقل ان يكون باب الضمان من تعارض الضررين^١.

وفي الدراسات عبارة يحتمل ان يراد منها ان التخصيصات المذكورة كانت معلومة لدى المخاطبين لوضوحها في الشريعة، فان الرواية لم ترد في اوائل التشريع فلاقبح ولا استهجان في كثرتها لكونها كالمتمصل، ويحتمل ان يراد منها ماتقدم عن الشيخ من كون التخصيصات بعنوان واحد هو الاحكام الضرورية من اصلها فلا يكون مستهجنأ. وكلا المطلبين غير تام، لان مجرد معلومية الاحكام الضرورية لدى المخاطب لا يرفع استهجان المخاطبة بعموم من قبيل لا ضرر ولا ضرار ما لم يكن قرينة متصلة صارفة لاصل الظهور في الخطاب الى معنى آخر لا يشمل تلك الموارد والثابت فيها احكام ضرورية في

١ - الظاهر ان صدق الضرر على المضمون له في فرض عدم الضمان انما هو بلحاظ خسارته للمال التالف لانه كان مملوكاً له من اول الامر لا بلحاظ حق له على ذمة الضامن.

الشريعة، كما أنَّ تلك الاحكام على القول بضرريتها لا تكون مخصصة بعنوان الحكم الضرري من اصله بل بعنوانيتها التفصيلية حسب تلك الابواب الفقهية المتنوعة.

الامر الثالث - وأما كيفية انطباق القاعدة على قصة سمرة بن جندب مع الانصاري وتجويز قطع عذقه من قبل الانصاري فقد يذكر بصدد ذلك ما عن الشيخ الاعظم (قده) من أنَّ صعوبة فهم هذا التطبيق لا يمنع من التمسك باصل القاعدة في نفسها، إلا أنَّ هذا المطلب غير تام اذا كان الاعتماد في سند هذه القاعدة على الحديث الناقل لقصة سمرة لكونه الصحيح فقط، لأنَّ اجمال المورد المطبق فيه القاعدة في هذا الحديث يسري لامحالة الى اصل القاعدة اذ لعل فهم المورد ونكته التطبيق فيه يغير من ظهور القاعدة نفسها.

والمحقق النائيني (قده) جعل تطبيق القاعدة في الحديث بلحاظ الحكم الاول وهو المنع عن الدخول بالاستئذان لا بلحاظ قلع العذق فانه حكم آخر صدر من النبي (ص) بوصفه ولي الامر تأديباً لسمرة بن جندب.

وهذا الفهم للحديث ايضاً غير تام، لانه خلاف ظاهر الحديث لأنَّ النبي (ص) أولاً امر سمرة بالاستئذان من الانصاري فلم يقبل ثم اراد أنَّ يشتري منه العذق فلم يقبل ايضاً فقال حينذاك للانصاري اقلعه وارم بها وجه صاحبه فانه لا ضرر ولا ضرار، وهذا واضح الظهور في انه تعليل للحكم بالقلع.

والتحقيق أنَّ يقال: أنَّ كل هذا البحث انما يتجه بناءً على توهم أنَّ تطبيق القاعدة في هذا الحديث على قصة سمرة بن جندب انما هو بلحاظ فقرة (لا ضرر)، مع أنَّ الصحيح أنَّ التطبيق بلحاظ فقرة (لا ضرار) كما يؤيده ما ورد في بعض اسانيد القاعدة من النبي (ص) قال لسمرة انك رجل مضار، أو ما اراك يا سمرة الا مضاراً بناءً على أنَّ الضرار مصدر لضرار، والضرر مصدر لضر. وأما كيفية تطبيق لا ضرار على الحكم بقلع العذق فسوف يأتي بيانه مفصلاً في الجهة القادمة.

ثم أنَّ الحكم الاول في الحديث وهو لزوم الاستئذان من قبل سمرة في الدخول على عذقه هل يمكن تخريجه على اساس قاعدة لا ضرر أم لا؟.

ذكر المشهور في تخريج ذلك بأنَّ حق سمرة في الدخول في صورة عدم الاستئذان ضرري فينبى بالقاعدة.

وعلق المحقق العراقي (قده) على ذلك أنَّ نفي القاعدة لهذا الحق يكون خلاف الامتنان على سمرة والحديث ظاهره الامتنان فلا يمكن أنَّ يكون التطبيق بهذا الاعتبار وانما الحديث اثبت حقاً للانصاري في حفظ عياله لأنَّ عدمه ضرر عليه فيقع تراحم بين هذا الحق وحق سمرة في الدخول على عذقه فيقدم عليه لاهميته لبقاعدة لاضرر لكي يلزم كونها خلاف الامتنان.

أقول: سيأتي أنَّ امتنانية القاعدة ليست بهذا المعنى بل بمعنى لايتنافى مع تضرر من منه الضرر.

واما مسألة التراحم بين ضررين وحقين فهذا فرع أنَّ يكون حق الدخول لسمرة بين جندب مجعولاً بشكل مستقل كما اذا كان ذلك شرطاً ضمن عقد مثلاً لاماذا كان من جهة توقف حقه في عذقه على الدخول مقدمة، فانه في مثل ذلك لايقع أي تراحم بين حقه في عذقه وبين حق الانصاري في حفظ عياله ومترهم وعدم الدخول عليهم بلاستئذان، فإنَّ المقصود منه في المقام مجرد اخبارهم من اجل التستر لا توقف دخوله على اذنه بحيث له أنَّ لا يأذن له بالدخول، ومن الواضح انه مع كون المقدمة ممكنة ومقدورة لصاحب العذق لايقع تراحم بين حقه في العذق وحق الانصاري فلاوجه لرفع اليد عن اطلاق حقه في عذقه للضرر أو للتراحم وعليه فيكون تطبيق لاضرر على المورد بلحاظ اثبات اصل حق الانصاري وحرمة الدخول على بيته بلاستئذان بالمعنى المتقدم.

نعم لو جعل لسمرة حق في الدخول مستقلاً - وهذا مالا يمكن استفادته من الحديث - لوقع التراحم بين حقه هذا في الدخول وحق الانصاري في السر على عياله فيكون تطبيق القاعدة عندئذ بلحاظ التراحم وتقديم حق الانصاري على حق سمرة، وليس فيه مخالفة للامتنان على ماسوف يظهر وجهه.

لا يقال - أي فرق بين الفرضيتين، فانه كما أنَّ الحق في العذق يتوقف على جامع الدخول الاعم من الدخول الاستثنائي وغير الاستثنائي كذلك لو تعلق حق بالدخول ابتداءً فانه متعلق بجامع الدخول فلايتراحم مع حق الانصاري في المنع عن احد فرديه وهو الدخول غير الاستثنائي.

لانه يقال - الدخول له فرد واحد والاستئذان وعدمه من المقارنات وحينئذ اذا

كان حق سمره متعلقاً بالدخول ابتداءً فيكون منعه أو تحديده منعاً له عن متعلق حقه لامحالة بخلاف ما اذا كان حقه في العذق المتوقف على الدخول فإن المنع عن المقدمة في حال يمكن للشخص تغييرها الى حال اخرى ليس منعاً عن ذي المقدمة الذي هو متعلق حقه فلا تراحم بين المتعلقين في هذه الصورة.

وهكذا يتضح عدم تمامية شيء من الاعتراضات المثارة بشأن كلية هذه القاعدة وعمومها.

مشكلات مثارة على تطبيقات فقهية للقاعدة:

الجهة السادسة - ثم ان هناك اعتراضاً عاماً اثاره المحقق العراقي (قده) بشأن تطبيقات هذه القاعدة من قبل الفقهاء في الابواب المختلفة من الفقه بدعوى ان هذه القاعدة لا تنطبق بالدقة على تلك الموارد اذن فليست هي قاعدة في نفسها يصح استنباط الحكم منها وانما هي اشارة الى قواعد اخرى ثابتة في المرتبة السابقة في تلك الموارد ادركها الفقهاء بارتكازاتهم العقلية أو التشريعية، واستنادهم الى القاعدة لمجرد الاستيناس والتبرك . والدليل على ذلك ما نراه من ان موارد التطبيق المتنوعة تكون النتيجة الفقهية المستنبطة فيها اما اوسع من مفاد القاعدة أو اضيق منه فلا يمكن ان تكون هي مستندهم في كل ذلك، وقد تصدى لذكر جملة من تلك التطبيقات:

منها - ما ذكره من سقوط الوضوء الضري مستشهدين عليه بقاعدة لا ضرر مع ان مستندهم الواقعي فيه قاعدة اخرى هي امتناع اجتماع الامر والنهي وتقديم النهي على الامر، وذلك يتضح ضمن توضيحات ثلاثة اثارها في المقام.

التوضيح الاول - انهم قالوا بطلان الوضوء الضري ولم يقتصر على القول بنفي وجوبه مع ان القاعدة لا تنفي اكثر من الوجوب فيبقى ملاكه مقتضي للصحة لولا النهي والحرمة.

وفيه: أولاً - مجرد حكمهم بالبطلان لا يعني عدم استنادهم الى القاعدة في نفي الوجوب حقيقة، اذ لعلهم نفوا الوجوب بلا ضرر بجرمة الاضرار بالنفس فيكون مدرکهم على نفي الوجوب كلا الامرين.

وثانياً - اثبات الصحة بعد نفي الوجوب بلا ضرر مبني على القول بإمكان احراز

الملاك بعد سقوط الخطاب، أما على أساس عدم التبعية بين الدالتين المطابقة والالتزامية في الحجية، أو على أساس اطلاق المادة. وكلا المبنيين غير صحيح في نفسه ولم يعلم موافقة الاصحاب عليه.

ثم انّ الصحيح فقهاً في هذا الفرع على ماتقدم في اجاث سابقة صحة الوضوء الضرري اذا لم يبلغ حد الحرمة بالامر الاستجابي المتعلق به والذي لا يكون منفياً بمثل دليل لا ضرر.

التوضيح الثاني- انهم اعترفوا بصحة الوضوء الضرري في صورة جهل المكلف بالضرر وهذا ينسجم مع كون مدرك البطلان في صورة العلم مسألة اجتماع الامر والنهي وتغليب جانب النهي، والذي ذكر الاصحاب انّ العبادة صحيحة فيها مع الجهل بالحرمة لقاعدة لا ضرر التي تنفي الوجوب الواقعي على كل حال.

وفيه: انّ الصحيح هو الصحة في صورة الجهل بالضرر حتى اذا كان المستند قاعدة لا ضرر، لانه لا موجب لرفع وجوب الوضوء الضرري على الجاهل بالضرر الذي سوف يقدم على الوضوء على كل حال لكونه جاهلاً بضرريته اذ لا فائدة في رفعه الا ابطال عمله ولزوم اتيانه بالتيمم بعد ان يتوضأ لأن يتنفي بذلك الضرر عليه خارجاً، وظاهر الحديث نفي الحكم الذي يساقو بحسب النتيجة ارتفاع الضرر عن المكلف خارجاً فيكون تسهلاً عليه ومنه ولا يمكن في المقام إلفات الجاهل بالضرر بعدم وجوب الوضوء عليه الا بنسخ وجوب الوضوء عليه رأساً في الشريعة وهو ما لا يمكن استفادته من القاعدة كما هو واضح.

وعليه فلعل الاصحاب بارتكازهم العرفي فهموا هذه النكته فلم يستفيدوا اطلاق النفي لحال الجهل بالضرر.

التوضيح الثالث - انّ المكلف اذا علم بالضرر وجهل بوجوب الوضوء عليه يلزم القول بصحة وضوئه اذا توضأ رجاءً بناءً على انّ مدرك نفي الوجوب هو القاعدة، اذ نفي وجوب غير منجز لا امتنان فيه ولا تشمله القاعدة لعدم نشوء الضرر من حكم غير متنجز على المكلف مع انّ الاصحاب حكموا بالبطلان في ذلك ممّا يدلّ على انّ مدركهم فيه حرمة الضرر وتغليبها على الامر الذي لا يفرق فيه حال العلم بالوجوب أو الجهل به.

وفيه: أولاً- ما ذكرناه من امكان استنادهم الى القاعدة وحرمة الضرر معاً،

فما ذكر من التوضيح لا ينفي صحة استنادهم الى القاعدة في نفي وجوب الوضوء الضري في حال العلم باصل الوجوب.

وثانياً - انَّ ثبوت وجوب الوضوء الضري للجاهل بوجوب الوضوء بالخصوص اما غير معقول - كما ذهب اليه المحقق الاصفهاني (قده) - أو غير عرفي على الاقل فيكون دليل نفي وجوبه للعالم به دالاً على نفيه مطلقاً حتى عن الجاهل بوجوبه كما هو واضح. ومنها - الخيارات التي استند في اثباتها الاصحاب الى قاعدة لا ضرر كخيار الغبن والعيب وتبعض الصفقة، مع انَّ هذا الاستناد منهم لا يعدو انَّ يكون من قبيل التعليل بعد الوقوع لانَّ تبعض الصفقة ليس فيه ضرر مالي على المشتري لكي يوجب الخيار عليه غايته انتفاء الغرض والداعي اذا كان متعلقاً بمجموع الصفقة وتخلفه شايع من غير انَّ يوجب الخيار للمشتري. على انَّ غاية ما يقتضيه لا ضرر في هذه الموارد نفي اللزوم المستوجب للضرر مع انَّ الثابت عندهم حق الخيار للمشتري القابل للاسقاط والارث وغير ذلك، وهذه الحثيات ايضاً لا يمكن استفادتها من القاعدة لو كانت هي المدرك عند الاصحاب.

ويرد عليه: أولاً - انَّ ما ذكر من عدم وجود ضرر مالي في مثل تبعض الصفقة انما يمنع عن التمسك بلا ضرر فيما اذا ادعى ارادة خصوص الضرر المالي منه، واما اذا أُريد الاعم من ذلك بنحو يشمل الاضرار العقلانية فلا اشكال في انَّ الزام المشتري ببعض الصفقة اضرار عليه عرفاً فيكون مشمولاً للقاعدة لا محالة.

وثانياً - ما ذكر من عدم امكان اثبات الجواز الحقي بلا ضرر غير تام، اما بدعوى انَّ المجعول عقلياً في امثال المقام هو الحق فيعتبر سلبه عنه ضررياً، أو دعوى ترتيب آثار الحقية من السقوط بالاسقاط والارث، اما السقوط فبدعوى انَّ رضى المشتري بلزوم المعاملة والتزامه به كرضاه بالبيع من اول الامر اذا كان عالماً بالغبن أو العيب فيكون من قبيل الضرر المتقدم عليه غير مشمول للقاعدة، واما الارث فبدعوى انَّ دليل الارث يشمل كل ما يبذل بازائه مال عرفاً لانه يكون مما تركه الميت ومع قابلية الجواز المذكور للاسقاط يصح بذل المال بازائه فيكون مشمولاً لاطلاق ادلة الارث^١.

١ - ويمكن انَّ يكون مدرك الاصحاب في ثبات الخيار الحقي الارتكاز العقلائي المصطفى شرعاً أو الشرط الضمني غير المصرح به

ولابأس بالتعرض لكيفية تطبيق القاعدة على الخيارات بالقدر المناسب مع المقام فنقول:

يمكن أن تطبق قاعدة لاضرر على مثل خيار الغبن باحد وجوه:
الوجه الاول - باعتبار الغبن ضرراً مالياً على المشتري.

وقد نوقش فيه من قبل المحققين بمناقشات عديدة نذكر أهمها:

المناقشة الاولى - ما افاده المحقق الاصفهاني (قده) من أن الضرر المالي ناشئ من صحة المعاملة ايضاً لازومها فحسب فتني القاعدة صحتها وبذلك يرتفع موضوع الخيار هذا اذا جعلنا الخيار حكماً آخر غير الصحة بقاءً وآلاً كان التعبير الاصح أن لاضرر ينفي حدوث الصحة لأن منها الضرر المالي.

وقد حاول الاجابة على هذه المناقشة تارة بأن الضرر بوجوده الحدوثي ثبت بالاجماع وخصصت القاعدة باخراجه عنها بالاجماع فنتمسك بالقاعدة لنفي الضرر بوجوده البقائي الذي يعني نفي اللزوم، واخرى بأن نفي الصحة خلاف الامتنان بخلاف نفي اللزوم المستوجب غالباً ونوعاً لاعطاء فرصة للمكلف للتفكير واختيار ما هو الافضل بحاله من الفسخ والامضاء.

ويرد على كلا الجوابين بانها مبتنيان على الصيغة الاولى للمناقشة أي افتراض تعدد الحكم بالصحة واللزوم، وأما اذا قيل بأن هناك حكماً واحداً هو الصحة وترتب الأثر على المعاملة حدوثاً وبقاءً حتى بعد الفسخ ففرض اخراج الحصة الحدوثية للضرر بالقاعدة تخصيصاً أو لكونه خلاف الامتنان يوجب عدم امكان نفي الصحة بقاءً بها، اما على الاول فلأن القاعدة ليس لها اطلاق احوالي يرجع اليه بعد تخصيص اطلاقه الافرادي، وأما على الثاني فلأنه اذا فرض أن الضرر المالي حصل بنفس صحة المعاملة فالامتنانية وعدمها لابد وأن تلحظ بلحاظها ومن الواضح أن انتفاء الصحة المحققة للضرر على المشتري اوفق بحاله نوعاً من ثبوتها، نعم ثبوتها حدوثاً وانتفاءها بقاءً بعد الفسخ أكثر امتناناً عليه إلا أن الامتنانية في الحديث ليس بمعنى اختيار افضل الاحكام واوقفها بحاله واستفادته من لاضرر بل تكون بمعنى انه يجب أن يكون

المكلف احسن حالاً بعد جريان القاعدة في حقه منه قبل جريانه وهذا متحقق بنفي اصل الصحة.

وسوف يتضح الجواب الصحيح عن هذه المناقشة.

المناقشة الثانية - انّ ظاهر حديث لا ضرر نفي اصل الضرر وحدوثه، وفي المقام اصل الضرر حادث بصحة البيع يقيناً وانما يراد نفيه بقاءً، وهذا مالا يمكن استفادته من القاعدة.

وهذا الايراد انما يتجه بناءً على استظهار كون المنفي حدوث الضرر وأصله واستظهار انّ مصبّ النفي الضرر الخارجي أو الحكم الضرري بعد فرض انّ الصحة واللزوم حكم واحد.

والجواب على هذه المناقشة بحيث يتضح به الجواب على المناقشة السابقة ايضاً انّ الضرر ليس عبارة عن مجرد النقص، بل النقص الذي لا يمكن رفعه ولا يكون تحت اختيار المكلف ومما يوجب تضايقه، ومن الواضح انّ صحة البيع حدوثاً لا ينشأ منه ضرر بهذا المعنى وانما ينشأ الضرر من اللزوم أو الصحة بقاءً، فالضرر انما ينشأ في الاحكام المترتبة الطولية من الحكم الاخير دائماً وينسب اليه فيكون هو المرفوع بلا ضرر دون الاحكام الاخرى.

المناقشة الثالثة - انّ فرض الخيار ليس نفيّاً للضرر بل تدارك له بعد وقوعه، وظاهر القاعدة نفي الضرر لا تداركه.

والجواب - ما عرفت من انّ الضرر لا يصدق لمجرد صحة البيع حدوثاً، فهذا الايراد لا يتم على مبنا ولا على مبنى المحقق الاصفهاني الذي يفترض انّ لا ضرر نفي صحة البيع بقاءً أو اللزوم، فانّ نفي ذلك نفي للضرر ايضاً لا تدارك له وانما يكون التدارك بمثل الارش ونحوه.

المناقشة الرابعة - ما تقدم من المحقق العراقي (قده) من انّ لا ضرر لا يمكن انّ يثبت ما يريده الفقهاء من الجواز الحقي والخيار وانما يثبت جامع الجواز المناسب مع الجواز الحكمي مع انهم حكموا بالجواز الحقي ورتبوا على ذلك آثاره من قابلية الاسقاط والارث وغير ذلك.

والجواب: أولاً - ما عرفت من امكان اثبات نتيجة الجواز الحقي بلا ضرر بعد

ملاحظة انه لا ينفي الضرر المقدم عليه من قبل المكلّف نفسه، والمشتري بعد قبوله بالضرر يكون مقدماً عليه كما اذا كان عالماً به حين البيع.

وثانياً - بالامكان اثبات الجواز الحقي بلا ضرر ابتداء، وذلك باعتبار انه في قبال اللزوم الحقي الذي هو عبارة عن تمليك الالتزام.

توضيح ذلك : انّ البيع بالمطابقة لتمليك للمال وبالالتزام يستبطن تمليك هذا الالتزام للطرف الآخر ايضاً كما ملكه المال وهذا هو اللزوم الحقي في قبال ما اذا لم يملكه التزامه بالملك كما في موارد شرط الخيار فيبقى الجواز الحقي ثابتاً، وقد يفرض انّ الشارع لا يمضي تمليكه للالتزام هذا ولوفي الجملة كما في خيار المجلس والحيوان، وفي قبال ذلك الجواز الحكمي واللزوم الحكمي وهما حكمان شرعيان من دون نظر الى التزام المتعاملين، فالاول من قبيل جواز الهبة، والثاني من قبيل لزوم النكاح ولذا لا تصح الاقالة فيه لكون لزومه حكماً شرعياً لاحقاً وضعه المتعاقدان.

فاذا اتضح ذلك قلنا: بانّ الضرر ينشأ من امضاء الشارع لتمليك الالتزام الذي هو اللزوم الحقي فنفيه يكون بنفي امضائه الذي يساوق الجواز الحقي لاحالة.

وهذا عرف ايضاً تخريج ارث الخيار الثابت بلا ضرر فانه:

اولاً - يكفي فيه مالية الجواز الناشئة من امكان اسقاطه وبذل المال بازائه.

وثانياً - انه لو كان يشترط في موضوع الارث أنّ يكون مالاً أو حقاً فقد عرفت امكان استفادة الجواز الحقي من لا ضرر ابتداءً فيورث.

المناقشة الخامسة - انه لماذا لا يثبت بلا ضرر الارش بدل الخيار فانه يرتفع به الضرر ايضاً؟.

وفيه: ما تقدم من أنّ الارش تدارك للضرر لانفي له، والقاعدة مفادها نفي الضرر حدوثاً أو بقاء كما عرفت.

المناقشة السادسة - أنّ جعل الخيار على خلاف الامتنان بالنسبة لمن عليه الخيار ولا ضرر قاعدة امتنانية.

وفيه: انكار الكبرى، فإنّ لا ضرر لا يشترط فيه أنّ لا يكون على خلاف الامتنان بالنسبة لغير من يجري في حقه ما لم يبلغ مرتبة الضرر به.

المناقشة السابعة - أنّ الخيار ضرر على من عليه الخيار لانه قد ملك الثمن بالبيع

فارجاعه في قبال ما هو اقل قيمة منه ضرر عليه فيكون من تعارض الضررين بالدقة. وفيه: انكار الصغرى، فإن المال الناقص كان لمن عليه الخيار من اول الامر فاسترداد ثمنه الذي ملكه بهذه المعاملة الضررية ليس ضرراً عليه.

المناقشة الثامنة - ان ثبوت الخيار للمغبون دون الغابن ضروري من ناحية انه يستلزم تملك الغابن التزامه بتمليك العين الى المغبون دون العكس وهذا بنفسه ضرراً لا تملك الالتزام من المتعاقدين لابد وأن يكون بنحو التقابل لامن طرف واحد. وفيه: ان هذا الضرر في طول فرض ارتكاز عقلائي يقضي بثبوت حق للغابن وهو حق أن لا يخرج التزامه من ملكه الا ويعطي له في مقابله التزام الآخر ولا يملك عليه التزامه مجاناً، ومثل هذا الارتكاز غير موجود للغابن لكونه غائباً فلا يثبت له مثل هذا الحق ليكون سلبه عنه ضرراً عليه. نعم لو اسقط المغبون حقه والتزم بالبيع بعد علمه بالغبن ثبت مثل هذا الارتكاز ولهذا يحكم بسقوط خيار الغابن بذلك، وهذا وجه آخر لسقوط الخيار بالاسقاط.

وهكذا يتضح صحة تطبيق لاضرر على خيار الغبن ونحوه باعتبار الضرر المالي. الوجه الثاني - تطبيقه عليه بلحاظ الضرر الحقي لأن العقلاء يرون للمغبون حقاً على فسخ العقد فسلبه عنه ضرر عليه فنطبق القاعدة بهذا الاعتبار فتكون امضاء الحق الخيار المجعول عقلاً.

وهذا التخريج يسلم عن اهم المناقشات المتقدمة على الوجه الاول وملاك جعل العقلاء لحق الخيار يمكن أن يكون باحدى صياغات:

الصياغة الاولى - أن يجعلوا الغبن منشأ لحق الخيار للمغبون ابتداءً.

الصياغة الثانية - أن يكون هذا الخيار بملاك تخلف الشرط الضمني، لأن المتعاقدين يشترط كل منهما على الآخر ضمناً انخفاض ماله في العوضين وعدم غبنه فيه، والعرف يرى ان فوات هذا الشرط يكون موجباً لضمانه، وضمانه يكون بالخيار وحق الفسخ، وقد اشار الى هذه الصياغة المحقق العراقي (قده).

الصياغة الثالثة - نفس الفرضية السابقة مع افتراض أن تخلف الشرط يوجب عند العقلاء حق الخيار ابتداءً لابتوسط الضمان كما في تلك الصياغة، فلا يقال لماذا يكون الضمان بالخيار بالخصوص دون الارش.

الصياغة الرابعة - ارجاع خيار الغبن الى خيار تخلف الشرط كما في الصياغة السابقة وارجاع خيار تخلف الشرط الى شرط الخيار ضمناً عند تخلف الشروط، وهذا هو مبنى مدرسة المحقق النائيني (قده) في امثال هذه الخيارات وتفصيل الكلام حول هذه الصياغات واختيار ما هو الأرجح منها متروك الى محله من علم الفقه.

الوجه الثالث - تطبيق لاضرر على خيار الغبن بلحاظ الغرض المعاملي للمتعاقدین والذي لا شك في تعلقه بالعوضين مع التحفظ على نفس المقدار من المالية فيها معاً. وهذا الوجه هو الذي أورد عليه المحقق العراقي فيما سبق بانه لا عبرة في باب لاضرر بتخلف الاغراض والآلزم ثبوت الخيار في كثير من الموارد، ولا يلتزم بذلك فقيه.

والتحقيق: انه يمكن التفكيك بين هذا الغرض وسائر الاغراض الشخصية في المعاملات، فإن الغرض اذا كان نوعياً عاماً لا يلحظ فيه شخص معين بل هو ثابت بالنسبة الى كل انسان ولوباعتبار ارتكازية شدة اتصال هذا الغرض بكل انسان فسوف يصدق على تخلفه الضرر بقول مطلق وبلامؤنة وهذا بخلاف الاغراض الخاصة الشخصية. فاذا جزمنا بثبوت مثل هذا الارتكاز كان هذا الوجه في تطبيق لاضرر على خيار الغبن تاماً ايضاً.

ثم ان هناك موردين آخرين ذكرهما المحقق العراقي (قده) من تطبيقات القاعدة في الفقه، وذكر عدم انطباق القاعدة عليها بالدقة: احدهما - مسألة تعارض الضررين، وهذا ماسوف نتعرض له في تنبيهات قاعدة لاضرر مفصلاً.

والآخر - ما اذا غاب الزوج ولم ينفق على زوجته، فإن الفقهاء حكموا بأن للحاكم أن يطلقها دفعاً للضرر، وهذا ما سوف نتكلم عنه لدى البحث عن فقه الحديث بلحاظ جملة لاضرر.

تطبيق القاعدة بلحاظ الاضرار الاعتبارية:

الجهة السابعة - قد عرفت ممّا سبق ان الضرر في الحديث يشمل الضرر الحقيقي كقطع اليد، والضرر الاعتباري الذي يكون في طول ارتكاز حق عقلائي كما في حرمان الشخص من حقوقه العرفية، ونريد هنا البحث عن تطبيق القاعدة بلحاظ هذا

النوع من الاضرار من ناحيتين:

الناحية الاولى - مدرك هذا التطبيق وشمول الحديث لهذا النوع من الاضرار رغم انها ليست اضراراً حقيقية.

الناحية الثانية - ضابط هذا النوع من الاضرار الاعتبارية، وأنّ الدليل هل يشمل الافراد الاعتبارية المتجددة بعد زمن المعصوم (ع) أم لا.

أما الناحية الاولى - فيمكن اثبات شمول الحديث لهذا النوع من الاضرار باحد

تقريبين:

الاول - دعوى الاطلاق اللفظي في الحديث، لأنّ الشارع عندما يخاطب العرف يقصد بالفاظه ما هو معناها عرفاً وخارجاً، ومفهوم الضرر عرفاً يشمل الضرر الحقيقي والارتكازي فانه في طول ترسخ ذلك الحق ارتكازاً يرى ذلك النقص ضرراً لاحالة.

الثاني - دعوى الاطلاق المقامي، فانه لو فرض أنّ الضرر لا يشمل الآ الضرر الحقيقي أو الضرر الاعتباري الذي يقبله المتكلم نفسه مع ذلك قلنا بأنّ المتكلم اذا كان في مقام البيان لا الاجمال فسوف ينعقد لخطابه اطلاق مقامي يدل على امضائه لنفس الاعتبارات العقلانية والعرفية واعتماده عليها في تعيين ماهو الضرر، فكأنّه اعتمد على الارتكاز العرفي في تحديد مراده.

وأما الناحية الثانية من البحث فتحقيق الكلام فيها أنّ العناوين التي لها افراد ومصاديق غير حقيقية - اعتبارية وعنائية - تكون بانحاء عديدة:

الاول - أنّ تكون العناية في الفرد غير الحقيقي من جهة الخطأ في التطبيق، كما اذا تصور العرف نتيجة نظرتة المساحية أنّ زيداً مصداق للعالم بالله مجرد كونه معتقداً بوجوده تعالى.

ولا اشكال انه لا عبرة بمثل هذه العناية العرفية بعد فرض انه من باب الخطأ في التطبيق والاختبار بحيث لو اُلْتُفت اليه العرف لتنبيه الى خطأه.

الثاني - أنّ تكون العناية في الفرد انشائية لا اخبارية أي أنّ العرف يوجد فرداً حقيقياً من ذلك العنوان بايجاد منشئه.

وهذا يكون في عناوين يمكن ايجادها بعمل انشائي كعنوان التعظيم والدلالة، فانه

في طول وضع عرف القيام مثلاً من اجل تعظيم القادم، أو وضع لفظ للدلالة على معنى معين يتحقق التعظيم بالقيام والدلالة باستعمال ذلك الوضع حقيقة، لأنّ التعظيم لا يراد به الآ اظهار الاحترام بمبرزما، والدلالة لا يراد بها الآ الاقتران بين اللفظ والمعنى تصوراً، وكلاهما يمكن أن يحصل بالتواضع والانشاء حقيقة. وفي مثل هذا النوع من الافراد العناية لاشكال في شمول اطلاق الدليل لافراد المتجددة بعد زمن المعصوم ايضاً لكونها افراداً حقيقية للمعنى نظير ايجاد مصداق للماء بعلاج لم يكن متيسراً في زمن المعصوم فإنه مشمول ايضاً لاطلاق دليل المطهرية.

الثالث - أن تكون فردية الفرد انشائية ولكنها مختصة بعرف خاص لكونها في طول امضاء العرف وقبوله لذلك الامر الانشائي أو الاعتباري وليس كما في القسم السابق، وهذا نظير عنوان الضرر فانه عبارة عن النقص الحقيقي أو الاعتباري للملك أو حق عند عرف يعتبر الملكية أو الحق في ذلك المورد، فانه بمنظار ذلك العرف يكون نقصه ضرراً بخلاف منظار عرف لا يعتبر ذلك الحق.

وفي هذا القسم من الافراد الاعتبارية لا يشمل اطلاق الدليل الآ ما يكون مصداقاً للعنوان عند الشارع أي في الموارد التي تكون تلك الاعتبارات المحققة للعنوان ممضاة من قبل الشارع نفسه، وهذا يختص لاحالة بالافراد العناية للعنوان المتواجدة في عصر الشارع حيث يكون نفس اطلاق الدليل أو سكوت الشارع امضاء لها، وأما الاضرار العناية المستجدة بعد عصر التشريع فلا يشملها اطلاق الدليل اذ لا ينقد اطلاق لشمولها لالفاظاً ولا مقاماً كما لا يخفى.

ومنه يعرف حال قاعدة لا ضرر، فانها لا يمكن أن تشمل كافة مصاديق الضرر العناية المستجدة في العصور المتأخرة الآ في حدود ما يحز قبول الشارع لشبوت الحق فيها، بل حتى اذا افترضنا الاطلاق اللفظي في لا ضرر لمثل هذه الاضرار كان لا بد من تقييد مفادها بما كان في عصر الشارع ضرراً لا أكثر، اذ من الواضح أن حكم الشارع ليس تابعاً لاحكام العقلاء دائماً وابدأً فإنّ هذا لابد وأن يكون على اساس احد امرين كلاهما يقطع بخلافه وخلاف ظاهر الخطابات.

احدهما - أن يكون مجرد حكم العقلاء كافياً لحكم الشارع لأنّ مطابقة حكم العقلاء بما هو تمام الموضوع لحكم الشارع، وهذا يقطع بعدمه.

الثاني - أنَّ يكون المولى قد علم بمقتضى علمه بالغيب أنَّ كل ما سيجعله العقلاء خارجاً سوف يكون على طبق مايريده هو ايضاً، وهذا ايضاً خلاف ظاهر الخطابات ومقطوع البطلان.

ثم انه لا ينبغي أنَّ يعتبر هذا الكلام تحديداً مطلقاً لمفاد القاعدة وامثالها من الخطابات الشرعية والغاء لها أو تخصيصها بالافراد الارتكازية التي يحرز وجودها في عصر الشارع فقط فلا يمكن تعميمها للمصاديق العرفية في ازمئتنا للضرر، فإنَّ هناك نكتتين اخريين توجبان التوسعة بمقدارها:

احدهما - اذا فرض أنَّ فرداً من افراد الضرر في عرفنا المعاصر لم يكن موجوداً في عصر الشارع بشخصه ولكنه كان ثابتاً بنكته، أي أنَّ ذلك الحق المشروع في عرفنا المعاصر كان نظيره أو كبراه مركوزاً في عصر التشريع ايضاً ولم يردع عنه الشارع بل امضاه كفى ذلك في شمول القاعدة له، فالعبرة بسعة النكته العقلائية المضاة في عصر التشريع لبالحدود الواقعة خارجاً من مصاديق تلك النكته كما اشرنا الى ذلك في بعض البحوث السابقة.

الثانية - انه عند الشك في ثبوت هذا الحق في زمن التشريع، أو دخوله تحت نكته ممضاة من قبله لانتاج الى اثبات ذلك بالشواهد التاريخية القطعية الامر الذي يتعسر غالباً أو يتعذر، بل يمكن اثبات ذلك بطريق آخر تعبدى وهو اجراء اصالة الثبات في الظهور لما ذكرنا من أنَّ هذه الافراد العنائية توجب ظهوراً وتوسعة في مدلول الخطاب لفظاً أو مقاماً بحيث يشمل الخطاب هذه الافراد فاذا شك في امضاء الشارع لها رجع الى الشك في تحديد ظهور الخطاب وإنَّ مانفهمه اليوم من اطلاقه هل كان ثابتاً له في عصر التشريع ايضاً أم لا فيكون من موارد التمسك باصالة الثبات وعدم النقل في الظهور^١.

١ - تارة يشك في أنَّ معنى اللفظ هل هو الجامع الاعم أو الحصة الخاصة منه، واخرى يحرز المعنى وانه عبارة عن النقص مثلاً على كل حال وانما يشك في شموله للنقص في حق من جهة الشك في امضاء الشارع لذلك الحق، في الحالة الاولى تجري اصالة الثبات اذا احرز أنَّ معنى اللفظ اليوم هو الجامع لالحصة فيثبت الاطلاق في طول ذلك، وانما في الحالة الثانية فلا تجري اصالة الثبات اذ لاشك في ماهو المدلول اللغوي للفظ وانما الشك في امر محقق لمصادق من مصاديق اللفظ وهذا ليس تغييراً في ماهو مدلول اللفظ بحسب الحقيقة لكي تجري اصالة الثبات فيه.

وبإحدى هاتين الطريقتين نستطيع تخريج الكثير من الحقوق والمرتكزات العقلانية المستجدة بعد عصر المعصومين (ع).

فقه الحديث بلحاظ لا ضرار:

الجهة الثامنة - في المراد من فقرة (لا ضرار) في الحديث، وقد ذكرنا فيما سبق أنّ الضرر هو تعمد الضرر وتقصده باستخدام حق من الحقوق بنحو يوقع الضرر بالغير، ومن هنا يكون ذلك الحق كآته سبب وذريعة للاضرار بالآخرين، ومن هنا يكون المنفي بلا ضرار أمراً زائداً على أصل حرمة الضرر أو عدم الحكم الضرري وهو نفي أصل الحق الذي قد يستوجب تمسك المكلف به لایقاع الضرر المحرم بالآخر وهو في مورد الرواية حق ابقاء الشجرة وتملكها من قبل سمرة بن جندب.

وتوضیح ذلك: أنّ الحكم قد يكون بذاته ضررياً كما في لزوم البيع الغبني، وقد يكون ضررياً بتوسط ارادة مقهورة للحكم كما في ضرورة وجوب الوضوء فإنّ الضرر وإن كان في طول ارادة الوضوء إلا أنها ارادة مقهورة ومن هنا يكون الحكم بالوجوب ضررياً، وثالثة يكون ضررياً بتوسط ارادة غير مقهورة كما في جواز الدخول الى حائط الانصاري بلا استئذان. ولا ضرريني الاقسام الثلاثة للضرر معاً أي حتى الحكم الضرري في المورد الثالث باعتبار ما تقدم من أنّ لا ضرريني الوجود الاستساغي للضرر أو ينطبق على الجواز المذكور باعتباره سبباً له ولوعرفاً، إلا أنّ هذا المقدار من نفي الحكم لا يكفي لمنع سمرة بن جندب عن عدم الاضرار بالانصاري في دخوله اذا كان عاصياً لهذا الحكم واراد الدخول بلا استئذان، وهنا يصل دور لا ضرار لنفي موجب امكانية الاضرار المحرم على سمرة بن جندب بالتمسك بحق من حقوقه بنحو يضر بالآخرين ولو كان محرماً عليه، فلا ضرار نفي للضرر الحرام بلحاظ ما في الشريعة لانفي للضرر بلحاظ ما في الشريعة، ومعنى ذلك انه ينفي سبب وقوع الضرر الحرام وهو في المقام حق ابقاء الشجرة في حائط الانصاري فيرتفع هذا السبب ويجوز للانصاري أن يقطع شجرته ويرم بها وجهه.

وهذا يظهر الجواب عما مضى من الاعتراض في كيفية تطبيق القاعدة في الحديث على قصة سمرة بن جندب، حيث اشرنا فيما سبق بأنّ هذا التطبيق ليس

باعتبار لاضرر بل لاضرار بالتقريب المتقدم، وهذه قاعدة عامة يمكن الاستفادة منها في موارد كثيرة من الفقه من قبيل ما إذا استغل الزوج مثلاً حقه في الطلاق للامساك على الزوجة والاضرار بها وتحريمها عن حقها.

تنبيهات

وبعد ان اتضح فقه القاعدة بلحاظ كل من لاضرر ولاضرار يقع البحث عن امور متعلقة بهذه القاعدة نوردها ضمن تنبيهات اربعة:

١ - شمول القاعدة للاحكام العدمية:

في انه هل يمكن أن يستفاد من القاعدة وضع حكم يكون عدمه ضرراً كما يستفاد رفع حكم ضرري ام لا؟
ذهبت مدرسة المحقق النائيني الى الثاني وإن كان في الدراسات استدل على استفادة حرمة الاضرار بالغير من القاعدة بتقريب: أن الترخيص فيه ضرري وهذا يعني الالتزام بإمكان استفادة تشريع حكم يكون عدمه ضررياً من القاعدة.
وأيّاً ما كان فقد استندت هذه المدرسة في منعها عن استفادة تشريع حكم عدمه ضرري من القاعدة الى احد مأخذين:

الاول - دعوى قصور المقتضي وعدم الاطلاق فيها.

الثاني - دعوى وجود المانع، وهو لزوم فقه جديد.

اما المأخذ الاول فيمكن أن يقرب باحد وجوه:

الاول - أن حديث لاضرر ناظر الى ما جعله الشارع من الاحكام، وعدم الحكم

ليس مجعولاً لكي يشملهُ اطلاق الحديث.

ويرد عليه: أنَّ هذا غير تام لاعلى تفسيرنا للنفي في لاضرر ولاعلى تفسير المحقق الثاني (قده)، اما الاول فلأننا جعلنا النفي منصباً على الاضرار الخارجية وقد خرج من اطلاقها بمقيد كالمتمصل الضرر غير المرتبط بالشارع والذي لايستطيع الشارع بما هو مشرع رفعه أو وضعه فيبقى ماعداه تحت الاطلاق سواء كان من جهة حكم من الشارع أم عدم حكم كالترخيص من قبله، واما الثاني فلأنَّ المحقق الثاني جعل مفاد الحديث نفي الحكم الضرري أي نفي تشريعي للضرر، ولكن من الواضح أنَّ لفظ الحكم غير وارد في لسان الحديث ليستظهر اختصاصه بالضرر الناشئ من جعل الحكم، والنفي التشريعي للضرر كما يناسب نفي الحكم الناشئ منه الضرر كذلك يناسب نفي الترخيص الناشئ منه الضرر.

والحاصل: لاموجب لافتراض أنَّ الحديث ناظر الى خصوص الجعل والحكم الشرعي المجعول - بالمعنى الاصولي - بل هو ناظر الى مطلق الموقف الشرعي المسبب للضرر فينبه بلسان نفي الضرر.

الثاني - أنَّ نفي الترخيص يعني نفي الحكم وهو وإن كان معقولاً فلسفياً أو منطقياً ويعطي معنى الاثبات ولكنه خلاف الطبع الاول للعرف بحيث لا يستساغ استفادة الاثبات من لسان النفي.

وفيه: أنَّ المفروض انصباب النفي على عنوان الضرر، اما بوجوده الخارجي التكويني أو التشريعي بعد تطبيقه على سببه وهو الموقف الشرعي فلا يلزم من شمول اطلاق الحديث للموقف الشرعي الناشئ من عدم الحكم توجه النفي على النفي بحسب المدلول الاستعمالي للكلام.

الثالث - أنَّ كلمة (في الاسلام) الواردة في بعض طرق الحديث قرينة على ارادة الاحكام المجعولة لأنَّ عدم الحكم ليس من الاسلام.

وفيه: مضافاً الى عدم ورود هذا الذيل في النص المعبر، أنَّ الاسلام عبارة عن مجموعة حدود ومواقف تشريعية معينة سواء كانت وجودية أم عدمية الزامية أو ترخيصية.

وهكذا يتضح تمامية الاطلاق للحديث بالنسبة الى الاحكام العدمية ايضاً.

وهذا هو الصحيح في ابطال هذا المأخذ لا ما قد يقال من أنَّ الترخيص عرفاً وبالمساحة حكم وجودي ايضاً وإن كان بالدقة عديمياً، أو القول بأنَّ الاباحة الشرعية حكم وجودي كباقي الاحكام الخمسة فترفع بالقاعدة^١.

فانه مضافاً الى أنَّ الترخيص ليس حكماً وجودياً بل مجرد عدم الالتزام، أنَّ نفي الاباحة بالمعنى الوجودي لا يثبت الحرمة التي هي المطلوب لنفي الضرر.

ودعوى: أنَّ نفي الاباحة كحكم وجودي يستلزم الحرمة بعد ضم كبرى عدم خلو أية واقعة عن حكم من الاحكام الخمسة، أو بدعوى الملازمة العرفية من باب دفع اللغوية.

مدفوعة فإنَّ ما يدل على عدم خلوك واقعة عن حكم من الاحكام لا يراد منها الا أنَّ الشريعة ليست ناقصة ومهملة لبعض الوقائع وهذا اعم من الالتزام والترخيص بمعنى عدم الحكم كما هو واضح، وقرينة اللغوية انما تتم فيما اذا نفيت الاباحة بالخصوص لا بالاطلاق ونحوه فإنَّ اللغوية تمنع حينئذ عن انعقاد الاطلاق ولا تعين اللزوم.

واما المأخذ الثاني للمنع وهو لزوم تأسيس فقه جديد من شمول القاعدة للحكم العدمي فقد استعرض المحقق النائيني (قده) لتوضيح ذلك عدة تطبيقات تقتصر فيمايلي على اهمها وهو فرعان:

الاول - لزوم امكان رفع عدم ولاية الزوجة مثلاً على الطلاق عند ضرورة ذلك كما اذا لم ينفق الزوج عليها عصياناً أو كان معسراً.

وافاد السيد الاستاذ بأنَّ قاعدة لا ضرر لا تثبت ولاية الطلاق للزوجة أو لوليها وهو الحاكم الشرعي حتى اذا قلنا بعموم القاعدة للاحكام العدمية، وذلك لأنَّ الضرورية تنشأ من عدم الانفاق لا من الزوجية أو عدم الطلاق، فالقاعدة تدل على وجوب الانفاق لدفع الضرر وهذا لا ربط له بالولاية على الطلاق.

وهذا الاعتراض مبني على اختصاص تطبيق القاعدة على الضرر المالي أي النقص في المال، واما بناء على ما تقدم من أنَّ للضرر مصاديق اخرى اعتبارية فن

١ - ويرد على مثل هذا الكلام ايضاً أنَّ عدم الحكم ليس دائماً مساوياً مع الاباحة أو الترخيص فقد يكون عدم الضمان مثلاً على التلف للمتلف منه ضرراً فيراد اثبات الضمان بالقاعدة مع أنَّ عدمه ليس احد الاحكام التكليفية الخمسة.

الواضح أنّ سوء الحالة التي تنشأ من عدم ولاية الزوجة على طلاق نفسها من زوجها الذي لا ينفق عليها من اوضح مصاديق الضرر والذي يكون رفع الضرر عنها بولايتها على طلاق نفسها والانفكاك عن مثل هذه الزوجية .
والصحيح في الجواب على هذا التطبيق ان يقال:

أولاً - انه لا يرتبط بعموم القاعدة لاحكام العدمية بل يتجه على كل تقدير، اذ لو كان عدم الطلاق ضررياً كما هو المفروض كان معناه ضرورية بقاء الزوجية وهي حكم وجودي وحيث أنّ الاجماع والضرورة الفقهية قد دلّا على أنّ الزوجية لا تنقطع الا بالطلاق فيدل لاضرر بالملازمة على ثبوت الطلاق بيد طرف الزوجة اما نفسها أو وليها وهو الحاكم الشرعي الذي هو القدر المتيقن، هذا اذا كان الزوج غير قادر على الانفاق للاعسار واما اذا كان قادراً عليه ولكنه لا ينفق عصياناً وتمرداً فهنا يمكن التمسك بفقرة لاضرر بالتقريب المتقدم شرحه اذا لم يمكن اجباره على الانفاق فأيضاً يثبت الحكم بالطلاق للحاكم الشرعي على الأقل .

وثانياً - أنّ هذا ليس فقهاً جديداً بل امر قد اُفتي به جملة من الفقهاء، ووردت به بعض الروايات المستبصرة واما ادعي وجود بعض الحدود والمقيدات له من قبيل فرض غيبة الزوج أو اعساره ممّا هو موكول الى الفقه فاذا ثبت شيء من تلك القيود والتحفظات في الفقه اخذ بها كتنقيح لاطلاق القاعدة والاّ التزم باطلاقها وليس في ذلك تأسيس فقه جديد .

الثاني - تطبيق القاعدة بلحاظ عدم الضمان على المتلف للمتلف له، فقد اورد عليه في تقريرات المحقق النائيني (قده) بما لا يخلو من تشويش واضطراب وخط بين اصل التعميم لاحكام العدمية، وما فرغ عليه من مسألة الضمان على المتلف، وبالامكان استخلاص احد اشكالين من عبائر التقريرات .

احدهما - أنّ لاضرر ينفي الضرر لانه يثبت التدارك، والضمان تدارك للضرر .

الثاني - النقص بموارد التلف، فإنّ من تلف ماله ايضاً يكون عدم الضمان في حقه ضررياً فليقل بضمان بيت المال لماله وهذا مالا يلتزم به فقهاً .

ويرد على الاشكال الاول، بأنّ الضمان ليس تداركاً للضرر اما باعتبار ارتكازية حق الضمان على المتلف عقلاً ايّاً وقد ذكرنا فيما سبق عموم القاعدة للاضرار العقلانية

الاعتبارية، أو باعتبار أنَّ الضمان وإنَّ كان بالتدقيق العقلي تداركاً للضرر إلا أنه بالنظر العرفي المسامحي نفي له ولو مرتبة من مراتبه.

ويرد على الثاني أنَّ التلف السماوي لا يتم فيه شيء من التقريبين السابقين إذ ليس التلف له انتساب إلى الحكم الشرعي في المقام أصلاً، وليس تداركه من بيت المال أرجاعاً له ونفيّاً للضرر بل مجرد فضل على من تلف منه المال وإحسان عليه.

ويرد على الاشكالين معاً ما أشرنا إليه من أننا لو سلمنا عدم انطباق القاعدة على باب الضمان لكونه تداركاً للضرر لانفياً له فهذا لا يستدعي عدم عموم القاعدة وشمولها للأحكام الترخيصية العدمية كعدم حرمة الأضرار مثلاً.

بل ظاهر القاعدة في حديث الشفعة ومنع فضل الماء أن التطبيق كان بلحاظ الحكم العدمي الترخيصي حيث استخرج منها حرمة منع الماء وثبوت حق الشفعة للشريك، بل الأمر في قصة سمرة بن جندب أيضاً كذلك إذا كان التطبيق بلحاظ (لا ضرر) لا (لا ضرار) فإنَّ الضرري ليس هو أصل الحق في الدخول بل جواز عدم الاستئذان والترخيص فيه فيرتفع ويثبت حرمة الدخول بلا استئذان.

ثم أنَّ للمحقق الأصفيهاني (قده) كلاماً في تطبيق القاعدة في باب الضمان لاثبات الضمان فيمن أتلف مال الغير سهواً مثلاً حاصله: أنَّ القاعدة إنما تنفي إطلاق الحكم الضرري كوجوب الوضوء إذا استلزم ضرراً لا الحكم الذي يكون من أصله ضررياً، وعدم الضمان في مورد التلف أصله ضرري لأنَّ إطلاقه وقسماً منه ضرري لكي يرفع بلا ضرر.

وفيه: مضافاً إلى ما تقدم من أنَّ القاعدة ناظرة إلى الشريعة ككل وبحكم عليها إلى كل فرد فرد من الأحكام مستقلاً، أنَّ دائرة عدم الضمان تتحدد بتحديد دائرة الضمان فإذا كان الشارع قد حكم بالضمان في مورد الائتلاف العمدي فيكون موضوع عدم الضمان ما لم يكن كذلك بأنَّ تلف بلا عمد أو بتلف سماوي أو لم يتلف أصلاً، وهذا الحكم العدمي أصله ليس ضررياً بل إطلاقه لصورة الائتلاف غير العمدي هو الضرري فيرفع بالقاعدة.

٢ - تطبيق القاعدة فيمن اقدم على الضرر:

هناك في بادئ الامر نحو تهافت بين موقفين للاصحاب في تطبيق القاعدة، فانه في باب خيار الغبن ونحوه قالوا بعدم الخيار فيما اذا كان المغبون عالماً بالغبن من اول الامر لانه اقدم بنفسه على الضرر، بينما ذهبوا في مسألة من اقدم على الجناية متعمداً وهو مريض لا يتمكن من الغسل بسقوط وجوب الغسل عليه لكونه ضررياً والانتقال الى التيمم مع انه ايضاً قد اقدم على الضرر.

وقد تصدى المحقق النائيني (قده) على ما في تقارير بحثه لحل هذا الاشكال، وعبائر التقرير لا تخلو من تشويش وفيها محتملات عديدة، وفيما يلي نصوغ مطلب هذا المحقق بتقريبات ثلاثة:

الاول - ان لا ضرر انما ينبي الحكم المتولد منه الضرر باعتباره مسبباً توليدياً له على ما تقدم في شرح الحديث، وهذا انما يكون فيما اذا كانت ارادة المكلف مقهورة للحكم الشرعي كما في الامر بالغسل فانه بعد فعلية الجناية تكون ارادة المكلف مقهورة للوجوب، وأما من يقدم على الغبن فالحكم بصحة المعاملة لا يقهر ارادة المكلف على الاقدام على الغبن كي يكون الضرر منتسباً اليه لا الى ارادة المكلف.

وفيه: انه خلط بين الجعل والمجعل، فانه اذا لوحظ جعل الحكم بوجوب الطهور وصحة المعاملة الثابتان قبل تحقيق موضوعهما خارجاً فلا ارادة مقهورة لهذا الحكم في الموردين، وإن لوحظ فعلية الحكم بها بعد تحقق الموضوع فكما ان ارادة المكلف مقهورة لا يجاب الطهور على المجنب كذلك هي مقهورة لصحة المعاملة ولزوم الوفاء بها على المتعاقد.

الثاني - ان الضرر في باب الجناية ضرر تكويني ثابت حتى اذا كانت جنايته عمدية، فإن ذلك لا يرفع ضرر الماء عنه وهذا بخلاف باب الغبن فإن اقدمه من اول الامر على المعاملة مع العلم بالغبن فيها معناه عدم اشتراط التساوي في القيمة فلا موضوع للحق ليكون انتفاؤه ضررياً.

وفيه: ما تقدم من امكان تطبيق لا ضرر في الغبن بلحاظ الضرر المالي، وهو ثابت تكوينياً كالضرر في باب الجناية.

الثالث - أنَّ المعاملة الغبنية بنفسها الضرر وقد أقدم عليه المشتري مثلاً فلا تشملها القاعدة لأنها مشروطة بعدم الاقدام، وأما الجناية التي أقدم عليها فليست هي الضرر وإنما الضرر في إيجاب الغسل عليه وهو لم يقدم عليه وإنما أقدم على موضوعه، نعم لو كان حكم هذا الموضوع بالخصوص الغسل فقد أقدم على الضرر لأنَّ المقدم على موضوع حكم ضرري مقدم عليه فصدق الاقدام موقوف على كون حكم هذه الجناية وجوب الغسل وعدم جريان لا ضرر الموقوف على الاقدام فاصبح صدق الاقدام دورياً فلا اقدام، وهذا التقريب نقله المحقق العراقي (قده) عن استاذة صاحب الكفاية فلعله مقصود المحقق النائي (قده) ايضاً.

ولتحقيق البحث يقع الكلام في مقامين:

المقام الاول - في صدق الاقدام في مسألة الغبن فنقول: قد يتوهم عدم صدقه من باب أنَّ المكلف أقدم على الانشاء وهو ليس بضرري، وإنما الضرر يترتب على ما أقدم عليه وهو الصحة والنفوذ كما في باب الغسل.

وفيه: أنَّ المدلول الجدي الذي يقدم عليه المتعاملان هو إيجاد النتيجة القانونية وحصول المبادلة خارجاً وليس الانشاء الا استطرافاً الى تحصيل ذلك في الخارج، فاذا كانت المبادلة ضرورية صدق الاقدام على الضرر بذلك.

وقد يمنع عن ذلك بأنَّ الاقدام يكون على حدوث المعاملة وصحتها وهو ليس ضررياً وإنما الضرر في بقاء الصحة بعد الفسخ أي لزومها الذي هو حكم شرعي مترتب على المعاملة فيكون حاله حال وجوب الغسل.

وهذا البيان ايضاً غير تام بناءً على مسلك المحقق النائي (قده) واختار من أنَّ اللزوم منشأ في المعاملة بالالتزام فيكون هو مقصود المتعاملين الذي أقدم عليه، وعليه فلا ينبغي الشك في صدق الاقدام على الضرر في مسألة الغبن بنفس اقدامه على المعاملة عالمياً بالغبن.

المقام الثاني - في صدق الاقدام على الضرر في مسألة الجناية العمدية. والبحث عن ذلك يقع في جهات:

الجهة الاولى - في علاج شبهة الدور التي اثارها المحقق الخراساني (قده) في صدق الاقدام على الضرر، ولتوضيح ذلك نتكلم ضمن نقاط:

النقطة الاولى - انه لو صح ما افاده من أن الاقدام على الضرر دوري لتوقفه على عدم جريان لاضرر المانع عن وجوب الغسل وعدم جريانه متوقف على الاقدام لصح لنا أن نقول ذلك في طرف عدم الاقدام ايضاً لتوقفه على جريان لاضرر حتى ينفي وجوب الغسل فلا يكون اقدام عليه وجريانه متوقف على صدق عدم الاقدام وهذا دور.

النقطة الثانية - ما ذكرناه مراراً من خطأ اصل هذه المنهجة في علاج الدور ودفع محذوره، فإنّ المحال ليس هو تحقق الدائرين في الخارج بل الاستحالة في نفس التوقفين سواء وجد الموقوف والموقوف عليه خارجاً أم لا فلا بدّ مع ابطال احد التوقفين دائماً في مقابل شبهة الدور لا التسليم بذلك والمنع عن تحققها خارجاً.

النقطة الثالثة - انّ العام دائماً يتعنون بنقيض العنوان الوارد في المخصص أو الحاكم، فاذا ورد اكرم العالم وورد لا تكرم فساق العلماء كان موضوع العام الواجب اكرامه هو العالم الذي لا يكون فاسقاً، وفي المقام دليل وجوب الغسل على المجنب بعد تحكيم دليل لاضرر عليه يكون موضوعه نقيض العنوان المأخوذ في لاضرر الذي هو عنوان عدم الاقدام - بحسب الفرض - أي الاقدام على الضرر فلا بد من ملاحظة انّ عدم الاقدام على الضرر المأخوذ في موضوع لاضرر بأي معنى من المعاني لكي يتحدد عنوان الاقدام المأخوذ في موضوع وجوب الغسل.

النقطة الرابعة - انّ عدم الاقدام في موضوع لاضرر فيه بدواً احتمالات ثلاثة:

الاول - أن يراد به عدم الاقدام بقطع النظر عن لاضرر لا مطلق عدم الاقدام ولو من ناحية جريان لاضرر فيكون موضوع وجوب الغسل على هذا الاحتمال الاقدام الثابت بقطع النظر عن لاضرر، وبناءً عليه يجب الغسل على المجنب متعمداً لانه مع قطع النظر عن لاضرر يصدق الاقدام على الضرر - بقطع النظر عما سوف نذكره -.

الثاني - أن يراد عدم الاقدام بالفعل أي ولو كان من ناحية لاضرر، وهذا هو المحال لاستلزامه الدور فإنّ عدم الاقدام المتفرع على لاضرر لا يمكن أن يكون موضوعاً له.

الثالث - أن يراد عدم الاقدام ولو الناشئ من لاضرر ولكن لابنحو الفعلية بل بنحو القضية التعليقية الشرطية فكلماً صدقت قضية شرطية مقدمها ثبوت لاضرر وتاليها عدم الاقدام تحقق موضوع لاضرر وهذا لا يلزم منه الدور لأنّ صدق القضية

الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها فلوفرز أن الله سبحانه وتعالى علّق خلق الشيخ المفيد على نصرته الشيخ المفيد للإسلام بنحو القضية الفعلية كان دوراً ومحالاً ولكن إذا كان خلقه متوقفاً على نصرته للإسلام بنحو القضية الشرطية أي صدق قولنا لو خلق لنصر الإسلام فهذا ليس دوراً.

وهذا الاحتمال كالاتعمال الثاني في النتيجة الآ أنه من دون محذور الدور وعدم الاقدام بناءً على هذا يكون اعم وأوسع من العدم المأخوذ بناءً على الاحتمال الاول فيكون الاقدام المأخوذ في موضوع وجوب الغسل بناءً على هذا الاحتمال اخص منه على الاحتمال الاول لأن نقيض اعم اخص ونقيض الاخص اعم، وقد عرفت أنه على الاحتمال الاول يجب الغسل لصدق الاقدام بقطع النظر عن لا ضرر بينا على هذا الاحتمال تجري القاعدة لأنه يصدق عدم الاقدام في طول جريانها بنحو القضية الشرطية فلا يجب الغسل.

لا يقال - هذا معناه أن وجوب الغسل موضوعه صدق الاقدام على الضرر ولو في طول وجوب الغسل وهذا دور.

فانه يقال - اما على الاحتمال الثالث فالمفروض أن كل سررينشأ من ثبوت الحكم الالزامي ولو اقدم عليه المكلف يرفعه لا ضرر لأن المفروض أن موضوع القاعدة عدم الاقدام ولوالناشي من جريانها فلا محالة تكون القاعدة مفنية لاقدام ينشأ من الحكم الذي ينفيه فيكون موضوع الاحكام الالزامية الاقدام على الضرر الناشي من غير نفس تلك الاحكام فلا دور.

واما على الاحتمال الاول أي أن يكون موضوع لا ضرر صدق عدم الاقدام بقطع النظر عن لا ضرر، فقد يقال أنه سوف يكون موضوع وجوب الغسل الاقدام على الضرر الناشي ولومن وجوب الغسل - أي بقطع النظر عن لا ضرر - وهذا دور.

الا ان الصحيح عندئذ أن يقال بما ذكرناه في الاحتمال الثالث بلحاظ الاقدام، فالموضوع صدق الاقدام على الضرر بنحو القضية الشرطية الصادقة حتى مع عدم صدق طرفيها فلا دور ولا محذور في أن يكون موضوع لا ضرر عدم الاقدام بقطع النظر عن لا ضرر ولكن موضوع وجوب الغسل الاقدام لو وجب الغسل بنحو القضية الشرطية أي يكون الموضوع في دليل لا ضرر الاحتمال الاول وفي دليل وجوب الغسل الاحتمال الثالث،

فإنَّ مدرك اخذ هذا الاحتمال في دليل لاضرر الاستظهار العرفي بحسب قرينة الامتنان ومناسبات الحكم والموضوع على ما سوف يظهر، بينما مدرك اخذ الاحتمال الثالث في دليل وجوب الغسل حكم العقل بتقيد العام بنقيض موضوع الخاص لا غير وهو يقتضي سعته وشموله حتى لما اذا صدقت القضية الشرطية المذكورة فتأمل جيداً.

النقطة الخامسة - انَّ المستظهر من حديث لاضرر اخذ عدم الاقدام على الضرر في موضوعه بنحو الاحتمال الاول لا الثالث، لأنَّ هذا القيد لم يؤخذ لفظاً في حديث لاضرر وانما مدركه ظهور سياق الحديث في الامتنان على الامة وهذا لا يقتضي اطلاقها لاكثر من الاحتمال الاول أي عدم الاقدام بقطع النظر عن لاضرر ولا تنفي الضرر في مورد يصدق عدم الاقدام في طول جريان لاضرر، لأنَّ هذا معناه انَّ القاعدة تكون مورد الامتنان لنفسها مع انها ناظرة الى مورد يكون الامتنان فيه ثابتاً بقطع النظر عنها. وهكذا يثبت الى هنا انَّ الاقدام على الضرر ثابت في باب الاجنب العمدى من دون لزوم الدور، فلا بدَّ من القول بعدم جريان القاعدة لني وجوب الغسل الضري كما في مسألة الغبن.

الجهة الثانية - انَّ لاضرر هل يكون مقيداً بعدم أي اقدام على الضرر أو يختص بعدم اقدام خاص؟.

لاشكال انَّ عنوان عدم الاقدام لم يرد في لسان القاعدة ليستظهر الاطلاق، وانما مأخذ ذلك كما اشرنا سياق الامتنان ومناسبات الحكم والموضوع الذي يقتضي في مورد وجود غرض عقلائي للمكلف في الاقدام على الضرر عدم انتفاء الحكم لانه خلاف غرض المكلف فلا يكون نفيه مئة عليه ولو بحسب النظر العرفي - ولو فرض انَّ مصلحته الواقعية على خلاف غرضه - نعم لو كان ذلك الغرض سهياً فلا بأس باطلاق القاعدة لثبوت الامتنان في رفع الحكم عندئذ وهذا واضح، انما الحديث في انه اذا تعلق غرض عقلائي بحكم ضرري فاقدام عليه المكلف فهل يكون نفيه على خلاف الامتنان مطلقاً أم هناك تفصيل؟.

الصحيح: هو التفصيل بين ما اذا كان ذلك الغرض هو نفس الامر الضري أو معلولاً له بحيث ينتفي بنفي الحكم الضري، وما اذا كان الغرض في امر يكون مستلزماً للضرر أو علة له، فالاول هو الحاصل في الاقدام على المعاملة الغبنية فإنَّ غرض

المشتري المغبون في نفس المعاملة وتملك المبيع تملكاً مطلقاً لازماً رغم الغبن فيه فهو يقدم على الحكم الضرري ابتداءً لأنَّ غرضه في ذلك وهنا لا إشكال في عدم المنة في رفع الحكم بصحة المعاملة ولزومها إذا كان جريان القاعدة مانعاً تكويناً عن الاقدام كما في المعاملة أو مانعاً عن ذلك تشريعاً فيكون جريانها على خلاف الامتنان، نعم إذا كان نفي الحكم يشكل مانعاً عن غرضه لا تكويناً ولا تشريعاً فلا مانع من اطلاق الحديث لنفي الحكم لكونه على وفق الامتنان على كل حال كمن تعلق غرضه باستعمال الماء في مواضع الوضوء رغم ضرره عليه فانه يمكنه ذلك حتى إذا لم يكن الوضوء واجباً بل هنا يرتفع وجوب الوضوء الضرري ولتوقف غرضه على استعمال الماء في مواضع الوضوء بما هو امتثال للمولى فانه وإن كان بنفي وجوبه ينتفي هذا الغرض الآ أن هذا كأنه نحو تحكم على المولى فلا يعتنى بمثله ولهذا تكون القاعدة جارية في ذلك ايضاً.

وأما الثاني فهو المحقق في باب الاجتناب عمداً، فإنَّ غرض المكلف ليس في الاقدام على الغسل ولا فيما يتوقف على الغسل بل الامر بالعكس فانه يريد الاجتناب الذي هو علة قهرية لوجوب الغسل ومن امنياته أن لا يكون هذا الاجتناب علة لوجوب الغسل فيتوصل الى مقصوده من دون التبعة المتفرعة عليه، وفي هذا النوع من الاقدام على الضرر لا يكون نفي الحكم الضرري على خلاف الامتنان بل على طبق الامتنان، فلا مانع من اطلاق الحديث لنفي مثل هذا الحكم الضرري.

وهذا يندفع التهافت بين موقف الفقهاء في مسألة الاقدام على المعاملة الغيبية والاقدام على الجنابة مع ضرورة الغسل، كما ظهر اندفاع تهافت آخرين مسألة الاقدام على الغبن والاقدام على الوضوء الضرري ولو كان الغرض في امتثال الامر المولوي. وقد حاول المحقق النائيني (قده) الاجابة على هذا التهافت بأن ارادة المكلف في مسألة الاقدام على الغبن ليست مقهورة للحكم بل فوقه بينما في الوضوء تكون مقهورة لوجوب الوضوء لو كان.

وهذا الجواب غير تام اذ لا معنى لافتراض أن الارادة مقهورة مع افتراض أن المكلف بنفسه راغب لذلك.

الجهة الثالثة - انه ظهر ممّا تقدم في وجه التفرقة في تطبيق القاعدة على مسألة

الجنابة عمداً دون مسألة الاقدام على الغبن الضابط العام في تطبيق القاعدة في موارد الاقدام على الضرر فيستفاد منه وجه عدم التطبيق في سائر الفروع المشابهة كالفرع المعروف الذي وقع فيه البحث بينهم وهو ما اذا استعار أو استأجر شخص أداة من احد وجعلها في بنائه أو استأجر ارضه فزرعها ثم طالب صاحبها ردها المستلزم لخراب بنائه. أو زرعه فانهم لم يحكموا بجريان القاعدة لمنع استردادها.

ولتوضيح حال هذا الفرع وتحقيق الحال فيه نقول: ان محل البحث ما اذا لم يكن هناك حق للمستأجر أو المستعير بابقائها لاشتراط ذلك مثلاً صريحاً أو ضمناً ضمن العقد كما انه يشترط ان لا يكون غصباً أو ما يحكمه كما اذا كان قد اشترط الرد بعد مدة معينة صريحاً أو ضمناً فانه لا اشكال في وجوب الرد عندئذ اجماعاً، وانما البحث فيما اذا استأجر الارض للزراعة مثلاً مدة معينة تكفي عادة لزرعها وحصاده ولكن صدقة ولعارض تأخر ذلك فانقضت المدة دون بلوغ الزرع فدار الامر بين ابقاء الارض تحت يد المستأجر - ولو بالاجر - أو قطع الزرع، وقد ذكروا لعدم جريان القاعدة بصالح المستأجر وجوهاً ثلاثة:

الاول - ان المستأجر قد اقدم بنفسه على هذا الضرر، والمحقق النائي (قده) الذي لم يقبل الاقدام على الضرر في مسألة الاجناب متعمداً ولكنه قبله هنا، وقد ذكر في وجه التفرقة ما لا يرجع الى محصل.

والصحيح: ان الاقدام لا يمنع في المقام عن جريان القاعدة وذلك:
أولاً - لعدم تحقق الاقدام اذا كان المكلف معتقداً كفاية المدة المستأجرة لزرعه كما هو واضح.

وثانياً - ان هذا من الاقدام على علة الضرر لا معلوله أو نفسه فهو كالاقدام على الجنابة غير ضائر بجريان القاعدة. نعم لو غصب الارض لم تجز القاعدة رغم ان اقدامه على العلة لا المعلوم لكونه اقداماً محرماً تنصرف عنه القاعدة المشرعة من قبل الشارع.

الثاني - دعوى تعارض الضررين فانه لورد العين المستأجرة تضرر المستأجر ولو لم يضر المالك فلا تجز القاعدة.

والتحقيق: انه تارة يلاحظ الضرر العيني، واخرى الضرر المالي - أي القيمة -
أما بلحاظ الضرر العيني فالنقص الوارد على عين المملوك إن كان مع حفظ

مقتضى سلطنة المالك عد هذا نقصاً وضرراً كما في الكافر الحربي الذي لا قصور في سلطنته على امواله وانما يجوز اخذها منه تحقيراً له وهدراً لحزمة ماله فيكون اضراراً جائزاً لكونه كافراً.

واما اذا كان النقص الوارد على العين من باب القصور في اصل مقتضي السلطنة كما في شراء العبد المشغول ذمته بحق للمجني عليه مثلاً فاخذه لحقه ليس ضرراً على المالك اذ لم تكن سلطنته اكثر من هذا المقدار من اول الامر، وفي مانحن فيه الامر كذلك فإن السلطنتين المتضادتين على عين واحدة لا يمكن جعلهما معاً والجمع بينهما فلا بد من انتفاء احدهما فلامعنى لتعارض الضررين بعد أن كان كلا النقصين هنا اعتبارياً لأن احدهما حقيقي والآخر اعتباري.

والظاهر أن الاصل الاولي عند العقلاء جعل السلطنة لمالك الارض الا اذا فرض ضئالة ملكه في قبال خطورة ملك المستأجر كما في خشبة ضئيلة في بناء ضخمة.

واما الضرر في المالية في المقام فانه في المورد الذي يجعل العقلاء السلطنة للمالك يقال بانه مخير بين ابقاء العين تحت يد المستأجر واخذ اجرة مثله وبين استرداده مع غرامة قيمة الزرع التالف، وفي المورد الذي يعطى حق ذلك للمستأجر يقال بالتخير بين الرد والابقاء مع اعطاء الاجرة فلا تعارض بين ضررين في المالية، وهذا هو الفتوى المعروفة عند الاصحاب.

لا يقال - الغرامة تدارك للضرر فلا ينافي صدق الضررين ولا يمكن استفادته من لاضرر.

فانه يقال - الغرامة بلحاظ الضرر العيني يكون تداركاً، واما بلحاظ الضرر في المالية فهو رفع للضرر لا تدارك له.

الثالث - ما ذكره المحقق العراقي من أن لاضرر باعتباره للارفاق والامتنان فجريانه لمنع رد العين الى مالكه خلاف الامتنان.

وفيه: أن الشرط امتنانية القاعدة في حق من يجري في حقه لافي حق جميع المكلفين فانه لا موجب لذلك، نعم لابد أن لا يجري في حق الآخر ايضاً وآلاً لزم تعارض الضررين.

ثم أن المحقق العراقي (قده) بعد أن منع عن جريان القاعدة هنا من باب كونها

قاعدة امتناعية قال بانه لا بد من الرجوع الى القواعد الاولية، وهي هنا سلطة المالك على ماله، وحيث أنَّ هذه القاعدة تجري بلحاظ كل من المالك والمستأجر بالنسبة لما يمتلكه فيقع التعارض بين السلطتين ولكن يقدم حق المالك في ارضه على حق الزارع في زرعه باعتبار أنَّ هذه القاعدة ايضاً امتناعية مشروطة بعدم استلزامه للتصرف في مال الغير وسلطنة الزارع تستلزم التصرف في ارض الغير بخلاف سلطة المالك في ارضه باخراج الزرع منه فانه مسبب عن اخراج الزرع لاسبب له.

وكأنه التفت بعد ذلك الى أنَّ هذا المقدار لا يكفي للتفرقة، اذ لم يرد في لسان دليل اشتراط أنَّ لا يكون التسلط على المال سبباً للاضرار بالغير لامسبباً فحاول اثبات مدعاه في المقام بامور ثلاثة تستفاد من مجموع كلامه.

الامر الاول - أنَّ تخليص المالك لارضه يكون في طول اشغال الزارع ومتأخراً عنه رتبة تأخر الدفاع عن الهجوم.

الامر الثاني - اذا كان التخليص في طول الاشغال فتسلط المالك على التخليص يكون في طول تسلط الزارع على الاشغال، فيكون عدم تسلط المالك على التخليص متأخراً عن تسلط الزارع على الاشغال لاتحاد النقيضين في الرتبة.

الامر الثالث - أنَّ قاعدة السلطنة باعتبارها ارفاقية فلا بد من أنَّ تنقيد بعدم لزوم التصرف في مال الغير اما مطلقاً أو في خصوص مال الغير الذي له سلطة على ماله وعندئذ يقال: أنَّ سلطة المالك على ارضه مقيدة بالقيد الثاني أي بعدم سلطة الزارع مزاحمة مع سلطة المالك - لأنَّ هذا القيد اضيق من الاول فيتعين كلما امكن اطلاق السلطنة - اذ لا مانع منه في المقام، واما سلطة الزارع على زرعه فليست مقيدة بعدم سلطة لصاحب الارض مزاحمة مع تلك السلطنة لما عرفت من أنَّ سلطة صاحب الارض وعدمها متأخر رتبة عن سلطة الزارع وتنقيد الشيء بالتأخر عنه محال فلا يمكن التنقيد الثاني بل يتعين الاول فتتقيد سلطنته بعدم لزوم التصرف في مال الغير أعني صاحب الارض وهذا ثابت تكوينياً للزوم مثل هذا التصرف على كل حال فتكون سلطة صاحب الزرع على زرعه منتفية وبانتفاها تكون سلطة المالك للارض على ارضه فعلية.

ويرد على هذا الكلام امور:

الاول - منع الامر الاول، فإنَّ تصرف المالك في ارضه يكون في عرض اشغال الزارع لها فانها عملاان يتواردان على الارض لا يجتمعان معاً، فالارض اما تكون تحت يد مالكة أو تحت يد المستأجر، وعنوان التخليص ونحوه ليس هو متعلق الحق.

الثاني - منع الامر الثاني من الطولية بين السلطنتين، فانه لو سلمنا الطولية بين التصرفين فلا يثبت بذلك الطولية بين السلطنتين لمنع كون الطولية بين المعروضين مستلزماً للطولية بين العارضين أولاً، ولمنع كون السلطنة على التصرف عارضاً أصلاً على التصرف الخارجي بل على التصرف العنواني الذهني ثانياً.

الثالث - لو سلمت الطولية بين السلطنتين فلا نسلم طولية السلطنة المتأخرة لعدم السلطنة المتقدمة الآ بناءً على كبرى وحدة النقيضين في الرتبة وإنَّ ما مع المتقدم متقدم، وهو مفروض عندنا كما ذكرنا ذلك مراراً.

الرابع - منع الامر الثالث من أنَّ السلطنة يمكن تقييدها بوجهين فتقيدها بالقيود الثاني لانه اخص والآ فبالاول، فإنَّ الصحيح أنَّ يرى ملاك التقييد وهو في المقام الارفاق والامتنان على الآخرين ايضاً وهو يوجب التقييد بعدم لزوم التصرف في مال الغير وهو القيد الاول، واما القيد الثاني وهو عدم المزاخمة مع سلطنة الغير فليس هذا ارفاقاً وانما هو تقييد عقلي بملك استحالة وجود سلطنتين متضادتين.

الخامس - أنَّ قاعدة السلطنة ليست ثابتة بدليل لفظي^١ ليتمسك باطلاقة ويبحث مثل هذا البحث، وانما ثبت بدليل لبي من اجماع أو سيرة ومن المعلوم أنَّ قدره المتيقن لا يشمل المقام كي يترتب عليه مثل هذا البحث.

١ - واما ما ورد في باب التصرفات المنجزة في مرض الموت من الروايات الدالة على ان الانسان احق بماله مادامت فيه الروح أو ان لصاحب المال ان يعمل بماله ماشاء مادام حيّاً ونحو ذلك من الالسة المستفيض نقلها وبأسانيد عديدة فيها الصحيح فلا يمكن الاستناد اليها لا ثبات كبرى السلطنة لأنها ليست في مقام بيانها وتشريعها بل في مقام بيان ان السلطنة الثابتة للانسان انما تنفـي له مادام فيه الروح أما حدود تلك السلطنة الثابتة للانسان فليست هذه الروايات بصدد بيان اصلها وان شئت قلت: انها بصدد نفي الحجر قبل الموت لا اكثر كما لا يخفى على من لاحظها.

٣ - نسبة القاعدة الى ادلة الاحكام الاولى:

ذكروا لتقديم القاعدة على ادلة الاحكام الاولى عدة تقريرات، نتعرض لها فيما يلي:

التقريب الاول - تقديم اطلاق القاعدة على اطلاق ادلة تلك الاحكام وإن كانت النسبة عموماً من وجه، باعتبار قطعية سند القاعدة، وكلما تعارض دليل ظني مع دليل قطعي السند سقط عن الحجية في مقدار التعارض. وهذا التقريب انما يتم اذا ما تمت امور ثلاثة:

- ١ - أن يكون سند ذلك الحكم الاولي ظنياً لا قطعياً ايضاً.
- ٢ - أن يثبت تواتر دليل القاعدة ولو اجمالاً، وقد مضى منع ذلك.
- ٣ - أن لا يتم جمع دلالي بين اطلاقها واطلاق ادلة الاحكام الاولى على ما سوف يظهر.

التقريب الثاني - أن دليل القاعدة اذا قيس الى مجموع ادلة الاحكام الاولى واطلاقاتها كانت اخص منها فيتقدم عليها وإن كانت النسبة بينه وبين كل واحد منها العموم من وجه.

واعترض عليه السيد الاستاذ بأن المعارضة انما تكون بين القاعدة وبين كل واحد من تلك الادلة ولا يوجد عندنا دليل يسمى بمجموع الادلة حتى تلحظ النسبة بينه وبينها.

وهذا الاعتراض انما يتم لو كان ملاك التخصيص الاظهرية ونحوها، واما اذا افترضنا أن الملاك لزوم المعاملة مع الادلة المنفصلة كادلة متصلة أي أن الشارع بنفسه نصب قرينة عامة على انه يتدرج في بيان احكامه، وانه في مقام اقتناص المفاد النهائي من كلامه لابد من التجميع فيما بينها معاً امكن أن يكون هذا الوجه للتقديم تاماً حينئذ.

التقريب الثالث - أن تقديم كل اطلاقات الادلة الاولى على القاعدة يوجب سقوطها رأساً بخلاف العكس، وتقديم بعضها دون بعض ترجيح بلامرجح، فيقع التعارض فيما بينها وتتساقط لامحالة.

وأورد عليه السيد الأستاذ بأن الأدلة الأولية بعضها بالاطلاق وبعضها بالعموم، والعام مقدم على الاطلاق فينحصر التعارض بين الاطلاقات الأولية واطلاق القاعدة فتساقط.

وهذا الاعتراض يبطل الشق الثالث ولكنه لا يبطل اصل التقريب من أن هذا اسقاط لاصل الدليل بالاطلاق والعموم وهو لا يمكن وإن شئت قلت: أن لا ضرر بنصوصيته على نفي الضرر في الجملة يقدم على كل تلك الاطلاقات والعمومات الأولية فيقدم على المجموع ويقع التعارض فيما بينها انفسها، وحينئذ اما أن يقدم العام على المطلق أو يحكم بالتساقط لأن تقديم العام على المطلق انما يكون فيما اذا وقع بينهما التكاذب ابتداءً لاجل العلم الاجمالي.

ولا يقال: بأن الاطلاقات الأولية تتعارض مع العمومات من ناحية ومع اطلاق دليل القاعدة من ناحية اخرى فتسقط الجميع في عرض واحد ولا وجه لملاحظة المعارضة الاولى والحكم بسقوط طرفيها والرجوع الى اطلاق القاعدة بلامعارض.

فانه يقال: قد مضى في بعض البحوث السابقة اذا كان هناك معارضان ولم يمكن تقديم احد المتعارضين بعينه في احدى المعارضتين للزوم محذور الترجيح بلامرجح بخلاف المعارضة الاخرى فانه لا يلزم من تقديم طرفها محذور آخر قدم ذلك الطرف، وفي المقام تقديم الاطلاقات على اطلاق القاعدة مبتلى بمحذور آخر وهو محذور ترجيحها على العمومات المتعارضة معها بالعرض.

التقريب الرابع - ايقاع التعارض بين اطلاق القاعدة واطلاقات الأدلة الأولية الالزامية والرجوع بعد ذلك الى البراءة المطابقة لمفاد القاعدة بحسب النتيجة.

وأورد عليه السيد الأستاذ بأن هذا المقدار لا يكفي لترتيب سائر الآثار المترتبة على جريان القاعدة في موارد الاحكام الالزامية، فثلاً حينئذ نفي وجوب الوضوء الضري بالقاعدة يثبت وجوب التيمم بينما لا يمكن اثبات ذلك بالرجوع الى البراءة فانها لا تنفي وجوب الوضوء واقعاً ليثبت التيمم بل يتشكل علم اجمالي فيجب الاحتياط بالوضوء الضري.

وهذا الاعتراض قابل للجواب، فإن اطلاق القاعدة لا يجاب الوضوء الضري وإن سقط بالمعارضة الا أن اطلاقها لا يجاب الاحتياط في وجوب الوضوء الضري

المحتمل لا يسقط بالمعارضة اذ لا دليل على ايجاب الاحتياط في مورد العلم الاجمالي شرعاً وانما هو تحكم العقل فيمكن رفعه بالقاعدة في طرف الوضوء الضروري مع بقاء وجوب الاحتياط بلحاظ الطرف الآخر وهو التيمم على حاله - حرمة المخالفة القطعية من دون لزوم ضرر منه - فنصل الى نفس النتيجة المطلوبة ١.

التقريب الخامس - ما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان القاعدة باعتبارها وردت مورد الامتنان والارفاق على الامة فتتقدم على اطلاقات سائر الادلة.

وهذا المقدار في هذا التقريب لا يحقق وجهاً فنياً للتقديم الا ان يضاف اليه احد امرين على سبيل منع الخلو.

١ - ان سياق الامتنان والارفاق يأبى عن التخصيص أو يكون ظهوره اقوى من اطلاقات الادلة الاولى فتقدم عليها بالاظهريه.

٢ - ان سياق الامتنان يستبطن الفراغ عن ثبوت مقتضي الاحكام الاولى الالزامية وهذا يعني نظر دليل القاعدة اليها فتتقدم على اطلاق ادلتها بالنظر والحكومة، وسيأتي الحديث عن ذلك.

التقريب السادس - تقديم القاعدة على الاطلاقات الاولى بالحكومة وقد ذكرت مدرسة المحقق النائيني في المقام أولاً ضابط الفرق بين الحكومة والتخصيص، ثم حاولت تطبيقه على دليل القاعدة بالنسبة الى ادلة الاحكام الاولى.

اما الضابط الذي ذكرته مدرسة المحقق النائيني (قده) فحاصله: ان التخصيص يكون ملاكه التنافي بين الخاص والعام عقلاً للتضاد بينها والحكم بتقديم الخاص

١ - ولكن يرد على هذا التقريب أولاً - عدم التطبيق في النتيجة دائماً مع ما يترتب على فرض جريان القاعدة نورد منها ما يلي:

١ - ان يكون الحكم الاول الضروري ترخيصاً يراد رفعه بالقاعدة فيكون مفاد القاعدة الالتزام بالبراءة والترخيص.

٢ - ان يكون في مورد الحكم الاول الضروري عام فوقاني على خلاف قاعدة لاضرر ولكنه محكوم لدليل القاعدة فيكون مرجعاً فوقانياً.

٣ - ان يكون في مورد الحكم الضروري اصل عملي حاكم على البراءة كما في استصحاب المقد بعد الفسخ.

وثانياً - ان اريد رفع وجوب الاحتياط العقلي بالقاعدة فهو غير معقول لان القاعدة ترفع الحكم الشرعي لا العقلي وان اريد نفي وجوب الاحتياط الشرعي فهو لا يكتفي في المنع عن منجزية العلم الاجمالي عقلاً وان شئت قلتم: ان وجوب الاحتياط في المقام انما كان ملاك التكلف المعلوم بالاجمال وجداناً والذي لم يمكن للقاعدة نفيه فلا يمكن نفي مقتضاء العقلي وهو المنجزية بالقاعدة لان نفسه بنى مقتضي وهو وجوب الوضوء المحتمل مبتلى بالمعارض بحسب الفرض ونفيه بنى مقتضى دون مقتضي خلف منجزية العلم الاجمالي فان القاعدة لا تريد نفي منجزية العلم الاجمالي على تقدير ثبوت المعلوم وليس هذا محتملاً في نفسه.

لكونه اظهر واقوى دلالة من العام واما الحكومة فالقرينية تكون بدلالة عرفية لأن الحاكم بلسانه اللفظي ينظر الى الدليل المحكوم ويفسره اما من خلال النظر الى موضوعه والتصرف فيه توسعة أو تضييقاً كما في دليل لاربا، أو من خلال النظر الى عقد المحمول في المحكوم كما في ادلة نفي العسر والحرج، وفي كلا القسمين لا تلحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم اما في الاول فلأن الدليل المحكوم يدل على قضية شرطية ولا يتكفل اثبات الشرط - عقد الموضوع - أو نفيه بخلاف الدليل الحاكم الذي ينفي الموضوع والشرط بين الوالد والولد - وقد قاس المحقق النائيني (قده) ذلك بتقديم الهم على المهم ورفع لموضوعه وهو القدرة بالامثال - واما في القسم الثاني، فلأن الدليل الحاكم يرفع موضوع حجية الاطلاق وهو الشك ويبدله الى العلم تعبداً بعدمه فيرتفع موضوعها.

اقول: يرد على ما افاده من أن القرينية في التخصيص عقلية وفي الحكومة عرفية أن القرينية في كليها عقلية بمعنى أن التنافي بينها بملك التضاد وعدم امكان الاجتماع مع فعلية موضوعها معاً، واما الفرق بينها أن قرينية الحاكم شخصية وقرينية المحصص نوعية على توضيح وشرح موكل الى محله من بحوث التعارض غير المستقر.

ومنه ظهر بطلان ما ذكر من أن الدليل الحاكم الناظر الى عقد الموضوع ليس معارضاً مع الدليل المحكوم لانه يدل على قضية شرطية والدليل الحاكم ينظر الى ثبوت الشرط وعدمه والشرطية لا تتكفل ببيان شرطها أم لا، فإن ما هو الموضوع في الدليل المحكوم الربا الواقعي وهو متحقق حتى بعد ورود الحاكم لأن نفي الحاكم للربا بين الوالد والولد ليس نفياً حقيقياً، نعم يتم ذلك في الورد وارتفاع الموضوع حقيقة ووجداناً.

واما ما ذكر اخيراً في القسم الثاني من الحكومة فيرد عليه:

اولاً - أن ارتفاع موضوع حجية الاطلاق وهو الشك بالدليل الحاكم تعبداً لا يختص بالحاكم بل يجري في التخصيص وسائر وجوه الجمع العرفي.

وثانياً - كما يرتفع موضوع حجية اطلاق المحكوم وهو الشك في طول حجية اطلاق الحاكم تعبداً، كذلك يرتفع موضوع حجية اطلاق الحاكم تعبداً اذا فرغ عن حجية اطلاق المحكوم لأن موضوع حجيته ايضاً الشك.

والصحيح: في ضابط الفرق بين الحكومة والتخصيص - على ما سنشرحه مفصلاً في بحوث التعارض - أنَّ التخصيص يكون بملاك القرينية النوعية العامة والحكومة تكون بملاك القرينية الشخصية من قبل المتكلم نفسه وتفسيره لرامه من المحكوم، وهذا هو الذي يجعل الحكومة بين دليلين متوقفة على نظر أحدهما إلى الآخر.

وهذه النكتة محفوظة بين دليل نفي العسر والحرج وادلة الأحكام الأولية لأنها ظاهرة في النفي التركيبي أي فرغ فيها عن وجود أحكام في الشريعة والدين في المرتبة السابقة للدلالة على نفي ما ينشأ من إطلاقها حرج أو عسر.

وأما في لاضرر فقد يقال بأنَّ قيد في الإسلام لم يثبت في سنده ومجرد نفي الضرر لا يستلزم النظر إلى الأحكام الأولية، كما إذا قال المولى لا يصدر مني حكم ضرري فإنَّ هذا لا يتوقف على الفراغ عن ثبوت أحكام أولية لأنه نفي بسيط لا تركيب، فلا بد من بذل عناية لا ثبات نظر القاعدة إلى تلك الأحكام وهذا ما يمكن بيانه بأحد تقريرات:

الاول - أنَّ يقال بأنَّ ارتكاز المتشريعة بأن له شريعة وأحكام يجعل القاعدة ناظرة إلى الأحكام الأولية فكأنَّه قال لاضرر من ناحية الشريعة والإسلام.

الثاني - أنَّ يقال أنَّ سياق الامتنان فيها يجعلها ناظرة إلى الأحكام الأولية وأنَّ النفي فيها تركيب، وبعبارة أخرى سياق الامتنان يقتضي أنَّ هناك مقتضياً للأحكام الضرورية وآلاً لم يكن هناك امتنان وهذا بنفسه ملاك للنظر والفراغ عن ثبوت الاقتضاء لتلك الأحكام الضرورية كما هو الحال في ادلة المانعة التي يكون لها نظر إلى دليل الحكم الممنوع.

الثالث - انه لو كان يحتمل جعل المولى لأحكام أصلها ضرورية فقط احتمل أنَّ تكون القاعدة بصدد نفي ذلك نفياً بسيطاً ألا أنَّ هذا في نفسه غير محتمل بل الأكثر احتمالاً جعل المولى لأحكام إطلاقها ضرري وأنَّ القاعدة تريد نفي ذلك فلم تكن ناظرة إلى ذلك كان مفادها لغواً زائداً.

وفيه: إنَّ أريد عدم احتمال ضرورية تمام الأحكام فهو صحيح، ألا انه لا ينحصر الامر في ذلك فانه يحتمل ضرورية بعضها، وإنَّ أريد عدم كفاية نفي هذا الاحتمال في دفع اللغو، فهو ممنوع مع قطع النظر عن الارتكاز المتقدم.

٤ - تعارض القاعدة مع قاعدة السلطنة:

إذا استلزم تصرف المالك في ماله الضرر كما إذا أراد أن يحفر بالوعة في داره وكان مضرّاً بالجار فهل تقدم سلطنة المالك أو تقدم القاعدة؟ والكلام في هذا التطبيق من تطبيقات القاعدة يقع في مقامين:

المقام الاول - في ما تقتضيه القواعد الاولية بقطع النظر عن القاعدة.

المقام الثاني - في ملاحظة القاعدة ونسبتها الى القواعد الاولية.

اما المقام الاول - فقد يتوهم اننا لو قطعنا النظر عن قاعدة لا ضرر كان مقتضى قاعدة السلطنة جواز التصرفات الضارة بالآخرين اذا كان تصرفاً في ملكه، ألا انّ هذا الكلام غير تام من وجوه:

الاول - انّ هذه القاعدة لم ترد في رواية معتبرة، وانما مدرکها الاجماع والسيرة وهما دليلان لبيان يقتصر فيها على القدر المتيقن وهو غير موارد الاضرار بالآخرين.

الثاني - لو فرض دليل لفظي معتبر مع ذلك لم يكن فيها اطلاق، وذلك اما باعتبار احتمال أن يراد بهذه القاعدة نفي الحجر على المالك وأنّ الاصل الاولي في الانسان المالك لشيء عدم الحجر عليه الا ما ثبت بدليل خاص فلا تدل القاعدة على جواز كل تصرف وانما تنفي الحجر فنحتاج في اثبات جواز كل تصرف في نفسه الى دليل آخر، أو باعتبار انها وإن كانت تدل على جواز التصرف الا انها تدل على جوازه من حيث هو تصرف أو اتلاف للمال واما المنع من ناحية اخرى تكليفاً أو وضعاً فلا يمكن أن ينفي بهذه القاعدة ومنها حرمة من ناحية كونه اضراراً بالآخرين.

ثم انّ للمحقق العراقي (قده) كلاماً آخر في مقام المنع عن قاعدة السلطنة هنا، وهو ايقاع المعارضة بين اطلاق سلطنة المالك على التصرف في داره مثلاً واطلاق سلطنة الجار وحقه في جداره.

وفيه: اننا لو سلمنا اطلاق القاعدة لكل انحاء التصرف فلا تعارض في المقام اذ الاستفادة منها بقرينة كلمة (على اموالهم) تجويز التصرفات التكوينية أو الانشائية الاعتبارية كالبيع والاجارة في المال وليس الاستفادة منها ثبوت حق المحافظة ونحو ذلك فانه ليس مصداقاً للتصرف في المال ليكون مشمولاً لاطلاقها.

وأيّاً ما كان فالقاعدة لا اطلاق لها في نفسها في المقام، إلّا أنّ هذا يعني الرجوع بعد عدم شمول القاعدة الى الاصول العملية المرخصة فيجوز للمالك حفر البالوعة في بيته ولو أدى الى اضرار جدار جاره^١.

الآ أنّ الصحيح هو الرجوع الى مدرك قاعدة السلطنة وهو السيرة العقلانية المضادة شرعاً، ولا يبعد التفصيل عند العقلاء بين ما اذا كان المالك يتضرر بعدم حفر البالوعة في داره تضرراً معتداً به وما اذا لم يتضرر فيجوز التصرف في الاول ولا يجوز في الثاني، ولعل هذا هو المطابق مع فتوى المشهور ايضاً.

واما المقام الثاني - فقد اعترض على التمسك بقاعدة لا ضرر لنفي سلطنة المالك في المقام بوجوه عديدة، أهمها وجهان:

الاول - أنّ جريانها خلاف الامتنان والارفاق على المالك .

وفيه: ما تقدم من أنّ المراد من امتنانية القاعدة انها ارفاق في حق من تجري بحقه وهو الجار في المقام، وليس اللازم كونها ارفاقاً بحق الآخرين، نعم لابدّ أنّ لا يكون في جريانها ضرر بحق الآخرين لدخوله في باب تعارض الضررين عندئذ.

الثاني - دعوى المعارضة بين جريانها بحق الجار لكونه متضرراً وجريانها بحق المالك لأنّ منعه عن التصرف في داره ضرر عليه ايضاً وهذا الوجه بحاجة الى تمحيص. والبحث عنه تارة في صغرى تعارض ضررين في المقام، واخرى في كبرى حكم هذا التعارض.

اما البحث الصغروي فقد نوقش في ضرورية مجرد منع المالك عن حفر البالوعة في داره، نعم لو أدى ذلك الى تضرر داره وخراب شيء منه كان المقام من تعارض الضررين.

وتحقيق هذه النقطة يرتبط بملاحظة دائرة الارتكاز العقلاني في باب سلطنة المالك وحقه في التصرف في امواله فإنّ كانت دائرة ذلك تعمّ ما اذا كان في تصرفه اضراراً بالآخرين كان منعه عن نفس هذا الحق ضرراً عقلائياً عليه وإنّ منعنا عن سعة

١ - هذا اذا لم يكن هذا التصرف مصداقاً لعنوان التصرف في مال الغير أو اتلاف مال الغير المحرم شرعاً تكليفاً ووضعاً بادلة لفظية مطلقة.

السلطنة حتى عند العقلاء لم يكن مجرد المنع ضرراً ما لم تنضم تلك المؤنة الزائدة المشار اليها، وقد عرفت في المقام السابق عدم مساعدة الارتكاز العقلاني على التوسعة في السلطنة من دون افتراض تضرر المالك ضرراً غير منك في جانب ضرر الجار. وأما البحث الكبروي، فقد افاد المحقق النائيني (قده) أنَّ القاعدة انما تجري بالنسبة الى تصرف المالك الضري فتحرم عليه ذلك ولا تجري لنفي الضرر عليه، لأنَّ حرمة التصرف على المالك انما استفدناها واستخرجناها من نفس القاعدة فكيف يمكن نفيها بها من جديد، فإنَّ القاعدة انما تكون حاكمة ورافعة للاحكام الاولية الثابتة بالادلة الاخرى ولا تكون حاكمة على نفسها.

ثم نقض على ذلك بما يقال في باب حجية الخبر الواحد من أنَّ القضية الحقيقية يمكن أنَّ تشمل نفسها بعد أنَّ كانت انحلالية.

فاجاب عن النقض، بأنَّ هذا انما يصح فيما اذا لم تكن القضية المجعولة مسوقة مساق النظر الى الاحكام الاولية، وأما اذا كانت كذلك كما هو المفروض في دليل لا ضرر فهي تنقيذ لا محالة بمقدار ما تنظر اليه ولا يمكن أنَّ تكون ناظرة الى نفسها فانه تهافت.

وفيه: أنَّ هذا الكلام انما يكون له وجه اذا فرض أنَّ ملك الحكومة هو النظر بنحو التخصيص لكل حكم من الاحكام الاولية - ومن هنا قيل بعدم جواز رفع اصل حكم ضرري بها - وأما اذا كان يكتفي في الحكومة النظر الى لوح التشريع والشرعية ككل ويكون نظرها توضيحياً وتفسيرياً بانها ليس فيها حكم ضرري لا تقيدياً فلا محذور في شمول القاعدة للحكم الثابت بنفسها.

وإن شئت قلت: أنَّ كلاً من جواز التصرف وعدم جوازه حكم ضرري يكون مشمولاً لاطلاق القاعدة فيقع التعارض بين اطلاقها، ولا يشترط في شمول القاعدة أنَّ يكون الحكم المراد نفيه بها مفاداً لاطلاق دليل في المرتبة السابقة ليقال بأنَّ ما هو مفاد لاطلاق دليل في المرتبة السابقة احد الحكيم من الجواز والمنع لا كليهما^١.

١ - بل ولو فرض لزوم ذلك، قلنا ايضاً بأنه يكتفي أنَّ يكون مفاداً لاطلاق دليل بنحو القضية الحقيقية لا الخارجية، وهذا يصدق على ما يكون مفاداً لاطلاق دليل القاعدة نفسها، ولا يلزم منه تهافت في اللحاظ لأنَّ القضية انحلالية.

هذا كله في ما يتعلق بالحكم التكليفي لحفر بالوعة تضرب بئر الجار مثلاً، واما حكمه الوضعي أي ضمان خسارة البئر فهو ثابت كلما صدق عنوان الاتلاف حتى اذا جاز الحفر تكليفاً لأن الجواز التكليفي لا يخرج الاتلاف عن موضوع الحكم بالضمان.

وذكر المحقق العراقي (قده) في المقام تفصيلاً بين ما اذا كان الحفر يتلف عين مال الغير أو وصفاً حقيقياً من اوصافه كما اذا اوجب قلة ماء البئر أو اختلاط مائه بالاوساخ فيضمن، وما اذا لم يوجب شيئاً من ذلك وانما اوجب التنفر الطبيعي النوعي الموجب لقلة مالية ماء البئر في السوق وهنا لا ضمان، لأن مجرد فعل يوجب قلة مالية مال الغير في السوق لا يستوجب الضمان ولا الحرمة تكليفاً كما اذا نafs تاجر تاجراً آخر في السوق باصدار نفس البضاعة وبقيمة اقل فاوجب قلة مالية بضاعة التاجر الاول فانه لا يكون ضامناً ولا مرتكباً للحرام.

اقول: ان هذه المسألة لها عرض عريض في الفقه، وهذا النقض يتمسك به عادة لنفي ضمان المالية في موارد عديدة منها المقام، ومنها ما اذا غصب شخص مال الغير في وقت يرغب اليه في السوق وتكون قيمته عالية ثم أرجعه اليه في وقت لا يرغب اليه في السوق - كالعباءة الصيفية في الشتاء مثلاً - فانهم قالوا لا يضمن ماليته لأن المالية لا تضمن، ونقضوا بنفس النقض المتقدم من المحقق العراقي (قده).

وتفصيل البحث في ضمان المالية ليس هنا مجال طرحه، وانما نشير هنا باختصار إلى نقطة واحدة وهي انه لا بد من التمييز بين نقصان المالية من جهة نقصان المنفعة الذاتية للشيء - وهي ما تسمى بالقيمة الاستعمالية - ونقصانها من جهة نقصان القيمة التبادلية - القيمة السوقية - والذي يتأثر بقوانين العرض والطلب وليس منشأه دائماً المناقرة الذاتية للشيء وإن كان اصل المنفعة الذاتية لا بد منها في ثبوت القيمة التبادلية.

فاذا كان النقصان في القيمة الاستعمالية والمنفعة الذاتية للشيء فهنا لا بد من القول بالضمان لأن هذه المنفعة صفة واقعية قائمة بالشيء كسائر الحيشيات والاوصاف القائمة به كسواده ونعومته وهائه ونظافته ومنها كون الجو حاراً يحتاج فيه

إلى العباءة الصيفية^١ وكون ماء البئر بعيداً عن مجال الاوساخ بحيث ينشرح الطبع إليه ولا يمجّه، وهذا نظير ما إذا أحدث انسان حركات غريبة في بيت شخص بحيث اوهم انه مسكون فنزلت قيمته فانه ضامن لذلك على حد ضمانه لسائر الاوصاف الحقيقية في الشيء. واما إذا كان النقصان في القيمة السوقية التبادلية محضاً لامن جهة الاختلاف في القيمة الاستعمالية بل من جهة تكثير العرض للسلعة في السوق فليس ذلك ضرراً ولا نقصاً ولا تصرفاً في مال الغير ليكون مشمولاً لدليل الضمان، وهذا يثبت الضمان في المقام مطلقاً.

هذا آخر ما اردنا إيراده في تنبيهات قاعدة لا ضرر، وبه ينتهي البحث عن هذه القاعدة وعن مباحث البراءة والتخير والاشتغال من الاصول العملية ...
والحمد لله أولاً وآخراً..

١ — يوجد فرق بين هذا المال وسائر الامثلة فان نقصان الرغبة النوعية في العباءة لم ينشأ من خصوصية في العباءة أوجدها المكلف فيها ليضمن وانما نشأ من تقليل الرغبة النوعية لدى السوق وهذه صبغة في السوق تحصل حتى بتكثير العرض، فانه انما يؤثر في تقليل القيمة التبادلية من جهة ما تستلزمه من نقصان المنفعة الحدية وامكان اشباع الحاجات والطلبات السوقية بشكل اكبر وهو ليس تصرفاً في المال بل في حبيشة اخرى اجنبية عن المال فلا ضمان فيه.

نعم هذه النكته نستطيع أن نستفيد منها في مسألة اخرى مهمة وخطيرة في عالمنا المعاصر وهي مسألة الاوراق النقدية التي يتعامل معها الفقهاء معاملة المثليات، فمن كان قد غصب من شخص ديناراً ورقياً قبل خمسين عاماً يقال في حقه انه يضمن له اليوم ديناراً مثله والذي قد لا يساوي عشر قيمته، فانه هنا بناءً على هذه النكته الدقيقة يمكن أن يقال بأن هذه الاوراق النقدية من جملة خصائصها وأوصافها المعبرة فيها عقلاً ماليتها وقيمتها لانها اعدت لتكون اوراقاً مالية لا عينية، فاذا لزم من تأجيل دفعها سقوط جزء من ماليتها كان ضامناً له لأن هذه القيمة التبادلية استعمالية بحسب الحقيقة في هذه الاوراق فتكون مضمونة بضمانها على تفصيل لا يسهل المقام.

فَلَمَّا رَأَىٰ أَنَّهُ لَا يُفِيدُهُمْ شَيْئًا

الفهرست

	مباحث الحجج والاصول العملية (ج ٢)
٥	المقدمة
٢٠-٦	تمهيد:
٩	- المفهوم الاصولي لفكرة الاصل العملي ومراحل تطوره.
١٦-١١	- حقيقة الاصل العملي الشرعي.
١٩-١٦	- تقسيم الاصول العملية الشرعية الى محرزة وغيرها.
٢٠-١٩	- تقسيم الاصول العملية الى البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب.
١٥٠-٢١	اصالة البراءة
٢٩-٢٣	١- البراءة العقلية:
٢٦-٢٥	تاريخ البراءة العقلية في الفكر الفقهي
٢٩-٢٦	أدلة القائلين بالبراءة العقلية
٧٧-٣١	٢- البراءة الشرعية:
٣٥-٣١	- الاستدلال على البراءة الشرعية بالكتاب
٣٣-٣١	الاستدلال بقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها)
٣٤-٣٣	الاستدلال بقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)
٣٥-٣٤	الاستدلال بقوله تعالى (قل لا اجد فيها اوحى الى عمر ما على طاعم يطعمه...)
٣٥	الاستدلال بقوله تعالى (وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هاداهم...)
٧٧-٣٦	- الاستدلال على البراءة بالسنة:
٣٩-٣٦	الاستدلال على البراءة بمحدث (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي)

- ٦٢-٤٠ الاستدلال بحديث الرفع
- ٤٢-٤٠ المقام الاول: فقرة الاستدلال منه.
- ٤٥-٤٢ المقام الثاني: في شمولها للشبهات جميعا.
- ٥٨-٤٥ المقام الثالث: فقه الحديث.
- ٦٢-٥٨ المقام الرابع: سند الحديث.
- ٦٣-٦٢ الاستدلال بحديث السعة.
- ٦٤-٦٣ الاستدلال بحديث الحجب.
- ٦٧-٦٤ الاستدلال بحديث الحلية.
- ٧١-٦٧ - الاستدلال على البراءة بالاستصحاب
- ٧٥-٧٢ تنبيهات الاستدلال بالاستصحاب على البراءة
- ٧٧-٧٥ - الاستدلال على البراءة باخبار اخرى
- ١٠٦-٧٩ - الادلة التي استدلت بها على وجوب الاحتياط
- ٨٢-٧٩ ادلة وجوب الاحتياط عقلا
- ١٠١-٨٣ ادلة وجوب الاحتياط شرعا
- ٨٧-٨٣ الاستدلال بالكتاب على الاحتياط
- ٨٣ الاستدلال بقوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة)
- ٨٤ الاستدلال بقوله تعالى (وجاهدوا في الله حق جهاده)
- ٨٥ الاستدلال بقوله تعالى (وان تنازعتم في شئ...)
- ٨٧ الاستدلال بقوله تعالى (واتقوا الله حق تقاته)
- ٨٧ الاستدلال بقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم)
- ١٠١-٨٧ الاستدلال بالسنة على الاحتياط
- ١٠٦-١٠٢ النسبة بين أدلة البراءة والاحتياط
- ١٠٤-١٠٢ الجهة الاولى: النسبة بين اخبار الاحتياط واخبار البراءة.
- ١٠٥-١٠٤ الجهة الثانية: النسبة بين اخبار الاحتياط والدليل القرآني على البراءة.
- ١٠٥ الجهة الثالثة: النسبة بين اخبار الاحتياط ودليل الاستصحاب المثبت للبراءة.
- الجهة الرابعة: في ما تقتضيه القاعدة على تقدير التعارض والتساقط بين اخبار الاحتياط والبراءة.
- ١٠٦-١٠٥

- ١- حكمومة اصالة عدم التذكية على البراءة: ١١٧-١٠٧
- البحث عن اصالة عدم التذكية عند الشك فيها. ١١٧-١٠٧
- القسم الاول: الشك في حلية اكل الحيوان في نفسه وبقطع النظر عن التذكية. ١١٠-١٠٩
- القسم الثاني: الشك في حليته من ناحية الشك في قبوله للتذكية. ١١٤-١١٠
- القسم الثالث: الشك في طرق ما يمنع عن قبوله للتذكية. ١١٥-١١٤
- القسم الرابع: الشك في تحقق التذكية للشك في شروطها. ١١٧-١١٥
- ٢- حسن الاحتياط في الشبهة البدوية: ١٢١-١١٧
- المقام الاول: الاحتياط في الشبهة البدوية عموماً. ١١٩-١١٧
- المقام الثاني: الاحتياط في العبادات. ١٢١-١١٩
- ٣- قاعدة التسامح في أدلة السنن: ١٣٨-١٢١
- الجهة الاولى: في فقه الاخبار ومحتملاتها. ١٢٦-١٢١
- الجهة الثانية: في اثر الفقهاء بين القول بالاستحباب النفسي لعنوان ما بلغ عليه الثواب والقول بجعل الحجية للخبر الضعيف. ١٢٩-١٢٧
- الجهة الثالثة: في تحقيق ما يختلف فيه المحققون من شمول الاخبار لغير فرض الا تيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب بداعي الانقياد وبلوغ الثواب. ١٣١-١٢٩
- الجهة الرابعة: في شمول اخبار من بلغ للخبر الدال على كراهة فعل ورجحان تركه. ١٣٦-١٣٢
- الجهة الخامسة: في شمول اخبار من بلغ للخبر الضعيف المعلوم الكذب وجدانا او تعبداً. ١٣٧-١٣٦
- الجهة السادسة: في جواز افتاء المجتهد باستحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب للعالمي الذي لم يصل اليه ذلك الخبر. ١٣٨-١٣٧
- ٤- جريان البراءة في الشبهة الموضوعية: ١٤٩-١٣٩
- الجهة الاولى: في ان الجاري فيها البراءتان الشرعية والعقلية واحداً فقط. ١٤١-١٣٩
- الجهة الثانية: في بيان ضابط الشبهات الموضوعية التي تجري فيها البراءة. ١٤٩-١٤١
- ٥- جريان البراءة في التكليف غير الازامية: ١٥٠-١٤٩

اصالة التخيير

١٦٥-١٥١

١٥٣

مورد اصالة التخيير

١٦٣-١٥٣

التخيير في الواقعة غير المتكررة.

١٥٩-١٥٣

١- في التوصلات

١٦٣-١٥٩

٢- في التعديلات

١٦٥-١٦٣

التخيير في الواقعة المتكررة.

٣٢٢-١٦٧	اصالة الاحتياط
٢٠١-١٧٠	منجزية العلم الاجمالي:
١٨٣-١٧٥	جريان الترخيص في تمام الاطراف.
٢٠١-١٨٣	جريان الترخيص في بعض الاطراف.
٢٠٣-٢٠٢	اركان منجزية العلم الاجمالي
٢٠٥	- تطبيقات وتنبيهات:
٢٢٤-٢٠٥	١- الثمرة العملية بين مَسَلَكِ العلية والاقتضاء.
٢٢٨-٢٢٤	٢- الطولية بين طرفي العلم الاجمالي.
٢٣٨-٢٢٨	٣- الشبهة غير المحصورة.
٢٥١-٢٣٩	٤- انحلال العلم الاجمالي بالعلم الوجداني.
٢٤٩-٢٣٩	المقام الاول: في كبرى الانحلال الحقيقي.
٢٥١-٢٤٩	المقام الثاني: في الانحلال الحكمي.
٢٥٤-٢٥١	٥- الانحلال الحكمي بالامارات والاصول.
٢٥٦-٢٥٤	٦- اشتراك علمين اجماليين في طرف.
٢٥٨-٢٥٦	٧- الاثر الزائد في احد الطرفين.
٢٦٦-٢٥٨	٨- العلم الاجمالي بالحكم الالزامي الظاهري.
٢٧٠-٢٦٦	٩- العلم الاجمالي بالتدرجيات.
٢٨٢-٢٧٠	١٠- الاضطرار الى بعض الاطراف.
٢٧٤-٢٧٠	الحالة الاولى: الاضطرار الى طرف معين من اطراف العلم.
٢٨٢-٢٧٥	الحالة الثانية: الاضطرار الى ارتكاب احد الاطراف لابعينه.
٢٩٩-٢٨٣	١١- خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء.
٣٢٢-٢٩٩	١٢- ملاقي احد طرفي العلم الاجمالي.

٣٩٤-٣٢٣	الاقل والاكثر
٣٥٧-٣٢٥	الوظيفة عند الشك في الاقل والاكثر
٣٢٧-٣٢٥	تمهيد:
٣٢٥	الحالة الاولى: دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين.
٣٢٧-٣٢٥	الحالة الثانية: دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين.
٣٥٢-٣٢٧	١- الدوران بين الاقل والاكثر في الأجزاء.

- ٢- الدوران بين الاقل والاكثر في الشرايط. ٣٥٣-٣٥٢
- ٣- الدوران بين التعيين والتخير. ٣٥٧-٣٥٣
- المقام الاول: الدوران بين التعيين والتخير العقلي. ٣٥٥-٣٥٣
- المقام الثاني: الدوران بين التعيين والتخير الشرعي. ٣٥٧-٣٥٥
- ملاحظات عامة حول الاول واكثر:** ٣٩٤-٣٥٩
- ١- التمسك بالاستصحاب في الدوران بين الاقل والاكثر. ٣٦٢-٣٥٩
- التمسك بالاستصحاب لاثبات وجوب الاحتياط والانيان بالاكثر. ٣٦١-٣٥٩
- التمسك بالاستصحاب لاثبات البراءة وجواز الاكتفاء بالاقل. ٣٦٢-٣٦١
- ٢- الاقل والاكثر في المحرمات. ٣٦٣-٣٦٢
- ٣- الدوران بين الجزئية والممانعة. ٣٦٥-٣٦٤
- ٤- الشبهة الموضوعية للاقل والاكثر. ٣٦٥
- ٥- الدوران بين الاقل والاكثر في المحصل الشرعي. ٣٦٨-٣٦٦
- ٦- الشك في اطلاق دخالة القيد. ٣٨٨-٣٦٨
- ١- الشك في اطلاق القيد لحالة النسيان. ٣٧١-٣٦٩
- الجهة الاولى: في امكان تكليف الناسى بالاقل. ٣٧١-٣٦٩
- الجهة الثانية: في تحقيق مايجرى في المقام من ان الاصل العملي البراءة والاحتياط. ٣٧٨-٣٧١
- مقتضى الاصل اللفظي يقطع النظر عن الادلة الخاصة المتكفلة لحالة النسيان.
- ٢- الشك في اطلاق القيد لحالة العجز. ٣٨٢-٣٧٨
- قاعدة الميسور:** ٣٨٨-٣٨٢
- الكلام في حديث (الميسور لا يسقط بالمعسور). ٣٨٦-٣٨٣
- الكلام في حديث (اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم). ٣٨٨-٣٨٦
- ٧- الشك في مبطلية الزيادة. ٣٩٤-٣٨٨
- الجهة الاولى: في تصوير اقسام الجعل الضمني الذي ينتج مبطلية الزيادة ثبوتا. ٣٩٢-٣٨٨
- الجهة الثانية: في الشك في مبطلية الزيادة. ٣٩٣-٣٩٢
- الجهة الثالثة: في مبطلية الزيادة للصلاة لامن ناحية نفسها بل من ناحية اخلاها بقصد القرية ٣٩٤-٣٩٣
- ولزوم التشريع المحرم.
- خاتمة في شرايط الاصول المؤتمنة** ٥١٥-٣٩٥
- المقام الاول: وجوب الفحص عن الحجة على الالتزام قبل اجراء الاصول المؤتمنة. ٤٣٠-٣٩٥
- ١- بلحاظ الشبهات الحكيمة. ٤٠٩-٣٩٥

- ٢- بلحاظ الشبهات الموضوعية.
 - الإشارة الى امور تتعلق بوجود الفحص
 ٤١٠-٤٠٩
 ٤٣٠-٤١٠

قاعدة لاضرر ولا ضرار

المقام الثاني: قاعدة (لا ضرر ولا ضرار)

- الجهة الاولى: سند القاعدة.
 الجهة الثانية: البحث عن الثبوت الواقعي في كيفية المتن المنقول لهذه القاعدة.
 الجهة الثالثة: في البحث عن مفردات الحديث.
 تحديد معنى الضرر.
 تحديد معنى الضرار.
 الجهة الرابعة: في مفاد الهيئة التركيبية للجملة لاضرر.
 الاتجاهات الفقهية الرئيسية في قاعدة لاضرر.
 تخريج الاتجاه الفقهي الثاني (حرمة الضرر)
 تخريج الاتجاه الفقهي الاولى (نفي الحكم الضرري)
 تخريج الاتجاه الفقهي الثالث (نفي الضرر غير المتدارك)
 المختار في (لا ضرر)
 الجهة الخامسة: المشاكل المثارة في فقه (لا ضرر)
 الجهة السادسة: في المشكلات المثارة على تطبيقات فقهية للقاعدة.
 الجهة السابعة: في تطبيق القاعدة بلحاظ الاضرار الاعتبارية.
 الناحية الاولى: مدرك هذا التطبيق وشمول الحديث لهذا النوع من الاضرار.
 الناحية الثانية: ضابط هذا النوع من الاضرار الاعتبارية، وان الدليل هل يشمل الافراد
 الاعتبارية المتجددة بعد زمن المعصوم (ع) ام لا؟
 الجهة الثامنة: في فقه الحديث بلحاظ (لا ضرر)

تنبيهات قاعدة (لا ضرر)

- ١- شمول القاعدة للاحكام العدمية.
 ٢- تطبيق القاعدة فيمن أقدم على الضرر.
 ٣- نسبة القاعدة الى أدلة الاحكام الاولى.
 ٤- تعارض القاعدة مع قاعدة السلطنة.
 المقام الاول: في ما تقتضيه القواعد الاولى بقطع النظر عن القاعدة.
 المقام الثاني: في ملاحظة القاعدة ونسبتها الى القواعد الاولى.
 ٤٩٥-٤٩١
 ٥٠٥-٤٩٦
 ٥١٠-٥٠٦
 ٥١٥-٥١١
 ٥١٢-٥١١
 ٥١٥-٥١٢