فهرس الموضوعات

[حقيقة العلم الاجمالي 5](#_Toc440320735)

[مسلك صاحب الكفاية 5](#_Toc440320736)

[مسلك المحقق الاصفهاني: 27](#_Toc440320737)

[مسلك المحقق النائيني 33](#_Toc440320738)

[مسلك المحقق العراقي 49](#_Toc440320739)

[مسلك الكشف عن الفرد المعين 55](#_Toc440320740)

[مسلك السيد الشهيد 59](#_Toc440320741)

[مسلك سيد المنتقى 67](#_Toc440320742)

[المسلك المختار 74](#_Toc440320743)

[الثمرات المترتبة على حقيقة العلم الاجمالي 78](#_Toc440320744)

[منجزية العلم الاجمالي 82](#_Toc440320745)

[مسلك انكار منجزية العلم الإجمالي وذلك لوجوه 82](#_Toc440320746)

[الوجه الاول: 82](#_Toc440320747)

[الوجه الثاني 84](#_Toc440320748)

[الوجه الثالث 85](#_Toc440320749)

[مسلك صاحب الكفاية. 86](#_Toc440320750)

[الاشكال الاول على صاحب الكفاية للمحقق العراقي 92](#_Toc440320751)

[الاشكال الثاني لصاحب المنتقى 94](#_Toc440320752)

[الاشكال الثالث لصاحب المنتقى 95](#_Toc440320753)

[رد الاشكالات على صاحب الكفاية 96](#_Toc440320754)

[تنبي اشكال المحقق العراقي على صاحب الكفاية 103](#_Toc440320755)

[مسلك منجزية العلم الاجمالي للجامع 103](#_Toc440320756)

[اشكال السيد الشهيد على هذا المسلك 104](#_Toc440320757)

[اشكال المحقق العراقي والسيد السيستاني على هذا المسلك 105](#_Toc440320758)

[الاشكال على العلمين: 105](#_Toc440320759)

[ما قد يورد على اشكال السيد الشهيد 106](#_Toc440320760)

[و تعليقا للسيد الشهيد على المقدمة الاولى، حيث افاد ان لا فرق بين المسالك في حقيقة العلم الاجمالي من هذه الجهة، فعلى جميع المسالك لم ينكشف الا الجامع، و ربما يورد على كلامه: بانّ هذا انكار للمسالك الاخرى وليس تفريعا عليها. 107](#_Toc440320761)

[الدفاع عن ايراد السيد الشهيد 107](#_Toc440320762)

[اشكال سيد المنتقى على هذا المسلك 108](#_Toc440320763)

[الاشكال المختار على هذا المسلك 108](#_Toc440320764)

[وفي هذا المسلك عدة مطالب: 114](#_Toc440320765)

[المطلب الاول: تفصيل السيد الشهيد في انه ان كانت خصوصية المتعلق معلومة دخلت في العهدة والا فلا. 115](#_Toc440320766)

[الاشكال الاول على هذا التفصيل 116](#_Toc440320767)

[الاشكال الثاني على هذا التفصيل وهو في مرحلتين: 118](#_Toc440320768)

[اما في "الشبهة الحكمية" 118](#_Toc440320769)

[واما في الشبهة الموضوعية 120](#_Toc440320770)

[المطلب الثاني: هل تجري البراءة العقلية في الأطراف ام لا ؟ 122](#_Toc440320771)

[الاتجاه الاول ما ذكره المحقق النائيني 122](#_Toc440320772)

[الاتجاه الثاني 122](#_Toc440320773)

[الاتجاه الثالث وهو المختار 124](#_Toc440320774)

[المطلب الثالث: هل الاحتمال منجز في الاطراف ام لا 124](#_Toc440320775)

[النحو الأول للسيد الخوئي من ان المنجز هو احتمال التكليف 125](#_Toc440320776)

[الايراد الاول للسيد الشهيد باستلزام ما ذكره انكار البراءة العقلية او الاذعان بوجود المؤمن 125](#_Toc440320777)

[الجواب عن الايراد بعدم احراز موضوع البراءة العقلية 126](#_Toc440320778)

[الايراد الثاني للسيد الشهيد بالتفريق بين المنجز الطبعي والعقلي وان المدار على الثاني 127](#_Toc440320779)

[الجواب عن ذلك بان المدار على المنجز الطبعي 128](#_Toc440320780)

[النحو الثاني للسيد الشهيد وهو ان المنجز هو حق الطاعة 129](#_Toc440320781)

[الاشكال عليه بالنقض في بعض التكاليف العقلائية ورد هذا الاشكال 130](#_Toc440320782)

[الاشكال الثاني انه بناءً على تفسيره لعدم جريان البراءة الشرعية في الأطراف فان العبرة في المنجزية للعلم لا للاحتمال 131](#_Toc440320783)

[الجواب الاول عن الاشكال 133](#_Toc440320784)

[الجواب الثاني عن الاشكال 134](#_Toc440320785)

[الاشكال الثالث على السيد الشهيد: تفاوت المنجزية بتفاوت الانكشاف 136](#_Toc440320786)

[النحو الثالث للسيد السيستاني وهو ان المنجز احتمال الانطباق 137](#_Toc440320787)

[توضيح ما افاده بذكر أمور: 140](#_Toc440320788)

[الامر الأول: الحسن والقبح من الامور النفس امرية 140](#_Toc440320789)

[الامر الثاني: ان الحسن والقبح من الادراكات غير المعللة 141](#_Toc440320790)

[الامر الثالث: ان الحسن والقبح يرجعان الى قضيتين الكمال والنقص – والحسن والقبح 142](#_Toc440320791)

[الامر الرابع: قبح الظلم اي انه لا ينبغي ويستلزم قضية اخرى وهي المذمة 142](#_Toc440320792)

[الامر الخامس: المنجزية هي ادراك العقل لابدية العمل و يترتب على ذلك حكمه باستحقاق العقوبة 143](#_Toc440320793)

[الامر السادس: ملاك المنجزية دفع الضرر المحتمل ام حق الطاعة ؟ 143](#_Toc440320794)

[المبحث الاول: هل منشأ ضرورة دفع الضرر المحتمل قبح الظلم ام لكونه كمالا ام لقضاء الفطرة ؟ 145](#_Toc440320795)

[المبحث الثاني: بيان التهافت في كلمات السيد الخوئي في ان ملاك المنجزية حكم العقل بقبح هتك حرمة المولى أو ان الملاك هو حكم العقل بدفع الضرر المحتمل 147](#_Toc440320796)

[المبحث الثالث: الجمع بين كلماته بناءً على مسلك السيد السيستاني 148](#_Toc440320797)

[الامر السابع في كبرى قبح العقاب بلا بيان، والكلام في هذه القاعدة من ثلاث جهات: 149](#_Toc440320798)

[الجهة الاولى: ما هو ملاك حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ؟ 149](#_Toc440320799)

[الجهة الاولى : النسبة بين قاعدة دفع الضرر المحتمل و قاعدة قبح العقاب بلا بيان 150](#_Toc440320800)

[الادلة المتصورة للنحو الثالث للسيد السيستاني 159](#_Toc440320801)

[مسلك العلية 167](#_Toc440320802)

[الرأي الاول : علية العلم الاجمالي للمنجزية العقلية 167](#_Toc440320803)

[صياغة المحقق العراقي 167](#_Toc440320804)

[التصوير الأول: 167](#_Toc440320805)

[التصوير الثاني : 168](#_Toc440320806)

[اشكال السيد الخوئي على مسلك العلية 169](#_Toc440320807)

[الجواب عن اشكال السيد الخوئي على مسلك العلية 172](#_Toc440320808)

[الاشكال المختار على صياغة المحقق العراقي 177](#_Toc440320809)

[صياغة المحقق الاصفهاني 178](#_Toc440320810)

[الاشكالات الواردة على هذه الصياغة 181](#_Toc440320811)

[الاشكال المختار على صياغة المحقق الاصفهاني 185](#_Toc440320812)

[الرأي الثاني: علية العلم الاجمالي للمنجزية العقلائية 186](#_Toc440320813)

[الاشكال على هذا المسلك 188](#_Toc440320814)

[مسلك الاقتضاء 189](#_Toc440320815)

[تقريب المحقق النائيني 189](#_Toc440320816)

[اشكال المحقق العراقي عليه 191](#_Toc440320817)

[هل يمكن الترخيص في أطراف العلم الاجمالي 197](#_Toc440320818)

[الترخيص في القطع 197](#_Toc440320819)

[القطع المشوب بالشك 200](#_Toc440320820)

[اشكال السيد الشهيد على مسألة الترخيص بمعنى جعل البدل 202](#_Toc440320821)

[ويتضح بذكر امور: 202](#_Toc440320822)

[الامر الاول : الحكم العقلي في سلسلة علل وفي سلسلة معلولات الاحكام الشرعية 202](#_Toc440320823)

[الامر الثاني: لا اثر للصياغات الاعتبارية في رفع الحكم العقلي 202](#_Toc440320824)

[الامر الثالث: الاعتبارات المتأصلة و الاعتبارات التنزيلية 203](#_Toc440320825)

[اشكال السيد السيستاني على جعل البدل 210](#_Toc440320826)

[جواب هذا الاشكال 216](#_Toc440320827)

[المسلك المختار 217](#_Toc440320828)

[الثمرات المترتبة على القول بالاقتضاء او القول بالعلية: 248](#_Toc440320829)

[الثمرة الاولى 248](#_Toc440320830)

[الفرق بين الحجة الاجمالية بين الحجة المحضة 264](#_Toc440320831)

[الفرق بين التعارض والحجة الاجمالية 266](#_Toc440320832)

[الفرق بين التعارض واشتباه الحجة باللاحجة 266](#_Toc440320833)

[شمول الخطاب للعنوان الاجمالي 268](#_Toc440320834)

[المحاذير من شمول دليل الحجية للاحد المشيري 283](#_Toc440320835)

[المحذور1 283](#_Toc440320836)

[المحذور ال 2 283](#_Toc440320837)

[المحذور الثالث 283](#_Toc440320838)

[ولكن مقتضى التأمل اندفاع هذه المحاذير: 284](#_Toc440320839)

[شبهة التخيير: 287](#_Toc440320840)

[التقريب الاول : 287](#_Toc440320841)

[التقريب الثاني 292](#_Toc440320842)

[اجيب عن هذا التقريب بوجوه: 293](#_Toc440320843)

[الوجه الاول: 293](#_Toc440320844)

[الوجه الثاني 295](#_Toc440320845)

[الوجه الثالث 295](#_Toc440320846)

[الوجه الرابع: 298](#_Toc440320847)

[التضاد من احكام الخارج لا من احكام الرتب العقلية 382](#_Toc440320848)

[تنبيهات العلم الاجمالي 417](#_Toc440320849)

[التنبيه الأول: الطولية بين أطراف العلم الاجمالي 417](#_Toc440320850)

[المطلب الأول: نحو توقف الطرف الاول على الثاني 417](#_Toc440320851)

[المطلب الثاني: بناءً على القول بالعلية يرد اشكال عدم انحلال العلم الاجمالي في بعض الفروض المتفق على انحلاله فيها 417](#_Toc440320852)

[. وأجاب المحقق العراقي (قده) عن هذا الاشكال: 419](#_Toc440320853)

[المطلب الثالث: الفرق بين انحاء توقف الطرف على الاخر 419](#_Toc440320854)

[بيان مطلب المحقق العراقي بامور ثلاثة: 420](#_Toc440320855)

[الأمر الاول: ان العلم حيثية تقييدية للمنجزية بنظر المحقق العراقي 420](#_Toc440320856)

[الامر الثاني: ان الشك في المنجزية معقول، لاختلاف الآراء في سعة و حدود سبب المنجزية بين القول بحق الطاعة و القول بقبح العقاب بلا بيان 420](#_Toc440320857)

[الامر الثالث: عدم تنجز العلم الاجمالي في حال كون طرف وجوب الحج معلقا على عدم تنجز وجوب الدين 421](#_Toc440320858)

[اشكال السيد الشهيد على كلام المحقق العراقي 422](#_Toc440320859)

[الملاحظة الأولى: 422](#_Toc440320860)

[ولكن هذه الملاحظة محل تأمل فيما ذكره من ان العلم الاجمالي لا يمنع من جريان الاصل لأنّه يتوقف على عدم جريانه وما توقف على عدم شيء فلا يعقل ان يكون مانعا له. 425](#_Toc440320861)

[الملاحظة الثانية: 425](#_Toc440320862)

[ويلاحظ على ما افيد: 427](#_Toc440320863)

[التنبيه الثاني الشبهة غير المحصورة 428](#_Toc440320864)

[ولقد سيقت وجوه لإثبات عدم منجزية العلم الاجمالي بسبب كثرة الاطراف: 428](#_Toc440320865)

[الوجه الاول: ما يرجع الى عدم توفر الشرط، 428](#_Toc440320866)

[الموانع من شمول ادلة الاصول لاطراف العلم الاجمالي: 429](#_Toc440320867)

[اشكال السيد الخوئي على عدم جريان الترخيص في المخالفة القطعية في الشبهة غير المحصورة ، وبيان ان المانع هو الترخيص القطعي في المخالفة 429](#_Toc440320868)

[بيان السيد الشهيد حول الترخيص في الشبهة غير المحصورة ، وهو نكتة عدم انعقاد الإرتكاز المانع من جريان الاصول في الشبهة المحصورة 430](#_Toc440320869)

[الاشكال على السيد الشهيد 431](#_Toc440320870)

[الوجه الثاني قصور المقتضي حصول الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف : 431](#_Toc440320871)

[الايراد على هذا الوجه: 431](#_Toc440320872)

[منع الصغرى : 431](#_Toc440320873)

[اما منع الكبرى فبيانه بأحد وجهين : 433](#_Toc440320874)

[وجوه اخرى لعدم منجزية العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة 442](#_Toc440320875)

[ما ذكره المحقق النائيني 442](#_Toc440320876)

[التنبيه الثالث : إذا اشترك علمان إجماليّان في طرف واحد 485](#_Toc440320877)

[التنبيه الرابع: ان يكون في احد الأطراف اثر زائد 503](#_Toc440320878)

[التنبيه الخامس: منجّزية العلم الإجماليّ في التدريجيّات: 510](#_Toc440320879)

1

# حقيقة العلم الاجمالي

وقع البحث في حقيقة العلم الاجمالي قبل البحث عن منجزيته، وفي حقيقة العلم الاجمالي عدة آراء:

### مسلك صاحب الكفاية

الراي الأول ما نسب لصاحب الكفاية من ان متعلق العلم الاجمالي هو الفرد المردد، وتقريب كلامه يتم بذكر امرين:

الامر الأول هناك فرق بين مفهوم الفرد المردد ومفهوم عنوان أحدهما ومصداق أحدهما، فهل المراد بالفرد المردد الاول او الثاني ام الثالث، لا ريب انه لا يقصد منه المفهوم فان مفهوم الفرد المردد معين، لأنّ مفهوم الفرد المردد أي الفرد المردد بالحمل الأولي هو الفرد الذي لا تعين له، وهذا المفهوم معين لا مردد نعم هذا المفهوم لا معنون له خارجا، نظير مفهوم شريك الباري، حيث ان المفهوم موجود وان كان لا وجود له.

لذلك لا يصح الاشكال على صاحب الكفاية انه لو كان متعلق العلم الاجمالي هو الفرد المردد لصحّ ابدال الأحد بالفرد المردد، مثلاً يصح لنا ان نقول احد الانائين معلوم النجاسة ولكن لا يصح ان نقول الفرد المردد معلوم النجاسة، فلو كان متعلق العلم الاجمالي هو الفرد المردد لصح ان نوقعه موقع الأحد مع انه لا يصح فان هذا الاشكال انما يبتني على ان يقصد بالفرد المردد مفهومه، وهذا مما لا يقول به صاحب الكفاية.

كما انه ليس المقصود من متعلق العلم الاجمالي مفهوم احدهما فان مفهوم احدهما كلي صالح للانطباق على كل واحد منهما غاية ما في الباب انه كلي انتزاعي وليس متأصلا فعنوان الانسان كلي متأصل لوجود ما بحذائه خارجا بينما عنوان احدهما كلي انتزاعي لأنّه لا يوجد ما بحذائه وانما الموجود منشأ انتزاعه ومنشأ انتزاع احدهما كل فرد على سبيل البدل، وهذا ما يحتاج الى التأمل فان ما هو موجود خارجا هو الفرد كالإناء الابيض والازرق اما البدلية فليست موجودة خارجا، اما البدلية أي هذا او هذا المعبر عنها باو فليست من الموجودات الخارجية.

و عليه من هنا يتضح ان منشأ انتزاع عنوان احدهما وان كان واقعيا ولكنه ليس خارجيا لان ما هو خارجي نفس الانية اما البدلية وان كانت حقة ولكنها ليست موجودة في الخارج نظير ان يقال ان استحالة اجتماع النقيضين امر واقعي مع انه ليس له فرد خارجي، اذا بالنتيجة قد يكون المفهوم واقعيا وان لم يكن خارجيا.

فبذلك يتبين لنا ان منشأ انتزاع عنوان احدهما وان كان واقعيا ولكنه ليس خارجيا، فهذا الكلي الانتزاعي المعبر عنه باحدهما ليس هو متعلق العلم الاجمالي بل متعلق العلم الاجمالي واقع احدهما و الذي عبر عنه في الكفاية احدهما المصداقي. والمقصود بـ"واقع احدهما" ان عنوان احدهما تارة يلحظ على نحو الموضوعية وتارة يلحظ على نحو المرآتية والمشيرية، فاذا لوحظ على نحو الموضوعية أي يقف اللحاظ عليه من دون ان يتعدى منه الى غيره فهذا كلي وليس متعلق العلم الاجمالي.

اما اذا لوحظ على نحو المشيرية كان هذا الملحوظ على نحو المشيرية هو متعلق العلم الاجمالي، توضيح ذلك، كما ان الكليات المتأصلة تارة تلحظ على نحو الموضوعية واخرى على نحو المشيرية، مثلاً ما مثل به بعض الفقهاء في قراءة البسملة في الصلاة اذ تارة يقصد المصلي تلاوة طبيعي البسملة التي هي آية من القران حيث يعلم المصلي ان من الآیات النازلة اية البسملة فقصد بالقراءة ذلك الطبيعي الذي نزل في القران وتارة يقصد بالبسملة ما هو جزء من سورة يس او الجزء ال 30 من القران، فلما يقرا البسملة قاصدا ما هو اية فقد قصد الطبيعي وان قيده بخصوصية انه اية من القران، وان قصد البسملة التي هي جزء من سور الجزء ال 30 فقد قصد واقع البسملة فقد كان عنوان البسملة على نحو المشيرية لواقع البسملة فكما يتصور هذان اللحاظان في الكلي المتأصل ككلي البسملة يتصور في الكلي الانتزاعي وهو عنوان احدهما، تارة يأتي المشتري للبائع و قد عرض البائع، فتارة يقول المشتري بعني احد الكيلوات من البطاطا فيكون مصب المعاملة كلي الكيلو البطاطا، و تارة يكون مصب المعاملة الكلي الخارجي بما ان هذه الكومة متعدد الكيلوات، فمصب المعاملة الكيلو الخارجي، و ثمرة تعلق المعاملة بالكلي ان يقول المهم ان تبيعي كيلو من البطاطا انه لو وقع التلف خارجا فتلف كومة البطاطا تعين ان يكون للمشتري فالتلف لا يعرض عليه لان مصب المعاملة هو الكلي و هو لا يتلف غاية ما في الباب لما كان المبيع على نحو الكلي في المعين يعني من هذه الكومة تعين الكلي الباقي في ان يكون مصداقا لما ملكه المشتري اما اذا كان مصب المعاملة الكيلو الخارجي اصبح مملوك المشتري كسرا مشاعا من هذه الكيلوات، فأي تلف يعرض على الكومة يعرض عليهما بالنسبة فلو كانت 10 كيلوات كان كل تلف تلف لعشر على مملوك المشتري

فالنتيجة ان عنوان الأحد تارة يلحظ بما هو كلي بنحو الموضوعية فيقف اللحاظ عليه و هذا ليس متعلقا للعلم الاجمالي و تارة يتعلق به العلم بما هو مشير لاحد واقعي فاذا كان كذلك كان ذلك المشار اليه هو متعلق العلم الاجمالي، و هذا هو المقصود بالفرد المردد او احدهما المصداقي، و بناءً على ذلك فان صاحب الكفاية يقول ان المشار اليه بعنوان الأحد واقع الأحد لا خارج الأحد، اذ قد يكون مصداق الأحد خارجيا و قد يكون غير خارجي مثلاً تارة يكون الأحد جزئيا كما لو علمت بنجاسة احد هذين الانائين فهنا مصداق الأحد جزئي خارجيا، و تارة يكون كليا خارجيا كما لو قال علمت بأحد الكليات الخمسة، فان المشار اليه بعنوان الأحد كلي وليس جزئيا خارجيا اذا فالمقصود بواقع الأحد أي ما وراء عنوان الأحد سواء كان جزئيا خارجيا او كليا، لا ان المقصود هو خصوص الجزئي الخارجي كي يشكل على صاحب الكفاية ان العلم الاجمالي كما يتعلق بالجزئيات يتعلق بالكليات.

الامر الثاني في تقريب كلامه، ان الأحد الملحوظ على نحو الموضوعية أي طبيعي الأحد تتعلق به الارادة التكوينية والتشريعية بلا مانع فقد تتعلق الارادة التكوينية بالأحد كما اذا قال مشيت نحو احد الرجلين و اردت احد الكاسين فان المقصود هو تعلق الارادة بالجامع و كذلك الارادة التشريعية سواء كانت الارادة حكما وضعيا او تكليفيا فمثلا الحكم الوضعي اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين فان ايجاد علقة الزوجية بالجامع مع تخيير الطرف الآخر في ان يطبق هذا الجامع على أي منهما امر ممكن .

او كانت الارادة التشريعية حكما تكليفيا كما في الواجب التخييري فان مصب الوجوب التخييري على مسلك بعضهم كسيدنا الخوئي هو عنوان الأحد الملحوظ على نحو الموضوعية بان يقول من افطر متعمدا في نهار شهر رمضان فليخرج احد الخصال و الخيار بيده، فان متعلق الحكم التكليفي و هو الوجوب هو عنوان الأحد على نحو الموضوعية، فعنوان الأحد الملحوظ على نحو الموضوعية قابل لتعلق الارادتين به.

وانما الكلام في مصداق الأحد فهنا افاد في الكفاية بان مصداق الأحد لا يقبل تعلق الارادة التكوينية والتشريعية ولكن يقبل تعلق العلم الاجمالي فالإرادة التكوينية سواء فسرناها بالشوق المؤكد المحرك للعضلات او فسرناها بإعمال القدرة كما يقول النائيني فانه لا يعقل تعلقها بما لا تعين له لان مصداق الفرد المردد لا تعين له وعليه يستحيل تعلق الإرادة التكوينية المردد به، وكذلك الارادة التشريعية فانها بعث ولا يعقل البعث نحو ما لا تعين، ولكن هذا المصداق الذي لا تعين له هو متعلق العلم الاجمالي.

فنتيجة كلام الآخوند ان المائز بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي في المتعلق حيث ان متعلق العلم التفصيلي هو الفرد المعين و متعلق العلم الاجمالي الفرد المردد والمقصود بالفرد المردد ليس هو مفهوم الفرد المردد ولا مفهوم احدهما و لا عنوان احدهما على نحو الموضوعية بل احدهما المصداقي أي عنوان احدهما بما هو مشير لواقع ورائه لا تعين له

2

ذکرنا ان صاحب الكفاية ذكر ان الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي في المتعلق حيث ان متعلق التفصيلي الفرد المعين بينما متعلق العلم الاجمالي الفرد المردد..

و قد اشكل على كلام صاحب الكفاية في وجوه:

الاول: ما ذكره المحقق الاصفهاني وبيان هذا الوجه بصياغتين:

الاولى: ما تعرض له المحقق في نهاية الدراية و محصله مقدمتان:

الاولى: انه العلم من الصفات الحقيقية ذات الاضافة فلا يعقل تحقق العلم في افق النفس من دون طرف يضاف اليه العلم اذ لو تحقق العلم في افق النفس من دون طرف لكان ذلك خلف حقيقته وهو انه صفة ذات اضافة فلا علم بلا معلوم، كما لا ارادة بلا مراد.

المقدمة ال 2 في تنقيح طرف العلم.. و قد افاد انه لو كان طرف العلم هو الفرد المردد لم يوجد العلم اذ الفرد المردد مما لا هوية ولا ماهية له.

اما انه لا هوية له فلان الوجود مساوق للتشخص فلا يعقل وجود مردد من دون تعين و تشخص.

و اما انه لا ماهية له فلان كل ماهية متقومة بمائز تمتاز به عن الماهيات المعبر عنه بالفصل، و حيث ان هذا المائز منتزع من الوجود من حاق الوجود فاذا كان الوجود مرددا لم يتنزع منه مائز معين يفصل الماهية عن غيرها من الماهيات.

والنتيجة ان الفرد المردد لا هوية له ولا ماهية و عليه فلا واقعية له، و ما لم يكن له واقعية فلا يعقل ان يكون طرفا للعلم.

الصياغة الثانية ما ذكره السيد الشهيد في بحوثه تقريرا و شرحا لكلام المحقق الاصفهاني.. ومحصل ما ذكر انه لو كان هناك فرد مردد فمقتضى عدم تعينه ان يحمل عليه كلا العنوانين المتقابلين، مثلاً اذا قلنا "احد الرجلين" و احد الرجلين فرد مردد لا معين، فيقال هل يصح ان يحمل على هذا الأحد كلا العنوانين المتقابلين فيقال احد الرجلين مؤمن و هو كافر، او احد الرجلين عالم و هو جاهل، فان قلنا لا يصح ان يحمل عليه كلا العنوانين المتقابلين بل يتعين احدهما فهذه امارة على انه فرد معين وليس مردد ولأجل تعينه لم يصح ان يحمل عليه الا عنوان واحد.

وان قلتم يصح ان يحمل عليه كلا العنوانين المتقابلين، فيقال احد الرجلين مؤمن و أحد الرجلين كافر، فنسأل هل يصح سلبه عنه ام لا، هل يصح ان يقال احد الرجلين مؤمن و ليس بمؤمن ام لا يصح السلب فان قلتم يصح الحمل ولكن لا يصح السلب فيقال مؤمن ولا يقال ليس بمؤمن فهذه امارة عن كونه معين و لأجل تعينه عرفنا حدّه و لأجل معرفة حده صح الحمل ولم يصح السلب.

واما اذا قلتم انه كما يصح الحمل يصح السلب فيقال هو مؤمن وليس كافر وكافر وليس بمؤمن فهذه عبارة اخرى عن اجتماع النقيضين ولا يعقل اجتماعهما في موضوع واحد.

والنتيجة ان هذه امارة عن ان الفرد المردد لا واقعية له.

و اذا لم يكن للفرد المردد واقعية لم يكن طرفا للعلم.

اجيب عن الاشكال باجوبة:

الاول ما ذكره سيد المنتقى من ان في الكلمات خلطا بين مقام الثبوت ومقام الاثبات فالذين تلقوا كلام المحقق الخراساني تلقوه على انه يدعي التردد في مقام الثبوت أي ان متعلق العلم الاجمالي في واقعه مردد مع غمض النظر عن تعلق العلم الاجمالي به أي انه هناك في الواقع مع غمض النظر عن وجود العلم الاجمالي فردا معين وفردا مردد فلاجل ذلك اشكل المحقق الاصفهاني انه لا يوجد فرد مردد في الواقع كي يكون طرفا للعلم وهذا نتيجة انه شرح التردد في مقام الثبوت، والحال ان صاحب الكفاية ليس نظره لمقام الثبوت وانما نظره لمتعلق العلم الاجمالي "من حيث هو معلوم"، لا "من حيث هو واقع" فمثلا قد تعلم بشخص انه زيد العالم وقد تعلم بهذا الشخص انه ابن بكر الجاهل، فالمعنون هو زيد العالم وابن بكر الجاهل الا ان العلم عندما يتعلق به يتعلق به من زاوية دون اخرى وبنظر دون اخر وعليه صلح ان تقول انا اعلم ان هذا ابن بكر الجاهل ولا اعلم عنه شيء اخر ففي مقام الاثبات أي مقام تعلق العلم او مقام اتصاف المتعلق بكونه معلوما هنا يقع التردد، وهذا هو مقصود صاحب الكفاية فهو يقول ان متعلق العلم الاجمالي من حيث كونه معلوما مردد أي ان متعلق العلم الاجمالي من حيث كونه معلوما قابل للصدق على هذا الطرف وعلى هذا الطرف وان كان في الواقع هو معين في احدهما.

فاذا قلت علمت باناء نجس من بين الانائين فالاناء النجس قد يكون متعين واقعا ولكن من حيث تعلق العلم الاجمالي به فهو الأحد لا بعينه القابل للصدق على هذا وعلى هذا.

ولكن: يظهر من كلمات صاحب الكفاية في حاشيته على المكاسب ج 1 ص 128 او في كتاب الوقف ص 10 في مسالة "هل يصح الوقف على المردد او لا" ظاهر كلماته انه يدعي ان متعلق العلم الاجمالي في واقعه متردد أي ان متعلق العلم الاجمالي في واقعه احدهما لا بعينه، ولذلك قال في هذين الكتابين قد يكون متعلق العلم الاجمالي مما لا تعين له حتّى في علم الله كما لو علم المكلف احد الانائين نجس وكان في الواقع كلاهما نجس فاذا كان في الواقع كلاهما نجسا فهذه المقالة احدهما نجس مما لا تعين لها حتّى في علم الله لأنّه في علمه نجاسة الأحد لا كليهما.

والجواب الثاني عما اشكل به المحقق الاصفهاني، دعوى ان متعلق العلم الإجمالي احد الطرفين لا بعينه بحيث لا تعين له حتّى في علم الله حتّى لو لم يكن كلا الانائين بل كان النجس احدهما بدعوى ان مدعى صاحب الكفاية ان الفرق بين العلم الاجمالي أو تفصيلي ليس في العلم، بان يقال العلم الإجمالي قاصر بالنسبة للعلم التفصيلي اذ تارة ندعي ان الفرق بين العلمين يرجع الى الفرق في ذات العلم فالنسبة بين العلم الاجمالي و التفصيلي نسبة الاقل والاكثر فلا فرق بين العلم الاجمالي و التفصيلي في المتعلق بل متعلقهما واحد وهو فرد متعين واقعا انما العلم التفصيلي انكشاف تام لذلك الفرد المعين بينما العلم الاجمالي انكشاف ناقص فالفرق بينهما في ذات العلم أي في درجة الانكشاف لا في المعلوم وهو المتعلق والا فالمتعلق واحد، بينما الاتجاه الآخر هو ما سلكه الآخوند من ان الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي في المتعلق والا ذات العلم واحد فكلاهما انكشاف تام لمتعلقه الا ان المتعلق للعلم التفصيلي احدهما بعينه و المتعلق للعلم الاجمالي احدهما لا بعينه فالفرق في المتعلق لا في ذات العلم.

والفرق بين المسلكين انه اذا علمت اجمالا بنجاسة احد الانائين ثم فحصت و دققت فعرفت ان الاناء الابيض نجس فهل يصح وجدانا ان اقول هذا الذي علمت بنجاسته قبل ساعة ام تقول ما علمت به قبل ساعة نجاسة احدهما و ما علمت به الان هو علم اخر وهو نجاسة الاناء الابيض

فالذي يصر عليه المحقق العراقي هو الاول الفرق في درجة الانكشاف، وبينما ما يراه الآخوند هو ال 2 هو ان هناك علمان علم بنجاسة الأحد و علم بنجاسة الاناء الابيض فهناك متعلقان.

3

لازال الكلام في بيان مطلب صاحب الكفاية في ان المائز بين العلم الاجمالي والتفصيلي ان متعلق العلم التفصيلي الفرد المعين بينما متعلق العلم الاجمالي الفرد المردد، و ذكرنا اشكال المحقق الاصفهاني، بان الفرد المردد لا هوية له ولا ماهية فلا يعقل ان يكون طرفا للعلم الاجمالي، و قلنا بانه اجيب عن كلامه باجوبة منها ما اجاب به سيد المنتقى و سبق انه لا يتلاءم مع كلمات صاحب الكفاية، خصوصا في كتابي الوقف و الحاشية على المكاسب.

والجواب الثاني ما ذكر في بعض الكلمات من ان متعلق العلم الاجمالي هو واحد من الاطراف لا بعينه وبيان ذلك بذكر امور:

الامر الاول: ان يقال ان هناك فرقا بين النظر العقلي والعرفي، ففي النظر العقلي لا يعقل في الصفات النفسية ذات الاضافة الا ان يكون طرفها نفسيا لا خارجيا فمثلا الحب والارادة والعلم من الصفات النفسية ذات الاضافة حيث لا يعقل حب بلا محبوب وارادة بلا مراد، و علم بلا معلوم، فبما انها ذات اضافة الى طرف فلا يمكن ان يكون طرفها خارجيا، و ذلك لأنّه قد تنعقد هذه الصفات مع انه لا طرف لها في الخارج، فقد يحب الانسان شيئا لا وجود له خارجا او يريده لاعتقاده انه موجود وهو ليس بموجود او قد يعلمه مع ان المعلوم لا وجود له في ظرف العلم خارجا، مضافا الى ذلك لو كان طرف الحب او الارادة خارجيا للزم من ذلك وجود الحب في افق النفس بلا طرف لان طرفها خارجي ووجودها في افق النفس بلا طرف خلف حقيقتها وهي انها تعلقية ذات اضافة فلا يعقل فعليتها في صقع من الاصقاع الا بفعلية طرفها في ذلك الصقع نفسه، اذا فهذه الصفات التعلقية بحسب النظر العقلي لابد ان يكون طرفها نفسيا فمتعلق الحب صورة المحبوب لا ذات المحبوب الخارجي ومتعلق الارادة صورة المراد لا ذات المراد الخارجي، نعم متعلقها الصورة بما هي فانية مشيرة لما في الخارج، ولكن متعلقها في الحقيقة هو الصورة وان لوحظت على نحو الفنائية والمشيرية، هذا بالنظر العقلي.

واما بحسب النظر العرفي التصوري فالنظر العرفي يرى ان طرف الحب نفس الرجل الخارجي مثلاً اذا احب محمدا فطرف هذا الحب نفس هذا الانسان الخارجي لا صور ته، و اذا اراد ان يصلي فطرف ارادته بحسب النظر العرفي نفس الصلاة الخارجية لان المناط في النظر العرفي هو الاثر و بما ان موطن الاثر هو الخارج فلذلك يرى العرف ان متعلق الحب والارادة نفس من في الخارج، لا صورته التي في الذهن.

نعم حيث ان الارادة لا توجد في افق النفس الا بطرف بمعنى ان نسبة الارادة الى المراد في نسبة الارادة الى الصلاة ليست نسبة العرض الى محله كي يقال لابد ان يوجد المحل خارجا كي يوجد العرض فيه بل نسبة الارادة الى المراد نسبة ذي الطرف الى الطرف لا نسبة العرض الى موضوعه، فحيث ان نسبة الارادة للمراد نسبة ذي الى الطرف، فلأجل ذلك يكفي في الطرفية الوجود التصوري فتوجد الارادة في افق النفس بصورة المراد و يوجد الحب في افق النفس بصورة المحبوب فوجودهما في افق النفس يكفي فيه الوجود الذهني للمتعلق ولكن بحسب النظر العرفي ما هو مصب الحب والارادة و العلم واشباه ذلك من الصفات النفسية هو الخارج.

الامر الثاني تطبيق ما في الامر الأول على العلم الاجمالي، فنقول ان طرف العلم الاجمالي بحسب النظر العقلي هو الوجود التصوري للاحد، فاذا علم اجمالا بنجاسة احد الانائين فصورة الأحد هي طرف العلم الاجمالي حقيقة و عقلاً سواء عبرنا عن هذه الصورة بالمعنى الاسمي و هو عنوان احدهما، او عبرنا عن هذه الصورة بالمعنى الحرفي و هو أو كلاهما عبارتان عن امر واحد وهو الوجود التصوري للاحد، فالوجود التصوري للاحد هو طرف العلم الاجمالي حقيقة و عقلاً، بينما طرفه بالنظر العرفي هو الواحد الخارجي المصداقي لا بعينه، فيقال مصب العلم الاجمالي بنجاسة أحد الانائين عرفا اناء خارجي لا بعينه، لا ان مصبه بحسب النظر العرفي هو صورة الاناء النجس.

كما في مفاد النكرة عندما يقول جئني برجل فان مصب كلامه هو رجل خارجي لكن ليس متعينا في شخص معين، و هذا ما ذكره المحقق النائيني في بحث الواجب التخييري حيث علق هناك على كلام صاحب الكفاية، اذ ان صاحب الكفاية في الواجب التخييري افاد انّ مصب الوجوب التخييري الأحد المفهومي لا الأحد المصداقي، و علل ذلك بانه كما لا يعقل تعلق الارادة التكوينية بالاحد المصداقي كذلك لا يعقل تعلق الارادة التشريعية به.

بيانه: ان الارادة التكوينية عبارة عن اعمال القدرة، و اعمال القدرة للايجاد فرع كون الموجد معينا، والا لا يعقل اعمال القدرة فيما لا تعين له، اذ المقصود مما لا تعين له أي لا مصداق مشخص له، ولا يعقل اعمال القدرة فيما لا مصداق مشخص له فكما ان الإرادة التكوينية لا يعقل تعلقها بالأحد المصداقي لأنّه لا تعين له لا يعقل تعلق الارادة التشريعية لان مرجع الارادة التشريعية الى البعث ولا يعقل التحريك والبعث نحو ما لا تعين له.

فعلق على ذلك الميرزا النائيني فقال اما الارادة التكوينية بمعنى اعمال القدرة لا بمعنى الشوق فالحق معه انه لا يعقل تعلقها بالاحد المصداقي لأنّه لا معين له، واما الارادة التشريعية فهي عبارة عن البعث الاعتباري لا الخارجي التكويني فبما انها عبارة عن البعث الاعتباري لا مانع ان تتعلق بالاحد المصداقي فلا مانع من ان ينصب البعث على واحد خارجي لا بعينه فيكون المخاطب بهذا البعث مخيرا في التطبيق بان يطبق هذا الأحد على أي فرد.

بل اذا كان تعلق البعث الاعتباري بالمصداق الخارجي ممكنا كان متعينا لان موطن الملاك هو المصداق الخارجي لا الأحد المفهومي، فاذا امكن تعلق البعث به تعين ذلك ولا حاجة الى ان نجعل مصب البعث الأحد المفهومية أي صورة الأحد.

فيلاحظ من ذلك ان مصب كلام العلمين الآخوند والنائيني هو أن النظر العرفي يرى ان طرف العلم الاجمالي بنظر الآخوند وطرف الوجوب التخييري بنظر النائيني هو واحد خارجي لا بعينه، فليس مقصودهما ان متعلق العلم الاجمالي حقيقة و عقلاً هو المردد في الخارج كي يقال كما اشكل الاصفهاني ان المردد لا هوية ولا ماهية له بل مرادهم ان متعلق العلم الاجمالي عقلاً هو صورة الأحد بما هي مشيرة الى الخارج ومصبه عرفا هو واحد خارجي لا بعنيه. فهذا مصب عرفي بمعنى انه رؤية عرفية اعتبارية لا حقيقية فلا وجه للإشكال عليه بان المردد لا هوية له ولا ماهية.

نظير الكلي في المعين، فان الشيخ الاعظم في كتاب البيع فرق بين وقوع المعاملة على الكلي الذمي والكلي المعين، فتارة تقع المعاملة على دجاجة ذات صفات معين، وهذا الكلي لا ينطبق خارجا على احدى هاتين الدجاجتين الا ان يبقى متعلق البيع و الشراء كلي، بخلاف ما اذا تعلقت المعاملة في الكلي في المعين اذا قال بعتك احدى هاتين الدجاجتين، فهنا النظر العرفي يرتب اثار الوجود الخارجي على المبيع مع انه كلي، مع ان احدى الدجاجتين بحسب النظر العقلي كلي لا وجود له خارجا، لكن يبقى كلي بحسب النظر العقلي بينما عرفا يقولون انصب المبيع على دجاجة خارجية فلاجل ذلك يرتبون اثر الوجود الخارجي فلو باضت كلتا الدجاجتين كان المشتري مستحق لبيضة فانه نماء لملكه ولا يقال انه ملك الكلي فلا يملك البيضة الخارجية.

كما لو غصبهما غاصب لشهر معين فانه يضمن للمشتري المنافع التي فوتها لاحدى الدجاجتين ولو تلتفت احداهما تعينت الاخرى مصداقا لما يملكه المشتري.

بينما لو كان المبيع كليا ذميا لم تترتب هذه الاثار، فكما ان هناك فرقا بين النظر العقلي و العرفي في مثل الكلي في المعين، كذلك هناك فرق بين النظر العقلي و العرفي في متعلق العلم الاجمالي.

الامر الثالث انه بناءً على التحليل الذي ذكرناه فمتعلق العلم الاجمالي لا تعين له حتّى في علم الله لا في خصوص فرض اتصاف كلا الطرفين بالصفة المعلومة اجمالا بل حتّى في اتصاف كلا الطرفين.

بيانه ان صاحب الكفاية افاد انه لو علم الانسان بنجاسة احد الانائين و كان في الواقع كلاهما نجس، فاين الأحد هل هو الاول او الثاني لا يوجد تعين له.. فما تعلق به العلم الاجمالي نجاسة احدهما و ما هو الواقع نجاسة كليهما، فاين مصداق الأحد هنا ذكر صاحب الكفاية ان متعلق العلم الاجمالي مما لا تعين له حتّى في علم الله، أي انه ليس له مصداق معين، وبهذا قلنا ان ما فسر به سيد المنتقى عبارة الكفاية ان متعلق العلم الاجمالي معين واقعا مردد ذهنا لا يتلاءم مع كلام الكفاية، لأنّه يصرح في بعض صور العلم الاجمالي لا تعين له واقعا حتّى في علم الله، فكيف يقول ان التردد اثباتي لا ثبوتي.

فصاحب هذا الجواب يزيد على كلام الكفاية يقول انه لا تعين له حتّى لو كان النجس احدهما فقط فان متعلق العلم الإجمالي لا تعين له ابدا، و السر في ذلك ذكر صاحب الكفاية في بحث تعارض الادلة انه لو علمنا بتعارض الدليلين، فنحن نعلم جزما بكذب احداهما، والاخرى وهي ما لم يعلم كذبه، فهذا العنوان الثاني وهو ما لم يعلم كذبه لا مصداق له حتّى في علم الله، لأنّه سواء كان كلتا الروايتين كاذبتين او احدهما كاذب واقعا والاخرى صادقة فما هو المتعين في علم الله ما كان كاذبا و ما كان صادقا واما "ما لم يعلم كذبه" فليس له مصداق متعين، هل هذا او هذا "لم يعلم كذبه" ؟

نقول ليس له مصداق لان هذا كاذب لا انه ما لم يعلم كذبه، ونفس هذه النظرة التي ذكرها في تعارض الدليلين تاتي في متعلق العلم الاجمالي، فنقول متعلق العلم الاجمالي معلوم النجاسة لا النجس، وما علم نجاسة او الأحد ليس له مصداق معين حتى بعد انكشاف الواقع وان الاناء الابيض نجس، نقول الاناء الابيض نجس واقعا اما ما علمت نجاسته قد يكون هذا و قد يكون الآخر فما علم غير ما هو نجس واقعا.

4

كان الكلام في مقصود صاحب الكفاية من الفرد المردد و ذكرنا ان الوجه 2 في تفسير كلامه محصله ان الفرد المردد هو عبارة عن طرف العلم الاجمالي بحسب النظر العرفي لا العقلي، و ان طرف العلم الاجمالی بحسب النظر العرفي هو مصداق لا تعين له في جميع الصور، و السر في ذلك انه اذا علم المكلف بوجود اناء نجس من بين الانائين و كان النجس واحد منهما فقط، فما هو متعين في علم الله هو "النجس الواقعي" واما معلوم النجاسة بهذا العنوان أي عنوان معلوم النجاسة فهذا مما لا تعين له حتّى في علم الله، لان معلوم النجاسة عبارة عن مقطوع النجاسة أي ما تعلق القطع بنجاسته سواء كان يوجد في الخارج نجس ام لا، اذ يصدق عنوان مقطوع النجاسة وان لم يكن هناك نجس في الخارج فبما ان عنوان مقطوع النجاسة لا ربط له بما في الخارج اذا هذا العنوان لا تعين له أي ليس له مصداق معين في علم الله، فهل مقطوع النجاسة هو الابيض ام هو الاناء الازرق لا مرجح لان يكون احدهما مقطوع النجاسة دون الآخر فان تعيين ان الأول هو مقطوع النجاسة دون ال 2 ترجيح بلا مرجح، فمقصود صاحب الكفاية من ان متعلق العلم الاجمالي الفرد المردد يعني ان متعلق العلم الاجمالي بحسب النظر العرفي هو فرد لا تعين له حتّى في علم الله، فهو عبارة عن مقطوع النجاسة.

وهذا التوجيه لكلام صاحب الكفاية محل اشكال اولا هناك فرق بين تحديد موضوع الاثر العقلي و بين تحديد موضوع الاثر الاعتباري، فاذا كان البحث حول ما هو موضوع الاثر العقلي فلا بد ان يكون الميزان حدود الموضوع بنظر العقل لا بنظر العرف لان المنظور هو الاثر العقلي، و العقل لا يحكم بترتب اثره حتّى يحدد هو ما هو موضوع اثره، بخلاف ما اذا كان البحث حول موضوع الاثر الاعتباري كالصحة و الملكية و النفوذ و عدمه، فانه لما كان الموضوع لاثر اعتباري، كان المدار على النظر العرفي لحدود ذلك الموضوع فهناك فرق بين ان نبحث ما هو متعلق العلم الاجمالي، وان نبحث ما هو الكلي في المعين مثلاً، ففي الاول نحن نبحث عن موضوع اثر عقلي، وهو المنجزية وعدمها، فما هو موضوع المنجزية العقلية؟ موضوعها العلم الاجمالي، و ما هو حدود العلم الاجمالي فلابد ان يقتنص ذلك من النظر العقلي لان العقل انما يحكم بترتب المنجزية بعد تشخيصه هو لما هو موضوعها، فلا وجه للرجوع الى النظر العرفي في تحديد ما هو الميزان و المتعلق للعلم الاجمالي، ولذلك لا يظهر من صاحب الكفاية في تعرضه للعلم الاجمالي أي اشارة للنظر العرفي او الاعتناء به، و اما اذا كان البحث عما هو موضوع الاثر الاعتباري مثلاً اذا قال بعتك صاعا من صبرة و قال بعتك صاعا من هذه الصبرة فالاول، كلي ذمي، و الثاني كلي في المعين فحينئذٍ بما ان الموضوع موضوع اثر اعتباري أي ما هي الاثار الاعتبارية التي تترتب على النحو الأول او الثاني فهنا يصح التعويل على النظر العرفي في بيان الحد الفارق بحسب المرتكز العرفي بين الكلي الذمي والكلي في المعين..

ثانيا: قيل بان متعلق العلم الاجمالي الفرد المردد، و المقصود من الفرد المردد هو ما لا تعين له حتّى في علم الله، والسؤال حينئذٍ ان عدم التعين واقعا و حتّى في علم الله ناشئ عن "واقع" متعلق العلم الاجمالي او ناشئ عنه بما هو معنون بعنوان معلوم النجاسة فهل واقع المتعلق متقوم باللا تعين او ان المتقوم باللا تعين ما كان معنونا بعنوان معين، فمثلا عندما يقع التعارض بين خبرين فنتيجة التعارض يقطع العقل ان احدهما كاذب بسبب التعارض اذ لا يعقل صحة او صدق المتعارضين فاحدهما كاذب لاجل التعارض، فحينئذٍ يقال بان ما هو الكاذب له تعين في علم الله من بين هذين الخبرين واما عنوان "معلوم الكذب" لا الكاذب، ما علم كذبه أي منهما ؟ اذ المفروض ان العلم بالكذب لاجل تعارضهما لا لاجل ان هناك كاذب واقعي او لا، لعل كليهما كاذب، لاجل التعارض قطع العقل انه لا محالة لا يمكن ان يصدقا معا، فعنوان معلوم الكذب أي منهما ؟ لا مرجح لصدقه على الخبر “ألف” او على الخبر “باء”، اذا انما كان المصداق معلوم الكذب لا تعين له لأنّه وصف بعنون معلوم الكذب فاخذ فيه عنوان معلوم الكذب ولذلك لم يكن له تعين والا لو نظر الى الواقع مع غمض النظر عن العنوان نفسه فانما هو كاذب له تعين واقعي ففي محل الكلام وهو اذا علم المكلف باناء نجس من بين الانائين فهنا متعلق العلم الاجمالي نجاسة احد الانائين و هذه الصورة وهي صورة الأحد المفروض انها لوحظت على نحو المشيرية لشيء و متعلق العلم الاجمالي المشار اليه بهذه الصورة، فالمشار اليه بهذه الصورة هل هو متقوم في واقعه مع غمض النظر عن عنوان المعلومية باللاتعين ؟ او انما يتصف باللاتعين بلحاظ تعنونه بعنوان المعلوم، فاذا ادعي الاول وان المشار اليه بهذه الصورة اصلا في واقعه متقوم باللاتعين فهذا مناف للوجدان لأنّه غاية ما يتقوم به واقع المشار اليه انه مبهم فقط، لا انه لا تعين له نظير ان يرى الانسان ببصره قطرة دم واقعة على احد الانائين، فما هو المشار اليه بهذه الصورة وهي صورة ما وقع فيه قطرة الدم المشار اليه بهذه الصورة قطعا متعين خارجا وان كانت هذه الصورة مبهمة لا يعلم ان مصداقها ومنطبقها اناء “ألف” ام “باء” فواقع المشار اليه بالعلم الاجمالي متقوم بالابهام لا اكثر من ذلك، و اما اذا كان المقصود بذلك ان متعلق العلم الاجمالي متقوم باللاتعين بلحاظ العنوان الذي اكتسبه من العلم الاجمالي نفسه أي في طول تعلق العلم الاجمالي بشيء كما لو علمنا بنجاسة احد الانائين ينتزع العقل عنوانا وهو تسمية هذا المتعلق بمعلوم النجاسة فهذا المتعلق بلحاظ عنونته بعنوان معلوم النجاسة لا تعين له لان ترجيح ان ما تعلق القطع بنجاسته “ألف” دون “باء” بلا مرجح لان مرادنا بالعلم هنا مجرد القطع ولو لم يكن مصيبا، فلعل الانائين كلاهما نجس فايهما مقطوع النجاسة، ولعله لا يوجد نجس اصلا ويكون العلم جهلا مركبا، اذا فمتعلق العلم الاجمالي بعنوان مقطوع النجاسة لا تعين له و لكن هذا ليس تحليلا لمتعلق العلم الاجمالي بلحاظ واقع المشار اليه.

نعم عنوان المعلوم و المشكوك الذي قد يعبر عنه في بعض الابحاث بالفرد المردد يمكن ان يكون موضوعا للوظيفة الظاهرية أي جريان الاصل العملي، و نذكر هنا مثالين تعرض لهما الفقهاء:

المثال الأول اذا علم المكلف اجمالا بنجاسة احد الترابين، فهنا يستطيع المكلف ان يقول أحد الترابين معلوم النجاسة، و هذا العنوان لا تعين له، و احد الترابين مشكوك النجاسة أيضاً هذا العنوان لا تعين له كما ان عنوان احدهما معلوم النجاسة ليس له مصداق معين كذلك عنوان احدهما مشكوك النجاسة، و بالتالي هل يمكن اجراء اصالة الطهارة في العنوان الثاني أي عنوان مشكوك النجاسة، لأننا لا نقطع بنجاستهما فاحدهما مشكوك النجاسة فهل تجري فيه اصالة الطهارة و اثر جريان اصالة الطهارة ان يمكن للمكلف ان يتيمم بكليهما فيقطع انه تيمم بالطاهر بالتعبد أي ببركة اصالة او استصحاب الطهارة، طبعا مفروض الكلام ان التراب لا رطوبة مسرية فيه،

اذا لجريان اصالة الطهارة في مشكوك النجاسة اثر عملي. فهنا يقال لا مانع من جريان اصالة الطهارة ما دام لها اثر عملي و السر في ذلك ان عنوان مشكوك النجاسة و ان لم يكن له تعين واقعا الا ان ما اخذ موضوعا لاصالة الطهارة ليس هو خصوص الموجودات الخارجية وانما ما اخذ موضوعا لاصالة الطهارة بمقتضى اطلاق ادلتها كل ما تعلق الشك بنجاسته مما لاصالة الطهارة فيه اثر عملي.

و المثال الاخر اذا علم المكلف اجمالا بان احدى الصلاتين باطلة قطعا، فهو لا يقطع ببطلانهما معا وانما ما يقطع به بطلان احداهما، فيقول احداهما مقطوعة البطلان و هذا لا تعين له والاخرى مشكوكة الصحة وكما ان عنوان مقطوع البطلان لا تعين له كذلك عنوان مشكوك الصحة لا تعين له، و لكن هذا العنوان و هو مشكوك الصحة مجرى لقاعدة الفراغ فاحدى الصلاتين مقطوعة البطلان و الاخرى مشكوكة الصحة فتجري فيها قاعدة الفراغ واثر جريان قاعدة الفراغ في احدهما ان يكتفي المكلف ب 4 مما في الذمة ففرغت الذمة منها تعبدا، و الاخرى مقطوعة البطلان فياتي ب 4 عما في الذمة،

ان موضوع القاعدة مشكوك الصحة مما لجريان القاعدة فيه اثر عملي، بل تعدى صاحب الكفاية و اجرى هذه الاصول حتّى في الخبرين المتعارضين فقال اذا تعارض الخبران فخبر يدل على وجوب صلاة الظهر تعيينا و خبر اخر يدل على وجوب الجمعة تعيينا، فالمشهور لدى الاصوليين ان الخبرين يتعارضان و يتساقطان فلا يمكن العمل لا بالمدلول المطابقي لهما لاجل التعارض ولا بالمدلول الالتزامي، و هو نفي التخيير لان هذا الخبر يدل على تعين الظهر، و الثاني يدل على تعين الجمعة، فالمدلول الالتزامي لهما ان لا تخيير يوم الجمعة و لكن لا يمكن العمل بهذا المدلول الالتزامي لتبعية المدلول الالتزامي للمطابقي بالحجية و حيث سقط المطابقي سقط الالتزامي، و لكن عند صاحب الكفاية يقول نستطيع ان نقول احدهما مقطوع الكذب والآخر مشكوك الصدق و عدمه فمقتضى دليل حجية خبر الثقة ان نقول مشكوك الصدق من خبري الثقة باطلاق دليل حجية خبر الثقة و بناءً على ذلك فقد احرزنا حجية احدهما باطلاق هذا الدليل، و اذا احرزنا حجيته صحيح لا يمكننا العمل بالمدلول المطابقي له لأنّه لا تعين له لكن يمكننا العمل بمدلوله الالتزامي وهو انه لا تخيير يوم الجمعة، فهو عندما يقول الظهر متعين بالنتيجة لا تخيير يوم الجمعة فنعمل بمدلوله الالتزامي فنقول ان لم يكن لنا في البين حجة وجدانية على نفي التخيير فلدينا حجة تعبدية على نفي التخيير، و هذا المعنى ناقشه الاعلام في بحث تعارض الادلة.

فالمتحصل ان متعلق العلم الاجمالي بلحاظ واقعه متقوم بالابهام وليس متقوما باللاتعين وان كان بلحاظ تعنونه بعنوان معلوم كذا مما لا تعين له، و بناءً على ذلك فكونه لا تعين له لا يعني لغويته بل قد يكون موردا للوظيفة الظاهرية أي جريان الاصل العملي او للحجية التعبدية بحسب نظر الاخوند

5

لازال الكلام في تحديد مقصود صاحب الكفاية من ان متعلق العلم الاجمالي هو الفرد المردد، ووصلنا الى الوجه الثالث في تحليل مراده، وهو ما ذكر في بعض الكلمات، ومحصله ان الفرد المردد قد ادعي انطباقه على خمسة معان:

المعنى الأول: ان المقصود بالفرد المردد ما ذكره المحقق الاصفهاني، و تبعه العلمان الخوئي والحكيم في تحليل كلام الكفاية من ان الفرد المردد ما كان مرددا ثبوتا، بمعنى انه لا تعين له واقعا اصلا حتّى في علم الله و في جميع الموارد.

وهذا المعنى المستبطن للتناقض لا يحتمل ان يقصده صاحب الكفاية و ذلك اولا لان تضمنه للتناقض واضح، فان معنى الفردية التعين، اذ لا يكتسب الشيء الفردية الا بالتعين، فحمل اللا تعين عليه بان يقال "فرد لا متعين" او مردد من قبيل الجمع بين النقيضين.

مضافا الى ان صاحب الكفاية كما يظهر من كلامه في بحث التعارض ادعى ان ما لا تعين له واقعا انما هو في "بعض الموارد" للمعلوم بالاجمال لا في تمامها.

المعنى الثاني للفرد المردد ما احتمله سيد المنتقى او وجّه به كلام صاحب الكفاية من ان المقصود بالتردد التردد الاثباتي لا الثبوتي أي انه معين واقعاً مردد ذهناً واثباتاً بسبب جهالته وابهامه فاذا رأى الانسان قطرة دم تقع ولا يدري هل وقعت في الاناء “باء” ام الاناء جيم، فهنا متعلق العلم الاجمالي ما وقع فيه الدم، وما وقع فيه الدم متعين واقعاً، وليس مردداً ولكن لأجل الجهالة صار مردداً ذهناً واثباتاً فهذا هو المقصود بالفرد المردد.

ولكن ما ذكره في المنتقى يخالف ما في الكفاية في بحث المطلق والمقيد وفي بحث التعارض حيث انه في بحث المطلق والمقيد عندما تكلم عن مفاد النكرة كقولنا جئني برجل او جاء رجل من اقصى المدينة، فهناك افاد بان هناك فرقا بين الفرد المردد و بين مفاد النكرة و جعل مفاد النكرة في موارد الاخبار كما اذا قال جائني رجل ما كان معينا واقعا مبهما في ذهن المخاطب مما يدل على تغايرهما.

كما انه في بحث التعارض افاد انه اذا تعارض الخبران فدلّ احدهما مثلاً على وجوب الجمعة تعيينا و الثاني على وجوب الظهر تعيينا افاد هناك ان ما علم كذبه من هذين الخبرين مما لا تعين له واقعا، و يحتمل كذب كليهما ويقول هكذا "لأنّه علم كذلك " أي مقتضى التضاد بين المفهومين ان يكذب احدهما، اذا فهو صريح في ان بعض موارد العلم الاجمالي مما لا تعين له حتّى واقعا، لا ان متعلق العلم الاجمالي دائما معين واقعا مردد ذهناً.

المعنى الثالث: ان المقصود بالفرد المردد الكلي المقيّد بقيد الوحدة وهو ما ذكره تقرير المحاضرات لسيدنا فمثلا اذا قال عظّم مسجدا من مساجد قم فهذا من الكلي المقيّد بقيد الوحدة وهذا هو الفرد المردد بحسب المحاضرات.

ولكن الامر ليس كذلك اذ ان الكلي المقيّد بقيد الوحدة مدلوله صورة كلية اخذ فيها قيد الوحدة ونتيجة اخذ قيد الوحدة في هذا الكلي لا ينطبق على 2 في آن واحد لا ان المحكي بالصورة فرد و جزئي بل المحكي بها كلي و هذا يختلف عن الفرد المردد فان المحكي في صورة الفرد المردد جزئي لا كلي، فاذا علم مثلاً بنجاسة احد الانائين فالمعلوم بالاجمال أي المنكشف بهذا العلم فرد بالحمل الاولي وان كانت هذه الصورة بالحمل الشائع يحتمل انطباقها على اناء “باء” و جيم الا ان المنكشف بها فرد و جزئي بينما الكلي المقيد بقيد الوحدة المنكشف به عنوان كلي نتيجة اخذ قيد الوحدة فيه لم يقبل الانطباق على 2 في آن واحد.

المعنى الرابع: ما ذكره المحقق النائيني في منية الطالب ان المقصود به الفرد المنتشر، و الفرد المنتشر ورد التعبير به عند الحديث عن مفاد النكرة حيث عبر ابن هشام في قطر الندى ان النكرة ما دلَّ على معنى شائع في جنسه فتوهم ان الشيوع والانتشار في الفرد هو معنى الفرد المردد، و الحال بأنّ الفرد المنتشر الذي فسرت به النكرة فقيل المراد بها الفرد المنتشر هو المبهم، أي انّ شيوعه لاجل ابهامه لا لأنّه شائع في ذاته، والا لا يعقل الشيوع فان الوجود مساوق للتشخص فلا يعقل للفرد ان يكون له شيوع فهذا خلف تشخصه وانما المقصود بالشيوع والانتشار هو الابهام فالفرد المبهم هو الفرد المنتشر سواء كان معيّنا لدى احد الشخصين كما اذا قال جائني رجل فهو معين عند المتكلم مبهم عند المخاطب او كان غير معين لدى كليهما كما لو قال بعتك احد هذه الكيلوات من الرز، و كان لكل كيلو كيس لوحده مثلاً.

فهذه المعاني ال 4 ليست هي المقصودة لصاحب الكفاية فما هو مقصوده من الفرد المردد؟

قيل في بعض الكلمات ان مقصوده من الفرد المردد العنوان المنتزع من احدى الخصوصيات الخارجية، فلو فرضنا ان هنا عدة كتب مختلفة في الخصوصيات ككتاب المكاسب والكفاية و الكافي فقلت علمت ان احد هذه الكتب للشيخ الطوسي فعنوان الأحد منتزع من احد الخصوصيات الموجودة في الخارج، ولذلك المشار اليه بعنوان الأحد الفرد أي المتشكل بخصوصية خارجية، و هو شبيه بالكلي في المعين، غاية الامر ان الكلي في المعين من قبيل الكم المتصل والفرد المردد من قبيل الكم المنفصل، بيان ذلك اذا قيل بعتك صاعا من هذه الصبرة فنسبة الصاع للصبرة نسبة الكم المتصل لان المراد به كسر من هذا المجموع بينما اذا قيل احد هذه الكتب ـ بما هي متفرقة و مفرزة ـ للشيخ الطوسي فنسبة الأحد لها نسبة الكم المنفصل لا المتصل، وهذا المعنى من الفرد المردد ذكره سيد العروة في باب البيع فقال اذا قال وهبتك احد العبدين صحّ واما اذا قال بعتك احد العبدين لم يصح لان العبدين اما مختلفان قيمة فالبيع غرري و اما متحدان قيمة فالموجب لفساد البيع الجهالة فان جهالة المبيع مانعة من صحة البيع اجماعا وان لم تستلزم الغرر بخلاف باب الهبة حيث لا ترد هذه المحاذير فيها.

فالمقصود بأحد العبدين العبد المتشكل بخصوصية خارجية.

هذا فيما ذكر في بيان المقصود بالفرد المردد في عبارة صاحب الكفاية، ولكن يلاحظ على ذلك ما ذكرناه سابقاً من انّ الفرد المردد متقوم باللاتعين و البدلية، ومقتضى تقومه باللاتعين أنّ انطباقه على احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فاذا قيل عملت بكذب احد الخبرين كان انطباق المعلوم بالاجمال وهو وجود خبر كاذب على ما دل على تعين الجمعة او على تعين الظهر ترجيح بلا مرجح بل هما متكافئان من هذا الحيث و هذه الجهة ولأجل ذلك لو بصرت بخبر كاذب تفصيلا بان اطلعت على ان ما دل على تعين الجمعة يوم الجمعة كاذب لا استطيع ان اقول هذا ما علمته اولا بل غيره، فان ما علمته اولاً كِذب احدهما لتضادهما ولا كذب احدهما لاجل مطابقته للواقع، والكذب الناشيء عن التضاد مما لا تعين له لأنّه ليس المراد بكذبه عدم مطابقته للواقع بل المراد بكذبه انه لا يعقل صدق الضدين فحينئذٍ متعلق العلم المعبر عنه بالفرد المردد لا تعين له فلو حصلت على معين فهذا علم تفصيلي و ذاك علم اجمالي، وانه متقوم بالبدلية بمعنى ان لا ينطبق على 2 بل لا محالة على هذا او هذا، من هنا يتبين وجه المناقشة في ما ذكر و هو ان انتزاع عنوان الأحد من الخصوصيات الخارجية مباشرة بلا واسطة لازمه ان عنوان الأحد المنتزع منها قابل لان ينطبق على واحد او اثنين لأنّه لا يوجد واسطة بين الخصوصيات الخارجية و بين عنوان الأحد فلا يمكن ان يزيد العنوان المنتزع على منشأ انتزاعه فيؤخذ في العنوان المنتزع قيد البدلية مع انه ليس موجودا وقائما بالمنتزع منه، فلا محالة عنوان الأحد المنتزع من الخصوصيات الخارجية كلي وهذا الكلي لا يأبى الانطباق على اكثر من فرد وان كان لا يحتاج لذلك ففرق بين ان نقول يكفي في صدق الأحد فرد ولكنه من جهة اخرى لا يأبى الانطباق على اكثر من فرد فلو قلت اغسل هذا الثوب بماء من هذه المياه فانه لا يأبى الانطباق على غسله بأكثر من ماء في آن واحد ما دام منتزعا بنحو مباشر من الخصوصيات الخارجية، بينما الفرد المردد متقوم بالبدلية ان لا ينطبق على اكثر من 2 بل اما هذا او هذا.

6

تقدم ان الفرد المردد المتعلق للعلم الاجمالي متقوم بصفتين، الاولى انه لا تعين له والثانية انه متقوم بالبدلية في مقام الصدق.

اما بالنسبة الى الصفة الأولى فالمقصود بها انه لا تعين له من حيث تعلق العلم الاجمالي لا من حيث عالم الثبوت و الواقع، و بيان ذلك: ان متعلق العلم الاجمالي تارة ينظر اليه من زاوية الواقع و عالم الثبوت مع قطع النظر عن تعلق العلم الاجمالي به، و تارة ينظر اليه من زاوية تعلق العلم الاجمالي به، فاذا نظر اليه من زاوية الواقع و عالم الثبوت فقد يكون متعينّا و لكن هذا ليس لازما و ليس عنصرا ضروريا في حقيقة المعلوم بالإجمال كما ذهب اليه في المنتقى بل قد يكون متعينا ثبوتا و قد لا يكون، واما اذا نظر اليه من زاوية تعلق العلم الاجمالي فهو مما لا تعين له، بمعنى ان العالم بالاجمال و الناظر الى هذه الصورة و هي صورة احد الانائين نجس او احد الخبرين كاذب لا يرى مصداقا معينا بل يرى ان انطباق هذه الصورة على احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فاللاتعين هو بنظر العالم بالاجمال، لا انه من حيث الواقع وعالم الثبوت لا متعين، فما يراه العالم بالاجمال من ان انطباق هذه الصورة على كل من الفردين محتمل لا يتكفل ان الواقع متعين ام غير متعين، و منشأ اللاتعين بنظر العالم بالاجمال:

اما الجهل.

واما تراكم الاحتمالات.

واما البرهان العقلي.

و كل سبب من هذه الاسباب غاية ما يقتضي اللا تعين من زاوية تعلق العلم الاجمالي و قد يقتضي بعضها اللاتعين حتّى واقعا، بيان ذلك، اذا رأى شخص قطرة دم تقع على احد الانائين اما اناء “باء” او اناء جيم ولكن لخطأه في الحس يجهل ما وقعت فيه قطرة الدم، فلأجل جهله صار عنوان ما وقع فيه الدم ليس له مصداق معيّن بنظره بل من حيث الجهالة والابهام يكون تطبيق هذا العنوان على احد الانائين ترجيحا بلا مرجح فمن هذه الزاوية وهي زاوية انه يجهل ما وقعت فيه قطرة الدم حصل اللا تعين، الا ان هذا السبب وهو الجهل والاجمال والابهام لا يقتضي اللاتعين حتّى ثبوتا وواقعاً بل قد يكون ما وقعت فيه قطرة الدم متعينا واقعا.

والسبب الثاني هو تراكم الاحتمالات مثلاً نتيجة كثرة الاخبار والاقوال بأنّ في المدينة الفلانية قتالا نتيجة كثرة هذه الاخبار حصل له قطع بوجود قتيل على الاقل في هذا اليوم فما علم به اجمالا وهو وجود قتيل ناشئ عن سبب تراكم الاحتمالات وهذا السبب يقتضي اللاتعين في المعلوم بالاجمال فمن هو القتيل ؟ فيقول العالم بالاجمال بما ان قطعي بوجود قتيل انما نشأ عن تراكم الاحتمالات لا عن اخبار ولا عن اطلاع فغاية ما يقتضي هذا السبب هو ان هذا الامر تحقق في واحد ولكن لا تعين لمصداقه بل قد لا تعين له واقعا كما لو كان هناك اكثر من قتيل.

السبب الثالث هو برهان التضاد كما تقدم نظير ما اذا قام خبران احدهما يدل على وجوب الجمعة تعيينا والآخر على وجوب الظهر تعيينا، قطعا احدهما كاذب وهذا القطع ليس سببه الاطلاع عن الواقع بل لا سبب له الا المضادة والمعارضة اذ لا يعقل صدق المتعارضين فبلحاظ هذا السبب وهو التضاد قطعت ان احدهما كاذب أي غير مطابق للواقع الا ان برهان التضاد كما يقتضي اللاتعين من زاوية العلم الاجمالي يقتضي اللاتعين حتّى واقعا وفي علم الله، ولذلك لو انكشف لنا ان ما دل على تعين الجمعة كاذب، فهنا لا يصح لي ان اقول هذا هو الكاذب فان الكاذب منهما او كلاهما متعين لكن معلومي الناشيء عن التضاد مما لا تعين له حتّى في علم الله لأنّه الكاذب لاجل التضاد لا لاجل عدم مطابقة الواقع، لا، الكاذب لاجل عدم المطابقة متعين اما الكاذب لاجل التضاد قد يكون صادق لكن التضاد يجعله كاذب، فلا تعين له بمعنى ان انطباقه على احدهما واقعا بغض النظر عن العلم الاجمالي ترجيح بلا مرجح فاقول ان الخبر الأول وان كان صادقا واقعا ولكن كاذب بالمضادة، فان التضاد يفترض كذب احدهما، فالجامع بين هذه الموارد ال 3 هو ان المعلوم بالاجمال من زاوية تعلق العلم الاجمالي به لا تعين له مصداقا سواء كان منشأ اللاتعين بنظر العالم بالاجمال سبب يقتضي التعين واقعا ام لا او يقتضي اللاتعين حتّى واقعا فالتعين واقعا و عدمه راجع الى مقتضيات السبب لا الى نفس المعلوم بالاجمال من حيث انه معلوم بالاجمال، و لاجل ذلك نقول ان الصفة الاولى من صفات الفرد المردد المتعلق للعلم الإجمالي ان يكون مما لا تعين له مصداقا بنظر العالم بالاجمال، لاقتضاء سببه ذلك.

الصفة الثانية البدلية بمعنى ان هذا العنوان لا يصدق على 2 بل مصداقه 1 على سبيل البدل، و قد يتصور ان منشأ انتزاع هذا العنوان وهو الأحد على سبيل البدلية هو الافراد الخارجية و لكن هذا غير تام و السر في ذلك ان هناك منشأ الانتزاع و هناك مصحح الانتزاع فمنشأ الانتزاع ما يحمل عليه العنوان الانتزاعي حمل هوهو، و مصحح الانتزاع ما كان حيثية تعليلية للانتزاع، مثلاً انتزاع الفوقية للسقف، منشأ الانتزاع هو السقف بمعنى ان السقف هو الذي يحمل عليه الاعنوان الانتزاعي فيقال السقف فوق ولكن مصحح الانتزاع أي الحيثية التعليلية له ليس هو السقف فان لو لاحظت السقف مرارا لم تتنزع عنوان السقفية وانما المصحح للانتزاع المقارنة بين السقف والارض، فالمقارنة حيثية تعليلية للانتزاع عنوان يحمل على السقف حمل هوهو فبناءً على هذه الكبرى نقول في المقام ان عنوان الأحد بما هو احد ينتزع من الافراد الخارجية ولكن المنتزع من الافراد الخارجية الأحد الجامع بين الأحد المعين والاحد البدلي غير المتعين، فما ينتزع من الخارج جامع الأحد أي الجامع على نحو اللابشرط المقسمي و محط كلامنا في الأحد البدلي الذي هو قسم منهما فهو متعلق العلم الإجمالي، و الأحد البدلي وان كان منشأ انتزاعه بمعنى ما يحمل عليه هو الافراد الخارجية ولكن مصحح الانتزاع هو السبب في تعلق العلم الاجمالي بعنوان الأحد الذي قلنا بان السبب خطا الحس و قد يكون تراكم الاحتمالات و قد يكون البرهان العلقي فهذه الاسباب ال 3 كل واحد منها كما يقتضي ان ينظر العالم لعنوان الأحد على نحو اللاتعين فانه يقتضي ان يكون منطبق هذا العنوان واحدا على سبيل البدل والا فالبدلية مما لا تنتزع من الخارج بشكل مباشر لان البدلية من النسب الثانوية لا من النسب الاولية، فهناك فرق كما ذكر العراقي بين النسب الاولية وهو ما يقتنصه الذهن من الخارج بشكل مباشر مثل الظرفية والابتداء والعلو، فان الذهن يقتنص ظرفية الكوز للماء من الخارج بشكل مباشر ولكن نسبة الاستثناء و الاضراب والبدل مما لا وجود لها خارجا مثلاً اذا قلت جاء الطلبة الا فلان، ما هو موجود في الخارج هو الطلبة الاتون و ليس في الخارج مدلول الا، لا وجود في الخارج الا لهؤلاء الطلبة العشرين مثلاً، وليس في الخارج سواء او غير او الا فلان، انما الذهن اذا تصور ما في الخارج وقارن بينه وبين امر اخر كفلان انتزع هذه النسبة الثانوية سماها نسبة الاستثناء فهو نسبة ثانوية و سمية تصورها في طول تصور النسبة الاولية فكذلك نسبة البدلية في مصادق عنوان الأحد، وبناءً على ما ذكرنا فما افاده صاحب الكفاية من ان الفرق بين متعلق العلم التفصيلي والعلم الاجمالي ان متعلق الأول الفرد المعين و متعلق ال 2 الفرد المردد صحيح، أي ان متعلق الاول مما يرى الناظر له مصداقا معينا و متعلق الثاني مما لا يرى الناظر له مصادقا معينا بأحد الاسباب التي ذكرناها و هي كما تقتضي اللاتعين بنظر العالم بالاجمالي تقتضي البدلية في مقام الصدق.

نعم ذكرنا فيما سبق ان العنوان المنتزع من العلم الاجمالي مما لا تعين له حتّى واقعا فاذا علمت بنجاسة احد الانائين فالاحد النجس لا تعين له بنظر العالم ولكن عندما اقول معلوم النجاسة اجمالا هذا العنوان ال 2 لا تعين له حتّى في علم الله.

وهذا العنوان وهو عنوان معلوم النجاسة بالاجمال الذي لا تعين له حتّى في علم الله قد يكون هذا العنوان نفسه موضوعا لاصل عملي كما تقدم.

اما الفرد المردد في عالم الاستصحاب وقع البحث في صحة استصحابه و هو يختلف عن الفرد المردد في بحثنا ففي بحثنا المراد ما لا تعين له في نظر العالم، اما الفرد المردد في بحث الاستصحاب فهو الفرد الخارجي المبهم، يعني ما كان متعينا واقعا مردد اثباتاً نظير ان يقال لدينا حيوان مذكى ولدينا شاة ميتة ووقع بيدنا جلد لا ندري انه من الشاة المذكاة او من الميتة هذا الجلد يسمى بالفرد المردد. فهل يجري الاستصحاب فيه بان يقال صاحب الجلد عندما كان حيا لم يكن مذكى فنشك عندما طرأه الموت هل طراه الموت هل هو مذكى ام لا فنستصحب عدم تذكيته.

7

الكلام في المسلك ال 2 من المسالك المذكورة في بيان حقيقة العلم الاجمالي، و هذا المسلك ما ذهب اليه المحقق النائيني والاصفهاني، ومن تبعهم من اكثر المتأخرين، من ان متعلق العلم الاجمالي هو الجامع و ان كان لكل من العلمين النائيني والاصفهاني بيان للجامع يختلف عن بيان الآخر، ومن اجل شرح هذا المسلك نذكر امورا 3:

الامر الاول: ان الجامع أي الصورة الكلية القابلة للانطباق على اكثر من مصداق كصورة الاناء النجس او صورة الأحد او صورة الخبر الكاذب وما اشبه ذلك فان هذا الكلي تارة يلحظ على نحو الموضوعية و تارة يلحظ على نحو المشيرية، فاذا لوحظ على نحو الموضوعية أي لم يقصد التوصل به الى فرد معين في الخارج، نظير متعلق الوجوب التخييري، ففي متعلق الوجوب التخييري ذُكر ان المتعلق هو الجامع ولكن على نحو الموضوعية لا المشيرية، مثلاً اذا قال من افطر متعمدا فليخرج احدى الخصال من العتق او الصوم او الاطعام فمصب الامر هنا وهو احدى الخصال عنوان كلي ولكن لم يقصد الاشارة به الى فرد خارجي وانما قصد به ان يوجد المكلف أيّ مصداق لهذا الكلي فالجامع هنا لا يحكي عن موجود بل يراد به تحقيق الوجود فلذلك يقال بان الجامع هنا لوحظ على نحو الموضوعية، و تارة يكون الجامع ملحوظا على نحو المشيرية، أي المرآتية لموجود وهذا على قسمين:

اذ تارة يكون الجامع مشيرا لفرد معين خارجا فالمشار اليه بهذا الجامع فرد معين في رتبة سابقة لأجل ذلك تكون الصورة حينئذٍ جزئية لا كلية، لان الفارق بين الكلي والجزئي في مقام التصور هو بالاشارة الى المعين، والا فالصورة دائما كلية وليست جزئية اذ الجزئية انما تتحقق بالوجود والتشخص فما دامت في حيز التصور فهي كلية، غاية ما في الباب ان انضم الى هذه الصورة الكلية اشارة لفرد معين في رتبة سابقة على التصور سمي هذا المفهوم المتصور جزئيا، وان خلى عن هذه الاشارة سمي كليا والا فالصورة دائما كلية فمن تصور صورة السيد الخوئي فتارة تنضم الى هذه الصورة اشارة لذلك الفرد المتشخص في رتبة سابقة على التصور فهنا يقال ان المفهوم جزئي لان هذه الصورة ببركة ضميمة هذه الاشارة لا تصدق على اكثر من 1 واما اذا لم تنضم اشارة ولو كانت ملامح هذه الصورة هي ملامح ذلك الفرد الا ان هذه الصورة في حد ذاتها قابلة لان تصدق على كل من وجدت فيه هذه الملامح سواء كان هذا الفرد ام غيره فالمفهوم المتصور حينئذٍ كلي لا جزئي فبناءً على ذلك من ذهب الى ان متعلق العلم الاجمالي هو الجامع كالنائيني والاصفهاني هل مقصودهما الصورة المشيرة "لواقع معين" في رتبة سابقة على التصور فتصبح الصورة جزئية أي ان المفهوم جزئي ام ان المقصود الصورة المشيرة "لما يطابقها" لا لفرد معين في رتبة سابقة و هذا هو الصحيح الظاهر من كلماتهم.

ولتوضيح المطلب نقول عندما يتصور الذهن اناءً نجسا في هذا المكان او المحل فتارة يشير بهذه الصورة لاناءٍ مشخص في رتبة سابقة على هذا التصور كما لو رأى الاناء النجس في هذا المكان سابقا بعينه ولكنه الان ضمّ اليه عدة آنية فاشتبه عليه فعندما يقول اعلم بإناء نجس بهذا المكان فهو يشير الى ما وقع عليه بصره و حسه في رتبة سابقة على هذا التصور فالمفهوم حينئذٍ جزئي لا يصدق على كثيرين.

و هذا ليس مراد النائيني و الاصفهاني لأنّه يخرج المتعلق حينئذٍ عن كونه الجامع الى المفهوم الجزئي بل مقصودهما ان المكلف عندما علم بوجود اناء نجس كما لو تقاطر البول على ساحة الغرفة و فيها آنية فيقول الذهن انّ هناك اناءً تنجس قطعا فالصورة المنقدحة في الذهن وجود اناء نجس والمحكي بهذه الصورة اناء نجس في الجملة لا الاناء المشخص المعين في الخارج.

فهذا المفهوم ليس متضمنا لإشارة لمشخص في رتبة سابقة، نعم لو كان في البين آنية وكان اناء “باء” هو النجس فهل ينطبق عليه هذا الجامع، نقول نعم ينطبق عليه ولكن ذكر في الحكمة ان الكلي يحكي عما يطابقه لا عما ينطبق عليه.

مثلاً كلي الانسان ينطبق على زيد و على بكر ولكنه لا يحكي عن خصوصيات زيد المائزة بينه وبين بكر وان كان ينطبق على زيد بتمام خصوصياته فيقال زيد بما هو زيد انسان فالجامع يحكي عما يطابقه لا عما ينطبق عليه، و ما يطابقه هو الصورة التي انقدحت في الذهن أي العنصر المشترك بين زيد وغيره من الانسانية فاذا تصور الذهن اناء من الانية فما تصوره كلي و ما اشار اليه ليس الا هذا المقدار وهو اناء نجس في الجملة لا الاناء المتشخص في رتبة سابقة فهذا هو متعلق العلم الاجمالي بناءً على مبنى النائيني والاصفهاني.

الأمر الثاني ذكرنا ان بيان الاصفهاني يختلف عن بيان النائيني، فلكل منهما بيان لذلك المتعلق للعلم الاجمالي.

### مسلك المحقق الاصفهاني:

فقد افاد في نهاية الدراية ج 4 ص 237 بأنّ العلم الاجمالي عند التأمل مركب من علم تفصيلي بالجامع، وعلم تفصيلي بعدم خروج هذا الجامع عن الدائرة وشكين تفصيليين.

فمثلا لو علم المكلف بوجوب احد الفرضين يوم الجمعة اما الظهر او الجمعة فهذه الصورة التي تبدو بسيطة هي في الواقع مركبة من صور، الاولى العلم بالوجوب وهذا علم تفصيلي لا اجمالي فالوجوب لا شك فيه في يوم الجمعة، وعلم بأنّ الواجب لا يخرج عن احد هذين الطرفين فما هو الواجب ليس شيئا 3 وراء الظهر والجمعة.

وهناك شك تفصيلي في ان هذا الواجب هو الظهر ام لا.

و شك تفصيلي اخر في ان هذا الواجب هو الجمعة ام لا.

فالنتيجة عند التأمل تفكك المعلوم بالإجمال الى 4 صور وهذا ما وقع محلا للكلام بين من تأخر عنه من الاعلام، و هنا عدة تأملات.

الاول: هل ان العلم بالوجوب علم تفصيلي ام اجمالي كما يقول العراقي فقد افاد الاصفهاني ان الوجوب معلوم تفصيلا فكما ان العلم التفصيلي ينحل الى علم بالوجوب و علم بالواجب فلو علم المكلف بوجوب الظهر عند دخول الزوال فهذه الصورة تنحل الى علم تفصيلي بوجوب و الى علم تفصيلي اخر ان متعلق هذا الوجوب الظهر بعينها، كذلك العلم الاجمالي، فانه على قياسه ينحل الى علم تفصيلي بالوجوب وعلم ان الواجب لا يخرج عن هذه الدائرة، وانما قلنا بان الوجوب معلوم بالتفصيل لان الفارق بين الصورة المفصلة و المجملة ان المفصلة لا ابهام فيها و المجملة ما كانت مشتملة على ابهام ومن الواضح ان العالم بالوجوب ليس لديه أي ابهام في ناحية الوجوب نفسه فلا محالة الوجوب معلوم تفصيلي.

ولكن العراقي في المقالات ج 2 افاد بان العلم بالوجوب ليس علما تفصيليا والوجه في ذلك ان العلم الاجمالي سنخان متباينان من العلم بتمام اجزائهما وقيودهما، فالعلم بوجوب احد الفرضين اجمال بتمام قيوده والعلم بوجوب الظهر بعينها تفصيلي بتمام قيوده، فهناك علمان متباينان فكيف مع التباين والتضاد ينحل الضد لما يشتمل على ضده بحيث ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصلي والحال انه مباين للعلم الإجمالي.

بل العلم الاجمالي صورة مشوشة و التفصيلي صافية كلاهما يحكي عن معلوم واحد كالمرآة فلو كان عندنا مرآتان تحكيان عن شخص واحد الا ان احدهما معكرة و مشوشة و اخرى صافية فالفارق بين الصورة الاجمالية و التفصيلية فارق واضح و هو التباين بين الصورتين.

ولكن ما قصده الاصفهاني هو التحليل لا ما هو المرئي وجدانا فالمرئي وجدانا كما يقول العراقي صورة بسيطة وليست صورا فما يراه العالم عندما يعلم بنجاسة أحد الانائين صورة وحدانية بسيطة يعبر عنها بانها علم اجمالي، لان متعلقها او المشار اليه بهذه الصورة مما لا تعين له مصداقا، ولكن العقل بطبيعته يحلل الصور فعندما يقوم العقل بتعمل وتحليل لهذه الصورة يرجعها الى صور 4 صورة تفصيلية للوجوب وصورة بعدم خروج الواجب عن الدائرة وشكين تفصيلين لا ان المرئي وجدانا هو 4 صور كي يعترض على الاصفهاني.

التأمل الثاني ان الاصفهاني افاد بان الواجب لا يخرج عن الدائرة فما هو المقوم للمعلوم بالاجمال عنصر سلبي وهو عدم خروج الواجب عن هذه الدائرة، كما انه اذا علم بنجاسة احد الانائين فما علم به عنصر سلبي وهو عدم خروج النجس عن هذين الانائين فهذا هو المقوم للمعلوم بالاجمال والمائز بينه وبين المعلوم بالتفصيل.

ولكن يلاحظ عليه ان المرئي وجدانا عند تشّكل العلم الاجمالي هو العنصر الايجابي لا السلبي فان ما يراه العالم بالوجدان ان معلومه احد الانائين لا ما لا يخرج عن احد الانائين.

نعم العنصر السلبي لازم لا انه هو المتعلق للعلم، فمن علم بوجود اناء نجس فقد علم ان النجس احدهما ولازم علمه ان النجس احدهما عدم خروج النجس عن هذه الدائرة لا ان مصب العلم ابتداءً هو العنصر السلبي أي عدم خروج المعلوم عن هذه الدائرة.

التامل الثالث: ان الاصفهاني افاد ان هناك شكين تفصيليين شكا ان الواجب هو الظهر ام لا، و شكا في ان الواجب هو الجمعة ام لا مع غمض النظر عن الظهر ولكن هذه هذه الشكوك أثر للعلم الاجمالي ام مقومة له، وبعبارة اخرى ان الصورة المعلومة بالاجمال متقومة بالمشيرية لشيء فهل المشيرية نفسها متقومة بهذه الشكوك ام ان الشكوك التفصيلية اثر لهذه المشيرية والمرآتية،

قد لوح من كلام الاصفهاني ان من اثار العلم الاجمالي و مقتضياته الشك التفصيلي فهو خارج عن حده أثر له، و لكن عند التأمل فان نفس الصورة متقومة بالمشيرية، أي متقومة باشارة و تلك الاشارة المقومة للعلم الاجمالي هي اشارة لمردد أي ان الصورة المعلومة بالاجمال من قوامها الاشارة لمردد لا انّ وراء العلم الاجمالي أثرا يترتب عليه و هو الشك التفصيلي بل نفس الاشارة المقومة للصورة المعلومة بالاجمال هي المتحيثة بهذه الحيثية وهي الاشارة لمردد.

8

اختلف بيان المحقق الاصفهاني عن النائيني في بيان المراد من الجامع، فقد افاد في صفحة 237 من ج 4 بقوله “

و حيث عرفت (أي ضمن مناقشته لاستاذه الآخوند) أن تعلق الاجمالي بالمردد غير معقول، و بالواقع بخصوصه غير معقول؛ إذ لا معنى لتعلقه به إلا كونه معلوما به (أي لا معنى لتعلق العلم بشيء الا كون ذلك الشيء معلوما فلو تعلق العلم الاجمالي بالواقع بخصوصه لكان الواقع بخصوصه معلوما، و هذه عبارة عن العلم التفصيلي)، و هو خلف (أي خلف كونه اجماليا)، فلا محالة (أي اذا لم يتعلق بالمردد و لا بالواقع بخصوصه فلا محالة) ليس المعلوم إلا الجامع بين الخاصين المحتملين (أي وجوب الظهر و الجمعة مثلاً في يوم الجمعة)، فهو مركب من علم و احتمالين، بل من علم تفصيلي (فمن علم بوجوب فريضة يوم الجمعة اما الظهر تعيينا او الجمعة تعييينا فقد علم تفصيلا بالوجوب) بالوجوب و من علم آخر، بأن طرفه ما لا يخرج عن الطرفين

فالوجوب الواقعي، و ان كان في الواقع متعينا بتعلقه بالظهر مثلا، إلا أنه بما هو معلوم (أي من زواية تعلق العلم به لا من زاوية الواقع) متعين علما بما لا يخرج عن الظهر و الجمعة (و اثباتا بصفة وهي ما لا يخرج عن الظهر و الجمعة فما هو متعلق العلم الاجمالي في افق النفس معين ولكنه معين بصفة سلبية وهي انه ما لا يخرج عن الطرفين الظهر و الجمعة)، و إلا فلا يعقل تعلق العلم أيضا بأن طرف الوجوب أحد الأمرين (، اشارة الى مطلب النائيني الذي رأى ان متعلق العلم الاجمالي هو الجامع و ان الجامع هو احد الامرين من ظهر او جمعة فهو يناقش النائيني ضمنا )، لرجوعه إلى العلم بطرفية أحد الأمرين، و هو من تعلق العلم بالمردد ".

من هنا ذكرنا سابقا ان في كلام المحقق تأملات 3:

التأمل الاول:

دعوى ان متعلق العلم الإجمالي ينحل الى علم تفصيلي بالوجوب، و قلنا بان المحقق العراقي اشكل على ذلك انه مع تباين العلمين فكيف يكون احدهما مستبطنا لمباينه؟

و التامل الثاني

وهو ان المحقق جعل من اجزاء العلم الإجمالي و مقوماته الشك التفصيلي في ان الواجب هو الظهر ام لا او ان الواجب هو الجمعة ام لا و قلنا بان الشك ليس داخلا في حقيقة العلم الاجمالي بل ما هو من حقيقته و قوامه هي "الاشارة"، و هذه الاشارة الذهنية حيث انها متوجهة لمتعلق ما، فذلك المتعلق بنظر العالم بالاجمال ليس له مصداق معين، وهذا ـ أي التردد ـ في متعلق الاشارة بانه ليس له مصداق معين هو من قوام الاشارة نفسها لا ان وراء التردد في متعلق الاشارة يوجد شك تفصيلي نعم من اثار و لوازم التردد في متعلق الاشارة وجود الشك لا ان الشك من قوام العلم الاجمالي.

ولكن قلنا يمكن الدفاع عنه بان مقصوده التحليل العقلي لا ان مقصوده ان الصورة المنتقشة في الذهن للعلم الاجمالي مركبة و الا فمن الواضح ـ كما يقول المحقق العراقي ـ ان العلم الاجمالي عبارة عن صورة وحدانية بسيطة لا تركب فيها، و هي اشارة الذهن لما ليس له مصداق معين لا اكثر من ذلك الا ان الذهن يقوم بتحليل هذه الاشارة الى علم تفصيلي بالوجوب و علم تفصيلي بعدم خروج طرف الوجوب عن هذين الامرين و شكين تفصيليين، فهذا تحليل لا تركيب وان كان ظاهر عبارة المحقق التركيب الا انه حيث ان من الواضح ان الصورة بسيطة فيحمل كلامه ان مقصوده التحليل.

الا ان الكلام في التامل الثالث

حيث ان المحقق الاصفهاني جعل من قوام العلم ـ حتّى بعد التحليل ـ العنصر السلبي وهو ان لا يخرج طرف الوجوب عن هذه الدائرة و هي الظهر و الجمعة و قلنا بان المقوم للعلم العنصر الايجابي لا السلبي و عدم خروج المعلوم عن الدائرة لازم للعنصر الايجابي، فما انصب عليه العلم ابتداءً احد الامرين و لازمه عدم خروج المعلوم عن هذه الدائرة، اذا فما المبرر لان يذكر المحقق الاصفهاني هذا العنصر السلبي؟

هنا توجيهان:

الاول ما افاده سيد المنتقى وهو ظاهر العبارة أيضاً بان مغزى المحقق الاصفهاني من هذه العبارة انه لو قلنا بان مصب العلم الإجمالي هو احد الامرين لا ان مصبه ما لا يخرج عن الامرين، لرجعنا لما فررنا منه لان تصور المحقق الاصفهاني ان الأحد يعني الترديد فلو كان مصب العلم الاجمالي مباشرة الأحد و الأحد مساوق للتردد لكان طرف العلم الاجمالي هو المردد، و هذا رجوع عما اشكل به هو على شيخه صاحب الكفاية و لا يعقل ان يكون طرف العلم المردد اذ لابد في تحقق العلم في افق النفس ان يكون طرفه مشخصا في نفس هذا الافق فلو كان طرفه المردد لم يعقل انقداحه في افق النفس لذلك قال بان طرف العلم الاجمالي معين لا مردد، و ما هو المعين له هو العنصر السلبي انه لا يخرج عن هذين الامرين، و لذلك قال والا فلا يعقل تعلق العلم أيضاً بان طرف الوجوب احد الامرين أي بان يكون متعلقه احد الامرين لرجوعه الى العلم بطرفية احد الامرين و هو أي تعلق العلم بطرفية احد الامرين من تعلق العلم بالمردد.

وقد قلنا فيما سبق اذا كان هذا هو المنظور فهذا غير وارد باعتبار انه يكفي في طرفية العلم الاجمالي المحقق لانقداحه في افق النفس ان الصورة متعينة و ان كان المشار اليه بهذه الصورة مما لا تعين لمصداقه بنظر العالم الا ان هذا لا ينفي ان الصورة متعينه فكون طرفه متعينا لا يحتاج الى ان نزيح تعلقه بالاحد فان صورة الأحد متعينة بل يكفي في ذلك ان نقول ما تعلق به العلم الاجمالي عنوان الأحد ومفهومه ولكن لا على نحو الموضوعية بل المشيرية و الأحد على نحو المشيرية معين لا مردد انما المشار اليه بهذا العنوان لا تعين لمصداقه بنظر العالم و هذا لا يوجب التردد في طرفية العلم الاجمالي.

و التبرير الآخر ما في بعض الكلمات من ان مقصود المحقق الاصفهاني التفريق بين المعلوم الإجمالي المبهم و العلم الاجمالي باصطلاح الاصوليين، بيان ذلك مثلاً من يعلم ان في داره اناء وفراش و غذاء و لكنه لا يميز خصوصيات كل واحد منها فهل يعتبر هذا من العلم الاجمالي المبحوث عنه ؟ نقول لا لان محل ومحط بحث الاصوليين ما كان قابلا للمنجزية و العلم الإجمالي القابل للمنجزية ما كان مقيسا لدائرة معينة مثلاً ان اعلم باناء نجس من بين هذه الانية لا باناء نجس فقط، وان اعلم بوجوب فريضة من هاتين الفريضتين فهناك فرق بين العلم بوجوب فريضة في الشريعة وان لم اعلم خصائصها فهذا ليس من العلم الاجمالي الاصولي وان كان كذلك لغة و عرفا، وتارة اعلم بوجوب فريضة في يوم الجمعة من هاتين الفريضتين او اعلم تارة بوجود حيوان، و تارة اعلم بوجود حيوان بين هذه المخلوقات.

فمتى قيس المعلوم بالاجمال الى دائرة معينة كان هو العلم الاجمالي باصطلاح الاصوليين لأنّه هو القابل للمنجزية اذ ان منجزية العلم الاجمالي تعني حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية وانما تتصور المخالفة القطعية والموافقة القطعية مع وجود دائرة معينة، فلأجل ان المحقق الاصفهاني يريد ان يشير الى ذلك قال بان المعلوم بالاجمال ما لا يخرج عن احد الامرين فقوله ان المعلوم بالاجمال ما لا يخرج عن احد الامرين اشارة الى ان المقوم للمعلوم بالاجمال ان يكون مقيسا لدائرة معينة والا فليس من العلم الاجمالي الاصولي، فهذا غرض المحقق.

ولكن اذا كان هذا هو الغرض من بيان العنصر السلبي فيكفي في تحقيق هذا الغرض العنصر الايجابي أيضاً فانه اذا قال ان متعلق العلم الاجمالي احد امرين حقق ما هو العنصر الماخوذ فيه وهو ان يكون مقيسا لدائرة معينة.

فالنتيجة ان هذه العبارة من المحقق وهي ان طرف العلم الاجمالي ما لا يخرج عن الطرفين محل اشكال سواء كان منظور المحقق ما قبل تحليل العلم الإجمالي او ما بعده.

هذا كله ما يتعلق بالبيان الاول للجامع المتعلق للعلم الاجمالي.

### مسلك المحقق النائيني

البيان الثاني ما افاده المحقق النائيني ان متعلق العلم الاجمالي "جامعٌ انتزاعيٌ" وهو عنوان الأحد، او ما يرادفه لا ان متعلقه جامع متاصل كالانسان مثلاً او الحيوان، بل لابد ان يكون متعلقه الجامع الانتزاعي وهو عنوان الأحد او ما يرادفه كفرد من الفردين و شيء من الشيئين وهذا ما اوجب البحث بين الاعلام في انه ما هي الضرورة الموجبة لجعل متعلق العلم الاجمالي جامعا انتزاعيا فلم لا يكون متأصلا.

وحيث بنى السيد السيستاني على نفس مبنى المحقق النائيني حاول ان يثبت ان متعلق العلم الاجمالي لابد وان يكون جامعا انتزاعيا و قد افاد عدة وجوه لإثبات ذلك.

الوجه الأول:

لاشك ولا ريب ان العلم الإجمالي و التفصيلي سنخان متغايران من العلم، و لا شك أيضاً ان التغاير ليس في نفس العلم اذ العلم هو عبارة عن الانكشاف فلا وجه للتغاير في نفس العلم اذا لا محالة ما هو المائز بين العلمين في المتعلق لا في نفس العلم فاذا رجعنا الى العلم التفصيلي و جدنا ان متعلقه جامع متأصل، كما لو علم بوجوب الجمعة، تعيينا فان متعلق العلم التفصيلي جامع متاصل.

فاذا كان متعلق العلم التفصيلي هو الجامع المتاصل فلا محالة لن يمتاز عنه العلم الاجمالي الا اذا كان متعلقه الجامع الانتزاعي، كعنوان الأحد و ما يرادفه.

و لكن هذا الوجه فيه انه يمكن الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي في نفس درجة الانكشاف كما ذهب اليه المحقق العراقي فادعى انهما وان كانا من مقولة الانكشاف الا انه ذو دجات فلا يتعين الفرد في المتعلق و على فرض ان الفرق في المتعلق فيمكن ان يلتزم بما ذهب اليه صاحب الكفاية في شرح التبصرة في كتاب الوقف حيث افاد في هذه الموارد انن متعلق العلم الاجمالي يختلف عن التفصيلي في انه الفرد المردد والمقصود بالفرد المردد ما يرى بنظر العالم ليس له مصداق معين بحيث يكون انطاباقه عليه دون الآخر ترجيحا بلا مرجح، و عليه لا يكون هذا الوجه كافيا في اثبات ضرورة ان يكون متعلق العلم الاجمالي الجامع الانتزاعي.

9

لازال الكلام في ان متعلق العلم الاجمالي هل هو العنوان الانتزاعي ام يمكن ان يكون المتعلق عنوانا متأصلاً، و قد ذكرنا ان السيد السيستاني أفاد بان المقوم للعلم الاجمالي مقابل العلم التفصيلي هو ان يكون المتعلق عنوانا انتزاعيا، حيث افاد بأنّ الفرق بين العلم الإجمالي و التفصيلي هو الفرق بين الواجب التخييري و الواجب التعييني، غاية ما في الباب ان هذا في مقام الاخبار و ذاك في مقام الانشاء، و بيان ذلك: أنه اذا قال المولى مثلاً جئني برجلٍ او اكرم عالماً فانّ هذا واجب تعييني بينما اذا قال جئني برجل من هذين او اكرم عالما من بين هؤلاء كان واجبا تخييرياً فما هو الفارق حيث عدّ الاول تعيينيا و الثاني تخييريا، فافاد ان الفارق ان متعلق الأول عنوان متاصل كعنوان الرجل و العالم و ان كان في نفسه كليّا لا جزئيا بينما في ال 2 اذا قال جئني بأحد هذين الرجلين او اكرم احد هؤلاء العلماء فان المتعلق عنوان الأحد وهو عنوان انتزاعي لولا وجود افراد و مصاديق في رتبة سابقة لما امكن تعقل عنوان الأحد، فعنوان الأحد عنوان منتزع من مفهوم اخر تلقاه الذهن اولا، كمفهوم الافراد و المصاديق بخلاف عنوان العالم والرجل فلذلك قال ان متعلق العلم الوجوب التخييري هو عنوان الأحد المعبر عنه بأو أي ان هذا العنوان الانتزاعي اذا اردنا التعبير عنه بالمعنى الاسمي عبرنا عنه بالاحد، و اذا اردنا التعبير عنه بالمعنى الحرفي عبرنا عنه باو، و او مفادها التحويل لا الترديد او التنويع، أي تحويل المسند اليه من الفرد الى الجامع مثلا اذا قلت اكرم زيدا فالمسند اليه فرد وهو زيد فاذا جئت باو و قلت اكرم زياد او بكرا، تحول المسنند اليه من كونه الفرد الى كونه الجامع بين الفردين وهو عنوان الأحد فمفاد او الأحد، اذا مفادها تحويل المسند اليه من كونه فردا الى كونه جامعا بين الفردين، و هذا هو مصب الوجوب التخييري، ويترتب على ذلك اختلافه مع سيدنا في الرجوع الى البراءة عند دوران الامر بين التعيين و التخيير فقد افاد سيدنا و تبعه الشيخ التبريزي انه اذا تردد الواجب بين التعيين و التخيير، هل ان الواجب خصوص اطعام 60 مسكينا ام ان الواجب الجامع بين الخصال، فعلى مبنى سيدنا أن هذا الدوران ينحل لعلم تفصيلي بالجامع و شك بدوي في الخصوصية اذ اننا على يقين سواء وجب الفرد ام وجب احدهما ان احدهما واجب، و نشك في تعين خصوصية الاطعام مثلاً فنجري البراءة عن الخصوصية و النتيجة هي التخيير.

لكن الاستاذ افاد ان هذا الانحلال الى علم تفصيلي بالجامع و شك بدوي في الخصوصية انما يتصور لو كان الجامع حقيقيا كما لو علمنا بوجوب الاطعام و شككنا في ان الواجب هل هو اطعام خاص في شهر معين هنا نجري البراءة اما اذا كان الجامع عنوانا انتزاعيا كعنوان الأحد فان هذا الجامع، مما لا يقع التجزئة بالنسبة اليه بان نقول هناك يقين بنفس الجامع و شك في الخصوصية باعتبار ان هذا الجامع وهو عنوان الأحد مما لا تحصل له في الجامعية و لا تمحض له في الجامعية اذ قد يكون الأحد حاكيا عن الفرد و قد يكون حاكيا عن الخيط الجامع بين الفردين، فلا معنى لان يقال نحن على يقين بالاحد، أي احد ؟ المعين ام المخير ؟ فلا معنى لان يقال نحن على يقين بالاحد و شك في الخصوصية كي يكون مجرى للبراءة فالنتيجة انه لما كان المائز بين الواجب التعييني و التخييري ان متعلق التعييني جامع حقيقي متأصل كعنوان العالم و الرجل واشباه ذلك، و متعلق التخييري عنوان انتزاعي كعنوان الأحد او الشيء او الامر من العناوين الانتزاعية العامة، فحينئذٍ اذا دار الامر هل ان ما وجب علينا هو الاول او ال 2 فالدوران بين متباينين و مما لا يمكن تحليله الى يقين بالجامع و شك في الخصوصية وهذا الفارق هو الفارق بين العلم الاجمالي و التفصيلي، فاذا علمت بوجود انسان فهذا علم تفصيلي لانك علمت بوجود انسان في الدار في مقابل وجود قطة مثلاً واما اذا علمت بان الموجود في الدار زيد او عمرو فمتعلق العلم الاجمالي ليس عنوانا متاصلا وهو عنوان الانسان بل متعلقه عنوان انتزاعي وهو الأحد، غاية الامر ان في العلمين التفصيلي والاجمالي يكون من باب الاخبار، لان هناك شيئا متحققا في رتبة سابقة فتارة اعلم به تفصيلا و اخرى اعلم به اجمالا واما في الفرق بين التعييني و التخييري فهو في مقام الانشاء حيث لا يوجد في رتبة سابقة ما يحكى و يعلم وانما المراد ايجاده بالأمر هل هو عنوان متاصل ام هو عنوان انتزاعي، و الا فلا فرق بينهما من هذه الجهة أي بين العلم التفصيلي والواجب التخييري، و لأجل ان هذا المعنى مرتكز عنده معتقدا ان هذا ما يدور في ذهن المحقق النائيني استدل على ذلك بوجوه مضى الكلام في الوجه الأول.

الوجه الثاني يبتني على مقدمتين الأولى حينما يعلم المكلف بان هناك في يوم الجمعة اما وجوب الظهر تعيينا او الجمعة تعيينا، فالاصفهاني و غير الاصفهاني قالوا بان هناك يقينا بالوجوب، و شك في طرف الوجوب، و لكن هذا غير صحيح، فليس هناك يقين بوجوب 1، بل ما علم به المكلف او ما خطر في ذهنه نسبتان وجوب للجمعة ووجوب للظهر وبما ان نسبة الوجوب لمتعلقه نسبة الوجود للماهية فان الوجوب يتعدد بتعدد متعلقه، و يتباين بتباين متعلقه كما ان الوجود للانسان مباين للوجود للحيوان و سر المباينة الماهية، حيث ان طرف هذا الوجود أي حده غير حدّ هذا الوجود حيث ان نسبة الماهية الى الوجود نسبة الحد للمحدود فلا محالة كما يتعدد الوجود بتعدد الماهية يتعدد الوجوب بتعدد الواجب و المتعلق فهناك وجوبان متباينان و على ذلك فكيف يعقل ان حصل لك يقين بوجوب واحد مع ان ما خطر في ذهنك وجوبان متباينان، فالصحيح ان ما علم به المكلف واقعية احدى النسبتين لا انه علم يقينا بوجوب أي ان المكلف يعتقد ان احدى النسبتين نسبة الوجوب للجمعة او نسبة الوجوب للظهر هي الواقع فما علم به احد الوجوبين لا وجوب الأحد اذ لو كان متعلق العلم وجوب الأحد لكان المتعلق عنوانا متاصلا وهو الوجوب بينما الوجوب احد الوجوبين أي العنوان الانتزاعي فلم يتعلق اليقين بوجوب واحد وشككنا في طرفه بل تعلق بواقعية احد الوجوبين، واحدى النسبتين فان مرجع العلم الاجمالي الى منفصلة مانعة الخلو وهي اما وجوب الجمعة او الظهر، نظير موارد النقيضين والضدين الذين لا 3 لهما حيث ينحل التناقض الى منفصلة مانعة الخلو وهو انه اما في الدار وجود للانسان او لا.

المقدمة الثانية ان قلت اذا علم الانسان بوجود زيد او عمرو في الدار فقد علم بوجود انسان والنتيجة ان مردّ العلم الاجمالي بالاحد الى علم بعنوان متأصل وهو العلم بوجود انسان فكيف تصرون على ان الفارق بين العلمين ان متعلق العلم الاجمالي العنوان الانتزاعي ؟

قلت العلم بوجود انسان هذا علم اخر غير الاجمالي متولد منه فاذا علم بزيد او بكر فما علم به هو الأحد وتولد منه علم بوجود انسان و العلم بوجود انسان تفصيلي لا اجمالي. ومن الواضح ان متعلق العلم التفصيلي عنوان متأصل نظير ان تعلم بان هذا الذي امامك عالم اذ لا شك ان هذا علم تفصيلي، ومع ذلك تقول هل هذا عربي او أعجمي عالم بالشعر او بالهندسة ؟ فهل نتيجة التردد في نوع هذا ونوع عالم ان يكون العلم اجمالي؟ نقول لا بل هو تفصيلي وان كان هناك تردد في نوعه او صنفه، فكذلك الامر في المقام فلا ينبغي الخلط بين العلم التفصيلي و العلم الاجمالي في هذه الموارد، فما ذكره الاشتياني في شرح المنظومة من ان العلم الاجمالي ما كان متعلقه غير منكشف تماماً ليس دقيقا اذ قد يكون المعلوم بالتفصيل كذلك غير منكشف تماما بل ينبغي ان يكون المائز ان متعلق التفصيلي متأصل و متعلق العلم الاجمالي انتزاعي.

فهل ان ما افاده الاستاذ تام ام لا ؟

10

ويلاحظ عليه اولا ان العلم بواقعية احدى النسبتين و هما وجوب الجمعة او وجوب الظهر لا يمنع أن يتعلق العلم الإجمالي بجامع متأصل وهو وجوب فريضة في يوم الجمعة، فانّ ما تعلق به العلم وجدانا هو صدور وجوب مشخص لا كلي الوجوب و انما فعلية وجوب مشخص اما متشخص بالظهر او بالجمعة، فهناك علم وجداني بوجوب شخصي اما الظهر او الجمعة، فدعوى ان المعلوم واقعية احدى النسبتين لا ينفي تعلق العلم بجامع متاصل وهو وجوب فريضة يوم الجمعة.

و ثانيا، بأنّ دعوى ان الجامع المتاصل معلوم بالتفصيل لا بالاجمال، كما اذا علم ان في الدار زيد او بكرا فالنتيجة انه علم بانسان في الدار فدعوى ان العلم بانسان علم تفصيلي ممنوعة، والوجه في ذلك انّ المنظور اليه ليس هو العلم الاجمالي بعد التحليل العقلي كما افاده المحقق الاصفهاني حيث قال ان العلم بوجود زيد او بكر ينحل الى علم تفصيلي بانسان و علم تفصيلي بانّ ذلك الانسان لا يخرج عن هذين الفردين، وشك بدوي فان هذا تحليل للعلم الاجمالي لا انه هو المراد بنظر العالم و ما هو المرئي بنظر العالم العلم بانسان متخصص في احد الفردين، و الانسان المتخصص في احد الفردين معلوم بالاجمال وليس بالتفصيل.

فالنتيجة ان ما افاده لإثبات ان المعلوم بالاجمال جامع انتزاعي لا متأصل غير تام.

الوجه الثالث لإثبات ان المعلوم بالاجمال عنوان انتزاعي مؤلف من مقدمتين:

الاولى ان العلم الاجمالي من قبيل التصديق لا من قبيل التصور، لان العلم مساوق للاذعان وبما انه تصديق وهو انما يتعلق بالنسب لا بالمفردات كالعلم التصوري فلا محالة متعلق العلم الاجمالي نسبة وليس مفردا فاذا علم اجمالا بوجوب الظهر او الجمعة فالمعلوم احدى النسبتين.

المقدمة الثانية فرغ في بحث المعنى الحرفي انه لا يوجد جامع حقيقي بين النسب فانها متباينة تباينا ذاتيا و الوجه في ذلك ان حقيقة كل نسبة بطرفها لان النسبة معنى حرفي متقوم بطرفين فحقيقة كل نسبة متقومة بطرفها و بما ان الاطراف متباينة ذاتا فلا محالة النسب متباينة تباينا ذاتيا وحيث لا جامع حقيقي بين النسب اذا فما يتعلق به العلم الإجمالي ليس جامعا حقيقيا وانما ما يتعلق به عنوان انتزاعي و هو عبارة عن احدى النسبتين او احدى النسب.

ويلاحظ عليه على فرض تمامية كبرى "انه لا جامع حقيقي بين النسب" انه عدم وجود جامع بين النسب لا يؤدي الى ان يكون متعلق العلم الاجمالي عنوانا انتزاعيا، اذ عدم وجود جامع حقيقي بين النسب لا يعني عدم وجود جامع حقيقي بين اطراف النسب اذ يمكن وجود جامع حقيقي بيان لموضوعين او المحمولين و متى تاتى جامع حقيقي بين الموضوعين او المحمولين او كليهما كان متعلق العلم الاجمالي ذلك الجامع الحقيقي مثلا اذا علم المكلف بوجوب الظهر او الجمعة فلنفترض ان لا جامع حقيقي بين النسبتين بما هما نسبتان ولكن هناك جامع حقيقي بين الفرضين وهو عنوان الفريضة او هناك جامع حقيقي بين المحمولين و هو عنوان الوجوب.

والنتيجة انه مع فرض وجود جامع حقيقي بين الموضوعين فذلك الجامع هو متعلق العلم الاجمالي، فمن علم بوجوب الظهر او الجمعة فقد علم بوجوب فريضة في يوم الجمعة، و المعلوم حينئذٍ جامع متأصل وليس جامعا انتزاعيا.

فتخلص مما مضى ان هذا المدعى من ان متعلق العلم الاجمالي لا يعقل ان يكون جامعا حقيقيا بل يتعين ان يكون جامعا انتزاعيا وهو عنوان الأحد هذا المدعى غير تام.

ثم انه قد سبق في اول ما دخلنا في شرح المسلك ال 2 من مسالك حقيقة العلم الاجمالي وهو مسلك المحققين النائيني و الاصفهاني من تعلق العلم الاجمالي بالجامع ان قلنا هنا امور 4 الامر الأول كان في بيان الفرق بين الجامع بنحو الموضوعية و الجامع بنحو المشيرية، و الثاني كان في شرح اختلاف بيان المحقق الاصفهاني عن بيان النائيني، وما يرد على البيانين.

الامر الثالث انهم عندما يبحثون عن الجامع، فهم يتحدثون عن العلم الاجمالي مع غمض النظر عن عالم المنجزية، أي سواء قلنا انه منجز ام لا فان حقيقته انه متعلق بالجامع و لأجل ذلك لو كان هذا المتعلق هو الجامع مشتملا على خصوصية لا دخل لها في المنجزية فهذا لا يضر بان حقيقية العلم الاجمالي هي التعلق بالجامع، بيان ذلك ان المحقق الاصفهاني ذهب الى تحليل العلم الاجمالي.

قال العلم ينحل الى علم تفصيلي بالوجوب و علم تفصيلي بعدم خروج الواجب عن احد هذين الفردين فاشكل عليه سيد المنتقى ان هذه الخصوصية السلبية و هي عدم خروج الواجب عن هذين الفردين لا دخل لها في المنجزية فان هذه الخصوصية السلبية مما لا تدخل في عهدة المكلف اذ لا يترتب عليها بعث او زجر اذا فما ذكره المحقق من هذه الخصوصية عنصر لا ربط له بمنجزية العلم الاجمالي فان العلم الاجمالي انما يتنجز بخصوصية وجودية تدخل في عهدة المكلف لا بخصوصية سلبية عدمية.

و التامل في كلامه انه لو فرضنا ان هذه الخصوصية العدمية مما لا دخل لها في المنجزية الا ان هذا لا يمنع من منجزية العلم الاجمالي بلحاظ عناصره الاخرى وهو انه علم بوجوب ذلك الواجب لا يخرج عن احد الفردين فالمجموع من هاتين الخصوصيتين قابل للدخول في عهدة المكلف و استلزامه للمنجزية فان ما يقوم المحقق بصدد بيانه هو حقيقة العلم الاجمالي و ليس العلم الاجمالي المنجز بتمام عناصره و خصوصياته كي يقال ان هذه الخصوصية مما لا دخل لها في المنجزية.

كما ان دعوى ان العلم الاجمالي متعلق بالجامع الانتزاعي كما في كلمات النائيني لا بالمتأصل ما هو المقصود بذلك المقصود بذلك ان الجامع المتاصل ما كان له ما بازاء سواء كان ما بازائه في الخارج كعنوان ما وقع فيه الدم او كان ما بازائه في وعاء الاعتبار لا في الخارج كعنوان الوجوب والحرمة فانه ليس لهما ما بازاء في الخارج وانما ما بازائهما في وعاء الاعتبار فكلاهما من الجامع المتاصل كما ان العنوان الانتزاعي يراد به حصة من العناوين الانتزاعية و هي العنوان المتنزع من الافراد بضميمة حيثية البدلية، حيث ان العنوان الانتزاعي قد يكون خاصا كعنوان الفوقية و العالمية أي انه منتزع من منشأ معين و يكون منتزعا من مجموعة من الافراد بضميمة حيثية البدلية كعنوان الأحد و الفرد و عنوان الشيء و ما اشبه ذلك و انما بينّا هذا المطلب لرفع اللبس عما في بعض الكلمات حيث ذكروا كاشكال على كللام النائيني ان العلم الاجمالي قد يتعلق بالوجوب والوجوب ليس عنوانا متاصلا بل هو عنوان اعتباري فتوهم ان المراد بالمتاصل خصوص ما له بإزاء في الخارج بينما المراد بالمتاصل ما له بازاء سواء كان في الخارج او في وعاء الاعتبار كما حصل اصرار في بعض الكلمات على ان مقصود النائيني من العنوان الانتزاعي هو خصوص عنوان الأحد والحال انه ليس كذلك وانما مقصود النائيني ان متعلق العلم الاجمالي عنوان انتزاعي عام، أي منتزع من افراد بضميمة البدلية سواء عبرنا عنه بالاحد او فرد من هذين او شيء من هذين او ما اشبه ذلك فلا خصوصية لعنوان الأحد.

الامر الرابع الايرادات التي اوردها العلمان سيد المنتقى و السيد الصدر على هذا المسلك، و هو تعلق العلم الاجمالي بالجامع مع غمض نظر عن صياغة النائيني او الاصفهاني، و هي مجموعة من الإيرادات:

الاولى لا شك و لا ريب ان بعض صور العلم الاجمالي عبارة عن تعلق العلم الاجمالي بالجزئي لا بالجامع فالصورة المنقدحة جزئية لا كلية، مثلاً اذا علم المكلف ان هذا الاناء الابيض نجس ثم جاء شخص اخر ووضع مع الاناء الابيض انية اخرى فحصل الاشتباه و نتيجة اختلاط ذلك الاناء الابيض بالانية الجديدة حصل علم اجمالي فيقال ان المعلوم بالاجمال في هذه الصورة جزئي لا كلي لان ما يعلم به النجاسة المتشخصة في ذلك الاناء المختلط فكيف يدعى بان المعلوم بالاجمال هو الجامع.

والمثال الآخر اذا علم المكلف ابتداءً بنجاسة احد الإناءين و لكنه يحتمل نجاس الآخر فهنا قد يدعى ان المعلوم هو الجامع لأنّه يحتمل نجاسة الآخر فما دام يحتمل نجاسة الآخر اذا ليس له يقين ان مصداق النجس متعين ولعل مصداق النجس كليهما فليس هناك مصداق متعين للمعلوم بالاجمال فهنا قد يقال متعلق العلم الاجمالي كلي اما اذا قطع المكلف ان النجس احدهما لا الآخر فانا اعلم بنجاسة احدهما واعلم ان النجس واحد والثاني قطعا طاهر فهنا لا محالة المعلوم بالإجمال جزئي وليس كليا فكيف يدعي المحققان ان متعلق العلم الاجمالي الجامع لا محالة مع انه في بعض صوره جزئي.

فهل هذه الجزئية وهي اشارة الذهن الى متشخص في الخارج نابعة من نفس المعلوم بالاجمال ام من خارج دائرة المعلوم بالاجمال كي يتم كلام المحققين ؟

11

لازال الكلام فيما اشكل على المسلك ال 2 في حقيقة العلم الاجمالي وهو مسلك تعلق العلم الاجمالي بالجامع لا بالفرد، والاشكال الاول كان عبارة عن انه في بعض الموارد يُرى ان متعلق العلم الاجمالي هو الجزئي و الصورة الجزئية لا الكلي كما اذا علم بنجاسة احد الانائين مع علمه بطهارة الآخر فالمعلوم هنا جزئي و هو نجاسة اناء متشخص خارجا فكيف يدعى ان العلم الإجمالي متعلق بالجامع في تمام موارده؟

و الجواب عن ذلك يرجع الى مسالة وجدانية و هي هل ان الوجدان في المقام شاهد على ان المعلوم بالاجمال صورة متقومة باشارة الى جزئي خارجي فحينئذٍ لا محالة يكون المعلوم جزئيا و ليس الجامع، اما ان الصورة المنتقش في ذهن العالم هي علم بالجامع بضميمة اشارة الى جزئي خارجي لا ان الصورة في نفسها متقومة بتلك الاشارة و متحصلة بها و انما الاشارة لجزئي خارجي ضميمة للصورة لا انها جزء منها، فاذا ادعى شخص ان ما بوجدانه في هذا الفرض صورة جزئية أي صورة متقومة بإشارة لإناء متشخص فانه يرى ان المعلوم بالوجدان جزئي في هذا المورد ولكن ما نراه بوجداننا ان الاشارة الى الجزئي خارج عن حريم الصورة نفسها و دائرة الصورة نفسها فالصورة على ما هي عليه في سائر موارد العلم الاجمالي من تعلقها بالجامع، وهو نجاسة احد الانائين وانما انضمت اليها اشارة لجزئي بسبب عامل خارجي، و ذلك العامل الخارجي اما الاشتباه كما لو كان لديه اناء نجس مشخص ثم اختلط بغيره فالسبب في حدوث العلم الاجمالي وهو الاشتباه هو الذي اوجب ضميمة اشارة لجزئي مع هذه الصورة او ان السبب في وجود الاشارة علمه ان لا نجس الا اناء واحد، و الا فمن حيث الصورة نفسها هي صورة لجامع وهو نجاسة احد الانائين التي ترى بنظر العالم قابلة للصدق على كل منهما، و مما يوضح ذلك ما ذكره الاعلام في مورد استصحاب الكلي المنتزع من الفرد، فمثلاً في القسم ال 2 من اقسام استصحاب الكلي اذا حدث بلل مردد بين البول او المني فقد يقول من حدث به الحدث ان ما أعلمه هو جزئي وهو بلل متشخص خارجا اما في بول او مني، فالمعلوم جزئي لا كلي ولكن عندما يدقق الذهن في هذه الصورة يقول ان لكل من الحدثين اثرا خاصا، وللجامع بينهما اثر أيضاً فلو كان الحادث منيا لكان الاثر المختص به وجوب الغسل ولو كان الحادث بولا لكان الاثر المختص به تطهير الموضع بالماء القليل مرتين لا مرة واحدة وهناك اثر للجامع بينهما وهو جامع الحدث أي لا يمس المصحف الا عن طهارة و هذا اثر مشترك فبمجرد ان يلتفت الذهن الى هذا الامر يقول بان الاثر الخاص لكل منهما مشكوك للشك في موضوعه بينما الاثر للجامع فهو ثابت ولذلك لو توضأ بعد حدوث هذا البلل و شك في بقاء جامع الحدث الذي علمه لجرى استصحابه على بعض المباني و مقتضى استصحاب جامع الحدث ان لا يمس المصحف الا بطهارة..

فالنتيجة انه لولا وجود علم بالجامع لما حصل يقين بالحدوث بحيث يجري استصحاب بقائه فالعلم بالجامع عند حصول سبب متعلق بجزئي ملحوظ وجدانا فلا يشكل هذا المورد نقضا على القائلين ان متعلق العلم الاجمالي العلم بالجامع.

الاشكال الثاني ما تعرض له سيد المنتقى واجاب عنه و محصله ان ما تعلق به العلم الاجمالي ليس مجرد الجامع بل زيادة على الجامع لان المعلوم الجامع المتخصص بخصوصية فاذا علم بنجاسة أحد الانائين فقد علم بنجاسة في اناء متخصص ذلك الاناء بخصوصية وان كان المكلف لا يعلمها فليس متعلق علمه مجرد الجامع او مجرد الأحد بل ما تعلق به جامع متخصص بخصوصية معينة وهذا يخرج المعلوم عن كونه كليا الى كونه جزئيا.

ولكن عندما يتأمل في هذا الاشكال يطرح هذا السؤال وهو ان الخصوصية التي انضمت الى الجامع اما خصوصية الصفة او الوجود فان كان المنظور خصوصية الصفة بمعنى ان المعلوم بالاجمال جامع متصف بصفة لا مطلق الجامع فمن الواضح ان هذه الصفة اما متعينة او غير متعينة فاذا كانت متعينة كان العلم تفصيليا وان لم تكن متعينة بمعنى انني اعلم ان هناك صفة لهذا الجامع المعلوم بالاجمال وان كنت لا استطيع ان اضع اصبعي على تلك الصفة فهذا لا يخرج الجامع عن كونه جامعا نظير موارد الكلي في المعين فاذا قال بعتك او ملكتك كيلو من كيلوات هذا الرز فان كون المملوك هو من هذه الكومة من الرز لا يحوله الى جزئي بل يبقى كليا لقابليته للصدق على أي ما يفترض من الكليوات من هذه الكومة فالف قيد ينضم للجامع لا يخرجه عن كونه جامعا.

وان كان المقصود خصوصية الوجود بمعنى ان ما علم به جامع موجود أي جامع متشخص خارجا فليس المعلوم نجاسة كلية بل المعلوم نجاسة متشخصة خارجا ضمن احد الانائين فهذه الخصوصية وهي خصوصية الوجود هي التي نحتمل كونها في هذا او هذا.

الا انه مجرد العلم بان هناك وجودا وواقعية لهذا الجامع لكونه متشخصا خارجا ضمن احد الفردين لا يزيل الصورة المعلومة عن قابليتها في نظر العالم للصدق على أي منهما بحيث يكون تعيين صدقها على “باء” دون جيم او العكس ترجيحا بلا مرجح، من هذه الزاوية أي زاوية تعلق العلم الاجمالي بالصورة.

الاشكال الثالث ما تعرض له سيد المنتقى واجاب عنه و محصله ان دعوى تعلق العلم الاجمالي بالجامع منقوضة بموارد تردد الامر بين المحذورين، مثلاً اذا علم المكلف بان هناك الزام اما بصوم عاشوراء او بترك صوم عاشوراء فهناك الزام مردد بين المحذورين الوجوب او الحرمة فصوم عاشوراء اما لازم او تركه لازم، ففي هذا المورد اما ان نرجع المعلوم الى الجامع او نرجعه الى الجزئي فان ارجعناه الى الجامع فهو غير معقول ولا معنى له لأنّه لا يعقل الإلزام بأحد النقيضين لان المكلف لا يخلو من احد النقيضين فكل انسان على وجه الارض اما صائم او تارك ولا يتصور خلوه من احد النقيضين فاذا كان المكلف مما لا يخلو واقعا من احدهما فالزامه باحدهما تحصيل للحاصل فاذا اذا ارجعنا الالزام المعلوم في هذه الموارد الى الإلزام بالجامع فقط لا الإلزام بشيء مشخص أي ان المكلف ملزم بواحد فالزامه بواحد هو متلبس به لا محالة لا يعقل فلا يعقل في المقام الزامه بالجامع بما هو جامع حيث لا يخلو حاله من هذا الجامع فاذا كان الزامه بالجامع غير معقول لا يعقل تعلق العلم به جزما فلا محالة المعلوم بالاجمال في هذه الموارد هو الجزئي لا الجامع أي متعلق به علمي هو الزام بحكم متشخص في علم الله، لا الزام بالجامع فان هذا امر غير معقول.

واجاب عنه ان هناك فرقا بين العلم بالإلزام الفعلي والعلم بالالزام الانشائي فما هو غير المعقول هو العلم بالإلزام الفعلي بان تعلم ان هناك الزاما يبعثك بالفعل نحو الجامع فلا يعقل الانبعاث نحو الجامع لتحققه على كل حال، فاذا لم يعقل البعث نحو الجامع فليس هناك علم بالزام فعلي أي باعث ولكن اذا نظرنا الى الالزام الانشائي بمعنى ان ما علم به المكلف ان المولى في عالم الانشاء والاعتبار اعتبر اللزوم لاحد الامرين فهذا امر معقول بان يتعلق علم المكلف ان المولى في عالم الاعتبار جعل اللزوم اما للصوم او لتركه لا ان هناك الزاما بالفعل كي يقال بعدم معقوليته فالموارد التي يكون دوران الامر بين المحذورين ذا اثر كما لو حصل في غير التوصليين مثل مثالنا لو ان احدهما تعبدي اذ تارة يدور الامر بين محذورين توصليين كما لو علم انه اما يجب عليه السفر ام يحرم هنا لا يخلو المكلف اما مسافر او تارك، اما لو علم انه اما يجب الصوم القربي او يحرم فان هناك واسطة وهو الصوم غير القربي و عليه لو اتى بالصوم غير القربي لخالف كلا المحتملين فارتكب مخالفة قطعية اذا فالعلم بالإلزام هنا وان كان مرددا بين المحذورين الا ان له اثرا فيعقل ان يكون فعليا فيمكن ان يقال ان العلم بالإلزام علم بالزام فعلي و الشاهد على فعليته ترتب الاثر عليه وهو حرمة المخالفة القطعية فكيف نحل الامر حينئذٍ ؟

فيقال انه لا مانع من القول في جميع موارد دوران الامر بين المحذورين ان المعلوم هو الجامع، غايته الجامع المشير لاحدهما وكون الجامع مشيرا لإلزام خارجي لا يخرجه عن كونه جامعا فان بنظر العالم ان ما دخل في عهدته و الزم به احد الامرين الا انه لو اراد ان يطبق هذا المعلوم من حيث هو معلوم بالاجمال على احدهما دون الآخر لكان ترجيحا بلا مرجح و هذا معنى تعلقه بالجامع.

12

الاشكال الاخير على مسلك تعلق العلم الاجمالي بالجامع، ما اقتنصه السيد الشهيد من كلام المحقق العراقي ومحصله أنّه لو كان متعلق العلم الاجمالي هو الجامع لكان منطبقا على الجزء التحليلي من الفرد، مع انه بالوجدان منطبق على الفرد بتمامه، مما يكشف عن عدم صحة تعلق العلم الاجمالي بالجامع.

و بيان ذلك انه اذا علم المكلف بوجود اناء نجس من بين الإناءين، و قلنا بان ما علم به هو الجامع، أي عنوان الاناء النجس او صرف وجود اناء نجس، فمقتضى هذا المسلك ان المكلف اذا فحص و وجد النجاسة في اناء “باء” مثلاً فحينئذٍ لا يستطيع ان يقول هذا هو ما علمت بنجاسته اولا فان عنوان الاناء النجس لا ينطبق على اناء “باء” بتمامه وانما ينطبق على جزء منه، لان الفرد هو المركب من الجامع والخصوصية فاناء “باء” مركب من اناء و خصوصية ككونه ابيض ومرقم فلو كان المعلوم اولا مجرد الجامع فمقتضى ذلك ان المعلوم جزء الفرد وليس تمام الفرد باعتبار ان الفرد مركب من الجامع و الخصوصية والمفروض ان ما علم به المكلف الجامع لا الخصوصية اذا فما هو منطبق علمه هو جزء من الفرد لا تمام الفرد، مع ان الوجدان شاهد على ان المكلف اذا فحص فوجد ان النجاسة في اناء “باء” فانه يقول انما علمته من الاول هو هذا، فما تعلق علمي به وهو وجود اناء نجس هو هذا الاناء النجس الذي وجدته فعلا فينطبق المعلوم بالاجمال على الفرد بتمامه، مما يكشف عن ان المعلوم ليس هو الجامع والا لما انطبق على الفرد بتمامه بل المعلوم من اول الامر صورة جزئية، و هي هذا الفرد الذي لم يكن واضحا تفصيلا فاصبح واضحا.

فالمتحصل من كلام المحقق العراقي ان متعلق العلم الاجمالي ليس الجامع والا لم ينطبق على الفرد بتمامه مع ان الوجدان شاهد على التطابق بين المعلوم بالاجمال و الفرد بتمامه.

اجيب عن هذا الاشكال بوجوه:

الأول: ان الاستدلال مصادرة فاول الكلام ان منطبق العلم الاجمالي الفرد بتمامه، و هذا هو محط النزاع بين المسلك القول بالجامع و بين مسلك كشف الواقع الذي هو مسلك العراقي، فالقائلون بتعلق العلم الاجمالي بالجامع كالنائيني والاصفهاني والخوئي يقولون متعلق العلم الاجمالي جزء الفرد وليس تمام الفرد فهم يرون ذلك ولا مشاحة عندهم في ان متعلق العلم الاجمالي جزء الفرد، مثلاً لو علم بوجود زيد او بكر في الدار فالمعلوم هو الجامع أي وجود انسان في الدار، و هذا المعلوم لا ينطبق على الفرد بتمامه باعتراف القائلين بمسلك الجامع بل هذا المعلوم ينطبق على جزء الفرد لان الموجود في الدار لو كان في الواقع زيد لكان مركبا من الجامع وهو الانسانية و الخصوصية وهي الزيدية فما علم به اجمالا من الاول هو الجامع لا الفرد بتمامه، و عليه لو علم ان الموجود هو زيد فلا يقال بان هذا هو نفس المعلوم بالاجمال عندي بل ما علمته بالاجمال هو الجامع الذي ينطبق على جزء المعلوم التفصيلي لا تمامه فاصرار المحقق العراقي ان الميزان في تحديد المعلوم بالاجمال انه منطبق على الفرد بتمامه هذا هو محل النزاع و هو اول الكلام فالقائلون بان المعلوم هو الجامع لا ينكرون هذه النقطة و يقولون ما علم به الجامع وهو جزء الفرد لا ما ان ما علم به الفرد بتمامه كي يقال بانه ينطبق المعلوم بالاجمال على الفرد بتمامه، نعم يصح لك ان تقول ما عملته اجمالا هو وجود انسان في الدار و قد علمت الان تفصيلا بوجود زيد في الدار فينحل العلم الاجمالي اما ان هذا هو منطبق المعلوم بالاجمال فهذا اول الكلام.

الا اذا كان مع المعلوم بالاجمال اشارة الى فرد خارجي مشخص كما اذا اشتبه الاناء النجس بغيره كما لو احرزنا ان الاناء النجس هو هذا المرقم بباء فجاء احد ورقم الثاني بباء فاختلط علينا فحينئذٍ المعلوم بالاجمال وهو وجود اناء نجس قد انضمت اليه اشارة وهي ان الاناء النجس هو اناء خارجي له مميزات معينة اجهلها الان نتيجة الاختلاط فببركة الاشارة صار هناك صورة جزئية فاذا فحصت و اكتشفت ما هو المرقم بباء اولا فانني اقول هذا ما علمته ببركة ضميمة الاشارة للمعلوم بالاجمال لا ان هذا نفس ما علم اجمالا، فما ارتكز عليه المحقق (قده) هو محل نقاش لدى القائلين بالجامع.

الوجه الثاني: ما ادعي من ان متعلق العلم الاجمالي لو كان هو الجامع لم ينطبق الا على جزء من الفرد لا على الفرد بتمامه لا يطرد في سائر الجوامع فهناك بعض الجوامع تنطبق على الفرد بتمامه مع انه جامع وهذا ما اجاب به السيد الشهيد في المقام على دعوى المحقق العراقي و نفس الجواب هو مبنى العراقي في بحث الوضع العام و الموضوع له خاص.

حيث ذكر العراقي في بحث الوضع ان الجامع على قسمين قسم ينطبق على الجزء من الفرد و قسم على تمام الفرد فالجامع اذا قيس لما هو فرده بالذات انطبق على جزء منه مثلاً عنوان الانسان اذا قيس لزيد وبكر و عمرو فقد قيس لما هو فرده بالذات حيث ان زيد فرد بالذات لعنوان الانسان فنتيجة هذا القياس نقول ان الانسان لم ينتزع من زيد بتمامه كي يصدق عليه بتمامه وانما انتزع عن جزء منه حيث ان الذهن اذا لاحظ زيدا وبكرا و عمروا فرز الخصوصية المشتركة عن الخصوصية المختلفة و انتزع من الخصوصية المشتركة عنوان الانسان فالانسان لم ينتزع من زيد بتمامه كي يصدق عليه بتمامه وانما انتزع عن الخصوصية المشتركة بين هذه الافراد فهو ينطبق على جزء الفرد لا على تمامه، بينما اذا قسنا عنوان الفرد الى زيد و بكر فان زيد ليس هو المصداق بالذات لعنوان الذات بل هو مصداق له بالعرض فعنوان الفرد مصداقه هو الفردية و ليس زيد غاية ما في الباب لما عرضت الفردية على زيد صار مصداقا للفرد فزيد ليس فردا بالذات لعنوان الفرد انما هو فرد له بالعرض، يعني لخصوصية عرضت عليه وانما زيد حيوان ناطق ليس من قوامه الذاتي الفردية فزيد ليس فردا بالذات لعنوان الفرد وانما هو فرد بالعرض، فاذا قيس عنوان الفرد لزيد و بكر و عمرو فان هذا العنوان وهو الفرد منتزع من زيد بتمام شراره لان زيد فرد بكل ما عنده فهو بما هو ذو طول و عرض و ابن فلان فرد فحيث ان الفردية انتزعت عن زيد بتمام شراره انطبق عنوان الفرد على زيد بتمامه لا مثل الانسان الذي ينطبق على حيثية من زيد لا تمامه.

ونتيجة ذلك وجود فرق بين ما ينطبق على جزء من الفرد و ما ينطبق على الفرد بتمامه وفي بحث الوضع يذكر فان قلت: ان عنوان الفرد انتزع من حيثية تنطبق على زيد و على بكر و على خالد و اذا رجعنا الى تلك الحيثية فانتم تقررون ان تلك الحيثية مندمجة مع زيد بتمام شؤونه و كذلك مع عمرو و مع خالد بتمام شؤونه فهل يعقل ان يكون المتباين بما هو متباين منشأ لحيثية مشتركة، فخصوصيات زيد مباينة لخصوصيات عمرو فكيف تكون هذه الخصوصيات مع تباينها و بما هي متباينة منشأ لحيثية مشتركة.

قلت: اولا بالنقض: فبعنوان الشيء فان عنوان شيء ينطبق على زيد بتمامه و على بكر بتمامه، فان زيدا شيء بكله فكيف انتزعت هذه الحيثية المشتركة و هي حيثية الشيئية منه الخصوصيات المتباينة بما هي متباينة.

و اما الحل فقد ذهب السيد الشهيد مذهبا اخر في الحل وهو انه هناك فرق بين علاقة المعلول بالعلة و علاقة العارض الواقعي بمعروضه ففي علاقة المعلول بالعلة يتم هذا الكلام لا يعقل صدور الواحد من الكثير بما هو كثير فكما لا يعقل صدور الكثير بما هو كثير من الواحد لا يعقل صدور الواحد من الكثير بما هو كثير فهذا بعلاقة المعلول بالعلة تام اما اذا كانت العلاقة علاقة العارض الواقعي بمعروضه في الواقع مع غمض النظر عن عالم الوجود فان عالم الواقع اوسع من عالم الوجود فاذا كانت العلاقة علاقة عارض و معروض في الواقع و ليست علاقة معلول بعلة فلا مانع من ان يكون العارض الواقعي واحدا مع ان معروضه كثير، فيمكن القول ان الشيئية عارض واقعي على ماهيات متباينة كالإنسان و الحيوان.. الخ فان هذه المتباينات بما هي متباينات واقعا معروضة للشيئية التي هي حيثية واحدة فلا وجه للإشكال على القسم ال 2 من الجوامع بانه كيف تكون حيثية مشتركة منتزعة من خصوصيات متباينة، وبناءً على ذلك يجاب في المقام بان يقال نسلم مع القائلين بمسلك الجامع ان متعلق العلم الاجمالي هو الجامع و نسلم مع المشكلين بان بعض الجوامع انما تنطبق على جزء الفرد لا التمام ولكننا نقول ان متعلق العلم الاجمالي دائما ليس هو الجامع الذاتي الذي ينتزع من فرده بالذات كجامع الانسان كي يقال بانه لا ينطبق الا على جزء الفرد بل متعلق العلم الاجمالي جامع عرضي انتزاعي كعنوان الفرد و الشيء و عنوان الأحد و ما اشبه ذلك من العناوين فهي عناوين عرضية انتزاعية و هذه العناوين حيث تنتزع من المتباينات تنطبق على الفرد بتمامه، فيصح لنا القول اذا علمت بنجاسة اناء بين الانائين فقد علمت بنجاسة احد الانائين و الأحد عنوان عرضي ينطبق على الفرد بتمامه فاذا فحصت ووجدت النجاسة فيصح ان اقول هذا هو معلومي من الاول فانطبق المعلوم بالاجمال على الفرد بتمامه فلا يكون هذا اشكال على القائلين بمسلك الجامع.

ج4 ص158

13

تقدم ان السيد الشهيد في تبنيه لمسلك العراقي افاد ان العنوان يمكن انتزاعه من خصوصيات متباينة بما هي متباينة، فينتزع عنوان الفرد من خصوصيات متباينة كخصوصية زيد و بكر و خالد وما شابه.

ولكن يلاحظ على ذلك ان العنوان منتزع من حيثية قائمة بهذه الافراد المتباينة و تلك الحيثية اما ان تكون نسبتها لهذه الافراد نسبة عوارض الوجود او نسبة عوارض الماهية، فهي اما من العوارض على وجود الافراد او على ماهيات هذه الافراد مع غمض النظر عن وجودها فاذا كان المدعى أن عنوان الفرد او عنوان الأحد او عنوان الخصوصية وامثال ذلك منتزع من حيثية قائمة بالافراد قياما وجوديا فيرد عليه ان عروض أي عرض على الموجود فرع اقتضاء في هذا الموجود له مثلاً عروض القيام على الجسم او عروض النوم على الجسم او عروض الجهل او العلم على النفس لاستعداد فيها لهذه العوارض والا لكان عروض هذه العوارض على هذه الموجودات دون غيرها بلا مرجح، فبما ان عروض هذه الاعراض على الموجود بعد اقتضاءٍ فيه لها فالنتيجة ان الموجودات اذا كانت متباينة ذاتاً فلا يعقل اقتضائها لواحد فانه يرجع الى صدور الواحد من المتعدد فلا يعقل عليّة واقتضاء هذه الموجودات بما هي متباينة لعرض 1.

و اما ان يكون قيام الحيثية بهذه الموجودات قياماً ماهوياً بمعنى انها من لوازم الماهية كما يقال بان الزوجية من لوازم ال 4 لا من لوازم وجودها فالاربعة بما هي4 وجدت ام لا من لوازمها الزوجية.

فيدعى ان عنوان الفرد منتزع من حيثية و تلك الحيثية من لوازم عدة ماهيات متباينة مثلاً كماهية الانسان و الفرس وان عنوان الفرد منتزع من حيثية لازمة لهذه الماهيات بما هي متباينة.

ولكن يلاحظ عليه ان عالم تقرر الماهية بذاتها و ذاتياتها و لوازمها هو عالم المسانخة كما ان عوارض الوجود مناطها الاقتضاء فعوارض الماهية مناطها المساخنة فيقال مثلاً لم لازم ال 4 الزوجية وليس الفردية؟ بمعنى ان ذات ال 4 وحقيقة ال 4 تستبطن في ذاتها المسانخة لهذا اللازم فلولا المسانخة بين الماهية وبين هذا العارض المعين لما اختصّ هذا العارض بهذه الماهية دون غيرها فاذا كان المناط هو المسانخة عاد الاشكال اذ كيف يعقل المسانخة بين ماهيات متباينة بين عارض معين فمقتضى تبانيها عدم مسانختها فكيف يكون عروض 1 عليها مسانخا؟

فتحصل ان هذا المدعى في كلمات العراقي والسيد الصدر من ان العناوين العرضي الانتزاعية تنتزع من المتباينات بما هي متباينات محل تأمل بل منع.

نعم ما ينتزع من نفس الوجود كعنوان الموجود وعنوان الشيء او عنوان الامر نعم بما ان هذه العناوين منتزعة من الوجود والوجود يعرض المتباينات بما هي متباينات فان لكل ماهية نوعا من الوجود يكون منشأ لانتزاعها ومحدودا بها فاذا كان العنوان منتزعا من نفس الوجود فحينئذٍ يمكن صدقه على ماهيات مختلفة الا ان هذا غير المدعى فان المدعى عند العلمين العراقي والسيد الصدر ان العناوين العرضية الانتزاعية تنتزع من المتباينات بما هي متباينات، فهذا الوجه الذي اريد به الدفاع عن مسلك القول بالجامع غير تام.

الوجه الاخير ان يقال بان الامر راجع للاشارة وبيان ذلك: كان اشكال العراقي ان متعلق العلم الاجمالي لو كان هو الجامع لم ينطبق على الفرد بتمامه، و انما ينطبق على جزء الفرد، فكان القوم بصدد دفع هذا الاشكال و مر جوابان و ارتضينا الجواب الأول.

الجواب ال 3 انما يصدق الجامع على الفرد بتمامه ببركة الاشارة، لا من نفس الجامع فمثلاً اذا علم المكلف جزما و بتاً ان في الدار اناءً نجساً وان كان لا يميزه فالمعلوم هو الجامع أي وجود اناء نجس و لكن حيث ان هذا الجامع مقترن باشارة و تلك الاشارة كالإشارة الحسية تتعلق بالوجود اذا فهناك عنوان جامع وهو اناء نجس و اشارة كالإشارة الحسية تتعلق بالوجود ان هذا الجامع موجود فبما ان الاشارة الذهنية التي هي كالحسية تتعلق بالوجود و الوجود عبارة عن وجود الفرد بتمامه لان الفرد ليس موجودا بعضه دون بعض، و قد تعلقت الاشارة بالوجود اوجب ذلك ان يصدق الجامع على الفرد بتمامه لا لذاته بل لاقترانه بالاشارة الى الوجود فما ذكره اصحاب هذا المسلك من ان متعلق العلم الاجمالي هو الجامع صحيح و ما ذكره العراقي من ان الجامع في العلم الاجمالي ينطبق على الفرد بتمامه لا بجزئه الا ان انطباقه عليه بتمامه لعامل اخر وهو اقتران صورته باشارة للوجود.

ولكن هذا الكلام ليس دقيقاً والسر في ذلك ان الاشارة لها معنى حرفي متعلق بطرفين احدهما الوجود و الآخر العنوان نفسه وهو الجامع فان محصل الاشارة وجود هذا الجامع فلأجل ذلك وان كانت الاشارة متعلقة بالوجود ولكنها انما تشير الى وجود الجامع فان كان الجامع لا يعبر الا عن عنصر من عناصر الفرد وهي الحيثية المشتركة فلا تزيد الاشارة عن ذلك بشيء فهي انما تعيني وجود ذلك الجامع فاذا كان ذلك الجامع حاكيا عن جزء فلا تعني الاشارة الا وجود ذلك الجزء لا الفرد بتمامه، وان كان الجامع مما انتزع من الفرد بتمامه كانت الاشارة اشارة الى وجود الجامع للفرد بتمامه فمجرد تعلق الاشارة بالوجود لا يحل المشكلة و يبين لنا الجامع صادق على الفرد بتمامه فان الاشارة في ذلك تابعة لنوع الجامع.

فالصحيح هو الجواب الاول، وبهذا تم الكلام في مسلك العلم الاجمالي بالجامع وظهر انه مسلك تام وانه متطابق مع مسلك تعلق العلم الاجمالي بالفرد المردد بناءً على التوجيه الذي ذكرناه وهو انه عبارة عما كان بنظر العالم ليس له مصداق متعين سواء كان مصداقه متعينا واقعا ام لا.

### مسلك المحقق العراقي

المسلك الثالث: ما هو ظاهر كلمات المحقق العراقي من مسلك كشف الواقع، أي ان متعلق العلم الاجمالي وان كان هو الجامع فهو يسلم ان متعلقه هو الجامع، الا ان متعلقه الجامع الكاشف عن الواقع فالواقع منكشف بهذا الجامع، و بيان مطلبه في عناصر 3: مقالات ج 2 ص 230 نهاية الافكار ج 3 ص 299 المنتقى ج 5 ص 55، بحوث ج 4 ص 158.

العنصر الأول: قال ان الجامع على انحاء اذ قد يكون الجامع يراد به المفهوم في حد نفسه مع غمض النظر عن اشارته فالمفهوم لوحظ على نحو ما فيه ينظر، نظير ان تقول تصورت في ذهني عنوان احدى الصلاتين فانت لا تريد الاشارة الى شيء وانما تريد ان تقول العنوان في ذهنك، وهذا ما عبر عنه الآخوند بالاحد المفهومي أي الذي لا اشارة له الى شيء بل لوحظ على نحو الحمل الشائع وهو انه موجود ذهني.

وتارة الجامع يلحظ مشيرا ولكن قد يكون مشيرا الى منشأ انتزاعه و قد يكون مشيرا لخصوصية واقعية لا يميزها العالم ولكن يشير اليها فمثلا اذا قال لك المولى اقم احدى الصلاتين فهنا الجامع مشير و لكن المشار اليه هو الحيثية المشتركة بين الصلاتين و هذا معناه ان الجامع يشير الى منشأ انتزاعه أي كان المولى قال ما هو المطلوب منه صرف وجود صلاة فان صرف وجود صلاة هو منشأ انتزاع عنوان احدى الصلاتين وهذا هو متعلق الوجوب التخييري.

الصورة ال 3 ان يكون الجامع مشيرا لا الى خصوص منشأ الانتزاع وهو صرف الوجود بل مشير الى خصوصية واقعية لها واقعية مع غمض النظر عن العلم بها و ان الذهن يشير الى تلك الخصوصية و ان كان لا يميزها كما لو قلت علمت بخلل في احدى الصلاتين فما هو المعلوم هنا ليس هو عنوان الأحد اي الأحد المفهومي لأنّه خال عن الاشارة كما ان المعلوم هنا ليس هو الأحد المشير الى صرف الوجود كما في الأحد المشير الى الوجوب التخييري، بل الأحد المشير الى صلاة خارجية متعينة في حد ذاتها وان كنت لم اميزها فمتعلق العلم الاجمالي جامع وهو احدى الصلاتين ولكن جامع كاشف عن الواقع و مشير اليه و لذلك كان العلم الاجمالي منجزا للواقع لا الجامع، لو كان العلم الاجمالي متعلقا بالجامع وكفى لكان المتنجز به الجامع فقط فاذا علم المكلف انه يجب عليه احدى الصلاتين يوم الجمعة و قلتم ان العلم الإجمالي متعلق بالجامع فقط فيكفي في امتثال الجامع ان تاتي بصلاة واحدة بخلاف ما اذا قلنا ان التنجز تابع للعلم و حيث ان المعلوم هو الواقع عبر الجامع فقد انكشف لك الواقع انكشافا اجماليا و حيث انكشف لك تنجز في حقك و مقتضى تنجزه الاتيان بكلا الفردين.

العنصر ال 2: تعريض بالأصفهاني حيث ان المحقق الاصفهاني قال ان الفرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي ليس في العلم فكلاهما علم وانما الفرق في المتعلق و من حيث المتعلق أيضاً كلاهما متعلق بعنوان تفصيلي فاذا علمت بوجوب الظهر تعيينا فمتعلق العلم معلوم تفصيلا كذلك لو علمت بوجوب الظهر او الجمعة فمتعلق العلم معلوم تفصيلا عند الاصفهاني لان متعلق العلم وجوب و الوجوب معلوم تفصيلا وجوب لا يخرج عن هذين الطرفين و هذا معلوم تفصيلا اذا.

اين الفرق بين العلمين ؟ قال ان الفرق بينهما في المتعلق فالعلم التفصيلي كالعلم بالظهر تعيينا لم يقترن بشك بينما متعلق العلم الاجمالي حيث علمت بالوجوب تفصيلا و علمت بان هذا الوجوب لا يخرج عن الظهر و الجمعة تفصيلا ولكن هذا المعلوم التفصيلي قد اقترن بشك في ان الواجب ظهر او جمعة.

فهنا يرد عليه في المقالات فقال انه قد بلغه من يقول بان العلم الإجمالي بالنسبة لمتعلقه علم تفصيلي و هذا خلط بين التفصيل والاجمال، فهو في مقام الرد على الاصفهاني يقول لا ادعي ان الفرق بين العلمين في العلم كلاهما علم وانكشاف ولا ادعي ان الفرق من حيث الجامع وانما الفرق بينهما في ان هذا الغموض و هذه الحيرة هل هي من داخل العلم الاجمالي ام من خارجه فهو تصور من كلام الاصفهاني انه يدعي انها من خارجه و ان الشك اقترن بالمعلوم فاوجب الحيرة و التردد، و هو يقول ليس هناك شك مقترن بمتعلق العلم الاجمالي وانما نفس متعلق العلم الاجمالي واقع منكشف انكشافا مشوشا، فمثلا اذا كان امامك مرآتان، كلا المرآتين في حد ذاتيهما سليمة و لكن احدى المرآتين لأنّه لم ينعكس عليها ضوء فالمنكشف بها صورة واضحة والاخرى لانعكاس الضوء عليها صار المنعكس بها صورة مشوشة والا فلا فرق في المرآتين و لا فرق في المتعلق الا ان المرئي والمنكشف باحدهما مشوش وغامض كذلك الفرق بين التفصيلي و الاجمالي فكلاهما متعلق بالجامع المنكشف به الواقع الا ان مرآتيه الجامع للواقع في العلم الاجمالي مشوشة لا لعامل خارجي وهو اقران المعلوم بالشك.

قال " (بما ذكرنا ظهر) وجه امتياز العلم الإجمالي عن العلم التفصيلي و انه انما كان من جهة المعلوم و المنكشف لا من جهة العلم و الكاشف فكان اتصاف العلم بالتفصيل من جهة ان متعلقه عنوان تفصيلي للشي‏ء حاك عن شراشر وجوده، و لذلك لا يجتمع مع الشك لأوله إلى اجتماع الضدين، بخلاف العلم الإجمالي فان اتصافه بالإجمال انما كان باعتبار متعلقه لكونه عبارة عن الصورة الإجمالية المعبر عنها بعنوان أحد الأمرين و بالجامع بين الطرفين، و ذلك أيضا لا بمعنى ان الجامع بنفسه و حيال ذاته متعلق للعلم الإجمالي (اي الجامع بلا اشارة ) و لو بنحو الحكاية عن منشئه كما في الطبيعي المأخوذ في حين التكاليف (اي متعلق الوجوب التخييري)، بل بما انه مرآة إجمالي إلى الخصوصية الواقعية المرددة في نظر القاطع بين خصوصيات الأطراف بنحو تكون نسبته إليها نسبة الإجمال و التفصيل بحيث لو كشف الغطاء لكان المعلوم بالإجمال عين المعلوم بالتفصيل و منطبقا عليه بتمامه لا بجزء تحليلي منه كما في الطبيعي بالنسبة إلى فرده ".

وفي ص 47 قال «و لكنك خبير» بما فيه إذ نقول ان متعلق العلم الإجمالي و معروضه و ان كان هو الجامع بين الطرفين ليس إلا لبداهة خروج الخصوصيتين عن متعلق العلم رأسا، لكن لا بما انه في حيال ذاته و لا بما انه حاك عن منشائه كما في الطبيعي المأخوذ في حيز التكاليف، بل بما انه مراة إجمالية عن الخصوصية الواقعية المرددة في نظره بين إحداهما بنحو تكون نسبته إليها نسبة الإجمال و التفصيل بحيث لو كشف الغطاء كان المعلوم بالإجمال عين المعلوم التفصيلي و ينطبق عليه بتمامه لا بجزء تحليلي منه كالطبيعيات الصرفة"

14

لازال الكلام في مسلك المحقق العراقي الذي يرى ان حقيقة العلم الاجمالي بكون المنكشف بالعلم الاجمالي الواقع، و ذكرنا ان كلامه متضمن لعناصر 3 وصل الكلام الى العنصر ال 3 حيث افاد في نهاية الافكار ص 299 أنّ متعلق العلم الاجمالي شبيه بمفاد النكرة..

وبيان ذلك ان النكرة تارة تكون في مقام الاخبار كما اذا قلت جائني رجل فالمخبر عنه معين خارجاً وان كان مبهما بالنسبة الى المخاطب، و تارة تكون في مقام الانشاء كما اذا قلت جئني برجل فاذا كانت في مقام الانشاء فهناك فرق بين مفادها ومفاد الواحد أي ان هناك فرقا يين ان تقول جئني برجل لحمل المتاع او تقول "واحد من الرجال يكفي لحمل المتاع"، فاذا قلت 1 من الرجال يكفي لحمل المتاع فان عنوان الواحد لا يحكي الا عن حيثية مشتركة، و هي صرف وجود الرجل فكانه قال صرف وجود رجل كاف في تحقيق الغرض، بينما في قولك جئني برجل فان النكرة هنا تحكي عن رجل متخصص بخصوصية خارجية، فليس منظورك صرف الوجود بل منظورك الرجل الخارجي المتخصص بخصوصية و هذا المفاد هو مفاد متعلق العلم الإجمالي كما اذا قلت علمت ان رجلاً بين هؤلاء الوقوف فما علمت به رجل متخصص بخصوصية واقعية او خارجية غاية الأمر ان الفرق بين مفاد النكرة و متعلق العلم الاجمالي ان مفاد النكرة ما كان متخصصا بخصوصية غير معينة حتّى واقعا، فانك ان قلت جئني برجل فانت تريد من كان موجودا خارجا ذا صفة معينة من حيث طوله او عرضه او قدرته الا ان المنظور اليه ليس متعينا حتّى في علم الله، لانك لست في مقام الاخبار و الحكاية حتّى يكون المخبر عنه معينا، بل في مقام الانشاء، فبما انك في مقام الانشاء فالمطلوب ان تاتيني برجل ذي خصوصية خارجية يقدر على حمل المتاع و اما ذلك المتخصص فهل هو معين ؟ نقول ليس معينا ولذلك ينطبق على اي فرد له خصوصية.

بينما متعلق العلم الاجمالي كقولك علمت ان هنا رجلا بين هؤلاء الوقوف فان المعلوم هنا رجل متخصص بخصوصية معينة واقعاً لا غير معينة كما في مفاد النكرة فمتعلق العلم الاجمالي شبيه بمفاد النكرة الا ان مفاد النكرة غير معين و متعلق العلم الاجمالي معين، فتحصل ان مطلب العراقي (قده) ان متعلق العلم الاجمالي الجامع الكاشف عن واقع متعين وان لم يمكن تمييز ذلك الواقع لأجل الجهل و الابهام.

و هذا المبنى وقع موردا للإشكال..

الاشكال الأول: ما تعرض له نفس العراقي في نهاية الافكار و اجاب عنه، و محصله ان صورة الواقع عند حصول العلم الاجمالي اما ان تنكشف بها خصوصية ذلك الواقع فهو علم تفصيلي واما ان لا تنكشف خصوصية ذلك الواقع اذا فالمعلوم مازال جامعا يصدق على عدة وقائع لا واقعا، فاذا تصورت اناءً نجسا بين انية فالاناء النجس اما انكشفت خصوصيته فاصبح علما تفصيليا او لم تنكشف فمازال الاناء النجس لا يحكي الا عن جامع لا عن خصوصية واقعية متعينة في نفسها.

و بعبارة اخرى اذا كان متعلق العلم الاجمالي و المنكشف به هو الواقع، فكيف يعقل تعلق اليقين و الشك به؟ فهو متيقن و في نفس الوقت هو مشكوك فان مآل ذلك الى اجتماع الضدين في مورد واحد هو محال.

فاجاب (قده) عن ذلك بمجموع امرين، الامر الأول: ان الصفات النفسية كالحب و الكراهة و العلم و الشك امور تعلقية و مقتضى كونها تعلقية تقومها بالصور و العناوين الموجودة في افق الذهن، فالعلم كما اذا علمت بزيد وجود ذهني متقوم بصورة زيد، و الحب كما لو احببت زيدا فانه وجود نفسي متقوم بصورة زيد، ولا يسري الى الخارج، فهذه الامور الذهنية لا تمتد الى الخارج بل تقف على الصور، اذ قد لا يكون هناك خارج اصلا فقد يحب الانسان شيئا فيتبين عدم وجوده او يعتقد بشيء فيتبين عدمه فلو كانت الصفات النفسية تسري الى الخارج لما علم تحققها في مورد ليس فيه خارج، و هذا معنى ان العروض ذهني و الاتصاف خارجي، ففي مرحلة عروض الوجوب مثلاً على صلاة الجمعة اذ الوجوب عارض ذهني و المعروض صورة ذهنية و هي صلاة الجمعة فاذا وجدت الصلاة خارجا يقال هذه الصلاة واجبة، فالعروض ذهني و الاتصاف خارجي و لا يعقل ان يكون العروض ذهنيا اذ ما في الذهن لا يعقل ان يكون موضوعه ما في الخارج.

الامر الثاني بما ان هذه الامور الذهنية و النفسية متقومة بالصور و العناوين ولا تسري الى الخارج و ان كان متعلقها الصورة بما هي حاكية عن الخارج ولكنها لا تسري نفس الصفة الى الخارج فبناءً على ذلك يعقل ان تتعلق الصفات المتضادة بشيء واحد خارجا، لانها انما تتعلق بالصور لا بنفس الخارج فقد يكون الخارج واحدا و الصور متعددة فتتعدد بذلك الصفات، مثلاً قد يكون عنوان زيد العالم الفقيه محبوبا عندك و لكن عنوان الرجل المسرع مبغوض عندك و انت لا تعلم انهما شخص واحد فتقول زيد الفقيه العالم محبوب عندي ولكن الرجل المسرع مبغوض عندي فيقال انهما 1 فتقول بما ان هذا الواحد انكشف لي بصورة محببة تعلق به الحب، وانكشف بصورة منفرة تعلق به البغض فكذلك قد يتعلق العلم و الشك بواحد لان صوّره متعددة، فالاناء النجس الخارجي من حيث صورة اناء نجس معلوم و من حيث صورة ابيض او ازرق مرقم بباء او جيم مشكوك فاجتمع اليقين أو لشك على 1 خارجي لاختلاف صوره فلم يجتمعا في صور واحدة كي يكونا موردا لاجتماع الضدين، كما ان الواقع هو الواقع وهو معلوم بصورة، و مبهم بصورة اخرى.

الاشكال الثاني وهو المهم حاول بعض الاجلة ارجاع مسلك العراقي الى مسلك المحققين النائيني و الاصفهاني بان يقال مسلك العراقي هو عبارة عن ان متعلق العلم الاجمالي الجامع و قول العراقي الجامع الكاشف عن الواقع لا يقصد به واقعا معينا و انما يقصد به الجامع مقابل الجامع الذي لا كاشفية له، اذ بينّا فيما سبق ان الجامع قد يلحظ بما هو وجود ذهني وهذا ليس متعلقا للعلم الاجمالي و قد يلحظ بما هو مشير لمنشا الانتزاع اي صرف الوجود وهذا أيضاً ليس متعلقا للعلم الاجمالي وان كان متعلقا للوجوب التخييري و قد يلحظ الجامع مشيرا كاشفا عن الواقع في الجملة، فتعبير العراقي بالجامع الكاشف عن الواقع لا يزيد على مسلك القول بالجامع لأنّه يريد الكاشف في الجملة لا الكاشف عن واقع متعين في نفسه.

ولكن اذا رجعنا عبارات المحقق العراقي نجد ان ما فهمه الاعلام ال 3 سيدنا الخوئي و سيد المنتقى و السيد الصدر هو الصحيح المطابق لكلامه وهو ان مدعاه الجامع الكاشف عن واقع متعين لا عن واقع في الجملة قال " لكن لا بما انه في حيال ذاته و لا بما انه حاك عن منشائه كما في الطبيعي المأخوذ في حيز التكاليف، بل بما انه مراة إجمالية عن الخصوصية الواقعية المرددة في نظره بين إحداهما بنحو تكون نسبته إليها نسبة الإجمال و التفصيل بحيث لو كشف الغطاء كان المعلوم بالإجمال عين المعلوم التفصيلي " فاذا علمت بنجاسة احد الانائين ثم زال اللبس و رأيت النجاسة في الاناء الابيض لقلت هذا ما علمته من اول الامر و هذا يعني ان ما تعلق به العلم الاجمالي هو واقع متعين.

و قال أيضاً " فيكون المقام من هذه الجهة أشبه شي‏ء بمدلول النكرة الذي هو عبارة عن إحدى الخصوصيات قبال عنوان الواحد الحاكي عن صرف منشئه من دون ان يكون مرآتا إجماليا للخصوصية و ان كان بين المقامين فرق من حيث ان النكرة يراد بها الخصوصية المبهمة بنحو لا تعين لها في الواقع أيضا، بخلاف المقام (اي في العلم الإجمالي) حيث ان للعنوان المعلوم بالإجمال واقعا محفوظا بنظر القاطع، و لكنه مجهول عنده (اي لا منشأ لتردده الا الجهل و الا فهو واقع محفوظ) فلم يدر انه هذا أو ذاك ".

و قال ص 300 " فانه عبارة عن الجامع المنطبق بوصف موجوديته و تعينه في الخارج و كان الترديد في ان المنطق عليه هو هذا أو ذاك "

فواضح من کلامه ان الواقع يزيد عن الجامع، و بعد هذا البيان يرد على العراقي ان بعض صور العلم الاجمالي ليس المنكشف به واقعا متعينا، و قد تقدم موردين:

المورد الأول ما اذا علمت بنجاسة احد الانائين و في نفس الوقت احتمل نجاسة الآخر ففي هذا الفرض هل يقال لي ما علمته اناء متعين ام ما علمته صرف وجود اناء نجس و يحتمل الزيادة فاقول، لم اعلم بنجاسة اناء متعين و انما علمت بصرف وجود نجاسة قد تنطبق على 1 و قد تزيد فليس لمعلومي واقع متعين، اذ لا يجتمع تعين الواقع مع احتمال ان جميع ما اراه هو نجس اذ كيف يكون النجس متعنيا مع اني احتمل ان جميع ما هو امامي نجس.

والمورد ال 2 ما اذا علم بكذب احد الخبرين لا لأجل اخبار المعصوم ان احدهما كاذب بل لأجل المضادة فقط فاذا ورد خبر يدل على ان الفريضة في يوم الجمعة تعيينا و ورد اخر على ان الفريضة الظهر تعييناً فحينئذٍ نقول لعل كلا الخبرين كاذب والواقع هو التخيير بين الظهر و الجمعة و لكن مع ذلك اقطع ان القدر المتيقن كذب احدهما فقطعي ان القدر المتيقن كذب احدهما ليس ناشئا عن اخبار المعصوم بل لأجل التضاد فقط حيث ان الضدين لا يصدقان معا فحتما احدهما هو الكاذب اما ما هو هذا الأحد فان المحكي بهذا الأحد ليس له تعين حتّى اقعا اذ قد يكون كلاهما كاذب فتحصل من ذلك ان دعوى كشف العلم الاجمالي عبر الصورة الجامع عن واقع متعين كما هو ظاهر كلمات العراقي غير مضطرد في سائر موارد.

16

تقدم ان المسلك القائل بتعلق العلم الاجمالي بالجامع الكاشف عن الواقع مورد لإشكالين سبق عرضهما.

و الاشكال الثالث مبني على ان صاحب هذا المسلك هل يرى ان الاشارة من مقومات الصورة المعلومة بالإجمال ام انه يرى خروجها عن دائرة الصورة.

بيان ذلك: ان هذه الصورة المعلومة بالإجمال الكاشفة عن الواقع لا اشكال في مشيريتها للواقع و ان مصداق ذلك الواقع مردد بين فردين فهذا التردد والابهام في المشيرية حيث يقال ان مشيرية الصورة مبهمة وغير واضحة، فاذا كان الابهام قائما بالمشيرية فهل المشيرية من مقومات الصورة ام هي خارجة عنها ؟

فاذا قيل بان المشيرية من مقومات الصورة فلازم ذلك ان يكون الفارق بين العلمين التفصيلي والاجمالي فارقا في نفس العلم، واختلافهما حينئذٍ اختلاف في درجة الانكشاف اذ المفروض ان نفس العلم متقوم بالمشرية و المشيرية في العلم الإجمالي مبهمة لان المشار اليه هو الواقع والمفروض ان هذا الواقع مردد بين فردين فاذا كانت المشيرية مبهمة وهي مقومة للصورة فلا محالة العلم الاجمالي مختلف عن العلم التفصيلي في انّ ذات العلم الاجمالي أقل كشفا عن الواقع من العلم التفصيلي، فلا يجتمع هذا البيان مع ما افاده العراقي أولاً من انه لا فارق بين العلمين من حيث العلم نفسه وانما الفارق في المعلوم فان هذا البيان منه انما يتأتى لو قلنا ان المشيرية خارجة عن حريم الصورة، فهناك معلومان معلوم تصوري وهو الجامع كعنوان الأحد او عنوان اناء نجس ومعلوم تصديقي وهو عبارة عن الاشارة و هذه الاشارة قد تكون واضحة و قد تكون مبهمة، فالاختلاف في الاشارة بين الوضوح و الابهام خارج عن ذات الصورة، فعلى هذا التحليل يمكن القول لا فرق بين العلم الاجمالي و التفصيلي في ذات العلم، اما اذا قلنا ان الاشارة داخلة ضمن الصورة مقومة للعلم الاجمالي، و المفروض ان الاشارة مبهمة فلازم ذلك ان الفارق هو بين ذاتي العلمين.

هذا تمام الكلام في المسلك الثالث.

### مسلك الكشف عن الفرد المعين

المسلك الرابع وهو ان حقيقة العلم الاجمالي بكشفه عن الفرد المعين

لا بتعلقه بالجامع كما سبق في المسالك الماضية.

والفرق بين هذا المسلك و مسلك العراقي حيث ان العراقي يقول ان متعلق العلم الاجمالي هو الجامع الكاشف عن الواقع و هذا المسلك يقول متعلق العلم الإجمالي الصورة الكاشفة عن الفرد فما هو الفرق بين الواقع و الفرد ؟

و الصحيح انّ العلم الإجمالي في كلا المسلكين محتاج الى ضميمة الاشارة الا ان الاشارة تارة تكون اشارة لكليّ واخرى لجزئي و اذا كانت اشارة لكلي فقد يكون من الامور الواقعية و قد يكون من الامور الخارجية، فمجرد قول العراقي ان المعلوم كاشف عن الواقع لا يعني كشفه عن فرد خارجي بل ذلك اعم.

بيان ذلك: قد يحصل علم اجمالي بين عنوانين كليين منتقشين في ظرف الواقع لا الخارج كما اذا علمت اجمالاً انّ عنوان الانسان اما نوع او جنس فهذا علم اجمالي و لكن لم يتعلق بالخارج وانما تعلق بعناوين مرتسمة في الواقع، حيث ان النوعية و الجنسية من المعقولات الثانوية، التي لا ظرف لها خارجا، كما ان المعلوم هنا كلي وليس جزئيا اذ المعلوم ان كلي الانسان اما نوع او جنس.

و قد يكون متعلق العلم الاجمالي الواقع الخارجي، و مع ذلك لم يضع اصبعه على فرد معيّن مع كونه متعلقا بالخارج، مثلاً اذا تعلق العلم الاجمالي بقضية خارجية كلية، كما اذا قلت انا اعلم اجمالا ان كل عالم موجود بالفعل في مدينة قم اما تركي او فارسي، فهذا المعلوم بالإجمال تنويع لقضية كلية الا انها قضية خارجية، فمجرد نظر العلم الاجمالي للخارج لا يعني تعلقه بفرد معيّن..

اذا ما ذكره العراقي من ان متعلق العلم الاجمالي الجامع الكاشف عن الواقع اعم من المسلك ال 4 القائل بان مصبه الكشف عن الفرد أي الجزئي.

فلأجل ذلك يكون الحاصل من المسلك الرابع أنّ متعلق العلم الاجمالي صورة شخصية، لا تصدق على كثيرين، وهو المعبر عنه بالجزئي، فلأجل ذلك كان هذا المسلك موردا لإشكالين رئيسين:

الاشكال الأول:

انما نرى بالوجدان تعلق العلم الاجمالي بالكلي، و لا ينحصر ذلك بتعلقه بالجزئي، و قد سبق التمثيل لذلك فمثلا اذا علم اجمالاً انّ مقتضى المعارضة و المضادة بين الخبرين كذب احدهما بالجملة فالمعلوم بالإجمال هنا ليس كذب خبر معين في الواقع بل المعلوم عنوان جامع و هو خبر كاذب الذي قد ينطبق على احدهما بحسب احتمال العالم و قد ينطبق على كليهما معا، فلا يوجد في المقام مانعة جمع بل في نفس دائرة العلم الاجمالي هناك علم بجامع وهو كذب خبر هذا الجامع صالح لان ينطبق على واحد او متعدد.

و كذلك اذا علم بنجاسة احد الانائين ويحتمل نجاسة الآخر، فهو لو جزم بطهارة الآخر، لكان متعلق العلم فرداً معينا في علم الله، ولكنه يحتمل نجاسة كليهما فاحتمال نجاسة كليهما لا يجتمع عقلاً مع ان الصورة جزئية، يعني ان المعلوم فرد معين لا يقبل الصدق على كثيرين اذ ما دام يحتمل نجاسة الجميع فكيف يكون المعلوم جزئيا لا يقبل الصدق على كثيرين.

إذا حيث ان بعض موارد العلم الإجمالي ما كان المنكشف لدى العالم بغض النظر عن الواقع كليا لا جزئياً فلا يمكن تحديد العلم الإجمالي بما كان المنكشف به الفرد، و دعوى ان العلم الاجمالي يختلف باختلاف موارده فقد يكون في بعضها منصبا على الكلي و قد يكون في بعضها منصبا على الجزئي خلف الوجدان، في ان العلم الاجمالي حقيقة واحدة فهو من حيث متعلقه واحد انما الاختلاف في مصداق ذلك المتعلق و منطبق ذلك المتعلق في كونه جزئياً او كلياً بعوامل خارجية.

الاشكال الثاني:

على هذا المسلك ما ذكره المحقق الاصفهاني حيث افاد ان تعلق العلم الاجمالي بالفرد المردد غير معقول لتردده في ذاته و تعلقه بالواقع بخصوصه أي بالجزئي غير معقول فانه خلف، فتعيّن ان يكون متعلق العلم الاجمالي هو الجامع بين المحتملين.

ومقصوده أنّ من يقول بان متعلق العلم الإجمالي الفرد يشكل عليه ان الفرد هو ما تخصّص بخصوصية تميزه عن غيره فتلك الخصوصية اما منكشفة او لا.

فان كانت منكشفة كان العلم تفصيليا.

وان لم تكن منكشفة وقف العلم على الجامع و لم يسر الى الفرد، اذ المفروض ان معنى تعلق العلم الاجمالي بشيء هو انكشافه به فلو تعلق بالفرد لكان الفرد منكشفا به فهل انكشفت الخصوصية المفرّدة ام لا ؟

فان انكشفت كان تفصيلا وان لم تنكشف بقي المنكشف هو الجامع...

وبعبارة السيد الصدر ان الحد الواقعي لهذا المعلوم اما منكشف بالصورة فلازم ذلك ان يكون علما تفصيليا او غير منكشف فألف قيد يُضمّ الى الصورة لا يُخرجها عن كونها علما بكليّ وجامع لان الكليّ مهما اضيف اليه من القيود بان تقول ما علمت به اناء نجس صغير ابيض.. الخ فما دامت ليست هي الحد الواقعي للفرد فيبقى المعلوم كليا فكيف نجمع بين تعلق العلم الاجمالي بالفرد و بين كونه علما اجماليا لا تفصيليا؟

16

كان الكلام فيما اشكل به على القول بان متعلق العلم الاجمالي هو الفرد حيث اشكل على ذلك بانّ الحد المميز للفرد اما منكشف او لا فان كان منكشفا كان العلم به تفصيليا لا اجماليا وان لم يكن منكشفا فالمعلوم هو الجامع، فدعوى ان متعلق العلم الإجمالي هو الفرد ممنوعة.

وهنا وجهان للجواب الاول ما افاده سيد المنتقى ومحصله امران:

الاول ان المعلوم لا ينحصر في هذين الشقين، بل هناك شق 3 وهو أنّ المعلوم هو الجزئي ومع ذلك لم ينكشف حدّه المميز له و بيان ذلك: أنّه اذا تعلقت الرؤية مثلاً بشخص قادم كما لو رأيت شخصاً قادماً و ترددت في أنه هل هو زيد ام هو اخوه التوأم لاشتراكهما في الصفات وان كانت بعض الملامح مميزة لزيد عن اخيه فهنا في هذا الفرض قد تعلقت الرؤية بشخص هذا الوجود فذلك المرأي جزئي لا كلي، اذ الرؤية من الحسيات فلا تتعلق الا بالمحسوس والمحسوس هو الجزئي وليس الكلي فلا محالة المرئي جزئي متشخص ومع ذلك فان هذا المرأي مردد ذهنا بين محتملين، هل هو زيد ام اخوه فكون المرأي جزئيا لا ينافي التردد في بعض ملامحه لذلك يصح لنا ان نقول ان الرؤية اجمالية لا تفصيلية فالتفصيلية ما تعلقت بالملامح المميزة لزيد عن اخيه و الاجمالية ما تعلقت بشخص الوجود و المشخصات المشتركة مع الجهل بالحدود المميزة هذا هو الامر الأول.

الامر الثاني: ان هذه الرؤية الحسية اصبحت منشأ لصورة في الذهن لهذا القادم وتلك الصورة صورة جزئي لا كلي اذ الصورة ناشئة عن الرؤية فكما ان المرأي جزئي لا يقبل الصدق على كثيرين فالصورة الناشئة عنه جزئي لا يقبل الصدق على كثيرين ومع ذلك ما علم من هذه الصورة مع كونها جزئياً المشخصات المشتركة واما الحد الخاص المميز لزيد عن اخيه لم ينكشف فلذلك نقول ان الصورة علم اجمالي اذ العلم الاجمالي علم ببعض المشخصات وجهل ببعض المميزات، فتبين لنا ان العلم الاجمالي بالجزئي وبالفرد ليس ممتنعا حيث قيل بان الحد الخاص بالجزئي اما منكشف فالعلم تفصيلي او غير منكشف فالمعلوم الجامع فلا يعقل علم اجمالي بالجزئي.

و الجواب ان هذا امر وجداني اصلا فانه لا ملازمة بين عدم انكشاف الحد الخاص وبين كون المعلوم هو الجامع بل المعلوم هو الجزئي علما اجماليا.

### مسلك السيد الشهيد

الوجه الثاني ما ذكره السيد الصدر وبذلك حرر مسلكه في حقيقة العلم الإجمالي حيث اختار المسلك الرابع، ان العلم الاجمالي ما كان كاشفا عن الفرد و اعتبر بيانه صلحا وتوفيقا بين المسالك ال 4 التي سبق بيانها، و بيان مطلبه في عدة امور:

الامر الأول: أفاد ان ما اشتهر او ما يتصور في علم المنطق من ان الفارق بين الكلي و الجزئي في المفهوم و ان المفهوم ان صدق على الكثير فهو كليّ وان لم يصدق على الكثير فهو جزئي فهذا الذي اشتهر غير دقيق فان الفارق بين الكلي والجزئي ليس في المفهوم وانما في "ضم الاشارة" الى المفهوم والا فالمفهوم دائما كلي، مهما اضفت اليه من القيود والخصوصيات كما قلت اعلم برجل هاشمي في الدار يصلي و امثال ذلك فان كل قيد من هذه القيود قابل في نفسه للصدق على كثيرين فالمفهوم كلي مهما قيّدته وان انحصر مصداقه خارجا في 1، فان انحصار الصدق لا يخرجه عن كليته مثلاً مفهوم واجب الوجود كلي و ان لم يكن له مصداق خارجا الا 1، فانحصار الصدق في 1 شيء واباء المفهوم في حد ذاته عن الصدق على كثيرين شيء اخر، اذا المائز بينهما بالاشارة الى الوجود.

الامر الثاني: ان الوجود الخارجي لا يمكن نيله لا بالمفهوم ولا يمكن نيله بالصور الذهنية وانما ينال الوجود الخارجي بالاشارة حيث ان الوجود لا رسم له ولا لون فليس كالماهية التي يمكن نيلها بالصورة فبما ان الوجود لا رسم له فلا يمكن نيله الا بالاشارة لذلك قد تكون الاشارة حسية كالاشارة بالإصبع الى وجود وقد تكون الاشارة ذهنية ومرجع الاشارة الذهنية الى استخدام المفهوم مقرونا بالوجود فعندما تتصور مثلاً الغول فليس مع الصورة اشارة للوجود لانها ليست موجودة او يشك في وجودها اما اذا تصورت في ذهنك بلدة قم ضممت الى الصورة اشارة الى ان هذا المفهوم موجود فهذه الاشارة هي عبارة عن استخدام المفهوم واسطة لتعلق الاشارة بالوجود فيقال هذه الصورة موجودة خارجا لأجل ذلك ان الاشارة هي التي منع صدق المفهوم على كثيرين و الا فالمفهوم في حد ذاته كلي فان صورة قم في حد ذاتها قابلة للصدق على كثيرين ولكن بضمّ الاشارة الى ان هذه الصورة متحققة خارجاً تصبح الصورة غير صادقة على كثيرين، فالجزئية حينئذٍ ناشئة بالاشارة.

الامر ال 3 هناك فرق بين المرآتية و بين الاشارة فالمرآتية لا تعني الجزئية بينما قوام الجزئية بالاشارة، و بيان ذلك: ان مجرد كون الصورة مرآتا للخارج او حاكية عن الخارج او ما اشبه ذلك فانّ هذه المرآتية المعبر عنها بادراك الشيء على نحو ما به ينظر لا تمنع الصدق على كثيرين مثلاً اذا تصورت عنوان العالم فقلت اكرم العالم فلا محالة مرادك العالم ما كان مشيرا الى الخارج لانك لا تريد اكرام الصورة، و انما تريد اكرام المشار اليه بهذه الصورة و لكن هذا لا يعني ان العالم جزئي بل يبقى عنوان العالم صالحا للصدق على كثيرين مع انه لوحظ مرآتا للخارج، بخلاف ما لو قلت اكرم ذلك العالم الذي رأيناه فهنا ضممت الى الصورة اشارة للوجود فمتى انضمت اشارة للوجود اصبح المفهوم جزئيا فليست المراتية كافية في الجزئية بل لابد من الاشارة، و لأجل ذلك حصل الفرق بين متعلق الوجوب التخييري و بين متعلق العلم الاجمالي، فاذا قيل يجب عليك يجب عليك في يوم الجمعة احدى الصلاتين أي انك مخير بينهما الظهر او الجمعة، فعنوان احدى الصلاتين مرآة لما في الخارج الا انه مرآة لصرف الوجود أي يجب عليك صرف وجود فريضة منهما، ولذلك فهذه المرآتية لا توجب الجزئية بخلاف ما اذا قلت حضرت عند الشيخ وسمعته يقول عن فريضة يوم الجمعة فعلمت انه يجب في يوم الجمعة واحدة من فريضتين فان المعلوم هنا جزئي والسر في ذلك ان مفهوم احدى الفريضتين انضمت اليه اشارة الى وجود متشخص في لوح التشريع أي ان في لوح التشريع فريضة معينة بانها هي التي وجبت يوم الجمعة فعنوان احدى الفريضتين في متعلق الوجوب التخييري وموجود في متعلق العلم الاجمالي الا انه ففي الاول ليس معه اشارة لوجود متشخص بل ليس معه الا المرآتية المحضة و المرآتية لا توجب الجزئية بينما في ال 2 حيث سمعت انّ الله اوجب فريضة معينة في يوم الجمعة انا مردد بين الظهر و الجمعة فلا محالة ما انطبع في ذهني مفهوم احدى الفريضتين مع اشارة لوجود متشخص في وعاء التشريع فكان المعلوم جزئياً..

فتحصل من ذلك بعد هذه الأمور ال 3 ان الفارق بين العلم الاجمالي و التفصيلي ان متعلق العلم الاجمالي الأحد على نحو الاشارة الى واقع متشخص او الأحد على نحو الاشارة الى فرد فالمعلوم حينئذٍ جزئي، وبهذا يقع الصلح ين الاقوال المتنازعة في حقيقة العلم الاجمالي.

اما القول الاول

وهو ان متعلق العلم الاجمالي هو الجامع، و هو عنوان الاحد او اناء نجس او احدى الفريضتين، فنقول من قال بان المتعلق هو الجامع اراد المفهوم في حدّ ذاته مع غمض النظر عن الاشارة ومن الطبيعي ان المفهوم في حد ذاته كلي جامع، و قد اشكل على القول بالجامع كما مضى ان العلم الاجمالي علم بجامع و زيادة فما هي تلك الزيادة فقد تبين لنا تلك الزيادة وهو ان المعلوم الجامع باشارة الى وجود متشخص.

اما القول الثاني:

ان المعلوم بالعلم الاجمالي الصورة الكاشفة عن واقع متعين كما في تعبير العراقي او الكاشفة عن فرد كما نسبه سيدنا الخوئي الى المحقق العراقي فان هذا المسلك قد تبين لنا ان الصورة في حد ذاتها لا تكشف عن الواقع المتعين وان الصورة في حد اتها لا تكشف عن الفرد بل الصورة في حد ذاتها مرآة لاصل الوجود والواقعية، واما التعين والتشخص فانما هو ببركة الاشارة.

و من هنا يتبين وجه المناقشة في كلام السيد الصدر لكلام سيد المنتقى حيث افاد سيد المنتقى انه قد يكون المعلوم أي الصورة جزئيا ومع ذلك فهو علم اجمالي لعدم انكشاف الحد الخاص والمميز و ظاهر كلامه أنّ الفرق بين التفصيلي والاجمالي في المفهوم والصورة وان المفهوم ان تضمّن الحد الخاص كان تفصيليا وان لم يتضمن الحد الخاص كان اجماليا والا فكلامهما متعلق بالجزئي فان علمت بزيد كان تفصيليا وان علمت بالرجل فهو اجمالي..

ولكن تبين لنا ان الفرق ليس بالمفهوم بل المفهوم دائما كلي، غاية ما في الباب ان ضممت الى المفهوم اشارة للوجود الخارجي المتشخص كان المفهوم جزئيا والا فلا، فليست العبرة بان ينكشف الحد الخاص مع المفهوم او لا نكشف وانما العبرة ان تنضم الاشارة الى الوجود المتشخص او لا.

17

اما مسلك الفرد المردد فلان المشار اليه بالعلم الاجمالي من حيث هو مشار اليه غير متعين، فليس المقصود بالفرد المردد انه غير متعين خارجاً او مردد خارجاً كي يشكل على ذلك بأنّ المردد لا هوية له و لا ماهية، كما ذكر الاصفهاني بل المقصود بذلك ان هذا العنوان و هو عنوان أحد الانائين ليس متعيناً من حيث انه مشار اليه بالعلم الاجمالي لا انه ليس متعيناً خارجاً و السر في انّه ليس متعينا من حيث الاشارة اليه بالعلم الاجمالي ان هذه الاشارة متعلقة بواقع الوجود و حيث ان الوجود في ذهن من علم اجمالاً مردد بين محتملين فلا محالة كان المشار اليه بهذه الاشارة غير متعيّن و صالحا للانطباق على أيّ من الانائين على البدل.

و النتيجة ان السيد الصدر يرى ان بمسلكه حصل الصلح و التوفيق بين المسالك المختلفة، من قال ان متعلق العلم الإجمالي الجامع او من قال متعلقه الفرد او من قال ان متعلقه الفرد المردد فان جميع المسالك تصح بضميمة الاشارة الى واقع الوجود.

و الملاحظة على مسلك السيد الشهيد الذي ادعي به التوفيق بين المسالك المختلفة ان يقال ان الاشارة الى الوجود التي تقتضي ان يكون المفهوم جزئيا لا ينطبق على كثيرين، هل هذه الاشارة مقومة لموضوع القضية المعلومة ؟

أم ان هذه الاشارة خارجة عن الموضوع مضيقة له في رتبة لاحقة ؟

مثلاً: اذا علمت اجمالاً انّ احد الفرضين اما الظهر او الجمعة واجب يوم الجمعة فالسيد الصدر يقول ان هنا اشارة الى واقع معيّن و فرد معيّن فيقال هنا قضية مكونة من موضوع و محمول، الموضوع احد الفرضين والمحمول واجب فهل الاشارة الى الفرد مقومة للموضوع وهو الأحد بمعنى ان الأحد منذ تصوره تُصوِّر وهو ضيق في ذاته فالاحد الواقع موضوعاً للقضية هو المشير لفرد او الأحد المشير لواقع متعين خارجا، فالاشارة مقومة للموضوع نفسه ام ان الموضوع انعقد كليا و على نحو الجامع، فعنوان الأحد جامع صالح للانطباق على الجمعة او الظهر غاية ما في الباب ان هذا الجامع "متعقَب "باشارة الى وجود متشخص و هذا التعقب اوجب ضيقه في رتبة لاحقة بحيث لا ينطبق على كثيرين.

فان كان مقصوده المحتمل الاول، فعنوان الأحد متقوم بالاشارة، فهذه الفكرة ممنوعة بالوجدان لوضوح ان عنوان الأحد الواقع متعلقا للعلم الاجمالي ليس متقوما بإشارة تجعله جزئياً.

و بيان ذلك: لا فرق في هذا الأحد بين ان يقع متعلقاً للوجوب التخييري او يقع متعلقا للعلم الإجمالي فهو في حد ذاته 1 مثلاً تارة يقول لي الشارع احد الفرضين من قصر او تمام واجب عليك في مكة فمتعلق الوجوب التخييري هنا عنوان الأحد احد من هذين واجب عليك في المواطن ال 4.

و تارة يشك من كانت دراسته في السفر هل ان وظيفته المتعينة في علم الله القصر او التمام فهو يعلم ان احد الفرضين واجب في حقه فمن حيث عنوان الأحد هو واحد في كليهما، عنوانٌ جامع صالح لان ينطبق على أيٍ من الفردين على سبيل البدل، فهو ينطبق على هذا او هذا، فمن حيث كونه واحدا جامعا صالحا لان ينطبق على أي منهما على سبيل البدل يتعلق به الوجوب التخييري و يتعلق به العلم الاجمالي، و هو في كلا الفرضين مشير لانّ عنوان الأحد لا يلحظ على نحو الموضوعية، أي صورة ذهنية بما هي صورة ذهنية، بل لا محالة انما يتعلق به الوجوب التخييري او العلم الاجمالي بما هو مشير لما ورائه لا بما هو مفهوم، وانما المشار اليه اذا كان متعلقاً للوجوب التخييري هو صرف الوجود لان المولى عندما يقول له ائتني بأحد الفرضين في المواطن ال 4 فمطلوبه صرف الوجود الا انّ استفادة صرف الوجود لم تأت من عنوان الأحد فهو جامع، و انما جائت من مناسبة الحكم للموضوع، فاستفادة ان المشار اليه صرف الوجود انما هي من المقايسة بين الوجوب و الموضوع، و كذلك اذا علمت اجمالاً بأنه من كانت دراسته في السفر فهو لا يمكن ان يكون مطلوبا بالقصر و التمام معا فلا محالة مطلوب باحدهما فالاحد هنا مشير لواحد متعين في وعاء التشريع، لا الى صرف الوجود و استفادة ان المشار اليه 1 متعين لم تأتِ من نفس الأحد فهو في حد ذاته جامع وانما استفيدت من سبب هذه القضية حيث ان سببها انه مسافر و حكم المسافر بالأصل القصر و لكن حيث ان له دأبا في السفر وهو الدراسة فلا يدري ان هذا الدأب يُعد عملا فوظيفته التمام ام لا فهذا السبب الجزئي المعيّن هو الذي جعل المشار اليه 1 متعين في وعاء التشريع.

والنتيجة ان دعوى ان الأحد متقوم باشارة لفرد خارجي تجعله جزئيا مما لا وجه لها فالاحد المتعلق للعلم الاجمالي من حيث تعلق العلم الاجمالي به جامع، و لذلك العالم اجمالا بأحد الفرضين يرى ان الأحد صالح لان ينطبق على هذا او على هذا على سبيل البدل، و هذه علامة كليّته و جامعيته في حد ذاته اذ لو كان في حد ذاته ضيقا لم ينعقد تصوره الا على نحو المشيرية لفرد معين بحيث لم يتصور الا غير منطبق على كثيرين لم يكن في ذهن العالم اجمالا صالحا للانطباق على أي منهما على سبيل البدل.

ومما يؤكد ذلك انه قد يكون المشار اليه كليا لا جزئيا انه كيف يجتمع ذلك مع عدم كون المفهوم جزئيا اذ قد يستمع الطالب لمعلم المنطق يقول ان الكليات 5 ونتيجة ما سمعه انه حصل لديه علم اجمالي ان الانسان اما نوع او جنس فهل المشار اليه متشخص خارجا ؟

اذا فالمحتمل الاول وهو موضوع القضية متقوما باشارة لواقع يجعله جزئيا ممنوعة.

المحتمل الثاني:

ان السيد يرى انّ الأحد انعقد تصوره على جامعيته، هو جامع، غاية ما في الباب ان تصوره متعقب باشارة والاشارة الذهنية كالاشارة الخارجية بالاصبع فهو باصبعه الذهني اشار لهذا الأحد فقال بان هذا الأحد الذي فرغ عن جامعيته موجود، متشخص، فاشار الى تشخصه ووجوده و هذه الاشارة المتعقبة هي التي ضيقت الأحد في رتبة لاحقة فانه لا يمكن ان يصدق على كثيرين بعد ان اشير الى كونه متشخصا خارجا.

فاذا كان هذا المحتمل هو الذي يراه السيد، فانه يرد على ذلك ما اوردناه على كلام المحقق العراقي وهو ان العلم الاجمالي نوعان نوع مشتمل على مانعة خلو و مانعة جمعة أي منفصلة حقيقية و نوع مشتمل على مانعة خلو فقط لا مانعة جمع، ففي القسم الاول يمكن تتميم الكلام بان يعلم ان احد الانائين نجس و يقطع بان الآخر طاهر فعندما علم ان احدهما نجس كان عنوان الأحد جامع ولكن عندما قطع بان النجس 1 متشخص لا غير كانت هذه اشارة الى وجود متشخص منع من صدق الأحد على كثيرين، انما هو يرى ان المجموع منهما أي من العلم بالاحد و الاشارة الى الوجود المتشخص المجموع منهما هو العلم الاجمالي لا خصوص الأول، ولكن عندنا قسم اخر وهو ان العلم الاجمالي مجرد مانعة خلو و ليس مانعة جمع مثلاً ان يعلم بنجاسة واحد و يحتمل نجاسة الآخر، ففي هذه الصورة هل توجد اشارة لواقع متشخص ام لا ؟

فان قلتم لا توجد فهذا خلف المبنى و ان قلتم توجد اشارة لواقع متشخص فهذه الاشارة هل جعلت المفهوم السابق وهو عنوان احد الانائين هل ابقته على كليته ام حولته الى جزئي فان لم تغير من كليته فهذا خلف المبنى و ان قلتم ان لحوق هذه الاشارة به حبسه و ضيقه و منع صدقه على كثيرين فهي اوجبت كونه جزئيا فالجواب ان الجزئي ما يمتنع صدقه على كثيرين و الذهن عندما يحتمل نجاسة الآخر فهو يحتمل صدق الأحد على كثيرين ولا يجتمع احتمال الصدق على كثيرين مع امتناع الصدق على كثيرين فلو كان الأحد بلحوق الاشارة جزئيا لما احتمل العالم صدقه على اكثر من 1.

فتلخص ان تصوير حقيقة العلم الاجمالي بان متعلقه الأحد على نحو الاشارة به لفرد متعيّن بحيث يكون جزئياً هذا المسلك محل تأمل بل منع.

18

تقدم مسلك السيد الشهيد وهو ان متعلق العلم الاجمالي عنوان الأحد على نحو الاشارة به لوجود متشخص وذكرنا انه قد يشكل عليه ببعض الملاحظات سبق ذكر بعضها.

وهناك اشكال اورد على المحقق العراقي وهو صالح للورود على مسلك السيد الشهيد وبيان ذلك: ان المحقق العراقي افاد ان متعلق العلم الاجمالي الكاشف عن واقع متعيّن فاذا علم اجمالاً بنجاسة احد الإناءين فالمنكشف بهذا العلم الاجمالي واقع متعيّن في علم الله أي نجاسة اناء متعين في علم الله، فاورد عليه من قبل تلامذة المحقق النائيني ومنهم سيدنا بأنه لو فرضنا في هذا المثال انّ كلا الانائين نجس واقعا، فما هو مصداق المعلوم بالاجمال ؟ حيث علم المكلف ان احد هذين الانائين نجس وفي الواقع كلاهما نجس فما مصداق المعلوم بالاجمال لا خلو عن احتمالات 3:

فاما مصداقه كلاهما او مصداقه احدهما المعين، كإناء “باء” مثلاً او مصداقه احدهما لا بعينه، فان كان المدعى هو الأول لم يكن علما اجماليا اذ ما علم به هو نجاسة كلا الانائين وهذا ليس علما اجماليا وانما هو علم تفصيلي، وان كان مصداقه احدهما المعين فهذا ترجيح بلا مرجح اذ ما علم به هو نجاسة احدهما، فـ”تطبيق” الأحد على “باء” دون “ألف” او العكس ترجيح بلا مرجح.

فتعين الاحتمال ال 3 و هو ان يكون المصداق المشار اليه بهذا المعلوم بالاجمال احدهما لا بعينه و هذا هو الجامع فان احدهما لا بعينه جامع و ليس واقعا متعينا كما افاد المحقق العراقي.

و لكنّ السيد الشهيد كي لا يسري الاشكال الى مبناه دافع عن ذلك بالنقض و الحل:

اما النقض فقال بان هذا الاشكال وارد حتّى على المسلك القائل ان متعلق العلم الاجمالي هو الجامع الذي هو مسلك المحقق النائيني.

بيان ذلك ان الجامع يتحصص بحصص افراده فكل حصة هي جامع و هذا ما ذكر في الحكمة بأنه ليس الطبيعي مع الافراد كالاب مع الاولاد بل كالاباء مع الاولاد فزيد حصة من جامع الانسان، و بكر حصة من جامع الانسان، و لذلك يقال الجامع مورد المتناقضات في آن واحد، فلو كان زيد موجوداً و كان بكر معدوما لصحّ ان تقول الانسان موجود والانسان معدوم في آن واحد..

فبلحاظ هذه النكتة و هي "ان الجامع يتحصص بحصص افراده" يقال في المقام اذا علم بالجامع وهو نجاسة اناء من بين هذين الإناءين، كما يقول النائيني و كان في الواقع كلاهما نجسا فما هو المشار اليه بذلك الجامع ؟ ان قلتم المشار اليه كلاهما فهذا علم تفصيلي وان قلتم المشار اليه احدهما المعين أي جامع الاناء النجس ضمن “باء” دون “ألف” او بالعكس فهو ترجيح بلا مرجح لان الجوامع يتعدد وجودها بتعدد الحصص، فهناك جامعان لقولنا اناء نجس فما هو المشار اليه؟

فما اشكلتم به على القول بكشف العلم الاجمالي عن واقع متعين يرد عليكم.

واما الحل: فانّ العلم لا يسري الى الخارج وانما مصب العلم على الصورة أي المعلوم بالذات والا فالخارج معلوم بالعرض أي مجازا، واما المعلوم حقيقة فهو الصورة، فلأجل ذلك، ما يراه المحقق العراقي عندما يقول العلم الاجمالي انكشاف لواقع متعيّن هل يقصد ما وراء الصورة، أي في الخارج ؟

فلو كان ذلك مقصوده أي ان المعلوم ما في الخارج لصح الاشكال انما في الخارج كلا الانائين لا احدهما فما هو مصداق المعلوم بالاجمال ؟ ولكنه يقول نحن والصورة فما علم به المكلف اجمالاً صورة لفرد متعيّن بنظر العالم أي انه عندما علم باناء نجس فهو يرى ان هناك اناءً متعينّا في الواقع قد تنجس فالصورة عند العالم صورة لفرد معيّن، واما نجاسة كليهما او قد يتبين خطا الصورة وانه لا نجاسة في البين بل لا اناء في البين فهذا لا يلغي وجود العلم الاجمالي بلحاظ وقوفه على الصورة و عدم سرايته للخارج.

فان قلت فاذا انكشف لديه ان كليهما نجس فما هو المصداق ؟ يجيب كل منهما، فانه علم بنجاسة اناء متعين و “باء” اناء متعين و “ألف” اناء متعين فكل منهما صالح لان يكون مصداق ومشار اليه بتلك الصورة.

هذا ما اجاب به السيد الشهيد.

ولكن يمكن صياغة الاشكال بالنحو الذي يرد على مسلك السيد الشهيد أيضاً القائل ان متعلق العلم الاجمالي جزئي لا يقبل الصدق على كثيرين ببركة الاشارة الى الوجود المتشخص و الوجود المتشخص جزئي لا يقبل الصدق على كثيرين فيقال، اذا علم المكلف بنجاسة أحد الإناءين، ومع غمض النظر عن الواقع قد لا يكون هناك واقع، ولكن يحتمل هذا المكلف ـ في وقت وآن علمه بنجاسة احدهما ـ نجاسة كليهما أي يحتمل ان معلومه ليس له مصداق متعين، فحينئذٍ على مسلك المحقق العراقي أنّ المعلوم بالاجمال صورة لفرد متعين او لواقع متعين فكيف تكون الصورة لواقع متعين و هو عند ارتسام الصورة يحتمل عدم التعين اذ يحتمل نجاسة كليهما ؟

او قلنا بحسب مسلك السيد الشهيد أنّه المعلوم بالاجمال جزئي لا يقبل الصدق على كثيرين فيقال اذا كان المعلوم بالاجمال مقترنا باحتمال تعدد النجاسة فيقال بانّ العالم من زاوية علمه يرى ان هذا العنوان الذي علمه قابل للصدق على هذا او على هذا على سبيل البدل، فان قلت: اذا علم بنجاسة احدهما فلا اقل هو متيقن بنجاسة واحد، قلنا ما يسمى بالقدر المتيقن هو جامع وليس فرد، لان معنى القدر المتيقن العلم بـ"صرف وجود اناء نجس"، فمن عمل بوجود نجس ودار الامر بين كونه واحدا او اكثر فالقدر المتيقن صرف وجود اناء نجس وهذا القدر المتيقن جامع لان صرف الوجود في حد ذاته قابل لان ينطبق على هذا او هذا.

اذا غاية ما علمت به امر يصلح لان ينطبق على الواحد و المتعدد و هذا ما يعبر عنه بالجامع، أي ما علمت به هو اللابشرط كما ذكروا في باب دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين قالوا ليس المتيقن الاقل بحده بل الاقل لا بشرط، أيضاً لو علمت بصرف الوجود لابد ان يكون امرا قابلا لان يتصف بالوحدة و ان يتصف بالمتعدد.

### مسلك سيد المنتقى

المسلك الخامس

ما ذكره سيد المنتقى و ملخصه التفصيل بين موارد العلم الاجمالي فتارة يكون سبب العلم الاجمالي مختصاً بأحد الطرفين و تارة يكون سببه مشتركا بينهما، فان كان السبب في حدوث العلم الاجمالي مختصاً بأحد الطرفين فالمعلوم جزئي مثلاً اذا علمت ان اناء “باء” نجس تفصيلا ثم جاء ولدي وجعل اناءا اخر مع الاناء وكتب عليه “باء” و نتيجة هذا الإختلاط ان تحول المعلوم بالتفصيل الى معلوم بالاجمال ولكنني لازلت اقول ان ما علمته نجاسة اناء متعين خارجا و السبب في ان المعلوم جزئي هو الاختلاط الخارجي أي اختلاط الجزئي بغيره، أيضاً لو رأيت رجلا قادما من بعيد و تردد بين زيد او اخيه التوأم لتشابههما، فانّ هذه الرؤية الحسية جزئية، لتعلقها بوجود جزئي فالمرئي جزئي لا كلي ولأجل ذلك فالصورة المنتزعة من الرؤية هي صورة جزئي فاستطيع ان اقول ان ما وقع في ذهني من صورة هي صورة لجزئي خارجي وان تردد انه زيد او غيره، وقد يكون السبب مشتركا بين الطرفين كما لو اخبرني ثقة ان زيدا قائم و اخبرني اخر ان زيدا نائم، فانا اقول لا يعقل صدق الخبرين معا، ولكن هذا السبب وهو التضاد مشترك بين الطرفين فان سبب العلم بكذب احدهما المضادة بينهما و المضادة كما تصلح ان توجب كذب “باء” تصلح ان توجب كذب “ألف” فما دام السبب مشتركاً وهي المضادة فكل من الخبرين صالح لان يكون مصداقا لهذا المعلوم بالاجمال وما دام كل منهما على سبيل البدل صالحا لان يكون هو المصداق اذا فالمعلوم هو الجامع وليس الجزئي.

و مثال اخر باب التواتر الإجمالي كما لو فتحت بابا في الوسائل من ابواب الصلاة فرأيت في باب المواقيت 300 رواية متعددة الطرق فاقول نتيجة كثرة الروايات و تعدد الطرق فقطعا احدها صادق وان لم اميز معناه فالمعلوم هو صدق واحد من اخبار الباب و هذا المعلوم جامع وليس جزئيا لان سببه لا يختص بطرف دون اخر لانني غاية ما علمت صدق واحد اما انه “ألف” او “باء” او جيم كل منهما صالح لان يكون هو الصادق على سبيل البدل.

فتلخص من ذلك ان محصل هذا المسلك ان العلم الاجمالي ليس على وتيرة 1، فلا حاجة للمناقشة لمن قال بالجامع ان هناك علما بجزئي في بعض الموارد و تناقشوا من قال بالجزئي ان هناك علما بجامع في بعض الموارد بل العلم الاجمالي يختلف باختلاف اسبابه.

19

تقدم ان سيد المنتقى ذهب الى التفصيل في موارد العلم الاجمالي أي أنّ المعلوم بالإجمال تارة يكون جزئياً واخرى كلياً بحسب اختلاف الاسباب و هذا ما ذكره في ص 55 من ج 5 من المنتقى وان كان في ص 92 من ج5 مال الى مسلك آخر وهو أنّ المعلوم بالإجمال الفرد المعين، أي ان العلم الاجمالي عبارة عن الكشف عن فرد معين واقعا وهو مسلك المحقق العراقي.

و هذا التفصيل الذي ذهب اليه صِيغ في بعض البحوث بصياغة اخرى و محصل هذه الصياغة أنّ المعلوم بالاجمال 3 انواع:

النوع الأول

سبق الصورة الشخصية على العلم الاجمالي فلأجل سبق الصورة الشخصية على العلم الاجمالي يكون المعلوم بالإجمال جزئيا لا محالة، مثلاً اذا كنت تعلم بزيد و صفاته و ملامحه و لكن لطول المدة من البعد بينكما رأيت شخصين امامك فترددت هل ان زيد المعلوم عندك هو الاول منهما ام ال 2 فصورة زيد السابقة على العلم الاجمالي صورة شخصية لانها صورة اقترنت بإشارة الى وجود متشخص فهذه الصورة التي اقترنت باشارة الى وجود متشخص عنوانه زيد هي صورة شخصية و هذا المفهوم جزئي ولكنك الان ترددت في ان منطبق تلك الصورة الشخصية هل هو الرجل الواقف على اليمين ام الواقف على الشمال فالمعلوم بالاجمال جزئي لا كلي، و التردد في انطباقه لا يوجب كونه كلياً فان الشخصي قد يتردد في انطباقه اذ الميزان في الشخصية و الكلية الاقتران بالاشارة الى الوجود وعدمه وليس الميزان في الفرق بين الشخصية و الكلية الجزم بالانطباق او عدم الجزم به فصورة زيد حيث اقترنت بالاشارة الى وجود فهي شخصية، و ان ترددنا في ان منطبقها من على اليمين او من على الشمال، و كذلك ما مثل به سيد المنتقى من انه اذا علمنا تفصيلاً بأن الاناء الابيض تنجس ثم اختلط الاناء بآنية بِيض و نتيجة الاختلاط حصل العلم الاجمالي فالمعلوم هو صورة شخصية أي نجاسة الاناء الابيض الكذائي واختلاط هذا الاناء بغيره لم يحول الصورة من شخصية الى كلية و ان تردد منطبقها.

النوع الثاني

ان يكون المعلوم بالاجمال "صرف الوجود"، لأجل ان السبب اقتضى اليقين بصرف الوجود... مثلاً اذا رأيت قطرات الدم تتساقط على المكان و كان هناك انية فنتيجة اليقين بتساقط القطرات حصول يقين بصرف وجود نجاسة غاية ما في الباب هل ان صرف الوجود ضمن واحدٍ او ان صرف الوجود ضمن متعددٍ فان كان ضمن واحد كان جزئيا، وان كان ضمن متعدد كان كلياً، فهنا قد يقال ـ كما قيل في لسان الاصوليين ـ ان المعلوم "كليٌّ" لقابليته للانطباق على أكثر من 1..

ولكنّ الصحيح في نظر صاحب هذا التفصيل انه لا كلي ولا جزئي، فان صرف الوجود القابل لان يتصف بالوحدة و التعدد جامع بين الكلية و الجزئية.

النوع الثالث

ان يكون المعلوم صورة شخصية لا لسبقها على العلم الاجمالي كما في النوع الأول بل لأجل "اقترانها بصفة تستلزم الاشارة الى موجود معين"، مثلاً اذا علم بقطرة دم معينة مشخصة قد وقعت، و حتما وقعت في اناء، فهنا يقول بما ان السبب الحسي وهو رؤية قطرة دم مشخصة اقتضى هذا السبب الحسي ان يكون المعلوم بالاجمال هو الصورة المشار بها الى وجود فاقول ما علمته اجمالا نجاسة اناء بتلك القطرة المشخصة، فالمعلوم هنا شخصي لا كلي، و السبب في شخصيته انّ هناك صفة حسية استوجبت الاشارة الى وجود مشخص..

ولا يصح ما ورد في لسان القائلين بالجامع ان هذه الصورة تارة تكون بشرط لا عن الزيادة، و تارة لا بشرط، فما دامت هذه الصورة وهي تنجس اناء بتلك القطرة قابلة لان تنحصر في 1 و قابلة لان تنطبق على اكثر فهي كلية، وهذا غير صحيح.

والسر في ذلك: ان القابل للاتصاف بالوحدة و التعدد هو "صرف الوجود" الذي هو النوع ال 2 واما في هذا النوع هو صورة شخصية من الاصل أي من حين حصولها فما حصل في الذهن تنجُس اناء بقطرة معينة التي لا تكون متعددة، و احتمال تنجس الاناء الآخر اما بقطرة اخرى او بانقسام تلك القطرة الى 2 لا يوجب ان تكون الصورة السابقة كلية، فانها صورة اخرى أي ان ما ارتسم في الذهن صورتان صورة تنجس اناء بتلك القطرة و هذه شخصية لاقترانها باشارة لموجودة وصورة وهي احتمال تنجس الاناء الآخر بقطرة اخرى او بنصف هذه القطرة و هذه صورة اخرى فانضمام الصورة ال 2 للأولى لا يوجب كون الاولى كلية، بل قد انعقدت شخصية.

فتلخص من هذا البيان أنّ العلم الاجمالي ليس على نسق 1 بل المعلوم بالإجمال قد يكون صورة شخصية و قد يكون صرف الوجود.

والسيد السيستاني استظهر من عبائر المحقق النائيني في بعض الموارد من فوائد الاصول انه يميل الى القول بالتفصيل، فلذلك نسب القول بالتفصيل اليه ايضاً، و سجل مناقشتين على القول بالتفصيل...

الاولى: ان ما اعتمد عليه القائل بالتفصيل سبق الصورة الشخصية كما لو علم بنجاسة اناء معين ثم اختلط بغيره فهنا قد يقال المعلوم بالإجمال شخصي فأفاد انه فرق بين السبب والمسبب، وان المسبب لا يتحصص بسببه.

فكون السبب جزئياً وهو اختلاط اناء متشخص بغيره من الانية البيض لا يعني ان ما انتزع منه و ما تولد عنه صورة شخصية، بل ما تولد عنه "نجاسةُ اناءٍ"، ونجاسة اناء في نفسها مفهوم كلي، قابل للصدق على كثيرين، والشاهد على ذلك، انه لو تبين للعالم وجود النجاسة ولكن بسبب اخر، فان معلومه مطابق للواقع.

مثلاً اذا علم بسقوط قطرة دم مشخصة في اناء فحصل له بذلك العلم بنجاسة اناء فالمستشكل يقول ان الصورة شخصية لان سببها جزئي حسي، فيقال له، لو انكشف للمكلف بعد ذلك انّ هذا الاناء لم يتنجس بتلك القطرة وانما تلك القطرة كانت موهومة كأن كانت قطرة عطرٍ لا دمٍ وان قطعه كان جهلا مركبا ولكن هذا الاناء نفسه الذي اعتقد المكلف نجاسته بتلك القطرة هو متنجس بقطرة دم وردت عليه من طرف اخر و من جهة اخرى.. فهنا هل ان المعلوم وهو نجاسة الاناء تبين خطأوه او تبين صدقه ؟

فلو كان المعلوم بالاجمال يتحصص بالسبب لكان انكشاف خطأ السبب انكشافا لخطأ المسبب ولكن حيث تبين ان خطأ هذا السبب لا يعني شيئاً، لأنّه نجس من طريق آخر انكشف ان المعلوم صادق مطابق للواقع، فهذا شاهد على انّ المعلوم بالاجمال لا يتحصص بالسبب، فكون السبب جزئياً لا يعني ولا يستلزم ان الصورة المتولدة من هذا السبب هي صورة شخصية، بل هي كلية.

وربما يشكل عليه أنّ الصورة الشخصية قد انعقدت وهي نجاسة اناء معين، ثم اختلط الاناء بغيره و حيث انعقدت الصورة شخصيةً فلا تنقلب عما وقعت عليه والاختلاط بالغير لا يقلب تلك الصورة عما وقعت عليه فان الاختلاط والاشتباه ليس من عوامل وجود الكلي........

20

تقدم مسلك التفصيل في حقيقة العلم الاجمالي وهنا عدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى: ان سيد المنتقى (قده) افاد بان السبب في حدوث العلم الاجمالي اما خاص بأحد الطرفين ولازمه كون المعلوم صورة لفرد واما مشترك بينهما فلازمه ان المعلوم هو الجامع.

ويلاحظ على ذلك بانه في فرض كون السبب خاصا بأحد الطرفين كما لو كان يعلم بنجاسة اناء معيّن تفصيلاً ثم اختلط بغيره فان السبب هنا خاص بأحدهما ولكن هل ان اختصاص السبب يستوجب كون المعلوم جزئياً او كونه صورة لفرد متعيّن ام لا.

فنقول: لا ملازمة عقلية بين كون السبب مختصاً و بين كون المعلوم جزئيا او صورة لفرد متعين و الوجه في ذلك: انّ غاية ما يقتضيه اختصاص السبب بأحدهما انّ مصداق المعلوم بالإجمال منحصر في فرد، ومن الواضح أن هناك فرقا بين الجزئي و الكلي الذي ينحصر مصداقه في فرد معين، فمثلا عنوان الخالق كلي وعنوان واجب الوجود كلي وان انحصر مصداقه خارجا في فرد فمجرد اختصاص السبب بأحدهما غايته أنّ مصداق المعلوم بالاجمال مما ينحصر مصداقه في فرد معيّنٍ.

و بعبارة اخرى: انّ اختصاص السبب بأحدهما أو كون السبب حسياً جزئياً غايته انّ القضية المعلومة بالإجمال مانعة جمع، و كون القضية مانعة الجمع شيء وان المعلوم فرد متعيّن واقعا شيء اخر، مثلاً لا يوجد شكّ في الوجود إلا ويرجع الى قضية مانعة الجمع، كما نبه عليه المحقق النائيني مثلاً لو شككت في ان العنقاء موجودة أم لا فمرجع ذلك الى علم اجمالي ذي منفصلة حقيقية و هي مانعة خلو و مانعة جمع فلا يخلو الواقع من النقيضين ولا يجتمع النقيضان و لكن هذا لا يعني انك عندما تعلم هل العنقاء موجودة ام لا فان هذه الصورة تشير الى فرد معين، فمجرد كون القضية مانعة جمع اعم من ان تكون الصورة مشيرة لفرد متعين واقعاً فلا ملازمة بين الامرين.

صحيح ان العلم الاجمالي ينقسم الى قسمين اذ تارة يكون المعلوم مقترنا بما يوجب انحصار مصداقه في معين وتارة لا يكون مقترنا بذلك، الا ان هذا لا يوجب اختلافاً في حقيقة العلم الاجمالي لانّ انقسامه انقسام حينئذٍ راجع لسبب خارج عن دائرة المعلوم بالإجمال و الا فذات المعلوم بالإجمال واحدة.

الملاحظة ال 2 ما ذكر في الصياغة الثانية للتفصيل من انه اذا سبقت الصورة الشخصية انعقاد العلم الاجمالي كما لو علم بأنّ زيدا المشار به الى وجود خارجي ثمّ نتيجة بُعد العهد عنه او كون المرأي بعيد المسافة تردد في أنّ زيداً المشار به لوجود خارجي هل ينطبق على الرجل الذي على اليمين ام الرجل الذي على الشمال فيقال بان المعلوم بالإجمال جزئي اذ مجرد الاشتباه و تردد المعلوم بينَ انطباقه على من باليمين او بالشمال لا يخلع الصورة عن كونها جزئيةً.

ويلاحظ على ذلك: انه بعد الاعتراف أنّ الصورة في حد ذاتها كليّة و انما يعبر عنها بالجزئي بضميمة الاشارة الى وجود متشخص والا فالصورة كلية في حد ذاتها، فبعد الالتفات لذلك نقول: ان هذه الصورة لها لحاظان، لحاظ بما هي مشيرة لوجود خارجي معهود لدينا، و لحاظ بما انها مجملة الانطباق على من على اليمين او على من على الشمال، وباللحاظ الاول جزئية ولكنها باللحاظ الثاني هي قابلة للانطباق على كليهما اذ ربما يكون كلاهما يحمل هذه الصورة المعينة، فمجرد لحاظ الصورة مشيرة لواقع لا يعني ان الصورة المجملة في مقام الانطباق هي الجزئي بل أنّ هذه الصورة باللحاظ الاول هي جزئي لانها باللحاظ الاول لا تنطبق على أكثر من وجود بينما هي باللحاظ ال 2 نظرت الى ذاتها أي صورة ذات ملامح وقيل انها مجملة الانطباق على أي منهما والا فلا يتجمع الاشارة بالصورة الاولى لوجود متشخص والاشارة بها الى وجودين اخرين مع الترديد في الانطباق على أيّ منهما.

و المتحصل: ان مجرد سبق الصورة الشخصية على العلم الاجمالي لا يوجب انسحاب الاشارة الى الوجود لنفس المعلوم بالإجمال.

الملاحظة 2 على الصياغة الثانية للتفصيل حيث قيل لو اقترن العلم الاجمالي منذ انعقاده بإشارة لوجود خارجي كما لو علمَ بقطرة من دم معينة حسية انها وقعت على احد الإناءين فالمرئي وهو قطرة دم حسية متشخصة اوجب ان ينعقد العلم الاجمالي مع اشارة الى واقع متعين، وهو الاناء الذي تلقى هذه القطرة و مع هذا فالمعلوم بالإجمال جزئي، واحتمال انطباقه على فرد آخر صورة اخرى لا تؤثر في واقع الصورة الأولى على ما وقعت عليه.

ويلاحظ على ذلك ان الصورة الاولى منذ ان انعقدت اما ان تنعقد معها حين انعقادها صورة اخرى وهي العلم بعدم انطباق الصورة الاولى على غير فرد او تكون الصورة المنعقدة معها في آن 1 احتمال الانطباق على اكثر من 1، فنحن نسلم بان هناك صورتين، ولكن المفروض ان الصورتين في عرض 1 وفي آن واحد فاذا انعقدت صورة لإناء تلقى تلك القطرة المعينة و معها صورة "ان لا اناء غيره" فمن الواضح حينئذٍ ان انحصار المصداق في اناء متعين او ان نعبر تسامحا ان الصورة الاولى جزئي يمتنع صدقها على كثيرين انما تم ببركة الصورة الثانية اذ لولا اقترانها معها لما قلنا ان مصداق الاولى 1 متعين في الواقع.

فاذا كانت الصورة المقترنة معها هي الاحتمال بان اقترنت صورة اناء نجس مع صورة احتمال ان ما تلقى القطرة اكثر من اناء فكما في الفرض 1 اوجب اقتران الصورة بالثانية انحصار المصداق فانه في الفرض الثاني اوجب اقتران الصورة قابلية الصدق في الاولى على اكثر من 1 ومن الواضح ان الصورة التي تقبل في حد ذاتها ان ينحصر مصداقها في فرد ببركة صورة اخرى فهي في حد ذاتها قابلة للصدق على كثيرين و ليس الكلي الا هذا.

فان قلت حتّى في الفرض ال 2 وهو التردد بين 1 او اكثر نتيقن ان المتلقي للقطرة المعينة واحد و نشك في الاكثر.

قلنا ان هذا المتيقن ليس الا صرف الوجود أي صرف وجود اناء تلقى النجاسة، واما دعوى ان صرف الوجود لا كلي ولا جزئي فهذه الدعوى غريبة جدا اذ مادام صرف الوجود قابل لان ينطبق صدقه على كثيرين و قابل لان يصدق بالفعل على كثيرين و اذا فهو في حد ذاته قابل للصدق على كثيرين و هذا هو ميزان الكلي.

21

الملاحظة الاخيرة ما ذكره السيد الاستاذ في الايراد على مسلك التفصيل و محصله ان مقتضى ما ذكر في الحكمة، من ان الشيء انما يحكي عما يطابقه لا عما ينطبق عليه هو عدم انقسام المعلوم بالإجمال في حدّ ذاته لما اذا كان المنكشف هو الفرد او المنكشف هو الجامع.

و بيان ذلك: انّ العنوان المعلوم بالإجمال كعنوان نجاسة احد الإناءين هو عنوان منتزع لمعقول اولي و ثانوي، فالأولي هو نفس الافراد الخارجية والثانوي هو عنوان البدلية، بمعنى عدم الاجتماع في الصدق فبملاحظة مجموع هذين الامرين وهما الافراد الخارجية مع مفهوم البدلية ينتزع عنوان احد الانائين نجس، فليس منشأ الانتزاع هذا المعين ولا ذاك المعين ولا كلاهما.

و انما منشأ الانتزاع هو نفس الافراد بضميمة البدلية، وبما انّ العنوان الانتزاعي انما يحكي عن منشأ انتزاعه لا اكثر من ذلك فما هو المحكي بالعنوان المعلوم بالإجمال هو احدهما على سبيل البدل لا انه يحكي عن فرد متعين واقعا تارة و صرف الوجود اخرى و فرد لا متعين ثالثا وانما يحكي عما طابقه لا عما انطبق عليه، و ان اختلف المنطبق عليه باختلاف الموارد، نتيجة اختلاف الاسباب.

فلأجل ذلك: حتّى لو انضمت الاشارة الى منشأ الانتزاع فقيل بأنّ المعلوم بالإجمال نجاسة ذلك الاناء الذي وقعت فيه القطرة الحسية المتشخصة، فان هذه الاشارة ان كشفت عن ذلك الوجود المتشخص تفصيلاً صار العلم تفصيلياً واما اذا لم تكشف عنه تفصيلاً فلا محالة المحكي بهذا العنوان مع ضميمة الاشارة ليس الا احدهما على سبيل البدل، و الا فلا يجتمع ان يكون المشار اليه احد لا ينطبق على غيره مع تجويز الذهن صدق هذا العنوان على كل منهما على سبيل البدل.

وما ذكره تام، فتبين ان انقسام المعلوم بالإجمال لما افيد من اقسام وان كان حقا ولكن هذا لا يوجب اختلافا في حقيقة العلم الاجمالي.

### المسلك المختار

فتحصل أنّ حقيقة العلم الاجمالي بحسب المسلك المختار ما ذهب اليه المحقق الأصفهاني من ان المعلوم بالإجمال الجامع المشير الى واقع متقرر، وبيان ذلك بذكر امور:

الامر الأول

في الفرق بين المعلوم بالإجمال و الواجب التخييري والكلي في المعين، فان الفرق ـ مع ان متعلق الجميع جامع ـ أنّ العلم الاجمالي:

ـ بلحاظ ما تقرر في الحكمة من اتحاد العلم و المعلوم و ان لا صورتين لعلم ومعلوم، بل العلم هو المعلوم وليس شيئا اخر ـ

هو الجامع المرتسم في الذهن المشير الى واقع متقرر في رتبة سابقة مع غمض النظر عن العلم نفسه فان طبيعة كل علم تعني ان المعلوم متقرر في رتبة سابقة مع غمض النظر عن هذا العلم.

بينما الجامع المتعلق للوجوب التخييري كما اذا قال صل احد الفرضين القصر أو التمام فان هذا الجامع لا تقرر له وراء الطلب بل بالطلب يتقرر الجامع.

كما انه في الكلي في المعين اذا قال بعتك احد صيعان هذه الصبرة فان المبيع وهو الأحد لا تقرر له الا بنفس هذا التمليك لا برتبة سابقة.

بينما المعلوم بالإجمال هو كما اذا علمت بوجوب احد الفرضين في يوم الجمعة فان للمعلوم تقررا في رتبة سابقة مع غمض النظر عن العلم نفسه، هذا هو الامر الأول.

الامر الثاني

في بيان الفارق بين ما ذكره المحقق الاصفهاني وما اشكل به عليه المحقق العراقي من الخلاف حول بساطة العلم الاجمالي و تركيبه ان يقال العلم الاجمالي صورة بسيطة وحدانية وهي ليست الا الجامع المشير الى الواقع غاية الامر ان الذهن يحلل هذه الصورة الى عناصر 3:

علم بالجامع وهو علم بوجوب فريضة.

وعلم بان هذا الجامع وهو وجوب فريضة واقع في احد الفرضين وهما اما الظهر او الجمعة، و الا فليس علما بأي جامع، بل علم بجامع واقعه في احد هذين الفرضين الظهر او الجمعة.

وشك في انّ هذا الجامع هل هو في الظهر مع غمض النظر عن الجمعة ام هو الجمعة مع غمض النظر عن الظهر.

وهذا العنصر ال 3 من لوازم العنصر ال 2 فالعلم الاجمالي صورة بسيطة وحدانية يحللها العقل الى هذه العناصر ال 3 لا ان العلم الاجمالي مركب من صور 3 او 4 كما توهمه بعض الكلمات.

الأمر الثالث

في ان المعلوم بالإجمال جامع متأصل او جامع انتزاعي ؟ حيث يظهر من كلمات المحقق النائيني أنّ المعلوم بالإجمال هو الجامع الانتزاعي واتعب السيد الاستاذ نفسه في تحقيق ذلك.

فنقول لا ملزم لأن نقول ان متعلق العلم الاجمالي الجامع الانتزاعي بل متعلقه الجامع المشير لواقع ورائه سواء صغنا ذلك الجامع بعنوان متأصل كما لو قلنا ما اعلم به فريضة واجبة في يوم الجمعة او صغناه بعنوان انتزاعي سواء عبرنا عن ذلك العنوان الانتزاعي بمعنى اسمي وهو عنوان الأحد او بمعنى حرفي وهو عنوان "او" بان قلنا الواجب الظهر او الجمعة، فلا اثر لذلك بان يوجب اختلافا في حقيقية المعلوم بالاجمال.

الامر الرابع

في بيان أن العلم الاجمالي متقوم بالإشارة لا محالة، كما نبه على ذلك السيد الصدر.

وبيان ذلك ان العلم الاجمالي من قسم التصديق لا من قسم التصور و الفرق بين التصور و التصديق هو ان العلم التصديقي متقوم بالإشارة.

ثم ان العلم التصديقي متقوم بالإشارة لكن لا على نحو التركيب بل حقيقته هي الاشارة بمعنى ان الفارق بين التصور و التصديق التباين لا الاقل و الاكثر فالتصديق هو الصورة المشيرة الى الواقع لا ان الاشارة خارجة عن هذه الصورة مركبة معها منضمة اليها، غاية ما في الباب ان الفارق بينما ما نذكره و ما اختاره السيد الشهيد أنّ السيد ركز على ان الاشارة هي اشارة الى وجود متشخص و بالتالي صار مسلكه ان المعلوم بالإجمال انكشاف لفرد متعين، بلحاظ ان الاشارة اشارة لوجود متشخص.

و هذا لا ملزم له بل الاشارة هي اشارة لواقع و الواقع اعم من الوجود الخارجي و اعم من الكلي او الجزئي فالمشار اليه واقعية النسبة سواء كانت هذه الواقعية في نفس الامر او في عالم الذهن او في عالم الخارج فقد تقول اعلم ان العصمة اما علم بسيط او علم مركب، و هذا من العلم الاجمالي و لكن المشار اليه واقعية في ظرف نفس الامر، و قد تقول اعلم ان الصورة التي في ذهني اما لعلم تفصيلي او لعلم اجمالي و هذه أيضاً اشارة لواقع في عالم الذهن و قد تقول اعلم بنجاسة احد الانائين والمشار اليه واقع في عالم الخارج فلا ملزم ان يكون المشار اليه وجودا متشخصا فالمعلوم بالإجمال جامع متقوم بالإشارة الى الواقع بالنحو الاعم من هذه الظروف و العوالم ال 3.

فلأجل ذلك قد يكون المشار اليه بالعرض الذي هو الواقع المحكي بالعنوان الجامع، فقد يكون المشار اليه بالعرض كليا او جزئيا او ذهنيا او خارجيا لا فرق في ذلك و هذا لا يخل بحقيقة العلم الاجمالي.

الامر الخامس

كما ذكرنا في الامر الرابع ان الاشارة مقومة لا انها منضمة وبعبارة اخرى ان السيد الشهيد ربما يظهر من التقريرات انه يرى ان الاشارة منضمة الى الصورة لان في بعض الكلمات اصرارا على الفرق بين الفنائية و بين الاشارة ففنائية الصورة فيما تحكي عنه شيء و الاشارة بالصورة الى الواقعية شيء اخر فنتيجة هذا التفكيك بين الفنائية و الاشارة ان تكون الاشارة لا محالة منضمة الى الصورة و حيث ان الاشارة صورة أيضاً لان كل ما في الذهن هو صور فاذا كانت الاشارة ذهنية لا محالة كانت صورة فرجع العلم الاجمالي الى التركيب من صورتين.

ولكن الصحيح ان الاشارة هي مرتبة من الفنائية وليست شيئا منضماً الى الصورة، فان فنائية العنوان في حكايته عما ورائه على مراتب و درجات، و من مراتب هذه الفنائية حكايته عن واقع لا مجرد مفهوم من المفاهيم.

و ببيان اخر: تارة نعلم بجامع من دون اضافة الى شيء كما لو علمنا بوجود اسد في قم الا ان هذا ليس من العلم الاجمالي فان المعلوم بالاجمال لابد ان يضاف الى دائرة معينة، و حينئذٍ فالمعلوم ليس هو جامع الاسد في قم، او ليس هو العلم بوجود ثوب نجس في قم، قطعا يوجد ثوب نجس في قم، ولكن هذا ليس علما اجماليا بل العلم الإجمالي العلم بثوب نجس من هذه الثياب، وبالتالي هنا تكتسب الصورة نفسها مرتبة من الفنائية في واقع لا مجرد صورة و الا فلو قلت لك حتّى تعلم الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي تصور في ذهنك شخصا مردد بين عربي او اجنبي فهذه ليست صورة العلم الاجمالي نفسه وانما هي صورة للمعلوم الإجمالي فان هذه الصورة من العلم التصوري لا التصديقي فاذا كان علما اجماليا حقيقة فهو صورة لجامع مشير لواقع لا مجرد صورة لجامع، فالاشارة الى الواقع من الوان الصورة و شؤونها لا انها صورة اخرى منضمة اليها.

الامر الاخير

لا اشكال ان العلم الاجمالي ينقسم الى اقسام فقد يكون المعلوم بالاجمال جامعا ينحصر مصداقه خارجا في فرد، و قد يكون المعلوم بالاجمال جامعا لا ينحصر مصداقه في فرد فقد اعلم باناء نجس تفصيلا ثم يختلط هذا الاناء بغيره من الآنية فيحصل علم اجمالي فما علمت به نجاسة اناء ولكن ينحصر مصداقه في فرد و قد اعلم انه نتيجة ورود 300 خبر في رجعة الائمة (عليهم السلام) اعلم بان خبرا منها صحيح و لكن هذا المعلوم بالاجمال لا ينحصر مصداقه في فرد لعله اكثر من فرد فلا استطيع ان اشير الى ذلك الفرد فهو غير معين لا ذهنا ولا خارجا.

لأجل ذلك نقول ان هذا الانقسام لا يعني اختلافا في حقيقة العلم الاجمالي فالمعلوم بالاجمال جامع مشير لواقع و ذلك الواقع مردد في نظر العالم بين فردين او طرفين اما هذا الجامع نفسه بهذه الصفة قد يكتسب صفة اخرى و هي انحصار مصداقه في فرد نتيجة اختلاف اسباب حدوث العلم الاجمالي، الا ان هذا لا يوجب اختلافا في المعلوم بالاجمال فلو علمت بنجاسة اناء متشخص خارجا ثم انكشف ان هذا العلم كان جهلا مركبا او كلا الانائين نجس او واحد نجس فلا فرق بين الموارد ال 3 في الصورة و انما الاختلاف في الواقع فوحدة الصورة مع اختلاف الموارد كاشف عن ان المعلوم بالاجمال ذو حقيقة واحدة وان اختلفت اقسامه لاختلاف السبب في حدوثه لا انه تارة يكون متعينا و لا يكون كذلك تارة اخرى.

اذا فبالنتيجة حقيقة العلم الاجمالي هي الجامع الحاكي عن واقع مردد في نظر العالم بين طرفين او اكثر.

22

تقدمت عدة مسالك في حقيقة العلم الاجمالي، و قد رُتب على ذلك البحث عدة ثمرات:

### الثمرات المترتبة على حقيقة العلم الاجمالي

الثمرة الاولى:

أنّ الانحلال الحقيقي بمعنى زوال العلم الاجمالي هل يُتصور على جميع المسالك في حقيقة العلم الاجمالي ام لا ؟

مثلاً ذكر في بحث الانحلال أنّ الانحلال المعبر عنه بالانحلال الحقيقي على نوعين، اذ تارة يكون الانحلال بمعنى "زوال العلم الاجمالي" ويمثل له بما اذا علم بوجود 5 شياه مغصوبة عليها علامة حمراء لكن من بين 100 شاة في هذا المكان ولكنه لا يميزه نتيجة الظلام مثلاً فاذا ارتفع الظلام ووجد ال 5 شياه المغصوبة المعلمة بالعلامة الحمراء زال العلم الاجمالي و اصبح العلم تفصيلياً، فهذا نوع من الانحلال الحقيقي.

و النوع الثاني "زوال احد المحتملين عن الطرفية للعلم"، لا زوال العلم الاجمالي مثلاً اذا علم اجمالاً ان هناك 100 تكليف الزامي في باب الصلاة في الكتب ال 4 ثم فحص فوجد 100 تكليف الزامي في باب الصلاة في خصوص كتاب الفقيه، فاختلفت دائرة المعلوم بالاجمال عن دائرة المعلوم بالتفصيل، فحينئذٍ هل تطابق العلمان بان يقول ما علمته اجمالاً من وجود 100 تكليف الزامي في الصلاة وجدته تفصيلاً كما في المثال السابق فلا وجود للعلم الاجمالي اصلا ام انه يقول الذي حصل لي الان بعد وجدان 100 تكليف انني احتمل تطابق ال 100 المعلومة اجمالا مع ال 100 المعلومة تفصيلا ونتيجة هذا الاحتمال أي احتمال المطابقة فالمحتمل الآخر وهو وجود تكاليف الزامية في باب الصلاة في غير الفقيه يبقى احتمالا لا علماً فالمحتمل الآخر خرج عن طرفية العلم، واصبح مجرد احتمال فهذا المعنى ال 2 للانحلال الحقيقي الذي عبر عنه جملة من الاعلام بالانحلال الحكمي لان العلم الاجمالي لم تزل صورته حقيقة.

فعلى أي حال بناءً على مسلك المحقق العراقي والسيد الصدر من أنّ العلم الاجمالي متعلق بواقع متعين أو متعلق بفرد متعين، فعلى هذا المبنى يمكن ان يزول العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي اذ المفروض أن هناك واقعا متعينا غاية الامر علم به اجمالاً اولاً ثم علم به تفصيلا فتحول العلم من اجمال الى تفصيل.

وامّا بناءً على المسلك القائل أن العلم الاجمالي انما يتعلق بالجامع لا بواقع متعين في علم الله فالمعلوم بالاجمال لا يقبل ان يكون معلوما بالتفصيل في يوم من الايام ولا يقبل ان يكون منحلا انحلالا حقيقيا بمعنى زوال العلم الإجمال الا ان يتبين انه جهل مركب، وبالتالي فالانحلال المتصور بناءً على مسلك الجامع هو الانحلال الحقيقي بالمعنى ال 2 أي انك كنت تعلم اجمالاً بوجوب فريضة وقد علمت تفصيلاً بوجوب الظهر فتقول لي علمان غاية الامر لمّا علمت تفصيلاً بوجوب الظهر خرج وجوب الجمعة عن الطرفية وبقي مجرد احتمال فتجري فيه البراءة وهذا المبحث سيأتي تحقيقه مشبعا في دوران الامر بين الاقل الاكثر الارتباطيين.

الثمرة ال 2

قد يقال اذا قلنا بان العلم الاجمالي علم بالواقع كما يراه العراقي فمقتضى ذلك تنجز الواقع، لأنّ المنجزية بمقدار العلم فاذا كان الواقع معلوما فهو منجز ومقتضى تنجز الواقع حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية فاذا علم اجمالا بوجوب فريضة اما الظهر او الجمعة فكما يحرم تركهما معاً لأنّه مخالفة قطيعة يجب الاتيان بهما معا تحصيلا للموافقة القطعية فهذا هو معنى تنجز الواقع، لذلك ذهب العراقي الى علّية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية.

وان قلنا ان العلم الاجمالي علم بالجامع، فلم تعلم باكثر من الجامع فلا يتنجز عليك اكثر من الجامع فحينئذٍ نسب الى الشيخ الانصاري والمحقق النائيني أنّ العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ولكنه مجرد مقتضي لوجوب الموافقة القطعية و السر في ذلك ان المنكشف هو الجامع فقط وهو وجوب فريضة ولكنك لو تركتهما معا لضيعت الجامع قطعا واما لو اتيت بأحدهما دون الآخر فقد حققت الجامع اذ الجامع يصدق بأحد فرديه.

واما اذا قلنا بان المعلوم بالاجمال و ان كان هو الجامع ولكنه جامع انتزاعي كما ذهب اليه السيد السيستاني، والجامع الانتزاعي هو "عنوان الأحد" و الأحد مجرد عنوان مشير لا نفسية له، بل هو طريق محض والعناوين التي لا نفسية لها لا تدخل في العهدة اصلاً اذ الذي يدخل في العهدة ما كان له ما بإزاء كي يكون له امتثال لا ما كان مجرد طريق محض، اذا فعلى هذا المبنى لم ينكشف لك شيء وحيث لم ينكشف شيء قابل للدخول في العهدة اذا فالمتنجز مجرد الاحتمال، فلا تحرم المخالفة القطعية ولا تجب الموافقة القطعية لا بنحو العلية التامة ولا بنحو الاقتضاء بل المورد من موارد منجزية الاحتمال و سياتي بحث هذه المطالب و ان التفريع على المسالك في حقيقة العلم الاجمالي تام ام لا.

الثمرة الثالثة:

ما قيل من انه اذا علم اجمالاً بحصول حدث مردد بين البول و المني، فقام المكلف فتوضأ بعد الوضوء اذا اراد ان يستصحب فما هو المستصحب هل المستصحب الكلي ام الفرد فبنيت المسالة على حقيقة العلم الاجمالي فان كان المعلوم بالاجمال هو الفرد كما يقول السيد الشهيد فانت قد علمت بفرد مشخص خارجا وان كنت لم تميزه فمقتضى الاستصحاب ان تستصحب ذلك الفرد فتدخل المسالة في استصحاب الفرد المردد، لأنّه ان كان بولا فقد ارتفع قطعا و ان كان منيا فمازال باقيا فهو فردد مردد بين مقطوع الارتفاع و مقطوع البقاء.

واما اذا كان العلم الاجمالي متعلقا بالجامع لا بالفرد فلم يكن لك يقين بالفرد كي يجري استصحابه بل ما تيقنت به هو الجامع، فالجاري استصحاب الكلي أي كلي الحدث فيكون من القسم 2 من اقسام استصحاب الكلي، وهو ما اذا دار امر الكلي بين جامع ضمن فرد قد ارتفع جزما و بين جامع ضمن فرد مشكوك الحدوث فهل يجري استصحاب الكلي في القسم ال 2 ام لا ؟

ولكن قد يقال حتّى لو بنينا على انّ العلم الاجمالي كاشف عن الفرد مع ذلك يجري استصحابه بلا حاجة الى ادخاله في استصحاب الفرد المردد لان هذا الجزئي من الحدث الذي حصل له صفتان صفة خاصة و هي كونه بولا او منياً و صفة مشتركة وهي كونه حدثا، و عدم امكان جريان الاستصحاب فيه بلحاظ صفته الخاصة لترددها بين مقطوع الارتفاع و مقطوع البقاء فلا يوجد شك في البقاء كي يجري الاستصحاب ولكنه بلحاظ صفته المشتركة ذو اثر فان من اثار الحدث حرمة مس المصحف فيجري استصحاب ذلك الفرد من الحدث من جهة كونه حدثاً و لسنا ملزمين بإقحام المكلف في الفرد المردد.

هذا ما اردنا بيانه في الجملة من التفريع على بحث حقيقة العلم الاجمالي فيقع الكلام في بحث المنجزية، ونفهرس المطالب لا على طبق ما في الكتب، فهنا عدة مسالك في منجزية العلم الاجمالي:

المسلك الاول: ان العلم الاجمالي منجز عقلي للواقع، وهذا المسلك ينقسم الى عدة مباني:

المبنى الأول: مبنى الاصفهاني والعراقي وهو العلية التامة لحرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية.

المبنى الثاني: ما نسب للشيخ الانصاري من العلية التامة لحرمة المخالفة القطعية و الاقتضاء لوجوب الموافقة القطعية.

المبنى الثالث: ما يظهر من كلمات صاحب الكفاية من ان العلم الاجمالي مقتض لهما فهو على نحو الاقتضاء لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية..

وسيأتي ان المنجزية العقلية هل تقبل الرفع من الشارع بمعنى رفع الموضوع ام لا فان قلنا ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي متنجز عقلاً بنحو لا يقبل الرفع فهذا هو مسلك العراقي و ان قلنا بان العلم الاجمالي وان كان منجزاً عقلاً ولكن هذه المنجزية العقلية تعليقية على عدم تدخل الشارع، فهل هي تعليقية من الجهتين المخالفة القطيعة و الموافقة القطعية كما في الكفاية ام من جهة واحدة و هي الموافقة القطعية كما هو رأي الشيخ الانصاري ؟... يأتي بحث ذلك.

المسلك الثاني من يرى ان منجزية العلم الاجمالي للواقع عقلائية لا عقلية، فهي كحجية الاطمئنان حجية عقلائية وهو ما ذهب له السيد السيستاني في بعض دوراته الاصولية.

المسلك ال 3 ان العلم الاجمالي منجز عقلي للجامع لا للواقع.

المسلك الرابع ان لا منجزية للعلم الاجمالي بل هو مورد من موارد منجزية الاحتمال وهذا ما يظهر من كلام السيد الصدر و السيد السيستاني.

المسلك الخامس: العلم الاجمالي لا منجز ولا الاحتمال في ضمنه منجز بل مورده مجرى البراءة العقلية، فلا العلم الاجمالي ولا الاحتمال في ضمنه يعد بيانا فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان و هو ظاهر كلمات المحقق القمي.

23

وقع الكلام في

## منجزية العلم الاجمالي

و حدودها و عرض المسالك المختلفة فيها:

# مسلك انكار منجزية العلم الإجمالي وذلك لوجوه

رأساً لوجوه:

وهو ما نسب في الرسائل الى المحققين الخونساري و القمي، و يمكن ان يستدل لهذا المسلك بوجوه 3

### الوجه الاول:

لو كان العلم الاجمالي سببا لمنجزية الحكم الواقعي لما تخلّف الحكم عن التنجز الا في فرض العذر العقلي كالاضطرار او الشرعي كالحرج.

فلو كانَ الحكم المعلوم بالإجمال منجزاً لما سقط تنجزه الا في هذا الفرض أي فرض العذر العقلي او الشرعي، مع اننا نرى حتّى عند القائلين بالمنجزية أنّه لا تنجز للمعلوم بالإجمال في موارد منها:

ما اذا خرج بعض الاطراف عن محل الابتلاء فلو علم اجمالاً اما بأنّ المال الذي بيده او بيد فلان مغصوب، فهنا لا منجزية للعلم الإجمالي، فلو كان العلم الاجمالي منجزاً لكان مقتضاه في المقام حرمة التصرف فيما بيده، فانّ الخروج عن محل الابتلاء ليس عذرا لا عقلاً ولا شرعا.

و من هذه الموارد الشبهة غير المحصورة، اذا لم يخرج بعض اطرافها عن محل الابتلاء و لم يكن اجتنابها حرجياً كما لو فرضنا ان المكلف علم اجمالاً بنجاسة سطر من ورقة من بين 10 ملايين ورقة فانه في هذا الفرض لا تنجز للعلم الاجمالي لكون الشبهة غير محصورة مع انّه لا يوجد عذر عقلي او شرعي مانع من فعلية الحكم الواقعي وهو النجاسة.

والجواب عن هذا الوجه الذي يراد به انكار منجزية العلم الاجمالي أمّا بالنسبة للمورد الاول وما يدخل تحته فتارة يعالج على ضوء مسلك العلية واخرى على ضوء مسلك الاقتضاء فأما على مسلك العلية وهو مسلك العراقي القائل ان العلم الاجمالي علة تامة للمنجزية بطرفيها، فعلى مسلكه إنّ العلم الاجمالي المنجز هو ما كان علماً بتكليف فعليّ على كل تقدير، وهذا ليس متوفرا فيما كان بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء، أو كانَ بعض الاطراف مورداً لأصل منجز، في رتبة سابقة.

و السر في ذلك: انه اذا دار امر الحرام بين ما في يدي او في يد غيري فالعلم الاجمالي بوجود حرام في المال ليس علما بتكليف فعلي في حقي على كل تقدير اذ على فرض ان الحرام في يد غيري، فالتكليف ليس فعلياً في حقي فبما ان المعلوم ليس تكليفاً فعليا على كل تقدير فالعلم الاجمالي ليس منجزا لا لقصور فيه عن المنجزية، بل لان التنجز فرع فعلية الحكم فاذا لم يكن الحكم المعلوم بالإجمال فعليا على كل تقدير فعدم منجزية العلم الاجمالي لقصور في متعلقه لا لقصور في العلم نفسه.

اما على مسلك الاقتضاء كمسلك الميرزا النائيني فان المناط في فعلية منجزية العلم الاجمالي تعارض الاصول في اطرافه فاذا جرى الاصل في احد الطرفين بلا معارض لم يكن العلم الاجمالي فعلي المنجزية، وفي المقام اذا دار امر النجس بين ما بيدي او ما بيد غيري جرت اصالة الطهارة فيما بيدي بلا معارض لان جريانها فيما بيد الغير لغو اذ ليس له اثر عملي في حقي، فنتيجة ذلك عدم تنجزه من الاساس.

فبلحاظ ان مسلك الاقتضاء يرى ان حكم العقل بالمنجزية تعليقي لا تنجيزي فهو معلق على عدم تدخل الشارع في موضوعه فاذا تدخل واجرى الاصل في احد الطرفين بلا مانع ارتفعت المنجزية بارتفاع موضوعها، لا لقصور في العلم الاجمالي بل لانتفاء موضوع المنجزية.

واما بالنسبة للمورد ال 2، وهو الشبهة غير المحصورة كما لو علم بنجاسة سطر في ورقة من بين 10 ملايين ورقة مع ان الجميع محل ابتلائه و قدرته على الترك بلا حرج، فبناءً على عدم منجزية العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة لأنها شبهة غير محصورة كما هو بعض المباني ونسب ذلك للشيخ الانصاري فالجواب ان المعلوم بالاجمال انما يكون منجزا فيما اذا لم تقم امارة شرعية في طرفه على الخلاف كما لو علم اجمالا بنجاسة أحد الإنائين فقامت بينة على ان الابيض طاهر فان قيام الامارة موجب لانصراف المعلوم بالاجمال للطرف الآخر، بلحاظ مدلولها الالتزامي و في الشبهة غير المحصورة حيث علم المكلف بنجاسة سطر 1، لو قسّم الرقم المعلوم بالإجمال على عدد اطراف الشبهة غير المحصورة بان يقسم هذا الواحد على مليار طرف، فان نتيجة ذلك ان يكون احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف احتمالا موهما، لأنّه 1 بالميار، وفي المورد الذي يكون احتمال الانطباق موهماً فهو مساوق للاطمئنان بالخلاف فكل سطر يضع المكلف يده عليه بحده يحصل له اطمئنان بطهارته لموهومية احتمال نجاسته و الاطمئنان امارة عقلائية شرعية فلأجل ذلك ذهب من ذهب الى ان العلم الإجمالي لا قصور في منجزيته وانما يكون ذلك لو كان انطباق المعلوم على الطرف محتملا عقلائيا لا ما اذا كان موهما، فالاستشهاد بهذه الموارد على عدم منجزية العلم الاجمالي رأساً غير صناعي.

### الوجه الثاني

الذي استدل به لإنكار اصل منجزية العلم الاجمالي، ما ذكره السيد السيستاني من ان المعلوم بالاجمال دائماً هو "عنوان الأحد"، وهو انتزاعيٌ متمحض في الطريقية و المشيرية، ولأجل ذلك فهذا العنوان مما لا يدخل في عهدة المكلف كي يكون منجزا، مثلاً اذا علم المكلف أنّ احد الحكمين وهو وجوب صلاة الجمعة او حرمة صوم عاشوراء ثابت في حقه، فما علم به احد الحكمين، واحد الحكمين ليس حكما، لان الأحد مجرد عنوان انتزاعي، و ما يدخل في العهدة ويكون منجزاً هو الحكم لا العناوين الانتزاعية، و المفروض انّ احد الحكمين ليس حكما فما هو منكشف بالعلم الإجمالي لا يقبل المنجزية و هو الأحد، و ما يقبل المنجزية وهو الحكم الفعلي ليس منكشفاً بالعلم الاجمالي، فلذلك لا مجال لدعوى سببية العلم الاجمالي للمنجزية.

ويلاحظ على ذلك: انّه مبني على احد المسالك في حقيقة العلم الاجمالي والا فبعض المسالك كمسلك العراقي يرى ان العلم الاجمالي انكشاف للواقع لا للجامع الانتزاعي وهو عنوان الأحد.

مضاف الى ذلك نقول إنّ ما يقبل المنجزية هو كل عنوان حاك عما يقبل الايجاد و الاحراز، فان ما يقبل المنجزية ما يدخل في عهدة المكلف و ما يدخل في عهدته كل امر قابل لان يوجد ولان يحرز، فما دام امرا قابلا للإيجاد خارجا و قابلا للإحراز أي الموافقة القطعية فهو قابل للدخول في العهدة و ان يكون منجزا، و عنوان الأحد وان كان انتزاعيا الا انه حاك عن منشأ انتزاعه و منشأ الانتزاع و لو كان هو صرف الوجود او الفرد على سبيل البدل او نحو ذلك، فانه امر قابل لان يوجد خارجا و قابل لان يحرز فما دام المحكي امرا قابلا للإيجاد و الاحراز فهو قابل للدخول في العهدة و للمنجزية.

و الشاهد على ذلك، ان عنوان الأحد قد يكون مركز الفعلية في موارد العذر العقلي او الشرعي بلا شبهة عند احد، مثلاً لو وقع التزاحم بين واجبين متساويين بلا مرجح كما اذا وقع التزاحم بين ازالة النجاسة عن المسجد او ازالة النجاسة عن المصحف و قصرت قدرة المكلف عن الجمع بينهما و لا مرجح في البين فحينئذٍ يقال على مسلك المشهور في باب التزاحم ان احدهما فعلي، لا وجوب الازالة عن المصحف بعينه ولا وجوب الازالة عن المسجد بعينه بل الفعلي في حق المكلف ما كان مقدورا و ما كان مقدورا له هو "احدهما" فلا محالة الفعلي هو الأحد، فالأحد الذي هو جامع انتزاعي صار مركز الفعلية، أي الدخول في عهدة المكلف.

بل ذهب صاحب الكفاية ـ لكونه ممن ينكر الترتب ـ الى ان التزاحم كاشف عن خطاب جديد بالتخيير و ان المأمور به هو احدهما فالأحد صار على مبناه مركز الجعل فضلا عن مركز الفعلية وكذلك في موارد العذر العقلي مثلا كما لو وقع للمكلف الاضطرار او الحرج، بمعنى ان المكلف لا يمكنه ان يجمع بين الامرين لا لأجل العجز بل لأجل الحرج، فهنا في مثل هذا المورد حيث لا مرجح لاحد الواجبين على الآخر فالواجب الفعلي في حق المكلف احدهما، فكما ان الأحد يكون مركزا للفعلية بفعلية الموضوع وهو القدرة او عدم الحرج فيمكن ان يكون مركزاً للمنجزية فلأجل ذلك ان انكار منجزية العلم الاجمالي من هذا المدخل غير تام.

### الوجه الثالث

ان يقال اذا علم اجمالا بأحد تكليفين، اما وجوب الظهر او الجمعة يوم الجمعة فمع غمض النظر عن العلم الاجمالي يقال لكل وجوب جعلٌ مستقلٌ ولذلك لكل وجوب اطاعة و عصيان مستقلان، فكما ان لكل وجوب جعل مستقل لكل وجوب "فعلية مستقلة" عن فعلية الآخر و كما ان لوجوب فعلية مستقلة فلكل وجوب تنجز مستقل، و النتيجة ان محطّ الجعل الوجوب بحده لا الجامع فانه لا معنى لتعلق الجعل بالجامع، بل متعلق الجعل الوجوب بحده أي وجوب الجمعة مثلاً و مركز الفعلية الوجوب بحده فان الذي يصير فعليا ليس جامع الوجوب بل وجوب الجمعة اذا صار يوم الجمعة، فكما ان موضوع الجعل و الفعلية الوجوب بحدّه لا الجامع كذلك موضوع المنجزية الوجوب بحدّه لا الجامع و حيث لم ينكشف للمكلف الوجوب بحده فان غاية ما انكشف له هو الجامع، وهو وجوب فريضة اما الجمعة او الظهر فلا موضوع للمنجزية فعدم منجزية العلم الاجمالي لأجل انتفاء موضوعها وهو "الوجوب بحدّه" فانّ المنجزية تدور مدار العلم ولم يعلم بالوجوب بحدّه وانما علم بالجامع.

ويلاحظ على ذلك: مضافا الى انه قد ينكشف الوجوب بحدّه ومع ذلك يكون العلم اجماليا كما لو علم بوجوب صلاة الآیات عليه في هذا اليوم ولكن تردد ان وقتها فعلية الكسوف او الشروع في الانجلاء فانه لا مجال هنا لان يقال ان المعلوم هو الأحد كيف و قد علم بوجوب صلاة الآیات عليه في هذا اليوم.

مضافا لذلك يقال صحيح ان مركز الجعل هو الوجوب بحده ولكن لا ملازمة عقلية بين ما هو مركز الجعل و الفعلية و ما هو المنجزية فمن الممكن أن يكون مركز المنجزية هو الجامع وان كان مركز الجعل و الفعلية هو الوجوب بحده.

والوجه في ذلك ان المنجزية حكم عقلي، وموضوع هذا الحكم بنظر العقل هو الوصول والقدرة على الايجاد فاذا وصل للمكلف مطلوب المولى وكان المكلف قادرا على ايجاده حكم العقل بان مقتضى المولوية المنجزية، والمفروض ان في موارد العلم الاجمالي قد وصل مطلوب المولى ولو ضمن الجامع، فاذا علم بوجوب فريضة يوم الجمعة فقد وصله ما هو محط غرض المولى و ما هو مطلوب المولى و ان كان قد وصل ضمن جامع، الا انه قد وصله ما هو محط الغرض...

فتلخص ان انكار منجزية العلم الاجمالي لأجل هذه الوجوه غير فني.

24

تقدم ان المسالك في منجزية العلم الاجمالي بين من يرى العلية التامة ومن يرى الاقتضاء ومن يرى التفصيل، ومن يرى ان المنجزية عقلائية، و من يرى ان المنجزية للاحتمال، و نحن نتعرض لهذه المسالك لا على ضوء هذا الترتيب ولكن على ضوء ما هو مقرر في الكتب، لذلك نبدأ بـ

# مسلك صاحب الكفاية.

ومحصل كلامه في بحث البراءة عدة امور:

الأمر الاول:

انه لا يكفي في فعليّة الحكم كون المتعلق ذا ملاك، كما لا يكفي في فعلية الحكم جعله و اعتباره من قبل المولى، وانما الدخيل في فعلية الحكم امور اخرى ترجع الى اهمية الملاك، ولذلك فهناك صور اربع لفعلية الحكم:

الاولى: ان يكون الملاك بدرجة لا يقتضي تعلق إرادة المولى به حتّى في فرض العلم به تفصيلاً فبعض الملاكات ليس لها من الاهمية ما يقتضي تعلق إرادة المولى بإيجادها مطلقا بل حتّى لو علم بالحكم تفصيلاً مع ذلك لم يكن فعليا فضلاً عن ان يكون منجزاً مثلاً الاحكام التي انيطت بتبليغ المعصوم في وقت معيّن، كما لو فرضنا ان خمس ارباح المكاسب مما انيطت فعليته بتبليغ المعصوم له و لا يكفي مجرد جعله و تشريعه فقبل تبليغ المعصوم له و ان علم به المكلف تفصيلاً الا انه ليس فعلياً في حقه فضلاً عن تنجزه، او مثلاً ما دلّ من الاخبار على ان بعض الاحكام مما انيطت بتبليغ الحجة عجل الله فرجه فحتى لو علم بها المكلف تفصيلاً لم يكن لذلك اثر في فعليتها، فالصورة الاولى هي ما لو لم يكن الحكم فعلياً حتّى مع العلم به تفصيلاً فضلاً عن العلم به اجمالا، لانّ مستوى ملاكه قيّد فعليته بقيد اخر وراء العلم.

الصورة الثانية: ان يكون الملاك بدرجة يقتضي تعلق الإرادة به اذا علم بالحكم تفصيلا كما في وجوب الجهر و الاخفات، و كما في حرمة الربا وامثال ذلك فالملاك انما يقتضي الفعلية أي تعلق إرادة المولى بالفعل بان يقول اجهر او اخفت اذا علم بالحكم تفصيلا فما لم يعلم به تفصيلا فلا فعلية له.

فالعلم التفصيلي دخيل في مرحلة الفعلية و مرحلة التنجز، ولذلك لو علم به اجمالا فلا اثر للعلم الاجمالي في الفعلية فضلا عن التنجز.

الصورة الثالثة ان تكون درجة الملاك بنحو تقتضي تعلق الإرادة به لو علم اتفاقا سواء علم به اجمالا او تفصيلا، كأغلب الاحكام فان وجوب صلاة الآیات مثلاً ذو ملاك يقتضي تعلق الإرادة بهذا الوجوب ان علم المكلف بذلك تفصيلاً او اجمالا، ففي مثل هذا الفرض لا يجب على المولى ان ينصب طرقاً لمعرفة هذا الحكم لان ملاكه لا يقتضي ذلك انما ملاكه يقتضي الفعلية ان علم المكلف به اتفاقا سواء علم تفصيلا او اجمالا فلا يجب على المولى نصب طريق للتعريف بالحكم و من باب اولى لا يجب عليه ايجاب الاحتياط عند الشك في هذا الحكم، فان ملاكه لا يقتضي ذلك.

الصورة الرابعة ان يكون الملاك بدرجة من الاهمية يقتضي تعلق الإرادة به مطلقا و التحفظ عليه في تمام الاحوال فمقتضى هذا الملاك نصب الطرق لإيصال المكلف اليه وايجاب الاحتياط عند الشك فيه كما في موارد الدماء و الاعراض فهنا في هذه الصورة يكون الحكم فعلياً واقعا بقطع النظر عن العلم به، أي ان إرادة المولى تعلقت به و ان لم يعلم به المكلف.

و لأجل ذلك لا يكون العلم في هذه الصورة الا مجرد كاشف لا دخيلا في الفعلية كما في الصور السابقة، هذا هو الامر الأول في توضيح كلام الكفاية.

الامر الثاني:

تبين من خلال ذلك ان الفرق بين الفعلية من جميع الجهات، والفعلية من سائر الجهات فهنا تعبيران في الكفاية تارة يقول من "جميع الجهات" و تارة يقول من "سائر الجهات" فان مقصوده من ذلك انه اذا كان الملاك بدرجة من الاهمية يقتضي ان يكون الفعل مرادا جديا للمولى على كل حال كانت الإرادة و كان الحكم فعليا من جميع الجهات، فمتى ما علم به المكلف تفصيلا او اجمالا تنجز لأنّه فعلي في رتبة سابقة واما اذا كان الحكم واجدا لشرائط الفعلية وشرائط تعلق الإرادة من باق الجهات الا جهة واحدة و هي تعلق العلم به، بحيث ان تعلق العلم به صار فعليا مطلقا، والا فهو فعلي من سائر الجهات دون جهة العلم فحينئذٍ هل الدخيل في فعليته المطلقة العلم التفصيلي فيرجع الى الصورة ال 2 التي ذكرناها فلا أثر للعلم الاجمالي في فعليته او الدخيل في فعليته مطلق العلم، فيرجع الى الصور 3 و بالتالي فلا يجب الاحتياط من جهته لو شك فيه فهذا ما يعبر عنه بالفعلية من سائر الجهات، ويتبين لنا بذلك ان مصطلح الفعلية لدى الآخوند غيرها عند الاصفهاني و النائيني فالفعلية عند الآخوند عبارة عن تعلق الإرادة اللزومية بالفعل بحيث لا يرضى بتركه فهذا التعلق قد لا يكون منوطا بالعلم، كما في موارد الدماء والاعراض و قد يكون منوطا بالعلم تفصيلا او مطلق العلم بحسب اختلاف الموارد.

الامر الثالث: تبين بذلك ان للآخوند مسلكا ينفرد به فليس ركن المنجزية هو العلم حتّى ندور مداره، فان سائر الاعلام جعلوا ركن المنجزية العلم، لذلك بحثوا هل العلم الاجمالي منجز ام لا، وإذا كان منجزاً فهل منجزيته عقلية ام عقلائية، وإذا كانت عقليه فهل هي علة تامة ام على نحو الاقتضاء، ام هناك تفصيل.

فان هذا كله بنظر الآخوند دوران حول نقطة اجنبية بل ركن المنجزية الحكم نفسه، فلابد من ملاحظة الحكم نفسه في رتبة سابقة على العلم، فان كان الحكم نفسه فعلية من تمام الجهات فالعلم لا اثر له تعلق به ام لا فهو منجز على المكلف حتّى في فرض الشك فيه، و ان لم يكن الحكم فعليا في رتبة سابقة على العلم بل بالعلم يكون فعلياً فلابد من ملاحظة الدخيل في الفعلية هل هو مطلق العلم ام خصوص العلم التفصيلي فمحور المنجزية صفة الحكم في حد ذاته و بها يتبين لنا دون العلم وانه قد لا يكون له دور، وقد يكون له دور في الفعلية فضلا عن التنجز.

الامر الرابع:

تبين مما سبق الفرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي، فالتفصيلي و الاجمالي مشتركان في جهة مفترقان في جهة اخرى، فأما جهة اشتراكهما فهي لو كان الحكم فعليا في رتبة سابقة على العلم لم يكن للعلم دور فلا فرق من هذه الجهة بين التفصيلي والاجمالي، لان المولى في هذا الفرض يتحفظ على ملاكه حتّى بإيجاب الاحتياط، كما انه لو فرضنا ان الحكم يكون فعلياً بالعلم به فاذا افترضنا الحكم يكون فعلياً بالعلم التفصيلي فلا يجب الجهر حتّى تعلم به تفصيلاً فحينئذٍ لو علم به اجمالاً فالحكم غير فعلي، و مقتضى ذلك: شمول ادلة الاصول الترخيصية لمورد العلم الاجمالي بلا مانع.

فان قلت ان لازم الترخيص المضادة مع الحكم الواقعي، اذ لا يجتمع الترخيص مع الالزام.

قلت: اولا هذا منقوض بموارد الشبهات البدوية اذ لا اشكال في شمول ادلة الاصول الترخيصية لها مع كون الحكم الواقعي الزاميا.

وثانيا بالحل فان المضادة انما تتصور بين الحكمين الفعليين، و اما اذا لم يكن الالزام الواقعي فعلياً لدخل العلم التفصيلي في فعليته فلا مضادة.

وان كان الدخيل في فعليته مطلق العلم و لو كان اجمالياً، فانّ ادلة الاصول وان كانت مطلقة لكل شك وان كان الشك في مورد العلم الاجمالي لكنها مخصصة عقلاً بغير مورد العلم الاجمالي بعد الالتفات الى دخله في الفعلية و كون الحكم الواقعي فعليا في مورده ولا يعقل المناقضة بين الترخيص الظاهري والالزام الواقعي الفعلي.

ومن هنا يتبين لنا الفرق بين العلمين والشك البدوي، ففي فرض ان الحكم الواقعي يكون فعلياً بأحد العلمين لا يحتاج المولى لتتميم الفعلية بشيء اخر بل يكفي في فعلية الحكم الواقعي العلم به، اذا كان العلم دخيلا في فعليته بلا حاجة لضميمة بينما في صورة الشك البدوي لو فرضنا ان الحكم الواقعي فعلي في مورد الشك البدوي فلا يكفي الشك البدوي في احراز فعليته بل لابد من ضميمة و هي قيام المولى بايجاب الاحتياط، اذ لو لم يوجب الاحتياط لم يحرز المكلف فعلية الحكم الواقعي، هذا ما يتعلق بجهة الاشتراك بين التفصيلي و الاجمالي.

واما جهة الافتراق فهو انه لو فرضنا في الواقع ان الحكم الواقعي غير فعلي و تعلق العلم به تفصيلا فانه لا يمكن ان يتدخل المولى لبيان الترخيص باعتبار ان القاطع لا يرى الا الواقع، فبعد قطع المكلف تفصيلا بالحكم وان لم يكن الحكم الواقعي فعليا لا يمكن للمولى بيان الترخيص بخلاف ما لو لم يكن الحكم الواقعي فعليا و علم به المكلف اجمالا فانه يمكن للمولى ان يرخص و هذا ما عبر عنه الآخوند بانه مع القطع التفصيلي مرتبة الحكم الظاهري غير محفوظة لان موضوع الحكم الظاهري وهو الترخيص الشك ولا شك مع العلم التفصيلي واما لو كان العلم اجماليا فان مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة أي ان موضوع الحكم الظاهري موجود كما انه قد تبين بذلك ان لا فرق بين الشبهة المحصورة و الشبهة غير المحصورة كما هو ظاهر كلماتهم حيث ان المدار على الحكم فان كان فعليا في نفسه لم يكن فرق بين الشبهتين في لزوم الموافقة القطعية وان لم يكن فعليا في نفسه فلا فرق بين الشبهتين في عدم اللزوم فالمدار على صفة الحكم نفسه من حيث كونه فعليا او غير ذلك.

بسم الله الرحمن الرحيم

في دعاء الحسين (عليه السلام) في يوم عرفة بعد ان ذكر (عليه السلام) الاقرار بالربوبية قال (و اشهد بالربوبية لك مقرا بأنك ربي و أنّ اليك مردي)، ذكر اول نعمة شكر الله عليها، وهي نعمة الاسلام، قال (فلم أزل ضاعنا من صلب إلى رحم في تقادم من الأيام الماضية والقرون الخالية لم تخرجني لرأفتك لي ولطفك لي وإحسانك إليَّ في دولة أئمة الكفر الذين نقضوا عهدك وكذبوا رسلك ولكنك أخرجتني للذي سبق لي من الهدى الذي يسرتني وفيه أنشأتني).

وظاهر هذا الدعاء ان اعظم نعمة تستحق ان ينوه بها المؤمن هي انه ولد في بيئة الاسلام بعد الاقرار لله بالربوبية فخير النعم انّي ولدت في بيئة الاسلام.

ولذلك فان من اعظم النعم على الانسان ان يولد في بيئة الولاية، فان يولد في اسرة موالية لمحمد وآلـ محمد (صلوات الله عليهم اجمعين)، فان هذه نعمة كبرى.. صحيح ان هذا الفضل لم يصل اليه الانسان باختياره، ولكنها نعمة، كما لو ولد الانسان سليم الجسد، او ولد الانسان ذكياً او فيه الطباع الحسنه، فان هذه نعمة وان لم يصل اليها باختياره فكذلك من المنعم ان يولد من ابوين مؤمنين مواليين لمحمد وآله (صلوات الله عليهم اجمعين)، ونعمة بيئة الولاية لها آثار عظيمة على الانسان قد لا يلتفت الانسان لعظم آثارها.

الاثر الاول

إنّ كون الانسان موالياً سببٌ من اسباب التوفيق للتوبة، فالإنسان قد يعصي ربه و قد يسرف في المعاصي و قد يطغى قال تعالى (يٰا عِبٰادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلىٰ أَنْفُسِهِمْ لٰا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللّٰهِ، إِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً ) الزمر 53...

ورحمة الله التي تدركه و تكون سببا لتوبته هي انه من الموالين، فالولاء سبب للتوبة أي أن يموت الانسان وهو تائب، وهذا ما يستفاد من بعض الاحاديث الشريفة فقد روى الثعلبي في تفسيره عن النبي (صلى الله عليه واله) انه قال:

من مات على حب على ال محمد مات تائبا.

من مات على حي ال محمد مات مغفورا له.

من مات على حب ال محمد مات مؤمنا مستكمل الايمان.

من مات على حب ال محمد مات شهيدا.

فهذه من آثار أن يولد الانسان وهو على الولاية او من اثار بيئة الولاية.

والاثر الثاني

أن يحشر الانسان مع هؤلاء (صلوات الله و سلامه عليهم) وأيُّ نعمة أعظم من ان يحشر الانسان مع آل محمد (عليهم السلام) وان يكون ضمنهم في البعث و النشر والحشر، و هذا هو مقتضى ما كان بينه و بينهم من المودة فهو ببركة هذه النعمة صار مصداقا للآية الشريفة "قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى" (الشورى 23).

و هو ببركة هذه النعمة صار مصداقا للحديث الشريف " «مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا و من تخلف عنها غرق (مستدرك الصحيحين 2: 343)

وأيُ نجاة اعظم من ان يحشر في زمرتهم وببركة هذه النعمة صدق عليه هذا الحديث الشريف «شيعتنا منّا خلقوا من فاضل طينتنا و عجنوا بماء ولايتنا، يفرحون لفرحنا و يحزنون لحزننا» (بحار الأنوار: 53/ 303)

عندما يطلع الله على عباده فيرى قلب هذا الموالي حزينا كحزن آل محمد فرحا كفرح آل محمد فان هذه من أعظم النعم ان اكون معهم في فرحهم و حزنهم و هذا سبب لان اكون معهم في حشرهم و نشرهم.

والاثر الثالث

من اثار هذه النعمة العظيمة التوفيق لقراءة تراثهم، فان الفرق الاسلامية الاخرى حرمت نفسها من هذا التراث في المناسبات في شهر رمضان سيحفل المؤمنُ بقراءة ابي حمزة عندما تأتي ليلة الجمعة يحفل المؤمن بقراءة دعاء كميل، في يوم عرفة دعاء الحسين يوم عرفة فان هذا التراث من النعم التي اختص بها الموالي الامامي حيث انه يبادر لقراءة هذا التراث العظيم الذي يوقظه من سباته و يعرفه بمقتداه و يرسخها في قلبه، و ينبهه الى ذنوبه و معاصيه و سوء اخلافه...

فأي تذكرة أعظم من تذكرة تصدر من ال محمد صولات الله عليهم أجمعين فكل هذه الاثار والبركات يجدها الموالي ولا يحدها غيره فلذلك ان نعمة الولاء و الولادة في بيت الولاء و مهد الولاء تستحق الشكر الجزيل من الله تعالى، قال تعالى (ر لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ) (ابراهيم: 7)

وفي الحديث الشريف (عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ يَا مُعَاوِيَةُ مَنْ أُعْطِيَ ثَلَاثاً لَمْ يُحْرَمْ ثَلَاثاً مَنْ أُعْطِيَ الدُّعَاءَ أُعْطِيَ الْإِجَابَةَ وَ مَنْ أُعْطِيَ الشُّكْرَ أُعْطِيَ الزِّيَادَةَ وَ مَنْ أُعْطِيَ التَّوَكُّلَ أُعْطِيَ الْكِفَايَةَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللّٰهَ بٰالِغُ أَمْرِهِ وَ قَالَ عَزَّ وَ جَلَّ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذٰابِي لَشَدِيدٌ وَ قَالَ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبٰادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دٰاخِرِينَ‌) (الكافي (ط - الإسلامية)، ج‌2، ص: 65‌)

والشكر على نعمة الولاية خصوصا بالنسبة للمؤمنين و الشباب المثقفين و لخصوص طلبة العلم يتمثل بالدفاع عن الولاية وأن تصرف وقتك في هذا خصوصاً في مثل هذا الزمن، فمن يملك طاقة عقلية، او يملك طاقة قلمية، او يملك طاقة خطابية، او ادبية، فان تجسيده لشكر الله على نعمة الولاية ان يصرف جزءً منها للدفاع عن مبادئ اهل البيت (عليهم السلام) و قيمهم، فان هذا من اعظم مظاهر الشكر على النعمة. فمن العقل و الحصافة و الفطنة ان يتنبه الانسان الى انه في نعمة الولاية و مقتضى نعمة الولاية ان يصرف جزءً مهما من طاقته في تثبيتها.

نسال الله ان يجعلنا معهم وان يوفقنا لخدمتهم والانتفاع بعلومهم و الاستفادة من تراثهم.

والحمد لله رب العالمين

25

قد اورد على مسلك صاحب الكفاية عدة اشكالات:

### الاشكال الاول على صاحب الكفاية للمحقق العراقي

الاشكال الاول ما ذكره المحقق العراقي (قده) في نهاية الافكار و تقريب كلامه بذكر مقدمتين:

المقدمة الاولى:

ان مصطلح الفعلية حيث يقال الحكم الفعلي يختلف باختلاف المسالك، فهنا مسالك اربعة في تفسير الفعلية:

المسلك الاول

مسلك صاحب الكفاية من ان المراد بفعلية الحكم "ان يكون متعلقا لإرادة المولى بحيث لا يرضى بتركه".

غاية الامر ان هذه الفعلية قد تكون فعلية من جميع الجهات و قد تكون فعلية من سائر الجهات و قد سبق شرح ذلك.

المسلك الثاني

ان المراد من الفعلية هو انشاء الحكم بداعي المحركية على فرض الوصول فاذا قال المولى يجب على العبد حج البيت ان استطاع فهذا الخطاب الصادر من المولى بداعي تحريك العبد على فرض وصوله أي متى وصل كان محركا فهذا هو الحكم الفعلي، و صل ام لم يصل استطاع العبد ام لا، فالإنشاء بداعي جعل الداعي على فرض الوصول حكم فعلي و هذا هو ظاهر كلام العراقي و العلمين سيد المنتقى و السيد الصدر.

المسلك الثالث

ان المراد بالفعلية هو فعلية الحكم لفعلية الموضوع وهو مصطلح مدرسة النائيني و من تبعة كالسيد الخوئي، فمثلا في وجوب الحج اذا صار المكلف مستطيعا خارجا صار وجوب الحج فعليا سواء علم المكلف ام لا، ومع غمض النظر عن عالم الانشاء فالفعلية هي عبارة عن فعلية الموضوع.

المسلك الرابع

ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني من ان الفعلية مساوقة للوصول، والسر في ذلك ان فعلية الحكم بمعنى كونه باعثا او زاجرا وحيث ان الباعثية والزاجرية منوطة بالوصول فلا فعلية للحكم الا بالوصول غاية الامر هل يشمل الوصول الاجمالي ام يختص بالتفصيلي يأتي الكلام حوله، الا ان مقصوده بالفعلية ما كان مساوقا للوصول.

هذه هي المصطلحات في معنى الفعلية لدى عبائر الاصوليين.

المقدمة 2 وهي لب كلام العراقي ان ما ينبغي البحث فيه وهو هل يجوز للمولى ان يرخص في خلافه ام لا هو الحكم الفعلي بحسب مصطلحنا أي العراقي أي الانشاء بداعي المحركية على فرض الوصول فهذا هو الذي ينبغي ان يكون محور البحث في انه هل يجوز الترخيص على خلافه ام لا، لا المرتبة التي قبله و لا المرتبة التي بعده.

و السر في ذلك انّ الحكم الفعلي هو مفاد الخطاب فان الخطابات الصادرة من قبل الشارع بيان للحكم الفعلي، فالحكم الفعلي هو مفاد الخطاب كما هو ديدن المرتكز العقلائي في ان الخطابات الصادرة من الموالي بيان للحكم الفعلي، و الحكم الفعلي المستفاد من الخطابات هو عبارة عن انشاء بداعي المحركية على فرض الوصول، فهذه هي الفعلية المستفادة من الخطاب فلأجل انها مفاد الخطاب هي التي يصح البحث فيها هل للمولى ان يرخص على خلاف هذا الحكم الذي انشأ بداعي المحركية على فرض الوصول ام لا، فان هذا الخطاب هو الذي قد يتعلق به العلم التفصيلي تارة او العلم الاجمالي اخرى و لا يكون لهما دور الا الكشف عن ذلك الحكم الفعلي المستفاد من الخطاب.

واما المرتبة الاولى وهي مجرد الانشاء لكون المتعلق ذا ملاك فليس هذا حكما فعليا اصلا بل هو انشائي محض فلا وجه للبحث انه يصح الترخيص على خلافه ام لا لأنّه ليس حكما فعليا.

واما المرتبة ال 3 وهي ما عبر عنه في الكفاية انه فعلي من جميع الجهات بحيث لا يرخص المولى في خلافه حتّى في فرض الجهل و الشك فهذا ليس محلا للبحث عند احد لان الفعلية بهذا المعنى لا تستفاد من الخطاب وانما تستفاد من جعل اخر وهو ايجاب الاحتياط في فرض الشك فان المولى لو كان يريد التحفظ على غرضه مطلقا لأوجب الاحتياط، فإيجاب الاحتياط وجوبا طريقيا لحفظ الغرض هو المحقق للفعلية المطلقة وليس الخطاب الاول المستفاد منه الحكم.

فحيث ان الفعلية بالمرتبة ال 3 ليست محلا للنزاع لدى احد في عدم صحة الترخيص على خلافها لقيام طريق يدل عليها وهو ايجاب الاحتياط والمرتبة الاولى ليست فعلية اصلا فتعين ان يكون مورد البحث في صحة الترخيص و عدمه وان العلم الإجمالي منجز ام لا هو الفعلية التي ذكرناها.

وهذا الاشكال من المحقق العراقي متين، بملاحظة عبائر صاحب الكفاية.

### الاشكال الثاني لصاحب المنتقى

وهو ما يرجع لمقام الاثبات بان يقال حيث فرض الآخوند ان الحكم الواقعي وان علم به اجمالا قد يكون فعليا واقعا فيكون العلم الاجمالي منجزا له وقد لا يكون فعليا حتّى مع العلم التفصيلي فضلا عن العلم الاجمالي، فاذا فرض ان الحكم الواقعي يحتمل الامرين فلا طريق لإثبات فعليته وتنجزه بالعلم الاجمالي لاحتمال انه ليس فعليا حتّى مع العلم التفصيلي فضلاً عن العلم الاجمالي.

وهذا الاشكال يأتي بحثه بعد الاشكال ال 3.

### الاشكال الثالث لصاحب المنتقى

ما ذكره سيد المنتقى ومحصله ان لازم كلام الآخوند عدم منجزية العلم الاجمالي ابدا، والسر في ذلك ان دليل الاصل العملي كدليل اصل البراءة مثلاً كما لو علمنا اجمالا اما بوجوب الظهر او بوجوب الجمعة فان دليل اصالة البراءة يشمل المورد لتمامية المقتضي وتحقق الشرط و فقد المانع.

اما تمامية المقتضي فلفرض الاطلاق في ادلة الاصول العملية..

واما تحقق الشرط بمعنى تحقق الموضوع فهو الذي افاده صاحب الكفاية حيث قال ان الفرق بين العلم التفصيلي و العلم الاجمالي ان مرتبة الحكم الظاهري ليس محفوظة مع العلم التفصيلي اذ لا شك معه ولكنها محفوظة مع العلم الاجمالي، فاذا كانت مرتبة الحكم الظاهري أي الشك محفوظة مع العلم الاجمالي فقد تحقق موضوع ادلة الاصول العملية.

واما فقد المانع فلانه لا مانع من منجزية العلم الاجمالي الا احراز ان الحكم الواقعي فعلي في رتبة سابقة و حيث ان هذا ليس بمحرز فلا مانع في البين من شمول ادلة الاصول العملية.

فاذا تم المقتضي و تحقق الشرط و كان المانع مفقودا شمل دليل اصالة البراءة جميع اطراف العلم الاجمالي فلا يبقى مورد لمنجزية العلم الاجمالي.

نعم لو علمنا من الخارج ان الحكم الواقعي فعلية فالمنجز هو ذلك الدليل الذي دل على فعلية الحكم الواقعي لا العلم الاجمالي والا ففي جميع موارد العلم الاجمالي دليل الاصل تام الشمول.

فهذا اشكال اثباتي آخر على كلام الآخوند.

26

كلام العراقي المتقدم ذكره في نهاية الافكار ج3 ص 298 وتقدم تماميته.

الاشكال الثاني و الثالث اشكالان اثباتيان وهو ما يستفاد من عبائر سيد المنتقى في ج 5 ص 48، و محصل الاشكالين انه بناءً على مبنى صاحب الكفاية فالعلم الاجمالي ليس منجزا إما لنكتة عدم احراز الموضوع او لنكتة شمول دليل الاصل العملي،

فالأولى عبارة عن ان منجزية العلم الاجمالي فرع وصول الحكم الفعلي، فمع الشك في فعلية الحكم لم يحرز ان العلم الاجمالي وصول للحكم الفعلي و حيث لم يحرز ذلك فلا منجزية له.

والنكتة الثانية ان مقتضى اطلاق ادلة الاصول الترخيصية و عدم المانع من شمولها لمورد العلم الاجمالي حيث ان موضوع شمولها هو الشك المعبر عنه بمرتبة الحكم الظاهري، و حيث ان الشكّ موجود في طرفي العلم الاجمالي كانت ادلة الاصول شاملة لمورد العلم الاجمالي، و مقتضى شمولها رفع الحكم الفعلي، اذ العلم الاجمالي انما يكون منجزا لو كان المعلوم بالاجمال حكما فعليا، ولكن مقتضى اطلاق دليل الاصل العملي عدم كون الحكم فعليا لان مفاد دليل الاصل العملي الترخيص في كل طرف ولا يعقل الترخيص مع كون الحكم فعليا، اذ لا يعقل ان يرخص الشارع فيما تعلقت به ارادته على نحو اللزوم اذا بما ان الدليل قام على الترخيص في اطراف العلم الاجمالي لوجود المقتضي وتمامية الشرط فمقتضى قيام الدليل على الترخيص ان الحكم الواقعي ليس فعليا اذ لا يجتمع الترخيص مع فعلية الحكم فيستفاد من دليل الاصل العملي كدليل البراءة ان لا فعلية للحكم المعلوم فاذا لم يكن فعليا لم يكن منجزا.

## رد الاشكالات على صاحب الكفاية

فبما ان هذين الاشكالين يرجعان الى اشكال اثباتي، فلابد من البحث في مقام الاثبات فهنا ملاحظتان على كلام سيد المنتقى:

الاولى ان كل ما اراده سيد المنتقى هو ان يلزم صاحب الكفاية بان يقول بعدم منجزية العلم الاجمالي ولا بأس بذلك فمن الممكن لصاحب الكفاية ان يلتزم بعدم منجزية العلم الإجمالي، فان احرز ان الحكم الواقعي فعلي من دليل آخر كان هو المنجز و الا فنفس العلم الإجمالي ليس منجزا.

وهذا الجواب عن كلام سيد المنتقى يجتمع مع عبارة الكفاية في باب الاشتغال، لا مع عبارته في باب حجية القطع فانه في باب الاشتغال افاد ان المدار على الحكم الواقعي فان كان فعليا كان منجزا والا فالعلم الاجمالي به لا اثر له، حتّى بنحو الاقتضاء فضلا عن العلية التامة..

فعلى ضوء عبارته في باب الاشتغال يمكن ان يقال لا يرد عليه اشكال سيد المنتقى لأنّه يمكن ان يقول انا التزم بذلك أي عدم منجزية العلم الاجمالي.

ولكن اذا نظرنا الى عبارته في باب حجية القطع فان ظاهرها ان العلم الاجمالي مقتض للتنجيز من حيث حرمة المخالفة القطعية و هذا يتنافى مع الغاء اقتضائه للتنجيز مطلقاً اذا لم يكن الحكم فعليا.

و حاول سيد المنتقى نفسه ان يجمع بين العبارتين لكي لا يرد اشكال التهافت على عبائر الكفاية، فقال عندما يقال مقتضي، ان عنوان المقتضي يحتمل معنيين المعنى الاول ما يكون مؤثرا لو لم يمنع مانع، كان نقول ان النار مقتض للإحراق ما لم يمنع مانع.

و المحتمل الثاني ان المراد من المقتضي ما له "قابلية" التأثير لو ارتفعت الموانع، مثلاً ان نقول بانّ الهواء الحار مقتض للمرض احيانا بمعنى ان فيه قابلية التأثير لا انه مؤثر بالفعل لو ارتفع المانع.

فلعل مقصود صاحب الكفاية عندما قال في باب القطع ان العلم الاجمالي مقتض للتنجيز من حيث حرمة المخالفة القطعية ان يقصد بذلك المعنى الثاني يعني ان العلم الاجمالي فيه قابلية لان يكون منجزا و ليس مثل الشك الذي لا قابلية له لا انه يريد ان العلم الاجمالي تام التأثير ما لم يمنع منه المانع، فاذا جاء هذا المعنى التقى مع عبارته في بحث الاشتغال حيث قال ان كان الحكم الواقعي فعلياً من تمام الجهات كان العلم الاجمالي منجزا على نحو العلية التامة لوجوب الموافقة القطعية فضلا عن حرمة المخالفة القطعية لا لأجل العلم نفسه بل لان الحكم الواقعي فعلي، واما اذا لم يكن فعلياً فهو لا اثر له، فلا اثر له وكونه مقتضيا يجتمعان بتفسير الاقتضاء بمعنى القابلية.

ولكن يرد عليه ان مصطلحهم في المقتضي في باب البحث عن المنجزية في القطع التفصيلي و الاجمالي هو المعنى الاول.

الملاحظة الثانية على كلام سيد المنتقى ان يقال بما ان البحث اثباتي فلنرجع الى مقام الاثبات فنسال هل لدينا دليل اثباتي يدل على ان الحكم الواقعي فعلي في فرض العلم الإجمالي ام لا ؟ لان البحث اثباتي فهل هناك دليل يدل على ذلك ام لا، و السؤال الثاني على فرض وجود دليل يدل هل ان دليل الاصل العملي حاكم عليه معارض له محكوم به فلدينا مطلبان اثباتيان:

المطلب الأول هل يوجد دليل لفظي يدل على ان الحكم الواقعي فعلي في فرض العلم الاجمالي، و هذا ما ادعاه المحقق العراقي من ان ظاهر ادلة الاحكام كما اذا قال تجب الجمعة و يجب القصر على المسافر انّ مفادها ان الحكم فعلي في فرض وصوله ولو اجمالاً فهذه القضية مستفادة من نفس الادلة اللفظية ان الحكم فعلي في فرض وصوله ولو اجمالاً، فما هو الشاهد على هذه الاستفادة؟

حيث ان السيد الخوئي منع ذلك، وانه ليس مفاد تجب الجمعة الا بيان الحكم الواقعي اما ان هذا الحكم فعلي في فرض الوصول ولو اجمالا فلا شاهد على ذلك الا ان من ذهب هذا المذهب قال بقياس الخطابات الشرعية على الخطابات المولوية العرفية و اذا رجعنا للخطابات المولوية العرفية حيث ان اغلب هذه الخطابات ناشئة عن ملاك يراد حفظه في فرض الوصول ولو اجمالا أي ان الملاك بحد من الاهمية يراد حفظه في فرض الوصول ولو اجمالا فبما ان هذه الخطابات العرفية غالبا ما تنشأ عن ملاك يراد حفظه في فرض الوصول الاجمالي اوجبت ظهورا في الخطابات العرفية في فعلية الحكم عند وصوله ولو اجمالا.

وبعد تنقح هذا الظهور في الخطابات العرفية فان المتركز العرفي يقيس ما يصدر من الشارع من خطاب على ما هو المعهود لديه من الخطابات العرفية ما لم ينص الشارع على خلافه.

و هذا ما ذكره الاعلام في بحث النواهي حيث قيل في بحث النواهي اذا تعلق النهي بالطبيعة كما اذا قال لا تكذب و لا تغتب هل المستفاد منه النهي عن صرف الوجود ام المستفاد منه النهي على نحو الاستغراق بمعنى ان كل كذب منهي عنه، فقالوا المستفاد هو النهي على نحو الاستغراق مع ان النهي متعلق بالطبيعي لا بالطبيعي المسور بأدوات العموم فما هو وجه استفادة العموم الاستغراقي؟

فقالوا هناك بما ان الغالب نشؤ النهي عن ملاك في كل فرد فرد لا نشؤه عن ملاك في صرف الوجود فلأجل غلبة كون النهي عند الموالي العرفيين ناشئة عن مفسدة انحلالية اوجب ذلك ظهور النهي في الحرمة على نحو العموم الاستغراقي مع انه يحتمل ان يكون النهي ناشئا عن ملاك في صرف الوجود فيقتضي حرمة صرف وجود الكذب فلو كذب اولا يحرم ولكن بعد ذلك يصير حلالا.

ولكن نشؤ النهي عن مفسدة انحلالية كان ظاهرا في العموم الاستغراقي، و حيث ان النهي العرفي ظاهر في ذلك قيس عليه النهي الشرعي، لان العرف يتلقى الخطابات الشرعية بما يتلقى به الخطابات العرفية.

كذلك في المقام وان كان نفس اللفظ لا يدل على اكثر من بيان الحكم الواقعي الا ان غلبة كون الامر ناشئا عن ملاك بحد من الاهمية يراد حفظه حتّى في فرض الوصول الاجمالي اوجبت هذه الغلبة ظهور الخطابات العرفي في ذلك و قيس عليها الخطابات الشرعية.

فبناءً على ذلك نقول لا يرد الاشكال الثاني على كلام الكفاية و الذي كان محصله اذا كان الحكم الواقعي مشكوك الفعلية اذا فلا منجزية للعلم الاجمالي فيقال هذا لو لم يقم دليل اثباتي على الفعلية اما وقد قام حيث ان ظاهر الخطابات هو ان الحكم فعلي في فرض الوصول الاجمالي قياسا على ما يفهمه العرف من الخطابات العرفية فلا مورد لهذا الاشكال.

27

تقدم انه اذا شكّ في فعلية الحكم الواقعي فهل هناك دليل على الفعلية ام لا، و على فرض وجوده فهل ان اطلاق دليل البراءة معارض له او وارد عليه ام لا.

فبالنسبة للمطلب الاول ذكرنا انه قد يدعى ان دليل كل حكم ظاهر في ان الحكم فعلي بوصوله ولو اجمالا، و بالتالي متى ما شكّ في الفعلية فمقتضى ظاهر دليل الحكم انه فعليٌ في فرض وصوله ولو كان اجمالياً، و قلنا بأنّ منشأ هذا الظهور قياس الخطابات الشرعية على العرفية.

ومنشأ ظهور الخطابات العرفية في ذلك ان الغالب من الملاكات كونها بحدّ من الاهمية يقتضي التحفظ عليه حتّى في فرض الوصول الاجمالي.

ولكن هذا محل تأمل من جهتين:

الاولى:

انه اذا التفت العرف الى انه بين الملاكات الشرعية والملاكات العرفية فرقاً فربما يكون الغالب من الملاكات العرفية مما يقتضي التحفظ عليه حتّى في فرض الوصول الاجمالي، و لا يكون كذلك في الملاكات الشرعية، فاذا التفت العرف للفرق بين السنخين في الملاك فهل مع ذلك يتلقى الخطابات الشرعية بنفس النسق من تلقيه الخطابات العرفية بان يستظهر فعلية الحكم حتّى في فرض الوصول الاجمالي ؟ هذا هو اول الكلام.

و الثانية:

ان هذا الاستدلال على الفعلية لو تم انما يتمّ فيما اذا كان لدينا دليل ظاهر في بيان ما هو الواجب ولكن حصل الإجمال في حدّ من حدوده او كان الإجمال على نحو الشبهة الموضوعية، مثلاً اذا قال المولى يجب على المكلف صلاة الآيات عند حدوث الكسوف او الخسوف فان الحكم قد وصل ولكن تردد المكلف في ان وقتها وقت فعلية الكسوف او وقت الشروع في الانجلاء فهنا يقال حيث قام دليل على الحكم و شك في قيد من قيوده فظاهر هذا الدليل ان الحكم فعلي في فرض وصوله و لو كان الوصول اجماليا، و مقتضى ذلك عدم جريان دليل البراءة.

او كانت الشبهة موضوعية، كما لو قال المولى يجب على المسافر ان يقصر من الصلاة، فشك المكلف على نحو الشبهة الموضوعية في ان المسافة التي قصد قطعها سفر أم لا، فهنا يقال ان الحكم وصل اليه اجمالا و الفعلية حاضرة في فرض الوصول الاجمالي، فلا يجري في حقه دليل البراءة.

اما لو فرضنا انه ليس هناك دليل وانما دار الامر بين حكمين او دليلين، كما لو فرضان ان المكلف علم ابتداءً ولو بمقتضى الاجماع او المرتكز المتشرعي اما مطالب بالجمعة او بالظهر يوم الجمعة او قامت روايتان متعارضتان فهنا لا مجال لان يقال عندنا دليل تام السند والدلالة يدل على فعلية الحكم ولو في فرض وصوله اجمالا لان المكلف في هذا الفرض يشك في اصل وجود الدليل لا انه هناك دليلا ظاهرا في فعلية الحكم عند وصوله ولو اجمالا، فلو تم هذا الاستدلال لكان اخص من المدعى.

واما بالنسبة للمطلب ال 2 الذي تشبث به في المنتقى وهو انه في كل مورد يوجد علم اجمالي يوجد اطلاق لدليل الاصل كأصالة البراءة و مقتضى اطلاق دليل الاصل رفع فعلية الحكم الواقعي و اذا ارتفعت فعلية الحكم الواقعي ارتفعت منجزية العلم الاجمالي، فان المنجزية فرع الفعلية فهنا يذكر في مقابل كلامه وجوه:

الأول

ان يقال بان ادلة الاصول من اساسها لا تشمل موارد العلم الاجمالي و الوجه في ذلك ان دليل الاصل العملي كدليل البراءة ظاهر في ان هناك غرضا ترخيصيا يريد ان يصل اليه المولى من خلال دليل البراءة، ووجود العلم الاجمالي بالحكم علم بغرض لزومي بين الطرفين، و حيث ان المرتكز العقلائي يرى ان الغرض الترخيصي لا يقاوم الغرض اللزومي فمقتضى ذلك انصراف دليل الاصل العملي من اصله عن الشمول لمورد العلم الاجمالي، فان لازم شموله لكلا الطرفين نقض الغرض اللزومي المعلوم اجمالا بالغرض الترخيصي وهو مرفوض لدى المرتكز العقلائي فاحتفاف دليل الاصل بهذا المرتكز العقلائي مانع من شموله لأطراف العلم الاجمالي فهو لا يشمل كي يقال برفعه لفعلية الحكم الواقعي.

الثاني

ان يقال لو سلمنا بانّ لدليل الاصل العملي اطلاقا في نفسه و لكنه مخصص عقلاً، كما اشار لذلك صاحب الكفاية في مبحث الاشتغال بانه لا يعمّ موردا يلزم منه المناقضة للواقع، فقوله (عليه السلام) رفع عن امتي ما لا يعملون مقيد عقلاً أي رفع عنهم ما لم يعلموا في مورد لا يكون الرفع نقضاً للحكم الواقعي فمع وجود هذا المقيد اللبي اذا شككنا في المقام حيث انّ لدينا علما اجمالياً بوجوب الظهر او الجمعة، فنقول لا يمكن ان نتمسك بدليل البراءة لرفع الوجوبين لان دليله مقيد عقلاً بما لم يلزم نقضاً للواقع فاذا احتملنا ان شموله للمقام يستلزم نقضا للواقع فالتمسك بدليل البراءة في هذا المقام تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لمخصصه العقلي.

ولا يعارض ذلك بالمثل بان يقال ان دليل الحكم الواقعي أيضاً مخصص بان يقال ما دل على ثبوت الحكم فقد دلّ على فعليته في فرض وصوله ما لم يكن هناك ترخيص فكما ان دليل الاصل مقيد لباً بما اذا لم يكن هناك نقض فان دليل الحكم الواقعي مقيد لبا بما اذا لم يكن هناك ترخيص فاذا كان كذلك فكما لا يصح التمسك بدليل الاصل لانّنا نشك في ان شموله يستلزم نقضا ام لا كذلك لا يصح التمسك بدليل الحكم لأننا نشك هل ان هنا ترخيصا ام لا.

فانه يقال: المفروض ان دليل الحكم قد دلّ على فعليته في فرض وصوله ولو اجمالا فلا شك في الحكم فمتى علم اجمالا فهو فعلي ولا مجال حينئذٍ ليقال ان هناك شكّاً في الترخيص فكيف يتمسك بالدليل.

الثالث

قد يقال على مبنى صاحب الكفاية من صحة التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية للمخصص اذا كان عقلياً حيث ان الآخوند وافق الشيخ الاعظم في انه ان كان المخصص لفظياً وشككنا في مصداقه فلا يصحّ التمسك بالدليل كما اذا قال لعن الله بني امية قاطبة، و قام مخصص لفظي في انه لا يجوز لعن المؤمن، وشككنا ان معاوية بن يزيد مؤمن ام لا، فهنا يقال لا يصح التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصصه اللفظي.

اما اذا لم يكن المخصص لفظي بل كان لبيا مستفادا من اجماع او ارتكاز في انه لا يجوز لعن المؤمن، وشككنا ان معاوية بن يزيد هل هو مؤمن ام لا فعلى مسلك الانصاري والاخوند يجوز التمسك بالعام في تجويز لعن هذا المشكوك في ايمانه.

فعلى هذا المبنى وان شككنا في ان شمول دليل البراءة لمورد العلم الاجمالي هل يستلزم نقضا ام لا فانه يجوز التمسك بعموم الدليل، و الوجه فيه ان المخصص لدليل البراءة بما اذا لم يستلزم نقضا "عقلي" و حيث يجوز التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لمخصصه العقلي ، اذن يجوز في المقام التمسك بدليل اصالة البراءة.

ولكن يقال ان دليل الحكم الواقعي وارد على دليل الاصل العلمي، والسر في ذلك ان دليل الاصل العملي موضوعه الشك في الحكم الواقعي سواء كان شكا في اصل جعله ام كان شكا في فعليته فلا فرق بينهما من هذه الجهة لان موضوع الترخيص الشك في اشتغال العهدة سواء كان منشأ الشك هو الشك في اصل الجعل ام الشك في فعلية هذا الجعل الثابت في حقي، فبما ان موضوع دليل الاصل العملي الشك ولو كان في فعلية الحكم الواقعي فلا محالة دليل الحكم الواقعي رافع لموضوعه لان دليل الحكم الواقعي مفاده ان الحكم فعلي في فرض وصوله ولو اجمالا فمع ظهوره في الفعلية يرتفع موضوع دليل الأصل العملي فيكون دليل الحكم الواقعي واردا على دليل الاصل العملي.

فعلى الوجوه ال 3 لا يتم مدعى سيد المنتقى من مقتضى اطلاق دليل البراءة ارتفاع فعلية الحكم الواقعي فلا منجزية له.

الا ان يقول بان الدليلين متعارضان فان دليل الحكم الواقعي فعليته في فرض الوصول ولو اجمالا، و دليل اصالة البراءة مفاده عدم الفعلية لان مفاده الترخيص في فرض الشك و حيث ان الترخيص لا يجتمع مع الفعلية فاذا لا محالة هو دال بالدلالة الالتزامية العرفية على عدم الفعلية فيتعارض الدليلان فاذا تعارضا فتساقطا فحينئذٍ يبقى الشك في فعلية الحكم الواقعي، و يأتي الاشكال الثاني وهو انه اذا شك في فعلية الحكم الواقعي فلا منجزية للعلم الاجمالي لان موضوع المنجزية وصول الحكم الفعلي فما لم يحرز هذا الموضوع فلا منجزية للعلم الاجمالي.

مضافا الى انه يرد على مطلب الكفاية التسوية بين العلمين التفصيلي والاجمالي، حيث افاد انه اذا افترضنا ان الحكم الواقعي فعلي من سائر الجهات الا من جهة الوصول و بالوصول يكون فعليا فهنا لا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي مع وضوح ان الفرق الوجداني بينهما يقتضي تفاوتهما في الدخل لا ان يكون دخلهما على نحو واحد.

28

تنبي اشكال المحقق العراقي على صاحب الكفاية

تعرضنا الى مسلك صاحب الكفاية (قده) القائل ان لا موضوعية للعلم الاجمالي لا في المنجزية ولا في عدم المنجزية، فانّ الحكم الواقعي ان لم يكن فعلياً لم يتنجز بالعلم التفصيلي فضلا عن الاجمالي، وان كان فعليا فتارة يكون فعليا من جميع الجهات فهو متنجز بالاحتمال فضلاً عن العلم الاجمالي وان كان فعليا من سائر الجهات بحيث لو تعلق به العلم لتنجز فهو متنجز بمطلق العلم تفصيلياً او اجمالياً.

والنتيجة ان العلم الاجمالي لا موضوعية له في شيء و ذكرنا فيما سبق أنّه هذا المدخل في تحليل منجزية العلم الاجمالي غير صناعي كما افاد المحقق العراقي اذ لا ريب في ان الحكم الواقعي ان لم يكن فعليا اصلا فلا تنجز له بشيء وان كان فعليا من جميع الجهات فهو متنجز حتّى بالاحتمال و هذا لم يناقش فيه احد وانما البحث في انه اذا تعلق العلم الاجمالي بمفاد الخطاب الشرعي فهل يعقل الترخيص في اطرافه ام لا فان هذا هو محل البحث فما بحث فيه في الكفاية خارج عما هو محل البحث.

و لذلك قلنا بانه لا يعدّ ما ذكره صاحب الكفاية مسلكاً في مقابل المسالك اذ لم يضع اليد على الجرح كي يعالج مسألة منجزية العلم الاجمالي و عدم المنجزية اذا تعلق بمفاد الخطاب، فوصل الكلام بعد عرض هذين المبنيين الى ان العلم الاجمالي منجز للجامع ام للواقع؟، و على فرض منجزيته للجامع فهل منجز للأطراف غير العلم الاجمالي ام لا، و على فرض منجزيته للواقع فهل هي منجزية عقلية ام عقلائية، و على فرض ان هذه المنجزية عقلية فهل هي على نحو العليّة التامة من الطرفين أي حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية ام انها مقتض في الطرفين معاً ام هناك تفصيل.

فلأجل الجواب عن هذه الاسئلة يتبين لنا ان في المسالة مسالك متعددة.

مسلك منجزية العلم الاجمالي للجامع

فالمسلك الاول: هو القول بتنجز الجامع، و هذا المسلك نسب الى المحقق الاردبيلي و تلميذيه صاحب المدارك و المعالم، و محصل هذا المسلك كما استدل عليه السيد الاستاذ دام ظله مبتن على مقدمتين:

الاولى ان العلم الاجمالي انكشاف للجامع لا للفرد، و لا للواقع، فهذه المقدمة مبنائية على ما سبق.

الثانية: ان التنجز من شؤون العلم واحكامه و بما ان التنجز من شؤون العلم فالمعلوم متنجز بحدّ العلم لا بحدّه الواقعي، و حيث انّ المعلوم هو الجامع لا أكثر فلا منجزية لأكثر من الجامع.

وهنا تعليقان قبل المناقشة في هذا الاستدلال: تعليق على المقدمة الاولى وآخر على الثانية.

اشكال السيد الشهيد على هذا المسلك

اما التعليق على المقدمة الأولى فهو ما ذكره السيد الشهيد (قده) من أنّ منجزية العلم الاجمالي للجامع لا تبتني على مسلك من قال انّ العلم الاجمالي انكشاف للجامع، بل على جميع المسالك في حقيقة العلم الاجمالي لا منجزية للعلم الاجمالي لأكثر من الجامع، اما على القول بتعلقه بالجامع فالأمر واضح اذ لم ينكشف اكثر من الجامع.

واما على القول بتعلقه بالفرد المردد، وهو مسلك الآخوند فليس المقصود بالتردد التردد في الخارج اذ لا وجود للفرد المردد خارجا، وانما المقصود بالتردد التردد في المشار اليه، لان الذهن اذا تصور المعلوم بالإجمال وهو أحد الانائين مثلاً فالمشار اليه بهذه الصورة محتمل الانطباق على الاناء الابيض او الازرق فالتردد في المشار اليه ذهنا، و ليس في الخارج، و بما ان التردد لا يجتمع مع العلم اذ كيف يكون هناك علم وانكشاف مع ان هناك تردداً اذا فالمشار اليه بهذه الصورة لم ينكشف، و حيث لم ينكشف فلا منجزية له، و النتيجة ان المتنجز مقدار الجامع.

و اما على القول بتعلق العلم الاجمالي بالواقع، او بالفرد فالمفروض ان من يدعي ذلك لا يدعي ان العلم ينال الخارج فان الخارج معلوم بالعرض وبالمجاز لا بالذات و الحقيقة، فما هو المعلوم في العلم التفصيلي فضلا عن العلم الاجمالي ليس الا الصورة، و اما الخارج فهو معلوم بالعرض، فبما ان المعلوم هو الصورة فلابد من تحليلها، و عندما نجيء للصورة لتحليلها نجد احد الانائين نجس، و هذه الصورة تتجزأ لجزئين جامع وهو الأحد، و خصوصية، اما الجامع فهو منكشف تفصيلا و بكل وضوح، واما الخصوصية فهي مبهمة اذا فالمعلوم بالإجمال منحل لجزئين جزء مضيء و جزء مظلم و بناءً على ذلك فما هو المتنجز به هو الجزء المضيء لا المبهم المظلم.

فبناءً على حرفية قاعدة قبح العقاب بلا بيان لم يقم بيان على اكثر من الجامع فلا منجزية لأوسع منه ففيما عدا واحد من الاطراف الممثل للجامع تجري البراءة العقلية فضلا عن الشرعية.

اشكال المحقق العراقي والسيد السيستاني على هذا المسلك

واما التعليق على المقدمة ال 2 وهي انه بعد المفروغية عن تعلق العلم الاجمالي بالجامع فالتنجز من شؤون العلم و احكامه، فلا يعقل ان يزيد المتنجز على ما هو المعلوم، و قد علق على هذه المقدمة، المحقق العراقي (قده) و تبعه السيد الاستاذ دام ظله بان المتنجز هو الواقع لا المعلوم بالذات، و السر في ذلك: ان ما هو مركز الحكم الجزائي بحسب تعبير السيد الاستاذ هو الواقع وما هو محط الغرض بحسب تعبير المحقق العراقي هو الواقع لا الصورة الذهنية.

و بيان ذلك: ان السيد الاستاذ دام ظله يرى ان حقيقة الحكم التكليفي هي التركب لا البساطة أي ان مرجع الوجوب الى طلب الفعل و الوعيد على الترك فعندما يقول المولى تجب الصلاة فمرجع هذا الخطاب الى طلب الصلاة مع الوعيد على تركها فالوعيد عنصر مقوم لحقيقة الحكم التكليفي الالزامي، و بناءً على ذلك فما هو مركز الحكم الجزائي وهو الوعيد هو الواقع لا المعلوم أي ان تركت الصلاة واقعا كنت محطا للوعيد لا ان تركت ما علم وان لم تترك ما هو الصلاة واقعا.

كما ان المحقق العراقي اعلى الله مقامه قال انما هو محط الغرض هو الواقع لا الصورة المعلومة، فمقتضى ذلك ان المتنجز في حق المكلف هو الواقع لا الصورة غاية ما في الباب ان الذهن حيث لا يستطيع ان ينال الواقع الا من خلال الصورة صار المتنجز عليه هو الواقع عند علمه به، فالعلم ملحوظ في المنجزية على نحو الطريقية والالية لا على نحو الموضوعية، بل المتنجز هو الواقع.

و لذلك ذهب العلمان الى انه لا عقوبة على التجري فانّ من قطع بان هذا المائع خمر فشربه فانكشف انه عصير فانه لا يتحقق اية عقوبة لان المتنجز في حقه هو الواقع عند العلم به لا الصورة المعلومة.

نعم من يرى ان المتنجز هو المعلوم فمقتضى ذلك ان يلتزم باستحقاق المتجري للعقوبة لأنّه خالف ما علم وان لم يكن خالف الواقع، فعليه حتّى لو فرضنا ان العلم الاجمالي انما هو انكشاف للجامع و لكن هذا لا يعني ان المتنجز هو الجامع فقط بل يتنجز الواقع عبر العلم بالجامع.

الاشكال على العلمين:

ولكن الصحيح ان هناك فرقا بين ما هو المتنجز و ما هو مناط التنجز فتارة نبحث ما هو المتنجز في حق المكلف هل هو الواقع او هو الصورة المعلومة فيقال المتنجز هو الواقع كما افيد، و تارة نبحث ان المتنجز وان كان هو الواقع، ولكن ما هو مناط التنجز و ما هو ملاكه، فنقول ان ملاك التنجز هو العلم، فالعلم مأخوذ في التنجز على نحو الموضوعية والحيثية التقييدية والا فلا قبح بلا بيان فان مناط المنجزية و ملاك المنجزية هو العلم و لأجل ذلك يكون المتنجز هو الواقع لكن بمقدار العلم به، لا اكثر من ذلك فلا تنافي بين قولنا ان المتنجز هو الواقع و بين قولنا ان التنجز من احكام العلم لا من احكام الواقع.

و اما من ذهب كسيدنا الخوئي الى ان التجري موجب لاستحقاق العقوبة فليس معنى كلامه انه يرى ان المتنجز هو الصورة طابقت الواقع ام لا بل المتنجز عنده هو الواقع وانما يرى ان التجري موجب لاستحقاق العقوبة بلحاظ ان مناط الاستحقاق هو الاستخفاف بالمولى و لا فرق بين حيثية الاستخفاف بين المعصية و التجري فمن طابق علمه الواقع و كان ما شربه خمرا واقعا فقد استخف، ومن لم يطابق علمه الواقع أيضاً استخف بالمولى، فبلحاظ ان مناط استحقاق العقوبة الاستخفاف لم يكن للمطابقة دور لا انه يدعي ان المتنجز هو الصورة.

و لذلك لو ان المكلف خالف ما علم لكن لا عن استخفاف لم يستحق العقوبة، مثلاً لو فرضنا ان المكلف قطع بانه في تقية خوفية و ان وظيفة الفقهية ان يتوضأ وضوء العامة او يقف معهم في عرفة ولكن مع ذلك قال انني سوف اخالف التقية و اتي بالعمل الاختياري رجاءً فأتى بالوضوء الاختياري او الموقف الاختياري و خالف ما علم فتبين انه في الواقع انه ليس في مقام تقية فانه لا ريب في عدم استحقاقه للعقوبة مما يكشف عن انه لا تنافي عن القول من جهة ان المتنجز هو الواقع عند تبينه، و بين القول باستحقاق العقوبة على التجري لتضمنه حيثية الاستخفاف بامر المولى.

29

تقدم الدليل على ان العلم الاجمالي منجز للجامع دون الاطراف وانه مكون من مقدمتين:

الاولى ان متعلق العلم الاجمالي هو الجامع، و الثانية ان المنجزية بمقدار العلم، و ذكرنا تعليقاً على المقدمة الثانية، مع المناقشة فيه

ما قد يورد على اشكال السيد الشهيد

و تعليقا للسيد الشهيد على المقدمة الاولى، حيث افاد ان لا فرق بين المسالك في حقيقة العلم الاجمالي من هذه الجهة، فعلى جميع المسالك لم ينكشف الا الجامع، و ربما يورد على كلامه: بانّ هذا انكار للمسالك الاخرى وليس تفريعا عليها.

بيان ذلك: ان السيد الشهيد عندما يقول بناءً على مسلك تعلق العلم الاجمالي بالواقع، فان الصورة المعلومة بالإجمال تتضمن جزئين جزء مضيئا بحسب تعبير المقرر وهو الجامع، و جزءً مبهماً وهو خصوصية الفرد، فلأجل ذلك لم ينكشف الا الجامع و بناءً عليه فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان لمن يراها في بعض اطراف العلم الاجمالي بلا مانع.

فيقال ان هذا الكلام هو انكار لتعلق العلم الاجمالي بالواقع، و ارجاع له الى القول بتعلق العلم الاجمالي بالجامع و ليس تفريعا فان السيد الشهيد كان بصدد التفريع أي ان مدعاه انه حتّى على القول بتعلق العلم الاجمالي بالواقع و بالفرد فلم ينكشف الا الجامع بينما بحسب تحليله يكون مآل هذا التحليل انكار تعلق العلم الاجمالي بالواقع و ارجاع له الى القول بتعلقه بالجامع.

مضافاً الى ان هذا ما ذكره المحقق الاصفهاني من ان العلم الاجمالي مرجعه الى علم تفصيلي بالجامع و شك تفصيلي في الاطراف و قد سبق مناقشة المحقق في مدعاه.

الدفاع عن ايراد السيد الشهيد

و لكن هذا التعليق لا يرد على كلام السيد الشهيد و الوجه في ذلك ان السيد الصدر يقول بناءً على تعلق العلم الاجمالي بالواقع او بالفرد فصحيح أن الصورة المرتسمة في الذهن صورة جزئية لاقتران هذه الصورة بإشارة الى الوجود الخارجي، و هو وجود الاناء النجس من بين الانائين مثلاً، الا ان هذه الصورة الجزئية المقترنة بالاشارة الى موجود خارجي عندما ننظر اليها بما هي بسيطة وحدانية نرى أنها مجرد علم باناء نجس ضمن وجود خارجي لا نستطيع تمييزه، ولكن عندما نقوم بتحليل هذه الصورة و نعمل العقل في تجزئتها و تبعيضها، نرى انها تنحل الى صفحتين صفحة واضحة و هي وجود اناءٍ نجس المعبر عنه بالجامع، و صفحة خفية غامضة وهي خصوصية ذلك الاناء فليس المدعى ان ما هو المعلوم بدوا هو الجامع، و انما المدعى انه عند التحليل و التجزئة العقلية تنحل هذه الصورة من حيث الوضوح و الخفاء الى عنصرين عنصر واضح و هو وجود اناء نجس و عنصر خفي وهو خصوصية ذلك الاناء النجس، و هذا اذا كان هو مدعى المحقق الاصفهاني فهو صحيح ولا اشكال فيه و لكن لأجل ان الخصوصية لم تنكشف انكشافا واضحا اصبحت موضوعاً لكبرى قبح العقاب بلا بيان، بناء على التسليم بالكبرى فهذا هو مدعاه والنتيجة ان ما افاده من التعليق على المقدمة الأولى بتوسعتها حتّى للمسالك الاخرى في حقيقة العلم الاجمالي صحيح، انما الكلام فعلا في ان هذا الاستدلال على عدم منجزية العلم الإجمالي للأطراف و اقتصار منجزيته على الجامع هل ان هذا الاستدلال تام ام لا و هنا بيانان للجواب عن هذا الاستدلال

بيان سيد المنتقى ج 5 ص 81 ثم نعقّبه ببيان اخر اكثر تدقيقا في الموضوع.

اشكال سيد المنتقى على هذا المسلك

اما بيان سيد المنتقى فقد ذكر انه سبق ان قلنا ان المعلوم بالإجمال على قسمين، اذ تارة يكون المعلوم بالإجمال جامعاً يسري الى الخارج بحسب تعبير المنتقى كما لو علمنا بوجود اناء نجس تفصيلا ثم اختلط الاناء النجس بغيره من الانية فالمعلوم بالإجمال هنا وهو اناء نجس يسري الى الخارج اذ ما علمناه اناء نجس معين وليس غيره.

و تارة يكون المعلوم بالإجمال جامعا لا يسري الى الخارج، بل يقف على الجامعية ولذلك يحتمل انطباقه على اكثر من فرد، مثلاً لو فتحنا باباً في الوسائل كباب الاغسال فنحن نقول نتيجة كثرة الروايات الواردة في باب الاغسال و تعدد طرقها نقطع ان 1 من الاخبار صدر عن المعصوم، اذا فنحن نقطع انّ هنالك غسلا مطلوبا في الجملة فهذا المعلوم بالإجمال جامع لا يسري للخارج لأنّه لا يشير لغسل او خبر معين و لأجل ذلك نحتمل صدقه على كثيرين بان يكون الواجب واقعا عدة اغسال ففي الصورة الأولى أي كون المعلوم بالإجمال تجب الموافقة القطعية أي ان العلم الاجمالي كما ينجز الجامع ينجز الاطراف، فتجب الموافقة القطعية واما في الصورة الثانية حيث ان المعلوم جامع واقف على الجامعية فليس العلم الاجمالي منجزا لأكثر من الجامع حيث ان نسبته لكل طرف على حد سواء و تطبيقه على 1 دون آخر بلا مرجح، فلم يكن منجزا لاكثر من الجامع.

الاشكال المختار على هذا المسلك

البيان الآخر و يعتمد على مقدمتين:

الاولى ذكرنا فيما سبق انه حتّى على القول بان العلم الإجمالي متعلق بالجامع فانه لا يدعي احد أن المتعلق هو الجامع الصرف بل لا محالة الجامع المشير لواقع و لذلك فرقنا بين الواجب التخييري والمعلوم بالإجمال ففي الواجب التخييري اذا قال يجب عليك احد الفرضين اما القصر او التمام فليس متعلق الأمر سوى الجامع الصرف من دون ان يكون مشيرا لواقع وراءه بل يراد ايجاد ذلك الجامع، بينما في العلم الاجمالي اذا علم المكلف انه في هذا السفر اما يجب عليه القصر او التمام فما علم به جامع وهو احد الفرضين ولكن مشير الى واقع في رتبة سابقة، فلا معنى لان يدعى ان العلم الاجمالي مجرد انكشاف للجامع فقط، فان هذا كدعوى ان المعلوم بالإجمال هو نفس متعلق الوجوب التخييري و هذه مصدامة للوجدان الذي يفرق بينهما.

هذا هو المعلوم بالإجمال وله قسمان، اذ تارة ينضم للعلم الاجمالي سبب يقتضي ان يكون المعلوم فردا معينا وتارة لا ينضم اليه ما يوجب الفردية المعينة، والا فالجامع مشير الى واقع، كما ذكر هذين القسمين سيد المنتقى.

المقدمة 2 بعد المفروغية عن ان متعلق العلم الاجمالي الجامع المشير لواقع فلا محالة ذلك الواقع المشار اليه اشارة خفية ليس مجرى لقبح العقاب بلا بيان كما ذكر السيد الشهيد بل هو مجرى لقاعدة الاشتغال والوجه في ذلك: ان مدرك قبح العقاب بلا بيان الوجدان الفطري كما عبر العراقي، و اذا رجعنا الى الوجدان الفطري فالوجدان يقول التكليف الذي ليس في معرض الوصول الى المكلف لا تفصيلا و لا اجمالا هو الذي يقبح العقاب عليه، فقط لان العقاب عليه مع عدم معرضية للوصول ظلم. و هذا هو معنى قبح العقاب بلا بيان لان مرجعها ان العقاب من دون معرضية التكليف للوصول ظلم و الظلم قبيح، فما هو موضوع قبح العقاب اللا بيان، و اما "اللا بيان" فالقدر المتيقن منه عدم معرضية التكليف للوصول لا تفصيلا ولا اجمالا.

واما بمجرد ان يكون التكليف في معرض الوصول اما تفصيلا او اجمالا فهذا ان لم يكن بيانا فلا اقل من ان العقل لا يحرز عدم بيانيته كي يكون موضوعا لقبح العقاب وبالتالي فلا يحرز ان عقابه ظلم، ولأجل ذلك بمجرد كون التكليف في معرض الوصول ولو اجمالا حيث ان الواقع المشار اليه بإشارة عامة في معرض الوصول الاجمالي فلأجل ذلك يحتمل التكليف احتمالا لا مؤمن منه ومع احتماله من دون مؤمن يكون موضوعا لقاعدة الاشتغال.

وهذا نظير في فرض العلم التفصيلي بالتكليف والشك في الامتثال كما لو علمنا بوجوب الظهر الى القبلة وصلينا ثم شككنا هل اننا صلينا الى هذه الجهة التي هي قبلة ام الاخرى التي ليست بقبلة و لم تجر قاعدة الفراغ ولو لأجل القطع بالغفلة على بعض المباني فان المورد مورد قاعدة الاشتغال فكذلك اذا علمنا بوجوب احد الفرضين القصر او التمام فالواقع المشار اليه مما لا مؤمن منه و حيث لا مؤمن منه فلا محالة مقتضى قاعدة الاشتغال احراز الامن منه فالنتيجة ان العلم الاجمالي كما هو منجز للجامع على نحو العلية التامة حيث لا يجوز اهدار هذا الجامع بترك سائر الاطراف كذلك هو مقتض للمنجزية للأطراف و ليست الاطراف مجرى لقبح العقاب بلا بيان.

30

تقدم انه اذا كان الجامع المعلوم بالإجمال غير مشيرٍ لواقعٍ معينٍ وانما هو مشيرٌ الى صرف الوجود فهذا النحو من الجامع لا تجب موافقته القطعية، و حينئذٍ فالعلم الاجمالي في مورده منجز بمقدار الجامع و ليس منجزا للأطراف، لا بنحو العلية ولا بنحو الاقتضاء، فلا مانع من جريان البراءة العقلية.

واما اذا كان الجامع مشيراً لواقع معيّنٍ، او مشيراً الى الفرد بضميمة اشارة الى صورته التي تكون متعلقة بفرد معين ففي مثل ذلك يكون العلم الاجمالي منجزا للجامع وللأطراف ايضاً فتجب الموافقة القطعية على نحو الاقتضاء بمعنى عدم جريان البراءة العقلية و ان كان لا مانع من جريان البراءة الشرعية مع عدم المعارض و هذا هو معنى القول بالاقتضاء فان معنى كون العلم الاجمالي مقتضياً للمنجزية ان موضوع البراءة العقلية منتفٍ ولكن البراءة الشرعية تجري اذا لم يقع تعارض في جريانها.

و حينئذٍ اذا كان الجامع مشيرا لواقع معين ينتفي موضوع البراءة العقلية والسر في ذلك يتبين من خلال ذكر امرين:

الامر الأول

ليس المراد بـ"البيان" في قولهم قبح العقاب بلا بيان هو بيان الواقع، اذ لا اشكال في ان المنجز المصحح للعقوبة لا ينحصر في بيان الواقع، اذ قد يكون المنجز اصلا عمليا كاستصحاب الحكم الالزامي مع انه ليس بيانا للواقع، او قد يكون المنجز حكما طريقيا كوجوب الاحتياط في شبهة الاعراض والدماء مع ان وجوب الاحتياط ليس بيانا للواقع و ان كان حاكيا عن اهتمام المولى بالواقع الا انه ليس بيانا له، اذ هو ليس بأمارة عليه، مما يعني ان المراد بالبيان في قولنا يقبح العقاب بلا بيان ما كان "مصححا للعقوبة" لا ما كان تبيانا للواقع، سواء كان هذا المصحح للعقوبة امارة او اصلا عمليا او حكما طريقيا او امثال ذلك.

الامر الثاني

ان قلت: اذا حددنا ان المقصود بالبيان المصحح اصبحت القضية من القضية الضرورية بشرط المحمول، لانّ مرجع قولنا يقبح العقاب بلا بيان الى قولنا لا يصح العقاب بلا مصحح و هذه قضية ضرورية بشرط المحمول اذ من الواضح انه ان لم يكن مصحح فلا يصح العقاب، اذا فليست كبرى قبح العقاب بلا بيان قضية اولية وانما هي ضرورية بشرط المحمول.

قلنا نعم هي كذلك، ولان القضايا الضرورية بشرط المحمول هي قضايا انتزاعية اي هي من المعقولات الثانوية المتفرعة على معقولات اولية، مثلاً اذا قلنا الامام في فرض عصمته معصوم فهذه قضية ضرورية بشرط المحمول و هي معقول ثانوي بمعنى ان العقل ادرك اولا معنى الامامة وان الامامة تقتضي العصمة فانتزع من هذين الامرين القضية الضرورية بشرط المحمول..

فبما ان قوله يقبح العقاب بلا بيان قضية ضرورية بشرط المحمول فهي انتزاعية من قضايا وجدانية اولية ادركها العقل فلابد من الرجوع الى تلك القضايا الوجدانية الاولية فاذا عدنا الى تلك القضايا نجد قضيتين مثلاً احتمال الحكم الالزامي قبل الفحص فان العقل اذا توجه الى هذه القضية يقول ليس عقاب المولى على مخالفة احتمال التكليف قبل الفحص ظلما للعبد لان من حق المولى على العبد بمقتضى حق الطاعة ان يفحص عن مظّان اغراض المولى و تكاليفه، فبما ان حق الطاعة يستبطن "حقّ الفحص" فلا محالة لو خالف العبد التكليف المحتمل قبل الفحص لم يكن عقابه على المخالفة ظلماً وان لم تكن هناك امارة في معرض الوصول،

بينما لو فرضنا ان الاحتمال بعد الفحص بمعنى ان العبد فحص فلم تكن هناك امارة في معرض الوصول اصلا فهنا يقول العقل إنّ عقاب العبد على مخالفة الاحتمال مع ان العبد فحص ولم يجد امارة اصلا في معرض الوصول ظلمٌ.

والنتيجة ان هذه قضية اولية يدركها العقل وهي ان العقاب في هذا الفرض ليس ظلما وفي الفرض الآخر ظلم، كما انه اذا وصل للعبد تكليف بوصول تفصيلي او اجمالي لم ير العقل ان عقاب العبد على مخالفته ظلما، فينتزع من هذه القضايا الأولية انه ان لم يكن مصحح للعقوبة فالعقوبة امر قبيح.

وبناءً على ذلك. فما دامت الكبرى منتزعة ومنشأ انتزاعها قضايا اولية وجدانية يكون الملاك فيها أي في تلك القضايا الاولية الوجدانية الظلم وعدمه فلأجل ذلك نقول بان العقل عند وصول الحكم سواء كان حكما واقعيا او حكما ظاهريا وسواء وصل وصولا تفصيليا او اجماليا فان العقل لا يرى العقاب في هذا الفرض ظلما ومقتضى ذلك ان المكلف إذا علم بجامعٍ مشيرٍ لواقع معين فقد وصله ذلك الواقع المعين وصولا اجماليا.

وحيث انه وصله فلم يكن العقاب على مخالفته ظلما، ولأجل ذلك فموضوع قبح العقاب بلا بيان منتف في اطراف العلم الاجمالي، بل يكفينا الشك في ذلك فاذا شكننا ان العقاب على مخالفة ما وصل اجمالا هل هو ظلم من المولى او ليس بظلم فالنتيجة ان هذا التكليف الواصل اجمالا مما لا مؤمن منه...

هذا هو الجواب عن الاستدلال القائل بان المنجزية بمقدار الجامع.

و قد ذكر السيد الشهيد في ص 174 ان التحقيق انه لابد من التفصيل بناءً على ان العلم الاجمالي منجز للجامع، ووجه تفصيله انه تارة يحرز المكلف ان الجامع بـ"عنوانه" مما خوطب به مع غمض النظر عن كون الشبهة حكمية او موضوعية و تارة لا يحرز ذلك.

مثلاً تارة يعلم المكلف اجمالا انه اما ان يجب غسل الجمعة او يجب الوفاء بالوعد فهنا لم يحرز دخول الجامع بعنوانه في عهدته لأنّه لم يعلم بعنوان ذلك الجامع ففي مثل هذا الفرض يصح ان يقال لم تنجز أكثر من الجامع اذ الخصوصية مجهولة فيقال في هذا الفرض يجب عليك الاتيان بطرف من الطرفين، فان هذا يكفي في تحقيق الجامع و تجري البراءة العقلية عما زاد عن ذلك،

واما اذا احرز دخول الجامع بعنوانه لأنّه علم كما لو قال اكرم العالم وتردد العالم بين ان يكون زيدا او بكراً على نحو الشبهة الموضوعية او بين ان يكون العالم بقيد او لا بقيد فهنا يقول قد احرز ان الجامع بعنوانه وهو اكرام العالم دخل في عهدته لأنّه عُلم، ففي مثل هذا المورد يكون العلم الاجمالي منجزا للجامع وللواقع، فمقتضى ذلك وجوب الموافقة القطعية في الاطراف بالعلم الاجمالي لا بشيء اخر.

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين، و صلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين.

في ذكرى عيد الغدير الأغّر ذكرى تجديد البيعة لأمير المؤمنين علي (عليه السلام) و تجديد الثبات على عهد الامامة الذي عهد الله به الى خلقه في الاقرار به والايمان به نلحظُ امورا:

الامر الاول

ان ظاهر النصوص الشرعيّة نحو قوله عزوجل

" إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذينَ آمَنُوا الَّذينَ يُقيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤتُونَ الزَّكاةَ وَ هُم راكِعُونَ" (المائدة - 55)

وقوله صلى الله عليه واله "مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالاهُ وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ" (الكافي: ج 1 ص 294)

ان مفاد هذه النصوص ثبوت الولاية لأمير المؤمنين (عليه السلام) بالفعل اي في عرض ولاية النبي المصطفى (صلى الله عليه واله) فليس المقصود بهذه النصوص كما تُوهمه بعض الكتب ان لا ولاية للأمير الا بعد وفاة النبي (صلى الله عليه واله) فان هذا اولا: خلف معنى الامامة، فان معنى كون الشخص اماماً انّ له الولاية بالفعل لا ان معنى كونه اماما ان له الولاية في المستقبل فالإمامة مساوقة للولاية اذ معنى الامامة ان ما يصدر منه من امر او نهي في الامور الولايتية يكون نافذا وان اذنه في الامور الولايتية معتبرٌ بالفعل فان هذا هو معنى الإمامة فلا وجه لان يكون علي (عليه السلام) اماما في عهد رسول الله ولكن لا ولاية له، او ان الحسن والحسين (عليهما السلام) امامان في عهد جدهما وابيهما ولكن لا ولاية لهما، فان هذا خلف معنى الامامة.

و ثانيا: بان هذا مناف لظاهر اللفظ حيث ذكر في علم الاصول ان المشتق ظاهر في الفعليّة فعندما يقول تعالى (إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذينَ آمَنُوا الَّذينَ يُقيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤتُونَ الزَّكاةَ وَ هُم راكِعُونَ) اي انما وليكم بالفعل مصافا لقرينية السياق وهو انه كما ان ولاية الباري بالفعل و ولاية المصطفى بالفعل فولاية الذين آمنوا بالفعل ايضا وهذا هو معنى حديث الغدير حيث انه اخبار عن ولايتين بالفعل فعندما يقول "فمن كنت مولاه" اي وليّاً عليه بالفعل فان هذا ايضا وليٌ عليه بالفعل، لا انه سيكون مولى له بعد الممات.

، و لو فُرض ان بعض النصوص عبرت بكملة "بعدي" فان المقصود بها البعدية الرُتبيّة لا الزمانية لأنّه اذا قلنا بان للإمام امير المؤمنين (عليه السلام) و لسائر الامة ولاية بالفعل فهذا لا يعني انها ولاية حتّى على الحجة عليه، فمثلا ولاية النبي (صلى الله عليه واله) عامة حتّى للإمام علي و الحسنين و الزهراء (عليهم السلام) فانه ولي عليهم، بينما ولاية الإمام علي (عليه السلام) على جميع الامة ما عدا رسول الله (صلى الله عليه واله) فيتحقق بذلك التأخر الرتبي وتتحقق الطولية، والا فالولايتين من حيث الأمة في عرض واحد، بحيث لو تصرف احد الوليين لكان تصرفه نافذا كما ذكر ذلك الفقهاء في ولاية الاب والجد على البنت البكر في أنّ ولايتهما في عرض واحد.

ولا يلزم من ذلك المفسدة في اجتماع وليين فان المفسدة انما تلزم لو لم يكن الوليان معصومين بحيث يقع التضارب والتعارض بينهما واما على فرض كون الوليين معصومين فلا معنى لهذا الاشكال وهو ان افتراض ولايتين في وقت واحد لازمه التضارب والتعارض هذا من جهة الامر الاول.

الامر الثاني

نلاحظ في بعض النصوص كما في قوله (علي مع الحق و الحق مع علي. اللهم أدر الحق مع علي حيث ما دار‌) فتح الباري 8:136).

قد يقال بما ان الإمام علياً عينُ الحق و محض الحق فكيف يقول عنه الحديث يدور الحق معه او هو مع الحق بل المناسب لمقامه ان يقال "علي هو الحق" لا انه معه او يدرو معه...

الا ان هذا التعبير ناظر لمقام الاثبات لا لمقام الثبوت فهناك فرق بين مقام الثبوت و مقام الاثبات، فبحسب مقام الثبوت علي هو الحق وليس شيئا اخر، فان هذا هو مقتضى كون الذات معصومة ولكن في مقام الاثبات اذا اشتبهت الطرق فحينئذ فما كان مع علي فهو الحق و ما كان ضمن نهج علي فهو الحق فلأجل نظر هذه النصوص لمقام الاثبات عبّرت بالمعية والدوران.

الامر الثالث

بما ان عليا (عليه السلام) هو الحق والحق معه فاذا علي هو المناط في الاخوة الحقيقية، فالأخوة على نوعين اخوة صورية تنزيلية وهناك اخوة حقيّة بمعنى انها ناشئة عن الحق نفسه، فاذا كان علي هو الحق وعين الحق فلا محالة لا اخوة حقيقة حقيّة الا ما كان ناشئا عن ولاية علي (عليه السلام) و الاعتقاد بإمامة علي (عليه السلام) فما نشأ عن الحق نفسه يكون حقا فلذلك ينصرف عنوان الاخوة في النصوص الى الاخوة الحقيّة لان غيرها مجرد اخوة صورية مجازية و بما انه ينصرف الى الاخوة الحقيّة فالأحكام المترتبة في النصوص على عنوان الاخوة موضوعها الاخوة الحقيّة لا الاخوة بالعنوان الاعم ولو كانت اخوة صورية ولأجل ذلك ورد في بعض الروايات الشريفة انه يستحب للمؤمن في يوم الغدير ان يصافح يد المؤمن الآخر و يبرز الاخوة الحقيّة التي تجمع المتصافحين في ولاية علي (عليه السلام) بان يقول اخيتك وصافحتك الى آخر ما ورد في هذه الروايات الشريفة.

نسأل الله تبارك وتعالى ان يجعلنا من المتآخين في ولاية الإمام امير المؤمنين (عليه السلام) وان يجعلنا معه دنياً واخرة وان يرزقنا في الدنيا زيارته وفي الاخرة شفاعته

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين.

31

وفي هذا المسلك عدة مطالب:

المطلب الاول: تفصيل السيد الشهيد في انه ان كانت خصوصية المتعلق معلومة دخلت في العهدة والا فلا.

تقدم ان السيد الشهيد ذكر انه بناءً على ان العلم الاجمالي منجز للجامع فقط وان ما سواه مجرى لقبح العقاب بلا بيان بناءً على تمامية الكبرى فانه فلابد من التفصيل في المقام وملخص التفصيل انه تارة تكون خصوصية المتعلق معلومةً وانما الشك في الانطباق، و تارة لا تكون خصوصية المتعلق معلومة، فمثال الأول: ما اذا علم بوجوب اكرام العالم، فان خصوصية المتعلق و هي كون المكرم عالماً معلومة و مقتضى العلم بها دخولها في العهدة، فقد اشتغلت عهدة المكلف بواجب مؤلف من قيدين، اكرام شخص و كون المكرم عالما، و حينئذٍ اذا علم اجمالاً بانّ العالم اما زيد او بكر، فهذا العلم الاجمالي لا يمنع من المنجزية، لأنّه متعلق بمقام الانطباق و الا فالتكليف معلوم، و انما دار الامر في مقام الانطباق بين كون العالم زيدا او بكرا، فحيث انّ عنوان المتعلق قد دخل في العهدة فمقتضى قاعدة الاشتغال الجمع بين الطرفين، بإكرامهما، كي يحرز الفراغ مما اشتغلت به عهدته.

واما اذا كانت خصوصية المتعلق غير معلومة، كما اذا علم بوجوب فريضة يوم الجمعة، و لكن هل هي الظهر ام هي الجمعة فخصوصية المتعلق مجهولة، فلم تدخل الخصوصية في العهدة، و بالتالي في مثل هذا الفرض لا يكون العلم الاجمالي منجزا الا للجامع، بان يأتي بأحد الفرضين المحتمين، فانه اذا اتى باحدهما واجرى البراءة عقلاً و نقلاً عن ال 2 فقد اتى بمصداق الجامع الذي تنجز في حقه.

فان قلت: بانّ مثال اكرم العالم مع التردد في ان العالم زيد او بكر من الشبهة الموضوعية و يعتبر في تنجز الحكم وصوله ولا يصل الحكم حتّى يصل كبرىً و صغرىً ولم يصل في هذا المورد الا الكبرى وهي وجوب اكرام العالم واما الصغرى فلم تصل لأجل التردد ومع عدم وصول الحكم بكلا شقيه لا يكون منجزاً فكيف يدعى دخول هذا الحكم في العهدة وانه مجرى لقاعدة الاشتغال.

قلت: تارة يكون الشك في الصغرى راجعا للشك في قيد الحكم، وتارة يكون الشك راجعا لقيد المتعلق، فان كان الشك في قيود الحكم او موضوع الحكم فلا محالة الشك في الموضوع شك في الحكم نفسه بلحاظ ان فعلية الحكم تبع لفعلية موضوعه فمع الشك في الموضوع ففعلية الحكم مشكوكة، وبالتالي لا تنجز له، مثلاً اذا علم انه يجب القصر على المكلف ان قصد قطع مسافة شرعية، ثم علم المكلف اجمالا انه سلك احد الطريقين عن قصد، و أحد الطريقين مسافة، فان كان ما سلكه عن قصد هو المسافة فوظيفته القصر و الا فوظيفته التمام فالمكلف هنا لديه علم اجمالي اما بالقصر او التمام و منشأ هذا العلم الاجمالي تردد أنّ قيد الحكم وموضوعه حصل ام لا، فهنا يتم كلام المشكل من انه لا منجزية للعلم الاجمالي لاكثر من الجامع، و السر في ذلك: ان الكبرى و ان وصلت و هي وجوب القصر على المسافر الا ان الصغرى لم تصل لأجل الشك في قيد الحكم وموضوعه.

و اما اذا كانت الشبهة الموضوعية متعلقة بقيد المتعلق، لا بقيد الموضوع، كما اذا قال المولى ابن المسجد فعنوان المسجد ليس موضوعاً للحكم بل متعلق له، أي انه في رتبة لاحقة للوجوب لا في رتبة سابقة، فعندما يقول المولى صل قصراً ان قطعت مسافة فقطع المسافة ليس مطلوبا انما هو في رتبة سابقة على الطلب وانما اذا قال المولى ابن المسجد فالمسجد مطلوب فهو في رتبة لاحقة للطلب وليس في رتبة سابقة فبما ان القيد والعنوان المأخوذ في المتعلق كعنوان المسجد متعلق للطلب فلا محالة لا يكون الشك فيه شكا في فعلية الحكم، بل الحكم مفروغ عن فعليته.

كذلك في المقام يقول اكرم العالم، أي مطلوب منك ان توجد هذا المقيد وهو اكرام شخص مع كونه عالما فبما ان القيد في طول الحكم لأخذه في المتعلق فلا محالة لا يكون الشك فيه شكا في فعلية الحكم، فالحكم فعلي وهو وجوب اكرام العالم و انما الشك متمحض في الامتثال لأنّه لما علم بان العالم اما زيد او بكر، فليس له شك في الحكم وانما شكه في الامتثال، فمقتضى قاعدة الاشتغال المنجزية.

وفرع على ذلك (قده) بان قال فيتبين لنا مما سبق أنّ مناط هذا التفصيل الذي ذكرناه ليس هو العلم الاجمالي في الشبهة الحكمية او الموضوعية بل مناط التفصيل انه ان كان كانت خصوصية المتعلق معلومة دخلت في العهدة فكان الشك شكا في الامتثال سواء كانت الشبهة حكمية او موضوعية، مثلاً اذا قال المولى اكرم علماء قم في يوم الغدير، فهذا خطاب على نحو القضية الخارجية، فاذا تردد عندنا على نحو العلم الإجمالي انه اما زيد من علماء قم او بكر، فهنا العلم الاجمالي متعلق بشبهة حكمية، لانّ ما وجب اكرامه علماء قم و علماء قم دائر بين ما يشمل زيد او ما يشمل عمرو فهناك شبهة حكمية فلأجل ذلك يتنجز المعلوم بالإجمال وان كانت الشبهة حكمية والسر في التنجز ان عنوان المتعلق و خصوصيته امر معلوم، وهو اكرام علماء قم.

و تارة تكون الشبهة موضوعية كالمثال السابق بان قال اكرم العالم فتردد العالم بين زيد و بكر.

و اما اذا لم تكن خصوصية العنوان معلومة فلا منجزية الا للجامع، سواء كانت الشبهة حكمية كما اذا ترددت الفريضة يوم الجمعة بين الظهر و الجمعة فان الخصوصية مجهولة، او كانت الشبهة موضوعية، كما اذا دار الامر بين القصر و التمام لدوران الطريق الذي قطعه بين المسافة و غيرها.

هذا تمام كلامه (قده)، و هنا تعليقان على ما افيد.

الاشكال الاول على هذا التفصيل

ذكر (قده) ان عنوان المتعلق اذا كان معلوماً دخل الحكم في العهدة و مثّل بأكرم العالم، و هذا ما ذكر في الجزء 5 ص 174، و لكن اذا رجعنا لصفحة 145 ج 5، عندما تحدث عن الضابط في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية، فقال هناك بانّه كما ان قيد الموضوع دخيل في فعلية الحكم فان قيد المتعلق دخيل في فعلية الحكم والوجه في ذلك انه، اذا قال المولى: اكرم العالم، او توضأ بالماء فهنا كما يعتبر في فعلية وجوب الوضوء أن يكون المكلف بالغا عاقلاً وزالت الشمس وانواع ذلك من شروط الحكم وقيود موضوعه، فان الشك في ايّ قيد منها شك في فعلية الحكم اذ فعلية الحكم تبع لفعلية موضوعه كذلك مفاد كان الناقصة وهو كون الوضوء بهذا المائع وضوءً بالماء فان هذا يعتبر في فعلية الحكم فلا يكون وجوب الوضوء فعليا الا بفعلية موضوعه وهو دخول الزوال وفعلية مفاد كان الناقصة لمتعلقه، فلو لم تحرز ان الوضوء لهذا المائع وضوء للماء، فان الشك في ذلك شك في فعلية الوجوب فالشك في فعلية الوجوب كما ينشأ عن الشك في فعلية الموضوع ينشأ عن الشك في فعلية مفاد كان الناقصة للمتعلق، ولا فرق بينهما في جريان البراءة.

فلأجل ما ذكره في ذلك المقام نقول ان مرجع اكرم العالم، الى قضية شرطية و هي من كان عالماً وجب اكرامه، فالعالمية اخذت في رتبة سابقة للحكم ومقتضى ذلك ان حيثية العالمية "حيثية تعليلية" و ليست تقييدية فاذا قال المولى اكرم العالم فمعنى كلامه اكرم زيدا لكونه عالما و اكرم بكرا لكونه عالما فالعالمية حيثية تعليلية لتعلق وجوب الاكرام بزيد، فمحط الوجوب زيد وليس محط الوجوب العالم، فالعالم حيثية تعليلية فزيد ان كان عالما يجب اكرامه و بكر ان كان عالما يجب اكرامه، وهذا يعني ان ما ذكره في التقرير من ان المطلوب قيدان اكرام شخص و كون الشخص عالما غير تام، فان القيد 2 ليس مطلوبا بل مأخوذٌ في رتبة سابقة على الطلب.

فالصحيح القول بانه ان كان الشخص المراد عالما فاكرمه لا انه يجب ان توجد شخصا عالما فتكرمه، فان هذا لا معنى له، فكونه عالما قيد في فعلية الحكم لا انه مطلوب بالحكم، فلا محالة اذا قال اكرم العالم، و ترددنا للعلم الاجمالي ان العالم زيد او بكر فالشك حينئذٍ شك في الخصوصية المتعلقة للحكم لا ان الخصوصية فرغ عنها، فالخصوصية هي زيد ان كان عالما، و هذا لم يحرز لوجود العلم الإجمالي.

فلا محالة لا فرق بين العلم الاجمالي بوجوب فريضة يوم الجمعة اما الظهر او الجمعة حيث قيل ان خصوصية المتعلق مجهولة فلا منجزية للعلم الاجمالي الا بمقدار الجامع، و كذلك اذا قال اكرم العالم فان الخصوصية الدخيلة في فعلية الحكم ما زالت مجهولة فلا منجزية للعلم الاجمالي الا بمقدار الجامع.

32

تعرض السيد الشهيد لمطلبين، الاول هو التفصيل بين ما إذا كان قيد المتعلق محرزا بحيث يدخل في العهدة، وهنا تجب الموافقة القطعية من باب قاعدة الاشتغال.

و بين ما اذا لم يكن محرزا فحينئذٍ ليس المتنجز في حق المكلف سوى الجامع.

الاشكال الثاني على هذا التفصيل وهو في مرحلتين:

و لكن كلامه محل تأملٍ و الوجه في ذلك انه متى ما كان قيد المتعلق محرزا و كان الإجمال في مقام الامتثال فالعلم تفصيلي لا اجمالي، و متى ما كان قيد المتعلق مجملاً فالعلم الاجمالي متعلق بمقام التكليف لا بمقام الامتثال.

و اما ان قيد المتعلق محرز بحيث لا اجمال الا في مقام الامتثال و مع ذلك يكون العلم اجماليا فهذا الشق غير متصور وان كان هو ظاهر كلامه في جميع تقريراته.

و الوجه في عدم صحة ذلك لا في الشبهة الحكمية ولا الموضوعية أن نقول:

اما في "الشبهة الحكمية"

فقد مثّل له المقرر في حاشيته على التقرير بما اذا كان الخطاب على نحو القضية الخارجية، كما اذا قال اكرم كل من في العسكر، مشيرا الى عسكر موجود بالفعل، فهنا الخطاب على نحو القضية الخارجية فاذا علمنا اجمالا بأنّ احد الاخوين زيد او بكر في العسكر فحينئذٍ أفاد في ذكر هذا المثال ان هنا علماً اجمالياً بالحكم ومع ذلك فانّ قيد المتعلق محرزٌ اذ لا شبهة لنا في الخطاب حيث الخطاب تمّ وهو اكرام من في العسكر ولا شبهة فيه، وانما الشبهة متعلقة بمقام الانطباق وهو ان المنطبق والمصداق لهذا العنوان مردد بين زيد وبكر، والا فالخطاب معلوم، فعنوان المتعلق وقيوده واضحة ولذلك دخلت في العهدة وانما الشك في مصداقه ومنطبقه.

ولكن هذا الذي ذكره المقرر ص 175 من البحوث ناقشه السيد الشهيد في ص 146 ضمن مناقشته للمحقق الاصفهاني حيث مثّل بنفس المثال وناقشه، فذكر بانه اذا قال المولى اكرم كل من في العسكر على نحو القضية الخارجية فهذا العنوان اما ان يكون مأخوذاً على نحو المشيرية فلا دخل له في الحكم او انه ملحوظٌ على نحو الموضوعية.

فان كان ملحوظاً على نحو المشيرية بمعنى ان مصب الحكم هو الأشخاص و لا دخل لكونهم في العسكر في شيء فهو مجرد مشير كأن تقول خذ دينك من هذا "الجالس"، فان جلوسه لا دخل له في اخذ الدين منه وانما هو مجرد عنوان مشير فبناءً على هذا سوف يكون مصب الحكم ذات الاشخاص، فاذا كان كذلك و دار الامر بين كون الشخص الذي هو مصبّ الحكم زيد او بكر، فلا محالة حينئذٍ لم يحرز المتعلق، اذ ما دام العنوان مجرد مشير وما هو مصب الحكم هو الاشخاص فاذا تردد الشخص بين زيد و بكر، اذا فالمتعلق مجمل، لا ان المتعلق محرز والشك في الانطباق و المصداق، بل المتعلق نفسه مجملٌ و لأجل ذلك يدخل هذا المثال فيما لو كان عنوان المتعلق مجهولا...و الذي التزم فيه السيد بعدم منجزية الموافقة القطعية، و جريان البراءة.

و اذا كان القيد ملحوظاً على نحو "الموضوعية" فالموضوعية على نوعين اذ تارة يكون هذا العنوان حيثية تعليلية، واخرى يكون هذا العنوان حيثية تقييدية:

فان كان العنوان حيثية تعليلية، فيترتب عدّة لوازم:

اللازم الاول

انّ مصبّ الحكم عنوان اخر وهذا العنوان (أي من في العسكر) مجرد علة له، نظير ان نبحث هل ان مصب الحرمة عنوان الخمر والاسكار علة لتعلق الحرمة بالخمر ام ان مصب الحرمة عنوان المسكر (مباشرة)، والخمر من مصاديقه، فاذا قلنا بان الاسكار حيثية تعليلية فلا محالة هي وان كانت دخيلة في الحكم الا انه اخذ في متعلق الحكم خصوصية اخرى وهي خصوصية الخمرية بخلاف ما اذا كان الاسكار حيثية تقييدية فهي المصب اولا واخراً.

فهنا (أيضاً) عندما يقول (المولى) اكرم كل من في العسكر فكونه في العسكر هل هو "علة" لوجوب اكرام زيد وبكر وعمرو ام ان المصب هو كونه في العسكر.

فبناءً على انّ الحيثية تعليلية اذا فالمتعلق اخذ فيه عنوان آخر كزيد وبكر وعمرو فكأنه قال اكرم زيدا وبكرا وخالدا "لكونهم في العسكر"، هذا اللازم الاول مقتضاه انه اذا علمنا اجمالا بان في العسكر احد الاخوين اما زيد او بكر فلا محالة قيد المتعلق غير محرز، فإننا انما احرزنا علة عروض الحكم،

أي اننا لم نحرز قيد المتعلق لكي يكون الشك متمحضاً في مقام الامتثال.

اللازم الثاني

هو ما ذكره (قده) في ص 145 قال بانّ مرجع عناوين المتعلقات في الاحكام الشمولية الى قيود في الحكم، فلا حكم قبلها، فمثلا اذا قال المولى اكرم العالم على نحو الحكم الشمولي أي العموم الاستغراقي: فان مرجع قوله (اكرم العالم) الى قضية شرطية (مفادها) من كان عالما فاكرمه، و لأجل ذلك فكون المكرم عالماً ليس قيداً مطلوبا و انما هو قيد اخذ في رتبة سابقة على الطلب،

و النتيجة ان القيد المطلوب هو ان يكون المكرم هذا او هذا و الا فكون المكرم عالما هذا قيد في الحكم، أي لا يكون الحكم فعلياً حتّى يحرز مفاد كان الناقصة و هو كون هذا الشخص عالما.

فلأجل ذلك إذا شُكّ في مفاد كان الناقصة كان الشك في فعلية التكليف وهو مجرى للبراءة....

ولذا التزم الاعلام بانه إذا قال يحرم الغناء وشككنا في ان هذا الصوت غناء ام لا، فانه مجرى للبراءة، مع ان الشك في المتعلق لا في موضوعه كالبلوغ و العقل و اشباه ذلك الا انه لمّا كان الحكم انحلالياً فمقتضى ذلك ان يكون عنوان المتعلق قيدا في الحكم أي ليس مطلوبا بل هو في رتبة سابقة على الطلب.

وبناءً على ما ذكرنا إذا علمنا اجمالا ان من في العسكر اما زيد او بكر، فليس الإجمال راجعاً الى مقام الامتثال وانما الإجمال راجع للتكليف نفسه اذ مصب التكليف هو الشخص بعلة كونه في العسكر، فاذا كان الشخص مرددا بين زيد وبكر فلا محالة حينئذٍ يقع الإجمال في نفس متعلق التكليف ويأتي فيه كلامه ان لا منجزية للعلم الاجمالي لأكثر من الجامع.

وان كان عنوان من في العسكر "حيثية تقييدية"،

بمعنى ان مصب الحكم هو الكون في العسكر، غاية ما في الباب ان الاشخاص الكائنين في العسكر مجرد مصاديق ليس الا، فلو تصورنا هذا المطلب على نحو القضية الخارجية ـ وان كانت حقيقية واقعا ـ ولكن لو تصورنا ان المولى صبّ الحكم على العنوان الا انه يريد قضيةً خارجيةً فلا محالة يكون العلم بالحكم تفصيلياً لا اجمالياً فيخرج عن محل البحث لأننا عملنا تفصيلا بالخطاب وليس هناك ثمة شك في شيء وانما الشك متمحض في مقام الامتثال لأجل الشك في ان المنطبق هل هو زيد او بكر.

فتبين من ذلك ان الجمع بين الامرين، بان يقال العلم اجمالي بالتكليف و مع ذلك فان عنوان المتعلق محرز وقد دخل في العهدة مما لا يتصور.

واما في الشبهة الموضوعية

التي ركزّ عليها السيد نفسه، حيث لم يتعرض للشبهة الحكمية وانما تلميذه وسع ذلك، فبناءً على ذلك مثّل (قده) بأكرم العالم، فقال اذا قال المولى اكرم العالم فتردد بين زيد و بكر فلا اشكال ان المتعلق واضح و دخل في العهدة غاية ما في الباب الشك في الامتثال وهو ان امتثال هذا الامر بإكرام زيد او بكر فمقتضى قاعدة الاشتغال هو اكرامهما معا و قد تبين الكلام فيه، مما سبق، و الوجه في ذلك: ان هناك فرقا بين ان يقول المولى اكرم عالما و بين ان يقول اكرم العالم، فإذا قال المولى اكرم عالما على نحو صرف الوجود فالحكم بدلي فالمقصود بذلك ان توجد هذا المقيد وهو اكرام عالم، ولأجل ذلك فمن ناحية المولى تم الخطاب، فلا اشكال فيه من ناحية الخطاب، فاذا تردد العالم بين زيد و بكر فلا محالة يكون الشك متمحضاً في مقام الامتثال لان البيان قد تم الا ان هذا مثال للعلم التفصيلي، وهو خارج عن محل كلامنا فقد يكون الحكم معلوما بالتفصيل ولكن يقع الإجمال في امتثاله كما اذا قال المولى اقم صلاة الظهر الى القبلة و ترددت القبلة بين جهتين فالحكم معلوم تفصيلا وانما الإجمال في امتثاله، و مقتضى قاعدة الاشتغال هو الموافقة القطعية.

و اما اذا قال اكرم العالم فالحكم انحلالي أي اكرم كل عالم، وبما ان عنوان المتعلق في الحكم الانحلالي قيد في الحكم نفسه أي ان مرجع اكرم العالم الى قضية شرطية "ان كان الشخص عالما فاكرمه" فمفاد كان الناقصة دخيل في فعلية الحكم ولذلك اذا وقع الشك في كونه عالما كان شكاً في فعلية الحكم فلأجل ذلك نقول اذا علم اجمالا ان احد الاخوين عالم فدعوى ان المتعلق معلوم و قد دخل في العهدة و انما الشك في مقام الامتثال غير تامة، لانّ المفروض ان العالمية شرط في الحكم و متعلق الحكم ليس العالمية وانما الاشخاص انفسهم فكانه قال اكرم زيدا ان كان عالما و بكرا ان كان عالما...الخ و حيث اننا نجهل ان العالم أيٌ منهما زيد او بكر فخصوصية المتعلق مجهولة وليست معلومة.

و "مجرد" العلم بانه نقطع ان الشرط و هو العالمية متحقق في احدهما و فعلي في احدهما فنحن نقطع ان وجوب الاكرام فعلي في احدهما هذا صحيح و لكن ما تقطعون بفعليته عالمية احدهما، و هذا عبارة عن الجامع.

والنتيجة على مبنى السيد الشهيد من تجزئة الصورة المعلومة بالإجمال الى عنوان واضح مضيء و عنصر مظلم وهو كون العالم زيدا او بكرا فمقتضى ذلك ان لا منجزية الا للجامع، و يجري البراءة عن اكرام الآخر، و السر في ذلك ان خصوصية الشخص دخيلة في المتعلق و ليست خارجة عنه، و لذا ليس المورد مورد قاعدة الاشتغال على مبنى السيد الصدر،

ونزيد الكلام وضوحا بانه اذا فرضنا انك اكرمت زيدا وبعد ان اكرمته حصل لك علم اجمالي بان العالم الواجب اكرامه اما زيد او بكر، فانه تجري اصالة البراءة في بكر الذي لم تكرمه بلا مانع .

والسر في ذلك انه لما كانت عالمية الشخص شرطا في فعلية الحكم فالشك فيها شك في الفعلية، فنحن نشك في فعلية اكرام هذا فنجري البراءة عن وجوب اكرامه، ولا يعارض بالبراءة عن وجوب اكرام الاول لأنّه خرج عن محل الابتلاء.

بخلاف ما اذا قال اكرم عالما فأكرمت زيدا قبل ان التفت للخطاب ثم علمت بان هناك خطابا وهو اكرم عالما و تردد العالم بين زيد و بين بكر فهنا لا تجري اصالة البراءة في الفرد الباقي لان العالمية هنا ليست شرطا في فعلية الحكم، اذ المولى لم يقل ان كان عالما فاكرمه بل قال اوجد لي اكرام عالم فحيث تمَّ الخطاب و تمت فعليته فالمورد مورد شك في الامتثال محضا و مقتضاه قاعدة الاشتغال.

اذا فالنتيجة ان التفصيل الذي افيد في البحوث غير تام.

33

### المطلب الثاني: هل تجري البراءة العقلية في الأطراف ام لا ؟

انه بناءً على ان العلم الاجمالي منجز للجامع فقط فهل الاطراف مجرىً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أم ان هناك منجز اخر في الاطراف رافع لموضوع القاعدة، وذلك المنجز هل هو عدم المؤمن، ام وجود مقتض للمنجزية كاحتمال التكليف فلأجل ذلك:

يوجد في المقام اتجاهات 3:

### الاتجاه الاول ما ذكره المحقق النائيني

بحسب اجود التقريرات ج 2 ص 245، حيث افاد هناك بأنه تتعارض الاصول العقلية و الاصول الشرعية في الاطراف، فان جريان البراءة عقلاً و نقلاً في جميع الاطراف مستلزم للترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بتنجز الجامع، و جريان البراءة في طرف معيّن ترجيح بلا مرجح، فلا مجال لجريان البراءة البتة، و اذا لم تجر للتعارض أصبح احتمال التكليف في كل طرف بلا مؤمن، فان المؤمن هو البراءة و المفروض عدم جريانها، و النتيجة ان المنجز للتكليف في الاطراف، ليس هو العلم الاجمالي و لا يوجد منجز شرعي بل المنجز هو ان احتمال التكليف بلا مؤمن.   
و هذا الذي ذكره المحقق النائيني (قده) اعتُرض عليه بان التعارض انما يتصور في البراءة الشرعية، باعتبار ان دليل البراءة الشرعية دليل ظنيٌ، و هو ما يستظهر من الاخبار فيمكن ان يقال ان اطلاق دليل البراءة لكل طرف معارض بإطلاقها للطرف الآخر، و اما البراءة العقلية فهي حكم عقلي قطعي و لا يتصور التعارض في الاحكام القطعية كي يقال بان جريان البراءة العقلية في كل طرف معارض بجريانها في الآخر، فالمطلب الذي فرضه غير معقول فاذا لم يكن هناك تعارض في جريان البراءة العقلية جرت و مقتضى جريانها وجود المؤمن فلا منجز في البين اذ الاحتمال صار مع المؤمن لا بدون مؤمن.

### الاتجاه الثاني

ان يقال ان هناك فرقاً بين البراءة الشرعية و البراءة العقلية فدليل البراءة الشرعية لفظي، وهو قوله رفع عن امتي ما لا يعلمون، او قوله كل شيء لك حلال فبما ان "الدليل لفظيٌ" فانّ المنصرف منه عرفاً الآحاد المتعينة، بان يجري في هذا الطرف بعينه، و في هذا الطرف بعينه، لذلك يأتي فيه ان جريانه في جميع الاطراف ترخيص في المخالفة القطعيّة و هو قبيح و جريانه في احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فلا مجال لجريانه بعد ذلك.   
فان قلت فلم لا يجري في الأحد لا بعينه، قلت هذا خارج عن المنصرف العرفي لقوله كل شيء لك حلال، فالشيء هو المعيّن، لا الشيء لا بعينه، فاذا لم تجر في احدهما لا بعينه فإما ان تجري في الجميع وهو ترخيص في المخالفة القطعية او في احدهما دون الآخر وهو بلا مرجح فتسقط عن الجريان.   
اما البراءة العقلية فهي حكم عقلي لا دليل لفظي كي يرجع الى المنصرف العرفي من دليله، ولا محالة المناط في جريانها تحقق الموضوع، أي عدم البيان، و تحقق الموضوع تابع للملاك فمتى ادرك العقل ملاكها في مورد و تنقح بذلك موضوعها حكم بها، ولأجل ذلك تنطبق على المقام فيقال اذا علم المكلف اجمالاً بوجوب احدى الفريضتين يوم الجمعة فالمتنجز بالعلم الاجمالي هو الجامع أي احدى الفريضتين فيقول العقل ان احداهما بلا تعيين متنجز بالعلم الاجمالي و احداهما أيضاً بلا تعيين او فقل ما سوى الجامع او ما زاد على الجامع باي تعبير فان هذا العنوان وهو ما زاد على الجامع مما لا بيان عليه فحيث انه لا بيان عليه فهو مجرى لقبح العقاب بلا بيان، فالبراءة العقلية تجري في الأحد لا بعينه ما دام موضوعها فعليا معه و هو عدم البيان.   
فهذا هو الفرق بين البراءة العقلية و الشرعية، و مقتضى ذلك ان لا تنجز للأطراف بل التنجز للجامع فقط، باعتبار جريان البراءة العقلية في ما عدا الجامع.   
و لكن ما افيد و تمّ في البراءة العقلية ليس تاما في الشرعية، فانّ البراءة الشرعية وسائر ادلة الاصول لا تجري في الأحد لا بعينه كما جرت البراءة العقلية والوجه في ذلك انّ مقتضى اطلاق دليل الاصل وهو قوله كل شيء لك حلال او رفع عن امتي ما لا يعملون.. الخ ان موردها ما انطبق عليه عنوان الموضوع وهو الشيء الذي لم يعلم، و كان لجريان دليل الاصل اثر عملي، ولذلك التزمنا بجريان قاعدة الفراغ في احدى الفريضتين، فلو علم المكلف ببطلان احدى الفريضتين اما الظهر او العصر و حينئذٍ يشك في بطلان الاخرى، فيقول: احدهما باطلة جزماً والاخرى مشكوكة البطلان، فتجري فيها قاعدة الفراغ من دون تعيين، و اثر جريان قاعدة الفراغ في احدهما من دون تعيين انه يستطيع ان يأتي بـ 4 ركعات عما في الذمة و يحرز بذلك فراغ العهدة مع ان دليل قاعدة الفراغ لفظي و هو كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه، فلا مانع من شمول دليل الاصل العملي لما يصدق عليه انه شيء، و شيء شك في حكمه، او ما يصدق عليه انه مما لا يعلم، ما دام للجريان اثر عملي كما في المقام فانه لعل القائل لا يرى البراءة العقلية فتصل الى الشرعية فاذا كان دليل البراءة الشرعية يشمل ما سوى الجامع فحينئذٍ يمكنه ارتكاب الطرف الآخر بلا مانع شرعي.

### الاتجاه الثالث وهو المختار

ما بنينا عليه فيما سبق من ان العلم الاجمالي منجز للجامع على نحو العلية التامة و منجز للأطراف على نحو الاقتضاء لان المعلوم بالإجمال ليس الجامع على نحو الموضوعية بل الجامع على نحو المشيرية، فاذا اشتغلت العهدة بذلك المشار اليه فمقتضى قاعدة الاشتغال لزوم اجتناب كلا الطرفين من اجل اليقين بالفراغ، اذا عدم جريان البراءة العقلية في الطرف الآخر او ما سوى الجامع لاقتضاء من العلم الاجمالي.   
و لكن لو تجاوزنا عن ذلك كما هو مفروض البحث من ان العلم الاجمالي منجز للجامع فقط

## المطلب الثالث: هل الاحتمال منجز في الاطراف ام لا

فهنا ذكر في كلمات الاعلام مسلكان:

المسلك الاول

ان احتمال التكليف في كل طرف منجز، لا من باب العلم الاجمالي بل من باب ان احتمال التكليف مساوق لاحتمال الضرر و دفعه منجز.   
و المسلك الآخر   
ما سلكه السيد الشهيد من انه احتمال التكليف في كل طرف موضوع لحق الطاعة، و مقتضى حق الطاعة كون الاحتمال منجزا، لأجل ذلك اذا قلنا بان العلم الإجمالي منجز للجامع فقط فهناك منجز فيما سوى الجامع وهو احتمال التكليف اما بالنكتة الاولى او الثانية.   
فما هو الصحيح من المسلكين ؟

34

كان الكلام في ان العلم الاجمالي اذا لم يكن منجزاً الا للجامع فهل هناك منجزٌ للأطراف مضافاً لمنجزية العلم الاجمالي للجامع ام لا، والكلام في تصوير منجز اخر وهذا يتصور على 3 انحاء:

## النحو الأول للسيد الخوئي من ان المنجز هو احتمال التكليف

من ان المنجز هو الاحتمال أي احتمال التكليف بلا مؤمن، وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

الاول ان التنجز من شؤون العلم وحيث ان المقدار المعلوم هو الجامع، فلا منجزية للعلم الاجمالي لأكثر من الجامع، فما هو المنجز في الاطراف بمعنى ما سوى الجامع.

المقدمة الثانية ان احتمال التكليف فيما سوى الجامع مساوق لاحتمال العقوبة، و احتمالها بلا مؤمن لا عقلاً و لا شرعاً منجز والوجه في ذلك: ان جريان الاصل في سائر الاطراف ترخيص في المخالفة القطعية و جريانه في احدها المعين ترجيح بلا مرجح، و مقتضى ذلك عدم المؤمن في الاطراف، و نتيجة عدم المؤمن يكون احتمال التكليف المساوق لاحتمال العقوبة منجزاً.

ولكن أورد على كلامه بحسب ما يستفاد من كلمات السيد الشهيد بإيرادين:

### الايراد الاول للسيد الشهيد باستلزام ما ذكره انكار البراءة العقلية او الاذعان بوجود المؤمن

الأول: اما ان نختار ان الحكم العقلي الأولي هو ان احتمال التكليف منجز ما لم يقم مؤمن، او ان احتمال التكليف معذر ما لم يقم منجز، حيث هذا هو جوهر البحث في مسالة البراءة العقلية، وهو انه هل يحكم العقل ابتداءً قبل النظر لأي عنوان ان احتمال التكليف منجزٌ ما لم يقم مؤمن شرعي، وهو مسلك المنكرين للبراءة العقلية او ان احتمال التكليف موضوع للعذر ما لم يقم منجز، وهو مسلك القائلين بالبراءة العقلية.

لذلك فان السيد الخوئي اما ان يرى الأول او ال 2 فان كان نظره ان احتمال التكليف منجز ما لم يقم مؤمن شرعي فمقتضى ذلك عدم الحاجة الى اقحام مسالة العقوبة حيث ان الحكم العقلي الاولي ان احتمال التكليف منجز ما لم يؤمن الشارع منه، فلا حاجة حينئذٍ لإقحام مسألة احتمال العقوبة أي سواء احتملنا العقوبة ام لا فان احتمال التكليف منجز عقلاً، مع ان سيدنا في المصباح اتكأ على احتمال العقوبة في اثبات المنجزية.

وان كان نظره للثاني وهو ان احتمال التكليف في نفسه موضوع للمعذرية ما لم يقم منجز فمقتضى ذلك جريان البراءة في المقام عقلاً و نقلا لا بمعنى جريانها في كل طرف، كي يقال ان جريانها في الجميع ترخيص في المخالفة القطعية و جريانها في الأحد المعين ترجيح بلا مرجح، بل بمعنى جريانها في العنوان الانتزاعي، وهو عنوان ما سوى الجامع، فإننا اذا علمنا بوجوب فريضة يوم الجمعة قلنا المعلوم وجوب فريضة و المشكوك ما سوى ما علم مع غمض النظر عن الاطراف فما سوى ما علم مجرى للبراءة عقلاً و نقلا و هذا هو مقتضى ادلة البراءة، و ثمرته انّ المكلف يأتي بما يحقق الجامع و هو معذور في ترك ما سواه.

وبعبارة اخرى: هل انّ مكمن المنجزية نفس الاحتمال في حدّ ذاته او ان مكمنه عدم المؤمن، فان كان موقع المنجزية ذات الاحتمال فمقتضى ذلك انكار البراءة العقلية لكون الاحتمال في نفسه منجزا اينما وجد وان كان موطن المنجزية عدم المؤمن لا ذات الاحتمال، فالمؤمن موجود والا لو امتنع جريان الاصل لأجل الاحتمال و كان عدم المعذورية مستندا لعدم جريان الاصل للزم الدور.

### الجواب عن الايراد بعدم احراز موضوع البراءة العقلية

و يمكن ان يقال انه لعل منظور سيدنا هو القول بالبراءة العقلية كما هو ظاهر كلماته غاية ما في الباب بما ان مرجع البراءة العقلية الى انه ان لم يكن هناك حجة على التكليف فالعقوبة قبيحة او ان لم يكن هناك مصحح للتكليف فالعقاب قبيح هذا من حيث الكبرى، و لكن هل الاحتمال المعتضد بالعلم الإجمالي حجة ام لا، فهو من القائلين بالبراءة العقلية و انما النقاش صغروي هل ان الاحتمال في مورد العلم الاجمالي بلحاظ اعتضاده و استمداده من العلم الإجمالي هل هو مصحح للتكليف ام لا، هل العقاب على مخالفته ظلم أم لا، فمع الشك في ذلك فلم نحرز دخوله في موضوع البراءة العقلية، و بالتالي لا نقول بان مجرد الاحتمال منجز كي يقال لنا هذا هو المنسجم مع انكار البراءة العقلية بل نقول حيث ان هذا الاحتمال مشكوك الحجية عقلاً فهو منجزٌ لعدم المؤمن، اما المؤمن العقلي وهو البراءة العقلية فلان المفروض الشك في موضوعها.

واما المؤمن الشرعي وهو قوله صلى الله عليه و اله رفع عن امتي ما لا يعلمون فلان المراد بعدم العلم عدم الحجة اذ لا خصوصية للعلم بل ما يستظهره العرف هو انه لا مؤاخذة على ما لم تقم عليه الحجة.

فمع الشك في حجية الاحتمال المعتضد بالعلم الاجمالي فالتمسك بدليل البراءة الشرعية تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لموضوعه.

والنتيجة التفصيل بين موارد الاحتمال، فلأجل ذلك لا يصحّ ان يشكل ان هذا الاحتمال لو كان منجزا فلا حاجة لإقحام احتمال العقوبة لأننا لا نقول بالمنجزية في ذات الاحتمال كي يرد علينا ذلك فتأمل.

### الايراد الثاني للسيد الشهيد بالتفريق بين المنجز الطبعي والعقلي وان المدار على الثاني

الايراد ال 2 ما ذكره السيد الشهيد، وكلامه صريح فيه بخلاف الاشكال الأول فانه ذكرنا انه ما يستفاد من كلامه، وحاصل هذا الاشكال ان هناك فرقاً بين المنجز الطبعي و المنجز العقلي فالمنجز الطبعي هو عبارة عن ان احتمال الضرر مانع من الاقتحام و هذا مقتضى طبع الانسان بل الحيوان.

واما المنجز العقلي، فهو عبارة عن حكم العقل بأنّ للآمر حق الطاعة حتّى في فرض الاحتمال،

و بين المنجزين عموم من وجه، اذ قد يتحقق المنجز الطبعي و لا منجز عقلي كما لو فرضنا ان المكلف شكّ ان قبح العقاب بلا بيان تامة ام لا، وكانت في الواقع تامة، فهنا حيث انه شاك فالمنجز الطبعي حاصل فانّ احتمال التكليف مساوق لاحتمال العقوبة، ولكن حيث انه في الواقع معذور لتمامية البراءة العقلية فلا يوجد حينئذٍ منجز عقلي اذ ليس للأمر في هذا الفرض حق الطاعة بعد تمامية البراءة العقلية واقعاً و قد يكون المنجز العقلي حاصلاً و لا منجز طبعي و هذا اشار اليه سيدنا في مصباح الاصول اذ قد يقطع المكلف بالتكليف و في نفس الوقت يقطع بعدم العقوبة كما لو حصل على صك بانه معفو عنه خالف ام لا فهو قاطع بالتكليف و قاطع بان لا عقوبة لو خالفه ففي مثل هذا المورد المنجز العقلي موجود و ان لم يكن هناك منجز طبعي، و ما له القيمة في البحث هو المنجز العقلي لا الطبعي اولاً لكون المنجز العقلي هو المضطرد في سائر الموارد، كما قلنا اخيراً اذ قد يتحقق المنجز العقلي ولا منجز طبعي.

وثانياً لان المنجز الطبعي لا يختص بفرض وجود تكليف ممن شأنه التكليف اذ قد يرفع الطفل سلاحا على شخص ويقول له اعمل كذا فمع ان العقل لا يرى المورد موردا للمنجزية لعدم حكم العقل بان لهذا الطفل حق الطاعة ومع ذلك فان مقتضى احتمال الخطر التجنب، او في فرض صدور الامر من ظالم يخاف منه، فهل هذا يعطي قيمة للمنجز الطبعي وهو شامل لموارد عدم صدور تكليف ممن له حق التكليف.

وثالثاً ان البحث في هذه الموارد في ان المكلف هل يستحق العقوبة عقلاً ام لا، فلا معنى لنفي ذلك باحتمال الضرر فان احتماله لا يثبت استحقاق العقوبة كما ان عدم احتماله لا يرفع استحقاق العقوبة.

35

تقدم ان السيد الشهيد فرّق بين المنجز الطبعي و العقلي، وافاد بان ما له الاعتبار و الاهمية هو العقلي.

### الجواب عن ذلك بان المدار على المنجز الطبعي

ويلاحظ على ذلك: انه لا ريب في وجود الفرق بين المنجز العقلي و الطبعي كما لا اشكال في ان المنجز العقلي اذا كان فعلياً فلا حاجة الى المنجز الطبعي، و لكن هذا لا يلغي الحاجة الى المنجز الطبعي في فرض عدم فعلية المنجز العقلي، كما لو فرضنا أن العقل ينكر حق الطاعة للمولى، في فرض العلم بالتكليف فضلا عن فرض الاحتمال او كان يشك في سعة هذا الحق لفرض الاحتمال، مع الشك في البراءة العقلية، ففي مثل هذا المورد، لا منجز للتكليف الا المنجز الطبعي، و هو قضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل، فان المراد بالمنجز ليس هو خصوص حكم العقل باستحقاق العقوبة، على فرض المخالفة، كي يقال بان قضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل لا يثبت استحقاق العقوبة بل المناط و المدار في المنجزية هو الباعثية و الزاجرية سواء حكمنا باستحقاق العقوبة على المخالفة ام لم يحكم العقل بذلك، و ما دام المنجز الطبعي كافيا في الباعثية او الزاجرية فلا يمكن الغاء قيمته و تأثيره.

بل ذكرنا في بحث حجية الظن الانسدادي في الاعتقاديات ان اول باعث نحو الفحص عن الخالق هو المنجز الطبعي، و الا فالذهن الخالي عن الاعتقاد بوجود خالق فضلا عن الاعتقاد بوجود دين لا باعث له نحو الفحص و البحث الا قضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل ولولا ذلك لم يحكم العقل بلزوم الفحص و البعث ما دام الذهن خاليا عن أيّ معتقد.

فان قلت بان هذا المنجز و هو قضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل فرع احتماله، فلو قطع المكلف بأن لا عقوبة عليه، فلا منجز حينئذٍ الا ان يحكم العقل بحق الطاعة.

قلت ان هذا المورد النادر وهو ان يقطع المكلف بان لا ضرر عليه، اذ الضرر ليس المراد به خصوص العقوبة الاخروية، بل الضرر المحتمل في مخالفة التكليف هو سخط المولى الذي قد يتمثل في العقوبة و قد يتمثل في غيرها فلو فرضنا ان المكلف قطع بانه ليس في مخالفة التكليف أي ضرر، و هو امر نادر فان هذا لا يصلح نقضاً على اضطراد المنجز الطبعي اذ كما يتصور ذلك يتصور في المنجز العقلي أيضاً فقد مرّ علينا في بحث الاوامر، حيث بحثنا هناك حقيقة التكليف و ان حقيقته على مسلك من هذه المسالك أنّ مرجع التكاليف الصادرة عن المشرّع الى الارشاد لا الى الطلب المولوي أي الى ان العمل دخيل في اكتساب الملاك الضروري للعبد فمرجع قوله كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم الى ان الصوم دخيل في حصول ملاك ضروري للعبد من دون ان يكون هناك طلب مولوي كي نبحث هل ان لهذا المولى حق الطاعة ام لا، فان البحث في ثبوت حق الطاعة و عدمه فرع كون الطلب مولويا واما اذا فرضنا ان مرجع الخطابات الشرعية دائما الى الارشاد الى الملازمة بين العمل و الملاك الضروري فلا محالة حينئذٍ ينتفي حقّ الطاعة بانتفاء موضوعه.

اذا فكما ان المنجز الطبعي و هو قضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل لا يشمل موردا يقطع المكلف فيه بعدم الضرر، كذلك المنجز العقلي وهو حكم العقل بان للمولى حق الطاعة لا يشمل مكلفا قطع بانه لا يوجد طلب مولوي في البين، فكما ينقض على الاضطراد في المنجز الطبعي بتخلفه في بعض المكلفين، كذلك في المنجز العقلي، و هذا لا قيمة له.

اذا في النتيجة ان ما افيد في كلمات السيد الشهيد من ان الاهمية للمنجز العقلي لا الطبعي الذي ذكره السيد الخوئي محل تأمل.

هذا ما يرتبط بما ذكره سيدنا من انه في مورد العلم الإجمالي العلم الإجمالي منجز للجامع، و المنجز للحكم في الاطراف هو احتمال التكليف المساوق لاحتمال العقوبة الذي يكون موضوعا لما عبر عنه بالمنجز الطبعي، و كلامه تام.

## النحو الثاني للسيد الشهيد وهو ان المنجز هو حق الطاعة

النحو الثاني ما ذهب اليه السيد الشهيد ومحصله ان المنجز في اطراف العلم الاجمالي هو حق الطاعة باعتبار ان احتمال التكليف مورد لحق الطاعة بحسب مبناه، بل افاد في دروسه في علم الاصول ج 3 ص 55 بان البحث في منجزية العلم الاجمالي و عدم منجزيته انما يتأتى على القول بالبراءة العقلية فإننا لو قلنا اساسا بكبرى قبح العقاب بلا بيان وان احتمال التكليف في كل مورد موضوع لهذه الكبرى حينئذٍ يقال كل طرف من اطراف العلم الإجمالي مورد لكبرى قبح العقاب بلا بيان، فلا يخرج مورد عن هذه الكبرى الا بمنجز، فنبحث حينئذٍ هل ان العلم الاجمالي منجز مخرج لأطرافه عن هذه الكبرى ام لا، و ما هي حدود منجزيته، فهل هي في خصوص الجامع ام في الاطراف أيضاً فالبحث في منجزية العلم الاجمالي و حدودها بعد المفروغية عن كبرى قبح العقاب بلا بيان و اما اذا قلنا كما هو مبناه ان البراءة العقلية لا اصل لها فبناءً على انه لا اصل لها، و ان احتمال التكليف موضوع لحق الطاعة اذا فلا حاجة الى البحث عن منجزية العلم الاجمالي اذ لا موضوعية للعلم، وانما الموضوعية للاحتمال، و منجزية العلم لأنّه من مصاديق احتمال التكليف ليس الا، اذا فعلى مبناه المنجز في فرض العلم الاجمالي هو الاحتمال، و هو المانع عن جريان البراءة في اطرافه.

### الاشكال عليه بالنقض في بعض التكاليف العقلائية ورد هذا الاشكال

و هذا الذي ذكره اشكل عليه الاشكال الاول بان السيد الصدر هل يرى ان العلم الاجمالي منجز في التكاليف العقلائية ام لا، كما اذا علم الفرد بانّ الدولة تمنع العبور في احد الطريقين، او تفرض الضريبة في احد الشهرين و امثال ذلك، فهل العلم الاجمالي في هذه الموارد منجز ام لا، فان ادعى انه ليس منجزا، بمعنى ان العقلاء اذا علموا بمنع في هذا الطريق او ذاك اقتحموا احد الطريقين، و طبقوا المعلوم بالإجمال على الطريق الآخر بلا مبالاة فان هذا مصادم للوجدان العقلائي فان العقلاء اذا علموا بالحظر في احد الطرفين كان مرتكزهم على اجتنابهما لا على اقتحامهما او احدهما،.

وان ادعى ان العلم الاجمالي لدى العقلاء منجز، فما هو المنجز ؟، فان المنجز على مبانيه هو حق الطاعة الذي هو موضوعه الاحتمال، و حق الطاعة انما يتصور في المولى الحقيقي لا في الموالي العرفية، ففي الموالي العرفية ينتفي حق الطاعة بانتفاء موضوعه اذا مقتضى مبناه ان لا منجز في التكاليف العقلائية وان كانت معلومة اذ المنجز هو حق الطاعة موضوعه منتف فيها مع انه لا اشكال ولا ريب في منجزية العلم الإجمالي لدى العقلاء.

ولكن يمكن الدفاع عنه بان يدعى وجود منجزين المنجز العام، في سائر موارد التكاليف عقلائية او شرعية هو قبح الظلم فان العبد متى علم اجمالاً بتكليف الزامي في احد الطرفين فان مقتضى ذلك ان في مخالفته ظلما اما للنفس او للغير، فمتى علم اجمالا بتكليف الزامي فقد علم ان في مخالفته ظلما اما للنفس او للغير وبما ان الظلم قبيح فملاك منجزية العلم بالتكاليف تفصيليا او اجماليا هو قبح الظلم، و غاية ما في الباب ان هذا المنجز في التكاليف الشرعية انضم اليه منجز اخر خاص بها وهو حق الطاعة، فالسيد الشهيد لا يزعم ان لا منجز الا حق الطاعة كي يشكل عليه بان لازم ذلك عدم تنجز التكليف في التكاليف العقلائية وانما يدعي ان المنجز في التكاليف الشرعية هو حق الطاعة، لا انه لا منجز الا ذلك، و بالتالي فيمكن تصوير منجز في التكاليف العقلائية وذلك من باب قبح الظلم، فان مقتضى حكم العقل العملي بقبح الظلم هو تنجز التكليف الذي يكون العلم به مساوقا للعلم بظلم حيث ان في التكليف اللزومي ملاك ملزم ولا يكون الملاك ملزما الا اذا توقف دفع المفسدة او الضرر على حصوله في حق النفس او الغير.

36

لازال الكلام فيما ذهب اليه السيد الصدر من أنّ العلم الاجمالي منجز للجامع، و المنجز في الاطراف هو الاحتمال، فاذا علم المكلف بوجوب فريضة يوم الجمعة فالعلم الاجمالي منجز للجامع فقط وهو وجوب فريضة، و مقتضى ذلك ان امتثال هذا المعلوم بالإجمال بإيجاد احدى الفريضتين، و اما المنجز للأطراف بمعنى انه ملزم بإتيان الظهر و اتيان الجمعة فهذا المنجز هو الاحتمال لا العلم، بلحاظ ان الاحتمال على مبنى السيد الصدر منجز للتكليف حيث ان حقّ الطاعة يمتدّ حتّى لفرض الاحتمال، فمقتضى حقّ الطاعة للمولى عز وجل انّ احتمال التكليف منجز، فبما ان كلّ طرف من اطراف العلم الاجمالي واجد للاحتمال فهو واجد للمنجزية، و ذكرنا ان هناك ايرادات على كلامه (قده) سبق الكلام في الايراد الاول.

### الاشكال الثاني انه بناءً على تفسيره لعدم جريان البراءة الشرعية في الأطراف فان العبرة في المنجزية للعلم لا للاحتمال

الايراد ال 2، أن مقتضى هذا الكلام من ان العلم الإجمالي منجز للجامع هو جريان البراءة في الاطراف، صحيح ان في كل طرف احتمالا للتكليف الا انّ احتمال التكليف حيث انه ليس علماً فهو موضوع لقوله رفع عن امتي ما لا يعلمون، اذ كما التزم هو (قده) بأنّه حتّى بناءً على انكار البراءة العقلية لأنّ احتمال التكليف موضوع لحق الطاعة مع ذلك تجري البراءة الشرعية بلحاظ تحقق موضوعها وهو عدم العلم، فكما تجري البراءة الشرعية في الشبهات البدوية كما لو شككنا بدواً في حرمة التدخين مثلاً كذلك تجري البراءة الشرعية في اطراف العلم الإجمالي، اذ العلم متمركز في الجامع فقط واما الاطراف فهي مورد الاحتمال، و الاحتمال مجرى للبراءة، فلازم ذلك جريان البراءة الشرعية فيما عدا الجامع، بان نقول يجب ايجاد فريضة و ما سوى الفريضة فهو محتملٌ اذا فهو مجرى للبراءة و هذا يعني الغاء الفرق بين موارد العلم الاجمالي و الشبهات البدوية فان الجميع مجرى للبراءة، و لا يقول به هو ولا غيره.   
فان ادعى الانصراف بان قال انّ دليل البراءة منصرف عن موارد العلم الاجمالي، و هذا هو الفارق بين باب العلم الاجمالي والشبهات البدوية.

قلنا: اذا رجعنا لنكتة الانصراف سنجد انّ النكتة منافية لكلامه، فانّ محّصل هذه النكتة ان القيمة في باب العلم الاجمالي للعلم لا للاحتمال.

بيان ذلك: ذكر (قده) في الجزء 5 من بحوث في علم الاصول ص 181 ان وجه انصراف دليل البراءة عن موارد العلم الاجمالي احد امرين:

الوجه الأول:

ان المرتكز العقلائي لا يضحي بغرض لزومي معلوم لأجل غرض ترخيصي محتمل او معلوم، مثلاً اذا علم شخص بوجود سمّ في احد الطعامين، ووجود طعام لذيذ في الآخر، فان المتركز العقلائي يقول ما دام يوجد في البين غرض لزومي وهو تجنب مفسدة السم فالغرض الترخيصي وهو وجود طعام لذيذ مهما بلغ لا يعادل الغرض اللزومي فلا يرفع اليد عن الغرض اللزومي بالغرض الترخيصي سواء كان ذلك الغرض الترخيصي معلوما ام محتملا.

بناء على ذلك فان دليل البراءة وهو قوله رفع عن امتي ما لا يعلمون محتفّ بالمرتكز العقلائي واحتفافه بهذا المرتكز الذي لا يرفع اليد عن الغرض اللزومي المعلوم بالإجمال بأي غرض آخر مانع من شمول دليل البراءة لموارد العلم الاجمالي، فان العلم الاجمالي بالتكليف علم بغرض لزومي، فلو شمل دليل البراءة أطراف العلم الإجمالي لكان تفويتاً لذلك الغرض اللزومي، فهذا هو الوجه الاول في منع شمول دليل البراءة لمورد العلم الاجمالي.

و بناءً عليه: فان النتيجة تتنافى مع مبنى السيد الصدر لان السيد فرز بين العلم والاحتمال، فقال العلم الاجمالي منجز للجامع، واما الاطراف فليس فيها الا الإحتمال والاحتمال منجز غاية ما في الباب انّ هذا الاحتمال كسائر موارد احتمال التكليف فانّ سرّ منجزيته هو شمول حقّ الطاعة له، فيقال اذا سلمّت ان المرتكز العقلائي لا يرفع اليد عن الغرض اللزومي المعلوم بغرض ترخيصي فمقتضى ذلك جري الشارع على وفق المرتكز العقلائي و جري الشارع على وفق المرتكز العقلائي بحيث يمنع من جريان البراءة معناه ان الشارع في موارد العلم الاجمالي انما لم يجر البراءة للعلم لا للاحتمال، اذ المرتكز العقلائي لم يرفع اليد عن الغرض المعلوم بغرض اخر، فمعناه ان المرتكز مرّكز على العلم و قيمته، و مقتضى ذلك جري الشارع على وفق ان القيمة للعلم، و انه هو المانع من جريان البراءة لا الاحتمال، والا لو كنّا و الاحتمال فلا فرق بين الشبهات البدوية و موارد العلم الاجمالي، ففي الجميع يوجد الاحتمال، فلماذا اذن يجري دليل البراءة في الشبهات البدوية و لا يجري في موارد العلم الاجمالي ؟

نقول ذلك بسبب قيمة العلم الإجمالي فكيف يُدعى انه في اطراف العلم الإجمالي المنجز هو الاحتمال لا العلم مع ان المانع من دليل البراءة في الاطراف هو العلم لا الاحتمال ؟

والوجه الثاني:

قال حيث ان منجزية العلم الإجمالي لسائر اطرافه امر راسخ لدى العقلاء فلا يمكن الغاء ذلك بأدلة البراءة لما ذكره الاعلام، من ان المرتكزات العقلائية الراسخة لا يدفعها اطلاق الدليل الشرعي، بل يحتاج رفعها الى دليل خاص مثلاً اذا كان المرتكز العقلائي قائماً على حجية خبر الثقة فلا يمكن ردع هذا المتركز و الغاؤه بقول الشارع ان الظن لا يغني من الحق شيئاً، لان هذا الاطلاق بمجرده لا يكفي في الردع و الغاء مرتكز راسخ فلابد من دليل خاص و ان يكون بيان الدليل الخاص بحجم المرتكز العقلائي، بان ينص على عدم حجية خبر الثقة ببيان مؤكد، و كذلك الامر في المقام، فان المرتكز العقلائي اذا بنى على منجزية العلم الاجمالي لم يمكن الغاء ذلك بإطلاق ادلة البراءة.

وهذا الوجه ال 2 الذي ذكره اعترافٌ ضمنيٌ منه بان القيمة هي للعلم ولذلك قال لا يمكن الغاؤهُ بأدلة البراءة لا للاحتمال.

فالنتيجة ان ما فرضه (قده) حيث قال بناءً على مسلك حق الطاعة الذي هو مسلكه فالقيمة للاحتمال لان الاحتمال منجز بمقتضى هذا المسلك، هذا الذي ذكره يتنافى مع ما قرره (قده) من وجه انصراف ادلة البراءة عن موارد العلم الاجمالي.   
هذا هو الاشكال ال 2 عليه،

### الجواب الاول عن الاشكال

ولكن هذا الاشكال غير وارد عليه...

و بيان ذلك: اولاً اذا كانَ المنظور عالم الثبوت، أي انّ لازم كلام السيد الصدر من ان المنجز في اطراف العلم الاجمالي هو الاحتمال هو جريان البراءة لتحقق موضوعها فلا مانع من جريانها ثبوتا فهذا يلتزم و يصرح به السيد الصدر حيث انه يصرّح بان احتمال التكليف بناءً على مسلك حق الطاعة مانع من البراءة العقلية فقط و اما البراءة الشرعية فهي تجري من دون فرق بين الشبهات البدوية و موارد العلم الاجمالي، و قد افاد ذلك بنفسه حيث قال ان المنجزية للعلم فضلا عن الاحتمال تعليقية، أي انها معلقة على عدم ورود الترخيص اذ أنّ مرجع المنجزية الى حكم العقل بان مقتضى حق الطاعة ان تجتنب و حكم العقل بحق الطاعة تعليقي لأنّه معلق على ان لا يتدخل صاحب الحق نفسه فيرفع اليد عن حقه بترخيصه.

اذا فعلى مستوى عالم الثبوت والمعقولية هو بنفسه يرى ان هذا معقول أي ان جريان البراءة في فرض احتمال التكليف احتمالا بدويا او مقروناً بالعلم الاجمالي تشمله البراءة لان البراءة رفع من قبل صاحب الحق لحقه في الطاعة فترتفع المنجزية.

و اذا كان المنظور في الاشكال عالم الاثبات، أي ان لازم كلامكم ان لا فرق بين موارد العلم الاجمالي و الشبهات البدوية في عالم الاثبات، مع انه يصر بان دليل البراءة اثباتا منصرف وان كان جريانه ثبوتا معقول، فلو اريد الزامه فهذا اللازم لا يرد عليه لان غاية ذلك ان لا فرق بين الموردين اثباتا لكن هذا لا يلغي منجزية الاحتمال في الاطراف ثبوتا الذي اراد ان يصل اليه السيد الصدر فان منظوره عالم الثبوت و ان احتمال التكليف هو المنجز في اطراف العلم الاجمالي ثوبتا أي من حيث البراءة العقلية.

37

لازال الكلام فيما اورد من الملاحظات على مبنى السيد الشهيد، و ذكرنا ان الملاحظة الثانية على كلامه غير واردة و قد مضى الكلام في الدفع الاول لهذه الملاحظة.

### الجواب الثاني عن الاشكال

و ثانيا: بانّ ما ادعاه السيد الصدر من ان احتفاف المطلقات بالمرتكز العقلائي مانع من شمولها لأطراف العلم الاجمالي، الا ان ذلك لا يعني جري الشارع وفق المرتكز العقلائي فهناك فرق بين حجية المرتكز العقلائي شرعاً و بين تأثيره في ظهور الادلة، فالمرتكز العقلائي له لحاظان: اذ تارة نلحظه بما انه حجة بنظر الشارع، كما اذا قام المرتكز العقلائي على حجية خبر ذي اليد عمّا تحت يده فنبحث هل ان هذا المتركز ممضى شرعا ام لا، و تارة نلحظ المتركز من حيث تأثيره على الادلة اللفظية، هل ان وجود ارتكاز معاصر لهذه الخطابات يمنع من ظهورها في الاطلاق ام لا، و هذا لا ربط له بحجية المرتكز العقلائي و عدمه، فمثلا اذا علمنا ان المرتكز العقلائي يرى الشهرة حجة و نحن لا نريد ان نبحث عن امضاء هذا المرتكز و عدمه، و لكن نقول ان الخطاب الصادر من الشارع وهو قوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا هل يشمل الشهرة التي قام المرتكز العقلائي على حجيتها ام لا، فالبحث بحث اثباتي فيقال هنا ان احتفاف هذا الخطاب بالمرتكز العقلائي القائم على ان الشهرة ليست ظنّا انما هي علم فهذا المرتكز و ان لم تثبت حجيته الا انه مانع من شمول هذا الدليل اللفظي للشهرة.

و هذا ما بنى عليه السيد الصدر في كلامه، فهو يقول ان هناك مرتكزا عقلائيا على انه اذا حصل علم اجمالي بغرض لزومي، كما لو علم بوجود سمّ في احد الطعامين، فانه لا يرفع اليد عن الغرض اللزومي بالغرض الترخيصي وهو وجود طعام شهي سواء كان الغرض الترخيصي معلوما او محتملاً فهذا المرتكز العقلائي لا نريد ان نثبت حجيته او عدمها وانما نقول ان دليل البراءة وهو قوله رفع عن امتي ما لا يعلمون محتف بهذا المرتكز و احتفافه بهذا المرتكز منع من شمول دليل البراءة لمورد العلم الاجمالي، و هذا لا يستلزم جري الشارع على وفق المرتكز اذ غاية ما ثبت هو تأثير المرتكز العقلائي على ظهور الدليل لا حجيته، و بالتالي فغاية ما ثبت في البين أنّ دليل البراءة لا يشمل موارد العلم الاجمالي، امّا ان المحورية في المنجزية للعلم الاجمالي ام للاحتمال فهذا لا يثبت به شيء من ذلك.

وثانيا لو فرضنا جدلا ان الشارع جرى على وفق المرتكز العقلائي من ان المنجزية في موارد العلم الاجمالي انما هي للعلم لا للاحتمال، فهنالك فرق بين المنجزية العقلائية و العقلية، و ما هو محل بحث السيد الشهيد هو المنجزية العقلية، فالمنجزية العقلية عبارةٌ عن ان المورد خارج عقلاً عن كبرى قبح العقاب بلا بيان، فمتى ما فرضتم شيئا منجزاً عقلاً فمعناه انه خارج عقلاً عن كبرى قبح العقاب بلا بيان، و هذا ما يدّعيه السيد من ان الاحتمال في اطراف العلم الاجمالي منجزٌ عقلي، أي ليس هذا المورد موردا للبراءة العقلية، و اما المنجز العقلائي فهو عبارة عن ارتكاز قابل للإمضاء شرعا و عدمه، فكما ان البراءة تكون تارة عقلية و تارة عقلائية، و البراءة العقلائية عند الامضاء هي براءة شرعية كذلك المنجز قد يكون منجزاً عقليا كالعلم مثلاً و قد يكون منجزاً عقلائيا شرعياً كالأمر بالاحتياط في موارد الدماء والاعراض.

اذاً فلا تنافي بين ان يقال اذا حصل علم اجماليٌ بوجوب فريضة يوم الجمعة فهذا العلم الاجمالي منجز عقلائي للأطراف، و بين ان نقول ان في كل طرف منجزا عقليا وهو الاحتمال و اجتماع منجزين في رتبتين بحيث يكون احدهما عقليا و الآخر عقلائيا مما لا مانع منه لدى كل احد حتّى عند المحقق العراقي الذي هو صاحب فكرة ان المتنجز لا يتنجز، فان مصبّ كلامه العراقي ما اذا كان المنجزان في رتبة واحدة، عقليين او شرعيين، و اما مع فرض كون المنجز في احدهما عقليا و الآخر عقلائيا فهذا أمر لا مانع منه.

مضافا الى مبنى السيد الصدر انه لا مانع من اجتماع منجزين حتّى اذا كانا في رتبة واحدة، و ذلك لان نسبة المنجزات للحكم الشرعي المنجز نسبة الموضوع لحكمه، لا نسبة العلل الواقعية لمعلولها، ففي العلل الواقعية يقال يمتنع اجتماع علتين على معلول 1، واما فيما كانت نسبته للأثر نسبة الموضوع لحكمه فلا مانع من اجتماع موضوعين، نظير اجتماع الجنابة مع مسّ الميت فان اجتماعهما بالنسبة للحدث الاكبر مما لا مانع منه فان كلاً منهما وان كان كافياً في فعليّة الحدث الا انهما اذا اجتمعا كان مجموعهما هو الموضوع لفعلية الحدث، فكذلك الأمر في اجتماع منجزين، عقليين كالعلم و الاحتمال او شرعيين كاستصحاب التكليف و قيام خبر ثقة على التكليف و امثال ذلك.

فتلخص من ذلك، انّ هذه الملاحظة على السيد الشهيد (قده) غير واردة.

### الاشكال الثالث على السيد الشهيد: تفاوت المنجزية بتفاوت الانكشاف

ان ما افيد في كلامه من انّ المنجزية في أطراف العلم الاجمالي هي للاحتمال من باب ان الاحتمال مورد لحق الطاعة، هذا الذي افاده مصادم للوجدان، من جهتين:

الجهة الأولى: انّ الوجدان شاهد على تفاوت درجة المنجزية بتفاوت درجة الانكشاف، حيث ان المنجزية هي عبارة عن حكم العقل بقبح هتك المولى، فبما ان في مخالفة تكليف المولى هتكاً له، و هتكه قبيح فمقتضى حكمه بقبح هتك المولى تنجز التكليف، و من الواضح ان هتك المولى قابل للتفاوت بأن تكون بعض الموارد اشّد هتكاً او اضعف هتكا حيث ان الهتك مفهوم تشكيكي قابل للتفاوت، و لذلك كما ان درجات الهتك تتفاوت بتفاوت درجات الحكم الواصل للعبد حيث ان ارتكاب الصغيرة ليس في الهتك كارتكاب الكبيرة و ارتكاب الكبيرة ليس في الهتك كارتكاب القتل، اذا كما ان درجات الهتك المستتبعة لدراجات المنجزية تتفاوت بدرجات الحكم كذلك تتفاوت بدرجات الانكشاف، ففرق بين من يخالف علما، وبين من يخالف احتمالاً فانه اذا احتمل حرمة التدخين من قبل الدولة، و قلنا بانّ الاحتمال منجز كما هو مبنى السيد الصدر و بين من يعلم بحرمة التدخين اما في الشوارع العامة او الحدائق، فخالف هذا المعلوم بالإجمال فانه يعدُ عند العقلاء اشدَّ هتكا و تمردا على المولى من مخالفة الاحتمال، فلأجل ذلك اذا اجتمع العلم الاجمالي في مورد مع الاحتمال فالقول بان المحورية في المنجزية للاحتمال و ليس للعلم مصادمة للوجدان، حيث في مخالفة العلم اشدّ هتكا و تمردا من مخالفة الاحتمال.

و الجهة الثانية ان الوجدان شاهد بالفرق بين الاحتمال المجرد البدوي و بين الاحتمال المعتضد بالعلم الإجمالي، مع ان السيد الشهيد ساوى بينهما من حيث حق الطاعة والمنجزية فاذا احتمل المكلف ان الدولة تمنع التدخين في الشوارع العامة، وفحص ولم يجد بياناً على الحرمة فارتكب ما يحتمل الحظر منه بناءً على ان الاحتمال منجز و بين من يعلم بحرمة التدخين اما في الشوارع او في الحدائق فارتكب التدخين في الشوارع فان الوجدان العقلائي على ان الاحتمال المعتضد بالعلم الاجمالي اقوى زاجرية من الاحتمال البدوي.

ولا يبعد ورود هذه الملاحظة على السيد الشهيد ان كان يدعي ان لا تفاوت بين هذه الموارد من حيث درجة المنجزية، واما ان كان لا يدعي ذلك وانما يقول ان حق الطاعة ينبسط على العلم و على الاحتمال، و على الاحتمال البدوي و على الاحتمال المقترن و اما انه ينبسط بدرجة 1 او متفاوتة فليس في مقام البيان من هذه الجهة.

38

## النحو الثالث للسيد السيستاني وهو ان المنجز احتمال الانطباق

المسلك الثالث و هو ما ذهب اليه السيد الاستاذ (دام ظله)، ومحصله ان المنجز في اطراف العلم الاجمالي هو احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف من الاطراف، و بيان ذلك: بأمور:

الامر الاول: ان الاحتمال في نفسه قابل للمنجزية، لا كما ذكره بعض القائلين بالبراءة العقلية، حيث ادعى مثل المحقق النائيني القائل بالبراءة العقلية ان الاحتمال في نفسه ليس صالحا للمنجزية بل لابد من علم بالتكليف او علمي، و الصحيح ان الاحتمال في نفسه قابل للمنجزية، و السر في ذلك: اما ان يرجع الى اهمية المحتمل او يرجع الى قوة الاحتمال، فمثلا احتمال الخطر في الدماء او الاعراض منجز لدى العقلاء بلحاظ اهمية المحتمل او ان يكون الاحتمال قوياً أي تأتيه المنجزية من خلال اهمية المحتمل او من خلال قوة الاحتمال، كما اذا كان الاحتمال مستنداً لأمارة عقلائية، و ان لم تثبت شرعاً كالشهرة مثلاً او كان الاحتمال مستنداً للعلم الاجمالي، اذ لا شكّ في وجود الفرق وجداناً بين الاحتمال البدوي و الاحتمال المعتضد بالعلم الاجمالي ولأجل هذا الفرق الوجداني فالاحتمال المقترن و المعتضد بالعلم الاجمالي خارج عن كبرى قبح العقاب بلا بيان.

الامر ال 2: ما ندعيه في منجزية الاحتمال في باب العلم الإجمالي ليس هو احتمال التكليف، كما سبق في المسلكين و انما هو احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف.

بيان ذلك: اذا علم المكلف بوجوب فريضة اما الجمعة او الظهر يوم الجمعة فحينئذٍ كل طرف في نفسه واجد لاحتمال التكليف اذ يحتمل وجوب الجمعة و يحتمل وجوب الظهر، و هناك احتمال اخر غير احتمال التكليف و هو احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف أي نحتمل ان الفريضة الواقعية التي علمنا بوجوبها هي الجمعة، او هي الظهر، فهذا الاحتمال غير ذلك الاحتمال، احتمال التكليف في نفسه شيء واحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف شيء اخر، فالأول وهو احتمال التكليف في نفسه هو الذي ذهب اليه اصحاب المسلكين السابقين فقالوا احتمال التكليف في كل طرف في نفسه منجز، اما لأنّه مساوق لاحتمال العقوبة، و احتمال العقوبة منجز او لأنّه مورد لحق الطاعة فالمنظور في المسلكين السابقين نفس احتمال التكليف، بينما المنظور في هذا المسلك احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف.

الامر الثالث: ان احتمال الانطباق على 3 درجات فقد يكون موهوما و قد يكون اطمئنانا و قد يكون وسطا بينهما، و محل الكلام هو ال 3 لان احتمال الانطباق ان كان موهوما فلا يصلح في نفسه للمنجزية، مثلاً في الشبهة غير المحصورة يكون احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف احتمالاً موهوماً نتيجة انقسام الرقم الرياضي للمعلوم بالإجمال على عدد الاطراف، فاذا علم اجمالاً بوجود حبة رز نجسة من بين مليون حبة في السوق فانّ انقسام هذا المعلوم بالإجمال و هو نجاسة حبة من الرز على المليون يوجب ان يكون احتمال الانطباق على كل طرف واحد بالميون و هو موهوم.

و اذا كان احتمال الانطباق اطمئنان فالاطمئنان بنفسه منجز عقلائي، مثلاً اذا طرحت مسالة فرعية معقدة و علمنا اجمالا ان الذي توصل لحل المسالة اما العالم الفقيه او انسانٌ عامي، فلا اشكال ان انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف الاول يوجب الاطمئنان، و عليه هذا خارج عن محل الكلام لان الاطمئنان حجة، فما هو محل الكلام هو احتمال الانطباق الوسط الذي ليس وهما ولا اطمئنانا، فهل هذا منجز ام لا.

الامر الرابع

وهو لبُّ مطلبه، لا اشكال في تقوّم العلم الإجمالي بالاحتمال، اذ لا يتصور علم اجمالي بدون احتمال الانطباق والا لأصبح تفصيلياً، فمتى ما فرض وجود علم اجمالي فقد فرض معه احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف من اطرافه، لأجل ذلك لو علمنا مثلاً بوجوب فريضة يوم الجمعة، فلا محالة مجرد كونه علما اجمالياً متقوم باحتمال انطباق هذه الفريضة على كل من الظهر والجمعة.

وانما الكلام هل ان محور المنجزية هو العلم او ان محور المنجزية هو احتمال الانطباق، فهل احتمال الانطباق حيثية تقييدية ام تعليلية، أي هل ان المنجزية للعلم غاية ما في الباب ان احتمال انطباق المعلوم بالإجمال اوجب جرّ المنجزية الى الظهر، فالمنجز هو العلم وانما احتمال انطباقه على الظهر اوجب امتداد منجزية العلم الى الطرف، فاحتمال الانطباق مجرد واسطة في امتداد المنجزية من المعلوم بالإجمال الى الطرف فهو حيثية تعليلية للمنجزية.

ام انّ احتمال الانطباق حيثية تقييدية، بمعنى ان لدينا منجزين لأمرين فالجامع وهو وجوب فريضةٍ متنجز بالعلم، والطرف وهو وجوب الظهر او الجمعة متنجز باحتمال الانطباق، فاحتمال الانطباق أيضاً محور للمنجزية فهو حيثية تقييدية، في المنجزية وليس مجرد واسطة.

و قد يقال عندما نقارن العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي سوف نصل الى ان محور المنجزية هو العلم، فلو علمنا تفصيلا بوجوب صلاة الظهر الى جهة الكعبة فالتكليف معلوم بالتفصيل، ولكن حصل لدينا شك و هو احتمال انطباق المعلوم بالتفصيل و هو وجوب الظهر الى القبلة على جهة الشرق فهنا المعلوم بالتفصيل فريضة الظهر الى جهة الكعبة و لكن مع ذلك حصل احتمال انطباق هذا المعلوم بالتفصيل على جهة الشرق ففي مثل هذا الفرض لا شك ولا ريب ان المنجزية للعلم و لذلك يقال احتمال انطباق المعلوم بالتفصيل على هذا المصداق وهو الصلاة الى الشرق مورد لقاعدة الاشتغال و كونه مورداً لقاعدة الاشتغال هو عبارة اخرى عن ان المنجز هو العلم التفصيلي أي لما علمت بالتكليف فلابد ان تعلم بالفراغ.

اذن كما في فرض العلم التفصيلي تكون المنجزية للعلم لا لاحتمال الانطباق، و احتمال الانطباق مجرد واسطة لا اكثر، كذلك اذا علمنا مثلاً بوجود اناء نجس بين الإنائين، فليس هنا الا احتمال انطباق ذلك المعلوم على الطرف، و هو مجرد واسطة في امتداد المنجزية للطرف من باب الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني فقد يقال هكذا...

و لكن هناك فرقا بين الشك في مورد العلم التفصيلي و الشك في مورد العلم الاجمالي، فالشك في مورد العلم التفصيلي متمحض في كونه شكاً في الامتثال، اذ لا شبهة في التكليف ابداً، لانكشافه بتمام حدوده فلا يوجد حدّ من حدوده مازال غامضا، واما العلم الاجمالي فان بعض حدود التكليف مبهم، سواء كانت الشبهة حكمية او موضوعية، فاذا كانت حكمية فالأمر واضح مثلا اذا علم اجمالا بوجوب فريضة اما الظهر او الجمعة فمن الواضح ان حد الفريضة مبهم، و هذا ما عبر عنه بعض الاعاظم ان المعلوم بالإجمال نصف مضيء و نصف مظلم، فاصل المحدود مضيء و لكن الحدّ مظلم، هذا في الشبهة الحكمية،

و كذلك في الشبهة الموضوعية كما اذا علم اجمالا بوجود اناء نجس بين الانائين فانه في هذا الفرض التكليف باجتناب النجس ليس معلوما بتمام حدوده و انما هو معلوم ببعض حدوده، واما كون ذلك النجس هو هذا او ذاك مجهول فلأجل ان العلم الإجمالي يرجع الى ابهام حدّ من حدود التكليف فلا معنى لقياسه بالعلم التفصيلي فإنما قلنا هناك ان احتمال الانطباق لا دور له الا الواسطة لأجل انكشاف التكليف بتمام حدوده فالانكشاف هو المنجز و قلنا هنا بان الاحتمال ليس مجرد واسطة وانما هو حيثية تقييدية في المنجزية لأجل ان العلم وحده انما هو علم بالجامع، و ليس علما بالحد فلأجل ذلك انما يتنجز الطرف باحتمال الانطباق لا بنفس العلم.

39

### توضيح ما افاده بذكر أمور:

تقدم أن السيد الاستاذ (دام ظله) ذهب الى ان المنجز في أطراف العلم الإجمالي احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف ومن اجل توضيح مرامه لابد من ذكر امور سبق بحثها في بحث حجية القطع وانما نذكرها لربط المطالب.

### الامر الأول: الحسن والقبح من الامور النفس امرية

وقع الكلام في أنّ قضايا الحسن و القبح كحسن العدل و قبح الكذب هل هي من:

الاعتبارات العقلائية فلا واقع لها وراء اعتبار العقلاء لها كما ذهب اليه المحقق الاصفهاني (قده) .

ام انها من الميول الجبليّة الفطرية كما ذهب اليه السيد الاستاذ دام ظله،

ام انها من المدركات الواقعية النفس أمرية، و هو ما ذهب اليه المعروف من علمائنا من ان حسن العدل و قبح الظلم امور مرتسمة في نفس الامر والواقع وان العقل تجاهها مدرك ليس الا، فكما ان العقل يدرك الامكان و الاستحالة حيث ان الامكان و الاستحالة امور واقعية وراء العقل، ووظيفة العقل تجاهها مجرد الادراك، فكذلك حسن العدل و قبح الظلم فهي امور مرتسمة في نفس الامر والواقع والعقل تجاهها مجرد مدرك.

### الامر الثاني: ان الحسن والقبح من الادراكات غير المعللة

على فرض ان هذه المدركات من الامور الواقعية النفس أمرية فهل هي من المدركات المعللّة أم أنّ الحكم فيها ذاتي غير معلل،

فهنالك احتمالان:

الاحتمال الأول ان ادراك العقل لحسن العدل و قبح الظلم لان مصلحة النظام تقتضي ذلك بمعنى لولا العدل و الظلم للزم اختلال النظام، فادراك العقل لحسن العدل و قبح الظلم لتوقف حفظ النظام عن الاختلال عليهما، فالحسن و القبح وان كانا مدركين واقعيين الا انهما معلّلان، والعلّة فيهما ليست من الامور العملية كي يلزم التسلسل بان يقال ان حكم العقل بحسن العدل لأجل حفظ النظام فلابد ان يكون حفظ النظام أيضاً حسناً حتّى يترتب عليه حسن العدل، فيعود السؤال ما هي العلة في حسن حفظ النظام كما اراد تصويره سيد المنتقى (قده) .

بل ان حفظ النظام من الامور الواقعية وليست من الافعال كي تكون معروضة للحسن والقبح فاختلال النظام و عدم اختلاله هذا امر واقعي فبما ان عدم اختلاله يتوقف على العدل ادرك العقل حسن العدل لا ان حسن العدل مشتق من حسن قبله كي يلزم التسلسل.

الاحتمال الثاني

او ان يقال كما هو معروف بين علمائنا انهما غير معللين، فالعقل يدركهما مع غمض النظر عن وجود نظام وعدمه، وانه يلزم من عدمهما اختلاله ام لا فقضية الحسن والقبح منحازة وغير معللة بمسالة اختلال النظام وانحفاظه.

### الامر الثالث: ان الحسن والقبح يرجعان الى قضيتين الكمال والنقص – والحسن والقبح

هل ان الحسن و القبح العقليين النفس امريين مرجعهما الى قضية 1 ام الى قضيتين، و تلك القضية ال 1 هل هي عنوان الكمال والنقص ام هي عنوان الظلم والعدل؟

فالمعروف بينهم ان الحسن والقبح راجع لقضيتين لا الى قضية 1،

القضية الاولى

ان العقل يدرك حسن الصدق و قبح الكذب و حسن التواضع و قبح التكبر لا لأنّهما مصداق للعدل و الظلم، بل انما يدرك حسن الصدق و قبح الكذب لكون الصدق كمالا و كون الكذب نقصاً بل قال بعضهم معنى حسن الصدق و قبح الكذب هو الكمال والنقص أي ان الصدق كمال و الكذب نقص فلا ترجع هذه القضية لقضية اخرى، نعم هذا الكمال من الكمال اللازم، أي انّ ما يدركه العقل ان الصدق كمال لازم، وان الكذب نقص لابد من تركه،

و القضية الاخرى

هي حسن العدل و قبح الظلم فهي مختلفة عن الاولى فان العقل يدرك ان العدل مما ينبغي و الظلم مما لا ينبغي لا لانهما كمال و نقص في حد ذاتيهما أي ان العدل بما هو عدل مما ينبغي والظلم بما هو ظلم مما لا ينبغي لا من حيث ارجاعهما الى عنوان الكمال والنقص فالحسن والقبح يرجعان الى قضيتين لدى المدرك العقلي،

ومن يرى ان الحسن والقبح راجع الى قضية واحدة يقول انه لا يدرك العقل سوى الكمال والنقص في جميع هذه المفردات، وانه انما يدرك حسن العدل وقبح الظلم لانهما كمال ونقص لا لعنوانيهما،

في مقابل من يرى العكس وهو ان العقل انما يحكم بحسن الصدق لان الصدق عدل و انما يحكم بقبح الكذب لأنّه ظلم، فما هو موضوع الحكم بالحسن و القبح هو العدل و الظلم، و جميع المفردات تندرج تحته.

### الامر الرابع: قبح الظلم اي انه لا ينبغي ويستلزم قضية اخرى وهي المذمة

ان هنالك فرقاً بين قبح الظلم واستحقاق المذمة، فان معنى ان الظلم قبيح هو انه في نفسه مما لا ينبغي ، سواء ترتبت المذمة عليه أم لا،

وفي طول أدراك العقل أن الظلم مما لا نبغي يدرك ان لو صدر هذا الذي لا ينبغي لكان فاعله مستحقا للذم فإحدى القضيتين في طول الأخرى لا انهما قضية 1.

فليس معنى قبح الظلم أي استحقاقه للعقوبة، بل معنى قبح الظلم ان هذه القضية في نفس الامر والواقع مردها الى ما لا ينبغي، غاية ما في الباب ان للعقل ادراكا اخر وراء ذلك وهو انه على فرض صدوره خارجا فوظيفة العقلاء تجاهه هو المذمة لأجل ذلك اخذ في القضية ال 2 العلم ولم يؤخذ في القضية ال 2 العلم، فكون الظلم مما لا ينبغي لكونه ظلما علم الفاعل انه ظلم ام لا فان سلب ذي الحق حقه امر قبيح في نفسه، نعم انما يستحق المذمة اذا كان ملتفتا الى ان ما يفعله ظلم، فالقضية ال 2 منوطة بالعلم بخلاف الاولى.

### الامر الخامس: المنجزية هي ادراك العقل لابدية العمل و يترتب على ذلك حكمه باستحقاق العقوبة

تطبيق هذه البحوث على مسألة المنجزية سواء كانت للعلم التفصيلي او للعلم الاجمالي و بيان ذلك: ان المنجزية هي غير الباعثيّة و الزاجريّة كما ان المنجزية هي غير حكم العقل باستحقاق العقوبة.

بيان ذلك: ان الباعثية والزاجرية قضاء للفطرة والجبلة، فان جبلة الانسان تبعثه نحو ما ينفعه و تزجره عما يضره سواء كان بعثاً بالفعل او بعثا شأنيا فالباعثية والزاجرية من مقتضيات الفطرة والجبلة .

واما المنجزية بحسب مبانيهم من مقتضيات العقل و العقل ليست وظيفته البعث او الزجر وانما وظيفته الادراك ليس الا ، لذلك المنجزية من شؤون الادراك وليست من شؤون الفطرة من حيث باعثيتها او زاجريتها، و اذا رجعنا الى المدرك العقلي الذي يعبر عنه بالمنجزية فقد يتوهم ان المنجزية هي عبارة عن حكم العقل باستحقاق العقوبة مقابل المعذرية و هي حكم العقل بالأمن و الخلو الا انّ حكم العقل باستحقاق العقوبة مجرد اثر للمنجزية، فالمنجزية في رتبة سابقة على حكم العقل باستحقاق العقوبة كما ذكرنا في مسالة قبح الظلم فان قبح الظلم بمعنى ما لا ينبغي قضية سابقة رتبة على حكم العقل باستحقاق الظالم للمذمة، فلأجل ذلك، ليست المنجزية الا ادراك العقل لابدية العمل و يترتب على حكمه باللابدية في بعض الموارد حكمه باستحقاق العقوبة، و يكون ذلك ممهدا للباعثية او الزاجرية الجبلية لدى الانسان.

### الامر السادس: ملاك المنجزية دفع الضرر المحتمل ام حق الطاعة ؟

ما هو ملاك المنجزية؟

حيث حددنا انها عبارة عن حكم العقل باللابدية فعلا او تركا فما هو ملاك المنجزية، فهنا عندنا من يرى ان ملاك المنجزية في جميع مواردها هو حكم العقل بقبح الظلم، فان هذا هو ملاك المنجزية في تمام مواردها، وتوضيح ذلك انه اذا كان التكليف صادرا عن الخالق عز وجل حيث ان العقل يدرك ان مقتضى الخالقية ان للخالق حقا في عهدة المخلوق و ذلك الحق هو حق الطاعة اذا فمقتضى ان للخالق حقا ان في عدم الطاعة ظلما، فلأجل حكم العقل بقبح الظلم حكم العقل بلابدية الفعل والترك،

و اذا كان هذا التكليف صادرا عن غير الخالق من الموالي العرفيين فانما يحكم العقل باللابدية اذا كان في المخالفة ظلما، اما لان المولى العرفي ذو حق عليه كما لو كان منعما او لان في مخالفة هذا التكليف ظلما لنفسه او ظلما لغيره من الناس، فما لم تدخل المخالفة للتكليف العرفي في اطار الظلم لم يحكم العقل بالمنجزية، بمعنى اللابدية، و بهذا يمكن توجيه كلام السيد الشهيد.

المسلك الآخر الذي ينكر حق الطاعة في التكاليف المعلومة فضلاً عن التكاليف المحتملة فالذي لا ملازمة عقلاً بين الخالقية وثبوت حق الطاعة وثبوت حق في عهدة المكلف فانّه يرى ان المنجزية للتكليف ترجع لا محالة الى مسألة دفع الضرر المحتمل ودفع الضرر المحتمل هل جذرها عقلي ام جذرها طبعي وهل ان الجذر العقلي ارشادي ام غير ذلك، هذا يحتاج الى تدقيق وتعميق.

40

لازال الكلام في الامور التي ذكرناها كربط للمطالب الكبروية بمحل الكلام، وهو منجزية الاحتمال المقترن بالعلم الاجمالي، ووصل الكلام الى دفع الضرر المحتمل، وبيان ذلك: ان هناك فرقاً بين دفع الضرر المحتمل و ضرورة دفع الضرر المحتمل، فدفع الضرر المحتمل هو عمل غريزي يقوم به الحيوان ومنه الانسان سواء كان هذا العمل فعلياً كما اذا ارتفعت الموانع او كان شأنياً كما اذا كان هناك مانع من العمل، فدفع الضرر المحتمل أمرٌ غريزي ليس محلاً للكلام بل انه من اثار وجود المنجز لا انه هو المنجز، و هذا ما سبق ذكره من ان المنجزية ليست هي الباعثية و الزاجرية الغريزية في الانسان فان الباعثية او الزاجرية هي نفسها دفع الضرر المحتمل بالمعنى الذي ذكرناه.

و هناك ضرورة دفع الضرر المحتمل، و هذا هو محل الكلام لا نفس دفع الضرر المحتمل، و ضرورة دفع الضرر المحتمل لها مناشيء 3 بحسب اختلاف المباني.

المبحث الاول: هل منشأ ضرورة دفع الضرر المحتمل قبح الظلم ام لكونه كمالا ام لقضاء الفطرة ؟

المنشأ الاول: ما يظهر من بعض الكلمات من أنّ منشأ ضرورة دفع الضرر المحتمل ان عدم دفع الضرر المحتمل ظلم للنفس فمقتضى حكم العقل بقبح الظلم هو حكمه بضرورة دفع الضرر المحتمل، و لأجل ذلك يعود هذا المنجز الى المنجز السابق وهو قبح الظلم.

المنشأ الثاني: ان تعريض النفس للضرر المحتمل نقص قادح ودفعه كمال لازم، فيدخل تحت ما عبرنا عنه بالقضية الثانية من قضايا الحسن و القبح العقليين، بناءً على انهما قضيتان قبح الظلم والنقص الذي مرّ بيانه سابقاً فعلى هذا المنشأ يتبين لنا ان منجزية ضرورة دفع الضرر المحتمل منجزية عقلية وليست طبعية وبالتالي فهي كمنجزية حق الطاعة تماماً فكما ان حق الطاعة منجز عقلي فاذا ضرورة دفع الضرر المحتمل منجز عقلي فلا فرق بينهما من هذه الجهة.

المنشأ الثالث:

و لكن نوقش هذان المنشآن أي ان ضرورة دفع الضرر المحتمل لأجل قبح الظلم او لأجل قبح النقص بان وجوب دفع الضرر المحتمل اما وجوب غيري او وجوب نفسي او وجوب طريقي او انه مجرد قضية ارشادية، و قد تعرض لهذا البحث سيدنا (قده) في مصباح الاصول و تبعه سيد المنتقى.

والمحصل انه لا يمكن القول بان الوجوب غيريٌ لان الوجوب الغيري ما ترشح عن وجوب نفسي سابق رتبة، وليس وراء دفع الضرر المحتمل وجوب نفسي كي يعقل ترشح وجوب دفع الضرر المحتمل منه.

كما لا سبيل الى دعوى انه وجوب نفسي بمعنى انّ دفع الضرر المحتمل في نفسه واجب فانّ لازم ذلك انه لو لم يدفع الضرر المحتمل لترتب عليه عقابان، العقاب المحتمل نفسه والعقاب على مخالفة هذا الوجوب النفسي، فاذا فرضنا مثلا انه احتمل وجوب صلاة الجمعة تعييناً في يوم الجمعة فحكم عقله بوجوب دفع الضرر المحتمل فلم يصل الجمعة، وكانت الجمعة واجباً واقعاً فمقتضى ذلك استحقاقه لعقوبة ترك الجمعة ولمخالفة هذا الحكم العقلي النفسي وهو وجوب دفع الضرر المحتمل.

ولا سبيل للوجوب الطريقي بأن نقول انّ وجوب دفع الضرر المحتمل ليس الغرض منه الا تنجيز ذلك المحتمل لا ان هناك امرين، نظير ما قيل بوجوب الاحتياط فانّ المشرّع او العقل اذا اوجب الاحتياط في موارد احتمال الدماء او الاعراض فان وجوب الاحتياط ليس نفسياً و انما طريقي أي ان الغرض منه تنجيز الواقع المحتمل لا انه منجز في نفسه، فلو ادعي انّ حكم العقل بضرورة دفع الضرر من هذا القبيل فان لازم ذلك انه ان يترتب احتمال العقوبة على الوجوب لا ان يكون سابقاً عليه فان الأثر المترقب من الوجوب الطريقي هو ان يرتب على هذا الوجوب الطريقي احتمال العقوبة اذ المفروض انه قبل هذا الوجوب الطريقي لا يوجد منجز و لا يوجد احتمال العقوبة وبالوجوب الطريقي تنجز المحتمل فترتب على تنجزه احتمال العقوبة.

و بناءً على ذلك على ذلك انما يكون وجوب دفع الضرر طريقيا اذا ترتب عليه احتمال العقوبة، وهو لا يترتب عليه لأنّ احتمال العقوبة اما سابق او لاحق فان كان سابقاً اذا فوجوب دفع الضرر المحتمل لا حاجة له، لان احتمال العقوبة متنجز في رتبة سابقة و ان قلنا ان احتمال العقوبة ليس موجودا فقد انتفى وجوب دفع الضرر المحتمل بانتفاء موضوعه فهو اما مسبوق بالاحتمال فلا حاجة له واما غير مسبوق به فهو منتف بانتفاء موضوعه.

والنتيجة ان وجوب دفع الضرر المحتمل لا يعقل ان يكون طريقيا فتعين ان يكون حكما ارشادياً، ومحصله انّ العقل يدرك الملازمة بين الامن و بين دفع الضرر المحتمل، فلا امن الا بدفع الضرر المحتمل، و في طول هذا الحكم الارشادي تقضي الفطرة بضرورة دفع الضرر المحتمل، اذ مادامت هناك ملازمة بين الامن و دفع الضرر المحتمل ففي طول ادراك العقل لهذه الملازمة تقضي الفطرة بانه عليك بدفع الضرر المحتمل بمقتضى الكينونة الطبعية للإنسان فان مقتضى كينونته هو قضاء فطرته بالفرار و طلب الامن بل لا يستغني منجز عقلي عن قضاء الفطرة اذ لولا الكينونة الطبعية للإنسان لما تمّ أي منجز من المنجزات السابقة، فمثلا اذا ادرك العقل ان للمولى حق الطاعة وان عدم طاعته ظلم، و الظلم قبيح مع ذلك قد يقول لأفعل القبيح أي مشكلة في ذلك ؟ او اذا ادرك ان في مخالفة المولى او في مخالفة الامر نقصا قادحا فيقول لأرتكب النقص القادح لا مشكلة.

نقول لولا قضاء الفطرة بضرورة الفرار من القبيح وضرورة التحلي بالكمال اللازم لما تمت هذه المنجزات فجميع المنجزات تعتمد في ربطها بالباعثية والزاجرية على الكينونة الطبعية لا تتنزل من مرتبة الادراك العقلي الى مرتبة الباعثية والزاجرية الا برابط و ذلك الرابط هو الكينونة الطبعية للإنسان، التي يعبر عنها بقضاء الفطرة، فلولا هذه الكينونة لما تحول أي منجز لباعثية او زاجرية.

فلأجل ذلك يتبين ان المنجز الطبعي بحسب تعبير السيد الصدر لا يراد به دفع الضرر المحتمل الغريزي لان هذا اثر للمنجز و انما يراد بالمنجز الطبعي هو الحكم العقلي الارشادي المستتبع لقضاء الفطرة في قبال ان يكون دفع الضرر المحتمل واجباً من باب قبح الظلم او من باب قبح النقص.

كما انّ دعوى السيد الشهيد التي سبقت من ان المنجز الطبعي لا قيمة له لأننا نبحث عما ينجز حكم المولى و عمّا يحقق لنا اطاعة المولى و الانقياد اليه بحيث يكون عدم الانقياد موجبا لاستحقاق العقوبة و من الواضح ان المنجز الذي يترتب عليه ذلك هو المنجز العقلي أي ما يندرج تحت قبح الظلم او حسن الكمال اللازم لا المنجز الطبعي، فانّ مجرد ضرورة دفع الضرر المحتمل لا يعني ان هذا العمل طاعة للمولى اذ كما يتصور ضرورة دفع الضرر المحتمل في احكام المولى يتصور في احكام الطفل لو هدد بسلاح مثلاً، فضرورة دفع الضرر المحتمل بالمجموع من الحكم العقلي الارشادي و قضاء الفطرة عامة حتّى لفرض صدور الامر من الظالم او الطفل، و هذا ليس مفيدا لنا بل المفيد ان المنجز يثبت لنا ان هذا العمل اطاعة للمولى وان في تركه استحقاقا للعقوبة.

ولكن يلاحظ على هذا الكلام ما سبق بيانه من ان من يرى المنجز الطبعي قد لا يرى حق الطاعة اصلا فكيف يقال له ان قولك لا قيمة له فالكلام يصبح نوعا من المصادرة لان صاحب هذا القول يقول انا لا ارى ان هناك مولوية و عبودية اصلا وان للآمر موقع المولوية و للمأمور موقع العبودية فلابد ان يكون المنجز في هذا الاطار و هو ما يحفظ للمولى مولويته، او ما يوجب استحقاق العقوبة من المولى على هذا العمل، فاذا كنت لا أرى عقلاً أي ملازمة بين المنعمية والمولوية فليس هناك بنظري منصب يسمى المولوية تقابله العبودية كي يكون المنجز في هذا الاطار فان هذا منتف بانتفاء موضوعه بحسب هذا النظر وبالتالي ما هو المنجز صدر من مولى او لم يكن له هذا العنوان، نقول المنجز ما عبر عنه بالمنجز الطبعي و هو مجموع الحكم الارشادي مع قضاء الفطرة بضرورة دفع الضرر المحتمل، فلا وجه للمصادرة بان هذا لا ينفعنا لأنّه لا يثبت ما هو مسلم مع مبانينا..

فالنتيجة ان مورد المنجز الطبعي شيء ومورد المنجز العقلي شيء اخر.

المبحث الثاني: بيان التهافت في كلمات السيد الخوئي في ان ملاك المنجزية حكم العقل بقبح هتك حرمة المولى أو ان الملاك هو حكم العقل بدفع الضرر المحتمل

وبعد تبين ان المنجز العقلي هو عبارة عن حكم العقل بقبح الظلم لأجل ان للمولى حق الطاعة و المنجز الطبعي هو عبارة عن ادراك العقل الملازمة بين الامن و دفع الضرر قد يقال بتعارض كلمات سيدنا في مصباح الاصول حيث جمع بين المنجزين، فذكر في ص 16 ج 47 " ان حجية القطع من لوازمه العقلية ان العقل يدرك حسن العمل به و قبح مخالفته و يدرك صحة عقاب المولى عبده المخالف لقطعه، و عدم صحة عقاب العامل بقطعه و لو كان مخالفاً للواقع، و إدراك العقل ذلك لا يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء، لتكون الحجية من الأمور المجعولة أو من القضايا المشهورة، بل من الأمور الواقعية الأزلية، كما هو الحال في جميع الاستلزامات العقلية ".

فهو يريد ان يقول بانه اذا قطع المكلف بحكم الزامي ادرك العقل تلقائيا ان في الجري وراء هذا القطع حسنا و في عدم الجري وراءه قبحاً.

ثم في ص 26 عندما تعرض الى بحث التجري يقول " واخرى يدرك العقل ما هو في مرتبة معلولات الأحكام الشرعية، كحسن الاطاعة و قبح المعصية، فانّ هذا الحكم العقلي فرع ثبوت الحكم الشرعي المولوي، و حكم العقل بقبح التجري و حسن الانقياد من هذا القبيل، فقاعدة الملازمة أجنبية عنه، فلا دليل على أنّ حكم العقل بقبح التجري يستلزم الحرمة الشرعية، بل لنا أن ندّعي عدم إمكان جعل حكم شرعي مولوي في المقام، إذ لو كان حكم العقل بحسن الانقياد و الاطاعة و قبح التمرد و المعصية كافياً في إتمام الحجّة على العبد، و في بعثه نحو العمل و زجره عنه- كما هو الصحيح- فلا حاجة إلى جعل حكم شرعي مولوي آخر، و إن لم يكن كافياً فلا فائدة في جعل حكم آخر، إذ هو مثل الحكم الأوّل، فيكون جعل الحكم لغواً يستحيل صدوره من الحكيم (تعالى و تقدّس)".

يعني لا حاجة الى المنجز الطبعي و توسيط احتمال العقوبة بل نفس حكم العقل بحسن الانقياد والطاعة كاف في بعث العبد و زجره.

ثم في ص 27 قال " قد اتّضح ممّا ذكرناه أنّ القبح العقلي و إن لم يكن مستتبعاً للحكم الشرعي، لكنّه يستلزم حكم العقل باستحقاق العقاب على نفس التجري، بمعنى أنّ العقل يدرك كون المتجري مستحقاً للعقاب".

فيظهر منه ان المنجز العقلي كاف ويترتب عليه حكم العقل باستحقاق العقوبة.

ثم في ص 403 قال "و هي أنّ احتمال التكليف الالزامي بنفسه مساوق لاحتمال العقاب على مخالفته، و معه كان العقل مستقلًا بلزوم التحرز عنه و تحصيل المؤمّن، و هذا هو الملاك في حكم العقل بلزوم الاطاعة، حتّى في موارد العلم التفصيلي بالتكليف، أو قيام الحجّة عليه، فانّ مخالفة التكليف الواصل إلى المكلف- بالعلم الوجداني أو بقيام الحجّة المعتبرة- لا تستلزم القطع بالعقاب عليها، لاحتمال العفو منه سبحانه و تعالى، و الشفاعة من النبي و الأئمة (عليهم السلام) و إنّما المتحقق هو احتمال العقاب على المخالفة و هو كافٍ في حكم العقل بالتنجيز، فلا فرق بين موارد التكاليف المعلومة و التكاليف المحتملة في أنّ حكم العقل بلزوم الاطاعة ناشئ من احتمال العقاب، ففي كل مورد يحتمل فيه التكليف الالزامي يستقل العقل بلزوم التحرز عن المخالفة، إلّا أن يثبت فيه مؤمّن من العقاب عقلًا ".

41

تقدم أنَّ الجمعَ بين كلمات سيدنا مشكلٌ ، حيث افاد في مبحث حجية القطع أنّ ملاك المنجزية حكم العقل بقبح هتك حرمة المولى و افاد في مبحث اصالة الاحتياط ان ملاك المنجزية هو حكم العقل بدفع الضرر المحتمل .

المبحث الثالث: الجمع بين كلماته بناءً على مسلك السيد السيستاني

ولكن قد يتصور الجمع بناءً على مسلك السيد الاستاذ دام ظله و محصل مسلكه ان الالزام مستبطن للوعيد فمعنى كون الحكم وجوباً هو انه لو لم تفعل لعوقبت، ومعنى كون الفعل حرمة انه لو لم تترك لعوقبت، فالحكم الالزامي متضمن للوعد، ولو خلى عن الوعيد لم يكن الزاما وانما هو ندب و ترخيص،

فالمائز بين الإلزام و غيره تضّمن الإلزام لعنصر الوعيد، و لذلك يرى ان الوجوب مركب و ليس بسيطا، فهو مركب من طلب الفعل و الوعيد على الترك او البعث نحو الفعل و الوعيد على الترك.

فبناءً على هذا المبنى يقال ان احتمال العقوبة موضوع لحق الطاعة، و بيان ذلك: ان العقل انما يحكم بأنّ للمولى حق الطاعة بحيث يقبح الترك اذا كان الحكم الصادر من المولى الزامياً والا لو كان الحكم الصادر من المولى ترخيصياً لم يكن موردا لحق الطاعة، فحكم العقل بحق الطاعة للمولى بمعنى حكمه بقبح الترك فرع كون الحكم الزامياً، و كون الحكم الزامياً فرع احتمال العقوبة على تركه لاستبطانه عنصر الوعيد فلا محالة حينئذٍ نحتاج الى احتمال العقوبة لتنقيح موضوع حق الطاعة أي لتنقيح كون الحكم الزاميا كي يكون موردا لحق الطاعة فيقال اذا صدر حكم الزامي او احتمل انّ الحكم الصادر الزامي احتمل الوعيد فاحتُملت العقوبة فحيث تحقق احتمال العقوبة نتيجة لإحراز الوعيد او احتماله كان ذلك موضوعا لحكم العقل بحق الطاعة.

الا انّ هذا الجمع غاية ما يقتضي اخذ احتمال العقوبة في موضوع حق الطاعة، بينما مدعى سيدنا ان الملاك في المنجزية هو حكم العقل بدفع الضرر المحتمل لا احتمال العقوبة فان احتمال العقوبة في نفسه مجرد تنقيح موضوع، و الا فالمنجزية لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل.

اذن فحتى لو أخذنا احتمال العقوبة في الموضوع، الا انه مع حكم العقل بحق الطاعة للمولى فلا حاجة الى توسيط حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل الذي يراه سيدنا هو المنجز.

الامر السابع في كبرى قبح العقاب بلا بيان، والكلام في هذه القاعدة من ثلاث جهات:

الجهة الاولى: ما هو ملاك حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ؟

فهنا اتجاهان رئيسيان:

الاتجاه الأول: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) من أن تنجز الحكم فرع فعليته، فالحكم المتنجز ما كان فعلياً و الفعلية بمعنى كون الحكم باعثاً او زاجراً بالإمكان، أي لو كان المكلف غير عاصٍ لكان الحكم باعثاً له بالفعل، اذاً فتنجز الحكم فرع فعليته وفعليته بكونه باعثاً او زاجراً والباعثية و الزاجرية فرع الوصول، فما لم يصل الحكم الى افق النفس يستحيل ان يكون باعثاً او زاجراً اذ الحكم من الامور الاعتبارية، و الانبعاث من الامور النفسية، و يستحيل تأثير ما هو خارج عن النفس في شؤون النفس، فلا محالة لو لم يكن الحكم واصلاً لما كان باعثاً او زاجراً فبناءً على ذلك يكون مرجع قبح العقاب بلا بيان الى السالبة بانتفاء الموضوع، لأنّه مع عدم البيان لا وصول، و مع عدم الوصول لا فعلية للحكم كي نتكلم في انه يقبح العقاب على مخالفته ام لا، فان الحكم الذي يصحّ العقاب على مخالفته هو الحكم الفعلي، فاذا كانت الفعلية متقومة بالوصول فمع عدم الوصول ليس هناك حكم فعلي كي يقبح العقاب على مخالفته، فانتفاء العقاب بانتفاء موضوعه، هذا احد الاتجاهين في بيان ملاك قبح العقاب بلا بيان، و قد نسبه السيد الشهيد الى المحقق الاصفهاني، و سيأتي في محله بحث هذه النسبة.

الاتجاه الثاني: ان مرجع قبح العقاب بلا بيان الى قبح الظلم، لا انها من باب السالبة بانتفاء الموضوع بل بانتفاء المحمول، والسر في ذلك ان المكلف اذا فحص عن الحكم فلم يجد بيانا فعدم امتثاله للحكم لا لتقصير منه، لأنّه فحص عن الحكم المحتمل فلم يجد أي حجة عليه فحيث لم يجد فعدم امتثاله لا يرجع الى تقصير منه، و حينئذٍ فعقابه على المخالفة مع عدم وصوله للحكم حتّى بعد فحصه ظلم و الظلم قبيح فمرجع قبح العقاب بلا بيان الى قبح الظلم، أي انّ هناك حكما فعليا في الواقع و لكن يقبح العقاب على مخالفته، لأجل عدم وصوله للمكلف حتّى بعد فحصه.

فهذا الاتجاه ال 2 لا يرى الوصول الوجداني او التعبدي دخيلا في فعلية الحكم، و انما فعلية الحكم تدور مدار ان هذا الخطاب لو وصلّ لبعث فنفس هذه القضية الشرطية هي ملاك الفعلية، فليس ملاك الفعلية فعلية الجزاء بان يصل وانما ملاك الفعلية الشرطية، بان يصدق في حق الخطاب انه خطاب "لو وصل لبعث"، اذ لعله يكون المكلف عاجزا بحيث حتّى لو وصله الخطاب لم يبعثه فمثل هذا الخطاب ليس فعليا لأنّه لو وصل ما بعث لعجز المكلف وانما الخطاب الفعلي ما كان لو وصل لبعث بلحاظ قدرة المكلف.

اذا فالنتيجة بما ان الفعلية غير منوطة بالوصول لا وجدانا ولا تعبداً فلا محالة الحكم فعلي واقعاً لفعلية القدرة و فعلية الشرائط الاخرى غاية ما في الامر يقبح العقاب على مخالفته لعدم وصول المكلف له حتّى بعد الفحص فان عقوبته ظلم.

الجهة الاولى : النسبة بين قاعدة دفع الضرر المحتمل و قاعدة قبح العقاب بلا بيان

فبناءً على الاتجاه الثاني يقع البحث في النسبة بين قاعدة دفع الضرر المحتمل و قاعدة قبح العقاب بلا بيان اذ قد يقال بتواردهما أي كل منهما رافع لموضوع الآخر فمثلا موضوع قبح العقاب بلا بيان "اللا بيان" و حكم العقل بدفع الضرر المحتمل بيانٌ، فهو وارد على البراءة العقلية.

و يقال بالعكس ان حكم العقل بدفع الضرر المحتمل فرع احتمال الضرر اذ لولا احتمال الضرر لم يحكم العقل بلزوم دفعه، و مع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يرتفع احتمال الضرر لأنّه قبيح فينتفي حكم العقل بدفع الضرر بانتفاء موضوعه، فكل منهما و ارد على الآخر فما الحل ؟

نقول الجواب يعتمد على احتمال الحكم قبل الفحص ما هو المنجز له ؟، لأنّه لو قلنا في الزاوية الاولى ان الحكم الفعلي متقوم بالوصول فمقتضى ذلك ان موضوع حكم العقل بقبح العقاب "عدم احراز البيان"، أي متى لم تحرز بياناً حكم العقل بقبح العقاب لان الحكم الفعلي متقوم بالوصول أي متى لم تحرز وصولا او بيان حكم العقل بقبح العقاب فبناءً على ذلك أي على ان موضوع قبح العقاب عدم احراز البيان فلا يبقى مورد لقاعدة حكم العقل بدفع الضرر المحتمل لأنّه بمجرد ان تحتمل التكليف أي لم تحرز البيان فاذا لم تحرز البيان حكم العقل بالقبح فلا مورد لقاعدة دفع الضرر المحتمل، فلا يتصور ورود من قبلها على البراءة العقلية، و بناءً على هذا المسلك فما هو المنجز اذن للحكم قبل الفحص اذا كان العقل حكم بقبح العقاب بمجرد احراز الحكم فلا فرق في ذلك فيما قبل الفحص و ما بعد الفحص فما هو المنجز للحكم قبل الفحص ؟ اذن يتعين ان يكون المنجز للحكم قبل الفحص هو ادلة وجوب التعلم، اذ لولا ادلة وجوب التعلم لكان مقتضى البراءة العقلية الامن من العقوبة و هذا ما تعرض له سيدنا في التنقيح (ج 1 ص 4 فما بعدها) حيث ان ظاهر كلماته كأنّه يقبل بهذا المبنى.

واما لو قلنا بان فعلية الحكم ليست منوطة بالوصول فالحكم فعلي واقعا فحينئذٍ يقال إذا احتمال الحكم قبل الفحص منجز، لكن ما هو المنجز؟ هنا 4 مسالك في تحديد ما هو المنجز عند احتمال الحكم قبل الفحص.

42

الزاوية الثانية ما هو المنجز للحكم قبل الفحص بناءً على أنّ الملاك في البراءة العقلية هو حكم العقل بقبح الظلم؟ و هنا اتجاهات 4:

الاتجاه الأول

ان الملاك في المنجزية هو ان اقتحام الشبهة من دون فحص ظلم للمولى، فانّ مقتضى حق المولوية ان لا يقتحم العبد شبهة إلزام من دون فحص، فنفس الاقتحام من دون فحص هو ظلم ومقتضى قبح الظلم المنجزية.

ولازم هذا الاتجاه ان العبد مستحق للعقوبة حتّى لو انكشف ان الواقع لم يكن فيه تكليف اذ المفروض انه اقتحم الشبهة من دون فحص وهو بنفسه ظلم.

الاتجاه ال 2

ان المنجز قبل الفحص هو احتمال تكليف له طريق للوصول اليه، فكل تكليف واقعي له طريق للوصول اليه فان احتماله منجز، ومقتضى هذا الاتجاه انه لو انكشف ان التكليف الواقعي وان كان موجودا الا ان المكلف لم يجد بعد الفحص حجة على ذلك التكليف فالتكليف وان كان واقعياً لكن لا يصل بيانه للمكلف، فمقضى هذا الاتجاه استحقاق العقوبة مع ان المكلف فحص ولم يجد بياناً لذلك التكليف الا انه ما دام المنجز هو احتمال تكليف له طريق فان هذا مقتضاه استحقاق العقوبة على المخالفة حتّى لحالة ما بعد الفحص، بل لا يبقى للفحص موضوعية في البين.

الاتجاه ال 3

ما هو المشهور بينهم و منهم سيد المنتقى (قده) و هو ان المنجز نفس الحجة الواقعية بيان ذلك: ان ما اشتهر على الالسن من ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها ليس صحيحاً و الوجه في ذلك: ان حجية الحجة متقومة بكونها في معرض الوصول فان هذا ما جرت عليه السيرة العقلائية حيث ان ما جرت عليه السيرة ان وظيفة المقنن ايصال تكاليفه بالطرق المتعارفة أي وضع تكاليفه في مواطن لو فحص المكلف فيها لوجد التكليف لا ان وظيفته ايصال التكليف لكل مكلف فان هذا ليس ملزماً للمولى او المقنن، ووظيفة العبد او المتقنن بهذا القانون الفحص عنه في مظانه فمقتضى هذه السيرة العقلائية ان حجية الحجة ليست منوطة بوصولها للمكلف بل هي منوطة بكونها في معرض الوصول، فمتى ما كان هناك دليل على الحكم لو فحص عنه المكلف بالطرق المعتادة لحصل عليه فان هذا الدليل حجة فما هو المنجز للتكليف الواقعي هي الحجة في معرض الوصول، و حيث ان المكلف يحتمل وجود هذه الحجة التي هي في معرض الوصول فلأجل ذلك لا مؤمن له الا ان يفحص عن تلك الحجة، فهذا الاتجاه لازمه ان المكلف لو فحص ولم يجد بيانا في معرض الوصول لم يكن مستحقا للعقوبة وان كان التكليف الواقعي فعليا.

الاتجاه الرابع

ما ذكره المحقق الاصفهاني من ان المنجز هو احتمال المنجز أي اذا احتمل المكلف ان هناك حجة لو فحص عنها لظفر بها فان هذا الاحتمال منجز للمنجز، أي احتمال وجود المنجز في معرض الوصول منجز لذلك المنجز، و ذلك المنجز منجز للواقع فهناك منجزية طولية، و لأجل ذلك ليس المنجزية متمركزة في الحجة نفسها بل احتمالها هو المنجز.

فعلى هذين الاتجاهين الاخيرين يتبين لنا ما هو موضوع البراءة العقلية أي حكم العقل بقبح العقاب حيث ظهر لنا ان موضوع البراءة العقلية ليس مجرد عدم احراز بيان بحيث متى شك المكلف كان موضوعا للبراءة العقلية بل موضوع البراءة العقلية اللابيان واقعاً، اللاحجة في معرض الوصول فاذا لم يكن هناك حجة في معرض الوصول فهذا المكلف موضوع للبراءة العقلية لا ان موضوعها عدم احراز بيان، فلأجل ذلك مقتضى وظيفة المكلف اما لان الحجة في معرض الوصول منجز او لان احتمالها منجز متقضى ذلك عدم جريان البراءة العقلية في حقه، فاذا فحص فلم يجد بيانا أي اطمأن بعدم البيان في معرض الوصول كان موضوعا للبراءة العقلية و السر في انه موضوع للبراءة العقلية ما هو مؤلف من مقدمتين، كبروية و صغروية.

اما الكبرى فهي مقتضى العدل الالهي ان مناط المؤاخذة للمكلف البيان القاطع للعذر فما لم يكن للمولى بيان قاطع لعذر المكلف فللمكلف الاحتجاج على المولى بانه لم يكن لي بيان قاطع لعذري في المخالفة.

المقدمة الصغروية ان البيان القاطع للعذر لا يختص بالعلم الوجداني التفصيلي بل يشمل العلم الاجمالي، ويشمل ما لو قام دليل شرعي على وجوب الاحتياط ويشمل الحجة في معرض الوصول فحيث جرت سيرة العقلاء على ان وظيفة المولى تنتهي بجعل الدليل في معرض الوصول اذا فالحجة في معرض الوصول بيان قاطع لعذر المكلف في مقام الاحتجاج.

و نتيجة هاتين المقدمتين انه لا يمكن للعقل ان يقطع بقبح العقاب الا اذا فحص العبد واطمأن بعدم البيان لا بعدم التكليف لأنّه يحتمل وجود تكليف فعلي، اطمان بعدم البيان أي عدم الحجة في معرض الوصول فحينئذٍ مقتضى هاتين المقدمتين حكم العقل بقبح عقابه بلحاظ ان عقابه لا لتقصير منه بل لعجزه عن الوصول الى الحكم و عقابه على مخالفة ناشئة عن عجزه عن الوصول الى الحكم ظلم، والظلم قبيح، هذا هو ملاك البراءة العقلية.

الزاوية الثالثة في النسبة بين البراءة العقلية و حكم العقل بدفع الضرر المحتمل، فان مقتضى ما سبق من البيان ان لكل منهما موردا لا يتداخل مع الآخر فليس احدهما اصلا و الآخر متفرعا عليه بل كل منهما اجنبي عن الآخر فلأجل ذلك لا معنى لورود احدهما على الآخر مع تبيان الموضوع فان موضوع البراءة العقلية اللابيان واقعا، يعني اللابيان في معرض الوصول و هذا لا يمكن احرازه الا بالفحص، و موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل هو ما اذا قام منجز للحكم وهو اما اقتحام العبد للشبهة او احتمال تكليف له طريق او الحجة في معرض الوصول او احتمال الحجة في معرض الوصول كما سبق بيان ذلك بحسب المسالك المختلفة وظهر بهذا التنافي في كلمات سيدنا في مصباح الاصول.

فقد افاد في ص 403 "أنّ احتمال التكليف الالزامي بنفسه مساوق لاحتمال العقاب على مخالفته، و معه كان العقل مستقلًا بلزوم التحرز عنه و تحصيل المؤمّن، و هذا هو الملاك في حكم العقل بلزوم الاطاعة".

مقتضى هذا الكلام ان الاصل هو قاعدة دفع الضرر المحتمل اذ ما احتمل التكليف احتمل العقوبة. و كانت البراءة العقلية بمثابة المؤمن لهذا الاحتمال حيث قال في اخر الصفحة

" ففي كل مورد يحتمل فيه التكليف الالزامي يستقل العقل بلزوم التحرز عن المخالفة، إلّا أن يثبت فيه مؤمّن من العقاب عقلًا، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو شرعاً كالأدلة الشرعية الدالة على البراءة من حديث الرفع و نحوه‏ "

أي ان المقتضي للمنجزية موجود الا ان البراءة مانع...

ولكنه (قده) في ص 566 قال " و أمّا البراءة العقلية: فلا ريب في اعتبار الفحص في جريانها، لأنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنّما هو عدم البيان، فما لم يحرز ذلك بالفحص لا يستقل العقل بقبح العقاب، إذ ليس المراد من البيان إيصال التكليف إلى العبد قهراً، بل المراد منه بيانه على الوجه المتعارف، و جعله بمرأى و مسمع من العبد بحيث يمكن الوصول إليه، فلو كان التكليف مبيّناً من قبل المولى و لم يتفحص عنه العبد، صحّ العقاب على مخالفته، و لا يكون عقابه بلا بيان. "

والمهم في ص 331 قال " و بذلك ظهر أنّ مورد كل من القاعدتين مغاير لمورد الآخر، و لا تنافي بينهما، لعدم اجتماعهما في مورد واحد أبداً، فان احتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل- بأن كان التكليف المحتمل منجّزاً على تقدير ثبوته واقعاً، كما في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي و الشبهة الحكمية قبل الفحص- كان مورداً لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل إرشاداً إلى تحصيل المؤمّن، و لا مجال فيه لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان. و إن لم يحتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل مع احتمال التكليف-فانّ احتمال التكليف لا يستلزم احتمال العقاب ".

أي انه ليس احتمال العقاب هو المنجز بل لابد من وجود المنجز في رتبة سابقة وهو المولّد لاحتمال العقوبة وهذا يتنافى مع ما ذكره في ص 403 حيث ان ظاهر ما ذكره في ص 403 ان الاصل هو احتمال التكليف لاحتمال العقوبة فكأن احتمال العقوبة منجز ابتدائي وهو الاصل بينما ما يذكره في 331 أن احتمال التكليف لا يساوق احتمال العقوبة وانما يحتاج احتمال العقوبة لوجود منجز.

فقال في 331 " بأن كان التكليف المحتمل منجّزاً على تقدير ثبوته واقعاً، كما في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي و الشبهة الحكمية قبل الفحص- كان مورداً لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل إرشاداً إلى تحصيل المؤمّن، و لا مجال فيه لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان. و إن لم يحتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل مع احتمال التكليف-فانّ احتمال التكليف لا يستلزم احتمال العقاب، كما في الشبهة الحكمية بعد الفحص فيما إذا لم يكن‏ هناك منجّز خارجي من علم إجمالي أو إيجاب احتياط أو غيرهما- كان مورداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان و لا مجال فيه لجريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل على ما تقدّم بيانه‏ "

ولذلك اشكل على كلامه ومن سلك هذا المسلك ان مقتضى كلامكم ان البراءة العقلية موضوعها اللابيان في معرض الوصول فمقتضى هذا الكلام انه ما لم يفحص او يطمئن بعدم البيان فالمنجز ليس هو حكم العقل بدفع الضرر المحتمل بل المنجز عدم حكمه بقبح العقاب اذ ما دام حكمه بقبح العقاب متوقفاً على احراز اللابيان اذا ما لم يحرز اللابيان فلا مؤمن فالمنجز ليس هو حكم العقل بدفع الضرر المحتمل، بل المنجز عدم حكمه بقبح العقاب لعدم احراز اللا بيان.

فبناءً على تحليلكم لا نحتاج الى قاعدة حكم العقل بدفع الضرر المحتمل....

43

الامر الثامن

ان ما سوى القول بالبراءة العقلية بنحو مطلق هناك مسالك 4:

المسلك الاول

انّ حكم العقل بقبح العقاب عند احتمال التكليف بعد اليأس عن وجود الحجة في معرض الوصول انما يتم اذا كان التكليف المحتمل تكليفا من قبل المولى العرفي واما اذا كان التكليف المحتمل تكليف المولى الحقيقي فمقتضى حكم العقل بأنّ للمولى الحقيقي على المولى العرفي حقا، وأنّ حقّ الطاعة للمولى الحقيقي يمتد لفرض الاحتمال فاحتمال التكليف وان كان بعد الفحص واليأس عن وجود الحجة في معرض الوصول الا انه موضوع لحق الطاعة للمولى الحقيقي، وبالتالي فلا براءة عقلية في فرض احتمال التكاليف الشرعية.

المسلك ال 2:

هب اننا لا نسلم بامتداد حق الطاعة و سعته حتّى لفرض احتمال التكليف لعدم اذعان وجداننا العقلي بسعة هذا الحق حتّى لما بعد الفحص و اليأس عن وجود حجة في معرض الوصول، و لكن مع ذلك لا يتأتى من العقل الجزم بقبح العقاب في هذا الفرض، و الوجه في ذلك: انّ حكم العقل بقبح العقاب فرع ادراك العقل ملاك العقاب، فان الحكم بشيء فرع ادراك ملاكه، فلو ادرك العقل ملاك العقوبة في الاخرة لأمكنه ان يحكم بقبح العقاب او عدمه، ولكن ملاك العقوبة الاخروية مجهول اذ لا يعلم انّ العقوبة الاخروية هي من باب تجسم الاعمال ام انها من باب اقتضاء النظام الاخروي لذلك، ام انها من باب ابراز صفة العدالة، ام انها من باب المجازاة...

فحيث ان ملاك العقاب في الآخرة مجهول لدى العقل فلقصوره عن ادراك الملاك لا يتأتى منه الحكم بقبح العقاب الاخروي في فرض احتمال التكليف وان كان احتمالا بعد الفحص واليأس عن الحجة في معرض الوصول، فلو لم نقل بحق الطاعة كما ذهب السيد الصدر في المسلك الاول لم نقل بالبراءة العقلية أيضاً للجهل بملاك العقوبة و هذا ما ذهب اليه سيد المنتقى.

المسلك ال 3:

هب اننا لم نسلم بحق الطاعة من جهة عدم ادراك وجداننا العقلي

ـ حيث لم يستدل السيد الصدر بغير الوجدان العقلي ـ

لاحتمال التكليف بعد الفحص.

و في نفس الوقت لا نقول بالجهل بملاك العقوبة الاخروية كما عن المنتقى، حيث ان العقل يدرك ان ملاك العقوبة الاخروية هو المجازاة أي ان العقوبة جزاء للمخالفة و الخروج عن الامر، و هو ما صرحت به الآیات والروايات، فلو كنّا نحن و هذه النقطة لقلنا بان العقل ادرك ملاك العقوبة الاخروية وهو ملاك المجازاة ومقتضاه ادراك اختصاص استحقاق العقوبة الاخروية بفرض المعصية لا مطلق المخالفة ولو كانت عن غفلة، الا انه مع ذلك لا نقول بقبح العقاب بلا بيان، وان كان الاحتمال بعد الفحص و اليأس عن الحجة في معرض الوصول، و السر في ذلك: ان ملاك قبح العقاب بلا بيان هو قبح الظلم، فمرجع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان الى حكمه بقبح الظلم حيث ان العقاب بلا بيان من مصاديق الظلم، و حيث ان الظلم هو سلب ذي الحق حقه فلابد من ان يدرك العقل في رتبة سابقة الحق حتّى يحكم على اثره بقبح الظلم فهل ان للعبد حقاً على مولاه ان لا يعاقبه عند مخالفته لاحتمال التكليف كي يقال بان عقابه ظلم ام لا ؟

فنقول ليس الامر كذلك وذلك لجموع امرين:

الاول ان حكم العقل بقبح العقاب بمعنى استحقاق المذمة اخذ في حكمه "الالتفات" فما لم يكن الفاعل ملتفتا لا يحكم العقل على فعله باستحقاق المذمة والعقوبة وبالتالي اخذ في حكم العقل بقبح العقاب التفات العقل الى ان العقاب ظلم لأنّه سلب لحق العبد و في اثره يحكم بقبح العقاب و اما اذا لم يدرك العقل ان ذلك ظلم لعدم ادراكه ان للعبد حقا على مولاه في فرض الاحتمال فحينئذٍ لا مجال لحكمه و جزمه بقبح العقاب.

والامر ال 2: غاية ما يتحقق بالفحص الجزم بعدم وجود حجة أي الاطمئنان بان لا بيان في معرض الوصول لا الجزم بعدم التكليف الفعلي في الواقع، و بالتالي فالمكلف لديه احتمال التكليف الفعلي ما زال قائما، و هو مساوق لاحتمال ملاك ملزم، اذ لا ينفك تكليف فعلي عن ملاك ملزم، فاذا احتمال المكلف تكليفا فعلياً واحتمل بمقتضاه وجود ملاك ملزم و المفروض ان المكلف قادر على حفظ ذلك الملاك الملزم عن طريق الاحتياط لان الاحتياط ممكن بالنسبة اليه ففي مثل هذا الفرض أي كون المكلف محتملا للتكليف الفعلي و قادرا على حفظ ملاكه الملزم فليس للمكلف حق على مولاه في هذا الفرض ان لا يعاقبه لو خالف هذا الاحتمال الوارد في نفسه حتّى يقال ان سلب هذا الحق ظلم.

فخلاصة المسلك ال 3 انكار البراءة العقلية لا على اساس القول بحق الطاعة ولا على اساس عدم ادراك العقل بعدم العقوبة الاخروية كما يقول به سيد المنتقى بل مع ادراك العقل ملاك العقوبة فان العقل لا يجزم ان للعبد حقا في هذا الفرض وهو فرض احتمالِ تكليفٍ فعليٍ مساوق لاحتمال ملاك ملزم مع قدرة العبد على حفظ هذا الملاك الملزم، فحيث لا يدرك العقل ان للعبد حقاً في هذا الفرض لم يدرك ان عقابه ظلم كي يحكم يقبح عقابه.

المسلك 4:

ما ذهب اليه السيد الاستاذ وهو اننا نقر بقبح العقاب بلا بيان بمعنى ان المكلف اذا فحص واطمأن بعدم بيان في معرض الوصول فان عقابه على المخالفة عقاب لا لتقصير منه بل لقصور منه حيث انه عجز عن الوصول الى التكليف فالعقاب على مخالفة ما عجز عن الوصول اليه ظلم قبيح، و لكن نقول ان حكم العقل بقبح العقاب موضوعه احراز اللابيان فما لم يحرز اللابيان في معرض الوصول لم يحكم العقل بقبح العقاب و هناك عدة موارد يوجد فيها منشأ عقلائي يمنع احراز اللابيان فينتفي حكم العقل لعدم احراز موضوعه:

المورد الأول: اذا كان المحتمل مهما كما في موارد الدماء والاعراض فان المكلف و ان فحص و لم يجد بيانا في معرض الوصول ولكن بما ان المحتمل شديد الاهمية فان المرتكز العقلائي و المتشرعي على التحفظ و عدم الاقتحام فكون المحتمل بهذا الحد من الاهمية مانع من احراز اللابيان بحيث يعد ذلك من قبل اللابيان.

والمورد ال 2 ما اذا كان الاحتمال ناشئاً عن امارة عقلائية وان لم تكن شرعية كما لو فرضنا ان احتمال التكليف ناشئ عن شهرة فان الشهرة وان لم نقل بحجيتها شرعا الا ان وجودها منشأ لعدم احراز اللابيان كي يتنقح موضوع البراءة العقلية.

والمورد ال 3 ما اذا ورد احتمال ان اختفاء البيان لمانع لا لقصور في البيان فلو ان المكلف فحص فلم يجد دليلا على حرمة العصير العنبي بعد غليانه ولكن يحتمل ان عدم وصول البيان لطمس الظالمين لآثار اهل البيت (عليهم السلام) لا لان البيان لم يكن بالطريقة المتعارفة بحيث يجده لو فحص عنه ففي مثل هذا المورد لا يتأتى من الفاحص الاطمئنان بان لا بيان في معرض الوصول و هو يحتمل ان اختفاء البيان لمانع.

المورد الرابع: ما هو محل بحثنا وهو ما اذا كان الاحتمال معتضدا بالعلم الاجمالي فلو علم المكلف اجمالاً بوجوب فريضة يوم الجمعة اما الظهر او الجمعة وفحص ولم يجد بيانا في معرض الوصول على احدهما مع ذلك بما ان هذا الاحتمال متكئ على علم إجمالي بلحاظ انه عبارة عن احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف فهذا النوع من الاحتمال ليس موردا للبراءة العقلية، فان اعتضاده بالعلم الاجمالي مانع من احراز اللابيان الذي هو موضوع البراءة العقلية فلعل هذا الاحتمال بيان.

و من هنا دخل (دام ظله) في اثبات منجزية الاحتمال في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي.

فيقال: اذا علم اجمالا بوجوب فريضة يوم الجمعة، فالعلم الاجمالي منجز للجامع ولكن ما سوى الجامع وهو احتمال كون الفريضة الجمعة او احتمال كونها الظهر فالمنجز هو الاحتمال.

فان قلت: لعل المنجز هو نفس العلم والاحتمال حيثية تعليلية وواسطة في الثبوت، أي ان المنجزية للعلم تمتد للأطراف بواسطة الاحتمال، فالطرف انما يتنجز بالعلم لا بالاحتمال، كما قيل بذلك في اطراف العلم التفصيلي، فلو علم المكلف بوجوب صلاة الظهر الى القبلة فهذا علم تفصيلي بالتكليف ثم شك ان القبلة هي الشرق ام الغرب ففي مثل هذا الفرض لا اشكال ان المنجز هو العلم التفصيلي، وانما احتمال انطباق الصلاة للقبلة على كل طرف موضوع لقاعدة الاشتغال أي ان مقتضى الاشتغال اليقيني الفراغ اليقيني، لا ان الاحتمال هو المنجز ولنقل بذلك في فرض العلم الاجمالي..

فانه يقال: ان هناك فرقاً بين فرض الشك في الامتثال مع كون العلم تفصيليا و بين العلم الاجمالي بالتكليف و الوجه في الفرق بينهما ما تقدم من ان هناك فرقاً بين التكليف الانحلالي و التكليف البدلي، ففرق بين قول المولى اكرم كل عالم و قوله اكرم عالما، ففي الثاني التكليف بدلي لان المطلوب صرف الوجود، فان دار العالم بين شخصين فلا يرتاب احد في انه يجب اكرامهما بلحاظ ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، لان التكليف معلوم تفصيلا لا اجمالا اذ لا شك في حد من حدوده وانما الشك في الامتثال، اما اذا قال اكرم كل عالم، فهو ينحل الى تكاليف عديدة بعدد افراد العالم بحيث تكون حيثية العالم حيثية شرطية على نحو مفاد كان الناقصة فكانه قال ان كان هذا عالما فاكرمه وان كان هذا عالما فاكرمه..الخ، فمرجع التكليف الانحلالي الى تكاليف مشروطة بصدق العنوان على نحو مفاد كان الناقصة، وبالتالي اذا علم اجمالا ان العالم اما زيد او بكر، فحينئذٍ يرجع هذا الفرض الى الشك بالتكليف لأنّه مشروط بصدق العنوان، اذا كان زيد عالما فاكرمه وان كان بكر عالما فاكرمه، فالشك هنا في حدود التكليف لا الامتثال و الشاهد على ذلك انه لو اكرم احدهما قبل حصول العلم الاجمالي فانه تجري البراءة عن وجوب اكرام الآخر بلا معارض، و هذا يكشف عن انه في نفسه شك في التكليف والا لما جرت فيه البراءة، بينما في قوله اكرم عالما اذا اكرم زيد ثم علم بوجوب اكرام عالمٍ فانه لا مجال لجريان البراءة في الطرف الآخر فان التكليف معلوم تفصيلا وليس معلق على صدق عنوان العالم وانما الشك في الامتثال.

كذلك في مقامنا اذا علم بوجوب بصلاة الظهر الى القبلة فصلى الى الشرق ثم ترددت القبلة بين الشرق والغرب لا مجال لجريان البراءة وانما مقتضى الاشتغال ان يصلي الى الغرب.

بينما اذا علم بوجود نجس بين الانائين و قبل هذا العلم كان قد طهّر احدهما مثلاً أي اخرجه عن الطرفية ثم علم اجمالا بنجاسة احدهما جرت اصالة الطهارة في الطرف الآخر بلا معارض، فهذا كاشف عن الفرق بين موارد العلم الاجمالي بالتكليف و العلم الاجمالي بالامتثال مع العلم التفصيلي بالتكليف فلا يقاس احدهما على الآخر..

44

تقدم ان السيد الاستاذ يرى انّ مورد العلم الإجمالي متضمن لمنجزين: الاول هو العلم الاجمالي و هو منجز للجامع والثاني هو الاحتمال وهو منجز لأطراف العلم الاجمالي، فاذا علم اجمالاً بوجوب فريضة اما الجمعة او الظهر فالعلم الاجمالي منجز للجامع وهو وجوب فريضة، اما عنوان الظهر او الجمعة فهو متنجز بالاحتمال و ليس المراد بالاحتمال احتمال التكليف في نفسه بل احتمال انطباق ذلك المعلوم بالإجمال على كل طرف، و الا فمجرد احتمال التكليف لا قيمة له وانما القيمة لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف.

الادلة المتصورة للنحو الثالث للسيد السيستاني

وقد يستدل له بوجوه:

الوجه الاول يبتني على مقدمتين: الاولى مقدمة كبروية وهي انّ التنجز من شؤون العلم بمقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا تنجز الا بعلم و مقتضى ذلك ان المتنجز بمقدار المعلوم لا اكثر، فلا يعقل ان يتنجز ما هو اكثر من المعلوم ما دام التنجز منوطاً بالعلم.

المقدمة 2 صغروية، و بيانها بما ان المتنجز هو المقدار المعلوم فلا محالة في مورد العلم الإجمالي المتنجز هو الجامع لانّه هو المقدار المعلوم، فاذا علم اجمالاً بوجوب فريضة فلم يتنجز عليه أكثر من الجامع وهو فريضة، و لكن مع ذلك نرى ان سيرة العقلاء على التحرز عن تمام اطراف العلم الاجمالي مع ان المعلوم بالإجمال هو الجامع، فهذا البناء العقلائي كاشف عن وجود منجز اخر للأطراف غير العلم الاجمالي، و الا لما جرت سيرتهم على التحرز، و لا يوجد منجز آخر في اطراف العلم الاجمالي سوى الاحتمال أي احتمال انطباق ذلك المعلوم بالإجمال على كل طرف، فظهر بذلك ان الاحتمال منجز للأطراف لا منجزية عقلية بل عقلائية، بمعنى ان بناء العقلاء على تقويم هذا الإحتمال و الاهتمام به و عدم اجراء البراءة في مورده، هذا هو الوجه الأول من الاستدلال على مطلبه.

ويلاحظ قبل الدخول في مناقشة الدليل، ان ما في كلماته من ان في اطراف العلم الإجمالي احتمالين احتمالا للتكليف في نفسه و احتمالا لانطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف، و أنّ المنجزية للثاني لا للاول، هذا الكلام محل تأمل، بلحاظ ان احتمال التكليف في كل طرف اما ان يفصل عن اقترانه بالعلم الإجمالي أي يلحظ مستقلاً فلا محالة تصبح الشبهة بدوية لا مقرونة بالعلم الاجمالي.

وان لوحظت شبهة مصداقية للعلم الاجمالي ـ بحسب تعبير العراقي ـ فليس هناك الا احتمال 1 و هو احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف، و لأجل ذلك حتّى ما مضى من المسالك كمسلك سيدنا من تنجز الاحتمال في اطراف العلم الإجمالي لمساوقته لاحتمال العقوبة او مسلك السيد الشهيد من تنجز الاحتمال في اطراف العلم الاجمالي لكونه موردا لحق الطاعة، المقصود من ذلك كله احتمال الانطباق لا الاحتمال في نفسه، اذ الاحتمال في نفسه يرجع الى جعل الشبهة بدوية

و اما ما استدل به على مطلبه فيلاحظ على ذلك ما سبق بحثه من ان التنجز لا يدور مدار العلم فان المراد بالبيان في قبح العقاب بلا بيان ليس هو خصوص العلم وانما كل ما يصح احتجاج المولى به على العبد، أي ما يقطع عذر العبد في المخالفة، و ذكرنا ان الحجة في معرض الوصول قاطعة للعذر وان لم تصل تفصيلا.

ثانيا: سلمنا ان المتنجز هو المقدار المعلوم لا اكثر الا ان سنخ المعلوم يختلف فتارة يكون تفصيليا فالتنجز بحدوده و تارة يكون المعلوم اجمالياً و المعلوم بالإجمال من خصائصه تضمنه لإشارة الى واقع فليس المعلوم بالإجمال مجرد الجامع المحض والا لم يبق فرق بين موارد العلم الاجمالي والواجب التخييري، فلو قال المولى كفر باحدى الخصلتين الاطعام او الصيام، فلم يدخل في العهدة هنا سوى الجامع المحض الذي تحصل موافقته القطعية باحداهما، بينما لو نذر المكلف و علم اجمالا انه اما نذر الاطعام او الصيام فليس المعلوم هنا مجرد الجامع المحض والا لتحققت موافقته القطعية باحدهما، وانما المعلوم بالإجمال جامع مشير لواقع ضمن احد الطرفين فبما ان العلم الإجمالي متضمن لاشارة تمّد المعلوم بالإجمال و توسعه لما يشمل الطرفين لأجل ذلك سنخ المعلوم في المقام يختلف عن سنخ المعلوم بالتفصيلي.

و بعبارة اخرى: اما ان المعلوم بالإجمال هو الجامع فقط كما يلوح من بعض عبائر المحقق النائيني في تفسير حقيقة العلم الإجمالي حيث قال العلم الاجمالي ينحل لعلم تفصيلي بالجامع و شكّ بدوي في الاطراف، فاذا كان المعلوم هو الجامع فقط فمقتضى ذلك تحقق الموافقة القطعية بفعل احد الطرفين فلا حاجة لمنجزية الاحتمال في الاطراف بعد ان انطبق المعلوم وجدانا على احدهما.

و ان كان المعلوم بالإجمال هو الجامع المشير لواقع في احد الطرفين اقتضت هذه الاشارة تميزه في المنجزية على اصل الجامع و لأجل ذلك بنينا كما بنى النائيني على ان العلم الاجمالي بالنسبة للجامع علة تامة للمنجزية اذ لا يقصر عن العلم التفصيلي واما بالنسبة للاطراف فهو مقتضي للمنجزية ومنشأ الاقتضاء تضمنه لهذه الاشارة التي توسع دائرة انطباقه الاحتمالي لما يشمل الطرفين فمقتضى هذه الاشارة صلاحية العلم الاجمالي عقلاً لا عقلاء لتنجزه في الاطراف على نحو الاقتضاء لا العلية التامة.

والنتيجة ان المنجز هو العلم الاجمالي.

و ثالثاً قيام سيرة العقلاء على التحرز عن اطراف العلم الإجمالي ليس كاشفاً عن منجزية الاحتمال بل هو اعم اذ كما يحتمل نشؤه عن منجزية الاحتمال فيحتمل نشؤه عن منجزية العلم الاجمالي لأطرافه بنحو الاقتضاء.

الوجه الثاني الذي استدل به مؤلف من مقدمتين:

الأولى ان العلم الاجمالي ينقسم الى صورتين: شبهة محصورة و شبهة غير محصورة و المائز بينهما هو اذا كان احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف عقلائياً فالشبهة محصورة وان كان احتمال الانطباق على كل طرف موهوماً فهي غير محصورة ولأجل ذلك كان الطرف في الشبهة المحصورة متنجزاً وفي غير المحصورة غير متنجز.

الثانية: لو كان موطن المنجزية هو العلم لتساوت الشبهتان في المنجزية لان العلم بالجامع عنصر مشترك بينهما، بينما الملاحظ هو اختلاف الشبهتين في المنجزية مع ان العلم بالجامع موجود فيهما و عندما نفحص لنتفكر فيما هو سر اختلافهما في المنجزية نجد ان السرّ هو قوة الاحتمال في الشبهة المحصورة و ضعفه في غير المحصورة، فبما انّ التنجز يتأثر بقوة الاحتمال و ضعفه فهذا دليل إنّيٌ على ان المتنجز في الاطراف هو الإحتمال و ليس العلم، اذ لو كان هو العلم لتساوت الشبهتان في المنجزية فاختلاف الشبهتين في المنجزية لاختلاف درجة الاحتمال دليل على ان المنجز في الاطراف هو الاحتمال لا العلم الاجمالي.

و يلاحظ عليه من المسلم ان التنجز يتأثر بدرجة الاحتمال، ولكن تأثر التنجز بدرجة الاحتمال لازم اعم فكما يحتمل وجود منجزين العلم ينجز الجامع و الاحتمال ينجز الطرف، و لأجل اختلاف درجة الإحتمال اختلفت المنجزية فانه يحتمل ان المنجز 1 وهو العلم غاية ما في الباب ان منجزية العلم للجامع لا تحتاج الى واسطة لكون الجامع هو المعلوم و منجزية العلم للأطراف انما هي بواسطة الإحتمال حيث انّ الاحتمال واسطة في سراية المنجزية من العلم الى الطرف فلأجل كون الاحتمال واسطة في السراية اختلفت المنجزية باختلاف درجة الاحتمال فكأنه ان كان الاحتمال قويا صلح لان يكون واسطة في تمديد منجزية العلم للطرف و ان كان موهوما لم يصلح لهذه الوساطة و لأجل ذلك مجرد تفاوت الشبهتين في المنجزية لاختلاف درجة الاحتمال ليس كاشفا عن ان المنجز هو الاحتمال.

45

المتلخص مما مضى أننا لا نقيس العلم الاجمالي على العلم التفصيلي، بلحاظ ان العلم التفصيلي لا شكّ فيه الا في مقام الامتثال و لذلك يكون علة تامة للمنجزية في اطرافه، بينما العلم الاجمالي لأنّه مشوب بالشك في التكليف فليس علة تامة للمنجزية في اطرافه، وانما هو منجز للجامع على سبيل العلية وللأطراف على سبيل الاقتضاء فهذا هو مقتضى الفرق بين العلمين، لا أنّ مقتضى الفرق ان يكون المنجز في اطراف العلم التفصيلي هو العلم بينما المنجز في اطراف العلم الاجمالي هو الاحتمال، كما ذهب اليه السيد الاستاذ دامت بركاته...

فالنتيجة من هذا البحث انّ العلم الاجمالي منجز للجامع في الاطراف على سبيل الاقتضاء و لأجل اننا ندخل في بقية الآراء في منجزية العلم الاجمالي وهي ان العلم الاجمالي منجز للواقع على نحو العلية التامة أم على نحو الاقتضاء أم لابد من التفصيل بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية بان يقال العلم الإجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية اما بالنسبة للموافقة القطعية فهو مقتضي كما نسب ذلك الى الشيخ الانصاري والمحقق النائيني و من تبعه قدس الله اسرارهم، و قبل البحث في ذلك لابد من ذكر امور دخيلة في البحث:

الامر الاول

ما هو المقصود بالعلية والاقتضاء في محل كلامنا؟

وقد أشار لهذا البحث المحقق الاصفهاني في ج 4 ص 239 من نهاية الدراية، حيث ان الاقتضاء والعلية لها معان 3، فما هو المقصود منها في المقام؟

الأول: ان السببية تارة تكون تامة من دون حاجة لشرط و لا لعدم مانع فهي علة تامة، و تارة تكون ناقصة فتتوقف فعليتها على توفر الشرط و عدم المانع، و هذا هو المراد بالاقتضاء، كان قال ان علية النار لاحتراق الثوب على نحو الاقتضاء لتوقفها على الشرط و عدم المانع.

وهذا المعنى ليس مقصودا في المقام لانّ علاقة العلم الاجمالي بالمنجزية ليست علاقة العلل بمعلولاتها و الاسباب بمسبباتها و انما هي علاقة الموضوع بحكمه كأن يقال ان الظلم قبيح فالظلم موضوع والقبيح حكم، فعلاقة الظلم بالقبح علاقة الموضوع بحكمه لا علاقة السببية كي تدخل في السببية التامة او الاقتضاء، و عبر اهل الحكمة عن علاقة الموضوع بحكمه بانها علاقة الغاية بالمغيى لا علاقة السبب بمسببه و الغرض من ذلك ان العقل عندما يحكم بالقبح فان الغاية من الحكم بالقبح هو تحديد الظلم وعدم ارتكابه بالنسبة للقبح بمثابة الغاية للمغيى، فكذلك علاقة العلم الاجمالي بالمنجزية، فانها من قبيل علاقة الغاية بالمغيى.

ومعنى ذلك ان حكم العقل بحق الطاعة او قبح المعصية الغرض منه رعاية العلم الإجمالي بحكم الزامي للمولى، فالموضوع و هو العلم بحكم الزامي للمولى صار غاية للحكم، و هو حكم العقل بحق الطاعة و قبح المعصية.

المعنى ال 2 للاقتضاء، بمعنى صلاحية العنوان للاندراج تحت موضوع الحسن و القبح، حيث ذكر اهل الحكمة ان العناوين 3.

الاول: ان لا يكون في نفسه مندرجا تحت موضوع الحسن او القبح، كعنوان المشي والاكل.

الثاني: ما يكون بعنوانه مندرجا تحت موضوع الحسن او القبح فهو ليس موضوعا في حد ذاته للحسن او القبح وانما لو خلي ونفسه لاندرج تحت موضوع الحسن او القبح، نظير الصدق و الكذب فانّ الصدق لو خلي ونفسه لدخل تحت عنوان العدل لان الصدق عدل في القول و الكذب جور في القول، فلأجل ذلك يقال ان الصدق فيه اقتضاء للحسن، اذ لو خلي ونفسه لدخل تحت موضوع الحسن وهو العدل و لكن لو طرأ عليه عنوان اخر فقد يصبح قبيحا كما لو كان الصدق اتلافا لنفس محترمة فانه حينئذٍ يكون مصداقا للظلم القبيح.

و ال 3 ما يكون بعنوانه موضوعاً للحسن و القبح فلا يتخلف عنه الحسن والقبح كعنوان العدل و الظلم، فالعدل و الظلم علة تامة للحسن و القبح بمعنى انه بعنوانه موضوع للقبح، بينما الصدق و الكذب مقتض بمعنى انه لو خلي و نفسه لدخل تحت موضوع الحسن و القبح لا انه موضوع لهما.

و ذكر (قده) ان هذا المعنى ليس هو المقصود في بحث العلم الاجمالي والوجه في ذلك انه قد يقال ان المخالفة للحكم الالزامي فيها اقتضاء للقبح، و انما يكون هذا الاقتضاء فعلياً اذا توفر شرط وهو كون الحكم الالزامي واصلاً فالمخالفة ذات اقتضاء للقبح مشروطا بوصول الحكم الالزامي.

و لكن يقال ان الحكم الالزامي ان وصل كانت مخالفته ظلما قبيحا وان لم يصل فليس في المخالفة أي اقتضاء للقبح...

اذا فدعوى ان المقام مندرج تحت الحسن و القبح بالمعنى ال 2 مما لا شاهد عليه، اذ المخالفة في حد ذاتها ولو اقتضاءً فان وصل الحكم الالزامي كانت علة تامة للقبح، الا ان يقال ان المخالفة نوعان: مخالفة قطعية و هذه بنفسها ظلم للمولى و مخالفة احتمالية ففيها اقتضاء القبح و ان لم تكن علة تامة، فتأمل.

المعنى ال 3 ان المراد بالاقتضاء التعليق و هذا ظاهر مراد العراقي والاصفهاني في المقام أي ان منجزية أي حكم من الاحكام تارة تكون معلقة على عدم ترخيص من الشارع و تارة لا تكون معلقة، فان كانت المنجزية معلقة نظير ما ذهب اليه المحقق النائيني من ان منجزية العلم الاجمالي للواقع ليست باتة و السر في ذلك: ان هذه المنجزية ملاكها حكم العقل بان للمولى حق الطاعة، فاذا نفس المولى صاحب الحق رخص في اقتحام اطراف العلم الاجمالي انتفى حق حكم العقل بمنجزية العلم الاجمالي بملاك حق الطاعة فأصبحت منجزية العلم الاجمالي للأطراف بملاك حق الطاعة معلقة على عدم فعلية الترخيص من قبل صاحب الحق، و هذا ما يعبر عنه بالاقتضاء.

واما اذا كانت المنجزية غير معلقة على شيء فهي باتة كمنجزية العلم التفصيلي فالعلم مثلاً بوجوب صلاة الظهر لا ينتظر من حيث منجزيته شيء فيقال منجزية العلم التفصيلي علة تامة فالأول يقبل الترخيص من صاحب الحق و ال 2 لا يقبل الترخيص فهذا هو المقصود بالبحوث الاتية في التعبير بالعلية و الاقتضاء.

الامر الثاني

انه هل العلم الاجمالي على القول بالعلية كما هو مسلك العراقي و العلم الاجمالي على القول بالاقتضاء كما هو مسلك النائيني يشتركان في بعض الموارد و يفترقان ؟

نقول ان المنجزية ذات مراحل: مرحلة الاقتضاء، مرحلة فعلية الشرط، مرحلة عدم المانع، وفي المرحلتين الاوليين يشترك المسلكان و يفترقان في المرحلة ال 3 بيان ذلك: اما في المرحلة الأولى وهي المقتضي للمنجزية فلا اشكال فيها في العلم التفصيلي فضلا عن العلم الاجمالي وهو ان المقتضي للمنجزية تعلق العلم بحكم فعلي فما لم يكن الحكم فعلياً فلا مقتضي للمنجزية، والمراد بالحكم الفعلي ان لا يكون حرجيا و لا ضررياً ولا اضطرارياً و ما اشبه ذلك ففي هذه الموارد لو علم به تفصيلا لم يكن منجزاً عما لو علم به اجمالاً.

المرحلة الثانية توفر الشرط وهو ان شرط المنجزية للعلم الاجمالي على المسلكين ان لا يقوم منجز في اطرافه في رتبة سابقة، والا لو قام لم يتنجز..

46

تقدم ان المسلكين في منجزية العلم الاجمالي يشتركان في تحديد الموضوع و في تحديد الشرط فالموضوع في المنجزية تعلق العلم بحكم فعلي، و متى ما كان الحكم حرجياً او ضررياً كالعلم الاجمالي بوجوب الصوم مع كونه ضرريا لا منجزية له على كلا المسلكين، وكذلك بالنسبة للشرط حيث ان منجزية العلم الاجمالي على كلا المسلكين مشروطة بان لا يكون في أطرافه منجز، مثلاً اذا علم اجمالاً بوجوب الظهر او الجمعة وقد تنجزت عليه الجمعة بمنجز اخر مقارن للعلم الاجمالي كثبوت وجوب الجمعة بخبر الثقة، او استصحاب وجوب الجمعة الذي كان ثابتاً في عصر الحضور، فمع المنجز لاحد الطرفين لا منجزية للعلم الاجمالي، و الوجه في ذلك انه يعتبر في منجزية العلم الاجمالي قابلية كل طرف لان يتنجز به مع غمض النظر عن وجود الطرف الآخر، فاذا افترضنا ان احد الطرفين متنجزٌ كوجوب الجمعة فهذا الطرف لتنجزه لا يقبل ان يتنجز بالعلم الاجمالي بناءً على عن المتنجز لا يتنجز، فانّ ذلك من قبيل تحصيل الحاصل.

نعم سياتي المناقشة في هذا المبنى وانه لا مانع من اجتماع منشأين للمنجزية فالمنجزية هي حكم العقل بلابدية الفعل استناداً الى منشأين و هذا لا مانع منه عقلاً ولكن هذه الجهة مشتركة بين مسلك العلية والاقتضاء.

الامر ال3 من جهة وجود المانع هل تقبل منجزية العلم الاجمالي التخلف لوجود مانع؟

والمانع تارة يكون هو الشّك وتارة غيره كالاضطرار مثلا.

فلو كان المانع غير الشك كالاضطرار كما لو علم المكلف اجمالاً بنجاسة احد المائعين او حرمته و لكنه مضطر لشرب احدهما فانّ هذا الاضطرار مانع من المنجزية في سائر الاطراف على كلا المسلكين فاضطراره للجامع مانع من انبساط المنجزية على كلا الطرفين، لانَّ ما يختاره المكلف لرفع اضطراره ان كان هو النجس واقعاً فهو مباح لأجل الاضطرار، وان لم يكن هو النجس واقعاً فلا اشكال في شربه فالاضطرار مانع من انبساط المنجزية على جميع الاطراف على كلا المسلكين العلية والاقتضاء.

وانما البحث في المانع الاول وهو الشك فهل ان الشك التفصيلي يصلح ان يكون مانعا من المنجزية، فاذا علم المكلف اما بوجوب الظهر او الجمعة فوجوب الجمعة مشكوك شكا تفصيليا فهل هذا الشك مانع من المنجزية ام لا، و هنا جوهر البحث بين القائلين بالعلية و القائلين بالاقتضاء.

والكلام في الشك التفصيلي من جهيتن: هل يصلح ان يكون مانعاً من المنجزية عقلاً، و هل يصلح ان يكون مانعاً من المنجزية شرعا ؟

اما في الجهة الاولى فأيضا لا فرق بين المسلكين في ان الشك التفصيلي لا يصلح للمانعية عقلاً اذ لو كان الشك التفصيلي مانعاً عقلاً لما تنجز العلم الاجمالي ابداً حيث ان العلم الاجمالي دائماً متقوم بوجود شك في الاطراف وهذا هو معنى عدم جريان البراءة العقلية.

وانما الكلام في ان الشك هل يصلح مانعاً شرعاً ام لا، و هذا هو لبُّ البحث، حيث ان القائل بالعلية كالعراقي والاصفهاني يقولان لا يعقل ان يكون الشك في احد الطرفين سببا لترخيص الشارع، بحيث يكون مانعا من انبساط المنجزية، و الوجه في ذلك انّ الشك في كل طرف موضوع لقاعدة الاشتغال اذ بعد ان علم المكلف بوجود نجس يحرم تناوله بين هذين اللحمين فمقتضى الاشتغال اليقيني بذلك المحرم الفراغ اليقيني فبعد حكم العقل بتاً بانه لابد من الفراغ اليقيني فلا يعقل في مقابله ان يقول له المشرع انا اعترف ان ذمتك اشتغلت يقينا بالحرام من أحد اللحمين ولكن لا يلزمك الفراغ اليقيني، الا ان يعتبر الطرف الآخر امتثالاً فيتصرف في مقام الامتثال، مثلا اذا علم المكلف تفصيلاً بوجوب الظهر و صلى و شك بعد الصلاة هل انه ترك ركوعاً ام لا جرت في حقه قاعدة الفراغ مع ان المورد مورد الاشتغال.

و انما جرت لأنها تصرف في مقام الامتثال اذ الشارع قال ما اتيت به اعتبرته امتثالاً فحصل به الفراغ اما لو اردنا في هذا الفرض اي فرض الشك في انه ركع ام لا على فرض عدم جريان قاعدة الفراغ ولو لان المكلف كان غافلا جزما حين العمل، فهل تجري البراءة الشرعية بان يقول الشارع، اذا شككت في وجوب اعادة الصلاة فيشملك رفع عن امتي ما لا يعلمون، فيقولون هذا غير معقول، و هذا خلف حكم العقل بان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

فلا يعقل الترخيص الشرعي في بعض اطراف العلم الاجمالي كأطراف التفصيلي ما لم يكن الترخيص تصرفاً في الامتثال.

و لكن القائلين بالاقتضاء كالمحقق النائيني يقولون لا مشكلة في ان يرخص الشارع في احد اطراف العلم الاجمالي بلا حاجة للتصرف في الامتثال و الوجه في ذلك ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني غايته انه حكم عقلي "تعليقي" اي انه معلق على عدم صدور شيء من الشارع، فان قوله الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني انما تم للشارع نفسه اذ لولا كون هذا التكليف من الشارع لما حكم العقل بان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ فإذا تصدى صاحب الحق نفسه وقال رخصت لك في احد الاطراف فان حكم العقل بلزوم الفراغ اليقيني ينتفي بانتفاء موضوعه.

ولذلك وقعت الثمرة بين المسلكين فيما اذا كان لاحد الطرفين خطاب مختص، مثلاً اذا علمت اجمالا اما بنجاسة الماء او التراب ولا يوجد طهور غيرهما فأصالة الطهارة في كل منهما متعارضة، و لكن بالنسبة للماء يوجد أصل مختص لا يأتي في التراب وهو اصالة الحل فان مقتضى اصالة الحل جواز شرب هذا الماء و هذا لا يأتي في التراب فبجريان اصالة الحل في الماء دون معارض بالتراب ينحل العلم الاجمالي على مسلك الاقتضاء فيجوز شرب الماء ولكن يبقى العلم الاجمالي منجزا في التراب، فهذه الثمرة انما تتم بناءً على القول بالاقتضاء و اما بناءً على العلية التامة فالقائلون يقولون نفس العلم الاجمالي يمنع من جريان الاصل في احد الطرفين ولو كان خطابا مختصاً.

هذا تمام الكلام في بيان الفارق بين مسلك العلية والاقتضاء، ثم نشرع في تحرير هذه المسالك، المسلك الأول

مسلك العلية

الرأي الاول : علية العلم الاجمالي للمنجزية العقلية

الذي قال به المحققان العراقي والاصفهاني، اما صياغة المحقق العراقي: وهذه الصياغة لها تصويرات لاختلاف كلماته بين المقالات ونهاية الافكار.

صياغة المحقق العراقي

التصوير الأول:

ما ذكره في نهاية الافكار ويتم برسم امور:

الامر الاول

ان العلم الاجمالي ليس انكشافا للجامع كما يقول النائيني، بل العلم الاجمالي تعلق بالجامع المشير الى واقع معين، وان كان هذا الواقع المعين مرددا في نظر القاطع الا ان القاطع يعلم انه معين واقعاً فلأجل ذلك يكون العلم الاجمالي علما بالواقع المعين بحيث يكون الفرق بين هذه الصورة وهي صورة نجاسة احد الإنائين وبين الواقع هو الفرق بين الإجمال والتفصيل فقط ولذلك لو انكشف الواقع لو علمت ان النجس هو الاناء الازرق لانطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل بتمام شراشره اذ له ان يقول هذا هو نفس معلومي بالإجمال، لا انه ينطبق على جزء منه فيقول كنت اعلم بالجامع، و الجامع احد الجزئين من هذا المعلوم التفصيلي لان المعلوم التفصيلي جامع و خصوصية بل الصحيح ان المعلوم التفصيلي متطابق مع المعلوم الاجمالي.

الامر الثاني

ان الخارج كنجاسة هذا الاناء و ان كان معلوماً بالعرض لان المعلوم بالذات هو الصورة، الا ان المنجزية تسري الى الخارج ولا تقف على الصورة بل المتنجز هو الواقع و ليس الصورة، لشهادة الوجدان بانه لو لم يكن هناك حكم في الواقع لانتفت المنجزية بانتفاء موضوعها فكان ما تتصوره تخيلاً للمنجزية لا انه منجز فالمتنجز الحكم الواقعي وليس الصورة غاية الامر ان تنجز الحكم الواقعي في حق المكلف مشروط بتعلق العلم به تفصيلاً او اجمالاً.

الامر الثالث

لازم ما ذكرناه من ان العلم اصاب الواقع والمتنجز هو ذلك الواقع أنَّ المكلف اذا علم ان الواقع المتنجز موجود في الطرفين اما الظهر او الجمعة اذا فكل طرف منهما شبهة مصداقية للواقع المتنجز و مقتضى ذلك الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ولا فرق في هذه الجهة بين العلم التفصيلي والاجمالي.

فان قلت: ان الواقع معلوم بالعرض وليس معلوماً بالذات، بل المعلوم بالذات هو الصورة والمفروض ان ما علم به بإقرار العراقي هو الجامع واما الخصوصية اي خصوصية الواقع فهي محتملة فما يجزم به العالم هو العلم بالجامع اي نجاسة احدهما اما خصوصية النجس فهي مجهولة فلأجل ذلك بما ان المعلوم بالذات هو الجامع لا الخصوصية فهي مشكوكة فلأجل ذلك لا ينطبق المعلوم بالإجمال على الواقع المحتمل كي يقال بتنجز الواقع.

قلت: ذكرنا مراراً ان العناوين على قسمين عناوين ذاتية كعنوان الانسان لا تنطبق الا على جزء من الموجود الخارجي حيث ان من في الخارج انسان و خصوصية و عناوين عرضية تنطبق على الواقع الخارجي بتمام شراشره مثل عنوان الشيء و الفرد والمصداق و من تلك العناوين عنوان الأحد فاذا علم المكلف بنجاسة احد الانائين فالمعلوم هو الأحد و الأحد عنوان حاك عن الواقع بتمام شراشره فالعلم به علم بالواقع بتمام شراره فلأجل ذلك تنجز به الواقع ومقتضى تنجز الواقع به ان كل طرف شبهة مصداقية له فتاتي قاعدة الاشتغال.

47

تقدمت الصياغة التي ذكرها المحقق العراقي (قده) لإثبات منجزية العلم الاجمالي على نحو العليّة،

التصوير الثاني :

والوجه ال 2 ان يترقى على ما أفاده العراقي فيقال كما ذكره المحقق النائيني في فوائد الاصول ج 3 ص 75 وذكره المحقق العراقي في نهاية الافكار ج 3 ص 305، ترقيا على الوجه السابق، ومحصله اننا لا نحتاج لإثبات المنجزية على نحو العلية ان نقول ان العلم الإجمالي انكشاف لواقع معيّن وذلك الواقع المعين هو المتنجز بالعلم و ليس المتنجز المعلوم بالذات وهو الصورة، و لأجل ان كل طرف من اطراف العلم الاجمالي شبهة مصداقية تنجز العلم في الاطراف ببركة قاعدة الاشتغال، لا نحتاج الى ذلك..

بل يكفي في منجزيته على نحو العلية العلم بواقع الالزام فان التنجز من عوارض العلم بالإلزام وان لم نعلم المتعلق، فالعلم بالمتعلق لا دخل له في المنجزية فان سر المنجزية ان تحرز ان الالزام من قبل المولى دخل في عهدتك وان لم تحرز متعلق ذلك الالزام، لأجل ذلك يكفينا في المنجزية ان نعلم بوجوب صلاة، و امّا تلك الصلاة هي الظهر او الجمعة فهذا التردد في المتعلق لا دخل له في المنجزية، و لأجل ذلك لا نحتاج ان ندعي ان المتعلق في الواقع تنجز علينا بل نغض النظر عن المتعلق، فنقول انّ واقع الالزام قد دخل في العهدة و مقتضى اشتغال العهدة به يقيناً الفراغ اليقيني.

فان قلت: لازم كلامكم أن العلم بجنس التكليف لا منجزية له مثلاً لو علم المكلف اجمالاً اما بوجوب الجمعة او حرمة العصير العنبي، فهو لم يعلم بالزام معين كالوجوب او الحرمة، وانما علم بجنس التكليف الجامع بين الوجوب والحرمة، فمقتضى كلامكم من ان التنجز من عوارض العلم بالإلزام ان لا تنجز في المقام.

قلنا: ما دام هناك علم بتكليف الزامي فقد دخل الالزام في العهدة و هذا هو سر المنجزية، و ان كان هذا الإلزام مترددا بين نوعين، الا ان المهم اشتغال العهدة بالزام، نعم لو توارد على مورد واحد، كما لو علمنا ان صوم عاشوراء اما واجب او حرام فهنا قد يقال لا يصلح العلم الاجمالي بالإلزام المردد بين الوجوب والحرمة للمنجزية و البيانية لدورانه بين المحذورين بلحاظ ورودهما على متعلق 1، والا لولا هذا المحذور لقلنا ان احراز دخول أصل الالزام ولو لم نعرف نوعه في العهدة كاف في المنجزية بلا حاجة لمبنى العراقي في حقيقة العلم الاجمالي، و ما يترتب عليه.

اشكال السيد الخوئي على مسلك العلية

ولكن سيدنا الخوئي بحسب ما نقل عنه سيد المنتقى في ج 5 ص 77 نقل عن دراسات في علم الأصول، ج‏3، ص: 354 انه ناقش كلا الوجهين، فقد ناقش بالنقض والحل:

اما النقض فبموردين:

الأول لو فرضنا اننا علمنا بنجاسة أحد الانائين الازرق او الابيض و كان الازرق موردا لاستصحاب النجاسة حيث كان نجسا سابقاً فمقتضى استصحاب النجاسة فيه نجاسته وجد علم اجمالي ام لا، فتجري اصالة الطهارة في الاناء الابيض بلا معارض، و ينحل بذلك العلم الإجمالي حتّى عند العراقي، فكيف رخص الشارع بإجراء اصالة الطهارة في احد الطرفين مع ان العلم الاجمالي علة تامة للمنجزية؟

فان قلت: يعتبر في منجزية العلم الاجمالي تعلقه بتكليف جديد اذ ان العلم بالنجاسة لو كان المتعلق له الاناء الابيض لكان صالحا للتنجيز واما لو كان المتعلق الاناء الازرق لم يكن العلم بالنجاسة متضمنا لتكليف جديد لوجود استصحاب النجاسة في الاناء الازرق فلا يرد النقض لأنك يجب ان تنقض بمورد تنجز فيه العلم الاجمالي على كل حال لكي تقول ان العلم الاجمالي مع تنجزه جرى الاصل في احد طرفيه، واما في هذا المورد ليس العلم الاجمالي منجزاً اذ لم يتعلق بتكليف جديد على كل تقدير.

قلت لا برهان على انه يعتبر في منجزية العلم الإجمالي تعلقه بتكليف جديد على كل تقدير، فان الصحيح ان منجزية العلم الاجمالي، تدور مدار تعلقه بتكليف فعلي سواء كان تكليفاً جديدا على كل تقدير ام لا، فان المهم عقلاً انه تعلق بنجاسة فعلية نعم في الاناء الازرق يوجد سببان ومنشأن للمنجزية: الاستصحاب والعلم الاجمالي ولكنه لا يلغي منجزية العلم الاجمالي، إذا فتحكّم النقض عليكم بجريان الاصل الترخيصي وهو اصالة الطهارة مع كون العلم الاجمالي منجزاً.

المورد ال 2 للنقض، ما سمي بموارد جعل البدل، كما في فرض العلم التفصيلي فضلا عن الاجمالي، مثلا إذا علم تفصيلاً بوجوب صلاة الظهر وصلّى وبعد الصلاة شكّ هل انه ترك ركنا كالركوع ام لا ويحتمل الالتفات اثناء العمل فلا ريب عند الكل في جريان قاعدة الفراغ رغم وجود علم تفصيلي بالتكليف وهو العلم بوجوب صلاة الظهر وهذا منبه على ان العلم التفصيلي ليس علة تامة للمنجزية فضلا عن العلم الاجمالي.

فان قلت: كما في كلمات العراقي انه لا يصحّ النقض بمثل هذا المورد اذ ان الشارع نزّل الصلاة التي جرت فيها قاعدة الفراغ منزلة الامتثال فلم يصطدم هذا الترخيص مع المنجزية وحكم العقل.

و بيان ذلك: انّ العلم تفصيلاً او اجمالياً مؤثر في مقامين على نحو الطولية، المقام الأول منجزية التكليف و في طول تأثيره في هذا المقام يؤثر في لزوم الامتثال، المرحلة الاولى العلم يقول التكليف الفعلي منجز ولا مجال للترخيص في هذا المقام، اذ بعد العلم تفصيلا او اجمالاً بتكليف فعليّ فالترخيص في هذا التكليف المعلوم نقض للغرض.

وفي طول هذا التأثير يقال حيث تنجز عليك التكليف فلابد لك من الامتثال فلزوم الامتثال تأثير آخر للعلم في طول تأثيره في المنجزية.

والاصل المدعى و هو قاعدة الفراغ لم يجر في المقام الأول كي يصطدم مع علية العلم للمنجزية وانما جاء في المقام ال 2 أي بعد الفراغ عن المنجزية، وعدم ورود الاصل لهذا المقام ووصلت النوبة الى استتباع العلم للزوم الامتثال جاء الشارع و رخّص في مقام الامتثال، و هذا الترخيص لا يصطدم بالعلم الاجمالي لأنّه ترخيص بتنزيل أي بجعل بدل حيث قال الشارع انا لا اعارض قول العقل ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني وانما اقول الفراغ المطلوب عقلاً يتحقق بالصلاة التي جرت فيها قاعدة الفراغ، فهذا التنزيل و جعل البدل كاشف و منبه على العلية التامة، و لأجل ذلك لم يرخص الشارع في ضرب هذه العلية، و انما نزّل الامتثال المحتمل منزلة الامتثال اليقيني.

ولكن سيدنا قال هذا التحليل غير واضح، والوجه في ذلك ان الاحكام العقلية لا يتغير تأثيرها بتغيير الصياغة والاعتبار، بيان ذلك: اذا قيل يقبح العقاب بلا بيان فهذا حكم عقلي موضوعه عدم العلم فاذا قال الشارع: اذا قام لديك خبر ثقة على التكليف فلا يقبح العقاب فيقال كيف يمكن التصرف في مورد القاعدة العقلية ؟ فان هذا التنزيل مجرد صياغة ولا يتغير في واقع المطلب اذ ما دام العقل يحكم بالقبح مع عدم العلم فلا يتغير بقول الشارع هذا علم و العقل لا يراه علم.

اذن اما ان لا يحكم العقل بقبح العقاب مع عدم العلم و هذا خلف الكبرى او يحكم فلا يرتفع حكمه بتغيير الصياغة والاعتبار، و نفس المشكلة في المقام فان العقل اما أن يحكم باتاً بالاشتغال او لا يحكم، فاذا حكم بضرورة الامثال اليقيني فالترخيص بالامتثال يصطدم مع العقل مهما غيرت العبارة او الصياغة.

48

واما الحل فيتضح بذكر امور:

الأول: انه لا يعقل الشك في الصفات الوجدانية، فلا يعقل ان يشك الانسان في انه شاك ام لا، او في انه عالم أم لا، فان علم الانسان بالصفات الوجدانية حضوري لا بواسطة كي يتصور الشك في هذه الصفات، ولأجل ذلك لا يعقل الشبهة المصداقية للصفة الوجدانية، بان يقال المورد شبهة مصداقية للعلم، او شبهة مصداقية للشك فان هذا غير معقول.

الامر الثاني ان ما ذكره العراقي من أنّ كل طرف من اطراف العلم الاجمالي شبهة مصداقية للتكليف المعلوم فقد ذكرنا ان هذا غير معقول، فان المعلوم بما هو معلوم لا تقع له شبهة مصداقية كي يقال بانّ كل طرف من اطراف العلم الاجمالي يحتمل انه هو التكليف المعلوم، فانّ المفروض انّ كل طرف من اطراف العلم الاجمالي محتمل و مشكوك، و المشكوك لا يكون مصداقاً للمعلوم بما هو معلوم اذ المباين لا يقع مصداقاً لمباينه، فلا وجه لان يقال كلّ طرف يحتمل انه هو التكليف المعلوم بما هو معلوم، اذن فالمعلوم بالإجمال بما هو معلوم لا يسري للأطراف بل يقف على الجامع، فاذا لم يسر العلم للأطراف لم تسرِ المنجزية لانّ المنجزية الذاتية متقومة بالعلم، فالعلم هو المنجز بذاته فاذا لم ينطبق المعلوم على كل طرف لم يكن الطرف منجزاً بمنجزية العلم.

الامر الثالث: نعم كل طرف مشكوك و المشكوك ليس مصداقاً للمعلوم قطعاً ولكن حيث يحتمل في كل طرف انه هو التكليف في حدّ ذاته لا التكليف بما هو معلوم فاذا علم المكلف اجمالاً بوجوب الظهر او الجمعة، فكل طرف يحتمل انه الواجب لا الواجب بما هو معلوم، فاذا احتمل ذلك كان هذا الإحتمال منجزاً من باب احتمال الضرر لا منجزاً بمنجزية العلم، فانَّ منجزية العلم متقومة بالعلم ولا علم فلا محالة احتمال التكليف في كل طرف متنجز من باب احتمال العقوبة لا من باب سراية منجزية العلم اليه، واحتمال العقوبة منجز اقتضائي بالاتفاق، فانّه قد يمنع البراءة العقلية ولكن لا يمنع البراءة الشرعية، اذ احتمال العقوبة مما يرتفع بالمؤمن الشرعي وهو البراءة، فظهر ان منجزية العلم الاجمالي للأطراف على نحو الاقتضاء لا العلية التامة.

الجواب عن اشكال السيد الخوئي على مسلك العلية

ولكن ما افاده محل اشكال، من حيث النقض والحل.

اما من حيث النقض، فقد افاد (قده) نقضين:

الأول: ما اذا وجد مثبت للتكليف في اطراف العلم الاجمالي، كما لو علم بنجاسة احد المائين واحدهما مستصحب النجاسة فهنا يقال بأنّه حتّى على مبنى العلية تجري اصالة الطهارة وهي أصل مرخص في الطرف الذي ليس مستصحب النجاسة، وهذا لا يجتمع مع العلية، والسر في ذلك أنّ مناط المنجزية العلم بتكليف فعلي، ولا اشكال لدى احد أنّه في هذا المثال نعلم بتكليف فعليّ اذ نعلم بفعلية الامر باجتناب النجس في هذا المورد و مجرد انّ احد الطرفين مما يجري فيه استصحاب النجاسة لا يرفع العلم بالتكليف الفعلي غايته انه يوسع دائرته فيقال نعلم باجتناب النجس ولكن لا ندري ان هذا الامر من السابق ان كان في طرف مستصحب النجاسة ام من الان ان كان في طرف غيره، و الا فنحن نعلم قطعاً بلزوم اجتناب نجس في البين، و لكن هل الامر باجتنابه من الان حدث ام من السابق فمجرد وجود استصحاب لا يرفع الامر بتكليف فعلي فاذا جرت أصالة الطهارة في الاناء الآخر مع وجود علم بتكليف فعلي جرى الاصل المرخص في جميع الموارد لأنها تشترك مع هذا المورد في هذا العنصر وهو العلم بتكليف فعلي، نظير ما لو دخل الوقت و علم المكلف اجمالاً بأنه مطالب بفريضة اما قضائية او صاحبة الوقت، و كون صاحب الوقت مورداً لقاعدة الاشتغال لا يرفع العلم بتكليف فعلي، غاية الامر نشكّ هل ان التكليف الفعلي من السابق في عهدتنا ام حدث الان.

و تفصّى العراقي عن هذا الاشكال في نهاية الافكار ج 3 ص 312 و قال انما يصحّ البحث في الاقتضاء والعلية فرع المفروغية عن منجزية العلم الاجمالي فاذا تنجز بحثنا هل ان منجزيته على نحو العلية ام الاقتضاء، و نحن ندعي أنّه في هذه الامثلة لا تنجز له من اساسه، فهو ليس منجز اصلاً حتّى يصح البحث عن عليته او اقتضائه والوجه في ذلك: انه اذا كان في أحد طرفي العلم الاجمالي منجز في رتبة سابقة لم يصلح العلم للمنجزية لان صلاحيته للمنجزية واستيجابه لاشتغال الذمة بتكليف فعلي فرع صلاحية كل طرف لان يتنجز بهذا العلم مستقلا عن الآخر، و المفروض انّ الطرف الذي فيه الاستصحاب لا يصلح لاستقبال المنجزية لكونه متنجزاً والمتنجز لا يتنجز فليس العلم الاجمالي من الاساس منجزاً حتّى ينقض علينا بهذا المورد.

ولكن هذا المقدار من التفصي لا يلغي كلام السيد الخوئي حيث يرى السيد ان هناك علما بتكليف فعلي، فكيف لا يقال بالمنجزية مع العلم بالتكليف الفعلي؟

و مجرد ان في أحد الطرفين منجزاً غايته انه ليس منجزا لجميع الاطراف لا انه ليس منجزاً البته.

فالذي ينبغي ان يقال في جواب سيدنا ان غاية ما عندنا علم بتكليف فعلي في طرف المستصحب فاذا علمنا بنجاسة ما في الاناء المستصحب او في الاناء الآخر فنحن نعلم بتكليف فعلي في طرف المستصحب واما غيره فلا نعلم بتكليف فعلي فيه.

ولو تنزلنا وقلنا ان هناك علم بتكليف فعلي، ولكن هل جاء هذا التكليف من العلم الاجمالي ام من الاستصحاب؟ فمجرد علمنا بتكليف فعلي أعم من ان يكون متولدا عن العلم الاجمالي كي يقال أنّه ثبتت المنجزية وجرى الاصل المرخص فكيف يجتمعان فان مجرد العلم بتكليف فعلي لا يعني احراز منجزية العلم الاجمالي، فالنتيجة بصالح العراقي فلا نحرز سببية هذا العلم الاجمالي للتكليف الفعلي كي يصحّ النقض و يقال احرزتم منجزية العلم الاجمالي و مع ذلك جرى الاصل المرخص و هذا لا يجتمع مع مسلك العلية.

وقد صرّح سيدنا في ج 2 من موسوعته الفقهية ص 350 ان المتنجز لا يتنجز فمقتضى ذلك ان مجرد العلم بتكليف فعلي في البين لا يساوق منجزية العلم الاجمالي فالنقض الأول مندفع.

49

تقدم ان سيدنا أشكل على مسلك العلية بالنقض و الحل، اما النقض فقد ذكر نقضين، تقدم شرح كلامه حول النقض الاول الذي ذكره في الدراسات و قد تعرض لذلك في مصباح الاصول أيضاً، فقد ذكره في مصباح الاصول في ص 409، حيث افاد بأنّ مناط المنجزية العلم بتكليف فعليّ و العلم بتكليف فعلي حاصل و ان كان احد الطرفين مجرى لاستصحاب النجاسة، سواء كان ما علم به المكلف هو النجاسة الاعم بمعنى انه علم بنجاسة اما النجاسة السابقة التي يجري استصحابها في الاناء الازرق او نجاسة جديدة.

وهنلك صورة اخرى يشملها كلامه، الصورة الاولى كانت ما اذا كان الاناء الازرق مستصحب النجاسة و علم بوقوع نجاسة جديدة و لكن لا يدري وقعت في مستصحب النجاسة ام في ال 2 فان كلامه يشمل هاتين الصورتين، ففي كلتا الصورتين يقول هناك علم بتكليف فعلي ولا يضر بهذا العلم استصحاب النجاسة في احد الطرفين، و مع ذلك اي مع وجود علم بتكليف فعلي تجري اصالة الطهارة، في الاناء الابيض فاذا جرت في هذا المورد جرت في غيره لتساوي الموارد امكانا وامتناعا.

ولكن ما هو مراده (قده) من العلم بتكليف فعلي ؟ هل المراد به الفعلية بحسب مصطلح العراقي والاخوند ام بحسب مصطلح النائيني حيث انه على ضوء مدرسته، فاذا كان مقصوده من الفعلية ما هو مصطلح المحقق العراقي والاخوند من انه يوجد علم بتكليف تعلقت به إرادة الشارع، بحيث لا يرضى بتركه فالفعلية عبارة عن فعلية إرادة الشارع نحو العمل، فان كان هذا هو المقصود فلا يوجد علم بتكليف فعلي اذ لعل ما تعلقت به إرادة الشارع هو مستصحب النجاسة ففي غيره يكون مجرد احتمال، فلا يوجد علم بتكليف فعلي مع غمض النظر عن مورد استصحاب النجاسة اي لو اغمضنا النظر عن الاناء مستصحب النجاسة ليس عندنا علم بان المولى يريد اجتناب نجاسة غير ما علمنا بفعليته.

و اذا كان المراد ما هو مصطلحه فلا يصح بنظر العراقي حتّى يشكل عليه باننا نعلم بتكليف فعلي بمعنى فعلية الموضوع اي نعلم بنجاسة فعلية في الخارج، الفعلية بمعنى فعلية الموضوع، فان مثل هذا العلم لا يجدي شيئا في المقام ما لم يكن صالحا للمنجزية على كل تقدير، و المحقق العراقي يقول سلمنا معكم ان هناك علما، بتكليف فعلي بمعنى فعلية الموضوع الا ان هذا بمجرده لا يكفي في دخول المعلوم في العهدة ما لم يكن هذا العلم الاجمالي صالحا للمنجزية، و المفروض انه في المقام ليس صالحا للمنجزية على كل تقدير بناءً على ما يسلم به سيدنا (قده) من كبرى ان المتنجز لا يتنجز، فلأجل هذه الكبرى لو كان المعلوم بالإجمال في الاناء الابيض لكان صالحا للتنجز و لكن لو كان في الاناء المستصحب النجاسة لم يكن صالحا للتنجز بعد تنجزه بالاستصحاب، و السيد (قده) في ص 424 الى 427 كرر نفس البحث وقال بانه تارة يكون العلم الاجمالي مقارناً لمنجز آخر بمعنى حين حصول العلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين يقارنه منجز في الاناء الازرق اما علم اما امارة واما أصل مثبت كالاستصحاب فهنا افاد (قده) في ص 424 ان العلم الاجمالي ليس منجزا من الاول، و لذلك تجري اصالة الطهارة في الاناء الآخر بلا معارض.

و هذا التوجيه انما ينسجم مع مبنى العراقي.

و الصورة الاخرى قال ان العلم الاجمالي تنجز و بعد تنجزه قام منجز في الاناء الازرق مثلا من علم او امارة مثلاً و لكن مؤدى المنجز الجديد ان النجاسة ثابتة في الاناء الازرق من الاول لا انها نجاسة جديدة فاذا قام في احد الطرفين بعد حصول العلم الإجمالي منجز مفاده ان في الاناء الازرق نجاسة من الأول يعني من قبل حصول العلم الإجمالي فالمنجز و ان كان متأخرا الا ان معلومه متقدم، فهنا افاد في ص 427 ان العلم الاجمالي يزول، فلا يبقى علم اجمالي بتكليف مردد بين الطرفين غاية ما في الباب ان الزوال اما وجداني ان كان المنجز علما او تعبدي ان كان المنجز امارة او اصلا محرزا كالاستصحاب مثلاً فعلى ضوء ما ذكر في هذا المورد يندفع نقضه على مسلك العلية.

النقض الثاني وهو نقض تعرض له قبل سيدنا المحقق النائيني في فوائد الاصول حيث افاد هناك بانّ العلم التفصيلي يصحّ ترخيص الشارع في اطرافه فكيف بالعلم الاجمالي كما اذا علم بوجوب صلاة الظهر و صلى و شك في انه زاد ركنا او انقص، فان الشارع يرخصه في ترك الاعادة بقاعدة الفراغ.

فان قلت: كما ورد في كلمات المحقق العراقي جوابا عن هذا النقض بأنّ للعلم مقامين مقام المنجزية ومقام الامتثال فالعلم الإجمالي يؤثر اولا في مقام المنجزية، بمعنى انه يكون سبباً للاشتغال اليقيني أي اشتغال الذمة بصلاة الظهر، و في طول هذا التأثير يؤثر في مقام الامتثال فيقول بعد المفروغية عن الاشتغال اليقيني اذا فلابد لك من الفراغ اليقيني، فاذا جاء ترخيص الشارع وقال لك ان تكتفي بالصلاة المشكوكة بواسطة قاعدة الفراغ فهنا لا يصح هذا نقضاً على مسلك العلية اولا لأنّه لم يصطدم مع سببية العلم للمقام الأول فما زلنا نتحفظ على ان العلم علة تامة لاشتغال الذمة بالتكليف، و انما هذا تصرف من الشارع في مقام الامتثال فلا يعارض العلية لمقام التنجز.

وثانياً لو انّ الشارع قال لا يجب عليك احراز الفراغ لكان هذا مصادما للعلية و لكن المفروض ان الشارع لم يرخص في المخالفة، و انما اكتفى بالموافقة الاحتمالية، و اعتبرها امتثالا و هذا لا يصادم العلية لانّ العلم الاجمالي سبب للزوم الموافقة القطعية سواء كانت الموافقة القطعية وجدانية ام تعبدية، فان لم يحصل موافقة وجدانية فقد حصلت موافقة تعبدية، فلا تصادم في البين.

ولكن سيدنا (قده) يقول ـ بتقريب مناـ اولاً ان سببية العلم للمنجزية ما هي الا استطراق لسببيته لمقام الامتثال فما هو الغرض المقوم لتأثيره في مقام المنجزية هو تأثيره في مقام الامتثال ولذلك لا وجه للتفكيك بين المقامين بأن يقال بان الترخيص جاء في مقام الامتثال فلا يصطدم مع تأثير العلم في مقام المنجزية بل يصطدم معه لأنّه ليس لمقام المنجزية الا الاستطراق لمقام الامتثال فالتصرف في مقام الامتثال تصرف في مقام المنجزية.

وثانيا: بناءً على ذلك تغيير الصياغة بان نقول الشارع رخّص في ترك الموافقة او ان الشارع اكتفى في الموافقة الاحتمالية هذا تغيير بالألسنة والا فالجوهر 1 بالنتيجة ان الشارع لم يشترط الموافقة القطعية الوجدانية.

ولذلك لو جاءت قاعدة الفراغ بلسان اخر كما لو فرضنا ان قاعدة الفراغ جاءت بلسان لا يجب الاحتياط والموافقة القطعية فانها تقبل، فاذا فالمسالة لا ترتبط باختلاف اللسان و الصياغة فالعقل يقول الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني و الشارع يقول نعم هذا على نحو الاقتضاء لا العلية التامة فلا يمنع ان يرخص الشارع في المخالفة الاحتمالية، و لا يعدّ هذا نقضاً للغرض كما يلوح من بعض كلمات العراقي، لأنّه لو رخّص في المخالفة القطعية لنقض غرضه ولكن لو رخص في المخالفة الاحتمالية تسهيلاً ومن باب التزاحم الحفظي بين الملاكات فانه لا يعد نقضاً للغرض فلا محالة حينئذٍ من ان اقتضاء العقل للفراغ اليقين ليس علة تامة بل هو معلق على عدم ترخيص الشارع.

50

تقدم أنّ سيدنا الخوئي تبعاً لشيخه النائيني قدس سرهما نقض على مسلك العلية بالترخيص في الامتثال في موارد العلم التفصيلي، كما لو علم بوجوب صلاة الظهر و صلّى ثم شك في صحّة صلاته فكانت صلاته مجرى لقاعدة الفراغ مثلاً،

ولكن يمكن ان يقال انه لا يوجد علم في المقام، لا تفصيلي و لا اجمالي، و الوجه في ذلك أن المكلف قبل ان يمتثل أي قبل ان يتلبس بالعمل كان لديه علم تفصيلي بوجوب صلاة الظهر مثلاً ولكن بمجرد ان صلّى يزول العلم التفصيلي، فليس لديه الان علم بتكليف فعلي، ولذلك وقع البحث في مورده في انه هل المقام مورد استصحاب بقاء التكليف لاحتمال حصول الامتثال واقعا ام ان المورد مجرى لقاعدة الاشتغال حيث انّ الحكم الفعلي متقيد عقلاً بالامتثال فكل حكم مقيد بعدم امتثال بحيث متى امتثل زالت فعليته فاذا شكّ المكلف انه امتثل واقعا ام لا فقد شكّ في فعلية الحكم فالمورد مورد شك في الفعلية، وليس مورد علم بتكليف فعلي،

ولذلك ذهب شيخنا الاستاذ (قده) الى ان المورد مورد جريان البراءة اذ يصدق على المكلف هنا انه لا يعلم بتكليف فعلي فيشمله رفع عن امتي ما لا يعلمون، والاعلام الاخرون غاية ما يدعون انصراف دليل البراءة الشرعية عن موارد الشك في الامتثال، و الا فموضوع البراءة بمعنى عدم العلم بتكليف فعلي متحقق اذا فالنقض على القائلين بالعلية بهذا المورد غير صناعي، اذ ينبغي النقض عليهم بمورد متضمن للعلم بتكليف فعلي و مع ذلك رخصّ الشارع في مخالفته احتمالاً و اما مثل هذا المورد فليس مورداً لعلمٍ بتكليف فعليٍّ كي يقال بالنقض به على مسلك العلية.

واما الحل الذي افاده قده حيث افاد ان كل طرف لا يعقل ان يكون شبهة مصداقية للتكليف المعلوم بما هو معلوم، وانما هو احتمال للانطباق التكليف الواقعي عليه فمنجزيته من باب دفع الضرر المحتمل، لا من باب قاعدة الاشتغال ولأجل ذلك: فالمنجزية اقتضائية قابلة للرفع بالبراءة.

واورد عليه سيد المنتقى (قده) بأنّ المورد مورد احتمال انطباق التكليف بما هو منجز، وان لم يكن بما هو معلوم، وبيان ذلك بتقريب منا ان يقال بانّ ترتب التنجيز على العلم لا لموضوعية في العلم، بل يلحظ العلم في مقام التنجيز على نحو الطريقية المحضة لذات المعلوم، فالعلم بوجوب فريضة يوم الجمعة اما الظهر او الجمعة ليس حيثية تقييدية في المنجزية، بحيث يكون المنجز التكليف بما هو معلوم، وانما هو حيثية تعليلية فالعلم بالتكاليف اوجب ان يتصف التكليف في حدّ ذاته بالمنجزية لا بما هو معلوم.

و بعبارة اخرى العلم واسطة في الثبوت لا في العروض، فالعلم بتكليف يوجب ثبوت المنجزية لذلك التكليف واما العلم نفسه فليس قيدا في المنجز، وبناءً عليه يكون المنجز التكليف الواقعي لا التكليف بما معلوم و هو مسلك المحقق العراقي.

ولأجل ذلك يقال في المقام ان كل طرف من أطراف العلم الإجمالي وان لم يصلح ان يكون شبهة مصداقية للتكليف بما هو معلوم ولكنه يصلح ان يكون شبهة مصداقية للتكليف بما هو منجز، اذ المفروض اتصاف التكليف الواقعي في حد ذاته بالمنجزية، وهذا كاف في ان يكون المورد مورد قاعد الاشتغال لاحتمال انطباق التكليف المنجز وهو وجوب فريضة على كل طرف، وهذا دافع لجريان البراءة العقلية.

### الاشكال المختار على صياغة المحقق العراقي

غاية ما في الباب اننا نقول كما قلنا فيما سبق ان مورد قاعدة الاشتغال ليس علة تامة للمنجزية وانما هو مقتض، فلا يمنع من جريان البراءة الشرعية، والوجه في ذلك، ان الحكم العقلي تارة يكون في مرحلة سلسلة علل الاحكام، نظير حكم العقل بقبح الكذب و قبح الخيانة فان هذا المورد سابق رتبة على وجود حكم شرعي، ففي مثل ذلك يكون الحكم العقلي منجزاً و ليس معلقا على تدخل المشرع، واما اذا كان الحكم العقلي في مرتبة معلولات الاحكام أي انه متأخر رتبة على وجود حكم شرعي او غرض شرعي معلوم كحكم العقل بلزوم اطاعة المولى، و حكمه بقبح نقض غرض المولى و قبح هتك حرمة المولى، ونحو ذلك ومن هذا القبيل حكم العقل بان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني فهو حكم في مرتبة معلولات الاحكام و مقتضى كونه في هذه المرتبة ان يكون معلقاً على عدم تدخل الشارع، فمتى تدخل ارتفع الحكم العقلي بارتفاع موضوعه، وهذا هو معنى المنجزية على سبيل الاقتضاء، لأننا فسرنا فيما سبق القول بالاقتضاء بان مرجعه الى التعليق أي التعليق على عدم تدخل الشارع و اما في فرض العلم التفصيلي كما لو علمنا بوجوب الظهر او علمنا بوجوب فريضة يوم الجمعة فالجامع المعلوم بمثابة العلم التفصيلي اذ لا شكّ في الجامع فهنا هل يمكن تدخل الشارع كما ذهب اليه السيد الشهيد فقال العلم التفصيلي ليس علة تامة فضلا عن العلم الاجمالي.

فنقول بعد المفروغية عن كون العلم التفصيلي علما بتكليف فعلي، وهو محل البحث في المنجزية، فمع المفروغية عن كونه علما بتكليف فعلي فلا محالة يكون الترخيص في تركه نقضاً للغرض، وهو قبيح، والا فلو جئنا من ناحية فنية نقول لا فرق بين العلم التفصيلي وغيره بان حكم العقل بوجوب الاطاعة وقبح هتك المولى معلق، لان هذا الحكم العقلي في مرتبة معلولات الاحكام، و انما الذي اوجب امتناع تدخل الشارع بحيث يكون حكم العقل بقبح المعصية منجزا هو ان تدخله بعد المفروغية عن كون العلم علما بتكليف فعلي نقض للغرض و هو قبيح، فهذه النكتة التي منعت تدخل الشارع في فرض العلم التفصيلي لا تأتي في فرض تدخل الشارع في الترخيص في بعض أطراف العلم الاجمالي، ولذلك فحكم العقل بالاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني اقتضائي معلق لا منجز.

51

تقدم ان مسلك العلية له صياغتان: صياغة المحقق العراقي وصياغة المحقق الاصفهاني ووصل الكلام الى الصياغة الثانية لعلية العلم الاجمالي للمنجزية،

### صياغة المحقق الاصفهاني

و بيان ذلك بذكر امور 3 تعرض لها المحقق في نهاية الدراية ج 3 ص 94.

الامر الاول

محصل كلامه: ان المناط في منجزية الاحكام و استحقاق العقوبة هو ظلم المولى و هتك حرمته، وظلم المولى وهتك حرمته كما يتحقق بالمعصية أي بالمخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال، او المعلوم بالتفصيل فانه يتحقق بمجرد اقتحام احد أطراف العلم الإجمالي.

الامر الثاني

انما نقول بانّ اقتحام احد الطرفين ظلم لان في الاقتحام لا مبالاة فكما انّ المعصية استهتار بالمولى فان اللامبالاة بتكاليفه استهتار بحقه واقتحام احد طرفي العلم الاجمالي مصداق الى اللامبالاة بتكليف المولى، فانّ وظيفة العبد الانبعاث عن البعث المعلوم بما معلوم، والانبعاث بترك جميع أطراف العلم الاجمالي فمتى اقتحم طرفاً منها فهو قد تلبس باللامبالاة بالانبعاث عن البعث المعلوم بما هو معلوم.

الامر الثالث

يؤكد ذلك ان اللامبالاة نقيض المبالاة، والمبالاة هي عبارة عن الانبعاث عن البعث المعلوم، فكما ان المبالاة بمعنى الانبعاث عن البعث المعلوم انما تتحقق بترك جميع الأطراف لا بترك 1 فاللامبالاة وهي عدمها تتحقق ولو باقتحام طرف، فالنتيجة ان المبالاة حفظ لحرمة المولى، واللامبالاة ظلم له وهتك لحرمته.

ثمّ ان المحقق (قده) يورد على نفسه بعض الايرادات ليجيب عنها تتميماً لهذا الوجه في اثبات علية العلم الاجمالي للمنجزية.

الايراد 1 ان قلت لازم كلامكم تعدد العقوبة بلحاظ ان العلم الاجمالي بنجاسة احد المائين مثلا وكل طرف فيه لا مبالاة فلو اقتحم الطرفين معا لكان قد صدر منه لامبالاة مرتين وبما ان كل مصداق للامبالاة ملاك لاستحقاق العقوبة فمقتضى هذا المسلك تعدد العقوبة بتعدد الاقتحام لتعدد اللامبالاة وهذا مما لم يقل به احد.

فأجاب (قده) بان اللا مبالاة ليست من الصفات الحقيقية التي تلحظ في حد ذاتها مع غمض النظر عن ملازماتها و انما من الصفات الاضافية، فلا يصدق اللامبالاة والمبالاة الا مع وجود طرف يبالى به ولا يبالى به، فالنتيجة ان اللامبالاة انما تصدق بلحاظ التكليف فيقال هناك تكليف فان انبعث عنه بما هو معلوم حصلت المبالاة والا حصلت اللا مبالاة وبما انهما متقومان بوجود تكليف فوحدتهما وتعددهما بوحدة التكليف وتعدده، و عليه في مورد العلم الاجمالي التكليف واحد فالمبالاة واحدة وهي ترك الأطراف جميعاً واللامبالاة واحدة و هو عدم الانبعاث ولو باقتحام طرف فليس هناك تعدد باللامبالاة كي يكون موجبا لتعدد العقوبة

الايراد ال2 ان قلت لازم كلامكم أنه متى تحققت اللامبالاة فقد استحق العقوبة وان كان ما صنعه موافقا للواقع كما لو فرضنا انه علم اجمالا بنجاسة احد المائين فشرب احدهما فتبين ان النجس هو الآخر فمقتضى كلامكم استحقاقه للعقوبة لصدق اللا مبالاة مع انه وافق الواقع.

قلت نلتزم بذلك فهذا المكلف وان لم يخالف الواقع في علم الله الا انه مستحق للعقوبة بالنظر الى ظلم المولى وهتك حرمته بتحقيق اللا مبالاة من قبله.

وهذا يبتني على ما ذكر في بحث التجري، فالمقام من صغرياته حيث انه وقع البحث هناك في ان حق المولى هل ينحصر بتنفيذ ارادته في متعلق غرضه ام لا، اذ قد يقال كما ذهب اليه الشيخ الانصاري و غيره اننا نسلم ان للمولى حقاً الا انّ حقه في تنفيذ ارادته بتحقيق متعلق غرضه، و لأجل ذلك، لو ان المكلف قطع بوجوب صلاة الغدير ولم يأت بها فهو لم يظلم المولى، لانّ حق المولى في تنفيذ ارادته بالإتيان بمتعلق الغرض و قد انكشف ان صلاة الغدير ليست متعلقا لغرض المولى فهو تخيل ان هنا غرضا، فهو لم ينفذ ما تخيل انه مراد للمولى وبناءً على هذا التصور يكون دخل العلم في التنجز على نحو الطريقية والحيثية التعليلية بمعنى ان المتنجز في حق المكلف دائما هو الواقع بواسطة العلم، فما لم يكن واقع فلا تنجز وان تخيل المكلف التنجز.

والاتجاه الآخر ان وراء هذا الحق حقا اخر، وهو حق عدم الاستخفاف بالمولى، و التجري استخفاف فانّ العبد اذا قطع ان المائع خمر فشربه من دون مبالاة فلا شكّ ان ما صدر منه استخفاف بالمولى وان كان في الواقع ليس خمرا فان حق الاول وهو حق تنفيذ الإرادة في متعلق الغرض وان لم يهتكه ولكنه هتك الحق الآخر وهو حق المولى في عدم الاستخفاف.

فبناءً على ان التجري ظلم موجب لاستحقاق العقوبة لابد ان نقول ان اقتحام أحد طرفي العلم الإجمالي تجري و موجب لاستحقاق العقوبة.

ولا يرد الاشكال على سيدنا الذي يقول من جهة بانّ اقتحام احد طرفي العلم الاجمالي لا يصادم منجزية العلم الإجمالي ومن جهة اخرى في بحث التجري يقول انه ظلم و موجب لاستحقاق العقوبة فلا تنافي بين كلاميه و السر في ذلك انه في بحث العلم الاجمالي يتكلم عن انّه هل العلم الاجمالي مانع من الترخيص في ارتكاب احد الطرفين ام ليس مانعا ثبوتيا، فعلى هذا الصعيد من البحث يقول العلم الإجمالي ليس مانعاً من الترخيص في احد الأطراف وهو المعبر عنه بالاقتضاء واما هل يقبح الاقتحام في احد الأطراف لا بملاك منجزية العلم الاجمالي، بل بملاك اخر، وهو ملاك قبح الاستخفاف و اللامبالاة فهذا مما لا ربط له منجزية العلم الاجمالي.

فسيدنا يقول هناك بحثان فمن جهة لا ارى العلم الاجمالي مانعا من الترخيص ولكن من جهة اخرى ما دام لا ترخيص فاقتحام احد الطرفين من مصاديق التجري و موجب لاستحقاق العقوبة، فالمحقق (قده) اقحم جهة اخرى في بحث منجزية العلم الاجمالي، فاذا هذا يفتح الباب للإيرادات على المحقق.

### الاشكالات الواردة على هذه الصياغة

الايراد الاول ان يقال ان مقتضى الصناعة ان نبحث في المقام عن علية العلم الاجمالي للمنجزية و عدمه فلابد ان نثبت لزوم اجتناب احد الطرفين لأجل علية الاجمالي لا لأجل ملاكات اخرى مثل ان في الاقتحام لا مبالاة و هتك و استخفاف،الخ.

الايراد الثاني على كلام المحقق ايراد مبنائي ذكره السيد الاستاذ دام ظله على مبناه من العبد لا يقدر على ظلم المولى وهتك حرمته، فما شاع في كلمات الاصوليين من ان العبد اذا عصى او لم ينبعث فقد هتك حرمة المولى و ظلم المولى هذا ليس صحيحاً بل ليس معقولاً اذ لا يمكن للناقص من كل جهة المحدود من كل جهة ان يخدش اللامحدود والمطلق من كل جهة و الظلم و الهتك وما شاكل من العناوين انما هي متقومة بالخدش وهو غير معقول.

52

الايراد ال 2 على ما ذكره المحقق الاصفهاني في توجيه علية العلم الاجمالي للمنجزية ما ذكره السيد الاستاذ دام ظله من انّ ما افيد انما يبتني على ان استحقاق العقوبة عقلي لا جعلي، وبيان ذلك: بذكر مقدمتين:

الأولى ان محركية الامر المولوي على نوعين:

الأول ان يكون منشأ المحركية ربط الآمر شخصيته بامتثال امره، كما هو المتعارف في الموالي العرفيين فانهم اذا اصدروا امراً بحق عبيدهم فمرجع الامر الى ربط شخصيته بامتثال امره، فكانه يقول ان لم تمتثلوا امري فهذا خدش بشخصيتي وموقعيتي، فبما ان مرجع الاوامر الى هذا المنشأ فمقتضاه ان يكون استحقاق العقوبة عقلياً لان العقل النظر اذا أدرك ان هناك ربطاً بين شخصية المولى وبين امتثال امره حكم العقل العملي بقبح المخالفة لان فيها هتكاً لشخصية المولى.

الثاني ان لا يتعامل المولى بهذا النحو من الربط وانما يدمج عنصراً جزائياً في امره فمرجع قوله اذهب الى السوق الى قوله ان لم تذهب فانت معرض للعقوبة فالأمر المولوي مؤلف لباً من عنصرين البعث و الوعيد على المخالفة، ولأجل ذلك اذا أدرك العقل انّ في الامر تضمنّا للوعيد، فهو أي العقل النظري يدرك انّ في مخالفة الامر استحقاقاً للعقوبة، لا بلحاظ شخصية المولى والآمر وانما بلحاظ نفس حقيقة الامر و محتوى الأمر.

اذن فهناك منشأن لاستحقاق العقوبة عقلي أي من صغريات حكم العقل العملي و جعلي أي من مدركات العقل النظري حيث يدرك انّ في الامر وعيداً و مقتضاه لزوم الاجتناب.

المقدمة ال 2 هل أنّ الاوامر الشرعية من قبيل الأول ام ال 2 فأفاد دام ظله ان الاوامر المولوية من قبيل ال 2 فالأوامر الشرعية لم تربط بالمولى عزوجل أي كأن الله اذا اصدر امرا فكانه قال ربط موقعيتي من كوني الهً ومولىً بأمري.

بل مرجع الاوامر الشرعية الى الطلب المتضمن للوعيد و عليه يكون منشأ استحقاق العقوبة في الاوامر الشرعية جعلي وهو ادراك العقل النظري ان في المخالفة وعيداً، و عليه لابد ان نحدد ما هو متعلق الوعيد و اذا رجعنا للأوامر الشرعية وجدنا ان متعلق الوعيد المخالفة الواقعية لا ان متعلق الوعيد اللامبالاة.

و عليه حيث ان اقتحام بعض أطراف العلم الاجمالي ليس مساوقاً للمخالفة الواقعية فلا يكون مورداً للوعيد وبالتالي فدعوى ان في الاقتحام هتكاً للمولى وانّ في الاقتحام استخفافاً بالمولى وهو منشأ لاستحقاق العقوبة فيكون منجزاً كل هذه الكلمات مبنية على المنشأ الاول وهو ان منشأ استحقاق العقوبة حكم العقل العملي بقبح الهتك وهذا فرع ان يربط المولى شخصيته بامتثال امره، وحيث لا وجود لذلك في الاوامر الشرعية فلا وجه لهذه التعليلات.

ومما يؤكد ذلك ان العبد لا يمكنه هتك المولى ولا الخدش فيه اصلا حتّى يقال ان مناط استحقاق العقوبة هو هتك المولى وأنّى للمحدود ان يخدش في ذلك الوجود الذي لا حدّ له.

ويلاحظ على ما افاده مضافاً الى انّ المحقق قد نبه في ص 95 ج 3 من نهاية الدراية الى ان كلامه مبني على ان منشأ استحقاق العقوبة عقلي اما اذا كان جعليا فلا.

مضافا الى ذلك ان ما يقوله المحقق انه سلمنا معكم بما تقولون الا انّ وجود منشأ لاستحقاق العقوبة وهو المنشأ الجعلي لا يلغي المنشأ الآخر وهو أن مقتضى المولوية الذاتية للباري عزوجل الناشئة عن مالكيته ان له حق العبودية وعدم المبالاة بالتكليف المعلوم مناف للعبودية وبما انه مناف للعبودية كان منشأ لاستحقاق العقوبة سواء صدق عليه الظلم و الهتك ام لا.

وثانياً سلمنا ان العقل لا يرى للمولى أي حق ولا يرى ملازمة بين خالقيته وحق العبودية او حق الحرمة و لكن عند المراجعة للنصوص الشرعية نرى انها ربطت الطاعة و العبادة بمولوليته لا مجرد استبطان امره للوعيد. قال تعالى " ومالي لا اعبد الذي فطرني"، "يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم"، "واشكروا لي ولا تكفرون"، فهناك ربط بين العبادة وبين ما عبر عنه بالشخصية أي بين كونه منعما خالقا مالكا و مقتضى هذا الربط في النصوص قيام المنشأ الآخر وهو ان في عدم المبالاة بتكاليفه ما ينافي منعميته او خالقيته فيعود كلام المحقق.

الايراد ال 3 ما ذكره السيد الاستاذ من ان المحقق الاصفهاني ذكر ان مقتضى الانبعاث عن التكليف المعلوم بما هو معلوم المبالاة بأمر المولى و المبالاة بالموافقة القطعية للعلم الاجمالي و ان عدم الانبعاث عن التكليف المعلوم بما هو معلوم مصداق للامبالاة المتحقق باقتحام بعض الأطراف، و هذا الاستدلال يرتكز على انه يلزم العبد عقلاً الانبعاث عن تكليف المولى المعلوم بما هو معلوم، و هذا مما لا ملزم له اما في التوصليات فهو واضح اذ لا يعتبر فيها الانبعاث اصلا فلو علم اجمالا ان في احد المائين نجاسة فهذا الحكم توصلي لا يعتبر في امتثاله الانبعاث عن تكليف المولى بل يكفي ان لا يحصل منه وان لم ينبعث، فتعليل المنجزية التامة على نحو العلية بالانبعاث عن تكليف المولى مع عدم لزومه واشتراطه مما ليس صناعيا، واما في العبادات فكذلك اذ لا يعتبر في تحقق العبادة الانبعاث عن الامر بل يكفي في تحقق العبادة اضافة العمل الى المولى اضافة تذللية وان لم يحرز وجود امر، فبالنتيجة ما علل به المنجزية التامة غير صناعي لأنّه اساساً ليس لازما.

ولكن ما افاده دام ظله أيضاً دوران حول عبارات المطلب لا في لب المطلب و جوهر الاستدلال، فان جوهر المطلب و مصب الدليل ان العقل اذا أدرك على نحو العلم الإجمالي أن في البين غرضا لزوميا لا مناص له من حفظه فاذا أدرك وجود غرض مولوي لزومي فمقتضى حكم العقل بضرورة التحفظ على ذلك الغرض المبالاة بإتيان كلا الطرفين، واقتحام احدهما مصداق للامبالاة، من دون فرق بين التوصليات و التعبديات، فنكتة استدلال المحقق باقية وان ناقشنا في بعض العبارات الواردة في كلامه.

الايراد الرابع الذي افاده دام ظله أنّ مقتضى توجيه علية العلم الاجمالي للمنجزية بانّ في اقتحام بعض الأطراف نوعاً من اللامبالاة وهي امر قبيح موجب لاستحقاق العقوبة مقتضى هذا التعليل اختلاف درجة العقوبة بين اقتحام بعض الأطراف واقتحام الجميع فانه وجدانا درجة اللامبالاة باقتحام جميع الأطراف اشد من اقتحام طرف، و مقتضى هذا الاختلاف اختلاف درجة العقوبة، فلابد من القول في اللامبالاة باقتحام الجميع عقوبة اشد من اللامبالاة باقتحام طرف 1 و ان خالف الواقع على كل حال كما لو فرضنا انه اقتحم طرفاً 1 و صادف انه الواقع كما لو شرب احد المائين فصادف انه النجس فان اقتحام الطرفين اشد قبحا عن احدهما وان صادف الواقع، ومقتضاه اشتداد درجة العقوبة وهو مما لم يلتزم به، حيث أصرّ على ان المبالاة واحدة بترك الجميع و اللامبالاة واحدة بترك التحفظ ولو عن طرف.

53

تقدم انّ الايراد على كلام المحقق الاصفهاني هو انّ درجة اللامبالاة المتحققة باقتحام جميع الأطراف اشد من درجة اللامبالاة باقتحام بعض الأطراف، ومقتضى تفاوت هذه الدرجات تفاوت درجة العقوبة و هو مما لم يلتزم به.

ويلاحظ على ذلك ما ذكر في بحث التجري من ان الايراد على استلزام التجري عند مصادفة الواقع تعدد العقوبة بان الايراد غير وارد و الوجه في ذلك انه لو اعتقد المكلف ان المائع الخارجي خمر وشربه فان لم يصادف كونه خمرا استحق العقوبة لتجريه أي لحيثية التمرد والطغيان على المولى فاذا صادف ان ما شربه خمر فهل تتعدد العقوبة او تشتد فالصحيح انه لا تعدد و لا اشتداد والوجه في ذلك ان مناط استحقاق العقوبة اما مصادفة الواقع واما المخالفة الواقعية، واما حيثية التمرد فان كان مناط استحقاق العقوبة المصادفة أي ان ما شربه صادف كونه خمرا فمن الواضح ان المصادفة ليست من الأمور الاختيارية كي تكون مناطا في استحقاق العقوبة لان مناط استحقاق العقوبة الفعل الاختياري لا مصادفة الواقع، وان كان المناط المخالفة الواقعية حيث تبين انه خالف حكم الله واقعا عن اختيار منه وارادة، ففيه ان مجرد المخالفة عن اختيار ليست مناطا للعقوبة اذ قد تتحقق المخالفة من المعذور كما لو كان جاهلا قاصرا معتمدا على حجة في شرب المائع فتعين ان يكون مناط الاستحقاق هو حيثية التمرد، والطغيان على المولى وبما ان حيثية التمرد واحدة أي سواء صادف ما شربه خمراً او صادف ما شربه خلاً فان حيثية التمرد 1 فمقتضى ذلك وحدة العقوبة.

واما عدم اشتداد العقوبة كما في محل كلامنا اذا علم اجمالا ان في البين نجاسة فاقتحم سائر الأطراف، فهل تكون عقوبته اشد ممن اقتحم طرفا منها، ام لا فالصحيح بحسب مسلك العلية عدم الاشتداد، والوجه في ذلك انه اذا قلنا بمسلك الاقتضاء فيتصور تعدد في الموافقة فهناك موافقة قطعية و هناك موافقة احتمالية و هناك مخالفة قطعية، و هناك مخالفة احتمالية، فيصح ان يقال على مسلك الاقتضاء بان درجة العقوبة في المخالفة القطعية اشد من درجة العقوبة في المخالفة الاحتمالية و اما على مسلك العلية فلا يتصور نوعان من المخالفة، او نوعان من الموافقة لأنّه على مسلك العلية يجب عقلاً الانبعاث عن التكليف المعلوم بما هو معلوم، والانبعاث عن المعلوم لا يكون الا بترك سائر الأطراف والا لكان انبعاثا عن التكليف المحتمل لا المعلوم فلا يصدق انبعاث عن التكليف المعلوم الا بترك سائر الأطراف، و حينئذٍ كما ان الانبعاث لا يكون الا شيءً واحدة و درجة واحدة و هي ترك سائر الأطراف و لا تبعض في الانبعاث و لا درجات له فكذلك عدمه فان عدم الانبعاث يتحقق ولو باقتحام طرف و لا يزداد درجة باقتحام سائر الأطراف.

وبعبارة اخرى ان مقتضى منجزية العلم الاجمالي على نحو العلية لزوم المبالاة و المبالاة لا تبعيض فيها بل يدور امرها بين الوجود والعدم فإما ان يترك جميع الأطراف فقد بالى او لا، لا ان هناك درجات للمبالاة حتّى يتصور درجات للامبالاة فلا محالة كما ان النقيض وهو المبالاة درجة واحدة فنقيضه وهو اللامبالاة درجة واحدة، و حينئذٍ فيتحقق عدم المبالاة الموجب لاستحقاق العقوبة بمجرد اقتحام طرف، و لا يزداد باقتحام الجميع.

### الاشكال المختار على صياغة المحقق الاصفهاني

هذا دفع الاشكال الاخير الذي ذكره السيد الاستاذ دام ظله على مسلك المحقق الاصفهاني (قده)، فالصحيح ان الاشكال الوارد على مسلك الاصفهاني هو الاشكال الأول وهو ما يقتنص من كلمات سيدنا الخوئي (قده) و من أجل تعميق هذا الاشكال نقول بان المحقق الاصفهاني (قده) استدل على ان العلم الاجمالي علة تامة للمنجزية ان اقتحام أي طرف من أطراف العلم الاجمالي مصداق لعنوان اللامبالاة و عنوان اللامبالاة ظلم، فان اللامبالاة بتكاليف المولى مناف لزيّ الرقية و رسم العبودية فاللامبالاة ظلم و بما ان قبح الظلم ذاتي، و ليس اقتضائي بمعنى ان تصور الظلم كاف في الاذعان بقبحه فلا واسطة بينهما و هذا معنى ان قبح الظلم ذاتي، فمقتضى ذلك استحالة الترخيص في الظلم، اذ لا يعقل ان يرخص الشارع في ارتكاب ما هو قبيح ذاتاً و بناءً عليه فبما ان اقتحام بعض أطراف العلم الإجمالي لا مبالاة و هو ظلم وقبح الظلم ذاتي فيستحيل الترخيص فيه اذا فيستحيل الترخيص في بعض أطراف العلم الاجمالي فضلا عن جميعها، هذا عبارة اخرى عن علية العلم الاجمالي للمنجزية، و هذا ما يمكن به تقريب كلام المحقق اعلى الله مقامه.

و لكن يلاحظ على ما افيد انه لا كلام في الكبرى و هي ان قبح الظلم ذاتي له فلا يعقل الترخيص فيه وانما الكلام في الصغرى هل ان اقتحام بعض أطراف العلم الإجمالي المعبر عنه باللامبالاة ظلم تنجيزاً ام لا فهذا هو محط الكلام...

وحينئذ يقال ان صدق الظلم على اقتحام بعض الأطراف هل هو مع غمض النظر عن العلم الاجمالي او بقيد الاضافة الى العلم الاجمالي، فان كان مع غمض النظر عن العلم الاجمالي بان يقال ان اقتحام طرف محتمل للتكليف الفعلي لا مبالاة و اللامبالاة ظلم... الخ فالجواب بانه ان انطباق عنوان الظلم عليه فرع عدم ترخيص الشارع والا لو ان الشارع رخص في محتمل التكليف كما رخص في الشبهات البدوية بعد الفحص لم يكن الارتكاب ظلم فصدق عنوان الظلم على اللامبالاة في اقتحام طرف انما هو معلق على عدم ترخيص الشارع و هذا ما يقول به اصحاب مسلك الاقتضاء و ان ادعي ان صدق عنوان الظلم بالإضافة الى العلم الاجمالي، لا في نفسه بان يقال اقتحام طرف المعلوم بالإجمال بما هو طرف للمعلوم بالإجمال بما هو معلوم ظلم أي اللامبالاة بطرف التكليف المعلوم بالإجمال ظلم، فالجواب انما يكون اللامبالاة بطرف المعلوم بالإجمال ظلما فرع منجزية العلم الإجمالي نفسه فلابد ان يثبت لنا في رتبة سابقة منجزية العلم الاجمالي كي يقال فاقتحام طرفه ظلم.

وهذا هو محل الكلام و اول الكلام، و هو هل ان العلم الاجمالي بنفسه مانع من اقتحام طرفه عقلاً و شرعا أي ان منجزية العلم الاجمالي بهذا الحد و هي ان لا يمكن الترخيص في طرفه عقلاً و شرعا، فالبحث في الواقع في اطلاق المنجزية اذ لا اشكال لدى احد في منجزية العلم الاجمالي للطرف، و انما هل تمتد منجزيته حتّى لفرض ترخيص الشارع ام لا اطلاق لها، فالبحث في سعة المنجزية و ضيقها.

فنقول ان كون اقتحام بعض أطراف العلم الاجمالي ظلما فرع اطلاق المنجزية لما فرض فيه ترخيص الشارع وهذا هو اول البحث.

فالاستدلال على ذلك بالعلية للعلم الاجمالي مصادرة.

هذا تمام الكلام في صياغة منجزية العلم الاجمالي على نحو العلية بتقريب العراقي و الاصفهاني مع المناقشة فيهما.

و قبل ان ندخل في مسلك الاقتضاء و الفروق العملية بينه و بين مسلك العلية، نذكر ما ذهب اليه العلمان السيد الروحاني قده في المنتقى و السيد الاستاذ دام ظله، من ان منجزية العلم الاجمالي على نحو العلية ولكن من باب المنجزية العقلائية لا العقلية، فلو كنا نحن والعقل لم يكن هناك مانع من الترخيص الشرعي في أطراف العلم الاجمالي وانما المدعى على قبح او استهجان الترخيص في أطراف العلم الاجمالي، و حيث ان سيد المنتقى اكتفى بالدعوى بلا برهان عليها لكن السيد الاستاذ ذكر صياغة للاستدلال على مطلبه وهو المنجزية العقلائية للعلم الاجمالي و رتب عليها فروعا في الفقه في فتاواه لذلك نتعرض لتقريبه لمسلك المنجزية العقلائية....

54

### الرأي الثاني: علية العلم الاجمالي للمنجزية العقلائية

بقي الكلام حول دعوى المنجزية العقلائية للعلم الاجمالي بلحاظ جميع الأطراف و محصل الاستدلال على هذا المدعى: ما ذكره السيد الاستاذ دام ظله، و هو ان العلم الاجمالي له نوعان من الكشف، كشف ذاتي و كشف عقلائي فالكشف الذاتي هو عبارة عن انكشاف الجامع بالعلم الاجمالي فاذا علم اجمالا بنجاسة احد الانائين فقد انكشف له الجامع انكشافا ذاتيا الا ان هذا الجامع المنكشف لا منجزية له و السر في ذلك ان الجامع المنكشف هو عنوان انتزاعي و هو عنوان احد الانائين او احد الوجوبين، و العنوان الانتزاعي تارة يلحظ على نحو الموضوعية و تارة على نحو المشيرية، فان لوحظ على نحو الموضوعية كما في الواجب التخييري اذا قال المولى اكرم احد الرجلين، فان الأحد موضوع بنفسه للوجوب فهنا ربما يقال بأنّ الأحد تشتغل به الذمة، لأنّه لوحظا موضوعا بنفسه للحكم الالزامي، و اما اذا كان الأحد مجرد عنوان مشير كما في فرض العلم الاجمالي اذا علم المكلف اجمالا بنجاسة احد الانائين فليس المعلوم بالإجمال هو عنوان الأحد على نحو الموضوعية وانما المعلوم عنوان الأحد بما هو مشير لواقع واراءه فلأجل ذلك هل يدخل عنوان الأحد في العهدة يقول لا، وان كان منكشفاً بالعلم الاجمالي انكشافاً ذاتياً مع ذلك لا يتنجز والوجه فيه أنّ الجامع انما يحكي عمّا طابقه لا عما ينطبق عليه، فعنوان الانسان انما يحكي عن العنصر المشترك بين الافراد لا انه يحكي عن زيد او بكر وان كان منطبقاً عليهما، فعنوان الأحد جامع بين الاناء الابيض او الاناء الاخضر، فهو وان كان منطبقا عليهما و لكنه لا يحكي عقلاً عن أي منهم، وانما يحكي عن العنصر المشترك بينهما، والعنصر المشترك ليس حكما ً مثلا اذا علم اجمالاً بوجوب احد الفرضين فما يحكي عنه الأحد هو الجامع المشترك وهو الفرض، واما وجوب الجمعة او الظهر فليس محكيا والجامع المشترك ليس حكما حتّى يتنجز فما هو قابل للتنجز وهو الحكم ليس محكياً وما هو محكيٌ و هو الجامع المشترك بينهما ليس قابلاً للتنجز، فما ينكشف بالعلم الاجمالي كشفاً ذاتياً ليس منجزاً.   
والنوع الثاني من الكشف هو الكشف العقلائي و المقصود منه ان العلم الاجمالي عند العقلاء انكشاف للواقع الموجود بين الأطراف، وهذا الانكشاف العقلائي بمثابة الامارة الرافعة لموضوع قبح العقاب بلا بيان، اذ كما ان الامارة بيان يرتفع به موضوع البراءة العقلية فكذلك العلم الإجمالي لدى العقلاء و الوجه في ذلك ما ذكره اهل الحكمة من أنّ تصور الكلي تصور للجزئي بالعناية والمجاز و هذا ايضاً ذكره الاصوليون في بحث الوضع العام والموضوع له الخاص، حيث قالوا ان تصور الكلي مثل من ولد يوم عاشوراء وان لم يكن تصوراً عقلاً للفرد ولكنه تصور بالعناية و المجاز، ومعنى ذلك في الحكمة ان النظر العرفي قد يختلف عن النظر العقلي ففي النظر العرفي قد يكون المتصف غير المعروض، وهذا شرحه اهل الحكمة في بحث اقسام العروض .

ان كان الاتصاف و العروض في ذهنك فالمعقول بالثاني صفِ   
فان في تقسيم المعقول الى الاولي و الثانوي ذكروا الفرق بين النظر العقلي و العرفي، مثلاً بحسب مبنى اصالة الوجود يقولون الموجود هو الوجود و ليس زيد فبالنظر العقلي زيد لا وجود له، وانما الموجود الوجود ولكن بالنظر العرفي الموجود هو زيد، و كذلك في موضوعات الاحكام، مثلاً لو قال المولى يجب الحج على المستطيع فالمعروض لوجوب الحج عنوان المستطيع في الذهن ولكن اذا وجد المستطيع خارجاً فان العرف يرى انه هو هذا الموضوع لوجوب الحج، فيقولون هذا المستطيع ممن وجب عليه الحج، مع ان المعروض عقلاً عنوان المستطيع لا واقعه فالنظر العرفي غير العقلي، فكذلك في باب العلم، فانّ الانسان اذا علم بشيء كما اذا علم بوجود الاستاذ في الدرس فما هو المعلوم ذاتاً وحقيقة هو الصورة واما نفس الاستاذ فليس معلوما، نعم الاستاذ هو المعلوم بالنظر العرفي فما هو المعلوم بالعرض و المجاز عقلاً معلوم بالحقيقة عرفا، فلأجل ذلك: انساق الاصوليون وراء النظر العرفي فقالوا ان تصور الكلي تصور للجزئي و الحال بان المتصور عقلاً هو الكلي واما الجزئي فهو متصور بالعرض فهذا النوع من المجاز الذي هو مجاز عقلاً لا عرفا هو منشأ بناء العقلاء على انكشاف الواقع بالعلم الاجمالي مع ان الذي انكشف دقة و عقلاً بالعلم الاجمالي هو الجامع لا الواقع، ولكن النظر العرفي يقول ان واقع النجاسة قد انكشف لك، لأجل ذلك فالواقع انكشف كشفاً عقلائياً و لأجل انكشافه كان منجزاً عقلاءً، و هذه المنجزية رفعت موضوع البراءة العقلية.

### الاشكال على هذا المسلك

ويلاحظ على ما افاده اننا ذكرنا في بحث حجية السيرة العقلائية ان ما لدى العقلاء على نوعين ارتكاز و بناء، و الإرتكاز هو عبارة عن النظر القهري الذي ينساق له العقلاء من دون اختيار و التفات، فهذا النظر الصادر او الوارد لدى العقلاء بما هم عقلاء ليس له منشأ الا المنشأ العقلي اذ لا يعقل ان يتفق العقلاء بما هم عقلاء على نظر معين ليس اختياري و ليس له منشأ عقلي فان هذا من قبيل وجود المعلول بلا علة فلا محالة اي نظر للعقلاء بما هم عقلاء فهو راجع الى نظر العقلاء اي انه بمثابة مدركات العقل النظري، مثلا اذا كان العقلاء بما هم عقلاء يرون ان للإنسان حق الحياة ولا يعلمون لماذا ذلك وانما هو ارتكاز قهري لديهم، فلا محالة مرجع ذلك لإدراك العقل لهذا النوع من الحق،

و تارة يكون ما لدى العقلاء بناء اي اتفاق اختياري بينهم على ترتيب اثر معين، كبنائهم على اعتبار المالية في المعاوضة و كبنائهم على حجية خبر الثقة فهذا البناء يرجع الى منشأ نظامي بمعنى انه لما أدرك ان انحفاظ نظامهم يتوقف على هذا البناء تبانوا عليهم كما في صحيحة ابن غياث في امارية اليد على الملكية قال لو لم يجز هذا لما قام للمسلمين سوق،

فحيث ان بناء العقلاء على قسمين، فما يراه السيد من ان العقلاء يرون انكشاف الواقع بالعلم الاجمالي فهل هو من النوع الاول ام الثاني ؟   
فان كان من الاول بمعنى ان العقلاء بما هم عقلاء لا بما هم اهل عرف يرون انكشاف الواقع بالعلم الاجمالي فهذا لا محالة يرجع الى انكشاف عقلي اذ لا يعقل ان يحصل هذا النظر من دون منشأ فيرجع الى المنشأ العقلي و هذا هو دعوى المحقق العراقي و الاصفهاني.   
وان كان دام ظله يرى ان هذا من النوع الثاني اي ان هناك بناءً عملياً على معاملة الواقع معاملة المنكشف عقلاً ويؤكد ذلك انه نظّرهُ بالأمارة الرافعة للبراءة العقلية فبناءً على ذلك تكون المنجزية العقلائية شرعية، لانها كسائر البناءات مما يتوقف حجيتها على الامضاء، و بناءً عليه فنسبته للبراءة العقلية نسبة الرفع لا الدفع بخلاف ما لو قلنا بالمنجزية العقلية، فلو كان العلم الاجمالي منجزاً عقلاً لكان انتفاءُ البراءة العقلية بانتفاء المقتضي لان العقل اساساً يرى عدم البيان، فلا مقتضي للبراءة العقلية ولا يتصور وجودها، بينما اذا قام خبر ثقة على وجوب شيء رفع موضوع البراءة لا انه دفعه، فهو منتف لوجود المانع،

اذن من يدعي المنجزية العقلائية يقر بان المورد مورد البراءة العقلية، فالقول بالمنجزية العقلائية اقرار بان المورد مورد البراءة العقلية وانما قام المنجز فامتنع جريان البراءة.

و لأجل ذلك يترتب على كلامه لازم وهو انه اذا كان الموضوع مجرد بناء عقلائي فمقتضاه انه متى ما شككنا في سعة هذا البناء و ضيقه لزم الاقتصار على القدر المتيقن لكونه دليلا لبياً و مقتضاه جريان البراءة العقلية في موارد الشك، مثلاً في الشبهة غير المحصورة لا ندري هل للعقلاء بناء على انكشاف الواقع في هذا المورد و تنجزه ام لا فنقتصر على القدر المتيقن و مقتضاه جريان البراءة العقلية في مورد الشبهة غير المحصورة فلا يحرم المخالفة اصلا، وهذا مما لا يمكن الالتزام به فتحصل ان الصحيح ان العلم الاجمالي منجز عقلي.

سواء كان بنحو العلية او الاقتضاء لا عقلائي.

55

# مسلك الاقتضاء

### تقريب المحقق النائيني

وصل البحث الى القول بالاقتضاء في مقابل القول بالعلية التامة، و قد افاد المحقق النائيني في فوائد الاصول في ج 4 ص 32، فما بعدها اموراً 3:

الأول: انه لا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي في المنجزية لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية و السر في ذلك أنّه لو ارتكب احد الأطراف فهو في معرضية ارتكاب المحرم المعلوم بالإجمال و حينئذٍ يكون ارتكابه بلا مسوغ عقلي او شرعي، فيكون بذلك مستحقا للعقوبة، ثم قال نعم لا مانع من ان يجوز الشارع ارتكاب بعض الأطراف بجعل بعض الأطراف الاخرى بدلاً عما هو المعلوم بالإجمال.

الامر الثاني: افاد باننا نلتزم بان العلم الاجمالي علة لوجوب الموافقة القطيعة غاية ما في الباب نقول ان الموافقة القطعية هي الاعم من الموافقة الوجدانية او التعبدية بان نقول انه يجب على العبد تحصيل الامن من اقتحام أطراف العلم الاجمالي، وهذا الامن يحصل له بالموافقة القطعية او التعبدية، ولا عجب في ذلك فانّ العلم الاجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي، و المفروض ان العلم التفصيلي لا يقتضي وجوب الموافقة القطعيّة الوجدانية، اذ يجوز في مورد العلم التفصيلي الاكتفاء بالموافقة التعبدية كما في مورد جريان قاعدة الفراغ و التجاوز واستصحاب الطهارة في الصلاة، فان الموافقة حينئذٍ ليست وجدانية و انما تعبدية فاذا جاز في العلم التفصيلي جاز في العلم الاجمالي من باب اولى.

الامر الثالث قال بانّ تصرف الشارع في مورد العلم الاجمالي و التفصيلي لابد ان يرجع الى جعل البدل بمعنى انه لا يرخص في طرف الا مع اعتبار الآخر بدلاً عن المعلوم بالإجمال اما انه يرخص مطلقا فهذا نقض للغرض او يرخص دون جعل البدل فهذا خلف منجزية العلم الاجمالي فلا محالة لابد ان يرجع ترخيصه الى جعل البدل، لا بعنوان البدلية، وانما قد تكون البدلية مدلولاً سياقيا للدليل كما في مورد قاعدة الفراغ و التجاوز و قد تكون مدلولا التزاميا كما لو جرت أصالة البراءة او الحل في بعض الأطراف دون معارض فان دليل البراءة لا يتضمن جعل البدل و لكن يستفاد البدلية بالالتزام اذ لا يعقل الترخيص في أطراف العلم الاجمالي كالتفصيلي فلو جرى المرخص دون معارض لكان ذلك جعلا للبدلية بالمدلول الالتزامي و ذكر شبيه ذلك في اجود التقريرات في ج 3 ص 410 فما بعدها ويأتي الكلام في اعتراض المحقق العراقي (قده) عليه وما قيل في الدفاع عنه.

56

وذكر المحقق النائيني أيضاً في فوائد الاصول ج 4 ص 35 أنّ ما ذكره الشيخ الاعظم من ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ومقتضي لوجوب الموافقة القطعية يرجع الى ما ذكرناه.

فان قلت: ان العلم الإجمالي اما ان يكون علة للمنجزية او لا، فان كان علة للمنجزية كان مستوجبا لذلك من دون فرق بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، وان لم يكن مستجوبا للمنجزية فلا فرق بينهما.

قلت: ـ هو يرد على هذا الاشكال ـ ان العلم الاجمالي ليس احسن حالا من العلم التفصيلي، و المفروض ان العلم التفصيلي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية، لانّ الترخيص في تمام اطرافه مصادم لأصل منجزيته و نقض للغرض و لكنه أي العلم التفصيلي مقتض لوجوب الموافقة القطعية، اذ يجوز للشارع ان يرخص في بعض الأطراف اكتفاءً بجعل ما اتى به المكلف امتثالاً كما في مورد قاعدة الفراغ و التجاوز فاذا كان هذا حال العلم التفصيلي فكذلك الاجمالي، هذا ما ذكره المحقق اعلى الله مقامه.

اشكال المحقق العراقي عليه

ولكن المحقق العراقي اعترض عليه في تعليقته على الفوائد ص 35 ج 4 و ظاهر مدعى العراقي ان النائيني لم يصل الى مركز البحث في ان العلم الاجمالي علة تامة ام مقتضي للمنجزية و السر في ذلك ان معنى العلية له محتملان:

المحتمل الاول ان يقصد بالعلية عدم الانفكاك عن العقوبة، فاذا قيل العلم الاجمالي او التفصيلي علة تامة للمنجزية، فالمقصود ان لا ينفكّ مورد العلم عن ترتب العقوبة بالاقتحام، أي متى اقتحم مورد العلم الاجمالي ولو في بعض الأطراف ترتبت عليه العقوبة، فيقصد بالعلية هذا المعنى و هذا المعنى غير حاصل في التفصيلي كي يحصل في الاجمالي، فانّ ترك بعض الأطراف ليس مساوقا لترتب العقوبة في التفصيلي فضلا عن الاجمالي فلو ان المكلف علم بوجوب صلاة الظهر فصلى فشك بعد الصلاة في انه ترك ركنا ام لا جرت في حقه قاعدة الفراغ فهنا يجوز له ترك ما يحتمل نقصه و هو الركن و لا يترتب على تركه عقوبة، فالعلم التفصيلي ليس علة بمعنى ترتب العقوبة.

والمحتمل ال2 ان المراد بالعلية هو انه هل يقتضي العلم عدم ترخيص الشارع في مقام الامتثال في ظرف الاشتغال ام لا، وهذه هي النقطة التي يقول العراقي لم يصل اليها النائيني لان المشرع لما يُعمل قاعدة الفراغ او التجاوز او استصحاب الطهارة و امثال ذلك فهو لا يعترف بالاشتغال لا انه يعترف بالاشتغال و يسوغ، و هذا هو الفرق فالمشرع عندما يقول تجري في حقك قاعدة الاشتغال فهو قائل بانك لم تشتغل عهدتك بأكثر من ذلك، لا انه يعترف بالاشتغال و يجوز لك ترك الامتثال، اما لو اعترف المشرع بالاشتغال بان لم تجر قاعدة مصححة كالفراغ و التجاوز كما لو علم المكلف بوجوب صلاة الظهر وشك في أصل الامتثال، كما لو كان من عادته ان يصلي في اول الوقت، فبعد ساعة من الوقت شك في الامتثال فاذا شك في الامتثال بعد مرور وقت فحينئذٍ حيث ان الشارع معترف بالاشتغال هنا لا يجوز ترك الامتثال، لا كلا و لا بعضا فهو هو محط البحث، فلا معنى لان تستشهد على العلية و عدمها بما يجري في العلم التفصيلي، فانما يجري فيه متضمن لعدم الاعتراف بالاشتغال بأكثر مما اتى به المكلف، فلأجل ذلك حيث ان المراد بالعلية ان يكون العلم مانعاً من الترخيص بالامتثال بعد المفروغية عن أصل الاشتغال نقول لا فرق بين العلم الاجمالي و التفصيلي في انه ليس للشارع ان يرخص بعد اعترافه بالاشتغال.

ولكن دوفع عن المحقق النائيني في بعض الكلمات بان هناك فرقاً بين مقام التنجيز و مقام الامتثال فتارة نتكلم عن العلية والاقتضاء بلحاظ مقام التنجيز و تارة نتكلم عن العلية والاقتضاء بلحاظ مقام الاقتضاء فان نظرنا لهما بلحاظ مقام التنجيز أي استدعاء العلم اشتغال الذمة هذا ما يعبر عنه بمقام التنجيز ولا ينظر الى مقام الامتثال، وفي هذه المرحلة أي استدعاء العلم لاشتغال الذمة يقول بالعلية التامة و انه لا فرق بين الإجمالي و التفصيلي في ان العلم سبب تام لاشتغال الذمة، فالمقصود بالعلية و الاقتضاء هنا في مقام التنجيز هو انه هل يمكن ان يرخص الشارع بمعنى ان ينفي التكليف ظاهرا بعد العلم به ام لا، هذا غير معقول لا يمكن للشارع بعد العلم بالتكليف تفصيلا او اجمالا ان ينفي التكليف في بعض الأطراف.

واما إذا لاحظنا مقام الامتثال، أي بعد الفراغ عن اشتغال الذمة نقول هل يكتفي الشارع بالامتثال الاحتمالي ام يشمل الامتثال اليقيني، هل يعتبر الشارع الموافقة القطعية الوجدانية ام يكتفي بالموافقة التعبدية، فنقول ان العلم التفصيلي فضلا عن الاجمالي ليس سببا للموافقة القطعية الوجدانية فبلحاظ مقام الامتثال كلاهما مقتض وبلحاظ مقام المنجزية كلاهما علة تامة.

وبعبارة اخرى ان تصرف الشارع تارة يكون تصرفا في مقام الامتثال بان يعتبر عملاً صادرا عن المكلف امتثالاً و يكتفي به فهذا التصرف يصحّ حتّى في العلم التفصيلي و لذلك لا يكشف عن قصور في عالم المنجزية، و لا ينافي ان العلم علة تامة في مقام المنجزية، وان كان تصرفا في مقام المنجزية بان يقول صحيح انك علمت بوجوب صلاة الظهر ولكن لا يجب عليك ان تحرز صلاة تامة ولو تعبدا، او علمت بوجوب فريضة يوم الجمعة و لكن لا تشتغل ذمتك بأكثر من واحدة فهذا التصرف في مقام المنجزية و هو غير معقول، فالنائيني ملتفت الى معنى العلية و الاقتضاء غاية ما في الباب يقول العلية والاقتضاء بلحاظ مقام المنجزية وفي مقام الاقتضاء و انا ارى كالشيخ الانصاري بانهما أي التفصيلية و الاجمالية بلحاظ مقام المنجزية علة تامة و بلحاظ مقام الامتثال مقتضٍ.

57

ويلاحظ على ما ذكر دفاعا عن المحقق النائيني (قده): اولاً بانه ما هو المقصود من علية العلم الإجمالي في مقام التنجيز دون مقام الامتثال ؟

فهل المقصود بمقام التنجيز سببية العلم الاجمالي لاشتغال الذمة بالمقدار المعلوم بالإجمال، ام سببية العلم الاجمالي لاشتغال الذمة بالأطراف ايضاً فان كان المقصود هو الأول فهذا ليس محل نزاع بين القائلين بالعلية او القائلين بالاقتضاء فان الجميع سواء قال بالعلية كالعراقي او بالاقتضاء كما هو المنسوب للنائيني الجميع يقول ان مقدار المعلوم بالإجمال وهو الجامع مما لا ريب في تنجزه على نحو العلية التامة، و لذلك قال القائلون بالاقتضاء بان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية، نعم من ينكر أصل المنجزية كالمحقق القمي، او ينكر المنجزية العقلية كالسيد السيستاني او ينكر العلية من الاصل و يقول ان المنجزية على نحو الاقتضاء على كل حال كالسيد الصدر و نسب الى صاحب الكفاية فهؤلاء بالنسبة اليهم حتّى المقدار المعلوم بالإجمال ليس منجزا على كل حال، و اما بين القائلين بالعلية او الاقتضاء الفارغين عن أصل المنجزية لا كلام ان مقدار المعلوم بالإجمال منجز دون تعليق على عدم ترخيص الشارع.

و ان كان المقصود هو الثاني أي ان العلم الاجمالي علة لاشتغال الذمة بالأطراف، فهذا يحتمل امرين، في عبارة النائيني اذ هل المقصود بذلك ان العلم الإجمالي مانع من أصل الترخيص من قبل الشارع او ان العلم الاجمالي مانع من الترخيص على نحو نفي التكليف فان كان المقصود ان العلم الاجمالي مانع من أصل الترخيص باي صياغة فهذا يتنافى مع صريح كلام المحقق النائيني الذي يسلم بإمكان أصل الترخيص في أطراف العلم الاجمالي.

و ان كان المقصود ان العلم الإجمالي مانع من نوع من الترخيص وهو الترخيص على نحو نفي التكليف، و اما الترخيص على نحو جعل البدل بان يجعل الطرف الآخر بدلا عن المعلوم بالإجمال فلا مانع منه.

فاذا كان هذا هو المقصود لم يصلح فارقا بين مقام المنجزية ومقام الامتثال اذ كما يتصور هذا التفصيل بهذا اللحاظ يتصور هذا التفصيل بان يقال ان العلم الاجمالي بالنسبة لمقام التنجيز يمنع من الترخيص بمعنى نفي التكليف ولا يمنع من الترخيص بمعنى جعل البدل، والعلم الإجمالي بلحاظ مقام الامتثال أيضاً يمنع الترخيص بمعنى نفي التكليف ولا يمنع منه بمعنى جعل البدل فلم يبق فارق بين الموردين كي يقال بالعلية في مقام التنجيز والاقتضاء بلحاظ مقام الامتثال.

ثانيا عند مراجعة مطلب المحقق النائيني (قده) كما في فوائد الاصول ج 4 ص 33 فقد ذكر ما يظهر منه البناء على القول بالاقتضاء حيث قال اذا جاز جريان الاصل المرخص في أطراف العلم التفصيلي كقاعدتي الفراغ و التجاوز جرى في أطراف العلم الاجمالي من باب اولى، ووجه الاولية لانّ الواقع لم ينكشف في العلم الاجمالي تمام الانكشاف، فيصح للشارع ان يرخص في اطرافه بنحو جعل البدل اذا كان الاصل المرخص بلا معارض و ظاهر هذا التعبير ان المسوغ لجريان الاصل المرخص عدم المعارضة و هذا عين مطلب القول بالاقتضاء، فان القائلين بالاقتضاء يقولون انما لا يجري الاصل لوجود المعارض و الا فاطلاق دليل الاصل يشمل أطراف العلم الإجمالي.

و على فرض عدم ظهور العبارة في ان النائيني يتبنى الاقتضاء فلا توجد عبارة في كلام النائيني تؤيد هذا التفصيل المذكور و هو ان العلم الاجمالي بلحاظ مقام التنجيز علة و بلحاظ مقام الامتثال مقتضي الا عبارة واحدة تكررت في كلامه و هي انه قاس الاجمالي على التفصيلي، فقال كيف لا يجري الاصل المرخص في مقام الفراغ من العلم الاجمالي و هو يجري في مقام الفراغ من العلم التفصيلي.

الا ان مجرد هذا القياس ليس ظاهرا في التفصيل المذكور و السر في ذلك ان من المحتمل جدا كون مراد النائيني بملاحظة ما ذكره في اجود التقريرات و هو الدورة الاخيرة من اصوله ج 3 ص 411-417 ذكر هناك ان هناك من يتصور ان العلية أي علية العلم الإجمالي للمنجزية بمعنى انّ العلم الإجمالي يمنع حتّى الاصل المفرغ كقاعدة الفراغ والتجاوز، وردّ عليهم بان العلية لا تعني المنع من جريان الاصل المفرغ كيف و قد جرى في العلم التفصيلي، فجريان الاصل المفرغ في العلم التفصيلي معناه ان العلية لا تمنع من جريانه وانما معنى العلية كما ذكره ان العلم الاجمالي يمنع من جريان الاصل النافي للتكليف دون جعل البدل ثم قال وهذا هو المطابق لما ذكره الشيخ الاعظم من ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية و مقتضي لوجوب الموافقة القطعية و فسر الاقتضاء في كلام الشيخ الاعظم ان العلم الاجمالي لا يقتضي الموافقة الوجدانية بل الاعم من الوجدانية و التعبدية، فاذا كان قد قال بانّ مقصوده نفي كون العلية بمعنى المنع من جريان الاصل المفرغ فلعل قياسه في الفوائد بين التفصيلي والاجمالي من هذه الجهة لا انه يفصل بين مقام التنجيز و مقام الامتثال بالنحو الذي ذكر.

وان كان في كلامه في اجود التقريرات تهافت في نقطة معينة بين ص 96 ج 3 وبين ص 98 حيث ذكر في 96 ان الاصل النافي للتكليف كأصالة البراءة والاباحة لا يجري في أطراف العلم الإجمالي ابدا بلحاظ ان نفي التكليف يصطدم مع اشتغال الذمة بالتكليف المعلوم بالإجمال، بينما ذكر في ص 98 ان أصل البراءة وامثاله يجري بنحو جعل البدل.

ويمكن التوفيق بان المقصود المنع من جريان الاصل النافي من دون تضمنه لجعل البدل.

و يتلخص من ذلك ان النائيني وقف في الوسط فهو قائل بالعلية بمعنىً، و قائل بالاقتضاء بمعنى، فهو قائل بالعلية بمعنى ان العلم الاجمالي مانع من جريان الاصل النافي ما لم يتضمن جعل البدل وقائل بالاقتضاء بمعنى ان العلم الاجمالي لا يمنع في نفسه من جريان الاصل المرخص، ولذلك ذكر العراقي في تعليقته في فوائد الاصول ج 4 ص 36 وقال ان الانصاف ان لنا مجال ان نقول انك لم تصل الى الغرض من منجزية العلم الاجمالي، وذكر ما هو معنى العلية و ما هو معنى الاقتضاء فالعراقي فهم أيضاً ان النائيني لم يجر على نحو المصطلح لان البحث بين القالين بالعلية والقائلين بالاقتضاء هو هل ان العلم الاجمالي مانع عن جريان الاصل المرخص ام لا، اما تفسير العلية بمعنى المنع من جريانه ان لم يتضمن جعل البدل و القبول به ان تضمن جعل البدل فهذا وقوف في الوسط.

وما ذكره السيد الشهيد (قده) في ج 4 من بحوثه ص 168 من ان النائيني في فوائد مشوش العبارات واما في اجود تقريراته فهو ليس قائلا حتّى بالاقتضاء فضلا عن العلية.

فما ذكره بالنسبة للفوائد غير بعيد واما بالنسبة للأجود فهو مناف لصريح عباراته.

ولهذا الارتباك اشكل المحقق العراقي على النائيني قدس سرهما في نهاية الافكار ج 3 ص 410 فصاعداً اشكل هناك بانه ما هو مقصود النائيني من جعل البدلية، حيث قال ان الاصل يجري ان تضمن جعل البدل فالمقصود محتمل لمعنيين الاول ان المراد ان الاصل المرخص يجري اذا اعتبر الشارع الطرف الآخر مصداقا للمعلوم بالإجمال، فان كان مقصوده هذا فهو صحيح ولكن لا قرينة عليه من نفس دليل الاصل أي انما نستفيد اعتبار الشارع الطرف الآخر بدلا ومصداقا للمعلوم بالإجمال من دليل خارجي لا من نفس دليل الاصل والا لورد محذور الدور لان شمول دليل الاصل لأطراف العلم الاجمالي لا يكفي فيه عقلاً جعل البدلية واقعا لان المشكلة هي في علم المكلف فلا تنحل بالجعل الواقعي بل انما يجري دليل الاصل اذا جعل البدل الواصل للمكلف لا البدل الواقعي فيتوقف جريان الاصل على وصول البدل فاذا كان وصول البدل متوقفا على جريان الاصل للزم الدور.

وان كان مقصود النائيني ليس اعتبار البدل وانما اذا رخص الشارع في احد الطرفين استكشفنا ان الشارع يكتفي بالموافقة الاحتمالية بدليل اذنه في اقتحام احد الطرفين وان لم نحرز ان الطرف الآخر بدل و مصداق بل يكفي الموافقة الاحتمالية فان كان مقصوده ذلك فلازم ذلك الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية في أطراف العلم التفصيلي أيضاً فلو شك في جزء او شرط في أطراف العلم التفصيلي هل اتى بالركوع ام لا مثلاً صح له أيضاً جريان البراءة والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية و هذا مما لم يقل به احد.

58

وأضاف المحقق العراقي بان هناك فرقاً بين الامارات و الاصول فالأمارة ينعقد لها مدلولان مطابقي و التزامي فاذا علم المكلف اجمالا بوجوب احدى الفريضتين الظهر او الجمعة، و قامت امارة على نفي وجوب الظهر فمدلولها المطابقي نفي وجوب الظهر ولكن مدلولها الالتزامي ان الواجب هو الجمعة، و كذلك لو قامت امارة على نفي وجوب الجمعة فان مدلولها الالتزامي هو ان الواجب الظهر ولأجل ذلك يقع التعارض بين الامارات في أطراف العلم الاجمالي و السر في التعارض هو التكاذب في المدلول الالتزامي بينما بالنسبة للأصول اذا جرى أصل البراءة مثلاً لنفي وجوب الجمعة فلا دلالة فيه على ان الواجب هو الظهر، و لو قامت البراءة على نفي وجوب الظهر فلا دلالة فيها على ان الواجب هو الجمعة فالاصل لا يتكفل لا بالمطابقة ولا بالالتزام جعل البدل بحيث يقع التعارض بين الاصول في المدلول الالتزامي.

نعم لازم جريان الاصل عقلاً ان الطرف الآخر بدل بمعنى اذا جرت اصالة البراءة لنفي وجوب الجمعة، و نحن نعلم من الخارج بوجوب احدهما فلازم نفي الجمعة مع وجوب احد الفرضين عقلاً ان الواجب هو الظهر الا ان هذا لازم عقلي فجريان دليل البراءة لنفي وجوب الجمعة واثبات البدل من باب الاصل المثبت، هذا ما اعترض به العراقي على النائيني.

ولكن ما يستظهر من عبائر المحقق النائيني (قده) ان مدعاه ان هناك مدلولاً التزامياً لدليل الاصل، حيث ان دليل الاصل من الامارات أيضاً و ان كان نفس الاصل ـ أي النتيجة ـ ليس من الامارات الا ان دليل الاصل وهو قوله رفع عن امتي ما لا يعلمون او لا تنقض اليقين بالشك هو من الامارات فلأجل ذلك يقول المحقق النائيني ان دليل الاصل محفوف بقرينة ارتكازية و هذه القرينة هي حكم العقل البديهي من ان العلم بالحكم اجمالياً او تفصيلياً سبب لوجوب الموافقة القطعية، فاذا كان دليل الاصل محفوفا بهذا المرتكز القطعي فمقضى احتفافه به انعقاد مدلول التزامي له، وهو ان جريانه في أطراف العلم الاجمالي متضمن لجعل البدل كي تتحقق الموافقة القطعية ولو بالتعبد، فمقتضى هذا التفصيل ان مقتضى دليل الاصل جريانه في أطراف العلم الاجمالي ومقتضى احتفافه بهذا المرتكز ان جريانه مقترن بجعل البدل، فلا يرد محذور الدور الذي ذكره المحقق العراقي، و لا محذور الخلط بين الامارات و الاصول، فانّ مدعى المحقق النائيني انه جريان البراءة متوقف على وصول جعل البدل فلا تجري البراءة في طرف العلم الا مع وصول جعل البدل وهذا لا ينكره ولكن يقول ان جريان البراءة متوقف على وصول جعل البدل و لو كان هذا الوصول في طول جريان البراءة، فدليل البراءة لا يشمل أطراف العلم الاجمالي، الا مع وصول جعل البدل ولو كان هذا الوصول طولياً لا الوصول في رتبة سابقة.

وبعبارة واضحة دليل البراءة امارة لها مدلول مطابقي وهو نفي التكليف ومدلول التزامي وهو جعل البدل في الطرف الآخر.

نعم يمكن مناقشة المحقق بإنكار هذا المدلول الالتزامي لا للإشكال عليه بمحذور الدور والخلط بين الامارات والاصول بان يقال ان مقتضى احتفاف دليل الاصل بالمرتكز القطعي ـ وهو انّ العلم سبب للموافقة القطعية ـ ان لا يجري دليل الاصل لا ان يجري ويتكفل جعل البدل.

### هل يمكن الترخيص في أطراف العلم الاجمالي

وينبغي الكلام والنقض والابرام في أصل المدعى الذي ذكره النائيني ووافق عليه العراقي و له جذور في كلام الشيخ الانصاري في الرسائل، فان تحقيق هذا المدعى يترتب عليه بحوث في الاصول والفقه معاً و هو انه هل يمكن الترخيص في أطراف العلم الاجمالي وهل تتغير المعادلة لو جعلناه بعنوان جعل البدل لا الترخيص المحض و هل يترتب على هذا الفرق التسوية بين العلم التفصيلي و العلم الاجمالي، من حيث العلية و الاقتضاء وهل بهذا التفريق يمكن التفصيل بين مقام المنجزية و مقام الامتثال؟

فهذه الاسئلة لابد من تنقيح الجواب عنها، لذلك ينبغي عقد البحث في جهات:

الجهة الاولى

### الترخيص في القطع

وقد بحثناها في مبحث حجية القطع ونعيدها لربط المطالب و هو انه هل يمكن الترخيص في الحكم المقطوع به تفصيلا فضلا عن الإجمال ام لا، حيث ذهب المعروف بين الاصوليين الى ان الشارع يمكن ردعه عن الطريق لا عن نفس الحكم المقطوع به، فيمكن للشارع ان يقول لا تعمل بالقياس او الرؤيا و نحن ذلك، فان هذا النهي طريقي بغرض نفي معذرية العمل بالطريق، اما لو ان شخصا عمل بالقياس مثلا ونتيجة عمله حصل له القطع بالواقع فان النهي لا يتوجه للحكم المقطوع به وانما هو نهي عن الطريق واما ان يقول الشارع ما قطعت به من الحرمة بسبب القياس فانت مرخص بالعمل به، كما لو قطع عن طريق الرؤيا ان صوم يوم الغدير حرام، و لا يمكن ان يقول له الشارع ما قطعت به من الحرمة عن طريق الرؤيا يجوز لك ترك العمل به.

والوجه في ذلك:

اما لان التفكيك بين القطع وحجيته تفكيك بين الشيء و ذاتياته و هو محال.

او لما ذكره سيدنا ان هذا ترخيص في المعصية بنظر القاطع وهو قبيح.

او لما ذكره المحقق العراقي وتبعه السيد الشهيد من ان هذا الترخيص اما نفسي او طريقي، فان كان نفسياً فان كان في الواقع ما قطع به القاطع مصيباً أي انه يحرم صوم الغدير واقعا فيلزم من الترخيص التضاد واقعا، وان لم يكن قطعه مصيبا فيلزم نقض الغرض بنظره اذ كيف يحرم عليه الشارع صوم الغدير و يرخصه في تركه.

وان كان الترخيص طريقياً فالحكم الطريقي ملاكه التزاحم الحفظي بان يحتمل المكلف وجود غرضين لزوميا وترخيصيا فيأتي الخطاب الطريقي ليرجح اللزومي بجعل المنجزية او الترخيصي بجعل المعذرية والمفروض ان القاطع لا يحتمل في الواقع الا ما قطع به فليس لديه التباس او شك كي يكون موردا للترخيص الطريقي فتلخص ان ترخيص القاطع فيما قطع به غير معقول لا نفسيا و لا طريقياً.

ولكن شيخنا الاستاذ في بحثه (لا في مطبوعه لأنه في المطبوع عدل عن ذلك) افاد ان الترخيص الطريقي على خلاف المقطوع به مقبول، و هذا هو الصحيح، و يمكن تقريب ذلك بذكر امور 3:

الاول: ان الترخيص بغرض نفي فاعلية الحكم أمر ممكن و الوجه في ذلك ان الحكم على قسمين حكم اقترن بعدم الرضا بالترك كما لو حرّم الشارع صوم يوم العيد لا حرمة جعلية بل حرمة فعلية و معنى ان الحرمة فعلية باصطلاح الآخوند عدم الرضا بترك امتثاله أي انعقدت عليه إرادة لزومية فلو كان الحكم واقعا كحرمة صوم العيد مقترنا بإرادة لزومية أي لا يرضى الشارع بتركه فلا يعقل الترخيص فيه لان الترخيص نقض لإرادته اللزومية اما الحكم الالزامي الجعلي بان جعل الشارع حرمة صوم يوم العيد او قطع المكلف بحرمة صوم يوم الغدير فمن المعقول ان يرخص الشارع في تركه بان يقول ما قطعت به من حرمة عن طريق الرؤيا او الوسوسة عذرتك في ترك العمل به، و رخصت لك في ترك امتثاله، و الغرض من هذا الترخيص نفي فاعليته لانّ فاعلية الحكم هي عبارة عن استيجاب الحكم لحكم العقل بلزوم المتابعة و الجري وراءه، فالحكم المستتبع لحكم العقل بلزوم المتابعة حكم فاعل، فغرض الشارع عندما يرخص في ترك الامتثال نفي هذه الفاعلية، لأنّه اذا رخص في ترك امتثاله اذا فليس هناك إرادة لزومية على طبقه وعليه لا يحكم العقل بلزوم متابعته.

وبعبارة اخرى ان حكم العقل بلزوم الجري انما هي من باب حق الطاعة، وان للمولى حق الطاعة أي ان حكم العقل بلزوم الجري تعليقي في الواقع أي معلق على وجود إرادة لزومية، على طبق الحكم فاذا رخصّ الشارع في ترك امتثاله فليس هناك إرادة لزومية على طبقه فلا يحكم العقل بوجوب المتابعة أي ينتفي الحكم العقلي بانتفاء موضوعه، فيقول الشارع صحيح انك قطعت بحرمة صوم الغدير ولكنني عذرتك في امتثال هذا الحكم الذي قطعت به.

الامر الثاني ان يقال ان هذا يستلزم محذور نقض الغرض بنظر القاطع او التضاد بنظره،

والجواب ما ذكر في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بعينه يجري في المقام، بلحاظ انه لو فرضنا ان في الواقع توجد حرمة لصوم يوم الغدير مع ذلك يقول المولى تجري البراءة، فكيف يجمع بين الترخيص والحرمة الواقعية وهذا تضاد.

و الجواب اننا نتحفظ على ملاك الحكم الواقعي ولا نرفع اليد عنه فالحرمة الواقعية لم نرفع اليد عن جعلها، ولم يتغير ملاكها و هو المفسدة ولكن في جعل البراءة غرض لا في متعلق البراءة أي ليس في المرخص فيه غرض بل الغرض في نفس جعل البراءة و الغرض فيه نفي فاعلية الحكم في مرحلة الظاهر اذ لولا جعل البراءة لكان مقتضى الحكم الواقعي الاحتياط في مرحلة الظاهر فلأجل نفي فاعليته في مرحلة الظاهر جعلت البراءة.

اذن الغرض في جعل البراءة و هذا لا يتنافى مع الغرض في متعلق الحرمة الواقعية، وهذا ما عبر عنه السيد الشهيد بالتزاحم الحفظي حيث ان هناك غرضين غرض في صوم يوم الغدير وهو المفسدة المقتضية لجعل الحرمة، و غرضا ترخيصيا في جعل البراءة وهو نفي فاعلية الحكم او غرضا ترخيصيا في جعل حجية خبر الثقة الدال على الترخيص فاذا كان الغرض في الجعل اهم في نظر الشارع من الغرض في متعلق الحكم المجعول قدمه عليه.

59

الامر الثالث هل يعتبر في فعلية الحكم الطريقي او اجراء التزاحم الحفظي ان يكون هناك شكّ تفصيلي في مورد الحكم ام لا فالمشهور من الاصوليين ان جعل الحكم الطريقي او اجراء التزاحم الحفظي بحسب تعبير السيد الصدر فرع الشك في المورد كما إذا شك في التكليف او في امارية خبر الثقة او ما اشبه ذلك.

ولكن الصحيح عدم اعتبار ذلك بل يكفي في الحكم الطريقي الشك النوعي بمعنى ان المكلف اذا التفت الى ان الرؤيا طريق كثير الخطأ او ان القياس كذلك فهذا الشك النوعي كاف في جعل حكم طريقي في حقه وان لم يلتفت لخطأه حين القطع فلو فرضنا أنّ المكلف مع التفاته الى ان الرؤيا كثيرة الخطأ في الاحكام الشرعية مع ذلك قطع بحكم شرعي عن طريقها وان كان ملتفتا ارتكازا الى ان الطريق كثير الخطأ ولكنه تفصيلا قطع بحكم عن طريق الرؤيا فهنا هذا الشك النوعي كاف في جعل ترخيص طريقي في حقه، فيقال له ما قطعت به من الحكم عن طريق الرؤيا لا يجب عليك اتباعه، ويرخص لك في ترك امتثاله.

كما ان الوسواسي أيضاً الذي يتلفت ارتكازا الى ان الوسوسة طريق كثير الخطأ ولكنه اتفاقا قطع ببطلان صلاته او بحرمة قطع صلاته عن طريق الوسوسة فيقال له الحرمة التي قطعت بها عن طريق الوسوسة لا يجب عليك تنفيذها ففي هذه الموارد بما ان المناط في الحكم الطريقي هو تقديم مصلحة الجعل على المفسدة في متعلق المجعول او بحسب تعبير الصدر تقديم اهم الملاكين المتزاحمين تزاحماً حفظيا فبما ان هذا هو المصحح للحكم الطريقي فيكفي فيه وجود شك نوعي أي التفات ارتكازي الى ان هذا الطريق كثير الخطأ وان لم يكن الجعل محل شك بل كان مقطوعا به.

و الخلاصة لا مانع من الترخيص في ترك العمل بالحكم المقطوع به على نحو الترخيص الطريقي الذي يتبع أهميّة ملاك الجعل من ملاك في متعلق المجعول، و السر في جعل هذا الترخيص الطريقي هو ان الحكم لم ينكشف اما لأنّه لم ينكشف عقلاً كما في موارد جعل البراءة عند الشك في التكليف فالحكم الواقعي وان كان موجودا ولكنه حيث لم ينكشف عقلاً جعل الشارع البراءة منه او لم ينكشف عقلاءً كما لو انكشف الحكم عن طريق الرؤيا فانه حيث لم ينكشف بطريق عقلائي لأجل ذلك كان هذا مسوغا لجعل حكم ترخيصي طريقي في مورده و بناءً على هذا ليس القطع التفصيلي فضلا عن الاجمالي علة تامة للموافقة القطعية فضلا عن العلم الإجمالي.

الجهة الثانية:

### القطع المشوب بالشك

لو اغمضنا النظر عما ذكرناه في بحث القطع من امكان الترخيص الطريقي فيما قطع به، مع ذلك نقول ليس القطع التفصيلي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية والوجه في ذلك ان القطع على نوعين تارة لا يقترن به شك لا في المقطوع به ولا في امتثاله اصلا كما لو قطع بالصلاة و بتمام اجزائها و شرائطها ففي مثل هذا النوع من القطع نقول بانه منجز للموافقة القطعية الوجدانية.

اما اذا افترضنا انّ القطع مشوب بالشك في مرحلة الامتثال كما لو قطع بوجوب الصلاة الى القبلة و ترددت بين الجهات ال 4 فهو من حيث الحكم المقطوع به لا شك لديه ولكن من حيث امتثاله مشكوك لتردد الكعبة بين الجهات ال 4 ففي مثل هذا المورد لا يكون القطع سببا للموافقة القطعية وانما تكون سببيته معلقة على عدم تدخل الشارع فلو تدخل الشارع عبر صحيحة زرارة وقال "يجزي التحري ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة"، و كان التحري طريقا ظاهريا و ليس مأخوذا في الموضوع كما ذهب اليه جمع من الاعلام أي ان التحري و هو طلب الظن مجرد طريق يخطئ و يصيب فلو تحرى الكعبة في جهة من الجهات و صلى ثم انكشف استدباره او كونه في اقصى اليمين او اليسار اعاد فالشارع جعل التحري طريقا ظاهريا في مقام الامتثال ومقتضاه عدم لزوم الموافقة الوجدانية و كفاية التعبدية أي بالعمل بالظن مثلاً.

فلأجل ذلك نقول لا فرق بين القطع التفصيلي و الاجمالي من هذه الناحية وهي ان حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية للحكم المقطوع به هذا الحكم العقلي معلق على عدم ترخيص الشارع، وهذا ما يعبر عنه بالاقتضاء غاية ما في الباب ان عدم ترخيص الشارع أي المعلق عليه تارة يكون متحققا بالوجدان كما اذا افترضنا ان القطع بالحكم لا يشوبه شك لا في الحكم ولا في امتثاله ففي مثل هذا الفرض اذا كان القطع بالحكم ليس مشوبا بالشك لا في الحكم ولا في طريقه و لا في امتثاله فعدم ترخيص الشارع متحقق بالوجدان فلأجل ان المعلق عليه عدم ترخيص الشارع متحقق بالوجدان كانت سببية القطع للموافقة القطعية الوجدانية تنجيزية لان المعلق عليه فعلي.

و اما اذا افترضنا ان القطع مشوب بالشك اما الشك في الحكم وهو المعبر عنه بالعلم الإجمالي او في الطريق كما اسلفنا في الجهة الاولى، او الشك في مقام الامتثال كما مثلنا فمتى ما كان مشوبا في الشك اذا ترخيص الشارع محتمل فيحتمل ان يتدخل لوجود الشك فيرخص او لا يتدخل، فما دام ترخيص الشارع محتملا اذا سببية القطع للموافقة القطعية الوجدانية اقتضائية معلقة.

فالصحيح ان يقال ان القطع التفصيلي فضلا عن الاجمالي مجرد مقتضي للموافقة القطعية الاعم من الوجدانية او التعبدية فضلا عن العلم الاجمالي.

الجهة الثالثة:

فرّق النائيني والعراقي ـ و هذا الكلام له جذور في الرسائل ـ بين نوعين من الترخيص فان كان الترخيص بمعنى الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية فلا يجري في أطراف العلم الاجمالي ولا التفصيلي و ان كان الترخيص بمعنى التعبد بالامتثال كما في فرض جريان قاعدة الفراغ و التجاوز فيصح في التفصيلي فضلا عن الاجمالي.

### اشكال السيد الشهيد على مسألة الترخيص بمعنى جعل البدل

و لكن السيد الشهيد لم يقبل هذا الكلام، فقال بان هذا التحليل بالتفصيل بين نوعين من الترخيص غير واضح، و حيث ان عبارات تقريره ليست وافية ببيان المطلب نقوم بتقريب المطلب بنحو تندفع به الاشكالات، وبيان مطلبه (قده) بذكر امور:

### ويتضح بذكر امور:

### الامر الاول : الحكم العقلي في سلسلة علل وفي سلسلة معلولات الاحكام الشرعية

ان مدرك العقل تارة يكون نظريا واخرى عمليا، والنظري قد يكون تنجيزيا وقد يكون تعليقيا فمثلا مدرك العقل النظري فيما يتعلق بوحدانية الله ونبوة النبي صلى الله عليه واله تنجيزي ولكن مدركه من حيث تفاصيل صفاته وعالم القبر والبرزخ تعليقي.

والمدرك العملي أيضاً على قسمين، اذ تارة يكون حكم العقل العملي في سلسلة علل الاحكام و تارة في سلسلة معلولاتها فان كان في سلسلة علل الاحكام أي في رتبة سابقة على الحكم فأيضا قد يكون تنجيزيا كحكم العقل بحسن العدل و قبح الظلم و قد يكون تعليقيا كما في مصاديق الظلم و العدل حيث يكون معلقا احيانا على بيان من الشارع او العقلاء.

واما اذا كان حكم العقل العملي في سلسلة معلولات الاحكام أي في رتبة لاحقة على وجود شرع وبيانه فهنا لا محالة يكون تعليقا، و السر في ذلك ان حكم العقل بالمنجزية او بحق الطاعة او دفع الضرر المحتمل، او بقبح العقاب بلا بيان في رتبة معلولات الاحكام كل هذه الاحكام مما ينتفي موضوعها بتدخل الشارع اذ ما دامت في مرتبة معلولات الاحكام فلا محالة ينتفي موضوعها بتدخل من الشارع لأجل ذلك حكم العقل بمنجزية العلم التفصيلي فضلا عن الاجمالي تعليقي معلق على عدم تدخل الشارع.

### الامر الثاني: لا اثر للصياغات الاعتبارية في رفع الحكم العقلي

ان الحكم العقلي تابع لملاكٍ فما دام ملاكه قائما فالحكم العقلي قائم وان انتفى ملاكه انتفى موضوعه وتبعية الحكم العقلي لملاكه لا تتغير بالصياغات الاعتبارية الصادرة من الشارع، بيان ذلك: إذا قال العقل يقبح العقاب بلا بيان فان هذا الحكم العقلي له ملاك وهو عدم ابراز الشارع اهتمامه في الواقع ولو بطريق في معرض الوصول، فالشارع إذا لم يبرز اهتمامه بالواقع المجهول ولو بطريق في معرض الوصول إذن يقبح منه العقاب على ذلك الواقع المجهول لان العقاب عليه ظلم.

فاذا اصدر الشارع شيئا وقال لنا خذ بخبر الثقة فنقول هذا الخطاب هل هو ابراز لاهتمام الشارع بالواقع ام لا فان كان ابرازا لاهتمام الشارع بالواقع ارتفع قبح العقاب بلا بيان سواء كان هذا الابراز بصيغة الامر خذ بخبر الثقة ام كان بجعل العلمية بان يقول خبر الثقة علم، فاختلاف الصياغات لا اثر له المهم ان ملاك الحكم العقلي لا زال موجودا ام ارتفع، فان كان قول الشارع خذ بخبر الثقة ابرازا لاهتمام الشارع بالواقع الذي قام عليه خبر الثقة ارتفع موضوع قبح العقاب بارتفاع ملاكه سواء كان "خذ" امراً مولويا ام حكما وضعيا بجعل العلمية والبيانية لخبر الثقة و ان لم يكن ابرازا لاهتمام الشارع فحتى لو قال الشارع جعلت خبر الثقة علما ما لم يكن ابرازا لاهتمامه فالحكم العقلي وهو قبح العقاب بلا بيان ما زال قائما.

اذن دعوى المحقق النائيني ان قبح العقاب بلا بيان يرتفع اذا جعل الشارع خبر الثقة بيانا هذا لا اثر له ما دام الملاك وهو عدم ابراز الشارع اهتمامه بالواقع ولو بطريق في معرض الوصول موجودا اذا الحكم العقلي موجود.

60

### الامر الثالث: الاعتبارات المتأصلة و الاعتبارات التنزيلية

هناك فرق بين الاعتبارات المتأصلة و الاعتبارات التنزيلية المعبر عنها بالاعتبارات الادبية، الاعتبارات المتأصلة هي الاعتبار الذي يتطابق فيه المراد الجدي مع الاستعمالي، كما في اعتبار البيع، فان اعتبار المبادلة بين المالين المسماة بالبيع اعتبار متأصل، لتطابق مقام الانشاء مع مقام الفعلية، و اما الاعتبار التنزيلي او الاعتبار الادبي فهو ما لم يتطابق فيه المراد الاستعمالي مع الجدي كما لو قال الطواف في البيت صلاة او لا ربا بين الوالد وولده فان الطواف يختلف حقيقة عن الصلاة لذلك فهذا الخطاب مجرد تنزيل و مجرد اعتبار مصداق للصلاة وهو الطواف والا فالمراد الجدي من هذا الخطاب و هو قوله الطواف في البيت صلاة ليس هو بيان ان الطواف مصداق حقيقي للصلاة وانما المراد الجدي مجرد ترتيب أثر من اثار الصلاة على الطواف، ولأجل الفرق بين الاعتبارات العقلائية حيث ان بعضها متأصلة وبعضها تنزيلية قد تترتب اثار عقلائية على الاعتبارات المتأصلة دون التنزيلية.

بيان ذلك: ذكر الاعلام في بحث الربا انه قد يتخلص من محذور الربا بتغيير المعاملة فبدل ان تكون المعاملة اقرضك 100 ب 110 فتكون قرضا ربويا تبدل المعاملة الى ابيعك 100 نقدا ب 110 نسية لمدة شهر، او بدلا ان يقول اقرضتك مليونا بشرط ان تؤجرني دارك يقول صاحب الدار اجرتك الدار بشرط ان تقرضني مليونا فبدل ان يكون قرضا بشرط الاجارة فيكون شرطا جر نفعا يبدله الى اجارة بشرط القرض و اعترض مثل السيد الإمام بنفس النكتة التي جرى عليها السيد الصدر في الاصول وهي انه لا فرق في المحذور بين صياغة و صياغة فهذا مجرد تغيير في الصياغة و هو لا يرفع ورود المحذور، و السر في ذلك اذا كان اقراض 100 ب 110 ظلما لقوله تعالى "فان تبتم فلكم رؤوس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون" حيث ان ظاهر الآية ان المحذور الوارد في الربا انه ظلم فاذا كان المحذور هو الظلم فأي فرق في الظلم بين ان يقول اقرضتك 100 ب 110 او بعتك 100 نقدا ب 110 نسية بالنتيجة ملك الزيادة دون مقابل فاذا كان امتلاك الزيادة دون مقابل ظلما ولأجله حرم القرض الربوي فهذا المحذور وارد في البيع او في تبديل القرض بإجارة بشرط القرض فالنكتة التي انطلق منها السيد الصدر في الاصول من ان اختلاف الصياغات بين قاعدة الفراغ واصالة البراءة لا يرفع أصل المحذور وهو ان العلم يقتضي الموافقة القطعية، كذلك انطلق منها السيد الإمام من ان اختلاف الصياغات لا يرفع ورود المحذور وهو محذور الظلم.

ولكن ذكرنا في محله في فقه المعاملات اولا هناك فرق بين الاعتبارات المتأصلة أو لاعتبارات الادبية، فالاعتبارات المتأصلة متغايرة تغايرا جوهريا لا ان المغايرة بينها صياغية و على مستوى عالم الانشاء والإثبات فالمبادلة بين المالين التي هي حقيقية البيع تختلف عن التمليك على نحو الضمان الذي هو القرض فالتمليك على نحو الضمان ليس هو مبادلة وانما هو عبارة عن ادخال مال في ذمة المكلف بحيث تشتغل به، كما لو استأجر شخص شخصا فادخل العمل في ذمته فصار مدينا القرض كذلك لا ان هناك مبادلة بين المالين مضافا الى ان المشهور يعتبر في البيع المالية بحيث لا يكون بيعا لا انه لا يصح أي لا يكون بيعا ما لم يكن بين مالين بخلاف القرض فانه لا يعتبر فيه اشغال الذمة بالمال فالمغايرة بين الاعتبارين اعتبار المبادلة بين المالين المسمى بالبيع و تمليك الشيء على نحو الضمان الذي هو اشغال الذمة بالمال فرق جوهري بينهما، و لذلك بينهما اثار مختلفة.

لأجل ذلك لا معنى للإشكال على تبديل القرض بالبيع او بالعكس انه تبديل صياغة وانما هو معاملة اخرى حلت محل المعاملة الاولى.

و ثانيا اذا كان المحذور هو الظلم فلابد من تحليل موقع الظلم هل الظلم في الالزام بالزيادة او ان الظلم في اشتراط الزيادة، ما يراه الشارع ظلما هو اشتراط الزيادة او ما يراه ظلما هو الإلزام بالزيادة اذا كان الظلم في اشتراط الزيادة فهذا ليس موجودا في البيع لان الزيادة جزء من الثمن لا شرطا نعم لو كان الظلم عبارة عن الالزام بما يزيد عن القيمة السوقي سواء كان هذا الالزام بالشرط او بالبيع نعم هذا الظلم موجود هنا وهنا الا ان السيد (قده) التزم بصحة بيع العينة مع انه مشتملة على تبديل صياغة بصياغة و طريقة بطريقة اخرى.

فعلى أي حال منظور السيد الشهيد عندما يقول ان اختلاف الصياغة لا اثر له في رفع المحذور منظوره الاعتبارات الادبية التنزيلية لا الاعتبارات العقلائية المتغايرة تغايرا جوهريا بنظر المرتكز العقلائي.

الامر الرابع ان السيد لا يتحدث عن ان اخلاف الصياغة الادبية لا اثر له وانما ينفي تأثيره في حكم العقل العملي الكائن في رتبة معلولات الاحكام لا انه يدعي ان الصياغات الاعتبارية لا اثر لها اطلاقا بل لها اثار شرعية اما ان يكون اختلاف الصياغة ذا اثر في رفع حكم العقل العلمي فلا.

بيان ذلك اذا قلنا بان خبر الثقة علم كما ذهب اليه الميرزا النائيني حيث ذهب الى ان معنى الحجية في الامارات هو عبارة عن جعل العلمية و البيانية، وليس مجرد جعل المنجزية والمعذرية كما ذهب اليه صاحب الكفاية، فهل لهذه الصياغة اثر شرعي ام لا،

نقول نعم لها اثر شرعي وهي قيام الامارة مقام القطع الموضوعي المأخوذ في لسان الادلة مثلاً اذا قال الشارع و قاض قضى بالحق وهو يعلم انه الحق فهو في الجنة، فقد اخذ في نفوذ قضائه علمه بان هذا الطريق حق فالشارع اخذ العلم في الموضوع فبما ان العلم هنا موضوعي شرعا فاذا اعتبار الشارع البينة علما او اعتبار اليمين علما او اعتبار الاقرار علما فانه يقوم مقام القطع الموضوعي لا ان هذا الاعتبار الادبي لا اثر له، والا لكان وجوده لغوا.

كما ان السيد الشهيد نفسه رتب بعض الاثار على الاعتبارات الادبية، مثلاً اذا شك المكلف في الصلاة الرباعية انه اتى بركعة او 2 فتارة يكون شكه قبل الدخول في التشهد كما لو شك في السجدة 2 انه اتى بركعة او 2 فهنا صلاته باطلة باعتبار ما ورد في الصحيح من شك في الاوليين اعاد.

اما لو شك في ذلك بعد دخوله في التشهد فقد افاد في تعليقته على المنهاج انه تجري في حق هذا المكلف قاعدة التجاوز والسر في ذلك انه خرج من المحل الشرعي للركعتين الى التشهد حيث ان التشهد محل ما بعد الركعتين من الصلاة الرباعية فهو قد تجاوز المحل الشرعي وبما انه تجاوز المحل الشرعي فيمكنه البناء على الاتيان بركعتين بقاعدة التجاوز والسر في ذلك ان لسان قاعدة التجاوز لسان التعبد بالوجود لأنّه قال فيها بلى قد ركعت.... فان ظاهر هذا اللسان التعبد بالوجود أي وجود المشكوك فمقتضى ذلك اثبات الاتيان بركعتين بدخوله في التشهد و تجاوزه محل الركعتين، اذا فالسيد الصدر رتب على اللسان والصياغة الاعتبارية اثرا شرعيا لا انه لا يرى لها أي اثر.

انما مدعاه في المقام ان هناك حكماً للعقل العملي في مرتبة معلولات الاحكام وهو ان العلم الاجمالي سبب للموافقة القطعية كالتفصيلي فإذا حكم العقل العملي بان العلم الإجمالي سبب لموافقة القطعية فهذا الحكم العقلي تابع لملاك وهو ان حق الطاعة للمولى ان المكلف متى علم بالحكم فالاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني فاذا جاء الشارع وقال يكفي الموافقة الاحتمالية كان هذا مصادما لحكم العقلي العلمي سواء عبر الشارع عن هذا الحكم بالبراءة بان قال تجري البراءة في احد الطرفين او قال الشارع بجعل البدل فلو ان المكلف بعد الصلاة شك في صحتها هل انه اتى بالركوع أم لا فلو قال الشارع اجر البراءة او قال هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك هذا اختلاف في اللسان و الصياغة والنتيجة واحدة وهي ان الشارع اكتفى بالموافقة الاحتمالية في مورد حكم فيه العقلي العلمي بلزوم الموافقة القطعية، فالذي يقوله (قده) اما ان تقولوا ان العلم تفصيليا او اجمالي ليس سوى مقتض للموافقة القطعية ما لم يتدخل الشارع فيكتفي بالموافقة الاحتمالية و هذا لا فرق فيه بين ان يكون الاكتفاء بإجراء البراءة او تنزيل الموجود منزلة الامتثال اليقيني او تقولوا ان العلم علة تامة للزوم الموافقة القطعية من دون فرق بين التفصيلي والاجمالي فاذا لا محالة اكتفاء الشارع بالموافقة الاحتمالية مصادم لما يحكم به العقل العملي سواء كان الاكتفاء بصيغة البراءة او قاعدة الفراغ او التجاوز فهذا لب مرامه.

ولكن يظهر من بعض كلمات السيد الاستاذ انه يرى ان لاختلاف الصياغة الاعتبارية اثرا حتّى في تضييق او توسعة حكم العقل العملي، و بيان مطلبه دام ظله بذكر امور 3:

الامر الاول: انه لا يعتبر في ملاكات الاحكام الشرعية ان تكون من سنخ الامور الواقعية النفس أمرية كالمصالح و المفاسد الخارجية بل يمكن ان يكون ملاك الحكم الشرعي امرا اعتباريا فالشارع لما يحرم نقض قضاء الفقيه ( فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منها فانما بحكمنا استخف و علينا رد) فتحريم الشارع نقض حكم الفقيه لملاك اعتباري وهو التحفظ على هيبة هذا الموقع في نفوس المسلمين لكي يكون له تأثيره لا لمصلحة خارجية او مفسدة كذلك فملاك الحكم الشرعي لا ينحصر بان يكون مفسدة خارجيا او مصلحة بل قد يكون امرا اعتبارياً.

و عليه الاعتبارات الادبية التنزيلية قد تكون دخيلة في ملاك الحكم الشرعي و قد بنى دام ظله ان "التأثير الاحساسي" الذي يذكره علماء النفس لا يبعد دخله في ملاكات الاحكام الشرعية مثلاً عندما يبني الشارع على حجية الاستصحاب واماريته فلعله لان للاستصحاب جهة كشف احساسي بلحاظ ان من عاش حالة او استقر عليها يشعر بانه ما زال باقيا فيها حتّى لو مضت الحالة فقول الشارع ابق ما كان على ما كان ليس محض تعبد بمرجعية اليقين السابق و انما بلحاظ ان لليقين بالحالة السابقة كشفا شعوريا واحساسيا بان الانسان ما زال باقيا على ما كان عليه كما انه في قاعدة الفراغ و التجاوز ليس معناه ان الشارع اكتفى بالموافقة الاحتمالية وانما لان هناك تأثيرا احساسيا لمزاولة العمل فمن يزاول عملا عن التفات ارتكازي فهو اضبط في القيام بعمله مما لو شكّ فيه و هذا ما عبرت عنه صحيحة بن مسلم هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك فان فيها كشفا احساسيا لمزاولة العمل فلعل الشارع لأجل هذه الحيثية في مزاولة العمل عن التفات ارتكازي ضابطي للعمل و تحفظا عليه لعل لهذه الحيثية اعتبر الشارع قاعدة الفراغ والتجاوز لا لأنه مجرد تعبد شرعي بالاكتفاء بالموافقة الاحتمالية.

و عليه فدعوى انحصار ملاكات الاحكام في القضايا نفس أمرية او خارجية بلا مبرر فقد يكون الدخيل في ملاك الجعل وجود تأثير احساسي لاعتبار من الاعتبارات فاذا كان لهذا الاعتبار تأثير احساسي لهذا المكلف فيقوم الشارع بجعل ما يوافق هذا الاعتبار لدخله في ملاك الحكم الشرعي لا انه تفنن في الصياغة من قبل الشارع و تعبيرات ادبية.

61

الامر الثاني ان المحقق الاصفهاني ذكر بانه لا يكفي في التوفيق بين الحكمين التلائم من حيث الملاك و المبدأ بل لابد من رفع التنافي بينهما من حيث المنتهى و عالم المحركية و الامتثال فمثلا لو ان المولى قال في خطاب يحرم اهانة المؤمن و لو كان فاسقا، وقال في خطاب اخر يجب اهانة فاعل المنكر و لو كان مؤمنا، فان الخطابين وان لم يتنافيا بلحاظ الملاك ولكن قد يقع بينهما التنافي بلحاظ مرحلة المنتهى أي امكان امتثال كلا الحكمين في المؤمن الفاعل في المنكر، ولكن لو ان المولى غيّر الصياغة الاعتبارية للخطاب ال 2 بما يتلائم مع ال 1 فقال يحرم اهانة المؤمن ولو كان فاسقا و فاعل المنكر ليس بمؤمن، فان تغيير الصياغة لا اشكال في انه يدفع التنافي و التدافع بين الحكمين في مرحلة المحركية مما يعني ان الصياغات الاعتبارية التي لها دخل في مقام المحركية او مقام التأثر الشعوري و الاحساسي للمكلف مما لا بد من مراعاتها في مقام الجعل و التقنين، لا ان هذا الصياغات فاقدة للأثر و الموضوعية كما افيد.

الامر الثالث في مسالة الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري كما لو فرضنا ان الواقعي وجوب صلاة الجمعة و لكن المكلف لم يعلم بذلك وقام لديه خبر ثقة على عدم وجوب صلاة الجمعة فتارة يكون الحكم الظاهري بصياغة لا يجب عليك الجمعة، او يجوز لك ترك الجمعة فيقال حينئذٍ بوقوع التنافي بين الحكم الواقعي و هو وجوب الجمعة و الحكم الظاهري و هو عدم وجوب الجمعة او الترخيص في ترك الجمعة، اما لو كان الحكم الظاهري بصياغة اخرى كما لو قال المولى خبر الثقة علم بالواقع ولم يقل لا يجب الجمعة مع ان مدلول خبر الثقة هو عدم وجوب الجمعة ولكن ما جعله المولى في مرحلة الظاهر ليس هو عدم وجوب الجمعة ليتنافى مع وجوب الجمعة واقعا وانما ما جعله هو ان خبر الثقة علم، و خبر الثقة بيان فيقال حينئذٍ يرتفع التنافي بين الحكم الواقعي و الظاهري، و ذلك لان الحكم الظاهري لم يجعل بصياغة تتصادم مع الحكم الواقعي و انما جعل بصياغة تزول فيها المقابلة و المواجهة بين الحكمين، وكأنّ الحكم الظاهري من متممات و توابع الواقعي مما يؤكد ان الصياغة الاعتبارية مؤثرة حتّى في مقام رفع التنافي بين الواقع و الظاهر لا ان الصياغة الاعتبارية لا اثر لها.

فتلخص من الموارد ال 3 ان دعوى السيد الشهيد (قده) من ان الصياغة الاعتبارية لا أثر لها غير تامة بلحاظ ان المؤثرات الشعورية والاحساسية التي تعبر عنها هذه الصياغة الاعتبارية قد يكون لها اثر في عالم الملاك وقد يكون لها أثر في دفع التنافي بين الحكمين الواصلين و قد يكون لها اثر في الجمع بين الواقع والظاهر.

هذا ما افيد، و لكن مما سبق بيانه و توضيحه لمسلك السيد الشهيد (قده) يتضح الجواب عن هذه الموارد فان كلام السيد الشهيد اجنبي عما ذكر لان السيد الشهيد لا يدعي ان المؤثرات النفسية و الشعورية لا اثر لها في عالم الملاك او عالم الجمع العرفي بين الخطابين الواصلين، وانما محل كلامه ومرامه في انّ اختلاف الصياغة الاعتبارية هل له أثر على حكم العقل العملي في مرحلة الاطاعة و المعصية ام لا فكل كلامه مرتكز في هذا الجانب، فالسيد الصدر يقول بما ان حكم العقل العملي ذو ملاك فإما ملاكه قائم او لا فان كان ملاكه قائما فتغيير الصياغات الاعتبارية لا اثر له وان لم يكن ملاكه قائما ارتفع بارتفاع ملاكه لا لاختلاف الصياغات الاعتبارية.

وبيان ذلك في المقام إذا علم المكلف اجمالا بحكم الزامي مثلاً او علم تفصيلاً بذلك الحكم الالزامي فالعقل يحكم بان العلم بالحكم موجب للموافقة القطعية فان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، والكلام في انه هل العلم بالحكم سبب تام للموافقة القطعية الوجدانية ام لا.

فان كان العلم بالحكم بنظر العقل سببا تاماً للموافقة القطعية الوجدانية فلا يعقل الترخيص سواء كان بصياغة الترخيص المحض ام جعل البدل والتعبد في مقام الامتثال فان اختلاف الصياغة الإعتبارية لا يرفع موضوع حكم العقل وهو ان العلم الاجمالي او التفصيلي بالحكم سبب تام للموافقة وان لم يكن العلم سببا تاما فحينئذٍ لا مانع من الترخيص سواء كان بصياغة التعبد بالامتثال ام كان بصياغة الترخيص المحض فلا فرق في الصياغة في هذه المسالة العقلية.

وبعبارة اخرى ان المحقق العراقي والنائيني يقولان بانه العلم الإجمالي او التفصيلي سبب تام للموافقة القطعية ولكن الاعم من الموافقة الوجدانية او التعبدية في مقابل من يقول العلم الاجمالي سبب للموافقة القطعية ما لم يتدخل الشارع فسببيته للموافقة القطعية معلقة على عدم تدخل الشارع فاذا تدخل الشارع انتفت سببيته للموافقة القطعية.

السيد الشهيد في مقابل هذا يقول هذا اختلاف في الصياغة فلا فرق بين ان تقول العلم الاجمالي سبب للموافقة القطعية الا إذا تدخل الشارع فسببيته معلقة على عدم تدخل الشارع هذه صياغة، وبين ان تقول ان العلم الإجمالي او التفصيلي سبب تام للموافقة القطعية الاعم من الوجدانية او التعبدية، فهذا مجرد اختلاف في الصياغة لا ان هناك فرقاً جوهريا بين المطلبين كي يقال الصياغة ال 2 تعني علية العلم الاجمالي والاولى ان العلم الاجمالي مقتض.

فجوهر المطلب هو هل العلم بالحكم يمنع من الترخيص ام لا، فان قلتم ان العلم بالحكم يمنع من الترخيص فهذا هو العلية التامة ولا يعقل الترخيص بأي صياغة وان قلتم بان العلم الاجمالي لا يمنع من الترخيص إذا صح الترخيص باي صياغة.

اما ان نقول في مقابل من يقول ان العلم الاجمالي سبب في الموافقة ما لم يتدخل الشارع فنقول في مقابله بالموافقة الاعم من الوجدانية والتعبدية فهذا مجرد تغيير في الصياغة الاعتبارية ولا أثر له في حكم العقل بمانعية العلم من التدخل ام لا.

فلأجل ذلك اشكال السيد الشهيد متين،

والمتخلص مما ذكرناه أولاً ان العلم بالحكم تفصيليا او اجماليا مجرد مقتض للموافقة القطعية فلا مانعية فيه من تدخل الشارع و الوجه في ذلك ما ذكرناه سابقاً من ان حكم العقل بالمنجزية ولزوم الجري تعليقي لأنّه ملاكه اما دفع الضرر المحتمل او حق الطاعة و على كلا الملاكين فان موضوعه يرتفع بتدخل الشارع اذ متى تدخل الشارع و رخص انتفى احتمال الضرر او متى تدخل الشارع ورخص انتفى حقه في الطاعة فان صاحب الحق نفسه قد رفع يده عن حقه فبلحاظ ان حكم العقل العملي بالمنجزية ولزوم الجري تعليقي نقول بالاقتضاء.

وثانياً لو اغمضنا النظر عن هذا المدعى فان التفنن في الترخيص تارة بصياغة الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وجريان البراءة وتارة بالتعبد بالامتثال وجعل البدل من باب قاعدة الفراغ او التجاوز فان هذا الاختلاف في الصياغة الاعتبارية لا أثر له في حكم العقل بمانعية العلم من الترخيص او عدم مانعيته.

و ثالثاً لو سلمنا بان هذه الصياغات الاعتبارية لها اثر وان العلم الاجمالي والتفصيلي علة لوجوب الموافقة القطعية بمعنى عدم الترخيص المحض على خلافه، وليس علة للموافقة القطعية بمعنى جواز الترخيص بنحو جعل البدل لو سلمنا بذلك فان التفريق بين مقام المنجزية و الامتثال بدعوى ان العلم بالحكم تفصيليا كان او اجماليا بلحاظ مقام المنجزية علة تامة وبلحاظ مقام الامتثال مجرد مقتضي فان هذا التفريق لا وجه له حيث ان مقام المنجزية بنظر العقل مجرد استطراق لمقام الامتثال ولا يرى العقل له موضوعية مقابل مقام الامتثال ولذلك لا معنى لمنجزية العلم بالحكم الا لابدية الامتثال والموافقة القطعية فلا وجه للتفريق بين مقام المنجزية والامتثال.

هذا تمام الكلام في الاشكال الاول من قبل القائلين بالاقتضاء على القائلين بالعلية وهو كما ترى اشكال محكم.

### اشكال السيد السيستاني على جعل البدل

وهناك اشكال آخر على التفريق بين الترخيص المحض و بين التعبد بالامتثال و محصل هذا الاشكال ان التفريق بين مقام المنجزية و مقام الامتثال بدعوى ان الترخيص في مقام المنجزية غير معقول واما الترخيص في مقام الامتثال أي بالتصرف في عالم الامتثال بجعل الامتثال الناقص قائما مقام الكامل هذا غير معقول و هناك عبارة مشهورة في بعض الكلمات لا يعقل التصرف في مقام الامتثال، فما هو المقصود بهذه العبارة التي كررها السيد الاستاذ دام ظله في بحث الاجزاء او في بحث قاعدة لا تنقض السنة الفريضة من انه لا يعقل التصرف في مقام الامتثال.

بيان ذلك لا يعقل التصرف في مقام الامتثال لا بلحاظ عالم الملاك ولا بلحاظ عالم الفعلية ولا بلحاظ عالم التنجز.

اما بلحاظ عالم **الملاك** فاذا افترضنا ان المولى امر بالصلاة التامة الجامعة للشرائط والاجزاء ولكن المكلف اتى بصلاة خالية عن القراءة والاطمئنان سهوا او عن جهل قصوري فيقال مقتضى لا تعاد صحّة صلاته واقعا لا ظاهرا أي ان صلاته مجزية واقعا وهذا من التصرف في عالم الامتثال حيث اكتفى المشرع بالامتثال الناقص بدلا من الكامل، فيقال ان الصلاة الناقصة:

اما وافية بتمام الملاك

او محققة لغرض ملزم للمولى لا يقل اهمية عن ملاك الصلاة،

او انها مانعة من استيفاء الملاك بعد حصولها

او انها لا أثر لها.

فان قلتم بان الصلاة الناقصة وافية بالملاك الملزم فمقتضى ذلك ان يكون المأمور به الجامع بين الصلاة التامة والناقصة من اول الامر لا ان يأمر بالتامة ثم يكتفي بالناقصة اذ ما دامت وافية بالملاك الملزم فمقتضى تبعية الجعل بالملاك ان يكون المأمور به من اول الامر الجامع بين التامة والناقصة حال العذر.

وان كانت الصلاة الناقصة ليست محققة للملاك الملزم ولكن من جهة اخرى محققة لغرض من اغراض المولى كما لو فرضنا ان المولى له غرض التسهيل فهو يريد ان يسهل على عبيده بحيث من أتى منهم بامتثال ناقص و ان لم يكن وافيا بالملاك الملزم لكن لأجل التسهيل عليهم يكتفي منهم بهذا الامتثال فلا محالة الامتثال الناقص محقق لغرض للمولى وهو التسهيل فما دام محققاً له فمقتضى ذلك ان يكون المأمور به هو الجامع وانّ المكلف مخير بين الصلاة التامة في حالة الاختيار و الالتفات او الناقصة في حالة العذر كالسهو او الجهل القصوري او الاضطرار.

واما ان لا تكون الصلاة الناقصة لا وافية للملاك الملزم ولا محققة لغرض المولى ولكن كما قال في الكفاية متى اتى بالناقصة امتنع عليه استيفاء الملاك الملزم في الصلاة التامة، فالصلاة الناقصة مانع من الاستيفاء لا محقق لملاك و غرض و مقتضى ذلك ان تكون الصلاة الناقصة حدا من حدود الجعل بان يقول المولى انت مأمور بالتامة ان لم تأت بالناقصة، مقتضى تبعية الجعل للملاك ان يكون الاتيان بالناقصة حدا للجعل نفسه فيجب الصلاة التامة ان لم تأت بالناقصة.

فلا محالة على جميع الوجوه لا يعقل التصرف في عالم الامتثال بل لابد من التصرف في عالم الجعل بان يكون المجعول اما الجامع او ان يكون المجعول الصلاة التامة ان لم تأت بالناقصة لا ان المولى يطلب الصلاة التامة من دون أي تغير في مقام الجعل ومع ذلك يكتفي بالصلاة الناقصة مع اثرها في عالم الملاك هذا بلحاظ عالم الملاك.

واما بلحاظ عالم الفعلية فيقال بعد ان اصدر المولى امرا بالصلاة التامة وصار هذا الامر فعليا لفعلية موضوعه وهو وجود البالغ العاقل الملتفت للأمر بتمام خصوصياته اتى المكلف بصلاة ناقصة حيث سهى فلم يأت بالسورة الى ان ركع فيقال تصرف المولى بالاجتزاء بهذه الصلاة الناقصة اما مع التحفظ على المأمور به او مع رفع يده عن المأمور به، فان كان المولى لم يرفع يده عن المأمور به أي ان المأمور به ما زال هو الصلاة التامة اذا فما وقع منه ليس امتثالا اصلا فالتصرف في عالم الامتثال تهافت لأنّه من جهة لم يرفع يده عن المأمور به وهو الصلاة التامة و من جهة اخرى يقول ما اتى به المكلف فهو امتثال هذا تهافت فان الامتثال مطابقة المأتي به للمأمور به.

واما ان المولى يرفع يده عن المأمور به فيقول المأمور به في حق المعذور غير المأمور به في حق المختار فالمأمور به في حق المعذور الصلاة لا بشرط من حيث السورة اذا لم يصبح تصرفا في عالم الامتثال بل في عالم الجعل فلا يعقل الجمع بين التحفظ على ان المأمور به الفعلي في حق المكلف هو الصلاة التامة و بين التصرف في عالم الامتثال لذلك قال الاعلام عالم الامتثال بيد العقل لا بيد الشرع لان الامتثال مطابقة المأتي به للمأمور به.

62

واما بالنسبة لمقام التنجيز فقد يقال بان التصرف في عالم الامتثال بإجراء قاعدة الفراغ او التجاوز اما مع التحفظ على تنجز وجوب الصلاة التامة او لا مع التحفظ عليه، فان تحفظ على تنجز وجوب الصلاة التامة و مع ذلك اكتفي بالصلاة المشكوكة فهذا ليس امتثالاً اذ لا يجتمع عقلاً كون الصلاة المشكوكة امتثالاً و تنجز وجوب الصلاة التامة المساوق للزوم احراز الفراغ الوجداني عقلاً واما ان لا يتحفظ على تنجز وجوب الصلاة التامة فمرجع التصرف حينئذٍ الى التصرف في المنجزية، لا الى التصرف في عالم الامتثال.

فالمتلخص من هذا الاشكال على القائلين بالعلية انه لا يعقل التصرف في عالم الإمتثال بل لا محالة مرجع التصرف اما الى التصرف في مرحلة الجعل او الى التصرف في مرحلة الفعلية والتنجز.

وتعليقا على هذا البيان يقال بان التصرف تارة يكون مرجعه الى التصرف في متعلق التكليف، وتارة يكون مرجعه الى التصرف في حدود التكليف نفسه، و تارة يكون مرجعه الى التصرف في مرحلة المنجزية فهنا موارد 3:

الأول:

ما يرجع الى التصرف في متعلق الامر، مثلاً اذا اتى المكلف بالصلاة الناقصة لجزء او شرط من غير الخمسة في عذر من سهو او جهل قصوري بحيث يكون مشمولاً لقاعدة لا تنقض السنة الفريضة ففي مثل هذا المورد يقال ان الصلاة الناقصة التي اتى بها اما وافية بالمقدار اللازم من الملاك او انها محققة لغرض مهم اخر للمولى كغرض التسهيل و حينئذٍ لا محالة مقتضى ذلك ان يكون المأمور به في حق المكلف هو الجامع فهو مأمور بالجامع بين الصلاة التامة في حالة الاختيار و الصلاة الناقصة في حالة العذر، فتكون الصلاة الناقصة في حالة العذر احد فردي الجامع، و هذا يرجع الى التصرف في التكليف، من تحويله من خصوص الصلاة التامة الى الجامع، لا التصرف في عالم الامتثال بعد التحفظ على التكليف بالصلاة التامة،

المورد ال 2

ما يكون تصرفاً في حدود التكليف وهو مورد الاضطرار و الحرج فهنا مثالان، المثال الاول: هو فرض الحرج او الضرر حيث ان من المعلوم ان لا ضرر و لا حرج حاكم على الحكم الاولي أي انه كاشف عن عدم فعلية الحكم في مورد الحرج او الضرر فلو ترتب الحرج على الجمع بين المحتملات لا على نفس امتثال الحكم مثلاً اذا علم تفصيلا بوجوب صلاة الظهر و العصر الى الكعبة، وترددت الكعبة بين 8 جهات، فانّ تحصيل الفراغ الوجداني بالإتيان بصلاتي الظهر و العصر الى 8 جهات حرج على المكلف مثلا او ضرر عليه، فنفس الصلاة الى الكعبة ليست حرجا عليه لو كان يعلم بها و انما الحرج في تحصيل الفراغ الوجداني لا في أصل الامتثال، ففي مثل هذا المورد هل التصرف في الامتثال او يقع التصرف في حدود التكليف ؟

افاد صاحب الكفاية ان هذا يختلف باختلاف تحديد مفاد لا حرج فان هناك مبنيين مبنى صاحب الكفاية ان المرفوع في لا حرج المتعلق الحرجي ففرض في كلامه ان الحرج في متعلق الحكم كما لو كان الوضوء حرجيا فاذا كان متعلق الحكم حرجيا ارتفع الالزام عنه فلا يجب الوضوء الحرجي وانما يكون المكلف مخيرا بين الوضوء و التيمم مثلاً فما هو المرفوع هو المتعلق الحرجي فيرفع برفع حكمه.

والمبنى ال 2 مبنى الشيخ والمحقق النائيني وسيدنا من ان المرفوع بلا حرج الحكم الحرجي لا المتعلق الحرجي، فاخذ الحرج في الحكم، بان يكون نفس الالزام موقعا في الحرج فمتى ما كان نفس الالزام موقعا في الحرج كان مرفوعاً

وبعد بيان هذين المسلكين نقول ان الثمرة بينهما تظهر اذا كان الحرج في تحصيل الفراغ اليقيني الوجداني كما مثلنا فلو فرضنا ان الصلاة الى الكعبة لا حرج فيها لو كان يعلم بالكعبة و انما الحرج في امتثال حكم العقل بلزوم الفراغ الوجداني بالجمع بين المحتملات فهنا يقع الحرج فعلى مبنى صاحب الكفاية لا تجري لا حرج لان مبناه المرفوع بلا حرج المتعلق الحرجي أي اذا كان متعلق الالزام حرجياً فيرتفع بلا حرج و في المقام متعلق الإلزام و هو وجوب الظهر الى الكعبة ليس حرجيا في نفسه كي يرتفع بلا حرج فما هو المرتفع بلا حرج وهو المتعلق الحرجي لا حرج فيه في المقام و ما فيه الحرج وهو الجري وراء حكم العقل بلزوم الفراغ الوجداني ليس امرا شرعيا حتّى يكون من شان الشارع وضعه و رفعه اذا فلا حرج لا تجري في المقام.

و اما على مبنى الشيخ الانصاري ان المرفوع بلا حرج هو الحكم الحرجي لا المتعلق الحرجي فهنا افاد النائيني قال حيث ان حكم العقل بلزوم الفراغ الوجداني من اثار فعلية الحكم الواقعي اذ لولا فعلية وجوب الصلاة الى الكعبة لما حكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني من هذا التكليف، اذن فحكم العقل أثر لذلك الحكم الفعلي فيمكن للشارع ان يرفع حكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني برفع منشأه وهو فعلية الحكم الواقعي ولكن على هذا لا يجب الامتثال اصلا مقتضى رفع أصل الحكم ان لا يجب الامتثال لا ان لا يجب الاحتياط بالجمع بين المحتملات.

و من هنا ادعى المحقق النائيني ان مقتضى الإرتكاز المتشرعي الجمع بين العلم بحكم فعلي وهو وجوب الصلاة الى الكعبة وبين استلزام تحصيل الفراغ اليقيني الحرج التوسط في التنجيز أي ان الحكم الواقعي ليس متنجزاً على جميع المحتملات بل على بعضها.

وبعبارة اخرى ليس الحكم الواقعي متنجزاً على نحو الموافقة القطعية ولكنه متنجز على نحو الموافقة الاحتمالية.

فالنتيجة انّ لا حرج انما تكون تصرفا في حدود التكليف او حدود منجزيته لا انها تصرف في عالم الامتثال.

المثال الثاني مثال الاضطرار حيث سيأتي البحث في هذه النقطة و هي انه لو علم المكلف اجمالا بوجود نجس بين 3 اواني و هو مضطر لشرب احدها فتارة يكون الاضطرار الى معين و اخرى الى غير المعين.

فان كان الاضطرار الى معين بان اضطر لشرب الاناء الازرق لأنّه الماء المطلق المحرز، فالاضطرار الى المعين يؤدي بتعبير المحقق النائيني الى التوسط في التكليف لا التوسط في التنجيز.

وبيان ذلك انه لا محالة شرب الاناء الازرق مباح، اما لانّه مباح واقعاً او انه الحرام ولكنه مباح للاضطرار اليه، و عليه حرمة شرب النجس فعلية ولكن لا مطلقا بل على تقدير دون اخر، فانه ان كان النجس ما اضطر اليه فليست الحرمة فعلية و ان كان النجس غيره كانت الحرمة فعلية، وهذا ما يعبر عنه بالتوسط في التكليف أي ان الفعلية ليست ثابتة على كل تقدير بل على تقدير دون تقدير.

اما لو فرضنا ان الاضطرار لغير المعين كما لو اضطر لشرب احد الانائين او الانية فهو مضطر للجامع لا للاحد المعين فهنا يقال لا تصادم بين الحرام وبين المضطر اليه، اذ الحرام احد معين و المضطر اليه الجامع، و لذلك لو علم المكلف بما هو الحرام لدفع اضطراره بغيره فمن هنا ذكر النائيني ان الحلية لفرض الاضطرار لغير المعين هل هي ظاهرية ام واقعية ؟.

فان قلنا انها واقعية أي ان ما يختاره المكلف من بين الانائين لدفع اضطراره حلال واقعاً فمرجع ذلك الى التوسط في التكليف كالاضطرار الى المعين لأنّه ان كان ما دفع به اضطراره هو الحرام كان حلالا واقعا وان كان ما دفع به اضطراره هو الحلال فالحرمة فعلية في غيره فمرجع الحلية الواقعية الى التوسط في التكليف.

اما اذا قلنا ان الحلية ظاهرية وسببها الجهل و ليس الاضطرار وما كان سببه الجهل ظاهري لا واقعي اذن الحرمة الواقعية باقية على فعليتها على كل تقدير غاية ما في الباب ان ما يدفع به اضطراره حلال ظاهراً ومعنى حليته ظاهراً ان حرمة شرب النجس ليست متنجزة على كل تقدير بل هي متنجزة في غير ما دفع به اضطراه لا ما دفع به اضطراره وهذا معنى التوسط في التنجيز في مقابل التوسط في التكليف.

والنتيجة انه رجعنا الى انه لا تصرف في عالم الامتثال بل لا محالة انه في مورد الاضطرار يرجع التصرف اما الى الفعلية او الى التنجيز.

والمورد ال 3

ما اذا فرضنا ان المكلف علم بوجوب صلاة الظهر بتمام اجزائها و شرائطها و صلى و بعد الفراغ من الصلاة شك في صحتها و قلنا بان صلاته مجرى لقاعدة الفراغ و التجاوز ففي مثل هذه الصورة ذكر السيد الأستاذ دام ظله بانّ مرجع التصرف حينئذٍ الى التصرف في المنجزية و السر في ذلك انّ وجوب الصلاة التامة اما باق على تنجزه او لا، فان كان باقياً على تنجزه فلا يعقل ان يكون الاتيان بالصلاة المشكوكة امتثالا اذ لا يجتمع كونه امتثالاً مع تنجز وجوب الصلاة التامة وان لم يكن باقيا على تنجزه فهذا معناه رجوع التصرف الى عالم المنجزية لا الى عالم الامتثال.

فما ذكره المحقق النائيني والعراقي من انه لا تصرف في منجزية العلم تفصيلا او اجماليا وانما التصرف في عالم الامتثال غير تام.

### جواب هذا الاشكال

ولكن قد يجيب المحقق العراقي ـ كما في كلماته ـ بان تصرف الشارع مجرد ورود أي منقح للموضوع وليس تصرفا في عالم المنجزية لان العقل حاكم بان الحكم المعلوم تفصيلا او اجمالا يجب موافقته غاية ما في الباب يجب موافقته بالنحو الاعم من الموافقة الوجداني او التعبدية، و هذا الحكم العقلي لا تصرف فيه وانما الشارع ينقح الموضوع فيقول مجرى قاعدة الفراغ موافقة تعبدية فالشارع لا يمس الحكم العقلي بشيء وانما يوجد موضوعه و ينقح متعلقه و هو ما يسمى بالورود على نحو التوسعة فيقول مجرى قاعدة الفراغ امتثال و موافقة تعبدية فكيف تقولون ان التصرف لا محالة يرجع الى التكليف اما للتوسط بالتكليف او التوسط في التنجيز ؟

فالصحيح في مناقشة العراقي ما ذكرناه من ان هذا تغيير في الصياغة الاعتبارية اذ ان مرجع هذا الكلام وهو ان العقل حاكم بلزوم الموافقة الاعم من الوجدانية او التعبدية الى قولنا ان حكم العقل بلزوم الموافقة معلق على عدم تدخل الشارع بالترخيص اذ متى تدخل لم يبق للحكم مورد لان الحكم اما بنكتة حق الطاعة او دفع الضرر وكلاهما تزول بتدخل الشارع.

فالمتخلص انه في تمام الموارد أي موارد التصرف الظاهري يرجع المطلب الى ان حكم العقل معلق على عدم تدخل الشارع وهو مساوق للقول بالاقتضاء.

63

# المسلك المختار

ویتبین مما ذكرناه سابقاً ان المسلك المختار وفاقاً للسيد الشهيد و صاحب الكفاية ان العلم سواء كان تفصيليا او اجماليا منجز على سبيل الاقتضاء لحرمة المخالفة القطعية فضلا عن وجوب الموافقة القطعية، و ذلك لان ما افيد في ان العلم علة تامة لحرمة المخالفة القطعية مدفوع فقد استند لوجوه 3:

الاول

ما في كلمات سيدنا من ان الترخيص في الحكم المقطوع به ترخيص في المعصية و هو قبيح، فلا يعقل ورود الترخيص على نفس الحكم المقطوع به.

ويجاب عن ذلك كما سبقت الاشارة اليه ان هناك فرقاً بين طريقية القطع و حجيته فالذي يعبر عنه بانه ذاتي هو الطريقية لا الحجية فالطريقية عبارة عن انكشاف متعلق الحكم بالقطع بنظر القاطع وهذا ذاتي للقطع...

و اما حجية القطع فهي عبارة عن حكم العقل بلزوم الجري وراء القطع اذا تعلق القطع بحكم الزاميّ، و هذا ليس من ذاتيات القطع لان حكم العقل بلزوم الجري وراء الحكم المقطوع به اذا كان الزاميا يرجع لا محالة اما لملاك دفع الضرر او لملاك حق الطاعة لا ان هذا الحكم العقل من لوازم القطع بما هو قطع بل لان حكم المولى الذي له حق الطاعة وصل للمكلف فيحكم العقل بلزوم الجري على وفقه رعاية لحق الطاعة او لان منشأ احتمال الضرر اصبح عقلائيا فمقتضى حكم العقل او الفطرة بدفع الضرر المحتمل وفق المقطوع به وحيث ان حكم العقل بلزوم الجري وراء المقطوع به لا لموضوعية في القطع بل لان عدم الجري ظلم للمولى وخروج عن العبودية اذن لا محالة يكون حكم العقل معلقا على عدم ورود الترخيص من قبل صاحب الحق فلو ان المولى اصدر ترخيصا لم يكن الجري على وفق المقطوع به ظلما.

الوجه 2

ان يقال ان الترخيص فيما قطع به تفصيلا او اجمالا نقض للغرض وهو قبيح وذلك لان الغرض من جعل الحكم باعثيته على فرض الوصول فمتى وصل كان باعثاً فاذا رخص المولى في ترك العمل به لم يجتمع ذلك مع باعثيته على فرض الوصول فالترخيص في ترك المقطوع به نقض لغرض الحكم وهو باعثيته على فرض الوصول.

والجواب عن ذلك: ان غرض الجعل تابع لغرض المجعول فهناك غرضان غرض في المجعول وهو عبارة عن الملاك الموجود في متعلقه وغرض في الجعل وهو ما يعبر عنه بالباعثية على فرض الوصول وحدود الباعثية على فرض الوصول بحدود الملاك الكامن في متعلق المجعول.

فلأجل ذلك إذا قطع المكلف بحكم كما لو قطع بوجوب الجمعة، او قطع بموضوع كما لو قطع بنجاسة هذا المائع وحينئذٍ اذا ورد الترخيص من قبل الشارع فقال له لا تعمل بقطعك فانّ الترخيص يكشف لا محالة عن احد وجهين: ان الغرض من الجعل الباعثية على فرض وصول خاص لا على فرض مطلق الوصول وحيث ان هذا الحكم وصل للمكلف مثلاً عن طريق العلم الاجمالي فالترخيص يكشف عن ان الغرض الباعثية على فرض الوصول التفصيلي و لا يكفي الاجمالي.

ولو فرضنا ان المكلف قطع تفصيلا بذلك وورد الترخيص عليه و فرضنا ان قطع المكلف جاء عن طريق سبب يرى المكلف كثرة خطأه كما لو قطع المكلف بالحكم عن طريق الرؤيا مما لو رجع المكلف لارتكازه لرأى ان هذه اسباب كثيرة الخطأ وان كان قطع بالحكم استنادا لها فاذا ورد الترخيص وقيل له لا تعمل بما قطعت به عن طريق الوسوسة فان هذا يكشف عن ان الغرض من الجعل الباعثية على فرض الوصول عن السبب المتعارف عند العقلاء لا عن أي سبب ولو لم يكن متعارفا، فلم يحصل بين الترخيص و بين حجية القطع نقض للغرض.

الوجه الثالث

ما اشار اليه المحقق الاصفهاني بانه الترخيص في ترك العمل المقطوع بحكمه خلف الفرض لان الترخيص في ترك العمل المقطوع بحكمه لا يتمّ الا اذا رجع الى قيد في المجعول بمعنى اما ان يكون المجعول من اول الامر هو حرمة شرب النجس ان وصلت عن علم تفصيلي فاخذ العلم التفصيلي في موضوع فعلية الحرمة، فلا فعلية لها ما لم تصل بعلم تفصيلي كما في الجهر و الاخفات، حيث ذهب اغلب الاعلام الى ان فعلية وجوب الجهر و الاخفات منوطة بالعلم التفصيلي اذا رجع الترخيص لتصرف في المجعول نفسه بتقييده بان ينكشف بعلم تفصيلي.

او إذا فرضنا ان المكلف يقطع تفصيلا ومع ذلك ورد الترخيص فان هذا يرجع الى تقييد في المجعول وهو ان حرمة شرب العصير العنبي لا تكون فعليةً الا إذا انكشفت بعلم تفصيلي عن طريق متعارف.

فالترخيص في مورد العلم لابد ان يرجع الى تصرف في المجعول بتقييد فعليته بقيد معين وهذا خلف الفرض لان المفروض ان المكلف في قطعه بالحكم تفصيليا او اجماليا مورد قطعه القطع بحكم فعليّ أي القطع بحكم فعلي في رتبة سابقة من دون ان تناط فعليته بالقطع التفصيلي او بالقطع عن سبب خاص، فاذا كان مورد القطع هو الحكم الفعلي في رتبة سابقة فلا يعقل الترخيص في مورده لان الترخيص في مورده يعني التصرف في المجعول وحينئذٍ هذا خلف ان ما قطع به هو الحكم الفعلي في رتبة سابقة مع غمض النظر عن قطعه.

ولكن حصر المحقق البحث في هذا المورد غير تام والسر في ذلك ان المكلف على نحوين:

الاول ان يقطع بحكم فعلي بمعنى ان يقطع ان هذا الحكم الذي قطع به متعلق لإرادة لزومية، كما لو قطع بوجوب الجمعة و قطع بانّ وجوب الجمعة متعلق لإرادة لزومية للمولى، ففي مثل هذا الفرض قد يقال بتمامية كلام الاصفهاني من الترخيص خلف الفرض اذ المفروض انه قطع بحكم الزامي مورد لإرادة لزومية في حقه بالفعل.

واما النحو الثاني اذا قطع المكلف بالحكم فقطع بان صلاة الجمعة واجبة ولكنه يحتمل التفكيك بين القطع بالحكم الجعلي و بين عدم تعلق الإرادة اللزومية في مرحلة الفعلية، كما في باب الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري، فان المكلف اذا شك مثلاً في فعلية وجوب الجمعة و قد قامت البراءة عن وجوبها فان المكلف يقطع بانه لو كان الحكم في الواقع هو الوجوب مع ذلك الوجوب ليس فعليا في حقه حتّى لو كان الحكم المجعول واقعا فانه ليس فعليا في حقي اذا التفكيك بين المجعول و بين عدم تعلق الإرادة اللزومية به امر محتمل فاذا احتمل المكلف و قال لعل المولى يرى انه اذا قطعت بالحكم عن طريق غير متعارف فانه لا تتعلق بالمقطوع إرادة لزومية فانا قاطع بالحكم ولكن احتمل ان ما قطعت به لا تتعلق به إرادة لزومية لكونه انكشف عن طريق غير متعارف فاذا قام الاحتمال من قبل المكلف صح الترخيص من قبل الشارع و كشف الترخيص عن ان الغرض من الجعل الناشئ عن حدود الملاك الباعثية على فرض وصول خاص لا على فرض مطلق الوصول، فاذا استبان ذلك علمنا ان منجزية العلم تفصيليا او اجماليا على حدّ سواء و هي ان منجزيته لحرمة المخالفة القطعية على سبيل الاقتضاء فضلا عن منجزيته لوجوب الموافقة القطعية.

وان لم يتم ما ذكرنا مع ذلك نقول ان المنجزية على سبيل الاقتضاء لان المنجزية كما عرفنا مرجعها لحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل او لزوم حق الطاعة و المفروض ان حكم العقل في مرتبة معلولات الاحكام تعليقي لا محالة، فاذا كان تعليقيا فتارة يكون القطع بالحكم تفصيليا او اجماليا مقترنا بالشك في جهة اخرى كالشك في الامتثال مثلاً كما لو قطع بوجوب الظهر الى القبلة و شك في القبلة بين 4 جهات، او كان القطع بالحكم مشوبا بالشك في السبب كما لو قطع بوجوب الجمعة عن طريق الوسوسة فحينئذٍ يقال بما ان القطع مشوب بالشك فالشك موضوع لجعل حكم ظاهري او فقل موضوع لجعل حكم طريقي بداعي تقييد فاعلية الحكم.

اما اذا افترضنا ان القطع لا يشوبه شكّ من كل جهة فهو قاطع بوجوب صلاة الظهر الى القبلة و عارف بها و قاطع بانه لم يمتثل بعد ففي مثل هذا الفرض يقال صحيح ان الترخيص في محل الكلام ممتنع ولكن امتناعه لا لان حكم العقل بلزوم الجري تنجيزي بل يبقى حكم العقل تعليقي بل لان موضوع الترخيص منتف لان الترخيص الظاهري فرض الشك ولا شك فامتناع الترخيص لانتفاء موضوعه وهو الشك لا لان حكم العقل بلزوم الجري تنجيزي فهذا لا يخرج المسالة عن كونها اقتضائية فان الميزان في العلية التامة ان يكون حكم العقل تنجيزيا مع غمض النظر عن جهة اخرى.

وبعبارة اخرى ان يرى العقل ان العلم بنفسه مانع من الترخيص واما اذا لم ير العقل ذلك ولكن لم يرخص المولى لان موضوع الترخيص الطريقي هو الشك وهو منتف او لان التزاحم الحفظي بين الغرضين موضوعه الشك وهو منتف فلذلك لم يرخص.. نعم لو اردنا بالعلية ـ كما في تعبيرات الشيخ الاستاذ ـ لو اردنا بها امتناع الترخيص بالجملة ولو كان امتناع الترخيص لأجل انتفاء الموضوع لا لأجل مانعية العلم صحّ ان يقال في المورد الذي يكون القطع غير مشوب بالشك من جهة فحينئذٍ يكون القطع علة تامة لحرمة المخالفة القطعية كما عبرنا بذلك سابقاً.

64

ربما يقال ان قابلية العلم الاجمالي او التفصيلي للترخيص في ترك متعلقه خروج عما هو الموضوع.

والوجه في ذلك ان البحث في منجزية العلم الاجمالي او التفصيلي فرع فعلية الحكم نفسه كي يبحث في منجزيته فاذا افترضنا ان الترخيص في ترك متعلق العلم تفصيليا او اجمالياً ممكن فهذا يعني ان متعلق العلم تفصيليا او اجماليا ليس فعلياً فورود الترخيص مدعاةٌ لان يكون المعلوم بالإجمال او التفصيل غير فعلي لأنّه هو القابل للترخيص في ترك متعلقه، و هذا تهافت او خروج عمّا هو المفروض في موضوع البحث.

و الجواب عن ذلك: باننا ذكرنا في بحث الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري انه لا تنافي بين ورود الترخيص في متعلق الحكم وبين فعلية الحكم خلافا لما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) حيث جمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بان الحكم الواقعي انشائي وليس فعليا.

و الصحيح ان الحكم الواقعي فعلي - و ان ورد الترخيص الظاهري في ترك متعلقه-

والسر في ذلك: انّ فعلية الحكم هي عبارة عن كونه ذا ملاك و ذا درجة من الإرادة بحيث يصلح للباعثية او الزاجرية، فلأجل ذلك: لو شكّ المكلف في وجوب صلاة الجمعة، و جرت البراءة عن وجوبها و كان في الواقع الحكم هو الوجوب، فانه لا تنافي بين فعلية الوجوب واقعا و بين الترخيص الظاهري في ترك متعلقه، و ذلك لان المراد بفعلية الوجوب ان وجوب الجمعة ذو ملاك و ان له درجة من الإرادة بحيث يصلح للباعثية..

و المنبه على ذلك انه و ان جرت البراءة عنه في مرحلة الظاهر الا ان الاحتياط في حقه ما زال راجحا فلو ان المكلف احتاط في مورد الشك بالإتيان بصلاة الجمعة فان احتياطه راجح مما يكشف عن ان وجوب الجمعة ما زال فعليا وان ورد الترخيص في ترك متعلقه، فانه لو كان مجرد صياغة قانونية على نحو القضية الحقيقية كما عبر عنه الآخوند بانه مجرد حكم انشائي ليس الا فانه حينئذٍ ليس موردا لرجحان الاحتياط فكون الحكم الواقعي موردا لرجحان الاحتياط و ان جرت البراءة عنه ظاهراً منبه على انه حكم فعلي بمعنى كونه ذا ملاك و ذا درجة من الإرادة تجعله قابلاً للباعثية.

و لأجل ذلك اورد المحقق العراقي على شيخه الآخوند حيث ذهب الآخوند الى انه لابد ان يحرز في رتبة سابقة انّ الحكم الواقعي فعلي من تمام الجهات، فان كان فعليا من تمام الجهات كان العلم الاجمالي علة تامة لمنجزيته وان لم يكن فعليا من تمام الجهات لم يكن العلم الاجمالي علة لمنجزيته، فاشكل عليه العراقي بان هذا خروج عن الفرض لان مفروض البحث في منجزية العلم الاجمالي ان الحكم الواقعي فُرغ عن فعليته أي ان الحكم الواقعي حكم لو تعلق به العلم تفصيليا او اجمالياً كان قابلاً للباعثية او الزاجرية فقابليته للباعثية او الزاجرية لابد من المفروغية عنها في رتبة سابقة قبل البحث في المنجزية.

فلأجل ذلك نقول ما هو موضوع البحث هو الحكم الواقعي المفروغ عن فعليته والا لو كان المورد ضررياً او حرجياً او ما شاكل ذلك مما يقتضي عدم فعليته من الاصل فليس محلاً للكلام وانما كون الحكم الواقعي فعلياً لا يمنع من الترخيص في ترك متعلقه اذ غاية ما يكشف الترخيص الظاهري في ترك متعلقه انه ليس موردا لإرادة لزومية، لا انه ليس فعلياً.

واما الفعلية بمعنى كونه ذا ملاك وذا درجة من الإرادة صالحا بها للباعثية فهذا امر مفروغ عنه.

فتحصل مما ذكرناه: هو التسوية بين العلم الاجمالي و بين العلم التفصيلي في ان العلمين مجرد مقتضي لحرمة المخالفة القطعية فضلا عن وجوب الموافقة القطعية.

وفي مقابل ذلك من ذهب للتسوية بين العلم الاجمالي و التفصيلي و لكن على مستوى العلية، وبيان ذلك بذكر امور:

الامر الأول:

ان العلم الاجمالي على قسمين قسم مشوب بالتردد في مقام الامتثال و قسم ليس مشوباً.

ونبدأ بالثاني فاذا كان العلم الاجمالي ليس مشوبا بالتردد ابداً مثلاً اذا علمنا اجمالاً بحرمة شرب هذا الاناء قطعا، و لكن هل لأنه نجس ام لأنّه خمر...

فهنا لدينا علم اجمالي بالحكم و هو انه يحرم شرب النجس او الخمر، و لكن ليس لدينا تردد في الامتثال، نظير أيضاً ما اذا علمنا بوجوب اكرام زيد اما لأنّه عالم او لأنّه هاشمي.

فهذا العلم الاجمالي لا يشوبه تردد في مقام الامتثال ولا شكّ ان هذا العلم الاجمالي كالتفصيلي تماماً.

فان قلت: بانّ المثال من قبيل العلم التفصيلي بشرب هذا الاناء، و التردد في السبب لا أثر له.

قلت: هناك فرق بين كون العناوين حيثية تعليلية او تقييدية، اذ تارة نفترض ان مصب الحكم هو هذا الموجود خارجا بان يقول المولى يحرم شرب هذا الاناء و هذا.. غاية ما في الباب ان العنوان تعليل لهذا الحكم فكانه قال ان كان هذا الاناء نجساً فيحرم شربه فالنجاسة حيثية تعليلية الا ان مصب الحرمة ليس عنوان النجس او الخمر وانما المصداق الخارجي.

فبناءً على هذا التصور يكون العلم تفصيلياً، لان مصب الحرمة الوجود الخارجي و قد علمنا بحرمة شرب هذا الاناء فالعلم تفصيلي.

ولكن الصحيح ان هذه العناوين حيثيات تقييدية أي ان مصب الحرمة هو النجس و مصب الحرمة الخمر و انما اذا انطبق النجس على الاناء الخارجي كان مصداقا لما هو المحرم و اذا انطبق الخمر عليه كان مصداقا لما هو المحرم و الا فمصب الحرمة العنوان لا المصداق الخارجي و بناءً على هذا فنحن نعلم بوجود حكمين حرمة شرب النجس و حرمة شرب الخمر، و نعلم اجمالا بفعلية احدهما في هذا المصداق الخارجي فالعلم حينئذٍ اجمالي لا تفصيلي و هو العلم بفعلية احد الحكمين لفعلية موضوعه.

فان قلت: ان العقل ينتزع من هذين الحكمين حكماً واحدا وهو لزوم اجتناب هذا الاناء فيرجع العلم بهذا الحكم الى علم تفصيلي.

قلنا هذا مدفوع نقضاً وحلا، اما النقض فلو تم الكلام هنا تم في الشبهة الوجوبية اذا علم المكلف اجمالاً اما بوجوب الظهر او الجمعة فيصح على هذا التحليل ان يقال ان العلم تفصيلي لان العقل ينتزع حكما واحدا وهو وجوب فريضة في هذا اليوم فصار العلم الاجمالي الى التفصيلي.

و اما الحل فان المفروض ان الجامع ليس معلوما على سبيل الاستقلال بل على سبيل الاندكاك في الحصة أي ما علمت به ليس هو وجوب فريضة على سبيل الاستقلال بل وجوب فريضة ضمن احدى الحصتين، فما دام الجامع المعلوم مندكاً في احدى الحصتين فهو معلوم بالإجمال لا بالتفصيل.

فكذلك الامر في المقام فان ما علم به المكلف حرمة شرب هذا الاناء ضمن النجس او الخمر فالمعلوم هو بالإجمال لا بالتفصيل.

اذن يوجد عندنا علم اجماليٌ لا يشوبه شك في مقام الامتثال و هو كالعلم التفصيلي.

والقسم الثاني: ما كان العلم الاجمالي مشوبا بالتردد في مقام الامتثال كما اذا علمت بوجوب فريضة لا تدري هي الظهر او الجمعة فانت في مقام الامتثال متردد و هذا القسم الثاني له صورتان، الأولى ان يكون مسبوقاً بعلم تفصيلي وان لا يكون مسبوقا بعلم تفصيلي وانما هو اجمالي ابتداءً.

اما الصورة الأولى

لو علمنا تفصيلاً بنجاسة هذا الاناء ثم اختلط الاناء بغيره فالعلم الإجمالي الفعلي و هو هل ان الاناء النجس الابيض او الازرق مسبوق بعلم تفصيلي بإناء نجس معين، او انه علم تفصيلا بما نذر ثم نسي وتردد بين امور 4 مثلاً، فان العلم الإجمالي مسبوق بعلم تفصيليّ ففي مثل هذه الصورة و هي ما اذا كان العلم الاجمالي مسبوقا بعلم تفصيلي لا شكّ في ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي من حيث المنجزية، بيانه اذا حصل علم تفصيلي ثم وقع الشك في امتثاله كما لو علمنا بوجوب صلاة الظهر و شككنا في انه هل اتينا بها ام لا، فلا يشك احد ان الجاري حينئذٍ قاعدة الاشتغال و لا مجرى للبراءة و لكن هل ان المنجز في فرض الشك في الامتثال هو الاحتمال ام ان المنجز في فرض الشك في الامتثال هو نفس العلم التفصيلي ؟

قد يقال ان المنجز هو الاحتمال أي ان احتمال عدم الامتثال منجز للحكم و لأجل منجزيته لا تجري البراءة، بل تجري الاشتغال.

ولكن الصحيح ان المنجز نفس العلم بالتكليف و الا لو كان المنجز هو الاحتمال فما هو الفرق بينه و بين الاحتمال البدوي؟ فكما لو احتملنا بدواً هل يجب علينا صلاة الظهر لدخول الوقت ام لا، فانه لا شك في عدم منجزيته، و انما المنجز هنا هو العلم.

والشاهد على ذلك ان احتمال عدم الامتثال انما هو احتمال مرتبط بالعلم التفصيلي السابق مما يدل على ان "مركز المنجزية" هو العلم السابق فالعلم التفصيلي بوجوب الظهر منجز حدوثاً وبقاءً أي سواء احرزت عدم امتثاله او شككت في امتثاله فانه منجز، و مقتضى منجزيته قاعدة الاشتغال.

فاذا كان العلم التفصيلي مع تبدله للشك في الامتثال منجزا فالعلم التفصيلي اذا تبدل بالعلم الاجمالي كان منجزا من باب اولى، كما لو علمنا تفصيلا بنجاسة هذا الاناء ثم اختلط بغيره فانه اذا كان العلم التفصيلي الذي صار و تحول الى شك في الامتثال منجز فالعلم التفصيلي اذا صار الى علم اجماليّ منجز من باب اولى.

فيظهر من ذلك ان الصورة الاولى للعلم الاجمالي المشوب بالشك في الامتثال و هو العلم الاجمالي المسبوق بعلم تفصيلي مما لا شكّ في مساواته للعلم التفصيلي في المنجزية.

65

الحالة الثانية ان يكون العلم الاجمالي بالتكليف ابتدائيا غير مسبوق بالعلم التفصيلي كالعلم بوجوب فريضة عليه اما الظهر او الجمعة، و هذا العلم الاجمالي هو الذي وقع موضع البحث لدى الاصوليين من انه كالعلم التفصيلي علة للمنجزية ام لا.

الامر الثاني

اذا قمنا بالمقارنة بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي من حيث اهلية المنجزية لم نجد عند التأمل فرقاً بينهما وبيان ذلك: انه ما هي المؤهلات و المقومات التي تجعل العلم التفصيلي علة للمنجزية ؟

فاننا سنجد هذه المقومات موجودة في العلم الاجمالي، وذلك لانّ مقومات المنجزية حيثيات 4:

الحيثية الاولى

حيثية الملاك حيث ان الحكم الالزامي لابد من نشؤه عن ملاك لزومي وغرض لزومي والغرض اللزومي موضوع للزوم التحفظ و التحصيل، و لذلك لا نجد فرقا في حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض اللزومي او ضرورة حفظ الغرض اللزومي بين انكشاف هذا الغرض بعلم تفصيلي او علم اجمالي فمتى وصل الملاك و الغرض اللزومي للعبد وجب عقلاً حفظه و تحصيله من دون فرق في نظر العقل بين انكشاف هذا الغرض اللزومي تفصيلا او اجمالاً.

الحيثية الثانية

حيثية الإرادة حيث ينعقد على طبق الغرض اللزومي في فعل إرادة لزومية فاذا علم المولى ان في صلاة الجمعة غرضا لزوميا تعلقت بها إرادة لزومية ولا فرق عقلاً في لزوم الجري وراء الإرادة اللزومية بين انكشافها تفصيلا او اجمالا، و الشاهد على ذلك مقايسة الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية، فاذا حصل لدى الانسان إرادة تكوينية مؤكدة نحو غرض مهم لديه حكم عقله بضرورة الحركة والجري من دون فرق بين مورد التفصيل والاجمال، مثلا اذا ادرك الطالب ان في حضور الدرس غرضا مهما انبعثت نحوه ارادة مؤكدة، و حكم عقله بضرورة الجري وراءها كذلك لو ادرك الطالب ان في احد الامرين غرضا مهما، اما حضور الدرس او التدريس انعقت له إرادة لزومية نحو احدهما، وحكم عقله بضرورة الجري وراء الإرادة وان كان هناك اجمال في مورد الغرض و الإرادة فمقايسة الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية المؤكدة منبهة على ان لا فرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي في هذه الحيثية، و هي حيثية ضرورة الجري وراء الإرادة اللزومية.

والحيثية الثالثة

هي حيثية الداعوية فان الحكم اللزومي يمتلك حيثية الداعوية والمحركية سواء وصل تفصيلا او اجمالا وذلك لانّ الموجب لداعوية الحكم الالزامي احد وجوه 3 اختلف الاعلام فيها:

الوجه الأول ان المناط في محركية الحكم نشؤه عن غرض لزومي وارادة لزومية، فكلُّ حكم نشأ عن غرض لزومي وإرادة لزومية ممن له حق الطاعة فانّ العقل يرى ان لهذا الحكم محركية وداعوية.

والوجه الثاني ان محركية الحكم الالزامي نابعة من الفرار من الوعيد على العقوبة مع غمض النظر عن مبادئه وهذا ما ذهب اليه السيد الاستاذ من ان الحكم الالزامي قد اندمج فيه الوعيد اما على الفعل او الترك فإدراك الحكم إدراك للوعيد و مقتضى ادراك الوعيد حكم العقل بضرورة الفرار والتخلص و هذا هو الوجه في محركية الحكم الالزامي.

و الوجه الثالث ما ركز عليه عدة من المحققين ان منبع المحركية هو حق الطاعة، اذ لولا ادراك العقل ان للحاكم حق الطاعة ما كان للعقل حكم بضرورة التحرك.

فهذه وجوه 3 ذكرت في كلمات الاعلام لبيان سر محركية الحكم الالزامي و من الواضح انه لا فرق في هذه الوجوه الثلاثة بين وصول الحكم تفصيلا او اجمالا.

الحيثية الرابعة:

حيثية المنجزية وهنا مكمن الجرح فانه قد يقال انه لما كان الوصول الاجمالي مشوبا بالاغتشاش و نوع من الضعف في الكاشفية اوجب ذلك الفرق بينه و بين العلم التفصيلي في المنجزية، و لكن هذا غير تام و الوجه في ذلك كما ذكر السيد الاستاذ دام ظله مكررا في ابحاثه ان تأثير الفكر على الانسان ليس تابعا للجهات الواقعية النفس أمرية بل هو تابع لسنن نفسية جبلت عليها نفس الانسان فلولا هذه الاطر والسنن النفسية الموجودة في نفس الانسان لما كان للمعلومة او الفكرة أثر عليه، و من تلك السنن النفسية المقايسة الطبعية بين قوة الاحتمال و اهمية المحتمل، فكلما وردت فكرة على الانسان اتجه بطبعه الى المقايسة بين قوة الاحتمال و اهمية المحتمل و المؤونة اللازمة في تحصيل المحتمل، لذلك لو كان المحتمل بدرجة عالية من الاهمية اوجب ذلك محركية نحوه وان كان الاحتمال ضعيفا فانّ اهمية المحتمل ترمم النقص الحاصل في جهة الاحتمال و تخفف كلفة المؤونة التي قد تترتب نتيجة تحصيل المحتمل مما يكشف عن ان المسالة لا تدور مدار الواقع ونفس الامر بل تدور مدار ما جبلت عليه النفس في مقام الترجيح و المقايسة فاذا كان الاحتمال صالحا للمحركية و الباعثية مع قصوره و نقصه فكيف بالعلم تفصيلا كان او اجماليا.

فالنتيجة ان ملاحظة هذه الحيثيات الاربعة يفضي بنا الى القول ان لا فرق بحسب الوجدان بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي من حيث المنجزية.

الامر الثالث لما نقوم بالمقارنة بين العلم الاجمالي والتفصيلي فمقتضى الصناعة ان نقارن العلم الاجمالي بأخيه من العلم التفصيلي لان العلم الاجمالي على قسمين كالتفصيلي فكما ان العلم التفصيلي قد يكون خاليا من الشك في الإمتثال قد يعلم بوجوب صلاة الظهر ويقطع بانه لم يمتثل و قد يكون العلم التفصيلي مشوبا بالشك في الامتثال كما لو علم بوجوب صلاة الظهر الى القبلة فترددت القبلة الى جهات اربع فليس العلم التفصيلي ذا حالة واحدة بل له حالتان كذلك العلم الاجمالي.

فهناك علم اجمالي مشوب بالشك في التكليف و الشك في الامتثال كما لو علم بوجوب فريضة لا يدري انها الظهر او الجمعة، و لكن هناك علم اجمالي ليس مشوبا بالشك في الامتثال ابدا، كما لو علم بحرمة شرب هذا المائع اما لأنّه نجس او لأنّه خمر، ولأجل ان العلم التفصيلي له قسمان و العلم الاجمالي له قسمان فمن التعسف و عدم الدقة ان نقارن قسما من العلم الإجمالي و هو المقترن بالشك كالعلم بوجوب فريضة اما الظهر او الجمعة مع قسم من العلم التفصيلي وهو الخالي من الشك في الامتثال، كالعلم بوجوب فريضة الظهر مع القطع بعدم امتثالها فان هذه المقايسة غير صحيحة، بل لابد من ان نقيس العلم الاجمالي الخالي من الشك في الامتثال بالعلم التفصيلي الخالي من الشك بالامتثال، والعلم الاجمالي الموجب للتردد مع العلم التفصيلي المشوب بالشك بالامتثال، و ان القوم قاسوا العلم الإجمالي المشوب بالتردد على العلم التفصيلي الخالي من الشك في الامتثال فقالوا اين هذا من ذاك فذاك علة تامة و هذا مجرد مقتض، و هذا خلاف الدقة، بل لابد من المقايسة بالنحو الذي ذكرناه.

لذلك لا يرى الوجدان فرقاً بين ان يقول المولى اكرم كل عالم على نحو الخطاب الانحلالي ثم يتردد العالم بين زيد و بين بكر فهذا من العلم الاجمالي بالتكليف لأننا نعلم بانحلال خطاب اما وجوب اكرام زيد واما بوجوب اكرام عمرو هذا قسم من الخطاب او قول المولى اكرم عالما على نحو صرف الوجود فيحصل لنا علم تفصيلي بالحكم ثم يتردد العالم بين زيد و بكر حيث لا ندري ان زيد هو العالم او بكر، فهل يرى الوجدان فرقاً بين المقامين لمجرد ان الاول علم اجمالي بالتكليف و الثاني علم تفصيلي بالتكليف مع ان كليهما مشوب بالتردد في مقام الامتثال؟ فالصحيح لا فرق بين المثالين وجدانا فيقول كما ان العلم التفصيلي و هو العلم بوجوب اكرام عالم على نحو صرف الوجود علة للمنجزية وان حصل تردد في مقام الامتثال و كذلك العلم الاجمالي حيث نعلم بوجود خطاب بالإكرام لا ندري هو خطاب بإكرام زيد او خطاب بإكرام عمرو فانه لا فرق بينهما من هذه الجهة.

والمنبه على ان لا فرق بين العلم الاجمالي و التفصيلي من حيث درجة المنجزية عدة شواهد:

المنبه الاول

ما سبق ذكره من انه قد يحصل علم اجمالي خال من الشك في الامتثال كما لو علم بوجوب اكرام زيد اما لأنّه عالم او لأنّه هاشمي، و هو يعلم بخطابين من الاول وهو وجوب اكرام العالم و وجوب اكرام الهاشمي فهنا مع ان التكليف الفعلي مجمل اذ لا يدري هل التكليف الفعلي في حقه هو وجوب اكرام العالم لان هذا عالم او ان التكليف الفعلي في حقه هو وجوب اكرام الهاشمي لأنّه هذا هاشمي مع انه اجمالا في التكليف مع ذلك لا يرى العقل فرقاً بن هذه الصورة وصورة ان يعلم تفصيلا بوجوب اكرام زيد العالم، فعدم الفرق بينهما وجدانا شاهد على ان مجرد الإجمال في التكليف لا يوجب الفتور والضعف في منجزية العلم الاجمالي، فهذا الإجمال و التردد فيما هو التكليف الفعلي لا تأثير له في المنجزية.

66

المنبه الثاني

ان العلم التفصيلي قد يقترن بالتردد في مقام الإمتثال كما لو علم تفصيلا بوجوب الصلاة الى القبلة وترددت بين جهات 4، ولذلك جاز ترخيص الشارع في بعض الأطراف سواء بالاعتماد على التحري او بالاعتماد على اجراء قاعدة الفراغ او التجاوز، و هذا التصرف الشرعي في بعض الأطراف لا ينافي عليّة العلم التفصيلية للمنجزية، فهو شاهد على ان مجرد التردد في مقام الامتثال لا يصادم علية العلم للمنجزية.

ولأجل ذلك نقول ان بين الفتور والمنجزية للعلم الاجمالي عموما من وجه فقد يحصل علم اجماليٌّ من دون فتور في المنجزية و لا تردد في مقام الامتثال كما في العلم الاجمالي بحرمة شرب هذا المائع الخارجي اما لكونه نجسا او لكونه خمرا فان هذا العلم و ان كان اجماليا ولكن لا فتور فيه و لا تردد، وقد يحصل الفتور و التردد و ليس هناك علم اجمالي كما العلم في التفصيلي المقترن بالشك في مقام الامتثال كما مثلنا و حينئذٍ مجرد وجود تردد في مقام الامتثال لا يسلب العلم عليته للمنجزية.

المنبه الثالث

المقارنة بين موارد الشك في الامتثال و بيان ذلك: ان العلم الاجمالي قد يكون ابتدائيا و قد يكون ناشئا عن الشك في الامتثال، فالعلم الاجمالي الابتدائي كما لو علم اجمالاً بوجوب فريضة اما الظهر او الجمعة بينما القسم الثاني هو ان يعلم تفصيلا بوجوب قضاء الظهر وقضاء المغرب ثم يحصل له شك في انه قضى كليهما او احداهما او نفترض انه قضى واحدة منهما فلا يدري هل قضى الظهر او المغرب، فهذا العلم الاجمالي وهو ان المكلف مطالب فعلا اما بقضاء الظهر او المغرب مسبب عن الشك في الامتثال، فالشك في الامتثال ولّد علما اجماليا الا ان هذا العلم الاجمالي لا شك في منجزيته لدى الاعلام فاذا كان العلم الاجمالي الناشئ عن الشك في مقام الامتثال مما لا ريب في منجزيته فان العقل لا يرى فرقاً بينه وبين العلم الاجمالي الابتدائي.

ولأجل توضيح ذلك نقول في مورد المثال وهو ما لو علم تفصيلا بان عليه قضاء الظهر والمغرب و قضى واحدة منهما ولكنه شك فيما قضاه، فحصل علم اجمالي في ان ما تشتغل به ذمته به فعلا اما الظهر او المغرب فما هو المنجز هل المنجز ذاك العلم التفصيلي الاول ام لهذا العلم الاجمالي دوراً في المنجزية ؟

فقد يقال بما ان هذا العلم الإجمالي ناشئ عن الشك في مقام الامتثال والشك في مقام الامتثال دائما مورد لقاعدة الاشتغال اليقيني، و المنشأ لجريان قاعدة الاشتغال هو العلم التفصيلي اذ لولا انه علم تفصيلا بقضاء الظهر و الجمعة لما كان الشك في القضاء لعدم كون ذلك موردا لقاعدة الاشتغال فالمنجز في الواقع هو العلم التفصيلي الاول اذ ببركته كان الشك في الامتثال موردا لقاعدة الاشتغال، ولأجل ذلك فسواء تولد العلم الإجمالي ام لا فان المنجز سابق عليه رتبة وهو قاعدة الاشتغال المستندة للعلم التفصيلي.

ولكن في مقابل ذلك يقال ليس السرّ في منجزية العلم نشؤه عن الشك في مقام الامتثال و المنبه على ذلك انه قد يحصل علم اجماليٌّ منجز و ان لم يكن مسبوقا بالشك في الامتثال مثلاً اذا علم تفصيلاً بنجاسة هذا الاناء ثم اختلط الاناء بغيره فحصل علم اجمالي فان هذا العلم الإجمالي منجز مع انه لم يتولد من الشك في مقام الامتثال، او نذر صلاةً معينةً ولكنه نسي بعد ذلك هل انه نذر صلاة الليل ام انه نذره صلاة الاستغاثة، فان هذا العلم الاجمالي منجز مع انه لم يتولد من الشك في الامتثال، فهذا منبه على ان نشؤ العلم الاجمالي من الشك في الامتثال لا دور ولا تأثير له، بل ما يتصور له دور هو سبق العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي لا ان النشؤ من مقام الامتثال مؤثر، فاذا كانت المسالة هي ان العلم الإجمالي مسبوق بعلم تفصيلي فيأتي السؤال هل ان مجرد السبق بعلم تفصيلي يلغي دور العلم الإجمالي ام لا، و الصحيح انه لا يلغي دوره و السر في ذلك ان كون العلم التفصيلي منجزا حدوثا و بقاءً لا ينفي ان في مرحلة البقاء منجز اخر، و هو العلم الاجمالي، لجامعيته لمؤهلات المنجزية كما سبق بيانه.

فالنتيجة نشؤ العلم الإجمالي عن الشك في مقام الامتثال لا يلغي دوره وعليه كذلك العلم الاجمالي الابتدائي.

المنبه الرابع:

قد يحصل علم اجمالي ابتدائي كما مثلنا بالعلم بوجوب فريضة يوم الجمعة، و قد يحصل علم اجمالي من علم تفصيلي كما مثلنا وهو من نذر صلاة معينة ثم تردد فيما نذر، و حينئذٍ يقال لا يرى العقل فرقاً بين هذه الاقسام فكما ان العلم الاجمالي المتولد من علم تفصيلي منجز بلا كلام فكذلك العلم الاجمالي الابتدائي.

وبيان ذلك: اذا علمنا بوجوب صلاة الظهر مثلاً ثمّ شككنا في الامتثال او علمنا بالنذر لصلاة معينة ثم حصل التردد فيما نذر، فنسي ما نذر فحينئذٍ هل المنجز ذاك العلم التفصيلي وهو نذر صلاة معينة ام المنجز احتمال ان المنذور هو صلاة جعفر ام المنجز هو العلم الاجمالي الفعلي ؟

قد يقال لا معنى للتعكز على العلم التفصيلي السابق لزواله وجدانا، فانّ المكلف وجدانا ليس عنده علم تفصيلي، فقد زالت صورته من افق النفس و لا معنى لان يكون المنجز هو الاحتمال و الا لكان الاحتمال منجزا في موارد اخرى كالشبهة البدوية، فهذا منبه على ان العلم الاجمالي له دور في المنجزية فاذا كان العلم الاجمالي المتولد من العلم التفصيلي مما لا كلام في منجزيته فكذلك العلم الاجمالي الابتدائي.

فتحصل، من هذه المنبهات ال 4 ان الوجدان لا يرى فرقاً بين العلم التفصيلي و الاجمالي و لا بين انحاء العلم الإجمالي.

فان قلت: اننا عندما نتأمل بالمقارنة بين علم تفصيلي و علم اجمالي مشوب بالتردد في مقام الامتثال نرى ان مركز التردد هو عالم الامتثال لا عالم الحكم والمنجزية فاذا علم تفصيلا بوجوب الصلاة الى القبلة ثم ترددت القبلة فمن الواضح ان مركز التردد ليس هو الحكم المعلوم بل امتثاله، بينما في العلم الاجمالي اذا علم بوجوب صلاة يوم الجمعة فان مركز التردد في الحكم المعلوم لا في امتثاله، و هذا الفارق كاف في عدم التسوية بين العلمين.

قلت: ان مجرد اجمال الحكم لا يصلح فارقاً مادام كلا العلمين واجداً لمقومات المنجزية من الملاك و الإرادة و الداعوية و المنجزية.

فان قلت ان المفروض ان العلم التفصيلي انكشاف تام للحكم لا شائبة فيه بينما العلم الاجمالي مشوب بالاغتشاش، فهو انكشاف ناقص وبالتالي فكيف يسوى بين الانكشاف التام و الانكشاف الناقص في عالم المنجزية ؟

قلت ان مجرد الإجمال و الابهام في الحكم لا تأثير له و الشاهد على ذلك انه اذا لم يقترن العلم الإجمالي بالشك في الامتثال فإجمال الحكم لا أثر له، مثلاً اذا علم بحرمة شرب هذا الاناء اما لكونه نجسا او لكونه خمرا من الواضح ان العلم اجماليٌ ومع ذلك ان العقل لا يرى أي ضعف في منجزيته، مما يكشف ان مجرد اجمال الحكم ليس هو مركز الضعف وانما الضعف في الشك في الامتثال، ولذلك اذا خلى العلم الإجمالي عن الشك في مقام الامتثال، ولذلك لو خلى عن الشك في مقام الامتثال لم نر ضعفا في منجزيته كما فيما مثلنا.

اما لو علم بوجوب صلاة يوم الجمعة فإجمال الحكم ممتزج بإجمال مقام الامتثال اذ لا يدري ان الامتثال يحصل في الظهر او الجمعة فالموجب للفتور ليس هو الإجمال في الحكم والا لأوجبه في المثال الاول وانما الموجب هو الإجمال في مقام الامتثال و لذلك لو حصل هذا التردد في مقام الامتثال مع العلم التفصيلي كما لو ترددت القبلة بين الجهات الاربع لأوجب ضعف العلم التفصيلي أيضاً فكل هذا شاهد على ان سرّ الفتور و الضعف ليس هو اجمال الحكم بل سره هو التردد في مقام الامتثال و هو امر مشترك بين العلمين الإجمالي والتفصيلي.

فالملخص ان يقال ان هناك مقامين المنجزية والامتثال واحدهما في طول الآخر فالعلم أولاً يستدعي اشتغال العهدة وهذا ما يسمى بمقام المنجزية و في طول ذلك يستدعي اشتغال العهدة حكم العقل بضرورة الموافقة وهذا مقام الامتثال، فبلحاظ المقام الاول المعبر عنه بالمنجزية لا فرق بين العلمين من حيث العلية فكلاهما علة للاشتغال والمنجزية و بلحاظ المقام الثاني وهو الامتثال لا فرق بين العلمين من حيث الاقتضاء فكما ان العلم التفصيلي لا يقتضي اكثر من الموافقة الاحتمالية بدليل ترخيص الشارع في بعض اطرافه فكذلك العلم الاجمالي.

67

تقدم انه قد يستنتج من مجموعة منبهات ان العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي من حيث العلية التامة للمنجزية و الاقتضاء لمقام الامتثال.

او يقال بنتيجة اخرى ان العلم الاجمالي ان لم يقترن بالشك في الامتثال فهو كالعلم التفصيلي غير المقترن بالشك في الامتثال من حيث العلية التامة، واما العلم الاجمالي المقترن بالشك في الامتثال فهو كالعلم التفصيلي المقترن بالشك في الامتثال من حيث الاقتضاء، والنتيجة ان للشك في مقام الامتثال تأثيرا على العلمين بحيث تتنزل المنجزية من العلية الى الاقتضاء.

ولكن هناك عدة ملاحظات على المنبهات السابقة:

الملاحظة الاولى

ان الاساس الذي اتكأ عليه في هذا الوجه بتمام كلامه هو ان العلم الاجمالي قد يخلو من الشك في الامتثال تماما، ويصبح كالعلم التفصيلي الخالي من أي شائبة شك، كما اذا علم بحرمة شرب هذا المائع و ان كنا لا نعلم ان حرمته لأجل كونه نجساً او لأجل كونه خمراً، ففي مثل هذا المورد يقال مع ان العلم اجمالي مع ذلك لا يرى العقل فرقاً بينه وبين العلم التفصيلي و هذا شاهد على ان مجرد الإجمال في التكليف لا يوجب الفتور و ضعف المنجزية وانما لو حصل شك في الامتثال ضعفت المنجزية، و هذا امر مشترك مع العلم التفصيلي...

ولكن ما اتكأ عليه يرد عليه انه لا عبرة بمقام الجعل من حيث حدود المنجزية و انما العبرة بمرحلة الفعلية لا بمرحلة الجعل.

و بيان ذلك: لقد بحث الاعلام في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين كما اذا علمنا بانه تجب الصلاة اما بشرط السورة بعد الفاتحة او لا بشرط فمن حيث عالم الجعل لا يوجد انحلال حقيقي للعلم الاجمالي لان المعلوم بالإجمال اما وجوب الاكثر بحده او وجوب الاقل بحده، فهو من حيث الجعل دائر بين المتباينين لأننا نعلم ان الواجب اما الصلاة بشرط السورة وهو المعبر عنه بالأكثر او لا بشرط من حيث السورة، و اللا بشرط و البشرط متباينان، لأجل ذلك من حيث المجعول الامر دائر بين المتباينين و لا يتصور انحلال حقيقي في العلم الاجمالي الدائر بين المتباينين.

و لكن كما عبر العراقي و السيد الشهيد من حيث عالم الاشتغال لا من حيث عالم الجعل، أي من حيث مرحلة اشتغال العهدة وما يدخل فيها يوجد انحلال حقيقي لأنّه من حيث اشتغال العهدة و ما يدخل فيها نقول قطعا اشتغلت العهدة بذات الاقل، الاعم من ان يكون لا بشرط او بشرط شيء فان ذات الاقل أي 10 اجزاء من الصلاة قد اشتغلت العهدة بها يقينا فهذا بلا كلام ففي عالم الجعل وان لم يكن هناك انحلال حقيقي ولكن لا عبرة به بل العبرة في المنجزية و عدمها بعالم اشتغال العهدة المعبر عنه بعالم الفعلية،

و بحسب هذا العالم قطعا و تفصيلا اشتغلت العهدة بذات الاقل، ولأجل ذلك لا يقع تعارض في الاصول بين الطرفين فانه اذا انحل عالم العهدة الى علم تفصيلي بوجوب ذات الاقل و شك بدوي بالزائد جرت البراءة فان اجراء البراءة عن الطرف ال 2 هل المقصود منه اجراء البراءة عن الاقل بحده أي الاقل بما هو متصف بصفة اللا بشرطية و هذا مما لا معنى لجريان البراءة فيه لان اللا بشرطية مساوقة لإرخاء العنان لا للضيق كي تجري عنها البراءة، و ان كان الغرض من جريان البراءة التأمين من العقوبة على ترك الاقل فهو غير معقول للعلم تفصيلا بوجوب ذات الاقل.

فظهر بذلك انه ما هو بحسب عالم الجعل اجمال قد يكون بحسب عالم الفعلية و اشتغال العهدة تفصيلا و هذا هو المدار في المنجزية و عدمها.

ولأجل ذلك مجرد اننا نعلم اجمالا ان هناك خطابا فعليا اما هو وجوب اجتناب النجس او هو وبجوب اجتناب الخمر وهذا تردد بحسب المجعول، ولكن بحسب عالم اشتغال العهدة نعلم تفصيلا بحرمة شرب هذا الاناء او بوجوب اكرام هذا الرجل اما لكونه عالما او لكونه هاشميا فعلى أي حال ما دام بحسب عالم العهدة يوجد علم تفصيلي فلا معنى لمقايسة علم اجمالي بلحاظ عالم الجعل بعلم تفصيلي بلحاظ عالم العهدة بل نقول الصحيح في المقام ان هناك علمين تفصيليين علم تفصيلي بحرمة شرب هذا الاناء النجس و علم تفصيلي بحرمة شرب هذا الاناء اما لأنّه نجس او لأنّه خمر فالمقايسة بين علمين تفصيليين بلحاظ عام العهدة وان كان بلحاظ عالم الجعل بوجد اجمال و تردد الا ان هذا لا دخل له في تحديد المنجزية ومعرفة تفاصيلها.

فاذا تبين الاشكال في هذا الاساس والوجه المتقدم يبتني عليه وهو انه هناك امثلة لعلم اجمالي لا يشوبها شك فاذا قلنا ان جميع هذه الامثلة راجعة لعلم تفصيلي بلحاظ عالم العهدة انتهى الوجه بتمامه.

الملاحظة 2

قيل ان العقل لا يرى فرقاً بين العلم الاجمالي والتفصيلي لا من حيث الملاك والإرادة والداعوية والمنجزية لان المنجزية انما في اطار السنن النفسية و من السنن النفسية منجزية الاحتمال حتّى مع ضعفه اذا كان المحتمل خطيرا فكيف بالعلم اجمالا او تفصيلا.

والملاحظة انه لا شغل لنا بالملاك و الإرادة والداعوية فان احدا لم يعقد البحث في ذلك.

وانما مصب البحث في المنجزية، هل ان الانكشاف الاجمالي كالتفصيلي في المنجزية ام لا، فالقائلون بالتسوية يقولون كما ان من السنن النفسية منجزية الاحتمال مع ضعفه اذا كان المحتمل خطيرا فان من السنن النفسية ان الانكشاف التفصيلي اكثر باعثية من المشوب بالاغتشاش واجمال مقام التكليف فكما ان النفس في مقام المقايسة بين المحتمل والاحتمال قد تبني على محركية الاحتمال اذا كان المحتمل خطيرا كذلك النفس في مقام المقايسة اذا رأت ان المحتمل على درجة واحدة من الاهمية غاية ما في الباب ان انكشافه تفصيلا محرك اقوى من انكشافه اجمالا بحيث يشوبه الشك في التكليف ولذلك تكرر في كلماتهم انه لا مجال للمقايسة بين علم متضمن لشك في التكليف و علم خال من الشك في التكليف.

الملاحظة الثالثة

قيل بانه لا يرى العقل والبداهة فرقاً بين ان يقول المولى اكرم كل عالم ثم يقع الشك في ان زيدا هو العالم ام بكراً و بين ان يقول المولى اكرم عالماً ثم يقع الشك في ان العالم زيد او بكر.

ولكن الصحيح ان بينهما فرقاً، والوجه في ذلك انه اذا كان الخطاب هو اكرم كل عالم فهذا يعني ان الحكم استغراقي أي ان هناك خطابات عديدة بعدد افراد العالم و كل خطاب من هذه الخطابات قد تقيد متعلقه بالشخص فوجوب اكرام هذا العالم مغاير حقيقية لوجوب اكرام هذا العالم، و لأجل ذلك فان الخطابات الاستغراقية قد تتمايز اطاعة و عصيانا فهو من جهة مطيع ومن جهة عاص والسر في ذلك ان اكرام هذا العالم قد اخذ في خطابه هذا فهو ليس اكرام عالم بل متعلقه اكرام هذا العالم فكون المتعلق شخصيا وهو اكرام هذا اخذ في متعلق الامر الانحلالي بينما في اكرم عالماً مما كان الامر على نحو صرف الوجود فان مصب الخطاب اكرام طبيعي العالم من دون الشخص في المتعلق.

وبناءً على هذا يقال إذا علم بخطاب أكرم كل عالم وتردد بين زيد و بكر فالشك في اكرام زيد ليس من الشك في الامتثال، بل في أصل التكليف لأنّه لو كان في الواقع كلاهما عالم لكان هناك خطابان ولو لم يكن في الواقع احدهما عالم لم يكن هناك خطاب في حقهما، إذن اذا علمنا بوجوب اكرام كل عالم و دار العالم بين زيد و بكر فالشك في كون زيد عالما شك في التكليف لا انه شك في الامتثال لأنّه اخذ في التكليف ان المتعلق شخصي فما دام قد اخذ في التكليف كون المتعلق شخصيا فلا محالة الشك في الشخص شك في التكليف.

بخلاف ما لو قال اكرم عالماً ووقع التردد في العالم بين زيد وبكر فانه لا شك في التكليف و انما الشك متمحض في الامتثال، و بناء على ذلك فانه يفترق الموردان في جريان الاصل فلو فرضنا ان المكلف اكرم زيداً ثم بعد ان اكرم زيدا علم بوجوب اكرام كل عالم ولا يدري ان العالم زيد ام بكر جرت البراءة عن وجوب اكرام بكر بلا معارض فان زيدا بإكرامه السابق خرج عن محل الابتلاء بخلاف ما لو قال اكرم العالم، و المكلف اكرم زيدا ثم علم بوجوب اكرام عالم على كل حال و تردد العالم بين زيد و بكر فانه لا مجال لجريان البراءة في اكرام بكر لان العلم تفصيلي و مقتضاه قاعدة الاشتغال في مقام الامتثال فجريان اصالة البراءة في المثال الأول بلا معارض دون المثال ال 2 كاشف عن ان درجة الانكشاف والمحركية مفترقة بين العلمين لا انهما على حد سواء.

الملاحظة 4

افيد انه إذا علم تفصيلا بالحكم كما إذا علم بوجوب صلاة الظهر ثم اتى المكلف بصلاة فشكّ في صحتها وعدمه فانّ المنجز للتكليف في المقام هو العلم التفصيلي السابق.

و لكن الصحيح ان المنجز في المقام هو الاحتمال وليس العلم التفصيلي السابق، لانّ المنجزية نسبتها للعلم نسبة الحكم للموضوع و تبعية الحكم للموضوع تبعية المعلول لعلته التامة فلا يتصور منجزية للعلم مع زوال العلم، و المفروض ان المكلف بعد ان اتى بصلاة زال العلم بوجوب صلاة الظهر عن افق النفس وجدانا و تحول ما في افق النفس الى الاحتمال، فهل التكليف السابق لازال باقياً ام زال، فالعلم التفصيلي زال و حل محله الاحتمال، ولذلك نقول لولا ان ادلة البراءة الشرعية نحو رفع عن امتي ما لا يعلمون منصرفة الى من لم يعلم اساسا بالحكم لجرت البراءة في المورد - كما أصّر عليه شيخنا الاستاذ -، فلا مانع الا عدم جريان ادلة البراءة فصار الاحتمال منجزا اذ لا مؤمن فالمنجز هو الاحتمال لا العلم التفصيلي الذي قد زال.

و كون هذا الاحتمال يختلف عن الاحتمال البدوي صحيح لان الاحتمال البدوي احتمال للتكليف و هذا الاحتمال احتمال للسقوط اذ لا ندري هل سقط المعلوم بالتفصيل سابقاً ام لا فالفرق بين الاحتمالين في المتعلق ليس الا، لا ان هذا الفرق يجعل احتمال السقوط لا منجزية له وان المنجزية للعلم فارتباط هذا الاحتمال بالعلم السابق لا يجعل المنجزية للعلم بل للاحتمال الذي لا مؤمن منه.

68

الملاحظة الخامسة:

انه قيل بان العلم الإجمالي قد ينشأ من الشك في الامتثال و قد ينشأ من العلم التفصيلي بشكل مباشر، كما اذا علمنا تفصيلا بوجوب قضاء صلاة الظهر و المغرب ثم قضينا احداهما ولا ندري ان المقضي هو الظهر ام المغرب فهنا علم اجمالي تولد عن الشك في الامثال.

او اذا كان عندنا علم تفصيلي بما هو المنذور ثم نسينا متعلق النذر فهل هو صلاة جعفر ام الاستغاثة فهنا علم اجمالي تولد عن علم تفصيلي، و في هذه الموارد تترتب استفادتان:

الأولى: ان العلم الاجمالي المتولد عن علم تفصيلي لا شك في منجزيته و انه بنظر الوجدان كالعلم التفصيلي من حيث درجة المنجزية.

و الاستفادة الثانية انه اذا كان العلم الاجمالي المتولد عن العلم التفصيلي كالعلم التفصيلي من حيث المنجزية فكذلك العلم الاجمالي الحادث ابتداءً اذ لا يرى العقل فرقاً بينهما بالوجدان أي بين ان يتكئ العلم الاجمالي في حدوثه على علم تفصيلي او يوجد ابتداءً بلحاظ ان العلم التفصيلي السابق ليس هو المؤثر بقاءً وانما المؤثر بقاءً هو العلم الاجمالي فلا فرق بين كون العلم الاجمالي ابتدائيا او متولد عن علم تفصيلي.

والملاحظة على ذلك اما في الاستفادة الاولى فبناءً على من يرى الفرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي من حيث ان التفصيلي علة للمنجزية بينما الاجمالي مقتضٍ له ان لا يسلم بالاستفادة الاولى بل يقول صحيح ان العلم الاجمالي تولد عن علم تفصيلي اما ان العلم التفصيلي قد زال بقاءً ولم يبق الا العلم الاجمالي فدعوى انه كالعلم التفصيلي من حيث درجة المنجزية مع زوال العلم التفصيلي بقاءً أول الكلام ولا شهادة للوجدان عليه.

ويمكنه منع الاستفادة الثانية على فرض الاولى فيقول سلمنا ان العلم الاجمالي المسبوق بعلم تفصيلي كالعلم التفصيلي اما ان نقيس عليه العلم الاجمالي الحادث ابتداءً مع كون الاول متمحضا في الشك في الامتثال و كون الثاني شكا في التكليف فلا موجب لقياس احدهما على الآخر او مساواتهما بحسب شهادة الوجدان.

فتحصل ان هذا الوجه الذي اريد به التسوية بين العلم الإجمالي والتفصيلي من حيث المنجزية غير تام، فالصحيح ما ذكرناه من انه لا فرق بين العلم الإجمالي و التفصيلي من حيث الاقتضاء و الاساس الذي استندنا اليه ان حكم العقل في مقام الامتثال من الاحكام العقلية التعليقية، فمقتضى كونه معلقا على عدم تدخل الشارع ان تكون المنجزية على سبيل الاقتضاء.

ولكن، ذكر القائلون بالاقتضاء وجوها اخرى لإثبات مدعاهم كما تعرض لها العلمان سيد المنتقى و السيد الشهيد ولا بأس بالإشارة اليها.

الوجه الاول انه لا تنافي بين الحكم الواقعي و الترخيص الظاهري في بعض أطراف العلم الاجمالي لا من حيث الحكم و لا من حيث المبدأ و لا من حيث الإرادة و لا من حيث الداعوية و لا من حيث المنجزية، فهنا جهات خمس هي عبارة عن مراحل فاعلية الحكم و في جميع هذه الجهات لا تنافي بين الحكم الواقعي و الترخيص الظاهري كما ذكر ذلك في بحث الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي:

اما الجهة الاولى

وهو نفس الحكم فمن الواضح انه ليس بين نفس الحكمين وهو اعتبار وجوب الجمعة على ذمة المكلف والترخيص بين ترك الجمعة ظاهرا لا تنافي بينهما لان كليهما من مقولة الاعتبار ولا تضاد بين الاعتبارات بما هي اعتبارات.

الجهات ال 2

جهة الملاك فلو فرضنا ان في الجمعة ملاكا ملزما فهل الترخيص في تركها ظاهرا مناف لذلك الملاك من حيث الملاك ؟

الجواب لا، لأنّه ليس في ترك الجمعة ملاك كي يقع التنافي بين ملاك في الجمعة و ملاك في تركها بل في الترخيص في تركها ملاك وهو ملاك التسهيل فالملاكان لم يردا على مصب واحد كي يقال بتنافيهما وانما ملاك الحكم الواقعي في متعلقه و هو الجمعة وملاك الحكم الظاهري في التعبد به و ليس في متعلقه، وبالتالي يقع التزاحم الحفظي بين الملاكين فما كان اهم قدمه المولى في مرحلة الظاهر.

الجهة الثالثة

جهة الإرادة و هنا ركّز صاحب الكفاية في بحث الجمع بين الواقعي والظاهري على المنافاة من حيث الإرادة فقال ان فعلية الحكم الواقعي متقومة بانعقاد الإرادة المولوية على طبقه فلا يكون وجوب الجمعة حكما فعليا حتّى تنعقد الإرادة على طبقه و مع انعقاد الإرادة على طبقه فلا يتصور الترخيص في ترك الجمعة ولو كان ظاهريا اذ لا يمكن الجمع بين إرادة الجمعة و بين ارخاء العنان من جهتها ولذلك التزم (قده) ان الحكم الواقعي غير فعلي وانما انشائي فقط.

وناقشه الاعلام في محله بانه ما هو المقصود بالفعلية التي لا تجتمع مع الترخيص الظاهري ؟

فالفعلية لها 3 معان:

المعنى الاول بمعنى الارادة التشريعية أي جعل الحكم بداعي الباعثية على فرض الوصول، فعندما يسال المولى عن قوله تجب الجمعة يقول غرضي من هذا الخطاب ان يكون باعثا للمكلف لو وصل اليّ فهذا النحو هو المحقق لفعلية الحكم فمن الواضح اذا كان الفعلية بهذا المعنى فانها لا تتنافي مع الترخيص في فرض عدم الوصول.

المعنى ال 2 للفعلية، المراد بها حكم العقل بالإدانة، بمعنى انه اذا بلغ الحكم الشرعي المكلف حكم العقل بانك مدان بهذا الحكم فعلا او تركا، و من الواضح ان الفعلية بهذا المعنى متقومة بالوصول فما لم يصل لا فعلية له و اذا وصل انتفى موضوع الحكم الظاهري فليست الفعلية بهذا المعنى منافية للحكم الظاهري لانها قائمة بالوصول ومع الوصول ينتفى موضوع الحكم الظاهري.

و المعنى ال 3 للفعلية وهو ان الفعلية بمعنى انعقاد الإرادة اما في النفس النبوية او الولوية، فان انعقاد الارادة على طبق الخطاب مما لا يجتمع مع الترخيص في تركه ظاهرا فلابد ان نلتزم ان الحكم فاقد للإرادة فهو فاقد للفعلية بهذا المعنى، و ذكرنا فيما سبق ان الفعلية بمعنى الإرادة على فرض تسليم هذا المبنى ـ لان سيدنا لا يسلم بانعقاد إرادة على ضوء الحكم ـ ولكن على فرض التسليم ان الحكم الشرعي معقد للإرادة فانها على درجات فالمنتفي عن الترخيص الظاهري الإرادة اللزومية، بمعنى عدم الرضا بالترك، لا أصل الإرادة و لو كانت على سبيل الرجحان فانه لا موجب لانتفائها بالترخيص ظاهرا.

اذا فكون الحكم الواقعي فعليا بمعنى كونه معقد الارادة لا يتنافى مع الترخيص الظاهري كي نضطر الى ان نقول ان الحكم الواقعي مجرد خطاب انشائي.

هذا على غير مبنى السيد الإمام الذي يرى ان الحكم الواقعي فعلي بمعنى انعقاد الإرادة اللزومية على طبقه حتّى في فرض العجز فضلا عن الترخيص الظاهري في تركه، و قد ذكرنا تفسير ذلك في محله مع المناقشة.

الجهة ال 4 جهة الداعوية فقد يقال كما في المنتقى ان هناك تنافي بين الحكمين لا من حيث كونهما مجرد اعتبار كي يقال بان لا تضاد في الاعتباريات بل بينهما من حيث الداعوية والمحركية، فالخطاب الالزامي جعل بداعي المحركية و الخطاب الترخيصي جعل بداعي ارخاء العنان، و التسهيل على المكلف و لا يجتمع هذان الخطابان فليس الملاك في الخطاب مجرد كونه اعتبارا وانما الخطاب الحقيقي الفعلي لدى العقلاء ما كان عن داع ولا يجتمع الخطابان بلحاظ الداعوية، و هذا أيضاً انما يرد في فرض الوصول، والا فان الخطاب الالزامي ليس جعل بداعي المحركية مطلقا بل جعل بداعي المحركية في فرض الوصول فاذا كان كذلك لم تتنقح منافاة بينه و بين الرخيص في فقرض الشك في الحكم الواقعي من حيث الداعوية.

الجهة الخامسة جهة المنجزية وهي حكم العقل فهل يمكن الجمع بين حكم العقل بلزوم الجري وراء الخطاب الالزامي مع حكم العقل بانك بريء الذمة من حيث ترخيص المولى بالترك.

فان قلت بان حكم العقل بوجوب الطاعة ولزوم الجري انما هو في فرض وصول الحكم و في حال الشك في الحكم لم يصل الحكم كي يحكم العقل بذلك فلا تنافي بين حكم العقل بلزوم الجري لو وصل الحكم و هو لم يصل و بين حكم العقل بانك معذور نتيجة للترخيص الظاهري.

ولكن لو تم ذلك في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي لم يتم في العلم الاجمالي حيث وصل الحكم فاذا علم المكلف اجمالا بالظهر او الجمعة فمقتضى وصول الالزام اجمالا حكم العقل بلزوم الجري وراء ما وصل وكيف يجتمع ذلك بناءً على الاقتضاء مع حكم العقل انك مطلق العنان في ترك الاتيان بصلاة الجمعة لأجل ترخيص المولى فيها ظاهرا ؟

فالحكمان العقليان متنافيان في فرض العلم الاجمالي وان لم يتنافيا في باب الجمع بيان الحكم الواقعي والظاهري.

ولكن اجيب عن ذلك بحيث نرجع الى النكتة التي ذكرناها أولاً بان حكم العقل بلزوم الجري وراء حكم المولى لا موضوعية له وانما هو من تطبيقات الظلم بمعنى ان العلم يقرر ان عدم الجري وراء الزام المولى ظلم للمولى وهو قبيح و حكم العقل بان عدم الجري وراء خطاب المولى ظلم انما هو مبني على ان للمولى حق الطاعة، ومن الواضح ان هذا الحق مما ينتفي بترخيص المولى فاذا كان صاحب الحق رفع يده عن حقه فلا موضوع للظلم ولا لحكم العقل بوجوب الطاعة اذا فبالنتيجة حكم العقل بوجوب الطاعة من حيث ان عدمها ظلم قد ارتفع بالترخيص من قبل المولى فلا تنافي بينهما.

وهذا الذي ذكرناه لا يختص بالعلم الإجمالي بل يشمل العلم التفصيلي اذا كان مشوبا بالشك في الامتثال، كما لو علم اجمالاً بوجوب الظهر الى القبلة و ترددت القبلة بين 4 جهات فانه حينئذٍ في مثل هذا المورد حيث وجد الشك لم يكن هناك تنافي بين ترخيص المولى في ترك بعض الأطراف وبين العلم التفصيلي بوجوب الظهر الى القبلة لان النكتة واحدة وهي ان حكم العقل بلزوم الجري وراء ما علم تفصيلاً تعليقي يرتفع بترخيص المولى في ترك بعض الجهات.

وهنا سؤالان:

الأول: ان ما ذكر انما هو نفي للعلية وليس اثباتا للاقتضاء حيث تركز هذا الوجه على نفي المنافاة بين الحكم الواقعي والترخيص الظاهري و في المنافاة انما ينفي العلية وهي ان العلم بالحكم الواقعي ليس علة والا لما حصل الترخيص ولكن المراد والمطلوب اثباته الاقتضاء لا مجرد نفي العلية.

و الجواب، ان مناط الاقتضاء حكم العقل بضرورة الموافقة فان حكم المولى اذا بلغ العبد حكم العقل بضرورة الطاعة والموافقة لحكم المولى اما من باب دفع الضرر المحتمل او من باب حق الطاعة فنفس حكم العقل بضرورة الطاعة والجري وراء ما علم هذا الحكم هو مناط الاقتضاء لا ان هذا الحكم حيث لم يكن على سبيل العلية فلا محالة يتعين ان يكون على نحو الاقتضاء فما دام هذا الحكم العقلي موجودا ولو كان وجوده معلقا على عدم ترخيص الشارع الا ان نفس وجوده محقق للقول بالاقتضاء.

فان قلت بان هذا يشمل حتّى فرض العلم التفصيلي بالحكم مع عدم الشك في الامتثال فهل تلتزمون هناك بالاقتضاء أيضاً؟

69

سبق ان قلنا ان المناط في كون منجزية العلم الإجمالي على نحو الاقتضاء هو ان هناك حكما عقلياً بلزوم الموافقة والجري وراء الحكم المعلوم بالإجمال غاية الامر ان حكم العقل بالموافقة على نحو الاعم من الموافقة الوجدانية والتعبدية على تعبير او ان حكم العقل بالموافقة معلق على عدم ترخيص الشارع في ترك بعض الأطراف بناءً على تعبير اخر.

فان قلت: بان هذا يطرد حتّى في موارد العلم التفصيلي بالحكم مع عدم الشك في الامتثال كما إذا قطع بوجوب صلاة الظهر وقطع بعدم امتثال الحكم، ففي مثل هذا المورد قد يقال بانّ حكم العقل بالموافقة هو الاعم من الوجدانية والتعبدية وهذا يعني انه لا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي من هذه الجهة، فيجوز للشارع ان يرخص حتّى في المعلوم تفصيلاً او في أصل الجامع المعلوم بالإجمال.

قلت: ان هناك مانعين من شمول الترخيص للمعلوم بالتفصيل او شموله لسائر أطراف العلم الاجمالي مانع ثبوتي و مانع اثباتي اما المانع الثبوتي فلانّ الترخيص عبارة عن جعل حكم ظاهري و هو فرع الشك و احتمال الخلاف و مع العلم التفصيلي فلا شك كي يكون موضوعا لترخيص ظاهري، و كذلك بالنسبة للجامع المعلوم بالإجمال فانه لا شك فيه كي يكون موضوعاً للترخيص الظاهري، و بعبارة السيد الشهيد (قده) ان الترخيص من موارد التزاحم الحفظي والتزاحم الحفظي بين الغرض اللزومي و الترخيصي فرع اشتباه الغرضين فمع عدم الاشتباه للعلم التفصيلي بالإلزام او العلم التفصيلي بالجامع الإلزامي في موارد العلم الاجمالي فلا محل للتزاحم الحفظي.

ولكن ذكرنا فيما سبق ان هذا المانع الثبوتي غير تام لأنّه اما ان يحتمل المكلف التفكيك بين القطع بالإلزام و الترخيص في ترك الجري لعدم انكشاف الالزام بكاشف عقلائي كما لو قطع بالإلزام عن طريق الوسوسة او الاستخارة، فاذاً احتمال المكلف التفكيك بين القطع بالإلزام و الترخيص في ترك الجري بلحاظ ان مراتب الفعلية للحكم متفاوتة كما سبق بيانه فلا مانع من الترخيص وان لم يحتمل كما لو قطع بالحكم الفعلي ذي الإرادة اللزومية فهذا لا ينافي كون حكم العقل بالمنجزية على سبيل الاقتضاء و السر في ذلك ان الحكم العقلي بلزوم طاعة المولى هو في نفسه حكم تعليقي لأنّه من الاحكام العقلية في رتبة معلولات الاحكام فهو معلق اما على دفع الضرر المحتمل او على حق الطاعة و كلا المناطين قابل للرفع بتدخل الشارع.

نعم المعلق عليه وهو عدم ترخيص الشارع حاصل بالوجدان لان الترخيص فرع الشك ولا شك فعدم الترخيص لعدم موضوعه لا لان حكم العقل تنجيزي بل حكم العقل تعليقي في جوهره وان كان الترخيص الظاهري ممتنعاً لعلة اخرى وهي عدم موضوعه فهذا المانع الثبوتي غير تام.

المانع الاثباتي: ما ذكره السيد الشهيد ورتب عليه اثاراً وملخصه ان دليل الاصل العملي كدليل البراءة او اصالة الحل لا يشمل جميع أطراف العلم الإجمالي لمانع اثباتي وهو احتفاف هذا الدليل بارتكاز المناقضة لدى العقلاء، فان العقلاء في احكامهم الدائرة بينهم اذا علموا بغرض لزومي لا يرفعون اليد عنه باحتمال غرض ترخيصي اذ لا يرون الغرض الترخيصي مهما بلغ مساويا للزومي فلديهم ارتكاز بان الترخيص في موضع العلم بالإلزام نقض للغرض اللزومي فهذا الإرتكاز العقلائي احتفت به ادلة الاصول الترخيصية و نتيجة احتفاف هذه الادلة بهذه الخطابات انصرافها عن موارد العلم الإجمالي بحيث لا تشمل سائر الأطراف فلولا هذا المانع الاثباتي لما كان هناك أي مانع ثبوتي من شمول دليل الاصل لجميع أطراف العلم الاجمالي و لا يعدّ نقضاً لان كون الغرض لزوميا فرع عدم ترخيص الشارع و بترخيصه ينتفي الموضوع.

وما ذكره من حيثية لولا ان المانع الاثباتي موجود لم يكن هناك مانع ثبوتي متين غاية الامر هل ان ارتكاز المناقضة مانع اثباتي أم لا فهذا شيء اخر سياتي بحثه وهو ان العقلاء لو نُبهوا على ان اغراض الشارع تختلف عن اغراضهم من حيث تفاوت ودرجات الاهمية فعدم احتمال العقلاء رفع اليد عن غرض لزومي بغرض ترخيصي في إطار اغراضهم لا يعني سراية ذلك لأغراض الشارع نفسه اذ ان الشارع في بعض الموارد يرفع يده عن الغرض اللزومي لغرض ترخيصي اهم.

فالنتيجة انه على مسلكنا الموافق لكلمات السيد الشهيد ان منجزية العلم تفصيليا او اجماليا لحرمة المخالفة القطعية على نحو الاقتضاء فضلا عن وجوب الموافقة القطعية.

البيان الثاني لإفادة القول بالاقتضاء، ما ورد في عبائر المحقق النائيني في فوائد الاصول ج 3 ص 77 حيث افاد ان نسبة العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية تختلف عن نسبته لوجوب الموافقة القطعية اما بلحاظ النسبة الاولى فهي ان العقل يحكم بقبح مخالفة التكليف الواصل باي نوع من انواع الوصول والعلم الاجمالي وصول، بل الجامع المعلوم معلوم تفصيلا لا اجمالا فاذا علم المكلف بوجوب فريضة يوم الجمعة فوجوب الفريضة معلوم تفصيلا لا اجمالا و لذلك فان اجمال المتعلق لا يمنع الجامع المعلوم من المحركية و الباعثية، و الشاهد على ذلك لو وصل هذا الجامع بخطاب تفصيلي لم يكن هناك شك في محركيته فلو قال المولى ابتداءً يجب عليك اقامة فريضة يوم الجمعة لم يكن هناك شك في باعثيته سواء كان التخيير بين الفردين عقليا كما لو كان الجامع حقيقيا بان قال يجب اكرام عالم او كان التخيير شرعيا كما اذا كان الجامع انتزاعيا كما لو قال يجب عليك احدى الخصال اذا افطرت متعمدا فكما ان هذا الجامع لو وصل الينا بخطاب تفصيلي لم يكن هناك شك في محركيته كذلك لو عملنا به اجمالا.

ولذلك عقب السيد الاستاذ على بيانه بانه لا فرق بين الواجب التخييري و بين الجامع المعلوم بالإجمال من حيث حكم العقل بقبح المخالفة وان كان هناك فرق بينهما من حيث ان الجامع الواجب تخييرا ملحوظ على نحو الموضعية يجب عليك اكرام احد الفردين بينما الجامع المعلوم بالإجمال ملحوظ على نحو المشيرية لواقع وراءه الا ان الفرق بينهما من هذه الناحية لا يوجب الفرق بينهما من ناحية حكم العقل بالمنجزية وقبح المخالفة إذا فبالنسبة للجامع أي لحرمة المخالفة القطعية لا مجال لترخيص الشارع لكونه معلوما تفصيلاً واما بالنسبة لوجوب الموافقة القطعية فان حكم العقل بضرورة الموافقة منوط بتعارض الاصول في اطرافه حيث ان دليل اصالة البراءة لا يمكن ان يشمل كلا الطرفين لكونه ترخيصا في المخالفة القطعية وهو قبيح و لا احدهما المعين لأنّه ترجيح بلا مرجح.

ولكن ليس المنفهم من كلام النائيني ان المنجزية معلقة على التعارض كما فهم الكثير فاشكل عليه، بل مقصود الميرزا انّ تعارض الاصول فرع المنجزية لا ان المنجزية فرع تعارض الاصول، فتعارضها أثر للمنجزية لا علة للمنجزية و السر في ذلك انه لولا منجزية العلم الاجمالي للأطراف أي الجامع المعلوم في كل طرف لما تعارضت الأصول فان تعارضها أي استلزام جريانها الترخيص في المخالفة القطعية لكون العلم الاجمالي منجزا للجامع في كل طرف والا لما حصل هذا التعارض فالتعارض دليل اني على المنجزية لا لمي اذ لا معنى لتعليق المنجزية على التعارض.

فتحصل من ذلك حيث ان منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية مما ترتفع لو رخص الشارع في بعض الأطراف على نحو جعل البدل بعبارة النائيني او مطلقا بعبارة غيره كالسيد الخوئي فالنتيجة ان المنجزية على سبيل الاقتضاء.

ولكن ان كلام المحقق يحتمل مطلبين، المطلب الاول ما فهمه السيد الاستاذ دام ظله و فهمه السيد الشهيد (قده) من ان مدعى النائيني ان المنجزية بقدر العلم وما هو المعلوم هو الجامع فبما ان المنجزية بمقدار العلم و المعلوم هو الجامع و لا علم بالخصوصية ابدا فلا محالة لا منجزية الا بمقدار الجامع.

و بعبارة اخرى ان المعلوم هو الجامع بما هو لا الواقع المنكشف بالجامع، فاذا كان المعلوم هو الجامع بما هو والمنجزية بقدر المعلوم اذا ففي الأطراف تجري البراءة العقلية فضلا عن الشرعية اذ لا بيان في الأطراف البتة، و عليه فالعلم الاجمالي بحسب هذا الانفهام ليس منجزا في الأطراف اصلا حتّى على سبيل الاقتضاء اذ ان المنجزية بمقدار المعلوم و لم يعلم الا الجامع بما هو هو فتجري البراءة العقلية في الأطراف بلا مانع.

و لا معنى لما ورد في تعبيرات المقرر للنائيني من ان البراءة العقلية تتعارض في الأطراف في البراءة العقلية لانه لا يعقل التعارض فيها والسر في ذلك ان الاصل العلمي اذا كان شرعياً و كان دليله لفظياً كدليل اصالة البراءة قيل بان المنصرف منه كل فرد فرد بعينه فلا يجري في الجوامع و انما يجري في الافراد فبناء على ذلك يقال ان دليل اصالة البراءة لا يجري في جميع الافراد لأنّه ترخيص في المخالفة القطعية ولا في بعضها المعين لأنّه ترجيح بلا مرجح ولا يجري في الجامع وهو ما لم يعلم لانصرافه عن الجوامع.

و اما البراءة العقلية فليست لفظا حتّى يقال بانصرافها عن الجوامع وانما هي تابعة لملاكها وهو عدم البيان وهو كما ينطبق على الفرد ينطبق على الجامع، و لذلك يقال في باب العلم الاجمالي ما علم ليس مجرى للبراءة العقلية و ما لم يعلم فهو مجرى للبراءة فتجري البراءة العقلية فيما لم يعلم وهو الخصوصية أي خصوصية كونه ظهرا او جمعة.

فلو بنينا على هذا الانفهام لقلنا ان العلم الاجمالي ليس منجزا في الأطراف ولو على نحو الاقتضاء وهو خلاف المرتكز...

70

تقدم ان كلام المحقق النائيني في الفوائد يحتمل مطلبين:

المطلب الثاني و بيانه في مقدمتين: الاولى ان العلم الاجمالي متعلق بالجامع لا على نحو الموضوعية كما في الواجب التخييري بل على نحو المشيرية، بمعنى ان المعلوم بالعلم الاجمالي هو الواقع المنكشف بالجامع، لا الجامع بما هو هو أي ان الخصوصية كخصوصية الظهر او الجمعة قد انكشفت و لكن انكشفت بعلم اجماليّ لا بعلم تفصيلي.

والمقدمة 2 بما ان المنكشف بالعلم الاجمالي هو الواقع فاحتمال انطباقه على كل طرف من أطراف العلم الاجمالي دخيل في المنجزية، و بالتالي فالعلم الاجمالي له نحوان من المنجزية، الأول: المنجزية للواقع بشكل مباشر، والنحو 2 المنجزية للواقع بواسطة الاحتمال، لا بنحو مباشر، فبلحاظ النحو 1 تتنجز حرمة المخالفة القطعية حيث ان العلم الاجمالي تعلق بالجامع بما هو مشير فتنجز به هذا الجامع بنحو مباشر، و مقتضى تنجيز العلم الإجمالي للجامع بنحو مباشر حرمة المخالفة القطعية.

واما تنجيزه للواقع في كل طرف فليس بنحو مباشر وانما بواسطة احتمال الانطباق على كل طرف، فهو كالعلم التفصيلي من هذه الجهة، فالعلم التفصيلي مثلا اذا علم المكلف بوجوب صلاة الظهر الى الكعبة و احتمل انطباق الكعبة على كلٍ من الجهات ال 4 فان العلم التفصيلي قد نجّز وجوب الصلاة الى الكعبة في كل جهة لا بالمباشرة بل بواسطة الاحتمال فكذلك العلم الاجمالي بالنسبة الى الأطراف، و لأجل ذلك يقال ان للعلم الاجمالي درجتين من المنجزية، درجة العلية و هي منجزيته للجامع بشكل مباشر اذ لم يتوسط الاحتمال في تنجيزه للجامع، و درجة منجزيته للأطراف فانها على نحو الاقتضاء لا على نحو العلية، لأنها تنجيز بواسطة لا بشكل مباشر فلأجل ذلك قلنا بان العلم الاجمالي منجز لوجوب الموافقة القطعية على نحو الاقتضاء لا العلية التامة.

و هذا البيان الذي يدعى استفادته من فوائد الاصول اورد عليه بإيرادين:

الايراد الاول: ما في كلمات السيد الشهيد (قده) و بعض اعلام قم حفظه الله من ان هذا النحو من التوجيه للمنجزية على نحو الاقتضاء لا يمنع من جريان الاصول في تمام أطراف العلم الإجمالي والسر في ذلك ان دليل الاصل العملي كأصالة البراءة موضوعه الشك و الشك محفوظ في كل من الطرفين، فمقتضى انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري بحسب تعبير الكفاية في كل طرف نتيجة لوجود الشك في كل طرف جريان الاصل وهذا لا يتنافى مع منجزية العلم الإجمالي للجامع لان المكلف اذا علم بوجوب فريضة اما الظهر او الجمعة فدليل البراءة يجري في الظهر من حيث احتمال التكليف بالظهر لا من حيث الجامع المعلوم، ويجري في الجمعة من حيث احتمال التكليف بالجمعة، فدليل البراءة ليس منصبا على الجامع المعلوم و مرخصا فيه كي يقال بانه ترخيص في المخالفة القطعية و انما هو منصب على احتمال التكليف في كل طرف فأي منافاة بين جريان دليل الاصل في كل طرف من حيث احتمال الخصوصية فيه و بين العلم الإجمالي بوجوب الجامع؟

فهذا النحو من كلام المحقق النائيني لا يمنع من جريان الاصل في جميع الاطراف فمقتضاه ان لا علية للمنجزية حتّى بلحاظ الجامع فضلا عن الأطراف.

ولكن عند مراجعة عبارة فوائد الاصول فان العبارة دقيقة في بيان المطلب حيث قال ان جريان الاصل في جميع الأطراف جمع في الترخيص و الجمع في الترخيص في جميع الأطراف مضاد لحكم العقل بمنجزية الجامع المعلوم، فربما نتأمل في عبارة الترخيص في المخالفة القطعية فنقول ان جريان الاصل في جميع الأطراف ليس ترخيصا في المخالفة القطعية فلانه لم ينصب على الجامع ولكن هذا لا يلغي جوهر المطلب بالتركيز على العبارة، فانه بالنتيجة اذا جمع بين ترخيصه في الظهر و ترخيصه في الجمعة كان الجمع بين الترخيصين مضادا لحكم العقل بلزوم رعاية الجامع، لكونه معلوما، و هذا ما يريد النائيني الوصول اليه.

وبعض الاعلام دام ظله ركز على ان المناط في عدم جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي لو كان هو قبح الترخيص في المخالفة القطعية لما كان العلم الاجمالي منجزا اذا لم تترتب المخالفة القطعية، مثلاً اذا علم اجمالا بحرمة الجلوس في احدى المدرستين في هذه الدقيقة، فانه لو اجرى البراءة عن حرمة الجلوس في هذه المدرسة في هذه الدقيقة و البراءة في حرمة الجلوس في المدرسة الاخرى في هذه الدقيقة فان جريان البراءة عن كليهما لا يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية لعدم قدرة المكلف على المخالفة القطعية اذ لا يمكنه الجلوس في المكانين في آن واحد، فاذا كان المناط في حرمة الجلوس أي في منجزية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية هو ان لازم جريان الاصول الترخيص في المخالفة القطعية فهذا المناط غير مطرد و مقتضاه عدم منجزية العلم الاجمالي في هذه الموارد ولا يقول به احد.

ولكن في كلمات سيدنا (قده) في مصباح الاصول ما هو جواب عن هذا الاشكال وهي انه لا خصوصية في حكم العقل بالقبح للترخيص في المخالفة القطعية، فكما ان الترخيص في المخالفة القطعية قبيح فان الترخيص القطعي في المخالفة قبيح أيضاً.

بيانه انه إذا قال الشارع ان علمت بوجوب فريضة الجمعة او الظهر فمرخص لك في تركهما كان ذلك قبيحا لمضادته للعلم بالغرض اللزومي وكذلك ان قال الشارع ان علمت بحرمة الجلوس في احد المكانين في هذه الدقيقة فانت مرخص لك في ترك ما علمت بحيث لو امكنك على سبيل الفرض ان تجلس في كلا المكانين لكان مرخصا لك فان هذا أيضاً قبيح فانه وان لم يكن ترخيصا في المخالفة القطعية لعدم امكانها الا انه ترخيص قطعي و النكتة في قبح الاول هي النكتة في قبح الثاني و هي عدم المبالاة بالغرض اللزومي.

الايراد الثاني ما يستفاد من كلمات الآخوند (قده) من انه هناك ملازمة بين جواز الترخيص في أحد الأطراف وجواز الترخيص في جميعها.

وبعبارة اخرى اذا لم تجب الموافقة القطعية لم تجب الموافقة الاحتمالية والسر في ذلك ان احتمال المتناقضين كالقطع بهما من حيث الاستحالة لأنّه الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال وهو وجوب فريضة يوم الجمعة اما ان يكون فعلياً او لا، فان كان فعلياً لم يعقل الترخيص على خلافه لا قطعاً و لا احتمالاً وان لم يكن فعلياً جاز الترخيص في خلافه حتّى قطعاً، فانّ الحكم الفعلي المعلوم بالإجمال وهو الالزام بفريضة يوم الجمعة مناقض للترخيص اذ لا يجتمع إرادة الإلزام مع الترخيص فبما ان إرادة الإلزام والترخيص نقيضان اذا كما لا يعقل القطع باجتماع النقيضين و ذلك بالترخيص في جميع الأطراف لا يعقل أيضاً احتمال اجتماعهما وذلك بالترخيص في بعضها، اذ كما ذكر في المنطق فرق بين الاحتمال الموضوعي و الاحتمال الطريقي فاحتمال اجتماع النقيضين على سبيل الفرض والانشاء هذا ليس مستحيلا وهذا ما يعبر عنه بالاحتمال الموضوعي واما احتمال النقيضين على سبيل الكشف والاخبار عن الواقع فهو محال، اذ اجتماع النقيضين لا يقطع به ولا يحتمل.

فهناك ملازمة بين جواز الترخيص في أحد الأطراف و جواز الترخيص في الجميع.

واجابوا، فقالوا بانه لا تناقض بين الإلزام و الترخيص من حيث هما لانهما اعتباران ولا تناقض بين الاعتبارات و انما التناقض من حيث المبدأ او المنتهى، واذا رجعنا الى المبدأ او المنتهى لم نجد تناقضا بين الالزام و الترخيص في بعض الأطراف، فانه للإلزام ملاك في المتعلق بينما ملاك الترخيص في نفس التعبد به فاذا لم يجتمع الملاكان في مصب واحد فأي مانع من التحفظ على ملاك الإلزام بدرجة و هو الملاك في احدهما و التحفظ على ملاك الترخيص بدرجة وهو الترخيص في احدهما اذ ما دام ليس بين الملاكين اجتماع في مورد 1 فيمكن رفع التناقض بينهما.

وكذلك بلحاظ المنتهى، حيث ان التناقض بلحاظ المنتهى انما هو بين حكم العقل بلزوم مراعاة الجامع المعلوم وبين ترخيص الشارع في بعض الأطراف فانه لا تناقض بينهما في المنتهى اذ حكم العقل برعاية الجامع بمعنى ان لا تفرط فيه بحيث تقتحم جميع الأطراف والترخيص في بعضها أيضاً لا يصادم قبح تفويت الغرض اللزومي المعلوم من بين الطرفين.

ولكن كما ذكرنا سابقاً ان العمدة في جميع الوجوه التي استدل بها على القول بالاقتضاء هي هل ان حكم العقل بالمنجزية وقبح المخالفة معلق على عدم ترخيص الشارع ام منجز واما التحايل بالوجوه المختلفة فلا يجدي.

فان قلنا ان حكم العقل منجز فلا يعقل الترخيص حتّى في بعض الأطراف وان قلتم ان حكم العقل تابع لملاك وهو اما دفع الضرر المحتمل او حق الطاعة و كلا الملاكين تعليقي لأنّه متى تدخل الشارع ارتفع احتمال الضرر، فلا محالة حكم العقل في التفصيلي و الاجمالي بلحاظ حرمة المخالفة القطعية او وجوب الموافقة القطعية تعليقي اقتضائي وانما لم يرخص الشارع في مورد العلم التفصيلي بالحكم مع احراز عدم الامتثال لانتفاء موضوع الترخيص و هو الشك في الأطراف لا لعدم معقولية الترخيص من جهة كون حكم العقل تنجيزيا.

فتلخص ان الصحيح هو القول بالاقتضاء، وندخل في الثمرات بين القول بالعلية و الاقتضاء.

71

وقع البحث بين الاعلام في

## الثمرات المترتبة على القول بالاقتضاء او القول بالعلية:

### الثمرة الاولى

ما اشار اليه المحقق العراقي من انه بناءً على القول بالاقتضاء فان دليل الاصل الترخيصي يشمل أطراف العلم الاجمالي بلا حاجة الى مؤونة، بل متى خلى عن المعارض شمل الأطراف.

و لذلك ذهب مثل السيد الصدر الى جريان دليل الاصل في بعض أطراف العلم الإجمالي اذا كان خطابا مختصا مثلاً لو علم اجمالا اما بنجاسة الماء او بنجاسة التراب فان اصالة الطهارة تتعارض في الموردين ولكن في طول سقوط اصالة الطهارة في الموردين تجري اصالة الحل في الماء بلا معارض، والسر في ذلك ان دليل اصالة الحل خطاب مختص لأنّه انما يتصور جريانه و فعليته فيما يحل تناوله وما لا يحل لا في مثل التراب و اشباهه مما هو خارج عن مورد التناول بحسب الطبع، اذا بناءً على القول بالاقتضاء لا مانع من شمول دليل الاصل لأطراف العلم الاجمالي.

بينما على القول بالعلية فان شمول دليل الاصل لأطراف العلم الاجمالي منوط بالتعبد بالامتثال لا مطلقا فلا شمول لدليل الاصل لأي طرف من أطراف العلم الاجمالي الا بعد التعبد بان الطرف الآخر بدل عن المعلوم بالإجمال، وبما ان استفادة البدلية لا يمكن اخذها من نفس دليل الاصل ولو للزوم الدور كما سبق بيانه، اذن فدليل الاصل لا يشمل أطراف العلم الاجمالي لان شموله فرع جعل البدلية، و لا يمكن استفادة البدلية من نفس دليل الاصل، بل لابد من قرينة خارجية.

فهنا اتضح الفرق بين المسلكين، انه على مسلك الاقتضاء لا يحتاج شمول دليل الاصل لجعل البدلية أي لا يحتاج شموله لمؤونة زائدة بل يكفي خلوه عن المعارض، بخلافه على مسلك العلية فان شمول دليل الاصل لأطراف العلم الاجمالي لا يعقل الا مع التعبد بكون الطرف الآخر بدلاً.

وبتعبير اخر ان منجزية العلم الاجمالي بناء على الاقتضاء تتوقف على تعارض الاصول اذ لا مانع من شمول دليل الاصل بحيث لو خلى عن المعارض لكان فعليا، بينما منجزية العلم الاجمالي على القول بالعلية ثابتة سواء تعارضت الاصول ام لا.

هذا كله في فرض التسليم بوجود المقتضي أي في فرض التسليم بان دليل الاصل العملي غير منصرف عن مورد العلم الاجمالي والا فعلى مسلك السيد الشهيد من ان دليل الاصل منصرفٌ اساساً عن مورد العلم الإجمالي لاحتفافه بالارتكاز القطعي العقلائي على المناقضة بين الغرض الترخيصي واللزومي فعلى هذا المبنى لا تظهر ثمرة بين العلية و الاقتضاء.

او على مسلك السيد الاستاذ من انه قد يقال بان ادلة الاصول منصرفة الى فرض الشك في أصل الحكم، فقوله رفع عن امتي ما لا يعلمون او لا تنقض اليقين بالشك منصرف الى الشك في أصل الحكم، واما لو علم بالحكم اجمالاً فدليل الاصل العملي منصرف عن مثل هذا المورد اساساً.

فالثمرة تظهر بين المسلكين بناءً على ان دليل الاصل ظاهر في الشمول لأطراف العلم الاجمالي في نفسه.

ولكن، في كلمات صاحب الكفاية انّ مجرد شمول دليل الاصل لأطراف العلم الإجمالي لا يشكل ثمرة بين المسلكين والسر في ذلك انه قد يكون شمول دليل الاصل لقصور في المعلوم لا لقصور في العلم، بمعنى ان الحكم المعلوم هو في نفسه قاصر عن الفعلية المطلقة لا لان العلم به و هو العلم الاجمالي قاصر عن المنجزية، وبيان ذلك: انه لو فرضنا في مورد كانت الموافقة القطعية للعلم الإجمالي حرجية او ضررية، مثلاً لو علم اجمالا بوجود نجاسة في بقعة من بقاع بيته و كان تجنب سائر الأطراف بان يترك بيته حرجيا عليه، فهنا في مثل هذا المورد لا مانع من شمول دليل الاصل أي اصالة الطهارة لبعض هذه البقاع الا ان شمولها لا لأجل ان العلم الاجمالي قاصر عن المنجزية، بل لأجل ان المعلوم نفسه وهو وجوب اجتناب النجس ليس فعليا مطلقاً اذ لا يمكن ان يكون الحكم فعلياً من جميع الجهات و مع ذلك تكون موافقته حرجية او ضررية، فهذا خلف حكومة دليل لا ضرر و دليل لا حرج على الادلة الاولية، فحيث إن ان الموافقة القطعية لهذا الحكم المعلوم بالإجمال حرجية او ضررية ومقتضى ان لا ضرر و لا حرج رافع لفعلية الحكم المعلوم قاصر لعدم فعليته المطلقة لا لقصور في العلم فلا يصح اطلاق القول بانه على مسلك الاقتضاء يجري الاصل ولا يجري على العلية الا مع جعل البدل اذ قد يجري الاصل قلنا بالعلية او بالاقتضاء لقصور في المعلوم لا في العلم.

ولكن اجاب هو نفسه عن هذه الشبهة بان في مفاد دليل لا حرج و لا ضرر 3 مسالك:

الاول ان المنفي بلا حرج و لا ضرر "المتعلق" الحرجي او الضرري فاذا كان الوضوء ضرريا او حرجيا ارتفع الوضوء الحرجي في لوح التشريع برفع حكمه، فالمرفوع بلا حرج نفس الوضوء الحرجي عن عالم التشريع لا عن عالم التكوين.، و معنى رفعه عن عالم التشريع رفعه برفع حكمه.

و هذا هو مسلك صاحب الكفاية في تحليل مفاد لا ضرر و لا حرج.

فبناءً على هذا المسلك يقال بان لا حرج لا يشمل محل الكلام و هو ما اذا كانت الحرجية في الموافقة القطعية للعلم الاجمالي، و السر في ذلك ان ما هو المتعلق الشرعي للحكم لا حرج فيه، و ما هو متعلق الحرج ليس موردا لحكم شرعي، فالنجس الواقعي ليس اجتنابه حرجياً لأننا لو علمنا بالنجس الواقعي لاجتنبناه، وانما الحرجية في الجمع بين المحتملات بترك سائر أطراف العلم الاجمالي و من الواضح ان الجمع بين المحتملات ليس متعلقاً لحكم شرعي، فما هو المتعلق الواقعي للحكم الشرعي و هو اجتناب النجس الواقعي لا حرج فيه و ما فيه الحرجية و هو الجمع بين المحتملات ليس متعلقا للحكم الشرعي فلا مجال لشمول دليل لا حرج لمحل الكلام.

المسلك ال 2 مسلك المحقق النائيني و تلامذته من ان ظاهر ما جعل عليكم في الدين من حرج ان المرفوع "المجعول" الحرجي لا المتعلق الحرجي فالمنفي نفس المجعول اذا كان حرجيا لا متعلقه، كما ان ظاهر لا ضرر نفي الضرر تشريعا و نفيه تشريعا بنفي الحكم المؤدي الى الوقوع بالضرر.

فبناءً على هذا المسلك قد يقال ان لا ضرر ولا حرج لا تشمل محل الكلام لان ما هو المجعول الشرعي وهو وجوب اجتناب النجس لا حرج فيه واما حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية فهو وان كان حرجيا الا انه ليس مجعولا شرعيا كي يرتفع بلا حرج فانها ترفع المجعولات الشرعية لا الاحكام العقلية.

المسلك الثالث ما ذهب اليه العلمان السيد الشهيد و السيد الاستاذ، من ان مفاد لا ضرر ولا حرج هو بحسب تعبير السيد الشهيد ان كل موقف من الشارع يفضي الى ضرر او حرج فهو مرفوع، سواء كان هذا الموقف فعلا او تركا، فأي موقف منه يؤدي لضرر او حرج فهو منفي، وبحسب تعبير السيد الاستاذ ان ظاهر لا حرج نفي التسبيب فكأنها تقول من شفقة المشرّع على العبيد انه لم يتسبب في احراجهم او الاضرار بهم فلس هناك تسبيب من الشارع لحرج على المكلف ومن الواضح ان التسبيب قد يحصل بالفعل و قد يحصل بالترك فأي تسبيب فعلا او تركا فهو منفي.

و بناءً على هذا المسلك يقال لا مانع من شمول لا حرج ولا ضرر في المقام والسر في ذلك ان حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية للمعلوم بالإجمال وهو النجس الواقعي معلق على عدم ترخيص الشارع والا لو رخص في ارتكاب بعض الأطراف لما حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية، فحيث ان حكم العقل بوجوب الموافقة معلق على عدم ترخيص الشارع اذا فيمكن للشارع ان يعمل لا ضرر و لا حرج في حكم العقل بالتدخل في منشأ انتزاعه، فان حكم العقل بوجوب الموافقة ناشئ عن عدم الترخيص، فيرفع عدم الترخيص الى الترخيص فيرخص في بعض الأطراف بمقدار رفع الحرج او الضرر فيترفع بذلك الحكم العقلي او يقول مع غمض النظر عن الحكم العقلي فان نفس ترخيص الشارع هو موقف و كل موقف يؤدي الى الحرج او الضرر فهو مرفوع او بحسب تعبير السيد الشهيد ان عدم الترخيص ليس امرا عدميا بل هو وجودي لان عدم الترخيص عبارة عن الاهتمام من قبل الشارع بهذا الحكم المعلوم بالإجمال، و الاهتمام امر وجودي فيرفعه الشارع بالترخيص بقاعدة لا حرج ولا ضرر.

والنتيجة انه على المسلك ال 3 في مفاد لا ضرر و لا حرج وهو المسلك الصحيح بصياغة السيد الاستاذ دام ظله لا مانع من شمول دليل لا حرج ولا ضرر لمثل محل الكلام وهو ما لو استلزمت الموافقة القطعية للمعلوم بالإجمال حرجا او ضررا.

وحينئذٍ فان شمول دليل الاصل هل هو لقصور في المعلوم في هذا الفرض او لقصور في المنجزية؟

لان صاحب الكفاية استشهد بهذا الفرض على ان دليل الاصل قد يجري في المعلوم لا لقصور في المنجزية فهذا المورد بناء على شمول دليل لا حرج و لا ضرر له و لو على المسلك ال 3 هل شموله ناشئ عن قصور في المعلوم ام قصور في المنجزية كي يصح الاستشهاد به على محل كلامنا؟

فهنا اجاب مثل المحقق النائيني (قده) انه لو شمل دليل الاصل لمحل الكلام من باب لا حرج فهو ليس ناشئا عن الضرر المحض و الحرج المحض وانما ناشئ عن مجموع الحرج و الجهل، و عن مجموع الضرر و الجهل، فلأجل ذلك يكون مضرا بالمنجزية التامة لا لقصور في المعلوم نفسه.

بيان ذلك: انه لو كان الترخيص في اقتحام بعض الأطراف ناشئا عن عدم فعلية الحكم المعلوم بالإجمال لم يفرق بين صورة العلم و صورة الجهل لان نفس الحكم المعلوم بالإجمال ذو مشكلة فيه، بينما لو انكشف لدى المكلف ما هو النجس الواقعي لاجتنبه بلا حرج ولا ضرر، اذا فالجهل هو الذي تدّخل في نشؤ الحرج والضرر وليس نفس فعلية الحكم الواقعي اذ لولا جهل المكلف بموضع النجاسة كما كان اجتناب النجاسة أيضاً حرجيا او ضرريا عليه، فالجهل دخيل في ذلك لا الحرج المحض او الضرر المحض فلأجل ذلك عندما يرخص الشارع فيقول اقتحم بعض الأطراف فان هذا الترخيص ليس مستندا للحرج المحض حتّى يؤثر على فعلية الحكم الواقعي او يوجب قصورا فيه وانما الشارع يقول لأجل انك تجهل اذا الجهل دخيل، لأجل انك تجهل بموضع النجاسة كان القطع باجتناب النجس حرجا عليك فرخصت لك في ارتكاب بعض الأطراف فحيص ان الترخيص ليس ناشئا عن الحرج بل عن الحرج الناشئ عن الجهل كان للجهل دخل في هذا الترخيص ومتى ما كان للجهل دخل في الترخيص كان مؤثر في المنجزية و موجبا لقصورها اذا فلا يصح الاستشهاد بمثل هذا المورد على انه متى ما رخص الشارع في بعض أطراف العلم الإجمالي فلا يعني ذلك فرقاً بين العلية و الاقتضاء اذ لعل الترخيص ناشئ عن قصور في المعلوم.

بل متى ما رخص الشارع في أطراف العلم الإجمالي وترك الموافقة القطعية لأجل دخالة الجهل في الترخيص فهو مؤثر على منجزية العلم الاجمالي ومناسب للقول بالاقتضاء.

72

الثمرة الثانية وهي ما ذكره القائلون بالاقتضاء، و بيانها انه اذا علم المكلف اجمالاً بتكليف و لكنه كان مضطراً الى ارتكاب احد الأطراف لا بعينه مثلاً اذا علم بنجاسة احد الانائين و لكن كان مضطراً لشرب احدهما لا بعينه لإرواء عطشه فهنا قد يقال على مسلك الاقتضاء هذا المورد جار على وفق القاعدة حيث ان المكلف في الطرف الذي يختاره لدفع اضطراره يحل له ارتكابه، و اما في الطرف الذي لا يختاره لدفع اضطراره فمقتضى منجزية العلم الاجمالي للجامع وهو وجود اناء نجس بين الانائين الاجتناب عنه، فعلى مسلك الاقتضاء يكون الاجتناب عن الطرف الباقي على وفق القاعدة.

بينما على مسلك العلية كما ذكر في المنتقى يرون ان تأثير العلم الاجمالي في المنجزية تأثيرا بسيط دائر بين الوجود والعدم فإما ان يكون العلم الاجمالي منجزا او لا، ولا تبعيض في منجزيته، وفي هذا المورد حيث ان العلم الاجمالي لا يعقل ان ينجز الطرف الذي يختاره المكلف لدفع اضطراره فلا محالة مقتضى مبانيهم ان يسقط العلم عن المنجزية البتة فيجوز للمكلف ان يرتكب احد الطرفين بالاضطرار و الآخر لأجل عدم منجزية العلم الإجمالي.

و هذا مناف للارتكاز المتشرعي القطعي من بقاء المنجزية في الطرف الآخر، و قد يجعل هذا دليلا على بطلان القول بالعلية.

و قد يستشهد بهذه الثمرة على العكس فهي ضد القائلين بالاقتضاء لا منسجمة معه، والسر في ذلك من جهتين:

الاولى ان القائلين الاقتضاء يرون ان منجزية العلم الاجمالي فرع تعارض الاصول فمقتضى كلامهم انه اذا لم تتعارض الاصول و جرى الاصل بلا معارض فلا منجزية، و في محل كلامنا لا تتعارض الاصول، لان احد الطرفين وهو ما يدفع به اضطراره لا حاجة الى جريان الاصل فيه، فهو حلال بملاك دفع الاضطرار، اذا فيجري الاصل في الطرف الآخر بلا معارض، مع ان القائلين بالاقتضاء يقولون بمنجزية العلم الإجمالي في الطرف الآخر مع انه يجري فيه الاصل بلا معارض فلو كانت المنجزية دائرة مدار تعارض الاصول لانتفت المنجزية في المقام لعدم تعارض الاصول، مع انهم لا يقولون بارتفاع المنجزية.

الجهة الثانية ان بعض القائلين بمسلك الاقتضاء يرون ان العلم الاجمالي علة تامة لمنجزية الجامع، و يرى بعضهم كالسيد الشهيد منجز على نحو الاقتضاء حتّى بالنسبة الى الجامع اي لحرمة المخالفة القطعية، فبناءً على المسلك الاول يتضح المطلب حيث ان مقتضى علية العلم الاجمالي للمنجزية بلحاظ الجامع ان تجتنب عن الطرف الباقي ولكن مقتضى الرأي 2 كرأي السيد الشهيد من ان منجزية العلم الاجمالي على نحو الاقتضاء حتّى للجامع فما هو الوجه في المنجزية حينئذٍ ؟ اذ ما دامت المنجزية على سبيل الاقتضاء اي انها معلقة على عدم ترخيص الشارع فليرخص بجريان الاصل فترتفع المنجزية.

وعليه لا يبقى للعلم الإجمالي منجزية حتّى في الجامع، مع ان المرتكز المتشرعي على خلاف ذلك...

فلابد من الجواب عن هذه الشبهات، بان يقال إذا رجعنا الى أصل هذا المطلب و تحليله، فنقول بان الاضطرار الى احد طرفي العلم الإجمالي كما لو اضطر المكلف لشرب احد المائين لإرواء عطشه فتارة يكون الاضطرار عقلياً و تارة يكون شرعياً.

فان كان عقلياً بمعنى ان المكلف مضطرٌ عقلاً لاقتحام احد الطرفين حيث يتوقف دفع الخطر عن نفسه على ذلك ففي مثل هذا المورد اي الاضطرار العقلي لاقتحام احد الطرفين لا محالة يكون ارتكاب احد الطرفين جائزا عقلاً بحيث يرى العقل المعذورية التامة في ارتكابه، و عليه فانه لا يتنافى مع علية العلم الاجمالي للمنجزية فضلا عن القول بالاقتضاء فلا يصلح هذا المورد شاهدا للقائلين بالاقتضاء دون القائلين بالعلية، والسر في ذلك ان الخلاف كما حررنا فيما سبق بين القول بالاقتضاء و القول بالعلية هل ان الجهل مبرر للترخيص ام لا، لا انّ الخلاف بينهم في انه هل يمكن الترخيص شرعا ام لا فان الجميع يرون ذلك ممكن.

ولأجل ذلك إذا رخص العقل في احد الطرفين لأجل الاضطرار التكوينية فهذا لا يتنافى مع علية العلم الاجمالي للمنجزية لان العلية تتنافى مع نقطة 1 وهو ان يكون الجهل مبررا للترخيص الشرعي، اذا مجرد اضطرار المكلف عقلاً و تكوينيا لارتكاب احد الطرفين فيكون معذورا عقلاً لا يتنافى مع علية العلم الاجمالي للمنجزية فيبقى منجزا حتّى في الطرف الآخر، حتّى على القول بالعلية.

واما إذا كان الاضطرار شرعيا كما لو كان اجتناب كلا الطرفين حرجياً او ضررياً بحيث يرتفع برفع الشارع لا بحكم العقل، ففي مثل هذا المورد اي ما اذا كان الاضطرار شرعياً لا عقلياً فهنا اختلف اتجاه القائلين بالعلية مع اتجاه القائلين بالاقتضاء مع اتفاق الجميع على منجزية العلم الاجمالي للطرف الآخر كي لا يتنافى مع المتركز المتشرعي.

اما بالنسبة للقائلين بالاقتضاء فقالوا بان هذا الترخيص ظاهري بملاك الجهل، و هو لا يتنافى مع مسلك الاقتضاء فلأجل ذلك قال الشارع بما انك مضطر لارتكاب احد الطرفين فانا اسوغ لك ارتكاب احدهما لا لأجل دفع الاضطرار بل لأجل جهلك اذ لو كنت عالما بما هو النجس لدفعت اضطرارك بغيره، فانا وان رخصت لك بأصل الارتكاب لأجل الاضطرار ولكن رخصت بارتكاب اي واحد منهما بملاك الجهل لا الاضطرار.

فلا محالة مرجع الترخيص من قبل الشارع الى دخالة الجهل وهو ترخيص ظاهري ولا يتنافى مع المنجزية عند القائلين بالاقتضاء.

اما بالنسبة الى القائلين بالعلية فقد افاد المحقق النائيني انه حتّى على القول بالعلية يمكن التحفظ على المنجزية في الطرف الآخر من باب التوسط في التكليف، و بيان ذلك انه افاد ان الشارع بدل ان يحرّم شرب النجس حرمة مطلقة اذ ان تحريم شرب النجس حرمة مطلقة يتنافى مع الاضطرار الى ارتكاب احد الطرفين لذلك جمعا بين ابقاء يده على مبغوضية شرب النجس و بين امتنانه برفع الحكم في فرض الضرر و الحرج تحولت الحرمة من مطلقة الى مشروطة فقال يحرم شرب النجس ان دفعت اضطرارك بغيره فلو دفعت اضطرارك بغيره فحرمة شرب النجس فعلية.

ونتيجة هذه الحرمة المشروطة سواء ارجعنا الشرط لنفس الحرمة او للمتعلق فان هذا سوف يأتي بحثه بان نقول يحرم ان دفعت او نقول المحرم الشرب المقارن لدفع اضطرارك بغير النجس، فسواء الشرط للحكم او للمتعلق فالنتيجة ان هناك حرمة فعلية للشرب ان دفع الاضطرار بالطرف الآخر، ونتيجة فعلية هذه الحرمة صورتان:

الاولى ان يدفع الاضطرار بغير النجس فتبقى حرمة النجس.

الثانية ان يشرب كليهما، وحينئذٍ تبقى الحرمة وان دفع اضطراره بالنجس الا انه لو شرب كليهما بقيت حرمة النجس على فعليتها فما دامت فعلية في صورة دفع اضطراره بغير النجس او اقتحامه لكليهما فمقتضى العلم الإجمالي بهذه الحرمة المشروطة بقاؤه على المنجزية في الطرف الآخر.

وهذا ما عبر عنه النائيني بالتوسط بالتكليف اذ المقصود منه ليست الحرمة فعلية مطلقاً حتى على تقدير دفع اضطراره بالنجس و ترك غيره بل على تقدير دفع اضطراره بغير النجس او ارتكابه لكليهما.

فليس مجرد القول بالعلية يعني ان نقول في المقام لا منجزية كي يقال كما في المنتقى ان القول بالعلية يعني ان التأثير بسيط..

بل نقول على مسلك العلية أيضاً ارتكابه لاحد الطرفين وتبقى منجزيته للطرف الآخر بالبيان الذي تقدم.

واما الاستشهاد بهذا الشاهد ضد القائلين بالاقتضاء بان يقال ان القائلين بالاقتضاء يرون اناطة المنجزية بالتعارض و حيث لا تعارض في المقام فلابد ان لا يرون المنجزية فانه غير تام لانّ تعارض الاصول لازال موجودا لأنّه لم يضطر لاحد الطرفين بعينه فقبل ان يدفع اضطراره فان اصالة الطهارة في هذا الاناء معارضة لأصالة الطهارة في الاناء الاخر.

وهذا كما لو تلف احد الطرفين بعد منجزية العلم الاجمالي.

كما ان الاستشهاد به ضدّ القائلين بالاقتضاء بانكم ترون ان أصل المنجزية معلقة على عدم ترخيص الشارع فبما ان ترخيصه ممكن في الطرف الباقي لأجل عدم المعارض فلا وجه لبقاء المنجزية و هذا خلاف المتركز.

فالجواب ان دليل الاصل لا يشمل الطرف الباقي لانصرافه عن مورد يترتب على جريانه فيه القطع بمخالفة التكليف، فنحن نقول بالمنجزية في الطرف الباقي لا لأجل العلية بل لأجل ان دليل الاصل منصرف.

73

وصل الکلام الى الثمرة الثالثة لبيان الفرق بين القول بالاقتضاء و القول بالعلية، و ذلك فيما اذا قامت حجة على الحكم الالزامي في احد الطرفين، مثلاً إذا علم المكلف اجمالاً بنجاسة احد الانائين، فقام خبر ثقة او استصحاب على النجاسة في اناء “ألف” فهل ينحل العلم الإجمالي في الطرف الآخر فيجري فيه الاصل بلا معارض ام لا؟

و هنا يفصل بين صورتين، الاولى ان تكون الامارة معينة، كما اذا قام خبر الثقة على ان النجس المعلوم هو اناء “ألف”، فهذه امارة معينة لانطباق المعلوم بالإجمال و في مثل ذلك لا خلاف بينهم في انحلال العلم الاجمالي في الطرف الآخر حتّى لدى القائلين بالعلية باعتبار ان مدلول الامارة بمثابة العلم فهو عالم بان النجس اناء “ألف”، فلأجل ذلك يجري الاصل في اناء “باء” بلا معارض.

الا ان الكلام في الصورة الثانية، وهي ان لا تكون الامارة معينة كما لو علم اجمالا بنجاسة احد الانائين فقام خبر ثقة على نجاسة “ألف” لا ان النجاسة المعلومة هي في “ألف” بل على نجاسة “ألف” ولعلها نجاسة اخرى غير ما هو معلوم بالإجمال، ففي مثل هذه الصورة أيضاً حالتان:

الاولى ان نعلم من الخارج ان النجس 1 لا غير أي ان النجس من بين هذين الانائين ليس الا 1 وقام خبر الثقة على نجاسة “ألف”، فهنا من الطبيعي ان ينعقد مدلولٌ التزامي لخبر الثقة على ان “باء” ليس هو النجس لعلمنا من الخارج ان النجس 1 فيحصل الانحلال أيضاً في مثل هذه الحالة.

و الحالة 2 ان نعلم بوجود نجس من بين الانائين و نحتمل نجاسة اخرى فإحدى النجاستين معلومة، و الاخرى محتملة و في مثل هذه الحالة اذا قامت امارة او منجز على النجاسة في احد الطرفين بان قام خبر ثقة على نجاسة “ألف” او قام استصحاب على ذلك فهل ينحل العلم الاجمالي في الطرف الآخر مع ان المنجز وهو الخبر او الاستصحاب لا ينفي النجاسة عن الآخر بل احتمال النجاسة في الآخر لازال قائما.

ففي مثل هذه الحالة وقع البحث حيث تشبث القائلون بالاقتضاء بهذا المورد كشاهد لهم فقالوا مقتضى القول بالاقتضاء و ان المنجزية تدور مدار تعارض الاصول، فالأصل فيما قامت حجة على نجاسته لا يجري اذا فيجري الاصل وهو الطهارة في الطرف الآخر بلا معارض و ينحل العلم الاجمالي بينما القائلين بالعلية يقعون في حيرة وهو كيف يخرجون انحلال العلم الاجمالي في المقام ؟، مع انه علة تامة للمنجزية.

ودعوى المنجزية في كلا الطرفين بان نقول يجب اجتناب اناء “ألف” لقيام الحجة على نجاسته و يجب اجتناب “باء” لعليّة العلم الاجمالي خلاف المرتكز القائم على انحلال العلم الاجمالي في هذا الفرض فهذا شاهد للقول بالاقتضاء مقابل القول بالعلية.

و لكن هنا عدة ملاحظات تعرض لها الاعلام قدست اسرارهم:

الملاحظة الاولى:

حتى لو قلنا بالعلية فان العلم الإجمالي لا تأثير له بحيث يوجب اجتناب الآخر، و السر في ذلك انه يعتبر في منجزية العلم الاجمالي بحسب بيان المحقق العراقي (قده) ان يكون صالحا لتنجيز معلومه على كل تقدير، و في المقام ليس العلم الاجمالي صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير فان كان معلومه واقعا هو نجاسة “باء” فهو صالح لتنجيزه واما اذا كان معلومه هو نجاسة “ألف” فلا يصلح لتنجيزه لان نجاسة “ألف” قد تنجز بمنجز آخر وهو قيام خبر ثقة او استصحاب على نجاسته و المتنجز لا يتنجز لاستلزام ذلك تحصيل الحاصل فلا محالة يكون العلم الاجمالي فاقدا لركن من اركان منجزيته حتّى على القول بالعلية، فلا يرد ادعاء ان هذا شاهد على القول بالاقتضاء.

نعم ناقش من ناقش في ان هذه الكبرى و هي ان المتنجز لا يتنجز ممنوعة اذ ليست نسبة المنجزات لحكم العقل نسبة العلل التكوينية كي يقال بامتناع اجتماع منجزين على تكليف 1 كامتناع اجتماع العلل على معلول 1، بل نسبة المنجزات نسبة الموضوع للحكم، فمن الجائز ان يكون كلٌّ من العلم الاجمالي و خبر الثقة منجزاً استقلالياً في نفسه بحيث لو انفرد لكان تام المنجزية وان اجتمع كان مجموعهما موضوعا لحكم العقل باستحقاق العقوبة و هذا امر لا مانع منه عقلاً.

الملاحظة الثانية:

للسيد الشهيد قال لابد من التفصيل في المقام و ذلك تارة يقوم خبر الثقة او حتّى العلم الوجداني على نجاسة “ألف” مقارناً للعلم الاجمالي كما لو حصل حين العلم الاجمالي بنجاسة احدهما قيام خبر ثقة على نجاسة “ألف”، فهنا يمكن القول بالانحلال و جريان اصالة الطهارة في “باء” بلا معارض اما اذا علم اجمالا بنجاسة احدهما و بعد ذلك علم المكلف تفصيلا او بخبر الثقة على نجاسة “ألف” أي بعد تنجز العلم الاجمالي في حقه فلا ملزم للقول بالانحلال في المقام بل نقول ان الطرف الآخر وهو اناء “باء” يبقى على منجزيته، و السر في ذلك انه لا موجب لانقلاب العلم الاجمالي بعد ان كان منجزا الى الانحلال اذ المفروض ان العلم تفصيليا او تعبدياً الذي قام على نجاسة ليس معينا اذ لم يقل لنا ان النجس هو “ألف” حتّى يحصل الانحلال بل على نجاسة “ألف” ولعلها نجاسة اخرى فلا موجب للانقلاب.

و لكن ذكرنا ان المتركز العقلائي في فرض العلم وجدانا او تعبدا يرى المكلف عالما بالنجاسة فهناك فرق بين قيام الاصل العملي الذي هو مجرد وظيفة عملية ظاهرية على نجاسة “ألف” كما لو جرى الاستصحاب بناءً على انه أصل فهنا يتم كلام السيد اذ انّ الاستصحاب عارض وليس مقارناً فلا موجب لانقلاب العلم الاجمالي من المنجزية الى الانحلال..

اما اذا قام لديه علم وجداني او تعبدي بنجاسة “ألف” فان مفاد العلم لدى المرتكز العقلائي النجاسة من اول الامر لا ان النجاسة حدثت حين حدوث العلم الوجداني او التعبدي فالعلم له مدلول وهو الاخبار عن نجاسة حاصلة من الأول وليس مثل الاصل العملي، فلأجل ذلك يرى العقلاء ان هذا الذي علم بالنجاسة وجدانا او تعبدا بعد دقيقة من العلم الإجمالي كمن علم بها مقارنا للعلم الإجمالي، فلا يرى المرتكز العقلائي فرقاً بينهما، نعم لو قام العلم على حدوث نجاسة حينه فهذا ليس محل خلاف لدى احد...

ولهذا يجري الاصل الترخيصي وهو اصالة الطهارة في الاناء الآخر بلا معارض.

الملاحظة الثالثة:

انه حتّى لو قلنا بالاقتضاء فانّ القائلين بالاقتضاء لا يرون الانحلال على كل حال، و السر في ذلك ان المكلف لو فرضنا انه اقتحم الاناء النجس بالوجدان او التعبد، وشربه ثم بعد ان شربه اراد ان يشرب الاناء الآخر فهل يرى القائلون بالاقتضاء الانحلال حتّى في مثل هذا الفرض انه في هذا الفرض يعلم انه خالف التكليف الفعلي باجتناب النجس على كل حال.

فقد ادعى البعض ان القائلين بالاقتضاء لا يمكن ان يلتزموا هنا بذلك لان هذا علم بالمخالفة القطعية.

و بعبارة اخرى ان دليل الاصل محفوف بارتكاز متشرعي وهو ان لا يترتب على جريانه ترخيص في المخالفة القطعية ولو جرى في المقام بعد شرب النجس لكان جريانه ترخيصا في المخالفة القطعية، و لكن ان هذه الملاحظة تبتني على ما سبق بيانه في الملاحظة 2، و هذه نقطة كبروية عند القائلين بالاقتضاء و هي ان القائلين بالاقتضاء في موارد الانحلال يرون تقوم الاقتضاء بتعارض الأصول بحيث ان تعارض الاصول هو المفتاح لمنجزية العلم، ام ان القائلين بالاقتضاء يقولون ان العلم الاجمالي في هذه الموارد كما في محل كلامنا هو قاصر عند العقلاء عن الامتداد لكلا الطرفين، والسر في ذلك ما تقدم ان من قام لديه علم وجداني او تعبدي على نجاسة احد الطرفين فانه بنظر المتركز العقلائي ليس عالما بتكليف فعليّ على كل تقدير، لأنّه ان كان معلومه بالإجمال هو نجاسة “باء” فهو عالم بتكليف فعلي جديد وان كان معلومه الاجمالي هو “ألف” فهو ليس عالماً بتكليف فعلي لان التكليف الفعلي باجتناب “ألف” متنجز اما بعلم وجداني او تعبدي، و هذا القيد في منجزية العلم الاجمالي عليه المرتكز العقلائي الذي يرى ان العلم الإجمالي المنجز هو العلم بتكليف فعلي على كل تقدير.

فبما ان هذا القيد اخذ من المرتكز العقلائي فنفس هذا القيد هو الذي يُري العلم الإجمالي في امثال هذه الموارد قاصراً عن امتداد تأثيره في كلا الطرفين وبالتالي فيترتب عليه جريان الاصل في احدهما بلا معارض لا ان المنجزية تدور مدار التعارض بحيث ان كان تعارض تنجز العلم الاجمالي وان لم يكن تعارض فينحل.

والنقطة الاساس هل ان هذا العلم الاجمالي بنظر المرتكز علم بتكليف فعلي على كل تقدير ام على تقدير ان المعلوم هو نجاسة “ألف” فلم يحصل علم بتكليف فعلي لأنك عالم بالتكليف الفعلي، و لا يرى فرق عند المرتكز بين المتقدم والمتأخر.

فالنتيجة على القول بالاقتضاء او العلية لا فرق في هذه الثمرة مادام العلم الاجمالي قاصراً...

فتلخص من الثمرات التي ذكرناها انه لم تقم ثمرة واضحة تميز القول بالاقتضاء عن القول بالعلية.

و ذكر سيد المنتقى في ج5 في موارد ان يحصل له ما يفوت الامتثال يكون ذلك شاهدا للقول بالعلية مقابل القول بالاقتضاء، مثلا اذا علم اجمالا بنجاسة احد الانائين ثم تلف او خرج عن محل الابتلاء او اضطر لشربه بعينه او اتلفه المكلف، فبناءً على العلية يبقى العلم الإجمالي منجزا في الطرف الآخر اما على القول بالاقتضاء فيلزمهم القول بالانحلال لان الاصل يجري في الطرف الآخر بلا معارض.

74

تقدم أنّ سيد المنتقى افاد بأنّ من الشواهد على القول بالعلية ما اذا تعذر الامتثال القطعي في أطراف العلم الاجمالي لإتلاف بعض الأطراف او خروجها عن محل الابتلاء او الاضطرار الى المعين منها، ففي مثل هذا المورد يجري الاصل المرخص في الطرف الآخر بلا معارض فلو قلنا بالاقتضاء و ان المنجزية فرع تعارض الاصول فمقتضى ذلك ان نقول بعدم المنجزية في هذه الموارد لجريان الأصل في الطرف الآخر بلا معارض.

ولكن ما افاده محل تأمل اذ المفروض ان خروج احد الطرفين عن دائرة الامتثال اما بالتلف او الخروج عن محل الابتلاء او الاضطرار ان كان مقارناً لحصول العلم الاجمالي او سابقاً عليه فالعلم الاجمالي غير منجز من الاصل حتّى لو قلنا بالعلية التامة، فضلاً عن القول بالاقتضاء و السر في ذلك كما ذكرنا انه يعتبر في منجزية العلم الاجمالي تعلقه بتكليف فعلي على كل تقدير و حيث ان هذا الشرط لم يتوفر في هذا العلم الإجمالي باعتبار ان احد طرفيه من حين حدوث العلم مما لا فعلية للتكليف فيه اذا فالعلم الإجمالي غير منجز فلا يصح الاستشهاد بهذا الفرض.

و ان كان هذا التعذر حاصلا بعد منجزية العلم الاجمالي، أي بعد ان تحقق العلم الاجمالي و تعارضت الاصول تعذر امتثاله القطعي بخروج احد الطرفين عن دائرة الامثال فهذا لدى الجميع قائلا بالعلية او الاقتضاء لا يرفع منجزية العلم الاجمالي.

فالعلم الإجمالي باقٍ على المنجزية وان تعذر بعض الطرفين، لأنّه يكفي في منجزيته تعارض الاصول في رتبة سابقة على خروج احد الطرفين عن دائرة الامتثال، و ذلك لانّ نكتة التعارض كما كرره سيدنا ليست هي التزاحم و التنافي في مقام الامتثال كي يقال بان المزاحم ارتفع لتعذره و انما سر تعارض الاصول هو انّ دليل الاصل لا اطلاق له ليشمل ما يؤدي الى المخالفة القطعية و هذه النكتة أي ان دليل الاصل لا اطلاق له لما يؤدي الى المخالفة القطعية او الى الترخيص القطعي في المخالفة باقية حتّى وان تعذر احد الطرفين لأنه بعد تعذر الطرفين لو ان دليل الاصل شمل هذا الفرض بان قال المولى انت مرخص لك في ارتكاب أطراف العلم الاجمالي فان دليل الاصل لا اطلاق له لمثل هذه الصورة فانه ان لم يكن ترخيصا في المخالفة القطعية فانه ترخيص قطعي في المخالفة، فتحصل ان هذا لا يصلح شاهدا للقول بالعلية مقابل القول بالاقتضاء.

ومما تشبث به المحقق العراقي واعتبره السيد الشهيد اشكالاً مستحكماً على القائلين بالاقتضاء ما يعبر عنه بشبهة التخيير و محصل ذلك انه بناءً على القول بالاقتضاء يجوز شمول دليل الاصل لاحد طرفي العلم الاجمالي فالترخيص في احد الطرفين ممكن، عقلاً و شرعا هذا لا كلام فيه فاذا كان الترخيص بناءً على القول بالاقتضاء في احد الطرفين ممكنا فأي مانع منه في مقام الاثبات ؟

قال القائلون بالاقتضاء ان دليل الاصل لا يشمل كلا الطرفين لأنّه ترخيص في المخالفة القطعية ولا يشمل احدهما المعين لأنّه ترجيح بلا مرجح اذا فلا شاهد في مقام الاثبات على شموله لاحد الطرفين.

و جواب ذلك هناك شق ثالث وهو ان لا يشمل كليهما ولا يشمل احدهما المعين وانما يشمل الجامع، أي احدهما والتطبيق باختيار المكلف، فهو ان لم يشمل العنوان التفصيلي وهو الاناء الازرق لأنّه لو شمل كليهما فهو ترخيص في المخالفة القطعية ولو شمل الاناء الازرق بخصوصه فهو ترجيح بلا مرجح فيشمل العنوان الاجمالي وهو عنوان احدهما، فمقتضى اطلاق كل شيء لك نظيف حتّى تعلم انه قذر شموله لعنوان احدهما فان هذا العنوان مشكوك الطهارة فيشمله كل شيء لك نظيف، وعليه لابد ان يلتزم القائلون بالاقتضاء بجواز ارتكاب احد طرفي العلم الإجمالي، وهو مما لا يمكن الالتزام به عندهم.

وحيث ان هذا المطلب سيال في الفقه لأنهم ذكروه في بحث الاجتهاد والتقليد اذ ذهب البعض الى حجية احدى الفتويين من الفقيهين المتساويين او من لم يحرز أعلمية احدهما، انطلاقا من ان دليل حجية الفتوى يشمل الجامع.

كما انه ذكر في بحث تعارض الخبرين فقد قال جمع بانه لا موجب للتساقط، فلماذا لا تقولون بالتخيير أي ان دليل حجية خبر الثقة لا يشمل كليهما لأنّه تعبد بالمتعارضين ولا احدهما المعين لأنّه ترجيح بلا مرجح فيشمل الجامع وهو احدهما، و النتيجة هي التخيير.

فلأجل ذلك لابد ان يبحث بحثا كبروياً في ان الاطلاقات و العمومات سواء كانت ادلة واقعية او ظاهرية هل تشمل العنوان الاجمالي وهو عنوان احدهما ام لا ؟

و على فرض اطلاقها و ظهورها في الشمول فهل هذا الظهور حجة ام لا؟

و لأجل ذلك طبقت هذه الكبرى وهي حجية الاطلاق او العموم في الأحد أي في العنوان الاجمالي او الانتزاعي على موارد في الاصول:

منها: ما اذا خصص العام بمخصص مجمل بين المتباينين، مثلاً لو قال اكرم كل عالم الا زيداً او قال اكرم كل عالم و قال في دليل منفصل لا تكرم زيدا و تردد زيد بين متباينين، فهل هنا يسقط العام في كليهما ام انه حجة في احدهما فمن قال بالسقوط فنتيجته ان لا يجب اكرام أي منهما و من قال بحجيته في احدهما لانّ الخارج عنه واقعاً احدهما فيبقى تحت احدهما اذ متى ما خرج الأحد بقي الاحد المقابل له، فهو حجة في احدهما و مقتضاه وجوب اكرام كل منهما وصولاً للموافقة القطعية بعد العلم بحجية العام في احدهما.

و من الغريب ان سيدنا قال في المخصص المتصل بحجية العام في احدهما، بينما قال في المخصص المنفصل بالسقوط عن الحجية، و قال ان اطلاق العام لكل منهما معارض بإطلاقه للآخر بعد العلم بخروج احدهما و نتيجة تعارض اطلاقي هذا الدليل الواحد يسقط عن الحجية في كليهما، فهذه من الصغريات التي طبق فيه البحث وهو حجية العموم او الاطلاق في العنوان الانتزاعي او العنوان الاجمالي وهو عنوان احدهما.

وهو ما عبر عنه السيد الاستاذ دام ظله في بحوثه بالحجة الاجمالية أي كما اننا لو علمنا اجمالاً بوجوب اكرام أحد الزيدين لكان مقتضى منجزية العلم الاجمالي اكرامهما، كذلك اذا قامت حجة على اكرام احدهما، ويعبر عنها بالحجة الاجمالية فاذا قال اكرم كل عالم الا زيد و نعلم ان احدهما خارج و احدهما باق اذا قامت حجة اجمالية و هي عموم العام لاحدهما فدورها دور العلم الاجمالي،

و من صغريات هذه القاعدة، تعارض الخبرين حيث ذهب سيدنا بل تمام مدرسة المحقق النائيني الى التساقط ان لم يكن مرجح لاحد الطرفين، فقالوا بانه اذا تعارض الخبران او الفتويان او الاجماعان او أي امارتين و لم يكن مرجح لاحدهما على الآخر فان دليل الحجية لا يشمل أياً منهما،

ولكن ذهب صاحب الكفاية الى الحجة الاجمالية و قال في فرض التساوي بينهما ان لم يكن دليل الحجية شاملاً لكل منهما لأنّه تعبد بالمتعارضين و هو قبيح او لاحدهما المعين، لأنّه ترجيح بلا مرجح فهو يشمل احدهما بمقتضى اطلاقه وثمرة شموله لاحدهما نفي ال 3 فاذا قام لدينا خبران احدهما يدل على وجوب الجمعة والاخر على وجوب الظهر يوم الجمعة، فهنا بحسب تعبير السيد الاستاذ في المنهاج قامت حجة اجمالية على نفي التخيير، لأنّه اذا قام خبر الثقة او فتوى احد الفقيهين على وجوب الجمعة تعيينا و قام الآخر على وجوب الظهر تعيينا فهما متفقان على نفي ال 3 وهو احتمال التخيير فالتخيير قامت عليه حجة اجمالية، وان لم يقم عليه علم اجمالي لان المكلف ليس لديه علم اجمالي بالتخيير بل يحتمل التعيين و يحتمل التخيير، أي ان مقتضى شمول دليل حجية خبر الثقة او دليل حجية الفتوى لعنوان احدهما هو نفي ال 3.

بل يظهر من بعض كلمات الميرزا انه قال أيضاً بحجيتهما في نفي ال3، وقد اختلف في تفسير كلامه هل انه يرجع الى دعوى الحجة الاجمالية او يلتزم بان هذا المقدار لا يسقط عن الحجية.

ومن تطبيقات هذه القاعدة ما هو محل الكلام وهو شمول دليل الاصل الترخيصي كأصالة الطهارة لاحد طرفي العلم الاجمالي بنفس التقريب.

ومن تطبيقات هذه القاعدة ما بحثناه في مبحث الاستصحاب وايدنا به مبنى شيخنا الاستاذ (قده) من جريان الاستصحاب في الفرد المردد مثلاً اذا كان لدينا جلد لا ندري انه جلد الشاة المذكاة او جلد الشاة الميتة فهناك شاتان احدهما مذكاة و الاخرى ميتة و لا ندري ان هذا الجلد من جلد الشاة المذكاة او الميتة فهل يمكن ان يجري دليل الاصل وهو الاستصحاب في العنوان الاجمالي بان يقال صاحب هذا الجلد لم يكن مذكى يوماً من الايام و نشك انه حين موته صار مذكى ام لا، فنستصحب عدم تذكيته.

لأننا لو لم نجري الاستصحاب لم نثبت ان هذا الجلد من غير المذكى بحيث تترتب عليه اثار غير المذكى بخلاف ما لو جرى فيه الاستصحاب.

75

كان الكلام في شمول المطلقات و العمومات للعنوان الاجمالي، كشمولها للعنوان التفصيلي و هذا ما يقتضي رسم أمور:

الامر الأول

ان هناك فرقاً بين الحجة الاجمالية و شمول العموم للعنوان الاجمالي، فهناك بحثان، اذ تارة نبحث في اطار الظهور اللفظي فنسأل هل ان العموم او الاطلاق كما في عموم دليل حجية خبر الثقة او عموم دليل اصالة الطهارة هل يشمل العنوان الاجمالي وهو عنوان احد الخبرين مثلاً او عنوان ما لم يعلم نجاسته، ام ان هذه العمومات سواء كانت دليلا على حكم واقعي او على حكم ظاهري لا ظهور لها في الشمول للعنوان الإجمالي وعلى فرض الظهور فلا حجية له للمعارضة مثلاً.. هذا بحث.

و البحث الآخر البحث في الحجة الاجمالية و مصب هذا البحث هل ان العنوان الانتزاعي كعنوان احد الخبرين يقبل المنجزية ام لا فلو سلمنا انه يقبل المنجزية بالعلم الاجمالي فهل يقبل المنجزية بالحجة الاجمالية هذا بحث اخر، لان الحجة الاجمالية لا تنحصر بالأدلة اللفظية حتّى نرجع الى البحث الاول فقد يحصل اطمئنان فلو اننا بدليل حساب الاحتمال او من باب التواتر الاجمالي حصل لنا اطمئنان بتمامية احد الاخبار في هذا الباب، فعنوان الأحد هل يكون موضوعا للحجية و المنجزية لا لتعلق القطع به حتّى يرجع للعلم الاجمالي بل لتعلق الاطمئنان به، او حصل لنا ظنٌّ بان احد اخبار هذا الباب تام و قلنا بان الظن الانسدادي حجة فهل تتعلق حجية الظن الانسدادي بعنوان الأحد ؟

او قامت لدينا بينة على نجاسة أحد الانية وقلنا ان دليل البينة ليس لفظيا بل لبي كالإجماع مثلاً فهنا يأتي البحث هل ان عنوان الأحد يقبل الحجية والمنجزية بغير العلم ام لا وهذا البحث الثاني و هو البحث في الحجة الاجمالية سيأتي بحثه لان السيد الشهيد افرد له تنبيها عبر عنه بالعلم بالإلزام بالحكم الظاهري، و لم يعبر عنه بالحجة الاجمالية و المعنى واحد.

فبحثنا في المقام في إطار البحث الاول وهو هل ان العمومات والمطلقات تشمل العنوان الاجمالي كما تشمل العنوان التفصيلي ام لا.

الامر الثاني

الفرق بين الحجة الاجمالية بين الحجة المحضة

ان هناك فرقاً في الحجة الاجمالية بين الحجة المحضة و بين اشتباه الحجة باللاحجة كما فصّل الاستاذ دام ظله في التفريق بينهما، و بيان ذلك: ان عنوان الأحد تارة يلاحظ على نحو الموضوعية و تارة يلحظ على نحو المشيرية فاذا لوحظ على نحو الموضوعية فلا اشكال في شمول العمومات والاطلاق له بلا نزاع من احد، مثلاً اذا قال المولى اكرم كل عالم الا احد الزيدين، او قال في دليل اكرم كل عالم و قال في اخر لا يجب اكرام احد الزيدين.

فالمولى بنفسه اخذ عنوان الأحد في متعلق استثنائه، وهنا الأحد ملحوظ على نحو الموضوعية، اذ انّ ما يريد المولى استثنائه من العام هو الجامع، فالمستثنى من أكرم كل عالم هو عنوان الأحد والباقي تحته هو عنوان الأحد فكما خرج أحد الزيدين بقي أحدهما، فلا اشكال في شمول العام والمطلق في مثل هذا المورد لعنوان الأحد للحاظه على نحو الموضوعية.

اما اذا لوحظ على نحو المشيرية لواقع، فتارة يكون مشيراً لواقع على نحو صرف الوجود لا لواقع شخصي وانما يشير الى جامع موجود، لا جامع بخصوصيات شخصية فهذا ما يعبر عنه بالحجة الاجمالية المحضة مثلاً لو تعارض خبران احدهما دلّ على وجوب القصر فيمن قطع مسافة ذهابا و ايابا في 5 ايام و الآخر دل على وجوب التمام فهنا يحصل لنا اطمئنان بحجية احدهما والاحد هنا وان كان مشيرا الا انه لا يشير الى خبر شخصي بل يقول مقتضى التعارض ان لا يكون كلاهما حجة، فلا محالة احدهما اي الجامع الموجود في الخارج في اي منهما حجة، فنعبر عن ذلك بالحجة المحضة.

واما إذا كان الأحد مشيرا الى واحد شخصي فيكون من اشتباه الحجة باللاحجة، مثلاً إذا وجدنا خبرين غير متعارضين، كما ذكر سيدنا في التعارض، أحدهما متعلق بباب الديات والآخر بباب الطهارة ولا تنافي بينهما ولكننا صدفة علمنا بكذب احددهما، فأحدهما صادق والآخر كاذب فهنا الأحد يشير الى 1 شخصي معين في الواقع ولكننا نجهله فيقال حينئذٍ بان هذا المورد من اشتباه الحجة باللاحجة.

الامر الثالث:

في التفريق بين موارد اشتباه الحجة باللاحجة و باب التعارض حيث فرق بينهما صاحب الكفاية في باب التعارض و عبر عن هذا الفرق السيد الاستاذ في باب الاجتهاد و التقليد من منهاج الصالحين ان في بعض الموارد يكون تنافي فتويي الفقيهين من باب التعارض، و احيانا يكون من باب اشتباه الحجة باللاحجة، فما هو الفرق بينهما ؟

لا يخفى ان باب التعارض لا يقابل باب الحجة الاجمالية، لان الحجة الاجمالية من اثار التعارض وليس قسما مقابلا، بيان ذلك: اذا ورد علينا خبران يدل احدهما على وجوب الجمعة تعيينا في يوم الجمعة، واخر على وجوب الظهر تعيينا يوم الجمعة، و لأننا نعلم من الخارج بعدم لزوم فريضتين في وقت 1 فلا محالة يقع التعارض بين الخبرين، فهنا اختلف الأعلام في أثر التعارض:

المسلك الاول: وهو المعروف خصوصاً بين المتأخرين ومنهم سيدنا (قده)، انه مع تساوي الخبرين من حيث المرجحات فانّ أثر التعارض التساقط، فلا يكون لأيٍّ منهما حجية في اي شيء فوجودهما كالعدم، فان شمول دليل الحجية لكليهما تعبد بالمتعارضين، والتعبد بالمتعارضين قبيح وشموله لأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح فلا شمول له لأي منهما.

و المسلك الثاني: ان أثر التعارض هو التخيير و ليس التساقط و قد تعرض لذلك صاحب الكفاية (قده) و معنى التخيير في المقام ان كلا منهما حجة بشرط عدم الاخذ بالآخر، سواء استفدنا هذه الحجية المشروطة لكل منهما المعبر عنها بالتخيير من الادلة العامة، وهو نفس دليل الحجية او استفدناه من الاخبار الخاصة كموثقة سماعة، بايهما اخذت من باب التسليم فقد وسعك.

والمسك الثالث: من يقول بالحجة الاجمالية، وهو ما ذكره صاحب الكفاية و اختاره، فان دليل الحجية لم يشمل المتعارضين معاً و لم يشمل احدهما المعين، ولكن هناك شق 3 وهو انه يشمل احدهما اي الجامع منهما، فلا موجب لسقوط دليل الحجية لمجرد تعارضهما فان تعارضهما يوجب تساقطهما في مدلول كل منهما اما انه لا يوجب سقوط حجية الجامع منهما و هو ليس محل تعارض، فأفاد ان مقتضى اطلاق دليل الحجية شموله للجامع منهما، وبالتالي فالأخذ باي منهما معذر ولا يجب الاحتياط و ان امكن في المورد، فالمكلف وان امكنه ان يجمع بين الظهر و الجمعة، ولكن مقتضى الحجية الاجمالية انه معذور في الاخذ باي منهما.

الفرق بين التعارض والحجة الاجمالية

و المسلك الرابع: ما يظهر من بعض عبارات المحقق النائيني ان هذين الخبرين المتعارضين يتساقطان بمقتضى التعارض الا انهما يتسقطان في المدلول المطابقي لأنّه محل التعارض فلا يثبت وجوب الجمعة تعيينا ولا وجوب الظهر تعيينا لتعارضهما و ولكنهما هذان الخبران متفقان على مدلول الالتزامي وهو نفي احتمال التخيير فبما ان المدلول المطابقي يسقط فلا موجب لسقوط الالتزامي لعدم التعارض فيه.

فلأجل ذلك نقول ان دليل حجية الظهور لخبر الثقة له فردان شموله للظهور المطابقي وقد سقط لأجل المعارضة و شموله للظهور الالتزامي وهو باق لأجل عدم المعارضة، و هذا ما عبر عنه السيد الاستاذ بالحجة الاجمالية، حيث قال تارة يعلم المكلف اجمالاً بثبوت احد التكليفين و انتفاء ال 3 كما لو علم ان من كانت دراسته في السفر فحكمه اما القصر او التمام فهنا علم وجداني بثبوت أحد التكليفين وانتفاء ال 3 ولا اشكال في ان هذا العلم الإجمالي منجز.

و تارة لا يعلم اجمالا وانما قامت الحجة على نفي ال 3 لا انه يعلم بذلك اجمالا كما في المثال كما لو ورد خبر صحيح يدل على وجوب الظهر تعيينا و اخر صحيح يدل على وجوب الجمعة تعيينا فالمكلف لو خلي و نفسه لا علم له بانتفاء ال 3 وهو التخيير بل لازال يحتمل ان وظيفته احدهما تعيينا او التخيير بينهما ولكن حيث ان الخبرين قاما معا على التعيين فقد قاما معا على نفي الثالث وهو انه لا تخيير فقامت لديه الحجة الاجمالية على نفي التخيير، وهو يرى ان الحجة الاجمالية من حيث المنجزية كالعلم الاجمالي اذا تنجز في حقه احد الفرضين ولا تخيير.

فبذلك تبين لنا ان لا مقابلة بين الحجة الاجمالية وباب التعارض فان الحجة الاجمالية أثر من اثار التعارض على بعض المسالك.

الفرق بين التعارض واشتباه الحجة باللاحجة

وانما الكلام في الفرق بين التعارض واشتباه الحجة باللاحجة، فقال السيد الاستاذ ان التعارض يراد به اختلاف الخبرين بالنظر العرفي وليس مأخوذا من العرض كما ذكر السيد الشهيد في باب التعارض وانما التعارض هو ان يُرى الخبران مختلفين بالنظر العرفي وهو يتحقق اذا حصل علم اجمالي بكذب احدهما اما لتناقضهما او تضادهما او قضية بيّنة شرعية كعدم وجوب فريضتين في وقت واحد.

76

كان الكلام في الامر الثالث وهو بيان الفرق بين التعارض واشتباه الحجة باللاحجة، و قد ذكر في بحث التعارض انه هل التعارض هو عبارة عن التنافي بين الدليلين على نحو التناقض او التضاد او ان المراد به ما هو اوسع من ذلك؟

و قد ذكر السيد الشهيد ان التعارض لغة من العرض وهو كون الشيء بإزاء شيء اخر، اما لتماثلهما او لتضادهما، و لكن حيث ان عنوان "التعارض" لم يرد في لسان دليل حتّى نبحث عن معناه اللغوي وانما الوارد هو عنوان اختلاف الحديث، او الراويتين فلذلك لابد، تحديد ما هو معنى اختلاف الحديثين او الروايتين.

و لهذا ذهب السيد الاستاذ دام ظله، الى ان تعريف التعارض هو بتحديد معنى الاختلاف العرفي بين الدليلين وانما يقال للدليلين انهما مختلفان عرفا اذا علم اجمالا بكذب احدهما اما "لتناقضهما" كقوله يحرم او لا يحرم، او "لتضادهما" كقوله في دليل يحرم و في دليل يجب او يستحب، او لان التعارض بينهما "بالعرض" و ذلك لان العلم الاجمالي بكذب احدهما ناشئ عن قضية بيّنة واضحة مثلاً لو ورد دليل يدل على وجوب الجمعة واخر على وجوب الظهر فهذان الدليلان ليس بينهما تناف في المدلول ولا في الدلالة لا على نحو التناقض و لا على نحو التضاد و لكن نعلم اجمالا بكذب احدهما، و منشأ هذا العلم الاجمالي هو قضية ارتكازية واضحة و هي عدم وجوب فريضتين في وقت 1 فالعلم الاجمالي بكذب احدهما الناشئ عن هذه القضية الواضحة هو الذي اوجب الاختلاف بينهما عرفا فادخلهما تحت الحديثين المختلفين.

ولأجل ذلك يتميز التعارض عن اشتباه الحجة باللاحجة بان نقول مثلا اذا قام لدينا خبر صحيح في باب الديات و خبر صحيح في باب الطهارة ولا تناقض بينهما ولا توجد قضية ارتكازية واضحة توجب الإختلاف العرفي بينهما، ففي مثل هذا الفرض اذا علم اجمالا بكذب احدهما اتفاقا فهذا من اشتباه الحجة باللاحجة، وليس من التعارض فان ميزان التعارض ليس هو العلم بكذب احدهما بل العلم بكذب احدهما الناشئ عن تناقض او تضاد او قضية بينة واضحة، والا فمجرد العلم الاجمالي بكذب احدهما يدخلهما باشتباه الحجة باللاحجة لا في باب التعارض.

ولذلك يوجد فرق بين ان نحرز التساوي بين الفقيهين المختلفين في الفتوى او لا نحرز اعلمية أحدهما على الآخر فيقال هنا للفتويين المختلفين من الفقيهين انه من باب التعارض، واما إذا أحرز اعلمية أحدهما اجمالا وان لم يكن معلوماً تفصيلا فهو من اشتباه الحجة باللاحجة.

ولكن ما افاده السيد الاستاذ مبني على مسلكه في تحليل معنى التعارض واما على المسالك الاخرى، كمسلك السيد الشهيد الذي عرّف التعارض بانه تناف مدلولي الدليلين في مرحلة الفعلية، فلا يختص التعارض بتناف مدلوليهما في مرحلة الجعل، بل قد يكونان في مرحلة الجعل لا تعارض بينهما، ولكن في مرحلة فعلية المجعول يقع التصادم بينهما فلأجل ذلك لا يبقى فرق بين اشتباه الحجة باللاحجة وبين التعارض.

و السر في ذلك ان هذين الخبرين احدهما في باب الديات و الآخر في باب الطهارة و علمنا اجمالا بكذب احدهما فهنا وان لم يكن تناقض و لا تضاد و لا قضية بيّنة توجب اختلافهما عرفاً وليس الا العلم بكذب احدهما اتفاقا ولكن مدلولا هذين الدليلين لا يمكن ان يكونا فعليين معا فان العلم الاجمالي بكذب احدهما يمنع من فعليتهما معا و ان لم يكن تناف بينهما في مرحلة الجعل او الدلالة الا انهما يتنافيان في مرحلة الفعلية.

وبعبارة العراقي ان بينهما تدافعا في الحجية وان لم يكن بينهما تدافع في المضمون، فالنتيجة ان دليل حجية خبر الثقة لا يشملهما معاً فشمول دليل حجية خبر الثقة لخبر باب الديات معارض لشموله للخبر في باب الطهارة فيحصل الاختلاف في نفس دليل الحجية، فيدخل اشتباه الحجة باللاحجة أيضاً في التعارض فلا يبقى فرق جوهري بين المطلبين.

الامر الرابع

يقع الكلام في

### شمول الخطاب للعنوان الاجمالي

كشموله للعنوان التفصيلي، فاذا قال المولى اكرم كل عالم، فلا شبهة في انه يشمل زيداً بعنوانه التفصيلي اذا كان عالماً ولكن هل يشمله بعنوانه الاجمالي كعنوان القصير مثلاً.

وبعبارة اخرى هل ان الخطاب ينحل بلحاظ الكثرات الواقعية مع غمض النظر عن عناوينها ام ينحل للكثرات الواقعية بعناوينها التفصيلية، فلا اشكال ان هناك كثرات واقعية هي زيد وبكر وانما الكلام في ان هذه الكثرات مشمولة للخطاب بما هي سواء علمنا بها بعنوانها التفصيلي او الإجمالي ام انها مشمولة للخطاب من خلال عناوينها التفصيلية فقط؟

و الصحيح حيث ان المرجع في الظهورات هو الوجدان العرفي فاننا نرى بوجداننا ان الخطابات ظاهرة في الشمول للكثرات الواقعية بعنوانها التفصيلي او الاجمالي، فلذلك لو قال المولى اكرم كل عالم الا زيداً و تردد زيد بين الطويل او القصير ولم نعلم الفرد الخارج منهما، فحينئذٍ نقول لا اشكال ان العام ظاهر في شموله لتلك الكثرة الواقعية التي لم تنكشف لنا بعنوانها التفصيلي وانما انكشفت لنا بعنوانها الاجمالي.

والمنبه على ذلك لو كان الفرد معلوما تفصيلا ثم اشتبه لدينا كما إذا علمنا بان الباقي تحت العام هو زيد القصير ولكن بعد مدة اشتبه علينا فحينئذ هل يمكن دعوى سقوط ظهور العام عن الشمول لذلك المعين لمجرد انه اشتبه علينا ؟

فهذا منبه على ان مجرد اجمال العنوان لا يرفع الظهور في شمول الخطاب للمعنون الواقعي و ان اجمل عنوانه التفصيلي.

ولكن في مقابل ذلك ادعي عدم الشمول لاحد وجهين:

الاول ان شمول الخطاب للكثرات فرع ظهوره أي ان انحلال الحكم فرع انحلال الظهور بان يكون لهذا الخطاب وهو قوله اكرم كل عالم ظهورات عديدة بعدد الكثرات الواقعية للعلماء والحال بان الظهور لا يجتمع مع الإجمال فانهما متضادان اذ لا يمكن دعوى الظهور والاجمال في آن واحد و حيث ان الخطاب مجمل في زيد “ألف” او “باء” فلا يعقل ان يكون ظاهرا اذا حيث لا يجتمع الإجمال مع الظهور وبما ان الدليل مجمل اذا ليس بظاهر إذا كيف يدعى الشمول لكل منهما لولا العلم الاجمالي بخروج احدهما ؟

والجواب ان الادلة ـ كما ذكر في اول بحث الحجج في الأصول ـ على نوعين قسم اثباته عين ثبوته و قسم اثباته غير ثبوته فهناك من الادلة ما لا يتصور له مقامان الثبوت والاثبات، مثل القطع والاطمئنان و الظن في القبلة فهو اما موجود او معدوم لا ان له واقعا وراء العلم قد نعلمه و قد نجهله، فالقطع و الاطمئنان من الامور الوجدانية التي لا يعقل العلم والشك من جهتها فهي اما موجودة او معدومة فليس لها واقع وراء الوجدان.

والنوع ال 2 ما له مقام ثبوت واثبات كخبر الثقة و يد المسلم فان لها واقعا وراء الوجدان قد تُعلم و قد تُجهل.

فهل الظهور من النوع ال 1 ام ال 2؟

الصحيح كما ذهب اليه السيد الشهيد ان موضوع الحجية الظهور الموضوعي لا الذاتي والظهور الموضوعي هو الفهم العرفي المستند للقرائن النوعية، وبهذا يكون للظهور واقع وراء الوجدان فقد يعلم وقد يجهل.

وبناءً على ذلك يقال فرق بين العلم التفصيلي بالظهور الاجمالي وبين العلم الاجمالي بالظهور التفصيلي نتيجة لان للظهور تقررا وراء الوجدان، فمثلاً اذا تعمد المتكلم الإجمال فقال اكرم العلماء الا زيدا وهو ملتفت الى ان زيد مشترك ولم يقم قرينة على التعيين فهو ممن تعمد الإجمال فهناك الإجمال في الظهور أي ان الظهور ليس في عنوان تفصيلي بل في عنوان اجمالي لان عنوان زيد اجمالي مشترك بين الزيدين، فنحن نعلم تفصيلا بالظهور وان كان اجماليا أي ظهورا في عنوان اجمالي.

واما اذا كان للدليل في حد ذاته ظهورا في الشمول لزيد المعين واقعا ولكن اشتبه علينا فعندنا علم اجمالي بظهور تفصيلي و عليه فلا معنى لان يقال انه لا يجتمع الإجمال مع الظهور لان الإجمال قد يكون في متعلق الظهور الا انه معلوم تفصيلا وقد يكون الإجمال في علمنا مع ان الظهور المتعلق لعلمنا تفصيلي.

و عليه في محل الكلام يقال نعلم اجمالا بان هذا الخطاب ظاهر في نفسه في احد الفردين.

77

لازال الكلام في شمول الظهورات للعناوين الاجمالية و قلنا بانه قد يمنع الشمول لاحد وجهين، ووصل الكلام الى:

الوجه الثاني وهو ان يقال بأنّ الحجية فرع العلم بالموضوع فنحن لا نمنع ظهور العام او المطلق في الشمول للعنوان الاجمالي وانما نمنع الحجية فنقول بان حجية الظهور فرع احراز الموضوع فلأجل ذلك ما لم يعلم تفصيلاً بان زيداً عالم لا يكون قوله اكرم كل عالم حجة في اكرامه لان الحجية منوطة بالوصول والعلم، فالحكم الواقعي وهو وجوب الاكرام و ان لم يؤخذ العلم بالموضوع في جعله لأنّ الوجوب اي وجوب الاكرام لواقع العالم لا للعالم المعلوم فموضوع الحكم الواقعي وهو وجوب الاكرام هو واقع العالم و انما الكلام في موضوع الحكم الظاهري أي موضوع حجية هذا الخطاب فيقال بان حجية هذا الخطاب في اكرام شخص او عنوان فرع العلم بموضوعه، فالممنوع هو الحجية وليس أصل الظهور.

وهذا الكلام لا يمنع مما اردنا بحثه فنحن نقول أيضاً بان الحجية متقومة بالعلم والوصول الا ان حجية كل شيء بمقدار وصوله، فالوصول التفصيلي قيد في الحجية التفصيلية والوصول الاجمالي قيد في الحجية الاجمالية، وعليه فقوله اكرم كل عالم بعد التسليم بظهوره في الانحلال و الشمول للكثرات الواقعية وهي افراد العلماء سواء لوحظت بوجهها التفصيلي كعنوان زيد و بكر، او لوحظت بوجهها الاجمالي كعنوان الجالس و القصير فبعد التسليم بظهورها في الشمول لنفس الكثرات باي عنوان لوحظت، يبقى الكلام في حجية هذا الظهور، فاذا انكشف الفرد تفصيلاً بان انكشف ان زيدا عالم كان الخطاب حجة تفصيلية فيه، و اذا انكشف اجمالا كانت الحجية بمقدار ما انكشف، فهذا الوجوه لا يصلح الغاءً لشمول الخطاب للعناوين الاجمالية.

الامر الخامس

شمول الخطابات للعناوين الانتزاعية، و فرق بين العناوين الاجمالية و العناوين الانتزاعية، فاننا تارة نبحث عن جريان دليل الحكم الواقعي او الظاهري في العنوان الاجمالي كما اذا بحثنا في ان اكرم كل عالم يشمل العالم الواقعي الذي انكشف لنا بعنوان اخر لا بعنوانه التفصيلي بل انكشف لنا بعنوان يصدق عليه و على غيره، و هذا ما يعبر عنه بشمول الخطاب للعناوين الاجمالية، فاذا قلنا بحجيته فلابأس بجريان قاعدة الفراغ عند العلم ببطلان احدى الصلاتين والشك ببطلان الاخرى فنقول تجري قاعدة الفراغ في الصلاة الواقعية التي انكشفت لنا بعنوان اجمالي اي بعنوان الصلاة التي لم يُعلم بطلانها، فاذا علم المكلف بخلل اما بالظهر او العشاء، فهل يمكن ان تجري قاعدة الفراغ في الصلاة الواقعية المشكوكة و لكنها انكشفت لنا بالأخرى او ما لم يعلم بطلانه.

نقول نعم بناءً على ما بحثناه من شمول الخطابات للعناوين الاجمالية تجري قاعدة الفراغ في المقام واللازم إتيان 4 ركعات عما في الذمة.

والكلام في الأمر الخامس في شمول الخطابات للعناوين الانتزاعية، هل تشمل الخطابات عنوان الأحد ام لا سواء كانت الخطابات واقعية او ظاهرية؟

ولأجل ذلك لابد من التفصيل هنا بين الأحد الملحوظ على نحو الموضوعية و الأحد الملحوظ على نحو المشيرية، فبالنسبة للأحد الملحوظ على نحو الموضوعية اي الأحد كجامع صالح للانطباق على كل فرد على سبيل البدل كانه متقوم بمفاد "أو" كما اذا قال المولى اكرم احد الرجلين حيث انه لا يريد الخصوصيات الشخصية وانما مصب حكمه الجامع بين الرجلين الصالح للانطباق في نفسه على كل منهما على سبيل البدل.

ولا اشكال في صحّة تعلق الخطاب بالأحد الملحوظ على نحو الموضوعية ثبوتا واثباتا:

اما ثبوتا فلان الغرض من صبّ الحكم على عنوان معين ان يكون هذا الجعل طريقاً لتحقيق الملاك المنظور اليه من خلال هذا العنوان فاذا افترضنا ان في الجامع بين الرجلين على سبيل البدل ملاكاً و جعل الحكم على هذا العنوان طريق عقلائي لتحقيق ذلك الملاك فلا مانع ثبوتا ان يقول المولى اكرم احد الرجلين لأنّه بهذا الخطاب قد انجز وسيلة عقلائية للوصول الى تحقيق ملاكه.

واما بالنسبة لعالم الاثبات فاذا قال أكرم أحد الرجلين، فلا خلاف في ذلك ما دام بحسب مقام الثبوت امرا عقلائيا.

وانما الكلام فيما لو قال اكرم كل عالم الا احد الزيدين، فقد وقع الكلام عندهم هنا في ان ظاهر هذا الخطاب خروج احدهما عنه، فهل يكون الباقي تحته هو الأحد الملحوظ على نحو الجامعية والموضوعية، ام ان الباقي تحته كل فرد واقعي لا الأحد الملحوظ على نحو الموضوعية، و السر في الاشكال ان لازم شمول هذا الخطاب للاحد الجامع هو لحاظ الشمول بلحاظين والجمع بين اللحاظين في عرض واحد ان لم يكن محالاً فلا اقل من انه ذو مؤنة زائدة تحتاج الى القرينة والبيان.

توضيح ذلك: لا اشكال في ان قوله اكرم كل عالم يشمل الكثرات الخارجية من افراد العلماء فلوحظ الموضوع فيه وهو عنوان كل عالم مشيرا الى الافراد الكثيرة فاذا شمل الأحد أيضاً اي كما يشمل نفس الكثرات فانه يشمل عنوان الأحد الملحوظ على نحو الجامعية بين هذه الافراد و مقتضاه ان الموضوع الواحد وهو "كل عالم" لوحظ بلحاظين لحاظ كونه عنوانا و فانيا في الأفراد الواقعية و لحاظ كونه عنوانا فانيا في الأحد الجامعي ورؤية عنوان "كل عالم" فانيا و معبراً عن هذين النحوين جمع بين اللحاظين في النظر لموضوع واحد.

فلأجل ذلك ذهب بعضهم الى انه نحن نسلم بإمكان جعل الحكم على عنوان الأحد الموضوعي ثبوتاً و نسلم بظهور الدليل في شموله اثباتاً إذا كان هو مصب الحكم، كما اذا قال اكرم احد الرجلين..

اما لو كان الأحد استثناءً فلا يعني ان الباقي تحته هو عنوان الأحد لان بقاء عنوان الأحد تحته يستلزم الجمع بين اللحاظين وبالتالي حيث إن الجمع بينهما محال فلا ظهور في الخطاب في ذلك بل لابد ان يقال يشمل الأحد حكما لا ظهورا اي انه بعد استثناء الأحد منه لا محالة بمقتضى التنزيل الاعتباري نقول أيضاً الأحد الباقي مشمول لحكم لا ان الخطاب ظاهر فيه.

واجاب عن ذلك السيد الاستاذ انه كما ذكر في استعمال اللفظ في اكثر من معنى جائز لان بساطة النفس لتجردها تعطيها القابلية للجمع بين اللحاظات المختلفة في آن واحد فليست المشكلة ثبوتية وانما اثباتية وهو: هل هناك قرينة على شمول اللفظ الواحد لأكثر من معنى بحسب المراد الاستعمالي ام لا.

والمقام اهون من ذلك حيث ان العنوان الجامعي ليس مضاداً لنفس الافراد الواقعية كي يكون الجمع بين لحاظه ولحاظ نفس الافراد من الجمع بين لحاظين متقابلين فان الافراد من قبيل المعنون و الجامع من قبيل العنوان ولا تضاد بين هذين اللحاظين.

والقرينة على بقائه نفس القرينة على استثنائه فانه ان قال أكرم كل عالم الا احد الرجلين فان ظاهر الاستثناء عرفا ان الداخل على نسق الخارج وان الباقي على نسق المستثنى بحيث لو اردنا تصوير الباقي بغير ذلك لاحتجنا الى قرينة، فما ينفهم لدى الذهن العرفي هو انه كما ان الخارج عنوان الأحد فالباقي عنوان الأحد.

انما الكلام في **الأحد المشيري** الذي لا يرى له حيثية الا حيثية الاراءة و الحكاية عما هو موجود خارجا او ثابت واقعاً فهل ان هذا الأحد المشيري يتصور شمول الخطاب له ام لا كما اذا قال اكرم كل عالم فيشمل عنوان أحد هؤلاء العلماء بما هو مشير لها ؟

لا ريب في لغوية الشمول العرضي وانما الكلام في الشمول الطولي، هل ان خطاب اكرم كل عالم يشمل عنوان الأحد في عرض شموله للأفراد او انه يشمل عنوان الأحد في طول شموله لها فهذا هو محل البحث....

ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام) انه قَالَ مَا أَقْبَحَ بِالْمُؤْمِنِ أَنْ تَكُونَ لَهُ رَغْبَةٌ تُذِلُّهُ‌. (وسائل الشيعة، ج‌16، ص: 24‌ «1» 67 بَابُ كَرَاهَةِ الطَّمَعِ‌)

وهذا الحديث الشريف كما يشمل الرغبة نحو العمل المحرم فانه يشمل الرغبة نحو العمل المباح لان المنظور في هذا الحديث هو الرغبة المذلة، والرغبة المذلة هي ما يكون الدافع و الباعث نحو العمل مجرد ارضاء الشهوة، من دون ان يكون هدف وراء العمل مباح اخر وانما الهدف الباعث نحو هذا العمل مجرد ارضاء النفس وادخال اللذة على النفس، فمتى ما كان الباعث نحو العمل مجرد ادخال لذة على النفس، فهذه الرغبة في غير قنواتها الشرعية او العقلائية المتعارفة رغبة مذلة.

ما اقبح بالمؤمن ان تكون له رغبة تذله، حتّى لو كان العمل مباحا الا ان الإمام (عليه السلام) يرى ان المؤمن الذي يشتغل بالمباحات لإرضاء رغبته مؤمن متلبس بالقبيح.

قد يحتج هذا المؤمن انني اعمل المباح والشارع رخص في ذلك ؟

ولكن الإمام يقول له بان هذا العمل قبيح لانّ للإيمان عزة تتنافى مع الانسياق وراء هذا العمل.

قال تعالى **وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ** وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ (المنافقين 8)

عزة المؤمن ليست لشخصه على نحو الموضوعية وانما هي عزة الايمان اي ان الايمان الذي يحمله المؤمن في سلوكه و قلبه لهذا الايمان كرامة و عزة فكما يجب على المؤمن عقلاً ان يتحفظ عن الوقوع في المعاصي يجب ان يتحفظ على عزة الايمان و كرامة الايمان التي يحملها ومتى ما كانت له رغبة تذله فانه يوهن كرامة الايمان و عزة الايمان التي يحملها سواء كانت تلك الرغبة رغبة في الطعام او المال او المنصب او اشباع الشهوة الجنسية باي نحو كان، عندما يسعى المؤمن كل يوم ويجهد نفسه في الوصول الى الذ الاطعمة حتّى لو بذل ماء وجهه للناس، فان هذه الرغبة تذله لا تتناسب مع عزة الايمان الذي يحمله، او كانت الرغبة في الاموال تراه مؤمنا مطيعا ولكن يصرف وقته في ان يحصل على المال لا لهدف عقلائي كالنفقة على العيال او المبرات بل لإشباع نفسه.

او تكون الرغبة نحو المناسب كما هو حاصل بالنسبة الى بعض المؤمنين، لكي يحصل على هذا المنصب واللقب كلقب الدكتور ورئيس الموظفين فانه يدخل في طرق كثيرة و يبذل الجهد في الحصول على ذلك ولو اذله ذلك في نظر من يعايشه فيرى انه قد اوهن ايمانه واذل كرامته الى حد بذل ماء وجهه في امور لا تتناسب مع عزة الايمان.

وورد في الحديث الشريف ان الله فوض للمؤمن كل شيء ولم يفوض اليه ان يذل نفسه، لا للموضوعية لنفسه بل الموضوعية للإيمان الذي له كرامة لا بد من التحفظ عليها

او كانت الشهوة هي الشهوة الجنسية فانه وان سلك الطرق المباحة الا انه اذا كان همه هو اشباع شهوته ولو بالطرق المباحة، فان هذه الطرق اذا اوقعته في موقع المهانة و الذلة والنظر اليه نظراً شهوانياً استثنائياً فان هذا لا ينسجم مع عزة الايمان.

وما احسن بالمؤمن ان تكون له رغبة تعزه اذا رؤي المؤمن متهالكا في العبادة فهي رغبة تعزه، و متفانيا في النوافل وقراءة القران و خدمة المؤمنين و قضاء حوائجهم او الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، او متفانيا على تحصل العلم فان هذا المؤمن يكون مصداقا لمن كان له رغبة تعزه...

78

ما زال الكلام في شمول الدليل للعنوان الانتزاعي وهو عنوان الأحد وذكرنا ان الأحد تارة يلحظ على نحو الجامعية واخرى على نحو المشيرية، وسبق الكلام في الاحد الملحوظ على نحو الجامعية، وانه لا مانع من شمول الادلة ثبوتا واثباتاً.

وانما وقع الكلام في انّ باب التزاحم هل يندرج تحت هذه الكبرى وهي شمول الدليل للأحد الملحوظ على نحو الجامعية إذا كان التزاحم بين المتساويين ام لا.

و بيان ذلك: ان الاعلام كصاحب الكفاية و العراقي و النائيني في اول بحث التعارض ذكروا انه ما هو الفارق بين التزاحم والتعارض أي ما هو المخرج لفرض التزاحم عن باب التعارض، فاذا قصرت القدرة عن الجمع بين ازالة النجاسة عن المسجد او الصلاة في اخر الوقت فاذا لم يمكن المكلف الجمع بين الامتثالين فهل يدخل هذا الفرض في باب التعارض بين اطلاق دليل ازل النجس و بين اطلاق دليل اقم الصلاة، ام ان هناك تخريجاً يخرجه عن باب التعارض فلذلك وقع البحث في ان المنافاة بين هذين الخطابين هل هي في مرحلة الجعل ام في مرحلة الفعلية ام هي مرحلة التنجز.

ولذلك اختلفت المسالك فان قلنا ان المنافاة بين الدليلين في مرحلة الجعل كما هو ظاهر الآخوند و العراقي أي ان المنافاة بين الاطلاقين اطلاق ازل النجس و اطلاق اقم الصلاة في هذا الفرض أي فرض قصور القدرة عن الجمع بين الامتثالين، فلأجل ذلك لابد من علاج لهذا التنافي و التعارض بين الاطلاقين، فذكر علاجات في المورد:

**الاول:** ان يقال بأن الخطاب يشمل كلاً منهما مشروطاً بترك الآخر فأزل النجاسة يشمل مورداً مشروطا بترك الصلاة، و العكس على فرض تساويهما محتملا واحتمالا، و هذا ما يعبر عنه "بالترتب الآمري" أي في مرحلة الجعل بتقييد اطلاق احد الدليلين بعدم صرف القدرة في امتثال الآخر.

وبذلك يخرج عن باب التعارض اذا ارتكبنا هذا التقييد فيقال ان كل دليل هو مقيد من الاساس ان لا يصرف المكلف القدرة في واجب لا يقل اهمية عنه فلا تعارض من الاول.

**الثاني:** ان يقال ان الادلة في مثل هذا المورد تشمل احدهما، أي ان هناك ظهوراً مجموعياً يرتكبه العرف في انّ خطاب ازل واقم الصلاة يشمل احدهما نظير ما لو حصل التزاحم بين فردين من خطاب 1، كما لو قصرت القدرة عن انقاذ الغريقين معاً فلا يتمكن الا من انقاذ غريق 1 و كانا متساويين محتملا و احتمالا، فيقال ان "انقذ الغريق" وان لم يشمل كليهما لقصور القدرة الا انه يشمل احدهما أي الجامع الذي ينطبق على كل منهما على سبيل البدل.

**الثالث:** واما اذا منعنا من كلا العلاجين، و قلنا بان كلاهما يحتاج الى مؤونة عرفية و هي مفقودة، فيتساقطان بمقتضى تعارض الاطلاقين، و لكن يقول الآخوند: حيث نحرز من الخارج ان الملاك موجود في كل منهما، اذ انه لا مانع من الاتيان بهما الا قصور القدرة، و المفروض ان اتصاف كل منهما بالملاك ليس منوطاً بفرض القدرة، إذاً اذا احرزنا وجدان كل منهما للملاك غاية الامر سقط الخطابان للتعارض بين الاطلاقين، فنستكشف من خلال العلم بوجود الملاك خطاباً اخر بالجامع بينهما.

فهذه 3 مسالك بناءً على تصور التنافي بين الاطلاقين في مرحلة الجعل.

و التصور الثاني

وهو تصور مدرسة النائيني ان التنافي بينهما في مرحلة الفعلية لا في الجعل، لان كلا من الدليلين متقيد بالقدرة فقوله ازل النجاسة كلاهما مقيد بالقدرة على متعلقه فهما من حيث مشروطان بالقدرة لا تنافي بينهما، وانما التنافي في فعلية القدرة على كليهما، والا فنفس الدليلين لو لم يكونا مشروطين بالقدرة لوقع التعارض بين الاطلاقين، اما مع اشتراط كل منهما بالقدرة بان يقول ازل النجاسة ان قدرت، وذاك يقول اقم الصلاة ان قدرت، فهو يقول لا يمكنني ان اجمع بين امثالي التكليفين، فالتنافي في مرحلة فعلية القدرة أي في مرحلة صرف القدرة على كليهما او احدهما، و هذا هو المخرج لباب التزاحم عن باب التعارض، فلذلك وجد علاجان في المقام:

**الأول:** ان يقال بان كلاً من الدليلين مشروطٌ من الاساس بان لا يصرف المكلف القدرة فيما لا يقل اهمية فكأن هناك ارتكازا عقلائياً في كل واجب وهو اشتراط الوجوب بان لا يصرف المكلف قدرته في واجب لا يقل اهمية، فمع هذا التقييد لا يقع تعارض بين الاطلاقين لانهما مقيدان.

ولكننا نحتاج مع ذلك الى دعوى الترتب أي مضافاً الى ان كلاً منهما مقيد في مرحلة الجعل بان لا يصرف المكلف قدرته في واجب لا يقل اهمية نحتاج الى تقييد في مرحلة الفعلية وهو ما يسمى بالترتب المأموري، في مقابل الامري الذي يقوم به الآمر في مرحلة الجعل لدفع التعارض بين الاطلاقات.

بينما الترتب المأموري يقوم به العقل في مرحلة الفعلية لدفع التنافي بين الخطابين في مرحلة الامتثال، فيقول صحيح ان لا تعارض بين الخطابين ولكن كيف تمتثل كليهما ؟

بالتالي لا علاج للتنافي الا بدعوى ما يحكم به العقل من الترتب، والا لو فرضنا ان المكلف لم يصرف قدرته لا في الازالة و لا في الصلاة، ففي هذا الفرض يصبح كل من الخطابين فعلياً في حقه لان كلا منهما مشروط بعدم صرف القدرة والشرط صار فعليا والمشروط كذلك فيستحق عقابين على ترك الامتثالين فاذا لابد من رفع التنافي في مرحلة الفعلية ولا يكفي في مرحلة الجعل فاحتجنا الى الترتب المأموري بان يقال ان كلا منهما فعلي في فرض اختياره او صرف القدرة فيه، وهذا ما ذهب اليه السيد الشهيد.

والمسلك الثاني ان يتشبث بمتمم الجعل التطبيقي و هو ما تبناه السيد الاستاذ، و بيان ذلك ان يقال بعد اشتراط التكليف بالقدرة بان يقول المولى اقم الصلاة ان قدرت او ازل النجاسة ان قدرت، و من الواضح ان اشتراط التكليف بالقدرة ببداهة العقل بلا حاجة الى ترتب امري او مأموري فبعد اشتراط التكليف بالقدرة بحكم العقل هناك ارتكاز عقلائي او متشرعي حاف بالأدلة ومؤدى هذا الإرتكاز ان المكلف قادر على احدهما ان كانا متساويين و على الاهم منهما ان كانا متفاوتين، و على المهم في فرض ترك الاهم..

فهذا الإرتكاز يعبر عنه بمتمم الجعل لأنّ يتصدى لتحديد القدرة الا انه متمم الجعل في مرحلة التطبيق... سواء كان هذا الإرتكاز مستفادا من بناء العقلاء او ان هذا الإرتكاز كما يستشعر من عبارة الحدائق مستفاد من صحيحة الفضلاء وما من شيء حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه، فالمكلف في المقام مضطر لترك الجامع، فهو مضطر لترك المهم او احدهما ان كانا متساويين فاذا كان مضطرا لترك احدهما شمله الحديث، بلا حاجة لتحكيم العقل او المرتكز العقلائي، فاذا ليس هناك الا دليلان الاول انقذ كل غريق و قصرت القدرة عن انقاذ الغريقين، والدليل الثاني وما من شيء حرمه الله.. وحيث انه مضطر لترك احدهما يبقى الدليل الاول فعليا في الأحد في الجامع بينهما الصادق على نحو البدل، و هذا ما عبر عنه السيد الاستاذ بمتمم الجعل التطبيقي الا انه مستفاد من دليل شرعي لا من ارتكاز عقلائي....

التصور الثالث

ان التنافي بين المتزاحمين في مرحلة التنجز وذلك طبقا لاحد مسلكين، مسلك السيد الإمام الذي يقول ان القدرة اصلا ليست شرطا لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة الفعلية، وان خطاب ازل و اقم الصلاة مطلقان حتّى للعاجز ولا مانع من اطلاقات الخطابات القانونية، فاذا لم تكن القدرة شرطا إذا فالخطابات كلها فعلية ولا تزاحم اذ التزاحم فرع اشتراط الخطاب بالقدرة واما مع عدم اشتراطه فلا تزاحم وبالتالي فالمشكلة في استحقاق المكلف عقابين على تركهما مع ان احدهما غير مقدور له، لأجل ذلك يقال ان هناك ارتكازاً عقلائياً على الترتب في مرحلة التنجز، بان يقال المتنجز عليك والأهم ان كانا متفاوتين، واحدهما ان كانا متساويين.

المسلك الثاني في هذا الباب ما ذكره السيد الاستاذ دام ظله من انه هناك فرقاً بين القدرة على اصل العمل و بين القدرة على الجمع بين الامتثالين، فالقدرة على أصل العمل لا ريب في دخالتها في التكليف فانه قبيح عقلاءً نعم القدرة التامة و هي القدرة على الجمع بين الامتثالين ليست دخيلة في مرحلة الجعل وانما هي دخيلة في هذه المرحلة فنقول بمقتضى دخالة القدرة التامة في مرحلة التنجز اذا فالعقل يقول كل من الخطابين متنجز ان لم تصرف قدرتك في الآخر فاذا كانا متساويين فالمتنجز احدهما.

فتحصل من ذلك ان ادخال باب التزاحم تحت شمول الخطاب لعنوان احدهما انما يتمّ بناءً على انّ التزاحم هو من التعارض أي التنافي بين الاطلاقين، واحدى الحلول هو دعوى شمول الخطاب لاحدهما في مرحلة الجعل بحسب النظر العرفي..

79

وصل الكلام الى ان

### عنوان الأحد اذا لوحظ على نحو المشيرية فهل تشمله العمومات ام لا

و الشمول على نحوين:

اذ تارة نتحدث عن الشمول العرضي بمعنى ان للعام انحلالين انحلالا بلحاظ العناوين التفصيلية وانحلالا بلحاظ العناوين الانتزاعية، مثلا إذا قال المولى أكرم كل عالم فيدعى ان العام له انحلال بلحاظ عنوان زيد وبكر العالم، وله انحلال بلحاظ عنوان أحدهما فهذا المدعى وهو ان للعام انحلالين باطل لأنّه ليس للعام الا ظهور 1 بلحاظ الكثرات وهي ذات زيد وبكر وعمرو غايته ان هذه الكثرات تارة تلحظ بعنوان واقعي كعنوانها وتارة بعنوان انتزاعي لا ان للعام ظهورين وانحلالين.

و تارة نلحظ الانحلال الطولي بمعنى ان الفرد الواقعي كزيد و بكر اذا لم يشمله العام بعنوانه التفصيلي نتيجة للجهل به، هل يشمله العام بعنوانه الانتزاعي فشمول العام لذلك الفرد الواقعي بعنوانه الانتزاعي في طول عدم انكشافه بعنوانه التفصيلي فهذا هو محل البحث بينهم في شمول العمومات للعناوين الانتزاعية من دون فرق في ذلك بين ان يكون المورد حكما واقعياً او ظاهرياً.

ففي مورد الحكم الواقعي اذا كان كلا المائعين نجس ولكن احدهما عصير متنجس والآخر خمر، فاذا اضطر المكلف لشرب احدهما فهو مضطر لشرب العصير المتنجس لا الخمر باعتبار انصراف الاضطرار الى اخف القبيحين فاذا جهل المكلف ما هو العصير المتنجس مع انه مضطر الى شربه ولكنه يجهله من بين هذين المتنجسين، فحينئذٍ يقال هو مضطر لشرب احدهما الواقعي لا الجامعي لأنّه مضطر لشرب ذلك المائع المتنجس غايته انه جهل ما هو مورد اضطراره فهنا يبقى دليل الحرمة في الأحد الآخر فيقال احدهما المشير للمائع المتنجس حلال لاضطراره اليه و احدهما الآخر باق تحت ادلة حرمة شرب النجس.

ام كان المورد مورد حكم ظاهري، وهذا له امثله كثيرة:

منها في الامارات الشرعية او العقلائية كأمارية اليد على التذكية حيث ذكر سيدنا في بحث الخمس ص 141 البحث في شمول امارية اليد للعنوان الانتزاعي، مثلاً اذا كان لشخص يد على مالين، سيارة و دار، و علمنا من الخارج ان احدهما لا بعينه ليس له وانما لغيره فقطعا لا تجري امارية اليد في كليهما فهل تجري امارية اليد في الآخر؟ فنقول أحدهما المشير لما ليس له ليس مشمولا لأمارية اليد وأحدهما المشير لما هو المشكوك مجرى لأمارية اليد فقد يقال بتعارض تطبيق امارية اليد اي ان شمول اليد لألف معارض لشموله لباء للعلم بكذب أحدهما ونتيجة التعارض التساقط و بالتالي لا يترتب أثر هنا.

و تارة نقول ان امارية اليد ان لم تجرِ في المال بعنوانه الواقعي تجري بعنوانه الانتزاعي، و هو عنوان "احدهما" و ثمرة جريان اليد في ذلك بمقتضى عموم دليلها ان كان لفظيا كموثقة ابن غياث او جريان سيرة العقلاء في هذا المورد ان احدهما له، و مقتضى كون احدهما له ان يجري التصالح و التراضي بينهما فان لم يمكن ذلك فلا محالة يكون المورد مجرى لأدلة القرعة حيث نعلم وجدانا ان احدهما لزيد و نعلم تعبدا ان ال 2 لصاحب اليد.

طبعا تجري القرعة ما لم تحصل شركة كموارد الامتزاج القهري.

ومن الموارد التي ذكرها الفقهاء مورد سوق المسلمين ويد المسلم في مسالة التذكية فلو رأينا لحمين او جلدين في السوق، ونعلم ان احد الجلدين ميتة والآخر مشكوك فهل تجري سوق المسلمين في عنوان احدهما، اذ لو قلنا بالتعارض اي جريان سوق المسلمين في هذا وهو “ألف” معارض بجريانها في “باء” للعلم الاجمالي بكذب سوق المسلمين فالنتيجة عدم الاستفادة باي منهما.

واما اذا قلنا بجريان سوق المسلمين في عنوان احدهما فقد احرزنا تعبدا ان احدهما مذكى و نتيجة ذلك ان يدخل المورد في اشباه الميتة بالمذكاة و اذا دخل المورد في ذلك صحّ بيعهما على من يستحل ذلك كما ورد في بعض الروايات..

ومن الموارد الاصول العملية كأصالة البراءة، مثلاً اذا علمنا اجمالاً اما بوجوب الجمعة او الظهر فقد قال القائلون بالتعارض ان دليل اصالة البراءة لا يشمل كليهما لأنّه ترخيص في المخالفة القطعية، ولا يشمل المعين منهما لأنّه ترجيح بلا مرجح فلا محالة مقتضى منجزية العلم الاجمالي هو فعلهما فلو تركهما معا استحق عقوبتين لأنّه خالف الوظيفة العقلية في كل منهما.

اما اذا قلنا بجريان دليل البراءة في عنوان احدهما فهو محرز للأمن من العقوبة في احدهما بمقتضى شمول دليل البراءة وبالتالي لو تركهما معاً فلا يستحق الا عقوبة واحدة للأمن من احدهما بمقتضى دليل البراءة.

وكذلك الكلام في اصالة الحل مثلا إذا علم اجمالا ان أحد الساترين للعورة مما لا يحل لحمه والآخر لا يدري انه مما يحل لحمه ام لا فبناء على التعارض لا يجزيه الصلاة في أيّ منهما لعدم احراز صحّة الصلاة في ايّ منهما، واما إذا قلنا ان دليل اصالة الحل يشمل عنوان أحدهما إذا ببركة دليل الاصل وهو اصالة الحل في أحدهما لو صلى بكل منهما صلاة فقد أحرز صلاة صحيحة ظاهراً لأنّه اتخذ فيها ساترا مما يحل اكله بمقتضى جريان دليل اصالة الحل.

وكذلك في اصالة الطهارة فلو كان امامه مائعان يعلم اجمالا بنجاسة احدهما و يشك في الآخر فان لم تجر اصالة الطهارة لجأ الى التيمم مع انحصار الماء بهما واما اذا قلنا بجريان اصالة الطهارة في احدهما فيمكنه ان يتوضأ بالأول و يصلي به ثم يطهر اعضائه بالثاني و يتوضأ به ويصلي به فاذا فعل ذلك احرز انه توضأ بماء طاهر تعبدا بمقتضى اصالة الطهارة وانه صلى بطهارة.

فلأجل هذه الموارد المتكثرة وقع البحث في شمول دليل الحجية او دليل الاصل لعنوان احدهما ان لم يشمله بالعنوان التفصيلي..

بخلاف ما لو قلنا بان الدليل يشمل كلا منهما مشروطا بترك الآخر او قلنا بان الدليل لا يشمل شيئا منهما ولكن ينتزع خطاب بمقتضى عموم الملاك او قلنا بالتساقط فهذه أقوال اخر...

وانما ما نريد بحثه هو هل ان العام يشمل العنوان الانتزاعي ام لا وتارة نبحث في تمامية المقتضي واخرى في وجود المانع فهنا جهتان الجهة الأولى هل ان المقتضي لانحلال العام لعنوان احدهما تام و ثابت ام لا...

فنقول المقتضي الثبوتي والاثباتي تام اما المقتضي الثبوتي فلما ذكره سيدنا في مصباح الاصول وفي بحث الخمس المشار اليه انه إذا تعلقت الصفات الحقيقية بالأحد المشير فمن باب اولى ان تتعلق به الصفات الاعتبارية فاذا كان العلم وهو من الصفات الحقيقية يمكن ان يتعلق بعنوان احدهما المشير فيقال اعلم ان احدهما نجس و يترتب على ذلك الأثر العقلي او الشرعي كذلك يمكن ان تتعلق الصفات الاعتبارية بان يكون عنوان احدهما واجب او عنوان احدهما حجة او عنوان احدهما طاهر و هكذا من الامثلة فالمقتضي الثبوتي تام.

و كذلك المقتضي الاثباتي اذ لا قصور في اصالة العموم فان مقتضى اصالة العموم شمول العام للفرد الواقعي فان لم ينكشف لنا الفرد بعنوانه التفصيلي وانكشف بعنوانه الانتزاعي شمله العام بعنوانه الانتزاعي لا ان هناك شمولين وانحلالين كي يمنع من ذلك، فالمدعى شمول العام لنفس الكثرات غاية ما في الباب ان لم تنكشف بعناوينها الواقعية شملها العلم بعناوينها الانتزاعي ولا قصور في اصالة العموم في الشمول لمثل ذلك.

80

تقدم ان شمول الخطاب للعنوان الانتزاعي وهو عنوان احد الفردين او الافراد تامٌ لتمامية المقتضي و عدم المانع..

فالمقتضي الاثباتي هو عموم العام، فانّ العام اذا ورد دلّ بظهوره على انحلال الخطاب لكل فرد من افراده فاذا جاء مخصص للعام دائر بين المتباينين سواء كانت الشبهة مفهومية او مصداقية فالقدر المتيقن مما خرج عن عموم العام هو احد الفردين و بالتالي فمقتضى اصالة العموم بقاء شمول العام لأحدهما الآخر فمثلا اذا قال خذ بخبر كل امامي و قال في مخصص لا تعمل بخبر الفاسق و دار امر الفاسق بين المتباينين اما مفهوما بان تردد مفهومه بين الفسق اللساني و ان كان صحيحاً من ناحية العمل الجوارحي و بين الفسق الجوارحي وان كان ثقة لساناً فاذا دار الامر في مفهوم الفاسق بين المتباينين فنقول بان القدر المتيقن مما خرج عن العام وهو خذ بخبر كل امامي احدهما فيبقى احدهما الآخر داخلا تحته بمقتضى الاطلاق.

او كانت الشبهة مصداقية كما اذا كان مفهوم الفاسق واضحاً وهو من لم يكن ثقة في لسانه ولكن دار امر الفاسق خارجا بين زيد و بكر فالخارج عن العام هو احد الفردين وهو الفاسق الواقعي فيبقى الآخر تحته فلا موجب لرفع اليد عن اصالة العموم بمجرد ان حصل مخرج لاحد الفردين عن العام ولذلك في العام المخصص بمنفصل مردد بين المتباينين يبقى العام حجة في احدهما، و مقتضى حجيته في احدهما ان لو كان الحكم الزامياً وجب اكرامهما معاً تحفظا على الموافقة القطعية لشمول العام لاحدهما .

و هذا ينطبق على الموارد المجملة في علمي الرجال و الحديث، مثلاً اذا ورد لدينا حديثٌ تردد راويه بين شخصين او تردد متنه بين لفظين دخل في نفس الكبرى التي هي محل بحثنا مثلاً لو نقل الصدوق الخبر عن الصادق (عليه السلام) انه قال اذا نش العصير او غلى حرم، ونقل الكليني اذا نش العصير و غلى حرم، فلدينا خبران متعارضان في متن معين. فيدخل البحث هل ان دليل حجية خبر الثقة يشمل احدهما ام لا يشمل كليهما لتعارضهما في النقل فشمول دليل حجية خبر الثقة لاحدهما داخل تحت مورد الكبرى فلأجل ذلك نقول اذا كان احد المتنين الزاماً والآخر ترخيصاً فحينئذٍ قد يقال لا أثر لشمول دليل الحجية لاحدهما، بالنتيجة يكون المورد من موارد الشك في الالزام لأننا نقول القدر المتيقن من حرمة العصير ما إذا نش و غلى او لو نش بدون غليان او غلى بدون نشيش فهو مشكوك الحرمة فلا أثر لشمول دليل الحجية لاحدهما.

اما اذا افترضنا ان المتن مشتمل على حكم الزامي على كل حال، كما اذا ورد في احد الخبرين اذا نش العصير حرم و ورد في الآخر اذا غلى العصير حرم، فكلا المتنين يتضمن حكما الزاميا ففي مثل هذا الفرض شمول دليل الحجية لاحدها له أثر لان نتيجة شمول دليل الحجية لاحدهما قيام حجة على ان احد الامرين محرم اما النشيش او الغليان و مقتضى قيام الحجة على ذلك وجوب الموافقة القطعية باجتناب كليهما.

و كذلك الأمر لو تردد الراوي اذ تارة يقول عن بريد عن عبدالله بن سنان، و في رواية اخرى يقول عن محمد بن سنان فتردد الراوي فاذا كان كلا الراويين ثقة فلا معنى لان يقال تعارض النقلان فتساقطا، بل يقال قامت الحجة على ان الثقة روى عن المعصوم مع غمض النظر عن كونه محمد او عبدالله فيترتب عليه أثر الحجية، اما لو فرضنا ان احدهما ثقة و الآخر ليس بثقة كما لو لم نبن على وثاقة محمد بن سنان فقد يقال شمول دليل الحجية لاحدهما مما لا ثر له.

اذا المقتضي لشمول دليل الحجية تام وهو اصالة العموم و هذا ما صرح به سيدنا في بحث الخمس وانما الكلام في المانع ونقتنص من كلماتهم عدة موانع في شمول الخطاب للعنوان الانتزاعي أي عنوان احد الافراد او الفردين:

### المحاذير من شمول دليل الحجية للاحد المشيري

### المحذور1

ان يقال بان شمول الخطاب للأحد يعني ان الأحد هو موطن المنجزية والمعذرية، فان أثر شمول الخطاب المتضمن لحكم الزامي او ترخيصي هو ترتب اما المنجزية او المعذرية فاذا قلنا بشمول الخطاب لعنوان احدهما كان عنوان احدهما موطن المنجزية و المعذرية و المفروض ان عنوان الأحد انتزاعي مشير و العنوان الانتزاعي المشير لا نفسية له، فلا يقبل ان يكون منجزاً في نفسه او معذرا كذلك.

وهذا ما يظهر من بعض كلمات السيد الاستاذ دام ظله، و عليه لا وجه لشمول الخطاب لعنوان الأحد، و هذا المحذور لا يشمل العناوين الاجمالية وانما يختص بالانتزاعية الملحوظة على نحو المشيرية، و لذلك فصلنا الخطاب بين شمول الخاطب للعناوين الإجمالية و بين شموله للعنوان الانتزاعي و هو عنوان احد الفردين او احد الافراد.

### المحذور ال 2

ان يقال بان العنوان الانتزاعي مما لا مصداق له و هذا ذكره سيدنا الخوئي في بحث التعارض في مصباح الاصول ج2 ص 122 بدعوى ان دليل الحجية او دليل الاصل العملي انما يشمل عنواناً ذا مصداق فيقال يشمل هذا الاناء او هذا الاناء و اما شموله لعنوان الاحد فالأحد مجرد عنوان انتزاعي يعني مصطنع عقلاً والا فليس له مصداق خارجي وانما المصاديق للعناوين التفصيلي كعنوان زيد وبكر، وحينئذٍ اذا لم يشمل الخطاب العناوين التفصيلية كما اذا فرضنا ان دليل أصالة الطهارة لا يشمل اناء “باء” و لا اناء “ألف” للعلم الاجمالي بنجاسة احدهما لم يشمل عنوان احدهما لأنّه لا مصداق له.

### المحذور الثالث

ان عنوان الأحد اما ان يلحظ على نحو الاستقلال او مندكا فانيا فيها فان لوحظ عنوان الأحد مستقلا أي يدعى ان الخطاب له نحوان من الشمول شموله للأفراد بعناوينها التفصيلية و شموله لعنوان الأحد أي شموله للأفراد بعناوينها التفصيلية و له شمول اخر لعنوان الاحد فلازم ذلك التغاير بين موطن الحكم و موطن أثر الحكم لأنّه اذا قال اكرم كل عالم ولم يشمل اكرم عالما زيد و لا بكر للعلم الاجمالي بفسق احدهما لكنه يشمل عنوان احدهما فلازم ذلك ان ما هو موطن الحكم الواقعي وهو وحوب الاكرام هو الفرد الواقعي للعالم غير الفاسق و ما هو موطن الأثر من المنجزية والمعذرية هو عنوان الأحد فلزم التغاير بين ما هو موطن الحكم وبين ما هو موطن الأثر لان الأثر من الجزية و المعذرية تابع للحكم فيترتب على موطنه.

اما اذا لوحظ عنوان الأحد مجرد فان و مندك في الافراد الخارجية فشمول الخطاب للأفراد بلحاظ عنوانيها التفصيلية و شموله لها بلحاظ العنوان الانتزاعي يلزم منه شمول الخطاب للفرد بلحاظين متداخلين و شمول الخطاب للفرد بلحاظين متداخلين مستهجن لأنّه اذا شمله بعنوانه التفصيلي فلا معنى لان يشمله بعنوانه الانتزاعي اذ لازم ذلك الجمع في مقام الشمول بين لحاظ الفرد بلحاظين متداخلين و لحاظ الموجود بلحاظين سواء كانا متقابلين ام متماثلين اما ممتنع او يحتاج الى مؤنة و قرينة .

فمقتضى هذه المحاذير المزعومة ادعي ان دليل الخطاب سواء كان مفاده حكماً ظاهرياً او واقعياً سواء كان مفاده الحجية او نفس الحكم ادعي وجود المانع من شموله للعنوان الانتزاعي وهو عنوان الأحد وان كان المقتضي للشمول وهو اصالة العموم تاماً.

### ولكن مقتضى التأمل اندفاع هذه المحاذير:

أولاً ان المدعى هو ان الخطاب ليس له الا شمول 1 و انحلال 1 وهو شموله لنفس الافراد الواقعية غاية ما في الباب ان تلك الافراد الواقعية تارة تنكشف لنا بعنوانها التفصيلي و اخرى بالعنوان الانتزاعي فالتعدد في الانكشاف لا في الشمول و الانحلال فنقول ان لم يشملها الخطاب حين انكشافها لنا بالعنوان التفصيلي لوجود محذور فالخطاب شامل لها عند انكشافها بالعنوان الانتزاعي لا ان للخطاب شمولين وانحلالين كي يدعى ان ذلك غير تام، المدعى هو شمول الخطاب لنفس الأفراد فان كان هناك محذور حين انكشافها بالعنوان التفصيلي لم يكن هذا المحذور عند انكشافها بالعنوان الانتزاعي.

و ثانيا: ان ثبوت المنجزية و المعذرية لعنوان الأحد على نحو الواسطة في الثبوت لا في العروض، أي ليس المتصف بالتنجز و التعذر هو عنوان الأحد العنوان الانتزاعي وانما هو واسطة أي شمول الخطاب لعنوان الأحد صار واسطة في ثبوت المعذرية و المنجزية لنفس الحكم الواقعي لا ان موضوع المنجزية نفس عنوان الأحد فلو لوحظ عنوان الأحد حيثية تقييدية لصح ان يقال بان موطن المنجزية غير موطن الحكم الواقعي اما اذا لوحظ حيثية تعليلية او واسطة في الثبوت أي مجرد ناقل للمعذرية و المنجزية الى نفس مورد الحكم الواقعي فحينئذٍ اتحد المصب.

81

وثالثاً: لو سلمنا بأنّ الجمع بين الظهورين او الانحلالين امر مشكل فانما يتصور ذلك في الحكم الواقعي لا في الحجية.

و بيان ذلك: كما ذكر في الحكمة، بأنّ الأثر تارة يكون موضوعه الوجود الواقعي و تارة الوجود الادراكي، فما يكون موضوعه الوجود الواقعي فلا يعقل تعدده لأنّ موضوعه واقعا 1، و امّا ما يكون موضوعه الوجود الادراكي فمن الممكن تعدده بتعدد الوجود الادراكي و ان كان المورد لهذه الوجودات الادراكية 1 ثبوتاً.

بيان ذلك اذا قال المولى مثلاً اكرم كل عالمٍ و قال في المخصص المنفصل لا تكرم زيداً و تردد زيد بين شخصين فمضمون اكرم كل عالم حكم واقعي لان مضمونه وجوب الاكرام ثبوتا علم المكلف ام جهل، و لأجل ذلك فموضوعه الوجود الواقعي أي موضوع وجوب الاكرام ذات بكر وخالد وامثال ذلك فنفس الافراد الواقعية مع غمض النظر عن العلم والجهل هي موضوع وجوب الاكرام.

فلأجل ذلك قد يقال بانّ شمول وجوب الاكرام لزيد الواقعي لا يعقل ان يكون بلحاظين بمعنى ان شمول وجوب الاكرام لزيد تارة بعنوانه التفصيلي وهو زيد و وتارة بعنوانه الانتزاعي وهو احد الفردين، فيقال بانه لو كان للعام شمولان وظهوران ظهور في ذات زيد بلحاظ عنوانه التفصيلي و شمول لذات زيد بلحاظ عنوانه الانتزاعي فانه يقال لا معنى لهذين الظهورين و السر في ذلك انه عنوان احد الفردين ان لوحظ على نحو الموضوعية كان معنى ذلك ان ذات زيد لوحظ موضوعاً لوجوب الاكرام بلحاظين، بلحاظ انه زيد و بلحاظ انه مصداق لاحد الفردين و اخذ موضوع الحكم بلحاظين اما ممتنع او يحتاج الى مؤنة.

وان اخذ الأحد مشيراً اذاً فليس هناك ظهوران اذ ليس الا ذات زيد فهذا التحليل يتصور في الاحكام الواقعية بلحاظ ان موضوعها فرد واقعي.

اما في الحجية فموضوع الحجية الوجود الادراكي وليس الوجود الواقعي سواء كانت حجة عقلية كالقطع فان موضوعها القطع وهو وجود ادراكي او كانت هذه الحجية نقلية فانّ الحجية موضوعها العلم او الشك فالحجة العقلية موضوعها العلم و الحجية النقلية موضوعها الشك، فلأجل ذلك موضوع الحجية يختلف عن موضوع الحكم الواقعي فانّ موضوع الحجية الوجود الادراكي كالعلم والجهل والشك والاطمئنان، و متى ما كان الموضوع هو الوجود الادراكي دخل فيما يعبر عنه في الحكم بالكثرة الادراكية، فقد يكون للشيء الواحد ادراكات متعددة و هو 1 واقعاً ولكن هناك ادراكات عديدة لهذا ال 1 ولكل ادراك أثر يختلف عن أثر الادراك الآخر.

مثلا إذا سمع المكلف بخطاب اكرم كل عالم و هو مطمئن او قاطع بان ابن زيد ليس بعالم فلا يتنجز عليه وجوب اكرامه و في نفس الوقت هو قاطع بانّ ذاك المدرس القصير في الحرم الشريف عالم فمقتضى هذا الادراك ال 2 تنجز وجوب اكرامه في حقه، فيبعث عبده لإكرامه مع ان ابن زيد هو المدرس القصير ولكن قامت حجة على وجوب اكرامه بعنوان و قامت حجة على عدم وجوب اكرامه بعنوان آخر فالحكم الواقعي وهو وجوب الاكرام وان لم يتعدد لان موضوعه الواقع وهو 1، الا ان الحكم الظاهري وهو الحجية من الممكن ان يتعدد لان موضوعه الوجود الادراكي وهو قابل لان يتعدد.

او انه قام خبر الثقة على ان ابن زيد ليس بعالم، و لكن ذلك المدرس القصير في زاوية الحرم هل هو عالم ام لا، فيجري البراءة عن وجوب اكرامه، فنفس الفرد الواقعي قد يجب اكرامه أي يتنجز وجوب اكرامه بعنوان او تقوم حجة على عدمه بعنوان و بعنوان اخر تجري البراءة عن وجوب اكرامه.

فالنتيجة انه لا يقاس باب الحجية على الحكم الواقعي و لأجل ذلك لا مانع من ان يقال عندما يقول المولى اكرم كل عالم، فانّ هذا الخطاب لا يشمل زيداً لتردد من خرج بين زيد ابن عمرو و زيد ان بكر، لان المولى قال اكرم كل عالم وقال لا تكرم زيداً و علمنا بان احد الزيدين خارج فاكرم كل عالم لا يتنجز في زيد بعنوانه التفصيلي لقيام حجة و هي العلم الاجمالي على عدم شمول الخطاب لاحدهما فلا يشمل زيدا بعنوانه التفصيلي للعلم الاجمالي بخروجه، و في نفس الوقت يوجد حجة على شمول الخطاب لاحدهما، لان خروج احدهما عن قوله اكرم كل عالم مشكوك فتجري فيه اصالة العموم فلا مانع من الجمع بين الامرين، لان المقام مقام الحجية و ليس المقام مقام الحكم الواقعي نفسه، فبما ان المقام مقام الحجية و موضوع الحجية هو الوجود الادراكي و الكثرة الادراكية للفرد الواحد معقولة اذا زيد المعين واقعاً قامت حجة على عدم وجوب اكرامه بعنوانه التفصيلي وهو العلم الاجمالي، و زيد المعين واقعا قامت حجة على وجوب اكرامه بعنوان احدهما وهي التمسك بأصالة العموم فلا يلزم ان يقال ان الموضوع الواحد لا يعقل لحاظه موضوعا للحكم بلحاظين فان هناك موضوعين لا موضوع 1 فلو كان المنظور الحكم الواقعي لكان له موضوع 1 و الموضوع الواحد لا يعقل ان يلحظ بلحاظين واما اذا كان المنظور هو الحكم الظاهري اي الحجية او الطهارة الظاهرية او الحلية الظاهرية... الخ فبما ان موضوعها الوجود الادراكي فالموضوع متعدد لا انه موضوع 1 لوحظ بلحاظين.

فظهر بذلك ان المقتضي لشمول الخطابات بإطلاقها وعمومها للعنوان الانتزاعي وهو عنوان الأحد تام، و المانع مفقود.

### شبهة التخيير:

### التقريب الاول :

و لكن السيد الشهيد صاغ الاشكال بنحو اخر فقد افاد في ج 3 من اصوله ص 296 الى 303 فهناك ذكر (قده) انه قد يصاغ الاشكال بنحو اخر بان يقال ان شمول العموم او الاطلاق له فروض 3، كلها باطلة:

الفرض الأول:

ان يقال بانّ قوله أكرم كل عالم يشمل الزيدين حيث انّ لقوله أكرم كل عالم ظهورات انحلالية فله ظهور في الشمول لزيد “ألف” وله ظهور للشمول لزيد “باء” فلأجل ذلك أكرم كل عالم يشمل الزيدين معاً ولكن الظهور وان كان موجوداً الا انّه بعد العلم الاجمالي بكذب احد هذين الظهروين لقول المولى لا تكرم زيدا في المخصص المنفصل بعد العلم الاجمالي بكذب احد هذين الظهروين فشمول العام لكليهما شمول لظهور نقطع بعدم حجيته وان كان قائما بالفعل فهذا الفرض منتف.

الفرض ال 2

ان يشمل الخطاب احد الظهورين، لا كليهما، فيقال المقتضي موجود و هو الظهور لأنّه ظاهر في زيد “ألف” و ظاهر في زيد “باء” والمانع مفقود لان المانع هو ان لا يشمل كليهما، و نحن لا نريد ان يشمل كليهما بل احدهما واحدهما لا يعلم بكذبه فتشمله اصالة العموم ولكن لا يصحّ هذا الفرض للتعارض، و السر في ذلك اننا بعدما علمنا بخروج احد الزيدين عن هذا الخطاب فهذا العلم اوجد تعارضا بين الظهورين فان ظهور العام في شموله لزيد “ألف” معارض لشموله لزيد “باء” لان كل ظهور يقول انا الباقي فيقع التعارض بينهما بالعرض اي ببركة العلم الاجمالي فيسقط الظهوران عن الحجية للتعارض.

الفرض الثالث

ان نقول بشمول الخطاب للعنوان اي عنوان ما لم يخرج حيث اننا نعلم ان احدهما خرج و الآخر لا ندري خرج ام لا فنقول ما لم يعلم بخروجه نشكّ في خروجه و الشك في خروجه شك في تخصيص زائد و الشك في التخصيص الزائد منفي بأصالة العموم، فمقتضى اصالة العموم ان ما لم يعلم بخروجه باق.

فأجاب بانّ ما لم يعلم بخروجه هل لاحظتموه على نحو الموضوعية ام على نحو المشيرية فان لاحظتموه على نحو الموضوعية، بان يقال كما انّ للعام ظهوراً في زيد “ألف” و زيد “باء” له ظهور بعنوان ما لم يعلم بخروجه، فما لم يعلم بخروجه ليس فردا زائد على زيد “ألف”.. فحيث لا يوجد فرد 3 وراء الزيدين فحينئذٍ عنوان ما لم يعلم بخروجه ليس له مصداق في الخارج

و هذه نفس نكتة السيد الخوئي التي تقدمت.

و ان قلتم بان هذا العنوان ـ اي ما لم يعلم بخروجه ـ مجرد مشير ومرآة حاكية عن واحد من الزيدين فاذا لم يشمل الخطاب زيداً فكيف يشمله مرة اخرى بعنوان حاك فاذا لم يشمل الخطاب المرئي وهو ذات زيد للمعارضة التي ذكرناها في الفرض ال 2 فكيف يشمله بمجرد ان جعلنا له عنوانا اخر وهو عنوان احدهما ؟

82

اجاب السيد الشهيد بمحاولتين:

الاولى: ان نقول بالحجية المشروطة، كما لو فرضنا ان احد الدليلين يدل على وجوب الجمعة تعيينا و الآخر يدل على وجوب الظهر تعيينا، فحينئذٍ من أجل نفي ال 3 وهو التخيير بين الفرضين يمكن ان يقال ان حجية كل من الخبرين ثابتة لكن على نحو مشروط، أي كل منهما حجة في فرض كذب الآخر، وبما اننا نعلم ان احدهما كاذب اذا فنحن نعلم بان احدهما حجة، لتحقق شرطه و هو كذب الآخر، و هذا المعنى الذي ذكرناه في باب التعارض يأتي في المقام أي في المخصص المنفصل للعام او في شمول ادلة الاصول لأطراف العلم الاجمالي، فيمكن ان يقال ان شمول دليل اصالة الطهارة لكل طرف من أطراف العلم الإجمالي حجة غايته انه حجة في فرض كذب شموله للطرف الآخر، و بما اننا نعلم ان احدهما أي احد الشمولين كاذب فنحن نعلم بحجية دليل اصالة الطهارة في احد الأطراف جزماً.

و قال بان هذه المحاولة تنفع فيما له مقتضي في مقام الاثبات أي تنفع فيما له ظهور فلا تشمل المخصص المتصل بل هذه المحاولة تنفع في المخصص المنفصل، باعتبار انه اذا قال في دليل اكرم كل عالم ثم قال لا تكرم زيدا، و تردد بين شخصين، فهنا تصحّ محاولة الحجية المشروطة لوجود أصل الظهور باعتبار ان المخصص المنفصل انما يهدم الحجية لا الظهور، بينما المتصل كأكرم العلماء الا زيدا فان اجمال المتصل يوجب اجمال أصل ظهور العام فلذلك لا تنفع هذه المحاولة في المخصص المتصل.

المحاولة الثانية :قال بان موضوع الحجية الكشف في فرض كذب الآخر، بيان ذلك ان للعام او للإطلاق كشفين كشفاً بلحاظ زيد ابن بكر و كشفا بلحاظ زيد ابن عمرو فان مقتضى ان للدليل ظهورين ظهورا في شموله لزيد ابن عمرو و ظهوراً في شموله لزيد ابن بكر ان هناك كشفين عن المراد الجدي كشفا عن شموله لزيد “ألف” وكشفا لشموله لزيد “باء” غاية ما في الباب ان الكشف مطلق أي كشف ظهوره في الشمول لزيد “ألف” هو مطلق كذب شموله الآخر او صدق، كما ان كشف شموله لزيد “باء” كذلك، فبإزاء كل من الفردين ظهوران، و يترتب على كل من الظهورين كشف و الكشف مطلق غاية ما في الباب الحجة من هذا الكشف حصة منه فالحجة من هذا الكشف كشفه في فرض كذب الآخر بحيث يكون القيد قيدا في الكشف لا في المنكشف وهو الحكم اذ من المفروض ان الحكم وهو وجوب اكرام زيد “ألف” ليس معلقا على عدم شمول الحكم لإكرام زيد “باء”، فالمنكشف نفسه ليس مقيد ولا معلق وانما الكشف نفسه، الكشف يعني كاشفية الظهور عن المراد الجدي هذه الكاشفية مطلقة صدق الآخر ام لا، و نحن نقول ما هو حجة من هذه الكاشفية الكاشفية في فرض كذب الآخر فالحجة حصة من الكاشفية لا تمامها،

و هذا غير عرفي أي التبعيض في الكاشفية لدليل 1 و لظهور 1 بان يقال حصة من هذا الظهور حجة فان هذا غير عرفي نعم التفكيك بين ظهورات الكلام ال 1 بان يكون بعضها حجة وبعضها غير حجة صناعي اما الظهور ال 1 يحصص غير عرفي،

لأجل لابد من عرض المحاولات الاخرى في الاجابة عن هذا الاشكال و هو ما نقحناه سابقاً:

المحاولة الاولى:

ما ذكره السيد الاستاذ من ان المقام من باب اشتباه الحجة باللاحجة، و ذلك لأنّه اذا ورد عندنا كل شيء لك نظيف حتّى تعلم انه قذر فهل ان ظهوره أي هذا الدليل في شموله لإناء “ألف” معارض في الشمول لإناء “باء” هل هناك تعارض ؟

يقول لا تعارض في البين لان التعارض فرع تنافي المدلولين، اما لتناقض او تضاد او احتفاف الدليل بقضية مرتكزة اوجبت التكاذب بين المدلولين كما في فريضة يوم الجمعة لا تجب الا صلاة واحدة.

وفي المقام لا يوجد ذلك حتّى ندعي ان دليل اصالة الطهارة يتعارض شموله لإناء “ألف” مع “باء”، فالموجود هو اننا نعلم بان هذا الدليل ظاهر من الاول في الشمول لإناء “ألف” و الشمول لإناء “باء” والعلم الاجمالي بنجاسة احدهما او كذب احد الخبرين، فان العلم الاجمالي بكذب احدهما غايته قال احد هذين الظهورين ليس بحجة، لا انه اوجب التعارض بين المدلولين.. فاذا كان أحدهما ليس بحجة ان علمنا خارجا بحجية أحدهما فبها.

وان شككنا تمسكنا بأصالة العموم لأكرم كل عالم او كل شيء نظيف لنثبت حجية الآخر، والنتيجة اننا احرزنا حجة في البين، فالمقام من اشتباه الحجة باللاحجة، ولذلك بحثنا في السابق الفرق بينها وبين التعارض، و ذكرنا فيما سبق الجواب عن ذلك انه حتّى في مورد اشتباه الحجة باللاحجة يحصل تعارض من حيث مرحلة الحجية حيث يقع تدافع بينهما في مرحلة الحجية.

المحاولة ال 2

ما اشار اليها السيد الشهيد في بحثه حول المخصص المتصل ولم يركز عليها مع انها مفتاح الحل وهي ان المقام ليس من باب التعارض من الاصل لانّ التعارض يبتني على ظهور الدليل في الشمول للأفراد بعناوينها التفصيلية، لأنّه اذا قلنا كل شيء لك نظيف يشمل الاناء “ألف” بعنوان انه “ألف” و اناء “باء” بعنوان انه اناء “باء” فيقع التعارض بين هذين الظهورين للعلم الاجمالي بكذب احدهما فاذا قلنا بالظهور للشمول لكل فرد بعنوانه التفصيلي لا محالة يقع التعارض اما اذا قلنا من الاول لا يشمل الظهور الا ذات الفرد لا الفرد بعنوانه التفصيلي، فهو لا بشرط من هذه الجهة لأنّه لو كان العلم بالعنوان التفصيلي قيدا في الظهور او الشمول للزم تقييد الظهور او الحكم بالعلم التفصيلي بان يقال ظهور كل شيء لك نظيف في الشمول لأي اناء مشروط بالعلم بعنوانه واشتراط الظهور بالعلم مما لا معنى له لدى المرتكز او اشتراط الحكم بان يقال الطهارة الظاهرية انما تثبت لأي اناء عند العلم به تفصيلا و اشتراط الحكم بالعلم به تفصيلا مما لا وجه له لان الجميع يحتاج الى قرينة.

بل الصحيح ان الدليل يشمل ذات الفرد على نحو اللابشرط غاية الامر ان علم به تفصيلا تنجز الحكم تفصيلا وان علم به اجمالا تنجز الحكم اجمالا فالعلم التفصيلي داخل في مرحلة التنجز، فالدليل من اصله ما شمل الفرد بعنوانه التفصيلي كي يقع التعارض وانما شمل ذات الفرد.

و لأجل ذلك اذا علمنا اجمالا بنجاسة احد الانائين فقد علمنا ان احد هذين الظهورين وهو الظهور لذات الفرد كاذب وليس بحجة اذا فيبقى الدليل حجة في الظهور الآخر، بلا حاجة الى ان نقحم البحث في التعارض ثم نبحث عن الجواب.....

والمحاولة ال 3

لو فرضنا ان المقام من باب التعارض فالصحيح ما ذكره صاحب الكفاية من انه ليس حكم التعارض هو التساقط بل هو الحجة الاجمالية أي انّ باب الحجج يختلف عن باب الاحكام الواقعية فهذا لو تم اشكالا لتم في باب الاحكام الواقعية حيث ان موضوعها الوجود الواقعي ولم يتم في باب الحجج والاحكام الظاهرية لان موضوعها الوجود الادراكي و بما ان موضوعها كذلك فلا مانع من ان نقول اناء “ألف” بعنوان انه اناء “ألف” مشكوك الطهارة تشمله اصالة الطهارة لولا العلم الاجمالي وما لم يعلم نجاسته نشك في طهارته تشمله اصالة الطهارة.... فان عنوان ما لم يعلم نجاسته او احد الانائين موضوع جديد لجريان اصالة الطهارة و لدليل الحجية في تعارض الخبرين و ليس نفس الموضوع الاول كي يقال اذا اسقط الظهور عن الحجية في اناء “ألف” فقد سقط بعناوين اخرى، لان شموله للعناوين الاخرى من باب وجود موضوع 3 لا من باب الموضوع الاول كي يقال بانه بعد سقوط الظهور عن الحجية فيه بعنوانه فكيف يشمله الظهور الحجية بعنوان اخر..

فتلخص امور 3

الاول ان محل البحث من شمول الدليل من اطلاق و عموم لاحد الفردين بعد ورود مخصص على هذا العام خرج احدهما فحصل اجمال مفهومي او مصداقي او حصل علم اجمالي بخروج احدهما كما في فرض تعارض الخبرين او العلم الإجمالي بالنجاسة..

الامر الثاني: انّ هذه المسألة لا تتنافى مع مسلك السيد الشهيد الذي يرى ان ادلة الاصول منصرفة عن موارد العلم الإجمالي لان مدعاه انصراف دليل الاصول عن الشمول لكلا الطرفين لا عن الشمول بالمرة، و لذلك بحث و قال على مسلك الاقتضاء المقتضي لشمول دليل الاصل لاحد الطرفين تام ثبوتا واثباتا وانما بحثه مع الاعلام في كلا الطرفين.

الامر الثالث: اننا عندما دخلنا في هذا البحث قلنا بان القائلين بالعلية اوردوا اشكالا على القائلين بالاقتضاء وقالوا بناءً على مسلككم من القول بالاقتضاء فلا مانع ثبوتا ولا اثباتا من جريان الاصل في احد الطرفين، فيحصل التخيير بين طرفين العلم الإجمالي، و هي شبهة التخيير والتزم بها، غاية ما في الباب ان شبهة التخيير لها تقريبات فمن تقريباتها ما تقدم بحثه وهو ان يدعى شمول دليل الاصل العملي كدليل اصالة الطهارة لاحدهما وهو العنوان الانتزاعي او لغير ما علم نجاسته وهو العنوان الاجمالي..

ومن تقريباتها الطهارة المشروطة ان يكون كل من الانائين طاهرا في فرض نجاسة الآخر وهو الحكم المشروط.

83

وصل الكلام الى

### التقريب الثاني

لشبهة التخيير

وهو الترخيص المشروط، و بيان ذلك بحسب ما ذكره المحقق العراقي (قده) في مقالاته وهو مؤلف من امور 3:

الاول:

ان الخطاب له اطلاق افرادي و اطلاق احوالي، فمثلاً إذا قال اكرم كل عالم فانّ لهذا الخطاب عموما افرادياً وهو الشمول لذات الافراد من زيد و بكر و اطلاقاً أحوالياً وهو الشمول لزيد ان اكرم عمرواً او ترك اكرامه فشمول الخطاب للفرد اطلاق افرادي و شمول الخطاب للفرد في حالات تلبسه او عدم تلبسه بالفرد الآخر احوالي، ولا موجب لرفع اليد عن الاطلاق الافرادي لمانع في الاطلاق الأحوالي فان كلا من الاطلاقين ظهور و مقتضى كونه ظهوراً ان يكون موضوعا مستقلا للحجية.

الامر ال 2

ان موطن المحذور هو الاطلاق الأحوالي لا الافرادي، بمعنى ان المكلف اذا علم بنجاسة احد الانائين فان شمول دليل اصالة الطهارة لإناء “ألف” و اناء “باء” ليس ذا محذور وهو المعبر عنه بالإطلاق الافرادي فان نفس شمول دليل الاصل لهذا الاناء في نفسه و للآخر في نفسه ليس موقعا لمحذور وانما المحذور في الاطلاق الأحوالي أي في شمول اصالة الطهارة لإناء “ألف” حتّى في حال استخدام اناء “باء” و في شمول الطهارة لإناء “باء” حتى في حال استخدام “ألف”، حيث يترتب على الاطلاق الأحوالي أي طهارة اناء “ألف” وان استخدم اناء “باء” و بالعكس يترتب على ذلك الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بنجاسة احدهما، فما هو موطن المشكلة وهي مشكلة الترخيص في المخالفة القطعية هو الاطلاق الأحوالي لا نفس شمول دليل الاصل لذات اناء “ألف” مع غمض النظر عن اناء “باء” وبما ان الضرورات تقدر بقدرها فلا موجب لرفع اليد عن الاطلاق الافرادي لكل منهما، بل مقتضى الصناعة رفع اليد عن الاطلاق الأحوالي و ذلك بتقييده في كل منهما بحال ترك الآخر، فكأن المولى قال رخصت لك في استخدام اناء “ألف” ان تركت اناء “باء” وبالعكس، لا أنني رخصت لك في استخدام اناء “ألف” في مطلق احواله ولو استخدمت اناء “باء”.

والنكتة في ذلك ان الاطلاق الافرادي ظهور والظهور موضوع للحجية، ولا موجب لدى المرتكز العرفي لرفع اليد عن حجة الا بقيام حجة على الخلاف، و لم تقم حجة على الخلاف في الاطلاق الافرادي وانما قامت في الاطلاق الأحوالي وهي حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية و نتيجة ذلك وجود ترخيصين مشروطين الترخيص في كل من الطرفين مشروطا بترك الآخر.

الامر الثالث:

انّ الترخيصين المشروطين من قبيل الجمع بين الترخيصين لا من قبيل الترخيص في الجمع بين الطرفين، ففرق بين الجمع بين الترخيصين و الترخيص في الجمع، فترخيص اناء “ألف” مشروط بترك “باء” فما لم يترك فليس مرخصا فالجمع بينهما خلف الترخيص فكيف يكون ترخيصا في الجمع نظير ما ذكر في بحث الترتب ان الترتب ليس طلبا للجمع بل جمعا بين الطلبين، فاذا قال المولى ازل النجاسة عن المسجد فان لم تزل فصل فهذا ليس طلباً للجمع بين الفعلين بل جمع بين الطلبين بنحو يمنع من الجمع بين الفعلين بحيث لو استطاع المكلف على فرض محال ان يجمع بين الازالة و الصلاة لم يشمله الترتب لان الامر الترتبي مشروط بالترك فكيف يشمل حال الفعل، كذلك ان طهارة اناء “ألف” منوطة بترك اناء “باء” فكيف يشمل حال استخدام اناء “باء”.

بذلك افاد المحقق العراقي ان على القائلين بالاقتضاء ان يلتزموا بالترخيص المشروط لان المقتضي له موجود وهو الظهور الافرادي والمانع مفقود وهو خاص بالإطلاق الأحوالي فلا موجب لرفع اليد عن الاطلاق الافرادي لمشكلة في الاطلاق الأحوالي.

و قد عني الاعلام القائلون بالاقتضاء برفع هذه الشبهة، ومنهم سيدنا فقد ذكر عدة وجوه للجواب في الدراسات و مصباح الأصول.

### اجيب عن هذا التقريب بوجوه:

### الوجه الاول:

و هو مؤلف من امرين:

الامر الاول (وهو بيان للكبرى)

ان المحذور لا ينحصر في الترخيص في المخالفة القطعية بل يشمل الترخيص القطعي في المخالفة.

مثلاً لو علم المكلف بحرمة الجلوس في آن معين في احدى الغرفتين، فهذا العلم الإجمالي لا يمكن مخالفته القطعية، فلا يلزم من شمول دليل الاصل الترخيصي لكلا الطرفين الترخيص في المخالفة القطعية لامتناعها ولكن يترتب عليه الترخيص الفعلي في المخالفة وهو لا يقل قبحا.

والسر في ذلك ان كلا الترخيصين يرجعان الى نكتة 1 وهو عدم اهتمام المولى بغرضه اللزومي فكما لو أمكن المكلف المخالفة القطعية كما لو علم اجمالاً بنجاسة احد الانائين وهو قادر على شربهما معا فان شمول دليل اصالة الطهارة لكليهما عدم مبالاة من المولى بغرضه اللزومي اذ مع وجود غرض لزومي وهو نجاسة احدهما فالترخيص في كليهما قبيح والسر في القبح عدم مبالاة المولى بغرضه اللزومي.

كذلك في الترخيص القطعي في المخالفة كما لو قال المولى ان علمت اجمالا بحرمة الجلوس في احدى الغرفتين في آن معين فانت مرخص لك في كليهما بحيث لو امكن العبد ان يجلس في كليهما لشمله الترخيص، وهو أيضاً قبيح لأنّه عدم مبالاة للمولى بغرضه اللزومي.

الامر الثاني: (وهو بيان للصغرى)

تطبيق ذلك على الترخيصين المشروطين فاذا قال المولى اذا علم المكلف اجمالاً بحرمة احد اللحمين فيحل له كل منهما ان ترك الآخر و ترك المكلف كليهما، ففي فرض ترك المكلف لكيهما اصبح الترخيص فعليا في كليهما لفعلية المشروط بفعلية شرطه فعندما ترك كليهما صار الترخيص في كليهما فعليا، و المكلف وان لم يقدر على المخالفة القطعية الا انه حين ترك كليهما يكون موردا لترخيص فعلي في المخالفة، بحيث لو امكن المكلف ان يجمع بين الفعل و الترك على فرض محال لشمله الترخيص، فهو ترخيص فعلي في المخالفة وهو لا يقل قبحا عن الترخيص في المخالفة القطعية.

فظهر بذلك ان ما افاده المحقق العراقي اشكالا على القائلين بالاقتضاء محل منع.

ويلاحظ على ما افيد بعد تمامية الكبرى وهي قبح الترخيص القطعي في المخالفة منع الصغرى بلحاظ ان هناك فرقاً بين ترخيص لا يقتضي عدم المخالفة وترخيص يقتضي عدم المخالفة، ففي الصورة التي افادها تنظيراً وهي ما اذا لم يتمكن المكلف من المخالفة القطعية كما لو علم اجمالاً بحرمة الجلوس في احدى الغرفتين في آن معين فان هنا امتناع المخالفة القطعية لقصور في المكلف لا لقصور في الترخيص فالترخيص في حد ذاته لا قصور فيه وانما القصور في المكلف بحيث يمتنع عليه الجمع بين الجلوسين، و بالتالي فالترخيص المطلق في المقام بان يقول له المولى أحل لك الجلوس في كل منهما ترخيص لا يمنع المخالفة القطعية ولا يقتضي عدمها وبتعبير العراقي لا يسد ابواب عدمها..

و لذلك لو امكن المكلف ان يجمع لشمله الترخيص بينما في الترخصين المشروطين فالترخيص يقتضي عدم الوقوع في المخالفة فاذا قال له المولى اذا علمت اجمالا بحرمة احد اللحمين حل لك كل منهما بشرط ترك الآخر فمجرد ان يفترض المولى هذا الشرط كان امتناع المخالفة القطعية لا لعجز في المكلف بل لقصور في الترخيص....و لأجل ذلك قلنا لو ان المكلف جمع بينهما لم يشمله الترخيص من الاصل، اذ الترخيص في كل منهما مقيد بالترك للآخر لا يعقل شمول الترخيص لفرض الفعل اذ هو خلف الاشتراط وهذا ما ذكر في بحث الترتب ان المكلف لو استطاع ان يجمع بين الازالة والصلاة لم يكن مأمورا بالصلاة فان الامر بالصلاة مشروط جعلا بعدم الاتيان بالإزالة فما ذكره (قده) لا يرد على المحقق العراقي، فان ما ذكره العراقي من الترخيصين المشروطين ليس ترخيصا فعليا في المخالفة لأنّه يقتضي عدم الوقوع في المخالفة فكيف يكون ترخيصا فيها ؟

### الوجه الثاني

الذي افاده سيدنا، قال في فرض العلم الإجمالي بالإلزام كالعلم الاجمالي بحرمة احد اللحمين لا يعقل شمول الترخيص لكلا الطرفين لكونه ترخيصا في المخالفة القطعية و كما يمكن رفع هذا المحذور برفع اليد عن الاطلاق الأحوالي بتقييد كل من الاطلاقين بحال ترك الآخر يمكن رفع هذا المحذور برفع اليد عن الاطلاق الافرادي عن احدهما فنقول لا يشمل الاطلاق اللحم “ألف”، فاذا ارتفع الاطلاق الافرادي من الأول من الاول في احدهما ارتفع محذور الترخيص في المخالفة القطعية، فتعيين رفع الاطلاق الأحوالي تحكم،

والجواب عن ذلك نحن نعلم بسقوط الاطلاق الأحوالي على كل حال اما تخصصا او تخصيصاً أي انّ الترخيص في “ألف” لا يشمل حال التلبس بباء جزما اما لان الترخيص لم يشمل “ألف” من الاول فيترفع الاطلاق الأحوالي تخصصا لان الأحوالي متعكز على الافرادي فاذا ارتفع الافرادي في احدهما بان لم يشمله الترخيص في الاساس ارتفع الأحوالي وهو سعة الترخيص فيه بما يشمل حال التلبس بالآخر او ان الاطلاق الافرادي شمل “ألف” ولكن خصصنا حاله بان لا يشمل حال التلبس بالآخر فارتفع الاطلاق الأحوالي تخصيصا فعلى أي حال الاطلاق الأحوالي ساقط الى النهاية، اما تخصصا او تخصيصاً.

ويبقى الشك في سقوط الاطلاق الافرادي، وهو مجرى للحجية لأنّه ظهور قد انعقد و الظهور بنظر المرتكز العرفي موضوع مستقل للحجية و مقتضى الارتكاز شمول الحجية له، فليست المسالة اختيارية و دائرة بين ان نتصرف في الاحوال او الافراد كي يقال بالتحكم، وانما علمنا تفصيلاً بسقوط الأحوالي و شككنا في سقوط الافراد فشمله دليل الحجية...

84

الوجه الثالث

ان يقال بأنّ المستفاد من ادلة الترخيص مثل اصالة الحل اما الترخيص المطلق او الترخيص للمتعلق المشروط او الترخيص المشروط فاذا علم اجمالاً مثلاً بحرمة احد اللحمين، و قلنا بجريان اصالة الحل فحينئذٍ المستفاد منها اما الحلية المطلقة لكل منهما ولازم ذلك الترخيص في المخالفة القطعية واما الترخيص للمتعلق المشروط أي ان الشارع جعل الحلية للأكل المشروط بترك الآخر، بحيث يرجع الشرط الى الاكل لا الى الترخيص فيحل لك اكل اللحم أي حصة من الاكل، و هي الاكل المشروط بترك الآخر.

و هذا فاسد والسر في ذلك انّ الاكل المقيد بما هو مقيد ليس له حكم واقعي كي يكون له حكم ظاهري، فان الاكل المقيد بترك الآخر لم يوضع له حكم في الواقع بما هو مقيد كي نبحث عن الوظيفة الظاهرية عند الشك في حكمه الواقعي فان المتعلق للحكم الواقعي هو الاكل المطلق أي الاكل لا بشرط اما الاكل المقيد بالترك بما هو مقيد قطعا ليس له حكم اوقعي بإزائه كي نبحث عن الوظيفة الظاهرية.

وان اريد ارجاع القيد الى الترخيص نفسه ان القيد في الحلية لا في متعلقها، فحلية اكل هذا اللحم مشروطة بترك الآخر، فالشرط في الحلية لا في متعلقها فحينئذٍ يرد عليه ان هذا الحكم الظاهري وهو الحلية المشروطة نقطع بعدم تطابقها مع الواقع.

و السر في ذلك ان ما هو المجعول واقعا اما الحرمة المطلقة او الحلية المطلقة، فالشارع فيما اذا كان هناك لحم حرام و لحم حلال فاحدهما واقعاً حرام مطلقا و الآخر واقعا حلال مطلقا فلا توجد في الواقع حرمة مشروطة و لا حلية مشروطة، و بالتالي فدعوى ان الحكم الظاهري هو الحلية المشروطة باطلة، لانّه يعتبر في الحكم الظاهري ان يكون محتمل المطابقة للحكم الواقعي، و اما إذا قطعنا بعدم مطابقته للواقع جزماً فحينئذٍ يلغوا استفادته من دليل الاصل الترخيصي...

و السيد الشهيد (قده) منع من الكبرى قال لا برهان على انه يشرط في الحكم الظاهري ان يكون محتمل المطابقة مع الواقعي، بل يكفي في الحكم الظاهري امران الشك في الحكم الواقعي وان يكون هذا الحكم الظاهري صالحاً لتنجيز الواقع او للتعذير منه واما ان يشترط احتمال تطابقه مع الحكم الواقعي فلا دليل عليه،

ولكن قد يقال بتمامية الكبرى أي ان حقيقة الحكم الظاهري هي الطريقية أي الطريقية للحكم الواقعي او لحال الحكم كما عبر الشيخ الانصاري في الرسائل فان الحكم الظاهري اما منقح للحكم الواقعي كما لو كان امارة فان له مقام الحكاية، او منقح لحال الحكم بمعنى ان الغرض منه تنجيز الحكم الواقعي او التعذير منه، فهو منقح لحاله من تنجيز او تعذير ومقتضى كون الحكم الظاهري منقحا للواقع او لحاله ان يكون محتمل المطابقة و هذا هو معنى ما اخذه السيد الشهيد شرطا وهو ان يكون صالحا لتنجيز الحكم الواقعي او التعذير منه...

وانما البحث في الصغرى وهي دعوى ان الحلية المشروطة ليست مطابقة للواقع جزما.

والجواب عن ذلك انه تارة ندعي ان الشرط قيد ثبوتي في الحلية، وتارة ندعي انه قيد اثباتي أي في مقام الدلالة.

فلو كان المدعى ان الشرط قيد ثبوتي ان ما جعله المشرع في المقام هو حلية فحينئذٍ يرد الاشكال لأننا نقطع ان الواقع ليس فيه الا الحرمة المطلقة او الحلية المطلقة.

واما اذا كان المدعى هو الضيق في عالم الدلالة، لا ان المنكشف مقيد وانما نحن قطعنا بان الاطلاق الأحوالي ساقط و شككنا في ان الاطلاق الافرادي ساقط عن الحجية ام لا فمقتضى اصالة الحجية بقاؤه.

فليس معنى الحلية المشروطة الا معالجة اثباتية لا اننا نعتقد ان المشرع جعل حلية مشروطة انما نقول بان الاطلاق الأحوالي لهذا الخطاب ساقط جزما و نشك في ان الاطلاق الافرادي باق على الحجية ام لا، ومقتضى اصالة الحجية بقاؤه و مقتضى بقائه ان كلا منهما حلال في ظرف ترك الآخر لا بقيد ترك الآخر فهو حلال في هذا الفرض ولا نحرز حليته بأوسع من ذلك فالقصور والضيق اثباتي لا انه ان المدعى جعل الحلية المشروطة كي يقال بان هذا حكم الظاهري نقطع بعدم تطابقه مع الواقع.

فان قلت: بان ما افيد في بحث الواجب المشروط من ان قيود الحكم تسري للمتعلق، مثلاً اذا كان وجوب الظهر والعصر مقيدا بالزوال فلا محالة سوف يكون المتعلق هو الظهر بعد الزوال فقيود الحكم تسري لمتعلقه فمتى ما كان الوجوب منوطا بالزوال فالواجب لا يصح الا بعد الزوال و لذلك قيل قيود الوجوب قيود للواجب، أي قيود للصحة أيضا فيقال في المقام اذا كانت الحلية أي حلية اكل هذا اللحم المشكوك مشروطة بترك الآخر فمتعلق الحلية أيضاً اصبح مشروطا فالحلال هو الاكل المقيد بترك الآخر فرجعنا للإشكال الثاني وهو ان الاكل المقيد بما هو مقيد ليس له حكم واقعي فضلا عن الظاهري،

والجواب ان الاباحة ليست مشروطة وانما هو قصور في مقام الاثبات، و لو سلمنا انها مشروطة فهذا المشتهر من ان قيود الحكم تسري لمتعلقه ذكر في بحث الواجب المشروط حقيقته وهي ان التقييد اللحاظي للحكم يوجب الضيق القهري للمتعلق لا التقييد اللحاظي بمعنى ان المولى لو قيد الوجوب تقييدا لحاظيا بفرض الزوال قهرا لا تشمل صلاة الظهر صلاة الظهر قبل الزوال فالضيق في المتعلق ذاتي قهري وليس تقييدا لحاظيا فما قام به المولى هو تقييد الوجوب بالزوال ولكن عالم الامتثال لا يتحقق امتثال الامر بالظهر قبل الزوال فهذا ضيق في مقام الامتثال وليس تقييدا لحاظيا للمتعلق في مرحلة الجعل.

غاية ما في الباب تارة نقول بان التقابل بين التقييد والاطلاق تقابل الملكة والعدم فمقتضى تقيد الوجوب تقييدا لحاظيا خروج المتعلق عن قابلية الاطلاق والتقييد لأنّه لما ضاق المتعلق قهرا لم يعد قابلا للتقييد اللحاظي ولا للإطلاق اللحاظي فخرج عن قابليتهما قهرا.

و اما اذا قلنا بان التقابل بين التقييد و الاطلاق تقابل الضدين كما هو مسلك سيدنا فلا محالة ضيق المتعلق قهراً يمنع من تقييده لحاظا ولكنه لا يمنع من اطلاقه لحاظا بمعنى ان المولى يلاحظه رافضا للقيود وان كان في مقام الامتثال متضيقا قهرا بالصلاة بعد الزوال.

و اما إذا قلنا بمسلك السلب والايجاب كما هو مسلك السيد الشهيد فلا مانع من اجتماع الاطلاق مع الضيق القهري فالمتعلق ضيّق ذاتا والمولى لم يلاحظه مقيدا لانّ معنى الاطلاق على مبنى السيد الشهيد عدم لحاظ القيد لا للحاظ رفض القيد.

الوجه الرابع:

ما افاده السيد الشهيد جواباً عن شبهة التخيير و ذلك في مقدمتين،

الأولى: لا اشكال ان كل حكم واقعي او ظاهري له مدلولان مدلول مطابقي و هو مصب الحكم واخر التزامي وهو مصب الملاك، فاذا قال المولى اقم الصلاة فان مدلوله المطابقي ان مصب الوجوب هو الصلاة ومدلوله الالتزامي ان مصب الملاك هو الصلاة أيضاً و كذلك اذا قال خبر الثقة حجة فان مدلوله المطابقي ان مصب الحجية خبر الثقة ومدلوله الالتزامي ان في التمسك بخبر الثقة ملاكا اقتضى جعل الحجية له،

و بناءً على ذلك فالترخيص التخييري حكم من الاحكام، و هذا الحكم ان كان واقعياً تُصور ان يكون مدلوله الالتزامي وهو ثبوت الملاك تارة في الجامع و اخرى في الطرف المشروط، بمعنى لو ان المولى ـ على نحو الترخيص الواقعي وليس الظاهري ـ قال بان المكلف مخيّر بين صلاة الليل و زيارة عاشوراء و قال المولى انت مرخص ترخيصا تخييرا واقعيا في أي طرف منهما، فحينئذٍ هذا الترخيص التخييري يتصور على نحوين: الاول ان يكون مصبه الجامع بان يقول المولى رخصت لك في احدهما فمصب الترخيص هو الجامع، و مدلوله الالتزامي ان الملاك في الجامع، و النحو الثاني ان يقول المولى رخصت لك في زيارة الحسين (عليه السلام) ان تركت صلاة الليل او رخصت لك في صلاة الليل ان تركت زيارة الحسين (عليه السلام) و حينئذٍ يكون مدلوله المطابقي مصب الترخيص كل منهما مشروطا بترك الآخر و كذلك مصب الملاك أي ان كل منهما راجح ان ترك الآخر.

ففي الترخيص الواقعي التخييري يتصور كل من النحوين.

اما في الترخيص التخييري الظاهري فلا يتصور الملاك الا في الجامع والسر في ذلك ان حقيقة الحكم الظاهري مبنية على التزاحم الحفظي فالحكم الظاهري هو الملاك الارجح في مقام التزاحم الحفظي مثاله، لو كان لدينا لحم حرام و حلال واشتبه احدهما بالآخر فتارة يرى الشارع ان الملاك الاهم هو الملاك الالزامي فيأمر بالاحتياط و وتارة يرى ان الملاك الاهم هو الترخيصي فيرخص في كليهما و ان وقعت في المفسدة ولكن الملاك الترخيصي اهم، وتارة يرى الشارع ان في احدهما ملاكا لزوميا و في الآخر ملاكا ترخيصيا و هما متساويان في الاهمية، فحيث انهما متساويان في الاهمية، اذا فملاك الترخيص في الجامع لا محالة وليس ملاك التخيير في الحرام الواقعي ولا في الحلال الواقعي وانما ملاك التخيير في احدهما.

بعبارة اخرى بما ان الملاك اللزومي مهم فمقتضى اهميته ان لا يرخص في كليهما لأنّه لو رخص في كليهما لضيع الملاك اللزومي و مقتضى كون الملاك الترخيصي مهما ان لا يمنع من كليهما لأنّه لو منع من كليهما لفوت الملاك الترخيصي فمقتضى التساوي بين الملاكين حفظ كليهما و مقتضى ذلك ان يقول لا يحرم عليك كلاهما ولا يجوز لك كلاهما إذا فملاك التخيير في احدهما المعبر عنه بالجامع فلا يتصور في الاحكام الظاهرية ان يكون الملاك في الأحد المشروط وانما المتصور في التخيير الظاهري ان يكون الملاك لا محالة في احدهما لا في كل منهما مشروطا بترك الآخر...

85

لازال الكلام في بيان مطلب السيد الشهيد جواباً عن شبهة التخيير حيث افاد مقدمتين:

الاولى: ان هناك فرقاً بين الترخيص التخييري الواقعي والترخيص التخييري الظاهري، و الفرق بينهما من جهتين:

الجهة الاولى:

ان التخيير الواقعي حيث إنَّ ملاكه في متعلقه فلأجل ذلك يتصور ان يكون التخيير فيه منصبا على الجامع بان يقول اكرم احد الرجلين، او يكون منصبا على كل طرف مشروطا بترك الآخر بان يقول اكرم زيدا ان لم تكرم بكرا فحيث ان ملاك التخيير في المتعلق، فيحتمل ان يكون ملاك التخيير قائما باحدهما و يحتمل ان يكون قائما بكل منهما في فرض ترك الآخر.

بينما في التخيير الظاهري لا محالة يكون ملاكه في الجامع أي في احدهما، والسر في ذلك ان الحكم الظاهري ملاكه تقديم احد الملاكين المتزاحمين تزاحما حفظيا، فليس ملاك الحكم الظاهري في متعلقه حتّى نقول يحتمل ان يكون الملاك في احد الطرفين او كل منهما مشروطا بل الملاك ليس الا في الصياغة التي يحفظ بها المولى التزاحم الحفظي، و لأجل ذلك اذا تزاحم غرضان غرض لزومي و غرض ترخيصي كما لو كان لدينا لحم ميتة و لحم مذكى و اشتبه علينا الميتة بالمذكى فنتيجة الاشتباه حصول تزاحم في الحفظ أي ان المولى يحفظ أيا من الملاكين بعد اشتباههما فتارة نفترض ان احدهما اهم أي ان الملاك اللزومي اهم من الترخيصي مطلقاً فالحكم الظاهري حينئذٍ وجوب الاحتياط حفظا للملاك اللزومي و ان افترضنا ان الاهم هو الترخيص أي ان في تناول المذكى مصلحة اهم من مفسدة لحم الميتة فمقتضى التحفظ على هذا الملاك الاهم ان يرخص في كليهما ويضحي بالملاك اللزومي.

واما اذا افترضنا ان لا اهمية لاحدهما على الآخر، اذا فملاك الحكم الظاهري ليس في اللزومي ولا في الترخيصي بل في احدهما اذ ما داما متساويين فملاك الحكم الظاهري و روحه في احدهما لان أيا منهما اختاره فقد اختار غرضا مهما للمولى فليس الملاك في احدهما المعين بل الملاك في احدهما الجامعي اذ المفروض التساوي بينهما.

وعلى كل حال في التخيير الواقعي يتصور ان يكون ترك الآخر دخيلا في الملاك بان يقال ملاك الترخيص في زيد انما يتمّ اذا ترك اكرام عمرو فتصور ان يكون لترك اكرام عمرو دخل في ملاك اكرام زيد اذ ما دام الملاك في المتعلق فيتصور ان يكون ترك طرف دخيلا في حدوثه.

اما في التخيير الظاهري من الواضح ان ترك الآخر او فعله لا دخل له في الملاك لان التخيير الظاهري ملاكه تقديم الاهم او تقديم أحدهما ان كانا متساويين، فان كان أحدهما اهم فهو متقدم على كل حال ترك الآخر او فعله، وان لم يكن احدهما اهم كان الملاك في الجامع ترك الآخر او فعله، فلا يتصور في ملاك التخيير الظاهري ان يكون لترك الطرف الآخر دخل في الملاك.

و على هذا الاساس يقول السيد بان ملاك التخيير الظاهري لا محالة لا يكون في الفعل المشروط كما يتصور في التخيير الواقعي بل ان كان احدهما اهم كان ملاكه فيه و ان كانا متساويين كان ملاكه في الجامع فهذا هو الفرق بين ملاك التخيير الواقعي و ملاك التخيير الظاهري،

الجهة ال 2

ان الحكم الواقعي له مقامان مقام الصياغة الاعتبارية ومقام الملاك ولذلك نقول بانّ دليل الحكم الواقعي له مدلولان مطابقي و التزامي، مثلاً إذا قال اقم الجمعة فهذا حكم واقعي فله مقامان، مقام الوجوب وهو مقام اعتبار و جعل، و مقام الملاك وهو مقام واقعي نفس امري أي ثبوت المصلحة في صلاة الجمعة لذلك ينطبق لاقم الجمعة مدلولان مطابقي وهو الزام المكلف والتزامي وهو ان في الجمعة محبوبية.

اما في الحكم الظاهري فملاكه في اعتباره وليس شيئا اخر، فلا يوجد له مقامان بان نقول هناك اعتبار وجعل و هناك ملاك و راء هذا الاعتبار و الجعل بل انما يتحقق ملاك الحكم الظاهري بهذا الاعتبار و الجعل و ليس بشيء اخر.

فلأجل ذلك خطاب الحكم الظاهري كما لو قال احتط او قال رخصت لك، فهذا الخطاب لا ينحل لمدلولين بلحاظ مقامين، مدلول مطابقي بلحاظ مرحلة الجعل ومدلول التزامي بلحاظ مرحلة الملاك كما في الحكم الواقعي وانما خطاب الحكم الظاهري ينحل لمدلولين حاكيين عن مقام 1، المدلول الانشائي والمدلول الجدي فالانشائي يقول ان قال المولى ان علمت اجمالا بنجاسة احد الانائين فاحتط و احتط لها مدلول انشائي وهو ما يعبر عنه بالمراد الاستعمالي أي اراد ان يفهم الاحتياط ومدلول تصديقي أي ان وجوب الاحتياط فعلي و هذا المدلول الفعلي هو ملاك الحكم الظاهري أي ان في هذا الاحتياط تقديما للملاك الاهم من الملاكين المتزاحمين تزاحما حفظيا فحقيقة الحكم الظاهري ليست شيئا وراء حفظ احد الملاكين لا ان للحكم الظاهري عالم جعل و عالم حفظ، ليست حقيقة الحكم الظاهري الا حفظ احد الملاكين المتزاحمين بالجعل فاذا قال المولى احتط فنفس قوله احتط حفظ للملاك الاهم في التزاحم الحفظي حفظ بالجعل وهو الحكم الظاهري.

بناء على المقدمة الأولى يبتني الكلام في المقدمة الثانية، افاد (قده) اذا ورد خطاب خاص ودل على التخيير الظاهري بالنحو المشروط كما لو قال المولى بخطاب خاص ايها العبد اذا علمت بنجاسة احد الانائين فقد رخصت لك في شرب أيّ منهما مشروطاً بترك الآخر فقد ورد دليل خاص بنفس التخيير المشروط فالسيد هنا يقول اذا ورد دليل خاص بذلك نقول المدلول الانشائي لهذا الدليل هو الترخيص المشروط في كل منهما والمدلول التصديقي الجدي ان المولى يريد حفظ احد الملاكين بهذا الجعل فاذا ورد في دليل ذلك اخذنا بظاهر الدليل.

اما اذا لم يرد دليل خاص و لكن نحن والاطلاقات فنحن مثلاً لدينا علم اجمالي بحرمة احد اللحمين و لدينا دليل لأصل عملي وهو دليل اصالة الحل، فهل يمكن ان يستفاد من هذا الدليل و هو دليل اصالة الحل حكم ظاهري مفاده و حقيقته انّ حفظ احد الملاكين في كلّ منهما مشروطاً بترك الآخر او في الجامع؟

يقول هذا يحتاج الى مؤونة لان غاية التعارض أي ان شمول دليل اصالة الحل للطرف الاول معارض بشموله للطرف الآخر لان في شموله لكليهما ترخيصا في المخالفة القطعية غاية التعارض اننا نقول بان الاطلاق الأحوالي لدليل اصالة الحل ساقط في مقام الاثبات و اما سقوط الاطلاق الأحوالي لدليل اصالة الحل في مقام الاثبات نتيجة التعارض شيء و استفادة ان حكم ظاهري حقيقة قائمة بالجامع شيء اخر، فهذا يحتاج الى مؤونة.

اذن فإشكال السيد يكمن في هذه النقطة، و هو ان لما كان التخيير الظاهري حقيقته في حفظ احد الملاكين أي في الجامع لا في كل طرف مشروط فهذا الحكم الظاهري الذي حقيقته حفظ احد الملاكين ان قام دليل خاص عليه اخذنا به واما اذا لم يقم دليل خاص عليه فلا يمكن استخراجه من الدليل العام و هو اصالة الحل.. اذ غاية ما نستفيده من دليل اصالة الحل انها لا تشمل الطرفين وان الاطلاق الأحوالي ساقط بالمعارضة اما مدلوله الجدي هو جعل الحلية لكل منهما مشروطا بحيث يكشف عن حفظ الملاك في احدهما فهذا مما يحتاج الى مؤونة زائدة لا يفي بها دليل اصالة الحل.

ولا فرق في ذلك بين ان يكون الدليل واحدا كدليل اصالة الحل و بين ان يكون متعددا كما لو فرضنا ان في احد الطرفين اصالة الحل و في الآخر اصالة الطهارة اذ نعلم اجمالا اما بحرمة هذا او نجاسة هذا فحينئذٍ لا فرق بين المطلبين في انه نفس الدليل العام لا يفي باستكشاف حكم ظاهري حقيقته حفظ "أحد" الملاكين كان الدليل 1 او متعددا...

فما اشكل عليه المقرر من ان هذا انما يتم في الدليل الواحد لا المتعدد غير تام فان مركز كلامه (قده) انه لما كانت حقيقة التخيير الظاهري هي عبارة عن حفظ احد الملاكين بالجعل فهذه الحقيقة لا تُستكشف الا بدليل خاص واما الدليل العام غاية ما نستفيد سقوط اطلاقه الأحوالي..

نعم يمكن ان يناقش السيد الشهد بان يقال قد يتم اشكاله لو التزمنا باننا نريد ان نصل الى حكم ظاهري حقيقته هو حفظ أحد الملاكين المتزاحمين عن طريق الجعل المشروط واما اذا قلنا ليست المسالة الا قصور في مقام الاثبات أي ان لدينا دليلا وهو اصالة الحل او دليلين.. دليل الحل والطهارة، و هذا الدليل سقط اطلاقه الأحوالي و نشك في سقوط اطلاقه الافرادي فاذا شككنا في حجية اطلاقه الافرادي مقتضى اصالة الحجية بقاؤه..

ولكن لا يعني بقاؤه ان هناك حكما ظاهريا مشروطا بل غاية ما يفيد بقاؤه القضيّة المهملة وهي في قوة الجزئية أي ان نقول القدر المتيقن من بقاء الاطلاق الافرادي لكل منهما ان في كل منهما حلية مهملة وهي في قوة الجزئية فلا نحرز الحلية الا في فرض ترك الآخر، فهذا القصور فينا لا ان المولى جعل حكم ظاهريا مشروطا كي يقال ان استفادة هذا الحكم الظاهري يحتاج الى مؤونة زائدة.

وثانياً على فرض انّ المطلوب استكشاف حكم ظاهري ترخيصي تخييري بالنحو المشروط فاذا كان سقوط الاطلاق الأحوالي و بقاء الافرادي جمعا عرفيا كما ذهب اليه المحقق العراقي، اذن انعقد لدليل اصالة الحل مدلول انشائي وهو الحلية المشروطة، و بضميمة الإرتكاز المتشرعي من ان حقيقة الحكم الظاهري التخييري قائمة في حفظ احدهما يستفاد من دليل اصالة الحل بضميمة الإرتكاز مدلول التزامي وهو ان هذا المدلول الانشائي يكشف بالدلالة التصديقية عن ترخيص ظاهري حقيقته حفظ احدهما..

86

من جملة الوجوه التي اقيمت لمنع استفادة الترخيص المشروط ما ذكره السيد الشهيد (قده) من ان ادلة الاصول العملية الترخيصية لا تفي اثباتاً باستفادة الترخيص المشروط و بيان ذلك ان الادلة على 3 اقسام:

القسم الاول: هو دليل البراءة و هو قوله رفع عن امتي ما لا يعملون، و هذا الدليل منصرف عن فرض العلم الاجمالي بالإلزام، و السر في ذلك: انه لو قال كل شيء لك حلال حتّى تعلم انه حرام كما في بعض الروايات لقلنا بشموله لكل من الطرفين في نفسه لانطباق عنوان كل شيء لك حلال حتّى تعلم.. اذ ان مفاده ان موضوعه الشيء المشكوك و هذا ينطبق على كل من الطرفين في نفسه، و اما اذا قال رفع عن امتي ما لا يعملون فان المنساق منه عرفا اختصاصه بالجهل بأصل الحكم، فلا يشمل مورد العلم الإجمالي فان مورد العلم الإجمالي مما علم لا مما لم يعلم، فلا تصل النوبة الى الترخيص المشروط لانصراف الدليل من الاساس عن فرض العلم الاجمالي بالإلزام.

ولكن يلاحظ على ما افيد ان دليل البراءة كدليل اصالة الحل من حيث الانحلال غاية ما في الباب ان الانحلال في حديث اصالة الحل بالوضع حيث قال كل شيء.. بينما انحلال حديث الرفع بالإطلاق المبتني على مقدمات الحكمة فمقتضى انحلاله انطباقه على كل طرف في نفسه حيث يصدق على كل طرف انه مما لا يعلم.

نعم لا اطلاق احوالي له لفرض فعل الآخر، و هذا هو الفرق بينه و بين الادلة الاخرى، فان الادلة الاخرى انما ينهدم اطلاقها الأحوالي لفرض فعل الآخر بالتعارض اذ لازم شمول اطلاقها الأحوالي لفرض فعل الآخر الترخيص في المخالفة القطعية فينهدم الاطلاق الأحوالي لها لأجل التعارض، اما حديث الرفع فهو منهدم اطلاقه الأحوالي للانصراف، لأنّه خاص بما لا يعلم فلا يشمل ما علم، فغاية النكتة التي افادها (قده) ان لا اطلاق احوالي من الاساس لحديث الرفع بحيث يشمل هذا الطرف وان ارتكب الطرف الآخر، فيحصل الترخيص المشروط بلا حاجة الى دعوى التعارض بل للانصراف في نفسه.

القسم ال2 دليل الاستصحاب كما اذا علم بنجاسة احد الانية و كان كل منهما طاهرا في رتبة سابقة، فهل يجري استصحاب الطهارة في كل منهما في نفسه و النتيجة استفادة الترخيص المشروط ام لا، فهنا ذلك في كلمات الاعلام وجوه لمنع ذلك:

الوجه الاول: ما ذكره الشيخ الانصاري في الرسائل من المناقضة بين الصدر و الذيل أي ان دليل الاستصحاب لا يشمل موارد العلم الاجمالي ابدا، فان مقتضى الصدر وهو قوله لا تنقض اليقين بالشك انطباقه على كل طرف حيث إنَّ في كل طرف في نفسه يقينا سابقاً بالطهارة و شكا في ورود النجاسة فيشمله لا تنقض اليقين بالشك ولكن بملاحظة الذيل وهو قوله ولكن انقضه بيقين اخر عدم شمول دليل الاستصحاب لوجود يقين اخر وهو اليقين الاجمالي أي اليقين بثبوت النجاسة في المقام فنتيجة التعارض بين الصدر والذيل يصبح دليل الاستصحاب مجمل فلا شمول فيه لأطراف العلم الإجمالي.

و لكن ذكر الاعلام ان ظاهر التفريع ان الرافع للاستصحاب اليقين الناقض لا مطلق النقيض، واليقين الناقض لليقين السابق انما هو اليقين التفصيلي لا الاجمالي فانه لا يرفع الشك ابدا.

الوجه الثاني ما ذكره المحقق النائيني ومحصله ان مفاد دليل الاستصحاب كونه علما تعبداً وبناءً على ذلك فمن غير المعقول عرفا التعبد بعلمين مع علم إجمالي اجمالي بكذب احدهما فاذا قال اتعبدك بانك عالم بالطهارة في اناء “ألف” و انك عالم بالطهارة في اناء “باء” مع العلم الإجمالي بكذب احد التعبدين فان هذا متهافت عرفا فحيث لا يتعقل العرف التعبد بعلمين مع العلم بكذب احدهما كان ذلك موجبا لانصراف دليل الاستصحاب عن موارد العلم الاجمالي،

وهذا الوجه لو تم كالوجه السابق لا يختصان بالعلم الإجمالي بالإلزام بل يشملان العلم الاجمالي بالترخيص كما لو كان كلا الانائين نجسين من السابق ثم علم اجمالا بطهارة احدهما، فالعلم الإجمالي بطهارة احدهما غير منجز لأنّه علم بحكم ترخيصي ولكن مع ذلك مقتضى النكتة التي ذكرها الشيخ الاعظم والنائيني عدم شمول دليل الاستصحاب لان التهافت بين الصدر و الذيل و امتناع شمول علمين متهافتين لا يختص بذلك.

وما ذكره المحقق انما هو بناءً على جعل العلمية لدليل الاستصحاب اما لو قلنا ان مفاده مرجعية اليقين السابق عند الشك في التبدل فلا مانع من جعل مرجعية لليقين السابق في كل طرف في حد نفسه، مضافا لما ذكرناه سابقاً من انه ليس المدعى الا القصور في مقام الاثبات والقصور في مقام الاثبات عن شمول المفاد لفرض ارتكاب الآخر لا يلغي جعل العلمية تعبدا لمورد الاستصحاب.

الوجه الثالث ما ذكره السيد الشهيد من ان ادلة الاستصحاب محفوفة بالمرتكز على انه لا يرفع اليد عن الغرض اللزومي بغرض ترخيصي وهذا سبق التأمل فيه ولكن لو تم فانه لا يختص بدليل الاستصحاب بل جميع ادلة الاصول الترخيصية.

الوجه الرابع ما ذكره السيد الشهيد وهو خاص بدليل الاستصحاب حيث قال ان المنساق من دليل الاستصحاب كاشفية اليقين السابق عن بقاء المتيقن، فدليل الاستصحاب مشتمل على حيثية الكاشفية و هذا ميز عن بقية ادلة الاصول الترخيصية و بناءً على ذلك فان العرف لا يتعقل الكاشفية المشروطة بان تقول هذا اليقين كاشف عن البقاء ان لم تفعل ذلك الطرف واليقين في ذلك الطرف كاشف عن البقاء ان لم تفعل الطرف الاول فان العرف لا يتعقل التبعيض في الكاشفية وبما ان العرف يأبى التبعيض في الكشفية فهذا الاباء العرفي قرينة متصلة مانع من اطلاق دليل الاستصحاب بنحو يستفاد منه الترخيص المشروط.

و يلاحظ عليه ما سبق في كلام الميرزا أولاً لان هذا مبني على استفادة الحيثية الكاشفية من دليل الاستصحاب و اما بناءً على ان اليقين السابق مجرد حيثية تعليلية لحكم السابق بمرجعية اليقين السابق بقاءً فلا يرد هذا المحذور و على فرض التسليم به فلم يدعّ احد ان الكاشفية مشروطة، وانما المدعى القصور في مقام الاثبات وهو اننا لا نحرز امتداد الكاشفية لفرض اقتحام الآخر.

نعم لا يبعد ما ذكره الشيخ الاستاذ من ان دليل الاستصحاب و نحوه مقيد بموثقة سماعة...

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ جَرَّةٍ وُجِدَ فِيهَا خُنْفَسَاءُ قَدْ مَاتَتْ قَالَ أَلْقِهَا وَ تَوَضَّأْ مِنْهُ وَ إِنْ كَانَ عَقْرَباً فَأَرِقِ الْمَاءَ وَ تَوَضَّأْ مِنْ مَاءٍ غَيْرِهِ وَ عَنْ رَجُلٍ مَعَهُ إِنَاءَانِ فِيهِمَا مَاءٌ وَقَعَ فِي أَحَدِهِمَا قَذَرٌ وَ لَا يَدْرِي أَيُّهُمَا هُوَ لَيْسَ يَقْدِرُ عَلَى مَاءٍ غَيْرِهِ قَالَ يُهَرِيقُهُمَا جَمِيعاً وَ يَتَيَمَّمُ‌.

فان ظاهر عدم شمول ادلة الاستصحاب او ادلة الطهارة للطرفين لا بنحو مطلق ولا بنحو مشروط لأنّه قال يهريقهما جميعاً و يتيمم فان هذا التعبير كناية عن عدم صلاحية شيء منهما للانتفاع المباح منه ولو على نحو مشروط.

هذا ما يرتبط بجريان دليل الاصل في كلا الطرفين على نحو الترخيص المشروط، و اما لو جرى دليل الاستصحاب او دليل اصالة البراءة في احدهما و جرى دليل أصل اخر في الآخر، أي ان كل ما قيل ناظر لفرض شمول لدليل واحد لكلا الطرفين اما لو تعدد الاصل في الطرفين مثلاً علمنا اجمالا اما بنجاسة الماء او عدم تذكية السمك، فالجاري هنا اصالة الطهارة و الجاري هناك سوق المسلمين او يد المسلم فحينئذٍ لا يأتي فيهما ما ذكره الشيخ الاعظم او النائيني.. من الوجوه التي ذكرت سابقاً او علمنا اجمالا كما في متن العروة اما بفوت صلاة الفجر او خلل في صلاة الظهر التي نحن في وقتها فان قاعدة الحيلولة جارية في صلاة الفجر و الفراغ جارية في صلاة الظهر.

فهل يمكن القول هنا بمنع استفادة الترخيص المشروط مع تعدد الدليل ام لا ؟

فقد يقال بالعدم، اما لاحتفاف دليل كل أصل ترخصي بارتكاز عقلائي على انه لا يجري ان جرى في الطرف الآخر أصل مرخص، بلحاظ انهما لو جريا معا لزم ترخيص في المخالفة القطعية او يقال بانّ لكل من الدليلين ظهورا في نفسه و مقتضى ظهوره شموله للطرف الا ان هناك ظنا نوعيا على الخلاف أي ان المرتكز العقلائي يأبى عن حجيتهما معا لان لازم حجيتهما معا الترخيص في المخالفة القطعية فهذا منشأ للظن النوعي بالخلاف و يعتبر في حجية كل حجة ان لا يكون هناك ظن نوعي او عقلائي بالخلاف والا فمع غمض النظر عن هاتين النكتتين قد يقال ان ما ذكر من مانع لجريان دليل الاصل للطرفين ليس بمانع من جريان اصلين من دليلين مختلفين في طرفي العلم الإجمالي.

87

وصل الكلام الى القسم ال 3 من الروايات وهو ما ورد فيه التقسيم بين الحلال والحرام، كما ورد عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كُلُّ شَيْ‌ءٍ يَكُونُ فِيهِ حَرَامٌ وَ حَلَالٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَداً حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ.

و قد وقع البحث في هذه الرواية الشريفة من عدة جهات:

الجهة الاولى:

من ناحية سندها حيث توجد رواية اخرى عن عبدالله بن سنان عن عبدالله ابن سليمان فيقال ان احتمال السقط في السند وارد في هذه الصحيحة وهو صحيحة عبدالله بن سنان بلحاظ التصريح في الرواية الاخرى ان الراوي هو عبدالله بن سليمان و حيث انه محل تأمل لدى البعض فيكون ذلك موجبا لوهن سند الرواية.

و لكن عند التأمل يظهر ان الروايتين مختلفتان في الإمام المروي عنه فمحل الكلام هو صحيحة ابن سنان عن ابي عبدالله، و الرواية الاخرى عن ابن سنان عن عبدالله بن سليمان عن ابي جعفر فهما روايتان بلحاظ اختلاف الإمام المروي عنه،

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْجُبُنِّ فَقَالَ لَقَدْ سَأَلْتَنِي عَنْ طَعَامٍ يُعْجِبُنِي ثُمَّ أَعْطَى الْغُلَامَ دَرَاهِمَ فَقَالَ يَا غُلَامُ ابْتَعْ لِي جُبُنّاً وَ دَعَا بِالْغَدَاءِ فَتَغَدَّيْنَا مَعَهُ وَ أُتِيَ بِالْجُبُنِّ فَقَالَ كُلْ فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ الْغَدَاءِ قُلْتُ مَا تَقُولُ فِي الْجُبُنِّ قَالَ أَ وَ لَمْ تَرَنِي أَكَلْتُ قُلْتُ بَلَى وَ لَكِنِّي أُحِبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْكَ فَقَالَ سَأُخْبِرُكَ عَنِ الْجُبُنِّ وَ غَيْرِهِ كُلْ مَا يَكُونُ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ‌.

فهذه الرواية رواية اخرى غير ما هو محل الكلام.

الجهة الثانية:

هل ان هذه الرواية خاصة بمورد العلم الاجمالي ام انها تشمل فرضه وفرض الشبهة البدوية؟ حيث افاد الشيخ الانصاري في الفرائد ان الرواية خاصة بمورد العلم الإجمالي فتكون دليلا على جواز ارتكاب أطراف العلم الاجمالي، وموقع البحث هو في قوله فيه حلال و حرام فهل ان ظاهر هذه الفقرة التردد ام ان ظاهر هذه الفقرة هو التصنيف ام ان ظاهرها التقسيم الفعلي كما استظهره الشيخ الاعظم فقد يقال كما عن المحقق النائيني ان ظاهر هذه الفقرة هو التردد أي ان المقصود بقوله فيه حلال و حرام أي يحتمل حليته و يحتمل حرمته، ففيه احتمال الحلال و الحرام لا ان فيه حلالا و حراما بالفعل، و القرينة على ذلك التعبير بالشيء، فان الشيء ينصرف الى الموجود خارجا لان الشيئية مساوقة للوجود فالمراد بالشيء ما هو الموجود و الموجود الخارجي جزئي وهو لا ينقسم الى حلال و حرام بالفعل فهو اما حلال او حرام، فعنوان الشيء قرينة على ان المقصود بهذه الفقرة هو التردد لا الانقسام بالفعل و بالتالي فهذه الرواية تشمل الشبهة البدوية.

ولكن القرينة التي استند اليها غير تامة فان الشيء وضع للعنوان المبهم الصادق على كل مفهوم سواء كان موجودا او معدوما كليا او جزئيا حتّى ما لا يقبل الوجود كشريك الباري فانه يطلق عليه الشيء اطلاقا حقيقيا.

و المعنى الثاني ان المراد بهذه الفقرة التصنيف فكانه قال كل شيء له صنفان صنف حلال و صنف حرام فهو لك حلال مثلاً اللحم فيه صنفان المذكى والميتة و كذلك الاشياء الاخرى كالمائعات، وهذا لا يختص بمورد العلم الاجمالي فحتى في الشبهات البدوية لو وجدنا لحما نشك في انه حلال و حرام يصدق انه في اللحم صنفين.

و لكن الشيخ الانصاري استظهر التقسيم بالفعل أي فيه حلال بالفعل و حرام بالفعل لظهور المشتق بالفعلية مضافا الى ما ورد في الذيل قوله الحرام منه و بعينه فان الظاهر من هذا التعبير وجود الحرام بالفعل، ولأجل ظهور التقسيم في كونه بالفعل اختصت الرواية بمورد العلم الاجمالي و ذلك بأن يلاحظ الشيء كلاً لا كليا و الافراد اجزاء لا جزئيات فيقال هذا الجبن الخارجي فيه حلال بالفعل و حرام بالفعل، وعليه ان هذا الشيء المنقسم هو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه، فظاهر الرواية جواز اقتحام أطراف العلم الاجمالي ما لم يحصل علم تفصيلي بالحرمة.

وما افاده الشيخ الاعظم عرفي جدا..

الجهة الثالثة:

في ان كلمة بعينه هل هي قيد احترازي عن العلم التفصيلي ام انها مجرد تأكيد للمعرفة، فقد افاد الشيخ الاعظم اننا لو خلينا مع كلمة بعينه لم تكن ظاهرة في ان الغاية العلم التفصيلي، فان كلمة بعينه ما هي الا تأكيد للضمير حيث قال حتّى تعرف انه فكلمة انه مشتملة على ضمير وكلمة بعينه تأكيد لهذا الضمير وليست قيدا يقسم المعرفة الى معرفة بعينه و معرفة لا بعينه، و لذلك يقال رأيت زيدا بعينه ولا يراد بعينه مقابل بغيره، وانما يراد تأكيد المعرفة أي انك عرفت زيدا لا انك ظننته او تخيلته فلأجل تأكيد ان ما حصل معرفة استخدم كلمة بعينه لإخراج الظن والوهم فمجرد كلمة بعينه لا تنفعنا في المقام انما الذي ينفعنا هو المسند والمسند اليه أي المجموع الحرام منه بعينه فلولا هذا المسند الحرام منه بعينه لم تكن كلمة بعينه كافية في استفادة العلم التفصيلي من الغاية ولكن حيث ضم الحرام استفدنا ان الغاية الرافعة للحلية هي العلم التفصيلي فيكون هذا الذيل قيدا احترازيا ينوع المعرفة الى اجمالية و تفصيلية و الرافع للحلية المعرفة التفصيلية.

و لكن اشكل على ما افيد بملاحظتين الاولى: هي ان الانصاف ظهور كلمة بعينه في القيد الاحترازي و انها ظاهرة في المعرفة التفصيلية حتّى في قولنا رأيت زيدا بعينه، فانها ظاهرة في انه رآه لا على نحو الإجمال بل على نحو التفصيل ولذلك يقال احدهما بعينه و احدهما لا بعينه فكلمة بعينه في حد ذاتها ما لم يكن سياق على شيء اخر فهي ظاهرة في القيد الاحترازي للمعرفة الذي ينوعها لمعرفة تفصيلية او اجمالية.

الملاحظة الثانية: لو صرفنا النظر عن كلمة بعينه فالمهم ما قبلها.. فلو لم تكن موجودة في الرواية وانما الموجود حتّى تعرف انه حرام فهذا كاف في ظهور الذيل في الاشارة الى العلم التفصيلي ولو لم تكن في ذلك كلمة بعينه، و الوجه في ذلك انه فرق في قوله حتّى تعرف انه حرام و حتّى تعرف حراما، فالاول لا ينطبق على العلم الاجمالي اذ لا يقال في مورد العلم الاجمالي بالحرام انك عرفت حراما بل عرفت انه "حرام هو او غيره" فكلمة حتى تعرف انه حرام ولو لم تنضم اليها كلمة بعينه هي ظاهرة في العلم التفصيلي فتكون قرينة اخرى على نظر الرواية للعلم الاجمالي وان لا رافع الا العلم التفصيلي.

ولكن اجيب عن هذه الملاحظة بعدم اطرادها لسائر موارد العلم الاجمالي مثلاً تارة اعلم ان احد اللحمين حرام فهنا قد يشملها حتّى تعرف انه حرام و تارة اعرف ان لحم زيد حرام و اشتبه بين اللحمين، فهنا يصدق على المعلوم بالإجمال انه عرف انه حرام و مع ذلك لم يتميز بل اشتبه بين اللحمين.

88

لازال الكلام في المطلب ال 3 من مطالب صحيحة عبدالله بن سنان حيث ذكرنا انه قد يستغنى عن القرينة و هي كلمة بعينه للإشارة الى ان الرافع للحلية العلم التفصيلي و ذلك بان يقال حتّى لو لم ترد هذه اللفظة و هي قوله بعينه فانه يكفي ما قبلها في الدلالة على ان الرافع للحلية العلم التفصيلي، و هو قوله (عليه السلام) حتّى تعرف الحرام منه، فان هذه اللفظة حتّى تعرف الحرام منه ظاهرة في العلم التفصيلي اذ لا يقال عرف الحرام منه مع تردده اجمالا بين طرفين فقوله (عليه السلام) كل شيء فيه حلال و حرام و ان كان منطبقا على العلم الإجمالي حيث يصدق على الجبن الموجود في السوق الذي نعلم اجمالا بالفعل ان بعضه حلال و بعضه حرام يصدق عليه انه مما فيه حلال و حرام و قوله في الذيل حتّى تعرف الحرام منه ظاهر في العلم التفصيلي بمقتضى مسبوقيته بفرض العلم الإجمالي ومقتضى قوله منه فان مقتضى القرينة السياقية و مقتضى القرينة اللفظية و هي قوله منه ان الغاية الرافعة للحلية الظاهرية العلم التفصيلية بالحرمة فلا حاجة الى اضافة كلمة بعينه.

الامر الرابع:

في النسبة بين صحيحة بن سنان و رواية مسعدة بن صدقة حيث قال فيها كل شيء لك حلال حتّى تعلم انه حرام بعينه فتدعه فان صحيحة بن سنان بمقتضى ظهورها في التقسيم الفعلي أي ان ظاهر قوله فيه حلال و حرام او منه حلال و حرام كما في بعض الروايات ظاهرة في وجود حلال و حرام بالفعل، هذا انما ينطبق على العلم الاجمالي، بينما رواية مسعدة تشمل الشبهات البدوية لأنّه قال كل شيء لك حلال، و لم يقل فيه حلال و حرام او منه حلال وحرام، فمقتضى اطلاقها شمولها لفرض الشبهة البدوية، بينما ظاهر القرينة اللفظية في صحيحة بن سنان نظرها للعلم الاجمالي.

و ثانيا ان الغاية في صحيحة بن سنان قوله حتّى تعرف الحرام منه بينما الغاية في رواية مسعدة حتّى تعلم انه حرام والفرق بينهما ان التعبير ال 2 وهو قوله حتّى تعلم انه حرام قد ينطبق على العلم الاجمالي، و لا يختص بالعلم التفصيلي مثلاً اذا علمت ان لحم زيد او جلد زيد حرام علمت بان هناك جلدا حراما معيناً ثم اشتبه بين جلدين فهنا يصدق ان ذاك الجلد المعين حرام فيصح لي ان اقول انا اعلم ان ذلك الجلد المشار اليه حرام مع ان الجلد معلوم بالإجمال لا بالتفصيل فقوله حتّى تعلم انه حرام ينطبق على العلم الاجمالي اذا علمنا ان جلد زيد حرام، بينما في صحيحة بن سنان حتّى تعرف الحرام منه لا ينطبق الا على العلم التفصيلي فلا يقال للعلم الإجمالي عرف الحرام منه.

اذن فلو فرضنا ان رواية مسعدة بن صدقة تشمل موارد العلم الاجمالي بوجود الحرام فان صحيحة بن سنان ظاهرة بالاختصاص بالعلم التفصيلي من خلال الغاية التي فيها.

الا ان يقال لو حملنا هذه الفقرة في رواية مسعدة و هي قوله (عليه السلام) حتّى تعلم انه حرام على ما يشمل العلم الاجمالي للزم التعارض في تطبيقها فاننا اذا علمنا ان اناء زيد من بين هذين الانائين حرام شربه فهذا الاناء يشمله صدر الرواية كل شيء لك حلال لأنك لا تعرفه بعينه و مقتضى شمول صدر الرواية له ان شربه حلال فاذا شمله ذيل الرواية أيضاً و هي قوله حتّى تعلم انه حرام اذ قلنا بان هذه اللفظة تشمل الحرام المعلوم بالإجمال اذ قد علمت ان اناء زيد حرام فيلزم التعارض بين الصدر و الذيل في امثال هذه الموارد.

وقد يقال ان هذا التهافت بين الصدر و الذيل قرينة على ان المراد بالعلم بالذيل العلم التفصيلي و يؤكد ذلك تعقيبه بقوله حتّى تعلم انه حرام بعينه فتدعه فلا يبقى من هذه الجهة فرق بين رواية مسعدة و صحيحة بن سنان.

الامر الخامس:

و هو المهم في الرواية ذهب صاحب الكفاية الى ان منجزية العلم الاجمالي مرفوعة بهذه الصحيحة أي صحيحة بن سنان، حيث افاد بانه حتّى لو قلنا بمنجزية العلم الاجمالي عقلاً لحرمة المخالفة القطعية ولكن بما ان منجزية العلم الاجمالي حكم عقلي وهو معلق على عدم ترخيص الشارع فصحيحة ابن سنان ظاهرة في الترخيص في المخالفة القطعية فيجوز ارتكاب أطراف العلم الاجمالي بمقتضى صحيحة ابن سنان.

بل هذا هو لازم القول بالاقتضاء و هو المسلك الذي اخترناه من ان العلم الاجمالي مجرد مقتض لحرمة المخالفة القطعية فضلا عن وجوب الموافقة القطعية فمع وجود صحيحة ظاهرة في جواز ارتكاب كلا الطرفين هو عدم المنجزية، و قد قرب استدلال الكفاية لدى تلامذته بوجهين:

الاول: ان يقال بان صحيحة بن سنان بمقتضى ذيلها ظاهرة في الحكومة على ادلة الاحكام الواقعية، فدليل الحكم الواقعي مثلاً قوله اجتنب الميتة او اجتنب النجس دليل الحكم الواقعي ظاهر في ان مفاده حكم فعلي، و انه متى وصلك هذا الخطاب وهو حرمت عليك الميتة تنجز في حقه فان مفاده ان حرمة الميتة حكم فعلي في حقك فمتى وصلك تنجز هذا هو ظاهر ادلة الاحكام الواقعية، و لكن ظاهر صحيحة ابن سنان حتّى تعرف الحرام منه بعينه ان فعلية الحكم الواقعي منوطة بالعلم التفصيلي فما لم يعلم تفصيلا فلا حرمة و لا نجاسة وهو ما ذهب اليه صاحب الحدائق في كل شيء نظيف.. أي ان القذارة واقعا منوطة بالعلم بها فما لم يعلم فلا قذارة، وبالتالي فمقتضى ظهور الصحيحة في ان الفعلية منوطة بالعلم التفصيلي الحكومة على ادلة الاحكام الواقعية، وتضييق دائرة الفعلية بفرض العلم التفصيلي.

ولكن اشكل على ذلك ان ظاهر صدرها ان الفعلية ثابتة مع غض النظر عن العلم، لأنّه قال كل شيء فيه حلال و حرام فهو يرى ان هناك حلال و حرام بالفعل في رتبة سابقة على العلم التفصيلي.. كل شيء فيه حرام و حلال بالفعل فهو لك حلال فنفس الرواية ظاهرة في ان الحلية والحرمة فعلية في رتبة سابقة على العلم التفصيلي و مقتضى ذلك ان العلم التفصيلي دخيل في التنجز و ليس دخيلا بالفعلية.

التقريب ال 2 بان يقال ان صحيحة بن سنان شاملة للشبهة البدوية و مورد العلم الاجمالي بينما ادلة الاحكام الواقعية وهو قوله حرمت عليكم الميتة او اجتنب النجس ناظرة لغير العلم التفصيلي فيجتمعان أي صحيحة بن سنان مع ادلة الاحكام الواقعية في فرض العلم الاجمالي حيث إنَّ مقتضى دليل الحكم الواقعي في فرض العلم الاجمالي هو الحرمة ومقتضى صحيحة بن سنان الحلية، حيث لا يعلم تفصيلاً، و تفترق صحيحة بن سنان عن ادلة الحكم الواقعي في نظرها للشبهة غير المحصورة حيث إنَّ صحيحة بن سنان لا تشمل الشبهة غير المحصورة بل هي خاصة بالمحصورة بينما دليل الحكم الواقعي يشمل الشبهتين.

بناء على ذلك تكون النسبة عموما من وجه يتعارضان في مورد الاجتماع و يتساقطان و المرجع البراءة العقلية، فتكون النتيجة بصالح الحلية..

ولكن لو سلمنا ان النسبة بينهما عموما من وجه نقول لا يمكن الرجوع للبراءة العقلية في المقام و السر في ذلك ان موضوع البراءة العقلية ان يحرز عدم البيان لان المناط في قبح العقاب هو الظلم وصدق الظلم منوط بإحراز عدم البيان فمع العلم بأصل التكليف حيث علمنا بأصل التكليف وانما كان العلم اجماليا و لا ندري انه يحل بهذا الفرض او لا فمع العلم بأصل التكليف وان كان اجمالا لم يحرز عدم البيان كي يكون حكم العقل بقبح العقاب فعليا فلا مجال للرجوع للبراءة العقلية و مقتضى لزوم دفع الضرر المحتمل المنجزية.

ولكن حتّى مع دفع تقريبات مطلب صاحب الكفاية يبقى الاشكال قائما وهو ماذا نصنع بظاهر صحيحة بن سنان فان ظاهرها هو الترخيص في المخالفة القطعية ما لم يعلم تفصيلا بالحرمة سواء تمت تقريبات الكفاية ام لا فما هو العلاج لظاهر هذه الرواية؟

فهنا وجهان من الجواب احدهما ما ذكره السيد الشهيد و الآخر ما ذكره السيد الإمام في المكاسب المحرمة ج 2 ص 264:

فقد افاد السيد الشهيد ان المرتكز العقلائي قائم على انه لا يُضحى بالغرض اللزومي لأجل غرض ترخيصي و مقتضى احتفاف صحيحة بن سنان بهذا المرتكز العقلائي انصرافها الى الشبهة غير المحصورة او الشبهة المحصورة التي احد اطرافها خارج عن محل الابتلاء والا فمع كون الشبهة محصورة و دخول اطرافها محل الابتلاء يلزم من الترخيص في المخالفة القطعية التضحية في الغرض اللزومي بغرض ترخيصي.

و نحن وان لم نحرز المرتكز العقلائي ولكن يكفينا شبهة الانصراف لأنّه انما يتم الاستدلال بصحيحة بن سنان على جواز المخالفة القطعية اذا احرزنا اطلاقها للشبهة المحصورة ذات محل الابتلاء و احتمال احتفافه بالمرتكز العقلائي الذي حصله السيد الصدر يكفي هذا الاحتمال في عدم احراز اطلاقها كي نتعكز عليه في الاستدلال على جواز المخالفة القطعية، فان شبهة الانصراف تكفينا في عدم العمل بالرواية.

89

تقدم ان صاحب الكفاية (قده) استدل بصحيحة بن سنان على جواز المخالفة القطعية في أطراف العلم الإجمالي و ذلك بأحد وجهين دعوى حكومتها على ادلة الاحكام الواقعية و قد سبق النقاش فيه، و الثاني دعوى المعارضة حيث إنَّ النسبة بين ادلة الاحكام الواقعية وبين صحيحة بن سنان عموما من وجه لان دليل الحكم الواقعي كقوله اجتنب النجس او الميتة لا يشمل الشبهة غير المحصورة ولا البدوية، و ذلك لمركوزية جواز ارتكابهما لدى العقلاء فبما ان ارتكاز العقلاء جار على عدم التوقف في الشبهة في البدوية و في غير المحصورة فدليل الحكم الواقعي و هو قوله اجتنب النجس بمقتضى احتفافه بهذا المرتكز منصرف عن الشبهة البدوية و غير المحصورة، و صحيحة بن سنان كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال شاملة للشبهة المحصورة و غير المحصورة، و لكنها لا تشمل فرض العلم التفصيلي لان المنظور فيها صدر الرواية لا ذيلها باعتبار ان الذيل رافع لمضمونها فاذا كان المنظور صدر الرواية و هو ناظر للعلم الاجمالي فهي لا تشمل العلم التفصيلي بينما دليل الحكم الواقعي القدر المتيقن منه فرض العلم التفصيلي فكانت النسبة بينهما عموما من وجه فمع فرض التعارض المرجع البراءة و قد قلنا بان الرجوع للبراءة العقلية فرع احراز عدم البيان و لا يحرز ذلك مع العلم الإجمالي بالتكليف.

ثم وصلت النوبة الى انه مع إطلاق صحيحة بن سنان للشبهة المحصورة الداخلة اطرافها في محل الابتلاء فمقتضى ذلك جواز ارتكاب المخالفة القطعية، وذكرنا ان هناك جوابين الاول للسيد الشهيد وقد تقدم.

الجواب الثاني ما ذكره السيد الإمام في المكاسب المحرمة، محصله ان هذه الصحيحة منصرفة الى الشبهة البدوية لا الى المقرونة بالعلم الاجمالي، وذلك لقرينتين:

الاولى اعراض الاصحاب عنها حيث لم يفت أحد بجواز المخالفة القطعية للعلم الاجمالي الا قليل من المتأخرين فبما ان الاصحاب اعرضوا عن العمل بها فإعراضهم كاشف عن انصرافها لديهم عن مورد الشبهة المحصورة.

و القرينة الثانية انه لو اخذنا بمدلولها لجاز للمكلف ان يوقع نفسه عمدا في المخالفة القطعية بخلط أطراف العلم الاجمالي كما لو علم تفصيلا بوجود لحم ميتة فقام و خلطه بلحم اخر فيشمله صحيح بن سنان كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال، وهذا مما لا يلتزم به احد فهو منبه على ان الصحيحة منصرفة الى الشبهة البدوية، فلأجل ذلك يكون مفاد صحيحة بن سنان يعني كل طبيعة فيها قسم حلال و قسم حرام، كاللحم طبيعة فيه نوع حلال و نوع حرام فهذه الطبيعة في اي فرد منها وضعت يدك عليه فهو حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه.

ويلاحظ على ما افيد اما بالنسبة الى القرينة الاولى وهي دعوى اعراض الاصحاب عنها فهذا الاعراض انما يكون موهنا لحجيتها او كاشفا عن عدم ظهورها من الاساس في الشمول للشبهة المحصورة اذا احرز ذلك و ان الاصحاب اعرضوا عنها لمانع فيها و اما لو كان يحتمل ان عدم العمل بها لأجل بنائهم على منجزية العلم الإجمالي، فليس اعراضا عنها لوجود مانع فيها كي يكون موهنا لحجيتها او كاشفا عن ضيق ظهورها.

واما القرينة ال 2 لو اخذنا بمدلولها لجاز لنا التحايل لارتكاب المخالفة القطعية بخلط الأطراف، يلاحظ عليه ان الرواية منصرفة الى الخلط العمدي كما ذكره الاعلام كسيدنا في مسالة النجاسة فقالوا لو وقعت قطرة دم في كر و استهلكت تلك القطرة في ذلك الكر بحيث لا ترى في الاشارة الحسية جاز شرب الكر كله و ان كان في ضمنه تلك القطرة واما لو اراد احد ان يتحايل لشرب الخمر فيضع قطرة في كر فيشربه بالتدريج.. والخمر مستهلك فيه فان النصوص منصرفة عن فرض العمد فما دل على عصمة الكر منصرف عن فرض العمد بخلط النجاسة به و انه لو وقعت فيه النجاسة قهرا او بالطبع و كانت مستهلكة فيه فانها ليست مضرة بعصمته لا ان دليل اعتصام الكر ذو اطلاق حتّى لخلطه بالنجاسة عمدا.

وكذلك الامر في محل الكلام.

واما ما افاده من ان الرواية مفادها ان كل طبيعة فيها قسم حلال وحرام فأي فرد تضع يدك عليه فهو حلال هذا التحليل خلاف الظاهر فان ظاهرها الانقسام الفعلية، كل شيء فيه حلال و حرام بالفعل، لا ان من اقسامه الحلال والحرام.

على ان لازم تفسيره الاستخدام اي رجوع الضمير على معنى غير ما ذكره في الكلام، حيث إنَّ المراد بقوله كل شيء اي الطبيعة بينما المراد بقوله فهو لك حلال الفرد الخارجي من اللحم، فكانه قال طبيعي اللحم الذي ينقسم الى حلال و حرام لو وضعت يدك على فرد من افراده فذلك الفرد حلال فكلمة فهو لم تعد على الطبعي وانما عاد على الفرد و هذا الاستخدام خلاف الظاهر.

بينما على تفسير المحقق النائيني والذي ذكره الشيخ الاعظم لا استخدام اما على كلام النائيني فلانه يقول كل شيء تضع يدك عليه فانه يحتمل حليته و حرمته و لأجل ذلك فهو لك حلال حتّى تعلم الحرام.

اما على تفسير الشيخ الاعظم من انه اذا وجد شيء في الخارج فيه حرام بالفعل وان كان مجهولا كما اذا علمنا على نحو الشبهة المحصورة ان الجبن الموجود في هذا الدكان فيه حرام و حلال، فهذا الجبن الموجود في الدكان الملحوظ على نحو الكل فيه حلال و حرام، فهذا الجبن وليس فردا منه او بعضا منه فهذا الجبن الذي فيه حلال و حرام هو حلال بالفعل حتّى تعرف الحرام منه اي هذا الجبن الملحوظ على نحو الكل..

وبتالي فإشكال المحقق النائيني بان التفسير الذي طرحه الشيخ يستلزم الاستخدام غير صحيح فانه لا يوجد اي استخدام فان مرجع الضمير ما ذكر في الكلام و ليس شيئاً اخر، و بالتالي فالصحيح دلالة هذه الرواية على جواز المخالفة القطعية في أطراف العلم الاجمالي سواء كانت الشبهة محصورة او غير محصورة خارجة عن محل الابتلاء او داخلة فاذا قلنا بما قاله السيد الشهيد من احتفاف هذه الصحيحة بمرتكز عقلائي قائم على انه لا يضحى بغرض الزامي لأجل ترخيصي او على الاقل كان احتمال الإرتكاز احتمالا عقلائيا معتدا به فلا يحرز اطلاق الرواية للشبهة المحصورة الداخلة في محل الابتلاء، فلا تتنافى مع حكم العقل بمنجزية العلم الإجمالي او جريان الاصول.

الامر الاخير في هذه الرواية، ذكر السيد الشهيد انه هذه الرواية لا يمكن ان يستفاد منها الترخيص المشروط اي ان كل جزء من هذا الجبن حلال ان تركت غيره لان ظاهراه الحلية التعيينية لا المشروطة، فهو يقول كل شيء اي الجبن فيه حلال و حرام فهو اي هذا الكل حلال لك ابدا فكيف يستفاد منه ان كل جزء من اجزائه حلال ان تركت غيره فهذا يحتاج الى مؤونة،وهذا الوجه متين.

فتحصل ان ما افاده السيد الشهيد من انصراف جميع روايات الاصول العلمية الترخيصية عن الشمول لجميع أطراف العلم الإجمالي بحيث لا يبقى مجال لاستفادة الترخيصي المشروط تام في قسم منها لا في بقية الاقسام.

الوجه الاخير في الجواب عن شبهة الترخيص المشروط ما اشار اليه الشيخ الاعظم في الرسائل انه يوجد امام هذه الاصول الترخيصية روايات تدل على لزوم الموافقة القطعية للعلم الاجمالي فلو فرضنا ان ادلة الاصول العلمية كدليل اصالة الحل والبراءة المقتضي فيها تام و هو انها تفيد الترخيص المشروط في أطراف العلم الإجمالي مع ذلك توجد روايات واضحة الدلالة على لزوم الموافقة القطعية لأطراف العلم الاجمالي و عدم الترخيص فيها ولو كان مشروطاً و هذه الروايات منها موثقة سماعة..

90

وصل البحث الى الاستدلال بمجموعة روايات على وجوب الموافقة القطعية فضلا عن حرمة المخالفة القطعية، واولى تلك الروايات موثقة سماعة، وموثقة عمار:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ جَرَّةٍ وُجِدَ فِيهَا خُنْفَسَاءُ قَدْ مَاتَتْ قَالَ أَلْقِهَا وتَوَضَّأْ مِنْهُ وَ إِنْ كَانَ عَقْرَباً فَأَرِقِ الْمَاءَ وَ تَوَضَّأْ مِنْ مَاءٍ غَيْرِهِ وَ عَنْ رَجُلٍ مَعَهُ إِنَاءَانِ فِيهِمَا مَاءٌ وَقَعَ فِي أَحَدِهِمَا قَذَرٌ وَ لَا يَدْرِي أَيُّهُمَا هُوَ لَيْسَ يَقْدِرُ عَلَى مَاءٍ غَيْرِهِ قَالَ يُهَرِيقُهُمَا جَمِيعاً وَ يَتَيَمَّمُ‌.

ووجه الاستدلال بهذه الرواية على منجزية العلم الإجمالي لجوب الموافقة القطعية بأحد طريقين: الامر بالاهراق او الامر بالتيمم.

اما الطريق الاول وهو الامر بالاهراق حيث قال يهريقهما جميعاً فقد وقع البحث في ان الامر بالاهراق استطراقي او استقلالي وعلى فرض كونه استقلالي فهل هو امر مولوي او ارشادي وعلى فرض كونه مولويا فهل مفاده الوجوب النفسي او الغيري...

فهنا عدة محتملات في الامر بالاهراق، المحتمل الاول ان الامر الاهراق استطراقي و ليس استقلاليا، أي كأنّ المطلوب و المراد الجدي الذي يرد الإمام بيانه هو الامر بالتيمم ليس الا و انما ذكر الامر بالاهراق استطراقا فكأنه من الاول يقول من ليس له ماء غيرهما فوظيفته التيمم فالأمر بالاهراق مجرد استطراق لبيان ما هي الوظيفة في حقه و هي التيمم في مفرض المسالة و بناء على ذلك فلا يتم الاستدلال بالأمر الامر بالاهراق على منجزية العلم الاجمالي، لأنّه مجرد امر استطراقي ليس الا.

ولكن هذا خلاف ظاهر الرواية في انها في مقام بيان مطلبين أحدهما الامر بإهراق المائين و ال 2 الامر بالتيمم، لا ان الاول ليس مطلبا ولا مرادا للإمام.

المحتمل ال 2 ان الامر بالاهراق استقلالي وحينئذٍ وقع البحث في انه امر مولوي او ارشادي، فاذا قلنا انه مولوي فهنا احتمالان

المحتمل الاول انه امر نفسي وقد نقل عن صاحب مفتاح الكرامة انه ذهب لهذا الاحتمال وهو ان الشارع يبغض استعمال الانائين المشتبهين مبغوضية نفسيه مع غمض النظر عن منجزية العلم الاجمالي.

و لكن هذا الاحتمال غير عرفي فانّ دعوى حرمة استعمال الانائين حرمة نفسية مع غمض النظر عن منجزية العلم الاجمالي امر بعيد جدا عرفا بل مقتضى مناسبة الحكم للموضوع ظهور الامر بالاهراق في ارتباطه بمنجزية العلم الاجمالي.

المحتمل ال 2 انه امر مولوي ولكنه غيري بيانه لما كان وجوب التيمم منوطا بفقد الماء اذ مع وجود الماء لا تصل النوبة للتيمم فامر الإمام بإهراقهما مقدمة للتيمم أي من أجل تحصيل موضوع وجوب التيمم وهو فقدان الماء، فلذلك يكون الامر باهراهما امرا غيريا فهو مولوي غيري.

ولكن هذا المحتمل منفي أولاً: بانه اما التيمم واجب قبل اهراقهما او لا فان كان التيمم واجبا قبل اهراقهما فلا حاجة الى الامر بالاهراق، وان لم يكن واجبا فلم يجب ذو المقدمة حتّى تجب المقدمة، فليس الامر بالاهراق امرا غيريا مقدميا مع عدم وجوب التيمم.

و ثانيا يكفي في الانتقال الى التيمم المنع العقلي، فان موضوع التيمم ليس فقد الماء وانما عدم القدرة على استعمال الماء ولو لأجل عدم القدرة على استعماله عقلاً فاذا كان مأمور عقلاً بترك الماء لكونه مغصوبا او لكونه حفظا لنفس محترمة فلا محالة يتعين عليه التيمم، فمقتضى حكم العقل بمنجزية العلم الاجمالي المنع العقلي من استعمال الماء و المنع العقلي كاف في صدق عدم القدرة على استعمال الماء واللجوء الى التيمم.

المحتمل الثالث ان الامر مجرد ارشادي ليس الا أي ان قوله يهريقهما كناية عن عدم جواز الانتفاع بهما في أي شيء اكلا او شربا او فيما يتوقف على الطهارة كالصلاة فاذا استظهرنا ذلك ـ كما هو ليس ببعيد ـ كان ذلك ارشادا الى منجزية العلم الإجمالي، فالاستدلال بهذه الفقرة على منجزية العلم الاجمالي مبني على ان الامر استقلالي و ليس استطراقي وانه ارشادي لا مولوي، فهو ارشاد و كناية لعدم جواز استعمال المائين مطلقا، و لذلك نظائر في الروايات كما في معتبرة زكريا بن ادم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ قَطْرَةِ خَمْرٍ أَوْ نَبِيذٍ مُسْكِرٍ قَطَرَتْ فِي قِدْرٍ فِيهَا لَحْمٌ كَثِيرٌ وَ مَرَقٌ كَثِيرٌ فَقَالَ ع يُهَرَاقُ الْمَرَقُ أَوْ يُطْعِمُهُ لِأَهْلِ الذِّمَّةِ أَوِ الْكِلَابِ وَ اللَّحْمَ فَاغْسِلْهُ وَ كُلْهُ قُلْتُ فَإِنْ قَطَرَ فِيهَا الدَّمُ فَقَالَ الدَّمُ تَأْكُلُهُ النَّارُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ قُلْتُ فَخَمْرٌ أَوْ نَبِيذٌ قَطَرَ فِي عَجِينٍ أَوْ دَمٌ قَالَ فَقَالَ فَسَدَ قُلْتُ أَبِيعُهُ مِنَ الْيَهُودِ وَ النَّصَارَى وَ أُبَيِّنُ لَهُمْ فَإِنَّهُمْ يَسْتَحِلُّونَ شُرْبَهُ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ وَ الْفُقَّاعُ هُوَ بِتِلْكَ الْمَنْزِلَةِ إِذَا قَطَرَ فِي شَيْ‌ءٍ مِنْ ذَلِكَ قَالَ أَكْرَهُ أَنْ آكُلَهُ إِذَا قَطَرَ فِي شَيْ‌ءٍ مِنْ طَعَامِي.‌

فان الامر بالاهراق كناية عن عدم جواز استعمال الماء لأنّه متنجس هذا تقريب الاستدلال بالرواية على عدم منجزية العلم الإجمالي من خلال الفقرة الاولى.

الطريق ال 2 الامر بالتيمم، فلو فرضنا ان الرواية غير مشتملة على الفقرة الاولى او انه مجرد امر استطراقي فيصل النوبة الى الاستدلال بالفقرة الثانية و هي الامر بالتيمم، و تقريب الاستدلال مع ان المركوز في اذهان المتشرعة ان لا ينتقل الى التيمم الا مع فقدان الطهارة المائية و المفروض هنا وجود الماء فمع ارتكازية الطولية بين التيمم و الطهارة المائية جاء الامر بالتيمم في المقام فمجيء الامر بالتيمم محتفا بهذا الإرتكاز ان لا تيمم الا بعد فقد الطهارة المائية شاهد على ان الشارع اعتبر وجود المائين كالعدم و ان رتبة الوصول الى التيمم متحققة فالأمر بالتيمم بنفسه دالٌ بالدلالة الإلتزامية على منجزية العلم الإجمالي.

واعترض على هذا الاستدلال بعدة وجوه:

الاول: ان مقتضى القاعدة ليس هو تعين التيمم لانّ الشك في المقام شك في الامتثال وليس في التكليف، اذ يعلم المكلف تفصيلا بوجوب الصلاة عن طهارة، فلا شك لدى المكلف بالتكليف وانما شك في الامتثال هل يتحقق امتثال الامر بالصلاة عن طهارة باستخدام هذين المائين ام لا، و مقتضى الشك في الامتثال ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني و مقتضى الفراغ اليقيني ان يجمع بين الصلاة بهما و بين التيمم لا ان الامر بالتيمم متعين في حقه كي يكون ارشادا الى منجزية العلم الاجمالي،

و ثانيا ًبان منجزية العلم الاجمالي لا تتنافى مع لزوم الطهارة المائية والمفروض ان المكلف قادر على الطهارة المائية وذلك بان يتوضأ باحدهما و يصلي ثم يطهر اعضائه بالماء 2 و يتوضأ به و يصلي مرة اخرى فاذا فعل ذلك احرز وجدانا لا تعبدا انه صلى بطهارة مائية لأنّه ان كان الاول هو النجس فقد طهر اعضائه بالماء الثاني و توضأ به و صلى وان كان الثاني هو النجس فقد وقعت الصلاة الاولى مع طهارة مائية فهو قادر على تحصيل الصلاة مع الطهارة المائية وجدانا فكيف يؤمر مع ذلك امرا بالتيمم مع قدرته على تحصيل الصلاة عن طهارة مائية و جدانا، ولا منافاة بين منجزية العلم الاجمالي و بين الصلاة بهذين المائين لان معنى منجزية العلم الاجمالي ان لا يستخدم هذين المائين فيما يؤدي الى مخالفة تكليف و هو لن يشربهما حتّى يلزم ذلك و لن يبقى مع النجاسة حتّى يلزم مخالفة تكليف فاستخدام المائين بهذا النحو لا ينافي منجزية العلم الإجمالي لأنّه بهذه الطريقة امتثل الامر بالصلاة عن طهارة مائية لا انه خالف تكليفا منجزا في حقه و منجزية العلم الاجمالي انما تمنع من ارتكابهما بنحو يؤدي الى مخالفة تكليف فعلي في حقه..

و المناقشة ال 3 ما ذكره السيد الشهيد في بحوث في شرح العروة ج 2 ص 266 بان الامر بالتيمم ليس امرا تعيينا فهو في مقام دفع توهم الالزام بلحاظ ان المكلف يتوهم الالزام بالوضوء نتيجة لوجود المائين ولو من جهة ان يتوضأ باحدهما و ليصلي و ثم يتوضأ بالآخر و يصي فالإمام في مقام توهم الالزام قال يتمم فالامر بالتيمم في مقام دفع توهم الإلزام وهو لا يستفاد منه اكثر من المشروعية والجواز لا انه امر تعييني كي يكون ارشادا الى منجزية العلم الاجمالي.

91

لازال الكلام في مدلول موثقة سماعة الواردة في الانائين المشتبهين و لا يبعد ان قوله ويتمم لا يدل على الوجوب التعييني، اما لكونه واردا في مقام دفع توهم الالزام او لان الشق الآخر وهو تحصيل الطهارة المائية بان يتوضأ باحدهما و يصلي ثم يطهر اعضائه بالآخر و يتوضأ به و يصلي تحتاج الى مؤونة و التفات فلكون تحصيل الطهارة المائية مما لا يمكن القاؤه عادة على العامة الذين لا يمتلكون هذا الالتفات الى تحصيله امر بالتيمم على نحو التخيير بينه و بين الطهارة المائية.

و لكن مع ذلك أي سواء استفدنا من الرواية ان الامر بالتيمم تعييني او تخييري فانها تدل على كل حال على منجزية العلم الاجمالي، و الوجه في ذلك انه لولا منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية لم يكن التيمم مشروعا اصلا، اذ لو كان المكلف قادراً عقلاً بان يقتحم كلا الانائين او يقتحم احدهما فانه لا تصل النوبة الى التيمم، اذ لو لم يكن العلم الاجمالي منجزا لوجوب الموافقة القطعية بان جاز للمكلف ارتكاب احدهما مثلاً فان المكلف حينئذٍ واجد للماء و قادر على استعماله عقلاً فلأجل ذلك لم يتنقح موضوع لزوم التيمم في حقه، اذا فنفس الامر بالتيمم و لو كان لبيان الوجوب التخييري لا التعييني هو دال على منجزية العلم الاجمالي.

فتحصل بذلك ان موثقة سماعة دالة على منجزية العلم الاجمالي اما من خلال الفقرة الاولى و هي قوله يهريقهما جميعاً او من خلال الفقرة ال 2 وهي قوله و يتمم او بمجموع الفقرتين.

بقي مطلبان في هذه الرواية،

المطلب الأول: بناءً على دلالة الرواية على منجزية العلم الإجمالي هل ان مفادها المنجزية الشرعية، ام ان مفادها مجرد الارشاد الى المنجزية العقلية ام ان مفادها تنقيح موضوع المنجزية، فهنا 3 محتملات.

المحتمل الأول

ان يكون مفاد موثق سماعة المنجزية الشرعية بمعنى جعل وجوب الاحتياط في موارد العلم الاجمالي فمضافا لحكم العقل بالمنجزية فان الشارع جعل وجوب الاحتياط شرعا في مرد العلم الاجمالي، من خلال قوه يهريقهما جميعاً و يتيمم.

و حينئذٍ لا يبقى لحكم العقل مورد فان حكم العقل بمنجزية العلم الاجمالي فرع عدم العلم التفصيلي باهتمام الشارع بالحكم الواقعي فاذا لم يعلم المكلف باهتمام الشارع بالحكم الواقعي على مستوى الحكم الظاهري فان العقل يحكم بمنجزية العلم الاجمالي و اما اذا ابرز الشارع اهتمامه بالحكم الواقعي و امر بالاحتياط امرا لزومياً فقد حصل علم تفصيلي باهتمام الشارع بالحكم الواقعي المردد و بالتالي يرتفع حكم العقل بمنجزية العلم الاجمالي بارتفاع موضوعه.

المحتمل الثاني

ان الرواية مجرد ارشاد الى ما يحكم به العقل من منجزية العلم الاجمالي، و هذا يتلاءم مع مسلك العلية، فعلى القول بان العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية فضلا عن حرمة المخالفة القطعية فمع هذا الحكم العقلي المنجز تكون الرواية ارشادا الى هذا الحكم العقلي ولا تتضمن تصرفا مولويا من قبل المشرع.

المحتمل الثالث

ان يكون مفاد الرواية تحقيق موضوع المنجزية و ذلك بناءً على مسلك القول بالاقتضاء فبناءً على ان منجزية العلم الاجمالي بنحو الاقتضاء لا العلية التامة أي ان منجزية معلقة على عدم ترخيص الشارع في ارتكاب أحد الأطراف فموثقة سماعة بيان لعدم الترخيص لا انها عدم بيان للترخيص فاذا تكفلت الموثقة ذلك فقد حققت موضوع المنجزية أي حكم العقل بمنجزية العلم الاجمالي.

المطلب 2 لو سلمنا دلالة موثقة سماعة على منجزية العلم الاجمالي فغايتها المنجزية في الشبهة المحصورة ذات الابتلاء مما تكون اطرافها دفعية و متماثلة لان المفروض فيها وقوع قذر في احد الانائين و من الواضح ان الشبهة محصورة و اطرافها داخلة في محل الابتلاء بقرينة قوله يهريقهما جميعاً و اما انها دفعية حيث إنَّ العمل اجمالي بوقوع قذر بالفعل في أحد الانائين فالاطراف دفعية.

و متماثلة لأنّه يعلم اجمالا بنجاسة اناء “ألف” او نجاسة اناء “باء” فكيف يتعدى من الرواية لمنجزية العلم الاجمالي في الاطراف التدريجية كما لو علمت المراة ان الحيض اما هذا الدم الذي طرقها بالفعل او الدم الذي سيطرقها بعد 20 يوما.

او يتعدى من الأطراف المتماثلة كالعلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين الى غير المتماثلة كما لو علم اما بنجاسة الماء او التراب او بخلل في صلاته او في صومه..الخ فيقال بما ان مورد الرواية الأطراف الدفعية المتماثلة فالتعدي الى غيرها مشكل.

والجواب اذا استفدنا من الرواية انها ارشاد الى منجزية العلم الاجمالي او انها تحقيق لموضوع المنجزية فمن الواضح ان العرف يلغي خصوصية كون الأطراف دفعية متماثلة لوحدة النكتة.

نعم لو استفدنا منها المنجزية الشرعية فلعل لكون الأطراف دفعية متماثلة خصوصية في الجعل الشرعي فلا يتعدى الى غيرها وبالتالي ففي الأطراف الاخرى نرجع الى ما يحكم به العقل من المنجزية.

فان قلت ان صحيحة بن سنان التي ذكرناها وهي قوله كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال ابدا حتّى تعرف الحرام منه بعينه دالة على عدم منجزية العلم الإجمالي و مقتضى ذلك وقوع المعارضة بينها وبين موثقة سماعة الواردة في الانائين المشتبهين.

قلنا بان صحيحة ابن سنان اعم من ان تكون الشبهة محصورة او غير محصورة داخلة في محل الابتلاء ام خارجة متماثلة الأطراف ام مختلفة الأطراف و موثقة سماعة حيث انها واردة في الشبهة المحصورة الداخلة في محل الابتلاء تكون اضيق منها و اخص فتقدم عليها بالاخصية فتدل موثقة سماعة على منجزية العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة الداخلة في محل الابتلاء و يبقى تحت صحيحة بن سنان الشبهة غير المحصورة او الخارج بعض اطرافها عن محل الابتلاء.

فان قلت بما ان موثقة سماعة خاصة بالأطراف الدفعية فاذا بالأطراف التدريجية ناخذ باطلاق صحيحة بن سنان الدالة على عدم المنجزية لو كانت الأطراف تدريجية.

قلنا بان ظاهر صحيحة بن سنان الأطراف الدفعية كل شيء فيه حلال و حرام بالفعل فهو ظاهر بالأطراف الدفعية.

و بالتالي فصحيحة بن سنان لها مدلول مطابقي و هو عدم المنجزية في الشبهة الدفعية سواء كانت محصورة او غير محصورة و تدل بالدلالة الإلتزامية على عدم المنجزية في الأطراف التدريجية لأنّه لو لم يتنجز في الاطراف الدفعية فمن باب اولى في التدريجية فمفاد صحيحة بن سنان بالمدلول المطابقي عدم المنجزية في الأطراف الدفعية وبالمدلول الالتزامي عدم المنجزية بالأطراف التدريجية فاذا قدمت عليها موثقة سماعة ضربت المدلول المطابقي لها و اسقطته عن الحجية فاذا سقط المدلول المطابقي لها عن الحجية بمقتضى تقديم موثقة سماعة عليها سقط المدلول الالتزامي فيرجع بعد ذلك الى ما يقتضيه حكم العقل.

هذا تمام الكلام في الاستدلال بموثقة سماعة على المنجزية.

قال تعالى

واستعينوا بالصبر والصلاة و انها لكبيرة..

ورد في بعض الروايات ان المراد بالصبر الصوم، وورد في بعضها ان المراد به هو الصبر على المعصية و لعل الاختلاف من باب الاختلاف في التطبيق لا في المفهوم فان الصبر على كل حال مطلوب، و كان علي (عليه السلام) كما في بعض الروايات اذا هاله امر فزع أي لجأ الى الصلاة هذه الآية المباركة ترشد الى ان الاستقامة الروحية للإنسان تحتاج الى معالجة للنفس الامارة بالسوء

قال تعالى وما ابريء نفسي انا لنفس لأمّارة بالسوء والمعالجة لهذه النفس التواقة للمعاصي وارضاء النزوات بمجموع طريقين،

الطرق الاول

بالوقوف بين يدي الله خاشعا نادما على ذنوبه مصرا على ان يعد للطاعة

قال تعالى قد افلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون و هذه ما عبرت عنه الآية حيث قالت الصلاة

الطريق ال 2

تلقين النفس بالانضباط والثبات فكلما لقن الانسان نفسه ان اللذة امر قصير و فائت و ان الباقي هو الصلاح لدنياه واخرته وهو الانضباط على جادة الشرع والاستقامة على هذا الجادة فهذا التلقين للنفس بحقارة و قصر اللذة هو المعبر عنه بالصبر فان الصبر تلقين للنفس و ترويض لها اما النزوات و الغرائز و في الآية الاخرى يقول واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور و اعظم المصائب الانقياد للمعصية فليست المصيبة خاصة بان يقع نقص في الاموال او الانفس او الثمرات ابل اعظم المصائب ان يحصل نقص في الدين و لذلك ورد في بعض الادعية ولا تجعل مصيبتنا في ديننا قد نتحمل مصائب اخرى في الاموال او الانفس ولكن في الدين مصيبة لا تتحمل، فان الانقياد الى تسويل الشيطان وسوسة الشطان من اشد المصائب من اعظم المصائب ان يكون الانسان خاضعا لشهواته وتسويلات الشيطان ولذلك امر لان يكون مروضا للنفس ملقنا لها مهدئا لفورتها عندما تنساق وراء الشهوات فيفهما ان اللذة مهما كانت هي حقيرة هذا التلقين الذي يعبر عنه الإمام امير المؤمنين (عليه السلام) وانما هي نفسي اروضها بالتقوى هذا الترويض يدل على صلابة إرادة الانسان وقوة نفس الانسان ولذلك عبر عنه القران ان ذلك من عزم الامور لأنّه يكشف عن قوة العزيمة،

ويختلف الصبر على المعاصي باختلاف مواقع الانسان فالانسان التاجر المبتلى بالاموال تدعوه نفسه الى الطرق غير المحللة لاكتساب الموال من أجل تحصيل الثروة فهو يحتاج الى صبر و ترويض حتّى يثبت على جادة الشرع الانسان المبتلى ككثير من شبابنا بالنساء في علمه ودراسته و طريقه كثيرا ما يكون معرضا للنزوات الشهوية باعتبار احتكاكه بهذا العالم أيضاً يحتاج الى مسكة عقلية و إرادة نفسه وتلقين حازم واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور هذا الابتلاء ولكن ينجح فيه اولو واصحاب العزم، ان ذلك من عزم الامور

و كذلك من يكون طريقه طريق المقامات والمناصب كالداخلين في امور الحكومة، هذا طريقته طريق تحصيل المنصب ربّما تدعوه نفسه يوسوس له الشيطان ان يجري وراء المنصب ولو على حساب دينه والالتزام بالشرع فهنا تأتيه الاية واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور اذا كنت ذا عزم فلقن نفسك بحقارة اللذة وفوتها وان المهم البقاء على طريق الطاعة فانه طريق الفوز دنيا واخرة ومن يتق الله يجعل له مخرجا و يرزقه من حيث لا يحتسب وهذا وعد ممن الله ان تفتح لمن يصبر ابواب الرزي رزق في الفهم، في المنصب، في المال،..

اللهم ارزقنا رضا محمد وال محمد والهدى من محمد وال محمد و علوم محمد وال محمد

92

الرواية الثانية ما ورد في غسل موضع النجاسة كصحيحة زرارة عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع إِنَّهُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمٌ مِنَ الرُّعَافِ أَوْ غَيْرِهِ أَوْ شَيْ‌ءٌ مِنْ مَنِيٍّ فَعَلَّمْتُ أَثَرَهُ إِلَى أَنْ أُصِيبَ لَهُ مَاءً فَأَصَبْتُ الْمَاءَ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ نَسِيتُ أَنَّ بِثَوْبِي شَيْئاً فَصَلَّيْتُ ثُمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بَعْدُ قَالَ تُعِيدُ الصَّلَاةَ وَ تَغْسِلُهُ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ أَكُنْ رَأَيْتُ مَوْضِعَهُ وَ قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَيْهِ فَلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدْتُهُ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ تُعِيدُ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ طَلَبْتُ فَرَأَيْتُهُ فِيهِ بَعْدَ الصَّلَاةِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قَالَ قُلْتُ وَ لِمَ ذَاكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ نَظَافَتِهِ ثُمَّ شَكَكْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً قُلْتُ فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسِلَهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ أَصَابَهَا "حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِهِ" قَالَ قُلْتُ فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْ‌ءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ فَأَقْلِبَهُ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ بِذَلِكَ أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ قَالَ قُلْتُ فَإِنِّي رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَكْتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ فِيهِ وَ إِنْ لَمْ تَشُكَّ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْباً قَطَعْتَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْ‌ءٌ وَقَعَ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ بِالشَّكِّ الْيَقِينَ‌.

ووجه الاستدلال بهذه الرواية هو التعليل الذي افاده حيث قال حتّى تكون على يقين من طهارته فان ظاهر هذا التعليل ان المطلوب تحصيل الموافقة القطعية اذ لولا ان المطلوب تحصيلها لما امر بالغسل بحدّ يوجب اليقين بطهارة الناحية التي اصابها النجس ، ومقتضى لزوم تحصيل الموافقة القطعية هو منجزية العلم الاجمالي فلولا منجزيته لما وجبت الموافقة القطعية.

ومن قبيل الرواية:

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمَذْيِ يُصِيبُ الثَّوْبَ قَالَ إِنْ عَرَفْتَ مَكَانَهُ فَاغْسِلْهُ فَإِنْ خَفِيَ مَكَانُهُ عَلَيْكَ فَاغْسِلِ الثَّوْبَ كُلَّهُ‌

فهي ظاهر في لزوم الموافقة القطعية.

ولكن قد يستشكل على الاستدلال بهذه الروايات على منجزية العلم الاجمالي مطلقا و ذلك لانّ مورد هذه الروايات هو الشك في الامتثال فالتعدي الى مورد الجهل بالتكليف غير صناعي و السر في ذلك ان المكلف يعلم تفصيلاً بوجوب الصلاة مع طهارة خبثية او يعلم تفصيلاً بوجوب الطواف مع طهارة خبثية او يعلم تفصيلا بان ملاقاة المتنجس مع الرطوبة المسرية موجبة للنجاسة المانعة من دخول المسجد فالتكليف في هذه الموارد معلوم تفصيلاً و انما الشك في امتثاله و هو انه بالنسبة الى النجاسة المعلومة بالثوب اجمالا هل يكفي التطهير اجمالا في الخروج عن ذلك التكليف المعلوم تفصيلا فأجاب الإمام (عليه السلام) بلزوم تحصيل الموافقة القطعية لأنّه من موارد الشك بالامتثال.

اما لو كان العلم الاجمالي مقرونا بشبهة حكمية كما لو علم اجمالا اما بوجوب الظهر او الجمعة فلا شاهد على لزوم الموافقة القطعية في هذا المورد لأنّه من قبيل العلم الاجمالي المقرون بالجهل بالتكليف، فلا يقاس بالمورد وهو العلم الاجمالي في مورد الشك في الامتثال.

الرواية الثالثة

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ نَسِيَ صَلَاةً مِنْ صَلَاةِ يَوْمِهِ وَاحِدَةً وَ لَمْ يَدْرِ أَيُّ صَلَاةٍ هِيَ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ وَ ثَلَاثاً وَ أَرْبَعاً.

مورد الرواية نسيان صلاة يومه..

الرواية من حيث السند تامة فان التعبير بغير واحد يختلف عن التعبير ببعض اصحابنا ، حيث إنَّ التعبير بغير واحد ظاهر في ان الواسطة متعدد و انه يعلم اجمالا بوثاقة احد الواسطة بالمقارنة بين علي بن اسباط و بين مشائخه المباشرين فاذا كان الغالب في مشائخه المباشرين الوثاقة ، و ذكر عن غير واحد عن الإمام فان ذلك كاشف عن وثاقة الواسطة.

او ان هذا التعبير كما ذكر المحدث النوري يطلق على الرواة في فرض وجود الواسطة والاستغناء عن السند.

مضافا الى انجبار الرواية بعمل الاصحاب حيث ادعى الشيخ في الخلاف الاجماع على العمل بهذا المورد.

اما من حيث الدلالة فقد يستشكل على الاستدلال بالرواية، ان الإمام لم يُلزم بالموافقة القطعية فان الاتيان بركعتين و 3 و 4 وان كان موافقة قطعية من حيث العدد لان الفائت اما فجر او مغرب او رباعية، اما من حيث النوع فلم يحققها باعتبار انه يعتبر في وقوع الصلاة ظهرا او عصرا او عشاءا قصد عنوانها ، وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى

ان الدليل قد قام على اعتبار قصد العنوان في الفرائض فلا يجزي المكلف ان يأتي بركعتين قربة الى الله اذا كان في حال السفر بحيث تقع ظهرا او يأت ب 3 ركعات قربة الى الله و تقع مغربا فلابد من قصد العنوان و اعتبار قصد العنوان في وقوع الفريضة شاهد على ان الفريضة عنوان قصدي و العنوان القصدي اذا تعلق به الامر لا يتحقق امتثال امره الا بقصده والاشارة الاجمالية وهو ان يأت بقصد ما ذمته ليست قصدا للعنوان القصدي، والسر في ذلك ان قصد العنوان عبارة عن حضوره في افق النفس بعنوان تفصيلي او اجمالي فما لم يقصده مع عدم التعين عنده اذ تارة يكون القاصد قد تعيّن عنده العنوان كما لو علم انه مخاطب بالفجر ثم يقال اتيت بركعتين بقصد ما في الذم ، فحينئذٍ بما ان العنوان حاضر في نفسه فقصد ما في الذمة قصد له اما اذا كان القاصد جاهل بالعنوان و لا يدري انه مخاطب بالفجر او ركعتي الطواف او ركعتي نذر لا يدري ما هو المخاطب به فقد ركعتين عما في ذمته فهذا ليس قصدا للعنوان المتعلق للأمر لان العنوان لم يحضر في النفس لا تفصيلا ولا اجمالا ولذلك لا يكتفى في المعاملات بالقصد المبهم مثلاً لو سلم شخص سلعة لشخص اخر على نحو المعاطاة ولم يدر القابض هل انه قصد الهبة او القرض او البيع فلا يكفي بالنسبة للقابض ان يقول اقصد ما قصد فان هذا لا تتحقق به المعاملة او ان الزوجة انشات الجامع بين العقد المنقطع والدائم على القول بصحة ذلك، فقصد الرجل قبول ما قصدته الزوجة فان هذا لا يقع نكاحا اذا فالقصد المبهم ليس قصدا للعنوان المتعلق للأمر.

المقدمة الثانية

بما ان الامر تعلق بعنوان قصدي و قصده اجمالا ليس قصدا له اذا الموافقة القطعية لم تتحقق و بالتالي فاكتفاء الإمام (عليه السلام) ب 2 و 3 و 4 ليس من باب لزوم الموافقة القطعية كي يستدل به على منجزية العلم الاجمالي ، بل لعله اجتزاء منه في مقام الامتثال بهذا المقدار و الاجزاء في مقام الامتثال بهذا المقدار في هذا المورد لا يعني انه يجزيء بنحوه في مورد اخر ، فلو تردد الطواف الفرضي بين طواف الفريضة او النساء او المستأجر عليه مثلاً عن شخص اخر فهل يكتفي الإمام في مقام الامتثال بطواف عما في الذمة ام لابد من قصد التعيين فلا يمكن التعدي عن مورد الرواية الى موارد اخرى ما دام الإمام لم يلزم بالموافقة القطعية و اجتزأ بهذا النحو في مقام الامتثال.

ولكن اجيب عن هذا الاشكال تارة بمنع المقدمة 1 واخرى بمنع الثانية.

اما منع المقدمة الاولى فقد يقال بانه بمجرد الامر بفريضة كقوله اقم الظهر لا يدل على ان العنوان المتعلق للأمر عنوان قصدي وانما يعتبر قصده لاحد وجوه:

الوجه الاول ان يقال انما يعتبر قصده لان التعبدية لا تتحقق الا بقصده حيث إنَّ العنوان المتعين للأمر عبادي وليس امرا توصلي وبما انه عنوان عبادي فالعبادية لدى المرتكز العقلائي لا تتحقق الا بتوافق إرادة العبد مع إرادة المولى و بما ان المولى اراد العنوان فالإتيان بالعمل بقصد القربة من دون قصد العنوان منع من توافق ارادة العبد مع إرادة المولى فلم تتحقق العبادية بهذا النحو من الامتثال.

و هذا كما ترى لو كان تاما فانه يتم في فرض العلم التفصيلي بما هو المأمور به و اما في فرض الجهل فاذا اتى العبد ب 2 و 3 و 4 بإرادة ما اراده المولى منه فقد حصل التوافق بين الارادتين المحقق للعبادية.

93

لازال الكلام في جواب المقدمة الاولى على دفع الاستدلال بهذه الرواية على منجزية العلم الاجمالي و ذكرنا ان اعتبار القصد للعنوان في تحقق الامتثال اما لدخل ذلك في تحقق العبادية و قد سبق الكلام عنه ، و اما لأجل ان العنوان بحسب المرتكز العرفي و العقلائي لا ينطبق على المأتي به الا مع فرض القصد بان يدعى مثلاً ان الشارع عندما امر بالظهر فان عنوان الظهر لا ينطبق على العمل المأتي به خارجا الا اذا قصد المكلف هذا العنوان فالعنوان في حد نفسه ليس عنوانا قصديا مثلاً عنوان التشريع و عنوان التجري عنوان قصدي في حد ذاته و عنوان الغسل و المشي ليس قصديا و عنوان الظهر و العصر انما يعتبر فيه القصد لا لأنّه عنوان قصدي بل ان صدقه بحسب المرتكز في بعض الموارد يتوقف على القصد ،

فبناءً على ذلك فلابد من البحث عن النكتة في عدم صدقه الا بالقصد ليرى ان هذه النكتة موجودة في المقام ام لا فيقال ان العنوان تارة يكون له تعين واقعا و تارة لا يكون له تعين ، فان كان العنوان متعينا واقعا ولو لان المأمور به في حق المكلف 1 واقعا كما اذا افترضنا ان المأمور به في حق المكلف ما بين الضحى وبين الزوال قضاء و ليس شيئاً اخر فاذا كان المخاطب به المكلف 1 واقعا كان متعينا واقعا فمتى ما قصده ولو اجمالا واشار اليه ولو اجمالا كان العنوان مقصودا و صدق عند العقلاء تحققه فيقال للصلاة المأتي بها بقصد ما في الذمة او الامر الواقعي انه صلى الظهر قضاء او العشاء قضاء لان المفروض ان العنوان مما له تعين واقعا ولو بلحاظ هو المأمور به الوحيد في حق المكلف ، و اما اذا افترضنا ان العنوان مما ليس له تعين واقعا اما لان المأمور به متعدد في حقه فهو مأمور بنافلة الفجر و مأمور بصلاة الفجر وجوبا ، او هو مأمور بالعشاء اداءً و العصر قضاءً مع فرض وحدة الصورة بين المكلف بهما او فرضنا ان الموضوع من قبيل المعاملات ، و ليس لها تعين واقعا ، و ما دامت متعددة بمعنى ان اعطاء المال بيد شخص يصلح ان يكون مصداقا للقرض و للهبة و للعارية.. الخ ، فبما ان المعاملة مما ليس لها تعين واقعا باعتبار قابليتها للإنشاء بهذا العمل الذي هو 1 صورة مع هذه المعاملات المختلفة حقيقة فحينئذٍ لا يمكن القصد الاجمالي اليه بان يقول قصدت ما هو في نفس الامر ، فان القصد الاجمالي لا يكون محققا لما هو العنوان عند المرتكز ، فاعتبار القصد لان صدق العنوان بحسب المرتكز العرفي يتوقف على القصد احيانا فبتالي متى ما كان المأمور به 1 سواء علم المكلف به تفصيلا او اجمالا فان الاشارة الذهنية بقصد ما في الذمة حضور له في افق النفس و بتالي يكون مقصودا و تتحقق بذلك الموافقة القطعية فيندفع بذلك المقدمة 1 و ال 2 بان اكتفاء الشارع في هذه الرواية لما قال صلى 2 او 3 او 4 ليس في مقام الاجزاء في مقام الامتثال وانما هو من أجل تحقق الموافقة القطعية.

نعم لو قلنا بالطريق 3 وهو ان اعتبار القصد تعبدي أي ان الشارع اعتبر في التلبية ان يقصد بها الحج او العمرة عن نفسه او عن غيره ان قلنا باعتبار القصد تعبدا وان لم يكن صدق العنوان متوقف على القصد لدى المرتكز العرفي فهنا يقال ان اجتزاء الشارع ب 2 او 3 او 4 مجرد اجتزاء لا لأجل تحقق الموافقة القطعية ، و لكن هذا ليس بصحيح.

الرواية الاخرى

أَخْبَرَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبَّادٍ عَنْ خِرَاشٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ هَؤُلَاءِ الْمُخَالِفِينَ عَلَيْنَا يَقُولُونَ إِذَا أُطْبِقَتْ عَلَيْنَا أَوْ أَظْلَمَتْ عَلَيْنَا فَلَمْ نَعْرِفِ السَّمَاءَ كُنَّا وَ أَنْتُمْ سَوَاءً فِي الِاجْتِهَادِ فَقَالَ لَيْسَ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَلْيُصَلَّ لِأَرْبَعِ وُجُوهٍ‌.

ومحصل الاستدلال بهذه الرواية على منجزية العلم الاجمالي ان الواسطة و هو بعض اصحابنا ذكر للامام (عليه السلام) ان المخالفين ينقضون علينا فيقولون لنا لماذا لا تجيزون الاجتهاد و تتقيدون بالنص الوارد عن المعصوم ، و الحال انكم في مسالة القبلة اذا اشتبهت تعملون بالاجتهاد فتأخذون بالظن فلماذا في غير القبلة في استنباط الاحكام الشرعية لا ترون حجية الظن و اما في باب القبلة فتعملون بالظن بالقبلة.. اذا اطبقت علينا كنا وانتم سواء بالاجتهاد اي كلانا نعمل بالظن فلماذا تقولون بحجية الظن في باب القبلة و لا تقولون في غير ذلك من الابواب..

قال (عليه السلام) ليس كما يقولون إذا حصل اطباق او ظلام فليصل الى 4 جهات طلبا لتحصيل العلم بالقبلة وليس عملا بالظن ، فهذه الرواية ترشد الى ان مقتضى العلم الاجمالي بالقبلة لزوم الموافقة القطعيّة.

ويقع الكلام في 3 جهات: الاولى في صحّة طريقها حيث انه مبتلى ب 3 اشكالات ، الارسال، اسماعيل بن عباد مما لا توثيق له الا قول الكشي بان الفضل بن شاذان كان يقرأ عليه في المسجد ، و هذا و ان دل ان له شانا علميا الا انه ليس دليلا على وثاقته.

والامر ال 3 خداش مما لا توثيق له وان روى عدة روايات بالواسطة عنه (عليه السلام).

و اجيب في كلمات بعض اساتذتنا دام ظله عن الارسال بان الواسطة زرارة حيث اننا استقرأنا روايات خداش فلم نجد انه يروي عن غير زرارة ، فيحمل عن بعض اصحابنا على زرارة.

ولكن مجرد هذا الاستقراء لا يوجب الوثوق بذلك.

الجهة الثانية هل ان الاصحاب عملوا بهذه الرواية كي يكون عملهم جابرا لضعف سندها بناءً على جابرية الشهرة لضعف السند او على مسلك السيد الاستاذ من ان الشهرة قرينة من قرائن الوثوق بالرواية فهل ان المشهور عملوا بهذه الرواية الضعيفة سندا ام لا.

فقد يقال في تقريب ذلك بان المشهور قد عملوا اما تخييرا او تعيينا او جمعا فعلى كل حال عملوا بها ولو على نحو الموجبة الجزئية فهناك من عمل بها تخييرا ، كما هو ايراد الكليني لهذه الرواية بعنوان وروي ، و ذكر الصدوق لها مع ذكر اخرى قال روي في المتحير انه يعمل بالظن ، و روي فيه انه يصلي الى 4 جهات فظاهر ايراد الصدوق الروايتين في عرض 1 انه يرى التخيير بينهما ، فهو ممن عمل بالرواية تخييرا.

و نسب الى الشيخين في المقنعة و في المبسوط و النهاية انهما اوجبا الاحتياط حتّى مع فرض امكان تحصيل الظن بالقبلة، و مع فرض امكان التحري.

و هناك من قال بها جمعا كما ذكر العلامة في المختلف و اساس ذلك هو الشيخ الطوسي في التهذيب حيث جمع بين رواية يصلي الى 4 جهات و صحيحة حريز عن زرارة يجزي التحري ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة، و صحيحة زرارة الاخرى يجزي المتحير اينما توجه اذا لم يعلم اين وجه القبلة هنا 3 روايات جمع بينها الشيخ في التهذيب فقال إذا تحرى يعمل بما تحرى و ان لم يتحرى صلى الى 4 جهات وان لم يمكنه الصلاة الى 4 جهات ولو لأجل ضيق الوقت صلى الى اي جهة.

فهو ممن عمل بالراوية جمعا و قد ذكر صاحب الجواهر ان الصلاة الى 4 جهات هو المشهور نقلا و تحصيلا بل في صريح الغنية و المعتبر الاجماع عليه ، هذا فيما اذا تعذر الظن والاجتهاد اي ان الصلاة الى 4 جهات في غير امكان التحري.

فهل هذا المقدار كاف في تنقيح عمل المشهور بالرواية ؟

94

و لكن لم يثبت عمل المشهور بلحاظ ان مجرد فتوى المشهور بالاحتياط بالصلاة الى 4 جهات لا يعني استنادهم الى الرواية ، بل لعلهم انما عملوا بها لموافقتها للاحتياط لا لحجيتها والوثوق بصدورها ولذلك فان الشيخ في الخلاف لم يشر الى الرواية وانما ذكر الفتوى بالاحتياط كما ان ابن طاووس ذهب الى العمل بالقرعة في مثل هذا المورد ، و كذلك فان عبارة صاحب الجواهر ذكرت الرواية في الذيل حيث إنَّ مفاد عبارته ان المشهور على الفتوى بالاحتياط وقد ادعى في الغنية الاجماع عليه ثم قال ولرواية خراش فكان رواية خراش مستند اخر غير فتوى المشهور او قيام الاجماع على الاحتياط في المسالة فلأجل ذلك لا جابر لضعف الرواية من جهة عمل المشهور.

الجهة 3 جهة الدلالة هل ان دلالة الرواية على منجزية العلم الاجمالي ووجوب الموافقة القطعية تامة ام لا؟

حيث انه قد يمنع دلالة الرواية على ذلك بلحاظ احد وجهين:

الأول ربما يقال ان الرواية اجنبية عن محل البحث لان نظر الرواية الى خلاف رئيسي بين الامامية والعامة حيث احتج العامة على الامامية بانكم تعملون بالاجتهاد في بعض الموارد كمورد القبلة حيث تأخذون بالظن في تشخيص القبلة فهذا العمل دال على جواز العلم بالظن في تحديد الحكم الشرعي ، اذ لا فرق بين الموردين من حيث النكتة فكما ان النكتة في جواز العمل بالظن في باب القبلة عدم تيسر تحصيل العلم فكذلك الامر في العمل به في غير باب القبلة ، و الرواية ترد على هذه المقالة فتفيد انه انما جوزنا العمل بالظن لا لأجل حجية الظن بعنوانه والا لو جوزنا العمل بالظن لحجيته بعنوانه لكان جواز العمل به منوطا بعدم امكان تحصيل العلم لأنّه انما يجوز العمل بالظن في فرض عدم امكان تحصيل العلم بينما نحن نجوز العمل بالظن في باب القبلة حتّى مع عدم امكان تحصيل العلم بان يصلي الى 4 جهات فهذا دليل على ان جواز العمل بالظن في باب القبلة تعبدي لا لأجل انه ظن والا لقنا به في فرض عدم امكان تحصيل العلم ، فاذا كان الجواز تعبدياً فلا يصح التعدي به الى بقية الموارد.

فقوله ليس كما يقولون أي ليس كما يدعون اننا نعمل بالاجتهاد في باب القبلة لأنّه ظن و الشاهد على ذلك فاذا كان ذلك فليصل الى 4 جهات أي ان الشاهد على ان العمل بالظن في باب القبلة لا لأجل انه ظن انه يجوز له ان يصلي الى 4 جهات فيتحقق له العلم بالقبلة.

ولكن هذا التوجيه للرواية خلاف ظاهرها فان قوله اذا اطبقت علينا او اظلمت كنا وانتم سواء في الاجتهاد أي مورد اجتهاد العامي انه في حال عدم امكان تشخيص القبلة بالعلم التفصيلي انتم تعملون بالظن كما نحن نعمل به ، فأجاب الإمام (عليه السلام) ليس كما يقولون وظاهره اننا لا نعمل بالظن و الاجتهاد و الشاهد انه قال اذا كان ذلك أي اذا حصل ظلام فليصلي الى 4 جهات فان ظاهر قوله فليصل انه امر اما مولوي او ارشاد الى ان الامتثال لا يتحقق الا بهذا النحو لا لأنّه قوله فاذا كان ذلك فليصلي مجرد بيان لإمكان لتحصيل العلم فان امكان تحصيل العلم لا يتناسب مع بيان الامر اذا كان ذلك فليصل ل 4 جهات.

فهذا التوجيه للراوية بحيث تخرج عن محط الاستدلال بها على منجزية العلم الإجمالي غير تام.

الوجه ال 2 وهو مؤلف من مقدمتين:

الأولى ان الرواية بحسب مفادها معارضة بالروايات المعتبرة الدالة على حجية التحري وان التحري للقبلة في فرض عدم حصول العلم حجة، كما ذكرنا فيما سبق معتبرة حريز يجزي التحري ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة، وحمل راوية خراش على فلرض عدم امكان التحري اخراج لها عن موردها باعتبار ان موردها فرض امكانه ولذلك اشكل العامة انه اذا اطبعت علينا كنا وأنتم سواء في الاجتهاد ، فانه مورد الظن و التحري ولذلك الإمام امر بالصلاة الى 4 جهات.

ولذلك لو قيدنا الرواية بفرض عدم تيسر العلم والظن لكان ذلك اخراجا لمورد الرواية عنها ، واخراج المورد عن الوارد مستهجن عرفا فحملها على عدم التيسر الظن خلاف الظاهر جدا لان موردها التحري.

المقدمة الثانية: اننا على جميع المباني لا نستفيد من الرواية على فرض تماميتها بيان منجزية العلم الاجمالي والسر في ذلك ان المباني في تحقيق الاستقبال تارة يلاحظ فيها مقتضى القاعدة و تارة يلاحظ فيها مقتضى النصوص المعتبرة ، فهنا اتجاهان:

الاول ان نلاحظ في تحقيق الاستقبال مقتضى القاعدة و هذا الاتجاه على قولين ، الاول ان المناط في تحقيق الاستقبال مراعاة موطن الكعبة في نفسها مع غمض النظر عن وجود المستقبل حتّى لو لم يكن هناك صلاة فلتحقيق الوصول الى جرم الكعبة حتّى لو لم يكن هناك صلاة فما هو المناط ؟ فان كان المناط في الاستقبال هو المناط في الوصول الى جرم الكعبة حتّى لو لم يكن هناك أي مستقبل ولا توجد هناك صلاة و ذلك المناط هو مراعاة جميع الجهات المحتملة للكعبة و مراعاة جميع الجهات المحتملة للكعبة لا تنحصر في 4 فعلى الاقل ان يصلي الى 8 جهات اذا اراد الموافقة القطعية بمراعاة سائر الجهات المحتملة الى جرم مر الكعبة فلعلى الاقل يصلي الى 8 جهات اما الى ا 4 جهات لا توجب الموافقة القطعية بمعنى اصابة جرم الكعبة.

القول الآخر

و هو ما ذهب اليه سيدنا انه لو كنا و مقتضى القاعدة فالمناط في تحقيق الاستقبال هو ملاحظة جرم الكعبة من حيث المستقبل لا من حيث ذات الكعبة فلابد من ان يوجد مستقبل لو خرج سهم منه لوقع على جرم الكعبة فتحقيق الاستقبال يلاحظ فيه وجود المستقبل بالنسبة الى الكعبة وإذا لاحظنا وجود المستقبل راينا ان دائرة ان دائرة راس المصلي هي المسامتة لدائرة الافق الذي يشمل المصلي فهذه الدائرة الكبير تسامتها الدائرة الصغيرة لراس المصلي و بما ان هذه الدائرة الصغيرة تنقسم الى 7 اجزاء باعتبار ان راس الانسان اذا عددناه بالأصابع يبلغ 28 اصبع فاذا قسمناه الى 4 جهات الإمام و الخلف و اليمين واليسار كان مقدار الجبهة الذي هو المدار في الاستقبال بمقدار 7 اصابع أي بمقدار سبع الدارة فلأجل ذلك اذا اراد المصلي ان يحقق الموافقة القطعية ان يتقن انه اصاب جرم الكعبة بحيث لو خرج سهم منه لوقع الى جرم الكعبة فمقتضى ذلك ان يصلي الى 7 جهات.

وليس الى 4 جهات ، إذا لو كنا و مقتضى القاعدة لقلنا اما برعاية جميع الجهات المحتلة او لا اقل 7 جهات بناء على تحليل السيد الخوئي لا الاكتفاء ب 4 جهات

الاتجاه الثالث الاستقبال بالنظر الى مفاد الروايات و منها صحيحة زرارة و صحيحة معاوية بن عمار التي تضمنا توسعة القبلة لما بين المشرق و المغرب ، حيث قال في الرواية وما بين المشرق و المغرب قبلة ، فان ظاهر هذه الرواية ان في حدود 179 درجة من اليمين الى اليسار هو ضمن القبلة ،

فاذا اراد المصلي ان يصيب الكعبة بالنظر الى التوسعة فلكي يصيبها لابد ان يقسم الدائرة الى 3 اقواس حتّى لا يبقى باق ، كان مقدار كل قوس 120 ومتى ما صلى 3 صلوات الى 3 جهات تبعد كل جهة عن الاخرى بمقدار 120 قطع بانه اصاب الكعبة الشرعية أي الموسعة.

فلا يلزمه الصلاة الى 4 جهات كما في الرواية بل يكتفي بالصلاة الى 3 جهات.

المبنى الآخر المستفاد من النصوص ما يستفدا من كلمات الاردبيلي ان مفاد هذه النصوص التوسعة في الجهة المحاذية للقبلة كأمارة ظاهرية في مقام تشخيص القبلة و ذلك اذا نظرنا من جهة الى انه دلت بعض النصوص على استحباب التياسر الى القبلة و بعض النصوص على ان الكعبة قبلة لأهل المسجد و المسجد قبلة لأهل الحرم و الحرم قبلة للناس.

و أيضاً ما دل على انه حينما نزل الامر بتغيير القبلة كان رسول الله يصلي الى بيت المقدس فانحرف اثناء الصلاة الى البيت الحرام ، و لم يقطع صلاته فالمستفاد من مجموع هذه النصوص ان القبلة هي عين الكعبة غاية ما في الباب بالنسبة للبعيد الذي لا يشخص الكعبة نفسها وضع له الشارع امارة و تلك الامارة الظاهرية على تحديد الكعبة هي الجهة المحاذية لجهة الكعبة ، و الجهة المحاذية لها هي الجهة العرفية و هي تنقسم الى 4 جهات.

فالشارع اعتبر الجهة العرفية المحاذية للكعبة امارة على استقبال الكعبة فجاءت هذه الروايات بمجموعها للإرشاد الى ان الجهة المحاذية..

و حينئذٍ فرواية خراش لا تعني منجزية العلم الاجمالي و انما تعني انه يصلي الى الجهات التي اعتبرها الشارع امارة على تشخيص القبلة عند الشك. والا لو انكشف الخلاف لكان ذلك موجبا للإعادة.

95

واما ما ذكره المحقق الهمداني دفعاً للمعارضة بين هذه الرواية و هي راوية خراش و بين النصوص الدالة على مطلوبية التحري بان المراد بالاجتهاد في رواية خراش هو عبارة عن الفتوى بسقوط شرطية الاستقبال حال اطباق السماء او ظلامها فلذلك لا يكون مفاد رواية خراش عدم مطلوبية التحري بمعنى تشخيص القبلة وانما منظورها نفي الاجتهاد بالرأي الذي هو متعارف لدى العامة الذي يؤدي في المقام الى الفتوى بسقوط شرطية الاستقبال.

ولكن هذا الحمل خلاف الظاهر فان ظاهر الاجتهاد في القبلة الاجتهاد في تشخيصها لا في حكمها في الفتوى بسقوط شرطية الاستقبال خصوصاً انه لم ينقل عن احد فتواه بسقوط شرطية الاستقبال في هذا المورد وهو اطباق السماء..

كما ان رواياتنا عبرت بالاجتهاد عن التحري كما في معتبرة سليمان بن خالد حيث قال وان مضى الوقت فحسبه اجتهاده أي تحريه في تشخيص القبلة.

كما ان ما افاده المحقق النائيني في صلاته في حمل الاجتهاد في رواية خراش على القياس و الاستحسان غير عرفي اذ لا محل للقياس في مجال تشخيص القبلة فان المكلف ان اعتمد على القرائن العقلائية في تشخيص القبلة كان تحريا و اجتهادا و ان لم يعتمد على ذلك فمسالة الاستحسان و القياس انما يعبر بهما في مجال استنباط الحكم في الشبهات الحكمية لا في تشخيص الموضوع و المنصرف من لفظ الاجتهاد في رواية خراش ما كان متعارفا بين العامة و هو الاجتهاد في تشخيص القبلة.

هذا تمام الكلام في رواية خراش وقد تبين عدم صحّة التمسك بها على منجزية العلم الاجمالي.

الرواية الاخرى صحيحة الحلبي:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِذَا اخْتَلَطَ الذَّكِيُّ وَ الْمَيْتَةُ بَاعَهُ مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمَيْتَةَ وَ يَأْكُلُ ثَمَنَهُ‌

بتقريب ان هذه الرواية دالة على منجزية العلم الاجمالي للمدلول الالتزامي و السر في ذلك انه لولا منجزية العلم الاجمالي لجاز بيع المختلط بالميتة لغير المستحل او بيع أي منهما لغير المستحل فحصر الإمام الجواز ببيعه على من يستحل الميتة ظاهر في مراعاة منجزية العلم الاجمالي.

والكلام في هذه الرواية من 3 جهات:

الاولى في اعتبارها حيث ذكر بعض الاصحاب ان المتعين طرح هذه الرواية و منهم ابن ادريس حيث قال ان الرواية مخالفة للأصول ، لان الرسول صلى الله عليه واله قال ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه فاذا كان بيع الميتة محرما كان ثمنه حراما.

ولكن ما افاده مدفوع بان هناك وثوقا بتمامية الرواية مفادا لعمل الاصحاب بها ما سوى بعض من المتأخرين منهم بن ادريس مضافا لاعتضادها بعدة نصوص تدل على ما يقارب هذا المفاد منها صحيحة الحلبي الاخرى.

منها ما عن عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ غَنَمٌ وَ بَقَرٌ وَ كَانَ يُدْرِكُ الذَّكِيَّ مِنْهَا فَيَعْزِلُهُ وَ يَعْزِلُ الْمَيْتَةَ ثُمَّ إِنَّ الْمَيْتَةَ وَ الذَّكِيَّ اخْتَلَطَا فَكَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ فَقَالَ يَبِيعُهُ مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمَيْتَةَ وَ يَأْكُلُ ثَمَنَهُ فَإِنَّهُ لَا بَأْسَ بِهِ‌.

فاذا قيل بان الراويتين واحدة لان الراوي واحد.

نقول ان الرواية الثانية رواها علي بن جعفر عن اخيه موسى في كتابه المسائل ،

والرواية الاخرى

عن حفص بن البختري في الصحيح عن أبي عبد اللّٰه (عليه السّلام) في العجين من الماء النجس كيف يصنع به؟ قال: يباع ممّن يستحلّ الميتة.

فان ظاهر هذه الرواية ان البيع ممن يستحل غير عزيز في النصوص فاعتضاد صحيحة الحلبي بمثل هذه النصوص يوجب الوثوق بتمامية مفاداها.

وقد يقال ان صحيحة الحلبي معارضة بهذه الرواية:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ شَاةٍ مَسْلُوخَةٍ وَ أُخْرَى مَذْبُوحَةٍ عَنْ عَمًى عَلَى الرَّاعِي أَوْ عَلَى صَاحِبِهَا فَلَا يَدْرِي الذَّكِيَّةَ مِنَ الْمَيِّتَةِ قَالَ ترم تُرْمَى بِهِمَا جَمِيعاً إِلَى الْكِلَابِ‌.

فقد يقال بان ظاهرها حرمة البيع ولو الى المستحل.

و لكن اجاب الشيخ الاعظم بان هذا التعبير يرمى الى الكلاب كناية عن حرمة الانتفاع بها في الاكل و نحوه من المنافع العرفية الواضحة ، ولا دلالة فيها على حرمة البيع و على فرض ان هذا التعبير كناية عن حرمة البيع ، فغايتها الجمع بين المطلق و المقيد فان هذه الرواية مطلقة و صحيحة الحلبي مقيد.

الجهة ال 3

في الدلالة فقد حاول جمع التوفيق بين مفاد الرواية وبين ما دل على حرمة بيع الميتة ، حيث قالوا بانه لا نحتمل ان مجرد الاختلاط مسوغ لبيع الميتة فاذا كان بيع الميتة حراما تكليفا ووضعاً فكيف يسوغ بمجرد الاختلاط؟

و عليه ذكروا وجوها للتوفيق بين هذه الصحيحة و ما دل على حرمة بيع الميتة:

الوجه الاول ما ذكره المحقق الحلي من ان المنظور في الرواية ان يقصد بها بيع المذكى منهما ، و تقريب كلامه بحسب بحث تقدم وهو ان عموم احل الله البيع يمكن ان يشمل العنوان الاجمالي فيقال المذكى من هذا المختلط بيعه مصداق لأحل الله البيع ، او ما ليس ميتة من هذا المختلط فهو مشمول لأحلّ الله البيع و مقتضى ذلك صحة بيعه و العلم الاجمالي بوجود الميتة لا يمنع من البيع لان منجزية العلم الاجمالي انما تمنع من بيعهما او بيع احدهما واما بيع ما هو المذكى منهما على نحو العنوان المشير فهذا مما لا يمنعه منجزية العلم الاجمالي.

كما ان استصحاب عدم التذكية قد يقال ان مقتضاه في كل من الطرفين ثبوت عدمها و مقتضى ثبوت عدم التذكية عدم جواز البيع.

مدفوع لان موطن الحرمة بيع الميتة لا بيع ما لم يذك، فاستصحاب عدم التذكية لا يثبت موضوع الحرمة.

و على فرض ان موضوع حرمة البيع ما يشمل غير المذكى فعلى مبنى الشيخ من ان الاستصحاب لا يجري مع العلم بانتقاضه بأحد الطرفين للمناقضة بين الصدر و الذيل فلا يجري الاستصحاب في المقام.

نعم يرد على هذا الوجه انه خلاف الظاهر لان ظاهر الرواية اذا اختلط الميتة و الذكي باعه أي مرجع الضمير المختلط.. مضافا الى انه لو جاز بيع المذكى من المختلط لجاز بيعه على غير المستحل اذ ما دام المبيع هو الفرد المحلل فاذا بالإمكان بيعه على غير المستحل و لا يحتمل خصوصية للمستحل ، و دعوى ان المستحل هنا ليس قيدا مولويا وانما قيد بالمستحل لان الذي ينتفع به عداة هو المتحل خلاف الظاهر فان ظاهر التقييد به انه مولوي لا ارشاد الى ان غير المستحل لا ينتفع عادة بهذا المختلط.

الوجه ال 2 ما ذكره العلامة في المختلف من جواز اخذ الثمن بعنوان الاستنقاذ أي ان البيع ليس بيعا حقيقيا و انما هو صوري والمسالة مسالة استنقاذ ثمنه

تارة يعبر بالاستنقاذ كما في تعبير العلامة في المختلف والاستنقاذ انما يتصور اذا كان المشتري كافرا حربيا و ما سواه كالكافر الذمي او المعاهد.. الخ فان ماله محترم و مقتضاه عدم جواز استنقاذ المال.

وتارة يعبر بالاستحلال كما اشار اليه في الجواهر والمقصود منه اخذ المال ممن يرى ان اخذه حلال و ان كنا لا نرى اخذه حلالا فبما ان دافع المال راض في اخذه و تملكه فيصح اخذه بعنوان الاستحلال وان لم يكن هناك بيع حقيقي.

و هذا المبنى ذهب اليه السيد الاستاذ في كثير من المعاملات المحرمة فقال لا يجوز قبض الثمن على اساس انه وفاء بالمعاملة ولكن من باب الاستحلال لرضى دافعه بأخذه و تملكه الا في المعاملات التي ورد تغليظ شديد من الشارع كما في بيع الخمر حيث يستفاد ان اخذ مبلغ بإزاء رفع اليد عنه ولو من باب الاستحلال امر مبغوض.

و قد يعبر بقاعدة الالزام أي انه يصح اخذ هذا المبلغ من تحت يد الآخر ولو كان من العامة من باب الالزام اذا كان الطرف الآخر ممن يرى صحّة بيع الميتة او جواز اخذ الثمن فحينئذ يقال يؤخذ الثمن منه بمقتضى قاعدة الالزام المستفاد من صحيحة بن مصم يوز على اهل كل ذي دين بما يستحلون نعم ليس كل العامة مستحلين لبيع الميتة وانما هو راي الشافعي و ابو حنفية ولذا ورد

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِسْحَاقَ الْعَلَوِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الدَّيْلَمِيِّ عَنْ عَيْثَمِ بْنِ أَسْلَمَ النَّجَاشِيِّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْفِرَاءِ قَالَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ص رَجُلًا صَرِداً لَا تُدْفِئُهُ فِرَاءُ الْحِجَازِ لِأَنَّ دِبَاغَتَهَا بِالْقَرَظِ فَكَانَ يَبْعَثُ إِلَى الْعِرَاقِ فَيُؤْتَى مِمَّا قِبَلَهُمْ بِالْفَرْوِ فَيَلْبَسُهُ فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ أَلْقَاهُ وَ أَلْقَى الْقَمِيصَ الَّذِي تَحْتَهُ الَّذِي يَلِيهِ فَكَانَ يُسْأَلُ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ إِنَّ أَهْلَ الْعِرَاقِ يَسْتَحِلُّونَ لِبَاسَ الْجُلُودِ الْمَيْتَةِ وَ يَزْعُمُونَ أَنَّ دِبَاغَهُ ذَكَاتُهُ.

فبناءً على هذا النظر يكون استحلال للثمن.

ولكن هذا الحمل خلاف الظاهر فانه الظاهر انه بيع حقيقي حيث عبر واكل ثمنه.

الوجه ال 3 مبني على مسالة عدم تكليف الكفار بالفروع ، فيكون المقصود ممن باعه ممن يستحل أي باعه من الكافر اي انه غير مكلف بالفروع و عليه سيكون بالنسبة للكافر منفعة مقصودة كما ذكر انه يكفي في صحّة البيع المالة النسبية ولا يشترط المالية الحقيقية، فالمالية بالنسبة الى المشتري كافية في صحة المعاملة.

96

لازال الكلام في تخريج وجوه بيع المختلط بالميتة على من يستحله، والوجه الاخير ان يقال بان الوجه في الجواز هو ما دل على جواز بيع الميتة او جواز الانتفاع بها ، وهنا مطلبان تعرض له سيدنا في مصباح الفقاهة ص 65

المطلب الأول جواز الانتفاع بالميتة:

وقد ذكر في المقام ان النصوص على طائفتين طائفة مجوزة و طائفة مانعة.

اما المانعة:

فمنها صحيحة علي بن أبي مغيرة قال: قلت لأبي عبد اللّٰه عليه السلام الميتة ينتفع بها بشي‌ء؟ قال: لا.

ومنها موثقة سماعة أيضا قال: سألته عن جلود السباع ينتفع بها؟ فقال: إذا رميت و سمّيت فانتفع بجلده، و أمّا الميتة فلا.

وهناك طائفة ثانية دالة على جواز الانتفاع بالميتة:

منها مكاتبة الصيقل قال كتبوا الى الرجل «ع» جعلنا اللّه فداك انا قوم نعمل السيوف و ليست لنا معيشة و لا تجارة غيرها و نحن مضطرون إليها و إنما علاجنا من جلود الميتة من البغال و الحمير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها و شرائها و بيعها و مسها بأيدينا و ثيابنا و نحن نصلي في ثيابنا و نحن محتاجون الى جوابك في هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا إليها فكتب «ع» اجعلوا ثوبا للصلاة. مجهولة لأبي القاسم الصيقل.

وبناءً على تمامية سندها يقال بعد ان كان عندا طائفتان مانعة و مجوزة فمقتضى الجمع العرفي اما ان تُقيد المانعة بصورة الانتفاع بها بمثل المذكى أي ما دل على المنع ناظر للانتفاع بالميتة كالمذكى أي يرتب على الميتة اثار الطهارة و التذكية و ما دل على الجواز فهو ناظر للانتفاع بها لا بنحو ان يترتب عليها اثار الطهارة والتذكية او ان يقال بان الطائفة المانعة محمولة على الكراهة والمجوزة على الترخيص لقرينية النص على الظاهر حيث إنَّ الطائفة المجوزة صريحة في الجواز فتقدم على المانعة بقرينية النص على الظاهر من باب الجمع الحكمي في فرض تعذر الجمع الموضوعي وذلك بتقييد الطائفة المانعة بغير هذه الصورة.

المطلب ال 2

بالنسبة الى حرمة البيع أيضاً لدينا طائفتان مانعة و مجوزة اما المانعة

فمثل موثقة السكوني قال السحت ثمن الميتة

وايضا في رواية البزنطي فيما يقطع من اليات الغنم التي قال فيها ولا يسرجها ولا يبيعها.

حيث دلت على حرمة البيع ومقتضى الاطلاق شموله للحرمة التكليفية والوضعية.

وفي مقابل ذلك ما دل على جواز بيع الميتة

فمنها ما تقدم من رواية الصيقل قال كتبوا الى الرجل «ع» جعلنا اللّه فداك انا قوم نعمل السيوف و ليست لنا معيشة و لا تجارة غيرها و نحن مضطرون إليها و إنما علاجنا من جلود الميتة من البغال و الحمير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها و شرائها و بيعها و مسها بأيدينا و ثيابنا و نحن نصلي في ثيابنا و نحن محتاجون الى جوابك في هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا إليها فكتب «ع» اجعلوا ثوبا للصلاة. مجهولة لأبي القاسم الصيقل.

استفاد جمع منهم سيدنا ان اقتصار الإمام على مطلوبية ثوب طاهر للصلاة امضاء منه لما ذكره السائل بالتعامل مع جلود الميتة بالبيع والشراء.

لا كما استفاد الشيخ الاعظم من ان الإمام لعله كان في مقام التقية فذكر الجواب مجملا واقتصر على ثوب للصلاة ولم ينظر الى ما ذكره السائل مع انه من المسائل المهمة الابتلائية.

ومن الروايات التي استدل بها على جواز البيع:

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِسْحَاقَ الْعَلَوِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الدَّيْلَمِيِّ عَنْ عَيْثَمِ بْنِ أَسْلَمَ النَّجَاشِيِّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْفِرَاءِ قَالَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ص رَجُلًا صَرِداً لَا تُدْفِئُهُ فِرَاءُ الْحِجَازِ لِأَنَّ دِبَاغَتَهَا بِالْقَرَظِ فَكَانَ يَبْعَثُ إِلَى الْعِرَاقِ فَيُؤْتَى مِمَّا قِبَلَهُمْ بِالْفَرْوِ فَيَلْبَسُهُ فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ أَلْقَاهُ وَ أَلْقَى الْقَمِيصَ الَّذِي تَحْتَهُ الَّذِي يَلِيهِ فَكَانَ يُسْأَلُ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ إِنَّ أَهْلَ الْعِرَاقِ يَسْتَحِلُّونَ لِبَاسَ الْجُلُودِ الْمَيْتَةِ وَ يَزْعُمُونَ أَنَّ دِبَاغَهُ ذَكَاتُهُ‌

فيظهر من هذه الرواية ان الإمام كان يشتري جلود الميتة.

فحيث ان عندنا طائفتين: مانعة و مجوزة فإما ان نقدم الطائفة المجوزة باعتبار ان الطائفة المانعة موافقة للعامة ، كما نقل ابن قدامة ان المشهور بينهم هو المنع من بيع الميتة ، و حينئذٍ اذا قدمنا الطائفة المجوزة صار مقتضى القاعدة هو جواز بيع الميتة ، او يقال بان الطائفة المجوزة صريحة بالجواز و المانعة ظاهرة في المنع و مقتضى قرينية النص على الظاهر حمل الطائفة المانعة على الكراهة.

و لكن بناء على ذلك و هذه النقطة لم يعالجها سيدنا ، و لكن بناء على ذلك سوف يقع تعارض بين الطائفة المجوزة وما هو محل الاستدلال وهو صحيحة الحلبي الدالة على جواز بيع المختلط بالميتة من المستحل فلو كان القرار على تقديم الطائفة المجوزة بحيث صار مقتضى القاعدة بيع الميتة فأي وجه لتقديم جواز بيع المختلط بالمستحل الا ان يحمل التقييد على انه ارشاد لما في الخارج من ان الذي يشتري الميتة هو المستحل و قلنا انه خلاف الظاهر ، فمقتضى مفهوم هذا القيد وقوع التعارض بين الروايات المجوزة و مثل هذه الرواية ، اما إذا قدمنا الروايات المانعة بدعوى ان الروايات المانعة موافقة للكتاب كما ذكر بعض أساتذتنا حيث افاد ان قوله حرمت عليكم الميتة.. ظاهر في اطلاق التحريم أي ان جميع التقلبات في الميتة و الدم امر محرم و منها بيعه و الانتفاع به لا ان الآية ناظرة لخصوص الأثر البارز و هو الاكل فمقتضى اطلاق الآية كون اطلاقها مرجحا للطائفة المانعة على المجوزة على فرض التعارض و التساقط بين المانعة و المجوزة فالمرجع هو عموم الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة وحينئذٍ فتعتبر صحيحة الحلبي الدالة على جواز بيع المختلط بالميتة للمستحل مخصصاً فان عندنا روايات مطلقة او اية مطلقة تدل على حرمة بيع الميتة خرجنا عن هذا الاطلاق في فرض الاختلاط من حيث بيعها لخصوص المستحل فيقيد المطلقات بمثل صحيحة الحلبي ولا محذور حينئذٍ في العمل بها ما دامت نسبتها نسبة المقيد للمطلق و نقول بان مفادها الحلية الواقعي لا الحلية الظاهرية كما هو ظاهرها...

ولكن الكلام في المطلب الاخير من البحث حول الرواية وهي انه هل يصح الاستدلال بصحيحة الحلبي على منجزية العلم الاجمالي مطلقا ام لا ، الذي هو محل بحثنا فربما يشكل على الاستدلال بها على منجزية العلم الاجمالي مطلقا بوجهين الاول ان مفاد صحيحة الحلبي حيث سأله عن بيع المختلط قال يبيعه ممن يستحل الميتة و يأكل ثمنه ، مفادها هو بيع المختلط على المستحل و هذا لا يستفاد منه حرمة بيع أي منهما فان الممنوع من بيعه لغير المستحل المختلط بما هو مختلط حيث إنَّ بيعه هو بيع للميتة التي في ضمنه فمحط المنع من الرواية المستفاد من المفهوم ، حيث إنَّ منطوق الرواية هو جواز بيع المختلط للمستحل والمفهوم المنع من بيع المختلط للمستحل فغاية المفهوم حرمة بيع المختلط بما هو مختلط لا بيع أي منهما منفصلا عن الآخر ، فان الرواية لا تدل على منعه ، فغاية مفادها منجزية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية لا لوجوب الموافقة القطعية وبالتالي لا يمكن الاستدلال بها على المنجزية مطلقا.

والاشكال الثاني اننا لو سلمنا دلالة الرواية على منجزية العلم الاجمالي حتّى من حيث وجوب الموافقة القطعية الا اننا نحتمل ان للميتة خصوصية و هو ما دل على التغليظ في بيع الميتة حيث ورد لا ينتفع منها بإهاب ولا عصب و ان ثمنها سحت فلعل للحرمة المؤكدة للميتة خصوصية و بالتالي راعى الشارع للعلم الاجمالي للميتة فمنع من بيع المختلط منها لغير المستحل ، و هذا لا يعني منجزية العلم الاجمالي في بقية الموارد كما لو علم بنجاسة احد الانائين.

فتحصل انه لا يجوز الاستدلال بصحيحة الحلبي على منجزية العلم الاجمالي مطلقا.

قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين

دلت الآية المباركة على اناطة قبول العمل بالتقوى حيث حصرت القبول بالمتقين اذ قالت انما يتقبل الله من المتقين و التقوى لها درجات و مراتب اعلاها العصمة المانعة من ارتكاب الرذيلة وادناها الخوف من الله عزوجل كما قال تعالى اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم.

وما بين هاتين المرتبتين مرتبة يليق بالمؤمن و باهل العلم ان يتحلوا بها و هذه المرتبة هي مرتبة الرجاء ، التي عبر عنها في بعض الروايات بعبادة الرجاء و هي عبارة عن ان يعيش المؤمن قلقا دائما فلا يستقر له بال و لا يهدأ بل دائما يعيش القلق من ناحية اعماله هل هي مقبولة ام لا؟

ونتيجة هذا الفزع يكون الحذر حذرا شديدا في ان تقترن اعماله بما يمنع من قبولها فهذه الحالة حالة القلق من جهة العمل مطلوبة ، و حالة راجحة و هي مثال التقوى الذي هو الشرط في قبول العمل ، فان هناك فريقين من المؤمنين فريق مطمئن لوضعه وكانه احرز ان صفحة اعماله نقية صافية لا يشوبها شيء لذلك يقول انا واثق من انني في رضا الله و مقبول عند الله لأنني لا افعل المحرمات ولا اترك الواجبات و هذا النوع من الشعور غرور بالنفس وغرور بالعمل فان الانسان مهما بلغ من الحيطة و الحذر والمراقبة لعمله فانه يحتمل بعض اللمم و تدخل عيه الشوائب التي تفسد عمله و تجعله غير مؤهل للقبول فالاطمئنان التام غرور بالعمل قد يمنع من قبوله.

و هناك فريق اخر يعيش حالة الحذر لا يدري على أي وجه يقابل الله فهو يقول انا سائر في هذه الدنيا بالعمل و الطاعة والحذر ولكن لا ادري هل تَحسن خاتمتي ام لا هل اصيب في اعمالي ام لا هذا النوع من القلق و الحذر، فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة.

هذا النوع من الحذر مطلوب من المؤمن ، و قد نقل عن المرحوم البروجردي (قده) انه في مرضه الذي توفي فيه وقف شخص يمدح انجازاته ، فقال قف عن هذا المديح فان الناقد بصير ان من يطلع على العمل وان من يعرف صالحه من طالحه بصير يعرف هذه الاعمال في محلها ام لا ، و هذه الكلمة اذا اتخذها المؤمن درعا له تجعل المؤمن دائما في حالة رجاء فنرجوا ان يقبل الله اعمالنا ، و يكفينا ذلك و ان ينظر الينا بنظر الرحمة فنحن نعيش حالة رجاء لقبوله و عطفه وان ينظر الينا نظر رحمة، و لذلك هناك اية واضحة الدلالة على ما ينبغي ان يعيشه المؤمن من حالة القلق.

أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ **وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ** عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا

ومفاد هذه الآية ان المؤمن في حالة قلق دائم و يتوسل بالوسائل المختلف ليحصل على قسط من رضا الله ، أي الوسائل تقربه الى الله عزوجل يبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب و يرجون رحمتهم ، يعيشون على مائدة الرجاء ، والامل ، ويخافون عذابه و هذه الحالة منهم ناشئة عما ذكرته الآية ان عذاب ربك كان محذورا لانهم يعيشون حالة الحذر يعيشون حالة القلق و قد ورد في الحديث لا يكون المؤمن مؤمنا حتّى يكون خائفا راجيا و لا يكون خائفا راجيا حتّى يترك ما يخاف و يعمل لما يرجوا اذا فالحري بنا خصوصاً الدعاة والمصلحين والعلماء والمبلغين ان نعيش هذه الحالة و هي حالة القلق من اعمالنا و ان نرجوا القبول لا اننا نثق بما عندنا خصوصاً اننا نعيش تحت ظلال مولانا صاحب الامر و الزمان و نعيش على فتات مائدته ، و قد جعله الله علينا شاهدا و شهيدا و رقيبا فمقتضى احساس الانسان بانه يعيش تحت رقابة هذا الشاهد الشهيد يجعله تحت حالة قلق من ان اعماله و طريقه يرضيه اما انه ابتلي بسخطه واعراضه و اعراضه اعراض من الله عزوجل و سخطه سخط من الله عزوجل.

نسال الله ان نبهنا من نومة الغافلين و ان يبصرنا بعيوبنا الحذرين على اعمالنا الراجين لرحمة ربنا..

97

من الروايات التي استدل بها على منجزية العلم الاجمالي معتبرة صفوان:

روى صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام قال: كتبت إليه‌ أسأله عن رجل كان معه ثوبان أصاب أحدهما بول و لم يدر أيهما هو و حضرت الصلاة و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: «يصلي فيهما جميعا».

وظاهر الرواية ان وظيفته تكرار الصلاة مع كل من الثوبين وهذا واضح الدلالة على منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية

ولكن الاشكال ان هذا من العلم الإجمالي في مقام الامتثال لا في مقام الجعل حيث علم المكلف تفصيلا بوجوب الصلاة مع الطهارة الخبثية للساتر ومقتضى الاشتغال اليقيني الفراغ اليقيني فلعله لأجل ذلك امر الامام بالصلاة في الثوبين لا لان العلم الاجمالي مطلقا منجز للموافقة القطعية.

و الرواية الثانية ما ورد في جريان القرعة في الغنم الموطوءة:

عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الرَّجُلِ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ نَظَرَ إِلَى رَاعٍ نَزَا عَلَى شَاةٍ قَالَ إِنْ عَرَفَهَا ذَبَحَهَا وَ أَحْرَقَهَا وَ إِنْ لَمْ يَعْرِفْهَا قَسَمَهَا نِصْفَيْنِ أَبَداً حَتَّى يَقَعَ السَّهْمُ بِهَا فَتُذْبَحُ وَ تُحْرَقُ وَ قَدْ نَجَتْ سَائِرُهَا‌.

وقد وقع الكلام في هذه الرواية سندا و دلالة ، فهنا جهتان:

الاولى جهة السند حيث إنَّ الشيخ الطوسي في التهذيب روى هذه الرواية بطريق معتبر الى محمد بن عيسى و لكن قال عن محمد بن عيسى عن الرجل سالته عن رجل.. الخ و هنا ذكر الشهيد الثاني في المسالك ان هذه الرواية لا تخلو من ضعف او ارسال اما الضعف فلاشتراك محمد بن عيسى بين الاشعري و اليقطيني و اليقطيني لم تثبت وثاقته، واما الارسال فان كان المراد بالرجل هو الكاظم (عليه السلام) فمن الواضح ان الاشعري و اليقطيني لم يدركاه فلابد من سقوط واسطة بينهما ، واما ان اريد به من تأخر أي الجواد او الهادي او العسكري (عليهم السلام) فالرواية مقطوعة حيث لم يصرح بالمروي عنه او المسؤول وبالتالي فان قامت الشهرة فالجابر لضعفها عمل المشهور ، و هذا ما صرح به صاحب الجواهر (قده) من ان الرواية منجبرة بعمل الاصحاب.

لكن صاحب البحار المجلسي افاد بان الظاهر من مقتضى القرائن ان الراوي هو اليقطيني:

الا انه ثقة ، ولم يُقم دليلا واضحا على وثاقته، قال واما المسؤول فبملاحظة الطبقات يعرف انه ليس الإمام الكاظم بل اما الجواد او الهادي او العسكري (عليهم السلام) الا ان هذا لا يرفع كون الرواية مقطوعة ما لم تتم رواية تحف العقول التي صرحت ان المسؤول هو الهادي (عليه السلام) و حيث انها لم تتم سندا و من المحتمل ان يكون المسؤول احد اصحاب الائمة عليهم السلام ، فما دام هذا الاحتمال واردا يبقى احتمال المقطوعية في الراوي قائما.

اما من ناحية الدلالة فان في الرواية محتملات 4:

المحتمل الاول

ان يقال ان مفاد الرواية منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية لظهور الرواية في انه ليس للمكلف أكل أيّ شاة من هذا القطيع ما لم يجري القرعة فالمنع من تناول أي شاة شاهد على منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

ولكن هذا المحتمل محل تأمل و السر في ذلك انه لعل منشأ عدم جواز التناول الا بعد اجراء القرعة لخصوصية في المورد لا لان العلم الاجمالي منجز فمن المحتمل ان مثل هذا المورد مما يمكن تعيين الواقع فيه تعيينا تعبدياً وذلك عن طريق القرعة بما ان الشارع مهتم بهذا الواقع المجهول و يمكن تعيينه بواسطة القرعة وان كان تعبدياً لا وجدانيا ولذلك الزم بعدم تناول أي طرف من أطراف العلم الاجمالي الا بعد اجراء القرعة لا لان العلم الإجمالي منجز في كل شبهة محصورة بل لان هذا الواقع في مورد الرواية محل اهتمام الشارع و حيث يمكن تعيينه تعبدا الزم بإجراء القرعة قبل التناول.

المحتمل ال 2

كما عن المجلسي ان مورد الرواية جريان القرعة في مورد العلم الاجمالي، و ان العلم الاجمالي منجز تعبدا بالقرعة فكان الشارع جعل منجزية للعلم الاجمالي ولكن عن طريق القرعة.

وهذا المحتمل محل تأمل لانّ الملاكات للأحكام الشرعية على 3 درجات فبعضها في غاية الاهمية و مقتضى اهميته كموارد الدماء والاعراض هو مراعاة العلم الاجمالي بالموافقة القطعية.

و القسم ال 2 من الملاكات ما كان وسطاً فلا هو بدرجة ما يلزم موافقته القطعية ولا هو بدرجة ما يكتفى بالموافقة الاحتمالية فيه مثل مورد اشتباه الاموال و الحقوق كما لو اشتبه مال زيد بمال بكر او حق عمرو بحق خالد ففي موارد اشتباه الاموال او الحقوق ووقع التنازع فيها او عدمه يكون هذا المورد من الملاكات التي راعاها الشارع ولكن لا بحد لزوم الموافقة القطعية فأجرى القرعة في هذه الموارد تحفظا على مقدار من الواقع ، و لذلك فانّ موارد تطبيق روايات القرعة لمن لاحظها كلها جارية في موارد تحديد الاموال او الحقوق المجهول فلعل للأموال والحقوق المجهولة رتبة متوسطة من الملاك.

و القسم ال 3 التي نحتمل فيها ان لا يراعيها الشارع حتّى بهذا المقدار و انه يكتفي في مواردها بالموافقة الاحتمالية كمسالة الطهارة و النجاسة وبالتالي فمجرد امر الشارع بإجراء القرعة في محل الكلام كما لا يكشف عن منجزية العلم الاجمالي فانه لا يكشف عن ان الوظيفة في موارد العلم الاجمالي المنجزية التعبدية عن طريق القرعة بل لعل لان هذا النوع من الواقع المجهول هو من القسم الوسط فراعاه الشارع عن طريق القرعة ولعل العلم الاجمالي في موارد اخر لا يكون منجزا اصلا و يكتفي فيه بالموافقة الاحتمالية.

المحتمل ال3

ان مفاد الرواية الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية والقرعة صغرى ومصداق من مصاديق الموافقة الاحتمالية فكان الرواية تقول العلم الإجمالي بحكم الزامي ليس منجزا ويكفي في مراعاته الموافقة الاحتمالية والقرعة من موارد الموافقة الاحتمالية هذا في الشبهات الموضوعية كاشتباه اللحم بين حرام و حلال او الثوب ما بين طاهر و نجس لا في الحكمية لقيام المرتكز على عدم جريان القرعة في الشبهات الحكمية وان كان دليلها مطلقا كقوله كل مجهول ففيه القرعة.

ولكن هذا المحتمل محل تامل وهو ان يدعى ان الوظيفة في موارد العلم الاجمالي الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وان القرعة من صغرياته وذلك لان ظاهر الرواية تعين العمل بالقرعة و ان لا طريق لحل المشكلة في موردها الا عن طريق القرعة و بالتالي فلإجراء القرعة في هذا المورد خصوصية فلعل العلم الاجمالي في مورد اخر منجز لوجوب الموافقة القطعية او ليس منجزا وتكفي الموافقة الاحتمالية باي نحو ولكن لهذا المورد خصوصية وهو كونه من موارد الحقوق و الاموال المشتبهة ولذلك عين الشارع علاجه عن طريق القرعة.

المحتمل ال 4

وهو مؤلف من مقدمات:

الاولى ان مقتضى دليل لا ضرر جريانه حتّى في موارد العلم الاجمالي اذا كانت موافقته القطعية مستلزمة للضرر فحيث ان في اجتناب سائر الشياه ضررا على مالك الشياه فلأجل ذك كان مقتضى لا ضرر عدم وجوب الاحتياط شرعا في سائر أطراف العلم الاجمالي فلا ضرر كما ترفع الحكم الضرري ترفع الامتثال الضرري اي لو كان في احراز موافقة المعلوم بالإجمال ضرر لكان مقتضى لا ضرر عدم وجوب الاحتياط او ترخيص الشارع في عدم لزوم الموافقة القطعية.

المقدمة 2 ان لا ضرر انما ترفع منجزية العلم الاجمالي بمقدار الضرر أي لا انها تبيح المخالفة القطعية ولان انها تبيح الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية بل ترفع منجزية العلم الاجمالي بمقدار الضرورة أي بمقدار ما يرتفع به الضرر فلأجل ذلك قلنا ان العلم الاجمالي بشاة موطوءة مراعى الا بمقدار ما تكون مراعاته مستلزمة للضرر فمقتضى لا ضرر ارتفاع لزوم المراعاة ولذلك ينفتح المجال بانه ان كانت موافقة قطعية كانت ضررا و ان كانت احتمالية فهذا خلاف المعلوم بالإجمال فلابد من درجة وسطة بين الموافقة القطعية والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية فجاءت الحاجة الى اجراء امارة او أصل محرز معين لذلك المعلوم بالإجمال لذلك الطرف ، و لذا اتينا الى ان مقتضى جريان القرعة باعتبار ان لها جهة حكائية للواقع و هي وظيفة عملية فهي جامعة بين ملاك الامارية والاصل العلمي ، فلأجل ذلك يكون جريان القرعة في موارد الاشتباه محرزا و معينا للمعلوم بالإجمال في مورد و هذا النوع من التعيين حد وسط بين لزوم الموافقة القطعية والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية فلأجل ذلك نقول العلم الاجمالي منجز غاية ما في الباب لما كانت موافقته القطعية ضررا في المقام راعى الشارع حد الوسط في مجال موافقته.

98

سبق وان قلنا بانّ مجرد احتمال ان الاصل هو منجزية العلم الإجمالي وانه في هذا المورد انما لم يلزم الإمام بالموافقة القطعية لأجل حديث لا ضرر وان الملحوظ مرتبة وسط بين الموافقة القطعية و الموافقة الاحتمالية المتحققة بالأخذ بالقرعة.

ولكن هذا مجرد احتمال ، و في مقابله احتمال عدم مراعاة الشارع للزوم الموافقة القطعية ما دام يوجد امارة تعبدية معينة للمعلوم في احد الطرفين او أصل محرز معين للمعلوم في احد الطرفين.

ومن الروايات التي استدل بها على منجزية العلم الاجمالي ما ورد في تحليل الخمس المختلط وبيانه ان الروايات الواردة في التحليل على صنفين:

الاول: ما كان نظره الى الخمس المختلط بمال المكلف و من هذا الصنف معتبرة يونس بن يعقوب قال: كنت عند أبي عبد اللّه عليه السّلام إذ دخل عليه رجل من القمّاطين، فقال: جعلت فداك تقع في أيدينا الأموال و الأرباح و تجارات نعرف أنّ حقّك فيها ثابت، و أنّا عن ذلك مقصّرون فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام: ما أنصفناكم إن كلّفناكم ذلك اليوم

وايضا رواية الحارث بن المغيرة

سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبِي عُمَارَةَ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ النَّصْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قُلْتُ لَهُ إِنَّ لَنَا أَمْوَالًا مِنْ غَلَّاتٍ وَ تِجَارَاتٍ وَ نَحْوِ ذَلِكَ وَ قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ لَكَ فِيهَا حَقّاً قَالَ فَلِمَ أَحْلَلْنَا إِذاً لِشِيعَتِنَا إِلَّا لِتَطِيبَ وِلَادَتُهُمْ وَ كُلُّ مَنْ وَالَى آبَائِي فَهُمْ فِي حِلٍّ مِمَّا فِي أَيْدِيهِمْ مِنْ حَقِّنَا فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ‌.

وتقريب الاستدلال بهذا الصنف من الروايات ان ظاهر سياقها عدم جواز التصرف بالمال المختلط بالخمس ما لم يقع تحليل من صاحب المال نفسه و مقتضى ذلك منجزية العلم الاجمالي بوجود الخمس في المال و ان مقتضاه حرمة التصرف ما لم يحصل تحليل من مالك الخمس فقد يستدل بهذه الروايات على منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

ولكن المبعد لذلك ان هناك ارتكاز عقلائياً مع غمض النظر عن تصرف الشارع هو ان المال المختلط بمال الغير لا يتصرف فيه سواء تمت منجزية العلم الإجمالي او لا فهذه مسالة مسلمة لدى العقلاء.

فلأجل الخصوصية في هذا المورد يحتمل ان النصوص قالت المال المشتمل على الخمس لا يحل التصرف فيه الا لمن احللناه له، وبالتالي لا مجال لدعوى دلالة الرواية على كبرى منجزية العلم الاجمالي، نعم لدى المرتكز تفريق بين ان يكون مال الغير عينا او يكون نقدا فان كان عينا كشاة من الشياه منع من التصرف.

وكذا ان كان نقدا ممتازا عن البقية ، واما اذا كان متحدا نوعا مع المال المختلط به ، فان ارتكازهم قائم على ضمان مقدار المال لا تجنب مقدار المال ما لم يقع تحليل من صاحب المال.

الصنف الآخر ما اذا كان الخمس منبثاً في اموال الناس جميعاً لا انه موجود بالفعل في مال المكلف ، و من هذا الصنف صحيحة الفضلاء:

عَنْ زُرَارَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع هَلَكَ النَّاسُ فِي بُطُونِهِمْ وَ فُرُوجِهِمْ لِأَنَّهُمْ لَا يُؤَدُّونَ إِلَيْنَا حَقَّنَا أَلَا وَ إِنَّ شِيعَتَنَا مِنْ ذَلِكَ وَ أَبْنَاءَهُمْ فِي حِلٍّ‌

وكذلك

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ ضُرَيْسٍ الْكُنَاسِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مِنْ أَيْنَ دَخَلَ عَلَى النَّاسِ الزِّنَا قُلْتُ لَا أَدْرِي جُعِلْتُ فِدَاكَ قَالَ مِنْ قِبَلِ خُمُسِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ إِلَّا شِيعَتَنَا الْأَطْيَبِينَ فَإِنَّهُ مُحَلَّلٌ لَهُمْ لِمِيلَادِهِمْ‌

وتقريب الاستدلال بهذا الصنف ان وجود الخمس هو الذي اوجب الحرمة التكليفية التي عبر عنها بـهلك الناس او الوضعية التي عبر عنها من اين دخل على الناس الزنا و ظاهره ان العلم الاجمالي بوجود الخمس في اموال الناس هو حرمة التصرف تكليفا ووضعا،

ولكن في مقابل ذلك يذكر اشكالان مانعان من التمسك بالكبرى:

الاول ان ظاهر هذه الروايات انها عامة للشبهة غير المحصورة و المحصورة التي خرج اطرافها او بعضه عن محل الابتلاء لأنها ناظرة للخمس الموجود في اموال الناس عموما والقدر المتيقن او الفرض المتعارف لهذه الشبهة ان تكون غير محصورة او خرج بعض اطرافها عن محل الابتلاء ، وبتالي اخراج الشبهة بهذا النحو عن عموم هذه الروايات مستهجن لأنّه هو الفرد المتعارف ، وان كانت المحصورة متعارفة أيضاً الا ان اخراج غير المحصورة او التي خرج بعض اطرافها عن محل الابتلاء مستهجن.

وهذا منبه على ان هناك خصوصية في هذه الروايات لا لأجل منجزية العلم الاجمالي على نحو الكبرى فمن المرتكزات الواضحة عدم منجزية العلم الاجمالي في فرض كون الشبهة غير محصورة فهذا منبه على ان في هذه الروايات خصوصية لا انه ارشاد الى منجزية العلم الاجمالي ، خصوصا بعد قيام الروايات الخاصة على جريان امارية اليد في فرض وجود العلم الاجمالي بوجود مال محرم كروايات جائزة السلطان و موردها العلم الاجمالي بوجود مال محرم اما في المال الذي اخذه المكلف او المال الذي تحت يد السلطان فمع وجود علم اجمالي اجرى الإمام امارية اليد لإثبات ان ما يقبض المكلف من السلطان ملك للسلطان فللمكلف ان يتصرف به تكليفا ووضعا فمع وجود هذه الروايات في فرض العلم بالغصب او العلم بوجود مال حرام فلا معنى حينئذٍ لان يكون هناك علم اجمالي منجز بوجود مال للإمام في اموال الناس على نحو الشبهة غير المحصورة او المحصورة التي خرج بعض اطرافها عن محل الابتلاء ، فهذا منبه اخر على ان في مورد هذه الروايات خصوصية لا انها من باب المصداق لمنجزية العلم الاجمالي ولو في النجاسات او الميتة.

والاشكال على هذه الروايات ان ظاهرها ان منشأ الحلية هو التحليل بحيث لولاه لوقع الناس في المحذور وهذا لا يناسب منجزية العلم الاجمالي فانه مقتضى منجزيته ان انحلاله باي جريان لامارة او أصل شرعي في احد الطرفين بلا معارض.

والمتلخص من ذلك ان لخمس اهل البيت خصوصية اي ان للعلم الاجمالي بوجود الخمس في المال خصوصية لا لأجل كبرى منجزية العلم الاجمالي كما ورد في بعض الروايات ما ايسر ما يدخل به العبد النار.. من اكل من مال اليتيم درهما و نحن اليتيم يا ابا بصير.

المورد الاخير ما ورد في اشتباه المال بين مالكين و هي عدة روايات منها موثقة السكوني

رَوَى السَّكُونِيُّ عَنِ الصَّادِقِ ع عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ ع فِي رَجُلٍ اسْتَوْدَعَ رَجُلًا دِينَارَيْنِ وَ اسْتَوْدَعَهُ آخَرُ دِينَاراً فَضَاعَ دِينَارٌ مِنْهُمَا قَالَ يُعْطِي صَاحِبَ الدِّينَارَيْنِ دِينَاراً وَ يَقْتَسِمَانِ الدِّينَارَ الْبَاقِيَ بَيْنَهُمَا نِصْفَيْنِ‌

فيكون لصاحب الدينارين دينار و نصف ولصاحب الدينار نصف دينار فقد يستدل بها على منجزية العلم الاجمالي وانه لولا منجزيته لوجوب الموافقة القطعية لما الزم (عليه السلام) بتنصيف الدينار الباقي بينهما لأجل احراز وصول بعض المال لمالكه فتكون هذه الرواية وأمثالها دليلا على منجزية العلم الإجمالي.

ولكن في مقابل هذا التقريب يقال بانه هنا اشكالان:

الاول بانّ منجزية العلم الإجمالي في فرض تعّين الامتثال بطرف مما لا كلام فيه لدى احد و انما البحث في منجزية العلم الاجمالي في فرض تعدد أطراف الامتثال مثلاً لو علم اجمالا بنجاسة احد الانائين فان أطراف الامتثال متعددة و لا تتحقق الموافقة القطعية الا بتركهما او فيما لو علم اجمالا اما بوجوب الجمعة أوالظهر فهنا لا يحرز الامتثال حتّى يأتي بالفريضتين ، اما اذا علم ان هذا الاناء اما خمر او نجس فالاطراف ليست متعددة فلا محالة يتعين امتثال هذا العلم الاجمالي باجتناب هذا الاناء ففي مثل هذا الفرض اذا تعين امتثال العلم الاجمالي في طرف ولم يتعدد فلا كلام في المنجزية، كذلك في مورد الرواية حيث بقي درهم فتعين الإمتثال بهذا الدرهم و لا يوجد طرف 3 فانه اما ان يسلم لهذا او ينصف فلا يقاس عليه بقية موارد العلم الاجمالي التي يتعدد فيها أطراف الامتثال فهذا هو القدر المتيقن من منجزية العلم اجمالي فلا يقاس عليه بقية الموارد.

والاشكال ال 2 على الاستدلال بهذه الرواية انه بحسب المرتكز العقلائي ان الطريقة للتحرز من مخالفة المعلوم بالإجمال هي احدى 3: اما ا ان تجب الموافقة القطعية ولو بضمان دينار اخر بان يسلم لكل منهما ديناراً فيضمن دينارا من عنده، و مقتضى لا ضرر عدم ثبوت الضمان عليه فالمفروض انه ليس متعديا ولا مفرط،

واما ان تجري القرعة لتعيين مالك المال و لا مجال لجريانها مع وجود طريق شرعي او عقلائي لتحديد الوظيفة او ينصف المال وهو ما يعبر عنه بمقتضى قاعدة العدل والانصاف...

وبهذا تتحقق موافقة قطعية للمعلوم بالإجمال بإيصال بعض المال الى مالكه و بالتالي حيث يوجد في مورد الروايات طريق لتحقيق الموافقة القطعية بالارتكاز العقلائي فلا يتعدى لكل مورد يكون المكلف حائرا في كيفية مراعاة المعلوم بالاجمال.

فان قلت ان ظاهر الرواية بان الموافقة القطعية لازمة وان حصلت مخالفة قطعية لأنّه اذا نصف الدرهم قطع بانه خالف الواقع لأنّه يقطع بانه اوصل نصف درهم لغير مالكه جزما فكيف تكون الراوية دالة على منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية وهي دالة على جواز المخالفة القطعية.

و الجواب ان تجويز الرواية التصرف في بعض الدرهم بإيصاله لبعض مالكه لا لأجل تجويز المخالفة القطعية بل لتوقف ايصال المال الى مالكه على اتلاف بعضه و لا مشكل في ذلك عند المرتكز فهذا لا يتنافى مع منجزية العلم الاجمالي.

فالمتحصل من مجموع الروايات انه لم تقم عندنا رواية شاهدة على منجزية العلم الاجمالي مطلقا و في سائر الموارد من دون مراعاة للخصوصية الا موثقة سماعة في المائين المشتبهين وما ورد في الثوبين المشتبهين و قد قلنا انها واردتان في مورد الشك في الامتثال مضافا لما احتمله بعض أستاذنا انها ناظرة في مورد قلة الأطراف والا لو كانت النجاسة في 20 انية هل كان الإمام يقول يهريقهم ؟ هذا غير معلوم اذا ما دام احتمال قلة الأطراف واردا فلأجل لا يصح التعدي لسائر موارد منجزية العلم الإجمالي في فرض الشك في الامتثال

لكن لو تمت دلالة الروايات على الكبرى لمنعت من الترخيص في بعض الطراف العلم الاجمالي سواء كان ترخيصا مشروطا او في الجامع فان مقتضى تماميتها هو ذلك ولكنه لم يتم.....

99

تقدم ان القائلين بمسلك العلية اشكلوا على القائلين بمسلك الاقتضاء بانه على مبناهم من ان منجزية العلم الإجمالي معلقة على عدم الترخيص في أطراف العلم الاجمالي بناءً على هذا المبنى لا تتحقق المنجزية ، للموافقة القطعية و ذلك لانّ ادلة الترخيص تشمل أطراف العلم الاجمالي ، اما بنحو الترخيص في الجامع ، واما بنحو الترخيص المشروط و قد ذكرنا فيما سبق تمامية هذا الاشكال و الايراد على القائلين بالاقتضاء ، وانما الكلام في ان ادلة الترخيص هل هي قائمة بلا معارض ام لا ، حيث ادعي كما في كلمات الشيخ و حرر ذلك السيد الشهيد انه لا يمكن التعويل على ادلة الترخيص كدليل اصالة الحل و البراءة والاستصحاب لإثبات الترخيص في الجامع او الترخيص المشروط و ذلك لوجود نصوص خاصة تدل على منجزية العلم الاجمالي ، و قد سبق عرض هذه النصوص مفصلا و لكن ذكرنا ان هذه النصوص لم يتم منها الا ما دل على اجتناب المائين المشتبهين والثوبين المشتبهين ، و حينئذٍ اما ان يقال ان ظاهر هذه النصوص الارشاد المحض الى منجزية العلم الاجمالي وبناءً على ذلك فلا مانع من الترخيص في الجامع ، او المشروط ، لأنّه اذا كان مفاد هذه النصوص مجرد الارشاد فلا يزيد مفادها على المرشد اليه وهو حكم العقل و بما ان حكم العقل لا يمنع دلالة ادلة الاصول الترخيصية على الترخيص في الجامع او الترخيص المشروط فكذلك هذه النصوص.

واما اذا قلنا بان ظاهر هذه النصوص المنجزية الشرعية بمعنى انها ليست في مقام الارشاد فقط بل في مقام جعل وجوب الاحتياط في موارد العلم الاجمالي ، فحينئذٍ يقتصر على مفادها و هو منجزية العلم الاجمالي في موارد الشك في الامتثال و في الشبهة المحصورة الدفعية الأطراف الداخلة اطرافها في محل الابتلاء مع احتمال ان لقلة الأطراف دخلا في المنجزية فلا يكون فيها معارضة لأدلة الاصول العملية الترخيصية من حيث دلالتها على الترخيص المشروط او الترخيص في الجامع في غير هذه الموارد.

فان قيل ان هذه النصوص التي دلت على منجزية العلم الاجمالي معارضة بنصوص دالة على الترخيص في مورد العلم الاجمالي ، ومنها صحيحة عبدالله بن سنان السابقة كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه ،

قلنا ان النسبة بين صحيحة بن سنان و هذه النصوص نسبة العموم و الخصوص فهذه النصوص حيث انها وردت في الشبهة المحصورة دفعية الأطراف الداخلة في محل الابتلاء من موارد الشك في الامتثال ، تكون اخص مفادا من صحيحة بن سنان ، و وبالنتيجة سيكون مفاد صحيحة بن سنان متطابقا مع مفاد الادلة العامة كدليل اصالة الحل..الخ

ولكن اشار الشيخ الى نصوص اخرى تعاضد صحيحة بن سنان في الدلالة على الترخيص في العلم الاجمالي.

منها عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ أَتَى رَجُلٌ أَبِي فَقَالَ إِنِّي وَرِثْتُ مَالًا وَ قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ صَاحِبَهُ الَّذِي وَرِثْتُهُ مِنْهُ قَدْ كَانَ يَرْبُو وَ قَدْ أَعْرِفُ أَنَّ فِيهِ رِبًا وَ أَسْتَيْقِنُ ذَلِكَ وَ لَيْسَ يَطِيبُ لِي حَلَالُهُ لِحَالِ عِلْمِي فِيهِ وَ قَدْ سَأَلْتُ فُقَهَاءَ أَهْلِ الْعِرَاقِ وَ أَهْلِ الْحِجَازِ فَقَالُوا لَا يَحِلُّ أَكْلُهُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ بِأَنَّ فِيهِ مَالًا مَعْرُوفاً رِبًا وَ تَعْرِفُ أَهْلَهُ فَخُذْ رَأْسَ مَالِكَ وَ رُدَّ مَا سِوَى ذَلِكَ وَ إِنْ كَانَ مُخْتَلِطاً فَكُلْهُ هَنِيئاً مَرِيئاً فَإِنَّ الْمَالَ مَالُكَ وَ اجْتَنِبْ مَا كَانَ يَصْنَعُ صَاحِبُهُ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَدْ وَضَعَ مَا مَضَى مِنَ الرِّبَا وَ حَرَّمَ عَلَيْهِمْ مَا بَقِيَ فَمَنْ جَهِلَهُ وَسِعَ لَهُ جَهْلُهُ حَتَّى يَعْرِفَهُ فَإِذَا عَرَفَ تَحْرِيمَهُ حَرُمَ عَلَيْهِ وَ وَجَبَتْ عَلَيْهِ فِيهِ الْعُقُوبَةُ إِذَا رَكِبَهُ كَمَا يَجِبُ عَلَى مَنْ يَأْكُلُ الرِّبَا‌.

فيقال انّ مدلولها جواز اكل المال المختلط بالربا وهو واضح الدلالة على جواز اقتحام أطراف العلم الاجمالي و لكن اشكل على الاستدلال بهذه الرواية بوجوه:

الاول: اعراض الاصحاب كما ذكر في انوار الفقاهة ، فقد افتى الشيخ في المبسوط ان من ورث مالا مشتملا على الحرام فتارة يميز مقدار واخرى لا ، فان عرف مالكه رده اليه و الا تصدق به عنه ، وان لم يتميز مقداره اخرج الخمس تطهيرا له و ان عرف ان المقدار اكثر من الخمس احتاط في الزائد على الخمس ، و هذا من الشيخ نوع اعراض عن العمل بهذه الرواية.

الوجه الثاني ما ذكره في روضة المتقين ان الاصحاب حملوا الرواية على فرض عدم العلم بوجود الربا في اموال المورث وان علم انه مرابي ولكن كما ترى ان هذا الحمل خلاف ظاهر الروايات حيث قال وقد اعرف ان فيه ربا..

الوجه الثالث حمل الرواية على فرض جهل المورث بحرمة الربا ، اي ان المورث وان كان مرابيا لكنه ما كان يعلم بحرمة الربا بقرينة الذيل حيث قال فان رسول الله ص قد وضع ما مضى.. فمن جهل وسع له جهله حتّى يعرفه...

فان ظاهر تطبيق هذا الذيل على مورد السؤال ان المورث كان جاهلا بل بضميمة النصوص الاخرى يستفاد منها ان حرمة المال الربوي تكليفا ووضعا منوطة بالعلم بحيث يكون المال الروبي في حال الجهل بالجرمة لكا واقعا للمرابي..

فمنها ما رواه عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ رَجُلٍ أَرْبَى بِجَهَالَةٍ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَتْرُكَهُ فَقَالَ أَمَّا مَا مَضَى فَلَهُ وَ لْيَتْرُكْهُ فِيمَا يَسْتَقْبِلُ ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَجُلًا أَتَى أَبَا جَعْفَرٍ ع فَقَالَ إِنِّي قَدْ وَرِثْتُ مَالًا وَ قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ صَاحِبَهُ كَانَ يَرْبُو وَ قَدْ سَأَلْتُ فُقَهَاءَ أَهْلِ الْعِرَاقِ وَ فُقَهَاءَ أَهْلِ الْحِجَازِ فَذَكَرُوا أَنَّهُ لَا يَحِلُّ أَكْلُهُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنْ كُنْتَ تَعْرِفُ مِنْهُ شَيْئاً مَعْزُولًا تَعْرِفُ أَهْلَهُ وَ تَعْرِفُ أَنَّهُ رِبًا فَخُذْ رَأْسَ مَالِكَ وَ دَعْ مَا سِوَاهُ وَ إِنْ كَانَ الْمَالُ مُخْتَلِطاً فَكُلْهُ هَنِيئاً مَرِيئاً فَإِنَّ الْمَالَ مَالُكَ وَ اجْتَنِبْ مَا كَانَ يَصْنَعُ صَاحِبُكَ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَدْ وَضَعَ مَا مَضَى مِنَ الرِّبَا فَمَنْ جَهِلَهُ وَسِعَهُ أَكْلُهُ فَإِذَا عَرَفَهُ حَرُمَ عَلَيْهِ أَكْلُهُ فَإِنْ أَكَلَهُ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ وَجَبَ عَلَيْهِ مَا وَجَبَ عَلَى آكِلِ الرِّبَا‌

فيقال بانّ مقتضى ذلك حمل الرواية على ان المورث كان جاهلا بحرمة الربا وبالتالي فالمال الربوي ملكا له ،

ولكن هذا الوجه و ان كان له ورود ولو بمقتضى الجمع بين الرواية و بين رواية ابي الربيع الشامي التي يظهر منها ان المورد هو مورد الجهل ، الا انه مخالف لما هو المرتكز بمعنى انه لا يحتمل في زمن الباقر (عليه السلام) جهل مسلم لحرمة الربا مع التغليظ في الآیات منذ زمن النبي حتّى صار من الواضحات في زمن الباقرين (عليهم السلام) ، فمقتضى ذلك الإرتكاز ظهور الرواية ان لم يدعى نصيتها في ان المورث كان عالما.

الوجه الرابع في الاشكال على الاستدلال بالرواية ، ما ذكره سيدنا و السيد الاستاذ و الشيخ الاستاذ من ان نظر هذه الرواية للحلية الواقعية اذا لم يعلم المورث الربا تفصيلا اي انهم علموا بها في موردها ، فقالوا ان هذه الرواية حجة في موردها ، و محصلها ان المورث وان كان عالما بحرمة الربا وان الاموال الربوية بمقتضى علمه لم تدخل في ملكه و لكن اذا انتقلت هذه الاموال للوارث فان كان الوارث عالما تفصيلاً بمورد الربا حرمت عليه ولزمه تسليمها وان كان عالما تفصيلا فهي حلال، حيث قال (عليه السلام) فكله هنيئا و ظاهر ذلك الحلية الواقعية لا الظاهرية بحيث لو انكشف بعد ذلك ان ما اكله كان من المال الروبي لم يكن عليه ضمان اصلا.

و المنبه على ذلك الاطلاق المقامي لهذه الرواية ، فانّ من اوضح الاثار المترتبة على حيازة هذا الميراث المشتمل على الربا انه لو اشترى بالارث كله دارا او سلعة فانّ مقتضى كون الحرمة او الحلية ظاهرية انه وقع الشراء فضوليا في المقدار الربوي فلا يجوز له التصرف فيما قابل المقدار الربوي من الدار اذا كانت المعاملة بثمن شخصي كما ان من الاثار الواضحة لذلك انه لو اتلف الميراث لكان ضامنا لمالكه الواقعي الذي هو من تعامل بالربا مع المورث مع ان الرواية لم تنبه على هذه الاثار مع وضوحها فمقتضى الاطلاق المقامي للراوية ثبوت الحلية الواقعية و اذا كان مفاداها ان للمورد خصوصية بلحاظ جهل الوارث لمورد الربا تفصيلا لم يصح الاستدلال بها على منجزية العلم الإجمالي في مورده فلا تصلح للمعارضة مع النصوص السابقة كموثقة سماعة.

ورد عن النبي صلى الله عليه واله

فاطمة بضعة مني من اذاها فد اذني او يؤلمني ما يؤلمها...

وهذا الحديث الوارد عن النبي صلى الله عليه و اله يظهر لنا مدى العلاقة بين فاطمة البتول الصديقة الشهيدة صلوات الله وسلامه عليها و على الها الطيبين الطاهرين و بين ابيها المصطفى صلى الله عليه واله فهي بضعته في جميع عوالم وجوده صلى الله عليه واله فهو في عالم الانوار بضعته فاطمة وهو في عالم الملكوت بضعته فاطمة ، و هو في عالم الاصلاب حيث كان نورا بضعته فاطمة وهو في عالم الوجود الابدي بضعته فاطمة فان مقتضى اطلاق هذا الحديث فاطمة بضع مني انها جزؤه الممثل له في جميع انحاء وجوده ، وبما انها بضعته وانما يعبر بها بهذا التعبير لمن كان ممثلا له فقد عبر النبي صلى الله عليه و اله عن الحسين و الحسن عليهما السلام كما في بعض الروايات حسين مني وانا من حسين و في بعضها حسن مني وانا من حسن ، و هذا التعبير ظاهر في ان الحسن و الحسين جزء منه في جميع عوالم وجوده ، و لكن التعبير بالبضعة فاطمة بضعة مني اكثر ايصالا لفكرة التمثيل والتجسيد من هو مني.

فانه يصح ان يقال فلان بضعة مني اذا كان فلان صورة اخرى مني ، فاراد النبي صلى الله عليه و اله ان يقول ليست فاطمة جزءً مني فقط فقد يقال ان هذا امر معلوم لأنها ابنته و من صلبه الا انها مضافا انها جزء مني هي صورة مني فهي الصورة المعبرة عن مقامي وهي الممثل لمقامي وهذا المقام العظيم للتبول الصديقة الشهيدة صلوات الله عليها انها صورة رسول الله وانها الممثل لرسول الله و قد قالت بعض بزوجاته ما رأيت أحداً كان أشبه كلاماً و حديثاً برسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) من فاطمة، و كان إذا دخلت عليه قام إليها فقبّلها، و رحّب بها، و كذلك كانت هي تصنع به.

فهي صورته خَلقا و خُلقا و طهارة و عصمة وهي صورته في تمام الامور المتصورة لمقامه صلى الله عليه واله وبالتالي صح ما ورد عن النبي صلى الله عليه واله مضمونا   
(ألا إن فاطمة بابها بابى و بيتها بيتى، فمن هتكه فقد هتك حجاب الله)

فانها اذا كانت هي الصورة الممثلة للنبي صلى الله عليه و اله فلا محالة بابها باب رسول الله و حجابها حجاب رسول الله و وحرمتها حرمة رسول الله فلقدر لما تلك الحرمة من حدود حيث إنَّ لرسول الله صلى الله عليه واله حرمة بين الخلائق كلهم لأنّه سيد الخلق فله اعظم حرمة في هذا الوجود كله فتلك الحرمة بما لها من العظمة و بما لها من الحدود اللا متناهية هُتكت في هتك حرمة فاطمة عليها السلام ، و لذلك عقبَّ رسول الله على هذه الجملة فاطمة بضعة مني بما يدل على ان حرمتها حرمته و الاعتداء عليها اعتداء عليه فقال يؤذيني ما يؤذيها او يؤلمني ما يؤلمها من اذاها فقد اذاني يرضى الله لرضاها ويغضب لغضبها و ما اشد غضب الله اذا كان مقابل اعتداء على حرمة الله نفسه فان حرمة رسول الله صلى الله عليه واله حرمة لله ، ولانها بعضة رسول الله و صورته فشفاعتها شفاعة رسول لله صلى الله عليه واله فقد منحها الله الشفاعة التي هي مقام ابيها صلى الله عليه واله.

نسال الله ان يؤجرنا في مصابها و ان يثيبنا في رزيتها وان يرزقنا شفاعتها وان يجعلنا من المستنين بسننها و من المدافعين عن شخصيتها و مقامها و مظلوميتها صلوات الله عليه و على الها الطيبين الطاهرين.

100

من الروايات التي استدل بها على عدم منجزية العلم الاجمالية معتبرة ابو بصير الواردة في اشتراط كون المبيع مملوكا او مأذوناً:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَحَدَهُمَا ع- عَنْ شِرَاءِ الْخِيَانَةِ وَ السَّرِقَةِ فَقَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ قَدِ اخْتَلَطَ مَعَهُ غَيْرُهُ فَأَمَّا السَّرِقَةُ بِعَيْنِهَا فَلَا إِلَّا أَنْ تَكُونَ مِنْ مَتَاعِ السُّلْطَانِ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ‌.

وتقريب الاستدلال بها ان ظاهرها جواز شراء ما اختلط بالسرقة ما لم تعلم السرقة بعينها فمع العلم الإجمالي بوجود مال سرقة مع ذلك يجوز شراء المختلط به.

واجيب عن هذا الاستدلال بوجوه حيث تعرض الاعلام لهذه الرواية في المكاسب المحرمة:

الوجه الاول

ما ذكره السيد الإمام في المكاسب المحرمة، من ان الاختلاط موجب للحلية الواقعية وانتقال المال واقعا من ملك المسروق منه الى ملك من وقع بيده، فمع فرض دلالتها على الحلية الواقعية أي ان مجرد الاختلاط محلل واقعا فلا يصح الاستشهاد بها على عدم منجزية العلم الاجمالي، اذ المفروض ان الحلية فيها واقعية لا ظاهرية.

نعم تكون معارضة لما دل على المنع بالعموم من وجه كما في الحديث 1 من نفس هذا الباب.

وَ مَنِ اشْتَرَى خِيَانَةً وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّهَا خِيَانَةٌ فَهُوَ كَمَنْ خَانَهَا فِي عَارِهَا وَ إِثْمِهَا.

فان مقتضى اطلاقه ان من اشترى خيانة او سرقة وهو يعلم ذلك وان لم يعلم ما هي الخيانة بعينها فانه ممنوع فمقتضى اطلاقها عدم جواز شراء الخيانة علمت بعينها ام لا ، و مقتضى هذه الرواية جواز شراء المختلط سواء علمت السرقة بعينها ام لا فبينهما عموم من وجه.

ولكن يلاحظ عليه ان ظاهر الرواية هو الحلية الظاهرية لاحتفاها بالمرتكز العقلائي والمتشرعي القائم على ان مجرد الاختلاط لا يوجب خروج الملك عن مالكه الى ملك من وقع بيده المالك المختلط.

مضافا الى ان النسبة بين الطائفتين عموم وخصوص مطلق لا عموم وخصوص من وجه، وفما دل على المنع عن بيع السرقة مخصص بما دل على جوازه ما لم يعلم بعينه.

الوجه 2

ذكره في المكاسب المحرمة أيضاً ان المنظور في هذه النصوص هو الحكم الوضعي لان مصب السؤال الشراء وعدمه وظاهره السؤال عن الصحّة لا عن الحكم التكليفي وانما صح الشراء أي شراء المال المختلط بالسرقة مع العلم ان فيه سرقة لإمكان تطهير الماء اما بإخراج الخمس اما بالمصالحة مع المالك واما بالصدقة بالمقدار المختلط عن المالك فمادام يمكن تطهير المال لذلك صح الشراء وضعا فلا دلالة فيها على عدم منجزية العلم الاجمالي، بل لخصوصية في المقام وهو امكان تطهير المال.

ولكن هذا الحمل أيضاً خلاف ظاهر الرواية فان ظاهرها حصول الحلية بمجرد الشراء ولا حاجة الى التطهير حيث قال سألته عن شراء الخيانة والسرقة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فشراء المختلط محلل لا ان وجه حليته انه يمكن تطهيره.

الوجه ال 3

ما ذكره بعض المعلقين على مكاسب الشيخ الاعظم ان النهي منصب على شراء ما علم انه شراء سرقة لا على المختلط وفرق بينهما فانه لو دلت الروايات على جواز تناول المختلط بالسرقة بان يجوز اكله وما اشبه ذلك لقيل بان فيها دلالة على عدم منجزية العلم الإجمالي، ولكن مدلول المعتبرة انه ما علم انه شراء سرقة بعينها فلا يجوز وما لم يعلم انه شراء سرقة فيجوز وهذا لا يتنافى مع منجزية العلم الاجمالي فانه إذا اشترى المختلط بالسرقة فقد علم شراء السرقة وهذا داخل في المنع وليس داخلاً في الجواز،

وانما يكون فرض الجواز إذا اشترى طرفاً من المختلط حيث لا يعلم انه شراء سرقة فالمدار في المنع والجواز على صدق العلم بشراء السرقة فان علم ذلك لم يجز وهذا يصدق على شراء المختلط وان لم يعلم انه اشترى سرقة جاز كما لو اشترى بعضه فليس مدلول الرواية انه يجوز شراء المختلط ما لم يعلم السرقة بعينه بل مدلول الرواية يجوز شراء ما لم يعلم انه شراء سرقة.

ولكن هذا الحمل خلاف ظاهر الرواية فقد قال سألته عن شراء الخيانة والسرقة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فان ظاهره انه إذا اختلط معه غيره جاز شراء المختلط لا شراء ما لم يعلم انه سرقة ويدل على ذلك:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ شِرَاءِ الْخِيَانَةِ والسَّرِقَةِ فَقَالَ إِذَا عَرَفْتَ أَنَّهُ كَذَلِكَ فَلَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ شَيْئاً اشْتَرَيْتَهُ مِنَ الْعَامِلِ.

وكذلك ما عن مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ جَرَّاحٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يَصْلُحُ شِرَاءُ السَّرِقَةِ وَ الْخِيَانَةِ إِذَا عُرِفَتْ.

فان المدار ان تعرف بعينها

الوجه الرابع ما ذكره صاحب الوسائل قال "أَقُولُ: هَذَا مَحْمُولٌ عَلَى مَا كَانَ مِنْ مَتَاعِ السُّلْطَانِ وَ عُلِمَ أَنَّهُ مَأْخُوذٌ مِنْ أَمْوَالِ الْمُسْلِمِينَ جَمِيعاً مِثْلُ حَاصِلِ الْأَرْضِ الْمَفْتُوحَةِ عَنْوَةً أَوْ مِنْ مَالِ الْإِمَامِ كَالْأَنْفَالِ أَوْ نَحْوِهِمَا مِمَّا فِيهِ رُخْصَةٌ لِلشِّيعَةِ كَمَا مَضَى ".

ولكن ظاهر استثناء متاع السلطان حيث قال فأما السرقة بعينها فلا يجوز الا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك ، و ظاهر الرواية انها قضية حقيقية تفيد جواز شراء المختلط بالسرقة الا ان يكون من متاع السلطان أي من الموارد التي رخص فيها الإمام بولايته ترخيصا واقعيا فحملها على تلك الموارد خلاف الظاهر.

فالإنصاف دلالة الرواية على عدم منجزية العلم الاجمالي بوجود السرقة في المال المختلط وبالتالي فيتعدى بمفاد هذه الرواية الى الموارد التي هي من هذا القبيل او دونه من حيث المحذور.

نعم التعدي بها لمثل العلم الاجمالي بالميتة من حيث جواز الاكل او التعدي بها للعلم الاجمالي بوجود الخمس مع التغليظ الشديد في الروايات مشكل ولكن التعدي بها لموارد الحقوق أي حقوق الاخرين ليس بعيدا ، فهذه من الروايات الدالة على عدم منجزية العلم الاجمالي في الشبهات الموضوعية ولا شمول فيها للشبهات الحكمية في موارد الاموال والحقوق أي حقوق الاخرين.

و من تلك الروايات موثقة سماعة وكذا وردة عن ابي عبيدة:

ابْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ مِنَّا يَشْتَرِي مِنَ السُّلْطَانِ مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ وَ غَنَمِ الصَّدَقَةِ وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَأْخُذُونَ مِنْهُمْ أَكْثَرَ مِنَ الْحَقِّ الَّذِي يَجِبُ عَلَيْهِمْ قَالَ فَقَالَ مَا الْإِبِلُ وَ الْغَنَمُ إِلَّا مِثْلَ الْحِنْطَةِ وَ الشَّعِيرِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ لَا بَأْسَ بِهِ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَيْنِهِ قِيلَ لَهُ فَمَا تَرَى فِي مُصَدِّقٍ يَجِيئُنَا فَيَأْخُذُ صَدَقَاتِ أَغْنَامِنَا فَنَقُولُ بِعْنَاهَا فَيَبِيعُنَاهَا فَمَا تَرَى فِي شِرَائِهَا مِنْهُ قَالَ إِنْ كَانَ قَدْ أَخَذَهَا وَ عَزَلَهَا فَلَا بَأْسَ قِيلَ لَهُ فَمَا تَرَى فِي الْحِنْطَةِ وَ الشَّعِيرِ يَجِيئُنَا الْقَاسِمُ فَيَقْسِمُ لَنَا حَظَّنَا وَ يَأْخُذُ حَظَّهُ فَيَعْزِلُهُ بِكَيْلٍ فَمَا تَرَى فِي شِرَاءِ ذَلِكَ الطَّعَامِ مِنْهُ فَقَالَ إِنْ كَانَ قَبَضَهُ بِكَيْلٍ وَ أَنْتُمْ حُضُورُ ذَلِكَ الْكَيْلِ فَلَا بَأْسَ بِشِرَاهُ مِنْهُ بِغَيْرِ كَيْلٍ‌.

فلو كنا نحن والروايات الاخرى الواردة في نفس هذا الباب لقلنا بالجواز مطلقا كما في رواية معاوية بن وهب أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ مُعَاوِيَةَ‌

بْنِ وَهْبٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَشْتَرِي مِنَ الْعَامِلِ الشَّيْ‌ءَ وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَظْلِمُ فَقَالَ اشْتَرِهِ مِنْهُ‌.

كما انه بهذا الذيل و هو حتّى تعرف الحرام بعينه لكان مدلولها انه يجوز ان تشتري من الظالم لا انه يجوز ان تشتري المال المختلط بالحرام.

فظاهر الذيل انه ما لم يحصل معرفة للحرام بعينه فانه يجوز ولو علم اجمالا وجود الحرام في المال.

ولكن ذكر الاعلام ومنهم سيدنا ان هناك خصوصية للزكاة ولو احتمالا حيث إنَّ منع الشيعة من شراء الاموال الزكوية مع وفرتها حرج عليهم ، فمن هذا المال اعمل الإمام (عليه السلام) ولايته على الاموال فأجاز شرائها واقعا لا ظاهرا وان علم اجمالا وجود مال الغير وبالتالي فلا يربط لهذه الرواية في مورد منجزية العلم الاجمالي لان التحليل فيها واقعي لا ظاهري.

101

من الروايات ما استدل به المحقق النائيني مما دل على جواز جوائز السلطان منها معتبرة ابي ولاد.

الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي وَلَّادٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَا تَرَى فِي رَجُلٍ يَلِي أَعْمَالَ السُّلْطَانِ لَيْسَ لَهُ مَكْسَبٌ إِلَّا مِنْ أَعْمَالِهِمْ وَ أَنَا أَمُرُّ بِهِ فَأَنْزِلُ عَلَيْهِ فَيُضِيفُنِي وَ يُحْسِنُ إِلَيَّ وَ رُبَّمَا أَمَرَ لِي بِالدَّرَاهِمِ وَ الْكِسْوَةِ وَ قَدْ ضَاقَ صَدْرِي مِنْ ذَلِكَ فَقَالَ لِي كُلْ وَ خُذْ مِنْهُ فَلَكَ الْمَهْنَأُ وَ عَلَيْهِ الْوِزْرُ‌.

وقد افاد المحقق النائيني ان هذه المعتبرة صريحة في ان المال مع اختلاطه بالحرام حيث انه لا مكسب له الا من اعمال الظلمة مع ذلك يجوز اخذه.

كما ان رواية ابي المغرى عبر عنها بانها ظاهرة في المعنى:

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبِي الْمِعْزَى قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا عِنْدَهُ فَقَالَ أَصْلَحَكَ اللَّهُ أَمُرُّ بِالْعَامِلِ فَيُجِيزُنِي بِالدَّرَاهِمِ آخُذُهَا قَالَ نَعَمْ قُلْتُ وَ أَحُجُّ بِهَا قَالَ نَعَمْ‌.

و ذكر (قده) ان حملّ هذه الروايات على الشبهة غير المحصورة بلا شاهد ، او ان حملها على ما اذا خرج بعض أطراف الشبهة المحصورة عن محل الابتلاء أيضاً من دون شاهد ، فهو يرى صراحة الاولى و ظهور ال 2 في ان موردهما الشبهة المحصورة للمال المشتمل على الحرام مع دخول سائر اطرافه محل الابتلاء مع ذلك رخص الإمام في اخذه.

وذكر الشيخ حسن كاشف الغطاء في انوار الفقاهة بان هذه النصوص ناظرة لفرض كون المال مجهول المالك ، اي انه يعلم في بعض هذه الاموال حرام ، فهي من موارد العلم الاجمالي بالحرام ، ولكن توجد خصوصية لمورد هذه الروايات وهي ان مالك هذا المال مجهول ولا يمكن الوصول اليه ، فالإمام (عليه السلام) بولايته على المال المجهول مالكه الذي لا يمكنه الوصول اليه اباحه للمؤمنين من الشيعة لا انه حكم قانوني عام كي يستدل بها على عدم منجزية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية بل لان موردها مجهول المالك مما للإمام ولاية عليه ، فهو بولايته احله للمؤمنين من الشيعة لرفع الضيق عنهم ، واشباه ذلك.

و مع ذلك لابد من تقييد مثل هذه النصوص بما دل في الصحيح على عدم جواز اخذ ما علم انه ظلم كما في موثقة اسحاق:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبَانٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي مِنَ الْعَامِلِ وهُوَ يَظْلِمُ قَالَ يَشْتَرِي مِنْهُ مَا لَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُ ظَلَمَ فِيهِ أَحَداً‌.

اي ما لم يعلم ان نفس المال مما ظلم فيه أحد فتكون هذه الرواية مقيدة في فرض العلم التفصيلي بان عين المال مأخوذ بالظلم فانه لا يحل فكان حرمة المال مشروطة بالعلم التفصيلي واقعا اي ما لم يعلم انه ظلم تفصيلا فهو حلال له واقعاً.

والانصاف انه حيث قام المرتكز العقلائي على حرمة المخالفة القطعية لموارد العلم بمال الغير، فحيث يوجد ارتكاز عقلائي على عدم التسامح في مورد العلم بوجود مال للغير فاحتفاف هذه النصوص بالمرتكز العقلائي القائم على حرمة المخالفة القطعية في فرض العلم بان المال للغير يوجب انصراف هذه النصوص عن موارد الشبهة المحصورة لمال الغير مع دخول سائر الأطراف محل الابتلاء.

واما ما ذكره كاشف الغطاء فمما لا قرينة عليه كي يكون محلا لحمل النصوص عليه.

102

الرواية الاخيرة التي استدل بها على عدم منجزية العلم الاجمالي موثقة سماعة حديث 2 باب 4 من ابواب ما يتكسب به.

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَصَابَ مَالًا مِنْ عَمَلِ بَنِي أُمَيَّةَ وَ هُوَ يَتَصَدَّقُ مِنْهُ وَ يَصِلُ مِنْهُ قَرَابَتَهُ وَ يَحُجُّ لِيُغْفَرَ لَهُ مَا اكْتَسَبَ وَ هُوَ يَقُولُ- إِنَّ الْحَسَنٰاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئٰاتِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ الْخَطِيئَةَ لَا تُكَفِّرُ الْخَطِيئَةَ وَ لَكِنَّ الْحَسَنَةَ تَحُطُّ الْخَطِيئَةَ ثُمَّ قَالَ إِنْ كَانَ خَلَطَ الْحَلَالَ بِالْحَرَامِ فَاخْتَلَطَا جَمِيعاً فَلَا يَعْرِفُ الْحَلَالَ مِنَ الْحَرَامِ فَلَا بَأْسَ‌.

وتقريب الاستدلال بهذه الفقرة على عدم منجزية العلم الإجمالي ما ذكره السيد اليزدي في حاشيته على المكاسب من ان ظاهر الرواية ان منشأ الحلية هو الاختلاط حيث قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا فلا بأس لا ان منشأها ان الأطراف غير محصورة ولا ان منشأ الحلية هو مثلاً هو خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء ، بل ظاهرها ان منشأ الحلية نفس الاختلاط و مقتضى ذلك عدم منجزية العلم التفصيلي بوجود الحرام ضمن المال فضلا عن العلم الاجمالي ، لان المال المختلط يعلم تفصيلا ان فيه حراماً و مع ذلك اجاز الإمام (عليه السلام) التصرف فيه فضلا عما اذا علم اجمالا ان بعض الأموال حرام ولا غرابة في ذلك فان منجزية العلم تعليقية على عدم ترخيص الشارع و هذا من الترخيص.

و لكن قد يجاب عن هذا الاستدلال بوجوه الاول ما ذكره السيد اليزدي من ان هذه الرواية معارضة بصحيحة ضريس الكناسي حيث قال

الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ ضُرَيْسٍ الْكُنَاسِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ السَّمْنِ وَ الْجُبُنِّ نَجِدُهُ فِي أَرْضِ الْمُشْرِكِينَ-بِالرُّومِ أَ نَأْكُلُهُ فَقَالَ أَمَّا مَا عَلِمْتَ أَنَّهُ قَدْ خَلَطَهُ الْحَرَامُ فَلَا تَأْكُلْ وَ أَمَّا مَا لَمْ تَعْلَمْ فَكُلْهُ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ‌.

فان ظاهره ان العلم بوجود حرام ضمن المأكول المختلط مانع من حليته اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تأكله،

وقد تحل هذه المعارضة:

تارة بان صحيحة ضريس هي المقدمة على موثقة سماعة بلحاظ انها مخالفة للعامة فتقدم عليها ،

وتارة يعالج أصل المنع فيقال بان صحيحة ضريس ظاهرة في الحرمة بمقتضى النهي بينما موثق سماعة صريح بالجواز فمقتضى قرينية النص على الظاهر حمل النهي في صحيحة ضريس على التنزه.

وتارة يقال بان صحيح ضريس مورده السمن والجبن اما السمن فالأصل فيه عدم التذكية لان السمن مأخوذ من الشحم و الحيوان المشكوك التذكية مجرى لأصالة عدم التذكية بجميع اجزائه و منها الشحم فانما منع الإمام في هذا المورد من اكله لوجود أصل مانع في مورده وهو اصالة عدم التذكية فلا يقاس عليه الموارد التي يكون الاصل فيها مرخصا وليس مانعا كما في محل كلامنا اذا اختلط الحرام و الحلال فان الاصل الجاري لولا العلم الاجمالي اصالة الحل ففرق بين المقامين او يقال بان مورد الرواية هو الجبن و هو الحليب مع الانفحة ، و المفروض ان الروايات قد دلت على جواز انفحة الميتة ، اي جواز استخدام انفحة الميتة فتجويز اكل الجبن بلحاظ الروايات الدالة على جواز انفحة الميتة وليس لعدم منجزية العلم الاجمالي.

ولكن الرواية مطلقة من الجهتين اي كما ان السمن قد يؤخذ من الشحم والاصل فيه هو اصالة عدم التذكية فانه يؤخذ من اللبن و هذا هو المتعارف في ذلك الزمان كما ان الجبن أيضاً قد يكون العلة المانعة هو استخدام الانفحة فيه و هي وان كانت طاهرة الا انها تتنجس بالعرض بملاقاتها لأجزاء الميتة و حيث لا يحرز تطهيرهم لها فاستصحاب النجاسة مانع من استعمالها او من جهة اخرى قد تكون الانفحة طاهرة الا ان عمل الجبن بما انه يدوي وافترض انه مصنوع في بلاد المشركين فلأجل النجاسة تم المنع فعلى اية احال بما ان الرواية مطلقة من كلا الامرين لذلك يصح الاستدلال بها على ان مجرد الاختلاط ليس محللاً فتكون معارضة لموثق سماعة الدال على ان الاختلاط محلل فلابد اما من حمل الصحيحة على الاستحباب او تقديم الصحيحة على موثقة سماعة لمخالفتها للعامة.

هذا هو الوجه الاول في منع الاستدلال بالموثقة.

الوجه ال 2 ما ذكره صاحب الوسائل ص 89 من ج 17:

اقول المراد اذا لم يعرف قدر الحرام و لا صاحبه فيجب فيه الخمس و يحل الباقي فقول الإمام ان كان خلط الحرام حلال فاختلطا جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس اي فلا بأس بواسطة اخراج الخمس لعدم معرفته قدر الحرام ولا صاحبه.

ولكن هذا الحمل بلا شاهد فان ظاهره ان مجرد اختلاطه المانع من تمييزه محلل له لا ان المحلل له هو اخراج الخمس.

الوجه الثالث ان يقال بان هذه الرواية معارضة بموثقة اسحاق التي سبق ذكرها

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبَانٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي مِنَ الْعَامِلِ وهُوَ يَظْلِمُ قَالَ يَشْتَرِي مِنْهُ مَا لَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُ ظَلَمَ فِيهِ أَحَداً‌.

فان ظاهره انه معلوم الحرمة بان علمت الحرمة تفصيلا فهو مانع من استحلاله ، فبتالي تكون هذه الرواية معارضة لموثقة سماعة الدالة على اختلاط الحرام بالحلال مسوغ له.

و نتيجة البحث كله ، ان يقال بانّ بناءً على مسلك الاقتضاء حيث إنَّ منجزية العلم الاجمالي معلقة على عدم الترخيص فمقتضى الادلة العامة للأصول الترخيصية كدليل اصالة الحل و البراءة و دليل الاستصحاب هو عدم منجزية العلم الاجمالي للموافقة القطعية للأدلة هذه الدالة على الترخيص المشروط او الترخيص في العنوان الاجمالي ، وبالتالي لا منجزية لوجوب الموافقة القطعية نعم تحرم المخالفة القطعية بلحاظ انصراف ادلة الاصول عن الترخيص عن كلا الطرفين اما لما ذكره السيد الصدر من اباء المرتكز بالتضحية بالغرض الإلزامي لأجل الترخيصي واما لما ذكره السيد الاستاذ ان عنوان ما لم يعلم لا يشمل موارد العلم الاجمالي.

ولكن بإزاء ذلك وردت روايات ظاهرها المنع ووجوب الموافقة القطعية وهو ما ورد في الانائين المشتبهين والثوبتين المشتبهين وهي لا تصلح معارضتها بالروايات التي تحدثنا عنه و قلنا بانه قد يستدل بها على عدم منجزية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية فضلا عن وجوب الموافقة القطعية و ذلك لان هذه الروايات اما مبتلاة بالمعارض او ان هذه الروايات واردة في موارد يحتمل فيها الخصوصية بحيث تحمل على الحلية الواقعية كما في جوائز السلطان او الأخذ من عامل الزكاة. الخ مما كثر فيه الترخيص من المعصومين (عليهم السلام) وبالتالي فلا معارض لما دل على منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية وهو ما ورد في الانائين المشتبهين والثوبين المشتبهين.

نعم لما كان موثق سماعة و كذلك ما ورد في الثوبين المشتبهين خاصا بالعلم الاجمالي في مقام الشك في الامتثال اي انهما واردان في الشبهة الموضوعية تعين علينا التفصيل بين الشبهة الموضوعية و الحكمية فبالنسبة للموضوعية نقول ان العلم الاجمالي منجز لوجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية ببركة هذه الروايات ، واما في الشبهات الحكمية فهو وان كان منجزا لحرمة المخالفة القطعية لانصراف الادلة العامة للأصول الترخيصية عن ذلك الا انه ليس منجزا لوجوب الموافقة القطعية وذلك لاستفادة الترخيص في العنوان الاجمالي او الترخيص المشروط من هذه الادلة العامة ، هذا تمام الكلام في الثمرة الاولى من ثمرات الخلاف في ان المنجزية مبنية على الاقتضاء او العلية التامة.

الثمرة الثانية

ما ذكره السيد الشهيد حيث استعرض عدة ثمرات في ج 5 من البحوث انه اذا ورد لدينا دليل خاص تام السند والدلالة على جواز اقتحام أطراف العلم الاجمالي ، كما ادعاه المحقق النائيني فيما ورد في جواز الاخذ من العامل او ما ورد في حلية المال المختلط بالربا اذا تاب العبد بعد جهله بحرمة الربا فحيث ورد دليل خاص فحينئذٍ يقول السيد الشهيد ان كان المانع من الترخيص في أطراف العلم الإجمالي ثبوتيا وهو ما اذا بنينا على مسلك العلية فان المانع من الترخيص هو ثبوتي عقلي فلابد من تأويل هذا الخبر ولا يمكن العمل به اذ المفروض حكم العقل على نحو التنجيز باستحالة الترخيص في أطراف العلم الاجمالي واما اذا قلنا بالاقتضاء اي ان المنجزية على نحو الاقتضاء فالمانع من جريان الاصل الترخيصي في اطرافه ليس ثبوتيا وانما اثباتي فهذا المانع الاثباتي يختص بما اذا كان الاصل المرخص دليلا عاما لا ما اذا كان دليلا خاصا والسر في ذلك انه اذا كان دليلا عاما مثل الاطلاق اي عندنا دليل اصالة الحل وهو بإطلاقه يدل على الترخيص في أطراف العلم الإجمالي فنقول مقتضى احتفاف اصالة الحل بالمرتكز العقلائي الآبي عن تقديم الغرض الترخيصي على اللزومي هو انصرافه.

اما اذا كان دليل الترخيص خاصا فالمرتكز لا يصلح للتصرف فيه لان المرتكز اما معتبر اي امضاه الشارع فهو بنفسه دليل على المنع واما إذا لم يكن معتبرا فهو انما يصلح موجبا لانصراف المطلقات لا الادلة الخاصة بل يقدم عليه الدليل الخاص و يردع عن المرتكز العقلائي بهذا الدليل الخاص فيؤخذ به بناءً على القول بالاقتضاء.

ولكن يلاحظ على ما افيد حتّى لو فرضنا ان دليل الترخيص خاصا وكان في مقابله ارتكاز على انه لا يرضى بالغرض اللزومي من أجل غرض ترخيصي فاحتفاف الدليل بهذا المرتكز العقلائي مانع من ظهوره ومنبه اما على خصوصية في المورد او على ان الحلية واقعية لا ظاهرية بمعنى انه اخذ في الحرمة العلم التفصيلي فلا فعلية للحرمة مع عدم العلم التفصيلي واما دعوى ظهور الدليل في حلية اقتحام أطراف العلم الاجمالي مع وجود ارتكاز عقلائي واضح على اباء ذلك فغير تامة ولو سلمنا جدلا ان الدليل واضح على جواز الاقتحام وفي مقابله الإرتكاز على العدم فعلى مبنانا وافاقا للمحقق الاصفهاني من ان حجية الظهور منوطة بعدم قيام امارة عقلائية على الخلاف او منشأ عقلائي موجب للظن الشخصي بالخلاف و حينئذٍ مع وجود ارتكاز فلا يمكن العمل بهذا الظهور.

103

لازال الكلام في بيان الثمرات المترتبة على القول بالاقتضاء او العلية، ووصل الكلام الى الثمرة ال3 و قد افاد السيد الشهيد في بيان هذه الثمرة انه قد يقال اذا كان المحذور في جريان الاصول الترخيصية في أطراف العلم الاجمالي ثبوتياً وهو ما ذكره مسلك العلية فانه لا فرق بين كون الاصول الترخيصية من سنخ 1 او من سنخين بينما اذا قلنا بمسلك الاقتضاء أي ان المانع اثباتي فقد يفرق بين كون الاصول من سنخين او من سنخ، و بيان هذا المطلب يحتاج الى بيان مقدمات 3:

الأولى: هناك فرق بين تعارض الامارات و تعارض الاصول فتعارض الامارات هو عبارة عن التكاذب الدلالي بينها حيث إنَّ الامارات في مقام الحكاية و الاخبار عن الواقع فلا محالة تعارضها انما ينعقد في مقام حكايتها عن الواقع ، فيتحصل تكاذب دلالي سواء كان تكاذبا بالذات كما في الامارتين المتناقضتين او المتضادتين كما لو قام دليل قال يجب و دليل قال لا يجب ، فانّ هذين الدليلين متكاذبان بالذات او كانا متكاذبين بالعرض كما في فرض العلم الإجمالي بكذب احدهما من الخارج مثلاً اذا قامت امارة على وجوب الجمعة تعييناً وقامت امارة اخرى على وجوب الظهر يوم الجمعة تعيينا و قد علمنا من الخارج ان لا فريضتين في وقت واحد فهنا يتحقق تكاذب دلالي بين ما دلّ على الجمعة تعيينا و ما دل على الظهر تعيينا ، و لكنه تكاذب دلالي بالعرض فتعارض الامارات راجع للتكاذب الدلالي سواء كان بالذات او بالعرض ، و لذلك قد يقدم احد الدليلين المتعارضين على الآخر اما من باب الجمع العرفي كما لو كان اقوى ظهورا في مورد التعارض من الآخر او يقدم على الآخر بالحكومة او الورود او انه على فرض استقرار التعارض فقد يرجح احد الدليلين على الآخر بالشهرة او بموافقة الكتاب ، او بمخالفة العامة.

و اما التعارض بين الاصول فليس من باب التكاذب الدلالي وانما التعارض بين الاصول هو عبارة عن حكم العقل بعدم شمول الترخيص لهذا المورد مثلا في مورد العلم الاجمالي اذا علم اجمالاً مثلاً بنجاسة احد الانائين فيقال بانّ الاصول هنا متعارضة فالمقصود بذلك ان اصالة الطهارة لا يجري لا في كلا الطرفين لأنّه ترخيص في المخالفة القطعية ولا احدهما المعين لأنّه ترجيح بلا مرجح فهذا هو معنى تعارض الاصول لا ان معناها ان هناك تكاذبا دلاليا بين اصالة الطهارة في اناء “ألف” واصالة الطهارة في اناء “باء” حيث إنَّ الاصول العملية لا تحكي عن الواقع كي يقع تكاذب دلالي بينها وانما الاصل العملي منقح لوظيفة عملية في ظرف الشك ولا تكاذب بين ان تكون وظيفتك العملية في اناء “ألف” الطهارة وان تكون وظيفتك العملية في اناء “باء” الطهارة فانه لا تكاذب بينها انما يحكم العقل بمقتضى العلم الاجمالي بنجاسة احدهما ان شمول دليل اصالة الطهارة لكليهما قبيح لأنّه ترخيص بالمخالفة القطعية و شموله لاحدهما المعين ترجيح بلا مرجح فلا يجري فالمقصود بالتعارض حكم العقل بعدم الجريان لوجود محذور عقلي في الجريان لا ان هناك تكاذبا بين الاصلين و لذلك لا مجال في تعارض الأصول لتقديم احدهما من باب الجمع لاظهريته او حكومته او وروده او على فرض الاستقرار فيرجح احدهما بأحد المرجحات المنصوصة في تعارض الدليلين.

المقدمة ال 2: عندما يقول الاصوليون بتعارض الاصول في أطراف العلم الإجمالي فلا يقصدون ان الاصلين يجريان و يتعارضان بل المقصود انهما لا يجريان من الاصل أي لا ان دليل اصالة الطهارة يجري في هذا الطرف و يجري في الطرف ال 2 و يتعارض جريانه في الاول مع جريانه في ال 2 بل هو لا يجري من الاصل ، فدليل اصالة الطهارة لا يشمل أطراف العلم الاجمالي من الاصل لأنّه اما ان يشمل كليهما وفيه محذور واما ان يشمل احدهما وفيه محذور.

المقدمة ال 3 ان ما بنى عليه السيد الشهيد (قده) من انّ ادلة الاصول العملية الترخيصية محفوفة بارتكاز عقلائي يمنع من شمولها لأطراف العلم الإجمالي الا وهو قيام الارتكاز العقلائي على ان لا يرفع اليد عن الغرض اللزومي لأجل غرض ترخيصي فهذا الإرتكاز كما يشمل الغرض الترخيصي الواقعي لأجل مصلحة في الترخيص كمصلحة التسهيل فهنا الإرتكاز أيضاً يأبى ذلك في الغرض الترخيصي الظاهري ، لا فرق بينهما بمعنى تارة المكلف يعلم ان في هذا المورد يوجد غرض لزومي و عرض ترخيصي كان يعلم بنجاسة احدهما وطهارة الآخر ، فهنا لا يضحى بالغرض اللزومي المعلوم لغرض ترخيصي معلوم.

وكذلك يشمل هذا الإرتكاز الترخيص الظاهري كما اذا علم المكلف بنجاسة احدهما ولكنه يحتمل نجاسة الآخر فهو يحتمل نجاسة كليهما وانه لا يوجد غرض ترخيصي واقعي لكن هل يمكن للمولى ان يرخص في كليهما ظاهرا لا واقعا ويقول لا يرفع اليد عن اللزومي بغرض ترخيصي.

فما يدعيه السيد خلاف ما تصوره مقرر بحوثه فان ما يدعيه شمول الإرتكاز العقلائي في انه لا يرفع اليد عن الغرض اللزومي المعلوم بغرض ترخيصي واقعي او ظاهري لا فرق بينهما من حيث النكتة،

و بعد بيان هذه المقدمات ال 3 يقال ان الثمرة المذكورة في المقام هي تارة يكون الاصلان الجاريان في أطراف العلم الاجمالي من سنخ 1 ككون كليهما من باب اصالة الطهارة او الحل او البراءة فهنا لا تظهر ثمرة بين مسلك العلية و مسلك الاقتضاء ، و اما اذا كان الاثنان من سنخين لا من سنخ 1 مثلاً اذا علمنا اجمالا اما فاتتنا صلاة الفجر او وقع خلل في صلاة الظهر التي صليناها ، فبالنسبة لصلاة الفجر حيث يعرض الشك في أصل الاداء تكون مجرى لقاعدة الحيلولة و بالنسبة لصلاة الظهر التي اديت ووقع الشك في صحتها هي مجرى لقاعدة الفراغ فالأصلان الجاريان في أطراف العلم الإجمالي ليسا من سنخ 1 ، فهنا هل تظهر ثمرة بين مسلك العلية و الاقتضاء؟ فقد يقال نعم هناك ثمرة و هي بناءً على مسلك العلية يكون المانع من جريان الاصول الترخيصية في أطراف العلم الاجمالي ثبوتيا محذور عقلي وبناء عليه فلا يجري الاصلان من سنخين او من سنخ 1 فان جريان هذين الاصلين ولو كانا من سنخين ترخيص في المخالفة القطعية و جريان احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فلا محالة لا يجري الاصلان من الاساس ، اما إذا قلنا بمسلك الاقتضاء وان المانع اثباتي والمقصود به ما بنى عليه السيد الشهيد من احتفاف الدليل بالارتكاز العقلائي الموجب لانصرافه فقد يقال ان هذا انما يتم في الدليل من سنخ 1 فيقال دليل اصالة الطهارة لا يشمل الانائين معا لوجود هذا الإرتكاز ، فاذا كان يوجد لدينا دليل 1 بإطلاقه قابل لان يشمل كلا الطرفين فهنا يقال ان هذا الدليل الواحد لا اطلاق له لكي يشمل الطرفين معا لاحتفافه بالارتكاز العقلائي المانع من اطرافه.

اما اذا كان لدينا دليلان و كل منهما لا يشمل الطرفين في حد ذاته بل كل منهما يختص بطرف فالطرف الاول وهو الشك في اداء صلاة الفجر ليس مجرى لقاعدة الفراغ في نفسه لان الشك في الاداء والطرف ال 2 وهو الشك في صحّة الظهر ليس مجرى لقاعدة الحيلولة في نفسه فكل من الدليلين لا يشمل الآخر موضوعاً وانما يختص كل منهما بطرف فهنا لا مورد للارتكاز العقلائي حيث إنَّ معقد الإرتكاز هو ان لا يشمل دليل الاصل المرخص كلا الطرفين لا ان يشمل احدهما ، إذا كان الاصلان من سنخ 1 فهنا المانع الاثباتي يتم واما اذا كان الاصلان من سنخين بان كان لكل من الدليلين طرف يختص به فلا يوجد ارتكاز عقلائي يمنع من جريانهما فيجريان فاذا جريا غاية ما هناك ان هناك علما اجماليا بعدم فعلية احدهما لان العلم الاجمالي اما بفوت الفجر او بفساد الظهر يعني اشتغال الذمة بأحد الصلاتين ومع العلم الاجمالي باشتغال الذمة باحدى الصلاتين اذا احد الاصلين المرخصين لا فعلية له قطعا و الا فالدليلان شملا أطراف العلم الاجمالي وجرى الاصلان غاية ما هناك علم بعدم فعلية احدهما.

فان قلت ما هي الثمرة قلتم بان الاصل لا يجري من الاساس او قلتم ان الاصلين يجريان لكن يحصل العلم بعد فعلية احدهما فما هي الثمرة المترتبة على ذلك؟

نقول في مقام تقريب كلامه ان الثمرة تظهر في موارد الاصول الطولية أي لو كان بين الاصول طولية مثلاً إذا علمنا اجمالا اما بنجاسة هذا اللحم او حرمة ذلك اللحم فهنا تتعارض اصالة الطهارة فيما يحتمل نجاسته مع اصالة الحل فيما يحتمل حرمته فالاصلان من سنخين لا من سنخ 1 فاذا افترضنا ان في احدهما يوجد علم بالحالة السابقة بحيث يكون مجرى للاستصحاب كما اذا افترضنا ان اللحم “ألف” علم حالته السابقة وهي الطهارة فهو مجرى لاستصحاب الطهارة في نفسه مضافا لاصالة الطهارة ، فهنا يقال اصالة الطهارة في اللحم أصل طولي أي لا جريان لها مع جريان استصحاب الطهارة حيث إنَّ استصحاب الطهارة وارد على اصالة الطهارة فأصالة الطهارة في لحم “ألف” طولي اذا بالنتيجة المعارض لأصالة الحل في لحم “باء” هو استصحاب الطهارة في لحم “ألف” ، وليس اصالة الطهارة لان اصالة الطهارة طولي انما يصار اليها لو لم يجري استصحاب الطهارة في لحم “ألف”.

فعلى هذا الاساس ان قلنا بان الاصول الترخيصية في أطراف العلم الاجمالي تجري وتتعارض كما اذا كان المانع اثباتيا وكان الاصلان من سنخين كما قررنا في بيان الثمرة اذا بالنتيجة سوف تقع المعارضة بين ال 3 لأنّه اصالة الحل في طرف “باء” تعارض اصلين في طرف “ألف” فهي تعارض استصحاب الطهارة و على تقدير عدم جريانها تعارض اصالة الطهارة فيه فان مقتضى اطلاق دليل اصالة الحل انه يعارض الاصل الحاكم و المحكوم ، و الوارد والمورود ، اما اذا قلتم بان مقتضى كون المانع اثباتيا و كون الاصول من سنخين هو عدم جريانها من الاساس لا انها تجري وتتعارض أي قررتم عدم تمامية الثمرة مثلاً اذا بالنتيجة استصحاب الطهارة لم يجر من الاصل و عليه فالجاري حينئذٍ اصالة الطهارة بلا مانع.

104

تقدم ان من الثمار المترتبة على القول بالاقتضاء او العلية ما ذكره السيد الشهيد من انه تارة يكون الاصلان من سنخ 1 و تارة يكونان من سنخين فاذا كانا من سنخ 1 فلا يجري الاصل في أطراف العلم الاجمالي سواء قلنا بمسلك العلية او الاقتضاء، و اما اذا كان الاصلان من سنخين فهنا تظهر الثمرة لأنه اذا قلنا بمسلك العلية أي ان المانع من جريان الأصول مانع ثبوتي وهو ان نفس العلم الاجمالي مانع من جريان الاصول في اطرافه كلا او بعضا فلا فرق في ذلك بين ان تكون الاصل من سنخ 1 او من 2.

واما اذا بنينا على مسلك الاقتضاء أي ان المانع من جريان الاصول اثباتي فهنا انما يكون المانع الاثباتي مؤثرا اذا كان الاصلان من سنخ 1 واما اذا كانا من سنخين فحينئذٍ يجري الاصلان ولكن يقع التعارض بينهما في طول جريانهما.

و هذا الذي افيد اشكل عليه:

الاشكال الاول

ان يقال بانه سواء قلنا بالعلية او قلنا بالاقتضاء و سواء قلنا بان المانع ثبوتي او اثباتي فلا فرق في عدم جريان الاصل بين ان تكون الاصول من سنخ 1 او من 2 اما بناءً على كون المانع ثبوتيا فالأمر واضح ، لان نفس العلم الاجمالي بمقتضى حكم العقل بمنجزيته لوجوب الموافقة القطعية فضلا عن حرمة المخالفة القطيعة هو المانع من جريان الترخيص في تمام الأطراف او في بعضها ، فلا فرق في ذلك بين ان يكون الاصلان من سنخ 1 او من سنخين ،

و اذا قلنا بمسلك الاقتضاء وان المانع اثباتي فذلك المانع هو عبارة عن حكم العقل بعدم جريان الاصل في الطرفين لكونه ترخيصا في المخالفة القطعية ، و عدم جريانه في احدهما المعين لكونه ترجيحا بلا مرجح ، ومن الواضح ان هذا المانع لا فرق فيه بين ان يكون الاصلان من سنخ 1 او سنخين ، و لذلك التزم مثل المحقق النائيني و سيدنا بعدم جريان الاصل لا في تمام الأطراف ولا في بعضها بناء على القول بالاقتضاء ، بلحاظ ان المانع من جريانه في جميعها وهو قبح الترخيص في المخالفة القطعية قائما حتّى مع كون الاصلان من سنخين و كذا جريانه في احدهما المعين وهو قبح الترجيح بلا مرجح ايضا قائم سواء كان الاصلان من سنخ او من 2 فلا تظهر الثمرة بين القول بالعلية و الاقتضاء.

ولكن السيد الشهيد ملتفت الى هذا الاشكال فلذلك صاغ المطلب بنحو اخر ، فقال نحن نطرح هذه الثمرة بين القول بالعلية والاقتضاء لا على طبق المسالك الاخرى في الاقتضاء بل على مسلكنا وبيانه ، انه بناء على القول بالاقتضاء فما هو المانع من جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي ، اذ اننا اذا قلنا بالعلية فالمانع من جريان الاصول نفس العلية ، أي نفس العلم الاجمالي المنجز بحكم العقل هو المانع من جريان الاصول ، كلا او بعضا اما اذا قلنا بالاقتضاء فنحتاج الى مانع اخر اذ مجرد العلم الاجمالي لا يمنع من جريان الأصل حيث إنَّ منجزية العلم الاجمالي فرع عدم جريان الاصل فلابد من تحصيل مانع عن جريان الاصل في رتبة سابقة على منجزية العلم الإجمالي ، فما هو ذلك المانع ، فهنا مسلكان ، المسلك الذي بنى عليه المحقق النائيني ان قلنا بكونه اقتضائيا و سيدنا في ان المانع من جريان الاصل ثبوتي الا وهو ان جريان الاصل في تمام الأطراف ترخيص في المخالفة القطعية ، و جريانه في بعضها المعين ترجيح بلا مرجح فعلى هذا المسلك في القول بالاقتضاء لا تظهر الثمرة اذ سواء كان الاصلان من سنخ 1 او 2 هذا المانع قائم.

اما على المسلك الآخر في الاقتضاء وهو مسلك السيد الشهيد من ان المانع من جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي ليس ثبوتيا وانما اثباتي بمعنى ان دليل الاصل احتف بالمرتكز القائم على عدم مقاومة الغرض الترخيصي للغرض اللزومي المعلوم ، فبناء على القول بالاقتضاء بهذا المسلك يقال بانه انما ينصرف دليل الاصل عن الشمول لأطراف العلم الاجمالي ببركة احتفافه بهذا المرتكز العقلائي اذا كان دليل الاصلين واحدا فيقال هذا الدليل الواحد لا يشمل أطراف العلم الاجمالي ، اما اذا كان لدينا دليلان اذ ان كل أصل يرجع الى دليل مستقل كدليل الحيلولة والفراغ و في المثال السابق فاذا كان لدينا دليلان و كل منهما يختص بطرف فلا موجب لانصرافه عن أطراف العلم الاجمالي ، لان الموجب لانصرافه ان يشمل الطرفين وهو لا يشمل الطرفين فلا مانع حينئذٍ من شمول دليل كل منهما لمورده ، فيقال من علم اجمالا انه اما لم يصل الفجر او ان صلاة الظهر التي فرغ منها فاسدة فان دليل قاعدة الحيلولة يجري في صلاة الفجر و يقول بانك اديتها و دليل قاعدة الفراغ يجري في صلاة الظهر فيقول بانها صحيحة فلا منع من جريان دليلي الاصلين في أطراف العلم الإجمالي لان المانع الاحتفاف بالمرتكز و هذا الاحتفاف ليس بموجود ، اذا تظهر الثمرة بين القول بالاقتضاء و العقلي بناءً على هذا المسلك.

الايراد الثاني

ان يقال ان الثمرة لا تظهر على كل حال حتّى لو قلنا ان المانع من شمول دليل الاصل لأطراف العلم الاجمالي اثباتي و السر في ذلك ان الاطلاق لو احتفظنا به فقلنا بان دليل قاعدة الحيلولة يشمل الطرف الأول وهو الشك في اداء صلاة الفجر و دليل قاعدة الفراغ يشمل الطرف الثاني وهو الشك في صحّة الظهر ، ولكن دليل حجية الظهور هل يشملهما معا ام لا ، فان مرد وجود اطلاق لفظي في دليل قاعدة الحيلولة بحيث يشمل الشك في الاداء ، واطلاق لفظي في دليل قاعدة الفراغ بحيث يشمل الشك في الصحّة لا يجدي ما لم ننقح حجية هذين الاطلاقين و حجية هذين الاطلاقين من صغريات حجية الظهور ودليل حجية الظهور سنخ 1 فرجعنا الى رجوع الاصلين الى سنخ 1 ، الا وهو دليل حجية الظهور ، سواء قلنا بان دليل حجية الظهور لفظي كتمسك الائمة (عليهم السلام) بظهور الكتاب ، او قلنا بان دليل حجية الظهور لبي وهو بناء العقلاء على ترتيب الاثار على ظهور الألفاظ ، فعلى كل حال يقال هذا الدليل الواحد على حجية الظهور لا يمكن ان يشمل هذين الاطلاقين اطلاق دليل قاعدة الحيلولة و اطلاق دليل قاعدة الفراغ و السر في ذلك احتفاف دليل حجية الظهور بالمرتكز العقلائي القائم على ان الغرض الترخيصي لا يزاحم الغرض اللزومي المعلوم ، فهذا المرتكز يقول لو يشمل دليل حجية الظهور لكلا الإطلاقين فصار ترخيص في كلا الطرفين للزم من ذلك التضحية بغرض لزومي معلوم في البين وهو انك فوت احدى الصلاتين لحساب غرض ترخيصي.

فتخلصنا من الانصراف بلحاظ دليل الاصل نفسه لا يخلصنا من هذا الانصراف بلحاظ دليل حجية الظهور.

وهذا الايراد انما يتم لو لم نقل بان العلم الاجمالي مانع من فعلية الترخيصين معاً اما اذا قلنا بانه حتّى لو كان الاصلان من سنخين فاحدهما راجع لقاعدة الحيلولة و الآخر راجع لقاعدة الفراغ الا انه مع ذلك نقيس العلم الاجمالي بوجود حق معلوم الا وهو عدم امتثال الامر بإحدى الصلاتين مانع من فعلية الترخيصين معا ، فاذا قلنا ان نفس العلم الاجمالي مانع من فعلية الترخيصين فهو بنفسه كاف في عدم حجية كلا الاطلاقين ، غاية الامر انه يقع بينهما التعارض فبناء على ذلك لا تصل النوبة الى ان نمنع من شمول دليل حجية الظهور لكلا الطرفين بواسطة احتفاف دليل حجية الظهور بالمرتكز العقلائي.

الاشكال الثالث ما اشكل به السيد الشهيد على هذه الثمرة ، فقال انها غير تامة و السر في ذلك ان الارتكاز العقلائي ينتج ارتكازا اخر فالارتكاز القائم على ان الغرض اللزومي المعلوم لا يرفع اليد عنه بغرض ترخيصي يولد ارتكازا اخر وهو انه لو صار الترخيص فعليا في طرف فلابد ان يلزم الشارع بالطرف الآخر لأنّه لو رخص في الطرف الآخر بالفعل لضحى بالغرض اللزومي فما دام هناك ارتكاز بان الغرض الترخيصي لا يزاحم اللزومي اذا هناك ارتكاز بانه لو رخص فعلا في احد الطرفين فلابد ان يلزم فعلا بترك الطرف الآخر فان هذا لازم الإرتكاز او نتيجته او ارتكاز مولد عن الإرتكاز الأول ، ومقتضى هذا الإرتكاز ال 2 انه لو رخص الشارع في احدهما فلقد الزم بالآخر ، اذا فلنفترض ان الاصلين من سنخين فنقول ان شمول قاعدة الحيلولة للطرف الاول يعني بالدلالة الإلتزامية الإلزام في الطرف الآخر اي بإعادة الصلاة في الطرف الآخر و شمول دليل قاعدة الفراغ للطرف الثاني يعني دلالة التزامية على الالزام بقضاء الصلاة ، فالترخيص الفعلي في احدهما الزام بالآخر و بالتالي سوف يقع التمانع بين المدلول الالتزامي لكل منهما والمدلول المطابقي للآخر فان المدلول الالتزامي لقاعدة الحيلولة انك ملزم بإعادة صلاة الظهر ولا يجتمع هذا مع جريان قاعدة الفراغ في صلاة الظهر و المدلول الالتزامي لصلاة الظهر يجب عليك صلاة الفجر وهو لا يجتمع مع جريان قاعدة الحيلولة في الفجر فالمدلول الالتزامي لكل منهما معارض للمطابقي في الآخر وبالتالي حتّى لو كان الاصلان من سنخين و قلنا بان المانع من جريان الأصول اثباتي فان المانع الإثباتي موجود ان كان الاصلان من سنخين و هذا المانع الاثباتي عبارة عن التمانع بين المدلول الالتزامي لكل من الاصلين مع المدلول المطابقي للأصل الثاني.

105

واورد عليه بالنقض والحل اما النقض فلان لازم كلامه جريان التعارض بين الادلة وذلك بتقديم الاقوى منهما ظهورا على الآخر حيث إنَّ الاظهر قرينة على الظاهر فاذا كان مبنى السيد الشهيد (قده) ان هناك تعارضا بين اطلاق دليلي الاصلين غير المتسانخين فمقتضى ذلك تطبيق احكام التعارض على دليلي الاصلين فيقدم الاقوى منهما ظهورا على الآخر و هذا مما لم يقل به احد.

كما انّ لازم كلامه من ان دليل الاصل له مدلول مطابقي وهو الترخيص في مورده ومدلول التزامي وهو الالزام بالطرف الآخر فلازم كلامه ان يفتي الفقيه بالإلزام في الطرف الآخر اذا خلى عن أصل شرعي مرخص و منجز مثلاً اذا علم اجمالا اما بعدم اداء صلاة الفجر او بخلل في صلاة الظهر لا يمكن علاجه ، لا بقاعدة الفراغ و لا بغيرها اما لان الالتفات للخلل اثناء الصلاة واما لأنّه كان غافلا اثناء الصلاة فلم يكن مجرى لقاعدة الفراغ فحينئذٍ يوجد أصل ترخيصي للطرف الاول وهو الشك في اداء صلاة الفجر وهو قاعدة الحيلولة بينما الطرف ال 2 وهو الشك في الخلل اثناء الصلاة لا يوجد فيه أصل شرعي لا مؤمن و لا منجز ، و ليس الا الاصل العقلي وهو قاعدة الاشتغال و من الواضح ان الاصل العقلي تعليقي أي ان حكم العقل بان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني في هذه الصلاة معلق على عدم ورود بيان من الشارع يعالج حالها فاذا قلنا بان الاصل الجاري في الطرف الاول وهو قاعدة الحيلولة له مدلول التزامي، و هو الالزام بالطرف ال 2 اذا بإمكان الفقيه ان يفتي بالإلزام بإعادة الصلاة شرعا لوجود بيان من الشارع بالإلزام وهو المدلول الالتزامي لقاعدة الحيلولة وهذا مما لا يمكن المصير اليه فلو سلمنا بكلامه للزم من ذلك لوازم لا يمكن الالتزام بها.

اما الحل فان مبنى كلامه على دعوى التكاذب بين دليلين دليل قاعدة الحيلولة و دليل قاعدة الفراغ بلحاظ المدلول الالتزامي فان دليل الحيلولة بمدلوله الالتزامي ان الطرف 2 ملزم به وهذا يتنافى مع جريان قاعدة الفراغ و كذا العكس فهناك تكاذب بين الدليلين بلحاظ المدلول الالتزامي ، و هذا المبنى غير صحيح لان التعارض في باب الاصول العملية الجارية في أطراف العلم الاجمالي ليس من باب التكاذب بين الادلة المبني على الملازمة او المدلول المطابقي بل التعارض بين الاصول العملية في أطراف العلم الاجمالي راجع الى ان جريان الاصلين في الطرفين معا ترخيص في المخالفة القطعية و جريانه في احدهما المعين ترجيح بلا مرجح فان مرجع التعارض الى هذا لا الى التكاذب كما افاد.

هذا ما اشكل عليه مقرر بحثه ، ولكن ما اشكل به غير وارد و السر في ذلك ان منظور السيد الشهيد لا الى دعوى التعارض الاصطلاحي بين دليلي الاصلين أي دليل قاعدة الحيلولة و الفراغ حتّى يقال ان هناك لوازم تترتب على التعارض.. الخ و بيان ذلك ان التنافي بين الاحكام تارة يكون تعارضا و اخرى تزاحما و 3 يكون تمانعا في مرحلة الفعلية ، فاذا كان التنافي بين الاحكام راجعا الى التكاذب بين الادلة في مقام الاثبات و الحكاية عن عالم المجعول الشرعي فهذا هو ميزان التعارض فان مرجع التعارض الى التكاذب بلحاظ الحكاية عما هو المجعول الشرعي سواء كان تكاذبا بالذات او بالعرض ، ومن الواضح ان ادلة الاصول العملية ـ و السيد الصدر يلتزم بذلك ـ لا تتكلم عما هو المجعول فتتكاذب في تحدديه و تعيينه وانما حصل التنافي بينها في مقام فعليتها في أطراف العلم الاجمالي ، لا ان هناك تكاذبا بين ادلتها.

و اما التنافي المعبر عنه بالتزاحم فهو عبارة عن تجاذب الادلة في موضوع 1 فلابد من فرض موضوع 1 تتجاذبه الادلة بحيث يصبح هذا الموضوع الواحد محققا لفعلية “ألف” و لفعلية “باء” كما في تجاذب ازل النجاسة و اد الصلاة للقدرة حيث إنَّ المكلف لديه قدرة 1 فالدليلان وهما ازل النجاسة و اقم الصلاة يجاذبانها لصلاحيتها لتحقق الفعلية لأي منهما فهذا ما يعبر عنه بالتزاحم و المفروض في محل كلامنا ان لا يكون موضوع 1 بل 2 الشك في اداء صلاة الفجر و الشك في صحّة الظهر غاية الامر علم من الخارج انه احدهما باطل.

ولكن المتحقق في المقام هو التمانع و المقصود به ان يكون احد الحكمين مانعا من فعلية الآخر ، فاذا كان احد الحكمين بفعليته لا بالنظر الى مقام جعله فاذا كان فعلية احد الحكمين مانعة من فعلية الآخر و بالعكس فهذا ما يعبر عنه بالتمانع فليس هو من قبيل تعارض الادلة كي تجري احكام التعارض و ليس هو من قبيل التزاحم كي تجري احكامه وانما هو تمانع بين الاحكام كما ذكر السيد الشهيد انه إذا حصل علم اجمالي اما ترك الفجر او بالإخلال بصلاة الظهر فالمتركز العقلائي يقول ان لو صار الترخيص في احد الطرفين فعليا امتنعت فعلية الترخيص في الطرف الآخر فالمرتكز العقلائي يرى تمانعا بين الترخيصين فمتى ما كان الترخيص في احد الطرفين فعليا امتنعت فعليته في الطرف الآخر اذ لا يعقل فعلية ترخيصين مع علمه بغرض لزومي لان المولى لا يضحي بغرض لزومي لاجل ترخيصي فبناء على هذا المرتكز يدخل المقام بالتمانع ولا يشكل عليه بأحكام التعارض.

واما النقض الآخر وهو دعوى لازم هذا الكلام ان يفتي الفقيه بالإلزام في الطرف الآخر إذا خلى من أصل منجز او مؤمن فهذا ليس واردا والسر في ذلك تارة يدعي السيد الشهيد ان للأصل مدلولا التزاميا ايجابيا أي ان دليل قاعدة الحيلولة في أطراف العلم الاجمالي له مدلولان ايجابيان احدهما مطابقي وهو الترخيص في ترك القضاء و الآخر التزامي وهو الالزام بإعادة صلاة الظهر فهنا قد يرد عليه الاشكال بان لازم هذا الكلام ان يفتي الفقيه بعد وجود مدلول الالتزامي بالإلزام بصلاة الظهر اما اذا كان مدعى السيد كما هو ظاهر كلامه ان المدلول الالتزامي ان لا يجتمعا في الترخيص لا ان هناك الزاما بالطرف الآخر ، فهو يقول اذا حصل علم اجمالي بغرض لزومي فلا محالة لا يمكن ان يجتمع الترخيصين في الطرفين فلو كان ترخيص فعلي في احدهما فلا يعقل فعلية الترخيص في الطرف الآخر لا ان هناك مدلولا التزامي إيجابيا وهو الإلزام الشرعي بالطرف الآخر غايته عدم فعلية الترخيص الشرعي في الطرف الآخر لا الإلزام الشرعي.

و عدم الترخيص الشرعي يجتمع مع حكم العقل بقاعدة الاشتغال بالنتيجة اذا كان الاشكال على السيد الشهيد بانه لازم كلامك ان يفتي الفقيه بالإلزام بالطرف الآخر فهذا ليس لازم كلامه لأنّه لا يدعي ان هناك مدلولا التزامي ايجابيا وان كان الاشكال عليه ان لازم كلامك ان لا يفتي الفقيه بالترخيص في الطرف الآخر فهذا مسلم وهو الصحيح و هو المطابق للمرتكز.

اذا فالإيراد على السيد الشهيد غير تام.

الملاحظة الثانية على كلام السيد الشهيد بانه لا حاجة لنا ان ندعي ارتكازا متولدا عن الإرتكاز العقلائي او لازما له ، بل يكفينا ان نقول ان الارتكاز العقلائي القائم على عدم التضحية بالغرض اللزومي لاجل غرض ترخيصي مانع من انعقاد الاطلاق الاحوالي لدليل الترخيص ولو كانا من سنخين حيث إنَّ لدينا دليلين دليل قاعدة الحيلولة و دليل قاعدة الفراغ و لكل من الدليلين اطلاقان اطلاق افرادي و احوالي ولا كلام في الافرادي فان دليل قاعدة الحيلولة بإطلاقه الأفرادي يشمل الطرف الأول و دليل الفراغ بإطلاقه الافرادي يشمل الطرف الثاني وانما الكلام في انعقاد الاطلاق الاحوالي وهو عندما شمل دليل قاعدة الفراغ الطرف الثاني هل ان مقتضى اطلاقه الاحوالي ان لا يجب اعادة الصلاة ولو لم تقض صلاة الفجر ، فان شمول دليل الاصل لاطراف العلم الاجمالي مع التحفظ على اطرافه الاحوالي لازمه فعلية مفاده وهو الترخيص مع الترخيص في الطرف الآخر وهذا هو المنافي للمرتكز العقلائي بان يقال مقتضى الاطلاق الاحوالي لدليل قاعدة الفراغ الترخيص في ترك اعادة الظهر حين ترك قضاء صلاة الفجر و حينئذٍ و مقتضى هذا الاطلاق الاحوالي التضحية بالغرض اللزومي فيكفينا نفس هذا الإرتكاز في منع شمول ادلة الاصول العملية لاطراف العلم الاجمالي و ان كانت من سنخين بلا حاجة الى ما ادعاه المشكل عليه من ان الإرتكاز يتصرف في دليل حجية الظهور وان ندعي ان لهذا الارتكاز لازما يؤثر في التمانع بين الحكمين بل هناك في رتبة سابقة يسقط الاطلاق الاحوالي لكل من الدليلين بمقتضى احتفافه بهذا المرتكز.

106

الملاحظة 4 على ما ذكر في الثمرة ما تعرض له الشيخ الاستاذ و بيانه بتقريب ان يقال بانّ النزاع بين القائلين بتعارض الاصول العملية في أطراف العلم الاجمالي و القائلين بعدم التعارض نزاع لفظي ، و الوجه في ذلك انّ القائلين بعدم تعارض الاصول يقولون ان الاصول العملية هي بنفسها احكام ظاهرية ، فالبراءة والاستصحاب و قاعدة الفراغ و امثالها هي بنفسها احكام لا ادلة عليها ، فبما انها احكام ظاهرية هي عبارة عن المعذرية او المنجزية في فرض الشك في الحكم الواقعي فلا يعقل التعارض بينها لان التعارض انما يتصور في مقام الحكاية عن الواقع ، واما ما كان هو بنفسه حكما لا حاكيا عن الواقع فالتعارض فيه غير معقول ، لذلك اذا عبر بتعارض الاصول فهو مسامحي يراد به حكم العقل بانه لا يعقل فعلية كلا الترخيصين في أطراف العلم الاجمالي لاستلزامه القبيح و هو الترخيص في المخالفة القطعية ،

و اما القائلون بتعارض الاصول في أطراف العلم الاجمالي فمقصودهم تعارض ادلة الاصول لا نفس الاصول أي ان دليل قاعدة الحيلولة يعارض دليل قاعدة الفراغ مثلاً و الوجه في ذلك ان الدليلين يتنافيان في تحديد الوظيفة العملية في أطراف العلم الاجمالي.

و بعبارة اخرى ان التعارض بين الادلة تارة يكون بالذات و اخرى بالعرض ، فالتعارض بالذات ما كان تكاذبا بين الدليلين على نحو التناقض او التضاد ، و التكاذب بالعرض لوجود منشأ خارجي يوجب تكاذب الدليلين ، مثلاً ما دلّ على وجوب الجمعة تعييناً و ما دل على وجوب الظهر يوم الجمعة تعييناً لا تكاذب بينهما بالذات لا على نحو التناقض و لا على نحو التضاد و لكن لما علم من الخارج ان لا فريضتين في وقت 1 صار ذلك منشأ لتكاذب الدليلين بالعرض فدخلا بالتعارض كذلك في أطراف العلم الإجمالي اذا علم اجمالا اما بعدم اداء صلاة الفجر او بخلل في صلاة الظهر فانّ دليل قاعدة الحيلولة و دليل قاعدة الفراغ ليسا متكاذبين لا بالتناقض و لا بالتضاد و لكن العلم الإجمالي بفوت احدى الصلاتين اما الفجر او الظهر اوجب تعارض الدليلين بالعرض لان نتيجة هذا العلم الاجمالي العلم بان اطلاق احد الدليلين ساقط لا محالة فحصل تعارض بين دليلي قاعدة الحيلولة و قاعدة الفراغ بالعرض.

اذن من ينكر تعارض الاصول قصر النظر على الاصول ومن يقول بالتعارض نظر الى ادلة الاصول التي هي من قسم الامارات لا الاصول ، و لكن قد يترتب على هذا لوازم منها تقدم قاعدة الفراغ على الاستصحاب في بعض الموارد وانحلال العلم الاجمالي.

بيانه في المثال المعروف الذي تعرض له سيد العروة ، وهو ما اذا كان المكلف جنبا و صلى وبعد الفراغ من الصلاة احدث بالاصغر ، وبعد ان احدث بالاصغر شك بانه اغتسل عن الجنابة قبل صلاته ام لا ، ففي هذا الفرض يتولد لدى هذا المكلف علم اجمالي منجز فانه ان كان قد اغتسل عن الجنابة فصلاته صحيحة و يجب عليه الوضوء للصلاة الاتية بمقتضى انه احدث بالاصغر،

و ان كان لم يغتسل عن الجنابة اذن فصلاته الماضية فاسدة فمقتضى ذلك ان يغتسل و يعيد الصلاة او يقضيها فلديه علم بانه مخاطب اما باعادة الصلاة الماضية ان كان جنبا او بالوضوء للآتية ان لم يكن جنبا، و قاعدة الفراغ تؤمنه من وجوب اعادة الصلاة الماضية واستصحاب الجنابة يؤمنه من وجوب الوضوء للصلاة الآتية لان الجنابة من اثارها الشرعية عدم وجوب الوضوء فان الجنب كما يجب عليه الغسل لا يجب عليه الوضوء فاستصحاب الجنابة ينفي وجوب الوضوء.

اذن يقع التعارض بين دليل قاعدة الفراغ ودليل الاستصحاب حيث إنَّ دليل قاعدة الفراغ مؤمن عن اعادة الصلاة و دليل الاستصحاب ناف لوجوب الوضوء و بما ان المكلف يعلم اجمالاً انّ احد الاطلاقين لاحد الدليلين ساقط لا محالة للعلم الاجمالي فيقع التكاذب بينهما بالعرض.

فلو قلنا ان المنظور في باب العلم الاجمالي ادلة الاصول لا نفس الاصول فيقال في هذا المثال بتقدم قاعدة الفراغ على الاستصحاب وذلك لما قرر في اواخر بحث الاستصحاب من ان قاعدة الفراغ بمثابة الاخص بالنسبة لدليل الاستصحاب لأنّه لو قدم الاستصحاب على قاعدة الفراغ عند اجتماعهما لم يبق لها الا مورد نادر و هو فرض تعارض الاستصحابين بخلاف ما لو قدمنا قاعدة الفراغ على الاستصحاب فان له موارد كثيرة وليست قليلة، فلأجل ذلك تكون نسبة قاعدة الفراغ الى الاستصحاب بمثابة الاخص فتقدم عليه.

ومقتضى تقديمها عليه في محل الكلام انحلال العلم الإجمالي و بيان ذلك ان استصحاب الجنابة له اثران أثر وهو وجوب الغسل و أثر وهو الطرفية للعلم الاجمالي، فبلحاظ اثره الاول وهو وجوب الغسل ليس معارضا لقاعدة الفراغ ابدا فانه لا منافاة بين جريان قاعدة الفراغ في الصلاة الماضية فلا يجب اعادتها و جريان استصحاب الجنابة لاجل الغسل في الصلوات الاتية فمن لم يعد الماضية واغتسل للآتية لم يخالف الواقع فلا تنافي بينهما بلحاظ هذا الأثر ، و الخاص انما يقدم على العام في موطن التنافي لا مطلقا.

بيان ذلك انه اذا قال المولى اكرم كل عالم و قال لا تكرم زيدا العالم و كان لزيد العالم عليك دين فان الخاص يتنافى مع العام في وجوب الاكرام لا في الاثار الاخرى فيقال بما ان العام و الخاص يتنافيان في وجوب الاكرام فالخاص يقدم على العام في موطن التنافي واما وجوب الدين لزيد فلا يسقط لأجل كون قوله لا تكرم زيدا خاص ، فالخاص يقدم على العام في موطن التنافي لا في جميع اثار الخاص.

فلأجل ذلك حيث إنَّ استصحاب الجنابة له اثران أثر وهو وجب الغسل لا ينافي فيه قاعدة الفراغ فيبقى على هذا الأثر و أثر وهو الطرفية للعلم الاجمالي حيث إنَّ هنا فرضين، فرضٌ ان المكلف بعد فراغه من الصلاة شك في انه اغتسل عن الجنابة ام لا و لم يحدث بالاصغر فهنا يجري قاعدة الفراغ فيما مضى بلا معارض و يغتسل لما اتى بمقتضى استصحاب الجنابة.

والصورة الثانية ان يحدث بالاصغر ثم يحصل له الشك ففي هذا الفرض بمجرد ان يحدث بالاصغر يحصل له علم اجمالي انه اما ان يعيد الصلاة الماضية ان كان جنبا او يتوضأ للآتية ان لم يكن جنبا فلأجل حصول العلم الاجمالي بسبب الحدث الاصغر صار استصحاب الجنابة طرفا للعلم الاجمالي فهنا حصل التنافي بين استصحاب الجنابة و قاعدة الفراغ فمقتضى تقدم قاعدة الفراغ على الاستصحاب لكونها بمثابة الاخص انحلال العلم الإجمالي من دون ان تتعرض قاعدة الفراغ لوجوب الوضوء نفيا او اثباتا لأنّه ليس من اثارها فقط اثرها انحلال العلم الاجمالي فلا يجب عليه اعادة الصلاة الماضية اذا لو قلنا بان المنظور اليه هو ادلة الاصول لا نفس الاصول لقلنا في المورد بانحلال العلم الإجمالي.

بخلاف ما لو قلنا ان المنظور هو الاصول نفسها لا ادلتها فيقال ان قاعدة الفراغ معارضة باستصحاب الجنابة ومقتضى المعارضة تنجز العلم الاجمالي.

الا ان يقال انه لا أثر لذلك أي سواء نظرنا للأصول ام لأدلة الاصول فان النتيجة لا تتغير و الوجه في ذلك انه على أي حال يبقى استصحاب الجنابة طرفا لعلم اجمالي اخر فيحصل التعارض مرة اخرى و السر في ذلك ان المكلف لما انحل العلم الاجمالي الاول ببركة تقدم قاعدة الفراغ على الاستصحاب فلم يعد الصلاة الماضية و حيث لا دليل على وجوب الوضوء في حقه اغتسل للصلاة الاتية ولم يتوضا فاذا اغتسل للصلاة الاتية و صلى علم اجمالا ببطلان احدى الصلاتين فانه ان كان جنبا في الواقع اذا فصلاته الماضية فاسدة وان لم يكن جنبا في الواقع و المفروض انه كان محدثا بالاصغر فصلاته الاخرى باطلة لأنّه شرعها او صلاها بلا وضوء فمقتضى العلم الاجمالي ببطلان احدى الصلاتين حصول التعارض بين قاعدة الفراغ و دليل الاستصحاب و قلنا بان قاعدة الفراغ أي دليلها انما يتقدم على الاستصحاب في موطن التنافي و لا تنافي بينهما من حيث وجوب الغسل فاذا لم يكن بينهما منافاة من حيث وجوب الغسل فلا موجب لتقدم دليل قاعدة الفراغ على دليل الاستصحاب و ان كان بالنسبة اليه بمثابة الاخص.

اذا فسواء وقفنا على نفس الاصول ام نظرنا الى ادلة الاصول لن تتغير النتيجة فيما هو محل الكلام.

هذا تقريب كلام الشيخ الاستاذ (قده) تعليقاً على هذه الثمرة.

التعليقة الخامسة اننا ذكرنا انه قد يقال بانّ من الثمرات المرتبة على هذه الثمرة مسألة جريان الاصل الطولي و هذا مما يحتاج الى التنقيح و بيانه ، اننا تارة نقول بان المحذور في جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي محذور ثبوتي فحينئذٍ لا فرق بين كون الاصول من سنخ او 2 فكما لا تجري الاصول من سنخ 1 لا تجري في أطراف العلم الاجمالي ولو كانت من سنخين لنفس النكتة و هي ان العلم الإجمالي المنجز بنفسه مانع ، و اما اذا قلنا بانّ المحذور اثباتي لا ثبوتي أي ان ادلة الاصول انما لا تجري في أطراف العلم الاجمالي لاحتفافها بارتكاز عقلائي قائم على ان لا يرفع اليد عن غرض لزومي معلوم بغرض ترخيصي ، و بناء على هذا المانع الاثباتي قال صاحب الثمرة ان هذا المانع يخص ما اذا كانت الاصول من سنخ 1 ، اما اذا كان لكل طرف أصل يختص به أي ان هناك دليلين فبما ان كلا من الدليلين لا يشمل الطرف الآخر فالارتكاز العقلائي ليس مؤثرا عليه و نتيجة ذلك انه يجري الدليلان و الاصلان في الطرفين معاً فدليل قاعدة الحيلولة يجري في صلاة الفجر و دليل قاعدة الفراغ يجري في صلاة الظهر ، فان قلنا ان العلم الاجمالي انتفى فحينئذٍ لا مانع من الالتزام بالترخيص في كلا الطرفين فلا يعيد ولا يقضي صلاة الفجر ، فان منجزيته فرع التعارض ولا تعارض فلا منجزية.

وان قلنا بان هذا الكلام غير تام فلأجل ذلك وجود العلم الإجمالي بان احدى الصلاتين فانه على كل حال هذا العلم الاجمالي اوجب التعارض بين هذين الدليلين فهما وان جريا ولكن في طول ذلك تعارضا فهنا تأتي ثمرة الاصل الطولي بناءً على مسلك سيدنا الذي يقول بانحلال العلم الاجمالي بالأصل الطولي فيقال لو كان لدلينا لحمان احدهما نجس لا حرام و الآخر حرام لا نجس لكونه مغصوبا مثلاً فاذا علمنا بذلك و كان الاول في نفسه موردا لاستصحاب الطهارة فيقال ان استصحاب الطهارة في “ألف” معارض لأصالة الحل في “باء” و بعد تساقطهما تصل النوبة لأصل طولي في “ألف” وهو اصالة الطهارة فينحل العلم الاجمالي فانحلال العلم الإجمالي بالأصل الطولي انما يتصور على مسلك السيد الخوئي على المبنى الثاني في منجزية العلم الإجمالي وهو القول بالاقتضاء و كون المانع اثباتيا.

107

وصل الكلام الى الثمرة 4 وهي انحلال العلم الاجمالي بالخطاب المختص و بيانه انه اذا كان في مورد العلم الاجمالي خطابان خطاب مشترك و اخر مختص مثلاً لو علم اجمالاً اما بنجاسة الماء او التراب، فهنا خطاب مشترك وهو اصالة الطهارة و خطاب مختص وهو اصالة الحل الجارية في الماء دون التراب اذ لا معنى لتحليل التراب ففي مثل هذا المورد هل تسقط اصالة الطهارة بتعارضها في طرفي العلم الإجمالي و ينحل العلم الإجمالي حكما بجريان اصالة الحل في الماء فهل ينحل العلم الاجمالي بالخطاب المختص ام لا.

فهنا ذكر السيد الشهيد انه اذا قلنا ان المانع اثباتي فيتحقق هذا الانحلال بخلاف ما اذا قلنا ان المانع ثبوتي و بيان ذلك ان كان المانع اثباتيا بمعنى ان المانع من جريان الاصل في جميع أطراف العلم الاجمالي هو الإرتكاز العقلائي القائم على ان الغرض اللزومي لا يرفع اليد عنه بغرض ترخيصي فبناءً على هذا المانع الاثباتي يقال بإحدى دعويين وردت في كلام السيد الشهيد.

الاولى ان يقال ان مقتضى احتفاف دليل اصالة الطهارة بهذا المرتكز العقلائي انصرافه عن الشمول لاطراف العلم الاجمالي جميعاً فهو لا يجري في أطراف العلم الاجمالي لاحتفافه بما يوجب انصرافه.

و الدعوى ال 2 ان يقال ان هناك تعارض داخلي بين الاطلاق الاحوالي و الاطلاق الافرادي ، بيان ذلك ان لدليل اصالة الطهارة اطلاقين احوالي وافرادي اما الاطلاق الاحوالي فهو عبارة عن انك مرخص في استعمال الماء و ان استعملت التراب فهذا مقتضى الاطلاق الاحوالي لدليل اصالة الطهارة والاطلاق الافرادي مفاده انك مرخص في المشكوك في حد نفسه مع غمض النظر عن الطرف الآخر فلأجل ذلك يتعارض الاطلاق الافرادي مع الاحوالي بمعنى انه لا يمكن الجمع بينهما وليس المقصود التكاذب الدلالي أي لا يمكن الجمع بين الترخيص في الماء حتّى لفرض استعمال التراب و بين الترخيص في التراب في الجملة ، كذلك لا يمكن الجمع بين الترخيص في استعمال التراب حال استعمال الماء مع الترخيص في استعمال الماء ولو في الجملة فالإطلاق الاحوالي لكل منهما لا يجتمع مع أصل الاطلاق الافرادي في الآخر و نتيجة هذا التمانع بحسب تعبيره حصول الاجمال بحيث يكون دليل اصالة الطهارة في المقام مجملا فاذا سقط دليل اصالة الطهارة في الطرفين معا لانصرافه او لاجماله جرت اصالة الحل في طرف الماء بلا مانع.

و هذا هو معنى انحلال العلم الإجمالي حكما بجريان الاصل في احد طرفيه و اما الطرف الآخر وهو التراب فهو مجرى لقاعدة الاشتغال حيث إنَّ الترخيص يحتاج الى أصل مؤمن ومقتضى الاشتغال اجتنابه هذا اذا كان المانع إثباتيا.

واما اذا كان المانع ثبوتيا فقد افاد ان المانع الثبوتي على نحوين فاذا كان هذا المانع الثبوتي واضحا بديهيا إذا فشانه شان المانع الاثباتي لأنّ وضوحه يقتضي احتفاف دليل اصالة الطهارة به فيوجب انصراف الدليل او اجماله و حينئذٍ تجري اصالة الحل في طرف الماء بلا مانع.

واما اذا كان هذا المانع الثبوتي مانعاً عقلياً نظرياً لا بديهياً واضحاً فحينئذٍ يقع التعارض بين الدليل المشترك والمختص ولا موجب لانحلال العلم الاجمالي بالخطاب المختص ، بل نقول بان شمول دليل اصالة الطهارة للتراب معارض لشمول دليل اصالة الحل للماء ودليل اصالة الطهارة أيضاً فأصالة الطهارة في التراب معارض لأصلين في جانب الماء ولا موجب لانحلال العلم الاجمالي فان الموجب لانحلاله ان لا تجري اصالة الطهارة اصلا اما اذا كانت تجري أي ان المقتضي لجريانها قائم والمانع هو جريان الاصل الآخر اذا بالنتيجة المقتضي لجريان اصالة الطهارة في التراب قائم و المانع منه جريان اصالة الطهارة في الماء و اصالة الحل فلا مرجح حينئذٍ و الجميع في كفة واحدة.

هذا ما افاده (قده) وما افاده في المانع الاثباتي على مبانيه متين ، و لكن ما افاده في المانع الثبوتي محل تأمل و السر في ذلك انه اما ان يكون المقصود بالمانع الثبوتي منجزية العلم الإجمالي كما هو مسلك القائلين بالعلية او يكون المقصود بالمانع الثبوتي حكم العقل بقبح الترخيص بالمخالفة القطيعة فان كان المقصود بالمانع الثبوتي هو نفس منجزية العلم الاجمالي فلا فرق أي سواء كان هذا المانع الثبوتي نظريا او كان بديهيا فان العلم الاجمالي مقتضى عليته ان لا يجري أصل في اطرافه حتّى لو كان خطابا مختصا فان مقتضى العلية التامة للعلم الاجمالي للمنجزية ان لا يجري ترخيص في اطرافه مشتركا او مختصا كان المانع الثبوتي بديها او نظريا لان المدار ليس على التعارض كي يقال سقط الخطاب المشترك للانصراف فيبقى المختص بلا معارض ، بل مقتضى العلية عدم الاعتناء بالمعارضة و نفس العلم الاجمالي مانع من جريان أي ترخيص في اطرافه.

و اما اذا كان المقصود بالمانع الثبوتي حكم العقل بقبح الترخيص في الطرفين لأنّه ترخيص في المخالفة القطعية و قبح الترخيص في احدهما المعين فانه بلا مرجح فعلى أي حال كان هذا المانع الثبوتي بديهيا او كان نظريا يجري الخطاب المختص في احد الطرفين و ينحل به العلم الاجمالي لان جريانه بمرجح وليس جريانه بلا مرجح اذ المفروض انه خطاب مختص فسواء قلنا ان هذا المانع الثبوتي بديهي او نظري غاية الامر على المانع الثبوتي و على القول بانه بديهي لم تجر اصالة الطهارة و على القول بانه نظري جرت اصالة الطهارة و لكن على أي حال جريان اصالة الحل في الماء جريان بمرجح لا بلا مرجح فينحل به العلم الاجمالي.

الثمرة الخامسة

قال قد يقال بانه إذا كان في أحد طرفي العلم الاجمالي أصل الزامي حاكم فهل ينحل العلم الاجمالي بالأصل الترخيصي بالطرف الآخر ام لا مثلا إذا علمنا اجمالا اما بحرمة هذا اللحم لكونه مغصوبا او بحرمة هذا اللحم لكونه غير مذكى فهنا يوجد اصل ترخيصي مشترك وهو اصالة الحل و يوجد أصل الزامي حاكم في الطرف الثاني وهو استصحاب عدم التذكية فان الطرف 2 في نفسه مجرى لاستصحاب عدم التذكية فقد يقال اذا كان المانع اثباتيا فلا انحلال للعلم الاجمالي لان اصالة الحل بمقتضى احتفاها بالمرتكز العقلائي تسقط انصرافا او اجمالا فاذا سقطت اصالة الحل في البين في الطرف ال 2 وهو “باء” يجري الأصل الزامي الا وهو استصحاب عدم التذكية، و في الطرف الاول وهو “ألف” تجري اصالة الاشتغال اذ لا يوجد أصل مؤمن يرفع به اليد عن مجرى قاعدة الاشتغال اذ الاصل المؤمن هو اصالة الحل والمفروض انها قد سقطت اما بالانصراف او بالإجمال فجريان أصل الزامي في الطرف الآخر لا يعيد الاصل الترخيصي في هذا الطرف لسقوطه ذاتا و حجية.

و لكن السيد الشهيد (قده) اجاب عن هذه الثمرة بجوابين:

الاول: قال قد حررنا في ما سبق ان ادلة الاصول العملية الترخيصية مقيدة بمقيد لبي و هذا المقيد اللبي لا ينفك عن دليل الاصل و هو ان دليل الاصل يشمل كل مورد لم يعلم تفصيلا بحرمته و ليس طرفا لعلم اجمالي لا يوجد منشأ لاختصاص الترخيص به فكل مورد لم يعلم تفصيلا حرمته و ليس طرفا لعلم اجمالي لا يوجد منشأ لاختصاص الترخيص به يجري فيه دليل الاصل والا فلا ، مثلا اذا علمنا اجمالا اما بنجاسة هذا او هذا و لم يكن مرجح لا حدهما فنقول ان دليل الاصل لا يشمل “ألف” لان “ألف” طرف لعلم اجمالي لا يوجد منشأ لاختصاص الاصل به لان اختصاص الاصل به ترجيح بلا مرجح فهو طرف لعلم اجمالي لا يوجد منشأ لاختصاص الترخيص به.

اما في محل كلامنا إذا علم اجمالا اما “ألف” مغصوب او “باء” غير مذكى اذا بالنتيجة جريان استصحاب عدم التذكية في طرف “باء” نقح صغرى جريان الاصل الترخيصي في طرف “ألف” لأنّه بجريان الاصل الالزامي في طرف “باء” اصبح “ألف” طرفاً لعلم اجمالي لكن يوجد منشأ لاختصاص الترخيص به وهو عدم وجود أصل الزامي فيه و ان الاصل الالزامي في الطرف الآخر بحيث لو جرى الاصل الترخيصي فيه وهو اصالة الحل لم يكن جريانه فيه بلا مرجح بل المرجح موجود وهو وجود الاصل الالزامي في الطرف الآخر.

و لكن هذا الجواب منه مبني على ان هذا المقيد اللبي بمثابة من الوضوح بحيث يكون اسبق رتبة من تأثير الإرتكاز العقلائي القائم على عدم التضحية بغرض لزومي لأجل غرض ترخيصي والا لو كان احتفاف الدليل بالارتكاز اوضح لم تصل النوبة الى ان مقتضى هذا المقيد اللبي تحقق موضوعه بجريان الاصل اللزومي في الطرف الآخر.

الجواب الثاني قال بانه لو سلمنا بانه لا يوجد هذا المقيد اللبي لأدلة الاصول الترخيصية فكذلك في المانع الثبوتي يأتي الكلام بان نقول ان كان المانع الثبوتي بديهيا فلا يجري الاصل الترخيصي في الطرف الاول لان مقتضى كونه بديهيا سقوط اصالة الحل في كلا الطرفين لاحتفافه بهذا المانع الثبوتي البديهي و جريان الاصل الالزامي في الطرف الآخر لا يعيد الحياة لهذا الاصل في الطرف الأول فما قلناه في الطرف الإثباتي نقوله في الثبوتي ان كان بديهيا.

نعم ان كان المانع الثبوتي نظريا فقد يقال بالانحلال نظرا الى ان العلم الاجمالي ليس منجزا على كل حال لوجود منجز في طرفه الثاني وهو استصحاب عدم التذكية و المتنجز لا يتنجز فحيث ان العلم الإجمالي ليس صالحا للتنجيز على كل حال لان الطرف ال 2 متنجز في رتبة سابقة فلذلك يجري الاصل الترخيصي في هذا الطرف وهو اللحم المشكوك غصبيته فتجري فيه اصالة الحل بلا مانع لان مبنى العلية لا يربط جريان الاصول بالمعارضة.

ولكن هذا مبني على كبرى ان المتنجز لا يتنجز و الا فمع غمض النظر عن هذه الكبرى فمجرد جريان الاصل الالزامي في الطرف الآخر لا يعني جريان الاصل الترخيصي في الطرف الاول بلا مانع بل مقتضى الاشتغال بناءً على المانع الثبوتي عدم جريانه.

تم الكلام في الثمرة الخامسة..

108

ذكر المحقق العراقي انّ من ثمرات الفرق بين مسلك الاقتضاء و العلية في منجزية العلم الاجمالي هي أنه هل ينحل العلم الاجمالي بالأصل الطولي في احد طرفيه ام لا ، و بيانه إذا كان في احد طرفي العلم الاجمالي اصلان ترخيصيان طوليان و كان في الطرف الآخر أصل ترخيصي 1 فهل يسقط الاصلان في الطرفين و يبقى الاصل الترخيصي الطولي في الطرف 1 بلا معارض فينحل به العلم الاجمالي ام لا ، مثلاً اذا علم المكلف اجمالا بنجاسة احد المائين و كان الماء “ألف” مجرى لاستصحاب الطهارة في نفسه لإحراز حالته السابقة فهنا في اناء “ألف” يوجد اصلان ترخيصيان طوليان الاول استصحاب الطهارة والثاني اصالة الطهارة حيث إنَّ استصحاب الطهارة حاكم على اصالة الطهارة ولو لم يسقط الاستصحاب لا مجرى لأصالة الطهارة حيث إنَّ الاصل المحكوم لا جريان له مع جريان الحاكم ، و في ماء “باء” يوجد أصل ترخيصي 1 وهو اصالة الطهارة لعدم احراز حالته السابقة ، ففي هذا المورد هل يتعارض استصحاب الطهارة في ماء “ألف” مع اصالة الطهارة في ماء “باء” ويتساقطان ثم يجري اصالة الطهارة في ماء “ألف” بلا معارض ، و ينحل العلم الاجمالي بجريانه حكما لان العلم الاجمالي حقيقة ما زال باقياً وانما ينحل به حكما بمعنى عدم وجوب الموافقة القطعية فيجوز شرب ماء “ألف” بناء على جريان اصالة الطهارة فيه ، و اما ماء “باء” فيبقى على المنجزية لان معنى انحلال العلم الاجمالي حكما عدم وجوب الموافقة القطعيّة لا عدم حرمة المخالفة القطعية ، فذكر المحقق العراقي انه ان قلنا بمسلك العلية أي ان العلم الإجمالي علة للمنجزية فهو بنفسه يمنع جريان الاصل الطولي كأصالة الطهارة في ماء “ألف” كما يمنع من جريان الاصل الحاكم عليه وهو استصحاب الطهارة فلا انحلال.

اما على مسلك الاقتضاء فان هذا المسلك يرى ان المنجزية فرع تعارض الأصول واستصحاب الطهارة في ماء “ألف” معارض بأصالة الطهارة في ماء “باء” ولكن اصالة الطهارة في ماء “ألف” غير معارضة فبناءً على ان المنجزية بالتعارض كما يراه مسلك الاقتضاء فيمكن القول بانحلال العلم الإجمالي بجريان الاصل الترخيصي الطولي، وقد قرب جريان الاصل الطولي وانحلال العلم الاجمالي به بوجوه:

الاول ما ذكره المحقق العراقي وبيانه ان جريان الاصل الطولي وهو اصالة الطهارة في ماء “ألف” مساوق لسقوط الاصل الحاكم في هذا الماء وهو استصحاب الطهارة اذ لا يعقل جريان الاصل المحكوم و الحاكم في فرض 1 فلا محالة جريان الاصل الطولي وهو اصالة الطهارة مساوق لسقوط الاصل الحاكم عليه وهو استصحاب الطهارة و سقوط الاصل الحاكم مساوق لسقوط أصالة الطهارة في الطرف الآخر ، وهو ماء “باء” لان العلة في سقوط الاصل الحاكم و هو استصحاب الطهارة في ماء “ألف” هي التعارض ، فهذه العلة كما تسقط الاصل الحاكم في ماء “ألف” تسقط الاصل الترخيصي في ماء “باء” وهو اصالة الطهارة.

و النتيجة ان جريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” مساوق لسقوط استصحاب الطهارة في نفس الماء و سقوط استصحاب الطهارة في نفس الماء مساوق لسقوط اصالة الطهارة في ماء “باء” و بالتالي فجريانه بلا معارض فينحل به العلم الإجمالي حكما ، وقد اجيب عن هذا الوجه بأجوبة:

الاول: ما ذكره المحقق النائيني ومحصله ان التعارض ليس بين مداليل ادلة الاصول و انما التعارض بين المؤديات فمثلاً في محل الكلام يوجد لدينا في ماء “ألف” دليلان دليل استصحاب الطهارة و دليل اصالة الطهارة فهنا دليلان و منشأن ومدلولان و لكن المؤدى لهما 1 وهو حكم الشارع بالطهارة أي ان الشارع حكم بطهارة ماء “ألف” لاستصحاب الطهارة ولأصالتها ، و التعارض أي تعارض الاصول في أطراف العلم الإجمال محطه المؤدى لا مدلول الدليل و بما ان المؤدى 1 و هو الطهارة فحكم الشارع بطهارة ماء “ألف” و طهارة ماء “باء” غير معقول لأنّه ترخيص بالمخالفة القطعية فهذا معنى تعارض الاصول فبما ان مورد التعارض هو المؤدى لا مدلول الدليل والسر في ان التعارض ينصب على المؤدى ان نكتة العرض هي قبح الترخيص في المخالفة القطعية و هذه النكتة وهي حكم العقل بقبح الترخيص بالمخالفة القطعية لا تتغير بتغير المدلول و المنشأ ما دام المؤدى 1 فالنتيجة هي ان مقتضى هذه النكتة العقلية تعارض اصالة الطهارة في ماء “باء” مع اصلين في ماء “ألف” ، و هما استصحاب الطهارة و اصالة الطهارة وان كان بينهما طولية ،

لكن المحقق العراقي في تعليقته على الفوائد لم يقبل ذلك و اشكل عليه بـ3 اشكالات:

الاشكال الاول

من الواضح ان المجعول متعدد فان المجعول في باب الاستصحاب استصحاب الطهارة عند احراز الحالة السابقة و المجعول في اصالة الطهارة التعبد بالطهارة عند الشك فيها فهناك مجعولان لا 1 كي يقال بان محط التعارض في المؤدى وهو 1 بل هو متعدد.

ولكن المحقق النائيني يفترض انّ ما هو محط المعارضة في أطراف العلم الإجمالي ليس هو المنشأ فالمنشأ متعدد بلا اشكال ، وهذا معترف به المحقق انما يقول المجعول و المنشأ وان كان متعددا الا ان مصب التعارض ليس هو المنشأ وانما هو النتيجة أي ما الذي حكم الشارع به في هذا المورد ، مع غمض النظر عن دليله فيقال بان ما حكم الشارع به في ماء “ألف” هو الطهارة سواء كان دليله الاستصحاب او اصالة الطهارة او حكم الشارع بعدم منجزية الحكم المجهول سواء كان دليله استصحاب عدم الجعل او اصالة البراءة لا يفرق فما هو محط المعارضة وهو قبح الترخيص في المخالفة القطعية يستدعي ان المصب هو النتيجة لا ما هو مصب الدليل.

الاشكال الثاني

من العراقي ان يقول ان المؤدى متعدد لا ان المجعول فقط متعدد، والسر في ذلك ان مؤدى دليل الاستصحاب الاحراز خصوصاً على مبنى المحقق النائيني فالمؤدى لدليل الاستصحاب بقاء الاحراز فكما كنت محرزا سابقاً فانت محرز بقاءً وليس المؤدى هو الطهارة بل المؤدى هو الاحزاز بقاءً بخلاف المؤدى في اصالة الطهارة فان المؤدى هو الطهارة الظاهرية فحتى لو سلمنا مع المحقق بان المدار على المؤدى فان المؤدى متعدد.

ولكن المحقق النائيني يرى ان المقصود بالمؤدى ليس هو مفاد الدليل بل هو ما يعبر عنه السيد الصدر بروح الحكم ، فان التشبث هنا بروح الحكم لانّ نكتة التعارض تنصب على الروح لا على مفاد الدليل ، و السر في ذلك انه وان كان مفاد دليل الاستصحاب بالنتيجة هو الاحراز بقاء و مفاد دليل اصالة الطهارة بالنتيجة هو الطهارة الظاهرية الا انّ فعلية المفادين في المقام وهو ماء “ألف” تعني انّ المتعبد به الفعلي هو الترخيص من جهة النجاسة فكأنه قال احتمال النجاسة في ماء “ألف” ملغى لمفادين التعبد بالإحراز او التعبد بالطهارة الظاهرية فعلى أية حال ليس مقصودنا بالمؤدى مؤدى مفاد الدليل وانما مقصودنا بالمؤدى الذي هو مصب التعارض هو ما يحكم العقل بعدم معقولية اجتماعه مع الآخر ، و ما يحكم العقل بذلك هو الترخيص و قول الشارع ان احتمال النجاسة لا أثر له.

الاشكال الثالث

قال سلمنا ان مصب المعارضة هو المؤدى ولكن ليس المؤدى من حيث هو هو ولكن من حيث هو مدلول للدليل أي ان مصب التعارض هو بين ادلة الاصول لا بين نفس الاصول، فمرجع التعارض بين الاصول في أطراف العلم الاجمالي الى التعارض بين ادلته و اذا رجع التعارض بين الاصول الى التعارض بين ادلتها فلا محالة مصب التعارض المؤدى لا من حيث هو بل من حيث انه مدلول دليل فكونه مدلول دليل حيثية تقييدية في المعارضة فاذا كان هناك مدلولان وبين المدلولين طولية فلا محالة اذا سقطت حيثية الدلالة الاولى برزت حيثية الدلالة الثانية ولا تجتمعان و بما انهما لا تجتمعان اذا المؤديان بما هما مدلولان لا يجتمعان فالمؤدى الطولي فرض وجوده فرض سقوط المؤدى في الطرف الآخر.

و السيد الشهيد وافق العراقي في هذا الاشكال ، ولكن من تأمل أطراف كلام النائيني يرى عدم تمامية هذا الاشكال وهو ان مصب التعارض هو المؤدى من حيث انه مدلول الدليل لان ارجاع تعارض الاصول في أطراف العلم الاجمالي الى تعارض ادلة الأصول لا أثر له في المقام ، لان المفروض ان تعارض ادلة الاصول انما هو بالعرض لا بالذات فاذا كان تعارضها بالعرض فلنرجع الى ما هو منشأ التعارض بالعرض فاذا رجعنا اليه وجدنا ان منشأ تعارض ادلة الاصول كدليل الاستصحاب ودليل اصالة الطهارة هو العلم الاجمالي في المقام بوجود نجاسة والمفروض ان هذا العلم الاجمالي موضوع لحكم عقلي فعليّ و هو قبح الترخيص في الطرفين و ما بالعرض يرجع الى ما بالذات و النتيجة ان الذي يحدد مصب المعارضة هو منشأ التعارض و اذا رجعنا اليه وجدنا بمقتضى حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية ان مصب المعارضة نفس الترخيص بعلة عدم الاعتناء باحتمال النجاسة فان هذين الترخيصين بما هما ترخيصان لا بما هما مدلولا دليلين لا يجتمعان فان ذلك ترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي.. فما ذكره العراقي لا يحل المشكلة التي طرحها الميرزا.

ونتيجة كلام الميرزا ان مجرد وجود أصل طولي ترخيصي في أحد الطرفين لا يوجب انحلال العلم الاجمالي به حكما وان قلنا بمسلك الاقتضاء في منجزية العلم الاجمالي فلا يصلح ما ذكر ثمرة للفرق بينهما.

109

لازال الكلام في وجوه الجواب عن دعوى انحلال العلم الاجمالي بالأصل الطولي:

الجواب ال 2 وهو مبنائي ، وهو ما ذهب اليه السيد الشهيد من ان انحلال العلم الاجمالي بالأصل الطولي انما يتصور بناءً على ثبوت طولية في الاصول المتوافقة ، والحال لا طولية بين الاصول المتوافقة لا بنحو الورود و لا بنحو الحكومة ، اما انتفاء الورود بين الاصول المتوافقة فلان المأخوذ في موضوع كل أصل هو العلم المناقض لا مطلق العلم ، مثلا في دليل الاستصحاب اخذ في موضوعه عدم العلم الناقض لا عدم مطلق العلم ، ففي قوله (عليه السلام) لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين مثله ظاهر في ان الغاية الرافعة لموضوع الاستصحاب العلم الناقض لا مطلق العلم ، و لو لم يكن ناقضا ، و عليه فلا ورود لأصالة الطهارة على الاستصحاب لان اصالة الطهارة حتّى لو قلنا بان الشارع نزلها منزلة العلم فهي ليست من العلم الناقض بل من العلم المؤكد فلا تصلح اصالة الطهارة للورود على الاستصحاب لان المأخوذ في موضوعه عدم العلم الناقض لا مطلق العلم ، كذلك لا ورود للاستصحاب على اصالة الطهارة ، لانّ المأخوذ في دليلها كل شيء لك نظيف حتّى تعلم انه قذر فالرافع لموضوعها العلم بالخلاف وهو العلم بالقذارة لا العلم بالوفاق فحتى لو قلنا ان الشارع نزل الاستصحاب منزلة العلم فالاستصحاب ليس من العلم بالخلاف.

والنتيجة ان استصحاب الطهارة ليس واردا على اصالتها و لا اصالة الطهارة واردة على الاستصحاب و عدم الورود من كل منهما على الآخر لان الورود فرع كون احدهما رافعا لموضوع الآخر وظاهر دليلي الاستصحاب و اصالة الطهارة ان الرافع لموضوعه هو العلم بالخلاف لا مطلق العلم ، فلا طولية بينهما على نحو الورود.

كما لا طولية بينهما على نحو الحكومة لان الحكومة اقوى موارد القرينية لانها متقومة بالنظر أي نظر الدليل الحاكم للمحكوم و عليه هل يرى العرف الذي هو المحكم في قرينية شيء على شيء قرينية احد الاصلين على الآخر مع توافقها في المؤدى ، فيرى العرف مثلاً قرينية دليل استصحاب الطهارة على دليل اصالة الطهارة ، او قرينية دليل استصحاب عدم التكليف على دليل البراءة من التكليف ، او دليل استصحاب الحل على دليل اصالة الحل ، فان المناط في القرينية النظر ولا يرى العرف ان دليل استصحاب الطهارة ناظر لدليل اصالة الطهارة ،

و عليه اذا علمنا اجمالا بنجاسة احد المائين و كان في ماء “ألف” اصلان استصحاب الطهارة لإحراز حالته السابقة و اصالة الطهارة ، بينما في ماء “باء” لا يوجد الا أصل واحد وهو اصالة الطهارة فحينئذٍ يتعارض أصل الطهارة في ماء “باء” مع اصلين في ماء “ألف” اذ لا طولية اصلا بين اصالة الطهارة و استصحاب الطهارة ، لا على نحو الورود ولا على نحو الحكومة فما بنيت عليه المسالة من انحلال العلم الاجمالي بالأصل الطولي غير تام.

وما ذكره متين ،

الجواب الثالث:

ما ذكره المحقق النائيني بناءً على الطولية بين اصالة الطهارة و استصحابها ان انحلال العلم الاجمالي بالأصل الطولي وهو اصالة الطهارة في ماء “ألف” فرع جريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” ، و اصالة الطهارة في هذا الماء لا يعقل جريانها ، لان لازم وجوده عدمه ، و ما يلزم من وجوده عدمه محال اذ لازم ذلك علية احد النقيضين للآخر وهو غير معقول.

بيانه ان جريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” فرع سقوط استصحاب الطهارة في هذا الماء بمقتضى الطولية بينهما ، و سقوط استصحاب الطهارة في هذا الاناء فرع المعارضة بين استصحاب الطهارة في ماء “ألف” و بين اصالة الطهارة في ماء “باء” و المعارضة فرع منجزية العلم الاجمالي اذ لولا كون العلم الاجمالي منجزاً لما حصلت المعارضة بين الاصلين فثبت ان جريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” فرع منجزية العلم الاجمالي ، فلو ترتب على جريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” انحلال العلم الاجمالي حكماً أي عدم منجزيته في طرفه فسوف تكون النتيجة ان جريان اصالة الطهارة لا يتم الا بمنجزية العلم الاجمالي مع انه لو جرى لارتفعت منجزية العلم الاجمالي ، فلازم جريانه عدمه لأنّه بجريانه ترتفع منجزية العلم الاجمالي، و اذا ارتفعت لم يجر لان جريانه متوقف على منجزية العلم الإجمالي فكيف يكون جريانه رافع لها.

و هذا ناشئ عن مغالطة بيانه ان منجزية العلم الاجمالي لها مرتبتان منجزيته لحرمة المخالفة القطعية ومنجزيته لوجوب الموافقة القطعية و ما كان متوقفا عليه غير متوقف فاصالة الطهارة لا تجري الا اذا كان العلم الاجمالي منجزاً لحرمة المخالفة القطعية لان العلم الاجمالي اذا نجزّ حرمة المخالفة القطعية تعارضت الاصول أي استصحاب الطهارة في ماء “ألف” مع اصالة الطهارة في ماء “باء” و اذا تعارضت و تساقطت جرت اصالة الطهارة في ماء “ألف” ، فجريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” فرع منجزية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية و لكن في طول جريانه ينحل العلم الاجمالي حكماً و معنى انحلاله حكما عدم وجوب الموافقة القطعية لا عدم حرمة المخالفة القطعية فبجريانه ترتفع منجزية العلم الإجمالي لا لحرمة المخالفة القطعية كي يلزم من وجوده عدمه ، بل ترتفع منجزيته لوجوب الموافقة القطعية ، فما توقف على جريان الاصل غير ما توقف جريان الاصل عليه.

الجواب الرابع

ما ذكره سيدنا وبيانه بذكر امور 3:

الأمر الاول ان

### التضاد من احكام الخارج لا من احكام الرتب العقلية

سواء كان هذا التضاد بين الاحكام الخارجية التكوينية او بين الاحكام الاعتبارية و بيان ذلك ان التضاد هو عبارة عن قصور موضوع الخارج عن استيعاب صفتين في آن واحد فهو من شؤون عالم العين حيث إنَّ الموضوع الموجود خارجاً لا قابلية له لاستيعاب وصفين في ان واحد كان يكون الجسم قابلا للاتصاف بالقيام والقعود في ان واحد و بالتالي فكون أحد الضدين متأخرا رتبة عن الآخر او غير متأخر رتبة لا دخل له في ثبوت التضاد ، لذلك قيل في مسالة الضد في الاصول لا يعتبر في المضادة بين شيئين وحدة الرتبة بل يكفي في المضادة بينهما اجتماعهما في وعاء الزمان وان كانا مختلفين رتبة ، فلو فرضنا ان القيام متأخر رتبة عن القعود مع ذلك مجرد ان هذا بحسب الرتب العقلية متأخر عن هذا لا يرفع المضادة بينهما لان المضادة من احكام عالم العين ، لا من احكام عالم الرتب العقلية والمدار في المصادمة و عدمها في عالم العين الاجتماع في الزمان و عدمه، فالتضاد من شؤون عالم العين بلحاظ الاجتماع في الزمان، لا من شؤن عالم الرتب العقلية، و هذا لا يختص بالأوصاف الخارجية بل يشمل الامور الاعتبارية.

مثلاً لو جعل المقنن الوجوب لصلاة الجمعة و جعل الحرمة لصلاة الجمعة عند العلم بوجوبها لا في نفسها فمن الواضح حينئذٍ ان الحرمة متأخرة رتبة عن الوجوب ، لان الوجوب جعل لصلاة الجمعة من حيث هي بينما الحرمة جعلت لها اذا علم بالوجوب المجعول و لكن مع ذلك أي مع ان الحرمة متأخرة رتبة عن الوجوب الا انهما متضادان ، مما يكشف عن ان التضاد لا يعتبر فيه وحدة الرتبة بل يكفي فيه الاجتماع في الزمان فالمكلف متى علم بالوجوب كان العمل حراما عليه فصارت الحرمة الفعلية عند العلم بالوجوب مضادة للوجوب الفعلي اما بحسب المبدأ أي المصلحة والمفسدة أي من حيث الباعثية والزاجرية.

فاذا تبين ذلك وهو ان المضادة من شؤون عالم العين لا عالم الرتب اذن المعارضة بين أصالة الطهارة في ماء “ألف” و اصالة الطهارة في ماء “باء” لا يعتبر فيها وحدة الرتبة ، بل حتّى لو كان متفاوتين رتبة بان كانت اصالة الطهارة في ماء “باء” هي في رتبة استصحاب الطهارة في ماء “ألف” و استصحاب الطهارة في ماء “ألف” متقدم رتبة على اصالة الطهارة في ماء “ألف” فأصالة الطهارة في ماء “ألف” ليست متحدة رتبة مع اصالة الطهارة في ماء “باء” ، الا ان هذا لا يرفع المضادة بينهما لمجرد انهما مختلفان رتبة ، بل المهم هل انهما يجتمعان زمانا ام لا ،

الامر الثاني مقتضى إطلاق دليل اصالة الطهارة جريانه في “باء” انه جاري مع وجود استصحاب الطهارة في ماء “ألف” او مع سقوطه، فانّ دليل اصالة الطهارة مطلق ومقتضى اطلاقه انه يجري في ماء “باء” سواء جرى استصحاب الطهارة في ماء “ألف” ام لا فمقتضى هذا الاطلاق اجتماع اصالة الطهارة في ماء “باء” مع اصالة الطهارة في ماء “ألف” وان كان هناك تفاوت في الرتبة.

الامر الثالث:

ان النكتة التي اوجبت المعارضة والتساقط بين اصالة الطهارة في ماء “باء” و استصحاب الطهارة في ماء “ألف” توجب التساقط في ماء “باء” و اصالتها في ماء “ألف” فكما ان الجمع بين اصالة الطهارة في ماء “باء” و استصحاب الطهارة في ماء “ألف” غير معقول لأنّه ترخيص في المخالفة القطعية فكذلك الجمع بين اصالة الطهارة في ماء “باء” واصالة الطهارة في ماء “ألف”.

فتحصل من ذلك ان العلم الاجمالي لا ينحل بجريان الاصل الطولي لان غاية الطولية هو تأخر الرتبي عن الاصل العرضي في الطرف الآخر، و لكن هذا لا يرفع المعارضة بينهما.

110

کان البحث في ان العلم الاجمالي هل ينحل بالأصل الطولي ام لا ، مثلاً اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد المائين و كان في ماء “ألف” اصلان طوليان احدهما استصحاب الطهارة و الآخر اصالتها حيث إنَّ اصالة الطهارة أصل محكوم بالاستصحاب فلا جريان له الا في فرض سقوط استصحاب الطهارة و في الماء الآخر وهو ماء ب لا يوجد الا أصل 1 وهو اصالة الطهارة ، لعدم احراز الحالة السابقة فيه ، فهل يقال حينئذٍ بأنّ اصالة الطهارة في ماء ب تعارض استصحاب الطهارة في ماء “ألف” فيتساقطان وتجري اصالة الطهارة في ماء “ألف” بلا معارض ، فينحل بذلك العلم الاجمالي ، فالا يجب الاجتناب عن ماء “ألف”.

و هذا ما تبناه المحقق العراقي بناء على مسلك الاقتضاء بدعوى ان جريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” متفرع على سقوط الاستصحاب في نفس الماء و سقوطه مساوق لسقوط اصالة الطهارة في ماء “باء” لتعارضهما فالنتيجة ان جريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” فرع سقوط اصالة الطهارة في ماء “باء” فكيف يكون متعارضا لها و قد اجاب سيدنا عن ايراد المحقق العراقي و تقريب كلامه ان يقال ان النكتة في المعارضة هي استلزام جريان الاصلين معا الترخيص في المخالفة القطعية و هذه النكتة كما تقتضي المعارضة بين اصالة الطهارة في ماء “باء” و استصحاب الطهارة في ماء “ألف” فانها تقتضي المعارضة بين اصالة الطهارة في ماء “باء” و اصالة الطهارة في “ألف” اذ الجمع بينهما يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية.

فان قلت: ان جريان اصالة الطهارة في ماء “باء” عند جريان اصالة الطهارة ماء “ألف” ممنوع لانّ اصالة الطهارة في ماء “باء” قد سقطت في رتبة سابقة قبل رتبة جريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” ففي رتبة جريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” لا يوجد أصل اخر في هذه الرتبة حيث ان اصالة الطهارة في ماء “باء” قد سقطت في رتبة سابقة فكيف تتصور المعارضة بينهما أي بين اصالة الطهارة في “باء” و في “ألف”.

قلت ان سر المعارضة بينهما هو شمول الاطلاق فان اطلاق دليل اصالة الطهارة كما يشمل اصالة الطهارة في “باء” بشمل اصالة الطهارة في “ألف” و لو حين سقوط استصحاب الطهارة في “ألف” و بيان ذلك: ان حجية اطلاق الاصل ليست متقيدة بتفاوت الرتبة أي اطلاق دليل اصالة الطهارة هل ورد عليه مقيد وهو انه لا يجري هذا الاطلاق لفرض متأخر رتبة عن جريانه في بعض الموارد حيث إنَّ دليل اصالة الطهارة يجري في “باء” في رتبة ثم يجري في “ألف” في رتبة 2 فهل يتقيد الاطلاق بتفاوت الرتبة بان يقال ان تأخر اصالة الطهارة في ماء “ألف” عن اصالة الطهارة في ماء “باء” هذا التأخر الرتبي يوجب عدم شمول الاطلاق لهما في آن واحد.

الجواب لا فان حجية الاطلاق ليست منوطة بوحدة الرتبة أي سواء كان الموردان متحدان رتبة ام مختلفين فان الاطلاق يشملهما في آن 1 ، فدليل اصالة الطهارة في آن 1 يشمل اصالة الطهارة في “ألف” و يشمل اصالة الطهارة في “باء” وان كانا متفاوتين رتبة فمجرد ان احد المصداقين او الفردين متأخر رتبة عن الآخر فان هذا لا يمنع من شمول الاطلاق لهما في آن 1 اذا فبالنتيجة مقتضى اطلاق اصالة الطهارة شموله لأصالة الطهارة في “باء” و في “ألف” في آن 1 و ان كان جريان اصالة الطهارة في “ألف” متأخراً رتبة عن جريان اصالة الطهارة في “باء”.

هذا بلا حاجة الى ما ذكره المحقق النائيني من ان المؤدى 1 لا متعدد أي سواء قلنا ان مؤدى استصحاب الطهارة ومؤدى اصالة الطهارة 1 كما ذهب اليه المحقق النائيني حيث افاد بان استصحاب الطهارة واصالتها الترخيص فيما يحتمل نجاستها اما للاستصحاب او للتعبد بالطهارة فمؤدى الاصلين 1 و عليه لا طولية ولا تأخر في الرتبة هكذا افاد النائيني فيقول سيدنا انه لا حاجة الى ذلك اي حتّى لو التزمنا ان مؤدى الاصلين متعدد و ان مؤدى استصحاب الطهارة التعبد بالإحراز بينما مؤدى اصالة الطهارة التعبد بنفس الطهارة وان بين المؤديين طولية مع ذلك كله مقتضى اطلاق دليل اصالة الطهارة عدم تقيده بتفاوت الرتبة فهو يشمل اصالة الطهارة في “باء” و اصالة الطهارة في “ألف” وان كانا متفاوتين رتبة.

فان قلت: ان المعارضة فرع تكافؤ الرتبة أي ان المقصود بهذا البيان ان تخلقوا معارضة بين اصالة الطهارة في “باء” و اصالة الطهارة في “ألف” ، فلنفترض ان الاطلاق يشملهما في آن واحد ولكن المعارضة بين الاصلين فرع تكافؤهما في الرتبة والحال ان اصالة الطهارة في “ألف” متأخرة رتبة عن “باء” فمع تفاوتهما في الرتبة كيف يكونان متعارضين ، و الحال انه في رتبة جريان اصالة الطهارة في “باء” لا تجري اصالة الطهارة في “ألف” و في رتبة جريان اصالة الطهارة في “ألف” لا تجري اصالة الطهارة في “باء” ، فكيف يكونان متعارضين.

قلت ان التعارض و التضاد كما ذكرنا في بحث الترتب ليس من احكام الرتب العقلية بل هو من احكام عالم العين فالتضاد عبارة عن عدم قابلية الموضوع الواحد لاستيعاب الضدين في آن 1 وان كان الضدان متفاوتين رتبة ، فان التضاد من عوارض عالم العين سواء كان الضدان متحدين رتبة ام لا ، من دون فرق في ذلك بين الامور الخارجية او الأمور الاعتبارية ، فان الامور الاعتبارية أيضاً متضادة اما بحسب المبادئ وهو المصلحة والمفسدة او بحسب المنتهى وهو عالم الامتثال حيث لا يعقل حصول الانبعاث والانزجار في آن 1 كذلك المضادة بين اصالة الطهارة في “ألف” و اصالة الطهارة في “باء” فان هذه المضادة بلحاظ استلزام جريانهما الترخيص في المخالفة القطعية ليست من عوارض عالم الرتب العقلية بل من عوارض عالم العين فلنفترض انهما متفاوتان رتبة الا انهما يجتمعان زمانا بمقتضى اطلاق دليل اصالة الطهارة حيث انه لم يتقيد بتفاوت الرتبة فمقتضى اطلاق دليل اصالة الطهارة اجتماعهما زمانا و عليه تتحقق المعارضة بينهما.

هذا تقريب كلامه، وان كان لم يتعرض لهذه الخصوصيات في مصباح الاصول وانما ذكرناها دفع للإشكالات المتوهمة الورود عليه.

هذا ما طرحه السيد الشهيد نقلا عن كلام استاذه في ص 210 ج 5 من البحوث.

ولكنه في ص 222 اشكل على هذا الكلام وبيان الاشكال افاد بان المدعى ليس هو تأخر اصالة الطهارة في “ألف” عن اصالة الطهارة في “باء” رتبة كي يقال ان التفاوت الرتبي لا يد له لا في الحجية ولا في وقوع المعارضة ، وانما المدعى التأخر الوجودي لا الرتبي ، بمعنى انه دليل اصالة الطهارة وان كان مقتضى اطلاقه شموله لأصالة الطهارة في “باء” واصالة الطهارة في “ألف” اقتضاء فهو يشملهما اقتضاءً ولكنه لا فعلية لهذا الاطلاق في الطرف “ألف” الا بعد عدم فعليته في طرف “باء” ، فهو متأخر عنه وجودا لا رتبة ، بلحاظ ان فعلية اصالة الطهارة في “ألف” مساوق لعدم فعلية استصحاب الطهارة في “ألف” اذ مع فعلية استصحاب الطهارة في “ألف” لا فعلية لأصالة الطهارة فيه لحكومة استصحاب الطهارة على اصالة الطهارة ففرض جريان اصالة الطهارة في “ألف” فرع سقوط استصحاب الطهارة فيه و فرض سقوط استصحاب الطهارة فيه فرض سقوط اصالة الطهارة في “باء” لتعارضهما والنتيجة ان فرض جريان وفعلية اصالة الطهارة في “ألف” فرض سقوط اصالة الطهارة في “باء” فلم يجتمعا زمانا كي يتحقق المعارضة بينهما وان كان مقتضى اطلاق دليل الاصل شموله لهما اقتضاء فالذي ينبغي لسيدنا ان يبرهن عليه هو عدم التأخر الوجودي لا ان يبرهن على ان التأخر الرتبي لا أثر له بل لابد ان يأتي ببرهان على عدم التأخر الوجودي الذي هو مدعى المحقق العراقي فان المحقق العراقي يدعي التأخر الوجودي لا التأخر الرتبي كي يقال بان التأخر الرتبي لا أثر له.

لذلك لجأ السيد الشهيد الى الجواب الاخير عن هذا الدليل وهو الجواب العرفي ، ولكن عند التأمل فان روح جواب الشهيد هو روح جواب سيدنا.

بيانه بأمور 3 ،

الامر الاول ان المرجع في أصل الحجية و في حدود موضوع الحجية هو النظر العرفي وليس النظر العقلي فالعرف مرجع في ان هناك ظهورا ام لا ، حتى يقال بحجيته مثلاً عنوان لا ينبغي موضوع لعدم التيسر تكوينا حيث قال تعالى "وهب لي ملك لا ينبغي لاحد من بعدي" أي لا يتيسر فمدلولها ذلك ، فهل اذا استعملت هذه الجملة في مقام التشريع تكون ظاهرة في الحرمة ام لا أي ان دلالتها لغة على عدم التيسر تكوينا هل يكون سببا في ظهورها في الحرمة عند استعمالها في مقام التشريع ام لا فالمرجع في تشخيص ذلك الى النظر العرفي كما انه بعد الفراغ عن تشخيص اصل الظهور و البناء على حجيته فان حدود موضوع الحجية أيضاً منوط بالنظر العرفي فان النظر العرفي هو المحكم في ان احتفاف الظهور بما يصلح للقرينية عليه من حال او مقال او ارتكاز هل يمنع من حجيته ام لا، هذا يُرجع فيه الى النظر العرفي لان التفاوت الرتبي بين المصاديق دخيل في الحجية ام لا فالمتبع في ذلك النظر العرفي فالمدار على النظر العرفي في تشخيص أصل الحجية و في حدود موضوعها.

الامر الثاني عندما نرجع الى النظر العرفي نتساءل هل ان تفاوت المصاديق رتبة دخيل في موضوع الحجية أي حجية الاطلاق ام لا فلنسلم جدلا التفاوت الرتبي فهل ان التفاوت الرتبي بين اصالة الطهارة في “ألف” و اصالة الطهارة في “باء” مؤثر على موضوع الحجية أي لو رجعنا للمرتكز العرفي هل يرى عدم انعقاد الاطلاق للمصداقين المتفاوتين رتبة او يرى ان الاطلاق انعقد ولكن لا حجية له في المتقدم رتبة حال المتأخر رتبة او بالعكس فاننا لو رجعنا الى المرتكز العرفي لا نرى جعل التفاوت الرتبي في فعلية الاطلاق و الحجية فان المرتكز لا يقول هذا سواء كانا متأخرين رتبة ام لا فان هذا لا يصلح ان يكون مقيداً عرفيا لفعلية الاطلاق كي يشملهما بالفعل.

111

اراد السيد الشهيد ان يثبت ان اصالة الطهارة في ماء “ألف” و ان كان متأخرا عن استصحاب الطهارة فيه ولكنه ليس متأخرا عن اصالة الطهارة في ماء “باء” ، ولذلك فيمكن المعارضة بين الاصلين أي بين اصالة الطهارة في ماء “ألف” و اصالة الطهارة في ماء “باء” ، و ذكرنا ان الوجه الذي اقامه مؤلف من امور 3:

وصل الكلام الى الامر ال 3 و بيانه ان الطولية بين الدليلين تارة تكون طولية عرفية و تارة تكون طولية عقلية فاذا كانت من قبيل الطولية العرفية بمعنى ان العرف ملتفت الى ان احد الدليلين بمثابة القرينة على الدليل الآخر او ان أحد الدليلين بمثابة الحاكم على الدليل الآخر عرفاً فاذا كان احد الدليلين ناظرا للدليل الآخر عرفاً متقدما عليه فحينئذٍ يكون هذا التقدم العرفي قيدا في الحجية ، فحجية احد الدليلين متقيدة بعدم الآخر و ان كان الظهور موجوداً مثلاً بين اصالة العموم في العام وبين دليل التخصيص فلو كان لدينا عام يقول اكرم كل عالم و كان لدينا خاص يقول لا تكرم العالم النحوي فهنا ثبوت الحجية لأصالة العموم متقيدة ارتكازا بعدم وجود المخصص..

و السر في ذلك ان الطولية بين التخصيص و العام طولية عرفية ، بمعنى ان النظر العرفي يرى ان دليل المخصص ناظر لدليل العام متقدم عليه فبمقتضى هذه الرؤية والنظر العرفي لأجل ذلك اصالة العموم و ان كانت منعقدة لان العموم موجود ظهورا ولكن لا حجية لهذا العموم مع وجود هذا المخصص ، فاذا سقط المخصص عن الحجية لابتلائه بالمعارض كانت اصالة العموم حجة ، فلو فرضنا ان قوله لا تكرم النحوي معارض بمثله كأن قال لا تكرم النحوي فبعد تعارض الخاصين و تساقطهما تجري اصالة العموم ، فالذي منع من حجية اصالة العموم مع انعقاد العموم في نفسه الطولية بين اصالة العموم و دليل التخصيص بنظر العرف لأجل ذلك لا حجية للعموم الا مع سقوط دليل التخصيص ، و أيضاً الامر بين الحاكم و المحكوم فاذا افترضنا ان هناك اصلا حاكما و اصلا محكوما فيقال بانّ حجية دليل الاصل المحكوم متقيدة لباً بعدم وجود الاصل الحاكم ، مثلاً في الاصل السببي و المسببي كما اذا افترضنا ان المكلف كان محدثاً و توضأ بماء و شكّ في ان الماء الذي توضأ به كان نجسا او طاهرا فيقال بان اصالة الطهارة في الماء حاكمة على استصحاب الحدث حكومة الاصل السببي على المسببي ففي هذا المورد من الحكومة توجد طولية عرفية بان يقال ان دليل الاصل المحكوم و هو دليل استصحاب الحدث قد تقيدت حجيته بعدم جريان الأصل الحاكم الا وهو اصالة الطهارة في الماء ، نعم لو سقط الاصل الحاكم وهو الاصل السببي أي اصالة الطهارة في الماء فدليل استصحاب الحدث حجة.

اما اذا كانت الطولية عقلية أي لا يلتفت لها النظر العرفي لخفائها فهذا النوع من الطولية لا يصلح ان يكون قيدا للحجية بنظر العرف و من هذا القبيل محل الكلام ، فانّ جريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” وان كان في طول سقوط الاصل الحاكم وهو استصحاب الطهارة في ماء “ألف” ففرض جريانه فرض سقوط استصحاب الطهارة وفرض سقوط استصحاب الطهارة في ماء “ألف” هو فرض سقوط اصالة الطهارة في ماء “باء” لانهما تعارضا فتساقطا.

اذن بين اصالة الطهارة في ماء “ألف” وبين سقوط اصالة الطهارة في ماء “باء” طولية، لانّ فرض جريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” هو فرض سقوط اصالة الطهارة في ماء “باء” فبما ان بينهما طولية فهل هذه الطولية عرفية بحيث تصلح ان تكون قيدا في الحجية ام لا، بان نقول دليل اصالة الطهارة تقيدت حجيته بان لا يكون وجود لأصالة الطهارة او لا جريان لأصالة الطهارة في الطرف الآخر ، فبلحاظ ان هذه الطولية عقلية وليست ملتفتا اليها بحسب النظر العرفي لانّ النظر العرفي بوجود طولية بين اصالة الطهارة و استصحابها ولكنه لا يعترف بطولية بين اصالة الطهارة في طرف و سقوط اصالة الطهارة في طرف اخر فحيث ان هذه الطولية خفية عرفا فلا تصلح ان تكون قيداً في الحجية.

و النتيجة انّ المقتضي أي موضوع الحجية وهو الاطلاق موجود بالوجدان فان دليل اصالة الطهارة ظاهرة بالوجدان في الشمول لأصالة الطهارة في ماء “باء” و اصالتها في ماء “ألف” والحكم وهو الحجية المفروض انه لم يتقيد لبا وارتكازا بان لا يكون اصالة الطهارة حجة في طرف “ألف” حتّى يسقط في طرف ب المفروض ان هذا التقييد لم يؤخذ في الحجية لعدم كونها طولية عرفية فبما ان الموضوع وهو الظهور أي ظهور دليل اصالة الطهارة في الاطلاق تام و الحجية لم تتقيد اذا فمقتضى حجية دليل اصالة الطهارة هو اقتضاؤه لجريان اصالة الطهارة في ماء “باء” والف في آن واحد وان كان جريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” متأخرا رتبة عن استصحاب الطهارة فيه الا ان تأخره رتبة عن استصحاب الطهارة فيه لا يعني انه متأخر وجودا عن اصالة الطهارة في ماء “باء” فان التأخر الوجودي فرع تقيد دليل الحجية فاذا لم يكن دليل الحجية متقيداً أي فاذا لم تكن حجية اصالة الطهارة متقيدة بهذه الطولية اذن فلا مثبت للتأخر الوجودي بين اصالة الطهارة في ماء “ألف” و اصالة الطهارة في ماء “باء” واذا لم يكن متأخرا عنه وجودا فحينئذٍ مقتضى الاطلاق شمولهما لهما في آن واحد وبالتالي فتقع بينهما المعارضة لان جريانهما معا مستلزم للترخيص في المخالفة القطعية ، والترخيص في المخالفة القطعية قبيح.

فتحصل انّ الوجه الاول الذي اقيم لإثبات انحلال العلم الإجمالي بالأصل الطولي أي اصالة الطهارة في ماء “ألف” بدعوى عدم معارضته بأصالة الطهارة في ماء “باء” غير تام.

الكلام في الوجه الثاني ومحصله ان ما كان مقتضي وجوده متوقفا على عدم شيء يستحيل ان يكون معارضاً له لمحذور الخلف بيانه ، ان المقتضي لأصالة الطهارة في ماء “ألف” وهو اطلاق دليل اصالة الطهارة يتوقف تأثيره على سقوط استصحاب الطهارة في ماء “ألف” ، اذ لا حجية لدليل الاصل المحكوم مع وجود الحاكم ، و المفروض ان استصحاب الطهارة حاكم على اصالتها اذن فالمقتضي وهو اطلاق دليل اصالة الطهارة او حجية هذا الاطلاق هذا المقتضي قاصر عند جريان استصحاب الطهارة فلا تأثير لهذا المقتضي الا مع سقوط استصحاب الطهارة في ماء “ألف” ، و المفروض انّ سقوط استصحاب الطهارة في ماء “ألف” مقارن لسقوط اصالة الطهارة في ماء “باء” لان العلة و السبب في سقوط استصحاب الطهارة هو السبب في سقوط اصالة الطهارة في ماء “باء” فلا محالة سوف يكون المقتضي لجريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” متأخراً عن سقوط اصالة الطهارة في ماء “باء” ، فلا مقتضي من الاصل لأصالة الطهارة في ماء “ألف” الا مع عدم اصالة الطهارة في ماء “باء” و ما كان وجوده أي تمامية مقتضيه متوقفا على عدم شيء فيستحيل ان يكون معارضا له لان معارضته له فرع وجوده والحال بانه متوقف على عدمه فهذا خلف.

اذن من المستحيل عقلاً معارضة اصالة الطهارة في ماء “ألف” لأصالة الطهارة في ماء ب كيف و المقتضي لأصالة الطهارة في ماء “ألف” متوقف على عدم جريان اصالة الطهارة في ماء “باء”.

والجواب عن ذلك هل ان المقصود بالتأخر الرتبي هو انّ اصالة الطهارة في ماء “ألف” متأخر رتبة عن سقوط اصالة الطهارة في ماء “باء” او ان المقصود بهذا الكلام ان اصالة الطهارة في ماء “ألف” متأخرة رتبة عن المقتضي لسقوط استصحاب الطهارة في ماء “ألف”.

فان كان المقصود الاول بان يقال انّ اصالة الطهارة متأخرة رتبة عن سقوط استصحاب الطهارة في ماء “ألف” وبما انّ سقوط استصحاب الطهارة في ماء “ألف” في رتبة سقوط اصالة الطهارة في ماء ب اذن فأصالة الطهارة في ماء “ألف” متأخر رتبة عن سقوط اصالة الطهارة في ماء “باء” بدعوى ان المتأخر رتبة عن شيء متأخر رتبة عن مساويه.

ولكن هذا الكلام غير تام والسر في ذلك ما ذكر في بحث الضد من ان ما كان مع المتقدم رتبة هل هو متقدم رتبة ام لا ، الصحيح انّ ما مع المتقدم رتبة ليس متقدماً ما لم يكن ملاك التقدم الرتبي قائما به ، مثلاً وجود العلة متقدم على وجود المعلول رتبة فهل عدم العلة متقدم رتبة على وجود المعلول لان بين وجود العلة و عدمها عرضية فعدم العلة مع وجود العلة في عرض 1 وجود العلة متقدم رتبة على وجود المعلول فهل عدم العلة متقدم على وجود المعلول؟ الجواب لا لان سر تقدم وجود العلة على وجود المعلول رتبة هو العلية وهذا السر ليس موجودا بين عدم العلة و وجود المعلول فليس كل ما مع المتقدم رتبة فهو متقدم رتبة لان التقدم الرتبي يحتاج لملاك يقتضيه لا مجرد انه في عرض مع ما هو متقدم رتبة.

112

تقدم ان جريان الأصل الطولي وهو اصالة الطهارة في ماء “ألف” متأخر رتبة عن سقوط اصالتها في ماء “باء” و قد سبق دفعه ، و تارة يدعى ان جريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” متأخر عن المعارضة بين الاصلين وبيان ذلك ان يقال ان جريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” متأخر عن سقوط الاصل الحاكم في ماء “ألف” وهو استصحاب الطهارة ، و بما ان سقوط الاصل الحاكم وهو استصحاب الطهارة انما هو نتيجة المعارضة بين استصحاب الطهارة في ماء “ألف” و اصالة الطهارة في ماء “باء” ، فالنتيجة ان جريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” متأخر عن المعارضة بين الاصلين فهو متأخر عن معارضة اصالة الطهارة لماء “باء” ، و الاصل المعارض لا يعقل ان يكون معارضا اذ بعد فرض ان اصالة الطهارة في ماء “باء” معارض باستصحاب الطهارة في ماء “ألف” فبلحاظ كونه معارضاً هو ساقط بهذه المعارضة فكيف يكون معارض لأصالة الطهارة في ماء “ألف” ، اذ المعارضة فرع جريانه و المفروض انه قد سقط بمعارضة في رتبة سابقة ، فلا ينهض للمعارضة مع اصالة الطهارة في ماء “ألف” .

و الجواب عن ذلك ان المعارضة تنحل الى مانعيتين لان المعارضة عبارة عن التمانع في الوجود بين المقتضيين اي بين اطلاق دليل الاستصحاب و اطلاق دليل اصالة الطهارة ، لأجل ذلك فهناك مانعيتان مانعية استصحاب الطهارة في ماء “ألف” من جريان اصالة الطهارة في ماء “باء” لأنّه مزاحم له و مانعية اصالة الطهارة في ماء “باء” لجريان استصحاب الطهارة في ماء “ألف” فالمعارضة بينهما تنحل الى مانعيتين اي ان اطلاق دليل كل منهما مانع من تمامية اطلاق الآخر ، و حينئذٍ فيسأل هل ان جريان الاصل الطولي وهو اصالة الطهارة في ماء “ألف” متأخر عن المانعية الاولى او متأخر عن المانعية الثانية ، فهل هو متأخر رتبة عن مانعية الاستصحاب من اصالة الطهارة او هو متأخر رتبة مانعية اصالة الطهارة في “باء” من الاستصحاب.

فاذا قلتم بان الاصل الطولي وهو اصالة الطهارة في ماء “ألف” متأخر عن مانعية استصحاب الطهارة في ماء “ألف” لأصالة الطهارة في ماء “باء” قلنا هذا غير صحيح لأنّه لا موجب للتأخر الرتبي بينهما وانما المسلم ان اصالة الطهارة في ماء “ألف” متأخر رتبة عن سقوط استصحاب الطهارة في ماء “ألف” لا ان اصالة الطهارة في ماء “ألف” متأخر رتبة عن مانعية استصحاب الطهارة في هذا الماء لأصالة الطهارة في ماء “باء”، فهذه المانعية ليست متقدمة رتبة على جريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” لأنّه لا يوجد بينهما علية ولا معلولية.

و ان ادعي الثاني وهو ان جريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” متأخر رتبة عن مانعية اصالة الطهارة في ماء “باء” لمعارضه ، فان هذا التأخر الرتبي لا يضر شيئاً ببيان ان اصالة الطهارة في ماء “باء” يمنع استصحاب الطهارة في ماء “ألف” و يمنع اصالة الطهارة في ماء “ألف” ، فأي ضائرية في هذا التأخر الرتبي بان يقال ان اصالة الطهارة في ماء “ألف” متأخر رتبة عن مانعية اصالة الطهارة في ماء “باء” عن جريان استصحاب الطهارة في ماء “ألف” فان اصالة الطهارة في رتبة المانع فلا مانع عقلاً ان يمنع اصلا اخر فهو كما يمنع استصحاب الطهارة في ماء “ألف” يمنع اصالة الطهارة في ماء “ألف” ، فأي مانع من أن يكونَ اصالة الطهارة في ماء “باء” لمانعيتين و ان كان بين هذين المانعيتين طولية ، فهذا هو مقتضى اطلاق دليل اصالة الطهارة فان مقتضى اطلاق دليل اصالة الطهارة انه يجري في هذا الان مثلاً ، و جريانه في هذا الان ولنسميه الثانية الاولى ان مقتضى اطلاق دليله ان يجري في الثانية الاولى في ماء “باء” و في هذه الثانية له مانعيتان ، و ان كان بين المانعين طولية ، فهو في هذه الثانية مانع من جريان استصحاب الطهارة في ماء “ألف” و مانع من جريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” ، و ان كان بين المانعيتين طولية رتبية لا زمانية ، الا انه في آن 1 يترتب عليه كلتا المانعيتين ، فلم يكن الاصل وهو اصالة الطهارة في ماء "باء" بما هو ساقط مانع فان الاشكال الذي اريد تسجيله ان اصالة الطهارة في ماء “باء” بما هو معارِض وساقط كيف يكون معارضا لأصالة الطهارة في “ألف” ، فنقول غاية ما يترتب على البحث ان اصالة الطهارة في ماء “باء” بما هو مانع لاستصحاب الطهارة صار مانعا لاصل اخر لا بما هو معارض و ساقط صار معارضا لأصالة الطهارة في ماء “ألف” كي يقال بان المعارض كيف يكون معارضاً.

فان قلت: بان التمانع وهو التزاحم بين المقتضيين في التأثير اي ان اطلاق دليل الاستصحاب في ماء “ألف” يزاحم اطلاق دليل اصالة الطهارة في ماء “باء” و العكس فهما متزاحمان ، و لذلك فكل منهما مانع وممنوع وكل منهما معارِض و معارَض فمقتضى ذلك ان يكون اصل الطهارة في ماء “باء” في رتبة كونه معارِضا هو معارَضٌ ، وفي رتبة كونه مانع هو ممنوع فكيف يعقل ان يكون في هذه الرتبة وهي رتبة كونه مانعا ومعارِضاً ان يكون معارِضاً لاصل آخر وهو اصالة الطهارة في ماء “ألف” مع انه في هذه الرتبة ممنوع ومعارض والممنوع والمعارض في نفس الرتبة كيف يكون مانعا و معارضا.

قلت: لا موجب لدعوى التوحد في الرتبة بمجرد ان يكون بين الدليلين تلازم و تمانع فان التمانع بين المقتضيين و التزاحم بين الاطلاقين لا يجب اتحادهما في الرتبة بحيث يكون ما كان مانعا من الآخر هو ممنوع منه في نفس الرتبة والسر في ذلك ان اتحاد الرتبة يحتاج الى علة و لذلك ذكر في بحث مسالة الترتب ان اتحاد الرتبة له معنى وجودي و له معنى سلبي المعنى الايجابي لاتحاد الرتبة هو عبارة عن وجود ملاك يقتضي وحدة الامرين في رتبة 1 وهذا الملاك هو ملاك العلية فقط فالمعلولان لعلة 1 متحدان رتبة فان معلوليتهما لعلة 1 اقتضى اتحادهما بحسب الرتبة فلذلك لو قلنا بان الانسانية علة للتعجب و للضحك فهما معلولان لعلة 1 فمقتضى كونهما معلولين لعلة 1 ان يكونا متحدين في الرتبة وهذا هو الاتحاد بالمعنى الايجابي واما الاتحاد بالمعنى السلبي فهو عبارة عن انه لا يوجد ما يقتضي التأخر لا ان يوجد ما يقتضي الاتحاد فمثلا يقال وجود العلة متقدم على وجود المعلول رتبة وان كانا متعاصرين زمانا و عدم العلة متحد رتبة مع وجود العلة و معنى الاتحاد ليس بالمعنى الايجابي بل معناه ان لا يوجد بين عدم العلة ووجود العلة ما يقتضي التأخر بالرتبة عن الآخر ، لأجل ذلك مجرد التزاحم والتنافي بين اطلاقين لا يقتضي اتحادهما بالرتبة فالمعنى الوجودي غايته ان ليس بينهما ما يقتضي التأخر عن الآخر رتبة لا ان بينهما وحدة بالرتبة بالمعنى الايجابي.

وبعبارة اخرى ليس معنى المعارضة هنا التنافي بين الدليلين، وانما معناها ان الجمع بينهما ترخيص في المخالفة القطعية وهذا المعنى من المعارضة لا يعني اتحادهما رتبة كي يقال ان مانعية اصالة الطهارة في ماء “باء” هي في رتبة ممنوعيته وسقوطه باستصحاب الطهارة في ماء “ألف” ومع سقوطه بهذا الاستصحاب كيف يكون معارضا لأصالة الطهارة في ماء “ألف”؟

فان قلت: المشكل يدعي التأخر الزماني لا التأخر الرتبي بمعنى انه يدعي انّ جريان اصالة الطهارة في ماء “ألف” متأخر زمانا لا رتبة عن سقوط استصحاب الطهارة في ماء “ألف” وبما ان سقوط استصحاب الطهارة في ماء “ألف” هو زمن سقوط اصالة الطهارة في ماء “باء” بمقتضى المعارضة فأصالة الطهارة في ماء “ألف” متأخرة زمانا عن سقوط اصالة الطهارة في ماء “باء” فما سقط في زمن سابق كيف ينهض في زمن اخر لكي يكون معارضا مع اصالة الطهارة في ماء “ألف”؟

قلت: ان مقتضى اطلاق دليل اصالة الطهارة ان تجري اصالة الطهارة في ماء “باء” في الثانية الأولى ، ولكن هذا الجريان انما يتم لولا المانع وهو حكم العقل بانّه لا يجتمع الترخيص في ماء “باء” مع الترخيص في ماء “ألف” في الثانية الاولى باستصحاب الطهارة و في الثانية الثانية بأصالة الطهارة اي لا يمكن الجمع عقلاً بين اصالة الطهارة في ماء “باء” في الثانية الاولى و اصالة الطهارة في ماء “ألف” في الثانية الثانية فالجمع بين هذين الترخيصين ولو في زمانين قبيح لأنّه يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية لأنّه لو شرب الماء في الثانية الاولى اعتمادا على اصالة الطهارة ولمّا جاءت الثانية شرب الماء “ألف” اعتمادا على اصالة الطهارة وسقوط استصحاب الطهارة في تلك الثانية للزم الوقوع في المخالفة القطعية وهو قبيح ، فلا فرق في تعدد الزمان ووحدته فان حكم العقل لا يقبل التخصيص فبما ان العقل حكم بان الجمع بين الترخيصين ترخيص في المخالفة القطعية و الترخيص في المخالفة القطعية قبيح وهو حكم عقلي لا يقبل التخصيص فجريان اصالة الطهارة في “باء” في الثانية الاولى معارض لأي ترخيص في “ألف” ولو كان في الثانية الثانية .

ولذلك التزم معظم الاصوليين في ان التلف المتأخر عن منجزية العلم الاجمالي لا يوجب انحلال العلم الاجمالي فلو علمنا اجمالا بنجاسة احد المائين فتعارض الاصلان و قمنا بإتلاف احد المائين حتّى يتسنى لنا اقتحام الآخر بهذه الحجة اي نقول ان اصالة الطهارة في هذا الزمن و هو زمان ما بعد التلف تجري في الماء الباقي بلا معارض فيقال لا يصح هذا لان اصالة الطهارة في الماء الذي اتلف في زمن جريانها معارضة لأي أصل ترخيصي في الطرف الآخر ولو كان متأخراً زماناً والسر في هذه المعارضة ان معنى المعارضة هو حكم العقل بان الجمع بين الترخيصين قبيح و هو لا يفرق فيه بين ان يجتمعا زمانا او يتعددا.

113

وصل الكلام الى الوجه 3 من الوجوه التي اقيمت لإثبات انحلال العلم الاجمالي بالأصل الطولي، وعدم المعارضة بينه وبين الاصل العرضي في الطرف الآخر، ومحصل هذا الوجه ان لدينا علمين اجماليين، بينهما طرف مشترك والطرف المشترك اذا تنجز بالعلم الاجمالي الاول فلا يعقل تنجزه بالعلم الاجمالي ال 2.

بيان ذلك: اذا حصل لدينا علم اجمالي بنجاسة أحد المائين و كان في ماء الف اصلان طوليان احدهما استصحاب الطهارة و ال 2 اصالتها ، و كان في ماء باء أصل واحد وهو اصالة الطهارة فحينئذٍ يتشكل من هذا العلم الإجمالي علمان إجماليان اخران اولهما العلم الاجمالي بسقوط احد الاصلين العرضيين أي العلم الاجمالي بانه اما اصالة الطهارة في باء ساقطة عن الجريان او استصحاب الطهارة في الف ساقط ، اذ بعد حكم العقل بان جريان الاصلين معا قبيح لأنّه ترخيص في المخالفة القطعية فلا محالة لابد ان يسقط احد الاصلين فيحصل علم اجمالي بانه لا بد من سقوط احد الاصلين كي لا يلزم محذور الترخيص في المخالفة القطعية فالساقط اما اصالة الطهارة في باء او استصحاب الطهارة في الف ، هذا هو العلم الاجمالي الاول .

العلم الاجمالي 2 وهو أن نعلم بانه يسقط اصالة الطهارة في باء او اصالتها في الف لنفس النكتة اذ بهذا حكم العقل بان جريان اصالة الطهارة في الطرفين ترخيص في المخالفة القطعية و هو قبيح فلا محالة يصبح لدينا علم اجمالي بسقوط احد الاصلين ، اما اصالة الطهارة في الف او اصالة الطهارة في باء اذ لا يمكن بقاؤهما معا ، غير ان العلم الاجمالي ال 2 في طول العلم الاجمالي الاول ، لان العلم الاجمالي متقوم بطرفين فاذا كان احد طرفيه في طرف اخر لعلم اجمالي سابق كان العلم الاجمالي ال 2 أيضاً في طول العلم الاجمالي السابق و العلم الاجمالي ال 2 طرفه هو اصالة الطهارة في ماء الف و المفروض ان اصالة الطهارة في ماء الف متأخرة عن استصحاب الطهارة في ماء باء اذن فطرف العلم الاجمالي ال 2 متأخر عن طرف العلم الاجمالي الاول وهذا يعني ان العلم الاجمالي ال 2 في طول العلم الاجمالي الاول وليس في عرض 1 ، و بناء على ذلك فهناك طرف مشترك بين هذين العلمين الا و هو اصالة الطهارة في طرف باء حيث إنَّ اصالة الطهارة في طرف باء هو طرف للعلم الاجمالي الأول و في نفس الوقت طرف للعلم الاجمالي ال 2 و المفروض ان هذا الطرف قد تنجز بالعلم الاجمالي الاول في رتبة سابقة فلا يعقل ان يتنجز بالعلم الاجمالي ال 2 .

نعم لو كان العلمان عرضيين فلا مانع من ان يكون احد الطرفين وهو الطرف المشترك متنجز بعلمين في عرض 1 و اما اذا كان بينهما طولية اذا فهذا الطرف المشترك وهو اصالة الطهارة في ماء باء قد تنجز في رتبة سابقة بالعلم الاجمالي الاول ، فلا يقبل التنجز في رتبة متأخرة مع تنجزه في نفسه ، اذ المتنجز في رتبة سابقة لا معنى لتنجزه في رتبة لاحقة فهو من قبيل تحصيل الحاصل والنتيجة ان العلم الاجمالي ال 2 وهو العلم بسقوط اصالة الطهارة في باء او سقوط اصالة الطهارة في الف غير منجز فاذا لم يكن منجزا جرت اصالة الطهارة في الف بلا مانع ، و بهذا ينحل العلم الاجمالي ال1 فهذا هو وجه انحلال العلم الاجمالي بالأصل الطولي و عدم معارضته أي الاصل الطولي بالأصل العرضي في الطرف الآخر ،

ويلاحظ عليه أولاً بأنه لا يوجد لدينا علمان اجماليان احدهما في طول الآخر كي يترتب المحذور و السر في ذلك اننا من البداية نقول و من اول ثانية ينعقد فيها العمل الاجمالي بنجاسة احد المائين ففي هذا الآن و هو ان العلم الاجمالي بنجاسة احد المائين يتشكل لدينا علم اجمالي في الاصول وهو انه اما اصالة الطهارة في ماء باء ساقطة او الجامع بين الاصلين في طرف الف .

و كون احد الاصلين متأخرا عن الاصل الآخر لا يعني تشكل علم اجمالي جديد لان العلم الإجمالي منصب على الجامع بين الاصلين في طرف الف ، اذ المتجه في المعارضة منصبة على الترخيص نفسه سواء كان باستصحاب الطهارة او اصالتها اذ ما يحكم به العقل هو ان الجمع بين الترخيصين في الطرفين قبيح سواء كان الترخيص بالأصل الحاكم او المحكوم فالعقل يقول بما انه لا يمكن الجمع بين الترخيص في باء و الف اذا لا محالة اما الترخيص في باء ساقط او الترخيص في الف ساقط سواء كان الترخيص في الف بأصل حاكم او محكوم فلا يوجد لدينا علمان اجماليان احدهما في طول الآخر كي يقال بانه قد تنجز احد الطرفين في علم اجمالي سابق فلا يقبل المنجزية بعلم اجمالي لاحق.

وثانياً سلمنا بوجود علمين اجماليين فان الطولية بلحاظ احد الطرفين لا تعني الطولية بلحاظ كلا الطرفين فان العلم الاجمالي ال 2 في الواقع ليس متأخرا رتبة عن الاول وانما المتأخر رتبة طرفه أي ان الطرف من جهة ماء الف الا وهو اصل الطهارة هو المتأخر رتبة عن استصحاب الطهارة في نفس الماء أي ماء الف ، فوجود طولية بين طرفي العلمين الاجماليين ، لا يستلزم ان تكون منجزية العلم الإجمالي 2 في طول منجزية العلم الإجمالي الأول، و السر في ذلك انه لا فرق بين العلم الاجمالي بين الدفعي او التدرجي فلو طرق المرأة الدم و علمت اجمالا اما هذا الدم حيض او الدم الذي سياتي بعد ايام ، فان هذا علم اجمالي منجز و ان كانت اطرافه تدريجية حيث إنَّ احد طرفيه فعلي و الآخر استقبالي الا ان العقل لا يفرق بين الدفعية و التدريجية فيقول ان جريان اصالة عدم الحيض في هذا الماء معارض بأصالة عدم الحيض الذي سيأتي بعد 20 يوم وبالتالي يلزم من استصحاب عدم الحيض في كلا الدمين الترخيص في المخالفة القطعية .

والامر كذلك هنا أي منذ العلم الاجمالي بنجاسة احد المائين يحصل علمان اجماليان من الاول وهما العلم الاجمالي بسقوط اصالة الطهارة في باء او استصحاب الطهارة في الف و العلم الاجمالي من الان بسقوط اصالة الطهارة في باء او سقوط الاصل الطولي الذي انما يجري عند سقوط الاصل الحاكم من سنخ العلم الاجمالي التدريجي ، فليس بين العلمين طولية من حيث المنجزية و ان كان احد طرفي العلم الاجمالي ال 2 متأخر عن طرف العلم الاجمالي الاول.

الوجه الرابع

ما اختاره السيد الشهيد و عبر عنه بانه تام فنياً أي ان مقتضى القواعد تماميته ، لولا اللجوء الى المتركزات العرفية و بيان ذلك ان المعارضة بين الاصلين فرع تكافؤهما من حيث المقتضي و من حيث المانع ، و المقتضي هو عبارة عن تحقق موضوع الاصل و موضوع الاصل هو الشك في التكليف في مورد كل منهما

واما المانع الذي يقتضي المعارضة بينهما فهو ما يعبر عنه بالترجيح بلا مرجح اذ بعد العلم الاجمالي بنجاسة أحد المائين يحكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية أي يحكم العقل بان جريان الاصلين معا قبيح فاذا لم يجر الاصلان فلو جرى احدهما دون الآخر جاء دور المانع وهو ان جريان احدهما دون الآخر مع تساويهما من حيث المقتضي و تساويهما من حيث حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية فجريان احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

اذا الاصلان متساويان اقتضاءً و محذورا و مانعا، لان أياً منهما نضع اليد عليه فجريانه دون الآخر ترجيح بلا مرجح ولكن اذا كان في احد الاصلين مانع في رتبة سابقة عن المانع الاخر وهو الترجيح بلا مرجح أي ان احد الاصلين مبتلى بمحذور مع غمض النظر عن محذور الترجيح بلا مرجح ، و عليه لا ينهض للمعارضة مع الاصل في الطرف الآخر لأنّه في نفسه ساقط بمحذور في رتبة سابقة .

فلو اردنا نطبق هذه الكبرى على محل كلامنا فنقول في طرف باء وجد أصل 1 وهو اصالة الطهارة و في طرف الف يوجد اصلان استصحاب الطهارة وأصالتها فاذا قارنا بين أصل الطهارة في باء و استصحاب الطهارة في الف انطبقت القاعدة حيث إنَّ المقتضي لجريان كلا الأصلبين موجود والمانع مشترك فان تقديم احدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح فتتحقق المعارضة بينهما لتكافؤهما وأما اذا قارنا بين اصالة الطهارة في باء وأصالتها في الف سوف نجد امرا اخر و السر في ذلك ان اصالة الطهارة في طرف الف متبلى بمحذورين محذور مشترك و محذور مختص اما المحذور المشترك بينه و بين استصحاب الطهارة فهو محذور الترجيح بلا مرجح، اذ يقال ان جريان الاصل مهما كان نوعه في طرف الف دون طرف باء ترجيح بلا مرجح فهذا المحذور مشترك في الاصل الحاكم و المحكوم ، أي انه محذور قائم بالجامع بين الاصول في طرف الف ،

لكن هناك محذور يختص بأصالة الطهارة ولا يثبت على الجامع بينه و بين الاصل الحكام وهو محذور اننا لو اردنا ان تجاوز محذور الترجيح بلا مرجح بان نقول لا مانع لا عقلاً و لا عقلاءً منه فنريد ان نجري الاصل في طرف الف و ننجاوز هذا المحذور ولكن سنواجه محذور اخرا فان اجراء اصالة الطهارة في طرف الف دون اصالة الطهارة في طرف باء تقديم للأصل المحكوم مع جريان الاصل الحاكم وهو غير معقول فلا يمكن جريان الاصل المحكوم مع تمامية المقتضي للأصل الحاكم لأنّه لو تجاوزتم محذور الترجيح بلا مرجح فلا مانع من جريان الاصل الحاكم وهوا استصحاب الطهارة و حيين يقال ان جريان اصالة الطهارة في طرف الف دون باء واجد لمحذور اخر .

اذا فالنتيجة ان اصالة الطهارة في طرف الف مبتلى بمحذور في نفسه وراء محذور الترجيح بلا مرجح ، و ما كان فيه محذور كيف ينهض للمعارض مع الاصل الآخر وهو اصالة الطهارة في طرف باء الذي لا مانع من جريانه الا محذور الترجيح بلا مرجح و المعارضة فرع تكافؤ الاصلين بمعنى ان شرائط جريان كل منهما تامة لولا محذور الترجيح بلا مرجح اما اذا افترضنا ان شرائط جريان احدهما غير تامة لم تصل النوبة للمعارضة.

و قد ذكر السيد الشهيد ان هذا البيان سليم و تام فنياً .

114

تقدم ان السيد الشهيد افاد بانه اذا كان الاصل الطولي مبتلى بمحذور في نفسه مضافا الى المحذور المشترك فلا ينهض للمعارضة .

و اعترض عليه ان وجدان الاصل الطولي لمحذورين ليس كافيا لنجاة الاصل الطولي من المعارضة ما لم يكن بين المحذورين طولين ، فاذا افترضنا ان بين المحذورين طولية و كان هذا المحذور اسبق رتبة من المحذور المشترك فحينئذٍ يصح ان يقال ان الاصل الطولي قد سقط بالمحذور السابق فلا ينهض للمعارضة بالأصل العرضي ، واما اذا لم يكن بين المحذورين طولية فلا يمنع من وقوع المعارضة بين الاصل العرضي في الطرف الآخر والاصلين الطوليين في هذا الطرف.

و بعبارة اخرى ان اصالة الطهارة في ماء الف مبتلاة بمانعين يمنعان جريانها ، الاول الاصل الحاكم و الثاني الاصل العرضي في الطرف الآخر وهو اصالة الطهارة في باء و حيث انه ليس بين المانعيتين طولية فان مانعية استصحاب الطهارة من جريان اصالتها في ماء الف في عرض مانعية اصالة الطهارة في ماء باء عن جريان اصالة الطهارة في ماء الف ، فاذا لم يكن بين المانعيتين طولية فلا يوجب انحلال العلم الاجمالي و سلامة الاصل الطولي من المعارضة بل يقال ان الاصل الطولي ممانع بأصلين أصل حاكم و أصل عرضي في الطرف الآخر وهو اصالة الطهارة في ماء باء فليس بين المحذورين ترتب او طولية كي ينجو الاصل الطولي من المعارضة.

و قال هذا نظير ما اذا كان في أحد الطرفين توارد حالتين دون الآخر ، مثلاً ما ذكر سيد العروة من انه لو توضأ وضوئين و صلّى صلاتين غير مترتبتين كما لو فرضنا انه توضأ و صلى صلاة اداء ثم توضأ و صلى صلاة قضاء ثم علم اجمالا انه احدث بعد احد الوضوئين اما بعد الاولى او بعد وضوء الصلاة الثانية فان قاعدة الفراغ في الصلاتين تتعارضان و تتساقطان و بعد ذلك يقال بالنسبة الى الصلاة الاولى يجري فيها استصحاب الطهارة لأنّه توضأ قطعا و يشك انه هل حصل حدث بعد ذلك ام لا فيجري استصحاب الطهارة في الصلاة الاولى واما الصلاة ال 2 فهي مورد توارد الحالتين لأنّه بالنسبة للصلاة ال 2 يقطع انه توضأ و انه احدث اما قبل وضوء ال 2 او بعد وضوئها فالصلاة ال 2 مورد لتوارد الحالتين ، و بالتالي فانّ استصحاب الطهارة في الصلاة ال 2 معارض في نفسه باستصحاب الحدث لان الحدث قطعا حصل قبل الصلاة ال 2 ولكن حصل قبل وضوئها او بعدها فهذا مشكوك ، فاستصحاب الطهارة في الصلاة ال 2 معارض باستصحاب الحدث فيها فهي مورد لتوارد الحالتين بخلاف استصحاب الطهارة في الصلاة الاولى فانه ليس معارض باستصحاب الحدث لأنّه قد يكون حصل بعد الفراغ منها لأجل ذلك هل يتعارض استصحاب الحدث مع استصحاب الطهارة في الصلاة ال 2 و يسقطان و يجري استصحاب الطهارة في الصلاة الأولى بلا معارض ، ام نقول بان استصحاب الطهارة في الصلاة الثانية معارض لأصلين استصحاب الحدث في نفس الصلاة واستصحاب الطهارة في الصلاة الاولى و بمقتضى ذلك بقاء منجزية العلم الاجمالي فذكر المقرر في اشكاله على السيد الشهيد مع ان استصحاب الطهارة في الصلاة ال 2 مبتلى بمحذور في نفسه وهو انه معارض في نفسه باستصحاب الحدث مع انه مبتلى بذلك و لكن هذا لا ينجيه من المعارضة فيبقى استصحاب الطهارة في الصلاة ال 2 معارض باستصحاب الطهارة في الصلاة الاولى مع انه في نفسه معارض باستصحاب الحدث مما ينبه على ان مجرد ابلاء الاصل بمحذور في نفسه وراء المحذور المشترك لا ينجيه من المعارضة ، فلنفترض ان استصحاب الطهارة في الصلاة ال 2 واجد لمحذور في نفسه مع غمض النظر عن العلم الاجمالي ولكنه لا ينجيه من المعارضة مع استصحاب الطهارة في الصلاة الاولى فكذلك الامر في المقام فان مجرد وجدان اصالة الطهارة في ماء الف لمحذور وهو وجود أصل حاكم عليه وهو استصحاب الطهارة لا ينجيها من معارضتها لأصالة الطهارة في ماء باء.

ولكن ما ذكره غير صحيح لان مدعى السيد الشهيد ان بين المحذورين طولية فالسيد الشهيد يرى ان اصالة الطهارة في ماء الف مبتلاة بمحذور في رتبة سابقة على وجود العلم الاجمالي ، أي قبل وجود العلم الاجمالي فانّ أصل الطهارة في ماء الف لا يجري لوجود أصل حاكم عليه و هو استصحاب الطهارة فحصول علم اجمالي بالنجاسة اما في باء او في الف لا يوجد أصل الطهارة من جديد لأنّه في نفسه سقط مع وجود أصل حاكم عليه فالمحذور ال 2 وهو محذور الترجيح بلا مرجح محذور متأخر رتبة عن المحذور الاول فاذا كان التأخر الرتبي كافيا في انجاء الاصل من المعارضة بحيث يتعارض استصحاب الطهارة في الف مع اصالة الطهارة في باء ويسقطان ويولد أصل الطهارة بلا معارض فسوف ينحل العلم الاجمالي.

واما المبنى الذي يترتب عليه المثال فغير صحيح والسر في ذلك انه كما ذكر سيدنا في بحث الاستصحاب بانه اذا كان في احد الطرفين توارد حالتين كما مثلنا بان علم اجمالا بحدث بعد احد الوضوئين اما وضوء الصلاة الاولى او الثانية فأصبحت الصلاة ال 2 موردا لتوارد الحالتين فان استصحاب الطهارة في الصلاة ال 2 ابدا لا يقوى على المعارضة مع استصحاب الطهارة في الصلاة الاولى والسر في ذلك ان دليل الاستصحاب في الصلاة ال 2 ساقط لا محالة مع غمض النظر عن جريان استصحاب الطهارة في الصلاة الاولى لانّ شمول دليل الاصل للنقيضين او الضدين في نفسه غير ممكن ، بلحاظ ان ظهور دليل الاصل في نفسه لا يفي بشمول النقيضين فالمسالة راجعة لعدم الظهور لا للتعارض حتّى يقال ان هناك تعارض من جهتين .

بيانه استصحاب الطهارة واستصحاب الحدث اصلان متضادان وبالتالي دليل الاستصحاب لا ظهور فيه في الشمول لهما في آن 1 لانهما متكاذبان في حد انفسهما مع غمض النظر عن وجود معارض ام لا فان هذين الاستصحابين نتيجة لتكاذبهما باعتبار ان موردهما 1 وهو الصلاة ال 2 فهما لتضادهما متكاذبان في حد انفسهما و مقتضى تكاذبهما انصراف دليل الاستصحاب عن الشمول لهما من الاساس وهو ما عبر عنه السيد الشهيد في بعض كلماته بالإجمال الداخلي أي ان ظهور الدليل من الاول منصرف عنهما فلأجل ذلك اصلا الاستصحاب لا يشمل الصلاة ال 2 في نفسه كي يعارض استصحاب الطهارة في الصلاة الاولى فلتكاذب الاستصحابين في الصلاة 2 دليل الاستصحاب منصرف عنه ، لا ان استصحاب الطهارة في ال 2 معارض لاستصحاب الحدث فيها فليس هذا تعارض بل تكاذب وعدم امكان شمول الدليل لهما ، و عليه يجري استصحاب الطهارة في الصلاة الاولى بلا مانع لا ان يقال ان استصحاب الطهارة في الصلاة ال 2 متعارضان لأنّه بين سبيين المحذورين طولية بل لا ظهور لدليل الاستصحاب لشمول الاستصحاب للصلاة ال 2 فيجري استصحاب الطهارة في الصورة الأولى بلا معارض.

والنتيجة ان ما ذكره السيد الشهيد بين المحذورين طولية، فمحذور عدم تقديم المحكوم على الحاكم متلبس بطرف الف مع غمض النظر عن العلم الاجمالي بينما محذور الترجيح بلا مرجح محذور عارض و المحذور الاولى سابق رتبة عن ال 2

فالصحيح في جواب السيد الشهيد ما ذكرناه من ان وجود العلم الاجمالي بنجاسة احد المائين موضوع لحكم عقلي وهو قبح الترخيص في المخالفة القطعية وبما ان الحكم العقلي لا يقبل التخصيص فلا فرق في هذا الحكم العقلي بين ان يكون في طرف أصل 1 او 2 و لا فرق بين ان يكون هذان الاصلان بينهما طولية ام لا فان حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية سار بحسب نكتته في جميع هذه الفروض و بناء عليه يقول العقل لا يمكن الجمع بين اصالة الطهارة في طرف باء واي ترخيص في طرف الف سواء كان بين هذه الترخيص طولية ام لا فالجمع بين الترخيصين ترخيص في المخالفة القطعية وهو قبيح سواء كانت بينهما طولية في الرتبة او في الوجود.

غاية ما في الباب انه ان كانت بينهما طولية في الرتبة فهناك علم اجمالي 1 وهو العلم الاجمالي بسقوط اما اصالة الطهارة في باء او الجامع بين الترخيصين في طرف الف وان كان بين المصداقين طولية فان المحذور في الجامع وان كان بين الاصلين طولية في الوجود فهناك علم اجمالي 2 تدريجي لا دفعي حيث إنَّ لدينا علما اجماليا بسقوط اصالة لطهارة في طرف باء في الثانية الاولى او سقوط اصالة الطهارة في طرف الف في الثانية ال 2 و لا فرق في منجزية العلم الاجمالي بين ان يكون دفعيا او تدريجيا فمقتضى ذلك ان ابتلاء الاصل بمحذورين محذور في نفسه و محذور مشترك حتّى لو كان بين هذين المحذورين طولية في الرتبة او في الوجود لا يمنع من تحقق المعارضة .

115

ذكرنا فيما سبق ان العلم الاجمالي لا ينحل بالأصل الطولي وقد استثنى من ذلك سيدنا (قده) صورتين:

الصورة الاولى: ان يكون في أحد طرفي العلم الاجمالي خطاب مختص، وحينئذ مقتضى القاعدة ان ينحل العلم الاجمالي بالخطاب المختص، بيان ذلك:

إذا علمنا اجمالا مثلا: اما بنجاسة الماء او نجاسة التراب. ويقال حينئذ بان اصالة الطهارة لا تشمل هذين الطرفين، لتعارضهما، فتجري اصالة الحل في طرف الماء بلا معارض، لان اصالة الحل لا يتصور جريانها في التراب. باعتبار انه لا يتصور حليته حتى تجري فيه اصالة الحل، فدليل اصالة الطهارة لا يشمل الطرفين وهما التراب والماء، فيسقط.

ودليل اصالة الحل بما انه مختص بطرف الماء ولا يعقل جريانه في التراب لذلك يجري في الماء بلا معارض وينحل بذلك العلم الاجمالي.

فان قلت: لم لا تقع المعارضة بين اصالة الطهارة في التراب واصلين في طرف الماء وهما اصالة الطهارة وأصالة الحل، باعتبار ان المقتضي للمعارضة موجود فكما ان الترخيص في الماء والتراب من باب اصالة الطهارة ترخيص في المخالفة القطعية فذلك الترخيص في الماء والتراب من باب اصالة الحل في احدهما واصالة الطهارة في الآخر ترخيص في المخالفة القطعية فلم لا يكون التعارض ثلاثيا بمعنى ان اصالة الطهارة في طرف التراب تعارض اصلين في طرف الماء في عرض واحد وهما اصالة الطهارة واصالة الحل.

قلنا: تارة نبني على ان المانع من جريان الأصل في اطراف العلم الاجمالي مانع داخلي وتارة نبني على ان المانع خارجي، فأن بنينا على ان المانع داخلي وهو ما ادعاه السيد الصدر من أن دليل الاصل محفوف بارتكاز عقلائي وهو ان لا يضحى بغرض لزومي لاجل غرض ترخيصي، فمقتضى هذا المانع: انصراف دليل الاصل عن الشمول لطرفي العلم الاجمالي، فدليل اصالة الطهارة من الاصل منصرف لا يشمل طرفي العلم الاجمالي وهما: الماء والتراب.

والسر في انصرافه: انه محفوف بارتكاز عقلائي ان لا يضحى بغرض لزومي لغرض ترخيصي، فاذا كان دليل اصالة الطهارة من أصله منصرفا عن الشمول لطرفي العلم الاجمالي اذاً دليل اصالة الحل في طرف الماء لا معارض له، لان المعارض له دليل اصالة الطهارة وقد فرضنا انصرافه من اصله، اذاً فدليل اصالة الحل في طرف الماء لا معارض له، فيجري وينحل به العلم الاجمالي.

وكذلك اذا قلنا لا بمقالة السيد بل بمقالة بعض الاعلام من ان قبح الترخيص في المخالفة القطعية امر بديهي وارتكازي، فان جريان دليل الأصل في طرفي العلم الاجمالي ترخيص في المخالفة القطعية وقبح الترخيص في المخالفة القطعية من الارتكازات الواضحة فاذا اطلاق دليل الاصل محفوف بارتكاز عقلائي واضح ومقتضى هذا الاحتفاف انصراف دليل اصالة الطهارة من اصله عن الشمول للماء والتراب فيجري دليل اصالة الحل في الماء بلا معارض وينحل به العلم الاجمالي.

واما اذا بنينا على ان الماء المانع خارجي لا داخلي ، اي ان مقتضى اطلاق دليل اصالة الطهارة ان يشمل الطرفين معا الماء والتراب ولا مانع منه الا حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية وهذا الحكم العقلي ليس واضحا وانما هو حكم نظري يحتاج ادراكه الى التأمل فلما كان نظريا لم يكن قرينة متصلة صارفة للظهور وان كانت مانعة من الحجية الا ان الظهور موجود، اذاً دليل أصالة الطهارة ظاهر ظهوراً وجدانيا في الشمول لكلا طرفي العلم الاجمالي، فاذا كان ظاهراً اذاً المعارضة ثلاثية، لان دليل اصالة الحل في طرف الماء ظاهر في الشمول في هذا الطرف ودليل اصالة الطهارة في اطرف الاخر ايضا ظاهر في الشمول لان ظهوره لم ينصرف فما دام لكل منهما ظهور في الشمول لمورده فحينئذ يقع المعارض بينهما فيكون دليل اصالة الحل من حيث انطباقه على طرف الماء معارضا لدليل اصالة لطهارة في طرف التراب حيث ان دليل اصالة الطهارة في طرف التراب لم يرتفع ظهوره اذاً بالنتيجة تقع المعارضة ولا يقع العلم الاجمالي.

فتحصل من ذلك: ان انحلال العلم الاجمالي فيما إذا كان في أحد الطرفين خطاب مختص كأصالة الحل في طرف الماء في المثال انما يتم اذا بنينا ان دليل اصالة الطهارة من اصله لا يشمل الطرف الاخر وانما نبني على ذلك اذا كان المانع داخليا اي اذا كان المانع من جريان دليل الاصل في طرفي العلم الاجمالي ارتكازا واضحا واما اذا لم يكن المانع لهذا الدرجة من الوضوح فالظهور منقعد ومقتضى انعقاده وقوع المعارضة.

هذا اذا لم يكن في احد الطرفين اصل حاكم كما مثلنا.

واما اذا افترضنا ان في احد الطرفين اصل حاكم، وهو المثال الذي تكلمنا حوله في الاسبوع الماضي وهو ما اذا علمنا اجمالا بنجاسة احد المائين الف وباء، وكان في احد المائين مجرى لاستصحاب الطهارة اذاً فما هو الفرق بين هذا المثال والمثال السابق فإن في كلا المثالين يوجد خطاب مختص غاية ما في الباب أنه في المثال السابق لا يوجد اصل حاكم احد الطرفين ففي طرف التراب يوجد اصل واحد وهو اصالة الطهارة وفي طرف الماء يوجد اصلان عرضيان لا حكومة لاحدهما على الاخر وهما اصالة الحل واصالة لطهارة، أما في هذا المثال وهو ما اذا كان في احد المائين استصحاب الطهارة فالخطاب المختص بنفسه اصل حاكم، اي يوجد اصل مشترك وهو اصل الطهارة تشملهما معا ويوجد اصل مختص بماء الف وهو استصحاب الطهارة. الا ان هذا الخطاب المختص حاكم على اصالة الطهارة فهل يفرق في النتيجة؟ بان نقول في المثال السابق ينحل العلم الاجمالي بجريان اصالة الحل في الماء بلا معارض فلك ان تشرب وان تطعمه مثلا.

واما في المثال الثاني لا ينحل العلم الاجمالي بل يقع أصل التعارض في ماي باء مع أصلين في ماء الف وهما استصحاب الطهارة واصالة الطهارة. فما هو الفرق بين المثالين؟!.

فقد يقال بانه: توجد هنا معارضة فلا ينحل العلم الاجمالي، لكن السيد الشهيد ق قال: لا فرق بين المثالين ففي كليهما ينحل العلم الاجمالي غاية الامر في المقام في المثال الثاني لا ينحل الاجمالي بأصالة الطهارة الذي هو الاصل الطولي بل ينحل باستصحاب الطهارة بمعنى ان دليل اصالة الطهارة لا يشمل المائين من اصله فاستصحاب الطهارة يجري في الماء الف بلا معارض لان دليل اصالة الطهارة ساقط لا قيمة له باعتبار انه منصرف عن مورد العلم الاجمالي، والسر في ذلك بنظر السيد الشهيد (قده): ان دليل اصالة الطهارة اصلا لا ظهور له في الشمول لهذا المورد فالتعارض بين الاصلين انما هو تمانع في الحجية والتمانع في الحجية فرع تمامية المقتضي الا وهو الظهور. فلابد ان نفرغ اولا عن وجود ظهور بحيث من مقتضاه يشمل دليل الاصل كلا طرفين وبعد الفراغ من الظهور نقول يتعارض الاصلان يعني لا يكون دليل الاصل حجة في كليهما وان كان ظاهرا فالتعارض تمانع في الحجية.

ففي المقام: تعارض استصحاب الطهارة في ماء الف مع اصالة الطهارة في ماء باب فرع الظهور حتى تقول تمانعا في الحجية بعد الفراغ من ظهورهما؛ لكن دليل الاستصحاب ظاهر في الشمول لماء الف فالظهور موجود أما دليل اصالة الطهارة فليس ظاهراً في الشمول لماء باء فأصل الظهور له غير موجود لا انه ظاهر في الشمول وتقع المعارضة بينه وبين استصحاب اصالة الطهارة، والسر في عدم ظهوره: انه لو اغمضنا النظر عن الاستصحاب في طرف ماء الف ما كان دليل اصالة الطهارة ظاهرا في الشمول للطرفين لابتلائه بارتكاز عقلائي واضح وهو ان لا يضحى بغرض لزومي لاجل غرض ترخيصي، اذاً يعتبر في تعارض الاصول تحقق المقتضي وهو الظهور ومعنى تحقق الظهور ان لدليل الاصل ظهورا في الشمول مع غمض النظر عن دليل الأصل الاخر وهذا متوفر في دليل الاستصحاب فان دليل الاستصحاب ظاهر في الشمول لماء الف وجد اصل اخر في طرف باء ام لم يوجد. اما دليل اصالة الطهارة هل هو ظاهر في الشمول لطرف باء مع غمض النظر عن الاستصحاب في طرف الف ليس كذلك، لان متى اغمضنا عن دليل الاستصحاب في طرف ألف كان دليل اصالة الطهارة منصرفا عن هذا المورد لاحتفافه بارتكاز عقلائي واضح وهو ان لا يضحى بغرض لزومي لغرض ترخيصي.

فلا محالة دليل الاستصحاب في ألف لا معارض له في طرف باء فينحل به العلم الاجمالي.

116

ما زال الكلام في انه اذا كان في احد طرفي العلم الاجمالي خطاب مختص فهل ينحل به العلم الاجمالي ام لا؟ وذكرنا ان هناك صورتين: ووقع الكلام في الصورة الثانية، وهي: ما اذا كان الخطاب المختص هو الاصل الحاكم. كما اذا ذكرنا اجمالا بنجاسة اجمالا وكان في احد المائين استصحاب للطهارة، فهل أن اصالة الطهارة في المائين تسقط بالإجمال وتصل النوبة الى جريان استصحاب الطهارة في ماء الف بلا معارض، فينحل به العلم الاجمالي، كما افاده السيد الشهيد. وتنقيح البحث: ان المعارضة بين استصحاب الطهارة في الماء ألف واصالة الطهارة في ماء باء فرع تمامية الشروط لجريان اصالة الطهارة في ماء الف، اي اذا كان المقتضي موجودا والشرط متحققا والمانع مفقودا فحينئذ ستحصل المعارضة بين أصالة الطهارة في ماء باء واستصحاب الطهارة في ماء الف. فلابد ان ندقق هل ان اصالة الطهارة في ماء باء واجدة للمقتضي والشرط وفاقدة للمانع كي تتحقق المعارضة بينها وبين استصحاب الطهارة في ماء الف ام لا؟

والكلام اولا حول وجوب المقتضي: هل ان المقتضي لأصالة الطهارة موجود ام لا؟ والمقتضي هو عبارة عن اصل الظهور اي هل ان دليل اصالة الطهارة له ظهور في الاطلاق بحيث يشمل بإطلاقه جريان اصالة الطهارة في ماء باء ام لا اطلاق له؟ ويبتني هذا البحث على النظر الى ماء الف حيث ان في ماء الف اصلا حاكما وهو استصحاب الطهارة فيأتي السؤال هل ان وجود الاصل الحاكم في مورد رافع للظهور ام رافع للفعلية؟ يعني هل ان دليل اصالة الطهارة لا اطلاق له لماء الف لوجود اصل حاكم؟ ام ان الإطلاق منعقد لكن لا فعلية له لا حجية له مع وجود الأصل الحاكم، فهل الاصل الحاكم مانع من اصل الظهور ام انه مانع من الحجية؟ والذي يترتب على هذا السؤال هو وجود المقتضي في طرف باء وعدمه فوجود المقتضي في طرف باء يتوقف على تنقيح هذا النقطة في طرف الف. فان قلنا بان الاصل الحاكم رافع لاصل الظهور اي ان استصحاب الطهارة مع جريانه يمنع اصل الاطلاق لدليل اصالة الطهارة فلا اطلاق للدليل بحيث يشمل طرف الف لان فيه اصلا حاكما اذاً من الاساس دليل اصالة الطهارة لا ظهور له في الشمول لطرف الف اصلا، لان فيه اصلا حاكما فاذا لم يكن له ظهور من الاصل في الشمول لطرف الف اذن ظهوره في الشمول لطرف باء لا مانع له حيث ان ظهوره في الشمول لطرف باء فرع عدم ظهوره للشمول في طرف الف، اذ لو كان ظاهرا في الشمول لكليهما لحصل له اجمال ، اذ لا يمكن ان يكون شاملا لطرفي العلم الاجمالي في ان واحد فاذا لم يشمل احد طرفيه فشموله للآخر متحقق، اذن اذا قلنا بان استصحاب الطهارة اصلا يمنع ظهور دليل اصالة الطهارة في الشمول لطرف الف فلا شمول له لهذا الطرف من الاساس فلا مانع حينئذ لشموله لطرف باء إذ بالنتيجة دليل اصالة الطهارة لم يشمل طرفي العلم الاجمالي كي يسقط بالإجمال الداخلي كما يقول السيد الشهيد، فاذا شمل طرف باء حصلت المعارضة بينه وبين استصحاب الطهارة في طرف الف

اما اذا قلنا كما هو الصحيح: بان الاصل الحاكم لا يرفع الظهور وانما الاصل الحاكم يمنع الحجية فلا حجية للأصل المحكوم مع جريان الاصل الحاكم لا ان دليله لا ظهور له في الشمول لهذا المورد، فغاية ما يترتب على استصحاب الطهارة في طرف الف ان لا حجية لأصالة الطهارة في هذا الطرف لا انه لا ظهور لها، وعدم حجيتها لا يعني عدم الظهور، اذن ما زال دليل اصالة الطهارة ظاهرا في نفسه لولا المانع في شمول الطرفين اي طرف باء وطرف الف، فاذا كان دليل اصالة الطهارة كذلك اذن يأتي فيه كلام السيد الشهيد فيقول: بان احتفاف هذا الدليل، نعم لولا هذا الاحتفاف لكان شاملا لهما لكن احتفاف هذا الدليل بالارتكاز العقلائي على ان لا يضحى بغرض لزومي لاجل غرض ترخيصي فلا محالة حينئذ يسقط دليل اصالة الطهارة في كلا الطرفين فيجري استصحاب الطهارة في طرف الف بلا معارض وينحل به العلم الاجمالي وهذا ما ذهب اليه السيد الشهيد. فالمسالة بنظر السيد الشهيد تبتني على هذه النكتة: وهي: أن وجود أصل حاكم في الطرف الاخر هل هو مانع من أصل الظهور او مانع من الحجية؟ فإن كان مانعا من أصل الظهور اذن بالنتيجة ظهور دليل اصالة الطهارة في طرف باء فعلي، ومقتضى كونه ظاهرا في الشمول لطرف باء معارضته لاستصحاب الطهارة في طرف الف، واما اذا كان الاصل الحاكم في طرف الف لا يمنع من الظهور بل يمنع من الحجية إذن فدليل اصالة الطهارة لولا الارتكاز العقلائي ظاهر في الشمول لكلا الطرفين، وببركة الارتكاز سقط بالانصراف فيجري استصحاب الطهارة في طرف الف وينحل به العلم الاجمالي لا ما فهمه المقرر من كلامه وأشكل عليه، فراجع ودقق

. ولكن يلاحظ على ما افاده: من ان دليل اصالة الطهارة لا يشمل الطرفين بالانصراف او ما يعبر عنه بالإجمال الداخلي وذلك ببركة احتفاف دليل الاصل بالارتكاز العقلائي القائم على انه لا يضحى بغرض لزومي من اجل غرض ترخيصي. وهنا نتساءل، وقد ذكرنا هذا الاشكال في بحث (الترخيص المشروط) وهو انه هل يستفاد من دليل الأصل العملي الترخيص المشروط ام لا؟ ذكرنا هذا السؤال في ذلك المورد. وهو ان مؤدى كلام السيد الشهيد (قده): هل هو سقوط الاطلاق الاحوالي ببركة احتفافه بالارتكاز العقلائي أم سقوط الاطلاق الافرادي، اي هل ان مدعى السيد الشهيد ان نتيجة احتفاف دليل الاصل بهذا الارتكاز العقلائي بأنه اصلا لا يشمل الطرفين فهو منصرف لمورد العلم الاجمالي؟ ام ان نتيجة كلامه ان الاطلاق الاحوالي لدليل الأصل سقط، يعني شمول دليل اصالة الطهارة لطرف باء ليس له اطلاق احوالي بحيث يشمله حال شموله لطرف الف، فالساقط هو هذا الاطلاق لا شمول له لطرف باء حال شموله لطرف الف فالساقط هو الاطلاق الاحوالي واما الإطلاق الافرادي وهو ان يكون شاملا في طرف باء في نفسه لا بقيد شموله لطرف الف فهذا مما لا مانع منه. ومن الواضح ان الاحتفاف بالارتكاز العقلائي غاية ما يمنع الاطلاق الاحوالي، لان الارتكاز العقلائي يقول لا يضحى بغرض لزومي لأجل غرض ترخيصي، ومن الواضح ان هذه التضحية انما يتصور مع وجود إطلاق احوالي، اي يشمل طرف باء حال شموله لطرف ألف، اما اذا سقط الاطلاق الاحوالي وكان شاملا لطرف الف في نفسه لا بقيد شموله لطرف باء فالارتكاز العقلائي حينئذ لا يمانع من ذلك.

اذن فغاية ما يترتب على كلامه سقوط الاطلاق الاحوالي. ولكن هل المعارضة تنتفي بسقوط الاطلاق الاحوالي ام ان المعارضة باقية؟ اي ان الاطلاق الاحوالي لدليل اصالة الطهارة بعد سقوطه هل يرفع المعارضة بين استصحاب الطهارة في ماء الف واصالة الطهارة في ماء باء، ام ان المعارضة تبقى؟ ذكرنا هناك في مسالة الترخيص المشروط: ان الاعلام بحثوا هذه النقطة في تعارض الادلة في أواخر الاصول بحث التعادل والتراجيح: حيث ذهب البعض بأنه اذا تعارض خبران: خبر يدل على وجوب الجمعة تعيينا وخبر يدل على وجوب الظهر يوم الجمعة تعيينا اذا تعارض الخبران فالمعروف بينهم ان دليل الحجية لا يشمل المتعارضين ولا يشمل احدهما المعين لانه ترجيح بلا مرجح، فطرح في مقابل ذلك بانه أي مانع بأن نقول حجية أحدهما مشروطة فيرتفع التعارض، لان التعارض بينهما تعارض بين الاطلاقين، يعني بين اطلاق دليل الحجية للخبر الاول وان كان الثاني حجة واطلاق دليل الحجية في الخبر الثاني وان كان الاول حجة، فالتعارض في الواقع بين الاطلاقين اي ان الاطلاق الاحوالي لدليل الحجية لاي منهما يعارض الاطلاق الاحوالي لدليل الحجية في الاخر، فلا يمكن ان يقال ان الف حجة وإن كان باء حجة لانه يلزم منه التعبد بالمتعارضين وباء حجة وان كان ألف حجة لانه يلزم منه التعبد بالمتعارضين فبما أن التعارض بين الإطلاقين الأحواليين فنتخلص بهذا التعارض برفع اليد باحد الاطلاقين في احد الطرفين. فنقول: دليل الحجية يشمل الف ولكن لا يشمل باء الا عند ترك الاخذ بالف او لا يشمل باء الا عند اختيار باء فيكون دليل الحجية بالنسبة له مشروطا ويبقى دليل الحجية بالنسبة لألف مطلقاً، اذ المشكلة بين الإطلاقين الاحواليين، فاذا سقط احدهما بالاشتراط باحدهما ارتفعت المشكلة.

واجيب عن هذا الطرح في مورده: بان هذا لا يجدي، والسر في ذلك: حتى لو كانت الحجية في باء مشروطة، فإن إطلاق الحجية في طرف ألف يتعارض مع الحجية في طرف باء حين تحقق شرطه، فيتعارض الاطلاق الاحوالي في طرف ألف مع الاطلاق الافرادي في طرف باء لأننا غاية ما صنعنا ان رفعنا اليد عن الاطلاق الاحوالي في طرف باء ولكن الاطلاق الافرادي بمعنى أصل شمول دليل الحجية له ما زال باقيا، فيقال حينئذ: ان الحجية في طرف ألف بما انها مطلقة يتعارض اطلاقها مع أصل الحجية في طرف باء الذي ثبت بالإطلاق الافرادي. فمثلا لوكان الشرط ان لا يأخذ بان قال: ان ألف حجة مطلقا وباء حجة ان لم تأخذ بألف، ففي فرض عدم الاخذ بألف صار باء حجة وفي هذا الفرض ألف مطلق في الحجية فيقع التعارض بين فعلية الحجيتين في هذا الظرف.

ونفس الكلام نقوله في الاصول العملية في اطراف العلم الاجمالي فاذا اردنا ان نطبقه على محل البحث فنقول: ان المفروض ان استصحاب الطهارة في طرف الف حجيته مطلقة لان الاطلاق الاحوالي لاستصحاب الطهارة في طرف الف لا موجب لسقوطه فيقول دليل الحجية بان الاطلاق الاحوالي لاستصحاب الطهارة في طرف الف تام، ولكن الاطلاق الاحوالي لأصالة الطهارة في طرف باء ساقط الا ان الاطلاق الافرادي باق، ولكننا قلنا مثلا بأن دليل اصالة الطهارة يجري في طرف باء في نفسه وجريان اصالة الطهارة في طرف باء في نفسه مع غمض العين في جريان شيء في طرف الف هل يرفع التعارض؟ لا يرفع التعارض لانه يبقى التعارض بين اطلاق الترخيص في طرف الف وأصل الترخيص في طرف باء بين إطلاق التعبد بالطهارة في طرف الف وأصل التعبد بالطهارة في طرف باء فان نكتة التعارض وهي قبح الترخيص في المخالفة القطعية واحدة فإذن تخلص السيد الشهيد (قده) من الاطلاق الاحوالي لدليل اصالة الطهارة بلحاظ احتفافه بالمرتكز العقلائي لا يخلص الباب من المعارضة بحيث يكون موجبا لانحلال العلم الاجمالي بل يبقى التعارض بين الاطلاق الاحوالي لاستصحاب الطهارة في طرف الف وأصل جريان اصالة الطهارة في طرف باء المستفاد من الاطلاق الافرادي. هذا كله فيما يتعلق بالمقتضي. هل ان هناك مقتضي لجريان اصالة الطهارة في طرف باء او لا يوجد مقتضي؟ قلنا المقتضي موجود

الامر الثاني: فلنفترض ان المقتضي موجود لكن قد يدعى بأن الشرط أي شرط جريان اصالة الطهارة في طرف باء غير موجود هذا الشرط والمقصود بالشرط هل ان اصالة الطهارة في طرف باء متأخر وجوداً عن استصحاب الطهارة في طرف الف كي لا يكون معارضا معه او ليس متأخرا وجودا اذ قد يدعى في بعض الكلمات التأخر الوجودي بأن يقال: لا تجري اصالة الطهارة في طرف باء حتى تسقط اصالة الطهارة في طرف الف لأنه مع جريان اصالة الطهارة في طرف الف سوف يحصل التعارض بين اصالة الطهارة في طرف الف واصالة الطهارة في طرف باء، اذن جريان اصالة الطهارة في طرف باء فرع سقوط اصالة الطهارة في طرف الف وسقوط اصالة الطهارة في طرف الف فرع جريان الاصل الحاكم وهو استصحاب الطهارة لانه اذا جرى سقطت اصالة الطهارة فيه. فالنتيجة ان اصالة الطهارة في طرف باء متأخر عن استصحاب الطهارة في طرف الف، اذ ببركة جريان استصحاب الطهارة في طرف الف سقطت اصالة الطهارة فيه واذا سقطت اصالة الطهارة فيه جرت اصالة الطهارة في طرف باء، فجريان اصالة الطهارة في طرف باء متأخر عن جريان استصحاب الطهارة في طرف الف وما كان وجوده متوقفا على وجود شيء فكيف يكون معارضا له؟!، فاذا كان جريان اصالة الطهارة في طرف باء متوقف على استصحاب الطهارة في طرف الف فكيف يكون معارضا له والمعارضة فرع المعاصرة في الوجود، فاذا كان هو متوقف عليه فكيف يكون معارضا له.؟ قد يقال هكذا.

117

ويلاحظ عليه: أن مفاد دليل الحجية أن الحجية حكم انحلالي يتحصص على أفراده في عرض واحد، فاذا افترضنا أن في البين أصلين الا وهما: اصالة الطهارة في ماء باء، وأصالة الطهارة في ماء ألف. فإن مقتضى دليل الحجية ان كل منهما حجة في عرض واحد ولا طولية بين الحجتين، فاذا افترضنا ان اصالة الطهارة في ماء الف لا تجري لوجود اصل حاكم الا وهو استصحاب الطهارة فسقطت عن الحجية لأجله، والنتيجة هي ان حجية أصالة الطهارة في طرف باء في عرض سقوط اصالة الطهارة في طرف الف لا ان حجية اصالة الطهارة في طرف باء تتوقف على السقوط بل هي في عرضه، والإشكال كان مبنيا على ان حجية أصالة الطهارة في طرف باء تتوقف على سقوط أصالة الطهارة في طرف الف، فاذا توقف السقوط على جريان استصحاب الطهارة كانت اصالة الطهارة في طرف باء متوقفة على استصحاب الطهارة في طرف الف وما يتوقف على الشيء لا يعقل ان يكون معارضا له.

. ولكن الصحيح: ان حجية اصالة الطهارة في طرف باء في عرض سقوط اصالة الطهارة في طرف الف لا انها متوقفة عليها، فلا توجد طولية في الحجية بين اصالة الطهارة في طرف باء واستصحاب الطهارة في طرف الف فيقال ما يتوقف على الشيء فلا يعقل ان يكون معارضا له.

هذا بلحاظ وجود الشرط. وأما بلحاظ وجود المانع: فقد يدعى انه اذا تم المقتضي لجريان اصالة الطهارة في طرف باء وتوفر الشرط فيها فان هناك مانعا يمنع من المعارضة بينها وبين استصحاب الطهارة في طرف الف. والمانع هو: ان المعَارض لا يكون معارِض، اذ المفروض ان اصالة الطهارة في طرف باء هو معارض في نفسه بأصالة الطهارة في طرف ألف وما كان معارضا في نفسه فكيف يكون معارضا لاستصحاب الطهارة في طرف الف.

والجواب عن ذلك واضح: لان هذا الاشكال انما يتم لو كان بين المعارضتين طولية في الوجود بان يقال: تعارض اصالة الطهارة في طرف باء بأصالة الطهارة في طرف الف متقدم وجودا على معارضة اصالة الطهارة في طرف باء واستصحاب الطهارة في طرف الف. اما اذا لم يكن بين المعارضتين ترتب وجودي فلا مانع ان تكون في ان واحد، فأصالة الطهارة في طرف باء معارضة لأصلين في طرف الف وهما: استصحاب الطهارة واصالة الطهارة على ما مضى بيانه.

. فتحصل من ذلك كله: ان ما افاده السيد الشهيد من انحلال العلم الاجمالي بالأصل الحاكم وهو استصحاب الطهارة في طرف الف غير تام بل المعارضة بين الطرفين مستحكمة. هذا تمام الكلام فيما استثناه سيدنا ق في مصباح الأصول.

الاستثناء الثاني: ذكرنا عند دخولنا في هذا البحث: أن عنوان هذا البحث هو هل أن العلم الاجمالي ينحل بالأصل الطولي ام لا؟ وهذا المقسم يتصور فيه قسمان: قسم يكون الاصل الطولي إلزاميا، وقسم يكون الاصل الطولي ترخيصيا. وخصوصا في باب الصلاة تتكرر هذه المسالة.

والقسم الثاني وهو ما اذا كان الاصل الطولي ترخيصيا، فهذا ايضا يتنوع الى نوعين: اذ تارة تكون الاصول الطولية والعرضية متسانخة، وتارة تكون متخالفة. والمتخالفة منها ايضا على نحوين: اذ تارة يكون الخطاب المختص هو الاصل الطولي وتارة يكون الخطاب المختص هو الاصل العرضي. فنحن نمثل لجميع هذه الفروض حتى يتبين الفرق بينها. فنقول: اذا لم يكن الاصل الطولي الزاميا بل كان ترخيصيا. هذا القسم: قلنا: بان له نوعين:

النوع الاول: ان تكون الاصول الطولية والعرضية متسانخة، يعني كلها من دليل واحد، مثلا: اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد المائين وقد غسلنا بأحد المائين ثوبا، اي قبل العلم الاجمالي غسلنا الثوب بالماء او حين العلم الاجمالي غلسنا الثوب بالماء، المهم أن الغسل ليس متأخرا عن العلم الاجمالي فاذا غسلنا الثوب بماء باء وفي طول ذلك حصل لنا علم اجمالي بنجاسة ماء الف او نجاسة ماء باء، فان هذا العلم الاجمالي يتولد منه علم اجمالي اخر وهو اما نجاسة الف او نجاسة الثوب الذي غسل بماء باء لا محالة، وحينئذ: فالأصول الجارية اذا لم نحرز الحالة السابقة لا في المائين ولا في الثوب فالأصول الجارية في الجميع كلها من دليل واحد الا وهو دليل اصالة الطهارة. فنقول: هل ان أصالة الطهارة في ماء الف تتعارض مع اصالة الطهارة في ماء باء وتصل النوبة لأصالة الطهارة في الثوب الذي غسل بماء باء بلا معارض فينحل العلم الاجمالي في الثوب، فنبني على طهارته وإن كنا نجتنب المائين ولكن في الثوب نبني على انحلال العلم الاجمالي لجريان اصالة الطهارة فيه بلا معارض. ام ان المعارضة ثلاثية؟ اي ان اصالة الطهارة في ماء الف تعارض اصلين في ذلك الطرف وفي ذلك الطرف، اي تعارض اصالة الطهارة في ماء باء وفي الثوب الذي غسل بهذا الماء. لا إشكال ان بين اصالة الطهارة في ماء باء واصالة الطهارة في الثوب الذي غسل به طولية، لان بينهما سببية ومسببية، حيث ان الشك مسبب عن الشك في طهارة الماء فأصالة الطهارة في الماء حاكمة على اصالة الطهارة في الثوب فبينهما سببية ومسببية، فلأجل ذلك اصالة الطهارة في الثوب اصل طولي، فاذا قلنا بان الطولية شافع مشفع اي ان الطولية احد الاصلين سبب لانحلال العلم الاجمالي وجريان الاصل الطولي يكون بلا معارض ينحل العلم الإجمالي كما ذهب اليه المحقق العراقي نقضا على القائلين بالاقتضاء، واذا لم نقل كما لم نقل فالمعارضة تكون ثلاثية ويكون العلم الاجمالي منجزا.

واما ما توهمه بعض المقررين لأبحاث السيد الشهيد: بان هذا مبني على الطولية بين الاصول المتوافقة ولكن مبنى السيد الشهيد ان لا طولية متوافقة فاصالة الطهارة في طرف الثوب هي اصالة الطهارة في الماء وبما انهما متوافقان فلا طولية بينهما، هذا غير صحيح ومخالف لمبنى السيد الشهيد نفسه، فان السيد الشهيد انما يرى الطولية اذا كانا في مورد واحد، فيقول: اذا جرى الاصلان في مورد واحد فان كانا متوافقين فلا طولية وان كانا مختلفين فلا طولية، اما اذا جريا في موردين أحدهما في الماء والآخر في الثوب الذي غسل به فإن بينهما طولية لا محالة وان كانا متوافقين لكونهما من اصل واحد.

اذن فيبتني حل المسالة على ما ذكر هل ان الطولية موجبة للانحلال او غير موجبة ولا دخل لتوافق الاصول او عدم توافقها.

واما اذا افترضنا النوع الثاني: وهو ان الاصول في مورد العلم الاجمالي وان كانت ترخيصية لكنها ليست من دليل واحد، بل بينها اختلاف في الدليل. فقد قلنا:ان هذا النوع له فرضان:

الفرض الاول: ان يكون الخطاب المختص هو الاصل الطولي، كما اذا علمنا اجمالا اما بنجاسة الماء او نجاسة التراب، فهنا تتعارض اصالة الطهارة في الماء مع اصالة الطهارة في التراب وفي الماء يوجد اصل طولي مخالف يعني مختص بالماء الا وهو اصالة الحل، اذ لا معنى لجريان اصالة الحل في التراب، اذن فحينئذ بين اصالة الحل في الماء وبين أصالة الطهارة في نفس الماء طولية لان الشك في حلية الماء مسبب عن الشك في طهارته اذ لولا الشك في طهارته ما حصل الشك في حليته، فأصالة الحل في الماء في طول اصالة الطهارة فيه فبينهما طولية الا ان هذا الاصل الطولي خطاب مختص يعني لا يتصور جريانه بالتراب وإنما يختص بالماء. فاذا قلنا بالنكتة التي بنى عليها السيد الشهيد: من ان دليل اصالة الطهارة منصرف عن مورد العلم الاجمالي، والسر في ذلك: هو التعارض الداخلي بان اصالة الطهارة في طرف التراب معارضة بأصالة الطهارة في طرف الماء فنتيجة هذا التعارض الداخلي أصلا اصالة الطهارة منصرف عن مورد العلم الاجمالي. فتبقى اصالة الحل في طرف الماء بلا معارض وينحل بها العلم الاجمالي

. واما على النكتة التي اخترناها: وهي: ان غاية ما يفيده احتفاف دليل الاصل في المرتكز العقلائي القائم على انه لا يضحى بغرض لزومي لاجل غرض ترخيصي غاية ما يترتب عليه سقوط الاطلاق الاحوالي لدليل اصالة الطهارة فيبقى الاطلاق الافرادي لها ومقتضى بقاء الاطلاق الافرادي هو جريان اصالة الطهارة في طرف التراب غايته انه لا تجري فيها عند جريانها في الماء، واما جريانها في التراب على نحو القضية المهملة التي هي في قوة الجزئية فلا يمنع منه الارتكاز العقلائي، وبما ان دليل اصالة الحل في طرف الماء له اطلاق احوالي فتقع المعارضة بين الاطلاق الاحوالي لاصالة الحل في طرف الماء مع الاطلاق الافرادي مع اصالة الطهارة في طرف التراب وتبقى المعارضة فيبقى العلم الإجمالي منجزاً.

النحو الثاني: ان يكون الخطاب المختص هو العرضي وليس الطولي، كما اذا علمنا اجمالا بنجاسة احد المائين وكان في طرف ماء ألف استصحاب الطهارة، فإن الخطاب المختص وهو استصحاب الطهارة هو الأصل العرضي يعني هو الاصل الحاكم، فبحثنا هناك هل ينحل العلم الاجمالي ام لا؟ المحقق العراقي قال: ينحل العلم الاجمالي في هذا المثال بناء على مسلك الاقتضاء بالاصل الطولي الذي هو اصل مسانخ اي يتعارض استصحاب الطهارة في الف مع أصالة الطهارة في باء، تصل النوبة لاصالة الطهارة في ألف بلا معارض. وسبق البحث فيه.

وذهب السيد الشهيد للانحلال ايضا ولكن بالعكس، لا بالاصل الطولي ولكن بالاصل العرضي وهو الاصل الحاكم، اي ان اصالة الطهارة في طرف باء واصالة الطهارة في طرف الف اساسا لا يجريان لاجل الانصراف فيجري استصحاب الطهارة في طرف الف بلا معارض وينحل به العلم الاجمالي، وسبقت المناقشة فيه

. فعلى المختار لا فرق بين النوعين في منجزية العلم الاجمالي وعدم انحلاله اي سواء كان الخطاب المختص هو الحاكم او هو المحكوم هو العرضي او هو الطولي. هذا كله في القسم الأول، الا وهو ما اذا كان الاصل الطولي ترخيصيا

. القسم الثاني: الذي تعرض له سيدنا في (مصباح الاصول): ما اذا كان الاصل الطولي إلزامياً: فاذا علمنا اجمالا إما بنقيصة ركوع في الصلاة التي بيده او زيادة ركوع في الصلاة السابقة، مثلا: شخص يصلي صلاة العصر وبعد ان قام الى الركعة الثانية علم اجمالا اما نقص ركوع من صلاة العصر اي من الركعة السابقة او زاد ركوع في صلاة الظهر، فهنا افاد سيدنا: ان الاصلين العرضيين يتعارضان، وهما: قاعدة الفراغ في صلاة الظهر لإثبات عدم زيادة فيها، وقاعدة التجاوز في صلاة العصر لانه شك في نقيصة الركوع بعد تجاوز محله ودخوله في الركعة الثاني، فيقع التعارض بين قاعدة الفراغ في صلاة الظهر وقاعدة التجاوز في صلاة العصر وتصل النوبة للأصول الطولية، وهي الاستصحاب، والاستصحابان الطوليان متعاكسان، لانه في صلاة الظهر يجري استصحاب عدم الزيادة لانه يشك في الزيادة فيجري استصحاب عدم الزيادة وهو اصل ترخيصي، بينما الاستصحاب الجاري في صلاة العصر استصحاب عدم الإتيان بالركوع لانه يشك أنه ركع ام لا، وقاعدة التجاوز سقطت بالمعارضة فوصلت النوبة الى استصحاب عدم الاتيان بالركوع واستصحاب عدم الإتيان بالركوع اصل الزامي، فصار الاصل الطولي في احد الطرفين اصلا الزاميا. فهنا افاد سيدنا انه: بعد ان تساقط الاصلان العرضيان ووصلت النوبة للأصلين الطوليين وفرضنا ان الاصل الطولي في الصلاة الثانية اصل الزامي، فاذا كان الزاميا جرى الاصل الطولي الترخيصي في صلاة الظهر بلا معارض، لانه انما يعارضه اصل ترخيصي والمفروض ان الاصل الموجود اصل الزامي، ولا معارضة بين الاصل الإلزامي والأصل الترخيصي

. فالنتيجة: انه يجري استصحاب عدم الزيادة في صلاة الظهر بلا معارض فلا يجب عليه الا اعادة صلاة العصر.

118

ذكرنا أن سيدنا (قده) في مثال: من علم إجمالا أما بزيادة ركوع في الصلاة السابقة او نقيصة ركوع بالصلاة التي بيده بعد تجاوز المحل، انه تتعارض قاعدة الفراغ في السابقة مع قاعدة التجاوز مما بيده وتصل النوبة لاستصحاب عدم الزيادة في السابقة واستصحاب عدم الزيادة في السابقة واستصحاب عدم الركوع مما بيده فينحل العلم الاجمالي بالصلاة السابقة ولا يجب عليه اعادتها.

واورد على ذلك السيد الشهيد (قده): بأن هذه النتيجة غير تامة لا على مسلك الاقتضاء ولا على مسلك العلية. اما على مسلك الاقتضاء: فلأن المفروض ان انحلال العلم الاجمالي بالأصل اللزومي الا وهو استصحاب عدم الاتيان بالركوع مبني منه على ان الأصل الطولي موجب للانحلال، والسر في ذلك: انه في طرف الصلاة التي بيده لا انحلال لوجود أصل الزامي الا وهو استصحاب عدم الاتيان بالركوع فمقتضاه اعادة الصلاة.

وأما في الصلاة التي مضت حيث يجري فيها استصحاب عدم الزيادة الا ان استصحاب عدم الزيادة داخل ضمن المعارضة، اي: ان المعارضة ثلاثية، باعتبار ان قاعدة التجاوز في الصلاة التي بيده تعارض أصلين ترخيصين بالصلاة الماضية، وهما قاعدة الفراغ واستصحاب عدم الزيادة، لما ذكره نفس سيدنا(قده) عندما بحثنا هل ان العلم الاجمالي ينحل بالأصل الطولي او لا ينحل ذكر هناك: انه لا ينحل، وذلك: لانه نكتة المعارضة متحققة بين الأصل العرضي في طرف واصلين بالطرف الاول. باعتبار أن نقطة المعارضة هي ان الجمع بين الترخيصين ترخيص في المخالفة القطعية وجريان احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح وهذه النكتة موجودة، فإن الجمع بين قاعدة التجاوز في الصلاة التي بيده وقاعدة الفراغ او استصحاب عدم الزيادة في الصلاة الماضية الجمع بينهما ترخيص في المخالفة القطعية وجريان احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح، فمقتضى ذلك استحكام المعارضة بين اصلين ترخصيين في الصلاة الماضية واصل ترخيصي في الصلاة التي بيده فالعلم الاجمالي غير منحل ومنجز.

واما وجود أصل الزامي في الصلاة التي بيده وهو: استصحاب عدم الركوع فلا ينجي الأصول من المعارضة إذ المفروض انه أصل طولي اي لا تصل النوبة اليه فالمفروض انه في رتبة سابقة وهي رتبة جريان قاعدة التجاوز في الصلاة التي بيده وقعت المعارضة، فإذا كانت هناك معارضة بين قاعدة التجاوز واصلين في الصلاة الماضية فإن هذه المعارضة لا ترتفع بوجود أصل طولي الزامي في الصلاة التي بيده، اذن فعلى مسلك الاقتضاء الذي هو يراه لا ينحل العلم الاجمالي.

وأما على مسلك العلية: فإن القائلين بالعلية يقولون: بأن العلم الاجمالي لا يتنجز إذا كان في أحد طرفيه منجز ولو كان ذلك المنجز اصلا طوليا، ففي المقام نقول: يوجد في الطرف الثاني أصل منجز وهو: استصحاب عدم الاتيان بالركوع، وهذا الأصل وان كان اصلا طوليا لكنه مع ذلك مانع من منجزية العلم الاجمالي من الاساس، والسر في ذلك: انه قبل هذا الأصل الطولي توجد قاعدة التجاوز في الصلاة التي في يده، فلو جرت قاعدة التجاوز في الصلاة التي بيده ما وصلت النوبة للأصل الطولي وهو استصحاب عدم الإتيان بالركوع، لكن المفروض ان قاعدة التجاوز لا تجري في الصلاة التي بيده للعلية، فانه بناء على مسلك العلية فإن نفس العلم الاجمالي مانع من جريان الأصل الترخيصي في اي طرف من اطراف العلم ولو لم يكن له معارض، فبما أن نفس العلم الاجمالي يمنع من جريان قاعدة التجاوز في الصلاة التي بيده بناء على مسلك العلية فلا محالة تصل النوبة للأصل الطولي الالزامي وهو استصحاب عدم الركوع، فإذا وصلت النوبة اليه كان في أحد طرفي العلم الاجمالي منجز ومتى ما كان في أحد طرفيه منجز لم يكن متنجز إذ يعتبر في منجزية العلم الاجمالي ان يكون صالحا في تنجيز متعلقه على كل تقدير فإذا كان أحد طرفيه متنجز والمتنجز لا يتنجز اذن العلم الاجمالي غير قابلاً للتنجيز فاذا لم يكن قابلاً للتنجيز.

فالنتيجة: انه في الطرف الاول -الا وهو الصلاة السابقة-تجري قاعدة الفراغ بلا حاجة لحل العلم الإجمالي باستصحاب عدم الزيادة كما ذكر سيدنا (قده). بل ان العلم الاجمال ينحل لا بجريان قاعدة الفراغ بل بوجود أصل منجز في أحد طرفيه فمتى ما وجد الأصل المنجز وانحل العلم الاجمالي جرت قاعدة الفراغ بلا مانع.

فما ادعاه: من ان هناك تعارض في رتبة سابقة ثم تصل النوبة لاستصحاب عدم الزيادة وبه ينحل العلم الاجمالي غير تام على مسلك العلية؛ بل ان الانحلال على مسلكهم بوجود أصل منجز في الطرف المعارض.

والنتيجة: بأنه على مسلك الاقتضاء لا ينحل العلم الاجمالي بينما على مسلك العلية ينحل العلم الاجمالي، فانه على مسلك العلية لوجود أصل منجز في أحد الطرفين لم يكن العلم الاجمالي منجزا، فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ في الصلاة السابقة ولا حاجة لاستصحاب عدم الزيادة. بينما على مسلك الاقتضاء: تكون قاعدة التجاوز في الصلاة التي بيده معارضة لأصلين ترخيصيين في الصلاة الماضية وهما قاعدة الفراغ واستصحاب عدم الزيادة ومقتضى المعارضة تنجز العلم الاجمالي.

والغريب أن يكون مسلك الاقتضاء اشد بحسب النتيجة من مسلك العلية.

ولكن يلاحظ على ما افاده (قده): ملاحظتان:

الملاحظة الاولى: انه على مسلك العلية يلزم من وجود الأصل عدمه وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال، والسر في ذلك: انه في اطراف الثاني وهو الصلاة التي في يده يوجد أصل الزامي وهو استصحاب عدم الركوع، هذا الاستصحاب لا يجري الا إذا تنجز العلم الاجمالي، إذ لو لم يكن عندنا علم اجمالي وكانت شبهة بدوية كما إذا دخلنا في الصلاة فلما دخلنا في الركعة الثانية شككنا انه هل أتينا بركوع الركعة الأولى ام لا؟ فإنه تجري قاعدة التجاوز ولا تصل النوبة لاستصحاب عدم الاتيان بالركوع. إذن لا يجري استصحاب عدم الإتيان بالركوع لو كانت الشبهة بدوية، لكن إذا وجد علم اجمالي وتنجز كانت المنجزية بناء على مسلك العلية مانعا من جريان قاعدة التجاوز فإذا لم تجر قاعدة التجاوز وصلت النوبة لاستصحاب عدم الاتيان بالركوع، فاستصحاب عدم الركوع لا يجري الا بعد المفروغية عن منجزية العلم الإجمالي فكيف يكون سببا لانحلاله؟!،

فإذا كان استصحاب عدم الاتيان بالركوع لا يمكن جريانه الا بعد منجزية العلم الاجمالي فكيف يمكن جريانه موجبا لانحلال العلم الإجمالي؟ فإنه اذا انحل العلم الاجمالي بجريانه لم يجر. فما يلزم من وجوده عدمه هو محال.

وقد التفت(قده) الى الإشكال فادعى: ان جريان الأصل الالزامي وهو استصحاب عدم الركوع ليس متفرعا على المنجزية الفعلية للعلم الإجمالي كي يقال: بانه اذا كان متوقف على المنجزية الفعلية فكيف يكون سببا في عدمها؟، بل هو متوقف على المنجزية الولائية، بأن يقال: هذا المورد لولا الأصل الإلزامي لتنجز العلم الاجمالي، وهذه القضية الشرطية وهي: لولا وجود اصل إلزامي لتنجز هي التي يتوقف عليها جريان الاصل الإلزامي. ومن الواضح ان القضية الشرطية تصدق حتى مع عدم طرفيها. فيقال: العلم الاجمالي في المقام غير منجز، ولكن لولا هذا العلم الاجمالي لتنجز، فهذه القضية الولائية هي الشرط في جريان الأصل الإلزامي، فكل مورد صدق عليه لولا الأصل الإلزامي لتنجز العلم الإجمالي جرى فيه الأصل الالزامي وبجريانه يمتنع العلم الاجمالي عن المنجزية فلا يلزم من وجوده عدمه، لان الموقوف عليه غير الموقوف عليه. حيث إن جريان الأصل الإلزامي موقوف على المنجزية الولائية والمتوقف على جريان الأصل الالزامي عدم المنجزية الفعلية، فحيث اختلف الطرفان لم يلزم من جريانه عدم جريانه كي يكون محالا.

ولكن بالتأمل يظهر: أن الأصل الالزامي وهو استصحاب عدم الاتيان بالركوع متوقف على المنجزية الفعلية لا على المنجزية الولائية، إذ المفروض انه: لو لم يكن العلم الاجمالي منجزا اما لان الشبهة بدوية، او لأنها وإن كانت مقرونة بالعلم الإجمالي إلا ان العلم الإجمالي غير منجز، بمجرد ذلك يجري الأصل الحاكم الا وهو قاعدة التجاوز ، فانه لا مانع من جريانها ابدا ما دام دليلها ظاهرا ومطلقا في الشمول للمورد الا منجزية العلم الاجمالي، فإذا لم يكن العلم الإجمالي منجزاً جرت قاعدة التجاوز فلا رافع لها بحيث تصل النوبة إلى استصحاب عدم الاتيان بالركوع الا المنجزية الفعلية، وإلا المنجزية الولائية لا ترفع جريان قاعدة التجاوز.

فالنتيجة: ان استصحاب عدم الاتيان بالركوع يتوقف جريانه على وجود العلم الاجمالي المنجز بالفعل، فإذا توقف جريانه عليه فمنجزيته –منجزية الاصل-متأخرة رتبة عن منجزية العلم الاجمالي، وحيث ان منجزيته متأخرة عن منجزية العلم الاجمالي فلا تكون سببا في انحلال العلم الاجمالي، فلا يبقى ثمة فرق بين مسلك الاقتضاء ومسلك العلية في عدم المنجزية فنحن لسنا مع سيدنا(قده) في دعوى الانحلال بل نقول بالمنجزية لكن لسنا مع السيد الشهيد الذي يفرق بين مسلك الاقتضاء ومسلك العلية، بل الصحيح هي المنجزية مطلقا.

الملاحظة الثانية: لو كان العلم الاجمالي ينحل بالأصل الطولي الالزامي: فحينئذ لا فرق بين الطرفين فكما انه في الصلاة التي بيده يوجد أصل الزامي شرعي وهو استصحاب عدم الاتيان بالركوع ويدعى ان العلم الاجمالي ينحل به فكذلك في الصلاة السابقة يوجد أصل الزامي عقلي الا وهو قاعدة الاشتغال، إذ المفروض انه ان لم تجر قاعدة الفراغ فيه تصل النوبة لاستصحاب عدم الزيادة، فإذا قلنا بمعارضة استصحاب عدم الزيادة في قاعدة التجاوز في الصلاة التي بيده وصلت النوبة فيه -في الصلاة الماضية- إلى قاعدة الاشتغال وهو أصل الزامي طولي، فحينئذ يقال: ان كان وجود الأصل الالزامي سببا في انحلال العلم الاجمالي ولو كان طوليا فلماذا قلتم بانحلال العلم الاجمالي في الصلاة الماضية دون الصلاة التي بيده و لم تعكسوا الأمر، فإن دعوى الانحلال بالأصل الإلزامي بهذا الطرف دون هذا الطرف ترجيح بلا مرجح.

فالنتيجة: ما أفيد من دعوى الانحلال بناء على أحد المسلكين وهو العلية دون الآخر غير تام. هذا تمام ما ذكره سيدنا(قده) في هذه الصورة وما أورده السيد الشهيد (قده).

119

119

# تنبيهات العلم الاجمالي

# التنبيه الأول: الطولية بين أطراف العلم الاجمالي

هل أنّ العلم الاجمالي منجز مع فرض كون الطرفين طوليين أم لا؟، إذ تارة: يكون الطرفان عرضيين: كما إذا علمنا اجمالا اما بوجوب الظهر يوم الجمعة أو بوجوب الجمعة، فإن كلاً منهما لا يتوقف على عدم الآخر؛ وتارة: يكون الطرفان طوليين: كما إذا علمنا اجمالا اما بوجوب الدين أو وجوب الحج، ومن الواضح ان وجوب الحج يتوقف على الاستطاعة والاستطاعة تتوقف على عدم وجوب أداء الدين حالا. والنتيجة: ان وجوب الحج يتوقف على عدم وجوب الدين. فبين الطرفين طولية. وحينئذ: لو علم إجمالاً أما بوجوب اداء الدين حالا أو بوجوب الحج فهل هذا العلم الاجمالي منجز؟ أم منحل؟. وهنا تعرض المحقق العراقي (قده) في (نهاية الافكار، ج3، ص351 ) إلى هذا البحث، وذكر مطالب ثلاثة:

### المطلب الأول: نحو توقف الطرف الاول على الثاني

قد يكون الطرف الثاني متوقفا على عدم الأول واقعاً، وقد يكون متوقفا على عدمه ولو ظاهراً، وقد يكون متوقفاً على المعذورية منه عقلاً. فمثلا: عندما نبحث عن وجوب الحج؛ فنقول: هل أن وجوب الحج يتوقف على عدم وجوب الدين واقعاً؟! أو انه يتوقف على عدم وجوب الدين ولو كان هذا العدم ظاهريا لا واقعياً، أو اننا لا نحتاج إلى ذلك، بل نقول: وجوب الحج يتوقف على القدرة ويكفي في القدرة ان المكلف معذور عقلاً من جهة وجوب اداء الدين، فمتى ما كان معذورا عقلا من جهة الدين فإن الحج واجب عليه واقعا للقدرة عليه، فهنا محتملات ثلاثة تختلف من حيث الاثر كما سيظهر.

### المطلب الثاني: بناءً على القول بالعلية يرد اشكال عدم انحلال العلم الاجمالي في بعض الفروض المتفق على انحلاله فيها

هناك ايراد أورده المحقق العراقي على نفسه ولأجله عقد هذا البحث، وهو انه: قد يقال: هناك فرق بين مسلك الاقتضاء ومسلك العلية، ففي مسلك الاقتضاء يمكن القول: بأن العلم الإجمالي بالطرفين الطوليين غير منجز؛ والسر في ذلك: اننا إذا علمنا اجمالا اما بوجوب الدين أو وجوب الحج، فحينئذ نقول: ان مسلك الاقتضاء لا يأبى جريان الاصل الترخيصي في اطراف العلم الاجمالي، وانما المشكلة لديه هل ان للأصل معارض أم لا؟ والا فجريان الاصل لا محذور فيه فإن جرى الاصل في أحد الطرفين وكان معارضا في الطرف الآخر بقي العلم الاجمالي على المنجزية. وان لم يكن له معارض في الطرف الآخر انحل العلم الاجمالي حكما، وهذا ينطبق على المقام. فإننا إذا شككنا هل يجب اداء الدين أو يجب الحج؟ نقول: بمجرد ان نجري البراءة عن وجوب اداء الدين فنقول: لا يجب اداء الدين يجب الحج فورا، لان وجوب الحج في طول عدم وجوب اداء الدين، فبمجرد ان نقول: تجري البراءة عن وجوب الدين فالبراءة عن وجوب الدين نافية لوجوب الدين مثبتة لوجوب الحج، فهي معينة للتكليف في الطرف الآخر. واذا كانت معينة للتكليف في الطرف الآخر فالأصل هنا لا معارض له، لانه مثبت للتكليف في الطرف الآخر وليس نافيا. فاذا لم يكن له معارض انحل العلم الاجمالي بأن يجب الحج وانت مرخص في ترك اداء الدين.

أما على مسلك العلية: فهنا المشكلة إذ على مسلك العلية لا يجري الاصل الترخيصي في أحد طرفي العلم الاجمالي الا بأحد شرطين:

الشرط الاول: ان يتكفل المولى جعل البدل في الطرف الاخر، كما في فرض الامارات، مثلا: إذا علم اجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، فقامت إمارة كخبر الثقة على أن النجس هو باء، فحينئذ حيث إن الشارع جعل باء بدلا عن المعلوم بالاجمال فتجري اصالة الطهارة في ألف بلا مانع،

الشرط الثاني أو أن يكون في أحد الطرفين منجز للتكليف في رتبة سابقة أو مقارنة للعلم الاجمالي، كما لو دار الامر بين وجوب الظهر أو وجوب الجمعة وكان وجوب الجمعة ثابتا في عصر الحضور فجرى استصحابه فصار وجوب الجمعة منجزا في رتبة سابقة أو مقارنة، فهنا لا يكون العلم الاجمالي منجزاً، لان أحد طرفيه متنجز.

أما في المقام: إذا علمنا اجمالا اما بوجوب الدين أو وجوب الحج؛ لم يتكفل الشارع لجعل البدل في أحد الطرفين، ولم يكن أحد الطرفين متنجزا في نفسه، فكلا الشرطين غير متوفر، إذن فلا يمكن اجراء الاصل في مسألة الدين، بأن نقول: تجري البراءة عن وجوب الدين أو يجري استصحاب عدم وجوب الدين، لأن أصل جريانه يحتاج إلى مسوغ، وعلى مسلك العلية لا يجري؛ إذ ان وجوب الحج فرع جريان البراءة، واما في رتبة جريان البراءة فلا يوجد منجز لوجوب الحج. نعم، لو تنجز وجوب الحج في رتبة سابقة أو مقارنة للعلم الاجمالي لكان العلم الاجمالي منحلا، لأن أحد طرفيه متنجز.

لكن مفروض كلامنا إذا الأصل -اي اصالة البراءة عن وجوب الدين-تنجز وجوب الحج، فتنجز وجوب الحج فرع جريان الاصل، والحال بأنه ما المسوغ لجريان الاصل بناء على علية العلم الاجمالي؟.

فلو قلنا بالاقتضاء لم يكن مانع من جريان الاصل، وبجريانه يتنجز وجوب الحج، فينحل العلم الإجمال. أما بناء على مسلك العلية: فلا يتنجز وجوب الحج الا إذا جرى الاصل ولا يمكن ان يجري الاصل الا إذا كان الطرف الآخر متنجزا في رتبة سابقة أو مقارنة، فعلى مسلك العلية لا ينحل العلم الاجمالي مع بناءهم – بناء الفقهاء-على انحلال العلم الاجمالي في المقام وعدم منجزيته، فكأن هذا منبه على عدم تمامية مسلك العلية.

### . وأجاب المحقق العراقي (قده) عن هذا الاشكال:

وهو انه: إذا كان طرفا العلم الاجمالي طوليين، فهنا: يجري الاصل في أحد الطرفين وينحل به العلم الاجمالي حتى على مسلك العلية، والسر في ذلك: ان اصالة البراءة، مثلاً: عن وجوب أداء الدين لها أثران: أثرٌ سلبي، وأثرٌ ايجابي في عرض واحد؛ فهي من جهة تنفي وجوب الدين وهذا أثرٌ سلبي، وهي من جهة تنقح موضوع وجوب الحج، لأنّ وجوب الحج يتوقف على عدم وجوب الدين، فهي بما انها تنقح عدم وجوب الدين إذن فهي منقحة لوجوب الحج فإن فعلية الحكم في فعلية موضوعه، فحيث ان البراءة عن وجوب الدين منقح لموضوع وجوب الحج، إذن البراءة عن وجوب الدين مثبت لوجوب الحج، فالبراءة لها أثران: سلبي وإيجابي في عرض واحد وفي رتبة واحدة. وبالتالي: فأي مانع من جريان البراءة حتى على مسلك العلية، لأنّ جريانها لا بلحاظ الاثر السلبي وانما بلحاظ الاثر الايجابي، إذ جريانها بلحاظ الاثر السلبي قد يقال: بأنه هذا مشروط اما بجعل البدل في الطرف الآخر أو بوجود منجز فلا يجري مع عدمهما، ولكن المفروض جريانها بلحاظ الأثر الإيجابي، وهو: إثبات وجوب الحج فهي تعتبر كسائر الاصول المثبتة للتكليف وليس النافية، فتجري بلحاظ الاثر الايجابي وهو إثبات التكلف، وفي فرض جريانها يثبت التكليف في الطرف الآخر وفي فرض ثبوت التكليف في الطرف الآخر ينحل العلم الاجمالي، إذ ان أحد طرفيه متنجز في رتبته لا في رتبة متأخرة عنه

### المطلب الثالث: الفرق بين انحاء توقف الطرف على الاخر

ان هناك فرقا في الاثر العملي بين ان نقول: وجوب الحج متوقف على عدم وجوب الدين واقعا، أو نقول: متوقف على عدمه ولو ظاهرا. فإن كان وجوب الحج متوقفا على عدم وجوب الدين واقعا: فلا ينتفي بالبراءة، لأنّ البراءة عن وجوب الدين إنّما تنفي وجوب الاحتياط ليس الا، إذ البراءة لا تنفي الوجوب الواقعي وانما تنفي الوجوب الظاهري -اي تنفي وجوب الاحتياط-، فيبقى وجوب الدين واقعاً قائما، لذلك نحتاج لأجل إثبات وجوب الحج إلى التشبث بأصل تنزيلي، أصل محرز، إلا وهو الاستصحاب، فنقول: يجري استصحاب عدم وجوب الدين واقعا، فإذا ثبت بالاستصحاب عدم وجوب الدين واقعا تنزيلا، فحينئذ: يثبت وجوب الحج ولا يكفي البراءة.

بخلاف ما لو قلنا: إن وجوب الحج يتوقف على عدم وجوب الدين ولو ظاهرا، فإنّه حينئذٍ تكفي أصالة البراءة لإثبات وجوب الحج. واما إذا قلنا بأن وجوب الحج يتوقف على المعذورية عقلا عن وجوب الدين، فقد ذكر المحقق العراقي: ان العلم الاجمالي غير منجز بلا حاجة إلى شيء. وهذا ما يأتي البحث عنه يوم السبت.

120

كان الكلام: فيما إذا كان احد طرفي العلم الاجمالي في طول الطرف الآخر، كما إذا دار العلم الاجمالي بين وجوب الحج أو وجوب الدين. فقد قلنا: يتصور تارة: ان يكون وجوب الحج معلقا على عدم وجوب الدين واقعا. واخرى: معلقا على عدم وجوبه ظاهرا، وثالثة: يكون معلقة على عدم تنجزه. ووصلنا الى هذا الشق الثالث: حيث أفاد المحقق العراقي (قده): بانه إذا كان وجوب الحج معلقا على عدم التنجز فلا منجزية في العلم الاجمالي بلا حاجة الى دعوى الانحلال بالأصل الالزامي،

### بيان مطلب المحقق العراقي بامور ثلاثة:

وبيان مطلبه يتضح بذكر أمور ثلاثة:

### الأمر الاول: ان العلم حيثية تقييدية للمنجزية بنظر المحقق العراقي

وقد سبق الكلام في ذلك، اي ان المحقق العراقي يدعي ان العلم علة لتنجز نفس الواقع، لا ان المتنجز المعلوم بما هو معلوم وان لم يكن واقعا فليس كل ما قطع به المكلف تنجز عليه ولو كان جهلا مركبا، وانما هذا خيال التنجز لا التنجز الواقعي، فالعلم حيثية تعليلية اي علة لتنجز نفس الواقع، لا ان المتنجز المعلوم من حيث كونه معلوم وان لم يكن واقعاً. ولأجل ذلك: يتصور حينئذ دوران الامر بين وجوب الحج أو تنجز وجوب أداء الدين.

### الامر الثاني: ان الشك في المنجزية معقول، لاختلاف الآراء في سعة و حدود سبب المنجزية بين القول بحق الطاعة و القول بقبح العقاب بلا بيان

إذ قد يتوهم شخص كما يظهر من عبارات تقرير الشهيد الصدر، ان الشك في المنجزية غير معقول، لأن المنجزية تدور مدار الاحراز؛ فإن كان احراز هناك منجزية وبمجرد ان لا يكون أحراز فلا منجزية، فكيف يتصور الشك في المنجزية؟ والحال بانه بمجرد ان لا يكون الحكم محرزا فلا منجزية قطعا؟ لأن المنجزية تدور مدار الاحراز فكيف نتصور الشك في المنجزية؟.

والجواب: ان المنجزية مما يتصور الشك فيها. والسر في ذلك: ان الملاك في المنجزية حق الطاعة، اي ان للمولى حق الطاعة؛ والملاك في عدم المنجزية: قبح العقاب بلا بيان، فكل حكم لا بيان عليه لا تنجز له، فلأجل ذلك: يمكن ان يقع الشك في حدود كلا من الكبريين، فيقال: إذا احتمل المكلف التكليف احتمالا معتدا به وان لم يكن دليل عليه، فهل هذا الاحتمال مورد لحق الطاعة؟ أو أن هذا الاحتمال من صغريات قبح العقاب بلا بيان؟. فنتيجة الشك هو الشك في المنجزية. فالمنجزية لها ثبوت واقعي بلحاظ ملاكها لأن ملاكها امر واقعي. فإن ملاك المنجزية من أحكام العقل العملي التي لها تقرر في نفس الامر والواقع، فبما أن ملاك المنجزية هو حق الطاعة وحق الطاعة من احكام العقل العملي واحكام العقل العملي لها تقرر واقعي، فبلحاظ ذلك يتصور الشك في المنجزية، فيشك هل ان المورد وهو: ان احتمال التكليف احتمالا عقلائيا وان لم يكن هناك امارة شرعية عليه هل هو من صغريات حق الطاعة؟ أو هو من صغريات قبح العقاب بلا بيان؟. فالشك في المنجزية وارد.

### الامر الثالث: عدم تنجز العلم الاجمالي في حال كون طرف وجوب الحج معلقا على عدم تنجز وجوب الدين

في بعض الصور يدور الامر بين وجوب الحج أو تنجز وجوب اداء الدين، فمتعلق العلم الاجمالي ليس هو وجوب الحج أو وجوب الدين، بل متعلقه وجوب الحج أو تنجز وجوب أداء الدين. ففي مثل هذا الفرض: لو فرضنا أن المكلف احتمل في اشهر الحج احتمالا معتدا به وجوب اداء الدين، فنتيجة لاحتماله وجوب اداء الدين احتمالا عقلائيا شك في منجزيته، لأن الشك في المنجزية متصور فنتيجة لاحتماله وجوب الدين احتمالا عقلائيا كما لو قامت عليه امارة عقلائية لكن لم تكن امارة شرعية فشك في وجوب اداء الدين اذن فهو يشك في تنجزه، فاذا شك في تنجزه حصل له علم اجمالي، لانه ان كان وجوب الدين متنجزا فالحج غير واجب عليه، لأن وجوب الحج معلق على عدم تنجز وجوب الدين، وان لم يكن وجوب الدين متنجزا فوجوب الحج فعليا في حقه

. إذن نتيجة الشك في المنجزية حصل له علم اجمالي، وصار طرفا العلم الاجمالي: اما وجوب الحج أو تنجز وجوب الدين، وليس طرفا العلم الإجمالي إما وجوب الحج أو وجوب الدين.

فهل هذا العلم الاجمالي ينحل بجريان أصل الزامي في احد الطرفين؟.

اجاب المحقق العراقي: بأننا لا نحتاج الى ذلك، بل هذا العلم الاجمالي اصلا لا منجزية له. والسر في ذلك: انه ما دام وجوب الحج معلقا على عدم تنجز وجوب الدين، فبمجرد الشك في تنجزه فقد تنقح الموضوع، بلا حاجة الى اجراء اي اصل، اي بمجرد ان نشك هل ان وجوب الدين متنجز أم لا؟ فقد تنجز وجوب الحج، لأن فعلية وجوب الحج منوطة بعدم تنجز وجوب الدين، فبمجرك ان نشك في تنجزه فقد تنقح موضوع فعلية وجوب الحج، لأن موضوعه عدم التنجز والشك في التنجز مصداق لعدم التنجز.

اذن لدينا علم تفصيلي بوجوب الحج، ومع وجود علم تفصيلي بأحد الطرفين ينحل العلم الاجمالي حقيقة لا حكما، فلا حاجة في هذا الفرض الى ان نتشبث بالأصل لحل العلم الاجمالي.

فظهر بذلك: ان وجوب الحج ان كان معلقا على عدم وجوب الدين واقعا لم يتنقح الموضوع الا بالأصل التنزيلي وهو الاستصحاب، وإن كان معلقا على عدم وجوب الدين ولو ظاهرا: فإجراء البراءة عن وجوب اداء الدين موجب لانحلال العلم الاجمالي حتى على مسلك العلية فضلا عن مسك الاقتضاء. وان كان معلقا على عدم التنجز: فلا يوجد علم اجمالي منجز من البداية لأن الانحلال حقيقي لعلم تفصيلي بوجوب الحج وشك بدوي لوجوب الدين..

### اشكال السيد الشهيد على كلام المحقق العراقي

وقد ذكر السيد الشهيد: ملاحظتين على كلام المحقق العراقي:

### الملاحظة الأولى:

ان المحقق العراقي (قده) أفاد: بأن الطرف الثاني الا وهو وجوب اداء الدين إذا كان معلقا على عدم وجوب الحج واقعا، فالأصل التنزيلي يجري؛ واذا كان معلقا على عدم وجوبه ظاهرا، فحينئذ يحصل الانحلال لجريان الأصل الالزامي وهذا هو محل التوقف.

بيان ذلك: تارة يكون وجوب الحج معلق على عدم وجوب الدين واقعا، فهنا: سواء قلنا بمسلك الاقتضاء أو قلنا بمسلك العلية جريان اصالة البراءة لا يوجب انحلال العلم الاجمالي، لأن جريان اصالة البراءة عن وجوب اداء الدين لا يرفع احتمال وجوبه واقعا، إذ المفروض ان وجوب الحج معلق على عدم وجوبه واقعا لا عدم وجوبه ظاهرا، وغاية ما تفيده اصالة البراءة عن عدم وجوب أداء الدين هو عدم وجوبه ظاهرا –يعني عدم وجوب الاحتياط من جهته- وأما عدمه واقعا: فما زال قائما، اذن ما زال العلم الاجمالي قائما، إما أن الدين واجب واقعا أو ان الحج واجب. لأجل ذلك: يتعارض اصالة البراءة عن وجوب اداء الدين مع اصالة البراءة عن وجوب الحج فكل منهما مورد لأصالة البراءة، ونتيجة تعارض الاصول منجزية العلم الاجمالي على القول بالاقتضاء واما على القول بالعلية فالأمر اوضح

اذن: فنحتاج للأصل التنزيلي، اي نحتاج لأصل يثبت لنا عدم وجوب أداء الدين واقعا ولو تنزيلا، وهذا الأصل هو الاستصحاب، فاستصحاب عدم وجوب اداء الدين واقعا ببركة دليل الاستصحاب ينزل الاستصحاب منزلة العلم لعدم وجوبه واقعا، فلأجل ذلك نقول: تنقح موضوع وجوب الحج ولاجل انه تنقح موضوع وجوب الحج انحل العلم الاجمالي. .

وبعبارة أخرى: إذا تنجز احد الطرفين ينحل العلم الاجمالي لأن المتنجز لا يتنجز، والمفروض ان وجوب الحج تنجز، والمنجز له تحقق موضوعه الا وهو عدم وجوب الدين واقعا، والمحقق لموضوعه الأصل التنزيلي وهو عدم استصحاب وجوب الدين واقعا

. فان قلت: لم لا يتعارض استصحاب عدم وجوب الدين مع أصالة البراءة عن وجوب الحج؟. قلنا: لا تعارض بين الأصل السببي والاصل المسببي لأن الشك في وجوب الحج وعدمه مسبب عن الشك في وجوب الدين وعدمه، إذ المفروض ان وجوب الحج معلق على عدم وجوب الدين فبما ان وجوب الحج مسبب عن عدم وجوب الدين، اذن الأصل الجاري في وجوب الحج وهو اصالة البراءة عنه أصل مسببي، بينما الأصل الجاري في وجوب الدين أصل سببي لانه منقح للموضوع وهو استصحاب عدم وجوب الدين، فاستصحاب عدم وجوب الدين حاكم على اصالة البراءة في وجوب الحج حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي فلا تعارض بينهما.

اذن: على القول بالعلية: العلم الاجمالي منحل لوجود أصل الزامي وهو استصحاب عدم وجوب الدين المنقح لفعلية وجوب الحج.

وعلى القول بالاقتضاء: لا تعارض بين الأصلين، لأن الأول حاكم على الثاني. فعلى كل حال نقول بالانحلال. وهذا ما ذكره السيد الصدر، هذا ليس اشكالا على العراقي.

ولكن: إذا قلنا: بأن وجوب الحج معلق على عدم وجوب الدين ظاهرا في فعلية وجوب الحج، اذن فحينئذ -السيد الشهيد يقول-: لا يوجد عندنا علم اجمالي، لا أنه عندنا علم أجمالي غير منجز لوجود أصل كما يقول العراقي،

إذا كان وجوب الحج معلقا على عدم وجوب الدين ولو ظاهرا وهذا العدم الظاهري يتحقق بالبراءة فضلا عن الاستصحاب، إذن لا يوجد عندنا علم اجمالي. والسر في ذلك: انه بنفس جريان البراءة يثبت عدم وجوب الدين ظاهرا، وبنفس ثبوت عدم وجوب الدين ظاهرا يثبت وجوب الحج واقعا، لأن وجوب الحج واقعا معلق على عدم الدين ظاهرا فاذا ثبت عدم الدين ظاهرا صار وجوب الحج واقعيا.

اذن يوجد لدينا علم تفصيلي وليس علما اجمالي، اي ببركات جريان الأصل البراءة عن وجوب الدين يحصل لنا علم تفصيلي بوجوب الحج وشك بدوي في وجوب الدين. فهذا المورد من موارد الانحلال الحقيقي، فإن الأصل الترخيصي في وجوب الدين ينقح موضوع وجوب الحج واقعا وليس ظاهرا، فاذا كان كذلك فكيف يدعى ان العلم الاجمالي مانع من جريان الاصل؟. مع انه يرتفع بالأصل، لانه يتحول الى علم تفصيلي.

فقبل الالتفات الى الأصل نعم يوجد عندنا علم اجمالي، لكنه بدوي، اي قبل ان نلتفت الى الأصل، فنقول: لدينا علم اجمالي إما يجب الدين أو يجب الحج، هذا علم اجمالي بدوي، بمجرد ان نلتفت الى الأصل وهو البراءة عن وجوب الدين تثبت عدمه ظاهرا، واذا ثبت عدمه ظاهرا، ثبت وجوب الحج واقعا، إذن فببركة الأصل حصل لدينا علم تفصيلي بوجوب الحج فارتفع العلم الاجمالي من اساسه.

إذن: الاصل رافع للعلم الاجمالي لا انه موجب لانحلاله حكما،

على هذا الاساس: كيف يشكل العراقي على نفسه: فيقول: على مسلك العلية: كيف يجري الأصل مع وجود العلم الاجمالي فإن العلم الاجمالي المنجز مانع من جريان الأصل فكيف يكون الأصل موجبا لانحلاله حكما والعلم الاجمالي مانع منه؟.

يقول: هذا الاشكال لا معنى لوروده إذ لا يتصور ان يكون شيء مانعا من شيء وهو متوقف على عدمه.

فالعلم الاجمالي في المقام متوقف على عدم جريان الأصل لانه بجريان الأصل يتحول العلم الاجمالي الى علم تفصيلي، فالعلم الإجمالي وجوده متوقف على عدم جريان الاصل، فاذا كان متوقفاً على عدم جريان الأصل فكيف يكون مانعا من جريان الاصل؟ وما توقف على عدم شيء فلا يعقل ان يكون مانعا منه ومزاحما له.

121

ذكرنا ان ما افاده المحقق العراقي (قده) قد أورد عليه السيد الشهيد ملاحظتين: وسبق الكلام في عرض الملاحظة الأولى،

### ولكن هذه الملاحظة محل تأمل فيما ذكره من ان العلم الاجمالي لا يمنع من جريان الاصل لأنّه يتوقف على عدم جريانه وما توقف على عدم شيء فلا يعقل ان يكون مانعا له.

والوجه في ذلك: أن حكم العقل في منجزية العلم الاجمالي موضوعه حدوث العلم الاجمالي، وليس موضوعه بقاء العلم الاجمالي، فإن حكم العقل بأن انكشاف الواقع موضوع لاستحقاق العقوبة على فرض مخالفته مما لا فرق فيه بين ان يكون العلم او الانكشاف حادثا او باقيا، فبناء على ذلك: متى ما تحقق علم اجمالي في الوجدان ترتب عليه حكم العقل بالمنجزية لفعلية الحكم بفعلية موضوعه ولو آنا ما.

فلأجل ذلك: إذا حصل العلم الاجمالي اما بوجوب الدين او بوجوب الحج فحينئذ بمجرد ان يحصل هذا العلم الاجمالي ولو آناً ما فان حكم العقل بالمنجزية يترتب عليه، غاية الامر إن كان لدليل الاصل إطلاق يشمل احد طرفي العلم الاجمالي فببركة حجية هذا الإطلاق يرتفع العلم الاجمالي بقاء، لا أنه ينكشف عدم حدوثه.

بل لو قلنا بإطلاق دليل الاصل، فان مقتضى جريان الاصل في احد طرفيه هو ارتفاع العلم الاجمالي لان المفروض ان وجوب الحج متوقف على عدم وجوب الدين ولو ظاهرا، والبراءة عن وجوب الدين منقحة لموضوع وجوب الحج فببركة جريان البراءة يحصل لنا علم تفصيلي بتحقق موضوع الحج، وببركته يحصل لنا علم تفصيلي بوجوب الحج، فإذا حصل علم تفصيلي بوجوب الحج ارتفع العلم الاجمالي.

فما توقف على جريان الاصل غير ما توقف جريان الاصل عليه، فلا يرد محذور انه ما كان متوقفاً على عدم شيء فكيف يكون مانعا منه؟ لان المتوقف على عدم جريان الاصل بقاء العلم الاجمالي لا أصل حدوث العلم الاجمالي، وما هو مانع من جريان الاصل أصل حدوث العلم الاجمالي المساوق لفعلية حكمه وهو المنجزية.

### الملاحظة الثانية:

إن المحقق العراقي قال: بان العلم الاجمالي في الاطراف الطولية منحل بناء على مسلك العلية، والوجه في ذلك: أنه اذا علم إما بوجوب الدين او بوجوب الحج فحينئذ يقال: هذا العلم الاجمالي ينحل لتنجز احد طرفيه، ومتى ما كان احد طرفيه متنجزا فهو منحل، وانما تنجز وجوب الحج لأن جريان البراءة عن وجوب الدين له أثران، أثر ترخيصي، وهو البراءة عن وجوب الدين واثر الزامي وهو اثباته وجوب الحج لانه يثبت موضوعه ونحن لا نريد اجراء الاصل بلحاظ اثره الترخيصي لان منجزية العلم الاجمالي تمنع من جريان الاصل بلحاظ أثره الترخيصي، وانما نجريه بلحاظ اثره الالزامي، والمنجزية لا تمنع من ذلك، فاذا جرى الاصل وأثبت وجوب الحج صار احد طرفي العلم الاجمالي منجزا والمتنجز لا يتنجز فانحل العلم الاجمالي، فجرى الاصل بلحاظ اثره الترخيصي، فهو يجري بلحاظ اثره الترخيصي في طول انحلال العلم الاجمالي فلا محذور.

ولكن السيد الصدر اشكل عليه: بأن هذا غير تام، والسر في ذلك: ان هذا انما يتم لو كان للأصل اثران: وكان بينهما عرضية، فيقال: بأن الاصل يجري بلحاظ اثره الالزامي ويترتب عليه تنجز احد الطرفين ويترتب عليه انحلال العلم الاجمالي، لكن المفروض على الأقل بالنسبة لأصالة البراءة ليس لها أثران، وانما اثرها اثر واحد وهو البراءة عن وجوب الدين اي الترخيص في وجوب اداء الدين ليس لها اثر الزامي، والاثر الالزامي انما يترتب -وهو وجوب الحج- بدليله لا بجريان البراءة، اي ان البراءة اذا جرت تنقح موضوع وجوب الحج وجدانا واذا تنقح موضوع وجوب الحج وجدانا وجب الحج لان دليله صار فعليا بفعلية موضوعه لا ان البراءة لها اثرا الزاميا. البراءة ليس لها إلا اثر واحد وهو اثر ترخيصي. مضافا الى ان هذا الاثر الثاني هو اثر طولي وليس اثرا عرضيا فكيف ينحل به العلم الاجمالي؟ بيان ذلك: ان انحلال العلم الاجمالي فرع تنجز وجوب الحج وتنجز وجوب الحج فرع فعلية موضوعه، موضوعه عدم وجوب الدين فلابد ان ننقح موضوعه في رتبة سابقة حتى يتنجز وجوب الحج، وموضوعه وهو عدم وجوب الدين لا يكون فعليا الا اذا جرت اصالة البراءة بلحاظ اثره الترخيصي، فلابد ان نفترض في رتبة سابقة ان اصالة البراءة تجري في اثره الترخيصي لا معنى لدعوى انها تجري بالأثر الإلزامي بل لابد ان تجري بلحاظ الاثر الترخيصي حتى يتنقح موضوع وجوب الحج واذا تنقح موضوع وجوب الحج تنجز واذا تنجز انحل العلم الاجمالي، فانحلال العلم الاجمالي في المقام يتوقف على جريان البراءة بلحاظ اثره الترخيصي حتى يتنقح الموضوع، والمفروض انه لا يجري بلحاظ اثره الترخيصي بوجود علم اجمالي منجز فلزم الدور.

اي ان انحلال العلم الاجمالي يتوقف على جريان الاصل بلحاظ اثره الترخيصي وجريان الاصل بلحاظ اثره الترخيصي يتوقف على عدم منجزية العلم الاجمالي، فيلزم الدور فكيف ذكر المحقق العراقي ما ذكره؟

### ويلاحظ على ما افيد:

بناء على ما سبق من البحوث التي يسلم بها السيد الشهيد نفسه: وذلك: بالالتفات الى امرين: الامر الاول: ان الاثر العقلي كالمنجزية او الفعلية والأثر الشرعي مثلا: كالوجوب والحرمة، من احكام الواقع لا من احكام الرتب، بمعنى: ان تفاوت الرتب ليس امرا دخيلا في الاثر فقد يكون شيئان متفاوتين بحسب الرتبة ومع ذلك يترتب على اجتماعهما في آن واحد اثر عقلي او شرعي، لانه لم يؤخذ في الآثار العقلية او الشرعية إلا تحقق ملاكها، وملاكها لا يؤثر فيه تفاوت الرتب او اتحداها وانما ملاكها من شئون الواقع فمتى ما اتحدا زمانا ترتب الأثر وإن كانا متفاوتين رتبة. فبناء على ذلك: نقول: في المقام يوجد اثران بينهما طولية، اي تفاوت رتبي لكنهما متحدان زمانا،

الاثر الاول: الاثر الترخيصي اي ان جريان البراءة يترتب عليه اثر ترخيصي وهو عدم وجوب اداء الدين وفي طول ثبوت هذا الاثر الترخيصي يثبت اثر الزامي وهو وجوب الحج، فان وجوب الحج متأخر رتبة عن موضوعه وهو عدم وجوب الدين وعدم وجوب الدين يتحقق بنفس جريان البراءة، وليس هنا طولية بين عدم وجوب الدين، وبين موضوع وجوب الحج، بل بينهما عينية، فإن نفس عدم وجوب الدين هو عين موضوع وجوب الحج، فجريان البراءة بلحاظ الاثر الترخيصي مساوق لتحقق موضوع وجوب الحج، نعم وجوب الحج في طوله رتبة، لان فعلية الحكم متأخرة رتبة عن فعلية الموضوع الا انهما في زمان واحد، ولذلك قيل في الاصول: أن نسبة فعلية الحكم لفعلية موضوعه نسبة المعلول للعلة.

إذن: اصالة البراءة لا ندعي ان لها اثرين عرضيين كي يشكل علينا أن ليس لها اثران عرضيان، وانما ندعي: ان جريان البراءة يترتب عليه اثران: احدهما: عدم وجوب اداء الدين، وهو عينه موضوع وجوب الحج، فيترتب على هذا الاثر الترخيصي اثر الزامي وهو وجوب الحج، فذلك الاثر الثاني في طول الأثر الأول ، الا ان تفاوتهم رتبة لا يعني تفاوتهما زمنا، فهما في آن واحد، ففي الان الذي يترتب الأثر الترخيصي وهو عدم وجوب الدين في نفس الآن يترتب الاثر الإلزامي وهو وجوب الحج، وبلحاظ ذلك ينحل العلم الاجمالي،

اذن فبالنتيجة: لا نحتاج الى انه لابد من وجود اصلان عرضيان.

وأما إشكال الدور الذي ذكره السيد الصدر: وهو ان انحلال العلم الاجمالي يتوقف على جريان الاصل الترخيصي والمفروض ان جريان الاصل الترخيصي متوقف على منجزية العلم الاجمالي.

والجواب: اي محذور عقلي كمحذور اللغوية او محذور الترخيص في المخالفة الاحتمالية، فان هذا المحذور يكفي في رفعه الاثر الطولي ولا حاجة الى الأثر في رتبة سابقة. وفي المقام نقول: جريان اصالة البراءة بلحاظ الاثر الترخيصي يتوقف على عدم منجزية العلم الاجمالي لان جريانه مع منجزية العلم الاجمالي ترخيص في المخالفة الاحتمالية والترخيص في المخالفة الاحتمالية قبيح عند القائلين بالعلية، فبما ان القائلين بالتوقف هو هذا: يعني: يتوقف جريان البراءة بلحاظ الاثر الترخيصي على عدم منجزية العلم الاجمالي، لان الترخيص ترخيص في المخالفة الاحتمالية وهو قبيح، يكفي في رفع قبح هذا الاثر الاثر الطولي، بمعنى ان نقول: بما انه اذا جرى الاصل إنحل العلم الاجمالي، فهذا كاف، فلا يتوقف جريان الاصل على عدم المنجزية في رتبة سابقة، بل يكفي في جريانه عدم المنجزية ولو في طول جريانه، فان هذا امر ممكن لان ملاكه لا يقتضي اكثر من ذلك، اذن لا مانع من اطلاق دليل الاصل في احد طرفي العلم الاجمالي، فإن المانع منه انه ترخيص في المخالفة الاحتمالية، وبما انه في طول جريانه ينحل العلم الاجمالي فلا يلزم في آن جريانه الترخيص في المخالفة الاحتمالية، فانه في طول جريانه رتبة ينحل العلم الاجمالي، اذن ما دام الملاك وهو ملاك توقف جريان الاصل على عدم المنجزية ما دام الملاك لا يقتضي التوقف في رتبة سابقة، إذن يكفي في رفع هذا المحذور وحصول هذا التوقف: أن ينحل العلم الاجمالي ولو في طول جريان الاصل فلا يرد المحذور.

فتلخص بذلك: ان ما ذكره السيد الشهيد من إشكال على المحقق العراقي غير وارد وان الصحيح ما ذكره المحقق العراقي من انه بناء على الطولية بين اطراف العلم الاجمالي فان العلم الاجمالي منحل، قلنا مسلك الاقتضاء او قلنا بمسلك العلية. على كل حال.

122

## **التنبيه الثاني الشبهة غير المحصورة**

**من تنبيهات العلم الاجمالي**: البحث في الشبهة غير المحصورة. حيث يظهر تسالم الأعلام على ان الشبهة غير المحصورة لا يكون العلم الاجمالي الا منجزا لوجوب الموافقة القطعية. وإن اختلفوا في أنه منجز لحرمة المخالفة القطعة ام لا؟. **ومحور البحث:** أن مجرد كثرة الاطراف هل يرفع منجزية العلم الأجمالي لوجوب الموافقة القطعية؟ ام أن كثرة الاطراف لا دخل له في ذلك؟.

### ولقد سيقت وجوه لإثبات عدم منجزية العلم الاجمالي بسبب كثرة الاطراف:

### الوجه الاول: ما يرجع الى عدم توفر الشرط،

فإن من شروط منجزية العلم الاجمالي على مسلك الاقتضاء عدم شمول أدلة الاصول لأطراف العلم الاجمالي، والمدعى في المقام أن أدلة الأصول تشمل اطراف الشبهة غير المحصورة. **وبيان ذلك:**

بأن مقتضى إطلاق أدلة الأصول، نحو: اصالة الطهارة، او: اصالة الحل، هو شمولها لأطراف الشبهة محصورة او غير محصورة. فما هو المانع وما هو الرافع لذلك؟.

فيقال: بأن المانع من شمول أدلة الأصول لأطراف الشبهة المحصورة غير موجود في الشبهة غير المحصورة، وبيان ذلك: أن المانع المتصور أحد امرين:

### الموانع من شمول ادلة الاصول لاطراف العلم الاجمالي:

**الأمر الاول:** إن المانع من جريان الاصول في تمام اطراف الشبهة هو استلزام جريانها في جميع الاطراف الترخيص في المخالفة القطعية، والترخيص في المخالفة القطعية قبيح، فهذا المانع العقلي هو الذي يمنع جريان الأصول في الشبهة المحصورة، لكن هذا المانع غير موجود في الشبهة غير المحصورة والسر في ذلك: ان الاطراف لكثرتها وسعتها كما لو علم اجمالا في وجود ماء نجس في ارض قم مثلا مما لا يتيسر فيها الوقوع في المخالفة القطعية، فبما انه لا يتيسر للمكلف الوقوع في المخالفة القطعية فاجراء الاصل في اطراف الشبهة غير المحصورة على طبق القاعدة، لان المقتضي له وهو الإطلاق موجود، والمانع منه وهو: استلزام الجريان للترخيص في المخالفة القطعية المانع مفقود، اذ المكلف لا يقع في المخالفة القطعية في الشبهة غير المحصورة، فبما ان المقتضي موجود والمانع مفقود، **اذن فمقتضى ذلك**: فجريان الاصل كأصالة الطهارة مثلا، او اصالة الحل مثلا في اطراف الشبهة غير المحصورة، وبذلك يسقط العلم الاجمالي عن المنجزية. لعدم توفر شرطه وهو عدم جريان الاصل.

اشكال السيد الخوئي على هذا الوجه

### اشكال السيد الخوئي على عدم جريان الترخيص في المخالفة القطعية في الشبهة غير المحصورة ، وبيان ان المانع هو الترخيص القطعي في المخالفة

**ولكن سيدنا الخوئي (قده) في (مصباح الاصول):** افاد بان هذا المانع ليس بمانع اي ان التيسر وعدم التيسر ليس مانعا في الشبهة المحصورة كي يكون مانعا في الشبهة غير المحصورة، **والوجه في ذلك:** ان القدرة على المخالفة القطعية او عدم القدرة عليها ليس دخيلا في ثبوت القبح ولا في رفعه، لان الملاك في عدم جريان الأصول في الشبهة المحصورة ليس هو الترخيص في المخالفة القطعية، كي يقال: مع العجز عن المخالفة القطعية فلا مانع من الترخيص، بل المانع من جريان الأصول في الشبهة المحصورة الترخيص القطعي في المخالفة لا الترخيص في المخالفة القطعية، فان ملاك القبح في الترخيص القطعي في المخالفة وان لم تتحقق مخالفة قطعية، **وبيان ذلك:** مثلا: اذا علم المكلف اجمالا بحرمة الجلوس في احدى الغرفتين في هذا الآن، كما لو فرضنا ان احدى الغرفتين موطن التهمة او مائدة الخمر او ما اشبه ذلك فعلم المكلف اجمالا بانه في هذا الآن يحرم عليه الجلوس في احدى الغرفتين، فمن الواضح ان العلم الاجمالي هنا منجز، ولا تجري الاصول في اطرافه اي اصالة البراءة عن حرمة الجلوس في غرفة الف واصالة البراءة، لان المكلف غير قادر على المخالفة القطعية، اذ لو اراد ان يخالف المعلوم بالاجمال لم يقدر على الجلوس في الغرفتين معا في آن واحد، فمع انه غير قادر على المخالفة القطعية مع ذلك لم تجر الاصول في اطراف هذا العلم الاجمالي، وكان منجزا. **فيتبين بذلك:** ان السر في منجزية العلم الاجمالي وعدم جريان الاصول في اطرافه ليس هو استلزام جريان الاصول للمخالفة القطعية كي يقال: بان المخالفة القطعية غير مقدورة في المقام، بل السر هو قبح الترخيص القطعي في المخالفة فان المولى: حيث إن لديه غرضا لزوميا في المقام وهو وجود مفسدة لزومية في احدى الغرفتين، فمع وجود هذا الغرض اللزومي فلو قال المولى: رخصت لك في الجلوس في اي من الغرفتين وإن طابقت المفسدة الواقعية، فإن هذا الترخيص يتضمن اللا مبالاة من المولى لغرضه اللزومي، لذلك يقال: الترخيص القطعي في المخالفة يعني عدم مبالاة المولى بغرضه اللزومي وهذا يعد نقضا لغرضه، فيكون قبيحا، فالنكتة في عدم جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي قبح الترخيص القطعي في المخالفة وان لم تقع مخالفة قطعية لقبح نقض الغرض، وبناء على ذلك: فالاصول لا تجري في الشبهة المحصورة وان لم يقدر المكلف على المخالفة القطعية فلا تجري في الشبهة غير المحصورة وان لم يقدر المكلف على المخالفة القطعية لكثرة الاطراف وسعتها، فهذا المانع لا يصلح مانعا.

### بيان السيد الشهيد حول الترخيص في الشبهة غير المحصورة ، وهو نكتة عدم انعقاد الإرتكاز المانع من جريان الاصول في الشبهة المحصورة

**المانع الثاني:** ان يقال: ان المانع من جريان الاصول في اطراف الشبهة المحصورة هو المناقضة بين الغرض اللزومي والغرض الترخيصي، حيث ان الارتكاز العقلائي قائم على ان لا يضحى بغرض لزومي لاجل غرض ترخيصي. وهذا الارتكاز العقلائي بمثابة القرينة المتصلة بأدلة الأصول العملية المانع من شمولها لاطراف العلم الاجمالي، وهذا المانع –كما يقول السيد الشهيد- غير قائم في الشبهة غير المحصورة، **وبيان ذلك:** ان الشبهة غير المحصورة لكثرة اطرافها يحتمل العقلاء ان يضحى بغرض لزومي لاجل اغراض ترخيصية، فان الشبهة غير المحصورة نتيجة كثرتها وسعة اطرافها فان من المحتمل وان كان في البين غرض لزومي الا انه قد يضحى به ويتنازل عنه لاجل وجود اغراض ترخيصية عديدة. **فإذن**: إباء الارتكاز العقلائي التضحية بالغرض اللزومي لاجل غرض ترخيصي انما يتصور في الشبهة المحصورة، اما في الشبهة غير المحصورة فهذا المانع الارتكازي غير محرز، لاننا نحتمل بالوجدان ان يضحي الشارع بغرض لزومي وهو وجود نجاسة بأرض قم لأجل اغراض ترخيصية كثيرة بكثرة الاطراف، فمع هذا الاحتمال لا يبقى مانع من اطلاق دليل الاصل لشمول اطراف الشبهة غير المحصورة، فيسقط العلم الاجمالي عن المنجزية.

### الاشكال على السيد الشهيد

**ولكن ما افاده (قده) محل تأمل: والسر في ذلك:** أننا ما لم نحرز تجويز العقلاء التضحية فالإطلاق غير منعقد، وبيان ذلك: اننا تارة نحرز ان العقلاء لا يضحون بغرض لزومي لاجل غرض ترخيصي كما في الشبهة المحصورة فدليل الاصل لا يشمله، وتارة نحرز ان العقلاء يضحون بغرض لزومي لاجل غرض ترخيصي، كما لو افترضنا: ان في اجتناب جميع الاطراف كلفة ومؤنة بحيث يكون غرض التسهيل ورفع الحرج مقاوما ومعادلا من حيث الأهمية للغرض اللزومي وهو مفسدة النجاسة، فإن رفع الحرج عن المكلف يعادل اهمية مفسدة النجاسة فاحرزنا التضحية.

واما إذا شككنا لمجرد اننا علمنا اجمالا بوجود نجاسة في ارض قم، وشككنا هل أن الشارع هنا يعادل بين الاغراض الترخيصية والاغراض اللزومية من حيث الأهمية ام لا؟ فالإطلاق لم ينعقد، لان المفروض ان المانع من انعقاد الاطلاق لدليل الاصل هو: احتفافه بالارتكاز العقلائي، فمع الشك في الاحتفاف يقع الشك في الإطلاق نفسه، لان المفروض ان دليل الاصل مع احتفافه بالارتكاز لا إطلاق له من الأصل، فمع الشك في الاحتفاف يقع الشك في الاطلاق. **وهذا على مبنى السيد الشهيد من اوضح الامور لان على مبناه الشك في القرائن الانتزاعية مانع من أصل الظهور**. **فالنتيجة:** لم يحرز إطلاق ادلة الاصول لاطراف الشبهة غير المحصورة ما لم يحرز التعادل من حيث الأهمية، وإذا أحرز التعادل من حيث الاهمية فجريان الاصل حينئذ لا لكون شبهة غير محصورة، بل لإحراز التعادل وهذا يأتي حتى في الشبهة المحصورة حتى في فرض التعادل.

123

الوجه الثاني قصور المقتضي حصول الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف :

اي ان العلم الإجمالي قاصر عن المنجزية من دون فرق بين الاقتضاء و العلية ، فالشبهة غير المحصورة تعني ان كثرة الأطراف بلغت حداً ينقسم المعلوم بالإجمال بنحو يكون احتمال الانطباق على كل طرف موهوما.

كما لو علم اجمالا بنجاسة ماء في احد بيوت البلد ، فالمعلوم بالإجمال من حيث العدد لو نسب الى كثرة الأطراف لكان احتمال انطباقه على الأطراف موهوما، فيحصل له اطمئنان بعدم كون هذا الطرف هو النجس، والاطمئنان حجة عقلائية.

الايراد على هذا الوجه:

منع الصغرى :

الاول : انما لا يعتني العقلاء باحتمال انطباق المعلوم بالإجمال في اي طرف اذا لم يكن المحتمل مهماً ، اما اذا كان الغرض المعلوم اجمالا خطيراً فيعتنون باحتمال الانطباق في كل طرف، و عقوبة الشارع محتمل بحد من الاهمية يقتضي التوقف في الأطراف لا الاقتحام .

ولكن هذا الايراد نظر الى جانب الاحتمال لا الى جانب الاطمئنان وصاحب الوجه المزبور يدعي ان السر في عدم المنجزية ليس عدم الاعتناء باحتمال الانطباق حتّى يختلف باختلاف الموارد، وانما السر هو قيام امارة شرعية على عدم انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف وهو الاطمئنان، و مع هذه الامارة يقصر العلم الاجمالي عن المنجزية لأي طرف قامت فيه هذه الامارة الشرعية.

وكذا الحال يجري في الشبهة المحصورة لو قام خبر ثقة على عدم نجاسة احد الانية.

الاشكال ال 2 : راجع الى منع الصغرى ، فلا يتصور اطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف ، و بحسب صياغة نهاية الافكار ج 3 ص 330 أن جميع الأطراف متساوية النسبة للمعلوم بالإجمال وهو وجود ماء نجس في أطراف البلد ، فإما ان يكون المدعى حصول الاطمئنان بعدم الانطباق في كل الأطراف او في بعضها دون بعض، فان كان المدعى حصوله في جميع الأطراف بحيث لو استقراءها جميعاً فكل طرف يضع يده عليه يطمئن بعدم انطباق المعلوم بالإجمال عليه فلازم ذلك زوال العلم الاجمالي ، اذ لا يجتمع العلم الاجمالي مع عدم الانطباق على كل الأطراف فان السالبة الكلية نقيض الموجبة الجزئية .

وان كان المدعى ان الاطمئنان بعدم الانطباق على بعض الأطراف أي على الطرف الشرقي دون الغربي فهو ترجيح بلا مرجح.

والنتيجة عدم معقولية الاطمئنان بعدم الانطباق في الجميع او في البعض.

اجاب السيد الشهيد والمحقق العراقي عن هذا الاشكال: بأنّ الاطمئنان بعدم الانطباق على كل طرف اما بشرط شيء او لا بشرط، فان كان الاطمئنان بالعدم في هذا الطرف بشرط عدم الانطباق على بقية الأطراف، فان هذا هو المحال لان هذا الغاء للعلم الإجمال.

اما إذا ان المقصود على نحو اللابشرط اي ان هناك اطمئنان بعدم الانطباق على طرف ألف لا بشرط من ناحية الانطباق على بقية الأطراف او عدمه، وهذا النوع من الاطمئنان لا يتنافى مع الموجبة الجزئية، فان كل طرف يضع يده عليه يطمئن بعدم الانطباق على سبيل البدل.

اما السر في ذلك: ذكر العراقي ان الاطمئنان بعدم الانطباق على بعض الأطراف ملازم و مساوق للاطمئنان بالانطباق في البقية، فلا يوجد اطمئنانات فعلية دفعية بعدم الانطباق على جميع الأطراف.

ولكن هذه الملازمة بلا وجه ، فان الاطمئنان في بعضها يتصور مع بقاء احتمال الانطباق في الأطراف الاخرى لا مع الاطمئنان بالانطباق في الأطراف الاخرى.

السيد الشهيد : ذكر السر في ذلك : ان حصول الاطمئنان بعدم الانطباق على بعض الأطراف مبني على حساب الاحتمالات ، فمنشأ تكون الاطمئنان بعدم الانطباق في بعض الأطراف مجموع احتمالات الانطباق في البقية اي اذا لاحظنا العلم الإجمالي بوجود ماء نجس في ماء البلد نقول مجموع احتمال الانطباق 50 % هو الذي ولّد احتمال الانطباق في الأطراف الاخرى بنسبة 50%، فلو فرضنا ان الاطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف موجود حتّى في فرض عدم انطباق المعلوم بالإجمال على الأطراف الاخرى لانتفى احتمال الانطباق في بقية الأطراف، و هذا خلف ان السبب في تكون الاطمئنان في هذا الطرف مجموع احتمالات الانطباق في الطرف الآخر.

و لكن هذا غير تام: لان مقتضى العلم الاجمالي عرضية الامرين لا سببية احدهما للآخر، فليس السر في حصول الاطمئنان بعدم الانطباق على باء حصول الاطمئنان بالانطباق في الف بل كلاهما في عرض 1 ، فالعلم الاجمالي نتيجة كثرة اطرافه نفسه منشأ لحصول الاطمئنان بعدم الانطباق في طرف واحتمال انطباقه في طرف اخر هما حاصلان في عرض 1 فمقتضى نسبة المعلوم بالإجمال لسائر الأطراف على حد سواء.

اذن السر في عدم وجود اطمئنانات فعلية دفعية في جميع الأطراف بحيث تتنافى مع العلم الاجمالي هو نفس العلم الاجمالي فهو منشأ ان اطمئن في طرف واحتمله في طرف آخر.

124

اما منع الكبرى فبيانه بأحد وجهين :

الاول : ما عن السيد الشهيد في الاسس المنطقية و في بحوثه ج 4 ص 332 من الاطمئنان الناشئ عن العامل الكمي وحدة ليس بحجة ، لان ما هو موضوع الحجية لدى المرتكز هو "الاطمئنان الموضوعي" أي الناشئ عن سبب عقلائي ، وهو لا يحصل بالعامل الكمي و كثر الأطراف فقط لعدم كونها سبباً في توليد الاطمئنان الموضوعي ، بل لابد من انضمام عوامل كيفية تسهم في حصول الاطمئنان:

مثال العوامل الكيفية:

الأول : اهمية المحتمل، فلو علم بوجود نجاسة في 50 الف بيت فهنا قد يحصل الاطمئنان بطهارة البيت الذي يدخله ، اما في مثل الخطر الكهربائي في هذه البيوت فان نفس العدد موجود ولكن لما كان المحتمل شديد الاهمية فلا يتأتى للإنسان حصول الاطمئنان بعدم انطباقه على ما بيده ، مما يرشد الى ان مجرد العامل الكمي ليس هو السبب التام لحصول الاطمئنان الموضوعي بل ان طبيعة النفس تقارن بين اهمية المحتمل و قوة الاحتمال.

الثاني : ان لا تكون الأطراف لتشابهها معرضاً لحصول المعلوم بالإجمال، تارة يعلم بوجود لحم ميتة في احد القصابين من الف قصاب و اخرى يعلم بوجوده في احد الامكنة المختلفة في قم و كان عددها 1000 ، فباللحاظ ال 2 قد يحصل له الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على المكان الذي يدخله ، بينما باللحاظ الاول حيث إنَّ الامكنة و هي احد القصابين متماثلة في معرضيتها لوجود الميتة فيحث ان أطراف العلم الاجمالي مشتركة في معرضيتها لوجود هذا المعلوم بالإجمال فانه قد لا يحصل للإنسان الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على ما يتناوله من اللحم من احد القصابين مما يرشد الى ان مجرد العامل الكمي ليس كافيا في حصول الاطمئنان الموضوعي.

الثالث: يسر المخالفة القطعية وعدمها، فتارة يعلم المكلف بوجود حبة رز نجسة من بين 1000 فنتيجة يسر المخالفة القطعية حيث انه يقدر على اكل 1000 الف حبة قد لا يحصل الاطمئنان بان ما اكله ليس هو الحبة النجسة فيكون العلم الاجمالي منجز اما لو غير المثال الى وجود حبة دواء من بين الادوية حينئذٍ باعتبار عدم تيسر تناول الجميع يحصل الاطمئنان بعدم الانطباق على الحبة التي يتناولها.

اذن العامل الكمي ليس هو السبب المولد للاطمئنان الموضوعي، نعم قد يسبب الاطمئنان الذاتي وهو غير حجة.

اذا لا يصح تعريف الشبهة غير المحصورة بانها ما بلغت كثرة الأطراف حدا يحصل الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال لما يقع تحت اليد كما تبناه السيد الاستاذ والشيخ الاعظم ، و كما ان هذا ليس هو السر في عدم منجزية العلم الاجمالي وهي ان تبلغ الأطراف حداً يحصل الاطمئنان لمجرد العامل الكمي فانه ليس موضوع الحجية.

وهذا الاشكال من السيد الشهيد وارد عليه.

الاشكال الثاني على الكبرى ما تعرض له السيد الشهيد ومحصله ان يقال انه ان حصلت الاطمئنانات العديدة بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على أطراف الشبهة فلا يمكن البناء على الحجية لأنّه اما ان تكون حجة جميعاً او بعضا، ولا يمكن حجية جميعها لان العلم الاجمالي بكذب بعضها يوجب تعارضها الاطمئنانات المتعارضة لا يعقل ان تكون حجة على نحو العموم الاستغراقي، و اما ان يكون بعضها حجة وهو ترجيح بلا مرجح، فالنتيجة عدم حجية شيء منها.

و اجاب السيد الشهيد لو اننا اخترنا ان جميعها حجة فأورد على ذلك انها متعارضة فكيف تتصف بالحجية فنقول ما هو المقصود بالتعارض هل هو تعارض الامارات او الاصول؟

فتعارض الامارات تكاذبها اما بالمدلول المطابقي او الالتزامي ، و لذلك لو علم اجمالاً بنجاسة ماء من بين مائين و قام خبر ثقة على ان النجس الف و خبر اخر على ان النجس باء تعارضتا من حيث المدلول الالتزامي .

او ان المقصود بالتعارض تعارض الاصول وهو ليس تكاذبا لا في المدلول المطابقي ولا الالتزامي لان الاصول ليست حاكية عن الواقع وانما تعارضها باستلزام جريانها للترخيص في المخالفة القطعية فلو علم اجمالاً بنجاسة أحد المائين كانت اصالة الطهارة في كل منهما معارضة لأصالتها في الآخر أي يلزم من جريان الجميع الترخيص في المخالفة القطعية،

فما هو التعارض في المقام المانع من حجية الاطمئنانات هل هو تكاذبها بنحو تعارض الامارات ام استلزام حجية جميعها للترخيص في المخالفة القطعية لا يمكن البناء على كل منهما اما الاول أي تعارضها بمعنى التكاذب فهو غير صحيح لان الجمع بين الاطمئنانين لا يستلزم الاطمئنان بالمجموع ، فلو اطمئن بعدم الانطباق على قسم الف و كذا على قسم باء فهنا جمع بين اطمئنانين لكنه لا يعني الاطمئنان بالمجموع حيث إنَّ الاطمئنان في كل منهما ليس ثابتا حتّى على فرض عدم انطباقه على القسم الآخر فهذا معنى الاطمئنان بعدم الانطباق بالمجموع وهو غير معقول لأنّه خلف العلم الإجمال

اما الاطمئنان بنحو اللابشرط اي يطمئن بعدم الانطباق على الف مغفولا عن باء و العكس فهنا يمكن الجمع بين الاطمئنانين وهذا ممكن حيث انه لا يؤدي الى الاطمئنان بالمجموع ولا تكاذب بين الاطمئنانات لا مطابقة ولا التزاما.

اما التعارض بمعنى الترخيص في المخالفة القطعية ، يقول السيد الشهيد بناءً على ما سلكناه ان المانع من جريان الاصول هو ارتكاز المناقضة بين الغرض اللزومي و الغرض الترخيصي و مع كثرة الأطراف فلا ارتكاز للمناقضة بينهما ، و عليه تجري الاصول في الشبهة غير المحصورة فكما لا يلزم من جريان الاصول في جميع الأطراف محذور فلا مانع من البناء على حجية الاطمئنان في جميع الأطراف لأنّه لا ارتكاز للمناقضة بين الغرض اللزومي والترخيصي.

125

ما زال الكلام في أن عدم منجزية العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة لأجل قيام الاطمئنان في كل الطرفين يضع يده عليه، هل هو تام أم لا؟ وذكرنا أنّ الإشكال في هذا المبرر تارةً في الصغرى وأخرى في الكبرى، ومرّ البحث في الإشكال الصغروي، ووصل الكلام إلى الإشكال الكبرويّ، ومحصل هذا الإشكال يرجع إلى أمرين:

الأمر الأول: هل أنّ الاطمئنان الناشئ عن كثرة الأطراف وموهومية الاحتمال حجة عقلائيةٌ وشرعيةٌ أم لا؟ وهذا ما تعرّضنا له أمس بنحوٍ مختصر، ونقول في بيانه: إن ظاهر عبارة التقرير الجزء الخامس من البحوث، صفحة 230 قال: التقريب الثاني دعوى سقوط العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة عن المنجزية على أساس أن كل طرفٍ يُراد اقتحامه، يوجد اطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال فيه، إذ كلّما ازدادت أطراف العلم تضاءلت القيمة الاحتمالية للانطباق في كل طرف، حتى تصل إلى درجةٍ يُطمأن بخلافها، فالاطمئنان ناشئ عن تضاؤل درجة الاحتمال، والسر في تضاؤل درجة الاحتمال، قال: لأن رقم اليقين ينقسم لا محالة على عدد الأطراف –ولنفترض أن الأطراف عشرة آلاف مثلًا-، فلكل طرفٍ واحد من عشرة آلاف، إذًا فهنا احتمال موهوميٌّ بالانطباق واطمئنان بعدم الانطباق، والاطمئنان حجة، ومؤمِّنٌ عقلائي لم يردع عنه الشارع. ثم قال في آخر عبارته: ليس المقصود أن القيمة الاحتمالية في اقتحام كل طرفٍ ضئيلة، بل المقصود أن احتمال التكليف في كل طرفٍ قيمته الاحتمال ضعيفة بدرجة يكون على خِلافها الاطمئنان، وهذا الاطمئنان حجة.

فإذا أخذنا بظاهر هذه العبارة فظاهرها أن الاطمئنان الناشئ عن كثرة الأطراف حجة، وأن المبرر لسقوط العلم الإجمالي هو هذا الاطمئنان الناشئ عن كثرة الأطراف، وحينئذ نقول بأن الصحيح أنّ مجرد الاطمئنان ليس بحجة، وإنْ تولّد عن كثرة الأطراف، إلا أنّ الاطمئنان الناشئ عن تضاؤل درجة الاحتمال المستنِد لانقسام درجة اليقين على عدد الأطراف، هذا الاطمئنان ليس حجة، والمهم في الباب هو إيجاد حجة وليس إيجاد اطمئنان، لأن المفروض أننا فرغنا عن وجود العلم الإجمالي، وأن مقتضى وجود العلم الإجمالي احتمال الانطباق على كل طرفٍ. فلا بد لنا من إيجاد حجة شرعية للخروج عن منجّزية هذا العلم الإجمالي، فهل المخرج موهومية الاحتمال؟ ليس هذا مخرجًا، بل لا بد من حجة شرعية، والحجة الشرعية إما جريان الأصل، وهذا هو التقريب الأول الذي لم يمنع منه، وإما أن تكون الحجة الشرعية وجود الاطمئنان، ونحن نقول: مجرد وجود الاطمئنان ليس حجةً مخرجة عن منجزية العلم الإجمالي ما لم يكن هذا الاطمئنان موضوعيًّا، أي مستند لعوامل كيفية وراء استناده إلى تضاؤل درجة الاحتمال، فليس المنكر أن هناك اطمئنان، ولكن هل هذا الاطمئنان حجة لأنه استند إلى تضاؤل درجة الاحتمال وانقسام درجة اليقين؟

لاحظوا ما ذكره التقرير نفسه صفحة 336 من الجزء الرابع، حيث أفاد هناك بأنه: لو حصل لدينا علمٌ إجمالي بوجود مئة خبر كاذب في مجموع الكتب الأربعة، ثم أخذنا مئة عشوائية من هذه الكتب الأربعة، من دون أن ننظر إلى مضامينها ولا إلى أسانيدها، فيقول السيد هنا: لا إشكال أن العلم الإجمالي يمنع من الأخذ بها، لأن احتمال كون هذه المئة هي المئة الكاذبة ما زال قائمًا.

قال في صفحة 335: فما دام العلم الإجمالي موجودًا يستحيل انتفاء احتمال طرفية ما اختير لذلك العلم الإجمالي، وهذا ما نعبر عنه بالمضعِف الكميّ.

والأمر في المقام كذلك، لأننا عندما نعلم بوجود مئة خبر كاذب في مجموع أحاديث الكتب الأربعة، فمعه احتمال أن تكون المئة التي أخذناها هي الكاذبة قائمٌ، فإن كل مئة يحتمل أن تكون هي الكاذبة، وما دام العلم الإجمالي قائمًا يستحيل زوال هذا الاحتمال في أي طرف، لأنه إما أن يزول في جميع الأطراف وهو خُلف العلم الإجمالي، أو يزول في بعضها دون بعض وهو ترجيح بلا مرجح.

ولهذا لا يزول هذا الاحتمال إلا إذا وُجد مضعِف له مخصوص به، وليس هو إلا ما اصطلحنا عليه بالمضعِف الكيفيّ، المخصوص بخصوص هذا الطرف، ما لم يقم مقابل المضعف الكمي مضعف كيفيّ، هذا الاحتمال باقٍ ومقتضى بقائه بقاء منجزية ذلك العلم الإجمالي، وذلك إنما يكون إذا كان هناك مصبٌّ مشترك، ولو ضمنًا لجميع الأخبار، لنفترض أن هذه المئة التي أخذناها حللناها، تبين أن هذه المئة كلها تتحدث عن عصمة الكر. فالمضعف حينئذ أن يُقال: كيف اتفقت مئة مصلحة للمختلفين على سنخ كذب واحد معين؟ مع أن عوامل التباين فيهم أكثر من الاشتراك. ثم يقول: ومقتضى ذلك كون احتمال كذبهم جميعًا لمصلحة مشتركة أضعف بكثير من احتمال كذب مئة أخرى لأن المئة الأخرى ليس لها مضعف كيفي، وهذه لها مضعف كيفي، وهذا أساسٌ عام لحصول اليقين في تمام موارد حساب الاحتمالات، يعني الأساس العام أن لا يكفي المضعف الكمي ما لم يعادَل بمضعفات كيفية تقلل من قيمة الاحتمال إلى أن يصل إلى درجة اليقين الرياضي.

ثم في الأخير: وأما حصول الاطمئنان فهو إن كان صحيحًا إلا أن حجية مثل هذا الاطمئنان الناشئ من مجرد المضعِف الكمي عُهدة دعواها على مدعيها،

فيقول أن الاطمئنان الناشئ عن تضاؤل قيمة الاحتمال مجرد هذا الاطمئنان حجيته دعواه على مدعيه، فإننا لا نرى بناء العقلاء على الأخذ بالاطمئنان المستند فقط إلى تضاؤل درجة الاحتمال المستند إلى انقسام رقم اليقين على الأطراف.

فلأجل ذلك نقول: إما اشتباه في التقرير، أو أن مراد السيد (قده) في بحث الشبهة غير المحصورة هو ما ذكره في بحث التواتر، وإن لم تجتمع العبارات، فإنّ النتيجة أن الاطمئنان المسوِّغ للخروج عن منجزية العلم الإجمالي في الشبهات غير المحصورة ليس مطلق الاطمئنان، بل الاطمئنان المستند إلى عوامل كيفية مضافًا إلى هذا العامل الكمي.

التقريب الثاني للإشكال الكبروي: أن إذا حصلت الاطمئنانات العديدة بعدد أطراف العلم الإجمالي، فإما أن تكون جميعها حجة وهذا غير معقول للعلم بكذب بعضها، أو أن بعضها حجة دون بعض وهذا ترجيح بلا مرجح.

والسيد (قده) أجاب عن هذا الإشكال الكبرويّ بعدة أجوبة، نطرح الجواب الأخير، وهو الأصح، قال: هذا الفرض غير ممكن، والسر في ذلك أنه متى ما حصلت له عدة اطمئنانات تدريجية نتيجة اقتحامه لعدة أطراف، فبعد ذلك لا يمكن أن يحصل له الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال، لأنه بمجرد أن تحصل له اطمئنانات بعدد ألف مثلًا، سوف تكبر قيمة احتمال الانطباق في الأطراف الباقية، وإذا كبرت قيمتها لم يحصل الاطمئنان بعدم الانطباق، فلا معنى بأن يقال: إما أن تقولوا بحجية جميع الاطمئنانات أو بحجية بعضها، بل نقول: لا نقول بحجية جميع الاطمئنانات لأنه لا يعقل حصولها، وأما حجية البعض الحاصل فليست من باب الترجيح بلا مرجح، لأنه هو الذي حصل دون غيره، فمقتضى وجود العلم الإجمالي بنجسٍ بين هذه الأطراف أنه متى ما حصل له الاطمئنان في قسم مُعْتَدٍّ به منها كبرت قيمة الاحتمال في الباقي، ولم يتأتّى منه حصول اطمئنان في جميع الأطراف كي يرد الإشكال.

فإن قلت: فهو في البداية يقول بأنني متى ما وضعت يدي على أي طرف من أطراف هذا العلم الإجمالي حصل لي الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال عليه لضآلة الاحتمال، فما هو المبرر لحجية هذا الاطمئنان؟

فيقول السيد (قده): حجية هذا الاطمئنان حجية بدلية، بمعنى أن المرتكَز العقلائي يرى أن أحد هذه الاطمئنانات حجة، وهذا ما عبّر عنه بالحجة البدلية، وهذا سؤال امتحان إليكم نريد جوابًا منكم: ماذا يقصد السيد بالحجة البدلية، هل مراده بالحجة البدلية حجية أحدها؟ أو المراد حجية كل اطمئنان بشرط عدم حجية الاطمئنان الآخر، أو مراده حجية كل اطمئنان بشرط عدم مطابقة الاطمئنان الآخر للواقع، أو مراده حجية كل اطمئنان بشرط الأخذ به وعدم الأخذ بغيره. ما المقصود بالحجية البدلية في كلام السيد الشهيد (قده)؟

126

ذكرنا في ما سبق أنه قد يشكل على حجية الاطمئنان في أطراف الشبهة غير المحصورة لأن حجية جميع الاطمئنانات غير معقول للعلم بكذب بعضها، وحجية بعضها ببعض ترجيح بلا مرجح.

وقلنا بأن السيد الشهيد (قده) ذكر أجوبة على ذلك، ومن تلك الأجوبة، أنه قال إنما ذكرناهم في **الوجه الأول** وهو: إن كان جريان الأصل في أطراف الشبهة غير المحصورة يجري في هذا الوجه، وهو قيام الاطمئنان، حيث ذكرنا في الوجه الأول أن مقتضى إطلاق دليل الأصل هو جريانه في أطراف الشبهة غير المحصورة، والمانع من جريانه هو ارتكاز المناقضة بين الغرض اللزومي المعلوم بالإجمال والأغراض الترخيصية الموجودة في أطراف الشبهة، ولكن ارتكاز المناقضة غير مانع في الشبهة غير المحصورة، والسر في ذلك أن المرتكز العقلائي لا يرى مناقضة بين الغرض اللزومي المعلوم بالإجمال، والأغراض الترخيصية القائمة بالأطراف الكثيرة، ومقتضى ذلك ليس عدم وجود الموافقة القطعية، بل جواز المخالفة القطعية، لأنه إذا لم يكن الغرض اللزومي المعلوم بالإجمال بحدٍّ يكون أهم من الأغراض الترخيصية الموجودة في الأطراف، وكما لا تجب الموافقة القطعية لا تحرم المخالفة القطعية، وهذا الذي ذكرناه في الوجه الأول وهو جواز جريان الأصول نذكره في :

**الوجه الثاني** وهو الاستناد إلى الاطمئنان، فإننا نقول بأنّ لو حصل للمكلّف فرضًا وجدلًا اطمئنان بعدم الانطباق على جميع الأطراف فإنه لا مانع من ذلك باعتبار أن المانع هو العلم بغرض لزومي، والمفروض أن الغرض اللزومي لا مناقضة بينه وبين الأغراض الترخيصية لكثرة الأطراف.

والجواب عن هذا الوجه ما سبق ذكره في ما مضى، وهو أن مدّعى السيد الشهيد (قده) أنّ المرتكز العقلائي قائمٌ على أن الغرض اللزومي المعلوم بالإجمال ليس بحدٍّ من الأهمية يقاوم الأغراض الترخيصية الموجودة في كثرة الأطراف، أم أن مدّعاه أنه لا يحرَز بناءٌ من العقلاء على مراعاة الغرض اللزومي مع وجود أغراض ترخيصية كثيرة،

فإن كان مدّعاه هو الأول، أي أن بناء العقلاء قائم على أن الغرض اللزومي لا يعادل الأغراض الترخيصية، ففيه مضافًا إلى أنه مجرد كثرة الأغراض الترخيصية لا تعني التساوي من حيث الأهمية مع الغرض اللزومي، فإن الأغراض اللزومية تختلف من حيث درجة أهميتها، فمجرد أن مقابلها أغراض ترخيصية لا يعني التضحية بها لدى المرتكز العقلائي لأجل أغراض عديدة، مضافًا لذلك فإنه لا فرق في ذلك بين الشبهة المحصورة والشبهة غير المحصورة، فلو أحرز مساواة الغرض اللزومي للغرض الترخيصي أو أنه أقل منه، لم يكن مانعًا من جريان الأصل حتى في الشبهات المحصورة،

وإن كان مقصوده هو أنه لا نحرز أن بناء العقلاء على التحفظ على الغرض اللزومي مع وجود أغراض ترخيصية، فقد ذكرنا في ما سبق أن عدم الإحراز لا يعني انعقاد الإطلاق لأدلة الأصول العملية، بحيث تشمل أطراف العلم الإجمالي، فإن المقام من قبيل الشك في القرينة الارتكازية، ومع الشك في القرينة المتصلة وهي القرينة الارتكازية لا ينعقد الإطلاق.

وهناك تأمّلٌ في عبارة التقرير، حيث أنه صفحة 232 قال: قد عرفت عدم ارتكاز المناقضة بين الترخيص في المخالفة القطعية والتكليف المعلوم بالإجمال، إذا كانت الأطراف كثيرةً فحال كل واحد من هذه الاطمئنانات حال الأصل الترخيصي.

صفحة 235 قال عندما ذكر: تجدر إلى الأمور، الأول: هل تجوز المخالفة القطعية في الشبهة غير المحصورة أم لا؟ قال: وإن كان المدرك هو الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال لو لوحظ وحده، فهذا إنما يجوّز الارتكاب بمقدار ما يطمئن معه بعدم المخالفة لا أكثر. فهنا كيف نجمع بين كلامه صفحة 232 وصفحة 235، مع أن المقرر أشكل عليه.

هذا ما يرتبط بهذين الوجهين، **الوجه الأول**: هو أن المجوز لارتكاب أطراف الشبهة غير المحصورة جريان الأصل، ولو لم يكن هناك اطمئنان، كما إذا افترضنا أن الإنسان لم يحصل له الاطمئنان في أطراف الشبهة غير المحصورة بعدم الانطباق، بل ما زال الاحتمال قويًّا وهو احتمال الانطباق، حتى مع عدم حصول الاطمئنان يجوز جريان الأصل.

**والوجه الثاني**: وهو أن المدار على الاطمئنان ولو لم يجر الأصل، كما إذا كانت الشبهة في مقام الامتثال لا في مقام التكليف، كما لو فرضنا أن إنسانًا نذر ولا يدري ما الذي نذره ودار المنذور بين أطراف غير محصورة، فهذا ليس من الشك في التكليف وإنما الشك في المحقق للامتثال، وهنا لا يجري الأصل الترخيصي جزمًا لأن الشك في الفراغ وليس الشك في التكليف، فمع أن الشك في الفراغ وليس في التكليف فالأصل لا يجري، مع ذلك لكون الشبهة غير محصورة فيدور مدار اطمئنانه، فكل طرفٍ اطمأنّ بعدم انطباق المعلوم بالإجمال عليه فإنه يدعه ويأتي بما لا يطمئن فيه بعدم الانطباق.

**الوجه الثالث** من وجوه جواز ارتكاب أطراف الشبهة غير المحصورة: ما ذكره المحقق النائيني (قده) من أن المانع من اقتحام أطراف العلم الإجمالي هو قبح الترخيص في المخالفة القطعية، وحيث إن أطراف الشبهة غير المحصورة كثيرة جدًّا، فالمكلف غير قادر على المخالفة القطعية فيها. إذًا فالمانع منتفٍ بانتفاء موضوعي، فإن المانع من جواز اقتحامه أنه ترخيص في المخالفة القطعية، فإذا لم يقدر المكلف على اقتحام جميع الأطراف، فالمخالفة القطعية مستحيلة. إذًا فالترخيص في المخالفة القطعية منتفٍ بانتفاء موضوعه، فيجوز له اقتحام أي طرف.

**وأشكل على ذلك** السيد الشهيد (قده) بأن: القبيح لا يرتفع قبحه بعدم إمكانه اتفاقًا، فإن الترخيص في المخالفة القطعية قبيح وإن لم يقدر المكلّف على المخالفة القطعية، فهذا لا يرفع أنه قبيح، فإنه يقبح مثلًا من الفقير المسكين أن يسجن الآخرين وإن كان غير قادر على سجنهم، فإن هذا لا يرفع كون القبيح قبيحًا.

ولكن المفروض أن المحقق النائيني (قده) يدعي أن الشبهة غير المحصورة التي يكون عدم القدرة على اقتحام أطرافها دائميًّا لا اتفاقيًّا، بمعنى أن الشهيد نفسه تبنى الوجه الثاني من وجهي جواز ارتكاب بعض أطراف الشبهة غير المحصورة وهو الاطمئنان، فهذا الوجه وجه صالح لأن يكون حدًّا صارمًا بين الشبهة المحصورة والشبهة غير المحصورة بأن يقال: الشبهة غير المحصورة ما بلغت الأطرافُ من الكثرة حدًّا يحصل الاطمئنان بعدم الانطباق في أي طرف يتناوله المكلف، فبعد أن نضع هذا الحد يقول المحقق النائيني: إذًا، فالشبهة غير المحصورة بهذا الحد مما لا يمكن المكلف فيها المخالفة القطعية دائمًا، فكل شبهة بلغت من الكثرة حدًّا يحصل الاطمئنان بعدم الانطباق، فإن المكلف غير قادر على اقتحام سائر أطرافها.

وبالتالي فعدم القدرة على الاقتحام ليس أمرًا اتفاقيًا وإنما هو أمرٌ منضبط، فلأجل ذلك ينتفي الترخيص بالمخالفة القطعية لانتفاء موضوعه لا أن الترخيص باقٍ حتى نقول القبيح لا يرتفع قبحه بعدم القدرة، بل مدّعى النائيني أنه لا ترخيص، أي أنه لا ترخيص في المخالفة القطعية لتعذرها، فإن الترخيص مع العجز عنها لغوٌ. إذن الترخيص في المخالفة القطعية منتفٍ بانتفاء موضوعه، ومع انتفائه فلا معنى لان يقال إنه قبيح، فليس مدعى النائيني أن الترخيص في المخالفة القطعية موجود لكن المكلّف عاجزٌ عنه، والعجز عن القبيح لا يرفع قبحه، بل مدّعاه أن لا ترخيص في المخالفة القطعية للغويته ما دامت المخالفة القطعية غير مقدورة، والسر في عدم القدرة عليها حدٌّ دائميٌّ وليس حدًّا اتفاقيًا، وهو ما بنى عليه السيد الشهيد (قده).

**الوجه الرابع**: الإجماع والتسالم على جواز ارتكاب أطراف الشبهة غير المحصورة.

ويلاحظ عليه أولًا أنه محتمل المدركية، إذ لعل المستند الوجوه الأخرى، وعلى فرض تسليمه فالقدر المتيقن منه ما جمع الوجوه كلها التي ذكرت لجواز الارتكاب ، أي ما لا يقدر المكلف على المخالفة القطعية فيه، ما يعسر عليه الاجتناب، ما حصل الاطمئنان في أطرافه بعدم الانطباق.

ثم ذكر السيد بحسب التقرير صفحة 234: نعم هذا التسالم يكون نعم الدليل على عدم المناقضة بين الغرض اللزومي والأغراض الترخيصية، وذلك لأن المجمعين على جواز الارتكاب هم من أهل العرف والعقلاء (أي الفقهاء).

مع أنه لا ملازمة بين الأمرين، فإن تسالم الفقهاء على جواز الارتكاب غايته أنه هناك غرضًا ترخيصيّا بنظرهم مساوٍ للغرض اللزومي أو أهم منه، وهذا لا يعني أن الأمر كذلك في الأغراض العقلائية، بمعنى أنه كلما دار أمر بين أمر عقلائي لزومي وأغراض ترخيصية، فإن الغرض اللزومي لا يعادل الأغراض الترخيصية أو يساويها، فلا ملازمة بين إحراز ذلك في الأغراض الشرعية بمقتضى الإجماع، وإحرازه بالأغراض العقلائية.

### وجوه اخرى لعدم منجزية العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة

127

من الوجوه التي ذكرت لعدم منجزية العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة

ما ذكره المحقق النائيني

في الفوائد ج 4 ص 117 ، ومحصله امران :

الامر الأول : الضابط في غير المحصورة 3 امور :

الاول: ان تكون الأطراف محل ابتلائه أي يمكنه ان يساور أي طرف منها بلحاظ لو خرج احد الأطراف عن محل الابتلاء فان عدم التنجز لا لأجل كون الشبهة غير محصورة بل لعدم الابتلاء به ، و لما يقال بان العلم الاجمالي غير منجز في الشبهة غير المحصورة فالمقصود ان شرائط التنجيز كلها تامة الا من حيث كون الشبهة غير محصورة .

الثاني : الكثرة ، فلو الغينا هذا العامل لم يبق ميز عن المحصورة و غيرها .

الثالث : كثرة الأطراف بحد لا يتمكن المكلف من ارتكاب جميعها عادة وان كان يمكنه ذلك عقلاً .

الامر الثاني :

حكمها: وهو عدم منجزية وجوب الموافقة القطعية لعدم منجزية حرمة المخالفة القطعية لان المكلف اذا لم يتمكن من مساورة الأطراف فهو عاجز عن المخالفة القطعية و عليه لا تحرم ، و اذا لم تحرم لم تجب الموافقة القطعية لان وجوب الموافقة القطعية فرع تعارض الاصول على مسلك الاقتضاء وتعارض الاصول فرع حرمة المخالفة القطعية ، وهذا انما يتصور في الشبهة التحريمية ، واما الوجوبية فهو قادر على المخالفة القطعية لقدرته على ترك جميع الأطراف فلو كان لا يدري متعلق نذره و دار بين 1000 احتمال فهو متمكن من ترك الجميع و تحقيق المخالفة القطعية ، فيكون العلم الاجمالي منجزا لحرمة المخالفة القطعية و ان لم يكن منجزاً لوجوب الموافقة القطعية للعجز عنها.

اورد على كلامه:

الأول : ما ذكره سيدنا من ان ما ذُكر لا يُبقي فارقاً بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة لان في المحصورة احيانا لا يقدر المكلف على المخالفة القطعية كما لو علم بحرمة الجلوس في مكانين في آن الواحد مع انه لا اشكال في منجزية العلم الاجمالي في هذا الفرض ، وهذا يرشد الى ان المناط في تعارض الاصول ليس هو قبح الترخيص في المخالفة القطعية ، بل هو قبح الترخيص القطعي في المخالفة ، و هو لا يفرق بين القدرة على ارتكاب الأطراف و عدمه.

اشكل سيد المنتقى بعدم ورود ذلك على المحقق النائيني قال ج 5 ص 141 ان المحقق تنبه لذلك ولذلك اخذ في تعريف الشبهة غير المحصورة عنصر الكثرة، فقال هي التي لا يتمكن المكلف من المخالفة القطعية لكثرة الأطراف، لا لمنشأ اخر، و لذلك ترتفع حرمة المخالفة القطعية لأجل كثرة الأطراف فلا يصح النقض عليه بالشبهة المحصورة التي لا يتمكن من ارتكابها لأجل التضاد.

ولكن يمكن تصوير كلام سيدنا بنحو يندفع به هذا الايراد بان يقال ان تعريف الشبهة عندنهم تابع لعدم المنجزية بمعنى انهم لما فرغوا عن عدم منجزية العلم الاجمالي بحثوا عن تعريف للشبهة غير المحصورة ينسجم مع عدم المنجزية، إذن لابد ان نحرر الوجه في عدم منجزية العلم الاجمالي ليبتني عليه تعريف الشبهة غير المحصورة ، فان قال المحقق النائيني ان الوجه في عدم منجزية العلم الاجمالي عدم القدرة على المخالفة القطعية لان المكلف اذا لم يقدر عليها لم تحرم عليه فلا تتعارض الاصول و عليه لا تجب الموافقة القطعية فالسر يكمن في عدم القدرة على المخالفة القطعية، وعليه فكثرة الأطراف ليس لها دخل في وجه عدم المنجزية وانما الوجه هو عدم القدرة على المخالفة القطعية.

الايراد الثاني الذي اورد على المحقق النائيني ما ذكره المحقق العراقي في حاشية الفوائد ص 118 ، قال ان ما ذكره المحقق النائيني يبتني على مسلك الاقتضاء ، وفيه يقال بتنجز العلم الاجمالي اذا تعارضت الاصول ، اما على مسلك العلية فان نفس العلم الاجمالي مانع من جريان الاصل امكنت المخالفة القطعية ام لا .

بل مع غمض النظر عن المسلكين كيف يقال اذا لم يمكن المخالفة القطعية لم تحرم فليست الحرمة دائرة مدار القدرة على المخالفة فلو علم الزوج ان احدى المرأتين اجنبية فهل يجوز وطأ احداهما لأنّه غير قادر على وطأ المرأتين في آن واحد؟!

وشبيه هذا ما ذكره السيد الشهيد من الاشكال على المحقق النائيني قال ان القبيح قبيح كان مقدورا ام لا .

ولكن عند التأمل في كلمات المحقق النائيني نستفيد ان المحقق النائيني يقول اذا لم تكن المخالفة القطعية مقدورة فلا حكم شرعي تجاها لا تحريما ولا ترخيصا، لانه لغو، و حينئذٍ فارتفاع قبح الترخيص بارتفاع موضوعه، و على هذا الاساس لا تعارض بين الاصول فلا تجب الموافقة القطعية.

الايراد ال 3 على كلام النائيني : ما اورده المحقق العراقي في حاشيته ص 117 قال ما زعمه من عدم القدرة على المخالفة غير مسلم لقدرته على المخالفة التدريجية .

ولكن سيد المنتقى ص 142، اراد ان يدفع كلام المحقق العراقي بما اشار اليه المحقق في الحاشية نفسها ، قال ان هذا انما يتصور في الامور القارة كحرمة الدخول في احدى دور البلد ، اما اذا لم تكن الأطراف قارة بل كانت مما يتلف بمرور المدة كالطعام فهو لا يتمكن من المخالفة القطعية ولو التدريجية .

ولكن المحقق النائيني اخذ في الشبهة غير المحصورة في رتبة سابقة عنصر الابتلاء وان تكون الأطراف مع كثرتها داخلة تحت ابتلائه .

بعبارة اخرى : ان النائيني يقول ان الشبهة غير المحصورة ما تمت شرائط المنجزية فيها الا من ناحية كونها غير محصورة.

ص 143 في المنتقى ج 5 حرر كلام العراقي والاصفهاني ايرادا على النائيني

128

ما زال الكلام في ضابط الشبهة غير المحصورة والوجه في عدم منجزية العلم الإجمالي فيها، بالنظر إلى مسلك المحقق النائيني (قده) الذي يرى أن السر هو عدم القدرة على المخالفة القطعية الناشئة عن كثرة الأطراف، وقد أيّده في ذلك سيد المنتقى (قده)، وذكر ما هو مقتضى التحقيق بنظره في دعم كلام المحقق النائيني ودفع ما أُورد عليه من قبل سيدنا (قده)، ومحصل التحقيق الذي أفاده عدة أمور:

**الأمر الأول**: إن التكليف منوط بالقدرة على متعلقه، فلا فعلية له إلا بفعلية القدرة على متعلّقه، فإذا افترضنا أن القدرة على طرفٍ منوطة بعدم ارتكاب سائر الأطراف، كما في الشبهة غير المحصورة، حيث إنّ المكلّف إنما يقدر على مُساورة طرف (أ) إذا لم يرتكب بقية الأطراف، وإلا فإذا ارتكب بقية الأطراف كان عاجزًا عن مُساورة (أ)، فالقدرة على (أ) منوطة بعدم ارتكاب سائر الأطراف، وبالتالي فالقدرة إنما تكون فعلية بالنسبة لـ(أ) عند عدم ارتكاب سائر الأطراف. وبناءً على ذلك، فإن التكليف بترك (أ) في الشبهة التحريمية أو التكليف بالإتيان بـ(أ) في الشبهة الوجوبية إنما يكون فعليًّا عند عدم ارتكاب سائر الأطراف، مثلًا في الشبهة التحريمية بالنسبة إلى قول المولى (اجتنبِ النجس) أو قول المولى (اجتنب محتمَل النجاسة)، فإنّ هذا الخطاب لا يمكن أن يكون فعليًّا بالنسبة لطرف (ب) إلّا عند عدم ارتكاب سائر الأطراف، حيث إنه في هذا الفرض يصبح قادرًا على مساورة طرف (أ)، ولأنه قادر على مساورته يكون قوله (اجتنبِ النجس) أو (اجتنب محتمل النجاسة) فعليًا في حقه. فلا محالة، بما أن القدرة على كل طرف من أطراف الشبهة غير المحصورة إنما يُتصَوَّر في فرض عدم ارتكاب الجميع، فلا فعليّة للتكليف الواقع -فضلًا عن منجزية العلم الإجمالي- بلحاظ أي طرفٍ إلا حين عدم ارتكاب سائر الأطراف.

**الأمر الثاني**: قال بأنه: يعتبر في منجزية العلم الإجمالي أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال فعليًا على كل تقدير، فلو كان التكليف المعلوم بالإجمال فعليا على تقديرٍ دون تقدير لم يكن العلم الإجمالي به منجِّزًا، فإذا علم مثلًا إمّا بوجوب الجمعة أو الظهر يوم الجمعة كان العلم الإجمالي منجِّزًا، لأن المعلوم بالإجمال فعليٌّ على كُلِّ تقدير، فسواء كان التكليف الواقعيّ هو الجمعة أو كان الظهر يوم الجمعة، فإنه فعليٌّ على كل تقدير. أما لو فرضنا أنّه عَلِم إجمالًا بأنّه مخاطَبٌ إما بأداء الزكاة أو بالطيران في الهواء، فإنّ العلم الإجمالي هنا ليس منجَّزًا لأن المعلوم بالإجمال ليس تكليفًا فعليًا على كل تقدير، فعلى تقدير أن التكليف هو الأمر بالطيران في الهواء فليس التكليف فعليًا، فلا يكون العلم الإجمالي منجَّزًا، والأمر في المقام كذلك، فإن المعلوم بالإجمال في المقام، أي في الشبهة غير المحصورة هو (اجتنب النجس)، و(اجتنب النجس) ليس فعليًا على كل تقدير، لأنه إن كان النجس هو طرف (أ) الذي يريد مساورتَه، فالتّكليف بتركه إنّما يكون فعليًّا حين عدم ارتكاب سائر الأطراف، لا أنّه فعليٌّ على كل تقدير، كما أن فعليّة (اجتنبِ النجس) في سائر الأطراف إنما يكون فعليًا عند عدم ارتكاب (أ) لا مطلقًا، فلأجل ذلك لا يكون العلم الإجمالي به منجزًا، والسر في ذلك أن المفروض أن فعليّة التكليف في طرف (أ) لا يمكن أن تتحقق إلّا مع ترك سائر الأطراف وعدم ارتكابها، وحينئذ نقول: فالعلم بتكليفٍ فعليٍّ لطرف (أ) متوقف على ترك سائر الأطراف، فإذا كان العلم بالتكليف الفعليّ فيه متوقف على ترك غيره فكيف يكون هذا العلم منجِّزًا للتكليف في غيره في عرْض التكليف به؟ بل يكون من قبيل توقُّف الموضوع على حُكمه وهو مُحال، فإنّ العلم بتكليفٍ فعليّ في طرف (أ) متوقّفٌ على ترك غيره، فإذا كان متوقفًا على ترك غيره، فكيف يكون نفس هذا العلم منجزًا لترك غيره وهو متوقفٌ عليه؟ إذ مفروض كلامنا وجود علم إجمالي منجَّز، والعلم الإجمالي المنجَّز في الشبهة غير المحصورة يعني مقتضى منجِّزيته هو مطلوبيّة ترك (أ) في عرْض مطلوبيّة ترك سائر الأطراف، والمفروض أنّ العلم أصلًا لا يتولّد، والمفروض أن العلم بتكليفٍ فعليٍّ لا يتولّد ولا يتكوّن بالنسبة لطرف (أ) إلا عند ترك سائر الأطراف. فإذا كان العلم الإجمالي متوقف تولّده وتكونه على ترك سائر الأطراف فكيف يكون منجّزًا لهذا الترك وهو متوقف عليه؟ إذًا فبالنتيجة لا يعقل أصلًا أن يكون العلم الإجمالي منجَّزًا في الشبهة غير المحصورة، والسرّ في عدم معقولية منجّزيته أنّ الشرط في المنجزية تعلّقُه بتكليفٍ فعليّ على كل تقدير، والتكليف الفعلي المعلوم في المقام ليس فعليًا على كل تقدير، بل يستحيل ذلك. فيبنغي –بنظر سيد المنتقى- أن يُقال في توضيح وتشييد مُدّعى المحقق النائيني (قده): إن عدم منجزية العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة لانتفاء المنجزية لانتفاء موضوعها أصلًا، لأن التكليف ليس فعليًا على كل تقدير. وبناءً على هذا الكلام، فحينئذ لا يكون العلم الإجمالي منجّزًا على مسلك العلّيّة فضلًا عن مسلك الاقتضاء، لأنّ المنجِّزية منتفية بانتفاء موضوعها.

**الأمر الثالث:** يتعلّق بدفع إشكال سيدنا (قده) على كلام شيخه المحقق النائيني (قده)، فأفاد سيد المنتقى بأنه: قد يُشكَل بأنه لا كلام ولا إشكال في منجِّزية العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة مع عدم القدرة على سائر الأطراف، فلو عَلم إجمالًا بحُرمة الجلوس في هذه الدقيقة في إحدى الغرفتين، فإن العلم الإجمالي منجَّز، مع أن المكلف غير قادر على المخالفة القطعية بأن يجلس في الغرفتين في آن واحد. فالقدرة على الجلوس في كل من الغرفتين متوقفة على ترك الجلوس في الغرفة الأخرى، فإذا كانت مُساورة هذا الطرف متوقفة على ترك الطرف الآخر كان العلم بالتكليف الفعلي في هذا الطرف متوقفًا على ترك الآخر، وإذا كان العلم بالتكليف الفعلي في طرف (أ) متوقفًا على ترك (ب) فكيف يكون منجِّزًا لترك (ب) وهو متوقّفٌ عليه؟ فالإشكال الذي ذكرتموه في الشبهة غير المحصورة يأتي في المحصورة، فكيف قلتم بعدم المنجزية في الشبهة غير المحصورة بينما التزمتم بالمنجزية في الشبهة المحصورة؟

يجيب عن ذلك: يقول: هناك فرق دقيق بين المطلبين، وهو أنّ القدرة المعتبرة في التكليف القدرة المتّصلة بآنِ الامتثال، لا القدرة في آنِ الامتثال، القدرة التي هي دخيلةٌ في التكليف القدرة المتصلة بآنِ الامتثال، لا القدرة في آن الامتثال، بيان ذلك: أنه إذا افترضنا أن المكلّف دخل عليه الوقت، وبدخول الوقت آنًا ما أصبح قادرًا على أن يصلي بطهارة مائية، لكنّه أتلف الطهارة المائية، فإن هذا يعد تعجيزًا عن امتثال التكليف وليس عجزًا، وبعبارة أخرى هذا رفعٌ للقدرة وليس دفعًا، فهو رفعٌ للتكليف بعد فعليّته بفعليّة القدرة وليس دفعًا له بدفع موضوعه، مما يبين لنا أن القدرة الدخيلة في فعليّة التكليف ليست القدرة في آنِ الامتثال، بل القدرة الدخيلة في التكليف القدرة المتصلة بآنِ الامتثال، فإنه في الآنِ الذي قبل قبل آنِ دخول الوقت، في الآن المتصل بآنِ دخول الوقت كان قادرًا على الصلاة بالطهارة المائية، حيث إنه في الآن المتصل بآنِ دخول الوقت قادرٌ على الصلاة بالطهارة المائية لا محالة يكون التكليف بالصلاة بالطهارة المائية فعليًا في حقه لتوفّر شرطه وإن لم يكن قادرًا في آن الامتثال. فلأجل ذلك، لا بدّ أن نفرّق بين العجز الناشئ عن التضادّ و العجز الناشئ عن كثرة الأطراف، ففي العجز الناشئ عن التضاد، حيث إن المكلّف لا يمكنه فعل الضدّين معًا، فلا يمكنه أن يقوم ويقعد في آنٍ واحد، أو لا يمكنه أن يجلس في غرفتين في آنٍ واحد، فنتيجة لهذا التضاد يكون عاجزًا عن أحد الضدّين عند فعل الآخر. إلّا أنّ هذا هل يعني أن القدرة على فعل الضّدّ متوقّفة على ترك ضدّه أم هي في آنِه وفي عرْضه؟ ذُكر في بحث (هل أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه في الأصول) أنّه ليست القدرة على أحد الضدّين معلّقة على ترك ضدّه وإلّا لزم الدور، بل القدرة على أحد الضدّين في ظرف عدم ضده لا أنها متوقفة على عدم ضده، فالقدرة عليهما في آنٍ واحد وفي عرْض واحد. فلأجل ذلك، إذا خوطب بـ(اترك الجلوس في إحدى الغرفتين فإنه محرّم) فأتى بأحدهما، فإن الجلوس في إحداهما ليس دفعًا للقدرة على الآخر بل رفعًا، حيث لا يعتبر في القدرة على الآخر عدم فعله كي يكون فعله دفًا للقدرة على الآخر، بل القدرة على الآخر حاصلة ذاتًا وشأنًا، فيكون فعل أحد الضدّين تعجيزًا للنفس عن الآخر، لا أنه دفع للقدرة على الآخر بل رفعٌ لها. فلأجل ذلك ذكروا في بحث الضدّ أن المكلّف قادرٌ على كلٍّ من الضدّين على سبيل البدل، فالقدرة على كل من الضدين على سبيل البدل في آن واحد كافية للتكليف، بأن يقال: دع أحد الضدين. ولو كانت القدرة على كل منهما متوقفة على عدم الآخر لم يُعقل هذا التكليف، لأن فعل أحدهما أصلًا رافع للتكليف برفع موضوعه وليس تعجيزًا عن التكليف. فبناءً على ذلك نقول: في مسألة الضدّ الذي مثّل به سيدنا الخوئي (قده) واعتبره إشكالًا على شيخه المحقق النائيني، هناك قدرة تبادلية، بمعنى أنه إذا علم إجمالًا بحرمة الجلوس في إحدى الغرفتين، فلديه قدرة فعليّة على الجلوس في كلٍّ من الغرفتين على سبيل البدل. إذًا فالقدرة المتصلة بآنِ الامتثال ، ولأجل ذلك كان التكليف بحرمة الجلوس في كلٍّ من الغرفتين تكليفًا فعليًا، فالعلم الإجمالي به منجَّزٌ.

أما في العجز الناشئ عن كثرة الأطراف، فلِأنّ كثرة الأطراف مساوِقة للتدريجية في الحصول، حيث لا يمكن ارتكاب سائر الأطراف دفعةً وإنما يمكن ارتكابها تدريجًا، فلا محالة كثرة الأطراف تقتضي أن تكون القدرة على ارتكابها قدرةً تدريجية وليست قدرة دفعية. فمقتضى ذلك أن يكون فعل أيٍّ طرفٍ أو تركه سابقًا زمانًا على فعل الطرف الآخر أو تركه. فلأجل ذلك يكون ترك هذا الطرف في الدقيقة الأولى محققًا للقدرة على الطرف الثاني في الدقيقة الثانية، وفعل الطرف الأول في الدقيقة الأولى دافعٌ للقدرة على ارتكاب الطرف الثاني في الدقيقة الثانية وليس رافعًا.

فبما أن القدرة تدريجية، فلا محالة حينئذ في الدقيقة الأولى يكون قادرًا على الفعل والترك بالنسبة لطرف (أ). لكن إن فعل طرف (أ) فالقدرة على طرف (ب) في الدقيقة الثانية انتفت بانتفاء موضوعها، وإن ترك طرف (أ) تولّدت القدرة على طرف (ب) في الدقيقة الثانية لا أنها موجودة من الأول، فلا محالة تكون القدرة على كلِّ طرفٍ نضع اليد عليه من أطراف الشبهة غير المحصورة متوقّفٌ حصولها على عدم ارتكاب الأطراف الأخرى، وبالنتيجة فارتكاب الأطراف الأخرى دافعٌ للقدرة على طرف (أ) وليس رافعًا، وهذا يعني أن التكليف بطرف (أ) لا يكون فعليًا إلا عند عدم ارتكاب الأطراف الأخرى، فتبيّن بذلك الفرق بين مثال الضد وبين ما هو محل كلامنا، لذلك قلنا بأن العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة غير منجَّز، لأنّ التكليف ليس فعليًا على كل تقدير، وقلنا في الشبهة المحصورة الدائرة بين الضدّين بأن العلم الإجمالي منجَّزٌ، وأن التكليف فعليٌّ على كل تقدير.

**والحمد لله رب العالمين**

129

ما زال الكلام في ما ذكره سيد المنتقى (قده) في بيان عدم منجزية العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة، وقد ذكرنا أنّ مطلبه يتوقف على عرض أمور، وقد وصل الكلام إلى الأمر الرابع، حيث أفاد بناءً على مسلكنا، لا فرق بين الشبهة التحريمية والشبهة الوجوبية، وقد قلنا بأنّ المنجزية فرعُ أن يكون العلم الإجمالي علمًا بتكليف فعلي على كل تقدير، ومع فرض عدم قدرته على مساورة جميع الأطراف، فالتكليف ليس فعليًا على كل تقدير، فكما أنه في الشبهة التحريمية هو عاجز عن مساورة جميع الأطراف التي عبّر عنها المحقق النائيني (قده) بعدم القدرة على المخالفة القطعية، كذلك في الشبهة الوجوبية هو غير قادر على مساورة جميع الأطراف، كما إذا علم بوجوب الدخول في أحد بيوت قم مثلًا، فإنّه غير قادر على مساورة جميع الأطراف، فهو غير قادر على الموافقة القطعية، وبما أنه يُعتبر في منجّزية العلم الإجمالي أن يكون التكليف فعليًا على كل تقدير، فالتكليف هنا ليس فعليًا على كل تقدير، إذ على تقدير ارتكابه لبعض الأطراف يكون عاجزًا عن الأطراف الأخر، فالقدرة على الأطراف الأُخَر تنتفي بانتفاء موضوعها، فبما أن القدرة على كل طرف منوطة بترك البقية، إذًا ليس هناك تكليف فعلي على كل تقدير، فلا فرق في هذه الجهة بين الشبهة الوجوبية والتحريمية.

الأمر الأخير: قال بأننا نختلف عن المحقق النائيني في تصوير النكتة لعدم منجزية العلم الإجمالي، فالمحقق النائيني فرّع عدم وجوب الموافقة القطعية على عدم حرمة المخالفة القطعية، فقال: حيث إن المكلف غير قادر على المخالفة القطعية لكثرة الأطراف، فالنتيجة هي: عدم تعارض الأصول، ولأجل عدم تعارض الأصول أي لعدم استلزام جريانها المخالفة القطعية لا تجب الموافقة القطعية، فإن وجوب الموافقة القطعية فرع تعارض الأصول ولا تعارض بينها، وأما على مسلكنا فنحن لا نحتاج إلى هذا، لأنه يعتبر من الأساس في منجزية العلم الإجمالي أن يكون التكليف فعليًا على كل تقدير، والمفروض أن التكليف في المقام ليس فعليًا على كل تقدير، بلحاظ أنّه لا توجد قدرة مطلقة على كل طرف من أطرافه، فأساس المنجزية منتفٍ، ولذلك على النكتة التي اختارها هو دون المحقق لا يكون العلم الإجمالي منجزًا أصلًا، لا من حيث حرمة المخالفة القطعية ولا من حيث وجوب المخالفة القطعية. هذا تمام ما أفاده في تصوير عدم منجزية العلم الإجمالي وما أفاده في تصوير ضابطة الشبهة غير المحصورة. ولكن هناك ملاحظتان على كلامه:

الملاحظة الأولى: وهي مبنية على النقض والحل، أما النقض، فبباب التزاحم في الأطراف التدريجية، مثلًا إذا علم المكلّف بأنّه غير قادر على القيام في كلتا الفريضتين، بل هو قادر على القيام بإحداهما، فإن صرف قدرته في القيام في الظهر عجز عن العصر، وإن احتفظ بقدرته إلى أن يصلي العصر لم يقم في صلاة الظهر، ففي مثل هذا المورد ذكر سيدنا (قده) أن لا مرجّح لأحد المتزاحمين على الآخر، ومجرد سبق أحدهما زمانًا لا يصلح للترجيح، والسر في ذلك أنّه هناك تكليف فعليٌّ بالصلاتين معًا، لأنّ الأمر بصلاة العصر لا يكون فعليًا بعد الظهر بل هو فعلي من الأول، أي هو مأمور بصلاتين مترتبتين من حين دخول الوقت. ولأجل ذلك، كما يحكم العقل بلزوم صرف القدرة في الواجب الذي يريد الشروع فيه وهو صلاة الظهر، كذلك يحكم العقل بلزوم حفظ القدرة على الواجب المترتب على الظهر، لأنه أيضًا واجب فعلي، وإن كان الشروع فيه استقباليًا، إلا أنّ وجوبه فعلي، ولا فرق عقلًا بين لزوم صرف القدرة في الواجب الذي يريد الشروع فيه أو حفظ القدرة على الواجب المترتب، ولأجل ذلك ذكر بأن التزاحم مستقرٌ ولا مرجح لأحد الطرفين فيكون المكلف مخيرًا.

ولكن على تحليل سيد المنتقى (قده) لا تزاحم، والسر في ذلك أن صرف القدرة في الواجب السابق زمانًا ليس تعجيزًا عن امتثال الأمر في الواجب المتأخر زمانًا بل هو من باب دفع القدرة لا من باب رفع القدرة، فإن مقتضى تدريجية الأطراف أن تكون القدرة على الطرف السابق دافعًا للقدرة على الطرف اللاحق، فالتكليف باللاحق أصلًا منتفٍ بانتفاء موضوعه وليس هناك ثمة تعجيز في البين. فعلى هذا التحليل الذي لم يلتزم به سيد المنتقى في باب التزاحم أن يقال: أن ليست المسألة من باب التزاحم أصلًا، لأنه لا يعقل أن يكون هناك تكليف فعلي على كل تقدير، إذ على تقدير أن المكلف به هو الواجب الذي يريد الشروع فيه فهو فعليّ، وأما على تقدير أنّ المكلّف به هو الواجب المتأخر زمانًا فإن التكليف فيه لا يكون فعليًا إلا إذا إلا إذا لم يصرف قدرته في الواجب الفعلي أو السابق، فلا محالة يكون المورد من باب التوارد لا من باب التزاحم، لأن كلًا منهما صالح لدفع القدرة على الآخر بحيث ينتفي التكليف به بانتفاء موضوعه.

وأما الحل، فتارةً نلاحظ حال المكلف حين الالتفات إلى التكليف المعلوم بالإجمال، وتارةً نلاحظ حال المكلف بعد أن أنجز أحد الطرفين، يعني بعد أن ساور أحد الطرفين، فإن لاحظنا المكلف قبل أن يساور أيًّا من الأطراف، فهناك مكلف علم إجمالًا بنجاسة أحد الآنية، وقبل مساورة أي طرف حصل له علم إجمالي بنجاسة أحد الآنية، فهو في هذا الحال قادر على مساورة جميع الأطراف، أي حين التفاته للمعلوم بالإجمال وهو التكليف باجتناب النجس، فهو قادر على ارتكاب أي طرفٍ على نحو القدرة على سبيل البدل. وقد ذُكر في بحث التزاحم أن هناك فرقًا بين القدرة الذاتية والقدرة التامة، فمثلًا إذا وقع التزاحم بين الصلاة في آخر الوقت أو إزالة النجاسة في المسجد، فإذا لاحظنا القدرة الذاتية –أي القوة المنبثة في العضلات-، فالمكلف قادر على كل منهما في حد نفسه، ولأجل ذلك وقع التزاحم، وإذا لاحظنا القدرة التامة أي القدرة عليهما معًا، فإنه عاجز عن ذلك. إذًا كما نتصور هذا التحليل في الشبهة المحصورة نتصوره في الشبهة غير المحصورة، ففي الشبهة المحصورة التي نقض بها سيدنا (قده)، وهو ما إذا علم إجمالًا بحرمة الجلوس في إحدى الغرفتين في آنٍ واحد، فهنا يقال: قبل مساورة الجلوس في أي من الغرفتين، يعلم بتكليف فعلي ألا وهو حرمة الجلوس في إحدى هاتين الغرفتين، فإن قلت بأنه غير قادر على مساورتهما معًا، قلنا: إنه فاقد للقدرة التامة لا القدرة الذاتية، فإن القدرة الذاتية نسبتها لكل منهما على حد سواء. فإذا كان المناط في التكليف القدرة الذاتية فهي موجودة، إذًا التكليف فعليّ، وإذا كان المناط القدرة التامة -أي القدرة على استيعابهما-إذًا ليس هنا علم إجمالي بتكليفٍ فعليّ، فلا يكون العلم الإجمالي منجَّزًا، وقد تسالمتم على منجزيته في هذا الفرض.

ونأتي إلى الشبهة غير المحصورة، فإذا علم إجمالًا بنجاسة إناء من بين آنية قم، فنقول: قبل مساورته لأي طرف، هل المناط في فعلية التكليف القدرة الذاتية، إذًا هو الآن قادر على كل طرفٍ من أطراف هذه الشبهة في حد ذاته، وإذا كان المناط القدرة التامة فهو غير قادر على استيعاب جميع الأطراف، فلا يكون التكليف فعليًا.

فليس هناك فرق دقيق ينبغي التدبر فيه، وهو الفرق بين الشبهة المحصورة لتضاد الطرفين، والشبهة غير المحصورة لكثرة الأطراف، أي أن هناك فرقًا بين العجز الناشئ عن التضاد والعجز الناشئ عن كثرة الأطراف، فإن سيدنا (قده) يقول لا يوجد فرق بينهما إطلاقًا، والسر في ذلك أنكم إذا لاحظتم المكلف ما قبل المساورة فهو قادر في ذاته على فعل أي طرف، وهذا هو المناط في فعلية التكليف، وإذا لاحظتم المكلف ما بعد المساورة، فهو عاجزٌ عن الآخر حتى في الشبهة المحصورة، ولا يختص ذلك بالشبهة غير المحصورة، لا فرق بينهما من هذه الجهة إطلاقًا.

الملاحظة الثانية: ظاهر كلامه (قده) في ص 146، حيث قال: ثم إنه على ما بيّناه من ملاك عدم تنجيز العلم الإجمالي، لا مجال للبحث عن حرمة المخالفة القطعية عند عدم وجوب الموافقة القطعية، إذ عرفت عدم منجزية العلم لعدم كونه علمًا بتكليف فعليٍّ على كل تقدير. ولازم هذا الكلام أنه وإن تمكن من الموافقة القطعية فإنّها ليست واجبةً عليه، وإن تمكن من المخالفة القطعية في الشبهة الوجوبية فإنها ليست واجبةً، فمثلًا في الشبهة التحريمية لو كان قادرًا على ترك كل قم فإنه ليس من أهلها، وإن علم إجمالًا بوجود إناءٍ نجس في أحد بيوتها إلا أنه لكونه ليس من أهلها، بإمكانه أن يجلس في جمكران ويعبد الله، فهو قادر على الموافقة القطعية، وكذلك في الشبهة الوجوبية، كما إذا علم بوجوب الدخول في هذا اليوم في أحد بيوت قم، فإنه قادرٌ على المخالفة القطعية بأن لا يدخل أي بيت، فلازم كلام السيد من أن العلم الإجمالي غير منجَّز من أساسه عدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهة التحريمية وإن كان قادرًا عليها، وعدم حرمة المخالفة القطعية في الشبهة الوجوبية وإن كان قادرًا عليها.

ولكن قد يقال بأنه التعليل الذي أفاده، وهو أن العلم ليس علمًا بتكليف فعلي على كل تقدير، هذا من حيث دون حيث، أي هذا التكليف ليس فعليًا على كل تقدير من حيث المخالفة القطعية في الشبهة التحريمية، ومن حيث الموافقة القطعية في الشبهة الوجوبية، فبمقداره يرتفع التكليف لا مطلقًا، فنقول بأنّه في الشبهة التحريمية حيث إنه ليس علمًا بتكليف فعليٍّ على كل تقدير، من حيث ما يحكم به العقل وهو حرمة المخالفة القطعية، لكن الموافقة القطعية واجبة إذا كان قادرًا عليها، وكذلك في الشبهة الوجوبية هو لا يعلم بتكليفٍ فعليٍّ على كل تقدير من حيث ما يحكم به العقل من وجوب الموافقة القطعية، ولكن حيث إنه قادرٌ على المخالفة القطعية فهو علمٌ بتكليفٍ فعليّ.

130

ما زال الكلام في الوجوه التي أقيمت لإثبات عدم منجزية العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة لوجوب الموافقة القطعية، ووصل الكلام إلى الوجه السادس، وهو ما ادُّعي من أن السر في عدم منجزية العلم الإجمالي هو استلزام الموافقة القطعية للعسر والحرج،

ويلاحظ على هذا الوجه: أولًا: بأنه تعليل بأمر عرضيٍّ لا بأمر ذاتي، إذ لا ملازمة خارجًا بين كون الشبهة غير محصورة وبين لزوم العسر والحرج في موافقتها القطعية، بل قد يتمكّن المكلّف من الموافقة القطعية في الشبهة التحريمية من دون عسرٍ ولا حرج، كما إذا علم بوجود إناءٍ نجس في بلدٍ ليس له داعٍ مهمّ في مساورة بعض أطرافها،

وثانيًا: إنّ هذا الوجه لا يصلح مائزًا بين الشبهة المحصورة والشبهة غير المحصورة، فكما أن الموافقة القطعية في الشبهة غير المحصورة إذا استلزمت العسر والحرج، ارتفع حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية لترخيص الشارع في بعض أطرافه، باعتبار أنّ حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية تعليقيٌّ لا تنجيزيٌّ، أي أنه معلّقٌ على عدم ترخيص الشارع. وحيث إنّ دليل نفي العسر والحرج لا يختصّ مفاده بنفي الأحكام الوجودية المستلزمة للعسر والحرج، كنفي وجوب الوضوء أو نفي وجوب الصوم إن كان حرجيًا، بل يشمل مفاد دليل نفي العسر والحرج الحكم العدميّ، فإذا كان عدم ترخيص الشارع في أطراف العلم الإجمالي على نحو الشبهة غير المحصورة منشأً للحرج، فمقتضى دليل نفي العسر والحرج هو صدور الترخيص منه، فإذا صدر الترخيص منه ارتفع حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية لارتفاع موضوعه وهو عدم ترخيص الشارع. فكما يتمّ ذلك في الشبهة غير المحصورة فإنّه يتمّ في الشبهة المحصورة أيضًا.

الوجه الأخير:

حيث لم يتمّ لدينا شيءٌ من الوجوه السابقة لإثبات عدم منجزية العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة لوجوب الموافقة القطعية، فنحن نبني على ما بنينا عليه في الشبهة المحصورة ، وبيان ذلك كما ذكرنا في الشبهة المحصورة: من أن منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية فضلًا عن وجوب الموافقة القطعية على نحو الاقتضاء لا على نحو العلّية التامة، بل العلم التفصيلي أيضًا منجزيته على نحو الاقتضاء فضلًا عن العلم الإجمالي، وبالتالي، بما أنّ منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية على نحو الاقتضاء، أي أنّها معلّقة على عدم ترخيص الشارع، فحينئذٍ هل تجري البراءة العقلية والنقلية أم لا؟

أمّا البراءة العقلية فلا موضوع لجريانها، والسر في ذلك أنّ موضوع البراءة العقلية اللابيان، أي عدم اهتمام الشارع بملاك الحكم الواقعيّ، ومع القطع تفصيلًا أو إجمالًا بالحكم الإلزاميّ، فاللابيان بمعنى عدم اهتمام الشارع بالحكم الواقعيّ إن لم يحرز عدمه فلا أقل من أنه لم يحرز ثبوته حتى يترتب عليه حكم العقل بقبح العقاب، وهذا هو معنى اقتضائية العلم التفصيلي والإجمالي لحرمة المخالفة القطعية، فإنّ معنى الاقتضائية هو انتفاء حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وأمّا بالنسبة إلى البراءة النقلية، أي أدلّة البراءة والإباحة، فهل تشمل هذه الأدلة فرض المخالفة القطعية للعلم الإجمالي؟ بحيث يرتفع حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية لأجل ترخيص الشارع عبر أدلة البراءة. فقد قلنا فيما سبق من أنه لما كان هناك ارتكاز عقلائيّ على عدم اقتحام سائر أطراف العلم الإجمالي بالحكم الإلزاميّ، لا لما ذكره السيد الشهيد (قده) من أنّ العقلاء لا يضحّون بالغرض اللزوميّ لأجل غرضٍ ترخيصي، حيث إننا لا نحرز أنهم على هذا البناء لو التفتوا إلى اختلاف أغراض الشارع عن أغراضهم.

ولكن لأنّ العلم التفصيلي أو الإجمالي بالحكم منشأٌ لاحتمال الضرر، ومقتضى لزوم دفع الضرر المحتمل بناؤهم على عدم الاقتحام، فمنشأ عدم اقتحام العقلاء لسائر أطراف العلم الإجمالي أنّ هذا موضوع لاحتمال الضرر، وبناؤهم على دفع الضرر المحتمل، فمع احتفاف أدلّة البراءة بهذا المرتكز العقلائي، فلا إطلاق لها بحيث تكون مبررًا للمخالفة القطعية، وإلا فلا قصور في إطلاق أدلة البراءة في نفسها لولا هذا المرتكز العقلائي، بل يكفينا عدم إحراز الإطلاق للشكّ في البناء العقلائيّ نفسه. هذا بلحاظ حرمة المخالفة القطعية،

وأمّا بلحاظ الموافقة القطعية فقد ذكرنا فيما سبق أن دليل الأصل الترخيصي من براءة أو إباحة أو طهارةٍ أو استصحاب وما أشبه ذلك، إن لم يشمل كل طرف بعينه لكونه ترجيحًا بلا مرجح، فإنه يشمل عنوان الأحد، إذ لا مانع من شمول أدلة الأصول العمليّة الترخيصية للجامع وهو عنوان الأحد، أو ما لم يُعلم حرمته أو نجاسته وأشباه ذلك من العناوين الإجمالية.

أو أنّ مفاده الترخيص المشروط، لا بمعنى أنه يُستفاد من دليل الأصل العملي ترخيصًا بشرط، وإنما لأنّ احتفاف الأدلة بالمرتكز العقلائي على منجزية احتمال الضرر أسقط إطلاقها الأحواليّ، فليس لدليل الأصل إطلاقٌ أحواليٌّ يشمل الترخيص في طرفه وإن رُخّص في الأطراف الأخرى، فإذا سقط الإطلاق الأحواليّ لدليل الأصل بقي الإطلاق الأفراديّ، ومقتضى الإطلاق الأفرادي جواز ارتكاب بعض الأطراف على نحو القضية المهملة، فالترخيص المشروط مرجعه إلى قصور دليل الترخيص عن الشمول للترخيص في طرف حتى مع الترخيص في الأطراف الأخرى.

فهذا الذي ذكرناه في الشبهة المحصورة يجري في الشبهة غير المحصورة، وقيام دليلٍ في الشبهة المحصورة على منجزية العلم الإجمالي كموثقة سُماعة (سأله عن قدرٍ وقع في أحد إناءين فقال: يهريقهما ويتيمم) غايته أنه أولًا: إن هذه المنجزية في مورد الشك في الامتثال ولا تشمل مورد الشك في التكليف، وثانيًا: على فرض دلالة الرواية على منجزية العلم الإجمالي مطلقًا فموردها الشبهة المحصورة ولا إطلاق لها للشبهة غير المحصورة.

فتلخّص من ذلك أنه تحرم المخالفة القطعيّة في الشبهة غير المحصورة كالشبهة المحصورة لبناء العقلاء على منجزية احتمال الضرر، وحينئذ لا إطلاق لدليل الأصل لمثل هذا الفرض.

وأما الموافقة القطعية فلا تجب لأنّ مفاد دليل الأصل الترخيص في العنوان الإجماليّ.

هذا تمام الكلام فيما أُقيم من وجوهٍ على عدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهة غير المحصورة.

وأمّا بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، فقد أفاد المحقق العراقيّ (قده) في (نهاية الأفكار) الجزء الثالث ص 331 إلى أن وصل إلى ص 333، أفاد في المقام أمرين: الأمر الأول: وهو يرتبط بوجوب الموافقة القطعية، فقال: لا ريب في قيام الإجماع على عدم وجوب الموافقة القطعية في أطراف الشبهة غير المحصورة بلا خلاف، ولكن هل هذا الإجماع تعبّديّ أي إجماع شرعي؟ الصحيح عدم ذلك، فإنه لا يحتمل وجود إجماع تعبدي على عدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهة غير المحصورة مع كثرة الوجوه التي أقيمت لإثبات ذلك، وإنما مرجع هذا الإجماع إلى بناءٍ عقلائيٍّ على جواز اقتحام بعض أطراف الشبهة غير المحصورة، وهذا البناء العقلائيّ ما هو الوجه فيه؟ هل الوجه فيه وهن احتمال التكليف؟ أم الوجه فيه حجية الاطمئنان بعدم الانطباق؟ أم أنّ له وجهًا ثالثًا؟ فأفاد العراقيّ أنّه ليس الوجه في اقتحام بعض الأطراف وهن الاحتمال، فإن احتمال التكليف مساوق لاحتمال الضرر، ودفع الضرر المحتمل لازم وإن كان الاحتمال ضعيفًا، فإن المحتمل هو الخطر الأخرويّ، والخطر الأخرويّ لا يُرفع اليد عنه ولو كان الاحتمال ضعيفًا، فمجرد وهن الاحتمال ليس مبررًا لجواز الاقتحام.

كما أنه ليس المبرر لجواز الاقتحام حجية الاطمئنان بعدم الانطباق، أي انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف الذي بيده، فإنه لا يوجد أي شاهد من العقلاء على هذه الحجية، لا تعيينية ولا تخييرية، بأن يقال: كل اطمئنان بعدم الانطباق حجة ما عدا مقدار المعلوم بالإجمال، أو يقال بأنّ الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على أي طرف حجة بشرط ترك البقية، فإنه لا يوجد شاهد من العقلاء على هذه الحجية، لا تعيينية ولا تخييرية.

وإنما مفتاح السر في جعل البدل، بمعنى أن بناء العقلاء على جواز اقتحام بعض الأطراف لبنائهم على جعل الأطراف الأخرى بدلًا عن المعلوم بالإجمال، ومنشأ هذه البدليّة هو أنّهم إذا حصل لهم الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على طرف (أ) فهو مساوقٌ لقوة احتمال انطباقه على طرف (ب)، فحيث يقوى احتمال انطباقه على الطرف الآخر، كان الطرف الآخر بدلًا عن المعلوم بالإجمال. إذًا فالسر في عدم وجوب الموافقة القطعية في أطراف الشبهة غير المحصورة هو بناء العقلاء على البدليّة وليس إجماعًا تعبديًا ولا وهن الاحتمال أو حجية الاطمئنان.

و حيث يقول: لا يوجد شاهد من البناء العقلائي على حجية الاطمئنان أيضًا لا يوجد شاهد من البناء العقلائي على جعل البدلية، بمعنى أن البناء العقلائي التفت إلى وجود علم إجمالي وقال لا بد من بدلٍ وعوضٍ عن المقدار المعلوم بالإجمال فجعل ذلك دون هذا، فإن هذا أيضًا لا يوجد شاهد عليه.

الأمر الثاني الذي أفاده، وهو ما يتعلق بحرمة المخالفة القطعية، فقال: قد يقال بأنّ هناك قصورًا في المعلوم، أو أنّ هناك قصورًا في العلم، ولأجل القصور في أيٍّ منهما فلا منجزية للعلم الإجمالي حتّى لحرمة المخالفة القطعية في الشبهة غير المحصورة. فأما من قال بقصور العلم، فقد صوّر ذلك بأنّ العلم الإجماليّ في الشبهة غير المحصورة، حيث إنه محفوفٌ بالاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على أي طرف يضع يده عليه، فهذا موجبٌ لقصور العلم الإجمالي عن البيانيَة، فليس بحدٍّ من البيانية بحيث يكون منجزًا، فمرجع عدم المنجزية إلى قصورٍ في البيانية.

ثم ردّ ذلك بأن العلم الإجمالي من حيث حرمة المخالفة القطعية لا يقصر عن العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة، فاحتفاف العلم الإجماليّ بالاطمئنان بعدم الانطباق، غايته أنه يغلّ يديه عن وجوب المخالفة القطعية، لا أنه يوجب شلله عن حرمة المخالفة القطعية، فلا قصور في بيانية وكاشفيّة العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة عنه في الشبهة المحصورة.

وقد يقال: إن المشكلة في المعلوم أي التكليف نفسه، كما حاول ذلك سيد المنتقى (قده) تبعًا للمحقق الآخوند (قده) من أنّ المعلوم نفسه غير قابل للتنجّز، لأنّ المعلوم نفسه ليس فعليًا، بلحاظ أنّه يعتبر في فعليّة التكليف القدرة، وحيث إن المكلّف غير قادرٍ على مساورة سائر الأطراف، بل هو قادر على كل طرف إن ترك بقية الأطراف، فالمعلوم نفسه ألا وهو التكليف ليس فعليًا، وإذا لم يكن فعليًا لم يكن العلم الإجمالي به منجّزًا، لا بالنسبة لوجوب الموافقة القطعية ولا بالنسبة لحرمة المخالفة القطعية.

وقد ذكرنا المناقشة في كلامه فيما سبق، من أنّ وهن احتمال التكليف لا يوجب عدم فعليته، لأن الاحتمال وعدم الاحتمال لا دخل له في المرحلة الفعلية، وإن كان دخيلًا في شيء فهو دخيل في مرحلة التنجز لا في مرحلة الفعلية.

هذا من حيث وهن الاحتمال، أي وهن احتمال التكليف في كل طرف. وأما من حيث القدرة فقد ذكرنا في ما سبق أن جميع الأطراف مقدورةٌ كالقدرة في موارد التزاحم وهي القدرة على كل طرفٍ على سبيل البدل، فشرط فعليّة التكليف موجود.

ولو سلّمنا بذلك، بأن يقال: يعتبر في منجزية العلم الإجماليّ أن يكون التكليف فعليًا على كل تقدير، فغاية ذلك، أي أنّ هذا التكليف المعلوم بالإجمال ليس فعليًا على كل تقدير بلحاظ وجوب الموافقة القطعية، لا بلحاظ حرمة المخالفة القطعية، ولذلك عبر الآخوند عنه بأنه فعليٌّ لا من جميع الجهات بل من بعض الجهات، فإن هذا التعبير من الآخوند التفاتٌ منه إلى أنّ مثل هذا الوجه لا يسقطه عن المنجّزية بالمرة حتى بالنسبة لحرمة المخالفة القطعية.

فتلخّص بذلك تماميّة بيانية العلم، وتمامية فعلية المعلوم بلحاظ حرمة المخالفة القطعية.

131

ما زال الكلام في وجه عدم منجزية العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة، وقد ذكر المحقق الإصفهاني (قده) كما في (نهاية الدراية) الجزء الرابع ص 274، أنّ مقتضى القاعدة منجّزية العلم الإجماليّ في الشبهة غير المحصورة ولا موجب للخروج عن ذلك إلّا في فرض كون الاحتياط مستلزمًا للإخلال بالنظام. كلامه ينحلّ إلى أمرين:

الأمر الأول: أنّ مقتضى القاعدة هو منجّزية العلم الإجمالي، وبيان ذلك: فقد أفاد بأنّه قد يقال بأنّ العلم الإجمالي غير منجَّز، وذلك لأمورٍ ثلاثة:

الأمر الأول: أنّ المقتضي للمنجّزية دائمًا هو احتمال التكليف، حيث إنّ احتمال التكليف في حدِّ نفسه موجبٌ للخوف، وبلحاظ موجبيته للخوف، يكون مقتضيًا للمنجّزية، غاية ما في الباب أنّ هذا الاحتمال إذا لم يقترن بالبيان فهو موضوعٌ للبراءة العقلية، أي قبح العقاب بلا بيانٍ، ومقتضى هذا الحكم العقليّ هو الأمن من احتمال التكليف، وإن كان هذا الاحتمال في نفسه ذا اقتضاءٍ للمنجزية، لكن الحكم العقليّ مانعٌ من تأثير هذا الاقتضاء أثره.

الأمر الثاني: إذا اقترن هذا الاحتمال بالعلم، كما إذا علم إجمالًا، فإذا علم إجمالًا بحرمة الدخول في إحدى الدور مثلًا، فحينئذٍ ببركة هذا العلم الإجمالي يزول المانع، فإنّ المانع من تأثير الاحتمال في المنجزية هو البراءة العقلية أي حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

فإذا وجد العلم الإجمالي بحرمة الدخول في إحدى الدور فقد حصل البيان، ومع حصول البيان ترتفع البراءة العقلية، فإذا ارتفعت البراءة العقلية بارتفاع موضوعها وهو تبدّل اللابيان للبيان، أثّر الاحتمال أثره، لأنّ احتمال التكليف في نفسه مقتضٍ للمنجزية، بلحاظ أنّه موجبٌ للخوف، ولا مانع من تأثيره إلّا قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإذا ارتفعت القاعدة بارتفاع موضوعها لوجود العلم الإجمالي أثر الاحتمال أثره. إذًا، فالموجب للمنجزية في أطراف العلم الإجماليّ ليس هو العلم الإجمالي، بل الموجب للمنجزية في أطراف العلم الإجمالي هو الاحتمال، وإنما العلم الإجمالي رفع المانع أي رفع البراءة العقلية، وإلا فالمقتضي للمنجزية نفس الاحتمال.

الأمر الثالث: هذا إذا كانت الشبهة محصورة، وأما إذا كانت غير محصورة، فيكون احتمال التكليف ضعيفًا، فإذا أصبح احتمال التكليف ضعيفًا نتيجة كثرة الأطراف خرج عن اقتضائه للمنجزية، إذ كون احتمال التكليف مقتضيًا للمنجّزية إذا أوجب الخوف، وأما إذا بلغ الاحتمال درجةً من الضآلة والضعف بحيث لا يوجب خوفًا نتيجة كثرة الأطراف، خرج هذا الاحتمال عن اقتضاء المنجزية. فالسر في عدم المنجزية في الشبهة غير المحصورة ضعف الاحتمال الذي هو في نفسه مقتضٍ للمنجزية.

لكن المحقق الإصفهاني (قده) أشكل على هذا الاستدلال، بأنّ احتمال التكليف لا يساوق الخوف حتى يكون احتمال التكليف بنفسه مقتضيًا للمنجزية، وإنّما يترتب الخوف على الاحتمال إذا وجد منجز، فالخوف ينشأ عن وجود منجز لا عن ذات الاحتمال، فمجرّد احتمال التكليف عقلًا لا أثر له بمقتضى قبح العقاب بلا بيان، قبح العقاب بلا بيان رافع للاقتضاء لا مانع من التأثير، أي أنّ مقتضى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان أنّ الاحتمال لا اقتضاء فيه للمنجزية، لا أن البراءة العقلية مانعةٌ من التأثير بعد المفروغية عن وجود المقتضي، لأن احتمال التكليف بنفسه لا يساوق الخوف، وإنما الخوف يحتاج إلى وجود منجز برتبة سابقة. وبناءً على ذلك، فإذا وجد العلم الإجمالي في مورد كانت المنجزية للعلم الإجمالي لا للاحتمال، نعم وجود العلم الإجمالي يجعل الاحتمال في كل طرف موجبًا للخوف، فإيجاده للخوف لوجود العلم الإجمالي، لا أنه في نفسه موجب للخوف ومقتض للمنجزية. وعلى هذا الأساس فلا فرق بين كون العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة أو الشبهة غير المحصورة، فإنّ العلم الإجماليّ منجز، ولا قصور في منجزيته وبيانيته.

ولكن قد يُقال على مبنى المحقق الإصفهاني (قده) يمكن الوصول إلى عدم منجزية العلم الإجمالي في أطراف الشبهة غير المحصورة، بيان ذلك بذكر مطلبين:

المطلب الأول: أنّ المحقق الإصفهاني يرى أنّ العلم الإجمالي انكشاف للجامع وليس انكشافًا للواقع كما ذهب إليه المحقق العراقي، فبناء على ذلك، ما هو المعلوم هو الجامع، وأمّا كل طرفٍ فهو في نفسه مشكوك محتمل التكليف وليس معلومًا. فبناء على هذا المطلب،

نقول في المطلب الثاني: سواء اعتبرنا الاحتمال حيثية تعليلية للمنجزية، أم اعتبرناه حيثية تقييدية للمنجزية، فالمنجزية في اعتضاد الاحتمال بالعلم الإجمالي، بيان ذلك: ذكرنا في ما سبق عند بحثنا حول منجزية العلم الإجمالي بنفسه لجميع الأطراف أنه: إذا حصل علم إجمالي –مثلًا-بوجوب إحدى الفريضتين إما الظهر أو الجمعة، فإن هذا العلم الإجمالي مساوق لاحتمال التكليف في كل من الطرفين، فنأتي إلى الاحتمال، حيث نحتمل إن الظهر هي الفريضة المطلوبة. هل هذا الاحتمال هو المنجز؟ فيكون الاحتمال حيثية تقييدية للمنجزية، بأن نقول: هناك منجزان، منجزٌ للجامع وهو العلم الإجمالي، ومنجز لكل طرف وهو الاحتمال، وكون هذا الاحتمال منجزًا لاعتضاده بالعلم الإجمالي واستقوائه به. وتارةً نقول: لا، المنجز هو العلم الإجمالي، غاية ما في الباب أن هذا العلم الإجمالي منجِّزٌ للجامع بلا واسطة، ومنجز لكل طرف بواسطة الاحتمال، فالاحتمال مجرد خيط رابط بين المنجِّز والمنجَّز،

والواسطة بينهما الاحتمال. إذًا فالاحتمال مجرد حيثية تعليلية، أي واسطة في سريان المنجزية من العلم الإجمالي إلى الطرف. فسواء اخترنا المبنى الأول أو الثاني، فبالنتيجة لا منجزية في فرض العلم الإجمالي إلا بالاحتمال، فإنه إما حيثية تقيدية أو تعليلية.

فبناء على هذا المطلب الثاني يقال: إنما يكون الاحتمال دخيلًا في المنجزية إما بنحو الواسطة أو أنّه هو المنجز إذا كان احتمالًا عقلائيًا، وأما مع كثرة الأطراف في الشبهة غير المحصورة وتضاؤل هذا الاحتمال إلى حدٍّ لا يعتني به العقلاء، فمثل هذا الاحتمال الموهوم لا يصلح لأن يستنَد إليه، لا على كونه هو المنجز، ولا على كونه هو الواسطة في سراية المنجزية، فلا نحتاج إلى أن ندعي أن الاحتمال مقتضٍ للمنجزية بواسطة الخوف كي يقول المحقق الإصفهاني ليس هناك مساوقة بين الاحتمال والخوف، بل على مبناه من أن الكاشفية للجامع تحتاج منجزية العلم الإجمالي إلى ضميمة الاحتمال، والاحتمال الصالح للضميمة هو الاحتمال العقلائيّ لا مطلق الاحتمال. فبناءً على ذلك، يمكن بناء على مبنى المحقق الإصفهاني أن يقال بعدم المنجزية.

وإن قيل بأن هذا الاحتمال أي احتمال التكليف في كل طرف، وإن كان احتمالًا موهومًا إلا أنه مساوم لاحتمال الضرر، فيكون منجزًا ولا يجدي في ذلك كونه موهومًا.

قلنا: على مسلك الإصفهاني من أن الاطمئنان حجة مطلقًا من دون تفصيل، فمتى ما كان الاحتمال موهومًا فهناك اطمئنان بعدم انطباق الجامع على مورده، وهذا الاطمئنان حجة مؤمِّنة. هذا تمام الكلام في الأمر الأول للمحقق الإصفهاني.

132

المطلب الثاني مما ذكره المحقق الإصفهاني (قده) هو أن استلزام الموافقة القطعية للعلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة للعسر والحرج، أو الإخلال بالنظام، هل يرفع المنجزية أم لا؟ فهنا لا بد من البحث في أمرين: الأمر الأول: في فرض استلزام العسر والحرج، وقد أفاد (قده) بهذا الصدد أمورًا: الأمر الأول: إن التكليف يقتضي بالمباشرة إيجاد متعلقه إن كان أمرًا أو إعدام متعلقه إن كان نهيًا، ويقتضي بالواسطة بعض الأمور، مثلًا اقتضاء وجوب ذي المقدمة لوجوب المقدّمة بناءً على الملازمة، أو اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، فهذا هو ما يقتضيه التكليف إمّا بالمباشرة أو بالواسطة.

الأمر الثاني: إن هناك فرقا بين التكليف المعلوم والتكليف المجهول، فالتكليف المعلوم موضوع لقاعدة الاشتغال، أي أن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، فهذا ليس من مقتضيات ذات التكليف، وإنما من مقتضيات التكليف المعلوم، أي أن التكليف المعلوم موضوع لقاعدة الاشتغال، فإذا كان التكليف مجهولًا فليس موضوعًا لقاعدة الاشتغال، وبالتالي فلزوم إحراز الامتثال ليس من مقتضيات التكليف المجهول، بل بنظره (قده) أن التكليف المجهول ليس تكليفًا، لأنّ مبناه (قده) أن التكليف الفعلي ما ساوق الباعثيّة، وما ساوق الباعثية متقوّم بالوصول، فما لا وصول له فليس بتكليف.

الأمر الثالث: إذا حصل العلم الإجمالي بوجود الحرام مثلًا أو بوجود النجس، اقتضى العلم الإجمالي لزوم الموافقة القطعية، أي لزوم إحراز الامتثال بالجمع بين المحتملات، وهذا –أي حكم العقل بضرورة الامتثال بالجمع بين المحتمل- ليس من مقتضيات التكليف الواقعي، وإنّما هو من مقتضيات العلم الإجماليّ، فهو أثرٌ عقلي للعلم الإجمالي، وليس أثرًا شرعيًا للتكليف الواقعي.

الأمر الرابع: إذا حصل ضرر أو حرج في إحراز الامتثال، بمعنى أن الشبهة غير محصورة، فاجتناب جميع أطرافها عسرٌ وحرج أو ضرر، فهذا العُسر أو الحرج أو الضرر الذي يترتّب على إحراز الامتثال، أي على الجمع بين المحتملات، هل يرتفع بدليل نفي العسر والحرج؟ أو يرتفع بدليل (لا ضرر)؟ فأفاد (قده) بأن الدليلين لا يرفعان هذا اللازم لحكم العقل بضرورة الجمع بين المحتملات، والوجه في ذلك أنّ دليل لا ضرر ودليل لا حرج موضوعه الحكم الحرجيّ أو الحكم الضرري، وظاهر هذا الموضوع أن يكون الضرر أو الحرج وصفًا للحكم بلحاظ حال نفسه لا بلحاظ حالات أخرى. وحينئذٍ، فلو كان الحرج أو الضرر في متعلق الحكم نفسه كالوضوء الضرري أو الوضوء الحرجي لَشمله دليل لا ضرر ولا حرج، وأما إذا افترضنا أن الضرر والحرج في الموافقة القطعية للعلم الإجمالي لا في متعلق الحكم نفسه، فإذا كان في الجمع بين المحتملات، أي في الموافقة القطعية للعلم الإجمالي وليس في نفس متعلّق الحكم، لم يشمله دليل نفي الحرج والضرر، لأنّ الحكم الواقعي نفسه ليس ضرريًا ولا حرجيًا، إذ لا حرج في متعلقه، ودليل لا حرج ينفي الحرج لو كان في ما يقتضيه الحكم إما بالمباشرة أو بالواسطة، وأما ما لا يقتضيه الحكم وإنّما يقتضيه العلم بالحكم لا نفس الحكم، فهذا ليس مما يقتضيه الحكم كي يتّصف الحكم بكونه حرجيًا أو ضرريًا، ويكون مرفوعًا بلا حرج أو بلا ضرر. وبالتالي، إلا إذا ثبت أن لا ضرر يشمل أي ضرر له ملابسةٌ بالحكم، وإن لم يكن مما يقتضيه الحكم لا بالمباشرة ولا بالواسطة، وهذا مما لم تقم عليه قرينة وشاهد، فإن ظاهر موضوع لا ضرر ولا حرج، نفي الحكم الضرري أو الحرجي إذا كان وصفًا له بلحاظ حال نفسه، لا وصفًا له بلحاظ العلم الإجمالي به، فإن هذا مما لا يشمله الدليل.

هذا من جهة حكومة لا ضرر ولا حرج على الحكم الواقعي، وهذا قد سبق النقاش فيه، حيث قلنا بأنّ حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية تعليقيّ على عدم ترخيص الشارع في بعض الأطراف، فهل يمكن أن يرخص الشارع في بعض الأطراف بنفس قاعدة لا حرج ولا ضرر؟ ذكرنا سابقًا إن مقتضى شمول هاتين القاعدتين للأحكام العدمية أن نثبت الترخيص في أطراف العلم الإجمالي بنفس قاعدة لا ضرر ولا حرج، فيرتفع حكم العقل بضرورة الموافقة القطعية. الأمر الثاني الذي أفاده، هو: ما إذا استلزم الموافقة القطعية للعلم الإجمالي الإخلال بالنظام، فهذا الفرض الوحيد الذي استثناه، واعتبر الشبهة غير المحصورة مما لا تنجز للتكليف فيها، ما لو استلزمت الموافقة القطعية الإخلال بالنظام، فقال حينئذ: إن العلم الإجمالي لا يتنجز، لأنّه لا يمكن الجمع عقلًا بين حكم العقل بلزوم الجمع بين المحتملات، وبين حكمه بقبح الإخلال بالنظام، فإذا كان الجمع بين المحتملات قبيحًا لكونه إخلالًا بالنظام، فلا يعقل أن يحكم العقل بضرورته ولزومه، فلا يمكن الجمع عقلًا بين ضرورة الإحراز وبين قبح الإحراز بكونه إخلالًا بالنظام، ومقتضى ذلك عدم منجزية العلم. بل تطور أكثر من ذلك وقال: بل الحكم الواقعي غير فعلي، ومع عدم فعليته فلا تنجز للعلم الإجمالي لا من حيث وجوب الموافقة القطعية ولا من حيث حرمة المخالفة القطعية،

وبيان ذلك: أفاد (قده) أن لداعوية الحكم مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: جعل الحكم بغرض الدعوية، أي أن غرض المولى من جعل الحكم قدحُ الداعي في نفس المكلف، فالغرض هو الداعويّة على فرض الوصول.

المرحلة الثانية: تصديق المكلف بالحكم، إذ أن الإرادة من مبادئها التصور والتصديق، فلا يريد الإنسان عملًا حتى يتصوّره ويصدّق بفائدته، فلا يمكن أن يكون الحكم فعليًا في حقّ المكلّف -أي داعيًا له بالإمكان- إلا إذا صدّقه المكلف، أي تصوّر الحكم وصدّق بأثره وهو سقوط العقاب مثلًا، فحينئذ يكون الحكم داعيًا له بالإمكان.

المرحلة الثالثة: الداعوية بالفعل، فإنّها تتوقف على عدم لزوم محذورٍ من حكم العقل بلزوم الامتثال، فإنّ العقل بعدما يتصور الحكم ويصدّق به ويذعن بوجوده، يحكم بلزوم امتثاله، فلو ترتّب محذور على لزوم الامتثال، كما لو كان مما يترتّب على لزوم الامتثال الإخلال بالنظام، فيترتّب على حكم العقل بلزوم الامتثال محذور قبيح وهو الإخلال بالنظام، فإنّ العقل ليس فقط يمتنع عن الحكم بلزوم إحراز الامتثال، بل لا يصدّق بفعليّة الحكم، إذ لا يجتمع عند العقل أن يصدّق بوجود حكم فعليّ، ومع ذلك يحكم بأن امتثاله قبيح، لأن امتثاله مستلزم للإخلال بالنظام.

فإذا لم يصدّق العقل بفعلية الحكم لترتّب محذورٍ على امتثاله، إذًا فالحكم لا داعويّة له، فإذا لم يكن له داعويّة كان جعله لغوًا، فجعل الحكم من قبل المولى مع التفاته إلى أن المكلف لا يصدّق عقله فعليّة هذا الحكم يكون لغوًا. وبهذا يكون الحكم الواقعي في موارد الشبهة غير المحصورة إذا استلزم الامتثال الإخلال بالنظام غير فعليّ، فلا تنجُّز للعلم الإجماليّ لا من حيث وجوب الموافقة القطعية، ولا من حيث حرمة المخالفة القطعية.

ويلاحظ على ما أفاد أن هناك فرقًا بين ما يترتب على إحراز الامتثال وما يترتّب على نفس الامتثال، فلو كان القبيح -كالإخلال بالنّظام-مترتّبًا على نفس الامتثال تمّ كلامه، إذ لا يجتمعان أن يحكم العقل بالامتثال، وبين أن يكون الامتثال قبيحًا بنظر العقل، فهذا لازمه عدم فعليّة الحكم في حقّه. وأمّا إذا كان الامتثال نفسه مما لا قُبح فيه، وإنما القبح في إحراز الامتثال أي في الجمع بين المحتملات، فهذا لا يتنافى مع فعلية الحكم، أي لا يتنافى مع تصديق العقل بأنّ هناك حكمًا فعليًا لا بدّ من امتثاله وإن كان لا يمكن إحراز امتثاله لأجل الإخلال بالنظام. فمقتضى إذعانه وتصديقه بوجود حكم فعليّ أنّ العلم الإجماليّ به متنجّزٌ من حيث حرمة المخالفة القطعية، وإن لم يكن متنجزًا من حيث وجوب المخالفة القطعية.

وبعد أن أتممنا هذه الجهة وبيّنّا أنّ المدار في عدم منجّزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية في الشبهة غير المحصورة شمول دليل الأصل، نأتي إلى هذا التنبيه الذي عرضه الأعلام من الشيخ الأنصاري فمن بعده، وهو ما إذا شكّ المكلّف في أنّ الشبهة محصورة أو غير محصورة، وللشكّ مناشئ: المنشأ الأول: أن يشك في أنّه مطمئنّ بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف الذي بيده أم لا، وهنا لا ريب في منجزية العلم الإجمالي، إذ لا رافع لمنجّزيته إلا الاطمئنان بناءً على هذا المسلك، فإذا شكّ في الاطمئنان فلا اطمئنان وجدانًا، وبالتالي لا رافع لمنجزية العلم الإجمالي.

المنشأ الثاني: أن يشك في المناقضة، أي هل أن الغرض الترخيصي في أطراف العلم الإجمالي مناقضٌ للغرض اللزومي أم لا؟ فمع الشك في المناقضة هل يكون العلم الإجمالي منجزًا أم لا؟ فهنا أفاد السيد الشهيد بتقريبٍ أنه: تارةً يشك المكلّف في نظر العرف، أي هل أنّ العرف يرى في هذا المورد نتيجة كثرة الأطراف مناقضة بين الغرض اللزومي والغرض الترخيصي أم لا؟ ففي مثل ذلك لا يصحّ له التمسّك بدليل الأصل، لأنّ إطلاق دليل الأصل مقيّد بمقيِّد متصل، وهذا المقيِّد المتصل هو قيام الارتكاز على عدم التضحية بالغرض اللزومي لأجل غرض ترخيصيّ، فإذا شك في المقيِّد المتصل كان إجمال المقيِّد موجبًا لإجمال دليل الأصل، فلا يصحّ التمسّك به. وتارةً العرف نفسه يشك، ولا يدري هل أنّ مناقضة بين الغرض اللزومي والغرض الترخيصي أم لا؟ فإن قلنا بأنّ إطلاق دليل الأصل محكَّم إلّا أن تُحرز المناقضة، فمع الشكّ في المناقضة فهي لم تُحرز فيبقى إطلاق دليل الأصل محكّمًا ومقتضاه عدم المنجّزية. وإن قلنا أن الرجوع للأصل مبنيّ على إحراز عدم المناقضة، فما لم يُحرز عدم المناقضة فلا إطلاق لدليل الأصل، إذًا فمع الشك في المناقضة يكون أيضًا شكًّا في المقيِّد، وبالتالي لم يُحرز الإطلاق. المنشأ الثالث، وهو الذي تعرّض له المحقق الإصفهاني في أول عبارته: لو شكّ في العسر والحرج، أي: هل أنّ الموافقة لهذا العلم الإجمالي تستلزم العسر والحرج أم لا تستلزم؟ حيث ذكر الآخوند بأنّه يُرجَع إلى إطلاق الدليل، لأنّ دليل العسر والحرج حاكم، وإطلاق الأدلّة الأوليّة محكوم، فإذا شُكّ في الحاكم يرجَع إلى إطلاق الدليل المحكوم، وهذا ما تصدّى المحقق الإصفهاني لنفيه، يعني لمناقشة المحقق الآخوند في هذه النقطة. فقال في ص 277: حيث عرفتَ أن لا عسر ولا ضرر في متعلَّق التكليف، بل في تحصيل العلم بامتثاله، وليس تحصيله من مقتضيات التكليف، فلا معنى للتمسّك بإطلاق دليل التكليف، إذ ليس تحصيل العلم بامتثاله من شؤونه وأطواره الواقعة في مورد التكليف حتى يرفَع الضرريّ منه أو يدفَع مشكوكه بإطلاقه. قال: بل مع قطع النظر عمّا ذكرناه هناك، من كون التقييد –بالابتلاء- عقليًا يمكن دفع قيديته لمرتبة الفعليّة. يعني هناك لو شككنا في الدخول في محل الابتلاء لا يصحّ كذلك التمسّك بالإطلاق، لأنّ التقييد بالابتلاء تقييدٌ عقليّ وليس تقييدًا شرعيًا حتى ندفع دخله بالإطلاق. لكن لو تنازلنا وقلنا يمكن دفع التقييد بالابتلاء بالإطلاق، مع ذلك في محل كلامنا لا يمكن أن ندفع التقييد بعدم العسر والحرج بالإطلاق، لم؟ قال: ولا يصحّ هنا لأنّه ليس قيدًا لمتعلق التكليف، بل هو قيدٌ لتحصيل العلم بامتثاله المتأخّر رتبةً عن مرتبة فعليّة التكليف أيضًا. ثم قال: بل لا مجال له هنا في الشبهة المصداقية المختصّ بها المقام، لأنّ التقيُّد بعنوان لفظيّ هنا وباللبيّ هناك. إذا شككنا في أنّ المورد داخل في محل الابتلاء أو غير داخل، صحيح أنها شبهة مصداقية، لكن بما أنّ تقيُّد التكليف بالابتلاء تقييدٌ لبيّ، وتقييد لبيّ نظريّ وليس ضروريّ، فعلى مبنى الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية يصحّ التمسّك بالإطلاق في الشبهة المصداقية للمقيِّد اللبيّ النظريّ. وأما في محلّ الكلام فالمقيّد نفس دليل نفي العسر والحرج وهو دليل لفظيّ، فإذا شككنا على نحو الشبهة المصداقية هل أنّ هنا عسر وحرج أم ليس هناك عسر وحرج لا يصحّ الرجوع إلى إطلاق الدليل لأنّ المقيِّد له لفظيّ، ومع الشبهة المصداقيّة للمقيّد اللفظي لا يصحّ الرجوع إلى الإطلاق. نعم يصحّ في العسر المخِلّ بالنظام، حيث إن التقييد فيه عقليّ، لأنّ تقييد التكليف بأن لا يستلزم العسر والنظام تقييد عقليّ، فإذا شككنا في مصداقه فهو من الشبهة المصداقيّة للمقيّد اللبيّ، فيرجَع فيه إلى الإطلاق. ومما ذكرنا يتّضح أنه متى ما شككنا في ارتفاع التكليف على نحو الشبهة المصداقيّة، هل نستطيع الرجوع إلى الإطلاق أم لا؟ لا بدّ أن نفصّل بين القيود الشرعية والقيود العقليّة، والقيد الوارد بدليل لفظيّ وهكذا.

133

ما زال الكلام فيما إذا وقع الشك في أن الشبهة المحصورة غير محصورة، وذكرنا أنّ لهذا الشك مناشيء، ووصل الكلام إلى المنشأ الذي ذكره المحقق النائيني (قده)، وهو ما إذا شكّ المكلّف في أنّه قادرٌ على المخالفة القطعية بارتكاب جميع أطراف العلم الإجماليّ أم ليس بقادر. وهنا وجهان لجريان البراءة، ووجهان لجريان الاحتياط، ونبدأ أولًا بوجهي جريان الاحتياط في عدم شمول دليل الأصل لهذه الشبهة:

أما الوجه الأول لعدم شمول دليل الأصل لهذه الشبهة: أن يقال كما ذكر المحقق العراقي (قده) أنّ المقام من صُغريات الشكّ في القدرة، والشكّ في القدرة مجرىً لأصالة الاحتياط، فهل أنّ ما أفاده تامٌّ صغرويًّا أم لا؟

ويلاحظ على ما أُفيد بأنّ المقام ليس من موارد الشك في القدرة، وبيان ذلك منوطٌ ببيان ما هو معنى أصالة القدرة التي التزم بها الفقهاء في مورد الشكّ في القدرة، فإنّ القدرة على قسمين: تارةً تكون دخيلةً في الملاك، وتارةً تكون دخيلةً في استيفاء الملاك، فمثلًا: القدرة المأخوذة في الصوم (وعلى الذين يُطيقونه فِدْيةٌ طعامُ مسكين) يُستفاد منها أنّ القدرة دخيلةٌ في الملاك، بمعنى أنّ الصوم الذي فيه ضيقٌ لا مِلاك فيه من الأصل، فاتّصاف الصوم بالملاك فرع القدرة، فالقدرة هنا دخيلةٌ في الملاك، فضلًا عن الوجوب. ولأجل ذلك لا يشرع الصوم أصلًا من غير القادر، وهذا ما يعبّر عنه بالقدرة الشرعية، فإنّ القدرة الشرعيّة هي القدرة الدخيلة في أصل اتّصاف الفعل بالملاك. وفي مثل هذا المورد، إذا شكّ المكلّف في القدرة، كما لو شكّ أنّه قادرٌ على الصوم أم ليس بقادر، لا مانع هنا من جريان البراءة، لأنّ الشك في القدرة شكٌّ في الملاك، والشكُّ في الملاك شكٌّ في التكليف، والشكُّ في التكليف مجرىً للبراءة.

المورد الثاني: ما إذا كانت القدرة ليست دخيلة في الاتّصاف بالملاك، وإنّما هي دخيلة في استيفائه وفعليّته، مثلًا: إذا أُمر المكلّف بدفن الميّت، فدفن الميّت ذو ملاك، أي ذو مصلحة، سواءً كان هناك قادرٌ على دفنه أم لم يكن، فالقدرة هنا ليست دخيلةً في الملاك، نعم هي دخيلةٌ في استيفائه وتحصيله، فإذا شكّ المكلّف في مثل هذا المورد، كما لو كان ميّت بين يديه، ونتيجةً لنزول الثلج من السماء شكّ في أنّه قادر على حفر الأرض ودفن الميت أم ليس بقادر، فهل الشك هنا مجرىً للبراءة أم لا؟ بناءً على المسلك المشهور من أنّ القدرة دخيلة في التكليف وإن لم تكن دخيلةً في الملاك، فالشك في القدرة شك في التكليف، لأن فعلية التكليف منوطةٌ بالقدرة، فمع الشّكّ في القدرة فالشّكّ في التكليف، والشّكّ في التكليف مجرىً للبراءة، وإن كان يحرز أن لا دخل للقدرة في الملاك، لكنّها دخيلة في التكليف.

وأمّا على مسلك السّيّد الإمام (قده)، من أنّ التكليف الفعليّ يشمل القادر وغير القادر، وإنّما إحراز العجز مانعٌ من التنجّز، وليس مانعًا من فعليّة التكليف، أي من أحرز أنّه عاجز فلا عقوبة عليه، ولا دخل لذلك في فعليّة التكليف، فالتكليف الفعليّ كما يشمل العالم والجاهل يشمل القادر والعاجز. فلا محالة، على مبنى السّيّد الإمام، إذا شكّ في أنّه قادرٌ أم لا فلا أثر لشكّه لأنّ التكليف فعلي، فعليه المبادرة إلى أن يحرز العجز، وحينئذٍ يكون إحراز العجز مؤمِّنًا ومعذِّرًا.

ولكن على مبنى المشهور الذي يقول بأنّ القدرة دخيلةٌ في فعليّة التكليف، والشكّ في القدرة شكٌّ في التكليف، ومقتضى القاعدة جريان البراءة، إلّا أنّ المشهور لم يلتزموا هنا بجريان البراءة، مع أنّ الشّكّ موردٌ لها، وقالوا بجريان ما يسمّى بأصالة القدرة، وهذا الأصل له وجوهٌ، نكتفي منها بما ذكره السيد الحكيم (قده) في المستمسك مع تقريبه،

بيان ذلك: أنّ المرتكز العقلائيّ بعد أن لاحظ أنّ القدرة غالبًا لا دخل لها في الملاك، وإنّما غالبًا ما تكون دخيلة في الاستيفاء والتحصيل، فهذه الغلبة أوجبت ظهور الأدلة في مدلولين عرضيين: أحدهما المطلوبيّة، والآخر اتّصاف الفعل بالملاك سواءً بقي الطلب أم سقط، مثلًا: إذا قال المولى يجب تجهيز الميّت المسلم، فهذا الخطاب ينعقد له مدلولان بمقتضى غلبة عدم دخل القدرة في الملاك: المدلول الأول: أنه يجب دفن الميت عند القدرة عليه، بمقتضى حكم العقل بلزوم دخل القدرة في فعليّة التكليف.

والمدلول الثاني: أنّ دفن الميّت ذو ملاك سقط الطلب أم بقي، فإذا كان الخطاب ظاهرًا في أنّ الفعل ذو ملاك على كلِّ حال، كان مطلوبًا أم لم يكن، فهنا المرتكز العقلائيّ في طول ظهور الخطاب في هذين المدلولين، المرتكز العقلائيّ قام على أنّ الشّكّ في القدرة ليس معذِّرًا، وإن كان الشَّكُّ في القدرة مقتضى القاعدة مجرىً للبراءة، لكن لأجل حكومة المرتكز العقلائي، القائل بأن الشّكّ في القدرة غير معذِّر ما لم تُحرِز العجز. فهذا المرتكز العقلائيّ سرُّه وجدان الملاك، أي أنّ المرتكز العقلائيّ يقول: لو كنت لا تحرز الملاك، فحينئذ يكون شكُّك في القدرة معذِّرًا، أما إذا أحرزت أن دفن الميت ذو مصلحة مُلزِمةٍ على كل حال، وإن كنتَ تشكُّ في أنّك قادرٌ أم لست بقادر، لكنّه فعل ذو ملاك، فمع العلم أنّه فعل ذو ملاك، فالمرتكز العقلائي يقول: يجب عليك تحصيل الملاك الملزِم، ولست معذورًا في أنّك شاكٌّ في القدرة أم غير شاك، نعم إذا أحرزت العجز وأعياك بدنك فأنت معذورٌ، وأما ما لم تحرز فمقتضى لزوم تحصيل الملاك الملزِم المبادرة لذلك. وهذا المرتكز العقلائي حافٌّ بأدلّة البراءة، موجبٌ لانصرافها عن مورد الشكّ في القدرة.

فبناءً على الأساس، يُقال بأنّه في مورد الشكّ في القدرة لا مجرىً للبراءة في المورد الذي يُحرَز فيه عدم دخل القدرة في الملاك. فعليه، مورد ومجرى الارتكاز العقلائيّ ما إذا شكّ في القدرة على الامتثال، أي هل هو قادر على دفن الميّت أم لا؟ لا ما إذا شكّ في القدرة على العلم بالامتثال، فهذا مطلبٌ آخر، ومحلّ كلامنا من الشكّ في القدرة على العلم بالامتثال، لا من الشكّ في القدرة على أصل الامتثال. فإذا عَلم المكلّف بوجود نجس في أحد بيوت قم فشكّ، هل هو قادر على ارتكاب جميع العصيرات النّجسة في قم أم لا؟ فإذا شكّ في القدرة فهو لا يشك في القدرة على أصل الامتثال، لعلّه بترك عشرة بيوت يكون قد اجتنب النّجس واقعًا، لكنّه يشكّ في القدرة على إحراز الامتثال، أي هل هو قادرٌ على المخالفة القطعية أم لا؟ لو أراد أن يخالف هل هو قادرٌ أم لا؟ وهذا ليس موضوعًا، -أو لا أقلّ- لا نُحرز أنه موضوع لأصالة القدرة.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الشهيد (قده) من أنّ دليل الأصل الترخيصيّ كأصالة الطهارة وأمثال ذلك مقيَّدٌ لبًّا بأن لا يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية، وإلّا فدليل الأصل مطلق، وإنّما يَمنع من إطلاقه لأطراف العلم الإجمالي استلزامه للترخيص في المخالفة القطعية، فهو مقيدٌ لبًّا بهذا بأن لا يستلزم الترخيص في المخالفة القطعيّة. وهذا من المقيِّد اللبّيّ، سواءً اعتبرناه متصلًا أو منفصلًا، أي سواءً كان هذا المقيِّد اللبّيّ واضحًا ارتكازًا فيكون من المقيِّدات المتّصلة، أو أنّه أمر نظريٌّ يحتاج إلى اعتمال والتفات، فإنه يُعَدُّ مقيِّدًا لبّيًا منفصلًا. فإنّه إذا وقع الشكّ في المقيِّد على نحو الشبهة المصداقية، إذ تارةً يقع الشكّ في أصل التقييد، وهذا لا إشكال بأنه شكٌ منفيٌّ بإطلاق الدليل إذا كان الشكّ في المقيِّد المنفصل. وأما إذا وقع الشكّ في مصداق المقيِّد لا في أصل المقيِّد، فمع كون الشبهة مصداقية لا مكان للتمسك بالإطلاق، سواءً كان المقيِّد اللبَيّ متّصلًا أم منفصلًا، والمقام من هذا القبيل، فإن دليل الأصل قُيّد لبًّا بأن لا يستلزم المخالفة القطعية، فإذا شككنا في أننا قادرون على المخالفة القطعية بارتكاب جميع الأطراف أم لسنا قادرين، فنحن نشك في المصداق، أي أنّ المقيِّد اللبي، وهو عدم استلزام الجريان للمخالفة القطعية متحقِّق في المقام أم ليس بمتحقَق؟ فتوجد شبهة مصداقيّة للمقيِّد اللبّيّ. وهناك فرقٌ بين الشكّ في المعارِض والشكّ في المقيّد،

بيان ذلك: إذا وُجد لدينا دليل، كما لو قامت لدينا رواية على أنّ العصير العنبيّ يحرم شربه بعد غليانه وقبل ذهاب ثُلُثَيه، وتوجد رواية أخرى موهمةٌ للدلالة على الحلّيّة، فهنا نشكّ في مصداق المعارِض، أي أنّ هل الرواية الأخرى مصداقٌ للمعارض لهذا الدليل أم ليس مصداقًا للمعارض؟ فلا تُرفع اليد حينئذٍ عن حجّيّة الرواية الدالّة على الحرمة بالشكّ في مصداق المعارِض، والسرّ في ذلك أنّ عدم المعارِض لم يؤخَذ في موضوع الحجّيّة، وإن كان وجود المعارِض مانعًا من الحجّيّة الفعليّة، فبما أنّ عدم المعارِض لم يؤخذ في المقتضي، إذًا المقتضي للحجّيّة تامٌّ، أي أنّ المقتضي لحجية الرواية الأولى تامٌّ، وإنّما نشكّ في المانع، ألا وهو مصداق المعارِض، فنتمسّك بإطلاق دليل الحجّيّة، حيث إنّ المقتضي تامٌّ والشكّ في المانع منفيٌّ بالإطلاق.

أمّا إذا شككنا في مصداق المقيّد، فهو شكٌّ في المقتضي وليس شكًّا في المانع، والسّرُّ في ذلك أن المقيِّد يكون دخيلًا في الموضوع، لأنّ الموضوع يتعَنْوَن بعدم المقيِّد، فمثلًا إذا قال (أكرِمْ كلَّ عالم)، وثبت بدليلٍ لبّيٍّ أن العالم الأموي لا يُكرم، وشككنا في أنّ زيد بن حفص هل هو أُمويٌّ أم ليس بأمويّ على نحو الشبهة المصداقية؟ فهنا لا يمكننا أن نتمسّك بدليل (أكرمْ كل عالم)، لأن نتيجة وجود هذا المقيد أصبح الموضوع العالم الذي ليس بأمويّ، فإذا شككنا في أنّ هذا أُمويٌّ فهو شكٌّ في انطباق موضوع الدليل عليه، فمع الشكّ في الموضوع يوجد شكٌّ في المقتضي وليس شكًّا في المانع، ومع الشكِّ في المقتضي فلا مجال للتمسُّك بإطلاق الدليل. فهذا هو الفرق بين الشكّ في مصداق المقيِّد أو مصداق المعارِض، فلأجل ذلك في المقام نقول: بما أنّنا نشكُّ هل أنّ جريان الأصل في أطراف هذه الشبهة مستلزِم للترخيص في المخالفة القطعية أو ليس مستلزمًا، فهو شكٌّ في مصداق المقيِّد، وبما أنّ الشّبهة مصداقيّة للمقيِّد، فالشكّ في المقتضي، فلا مجال لنفي الشك ّبالتمسّك بإطلاق الدليل، فإذا سقط إطلاق دليل الأصل الترخيصيّ، كانت النتيجة الاحتياط في أطراف الشبهة. هذان هما الوجهان لإثبات الاحتياط في أطراف الشبهة المشكوك في أنّها محصورة أم غير محصورة.

وهنا المحقق الإصفهاني (قده) أشار إلى ذلك: إذا شكّ في الشّبهة لأنّه يشكُّ في قدرته على المخالفة القطعيّة، فقال في ص 277: وأما الشكّ في بلوغ الكثرة إلى حدٍّ يمتنع معه ارتكاب الجميع بناءً –يعني بناءً على مطلب النائيني من أنّ هذا هو الملاك في المحصور وغير المحصور-، فالأمر فيه –في هذا الشك- كالعسر والحرج الذي لا دخل له بمتعلّق التكليف، بل في العلم بامتثاله، فكذا هنا، فإنّه لا دخل له إلّا في العلم بالمخالفة المتأخّر عن مرتبة التّكليف. ثم قال: بل لو فُرض الشكّ في القدرة على متعلَّق التكليف أيضًا، لا مجال للتّمسّك بإطلاق الدليل، وهو قوله (اجتنب النجس)، مع أنّني أشكّ في أصل القدرة على الاجتناب، مع ذلك لا أستطيع التمسّك بإطلاق (اجتنب النجس)، لما مرّ سابقًا، من أنّه لا دخل لها –للقدرة-في الملاك، ولا في حُسن التكليف وقبحه المنبعثين عن المصلحة والمفسدة. نعم إذا كانت قضية التكليف خارجيّة فالتكليف الجدي كاشفٌ عن تماميّة علّته من باب كشف المعلول عن علّته، لا من باب كشف الإطلاق عن المراد الجدّيّ.

134

ذكرنا فيما سبق أنّ الوجه الثاني للبناء على الاحتياط والشكّ في أنّ الشبهة محصورة على ما ذكره السيد الشهيد، كان من موارد الشك في مصداق المقيِّد، وإذا وقع الشكّ في مصداق المقيِّد، فالتمسّك بإطلاق دليل الأصل تمسُّكٌ بالدليل في الشبهة المصداقية لموضوعه.

ولكن قد يُقال: على مباني السيد الشهيد كما أفاده في الجزء الرابع ص 21، من (بحوث في علم الأصول) أنّ دليل الأصل له مدلولٌ طوليٌّ بلحاظ الحكم الظاهريّ، ولذلك سقوطه بلحاظ الحكم الواقعيّ لا يعني سقوطه بلحاظ الحكم الظاهريّ، وبيان ذلك بالنظر إلى أمورٍ ثلاثة:

الأمر الأول: هل أنّ الحكم الظاهريّ له واقعٌ في نفسه أم ليس له واقع؟ فعلى مسلك المشهور، من أنّ الحكم الظاهريّ متقوّم بالوصول، سواءً كان الحكم الظاهريّ إلزامًا كوجوب الاحتياط، أم ترخيصًا كالبراءة، فإنّ الحكم الظاهريّ متقوّم بالوصول، فإذا لم يصل فليس حكمًا، وبالتالي، فعلى مسلك المشهور، ليس للحكم الظاهريّ ثبوت وراء الإثبات والوصول.

وأمّا على مسلك السيد الشهيد، من أنّ الحكم الظاهريّ هو عبارة عن الاهتمام بالغرض الواقعيّ، في مرحلة الشكّ، فإن كان اهتمامًا بالغرض اللزوميّ جعل وجوب الاحتياط، وإن كان اهتمامًا بالغرض الترخيصيّ جعل البراءة، فبما أنّ الحكم الظاهريّ عبارة عن اهتمام بالغرض، والاهتمام له ثبوت مع غض النظر عن وصوله وعدم وصوله، فالحكم الظاهريّ على مبنى السيد الشهيد له ثبوتٌ مع غمض النظر عن وصوله وعدم وصوله.

الأمر الثاني: هل يمكن أن نجري دليل البراءة بلحاظ الحكم الظاهريّ؟ كما نجريه بلحاظ الحكم الواقعي أم لا؟ فبناءً على مسلك المشهور، من أنّ الحكم الظاهريّ متقوّم بالوصول، فمع الشكّ فيه فلا حكم حتّى تجري بلحاظه البراءة، وأمّا على مسلك السيد (قده)، فبما أنّ للحكم الظاهريّ واقعًا وثبوتًا، فلذلك المقتضي لجريان البراءة بالنسبة إليه تامٌّ.

وبيان ذلك: أنّه تارةً يقع الشكّ على نحو الشبهة الحكمية المحضة، وتارةً يقع الشكّ على نحو الشبهة الحكمية المقترنة بالشبهة المصداقية، مثال الأول: إذا شككنا من الأصل في حرمة العصير العنبيّ بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه، فحينئذٍ تجري البراءة بلحاظ نفس الحكم الواقعيّ وهو حرمة العصير العنبيّ، وإذا جرت بلحاظ الحكم الواقعيّ لم تجرِ بلحاظ الحكم الظاهري، بمعنى بعد أن نجري البراءة للتأمين من الحرمة الواقعية، لا معنى لأن نجري البراءة للتأمين من وجوب الاحتياط، فإننا إذا كنّا معذورين من جهة الحرمة الواقعية للعصير العنبيّ، لم يبق لنا شكّ في أنه يجب الاحتياط أم لا حتى نجري البراءة بلحاظ وجوب الاحتياط وهو الحكم الظاهري، فإنّ هذا لغو.

وأما إذا كانت الشبهة مقترنة بالشبهة المصداقية، مثلًا: قام لدينا خبرٌ دالٌّ على حرمة العصير العنبيّ بعد غليانه، ولكن شككنا في وثاقة المخبِر بنحوٍ لم يمكنّا تحصيل وثاقته حتى بالأصول، فحينئذ نقول: لا نستطيع أن نجري البراءة بلحاظ الحكم الواقعي، فإنّ دليل البراءة مقيّدٌ لبًّا بعدم قيام إمارة على الحكم الواقعي، إذ أنّ دليل البراءة لا يشمل موارد قيام إمارة على الحكم الواقعي. وحيث قام لدينا خبرٌ يدلّ على الحرمة، ولا ندري هل أن المخبر ثقة أم لا، فنشك بقيام الإمارة، فبما أننا نشك على نحو الشبهة المصداقية في قيام الإمارة، فلا يمكن أن نتمسّك بدليل البراءة، لأنّ التمسّك بدليل البراءة حينئذ للتأمين من الحرمة الواقعية، تمسّك بالدليل بالشبهة المصداقية لموضوعه، حيث إن موضوع دليل البراءة ما إذا لم تقم إمارة، ونحن لا نحرز عدم قيام إمارة. فسقط جريان البراءة بلحاظ الحكم الواقعي، فيكون له مدلول طولي وهو جريان البراءة بلحاظ الحكم الظاهري، أي صحيح أننا لا نستطيع أن نجري البراءة بلحاظ الحرمة، إذ لعلّ هناك إمارةً على الحرمة. لكن بالنتيجة، حيث نشكّ هل أنّ المولى أوجب الاحتياط في هذا الفرض أم لا، والاحتياط حكم ظاهريّ مشكوك، فنجري البراءة بلحاظ وجوب الاحتياط. ومقتضى ذلك هو المعذّرية. فالسيد (قده) يقول: إنّ أدلة الأصول الترخيصية لها مدلولان بمقتضى إطلاقها: مدلول بلحاظ الحكم الواقعي، ومدلول بلحاظ الحكم الظاهري، فإن لم تجرِ بلحاظ الحكم الواقعي للشك في موضوعها، جرت بلحاظ الحكم الظاهري كما في المثال الذي ذكرناه.

الأمر الثالث: بناءً على ما أفاد (قده) في محلّ كلامنا، تجري البراءة بلحاظ الحكم الظاهري، بيان ذلك: إذا حصل لدينا علم إجماليٌّ بوجود نجس في هذه البلد، ونحن لا ندري هل أن الشبهة محصورة أو غير محصورة، إذًا، هل يمكن أن نجري البراءة أو أن نجري أصالة الطهارة بلحاظ الحكم الواقعيّ؟ أي بلحاظ النجاسة المعلومة بالإجمال، أو بلحاظ وجوب اجتناب النجس أم لا؟ فيقول السيد الشهيد لا يمكن ذلك، لأن دليل البراءة مقيّد لبًّا بعدم استلزام المخالفة القطعية، فهو لا يجري في مورد يستلزم جريانه المخالفة القطعية، ونحن لأننا نشك في أن الشبهة محصورة أو غير محصورة، فسوف نشكّ في مصداق هذا المقيِّد، وهو: هل أنّ جريان البراءة هنا يستلزم الترخيص في المخالفة القطيعة أم لا يستلزم؟ فمع الشكّ في مصداق المقيّد، يقع الشك في موضوع دليل البراءة، فلا يمكن التمسك به.

ولكن بعد سقوط التمسك به بلحاظ الحكم الواقعي، وهو أنّ كل طرفٍ نشكّ أنه نجس يجب اجتنابه أم لا؟ لا يمكننا نفي ذلك بالبراءة، إذ لعلّ جريانه يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية، فنجريه بلحاظ الحكم الظاهري، وهو أنه هل أنّ المولى أوجب الاحتياط في فرض الشكّ وعدم إمكان تنقيح الموضوع أم لم يوجب الاحتياط؟ وحيث إنّ وجوب الاحتياط حكم ظاهريّ ذو ثبوت، فيُتصوّر بلحاظه جريان البراءة. إذًا فعلى مبناه (قده) يمكن أن يقال بجريان الأصل العملي في أطراف العلم الإجمالي، عند الشكّ في أنّ الشبهة محصورة أم غير محصورة، لا بلحاظ الحكم الواقعيّ، بل بلحاظ الحكم الظاهريّ.

هذا بالنسبة إلى الوجه الثاني الذي أقيم لإثبات الاحتياط.

وهناك وجهان آخران أشار إليهما السيد الشهيد (قده) لإثبات البراءة وعدم المنجّزية بناءً على مسلك الميرزا النائيني، من أنّ المدار في الشبهة المحصورة وغير المحصورة على القدرة على المخالفة القطعية وعدمها.

الوجه الأول: وتقريبه: ذكر الأصوليّون في غير موضع أنّ الحيثيّات التعليليّة في الأحكام العقليّة حيثيّات تقيديّة، بيان ذلك: إذا حكم العقل بقبح الظلم، ثمّ أدرك العقل أنّ قتل النفس البريئة ظلم فحكم بقبحه، فحكم العقل بقبح قتل النفس البريئة لأنّه ظلم ليس حكما آخر وراء حكمه بأنّ الظلم قبيح، لأنّ الحيثية التعليلية حيثيّة تقيديّة، أي أنّ حكمه بقبح قتل النفس البريئة لأنّه ظلم هو في الواقع حكم قبح الظلم، وهذا مجرّد تطبيق ليس إلّا.

فلأجل ذلك نقول في المقام: عندما يحكم العقل بأنّ دليل الأصل العملي الترخيصي كدليل البراءة أو دليل أصالة الطهارة أو ما أشبه ذلك، مقيّد بعدم استلزام الترخيص في المخالفة القطعية، لأن الترخيص في المخالفة القطعية قبيح، أي لولا حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية ما حكم بأنّ دليل الأصل مقيّد بعدم استلزام الترخيص في المخالفة القطعية، وحيث إن الحيثيّة التعليلية حيثية تقيدية، إذًا لا محالة ما هو المقيِّد اللبّيّ لدليل الأصل ليس هو استلزام الترخيص في المخالفة القطعية، بما هو استلزام القبيح، فدليل الأصل العمليّ مطلق ما لم يستلزم قبيحٌ، وإنّما الترخيص في المخالفة القطعية تطبيق من تطبيقات القبيح.

فبناءً على أن المقيد لدليل الأصل العملي الترخيصي عدم استلزام القبيح، فإذا شككنا في أنّ الشبهة محصورة، إذًا يكون جريانه مستلزمًا للقبيح، أم ليست محصورة حيث لا يكون جريانه مستلزمًا للقبيح، فلا محالة يكون الشك شكًا في القبح، هل أنّ جريان الأصل الترخيصي قبيحٌ في المقام أم ليس بقبيح؟ وقال السيد الشهيد: وبما أنّ القبح يعتبر فيه الوصول، إذ لا يقال للفعل قبيح حتى يصل، فمع الشك في القبح فلا قبح.

إذًا فبالنتيجة لا مانع من جريان دليل الأصل، فإنّ المقيّد له أن لا يكون الجريان قبيحًا، والشك في القبح مساوق لعدمه، فنقطع بعدم المقيد، فلا مانع من التمسّك بإطلاق دليل الأصل، فهذا ما أفاده (قده) دعمًا لكلام المحقق النائيني.

ولكن بالرجوع إلى ما ذكرنا في بحث القطع، في بحث أحكام العقل العمليّ، ذكرنا هل أنّ حكم العقل العمليّ مقيّد بالعلم به أم لا؟ وذكرنا هناك بأنّ هذه القضيّة –من باب المثال-الظلم قبيحٌ تستبطن محمولين طوليين: المحمول الأول: الظلم لا ينبغي فعله، لكونه مُخلًّا بالنظام. أنّ صدور الظلم محلٌّ للمؤاخذة والعقوبة. والمدلول الثاني في طول الأول: لأن الظلم مُخلٌّ بالنظام لا ينبغي صدوره، ولأنه لا ينبغي صدوره، لو صدر يكون موضعًا للمؤاخذة والإدانة. فأيهما المقيد بالوصول؟ فبلحاظ المدلول الأول، وهو (الظلم لا ينبغي صدوره لأنّه مخل بالنظام)، لا معنى لتقييده بالوصول وعدمه، فإنّ عدم الانبغاء معلّلٌ بإخلاله بالنظام وصل أم لم يصل. وأما بالنظر إلى المدلول الثاني وهو أنّه (لو صدر الظلم لكان موضعًا للإدانة)، فيقال: لا يمكن تقييد هذا الحكم وهو الإدانة بالعلم به، وإنّما يُقيّد بالعلم بموضوعه، إذ تقييد هذا الحكم نفسه بالعلم به دورٌ، إذ لا يُعقل أن يقيد حكم العقل بالإدانة بالعلم بهذا الحكم العقليّ، فإنّ التفكيك بين الجعل والمجعول إنّما يُتصوّر في الأحكام الاعتبارية، حيث إنّ الاعتبار له مرحلتان، مرحلة الجعل، ومرحلة ارتسامه في وعاء الاعتبار، فيقال هناك جعلٌ ومجعول، فيمكن أن يتصور العلم بالجعل دخيل في موضوع المجعول. وأما في الأحكام العقلية فليس لها مرحلتان، مرحلة جعل ومجعول حتى يتصور التفكيك فيها. إذًا لا يتصور تقييد حكم العقل بأنّ الظلم ذو إدانة وعقوبة بالعلم بهذا الحكم العقلي، هذا دور، وإنّما يتصور تقييده بالموضوع، أي إنّما يتصور تقييده بالعلم بالظلم، فيقال: إن علم أنّه ظلم كان مستحقًا للعقوبة وإلّا فلا. فبناءً على هذا التحليل، لا معنى لأن يقال في المقام بأنّ القبح منوطٌ بالوصول، فإنّ القبح بمعنى ما لا ينبغي لكونه إخلالًا بالنظام أو نقضًا للغرض مما لا وجه لتقييده بالوصول، ولذلك نقول بأنّ: شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجماليّ غير ممكن، لأنّه يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية، والترخيص في المخالفة القطعية لا ينبغي صدوره لأنه نقضٌ للغرض اللزومي، فالقبح هنا أمرٌ ثبوتيّ نفسُ أمريٌّ، لا يُعقل تقييد بالوصول والعلم به، وإنّما الذي يُعقل تقييده بالوصول والعلم به القبح بمعنى الإدانة بلحاظ العلم بالموضوع. فبالنتيجة، لا يكون ما أفاده السيد الشهيد (قده) بيانًا تامٌّا لجريان البراءة في المقام.

135

وصل الكلام إلى الوجه الأخير في إثبات جريان البراءة، عند الشّكّ في أنّ الشّبهة محصورة أم غير محصورة، وبيان ذلك: أنّ المحذور المانع من جريان الأصل، وهو محذور الترخيص بالمخالفة القطعيّة، هذا المحذور مقطوع الامتثال، والسرُّ في ذلك أنّ هنا مرحلتين:

مرحلة الشكّ في القدرة، ومرحلة الإحراز، باعتبار أنّ أطراف الشبهة غير المحصورة أطرافٌ تدريجيّة الوجود، فبِما أنّ أطرافها تدريجيّة الوجود، بمعنى أنّه لا يمكن ارتكابها دفعةً واحدة، وإنّما لو أراد المكلّف ارتكابها فإنّه يرتكبها تدريجًا، فهذه التدريجيّة في الارتكاب أوجبت وجود مرحلتين، مرحلة الشكّ في القدرة، ومرحلة الإحراز، وفي كلتا المرحلتين نقطع بانتفاء المحذور، ألا وهو محذور الترخيص في المخالفة القطعيّة، وبيان ذلك: أمّا في مرحلة الشكّ، كما لو فرضنا أنّه في بداية شروعه في ارتكاب أطراف الشبهة، أو ارتكب مقدارًا بسيطًا منها، فما زال شاكًّا في قدرته على المخالفة أو عدم قدرته على المخالفة، فهنا أفاد السّيّد الشهيد، بأنّ الشكّ في إمكان المخالفة مساوقٌ للقطع بانتفاء المحذور، والوجه في ذلك أنّ المحذور المانع من جريان الأصل استلزام جريان الأصل للقطع بالمخالفة، فعندما نقول بأنّ المحذور المانع من جريان الأصل استلزام جريان الأصل للمخالفة القطعيّة، فمعناه أنّ للقطع موضوعيّةٌ في المحذور، وبالتّالي بما أنّ للقطع موضوعيةً في المحذور، إذًا الشكّ في إمكان المخالفة مساوقٌ للقطع بعدم القطع بالمخالفة، إذ لا يمكن أن يجتمع الأمران، فمتى ما شكّ المكلّف أنّه يمكنه المخالفة أو لا يمكنه، فبمجرّد شكّه يكون قاطعًا أنه ليس قاطعًا بالمخالفة. وبما أنّ المحذور المانع من جريان الأصل استلزام جريانه للقطع بالمخالفة، والمفروض أنّ المكلف الآن قاطع بعدم القطع بالمخالفة، إذًا فالمحذور منتفٍ جزمًا، فإذا كان كذلك فلا مانع من جريان الأصل الترخيصيّ.

هذا في مرحلة الشكّ، وأمّا إذا ارتكب مجموعةً كبيرةً من الأطراف، فلا محالة سوف يحصل له إحراز، ويتبدّل من مرحلة الشكّ في إمكان المخالفة إلى مرحلة الإحراز، فهو إمّا محرِزٌ الآن للقدرة، أو محرزٌ لعدم القدرة. فإن كان محرزًا لعدم القدرة فلم يتغيّر شيء، إذ كان المحذور هو القطع بالمخالفة، والمفروض أنّ هذا المحذور منتفٍ في فرض الشكّ، فمن باب أولى أن يكون منتفيًا في فرض إحراز عدم القدرة على المخالفة. وأمّا إذا افترضنا أنّه نتيجة لارتكابه كثرةً من الأطراف، حصل له إحراز للقدرة على المخالفة، أي إحراز للتمكّن من المخالفة، فهنا ليست المسألة من باب الانكشاف، بمعنى أنّه كان شاكًّا في إمكان المخالفة وأصبح قاطعًا، بل بالنسبة للمحذور أصبح انقلاب، لأنّه كان قاطعًا بعدم ترتُّب المحذور، الآن قطع بإمكان المخالفة، فبعد أن قطع بإمكان المخالفة، هل يتنجّز العلم الإجماليّ أم لا؟ فيقول السيد الشهيد: بناءً على مسلك الاقتضاء، وأنّ منجّزية العلم الإجمالي منوطةٌ بتعارض الأصول، فإنّ تعارض الأصول غير حاصل، والسر في ذلك: أنّ الأصل الذي أجراه قبل أن يصل إلى هذه المرحلة، أي الأصل الذي أجراه وهو شاكٌّ في إمكان المخالفة، هل يعارض الأصل الذي له قابليّة الجريان بعد إحراز إمكان المخالفة أم لا؟ فيقول: لا تعارض بينهما، لأنّ المفروض أنّ الأصل بعد إمكان المخالفة هو في نفسه معارَض، فبعد أن كان الأصل في نفسه معارَض، فلا مجال لمعارضته للأصل الذي أجراه حال الشكّ في إمكان المخالفة،

وبيان ذلك: أنّ هذا المكلّف بعد أن ارتكب خمسين من الأطراف مثلًا وبقي خمسون، وهنا قد أحرز القدرة على المخالفة، ونتيجة إحرازه للقدرة على المخالفة، حصل تعارض الأصول، أي جريان أصالة البراءة في كل طرفٍ معارَضٌ بجريان أصالة البراءة في الطرف الآخر، والسر في هذه المعارضة هو: أنّ جريانها جميعًا في هذا الفرض –فرض إحراز إمكان المخالفة- ترخيصٌ بالمخالفة القطعية. فبعد أن تعارضت الأصول في هذا الفرض، فجريان البراءة في فرض إحراز إمكان المخالفة لا يُعارض أصالة البراءة الذي أجراه في فرض الشك في إمكان المخالفة، لأنّ أصالة البراءة في فرض إمكان المخالفة هو بنفسه معارض بأصل آخر، فلا يقوى على معارض أخرى.

والنتيجة: أنّ العلم الإجماليّ قبل إحرازه لإمكان المخالفة لم يكن منجّزًا، لا أنّه كان يعتقد عدم منجّزيته فانكشف أنّه منجّز، ليست المسألة من باب الانكشاف، بل لم يكن منجَّزًا واقعًا فأصبح منجّزًا، لا أنّه اعتقد عدم منجّزيّته فتبيّنت منجزيته، بل لم يكن منجّزًا، وذلك لأنّ المحذور المانع من جريان الأصل الموجب للمنجّزية أن يستلزم جريان الأصل القطع بالمخالفة، والمفروض أنّه قبل إحراز الإمكان كان قاطعًا بعدم القطع بالمخالفة، فلم يكن العلم منجَّزًا أصلًا. وبعد أن قطع بإمكان المخالفة، تولّدت المنجّزيّة للعلم الإجمالي، فالمسألة من باب الانقلاب وليست من باب الانكشاف. وبعد تنجّز العلم الإجمالي في الأطراف الباقية لا يكون الأصل المعارَض في الأطراف الباقية قابلًا للمعارضة مع الأصل الذي أجراه قبل إحراز إمكان المخالفة.

إذًا، فما أراده الميرزا النائيني، من أنّه: إذا شكّ المكلّف في إمكان المخالفة وعدمها، فما دام شاكًّا فالعلم الإجماليّ غير منجَّز لجريان الأصل بلا محذورٍ تامٌّ.

ولكنّ السيّد (قده) بنى على أنّ المحذور محذورٌ علمي وليس محذورًا واقعيًّا، فلأنّه فهم من كلام الميرزا النائيني أنّ المحذور علمي، فهو عبارة عن القطع بالمخالفة، فلا محالة من شَكَّ في إمكان المخالفة إذًا هو ليس قاطعًا بالمخالفة، فالمحذور منتفٍ حقيقةً. أما إذا قلنا بأنّ مراد النائيني أنّ المحذور واقعيٌّ، وهو إمكان استيعاب الأطراف، وأمّا مسألة القطع بالمخالفة وعدمها فليس ملحوظًا على نحو الموضوعيّة.

فالمحقق النائيني يقول: مقتضى إطلاق دليل الأصل جريانه في أطراف الشبهة، ولا مانع منه إلّا أن يكون المكلّف قادرًا على استيعاب كل الأطراف، فهي قدرة واقعية، ومحذور واقعي. فإن كان المكلّف واقعًا قادرًا على استيعاب جميع الأطراف لم يجرِ الأصل، لأنّ لازم جريانه الترخيص في تمام أطراف العلم الإجماليّ، والتّرخيص في تمام أطراف العلم الإجماليّ نقضٌ للغرض المعلوم بالإجمال، فالمحذور محذور واقعيّ. فبناءً على ذلك، إذا شكّ المكلف في إمكان المخالفة، فهو وإن كان قاطعًا بعدم القطع بالمخالفة، إلّا أنّ هذا لا أثر له ما دام المحذور المانع من جريان الأصل واقعيًّا، وهو أنه هل يقدر على استيعاب الأطراف أم لا؟ بحيث يكون الترخيص نقضًا للغرض اللزوميّ المعلوم بالإجمال أم لا؟

فإذا كان الأمر كذلك، إذًا ففي حال الشكّ لا يدري هل المانع من جريان الأصل موجود أم لا، فالمورد من موارد الشبهة المصداقيّة لموضوع الأصل، ويأتي فيه ما ذكره السيد الشهيد (قده) في الوجه الثاني الذي مرّ الكلام فيه. هذا تمام الكلام في هذا البحث، وقد تبيّن لدينا أنّه عند الشكّ في أنّ الشبهة محصورة أم لا، لا مانع من التمسّك بدليل الأصل على طبق المبنى المختار عندنا.

نأتي الآن إلى البحث الجديد، وهو ما

# التنبيه الثالث : إذا اشترك علمان إجماليّان في طرف واحد

، كما إذا علم إجمالًا إمّا بنجاسة (أ) أو نجاسة (ب)، وعلم إجمالًا في نفس الوقت، إمّا بنجاسة (ب) أو نجاسة (ج)، فـ(ب) طرفٌ مشترك بين العلمين. وحينئذ يقع البحث في منجّزية العلم الثاني وعدم منجّزيته، فهنا صورتان:

الأولى: أن يكون العِلمان متعاصرين، والثانية: أن يكون الثاني متأخرًا زمانًا عن الأول. فإذا افترضنا الصورة الأولى، فلا إشكال في منجّزيتهما معًا، لأنّ غايته أن الطرف المشترك وهو (ب) قد تنجّز بعلمين في آنٍ واحد، فالعلم بنجاسة (أ) أو (ب) نجّز (ب)، والعلم بنجاسة (ب) أو (ج) نجّز (ب)، فـ(ب) منجّزٌ بعِلمين في آنٍ واحد، أي أنّه له تنجيزًا واحدًا بكاشفين، ألا وهما العلمان الإجماليّان، لا من باب أن المتنجّز تنجّز، بل (ب) تنجّز بمنجّزية واحدة بكاشفين، وهما العلمان. أو فقُل: إنّ هذين العلمين بالنّسبة لـ(ب) أصبحا علمًا واحدًا، لأنّه يعلم بالنتيجة إمّا بنجاسة (ب) أو نجاسة (أ) و(ج)، فيصبح العِلمان علمًا واحدًا.

وأمّا إذا افترضنا الصورة الثانية، وهي ما إذا كان العلم الثاني متأخرًا زمانًا عن الأول، كما لو علم إجمالًا بنجاسة (أ) أو (ب)، ثمّ علم إما بنجاسة (ب) أو (ج)، فهنا نظريّاتٌ ثلاث: نظرية المحقق النائيني من عدم منجّزية العلم الثاني إذا كان معلومه متأخرًا، ونظرية سيدنا الخوئي في (مصباح الأصول) من عدم منجّزية العلم الثاني لتأخُّره زمانًا، ونظرية عدم الانحلال. أما بلحاظ نظرية المحقق النائيني (قده)، حيث أفاد القول بانحلال العلم الإجماليّ الثاني إذا كان معلومه متأخرًا زمانًا لا مطلقًا، يعني إذا علم إجمالًا إمّا بنجاسة (أ) أو نجاسة (ب)، ثم علم بوقوع قطرة جديدة من الدم غير القطرة السابقة، وهي إمّا في (ب) أو في (ج)، فالمعلوم بالعلم الإجمالي الثاني متأخرٌ زمانًا عن المعلوم بالعلم الإجماليّ الأول. فهنا أفاد عدم المنجّزية، بدعوى أن العلم الإجماليّ الثاني ليس علمًا بتكليف جديد كي يكون موجبًا للمنجّزية..

136

ما زال الكلام فيما إذا اشترك علمان في طرفٍ واحد، كما إذا علم إجمالًا إمّا بنجاسة الإناء الأبيض أو الإناء الأزرق، ثمّ علم إجمالًا إمّا بنجاسة الأزرق أو الأصفر مثلًا، فالإناء الأزرق طرفٌ مشتركٌ بين علمين. وهذا البحث له صورٌ:

الصورة الأولى: ما إذا كان العلمان متعاصرين علمًا ومعلومًا، وقد مرّ البحث فيها.

الصورة الثانية: ما إذا كان الثاني متأخّرًا علمًا ومعلومًا، كما إذا علم إجمالًا بوقوع قطرة دمٍ إمّا في إناء (أ) أو في إناء (ب)، ثمّ علم إجمالًا بوقوع قطرة جديدة، إمّا في إناء (ب) أو في إناء (ج)، فإناء (ب) طرفٌ مشترك بين علمين، والعلم الثاني متأخر عن الأول علمًا ومعلومًا. ففي مثل هذا الفرض، هل أنّ العلم الإجمالي الثاني منجّزٌ أم لا؟ وقد ذهب المحقق النائيني (قده) إلى أنّ العلم الإجمالي الثاني ليس منجزًا، والسر في ذلك أنه ليس علمًا بتكليف على كل تقدير، فإنه يعتبر في منجّزية العلم الإجمالي أن يكون المعلوم قابلًا للتنجيز، سواءً قلنا بمسلك العلّية أو قلنا بمسلك الاقتضاء، فهذا شرطٌ في المعلوم وليس في العلم. وإنّما يكون المعلوم قابلًا للتنجيز إذا كان المعلوم تكليفًا على كل تقدير، فإذا كان المعلوم تكليفًا إن كان في (أ)، وهو تكليف إن كان في (ب)، حينئذ يصبح المعلوم قابلًا للتنجيز، فيكون العلم الإجمالي منجزًا.

وفي المقام، ليس الأمر كذلك، بلحاظ أنّه إذا علم إجمالًا مرةً أخرى، بأنّ هناك قطرة دم جديدة، إما في إناء (ب) أو في إناء (ج)، فعلى تقدير أنّ قطرة الدم وقعت في إناء (ج)، فهو علم بتكليف، لأنّه حدث تكليف باجتناب النجس في إناء (ج) ولم يكن كذلك. وأما على تقدير أن قطرة الدم الجديدة وقعت في إناء (ب)، وافترضنا أن إناء (ب) هو النجس الواقعيّ بلحاظ العلم الإجمالي الأول، حيث إنّه علم أولًا إمّا بقطرة دمٍ في إناء (أ) أو بقطرة دم في إناء (ب)، فعلى تقدير أنّ قطرة الدم الجديدة وقعت في إناء (ب)، وأن قطرة الدم الأولى أيضًا وقعت في إناء (ب)، إذًا بالنتيجة العلم الإجمالي الثاني ليس علمًا بتكليف جديد، إذ لو وقعت قطرة الدم الجديدة في نفس ما وقعت فيه قطرة الدم السابقة فلم يتغير شيء، لأنه من الأول يجب اجتناب إناء (ب)، ولم يحدث وجوب جديدة نتيجة وقوع قطرة دم جديدة. إذًا فما دمنا نحتمل أنّ ما وقعت قطرة الدم فيه بلحاظ العلم الثاني، هو نفس ما وقعت قطرة الدم فيه بلحاظ العلم الأول، إذًا ليس عندنا علم بتكليف جديد بلحاظ العلم الإجمالي الثاني، وإذا لم يكن علمًا بتكليف جديد، فالمعلوم نفسه غير قابل للتنجيز، لا لقصور في العلم، إنّما لقصور في المعلوم، لأن المعلوم قطرة دم لو كانت في إناء (ج) لتنجزت، لكنها لو كانت في إناء (ب) لم تتنجز، لأنّ نجاسة (ب) قد تنجّزت في رتبة سابقة، فحيث إنّ المعلوم غير قابل للتنجيز لعدم كونه علمًا بتكليف فعليّ على كل تقدير، إذًا فالعلم الإجمالي الثاني ليس منجزًا. والسر في عدم منجزيته تأخّر معلومه زمانًا عن معلوم العلم الإجماليّ الأول. هذا ما أفاده المحقق النائيني (قده) في (أجود التقريرات).

وأُشكل عليه من قبل بعض الأعلام في كتابه (المباحث الأصولية)، الجزء العاشر، ص 128، وأفاد هناك بأنه: لا يعقل أن يكون العلم الإجماليّ الأول هو المنجّز لطرف (ب) بعد حدوث العلم الإجمالي الثاني، والسر في ذلك أنّ المفروض أن العلم الإجمالي الأول قد انقضى وحدث علم إجمالي جديد، إمّا بنجاسة (ب) أو نجاسة (ج)، فحينئذ إذا ادُّعي أنّ نجاسة (ب) متنجز بالعلم الإجمالي السابق، لا بالعلم الإجماليّ الجديد، فهذا راجعٌ إلى: إمّا وجود المعلول بلا علة، أو تأثير المعدوم في الموجود، وكلاهما محال، لأنه إن ادعي أن المنجز لوجوب الاجتناب في طرف (ب) هو العلم الإجمالي السابق في وقته، فالمفروض أن العلم الإجمالي السابق ليس موجودًا الآن، وبالتالي، فتنجيزه لطرف (ب) من قبيل تأثير المعدوم في الموجود. وإن قلتم بأن التنجز في طرف (ب) بقي وإن انقضى العلم الإجمالي الأول، فلازم ذلك بقاء المعلول بلا بقاء العلّة، والتنجّز دائرٌ مدار العلم حدوثًا وبقاءً، وهذا محال. فالصحيح، كما أنّه إذا تعاصر العلمان والمعلومان، فيقال بأنّ مجموعهما منجزٌ، أي أنّ المنجِّز كلا العلمين معًا، كما لو علم إجمالًا بنجاسة (أ) أو (ب)، وفي عين الوقت علم إجمالًا إمّا بنجاسة (ب) أو نجاسة (ج)، فإن نجاسة (ب) قد تنجزت بمجموع العلمين في آنٍ واحد، لا بأحدهما دون الآخر فإنه ترجيح بلا مرجح. كذلك في المقام، بأن تنجس طرف (ب) بمجموع العلمين السابق واللاحق لا بأحدهما دون الآخر، فإنه ترجيح بلا مرجح، ولا بخصوص السابق، فإنّه عبارة عن بقاء المعلول بلا بقاء علّته.

ولكنّ ما أفاد غريبٌ جدًا، فإنّ مفترض كلمات الأعلام ومنهم المحقق النائيني بقاء العلمين، وإن كان العلم الأول سابق زمانًا من حيث حدوثه، وإلّا فهو باقٍ، أي أنه لو علم إجمالًا أولًا بنجاسة (أ) أو نجاسة (ب) وبقي هذا العلم، إلى أن علم ثانيًا بوقوع قطرة دمٍ جديدة إمّا في (ب) أو في (ج)، فالعلمان اجتمعا وإن كان العلم الأول سابقًا زمانًا. وبالتالي، فتنجز (ب) بالعلم الإجمالي الأول ليس من قبيل بقاء المعلول بلا بقاء العلة، فالمفروض أن العلم الإجمالي الأول ما زال باقيًا، وليس من قبيل تأثير المعدوم في الموجود. إذًا فبالنتيجة، الكلام في أنّه بعد اجتماعهما، هل أنّ العلم الإجمالي الجديد، وهو العلم بوقوع قطرة دم إمّا في (ب) أو في (ج)، هل هو علم بتكليف فعلي على كل تقدير فيكون منجزًا؟ فإنّ هذه الجهة هي التي ركّز عليها المحقق النائيني، وينبغي معالجتها. هل أن العلم الإجمالي الجديد، وهو العلم بوقوع قطرة دمٍ جديدة، إمّا في إناء (ب) أو في إناء (ج) علم بتكليف فعلي أم لا؟ هذا هو المهمّ علاجه، وإلا لو فرضنا أنّ العلم الإجماليّ السابق قد انقضى لم يصلح أن يكون جزء العلّة، مع أنه التزم أنه جزء العلّة، أي التزم بأنّ المنجِّز لطرف (ب) مجموع العلمين السابق واللاحق، فإذا لم يصلح السابق للتنجيز مفردًا، لم يصلح للتنجيز منضمًّا، إذ لا فرق في عدم صلاحية المعدوم للتأثير في الموجود بين كونه مستقلًّا أو منضمًّا.

الصورة الثالثة: ما إذا كان العلم الإجماليّ الثاني متأخّرًا علمًا متقدمًا معلومًا، كما لو فرضنا أنّه علم إجمالًا في يوم الاثنين بنجاسة (أ) أو نجاسة (ب)، فلمّا جاء يوم الثلاثاء، علم بوقوع قطرة دم، إما في إناء (ب) أو في إناء (ج) منذ يوم السبت الماضي، فالعلم الإجمالي الجديد وإن كان متأخرًا علمًا، لكنه متقدّم معلومًا، لأن معلومه إمّا نجاسة (ب) أو نجاسة (ج) منذ يوم السبت، بينما العلم الإجمالي الأول كان معلومه إما نجاسة (أ) أو نجاسة (ب) يوم الاثنين، فهل العلم الأول منجزٌ أم لا؟ فهنا أفاد المحقق النائيني (قده) بأنّ: التنجز وصف للعلم لا على نحو الموضوعية، أي لا لأن العلم صفة نفسانية قائمة بالنفس، بل إنّ التنجز صفة للعلم بما هو كاشف وطريق، فبما أن التنجز صفة للعلم بما هو كاشفٌ وطريق، فالمدار في المنجّزية على المنكشف لا على الكاشف، فالكاشف وإن كان متأخرًا زمانًا، حيث إن العلم الإجمالي الثاني متأخر زمانًا لأنه حدث يوم الثلاثاء، إلا أن المنكشف به متقدم زمانًا، لأن ما علمه يوم الثلاثاء هو إما نجاسة (ب) أو (ج) منذ يوم السبت، فالمنكشف متقدم على الكاشف. وحيث إن المدار في المنجزية على المنكشف، إذًا فقد تنجز بالعلم الحادث يوم الثلاثاء المعلوم منذ يوم السبت، وبالتالي، فقد تنجز في حقّه إما نجاسة (ب) أو نجاسة (ج) منذ يوم السبت. وبناءً على ذلك، فالعلم الإجمالي السابق، وهو العلم الذي حدث يوم الاثنين إما بنجاسة (أ) أو نجاسة (ب) ليس علمًا بتكليف فعليّ على كل تقدير، إذ على تقدير أن النجاسة التي طرأت يوم الاثنين في إناء (أ)، فهي علم بتكليف فعلي، وأما على تقدير أن النجاسة التي طرأت يوم الاثنين هي في إناء (ب)، فالمفروض أن نجاسة إناء (ب) قد تنجزت في رتبة سابقة، أي منذ يوم السبت، فلا يكون العلم الإجمالي السابق الطارئ يوم الاثنين علمًا بتكليفٍ على كل تقدير، بل على بعض التقادير دون بعض، فالمعلوم نفسه ليس قابلًا للمنجّزية.

هذا ما أفاده شيخ المحققين النائيني (قده). وأُوردَ على كلام المحقق بإيرادين: الإيراد الأول: ما ذكره بعض الأعلام في كتابه (المباحث الأصولية) في نفس الموضع الذي ذكرناه، بعنوان (التعليق الثاني) من أنّ ما ذكره المحقق النائيني غير تامّ، والسر في ذلك: أن التنجز تابع للعلم حدوثًا وبقاءً، تبعية الحكم لموضوعه، وتبعية المعلوم لعلته، والمفروض أن العلم حدث يوم الثلاثاء، أي العلم الإجمالي الثاني حدث يوم الثلاثاء، فمقتضى حدوثه يوم الثلاثاء أن التنجز حدث أيضًا يوم الثلاثاء، فإذا كان التنجز حدث يوم الثلاثاء، فكيف يُدّعى سرايته إلى يوم السبت، بلحاظ أنّ المعلوم به هو إما نجاسة (ب) أو نجاسة (ج) منذ يوم السبت. فمقتضى دوران المنجزية مدار العلم حدوثًا وبقاءً أن لا تنجز قبل يوم الثلاثاء، فكيف يقال بأن نجاسة (ب) قد تنجزت منذ يوم السبت، وهذا هو الذي أوجب خللًا في العلم الإجماليّ السابق؟ بل تنجز (ب) منذ يوم السبت مستلزم إمّا لتقدّم المعلول على علّته، حيث إنّ التنجز إنما حدث يوم الثلاثاء، فكيف يكون المتنجز منذ يوم السبت؟ أو تأثير المعدوم في الموجود، بأن نقول بأن هذا العلم الذي حدث يوم الثلاثاء أثّر منذ يوم السبت قبل وجوده، وهذا معناه تأثير المعدوم في الموجود، وهو محال.

وبعبارة أخرى، إنّ المتنجز هو المعلوم بالإجمال بعنوان كونه معلومًا بالإجمال، أي ليس المتنجز ذات المعلوم، بل المتنجز المعلوم بوصف كونه معلومًا، لأنّ العلم حيثيّة تقييدية في المنجزية، فلا بدّ أن يكون المتنجز المعلوم من حيث كونه معلومًا، ومقتضى ذلك: فنجاسة (ب) في يوم السبت وإن كانت متقدمة، إلا أنها تقدمت من حيث كونها نجاسة لا من حيث كونها معلومة، وإنما اتصفت هذه النجاسة بكونها معلومة يوم الثلاثاء، فحيث أنّ التنجز موضوعه المعلوم من حيث كونه معلومًا، والمفروض أن نجاسة (ب) لم تتصف بكونها معلومة إلّا يوم الثلاثاء، فلا يُعقل تنجزها منذ يوم السبت. إذًا فما أفاده المحقق النائيني لا يرجع إلى محصَّل.

ولكن ما ذكره شيخ المحققين هو أنّ المدعى أن هذا المعلوم السابق أو اللاحق زمانًا متنجّز بهذا العلم، لا أن التنجز يسري إلى ظرفه، بيان ذلك: قد اتفق الأعلام على منجزية العلم في الأطراف التدريجية، كمنجزيته في الأطراف الدفعية، فمن علم إجمالًا بأنّ المال الذي يدفعه له فلان مغصوب، إما المال الذي يدفعه له اليوم أو الذي سيدفعه له بعد شهرين، أحدهما مغصوب لا محالة، فلا إشكال لدى أحد منهم أنّ هذا العلم منجزٌ للطرف الذي سيأتي بعد شهرين على نحو الوجوب المعلّق، بمعنى أن التنجز فعليّ، والاستقبال إنما هو في المتنجز لا في التنجز، فالتنجز فعليّ، لكنّ المتنجِّز بهذا العلم الفعليّ هو طرفٌ استقبالي، فيُقال بأن: جريان أصالة الحِلّ في المال الذي يستلمه الآن معارَض بجريان أصالة الحِلّ في المال الذي يستلمه بعد شهرين، ومقتضى تعارض الأصلين منجزية العلم الإجمالي الفعلي. فكذا الأمر بالعكس، لو علم إجمالًا اليوم، بأنّ المال الذي يستلمه من زيد مغصوب، إمّا المال الذي استلمه اليوم، أو المال الذي استلمه منه قبل شهرين، وافترضنا أن المال الذي استلمه قبل شهرين ما زال محل ابتلائه، فحينئذ يكون العلم الإجمالي منجزًا بلا كلام، التنجُّز فعليّ، إلا أن المتنجز به الطرف السابق، كما أن المتنجز به الطرف الفعلي، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، أي أنّ إجراء أصالة الحل في المال الذي استلمه بالفعل، معارَضٌ بإجراء أصالة الحِلّ في المال الذي استلمه قبل شهرين، لا فرق بينهما. وبالنتيجة، السبق واللحوق والمعاصرة في أطراف العلم الإجماليّ لا أثر لها في المنجزية، ولا دخل لها فيها، إذ ما دام لهذا العلم الإجمالي أثر بالفعل، فهو كافٍ في منجزيته، وإن كانت بعض أطرافه متقدمة زمانًا أو متأخرة، فلا فرق من هذه الجهة أبدًا. فمُدّعى المحقق النائيني ليس هو الكشف الانقلابي كما قيل في إجازة عقد الفضولي، بمعنى أن التنجز امتدّ من يوم الثلاثاء إلى يوم السبت، وإنما مقصود المحقق النائيني أن التنجز الذي حدث بالفعل يوم الثلاثاء اقتضى ترتّب أثر على النجاسة التي انكشفت يوم السبت، فالتنجز فعليّ وإن كان المتنجز به متقدمًا زمانًا. ويكفي في هذا التنجز على مسلك الاقتضاء تعارض الأصول الذي هو يُقرّ بمسلك الاقتضاء.

إذًا فبالنتيجة، لم يدعِ المحقق أن التنجز سرى إلى يوم السبت كي يقال بأن هذا من تقدم المعلول على علته، أو أنّه حدث منذ يوم السبت كي يقال بأن هذا تأثيرٌ للمعدوم في الموجود، وإنما التنجز بالعلم الفعليّ طرفه متقدم زمانًا، كما لو كان طرفه متأخرًا زمانًا، فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

137

وصل الكلام إلى الإيراد الثاني على كلام المحقق النائيني (قده)، وهو ما أورده السيد الشهيد (قده)، ومحصّله: أنّ المحقق النائيني أفاد أنّه يعتبر في منجزية العلم الإجمالي أن يكون العلم علمًا بتكليفٍ فعليٍّ على كل تقدير، فلذلك تساءل السيد أنه ما هو المراد بالتكليف الفعلي على كل تقدير؟ فهل المراد العلم بحدوث تكليف على كل تقدير؟ أم أنّ المراد العلم بتكليفٍ فعليّ أعمّ من أن يكون حدوثيًا أو بقائيًا، فإن كان المقصود بذلك هو الأول، أي العلم بحدوث تكليف فعلي على كل تقدير، فهذا ليس شرطًا في منجزية العلم الإجمالي، حتى لدى المحقق النائيني (قده)، فمثلًا، لو كان لدينا إناء مشكوك النجاسة، ولا يوجد أصل ينقّحه، كما إذا تواردت فيه الحالتان مثلًا، ثمّ حصل لدينا علمٌ إجماليٌّ إمّا بنجاسته أو نجاسة الإناء الشرقيّ، فالنجاسة إمّا في الإناء المشكوك النجاسة، أو أنها في الإناء الشرقيّ، فلا ريب في منجزية العلم الإجمالي في المقام، مع أنه ليس علمًا بحدوث تكليف على كل تقدير، إذ لو كانت النجاسة المعلومة هي في الإناء الشرقي، لكانت علمًا بحدوث تكليف، إذ لم يكن تكليف بالنسبة للإناء الشرقي قبل ذلك. وأما لو كانت النجاسة المعلومة في مشكوك النجاسة، وكان مشكوك النجاسة نجسًا من أول الأمر، فحينئذٍ لم يكن العلم علمًا لحدوث تكليف، لأنّه علمٌ بتكليف بوجوب اجتناب هذا المشكوك، والحال بأنّ النجاسة فيه من الأول.

إذًا، لو كان الشرط في منجزية العلم الإجمالي أن يكون علمًا بالحدوث لم يطرد، ففي هذا المثال الذي ذكرناه، لا يوجد علم بحدوث التكليف على كل تقدير، بل على تقدير دون آخر، أي على تقدير أنّ المعلوم هو في طرف الإناء الشرقي، وأما على تقدير أن النجاسة المعلومة في الإناء المشكوك، فنحن نحتمل أنّ هذه النجاسة المعلومة هي نفس النجاسة التي شككنا فيها، وأنّها نجاسة من الأول، وبالتالي لم يحصل لنا علم بحدوث التكليف. وإن كان مقصوده أنّ شرط منجزية العلم الإجمالي العلم بتكليفٍ فعليٍّ، أعمّ من أن يكون حدوثيًا أو بقائيًّا، فهذا متوفّر، حتى في فرض تأخّر العلم علمًا ومعلومًا. مثلًا، إذا علمنا إجمالًا إمّا بنجاسة (أ) أو نجاسة (ب)، ثمّ علمنا في زمن متأخر، بحصول قطرة بول أو دم جديدة، إما في إناء (ب) أو في إناء (ج)، فالعلم بحدوث قطرة جديدة، إما في إناء (ب) أو في إناء (ج) ليس علمًا بالحدوث -أي بحدوث تكليف-، إذ لو كانت النجاسة الجديدة في إناء (ب)، وكان (ب) متنجسًا من الأول، فوقوع قطرة جديدة لا يضيف تكليفًا جديدًا. ولكنّه علمٌ بتكليف فعليّ، فإنّ وجود قطرة دمٍ أو قطرة بولٍ في ماء قليلٍ مثلًا، أو ماء مضاف، مساوِقةٌ لتكليف فعليّ، إمّا أن يكون هذا التكليف الفعليّ حادثًا، كما لو لم يكن هناك نجس قبل ذلك، أو استمرارًا للتكليف السابق، إذ لو فرضنا أنّ النجاسة التي حصلت من القطرة الأولى زالت، فسوف تبقى بحصول القطرة الثانية، فالعلم بالقطرة الثانية علم بتكليف فعليّ حدوثيًّا أو بقائيًّا، وهذا كافٍ في منجزية العلم الإجمالي. فلا فرق بين الصور، أي بين أن يكون العلم الإجمالي الثاني متأخرًا علمًا ومعلومًا كما مثّلنا، أو يكون العلم الإجمالي الثاني متأخرًا علمًا متقدمًا معلومًا، كما لو علمنا يوم الاثنين بنجاسةٍ إما في (أ) أو (ب)، وعلمنا يوم الثلاثاء بنجاسة في (ب) أو (ج) منذ يوم السبت، فالعلم الثاني متأخر علمًا، لكنه متقدم معلومًا، وهذا لا يوجب انحلال العلم الإجمالي الأوّل، لأنّ العلم الإجمالي الأول، وإن لم يكن علمًا بحدوث تكليف على كل تقدير -إذ لعلّ (ب) متنجسة منذ يوم السبت- لكنه علم بتكليف فعليّ، أعمّ من أن يكون حدوثيًا أو بقائيًا.

وما ذكره السيد الشهيد (قده) تامٌّ، سوى بعض التفصيلات التي ستأتي في آخر المطلب.

تنبيه: إذا رجعنا إلى كلام المحقق النائيني (قده)، في (أجود التقريرات)، الجزء الثالث، ص 450، نرى أنّ المحقق النائيني (قده) ذكر أمورًا:

الأمر الأول: قال: يعتبَر في منجزية العلم الإجمالي أن لا يكون أحد طرفيه متنجزًا بمنجز سابق، إذ لو كان أحد طرفيه متنجزًا بمنجز سابق، لم يكن العلم الإجمالي علمًا بتكليف فعليٍّ على كل تقدير، وهذا سبَق شرحه.

الأمر الثاني: قال: لا فرق في السبْق، بين أن يكون سبقًا زمانيًا أو سبقًا رتبيًّا، فالسبق الزماني ذكرنا مثاله، وأمّا السبق الرُّتبيّ، فقال: مثلًا، لو لاقَت اليد إناء (أ)، وفي عين الوقت الذي لاقت اليد إناء (أ)، علمنا إجمالًا بنجاسة (أ) أو (ب)، فالملاقاة والعلم الإجمالي متعاصران زمنًا، فهنا، هل يمكن القول بأنّ الملاقي -وهو اليد- داخلٌ في منجزية العلم الإجمالي أم لا؟ قال: لا، لأنّ نجاسة طرف الملاقاة سابقة رتبةً، وإن لم تكن سابقة زمنًا، بيان ذلك: صحيحٌ الآن لدينا علمان، علمٌ إمّا بنجاسة (أ) أو نجاسة (ب)، وعلمٌ إمّا بنجاسة اليد التي لاقت (أ) أو نجاسة (ب)، إذ لو كان النجس (أ) فإنّ اليد نجسة، إذًا عندنا علم إما بنجاسة اليد أو نجاسة (ب).

وهذا العلم الإجمالي الثاني، وإن كان معاصرًا زمنًا للعلم الإجمالي الأول، إلا أنه متأخر عنه رتبة، فإن الشك في نجاسة اليد مسبَّبٌ عن الشك في نجاسة (أ)، فلو كان لليد نجاسة لكانت متأخّرة رتبةً عن نجاسة (أ). فبما أنّ العلم الإجمالي الثاني متأخر رتبةً عن الأول، إذًا فهو غير منجز، والسر في ذلك أنه: يعتبر في منجزيته ألا يكون أحد طرفيه متنجزًا سابقًا زمانًا أو سابقًا رتبةً، والمفروض أنّ طرف (ب) قد تنجز بعلمٍ إجماليٍّ سابق لا زمانًا، ولكنه سابق رتبةً، حيث إن العلم الإجمالي الأول سابقٌ رتبة على العلم الإجمالي الثاني، فالكلام هو الكلام.

الأمر الثالث: قال: بأنّه ليس المدار -كما يظهر من تقرير السيد الصدر لكلامه (قده)- على المعلوم، وليس المدار على العلم، بل المدار على كل منهما، فإذا كان المعلومان متعاصرين زمانًا، فالمدار على العلم، وإذا كان المعلومان متفاوتين زمانًا، فالمدار على المعلوم. مثلًا، إذا علمنا يوم الجمعة، إما بنجاسة (أ) أو نجاسة (ب)، وعلمنا يوم السبت، إما بنجاسة (ب) أو نجاسة (ج) منذ يوم الجمعة، فالعلم الثاني متأخر عن الأول، لكنّ معلومه معاصر مع الأول، فهنا مع تعاصر المعلومين زمنًا، إلّا أن أحد العلمين متأخر عن الآخر، فالعلم الثاني ليس منجزًا، لأنّ أحد طرفيه، وهو الطرف المشترك، وهو طرف (ب) قد تنجز بمنجز سابق، وإن كان المعلومان متّحدين زمنًا. وأما إذا تفاوت المعلومان زمنًا كما مثلنا، بأن علم يوم الاثنين بنجاسة (أ) أو (ب)، وعلم يوم الثلاثاء بنجاسة (ب) أو (ج) منذ يوم السبت، فالمعلوم للثاني متقدم زمانًا على المعلوم للأول، فهنا يكون المدار على المعلوم لا على العلم، أي بما أن معلوم الثاني متقدم زمانًا على الأول، فلا محالة حينئذ نقول: إن العلم الإجمالي الأول ليس منجزًا، إذ ليس علمًا بتكليفٍ فعليٍّ على كل تقدير، فلعلّ النجس من الأول هو (ب)، وبالتالي لا يكون العلم بنجاسة (أ) أو (ب) علمًا بتكليف فعليّ على كل تقدير.

والنتيجة، أي نتيجة عدم منجزية العلم الإجماليّ الأول، لو فرضنا أن الثوب لاقى طرف (أ) يوم الاثنين، والآن نحن في يوم الثلاثاء علمنا بنجاسة (ب) أو (ج) منذ يوم السبت، والمفروض أنّ العلم الإجمالي السابق -وهو العلم إمّا بنجاسة (أ) أو (ب)-ليس منجزًا، إذًا فالملاقي لطرف (أ) محكومٌ عليه بالطهارة، بمقتضى استصحاب عدم ملاقاته نجسًا، فهو محكومٌ بالطهارة. فهذا ما ذكره المحقق (قده). وهنا علّق سيدنا (قده) في (مصباح الأصول) في موضعين:

في الجزء السابع والأربعين بحسب الموسوعة، ص 427، ظاهره موافقة المحقق النائيني، في أنّ المعلوم إذا تقدم زمانًا، فالعلم الإجمالي غير منجز. وفي ص 486 و487، ظاهره مخالفة المحقق النائيني، وهو الذي نقله عنه السيد الشهيد (قدهما) في أنّ المدار على العلم لا على المعلوم، فالعبرة بأن العلم هل هو متأخر زمانًا أو هو معاصر، مع غمض النظر عن المعلوم. فلاحظوا الموردين معًا، وانظروا هل هناك تخالف وتهافت في كلامه؟ أم يمكن الجمع بين كلاميه في هاتين الصفحتين في هذا الجزء؟

138

يلاحظ على ما أفاده المحقق النائيني (قده) ملاحظتان:

الأولى: أنّ تأخّر الملاقاة رتبةً عن تنجُّس الملاقي، لا يعني تأخرها رتبةً عن الطرف الآخر، حيث إنّ المحقق النائيني (قده) أفاد بأنه: إذا علم بنجاسة أحد الإناءين، إمّا (أ) أو (ب)، وعلم في نفس الوقت بملاقاة يده أو ثوبه لـ(أ)، فقال بأنّ: العلم الثاني، وهو العلم بنجاسة الملاقي، أو الطرف الآخر للعلم الأول وهو (ب)، متأخر رتبة عن العلم الأول، وذلك لأنّ الملاقاة متأخّرة رتبةً عن تنجّس الملاقاة، وهذا غير صناعي، فإنّ الطرف المشترك بين العلمين هو (ب)، والملاقاة بـ(أ) إذا كانت متأخرة رتبةً عن (أ)، فليست متأخرة رتبةً عن (ب) الذي هو طرف أجنبيٌّ عنها. فلأجل ذلك، فإنّ مجرّد ما "مع المتقدم" رتبةً ليس متقدمًا رتبةً، فإنّ كون (ب) مصاحب زمانًا لـ(أ)، لا يعني أن يكون (ب) متقدم رتبةً على ما يكون (أ) متقدمًا رتبةً عليه. فلأجل ذلك، ليس العلم بنجاسة الملاقي أو (ب)، متأخرًا رتبةً عن العلم الإجمالي بنجاسة (أ) أو (ب)، لأن (ب) وإن كان طرفًا مشتركًا بينهما، لكن (ب) ليس متقدمًا رتبة عن الملاقي.

وثانيًا: على فرض السبق الرتبي، فلا أثر للسبق الرتبيّ في مسألة ما هو موجبٌ لانحلال العلم الإجمالي، فإنّه أفاد (قده): أنّ الملاك في انحلال العلم الإجماليّ الثاني، هو أنّه ليس علمًا بتكليفٍ جديد على كل حال، وهذا الملاك إنما يُتصَوَّر في السابق زمانًا لا في السابق رتبةً، فإذا علم إجمالًا إمّا بنجاسة (أ) أو (ب)، وبعد زمن علم إجمالًا إمّا بنجاسة (ب) أو (ج)، فيقال حينئذ: بأنّ العلم الإجماليّ الثاني ليس علمًا بتكليف جديد على كل حال، إذ لعلّ النجاسة هي في (ب)، و(ب) متنجّسة من الأول. ولكن، في التقدم الرتبي لا يأتي هذا الملاك، فإذا كان لديه علمان متعاصران زمانًا، وهما: العلم بنجاسة (أ) أو نجاسة (ب)، والعلم بملاقاة يده لـ(أ)، إذًا فهو يعلم إما بنجاسة يده أو نجاسة (ب)، فهذا العلم الثاني، على فرض أنّه مسبوق رتبةً بالعلم الأول، لكن لا يأتي فيه ملاك الانحلال، وهو أنّه ليس علمًا بتكليف جديد على كل حال، بل هو كذلك، لأنّه إن كانت النجاسة في (ب)، فهو علم بتكليف جديد، وإن كانت النجاسة في الملاقاة، فهي علم بتكليف جديد في الملاقي. إذًا، ما دام العلمان والمعلومان متعاصرين، ومجرّد أنّ الثاني متأخر رتبة، فهذا لا ينفي أنّه علم بتكليفٍ فعليٍّ على كل تقدير، إذ ليس لديه علم بنجاسة، بل هو مجرّد علم بنجاسة واحدة، فتلك النجاسة الواحدة إن كانت في (ب) فهي علمٌ بتكليفٍ فعليّ، إن كانت في (أ)، فهي علم بتكليف فعليّ في الملاقي. هذا ما يتعلق بما أفاده الميرزا النائيني (قده) في (أجود التقريرات). وإذا نظرنا لكلام سيدنا (قده) في النظر لكلام شيخه المحقق النائيني (قده)، فنرى أنّ سيدنا في التنبيه الرابع، من تنبيهات العلم الإجمالي، ص 427، جرى على طبق كلام المحقق النائيني، فقال بأنّه: إذا علمنا إجمالًا، إمّا بنجاسة الإناء الأبيض أو الإناء الأحمر، وقد علمنا بذلك مثلًا في يوم السبت، ثمّ علمنا إجمالًا في يوم الأحد إمّا بنجاسة الإناء الأحمر أو نجاسة الإناء الأزرق منذ يوم الجمعة، فالعلم الثاني المتأخر زمانًا أسبق من الأول من حيث المعلوم، فهنا أفاد (قده): إذًا، فيكون العلم الإجمالي الأول السابق زمانًا، وهو العلم إمّا بنجاسة الإناء الأبيض أو الإناء الأحمر غير منجَّز، والسرّ في انحلاله وعدم تنجزه بعد حصول العلم الإجمالي الثاني، أنه ليس علمًا بتكليف فعلي على كل تقدير، إذ على تقدير أن النجاسة المعلومة في الإناء الأبيض، فهو علم بتكليف فعلي، وأما على تقدير أن النجاسة في الإناء الأحمر، فالمفروض أننا علمنا بنجاسة الإناء الأحمر منذ يوم الجمعة، فليس علمًا بتكليف فعليّ على كل تقدير، فلا يكون هذا العلم –يعني العلم الأول- منجزًا، وهذا جريٌ على وفق مطلب الشيخ النائيني. بل في شريط درسه، كما نقل لنا بعض المحصّلين، شريط 6-6-8، أيضًا كرّر كلام المحقق النائيني نفسه وارتضاه، ولكنّه عندما وصل إلى بحث (ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة) الذي هو تنبيه متأخر عن التنبيه السابق، قال بأنه: في ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة، توجد مسائل ثلاث:

المسألة الأولى: كما أفاد ص 476: إذا تأخّرت الملاقاة عن المعلوم بالإجمال علمًا ومعلومًا، كما إذا علم بنجاسة (أ) أو (ب)، ثمّ علم بملاقاة يده لـ(أ) بعد فترة، فالملاقاة متأخرة علمًا ومعلومًا. وهنا أفاد بأنّ العلم الإجمالي الثاني غير منجز، وهو العلم إما بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر وهو (ب)، والسر في ذلك أن: (ب) قد تنجّز بمنجز سابق، فالأصل ساقط فيه بالمعارَضة في زمنٍ سابق، فتجري أصالة الطهارة في الملاقي بلا معارِض، لأنّ الأصل في الطرف الآخر ساقط بالمعارضة في زمن سابق.

والمسألة الثانية: أن تكون الملاقاة متقدّمةً علمًا على المعلوم بالإجمال، وهذه المسألة لها صورتان:

الصورة الأولى: أن يتّحد المعلومان وإن تقدم العلم بالملاقاة على العلم الإجمالي، كما إذا علم بملاقاة يده لهذا الإناء، وهو إناء (أ)، ثمّ علم إمّا بنجاسة (أ) أو (ب) لكن في زمن الملاقاة، فالملاقاة والنجاسة متّحدان زمنًا، وإن كان العلم بالملاقاة متقدمًا على العلم بالنجاسة. فهنا ذهب (قده) إلى المنجّزيّة، أي أنّ هذين العِلمين، وهما العلم بنجاسة (أ) أو (ب)، والعلم بنجاسة إما الملاقي لـ(أ) أو (ب)، فإن هذين العلمين كليهما متنجز، إذ المفروض لا يوجد طرف لأحدهما متنجز في رتبة سابقة.

والصورة الثانية: أن تكون الملاقاة التي علم بها أولًا متأخرةً ذاتًا، أي كما لو علم الآن، وهو في يوم السبت، بأنّ: (أ) أو (ب) متنجزٌ منذ يوم الخميس، وأنّ الملاقاة لأحدهما حصلت يوم الجمعة، فهو الآن علم بنجاسة إما (أ) أو (ب) منذ يوم الخميس، وأن الملاقاة لأحدهما حصلت يوم الجمعة، فالملاقاة متأخرة ذاتًا عن النجاسة المعلومة، وإن كان العلم بالملاقاة متقدم أو معاصر. فقال أيضًا في هذه الصورة بالمنجزية، والسر في ذلك –وهنا انتزع السيد الصدر نظريّة السيد الخوئي، وجعلها نظريةً مقابلةً لنظرية المحقق النائيني-: قال: والسر في ذلك أنّ المدار في المنجزية على المعلوم بما هو معلوم، لا على ذات المعلوم، فصحيحٌ أنّ ذات النجاسة إمّا في (أ) أو (ب) حدثت منذ يوم الخميس، وذات الملاقاة حصلت يوم الجمعة، لكن بما هما معلومان متعاصران، لأنّه عَلم يوم السبت بكليهما، عَلم بنجاسة إمّا (أ) أو (ب) منذ يوم الخميس، وعَلم بملاقاة يده لـ(أ) يوم الجمعة، فالملاقاة والنجاسة بما هما معلومان حصلا الآن في يوم السبت، وبما أنّ المنجّزية تدور مدار المعلوم من حيث هو معلوم، إذًا فلديه علمان فعليّان، علم بنجاسة (أ) أو (ب)، وعلمٌ بنجاسة إمّا الملاقي لـ(أ) أو (ب)، فليس أحدهما متنجِّز بمتنجِّز سابق. وقال: ونظير المقام، ما إذا علم إجمالًا إما بنجاسة الإناء الأبيض أو الأحمر، وعلم إجمالًا إما بنجاسة الأحمر أو الأصفر، فإنّ العلمين متنجزان.

والمسألة الثالثة، وهي: ما إذا كانت الملاقاة متقدمةً زمانًا على المعلوم بالإجمال، فإذا افترضنا أنّه علم بالملاقاة بعد العلم الإجماليّ بالنجاسة، لكنّه علم بحصول ذلك من قبل حصول العلم الإجمالي بالنجاسة، فهنا أفاد في هذه الصورة عدم المنجّزية تبعًا للمسألة الأولى. فلأجل ذلك قلنا بأنّ: ما ذكره سيدنا ص 427 متهافتٌ مع ما ذكره في ص 487، ولعلّه جرى في التنبيه الرابع على ما قرّره في الدورة السابقة كما في الدراسات، ولما وصل إلى هذا التنبيه، وهو مُلاقي أحد أطراف الشبهة عدل عمّا سبق، وإن كان المحقق للكتاب أخطأ، لأنّه ذكر في ضمن ص 488 (لما ذكرناه سابقًا)، وأرجعه المحقق لما ذكره في التنبيه الرابع الذي يُخالف ما ذكره هنا، فلا يصحّ أن يقول (لما ذكرناه سابقًا)، ويكون مقصوده من (ما ذكرناه سابقًا) هو التنبيه الذي مضمونه يخالف ما ذكره فعلًا. وقد أورد السيد الشهيد على كلامه، يأتي البحث فيه إن شاء الله تعالى

139

ذكرنا فيما سبق أنّ سيدنا (قده) في (مصباح الأصول) فصّل بين صور ثلاث، إذ تارةً تكون الملاقاة متأخرةً عن العلم بالنجاسة ذاتًا ومعلومًا، وتارةً تكون الملاقاة مقارنةً للنجاسة المعلومة معلومًا -أي بحسب العلم-، سواءً كانت مقارِنةً لها ذاتًا، أو متأخرةً عنها ذاتًا. وتارةً تكون الملاقاة متأخرةً عن العلم بالنجاسة من حيث المعلوم، وإن كانت متقدمة عليها من حيث الذات، وقد أفاد بأنّه متى ما كانت الملاقاة متأخرةً عن النجاسة المعلومة من حيث كونها معلومة، أي من حيث كون الملاقاة معلومة، هي متأخرة عن النجاسة المعلومة، فهنا لا يكون العلم الإجماليّ بالملاقاة متنجزًا، لأنّ الطرف الآخر قد تنجّز بمنجز سابق. وفي كلامه (قده) ملاحظتان:

الملاحظة الأولى أشبه بالفنية، حيث إنّه (قده) عندما تعرّض للصورة الأولى، وهي ما إذا كانت الملاقاة متأخرةً ذاتًا وعلمًا، كما إذا علم بنجاسة (أ) أو (ب)، ثم بعد ذلك حصلت الملاقاة وعلم بها، فالملاقاة هنا متأخرة ذاتًا وعلمًا. فهنا أفاد (قده) بأنّ: العلم الإجمالي الثاني، وهو العلم إما بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر، ليس بمنجز، وعلّل عدم المنجزية، بأنّ العلم إما بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر، ليس علمًا بتكليف فعليّ على كل تقدير، إذ على تقدير أنّ النجاسة في الملاقي، فهو علمٌ بتكليف فعلي، وأما على تقدير أنّ النجاسة في الإناء الآخر، فهذا التكليف قد صار فعليًّا من العلم الإجمالي الأول.

وظاهر هذا التعليل، أنه يرى الانحلال الحقيقي في العلم الإجمالي، لأنّ فقدان المنجز للشرط يعني الانحلال الحقيقي، حيث يعتبر في أصل منجزية العلم الإجمالي أن يكون المعلوم تكليفًا فعليًّا على كل تقدير، ففي فرض العلم الإجمالي المتأخر ذاتًا ومعلومًا، ليس هناك علمٌ بتكليف فعليٍّ على كل تقدير. إذًا فالانحلال -أي انحلال العلم الإجمالي- انحلال حقيقي، بمعنى أنه لم يتنجز من الأساس، لفقدان شرط المنجّزية.

ولكنه في الصورة الثانية والصورة الثالثة، عندما جاء لتعليل المنجزية وعدمها، علّلها بالمعارضة بين الأصول أو عدم المعارضة، وهذا ظاهرٌ في الانحلال الحكمي، حيث قال بأنّ الملاقاة إذا كانت متأخرةً معلومًا، وإن كانت من حيث الحصول متقدمة على النجاسة، ولكن من حيث العلم هي متأخرة، فهنا أفاد بأنّه: إذا علمنا بنجاسة (أ) أو (ب)، ثمّ علمنا بملاقاة الثوب لـ(أ) منذ يوم الخميس، أي أنّ الملاقاة سابقة حصولًا، ولكنها متأخرة علمًا. فهنا قال: بأنّ العلم الإجمالي الثاني، وهو العلم إمّا بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر، غير منجَّز، لعدم تعارض الأصول، حيث إنّ أصالة الطهارة أو استصحاب الطهارة في الطرف الآخر وهو (ب)، قد سقط بالمعارضة في العلم الإجمالي الأول، وبعد سقوطه بالمعارضة، إذًا تجري أصالة الطهارة أو استصحاب الطهارة، في الملاقي الذي تحت يده بلا معارض.

فالسر في عدم منجزية العلم الإجمالي الثاني هو عدم المعارضة، وهذا يعني أن الانحلال حكمي. فالجمع بين التوجيهين غير فني، فهو إما أن يرى ما يراه شيخه المحقق النائيني، من أن السر في عدم المنجزية أنّ التكليف ليس فعليًّا على كل تقدير، فهذا يعني الانحلال الحقيقي، ولا تصل النوبة لتوجيه المسألة بعدم التعارض. وإما أن لا يرى ذلك فلا وجه لهذا التعليل، فالجمع بين التعليلين في كلامه، لا على سبيل التنزّل، حيث لم يقل (لو تنزّلنا عن التعليل الأول فالنوبة تصل إلى لتعليل الثاني)، ليس فنيًّا.

الملاحظة الثانية: ما ذكره السيد الشهيد (قده) بزيادة تقريب منّا، وهو أنّه: إذا حصل العلم الإجمالي الثاني، فإمّا ألا يبقى العلم الإجمالي الأول أو يبقى. مثلًا، إذا علم إجمالًا بنجاسة إمّا الإناء الأبيض أو الإناء الأحمر، ثمّ بعد ذلك علم بوقوع قطرة بولٍ جديدة إمّا في الأحمر أو في الأًصفر، فحصل علمٌ إجماليٌّ جديد، بمعنى أن المعلوم بهذا العلم متأخرٌ ذاتًا وعلمًا، فهنا في مثل هذا الفرض، سوف يكون العلم الإجمالي الثاني منجَّزًا، سواءً قلنا بمسلك العلّية أو قلنا بمسلك الاقتضاء. أما على مسلك العلّية، فنحن نسأل: هل أنّ العلم الإجمالي الأول زال بعد حصول العلم الإجمالي الثاني أو ما زال باقيًا؟ فإذا كان يفترض أن العلم الإجمالي الأول، وهو نجاسة الأبيض أو الأحمر، قد زال بعد العلم الإجمالي إمّا بنجاسة الأحمر أو الأصفر، فإن العلم الأول قد زال إذًا مقتضى ذلك، أن لا يكون الأحمر متنجزًا بالعلم الإجمالي الأول، لأنّ التنجّز يدور مدار العلم حدوثًا وبقاءً، فإذا افترضنا أن العلم الإجمالي الأول قد انتهى وانقضى، فالتنجز به لا بد أن ينقضي أيضًا، فالتنجز تابعٌ للعلم من حيث الفعليّة. مع أنّه افترض أن الإناء المشترك متنجز بالعلم الإجمالي الأول.

وإذا قلنا بأنّ العلم الإجمالي الأول باقٍ، فالعلم الإجماليّ الأول باقٍ إلى حين حصول العلم الإجمالي الثاني، قد افترض السيد (قده) أنّ الإناء المشترك، وهو الإناء الأحمر متنجزٌ بالعلم الأول لا بالعلم الثاني، وهو العلم إما بنجاسة الأحمر أو الأصفر، وهذا ترجيحٌ بلا مرجّح. إذ بعد فرض تعاصر العلمين، وكون كلٍّ منهما في نفسه صالحًا للمنجزية، فالتنجز بالأول دون الثاني، فقط لأنّ الأول سابقٌ زمانًا، ترجيحٌ بلا مرجّح بنظر العقل. بل كما أنّ العلمين لو حدثا في زمان واحد لكانا منجِّزين، أي أنّ النجاسة تتنجّز بكليهما، كذلك إذا تعاصرا بعد ذلك، وإن كان أحدهما سابقًا زمانًا، فإن التنجز يستند إلى مجموع العلمين، أمّا أن يستند إلى السابق دون اللاحق، مع صلاحيّته في نفسه للمنجزية، فهو ترجيح بلا مرجح. هذا بناءً على مسلك العلّية.

وأمّا بناءً على مسلك الاقتضاء، المنوط فيه المنجّزية بتعارض الأصول، فنقول: إنّ السيد (قده) أفاد بأنّ: أصالة الطهارة قد سقطت في الإناء الأحمر بالمعارضة في العلم الإجمالي الأول، فلا تنهض من جديد لمعارضة أصالة الطهارة في الإناء الأصفر، فتجري في الإناء الأصفر بلا معارض.

ولكن يلاحظ عليه أنّ: دليل أصالة الطهارة، أو استصحاب الطهارة، له إطلاقٌ أفراديٌّ، وإطلاق أحواليّ، فمقتضى إطلاقه الأفراديّ، أنه يجري في الإناء الأحمر من حيث هو، مع غمض النظر عن ملاحظة الأطراف الأخرى، ولكن إذا نظرنا لإطلاقه الأحوالي، فله إطلاقان أحواليّان، إطلاقه بلحاظ جريانه في الإناء الأبيض، أي هل يجري في الإناء الأحمر حتى مع جريانه في الإناء الأبيض أم لا؟ هذا إطلاقه الأحواليّ الأول. وإطلاقٌ أحواليّ آخر، وهو: هل يجري في الإناء الأحمر حتى مع فرض جريانه في الإناء الأصفر بعد حصول العلم الإجمالي الثاني؟ فنقول بأنه: الإطلاق الأفراديّ لجريان أصالة الطهارة في ذات الإناء الأحمر لا مانع منه، لأنّ جريانه في نفسه ليس فيه محذور، بمقتضى إطلاق دليل الأصل، وإنما الكلام في إطلاقه الأحوالي، فنقول: جريانه في الإناء الأحمر، حتّى مع فرض جريانه في الإناء الأبيض بلحاظ العلم الإجمالي الأول قد سقط، نتيجة أن جريانه في كليهما ترخيص بالمخالفة القطعية، لكنّ سقوط إطلاقه الأحواليّ بهذا اللحاظ لا يعني سقوط إطلاقه الأفراديّ، بحيث لا ينهض للمعارضة مع جريانه في الإناء الأصفر، إذًا، فالإطلاق الأفرادي باقٍ. فإذا حصل العلم الإجمالي الثاني، وهو أنّه بعد ساعة علم بوقوع قطرة بول جديدة إمّا في الإناء الأحمر أو في الإناء الأصفر، فنقول: مقتضى بقاء الإطلاق الأفراديّ في الإناء الأحمر أن يُسأل: هل له إطلاق أحواليّ يشمل جريانه في الإناء الأحمر حتى مع فرض جريانه في الإناء الأصفر أم لا؟ نقول: لا، هذا الإطلاق الأحوالي منتفٍ، نتيجة أنّ جريانه في كليهما ترخيص في المخالفة القطعية. فقول السيد بأنّ أصالة الطهارة قد سقطت في الإناء الأحمر منذ زمن سابق، فلا تنهض للمعارضة ممنوع بأنّ الساقط هو الإطلاق الأحواليّ بلحاظ الإناء الأبيض، لا أنّ الساقط أصل الإطلاق، فلا يمنع أن نقول (يُسأل بعد ذلك: هل له إطلاق أحوالي بلحاظ جريانه في الإناء الأصفر أم لا؟). إذًا فأصالة الطهارة في الإناء الأحمر معارِضة لأصلين للطهارة في الإناء الأبيض والأصفر، وإن كان ذلك على فترتين، فهي معارضة لأصالة الطهارة في الإناء الأبيض في فترة العلم الإجمالي الأول، وهي معارِضة لأصالة الطهارة في الإناء الأصفر بعد حصول العلم الإجماليّ الثاني.

فتلخّص بذلك أنّه على مبانينا، من التفكيك بين الإطلاق الأفراديّ والإطلاق الأحواليّ، لا يتمّ كلام سيدنا (قده)، ويكون العلم الإجمالي الثاني غير منحلٍّ لا حقيقةً ولا حكمًا.

نعم، على مبنى من يرى أن إطلاق دليل الأصل مقيّد لبًّا بعدم المعارِض، كما لا يبعد استفادته من بعض كلام سيدنا (قده)، فبناءً على ذلك، بمجرّد أن حصل له المعارض في العلم الإجماليّ الأول قد انتفى الإطلاق، حيث إنّ أصل الإطلاق في دليل الأصل مقيّد بعدم المعارض، فبعد حصول المعارض له في العلم الإجمالي الأول، لم يبقَ له إطلاق حتى يكون معارِضًا للأصل الترخيصيّ في العلم الإجمالي الثاني، فتجري أصالة الطهارة في الإناء الأصفر بلا مانع. ولكن هناك تفصيلٌ سيأتي بحثه وتعميقه في مُلاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة، من جملة تنبيهات بحث العلم الإجماليّ، وهو أنّه: تارةً يكون العلم الإجماليُّ الثاني مستقلًّا عن الأول، وتارةً يكون متولّدًا منه، فإذا كان العلم الإجمالي الثاني مستقلًا عن الأول، كما مثلًا: إذا علم إجمالًا بأنّه إمّا فاتته صلاةٌ، وكان ذلك اليوم آخر يوم من شعبان، فيجب عليه قضاؤها اليوم، أو أنّه فاته صومٌ من شهر رمضان السابق، فيجب عليه قضاؤه هذا اليوم، لأنّ هذا اليوم آخر يوم من شعبان، فصوم هذا اليوم قد تنجّز بعلم إجمالي. ثمّ علم أنّه نذر هذا اليوم نذرًا، ولكن لا يدري أنّه نذر الصدقة أم نذر صوم هذا اليوم، فالعلم الإجمالي الثاني مستقل عن الأول، فإنّ منشأ الأول الفوت، ومنشأ الثاني النذر، وبينهما طرفٌ مشترك وهو صوم هذا اليوم، فهل يجب عليه صوم هذا اليوم بالعلم الإجماليّ الأول وهو الناشئ عن الفوت، أو يجب عليه صوم هذا اليوم بالعلم الإجماليّ الثاني، وهو الناشئ عن النذر. فهنا ربما يقال بأنّ العلمين متنجّزان على مسلك السيد الشهيد، غير متنجزين على مسلك سيدنا الخوئي (قده)، إذا كان العلم الإجماليّ الثاني متأخرًا ذاتًا وعلمًا. أما إذا كان العلم الإجماليّ الثاني متولّدًا عن الأول، كما في باب الملاقاة، فإنه إذا علم بنجاسة إما (أ) أو (ب)، ثم لاقت يده (أ)، فحصل له علم إجمالي جديد، إما بنجاسة يده لأنّها لاقت (أ)، أو بنجاسة (ب)، فالعلم الإجماليّ الثاني متولّد عن الأول -وهو ما عبّر عنه المحقق النائيني بالسبق الرتبي-. فهنا العلم الإجماليّ الثاني، ذهب جمعٌ، منهم السيد الأستاذ، بأنّه فرقٌ بين العلم الإجماليّ المستقلّ والعلم الإجمالي المتولّد، ووجه الفرق يبتني على المنجّزية للعلم الإجمالي، حيث سبق أن بحثنا بإسهاب، هل أنّ منجّزية العلم الإجماليّ عقليّة أو عقلائيّة. فإذا قلنا بأنّ المنجزية عقليّة، فلا فرق بينهما، وأمّا إذا قلنا بأنّ المنجّزية عقلائية، كما هو مسلك السيد الأستاذ، فحينئذ يقال: إنّ بناء العقلاء على منجّزية العلم، فرع بنائهم على أنّه علمٌ إجماليٌّ آخر، كي يكون منجِّزًا مستقلًّا في عرض منجّزية العلم الإجمالي الأول، وهذا لم يحرَز من بناء العقلاء، بأن يقال: إن العقلاء يرون العلم الثاني، وهو العلم إمّا بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر علمًا إجماليًّا آخر -أي سببًا آخر-، كي يكون منجّزًا في عرض منجّزية الأول. فحيث لم يُحرز -أو أُحرز العدم- بناؤهم على سببيّةٍ أخرى، أو علم إجماليٍّ آخر، كي يكون منجّزًا مستقلًا في عرض العلم الإجماليّ الأول، إذًا، فلا منجّزية للعلم الإجماليّ الثاني. وبالتالي نقول بأنّ: ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة مجرىً لأصالة الطهارة أو البراءة.

140

# التنبيه الرابع: ان يكون في احد الأطراف اثر زائد

تارة يكون للمعلوم بالإجمال أثر مشترك فقط، وأخرى: يكون بأحد طرفيه اثر زائد.

فمثلا: اذا علم اجمالا إما بوجوب الظهر او الجمعة، او بكون هذا اللحم ميتة او ذاك فان العلم الاجمالي له اثر مشترك وهو وجوب الاداء او حرمتها.

وتارة يكون لأحد طرفيه أثر زائد وقد مثل المحقق النائيني (قده): بما اذا علم اجمالا إما بنجاسة الماء المطلق او نجاسة الماء المضاف فان هنا: اثرا مشتركا وهو حرمة الشرب ولأحد الطرفين وهو الماء المطلق اثر زائد الا وهو جواز الوضوء به او عدم جوازه، اذ على فرض نجاسته لا يصح الوضوء به.

فأفاد المحقق النائيني: ان العلم الاجمالي هنا منجز للأثر المشترك، وهو حرمة الشرب، واما الأثر الزائد وهو حرمة الوضوء فليس متنجزا بالعلم الاجمالي بل مقتضى اصالة الطهارة في طرف الماء المطلق صحة الوضوء به. فالعلم الاجمالي ينجز الاثر المشترك دون الاثر الزائد الخاص بأحد الظرفين.

### وهذا التنبيه فيه عدة مطالب:

### المطلب الاول:

إنَّ سيدنا (قده): أشكل على شيخه المحقق النائيني بان الاثر الزائد وهو صحة الوضوء بالماء المطلق انما يتم فعليته اذا نقحنا موضوعه بالأصل اي اذا جرت اصالة الطهارة في الماء المطلق تنقح موضوع صحة الوضوء به، والمفروض ان اصالة الطهارة قد سقطت بالمعارضة اي نتيجة العلم الاجمالي بنجاسة الماء المطلق او المضاف تعارضت اصالة الطهارة في الطرفين فسقطت. والمؤّمن للأثر المشترك وهو (حرمة الشرب) هو نفسه المؤمن للأثر الزائد وهو (اصالة الطهارة)، فان اصالة الطهارة هي التي يتوخى منها التأمين بلحاظ الاثر المشترك وهي مسألة الشرب، والتأمين بلحاظ الأثر الزائد وهو مسألة جواز الوضوء، فاذا سقطت اصالة الطهارة بلا معارضة فلا مؤمن من جهة الاثر الزائد الا وهو جواز الشرب، ولا يوجد في المقام أصل اخر، فان اصالة الطهارة واحدة، لا أن اصالة الطهارة تجري مرتين مرة بلحاظ الاثر المشترك وتارة بلحاظ الاثر الزائد.

ولكن السيد الشهيد (قده) دفاعا عن المحقق النائيني: افاد امرين:

الامر الاول: ان ظاهر كلام سيدنا الخوئي انه يعترف ان هذا الاثر الزائد لم يدخل في منجزية العلم الاجمالي وإنما لم يترتب لأنه لا يوجد أصل منقح له، فلو كان هناك اصل منقح له لترتب، فهذا يعني ان المشكلة المانعة من ترتب الاثر الزائد وهو جواز الوضوء ليس العلم الاجمالي، وانما المشكلة المانعة ان لا يوجد اصل منقح لموضوعه، بحيث لو وجدنا اصلا منقحا لموضوعه لترتب هذا الاثر.

الامر الثاني: لا يخلو المطلب اما ان يكون هذا الاثر الزائد وهو جواز الوضوء بهذا الماء داخلا في دائرة العلم الاجمالي المنجز او غير داخل. فإن كان داخلا في دائرة العلم الاجمالي المنجز لا يمكن التأمين منه لا بأصل مشترك كأصالة الطهارة، ولا بأصل مخصوص به. اذ على كل حال ما دام هناك علم اجمالي منجز فلا يمكن التأمين بلحاظ جواز الوضوء لا بأصل مشترك ولا بأصل مختص.

واما إذا قال: بان العلم الاجمالي غير منجز بهذا الاثر اي ان هذا الاثر ليس داخلا تحت دائرة العلم الاجمالي، اذن بالنتيجة: لا مانع من تنقيح موضوعه بنفس الاصل المشترك وهو اصالة الطهارة، إذا نقول: بان اصالة الطهارة له اثران: أثر: وهو جواز الشرب، وبلحاظ هذا الاثر لا يمكن التأمين للعلم الاجمالي المنجز. وأثر آخر: وهو جواز الوضوء وهو بلحاظ هذا الاثر يمكن التأمين منه اذ لا يوجد علم اجمالي منجز، فهذا الأثر الزائد إما أن يدخل في دائرة العلم الاجمالي فلا يمكن التأمين عنه بأي أصل.

اما ان لا يدخل فيمكن التأمين عنه بنفس الاصل الموجود وهو أصالة الطهارة بلا حاجة لأصل آخر ولا لجريان آخر، بل أصالة الطهارة تنقح هذا الاثر دون ذاك لوجود علم اجمالي منجز بلحاظ ذاك الاثر دون هذا الاثر.

ولكن ما افاده (قده): تحميل لعبارة السيد الخوئي أكثر مما هي عليه، والوجه في ذلك:

ان سيدنا (قده) يدعي: ان هذا الاثر الزائد داخل ضمن دائرة العلم الاجمالي وليس خارجا عنه، فمدعاه ان العلم بالموضوع علم بآثاره. اي اذا علم اجمالا اما بنجاسة الماء المطلق او نجاسة الماء المضاف فهو علم اجمالي بآثار النجاسة سواء كانت في الماء المضاف او الماء المطلق، فكما يعلم اجمالا بحرمة شرب المضاف يعلم اجمالا بحرمة شرب المطلق او عدم جواز الوضوء به، فالعلم بالموضوع علم بآثار الموضوع.

والنتيجة: انه يعلم اما يحرم شرب المضاف او يحرم شرب المطلق او لا يجوز الوضوء به فهو علم بجميع الآثار على نحو العلم الاجمالي، ومقتضى وجود هذا العلم الاجمالي تعارض الاصول بلحاظ جميع الآثار ايضا، اي ان أصالة الطهارة في المضاف للتأمين من حرمة الشرب معارضة لأصالة الطهارة في المطلق للتأمين من كلا أثريه وههما (حرمة الشرب وعدم جواز الوضوء به)،

ومقتضى ذلك: -اي مقتضى عدم تعارض الاصول من كلا الطرفين-: انه لا يتم كلام المحقق النائيني من أن أصالة الطهارة بلحاظ الاثر المشترك وهو حرمة الشرب غير جارية، وبلحاظ الاثر الزائد وهو جواز الوضوء جارية، لا معنى لذلك، فان الجميع داخل ضمن دائرة العلم الاجمالي ومقتضى ذلك تعارض الاصول في الاطراف ومقتضى تعارض الاصول في الاطراف: ان لا يوجد اصل منقح لموضوع الاثر الزائد كي يقال بان العلم الاجمالي غير منجز بلحاظه.

نعم، لو وجد أثر مختص او خطاب مختص بلحاظ الاثر الزائد فانه يخرج عن منجزية العلم الاجمالي حتى على مبنى السيد الشهيد (قده)، كما سياتي بيانه في المطلب الرابع، فانه يعترف انه لو كان هناك اصل مختص او خطاب مختص فانه مخرج لهذا الاثر الزائد عن دائرة منجزية العلم الاجمالي.

فمفاد كلام سيدنا ليس اكثر من هذا المقدار لا انه يريد ان يقول: بان الاثر الزائد خارج عن دائرة العلم الاجمالي ومع ذلك لا يترتب لعدم وجود اصل منقح لموضوعه.

### المطلب الثاني:

ان السيد الشهيد (قده) قسّم هذا التنبيه الى قسمين:

القسم الاول: ما اذا كانت الآثار لموضوع واحد. القسم الثاني: ما اذا كانت الآثار لموضوعين.

القسم الاول: اذا علم المكلف انه: اما فاته خمسة ايام من شهر رمضان او انه نذر صوم عشرة ايام؟ ففي مثل هذا المورد حيث ان الموضوع واحد وهو موضوع ما يجب عليه من الصوم، فهو اما فاته خمسة ايام من شهر رمضان فيجب قضائها، او نذر صوم عشرة ايام فيجب ادائها، ففي مثل هذا الفرض وهو (ما اذا كان موضوع العلم الاجمالي واحدا وهو الصوم عليه) يكون من باب الاقل والاكثر الاستقلاليين، لانه بالنتيجة: يعلم بوجوب صوم خمسة ايام على كل حال، اما قضاء او نذرا ويشك في وجوب خمسة ايام اخرى فيجري البراءة عن وجوبها، فالعلم الاجمالي بالسبب (وهو النذر او القضاء) ينحل بلحاظ المسبب وهو ما دخل في عهدته الى الاقل والاكثر الاستقلالين فتجري البراءة عن وجوب الاكثر بلا مانع.

القسم الثاني: (وهو محل الكلام): وهو ما اذا ما كان متعلق الاجمالي موضوعين، وهو ما مثله له المحقق النائيني: من انه يعلم اما بنجاسة الماء المطلق فيترتب اثران؛ او نجاسة الماء المضاف فيترتب أثر واحد الا وهو حرمة الشرب. ففي مثل هذا المورد افاد السيد الشهيد ايضا: قد يقال ايضا بالانحلال كما قيل في القسم الاول. ببيان:

انه يقال: بالنتيجة: نحن نعلم بخطاب ونجهل خطابا اخر، اي ان هذا المعلوم بالاجمالي ينحل بخطاب متيقن وخطاب مشكوك، فالخطاب المتيقن حرمة الشرب، يحرم عليك شرب احدهما. والخطاب المشكوك: هو: هل يجوز الوضوء بالماء المطلق ام لا يجوز؟، بالنتيجة: انه على من يريد الصلاة او الطواف او مس المصحف ان يتوضأ بالماء الطاهر فنشك في أن هذا الخطاب متنقح عندنا ام لا؟ فنجري البراءة عن الخطاب الزائد. اذن بالنتيجة: يمكن دعوى ان المسألة من باب الاقل والاكثر الاستقلاليين.

ولكن يجاب عنه: بان عندنا علمين اجماليين، فهذا العلم الاجمالي بالموضوع اما نجاسة المطلق او المضاف ينحل الى علمين اجماليين في عرض واحد، وهو العلم إما بحرمة شرب المطلق او حرمة شرب المضاف، والعلم إما بعدم جواز الوضوء بالمطلق او حرمة شرب المضاف، فهناك علمان اجماليان ولا موجب لان ينحل احد العلمين بالآخر وكلاهما في عرض واحد، فمقتضى منجزية العلم الاجمالي الثاني وهو العلم الاجمالي اما بعدم جواز الوضوء بالمطلق او حرمة شرب المضاف: تعارض الاصلين بلحاظه، اي اصالة الطهارة بالمطلق تعارض اصالة الطهارة في المضاف بلحاظ هذا الاثر كما يتعارضان بلحاظ ذلك الاثر ولا موجب لدعوى الانحلال.

### المطلب الثالث:

ان سيدنا (قده): مثّل للمقام بمثال آخر ، قال: إنما يكون العلم الاجمالي في المقام منحلا لأقل واكثر استقلاليين ما لم يكن هناك اصل حاكم يقتضي التنجيز.

بيان ذلك: اذا علم اجمالا بان ثوبه تنجس اما بالدم فيجب غسله مرة واحدة، او بالبول: فيجب غسله مرتين، فهذا من العلم الاجمالي الذي يكون لأحد طرفيه اثر زائد اذ على تقدير تنجسه بالبول يجب غسله مرتين. إلا ان هذا المثال مع غمض النظر عن الاصل الحاكم يكون من موارد الأقل والاكثر الاستقلاليين لانه بالنتيجة يعلم بغسل وجوب هذا الثوب مرة واحدة على كل حال، وإنما يشك في وجوب غسله مرة ثانية فتجري البراءة عن الوجوب الثاني، اذن: فالعلم الاجمالي بالسبب منحل بلحاظ المسبب وهو العلم بوجوب الغسل مرة او مرتين فتجري عن وجوب الغسل مرة زائدة.

لكن هناك اصلا حاكما الا وهو استصحاب عدم حصول الطهارة، اي: اذا غسل الثوب مرة واحدة، وأراد ان يصلي به او اراد ان يدخل المسجد به، فهو يشك في حصول الطهارة به بالغسل مرة واحدة فمقتضى استصحاب النجاسة: عدم جدوى جريان البراءة عن وجوب غسله مرة أخرى، اي ان استصحاب النجاسة حاكم على جريان أصالة البراءة عن وجوب غسله مرة اخرى.

وهنا السيد الشهيد(قده): اشكل عليه:

اولا: ليس البحث في حكم تكليفي حتى تجري البراءة، فإن البحث عن حكم وضعي، وهو ان طهارة الثوب هل تتوقف على غسلتين؟ ام يكفي غسلة واحدة؟ وهذا حكم وضعي وليس حكما تكليفيا كي يكون مجرى البراءة في نفسه وهو البراءة عن وجوب غسلة اخرى .

ثانيا: دعوى ان استصحاب النجاسة حاكم على جريان البراءة عن وجوب غسله مرة أخرى ممنوع؛ لان هذا الاصل الحاكم اصل حكمي وهذا الاصل الحكمي مدفوع بأصل موضوعي آخر وهو استصحاب عدم ملاقاة الثوب للبول، لانه ان لاقى البول لزم تطهيره مرتين ونحن نشك انه لاقى البول ام لا؟ نستصحب عدم ملاقاته للبول، ولا يعارض باستصحاب عدم ملاقاته للدم، لأننا لو أردنا باستصحاب عدم ملاقاته للدم اثبات ملاقاته للبول فهو اصل مثبت. وان اردنا باستصحاب عدم ملاقاته للدم هو نفي وجوب غسله مرة واحدة فالمفروض ان وجوب غسله مرة واحدة امر معلوم تفصيلا فلا معنى لنفيه. اذن: استصحاب عدم ملاقاته للدم لا يجري. ويجري استصحاب عدم ملاقاته للبول، وهو اصل سببي رافع لموضوع استصحاب النجاسة.

فهل ان اشكال السيد الصدر وارد او لا؟.

141

كان الكلام في المطلب الثالث، من مطالب ما إذا كان لأحد طرفي العلم الإجمالي أثرٌ زائد، وذكرنا أن سيدنا (قده) أفاد في مثالٍ، وهو ما إذا تردد أنّ الملاقي للثوب بولٌ أو دم، فهل يجب تطهيره مرةً أو مرتين، بأنّ هنا أصلًا حاكمًا، وهو استصحاب النجاسة بعد الاكتفاء بتطهيره مرة واحدة. وأشكل عليه السيد الشهيد:

أولًا: بأنّ جريان الطهارة عن الحكم الوضعي، وهو لزوم التطهير مرةً أخرى، مما لا وجه له، فإنّ موضوع البراءة الشكّ في التكليف.

وهذا الذي أفاده محلُّ تأمُّل: أولًا: بأنّ سيدنا (قده) يرى جريان البراءة الشرعية في الأحكام الوضعية، كما صرّح به في (مصباح الأصول) في الجزء السابع والأربعين، ص 308، فإنه يرى عموم حديث الرفع في الأحكام التكليفية والوضعية، فالإشكال حينئذٍ إشكال مبنائيٌّ وليس بنائيًّا.

وثانيًا: بأنّ محل جريان البراءة هو الوجوب الشرطيّ، أي أنّه هل يعتبر في تحقّق الطهارة الغَسلة الثانية أم لا؟ فتجري البراءة عن اعتبار ذلك، وقد صرّح سيدنا (قده) خلافًا للمحقق النائيني، بجريان البراءة في الوجوب الشرطيّ.

وأشكل السيد الشهيد ثانيًا بأنه: على فرض جريان البراءة، فإنّ هناك أصلًا حاكمًا على استصحاب النجاسة، وهو أصلٌ موضوعيٌّ، وهو عبارة عن استصحاب عدم ملاقاة البول،

ولكن إذا تقيّدنا بعنوان استصحاب النجاسة، فربما يرد إشكال السيد الشهيد، وأمّا إذا قلنا بأنّ مبنى سيدنا (قده) عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، فلا يجري استصحاب النجاسة على مبناه، وإنما الجاري استصحاب عدم ورود المطهِّر على نحو القضية الموضوعية الخارجية.

فبناءً على أن الجاري هو استصحاب عدم ورود المطهِّر، فإنّ استصحاب عدم ملاقاة البول لا يكون حاكمًا على استصحاب عدم ورود المطهِّر، لأنه يعتبر في الحكومة أن تكون السببيّة شرعيّة، بمعنى أن يكون موضوع الأصل الثاني مسبَّبًا شرعًا عن موضوع الأصل الأول، وأما إذا كانت السببيّة خارجية أو عقليّة، فلا يكون من الأصل الحاكم شرعًا. وبالتالي، فالشكّ في ورود المطهِّر على هذا الثوب المغسول مرةً واحدة، وإن كان مسبَّبًا عن شكّ في أنّه لاقى البول أم لم يلاقِه، إلا أنّه ليس مسبَّبًا عنه شرعًا، وإنما مسبَّبٌ عنه عقلًا، إذ لولا الشك أنّه ملاقٍ للبول أم لا، لم يتولّد الشك في أنه لو اكتُفي بتطهيره مرة واحدة فهل ورد المطهر أم لا، فالسببية سببيّة عقليّة لا شرعيّة، وبالتالي لا يكون استصحاب عدم ملاقاة البول للطرف الذي لاقاه الثوب حاكمًا على استصحاب عدم ورود المطهِّر، وإنما هو معارض له. وإن كانت النتيجة لصالح السيد الشهيد، إلا أنّه ليس من باب الحكومة وإنما من باب المعارضة. هذا بالنسبة إلى المطلب الثالث.

### المطلب الرابع:

لا كلام في أنه لو كان في أحد الطرفين خطابٌ مختصّ، فإنّ العلم الإجمالي ينحلّ بناءً على مسلك السيدين؛ السيد الخوئي والسيد الصدر (قدهما)، سواءً كان الخطاب المختصّ منصبًّا على الأثر الزائد، أو كان الخطاب المختصّ منصبًّا على الأثر المشترك، فهنا مثالان: مثلًا: إذا علم إجمالًا إمّا بنجاسة الماء أو نجاسة التراب، فهنا أثرٌ مشترك بينهما، وهو مسألة الطهارة، ولكن في الماء أثرٌ زائد وهو جواز الشرب، فلأجل ذلك، إذا تعارضت أصالة الطهارة في الماء مع أصالة الطهارة في التراب، بلحاظ الأثر المشترك، وهو تطهير الملاقي أم لا، أو جواز الوضوء والتيمم به أم لا، فإنّ هناك خطابًا مختصًّا في طرف الماء، ألا وهو أصالة الحِلّ، وأصالة الحلّ في طرف الماء يترتّب عليها الأثر الزائد بالنسبة إلى الماء، ألا وهو جواز الشرب. فحينئذٍ ينحلُّ العلم الإجماليُّ هنا بلحاظ الأثر الزائد، لا لكونه أثرًا زائدًا، بل لوجود خطابٍ مختصٍّ يتكفّل بتنقيح موضوعه.

والمثال الآخر، ما إذا كان الخطاب المختصّ متكفّلًا بانحلال العلم الإجمالي بلحاظ الأثر المشترك أيضًا. مثلًا إذا علمنا إجمالًا، إما بنجاسة إناء (أ) أو نجاسة إناء (ب)، وكان إناء (أ) في نفسه مجرىً لاستصحاب الطهارة، ففي مثل هذا الفرض يُقال بأنّه: تعارض أصالة الطهارة في (أ) مع أصالة الطهارة في (ب) لا يعني المنجّزية، لوجود خطاب مختصّ في طرف (أ) وهو استصحاب الطهارة، وبلحاظه يجوز ترتيب آثار الطهارة على (أ)، فينحلّ العلم الإجماليّ حُكمًا بلحاظ طرف (أ).

إلا أنّنا ناقشنا في ما سبق،

وقلنا لا فرق بين أن يكون هناك خطابٌ مختصٌّ أم لا، إذا كان ارتكاز المناقضة أو قبح الترخيص القطعيّ في المخالفة من الأمور الواضحة التي تحفّ بأدلّة الأصول بمثابة القرينة المتّصلة، فلا فرق حينئذٍ في عدم الانحلال بين الخطاب المشترك أو الخطاب المختصّ. هذا تمام الكلام في هذا البحث، ألا وهو ما إذا كان لأحد طرفي العلم الإجمالي أثرٌ زائد.

# التنبيه الخامس: منجّزية العلم الإجماليّ في التدريجيّات:

لو حصل علمٌ إجماليٌّ بأمر تدريجيّ، فهل يكون منجَّزًا أم لا؟ وقد تعرّض لذلك السيد الشهيد في بحوثه في الجزء الخامس، ص 266، فمثلًا: المرأة التي طرقها الدم، ونسيت أيام حيضها، فهي في خلال هذا الشهر تعلم أنّ ثلاثة أيام من هذا الشهر هي أيام حيضٍ، فهنا مع وجود الدم بالفعل، الذي لا تدري هل هو حيض أم استحاضة، هل يتنجّز العلم الإجمالي، فتقول إمّا هذا الدم حيض أو الدم الذي يأتي بعد ثلاثة أيام أو بعد تسعة أو بعد اثني عشر يومًا.. وهكذا. وكذلك الأمر بالنسبة إلى زوجها، هل يحرم عليه الوطء فعلًا، أم يحرم عليه الوطء بعد ثلاثة أيام أو بعد اثني عشر يومًا.. إلى آخره.

أو فرضنا أنّ التاجر علم بأنه خلال هذا الشهر سوف يبتلي بمعاملة ربوية لا محالة، فهل هذه المعاملة التي هو قد شرع فيها، أم المعاملة التي سيشرع فيها بعد عشرين يومًا؟

أو مثلًا: بناءً على مسلك سيدنا الخوئي وتلامذته، من أنّ الدولة لا تملك الأموال التي تحت أيديها، فإذا تعامل المكلف مع البنك الحكوميّ أو البنك المشترك، وقبض مالًا من هذا البنك الحكوميّ أو البنك المشترك، فإنّه يحصل له علم إجمالي بأنّه: إما هذا المال المقبوض اليوم مجهول المالك، أو المال الذي سيقبضه من هذا البنك بعد شهرٍ أو بعد عشرين يومًا، كما إذا علم بأنّه في كل شهر أو في كل عشرين يومًا يقبض مالًا، فإمّا هذا المال مجهول المالك أو ذلك المال، فهل يكون العلم الإجماليّ حينئذٍ منجّزًا أم لا؟ وأشباه ذلك من الأمثلة للعلم الإجماليّ في التدريجيّات.

وقد قسّم المحقق النائيني هذا البحث إلى ثلاث صور: ما إذا لم يكن الزمان دخيلًا، لا في الخطاب ولا في الملاك، وما إذا كان الزمان دخيلًا في الخطاب دون الملاك، وما إذا كان الزمان دخيلًا في الخطاب والملاك،

فالكلام فعلًا في الصورة الأولى، وهي: ما إذا لم يكن للزمن دخلٌ لا في الخطاب ولا في الملاك، أي أنّ المسألة من باب الواجب المعلَّق، أي أنّ الزمن المتأخّر فقط زمن أداء، وإلا لا دخل للزمان لا في الخطاب ولا في الملاك. مثلًا: إذا نذر صومًا، ولا يدري أنّه نذر صوم هذا اليوم، أو نذر صوم يوم غدٍ أو ما بعد غدٍ، وقلنا بأنّ وجوب الوفاء بالنذر من باب الواجب المعلّق، بمعنى أن الوجوب فعليٌّ والواجب استقباليّ، فالاستقبال زمان للأداء فقط، وليس دخيلًا لا في الخطاب ولا في الملاك، فوجوب الوفاء بالنذر فعليٌّ خطابًا وملاكًا. فهنا في مثل هذه الصورة، لم يستشكل أحدٌ من الأعلام في منجّزية العلم الإجمالي، لأنّه علم بتكليفٍ فعليٍّ على كل تقدير، أي سواء كان المنذور صوم اليوم، أو كان المنذور صوم غد، فإنّ التكليف فعليٌّ على كل تقدير. كما أنّ الأصول متعارضة، فإن أصالة البراءة عن وجوب صوم هذا اليوم معارَضة بأصالة البراءة عن وجوب صوم يوم غدٍ، لأنّ جريانهما معًا ترخيصٌ في المخالفة القطعية، وهو قبيح. فالعلم الإجمالي في هذه الصورة منجَّز على كلّ حال، قلنا بمسلك العليّة أو قلنا بمسلك الاقتضاء.

إلا سيد المنتقى (قده)، فإنّه قال: إنّ الكلّ، وإن قال بمنجّزية العلم الإجمالي، إلا أنّ الصحيح عدم منجّزيته في هذه الصورة فضلًا عن الصور الأخرى الآتية، والوجه في ذلك أنه: يعتبر في منجّزية العلم الإجمالي أن يكون العلم الإجماليّ بيانًا، أي أن يكون العلم الإجماليّ علمًا بما يقبل المنجّزية لا مطلقًا، فلا يكفي أن يقال بأن نتشبّث بهذه الآية، وهو أنه علم بتكليف فعلي على كل تقدير، بل لا بد أن يكون علمًا بتكليف فعليٍّ صالح للمنجّزية على كلّ تقدير، وإلا لم يكن موضوعًا للمنجّزية. وبناءً على ذلك، فإنّه: إذا علم إجمالًا إمّا بوجوب صوم هذا اليوم أو صوم يوم غد، فهذا ليس علمًا بما يقبل المنجّزية على كلّ تقدير، لأنّ العلم القابل للمنجّزية على كلّ تقدير هو العلم بالتكليف في ظرف الطاعة، لا العلم بالتكليف قبل ظرف الطاعة، فما لم يكن علمًا بالتكليف في ظرف الطاعة، ليس علمًا بتكليف صالح للمنجّزية على كل تقدير، وذلك لمنبهين:

المنبه الأول: لو فرضنا أن هذا العلم تفصيليّ وليس إجماليًّا، ومع ذلك فهو ليس منجِّزًا، أي لو فرضنا أنّ لديه علمًا تفصيليًّا بصوم غد، مع ذلك هذا العلم التفصيليّ، لأنّه ليس علمًا في ظرف الطاعة، فليس صالحًا للمنجّزية، نعم، إذا كانت له مقدّمة وجوديّة، كأن علم بوجوب السفر غدًا إلى الحجّ، والسفر غدًا يتوقف على أن ينجز بعض المقدّمات اليوم، فتلك المقدّمات واجبة من باب وجوب المقدّمات المفوِّتة، لا من باب تنجّز التكليف، فإنّ هناك فرقًا بين وجوب إنجاز المقدّمات المفوِّتة، وبين دعوى تنجّز التكليف فعلًا، فكلامنا في التنجّز، بحيث لو لم يكن لهذا التكليف أيّ مقدّمات وجوديّة، فهل أنّه يستحقّ العقاب على تركه أم لا؟ فنقول بأنه: لو كان علمًا تفصيليًّا لم يكن منجّزًا، فضلًا عمّا إذا كان علمًا إجماليًّا، والسرّ في ذلك أنّه: لو ادّعينا منجّزيّة العلم التفصيليّ، ثمّ لما جاء يوم غدٍ زال العلم ، فكنّا نعلم بوجوب صوم يوم غد، فلما جاء يوم الغد، تبيّن لنا انه جهل مركب، وأنّ الصوم ليس واجبًا في هذا اليوم أبدًا، فهل أنّ المنجّزية انقلبت؟ بأن كان العلم منجزًا ثم انقلب عن المنجّزية، فإنّ هذا من قبيل انقلاب الواقع، والواقع لا ينقلب عمّا هو عليه، فلا معنى لأن يقال بأنّه كان منجَّزًا وانقلب عن ذلك، مما يكون منبهًا على أن المنجّز العلم في ظرف الطاعة.

والمنبه الثاني: أنّه لو كان العلم بالتكليف مبنيًّا على إمارة شرعيّة، لكنّنا نحتمل زوالها، كما لو قام لدينا خبر ثقة على أنّ غدًا سيأتي مثلًا الوالد من السفر، فيجب إعداد الضيافة له. إذًا، فالتكليف أصبح فعليًّا لا وجدانًا، لقيام إمارة شرعيّة، وهو خبر الثقة على مجيء الوالد غدًا، لكن بما أننا نحتمل زوال هذه الإمارة، ولو لتبيُّن عدم وثاقة المخبر، أو لتبيُّن اشتباهه وتراجعه عن إخباره، فإنّه لا يوجد حينئذٍ منجّزية، فإنّ المنجّزية فرع العلم، ومع الاحتمال فكيف يُقال بأنّ هناك منجّزية؟

إذًا، فمن مجموع هذين المنبّهين، نصل إلى أنّ: المناط في المنجزية العلم بتكليفٍ فعليٍّ في ظرف الطاعة والامتثال لا مطلقًا،

وما ذكره (قده) أشبه بالمصادرة، باعتبار أنّ موضوع حقّ المولويّة أو لزوم دفع الضرر المحتمل على كلا المسلكين في سرّ المنجّزية، هل أنّ سرّ المنجّزية في التكاليف هو حقّ المولى، أو أنّ سرّ المنجّزية دفع الضرر المحتمل؟ على كلا المسلكين، موضوع المنجّزية وصول تكليفٍ فعلي، بمعنى أنّه متى وصل تكليفٌ، بحيث لو جاء زمان امتثاله لَلزم التحرّك، وكان المكلّف مُدانًا على عدم التحرّك على طبقه، فإنّ هذا التكليف موضوعٌ لحقّ المولويّة، أو موضوع لدفع الضرر المحتمل، سواءً وصل هذا التكليف في ظرف الإطاعة، أو وصل هذا التكليف في ظرف التهيُّؤ أو ظرف ما قبل زمن الأداء، فإنّه على كلّ حال، وصل تكليف، بحيث لو كان الزمن زمن أدائه للزم التحرّك، بحيث لو كانت له مقدّمة وجوديّة، للزم إنجازها وهذا هو معنى التكليف الفعليّ، فمتى وصل تكليف فعليٌّ، فإن العقل لا يرى فرقًا أن يصل في ظرف الإطاعة أو يصل قبل ذلك، فإنّ العقل يقول: إنّ هذا الوصول موضوعٌ لحقّ الطاعة، فإنّه لا يقصر طاعة المولى على أنّ يكون العلم علمًا في ظرف الإطاعة. وكذلك سرّ دفع الضرر المحتمل، فإنّ موضوع حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، وصول تكليف فعليّ وقد وصل، وأمّا وصوله في ظرف الطاعة، فتقييد لموضوع الحكم العقليّ بلا مقيِّد.

142

ما زال الكلام في منجّزية العلم الإجماليّ للتدريجيّات، في الصورة الأولى: وهي ما إذا لم يكن الزمان دخيلًا في الملاك ولا الخطاب، ومناقشة سيد المنتقى (قده) في البين، وهنا نذكر أمورًا:

الأمر الأول: هناك فرقٌ بين المنجّزية والمحرّكيّة، كما أنّ هناك فرقًا بين المنجّزية وفعليّة الاستحقاق، بيان ذلك: أنّ المنجّزية عبارة عن حكم العقل باستحقاق العقاب على فرض المخالفة، بينما المحرّكية الفعليّة عبارة عن حكم العقل بلزوم الانبعاث عن البعث فعلًا،

فلأجل ذلك، لا يؤخذ في موضوع المنجّزية ظرف الامتثال، وإن كان ظرف الامتثال مأخوذًا في موضوع المحرّكية بالفعل، فإذا وصل التكليف إجمالًا أو تفصيلًا قبل وقت العدم، أي قبل وقت الامتثال، فإنّ وصول التكليف موضوعٌ للمنجزية، إذ لا يراد بالمنجزية حكم العقل بالمحركيّة الفعلية، أي لزوم الانبعاث عن البعث فعلًا، كي يقال بأنّ هذا لا يتصوَّر إلا في ظرف الامتثال، فما لم يبدأ ظرف الامتثال لا يتصوّر حكم العقل بلزوم التحرّك عن البعث، وإنما المنجّزية عبارة عن قضية تعليقيّة، وهي حكم العقل باستحقاق العقوبة على فرض المخالفة. ومن الواضح أنّ هذا الحكم العقلي لا يتوقّف على مجيء ظرف الامتثال، فإنّ العقل بمجرد أن يصل التكليف للمكلّف، سواءً وصل تفصيلًا أو إجمالًا، قال العقل بأنّ هذا التكليف الواصل موضوعٌ لاستحقاق العقوبة على فرض المخالفة، فلا يتوقّف حكم العقل بالمنجّزية على قيدٍ آخر، وإن كان حكمه بالمحركية أي بلزوم الانبعاث عن البعث فعلًا متوقفًا على مجيء ظرف الامتثال، كما أنّ هناك فرقًا بين حكم العقل بالاستحقاق وفعليّة الاستحقاق، فالمنجّزية عبارة عن قضية تعليقيّة، أي حكم العقل بالاستحقاق على فرض المخالفة، وهذا لا يتوقّف على حصول المخالفة، فإنّ القضية الشرطيّة صادقة حتّى مع عدم صدق طرفيها، ولكن فعليّة الاستحقاق تتوقف على فعلية المخالفة، فإذا حصلت المخالفة لحكم واقعيٍّ واصل، استحقّ العقاب بالفعل. إلا أن استحقاق العقاب بالفعل لفعلية المخالفة ليس من المنجّزية في شيء، فهو أثر عقليّ من آثار المخالفة.

الأمر الثاني: بما أن موضوع المنجّزية هو الوصول، والوصول أعمّ من الوصول التفصيليّ والإجماليّ، إذ لا كلام حتّى لدى سيد المنتقى في أن الوصول الإجماليّ وصول، فبناءً على ذلك، لا فرق بين دفعيّة الأطراف وتدريجيّة الأطراف، والسرُّ في ذلك أنّه مع فرض تدريجية الأطراف، فالتدريجيّة ليس في التكليف الواصل، وإنما التدريجية في مصداق الجامع لا في نفس الجامع، وبيان ذلك أنّه: إذا علم بأنّه يجب عليه إمّا صوم اليوم أو صوم غدٍ، فما ليس فعليًّا هو مصداق الجامع، وهو صوم غد، وأما الجامع وهو صوم يومٍ فهو واصلٌ بالفعل، وحيث إنّ العلم الإجمالي بحسب مبناه (قده) عبارة عن وصول الجامع، أو بحسب مبنى العراقيّ عبارة عن وصول الواقع عبر الجامع، فلا محالة موضوع المنجزّية متحقق بالفعل، لأنّ موضوع المنجزية وصول الجامع، والجامع قد وصل بالفعل، حيث إنّ التدريجية إنما هي في مصداق الجامع لا في نفس الجامع، فكون مصاديق الجامع تدريجية لا يمنع من كون المنجزية فعلية، لفعلية موضوعها، ألا وهو وصول الجامع. فلذلك لا فرق بين دفعيّة الأطراف وتدريجية الأطراف.

الأمر الثالث: لا فرق فيما ذكرنا من منجّزية العلم الإجمالي في التدريجيات، بين مسلك العلّية ومسلك الاقتضاء، فالمناط على مسلك العلّية أن يكون العلم الإجماليّ علمًا بتكليفٍ فعليٍّ على كل تقدير، وهذا حاصل بالوجدان، فسواءً كان الواقع هو وجوب صوم اليوم، أو كان الواقع وجوب صوم يوم غد، فإنّه فعليٌّ على كل حال. وكذا على مسلك الاقتضاء، لأنّ المناط في المنجّزية على مسلك الاقتضاء تعارض الأصول، والأصول في المقام متعارضة،

وبيان ذلك: إنّ ما أشار إليه الكاظمي في (فوائد الأصول)، الجزء الرابع، ص 111، وارتضاه سيد المنتقى (قدهما) في الجزء الخامس، ص 182، من أنّ الأصول في المقام غير متعارضة، وذلك لأنّ المناط في تعارض الأصول جريانها في ظرفٍ واحد، كي يقال بأنّها متعارضة، وأمّا مع اختلاف الأصل بحسب ظرف الجريان، فالتعارض منتفٍ لانتفاء موضوعه. فإذا علم إجمالًا إما بوجوب صوم اليوم أو صوم غدٍ، فأصالة البراءة عن وجوب صوم اليوم ظرفها الفعليّ، بينما أصالة البراءة عن وجوب صوم غدٍ ظرفها غدًا، فلم يتحد الأصلان في ظرف واحد، كي يقال بتعارضهما، فإنّ تعارض الأصول فرع جريانها في ظرفٍ واحد كي يقال بأنها متعارضة. فلأجل عدم اتحاد الظرف، ولأجل انتفاء التعارض تنتفي منجّزية العلم الإجمالي على القول بالاقتضاء.

ولكنّ ما أُفيد غير تامٍّ، لأنّ تعارض الأصول هو عبارة عن: أنّها لو جرت في الطرفين لزم من جريانها الترخيص بالمخالفة القطعية وهو قبيح، ولو جرت في أحدهما المعيّن دون الآخر، لزم الترجيح بلا مرجّح، فليس معنى تعارض الأصول التضادّ، كي يقال بأنّه يشترط في الضدين اجتماعهما في آن واحد، بل المقصود بتعارض الأصول أنها لو جرت لزم الترخيص في المخالفة القطعية، وأن لو جرى أحدها المعين لزم الترجيح بلا مرجح، وهذا لا فرق فيه بين الأطراف الدفعيّة والأطراف التدريجية، فإنّه إذا علم إجمالًا إمّا بوجوب صوم اليوم أو بوجوب صوم غد، فلا محالة جريان البراءة عن وجوب الصوم في كلا اليومين ترخيصٌ في المخالفة القطعية، وجريانها في أحدهما المعيّن دون الآخر ترجيحٌ بلا مرجّح، فتحقق المناط في تعارض الأصول، وهو المحقّق لمنجزية العلم الإجمالي بناءً على مسلك الاقتضاء.

الأمر الرابع: ذكر سيد المنتقى (قده) أنّ هناك منبّهين على عدم منجزية العلم الإجماليّ في التدريجيات، وإن كان الزمن ليس دخيلًا، لا في الملاك ولا في الخطاب، وفاقًا لصاحب الكفاية:

المنبّه الأول: أنّه قد يعلم المكلف تفصيلًا بوجوب الصوم غدًا، ومع ذلك هذا العلم التفصيلي ليس منجزًا، فضلًا عن العلم الإجمالي، والسر في عدم منجزيته أن: لو جاء يوم غدٍ وزال العلم، فإن قلتم ببقاء المنجزية، فهذا لازمه بقاء المعلول من دون علّته، لأنّ المنجزية تابعة للعلم، والمفروض أن العلم قد زال. وإن قلتم بزوال المنجزية، لزم انقلاب الشيء عمّا وقع عليه، فكان الوجوب منجّزًا اليوم، وليس منجزًا في يوم غد، وهو غير معقول. فهذا منبّه على أنّ العلم بالتكليف السابق زمانًا على ظرف الأداء ليس منجَّزًا تفصيلًا أو إجمالًا.

ولكن يلاحظ على ذلك النقض والحلّ: أمّا النقض، فبما لو زال العلم في الدفعيات، فماذا يُقال هناك؟ فلو فرضنا أنّ المكلّف علم بأنّه نذر إمّا الصدقة وإمّا الصلاة في هذا الوقت، فهذا علم إجمالي بالدفعيات، وحينما شرع في أحدهما كالصلاة زال العلم، فماذا تقولون هنا؟ إن قلتم ببقاء المنجزية، لزم بقاء المعلول بلا علة، وإن قلتم بزوال المنجّزية لزم الانقلاب، فما هو الحل؟ وأمّا الحلّ، فإنّه: إمّا أن نختار كما اختار جمعٌ، بأنّ المنجّزية تدور مدار القطع على نحو الحيثيّة التقييدية، أي أنّ الواقع لا دخل له في المنجزية، وإنّما المنجّزية تدور مدار القطع بالتكليف، سواءً كان المقطوع به واقعًا أم لم يكن. فبناءً على هذا المسلك ليس هناك أي انقلاب، بل تغيُّر في الموضوع؛ كان قاطعًا فكان منجِّزًا، فزال القطع فانتهت المنجّزية بانتهاء الموضوع.

وإن قلتم بأنّ الواقع له دخل في المنجزية، أي أن المنجز هو عبارة عن وصول الواقع، فتدور المنجّزية مدار هذين العنصرين، وهما الواقع والوصول، فإذا تبيّن له في الدفعيات أو في التدريجيات، أو زال العلم وإن لم يتبيّن له شيء، فمتى ما زال العلم، زال أحد عنصري المنجزية، فانكشف أن لم يكن هناك منجزية، وبالتالي ليست المسألة من باب الانقلاب، وإنما المسألة من باب انكشاف عدم المنجزية من أول الأمر.

وببيانٍ آخر: إنّ منجّزية العلم الإجماليّ عبارة عن حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية، والموافقة القطعية إنّما تُتَصوَّر في فرض اجتناب الأطراف في ظرف الامتثال، فلا تتحقق الموافقة القطعية حتّى يتحقق اجتناب الأطراف في ظرف الامتثال، وإلا لم تتحقق موافقة قطعية. فبما أنّ منجّزية العلم الإجماليّ عبارة عن حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية لهذا العلم، والموافقة القطعية عبارة عن اجتناب الأطراف في ظرف الامتثال، فمقتضى ذلك أن تكون المنجّزية مشروطة لبًّا بشرط متأخر، فإنّما تتحقق منجزية العلم الإجمالي، بمعنى وجوب الموافقة القطعية للعلم الإجمالي، ما دامت الموافقة القطعية معاصرة للعلم الإجمالي، فمتى زال العلم، ولو في ظرف الامتثال، زال حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية، فانكشف بذلك عدم تحقق المنجزية من أول الأمر.

المنبّه الثاني الذي ذكره سيد المنتقى (قده) أنّه: لو حصلت إمارةٌ شرعيّة على التكليف، ولم يحصل علم وجدانيّ، واحتملنا خطأ الإمارة، كما لو أخبر الثقة بوجوب الصوم إما اليوم أو غد، ونحن نحتمل خطأه أو نحتمل عدم وثاقة المخبر، فهل يمكن القول حينئذ بالمنجّزية، مع فرض وجود احتمال وجود الخلاف أم لا؟ والجواب عن هذا المنبه أيضًا بالنقض والحلّ: أمّا النقض، فبه في الدفعيّات، فماذا يقال هناك؟

وأمّا الحل: فلأنّ المفروض أنّ ما هو المعلوم هو الحكم الظاهريّ، وليس الحكم الواقعيّ، فالمنجّزية تدور مدار العلم، سواءً كان المعلوم حكمًا واقعيًّا أو حكمًا ظاهريًّا. فتارةً يعلم بأنّه يجب عليه إمّا صوم اليوم أو صوم غد، أو إمّا أنه يجب عليه الصلاة فعلًا أو الصدقة، وتارةً يعلم بحجيّة الخبر الذي قام على وجوب صوم اليوم أو صوم غد، فالحجيّة أمر معلوم، وإن لم يكن متعلَّق الخبر معلومًا، فمقتضى العلم بالحجّية فعليّة المنجّزية، إذ لا فرق في موضوع المنجّزية بين أن يكون موضوعها العلم بالحكم الواقعيّ أو العلم بالحكم الظاهري.

فتحصّل من ذلك: منجّزية العلم الإجمالي في هذه الصورة، وهي صورة: أن لا يكون الزمان دخيلًا، لا في الملاك ولا في الخطاب، كما في مسألة النذر.

وأمّا الصورة الثانية: وهي أن يكون الزمان دخيلًا في الخطاب دون الملاك، كما إذا علم إجمالًا بأنّه يجب عليه إنقاذ النفس المحترمة، إما اليوم أو غد، كما لو فرضنا أنه طبيبٌ في الحرب مع المجاهدين، فهو لديه علمٌ إجماليٌّ بأنّه إمّا يجب عليه إنقاذ النفس المحترمة اليوم، أو يجب عليه إنقاذها في غد أو ما بعد غد. فهنا، لو فرضنا أنّ الزمن دخيلٌ في الخطاب، بمعنى أنّ وجوب إنقاذ النفس المحترمة مقيَّد بزمان وصول النفس المحترمة وابتلائه بها، إلا أن الملاك لا شكّ في أنه فعليٌّ من الآن، فلا يتوقّف اتّصاف إنقاذ النفس المحترمة بكونه محبوبًا أو ذا مصلحة على مجيء زمانه أو ابتلائه به، فالملاك فعليٌّ، وإن كان الخطاب مقيَّدًا بابتلائه بمجيء النفس المحترمة.

وهنا نقول ما قلنا في الصورة السابقة، والسرُّ في ذلك أنّ: الخطاب لا موضوعية له في المنجّزية، لأنّ الخطاب مجرد صياغة اعتبارية مُبرزة للغرض اللزوميّ، فإذا كان الخطاب مجرد صياغة اعتبارية للغرض اللزوميّ، فهو ملحوظٌ على نحو الطريقيّة لا الموضوعيّة، وما له الموضوعيّة نفس الغرض اللزوميّ، والمفروض أن الغرض اللزوميّ فعليٌّ، لأنّ الملاك ليس مقيّدًا بالزمان. ولذلك بنى الأعلام، ومنهم سيدنا (قده)، وسيد المنتقى (قده) على وجوب المقدّمات المفوِّتة، مع أنّ الخطاب لم يصبح فعليًّا بعد، لكن، لأنّ ترك المقدّمة مفوِّت للغرض اللزومي في ظرفه، لذلك مقتضى حكم العقل بلزوم حفظ الغرض اللزومي للمولى وعدم تفويته، وجوب الإتيان بالمقدمة.

143

وصل الكلام إلى الصورة الثالثة، وهي ما إذا كان الزمن دخيلًا في الملاك والخطاب، ولا يوجد خطاب فعليٌّ حين العلم الإجماليّ، وحينئذٍ، هل يكون العلم الإجمالي منجّزًا أم لا؟ وهنا، ذهب جمعٌ، منهم الشيخ الأعظم لعدم منجّزية العلم الإجماليّ، والوجه في ذلك، أحد تقريبين:

التقريب الأول: ما ذكر في كلمات الشيخ الأعظم (قده)، من أنّه يعتبر في منجّزية العلم الإجماليّ العلم بتكليفٍ فعليٍّ على كلّ تقدير، والمفروض في المقام لا يوجد علمٌ بتكليفٍ فعليّ على كل تقدير، فمثلًا: إذا علمت المرأة بأنّ دم الحيض إمّا الدم الموجود بالفعل، أو الدم الذي سيحصل بعد عشرين يومًا، فهي لا تعلم بتكليفٍ فعليٍّ على كلّ تقدير، وإنّما على تقدير أنّ الدم الفعليّ هو دم الحيض، فهناك تكليفٌ فعليٌّ بحرمة التمكين وحرمة دخول المسجد. وأمّا على فرض أنّ دم الحيض هو الدّم الذي سيأتي مستقبلًا، فليس هناك تكليف فعليّ بحرمة التمكين، فإنّ حرمة التمكين متقيّدةٌ ملاكًا وخطابًا بورود دم الحيض، فما لم يرد دم الحيض، فحرمة التمكين غير فعلية ملاكًا وخطابًا. فبما أنّ المرأة لا تعلم بتكليف فعلي على كل تقدير، فلا يكون العلم الإجماليّ بحيضيّة الدم، إما ما هو موجود فعلًا، أو ما هو موجود مستقبلًا، منجّزًا. هذا ما ذكر في كلمات الشيخ الأعظم (قده).

والجواب عن ذلك، كما ذكره الأعلام، ومنهم سيدنا (قده) بأن: هنا مقدمتين:

المقدمة الأولى: إنّ هناك فرقًا بين عدم العلم بكلا جزئي الموضوع، وبين العلم بتمام شرائط الموضوع ما سوى الزمن.

ففي الفرض الأول، كما لو علم المكلّف بأنّ المتحقّق مستقبلًا هو الاستطاعة المادّية، بمعنى ملك الزاد والراحلة، وأمّا الاستطاعة السرّبيّة، بمعنى كون الطريق مخلّى، فليس معلومًا حتّى في المستقبل. فهنا المكلف لم يعلم بتكليفٍ فعليٍّ، لا فعلًا ولا مستقبلًا، إذ المفروض أنّه لم يعلم إلا بأحد جزئي الموضوع، وهو الاستطاعة المادية، وأما الاستطاعة السربية فمشكوكة، ومقتضى الشكّ فيها الشكّ في فعليّة وجوب الحج حتّى مستقبلًا. ففي هذا الفرض، لا يكون العلم منجِّزًا، لأنّه علم بأحد جزئي الموضوع. وأمّا إذا افترضنا أنّ جميع شرائط التكليف معلومة ما سوى الزمن، كما لو علمت المرأة أنّ جميع شرائط التكليف بحرمة التمكين، من بلوغٍ وعقلٍ واصلة، ما سوى زمن ورود دم الحيض، فهذا علمٌ بتكليفٍ فعليٍّ في ظرفه، إذ ما دامت سائر الشرائط تامّةً ما سوى الزمن، فالمرأة تعلم بتكليف فعليٍّ في ظرف ورود دم الحيض، بخلاف القسم الأول.

المقدمة الثانية: عندما يُقال بأنّه: يعتبر في منجّزية العلم الإجماليّ العلم بتكليفٍ فعليٍّ على كل تقدير، فما هو المراد بالفعليّة؟ هل المراد بالفعليّة، الفعليّة في زمن العلم؟ أم المراد بالفعليّة، الفعليّة بحسب عمود الزمان؟ فإن كان المراد بالفعليّة، فعليّة التكليف في زمن العلم، بمعنى أن تكون المرأة في زمن علمها الإجماليّ، هناك فعليّة للتكليف على كلّ تقدير، فهذا لم يحصل في المقام، لأنّ التكليف بحرمة وطء الحائض، إنّما هو على فرض فعليّة الحيض، وحيث إن فعلية الحيض مجملة بين الزمن الفعلي والمستقبلي، فليس هناك علم بتكليف فعليّ في زمن العلم الإجماليّ نفسه. وأمّا إذا كان المقصود بالفعليّة، الفعليّة بحسب عمود الزمن، فهي معلومة، لأنّ المفروض أن المرأة تعلم بفعليّة الحيض في هذا الشهر جزمًا، فهي تعلم بفعليّة حرمة التمكين في هذا الشهر جزمًا، فالفعليّة بحسب عمود الزمن متيقَّنة لا كلام فيها، وإن كانت فعليّة التكليف الآن، أي زمن العلم الإجماليّ، غير حاصلة. والدخيل في المنجّزية الثاني لا الأول، أي: العلم بتكليف فعليٍّ، ولو بحسب عمود الزمان. والسر في ذلك ما ذكرناه سابقًا من أنّ: هناك فرقًا بين المحرّكيّة الفعليّة للمعلوم بالإجمال أو التفصيل، وبين المنجّزية، فالمحرّكية الفعليّة، بأن يكون التكليف باعثًا بالفعل، فإنّ هذا منوطٌ بزمانه، فلا يمكن أن يكون محرّكًا بالفعل قبل زمان الامتثال. وأمّا المنجّزية، فليست هي عبارة عن كون التكليف باعثًا بالفعل، بل المنجّزية قضيّة تعليقيّة، وهي عبارةٌ عن حكم العقل باستحقاق العقاب على فرض مخالفة، وهذا الحكم العقليّ لا يعتبر في فعليّته أن يكون التكليف فعليًّا حينه، بل يكفي في حكم العقل بذلك أن يكون التكليف معلوم الفعليّة، ولو بحسب عمود الزمان. فبما أنّ المرأة المبتلاة تجزم بتكليفٍ فعليٍّ هذا الشهر، وليس عندها شكٌّ في ذلك، إذًا مقتضى قطعها بتكليفٍ فعليٍّ في هذا الشهر، قطعُها باستحقاق العقاب على مخالفة هذا التكليف، والقطع باستحقاق العقاب على فرض المخالفة، مساوق ومعاصر مع العلم بتكليفٍ فعليٍّ في هذا الشهر، فالمنجّزية لا يعتبر فيها العلم بتكليفٍ فعليٍّ حين العلم، بل العلم بتكليفٍ فعليٍّ بحسب عمود الزمان، فإنّ هذا كافٍ في حكم العقل بالإدانة واستحقاق العقوبة على فرض المخالفة. هذا تمام الكلام في التقريب الأول لمنع منجّزية العلم الإجماليّ في الصورة الثالثة، كما في كلمات الشيخ الأعظم.

التقريب الثاني: أن يُقال بأنّ: الوجه في منجّزية العلم الإجماليّ غير متحقّق في هذه الصورة، لا على مسلك العلّيّة، ولا على مسلك الاقتضاء.

أمّا على مسلك العلّية: فلأنّ المنجّزية متفرّعةٌ رتبةً على الفعليّة، إذ مراحل التكليف أربع: مرحلة الاقتضاء وهي تماميّة الملاك، ومرحلة الجعل وهي إنشاء التكليف على نحو القضيّة الحقيقية، ومرحلة الفعليّة بفعليّة موضوعه وشرائطه، ومرحلة المنجّزية وهي حكم العقل بالإدانة، وكلّ مرحلة متفرّعة عن سابقتها، فمرحلة التنجّز متفرّعة وتابعة لمرحلة الفعليّة، فإذا لم يكن التكليف فعليًّا، وإنّما يكون فعليًّا في ظرف ورود الدم، فلا منجّزية فعليّة، وإلا لزم أن يكون ما هو المتأخّر متقدّمًا على ما هو متقدّمٌ عليه، وهو غير معقول، فكما يُلتزَم بالفعليّة بحسب عمود الزمان، فيلتزم بالمنجّزية بحسب عمود الزمان، فيقال بأنّ: حرمة التمكين فعليّة في ظرف ورود الحيض، ومنجَّزة في ذلك الظرف، فالمرأة تعلم بتكليفٍ منجَّز في ظرف ورود الدم، لا أنّه منجّز الآن وحين العلم الإجمالي.

وأما على مسلك الاقتضاء: فلأنّ المحذور في جريان الأصل في تمام أطراف العلم الإجماليّ، قبح الترخيص في المخالفة القطعيّة، وحينئذٍ يُقال بأنّ: هذا المحذور لا يمنع من جريان الأصل في أحد الأطراف، وإنّما يمنع من جريان الأصل في تمام الأطراف، فبما أنّه يمنع من جريان الأصل في تمام الأطراف، فهذا المحذور فرع إطلاق دليل الأصل في نفسه، أي: إذا كان لدليل الأصل إطلاقٌ بالفعل، بحيث يشمل تمام الأطراف، فيأتي المحذور ليمنع منه، وهو أنّ هذا الشمول ترخيصٌ في المخالفة القطعيّة وهو قبيح، فحكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية، إنّما يكون فعليًّا، على فرض فعليّة الإطلاق لولا هذا الحكم العقليّ، بأن كان لدليل الأصل في رتبة سابقة شمولٌ لتمام الأطراف، لولا حكم العقل، وهذا غير متحقّق، فإنّنا مع غمض النظر عن حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية، ليس لدليل الأصل شمولٌ للطرفين، إذ الطرف الآخر لم يأتِ زمانه، فدليل أصالة البراءة الآن لا يشمل إلا الطرف الفعليّ، وهو أنّه هل أن الدم الموجود اليوم دم حيض أم لا؟ فبما أن المرأة تشكّ في الحيضيّة، فهي تشكّ في التكليف بحرمة التمكين فتجري البراءة. فدليل الأصل، مع غمض النظر عن حكم العقل بقبح الترخيص هو في نفسه لا شمول له، لأنّه إن شمل هذا المصداق الموجود بالفعل، لم يشمل المصداق الآتي لعدم ورود زمانه، وشموله له قبل ورود زمانه لغوٌ لا أثر له. وإذا جاء وقت ذلك الدم، لم يشمل هذا الدم الموجود اليوم، لخروجه عن محلّ الابتلاء، فدليل الأصل في نفسه -مع غمض النظر عن المحذور-لا يشمل كلا الطرفين، فإذا لم يشمل كلا الطرفي،

فالنتيجة هي: أنّ محذور قبح الترخيص في المخالفة القطعيّة منتفٍ بانتفاء موضوعه، فلا مانع من جريان الأصل في المصداق الذي بيده، ومقتضى ذلك عدم منجّزية العلم الإجماليّ.

ويلاحظ على هذا التقريب: أمّا بالنسبة لمسلك العلّيّة، وهو دعوى أنّ منجّزية العلم فرع الفعليّة، فما لم تكن الفعليّة حاضرةً في زمن العلم الإجمالي، فلا منجّزية في ذلك الزمان، فهذا المدّعى نوعٌ من المصادرة، والوجه في ذلك أنّ: المنجّزية، وإن كانت متفرّعة على الفعليَة بلا كلام، ولكنها متفرعة عنها بأي نحو؟ فهل هي متفرعة على الفعلية في زمن العلم؟ أم هي متفرّعة على العلم بالفعليّة، ولو بحسب عمود الزمان؟ فإنّ هذا لا بدّ من تدقيقه، لا أنّ نقول بأنّ المنجّزية متأخّرة عن الفعليّة ونسكت. فما هو المقصود؟ إنّما المقصود أنّ المنجّزية، وهي عبارة عن حكم العقل باستحقاق العقاب على فرض المخالفة متأخّرة رتبةً عن موضوعها، وموضوع المنجّزية الوصول، فمتى ما وصل تكليفٌ فعليّ، ترتّبت عليه المنجّزية. فإذًا، المنجّزية متأخرة رتبةً عن موضوعها، إلا أنّ موضوعها ليس هو فعليّة التكليف زمن العلم، وإنّما موضوعها وصول تكليفٍ فعليّ، وحيث وصل التكليف الفعلي، لأنّ المرأة تجزم أنّ هناك تكليفًا فعليًّا بحرمة التمكين في هذا الشهر، فحيث وصل تكليف فعليّ، ترتّبت عليه المنجّزية، وهو حكم العقل باستحقاق العقاب على هذا التكليف الواصل في فرض مخالفته. فلا يعتبَر في حكم العقل بالاستحقاق أن يكون التكليف فعليًّا زمان العلم، فإنّه لا دخل له في حكم العقل بالاستحقاق، وإنّما يكفي وصول تكليف فعليٍّ في ذلك.

وأمّا بالنسبة إلى مسلك الاقتضاء فيُقال بأنّه: تارةً ندّعي أنّ المستفاد من دليل الأصل الترخيصيّ -كدليل أصالة البراءة- أنّ مفاده الترخيص بالفعل، وإن كان المرخَّص فيه استقباليًّا، شبيه بالواجب المعلّق، فبناءً على أنّ المستفاد من دليل الأصل الترخيصيّ هو ذلك، لأنّ موضوع الترخيص الشكّ في التكليف، والشك في التكليف موجود بالفعل، فإنّ المرأة من الآن تشكّ في أنّه يحرم عليها التمكين اليوم أو بعد عشرين يومًا، فالشكّ فعليٌّ في كلا الطرفين. فبما أنّ موضوع دليل الأصل فعليٌّ، فالترخيص فعليٌّ، وإن كان المرخَّص فيه مستقبليًّا، فبما أنّ الترخيص فعليٌّ في كلا الطرفين، فحينئذٍ يأتي المحذور وهو قبح الترخيص في المخالفة القطعيّة. فإنّ فعليّة هذا الحكم العقليّ -وهو قبح الترخيص في المخالفة القطعيّة- فرع فعليّة الترخيص، والترخيص فعليٌّ، لولا هذا الحكم العقليّ. وأمّا إذا قلنا: إنّ المستفاد من دليل الأصل الترخيصيّ، كدليل أصالة البراءة، الترخيص في ظرف الأثر، وإن كان الشكّ متقدّمًا زمانًا، كمن يشكّ اليوم في أنّه هل هو مكلّفٌ غدًا أم لا؟ فيُقال بأنّ دليل أصالة البراءة لا يشمله الآن، وإن كان شاكًّا بالفعل، إلا أنّه لما كان الأثر لدليل البراءة، وهو إطلاق العنان، إنّما يتحقّق غدًا، فالدليل إنّما يكون فعليًّا غدًا. إذًا فبالنتيجة، دليل الأصل العمليّ –يعني دليل الأصل الترخيصيّ-ليس مفاده الترخيص بالفعل، مع ذلك نقول بأنّ: حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية فعليّ، والسرّ في ذلك أنّه: يكفي في هذا الحكم العقليّ الإطلاق لولا الزمن، بمعنى أنّ دليل الأصل الترخيصيّ كقوله (رُفع عن أمّتي ما لا يعلمون) لولا الزمن، لكان فعليَّ المفاد، فلا يمنع من فعليّة مفاده سوى الزمن، وإلا فهو من تمام الحيثيّات فعليُّ المفاد. فإذا كان دليل الأصل فعليّ المفاد لولا الزمن، أي أنّ له إطلاقًا لولائيًّا في رتبةٍ سابقة على حكم العقل، فهذا يكفي في حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية، والوجه في ذلك -أي أنّ حكم العقل لا يُقيّد موضوعه بوجود ترخيصٍ فعليٍّ في رتبةٍ سابقة- أنّ الملاك في هذا الحكم العقليّ هو ظلم المولى، فإنّ حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعيّة ظلم المولى، إمّا ظلم المولى بتضييع غرضه اللزوميّ، وإمّا ظلم المولى بعدم المبالاة بخطاباته، ولا فرق في حيثيّة الظلم بين أن يكون الترخيص فعليًّا في رتبة سابقة على هذا الحكم العقليّ أو لم يكن، فإنّ المكلّف إذا أجرى البراءة اليوم عن حرمة التمكين، وأجرى البراءة بعد عشرين يومًا عن حرمة التمكين، فلا إشكال عقلًا في أنّه ظلم المولى، إمّا بتضييع الغرض اللزوميّ، أو بعدم المبالاة بخطاب المولى. فما دام المناط في هذا الحكم العقليّ –وهو قبح الترخيص في المخالفة القطعية-، ظلم المولى -وهذا المناط متحقّق على كل حال-، كانت الأطراف فعليّةً دفعيّة قبل هذا الحكم العقلي أو لم تكن.

إذًا فالنتيجة أنّ: المحذور في جريان الأصل في تمام الأطراف فعليٌّ، وبناءً عليه، فالعلم الإجمالي منجّزٌ، قلنا بمسلك العلّية أو قلنا بمسلك الاقتضاء. يأتي يوم السبت جواب المحقّق العراقي على كلام الشيخ الأعظم، والمناقشة فيه إن شاء الله تعالى.

144

ذكرنا فيما سبق: أنّ الشيخ الأعظم والمحقق النائيني (قدس سرهما) أفادا: بأنّ الزمن إذا كان دخيلا في الملاك والفعلية فالعلم الاجمالي ليس منجزا إذ ليس هناك تكليف فعلي على كل تقدير.

ولكن المحقق العراقي(قده) أجاب عن كلام العلمين بغير ما أجبنا به سابقاً؛ ومحصله تقريبان:

أحدهما: ما أُشير إليه في حاشيته على (فوائد الأصول)، وهو مبنيٌ على مسلكه في حقيقة الحكم التكليفي وبيان ذلك بذكر أمور:

الأمر الأول: أنّ المحقق العراقي لا يرى أنّ التكليف من باب الاعتبار، وإنما التكليف أمر نفسانيٌ، وهو عبارةٌ عن الإرادة المبُرَزة؛ والشاهد على ذلك: أنّ مجرد إطّلاع العبد بأنّ المولى يريد الفعل الكذائي كافٍ في حكم العقل بالمحركية سواء قام المولى بعملية الاعتبار أم لم يقم؟ فعملية الاعتبار لا دخل لها في حكم العقل بالمحركية، بل ما هو موضوع حكم العقل هو إطّلاع العبد على الإرادة المولوية، مما يعني أن التكليف هو الإرادة وليس الاعتبار.

الأمر الثاني: أنّ الإرادة من الوجودات الواقعية والوجودات الواقعية لا يُعقل فيها التعليق، فلا يُعقل أن يكون للإرادة وجودٌ تعليقيٌ، وإنّما يتصور ذلك في الأمور الاعتبارية، فيقال: بأنّ الاعتبار: تارة منجز، وأخرى معلق. وأما الإرادة: فهي يدور أمرها بين الوجود والعدم، وليس لها وجود تعليقي، بحيث نتصور إرادةً معلقةً على مجيءِ زمانٍ معين، بحيث يكون الزمن دخيلاً في الإرادة.

الأمر الثالث: بما أنّ الإرادة من شؤون عالم النفس فلا يُعقل أن يكون المؤثر في فعليتها ما هو من شؤون عالم الخارج، فمجيء الزمن كزمن الحج أو حدوث الاستطاعة أو حدوث البلوغ والعقل، لا يُعقل أن يكون مؤثّراً في فعلية الارادة، إذ لا يُعقل تأثر عالم على عالمٍ آخر. فما هو المؤثر في الإرادة هو اللحاظ والتصديق، لا أنّ المؤثّر في الإرادة نفس الاستطاعة أو نفس الزمن خارجاً، وإنّما المؤثّر في إرادة المولى لوجوب الحج على المستطيع تصور المولى وجودَ مستطيعٍ فتتحقق منه إرادة صدور الحج منه، لا أن نفس حدوث الاستطاعة هو المؤثّر، فالمؤثر هو اللحاظ التصديقي لا نفس حصول الاستطاعة خارجاً.

وبناءً على هذه الأمور الثلاثة التي ذكرها المحقق العراقي: لا يُعقل أن تكون الإرادة منوطة خطاباً وملاكاً بمجيء الزمن، بأن يقال مثلاً: إذا علمت المرأة بأنّها إما الدم الفعلي حيض؟ أو الدم الذي يجيء بعد عشرين يوما حيضٌ؟ فهي تعلم إجمالاً بإحدى إرادتين: إرادة فعلية، إن كان الدم الفعلي حيض، وإرادة معلّقة على مجيء الدم بعد عشرين يوماً إن كان ذلك الدم دم حيض، فهذا بنظر العراقي غير معقول، بل لا محالة متى ما صدّق المولى بوجود دم حيض في المرأة حصلت له إرادة بالفعل نحو منعها من التمكين أو دخول المسجد، غاية ما في الباب أن الزمن المستقبلي دخيل في المراد لا في الإرادة وإلا فالإرادة فعلية تنجيزية، إذ لا يُعقل التعليق في الإرادة كما ذكرنا. وبناءً على هذا التصور: يقول العراقي:

إذاً ليس عندنا علمٌ إجمالي دائرٌ بين تكليف فعلي أو غير فعلي، بل عندنا علمٌ بإرادة فعلية على كل حال، غايةُ ما في الباب أن المراد بهذه الإرادة إما منع تمكين المرأة اليوم أو منع تمكينها بعد عشرين يوماً فالتدريجية في المراد لا في الإرادة، وإلا فالإرادة تنجيزية فعلية، ومقتضى ذلك: منجزية العلم الإجمالي للإرادة الفعلية.

لكن ما ذكره المحقق العراقي حقيقته: إلغاءٌ للصورة الثالثة وإرجاعها للصورة الأولى وهي: ما إذا لم يكن الزمن دخيلا لا في الملاك ولا في الخطاب.

وقد عُلّقَ على كلام العراقي بمناقشتين: كلاهما مبنائيتان لا بنائيتان:

أحداهما: ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده): أنّ الإرادة إما أن يُراد بها إرادة فعل الغير بمعنى: إرادة صدور الحج من المستطيع، وبعبارة أخرى: إن الإرادة إما أن يراد بها الإرادة التكوينية أو الإرادة التشريعية، فإن قُصد بذلك الإرادة التكوينية فلا يُعقل تعلقها بفعل الغير، بأن يريد المولى صدور الحج من المستطيع على نحو الإرادة التكوينية. لأنّ متعلق الإرادة يجب أن يكون محلّ اختيار المريد ولا يعقل أن يكون فعل الغير محل اختيارٍ للمريد، فلذلك لا يُعقل تعلق الإرادة التكوينية بفعل الغير لأنّ فعله محل اختياره لا محل اختيار المريد.

وإن كان الملحوظ: الإرادة التشريعية، فالإرادة التشريعية ليست إلا التكليف والتكليف قابلٌ لأن يكون معلقاً وأن يكون منجزاً.

وهذه مناقشةٌ مبنائية، لأنّ المفروض أن العراقي يدّعي ان الإرادة التشريعية ليست هي التكليف الاعتباري، وإنما الارادة التشريعية هي الإرادة التكوينية المبَرزة.

ودعوى أن الإرادة التكوينية لا يعقل تعلقها بالغير، هذا مبني على تفسير الإرادة بالشوق المؤكّد، فإنه لا يعقل أن يحصل من الإنسان شوق محرّك للعضلات لكن متعلقه فعل غيره، هذا صحيح، إلا أن الإرادة: عبارة عن الطلب النفساني، والمقصود به عدم رضا المولى بتفويت الفعل، فالمولى متى التفت إلى أنّ الحجَّ من المستطيع ذو ملاكٍ ملزم، أراد، بمعنى: أنه لا يرضى بفوته، وهذا امر قابل للتعلق بفعل الغير، فليس راجعا للتكليف الاعتباري ولا راجعا للشوق المؤكّد الراجع للعضلات، وإنما لعدم رضا المولى بفوت الفعل من المكلف.

المناقشة الثانية: ما هي مستلّة من كلام الشهيد الصدر(قده): التي ذكرها في (ج2، من بحوثه، في بحث حقيقة الواجب المشروط مقابل الواجب المطلق): بأنه يتصور إرادتان:

إرادة مشروطة. وإرادة فعلية تكون مبعثاً للإرادة المشروطة. مثلا: إذا أراد الإنسان ان يشرب الماء عند العطش، فهنا إرادتان: إرادة مشروطة: وهي: إرادة شرب الماء حال العطش. فهذه الإرادة لا يُعقل وجودها قبل حصول العطش، فإن هذه الإرادة إرادة غير موجودة إلا في فرض وجود العطش.

وإرادة الارتواء: وهي: إرادة فعلية، لأنّ الإنسان في كل وقت هو يريد أن يكون مرتويا بحيث لا يتعرض عليه حال الألم الناشئة عن العطش. فإرادة أن يكون مرتويا، هذه الإرادة إرادة فعلية تنجيزية وينبعث عنها إرادة لشرب الماء عند حصول العطش، فعلى هذا المبنى تتصور إرادة مشروطة مضافا إلى الإرادة الفعلية، فيقال:

إن كان مقصود العراقي من أن الإرادة المعلومة بالإجمال إرادة فعلية، هو الإرادة لحصول الفعل من المكلف عند تحقق شرطه فهي إرادة مشروطة وليست فعلية، أي إرادة منع المرأة الحائض بالفعل من التمكين.

وإن كان المقصود من الإرادة الفعلية إرادة الجامع -يعني: إرادة المولى أن لا يقع من عبده فعل مبغوض-، فهذه الإرادة وإن كانت فعلية إلا انها ليس محلاً للبحث، لأنّ محل البحث الإرادة التي لو تعلّق بها العلم الإجمالي لترتّبت عليها آثار التكليف، وهذه هي الإرادة المشروطة لا الإرادة الفعلية وهي إرادة الجامع.

التصوير الثاني: الذي ذكره في (نهاية الأفكار)، محصله:

أنّ الواجب إن كان فعليا فالوجوب فعلي، وإن كان استقباليا فيجب حفظ القدرة عليه إلى مجيء ظرفه، ووجوب حفظ القدرة وجوب فعلي. فمثلاً: إن كان زمن الحج فعلياً فوجوب الحج فعلي، وإن كان وجوب الحج مستقبليا: فيجب على المكلف أن يحفظ قدرته من الآن على أداء الحج في ظرفه، وهذا ما يُعبّر عنه بوجوب المقدمات المفوتة. وبناء على ذلك: يوجد علم إجمالي بإلزام فعلي. مثلاً: إذا علمت المرأة أنه إما الدم الموجود حيض أو الدم الذي بعد عشرين يوماً، فهي تعلم بإلزام فعلي، لأنه إن كان الحيضُ بالفعل فيحرم عليها التمكين بالفعل، وإن كان الحيض مستقبلياً فيجب عليها فعلاً حفظ القدرة عن مخالفة هذا التكليف في ظرفه. إذاً هي تعلم بإلزام فعلي على كل حال، إمّا حرمة التمكين أو وجوب حفظ القدرة على التكليف في ظرفه. فليس أحد الطرفين غير فعلي كما يقول الشيخ والمحقق النائيني(قدس سرهما).

وأجيب عن كلامه(قده):

أولا: بأنّ وجوب حفظ القدرة فرع تنجز التكليف في ظرفه، وهذا ما ذكره السيد الشهيد (قده) بمعنى: انه إنما تجب المقدمة المفوتة إذا كان التكليف متنجزاً في ظرفه، فمثلاً: متى يجب على المكلف أن يحفظ القدرة على الحج؟ إذا كان وجوب الحج متنجزاً في ظرفه، هنا نعم، يجب على المكلف أن يتحفظ على القدرة إلى زمان مجيء الحج، لأن زمان مجيء الحج زمان وجوب فعلي منجز. وأما إذا افترضنا ان التكليف ليس منجزاً في ظرفه، فلا يجب عليّ حفظ القدرة عليه، وفي محل الكلام نحن لا ندري أن محل التكليف منجز في ظرفه أم لا؟ لأنّ المرأة المستحاضة لا تدري هل الحيض فعلي؟ فالمتنجز الآن وهو حرمة التمكين، أم الحيض مستقبلي فالمتنجز وهو حرمة التمكين مستقبلي؟ فهي لا تحرز تنجز التكليف بحرمة التمكين مستقبلاً، كي يقال بأنه: إذا يجب عليها حفظ القدرة إلى زمان مجيء التكليف، وإنما يقال لها بأنك ملزمة على كل حال إذا كانت عالمة بتنجز التكليف على كل حال.

أما إذا لم تكن عالمة بتنجز التكليف على كل حال، لعل الحيض هو اليوم، فالمتنجز هو اليوم، ولا تنجز في المستقبل، فحيث لا تحرز تنجز التكليف في ظرفه لا تحرز أن عليها حفظ القدرة إلى زمان مجيء التكليف، فلا يبقى إلا أن تدعي أن العلم الإجمالي هو المنجِّز، فإذا ادعيت أن العلم الاجمالي بحرمة التمكين اليوم أو حرمة التمكين بعد عشرين يوماً هو المنجز ما احتجنا الى هذا الجواب، بل نقول: نفس العلم الاجمالي في التدريجيات منجز.

إذاً، إما أن يكون العلم بالتدريجيات -وهو حرمة التكليف إما فعلاً او مستقبلاً- منجزاً، وهذا ما ادعيناه، فلا نحتاج إلى هذا اللف والالتواء. وإمّا ان لا نقر بتنجز التكليف في التدريجيات لتنجز العلم الاجمالي بالتكليف في التدريجيات، إذاً بمجرد أن تعلم المرأة إن كان الواجب فعلي، فيحرم عليها التمكين، وإن كان الحيض مستقبلي فيجب عليها حفظ القدرة هذا غير مسلم، وإن كان الحيض مستقبلياً قد لا يجب عليها حفظ القدرة، ما لم تحرز تنجز التكليف في ظرفه.

ولكن هذه المناقشة أيضاً مبنائية: لأن عندهم بحثا في (المقدمات المفوتة) هل أن وجوب المقدمة المفوتة فرع فعلية التكليف في ظرفه؟ ، أو فرع تنجزه في ظرفه؟.

فمثلا: لو فرضنا أن هذا المكلف علم بأنّ التكليف بوجوب الحج فعلي في ظرفه، لأنه في شهر ذي الحجة سيكون بالغاً عاقلاً مستطيعاً فيكون التكليف فعلي في حقه، لكن عندما جاء زمان ذي الحجة، غفل هذا المكلف او نسي، إلى أن مرَّ الزمان فالتكليف وإن كان فعليا في ظرفه إلا انه غير متنجز، ولذلك: إذا علم بعد ذلك أو تذكر يجب عليه الحج في العام الذي بعده ولو تسكعّاً، لأنّ الحج صار فعليا في حقه في تلك السنة. فهل المناط في وجوب المقدمة المفوتة تنجز التكليف في ظرفه؟ أو المناط في وجوب المقدمة المفوتة فعلية التكليف في ظرفه وإن لم يتنجز لمانع.

فالمعروف ومنهم المحقق العراقي (قده): إنّ مناط في وجوب المقدمة المفوتة فعلية التكليف في ظرفه، لا تنجز التكليف في ظرفه، فبناءً على مسلكه يتم كلامه هنا، من أن هذه المرأة تعلم بإلزام على كل حال، إما الزام شرعي إن كان الحيض فعلياً، او إلزام عقلي إن كان الحيض مستقبليا، وهو إلزام حفظ القدرة إلى حين زمان التكليف.

145

**ذكرنا فيما سبق:** أنّ المحقق العراقي(قده) أفاد: بأنّ المرأة إذا علمت بأنّ إمّا الدم الفعلي حيضاً أو الدم الاستقبالي، فإنَّ هناك إلزاماً معلوماً بالفعل، وهو انه: إن كان الدم الفعلي حيضاً فيحرم التمكين، وإن كان الحيض استقباليا فيلزم حفظ القدرة على امتثال التكليف من الآن. وهذا العلم الإجمالي منجز. **وأورد عليه السيد الشهيد بإيرادات، سبق الكلام في الإيراد الأول.**

**الايراد الثاني:** أنّ غاية الأمر أنّ المتنجز على المرأة هو حرمة التمكين بالفعل أو وجوب حفظ القدرة فيتنجز عليها الآن كلاهما، فيحرم عليها التمكين، ويجب عليها حفظ القدرة. ولكن هذا لا يستلزم أنّه إذا جاء الوقت المعين أي بعد عشرين يوما فطرقها الدم يكون حرمة التمكين متنجزة بالعلم الاجمالي السابق، إذ غاية ما نجّزه العلم الاجمالي السابق في ظرفه هو حرمة التمكين ووجوب حفظ القدرة، وأمّا بعد مجيء ظرف لاحق يتنجز عليها ايضاً حرمة التمكين؟! فهذا مما لا يفيده تنجز العلم الاجمالي السابق وهو خلاف المقصود بالاستدلال؛ إلّا أن يدّعي المحقق العراقي الملازمة الارتكازية بين تنجز وجوب حفظ القدرة وتنجز التكليف في ظرفه. فإذا كان يدّعي أنّه متى تنجز وجوب حفظ القدرة على المكلف فقط تنجّز عليه التكليف في ظرفه، بأنّ التفكيك بينهما في المنجزية مستهجن، فحينئذٍ يتم الاستدلال، وهو أنه: إذا علم اجمالا إما يحرم التمكين، أو يحب حفظ القدرة فتتنجز كلاهما في حقه بالعلم الإجمالي، والمفروض ان تنجز وجوب حفظ القدرة يستلزم ارتكازا وجوب حفظ التكليف في ظرفه لأنه تابع له، ومتفرع عليه. إذاً فإذا جاء وقت التكليف في ظرفه وابتُليت المرأة بالدّم تنجز عليها حرمة التمكين للعلم الاجمالي السابق لكن لا بالمباشرة بل بواسطة تنجز اللازم ألا وهو وجوب حفظ القدرة، من باب أنّ تنجز اللازم تنجز للملزوم.

**الإيراد الثالث:** أنّ كلام المحقق العراقي إنما يتم إذا لم تكن القدرة دخيلةً في الملاك، وهذا مما لا كلام فيه، مثلا: إذا عرفنا أنّ الاستطاعة الماديّة دخيلة في ملاك وجوب الحج، بحيث لا ملاك فيه من دون الاستطاعة المادية. وبنينا على أن وجوب الحج كما هو المشهور منوط بدخول أشهر الحج فلا يجب الحج قبل أشهره على نحو الواجب المعلّق، فحينئذٍ إذا استطاع المكلف ماديّاً قبل اشهر الحج، والمفروض ان الاستطاعة دخيلة في الملاك بحيث لا ملاك مع عدم الاستطاعة. فهنا هل يجب عليه حفظ الاستطاعة مع مجيء اشهر الحج؟ مع أن حفظها تحقيق للموضوع لا أنّ حفظها تحقيق للملاك، إذ المفروض لا يكون وجوب الحج ذا ملاك إلاّ إذا كان المكلّف مستطيعا ماديّاً في أشهر الحج، فمن حفِظَ الاستطاعة فقد حقق موضوع الملاك لا أنّه حفظ الملاك، بخلاف ما إذا قلنا أنّ الاستطاعة غير دخيلة في الملاك. فالحج ذو ملاك استطاع ماديّاً أم لم يستطع، غاية ما في الباب أنّ الاستطاعة دخيلة في الملاك، وإلا فالحج ذو ملاك استطاع أم لم يستطع، إذاً فإن قلنا بالثاني: أي أنّ الاستطاعة ليست دخيلة في الملاك، فالحج ذو ملاك استطاع أم لم يستطع، هنا نقول: يجب عليه حفظ الاستطاعة إلى حين أشهر الحج، لأنّ حفظها حفظ لملاك ملزم في ظرفه حتى يتمكن من استيفاء هذا الملاك، ولو لم يحفظها لكان تفويتا لملاك ملزم في ظرفه، أما إذا قلنا أصلاً لا يكون ملاك إلّا مع وجود الاستطاعة في أشهر الحج، فأننا لا يجب علّي حفظ الاستطاعة، لأنّ حفظها إيجاد للموضوع، أي ايجاد للاتصاف بالملاك ولا يجب على العبد ان يخلق اتصاف العمل بالملاك.

فكلام المحقق العراقي من أنّ لدينا علما اجماليا إمّا بحرمة التمكين أو وجوب حفظ القدرة، إنما يتم إذا لم تكن القدرة دخيلة في الملاك وإلا في يجب حفظها. ولكن هذا الذي اورده السيد الصدر ملتفت اليه المحقق العراقي، فهو (قده) في كلامه في المقدمات المفوّتة صرّح: بأنّ محل البحث في المقدمة المفوّتة فرض عدم دخل القدرة في الملاك، وإلّا لا يجب حفظ القدرة ولا يكون تركها تفويتا لملاك ملزم في ظرفه.

**بقي تنبيهان في المسألة:**

**التنبيه الأول:** ذكر السيد الشهيد كما نقل عنه المقرر في (الحاشية): أنه قال: ما ذكرناه من منجزية العلم الاجمالي في التدريجيات إنّما يتم مع إحراز بقاء العلم إلى مجيء الظرف اللّاحق، فمن علم أنّه نذر إما صوم اليوم أو صوم غد، وهو محرز لبقاء علمه الإجمالي إلى يوم غد، فإن العلم الإجمالي حينئذ منجز، أما الشخص الذي يعلم بزوال علمه يوم غد، أو يحتمل ذلك، فإنني نذرت ولكنني احتمل أنني سجلت نذوري في الدفتر وسأحصل على الدفتر غداً وعلمي حينئذٍ سيزول، فإذا علم أو احتمل فقد يقال: **بأنّ هناك تفصيلاً:** فإنّه إن علم بزوال علمه الاجمالي يوم غد فحينئذٍ لا يكون جريان الأصل الترخيصي فيما بيده فعلا ممنوعا، لأنّ المانع من جريان الأصل في ما بيده بمعنى أنّ يجري البراءة مثلا عن وجوب الوفاء بالنذر اليوم ليس ترخيصا في المخالفة القطعية. فإنه إذا أجرى الترخيص في وجوب الوفاء بالنذر اليوم، وأجرى الترخيص في وجوب الوفاء بالنذر غداً فإجراءه غداً مع إجراءه اليوم ليس ترخيصا في المخالفة القطعية، لأنّه يعلم بزوال علمه الإجمالي، فلا يكون ترخيصا في مخالفة قطعية لعلم إجمالي ما دام يعلم بزوال علمه الإجمالي.

**وأما إذا كان يحتمل الزوال:** فتارة نقول: بأنّ المخّصص لجريان الأصل الترخيص في المخالفة القطعية. وتارة نقول: بأنّ المخصص لجريان الأصل هو ارتكاز المناقضة. فإن كان المقّيد لجريان الأصل هو أن لا يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية فدليل البراءة مطلق ولكنه مقيّدٌ لبّاً بأنّ لا يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية، فإذا شك، هل يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية لأنّ  علمه باقٍ؟ أو لا يستلزم لان علمه سيتبدل؟، فمع الشك في المقيِّد لا يصح التمسك بالإطلاق، لأنه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لموضوعه، فإنّ موضوعه: الأصل الذي لا يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية. وأما إذا قلنا بأنّ المقيِّد استلزام المناقضة. – فنحن نفصّل بناءً على ما ذكرناه من كلامه سابقاً-، فتارة نقول: إنّ المقيِّد لدليل البراءة إحراز المناقضة بين الغرض اللّزومي والغرض الترخيصي، فالمقيَّد هو الاحراز ، إذا مع الشك فلم تحرز المناقضة، فيصح التمسك بإطلاق دليل الأصل.

**وأما إذا كان المسّوغ أن يُحِرز عدم المناقضة**، أن لا يجري الأصل حتى يحرز عدم المناقضة، فمع شكّه في أن العلم سيتبدل أم لا؟ فلا يصح التمسك بإطلاق دليل الأصل أنّ المبرر له أن يحرز عدم المناقضة وهو لم يحرز.

**ولكن هذا الكلام منه (قده): مبنّيٌ على ما ذكرناه سابقا:** من أنّ مفاد دليل الأصل بالنسبة للأمور التدريجية، الترخيص فعلا؟! غاية ما في الباب أنّ المرخص فيه الطرف المستقبلي؟، أو أنَّ مفاد دليل الأصل: الترخيص في ظرف المستقبل، لا الترخيص فعلا.

فإذا قلنا: بأنّ مفاد دليل الأصل الترخيص في المستقبل أي أنّ دليل المستقبل لا فعلية له الآن، إنّما يكون له فعلية في المستقبل في ظرف  الأداء، في ظرف الامتثال، إذا حينئذٍ يتم كلامه: أنه قد يقال: إذا علم بتبدل العلم الإجمالي، أو شك في التبدل على بعض المباني فإنّ العلم الاجمالي غير منجز، إذ يمكن جريان الأصل حينئذٍ فيما بيده ولا يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية.

**أما إذا قلنا كما هو الصحيح: بأنّ** موضوع الأصل هو الشك، والشك حاصل فعلاً، وإن كان مورد الترخيص هو الطرف الاستقبالي، فالعلم الاجمالي على كل حال منجز، اذ المدار على العلم، والمفروض أنّ لديه علما بالفعل، إمّا أنّه يجب عليه الصوم اليوم أو يجب عليه الصوم غدا، فمع وجود علم إجمالي بالفعل والمفروض أن دليل الأصل يدور مدار الشك بالفعل، إذا بالفعل أقول: جريان البراءة عن صوم اليوم معارضٌ الآن بجريان البراءة عن صوم غدٍ، لأنّ جريانهما الآن يُعدُّ ترخصياً في المخالفة القطعية، أو بعبارة أدق: إن جريانهما الآن ترخيص قطعي في المخالفة. إذاً: إنما يتم كلام السيد(قده) بناءً على أنّ مفاد دليل الأصل الترخيصي: الترخيص في الجريان والامتثال، لا أنّ مفاده الترخيص في الفعل والملخَّص فيه استقبالي.

**التنبيه الثاني:** ما ذكرناه سابقا: من منجزية العلم الاجمالي في التدريجيات مبني على مسلك المعروف من أن المنجزية عبارة عن: حكم العقل باستحقاق العقوبة على فرض المخالفة، فإنّ هذه قضية تعليقية وإن لم تكن الأطراف فعلية.

**وكذلك على مبنانا**: **من أن المنجزية هي عبارة عن اللا بدية، وأثرها حكم العقل باستحقاق العقوبة على فرض المخالفة.** باعتبار أنّ اللا بدية معللة إمّا بقبح الظلم أو بلزوم دفع الضرر المحتمل، فإنّ العقل إنما يحكم بلا بدية تطبيق التكليف لأنّ عدم تطبيقه ظلم للمولى والظلم قبيح، أو لأنّ عدم تطبيقه إيقاع للنفس في الضرر المحتمل، فبما أنّ اللا بدية معللة بهذين الأمرين فلا فرق في ذلك بين كون الأطراف فعلية أو تدريجية، فمن علم إجمالا إما بوجوب صوم اليوم أو غداً، فيقول: إذا علمت بوجوب الوفاء بالنذر وبعد وصول وجوب الوفاء بالنذر، يحكم العقل: لابد لك من تطبيق هذا النذر المعلوم بالإجمالي، فإن عدم تطبيقه في ظرفه ظلم، للمولى أو إيقاع للنفس في الضرر المحتمل ولا فرق في هذا الحكم العقلي أن يكون الطرفان دفعيين أو تدريجيين. نعم، لو قيل إن المنجزية تدور مدار المحركية بالفعل فلا تعقل المحركية قبل مجيء زمان الواجب، إذ لا يُعقل حكم العقل بالمحركية الفعلية قبل زمان الأداء، فعلى هذا المبنى لا يتصور منجزية في الأطراف التدريجية وإنما تختص المنجزية في الأطراف الدفعية.

هذا تمام الكلام في (بحث منجزية العلم الاجمالي في التدريجيات)، وقد اتضح أنّ الصحيح هو: المنجزية. كما بيّنا من دون تفصيل.