خارج الأصول 1437

[79 1](#_Toc451545488)

[دوران الامر بين الاقل والأكثر 1](#_Toc451545489)

[80 1](#_Toc451545490)

[81 6](#_Toc451545491)

[82 11](#_Toc451545492)

[الاقل والاكثر الارتباطيين 11](#_Toc451545493)

[الاقل والاكثر في الأجزاء 11](#_Toc451545494)

[83 15](#_Toc451545495)

[84 20](#_Toc451545496)

[85 24](#_Toc451545497)

[86 26](#_Toc451545498)

[87 32](#_Toc451545499)

[88 40](#_Toc451545500)

[89 47](#_Toc451545501)

[90 49](#_Toc451545502)

[91 51](#_Toc451545503)

[92 56](#_Toc451545504)

[93 61](#_Toc451545505)

[الجواب الرابع: 63](#_Toc451545506)

[الجواب الخامس: 65](#_Toc451545507)

[94 65](#_Toc451545508)

[الجواب السادس : 65](#_Toc451545509)

[95 70](#_Toc451545510)

[96 72](#_Toc451545511)

[97 77](#_Toc451545512)

[98 82](#_Toc451545513)

[99 87](#_Toc451545514)

[100 92](#_Toc451545515)

[101 96](#_Toc451545516)

[102 101](#_Toc451545517)

[103 105](#_Toc451545518)

[البراءة الشرعية 107](#_Toc451545519)

[104 110](#_Toc451545520)

[105 115](#_Toc451545521)

[106 121](#_Toc451545522)

[107 127](#_Toc451545523)

[وجود المانع عن جريان البراءة 127](#_Toc451545524)

[108 132](#_Toc451545525)

[109 138](#_Toc451545526)

[110 144](#_Toc451545527)

[111 150](#_Toc451545528)

[112 155](#_Toc451545529)

[113 159](#_Toc451545530)

[114 165](#_Toc451545531)

[115 171](#_Toc451545532)

[116 176](#_Toc451545533)

[117 181](#_Toc451545534)

[118 187](#_Toc451545535)

[دوران الأمر بين التعيين والتخيير 187](#_Toc451545536)

[دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي 187](#_Toc451545537)

[المطلب الثاني: وهو دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي 188](#_Toc451545538)

[119 192](#_Toc451545539)

[120 197](#_Toc451545540)

[121 202](#_Toc451545541)

[122 207](#_Toc451545542)

[123 210](#_Toc451545543)

[124 214](#_Toc451545544)

[125 220](#_Toc451545545)

[126 224](#_Toc451545546)

[127 228](#_Toc451545547)

[128 232](#_Toc451545548)

# 79

# دوران الامر بين الاقل والأكثر

وهو ما عبّر عنه بـ(جريان البراءة عند دوران الامر بين الاقل والاكثر).

هناك فرق بين الاقل والاكثر الاستقلاليين والاقل والاكثر الارتباطيين. والضابط في الفرق:

كلما كان الإتيان بالاقل تبعيضا في الامتثال على فرض وجوب الاكثر كان من الاقل والاكثر الاستقلاليين، وكلما لا يكون الإتيان بالاقل تبعيضا في الامتثال على فرض وجوب الاكثر فهو من الاقل والاكثر الارتباطيين.

مثلا: اذا دار امر صوم يوم القضاء كما لا اعلم ان علي قضاء عشرة او قضاء خمسة، لا اشكال بأن الإتيان بالخمسة على فرض وجوب العشرة واقعا وانا لا اعلم به تبعيض في الامتثال، فبما ان الاتيان في الاقل هنا على فرض وجوب الاكثر هنا تبعيض في الامتثال هذا امتثال وذاك امتثال اخر، فهو من الاقل والاكثر الاستقلاليين.

وأما اذا دار الأمر بين اقل واكثر لا يحقق التبعيض، كما لا ادري ان الواجب علي في الصلاة الصلاة مع السورة او بدونها. لكنني لو أتي بصلاة بدون سورة وكان الواجب علي واقعاً الصلاة مع السورة، لم يكن الاتيان بالاقل تبعيضاً في الامتثال. إذن هذا يعني انه من الاقل والاكثر الارتباطيين. لا إشكال في جريان البراءة في الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين. اذا دار امر القضاء بين عشرة أيام او خمسة أيام فيمن اجراء البراءة عن وجوب الخمسة الزائدة. إلّا في موردين تعرض لهما المحقق النائيني وبحث عنها في فوائد الاصول واجود التقريرات نتعرض لهما إن شاء الله تعالى .

### 80

ذكرنا فيما سبق: أنّ الأعلام (قده) فرّقوا بين باب الأقل والأكثر الارتباطيين، وباب الأقل والأكثر الاستقلاليين. فقالوا: بجريان البراءة في باب الأقل والاكثر الاستقلاليين وان اختلفوا في باب الاقل والاكثر الارتباطيين، فاذا شك في ان الزائد من صوم شهر رمضان هل هو عشرة أو عشرون فانهم يجرون البراءة عن الزائد عن المتيقن.

ولكن المحقق النائيني (قده) استثنى من ذلك موردين:

المورد الاول: ما إذا كان الدائر بين الاقل والاكثر ذا علامة، كما ذكر ذلك في (اجود التقريرات ج1، ص484)، وبيان مطلبه:

اذا كان الدائر ذا علامة كما إذا لم يدر المكلف انه مدين لزيد بعشرة أو مدين له بعشرين؟ الا ان هذا الدين مسجل في الدفتر بحيث لو رجع اليه لعلم ما هو مقدار الدين. فهنا إذا شك ودار امر الدين بين الاقل والاكثر مع انهما استقلاليان لكن لا تجري البراءة، وبيان ذلك:

اذا لم يكن للأقل والأكثر الاستقلاليين علامة كما إذا علم انه مدين لجماعة لعدة اشخاص لا يدري ان هؤلاء الذين هو مدين له خمسة أو عشرة، ثم علم تفصيلا بانه مدين لخمسة من الطلبة، فلا اشكال ان العلم الاجمالي الاول بأنه مدين لخمسة أو عشرة ينحل بعلم تفصيلي وهو انه مدين لخمسة من الطلبة وشك بدوي في اشتغال ذمته بمن هو اكثر فيجري البراءة .

اما إذا كان المردد بين الاقل والاكثر ذا علامة، أي علمت بانني مدين لزيد بخمسة أو عشرة في الدفتر، فهنا: لا تجري البراءة عن العشرة من دون الرجوع لما في الدفتر أو الاحتياط لدفع المقدار المتيقن به البراءة، ولو اجرى البراءة عن العشرة ثم تبين انه مدين بها لكان موردا لاحتجاج العقلاء لأنك كيف اجريت البراءة مع علمك ان دينك موجود في الدفتر بحيث لو رجعت اليه لانحل هذا العلم الاجمالي.

هذا ما افاده المحقق.

ويُعلّق على ذلك:

بأنه تارة: يكون الشك في المحصَّل، وتارة: يكون الشك في التكليف.

واذا كان الشك في التكليف فتارة يكون المدعى ان المانع من جريان البراءة كون الشك مقروناً للعلم الاجمالي، وتارة: يدعى ان المانع من جريان البراءة انصراف ادلة الاصول الترخيصية عن هذا المورد.

بيان ذلك: تارة: يكون للعلامة موضوعية، لا انه ملحوظة على نحو المشيرية، فاذا كان للعلامة موضوعية كان من موارد الشك في المحصل، مثلا: إذا دار امر دينه لزيد ~~مدين لزيد بخمسة أو عشرة لكن من نقد معين،~~ هل هو من الدولار هل أو من اليورو أو من نقد اخر؟ هنا في مثل هذا الفرض حيث ان العلامة ذات موضوعية في مقام البراءة لذلك لا تجري البراءة هنا عن الاكثر لأنها لا توجب احراز الفراغ من العنوان المحصل الا وهو عنوان ان يكون من ذلك النقد المجمل عنده.

وأما إذا افترضنا ان العلامة مجرد مشير لا اكثر، أي علمت بأن لزيد في ذمتي اما خمسة مليون تومان أو عشرة لكنها مسجلة في الدفتر، فتسجيلها في الدفتر ليس لها موضوعية في الفراغ وعدمه انما تسجيلها في الدفتر مجرد مشير لمقدار واقعي، فالتردد في ذلك المقدار الواقعي واما كونه في الدفتر مجرد عنوان مشير ليس الا.

فهنا في مثل هذا الفرض ما هو مدعى النائيني (قده)؟ هل يدعي ان المقام من موارد العلم الاجمالي أم يدعي انه وان كان من موارد الشك البدوي لكن ادلة الاصول منصرفة، فهنا دعويان:

الدعوى الاول: ان يقول النائيني (قده) هذا ليس من موارد الشك البدوي هذا من موارد الشك المقرون بالعلم الاجمال، فأنا لدي علم اجمالي باني مدين بخمسة أو عشرة.

فيجاب عن ذلك: انه ما دام الدفتر مجرد مشير فلا قيمة له، أي ان العلامة نفسها هي مرددة بين الأقل والأكثر، نظير ان اعلم بأن آنية زيد نجسة، وآنية زيد مرددة عندي بين اثنين أو اربعة، ثم وجدت أو علمت بنجاسة إناءين هما لزيد. بعد العلم التفصيلي بنجاسة اناءين لزيد لا محالة ينحل العلم الاجمالي بعلم تفصيلي بمقدار متقين فتجري اصالة الطهارة في الباقي.

وكذلك مثلا: إذا علم تفصيلاً انه اتلف كيساً من الاموال لزيد، لكن لا يدري ما في الكيس كم؟ هل اتلف خمسة مليون هل اتلف عشرة مليون؟

هنا لديه علم تفصيلي بانه اتلف خمسة وشك بدوي في الاكثر، فهذه الموارد وجود العلامة وعدمها لا اثر له لانها مجرد مشير وما هو متردد فيه هو المقدار الواقعي والمقدار الواقعي له هو قدر متيقن فيجري البراءة عن الزائد ليس الموارد من موارد العلم الاجمالي.

الدعوى الثانية \_ولا يبعد نظر النائيني لها لأنها تناسب مبناه\_: ان يقول صحيح ان المورد من موارد الشك البدوي في الاكثر لكن، ذكرنا مبنى ذكرناه في خاتمة البحث عن البراءة وهو:

هل تجري البراءة في الشبهات الموضوعية من دون فحص كما ذهب اليه السيد الخوئي؟ أو يفصل بين الموارد؟ فما اختاره النائيني هناك هو التفصيل، لا تجري البراءة الموضوعية من دون فحص مطلقا، وانما إذا كان جريانها ذا معرضية لمخالفة الواقع و كان الفحص من دون مؤونة فيتعين عليه الفحص، فلو كان فوق السطح في آخر الشهر وشكّ في بزوغ هلال شهر رمضان أم لا؟ هذه شبهة موضوعية، وبإمكانه ان يرفع طرف ويرى الهلال ولكنه قال تجري البراءة في الشبهات الموضوعية من دون فحص فاجرى استصحاب عدم دخول شهر رمضان وأفطر.

يقول المحقق النائيني هنا: هذا غير معذور لدى المرتكز العقلائي، باعتبار ان جريان الاصل الترخيصي في المقام ذو معرضية لمخالفة الواقع والفحص ليس ذا مؤنة بل ان يرفع راسه فقط لا اكثر من ذلك، ففي مثل هذه المورد تنصرف عنه ادلة الاصول العملية، باعتبار ان موضوع الاصول العملية من لم يعلم، وصدق ان هذا ممن لم يعلم مع ان التعلم لا يحتاج الى ثانية صدق خفي، فحيث ان صدق من لم يعلم عليه خفي انصرفت عنه ادلة الاصول العملية،

فكذلك في المقام، حيث انه يدري لزيد دين عليه و الدين مردد بين خمسة وعشرة لكنه مسجل في الدفتر، فإجراء البراءة عن اشتغال ذمته بالعشرة ذو معرضية لمخالفة الواقع، والمفروض ان الفحص لا يحتاج الى مؤونة بل يفتح الدفتر فيرى الدين، فحينئذٍ تنصرف عنه ادلة الاصول العملية، فالمحقق النائيني لا يرى ان هذا المورد استثناء من جريان البراءة في الاقل والاكثر الاستقلاليين، وإنما هو من صغريات مبناه في جريان الاصل الترخيصي في الشبهات الموضوعية، حيث قيّد الجريان بقيدين كما ذكرنا.

المورد الثاني: إذا كان لديه علم تفصيلي مسبق \_وهذا لم يذكره النائيني في اصوله ولكن نقله الخوئي(قده) عن بحثه لا في كتبه في باب قضاء الفوائد، فذكره السيد الخوئي في موسوعته ج16 \_: إذا كان لديه علم تفصيلي مسبق بأن كان عالما بأن الفائت عليه من الصلاة مقدار كذا ولكنه الآن نسي لا يدري ان عددها عشرة أو عشرون؟

فهنا يقول النائيني: لا تجري البراءة عن العشرين بعد ان كان له علم تفصيلي سابق بعدد الفوائت. أو كان علما بمقدار الدين لزيد ثم نسي وحيث انه نسي لا يمكنه اجراء البراءة. وبيان ذلك:

ذكر المحقق النائيني (قده) في اول مباحث البراءة: ان المنجزية في التكليف لا تنحصر في العلم بحيث ينحصر المنجز في العلم التفصيلي أو العلم الإجمالي، بل قد يكون المنجز قوة الاحتمال أو اهمية المحتمل، فمثلاً إذا حصل الشك البدوي في موارد النفوس أو الاعراض أو الاموال الخطيرة كان منجزاً، فلو شك ان هذه نفس محترمة أو نفس حربية أو هذا عرضه أو عرض شخص اخر؟ ففي مثل هذه الموارد وان كان الشك شكا بدوياً الا ان المحتمل مهم فأهمية المحتمل مانع من جريان دليل الاصل العملي الترخيصي.

أو يكون المنجز قوة الاحتمال، كما إذا حصل له احتمال عرفي للتكليف قبل الفحص بالشبهات الحكمية، كما إذا احتمل ان التدخين حرام أو لا؟ فبما انه احتمال عرفي موهومة وقبل الفحص فأدلة الاصول منصرفة عنه.

ومن موارد الاحتمال المنجز ما إذا كان الاحتمال مسبوقا بعلم تفصيلي.

حيث يستمد هذا الاحتمال قوة من العلم التفصيلي السابق، فحيث ان لديه علما بأن دين زيد كذا، هذا كان في الصباح، ولكن بعد الغداء نسي مقدار الدين فأجرى البراءة عن الزائد، فحيث ان الاحتمال متقوم بعلم تفصيلي سابق فهذا الاحتمال منجز ومقتضى منجزيته عدم جريان البراءة عن الاكثر.

ولكن المناقشة حينئذ معه مناقشة مبنائية: كما ذكر سيدنا (قده) في نفس هذا البحث: إذا علم بمقدار الفوائت ثم نسي ذلك، فتارة يكون قاصرا وتارة يكون مقصرا، أي ان سبب النسيان تارة القصور وتارة التقصير، فاذا كان سبب نسيانه وذهاب علمه هو القصور، نسي قهرا ما عليه، إذن فلا منجزية لهذا الاحتمال، لان المنجزية تدور مدار العلم والعلم قد انتفى فتجري البراءة،

واما عدم جريان البراءة في الاحتمال قبل الفحص فلأجل أدلة وجوب التعلم، فإن اطلاق وجوب التعلم هو الفحص، هذا هو المانع عن اجراء أدلة الاصول العملية الترخيصية في الاحتمال قبل الفحص، وإلا لا مانع ن جريانها.

واما في موارد اهمية المحتمل فلولا ورود هذه الموارد المغلظة والمشددة لجرت أدلة الاصول العملية الترخيصية.

إذن بالنتيجة في محل الكلام وان كان يعلم بعدد الفرائض سابقاً الا أن العلم زال فيجري البراءة عن الزائد ويقتصر على المقدار المتيقن.

نعم، قد يقال على ما اخترناه نحن في بحث الحجج، حجية خبر الثقة وحجية الظهور تبعا للمحقق الاصفهاني، حيث اخترنا هناك ان هذه الحجج ما لم يقم منشأ عقلائي على خلافها، فلو قام منشأ عقلائي على خلاف خبر الثقة فلم يحرز بناء العقلاء على العمل به، أو قام منشأ عقلائي على خلاف الظاهر فلم يحرز بناء العرف على هذا الظاهر وغير ذلك من الحجج.

فهنا في المقام: لدينا حجة وهو اطلاق دليل الاصل العملي (رفع عن امتي ما لا يعلمون) لكن وردت رواية ضعيفة وهي رواية اسماعيل ابن جابر، في باب الفرائض: (عن أبي عبد الله(ع): سالته الصلاة تجتمع عليّ فلا ادري؟ فقال: تحرى واقضها).

فهذه الرواية وان كانت ضعيفة السند بمحمد ابن يحيى المعاذي، ولكن يحتمل استناد المشهور اليها، حيث ان المشهور ذهب الى وجوب الاحتياط عند الشك في عدد الصلاة الفائتة، وحيث يحتمل استناد المشهور اليه في الفتوى شكلّت منشئاً عقلائياً منعنا من الاخذ بإطلاق ادلة الاصول الترخيصية فليس السر ان الاحتمال المسبوق بعلم تفصيلي يكون منجزاً وإنما لوجود خصوصية في هذا المورد وهو مورد الفوائت من الصلاة.

وتارة يكون مقصراً: بمعنى انه قصر حتى نسي، هنا بما ان ادلة الاصول العملية واردة مورد الامتنان وليس مثل هذا مورداً للامتنان تكون منصرفة عنه بسياقها، هذا إذا كان مقصراً، اما إذا كان قاصرا هذا لا يعد منشأ عقلائياً على الخلاف، تجري البراءة في حقه الا في باب الفرائض لوجود هذه الرواية.

هذا تمام الكلام في جريان البراءة في الاقل والاكثر الاستقلاليين.

وقد ظهر بذلك: انه لا استثناء في مورد من الموارد عن جريان البراءة في مثل ذلك.

### 81

ذكرنا فيما سبق انه إذا دار الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين فان البراءة تجري عن لزوم الاكثر، فذكرنا ان المحقق النائيني (قده) استثنى من ذلك موردين تعرضنا لهما مع المناقشة في ذلك. وحيث ان للمحقق النائيني (قده) تقريباً أو تصويراً آخر في عدم جريان البراءة عند دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين فيما كان له علامة، تعرض له في (اجود التقريرات، ج1، ص484، وفي فوائد الاصول، ج2 ص545). لذلك نتعرض لهذا التقريب وان كان روحا يرجع الى التقريب الذي ذكرناه سابقا وناقشناه.

ومحصّل ما افاده (قده): إن كان المعلوم بالاجمال ذا علامة فحينئذٍ مرجع المسألة الى علمين اجماليين: احدهما ينحل حقيقة، والآخر ليس كذلك. وبيان المطلب:

اذا علم المكلف أنه مدين لزيد بخمسة أو بعشرة مليون تومان، وعلم بأنه مدين لزيد بما في الدفتر، فهنا يوجد علمان اجماليان، احدهما العلم بانه مدين بخمسة تومان أو عشرة؟ والآخر أنه مدين لزيد بما في الدفتر.

فاذا نظرنا الى العلم الاول وجدنا انه منحل حقيقة لمتيقن وهو المديونية بخمسة وشك بدوي في اشتغال ذمته بالعشرة، فاذا لاحظنا العلم الاول فلا يوجد في الحقيقة علم اجمالي بل صورة العلم الاجمالي والا فهو في الحقيقة علم تفصيلي في اشتغال الذمة بالاقل وشك بدوي في اشتغالها بالاكثر فهو منحل حقيقة.

واما إذا نظرنا الى العلم الثاني وهو علمه بانه مدين لزيد بما في الدفتر، فحينئذ كل جزء جزء من الدفتر فهو متعلق حقيقة لا صورة كما في العلم الاول، ولذلك لو فحص في الدفتر فرأى انه مدين لزيد بعشرة كانت العشرة معلومة بالعلم السابق، أي أن العلم بانه مدين لزيد بما في الدفتر علم متطابق بحيث لو تبين ان الأكثر مدين به لكان متعلقا للعلم لا انه مشكوك شكا بدوياً. وبالتالي فيقول المحقق النائيني: فانحلال العلم الاول لا يقتضي انحلال العلم الثاني، مادام العلم الاول علما صوريا والثاني علم حقيقي فانحلال الاول لا يقتضي انحلال الثاني. بل غاية ما في الاول انه لا يقتضي تنجز الاكثر بينما الثاني يقتضي تنجز الاكثر، وما لا اقتضاء له في التنجيز لا يزاحم ما له الاقتضاء، فالعلم الاول لا يقتضي تنجز عشرة تومان في ذمته، بينما العلم الثاني يقتضي تنجزها وما لا اقتضاء له لا يزاحم ما فيه اقتضاء.

بل لو فرضنا \_نزيد على كلامه\_ حتى لو ان العلم الاول يقتضي عدم التنجز أي ان انحلال العلم بين خمسة وعشرة يقتضي عدم تنجز العشرة، فغايته انه يقتضي عدم تنجز العشرة من حيث ذاته ولا ينافي تنجز العشرة بعلم آخر.

إذن بالنتيجة لا ينحل العلم الثاني بجريان البراءة عن اشتغال ذمته بالأكثر.

وطبّق هذا المبنى على ما إذا علم بأصل التكليف وشك في المقدار أو ما إذا علم بالعام وشك في المخصص. أي كما انه طبّق هذا المبنى في بحث البراءة (دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين) طبقه ايضا في موارد اخرى، مثلا:

اذا بلغ المكلف وعلم حين بلوغه انه مكلف في شريعة الإسلام إما بمئة تكليف أو مئة وخمسين تكليف؟ هذا علم دائر بين الاقل والاكثر مجرى للبراءة من حيث الاكثر بعد الظفر بمئة تكليف.

أما لو كان لديه علم \_يعني مضافا الى انه عالم بانه مكلف بمئة أو بمئة وخمسين\_ فهو عالم انه مكلف بما في الكتب الاربعة من التكاليف الإلزامية، فلديه علمان: علم انه مكلف اما بمئة أو مئة وخمسين، وعلم بأنه مكلف بما في الكتب الاربعة من التكاليف الالزامية، فمثل هذا المكلف لو انحل علمه الاول بأن ظفر بمئة تكليف من خارج الكتب الأربعة ([[1]](#footnote-1)) هذا لا يعني ان العلم الاجمالي الثاني ينحل والا مجال لإجراء البراءة عن الخمسين الزائدة بعد عدم الفحص في الكتب الأربعة.

وأيضاً لو كان لديه عمومات وعلم إجمالا بأن هناك مخصصات لهذه العمومات، فلديه أيضاً علمان: علم بأن المخصصات لهذه العمومات تدور بين مئة مخصص وبين مئة وخمسين مخصص، وهذا العلم منحل بيقين تفصيلي بأن هناك مئة مخصص وشك بدوي في الزائد، والشك البدوي في الزائد منفي بأصالة العموم، لانه شك في التخصيص الزائد، فلو كان يعلم ان هذه العمومات مخصصة اما بمئة أو بمئة أو بمئة خمسين، ويعلم بأن هذه العمومات مخصصة بما في الكتب الاربعة من المخصصات، فلا تجري اصالة العموم في حقه عند الظرف بمقدار مئة مخصص ما لم تفحص في الكتب الاربعة.

وهنا امور ثلاثة ينبغي توضيحها:

الأمر الأول: ذكرنا فيما سبق ان ذا العلامة (العنوان ذا العلامة) تارة يكون له موضوعية لدى المرتكز العقلائي وتارة يكون مجرد مشير لما في الواقع من دون ان تكون له موضوعية. فاذا كان ذا العلامة ذا موضوعية لدى المرتكز العقلائي، مثلا، كما مثّل المحقق النائيني: أنه يعلم المكلف انه مدين لزيد بخمسة توامين أو مدين لزيد بما يساوي خمسة توامين أو ما يساوي عشرة توامين، هذا علم.

ويعلم انه مدين لزيد بثمن السيارة، لكن لا يدري هل ان ثمن السيارة نقد أم عروض؟ يعني هل تعامل مع البائع بنقد، يعني اشترى السيارة بنقد أو اشترى السيارة بعروض، فحينئذ مالية الثمن (اذا نظرنا للثمن من حيث المالية) وان كانت مرددة بين الاقل والاكثر، لان هذه المالية قد تعادل خمسة مليون وقد تعادل عشرة مليون، إلا انه حيث أن للعقلاء غرضا للنقد وغرضا للعروض، حيث تختلف اغراضهم إذا كان الثمن نقدا أو إذا كان الثمن عروضاً، فالجامع وان كان من حيث المالية من حيث الاقل والاكثر لكن حيث ان العلامة ذات موضوعية بلحاظ الاغراض العقلائية يرون المقام من الدوران بين المتباينين لا من الدوران بين الاقل والاكثر. وان كان من حيث المالية مردداً بين الاقل والاكثر. وهنا، قد يقال: نعم، انحلال العلم لا يوجب انحلال العلم الثاني.

أما إذا كان ذو العلامة مجرد مشير الى الواقع، لا اكثر، كما في كلمة (ما في الدفتر) فأن ما في الدفتر ليس الا مثبت لما تشتغل به الذمة ليس الا فهو مجرد طريق محظ ومجرد مشير محظ، فبما أن ذو العلامة مجرد مشير بنظر المرتكز العقلائي، لذلك يقولون: كما ان العلم الاول مردد بين الاقل والاكثر وهو خمسة أو عشرة، ما في الدفتر ايضا مردد بين الاقل والاكثر، والمفروض ان ما في الدفتر مجرد عنوان مشير لما اشتغلت به ذمته واقعا فمتى ما تيقن بالأقل أجرى البراءة عن الزائد، فكلاهما منحل حقيقة لعلم تفصيلي وشك بدوي، فحينئذ تجري البراءة عن الزائد.

ونظير هذا المطلب مسألة الكتب الاربعة، فأنه يعلم حين بلوغه بانه مكلف من قبل الشارع المقدّس إما بمئة تكليف أو مئة وخمسين، وحيث ان وجود التكاليف لا موضوعية له فأن وجودها في الكتب الاربعة مجرد مشير الى ما اشتغلت به عهدته واقعاً، إذن فحينئذٍ يجري البراءة عن الخمسين المشكوكة.

هذا بحسب تقريبنا وتعبيرنا للمطلب.

وبحسب عبارة سيدنا الخوئي في (مصباح الأصول) وشيخنا الأستاذ (قده) في (دروسه في مسائل علم الاصول): انه إذا كان ذو العلامة محتمل الانطباق على ما ظفر به فليس لديه علم بالزائد، وان كان لم يحرز الانطباق، إذ ان الانحلال لا يتوقف على احراز الانطباق بل يكفي احتمال الانطباق، فبما انه إذا علم انه مدين اما بخمسة أو بعشرة ومدين بما في الدفتر ويحتمل ان ما في الدفتر هو نفسه،

ويحتمل ان ما في الدفتر هو الخمسة التي يعلم بها، فمع احتمال انطباق ما في الدفتر على ما يتقين به اذن لا يوجد علم بالزائد وان كان لا يحرز الانطباق، فلا يحتاج الانحلال الى احراز الانطباق بل يكفي احتمال الانطباق.

وكذلك الامر إذا علم بانه مكلف بمئة أو مئة وخمسين وعلم بانه مكلف بما في الكتب الاربعة ويحتمل ان ما في الكتب الاربعة هو المقدار الذي ظفر به خارج الكتب الاربعة، فحينئذ تجري البراءة عن الاكثر بلا مانع بل لا مقتضي للتنجز في المقام.

وبعبارة ثالثة: أنه إذا دار امر المكلف بين الاقل والاكثر والمفروض ان لديه علما آخر بعنوان ذي علامة، فحيث انه يحتمل تطابق العلمين والمعلومين \_لانه لا يعلم بدين آخر ولا يعلم بتكليف آخر إنما لديه علمان لكن يحتمل تطابق المعلومين لهذين العلمين على شيء واحد\_ إذن بالنتيجة حيث لا يحرز تكليفا بالزائد يكون مجرى للبراءة.

الأمر الثاني: ذكرنا في بحث العام والخاص أننا لا نحرز بناء العرف على العمل بأصالة العموم بعد الظفر بمقدار من المخصصات في بعض الموارد، منها:

ما إذا كان السّجل ذا موضوعية لدى المشرع ولو من خلال سيرة اتباعه. مثلا: إذا افترضنا كما ادعاه جمع ولا يبعد ذلك: ان سيرة اصحاب الأئمة (عليهم السلام) جرت على الرجوع الى الاصول الاربعة مائة، وانه متى شكوا في وجود المخصص رجعوا الى الاصول الأربعمائة، ولا يبنون على اصالة العموم الا بعد الفحص واحراز عدم وجود المخصص في هذا السجل، فاذا استفيد من هذه السيرة المتشرعية لدى اصحاب الأئمة انه هناك عهدة وهو ان مصدر تكاليفنا في هذه الاصول، ومصدر علمنا في هذه الاصول، لا ان هذه الاصول مجرد مثبت للتكليف ومشير اليه ليس الا بل هي مصدر علومنا وتكاليفنا.

فاذا استفيد من المقنن أو من حاشيته واتباعه ان هناك مصدرا معينا لعلومه وتكاليفه، فمجرد الظفر بمخصص خارج هذا السجل نفسه لا يحرز به بناء العرف على العمل بأصالة العموم، \_بان يقال: المخصصات دائرة بين مئة ومئة وخمسين وقد حصلنا على مئة مخصص من خارج هذه الأصول الاربعمائة فنجري اصالة العموم بلحاظ ما زاد عليها من المخصصات\_ لا نحرز بنائهم على اصالة العموم في مثل هذا المورد.

فاذا قلنا بأن الكتب الاربعة هي تمثيل للاصول الاربعمائة التي جرت عليها السيرة، فحينئذٍ يشكل التمسك بأصالة العموم بالظفر بمخصصات متيقنة خارج هذه الكتب.

المورد الثاني: قلنا خلافا لسيدنا (قده): أنه إذا احتمل ضياع المخصص، فإنه هنا لا يحرز بناء العرف على العمل بأصالة العموم، مثلا: إذا احتملنا ان لهذا العام: (في الغنم السائمة زكاة) أو قوله (اذا شككت فابني على الاكثر)، إذا احتلمنا ان المخصص لهذا العام مما ضاع لا انه مما سجّل في الكتب الاربعة، وكان منشأ هذا الاحتمال عقلائيا حيث ان كتبا كثيرة من اصول الامامية تعرضت لسطو الظالمين واتلافهم، فمع وجود منشأ عقلائي لاحتمال ضياع المخصص ولو من باب سطو الظالمين على ذلك لا نحرز بناء العرف على التمسك بأصالة العموم في مثل هذا المورد، وإن فحصنا ويأسنا عن وجود مخصص فيما بأيدينا من الكتب الواصلة الينا لكن لا نحرز بناءهم على اصالة العموم في مثل هذا المورد.

فقد يقال تأييدا للمحق النائيني في المقام بإدخال كلامه في أحد الموردين.

الأمر الثالث: ذكرنا في الدرس السابق أنه: قد لا يرجع العقلاء إلى اصالة البراءة عن المديونية بالاكثر مع علمهم بأن الدين مسجل في الدفتر لا لأجل ان العلم الاجمالي غير منحل بل لموانع اخرى وهي: اما ان سيرة العقلاء جارية على اعتبار الدفتر امارة وحجة منجزة للتكليف فمن الواضح حينئذٍ لا يصح الرجوع الى الأصل العملي مع وجود حجة منجزة للتكليف، فاذا كانوا يرون الدفتر حجة منجزة للتكليف فينتفي موضوع الأصل لوجود حجة منجزة فيرجعون لما في الدفتر.

او لم يقم اعتبارهم على ان الدفتر حجة منجزة، ولكن حيث ان موضوع الأصل العملي هو عدم العلم، ولا يرون من يتمكن من الفحص بلا مؤونة جاهلا، بل يقولون هذا عالم لانه متمكن من الفحص بلا مؤونة. فاذا كان المكلف متمكنا من الفحص بلا مؤنة ولا حرج فالعقلاء يقولون أنت لست من الجاهلين حتى يشملك دليل الأصل العلمي، بل أنت من العالمين، فدليل الأصل العملي منصرف عنه. والا إذا لم يكن الدفتر مصداقا للحجة المنجزة أو صارفا لدليل الأصل العملي، فالكلام كما قلنا من جريان البراءة عن المديونية بالأكثر.

### 82

وقع البحث في جريان البراءة في

### الاقل والاكثر الارتباطيين

، وذلك في مقامين:

المقام الأول: في دوران الامر بين الاقل والاكثر في الاجزاء.

المقام الثاني: في جريان البراءة في الشرائط.

اما المقام الاول: وهو جريان البراءة عند دوران الامر بين

### الاقل والاكثر في الأجزاء

وقد اختلف في هذا البحث على ثلاثة اقوال:

القول الاول: بعدم جريان البراءة لا عقلاً ولا شرعاً، وهو ما نسب إلى صاحب الفصول

القول الثاني: هو عدم جريان البراءة العقلية مع جريان البراءة الشرعية، وهو ما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) في الكفاية دون حاشيته على الرسائل.

القول الثالث: ما بنى عليه المتأخرون منهم سيدنا الخوئي وتلامذته من جريان البراءة عقلاً و شرعاً، فالكلام فعلاً في جهتين:

الجهة الاولى : في جريان البراءة عقلا، أي في عدم منجزيةا لعلم الاجمالي، هل ان العلم الاجمالي في المقام الدائر بين الاقل والاكثر الارتباطيين منجز عقلاً أم لا؟

والجهة الثانية: في جريان البراءة شرعاً، فالكلام فعلاً في منجزيةا لعلم الاجمالي وعدم منجزيته.

وقد افاد سيدنا الخوئي (قده) في (مصباح الاصول): أنّ المسألة مبتنية على ان المقام من قبيل الاقل والاكثر؟ أو ان المقام من قبيل المتباينين.؟

فاذا لاحظنا نفس التكليف فقد يقال: انه من باب الاقل والاكثر. واذا لاحظنا المكلف به أي متعلق التكليف فقط يقال انه من باب المتباينين.

بيان ذلك:

اذا لاحظنا نفس التكليف مع غمض النظر عن المتعلق فنقول: لدينا علم تفصيلي بثبوت التكليف بالأقل. وشك بدوي في ثبوت التكليف بالأكثر، فالعلم الاجمالي بوجوب الاقل او الاكثر منحل حقيقة بعلم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في الاكثر. فهنا تجري البراءة عقلا ونقلا عن الاكثر.

اما إذا نظرنا إلى متعلق التكليف لا إلى ذات التكليف، أو نظرنا إلى الغرض من التكليف. فقد يقال بعدم الانحلال. بيان ذلك:

اذا قلنا بأن هناك تكليفا متيقناً قطعا لكن لا ندري هل متعلق ذلك التكليف المتيقن تسعة أو عشرة؟ فالشك في متعلق التكليف لا في نفس التكليف فالتكليف متيقن، انما هل متعلقه تسعة أم عشرة، هذا هو موطن التردد، اذن فالامر دائر بين المتباينين لأن التكليف مقطوع لا شك فيه انما الشك في متعلقه هل متعلقه تسعة أو متعلقة عشرة فالعلم الاجمالي منجز؟

أو بلحاظ غرض التكليف، بأن يقال: نعم، هناك علم تفصيلي بوجوب الاقل، وشك بدوي في وجوب الاكثر، لكن هذا إذا قصرنا النظر على الجعل، اما إذا لحظنا الغرض من وراء هذا التكليف سوف يكون التكليف بين المتباينين لاننا ندري أن هنا تكليفان إذن هنا غرض لزومي، ولكن هل هذا الغرض اللزومي يتحقق بفعل الاقل أو يتحقق بفعل الاكثر، فبلحاظ عالم الغرض يكون الامر دائرا بين متبايين، فيكون العلم الاجمالي منجزاً، اذن فمدخل المسالة بنظر سيدنا الخوئي: هل ان المورد من موارد الشك في التكليف؟ أو من موارد الشك في المكلف به؟ هل ان المنظور في المسالة ذات الجعل؟ أو ان المنظور في المسالة هو الغرض اللزوم الذي علم بعد ما علم الجعل؟

لأجل ذلك يقال: بأن جريان البراءة عقلا أي عدم منجزية العلم الاجمالي امامه موانع في المقام. فما هي هذه الموانع؟

المانع الاول: ان يقال: بأن لدينا علما اجماليا دائرا بين متباينين لا بين اقل واكثر، لأننا نعلم اجمالا بوجوب استقلالي، هل هذا الوجوب الاستقلالي منصب على الاقل أو منصب على الاكثر. فلدينا علم بواجب استقلالي هل هو الاقل أو هو الاكثر، ومن الواضح ان هذا علم دائر بين متباينين، لأنه علم بواجب استقلالي اما اقل أو اكثر، فهذا علم دائر بين متباينين فكيف يكون غير منجز.

واجيب عنه ذلك بوجهين:

الوجه الاول: ما تعرّض له الشيخ الاعظم في (فرائد الاصول):

وملخّصه: أننا لا ندعي الانحلال الحقيقي، العلم الاجمالي غير منحل حقيقة، مهما قلنا فالعلم بوجوب استقلالي بالأقل أو بالأكثر باقٍ لا يتغير، ما زلنا نقول أن هناك واجبا استقلاليا اما الاقل أو الاكثر فمن حيث الانحلال الحقيقي لا يوجد انحلال حقيقي، انما المدعى الانحلال الحكمي. والانحلال الحكمي بأحد تقريبات تعرض لها الشيخ الاعظم (في الفرائد):

التقريب الاول: إذا علمنا اما بوجوب الاقل أو بوجوب الاكثر فوجوب الاقل معلوم تفصيلاً، اما لأنه واجب نفسي إذا لم يكن الاكثر واجبا واقعا أو انه واجب غيري إذا كان الاكثر واجبا واقعاً، فوجوب الاقل نفسيا أو غيريا معلوم على كل حال، غاية ما في الباب هل يجب الاكثر أم لا؟ شيء آخر.

اما وجوب الاقل اما لأنه واجب نفسي أو لأنه واجب غيري هذا معلوم بالتفصيل.

والعلم بأن الاقل واجب على كل حال اما نفسيا أو غيريا مساوق للعلم باستحقاق العقوبة على تركه. فنحن نعلم ان ترك الاقل موجب لاستحقاق العقوبة جزما، اما لأنه ترك واجب نفسي أو لأن تركه ترك لواجب نفسي اخر وهو الاكثر. فعلى أية حال نعلم بأن في ترك الاقل استحقاق للعقوبة. نعم نحن لا ندري هل ان استحقاق العقوبة على ترك الاقل في نفسه لأنه واجب نفسي أو استحقاق العقوبة على استلزام ترك الاقل لترك الأكثر، هذا لا نعلم به، لكن هذا غير مهم، لأن المناط في تنجز التكاليف واجبية أو تحريمية هو احراز استحقاق العقوبة، فأي واجب أو أي محرم انما يتنجز على المكلف إذا احرز ان في تركه عقوبة، سواء احرز ان العقوبة على تركه في نفسه أو العقوبة على ترك ما يستلزمه، هذا غير مهم عقلاً، فالمهم عقلاً أن نحرز ان في ترك هذا العمل استحقاق العقوبة، وهذا حاصل بالنسبة للأقل.

والنتيجة: هناك علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك في بدوي في وجوب الاكثر.

او فقل: هناك علم تفصيلي باستحقاق العقوبة على ترك الاقل وشك في استحقاق العقوبة على ترك الاكثر. فالعلم الاجمالي بالنتيجة منحل.

ولكن اشكل على هذا التقريب:

أولاً: هل يتصف الاقل بالمقدمية كي يكون واجبا غيري؟ وعلى فرض اتصافه بالمقدمية فهل كل مقدمة واجب غيري؟ وعلى فرض اتصافه بالواجب الغيري هل الوجوب الغير موجب لاستحقاق العقوبة أم لا؟

فهنا ثلاثة اسئلة حررت وفصلت في الواجب الغيري:

السؤال الاول: هل ان الاجزاء مقدمة أم لا؟ وقد انكر هذا جمع منهم المحقق النائيني (قده) حيث قال: المقدمة ما كان هناك وجودان واحدهما متوقف على الآخر، كأداء المناسك المتوقف على السفر إلى مكة، فهناك وجودان: أداء المناسك والسفر إلى مكة، فهنا يصح ان نصف السفر بأنه مقدمة. أما في المقام فليس هناك وجودان بل وجود واحد، بلحاظ نسمّيه الكل، بلحاظ نسمّيه الاجزاء. فاذا لاحظنا هذا الوجود الواحد منضما سميناه الكل، واذا لاحظناه لا بشرط الانضمام سميّناه الاجزاء، فالفرق بين الاجزاء والكل فرق اعتباري لحاظي لا ان هناك واقعا وجودين احدهما متوقف على الاخر كي يقال بأن الاجزاء مقدمة في الكل فتتصف بالوجوب الغيري.

ثانياً: سلّمنا أن الاجزاء تتصف بالمقدميّة، من قال ان كل مقدمة واجبة بالوجوب الغيري، فنفس الشيخ الاعظم (قده) يقول: ما يتصف بالوجوب الغيري ما كان بقصد التوصل للواجب النفسي والا لا يتصف بالوجوب الغيري، ومن الواضح ان من يأتي بالأقل لعدم علمه بوجوب الاكثر لا يأتي بالأقل بقصد التوصل إلى الواجب الاخر وانما هو هو الواجب المعلوم فكيف يكون موصوفا بالوجوب الغيري.

ثالثاً: لو فرضنا ان الاقل متصف بالمقدميّة ولكونه واجبا غيريا، فهل ان الوجوب الغيري يوجب استحقاق العقوبة على مخالفته؟

الجواب: لا، لأن مناط استحقاق العقوبة تفويت غرض لزومي على المولى، والغرض اللزومي في ذي المقدمة لا في المقدمة، فمخالفة الامر الغيري بالمقدمة لا يكون مناطاً لاستحقاق العقوبة، إذن دعوى ان العلم بوجوب الاقل مساوق للعلم باستحقاق العقوبة على تركه على أي حال فيوجب انحلال العلم الاجمالي ممنوع.

التقريب الثاني: ما ذكره الشيخ (قده) قال: ليس المهم انه واجب نفسي أو غيري، المسألة ترتبط باستحقاق العقوبة، فلنقل: أن الاجزاء ليست مقدمة ليست متصفة بالواجب الغيري، ليس الوجوب الغيري مناطاً لاستحقاق العقوبة. لنقل بذلك على اية حال، إذا علم اما بوجوب الاقل أو بوجوب الاكثر فقد علم بأن في ترك الاقل استحقاقا للعقوبة اما لأنه في نفسه واجب أو لأن تركه مستلزم لترك ما هو الواجب، اذن في تركه استحقاق للعقوبة، هذا هو مناط الانحلال لا مناط الانحلال كونه واجبا نفسيا أو غيريا على كل حال. بل مناط الانحلال ان في تركه استحقاق للعقوبة.

مثلا: لو علم انه نذر، اما نذر الوضوء أو نذر الصلاة مع الضوء، فلنفترض ان الوضوء ليس واجبا بالوجوب الغيري، مع ذلك نقول: ان لترك الوضوء استحقاقا للعقوبة، اما لأنه المنذور ، أو لأن تركه مساوق لترك المنذور، فعلى اية حال يعلم باستحقاق العقوبة على ترك الوضوء.

ولكن، \_وهذه الجهة لابد من التامل فيها\_ ذهب جمع من المحشين والمعلقين بأن العلم الاجمالي منجز، فاذا علمت اجمالا اما بوجوب الوصول إلى جمكران أو بوجوب صلاة ركعتين في جمكران، فلا ينحل هذا العلم الاجمالي اعلم على أية حال أعلم بأن في ترك الذهاب إلى جمكران عقوبة، هذا لا يفيد، إذ لو صرّح المولى نفسه: اني يا عبدي اعاقبك، اما على ترك الوصول إلى جمكران أو اعاقبك على ترك الصلاة في جمكران، فهل ينحل هذا العلم الاجمالي، بأن اقول عل اية حال في ترك الوصول إلى جمكران عقاب؟ فمع هذا العلم الاجمالي بأنه سيعاقبني على هذا أو على هذا كيف ينحل العلم الاجمالي بأن في ترك الذهاب إلى جمكران عقوبة.

### 83

ذكرنا فيما سبق: أنّ العلم الإجمالي في الوجوب النفسي إمّا في الأقل أو في الاكثر، هل ينحل حكماً بجريان البراءة العقلية عن الأكثر أم لا؟

وذكرنا أنّ هناك وجهين استفيدا من كلام الشيخ الاعظم (قده) لإثبات الانحلال.

الوجه الاول: عبارة عن تقريبات ثلاثة استفاد منها الاعلام من عبارته.

التقريب الاول: أنّ العلم الاجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر ينحل إلى علم تفصيلي بوجوب الأقل نفسيا أو غيريا وشك في وجوب الاكثر.

وقد مضى الاشكال في هذا القريب.

التقريب الثاني: أن العلم الاجمالي بوجوب الأقل أو وجوب الأكثر ينحل لعلم تفصيلي باستحقاق العقاب على ترك الأقل على كل حال، سواء كان هو الواجب النفسي أو كان تركه مستلزما لترك الواجب النفسي. بينما العقاب على ترك الأكثر ليس معلوما فتجري البراءة عنه.

وقلنا بأن البعض شكك في انحلال هذا العلم الاجمالي فقال: بأن انحلال العلم الاجمالي بعلم آخر يتوقف على ان يكون العلم الآخر تفصيلياً، فلدينا علم اجمالي بوجوب نفسي إما بلأقل أو بلأكثر، ولأجل ان ينحل هذا العلم الاجمالي ولو حكماً لابد من علم تفصيلي في أحد الطرفين، والعلم بأن في ترك الأقل استحقاقاً للعقوبة ليس علما تفصيلياً لأنه أيضاً علم اجمالي، إذ لا ندري ان استحقاق العقوبة على ترك الأقل في نفسه؟ أو لأجل أن ترك الأقل ترك للأكثر؟

فغاية ما نعلم به هو استحقاق العقوبة لكن هذا علم اجمالي إذ لعل منشأ استحقاق العقوبة كون الأقل هو الواجب، ولعل منشأ استحقاق العقوبة ان ترك الأقل يستلزم ترك الواجب، فلم يعلم استحقاق العقوبة على ترك الأقل نفسه، كي يكون علما تفصيليا موجبا لانحلال العلم الاجمالي بالوجوب.

ولكن هذا الذي افيد محل تأمل بل منع، ولأجل بيان ذلك نتعرض للمبنى الذي اخترناه في حقيقة المنجزية:

فنقول: ليس ملاك المنجزية هو دفع العقوبة كما يظهر من كلمات سيدنا (قده) وغيره، بل المنجزية \_كما حرّرناه في العام الماضي\_ هي عبارة عن حكم العقل بلا بدية العمل قضاء لحق الطاعة أو لشكر المنعم وأثر حكم العقل هو استحقاق العقوبة، فليس ملاك المنجزية هو استحقاق العقوبة حتى ندور مداره، فلو قطع العبد بأن لا عقوبة عليه أو لأنه لا يستحق عقوبته لم يكن ذلك منافيا للمنجزية، فإن منجزية التكليف متقومة بانه إذا ادرك العقل ان هذا تكليف المولى حكم بانه لابد من الاتيان به قضاء لحق المولوية، ترتبت العقوبة على المخالفة أم لم تترتب. هذا اثر من آثار حكم العقل بلابدية العمل،

وبناء على ذلك: فليس المهم هو ان اعلم تفصيلا بأن في ترك الأقل استحقاق للعقوبة على تركه اما لأنه الواجب أو لشيء اخر، هذا ليس المهم.

المهم ان اعلم ان ترك الأقل مخالفة قطعية لما هو المعلوم بالاجمال. فأنا عندما اعلم بواجب اما الأقل أو الأكثر فقد علمت تفصيلا ان ترك الأقل مخالفة قطعية لذلك الواجب المعلوم بالإجمال، سواء كان الأقل هو الواجب أو كان الأقل جزءا من الواجب، على أية حال ترك الأقل مخالفة قطعية للواجب المعلوم بالاجمال، فبلحاظ هذا العلم التفصيلي وهو ان ترك الأقل مخالفة قطعية للمعلوم بالاجمال ولا يعلم ان ترك الأكثر مخالفة أم لا؟ فهو مجرى للبراء العقلية.

ولكن المحقق العراقي (قده) في (نهاية الافكار، ج3، ص385) اشكل على الانحلال في المقام بما يترتب على سنخ مبانيه، حيث قال:

إن العلم الاجمالي متقدم رتبة على العلم التفصيلي إذ لولا وجود علم اجمالي لما تولد علم تفصيلي، فلأجل أننا نعلم اما بوجوب الأقل أو وجوب الأكثر علمنا تفصيلا بوجوب الأقل على كل حال، فالعلم التفصيلي بوجوب الأقل على كل حال تولد عن العلم الاجمالي اما بوجوب الأقل أو وجوب الاكثر.

اذن العلم التفصيلي بوجوب الاقل، أو بعبارة ادق: بلا بدية الأقل اما لأنه الواجب أو لأنه جزء الواجب أو لأنه مقدمة للواجب، العلم التفصيلي بلا بدية الأقل متولد عن العلم الاجمالي اما بوجوب الأقل أو وجوب الاكثر، والمتولد متأخر رتبة عما تولد منه.

فاذا رجعنا للعلم الاجمالي وجدنا ان العلم الاجمالي في رتبته منجز لأن العلم الاجمالي علة تامّة للتنجيز، فبمجرد ان علم المكلف اجمالا اما بوجوب الأقل أو وجوب الأكثر تنجز العلم الإجمالي.

فتولد العلم التفصيلي بعد ذلك بالتحليل والتأمل لا يرفع منجزية العلم الاجمالي التي تحققت في رتبة سابقة. فلا أثر لهذا العلم التفصيلي بانه لابد من الأقل فليكن، اما قد تنجز العلم الاجمالي في رتبة سابقة.

ولكن، تأخر العلم التفصيلي عن العلم الاجمالي رتبة لا يعني تأخره عن منجزيته، فالعلم الاجمالي التفصيلي متأخر رتبة عن العلم الإجمالي، هذا صحيح لا زمانا بل رتبة. لكن هذا لا يعني ان العلم التفصيلي متأخر رتبة عن منجزية العلم الاجمالي بل هما في عرض واحد، بمعنى: أنه إذا حدث العلم الاجمالي ترتب عليه امران: تولد العلم التفصيلي ومنجزيته، لا ان العلم التفصيلي متأخر رتبة عن منجزية العلم الاجمالي كي يقال بأنه مع تأخره رتبة عن المنجزية فكيف يكون رافعاً لها. هذا اول الكلام.

فإن قال العراقي كما يبدو من هذه الصفحة التي نقلنا عنها: إن المتأخر عن المساوي لما هو متقدم متأخر عنه، مثلا، إذا كان (ج) متأخر عن (ب) رتبة و(ب) مساوي لـ(أ) رتبة، إذن (ج) متأخر عن (أ) رتبة، فالمتأخر عن المساوي لشيء متأخر رتبة عن ذلك الشيء.

فنقوم بتطبيق هذه الآية المزعومة على المقام: فنقول: العلم التفصيلي متولد عن العلم الاجمالي، ومساوٍ في الرتبة، \_يعني العلم التفصيلي لمنجزية العلم الاجمالي\_ ومنجزية العلم التفصيلي متأخرة رتبة عن العلم التفصيلي نفسه، فإذن حيث لا يعقل ان تكون المنجزية في رتبة نفس الشيء نفس العلم، إذن العلم التفصيلي مساوٍ رتبة لمنجزية العلم الاجمالي ومنجزية العلم التفصيلي متأخرة رتبة عن نفس العلم التفصيلي فتكون متأخرة عن منجزية العلم الاجمالي. فبما أن منجزية العلم التفصيلي متأخرة رتبة عمّا يساوي منجزية العلم الإجمالي كانت متأخرة عن منجزية العلم الإجمالي، فكيف تكون رافعة لها؟

ولكن الجواب: ان التقدم والتأخر الرتبي يحتاج إلى ملاك، وقياس المساواة في الرتب قياس باطل، فلا يكون التأخر الرتبي الا بملاك المعلولية أي ما لم يكن الشيء معلولا لشيء آخر فلا يكون متأخر عنه رتبة، وبالتالي التأخر عن المساوي رتبة لشيء ليس متأخر رتبة عن ذلك الشيء، ولذلك قالوا: المعلول كالإحراق متأخر رتبة عن العلة وهي النار، لكن ليس متأخر رتبة عما هو مساوٍ للنار وهو نقيضها كعدمها، فالإحراق متأخر رتبة عن النار بمناط المعلولية لكنه ليس متأخراً عن عدم النار لأن عدم النار والنار في رتبة واحدة.

إذن بالنتيجة: ما في كلمات العراقي (قده) ليس تاماً بلحاظ أن العلم التفصيلي ليس متأخراً رتبة عن منجزية العلم الاجمالي ولا منجزية العلم التفصيلي متأخر رتبة عن منجزية العلم الإجمالي، وبالتالي لا مانع من انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بأنه لابد من الاتيان بالأقل على كل حال، فتجري البراءة العقلية عن الاكثر.

التقريب الثالث: ما تعرّض له سيدنا الخوئي (قده)، وخالفه السيد الإمام (قده) والسيد الاستاذ (دام ظله) \_وإن كان هذا لا ربط له بمحل الكلام، لكن لأن سيدنا تعرّض له في المقام تعرّضنا له\_: حيث قال: على فرض ان العلم الاجمالي لا ينحل، يكفينا جريان البراءة الشرعية، المفروض ان البراءة الشرعية تجري عن وجوب الأكثر وهذا كافٍ لنا.

الا ان السيد الامام (قده) في (تهذيب الاصول، ج2) والسيد الأستاذ (دام ظله) في (بحوثه) خالفا في ذلك، فقالوا: إذا لم يكن العلم الاجمالي منحل لا تجري البراءة الشرعية، نعم إذا انحل فواضح، أما مع فرض عدم انحلاله لا تجري البراءة الشرعية، والسر في ذلك احد وجهين:

الوجه الاول: مبناهم هما دعوى الانصراف، يعني انصراف دليل البراءة بل ادلة الأصول الترخيصية اجمعين عن مورد العلم الإجمالي وإن لم يكن العلم الاجمالي منجزاً فإن دليل البراءة منصرف عنه لأن موضوع دليل البراءة الشك في التكليف لا الشك في انطباق المعلوم بالاجمال على هذا الطرف أو ذاك الطرف. فاذا علم اجمالا إما بوجوب الأقل أو وجوب الاكثر، فليس من موارد الشك في التكليف، إنما الشك في انطباق المعلوم بالاجمال على الأقل أو على الاكثر، وهذا خارج موضوعا عن دليل البراءة.

وهذه المناقشة كما ترون مبنائية. حيث ذكرنا فيما سبق ان المباني في ادلة الأصول ثلاثة: المبنى الاول وهو المختار:

أن ادلة الأصول الترخيصية شاملة لموارد العلم الإجمالي المنجز فضلاً عن غيره بمقتضى الإطلاق الأفرادي لها.

المبنى الثاني مبنى السيد الشهيد: أن ادلة الأصول الترخيصية منصرفة عن العلم الاجمالي المنجز، اما إذا لم يكن منجزا بأن كان احد الطرفين منجزا بمنجز اخر فأدلة الأصول تشمل الطرف الآخر بلا مانع.

المبنى الثالث وهو مبنى السيد الإمام والسيد الأستاذ: من أنه انصراف أدلة الأصول عن مورد العلم الإجمالي وإن لم يكن منجزاً.

فهذا اختلاف في المباني القائمة ما يستظهر من ادلة الأصول العملية الترخيصية.

الوجه الثاني \_من الاشكال\_: قالوا البراءة هنا متعارضة، لكنه خصّوا هذا الاشكال الثاني بمورد دوران الأمر بين المقدمة وذي المقدمة. ما قالوا بالإشكال بدوران الأمر بين الأقل والاكثر.

بيان ذلك: إذا نذر المكلف نذراً إما نذر الوضوء أو نذر الصلاة مع الوضوء فهذا غير دائر بين الأقل والأكثر الارتباطيين وإنما دائر بين المقدمة وبين ذي المقدمة، يعني دائر بين وجودين، الوضوء وحده، أو الصلاة مع الوضوء. فهنا في مثل هذا الفرض قالوا: بأن البراءة متعارضة لأن البراءة عن وجوب الصلاة مع الوضوء معارضة بالبراءة عن الوجوب النفسي لنفس الوضوء. فإن قلتم: ما هي الثمرة في ذلك؟ لأنه لابد ان يتوضأ؟

قالوا: الثمرة في ذلك التأمين من العقوبة على ترك الوضوء على فرض ترك الصلاة.

فلو فرضنا أنّ المكلف تارك للصلاة اما عصيانا أو نسيانا فهل ترك الوضوء في هذا الفرض وهو فرض ترك الصلاة موجب لعقوبة فتجري البراءة عن ترك الوضوء في فرض ترك الصلاة، وحينئذٍ تتعارض البراءتان: البراءة عن وجوب الصلاة مع الوضوء، مع البراءة عن الوضوء نفسه (الوجوب النفسي للوضوء) وثمرة ذلك انك آمن من العقوبة على ترك الوضوء عند ترك الصلاة.

طبعاً هذا بناء على ان المتجري لا يستحق العقوبة، والا لو كان المتجري يستحق العقوبة لكان ترك الوضوء موجبا للعقوبة على كل حال، أما لأنه الواجب أو لأن في تركه تجري، حيث يعلم المكلف إجمالاً اما بوجوب الوضوء أو وجوب الصلاة مع الوضوء. فإن قلنا باستحقاق التجرّي للعقوبة فلا فائدة، لأنك معاقب على كل حال، اما إذا قلنا بأن التجرّي لا عقوبة على تركه إذن بالنتيجة يقول: لا ادري هل انا معاقب على ترك الصلاة؟ أو انا معاقب على ترك الوضوء على فرض ترك الصلاة؟ فتتعارض البراءتان. فكيف قلتم بأن دليل البراءة الشرعية يجري في احد الطرفين وهو الصلاة بلا معارض؟.

الجواب ذلك ظاهر: لأنه مع حكم العقل بلا بدية الوضوء على كل حال، سواء كان الوضوء هو الواجب أو كان الوضوء مقدمة للواجب على اية حالة لابد من الوضوء، فمع حكم العقل بلا بدية الوضوء على كل حال، وأن ترك الوضوء مخالفة قطعية لما هو المعلوم بالإجمال فلا تبقى ثمرة في إجراء البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء للتأمين من العقوبة على تركه عند تركه للصلاة.

إذن بالنتيجة: تجري البراءة الشرعية كما يقول سيدنا الخوئي (قده) عن الطرف الآخر وهو الصلاة بلا معارض.

هذا تمام الكلام في الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ الأعظم (قده) في (الفرائد)، لإثبات انحلال العلم الإجمالي.

### 84

ذكرنا فيما سبق: أنه إذا دار الأمر بين الأقل والاكثر في الاجزاء وشككنا هل ان الواجب مكوّن من عشرة أجزاء أو أحد عشر جزءاً؟ فهل هذا العلم الاجمالي وهو العلم بواجب استقلالي اما عشرة أو اكثر منحل أم لا؟ فذكرنا أن البحث الانحلال الحكمي أي هل هو منحل بلحاظ البراءة العقلية بمعنى ان البراءة العقلية تجري عن الأكثر أم ليس منحلاً؟

وذكرنا ان الشيخ الاعظم (قده) في \_الرسائل\_ يظهر من كلامه وجهان لإثبات الانحلال الحكمي بلحاظ البراءة العقلية:

الوجه الاول: ان العلم بأن الواجب اما الأقل أو الأكثر ينحل الى علم تفصيلي بأن الأقل واجب على كل حال، اما نفسيا أو غيريا. وسبق الكلام في ذلك.

وقد اشكل على هذا الانحلال :

بان العلم التفصيلي متولد عن العلم الاجمالي وما كان متأخرا رتبة فلا يعقل ان يكون رافعا لمنجزية ما سبقه في الرتبة، والمفروض أن العلم الاجمالي في رتبه وهو العلم اما بوجوب الأقل أو بوجوب الأكثر قد تنجز، فبعد ان تنجز العلم الاجمالي في رتبته حصل علم تفصيلي بأن الأقل واجب على كل حال فهذا العلم التفصيلي لتأخره رتبة لا يوجب ارتفاع منجزية العلم الاجمالي في رتبته.

والمحقق العراقي (قده) لم يرتضي هذا الاشكال من جهة: أن هذا المبنى يبتني على أن الاجزاء تتصف بالوجوب الغيري. فاذا قلنا بأن الاجزاء تتصف بالوجوب الغيري فيقال حينئذٍ: لمّا علم اجمالاً بواجب اما الأقل أو الأكثر فقد علم بأن الأقل واجب اما نفسيا أو غيرياً، وهذا العلم التفصيلي واهو ان الأقل واجب اما نفسيا أو غيريا لا يوجب ارتفاع منجزية العلم الاجمالي لتنجزه في رتبة سابقة، فاذا انكرنا وقلنا بأن الاجزاء لا تتصف بالوجوب الغيري فلا يأتي هذا الاشكال و هو ان العلم التفصيلي متولد من العلم الاجمالي ومتأخر عنه رتبة فلا يعقل ان يكون رافعا لمنجزيته في رتبه.

ونحن سابقا في الدرس السابق: شرحنا ان الاشكال للعراقي واجابنا عنه، والحال: بأن العراقي طرح هذا الاشكال واجاب عنه بهذا الجواب وهو: ان هذا المدّعى يبتني على أن الاجزاء تتصف بالوجوب الغيري والحال انها لا تتصف به.

والصحيح: ان حل الاشكال لا يبتني على ما ذكره المحقق العراقي، فسواء قلنا ان الاجزاء تتصف بالوجوب الغيري أو لم نقل، فإن حل هذا الإشكال وهو أن العلم التفصيلي بوجوب الأقل متأخر رتبة عن العلم الإجمالي فلا يكون رافعاً لمنجزيته الصحيح في الجواب ما ذكرناه في الدرس السابق: من أن تأخر العلم التفصيلي عن العلم الإجمالي وجوداً لا يعني تأخره منجزيةً. أي ليست منجزية التفصيلي متأخرة رتبة عن منجزية العلم الاجمالي.

لا ان الجواب عن الاشكال ان يقال ان الاجزاء لا تتصف بالوجوب الغيري فليس هناك علم تفصيلي بوجوب الأقل على كل حال. بل نقول: حتى مع الاتصاف هذا الاشكال لا يرد، لأن العلم التفصيلي من حيث المنجزية ليس متأخراً رتبة عن العلم الاجمالي.

الوجه الثاني: المستفاد من عبارة الشيخ الاعظم في (فرائد الاصول) وقد ذكر المحقق النائيني في (الفوائد، ج4، ص156) أن هذا الوجه الثاني هو المعتمد عند الشيخ لا ما يتوهم من عبارته في الوجه الاول، لأن الشيخ نفسه لا يقول بأن الاجزاء تتصف بالوجوب الغيري، فإذن معتمد كلامه هو الوجه الثاني:

قال الشيخ الاعظم، ان العلم الاجمالي اما بوجوب الأقل أو وجوب الأكثر ينحل الى علم تفصيلي بوجوب الأقل استقلالا أو ضمناً، ذاك الوجه كان يقول نفسيا أو غيرها، الآن قال: استقلاليا أو ضمنياً. على اية حال هذه الاجزاء اما هي الواجب اذن هي واجب استقلالي، أو هي جزء الواجب فهو واجب ضمني. فهي واجب اما استقلالا أو ضمنا، وبالتالي فقد حصل علم تفصيلي بوجوب الأقل اما استقلالا أو ضمنا فتجري البراءة على العقلية عن الأكثر. وهنا اشكالات على هذا الوجه لإثبات الانحلال:

الاشكال الاول: ما ذهب اليه المحقق النائيني (قده) في (الاجود و الفوائد)عند التأمل ليس هذا العلم التفصيلي الا نفس العلم الثاني، انما اختلفت الصياغة، إذ تارة نصوغه بهذا النحو فنقول: نعلم اجمالا اما بوجوب الأقل نفسيا استقلاليا أو وجوب الأكثر استقلاليا، وتارة نقول: نعلم بوجوب الأقل لكن لا ندري هل هو واجب لا بشرط أو هو واجب بشرط شيء، فإن كان هو الواجب استقلالا اذن هو واجب لا بشرط، وإن كان هو الواجب ضمنا كان هو الواجب بشرط شيء، فرجعنا للعلم الإجمالي مرة أخرى، فسواء صغنا المطلب انه: نعلم اجمالا بواجب استقلالي وهو الأقل أو الاكثر. أو قلنا نعلم اجمالا بوجوب الاقل، لكن لا ندري هل هو واجب لا بشرط يعني استقلالاً أو هو واجب بشرط شيء يعني ضمنا، فالثاني علم اجمالي هو عين الاول، فكيف يدعى انه علم تفصيلي موجب لانحلال العلم الاجمالي الاول فتجري البراءة عن الأكثر بلا مانع؟

وقد اجاب عن ذلك سيدنا الخوئي (قده) في (مصباح الاصول): ليس البحث في الانحلال الحقيقي وانما البحث في الانحلال الحكمي، وبما ان البحث في الانحلال الحكمي فلا وجه لهذا التركيز على انه هذا عين هذا، لدينا علم اجمالي بواجب استقلالي اما الأقل أو الاكثر، هذا علم اجمالي، ولدينا علم بوجوب الأكثر اما لا بشرط أو بشرط شيء. فلم ينحل الاول بالثاني حقيقة لاننا ما زلنا في حلقة العلم الإجمالي، وانما المدعى الانحلال الحكمي، وهو انه: هل تجري البراءة العقلية عن الأكثر بلا مانع أم لا؟ هذا هو محط البحث.

فلابد ان يرتكز وينظر المحقق النائيني الى هذه النقطة.

فذكر (قده) في (مصباح الاصول) صياغتين لإثبات الانحلال الحكمي:

الصياغة الاولى: ان الوجوب الاستقلالي للمركب ينحل الى وجوبات ضمنية بعدد الاجزاء فلكل جزء جزء وجوب ضمني، ولذلك بمجرد ان يأتي المكلف بالجزء سقط وجوبه الضمني وامتثل، وعليه ان يأتي بالجزء الآخر. لأن الواجب ارتباطي فوجوب كل جزء مشروط بضم بقية الاجزاء عليه على نحو الشرط المتأخر.

وبناء على ذلك فإذا كان لدينا مركب من عشرة اجزاء فلدينا عشرة وجوبات ضمنية، وان كان اكثر كان اكثر، إذن بالنتيجة إذا دار امر المركب بين عشر أو احد عشر قد انحل الى علم تفصيلي بوجوبات الى عشرة اجزاء وشك في وجوب حادي عشر فهو مجرى للبراءة العقلية.

هذه هي الصياغة الاولى.

والاشكال الفني هو: وهو ان التعبير (ان هناك وجوبات ضمنية فإذا أتيت بالجزء سقط وجوبه ولكن يجب الاتيان بالجزء اللاحق لأنه شرط متأخر) هذا التعبير غير فني لأن الوجوبات الضمنية هي عين الوجوب الاستقلالي للمركب وانما الانحلال عقلي لا اكثر. إذ لم يصدر المولى وجوبات بعدد الاجزاء وانما قال: تجب الصلاة المؤلفة من كذا، الا ان العقل يقوم بتشريح وتحليل ذلك الوجوب الاستقلالي الى وجوبات ضمنية، وإنما في الواقع لا توجد وجوبات ضمنية وانما هو وجوب عقلي، فلأجل ذلك لو اتى بالركوع قبل ان ياتي بالسجود لم يسقط وجوب الركوع لأن وجوب الركوع عين وجوب المركب، ولا يسقط وجوب المركب الا بالاتيان بجميع الاجزاء، وهذا مجرد تحليل وتعميل عقلي ليس الا.

الصياغة الثانية: قال: نحن مع المحقق لأن العلم بواجب اما الأقل أو الأكثر علم بوجوب الأقل لكن لا ندري هل وجب الأقل لا بشرط أو وجب الأقل بشرط شيء؟

فاذا دار امر الأقل بين لا بشرط وبين بشرط شيء؟ فهل تتعارض البراءة فيهما؟ يقول لا، لانهما ليسا من قبيل المتباينين فإنه لو دار الأمر بين المتباينين كما لو علمنا بواجب يوم الجمعة ولا ندري انه الظهر أو الجمعة؟ فهنا يقال: بأن البراءة عن الجمعة معارضة بالبراءة عن الظهر، اما في المقام (اذا دار بين بشرط شيء وبين لا بشرط) فلا تتعارض البراءة؛ يقول: فتجري البراءة عن البشرط شيء، لأنه تقييد، والتقييد فيه ثقل وكلفة، ولكن لا تجري البراءة عن الإطلاق وهو اللا بشرط لأن في الإطلاق سعة وترخيصا واطلاق للعنان فليس فيه ثقل كي تجري البراءة عنه، فإذا دار امر الواجب وهو الأقل بين اطلاق وبين تقييد فحيث ان التقييد ثقل جرت البراءة عنه وحيث ان الاطلاق خفة فلا معنى لجريان البراءة عنه، فهذا نظير العلم الاجمالي ب (إما الحرمة أو الاباحة) كما إذا علمنا اجمالا بأن الغنى اما حرام أو مباح؟

إذن فاذا دار الأمر فقد حصل علم اجمالي اما أن الغنى حرام أو حلال، فمن الواضح ان هذا العلم الاجمالي منحل، لأن الحرمة ذات ثقل فتجري عنها البراءة، واما الإباحة فليست ذات ثقل حتى تجري عنها البراءة.

فالنتيجة: أن العلم الاجمالي في المقام منحل حكما بجريان البراءة عن الأكثر بلا معارض بخلاف باب المتباينين فإن البراءة فيه تتعارض لأن كلا الطرفين ذو ثقل.

ولا نشكل ايضاً اشكالاً جوهرياً بل إشكالاً فنياً:

وهو أن محط البحث في البراءة العقلية \_ولم نصل الى البراءة الشرعية\_، ومن الواضح ان الاحكام العقلية لا تتعارض، حتى يقال في الأقل والاكثر لا معارضة، في المتباينين معارضة، فإن التعارض إنما يتصور في البراءة الشرعية لأن التعارض بمعنى التعارض في اطلاق الدليل، حيث يقال: إن شمول دليل البراءة لهذا الطرف معارض في شموله لهذا الطرف.

اما في البراءة العقلية فهي لا ترجع الى دليل عقلي كي يتعارض شموله، بل يقال: إن احد الطرفين وهو وجوب الأكثر أي بشرط شيء موضوع للبراءة العقلية، بينما الطرف الآخر وهو وجوب الأقل لا بشرط ليس موضوعاً للبراءة العقلية، ويقال في المتباينين: إذا دار الأمر بين الظهر والجمعة: كل منهما في نفسه موضوعا للبراءة العقلية لا ان البراءة العقلية تتعارض في المتباينين ولا تتعارض في الأقل والاكثر.

فقد ركّز سيدنا (قده) في الاشكال على المحقق النائيني ان المسألة ليست من الانحلال الحقيقي وانما انحلال الحكمي بلحاظ البراءة العقلية.

لكن هل يعقل الانحلال الحقيقي في المقام؟ بأن نقول: العلم الاجمالي تبخّر وزال بعلم آخر أم لا يعقل؟

هذا ما يأتي عنه الكلام تفصيلاً.

### 85

خلاصة درس الاصول :

1- ذكر سيدنا انه لما كان مبناه في المنجزية هو المنجزية الطبعية للاحتمال من باب دفع الضرر لذا ففي بحث دوران الامر بين الاقل والاكثر في الاجزاء لا مجرى للبراءة العقلية في الاكثر ، فلابد من البحث عن وجه للانحلال الحقيقي بعد عدم امكان الانحلال الحكمي ..

2- و كي نثبت امكان الانحلال الحقيقي لابد من اثبات ان التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين اما تقابل السلب والايجاب او على الاقل تقابل الملكة والعدم ، اما لو كان تقابل الضدين فلا يتحقق الانحلال .

3- وعليه دخل في بحث حقيقة التقابل بين الاطلاق والتقييد ، وفيه مسالك ثلاثة :

4- المسلك الاول: تقابل الملكة والعدم وهو مسلك المحقق النائيني والسيد السيستاني:

و دليل هذا المسلك ان اتصاف الجعل بالتقييد او الاطلاق فرع كون الجعل قابل لهما عرفاً ، فلو استحال التقييد كالتقييد بقصد الامر مثلا فلا يتصف بالاطلاق عرفاً.

اشكل عليه سيدنا:

اولا : ان محل الكلام في "موطن الاثر" لا في "الاتصاف العرفي" ، فالكلام في كون موطن الاثر امر عدمي او وجودي..

ثانياً : ما ذكره السيد الخوئي نقضا وحلا :

اما النقض فبموارد تستحيل فيها الملكة دون عدمها " ، و ذلك كالعلم بذات الواجب تعالى حيث يستحيل اتصاف الإنسان به مع ان صدق العدم- و هو الجهل- عليه ضروري‏" لا مستحيل..

او " ان الإنسان يستحيل ان يكون قادراً على على الطيران في السماء مع ان عجزه عنه ضروري و ليس بمستحيل‏"

واما الحل : فان القابلية للمحل يكفي ان تكون قابلية في الجملة لا بالجملة قال السيد الخوئي : " و أما حلا فلان قابلية المحل المعتبرة في التقابل المذكور لا يلزم ان تكون‏ شخصية في جزئيات مواردها، بل يجوز أن تكون صنفية أو نوعية أو جنسية" ، وحيث ان الانسان قابل لمعرفة ما في الجملة في موارد اخرى، صح اتصافه بالجهل بذات الله تعالى ..

5- المسلك الثاني : تقابل الضدين وهو مسلك السيد الخوئي قده ..

" لأن الإطلاق في هذا المقام عبارة عن رفض القيود و الخصوصيات و لحاظ عدم دخل شي‏ء منها في الموضوع أو المتعلق، و التقييد عبارة عن لحاظ دخل خصوصية من الخصوصيات في الموضوع أو المتعلق و من الطبيعي ان كل من الإطلاق و التقييد بهذا المعنى امر وجودي‏".

وذكر سيدنا بيان مطلبه:

ان المولى في عالم الملاك اما ان يدرك ان الملاك في الحصة او ان الملاك قائم في الطبيعي، فان ادرك انه قائم بالحصة أخذ المقيد في موضوع جعله ..

وان ادرك انه قائم بالطبيعي لاحظ موضوع جعله لا بشرط ..

فلحاظ دخل القيد او عدمه متفرع على ملاحظة عالم الملاك ولا يتصور الاهمال في الجعل لانه يستلزم الجهل بمورد الملاك وهو يستلزم التردد والتردد يستلزم عدم الحكم ..

اشكل سيدنا على هذا المسلك : بان اللحاظ مجرد طريق الى الملحوظ ولا دخل له في عالم الملاك حتى يدخل في حقيقة الاطلاق وعدمه ، لان محل البحث في "موطن الاثر" لا في "لحاظ موطن الاثر".

فاللحاظ "علمٌ" بموطن الاثر لا موطن الاثر ..

### 86

ذكرنا فيما سبق: ان الانحلال الحقيقي في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء يتوقف على مقدمتين:

المقدمة الأولى : في تحليل التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين. وذكرنا: ان المسالك في ذلك ثلاثة: انهما تقابل الملكة والعدم كما ذهب اليه المحقق النائيني (قده) أو أنه تقابل بالدين، كما ذهب اليه اخيرا السيد الخوئي (قده)، أو انه تقابل السلب والايجاب وهو الصحيح.

وذكرنا امس: ما يثبت تقابل السلب والايجاب. ولكن في كلمات السيد الأستاذ (دام ظله) في بحث اخذ قصد الامر في متعلق الامر، كلاماً يراد به الانتصار إلى ان التقابل هو من قبيل تقابل الملكة والعدم كما ذهب اليه المحقق النائيني (قده) وبيان ذلك:

أنه قد افاد أن لدينا نوعين من التقييد ونوعين من الإطلاق، فهناك تقييد وإطلاق ذاتيان ووهنا تقييد وإطلاق لحاظيان ووقع الخلط بين القسمين في كلمات الاعلام، فالتقييد والإطلاق الذاتيان يتقابلان تقابل الإيجاب والسلب، وأما الاطلاق والتقييد اللحاظيان فهما فعلان اختياريان من افعال المولى يتصفان بالحسن والقبح ويتقابلان تقابل الملكة والعدم في المحل القابل لهما.

ومن أجل بيان ذلك تعرض لموردين في التقييد الذاتي وموردين للإطلاق الذاتي، لكي يتضح الفرق بين التقييد والإطلاق الذاتيين والتقييد والإطلاق اللحاظيين.

فأما مثال التقييد الذاتي: فقد ذكر موردين:

المورد الاول: هو فرض ضيق المنشأ ارتكازاً وإن كان واسعاً تفصيلاً. بيان ذلك:

أن المتعاملين إذا انشئا معاوضة فقد يلتفتان إلى أن هناك ارتكازاً عقلائيا وهو اعتبار المساواة في المالية بين العوض والمعوض، فينشئان الملكية مقيدة بالمساواة بينهما في المالية، وتارة: ينشأ المتعاملان المعاملة غافلين عن هذا المرتكز العقلائي، وإن كان في ذهنهما لكنه ليس ظاهراً تفصيلاً، فهما ينشئان الملكية مع الغفلة عن أن هناك ارتكازاً حتى في اذهانهما وهو اعتبار المساواة في المالية بين العوض والمعوض.

فهنا في هذا المورد: وان كانت صورة المنشأ مطلقة لكنها في الواقع ضيّقه، لانهما لو نبهما لانتفتا إلى انهما لا يريدان مطلق الملكية، بل يريدان تبادل الثمن والمثمن المالية فالمنشأ ليس مقيداً لحاظاً لعدم التفاتهما تفصيلاً، لكنه مقيد ذاتاً، أي وقع ضيّقاً بلحاظ أنه في ارتكازاهما ان لا يكون المنشا مطلق الملكية.

والمورد الثاني \_للتقيد الذاتي\_: ما إذا ورد القيد على الوجوب فتضيق الواجب.

بيان ذلك: أن النسبة بحسب تعبيره بين الوجوب والواجب نسبة الوجود للماهية، فكما ان الماهية حد للوجود فإن الواجب حد للوجوب، مثلا: إذا وقع في عالم العين وجود، ولا ندري ان هذا الوجود سيعي ضيق ما هي مرتبته؟ فهذا الوجود له حد يكشف عن مرتبته من الوجود وحده هو المعبر عنه بالماهية. كذلك إذا وقع وجوب فهو وجوب اي شيء؟ فيكون بيان الواجب حدا للوجوب، فنسبة الوجوب للواجب نسبة الوجود للماهية ونسبة المحدود للحد، وحيث ان النسبة بينهما كذلك لهذا أي تقييد للوجوب يوجد ضيقاً في الواجب، لأن أي ضيق في الوجود يوجب ضيقا في الماهية المنتزعة من الوجود، واي ضيق في المحدود ينعكس على حده، فاذا قال المولى: إذا زالت الشمس فصلي، فهنا الزوال قيد في الوجوب، اي قيد في الهيئة، فالمولى عندما انشا الوجوب اي انشأ مفاد الهيئة قيده تقييدا لحاظيا بالزوال، وحيث إنه قيّد الوجوب تقييدا لحاظيا بالزوال وقع الواجب ضيقا، فصار الواجب بهذا الوجوب الصلاة بعد الزوال لا مطلق الصلاة، فالواجب تقيد ذاتا والوجوب تقيد لحاظا، بمعنى ان المولى قام بتقييد الوجوب ومفاد الهيئة تقييدا لحاظيا ونتيجة هذا التقييد اللحاظي ولد الواجب ضيقاً محدوداً فصار للواجب تقيّد ذاتي، مع أن الذي طرأ على الوجوب تقييد لحاظي.

وهذا التقيّد الذاتي للواجب يبطل محل الاطلاق والتقييد اللحاظيين في الواجب، لأن الواجب إذا ولد ضيّقا فلا هو قابل للاطلاق اللحاظي ولا هو قابل ايضا للتقييد اللحاظي، لأن المتقيد لا يتقيد، فالتقيد الذاتي رفع القابلية ابطل القابلية قابلية المحل للاطلاق والتقييد اللحاظيين.

فظهر بذلك:

أن التقييد والاطلاق اللحاظيين يحتاج إلى محل قابل وهو أن لا يكون المحل متقيداً ذاتاً وضيقا ذاتا ولو بمنشأ خارجي.

هذا بلحاظ موارد التقيد الذاتي.

وأما بلحاظ موارد الاطلاق الذاتي فقد ذكر موردين ايضا في كلامه:

المورد الاول: كما في فرض عدم امكان التقييد، مثلاً: ما بحث في الاوامر من انه: هل يعقل اخذ قصد الامر في متعلق الامر؟ وهل يمكن للمولى ان يقول: صل بقصد قولي هذا صلي أم لا يمكن؟!

فبناء على عدم الإمكان: قال المحقق النائيني(قده) ان الجعل وقع مهملاً، لا مطلقاً، ولا مقيدا. إذ لا يمكن اصلا في المقام التقييد كي يمكن الاطلاق، وقع الجهل مهملا ولذلك ان كان غرض المولى قائما بالمقيد فلابد من متمم جعل يفيد فائدة التقييد، وإن كان غرض المولى في الطبيعي فلابد من متمم جعل يفيد فائدة الاطلاق والا الجعل وقع مهملا.

وذهب سيدنا الخوئي (قده) إلى انه الاهمال مستحيل، فالإطلاق وقع بالضرورة أي إذا استحال التقييد تعين الاطلاق لا ان الاطلاق مستحيل لأن تقابلهما تقابل الضدين. فاذا استحال احدهما تعين الاخر، وهنا افاد السيد الاستاذ بأنه: أن ما وقع اطلاق لا كما يقول المحقق النائيني انه اهمال بل ما وقع اطلاق لكنه اطلاق ذاتي لا اطلاق لحاظي، لأن الاطلاق اللحاظي فعل اختياري للمولى، والإطلاق هنا فرض نفسه على المولى لا أنه فعل اختيار له حيث لا يمكنه التقييد فيتعين عليه الاطلاق.

فهذا الاطلاق الذي فرض نفسه من دون فعل اختياري للمولى هو اطلاق ذاتي لا اطلاق لحاظي، والإطلاق الذاتي يقابل التقييد أو التقيد تقابل السلب والإيجاب، التقييد إيجاب والإطلاق الذي يفرض نفسه على المولى عدم التقييد وهو فعلي وهو سلب.

المورد الثاني: ما إذا لم يؤخذ القيد مع عدم التفات المنشأ للانقسامات، مثلا رجل عامي قام وقال: وقفت هذه الدار أو البستان للعلماء، وهو لا يدري ان في العلماء اصولي واخباري، ولكنه بفطرته لا يعلم بهذا التقسيم اصلا، على شاكلة واحدة. فانشأ الوقف قال: وقفت هذه الدار على العلماء. ثم نبه على ان هناك علماء اصوليون يفتون بالعقل، وهناك علماء اخباريون لا يفتون الا بالحديث والروايات.

إذن هذا الذي انشأ الوقف مطلقا ولم يكن ملتفتا إلى الاقسام، هل الذي حصل منه اطلاق لحاظي أم اطلاق ذاتي؟

يقول: الذي حصل منه اطلاق ذاتي، بمعنى انه وقف الدار على العلماء من دون تقييد لكن لم يكن عن التفات للاقسام ولحاظ للرفض. والنتيجة: عندنا تقييد من جهة وهو: التقييد اللحاظي والذاتي، وعندنا اطلاق من جهة، وهو الاطلاق الذاتي واللحاظي، وتقابل الإطلاق الذاتي مع التقييد بكلا قسمين تقابل السلب والايجاب، وأما تقابل الاطلاق اللحاظي مع التقييد اللحاظي تقابل الملكة والعدم، بمعنى انهما فعلان اختياران يقومان به المولى فيحتاج الاطلاق اللحاظي إلى لحاظ من المولى للاقسام ورفض للتقسيم مع قدرته على ذلك، وإلا لا يكون اطلاقاً لحاظياً. هذا الذي افاده السيد الأستاذ (دام ظله) في بحث (أخذ قصد الامر في متعلق الامر) وذكر هذا النقطة ايضا في (شرح قاعدة لا ضرر).

ويلاحظ على ما افاده :

اولا: انه تارة يرى ان ما افاده اصطلاح خاص به، وهو تقسيم الاطلاق إلى ذاتي ولحاظي كتقسيم التقييد إلى ذلك، فلا مشاحة في الاصطلاح. وتارة يقول: بأن ما هو محل الكلام بين الاعلام من انه هل التقابل تقابل (تقابل الملكة والعدم) أو التضاد أم الايجاب والسلب هو الذي بين الاعلام من قبيل الاطلاق اللحاظي لا من قبيل الاطلاق الذاتي، ولو التفت الاعلام لذلك لقالوا ان التقابل تقابل الملكة والعدم، فاذا كان هذا مقصوده فهو ممنوع، فإن ما هو محل الكلام بين الاعلام هو واقع عدم التقييد ليس الا بلحاظ ان هذا هو الصالح لأن يكون موطنا للاثر، كما ذكرنا امس، فإن محل البحث ليس في عالم اللحاظات العقلية، وانما محل البحث: ما هو الواقع الذي يكون صالحا لترتب الأثر؟ قد لا يترتب عليه الاثر لمانع من الموانع، كلامنا في الصلاحية لا في الفعلية، فما هو الواقع الصالح لأن يكون موضع الاثر؟ هو واقع عدم التقييد، مثلاً: إذا لاحظ المولى الرقبة، فإما ان يرى ان الملاك في الرقبة المؤمنة فقد راقب الملكة بوصف المال، واما انه لاحظ الرقبة سارية كما في بعض التعبيرات، فإن لحاظ السريان لا دخل له في الاثر، إذ يكفي في ترتب الاثر بمعنى اشتغال العهدة أو ترتب الاثر شرعاً إذا كان للاطلاق اثر شرعي يكفي عدم لحاظ القيد بلا حاجة إلى لحاظ السريان أو النفوذ. نعم ينتزع من عدم اللحاظ عنوان اللا بشرطية، فاللا بشرطية وصف للحاظ لا للملحوظ فإن اللحاظ مجرد طريق محظ، والمحلوظ ذات الرقبة لا شيء آخر، غاية ما في الباب إذا لاحظ ذات الرقبة ولم يلحظ معها شيء انتزع من عدم لحاظ شيء اخر معها حد عدمي يعبر عنه بلا شرطية، لا ان اللا بشرطية ملحوظة كما يراه السيد الخوئي (قده) بل اللا بشرطية منتزعة عن حاق اللحاظ ومتن اللحاظ لا انها شيء ملحوظ بحيث ينصب عليه اللحاظ، فهذا الذي نقول عنه بأنه: صالح لأن يكون موطن الاثر وهو عدم التقييد، عدم اخذ القيد، هذا مقابل للتقييد تقابل السلب والايجاب، سواء كان التقييد ممكنا أو كان التقييد غير ممكن كما في اخذ قصد الامر في متعلق الامر، فإن امكان التقييد وعدم امكان التقييد لا يغير واقع الاطلاق الذي هو عبارة عن عدم اخذ القيد، وسواء كان المنشأ ملتفت إلى الاقسام أو كان عاميا غير ملتفت إلى الاقسام، بالنتيجة: ما هو موطن الاثر (الصالح لأن يكون موطنا للاثر) هو واقع عدم اخذ القيد. فإذا اراد الأستاذ ان يقول: انا اريد ان اصنف واقع عدم اخذ القيد، فأقول: ان كان مع امكان التقييد فاسميه اطلاقا لحاظيا، وإن لم يكن مع امكانه اسميه اطلاقا ذاتيا، وان كان مع الالتفات سميته اطلاقا لحاظياً وان لم يكن مع الالتفات سميته اطلاقا ذاتيا، لا مشاحة في التصنيف والاصطلاح، لكن هذا لا يغير من الواقع شيئا، في ان الإطلاق الصالح لأن يكون موطنا للاثر هو واقع عدم اخذ القيد لا شيء آخر.

غاية ما في الباب: انه إذا كان عدم اخذ القيد حين الجعل مع الالتفات إلى الأقسام والتمكن من التقييد كان كاشفا عن سعة الملاك وسعة الغرض وان لم يكن كذلك لم يكن كاشفا يعني لم يترتب عليه بالفعل والا هو صالح لترتب الاثر ومقتضٍ لترتب الاثر، لكن لأن المنشأ لم يتلفت أو لم يتمكن من التقييد قلنا عدم اخذ القيد ليس كاشفا عن سعة الملاك وانما يكون كاشفا عن سعة الملاك إذا كان كاشفا عن سعة الملاك إذا التفت وكان يمكنه التقييد. فليكن كذلك. اما واقع عدم القيد واحد وليس متعددا، وهو مقابل للتقيد تقابل تقابل السلب والايجاب. واما ما افاده من التقييد الذاتي ومن التقييد اللحاظي. فالتقييد واحد، غاية ما في الامر تارة يكون تقييداً بالمباشرة وتارة تقييد بالواسطة. فالمولى إذا قيد الوجوب بالمباشرة فقد قيّد الواجب بالواسطة. فإنه يصدق عليه انه تقييد مولوي غاية ما في الامر انه بالواسطة لا بالمباشرة. كما ان التقييد المولوي سواء كان تقييدا تفصيلاً أو تقييدا ارتكازيا واجماليا واحد وان اختلف الوعاء فليس لدينا تقييدان ذاتي ولحاظي وإطلاقان ذاتي ولحاظي، واطلاقان ذاتي ولحاظي، بل ليس لدينا الا تقييد قد يكون بالمباشرة وقد يكون بالواسطة، ويقابله الاطلاق وهو عدم اخذ القيد، غاية ما في الباب ان هذا الاطلاق انما يكون كاشفا عن سعة الملاك إذا كان كاشفا عن سعة الملاك إذا كان مع التفات وامكان للتقيد، وإلا فلا يكون كاشفا عن سعة الملاك.

فظهر بذلك: ان الصحيح ما ذهب اليه السيد الشهيد(قده) وجمع من ان تقابلهما تقابل الايجاب والسلب.

خلاصة درس الأصول 86

1. يوجد في كلمات السيد السيستاني في بحث اخذ قصد الامر في متعلق الامر ما يراد به الانتصار لمسلك تقابل الملكة و العدم..

حيث افاد بوجود نوعين من التقيد ومن الاطلاق ، التقييد والاطلاق تارة يكونان ذاتيين وتارة يكونان لحاظيين.

الذاتيان : يتقابلان تقابل السلب والايجاب ، اللحاظيان : هما فعلان للمولى تقابلهما تقابل الملكة والعدم .

1. امثلة هذه الانواع :

موارد التقيد الذاتيين :

المورد الاول : فرض ضيق المنشأ ارتكازاً وان كان واسعاً تفصيلاً ، المتعاملين عندهم ارتكاز المساواة في المالية بين العوضين

وتارة ينشؤن المعاملة مع الغفلة عن المساواة .

هنا وان كانت صورة المنشأ مطلقة ولكنها في الواقع ضيقة لانهما لو نُبها لالتفتا الى انهما يريدان تبادل العوضين في صورة المساواة.

فالمنشا غير مقيدا لحاظا بل ذاتا اي وقع مضيقا لانه في ارتكازهما ان لا يكون المنشأ مطلق الملكية .

المورد الثاني للتقيد الذاتي : ما اذا ورد القيد على الوجوب فتضيق الواجب.

نسبة الوجوب للواجب نسبة الماهية للوجود فكما انها حد للوجود الواجب حد للوجوب ،

بيانه : الوجود له حد يكشف عن متربته من الوجود وهذا الحد هو الماهية وكذا بيان الواجب حد للوجوب .

وعليه : اي تقييد للوجوب يضيق الواجب قهراً كما ان اي ضيق في الوجود يوجب ضيقا في الماهية المنتزعة من الوجود.

فلو قال المولى اذا زالت الشمس فصل فهنا الزوال قيد في الوجوب ، المولى قيده تقييدا لحاظيا بالزوال فوق الواجب ضيقاً فصار الواجب الصلاة بعد الزوال لا مطلق الصلاة،

التقيد الذاتي للواجب يبطل محل الاطلاق والتقييد اللحاظيين في الواجب ، لان الواجب ولد ضيّقا فلا يقبل الاطلاق او التقييد اللحاظي.

موارد الاطلاق الذاتي :

المورد الاول : كما في مورد عدم امكان التقييد كما بحث في معقولية اخذ قصد الامر في متعلقه.

على القول بعدم الامكان ، قال النائيني ان الجعل وقع مهملاً بلا اطلاق او تقييد، فلو كان الغرض في المقيد او الطبيعي فلابد من متمم الجعل يفيد فائدتهما.

اما السيد الخوئي فقال بان الاهمال مستحيل بل اذا استحال احدهما تعين الاخر،

هنا افاد السيد السيستاني ، ان ما وقع اطلاق لا اهمال كما يقول المحقق النائيني ، والاطلاق الواقع ذاتي لا لحاظي ، لان الاطلاق فرض نفسه لا انه فعل اختياري للمولى حيث انه لا يمكن التقييد فيتعين الاطلاق.

والاطلاق الذاتي يقابل التقيد الذاتي واللحاظي تقابل السلب والايجاب .

المورد الثاني : اذا لم يؤخذ القيد كما لو قال العامي وقفت البستان للعلماء دون ان يعلم بتفاصيلهم ، وبعد ذلك علم بوجود اصناف للعلماء علماء النحو و علماء الفقه

فالمنشيء للوقف مطلقاً دون الالتفات للاقسام الذي حصل منه اطلاق ذاتي لانه لم يكن عن التفات للاقسام ولحاظ للرفض.

1. والنتيجة:

عندنا تقييد لحاظي وذاتي وكذا الامر في الاطلاق

وتقابل الاطلاق الذاتي مع التقييد تقابل السلب والايجاب

اما تقابل اللحاظيين تقابل الملكة والعدم يحتاج الى لحاظ المولى للاقسام و رفض للتقسيم..

1. يلاحظ على ما افاده

اما ان يكون هذا اصطلاح وتسمية خاص به فلا مشاحة في الاصطلاحات.

واما ان يقول ان ما هو محل الكلام بين الاعلام في التقابل هو خصوص الاطلاق اللحاظي لا الذاتي ، هذا ممنوع.

لان ما هو محل الكلام بين الاعلام هو واقع عدم التقييد بلحاظ ان هذا هو الصالح لان يكون موطناً للاثر، فان محل البحث ليس في عالم اللحاظات العقلية ، وانما في الواقع الذي يكون صالحاً لترتب الاثر ، فالكلام في الصلاحية لا في الفعلية فقد لا يترتب الاثر ولكن المهم هو الصلاحية.

والصلاحية في واقع عدم التقييد فلو لاحظ المولى الرقبة فاما ان يلاحظ ان الملاك في الرقبة المؤمنة فينتزع التقييد

اما إذا لاحظ ذات الرقبة بلا شيء اخر ينتزع الاطلاق

فيكفي في ترتب الاثر عقلا (بمعنى اشتغال العهدة) او شرعا عدم لحاظ القيد بلا حاجة الى لحاظ السريان .

نعم ينتزع من عدم اللحاظ عنوان اللابشرطية ، فهي وصف للحاظ لا للملحوظ

فالكلام فيما يكون صالحا لان يكون موطن الاثر مقابل للتقييد يتقابلان تقابل السلب والايجاب سواء كان التقييد ممكنا او لا لانه لا يغير واقع الاطلاق اي عدم اخذ القيد

وسواء كان ملتفتا للاقسام ام لا ، بالنتيجة ما يصلح ان يكون موطنا الاثر هو واقع عدم اخذ القيد.

اذا كان عدم اخذ القيد مع الاتلفات الى الاقسام كان كاشفا عن سعة الغرض والا فلا يترتب عليه الاثر ، وان كان صالحا ليترتب الاثر.

اما التقييد الذاتي واللحاظي فهو واحد غاية الامر تارة يكون التقييد بالمباشرة واخرى بواسطة تقييد الواجب مثلا.

فالصحيح ان التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب.

### 87

مازال ال كلام : هل يمكن الانحلال الحقيقي اولا ؟

ذكر ان الانحلال الحقيقي يتوقف على ذكر مقدمتين وقد سبق الكلام في الأولى / وهي هل التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل الملكة والعدم أو السلب والايجاب ام الضدين؟

المقدمة الثانية : تصور كون المسألة من دوران الأمر بين الأقل والأكثر لا بين المتباينين يبتني على امور ثلاثة:

الأمر الأول: حقيقية الحكم.

الثاني : مرحلة الحكم.

الثالث: نوع التقابل بين الاطلاق والتقييد .

فهنا امور ثلاثة اذا لوحظت امكن تنقيح المقام وأنه من الاقل والأكثر ام المتباينين ؟

بيان ذلك من جهة الامر الأول : وهي هل الحكم من المقولة الأمور التكوينية ، أم من مقولة الامور النفسانية ، أم من مقولة الامور الاعتبارية .

فقد ذهب المحقق الطهراني صاحب المحجة الى ان الحكم من من مقولة الامور التكوينية فحقيقته هو المحصل للغرض فعندما نقول الصلاة واجبة ليس وجوبها شرعا إلا لأنها محصلة لغرض المولى والإعتبر ليس إلا امرا كاشفا عن الحكم وليس هو الحكم .

وذهب المحقق العراقي (قد) الى ان حقيقته من مقولة الامور النفسانية فالحكم عبارة عن الارادة والكراهة أي الارادة المنقدحة في نفس الولي على طبق الملاك .

هذه حقيقة الحكم وأما الاعتبار والإبراز فليس إلا مجرد كاشف ومثبت.

وذهب مشهور الاصوليون ومنهم النائييني والخوئي وتلامذته الى ان حيقيقته من مقولة الاعتبار . فهو جعل واعتبار وان كان مسبوقا بملاك وإرادة فالذي يدخل بعهدة المكلف اعتبار المولى.

هذا بلحاظ الأمر الاول.

الامر الثاني : وهو المرحلة التي نبحث فيها فهل نحن ناظرون في مسألة الانحلال وعدمها إلى مرحلة الجعل ، او مرحلة الفعلية ، ام ناظرون الى مرحلة التنجز.

فهناك مراحل ثلاث يقاس عليها البحث في كون الانحلال حقيقي انم حكمي.

لذلك نقول الأمر يختلف باختلاف حقيقة الحكم ومرحلة الحكم ..

فكلامنا فعلا بلحاظ مرحلة الجعل فهل يتصور انحلال حقيقي فيها ؟

فنقول ان بنينا على مسلك الطهراني القائل بأن الحكم تكويني والواجب محصل للغرض فبناء على ذلك اذا دار الواجب بين 9 او 10 ففي الواقع الدوران بين المحصل للغرض هل هو 9 ام 10 فلأجل ذلك لا يكون الدوران بين الاقل والأكثر بل بين متباينين ، فهل المحصل 9 ام 10 فحيث انه بين متباينين فالعلم الاجمالي غير منحل بلحاظ مرحلة الجعل.

اما اذا قلنا بمسلك المحقق العراقي وهو الصحيح من ان حقيقة الحكم من مقولة الامور النفيسانية وهي الارادة المنقدحة في النفس المولوية او الولية على طبق الملاك سواء أبرز ام لا ؟ وسواء تعقبه اعتبار ام لا، فمتى اطلع العبد على مراد المولى اشتغلت عهدته به حتى بدون وجود اعتبار ..

فلأجل ذلك اذا دار الأمر بين تعلق ارادة المولى بالتسعة او العشرة ..

او قلنا ان الحكم من مقولة الاعتبار كما هو مدرسة النائييني فهل الذي اعتبره المولى 9ام10 على هذين المسلكين نقول بأن تنقيح أن الانحلال حقيقي او ليس بحقيقي يتوقف على بحث التقابل فهل ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل الامر الوجودي والعدمي ؟ ، ام الامرين الوجوديين كما هو مسلك الخوئي ؟

فإذا قلنا بمسلك سيدنا الخوئي بأن الاطلاق والتقييد لحاظين مختلفين فالتقييد لحاظ بشرط شي والاطلاق لا بشرط وهما لحاظان واعتباران من اعتبارات الماهية ؟؟؟

فاعتبار اللابشرطية مغاير للابشرطية

فاختلاف اللحاظ راجع لاختلاف الاعتبار وبالتالي اذا لم ندري ان الاعتبار صادر من المولى او الملحوظ في ذهنه التسعة على نحو بشرط شي او 9 علة نحو اللابشرط ، والمفروض انهما وجودان متقابلان تقابل الضدين.

اذن لا محالة على مبنى سيدنا الخوئي (قد) القائل بأن التقابل تقابل الضدين : سواء قلنا ان الحكم من حقيقة الاعتبار او قلنا بأنه من مقولة الارادة

لان الارادة بالنتبجة مسبوقة باللحاظ فكما ان الاعتبار مسبوق باللحاظ فان الارادة مسبوقة باللحاظ .

وحيث ان الاختلاف بين اللحاظين اختلاف الضدين لا يوجد انحلال حقيقي لأنه لا ندري عند الدوران بين الأقل والأكثر هل لاحظ المولى البشرطية ،او اللابشرطية وهما لحاظان وجوديان متباينان فلا يوجد انحلال حقيقي في مرحلة الجعل البته.

اما اذا قلنا كما قلنا بأن التقابل بين التقابل بين الاطلاق والتقييد في المجعول تقابل الايجاب والسلب او الملكة والعدم (بالنتيجة أمر وجودي وعدمي) فسواء اخترنا ان حقيقة الحكم من قبيل الارادة او الجعل فالانحلال حقيقي ، لا أنه لا يوجد انحلال ، فترجع المسألة الى الدوران بين الأقل والأكثر لا بين المتباينين .

والوجه في ذلك ..

اما على مستوى اللحاظ السابق للإرادة والجعل ، فيقال بأن المنقسم للمطلق والمقيد هو الملحوظ لا اللحاظ لأن اللحاظ ليس إلا طريق ، والمقيد ذات الملحوظ وواقع الملحوظ وأما اللابشرطية فلا تضرنا لأنها مجرد عنوان منتزع من الحد العدمي أي ان الملحوظ ان كان عشرة انتزعت البشرطية وان كان تسعة انتزع من عدم اخذ العشرة عنوان اللابشرطية فهما وان كانا لحاظين إلا انهما من اوصاف اللحاظ لا الملحوظ وهما عنوانان منتزعان من حد وجودي او حد عدمي .

بالتالي لا عبرة باللحاظ وانه من اللابشرطية او البشرطية ، وإنما العبرة بذات الملحوظ عند المولى .

فهل الملحوظ عنده قبل ارادته بناء على ان الحكم ارادة او قبل جعله بناء على ان الحكم جعل عشرة او تسعة مع عدم لحاظ العاشر ؟ بالنتيجة يكون من الدوران بين الأقل والأكثر .

فنقول الأقل قطعا ملحوظ . اما هل هو لاحظ العاشر ؟ فمشكوك . فالانحلال لا محالة حقيقي .

وإن كان هذا اللحاظ دفعيا وليس تدريجيا لأنه اما لاحظ العشرة دفعة واحدة او التسعة دفعة واحدة ..

لكن مع ذلك نقول سواء لاحظ التسعة مع عدم العاشر أو العشرة فالتسعة ملحوظة على كل حال.

نظير ما اذا ترددنا عندما او جد المولى خطا دفعة فهل اوجد الخط القصير بمقدار 30 سنتي او الطويل بمقدار 50 سنتي ؟ فنقول لا محالة ايجاد خط قصير معلوم تفصيلا وهناك شك في ايجاد الزائد.

هذا بالنظر الى عالم اللحاظ ، وكذا بالنظر الى نفس الجعل سواء كان ارادة او اعتبار ..

فنقفول ان انبساط الارادة على التسعة معلوم ونشك في الانبساط للعاشر ، وكذلك بلحاظ مرحلة الارادة ومرحلة الاعتبار يوجد انحلال حقيقي

اذن انقلنا بان حقيقة الحكم هو أمر تكويني كما يقول الطهراني يكون الدوران بين متباينين.

وإن قلنا انها ارادة كما هو المختار او اعتبار كما عليه مدرسة النائيني..

فحينئذ ان قلنا بأن التقابل تقابل الضدين فلا انحلال .

وان قلنا انه تقابل وجود عدم فهناك انحلال حقيقي في عالم اللحاظ وعالم الاعتبار.

هذا كله بالنظر للمرحلة الاولى من مراحل الحكم وهي مرحلة الجعل.

اما اذا نظرنا لمرحة الفعلي وهي عبارة عن اشتغال عهدة المكلف لأجل فعلية الموضوع مثلا إذا دخل الزوال وكان المكلف بالغا عاقلا .. فهذه مرحلة الفعلية

فسواء تنجز عليه والوجوب أو لم يتنجز لاجل نومه مثلا..

ففي مرحلة الفعلية هل يوجد انحلال حقيقي ام لا ؟

نقول على جميع المباني في انواع التقابل ما اشتغلت بعه عهدة المكلف مردد بين الاقل والاكثر فهل تضمنة ذمته 9 ام 10 فهل دخل في عهدته 9 او 10 فبلحاظ ما اشتغلت به العهدة يكون من دوران الامر بين الاقل والاكثر لا بين المتباينين فالانحلال حقيقي..

هذا بالنظر للمرحة الثانية وأما مرحلة الثالثة وهي مرحلة التنجز.

فعلى فرض عدم القول بالانحلال الحقيقي في المرحلتين السابقتين..

فنحن وهذه المرحلة فإن كنا برائتتيين كما هو المعروف من مبنى الاصوليين من بنائهم على قبح العقاب بلا بيان اذن في هذه المرحلة تجري البرائة العقلية عن الأكثر كما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قد) .

والوجه مسابق ان قررناه في جواب الوجه السابق .

فنقول بناء على القول بالبراءة العقلية وهي قبح العقل بلا بيان فهنا موضوعان متباينان لابد ان يلتفت اليهما وهما:

هل قام كاشف عن اهتمام المولى بالواقع ام لم يقم فان المراد بالبيان هو الكاشف سواء كان دليلا لفظيا او لبيا امرا بالحكم او امرا بالاحتياط ؟

فإن قام كاشف عن اهتمام المولى عن الواقع حكم العقل بالمنجزية ومعناه لابدية اتيان العمل وقبح تركه اداء لحق الطاعة او شكر المنعم ..، ومن آثار حكم العقل بالقبح استحقاق العقوبة.

اما لو لم يقم كاشف عن اهتمام المولى بالواقع ، فإن كان هذا قبل الفحص فالاحتمال منجز لأن العقل لا يحكم بالقبح الا مع احراز عدم البيان ومع عدم الفحص لم يحرز موضوع حكمه ..

وان كان ذلك بعد الفحص وعدم وجدان كاشف حكم العقل بقبح العقاب .

بالنتيجة اذا دار الأمر بين الأقل والأكثر وفحصنا فبعد الفحص وعدم وجدان كاشف عن اهتمام المولى يحكم العقل بقبح العقاب عن ترك الأكثر لوكان واجبا واقعا ولا تجري عن الأقل لأنه معلوم . كما يقول سيدنا الخوئي.

اما على مبنانا وفاقا للمنتقى والشهيد من انكار البرائة العقلية وان اختلف التقريب . حث قلنا بأن البرائة العقيلية ما هي إلا صغرى من صغريات مسألة قبح الظلم لأن قبح العقاب بلا بيان ما هو إلا صغرى من صغريات قبح الظلم لأن العقاب بلابيان ظلم والظلم قبيح.

لذلك لابد من البحث في المقام هل للعبد حقا على مولاه في ان لا يعاقبه على ترك التكليف المحتمل حتى يقال ان عقابه على ترك المحتمل ظلم املا؟

لذلك قلنا في مورده لا نحرز ان للعبد حقا على مولاه في في ثلاث مواراد:

1- ان يكون احتمال التاكليف ذا منشأ عقلائي وان لم يقم حجة شرعية كما لو كان مشهورا مثلا.

2- ان يكون المحتمل المهم كموارد الدماء والأعراض والأموال ...

3- ما اذا رجع الأمر الى قصور العبد ، كما لو قام المولى بوظيفته من ايضاح الحكم وإيصاله للعبد ايصالا متعارفا إلا ان المشكلة في العبد اما لإجمال الادلة بالنسبة اليه او لتعارضها عنده اول لأجل العلم الاجمالي بسقوط بعض الأدلة لضياعها او لسطو الظالمين .. ففي هذه الموارد لم يحرز ان للمكلف حق على المولى كي يحكم العقل بالقبح العقاب بلا بيان .

اذن بالنتيجة دعوى البرائة العقلية على اطلاقها والبناء عليها غير تام.

بالتالي اذا دار الأمر بين الاقل والأكثر لا تجري اليرائة العقلية عن الأكثر

فليس امامنا إلا المنجز الطبعي لذلك قلنا هناك فرق بين المنجز العقلي والطبعي

فالمختار المنجز الطبعي أي قضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل ومقتضاه الاحتياط عقلا عند الدوران بين الأقل والاكثر الارتباطيين في الاجزاء.

خلاصة الأصول 87

ان تصور كون المسالة من الاقل والاكثر بيتني على 3 أمور: حقيقة الحكم و مرحلته و نوع التقابل بين الاطلاق و التقييد .

& اما حقيقة الحكم

فهل هو من مقولة الامور التكوينية ام النفسانية ام الاعتبارية.

* المحقق الطهراني

ذهب الى ان الحكم من مقولة الامور التكوينية فحقيقته انه المحصل للغرض ، فالصلاة الواجبة مثلاً ، ليس وجوبها الا لكونها محصلة لغرض المولى اما الاعتبار فهو كاشف عن حقيقة الحكم لا نفسه.

* المحقق العراقي والسيد الاستاذ

يرى ان الحكم من الامور النفسانية اي هو الإرادة و الكراهة واما الاعتبار فهو كاشف ومثبت.

* المشهور

ذهبوا الى ان حقيقة الحكم من مقولة الاعتبار و ان كان هذا الجعل و الاعتبار مسبوقا بملاك وارادة .

& أما مرحلة الحكم

فالبحث في الانحلال تارة ينظر الى % مرحلة الجعل او الى %مرحلة الفعلية او الى %مرحلة التنجز.

% مرحلة الجعل:

على مبنى المحقق الطهراني ، حقيقة الحكم امر تكويني فالواجب هو المحصل للغرض ، و بناءً عليه لو دار الامر بين الاقل والاكثر في الواجب فالدوران بين (ان المحصل لغرض المولى هل هو الاقل او الأكثر) من الدوران بين المتباينين.

اما على مختار المحقق العراقي و المشهور فتنقيح ان الانحلال حقيقي ام لا يتوقف على بحث التقابل هل ان التقابل بين الاطلاق و التقييد هو تقابل الامر الوجودي و العدمي ام تقابل الامرين الوجوديين .

$ على مبنى السيد الخوئي من ان الاطلاق والتقييد لحاظين مختلفين يرجع اختلاف اللحاظ الى اختلاف الاعتبار ، مع الشك في الاعتبار في انها ال 9 بشرط شيء ام 9 لا بشرط وهما ضدان بنظره ، فسواء قلنا ان الحكم من الاعتبار او الإرادة فكلاهما مسبوق باللحاظ ، وحيث ان الاختلاف بين اللحاظين اختلاف الضدين فلا انحلال حقيقية.

$ اما لو قلنا بان التقابل بين الاطلاق و التقييد في المجعول هو تقابل السلب او الايجاب او الملكة و العدم فالانحلال حقيقي وترجع المسالة الى الاقل و الاكثر لا المتباينين .

وعلى مستوى اللحاظ فالمنقسم الى المطلق و المقيد هو "الملحوظ" لا اللحاظ ، فالبشرطية ولابشرطية وان كانا لحاظين الا انهما من "اوصاف اللحاظ" ولا عبرة بكون اللحاظ من باب البشرطية او اللا بشرطية ، فالنظر الى "المحلوظ" عند المولى فيقال ان انبساط الإرادة على 9 معلوم ولا يعلم في بذلك في الجزء العاشر..

% مرحلة الفعلية

وهي مرحلة اشتغال عهدة المكلف بالعمل لأجل فعلية الموضوع لو دخل الزوال و كان الانسان عالما بالغا اشتغلت عهدته بوجوب الصلاة ، وتسمى بمرحلة الفعلية لفعلية الوجوب سواء تنجز عليه لالتفاته ام لم يتنجز لنومه .

في هذه المرحلة يوجد انحلال حقيقي ، لان ما اشتغلت به العهدة مردد بين 9 او 10

% مرحلة التنجز

لو لم نقل بالانحلال في المرحلتين السابقتين :

^ على مبنى قبح العقاب بلا بيان في هذه المرحلة تجري البراءة العقلية عن الاكثر ، لأنّه بناءً على القول بالبراءة العقلية فهنا موضوعان متباينان هما هل قام كاشف عن اهتمام المولى بالواقع ام لا ، حكم العقل بالمنجزية و معنى حكم العقل بالمنجزية لابدية إتيان العمل و قبح تركه اداءً لحق الطاعة ، و من اثار حكم العقل بالقبح استحقاق العقوبة.

اما اذا لم يقم كاشف عن اهتمام المولى بالواقع فان كان قبل الفحص فالاحتمال منجز لان العقل بحكم بالبراءة مع احراز عدم البيان اما بعد الفحص يحكم العقل بقبح العقاب عن الاكثر.

^ على انكار البراءة العقلية

بان يكون للتكليف منشأ عقلائي ، او يكون المحتمل مهم ، اذا رجع الامر الى قصور العبد بعد بيان المولى للحكم ، و القصور عند العبد لاجمال الادلة او تعارضها او العلم الاجمالي بسقوط بعض الادلة لضياعها ، نقول لا يحرز ان للعبد حق على المولى بان لا يعاقبه .

واذا دار الامر بين الاقل و الاكثر فحينئذٍ لا تجري البراءة العقلية ، و لا يبقى الا المنجز الطبعي اي قضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل ، و مقتضاه الاحتياط عقلاً اذا دار الامر بين الاقل والاكثر في الاجزاء.

### 88

ذكرنا فيما سبق: ان الشيخ الاعظم (قده) افاد: بأنه إذا دار الأمر بين الأقل والاكثر أي بين كون الواجب تسعة أو عشرة، فهو منحل الى علم تفصيلي بوجوب الأقل اما استقلالا أو ضمنا، وشك بدوي في وجوب الأكثر فهو مجرى للبراءة العقلية. وذكرنا ان في كلام الشيخ (قده) عدة إشكالات:

الاشكال الاول: ما ذكره المحقق النائيني من انه: لا يوجد انحلال بل العلم بوجوب الأقل إما استقلالا أو ضمنا هو عين العلم الاجمالي الاول.

وأجيب عن اشكال المحقق النائيني بجوابين: ما ذكره سيدنا الخوئي من ان المدعى هو الانحلال الحكمي، وما ذكرناه في جواب ثاني وهو دعوى الانحلال الحقيقي بلحاظ عالم الجعل وعالم اشتغال العهدة،

وتصل النوبة الان للإشكال الثاني لكلام الشيخ الاعظم الذي ادعى الانحلال:

ومحصله: لا يتصور انحلال حقيقي بلحاظ عالم العهدة فضلا عن عالم الجعل. بيان ذلك بلحاظ مقدمتين:

المقدمة الاولى: ان معروض الوجوب هو العنوان، لا الوجود الخارجي. فوجوب الصلاة لا يعرض على الصلاة الخارجية، وإنما يعرض على عنوان الصلاة الحاكي عن الصلاة الخارجية، لأن الخارج ظرف للسقوط لا ظرف للثبوت، فما في الخارج مسقط للحكم لا انه معروض الحكم، لذلك معروض الحكم ومتعلقه العنوان الفاني في الخارج.

المقدمة الثانية: انه إذا دار الأمر بين تسعة وعشرة، فالنسبة بينهما خارجاً اقل واكثر. إذ الخارج إما تسعة اما عشرة، فالنسبة بينهما بحسب الوجود الخارجي نسبة الأقل والاكثر لكن المفروض ان الوجود الخارجي ليس هو متعلق الحكم ومعروضه، واما إذا لاحظنا النسبة بين العناوين: يعني عنوان تسعة وعنوان عشرة. فإننا نرى النسبة بين العنوانين نسبة التغاير لا الأقل والاكثر .فإن العنوانين في الذهن متغايرة ومتباينة، فعنوان التسعة مغاير لعنوان العشرة، بالتالي بما ان العناوين هي متعلق الحكم و العنوانين متغايرة وليس بينها اقل واكثر اذن لا يوجد انحلال حقيقي بلحاظ عالم العهدة فضلا عن عالم الجعل، إذ لا ندري ان الذي اشتغلت به العهدة تسعة أم عشرة؟ هذا تردد بين عنوانين متغايرين.

ومن اجل تنقيح هذا المطلب: ندخل في بحث فقهي اصول: وهو: (حقيقة الواجب الارتباطي) فعندما يقال: الصلاة واجب ارتباطي، ما هو المقصود بالارتباطية؟ وما هو منشأ الارتباطية؟ بحيث يتقيد كل جزء بالجزء الآخر؟ فهنا مباني ثلاثة في كلمات الاعلام لبيان حقيقة الارتباطية:

المبنى الاول: ما ذهب اليه المحقق العراقي (قده) وشرحه في (ج3، نهاية الافكار، ص377)، حيث افاد: بأن وحدة الوجوب تتعلق بها وحدتان: معلول لها، وعلة لها. بيان ذلك:

وجوب الصلاة مثلا لا ريب انه وجوب واحد، وهذه الوحدة (وحدة الوجوب) ترتبط بها وحدتان، وحدة معلول لها، ووحدة علة لها. فاذا نظرنا الى الأولى وهي الوحدة المعلولة أي إذا تعلق الوجوب بالصلاة المتكثرة من عدة اجزاء فنتيجة تعلق الوجوب الواحد بالأجزاء العديدة اتصاف هذه الاجزاء بالوحدة، فهذه الوحدة التي تضمت تحتها الاجزاء وحدة ناشئة عن وحدة الوجوب المتعلق بها.

لكن هذه الوحدة لا يمكن اخذها في متعلق الوجوب، لانها ناشئة عن الوجوب فكيف تؤخذ في متعلقه؟ فبما ان هذه الوحدة ناشئة عن الوجوب فهي في طوله ومتأخرة عنه، فكيف يعقل ان تؤخذ في متعلقه. هذا بالنسبة الى الوحدة الأولى.

الوحدة الثانية: التي هي علة لهذه الوحدة. بيان ذلك:

ان الوجوب ظل للملاك، فلا يمكن ان يكون الوجوب واحداً الا إذا ان الملاك واحداً، اذن وحدة الوجوب ناشئة عن وحدة الملاك، فإذا رجعنا لوحدة الملاك تسائلنا: هل يمكن اخذ وحدة الملاك في متعلق الملاك؟ مثلا :الصلاة ذات ملاك واحد وهو الناهوية عن الفحشاء والمنكر، فهذا الملاك الواحد، هل يعقل ان يؤخذ في متعلقه؟ بمعنى ان الناهوية تقتضي ان يكون متعلقها وهو الصلاة واحداً، هذا غير معقول، إذ كما قلنا أن الوحدة الناشئة عن وحدة الوجوب لا تؤخذ في متعلق الوجوب فالوحدة الناشئة عن وحدة الملاك لا يمكن ان تؤخذ في متعلق الملاك. اذن لم يؤخذ في متعلق الملاك وحدة وان كان الملاك واحداً، فاذا لم يؤخذ في متعلق وحدة الملاك وحدة والوجوب ظل للملاك بالنتيجة ان الوجوب ايضا لم تؤخذ في متعلقه وحدة.

اذن الوجوب تعلق الكثير بما هو كثير، أي تعلق بتسعة اجزاء بما هي تسعة، وبعشرة بما هي عشرة، لا انه تعلق بشيء واحد في رتبة سابقة. فالارتباطية من اين حصلت؟! إذا كان الوجوب الواحد متعلقاً بالكثير بما هو كثير فمن اين نشأت الارتباطية؟

فأجاب: بأن الارتباطية نشأت بعد تعلق الوجوب الواحد بالكثير لا في رتبة سابقة فبعد تعلق وجوب واحد بتسعة أو بعشرة اتصفت هذه العشرة بالوحدة، فاتصافها بالوحدة في رتبة متأخرة عما هو منشأ الارتباطية.

وفي كلمات تقريرات السيد الشهيد (قده) ايرادان على المحقق العراقي:

الايراد الاول: ما في (مباحث الاصول، ج4، ص313) قال: بعد فرض ان العرض واحد فكيف يعقل ان يكون المعروض كثير؟ فإن لازم ذلك اما تعدد العروض أو تعدد العرض، مثلا: إذا كان عندنا قيام وعندنا عدة اجسام، هل يمكن ان يعرض القيام الواحد على اجسام عديدة؟ هذا غير معقول، بل قيام الاجسام العديدة إما بتعدد العرض، يعني تعدد القيام أو تعدد العروض يعني هو القيام الواحد يتصف به الجسم اولا ثم يتصف به الجسم ثانيا وهكذا، فلا يعقل ان يكون العرض واحد، والعروض واحد مع ان المعروض كثير، هذا امر غير معقول.

ولكن هذا الايراد غير وارد، لانه ليست الصفة النفسانية ولا الصفة الذهنية بالنسبة لمتعلقها نسبة العارض لمعروضه، ولذلك لم يذكر هذا في تقريره الثاني (بحوث في علم الاصول) بل ذكر ايراد اخر: مبني على ان نسبة الصفة النفسية أو الذهنية لمتعلقها نسبة الاضافة لا نسبة العارض والمعروض. إلا انه افاد (قده) بحسب ما في التقرير: انه لا يعقل ان يكون المضاف والمضاف اليه متغايرين في ظرف الاضافة، فهما واحد أو هما كثير.

وبيان ذلك بأمور ثلاثة تعرض لها:

الأمر الاول: لا إشكال أن الصفات النفسانية والذهنية لها اضافتان : اضافة لموضوعها وهو النفس، النفس علمت، فالعلم له اضافة الى النفس، وهذه الإضافة هي اضافة العارض والمعروض، ولها اضافة الى متعلقها، النفس علمت بوجود النهار، فنسبة العلم للنفس نسبة العارض لمعروضه، ونسبة العلم لوجود النهار نسبة الإضافة نسبة التعلق، وإذا حللنا النسبة الثانية، يعني نسبة العلم لمتعلقه: وجدنا انها نسبة الإضافة، بمعنى: أن الإضافة مقوّمة لحقيقتها لا انها امر زائد عليها، فالعلم من مقومات حقيقته هو الإضافة الى متعلقه فلا علم بلا معلوم.

وبناء على ذلك: فلا يعقل ان يتعلق العلم بالخارج، وانما لا محالة يتعلق العلم بالصورة الذهنية لان المفروض ان مقومات العلم الاضافة فلابد ان يكون المضاف اليه في ظرف وعاء المضاف والا لم يكن من مقولة الاضافة، ولذلك قد لا يكون ما في الخارج موجوداً ومع ذلك هناك علم به، كأن اعلم الان في يوم الاربعاء بوجود يوم الخميس، قطعا غدا الخميس مع انه لم يوجد بعد، إذن فيتبين بذلك: ان مقتضى كون العلم من مقولة الإضافة ان يكون المضاف اليه في ظرف العلم نفسه لا في ظرف الخارج إذ قد لا يكون ما في الخارج موجوداً.

الامر الثاني: قال بانه: لا تتوهم من كلامنا ان في الذهن وجودين: علم ومعلوم، احدهما مضاف والاخر مضاف اليه، بل هما وجود واحد، فالعلم عين المعلوم، و التصور عين الصورة، وليس شيئا آخر بل هما وجود واحد، والشاهد على ذلك انه لو كان الوجودين لامكن ان يتصور العلم وحدة من دون المتعلق، مع انه لا يمكن ذلك، مما يكشف عن وحدة العلم والمعلوم.

فاذا تبين ذلك في العلم تبين في سائر الصفات النفسانية، فبين الحب والمحبوب الذات وحدة، وبين الارادة والمراد بالذات وحدة، وبين الوجوب والواجب بالذات وحدة. فبالتالي فكيف يعقل ان يكون الارادة واحدة كما يقول العراقي كثير بما هو كثير، أو الوجوب في ذهن المولى واحد والوجوب كثير بما هو كثير؟!

الامر الثالث: أن العراقي (قده) قال: يعرض الوجوب على الكثير بما هو كثير، فنسأل: هل المنظور في كلامه: الكثرة الخارجية، نعم الصلاة في الخارج كثير الا ان الخارج ليس معروضاً للوجوب، كما قلناه في الأمر الاول. و ان كان منظوره ان المعروض في الذهن كثير فهذا غير معقول، لان المضاف والمضاف اليه في الذهن وجود واحد وان حللهما العقل الى عنوانين: قال هذا علم وهذا معلوم، وهذا حب وهذا محبوب، الا انهما في الواقع وجود واحد.

فتبين بذلك: اندفاع كلام العراقي (قده).

ولكن يلاحظ على هذا الايراد:

بانه هناك فرق بين العلم التصوري والعلم التصديقي،

الارتسامي من ادراك الحجى اما تصور يكون ساذجا

او هو تصديق هو الحكم فقط ومن يركبه فيركب الشطط

فاذا نظرنا الى العلم التصور، صحيح العلم هو عين المعلوم والتصور هو عين الوصرة وليس شيئاً آخر. فالتصديق بالنسبة غير النسبة، لان التصديق اذعان وهذا الاذعان النفسي لها متعلق وهو قيام زيد، قعود بكر، فاذا تصور الذهن هذه النسبة زيد قائم فالتصور والصورة واحد، إنما اذعان النفس بهذا الصورة أو تشكيك النفس في هذه الصورة أو ظن النفس بهذه الصورة أو وهمها، فإن هذه الحالات النفسية من جزم وظن وشك ووهم شيء والصورة شيء آخر. وهذا لو تم في العلم التصديق تم في الصفات النفسانية الاخرى من الحب والشوق والارادة واما اشبه ذلك. فإنه هناك ارادة متعلقة بنسبة معينة، مثلا مطلوبية الصلاة، هناك رغبة في نسبة معية وهي الذهاب الى الدرس. فهناك وجودان: ارادة ونسبة مرادة لا انه هناك وجود واحد. هذا ما يدعيه العراقي.

فان قلتم: كيف نتصور نسبة الاضافة مع مضاف ومضاف اليه مع العلم انهما وجودان لا وجود واحد؟

قلنا: فماذا تقولون بالنسبة الى النسبة وطرفيها؟ فهناك وجودان للطرفين، صورة زيد، صورة قيامه، النسبة بينهما، وهذه النسبة عبارة عن وجود رابط بينهما، فهذا الوجوب الرابط بين الطرفين المعبر عنه بالنسبة الذهنية نسبته الى الطرفين نسبة الإضافة والتعلق ومع ذلك هو وجود ثاني غير وجود الطرفين، فمجرد ان هنا وجود مضاف الى آخر لا يعني التوحد في الوجود، مثلا: تصور في ذهنك: جاء زيد بل عمر. هذه نسبة الإضراب، نسبة الاضراب هي نفس النسبة الاولى أو غيرها؟ بل غيرها (جاء زيد بل عمر) النسبة الثانية مضافة الى الأولى أم لا؟ طبعا مضافة والا لم تكن اضراباً، مع انها مضافة الى الاولى هل هي متحدة مع الأولى وجوداً؟ لا، بل هناك نسبتان احداهما متعلق بالأخرى مع ذلك جمعنا بين الاضافية وتعدد الوجود.

إذن بالنتيجة: بما انه بلحاظ النسب نرى وجودات لذلك الصفات النفسية المتعلقة بهذه النسبة كالإرادة كالوجوب كالرغبة وان كانت نسبتها الى النسب نسبة الإضافة الا ان هناك وجودين، وهذا ما يدعيه العراقي. فالإرادة تتعلق بالكثير بما هو كثير في ظرف الإرادة لا في ظرف الخارج. ونتيجة تعلق الإرادة بالكثير بما هو كثير ان ينتزع الذهن ارتباطيي هذا الكثير.

خلاصة الاصول 88

الخارج ظرف السقوط لا الثبوت والحكم يتعلق بالعناوين

العناوين متعلقة بالحكم وهي متغايرة وليس بينها اقل واكثر فلا انحلال حقيقي في عالم العهدة فضلا عن عالم الجعل ، اذ لا ندري ما اشتغلت به العهدة 9 ام 10 .

من أجل تنقيح هذا المطلب لابد من البحث في حقيقة الواجب الارتباطي

المبنى الاول

للمحقق العراقي ، افاد بان وحدة الوجوب تتعلق بها وحدتان معلول و علة لها ، وجوب الصلاة مثلاً وجوب واحد و هذه الوحدة ترتبط بها وحدتان وحدة معلول لها و ووحدة علة لها ، فاذا نظرنا الى المعلولة اي نتيجة تعلق الوجوب الواحد بالاجزاء العديدة اتصافها بالوحدة ولكن هذه الوحدة لا يمكن اخذها في متعلق الوجوب لانها ناشئة عنه ومتأخرة عنه.

الوحدة الثانية العلة لهذه الوحدة حيث ان الوجوب ظل للملاك فلا يمكن ان يكون الوجوب واحدا الا اذا كان الملاك واحدا فوحدة الوجوب ناشئة من وحدة الملاك ووحدة الملاك لا يمكن اخذها في متعلق الملاك بان نقول الصلاة ذات ملاك واحد وهي الناهوية عن الفحشاء والمنكر ، فالناهوية تقتضي ان يكون متعلقها وهو الصلاة واحدا هذا غير معقول ،

اذن لم يؤخذ في متعلق الملاك وحدة وان كان الملاك واحد ، فاذا لم يؤخذ في المتعلق وحدة والوجوب ظل للملاك اذن الوجوب لم يؤخذ في متعلقه وحدة.

اذن الوجوب تعلق بالكثير بما هو كثير ال 9 بما هي 9 و ال10 بما هي 10 لا انه تعلق بشيء 1 في رتبة سابقة ،

اما الارتباطية فنشأت بعد تعلق الوجوب الواحد بالكثير ، فاتصافها بالوحدة في رتبة متأخرة هو منشأ الارتباطية .

اشكل السيد الشهيد بعد فرض ان العرض واحد فكيف يكون المعروض كثير لان لازمه اما تعدد العُروض او العرض ، فلو كان عندنا قيام و عدة اجسام فهل يمكن ان يعرض القيام الواحد على اجسام عديدة بل قيام الاجسام العديدة اما بتعدد العرض او تعدد العروض ، فلا يعقل ان يكون العرض واحد ، العروض واحد مع ان المعروض كثير .

يلاحظ عليه

ليست علاقة الصفات النفسية بمتعلقها علاقة العارض و المعروض عليه .

في البحوث اشكل بان نسبة الصفة النفسية او الذهنية لمتعلقها نسبة الاضافة لا العارض والمعروض الا انه افاد انه لا يعقل ان يكون المضاف والمضاف اليه متغايرين في ظرف الاضافة ، فاما هما واحد او كثير.

بيانه بامور:

الاول : لا اشكال ان الصفات النفسانية والذهنية لها اضافتان اضافة لموضوعها النفس علمت فلها اضافة الى النفس اضافة العارض الى المعروض ولها اضافة لمتعلقها النفس علمت بوجود النهار ونسبتها للمتعلق نسبة التعلق ، و اذا حللنا نسبة العلم لمتعلقه وجدنا انها نسبة الاضافة بمعنى ان الاضافة مقومة لحقيقتها لا زائدة عليها فالعلم من مقومات حقيقته هو الاضافة الى متعلقه ، و عليه لا يتعلق العلم بالخارج بل بالصور الذهنية بسبب كون الاضافة من مقواماته فالمضاف اليه لابد ان يكون في ظرف وعاء المضاف ولذا يعلم بما لا يوجد في الخارج.

الثاني : لا يوجد في الذهن وجودان مضاف و مضاف اليه بل هما واحد فالعلم عين المعلوم و التصور عين الصور ، والشاهد على ذلك انه لو كانان وجودين لامكن تصور العلم بلا متعلق وهو غير ممكن. وهكذا بقية الصفات النفسانية...

فبين الوجوب والواجب بالذات وحدة فكيف يعقل ان يكون الإرادة واحدة والمراد كثير او الوجوب واحد والواجب كثير..

الثالث : ان العراقي قال يعرض الوجوب على الكثير بما هو كثير فنسأل هل المنظور في كلامه الكثرة الخارجية ولكنه ليس معروض الوجوب كما تقدم ، وان كان منظوره ان المعروض في الذهن كثير فهو غير معقول لان المضاف والمضاف اليه في الذهن وجود واحد فتبين اندفاع كلام المحقق العراقي..

يلاحظ على هذا الايراد

بالفرق بين العلم التصوري والتصديقي ، العلم التصوري التصور عين الصورة ، بينما في العلم التصديقي فالتصديق بالنسبة غير النسبة ، لان التصديق اذعان له متعلق وهو نسبة كقيام زيد فاذا تصور الذهن هذه النسبة زيد قائم فالتصور والصورة 1 انما اذعان النفس بهذه الصورة او تشكيكها بها هذه الحالات النفسية شيء مغاير للصورة ، فهناك وجودان.

وهذا تمّ في العلم التصديقي تم في الصفات النفسانية الاخرى. فهناك إرادة كمطلوبية الصلاة ونسبة مرادة لا انهما 1 ، و هذا ما يدعيه العراقي ،

قلنا ماذا تقولون بالنسبة الى النسبة و طرفيها فهناك وجودان للطرفين صورة زيد وقيامه ونسبة بينهما فهذه النسبة وجود رابط بينهما وهو نسبته للطرفين نسبة الاضافة والتعلق ومع ذلك هو وجود ثان غير وجود الطرفين.

### 89

ما زال الكلام في حقيقة الواجب الارتباطي، وذكرنا فيما سبق المسلك الاول وهو مسلك المحقق العراقي، وقلنا: بان نقاش السيد الشهيد له محل تأمل.

ومسلكه وجيه.

المسلك الثاني: ما ذهب اليه السيد الخوئي (قده) كما في (مصباح الأصول): بان مرجع الارتباطية الى تقيد كل جزء بالجزء الآخر، فمتعلق الوجوب الضمني ليس هو الركوع على نحو اللا بشرط، وإنما متعلق الوجوب الضمني الركوع المتقيد بانضمام باقي الاجزاء اليه على نحو الشرط المتقدم والشرط المتأخر. فبلحاظ ما سبقه يكون الانضمام شرطاً متقدماً، وبلحاظ ما لحقه يكون الانضمام شرطاً متأخراً. وقد استدل على ذلك: بأن الوجوب إذا تعلق بالركوع فإما ان يتعلق به على نحو اللا بشرط، من حيث انضمام باقي الاجزاء وعدمه او يتعلق به بشرط لا او يتعلق به بشرط شيء. والاهمال غير معقول في عالم الجعل. فبما ان تعلق الوجوب بالركوع على نحو اللا بشرط خلف الضمنية، اذ مقتضى كون الركوع واجبا ضمنياً وبقية الاجزاء واجبات ضمنية ان لا يسقط الوجوب بمجرد الركوع، اذن لو كان الوجوب متعلق بالركوع على نحو اللا بشرط لسقط بمجرد الركوع، وهذا خلف كون الواجبات ضمنية. ولا يعقل ان يكون بشرط لا، فهذا اشد محذورا من الاول فتعين ان يكون بشرط شيء، فالوجوب تعلق بكل جزء مشروطاً ببقية الاجزاء، فهذه هي الارتباطية.

وأشكل السيد الشهيد على كلامه بإشكالين:

الإشكال الاول: أن دعوى ان الاطلاق على غير معقول في الواجب الضمني مبني على مسلكه، من رجوع الاطلاق الى لحاظ العدم او لحاظ السريان، فعلى مسلكه يقال: تعلق الوجوب الضمني بالركوع له كان على نحو الاطلاق لكان معناه: ان المولى لاحظ الركوع ساريا مع بقية الاجزاء ومع عدمها، فهذا هو معنى الاطلاق أي معنى الاطلاق على مسلكه ان المولى حينما اوجب الركوع اوجبه مقترنا بباقي الاجزاء او مع عدمها وهذا خلف كون الاجزاء واجبات ضمنية. ولكن اذا قلنا ان الاطلاق لا يعني لحاظ السريان، وانما الاطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد، فأي مانع من ان يكون جميع الاجزاء واجبات ضمنية ومع ذلك عندما تعلق الوجوب بها تعلق بها مع عدم لحاظ الانضمام، هذا لا يتنافى مع كون الواجبات ضمنية. اذن ان الذي يتنافى مع كون الواجبات ضمنية لحاظ السريان أي ان يلحظ الركوع مع الاجزاء ومع عدمها، هذا خلف كون الواجبات ضمنية، اما ان يلحظ الركوع من دون ان يلحظ الانضمام \_قيد الانضمام لم يحلظه\_ فلا لا يتنافى مع كونها واجبات ضمنية.

الاشكال الثاني: سلّمنا بالتقيد وان كل جزء متقيد بباقي الاجزاء، لكن هذا لا يفيد الارتباطية، حتى لو حصلت، فان الاشتراط أي اشتراط شيء بشيء اعم من ان يكون واجبا ارتباطيا، مثلا: لا اشكال ان صحة العصر مشروطة بسبق الظهر لكن هذا لا يعني انهما واجب ارتباطي، حتى لو قلنا كما ذهب اليه البعض من ان صحة الظهر ايضا مشروطة بلحوق العصر، هذا لا يعني أنهما واجب ارتباطي، فلعل هناك غرضين: غرضا نفسيا مستقلا قائما بالظهر وغرضا نفسيا مستقلا قائما بالعصر، لكن هذين الغرضين لا يتحققان خارجا مع استقلاليتهما الا مع الانضمان او السبق او اللحوق، فمجرد التقيد لا يتعني الارتباطية.

المسلك الثالث: وهو مسلك السيد الشهيد المتبني على مقدمتين:

المقدمة الاولى: هناك فرق بين العناوين المستوردة والعناوين المخترعة، فان الذهن تارة يستورد العنوان من الخارج، كعنوان الانسان كعنوان النبات، فان الذهن اذا تحصل صور الخارج جرّدها من الخصوصيات وانتزاع منها العنوان الكلي كعنوان الانسان، فهذا العنوان عنوان مستورد وهو اصيل لوجود ما بازائه خارجاً.

وتارة يكون العنوان مخترعا من قبل الذهن وليس له ما بإزاء ما في الخارج، كعنوان احدهما، كعنوان الكل، كعنوان المجموع، فان الذهن اذا لاحظ ان الغرض في زيد او بكر قال: الغرض في احدهما، فيخترع عنوانا وهو عنوان احدهما ويحمله على ما في الخارج من دون ان يكون لهذا العنوان ما بإزاء إذ ليس في الخارج الا زيد وحده او عمر وحده، اما مفاد (او) الذي هو عبارة عن احدهما، فهو مخترع ذهني لا وجود له خارجاً. كذلك عنوان الكل، اذ ليس في الخارج الا الاجزاء، او عنوان المجموع، اذ ليس في الخارج الا الاشياء، فهذه عناوين مخترعة ذهنا.

المقدمة الثانية: إنّ وحدة الواجب الارتباطي لا بتقيد كل جزء في الجزء الآخر كما يقول سيدنا الخوئي ولا بوحدة الوجوب العارض كما يقول المحقق العراقي، بل بوحدة روح الوجوب بلحاظ ان هناك غرضا واحدا وملاكا واحدا قائما بهذه الاجزاء المتكثرة، كما اذا افترضنا ان الغرض في الصلاة هو عنوان النهي عن الفحشاء والمنكر فهو غرض واحد قائم بمتكثر خارجي، وحينئذ بما الغرض واحد فلا محالة المتولد عن وحدة الغرض وحدة الشوق والإرادة، فما في نفسه المولى شوق واحد، وإرادة واحدة تعلقت بهذه المتكثرات، وحيث لا يعقل تعلق الصفة النفسية الواحدة بالمكثر بما هو متكثر فلا محالة تقوم النفس باصطناع عنوان لذلك المتكثر ليتعلق به الشوق والارادة فتخترع لهذه الاجزاء عنوان تسعة عنوان عشرة ليتعلق بها الشوق والارادة.

فالنتيجة: بما انه بلحاظ روح الحكم الروح واحدة، وبلحاظ ان وحدة الروح تستدعي وحدة عنوان مخترع يحمل على الاجزاء الخارجية، يتحقق بذلك الارتباطية بين الاجزاء.

وحيث ان السيد (قده) تعكز على هذه النقطة الاخيرة وقد سبق المناقشة فيها وهي:

لا مانع في الصفات التصديقية من متعلقها بالمتكثر بما هو متكثر، اذن بالنتيجة مجرد وحدة الروح لا يعني تحقيق الارتباطية بين الاجزاء في مرحلة الجعل ما لم يكن في مرحلة الجعل وجوب واحد، وهو راجع الى مسلك المحقق العراقي.

### 90

خلاصة الاصول 90

على كل مبنى من المباني هل يمكن تصور الانحلال الحقيقي ام لا

اما على مبنى العراقي وهو ما اشتركت الاجزاء بوجوب 1 ، هنا يتصور الانحلال الحقيقي لأنّه يوجد وجوب واحد لا ندري هل انبسط على الاقل ام على الأكثر.

و الدوران بين الانبساطين بين دوران الاقل والاكثر فانبساطه على 9 يعني انبسط على 9 ولم ينبسط على 10 ولا يوجد قيد وجودي ، فالمورد كتردد الخط بين القصير و الطويل .

على مبنى السيد الخوئي الارتباطية تعني تقيد كل جزء بباقي الاجزاء ، نشك هل ان الجزء 9 بشرط الجزء ال 10 ام لا بشرط ، فالدوران حينئذٍ بين البشرط و اللابشرط فعلى مبناه من ان التقابل بين البشرط و اللابشرط تقابل الضدين لا انحلال.

اما على المباني الأخرى من ان التقابل بين الاطلاق و التقييد تقابل الوجود والعدم (فليس اللابشرط الا عدم لحاظ الجزء 10 لا لحاظ عدمه) يتحقق الانحلال

اما على مبنى السيد الشهيد اشتراك من ان الاجزاء المتكثرة مشتركة في الغرض فتشترك في روح الوجوب ، غايته ان الإرادة لا تتعلق بالكثير بما هو كثير بل لابد من توسط عنوان تتعلق به الإرادة ، فيقال بناءً على هذا هل ان الإرادة تعلقت بعنوان ال 9 ام 10 ، وبين العنوانين تغاير مفهومي لا اقل واكثر، وان كان المعنون في الخارج اقل و اكثر .

افاد في الجواب عن ذلك بان هذه العناوين ما دامت مخترعة و ليست مستوردة من الخارج ، اي انها ليست عناوين اصيلة لها ما بازاء و انما مخترعة فهي مجرد مشير لا موضوعية لها فما يدخل في العهدة المشار اليه الدائر بين الاقل والأكثر.

الاشكال الثالث : لصاحب الكفاية لا يتصور اي انحلال لان لو دار الامر بين المتنجز الاقل و الاكثر فالشيخ يقول ان الاقل متنجز بعلم تفصيلي ، فتجري البراءة العقلية عن الاكثر

صاحب الكفاية يقول هذه الدعوى خلف ومما يلزم من وجوده عدمه ، بيان ذلك ضمن مقدمتين :

الاولى ان تنجز الاقل تفصيلاً فرع تنجز الوجوب الواقعي على كل حال فوجوب الاقل مصداق للواجب الواقعي والنتيجة لا يحصل علم تفصيلي منجز للاقل الا اذا تنجز الوجوب الواقعي على كل حال ،

المقدمة الثانية ان الاقل لا يتنجز بالعلم التفصيلي الا بعد الفراغ عن ان الوجوب الواقعي متنجز على كل حال فهذا يلزم منه الخلف لأنّه اذا تنجز الاقل بالعلم التفصيلي لم يتنجز الاكثر لجريان البراءة و اذا لم يتنجز الاكثر لم يتنجز الوجوب الواقعي على كل حال ،

في الجواب عن ذلك : لا بد من تقديم مقدمة ان مصطلح الفعلية عند صاحب الكفاية يختلف عن المحقق النائيني ، فان النائيني يقول للحكم مراحل 3 الجعل الفعلية التنجز

صاحب الكفاية قال الفعلية ما تعلقت الإرادة اللزومية به ، في حاشيته على الكفاية لم يفرق بين البراءة العقلية و الشرعية ، اقم الصلاة المردد بين الاقل و الاكثر اما احرزنا ان حكم انشائي فليس على طبقه إرادة لزومية فلا حاجة للاحتياط ، واما ان تحرز الإرادة الفعلية ، اي نقطع ان الوجوب في المقام و هو قوله اقم الصلاة متعلق لارادة لزومية ولكن لا ندري متعلقها الاقل او الاكثر وجب الاحتياط ، فلا براءة عقلية او شرعية ،

### 91

ذكرنا فيما سبق: أنّ صاحب الكفاية (قده) أشكل على أن تنجز الأقل على كل حال فرع تنجز الوجوب الواقعي على كل حال، فلو لزم من تنجز الأقل عدم الأكثر لورد محذور الخلف، أو محذور استلزام وجود الشيء وعدمه.

وقد اجيب عن كلام صاحب الكفاية (قده) بوجوه:

الوجه الأول: ما ذهب اليه الاعلام: سيد المنتقى، والسيد الصدر، والسيد الاستاذ: من أنّ مطلب صاحب الكفاية يبتني على عدم التكثر في التنجيز. وبيان ذلك: بذكر صياغتين في هذه النكتة:

الصياغة الاولى: ما ذكره سيد المنتقى، والسيد الأستاذ: من التعبير بـ(التبعض في التنجيز) وقد اشار الى ذلك سيد المنتقى في (ج5، ص301).

وبتقريب منا لهذه الصياغة يقال: هناك أمور ثلاثة:

الأمر الأول: إن الوجوبات المتعلقة بالأجزاء وان لم تكن قابلة للتبعيض ثبوتاً، لأنّ الوجوب الواحد ثبوتاً وفي عالم الجعل لا يقبل التبعيض، بأن يثبت في الأقل دون الأكثر مع كونه متعلقاً بالجميع، فالتبعيض في الوجوبات الضمنية ثبوتاً وواقعاً غير معقول، ولكن التبعيض في عالم الامتثال معقول، وفي عالم التنجز معقول، أما في عالم الامتثال: فلأن المفروض هو صحيحة (لا تعاد الصلاة الا من خمسة) فإن المكلف لو اخل بغير الخمسة عن عذر فإنه صلاته صحيحة، وهذا يعني ان الوجوبات الضمنية المتعلقة بالاجزاء قابلة للتبعيض في مقام الامتثال وان لم تكن قابلة للتبعيض في مرحلة الجعل لأنّها واجب واحد ارتباطي.

وكما أنها قابلة للتبعيض في مقام الامتثال فهي قابلة للتبعيض في مرحلة التنجز، بلحاظ العلم والجهل، فيقال: بأن وجوب تسعة منها معلوم ووجوب العاشر مجهول فالوجوب الواقعي متنجز من جهة التسعة وليس متنجزا من جهة الوجوب العاشر، اذن فالتبعيض في مقام التنجز أمرٌ معقول.

الأمر الثاني: بما أنّ المدار والمهم عقلا هو المنجزية وعدمها وليس المهم بنظر العقل أنّ هذه الوجوبات متبعضة ثوبتاً أم متحدة ثبوتاً، بل المهم بنظر العقل مقام التنجز لان هذه المقام هو موطن الاثر بالنسبة الى العقل. لذلك بما ان المهم بنظر العقل هو مقام التنجز، أي مقام الادانة ومقام استحقاق العقوبة لذلك العقل يقول: إذا كانت هذه الاجزاء قابلة للتبعيض في التنجز وبحسب الادانة واستحقاق العقوبة فهو كاف وان لم تقبل التبعيض ثوبتا وجعلاً، فإن المهم لدي هو أنني لا استحق العقوبة على مخالفة الاكثر، سواء كان في الواقع هذه الوجوبات قابلة للتبعيض أم لا.

الأمر الثالث: يصح أن نقول بأن الوجوب الواقعي الذي يتفرع عليه وجوب الاقل، هذا الوجوب الواقعي متنجز سواء كان الواجب هو الأقل أو كان الواجب هو الاكثر، غاية ما في الباب ان هذا الوجوب الواقعي المعلوم بالاجمال منجز في الأكثر ضمن الاقل، لا انه منجز في الأكثر ضمن الأكثر لعدم العلم بالاكثر، فهو منجز في الأكثر ضمن الاقل، فيقال: هذا الوجوب الواقعي ان كان متعلقا بالاقل فقد تنجز به حيث ان الأقل معلوم، وان كان متعلقا بالاكثر فقد نجزه ايضاً، لكن نجزه ضمن الاقل، بمعنى ان ترك الأكثر بترك الأقل مستلزم للعقوبة، فالمكلف يعلم بأنه إن ترك الأقل فكان هو الواجب استحق العقوبة، وان ترك الأكثر بترك الأقل وكان هو الواجب استحق العقوبة. إذن بالنتيجة: الأكثر تنجز لكن لا في ضمن الجزء العاشر بل في ضمن الاجزاء التسعة وهذا ما يعبر عنه بـ(التبعيض في التنجيز).

إذن بالنتيجة: بناءً على فكرة التبعيض في التنجيز لا يرد اشكال صاحب الكفاية، لان صاحب الكفاية افاد: ان تنجز الأقل فإن تنجز الأقل فرع تنجز الوجوب الواقعي على كل حال، فلا يمكن ان يتنجز الأقل على كل حال حتى يتنجز الوجوب الواقعي على كل حال، والا لو لزم من تنجز الأقل عدم تنجز الأكثر لكان ذلك خلف.

الجواب: تنجز الأقل على كل حال فرع تنجز الوجوب الواقعي على كل حال كما قال في الكفاية، الا ان تنجز الوجوب الواقعي على كل حال ليس متوقفا على تنجز الجزء العاشر، بل تنجز الوجوب الواقعي على كل حال يعني سواء كان الوجوب الواقعي متعلقا بالاقل فقد تنجز، وسواءً كان متعلقا بالأكثر فقد تنجز لكن لا ضمن الوجوب العاشر بل ضمن الاجزاء التسعة. فالوجوب الواقعي متنجز على كل حال فلا خلف، ولا يلزم من وجود الشيء عدمه.

الصياغة الثانية: بحسب تعبير السيد الشهيد (التوسط في التنجيز).

وبيان هذه الصياغة بتقريب منّا:

أنّ صاحب الكفاية (قده) قال بجريان البراءة الشرعية في متن الكفاية، أي انه إذا دار الامر بين الأقل والاكثر في الاجزاء جرت البراءة عن وجوب الجزء المشكوك، براءة شرعية، وبناءً على ذلك نقول:

نحن ليس لدينا علم اجمالي لا بكون الوجوب الواقعي فعليا ولا بكون الوجوب الواقعي انشائياً، كما ردد صاحب الكفاية، \_إذ سبق ان عرضنا امس مصطلحه في الفعلية\_ فقلنا أن صاحب الكفاية يقول: إما أن تحرزوا أن الوجوب الواقعي فعلي فالحكم العقلي هو الاحتياط، واما انه تحرز ان الوجوب الواقعي انشائي فتجري البراءتان بلا كلام.

نقول: لا هذا ولا هذا، لاننا لا نحرز وجدانا هل الوجوب الواقعي فعلي أم انشائي، أما ظاهر الخطاب انه فعلي، إذ ظاهر الفعلية بمصطلح الكفاية: ما انقدحت عليه الإرادة اللزومية للمولى وليس معنى الفعلية بفعلية الموضوع، لان الفعلية بفعلية الموضوع لا تؤخذ من الخطاب وانما تعتمد على تشخيص الخارج، بينما الفعلية بمعنى انقداح الارادة اللزومية على طبق ما تعلق به الحكم تؤخذ من ظاهر الخطاب إذ ليس لنا وسيلة اخرى لإحراز هذه الفعلية غير ذلك، نقول: ظاهر الخطاب وهو قوله (اقم الصلاة) ان الخطاب فعلي ان الوجوب فعلي، بمعنى ان الارادة اللزومية منقدحة على طبقه، فإذا كان ظاهر الخطاب هو الفعلية، فكيف تأتي البراءة الشرعية، مع أن الفعلي ما انقدحت الارادة على طبقه، وما انقدحت الارادة اللزومية على طبقه لا يمكن ان يرخص فيه المولى، لأن ترخيصه نقض لغرضه اللزومي، فلا محالة كيف يجتمع أن تكون الإرادة اللزومية واقعا منقدحا على الأكثر ومع ذلك يرخص في ترك الاكثر. لا يجتمعان.

صاحب الكفاية يجيب: دليل البراءة الشرعية حاكم على ظاهر الخطاب، فإن ظاهر الخطاب ان الوجوب الواقعي فعلي، جاء دليل البراءة الشرعية وهو ظهور ايضاً، فمقتضى ظهور دليل البراءة الشرعية الحكومة على ظهور الخطاب. فيقول: دليل البراءة الشرعية: المشكوك من هذا الخطاب لا فعلية له والمعلوم منه فعلي. فيتصرف دليل البراءة الشرعية في الخطاب الواقعي، فيستثني منه ما كان مجهولا ومشكوكا.

وبناء عليه، يقال: بأنه اما ان فكرة التوسط في التكليف غير معقولة أو معقولة، إذا كان التوسط في التنجيز امرا غير معقول، بأن قلتم: الوجوبات الضمنية لا تتبعض، كما أنّها لا تتبعض ثبوتاً وجعلاً لا تتبعض تنجزاً، أو لا تتبعض فعليةً بحسب مصطلحه في الفعلية، فإذا كانت لا تتبعض فعلية ولا تنجزاً إذن لا تجري البراءة العقلية ولا الشرعية عن الاكثر، لأنّ معنى جريان البراءة الشرعية على الوجوب العاشر المشكوك هو التبعض في التنجيز أو التوسط في التنجيز، والحال بأنه غير معقول.

وإذا كان التوسط في التنجيز معقولاً، أن نقول: ان الوجوب الواقعي لو كان متعلقا بالاكثر واقعاً فهو متنجز للاكثر ايضاً لكن لا ضمن الجزء المشكوك بل ضمن الاجزاء المعلومة، إذا هذه الفكرة معقولة فتجري البراءتان، إذا هذه الفكرة غير معقولة فلا تجري البراءتان.

فالنتيجة: انه يرد على كلام صاحب الكفاية: بناء على التبعيض في التنجيز بتعبير (المنتقى) أو التوسط في التنجيز بتعبير (السيد الصدر) بناء على هذ الفكرة تجري البراءتان: الشرعية والعقلية عن الاكثر، والتفكيك بينهما في الجريان غير فني. الجواب الثاني ما ذكره المحقق الاصفهاني وقد التزم بالانحلال الحقيقي كما التزم به المحقق العراقي. \_أيضاً ولم يخالف بذلك الا المحقق النائيني والا العلمان التزما بالانحلال الحقيقي كما قربناه فيما مضى. وقد تعرض لكلامه صاحب المنتقى (قده) في (ج5 فما بعده، ص203)\_.

وبيان كلامه بمقدمات ثلاثة:

المقدمة الاولى: ان الوجوب المتعلق بالمركب وجوب واحد منبعث عن ارادة واحدة منبعثة عن غرض واحد، فالغرض اللزومي الواحد بعث أو قدح ارادة لزومية واحدة اسست لجعل وجوب نفسي واحد، وان كان المتعلق كثيراً بما هو كثير.

المقدمة الثانية: قال ان السنخ لا يختلف بأن يكون متعلق بالاكثر، هو سنخ واحد، أي لو كان الوجوب واقعاً منبسط على الاكثر، فالمقدار المنبسط منه على الأقل نفس السنخ، ولو كان واقعاً متعلقاً بالأقل فالسنخ هو السنخ، فليس هناك سنخان من الوجوب، بأن نقول: ان كان متعلقا بالأكثر فوجوب الأقل وجوب غيري مثلاً، أو فوجوب الأقل وجوب تبعيضي مثلا، هو هو، سواء كان هذا الوجوب الواحد منبسط على العشرة أو منبسطا على التسعة، على اية حال المقدار المنبسط منه على التسعة سنخه نفس السنخ المنبسط على العشرة وليس شيئاً آخر لا حقيقة ولا وجوداً، السنخ هو السنخ، غاية ما في الباب، انبسط الماء على العاشر أو لم ينبسط عليه، فاذا افترضنا ان الضوء سلطناه على عشرة كراسي، فهذا الضوء إذا تسلط على عشرة كراسي أو تسلط على تسعة لا فرق في التسلط في السنخ. فهو متسلط على التسعة بنفس السنخ، تسلط على العاشر أم لم يتسلط.

المقدمة الثالثة: حيث علمنا بنفس الوجوب، وعلمنا بانبساطه على التسعة وشككنا في انبساطه على العاشر، فحينئذٍ نعلم بانبساطه تفصيلا على التسعة ونشك بدواً في انبساطه على العاشر فهو مجرى للبراءة العقلية. والسر في ذلك: ما دام هذا الوجوب المنبسط على التسعة ذا ثواب واذ عقاب، فأيٌّ أثر نحتاجه بعد ذلك؟ إذا كان الوجوب المنبسط الذي علم انبساطه على التسعة كافياً في ترتب الثواب على طاعته، وكافياً في استحقاق العقاب على مخالفته، لأنه وجوب نفسي، والوجوب النفسي هو المثوبة والعقوبة فلا محالة حينئذٍ، حصل انحلال حقيقي بلحاظ ذات الوجوب وأثره جريان البراءة العقلية عن الأكثر.

وهذا الكلام منه \_كما ذكرنا سابقاً\_ يبتني على ان التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل الوجودي والعدمي. سواء كان من السلب أو الايجاب أو من الملكة والعدم، ولا يتم بناءً تقابل الضدين.

كما ان الانحلال في مرحلة الجعل يتم على هذا المبنى من التقابل، واما الانحلال في مرحلة الفعلية فهو تام على جميع المباني كما ذكرنا سابقا. كما انه يتم \_الانحلال الحقيقي\_ بناء على ان حقيقة الواجب الارتباطي هو حقيقة الوجوب، أو بناء على ان الواجب الارتباطي هو تقيد كل جزء ببقية الاجزاء، واما بناء على ان حقيقة الواجب الارتباطي هو الاشتراك في روح الحكم ودعوى أنه لا يمكن تعلق الصفات النفسية بالكثير بما هو كثير الا بتوسط عنوان، فحيث يدور الامر بين العناوين لا يتصور انحلال في مرحلة الجعل، لكن يتصور انحلال في مرحلة الفعلية، الا إذا قلنا بأن العناوين مشيرية محضة لا عقلة للوجوب بها. هذا هو تعليقنا على كلام الاصفهاني.

لكن سيد المنتقى (قده) قال: كلام الاصفهاني مبني على ان الوجوب الضمني له داعوية مستقلة لان الاصفهاني يدعي ان وجوب الأقل متنجز على كل حال سواء كان استقلاليا أو ضمنيا،

فبالنتيجة هو يدعي ان وجوب الأقل محط الثواب والعقاب على كل حال، \_يعني وان كان وجوبا ضمنيا\_ وهذا معناه ان الوجوب الضمني له اطاعة مستقلة، وإلا كيف نعلم ان الوجوب المتعلق بالاقل ذو ثواب وعقاب على كل حالٍ، ما لم ندعي أن الوجوب الضمني له داعوية مستقلة بحيث يكون محطّاً للثواب والعقاب، والا إذا لم ندعي ذلك ونحن لا ندري ان الوجوب المتعلق بالأقل هل هو استقلالي أو ضمني، فلا تتم الدعوى بأن هناك انحلال حقيقي، اذن الانحلال الحقيقي بعلم تفصيلي بوجوب للأقل ولذلك الوجوب محطاً للثواب والعقاب على كل حال يبتني على ان الوجوب الضمني له داعوية مستقلة وهذا لا يمكن القول به بل هو خلاف كلام المحقق الاصفهاني في التعبد والتوصل.

هل الكلام كذلك أم لا؟ يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

### 92

تعرضنا فيما سبق إلى إشكال صاحب الكفاية عن الانحلال، وذكرنا أنّ هناك أجوبة عن إشكاله: الجواب الاول وهو مبني على فكرة التبعض في التنجيز وسبق بيانه.

الجواب الثاني: وهو مبنى المحقق الاصفهاني (قده) وهو مبني على الانحلال الحقيقي، حيث إن كلام المحقق (قده) مورد اشكال من قبل تلميذه سيد المنتقى (قده) لذلك اقتضى الامر ان نعود الى عبارة المحقق الاصفهاني في نهاية الدراية ليرى ان اشكال سيد المنتقى وارد عليه؟

فقد ذكر المحقق الاصفهاني في(ج4، ص295، نهاية الدراية) وهو دعوى الانحلال الحقيقي بلحاظ الوجوب، وهذا المطلب في عدة مقدمات:

المقدمة الاولى: اننا لو قلنا بأن الاجزاء واجبة بالوجوب الغيري، لورد اشكال صاحب الكفاية علينا، لأن اشكال صاحب الكفاية، يقول: بأن تنجز وجوب الاقل على كل حال فرع تنجز الوجوب الواقعي على كل حال، فلو لزم من تنجز الاقل عدم تنجز الاكثر لكان ذلك خلف، حيث قلنا تنجز وجوب الاقل فرع تنجز وجوب الاكثر على كل حال.

وهذه النكتة تبتني على ان الاقل واجب غيري، تبتني على اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري، لأنّ الواجب الغيري لا يتنجز ما لم يتنجز الواجب النفسي، والمقدمة لا تتنجز ما لم يتنجز ذي المقدمة. فلو اتصفت الاجزاء بالواجب الغيري صح لنا أن نقول: لا يعقل ان تتنجز الاجزاء على كل حال سواء تنجز الواجب الواقعي أم لم يتنجز، لأنه ان كان الواجب هو الاقل في الواقع، نعم، واما إذا كان الواجب هو الاكثر فكيف يعقل ان يكون الاقل متنجزا والاكثر الواقعي غير متنجز، مع ان وجوب الاقل وجوب غيري والوجوب الغيري لا يتنجز من دون تنجز الواجب النفسي. فلو قلنا بأن الاقل أي الاجزاء تتصف بالوجوب الغيري، اشكال صاحب الكفاية يرد، لا يتصور ان يكون الاقل متنجز على كل حال وان لم تنجز الاكثر، لانه إن كان هو الواجب تنجز، وأما لو كان الواجب في الاكثر فكيف يتنجز وهو واجب غيري؟ فإشكال صاحب الكفاية حينئذٍ يرد.

لكن لأننا لا نقول باتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري وانما نقول بأن الاجزاء تتصف بالوجوب النفسي وجب الكل أم لم يجب، الاجزاء تتصف بالوجوب النفسي، لذلك قال: بل هناك وجوب نفسي واحد منبعث عن ارادة نفسية واحدة منبعثة عن غرض قائم بالاجزاء بالأسر، يعني: عندنا غرض واحد قام بالاجزاء بما هي كثيرة، وهذا الغرض الواحد قدح ارادة واحدة نحو الاجزاء، وهذه الارادة الواحدة بعثت نحو وجوب واحد متعلق بالاجزاء. فالوجوب وجوب نفسي واحد كان واقعا متعلقا بالاقل أو كان واقعا متعلقا بالاكثر فليس لدينا وجوب غيري في البين.

المقدمة الثانية \_مهمة\_: بأن انبساط الوجوب النفسي الواحد على المركب، هل هو كانبساط البياض أو كانبساط المرض على الجسم؟

إذا كان كانبساط البياض، صار لكل حصة بياض حقيقي، البياض إذا انبسط على الجسم فكل جزء من الجسم يتصف بالبياض حقيقة، يعني له حصة من البياض حقيقة.

اما إذا انبسط جزء من المرض على الجسم لا يتصف كل من الجسم بأن مريض وانما يقال: الجسم مريض، لا ان كل جزء من الجسم يأخذ حصة من المرض، بل المرض منبسط على الجسم بما هو مجموع، بما هو واحد لا أن لكل جزء جزء يأخذ حصة من المرض.

وبعبارة أخرى: هل ان انبساط الوجوب على المركب كانبساط البياض، أو كانبساط الوجود الذهني للمركب؟ مثلاً: الآن إذا تصورت في ذهني مركباً، دار وغرف، هل كل جزء من الدار له تصور أو ليست هناك الا صورة واحدة لمجموع المركب، لا أنّ لكل جزء من الدار في هذه الصورة صورة، لا ان لكل جزء من الدار في هذه الصورة تصور، بل ليس هناك الا صورة واحدة للدار بتمام اجزائها.

نأتي الى الوجوب: يقول: لا تظن ان الوجوب إذا انبسط على المركب وقلنا الصلاة واجبة فكل جزء من الصلاة اخذ حصة حقيقية من الوجوب، لا، بل هنا ليس الا وجوب واحد تتصف به الاجزاء باجمعها لا أن لكل جزء جزء يأخذ حصة من الوجوب، هذا معناه: أن المحقق الاصفهاني ينكر انحلال الوجوب النفسي لوجوبات ضمنية حقيقية، وان التحليل مجرد تحليل عقلي، إذا قلنا تعلق الوجوب النفسي بالمركب العقل يحلله الى وجوبات ضمنية بعدد الاجزاء، لكن هذا مجرد تحليل عقلي والا في الواقع لم تأخذ كل حصة من الاجزاء حصة حقيقية من الوجوب. فاذا لم يتصف كل جزء بوجوب ضمني حقيقي إذن الوجوب الضمني دائما ليس محطا لا للاطاعة ولا للمعصية ولا للمثوبة ولا للعقوبة، بل محط الاطاعة والمعصية والمثوبة والعقوبة الوجوب النفسي المتعلق بالمركب لا الوجوب الضمني. وهذا المعنى قرره هنا وقرره في بحث التعبدي والتوصلي، قرره هنا: قال: وزان الوجوب النفسي الواحد القائم بالأجزاء وزان الوجود العلمي، (يعني الصورة الذهنية) المتعلق بمعنى تأليفي تركيبي، كالدار المؤلفة من عدة اشياء سقف والقباب والجدران وغيرها، وانبساطه \_الوجوب\_ على هذا المركب ليس كانبساط البياض على هذا الجسم بحيث يكون لكل قطعة منه حض من البياض، بل كانبساط الوجود الذهني على الماهية التركيبية فإن المجموع ملحوظ بلحاظ واحد لا أن لكل جزء لحاظ.

المقدمة الثالثة: عندنا وجوب نفسي شخصي واحد متعلق بالمركب، لكن لا ندري هذا الوجوب النفسي الواحد المتعلق بالمركب تعلق بالتسعة أو بالعشرة؟ فهناك وجوب نفسي شخصي نشك فيه، هذا الوجوب النفسي الشخصي الواحد هل تعلق بتسعة أو تعلق بعشرة، لدينا علم تفصيلي بأن هذا الشخص من الوجوب تعلق بتسعة، وشك بدوي في أن هذا الشخص هل تعلق بالعاشر أم لا ؟ فنقول: بما اننا نعلم بتعلقه بالتسعة تفصيلا ونشك بدواً في تعلقه بالعاشر فالعاشر مجرى للبراءة. فهذا الوجوب النفسي الشخصي المعلوم بمقدار العلم بانبساطه يكون فعلياً منجزاً، يعني مقدار الذي علم انبساطه عليه هو المنجز وهو الاقل. وبالمقدار الآخر المجهول لا مقتضي لفعليته وتنجزه.

هل يدعي الاصفهاني ان وجوب الاقل وجوب النفسي؟

ام يدعي ان هناك وجوب نفسي شخصي لا ندري ذلك الوجوب النفسي الشخص تعلق بالاقل أو بالاكثر؟ فنحن نوجه الاشارة لذاك الوجوب النفسي الشخصي، فنقول: ذلك الوجوب النفسي الشخصي الذي علمنا بأصله ولم نعلم بمقداره، نقول: علم تفصيلاً انبساطه على الاقل فتنجز الاقل به ولم يعلم تعلقه بالاكثر فجرت البراءة عنه، فمحط البحث في الوجوب النفسي الشخصي الذي علم اصله، يقال: هذا الوجوب النفسي الشخصي علم بانبساطه على الاقل شك في انبساطه على الاكثر فهو متنجز علينا في ضمن الاقل.

ثم يقول في المقدمة الرابعة: وحيث ان المنبسط على ذات الاقل هو الوجوب النفسي الذي لموافقته ومخالفته ثواب وعقاب، ليس وجوباً غيري، الوجوب الغيري هو الذي ليس له ثواب وعقاب. اما الذي علمنا بانبساطه على الاقل هو وجوب نفسي، اذن له موافقة ومخالفة وثواب وعقاب فلا تتوقف فعليته وتنجزه على تكليف آخر كالواجب الغيري، فإن الواجب الغيري هو الذي يتوقف تنجزه على تكليف آخر.

نعم، نحن لا نعلم أنّ المنبسط عليه بحسب الفعلية، يعني هذا الوجوب النفسي الذي علمنا به لا نعلم ان ما انبسط عليه فعلا هو الذي انبسط عليه واقعاً؟ أم أن الذي انبسط عليه واقعا اكثر منه؟ نعم، لا يعلم ان المنبسط عليه بحسب الفعلية \_التنجز\_ هو تمام المنبسط عليه واقعا أو بعضه؟

لكن هذا الجهل هل يؤثر؟ يقول: صحيح نحن لا ندري هل الاقل هو تمام المنبسط عليه أو هو بعضه، فما ندري؟ لكن لا هذا لا ينفي ان نقول بضرس قاطع ذاك الوجوب النفسي الشخصي علم تفصيلا بانبساطه على الاقل وشك بدواً في انبساطه على الاكثر، فلا يخرج عن كونه تكليفاً نفسيا بالجهل بمقداره ولا يخرج عن كونه فعليا متنجزا بالجهل، الجهل بالمقدار لا يخرجه عن كونه نفسيا ولا يخرجه عن كونه متنجزاً.

المقدمة الخامسة (ص298): فإن قلت: مقتضى كون الواجب ارتباطيا عدم الفراغ من العهدة الا بإتيان الاكثر، بما انه واجب ارتباطي فإن كان الوجب هو الاقل فرغت العهدة بإتيان الاقل، اما لو كان الواجب الواقعي هو الاكثر لم تفرغ العهدة باتيان الاقل.

قلت: ليس معنى الارتباطية أن انضمام الاجزاء شرط في الوجوب أو شرط في الواجب. \_يعني مبناه في الارتباطية مبناه الذي نقلناه عن المحقق العراقي تماماً\_ الارتباطية لا تعني قيدا في الوجوب ولا قيدا في الواجب، مثلا: الان الركوع واجب، هل وجوب الركوع مشروط بانضمام باقي الاجزاء؟ لا، الركوع واجب علي، لا انه لا تأتي بالركوع حتى تأتي بباقي الاجزاء، فالركوع واجب عليك على كل حال، لان وجوب الركوع هو عين وجوب الكل، فوجوب الركوع ليس مشروطا بالانضمام، فليس شرطاً في الوجوب ولا شرطاً في الواجب. بأن نقول: الركوع الذي هو جزء من الصلاة لا يتصف بالجزئية حتى تنضم باقي الاجزاء، يقول ابداً وجوب الركوع غير مشروط جزئية الركوع ايضا غير مشروطة، \_فجاءت الارتباطية من وحدة الوجوب\_ حيث إن هذه الاجزاء مشتركة في وجوب واحد، تحققت الارتباطية لا أن وجوب كل واحد مها مشروط بالانضمام ولا ان جزئية كل واحد منها مقيدة بالانضمام.

قال :

"قلت: ليس اتيان كل جزء شرطا لوجوب كل جزء ولا قيداً لنفس الجزء، بل نسبة الاجزاء الى الوجوب النفسي الواحد بتعلق واحد على حد واحد. وانما الارتباطية بلحاظ تعلق طلب واحد بالأجزاء بالأسر لقيام غرض واحد بها، فمطلوبية كل جزء ملازمة لمطلوبية الآخر بعين طلب الكل. انتهى كلامه".

واشكل سيد المنتقى عليه (ص204،ج5): ان هذا الكلام مبني على ان للامر الضمني داعوية وهو ينكر ذلك وقد بين ذلك في بحث التعبدي والتوصلي، سيد المنتقى في (ج1، المنتقى، ص424) ذكر هناك ان الاصفهاني لا يرى ان للأمر الضمني داعوية ومحركية. يقول للاصفهاني: هذا الكلام مبني على مبنى لا تراه، لأنك تقول وجوب الاقل منجز، وجوب الاقل مناط للمثوبة والعقوبة والاطاعة والمعصية على كل حال، بينما لو كان الواجب الواقعي هو الاكثر سوف يكون وجوب الاقل وجوبا ضمنيا، والوجوب الضمني حسب مبناك لا داعوية له فلا طاعة له فلا ثواب عليه فلا عقاب عليه. الآن تدعي على كل حال كان الواجب في الاكثر أو الاقل وجوب الاقل وجوب نفسي له اطاعة ومعصية وثواب وعقاب، بينما وجوب الاقل على تقدير ان الواجب الواقعي هو الاكثر سوف يكون ضمنياً والضمني بحسب مبناك لا ثواب ولا عقاب. ولكن بحسب ما قرأناه في كلام الاصفهاني تبين ان الاشكال غير وارد عليه.

فالمحقق الاصفهاني لا يتكلم عن وجوب الاقل، فإن وجوب الاقل على كلا التقديرين واجب ضمني، يقول: هناك واجب شخصي واحد علمنا به لا ندري ما هو المنبسط عليه من هذا الوجوب، هل المنبسط عليه الاقل أو المنبسط عليه الاكثر. فنقول: ذلك الوجوب النفسي الشخصي الذي علمنا به وجهلنا بما هو المنبسط عليه علمنا تفصيلا بتعلقه في بالاقل وشككنا في تعلقه (ذاك) بالاكثر، فانحل ذاك حقيقة، نحن لا نتكلم عن وجوب الاقل وجوب نفسي هو مدار المثوبة والعقوبة حتى يقال بأن وجوب الاقل على اقل التقديرين واجب ضمني.

قلنا: بعبارة واضحة، ولذلك هو كرر ان وجوب الاقل هو وجوب شخصي واحد، يعني المنظور اليه ذلك الوجوب الشخصي الواحد الذي جهلنا بمتعلقه، ذاك الوجوب الشخصي الواحد تنجز في الاقل للعلم التفصيلي بتعلقه بالاقل لا ان وجوب الاقل هو المدار في المثوبة والعقوبة. يقول في عبارته: لا ريب ان هذا الوجوب النفسي الشخصي المعلوم اصله، منبسط على تسعة بتعلق واحد وانبساطه بعين ذلك التعلق على الجزء العاشر، \_يعني لو كان في الواقع متعلق في العشرة ليس فيه انبساطين هو انبساط واحد انبساطه على التسعة بعين انبساطه على العاشر\_ فهذا الوجوب النفسي الشخصي المعلوم بمقدار العلم بانبساطه يكون فعليا، هذا الوجوب النفسي الشخصي المعلوم \_اصله\_ بمقدار العلم بانبساطه يكون فعليا منجزاً، وبالمقدار الآخر المجهول لا مقتضي لفعليته وتنجزه. \_هو وجوب واحد، فعلي بالاقل غير فعلي بالاكثر، متنجز بالاكثر غير متنجز بالاكثر\_ وحيث إن المنبسط على ذات الاقل هو الوجوب النفسي لا شيء آخر، إذن فيكون فعليا متنجزاً، لان الوجوب النفسي لموافقته ومخالفته ثواب وعقاب. نعم لا نعلم ان المنبسط عليه بهذا الوجوب تمام المنبسط عليه واقعا أو بعضه، لكن هذا يخرج هذا التكليف المعلوم عن كونه نفسيا، ولا عن كونه بالعلم به فعليا بعدم العلم \_باننا لا نعلم بمقدار المنبسط يخرج عن كونه نفسياً وتقولوا هذا ضمني\_ بعدم العلم بأن المنبسط عليه علما بتمام ما هو المنبسط عليه واقعاً.

فالمتحصّل: فرق بين العبارتين: بين ان نقول: مدعى المحقق الاصفهاني ان وجوب الاقل وجوب نفسي هو مدار المثوبة والعقوبة فيرد عليه الاشكال، وبين ان نقول: مدعى المحقق الاصفهاني ان وجوب الاقل وجوب نفسي هو مدار المثوبة والعقوبة فيرد عليه الاشكال، وبين ان نقول: ان الوجوب النفسي الشخص الذي علمنا بأصله وترددنا في متعلقه هل انبسط على العشرة أم على التسعة؟ حيث علم تفصيلا بانبساطه على التسعة تنجز في التسعة.

### 93

ذكرنا فيما سبق: أنّ إشكال صاحب الكفاية (قده) أجيب عنه بوجوه، وذكرنا وجهين:

الوجه الثاني: كان جواب المحقق الاصفهاني (قده). وملخّص الكلام فيه:

إذا كان منظور المحقق الاصفهاني إلى ما فهمه سيد المنتقى (قده) من ان الكلام مبني على الوجوب الضمني للأقل، فهناك وجوبات ضمنية بعدد الاجزاء فلا ندري أن هذه الوجوبات تسعة أم عشرة؟! فلا محالة على هذا المبنى بهذا الفهم سوف يكون الانحلال حقيقياً، لأنه إذا دار العدد بين تسعة وجوبات وعشرة وجوبات ولكل وجوب داعوية ومحركية فهو كسائر الاعداد التي تدور القلة والكثرة، فهناك علم تفصيلي بتسعة وجوبات وشك بدوي في وجوب العاشر فهو مجرى للبراءة، فالانحلال حقيقي بلحاظ عالم الوجوب فضلا عن عالم العهدة.

وأمّا على ما هو الفهم الصحيح لعبارة المحقق الاصفهاني من ان نظره إلى الوجود الشخصي الواحد الذي شككنا في مقدار متعلقه، فهل ان متعلقه الاقل أو ان متعلقه الأكثر، فلا يتصور انحلال حقيقي إلا على ما قلناه سابقاً من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والوجوب، حيث أن ذلك الوجوب الشخصي الواحد الذي تعلق لا ندري هل تعلق بالأقل لا بشرط أم تعلق بالأقل بشرط لا؟ فإذا قلنا بأن التقابل بينهما تقابل الوجود والعدم، واما إذا قلنا بأن التقابل بينهما تقابل الضدين كان الانحلال حكميا.

الوجه الثالث: من الاجوبة على كلام صاحب الكفاية، ما ذكره سيدنا (قده) في (مصباح الاصول، ج47، ص500) ومحصّله يبتني على مقدمتين:

المقدمة الاولى: إنّ صاحب الكفاية بنى الانحلال على التنجز، فقال: انما ينحل العلم الاجمالي بوجوب الاقل أو الاكثر إلى علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الاكثر \_إنما يحصل هذا الانحلال\_ إذا قلنا بتنجز الوجوب الواقعي على كل حال، فبنى الانحلال على التنجز، وحيث ان الوجوب الواقعي ليس متنجزا على كل حال اذن فلا انحلال.

فأفاد في رد ذلك: بأنه لا يعقل اصلا توقف الانحلال على التنجز لأنهما ضدان فكيف يعقل توقف احدهما على الاخر، فما ذكره صاحب الكفاية من ان انحلال العلم الاجمالي بعلم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الاكثر معلول لتنجز الوجوب الواقعي على كل حال، نفس هذا التفريع غير معقول، فما بنى عليه اشكاله من النكتة نكتة غير معقولة، لذلك اشكاله ينتهي من اصله.

المقدمة الثانية: بعد الفراغ عن ان الانحلال لا يبتني على التنجز لأنه امر غير معقول، فنقول: بما ان الوجوب المعلوم هو وجوب الاقل لكننا لا ندري هل وجب الاقل لا بشرط أو بشرط شيء، فلا بشرط حيث انه مساوق للترخيص والسعة واطلاق العنان لم يكن ذا كلفة حتى ينفى بالبراءة، واما التقييد فحيث انه ثقل كان منفيا بالبراءة فانحل العلم الاجمالي حكماً، لجريان الاصل في احد طرفيه بلا معارض.

ولكن ما أفاده في المقدمة الأولى غير تام، والسر في ذلك:

أنّ صاحب الكفاية لم يبن الانحلال على التنجز، بل بنى التنجز على التنجز، لا أنه بنى الانحلال على التنجز، الانحلال اثر لذلك لا انه هو المتفرع، فإن صاحب الكفاية يقول: انما يتنجز الاقل على كل حال إذا كان الوجوب الواقعي متنجزا على كل حال، فبنى التنجز على التنجز، قال: بما ان وجوب الاقل متفرع عن الوجوب الواقعي باحتمال ان الوجوب الواقعي هو نفس الاقل واحتمال ان الوجوب الواقعي هو الاكثر، على اية حال وجوب الاقل متفرع على الوجوب الواقعي. اذن لا يمكن تنجز الاقل على كل تقدير الا إذا كان الوجوب الواقعي متنجزاً على كل تقدير لأنه متفرع عنه، فلو لزم من تنجز الاقل على كل حال عدم تنجز الاكثر للزم من وجوده عدمه.

فبنى التنجز على التنجز، وليس من بناء احد الضدين على الآخر حتى يكون غير معقول،

نعم، لازم تنجز الاقل على كل تقدير هو الانحلال، هذا اثر لا ان صاحب الكفاية يدعي ان الانحلال موقوف على التنجز كي يقال بأن هذا من بناء احد الضدين على الآخر.

فلابد ان يجاب على نكتة صاحب الكفاية، وهي: انه إذا كان التنجز للأقل على كل تقدير مستلزما لعدم تنجز الاكثر لزم من وجوده عدمه، لابد ان يجاب على هذه النكتة، لا أنه يقال ما ذكرته من توقف الانحلال على التنجز غير معقول.

### الجواب الرابع:

ما اجاب به شيخنا الاستاذ (قده). ومحصّل كلامه: أن ما افاده في الكفاية نسلم به بناء على ان وجوب الاجزاء وجوب غيري، ولا نسلم به بناء على ان وجوب الاجزاء وجوب ضمني، فهنا دعويان:

الدعوى الاولى: لو بنينا على ان الاجزاء واجبة بالوجوب الغيري جاء اشكال صاحب الكفاية، لأن المفروض ان الواجب الغيري لا منجزية له، وانما منجزيته لتنجز الوجوب النفسي وهو وجوب ذي المقدمة، لأجل ذلك يقال: ان كان الواجب واقعا هو الاقل كان منتجزاً، إن كان الواجب واقعا هو الاكثر فالأكثر ذو المقدمة والاقل المقدمة، فلا يعقل تنجز الأقل دون تنجز الاكثر.

لأجل ذلك لا معنى لأن يقال بأن الاقل متنجز على كل حال، إذ على احد الفرضين هو واجب غيري، والواجب الغيري لا يتنجز ما لم يتنجز الواجب النفسي، وعلى أحد الفرضين الواجب النفسي هو الاكثر وهو المفروض غير متنجز.

فبناء على ان الاقل واجب غيري يرد اشكاله بأن يقال: ان تنجز الاقل على كل حال فرع تنجز الوجوب الواقعي على كل حال فلو لزم من تنجز الاقل عدم تنجز الوجوب الواقعي لو كان متعلقا بالأكثر لزم من وجوده عدمه. فحينئذٍ يتم اشكاله بناء على هذه النكتة،

ولذلك يقول الاستاذ: ولذلك قلنا في محله بأنه إذا دار العلم الاجمالي بين واجب نفسي أو غيري لم ينحل، مثلاً: إذا علم انه نذر، اما الوضوء أو الصلاة مع الوضوء، اما الزيارة أو الصلاة مع الزيارة مثلا بحيث بتكون الزيارة واجبا غيرياً، فإما أن المنذور الوضوء على نحو الوجوب النفسي أو أن المنذور الصلاة مع الوضوء فيكون الوضوء واجباً غيرياً، فهل يصح الانحلال بأن يقال: نعلم بوجوب الوضوء على كل حال اما نفسيا أو غيريا ونشك في وجوب الصلاة فنجري البراءة عن الصلاة؟! قال: لا يمكن أن يقال بذلك؛ بلحاظ أنّ الواجب الغيري ليس محطاً للاطاعة، وليس محطاً للعصيان، وليس محطاً للتنجز، والذي يكون متنجزاً على كل حال إذا علم به تفصيلا هو ما كان محطاً للتنجز، قيل بوجوبه النفسي أو قيل بوجوبه الغيري وليس كذلك.

إذن لو كان منظور صاحب الكفاية ان الأقل واجب غيري لكان اشكاله وارداً. أما يظهر من صاحب الكفاية انه ناظر للجواب الثاني للشيخ الاعظم، والجواب الثاني كان للشيخ الاعظم مبني على الدوران بين الاستقلالي والضمني. ولأجل ذلك لا معنى لورود الاشكال، والسر في ذلك: قد يقال بأنه إذا كان الواجب الواقعي هو الاقل فالأقل متنجز الآن، أما إذا كان الواجب الواقعي هو الاكثر اذن الاقل واجب ضمني، والواجب الضمني تبع للاستقلالي حدوثا وسقوطاً، جعلاً وفعلية، فإذا كان الوجوب الضمني عين الوجوب الاستقلالي مع اختلاف اللحاظ، فهذا لحاظ للجزء وذاك لحاظ للكل، كان تبعا له في الحدوث والسقوط، فكيف يتصور أن يكون الاقل متنجزاً على كل حال، يعني ولو كان واجبا ضمنياً، مع انه لو كان واجبا ضمنيا لكان تابعا للوجوب الاستقلالي ولا يمكن التفكيك بينهما سقوطاً كما لا يمكن التفكيك بينهما ثبوتاً.

فإن كان هذا منظور صاحب الكفاية؟ فيلاحظ عليه: بأن التبعية إنما هي في الواقع لا في الظاهر في الجعل لا في التنجز، إذ نحن لا ندعي انفكاك الواجب الضمني عن الوجب الاستقلالي جعلا أو فعليةً ولا ندعي انفكاكه عنه واقعا انما المدعى كل المدعى انفكاكه عنه ظاهراً، وفي مرحلة التنجز، لا في مرحلة الثبوت الواقعي، إذن فحيث لا موجب لتبعية الوجوب الضمني للوجوب الاستقلالي ظاهرا وفي مرحلة التنجز، صح ان يقال بالانحلال الحكمي، وهو انه: علمنا تفصيلا بوجوب الاقل استقلالا أو ضمنا، أي علمنا ان ترك الأقل ترك للواجب على كل حال، فتركه مخالفة قطعية حتماً فلا تجري فيه البراءة، فتجري البراءة في الاكثر المشكوك بلا مانع.

ويلاحظ عليه (قده): ان ما افاده في الدعوى الثانية تام، أما ما أفاده في الدعوى الأولى فقد سبق المناقشة فيه، حيث ذكرنا عند التعرض للوجه الاول من وجهي كلام الشيخ الاعظم انه حتى لو دار أمر الاقل بين الواجب النفسي والغيري فهناك علم تفصيلي بأن في ترك الاقل استحقاقا للعقوبة اما لأنه هو الواجب أو لأن تركه مستلزم لترك الواجب ففي تركه استحقاقا للعقوبة على كل حال، وقبح العقاب بلا بيان منتف جريانه في ظرف يعلم بترتب العقوبة فيه على كل حال، فتجري البراءة العقلية عن الاكثر فلا فرق بين الدعويين في النتيجة.

### الجواب الخامس:

ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) على مبناه في منجزية العلم الاجمالي من ان العلم الاجمالي انكشاف للجامع عقلاً لا للواقع، فمنجزيته العقلية انما هي منجزية لحرمة المخالفة القطعية، حيث ان في المخالفة القطعية تفويتاً للجامع. واما منجزيته لوجوب الموافقة القطعية فهي ببناء عقلائي وهي ان العقلاء يرون ان احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطراف منجز، فإذا بنى العقلاء على احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه منجز، فإذا جرى بناء العقلاء على منجزية احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف كان هذا البناء العقلائي صارفاً لأدلة الأصول العلمية لاحتفافه به.

ولكن، لا نحرز بناء العقلاء على منجزية هذا الاحتمال مع وجود علم تفصيلي بوجوب الاقل، فإذا دار الواجب بين الاقل والاكثر فهذا علم اجمالي، اما مع العلم التفصيلي بوجوب الاقل على كل حال استقلال أو ضمناً، لا نحرز أن احتمال انطباق الواجب الواقعي على الاكثر احتمال منجز عندهم كي يكون رافعاً للبراءة مانعاً من جريان البراءة الشرعية. نعم، على مبنى المشهور من أن العلم الاجمالي منجز عقلاً لوجوب الموافقة القطعية كمنجزية عقلاً لحرمة الموافقة فالأمر دائر بين متباينين، وجوب الاقل استقلالا أو وجوب الاكثر استقلالاً فيكون منجزاً حينئذٍ. ولكن نقول: حتى على مبنى المشهور قد صورنا الانحلال الحقيقي في مرحلة الجعل، فضلا عن الانحلال الحقيقي في مرحلة الفعلية، وعلى فرض عدم قبول الانحلال الحقيقي فهناك انحلال حكمي بلحاظ البراءة العقلية وهو ما عبرّنا عنه وعبّر الأعلام عنه بـ(التوسط بالتنجيز).

### 94

### الجواب السادس :

ما زال الكلام في الجواب عن ايراد صاحب الكفاية (قده) على مدعى انحلال العلم الاجمالي عند دورانه بين الاقل والاكثر. وذكرنا ان الجواب الأخير عن اشكاله هو جواب المحقق العراقي (قده) وحيث إن كلام العراقي (قده) قد أجاب عنه عن عدة ايرادات اورد بها على القول بالانحلال، لذلك تعين التعرض لتمام كلامه وان كان مفصلا في (ص377 -388، ج3، نهاية الافكار).

فقد افاد (قده) عدة مقدمات:

المقدمة الاولى: ان الارتباطية في التركب إنما ينشأ من وحدة الوجوب الناشئة عن وحدة الغرض، فإذا كان لهذه الافعال الكثيرة كالركوع والسجود والتشهد والتسبيح غرض واحد، وملاك واحد، تفرع عن الغرض الواحد وجوب واحد، فاذا تعلق الوجوب الواحد بهذه الافعال الكثيرة بما هي كثيرة اتصفت بكونها مركبا واتصفت بكونها واجبا ارتباطياً، فالارتباطية والتركب نشأ عن وحدة الوجوب الناشئ عن وحدة الغرض، لا ان منشأ الارتباطية هو ان متعلق الوجوب ذو هيئة ام ليس ذا هيئة فان هذا لا دخل له في الارتباطية، فقد يكون متعلق الوجوب ذا هيئة ومع ذلك لا يكون واجبا ارتباطيا، وقد لا يكون ذا هيئة ومع ذلك يكون واجبا ارتباطيا، فمثلا: اذا افطر في شهر رمضان متعمدا وجبت عليه الكفارة وهي اطعام ستين مسكينا، فانه وان كان اطعام ستين مسكينا ليس له هيئة جامعة الا انه مع ذلك واجب ارتباطي، لان الوجوب المتعلق بهذه الاطعامات وجوب واحد، ومثلاً: يجب صوم شهر رمضان لكن هذا الوجوب ليس ارتباطيا بل لكل يوم وجوب واطاعة وعصيان وان كان الشهر ذا هيئة زمنية فليس المدار في اتصاف الوجوب بكونه ارتباطيا ام لا ان المدخول ذو هيئة ام لا؟ بل المناط على ان الوجوب واحد ام متعدد.

فاذا كان الوجوب واحدا كان الواجب ارتباطيا واذا كان الوجوب متعددا أي لكل فرد امر واطاعة فهو واجب استقلالي وان كان ذا هيئة كما افترضنا ان يتعلق الوجوب بصوم شهر رمضان.

ثم افاد: وهذا هو الفرق بين العموم الاستغراقي والعموم المجموعي، فان الفرق بين العمومين هو في الوجوب، فان كان الوجوب المتعلق بالعام واحداً كان عموما مجموعيا، وان كان الوجوب المتعلق بالعام متعددا كان استغراقيا، فاذا قال: يجب على الولد الاحسان لوالديه، والمفروض ان لكل احسان وجوباً، اذن العموم استغراقي، اما اذا قال بانه: وكان على نحو الوجوب الواحد: يجب صوم ستين يوما كفارة للافطار، كان العموم مجموعيا، لا ان الفرق في المدخول كما في بعض عبارات الاصوليين حيث قالوا: ان كان المدخول كل، بان قال: صوم كل يوم، فالعموم استغراقي. وان كان المدخول الهيئة بان قال: يجب صوم الستين، كان عموما مجموعيا، لكن المحقق العراقي يقول: لا عبرة بالمدخول وانما المدار على نفس الوجوب هل هو واحد ام متعدد.

المقدمة الثانية: بما أن المناط في الارتباطية على وحدة الوجوب، إذن اتصاف الواجب بالكلية والجزئية في رتبة متأخرة، فاذا تعلق الوجوب الواحد بهذه الاجزاء الكثيرة اتصفت الاجزاء الكثيرة بكونها كلاً، واتصف كل واحدا منها بكونه جزءا، فالاتصاف بالكلية والجزئية اتصاف انتزاعي منتزع عن تعلق الوجوب الواحد بالاجزاء المتكثرة.

فبما ان الكلية والجزئية متأخر رتبة عن تعلق الوجوب الواحد بالكثير فلا يعقل اخذه في متعلق الوجوب، بان يتعلق الوجوب بالكل، لأن الكلية وصف متأخر عن تعلق الوجوب بالاجزاء فكيف تؤخذ الكلية في متعلق الوجوب اذ لازمه اخذ ما هو متأخر رتبة فيما هو متقدم وهو غير معقول

ثم قال: لذا اقحام الوجوب الغيري في محل بحثنا في غير محله، حيث إن البعض القائل بعدم الانحلال ركز على الوجوب الغيري، قال: اذا دار امر الواجب بين الاقل والاكثر فقد دار أمر الاقل بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري، فإنه ان كان الواجب في الواقع هو الاكثر كان الاقل هو الواجب الغيري، إن كان الواجب في الواقع هو الاقل كان الاقل واجبا نفسياً، فإذا دار امر الوجوب بين النفسي والغيري فقد دار بين متباينين فكيف يعقل الانحلال،

ومن انكر الانحلال قال: بالنتيجة نحن نعلم بوجوب الاقل على كل حال، أي بكون ترك الاقل مستحقا للعقوبة سواء كان واجبا نفسيا ام غيرياً،

فالمحقق العراقي في قبال ذلك يقول: اقحام الوجوب الغيري غلط لان اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري فرع اتصافها بالمقدمية، واتصاف الاجزاء بالمقدمية فرع اتصاف الجميع بالكلية حتى يكون الجزء مقدمة للكل، واتصاف الجميع بالكلية وصف متأخر عن تعلق الوجوب لا أنه وصف اخذ في متعلق الوجوب، فاذا لم يؤخذ في متعلق الوجوب، اذن الواجب في رتبة سابقة لم يتصف لا بالكلية ولا بالجزئية، لا بالتركب ولا بالمقدمية كي يتصف بالوجوب النفسي والوجوب الغيري. فهذا الاقل الذي تتردد فيه ، نفسي غيري، هذا لا معنى ان يقال مردد في مرحلة الجعل بين كونه واجبا نفسيا او غيرياً، فإنه في مرحلة الجعل لم يتصف بكلية ولا بجزئية ولا بتركب ولا بمقدمية كي يصح البحث في ان هذا في متعلق الجعل هل هو نفسي ام غيري؟ فاقحام الواجب الغيري في محل البحث غلط لا معنى لاقحام هذا المطلب في محل الكلام.

فإن قلت: بان المفروض ان مقتضى الطبع ان يلحظ المقنن أولاً ما هو المؤثر في الملاك، ثم يلحظ ثانياً ما هو معروض الوجوب والامر، فإذا لاحظ المقنن اولاً ما هو المؤثر في الملاك، وجد ان الملاك واحد لان المصلحة القائمة بالأجزاء واحدة، فإذا كانت المصلحة واحدة كان المحلوظ اولاً واحداً أي ان المقنن لاحظ الاجزاء في ملحوظ واحد وهو عنوان المؤثر في المصلحة، المؤثر في الملاك، فلما لاحظ الاجزاء من جهة انها مؤثر في المصلحة مؤثرة في الملاك كان المحلوظ واحداً، فهذه الوحدة في الملحوظية الناشئة عن المصلحة والملاك، هي المتعلق للوجوب، فصار المتعلق للوجوب متصفاً في رتبة سابقة بالوحدة والكلية وما اشبه ذلك.

قلت: تصور المؤثر في الملاك واحداً وان كان امرا ممكنا او انه مقتضى الطبع كما تقولون، ولكن نحن نسأل: أين معروض الوجوب؟

هل معروض الوجوب الأجزاء المؤثرة في المصلحة بما هي واحدة او بما هي هي لا بما هي واحدة، والمفروض ان معروض الوجوب عين ما هو المؤثر في المصلحة لان الوجوب ظلٌ للملاك، فنرجع الى ما هو المؤثر في المصلحة، هل المؤثر في المصلحة الركوع والسجود والتشهد والتسليم بما هي واحد او بما هي هي؟ من الواضح ان المؤثر في الملاك الاجزاء الكثير بما هي هي لا بما هي واحد، فإذا لم تكن الوحدة دخيلة في المؤثر في الملاك لم يكن معروض الوجوب متصفاً بالوحدة في ظرف كونه معروضا للوجوب.

قال العراقي : " لا يقال- ان الممتنع انما هو أخذ الارتباط الناشئ من قبل وحدة التكليف في متعلق نفسه و كذا الارتباط الناشئ من قبل اللحاظ و المصلحة في متعلقهما- و اما- اعتبار الوحدة الناشئة من قبل وحدة اللحاظ و المصلحة في متعلق الأمر و التكليف، فلا مانع عنه لإمكان تعلق اللحاظ أولا بما هو المؤثر و المتصف بالمصلحة، و تعلق الوجوب بما هو المتصف بالملحوظية بهذا العنوان الطاري، فيكون تركب الواجب و كليته حينئذ بهذا الاعتبار

- فانه يقال- ان ذلك و ان كان ممكنا في نفسه، و لكنه بهذا العنوان لا يكون معروضا للوجوب و انما معروضه هو ما تقوم به اللحاظ و الغرض و هو لا يكون إلّا نفس المتكثرات الخارجية لكونها هي المؤثرة في الغرض‏ و المصلحة، لا العنوان الطاري عليها من قبل قيام وحدة اللحاظ أو المصلحة بها كما هو ظاهر، و حينئذ فإذا كان انتزاع تركب الواجب بما هو واجب أو كليته ممحضا بكونه من جهة تعلق وجوب واحد بأمور متكثرة، فلا يتصور في معروض هذا الوجوب تركب و كلية للواجب كي يصير مركز البحث في مقدمية اجزائه و وجوبها غيريا ".

المقدمة الثالثة: قد يقال بان المؤثرية لكل جزء في الملاك مؤثرية ضمنية، اذ من الواضح ان كل جزء ليس مؤثرا في الملاك باستقلاله وانما هو مؤثر ضمنا، فمؤثرية كل جزء في حصول الملاك مؤثرية ضمنية ومقتضى هذه المؤثرية الضمنية عدم اتصاف الجزء بالوجوب الفعلي الا مع انضمام بقية الاجزاء اليه، لان مؤثرية ضمنية، اذن لا يؤثر الوجوب الضمني حتى تجتمع بقية الأجزاء. فبناء على ذلك \_هذا مبنى السيد الخوئي الذي سبق وأن حررناه\_ فالارتباطية بين الاجزاء هي في رتبة سابقة على الوجوب وهي الملاك في كون الواجب ارتباطيا لا ان الملاك ان الوجوب واحد.

قلت: صحيح أن مؤثرية كل جزء في الملاك ضمنية، إنما معنى الضمنية ان دور كل جزء سد باب العدم من جهته، حيث إن المطلوب من هذه الاجزاء ان ينسد باب العدم للمصلحة بحيث توجد، فكل جزء يسد باب العدم للمصلحة لكن من جهته ولا تعرض له لبقية الاجزاء، فالركوع يسد باب العدم من جهته سواء سدها السجود ام لا، والسجود يسد باب العدم من جهته، سواء سدها التشهد او التسليم او لا.

فمعنى المؤثرية الضمنية: ان دور كل جزء منها سد باب العدم من جهته، وبالتالي لو تخلف بعض الاجزاء: فعدم اتصاف هذا الجزء بالوجوب الفعلي لا لقصور فيه ولا لقصور في مؤثريته بل لعدم بقية الاجزاء، لان تأثير كل جزء بمعنى سد باب العدم من جهته، فقد سد باب العدم من جهته بالتمام والكمال، وانما لم يتصف بالوجوب الفعلي لعدم انسداد باب العدم من بقية الجهات لتخلف بعض الاجزاء الاخرى،

إذن فالنتيجة: فالانضمام (انضمام بقية الاجزاء) لا لقصور في المقتضي، فإنّ اقتضاء كل جزء للتأثير ليس مشروطا بالانضمام، بل كوجود المانع وهو ان العدم لم ينسد نتيجة تخلف بعض الاجزاء، والا فلا قصور في المقتضي أي لا قصور في تأثير كل جزء من حيثه.

خلاصة الأصول 94

كلام المحقق العراقي 377 – 388

افاد عدة مقدمات

1. الارتباطية تنشأ من وحدة الوجوب الناشئة من وحدة الغرض ، لا ان منشأها هو ان متعلق الوجوب ذو هيئة ام لا ، قد يكون متعلق الوجوب ذا هيئة و مع ذلك لا يكون واجبا ارتباطيا ، و قد لا يكون ذا هيئة و يكون ارتباطيا

مثلا اطعام 60 مسكينا ارتباطي وان لم يكن للاطعام هيئة ، و صيام شهر رمضان ذا هيئة زمانية ولكنه ليس ارتباطياً.

وهذا هو الفرق بين العموم الاستغرقي والمجموعي فان كان الوجوب 1 كان مجموعيا والا استغراقياً.

1. بما ان المناط في الارتباطية هو وحدة الوجوب ، فالاتصاف بالكلية و الجزئية في رتبة لاحقة عن الوجوب ومنتزع عن تعلق الوجوب الواحد بالاجزاء المتكثرة .

لذا اقحام الوجوب الغيري في محل بحثنا غير صحيح لان:

اتصاف الأجزاء بالغيرية فرع اتصافها بالمقدمية (كي تصبح الأجزاء مقدمة للكل).

واتصافها بالمقدمية فرع اتصافها بالجزئية ..

واتصافها بالجزئية في رتبة متأخرة عن الوجوب .

ففي مرحلة الجعل لم يتصف الوجوب بهذه الاوصاف (الغيرية، المقدمية ، الجزئية) حتّى نقول هل هو نفسي او غيري..

ان قلت : المقنن يلحظ ما هو المؤثر في الملاك ، و هو امر واحد فيلاحظ الأجزاء بعنوان (المؤثر في المصلحة) ، فهذه الوحدة هي المتعلق للوجوب..

قلت : تصور المؤثر في الملاك واحدا وان كان ممكنا ولكن اين معروض الوجوب ؟ ، معروضه الأجزاء المؤثرة في المصلحة لا بما هي واحدة بل بما هي هي ، فاذا الوحدة ليست دخيلة في الملاك.

1. قد يقال ان المؤثرية في الملاك لكل جزء ضمنية و مقتضاها عدم اتصاف الوجوب بالوجوب الفعلي فبناءً على ذلك الارتباطية بين الأجزاء في رتبة سابقة على الوجوب

يقول صحيح ان مؤثرية كل جزء في الملاك ضمنية ولكن معنى الضمنية ان دور كل جزء سد باب العدم للمصحلة من جهته ولا تعرض له لبقية الأجزاء . وعليه لو تخلف بعض الأجزاء فعدم اتصاف هذا الجزء بالوجوب الضمني لا لقصور فيه بل من جهة تخلف بقية الاجزاء.

### 95

**المقدمة الثالثة**.

وقد اورد على نفسه في المقدمة الثالثة بعنوان:

إن قلت: ان الوجدان شاهد بأن المؤثّر في الملاك هو المقيّد لا ذوات الاجزاء، أي ان المؤثر في الملاك هو الجزء بقيد انضمام بقية الاجزاء باعتبار أن الملاك واحد فليس متعدداً، وهذا الملاك الواحد لا يتحقق الا بجميع الاجزاء، فمقتضى ذلك أن المؤثر في الملاك ليس هو الجزء في حد ذاته بل الجزء المقيد بانضمام بقية الاجزاء، وحينئذ بما ان عالم الوجوب تابع لعالم الملاك، والمفروض في عالم الملاك أن المؤثر الجزء المقيد لا الجزء لا بشرط فلا محالة متعلق الوجوب الجزء المقيد، لا الجزء في حد نفسه، وبناءً على ذلك: فإذا دار التكليف بين تعلقه بالجزء المقيد بالجزء العاشر، أو الجزء اللا بشرط من حيث الجزء العاشر كان من الدوران بين المتباينين، إذ لا ندري انه في رتبة سابقة هل متعلق الوجوب الاقل بشرط الجزء العاشر أو الاقل لا بشرط، فهناك دوران في رتبة سابقة بين الاطلاق والتقييد، وهو دوران بين المتباينين، فكيف يدعى انحلال العلم الاجمالي حقيقة مع دورانه بين المتباينين؟

قلت: هناك وجهان لدفع هذا التصور:

الوجه الاول: ان المؤثر في الملاك ليس هو المقيد، هذا اول الكلام، بل كل جزء في نفسه مؤثر في الملاك، بمعنى ان وظيفة كل جزء سد باب العدم من جهته، وهو تأثير حيثي، وكل جزء من جهته وظيفته ان يسد النافذة التي امامه، وليس له دور آخر، فهو في تأثيره في سد النافذة التي أمامه ليس مشروطاً ببقية الاجزاء، وليس مقيّداً بانضمامها، بل دوره ان يسد باب العدم من جهته، وبالتالي: فعدم حصول الغرض بفقد بعض الاجزاء لا لقصور في الجزء (في المؤثرية) بل لقصور في الملاك المقتضي لقصور في الارادة، أي لما كان الملاك واحدا لا متعدداً فهو قاصر أن يحصل ببعض دون بعض، فهذا لقصور في الملاك، ومقتضى قصوره وعدم قابليته للتبعيض قصور الوجوب، والارادة لأن الوجوب والارادة تابع للملاك، فما دام الملاك قاصراً ان يحصل ببعض الاجزاء كانت الارادة والوجوب المتعلق بكل جزء قاصرا ان يتعلق به من دون ان يتعلق بغيره، فالوجوب متعلق بالكل، لا ان كل جزء في حد نفسه قاصر عن التأثير بل كل جزء مؤثر بمعنى سد باب العدم من جهته، انضم بقية الاجزاء أم لم ينضم، فالتقيد بالانضمام ليس مأخوذاً لا في متعلق الملاك ولا في متعلق الوجوب، فلا يصح ان تقول بأن الجزء مقيّد بالانضمام كما قال به السيد الخوئي (قده) بل الجزء مؤثر مع غمض النظر عن انضمام بقية الاجزاء.

الوجه الثاني: سلمنا بأن المؤثر المقيَّد لا الجزء في حد نفسه، الا ان المقيَّد ينحل إلى عنصرين: ذات، وتقيد. فدخل الدخل في حصول الغرض بالفعل إذ لولا التقيد لا يحصل الغرض بالفعل، لا يعني قصور الذات، أي بالعنصر الاول، عن التأثير في نفسه، فما دام المقيد ينحل إلى عنصرين: ذات وتقيد، فعدم حصول الغرض بالفعل لعدم التقيد شيء، وقصور الذات عن تأثيرها في حصول الغرض شيء آخر، فالذات غير قاصرة في تأثيرها وان كان الغرض لا يحصل بالفعل الا ما مع التقيد.

ثم يقول(ص380): فعلى كل حال يكون انتفاء الغرض وعدم اتصاف الاجزاء بالواجبية (يعني بالواجبية الفعلية) مستندا إلى فقد بقية الاجزاء لا إلى قصور الاجزاء المتأتي بها في مؤثريتها في الغرض، قلنا بأن لحيث التقيد دخل في تحقق الغرض أم لم نقل، قلنا بأن للتقيد دخل في حيث الغرض أم لم نقل، بل كان المؤثر في تحققه (الغرض) نفس الاجزاء \_لا بقيد الانضمام\_ غاية الامر في حال الانضمام لا انها مؤثر مطلقا، لا انها مؤثر بقيد الانضمام، مؤثر في حال الانضمام على نحو القضية الحينية لا التقييدية.

والكلام انه إذا ركزنا على الوجه الاول الذي اجاز به الكلام تام، فإن كل جزء مؤثر بنفسه بلا حاجة إلى الانضمام، لأن تأثيره ليس الا معنى سدّ النافذة، فهو يسد النافذة انضم بقية الاجزاء أم لم ينضم. فلأجل ذلك عدم حصول الغرض بالفعل لا لقصور في الجزء بل لفقد بقية الاجزاء وهذا واضح. وبناءً على هذا التصور تكون القضية حينية، لا مشروطة، لأن هذا الجزء يؤثّر حين تأثير الجزء الآخر لكن لا بشرطه، وإنّما قلنا حينه بلحاظ ان الملاك لا يقبل التبعض والتجزئة، فالقضية حينية لا مشروطة.

اما إذا جئنا إلى الوجه الثاني في الجواب وهو التسليم بأن التقيد دخيل، لأن المؤثر في الملاك بناء على الوجه الثاني هو المقيد، فحينئذ إذا قلنا بأن المؤثر هو المقيد، يأتي السؤال: هل مقصودكم بأن المؤثّر هو المقيَّد يعني المؤثّر في حصول الغرض بالفعل هو المقيَّد؟ أم المؤثّر في سدِّ باب العدم هو المقيَّد؟

فإن كان المنظور في هذه العبارة ان المؤثر هو المقيد، يعني المؤثر في حصول الغرض بالفعل، فهذا عين الوجه الاول وليس وجها جديدا، لأن الوجه الاول ايضا يقول: المؤثر في حصول الغرض بالفعل هو المقيد، إنما المؤثر على نحو الاقتضاء يعني في سد باب العدم الجزء لا بقيد، فرجع إلى الوجه الاول.

واما إذا قلتم بأن المؤثر في سدّ باب العدم، يعني التأثير الاقتضائي هو الجزء المقيد لا الجزء لا بشرط، حينئذٍ لا يمكن ان يدعى انه من القضية الحينية، وانه سواء كان كما في عبارته سواء كان للتقيد دخل في حصول الغرض أم لا، إذن بالنتيجة: لا يكون الوجه الثاني وجها ثانيا الا إذا ارجعتم المقيد للتاثير الاقتضائي يعني التاثير بمعنى سد باب بالعدم، وإذا رجع اليه كان من القضية المشروطة لا القضية الحينية، وإن اصررتم على انه من القضية الحينية لم يكن وجهاً ثانياً. هذا ما ذكره (قده) في المقدمة الثالثة.

**المقدمة الرابعة**: وذكر هنا مطالب في هذه المقدمة:

المطلب الاول: إن الضمنية والاستقلالية منتزعان من حدّ التكليف وليسا وصفين حقيقين.

بمعنى: ان لدينا تكليف واحد تكليف شخصي، وهذا التكليف الشخصي الواحد إن انبسط على العاشر انتزع عنوان الضمنية، صارت التسعة ضمنية، وان لم ينبسط على العاشر انتزع على التسعة عنوان الانتزاعية، فاتصاف التسعة بالاستقلال والضمني هذا وصف انتزاعي منتزع عن حد الوجوب، أي منتزع من الانبساط وعدم الانبساط وليس شيئا آخر، نظير ان لدينا خط رسمه الراسم دفعة واحدة، لا بالتدريج، ولا ندري ان هذا الخط ينبسط إلى ذراع أم يختصر على القدم، هذا لا يوجب ترددا بين شخصين، هناك شخص واحد من الخط، لا ندري ان هذا الشخص الواحد من الخط انبسط إلى ذراع أم لم ينبسط إلى ذراع هذا لا يوجب التردد بين شخصين وإنما يوجب التردد في حد شخص واحد من الخط، فكذا التردد في المقام في حدِّ شخص واحد من الوجوب.

ومن الواضح ان اختلاف الحدود لا يوجب اختلاف الوجوب ولا يوجب اختلاف الواجب، فالوجوب شخص واحد انبسط أم لم ينبسط هو شخص واحد، كما لا يوجب اختلاف الواجب، (متعلق الوجوب) لأن متعلق الوجوب لا يتصف في رتبة سابقة بكونه ضمنيا أو استقلاليا، متى تتصف بذلك؟ بعد تعلق الوجوب بها فيقال: هل انبسط على العاشر فهي ضمنية أم لم ينبسط فهي استقلالية. فاذا كان الاتصاف بالضمنية والاستقلالية متأخراً رتبة عن تعلق الوجوب بالتسعة فلا يعقل أخذه في متعلق الوجوب، لأن ما هو متأخر رتبة لا يعقل اخذه فيما هو متقدم. ففي رتبة سابقة لا يوجد ارتباطية، هل هو ضمني أو استقلالي، بل لا يوجد الا ذوات الاجزاء بعد تعلق الوجوب صارت ارتباطية، أي اتصفت بالضمنية أو الاستقلالية، أما قبل تعلق الوجوب بها لا توجد ارتباطية بين هذه الاجزاء كما يدّعي بعضهم.

ثم يقول: نعم هو مانع من اطلاقه.

يقول بانه: صحيح نحن نقول بأن التسعة في رتبة سابقة على تعلق الوجوب بها لا ضمنية ولا استقلالية، لكن هل هي لا بشرط؟ أم هي بشرط شيء؟ أم هي مهملة؟ فماذا تقصدون بالتسعة مع العاشر، هل ان التسعة لا بشرط من حيث العاشر ؟ بشرط العاشر؟ أم هي مهملة؟

يقول العراقي: ان كان الملاك في الواقع (قبل تعلق الوجوب) قائما بالعشرة لا بالتسعة، فحينئذ التسعة من جهة هذا العاشر من حيث التأثير في الملاك لا مطلقة ولا مشروطة بل هي مهملة، لا مشروطة لأن كل جزء يسد باب العدم من جهته جاء الجزء الآخر أم لم يأتي، فإذن ليست مشروطة،

ولا مطلقة لأن المفروض ان الملاك واحد، وهذا الواحد لا يحصل الا بالعشرة لا يحصل بالتسعة فقط، فإذن كيف نقول بأن التسعة مطلقة بالنسبة للعاشر والحال بأن الملاك لا يحصل الا بالجميع، اذن فالتسعة بالنسبة للعاشر لا مطلقة، فإن هذا خلف تقوم الملاك بالجميع، ولا مشروطة لأن دور كل جزء سد باب العدم من جهته لا بقيد الانضمام. فهذا معنى أن كل جزء أخذ بالنسبة للجزء الآخر مهملاً.

وأما إذا افترضنا ان الملاك في الواقع قائم بالتسعة فقط من دون العاشر، فهذا يعني ان التسعة في رتبة سابقة على الوجوب هل هي متصفة بالقلة، هل هي متصفة بالاستقلالية؟

يقول لا، هي على نحو الحصّة التوأم مع الاستقلالية. هي استقلالية لكنها تؤثر في الملاك لا بقيد الاستقلالية وإن كانت هي في الواقع استقلالية، فهي توأم مع الاستقلالية بشرط الاستقلالية مؤثرة في الملاك. وهذا مرجعه إلى القضية الحينية.

لاحظوا عبارته: لأن مثل هذه الضمنية التي هي منش أرتباط الاجزاء بالأجزاء انما جاءت من قبل وحدة الغرض، والتكليف التابع للغرض فيستحيل اخذ هذه الحيثيات في متعلق التكليف، نعم هو \_وحدة الغرض\_ مانع عن اطلاقه \_الوجوب\_ فلا يكون الاقل المعروض للوجوب الضمني \_على فرض شمول الملاك للعاشر\_ الا ذات الأقل بنحو الإهمال لا مقيدا بقيد الانضمام ولا مطلقا من حيث الانضمام، كما انه بقصور الوجوب \_لو كان الوجوب قاصرا عن الشمول للعاشر لأن الملاك لا يشمل العاشر\_ عن الشمول للزائد لا يكون الواجب في عالم عروض الوجوب عليه \_قبل عروض الوجوب عليه\_ الا الذات التوأم مع حد القلّة، \_يعني الذات التوأم مع وصف الاستقلالية، لكن لا بوصف الاستقلالية\_ لا بشرطه ولا لا بشرطه.

### 96

ما زال الكلام في المطلب الثاني الذي ذكره المحقق العراقي في هذه المقدمة. ومحصّله:

أنّ الاستقلالية والضمنية وصفان منتزعان من حد الوجوب، وحد الوجوب تابع للغرض لأن الوجوب ظل للغرض، فلابد من رجوعه إلى الغرض، فإذا رجعنا إلى الغرض والملاك، فتارة: يكون الملاك واحدا وتارة يكون الملاك متعددا. فاذا كان الملاك واحداً بأن كان هناك ملاك واحد يتحقق بعشرة اجزاء، فحينئذٍ تتصف التسعة بالضمنية، فيقال: بأن وحدة الملاك المتحقق بعشرة يقتضي اتصاف التسعة بالضمنية، لكن ما هو المراد بالضمنية، فإن للضمنية صورتين أو مرحلتين، لأن الضمنية: تارة بمعنى التأثير الاقتضائي، وتارة: بمعنى التأثير الفعلي.

فإن لوحظ التأثير الاقتضائي فإن كل جزء من هذه الأجزاء يقتضي سد باب العدم من جهته، وهذا هو معنى التأثير الاقتضائي، وسد باب العدم من جهته لا يشترط فيه انضمام بقية الاجزاء، بل هو من حيث سد باب العدم من جهته مستقل عن بقية الاجزاء، فإن كل جزء يقتضي سد باب نافذة العدم من جهته من غمض النظر عن انضمام البقية ومع عدمها، لذلك حتى لو لم تنضم باقي الاجزاء فإن هذا التأثير الاقتضائي بمعنى سد باب العدم من جهته، وسد باب العدم من جهته لا يشترط فيه انضمام بقية الاجزاء. بل هو من حيث سد باب العدم من جهته مستقل عن بقية الاجزاء، فإن كل جزء يقتضي سد باب ونافذة العدم من جهته مع غمض النظر عن انضمام البقية وعدمها.

لذلك حتى لو لم تنضم باقي الاجزاء فإن هذا التأثير الاقتضائي بمعنى سد باب العدم من جهته قد تحقق. فكل جزء مستقل عن الآخر في التأثير الاقتضائي أي سد باب العدم.

وأما من جهة التأثير الفعلي: أي إيجاد الملاك بالفعل، لا سد باب العدم من جهته، بل ايجاد الملاك بالفعل. فإن وحدة الملاك لا إشكال انها تقتضي انضمام الاجزاء، إذ لا يمكن لكل جزء أن يوجد الملاك بالفعل من دون انضمام بقية الاجزاء، الا ان اقتضاء الانضمام هل هو على نحو القضية المشروطة؟ أو هو على نحو القضية الحينية؟ فيقول المحقق العراقي: لا دليل على الاشتراط، لأنه كلّ من الامرين وهما الاطلاق والتقييد يحتاج إلى ملاك، فلا يمكن ان يكون شيء مشروطا بشيء من دون ملاك يقتضي الشرطية، ولا يمكن ان يكون شيء مطلقا بلحاظ شيئا آخر من دون ملاك يقتضي الاطلاق، لأجل ذلك نقول: ان وحدة الملاك بمعنى ان هناك غرضا واحداً قائماً بعشرة اجزاء غاية ما يقتضي منع الاطلاق لا انه يقتضي التقييد لأن التقييد يحتاج إلى ملاك يقتضيه، ووحدة الغرض تمنع الاطلاق لا يقال بانها يقتضيه، فيقال بما ان هناك ملاكا واحدا يقتضي عشرة اذن ليس كل جزء مطلقا في تحقيق ذلك الملاك، نعم هو مطلق في التأثير الاقتضائي لكن في التأثير الفعلي ليس مطلقا فإن اطلاقه خلف وحدة الملاك، إذ ما دام الغرض القائم بالعشرة واحد إذن بالنتيجة لا يعقل ان يكون كل جزء مطلقا يعني مستقلا في تحقيق ذلك الغرض الواحد. فغاية ما تفيده وحدة الملاك ان لا إطلاق، ليس لكل جزء اطلاق في ايجاد ذلك الملاك، لا انه مقيد، فإن التقييد يحتاج إلى ملاك زائد يقتضيه ولا يوجد ذلك الملاك الزائد.

لذلك نقول: كل جزء بلحاظ التأثير الاقتضائي مستقل، وكل جزء بلحاظ التأثير الفعلي على نحو القضية الحينية، لا على نحو القضية المشروطة لأن وحدة الملاك لا تقتضي الاشتراك بل غاية ما تقتضي منع الإطلاق. هذا إذا كان الملاك واحدا.

أما إذا كان الملاك متعدداً: بمعنى انه في التسعة ملاك وفي العاشر ملاك آخر، فتعدد الملاك يقتضي الاستقلالية، كما اننا قلنا ان وحدة الملاك تقتضي الضمنية، فإن تعدد الملاك يقتضي الاستقلالية، بمعنى ان التسعة تتصف بالوجوب الاستقلالي، لأن المفروض ان الملاك في العاشر ملاك آخر، لكن ما معنى الاستقلالية؟

فذكر أموراً في هذا السطر:

الأمر الأول: هناك فرق بين اللا بشرطية من حيث الصدق، واللا بشرطية من حيث المانعية، مثلا: إذا قال المشرع لا تصح النافلة بدون قراءة قرآن، لابد ان تقرأ في كل ركعة قرآناً، فالقرآنية على نحو اللا بشرط من حيث الصدق، وعلى نحو اللا بشرط من حيث المانعية.

اما على نحو اللا بشرط من حيث الصدق: فإنه يصدق أنك قرأت قرآن بقراءة آية أو بقراءة سورة أو بقراءة سور، فإن عنوان القرآن يصدق على القليل والكثير على حد واحد، هذا معنى اللا بشرطية من حيث الصدق.

وأما اللا بشرطية من حيث المانعية: فاذا افترضنا انه قرأ قرآناً ولكن بعد القرآن قرأ دعاء، أو بعد القرآن صفق بيده، لا إشكال فإن المطلوب قراءة القرآن على نحو اللا بشرطية من حيث الصدق ومن حيث المانعية، فأي عمل يأتي به ليس بمانع من تحقق المأمور به.

بناء على ذلك: في المقام يوجد لا بشرطية من حيث المانعية، أي أنت مطلوب بتسعة اجزاء اما لو اتيت بالعاشر فهل يمنع من صحة الصلاة أو لا؟ لا يمنع من صحة الصلاة، والا لو كان يمنع من صحة الصلاة لكان من الدوران بين المتباينين لا بين الأقل والأكثر.

فإذن بالنتيجة وجب عليك التسعة لا بشرط العاشر، ومعنى لا بشرط العاشر يعني لا بشرط من حيث المانعية، فالإتيان فيه ليس مانعا ولا يوجد بطلان الصلاة،

اما هل هناك لا بشرطية من حيث الصدق؟ بمعنى انه وجب عليك تسعة مع العاشر أو بدونه بحيث لو أتيت بالعاشر لكان مصداقاً للإتيان بالتسعة، يعني هذا من مصاديق الاتيان بالتسعة انك اتيت بالعاشر، يقول: لا لا يوجد هنا لا بشرطية من حيث الصدق، بل الموجود هنا الإهمال، أي أن التسعة من ناحية العاشر مهملة لا مشروطة ولا لا مشروطة، لا مطلق ولا مقيّد، أي أنها خارجة عن المقسمية للإطلاق والتقييد.

وهذا ما يحتاج إلى البيان: ولذلك نذكر

الامر الثاني كبيان: تكرر في السنة الاصوليين أن الإهمال محال فكيف يدعي المحقق العراقي ان التسعة مهملة من حيث العاشر، فما هو المقصود للمحقق العراقي؟ الإهمال تارة يكون في الوجود، وتارة يكون في الجعل، وتارة يكون في مقام النسبة. فالأولان محالان والثاني والثالث ممكن.

اما الاهمال في الوجود، بأن يقال: يوجد زيد في الخارج مهملاً، هذا غير معقول، لأن الوجود مساوق للتشخص، لا يعقل ان يوجد مهملاً، لابد ان يوجد ضمن مشخصات، يعني مقترنا بأعراض معينة من كم وكيف وفعل وانفعال وأين ومتى ونحو ذلك من الاعراض، لا يعقل ان يوجد مهملا من حيث الاعراض المقارنة بل لابد ان يوجد مشخصاً. هذا هو معنى الاهمال في الوجود محال.

والإهمال في الجعل محال، بمعنى انه الاهمال المساوق للتردد، لا يعقل ان يكون الجاعل مترددا لأن التردد خلف الحكم فإن الحكم يقتضي البت، والتردد ضد له، فلا يعقل ان يجتمع الحكم مع التردد، فاذا افترضنا ان الجاعل سواء كان الجاعل مولى حقيقي أو عرفي ما دام ملاكه مشخصا فهو غير متردد في مجعوله، وإذا كان مترددا في ملاكه لم يعقل صدور الجعل منه، فإما الملاك متشخص بنظره فلا تردد واما الملاك متردد فيه فلا يتحقق منه جعل، لذلك قالوا الإهمال في الجعل محال يعني الإهمال المساوق للتردد.

أما القسم الثالث من الإهمال، وهو الإهمال في النسبة: بمعنى ان المولى عندما لاحظ ملاكه رأى ان ملاكه بالنسبة إلى شيء آخر مهمل، يعني لا هو مشروط به ولا هو مطلق بالنسبة اليه، كما إذا افترضنا، استقبال القبلة واستقبال الجدي، بالنسبة إلى العراقي لا يمكن استقبال القبلة حتى يستدبر الجدي، فهناك ملازمة في الخارج بين استقبال القبلة واستدبار الجدي، لكن الملاك وهو ملاك الصلاة قائم باستقبال القبلة ما هي نسبة هذا الملاك لاستدبار الجدي، لا يوجد نسبة، لا هو مقيد به لا هو مطلق بالنسبة اليه، أي ان الملاك بالنسبة إلى استدبار الجدي خارج عن المقسمية لا يقتضيه ولا أنه صادق معه، لأننا نتكلم عن اللا بشرطية من حيث الصدق لا اللا بشرط من حيث المانعية، نعم اللا بشرطية من حيث المانعية موجودة، يعني لا يمنع منه، اما الملاك القائم باستقبال القبلة لا هو مشروط باستدبار الجدي ولا انه صادق باستدبار الجدي، يعني استدبار الجدي ليس من مصاديق محقق الملاك وان كان انضمامه ليس مانعاً، بالنتيجة نسبة استقبال القبلة لاستدبار الجدي لا مطلقة ولا مقيد، لا مقيد وهو واضح، ولا مطلق فإنه لا بشرط من حيث الصدق ليس قائما بينهما إذ ليس من مصاديقه.

فحينئذ يقال: ما هي النسبة بينهما؟ أي ما هي النسبة بين استقبال القبلة واستدبار الجدي؟

قال المحقق العراقي: النسبة بينهما هي الحصة التوأم، ومعنى الحصة التوأم: كلما كان شيئان متلازمين خارجاً لكن ليس متلازمين ملاكاً، فوجود كل منهما توأم مع وجود الآخر لكنه ليس مشروطا به ولا مطلقا بالنسبة اليه بلحاظ ملاكه، فاستقبال القبلة واستدبار الجدي لا هما مشروطان ولا هما مطلقان، يجب عليك استقبال القبلة.

إن قلت ما هي النسبة بينه وبين استدبار الجدي؟ يقول: انا بحسب جعلي التابع لملاكي أقول: لا هو مشروط به وهو مطلق بالنسبة اليه، وان كان بحسب عالم الخارج بينهما التوأمية أي الملازمة فبينهما حصة التوأم بحسب التعبير.

نطبّق هذا على محل الكلام، فنقول: بأنه على فرض أن الملاك قائم بالتسعة لا بالعشرة، إذن التسعة من حيث العشرة لا بشرط بمعنى لا بشرط من حيث المانعية لكنها من حيث العشرة لا بشرط ولا انها لا لا بشرط من حيث الصدق، يعني الملاك القائم بالتسعة لا هو مشروط بالعاشر ولا هو مطلق بالنسبة إلى العاشر، إذن ماهي النسبة بينهما، نسبة التوأمية. بمعنى: أن اتصاف التسعة بالاستقلالية اتصاف حتمي، إذ مادام الوجوب متعلقا بالتسعة فقط لأن الملاك قائم بالتسعة فقط فلا محالة تتصف التسعة بالاستقلالية، الا ان اتصاف التسعة بالاستقلالية على نحو التلازم الوجودي الخارجي كتلازم استقبال القبلة مع استدبار الجدي، فاتصاف الحصة بالاستقلالية بنحو الحصة التوأم، لا من باب الاشتراط ولا من باب الاطلاق بل من باب الحصة التوأم. هذا محصّل كلامه في هذا المطلب الثاني.

المطلب الثالث: قال: بعد أن بينا اتضح لك ان لا تردد لا في حقيقة الوجوب ولا في متعلق الوجوب، فإن حقيقة الوجوب هو وجوب شخصي واحد متعلق بالتسعة على كل تقدير، التسعة واجبة، عندنا تردد في حقيقة الوجوب، ولا تردد في متعلق الوجوب، لأن التسعة معروضة للوجوب على كل حال، ولا تتصف في هذا العالم، \_يعني عالم معروضيتها للوجوب\_ لا للضمنية ولا للاستقلالية إذ المفروض ان هذين الوصفين منتزعين بعد تعلق الوجوب لا في رتبة سابقة عليه، اذن التردد في حد الوجوب لا في حقيقة الوجوب ولا في متعلق الوجوب، وإنما التردد في حده، هل انبسط على العاشر أم لم ينبسط؟ كالماء الذي انبسط على تمام الكوز أو على بعضه، والا فهو ماء لا تردد فيه، فإذن اتصاف التسعة بالضمنية والاستقلالية بعد تعلق الوجوب لا في رتبة سابقة ولأجله لا تردد لا في حقيقة الوجوب ولا في معروض الوجود.

المطلب الرابع: إذن تبين ان الانحلال حقيقي، بل لا يوجد علم اجمالي، وتسمية العلم في المقام بالعلم الاجمالي مسامحة واضحة، اصلاً ليس فيه علم اجمالي بل علم تفصيلي في عالم الجعل فضلا عن عالم الفعلية والتنجز. يقول: لأن العلم الإجمالي متقوم بمجمع الوجودين والمقام من باب مجمع الحدين فكيف يقاس مجمع الحدين بمجمع الوجوبين. بيان ذلك:

قال ان العلم الاجمالي انما يتصور إذا دار بين متباينين، كالقصر والتمام، والظهر والجمعة، والدوران بين المتباينين ان المعلوم مجمع الوجودين، يعني علمنا بصلاة مرددة بين وجودين قصر أو تمام، فالمعلوم مجمع الوجودين، هنا إذا كان المعلوم مجمع الوجودين صار علم اجمالي بحصول قضية منفصلة حقيقية، فليس الواجب كلاهما ولا ان الواجب شيء منهما.

اما في المقام فالمعلوم مجمع الحدين لا الوجودين يعني المعلوم وجود واحد وهو وجوب التسعة ، هذا المعلوم، غاية ما في الامر التردد في حده هل انبسط على العاشر أم لم ينبسط؟ فالمعلوم مجمع الحدين لا مجمع الوجودين، ولذلك ليس ترددا بين المتباينين بل بين الاقل والاكثر. فعندنا علم تفصيلي قطعاً نعلم تفصيلا جزما بأن التسعة معروضة لوجوب شخصي لا محالة وشك بدوي في وجوب العاشر.

المطلب الخامس: فترتب على ذلك، بعد حصول علم تفصيلي بوجوب التسعة وانحلال حقيقي في عالم الجعل جريان البراءة العقلية عن الاكثر بلا مانع، لأن حكم العقل بوجوب الاطاعة تابع لمتن الوجوب لا لحد الوجوب، والمفروض ان متن الوجوب معلوم وإن كان حد الوجوب مشكوك، وحكم العقل بوجوب الاطاعة موضوعه نفس الوجوب وليس حد الوجوب، ونفس الوجوب معلوم إذ علمنا بوجوب شخصي متعلق بالتسعة لا ثمان ولا عشر، إذن بعد ان علمنا بتعلق وجوب شخصي بالتسعة لا ثمان ولا عشر حكم العقل بوجوب الاطاعة، واما التردد في وجوب العشرة انبسط على العاشر أم لم ينبسط على العاشر، يقول حد الوجوب حد انتزاعي ليس معروضاً لحكم العقل من جهة فلا ضائرية في التردد في حد الوجوب في حكم العقل بوجوب الاتيان بالتسعة واجراء البراءة.

### 97

ذكرنا فيما سبق: أن المحقق العراقي (قده) أفاد في (نهاية الافكار، ج3، ص377): بأنّ المناط في اتصاف الواجب بالارتباطية أو الاستقلالية هو تعدد الغرض أو وحدة الغرض؟ فإن كان الغرض المتعلق بالأفراد الكثيرة غرضاً واحداً انتزع عنوان الضمنية لكل فرد منها، وإن كان الغرض المتعلق بالأفراد الكثيرة متعدداً انتزع عنوان الاستقلالية، أي أن لكل فرد من هذه الافراد وجوباً مستقلاً بلحاظ أن له غرضاً مستقلاً. وترتّب على هذا المبنى الذي اختاره: أن معروض الوجوب واقعا لا يختلف سواء كان الواجب ضمنيا أو كان استقلاليا فإن معروض الوجوب واحد وهو ذات الأجزاء مع غمض النظر عن وصف الضمنية ووصف الاستقلالية.

وقد رتّب على كلامه (قده) مناقشة العلمين: النائيني وصاحب الكفاية (قدس سرهما).

تعرض لمطلب المحقق النائيني (قده) في (ص383) فقال بما محصله:

أنه على مبنانا من أن معروض الوجوب هو معروض الغرض، ومعروض الغرض ذات الأجزاء لا الاجزاء بوصف الضمنية أو الاستقلالية، فإن وصف الضمنية أو الاستقلالية عنوان انتزاعي متأخر رتبة عن تعلق الغرض أو تعلق الوجوب. فإذا كان متأخرا رتبة فلا يعقل اخذه في معروض الوجوب أو معروض الغرض في رتبة سابقة، إذن بناء على مبنانا الأجزاء هي الاجزاء كانت واجبة ضمناً أو كانت واجبة استقلالاً، لا يتغير حقيقتها وسنخها بكونها ضمنية أو استقلالية، فاذا دار الامر بين وجوب تسعة أو وجوب عشرة فوجوب التسعة معلوم تفصيلاً.

ولكن لو سلمنا بما يظهر من بعضهم كما هو مبنى السيد الخوئي (قده) من ان متعلق الوجوب في رتبة سابقة اخذ فيه وصف الضمنية، فحينئذ سوف يكون الامر في رتبة سابقة بين كون الواجب التسعة بشرط العاشر أو التسعة لا بشرط، فالبشرطية واللا بشرطية ثابتتان لرتبة سابقة على الوجوب، لأنهما ثابتتان في رتبة الغرض نفسه، أي أنّه بنظر السيد الخوئي (قده) أن الغرض إمّا الدخيل فيه التسعة بشرط أو التسعة لا بشرط، فبالشرطية أو اللا بشرطية لانهما دخيلان في الغرض صارا دخلين في الواجب في رتبة سابقة، فإذا دار الأمر في رتبة سابقة بين كون ذي الغرض أو الواجب تسعة بشرط، أو تسعة لا بشرط، فقد دار الامر بين المتباينين، ولا يوجد انحلال حقيقي.

يقول: لكن الغريب من بعض الاعاظم (النائيني) أنه مع تسليمه بأن اللا بشرطية والبشرطية ملحوظتان في رتبة سابقة مع ذلك ادعى الاحتياط العقلي، وأجاب عمن ينكر الانحلال (النائيني) بوجهين:

الوجه الاول: قال النائيني (قده) كما في تقريريه: بأنه لو كان التقابل بين البشرطية واللا بشرطية تقابل التضاد بأن كانا وجوديين لقلنا بأن الدوران بينهما دوران بين المتباينين فلا انحلال، لأن البشرطية لحاظ، واللا بشرطية لحاظ آخر والتقابل بين اللحاظين تقابل المتباينين.

لكن الصحيح \_يقول النائيني\_: أن التقابل بين التقييد والاطلاق تقابل الملكة والعدم، فهما وجودي وعدمي لا وجوديان، وبناء على ذلك فلا يوجد تباين حقيقي، وإنما تباين اعتباري، لأن التباين إنما يتصور مع عدم وجود جامع، فاذا لم يوجد بين المتقابلين جامع كان تقابلهما بنحو التباين، نظير البشرطية واللا بشرطية لو كانا لحاظين فإنه لا يوجد جامع بين اللحاظين، فاذا قلنا بأن البشرطية واللا بشرطية مجرد لحاظ وعدم لحاظ، فالجامع بينهما موجود وهو ذات الماهية أي الماهية الملحوظة، فإن هذه الماهية الملحوظة اما ان يلحظ معها القيد فيعبر عنها بشرط شيء، أو لا يلحظ معها القيد فيعبر عنها لا بشرط، فيوجد جامع بينهما وهو الماهية الملحوظة، فمع وجود الجامع لا تقابل بينهما بنحو التباين، بل التقابل اعتباري، وبناء على ذلك: فهذا النوع من التقابل لا يمنع الانحلال. بأن نقول إذا دار الامر بين ماهية لحظ معها القيد وماهية لم يلحظ معها القيد، فنحن نعلم تفصيلا بطلب اصل الماهية، لحظ معها القيد أم لا هذا مشكوك، لكن اصل الماهية الملحوظة مطلوب. هذا الجواب الاول للمحقق النائيني.

وأشكل عليه العراقي (384)، قال: نمنع كون مرجع الماهية لا بشرط إلى مجرد عدم لحاظ، \_يقول بأن اللا بشرطية ليس معناها العدم\_ بل مرجعها \_لا بشرطية\_ ثبوتاً إلى سعة وجودها، في مقابل ضيقه، \_يعني مرجع اللا بشرطية إلى اللحاظ لا إلى عدم اللحاظ\_ إلى لحاظ السعة والسريان لا إلى عدم اللحاظ، ومن الواضح انه ليس التقابل بينها \_ يعني بين الماهية الواسعة\_ وبين الماهية بشرط شيء إلا بالهوية والحقيقة، \_يعني تقابل حقيقي\_ لا انه يكون اعتباريا محضاً،

نعم في مقام الاثبات والدلالة، \_ يعني هناك فرق بين تقابل الإطلاق والتقييد في عالم الثبوت وتقابلهما في عالم الإثبات، في عالم الثبوت كما قلنا ضدان اما في عالم الاثبات والدلالة نعم كما قال هو تقابل الملكة والعدم\_ لأنه يكفي في إرادة الماهية لا بشرط \_يعني في عالم الإثبات\_ مجرد إرسالها، يعني مجرد ذكرها من دون ذكر قيد فيتحقق الاطلاق في عالم الاثبات بعدم ذكر القيد مقابل التقييد بذكر القيد، فهما في عالم الإثبات ، نعم تقابلهما تقابل الملكة والعدم، اما في عالم الثبوت تقابلهما تقابل اللحاظين الضدين.

الجواب الثاني: قال النائيني: سلمنا أن التقابل بين البشرط واللا بشرط تقابل اللحاظين، فعندما يدور الامر بين لحاظ الواجب بشرط ولحاظ الواجب لا بشرط ولا ندري ان الملحوظ هذا أم هذا؟! يقول المحقق النائيني: هذا لا يمنع الانحلال الحقيقي.

وهذه العبارة التي نقلها عنه المحقق العراقي قال: لو أغمض عما ذكرنا فيقال بانحلال الإجمالي حينئذٍ بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل على كل حال لكونه هو المتيقن في تعلق الطلب به، \_بالنتيجة الأقل مطلوب سواء كان مطلوبا بلحاظ شرط شيء أو مطلوب بلحاظ لا بشرط، بالنتيجة هو مطلوب\_، ولا يضر به اختلاف سنخي الطلب، \_لأنه لو كان الطلب متعلقاً به بشرط شيء فهذا شخص من الطلب، ولو كان الطلب المتعلق به لا بشرط فهذا شخص آخر من الطلب فالوجوب مردد بين شخصين من الطلب وسنخين\_ ولا يضر به اختلاف سنخي الطلب من كونه طورا متعلق بالماهية لا بشرط وطورا متعلق بالماهية بشرط شيء. هذا الجواب الثاني للنائيني.

أجاب عنه العراقي: إنه مع تسليم اختلاف سنخي الطلب، \_إذا تقول انا اسلم ان هناك سنخين وأنا متردد بين هذين السنخين\_ وتردد الواجب بين المتباينين من حيث كونه لا بشرط وبشرط، فلا مجال لدعوى انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي، فإن هذا العلم التفصيلي بأقل مردد بين بشرط واللا بشرط، هو عين العلم الاجمالي، فأي فرق بين ان يقال: ان الواجب اما الأقل أو الأكثر ثم نحوله، ونعلم بأقل لكن لا ندري أما بشرط أو لا بشرط، \_هذا علم اجمالي وذاك علم اجمالي، هذا هو عين العلم الاجمالي الاول وليس شيئا آخر\_ لكونه عين العلم الاجمالي المزبور ومتولدا من قبله فكيف يكون صالحا لحله وهو عينه ومتولد منه؟

ولعل المحقق النائيني \_كما سيأتي بيانه\_ يشير إلى الانحلال في عالم العهدة، لأننا ذكرنا فيما سبق: ان الانحلال على ثلاثة أقسام: 1-انحلال في عالم الجعل، 2- وانحلال في عالم الفعلية، 3- وانحلال في عالم التنجز.

فلو أنكر مثل المحقق النائيني الانحلال في عالم الجعل فقال لا يوجد انحلال في عالم الجعل، لأن التردد بين لحاظين وجوديين فهو تردد بين سنخين من الطلب، لكن فيما تشتغل به العهدة يوجد انحلال حقيقي. والسر في ذلك: أنه صحيح تردد الأقل بين كونه بشرط وكونه لا بشرط، لكن هل تشتغل العهدة عن اللا بشرط؟ اللا بشرط وصف لا يدخل في العهدة لأنه لا يستلزم ضيقا وكلفة، فالأوصاف التي لا تستلزم ضيقا وكلفة لا تدخل في العهدة، إذن صحيح نحن مرددون بين شخصين وسنخين من الطلب، لأننا مترددون في متعلق الطلب هل هو بشرط شيء أو لا بشرط، لكن حيث ندري أن اللا بشرطية وان كان لحاظ وجودي الا ان هذا اللحاظ لا يدخل في العهدة لعدم استلزامه الضيق، إذن بلحاظ ما يدخل في العهدة نقول: نعلم تفصيلا بوجوب الاقل، القدر المتيقن مما دخل في العهدة ذات الأقل، أما كون الأقل بشرط شيء هذا لا نعلم في دخوله في العهدة، إذن فنجري البراءة عنه، أنتم لا تدرون ان اللا بشرطية دخلت أم لا؟ قلنا اللا بشرطية لا تدخل وان كانت لحاظا وجودياً، فيحصل انحلال حقيقي بلحاظ عالم الفعلية، يعني عالم ما يدخل في العهدة. وأما اشكاله السابق على المحقق النائيني فهو في محله كما سيأتي بيانه إن شاء الله. هذا بالنسبة إلى كلام النائيني وهو اشكاله على العلم الاول.

اشكل على صاحب الكفاية: حيث إنّ صاحب الكفاية افاد: بأنه يقول بالانحلال يقول بأن الأقل متنجز على كل حال، أي سواء كان الواجب الواقعي هو الأقل أو كان الواجب الواقعي هو الأكثر متنجز على كل حال. وتنجزه مساوق لعدم تنجز الأكثر لأن تنجزه بالعلم بينما الأكثر مشكوك، إذن بالنتيجة هناك انحلال بمعنى اننا نعلم بتنجز الأقل على كل حال وشك في الأكثر فتجري البراءة. فقال صاحب الكفاية: ان تنجز الأقل على حال غير معقول، لأن الأقل تابع للوجوب الواقعي، هذا الأقل تابع له. فإن كان الوجوب الواقعي متعلق بالاكثر لا بالأقل، فكيف يكون الأقل متنجزاً؟ لأن تنجزه مستلزم لعدم تنجز الأكثر، فاذا استلزم عدم تنجز الأكثر صار من باب ما يستلزم وجوده عدمه، فإن وجود الأقل فرع وجود الأكثر لأن الواجب الواقعي هو الأكثر في هذا الفرض، فوجوب الأقل فرع وجوب الاكثر، فلو استلزم تنجز الأقل عدم تنجز الأكثر للزم من وجود الأقل عدمه وهو محال. فإن قلتم: يتنجز على فرض ان الواقع هو الاقل. قلنا: لكن هذا امر مشكوك لا علم لنا به. إذن دار الامر بين تنجز غير معقول، كما لو كان الواقع هو الاكثر، وتنجز مشكوك كما لو كان الواقع هو الاقل. فكيف تقولون بأن الأقل متنجز على كل حال، مع دورانه بين غير معقول أو مشكوك. هذا اشكال الآخوند الخراساني.

يقول العراقي: ولكن فيه، إن ما أُفيد من ملازمة تنجز التكليف بالأقل على كل تقدير لتنجز التكليف بالأكثر على تقدير وجوبه، \_هذه الملازمة التي يدعيها، لذلك نجّز الأقل ونجز الاكثر، إذا الأقل يستلزم عدم تنجز الأكثر إذن الأقل غير متنجز\_ يقول هذه الملازمة مبنية على اخذ حيثية الانضمام في متعلق التكليف، أنّ متعلق التكليف في رتبة سابقة هو الأقل بشرط أو الأقل لا بشرط، وقد انكرنا ذلك، وقلنا متعلق التكليف واحد وهو ذات الاجزاء، وأما البشرطية واللا بشرطية فلم تؤخذ في متعلق التكليف في رتبة سابقة.

اذن فبالنتيجة: بناء على مختاره من ان الأقل في مرحلة كونه معروضاً معروض بما هو واجب ضمني \_يعني أخذ فيه الضمنية والاستقلالية في رتبة سابقة\_ فإنه حينئذٍ يستحيل مجي الأقل في العهدة مستقلاً، وانفكاكه عن تنجز الأكثر ضرورة منافاة ذلك \_منافاة الاستقلال في المنجزية\_ مع أخذ حيث الارتباط والانضمام في متعلق الوجوب في رتبة سابقة. لكن هذا المبنى فاسد جدا. بمقتضى ما سبق شرحه.

ولكن الاشكال على المحقق العراقي هو الإشكال الذي ذكرناه في جوابه عن كلام المحقق النائيني. من انه حتى على هذا المبنى من اخذ البشرطية في رتبة سابقة يمكن دعوى الانحلال الحقيقي بلحاظ عالم العهدة، وان لم يسلم الانحلال الحقيقي بلحاظ عالم العهدة فلا اقل في عالم التنجز، بأن يقال: التبعية بين الوجوبين في الوجود لا تعني التبعية بينهما في التنجز، افترض الأقل تابع للأكثر وجوداً، لولا وجود الأكثر واقعاً لما وجد الاقل، اما هذا لا يعني تبعيتهما في التنجز، لأن التنجز تابع للعلم، فاذا كان احدهما معلوما دون الآخر تنجز دون الآخر.

لذلك قلنا سابقا بـ(التوسط في التنجيز)، معنى التوسط في التنجيز أن الأكثر لو كان واجبا واقعاً فقد تنجز ذلك الأكثر لكن في ضمن الأقل وإن لم يتنجز في ضمن الاكثر، يعني العشرة الواقعية تنجزت ضمن التسعة المعلومة وإن لم تتنجز ضمن العشرة المشكوكة. فافهم واغتنم.

### 98

المطلب الأخير أن المحقق العراقي أفاد في (ص383): بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد اللحاظيين تقابل التضاد ردّاً على المحقق النائيني (قده). وهو قد أفاد في (ص17، ج3) أن تقابل الاطلاق والتقييد تقابل السلب والإيجاب، وكيف يتجه كلامه ردّاً على المحقق النائيني (قده)؟ وقد ذكرنا أمس أنه سيأتي بيان أنّ ما ذكره صحيح في هذه المناقشة للمحقق النائيني .

وبيان ذلك: إنّ ظاهر كلام العراقي في بحث أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، وظاهر كلامه أيضاً هنا في (ج3، ص16 و17): أن مبنى العراقي (قده) أنه لا وجه لتحديد التقابل بين الاطلاق والتقييد بصورة من صور الاطلاق، بل لابد في تحديد التقابل بين الإطلاق والتقييد للتفريق بين صور الاطلاق، بيان ذلك:

أنّ البحث في التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس بحثا منطقيا أو فلسفيا وإنما البحث اصولي، فبما ان البحث اصولي والبحث الاصولي يلاحظ فيه الأثر المترتب عليه، لذلك في تحديد التقابل بين الاطلاق والتقييد لابد من النظر إلى الاثر، ما هو الأثر المترتب على هذا التقابل؟

فإذا كان المنظور هو الأثر وليس بحثاً ثبوتياً مع غمض النظر عن الاثر، فبما أنّ البحث ملحوظ فيه الأثر لذلك اختلاف الآثار باختلاف المواطن تؤدي إلى أن يختلف تحديد التقابل باختلاف صور الإطلاق والتقييد. لذلك قال: تارة: يكون الأثر مترتباً على نفس عدم التقييد. وتارة: يكون الأثر مترتباً على لحاظ السريان واللا بشرطية. وتارة: يكون الأثر مترتباً على لحاظ الرفض. يعني الرفض للقيد.

فبلحاظ اختلاف موطن الأثر: تختلف صور الاطلاق، إذ تارة يكون الاطلاق هو عبارة عن عدم التقييد، لأن الاثر في ذلك، وتارة يكون الإطلاق عبارة عن لحاظ السريان واللا بشرطية، لأنّ الأثر في ذلك، فحيث ان اختلاف الأثر يقتضي اختلاف صور الاطلاق لذلك يختلف تحديد التقابل بحسب اختلاف مواطن الاثر، مثلا: في بحث اخذ العلم في الحكم في الحكم نفسه الذي بحثه في (ج3، ص16و17) نقاشا منه للمحقق النائيني (قده) حيث ان المحقق النائيني افاد: بأنه إذا امتنع تقييد الحكم بالعلم به امتنع الاطلاق أيضاً، فلابد من التوصل إلى متمم الجعل، اما المفيد فائدة التقييد أو المفيد فائدة الاطلاق، فهنا في هذا المورد يقول له المحقق العراقي: الأثر على خلو الموضوع من القيد، يعني الأثر كامن في عدم القيد لا في شيء آخر، فالمولى مثلا: عندما يقول يجب على المستطيع الحج، فالموضوع هو المستطيع، فهل لاحظ المولى المستطيع مقيدا بالعلم، أو المستطيع مع عدم لحاظ العلم؟

هنا الأثر يترتب على عدم اللحاظ بمعنى ان شمول الحكم للعالم والجاهل يكفي فيه عدم لحاظ العلم بلا حاجة إلى لحاظ السريان، حيث إن الأثر هنا يكفي فيه عدم لحاظ القيد في الموضوع في رتبة سابقة على الحكم لأجل ذلك قلنا الإطلاق هنا هو عدم التقييد، وكان التقابل بين الاطلاق هنا والتقييد تقابل السلب والايجاب فهما وجودي وعدمي.

أما إذا افترضنا ان الأثر مترتب على لحاظ السريان، لحاظ اللا بشرطية، لا أنّ الأثر مترتب على لحاظ القيد، إذن حينئذ لا حاجة إلى ان نبحث ما هو نوع التقابل بين التقييد وعدمه، لأن هذا ليس موطنا للأثر ، بل لابد أن نحدد التقابل بين لحاظ القيد ولحاظ السريان، أو بين لحاظ القيد ولحاظ الرفض، لأن هذا هو موطن الاثر. فمثلا نقول: أنه إذا بحثنا هل يعقل أخذ قصد الامر في متعلق الامر أم لا؟

فنقول: بأن الأثر هنا مترتب على أنه هل لوحظ المتعلق مشروطا بقصد الامر؟ أم لوحظ المتعلق مع رفض قصد الامر؟ حيث إنّ الأثر يترتب على لحاظ الرفض فهنا تقييد واطلاق لحاظيان، لا اطلاق وتقييد، بل اطلاق وتقييد لحاظيان، لذلك نقول: تقابلهما هنا تقابل التضاد. في محل كلامنا مثلا: ما هو الأثر الذي نريد ان نصل اليه في تحديد معنى التقابل. فإن الأثر الذي نريد ان نصل اليه هل أن الارتباطية والاستقلالية في الواجب سابقة على الوجوب أم لاحقة على الوجوب؟ هذا الذي نريد ان نصل اليه، فإن كانت الارتباطية والاستقلالية سابقة على الوجوب كان الانحلال انحلالاً حقيقاً، إذا دار الامر بين الأقل والأكثر فانحلال هذا العلم لعلم تفصيلي بالأقل وشك بدوي في الأكثر انحلال حقيقي، لأنه في رتبة سابقة على الوجوب لا توجد ارتباطية واستقلالية، بخلاف ما إذا قلنا بأن الارتباطية والاستقلالية هي في رتبة سابقة إذن في رتبة سابقة يوجد اما بشرط أو لا بشرط فالانحلال ليس انحلالا حقيقيا،

فبما ان الأثر الذي نريد نصل اليه، هل انه إذا دار الامر بين الأقل والاكثر هناك انحلال حقيقي أم لا؟ وافترضنا ان الانحلال الحقيقي يترتب على ان لا ارتباطية ولا استقلالية في رتبة سابقة، إذن بالنتيجة لابد ان نقول: بأن معروض الحكم في رتبة سابقة هو معروض الملاك، فنرجع إلى معروض الملاك، فنقول: هل أنّ معروض الملاك هو كلُّ جزء مشروط بجزء آخر؟ أم أن معروض الملاك هو كل جزء على نحو اللا بشرطية بالنسبة إلى الجزء الآخر؟ أم ان الملاك لا يقتضي هذا ولا هذا؟

إذن احتجنا إلى الاطلاق اللحاظي لأننا احتاجنا إلى موطن الملاك.

فيقول المحقق العراقي: نحن إذا دققنا في الملاك، مثلاً ملاك الصلاة نجد ان ملاك الصلاة قائم بالعشرة ، لا قائم بكل جزء من العشرة مقيدا بالآخر، ولا قائم بكل جزء من العشرة على نحو اللا بشرطية بالنسبة للآخر، بل الملاك قائم بذات العشرة، بمعنى أنّ كل جزء من العشرة يسد باب العدم من جهته، من دون أن يكون مشروطا بالآخر ولا على نحو اللا بشرطية من جهة الآخر. إذن ما دام الملاك له ثلاثة انحاء:

نحو: أن يقوم بذات العشرة، ونحو: أن يقوم بكل جزء مشروطا بالآخر، ونحو: ان يقوم بكل جزء على نحو اللا بشرطية بالنسبة إلى الجزء الآخر. صح لنا أن نقول: ليس الملاك لا في التقييد ولا في الاطلاق اللحاظيين، فإذا لم يكن الملاك لا في هذا ولا في هذا إذن نسبة كل جزء إلى الجزء الاخر نسبة القضية الحينية، لا القضية المشروطة ولا القضية المطلقة بمعنى الإطلاق اللحاظي، أو فقل نسبة كل جزء للجزء الآخر على نحو القضية المهملة، ومرادنا بالمهملة: الخالية عن التقييد والاطلاق اللحاظيين.

فهذا الاهمال وان كان هو اطلاق بمعنى عدم التقييد، الإطلاق بمعنى عدم التقييد، هذا الاهمال نوع من الاطلاق بمعنى الإطلاق بعدم التقييد، لا بمعنى الإطلاق اللحاظي. لكن حيث إن الاطلاق هنا بمعنى عدم التقييد ليس موطن أثر لذلك قلنا هنا في مناقشة المحقق النائيني:

بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل الضدين، لأنهما لحاظيان والنسبة بين كل جزء والآخر في المركب الارتباطي نسبة الإهمال، أي القضية الحينية، إنما ركزنا هنا على الإطلاق والتقييد اللحاظيين لأنهما موطن الأثر. لذلك لاحظوا كلامه في (ص17):

ومن هذه الجهة نقول: إنّ جعل التقابل بين الاطلاق والتقييد مطلقاً \_كأنكم تبحثوا بحث منطقي أو فلسفي تقولون هناك تقابل مطلق لا يختلف باختلاف الصور\_ من باب التضاد أو العدم والملكة منظور فيه \_يعني محلُّ تأمل\_ لأنّ ما به قوام هذا الإطلاق هو عدم لحاظ التقييد ولو من جهة استحالته \_استحالة التقييد\_ فيكون التقابل بينهما من باب الإيجاب والسلب قبال الإطلاق والتقييد اللحاظيين الراجع فيه التقابل إلى تقابل التضاد.

إذن هو متلفت إلى نوعين من التقابل، إنما يقول: لا يصح تحديد التقابل بصورة مطلقة، لان البحث اصولي يلاحظ فيه الأثر فيختلف تحديد التقابل من موطن لآخر بحسب اختلاف الأثر، لذلك قلنا ان مناقشته للمحقق النائيني في محلها.

نعم، على مختارنا الذي ذكرنا فيما سبق مقابل ما أفاده السيد الأستاذ (دام ظله): من أن الاطلاق بمعنى عدم التقييد هو قابل للأثر وإن لم يترتب عليه أثر في بعض الموارد لاستحالة التقييد، كما إذا افترضنا مسألة اخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، قلنا : استحالة التقييد جعلت الإطلاق بمعنى عدم التقييد مما يفرض نفسه، يعني جعلت الاطلاق امرا قهريا، لأنه إذا استحال التقييد فالإطلاق بمعنى عدم التقييد أمر قهري، وإذا لم يكن الإطلاق قهرياً لم يكشف عن سعة الملاك لأنه إطلاق فرض نفسه على المولى بحسب تعبير السيد الصدر والإطلاق الذي فرض نفسه على المولى كيف يكون كاشفاً لسعة الملاك؟ لكن عدم ترتب الأثر عليه في هذا الفرض لمانع والا فهو في نفسه قابل لترتب الأثر عليه. وهو في نفسه متقض لترتب الأثر اليه، وان لم يترتب عليه هنا لمانع.

لذلك ذكرنا في ذلك المقام: ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل السلب والإيجاب لكفاية قابلية الاطلاق بمعنى عدم التقييد للأثر وإن لم يترتب الأثر عليه في بعض المواضع لمانع. فعلى هذا المختار نقول: نعم، ما أفاده العراقي من ان التقابل بين التقييد والإطلاق اللحاظيين تقابل التضاد صحيح وتصح مناقشته هنا للمحقق النائيني، ولكن في تحديد التقابل بين الاطلاق والتقييد بصورة عامة لا نحتاج لفعلية الاثر، بل يكفي عندنا قابلية ترتب الأثر. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: فإن العراقي افاد: الفرق بين اللا بشرطية من حيث الصدق واللا بشرطية من حيث المانعية.

وقد ذكره العراقي (ص437، عند بحثه في المقام الثاني في تصوير الزيادة الحقيقية في الاجزاء) قال: الثالث: إن أخذ الجزء أو الشرط في المركّب في مقام اعتباره واختراعه يتصور على وجوه ثلاثة:

أحدها: اعتبار كونه جزءا أو شرطاً على نحو البشرط لا من جهة الزيادة.

ثانيها: اعتبار كونه جزءا على نحو اللا بشرط في طرف الزيادة على معنى أنّه لو زيد عليه لكان الزائد خارجاً عن ماهيّة المركّب.

ثالثها: اعتبار كونه على نحو اللا بشرط، لكن على معنى بنحو لو زيد عليه لكان الزائد من المركّب وداخل فيه لا خارجاً عنه. فيقول المحقق العراقي هنا: المولى إذا أمر بالركوع في الصلاة فقال: انت مأمور بالركوع في الصلاة، فنسأل ما نسبة الركوع للركوع المكرر، يعني فيما إذا اتى بركوعين؟

فهو يقول هنا يتصور ثلاثة وجوه:

تارة: يقول نسبة الركوع للتكرار نسبة البشرط لا، يعني يجب عليك الركوع بشرط عدم التكرار. إذن سوف يكو التكرار زيادة.

وتارة يقول: المطلوب منك ركوع لا بشرط من حيث التكرار، والمقصود باللا بشرط هنا من حيث المانعية، يعني لو زدت ركوعا لم يكن مانعاً، الركوع حصل بالركوع الأول، بمعنى ان الواجب صرف الوجود، وقد حصل بالركوع الأول، لكن لو أتى بركوع ثاني لا بأس ليس بمانع.

وتارة: يقول الركوع المطلوب هو الركوع لا بشرط من حيث الصدق، يعني المأمور به انت طبيعي الركوع، بحيث لو أتيت بالعشرة لكانت العشرة كلها امتثال واحد، لا أن الركوع الثاني اجنبي، بل الركوع الثاني والعاشر كلها امتثال للامر بالركوع.

فاللا بشرطية لها معنيان ونحوان: اللا بشرطية من حيث الصدق، فيصدق على القليل والكثير، واللا بشرطية من حيث المانعية فيصدق على صرف الوجود ولكن يعتبر التكرار غير مانع. كذلك الأمر بالنسبة الى الجزء التاسع والعاشر، بأن نقول: بأن نقول: إذا قال المولى: انت مأمور في الركعة الثالثة بالتسبيحات الثلاث، فنسأله: بالنسبة للفاتحة في الركعة الثالثة ما هي النسبة؟

تارة يقول المولى: النسبة بينهما البشرط لا. تارة يقول المولى : النسبة بينهما اللا بشرط بالمعنى الأول، يعني الفاتحة اجنبية لا تضر. تارة يقول المولى: إذا اتيت بالتسبيح والفاتحة كان كلاهما امتثالا للذكر في الركعة الثالثة. إذن نسبة كل جزء إلى الجزء المشكوك تتصور على عدة انحاء. هذا هو توضيح كلمات العراقي.

كان بحثنا إلى اليوم في أنه: (هل العلم الإجمالي بأن الواجب هو الأقل أو الأكثر من حيث الاجزاء منحل أم ليس منحلا)؟ قلنا انحل.

الآن نحن نقول: على فرض أنه منحل: هل هناك موانع أخرى من جريان البراءة عن الأكثر أم لا؟ وقد ذكر صاحب الفصول مانعا وذكر صاحب الكفاية مانعا، ونبحث في القادم كلا المانعين في الأيام الآتية إن شاء الله.

### 99

المانع الثاني \_من جريان البراءة\_: وهو ما ذكره صاحب الفصول (قده). ومحصّل كلامه مؤلف من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الواجب إذا دار بين الأقل والاكثر فقد دار بين كون الماهية على نحو اللا بشرط أو على نحو البشرط شيء، فلا ندري أن الصلاة المجعولة هل هي ماهية معرّاة عن الشك وهذا هو معنى الماهية اللا بشرط من حيث الجزء العاشر وعدمه، أو أن المجعول هو الماهية بشرط شيء؟ أي بشرط الجزء العاشر.

ومن الواضح ان جريان البراءة عن وجوب الأكثر لا يثبت لنا أن الواجب هو على نحو اللا بشرط، فإنه وإن كان لدينا علم تفصيلي بوجوب الأقل وشك بدوي في وجوب الاكثر، ولكن وجوب الأكثر ليس مجرى للبراءة، لأن جريان البراءة لا ينقّح ما هو مورد الشك وهو هل أن الماهية معرّاة عن الشرط؟ ان الماهية مقرونة بالشرط، فالشك باقٍ على حاله.

المقدمة الثانية: مقتضى بقاء الشك على حاله عدم احراز سقوط فعلية الوجوب الا بإلاتيان بالأكثر، لأنه إذا لم ندر هل ان الاتيان بالأقل يسقط الوجوب الفعلي الذي علمنا به جزما؟ ام لا يسقط الوجوب الفعلي، فمقتضى قاعدة الاشتغال هو الاتيان بالأكثر لإحراز سقوط فعلية الوجوب.

هذا ما افاده في الفصول.

ويلاحظ على ما أفيد:

أولاً: على مبنى المحقق العراقي (قده) من أن اللا بشرطية أو البشرطية لم تؤخذ اصلا في متعلق الأمر ابداً، وإنما هي عناوين انتزاعية تنزع في رتبة متأخرة عن الوجوب، فإن الوجوب إن تعلق بالعشرة انتزع من ذلك كون الواجب ماهية مشروطة، وإن تعلق بالتسعة انتزع من ذلك كون الواجب بالنسبة للعاشر ماهية لا بشرط، فاللا بشرطية والبشرطية ليسا قيدين مأخوذين في متعلق الأمر كي نحرص على إثباتهما،

فنقول: بأن البراءة عن الأكثر لا تثبت لنا أن المأمور به على نحو اللا بشرطية، فلتكن لا تثبت لنا، إذ المفروض ان اللا بشرطية ليس قيدا مأخوذا في متعلق الأمر كي نتجشم اثباته.

ثانياً: مع غمض النظر عن مبنى العراقي (قده) يقال: الغرض من البراءة العقلية شيء والغرض من البراءة الشرعية شيء آخر، وكلامنا الآن في البراءة العقلية، والغرض من البراءة العقلية مجرد التأمين من العقوبة ليس الا، فاذا لم ندر ان الواجب هو الأقل أو الأكثر وقلنا بالانحلال كما يسلم به صاحب الفصول، اذن بالنتيجة لم نحتج إلى شيء أي غرضنا هو التأمين من العقوبة، فنقول: نعلم تفصيلا أن ترك الأقل مستوجب للعقوبة ونشك بدواً في أن ترك الأكثر مستوجب للعقوبة ام لا؟ فتجري البراءة العقلية عنه، فمن يرى البراءة العقلية لا يرد عليه اشكال صاحب الفصول، إذ ليس الغرض من البراءة العقلية اثبات نحو الواجب وانه ماهية بشرط أو ماهية لا بشرط، بل الغرض من البراءة العقلية مجرد التأمين من العقوبة وهذا حاصل في المقام.

ثالثاً: ذكر السيّد الشهيد (قده) بما يبتني على مقدمتين:

المقدمة الاولى: افاد قده أن ما اتفق عليه الاصوليون من ان اتيان المتعلق يسقط فعلية الامر، هذا الذي اتفق عليه ليس صحيحا، فإن الفعلية لا تسقط بالامتثال، وإنما الذي يسقط بالامتثال الفاعلية لا الفعلية، بيان ذلك:

أن القوم \_وهم الأصوليون\_ أخذوا في الأمر قيد الامتثال، يعني إذا قال المولى: صلِّ فكأنه قال: صلِّ إن لم تمتثل الأمر وان امتثلت الأمر يسقط صلِّ، ففعلية الأمر بـصلِّ منوطة بعدم الامتثال، فإذا امتثلت فلا أمر.

ولكن يلاحظ هذا التقريب المدعى لدى الاصوليين: أنه ممنوع عقلا ووجداناً.

أما أنه ممنوع عقلاً: فإن من الواضح أن القيود المأخوذة في الوجوب ما كانت دخيلة في الملاك، فلا يأخذ المولى قيداً في الأمر ما لم يكن ذلك القيد دخيلاً في الملاك، فاذا اخذ الزوال قيدا في وجوب صلاة الظهر، أو اخذ البلوغ قيدا في بلوغ التكاليف إلى المسلم، أو اخذ الاستطاعة قيدا في وجوب الحج، فإن معنى ذلك ان هذه القيود دخيلة في الملاك، فلولا دخلها في الملاك لما اخذها قيدا في الأمر،

وبالتالي نسأل: هل أن عدم الامتثال دخيل في الملاك، حتى يقول المولى: أن لم تمتثل يجب عليك الصلاة، فأخذ في الوجوب قيدا وهو عدم الامتثال، فهل يعقل عدم الامتثال دخيلاً في ملاك الصلاة كي يكون قيداً في الوجوب؟ هذا غير معقول، لأن عدم الامتثال عدم فكيف يكون دخيلاً في ملاك ما هو امتثال؟! إذن بالنتيجة: بما أن عدم الامتثال مما لا يعقل دخله في الملاك فلا يعقل اخذه قيدا في الوجوب. هذا من ناحية عقلية.

وأما من ناحية وجدانية: فلكي نحصل الوجدان نقيس الارادة التشريعية بالإرادة التكوينية، فاذا رجعنا إلى الارادة التكوينية فهل نرى ان الارادة التكوينية تنتفي بحصول المراد حتى نقول الإرادة التشريعية ايضاً تنتفي بحصول المراد؟

الامر ليس كذلك، مثلا: إذا قال لك المولى: آتني بماء، فأتيت له بماء فشرب، هل ان حبه للماء يزول بعد شرب الماء، فيقو انا بعد ان شربت الماء وحصل المراد فإن حبي لشرب الماء يزول، الوجدان شاهد على بقاء الحب حتى بعد حصول المراد. فبما أن روح الإرادة المحبة والمحبة باقية حتى بعد حصول المراد، فهذا شاهد أن الإرادة لا تنتفي بحصول المراد، والنتيجة: نتيجة البرهان والوجدان أنّ الامتثال وعدمه لا دخل له فالأمر باقٍ على الفعلية امتثل العبد ام لم يمتثل، لم يؤخذ في فعلية الأمر عدم الامتثال.

إذن ما الذي يسقط إذا الانسان امتثل ولبّى أمر المولى وصلى؟ يقول: ان الذي يسقط بعد الصلاة الفاعلية لا الفعلية، يعني الداعوية، فالأمر بالصلاة لا داعوية له ولا محركية له بعد الأمر بالصلاة، لا ان الأمر لا فعلية له.

المقدمة الثانية: بعد تبيّن أن الفعلية لا تسقط، نرجع إلى كلام صاحب الفصول: حيث إن صاحب الفصول (ره) يقول: لا نحرز سقوط فعلية الأمر الا بالإتيان بالأكثر، حيث علمنا بأمر ولا ندري انه يتحقق بالأقل أو يتحقق بالأكثر فلا نحرز سقوط فعليته الا بالإتيان بالأكثر. فيجيبه السيد الشهيد:

ما هو مقصودك؟ هل مقصودك ان الاتيان بالأكثر يسقط فعلية الأمر أو يسقط فاعلية الأمر؟ فإن كان مقصودك انه يسقط فعليته فالفعلية باقية، الأمر فعلي حتى لو أتيت بالأمر عشرة مرات، فإن الأمر ما زال باقياً على الفعلية.

وان ادعي ان الساقط هو الفاعلية، فالفاعلية لا يحتاج إلى سقوطها بالإتيان بالاكثر، لأن الأمر بالمركب ينحل إلى أوامر ضمنية، وكل أمر ضمني تسقط فاعليته بحصول متعلقه، فإذا اتى الانسان بالركوع سقطت فاعلية الأمر الضمني بالركوع، لأن بقائها لغو بعد الإتيان بالركوع، وإذا اتى بالسجود فكذلك. فلا يتوقف سقوط فاعلية الأمر على الاتيان بالأكثر، فكلامك بالنتيجة لا وجه له قلت بسقوط الفعلية ام قلت بسقوط الفاعلية.

ويلاحظ على ما أفاده السيد الشهيد (قده):

أولاً: بأن لا البرهان ولا الوجدان عائق أمام تقيد فعلية الأمر بعدم الامتثال. أما من ناحية البرهان، فإن هناك فرقاً بين التقييد المولوي والتقييد العقلي أو الارتكازي.

فبالنسبة للتقييد المولوي تأتي هذه الكبرى: ان المولى لا يصح ان يأخذ قيداً في متعلق أمره أو في امره حتى يكون دخيلا في الملاك، هذا بالنسبة للتقيد المولوي الشرعي، فالمولى إذا أخذ الزوال قيداً في الوجوب، فهذا تقييد مولوي والتقييد المولوي فرع كون الزوال دخيلا في الملاك.

ولكن الاصوليون متلفتون إلى ذلك، لا يدعون ان عدم الامتثال قيد مولوي في الأمر، وإنما هو قيد لبّيٌ ارتكازية، بمعنى انهم يقولون أن هذه قضية ارتكازية واضحة ان الأمر باقٍ ما دام لم تمتثل، فاذا امتثلت فبقاء الأمر تحصيل حاصل، لأن الغرض من الأمر سوق المكلف نحو تحصيل الملاك، هذا الغرض من بقاء الامر، فإذا انقاد المكلف وحصل الملاك فبقاء الأمر لغو، إذن تقيد الأمر لبّاً وارتكازاً بعدم الامتثال تقييد عقلائي صحيح وليس من باب التقييد المولوي كي يقال بأن هذا أمر لا دخل له في الملاك، فهذا كتقييد الأمر بالقدرة، فهل تقييد الأمر بالقدرة تقييد مولوي؟ بل قد تكون القدرة لا دخل لها في الملاك، ومع ذلك يقول المولى (انما يجب عليك دفن الميت) إذا كنت قادرا على نحو التقييد اللبي الارتكازي.

وأما من ناحية الوجدان: فإن السيد الشهيد(قده) ذهب إلى ان روح الأمر هو المحبوبية، والحال بأن روح الأمر وقوامه هو الإرادة لا المحبة، والإرادة لا معنى لبقائها بعد حصول المراد، فإذا قال لك المولى آتني بماء بارد، فأتي له بالماء البارد فشربه، فإنه وجدانا لا تبقى إرادته لشرب الماء البارد بعد شربه وإن كانت المحبة العامة باقية، ألا ان قوام الحكم بهذه الإرادة لا ان قوام الحكم بالحب، فكما ان في التكوينيات قوام تحقيق المراد بالإرادة بمعنى الشوق المؤكد المحرك للعضلات لو كان المراد فعلاً مباشرياً فكذلك في الارادة التشريعية، وبالنتيجة: ما افاده السيد غير تام. هذا بلحاظ المقدمة الاولى.

وأما بلحاظ المقدمة الثانية: سلمنا أن الفعلية لا تسقط بالامتثال، باقية، فلو سلّمنا بذلك فدعوى أن الفاعلية تسقط بالإتيان بالجزء، هذا أول الكلام، فإن الفاعلية معناها حكم العقل ليس بالإتيان بالجزء، هذا أول الكلام، فإن الفاعلية معناها حكم العقل ليس إلا، إذ متى ما توجه تكليف للعبد حكم العقل بلابدية التحرك، وإلا فالأمر نفسه ليس فيه محركية أو داعوية، ففاعلية التكليف ليس شيئاً وراء حكم العقل بلزوم الجري والتحرك على طبق أمر المولى.

وبالنتيجة: إذا أمر المولى بمركب حكم العقل بلزوم الجري وراء الامر، فاذا اتى ببعض اجزاءه فهل تسقط المحركية العقلية ام انها منوطة بشرط متأخر وهو تمامية الامتثال. إذن بالنتيجة: لو اغمضنا النظر عن الفعلية فإن الفاعلية لا تسقط، ويرد اشكال صاحب الفصول (ره).

المانع الثالث: ما تعرّض له المحقق الخراساني (قده) وهو ما عُبّر عنه بـ(شبهة الغرض) وبحث فيه الاعلام بحثا مسهبا لأن له ربطاً ببحث المقدمات المفوّتة. وقد أفاد صاحب الكفاية (قده) في بيان هذه الشبهة مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: إن الغرض في الواجبات الارتباطية ارتباطي، بمعنى انه غرض واحد، إذ لو كان اغراض متعددة للزم من ذلك تعدد التكليف لا وحدة التكليف. فالغرض من الواجبات الارتباطية غرض بسيط وحداني.

المقدمة الثانية: إن الغرض علم، لأنه لما علمنا ان المولى اوجب علينا الصلاة فقط علمنا ان الغرض من وجوب الصلاة قد وصل الينا، و كما يجب امتثال تكاليف المولى يجب تحصيل اغراضه المعلومة، فإن حق المولى لا ينحصر في إطاعة تكاليفه بل مقتضى مولويته لزوم تحصيل اغراضه ايضاً، والمفروض أننا علمنا بوجود غرض لزومي في الصلاة فيجب علينا تحصيله عقلاً.

المقدمة الثالثة: دار الأمر بين ان يتحقق بالأقل أو يتحقق بالأكثر، فالشك شكّ في المحصّل، والشك في المحصّل مجرى لقاعدة الاشتغال لا للبراءة.

فإذا قال المولى: اكرم الهاشمي، ولم ندري أن اكرام الهاشمي يتحقق بضيافته؟ أو يتحقق بإعطائه مبلغا من المال؟ فإن هذا من قبيل الشك في المحصل، والشك في المحصل مجرى لقاعدة الاشتغال.

وقد أجاب الأعلام مفصلا عن كلام صاحب الكفاية:

الجواب الاول: ما ذكره المحقق النائيني من التفصيل بين نسبة المتعلق للغرض على نحو العليّة أو على نحو الإعداد. راجعوا كلام المحقق النائيني، ويأتي البحث فيه إن شاء الله تعالى.

### 100

ذكرنا فيما سبق: أن صاحب الكفاية (قده) افاد: بأنه بعد العلم بوجود غرض واحد مترتب على الواجب، ولا ندري هل أنه يتحقق بالأقل أو يتحقق بالأكثر؟ فالمقام في قبيل الشك في المحصّل، والشك في المحصّل مجرى لقاعدة الاشتغال.

وقد اجيب عن كلامه (قده) بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما أفيد من كلمات المحقق الاصفهاني (قده): من أنه لا نعلم بوجود غرض مترتب على الواجب، إذ لعل الغرض في نفس الواجب، فإنما يتم هذا الكلام الذي أفاده في الكفاية إذا علمنا بوجودين: وجود للواجب ووجود للغرض، وأن وجود الغرض مسبب عن وجود الواجب، فحينئذٍ يصح ان يقال: علمنا بسبب ومسبب ولا ندري هل المسبب يحصل بالأقل؟ أو يحصل بالأكثر، ولكننا نشك في ذلك، ونحتمل ان لا وجود آخر، وأن غرض المولى في نفس الصلاة وليس شيئاً آخر، أي ليس غرض المولى من الأمر بالصلاة إلا وجود الصلاة، بلحاظ أنّ في الصلاة قرباً منه، فما دامت الصلاة نفسها قرباً منه فهي غرضه وليس شيئاً آخر، فاذا كان الامر كذلك وهذا القرب حاصل كان المطلوب هو الاقل أو كان المطلوب هو الاكثر، فلا صغرى لكلام صاحب الكفاية، وبالتالي مع هذا الاحتمال نحن لم نعلم من الاساس وجود غرض مسبب عن الواجب كي يأتي كلام الكفاية. وبما أننا علمنا تفصيلاً بوجوب الأقل ونشك بدواً في وجوب الاكثر فتجري البراءة عن الأكثر. وهو كلام متين.

الوجه الثاني: بعد المفروغية عن وجود غرض مسبب عن الواجب مترتب عليه، فهنا أجاب السيد الخوئي (قده) وتلامذته السادة: سيد المنتقى والسيد الشهيد (قده) والسيد الاستاذ (دام ظله) بجواب واحد، وهو أنه لا يجب على العبد تحصيل اغراض المولى اصلا، بل الواجب على العبد تحصيل ما تعلقت به الارادة اللزومية من قبل المولى، فما تعلقت به الإرادة اللزومية للمولى، يجب تحصيله، وما لم نحرز أن الإرادة اللزومية تعلقت به لا يجب تحصيله، وليس من وظيفة العبد أن يدور الدنيا ليحصل اغراض المولى، بل وظيفة المولى إذا أراد تحصيل غرضه ان يطلبه أو يطلب الطريق الموصل إليه ببيان واضح واصل لدى العبد، وإلا لا يجب على العبد أن يحصّل غرض المولى. وبالتالي: بما أنه لا يجب على العبد الا ما تعلقت به الارادة اللزومية للمولى،

فحينئذٍ نقول: من المحتمل أن المولى وإن كان له غرض يترتب على الواجب ترتب المعلول على علته التامة، وأن العبد قادر على تحصيل ذلك الغرض بأن يأتي بالأكثر حتى يحصّل الغرض، فرضنا كل ذلك، لكن نحتمل ان المولى ما اراد سد جميع أبواب عدم الغرض، فلعل المولى أراد سد بعض ابواب عدم الغرض، مثلا: لو افترضنا ان للمولى ضالة ضائعة، ضاع خاتم المولى أو ساعته مثلا، والمولى يعلم أن العبد يمكنه تحصيل هذه الضالة بأن يفحص عن جميع موارد مضانها الا انه لم يأمره بالبحث عنها الا في أماكن معينة، فإذا كان المولى نفسه لم يسد جميع ابواب عدم الغرض مع علمه ان العبد قادر على تحصيله لو فحص في جميع المضان، بل أمر بسد أبواب عدمه في بعض الموارد، فلا يجب على العبد أكثر من ذلك، وإن علم العبد علماً يقيناً جزمياً بأنني لو فحصت جميع المواطن لحققت غرض المولى، مع ذلك ما دام المولى لم يأمرني إلا بالفحص في أماكن معينه إذن فلم تتعلق إرادته اللزومية بسد جميع ابواب الغرض حتى يجب علي تحصيله. هذا من حيث الكبرى.

وأما تطبيقه على المقام وهو باب دوران الامر بين الأقل والاكثر الارتباطيين. فنقول: إذا دار امر الواجب بين عشرة اجزاء أو تسعة اجزاء ونحن نعلم ان للمولى غرضاً يترتب على هذا الواجب، نعلم بذلك الا اننا نحتمل ان المولى ما أراد سدّ جميع ابواب عدم ذلك الغرض، فلعل المولى لا يريد سدّ باب عدمه إلا بمقدار الاقل، فإذا احتلمنا أن المولى لا يريد سد باب عدمه الا بمقدار أقل إذن بالنتيجة نشك في تعلق الارادة اللزومية بتحصيل الغرض مطلقاً بحيث يجب تحصيله على كل حال، فإذا لم نحرز تعلق الارادة اللزومية قلنا بما أنك تعلم تفصيلا بوجوب الاقل وتشك بدواً في وجوب الاكثر فتجري البراءة عن الاكثر.

الوجه الثالث: ما تفضّل به المحقق النائيني (قده) هو أنه: هنا أمران: الأمر الاول: أن لدينا كبرى لا نرفع اليد عنها، كما رفع السادة يدهم عنها، وهي أنه يجب تحصيل اغراض المولى التي يقتدر العبد على تحصيلها إذا وصلته تلك الاغراض. هذا من حيث الكبرى نسلم بها لا ننكرها كما ينكرها السادة.

ولكن الكلام في الصغرى، حيث إن الغرض تارة يكون أدنى، تارة يكون أقصى. فالغرض الادنى: هو ما يترتب على الواجب ترتب المعلول على علته التامة فهو مقدور للعبد، وهناك غرض أقصى وهو: ما تكون نسبة الواجب اليه نسبة المعد، لأنه خارج عن قدرة العبد وانما يقدر العبد على بعض مقدماته، مثلاً: لو أمر المولى العبد بإنبات الزيتون، فيقول العبد انا لا قدرة لي على انبات الزيتون، وإنما أنا قادر على بعض المقدمات المعدّة لوجود الزيتون بأن أضع البذرة وأسقيها وأما وجودها فهو يتوقف على عوامل اخرى خارجة عن اختياري، فليس مع الا بعض المقدمات المعدة لهذا الغرض الذي يريده المولى.

فإن احرز العبد ان الغرض من القسم الأول وهو ما يترتب على الواجب ترتب المعلول على علته التامة، فهنا نعم يجب تحصيله، فاذا احرز انه من قبيل هذا الغرض ودار امر هذا الغرض الذي علم به العبد وهو يترتب على الواجب ترتب الواجب على علته التامة فهو مقدور، علم العبد بذلك لكن تردد هذا الغرض بين الاقل والاكثر وجب الاتيان بالأكثر تحصيلاً له، أداءً لحق المولوية، وإن علم العبد ان الغرض من قبيل الثاني، وانه أمر خارج عن اختياري وإنما يمكن لي بعض المقدمات الاعدادية له فلا يجب عليّ تحصيله من الأساس، وبالتالي ارجع الى الواجب الذي أمر به المولى، فاذا تردد الواجب بين الاقل والاكثر اقتصرت على الاقل. هذا كله من حيث الكبرى.

الامر الثاني \_ما يتعلق بمقامنا\_: حيث دار الواجب بين الاقل والاكثر ونحتمل ان الغرض المترتب على هذا الواجب من القسم الاول ونحتمل انه من القسم الثاني، فإن كان من القسم الاول وجب تحصيله، وإن كان من القسم الثاني لا يجب تحصيله، فماذا نصنع؟ فنرجع الى ما امر به المولى. فنقول: ان تعلق الامر المولوي بنفس الغرض بحيث قال: (وان كنتم جنبا فاطهروا) والطهارة غرض، فتعلق الامر بنفس الغرض لا بمقدماته، إذن هذا كاشف عن كون الغرض مقدوراً وانه من القسم الأول، إذ لولا كونه مقدوراً لم يتعلق به أمر المولى، فإذا دار امر هذا الغرض بين الاقل والاكثر فلا ندري ان الطهارة تتحقق بغسل مع ترتيب بين الجانب الايمن والايسر أم تتحقق ولو بدون الترتيب، وجب الإتيان بالترتيب إحرازاً لحصول الغرض، وأما لو وجدنا أن امر المولى لم يتعلق بنفس الغرض، تعلق بالواجب، بالعمل، فنقول: هذا شاهد على ان الغرض ليس واجبا تفصيلا ولو لأنه ليس مقدوراً، والدليل على انه لو كان مقدورا لأمر به المولى فأمره بالعمل المعدّ له والمقدمة له شاهد على عدم القدرة عليه وعدم وجوب تحصيله، فنقتصر على ما أمر به وهو العمل، وحيث ان العلم دائر بين الاقل والاكثر فهناك شك بدوي في الاكثر فيكون مجرى للبراءة.

وهنا علّق سيدنا (قده) قال: بعد أن تسلم الكبرى، وقلت لا يجب تحصيل اغراض المولى، لا يجب إلا ما تعلقت به الإرادة اللزومية سواء كانت اغراض أو اعمال.

أما إذا سلمت الكبرى وهي: وجود غرض المولى مع غمض النظر عن احراز تعلق الارادة اللزومية أو عدم إحرازه، وأحرزت الصغرى: ان في البين غرضاً، ولا ندري هذا الغرض يحصل بالأقل أو يحصل بالاكثر، إذن يجب الاتيان بالاكثر، لأنه لا كلام ولا إشكال ان في الواجب المردد بين الاقل والاكثر غرضا ادنى لا اقل هو الاعداد للغرض الاقصى، فمثلاً الصلاة، لها غرض أقصى وهو النهي عن الفحشاء والمنكر، وغرض أدنى وهو الإعداد لكي تكون النفس منتهية عن الفحشاء والمنكر فلا إشكال في وجود غرض أدنى مترتب على كل واجب، هذا الا إشكال فيه وذلك الغرض الأدنى هو الإعداد، فبما أنك علمت بوجود غرض أدنى وهو الاعداد وهذا الغرض الأدنى مترتب على الواجب ترتب المعلول على علته التامة فهو امر مقدور، وقد سلمت بالكبرى، إذن يجب عليك الاتيان بالأكثر تحصيلاً لذلك الغرض. وكلامه متين.

ولكن السيد الشهيد (قده) دافع عن المحقق، وقال:

يمكن القول بأنه نفس هذا الغرض الأدنى المترتب على الواجب ترتب المعلول على علته التامّة نفس هذا الغرض الأدنى قد يكون مردد بين الأقل والاكثر، مثلاً: هناك غرض اقصى للصلاة وهي النهي عن الفحشاء والمنكر، وهناك غرض ادنى وهو الاعداد لذلك، لكن نحتمل ان في كل جزء من الصلاة إعداد مستقل عن الجزء الآخر، فإذا حصل المجموع، أي مجموع الإعدادات حصل ذلك الغرض الأقصى، وإنما كان الواجب ارتباطيا مع ان لكل جزء اعداداً مستقلاً لأنّ هذا الاجزاء تشترك في الاعداد لغرض واحد، فمن هذه الجهة صار الواجب ارتباطياً، لكن لكل جزء إعداد، فإذا لكل جزء إعداد إذن الغرض الاقصى لا يجب علينا تحصيله لأنه خارج عن قدرتنا، والغرض الذي يجب علينا تحصيله هو الاعداد والإعداد نفسه دائر بين الاقل والاكثر، لأن لكل جزء إعداداً مستقل، فلا ندري عندما يدور الواجب بين عشرة أو تسعة فنحن لا ندري اننا مطلوبون بعشرة اعدادات أو تسعة اعدادات، فكما أن الواجب دار بين الأقل والأكثر ايضاً الغرض الأدنى دار بين الأقل والأكثر، وما نعلم به تفصيلا هو الاقل من هذا الغرض الادنى والأكثر مشكوك فيه فتجري البراءة عنه.

**بحوث في علم الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص337**

و يرد عليه: أولا- ان الغرض أيضا يمكن ان يكون مرددا بين الأقل و الأكثر كنفس الواجب، اما بفرض ان الغرض عبارة عن نفس الأفعال اما بذاتها لكونها حسنة ذاتا أو بعنوان منطبق عليها في طول الأمر كعنوان الطاعة فيكون الأمر بلحاظ الغرض دائراً بين الأقل و الأكثر، أو بفرض ان الغرض يتولد من الفعل و لكن يكون له مراتب عديدة و بعض مراتبه تحصل بالأقل و لا تستوفى كلها إلّا بالأكثر و يشك في ان الغرض الفعلي قائم ببعض تلك المراتب أو كلها. أو بفرض ان الغرض المترتب على الفعل متعدد بعدد الأفعال فكل جزء يحقق غرضا- إعداديا أو نهائيا- و لكن الكمال المطلوب في حصول مجموعها فيشك في ان الكمال في مجموع تسعة من تلك الأغراض أو عشرة، فهذه كلها فرضيات معقولة لكون الغرض أيضا دائرا بين الأقل و الأكثر فيجري عليه نفس ما جرى على الواجب.

ولكن، إذا احرزتم ذلك، يعني احرزتم ان الغرض الأدنى غرض مشكك دائر بين الاقل والاكثر، أما مع احتماله واحتمال أنه غرض واحد بسيط مترتب على الواجب المردد ترتب المعلول على علته التامة وقد سلمتم الكبرى وسلمتم الصغرى وهي انه وصل غرض لزومي للمولى ونحتمل ان هذا الغرض اللزومي أنه يترتب على الواجب ترتب المعلول على علته التامة، فحينئذ يكون المورد من الشك في المحصل،

نعم إذا احرزتم ان نفس الغرض دائر بين الأقل والأكثر جرت البراءة عن الأقل والأكثر، اما مع احتمال انه غرض واحد بسيط مترتب على هذا الواجب المردد بين الاقل والاكثر ترتب المعلول على علته التامة وقد سلمتم الكبرى وقد وصل الغرض، فمقتضى تسليم الكبرى وجوب تحصيله.

وهل هذا الذي ذكره السيد الشهيد يتناسب مع من ينكر البراءة العقلية ويسلم بحق الطاعة للمولى الحقيقي؟ ويأتي الكلام عنه.

### 101

ما زال الكلام في (شبهة الغرض)، حيث ذهب صاحب الكفاية (قده) إلى أن هناك غرضاً مردداً بين الأقل والاكثر، وبما أنه يجب تحصيل الغرض اللزومي للمولى، ولا يعلم حصوله الا بالأكثر ، فيجب الإتيان بالأكثر.

فقد ذكرنا أن هناك وجوهاً للجواب عن هذه الشبهة المسماة بشبهة الغرض، وتعرّضنا لثلاثة وجوه: ووصل الكلام إلى:

الوجه الأخير \_الرابع \_ لشبهة الغرض: وهو ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) في (ج4، نهاية الدراية، ص299).

ومحصّل كلامه:

إن وجوب تحصيل الغرض تارة يكون وجوبا عقلياً، وأخرى وجوباً شرعياً، والوجوب العقلي تارة يكون وجوبا نفسياً، وأخرى وجوباً مقدمياً.

فهنا وجوبات ثلاثة، تدعى لتحصيل الغرض:

الأول: ان يدعى انه يجب وجوبا عقليا نفسياً تحصيل الغرض اللزومي، وهذا يتصور له صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون الغرض لزومياً في نفسه.

الصورة الثانية: أن يكون الغرض لزومياً لكونه غرضا للمولى. فهنا صورتان:

أما الصوة الأولى: وهي ما إذا ادرك العقل أن هناك غرضا لزوميا في نفسه، فهو غرض للمولى شئنا وليس غرضا للمولى فعلاً، مثلاً: ما مثّل به الأصوليون في بحث المقدمات المفوّتة، من أنه لو وقع ولد المولى في الشط، وخيف غرقه وكان المولى غير قادر على الامر بإنقاذه لكونه نائما أو غافلا أو ما اشبه ذلك، فهنا انقاذ ولده من الغرق ليس غرضا للمولى بما هو مولى بالفعل لأن المولى لم يأمر ولكنه غرض لزومي، فبما انه غرض لزومي فيجب تحصيله وإن لم يأمر به المولى، لذلك يجب تحصيله ولا كلام في هذه الصورة بحسب ظاهر كلام المحقق الاصفهاني.

الصورة الثانية: أن الغرض غرض للمولى، أي ان المولى انكشف انه يريد هذا الغرض، فهل ما انكشف لنا أنه غرض للمولى يجب تحصيله؟ أم لا ؟ فهنا تعرض المحقق الاصفهاني إلى كبرى وصغرى وتطبيق هذه الكبرى والصغرى على محل البحث.

أما الكبرى: فقط أفاد ما افاده الاعلام وذكرناه عن السادة الاعلام، وهو: لا يجب تحصيل الغرض المولوي الواقعي ما لم تقم حجة عليه، فإن الغرض لا يزيد على الأمر، فكما أن أمر المولى لا يجب امتثال بكونه امر المولى، وانما يجب امتثال إذا قامت عليه حجة، فإذا قامت الحجة على امر المولى، سواء كانت حجة عقلية كالعلم الاجمالي أو شرعية كخبر الثقة ونحو ذلك، فحينئذٍ يجب امتثال هذا الامر. وأما إذا لم تقم الحجة، فمقتضى قبح العقاب بلا بيان عدم وجوب امتثال الأمر الواقعي، كذلك الغرض لا يزيد عليه، فإن الغرض الواقعي وإن كان غرضا للمولى ولكن لا يجب تحصيله ما لم تقم عليه حجة بمقتضى البراءة العقلية. هذا من حيث الكبرى.

أما الصغرى: فإذا قامت حجة ووجد أمر من قبِل المولى، فهذا الامر يكشف عن ان الغرض بالمقدار الوافي بالمأمور به، لا اكثر من ذلك، أي إذا أمر المولى بالصلاة أو بالصوم فهذا يكشف ضمنا كشف المعلول عن علته، ان الغرض بمقدار يفي به المأمور به، لا اكثر من ذلك، يعني لا ان الغرض أوسع من المأمور به، غاية ما يكشف عنه الأمر ان الغرض بالمقدار الذي يفي به المأمور به لا اكثر من ذلك، والسر في ذلك: أنه لو كان الغرض أوسع من المأمور به بحيث لا يفي به لوجب على المولى الامر بالأوسع والا لكان نقضا لغرضه، ونقض الغرض قبيح، إذن فمن باب الدليل الإنيّ وهو كشف المعلول عن علّته، غاية ما يكشف عنه الامر \_لأن الامر معلول والغرض علة\_ وجود غرض يفي به المأمور به. وبالتالي إذا أتى بالمأمور به فقط أتى بالغرض الذي قامت عليه الحجة. هذا من حيث الكبرى ومن حيث الصغرى.

أما تطبيق ذلك على محل كلامنا:

وهو ما إذا دار الواجب بين الأقل والاكثر، فلا ندري ان الواجب الصلاة بتسعة اجزاء أو بعشرة اجزاء؟ فهنا ماذا تقولون؟ فإنه إذا ترددت الصلاة المأمور بها بين التسعة والعشرة فقد تردد الغرض بين أن يفي به التسعة أو لا يفي به إلا العشرة، فما هو العمل والحل؟

فقال المحقق الاصفهاني: لا يمكن جعل شبهة الغرض مانعا من جريان البراءة وراء مانعية العلم الاجمالي، كما صنع صاحب الكفاية، حيث ان صاحب الكفاية ذكر اولا: ان المانع من جريان البراءة عن وجوب الأكثر العلم الاجمالي ولذلك بحث الاعلام في انحلاله، ثم افاد بانه: لو سملنا ان العلم الاجمالي منحل وان هذا المانع ارتفع هناك مانع اخر وهو تردد الغرض. فهنا يفيد المحقق الاصفهاني ان هذا ليس مانعا آخر وراء مانعية العلم الإجمالي، والسر في ذلك: إن العلم الإجمالي إما لم ينحل؟ أو انحل. فإن كان العلم الاجمالي لا ينحل فصحيح، هناك علم اجمالي بواجب وهو اما التسعة أو عشرة فيجب تحصيل العشرة بمقتضى منجزية العلم الاجمالي، وهناك غرض قائم اما بالتسعة أو العشرة؟ فيجب تحصيل الغرض القائم بالعشرة بمقتضى منجزية العلم الاجمالي. فهذا الغرض مما قامت عليه حجة عقلية وهي العلم الإجمالي ولا كلام في ذلك وليس هذا محلاً للبحث.

وأما إذا افترضنا ان العلم الاجمالي انحل إلى علم تفصيلي بوجوب الأقل وشك بدوي في وجوب الاكثر، فلا معنى لوجوب تحصيل الغرض لو كان قائما بالأكثر. لأن المفروض ان الغرض لو كان واقعاً قائماً بالأكثر فهو مما لم تقم عليه حجة، فإن ما قامت عليه الحجة: الغرض ضمن الأقل للعلم التفصيلي بوجوب الأقل. وأما الغرض ضمن الأكثر فلم تقم عليه حجة فهو مجرى للبراءة، إذن اقحام شبهة الغرض في المقام تطويل بلا طائل، لأنه اما ان ترى العلم الاجمالي منحل فنفس انحلاله اقتضى جريان البراءة عن الأكثر قلتم بوجود غرض أم ما قلتم بوجوده. وإن قلتم ينحل، فنفس العلم الإجمالي يقتضي وجوب الاكثر، قلنا بوجود غرض أم ما قلنا، فجعل شبهة الغرض مانعا وراء مانعية العلم الإجمالي بلا وجه.

هذا ما افاده (قده) بناء على أنّ وجوب الغرض وجوب عقلي نفسي. ما ذكره في الصورة الاولى وهي قد يكون الغرض غرضا لزوميا كما لو وقع ولد المولى في البحر والمولى لم يأمر بانقاذه لنومه أو لعدم فطنته وما اشبه ذلك، في مثل هذا المورد هذا لا صورة له، لأنه لولا أنّ انقاذ النفس المحترمة غرض لزومي فعلي للمولى الشرعي بما هو مولى ما وجب الانقاذ. لأننا لا نتكلم في الوجوب العقلي نحن نتكلم في الوجوب الشرعي، لولا أنه غرض \_انقاذ النفس المحترمة بغض النظر عن المولى\_ لو لم يكن أنقاذ النفس المحترمة غرضا لزوميا فعليا للمولى لما وجب الانقاذ. فدعوى وجود غرض لزومي لكن ليس غرضا للمولى ومع ذلك يجب تحصيله مع ان المولى لم يأمر به، هذا مما لا صورة له، والسر في ذلك: ان المولى اما ملتفت للغرض المعين وقادر على الأمر به فعدم امره به كاشف عن عدم كونه غرضا لزوميا، واما ان الغرض لم يتلفت له المولى أو لم يأمر به، فلا دليل على كونه غرضاً لزوميا كي يجب تحصيله. إذن اما انه غرض التفت اليه المولى وقدر على تحصيله، فعدم أمره كاشف عن عدم لزومه. أو غرض لم يأمر به المولى ولو لأجل وجود مانع فلا نحرز انه غرض لزومي كي يجب تحصيله. فهذه الصورة وهي دعوى انكشاف غرض لزومي في نفسه مما لا صغرى لها.

وأما الصورة الثانية: وهي ان نحرز وجود غرض لزومي للمولى بما هو مولى، فيدور الامر بين وجود الحجة وعدم وجودها. فإن وجدت وجب التحصيل وإلا فلا يجب التحصيل. فقد ذكرنا امس ان هذا مبني على القول بالبراءة العقلية. بل كل البحث في السابق مبني على القول بالبراءة العقلية. واما من لم يقل بالبراءة كما هو مختار صاحب المنتقى (قده) والسيد الشهيد (قده) وهو المختار أيضاً: من ينكر البراءة العقلية، حينئذٍ مقتضى انكار البراءة العقلية هو تنجز احتمال وجوب الأكثر عقلاً، ولابد من المصير إلى البراءة الشرعية.

وأما ما ذكره السيد الامام (قده) في عدّة موارد من ابحاثه، بأنه هناك عقلائية، فلنفترض ان هناك براءة عقلية، لكن هناك براءة عقلائية، بمعنى انه قام ارتكاز العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال التكليف بعد الفحص، أو قامت سيرة العقلاء على عدم الاعتناء بوجوب الأكثر بعد الفحص، فهذه البراءة العقلائية مرجعها إلى البراءة الشرعية، لأن هذه السيرة العقلائية لو لم تكن ممضاة شرعاً لما صح التعويل عليها في تحصيل الامن من العقوبة، فمرجع البراءة العقلية إلى البراءة الشرعية، وبالتالي لا معنى لجعلها قسماً ثالثاً غير البراء العقلية وغير البراءة الشرعية، ولأجل ذلك نقول: أيضاً من ينكر البراءة العقلية لا يحتاج إلى أن يبحث عن شهبة الغرض، لأنه اساساً يرى أن احتمال التكليف منجز ولو بعد الفحص فضلا عن احتمال الآخر، فلا معنى لأن يبحث احتمال الغرض منجز أم لا؟ فهذا لا يحتاج إلى البحث عنه ما دام احتمال التكليف قائما واحتمال التكليف منجز في نفسه. هذا مما يرتبط بالوجوب العقلي النفسي.

الوجه الثاني: دعوى الوجوب العقلي المقدمي، أي أن العقل ادرك أن الغرض علّة للأمر، إذن فالمأمور به مقدمة لتحصيل الغرض، فحينئذٍ، يجب الإتيان بالمأمور به تحصيلا للغرض لكن وجوبا عقليا لا مقدمياً، فقد يدعى أنه يجب تحصيل الاغراض لا في نفسها يعني لا على الوجوب النفسي بل على نحو الوجوب العقلي المقدمي. وهنا أفاد المحقق الاصفهاني (قده):

بأننا نقيس الإرادة التشريعية على الإرادة التكوينية، فنرجع إلى المقيس عليه وهو الإرادة التكوينية، فنقول: إنّ قيام الغرض بفعلٍ يقتضي تعلق الشوق بذلك الفعل لا بأمر آخر، سواء كان الامر الآخر مباين أو اقل أو اكثر، فقيام الغرض بفعل يقتضي تعلق الشوق بذلك الفعل لا بأقل ولا بأكثر منه، وتعلق الشوق بموطن الغرض يقتضي تعلق الإرادة بما تعلق به الشوق، فالغرض يقتضي تعلق الشوق بموطن الغرض لا اكثر، والشوق يقتضي تعلق الإرادة بموطن الشوق لا أكثر من ذلك، لهذا لا تزيد الارادة التكوينية عن موطن الغرض بحدوده.

هذا بالنسبة إلى الارادة التكوينية. فكذلك الأمر بالنسبة إلى الإرادة التشريعية. فإن المراد تشريعاً لا يكون اقل من موطن الغرض ولا يكون اكثر من موطن الغرض، بل المراد تشريعا بمقدار الغرض لا اكثر منه ولا اقل. لأجل ذلك، بعد بيان هذه المقدمة، يقول:

وحيث إن الأمر الواقعي لم يكن فعلياً يعني لم يصل \_لأن الفعلية بنظره (قده) متقومة بالوصول وحيث إن الأمر الواقعي لم يكن فعليا الا بالنسبة لذات الأقل. لأن الأكثر مشكوك شكاً بدويا بمقتضى انحلال العلم الإجمالي فالأمر الواقعي ليس فعليا الا بمقدار الاقل. فيكشف بمقتضى العلية والمعلولية عن فعلية الغرض بهذا المقدار، أي ليس هناك غرض فعلي الا بمقدار الاقل، ولو كان الغرض الواقعي قائما بالأكثر وكان فعليا للزم على المولى جعل الاحتياط انقاذا لغرضه، بجعل احتمال الأكثر منجزاً وإلا لو لم يجعل المولى وجوب الاحتياط لهذا المورد لكان ناقضاً لغرضه ونقض الغرض قبيح.

ولكن يجاب عن ذلك:

بأنه تارة: يدعي المحقق (قده) بأن انحلال العلم الاجمالي اقتضى انه لم تقم حجة، على غرض فعلي في الأكثر، لذلك لا يجب تحصيله لأنه ما قامت عليه الحجة. واما دعوى ان قيام الحجة على الأقل حيث نعلم تفصيلا بالامر بالاقل يعني بمقتضى العلية والمعلولية ان لا غرض فعلي في الأكثر، فهذا أول الكلام. نعم، إذا كان يدعي ان الانحلال ادعى ان لا حجة لغرض فعلي في الاكثر، فلا يجب تحصيله لعدم قيام الحجة. هذا هو نفس كلامه الاول وهو صحيح، بناء على البراءة العقلية، وما ان يقول بأن انحلال العلم الاجمالي ادى ان نكتشف ان لا غرض فعلي إلا في الأقل فهذا ممنوع.

حيث قال: وحيث إن الامر الواقعي لم يكن فعليا إلا بذات الأقل فيكشف بمقتضى العلية والمعلولية عن فعلية الغرض بمقدار فعلية الامر بالاقل ولو كان الغرض الواقعي قائما بالأكثر وكان فعليا للزم على المولى جعل الاحتياط بجعل احتمال الأكثر منجزاً وإلا لكان ناقضاً لغرضه، لا يلزم على المولى ذلك.

### 102

ما زال الكلام في الوجه الأخير من (شبهة الغرض) حيث إن صاحب الكفاية (قده) أفاد بأنه: إذا تردد الواجب بين الاقل والأكثر كما إذا ترددت الصلاة بين تسعة اجزاء وعشرة اجزاء فإن الغرض مردد أيضاً بين الاقل والاكثر، فيجب الاتيان بالأكثر وهو العشرة، تحصيلا للغرض.

وأجاب عن ذلك المحقق الاصفهاني (قده): بأن وجوب تحصيل الغرض يحتمل على وجوه ثلاثة:

الوجه الاول: أنه يجب تحصيل الغرض وجوبا عقليا نفسياً، بمعنى أن العقل مع غمض النظر عن التكليف يحكم بوجوب تحصيل غرض المولى وإن لم يكلف به المولى، وهذا الوجوب أشكل عليه المحقق الاصفهاني بما اشكل به سيدنا الخوئي وتلامذته: بأنه لا يجب عقلا تحصيل اغراض المولى الا إذا قامت الحجة عليها، فما لم تقم حجة وجدانية أو تعبدية على غرض المولى بحيث يكون محرزا تفصيلا وإلا فلا يجب تحصيله. وهذا قلنا جواب متين بناء على التسليم بالبراءة العقلية.

الوجه الثاني: أن يدعى ان وجوب تحصيل الغرض و جوب مقدمي، بمعنى يجب تحصيل الغرض عقلا لا لذات الغرض بل لأن في تحصيل الغرض اسقاطا للأمر، فيجب على المكلف عقلا اسقاط الامر وبما ان اسقاط الامر متوقف على تحصيل الغرض اذن يجب تحصيل الغرض وجوبا مقدمياً لأجل اسقاط الامر، لعل المحقق الآخوند يدّعي هذا، لا يدعي الوجوب العقلي النفسي مثلاً.

هنا أشكل عليه المحقق الاصفهاني (قده) بأنه: عندما ندقق ان لا فعلية للأمر إذا بمقدار الاقل، حيث إن المحقق الآخوند يسلّم بالانحلال، أي انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الاكثر، فبناء على ذلك إذن لا فعلية للامر الا بمقدار الاقل، فإذا لم يكن الامر فعليا الا بمقدار الاقل اذن لا فعلية للغرض الا بمقدار الاقل، بمقتضى العلية والمعلولية، حيث ان الامر معلول للغرض، فبما ان الامر معلول للغرض والمعلول لا فعلية له الا بمقدار اقل فلا محالة العلة وهي الغرض لا فعلية لها الا بمقدار الاقل، فهذا هو مقتضى الملازمة بين العلة والمعلول.

وبالتالي لا يجب تحصيل الغرض في الاكثر لأنه لا فعلية له، ولو كان الغرض في الاكثر فعليا لأمر المولى بالاحتياط تحصيلا له، إذ عدم امره بالاحتياط مع كون الغرض في الاكثر فعلياً، نقض للغرض، ونقض الغرض قبيح. فمقتضى حفظ المولى لغرضه لو كان غرضه فعليا في الاكثر لأمر بالاحتياط، فعدم امره بالاحتياط كاشف عن عدم فعلية الغرض في الاكثر فلا يجب تحصيله إذا لم يكن فعلياً. هذا ما افاده في مناقشة المحقق الاصفهاني.

هذا الكلام الذي افاده مورد لإشكالين:

الإشكال الاول: ما نطرحه من أن تحصيل الغرض، بأن هذه مصادرة، لأنه لا يصح ان يقال: عدم الامر بالاحتياط نقض للغرض الا إذا سلمنا بالبراءة العقلية للغرض، إذا قلنا بأن البراءة العقلية تجري في الاغراض المعلومة فيصح للمحقق الاصفهاني أن يقول: بما أن البراءة العقلية جارية إذن لو كان الغرض فعلياً للزم على المولى حفظه بالامر بالاحتياط، لأنه لو لم يأمر بالاحتياط لجرت البراءة العقلية وهذا نقض لغرضه، إذن افترض المحقق الاصفهاني في مناقشة شيخه أن شيخه يسلم بالبراءة العقلية في الغرض ، لذلك اورد عليه.

والحال بأن هذه مصادره لأن هذا اول الكلام عند صاحب الكفاية. فصاحب الكفاية (قده) يقول: إنما تجري البراءة في الغرض المشكوك، اما مع العلم بوجود غرض بسيط تردد بين الاقل والاكثر فالبراءة العقلية غير جارية، ومع عدم جريانها فلا معنى ان يطالب المولى الامر بالاحتياط، فعدم أمر المولى بالاحتياط اتكاء منه على الحكم العقلي أو لا اقل على عدم حكم العقل بالبراءة العقلية، فلا يلزم من عدم امره بالاحتياط نقض غرضه.

وأما الاشكال الثاني: فهو ما اشكل به على نفسه (المحقق الاصفهاني) حيث قال: قلتم قد يكون الغرض موجود واقعا في الاكثر ولكن لا فعلية له، وانما فعليته في ضمن الأقل، وهذا خلف كون الغرض بسيطا واحداً، فإنه إذا كان الغرض بسيطا واحدا فكيف يعقل ان يكون هذا الغرض فعلياً في الاقل وغير فعلي في الاكثر، لا يعقل التبعيض في الفعلية مع كون الغرض واحدا بسيطاً.

فأجاب هو عن هذا الاشكال: فقال: هذا مدفوع بالنقض والحل:

اما النقض: فبمورد قاعدة (لا تعاد الصلاة) فلا إشكال أن في الصلاة غرضاً واحداً بسيطاً ومع ذلك لو أن المكلف ترك جزءا من الصلاة غير الخمسة وكان تركه إياه عن نسيان أو جهل قصوري فإن الامر بالصلاة يسقط، مع ان الغرض واحد بسيط، فكيف تجيبون؟ كيف يسقط الامر بفعل اقل مع ان الغرض قائم بالأكثر وهو غرض واحد بسيط؟!

أمّا الحل: فمجرد وجود غرض واحد بسيط قائم بالصلاة لا يعني انه مرتبة واحدة، قد يكون هذا الغرض الواحد ذا مراتب، فيكون بلحاظ بعض مراتبه فعليا، وبلحاظ بعض مراتبه غير فعلياً. فهناك غرض واحد بسيط قائم بالصلاة، الا ان هذا الغرض الواحد البسيط له مراتب، المرتبة في ما علم من أجزاء الصلاة تكون فعلية، وفيما جُهل ليست فعلية، فأي مانع من ذلك، كما قلنا في قاعدة (لا تعاد) فلو أنّ المكلف علم بتمام اجزاء الصلاة ولم يأت ببعضها، هنا نقول: لا يسقط الامر، لأن الغرض فعلي بتمام مراتبه. اما إذا كان المكلف يجهل بعض اجزاء الصلاة جهلا قصورياً، وأتى بالصلاة بدونها، فالأمر يسقط، لأن المرتبة الفعلية من الغرض هي المرتبة القائمة بالاجزاء المعلومة، فاي مانع من ان يكون الغرض ذا مراتب من حيث الفعلية.

وما ذكره (قده) من جهة الحلّ صحيح. يمكن ان يكون الغرض الواحد ذا مراتب ويكون ببعض مراتبه فعليا دون بعض، هذا صحيح.

اما النقض الذي استشهد به فهذا غير مسلم، يعني لا نسلم ان صحة الصلاة في موارد لا تعاد ناشئة عن كون الغرض متبعضا من حيث الفعلية، بل من المحتمل ما قاله شيخه صاحب الكفاية: بأن الغرض في الصلاة فعلي، وانما سقط الامر لقيام مانع عن تحصيله، أي لما أتى المكلف بالصلاة الناقصة نسيانا أو جهلا كان الاتيان بالصلاة الناقصة مانعاً من استيفاء الغرض في الصلاة التامة، فسقوط الامر لا لأجل استيفاء الغرض بل لأجل امتناع استيفائه بعد الاتيان بالصلاة الناقصة، فهو يسلم (الاخوند) بأن هناك غرضا فعليا واحدا قائما بالصلاة كلها لكن مع ذلك سقط الامر لوجود مانع من استيفائه وهو من وجود الصلاة الناقصة، لا لأن الغرض متبعض من جهة الفعلية بلحاظ مراتبه.

أو لما ذهب اليه السيد الاستاذ (دام ظله): من أن الأجزاء السننية في الصلاة هي ليست اجزاء، فهي واجبات في ظرف الصلاة، فإن علم وجب عليه الاتيان بها في ظرف الصلاة، ولو تركها متعمدا وجب عليه تكرار الصلاة لا لفساد الاركان، الاركان صحيحة، بل لأن هذه الواجبات يجب الاتيان بها في ظرف الصلاة فمتى ما علم بها وجب الاتيان بها ولو بتكرار الصلاة، وإذا لم يعلم لم تجب.

إذن بالنتيجة: على هذا المبنى هناك غرضان، غرض في الصلاة، ويتحقق بالإتيان بأركانها، وغرض مستقل في واجبات ظرفها الصلاة وهذا الامر بهذه الواجبات انما يسقط إذا اتى بها معلومة، وأما إذا جهل ببعضها فلا أمر بها حينئذٍ. اذن بالنتيجة : الاستشهاد بحديث لا تعاد على أن الغرض الواحد يمكن تبعضه بلحاظ مراتبه في غير محله، لأن المورد يحتمل اسباباً اخرى ومناشئ أخر.

الوجه الاخير: قال: لعل شيخنا صاحب الكفاية يرى انه يجب تحصيل الغرض وجوبا شرعيا لا وجوبا عقليا نفسيا ولا وجوبا عقليا مقدمياً، لعله يدعي الوجوب الشرعي. وبيان ذلك:

أن المولى اوجب الصلاة لأن في الصلاة انتهاء عن الفحشاء والمنكر، فإذا وجبت الصلاة لأجل هذا الغرض، فالواجب في الحقيقة الغرض، والصلاة إنما وجبت وجوباً مقدمياً، فما هو الواجب النفسي وبالاصالة هو الغرض وليس الصلاة، إذن الغرض واجب شرعي نفسي، والصلاة إنما وجبت مقدمة له، فإذا شككنا في ان هذا الواجب الشرعي يحصل بالاقل أو يحصل بالاكثر كان من الشك في المحصّل (الشرعي) لا في المحصل (العقلي) كما في الوجهين السابقين.

أجاب عنه المحقق الاصفهاني: اعلم بأن الواجبات الشرعية على نوعين: واجبات مستندة الى الحسن والقبح العقليين، وواجبات مستندة الى ملاكات مولوية لا علقة بها بالحسن والقبح العقليين:

أما النوع الاول: مثلاً: عندما يقول الشارع: يجب الانفاق على الوالدين حال حاجتهما، وانما يجب الانفاق على الوالدين عند احتياجهما لأن الانفاق عليهما في هذا الظرف عدل، فالوجوب الشرعي معلل بالحسن العقلي، إنما وجب الانفاق لأن الانفاق عدل.

ففي هذا النوع من القضايا والواجبات نرجع الى الحسن نفسه، فنقول: قرر في محله أن الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية حيثيات تقييدية، أي أن الحيثية العقلية واسطة في العروض وليس واسطة في الثبوت، مثلاً: إذا قال العقل: يقبح ضرب اليتيم لأن ضربه ظلم، ففي الواقع القبيح ما هو ظلم وهذا من صغرياته ليس الا، إذن الحيثية وهي حيثية قبح الظلم حيثية تقييدية لا تعليلية، صحيح العقل علل بذلك قال: يقبح ضرب اليتيم لأنه ظلم، لكن في الواقع هذه الحيثية تقييدية، يعني ان القبيح هو الظلم، فقبح الظلم واسطة في العروض، يعني هي المعروضة واقعا في القبح وليس ضرب اليتيم.

هذا الذي قلناه في الواجبات العقلية من أن الحيثيات فيها حيثيات تقييدية يأتي في الواجبات الشرعية المستندة إلى الحسن والقبح العقليين، فنقول: عندما يقال: يجب الانفاق على الوالدين حال فقرهما لأنه عدل، يعني في الواقع قال الشارع: يجب العدل. فالحيثية هنا في الواقع حيثية تقييدية، ففي الواقع يجب العدل، فإذا كان العدل واجبا شرعا إذن نسلم بما يقوله الآخوند من أن الوجوب الشرعي إذا تعلق بعمل فهو في الواقع متعلق بغرضه، وتعلقه بالعمل تعلق مقدمي، نسلم بهذا الكلام إذا كان الغرض من القضايا العقلية يعني من قضايا الحسن والقبح العقليين.

أما إذا افترضنا ان الغرض الذي على اساسه حكم به الشارع ليس من الحسن والقبح العقليين، ملاك مولوي، يقول المولى: ارم الجمرة بسبع حصيات لا لوجود أي حسن أو قبح عقليين، لا يوجد في البين أي قضية من قضايا الحسن والقبح العقليين، وانما أمر المولى المولى برمي جمرة العقبة بسبع حصيات لإظهار العبودية من العبد، لا لأجل قضية هي من قضايا الحسن والقبح العقليين. فهنا في هذا المورد ليست الحيثية التعليلية حيثية تقييدية، أي أنّ ما أوجبه المولى هو الرمي لا ان ما اوجبه المولى هو اظهار العبودية، فإظهار العبودية غرض أوجب ان يأمر المولى برمي الجمرة لا أن هذا الغرض هو المأمور به. ففي هذه القضايا لا نسلم بكلام الكفاية من ان الشارع إذا أمر بعلم فهو أمر شرعي بغرضه، غرضه ليس مأموراً به شرعاً، المأمور به شرعا هو العمل.

إذن لا نسلم في هذا القسم الثاني بأن الغرض واجب شرعاً. حتى إذا دار بين الأقل والاكثر كان من الشك في المحصل الشرعي.

### 103

ذكرنا فيما سبق: أن المحقق الاصفهاني (قده) أشكل على الوجوه الثلاثة لإثبات وجوب تحصيل الغرض، أما الوجه الاول: وهو دعوى الوجوب العقلي النفسي، فقد اشكل عليه: بانه فرع قيام حجة على الغرض، ولا حجة في المقام بعد الانحلال.

واما الوجوب العقلي المقدمي فقد اشكل عليه بانه: لو كان الغرض فعلياً لوجب على المولى جعل الاحتياط، وذكرنا فيما سبق الملاحظة عليه.

ويلاحظ عليه ثانياً: إذا كان تحصيل الغرض واجبا لأجل سقوط الأمر بلحاظ ان وجوبه وجوب مقدمي، فبناء على ذلك فالمدار على سقوط الأمر بلا حاجة للبحث عن وجوب تحصيل الغرض. إذ ما دام وجوبه مجرد مقدمة لإسقاط الامر، فالمدار حينئذ على اسقاط الامر، فإذا ثبت بالانحلال سقوط الأمر بإتيان الاقل فلا موجب بعدئذٍ لتحصيل الغرض، ولا حاجة إلى دعوى أن فعلية الأمر بالأقل تكشف عن فعلية الغرض في الاقل.

وأما الوجه الثالث: وهو دعوى الوجوب الشرعي لتحصيل الغرض، فقد سلم به في أحد الفرضين وهو ما إذا كان الأمر الشرعي مستندا لقضية من قضايا الحسن والقبح العقليين.

ولكن يلاحظ عليه:

انه حتى لو افترضنا ان الأمر الشرعي مستند إلى حسن العدل أو قبح الظلم، مثلا: إذا افترضنا أن الشارع إنما أمر بالانفاق على الوالدين في فرض حاجتهما لأن الانفاق عليهما عدل والعدل حسن، أو حكم الشارع بحرمة زجر الوالدين، لأن زجر الوالدين ظلم والظلم قبيح، فهذا لا يعني سراية الوجوب للعلة، أو سراية الوجوب الشرعي للعلة، أي سراية الوجوب الشرعي للعدل، أو سراية الحرمة الشرعية للظلم، لما ذكره هو (قده) في بحث الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، انه إذا حكم العقل بشيء لم يحكم الشرع على طبقه بما هو شارع، وإنما حكم على طبقه بما هو عاقل، فاذا اطبق العقلاء على حسن العدل أو قبح الظلم، فغايته ان الشرع بما هو عاقل يدرك ما ادركوه، لا انه بما هو شارع يثيب ويعاقب حرم أو جهل، هذا مما لا تقتضيه الملازمة، لذلك وجوب شيء لكونه عدلا لا يعني وجوب الغرض شرعاً، وحرمة شيء لكونه ظلما لا يعني حرمة الغرض شرعاً، لأن ذلك مبني على قاعدة الملازمة وهو مما لا يلتزم بها (قده) كما هو الصحيح.

فتحصّل من ذلك:

أنّ شبهة الغرض التي ذكرها صاحب الكفاية (قده) منعاً لجريان البراءة عن وجوب الاكثر غير تامة. هذا تمام الكلام في جريان البراءة العقلية عند دوران الواجب بين الاقل والاكثر من حيث الاجزاء.

ولكن هل تجري

### البراءة الشرعية

على فرض عدم جريان البراءة العقلية أم لا؟

فالكلام هنا في مقامين:

المقام الاول: في بيان المقتضي، البيان الثاني: في ذكر المانع.

أما المقام الاول: وهو إذا دار أمر الصلاة بين تسعة وعشرة من الاجزاء فهل تجري البراءة الشرعية عن العاشر المشكوك أم لا؟. فهنا عدّة أمور لابد من الالتفات اليها:

الامر الاول: اختلف الاعلام في مجرى البراءة، فهناك من أجرى البراءة عن وجوب الاكثر، يعني وجوب الجزء العاشر كما هو المعروف، وهناك من اجرى البراءة عن الجزئية كما صنع صاحب الكفاية (قده) حيث اجرى البراءة الشرعية عن جزئية الجزء المشكوك، وهناك من اجرى البراءة عن الوجوب الضمني، حيث ادعى أن الأمر بالمركب ينحل إلى أوامر ضمنية بعدد الاجزاء فيشك في أمر ضمني بالجزء المشكوك، فتجري البراءة عنه. وهناك من اجرى البراءة عن التقيد كما صنع السيد الخوئي (قده) بمعنى انه نشك هل ان التسعة التي أمر بها الشارع أمر بها على نحو اللا بشرط أو أمر بها على نحو البشرط شيء، يعني بشرط العاشر، فتقيد التسعة بالعاشر مشكوك وهو مجرى للبراءة، وليس في ذلك إشكال كما اوضح في مصباح الاصول.

باعتبار انه وان كان مصب التقيد هو الصلاة ليس المكلف، أي لا ندري ان الصلاة هل هي متقيدة بالعاشر أم لا؟ فنجري البراءة عن تقيد الصلاة بالعاشر، الا ان اجراء البراءة عن تقيد الصلاة لا يعني ان المكلف اجنبي عن هذه البراءة، لأننا نجري البراءة عن تقيد الصلاة بالعاشر في حق المكلف، بالنتيجة المكلف طرف للأصل، فلا معنى لما اشكل عليه بعض تلامذته من انه إذا كنتم تجرون البراءة عن نفس المكلف، بأن تقولوا نجري البراءة عن وجوب الجزء العاشر في حق المكلف، أو تجرون البراءة الوجوب الضمني للجزء العاشر في حق المكلف، هذا صحيح، لأنه بالنتيجة صار اجراء البراءة في حق المكلف معناه عدم وجوب الاحتياط عليه، لأنه لا يجب على المكلف الاحتياط من جهة المشكوك، سواء كان المشكوك هو وجوب العاشر أو كان المشكوك هو الوجوب الضمني للجزء العاشر،

اما ان تجروا البراءة عن التقيد فالمكلف اجنبي لأن طرف التقيد هو الصلاة، فلا تدرون هل الصلاة مقيدة بالعاشر أم ليست مقيدة؟، فجرت البراءة عن التقيد، فماذا استفاد المكلف من ذلك؟! الكلام انه عندما تجري البراءة عن تقيد الصلاة بالجزء العاشر المشكوك يعني الصلاة الواجبة على المكلف ليست متقيدة بالجزء العاشر، فاذا كان كذلك فالمكلف طرف لجريان الاصل، ومقتضى كون المكلف طرفا لجريان الاصل عدم وجوب الاحتياط عليه بالنسبة إلى المشكوك.

الامر الثاني: ان سيدنا (قده) في مصباح الاصول أفاد: بأن العلم الإجمالي اما بوجوب التسعة على نحو اللا بشرط أو وجوب التسعة على نحو البشرط شيء مجرى لتعارض الأصول بلحاظ الاستصحاب، بمعنى: ان استصحاب عدم وجوب التسعة بنحو البشرط شيء معارض باستصحاب عدم وجوب التسعة بنحو اللا بشرط، وبعد تعارض الاستصحابين، تصل النوبة للبراءة، وحيث ان البراءة اصل طولي ينحل به العلم الاجمالي لجريانه في احد الطرفين بلا معارض، لأنه إذا دار الأمر بين اللا بشرط والبشرط، فالبراءة لا تجري عن اللا بشرط، لأن اللا بشرط مساوق للسعة وارخاء العنان، فاجراء البراءة عنه خلاف الامتنان، اذن تجري البراءة عن البشرط حيث ان فيه ضيقا وكلفة بلا معارض، فينحل العلم الاجمالي حيث جرى الاصل الطولي في احد طرفيه بلا معارض.

ولكن يلاحظ على ما افاده (قده):

أولاً: جريان استصحاب عدم وجوب الاقل على نحو اللا بشرط لا يجري، لأنه ما هو الغرض من هذا الاستصحاب، فإن استصحاب عدم وجوب الاقل بنحو البشرط شيء واضح اثره وهو عدم وجوب الاتيان بالاكثر، اما استصحاب عدم وجوب الاقل على نحو اللا بشرط فما هو الهدف منه؟ هل الهدف منه اثبات وجوب الاكثر؟ فهذا اصل مثبت. أم الهدف منه الترخيص في ترك الأقل؟ والمفروض ان ترك الاقل مساوق للمخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال، إذن استصحاب عدم وجوب الاقل بنحو اللا بشرط غير جاري في نفسه أصلا لأنه لا اثر له، فينحصر الاثر في استصحاب عدم وجوب الاقل بنحو البشرط شيء فينحل العلم الاجمالي.

ثانياً: عدم جريان البراءة كما قال (قده) أن البراءة لا تجري عن الاقل على نحو اللا بشرط، لأن اللا بشرطية مساوقة للسعة وارخاء العنان محل تأمل.

لأنه اساساً اللا بشرطية لا تدخل العهدة، فبما انها لا تدخل العهدة من الاساس لانها مجرد وصف انتزاعي، فبما انها لا تدخل العهدة من الاساس فعدم جريان البراءة لانها لا يتعلق بها تكليف اصلا. لا لأن جريان البراءة فيها خلاف الامتنان، فسواء كان دليل البراءة واردا مورد الامتنان أم لم يكن واردا مورد الامتنان، فإن البراءة لا تجري عن اللا بشرطية لأن اللا بشرطية اصلا لا يدخل في العهدة ولا يتعلق به تكليف، غير معقول اصلا تعلق التكليف به، ليست المسألة مسألة امتنان واحسان، المسالة مسألة عدم معقولية، لأن اللا بشرطية وصف انتزاعي عن حد الوجوب فلا يعقل دخوله في العهدة من الاساس حتى تجري البراءة عنه، وبالتالي من يدعي جريان البراءة، لا عن اللا بشرطية في حد ذاتها، إنما يقول: اجري البراءة عن وجوب الاقل بوصف الاستقلالية كما ذكر سيد المنتقى (قده) فقال لا اجري البراءة عن اللا بشرطية، إنما اجري البراءة عن الاقل بوصف الاستقلالية لانني لا ادري هل ان الواجب على نحو الاستقلال هو الاقل أو الاكثر؟ فكما تجري البراءة عن الاكثر على نحو الاستقلال تجري البراءة عن الاقل على نحو الاستقلال، فمصب البراءة الأقل بنحو الاستقلال، لا اللا بشرطية حتى يقال بأن اللا بشرطية ليست مجرى للبراءة.

ولكن الكلام بأن الأقل سواء قلتم مجرى البراءة ذات الاقل، أو قلتم مجرى البراءة الأقل على نحو الاستقلالية، أو قلتم مجرى البراءة الاقل على نحو اللا بشرطية، على أية حال يأتي فيه الاشكال الذي ذكرناه في الاستصحاب وهو انه ما هو أثر هذه البراءة؟ باي نحو كانت؟ فإن كان الاثر اثبات الاكثر، فهي اصل مثبت، وان كان الاثر الترخيص في ترك الاقل، فهو ترخيص فيما يكون مساوقاً للمخالفة القطيعة. وبالتالي فلا وجه لجريان البراءة عن الاقل بنحو من الانحاء فتجري البراءة عن البشرط بلا معارض.

المطلب الثالث: ما هو وجه عدول صاحب الكفاية؟ حيث إن صاحب الكفاية (قده) لم يجر البراءة عن وجوب الاكثر لا استقلالا ولا ضمنا، وانما اجرى البراءة عن الجزئية، قال جزئية المشكوك مجرى للبراءة، فما هو وجه عدوله عن اجراء البراءة عن الاكثر إلى اجراء البراءة عن الجزئية المشكوكة. هل هناك وجه علمي للعدول؟

ذكر في البين وجهان:

الوجه الاول: وهو مؤلف من عدة مقدمات:

المقدمة الاولى: أن منظور صاحب الكفاية في اجراء البراءة هو جزئية الواجب الفعلي، لأنه من الواضح ان جزئية الواجب الجعلي ليس ثقلا على المكلف كي تكون مجرى للبراءة، كما قيل بشرطية الطهور مثلا: (لا صلاة الا بطهور) حيث قيل بأن شرطية الطهور شرطية مطلقة، ومقتضى اطلاقها ان فاقد الطهورين لا تجب عليه الصلاة، لأن اشتراط الصلاة بالطهور مطلق حتى لفرض العجز. فاذا لم يكن قادرا على الطهورين فلا تجب الصلاة عليه.

فهذه الشرطية الجعلية ليست مجرى للبراءة لانها ليست ثقلا على المكلف، والدليل على انها ليست ثقلاً انها ثابتة حتى في حال عدم تكليف المكلف بالصلاة مع ذلك الشرطية ثابتة، هذا معناه ان الشرطية ليس منشأ ثقل حتى تكون مجرى للبراءة، فليس البحث في الجزئية والشرطية الجعلية، لانها ليست منشأ ثقل، بل البحث في جزئية الواجب الفعلي، أي بعد ما فرض فعلية وجوب الصلاة بحق المكلف لكونه بالغا عاقلاً ملتفتاً بعد فعلية وجوب الصلاة في حقه شككنا هل ان هذا العاشر جزء أم ليس بجزء من هذا الواجب الفعلي كان مجرى للبراءة.

### 104

ذكرنا فيما سبق: أن جريان البراءة الشرعية، يتصور تارة عن وجوب الاكثر استقلالاً، وأخرى عن الوجوب الضمني في الجزء المشكوك. وثالثة: عن تقيد الواجب بالمشكوك. ورابعة: جريان البراءة عن الجزئية.

وهذا ما اختاره صاحب الكفاية (قده) حيث أجرى البراءة عن جزئية الجزء المشكوك، وما أفاده في الكفاية صار مورداً لإشكالين:

الإشكال الاول: ما هو وجه عدوله عن جريان البراءة عن الحكم التكليفي وهو وجوب الاكثر الى جريانها في الحكم الوضعي وهو الجزئية؟

وقد افيد في كلمات الاعلام (قدس سرهم) وجهان لبيان سر عدول صاحب الكفاية:

الوجه الاول: أن يقال: بأن جريان البراءة عن وجوب الاكثر استقلالاً اصل معارض بجريان البراءة عن وجوب الاقل استقلالاً. فلأجل تعارض البراءة عن وجوب الاكثر مع جريان البراءة عن وجوب الاقل وصلت النوبة لجريان البراءة عن الجزئية، إذ لا معنى لمعارضتها بجريان البراءة عن الكلية، فجريان البراءة عن وجوب الاكثر معارض بجريان البراءة عن وجوب الاقل فوصلت النوبة الى جريان البراءة عن الجزئية كأصل طولي يوجب انحلال العلم الاجمالي حكماً.

ولكن هذا الذي افيد لا يلتقي مع مباني صاحب الكفاية (قده)، مضافاً لعدم الطولية بين الجزئية وبين الوجوب الاستقلالي للاكثر. بيان ذلك:

أولا: بأن صاحب الكفاية لا يرى انحلال العلم الاجمالي عقلاً لا حقيقةً ولا حكماً، أي من جهة هو يرى أن الاستقلالية والضمنية داخلة في حيّز التكليف، أي داخلة في متعلق التكليف، ولأجل ذلك لا يرى الانحلال الحقيقي كما ذهب اليه المحقق العراقي.

ومن جهة اخرى لا يرى الانحلال الحكمي وهو جريان البراءة عن الاكثر بلا معارض، لأجل شبهة الغرض التي سبق بيانها، فمن الناحية العقلية هو لا يرى الانحلال لا حقيقة لأن الاستقلالية والضمنية في متعلق التكليف، ولا حكما بمعنى جريان البراءة العقلية دون معارض، بمعنى انه قد استحكمت عنده شبهة الغرض.

هذا من ناحية العقل.

وأمّا من ناحية الشرع، يعني ان تجري البراءة الشرعية في أحد الطرفين بلا معارض، فهذا يبتني على مسلك الاقتضاء لا على مسلك العلية. فإذا كان صاحب الكفاية ممن يرى أن منجزية العلم الاجمالي على سبيل الاقتضاء، فهذه المنجزية تنحل لو جرى اصل شرعي في احد الطرفين بلا معارض،

الا ان صاحب الكفاية لا يرى مسلك الاقتضاء، بل نقل عنه العراقي بعدة عبارات انه يرى مسلك العلية.

بالتالي: العلم الاجمالي بوجوب الاكثر استقلالا أو وجوب الاقل استقلالا لا منحل عقلا ولا شرعاً، لا حقيقة ولا حكماً. فلا معنى ان يقال: ان صاحب الكفاية يرى تعارض جريان البراءة عن الاكثر مع جريان البراءة عن الاقل فتصل النوبة لجريان البراءة عن الجزئية وينحل به العلم الاجمالي، فإن هذا لا يلتقي مع مبانيه.

ثانياً: إنّ هذا التحليل مبني على أنّ الجزئية في طول وجوب الاكثر استقلالاً، فاذا قلنا بأن هناك جعلين: جعل في وجوب الاكثر استقلالا، وجعل للجزئية. بمعنى ان الجزئية مترتبة على جعل وجوب الأكثر استقلالاً، فبينهما طولية، فاذا كان بين الجزئية وبين وجوب الاكثر استقلالا طولية يصح هذا التحليل، حيث يجري الاصل أولا في المرتبة السابقة فإذا صار معارضاً جرى الاصل الطولي، فيقال: تجري البراءة عن وجوب الاكثر استقلالا وتعارض بجريان البراءة عن الاقل استقلالا وعندنا اصل طولي وهو جريان البراءة عن الجزئية وينحل به العلم الاجمالي، وذلك لأن اصالة البراءة عن الجزئية انما تكون اصلا طوليا لو كانت الجزئية مجعولة مترتبة على جعل وجوب الاكثر استقلالاً فيتم هذا التحليل،

لكن هذا غير معلوم في مطالب الكفاية، لاختلاف الاعلام في بيان مراده. فهل ان صاحب الكفاية يدعي ان الشارع إذا امر بالاكثر استقلالا انتزعت الجزئية فتكون الجزئية في طول جعل وجوب الاكثر استقلالاً، فيتم هذا التحليل؟ أم ان صاحب الكفاية يرى ان الجزئية منتزعة من التقيد لا من جعل وجوب الاكثر استقلالا؟ بمعنى ان الشارع إذا امر بالأقل، مقيداً بهذا الجزء انتزع من التقيد الذي هو حكم وضعي الجزئية، فالجزئية منتزعة من حكم وضعي لا منتزعة بالأمر بالأكثر استقلالاً. فإذن مراد صاحب الكفاية غير معلوم، وبالتالي لا يصح ان نقول: السر كل السر في عدول صاحب الكفاية عن جريان البراءة في الحكم التكليفي وهو وجوب الاكثر الى جريان البراءة في الحكم الوضعي وهو الجزئية ان صاحب الكفاية يرى ان الجزئية منتزعة من وجوب الاكثر استقلالاً. هذا الوجه الاول للعدول وقد تبين عدم تماميته.

الوجه الثاني \_للعدول\_: أن يقال بأن صاحب الكفاية تكرر عنده هذا النحو من المباني وهو حكومة دليل الاصل على ادلة الشرطية والجزئية، بيان ذلك:

أن صاحب الكفاية من المعروف عنه ان دليل اصالة الحل ودليل أصالة الطهارة يوسع ادلة الشرطية لما يشمل الحلية الظاهرية والطهارة الظاهرية، مثلا: إذا قال الشارع: لا تصل الا فيما يحل اكله، وشككنا ان جلد الارنب مما يحل اكله فتصح الصلاة فيه أو مما لا تحل؟ على نحو الشبهة الحكمية، فأصالة الحل تقول: جلد الارنب مما يحل أكله، فبأصالة الحل تتوسع دائرة الشرطية فتشمل ما حلَّ ظاهراً ببركة اصالة الحل، أو يقول: توضأ بماء طاهر، وشككنا ان الماء المستعمل في الاستنجاء طاهر أم نجس على نحو الشبهة الحكمية؟ فأصالة الطهارة توسع دائرة الشرطية لما كان طاهراً ظاهراً،

فلأجل ذلك قد يقال: ان صاحب الكفاية في المقام يقول: ان دليل البراءة مضيّق كما ان دليل اصالة الحل موسع للشرط دليل البراءة مضيّق للشرط أو مضيق للجزء. كيف؟ مثلا: عندنا دليل يقول: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب)، وهذا الدليل يدل على الجزئية المطلقة لفاتحة الكتاب، وشككنا على نحو الشبهة الحكمية: هل ان فاتحة الكتاب جزء حال العجلة؟ كما ذهب المشهور الى عدم جزئية السورة التي بعدها حال العجلة؟! هل أن فاتحة الكتاب جزء حال العجلة أم لا؟ فهذا دائر مورد دوران بين الاقل والاكثر الارتباطيين من حيث الجزئية. هنا صاحب الكفاية يقول دليل البراءة (رفع عن امتي ما لا يعلمون) الذي يقول لا جزئية حال الشك \_لانه تجري البراءة عن الجزئية\_ يضيق دليل الجزئية وهو قوله: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) بالجزئية حال العلم، فلا جزئية للفاتحة حال الشك، وبالتالي إذا تضيق دليل الجزئية بحال العلم فأصلاً لا فعلية للجزئية حال الشك، واذا لم يكن لها فعلية، فالعلم الاجمالي بأن الواجب اما الصلاة مع الفاتحة أو الصلاة بدونها ليس منجزاً لا لأنه منحل \_لان صاحب الكفاية لا يرى الانحلال لا حقيقة ولا حكماً لا من ناحية عقلية ولا من ناحية شرعية\_ بل لأن المعلوم بالإجمال ليس فعلياً بلحاظ ان جزئية فاتحة الكتاب ليست جزئية في حال الجهل بمقتضى حكومة حديث الرفع على دليل الجزئية. هذا الذي ذكره جمع منهم السيد الشهيد.

ولكن ما ذكره صاحب الكفاية في أصالة الحل واصالة الشرطية يمكن تبريره باعتبار أن لسان اصالة الحل لسان التنزيل (كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام) وكذلك دليل أصالة الطهارة: (كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر) اما دليل البراءة فليس لسانه لسان التنزيل في قوله (رفع عن امتي ما لا يعلمون) كي يستفاد ان المجهول لا جزئية له اصلا فعلا، كي يقال بقياس دليل البراءة على دليل اصالة الحل وغيرها. فهناك ترديد في مؤدى صاحب الكفاية.

إذن تلخص لدينا: أننا ما وصلنا الى شيء في سرِّ عدول صاحب الكفاية عن جريان البراءة عن وجوب الاكثر الى جريان البراءة عن الجزئية. هذا الاشكال الاول في سر العدول لم يحل.

الإشكال الثاني \_على كلام الكفاية\_: بأن صاحب الكفاية اشكل على نفسه وهو انه: الجزئية امر انتزاعي، والانتزاعي لا يمكن رفعه الا برفع منشأ انتزاعه فلا يمكن رفع الجزئية بحديث الرفع حتى نرفع منشأ الانتزاع، ومنشأ الانتزاع هو الامر بالمركب أو الامر بالمقيد على أي نحو كما سبق الترديد، فإذا ارتفع الأمر بالصلاة \_لأن منشأ الانتزاع هو هذا\_ مع الجزء المشكوك، فما الدليل على وجوب الاقل؟ فنحن مرددون، هل الواجب الصلاة مع الفاتحة مطلقا؟ أو الواجب الصلاة مع الفاتحة لا في حال العجلة؟ نحن مرددون. قلنا لا يمكن رفع جزئية الفاتحة لانها امر انتزاعي الا برفع منشأ الانتزاع وهو الامر بالصلاة مع الفاتحة مطلقاً، هذا لابد ان يرتفع، فإذا رفعنا الامر بالصلاة مع الفاتحة مطلقا بحديث الرفع، فما الدليل على فعلية الامر بالاقل، يعني فعلية الامر بالصلاة مع الفاتحة لا في حال العجلة؟

أجاب عنه صاحب الكفاية: ان نسبة حديث الرفع للأدلة الأولية نسبة الاستثناء للمستثنى منه، وبما أن النسبة نسبة الاستثناء اذن فالدليل الأول هو الدال على بقاء فعلية الامر بالاقل بعد ارتفاع الامر بالاكثر.

اختلف الاعلام فيه، ومنهم ابو الحسن المشكيني والمحقق الاصفهاني وغيره.

واحسن التفسيرات لعبارة الكفاية: أن مقصوده ان هناك ثلاثة أدلة:

الدليل الاول: قوله (اقم الصلاة) من دون تعيين، وهو دال على فعلية الامر بالصلاة.

الدليل الثاني: (لا صلاة الا بفاتحة الكتابة). الدال على جزئية الفاتحة.

الدليل الثالث: (حديث الرفع)، لأننا الآن مترددون أن جزئية الفاتحة تشمل حال العجلة أم لا تشمل؟ جاء حديث الرفع وقص جزئية الفاتحة حال العجلة، فالذي خرج هو جزئية الفاتحة حال العجلة، أي ان الدليل الثالث وهو (حديث الرفع) ضيّق الدليل الثاني وهو (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) فأخرج منه الجزئية حال العجلة، فما هو الدليل على بقاء الامر بالصلاة مع فاتحة الكتاب لا في حال العجلة؟ الدليل الأول: وهو الأمر بالصلاة. فنتمسك بقوله: (اقم الصلاة) لإثبات فعلية الامر بالأقل، أي الامر بالصلاة مع فاتحة الكتاب لا في حال العجلة.

هذا الكلام من صاحب الكفاية (قده) أُشكل عليه من حيث السؤال ومن حيث الجواب: أما الاشكال من حيث السؤال: فهو اشكال السيد الخوئي، فقال، أصل الاشكال من صاحب الكفاية غلط، فضلا عن الجواب، الإشكال في غير محله، لأنه هناك فرق بين الرفع الواقعي والرفع الظاهري، فلو كان هناك رفع واقعي لجاء الاشكال، مثلاً في حال النسيان، مثلا في حال الاضطرار، شخص نسي الفاتحة هل هي جزء حال النسيان أم لا؟ شخص اضطر لترك الفاتحة لكون غير متعلم الوقت ضيق في حال الاضطرار وحال النسيان الرفع واقعي، لأن قوله: (رفع عن امتي النسيان) و(رفع عن امتي اما اضطروا اليه) ظاهر في الرفع الواقعي، فدليل رفع النسيان ودليل رفع الاضطرار رفع الجزئية واقعاً، وحيث إنه رفع الجزئية واقعاً، فارتفع الامر بالمركب واقعاً، لذلك يصح السؤال هنا: إذا ارتفع الامر بالمركب واقعاً فهما هو الدليل على وجوب الاقل واقعاً؟ فما هو الدليل على وجوب الاقل واقعاً. فإشكالك يتم فيما إذا كان الرفع واقعياً.

أمّا محل كلامنا في الرفع الظاهري يعني رفع وجوب الاحتياط، لا ندري أن الفاتحة جزء حتى في حال العجلة أم لا؟

حديث الرفع يقول لا يجب عليك الاحتياط. فمفاد حديث الرفع ليس الا رفع وجوب الاحتياط، وهذا هو معنى ان الرفع ظاهري، فاذا كان الرفع ظاهرياً فغاية ما في الباب ان الجزئية لا يمكن رفعها ظاهراً الا برفع منشأ الانتزاع ظاهراً، إلا أن الامر ارتفع ظاهراً لا واقعاً، وبالتالي فما هو الدليل على فعلية الامر بالاقل، يقول السيد الدليل على فعلية الامر بالاقل، نفس العلم الاجمالي، لانك تعلم اجمالا بواجب فعلي، فأنت تعلم من الاول بضرس قاطع ان هنا واجب فعلي لكن لا تعلم هل هو الاقل أم الاكثر؟ فاذا ارتفع الامر بالاكثر ظاهرا، فالدليل على فعلية الامر بالاقل نفس العلم الاجمالي بلا حاجة الى الدوران.

فما افاده صاحب الكفاية لا حاجة له، لأن العلم بالفعلية بنفس العلم الاجمالي. بل لا معنى للإشكال في ذلك مادام الرفع رفعا ظاهرياً.

### 105

ذكرنا فيما سبق: ان صاحب الكفاية (قده) افاد بأن رفع الجزئية يقتضي رفع الامر بالمركب، وبعد رفع الامر بالمركب فلا دليل على الأمر بالأقل، وأجاب عن ذلك: بأن نسبة حديث الرفع للأدلة الأولية نسبة الاستثناء، وقلنا بأن كلامه (قده) مورد لإشكالات:

الإشكال الأول: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده): من ان لدينا علماً إجمالياً بواجب فعلي مردد بين الأقل والاكثر. فإذا لم يكن ذلك الواجب هو الاكثر بمقتضى حديث الرفع، فيتعين أن يكون الواجب هو الاقل، بلا حاجة الى ما افاده من ان نسبة حديث الرفع للأدلة الاولية نسبة الاستثناء.

قال السيد الشهيد "

إلّا ان السيد الأستاذ استغرب من ذلك و أفاد بان الأقل متنجز بنفسه على كل حال و لا يحتاج إلى التفتيش عن منجز له بعد التأمين عن وجوب الأكثر، إذ سواء تنجز الأكثر أو جرت البراءة عن وجوب الباقي كان الأقل منجزا على المكلف و لم يجز له تركه.

و ذكر ان هذا الأمر يناسب مسألة أخرى هي ما إذا شك في اختصاص جزئية جزء أو شرطيته بحال الذّكر و عدمه فانه على تقدير ثبوت الجزئية حتى لحال النسيان يسقط التكليف بالمركب لا محالة بخلاف ما إذا كان مختصا بحال الذّكر فيشك لا محالة في وجوب الباقي في حال النسيان إذ ليس الأقل واجبا فيه على كل تقدير، فلعل هذا الكلام صدر من صاحب الكفاية في تلك المسألة و ثبت هنا اشتباها."

ولكن علّق السيد الشهيد قده على كلام أستاذه في بحوث في علم الأصول، ج‏5، ص: 350:

"أقول: قد عرفت ان وجه لزوم التفتيش عن منجز للأقل انما هو لإمكان الرجوع‏ إلى البراءة عن الزائد بناء على مسلك العلية الّذي هو مختار صاحب الكفاية (قده) فليس التفتيش عن منجز للأقل بعد فرض جريان البراءة عن الزائد بل بلحاظه و من أجل تصحيحه.

هذا مضافا إلى انه لو فرض حمل كلام صاحب الكفاية على التفتيش عن منجز للأقل بعد فرض جريان البراءة عن الزائد مع ذلك لم يرد عليه ما أفاده الأستاذ على ضوء مباني صاحب الكفاية في كيفية الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي، لأنه يرى التنافي بين الترخيص الظاهري و فعلية الإلزام الواقعي فمع جريان البراءة عن الزائد لا يكون الأمر بالأكثر فعليا و معه لا يعلم بفعلية الأمر بالأقل أيضا لأن الأوامر الضمنية ارتباطية في مرحلة الفعلية فينتفي العلم بفعلية وجوب الأقل في طول إجراء البراءة عن الأكثر فلا بد من التفتيش عن مثبت له تماما كما هو الحال في مسألة الشك في اختصاص الجزئية بحالة الذّكر فتدبر."

توضيحه : بأن ما ذكره لا يلتقي مع مباني صاحب الكفاية (قده)، وذلك لأمور ثلاثة:

الأمر الاول: أن مبنى صاحب الكفاية في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري أن الترخيص مساوق لنفي الفعلية، فلا يعقل الترخيص الظاهري في شيء مع كونه حراماً فعلاً، لا يجتمعان، مثلاً: إذا شك في أن التدخين حرام أم لا فجريان أصالة الحل أو أصالة البراءة لإثبات الترخيص الظاهري في التدخين يعني ان حرمة التدخين لو كانت ثابتة واقعا لم تكن فعلية، لا تجتمع الحرمة الفعلية الواقعية مع الترخيص الظاهري، لأن الحرمة الفعلية معناها: وجود إرادة لزومية بالترك، ولا يجتمع ارادة لزومية بالترك فعلاً مع الترخيص به فعلاً، فالترخيص فيه فعلا لا يجتمع مع ارادة لزومية بتركه فعلا، اذن لا محالة جريان البراءة يعني عدم الفعلية، فاذا جرت البراءة عن الجزئية والجزئية منتزعة من الامر بالاكثر معناه عدم فعلية الامر بالاكثر واقعاً، فإن الترخيص مساوق لنفي الفعلية الواقعية فجريان البراءة عن الجزئية ليس رفع وجوب الاحتياط كما يقول السيد الخوئي في اشكاله على صاحب الكفاية، بل معنى جريان البراءة عن الجزئية بنظر صاحب الكفاية هو رفع فعلية الامر بالاكثر فلا فعلية له واقعاً لا مجرد عدم وجوب الاحتياط.

الأمر الثاني: إذا لم يكن الامر بالاكثر فعلياً، لم يكن الامر بالاقل فعليا، لما ذكره صاحب الكفاية في إشكاله على الانحلال، فإنه يقول: مقتضى الارتباطية بين أجزاء الواجب المركب التلازم بين الجزئيات جعلاً وفعلية، فلا يعقل التبعيض، بأن تكون بعض الجزئيات فعلية وبعضها شأنية، أو بعضها مجعولة وبعضها غير مجعولة. فما دام هناك واجب ارتباطي واحد، اذن وكان الامر بالاكثر هو الواقعي وقد افترضنا ان الامر بالاكثر ليس فعليا اذن الامر بالاقل ليس فعليا، إذ لا يعقل التبعيض في الفعلية بين اجزاء المركب الواحد، اما جميع الاجزاء فعلية أو لا، فإذا افترضتم ان الامر بالاكثر لو كان هو الواقع ليس فعليا اذن الامر بالاقل لا دليل على فعليته، لذلك صاحب الكفاية يتعارض تماماً مطلبه مع مطلب السيد الخوئي، حيث ان السيد الخوئي(قده) يرى التوسط في الفعلية، يعني الأمر بالأكثر لو كان ثابتاً واقعاً لكان فعلياً، لكن لا فعلياً من طرف الأكثر بل هو فعلي من طرف الأقل، الذي عبّرنا عنه بالتوسط في الفعلية، فعلي من جهة بعض اجزائه وان لم يكن فعليا من جهة بعض اجزائه الاخرى.

اما صاحب الكفاية (قده) يقول: هذا امر غير معقول، لا يعقل التوسط في الفعلية، إذن بعد ارتفاع الامر بالاكثر واقعاً \_ يعني ارتفاعه عن الفعلية\_ فلا دليل على فعلية الامر بالاقل.

قال في الكفاية "

نعم يشكل الأمر في بعض الأصول العملية كأصالة الإباحة الشرعية فإن الإذن في الإقدام و الاقتحام ينافي المنع فعلا كما فيما صادف الحرام و إن كان الإذن فيه لأجل مصلحة فيه لا لأجل عدم مصلحة و مفسدة ملزمة في المأذون فيه فلا محيص في مثله إلا عن الالتزام بعدم انقداح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضا كما في المبدإ الأعلى لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي بمعنى كونه على صفة و نحو لو علم به المكلف لتنجز عليه كسائر التكاليف الفعلية التي تتنجز بسبب القطع بها و كونه فعليا إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولوية فيما إذا لم ينقدح فيها الإذن لأجل مصلحة فيه.

فانقدح بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام ب عدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول و الأمارات فعليا كي يشكل تارة بعدم لزوم الإتيان حينئذ بما قامت الأمارة على وجوبه ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية ما لم تصر فعلية و لم تبلغ مرتبة البعث و الزجر و لزوم الإتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.

لا يقال لا مجال لهذا الإشكال لو قيل بأنها كانت قبل أداء الأمارة إليها إنشائية لأنها بذلك تصير فعلية تبلغ تلك المرتبة.

فإنه يقال لا يكاد يحرز بسبب قيام الأمارة المعتبرة على حكم إنشائي لا حقيقة و لا تعبدا إلا حكم إنشائي تعبدا لا حكم إنشائي أدت إليه الأمارة أما

كفاية الأصول، ص: 279

حقيقة فواضح و أما تعبدا فلأن قصارى ما هو قضية حجية الأمارة كون مؤداها[[2]](#footnote-2) هو الواقع تعبدا لا الواقع الذي أدت إليه الأمارة فافهم.

اللهم إلا أن يقال إن الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي صار مؤدى لها هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء لكنه لا يكاد يتم إلا إذا لم يكن للأحكام بمرتبتها الإنشائية أثر أصلا و إلا لم تكن لتلك الدلالة مجال كما لا يخفى.

و أخرى بأنه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق و الأصول العملية المتكفلة لأحكام فعلية ضرورة أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتماله.

فلا يصح التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد الطرق إنشائيا غير فعلي كما لا يصح بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين و ذلك لا يكاد يجدي فإن الظاهري و إن لم يكن في تمام مراتب الواقعي إلا أنه يكون في مرتبته أيضا.

و على تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق فإنه دقيق و بالتأمل حقيق."

الامر الثالث: ما هو الوجه المقترح عند صاحب الكفاية لإثبات فعلية الامر بالأقل؟

قال السيد الشهيد في تفسيره وتقريبه: أن لدينا أمراً فعلياً بالصلاة، وهو قوله (اقم الصلاة) وهذا امر فعلي لا اشكال فيه، وترددت الصلاة بين الاقل والاكثر، وحيث جاءنا دليل وقال لنا بأن الاكثر ليس فعليا وهو دليل البراءة، حيث إن دليل البراءة يرفع الفعلية كما بيّنا. إذن بعد ارتفاع فعلية الاكثر بدليل البراءة ونعلم من الخارج ان لا توسط ولا تبعيض في الفعلية فالدليل على فعلية الامر بالاقل هو الدليل الاول وهو قوله (اقم الصلاة). فإذن بالنتيجة: الدليل على فعلية الامر بالاقل نفس قوله (اقم الصلاة) لا العلم الإجمالي، لانه لا يوجد علم اجمال بفعلية الأقل، إذا ارتفع الامر بالاكثر عن الفعلية ارتفع الامر بالاقل عن الفعلية فكيف يكون لنا علم اجمالي؟!

وما ذكره السيد الشهيد (قده) محل تأمل من جهتين:

الجهة الأولى: جهة كبروية، ذكرناها في بحث الاصول. وهي انه: إذا كان لدينا لفظ مردد بين معنيين، وعلمنا بأن احدهما المعين غير مراد قطعا فهل يكون اللفظ حجة في الآخر أم لا؟

مثلا: إذا قال المولى: اكرم جارك، والجار مردد بين شخصين زيد وبكر، وانا اعلم ان زيدا لا يجب اكرامه، هل ان قوله: اكرم جارك، بعد العلم بأن زيدا لا يجب اكرامه يكون ظاهرا في وجوب اكرام بكر أم لا؟ فهنا اختلف الاعلام.

ونحن نذكر ما هو المختار كي نبني عليه الاشكال، نقول في المقام: تارة يكون يقوم دليل لفظي خاص على نفي احدهما، كما إذا قال اكرم جارك، فقام دليل لفظي خاص على انه لا يجب اكرام زيد، فنقول: الدليل يقول لا يجب اكرام زيد. فنفس هذا الدليل الخاص النافي لوجوب اكرام زيد بالمطابقة دال بالالتزام أنه ان كان هناك دليل على اكرام الجار فالمقصود به بكر، وحيث ان لدينا دليلا يأمر باكرام الجار وهو قوله (اكرم جارك) إذن المقصود به بكر. هذا واضح إذا كان لدينا دليل خاص.

اما إذا لم يكن لدينا دليل خاص، بل إما نعلم من الخارج أو لدينا دليل عام، قال المولى (اكرم جارك)، نحن علمنا بدون دليل لفظي بحيث ينعقد له مدلول التزامي، علمنا من الخارج ان زيداً لا يجب اكرامه، أو قام لدينا دليل عام قال المولى: (اكرم جارك)، وقال في دليل آخر: لا تكرم المتجاهر بالفسق، وكان زيداً متجاهرا بالفسق، هنا في هذا الفرض الدليل العام فضلا عن الدليل اللبي، الدليل اللفظي العام وهو (لا تكرم المتجاهر بالفسق) ليس له دلالة إلتزامية على انه ان كان جار يجب اكرامه فهو بكر، اصلا لا علاقة له لانه ليس ناظرا لهذا الدليل وهو اكرم جارك، ولا متعرضا له إطلاقاً، فلا ينعقد للدليل العام مدلول التزامي بحيث يكون الاول ظاهرا في أن المراد به بكر.

تطبيق ذلك على المقام:

قال المولى: (اقم الصلاة) هذا واجب فعلي والصلاة مردد بين معنيين، هل مراده بالصلاة هو الاقل أو مراده بالصلاة هو الاكثر، ولم يأتنا دليل لفظي في باب الصلاة يقول لنا بأن الاكثر من الصلاة لا يجب أو غير فعلي حتى ينعقد له مدلول التزامي انه ان كانت الصلاة واجبة فعلا فهي الاقل، لا يوجد عندنا هذا الدليل، وانما عندنا عام يشمل باب الصلاة وغيره (رفع عن امتي ما لا يعلمون). ومن الواضح ان هذا الدليل العام ليس ناظرا لباب الصلاة متعرضا لتفاصيلها كي ينعقد له مدلول التزامي، فيقال المدلول الالتزامي قوله (رفع عن امتي ما لا يعلمون) انه ان كان هناك واجب فعلي فهو الاقل.

إذن بالنتيجة: كيف نرجع لقوله (اقم الصلاة) لإثبات فعلية الأمر بالأقل؟ مع أنه مردد بحسب المراد الاستعمالي منه بين الأقل والأكثر.

الإشكال الثاني: ان ما ذكره السيد الشهيد اصراراً أن صاحب الكفاية لا يرى التوسط في الفعلية، هذا محل تأمل. ولم نجد عبارة في الكفاية شاهدة على نفي التوسط في الفعلية، وبالتالي نقول: ما دمنا نحتمل ثبوتاً امكان التبعض في الفعلية لأننا نحتمل ان الملاك الواحد كما ذكر المحقق الاصفهاني مراتب، فهناك ملاك واحد ولكن ذو مراتب، فيمكن ان يكون هذا الملاك الواحد فعليا بلحاظ مرتبة غير فعلي بلحاظ مرتبة أخرى، فذلك الملاك الواحد فعلي في المرتبة الأقل غير فعلي في الاكثر، بعد أن احتملنا ذلك ثبوتا ولا برهان على امتناعه جاء كلام السيد الخوئي، فانتم بالنتيجة تعلمون بواجب فعلي مردد بين الاقل والأكثر ، والمفروض ان الاكثر قد ارتفعت فعليته بحديث الرفع فحديث الرفع يقول: ان كان الواجب هو الاكثر واقعا فلا فعلية له.

وعلمنا مسبقا ان الواجب الفعلي اما الاقل أو الاكثر والتبعض في الفعلية امر ممكن، إذن بالنتيجة مقتضى العلم الاجمالي ان الفعلي اما الاكثر أو الاقل هو الأقل بعد نفي الفعلية بدليل البراءة. فما ذكره السيد الشهيد (قده) محل تأمل ومنع.

الإشكال الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده). ومحصّله: انه قرّب كلام استاذه بأمرين:

الأمر الاول: قال فرق بين الجزئية في عالم الغرض والجزئية في عالم الوجوب والطلب، فالجزئية في عالم الغرض واقعية، فان دخل السورة أو الفاتحة في الملاك هذا امر واقعي تكويني وليس مجعولا من قبل الشارع، لكن الجزئية في مقام الطلب وهي هل ان جزئية السورة مجعولة أم لا، امر جعلي وليس امرا واقعياً، فمقتضى ان الجزئية في مقام الطلب مجعولة، ورود السؤال؟ هل هي مجعول استقلالاً؟ أم مجعولة تبعاً؟

قال المحقق الاصفهاني لا يمكن جعل الجزئية استقلالاً، لان معنى الجزئية يعني وجود مركب، فإن الجزئية والكلية من المتضايفين والمتضايفان متكافئان قوة وفعلا، فمتى ما فرضتم جزئية فرضتم كلية، يعني فرضتم وجود مركب، فلا يمكن جعل الجزئية استقلالاً، الجزئية من أي شيء؟ فلابد من فرض وجود مركب تجعل فيه الجزئية، إذن فالجزئية لا يعقل جعلها استقلالا فلا محالة مجعولة تبعاً، فالجزئية مجعولة بجعل الامر بالمركب، فمتى ما جعل المولى الامر بالمركب انجعلت الجزئية تبعاً، وبناء على ذلك فالجزئية لها وضع فلها رفع، فان وضعها شرعاً بوضع الامر بالمركب، ورفعها برفعه. فلها وضع ولها رفع شرعي.

الأمر الثاني: بعدما كان بين الجزئية والامر بالمركب سببية، بمعنى ان الامر بالمركب سبب لجعل الجزئية ومن الواضح ان السبب والمسبب وجودان، إذ لا يعقل ان يكون السبب والمسبب وجودا واحدا، فإذا قلتم بأن هناك سبب وهو جعل الامر بالمركب ومسبب وهو الجزئية، اذن هما وجودان، فاذا كانا وجودين اثنين فهذان الوجودان وان كانا متلازمين، لا يتصور وجود امر بمركب بدون جزئية، ولا يتصور وجود جزئية بدون امر بمركب، فهذا الوجودان وان كانا متلازمين واقعاً لكن يمكن التفكيك بينهما حكماً، فالتلازم في عالم الواقع لا يعني التلازم في عالم الحكم والاثر الشرعي، يمكن التفكيك بينهما.

فنقول: الامر بالاكثر الذي هو السبب لعله معلوم، فاذا كان معلوما لم يكن مجرى للبراءة. والجزئية لعلها مشكوكة فاذا كانت مشكوكة كانت مجرى للبراءة، فيمكن ان لا تجري البراءة في منشأ الانتزاع وهو الامر بالاكثر.

وتجري في العنوان المنتزع، فالتفكيك بين منشأ الانتزاع والمتزع في مرحلة الاثر أو في مرحلة الحكم الظاهري امر ممكن. فيقول المولى: الأمر بالاكثر ليس مشكوكا، بل معلوم اجمالاً، لانك تعلم اجمالا اما بالامر بالاكثر أو الامر بالاقل، واستصحاب عدم هذا معارض باستصحاب عدم هذا، والبراءة عن هذا معارضة بالبراءة عن هذا، فلا تجري البراءة عن وجوب الاكثر لانه معلوم اجمالاً.

لكن الجزئية بما أنها مجهولة، مشكوكة، لا ندري ان جزئية هذا وهي السورة مجعولة أم لا؟ وجزئيات البقية أمر معلوم، انما الكلام في جزئية هذا الشيء وهو السورة هل هو مجعول أم لا؟ تجري البراءة عنه، فاذا جرت البراءة عنه ارتفع الامر بالمركب لا مباشرة بل تبعا لرفع الجزئية. فدليل الرفع إن لم يشمل الامر بالمركب مباشرة لكنه شمله تبعاً، هذا مراد استاذه صاحب الكفاية (قده). فما هو جوابه؟

### 106

بعد ما أفاد المحقق الأصفهاني (قده) في توضيح مرام أستاذه صاحب الكفاية (قده) بأن هناك مجعولين: أحدهما وجوب الاكثر، والآخر: الجزئية. وبين المجعولين سببية ومسببية، فبما ان الجزئية مجعول مسبب عن جعل وجوب الاكثر، فلا يمكن رفعه الا برفع سببه، لذلك لا يمكن رفع الجزئية الا برفع سببها وهو وجوب الاكثر، فاذا ارتفع وجوب الأكثر فما هو الدليل على وجوب الأقل؟

فهنا افاد بأن الدليل على وجوب الاقل، إلى ان نسبة حديث الرفع لقوله (اقم الصلاة) نسبة الاستثناء للمستثنى منه، ومقتضى هذه النسبة انه: مع ارتفاع وجوب الأكثر ظاهراً يثبت وجوب الأقل بنفس قوله (اقيموا الصلاة). هذا ما قرره في شرح مراد استاذه.

ثم اشكل اليه بثلاثة إشكالات:

الاشكال الاول: وهو مؤلف من امور اربعة:

الأمر الاول: هناك فرق بين عوارض الوجود وعوارض الماهية، أي ان هناك فرقا بين المجعول في التبع والمجعول في العرض. فالمجعول في التبع، هو في عوارض الوجود، مثلاً: من عوارض الجسم الحركة، فهناك وجودان، وجود الجسم ووجود الحركة وأحدهما تابع للآخر، فجعل الوجود للجسم جعل للحركة لكن بالتبع، فبينهما علاقة التبعية.

إما بالنسبة لعوارض الماهية، مثلاً الزوجية من عوارض الاربعة، فهي من عوارض ماهية الاربعة لا من عوارض وجودها، ولذلك ليس جعل الأربعة جعلاً للزوجية بالتبع، إذ ليس هناك مجعولان، وإنما مجعول واحد، أي ان الزوجية والأربعة وإن كانا متغايرين مفهوما لكنهما مجعولا واحد، فهما متحدان وجودا وان كانا متغايرين مفهوماً، بخلاف الجسم والحركة فإنهما متغايران مفهوما ووجودا وان كان وجود الحركة تابع لوجود الجسم، لذلك هناك فرق بين المجعول في التبع كما في عوارض الوجود، والمجعول بالعرض كما في عوارض الماهية، فإن الزوجية في الواقع ليست مجعولة، ونسبة الجعل اليه بالعرض والمجال، وإلا ليس هي الا أمراً مجعولاً.

الأمر الثاني: نسبة الوجوب للواجب كنسبة الإرادة للمراد وهي: نسبة عوارض الماهية لا عوارض الوجود لذلك هما موجودان بوجود واحد.

بيان ذلك: إذا أراد الإنسان شيئاً كما إذا اراد شرب الماء مثلاً، فالإرادة والمراد بالذات \_لا نتكلم على المراد بالعرض وهو الشرب الخارج، كلامنا الشرب في مرحلة الإرادة\_ وان كان هناك تغاير مفهوم، فالإرادة شيء وشرب الماء في افق النفس شيئاً آخر مفهوماً، لكنهما متحدان وجودا أي ليس في افق النفس ارادة ومراد بل الإرادة هي المراد، العلم هو المعلوم، التصور هو المتصور، فليس في افق النفس شيئان ارادة ومراد، بل هما وجود واحد وان كانا متغايرين مفهوماً، لذلك نقول: نسبة الإرادة للمراد نسبة عوارض المهية لا نسبة الوجود، لأنه لم يتخلل بينهما وجود، بل هما موجودان بوجود واحد. كذلك الوجوب والواجب، فالمولى عندما يقول في نفسه، أو ينشأ في نفسه هذه القضية وهي: تجب الصلاة، فليس هناك وجودان في افق الاعتبار، بل وجود واحد، صحيح هناك مفهومان، مفهوم الوجوب ومفهوم الصلاة، اما هذان المفهومان موجودان في افق الاعتبار في وجود واحد، وهذا معناه ان نسبة الوجوب للصلاة نسبة عوارض المهيّة، يعني لم يتخلل بينهما وجود، أو كما يعبّر في مكان آخر، نسبة الوجود للمهيّة، أي الوجوب اوجد الصلاة في عالم الاعتبار، فنسبة الوجوب للصلاة كنسبة الوجود للمهية. إذن فليس هناك الا وجود واحد.

الأمر الثالث: إذا كان متعلق الحكم ليس له وجود غير وجود الحكم، فمن باب أولى صفات المتعلق، إذا كان نفس المتعلق وهو الصلاة ليس له وجود غير الوجوب، فمن باب اولى صفات المتعلق ككون الصلاة أقل أو كون الصلاة اكثر، ككون الصلاة كلاًّ أو كونها جزءاً، فصفات المتعلق كالمتعلق موجودة بوجود الحكم بوجود واحد، لأجل ذلك عندما يقوم المولى بإيجاب الصلاة، هناك وجوب وهناك صلاة، والمفروض انهما موجودان بوجود واحد، إذن المولى عندما يقول: تجب الصلاة المؤلفة من عشرة أجزاء، فإن جزئية الجزء العاشر ليس موجودا غير وجود الصلاة، ليس هناك مجعولان، مجعول وهو وجود الصلاة، ومجعول تابع له وهو جزئية الجزء العاشر، بل ليست جزئية العاشر الا نفس الصلاة الواجبة، يعني موجودان بوجود واحد في عالم الاعتبار، وانما ينسب الوجود بالأصالة أو بالذات للصلاة، وينسب الوجود للجزئية بالعرض والمجاز والا هما موجودان بوجود واحد.

الامر الرابع \_الأخير\_: بناء على ذلك: أي أن الجزئية ليست مجعولا أبداً، بل مجعولة بجعل وجوب الصلاة عينا وليست شيئا آخر وان كانت مغايرة مفهوما، مفهوم الجزئية غير مفهوم وجوب الصلاة، اما هما مجعولان بجعل واحد. لذلك الجزئية نسبتها إلى الصلاة نسبة عوارض المهيّة لا عوارض الوجود يعني لم يتخلل بينهما وجود، فهناك فرق بين وجوب الجزئية وبين وجوب المقدمة على القول بأن المقدمة واجبة وجوباً غيرياً. حيث أن وجوب المقدمة غير وجوب ذي المقدمة، فهناك وجوبات، وجوب لذي المقدمة وهو وجوب نفسي، ووجوب للمقدمة وهو وجوب غيري، فالوجوب الغيري تابع للوجوب النفسي، والوجوب الغيري تابع للوجوب النفسي، فبينهما تبعية لكنهما وجوبان وجعلان، فهنا نستطيع ان نقول بأن الوجوب الغيري للمقدمة بالنسبة للوجوب النفسي لذي المقدمة من عوارض الوجود. لأنهما جعلان.

أمّا النسبة بين الجزئية ووجوب الصلاة، ليسا جعلين بينهما علقة التبعية وانما جعل واحد، فنسبة الجزئية للواجب نسبة عوارض المهية إذ لم يتخلل بينهما جعلان. وهذا هو معنى الانتزاعية التي سلكها الشيخ الاعظم (قده) بين الاحكام التكليفية والأحكام الوضعية، لأنه تقرر في الفلسفة ان الأمور الانتزاعية ما هي الا مجعولات بالعرض، وليست مجعولات بالتبع، فمثلاً: جعل السقف جعل للفوقية لكن الفوقية ليست وجوداً تابعا لوجود السقف، أصلاً الفوقية غير موجودة، وإنما ينسب السقف بالذات وينسب للفوقية بالعرض والمجاز، وإلا فالوجود هو للسقف وليس للفوقية. فالفوقية مجعولة بالعرض لا مجعولة بالتبع، كذلك الجزئية بالنسبة إلى الأمر بالمركب.

بناء على هذه: إذا لم يكن للجزئية جعل وراء جعل الوجوب النفسي للمركب، فكيف يدعي الآخوند بانه: يتعارض الوجوب النفسي للأكثر، مع البراءة عن الوجوب النفسي للأقل، فتصل النوبة للبراءة عن الجزئية، ولا تعارض بالبراءة عن جزئية الباقي لان جزئية الباقي معلومة؟

الجواب: ليس للجزئية جعل وراء الوجوب النفسي للأكثر ليس هناك جعلان وجوب نفسي للاكثر وجزئية، الجزئية مجرد امر انتزاعي مجعول بالعرض، فجريان البراءة عن جزئية العاشر هي عين جريان البراءة عن الوجوب النفسي للأكثر. فإذا كانت البراءة عن الوجوب النفسي للاكثر معارضة بالبراءة عن الوجوب النفسي للاقل، إذن البراءة عن الجزئية دخلت ضمن المعارضة، فالعلم الإجمالي منجزٌ.

فما أفاده بأنه: بأنه لم يجر البراءة عن الوجوب النفسي للاكثر، لان البراءة عن الوجوب النفسي للأكثر معارضة بالبراءة عن الوجوب النفسي للأقل، أنا اجري البراءة عن الجزئية؟! الجواب: الجزئية ليست مجعولا وراء جعل وجوب الأكثر حتى تجري البراءة عنها، فالبراءة عنها هي البراءة عن الوجوب النفسي للأكثر.

وهذا الإشكال هو اشكال مبنائي، يعني مبني على أن الجزئية أمر انتزاعي، ومجعول بالعرض لا بالتبع. وإلا إذا بينينا كما يظهر من حاشية الآخوند على الرسائل: أنّ الجزئية مجعول وراء جعل الوجوب الاكثر، إذن بالنتيجة الاشكال لا يرد عليه، فيصير الاشكال مبنائي، فهو يقول انا أرى أنّ الجزئية مجعولة بالتبع، يعني هناك جعلان: جعل وجوب نفسي للاكثر، جعل جزئية، والثاني مسبب عن الأول لذلك قلنا بأنه مجعول بالتبع.

الإشكال الثاني: قال بأن ما افاده من جريان البراءة عن الجزئية بلا معارض لأن جزئية بقية الأجزاء أمر معلوم غير معلوم، والسر في ذلك:

أن البراءة عن الجزئية للعاشر معارضة بالبراءة عن كلية الأقل فهما متقابلان، فالعلم الاجمالي ما زال قائما ومنجزاً. والوجه في ذلك:

أنه على مبانيه (مباني صاحب الكفاية) هناك وجوب نفسي للصلاة، وهذا الوجوب النفسي للصلاة إن تعلق بالعشرة اجزاء انتزع منه جزئية الجزء العاشر، وان تعلّق بالتسعة انتزع منه كلية التسعة، فإذن لدينا علم إجمالي بأنه إما المجعول جزئية العاشر إن كان الوجوب النفسي متعلقا بالعشرة، أو المجعول كلية التسعة، ان كان الوجوب النفسي متلعقاً بالتسعة. كما انك قلت (الأصفهاني) أننا نعلم اما بوجوب نفسي للعشرة أو وجوب نفسي للتسعة فهما متعارضان، أي البراءة عن هذا معارض بالبراءة هذا فالعلم الإجمالي منجز، كذلك نفس التصوير نقول: هناك علم اجمالي اما جعل جزئية للعاشر أو جعل كلية للأقل، فالبراءة عن هذا معارضة بالبراءة عن هذا، فيبقى العلم الإجمالي منجزاً. فماذا تقول؟

ولكن للمحقق الآخوند (قده) ان يتفصى عن هذا الاشكال فيقول: بأنه لا يوجد كلية للأقل وراء استقلالية الاقل، اصلا هناك شيئا آخر. بيان ذلك: انه إن كان الجزء العاشر واجبا فالأقل كل، إن لم يكن الجزء العاشر واجبا فالأقل كل، كلية الأقل بمعنى وجوب هذا المجموع هذا ثابت على كل حال، غاية ما في الباب ثابت مع الجزء العاشر أو لا معه والا كلية الأقل امر ثابت على كل حال، انما الذي يختلف هو اتصاف الأقل بالاستقلالية، ان كان الواجب الجزء العاشر اتصف الأقل بالضمنية وان لم يكن الجزء العاشر واجبا اتصف الأقل بالاستقلالية، فالمقابل لجزئية الجزء العاشر ليس الا استقلالية الاقل، لا ان المقابل لجزئية الجزء العاشر كلية الاقل،

ومن الغريب انه عبّر بأن الكلية والجزئية متضايفان، مع أنه يريد ان يتوصل إلى أن الجزئية والكلية متضايفان لا متقابلان، لأنها إذا قلنا الجزئية والكلية متضايفان يعني متلازمان في الوجوب، بينما نحن نعلم انهما منفكان اما هذا واما هذا، يعني لم يجعلا معا، اما ان المجعول جزئية العاشر أو أن المجعول جزئية الأقل، لا أنهما يجتمعان في الجعل، ولو كانا متضايفين لاجتمعا بل لوجب اجتماعهما في الجعل، لان المتضايفين لا ينفكان في الوجود، فالتعبير في التضايف لعله سهوا من القلم. المقصود انه: علمنا اجمالا اما بجزئية العاشر أو بكلية الأقل، لكن حيث إن كلية الأقل التي تقابل جزئية العاشر ليست الا الاستقلالية، يعني كلمة (فقط) إما جعل الجزئية للعاشر أو جعل الوجوب للاقل فقط، فالمميز بين جزئية العاشر وبين وجوب الأقل هو قيد الفقطية قيد الاستقلالية، وبالتالي إذا فرضنا ان قيد الاستقلالية داخل ضمن الجعل خلافا لكلام المحقق العراقي (قده) فهذه الاستقلالية معارضة باستقلالية الأكثر.

فنحن نعلم إجمالاً بجعل وجوب نفسي إما للأكثر استقلالا أو للأقل استقلالا فاتصاف وجوب الأقل بالاستقلالية مقابل لاتصاف وجوب الأكثر بالاستقلالية، فإذا تعارضت البراءتان عنهما وصلت النوبة للبراءة عن الجزئية بلا معارض.

إذن إذا سلمتم بمبانيه ان هناك جعلين: جعل لوجوب الاكثر، جعل للجزئية، هذا الإشكال الثاني لا يرد عليه، لانه إذا هناك جعلان،

فليست المقابلة بين جزئية العاشر واستقلالية الاقل، وإنما استقلالية الأقل مقابلة لاستقلالية الأكثر الذي هو مجعول بجعل آخر، وبالتالي تجري البراءة عن استقلالية الأكثر فتعارضها البراءة عن استقلالية الأقل فتجري البراءة عن جزئية الجزء العاشر بلا معارض.

الإشكال الثالث: قال: بأن صاحب الكفاية عبّر عن أنّ نسبة حديث الرفع للأمر بالصلاة نسبة دليل الاستثناء للمستثنى منه. فإذا رجعتم للأصول لكلام المحقق الاصفهاني فإن المحقق (قده) ذكر: بأنه ما هو مقصوده من الرفع في حديث الرفع؟ اما ان يقصد الرفع الظاهري واما ان يقصد الفعلية المطلقة، وإما ان يقصد رفع الفعلية المطلقة، وإما أن يقصد رفع الفعلية الإنشائية \_يعني رفع الفعلية من قبل المولى\_؟

وفي كل منها يرد الإشكال.

فإن قصد الرفع الظاهري، يعني الجزئية ارتفعت ظاهرا لا واقعا، فكيف تكون نسبة حديث الرفع لأدلة الجزئية نسبة الاستثناء، بينما ادلة الجزئية مفادها الوضع الواقعي، ومفاد حديث الرفع: الرفع الظاهري، فكيف يكون دليل حديث الرفع بالنسبة إلى الادلة الاولية نسبة الاستثناء. والحال بأن هذا رفع ظاهري وهذا وضع واقعي؟

وإذا كان مقصوده رفع الفعلية المطلقة، يعني المحركية، فالحكم الذي وصل إلى درجة الفعلية يعني وصل إلى مرحلة المحركية، هذا الحكم مرفوع في حالة الجعل.

يقول: بأن الادلة الأولية لا يستفاد منها الفعلية المطلقة.

لأن الفعلية المطلقة متقومة بالوصول، فعندما يقول المولى : (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب)، ليس مفاد هذا الدليل جعل الجزئية بنحو الحكم الفعلي، لان الفعلية ليست بيد المولى، الفعلية متقومة بالوصول. فإذا كانت الفعلية المساوقة للمحركية متقومة بالوصول فالدليل الاولي لا يتكفلها حتى يتصدى حديث الرفع لرفعها.

وإذا كان مقصوده الفعلية من قبل المولى، والفعلية من قبل المولى ليست الا الانشاء بداعي جعل الداعي، فعندما يقال: المولى جعل جزئية فعلية للفاتحة يعني جعل جزئية بداعي جعل الداعي، يعني هذه الجزئية لو وصلت للمكلف لحرّكته، فما جعله المولى ليس إلا الإنشاء بداعي جعل الداعي، فاذا قال صاحب الكفاية بأن حديث الرفع أيضاً رفع هذا، يعني رفع الواقع، لأنه ليست هناك فعلية بمعنى الإنشاء بداعي جعل الداعي، الا الحكم الواقعي فاذا رفعه حديث الرفع فقد ارتفع الواقع، ورفع الواقع غير معقول.

والجواب: رفع الواقع معقول، إذ ليس معنى رفع الواقع انه كان موجودا فرفعه، ليس معنى رفع الواقع إلا الإخبار عن عدمه في هذا الفرض، فهو يريد أن يقول: بأن الجزئية التي جعلها المولى ليست مطلقة فلا تشمل فرض الجهل بها، وهذا ما عُبّر عنه في كلمات العراقي والسيد الشهيد أخذ العلم بالجعل موضوعا للمجعول.

إذن الجزئية واقعية ليست مطلقة لحال الجهل، هذا الذي يريد ان يقوله حديث الرفع، فاذا كان هذا الذي يريد ان يقوله حديث الرفع، فليس معناه إلا أن العلم بالجزئية سوف يكون دخيلا في فعلية هذه الجزئية. وهذا امر معقول. إذن بالنتيجة: صاحب الكفاية يريد ان يقول الرفع رفع ظاهري لكن لما كان الترخيص الظاهر مما لا يجتمع مع الفعلية الواقعية كما سبق شرحه في الدروس السابقة، ارتفعت ايضا الفعلية الواقعية فصارت الجزئية في الواقع لا تشمل حال الجهل بها.

### 107

مضى الكلام في المقام الاول، وهو وجود المقتضي لجريان البراءة عن وجوب الأكثر مع عدم المعارضة. ويقع الكلام في:

المقام الثاني: ألا وهو

### وجود المانع عن جريان البراءة

. والموانع كما تعرّض لها الأعلام، ومنهم السيد الشهيد (قده) على نوعين: موانع عامة، وموانع خاصة. فالكلام في جهتين:

الجهة الاولى: في الموانع العامة.

المانع الاول: ما أشار إليه جمع منهم سيدنا، من أنه قد يقال: أنّ البراءة عن وجوب الاكثر، معارضة بالبراءة عن حرمة الافطار كذباً، بيان ذلك:

أنه إذا دار الواجب بين الصلاة مع الجزء العاشر أو الصلاة لا بدونه، أو الصلاة لا بشرط، فحينئذٍ يقال: إن كانت الصلاة واجبةً مع الجزء العاشر فيجب الاتيان به، وإن لم تكن واجبة فيحرم الإخبار بعدم وجوب الأقل لا بشرط، لأن الإخبار عن عدم وجوب الأقل لا بشرط كذب. فلا يخلو الأمر إما أن الجزء العاشر واجب أو أن الإخبار عن وجوبه كذب. فالأمر دائر بين طرفين. لذلك البراءة عن وجوب الجزء العاشر معارضة بالبراءة عن حرمة الاخبار بعدم وجود الأقل لا بشرط من باب الكذب.

فمع هذه المعارضة يكون العلم الاجمالي منجزاً. وقد اجيب عن هذا المانع بوجوه يجب الالتفات إليها:

الوجه الأول: ما أصرّ عليه شيخنا الأستاذ (قده) من أنه لو جرت البراءة عن حرمة الإخبار كذباً، لما جرت البراءة في الشبهات البدوية، لأن هذا العلم الاجمالي موجود في الشبهات البدوية ايضا، ولم يتردد احد في جريان البراءة في الشبهات البدوية.

بيان ذلك: مثلاً: إذا شك المكلف في صلاة الآيات عند هبوط الريح الصفراء واجبة أم غير واجبة يتشكل علم اجمالي وهو اما ان الصلاة واجبة، أو الاخبار بوجوبها كذب. فمقتضى منجزية هذا العلم الإجمالي عدم جريان البراءة، دائما في الشبهات البدوية يأتي هذا العلم الإجمالي، اما صلاة الغفيلة واجبة الاخبار بعدم وجوبها كذب، اما صوم عاشوراء حرام أو الاخبار بعدم حرمته كذب، فإذن بالنتيجة: لو كان هذا مانعاً، يعني لو كان هذا العلم الاجمالي مانعا من جريان البراءة ما جرت البراءة في الشبهات البدوية مع انه لا كلام في جريان البراءة في الشبهات البدوية ولم يتردد احد في ذلك.

فهذا منبّهٌ على أن مثل هذا العلم الإجمالي لعدم التفات الناس اليه، هذا شاهد على ان العلم الاجمالي لعدم الالتفات إليه ليس مانعا من جريان البراءة.

ولكن هذا الجواب ليس كاف، بالنتيجة، أي مانع من أن يقال: إن دليل البراءة مقيد بعدم الالتفات الى العلم الإجمالي، فمن التفت إليه لم تجر البراءة في حقه، وهذا لا يوجب لغوية دليل البراءة، دليل البراءة باق ٍعلى اطلاقه في الشبهات البدوية الوجوبية والتحريمية، بل الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي إذا لم يكن معارض، أما من التفت للعلم الاجمالي المزبور في الشبهات البدوية لم تجر في حقه البراءة لتعارض البراءتين.

وقد تبنى جمع منهم السيد الاستاذ (دام ظله) مثل هذا العلم الاجمالي في باب الغيبة أو باب الغناء، مثلا: إذا شك في أن هذا الصوت غناء فيحرم أم لا؟ فيقال: تجري البراءة، لأنه بالنتيجة يشك على نحو الشبهة الموضوعية أن هذا الصوت غناء أم لا؟ فيجري البراءة عن حرمة استماعه أو عن حرمة التصوت به، لكن هناك علم اجمالي بالنتيجة: ان هذا الصوت إن كان غناء فهو حرام، ان لم يكن غناء الاخبار بحرمته كذب. هذا علم اجمالي منجز. في باب الغيبة لا ندري ان هذا الطاعن له مسوغ للغيبة فلا نرد عليه؟! أو ليس له مسوغ فيجب الرد عليه؟! فيقال: نجري البراءة عن وجوب الرد مثلا، أو البراءة عن حرمة الاستماع مثلاً، وأشباه ذلك، فيعارض ذلك بحرمة الإخبار بالحلية في مثل هذا المورد.

إذن بالنتيجة: يمكن القول بأن دليل البراءة مطلق، غاية ما في الباب يقيد بعدم الالتفات لمثل هذا العلم الإجمالي، من التفت لهذا العلم الاجمالي لم تجر البراءة في حقه بمقتضى تعارض الاصول.

الجواب الثاني: أن يقال: ان هذا العلم الاجمالي وهو اما ان الأكثر واجب أو يحرم الاخبار بوجوب الأقل على نحو اللا بشرط. فالبراءة عن وجوب الأكثر معارضة بالبراءة عن حرمة الاخبار بوجوب الأقل على نحو اللا بشرط، فيقال: بأنه هذا العلم الاجمالي منحل بوجود علم تفصيلي وهو ان الاخبار بوجوب الأقل لا بشرط قول بغير علم، والقول بغير علم حرام تفصيلاً، إذن هذا العلم الإجمالي إمّا يجب الأكثر أو يحرم الاخبار بعدم وجوب الأقل على نحو اللا بشرط، هذا العلم الاجمالي منحل تفصيلاً بحرمة الاخبار بعدم وجوب الأقل لا بشرط من باب أنه قول بغير علم، والقول بغير علم حرام تفصيلاً، فانحل هذا العلم الاجمالي، الطرف الثاني معلومٌ تفصيلاً. الطرف الثاني مشكوك بدواً، تجري فيه البراءة.

أجيب عن هذا المانع، قالوا : حرمة الاخبار كذبا اشد من حرمة القول بغير علم، لأن الاخبار كذبا عبر عنه القرآن عنه عدم إيمان: (إنما يفتر الكذب الذين لا يؤمنون)، فلا ينحل العلم الاجمالي، صحيح نعلم تفصيلا بأن القول بعدم وجوب الأقل على نحو اللا بشرط نعلم ان هذا محرم تفصيلا لكن لا نعلم انه كذب، إذن بالنتيجة يدور الأمر بين وجوب الأكثر أو شدة الحرمة، لا وجوب الأكثر أو الحرمة حتى يقال هذا العلم الاجمالي منحل بعلم تفصيلي بالحرمة بل يكون طرفا العلم الاجمالي هو: نعلم إما بوجوب الأكثر أو بشدة الحرمة. فالبراءة عن وجوب الأكثر معارضة بالبراءة عن الشدة. بالبراءة عن حرمة الاخبار بعدم وجوب الأقل على نحو اللا بشرط لأن هذه الحرمة اشد فنجري البراءة عنها. وبالتالي يبقى العلم الاجمالي منجزاً.

الجواب الثالث: قالوا: بانصراف دليل البراءة عن البراءة عن الشدّة، مع العلم بأصل الحرمة، جريان البراءة عن الشدة والغلظة مع العلم بأصل الحرمة، دليل البراءة منصرف عنه، لأن دليل البراءة وارد مورد الامتنان، فلا معنى للامتنان بإجراء البراءة عن الشدة مع العلم بأصل الحرمة.

نعم لو كان هناك حكم آخر غير الشدة، صح، مثلاً: أنا نذرت ولكن لا ادري انني نذرت صلاة الفجر أو نافلة الفجر، هنا هذا العلم الاجمالي لا ينحل بالعلم التفصيلي بوجوب صلاة الفجر؛ لأن متعلق العلم الإجمالي وجوب آخر الا وهو وجوب الوفاء بالنذر، فالعلم التفصيلي بوجوب لا يوجب انحلال العلم الاجمالي بوجوب آخر، هذا صحيح لا ينحل.

أما في محل الكلام انت تعلم بوجوب أو حرمة، لكن هذه الحرمة معلومة تفصيلاً، غاية ما في الباب تشك في الشدة، دليل البراءة منصرف عن جريانه في الشدة بعد العلم بأصل الحرمة. فمقتضى ذلك ان تجري البراءة عن وجوب الأكثر بلا معارض، لأن حرمة الإخبار بعدم وجوب الأقل على نحو اللا بشرط، هذه الحرمة معلومةٌ تفصيلاً.

الجواب الرابع: أن يقال: إن لم يتم ذلك لا اقل من ناحية مبطلية الصوم، فلو كان في اثناء الصوم وشك في ان الأكثر واجب أم الاقل؟ فهذا يقول:

إن كان الأكثر واجباً فيجب الإتيان به، إن لم يكن الأكثر واجباً فإن الاخبار بعدم وجوب الأقل على نحو اللا بشرط كذب على الله وعلى رسوله، والكذب على الله وعلى رسوله مبطل، فأنا أعلم إما بوجوب الأكثر أو مبطل الصوم، فالبراءة عن وجوب الأكثر معارضة بذلك.

فإذن بالنتيجة سوف يكون العلم الاجمالي منجزاً، بلحاظ التعارض بين البراءة عن وجوب الأكثر أو البراءة عن حرمة الإخبار بعدم وجوب الأقل لا بشرط لا من باب جريان البراءة عن الشدة كما مضى حتى يقال بانصراف دليل البراءة، بل من باب جريان البراءة عن حرمة الإخبار لأن حرمة الإخبار هنا مفطر مبطل للصوم، فبهذا اللحاظ يترتب هذا المانع ويكون موجبا لمنجزية العلم الاجمالي.

ولكن أجيب عن ذلك \_وهو مذكور في كلام السيد الخوئي في باب الصوم\_: المبطلية موضوعها القول بغير علم، لا أنّ موضوع المبطلية للصوم الكذب، وإن عنون في كلمات الفقهاء من المفطرات الكذب على الله وعلى رسوله وعلى المعصومين، لكن موضوع المفطرية والمبطلية القول بغير علم وان صادف الواقع، حتى لو صادف ان ما اخبر به صحيح مطابق للواقع، مع ذلك القول بغير علم مبطل. والسر في المبطلية: أن هناك علم اجمالي منجز، وهو إذا شككت ان هذا الأمر صادر عن الشارع أم ليس بصادر، لا ادري هل صدر من الشارع وجوب زيارة الحسين (ع) وجوبا عينينا أو لا؟ وانا الآن صائم. فاذا شككت انه واجب أو غير واجب عندي علم اجمالي وهو: العلم الاجمالي بأنه اما يحرم الاخبار بوجوبه أو يحرم الاخبار بعدم وجوبه، ونتيجة منجزية هذا العلم الاجمالي ان القول بغير علم مبطل، بل وإن صادف الواقع، لأن الصوم الواجب هو الإمساك عن المفطرات ولا إمساك مع القول بغير علم.

نظير من باب المثال: بناء على مفطرية الارتماس كما هو المشهور، وعلمت إجمالا أن احد المائعين ماء، إذا علمت ان احد المائعين ماء مقتضى منجزية العلم الاجمالي اجتنابهما معاً. لو أنني ارتمست في احدهما \_لا في كليهما\_ وخالفت العلم الاجمالي المنجز، هل هنا أكون قد ارتكبت مفطرا مع غمض النظر عن مصادفة الواقع وعدمه؟ هل اكون بذلك قد ارتكبت مفطرا أم لا؟

يقول السيد الخوئي: نعم، حتى لو تحرز ان ما ارتمست فهي ماء بمقتضى منجزية العلم الاجمالي ان احدهما ماء، لأنك مع منجزية العلم الاجمالي عرّضت نفسك للارتماس فهي ولو كان ماء، فتعريض النفس للارتماس فيه حتى لو صادف انه ماء لا يصدق عليه انه إمساك عن المفطرات، فالصوم ليس هو عدم المفطرات، بل الصوم هو الإمساك عن المفطرات ولا يصدق الإمساك مع تعريض النفس للمفطر وان لم يصادف الواقع.

إذن بالنتيجة: لدينا علم اجمالي بأنه اما الاخبار بوجوب زيارة الحسين (ع) كذب، أو الاخبار بعدم وجوبها كذب، احدهما كذب، مقتضى منجزية العلم الاجمالي ان يكون القول بغير علم مبطلا للصوم لأن القول بغير علم حرام بعلم اجمالي بأن احد الخبرين كذب، وقد قلنا بأن العلم الاجمالي بأن احد التصرفين مفطر، مفطر، لأن الاقدام عليه وان صادف الواقع لا يجتمع مع الإمساك عن المفطرات. إذن حيث علمنا اجمالاً ونحن صائمون اما بوجوب الأكثر أو بوجوب الأقل، وقد علمنا اجمالا اما بوجوب الأكثر أو ان الاخبار بعدم وجوب الأقل قول بغير علم، وبما أنّ القول بغير علم معلوم تفصيلاً، وبما أنه مبطل للصوم، إذن هذا العلم الاجمالي انحل بعلم تفصيلي بحرمة القول بغير علم وبأنه مبطل للصوم فتجري البراءة عن الأكثر بلا معارض.

لكن هذا الجواب عن المانع غير ناهض، لأن هذا المورد من موارد اشتراك علميين إجماليين في طرف، لأنه أنا أعلم إجمالاً إمّا بوجوب الأكثر أو أنه يحرم الاخبار عن عدم وجوب الأقل بنحو اللا بشرط، وهذا الطرف الثاني وهو حرمة الاخبار عن عدم وجوب الأقل على نحو اللا بشرط، هو طرف لعلم إجمالي آخر في أثناء الصوم، لأنه انا في اثناء الصوم اعلم اما يحرم الاخبار عن عدم وجوب الأقل لا بشرط، أو يحرم الإخبار بوجوبه.

فعندي علمان إجماليان: علم اجمالي إما يجب الاكثر، أو يحرم الإخبار بعدم وجوب الأقل على نحو اللا بشرط؟

المدّعي قال: هذا الطرف الثاني وهو الاخبار عن عدم الوجوب على نحو اللا بشرط هو منجز تفصيلاً. قلنا: ليس منجز تفصيلا بل هو محط علم إجمالي آخر أثناء الصوم، وهو أننا نعلم اجمالا اما بحرمة الاخبار عدم الوجوب أو بحرمة الاخبار بالوجوب، فهذان علمان اشتركا في طرف، ومقتضى ما افيد في التنبيهات من أن اشتراك العلمين الإجماليين في طرف لا يرفع المنجزية بل تتعارض الاصول في الأطراف الثلاثة.

إذن البراءة عن حرمة الإخبار بعدم وجوب الأقل على نحو اللا بشرط تعارض براءتين: براءة عن وجوب الاكثر، وبراءة عن حرمة الإخبار بالوجوب.

فنتيجة البحث كله: أننا نقول: أن هذا المانع قائم، لا جواب عنه. لا تجري البراءة عن الأكثر لمعارضتها بالبراءة عن حرمة الإخبار بعدم وجوب الأقل على نحو اللا بشرط، وما ذكر في الاجوبة في كلمات السيد الشهيد وشيخنا الأستاذ محل تأمل. فراجعوا.

### 108

ما زال الكلام في الموانع لجريان البراءة الشرعية بعد تمامية المقتضي، ووصل الكلام إلى المانع الثاني. والمانع الثاني لجريان البراءة الشرعية:

دعوى عدم انحلال العلم الإجمالي في باب البراءة العقلية مانع من جريان البراءة الشرعية، ولابد من عرض وجوه عدم الانحلال حتى يرى أنها مانع من جريان البراءة الشرعية أم لا؟

فنقول: قد ذكر في بحث جريان البراءة العقلية ثلاثة وجوه لمنع الانحلال:

الوجه الأول: ما ذكره صاحب الكفاية (قده) من أن العلم الإجمالي إما بوجوب الاقل أو وجوب الاكثر، لو انحل لعلم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الاكثر للزم من وجود الشيء عدمه، لأن وجوب الاقل تابع لوجوب الاكثر فعلية وتنجزاً. فلو قلنا بالانحلال أي ان هناك علما تفصيليا بوجوب الاقل وشكّاً بدوياً في وجوب الاكثر للزم من وجود الشيء عدمه وهو محال. وسبق ان قررنا ذلك.

إذن بناء على أنه لا يعقل الانحلال من انه يلزم من وجوده عدمه فلا فرق بين ذلك بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية، فإن هذا الوجه يمنع من كليهما،

ولكن صاحب الكفاية بنفسه اجاب عن هذا التوقف وقال: بأنه جريان البراءة الشرعية عن الجزئية لا يبتني على دعوى الانحلال حتى إذا قلنا بعدم معقولية الانحلال فتجري البراءة الشرعية، وانما جريانها يبتني على ان العلم الاجمالي لم يتعلق بعلم فعلي، فالعلم الاجمالي فاقد المقتضي للمنجزية،

والسر في ذلك: ان جريان البراءة عن الجزئية حاكم على دليل الجزئية، مقيد له بفرض العلم، أي في فرض الجهل لا جزئية فعلية أصلاً، وبناء على ذلك فالعلم الاجمالي بجزئية 9 أو جزئية العشرة ليس علما بحكم فعلي على كل تقدير كي يكون منجزاً.

إذن انما قلنا بالبراءة الشرعية في المقام باعتبار ان جريانها مساوق لعدم فعلية الحكم الواقعي لو كان، فالعلم الإجمالي ليس علماً بتكليف فعلي.

الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية من دعوى شبهة الغرض، حيث ذكر صاحب الكفاية أنه: إذا علمنا بوجود غرض مترتب على الاقل أو على الاكثر فجريان البراءة عن الاكثر لا يثبت ترتب الغرض على الاقل. فلا فرق في ذلك بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية،

وقد اشار إلى هذا المحذور نفس صاحب الكفاية في حاشيته على الكفاية حيث قال: الاحتياط العقلي يمنع جريان البراءة الشرعية فضلا عن البراءة العقلية. وكذلك كما في مصباح الاصول: حيث قال: إذا كان المانع من جريان البراءة العقلية هو أنّ جريانها عن الاكثر لا يثبت ترتب الغرض على الأقل، فكذلك يجري المحذور في البراءة الشرعية. فهذا الوجه لابد من بحثه وهو: أنه هل يمنع من جريان البراءة الشرعية أم لا؟

الجواب: انه لا يمنع من جريان البراءة الشرعية، والسر في ذلك:

إنّ البراءة الشرعية وان لم تثبت ترتب الغرض على الاقل لأنه اصل مثبت، ولكن حيث ان مفادها التأمين فإنها تثبت التأمين من الحكم ولوازمه وملزوماته، وذلك بإحدى نكات ثلاث:

النكتة الأولى: ما اشار اليها في مصباح الاصول من التمسك بدلالة الاقتضاء بأن يقال: إذا جرت البراءة الشرعية وأوجبت تأمينا من التكليف المتحمل فهي كما توجب تأميناً من التكليف المحتمل توجب تأمينا من غرض هذا التكليف، إذ التكليف تابع لغرض، فكما ان البراءة الشرعية توجب تأمينا من التكليف المحتمل فإن دليلها يدل بدلالة الاقتضاء على التامين من الغرض ايضا الذي هو قوام التكليف، والسر في ذلك:

قال السيد الشهيد: في مباحث الأصول، ج‏4، ص: 338

" و قد أوردت على السيّد الأستاذ: أنّكم ما ذا تصنعون إذن في موارد الشبهات البدويّة، فإنّ البراءة الشرعيّة حسب كلامكم إنّما أمّنت عن التكليف، و يبقى احتمال الغرض الّذي يكمن وراء التكليف، فإن قلتم: إنّنا نتخلّص عنه بالبراءة العقليّة، فهذا يعني أنّ البراءة الشرعيّة يجب أن تنضمّ دائما إلى البراءة العقليّة، و تلزم من ذلك لغويّة البراءة الشرعيّة.

فأجاب السيّد الأستاذ عن ذلك بأنّنا لو اقتصرنا على المدلول المطابقي لدليل البراءة لزم عدم تأمينه عن احتمال الغرض في الشبهات البدويّة، و لكن بما أنّ هذا يوجب لغويّة البراءة الشرعيّة نتمسّك بدلالة الاقتضاء، و تثبت بالدلالة الالتزاميّة من باب صون كلام الحكيم عن اللغوية التأمين عن الغرض، و بما أنّ دلالة الاقتضاء لا إطلاق لها فلا بدّ من الاقتصار في ذلك على القدر المتيقّن، و هو الشبهات البدويّة البحتة دون موارد دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر.

و أوردت عليه- عندئذ- النقض بأنّه لئن كانت الأصول الشرعيّة في حدّ ذاتها لا تجري إلّا بالنسبة لذات التكليف دون الأغراض، و أنّ التعدّي إلى الأغراض إنّما يكون بدلالة الاقتضاء التي لا إطلاق لها لزم من ذلك عدم جواز التمسّك بأصالة الطهارة في مقام تصحيح الوضوء بماء مشكوك الطهارة، لأنّ التكليف بالتطهّر بالماء الطاهر معلوم، و الشكّ إنّما يكون في الامتثال، فهنا لا تؤمّن أصالة الطهارة عن الغرض، لأنّ تأمينها عن الغرض إنّما هو بدلالة الاقتضاء التي لا إطلاق لها، فيجب الاقتصار فيها على موارد الشبهات البدويّة، و الشكّ في أصل التكليف، كما في جواز الشرب، لأنّ ذلك هو القدر المتيقّن. و هنا توقّف السيّد الأستاذ عن الجواب.

و أقول: يلزمه- أيضا- أن لا تجري أصالة الطهارة حتّى بلحاظ جواز الشرب لو علم إجمالا بنجاسة أحد الماءين، و كان أحدهما غير مجرى لأصالة الطهارة بنكتة خاصّة.

أمّا حقيقة الحال في المقام: فهي أنّ التكاليف تنجيزا و تعذيرا إنّما تلحظ بمعناها الحرفي، و بما هي حافظة لما وراءها من غرض، أو توقّف، لحصول الغرض على الجزء، و بقطع النّظر عن ذلك لا تكون سوى اعتبارات جوفاء لا معنى للتنجيز و التعذير عنها، فالبراءة الشرعيّة الجارية عن التكليف المشكوك بنفسها تؤمّن بالدلالة العرفيّة الواضحة الابتدائيّة عمّا وراء التكليف ممّا يحفظه من غرض أو توقّف لحصول الغرض على الجزء، بلا حاجة إلى دلالة الاقتضاء، و صون كلام الحكيم عن اللغويّة.  
و بهذا يظهر أصل إمكان التفكيك بين البراءتين، فلو فرضنا عدم جريان البراءة العقليّة في المقام عن الغرض لتماميّة البيان حسب الفرض، لأنّه غرض وحداني و أصل، لا يلزم من ذلك عدم جريان البراءة الشرعيّة، لأنّ البراءة الشرعيّة إنّما نجريها بلحاظ التكليف، و البيان لم يتمّ بالنسبة للتكليف الزائد، فتجري بلحاظه و تؤمّن- عندئذ- عمّا وراءه من توقّف حصول الغرض على هذا الزائد."

انه لو لم تأمن البراءة الشرعية من الغرض لما جرت حتى في الشبهات البدوية التي لا كلام في جريانها فيها، فإنه في تكاليف الشبهات البدوية لم يتردد احد في جريان البراءة الشرعية مع ان شبهة الغرض قائمة بها، حيث ان التأمين من التكليف المحتمل لا يثبت التأمين من الغرض المحتمل مع انهم لم يتردوا في ذلك، مما يعني ان دليل البراءة الشرعية إذا دل على التامين من التكليف المحتمل دل على التأمين من الغرض المحتمل بدلالة الاقتضاء.

لكن صاحب (مصباح الأصول) (قده) ناقش في ذلك فقال: بحسب ما قرر في محله ان دلالة الاقتضاء تترتب على القدر المتيقن لا على الاطلاق. بيان ذلك:

الميزان في دلالة الاقتضاء هو ان هذا المدلول لو لم يثبت لما صح مضمون الكلام عقلا أو شرعا أو عادة، فاذا قال مثلا: و(وأسال القرية التي كنا فيها)، يقال: لو لم يقدّر أهل القرية لما صح مضمون الكلام عقلاً. فدلالة الاقتضاء متقومة بهذا الميزان، ان هذا المدلول المقدر لو لم يقدر لما صح مضمون الكلام عقلا أو عادة أو شرعاً.

فنأتي إلى دليل البراءة الشرعية فنقول: دليل البراءة الشرعية مؤمن عن التكليف، هل يصح ان نقول: لو لم يؤمن من الغرض المحتمل لما صح مضمونه عقلا أو شرعا أو عادة حتى تتم فيه دلالة الاقتضاء؟

فيجيب عن ذلك: فيقول: لو لم يدل على التأمين من الغرض لما صح القدر المتيقن منه الا وهو جريانها في الشبهات البدوية، فنحن نسلم معكم بدلالة الاقتضاء في الشبهات البدوية، فنقول: لو لم يدل دليل البراءة الشرعية على التأمين من الغرض لبطل القدر المتيقن منه، لأن القدر المتيقن منه جريانه في الشبهات البدوية، فلا يمكن ان يجري حينئذ حتى في الشبهات البدوية وهو القدر المتيقن منه. وإذا خرج القدر المتيقن من الدليل كان بقاء الدليل مستهجناً. إذن لو لم يدل دليل البراءة على التأمين من الغرض لبطل القدر المتيقن منه وهو جريانه في الشبهات البدوية، فلابد أن يجري و يؤّمن من الغرض. أما اطلاق الدليل وهو جريانه في دوران الامر بين الاقل والاكثر فلا موجب لذلك، بل نلتزم بأنه (دليل البراءة) لا يؤمّن من الغرض عند دوران التكليف بين الأقل والأكثر. ورفع اليد عن ذلك لا يوجب عدم صحة مضمون الدليل، لأننا حافظنا على مضمونه في القدر المتيقن منه.

النكتة الثانية: ان يقال: بأن دلالة دليل البراءة على التأمين من الغرض بالدلالة الالتزامية العرفية لا من باب دلالة الاقتضاء، فإن دلالة الاقتضاء دلالة عقلية، بينما الدلالة الإلتزامية دلالة لفظية. فنقول: لا يخلو الغرض إما أنه ليس واجب التحصيل، وليس مورد الإدانة من قبل المولى، اذن بالنتيجة لا اثر له ولا موجب للبحث عنه، وإن كان واجب التحصيل: أي مورد الإدانة فالتأمين من التكليف دون التأمين من قوام التكليف الا وهو الغرض لغو. فهذه اللغوية من اللوازم البيّنة بالمعنى الأخص، بحيث تدخل ضمن الدلالة الالتزامية العرفية فلا محالة دليل البراءة إذا أمّن من التكليف أمّن من قوام التكليف الا وهو الغرض. وإلا لكان جريانه لغواً. هذه النكتة الثانية ولا يرد عليها إشكال في مصباح الأصول.

النكتة الثالثة: التمسك بالإطلاق المقامي، بأن يقال: ان دليل البراءة عرضه الائمة ع في عدة موارد وفي عدة نصوص ذكروا دليل البراءة، والمفروض ان شبهة الغرض شبهة متعارفة رائجة، لكن لا يلتفت عامة الناس إلى مانعيتها من جريان البراءة، فلو كانت مانعة من جريان البراءة لكان مقتضى ذلك التنبيه على أنه لا تجروا البراءة إلا أنها لا تفيدكم إلا من ناحية التكليف. لكنها من ناحية الغرض لا تفيدكم بشيء.

فبما ان مسألة الغرض مسألة ابتلائية ويخفى دورها على عامة الناس فلو كانت مانعة للزم التنبيه عليها. فمن عدم التنبيه عليها يستكشف عدم المانعية، إما لأنه لا غرض، وإما ان الغرض ليس واجب التحصيل من الاساس، واما انه لأنه وان كان واجب التحصيل الا ان البراءة تأمّن منه كما تأمّن من التكليف المحتمل. وبهذه النكتة (نكتة الإطلاق المقامي) ذكرنا فيما سبق الجواب عن مانعية العلم الإجمالي بحرمة الكذب من جريان البراءة. فإنه في كل مورد نشك في التكليف نقول: بأن هناك علما اجماليا بحرمة الكذب، لأننا نعلم اما الإخبار بالتكليف كذب أو الإخبار بعدم التكليف كذب، فكيف تجري البراءة مع وجود علم إجمالي منجز؟ الجواب عن ذلك: إن اطلاق ادلة البراءة وجعلها بيد المكلفين مع عدم تنبيههم على ان هناك علما اجماليا مانعا والمفروض ان هذا أمر ابتلائي ولا يتنبه له عامّة الناس، فلو كان مانعا لكان مقتضى الحكمة التنبيه عليه، فمن عدم التنبيه ينعقد الاطلاق المقامي لدليل البراءة الذي يعني اما ان هذا العلم الاجمالي من الاساس لا منجزية له لأن الكذب اخذ فيه العلم التفصيلي ولا يكفي فيه العلم الاجمالي، أو لأن الكذب هو الإخبار بمخالفة الاعتقاد لا بمخالفة الواقع، فلا يوجد علم إجمالي بحرمة الكذب. أو لأن هذا العلم الاجمالي ليس منجزا من الأساس بنظره، أو لأن هذا العلم الاجمالي منجز للجامع، لا لوجوب الموافقة القطعية، أو لأن البراءة الشرعية موجبة لانحلاله. فالإطلاق المقامي بالنتيجة لدليل البراءة منبّهٌ على أن لا أثر للعلم الإجمالي المزبور في مانعية جريان دليل البراءة.

إذن بالنتيجة: التأمين من التكليف المحتمل تأمين من الغرض، بل يمكن القول بأن دليل البراءة حيث انه دليل لفظي، وليس دليلا لبيا، فهو بمدلوله الالتزامي انه لا غرض فعلي في الاكثر، إذ لو كان هناك غرض فعلي في الاكثر لتصدى المولى له ولو بجعل وجوب الاحتياط، فدليل البراءة يكشف أن لا غرض فعلي في الأكثر، وهذا لا يأتي في البراءة الشرعية. لأنّها ليست دليلاً لفظيّاً كي يكون كاشفاً عن مقدار غرض المولى.

الوجه الثالث: التمسك بمقالة المحقق النائيني(قده)، حيث افاد المحقق النائيني: بأن ما ذكره الاعلام من ان العلم الاجمالي بوجوب الاقل أو الاكثر ينحل لعلم تفصيلي بوجوب الأقل، هذا الكلام ممنوع، لأن وجوب الاقل وجوب إجمالي لا تفصيلي. إذ ما علمنا به هو وجوب الاقل اما على نحو البشرط شيء أو على نحو اللا بشرط فالأقل معلوم اجمالا وليس معلوما تفصيلاً فلو كان هذا العلم (العلم بوجوب الاقل) موجباً للانحلال لكان موجباً لانحلال نفسه. فهذا ذكره المحقق النائيني سابقا كمانع من انحلال العلم الإجمالي. فهل هذا مانع في المقام من جريان البراءة الشرعية أم لا؟

ذكر في (مصباح الاصول): أنه على كلام النائيني، نعم، لأن البراءة عن الشرطية لا تثبت الإطلاق، لأننا نعلم اجمالا بوجوب الاقل اما على نحو البشرط أو على نحو اللا بشرط، وجريان البراءة عن البشرط، لا يثبت اللا بشرط؛ فإذن هو مانع حتى في جريان البراءة الشرعية.

يقول في (مصباح الأصول): أما على مبانينا فلا يرد هذا الإشكال، لأنّنا ذكرنا ان البراءة عن الشرطية، عن البشرط، ليس الغرض منها إثبات اللا بشرط، بل الغرض منها مجرد التأمين عن البشرط، يعني نفي وجوب الاحتياط من ناحية البشرط، وأما عن اللا بشرط صحيح أنها لم يثبت لنا أنها موجودة أو غير موجودة، لكن لا تجري البراءة عنها لأن اللا بشرطية مساوقة للسعة وإرخاء العنان، فيحصل الانحلال الحكمي. فنقول: علمنا بوجوب الاقل اما بشرط أو لا بشرط، فالبراءة تؤمّن من البشرط، واللا بشرط لا تجري فيه البراءة، لأنها مساوقة للسعة، فانحل العلم الاجمالي حكماً، على مبانينا لا يوجد اشكال، لأننا لا نريد من جريان البراءة إثبات اللا بشرط.

لكن على مبنى النائيني الذي اصرّ على ان العلم الاجمالي لم ينحل والبراءة عن البشرط شيء لا تثبت شيئا فلا فرق في ذلك بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية. فإن البراءة الشرعية لا تثبت أن الواجب هو الأقل على نحو اللا بشرط، (يعني الاطلاق) لأنه اصل مثبت.

وما ذكره (قده) متين، لأنه من الواضح أن من يصر على أن يثبت اللا بشرطية فإن البراءة عن البشرطية لا تثبت اللا بشرطية،

وإنما وقع الكلام في أن استصحاب عدم التقييد، يعني استصحاب عدم الشرطية هل يثبت اللا بشرطية أم لا؟ هل ان استصحاب عدم التقييد يثبت الاطلاق أم لا يثبت الاطلاق؟

فنقول: اما على مبنى ان التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل التضاد أي الامرين الوجوديين، فمن الواضح ان البراءة عن التقييد لا تثبت الإطلاق، استصحاب الضد لا تثبت الضد الآخر.

وكذلك إذا قلنا بأن التقابل تقابل الملكة والعدم، لأن عدم الملكة ليس مجرد عدم التقييد بل هو عنوان بسيط متنزع من العدم مع القابلية للملكة. مثلاً: عنوان العمى: ليس عنوان العمى عبارة عن عدم البصر، بل العمى عنوان بسيط منتزع من عدم البصر في فرض القابلية له، لذلك استصحاب عدم البصر لا يثبت العمى، لأن جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع لا يثبت العنوان الانتىزاعي.

لذلك في المقام نقول: إذا كان دار الامر بين كون الامر واجب بنحو التقييد أو بنحو الاطلاق وكان الاطلاق من باب عدم الملكة فإن استصحاب عدم التقييد لا يثبت الإطلاق، لأنه عنوان بسيط منتزع من عدم التقييد في فرض القابلية له، فاستصحاب عدم التقييد لا يثبت ذلك العنوان الانتزاعي الا بالاصل المثبت.

أمّا لو قلنا بمسلك السيد الشهيد الصدر: من ان تقابل التقييد والاطلاق تقابل السلب والايجاب فهل يكون استصحاب عدم التقييد مثبتاً للإطلاق أم لا؟ يأتي الكلام عنه إن شاء الله.

### 109

كان الكلام في أنه إذا دار الامر بين الأقل والاكثر، فهل أن جريان البراءة عن التقييد يثبت الإطلاق؟ أو أن استصحاب عدم التقييد يثبت الإطلاق بناءً على أن التقابل بين التقييد والإطلاق تقابل السلب والإيجاب أم لا؟

فنقول: تارة يقع الكلام في المطلق الشمولي. وأخرى: في المطلق البدلي.

والفارق بينهما: أن المطلق الشمولي: ما كان موضوعاً لأثر شرعي، وكل ما كان موضوعاً لأثر شرعي فهو مطلق شمولي، سواء كان في باب المعاملات بالمعنى الأعم أو في باب العبادات. مثلاً: البيع موضوع للملكية، وعقد النكاح موضوع للزوجية، فهذا مطلق شمولي، النذر موضوع لوجوب الوفاء، وحنث النذر موضوع للكفارة، إذن فهذا مطلق شمولي.

او نأتي إلى باب النجاسات: الدم موضوع للنجاسة، وهو مطلق شمولي. نأتي إلى باب الطهارات، إذا قلنا بأن موضوع الصحة هو الطهارة وليس الأفعال سوف تكون الافعال من المطلق الشمولي أي الوضوء موضوع للطهارة الشرعية، الغسل موضوع للطهارة الشرعية، فسوف تدخل هذه الطهارات في المطلق الشمولي.

أيضاً إذا جئنا إلى أحكام الميت: صحة غسل الميت موضوع لصحة التكليف، وصحة التكليف موضوع لوجوب الصلاة عليه، وهكذا، فكل موضوع لأثر شرعي فهو من المطلق الشمولي.

وأما ما كان موضوعا لأثر عقلي: وهو وجوب الامتثال فهو من المطلق البدلي. مثلاً: الصلاة ليست موضوعة لأثر شرعي وإنما الصلاة موضوع لأثر عقلي، أي الاتيان بالصلاة موضوع لسقوط الامر وليست موضوع لأثر شرعي، الصوم موضوع لسقوط الامر به، الطوف موضوع لسقوط الامر به، فمتى ما كان العمل موضوعا لأثر شرعي فهو من المطلق الشمولي.

ومتى ما كان العمل موضوعاً لأثر عقلي فهو من المطلق البدلي. أي أن الملحوظ في المطلق الشمولي كل فرد فرد، لأنّه مادام موضوعا لأثر شرعي فكل فرد منه موضوع لأثر شرعي، كل بيع موضوع للملكية، كل دم موضوع للنجاسة، كل غسل ميت موضوع لصحة تكفينه، كل وضوء موضوع للطهارة، وهكذا. ففي المطلق الشمولي حيث إنه موضوع لأثر شرعي فكل فرد منه موضوع للأثر الشرعي، لذلك هذا يسمى بالمطلق الشمولي. (أردنا أن نبين هذا لأنه يترتب عليه آثار كثيرة في الأصول العلمية).

بينما في المطلق البدلي هو موضوع لأثر عقلي، والموضوع للأثر العقلي الطبيعي لا كل فرد، طبيعي الصلاة على نحو صرف الوجود موضوع لسقوط الامر، لان ما تعلق به الامر ليس كل فرد فرد من الصلاة انما الذي تعلق به الامر طبيعي الصلاة على نحو صرف الوجود، فطبيعي الصلاة على نحو صرف الوجود موضوع لسقوط الامر. هذا يسمى بالمطلق البدلي.

بعد ان فرقنا بين المطلق الشمولي والمطلق البدلي نأتي إلى جريان الاصل العملي، نقول:

أما بالنسبة إلى المطلق الشمولي، فهل يجري فيه استصحاب التقييد لإثبات الاطلاق أم لا؟ إذا شككنا في ان البيع مقيد بالعربية أم لا؟ هل يجري استصحاب عدم العربية لإثبات الإطلاق.

إذا شكنا في ان الوقف مشروط بالقبض أم لا؟ هل يجري استصحاب عدم التقييد لإثبات الإطلاق؟ إذا شككنا في ان غسل الميت مشروط بكون الماء طاهرا أم لا؟ فهل يجري استصحاب عدم التقييد لإثبات الاطلاق؟

هل ان موضوع المانعية في الصلاة خصوص الذهب الأصفر أو مطلق الذهب؟ هل تقيّد موضوع المانعية بالذهب الاصفر أم لا؟ وهكذا.

كل ما له أثر شرعي فهو من المطلق الشمولي إذا دار الامر فيه بين التقييد والإطلاق. هل أن استصحاب عدم التقييد يثبت الإطلاق بناء على ان التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب أم لا؟

فقد ذكر جملة من الأعلام أنه: إذا قلنا بالانحلال في مرحلة الجعل فاستصحاب عدم التقييد لا يثبت الاطلاق، واما إذا قلنا بأن الانحلال في مرحلة الفعلية لا في مرحلة الجعل فاستصحاب عدم التقييد مثبت للإطلاق. بيان ذلك:

عندما نأتي للبيع، نقول: هل ان هناك انحلالا في مرحلة الجعل، بمعنى ان الشارع في مرحلة الجعل قال: كل بيع مملك، فجعل موضوع الأثر كل بيع بيع، لا أن موضوع الأثر طبيعي البيع، بل موضوع الاثر كل بيع بيع، فهل ان هناك انحلالا في الجعل، يعني موضوع الاثر كل فرد فرد من البيع ؟ أم ان الانحلال في مرحلة الفعلية؟ أي موضوع الملكية طبيعي البيع لا كل فرد. غاية ما في الباب في مرحلة الفعلية هذا الطبيعي ينطبق على كل فرد، فيثبت له الاثر، أي ان الاثر ثابتاً للطبيعي يثبت للفرد باعتبار انحلال الطبيعي في مرحلة الفعلية، بانطباقه على كل فرد. فهل الانحلال في مرحلة الجعل ؟ أم الانحلال في مرحلة الفعلية؟

الكلام نفسه، إذا قلنا لبس الرجل للذهب مانع من صحة الصلاة؟ موضوع المانعية طبيعي لبس الذهب ؟ أم ان موضوع المانعية كل لبس كل فرد من اللبس فهو موضوع للمانعية؟.

بالنتيجة: إذا قلنا بالانحلال في مرحلة الجعل أي ان موضوع الاثر كل فرد حينئذ يقال: استصحاب عدم التقييد لا يثبت الاطلاق حتى لو كان التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب، لأن المفروض ان موضوع الأثر هو الفرد، فاستصحاب عدم تقييد الفرد لا يثبت ترتب الاثر على الفرد الفاقد بهذا القيد، استصحاب عدم تقييد البيع بالعربية لا يثبت ترتب الاثر وهو الملكية على البيع بالفارسية. استصحاب عدم تقييد مثلا غسل الميت بالماء الطاهر لا يثبت ترتب الاثر وهو صحة التكفين غلى الغسل الفاقد للماء الطاهر وهكذا، لان المفروض ان موضوع الاثر هو الفرد.

إذن استصحاب عدم التقييد لا يثبت لنا شيئا، ولأجل ذلك لا اثر لجريان استصحاب عدم التقييد حتى لو كان التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب.

اما إذا قلنا بأن الانحلال في مرحلة الفعلية لا في مرحلة الجعل، أي أن موضوع الاثر هو طبيعي النكاح لا أن موضوع الأثر كل نكاح، أو أن موضوع الطهارة طبيعي الوضوء لا ان موضوع الطهارة كل وضوء.

فاذا قلنا بذلك فذكر بعض الاعلام من المعاصرين (دام ظله): نعم، ما دام موضوع الاثر هو الطبيعي إذن استصحاب عدم التقييد يثبت الإطلاق، لأن الإطلاق ليس إلا عدم التقييد، باعتبار ان التقابل بينهما تقابل الإيجاب والسلب، فالإطلاق نفس عدم التقييد وليس شيئا آخر، فإذا لم ندر ان طبيعي النكاح موضوع لوجوب النفقة أو النكاح بهذا القيد يكون موضوعا لوجوب النفقة، إذن استصحاب عدم التقييد يثبت الإطلاق، ثبت ان موضوع وجوب النفقة هو طبيعي النكاح، أيُّ نكاح في الخارج يحصل يترتب عليه هذا الاثر.

ولكن تأمل في ذلك \_ وهو يتوقف على نكتة عرفية\_:

ان الانحلال في مرحلة المجعول لازم عقلي للجعل، أو لازم شرعي، أو ان الواسطة بينهما خفية؟

فنحن إذا دققنا مثلا فقلنا: إذا ثبت في مرحلة الجعل أن طبيعي النكاح موضوع للزوجية ترتب الزوجية على الفرد الخارجي من النكاح الخالي عن قيد العربية ترتب الاثر على هذا الفرد لازم عقلي؟! أو لازم شرعي؟ أو أنه وإن كان لازماً عقليا لكن الواسطة بينهما خفيّة.

فمن يدعي انه لازم شرعي، فواضح، فهذا اثر شرعي، اثر كون موضوع الزوجية طبيعي النكاح، أثر ذلك شرعاً ترتب الزوجية على الفرد الخارجي من النكاح وهو النكاح الذي وقع باللغة الفارسية.

لكن هذا مما لا دليل عليه، إذن يبقى هذا اللازم عقلي، لأن انطباق الطبيعي على فرده امر عقلي وليس امرا شرعياً، فترتب الأثر الطبيعي على الفرد هذا امر عقلي وليس شرعياً. الكلام انه بواسطة خفية أم لا؟

فيقال بانه: صحيح ان الاثر وهو الزوجية موضوعه في عالم الجعل طبيعي النكاح أمّا ترتب هذا الاثر على الفرد الخارجي من النكاح وهو النكاح الخالي من العربية هذا امر عقلي، أما لأن الواسطة بينهما خفية لولا أن الشخص ليس طالب علم لا يلتفت إلى هذه التدقيقات، فيرى ان اثر الطبيعي اثر للفرد. إذن فحينئذٍ حيث إن الواسطة خفية لا يكون إثبات ترتب الأثر على الفرد باستصحاب عدم التقييد في الطبيعي من الأصل المثبت باعتبار خفاء الواسطة بينهما. فتنبه وتأمل. هذا بالنسبة إلى المطلق الشمولي.

إذا كان من المطلق الشمولي فهل ان استصحاب عدم التقييد يثبت الإطلاق؟

الكلام: ان كان التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل الضدين فلا. إن كان التقابل بين التقييد والإطلاق تقابل الملكة والعدم، فلا،

إن كان التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل السلب والإيجاب فلابد من التفصيل: هل ان هناك انحلال في مرحلة الجعل فلا يترتب عليه أم ان الانحلال في مرحلة الفعلية فيترتب عليه لو قلنا بخفاء الواسطة.

وأما في المطلق البدلي وهو ما كان متعلق الامر هو صرف الوجود، أمر بصرف وجود صلاة الظهر بين الحدّين، أمِرَ بصرف الطواف، أمِرَ بصرف الصوم، إذا كان المأمور به صرف الوجود وتردد هذا المأمور به بين الإطلاق والتقييد، كي لا ندري أن المأمور به الصوم بشرط عدم الارتماس؟ أم لا بشرط، الصلاة بشرط الاطمئنان أو لا بشرط؟ استصحاب عدم الشرط يثبت الاطلاق بناء على أنّ التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب باعتبار ان المامور به هنا الطبيعي على نحو صرف الوجود، فلا يوجد انحلال كي يقال بأن استصحاب عدم التقييد لا يثبت ترتب الاثر على الفرد الفاقد لانه اصل مثبت باعتبار ان الفرد ليس متعلقا للامر إنما هو مسقط، وليس موضوعا للاثر ، اذن استصحاب عدم التقييد يثبت الإطلاق في مرحلة الجعل. هذا بالنظر إلى الاستصحاب.

وأمّا بالنظر إلى البراءة: حيث إن السيد الشهيد (قده) في بحوثه في (شرح العروة ج1، ص151) أشكل بهذا الاشكال في مسألة الغسل فقال:

اذا شككنا في ان الغسل هل هو مشروط بالترتيب بين الجانب الايمن والجانب الايسر، فهل جريان البراءة عن التقييد بالترتيب يثبت الاطلاق؟ فيترتب على هذا الغسل جميع الآثار وان كان فاقداً للترتيب بناء على ان التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب، فقال: بأن الاشكال مستحكم وان الشبهة عويصة.

جريان البراءة عن التقييد لا يثبت ان الغسل المأمور به هو الغسل على نحو اللا بشرط، جريان البراءة عن البشرطية لا يثبت انه على نحو اللا بشرط.

وطرحنا هذا الاشكال على شيخنا الاستاذ (قده) فأجاب بجوابين:

الجواب الاول \_الذي كان واضحا عنده واصر عليه\_: أن جريان البراءة عن التقييد يثبت الصحة الظاهرية لدى المرتكز المتشرعي، فإن المرتكز المتشرعي إذا قيل لهم لو دار امر الصلاة بين عشرة وتسعة، لو دار امر الصلاة بين شرط الاطمئنان ولا بشرط، فماذا نصنع؟

فيقولون مقتضى دليل البراءة انك لست معاقبا على ترك الاكثر ولست مسؤولا عن ترك الاكثر. ويرون أن هذا كافٍ في الاكتفاء بالصلاة والاجتزاء بها وإن فقدت الجزء العاشر أو الشرط المشكوك وهو شرط الاطمئنان، وهذا منبه على ان المرتكز المتشرعي يرى ان جريان البراءة عن التقييد مثبت للصحة الظاهرية، فيثبت ان هذه الصلاة صحيحة ظاهراً، أي ان جريان البراءة عن التقييد يثبت اللا بشرطية ظاهراً. هذا بالارتكاز المتشرعي، وان كان لو خلينا عن هذا الارتكاز، لقلنا بأنه اصل مثبت.

الجواب الثاني: قال: بأن هذا من باب الاطلاق المقامي، باعتبار ان دليل البراءة القي بما له من اطلاق على المكلفين وقيل لهم: (رفع عن امتي ما لا يعلمون). أو (ما حجب الله عمله عن العباد هو موضوع عنهم) فلما ألقي دليل البراءة بما له من اطلاق على المكلفين والمفروض ان هذه المشكلة عامة البلوى، وهي: ان جريان البراءة عن التقييد لا يثبت الطلاق، فبما انها عامة البلوى في موارد الاقل والاكثر الارتباطيين وهو امر لا يتنبه له عامة الناس، فلو كان جريان البراءة عن التقييد لا يثبت الإطلاق أو لا يثبت الصحة الظاهرية للزم التنبيه على المولى الحكيم وهو في مقام بيان الوظيفة الفعلية، فحيث لم ينبه وهو في هذا المقام: كان مقتضى الاطلاق المقامي انه: متى ما جرت البراءة عن التقييد ترتب عليه الاطلاق.

إذن فبالنتيجة: حيث إن البراءة عن التقييد على بعض المباني تثبت الاطلاق في دوران الامر بين الاقل والاكثر في المطلق البدلي فلا تصل النوبة إلى استصحاب عدم التقييد، وأما إذا لم تثبت فلا طريق امامنا الا التشبث بالاستصحاب، أي استصحاب عدم التقييد لإثبات الاطلاق بناء على ان تقابلهما تقابل السلب والايجاب.

نعم، إذا قلنا بأن الصلاة مترتبة على نفس الوضوء لا على الطهارة المنتزعة من الوضوء، ولم يقل بأن الحدث مانع، صحة الصلاة اثر شرعي لنفس الوضوء مع عدم الناقض، هكذا استفدنا من الادلة، لا اننا استفدنا من الادلة المترتبة على الطهارة الناشئة من الوضوء، أو استفدنا من الادلة أن الحدث مانع. استفدنا من الادلة صحة الصلاة مترتبة على الوضوء مع عدم الناقض.

فاذا استفدنا من الادلة ذلك، الناقض لم يحصل بعد الوضوء وجداناً، فهذا الجزء الاول من الموضوع محرز بالوجدان. الوضوء لا ندري انه بشرط الترتيب في مسح القدمين أو لا بشرط؟ يرجع الدوران في الوضوء إلى الدوران في الصلاة نفسها، باعتبار ان نفس الوضوء شرط في الصلاة، فيدور الامر في الصلاة نفسها بين ان المطلوب ان الصلاة بشرط الوضوء عن ترتيب؟ أو الصلاة بشرط الوضوء لا بشرط؟ تعود المسألة للدوران بين الاقل والاكثر في الصلاة، وحيث قلنا بأن الصلاة من المطلق البدلي فيأتي فيها ما يأتي في المطلق البدلي.

إذن فبالنتيجة: هذا خلاف في باب الطهارات، وإلا في بقية الموارد يأتي البحث الذي سبق.

هذا تمام الكلام في المانع الثاني من جريان البراءة عن وجوب الاكثر وهو ان جريان البراءة عنها، هل يثبت الإطلاق أم لا؟ صار فيه الكلام.

المانع الثالث: وهو إذا شككنا ودار الامر بين الاقل والاكثر و قلتم بجريان البراءة عن الاكثر فهذا لا يكفي، لأننا بالنتيجة نشك في سقوط الامر، امرنا بصلاة ولا ندري ان هذه الصلاة مشروطة بالاطمئنان أم لا؟ اجرينا البراءة عن شرطية الاطمئنان، صلينا بدون اطمئنان، بعد ذلك شككنا في سقوط الامر، فيجري استصحاب بقاء الامر. فمقتضى استصحاب بقاء الامر عدم جدوى بقاء الامر عدم جدوى جريان البراءة عن الاكثر. إن لم نقل بحكومة استصحاب بقاء الامر على جريان البراءة عن الأكثر فلا اقل من تعارضهما. فإن مقتضى جريان البراءة عن الاكثر الاكتفاء بهذه الصلاة، بينما استصحاب بقاء الامر عدم الاكتفاء بها. إذن فجريان البراءة عن الأكثر معاق باستصحاب بقاء الأمر. فما هو الجواب؟

هنا أجاب الاعلام:

الجواب الاول: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في (مصباح الاصول) من ان المسألة من القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي، إذا دار بين فرد قصير وفرد طويل، فانه يقال: إذا جرى الاصل في الفرد الطويل بدون معارض كان حاكما على استصحاب الكلي.

في المقام عندنا كلي وهو كلي الوجوب ، كلي الامر، وعندنا فردان لهذا الوجوب، فرد قصير: وجوب الاقل، فرد طويل: وجوب الاكثر. اجرينا الاصل عن الفرد الطويل، قلنا تجري البراءة عن التقييد، هذا اجراء البراءة عن الفرد الطويل. المفروض ان الاصل عن الفرد الطويل غير معارض، لان جريان البراءة عن اللا بشرطية قلنا مما لا معنى له، لأن اللا بشرطية مساوقة للسعة وإرخاء العنان، فجرى الاصل عن الفرد الطويل بدون معارض في الفرد القصير. حينئذٍ نشك هل الكلي وهو الوجوب باقي أو لا؟

يقول السيد الخوئي: الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في الفرد الطويل، لو كان الواجب هو الفرد الطويل لكان الكلي باقيا، وان لم يكن الواجب الفرد الطويل فقد سقط الكلي بالإتيان بالاقل. إذن بما ان الشك في بقاء الكلي مسبب عند الشك في الفرد الطويل وقد اجرينا الاصل في الفرد الطويل، جريان الاصل في الفرد الطويل سببي، وجريان الاصل في الكلي مسببي والأصل السببي حاكم على المسببي.

### 110

ما زال الكلام في المانع الثالث في جريان البراءة الا وهو: دعوى أن جريان البراءة عن الأكثر لا يحل المشكلة لحاظ جريان استصحاب بقاء الوجوب.

وذكرنا انه اجيب عن هذا المانع بوجوه:

الوجه الأول ما افاده سيدنا (قده) في مصباح الأصول: من ان المورد من موارد استصحاب الكلي من القسم الثاني، وفي ذلك المورد يكون استصحاب عدم الفرد الطويل حاكما على استصحاب الكلي إذا لم يكن له معارض، وبيان ذلك: أنه مثلاً: إذا أحرز المكلف أنه احدث، ولكن لا يدري انه احدث بالحدث الاصغر أم بالحدث الاكبر. فإذا لم يتوضأ فالاصول في الفردين متعارضة، أي ان استصحاب عدم الحدث الاكبر معارض باستصحاب عدم الحدث الاصغر فتصل النوبة لاستصحاب الكلي، استصحاب كلي الحدث فيترتب عليه مطلق آثار مطلق الحدث كحرمة مس المصحف من دون طهارة.

وأما إذا افترضنا انه توضأ وبعد ان توضأ شك ان الحدث الذي احدث به، هل هو الاصغر فقد ارتفع بالوضوء؟ أو هو الاكبر فما زال باقياً، فهنا الاستصحاب يجري في الفرد الطويل بلا معارض، أي استصحاب عدم حدوث الحدث الاكبر ولا يعارض باستصحاب عدم الحدث الاصغر لانه ارتفع قطعا فلا يجري فيه الاصل. فاذا جرى استصحاب عدم الفرد الطويل أي عدم الحدث الاكبر يكون حاكما على استصحاب كلي الحدث، فإنه يتعين ان يكون الحدث حينئذٍ الحدث الاصغر.

إذن بالنتيجة سيدنا الخوئي يقول: استصحاب كلي الحدث أو استصحاب الكلي في القسم الثاني إذا جرى الأصل في الفرد الطويل ولم يكن له معارض في الفرد القصير يكون الاصل الجاري في الفرد الطويل يكون حاكما على استصحاب الكلي، بلحاظ ان الشك في الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، وإلا لو لم يشك في ذلك لقطع بارتفاع الكلي بارتفاع الفرد القصير.

وطبق ذلك هذا الكلام على محل كلامنا حيث قال: نحن علمنا بوجوب، لا ندري ان هذا الوجوب ضمن الاقل، أو ضمن الاكبر، وقد اتينا بالاقل، فإن كان الواجب هو الاقل فقد ارتفع، وان كان الواجب هو الاكثر فهو ما زال باقياً، فهل يجري استصحاب بقاء الوجوب من اجل تحصيل الاكثر؟

هنا افاد سيدنا (قده): بأن استصحاب عدم وجوب الاكثر أو البراءة عن وجوب الاكثر، هذا الاصل حاكم على بقاء استصحاب الوجوب، لأن الشك في بقاء الوجوب مسبب عن الشك في وجوب الاكثر، فإذا جرى الاصل في جانب السبب وهو عدم وجوب الاكثر ارتفع الشك في المسبب وهو بقاء كلي الوجوب.

ويلاحظ على ما افاده (قده):

أولاً: بأن التسبب هنا تسبب عقلي لا شرعي، أي كون الشك في بقاء الوجوب مسبب عن الشك في وجوب الاكثر هذه السببية عقلية وليست شرعية، يعني هما متلازمان عقلاً، متى ما شك في وجوب الاكثر فقد شك في بقاء الوجوب، فسببية الشك في وجوب الاكثر للشك في بقاء الوجوب سببية عقلية لا شرعية، وحكومة الاصل السببي على الاصل المسببي انما هي في فرض السببية الشرعية والسببية في المقام عقلية.

ثانياً: كلامه يتم لو سلمنا ان السببية شرعية، كلامه يتم في الاستصحاب لا في البراءة، يعني عندنا بقاء استصحاب الوجوب، عندنا استصحاب عدم وجوب الاكثر، يصح ان نقول: استصحاب عدم وجوب الاكثر حاكم على استصحاب بقاء الوجوب، لان الاستصحاب اصل محرز، فيتصور فيه حكومته على الاستصحاب في الكلي، اما البراءة فلا يأتي كلامه فيه، البراءة عن وجوب الاكثر لا يصح حكومتها على استصحاب بقاء الوجوب، باعتبار ان البراءة غايته اصل مؤّمن وليس أصلا محرزاً، لذلك ذكرنا فيما سبق: ان البراءة عن التقييد لا تثبت الاطلاق، بينما استصحاب عدم التقييد يثبت الاطلاق، لأن الاستصحاب اصل محرز للواقع لا مجرد مؤمن فالبراءة عن وجوب الاكثر لا يصح حكومتها على استصحاب بقاء الوجوب، وانما يتصور هذه الحكومة في استصحاب عدم وجوب الاكثر على استصحاب بقاء كلي الوجوب. نعم، يصح له التعبير بالورود لا بالحكومة من حيث المنجزية، بيان ذلك:

استصحاب بقاء الوجوب، ما هو الغرض منه؟! هل الغرض من استصحاب بقاء الوجوب اثبات ان الواجب هو الاكثر؟ هذا اصل مثبت، استصحاب بقاء الوجوب لا يثبت ان الواجب هو الاكثر الا بالملازمة العقلية.

وإذا كان الغرض من استصحاب بقاء الوجوب هو المنجزية فقط، أي غرضنا من استصحاب بقاء الوجوب أن الوجوب الواقعي يتنجز عليك حتى بعد الاتيان بالاقل، ومقتضى المنجزية وجوب الموافقة القطعية فيجب عليك الاتيان بالاكثر، فالبراءة حينئذٍ تكون واردة \_البراءة عن وجوب الاكثر\_ ليست واردة على الاستصحاب، واردة على منجزية الاستصحاب لوجوب الموافقة القطعية، فإن استصحاب بقاء الوجوب ينجز الموافقة القطعية التي تتحقق بالاكثر، فالبراءة عن وجوب الاكثر تكون رافعة لهذه المنجزية وبالتالي يصح ان نقول: البراءة عن وجوب الاكثر واردة على الاستصحاب أي واردة على منجزيته لوجوب الموافقة القطعية.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) من ان الاثر تارة يترتب على الكلي، وتارة يترتب على الشخص والجزئي. فإذا ترتب الاثر على الكلي كان من موارد استصحاب الكلي، واما إذا ترتب الاثر على الفرد كان من استصحاب الفرد المردد. بيان ذلك:

إذا قال المولى: إن وجد مؤمن في دارك يوم الجمعة فتصدق، وكان في الدار مؤمن يوم الخميس، ولكن إن كان ذاك المؤمن الموجود في الدار يوم الخميس فقد خرج قطعا قبل يوم الجمعة، وان كان الموجود في الدار يوم الخميس هو عمر فيحتمل بقائه على يوم الجمعة، فهنا لا يجري الاستصحاب في زيد ولا يجري الاستصحاب في عمر، لأن الأثر ليس مترتب على الفرد وهو كونه زيدا أو عمرا، الاثر مترتب على كلي وهو وجود مؤمن في الدار يوم الجمعة. فبما ان الاثر مترتب على الكلي إذن اقول: صحيح لا يجري الاصل في الفرد لكن يجري في الكلي، وجد مؤمن في الدار يوم الخميس اشك في بقائه الى يوم الجمعة استصحب بقائه. وهذا الاستصحاب من استصحاب الكلي من القسم الثاني وهو جاري وصحيح لأن الاثر للكلي لا للفرد، فعدم جريان الاصول في الفردين لا يضر بجريان الاستصحاب وترتب الأثر عليه. اما إذا افترضنا ان الاثر للفرد لا للكلي، أي قال المولى: إن وجد زيد المؤمن يوم الجمعة في دارك فتصدق، وان وجد عمر المؤمن في دارك يوم الجمعة فتصدق، فجعل الاثر للفرد نفسه، وافترضنا ان احدهما وجد يوم الخميس لكن ان كان الموجود زيد خرج قطعا قبل الجمعة، ان كان الموجود عمر يحتمل بقائه الى يوم الجمعة، هنا لا يصح اجراء الاصل لكلي المؤمن لانه ليس موطناً للأثر، لا يدخل في استصحاب القسم الثاني من اقسام الكلي، لابد ان نصب الاصل في الفرد، لانه هو موطن الاثر، اما لا يمكننا في الفرد لانه من الفرد المردد، إن كان الموجود زيد فقد خرج قطعا، ان كان الموجود عمر فهو مشكوك الحدوث، إذن بالنتيجة كيف نجري استصحاب بقاء الفرد وهو مردد بين مقطوع ومشكوك الحدوث، فليس عندنا شك في بقاء الفرد والاستصحاب متقوم بالشك في البقاء، فاذا دار الامر بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث كيف يجري استصحا بقاق الفرد؟ ! هذه الكبرى التي ذكرها، طبقها في محل كلامنا:

قال في محل كلامنا: علمنا بوجوب، اما هذا الوجوب للأقل إما هذا الوجوب للاكثر، وان كان هذا الوجوب للاقل فقد ارتفع قطعا لأننا اتينا بالأقل، ان كان للأكثر فهو مشكوك الحدوث من الاول، يقول: الاثر في الوجوب لا للوجوب، الاثر لشخص الوجوب، فحكم العقل بلزوم الجري والامتثال وراء امر المولى ليس موضوعه طبيعي الامر موضوعه شخص الامر، متى ما صار الامر فعليا في حقك حكم العقل بلزوم الجري على طبقه، فموضوع حكم العقل شخص الوجوب، يعني الوجوب الفعلي في حق المكلف لا طبيعي الوجوب وطبيعي الوجوب، فبما ان الموضوع هو شخص الوجوب إذن لا معنى ان نجري الاستصحاب في الكلي، فنقول: نستصحب بقاء الوجوب.

وإذا جئنا للفرد الذي هو موطن الاثر فهو من الفرد المردد لان فرد الوجود مردد بين وجوب ارتفع قطعا بإتيان الاقل ووجوب مشكوك الحدوث، ومع كونه من الفرد المردد فلا معنى لجريان الاصل فيه، إذن لا يجري الاصل في الكلي لأنه ليس موطن الاثر ولا يجري الاصل في الفرد لأنه مردد بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث.

لكن لأننا نختلف معه في المبنى، حيث نرى صحة جريان الاصل في الفرد المردد وفاقاً لشيخنا الاستاذ (قده). فإن الفرد له عنوانان: عنوان تفصيلي: قد لا يجري بلحاظه الاثر، وعنوان اجمالي: قد يجري بلحاظه الاثر، فحينئذٍ إذا وجد فرد يمكن ترتيب اثره الشرعي من زاوية عنوانه الاجمالي فلا يضر عدم امكان جريان الاصل فيه من زاوية عنوانه التفصيلي،

مثلاً: إذا علمنا أن احدى الفريضتين باطلة إما الظهر، اما العصر، قطعا احداهما باطلة والأخرى نشك في بطلانها. لا يمكننا هنا اجراء قاعدة الفراغ في الظهر بعنوانها التفصيلي، يعني بعنوان انها ظهر ولا اجراء قاعدة الفراغ في العصر بعنوانها التفصيلي لتعارضهما حيث نعلم ببطلان احداهما، فجريان قاعدة الفراغ في الظهر بعنوانها معارض بجريان قاعدة الفراغ في العصر بعنوانها، لكن عدم جريان الفراغ في الفرد و هو فريضة الظهر والعصر بعنوانه التفصيلي لوجود المعارضة لا يمنع من ترتيب الاثر على الفرد نفسه لكن بعنوانه الاجمالي، فنقول: احدى الفريضتين معلومة البطلان فلا تجري فيها قاعدة الفراغ، والأخرى بعنوان الاخرى أو ما لم يعلم ببطلانه من الفريضتين، هذا العنوان وهو عنوان ما لم يعلم بطلانه نجري قاعدة الفراغ في الفرد الواقعي من زاوية عنوانه الاجمالي حيث يترتب اثر على اجراء القاعدة في الفرد بعنوانه الاجمالي، واثر جريان القاعدة فيه انه نكتفي بالاتيان بأربعة ركعات عما في الذمة.

وكذلك الكلام في الاستصحاب، فإنه يجري الاستصحاب في الفرد المردد لكن بعنوانه الاجمالي لا بعنوانه التفصيلي. مثلا: إذا وجدنا جلدا، لا ندري ان هذا الجلد ماخوذ من هذا الشاة المذكاة قطعا؟ أو من هذه الشاة الميتة قطعاً؟

هنا نقول: إذا نظرنا للفرد بعنوانه التفصيلي لا يوجد شك في البقاء لانه من الفرد المردد، إن كان مأخوذاً من هذه الشاة فهو مذكى قطعا، إن كان مأخوذاً من هذه الشاة فهو ميتة قطعاً. إذن هو دائر بين مقطوع التذكية وبين مقطوع عدم التذكية، فلا يجري الاصل في الفرد بعنوانه التفصيلي لأنه دائر بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء، لكن نجري الاستصحاب فيه، نفس الفرد، لكن بعنوانه الاجمالي فنقول: صاحب هذا الجلد لم يكن مذكى فهو الآن ليس بمذكى، لم يكن مذكى حال الحياة فهو ليس بمذكى بعد الممات،

إذن بالنتيجة: يصح اجراء الاصل أي الاستصحاب في الفرد الواقعي لكن بعنوانه الاجمالي وهو عنوان صاحب هذا الجلد. في محل الكلام أيضاً نقول: يمكن اجراء الاصل في الفرد المردد، بأن نقول: حدث لدينا وجوب، يعني حدث لدينا شخص من الوجوب، لا ندري ذلك الشخص تعلق بالاقل فقط سقط قطعا، أو تعلق الاكثر فهو باق قطعا، بما اننا لا ندري، لا نجري لا في وجوب الاقل ولا في وجوب الاقل ولا في وجوب الاكثر، يعني لا نجريه في الفرد بعنوانه التفصيلي، ولكن يصح ان نجريه في الفرد بعنوانه الاجمالي، فنقول: شخص ذلك الوجوب \_من دون تعيين اقل أو اكثر\_ الذي دخل في عهدتنا صار فعليا في حقنا ونشك الآن في سقوطه وارتفاعه فنستصحب بقائه. إذن بالنتيجة: يجري الاصل في الفرد المردد بلحاظ عنوانه الاجمال.

الوجه الثالث: أن يقال: بأن مع غمض النظر عما مضى لا يزيد بقاء الوجوب عن العلم الاجمالي، يعني الحجة الاجمالي ليست احسن حالا من العلم الاجمالي الوجداني، لو كان لدينا علم اجمالي وجداني، هل يتنجز؟ لو كان لدينا علم اجمالي وجداني اما بوجوب الاقل وقد اتينا به أو وجوب الاكثر، هل هذا العلم منجزاً؟ يقول ليس بمنجز، العلم الدائر بين طرفين، طرف فرغنا عنه قطعا، طرف مشكوك من الاول، ليس العلم الاجمالي هنا منجزاً، لو كان لدينا علم اجمالي منجز بوجوب إما للأقل الذي اتينا به، واما للأكثر الذي هو مشكوك، لم يكن هذا العلم الاجمالي منجز، فكيف بالحجة الاجمالية وهي الاستصحاب، فاستصحاب بقاء الوجوب لا يزيد على العلم الاجمالي الوجداني بوجوب اما بالأقل أو بالاكثر، فإذا لم يكن العلم الاجمالي الوجداني منجزا فكيف بالاستصحاب؟!

الوجه الرابع: وهو وجه سليم من وجوه الاجابة عن هذا المانع ان يقال:

مع غمض النظر ولو سلمنا ان استصحاب الوجوب علم اجمالي بمثابة علم اجمالي منجز، بناء على مسلك الاقتضاء في العلم الاجمالي ترتفع المنجزية لوجوب الموافقة القطعية لجريان الخطاب المختص في احد طرفي العلم الاجمالي. فإذا علمنا اجمالا اما بنجاسة الماء أو بنجاسة التراب، يقولون: اصالة الطهارة في الماء تعارض اصالة الطهارة في التراب، وتجري اصالة الحل في الماء بلا معارض، لأن اصالة الحل خطاب مختص ولا معنى لجريانه في التراب، فينحل العلم الاجمالي حكماً بجريان الخطاب المختص في احد طرفيه بلا معارض.

هذا نطبقه على المقام، نحن علمنا اجمالا إما بوجوب الاقل أو بوجوب الاكثر. قال المشكل: يجري استصحاب بقاء الوجوب، قلنا له: بأن عندنا في المقام استصحاب عدم وجوب الاكثر، قال: لانهما تعارضان لا مرجح، لان استصحاب عدم وجوب الاقل لا يـأتي باعتبار اننا اتينا بالاقل فلا معنى ان نجري الاصول في الاقل، إذن لدينا استصحاب عدم وجوب الاكثر واستصحاب بقاء الوجوب، يتعارضان، تصل النوبة لجريان البراءة عن وجوب الاكثر بلا معارض، فإن جريان البراءة عن وجوب الاكثر خطاب مختص، إذ لا معنى لجريان البراءة عن الوجوب الذي علمنا به، فتجري البراءة عن وجوب الاكثر بلا معارض وينحل بذلك العلم الاجمالي حكماً.

فتلّخص من ذلك: أن هذا المانع الثالث الذي أفيد لمنع جريان البراءة عن وجوب الاكثر، هذا المانع غير تام.

### 111

دخل البحث في الموانع الخاصة، بعد المفروغية عن ذكر الموانع العامة. والمراد بالموانع الخاصة ما كان مانعا من جريان البراءة في وجوب الاكثر في بعض الفروض أو على بعض المباني الفقهية دون البعض الآخر.

المانع الأول \_ من هذه الموانع الخاصة\_ : ما ذكره المحقق العراقي (قده) في (المقالات، وفي نهاية الافكار) وهو يبتني على مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: حرمة قطع الفريضة، فبناء على هذه المبنى الفقهي وهو حرمة قطع الفريضة يتصور ورود هذا المانع الذي افاده، واما بناء على الجواز فلا يتم.

المقدمة الثانية: ان مورد هذا المانع ما إذا فات محل التدارك في الصلاة، مثلاً: إذا افترضنا ان المصلي شك في أن القيام المتصل بالركوع شرط في صحة الركوع أم لا؟ فأجرى البراءة عن شرطية القيام المتصل بالركوع وركع من دون قيام، كما لو افترضنا انه انحنى للأرض لأخذ شيء ومن انحنائه ارتفع الى هيئة الركوع ولم يأت بركوع عن قيام، ثم دخل في السجود، فلما سجد فات محل التدارك، فإنه حينئذٍ إذا كان الركوع والجزء هو ما كان عن قيام، فإن هذه الصلاة فاسدة لا محالة، إذ لا يمكنه التدارك بعد ما سجد.

ففي هذا الفرض المحقق العراقي يسجل المانع، أي في فرض فوت محل التدارك، فيقول: بأنه بعد ان سجد المكلف وقد اجرى البراءة عن شرطية القيام المتصل بالركوع، يحصل له علم اجمالي جديد، وهو أنه: ان كان القيام المتصل بالركوع ليس شرطاً فيجب اتمام هذه الصلاة التي ترك فيها القيام المتصل بالركوع من باب حرمة قطع الفريضة، ولذلك قلنا كلامه مبني على حرمة قطع الفريضة، وإن كان القيام المتصل بالركوع شرطا فيجب اعادة هذه الصلاة، إذن تشكل لدى المكلف علم اجمالي، اما القيام المتصل بالركوع ليس بشرط فيجب اتمام هذه الصلاة، اما القيام المتصل بالركوع شرط فيجب الاعادة، لان محل التدارك قد فات.

المقدمة الثالثة: أن هذا المانع الذي أفاده المحقق العراقي مبني على عدم جريان حديث لا تعاد في هذا المورد، إما لأن لا تعاد لا تشمل فرض الجهل حتى لو كان الجهل عن قصور، كما في محل الكلام، حيث إن المكلف جاهل بالشرطية أو الجزئية وقد اعتمد على حجة في ترك ما هو جزء أو ما هو شرط وهو جريان البراءة، فهو جاهل عن قصور، فإذا قلنا بأن لا تعاد كما هو مذهب المشهور ومنهم المحقق النائيني (قده): ان لا تعاد لا تشمل الجاهل عن قصور، فلا تشمل موارد جريان البراءة في الاقل أو الاكثر، أو قلنا بأن لا تعاد تشمل الجاهل عن قصور الا ان الاخلال هنا ليس اخلال بالسنة، وانما هو اخلال بالفريضة، باعتبار انه اخل بالركوع والركوع من الفريضة لا من السنة، فالمانع الذي ذكره العراقي ناظر لفرض عدم جريان قاعدة لا تعاد، وفرض التسليم بحرمة قطع الفريضة، فلذلك يقول: قولكم كان لدينا علم اجمالي إما بشرطية القيام قبل الركوع أو لا بشرطيته، وهذا العلم الإجمالي انحل بعلم تفصيلي بأن الاقل واجب وشك بدوي في الشرطية فأجريتم البراءة عن الشرطية عقلا ونقلا، هذا كله ما لم يفت محل التدارك، كل ما ذكر في بحث الاقل والاكثر الارتباطيين كان قبل فوت محل التدارك، واما بعد فوت محل التدارك تولد علم اجمالي منجز، إما القيام شرط فتجب الاعادة أو ليس بشرط فيحرم قطع الفريضة، أي يجب الاتمام.

ثم ان المحقق العراقي (قده) اجاب عن هذا الاشكال، الإشكال له اجوبه: الجواب الاول: ما ذكره المحقق العراقي نفسه: قال: يمكن الجواب عن هذا المانع بنحوين: النحو الاول: ان يقال: بأن العلم الاجمالي الذي تنجز احد طرفيه بمنجز تفصيلي ليس منجزا لان المتنجز لا يتنجز، فاذا افترضنا ان لدينا علما اجماليا بأنه انا أما نذرت صلاة الظهر أو نذرت نافلة الظهر، والمفروض ان صلاة الظهر متنجزة بمنجز تفصيلي سابق، فهذا العلم الاجمالي السابق غير منجز، فإن المتنجز لا يتنجز.

كذلك في المقام: صحيح أنه بعد ان سجد ففات محل التدارك حصل لديه علم اجمالي بأنه: ان كان القيام شرطا فتجب اعادة الصلاة، ان لم يكن القيام شرطا يجب اتمام هذه الصلاة، لكن وجوب اتمام هذه الصلاة منجز بمنجز تفصيلي من الاول قبل ان يدخل في الركوع، فإنه قبل ان يتدخل في الركوع وكان متردداً هل ان القيام شرط في الركوع؟ أم ليس بشرط في الركوع؟ على أية حال في ذلك الوقت كان لديه علم تفصيلي بأنه يجب اتمام هذه الفريضة ويحرم قطعها، غاية ما في الباب انه ترك القيام وركع من دون قيام ثم سجد ففات محل التدارك، اما وجوب اتمام هذه الفريضة فهو منجز بمنجز تفصيلي من الاول. لذلك العلم الاجمالي الذي تنجز احد طرفيه بمنجز تفصيلي سابق ليس منجزاً.

ثم أشكل على نفسه بأنه: إن قلت: بأن المنجزية تدور مدار العلم حدوثاً وبقاءً، لان المنجزية من عوارض العلم، فاذا زال الموضوع زال عارضه، والمفروض ان العلم التفصيلي قد زال، هذا العلم التفصيلي كان قبل فوت محل التدارك، فإنه قبل ان يركع كان يقول: انا اعلم اجمالاً إما أن الواجب الركوع بشرط القيام أو ان الواجب الركوع لا بشرط، وهذا العلم الاجمالي الدائر بين الاقل والاكثر قد انحل لعلم تفصيلي، وهو يجب عليّ الصلاة مع الركوع على كل حال وشك بدوي في وجوب الاكثر وهو جوب الاتيان بالقيام قبل الركوع، وبعد ان انحل العلم التفصيلي وشك بدوي اجريت البراءة عن شرطية القيام. ثم بعد ان ركعت بلا قيام وسجدت فات محل التدارك ذاك العلم التفصيلي الذي كان عندي بأنه يجب اتمام الصلاة المشتملة على ركوع بلا قيام ذاك العلم التفصيلي زال وتبخر وأتى علم اجمالي مقارن لزوال ذلك العلم التفصيلي فكيف تبقى منجزية العلم التفصيلي حتى بعد زواله؟ والحال ان المنجزية تدور مدار العلم حدوثا وبقاءً والمفروض أن العلم التفصيلي زال وتولد علم اجمالي مقارن لزوال العلم التفصيلي.

اجاب عن ذلك: قلنا: صحيح ان منجزية العلم فرع وجوده، لا معنى لمنجزية علم مع عدمه، إلا ان أثر المنجزية لا يشترط ان يكون في ظرف العلم فاذا وجد العلم نجز آثاره ولو بقي اثره حتى بعد زوال العلم، فالمنجزية تدور مدار العلم هذا صحيح، اما اثر المنجزية لماذا نحصره بفرض وجود العلم؟ متى ما وجد العلم نجز فتنجزت آثاره ولو كان بعض آثاره مستمرا حتى بعد زوال العلم، بل لا يعقل اصلا ان يكون الأثر في فرض العلم، دائما اثر المنجزية بعد زوال العلم، دائما أثر منجزية العلم لا يتحقق الا بعد زوال العلم اصلاً، فكيف نشترط في المنجزية ان يكون الاثر قائما حال وجود العلم، فإنه لا يوجد اعظم من العلم التفصيلي، والحال بأن اثر العلم التفصيلي بعد زوال العلم التفصيلي. مثلا: علمت تفصيلاً بوجوب صلاة الظهر المؤلفة من كذا جزء وكذا شرط، ولكنني عصيت ذلك فأتيت بها من دون مراعاة ما هو المأمور به حتى فات الوقت، هنا العلم التفصيلي المنجز لوجوب صلاة الظهر قد زال، لأن اصلا يوجد صلاة الظهر، إذا زال الوجوب زال العلم به، نفس الوجوب لان الوقت انتهى، فإذا زال الوجوب زال العلم به أما ان الوجوب زال لزوال العلم به، لكن اثر المنجزية وهو استحقاق العقوبة عن المخالفة فعلي.

أو فقل: انسان علم بحرمة الغيبة تفصيلا فاغتاب، على اية حال حرمة تلك الغيبة التي اتى صدرت منه زالت لانه عصى وأتى بالغيبة فلا تبقى حرمتها بعد حصولها، حرمة تلك الغيبة التي أتى بها زالت فزال العلم بها، مع ان العلم التفصيلي بحرمة الغيبة قد زال مع ذلك اثر منجزية هذا العلم موجود وهو استحقاق العقوبة، دائما اثر منجزية العلم تفصيلا أو اجمالا، دائما اثر منجزية العلم يكون بعد زوال العلم، لأن اثر منجزية العلم تفصيلا أو اجمالا هو استحقاق العقوبة، واسحقاق العقوبة يكون في ظرف المخالفة، والمخالفة تكون بعد زوال الحكم نفسه إذ لا يبقى الحكم بعد مخالفته، فاذا زال الحكم زال العلم به، فدائما اثر منجزية العلم بعد زوال العلم، فكيف تشترطون في منجزيته ان يكون اثره حال وجوده والحال بأن اثر المنجزية دائما يكون بعد زوال العلم. هذا في العلم التفصيلي. فكيف في المقام؟:

حيث يعلم المكلف تفصيلا بأنه يجب الاتيان بهذه الصلاة ولو من دون قيام، واجرى البراءة عن شرطية القيام وركع من دون قيام، ثم سجد بعد ان سجد ذاك العلم التفصيلي بوجوب الاتيان بهذه الصلاة قد زال لانه اتى بها، يجب الاتيان بهذه الركعة من دون قيام طبّقه واتى بالركوع من دون قيام وأتى بالسجود، فالعلم التفصيلي بوجوب الإتيان بركوع من دون قيام ارتفع، لانه طبّقه وامثتله، الآن حدث علم اجمالي جديد، أما صحيح ان ذاك العلم التفصيلي زال وتبخر أما اثره وهو المنجزية يعني وجوب اتمام الصلاة ما زال باقياً، فبما ان أثر المنجز التفصيلي ما زال باقياً وهذا الاثر تنجز بمنجز سابق ، فالعلم الاجمالي الجديد اما بوجوب الاتمام أو بوجوب الاعادة ليس منجزاً لتنجز احد طرفيه بمنجز سابق.

هذا هو النحو الأول من جواب المحقق العراقي.

النحو الثاني: المفروض ان احد طرفي العلم الاجمالي السابق مجرى للبراءة عقلاً، لأنه حينما علم أن الواجب عليه اما الصلاة المشتملة على ركوع مع قيام أو الصلاة المشتملة على ركوع لا عن قيام، اما هذا أو هذا.

هذا العلم الاجمالي قلنا انحل الى علم تفصيلي من ان الواجب الصلاة المشتملة على ركوع في الجملة، وأما شرطية القيام فهي مجرى للبراءة، فطرفه الاول تنجز تفصيلا، طرفه الثاني مجرى للبراءة، بما ان أحد الطرفين مجرى للبراءة فكيف يكون العلم الاجمالي الحادث بعد ذلك منجزاً؟ مع ان أحد الطرفين مجرى للبراءة عقلا ونقلا،

والسر في ذلك: ان هذا العلم الاجمالي تولد من البراءة، فلو ان المكلف لو لم يجر البراءة وأحتاط واتى بالركوع مع القيام ما حصل له علم اجمالي اما بوجوب الاتمام أو بوجوب الاعادة، فالعلم الاجمالي تولد عن جريان البراءة، فاذا كان العلم متولدا عن البراءة فكيف يكون منجزاً وهو متولد من عدم المنجزية؟

ما كان وجوده وولادته في طول عدم المنجزية كيف يكون سببا للمنجزية؟

والحال بأنه لولا جريان البراءة العقلية ونفي وجوب الاتيان بالركوع عن قيام لولا جريان البراءة عن شرطية القيام ما حصل علم اجمالي، فإذا كان العلم الاجمالي مسبب عن الرخصة فكيف يكون رافعا لها؟ فإن لازم ذلك ان يلزم من وجوده عدمه، وهذا غير معقول.

إذن بالنتيجة: العلم الاجمالي الجديد وهو اما يجب الاتمام أو يجب الاعادة هذا العلم الاجمالي الجديد ليس منجزاً.

هكذا اجاب المحقق العراقي عن الإشكال.

ولكن في جوابه بالنحو الاول وجوابه بالنحو الثاني محل تأمل.

أما جوابه بالنحو الاول: وهو دعوى ان العلم أثره بعد زواله، ولم يجد له مثالاً يثبت به دعوى إلا فرض العلم التفصيلي وهو ما إذا علم بحرمة شرب الخمر فشربه، فقد قال بانه: الحرمة قد زالت فزال العلم بها، مع ذلك اثر منجزية العلم التفصيلي بالحرمة باقٍ وهو استحقاق العقوبة لأجل المخالفة، وهذا ليس صحيحاً، بلحاظ أن الذي حكم باستحقاق العقوبة على فرض المخالفة هو العقل، وحكم العقل ما زال باقيا، لمَ لم يزل؟ لان حكم العقل موضوعه حدوث العلم وليس موضوعه بقاء العلم، فهناك ثبت انه توجد خصوصية في المقام، حكم العقل باستحقاق العقوبة على فرض المخالفة موضوعه ان يوجد علم بتكليف، متى ما وجد علم بتكليف

حكم العقل باستحقاق العقوبة على فرض المخالفة، ولا يتغير هذا الحكم العقلي بحصول المخالفة خارجا أو عدم حصولها.

إذن بالنتيجة: هنا خصوصية في المقام وهي: أن الاثر في المقام هو استحقاق العقوبة لأجل المخالفة، وهذا الأثر حكم عقلي ويكفي في هذا الحكم العقلي العلم بحدوث بالتكليف أو حدوث العلم بالتكليف.

هذا لا يصح ان يعتبر قاعدة بأن نقول: دائما وابداً اثر منجزية العلم بعد زوال العلم، فإنما مثلت به اثر معين وهو استحقاق العقوبة على فرض المخالفة، وهذا الاثر المعين بما انه اثر عقلي موضوعه حدوث العلم بالتكليف لا بقائه، فبلحاظ هذا الاثر نعم يبقى هذا الاثر حتى بعد زوال العلم، لأن موضوعه اصلا حدوث العلم، أما في الآثار التي تدور مدار منجزية العلم ومنجزية العلم دائرة مدار العلم فلا معنى لبقائها بعد زوال موضوعها.

إذا كان هناك اثر شرعي \_كحرمة القطع مثلا، أو وجوب الإعادة\_ موضوعه العلم المنجز، إذن موضوعه العلم، لان موضوعه العلم لأن منجزية العلم فرع بقاء العلم فإذا زال العلم زالت المنجزية زال الاثر الشرعي.

إذن هذه الدعوى والاصرار عليها بأن اثر المنجزية دائما يبقى حتى بعد زوال المنجزية، هذا ليس صحيحا وهو خلف حكم العقل، نعم اثر العقل وهو الاستحقاق لان موضوعه حدوث العلم بالتكليف صار باقيا حتى بعد زوال العلم التفصيلي بالتكليف.

### 112

ما زال الكلام في المانع الذي أفاده المحقق العراقي (قده) وهو أن المكلف بعد أن اجرى البراءة وترك ما يحتمل جزئيته أو شرطيته كما لو فرضنا انه شك في أن السورة واجبة أم لا؟ فأجرى البراءة عن السورة وركع من دون سورة، فإنه يحصل له علم إجمالي بأنه إن كانت السورة جزءا من الصلاة فيجب عليه الإعادة، وإن لم تكن جزءاً من الصلاة فيحرم عليه قطع هذه الصلاة، فهذا العلم الإجمالي منجز ويوجب لغوية جريان البراءة عن السورة.

وقلنا بأن هذا المانع له عدة أجوبة:

الجواب الأول: ما ذكره المحقق العراقي (قده) وهو بنحوين، مضى الكلام في النحو الأول.

النحو الثاني: افأد المحقق العراقي : ان العلم الإجمالي في طول البراءة فكيف يكون رافعا للبراءة إذ لولا جريان البراءة عن وجوب السورة لما ولد علم إجمالي، فإذا كان تولد العلم الإجمالي في طول البراءة فكيف يكون تولده موجبا للغوية البراءة. ولكن يلاحظ على هذا النحو من الجواب:

أولاً: بأن العلم الإجمالي ليس متولداً عن جريان البراءة وانما تولد العلم الإجمالي عن ترك السورة لا عن جريان البراءة، فهو بمجرد ان ترك السورة وركع من دون سورة حصل له علم إجمالي بأنه ان كانت السورة جزءا تجب الاعادة وان لم تكن جزءا يحرم القطع، فوجود هذا العلم الإجمالي ليس مسبباً عن البراءة بل حتى لو كان إخبارياً لا يجري البراءة أو لم يلتفت لجريان البراءة أو انه ترك السورة مع ذلك يحصل له علم إجمالي بأن السورة اما جزء فيجب الاعادة أو ليست بجزء فيجب الاتمام، وبالتالي فلو قلنا بمنجزية العلم الإجمالي الحاصل بعد الركوع بلا سورة لم يكن هذا منافياً لجريان البراءة في ظرفها، جرت البراءة في ظرفها غاية ما في الباب لما ركع من دون سورة حصل له العلم الإجمالي فصار منجزاً، فمنجزية العلم الإجمالي لا معنى للاشكال عليها بأن هذه المنجزية فرع جريان البراءة فكيف تلغيها؟ لأن هذه المنجزية ليست مسببة عن جريان البراءة.

ثانيا: بأن هذا العلم الإجمالي موجود من البداية لا انه تولد بعد الركوع إلى سورة. بيان ذلك: ان المكلف بمجرد ان شرع في الصلاة قبل ان يصل إلى ظرف السورة، هذا المكلف بمجرد ان شرع في الصلاة وهو متردد هل ان السورة جزء أم ليست بجزء؟ حصل لديه علم إجمالي من الاول، حصل لديه علم إجمالي بأنه اما تجب الصلاة مع السورة أو يحرم قطع هذ هذه الصلاة وان خلت من السورة، فهو لديه علم إجمالي من الاول، لا ادري ان هذه السورة جزء أم ليست بجزء، إذن ان كانت جزء فيجب عليه الصلاة مع السورة، إن لم تكن جزءا يحرم عليه قطع الصلاة الخالية من السورة، وان خلت من السورة لكن يحرم القطع، أي يجب الاتمام، فهو من قبل ان يترك السورة لديه هذا العلم الاجمالي. بعد ان ترك السورة وركع بلا سورة بدل ان نقول: يجب عليه الصلاة مع السورة قلنا يجب عليه الاعادة، فوجوب الاعادة ليس وجوبا آخر كوجوب الصلاة مع السورة، ليس هذا طرفا جديدا، فإن المكلف إذا ترك السورة وركع فعلم بأنه ان كانت السورة جزءا يجب عليه الاعادة، ان لم تكن جزءا يجب عليه الاتمام، معنى انه ان كانت جزءا يجب عليه الاعادة هو نفس معنى انه تجب الصلاة مع السورة، هذا ليس شيئا آخر وراء ما حدث له أولاً، وبالتالي بما أن هذا العلم الإجمالي موجود من الأول لا انه متولد عن جريان البراءة فهو مانع من جريان البراءة من الأول، إذ ما دام موجوداً منذ الشروع في الصلاة، فهو منذ شرع في الصلاة قال: ان كانت السورة جزءاً فيجب علي الصلاة مع السورة، ان لم تكن جزءا يحرم قطع هذه الفريضة الخالية عن السورة، مقتضى منجزية هذا العلم الإجمالي من اول الامر ان لا تجري البراءة، لا ان البراءة جرت ثم تولد العلم الإجمالي فلا يعقل ان يكون هذا العلم الإجمالي المتولد من البراءة ملغيا لها، بل نقول: هذا العلم الإجمالي موجود من الأول وهو مانع من جريان البراءة فما توجه اليه المحقق العراقي في بيانه للمانعية صحيح، واما ما اجاب به عن المانعية فهو محل تأمل.

هذا بالنسبة إلى الجواب الأول عن هذا المانع وهو ما ذكره المحقق العراقي (قده) وهذا الجواب محل تأمل.

الجواب الثاني: أن يقال: بأنه يجري استصحاب وجوب الاتمام ومقتضى استصحاب وجوب الاتمام انحلال العلم الإجمالي الجديد، بيان ذلك: أن المكلف قبل ان يترك السورة لديه علم تفصيلي بوجوب الاتمام لأنه شرع في فريضة فيجب عليه اتمامها على اية حال بناء على حرمة قطع الفريضة، فيجب عليه اتمام هذه الفريضة التي شرع فيه على كل حال، ترك السورة اعتمادا على البراءة وركع، بعد ان ركع ذاك العلم التفصيلي بوجوب الاتمام زال لأنه ان كانت السورة جزءا فهذه الصلاة باطلة والباطل لا يجب اتمامه، وان لم تكن جزءا وجب الاتمام، فذاك العلم التفصيلي بوجوب الاتمام وبحرمة القطع زال لأنه بعد ترك السورة والركوع إذ لعل السورة جزء فإذا كانت جزءا فالصلاة باطلة والباطل لا يجب اتمامه، إذن ليس هناك علم تفصيلي بوجوب الاتمام بعد ان ركع بلا سورة، لكن يقول: بما ان الاتمام وجب سابقا يعني قبل ان يركع، بما ان الاتمام كان واجبا قبل الركوع فاستصحب بقائه، فمقتضى استصحاب وجوب الاتمام انحلال العلم الاجمالي، لأن العلم الإجمالي حتى على مبنى العراقي القائل بالعلية التامة ينحل إذا قام منجز تفصيلي في احد طرفيه، فأنا بعد ان تركت السورة وركعت حصل لي علم إجمالي اما السورة جزء يجب علي الاعادة، أم السورة ليست بجزء يجب علي الاتمام، هذا العلم الإجمالي في احد طرفيه وهو مسالة و جوب الاتمام، قام منجز تفصيلي وهو استصحاب وجوب الاتمام، فلما قام منجز تفصيلي في احد طرفيه وهو استصحاب وجوب الاتمام، إذن الطرف الآخر تجري البراءة عنه بلا مانع فتجري البراءة عن وجوب الاعادة ويكتفي بهذه الصلاة.

ولكن، أولاً: لم يحصل يقين سابق بوجوب الاتمام الا على نحو الجامع بين الشرط واللا بشرط، واستصحاب وجوب الجامع لا يجدي شيئا، فإن هذا المكلف قبل ان يركع كان لديه علم إجمالي بأن الصلاة اما واجبة بشرط السورة أو واجبة لا بشرط السورة، فوجب عليه اتمام الصلاة الأعم الذي علم به تفصيلا هو : يجب اتمام الصلاة الاعم من كونها لا بشرط أو بشرط شيء؟ لانني لا ادري هل هي لا بشرط أو بشرط شيء على اية حال اقول: يجب اتمام جامع الصلاة بين اللا بشرط والبشرط. ترك السورة وركع، شك بعد ان ترك السورة بأنه هل وجوب الاتمام ما زال باقيا أم لا؟

يقول: استصحب وجوب الاتمام. فيقال له: ما هو المستصحب؟ إن المستصحب هو وجوب اتمام الصلاة الاعم من اللا بشرط والبشرط، هذا هو المستصحب وهذا المستصحب لا يثبت وجوب اتمام هذه الصلاة التي ترك فيها السورة، فإن ما تيقن به سابقا انه يجب اتمام الصلاة الجامع بين اللا بشرط والبشرط، اما الآن اختلفت الصورة، الآن صارت صلاة بدون سورة، هذه الصلاة الخالية عن السورة بحيث لا يمكن التدارك هل يجب اتمامها أم لا؟ نقول: استصحاب الجامع لا يجدي، لأن هذا الاستصحاب احد طرفيه خرج عن محل الابتلاء، لأن المستصحب وجوب اتمام جامع الصلاة بين اللا بشرط والبشرط فعنوان البشرط خرج عن محل الابتلاء لانني اتيت بالصلاة من دون سورة، فبعد ان اقتحمت وارتكبت احد الطرفين الطرف الآخر الذي هو شق من ذلك المعلوم قد خرج عن محل ابتلائي فالاستصحاب لا يكون منجزاً، كالعلم الاجمالي، كما ان العلم الإجمالي إذا خرج احد طرفيه عن محل الابتلاء لم يكن منجزا كذلك الاستصحاب، استصحاب جامع خرج احد طرفيه عن محل الابتلاء لا يزيد عن العلم الإجمالي فلا يكون هذا الاستصحاب منجزا فإذا لم يكن منجزاً لم يمنع من منجزية العلم الإجمالي الجديد وهو اما السورة جزء فتجب الاعادة أو ليست بجزء فيحرم القطع.

ثانياً: أنهم في باب الصلاة اختلفوا هل الحكم هو وجوب الاتمام او الحكم هو حرمة القطع، ويترتب على ذلك آثار شرعية، مثلا في باب الحج اتفقوا على ان الحكم هو وجوب الاتمام (وأتموا الحج والعمرة لله) فمن احرم وجب عليه الاتمام كي يخرج من احرامه. اما في باب الصلاة، هل ان متعلق الحكم هو وجوب الاتمام أو حرمة القطع، فاستدلوا برواية حريز عن أبي عبد الله (ع): (إذا كنت في الفريضة فرأيت غلاماً لك قد أبق أو غريما لك عليه مال أو حيّةً تتخوفها على نفسك فاقطع الصلاة واتبع غلامك وغريمك واقتل الحية).

فاستدلوا بهذه الرواية بمقتضى مفهوم الشرط على انه إن لم تجد عذرا فليس لك ان تقطع الصلاة، لأن قوله (اقطع) امر في مقام دفع توهم الحظر، فهو يدل على جواز القطع، مقتضى المفهوم انه إذا لم يحصل المبرر يحرم القطع، لا انه لا يجب القطع، كما ان ما ذكره سيدنا (قده) من ان الشرط هنا مسوق لتحقق الموضوع غير عرفي، ليس الشرط هنا إذا كنت، حتى يقال إذا لم تكن فهي سالبة بانتفاء الموضوع، بل الشرط هو الجزء الثاني: (اذا كنت في الفريضة ورأيت) ليس الموضوع هو انه ان تكون في الفريضة حتى يقال: واذا لم يكن في الفريضة فلا معنى لأن يقال له لا تقطع، لأنه ليس فيه فريضة فالقضية من باب السالبة بانتفاء الموضوع فلا ينعقد لها مفهوم، لأن الشرطية المسوقة لتحقق الموضوع ليس لها مفهوم، بل المفهوم هنا بلحاظ الشك الثاني: (اذا كنت في الفريضة ورأيت غلاما لك قد أبق..... فاقطع). يعني ان لم تجد لك ذلك فليس لك القطع.

الآن الكلام: هل المستفاد من هذ ه الرواية حرمة القطع؟ أم حرمة إيجاد القاطع؟

بحث ذلك سيدنا الخوئي (قده) وغيره من الاعلام نظير البحث الذي ذكروه في باب الصيام، حيث قالوا: بأن قصد الافطار مفطر في شهر رمضان أو قصد ذات المفطر مفطر؟ ورتبوا عليه ثمرات هنا. هنا أيضاً: ما هو المحرم؟ هو إيجاد ذات القاطع؟ أو ما يصدق عليه انه قطع؟ ما الثمرة العلمية؟

الثمرة العملية تظهر بالاستصحاب، إذا قلنا بأن المستفاد من الرواية حرمة إيجاد ذات القاطع، ما هو قاطع يحرم ايجاده، بالنتيجة هذه الشخص بعد ان ركع بلا سورة يشك في انه هل يجوز له ترك السجود أم لا؟ بما أن ترك السجود إيجاد لذات القاطع فأنا استصحب هذه الحرمة التي كانت ثابتة قبل الركوع، حيث كنت قبل الركوع يحرم عليّ إيجاد القاطع الآن بعد الركوع يحرم عليّ إيجاد القاطع وترك السجود هنا إيجاد لذات القاطع،

اما إذا قلنا بأن المحرم القطع لا ادري ان ترك السجود قطع أم لا؟ إذ لعل ترك السجود ليس قطعاً لأن الصلاة باطلة من اساسها، فلا يصدق على ترك السجود انه قطع، إذن إذا استفدنا من الرواية ان المكلف يحرم عليه إيجاد ذات القطع لا محالة ترك جزء من أجزاء الصلاة إيجاد لذات القاطع فيجري الاستصحاب مع غمض النظر عن اشكالنا الأول، فيجري الاستصحاب، كان قبل الركوع يحرم إيجاد ذات القاطع الآن بعد الركوع يحرم إيجاد ذات القاطع بالاستصحاب.

أما إذا قلنا بأن المحرم القطع، قبل الركوع لو أتيت بأي فعل لكان قطعا، الآن بعد الركوع بدون سورة لعل ترك السجود ليس قطعاً، فاستصحاب حرمة القطع لا يثبت ان ترك السجود قطع حتى يكون هذا الاستصحاب منجزاً.

إذن فالاستصحاب لا يفيد في حل العلم الإجمالي المزبور.

### 113

ما زال الكلام في المانع الاول من الموانع الخاصة وهو ما ذكره المحقق العراقي (قده) من ان المكلف إذا شك في جزئية السورة فأجرى البراءة عنها وركع من دون سورة فإنه يحصل له علم اجمالي بأنه ان كانت السورة جزءا فتجب عليه الاعادة، وان لم تكن جزءا فيحرم عليه القطع.

ومقتضى منجزية العلم الاجمالي ان يتم صلاته ويعيدها.

وذكرنا ان هناك عدة اجوبة عن هذا المانع وصل الكلام الى الجواب الثالث، وهو ان يقال: ما أفاده المحقق العراقي تام على مسلك العلية، وأما على مسلك الاقتضاء فما هو الصحيح فإن العلم الاجمالي منحل، وذلك بجريان البراءة عن وجوب الاعادة بلا معارض، لأنه لا معنى لجريان البراءة عن حرمة ترك السجود مثلا، أي ان المكلف إذا اجرى البراءة عن جزئية السورة وركع بلا سورة فالآن بعد ان ركع بلا سورة لا معنى لأن يجري البراءة عن حرمة ترك السجود من باب حرمة القطع، لأنه يقطع بالمخالفة على كل حال، فهو إن كانت السورة جزءا فقد قطع الصلاة لأنه ترك السورة، وان لم تكن السورة جزءا فترك السجود قطع، فهو يقطع بأنه ترك السجدة أو مشى بدون سجدة يأتي القطع،

اذن بالنتيجة اما ان السورة جزء اذن فقد قطع الصلاة في ترك السورة، واما ان السورة ليس جزءاً فترك السجدة قطع، فيجري البراءة عن حرمة أي قطع، فما دام يعلم بحرمة القطع على كل حال إما بترك السورة أو بترك السجدة فلا معنى لجريان البراءة عن حرمة القطع، حيث انه يعلم بذلك تفصيلاً، فاذا لم تجري البراءة عن حرمة القطع جرت البراءة عن وجوب الاعادة بلا معارض فانحل العلم الاجمالي حكماً. وهذا ما ذكره السيد الشهيد (قده) وهو كلام صحيح.

الجواب الرابع: أن يقال أيضاً على مسلك الاقتضاء تجري البراءة عن وجوب الاعادة بلا معارض وذلك بتصوير آخر:

وهذا البحث يعتمد على بحث فقهي وهو: ما هو موضوع حرمة قطع الفريضة؟ هل ان موضوع قطع الفريضة من دخل فريضة دخولا صحيحا حرم عليه قطعها؟ أم ان موضوع قطع الفريضة الفريضة الصحيحة واقعا وظاهرا لا مطلقا، فاذا افترضنا ان موضوع قطع الفريضة من شرع في فريضة شروعاً صحيحاً، نظير: من احرم للعمرة أو الحج احراماً صحيحاً وجب عليه الإتمام. فمن شرع بالفريضة شروعاً صحيحاً وجب عليه الاتمام، حرم عليه القطع، حتى لو لم يحرز صحتها الان ظاهرا أو لم يحرز صحتها واقعاً، بالنتيجة شرع فيها شروعاً صحيحاً.

بناء على هذا الرأي نعم يأتي كلام المحقق العراقي، لأنه بالنتيجة هو دخل في صلاة دخولا صحيحا ولما وصل الى السورة شك في جزئيتها، اجرى البراءة عن جزئية السورة وتركها وركع استنادا للبراءة، بعد ان ركع دار الامر، اما هذه الصلاة صحيحة واقعا اما فاسدة فيجب اعادتها، فهذا العلم الاجمالي منجز.

اما إذا قلنا ان موضوع حرمة قطع الفريضة هي الصلاة الصحيحة واقعا وظاهرا، اذن المكلف بين حالتين: اما ان لا يحرز الصحة الظاهرية أو لا يحرز الصحة الواقعية.

اذا افترضنا ان المكلف لا يحرز صحة صلاته ظاهراً وإن كان يحتمل صحتها واقعا لكنه لا يحرز صحتها ظاهراً إما لأجل أنه شك في وضوئه شكا لا يمكن معالجته فهو لا يمكن احراز صحة صلاته ظاهرا، أو افترضنا أنه احرز صحة دخول صلاته دخولا صحيحاً، لكن جريان البراءة عن الجزئية لا يثبت بنظره الصحة الظاهرية، فغاية ما تفيده البراءة عن الجزئية انه آمن، ولا يجب الاحتياط من جهتها. أما ان الصلاة صحيحة ظاهرا أم لا؟ البراءة لا تثبت ذلك. اذن إذا لم تثبت البراءة صحة الصلاة ظاهرا فهو يشك في صحتها ظاهرا، إذا شك في صحتها ظاهرا وقد قلنا بأن موضوع حرمة قطع الفريضة أن يحرز الصحة وهو لم يحرز الصحة، فأساساً لا يحتاج الى ان يجري البراءة عن حرمة القطع فتجري البراءة عن وجوب الاعادة، لأن المكلف بالنتيجة يحتمل أن هذه الصلاة صحيحة واقعاً ولا يجب إعادتها، ومع أنها صحيحة واقعاً لا يحرم قطعها، لأن موضوع حرمة القطع الصحة الظاهرية، وهو لم يحرز ذلك.

هذا بناء على أن دليل حرمة القطع اما الاجماع وهو دليل لبي والقدر المتيقن منه من احرز صحة الصلاة ظاهرا ووقعاً.

او ان دليل حرمة القطع رواية حريز (اذا كنت في صلاة الفريض فرأيت عبدا لك قد ابق أو غريما لك عليه مال أو حية تتخوفها على نفسه فاقطع الصلاة) وقلنا بأن نكتة الاستدلال برواية حريز على حرمة القطع هي التشبث بمفهوم الشرط. ونحن لا نقول في الأصول بمفهوم الشرط، وإنما نقول هو كمفهوم الوصف، أي لا يثبت به المفهوم الكلي بل غايته المفهوم الجزئي كالوصف.

اذن القدر المتيقن من حرمة قطع الصلاة بمقتضى المفهوم (إن لم تجد فاقطع) والمفروض ان ليس لدينا مفهوم كلي، فالقدر المتيقن من المفهوم حرمة القطع لفرض الاحراز \_احراز الصحة\_. اذن بناء على ذلك ما لم يحرز الصحة ظاهرا يجري البراءة عن وجوب الاعادة.

وأما إذا احرزنا الصحة ظاهراً، أي قلنا بأن جريان البراءة عن الجزئية يثبت الصحة الظاهرية لا انه فقط يؤمّن من وجوب الاحتياط بل يحرز الصحة الظاهرية وهو يحرز ان هذه الصلاة صحيحة ظاهراً، لأن المحقق باني اشكاله على تنجز حرمة القطع، فحينئذ يقول المحقق العراقي: إمّا هذه الصلاة صحيحة واقعا لأن السورة ليست جزءاً ، فيحرم قطعا، اما هذه الصلاة ليس صحيحة واقعاً لأن السورة جزء فيجب اعادتها. ومقتضى منجزية العلم الاجمالي هو الجمع.

لكن نقول \_بناء على الاقتضاء\_: تنجز العلم الاجمالي فرع تعارض الاصول، وتعارض الاصول فرع الجمع بين الاصلين في عرض واحد، والا كيف يتعارضان؟ إنما يتعارض الاصلان إذا اجتمعا في فرض واحد، اما إذا لم يجتمعا فحينئذٍ كيف يقع بينهما التعارض، وفي المقام قد يقال: البراءة عن حرمة القطع ليست في عرض البراءة عن وجوب الاعادة، لأنه اما ان تجري البراءة عن وجوب الاعادة أو لا تجري، إذا قلنا بأن البراءة عن وجوب الاعادة لا تجري، فرضنا يوجد منجز للإعادة، البراءة لا تجري عن وجوب الاعادة، قام لديه منجز بوجوب الاعادة فالبراءة عن وجوب الاعادة، إذا لم تجري البراءة عن وجوب الاعادة لم تجري البراءة عن حرمة القطع. إذا كانت هذه الصلاة مما يجب اعادتها لوجود منجز فلا يحرم علي قطعا،

اذن بالنتيجة البراءة عن حرمة القطع متفرعة على البراءة عن وجوب الاعادة، لو لم تجري البراءة عن وجوب الاعادة ما صار هناك موضوع للبراءة عن حرمة القطع. فإذن لابد ان نفترض في رتبة سابقة ان البراءة عن وجوب الاعادة جارية إذ لو كان هناك منجز لوجوب الاعادة لم تجري البراءة عن حرمة القطع. ومتى ما افترضنا ان البراءة عن وجوب الاعادة جارية لم تجري البراءة عن حرمة القطع، لأنها لو جرت للزم الترخيص في المخالفة القطعية، اذن البراءة عن حرمة القطع لا تجري بدون وجوب الاعادة لانها لا موضوع لها، ولا تجري معها لأنه يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية. فكيف تكون معارضا لها؟

إذن انما يتنجز العلم الاجمالي فرع المعارضة بين الاصلين، والمفروض ان المعارضة متقومة بالمناددة بالندية، ان يكون كلّ من الاصلين عن الآخر جاريا في عرضه، اما إذا افترضنا ان احد الاصلين لا يجري ان لم يجري الآخر، وان جرى الآخر لم يجري ايضاً لأنه ترخيص في المخالفة القطعية، فكيف يكون معارضا له؟!

إذن بالنتيجة تجري البراءة عن وجوب الاعادة بلا معارض وينحل العلم الاجمالي حكما.

فتلّخص:

إنّ المانع الاول الذي افاده المحقق العراقي (قده) لا يتم التخلص منه الا على مسلك الاقتضاء، اما بالمناقشة أو بالجواب الرابع الذي ذكرناه.

المانع الثاني \_من الموانع الخاصة\_: إذا دار الامر بين الجزئية وعدمها في مركب يكون الاتيان بالمشكوك فيه زيادة مانعة من الصحة كالصلاة مثلاً،

مثلا: في الصيام لو دار الامر بين انه هل يعتبر في الصيام عدم الارتماس أو لا يعتبر؟

هنا لا يدور الامر بين الاعتبار وبين الزيادة، لأنه لو افترضنا ان الارتماس مفطر فهو ذو حالة واحدة، لأنه يدور بين كونه معتبرا أو معتبر عدمه، إذن ففي مثل الصيام إذ شككنا في الجزئية أو الشرطية يدور الامر بين اعتبار الوجود واعتبار العدم.

اما في مثل الصلاة: إذا شككنا مثلا: هل ان التكتف في الصلاة جزء أو انه ان لم يكن جزءاً فالإتيان به بقصد الجزئية زيادة مانعة من الصحة؟ ان كان جزءا يجب الاتيان به ان لم يكن جزءا لا يجب الاتيان به بقصد الجزئية لأنه زيادة مانعة.

في مثل هذا الفرض \_يعني هذا المانع الثاني خاص بهذا الفرض\_ وهو فرض ما إذا دار امر المشكوك بين الجزئية أو الزيادة المانعة، فحينئذ يقال: اذن لديكم علم اجمالي منجز كيف تجري البراءة، لانكم تعلمون اجمالا التكتف اما جزء أو الاتيان به بقصد الجزئية مانع، وهذا علم اجمالي منجز. فالبراءة عن جزئيته معارضة بالبراءة عن مانعيته على فرض الاتيان به بقصد الجزئية. فما هو الجواب؟

هنا جوابان: جواب لسيدنا (قده) في مصباح الاصول، حيث قال: الزيادة هي الإضافة على الوظيفة الفعلية، سواء كانت هذه الوظيفة واقعية أو ظاهرية، الزيادة على الوظيفة الفعلية زيادة مانعة.

ففي محل الكلام بعد ان اجرى البراءة عن جزئية التكتف سوف يصبح التكتف بقصد الجزئية زائدا على الوظيفة الفعلية، فإنه متى ما اجرى البراءة عن جزئية التكتف أن التكتف ليس جزءاً، بما ان وظيفته الفعلية ان التكتف ليس جزءاً اذن الاتيان به بقصد الجزئية زيادة، فعلى هذا الاساس هذا العلم الاجمالي منحل بعلم تفصيلي. هذا العلم الاجمالي اما التكتف جزء أو الاتيان بالتكتف بقصد الجزئية مانع جزماً تفصيلا. وبعد ان كان في احد طرفي العلم الاجمالي فينحل العلم الاجمالي، فتجري البراءة عن جزئية التكتف بلا معارض.

ولكن ما ذكره (قده) في مصباح الاصول مخالف لما قرره في الفقه في بحث (وجوب القضاء) حيث أفاد هناك: بأن ظاهر العناوين هو الواقعية لا مطلق الفعلية ولو كانت ظاهرية، ولذلك ذهب هناك الى ان موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة الواقعية لا فوت الفريضة الفعلية ولو كانت ظاهرية. وناقش صاحب الكفاية الذي ذهب الى ان شرطية الطهارة في الصلاة كما لو قال المولى (صلي في ثوب حلال الأكل) صاحب الكفاية يقول: الحلية اعم من الحلية الواقعية والظاهرية، لذلك بأصالة الطهارة يثبت الشرط واقعا. والطهارة أعم من الطهارة الواقعية والظاهري، لذلك اصالة الطهارة تنقح الشرط واقعاً، لأن ظاهر الطهارة والحلية الفعلية اعم من الواقعية والظاهرية. لكن سيدنا لم يقبل منه قال: ظاهر الطهارة : الطهارة الواقعية، ظاهر الحلية: الحلية الواقعية. إذن بالنتيجة: بناء على ما افاده في الفقه وهو الصحيح، نقول في المقام: انه بناء على ما افدتموه، أيضاً الزيادة على الوظيفة مانع من صحة الصلاة، يعني الزيادة على الوظيفة الواقعية، لا مطلق الوظيفة. فالعلم الاجمالي موجود لم ينحل.

الجواب الثاني: ما ذكره السيد الشهيد (قده): على اية حال حتى لو قلنا ان الزيادة المانعة من صحة الصلاة ما كانت زيادة على الوظيفة الواقعية، كما قال به سيدنا في فقهه، مع ذلك الاتيان بالتكتف بقصد الجزئية تشريع، فالإتيان بالتكتف بقصد الجزئية مع عدم العلم بجزئيته تشريع، والتشريع محرم، والمحرم مبطل، فإذن العلم الإجمالي انحل، إذا لم ينحل بلحاظ الزيادة ينحل بلحاظ حرمة التشريع.

فاذا علمت أجمالاً إما التكتف جزء أو الإتيان به بقصد الجزئية مبطل، فقد انحل علم تفصيلي بأن الاتيان بالتكتف بقصد الجزئية تشريع والتشريع مبطل، فينحل العلم الاجمالي، فتجري البراءة عن جزئية التكتف بلا معارض.

ولكن ما افاده (قده) مبني على بحث في الفقه، وهو: هل التشريع في مقام الامتثال مبطل أم لا؟

إذ تارة يكون التشريع في الامر، وتارة يكون التشريع في متعلق الامر، وتارة يكون التشريع في مقام الامتثال.

فإذا كان التشريع في الامر: اصلا انا لم اعلم ان صلاة الضحى مأمور به أم لا؟ اقترح امرا واصلي امتثالا له، لا اعلم ان صوم عاشوراء مأموراً به أم لا؟ اقترح أمراً وأصومه، لا إشكال ان التشريع في الأمر يسري الى العمل يوجب مبغوضية العمل.

أو التشريع في المتعلق: اعلم ان هناك امر بالصلاة، غاية ما في الباب انه تعلق هذا الامر الصلاة بشرط ذكر اسماء الائمة؟ أو الصلاة بشرط الشهادة للأئمة بالإمامة بالتشهد أم لا؟

فأنا حباً للائمة ان يكون الشهادة للأئمة جزءا من التشهد ، فأقول ما امرت به هو الصلاة المشتملة في التشهد الأول على الشهادة للأئمة بالإمامة. بل يقولون هذا تشريع مبغوض تسري مبغوضيته للعمل بالنتيجة يوجب البطلان.

اما لو افترضنا أنه لم يشرع في الامر شيء، ولا يتصرف في المامور به، وانما يتصرف في مقام الامتثال، فيقول: الامر بالصلاة كما هو وأنا منبعث عنه، والمأمور به وهو الصلاة لا بشرط من جهة التكتف لأننا اجرينا البراءة عن شرطية التكتف أيضا انا لا اتصرف، إنما انا في مقام الامتثال انه ادعي انه لا يقع الامتثال مقبولاً صحيحا حتى آتي بالتكتف بقصد الجزئية وإلا هو ليس جزء، فانا غير متصرف لا في الامر ولا بالمأمور به، انا متصرف فقط في مقام الامتثال.

فهنا \_في الفقه\_ لا دليل على ان التشريع في مقام الامتثال موجب لمبغوضية العلم بتمامه فيكون موجباً للبطلان.

إذن هذا الإشكال وهو المانع الثاني وهو ان الامر يدور في الصلاة بين الجزئية أو الزيادة المانعة إذا اتى به بقصد الجزئية مستحكم في غير ما هو سنخ الصلاة.

واما ما كان من سنخ الصلاة، كأن يشك في وجوب السورة والسورة قرآن من سنخ الصلاة، يشك في ذكر من الأذكار هل هو جزء أم لا؟ هو بالنتيجة هو من سنخ الصلاة، إذا كان المشكوك من غير سنخ الصلاة كما إذا شك ان التكتف جزء أو ان الاتيان به بقصد الجزئية مانع، نعم العلم الاجمالي منجز.

اما إذا افترضنا كان المشكوك من سنخ الصلاة، انا لا ادري ان سورة التوحيد جزء ؟ جزء أو الاتيان بقصد الجزئية مانع؟ والمفروض ان سورة التوحيد على أية حال قرآن والقرآن مستحب في الصلاة (فأقرأوا ما تيسر)، وهذا مما تيسر.

فهنا ذهب شيخنا الأستاذ وجملة من الفقهاء: الى انه لا تصدق الزيادة حتى لو أتى به بقصد الجزئية، باعتبار انه مأمور به أمر عام. بما ان هذا مأمور به في الصلاة ولو أمرا ندبيا فهو عندما اتى به اتى به امتثالا لأمره، غاية ما في الباب قصد به الجزئية، الإتيان بما هو مأمور به في الصلاة ولو أمراً ندبيا بقصد الجزئية،

لا يوجب صدق الزيادة عليه عرفا كي يدخل في قوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة).

### 114

المانع الأخير \_من موانع جريان البراءة\_: العلم الإجمالي إما بوجوب الأكثر أو أن التقييد في مقام الامتثال مبطل. وبيان ذلك يبتني على مقدمة فقهية سيالة في الفقه.

ومحصّل هذه المقدمة: أن هناك فرقا بين الخطأ في التطبيق والتقييد. كما أن هناك فرقاً بين التقييد والتشريع. ولأجل بيان هذه المطالب الفقهية، نقول: بأن من قصد خصوصية لا واقع لها كما إذا أتى بالغسل بقصد أنه غسل يوم الجمعة، والمفروض انه ليس غسل يوم الجمعة واقعاً، فقصد الخصوصية التي لا واقع لها تارة يكون من باب الخطأ في التطبيق، واخرى من باب التقييد، والفرق بين الخطأ في التطبيق والتقييد:

أن الخصوصية تارة تكون محكية، وتارة تكون حاكية. كما اشار لذلك السيد الأستاذ (دام ظله) في تعليقته على العروة في باب غايات الوضوء.

بيان ذلك: إنّ المكلف إذا أراد أن يمتثل الأمر فلابد أن يتصوره أولاً قبل قصد امتثاله. فإذا تصور الأمر فهل أنه حينما يتصور الأمر حاكيا بهذه الصورة عن الواقع، لأنه يتصور الأمر مشيرا إلى الواقع، فهل إذا تصور الأمر حاكياً له عن الواقع تصور الخصوصية فتكون الخصوصية محكية؟ أي تصور أن الأمر الواقعي في مقام الإشارة إلى الواقع هو الأمر بغسل الجمعة، فخصوصية الجمعة محكية، هذا يعبر عنه بالتقييد.

وأما إذا افترضنا انه في مقام التصور تصور الأمر الفعلي في حقه. بعد ان تصور الأمر الفعلي من اجل ان يقصد امتثاله قصد امتثال الأمر بغسل الجمعة، فالجمعة أي خصوصية الجمعة ليست محكية لأنّها لم تتصور في رتبة سابقة في قصد الامتثال وانما جاءت هذه الخصوصية في صراط قصد الامتثال، لذلك عبّر عنها السيد الأستاذ (دام ظله) بالخطأ في التوصيف، أي بعد أنه بعد ان تصور الأمر الفعلي الواقعي وصفه بكونه أمراً بغسل الجمعة وقصد امتثاله، فهذا خطأ في التوصيف وليس تقييداً لأن الخصوصية ليست محكيّة وإنّما طرأت في الذهن في مقام الحكاية وقصد الامتثال.

ووقع البحث عندهم في أن الخطأ في التطبيق لا اشكال في انه غير ضائر بصحة الامتثال، لأنه ما دام قد قصد الأمر الفعلي الواقعي والمفروض ان متعلق الأمر الفعلي الواقعي هو العمل القربي والخصوصية سواء كانت زمانية كخصوصية الجمعة أو مكانية ككون هذا المكان مسجد أو فعلية ككون متعلق الأمر مثلا غسل مع الترتيب أو غسل بدون الترتيب. بما ان الخصوصية مما لا دخل لقصدها ولا لعدم قصدها في حصول الامتثال، لأن متعلق الأمر الواقعي وهو العمل القربي أخذ على نحو اللا بشرط، لا بشرط قصد الخصوصية ولا بشرط قصد عدمها، إذن فقصد الخصوصية غير ضائر اصلا بالامتثال. فلو فرضنا انه قال انا ممتثل للامر الواقعي اما اعتقد أنه الأمر بغسل الجمعة وقصدت امتثاله ، تبين ان اليوم يوم عرفة والغسل يوم عرفة مطلوب، تحقق ولم يكن جمعة، أو انا قصدت امتثال الأمر الفعلي بالنافلة واعتقدت ان المكان مسجد بحيث اتيت به بقصد استحباب التنفل بالمسجد، وتبين ان المكان ليس بمسجد، حصل امتثال الأمر الواقعي بالنافلة.

او انا اتيت بقصد امتثال الأمر الفعلي واصفا اياه بانه بغسل لترتيب بين اليمين واليسار، تبين انه لا يعتبر فيه الترتيب لا يضر ايضا بقصد الامتثال.

إذن الخطأ في التطبيق بما ان الخصوصية ليست محكية أي لم تؤخذ في متعلق الأمر والمفروض ان هذه الخصوصية خصوصية لم يعتبر في متعلق الأمر قصدها ولا عدم قصدها، فقصدها غير ضائر.

وهل يتصور الخطأ في التطبيق في العناوين القصدية أم لا؟

سيدنا (قده) في بعض كلماته في الفقه قال: لا يتصور الخطأ في التطبيق في العناوين القصدية لأن العنوان القصدي اما مقصود أو غير مقصود، مقصود تحقق الامتثال، غير مقصود لم يتحقق الامتثال. فلا يتصور في العناوين القصدية تقييد وخطأ في التطبيق، ذاك يتصور في العناوين الانطباقية كعنوان غسل الجمعة، فإن عنوان غسل الجمعة ينطبق على غسل قربي يوم الجمعة. بما ان عنوان غسل الجمعة عنوان انطباقي يأتي فيه التفصيل:

هل أن خصوصية الجمعة محكية، فهذا تقييد، أم ان خصوصية الجمعة في مقام قصد الامتثال وليست محكية، هذا خطأ في التطبيق.

اما إذا افترضنا ان العناوين ليست من العناوين الانطباقية بل من العناوين القصدية. كعنوان صلاة الظهر. فيقول سيدنا (قده) بالنتيجة عنوان صلاة الظهر لابد من قصده، اما تفصيلا واما اجمالاً، بأن يقصد عنوان الأمر الفعلي في حقه. فإن قصد هذا هذا العنوان تفصيلا أو اجمالاً ما قصده ما حصل الامتثال، ولا يتصور عنوانين: تقييد وخطأ في التطبيق.

لكن الصحيح أن العنوانين يتصوران كما افاده (قده) في (بحث الاجارة) وذكر ذلك السيد الاستاذ (دام ظله) بانه إذا استأجر المكلف للحج نيابة عن زيد فأتى بالحج نيابة عن عمرو، فإن النيابة من العناوين القصدية لا من العناوين الانطباقية، لابد ان تقصد المنوب عنه، فهنا يتصور الامران:

أي تارة يأتي بالحج، بقصد النيابة عمن استأجر عنه، ووصف من استأجر عنه بانه عمرو والحال بانه زيد، فهذا خطأ في التوصيف مع ان العنوان قصدي.

وتارة: يقصد بالحج النيابة عن عمرو بالذات، هو اصلا يكره ان يأتي بالنيابة عن زيد، إذن هنا يكون تقييداً،

فالعناوين القصدية أيضاً يتصور فيها القسمان، فإن قصد النيابة عن عمرو على نحو الحيثية التقييدية بأن كانت الخصوصية محكية وكانت المستأجر عليه نيابة عن زيد لم يقع عمّن استأجر عليه. وإن قصد الخصوصية عن عمر على نحو التبع، يعني ليست حيثية تقييدية وإنما من باب الوصف وكان في الواقع زيد، صحت عن زيد. هذا بالنسبة إلى الخطأ في التبطيق.

وأما بالنسبة إلى التقييد: فقصد الخصوصية تارة يكون التقييد، وتارة يكون التشريع. والفرق بينهما:

ان التشريع: هو القصد الجزمي، سواء احرز العدم أم لم يحرز، فإذا احرز الوجود فهذا ليس تشريعا. تارة يحرز ان اليوم ليس يوم الجمعة ومع ذلك يقصد خصوصية يوم الجمعة قصداً جزميا.

أو لا يحرز أنه يوم جمعة، ومع ذلك يقصد الجمعة قصدا جزميا، هذا يسمى التشريع. التشريع هو عبارة عن القصد المنجز أحرز الخصوصية أو احرز عدمها.

وتارة يكون التشريع في اصل الأمر بأن لا يدري ان صوم عاشوراء مأموراً به أم لا؟ فيقصد الأمر بصوم عاشوراء جزماً.

وتارة التشريع في متعلق الامر: بانه لا يدري ان الغسل بماء الورد أو بكل ماء فيقصد الغسل بماء الورد جزماً.

وتارة يكون التشريع في مقام الامتثال: بأن يدري ان الشارع امره بغسل يوم الجمعة لا بشرط من حيث كونه بماء الورد، اصلا الشارع لم يشترط، انا في مقام الامتثال اقترح واشرّع ان الامتثال انما يتحقق بغسله بماء الورد؟ وذكرنا ان التشريع في الأمر أو في المأمور به مضرٌ إما لمنافاته لقصد القربة أو لأن القبيح لا يقع مقربا، واما التشريع في مقام الامتثال فهو محل خلاف. هذا سبق بيانه. هذا إذا قصد القصد جزميا، نسميه تشريعا. هذا كان القصد جزميا نسميه تشريعاً.

اما إذا كان القصد معلّقاً وليس جزمياً، فهذا نعبر عنه بالتقييد: التقييد الذي هو في حقيقته تعليق. التعليق: تارة يكون تعليقا في العنوان، وتارة يكون تعليقا في الامتثال. التعليق في العنوان: كما اقترحه السيد الخوئي كحيلة للتخلص في الحج، إذا حكم حاكم العامة بالهلال مثلاً. فاذا اطّلع المكلف بأن حاكم العامة حكم بأن الهلال أو بأن يوم الموقف هو يوم السبت مثلا، وانا لا ادري هل ان حكم حاكم العامة موافق للواقع أم لا؟

يقول: أحرم إن كان حكم حاكم العامة موافقاً للواقع، وإن لم يكن موافقا للواقع فأنا لست قاصدا لأصل الاحرام، اصل قصد العنوان وهو عنوان الاحرام معلق على مطابقة حكم حاكم العامة للواقع. فأنا علّقت أصل قصد العنوان تبين فيما بعد ان حكم حاكم العامة غير مطابق للواقع، فأنا ما أحرمت اساساً ولا يترتب عليّ أي أثر.

اذن في مقام تعليق اصل قصد العنوان على شيء وانكشف ان المعلق عليه غير حاصل.

هل يقع الامتثال أم لا؟

فرّقوا هنا: بين كون العنوان المعلق من العناوين الانطباقية؟ أم من العناوين القصدية؟

مثلاً: عنوان التعظيم من العناوين الانطباقية. لو دخل زيد إلى المقام فقمنا، إن كان زيد هذا عالم فأنا قمت بقصد التعظيم، وان كان أمياً فقيامي لا بقصد التعظيم. حصل التعظيم حتى لو كان زيداً أمياً، بالنتيجة انت قمت وعنوان التعظيم عنوان انطباقي، وإن كنت قد علقت اصل العنوان على شيء. وأما إذا افترضنا ان العنوان المعلق من العناوين القصدية، كعنوان الإحرام، إذا تبين ان حكم حاكم العامة مخالف للواقع، اصلا العنوان ما تحقق لأنه من العناوين القصدية.

ووقع هذا البحث بينهم في الصلاة، هل ان الصلاة من العناوين القصدية أم من العناية الانطباقية؟

مثلا: أنا انما اصلّي \_أصل عنوان الصلاة\_ إذا كان اليوم جمعة، أو إذا كان المكان مسجدا، والا لا اصلي، اصل عنوان الصلاة معلق على خصوصية معينة زمانية مكانية فعلية، والخصوصية غير واقعية، هل حصلت الصلاة؟ أم لم تحصل؟ هذا محل بحث عندهم. هذا كله في تعليق العنوان.

وأما تعليق الامتثال: فالتعليق في الامتثال أيضاً على صنفين:

إذ تارة يعلّق أصل قصد الامتثال، وتارة يكون من باب انحصار الداعي، مثلا \_وإن كان الفرد نادرا بين المتدينين\_: إذا قال: إذا لم اليوم يوم جمعة فلست قاصدا لاصل الامتثال، اصل امتثال الأمر بالغسل معلق عندي على كون اليوم يوم جمعة، إذا ليس بيوم جمعة فأصل قصد الامتثال منتفي عندي.

هنا ذهب سيدنا (قده) وكذلك السيد الأستاذ إلى انه: إذا تبين ان اليوم ليس يوم جمعة ولكن اليوم يوم غدير أو يوم عرفة مما يستحب فيه الغسل، فالغسل وقع صحيحاً. وأصرَّ على أن الامتثال عنوان انطباقي خارجي جزئي والجزئي لا يقبل التقييد والتعليق.

فهنا السيد الخوئي في عدة من كلماته: يقول: الامتثال امر جزئي مثله مثل الائتمام. مثلا: إذا وقفت امام من في المحراب قائلاً: اقصد الائتمام بمن في المحراب ان كان هو زيد، إذا غير زيد ما اقصد الائتمام به اصلا، أصل قصد الائتمام معلق على كونه زيد فتبين انه ليس بزيد. فالكل يقول الائتمام صحيح، لأن الائتمام امر جزئي خارجي والجزئي الخارجي لا يقبل التعليق فهو إما وإما فقد وقع وحصل هذا الجزئي الخارجي. إذن تعليقك لغو لا اثر له، الائتمام حاصل. الامتثال عند السيدين: كالائتمام جزئي خارجي، فأنا عندما اقف واقول: إن كان اليوم جمعة فأنا قاصد لامتثال الأمر بالغسل، وإلا فلا، وتبين أن اليوم غدير، الامتثال للأمر حصل، لأن الامتثال ليس الا عبارة عن الانبعاث عن امر شرعي، وقد انبعثت عن امر شرعي واقعي. لأن هناك امر شرعي بغسل يوم عرفة وقد انبعثت عنه.

فبما ان الامتثال الامتثال عبارة عن الانبعاث عن امر واقعي فإذن الامتثال امر جزئي خارجي، وقد حصل.

ولكن ذكرنا في الفقه: بأن الامتثال امر انشائي اعتباري، وليس أمراً خارجيا انطباقيا، وبالتالي فالامتثال بيد المكلف يكون منجزاً أو معلقاً، فإذا علقها على خصوصية لا واقعية لها، فالعقلاء يقولون ما امتثل، لأن المعلق عليه غير حاصل وان كان هناك امر واقعي بالعمل. هذا من ناحية التعليق في الامتثال.

أمّا من ناحية التقييد:

فالمقصود بالتقييد هنا: بمعنى انحصار الداعي. يعني الداعي انني دخلت الحمام وفتحت الماء، الداعي لذلك ان اليوم يوم الجمعة، بحيث لو علمت أن اليوم ليس يوم الجمعة ما كان عندي داعي للغسل، فانا لم ارتكب تعليق في القصد، لم ارتكب تعليق في مقام الامتثال، لكن الداعي هكذا ما دعاني إلى ان اغتسل الا ان اليوم يوم جمعة، لو اعلم ان اليوم يوم جمعة ليس عندي داعي للامتثال. فالتقييد هنا بمعنى انحصار الداعي. وتبين ان اليوم ليس يوم جمعة بل يوم عرفة والغسل يوم عرفة مستحب، المشهور ذهب إلى البطلان. ومنهم سيد العروة (قده).

ولكن سيدنا الخوئي (قده) والسيد الأستاذ ذهبا إلى الصحة، والمقام ليس من باب الا التخلف في الداعي، والتخلف في الداعي ليس ضائراً بالامتثال، نظير التخلف في الداعي في باب المعاملات، لو افترضنا انني اشتريت لحما من زيد والداعي لاشتراء اللحم ان عندي ضيفاً، بحيث ان لو اعلم ان الضيف لم يأتي ليس عندي أي داعي للشراء، لكن الشراء وقع، ورجعت للبيت والضيف لم يأت. هل الشراء يبطل؟ بل الشراء وقع.

فالمدار في المعاملة على المنشأ وليس المدار في المعاملة على الداعي ما دام المنشأ في المعاملة هو الشراء وقعت المعاملة وان تخلف الداعي.

السيدان يقولان: نعم الامتثال كذلك. الامتثال هو عبارة عن الانبعاث بقصد القربة، الامتثال هو عبارة عن اضافة العمل إلى الله تعالى، تخلف الداعي فليكن، اما اضافة العمل إلى الله تعالى قد حصل فالتقييد غير ضار إذا كان بمعنى الداعي. هذه كلها مقدمة.

بعد الفراغ عن هذه المقدمة يأتي المانع:

بأن اقول: انا لا ادري ان المأمور به عشرة اجزاء في الصلاة أو تسعة اجزاء فيحصل لي علم اجمالي، اما تجب العشرة؟ أو الاتيان بالصلاة مع عشرة اجزاء على نحو التقييد مبطل؟ بناء على فتوى المشهور من الفقهاء بأن التقييد ولو كان بمعنى انحصار الداعي مبطل.

فأنا اقول: انا عندي علم اجمالي اما يجب عليّ الاتيان بالعاشر أو العاشر غير واجب إذن الاتيان بالعاشر على نحو التقييد مبطل، لأن التقييد مبطل، فهذا علم اجمالي منجز.

الجواب عن ذلك: ان هذا العلم الاجمالي تنجز احد طرفيه بمنجز تفصيلي، واذا تنجز احد طرفيه بمنجز تفصيلي جرت البراءة عن الطرف الآخر بلا معارض. المنجز التفصيلي هو قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب. لأنني اعلم مع غمض النظر عن هذا العلم الاجمالي كل من لم يحرز وجوب العاشر يقطع بانه إذا أتى بالعاشر على نحو التقييد فلا يجزيه في مقام الامتثال، إذ لعل العاشر غير واجب في الواقع، واذا غير واجب في الواقع والمفروض انه قيّد والتقييد مبطل، إذن سيكون هذا العمل باطلاً، ولا ادري ان هذا العلم صحيح أم باطل فكيف اجتزي به في مقام الامتثال؟!.

إذن بالنتيجة: مقتضى قاعدة الاشتغال مع غمض النظر عن العلم الاجمالي، أو مقتضى استصحاب عدم وجوب الجزء العاشر، ان من أتى بالعاشر على نحو التقييد مع انه لا يحرز وجوب العاشر واقعاً فليس له ان يجتزأ بعمله في مقام الامتثال.

إذن هذا الطرف منجز بمنجز تفصيلي. الطرف الآخر هل يجب العاشر أم لا؟ أجري البراءة عنه.

تم الكلام في الموانع العامة والخاصة من جريان البراءة، وتبين: عدم تمامية بعضها.

ويصل الكلام في التفصيل. حيث إن بعض الاعلام قالوا وإن جرت البراءة عقلا وشرعاً عند الشك في الجزئية لكن في بعض الموارد لا نستطيع البناء عليها. فما هي هذه الموارد؟ يأتي عنها الكلام إن شاء الله تعالى.

### 115

بعد الفراغ من ان جريان البراءة في الاكثر عند دوران الواجب بين الاقل والاكثر انه لا مانع من جريانها، يقع الكلام في انه في بعض الموارد قد يقال بان البراءة عن الاكثر لا تجري لوجود علم اجمالي منجز.

والضابط في هذه الموارد كلها هو انه قلنا سابقا: ان البراءة إنما تجري عن الاكثر لأن العلم الاجمالي اما بالاقل أو الاكثر ينحل لعلم تفصيلي بالاقل، بحيث لا يكون الأقل مجرى للبراءة، فحيث إن الاقل معلوم تفصيلاً، فلا يكون للبراءة عن وجوبه اثر اذن تجري البراءة عنه.

اما متى ما صار للبراءة عن الاقل اثر، متى ما صار للبراءة عن اصل الوجوب اثر كان العلم الاجمالي منجزا ولم تجري البراءة عن الاكثر. فالموارد التي سوف نتعرض اليها هو تشترك في انه لا يكون اصل البراءة عن الاقل ملغى بل يكون بالبراءة عن وجوب الاقل أو عن اصل الوجوب اثر بحيث يعارض البراءة عن وجوب الاكثر فيكون العلم الاجمالي منجزاً.

المورد الاول: ما إذا تعددت الواقعة وعجز المكلف في احدى الواقعتين، وهذا المورد له صورتان:

الصورة الاولى: ان يحرز المكلف عجزه عن الاكثر في احدى الواقعتين، مثلاً: يعلم المكلف ان الصوم واجب، لكن هل الصوم الواجب الصوم بقيد التحرز عن الغبار أم لا؟ دوران بين أقل وأكثر، لكنه يعلم انه اليوم غير قادر عن التحرز عن الغبار، ان كان الصوم الواجب هو الصوم المتقيد بالتحرز عن الغبار فهو اليوم غير قادر على ذلك، فهنا يقول المكلف، انا ادري ان الصوم الواجب اما بقيد التحرز عن الغبار أو لا بقيده، لكن ان كان الصوم الواجب هو الصوم المتقيد بالتحرز فأصل الصوم ساقط عني هذا اليوم لأنه لا يحتمل التبعيض في الصوم. وان كان الواجب هو الاقل فيجب علي الصوم غدا لانني غدا متمكن. فإذن البراءة عن الاكثر أي البراءة عن تقيد الصوم بالتحرز معارضة بالبراءة عن اصل وجوب الصوم هذا اليوم، ان كان الاقل واجبا يجب الصوم غدا، ان كان الأكثر واجبا فاليوم غير واجب. إذن البراءة عن وجوب الاكثر \_التقيد\_ معارضة بالبراءة عن اصل الصوم هذا اليوم. فلدي علم اجمالي منجز.

الصورة الثانية: ان لا يحرز المكلف العجز وانما يشك، انا اليوم متمكن من الصوم عن التحرز عن الغبار، وغدا لا اعلم هل استطيع ان أصوم متحرزا عن الغبار أم لا؟ هنا هل يمكن ان نقول: البراءة عن الاكثر هذا اليوم معارضة بالبراءة عن اصل الصوم غداً فيكون العلم الاجمالي منجزا أم لا؟

نقول: لا، لأن هذه المورد بصورتيه من موارد العلم الاجمالي في التدريجيات والعلم الاجمالي في التدريجيات انما يكون منجزا إذا بقي العلم الاجمالي الى ظرف مجيء الواقعة الثانية. مثلاً: إذا علمت المرأة أنه إما الدم الذي عندها فعلا هو الحيض أو الدم الذي سيطرقها جزما بعد عشرين يوما، فهي في هذه الناحية قالوا: بان العلم الإجمالي منجز وان كان تدريجي الأطراف، لكن هذا العلم الاجمالي المنجز شرط منجزيته ان يحرز المكلف بقاء هذا العلم الاجمالي الى حين مجيء الطرف الثاني، سيبقى عندي هذا العلم الاجمالي، اما هذا الدم حيض أو الذي سيأتي بعد عشرين يوماً، فلو شكت المرأة قالت: احتمل انه بعد عشرين يوم تصير عندي امارة، كوجود جهاز يخبرها عن وقت مجيء الدم، فهذه المرأة تقول: احتمل انه عند مجيء الدم الثاني يكون عندي هذا الجهاز الذي يكشف لي ان هذا الدم حيض أم ليس بحيض. أي احتمل ان يتنقح هذا الدم الثاني في انه حيض أم ليس بحيض، إذن فهي لا تحرز بقاء العلم الاجمالي الى حين مجيء الطرف الثاني حيث لا تحرز ذلك لا يكون العلم الاجمالي منجزاً، فشرط منجزية العلم الاجمالي في التدريجيات ان يحرز المكلف بقاء العلم الاجمالي الى حين مجيء الطرف الثاني فاذا لم يحرز ذلك تجري البراءة الآن عن حرمة الوطء أو حرمة الدخول الى المسجد بلا معارض.

بناء على ذلك نقول: في الصورة الثانية إذا قال المكلف ان لا ادري هل الصوم الواجب بقيد التحرز عن الغبار أو لا؟ وانا متمكن من أتي بالاقل \_مع عدم التحرز\_ أو أأتي بالاكثر، \_يعني مع التحرز\_ اليوم انا متمكن من كليهما، اما غدا لا ادري هل اني قادر أم غير قادر، اذن لا احرز بقاء العلم الإجمالي الى حين مجيء الطرف الثاني، بما أنني لا احرز ذلك لا يكون العلم الاجمالي منجزاً، تجري البراءة اليوم عن الأكثر يعني تقيد الصوم بالتحرز عن الغبار بلا معارض فيجوز لي ايقاع الصوم هذا اليوم بلا تحرز عن الغبار. إذن هذا المورد الاول انما يكون العلم الاجمالي فيه منجزا فلا تجري البراءة عن الاكثر إذا احرز المكلف عجزه في احدى الواقعتين، فاذ احرز المكلف عجزه في احدى الواقعتين، يقول بالنتيجة: ان كان الواجب هو الاكثر فلا وجوب، إن كان الواجب هو الاقل فهو باقي، إذن البراءة عن الاكثر بحيث يصح لي الاتيان بالاقل معارضة بالبراءة عن اصل الوجوب لو كان الواجب هو الاكثر.

المورد الثاني: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في بحث الفقه في مسألة زكاة الفطرة: حيث افاد هناك بأنه : إذا شك المكلف في ان صلاة الفطرة الواجبة هل هي متقيدة بنهار يوم العيد أو يجوز اخراجها ليلة العيد، فالواجب مردد بين الاقل والاكثر، هل هو مطلق زكاة الفطرة أو زكاة الفطرة نهار يوم العيد؟ فهنا افاد (قد) بأنه: يجري استصحاب عدم وجوب زكاة الفطرة الى حين طلوع الفجر لأنه إذا لم يدري ان الزكاة الواجبة متقيدة بالنهار أو غير متقيدة بالنهار، إذن هو يحتمل عدم وجوبها ليلاً، طبعا مع فرض انه ليس من قبيل الواجب المعلق، يعني يحرز المكلف ان زكاة المكلف ليست من قبيل الواجب المعلق، فهو يقول: انا لا ادري هل ان زكاة الفطرة مقيدة بالنهار الآن غير واجبة، زكاة الفطرة غير مقيدة بالنهار فأنا مخير بين اخراجها ليلا أو اخراجها نهاراً.

حيث انه يحتمل عدم وجوبها الان يجري استصحاب عدم الوجوب الى حين طلوع الفجر، ولا معنى لاجراء البراءة عن الاكثر، أي يجري البراءة عن تقيد زكاة الفطرة بكونها في النهار، لأن جريان البراءة عن الاكثر فرع احراز اصل الوجوب، إذا احرزت اصل الوجب وشككت في الواجب بين الاقل والاكثر اجريت البراءة عن الاكثر، أما ان الآن لا احرز اصل الوجوب، اصلا لعل زكاة الفطرة غير واجبة الآن. فإذن بالنتيجة لا معنى لاجراء البراءة عن الاكثر بل يجري استصحاب عدم وجوب زكاة الفطرة الى حين طلوع الفجر، فاذا استصحبنا عدم وجوب زكاة الفطرة الى حين طلوع الفجر تقيّدت الزكاة بالنهار قهراً، حيث لا وجوب قبل طلوع الفجر، فإذا لم يكن وجوب قبل طلوع الفجر ما كان قيدا في الوجوب فهو قيد في الواجب، كما ان الزوال قيد في وجوب صلاة الظهر فالزوال قيد في صلاة الظهر، بحيث لو اوقع صلاة الظهر قبل الظهر لم تكن صحيحة، فاذا استصحبنا عدم وجوب زكاة الفطرة الى حين طلوع النهار تقيدت زكاة الفطرة بالنهار بحيث لو اخرجها ليلاً لم تجزه.

ولكن \_النقاش معه في المثال\_ استصحاب عدم وجوب زكاة الفطرة الى حين طلوع الفجر لا يثبت التقيد، ما زال التقيد مشكوكاً، صحيح ان هناك شكا في الوجوب، فليكن، ولكن استصحاب عدم الوجوب الى حين طلوع النهار لا يثبت تقيد زكاة الفطرة شرعاً بالنهار، فإذا لم يثبت زكاة الفطرة بالنهار إذن البراءة عن الاكثر لها اثر، فنجري البراءة عن تقيد زكاة الفطرة بالنهار وأثر هذه البراءة أنه لو اخرجها ليلا لأجزأته، فلا معنى لأن يقال بان البراءة عن الاكثر هنا لا اثر لها لأنه يشك في الوجوب فيستصحب عدم الوجوب فيثبت التقيد قهراً؟! نعم لا يجب عليه الاخراج ليلاً لأنه يشك في الوجوب. اما لو اخرجها ليلا فمقتضى التقيد عن البراءة ليلا هو الاجزاء.

المورد الثالث: ما وقع فيه النقض والابرام: وهو انه: إذا لم يكن زمان الإتيان بالاكثر في زمان الإتيان بالأقل ممكنا، بيان ذلك:

أنه إذا علم بواجب مردد بين الاقل والاكثر وكان الاتيان بالاكثر ممكنا في زمان الاتيان بالاقل، انا في زمان الاتيان بالأكثر اتمكن من الاكثر وأتمكن من عدمه، هنا تجري البراءة عن الاكثر.

اما إذا كان الاتيان بالاكثر غير ممكن في زمان الاتيان بالاقل، هنا لا ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بوجوب الاقل بحيث تجري البراءة عن الاكثر بلا معارض. نذكر هنا مثالين:

المثال الاول: نذر صوم يوم، لكن لا ادري نذرت صوم يوم غد لأنه اول رجب أو نذرت صوم يوم، فالواجب مردد بين الاقل والاكثر.

هنا في زمان الإتيان بالاقل لو افترضنا غدا لم اصمه، سيبقى الاقل وهو الطبيعي، في زمان الاتيان بالاقل وهو صوم يوم لا يمكنه الاتيان بالاكثر لأن الغد ذهب، فلم يجتمع زمان التمكن من الاكثر مع زمان الاقل، في زمان الاقل لا يتمكن من الاتيان بالاكثر.

هنا نقول: لو فرضنا انه علم حتى بعد الفوت، يعني بعد افطر الصباح تذكر انه نذر أما صوم اليوم أو صوم يوم، اما صوم اليوم فقد فات فلا يمكنني الاحتياط بالاتيان في الصوم بهذا اليوم، وان كان الاقل يعني صوم يوم، فيجب علي الصوم مثلا. ففي مثل الفرض العلم الاجمالي غير منجز، لأنه ان كان المنذور هو صوم اليوم (الاكثر) فقد ارتفع قطعا، خرج عن محل ابتلائنا، وصوم الاقل وهو طبيعي اليوم مشكوك فتجري البراءة عنه.

فاذن لو حصل هذا العلم بعد الفوت لم يكن منجزا فلو حصل قبل الفوت يعني انا من الليل من قبل طلوع الفجر بدقائق علمت اجمالا ان المنذور اما صوم يوم غد أو صوم، هل استطيع ان اجري البراءة عن صوم يوم غد فاتركه الى اليوم الذي بعده فاصوم بطبيعي اليوم؟! كسائر الموارد دوران الموارد بين الاقل والاكثر، حيث تجري البراءة عن الاكثر بلا معارض.

الآن قبل طلوع الفجر بدقيقة مثلا لا ادري ان المنذور صوم غد أو صوم يوم، هل اجري البراءة عن صوم يوم آخر أم لا؟

قال بعضهم: لا تجري فيه البراءة، لأنه من الموارد التي لا تجري فيها البراءة. لأننا كما قلنا في اول البحث ان جريان البراءة عن الاكثر في فرض انحلال العلم الاجمالي لعلم تفصيلي بالأقل وشك في الاكثر فتجري البراءة عن الاكثر هنا لا يحصل العلم التفصيلي لأن في البراءة عن الاقل اثراً، والسر في ذلك:

أنه لو كان الواجب عليّ صوم الاكثر يكون اليوم اصوم، لو لم يكن الاكثر واجبا اصوم غداً، فأصالة البراءة عن الأكثر اثرها ان لا اصوم هذا اليوم، واثر البراءة عن الاقل (عن اصل الصوم) انني لو تركت صوم يوم غد ولو جهلا لم يكن الصوم في ذلك اليوم منجزا في حقي، فإذن للبراءة أثر، البراءة عن صوم يوم غد لها اثر ، البراءة عن وجوب طبيعي صوم لها اثر وهو انني لو تركت الإتيان بالاكثر لشككت في وجوب الاقل بعده، فيتعارض البراءتان فيكون العلم الاجمالي منجزاً.

المثال الثاني \_ما ذكر في الفقه\_: لو شككنا في الوقت، هل ان الغروب بسقوط القرص أو لمغيب الحمرة، فنحن نشك هل ان وقت العصر ينتهي بسقوط القرص أو ان وقت العصر ينتهي بمغيب الحمرة؟ يقال هذا من الاقل و الاكثر، لأنه نعلم بوجوب العصر إنما نشك في تقيّد وقتها بمغيب الحمرة والا قطعا الى حين سقوط القرص الوقت باقٍ؟

فهنا يقال هل تجري البراءة عن تقيّد الوقت بسقوط القرص؟ انا ادري ان صلاة العصر واجبة لكن هل تقيد وقتها بسقوط القرص فبعدها لا تصح أداءً ؟ أو لم يتقيد وقتها بسقوط القرص فبعدها الى حين مغيب الحمرة تصح أداءً؟ هذا هو محل البحث.

فقد يقال: بأنه تجري البراءة عن التقيد، واذا جرت البراءة عن التقيد صح إيقاعها بعد سقوط القرص قبل مغيب الحمرة أداءً. لكن يقال: هنا علم اجمالي منجز، وهو: ان البراءة عن الاكثر أي البراءة عن تقيد الوقت بسقوط القرص معارض بالبراءة عن الوجوب بعد سقوط القرص، البراءة عن التقيد بسقوط القرص اثرها ان أتي بها اداء بعد سقوط القرص، لكنني بعد سقوط القرص اشك في أصل الوجوب فأجري البراءة عنه. اذن البراءة عن الاكثر وهو البراءة عن التقيد معارضة بالبراءة عن اصل الوجوب بعد سقوط القصر فيكون العلم الإجمالي منجزاً. هل هذا الكلام صحيح أم لا؟ يأتي عنه غداً إن شاء الله.

### 116

ذكرنا فيما سبق: أنّ البراءة عن الأكثر تجري لعدم مانع عامٍ أو خاصٍ. ولكن ذُكِرَ في كلمات الاعلام بعض الموارد التي مع كونها من باب الأقل والاكثر مع ذلك لا تجري فيها البراءة عن الاكثر، وهذه الموارد:

المورد الاول: ما إذا افترضنا أن البراءة عن الاقل لها ثمرة عملية، حيث قلنا فيما سبق: أن السر في جريان البراءة عن الاكثر هو عدم جدوى البراءة عن الأقل. فإن المكلف إذا علم بأن الواجب إما الأقل أو الاكثر فالأقل معلوم، ولذلك فالبراءة عنه لا اثر لها، فتجري البراءة عن الاكثر بلا معارض، اما إذا افترضنا ان البراءة عن الاقل لها ثمرة فلا محالة يتشكل علم إجمالي منجز لتعارض البراءة عن الاكثر مع البراءة عن الاقل، وهذا المورد ما إذا شك في أن الصوم مثلاً هل هو مأخوذ فيه التحرز عن الغبار أم لا؟ فلو فرضنا ان المكلف عليه يومان من الصوم، يجب عليه صوم يومين وهو ايضا شاك على نحو الشبهة الموضوعية، هل ان الصوم اخذ فيه التحرز عن الغبار أم لا؟ وفرضنا ان هذا المكلف عاجز في اليوم الاول عن التحرز عن الغبار فيقول: لو لم انظر الى اليوم الثاني الآتي وقصرت النظر على اليوم الأول لكان شكي دائرا بين الاقل والأكثر، إذ لا ادري هل يجب علي الصوم مع التحرز عن الغبار أو يجب عي الصوم لا بشرط، ولكن لو كان الصوم الواجب علي هو الاكثر أي بشرط التحرز لم اكن اليوم قادرا على الصوم لأنّي قادر على التحرز عن الاكثر الا بناءً على قاعدة الميسور. وإلا فمع غمض النظر عن القاعدة فإن العجز يسقط الواجب من اصله. فبالتالي: يقول: لو قصرت النظر على هذا اليوم لكان شكي شكا في الوجوب، لأنه لو كان الواجب هو الاكثر لا اقدر فيسقط عنّي، وإن كان الواجب هو الاقل فيجب علي فأنا شاك في أصل الوجوب، اما إذا نظرت الى غد ايضا حيث ان علي صوم يوم آخر وهو غد، والمفروض انني غدا متمكن من الصوم،

بمجرد ان انظر الى غد يحصل عندي علم اجمالي على نحو العلم الاجمالي في التدريجيات، وذلك: اقول ان كان الصوم الواجب علي هو الصوم مع التحرز عن الغبار فغدا يجب علي ان اتحرز فاني متمكن غدا من ذلك، وان كان الصوم الواجب علي هو طبيعي الصوم لا بشرط فاليوم يجب علي الصوم، إذن بمجرد ان انظر الى غد يحصل عندي علم اجمالي من قبيل العلم الاجمالي في التدريجيات، فأقول: البراءة عن وجوب الصوم مع التحرز عن الغبار غداً معارضة بالبراءة عن وجوب الصوم اليوم، لانه إمّا أن يجب الصوم علي غدا مع التحرز عن الغبار ان كان الواجب هو الاكثر أو يجب علي اليوم اصل الصوم. إذن فالبراءة عن وجوب الصوم \_عن الاكثر\_ مع التحرز عن الغبار غدا معارض بأصل البراءة هذ اليوم. فإذن عندي علم إجمالي منجز بنحو العلم الإجمالي في التدريجيات،

ولذلك لو كنت اليوم متمكن من الصوم، أي متمكن من التحرز عن الغبار ولكنني اشك في انني غدا متمكن من ذلك أم لا؟ لا يكون هذا العلم الاجمالي منجز لانه يعتبر في العلم الاجمالي في التدريجيات ان يبقى العلم الى مجيء الزمان الثاني، فاذا انا اشك ، انا اليوم متمكن لكن غدا لعلي متمكن لعلي غير متمكن، فلم يحصل لي علم اجمالي باقي ليوم غد بحيث أقول: بأن البراءة عن وجوب الاكثر اليوم معارضة بالبراءة عن اصل الصوم غداً إذ لعلي غدا اكون متمكن ايضا ولعلي اكون عاجزا.

هذا بالنسبة الى المورد الاول وهو متين بمعنى ان البراءة عن الاكثر لا تجري فيه لأجل المعارضة.

المور الثاني: ما ذكره السيد الخوئي في مسألة زكاة الفطرة:

اذا شك المكلف ليلاً في أن زكاة الفطرة هل يعتبر فيها نهار العيد أو يجزي إخراجها ليلة العيد؟ \_مع غمض النظر عن النصوص الخاصة لأن النصوص جوزت اخراج زكاة الفطرة من اول يوم من شهر رمضان\_. ولكن مع غمض النظر عن النصوص الخاصة إذا شك المكلف هل يعتبر في زكاة الفطرة نهار العيد أم لا؟ يجزي اخراجها ولو ليلة العيد؟ فبدوا قد يقول القائل هذا من موارد دوران الأمر بين الأقل والاكثر. إذ لا يدري ان الواجب مطلق زكاة الفطرة؟ أو الواجب زكاة الفطرة يوم العيد؟!.

لكن السيد الخوئي قال هذا ليس من موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر، لا قبل طلوع الفجر ولا بعد طلوع الفجر، لا قبل طلوع الفجر لأنه يشك في اصل الوجوب، وموارد دوران الامر بين الاقل والأكثر ما إذا احرز اصل الوجوب وشك في تقيد الواجب بالاكثر فيقال حينئذ تجري البراءة عن تقيده بالاكثر، اما إذا شككت في اصل الوجوب فكيف تجري البراءة عن الاكثر، جريانها لغو، لأن اصل الوجوب مشكوك في الليل. طلع الفجر، يقول طلوع الفجر لا يكون من موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر. لأنه باستصحاب عدم وجوب الزكاة الى حين طلوع الفجر تتقيد زكاة الفطرة بكونها في نهار العيد ، هذا تقيد قهري، باستصحاب عدم الوجوب الى حين طلوع الفجر صار التقيد بالأكثر تقيداً قهرياً فكيف تجري البراءة عنه، إذن لا تجري البراءة ليلا لأنه شك في الوجوب، لا تجري البراءة نهاراً لوجود منجز في الاكثر وهو استصحاب عدم الوجوب الى حين طلوع الفجر نجز الاكثر، ان نجز زكاة الفطرة ان تكون بقيد النهار، فما هو السر في خروج هذا المورد عن محل كلامنا؟!

يقول السيد في خروجه: انه في الليل لا وجوب، أي لا يحرز الوجوب، في النهار هناك منجز للاكثر، فاذا كان هناك منجز للاكثر فكيف تجري عنه البراءة؟

ولكن هذا محل نقاش كما ذكرنا أمس وهو: ان استصحاب عدم وجوب زكاة الفطرة الى حين طلوع الفجر لا يثبت التقيد شرعاً، صحيح هو قهرا هو يخرجها في النهار اما لا يثبت التقيد شرعاً. وثمرة ذلك انه لو افترضنا ان المكلف ليلا اخرج زكاة الفطرة، لما طلع الفجر، يقول: استصحاب عدم وجوب زكاة الفطرة الى حين النهار لا يثبت التقيد، إذا لم يثبت التقيد ممكن ان اجري البراءة عن التقيد بالاكثر. الثمرة هي: اجزاء ما دفعته البارحة، فثمرة اجراء البراءة عن الاكثر أي عن تقيد زكاة الفطرة بكونها في النهار اجزاء ما دفعته ليلاً.

فما ذكره سيدنا من ان المثال خارج عن باب دوران الامر بين الاقل والاكثر محل تأمل.

المورد الثاني: ما إذا كان زمان الاتيان بالاكثر ينقضي قبل انقضاء زمان الاتيان بالاقل، وبناءً على ذلك فقد يقال بوجود علم اجمالي منجز أي ان البراءة عن الاكثر معارضة بالبراءة عن اصل الوجوب كما ذكرناه في المورد الاول. بيان ذلك بمثالين:

المثال الاول: إذا نذر صوم يوم، ولكن لا يدري هل نذر صوم غد لأن غد هو النصف من رجب، أو نذر صوم يوم من أيام رجب بلا خصوصية لغد؟!

في مثل هذا الفرض لو خلينا عن الالتفات الى أنه إن فوّت غد لم يمكنه الاتيان بالأكثر، لو لم يتلفت الى هذه النقطة، فهو مشى على الظاهر، ظاهر انني مكلف بصوم لا ادري هل هو مقيد بصوم غد أو لا؟ فإذن يدور الامر بين الاقل والاكثر، فأجري البراءة عن تقيد المنذور بكونه غد، إذا اجريت البراءة عن الاكثر أي عن تقيد المنذور بكونه غد، إذن يجوز لي ان أأخر الصوم الى أي يوم، ليس يوم غد.

لكن إذا دققت، وقلت: إذا تركت صوم يوم غد فسيحصل لي بعد ذلك شك في اصل الوجوب، لأنني إن تركت صوم يوم غد وفات الأوان أي صار الزوال، بعد ان صار الزوال، اقول: إن كان الواجب علي صوم هذا اليوم فقد فات، واما صوم يوم فهو مشكوك فاجري البراءة عنه، فانا من الليل ملتفت الى انني لو اجريت البراءة عن التقيد بغد وتركت الصوم يوم غد سوف يحصل لي شك في اصل الوجوب فأجري البراءة عنه، أنا ليلا غير متلفت الى هذه الخصوصية، فمع التفاتي ليلا لهذه الخصوصية يتولد عندي علم اجمالي.

بأن اقول بالنتيجة: البراءة عن الاكثر أي عن تقيد الصوم بكونه يوم غد معارضة بالبراءة عن اصل وجوب صوم يوم لو ترك الصوم غداً، علم اجمالي طولي. لأنني إذا تركت الصوم غدا سوف يحصل عندي شك بدوي للوجوب، فأنا من الليل يحصل لدي علم اجمالي منجز.

المثال الثاني: وهو ما إذا شك في ان وقت صلاة العصر هل هو مقيد بسقوط القرص أو هو يمتد الى مغيب الحمرة؟

قال ان اجريت البراء عن تقيد الوقت بسقوط القرص الثمرة انني يصح لي اتيان صلاة العصر بعد سقوط القرص اداء.

لكن لو تركت الصوم قبل سقوط القرص سوف يحصل عندي شك في الوجوب، لأنني لو انتظرت الى ان يسقط القرص بعد سقوط القرص اقول: ان كان الواجب علي الصلاة مقيدة بما كان قبل سقوط القرص فقد انتفى وقتها، واذا انتفى وقتها فلا يجب علي المبادرة الى قضائها، وأما وجوب ادائها الآن فهو مشكوك بدواً فتجري البراءة عنه.

إذن أنا من الاول ملتفت ان اجريت البراءة عن الاكثر أي عن تقيد الوقت بسقوط القرص وتركت الصلاة قبل سقوط القرص سوف اشك في الوجوب بعد سقوط القرص، فالبراءة عن الاكثر أي عن تقيد الوقت بسقوط القرص، معارضة بالبراءة عن اصل الوجوب بعد سقوط القرص، فهذا علم اجمالي منجز.

لكنَّ شيخنا الاستاذ (قده) أفاد بأنه قد يقال في المقام: لا تجري البراءة عن اصل الوجوب كي تعارض البراءة عن الاكثر، والسر في ذلك: ان المكلف يعلم بأنه متى ما ترك الأكثر (الصلاة قبل سقوط القرص) فإن ترك الأقل بعد ترك الاكثر حصلت له المخالفة القطعية، فجريان البراءة لا يفيده. فأنا لا ادري هل المنذور صوم يوم غد أو صوم يوم، اقول: لو تركت صوم غد اعتمادا على البراءة، وترك اصل الصوم بعدها اعتمادا على انه شك في الوجوب، قطعا وقعت في المخالفة القطعية. قطعا انا مستحق للعقوبة في المخالفة القطعية. ما دمت بمجرد ان اترك الصوم غدا اقول: لو ضممت الى ترك الصوم غدا ترك اصل الصوم لوقعت في المخالفة القطعية وقطعت باستحقاق العقاب على كل حال إما بترك الصوم غدا أو بترك اصل الصوم، على اية حال ساقع في المخالفة القطعية، فجريان البراءة عن وجوب اصل الصوم بعد ترك الصوم غداً لا ثمرة لها، لأنني قاطع بالمخالفة القطعية قاطع باستحقاق العقوبة على كل حال. فتجري البراءة عن الاكثر بلا معارض ويكون من موارد الاقل والاكثر.

فإن قلت: ذكرتم في الاصول في بحث منجزية العلم الاجمالي ان المشكلة ليست في العلم بالمخالفة، بل المشكلة في الترخيص في المخالفة، يعني المانع من جريان الاصل أنه ترخيص في المخالفة القطعية، وليس المانع من جريان الأصل انه بجريانه أعلم بالمخالفة، العلم بالمخالفة ليست مخالفة. المشكلة في ان جريان الاصل ترخيص شرعي في المخالفة.

بيان ذلك بالمثال: إذا علمت اجمالاً إما بغصبية ماء (أ) أو بنجاسة ماء (ب)؟ قالوا: هذا العلم الاجمالي منحل بالخطاب المختص، لأن جريان اصالة الحل في مشكوك الغصبية معارضة بجريان اصالة الحل في مشكوك النجاسة فتصل النوبة لخطاب خاص بمشكوك النجاسة الا وهو اصالة الطهارة، اصالة الطهارة لا تجري في مشكوك الغصبية ، إذن بعد تعارض اصالة الحل في مشكوك الغصبية مع اصالة الحل في مشكوك النجاسة تصل النوبة لأصل خاص بمشكوك النجاسة الا وهو اصالة الطهارة فيجوز شربه.

لكن لو ان هذا المكلف اراد ان يشرب مشكوك الغصبية، فخالف العلم الاجمالي المنجز في مشكوك الغصبية، بعد ان شرب مشكوك الغصبية، بمقدوره ان يجري اصالة الطهارة في مشكوك النجاسة ويشربه أم لا؟ ربما قائل ان يقول بمجرد ان يشرب مشكوك النجاسة اعتمادا على اصالة الطهارة يحصل له العلم بالوقوع بالمخالفة. لأن جريان اصالة الطهارة في مشكوك النجاسة ليس ترخيصا في المخالفة، هذا من الاول جاري في حقه، فجريان اصالة الطهارة في مشكوك النجاسة ليس ترخيصا في المخالفة القطعية كي يكون قبيحا، وان كان لو شربته لحصل لك علم بالمخالفة واستحقاق العقوبة.

اما العلم بالمخالفة ليس مشكلة، المشكلة في ان يكون الترخيص ترخيصا في المخالفة، أما العلم بالمخالفة ليس مشكلة، هذا نظير ان يقال بأن العلم الاجمالي في الشبهات غير المحصورة غير منجز.

فقام المكلف واستقصى كل الاطراف واحد واحد الى ان بقي الطرف الأخير، فقال ان شربت هذا الطرف الاخير فسوف اعلم بالمخالفة.

العلم بالمخالفة ليس مشكلة في ذاته، المشكلة هي ان يكون جريان الاصل ترخيصا في المخالفة، فأيُّ محذور في المقام بأن يقال: ان لا ادري هل المنذور صوم غد أو صوم يوم؟ اجريت البراءة عن التقيد بالغد، لما اجريت البراءة عن التقيد بالغد لم اصم غدا، بعد ان تركت الصوم غداً، قلت ان كان المنذور صوم اليوم فاليوم فات، وان كان فهو مشكوك بدواً، وصوم أي يوم مشكوك بدواً فاجري البراءة عنه. فاذا اجريت البراءة عن صوم أي يوم وتركته لم يكن جريان البراءة عنه ترخيصا في المخالفة القطعية وان ترتب عليه العلم بالمخالفة، العلم بالمخالفة شيء والترخيص في المخالفة القطعية شيء آخر.

فما هو الجواب الصناعي عن ذلك؟

### 117

ذكرنا أمس: أنّ المكلف إذا علم إجمالاً بأنه إما يجب عليه إيقاع الصلاة قبل سقوط القرص أو أنه إذا لم يوقع الصلاة قبل سقوط القرص فيجب عليه أداءها بين سقوط القرص ومغيب الحمرة، وقلنا بأن البراءة عن تقيد الصلاة بسقوط القرص معارضة بالبراءة عن وجوب إيقاع الصلاة قبل مغيب الحمرة، فبذلك يكون العلم الاجمالي منجزاً.

ولكن ذكرنا أن شيخنا الأستاذ (قده) أفاد بأن البراءة بعد ترك الإتيان بالأكثر أي بعد ترك الصلاة قبل سقوط القرص فالبراءة عن وجوب إيقاع الصلاة لا تجري، وذلك لأن في إجراء هذه البراءة علماً بمخالفة الواقع، فإن من ترك الصلاة قبل مغيب الحمرة بعد تركه للصلاة قبل سقوط القرص يعلم بمخالفة قطعية للواقع، فالبراءة لغو مع العلم بالمخالفة القطعية، لذلك تجري البراءة عن تقيد الصلاة بسقوط القرص بلا معارض.

وقلنا: قد يشكل على ذلك:

أولاً: بأن العلم بمخالفة الواقع ليس محذورا في نفسه، وإنما المحذور في الترخيص في مخالفة الواقع. لذلك إذا علم المكلف إجمالاً بأنه إمّا الماء (أ) مغصوب أو الماء (ب) نجس؟ فجريان اصالة الحل في الماء (أ) معارض بأصالة الحل في ماء (ب) وبعد تعارض الاصلين وتساقطهما تصل النوبة لجريان اصالة الطهارة في ماء (ب) وفيه ينحل العلم الاجمالي.

مع ان جريان البراءة في إناء (ب) بعد شرب إناء (أ) فيه علم بالمخالفة القطعية، فلو شرب إناء (أ) المحتمل الغصبية عصياناً ثم أراد ان يجري اصالة الطهارة في إناء (ب) المشكوك النجاسة لا مانع من اجراءها مع ان في اجرائها تحصيلا للعلم في مخالفة الواقع ولم يذكر احد أنه محذور مانع.

فتحصيل العلم بمخالفة الواقع ليس به بأس وإنما البأس في أن يرّخص المولى في مخالفة الواقع.

ثانياً: قد يقال لا يحصل له علم بمخالفة الواقع، بمعنى أنه لا يحصل له علم باستحقاق العقوبة، بيان ذلك:

اذا علم المكلف بأنه اما يجب عليه الصلاة مقيدة بما قبل سقوط القرص، أو يجب عليه إيقاع الصلاة، فترك الأول، المفروض ان يحتاط ولم يأتي بالصلاة قبل سقوط القرص، بعد ان ترك الصلاة وسقط القرص الآن لا يمكنه الاحتياط، أي لو كان الواجب هو الصلاة المتقيدة بسقوط القرص الآن لا يمكنه الاحتياط، ما الذي يترتب على عدم امكان الاحتياط؟

لا يترتب على عدم امكان الاحتياط سوى أن يتوب فيقول بعد مخالفة الاحتياط كان وظيفتي ان احتاط بالصلاة قبل سقوط القرص، ما احتطت، الآن لا يمكنني الاحتياط بعد سقوط القرص، الان يترتب علي بعد مخالفة الاحتياط عقوبة مثلاً، وبعد توبتي من مخالفة الاحتياط اجري اصالة البراءة عن وجوب إيقاع الصلاة اداء قبل مغيب الحمرة فأترك الصلاة وأأتي بها قضاء بعد ذلك. فبما انني تبت توبة نصوحة من مخالفة الاحتياط واستند في ترك الصلاة قبل مغيب الحمرة الى اصل شرعي وهو اصالة البراءة، فليس لدي علم باستحقاق العقوبة، فإجراء البراءة عن وجوب أداء الصلاة قبل مغيب الحمرة ليس تحصيلا للعلم باستحقاق العقوبة بل احتمل استحقاق العقوبة واحتمل عدمه. إذن بالنتيجة يكون لجريان البراءة عن وجوب الصلاة قبل مغيب الحمرة أثر فتتعارض مع البراءة عن تقيد الصلاة بسقوط القرص.

ولكن قد يجاب عما ذكر:

أولاً: بالفرق بين مثال العلم الاجمالي بالغصبية أو النجاسة وبين مثال العلم بتقيد الصلاة بسقوط القرص أو امتداد الوقت الى مغيب الحمرة، ففي ذاك المثال وهو ما إذا دار الامر بين المغصوب أو المتنجس، من الاول قبل ان تشرب يقال لك العلم الاجمالي منجز في مشكوك الغصبية لأنه لا يوجد اصل مؤمن منه ومنحل في مشكوك النجاسة، لأن أصالة الحل وان تساقطت فيه بالمعارضة لكن فيه اصالة الطهارة وهي منجزة، فأصالة الطهارة ليست ترخيصاً في المخالفة القطعية لانها ترخيص لا بشرط، ترخيص في شرب ماء (ب) لا بشرط شيء. فلا يعد ترخيصاً في المخالفة القطعية،

بينما في محل كلامنا: إذا علم اجمالاً إما بتقيد الصلاة بسقوط القرص فلابد ان يوقعها بعد سقوط القرص، او ان الصلاة ممتدة الى مغيب الحمرة، فليس هناك الآن براءة عن وجوب الصلاة بعد سقوط القرص وقبل مغيب الحمرة، وإنما يقول المولى: على فرض انك تركت الأكثر يعني على فرض انك تركت الصلاة قبل سقوط القرص فلك اجراء البراءة عنها قبل مغيب الحمرة، ولا إشكال انه يعد ترخيصا في المخالفة القطعية، لأن موضوعه من ترك، موضوع البراءة من ترك الأكثر فيجري البراءة عن الاقل، ومن الواضع ان البراءة عن الأقل في فرض ترك الأكثر ترخيص في المخالفة القطعية. لذلك حتى في مثال العلم الاجمالي في المغصوب او المتنجس، لو ان المولى قال: تجري الطهارة في الماء المشكوك النجاسة بعد شربك، يعني خصص جريان البراءة بذلك، قال: تجري اصالة الطهارة في الماء المشكوك النجاسة ان شربت الماء المشكوك الغصبية سيكون ترخيصا في المخالفة القطعية. اذن العرف يرى فرقا بين ترخيص المطلق لا يراه ترخيص في المخالفة، وبين الترخيص على فرض ترك الإتيان بالاكثر. فإنه ترخيص في المخالفة القطعية.

ثانياً: بالنسبة إلى مسألة التوبة، إنما يحصل بالتوبة الآن من استحقاق العقوبة لو جرت البراءة وليس العكس، يعني شخص علم بأنه إما يجب عليه الإتيان بالصلاة قبل سقوط القرص أو ما أداها قبل سقوط القرص لابد ان يؤديها قبل مغيب الحمرة، فما احتاط فما اتى بالصلاة قبل سقوط القرص، الآن يريد ان يتمسك بالتوبة ،يقول إذا تبت الى الله من العلم بوظيفة الاحتياط سوف لن اعلم باستحقاق العقوبة، (سوف لن اعلم) إذا جرت البراءة في حقي الآن بعد ان خالفت الاحتياط وجرت البراءة في حقي شرعاً بالنسبة الى الصلاة حين مغيب الحمرة، حينئذ اقول: انا لا علم لي، جرت البراءة في حقي، اما اول الكلام البراءة تجري في حقي.

فقد يقال بأن جريان البراءة في حقه منصرف، بمعنى ان دليل البراءة حيث إنه مسوق للتأمين من العقوبة فهو منصرف عن فرض يكون الاستناد فيه إلى البراءة محصلاً للعلم بمخالفة الواقع، صحيح ان العلم بمخالفة الواقع ليس محذور، أي ليس معصية، المعصية هي مخالفة الواقع لا تحصيل العلم بمخالفة الواقع، لكننا الآن ندعي الانصراف لا المحذورية، دليل البراءة منصرف عن فرض يكون الاستناد فيه الى البراءة تحصلا للعلم بمخالفة الواقع، فاذا لم تجر البراءة في حقه فلا مؤمن، وإذا لم يكن مؤمن فمجرد التوبة عن مخالفة الاحتياط السابق لا يوجب له أن يقول انا تخلصت من العلم بمخالفة الواقع فتخلصت من العلم باستحقاق العقوبة.

إذن فلا يبعد ما افاده الاستاذ من انه لا تجري البراءة عن الأقل بعد ترك الاحتياط بإتيان الأكثر فتجري البراءة عن الأكثر بلا معارض، ويكون المورد من دوران الامر بين الأقل والأكثر كسائر الموارد.

هذا تمام الكلام في هذا البحث وهو دوران الامر بين الأقل والأكثر في الأجزاء وتوابعه.

ندخل في البحث في دوران الامر بين الأقل والأكثر في الشرائط:

كما إذا علم المكلف هل صلاة الجنازة مشروطة بالطهارة الحدثية ام لا؟ هذا دوران الامر بين الأقل والأكثر بلحاظ الشرط. أو شك المكلف بأنه هل يعتبر في صحة صلاة المرأة ستر القدمين اثناء الصلاة ام لا؟

هذا دوران الامر بين الأقل والأكثر بلحاظ الشرائط.

ونفس ما قلنا في دوران الامر بين الأقل والأكثر في الاجزاء يأتي: من ان هناك انحلالا حقيقياً بلحاظ عالم العهدة.

حيث إن القدر المتيقن مما دخل في عهدة المكلف هو صلاة الجنازة، وأما تقيد صلاة الجنازة بالطهارة الحدثية فلم يحرز دخوله في عهدته، فهناك انحلال للعلم الاجمالي الى علم تفصيلي بأن ما دخل في العهدة صلاة الجنازة، وشك بدوي في دخول التقيد فهو مجرى للبراءة.

وإن لم يحصل انحلال حقيقي بلحاظ عالم الجعل فهناك انحلال حكمي كما ذهب السيد الخوئي، حيث يدور الامر بين البشرط ولا بشرط، أي صلاة الجنازة بشرط الطهارة أو صلاة الجنازة لا بشرط، وحيث ان اللا بشرطية ليست مجرى للبراءة فتجري البراءة عن الشرطية بلا معارض فينحل العلم الاجمالي حكماً.

لكن المحقق العراقي(قده) أفاد: بأنه تارة يدور الامر بين الأقل والأكثر بحسب الشرائط في المتعلق \_وهو ما مثلنا له تجري البراءة\_. وتارة يدور الامر بين الأقل والأكثر في الشرائط بلحاظ متعلق المتعلق.

واذا دار الامر بين الأقل في الشرائط بلحاظ متعلق المتعلق. فهنا صورتان:

الصورة الأولى: ان يكون ضم الخصوصية المشكوكة لأول وجود امراً مككنا، مثلاً: إذا قال المولى بأنه يجب اعطاء زكاة الفطرة للفقيرة، وتردد الامر في الفقير بين خصوص الفقير الإمامي او مطلق الفقير؟ فهذا دوران الامر بين الأقل والأكثر في الشرائط لكن بلحاظ متعلق المتعلق. المتعلق هو اعطاء الزكاة، متعلق المتعلق هو الفقير، الفقير دائر بين مطلق الفقير أو الفقير الإمامي.

هنا يقول المحقق العراقي: بامكاننا ان نجعل الفقير امامي، فضم الخصوصية المشكوكة الى ما هو المتعلق امر ميسور، إذن بما انه امر ميسور، إذن بالنتيجة يصبح المورد من دوران الامر بين الأقل والأكثر، يعني إما أن اكتفي بإعطاء الزكاة لهذا الفقير الفاقد للخصوصية المشكوكة وهي الإمامية او أجعله إماميا فأعطيه الزكاة. فبما ان الخصوصية المشكوكة يمكن ضمها إذن يدور الامر في الواجب بين الأقل والأكثر فيأتي فيه ما سبق البحث فيه في الاجزاء.

أما إذا افترضنا انه لا يمكنه الضم، مثلاً: إذا قال المولى يجب الوقوف بعرفات وترددت انه يجب الوقوف بعرفات عن ميسرة الجبل أو مطلقا وان كان عن ميمنته؟

فهنا الخصوصية المشكوكة ليست باختياري حتى اقول بانني اجعل وقوفي عن ميسرة الجبل بأن اقلب الجبل مثلا واجعله عن يميني؟!

فبما أن الخصوصية المشكوكة خارجة عن اختيار المكلف هذا ليس من باب الأمر بين الأقل والأكثر، يقول سوف يكون من باب المتباينين. أي التعيين والتخيير العقلي الذي هو بنظره يعود للمتباينين. لأن النتيجة ستكون انه: هل الواجب الوقوف بعرفات عن ميسرة الجبل أم الواجب هو الجامع بين الميسرة والميمنة، والنسبة بين الجامع والحصة ليست بين الأقل والأكثر بل بين المتباينين. والعلم الاجمالي بين المتباينين منجز،

إذن إذا كانت الخصوصية المشكوكة مما يمكن ضمها وإيجادها فسوف يصبح من باب الأقل والأكثر فتجري البراءة عن الخصوصية.

وأما إذا كانت الخصوصية المشكوكة خارجة عن الاختيار فسوف ينقلب الامر الى الدوران بين الجامع والخصوصية، يعني والحصة، والفرق بين الجامع والحصة فرق بين المتباينين، والعلم الاجمالي فيه منجز.

ولكن يلاحظ على ما افاده:

أولاً: ليس المناط في الانحلال على عالم الامتثال، اقدر في عالم الامتثال اصنع الخصوصية المشكوكة او لا اقدر، هذا لا ليس له علاقة.

المدار على عالم الجعل وهو الذي علمنا واستفدنا منه ان الانحلال بلحاظ مرحلة الجعل، فإذا كان المناط على عالم الجعل لا على عالم الامتثال اذن صح لنا بلحاظ علم الجعل ان نقول: ان اللا بشرطية مما لا يدخل في العهدة حيث يدور الامر بين اشتراط ميسرة الجبل واللا بشرطية، واللا بشرطية مما لا يدخل في العهدة، فاذا كانت اللا بشرطية مما لا يدخل في العهدة فلا محالة يحصل الانحلال في مرحلة الجعل. فإذن بالنتيجة بحسب بيانات المحقق العراقي هناك في دوران الامر بين الأقل والأكثر في الأجزاء يأتي الكلام هنا. ومجرد انه في عالم الامتثال يمكنه الضم أو لا يمكنه الضم او لا يمكنه الضم، ليس دخيلا في الانحلال.

ثانياً: لو اغضمنا النظر عن ذلك، فكون القيد غير اختياري لا يعني أن التقيد غير اختياري، المدار على اختيارية التقيد لا على اختيارية القيد وإلا لأتى الإشكال حتى في المتعلق نفسه. لا نحتاج الى ان نذهب الى متعلق المتعلق. إذا شككنا هل يشترط في صلاة الآيات ايقاعها في وقت الآية أم لا؟ هذا دوران الامر بين الاقل والأكثر بحسب الشرائط في نفس المتعلق لا متعلق المتعلق، والوقت ليس قيدا اختيارياً.

هل يجب إيقاع صلاة الآيات وقت الآية ام لا؟ فالوقت ليس اختياريا لكن الايقاع أي التقيد اختياري، فبما أنّ التقيد اختياري وان كان القيد اختياري إذن بالنتيجة لا فرق بين الموردين كي يقال: إذا كان ضمن المشكوك ميسوراً كان من باب الأقل ، وان لم يكن ميسوراً كان من باب المتباينين. تم الكلام في الأقل والأكثر في الشرائط.

فدخلنا في: دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقليين. ويأتي الكلام عنه يوم الأربعاء.

### 118

ندخل في بحث:

### دوران الأمر بين التعيين والتخيير

. والبحث هنا في مطلبين:

1- في دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي.

2- دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي.

المطلب الأول: هو

### دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي

وهو الذي عبَّر عنه الآخوند بـ(دوران الأمر بين العام والخاص) والسيد الشهيد (قده) وافق الآخوند: في أن مقتضى مسلك العلية هو عدم جريان البراءة عند دوران الأمر بين العام والخاص. ومثّل له بما إذا علمنا إما بوجوب إكرام الهاشمي أو بوجوب إطعامه. فهنا اذا لاحظنا عالم المصداق وجدنا ان الإطعام اخص مصداقا من الاكرام.

ولكن اذا نظرنا إلى عالم المفهوم وجدنا ان بين الإطعام تغايراً في المفهوم، فمفهوم الإكرام يختلف ذهنا عن مفهوم الإطعام وان كان بحسب المصداق اخص منه.

لأجل ذلك أفاد السيد الشهيد: دوران الأمر بين إكرام الهاشمي أو إطعام الهاشمي ليس من دوران الأمر بين الأقل والاكثر بل هو من دوران الأمر بين المتباينين، نعم لو دار الأمر بين إكرام الهاشمي أو إكرام الهاشمي العادل، لكان من دوران الأمر بين الأقل والاكثر، لعدم التغاير بين المفهومين، فيمكن جريان البراءة عن اشتراط العدالة، أما في دوران الأمر بين إكرام الهاشمي أو إطعام الهاشمي فإن بين المفهومين تباينا، وبالتالي لا يوجد انحلال بلحاظ عالم العهدة بأن نقول: القدر المتيقن ممن اشتغلت به العهدة احدهما والشك في دخول الآخر، لأن المفروض ان بينهما تباين. فلا ندري ما الذي اشتغلت العهدة به، فالعلم الإجمالي هنا منجز، بناء على مسلك العلية.

نعم، على مسلك الاقتضاء وهو ان التنجز يدور مدار جريان الاصل في احد الطرفين جريان المعارضة بين الاصلين لا معارضة هنا بين الاصلين، لان البراءة تجري عن وجوب الإطعام بلا معارض، اذ لا تعارضها البراءة عن وجوب الاكرام ، اذ ما هو الأثر عن البراءة عن وجوب الاكرام؟ فإن كان الاثر هو الترخيص في ترك الإكرام رأساً فهذا ترخيص في المخالفة القطعية. وان كان الغرض هو اثبات وجوب الإطعام يعني بنفي وجوب الاكرام نثبت وجوب الإطعام فهذا اصل مثبت، اذن البراءة عن وجوب الاكرام لا تجري فتجري البراءة عن تعين الإطعام بلا معارض، ويكون المكلف مخيرا. فبلحاظ مسلك الاقتضاء ينحل العلم الاجمالي حكماً، اما بلحاظ مسلك العلية فكما افاد صاحب الكفاية: من ان العلم الاجمالي في المقام بين متباينين ومقتضاه هو المنجزية.

ولكن قد يتأمل في كلام السيد الشهيد(قده):

بأن المفهوم بما هو مفهوم ليس موضوعاً للاثر، وإنّما ما هو موضوع الاثر بما هو محكي المفهوم، بمعنى أنّ المفهوم لوحظ مشيرا ومعرفا لما هو موضوع الأثر. فلأجل ذلك وان كان بين المفهومين وهما الاكرام والاطعام تباين الا ان بين محكييهما اقل واكثر، لا بين محكييهما تباين، فيقال: هل دخل في عهدة المكلف طبيعي الاكرام؟ أم الذي دخل في عهدته الاكرام المتحصص بالاطعام؟ فالقدر المتيقن طبيعي الاكرام والشك في دخول الحصة فتكون مجرى للبراءة. فبلحاظ المفهوم وان كان الدوران بينهما بين متباينين لكن بلحاظ محكي المفهوم وما هو موضوع الأثر يكون الدوران بين الأقل والأكثر، فهو مشكوك الشرطية فتجري البراءة عن الشرطية المشكوكة. هذا تمام الكلام في المطلب الاول.

### المطلب الثاني: وهو دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي

وقبل أن ندخل فيه نذكر الاقسام التي تعرض لها سيدنا (قده) في مصباح الاصول: حيث افاد:

بأنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي له أقسام أربعة:

القسم الأول: ان يدور الأمر بين التعيين والتخيير في التكليف، كما اذا لا ندري هل الواجب علينا يوم الجمعة خصوص الجمعة أم أننا مخيرون بين الجمعة والظهر، فهو دوران امر بين تعيين وتخيير في التكليف. وهذا سنأتي له بعد استعراض الأقسام إن شاء الله.

القسم الثاني: دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية. كما لا ندري هل الحجة خصوص فتوى الأعلم أم الحجة خصوص فتوى الفقيه العالم لا خصوص الاعلم؟

فهنا يقولون مقتضى الاصل العقلي هو التعيين، أي الأخذ بفتوى الأعلم، باعتبار ان جريان البراءة عن اشتراط الاعلمية أو استصحاب عدم اشتراط الاعلمية لا يثبت حجية فتوى غير الاعلم أو لا يثبت جواز الاستناد إلى غير الاعلم، بلحاظ ان الشك في الحجية الجعلية مساوق للقطع بعدمها فعلاً، اذن مقتضى الاصل العملي هو التعيين أي الأخذ بفتوى الأعلم، فإن الأخذ بفتوى الأعلم لا اشكال في انه معذّر ومؤّمن.

القسم الثالث: اذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في الامتثال. والمقصود بذلك: موارد العلم الاجمالي وقد تعرض لها الشيخ الاعظم (قده) في أول الرسائل في الامتثال الاجمالي، بيان ذلك:

في الموارد التي لا يكون العلم الاجمالي منجزا للموافقة القطعية هل يتعين الموافقة الظنية بأن نتنزل من القطعية إلى الظنية ولا نصير إلى الاحتمالية أم لا؟

مثلا: اذا نذر شخص انه في يوم المبعث يأتي بشيء، ولكن هذا الشيء مردد بين مئات، لا يدري نذر صدقة، صلاة، صوماً، زيارةً، صلة رحم، قراءة قرآن؟! لم يتعين المعلوم بالاجمال في شيء حتى يكون منجزا في حقه.

فهنا نقول: حيث لا يمكنه الموافقة القطعية لتردد المعلوم بالإجمال بين المئات والآلاف اذن بالنتيجة ليس العلم الاجمالي منجزا للموافقة القطعية.

لكن لو ظنّ أن ما نذره هو الصوم، فهل يتعين عليه الموافقة الظنية أم يبقى مخيرا بين أي فرد من الافراد، أي يبقى ضمن الموافقة الاحتمالية.

فهنا يدور الأمر بين التعيين \_خصوص الموافقة الظنية\_ وبين التخيير \_بان يعمل بالموافقة الاحتمالية\_ في عالم الامتثال.

فيقولون: تجري البراءة عقلا بناء على الموافقة الظنية، وإذا لم نقل بالبراءة العقلية، تصل النوبة للبراءة الشرعية، إذ لا ندري ان الشارع يهتم أصلاً بالموافقة الظنية؟ أو لا اثر له إذا تعذّرت الموافقة القطعية فتجري البراءة الشرعية عن اهتمام الشارع بالموافقة الظنية فوظيفته الموافقة الاحتمالية، ومقتضاها التخيير.

القسم الرابع:

### ما اذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في باب التزاحم

، كما اذا تزاحم لدى الطبيب أو لدى الولي انقاذ الأم أو انقاذ الجنين. بمعنى ان الطبيب لا يمكنه انقاذ كليهما، بمعنى انه لابد من انقاذ احدهما وإلا يتلف كلاهما، فدار الأمر بالنسبة اليه بين انقاذ الام وبين انقاذ الجنين، وكان انقاذ الام محتمل الأهمية، باعتبار انها مؤمنة، فبالنسبة إلى الام محتمل الاهمية، لا نحرز الأهمية لكن نحتمل اهمية الأم ولا نحتمل اهمية الجنين فالجنين اما مساوٍ أو اقل، إلا ان الأم أما مساوٍ أو أهم.

فهنا يدور الأمر بين التعيين والتخيير في باب التزاحم، هل يتعين انقاذ محتمل الأهمية وهي الأم؟ أم يتخير بين إنقاذها وإنقاذ الجنين؟

فهنا ذكر الاعلام وجوها نقتصر بها على الوجوه الثلاثة في إثبات تعيين محتمل الأهمية:

الوجه الأول: ما تعرض له المحقق النائيني في أجود التقريرات، وقال: ان المقام من باب التمسك بالإطلاق، ولا نحتاج إلى الأصل العملي.

بيان ذلك: اطلاق إنقاذ الجنين، انقذ الجنين، قطعا هذا الإطلاق ساقط، أي لا يحتمل انه يجب إنقاذ الجنين حتى لو انقذ الأم، لأنه بالنتيجة انقاذ الأهم اما مساو أو اهم، فلا اطلاق لوجوب انقاذ الجنين حتى لفرض الاشتغال بانقاذ الام، حتما هنا لا اطلاق له، إنما الشك في العكس، هل ان قوله (انقذ الام) باق على اطلاقه؟ يعني يقول: انقذ الأهم وإن اشتغلت بإنقاذ الجنين أو اسقط اطلاقه. فالاول اطلاقه ساقط لا محالة لانه لا يحتمل اهميته. بينما الثاني حيث يحتمل اهميته نحتمل بقاء اطلاقه، فنتمسك بإطلاقه لإثبات وجوب الانقاذ. فتعين محتمل الأهمية هو من باب التمسك باطلاق الخطاب.

ولكن اشكل على ذلك من قبل العلمين: السيد الشهيد والسيد الأستاذ:

بان هذا من التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، والوجه في ذلك:

ان ما هو المقيد لإطلاق الخطاب ليس هو جنين وأم، هذه صغريات وليس في الخطابات مثل هذه التقييدات، فالخطاب الوارد على نحو القضية الحقيقية وهو ان تنقذ النفس المحترمة لا مقيد له لبا وارتكازا الا عدم الاشتغال بالاهم أو المساوي، فهو يقول: كأيِّ واجب من الواجبات: انقذ النفس المحترمة إلا إذا اشتغلت بالأهم أو المساوي، انقذ النفس المحترمة إلا إذا اشتغلت بما لا يقل أهمية. هذا هو المقيد اللبّي. فاذا شككنا هل ان الاشتغال بانقاذ الجنين اشتغال بالمساوي أم لا؟ فإن كان اشتغالا بالمساوي إذن خطاب (انقذ الام) ساقط، ان لم يكن فليس بساقط، فالتمسك بالإطلاق، أي اطلاق انقذ الأم حتى بالاشتغال بانقاذ الجنين تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لانه مقيد بأن لا يشتغل بالمساوي ولعل ما اشتغل به مساوي.

إذن هذا الوجه غير تام.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الخوئي (قده) في مصباح الاصول: من انه على فرض عدم تمامية التمسك بالاطلاق ووصول النوبة إلى الاصل العملي، فإن المورد من موارد الشك في السقوط والشك في السقوط مجرى لقاعدة الاشتغال وليس لأصالة البراءة. بيان ذلك: أننا بعد أن علمنا بتكليف فعلي وهو انقاذ النفس المحترمة، فمقتضى الاشتغال اليقيني الفراغ اليقيني أي ان نقطع بالأمن من العقوبة، فإن انقذنا الأمر قطعا بالامن قطعا، بينما اذا انقذنا الجنين لا نقطع بالامن بالعقوبة إذ لعله أقل أهمية، فحيث إن في الاشتغال بإنقاذ الأم قطعا بالأمن من العقوبة بخلاف الاشتغال بإنقاذ الجنين فهو مشكوك فمقتضى حكم العقل: بأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ، أي يقتضي القطع بالأمن من العقوبة هو الاشتغال بمحتمل الاهمية.

ولكن هذا مبني منه على ان القيد قيد في السقوط، وأمّا لو قلنا قيد في الحدوث فيكون من موارد الشك في التكليف لا من موارد الشك في السقوط، بمعنى انه اذا حصل تزاحم بين تكليفين، فالاشتغال بالمساوي يمنع حدوث التكليف بمساويه لا انه يسقطه، لا ان هناك تكليفا فعليا بالمساوي لكن اذا اشتغلت بمساويه سقط، بل أن عدم الاشتغال بالمساوي شرط في حدوث التكليف بالمساوي لا انه شرط في البقاء، فما دمنا نحتمل ذلك إذن لعل الاشتغال بإنقاذ الجنين يمنع من أصل حدوث التكليف بإنقاذ الأم، وبالتالي فمع الاشتغال به يكون الشك شكاً في حدوث التكليف بإنقاذ الأم، وبالتالي فما دام الشك في الحدوث فهو مجرى للبراة لا بالاشتغال.

الوجه الثالث: ما ذكره العلمان السيّد الشهيد(قده) والسيّد الأستاذ (دام ظله): بأن إطلاقات أدلة التكاليف مقيّدة بمقيّد ارتكازي عقلائي، وإذا رجعنا إلى ذلك المرتكز العقلائي نجده لا يدور مدار مساوي أو أهم، وإنما يدور مدار مرجح. بيان ذلك:

كل تكليف مطلق، خطابه مطلق، جاء المرتكز العقلائي قيد التكاليف بمقيّد، قال: كل تكليف مقيّدٌ بأن لا تشتغل بما له مرجح عقلائي، كل تكليف مقيد بأن لا تشتغل بما له مرجح عقلائي.

فنرجع إلى العقلاء لمعرفة المرجح فالعقلاء يقولون: إذا احرزت ان الثاني أهم كان الأشتغال به بما له مرجح، أو أحرزت بأنه مساوٍ فلا مرجح لاحدهما على الآخر فأنت مخيّر، وإن احتملت ان الثاني أهم فالاشتغال به ايضا لا يزيد على عدم المرجح.

إذن بالنتيجة: نقول: اذا اشتغل بإنقاذ الأم الذي هو محتمل الأهمية قطعاً لم يشمله خطاب انقذ الجنين. لأنه اشتغل بما له مرجح عقلائي، وإذا اشتغل بإنقاذ الجنين فيشك انه اشتغل بما له مرجح عقلائي أو بما ليس له على الأقل مرجح، فحينئذٍ يتعين الاشتغال بإنقاذ محتمل الأهمية.

ولكن الكلام كله في الصغرى: المقيّد الارتكازي العقلائي ان كل خطاب مقيد بأن تشتغل بما له مرجح أو ما ليس له مرجح، وإحراز الأهمية مرجح، وإحراز المساواة عدم مرجح. أمّا هل احتمال الأهمية داخل في المرجح العقلائي أم لا؟ هذا أول الكلام. وبالتالي نحتاج إلى وجه صناعي في تقديم محتمل الأهمية على غيره وهو محل تأمل.

### 119

ذكرنا فيما سبق: أن دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعيين يتصور على أقسام أربعة: وكان الكلام في:

القسم الرابع: وهو ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في باب التزاحم، كما إذا كان احد المتزاحمين محتمل الأهمية، وذكرنا هناك بأنه: إذا دار الأمر بين إنقاذ الأم أو إنقاذ الولد وكان إنقاذ الأم محتمل الأهمية، فقد ذكر بعض الأعلام بأنه : يقدم محتمل الأهمية تمسكا بإطلاق دليله. ووجه ذلك: بأن كل إطلاق له مقيد لبيّ ببناء المرتكز العقلائي، وهذا المقيد اللبي هو ان لا تصرف قدرتك فيما يعلم أهميته أو ما يحتمل اهميته، أو ما يتساويان. فكأن المقيد اللبي العقلائي مفصّل على طبق ما نرى، فالمرتكز العقلائي يقول: كل واجب، يجب صرف قدرتك في امتثاله إلا ان تشتغل بما يعلم أهميته أو يحتمل أهميته أو يتساوى، اي ان يعلم مساواته لما وجب عليه.

فبناء على ذلك: لو صرف القدرة في محتمل الأهمية فإن هذا الصرف عقلائي على طبق المرتكز العقلائي، اما لو صرف القدرة فيما يحتمل مساواته، ويحتمل عدم أهميته، فحينئذٍ العقلاء يقولون: بانك لا تحرز فراغ الذمة من محتمل الأهمية بل مقتضى اطلاق دليله ان لا تفرغ عهدتك بالاشتغال بما يحتمل مساواته.

وهنا السيد الأستاذ (دام ظله) ذكر بأنه لا نظر في ادلة التكاليف في هذه التفاصيل، اي تفاصيل باب التزاحم بحيث يلحظ المولى معلوم الأهمية أو محتمل الأهمية أو معلوم المساواة، فيقيد كل تكليف بأن لا تصرف قدرتك في معلوم الأهمية أو محتمل الأهمية أو معلوم المساواة، فإن النظر في باب القوانين والتشريعات بلا تفاصيل باب التزاحم والمقارنة بينها غير عرفية،

فالصحيح: ان المقيد اللبي هو كلمة واحدة (ان لا تصرف قدرتك فيما له مرجح لزومي أو مساوٍ، كل واجب فعلي في حقك ما لم تصرف قدرتك فيما هو مساوٍ له أو له مرجح لزومي).

هذا التقييد معقول ان يستبطنه التكليف وأما التقييد بمعلوم الأهمية أو محتمل الأهمية أو معلوم المساواة بحيث يقتضي النظر إلى مقارنات باب التزاحم تفصيلاً هذا غير عرفي.

على اية حال لو بينا على ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) من ان اطلاق كل تكليف فعلي ما لم تصرف قدرتك فيما هو مساوٍ أو له مرجح لزومي، بناء على ذلك نقول:

بانه لا يصح التمسك به في المقام، لأنه في محتمل الأهمية لا ندري ان احتمال الأهمية مرجح لزومي أم لا؟ والمفروض ان الطرف الآخر (غير محتمل الاهمية) يحتمل مساواته ويحتمل انه ليس مساوياً، إذن بالنتيجة: نقول لو صرف قدرته في محتمل الأهمية يحرز امتثال تكليف، هذا لا اشكال فيه ،

لكن لو صرف قدرته في الآخر الذي يحتمل كونه مساويا ويحتمل كونه أقل فهو شاك في الوجوب، وليس شاكا في الامتثال. بأن يقال: بأنه اطلاق التكليف بما يحتمل مساواته فعلي الا ان تصرف قدرتك فيما له مرجح لزومي، ولا ندري أن صرف القدرة في غيره صرف لما له مرجح لزومي.

إذن بالنتيجة: صحيح لو صرف قدرته في محتمل الأهمية لأيقن بامتثال التكليف، اما لو صرف قدرته فيما يحتمل المساواة فليس من موارد الشك في الامتثال كي يقال عليه ان يرجع إلى محتمل الأهمية أو يتعين عليه محتمل الاهمية، بل هو شك في الوجوب، إذ لعلهما متساويان وبالتالي لم يجب عليه محتمل الأهمية من الأساس.

هذا تمام الكلام في هذه الأقسام الاربعة. ونصل إلى ما هو محل البحث لديهم، وهو:

### اذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في التكليف

\_لا في الحجية ولا في التزاحم ولا في الامثال\_.

وقد ذكروا له صوراً ثلاث:

الصورة الأولى: محصّلها:

إذا علم المكلف بوجوب فعل وشك في سقوط الوجوب بفعل اخر لاحتمال انه واجب تخييري، مثلا: المكلف افطر متعمدا ويقطع بوجوب صوم شهرين متتابعين، ولكن لا يدري هل اطعام ستين مسكين مسقط أم لا؟

لعل وجوب صوم شهرين متتابعين وجوب تعييني فلا يسقط، لعل وجوب شهرين متتابعين وجوب تخييري فيسقط، فالأمر دائر بين التعيين والتخيير بحسب التكليف، هل يتعين عليّ صوم شهرين متتابعين أو انا مخير بينه وبين اطعام ستين مسكيناً.

فهنا تتبين النتيجة بعرض المسالك في

### حقيقة الوجوب التخييري

، فلابد ان نرجع إلى المسالك المذكورة في حقيقة الوجوب التخييري ليتبين لنا ان نتيجتها الاحتياط أو البراءة في المقام.

المسلك الاول: ما نسب إلى المشهور واختاره المحقق النائيني (قده) من أنّ الوجوب التخييري مرجعه إلى وجوب كل من العدلين ولكن بقاءُ كل من الوجوبين مشروط بعدم فعل الآخر.

ففعل الآخر مسقط لا انه شك في التكليف، فاذا فرضنا ان صوم الشهرين واجب تخييري فمعناه يجب صوم شهرين ويجب اطعام الستين مسكين، ولكن بقاء كل من الوجوبين مشروط بعدم فعل الآخر بحيث لو تركت كليهما لكان عليك وجوبان فعليان لتحقق شرط كل منهما، فوجوب كل منهما فعلي وبقاءه مشروط بعدم الآخر فلو ترك الجميع لكان الوجوبان باقيين في حقه.

بناء على هذا المسلك: افاد الميرزا النائيني: اذن على هذا المسلك إذا شككتم في ان وجوب صوم شهرين تعييني أو انه تخييري وإن كان تخييري فيسقط بالاطعام إذن بعدم الإتيان بالاطعام يكون الشك شكا في السقوط، والشك في السقوط مجرى لأصالة الاشتغال، اذن على هذا المبنى يكون الاتيان بالاطعام شكا في السقوط والشك في السقوط مجرى للاشتغال.

فعلى مبنى النائيني متى ما دار الأمر بين التعيين والتخيير فمقتضى الأصل هو التعيين لأنه شك في السقوط.

ولكن، لو سلّمنا المبنى فقد ذكرنا عدة مرات، ان الشك في السقوط غير الشك في الامتثال، ما هو مجرى للاشتغال الشك في الامتثال لا الشك في السقوط، لأن الشك في الامتثال معناه ان التكليف واضح سعة أو ضيقاً. مثلا: إذا كان المكلف في فترة طاهراً وكان في فترة محدثاً ولا يدري ايهما المتقدم وصلى، لا يستطيع استصحاب الطهارة، لا يستطيع استصحاب الحدث، لتوارد الحالتين، هنا المكلف يكون شكه شكاً في الامتثال محضاً وليس شكا في التكليف ومقتضى الشك في الامتثال الاشتغال.

امّا إذا علم المكلف انه تجب عليه صلاة الجنازة وقام الصبي المميز وصلى على الجنازة، فهذا من موارد الشك في السقوط، هل ان فعل الصبي مسقط للوجوب المتوجه للبالغ أم لا؟ والشك في السقوط شك في التكليف لأنه شك في سعة التكليف، لانني اشك من اول الأمر هل ان المولى في عالم الجعل قال يجب على البالغ الصلاة على الجنازة ما لم يصلي عليها الصبي؟!. أو هذا الشرط غير موجود، فهو ليس شكا في الامتثال وانما شك في سعة التكليف.

فان قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كما عليه المشهور فنستصحب بقاء التكليف.

وأما إذا لم نقل بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كما هو الصحيح والمختار تصل النوبة للبراءة عن فعلية التكليف بصلاة الجنازة بعد صلاة الصبي المميز، فما ذكره المحقق النائيني ليس من موارد قاعدة الاشتغال.

المسلك الثاني: ما ذكره المشهور \_لا ما نسب \_ وتعرض له في الكفاية: من ان مرجع الوجوب التخييري إلى وجوب كل من العدلين مشروطا بعدم الآخر بحيث يكون عدم الآخر شرطا بالحدوث[[3]](#footnote-3) لا شرطا في البقاء، وجوب صوم الشهرين اصل الوجوب مشروط بعد الاطعام، وجوب الاطعام مشروط بعدم الصوم، وجوب احدهما مشروط بعدم الآخر. ففعل كل منهما مانع من حدوث تكليف بالآخر لا أنه مسقط له.

فعلى هذا المبنى يقال: المقام من موارد العلم الإجمالي المنجز، لأنه ان كان وجوب الصوم تعييني فوجوبه فعلي حتى مع الاتيان بالاطعام، وإن كان وجوب الصوم تخييري فعند تركه يكون وجوب الاطعام فعليا اذن انا اعلم اجمالا اما يجب الصوم حتى مع الاطعام أو يجب الاطعام عند ترك الصوم، فلدي علم اجمالي منجز، اذن إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير على المسلك الثاني وهو اشتراط كل من الوجوبين بعدم الآخر على هذا المسلك فمقتضى الأصل التعيين لمنجزية العلم الإجمالي، اما يجب الصوم حتى مع الاطعام، أو يجب الاطعام عند ترك الصوم. ولكن هذا العلم الاجمالي منجز بناء على مسلك العليّة.

وأما بناء على مسلك الاقتضاء فتجري البراءة عن وجوب الصوم بلا معارض. فاذا افترضنا ان المكلف فعل الاطعام ويشك في وجوب الصوم عند فعل الاطعام، هنا يجري البراءة، ولا تعارضها البراءة عن وجوب الاطعام مطلقا، لأنه إذا اراد ان يجري البراءة عن وجوب الاطعام ، متى يجريها؟ هل يجريها في فرض فعل الصوم، قطعا الاطعام حينئذ غير واجب، إذا فعل الصوم فقطعا الاطعام غير واجب، أو يجريها عند ترك الصوم؟ فيعلم بالمخالفة القطعية، ترك الاطعام بعد ترك الصوم مخالفة قطعية جزما، اذن تجري البراءة عن وجوب الصوم عند فعل الاطعام، ولا تعارض بالبراءة عن وجوب الاطعام لأنك متى ما تريد ان تجري البراءة عن وجوب الاطعام؟ هل تريد اجرائها عند فعل الصوم؟ معلوم عدم الوجوب، هل تريد اجرائها عند ترك الصوم ؟ هذا فرض المخالفة القطعية فلا اثر للبراءة حينئذٍ.

فاذا لم يكن للبراءة عن وجوب الصوم عند فعل الاطعام معارض انحل العلم الاجمالي حكماً.

المسلك الثالث \_في حقيقة الواجب التخييري\_: ما ذهب اليه المحقق العراقي (قده):

حقيقة الواجب التخييري هي مطلوبية سد باب العدم لا مطلقا، فإن الواجب اما تعييني إذن المطلوب سد ابواب عدمه مطلقا، يجب عليك تعيينا الصوم، يعني عليك ان تسد جميع النوافد الذي تؤدي إلى الصوم، سد ابواب العدم مطلقا، اما إذا قلنا بأن وجوب الصوم تخييري، فكأن الشارع يقول: يجب عليك سد أبواب عدم الصوم الا في فرض فعل الاطعام، ويجب عليك سد ابواب عدم الاطعام الا في فرض الصوم، فالوجوب ليس وجوبا تاما بل وجوب ناقص، حيث يقول المحقق العراقي مرجع الوجوب التخييري إلى وجوبين ناقصين قاصرين، لا يمتد كل منهما لفرض فعل الآخر، فأنا لا أقول بأن وجوب كل منهما فعلي والآخر مسقط، ولا اقول بأن وجوب كل منهما مشروط في اصل حدوثه بترك الاخر، بل اقول بوجوبين قاصرين ناقصين لا يمتد كل منهما لفرض فعل الآخر.

فعلى مسلك العراقي: ما هو مقتضى الاصل هنا؟ إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير، لا ندري هل يجب الصوم تعيينا أو أننا مخيرون بين الصوم والإطعام؟

بعبارة أخرى: لا ندري هل يجب سد ابواب عدم الصوم مطلقا؟ أو لا يجب سد ابوابه عند فعل الاطعام؟

فعلى هذا المبنى للعراقي قد يقال كما قلنا على المسلك الثاني: بوجود علم اجمالي منجز، لأننا نعلم بالنتيجة إما يجب سد أبواب عدم الصوم اما مع عدم فعل الاطعام، أو يجب سد أبواب عدم الإطعام عند ترك الصوم؟! اما يجب الصوم حتى في فرض فعل الاطعام أو يحرم ترك الاطعام ترك الاطعام عند ترك الصوم؟!.

والجواب: بأن هذا العلم الاجمالي منجز بناء على مسلك العليّة. فاذا جمعنا بين مبنيين للعراقي، من جهة يقول: بأن حقيقة الوجوب التخييري الوجوب الناقص، من جهة يقول: بأن منجزية العلم الاجمالي على نحو نحو العلية. فاذا جمعنا بين مسلكي العراقي: كانت النتيجة أنه إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فمقتضى الاصل التعيين.

لكن بناء على الاقتضاء كما ذكرنا تجري البراءة عن وجوب الصوم عند فعل الاطعام ولا تعارض بالبراءة عن حرمة ترك الإطعام عند ترك الصوم، لأن ترك الاطعام عند ترك الصوم فرض في المخالفة القطعية فلا اثر لجريان البراءة فيه فتجري البراءة في الطرف الاول بلا معارض.

### المسلك الرابع \_ في حقيقة الوجوب التخييري\_: وهو المسلك الصحيح

وفاقاً لسيدنا الخوئي(قده): من ان مرجع الوجوب التخييري إلى وجوب الجامع. فاذا قال المولى: انت مخير بين صوم واطعام فكأنه قال: يجب عليك احدهما، يجب عليك الجامع، فليس هناك وجوبان شرط أصل كل منهما بترك الآخر أو شرط بقاء كل منهما بفعل الآخر، أو أن هذين الوجوبين قاصران ناقصان، ليس عندنا الا وجوب واحد متوجه للجامع وهو احدهما.

فبناء على هذا المسلك: إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فما هو مقتضى الاصل؟ بناء على هذا المسلك الرابع، من ان الوجوب التخيير وجوب للجامع.

فاذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فمرجع ذلك إلى ان الواجب اما الجامع أو الخصوصية، أي يدخل المقام في باب الاقل والاكثر. على مبنى السيد الخوئي في حقيقة الوجوب التخييري يكون دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو دوران الأمر بين الأقل والأكثر أصلاً، اما الجامع أو الخصوصية، والجامع على كل حال متيقن وإنّما الشك في الخصوصية. فتجري البراءة عن تعين الصوم (الخصوصية) بلا معارض، إذ لا معنى لجريان البراءة عن وجوب الجامع.

لكن السيد الشهيد (قده) قال حتى على هذا المبنى وهو المبنى الصحيح في حقيقة الوجوب التخييري لا تجري البراءة.

### 120

ذكرنا فيما سبق: أنه إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير الشرعيين، كما إذا دار الأمر بين تعين الصوم، أو التخيير بينه وبين الإطعام. وقد قلنا أنّ النتيجة تختلف باختلاف المسالك في حقيقة الوجوب التخييري، ووصل الكلام إلى أنه بناء على أنّ مرجع الوجوب التخييري إلى وجوب الجامع وهو عنوان أحدهما، فهل ينحل العلم الإجمالي وتجب البراءة أم لا؟

فهنا أُفيدت عدة وجوه لمنع انحلال العلم الاجمالي حتى بناء على أنّ مرجع الواجب التخييري إلى وجوب الأحد:

الوجه الأول: ما أفاده السيد الشهيد (قده). ومحصّله: إذا الأمر بين وجوب الصوم تعيينا أو وجوب احدهما من الصوم والإطعام، فالأمر دائر بين الصوم أو عنوان الأحد، وهذا من الدوران بين المتباينين، لا من الدوران بين الأقل والأكثر، بلحاظ ان بين مفهوم احدهما ومفهوم الصوم تبايناً فالدوران بينهما من دوران الأمر بين المتباينين. فإن بنينا على مسلك العلية كان العلم الإجمالي منجزاً، لأنه علم بأحد متباينين أما الداخل في العهدة احدهما أو الداخل في العهدة خصوص الصوم، نعم على مسلك الاقتضاء ينحل العلم الاجمالي حكما بجريان البراءة في احد الطرفين بلا معارض،

ففي المقام: إذا دار الأمر بين الصوم أو احدهما جرت البراءة عن الصوم بلا معارض، لانه لا معنى لجريان البراءة عن عنوان احدهما، إذ ما هو الغرض من جريان البراءة من عنوان احدهما؟ هل الغرض من ذلك هو تعيين ان الواجب هو الصوم؟ فهذا اصل مثبت. أو ان الغرض من ذلك الترخيص في ترك كليهما، هذا ترخيص في المخالفة القطعية. فجريان البراءة عن الجامع لا وجه له، لأن الغرض من البراءة اما إثبات وجوب الصوم الذي هو الطرف الآخر فهو اصل مثبت، أو الترخيص فهو ترخيص في المخالفة القطعية، فتجري البراءة عن تعين الصوم بلا معارض. وهذا هو معنى التوسط في التنجيز. أي لو كان الواقع هو الصوم لتنجز الصوم لا بعنوانه بل بعنوان أحدهما، فهو متنجز واقعاً لكن لا بعنوان الصوم بل بعنوان احدهما، وهذا هو معنى (التوسط في التنجيز).

ويلاحظ على ذلك:

أنه (قده) في بحث الأقل والأكثر ذكر انه ليس المناط في الدخول في العهدة على عنوان الامتثال، وانما المناط على منشأ الانتزاع، فمثلاً: في باب الأقل والأكثر لو قال قائل الواجب يدور بين تسعة اجزاء وعشرة اجزاء، وبين عنوان التسعة وعنوان العشرة تباين في المفهوم، فكيف قلتم بالانحلال هنا؟ مع ان هنا تغايرا في المفهوم بين التسعة والعشرة؟! لأننا لا ندري ما الذي دخل في العهدة التسعة أو العشرة؟

قال: ان عنوان التسعة وعنوان العشرة عنوانان انتزاعيان، وليس العبرة في الدخول في العهدة العنوان الانتزاعي، بل بمنشأ انتزاعه، فإذا رجعنا لمنشأ الانتزاع قلنا: لا ندري هل دخل في العهدة التكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد والسلام وشككنا في جلسة الاستراحة مثلاً. إذن دوران الأمر بين تسعة وعشرة هذا لا دخل له فيما تنشغل به العهدة بل نرجع لمنشأ الانتزاع، فنقول: قطعا اشتغلت العهدة بتكبير وقراءة وركوع وسجود وتشهد وسلام، وإنما نشك في اشتغال العهدة بجلسة الاستراحة فحصل انحلال حقيقي بلحاظ منشأ الانتزاع، ولم يصبح الأمر دائر بين متباينين. وفي المقام، نقول: هل يمكن تصوير ذلك؟

أي ان نقول بين عنوان احدهما وبين الصوم هل يوجد انحلال حقيقي بلحاظ ما يدخل في العهدة؟ بحيث نقول: لا يتنجز العلم الاجمالي هنا حتى بناء على مسلك العلية.

قد يجاب عن ذلك: بأنه في المقام لا يوجد، لأن منشأ الانتزاع هناك عنوان معين، وهو ركوع وسجود وتشهد، فاذا كان منشأ الانتزاع عنوانا معينا قبل هذا العنوان المعين الدخول في العهدة وشك في دخول العنوان الآخر، اما إذا لم يكن منشأ الانتزاع عنوانا معيناً، كما في المثال: إذا دار الأمر بين الصوم أو احدهما وقلنا بأن احدهما عنوان انتزاعي، نرجع إلى منشأ انتزاعه، ليس منشأ انتزاعه عنوانا معينا، لأن منشأ انتزاعه الصوم والاطعام، فإن الذهن إذا لاحظ الصوم أو الاطعام انتزع منه عنوان احدهما، فاذا لاحظتم منشأ الانتزاع فمنشأ الانتزاع ليس عنوانا معينا، لأننا لا ندري أصلاً هل الصوم أم الاطعام؟ فليس هناك عنوان معين دخل في العهدة كي يشك في الزائد فيحصل الانحلال. إذن الفرق بين باب الأقل والأكثر وبين محل الكلام:

انه في باب الأقل والاكثر: منشأ الانتزاع عنوان معين قطعنا بدخوله في العهدة وهو الركوع والسجود والقراءة. بينما منشأ الانتزاع هنا لعنوان احدهما ليس عنواناً معيناً قطعنا بدخوله في العهدة، بل منشأ الانتزاع صوم وإطعام، وكل منهما لا نحرز دخوله في العهدة. قد يقال هكذا.

ولكن يقال: ليس المدار في الدخول في العهدة على ان يكون العنوان معين، المهم ان منشأ الانتزاع نقطع باستحقاق الادانة عليه، متى ما كان منشأ الانتزاع مما يقطع باستحقاق الادانة عليه ويشك في استحقاق الادانة على شيء آخر، حصل الانحلال الحقيقي بلحاظ ما يدخل في العهدة.

فعند تحليل المطلب: نقول دار الأمر بين وجوب الصوم بعينه أو وجوب احدهما، واحدهما مجرد عنوان انتزاعي فاذا كان عنوانا انتزاعيا فهو بما هو عنوان وبما هو مشير مما لا يدخل في العهدة، فنرجع إلى منشأ انتزاعه، منشأ انتزاعه لا نستطيع تحديده. هذا أو هذا؟!

لكننا نقول بالنتيجة منشأ انتزاع عنوان احدهما مما نقطع بأن تركه موجب لاستحقاق العقوبة، لأن منشأ انتزاع احدهما كليهما، وترك كليهما موجب لاستحقاق العقوبة حتماً، فبما ان منشأ الانتزاع مما نقطع باستحقاق العقوبة على تركه حتماً ونشك في استحقاق العقوبة على ترك عنوان الصوم اذن بالنتيجة حصل الانحلال، فليس المدار في الانحلال الحقيقي بلحاظ عالم العهدة، أن نضع اصبعنا على عنوان معين، نقول هذا العنوان نقطع بدخوله في العهدة، هذا ليس هو المدار. المدار في الانحلال الحقيقي بلحاظ عالم العهدة ان نقول: ان المشار اليه \_ولو لم نستطع تحديده\_ مما نجزم بإدانته أي مما نشك في استحقاق العقوبة على تركه. إذا دار الأمر بين احدهما أو الصوم بعينه، نقول: لا محالة نجزم بأن في ترك أحدهما لا احدهما المردد، نجزم في ترك احدهما باستحقاق للعقوبة، ونشك في الادانة على عنوان الصوم، إذن فيحصل انحلال حقيقي بلحاظ عالم العهدة فتجري البراءة العقلية عن تعيّن الصوم.

الوجه الثاني: ما افاده السيد الاستاذ (دام ظله): حيث ذهب إلى ان مقتضى القاعدة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو التخيير.

وبيان ذلك: في باب الأقل والأكثر ذكرنا: هل أنّ المنجزية عقلية أم عقلائية؟ فإن قلنا بأن منجزية العلم الاجمالي عقلية كما ذهب اليه المشهور فالعلم الإجمالي في باب الأقل والأكثر منجز، لأنه دائر بين متباينين وجوب الاكثر استقلالا أو وجوب الأقل استقلالا، حيث نعلم بوجوب استقلالي إما بالاكثر أو بالأقل، وهذا من دوران الأمر بين المتباينين، إذن بناء على ان العلم الاجمالي منجزٌ عقلاً هذا العلم الاجمالي منجز.

لكن لاننا هناك بنينا على المنجزية العقلائية فنقول: لا نحرز بناء العقلاء على المنجزية إذا تنجز احد الطرفين بمنجز تفصيلي. فاذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الأقل متنجز تفصيلاً، فحيث إن الأقل متنجز تفصيلا لا نحرز بناء العقلاء على منجزية الاكثر والشك في المنجزية مساوق للقطع بعدهما.

إذن بناء على مسلكنا: من أنّ المنجزية للعلم الاجمالي عقلائية دائماً وليست عقلية، لذلك قلنا في باب الأقل والأكثر: العلم الإجمالي غير منجز، لو كانت عقلية لكان منجزاً، لكن لأنّها عقلائية ليس منجزاً، إذ بعد تجز الأقل بمنجز تفصيلي لا نحرز بناء العقلاء على تنجز الاكثر لا من باب الرجوع إلى البراءة، فهو في هذه النقطة يتحد مع سيد المنتقى (قده): من أن أدلة البراءة منصرفة إلى فرض احتمال التكليف، وأما إذا علم بالتكليف وشك في انطباق المكلف به على هذا أو على هذا، فدليل البراءة منصرف.

لذلك إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر فنقول: بالانحلال لا من باب جريان البراءة لأن البراءة إنما تجري في فرض احتمال التكليف، أمّا بعد العلم به والتردد في منطبقه هذا ليس من جريانها باحتمال التكليف بل من جريانها في الانطباق، وهذا مما لا معنى له.

اما بالنسبة لمحل كلامنا: إذا دار الأمر بين وجوب الصوم بعينه أو بأحدهما. قالوا: لم يتنجز احد الطرفين بمنجز تفصيلي، فلو تنجز احد الطرفين بمنجز تفصيلي بهما في الأقل والأكثر لقلنا لا نحرز بناء العقلاء على منجزية الآخر بعد تنجز الأول.

أما هنا دار الأمر بين الصوم بعينه أو أحدهما، فلم يتنجز أحدهما في حقنا بمنجز تفصيلي كي نقول لا نحرز بناء العقلاء على منجزية الطرف الآخر. فالنتيجة هي الاحتياط.

ولكن يلاحظ على ما افيد مضافا إلى ما ذكرنا في مناقشة الوجه السابق:

من أنّ هذا المدعى ان دليل البراءة منصرف إلى فرض احتمال التكليف ولا يجري عند الشك في الانطباق أي انطباق التكليف المعلوم على كل من الفردين، هذا المدعى محل تأمل. والسر في ذلك: لا موضوعية لاحتمال التكليف، إذا شككنا في تكليف فقلنا بأن دليل البراءة يشمله. لماذا يشمله؟ لأن احتمال التكليف مساوق لاحتمال العقوبة، حيث ان احتمال التكليف مساوق لاحتمال العقوبة بدواً خصوصا على مبناه من ان الإلزام متقوم بالوعيد، فاحتمال الإلزام احتمال للوعيد، إذن بالنتيجة جريان البراءة عند احتمال التكليف لا لموضوعية في احتمال التكليف بل لأن احتمال التكليف احتمال للعقوبة.

إذن على هذه النكتة ينبغي ان تقول: دليل البراءة منصرف إلى ما إذا كان احتمال العقوبة بدوياً. باعتبار ان المناط هو احتمال العقوبة، فلو فرضنا انه دار المعلوم بالاجمال بين طرفين احدهما في تركه مخالفة قطعية جزماً، واستحقاق للعقوبة جزماً، إذن فالمقتضي لجريان البراءة في الطرف الآخر تام، كما هو في محل الكلام، فإنه في محل الكلام: إذا علمنا اجمالا بأنه إما الصوم بعينه أو احدهما؟ هو يقول: هنا دليل البراءة منصرف، لأنه عندنا علم في المقام، نعلم بتكليف ونشك في انطباقه لا أننا نشك في التكليف، نحن نعلم بالتكليف نشك في انطباقه، هل ينطبق على الصوم؟ هل ينطبق على الاحد؟ فكيف نجري البراءة؟ المقتضي غير موجود بنظره، لأن الشك في الانطباق وليس الشك في التكليف، قلنا الشك في التكليف لا موضوعية له عرفاً، خصوصا على مبناكم من ان التكليف اصلا قوامه بالوعيد لا بالملاك، إذن بناء على ذلك: مورد دليل البراءة ومنصرفه الشك في التكليف حيث إنه شك في استحقاق العقوبة.

فنحن نقول في المقام: إذا علمنا اجمالا باستحقاق عقوبة لكن لا ندري منطبق الاستحقاق، كما إذا دار الأمر بين الظهر بعينها أو الجمعة بعينها؟ كلامكم تام. علمنا باستحقاق العقوبة لكن لا ندري ما هو منطبق الاستحقاق ترك الجمعة أم ترك الظهر. كلامكم تام. أما إذا علمنا بتكليف وعلمنا باستحقاق عقوبة بين طرفين أحدهما وصف، وعلمنا أن في ترك احدهما مخالفة قطعية جزماً، فإذا كان هذا الطرف مورداً لاستحقاق العقوبة جزماً فهو كما ذكرت في دوران الأمر بين الأقل والأكثر أن الأقل متنجز تفصيلا ولا نحرز بناء العقلاء على تنجز الأكثر بعد تنجز الأقل تفصيلاً. هنا ايضا نقول المقتضي لجريان البراءة الشك في التكليف من حيث كونه شكا في استحقاق العقوبة، فإذا علمنا باستحقاق العقوبة في احد الطرفين انطبق دليل البراءة على الطرف الآخر. يأتي الكلام في الوجه الثالث الذي افاده شيخنا الأستاذ (قده).

### 121

كان الكلام في دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعيين، وقلنا بأنه بناءً على أنّ حقيقة الوجوب التخييري هي عبارة عن إيجاد الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما فهل مقتضى الأصل هو الاشتغال أم البراءة؟ وقلنا بأن هناك وجوهاً لإثبات ان مقتضى الأصل هو الاشتغال بناء على هذا المسلك، وسبق الكلام في وجهين، ووصل إلى الكلام الى:

الوجه الثالث: وهو ما يستفاد من كلمات شيخنا الاستاذ (قده) من أن المدار في تحقيق المعارضة على ملاحظة كون مجرى البراءة ذا ثقل في نفسه وإن لم يكن ذا ثقل مطلقاً. بيان ذلك:

إذا دار الأمر بين وجوب الصوم بعينه أو وجوب الجامع بين الصوم والإطعام، أي بين الصوم أو احدهما. فقد يقال: بأن احدهما توسعة فليس مجرى للبراءة، ولكن الصحيح أن تحديد مجرى البراءة إنما هو بملاحظة كون مجراها ذا ثقل في نفسه بلحاظ عدمه، لا ذا ثقل مطلقاً وهنا إذا لاحظنا وجوب الصوم بعينه فهو ذو ثقل على كل حال، وإذا لاحظنا عنوان احدهما فهو بالنسبة إلى عدمه ذو ثقل وإن كان بالنسبة إلى الصوم ليس ذا ثقل، فإذا نظرنا إلى ايجاب احدهما في مقابل عدم ايجاب شيء فهو ذو ثقل، واما إذا نظرنا إلى إيجاب أحدهما مقابل إيجاب الصوم فهو ليس ذات ثقل، والمناط في جريان البراءة: أن يكون موردها ذا ثقل بلحاظ عدمه، لا ذا ثقل بلحاظ جميع المحتملات.

فلأجل ذلك نقول: إذا دار الأمر بين وجوب الصوم بعينه فهو ذو ثقل، مجرى البراءة، أو وجوب أحدهما فهو ذو ثقل بلحاظ عدمه فهو مجرى البراءة، فتتعارض البراءتان ويكون العلم الإجمالي منجزاً.

نظير ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في دوران الأمر بين الشرطية والمانعية: وهو انه هل يشترط في الساتر الحيواني كونه مما يؤكل؟ أو أن لبس ما لا يؤكل مانع؟ فهذا بحث في مسألة اللباس المشكوك يدور الأمر بين الشرطية والمانعية، هل ان لبس ما لا يؤكل إذا كان حيواناً شرط؟ أو أن لبس ما لا يؤكل مانع؟

فإذا دار الأمر بين الشرطية والمانعية فهناك افاد المحقق النائيني (قده) في رسالته (اللباس المشكوك) ان هذا العلم الاجمالي غير منجز، أي العلم بأن الشارع إمّا جعل المانعية لما لا يؤكل أو جعل الشرطية لما يؤكل إن كان اللباس حيوانياً، يقول هذا العلم الإجمالي غير منجز؛ لأنه تجري البراءة عن الشرطية بلا معارض، والسر في ذلك: أن المحتمل ذا الثقل هو الشرطية واما المانعية فليست ذات ثقل لأنه لو كان المجعول هو الشرطية، فيلزم احرازه في فرض الشك إذ لابد من احراز الشرط فيه لأجل انجاز المشروط، فلو أن المكلف شكَّ في ان هذا الثوب، هذا الثوب حيواني لكن لا ادري انه مما يؤكل أو مما لا يؤكل، لكن عليه ان يحرز انه مما يؤكل، فلو كان المجعول الشرطية لكان اثر جعل الشرطية لزوم الإحراز عند الشك في الامتثال، إذ لابد من احراز الشرط من اجل احراز المشروط، اذن اصبح جعل الشرطية ذا ثقل، بينما لو كان المجعول هو المانعية بأن قال الشارع لبس ما لا يؤكل مانع، يكفي الشك في صحة الصلاة، أي بمجرد ان يشك أن هذا الثوب مانع أم ليس بمانع صحت صلاته، لأن احراز المانع هو المبطل فالشك في المانع يكفي في صحة الصلاة، فجعل الشرطية ذو ثقل بينما جعل المانعية ليس ذا ثقل، إذن لا معنى لجريان البراءة عن المانعية، لأنها ليست ذات ثقل فتجري البراءة عن الشرطية بلا معارض، وحينئذٍ ينحل العلم الاجمالي بأن المجعول إما الشرطية وإما المانعية. هكذا افاد المحقق النائيني (قده).

لكن السيد الخوئي أجاب: تارة ننظر إلى المسألة بلحاظ عالم الجعل، وتارة ننظر إلى المسالة بلحاظ عالم الامتثال.

فاذا نظرنا إلى المسألة بلحاظ عالم الجعل: كل منهما ذو ثقل مع غمض النظر عن عالم الامتثال، لأن كليهما تقييد، إذ كما أن مرجع الشرطية إلى التقييد بأن يقول الشارع: يشترط في صحة صلاتك إذا كان الثوب حيوانيا أن يكون مما يؤكل. هذا مرجعه إلى تقييد الصلاة بكون الثوب مما يؤكل إن كان حيوانياً.

وإن كان المجعول هو المانعية، فهو أيضاً تقييد غايته انه تقييد عدمي، فيقول: مرجع جعل مانعية ما لا يؤكل إلى تقييد الصلاة بعدم ما لا يؤكل، وكلاهما تقييد والتقييد في نفسه ذو ثقل. فلو نظرنا إلى عالم الجعل فإن كلا المحتملين ذو ثقل، فكل من المحتملين في نفسه مجرى للبراءة فتتعارض البراءتان فيكون العلم الإجمالي منجزاً.

وأما إذا نظرنا لعالم الامتثال: فهنا يأتي كلام النائيني حيث يقول: إنّ الأثر المترتب على الشرطية في عالم الامتثال انك لو شككت للزم احراز الشرط، بينما الأثر المترتب على المانعية في عالم الامتثال أنك لو شككت تمضي في صلاتك. فيقول سيدنا الخوئي (قده) صحيح بلحاظ عالم الامتثال الشرطية ذات ثقل وليست المانعية لكن ليس هذا هو المدار في جريان الاصول، فإن المنظور في جريان الأصول هو عالم الجعل لا عالم الامتثال، بلحاظ أن هذه الكلفة المترتبة على الشرطية في عالم الامتثال كلفة عقلية وليست كلفة جعلية، يعني العقل يقول: ان كان المجعول في حقك هو الشرطية فإذا شككت في الثوب فالشك شك في المحصل والشك في المحصل مجرى للاشتغال، هذا حكم عقلي، فهذه الكلفة المترتبة على جعل الشرطية كلفة عقلية لا شرعية، والكلفة العقلية ليست مجرى للاصول الشرعية،

إذن المناط في جريان البراءة الشرعية هو الشك في الجعل، بأن يكون المجعول المحتمل ذا ثقل في نفسه بلحاظ عدمه وهذا متوفر فيما إذا دار الأمر بين الشرطية والمانعية.

وأيّده شيخنا الأستاذ هناك في هذا المطلب وبنى عليه في هذا البحث: أنه إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير بناءً على أن مرجع الوجوب التخييري إلى وجوب احدهما، انه إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير يعني دار الأمر بين الصوم بعينه أو الجامع بين الصوم وبين الإطعام، يقول: كل منهما مجعول ذو ثقل في نفسه مع غمض النظر عن عالم الامتثال، فكل منهما مجرى للبراءة في نفسه فتتعارض البراءتان فيكون العلم الإجمالي منجزاً.

ولكن يلاحظ على ما أفيد :

أولاً: بأنه مجرى البراءة في أطراف العلم الاجمالي كل طرف بما هو مقرون بالعلم الاجمالي لا بما هو في نفسه مع غمض النظر عن العلم الاجمالي، فلأجل ذلك بما ان مجرى البراءة في اطراف العلم الاجمالي كل من الطرفين بما هو مقترن بعلم إجمالي، نقول: العلم الاجمالي هو عبارة عن دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فالتعيين ذو ثقل، واما التخيير بإزاء التعيين فليس ذا ثقل فذاك مجرى للبراءة بلا معارض، لا معنى لإجراء البراءة عن التخيير بأنه شك بدوي مجرد عن العلم الاجمالي، إذ ما دام مجرى البراءة كل من الطرفين بما هو مقرون بالعلم الاجمالي فلابد ان يلحظ طرفاه العلم الاجمالي وطرفاه تعيين وتخيير ولا معنى لجريان البراءة عن التخيير لأنه توسعة فتجري البراءة عن التعيين بلا معارض.

وبعبارة صناعية: كلامنا في الإطلاق الأحوالي لدليل البراءة لا في الإطلاق الأفرادي، بمعنى: جريان البراءة في كل منهما في نفسه، بل هل ان لدليل البراءة اطلاقاً ليجري في هذا حتى مع لحاظ ذاك وجريان البراءة في ذاك حتى مع لحاظ هذا أم لا؟ فبما ان المنظور هو الإطلاق الاحوالي إذن بالنتيجة يقال: جريان البراءة في التخيير بإزاء التعيين مما لا معنى له فتجري البراءة عن التعيين بلا معارض.

ثانياً: ذكرنا في بحث اللباس المشكوك تأييد كلام المحقق النائيني (قده) وأنه إذا دار الأمر بين شرطية ما يؤكل ومانعية ما لا يؤكل فإن البراءة عن شرطية ما يؤكل تجري بلا معارض، والسر في ذلك: أنّه ما هو الغرض من جريان البراءة عن المانعية؟

جريان البراءة عن الشرطية ينتج أنه لا يلزمك احراز الشرط عند الشك، واضح جريان البراءة يترتب عليه أثر. جريان البراءة عن المانعية ما هو الغرض منه؟

إن كان الاثر أو الغرض هو الترخيص فيما علم انه مما لا يؤكل؟! فهذا ترخيص في المخالفة القطعية، لأنه إذا علمنا أنّ الثوب مما لا يؤكل فلا تصح الصلاة فيه على كل حال قلنا بالشرطية أم قلنا بالمانعية، على أية حال لا تصح الصلاة إذا أحرز انه مما لا يؤكل. اذن المسالة في المشكوك.

واما إذا كان الغرض من جريان البراءة عن المانعية الترخيص في الصلاة لي المشكوك وهي لا تعارض البراءة عن الشرطية في هذا الفرض . لأنك لو أجريت البراءة عن الشرطية والبراءة عن المانعية في فرض الشك في اللباس لم يلزم من جريانها الترخيص في المخالفة القطعية، بل ليس هناك الا مخالفة احتمالية.

فإذن فما هو المنظور عن جريان البراءة عن المانعية؟

المنظور في جريان البراءة عن الشرطية واضح، جريان البراءة عن الشرطية يعني لا يلزم الإحراز عند الشك في الثوب، الاحتياط غير لازم شرعاً.

أمّا جريان البراءة عن المانعية ما الذي نريد ان نرتب عليه من أثر؟ هل الأثر الترخيص في الثوب الذي نشك فيه انه مما يؤكل أو مما لا يؤكل؟! فهذا ترخيص في المخالفة القطعية. هل الأثر في الترخيص في الثوب الذي نشك فيه أنه مما يؤكل أو مما لا يؤكل؟ تجري بلا مانع، إذ لو أجرينا البراءة هنا فأجرينا البراءة عن الشرطية في مثل هذا الفرض لا يلزم من جريانهما الترخيص في المخالفة القطعية، غايته المخالفة الاحتمالية. إذن بالنتيجة لا جدوى في جريان البراءة في فرض الشك ما دام هناك مؤمّن ولو البراءة عن الشرطية، فتجري البراءة عن الشرطية بلا معارض.

هذا تمام الكلام بناء على أن الوجوب التخييري هو جعل كل من الوجوبين مشروطا بعدم الآخر أو جعل الجامع. قلنا على الوجه الأول ذكرت وجوه لإثبات الاشتغال. على الوجه ذكرت وجوه لإثبات الاشتغال.

بقي في كلمات الأعلام وجهان لإثبات الاشتغال على كل حال \_ على جميع المباني في حقيقة الوجوب التخييري\_:

الوجه الأول: ما قرّب به كلام صاحب الكفاية(قده) من أنه قد يكون في كل من العدْلين ملاك لازم. لكن الإتيان بكل منهما مانع من استيفاء الآخر. مثلاً: قد يكون في الجمعة ملاك ملزم وفي الظهر ملازم ملزم لكن لو اتى بالجمعة لم يمكنه استيفاء ملاك الظهر، ولو أتى بالظهر لم يمكنه استيفاء الجمعة، فلأجل ذلك الشارع ألزم أحدهما، كل منهما ذو ملاك لكن لا يمكن استيفائهما معاً، فاستيفاء احدهما مانع من استيفاء الآخر، لذلك الشارع يقول: يجب أحدهما بناء على ان الوجوب التخييري إيجاب الجامع. أو يجب الفرد المردد حيث ان من المباني في حقيقة الوجوب التخييري ايجاب الفرد المردد. وثمرته كثمرة إيجاب احدهما كما ما مضى من ذكر الوجوه. أو يقول الشارع يجب هذا ويبقى ان لم تفعل ذاك، ويجب ذاك ويبقى إن لم تفعل هذا، بحيث يكون عدم كل منهما شرطاً في بقاء الوجوب للآخر. بناء على هذا المحتمل الذي طرحه صاحب الكفاية:

لو دار الأمر بين الصوم بعينه وبين الاطعام، فيقول مثلا طالب العلم الدقيق: لا اشكال ان الاشتغال بالصوم استيفاء لملاك فعلي، وأما لو اشتغلت بالاطعام، لعل الاشتغال بالاطعام مانع من استيفاء ملاك الصوم، ولعل الصوم هو الواجب فإذا اشتغلت عنه بالإطعام لم اتمكن من استيفاء الملاك الفعلي، فما دامر الأمر يدور بين استيفاء ملاك فعلي أو احتمال تفويت ملاك للمولى، بحيث لو اشتغلت بالاطعام احتمل انني فوت ملاك المولى. إذن فهذا من موارد الشك في القدرة والشك في القدرة مجرى للاشتغال. إن اشتغلت بالصوم وفيت ملاكاً فعلياً للمولى، واما لو اشتغلت بالاطعام فأشك في قدرتي على استيفاء ملاك المولى بعد الاشتغال بالاطعام، والشك في القدرة مجرى للاشتغال، فمقتضى الاشتغال ان اشتغل بالصوم.

وهذا الكلام قد اجابوا عنه الاعلام، فكما يحتمل ما تقول ان في كل من الفعلين ملاكا يكون استيفاءه مانعاً من استيفاء الآخر، من المحتمل أن يكون في كل من الفعلين ملاكاً ملزم، لكن الشارع لم يوجبه تسهيلا على المكلف لا لأن استيفاء كل منهما مفوت للآخر، هذا أيضاً محتمل، محتمل ان في كل منهما ملاك لكن الشارع انما لم يوجبهما لأن في ذلك تسهيلا على المكلف لا أن كل واحد منهم مانع من الآخر.

فبناء على المحتمل الثاني: لو اشتغلت بالصوم وفيّت الملاك، لو اشتغلت بالاطعام، اصلا اشك ان ذمتي مشغولة بملاك آخر للمولى، إذ لعل في الصوم ملاكاً وافياً وليس مفوّتاً لملاك آخر، فإذن كما احتمل ان في الاطعام ملاكاً مفوّتاً لملاك الصوم احتمل انني من الاول لم ألزم إلا بملاك في أحدهما وقد أتيت به في الصوم. فنتيجة ذلك لا يكون المقام من موارد الشك في القدرة، لأن الشك في القدرة فرع احراز ملاك فعلي، احرزت ان هناك ملاك فعلي واشك في قدرتي على استيفاءه، هنا يقولون الشك في القدرة مجرى للاشتغال، اما لو لم أحرز ملاكاً فعلياً في حقي، من الأول أقول: لعل الملاك في حقي هو ما يتحصل بأحدهما فالشك في ذلك بعد الاطعام ليس من الشك في القدرة كي يكون مجرى لأصالة الاشتغال.

### 122

**الوجه الأخير** \_من وجوه القول بتنجز العلم الإجمالي في دوران الأمر بين التعيين والتخيير وهو وجه خاص بفرض معين\_: وهو ما إذا افترضنا انه حين التمكن من الاتيان بالجامع مجرداً عن الخصوصية لا يتمكن المكلف من الإتيان بمحتمل التعيين. فالإتيان بمحتمل التعيين لا يجتمع مع الاتيان بالجامع مجردا في زمان واحد. وهذا الفرض ذكرناه في بحث الأقل والأكثر.

مثلاً: إذا علم المكلف عند حصول الآية كالخسوف أو الكسوف: بأنه إما يجب عليه صلاة الآيات في وقت الآية أي وقت الخسوف والكسوف أو انه مخيّرٌ بين ذلك وبين الصدقة في وقتٍ آخر، أي انه إذا مر وقت الآية ولم يصل فله ان يتصدق، ففي مثل هذا الفرض يقول: بأن محتمل التعيين وهو الإتيان بصلاة الآيات في زمن الآية مما لا يتمكن منه بعد هذا الزمن، واما الجامع المجرد من الخصوصية أي من خصوصية التوقيت لهذا الزمن أيضاً لا يتمكن منه في هذا الزمن، فإذن بالنتيجة الاتيان بمحتمل التعيين مما لا يتمكن منه بعد انقضاء زمانه والإتيان بالجامع مجرداً لا يتمكن منه وقت الإتيان بمحتمل التعيين. فقد يقال في مثل هذا الفرض: بأن العلم الاجمالي منجز، وذلك لتعارض البراءتين فيه، بأن يقول: انا اعلم اجمالا اما يجب علي صلاة الآيات في وقت الآية أو يجب علي الجامع الذي ينحصر فرضه في الصدقة بعد انقضاء زمان الآية، فإذن جريان البراءة عن تعين الصلاة في وقت الآية معارض بالبراءة عن الجامع بعد انقضاء زمان الآية، فلكل منهما اثر،لا ان المسألة تدور بين الاقل والاكثر، فإن اثر محتمل التعيين الاتيان به في هذا الوقت، واثر وجوب الجامع انه ان لم يأتي بمحتمل التعيين في هذا الوقت يتعين عليه الصدقة بعد انقضاء زمان محتمل التعيين، فبالنتيجة يقول ما دام لكل منهما أثر في حقي فأجري البراءة فيتعارضان، تتعارض البراءة عن تعين صلاة الآيات في وقتها مع البراءة عن لزوم تحقيق الجامع في الفرد الآخر عند انقضاء زمان محتمل التعيين. ويقال بأن هذا العلم الإجمالي منجز على جميع المباني في حقيقة الوجوب التخييري، بل ان هذا العلم الاجمالي منجز حتى على مسلك العلية، لأنه إذا كان منجزا على مسلك الاقتضاء فمن باب اولى ان يكون منجزا على العلية.

**الجواب عن ذلك:** يقال ان البراءة في طرف الجامع مما لا أثر لها، والسر في ذلك: ان من ترك الجامع بعد ترك محتمل التعيين قطع بالمخالفة القطعية، فإن من ترك الصدقة بعد ترك الصلاة في ظرفها أي في ظرف الآية، قطع انه خالف الواقع، فجريان البراءة في حقه بلا ثمرة، نعم، تجري البراءة عن محتمل التعيين. مثلا:حصل الآن عندي علم إجمالي،وفي وقت حصول الآية حصل لي هذا العلم الإجمالي إما يجب عليّ الإتيان بالصلاة الآن أو على فرض ترك الصلاة الآن يتعين علي الإتيان بالجامع في الفرد الآخر بعد ذلك. وهذا العلم الإجمالي حصل لي من الآن. اما اقول: جريان البراءة عن تعين الصلاة الآن له اثر بأن اترك الصلاة الآن. أما جريان البراءة عن تعين الجامع بعد ترك الصلاة الآن لا اثر له، لأن ترك الجامع بعد ترك الصلاة الآن مخالفة قطعية. لا نقول بأن جريان البراءة يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية، كي يقال بأنه ما رخصه في المخالفة القطعية، فالمخالفة القطعية باختياره، هو ترك الإتيان بمحتمل التعيين باختياره وترك الجامع بعد ترك محتمل التعيين باختياره، فليس اجراء البراءة في حقه ترخيصاً في المخالفة القطعية، لأنه هو الذي ترك باختياره، نقول ليس المانع من جريان البراءة أن البراءة ترخيص في المخالفة القطعية كي يقال بأن البراءة ليست ترخيصا في المخالفة القطعية بل المخالفة القطعية باختيار المكلف إذ بإمكانه ان يحتاط ويأتي في محتمل التعيين في ظرفه، بل المانع انه لا اثر لها لا ان المانع من جريان البراءة انها ترخيص في المخالفة القطعية ، جريان البراءة عن محتمل التعيين له أثر وهو ان يترك الصلاة الآن، بالنتيجة انا اجري البراءة عن تعين الصلاة في وقت الآية، اما جريان البراءة بعد ترك الصلاة في وقتها عن تعين الجامع هذا ليس ترخيصا في المخالفة القطعية وانما هو ترخيص في فرض المخالفة القطعية، لا انه ترخيص في المخالفة القطعية كي يقال بأن البراءة هنا ليست ترخيصا في المخالفة القطعية بل المخالفة القطعية باختيار المكلف، لكن نقول: المانع انه ترخيص في ظرف المخالفة القطعية فلا اثر له.

**فإن قلت**: على أية حال ليس تحصيل العلم بالمخالفة محرّماً وانما المحرم نفس المخالفة، فهو بعد ان ترك صلاة الآيات في ظرفها ترك الجامع الذي يتعين بعد ذلك بالصدقة، فبتركه للجامع بعد تركه لمحتمل التعيين يحصل له العلم انه خالف الواقع اما من الأول أو من الآن، وتحصيل العلم بالمخالفة ليس محرّماً.

**قلنا:** نعم، ليس تحصيل العلم بالمخالفة محرّم وإنما المحرم هو نفس المخالفة القطعية، ولكن نقول ما هو الاثر في جريان البراءة بعد ترك محتمل التعيين في ظرفه؟ إذا كان الاثر في جريان البراءة ان يترك الجامع فهو يعلم إذا ترك الجامع بعد ترك محتمل التعيين فقد خالف الواقع، وان كان هناك اثر آخر فليس منظوراً. إذن بالنتيجة جريان البراءة لغو.

**فإن قلت:** الأثر هو التوبة: بمعنى انه: بعد ان ترك محتمل التعيين في ظرفه متعمداً يعني ضيّع الحكم العقلي وهو لزوم المخالفة القطعية متعمداً، تاب، فمن جهة مخالفته للاحتياط يتوب، ومن جهة تركه للجامع الآن \_بعد تركه محتمل التعيين\_ يجري البراءة، فلم يحصل علم باستحقاق العقوبة، لأن المشكلة ليس في المخالفة القطعية بما هي مخالفة قطعية، بل بما ان المخالفة القطعية موجبة لاستحقاق العقوبة ولا يعلم بعد التوبة، باستحقاق العقوبة. فيقول: ان كانت المشكلة أنني خالفت الاحتياط فأنا تائب، وإن كانت المشكلة في ترك الجامع بعد ترك محتمل التعيين فأنا مستند للبراءة، فليس عندي علم باستحقاق العقوبة

**فأجبنا عن ذلك سابقا:** بأننا لا نحرز شمول أدلة التوبة لمثل هذا الفرض، نعم لو احرزنا شمولها بمعنى: انه من تنجز عليه موافقة الواقع فيتعمد في ترك أحد طرفي الموافقة ليجري البراءة في الطرف الآخر لا نحرز شمول أدلة التوبة لمثله، وبالتالي فإذا لم تشمله ادلة التوبة يكون جريان البراءة في حقه لغواً بلا أثر. وإن كان شيخنا الاستاذ (قده) قال: تشمله ادلة التوبة غاية ما في الباب ،هذه ثمرة صغيرة ليست كافية عرفا لتحقيق المعارضة بين البراءتين.

ولكن نقول: سواء كانت ثمرة صغيرة أو كبيرة، إذا شملته ادلة التوبة بعد تركه محتمل التعيين في ظرفه كفت هذه الثمرة في تعارض البراءتين، إنما الكلام هو أننا لا نحرز شمول ادلة التوبة له فهو ليس جازما بالأمن، وبالتالي فما دام لا مؤمّن له من ترك محتمل التعيين فجريان البراءة في حقه بعد ترك محتمل التعيين لغو.

فالنتيجة: أن هذا الوجه الخاص بهذا الفرض ليس كافياً في اثبات منجزية العلم الاجمالي عند دوران الامر بين التعيين والتخيير.

نعم، إذا افترضنا \_كما افترضنا في بحث الاقل والاكثر\_ انه لو تعددت الواقعة وكان عاجزا عن محتمل التعيين في ظرفه، مثلا: يعلم بوجوب الصوم عليه، أما الواجب عليه صوم غد أو الواجب عليه الجامع بين صوم غد أو احد الأيام البيض والمفروض ان الغد من ايام البيض -حتى يصير الامر من باب التعيين والتخيير-، لأنه إذا قلنا بأنه يعلم إما بصوم غد أو صوم يوم، هذا يصير من باب الأقل والأكثر، لأجل ان يكون من دوران الامر بين التعيين والتخيير لابد أن نفترض أنّ للجامع خصوصية تجعل النسبة بينه وبين محتمل التعيين التباين، فيقول بانه: اما يجب علي صوم يوم غد أو يجب علي صوم غد، أو يجب عليّ الجامع بين صومه أو صوم أحد الأيام البيض.

هنا في هذا الفرض نقول: الواقعة متكررة، فلو فرضنا انه عاجز عن صوم غد، إن كان الواجب عليّ صوم غد فأنا عاجز عنه غير مستطيع، وبالتالي فلو كان الواجب علي في الواقع صوم غد وأنا الآن عاجز عنه فلا يجب علي شيء، وان كان الواجب علي الجامع، اذن يجب علي صوم احد الأيام البيض الآتية لأنني قادر عليه، فالجامع له ثمرة وهو انه: يتعين علي صوم احد ايام البيض الآتية.

إذن بالنتيجة البراءة عن تعين صوم غد عليّ بحيث يجوز لي أن أأخر الصوم معارضة بالبراءة عن وجوب صوم ايام البيض، ففي مثل ذلك قد يُدّعى منجزية العلم الاجمالي على تأمل.

هذا تمام الكلام في الصورة الأولى وهي ما إذا علم بوجوب فرد كالصوم مثلاً، وشك في ان الفرد الآخر عدل له كالإطعام أم لا؟ وقد ذكرنا ان الجاري هو البراءة عن التعيين فهو مخير فيه بناء على تمام المسالك في حقيقة الوجوب التخييري. يأتي الكلام في الصورة الثانية.

### 123

ذكرنا فيما سبق: أن دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعيين في التكليف له صور ثلاث، ووصل الكلام إلى:

الصورة الثانية: وهي ما

### إذا دار الأمر بين تعين الفعلين أو التخيير بينهما

، مثلا: إذا شك في أنه هل يجب عليه الصوم والإطعام تعييناً؟ أم أنه مخيّرٌ بينهما؟ فهذا الصورة تتصور على نحوين:

النحو الأول: أن يكون الشك ثنائياً، بمعنى أن يدور الأمر بين وجوبهما معا عليه أو وجوب أحدهما، فإما أن يجب عليه الجمع بين الصوم والإطعام أو يجب عليه أحدهما. فإذا دار الأمر بين وجوبهما وجوب أحدهما، جرت البراءة عن وجوبهما معاً، والنتيجة أنه مخير في تطبيق أيٍّ منهما، إذ لا معنى لإجراء البراءة عن وجوب أحدهما وهو متيقن على كل حال.

النحو الثاني: ان يكون الشك ثلاثياً، بمعنى أنه يتساءل هل الصوم واجب تعيينا فقط؟ أو الإطعام واجب تعييناً فقط؟ أو أنه يجب أحدهما تخييراً؟

فالشك حينئذٍ ثلاثي، فتارة يتمكن من الإتيان بكل منهما، فإذا تمكن من الإتيان بكل منهما يجري البراءة عن التعيين، فيجري البراءة عن تعين الصوم ويجري البراءة عن تعين الإطعام، والنتيجة انه مخير بينهما، إذ لا معنى لإجراء البراءة عن التخيير، فإنه مساوق للسعة.

وأما إذا افترضنا انه عاجز عن احد الفردين كما لو فرضنا انه عاجز عن الصوم، فيقول أنا لا ادري هل الصوم متعين في حقي أم الإطعام متعين أم أنني مخير بينهما. فلو كان الصوم متعيناً في حقي لسقط عني الواجب، لأنني المفروض عاجز عن الصوم، وإذا عجزت عن الواجب فلا يجب علي شيء، فلو كان في الواقع ما هو الواجب هو الصوم معيناً وأنا عاجز عنه إذن لا يجب علي شيء البتة، ففي هذه الصورة إذا دار الأمر بين الصوم معين أو الإطعام معين أو التخيير بينهما وكان عاجزا عن الصوم، حينئذٍ يجري البراءة عن وجوب احدهما ولا شيء عليه أصلاً، لأنه ان كان الواجب عليه في الواقع الصوم معينا سقط عنه الوجوب لا محالة، ووجوب الإطعام معينا مشكوك مجرى للبراءة.

هذا تمام الكلام في الصورة الثانية.

الصورة الثالثة \_وهي مهمة وكثيرة الدوران في الفقه\_: أن يعلم بوجوب أحدهما ويعلم بأن الآخر مسقط له، لكن لا يدري أنه مسقط له لكونه عدلاً له أو أنه مجرد مسقط، ليس واجبا في نفسه، لكن متى ما أتى به سقط الواجب؟ فهذه الصورة تختلف عن الصورة الأولى، لأن البحث في الصورة الأولى لم يكن يعلم بأن الثاني مسقط، فبحثنا كان في الصورة الأولى أنه يعلم بوجوب الصوم، ويشك في أن الآخر وهو الإطعام هل هو عدل فيكون مسقط؟ أم ليس بعدل فلا يجزي أصلاً. هذا كان الكلام في الصورة الأولى. وفي الصورة الثانية ذكرنا فرضين: فرض ان يدور الأمر بين وجوبهما معا أو وجوب احدهما، وفرض أن يدور الأمر بين وجوب الصوم معيناً أو الإطعام معيناً أو التخيير بينهما.

أما هذه الصورة الثالثة فهو يعلم بوجوب الصوم، لا شك في ذلك، ويعلم بأن الإطعام عنده مسقط، أيضاً لا شك عنده في ذلك، لكن لا يدري أن الإطعام لكونه عدلاً؟ أو أن الإطعام مسقط بمعنى متى ما أتى به سقط عنه الواجب وان كان ليس متعلقاً لوجوب لا تعييناً ولا تخييراً.

ثمرة هذه الصورة الثالثة: انه لو عجز عمّا هو الواجب وهو الصوم، أنا اعلم بوجوب الصوم وأعلم بأن الإطعام مسقط وعجزت الآن عن الصوم، هل أجري البراءة عن وجوب الإطعام فلا شيء عليّ؟ أم لا؟ هذا هو محل الكلام.

فهنا ذكر السيد الشهيد (قده) أنه لا إشكال في الكبرى، بمعنى أنه في هذا الفرض وهو ما إذا علم بوجود احدهما وعلم أن الآخر مسقط وعجز عن الأول، يجري البراءة عن الثاني. وإنما الكلام في الصغريات:

فنذكر الصغريات الفقهية:

المثال الاول: من كان مسافراً ولم يبق له الا مقدار اربع ركعات، فهذا ان نوى الإقامة ووجبت عليه الصلاة تماماً لم يتمكن من صلاة الظهر أدائية، وإن لم ينو الإقامة كان متمكنا من الظهر والعصر قصريتين، فما هو حكمه؟ فهنا لابد من ذكر أمور ثلاثة ترتبط بهذا المثال:

الأمر الأول: بحث السيد الشهيد والسيد الخوئي (قدس سرهما) حكم المسألة، وهو انه هل الواجب على المكلف ابتداء الجامع بين القصر في السفر والتمام في الحضر فليس مخاطباً إلا في واجب واحد وهو الجامع، غاية ما في الأمر هذا الجامع لا يصح منه قصراً إلا في السفر، ولا يصح منه تماما إلاّ في الحضر، فالسفر والحضر قيدان في الصحة لا في الوجوب، فليس مخاطباً الا بواجب واحد وهو الجامع، غاية ما في الباب لا يصح قصرا الا في السفر ولا يصح منه تماما الا في الحضر. هذا مسلك.

المسلك الآخر وهو المسلك المعروف: انه مخاطب بخطابين، إن حضرت فأتم وان سافرت فقصّر، فهناك خطابات ووجوبان، فالحضر والسفر قيدان في الوجوب وليسا قيدين في الصحة. إن كان حاضرا وجب عليه التمام وإن كان مسافراً وجب عليه القصر.

المسلك الثالث: ما يظهر من سيدنا الخوئي (قده): بالنسبة إلى الحال الاول \_لو فرضنا ان المكلف دائما مسافر فلا يجب عليه الا القصر، أو طول الوقت حاضر فلا يجب عليه إلا التمام\_ لكن من تغير حاله، كان من اول الوقت في حال وآخر الوقت في حال، هنا تظهر الثمرة، فيقال فيمن تغير حاله: ما دام في الحال الأول فيجب عليه الجامع، لا التمام ولا القصر، فإن تغير حاله انتقل إلى حال آخر فما دام الحال الثاني باقياً إلى آخر الوقت ولم يصل قبله فتكون له وظيفة واحدة وليس الجامع، مثلا إذا افترضنا انه كان في أول الوقت حاضرا لا يجب عليه التمام، يجب عليه الجامع، أما إذا انتقل إلى السفر وبقي في السفر حتى آخر الوقت ولم يصل قبله وجب عليه القصر وحدها.

المشكلة عندهم هي: أنه لو قلنا بمسلك المشهور إن كان حاضرا يتم وان كان مسافرا يقصر، نفترض ان هذا المكلف كان حاضراً، لو قلنا أنه يجب عليه التمام لم يجز له السفر، لأن هذا تعجيز عن الواجب، فلو قلنا بأنه يجب على الحاضر التمام إذن لا يجوز له السفر لأن السفر تعجيز للنفس عن الواجب وتعجيز النفس عن الواجب معصية، لا يجوز له السفر أصلاً، إذن لابد أن نقول: إما بأن الواجب في تمام الوقت في الجامع، أو لا أقل في الحال الأول يجب عليه الجامع، فإن انتقل إلى حال آخر واستمر تعينت عليه وظيفة واحدة. أو انه افترضنا أن المكلف مشغوف بالسفر وكل عشرين دقيقة يسافر مسافة ويرجع، إذا قلتم بأنه يجب على الحاضر التمام ويجب على المسافر القصر يعني هذا مخاطب في أثناء الوقت بعشرين خطاب، كلما ذهب خوطب، وكلما رجع خوطب، لا يصح ذلك. إذن بالنتيجة: حيث إن هذا مستبعد إذن الواجب على المكلف الجامع بين القصر والتمام أو انه على الاقل في الحال الأولى.

الأمر الثاني: إذا افترضنا ان المكلف يحرز الوظيفة اما يحرز الجامع أو يحرز تعدد الخطاب. الآن هو مسافر لم يبق من الوقت الا مقدار اربع ركعات ان نوى الإقامة لم يمكنه صلاة الظهر ادائية إن لم ينوي الإقامة امكنه صلاتان قصريتان، فما هو الواجب عليه؟

فهنا ان كانت وظيفته \_التي يحرزها\_ الجامع كما هو مسلك السيد الشهيد. من الواضح أن الجامع إذا تعذر احد فرديه تعين الآخر لا محالة، فأنا يجب علي الجامع بين القصر والتمام، فما دام يجب علي الجامع وقد تعذر علي أحد فرديه وهو التمام، لا استطيع ان آتي بثمان ركعات أدائية في الوقت أو حتى خمسة ركعات، إذن بالنتيجة يعتين علي الفرد الآخر، يعني ان لم أكن نويت الإقامة فلا تجوز نية الإقامة، وإن كنت نويت الإقامة ولم أصل رباعية يجب عليّ إلغاء النية، لأنه إذا تعذر احد الفردين، فردي الجامع، تعين الآخر.

أما إذا كانت الوظيفة هي تعدد الخطاب، ان كنت مسافرا مخاطب بخطاب، وان كنت حاضراً مخاطباً بخطاب آخر، خطابان لموضوعين، يقول السيد الخوئي على هذا المسلك: إن كان قد نوى الاقامة قبل ذلك، ثم التفت إلى ضيق الوقت، إن كان قد نوى الإقامة لا يجب عليه أن يعدل، لو فرضنا انه حاضر في بلده وضاق عليه الوقت لم يبق له الا مقدار اربع ركعات وهو قادر طي مسافة 22 كيلو متر في لحظة، هل يجب عليه الانتقال ليصلي قصريتين؟ لا يجب عليه، غايته انه يتعين عليه إتيان العصر أداءً ويقضي الظهر. كذلك في المقام، إن كان قد نوى الإقامة.

وإن لم يكن \_هنا قال السيد الخوئي\_ قد نوى الاقامة هل يجوز له ان ينوي الإقامة؟ مع إنه يعلم إن نوى الإقامة لم يتمكن من الظهر إدائية.

فإذا لم يكن نوى الإقامة هل يجوز له نية الإقامة؟

هنا السيد الخوئي يقول: لا، إن لم يكن نوى الإقامة لا يجوز له نية الإقامة لأنه ما دام لم ينوي الاقامة بعد قد وجبت عليه صلاتان قصريتان فلا يجب عليه تفويتهما بأن ينوي الإقامة.

ولكن إذا قلنا بمسلك المشهور: بأن هناك تعدد الخطاب بتعدد الموضوع، إذن يجوز له ان ينقل نفسه من موضوع إلى موضوع، وان علم بأنه ان نقل نفسه إلى موضوع الحضر يعني نوى الإقامة، ضاعت عليه صلاة الظهر ادائية، فإي مانع من ذلك ما دام أساساً هو مخاطب بخطابين لموضوعين فإي مانع من ذلك، نظير من يعلم أنه إن تزوج لم يتمكن من الانفاق، يعني ألا يتزوج؟! أو هو مسافر في رمضان مثلاً، ويعلم ان رجع بلده قبل الزوال لم يتمكن من الصوم. أفلا يجوز له ان يرجع لبلده؟! إذن لا مانع من ان ينقل نفسه من حال إلى حال.

الأمر الثالث: إذا شك المكلف بعد ان بقى من الوقت مقدار اربع ركعات، وقال: لا ادري أن المسلك مسلك السيد الشهيد انه يجب الجامع؟ فإن كان الوجب عليّ الجامع إذن يتعين علي أن لا أنوي الإقامة حتى أصلي صلاتين قصريتين، كسائر موارد تعذر الجامع.

وأما إن كانت الوظيفة كما يقول المشهور فيجوز له نية الإقامة، فماذا افعل؟

أنا الآن لا ادري وظيفتي هي الجامع فيتعين عليّ أن لا انوي الإقامة أم ان وظيفتي تعدد الخطاب بتعدد الموضوع فيجوز لي نية الإقامة.

بعبارة أخرى: أنا اعلم بوجوب أحدهما وأعلم بمسقطية الآخر وأشك في أنه لأنه عدل؟ هذا إذا كان الواجب هو الجامع، أو مجرد مسقط لأنه مخاطب بخطاب آخر ولو لم يكن عدلاً؟ فماذا أفعل؟

اجري البراءة عن وجوب عدم نية الإقامة لأنني أشك في وجوب عدم نية الإقامة، ثمرة المسألة هي اجراء البراءة عن وجوب عدم نية الإقامة، أو فقل إجراء البراءة عن وجوب ترك نية الإقامة، فيجوز لي أن اترك. إذن فبالنتيجة: يجري البراءة عن وجوب ترك نية الإقامة.

### 124

كان الكلام فيما إذا دار الامر بين كون الطرف الآخر عدلاً أو مسقطاً، وقلنا بأن لهذا أمثلة فقهية كثيرة، ذكرنا المثال الأول.

المثال الثاني: ما إذا تردد الأمر بين كون الغسل من الجنابة مسقطاً أم عدلاً؟ فمثلاً: من لم يتمكن من الوضوء لكنه متمكن من أن يجنب نفسه بالحلال ويغتسل هل يتعين عليه ان يجنب نفسه ويغتسل؟ ام أن وظيفته التيمم والمفروض انه غير متمكن من الوضوء؟

وهنا يقال هل ان الواجب على المكلف الجامع بين الوضوء والغسل عن جنابة؟ ام ان الغسل عن جنابة مسقط؟

فإذا قلنا بأن الواجب على المكلف الصلاة مع طهارة مائية جامعة بين وضوء او عن غسل عن الجنابة، فلا محالة إذا لم يتمكن من الوضوء ويتمكن من اجناب نفسه ويغتسل يتعين ان يجنب نفسه ويغتسل لانه متمكن من الطهارة المائية ، وادلة التيمم منصرفة عنه لانه قادر على الطهارة المائية لا انه عاجز عنها.

واما إذا قلنا بأن هناك موضوعين ووجوبين:

الموضوع الاول: من ليس جنبا في تمام الوقت ويجب عليه الوضوء.

الموضوع الثاني: من هو جنب في تمام الوقت لولا الغسل ويجب عليه الغسل، فاذا كان هناك موضوعان ووجوبان لا أن الوجوب للجامع فحينئذٍ يقال: من لم يتمكن من الوضوء لكنه ليس جنبا فحينئذ لا يجب عليه أن يجنب نفسه فيغتسل.

إنّما الكلام هل تشمله أدلة التيمم. (من ليس جنبا في تمام الوقت وظيفته الوضوء) هذا عاجز عن الوضوء، هل تمشله أدلة التيمم مع تمكنه من أجناب نفسه والغسل، وإن كان لا يجب عليه ذلك؟

قال سيدنا (قده): بأنه وان لم تشمله ابتداءً لكن يُجري البراءة عن وجوب الغسل فإذا أجرى البراءة عن وجوب الغسل مع الجنابة صدق عليه انه شخص لا يخاطب بالوضوء، إذ ليس موضوع التيمم خصوص من كان عاجزا بل يشمل من لم يخاطب بالطهارة الطهارة المائية تعيينا، فكل من لم يخاطب بالطهارة المائية تعيينا، فاذا كان هذا الشخص مما لم يجب عليه الطهارة المائية تعييناً، أما الوضوء فهو عاجز عن وإما الغسل فليس واجبا عليه بالبراءة، إذن بالنتيجة يجوز له ان يتيمم، ولذلك ذهب في بحثه (موسوعة الإمام الخوئي، ج‌2، ص: 359‌) بأنه: قد يقال بأن: مفاد موثقة سماعة (يهريقهما ويتيمم) التخيير بين الوضوء بالماءين المشتبهين وبين التيمم.

ولكن هذا يتم بناء على مسلك من يقول بأن الطهارة هي نفس الوضوء والغسل والتيمم..

وإما إذا قلنا بأن الطهارة: أمر اعتباري متحصل من الوضوء والغسل والتيمم، اجراء البراءة عن تعين الغسل في حقه وقيامه بالتيمم لا يثبت حصول الطهارة لأن الشك حينئذٍ من الشك في المحصل، فمقتضى قاعدة الاشتغال ان يجنب نفسه بالمباح ويغتسل لكي يحرز حصول الطهارة.

وإذا شك بين الأمرين لا يدري ان الغسل عدل او الغسل مسقط؟ يجري البراءة عن تعين الغسل بعد عجزه عن الوضوء.

المثال الثالث: ما طرحه سيدنا (قده) في بحث القراءة، من لم يتمكن من القراءة الصحيحة هل يجب عليه الائتمام أم لا؟ فهذا يبتني على مسألتنا أيضاً، هل أن الائتمام عدل بمعنى أن الواجب على المكلف هو الجامع بين الفرادى مع القراءة الصحيحة أو الائتمام؟ او أن الائتمام مسقط، فاذا قلنا بأن الائتمام عدل، يتعين عليه الائتمام إذا لم يتمكن من القراءة الصحيحة. وإذا قلنا بأن الائتمام مسقط، لا يجب عليه الائتمام وإن لم يتمكن من القراءة الصحيحة، وإذا شك ودار امره لا يدري هل الائتمام عدل في حقه او الائتمام مسقط؟ يجري البراءة عن تعين الائتمام بعد عدم تمكنه من القراءة الصحيحة.

إنما الكلام في البحث الفقهي لهذه المسألة بحسب ما تعرض له سيدنا (قده) إذا افترضنا ان شخصا لا يتمكن من القراءة، يعني لا يتمكن من القراءة الصحيحة بالصلاة، لصلاته او صلاة الطواف، فهل يجب عليه انه يذهب الى الائتمام ام لا؟

ذكر سيدنا الخوئي (قده) انه لو خلينا والقاعدة المستفادة من النصوص، فإن القاعدة المستفادة من النصوص هو التخيير العقلي لا الشرعي، بمعنى ان الشارع لم يخيره بين القراءة والائتمام، ولكن يجب على المكلف طبيعي الصلاة، الجامع هذ الطبيعي بين فرادى بقراءة صحيحة او ائتمام، فهو مخير عقلا بين هذا الفرد وبين هذا الفرد، فاذا فرضنا انه لم يتمكن من الفرد الأول وهو الصلاة فرادى مع قراءة صحيحة تعين عليه الفرد الآخر عقلا لا شرعاً، تعين عليه الفرد الاخر عقلا وهو الائتمام ، هذا بحسب القاعدة.

ولكن بحسب النصوص الخاصة هناك صورتان:

**الصورة الأولى**: من عجز عن القراءة الصحيحة عن قصور لا تقصير، فهو غير قادر على تعلم القراءة الصحيحة. وهذا الذي عجز عن القراءة الصحيحة عن قصور لا تقصير أيضاً له فرضان:

الفرض الاول: من عجز عن تمام القراءة الصحيحة، من عجز عن تمام سورة الحمد عن قصور. فهل يجب عليه الائتمام ام لا؟

ذكر سيدنا (قده) أنه لا يجب عليه الائتمام، يجب عليه أن يقرأ ما يستطيع ان يقرأه، لا لما استدل به المحقق النائيني (قده) وهو النبوي: (إِنَّ سِينَ بِلَالٍ عِنْدَ اللَّهِ شِينٌ) فإن هذا النبوي:

أولاً مرسل.

وثانياً يقول السيد الخوئي: لا يوجد في الفاتحة والسورة (شين) حتى يقول سين بلال شين.

وثالثا لنفترض ان هذه الروية تامة، وأنها كناية عمن عجز عن القراءة ليست لها خصوصية للفاتحة والسورة، مع ذلك نقول: بأنه على أية حال تنزيل الشارع القراءة الملحونة منزلة القراءة التامة لا يعني ان الائتمام مسقطٌ، فلربما الائتمام عدل، ولكن في حق من يتمكن في بعض القراءة فنُزّلت القراءة الملحونة في حقه منزلة القراءة التامة، لا ان الائتمام مجرد مسقط .

فإذن استدلال النائيني غير تام.

والصحيح ان يستدل على ذلك:

بموثقة السكوني: "عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: تَلْبِيَةُ الْأَخْرَسِ وَ تَشَهُّدُهُ وَ قِرَاءَتُهُ لِلْقُرْآنِ فِي الصَّلَاةِ تَحْرِيكُ لِسَانِهِ وَ إِشَارَتُهُ بِإِصْبَعِهِ" . حيث لم يوجب على الاخرس الائتمام.

وكذلك موثقة مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ قَالَ سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ ع يَقُولُ إِنَّكَ قَدْ تَرَى مِنَ الْمُحَرَّمِ مِنَ الْعَجَمِ- لَا يُرَادُ مِنْهُ مَا يُرَادُ مِنَ الْعَالِمِ الْفَصِيحِ- وَ كَذَلِكَ الْأَخْرَسُ فِي الْقِرَاءَةِ فِي الصَّلَاةِ- وَ التَّشَهُّدِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ- فَهَذَا بِمَنْزِلَةِ الْعَجَمِ وَ الْمُحَرَّمِ- لَا يُرَادُ مِنْهُ مَا يُرَادُ مِنَ الْعَاقِلِ الْمُتَكَلِّمِ الْفَصِيحِ- وَ لَوْ ذَهَبَ الْعَالِمُ الْمُتَكَلِّمُ الْفَصِيحُ- حَتَّى يَدَعَ مَا قَدْ عَلِمَ أَنَّهُ يَلْزَمُهُ وَ يَعْمَلُ بِهِ- وَ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَقُومَ بِهِ- حَتَّى يَكُونَ ذَلِكَ مِنْهُ بِالنَّبَطِيَّةِ وَ الْفَارِسِيَّةِ- فَحِيلَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ ذَلِكَ بِالْأَدَبِ- حَتَّى يَعُودَ إِلَى مَا قَدْ عَلِمَهُ وَ عَقَلَهُ- قَالَ وَ لَوْ ذَهَبَ مَنْ لَمْ يَكُنْ فِي مِثْلِ حَالِ الْأَعْجَمِ الْمُحَرَّمِ- فَفَعَلَ فَعَالَ الْأَعْجَمِيِّ وَ الْأَخْرَسِ عَلَى مَا قَدْ وَصَفْنَا- إِذاً لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ فَاعِلًا لِشَيْ‌ءٍ مِنَ الْخَيْرِ وَ لَا يُعْرَفُ الْجَاهِلُ مِنَ الْعَالِمِ.

الفرض الثاني: أن يحسن بعض الفاتحة ولا يحسن البعض الآخر. لنفترض انه يحسن ثلاث آيات ولا يحسن أربع آيات، فمثل هذا هل يجب عليه أن يعوّض عمّا لا يحسنه بقراءة سورة أخرى من القرآن؟

هو في هذه الفاتحة يحسن بعضها ولا يحسن البعض الآخر، أم نقول يجب عليه أن يعوض عما لا يحسن من بعض الفاتحة بقراءة شيء من القرآن؟

قال: سيدنا قده (**موسوعة الإمام الخوئي، ج‌14، ص: 419‌**) نعم يمكن ان يقال بذلك:

أولا: لأن الصلاة لا يمكن تسقط عنه حتما، فإذا لم تسقط عنه حتما، والفاتحة ليست جزءاً في حقه لعدم قدرته عليها، فمقتضى قوله (عز وجل): (فاقرءوا ما يتسر منه): أن جزئية قراءة القرآن لا تسقط عنه بسقوط الفاتحة، فيتعين عليه ان يعوض عما لا يحسن بقراءة بعض آيات أخرى وسور أخرى من القرآن. وقد يستدل ايضا برواية العلل وما اشبه.

وقد يستدل له برواية العلل الظاهرة في أن مطلوبية الفاتحة على نحو تعدد المطلوب وهي ما في علل الشرائع؛ ج‌1، ص: 260 "فَإِنْ قَالَ فَلِمَ أُمِرُوا بِالْقِرَاءَةِ فِي الصَّلَاةِ قِيلَ لِأَنْ لَا يَكُونَ الْقُرْآنُ مَهْجُوراً مُضَيِّعاً بَلْ يَكُونُ مَحْفُوظاً مَدْرُوساً فَلَا يَضْمَحِلَّ".

ولكن لم يظهر من هذه الآية انها في مقام بيان جزئية القراءة من الصلاة، بل هي امر استحبابي نفسي، ولذلك في صحيحة زرارة اعتبر القراءة من السنة لا من الفريضة، قال: (والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة) مما يرشد الى ان هذا الامر امر استحبابي نفسي لا انه ارشاد الى جزئية القراءة من الصلاة.

وأما رواية الصدوق في العلل عن الفضل بن شاذان، فقد أفاد سيدنا الاستاذ انها لم يحرز انها رواية فلعلها من كلمات الفضل بن شاذان.

وعلى كل حال: قد يقال: بأن صحيحة (عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ مِنَ الصَّلَاةِ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ أَ لَا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ لَا يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْزَأَهُ أَنْ يُكَبِّرَ وَ يُسَبِّحَ وَ يُصَلِّيَ)

حيث لم يوجب عليه الائتمام ولم يوجب عليه أن يقرأ مثلا ما يحسن من مكان آخر، وقوله (وهو لا يحسن ان يقرأ) منصرف الى ما لزم قراءته من الصلاة وهو الفاتحة، فمع انه لا يحسن ان يقرأ الفاتحة، هذا هو القدر المتيقن من الرواية، مع ذلك لا يجب عليه شيئا آخر، لأنها منصرفة إلى من كان عجزه عن قصور لا من كان عجزه عن تقصير ، قال عليه السلام: (اجزأه ان يكبر ويسبح ويصلي) فيقرأ ما تيسر ويسبح بالبقية ويصدق عليه انه ممن لا يحسن ان يقرأ. هذا من ناحية الصورة الأولى.

**الصورة الثانية**: من كان عجزه عن تقصير، يعني هو قادر على ان يتعلم لكن لم يتعلم، فهذا الذي عجزه عن تقصير قد يقال بأن الروايات الأخرى التي قرأناها لا تشمله لأنها منصرف عمّن كان عاجز عن قصور، لا عمّن كان عاجزاً عن تقصير. ففي مثل هذا الفرض قد يقال ان مقتضى القاعدة بأنه يجب عليه الائتمام، لأن الواجب عليه طبيعي الصلاة الجامع بين الفرادى مع قراءة صحيحة او الائتمام، فإذا لم يتمكن من الفرد الأول يتعين عليه الفرد الثاني عقلاً.

ولكن لا يبعد ما ادعي من ان السيرة المتشرعية قائمة على عدم وجوب الائتمام ولو كان لبان أنه كل من عجز عن القراءة الصحيحة ولو كان عن تقصير يذهب الى الائتمام، لو كان هذا الامر واجبا لبان. وبالتالي فلا فرق بين الصورتين، يعني صورة، من كان عجزه عن قصور وصورة من كان عجزه عن تقصير، وبين فرض انه يحسن بعض الفاتحة وفرض انه لا يحسن شيئاً منها بانها لا يجب عليه الائتمام ولا يجب عليه اللجوء الى سورة أخرى بدل الفاتحة.

هذا تمام الكلام في دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعيين من حيث التكليف.

ويأتي الكلام غدا في (**دوران الأمر بين الأقل والأكثر في المحرمات**) حيث تعرضنا في الأقل والأكثر في الواجبات، تبعاً للمحقق العراقي (قده).

### 125

بعد الفراغ عن الكلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الواجبات والشرائط، ودوران بين التعيين والتخيير العقليين والشرعيين،

وقع الكلام في

### دوران الأمر بين الأقل والأكثر في المحرمات

. ودوران الأمر بين الأقل والأكثر في المحرمات على نوعين:

النوع الأول: ما إذا كان المنهي عنه صرف الوجود، بحيث لو خولف مرة واحدة فلا مفسدة في التكرار.

مثلاً: إذا افترضنا ان الشارع نهى من يقضي صوم شهر رمضان نهاه عن صرف وجود الاكل، فقال: من حل عليه الزوال في قضاء شهر رمضان فيحرم عليه صرف وجود الاكل، ولكن متى ما اكل ولو لحظة واحدة فلا مفسدة في تكرار الاكل بعد ذلك. فهنا في مثل هذا الفرض لو تردد المنهي عنه بين الأقل والأكثر بمعنى ان الصائم لا يدري هل هو منهي عن اكل خصوص الطعام أو منهي عن كل ما يدخل في حلقه ولو لم يكن من سنخ الطعام. فهنا يدور المنهي عنه بين الأقل والأكثر وإن كان المنهي عنه على سبيل صرف الوجود،

وهنا اتفق الاعلام على الانحلال وانه القدر المتيقن مما هو محرم هو الأكثر، يعني الأكل للطعام فإن قيد الطعام يجعله هو الأكثر فإن كون المأكول طعاما هذا قدر متيقن من المنهي عنه، وانما الشك في النهي عن اكل ما لا يسمى طعاما أو ما لا يعد طعاماً. فهنا الأكثر قدر متيقن من الحرمة وشك بدوي في النهي عن الأقل بعكس دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الواجبات، حيث ان القدر المتيقن هناك الأقل يعني إذا دار امر الصلاة الواجبة بين تسعة أجزاء أو عشرة أجزاء فالقدر المتيقن من الواجب هو التسعة والشك البدوي في الأكثر فتجري عنه البراءة. هنا الأمر بالعكس، إذا دار امر المنهي عنه بين اكل الطعام أو اكل ما يدخل في الحلق ولو لم يكن طعاما فالقدر المتيقن من المنهي هو الأكثر يعني اكل الطعام، وأما اكل ما لا يسمى طعاماً فهو مشكوك الحرمة فتجري البراءة عنه.

النوع الثاني: ان يكون المنهي عنه هو المركب لا صرف الوجود ولكن هذا المركب يدور بين الأقل والأكثر، مثلا: الصائم أو المحرم منهي عن الارتماس، الارتماس مركب، لكن لا يدري هل هو منهي عن رمس تمام البدن؟ أو منهي عن خصوص رمس الرأس؟ أو عندما يقول الشارع: يحرم على المكلف تصوير ذوات الارواح، فهل هو منهي عن تصوير خصوص وجهه أو هو منهي عن تصوير تمام جسمه، أو عندما يقول الشارع: يحرم على المكلف الغناء، فهل هو منهي عن الصوت اللهوي أو هو منهي عن الصوت اللهوي بكلام لهوي، فهنا المنهي عنه مركب، ليس صرف الوجود، وهذا المركب تتكرر مفسدته كلما كرره، إلا ان الكلام ان المنهي عنه هو المركب الأكثر أو الأقل.

وهنا أفاد المحقق النائيني (قده) أنّ الكلام في النوع الثاني كالكلام في النوع الأول، أي أنه كما قلنا في النوع الأول بأنه لا كلام في جريان البراءة غاية ما في الباب أن القدر المتيقن في باب الواجبات هو الأقل والشك في الأكثر والقدر المتيقن في باب المحرمات هو الأكثر والشك في حرمة الأقل، نفس هذا الذي ذكرناه في النوع السابق يجري في المقام تماماً، فنقول: القدر المتيقن مما هو محرم لمس تمام البدن، فانه إذا رمس تمام البدن تيقن بارتكاب محرم، وأما رمس الرأس فقط فهو مشكوك، أو القدر المتيقن من المحرم تصوير ذي الروح بكامل جسمه وأما تصوير خصوص وجهه فهو مشكوك فمجرى للبراءة، إذن الانحلال حاصل في المقام، كما هو حاصل في باب الأقل والأكثر غاية ما في الباب ان القدر المتيقن هو الأكثر والقدر المتيقن هناك هو الأقل.

ولكن تأمل في كلام النائيني من قبل الأعلام (قدس سرهم) انه لا ملازمة بين البابين، أي إذا قلنا بالانحلال في الأقل والأكثر في الواجبات لا يعني ان نقول بالانحلال في المحرمات وبالعكس. لو أن شخصا قال بالاحتياط في الواجبات هل يلزم عليه ان يقول بالاحتياط في المحرمات؟

وبعبارة أخرى: لو أن شخصا أن الانحلال في الواجبات هل عليه أن ينكر الانحلال في المحرمات؟ لا توجد ملازمة، والسر في ذلك: ان منشأ القول بالاحتياط في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الواجبات هل يأتي في المحرمات أو لا؟ لذلك لابد من عرض مناشئ القول بالاحتياط في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الواجبات لنرى هل أن هذه المناشئ موجودة في المحرمات كي يكون هناك ملازمة بين القول بالواجبات أو القول بالاحتياط في المحرمات أم لا؟

المنشأ الاول: ما ذهب إليه جمع منهم سيد المنتقى (قده) من ان دوران الوجوب بين الأقل والأكثر من الدوران بين المتباينين لا من الدوران بين الأقل والأكثر كي يحصل انحلال، بلحاظ أن لدينا وجوباً استقلالياً، لا ندري أن متعلقه هو الأقل هو الأكثر، فدوران الأمر بين وجوب استقلالي للأقل ووجوب استقلالي للأكثر دوران بين متباينين فليس منحلاً فيكون مقتضى القاعدة هو الاحتياط.

هل هذا المنشأ موجود في المحرمات أم لا؟ يعني أن هناك دورانا بين متباينين بحيث يمنع من الانحلال أم لا؟

هنا نكتة مهمة: بأن المحرمات الحرمة انحلالية، بخلاف الوجوب، ليس الوجوب وجوب انحلالي، ومعنى أن الحرمة انحلالية: ان الأكثر له حصة من الحرمة والأقل له حصة أخرى، لا أن التردد في حرمة واحدة لا ندري متعلقا الأقل أو متعلقها الأكثر، ففي باب الحرمة هناك انحلال، إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر فهناك حرمة فعلية في الأكثر وشك في حرمة أخرى متعلقة بالأقل أم لا؟ لا أن هناك دوران في حكم واحد لا ندري متعلقه الأقل أم متعلقه الأكثر. لذلك عندما نأتي لمثال من الأمثلة لنفترض مثال الارتماس: فنقول: إذا ايقن المحرم أو الصائم بانه منهي عن الارتماس ولا يدري هل هو منهي عن رمس تمام البدن أو هو منهي عن رمس الرأس، يقول: رمس تمام البدن مورد لحرمة فعلية قطعا، أما رمس خصوص الرأس دون تمام البدن نشك في تعلق حرمة أخرى به أم لا؟ فهو مجرى للبراءة، فإذن ليس هناك دوران في وجوب واحد، كما في الوجوب لا ندري ان هذا الوجوب متعلق بالأقل أو متعلق بالأكثر كي يقال بأن هناك وجوب استقلالي إما بالأقل أو الأكثر فهذا دوران بين متباينين. بل هنا حرمات، حرمة فعلية بالأكثر جزما ويشك في حرمة فعلية بالأقل فهي مجرى للبراءة، فلو لم نقل بالانحلال هناك لأن المردد حكم واحد قلنا بالانحلال هنا لأن الحرمة انحلالية. صحيح في الأكثر ، بأن نفترض ان شخصا رمس تمام بدنه، نحن ما زلنا نشك، نشك أن المحرم هنا هو رمس الجميع؟ أو رمس خصوص الرأس ؟ فهناك تردد ما زال بين الأقل والأكثر، أمّا هذا التردد بين الأقل والأكثر لا يمنع القطع التفصيلي بحرمة فعلية، بأن في هذا المورد وهو الأكثر توجد حرمة فعلية، سواء كانت حرمة استقلالية أو حرمة ضمنية، إمّا حرمة بخصوص الرأس أو حرمة بتمام البدن، على أية حال هناك حرمة فعلية.

وأما إذا كان الأقل مجردا عن الأكثر، يعني رمس خصوص الرأس، فيشك في ثبوت حرمة فعلية له، إذن فبالنتيجة: يحصل الانحلال في المقام وقد لا يحصل الانحلال في الواجبات.

فإن قلت: من دار أمره بين صلاة بعشرة وصلاة بتسعة، قطعاً إذا أتى بصلاة بعشرة قطع بأنه واجب، فإذا أتى بصلاة ذات عشرة أجزاء قطع بأن هنا واجباً، وشك في أنه لو اقتصر على الأقل أن هناك واجباً، فنفس الكلام، هنا إذا دار المحرم بين رمس تمام البدن أو رمس خصوص الرأس ففي رمس تمام البدن يقطع بحرمة وفي رمس خصوص الرأس يشك، هنا في الواجبات أيضاً إذا دار الأمر بين تسعة وعشرة، يقول: في عشرة أجزاء قطعا يوجد واجب، في تسعة أجزاء لا ندري. فأي فرق بين المقامين، ان كان هذا موجبا للانحلال في المحرمات فهو موجب للانحلال في الواجبات. فهما هو الفرق؟

قلت: فرق بين الانحلال في الامتثال وبين الانحلال في الفعلية، فعلية الحكم. إذا دار الأمر في واجب بين صلاة ذات تسعة أو صلاة ذات عشرة، فلو أتى بصلاة ذات عشرة امتثل قطعا، فهنا قطع بالامتثال، يوجد انحلال في الامتثال، إذا اتى بصلاة ذات عشرة قطعا الصلاة ذات عشرة امتثال، هذا ليس محل البحث، إذ ليس الشك في مقام الامتثال، لأن الشك شك في التكليف، دوران التكليف بين الأقل والأكثر وليس الشك في عالم الامتثال.

أمّا في المحرمات، إذا دار الأمر بين رمس تمام البدن أو رمس خصوص الرأس، يقول: في رمس تمام البدن حرمة فعلية، ويشك في ثبوت حرمة أخرى لرمس خصوص الرأس. فهنا حرمتان، لا وجوب واحد نقطع بامتثاله في فرد ونشك بامتثاله في فرد، هذا هو الفرق. في باب الواجبات هنا حكم واحد ان اتينا بالعشرة قطعنا بامتثال ذلك الوجوب الواحد، وأما في الأقل فنشك في امتثاله. اما هنا ليس هناك كم واحد نقطع بامتثاله أو بعصيانه في فرد ونشك في عصيان فرد آخر، بل نقول: بما أن النهي انحلالي ينحل في مرحلة الفعلية الى حرمات عديدة بعدد الافراد فهناك حرمة فعلية في الأكثر وشك في ثبوت حرمة أخرى للأقل فهي مجرى للبراءة، فلا ملازمة بين عدم الانحلال عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الواجبات وعدم الانحلال في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في المحرمات.

هذا هو المنشأ الأول للقول بالاحتياط هناك، واتضح انه لا ملازمة بين ثبوته هناك وثبوته هنا.

المنشأ الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية الآخوند (قده): قال: إذا دار الأكثر بين وجوب الأقل أو وجوب الأكثر، فإن القائلين بالانحلال قالوا: الأقل متنجز تفصيلاً، فإذا تنجز الأقل تفصيلا شككنا في تنجز الأكثر نجري البراءة عنه.

الآخوند اشكل عليهم: قال: ان تنجز الأقل تفصيلا فرع تنجز الوجوب الواقعي على كل حال، أي سواء كان متعلقا بالأقل أو متعلقا بالأكثر، فلو كان تنجز الأقل تفصيلا مستلزما لعدم تنجز الوجوب الواقعي لو كان متعلقا بالأكثر للزم الخلف أو لزم من وجوده عدمه، فلا يمكن الانحلال. انتم تقولون الانحلال مبني على تنجز الأقل تفصيلا، اما تنجز الأقل تفصيلاً متفرع على تنجز الوجوب الواقعي على كل تقدير، سواء كان في الواقع متعلقا بالأقل أو متعلقا بالأكثر، فلو كان تنجز الأقل تفصيلا مانعاً من تنجز الأكثر لم يتنجز الوجوب الواقعي على كل تقدير وهذا خلف، أو يلزم من وجود تنجزه في الأقل عدم تنجزه وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال. لذلك قال: بأن الانحلال محال، فهل هذا الذي ذكره (قده) يأتي في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في المحرمات أم لا؟

حيث يقال: ان ما افاده (قده) مبني على إنكار التوسط في المنجزية. لأن الاعلام أجابوا عن إشكاله في التوسط في المنجزية، قالوا: هناك وجوب واقعي، اما هذا الوجوب الواقعي على فرض كونه متعلقا بالأكثر واقعاً فهو متنجز ضمن الأقل لا ضمن الأكثر، تنجز الأقل تفصيلا فرع تنجز الوجوب الواقعي على كل حال، أي سواء كان الوجوب الواقعي متعلقا بالأقل أو متعلقاً بالأكثر.

أمّا هل ان تنجز الأقل تفصيلاً متفرع على تنجز الوجوب الواقعي في ضمن أي منهما، هذا الذي نختلف فيها، نقول: تنجز الأقل فرع تنجز الوجوب الواقعي وإن كان متعلقا بالأكثر، اما هذا الوجوب الواقعي متوسط في المنجزية، فهو متنجز في الأقل لا في الأكثر بحيث لو ترك الأقل لاستحق العقوبة على مخالفة الوجوب الواقعي، ولو ترك الأكثر مع الإتيان بالأقل لم يكن مستحقا للعقوبة. فأجابوا على عن دعواه الانحلال بهذا الجواب. هذا التوسط في الانحلال هل نحتاج إليه في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في المحرمات؟

سيد المنتقى قال: نعم الاشكال مستحكم. ويأتي الكلام عنه غداً إن شاء الله تعالى.

### 126

ذكرنا فيما سبق: أن المنشأ الثاني لوجوب الاحتياط عند دوران الامر بين الأقل والأكثر في الواجبات هو ما ذكره صاحب الكفاية(قده) من انه لا يتصور الانحلال، والسر في ذلك: أن العلم بتنجز الأقل على كل تقدير فرع تنجز الوجوب الواقعي على كل تقدير، لأن الأقل ليس واجبا آخر وراء الواجب الواقعي، فدعوى أن الأقل متنجز تفصيلا أي متنجز على كل تقدير متفرع على تنجز الوجوب الواقعي على كل تقدير، أي سواء كان متعلقا في الواقع بالأقل أو في الاكثر، فلو لزم من تنجز الأقل على كل تقدير عدم تنجز الأكثر بإجراء البراءة عنه لكان ذلك خلف الفرض، أو لكان مما يلزم من وجوده عدمه وهو محال.

لذلك لا يعقل انحلال العلم الاجمالي بتنجز الأقل تفصيلا، وذكرنا في مورده أن كلامه إنما يتم بناءً على إنكار التوسط في التنجيز، وأما إذا قلنا بالتوسط في التنجيز فلا يرد إشكاله، والسر في ذلك: أن تنجز الأقل تفصيلاً فرع تنجز الوجوب الواقعي على كل تقدير. أما تنجز الوجوب الواقعي على كل تقدير لا يقتضي تنجزه ضمن الأكثر بل قد يتنجز الوجوب الواقعي ضمن الأقل وان كان في الواقع متعلقا بالاكثر، فيقال: لو خالف الوجوب الواقعي بترك الأكثر لم يكن مستحقا للعقوبة، ولكن لو خالف الوجوب الواقعي بترك الأقل لكان مستحقا للعقوبة.

فالنتيجة: لو انكرنا التوسط في التنجيز فلا انحلال في باب الأقل والأكثر في الواجبات، لكن هل يلزم منه ان لا انحلال في باب المحرّمات، لا انحلال في باب الواجبات لإنكار التوسط في التنجيز، ولكن هل أن انكار التوسط في التنجيز يستلزم عدم الانحلال في المحرمات أم لا؟

نقول لا يستلزم، إذ المفروض في المقام: ان هناك حرمتين لا حرمة واحدة، وهناك وجوب واحد لا وجوبان، فلأجل أن هناك وجوبا واحد لا ندري انه تعلق بالأقل أو تعلق بالأكثر وقلنا بأن هذا الوجوب الواحد اما متنجز أو غير متنجز، ولا يعلق التوسط في التنجيز، لذلك قلنا هناك لا يمكن أن يكون العلم التفصيلي بالأقل موجبا لتنجزه دون الأكثر لوجود وجوب واحد اما متنجز أو غير متنجز،

وأما في محل كلامنا فالمفروض انحلال الحرمة بمعنى لكل مركب حرمة فاذا كان كذلك فالعلم التفصيلي بحرمة الأكثر موجب للانحلال لا محالة، فيقال: الأكثر مورد لحرمة فعلية حتماً ويشك في ثبوت حرمة أخرى متعلقة بالأقل لا في ضمن الأكثر وهي مجرى للبراءة، فلا ملازمة بين إنكار التوسط في التنجيز في الأقل والأكثر في الواجبات وإنكار الانحلال في الأقل والأكثر في المحرمات.

ولكن سيد المنتقى (قده) قال: إذا بنينا على الانحلال الحكمي المعبّر عنه بالتبعيض في التنجيز تجري البراءة في كلا البابين، ففي محل كلامنا وهو المحرمات نقول: ارتكاب الأكثر أي ارتكاب المجموع قطعا موجب لاستحقاق العقوبة، فليس مجرى للبراءة، بينما ارتكاب الأقل لا في ضمن المجموع نشك في استحقاق العقوبة عليه إذ لا نعلم بحرمته فتجري عنه البراءة. فبناء على قبول التبعيض في التنجيز والانحلال الحكمي، أي جريان البراءة في احد الطرفين دون الآخر يتم دون الآخر يتم ما ذكرتم، فنقول هناك: نعلم بأن ترك الأقل يوجب استحقاق العقوبة ونشك في ان ترك الأكثر يوجب استحقاق العقوبة فنجري البراءة عنه، وهنا نقول بالعكس: نعلم بأن في فعل الأكثر استحقاقا للعقوبة فلا تجري البراءة عنه، ونشك في أن فعل الأقل لا في ضمن الأكثر هل يوجب استحقاق العقوبة أم لا؟ نجري البراءة عنه.

أما لو انكرنا التبعيض في التنجيز، فإن مقتضى الاحتياط هو ترك الأقل رأساً، بأن يتركه لا في ضمن الأكثر ولا منفرداً، لابد من ترك الأقل رأساً، والسر في ذلك: أنه كما قلنا في الواجبات، يدور الواجب بين الأقل والاكثر، فإما الأقل واجب استقلالا وإما الأقل واجب ضمناً. فإذا دار الواجب بين الأكثر والأقل فالأقل حتماً واجب، إما استقلالا أو ضمنا، فمقتضى العلم التفصيلي بوجوب الأقل اما استقلالا أو ضمنا، ان لا مجال الا لفعل الاقل. لا يمكن ترك الاقل. وهنا ايضا نقول نفس الشيء، إذا علمنا بحرمة المركب اما الكل أو البعض، فالأقل اما محرم استقلالا أو محرم ضمنا، بالنتيجة الأقل محرم على كل حال اما استقلالا أو ضمنا، فبعد حرمة العلم التفصيلي بحرمة الأقل اما استقلالا أو ضمنا، اذن لا مجال الا لترك الاقل، كما ان هناك العلم التفصيلي بوجوب الأقل اما استقلالا أو ضمنا افضى لأنه لا مجال الا لفعل اقل هنا ايضا العلم التفصيلي بأن الأقل محرم أم استقلالا أو ضمنا يفضي إلى انه لا مجال الا إلى ترك الأقل، لا انه فقط يجتنب ترك الأكثر ويمكن فعل الاقل، بل لا مجال الا لترك الاقل. فاذا انكرنا التبعيض في التنجيز فهنا مقتضى الاحتياط ان يترك الأقل من رأس أي لا يأتي بشيء.

ويلاحظ على ما افيد:

أنه إذا علمنا بوجوب الأقل إما استقلالا أو ضمنا فمن الواضح انه لا فراغ الا بإتيان الاقل، اما إذا علمنا بحرمة الأقل اما استقلالا أو ضمناً، فإن كان المحرم استقلالاً فلابد من تركه، اما إذا كان المحرم الأقل ضمنا فلابد من ترك المجموع، فإن معنى الحرمة الضمنية هي ترك المجموع، فرق بين الحرمة الاستقلالية والحرمة الضمنية لا معنى عقلا للحرمة الضمنية الا حرمة فعل هذا ضمن المجموع، لأن معنى الضمنية هو المشروطية بأن يكون المحرم ليس هو الأقل بل المحرم الأقل المشروط بالبقية، هذا معنى الحرمة الضمنية، فاذا كان معنى الحرمة الضمنية هو حرمة الأقل بشرط البقية لا حرمة الأقل في نفسه فكيف يقتضي العلم بالحرمة الضمنية ترك الأقل في نفسه على كل حال،

إذن بالنتيجة نحن نقول: دعوى لما علمنا بحرمة الأقل اما استقلالا أو ضمنا انه لابد من ترك الأقل على كل حال هذه ليست تامة، بل لما علمنا بأن الأقل محرم اما استقلالا أو ضمنا قلنا لا شك في ان الاتيان بالأكثر ارتكاب للمحرم، وأما ارتكاب الأقل في نفسه فهو مشكوك بدواً فهو مجرى للبراءة لا انه لابد من ترك الأقل على كل حال، فالعلم التفصيلي بحرمة الأقل لا يفضي إلى لزوم ترك الأقل على كل حال.

المنشأ الثالث: ما ذهب اليه صاحب الفصول (قده) من ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، فلما اشتغلت الذمة بواجب مردد بين الأقل والأكثر فمقتضى الفراغ اليقيني هو الإتيان بالاكثر، هل هذا الكلام يمكن قوله هنا؟ أي ان مقتضى الاشتغال اليقيني هناك أي في دوران الامر في الواجبات هو فعل الاكثر، فهل مقتضى الاشتغال اليقني هنا (في دوارن الامر في المحرمات) هو ترك الأقل على كل حال؟ ربما يقال بذلك.

لكن المحقق العراقي (قده)، في نهاية الافكار (ج3، ص400) قال: لا، حتى لو قلنا بأن مقتضى قاعدة الاشتغال هناك هو الاتيان بالأكثر لا نقول بأن مقتضى قاعدة الاشتغال هنا ترك الاقل، والسر في ذلك:

أنه إذا كان المحرم هو المركب فلا يتحقق عصيانه الا بفعل جميع اجزاء المركب، لأن المفروض ان المحرم هو المركب، إذن لا يتحقق عصيانه الا بفعل جميع اجزائه، وما لا يتحقق عصيانه الا بفعل جميع اجزائه تتحقق اطاعته بترك جزءه، فإنه يكفي في ترك المجموع ترك جزئهن فمتى ما ترك جزءاً ولو الجزء الأخير امتثل المحرم، إذ المحرم المنصب على المركب عصيانه بفعل الجميع، إذن اطاعته بترك بعض، فبناء على ذلك نقول: إذا دار الامر بين الأقل والأكثر في المحرمات إذن العصيان المتيقن الفعل الأكثر فالطاعة بترك الباقي لا بترك الأقل، بينما هناك إذا دار الامر بين الأقل والأكثر في الواجبات، العصيان يتحقق بترك الأقل فالاطاعة بفعل الاكثر.

فإن قلت: بالنتيجة هو يعلم بحرمة الأقل فمقتضى العلم بحرمة الأقل ترك الأقل.

قلت: مصب الحرمة المركب أي مصب الحرمة المجموع من حيث كونه مجموع، ومتى كان مصب الحرمة المجموع من حيث كونه مجموع يحصل العلم بالامتثال بترك المجموع، العلم بحرمة المجموع يقتضي العلم بحصول الامتثال بترك بعض. إذ يكفي في ترك المجموع ترك البعض. بخلاف ما ذكرناه هناك في مسألة الواجبات، فإنه إذا علم بالمجموع من حيث هو مجموع، إذن العلم بوجوب المجموع من حيث هو مجموع يقتضي ان لا علم بالامتثال الا بإتيان المجموع، وأما العلم بحرمة المجموع من حيث هو مجموع فيقتضي العلم بحصول الامتثال بترك جزء والشك في حرمة البقية فيكون مجرى للبراء.

ولكن السيد الشهيد(قده) تقريره في مباحث الاصول اختلف عن تقريره في بحوث علم الأصول: ففي المباحث: اشكل على العراقي ولم يقبل كلامه وقوّى كلام صاحب الفصول فقال: بناء على مسلك صاحب الفصول من ان مقتضى الاشتغال اليقيني بالواجب المردد بين الأقل والأكثر الفراغ اليقيني بإتيان الأكثر ومقتضى الاشتغال اليقيني بالحرام المردد بين الأقل والأكثر الفراغ القيني بترك الاقل، هذا الذي ذكره صاحب الفصول هو الصحيح وليس ما ذكره المحقق العراقي (قده) والسر في ذلك:

انه في المقام: إذا علمنا بأن هناك محرما اما في الأقل أو في الأكثر فإنه إذا علمنا بوجوب محرم اما في الأقل أو في الأكثر فلا محالة لا يمكن حصول الفراغ (فراغ الذمة) من ذلك المحرم المردّد بما هو مردد إلا بترك الاقل. لأن ما تعلق به الاشتغال هو نفس ما يتعلق به الفراغ، فما تعلق به الاشتغال في باب الواجب واجب مردد بين اقل واكثر فلا يحصل الفراغ من الواجب المردد بما هو مردد الا بإتيان الاكثر، هنا علمنا بحرام مردد بين الأقل والأكثر فلا يحصل الفراغ من الحرام المردد بما هو مردد إلا بترك الأقل. إذ على تقدير أن المحرم هو الأكثر فقد امتثلناه، وعلى تقدير ان المحرم هو الأقل فقد امتثلناه، إذن بالنتيجة لا يمكن حصول الفراغ هنا الا بترك الأقل في نفسه. كما ذكر صاحب الفصول، وكما ذهب اليه سيد المنتقى (قده) من ان مقتضى الاحتياط هو ترك الأقل.

ولكن هذا الكلام هل ينسجم مع دعوى الانحلال التي يسلم بها السيد الشهيد في الحرمة الفعلية، أي ليس هناك حرمة واحدة مرددة، بل هناك حرمات، فهل ينسجم ما افاده في مباحث الاصول مع ما يراه في انحلال الحرمة في مرحلة الفعلية أم لا؟

### 127

ذكرنا فيما سبق: أن تقريرات السيد الشهيد (قده) مختلفة. قد أفاد في (مباحث الأصول) ما هو موافق لما نقلنا سابقاً عن سيد المنتقى (قده): من أنه لا فرق بين المقام وبين باب الأقل والأكثر في الواجبات، فكما أنه إذا دار الواجب بين الأقل والأكثر فلا علم لنا بوجوب الأكثر وإنما نعلم باشتمال الأكثر على الواجب، لأن الواجب إما الأقل استقلالاً أو الأقل ضمنا، فلا علم بالأكثر، و إنما المعلوم هو الأقل إما استقلالا أو ضمنا، فمقتضى الاحتياط بعد الاشتغال هو الإتيان بالأكثر، إذ على كل حال يحصل به فراغ الذمة، وكذلك في محل الكلام، فإذا دار امر الحرام بين الأقل والأكثر فلا علم بحرمة الأكثر وإنما الذي نعلمه اشتمال الأكثر على الحرام، لا أننا نعلم بحرمة الأكثر، ومعنى أن الأكثر مشتمل على الحرام هو أن معلوم الحرمة هو الأقل، إذ لا ندري أن الأقل محرم استقلالا فيلزم تركه حتى من دون الأكثر أو انه محرم ضمنا فيلزم تركه بترك الاكثر، وبالتالي فمقتضى اشتغال الذمة بحرمة الأقل إما استقلالا أو ضمنا هو ترك الأقل من رأس.

وهذا الذي أفاده (قده) بحسب تقرير مباحث الأصول، محل تأمل بناءً على انحلالية الحرمة. فإنه بناء على انحلالية الحرمة فالمتصور حرمتان، حرمة نعلم بثوبتها ويكفي في امتثالها ترك احد الاجزاء، وحرمة مشكوكة، لا أننا نعلم بثوبتها، فما نعلم بثبوته وفعليته هو الحرمة في فرض الأكثر، هنا نعلم في هذه الحرمة، لكن الحرمة في فرض الأكثر يكفي في امتثالها ترك أحد الاجزاء، إذ متى ترك احد الأجزاء علم بالتخلص من هذه الحرمة، وأما ثبوت حرمة متعلقة في نفسه فهي مشكوكة بدواً، فليس هناك علم بحكم واحد، كما في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الواجبات، فإن هناك علما بوجوب واحد لا ندري انصب على الأكثر أم انصب على الاقل، فنقول قطعا انصب على الأقل اما استقلالا أو ضمنا ولا فراغ منه الا بإتيان الاكثر، أما هنا لا نعلم حرمة واحدة حتى نقول تلك الحرمة الواحدة انصبت على الأقل اما استقلالا أو ضمنا ولا فراغ منها الا بترك الاقل. بل نقول: ما نعلم بحرمته جزما هو الحرمة في مورد الاكثر، وهذه الحرمة التي في مورد الأكثر يكفي في امتثالها ترك احد الاجزاء، وأما ثبوت حرمة أخرى في الأقل فهو مشكوك.

لكن تقريره الآخر وهو (بحوث في علم الاصول) المتأخر زمانا اشكل على نفس الكلام المذكور في مباحث الاصول بإشكالين:

الإشكال الأول: انه لا يتصور الحرمة الضمنية اصلا، اصلا عنوان الحرمة الضمنية غير معقول، معقول الوجوب الضمني اما الوجوب الضمني امر غير معقول، والسر في ذلك: ان ما هو المعقول تعلق الحرمة بالمجموع من حيث هو مجموع الذي يكفي في امتثاله ترك احد الاجزاء، وأما إذا تعلقت الحرمة بالمركب فإن الحرمة تسري لكل جزء جزء بحيث يكون كل جزء محرما حرمة ضمنية هذا امر غير معقول، المعقول انصباب الحرمة على المجموع الذي يكفي في امتثاله ترك احد الاجزاء، اما سراية الحرمة لكل جزء جزء كما في الواجب بحيث يكون الجزء محرماً ضمناً هذا غير معقول، لأنه على فرض حرمة ضمنة يعني على فرض ان هناك حرمة تعلقت بالجزء، مثلاً: حرم تصوير ذوات الارواح بتمام البدن، فعلى فرض ان هذه الحرمة من المركب سرت إلى الأجزاء فالجزء محرّم ضمناً، فهذه الحرمة اما لا تقتضي شيئا أو تقتضي، إن كانت لا تقتضي شيئا فهذا خلف كونها حرمة، وإما ان كانت تقتضي، فإما ان تقتضي ترك الجزء لأنه محرم صار المبغوض الضمني اعظم من المبغوض الاستقلالي، لأنه لو كان المركب مبغوضا استقلالاً لكفى في امتثاله ترك احد الاجزاء ولا يلزم ترك كل جزء جزء، فلو كانت الحرمة الضمنية تقتضي كل جزء جزء لكانت اشد من الحرمة الاستقلالية، وهذا لا معنى له.

وإن كان يقتضي ترك المجموع من حيث هو مجموع، الذي يتحقق بترك احد الاجزاء فهذا خلف كونها حرمة ضمنية، لأن هذا معناه انصباب الحرمة على الجمع لا على كل جزء جزء. اذن بالنتيجة الحرمة الضمنية اصلا غير موجودة حتى يأتي هذا الكلام المذكور في مباحث الاصول من ان الأقل معلوم الحرمة اما استقلالا أو ضمنا، ابداً، إما المحرم الأكثر أو المحرم الاقل، لا ان الأقل معلوم اما استقلالا أو ضمنا، فإن الحرمة الضمنية اصلا امر غير معقول.

لكن هذا الذي افاده في البحوث من عدم معقولية الحرمة الضمنية غير تام.

والسر في ذلك: ان هناك فرقا بين انصباب الحرمة على الجمع وانصباب الحرمة على كل جزء مشروطاً بالتعقب على نحو الشرط المتأخر، فتارة تنصب الحرمة على الجمع، يعني ما تبغضه أن تجمع بين هذه الأجزاء، فمصب الحرمة والمبغوضية نفس الجمع، ليس كل واحد منهما مبغوض عندي، المبغوض عندي الجمع بينهما. وتارة تنصب المبغوضية على كل جزء بشرط، هذا مبغوض يعقبه بقية الاجزاء وهذا مبغوض ان تعقبه بقية الاجزاء، فكل من الاجزاء مبغوض بشرط متأخر، كما قيل في الواجب الضمني. والثمرة التي تظهر، هناك عدة ثمرات:

انه لو المولى نهى العبد عن الوضوء وشرب الماء، قال لا تستخدم شيئين في الماء، أما الوضوء أو الشرب، اما ان تستخدم الماء في الوضوء أو أن تستخدم الماء في الشرب، الجمع بينهما مبغوض عندي، فتارة يكون مصب المبغوضية الجمع، المهم ان لا تجمع وإلا الوضوء في نفسه ليس مبغوضاً عندي، فلو اتى بالوضوء ثم اتى بعده بشرب الماء وقع الوضوء صحيحا، لأن المبغوضية لم تنصب على ذات الوضوء وإنما انصبت على الجمع، بينما لو قلنا بأن هناك مبغوضية ضمنية أي ان كلاً من الجزأين مبغوض إن تعقبه الآخر، الوضوء مبغوض إذا تعقبه شرب الماء، فإذا توضأ ثم شرب الماء وقع الوضوء نفسه مبغوضاً فوقع فاسداً.

فدعوى إنكار المبغوضية الضمنية من رأس غير صناعي.

الإشكال الثاني \_الذي اورده على ما في مباحث الاصول\_:

لو سلمنا ان هناك مبغوضية ضمنية إلا ان هذا المبغضوية الضمنية لا تدخل في العهدة اصلاً، فالعلم بأن الأقل محرم إما استقلالا أو ضمنا لا يترتب عليه قاعدة الاشتغال كما يترتب على الواجب، فهناك في الواجب إذا علمنا ان تسعة اجزاء من الصلاة واجبة قطعا، اما استقلالاً أو ضمناً، مقتضى قاعدة الاشتغال ان تأتي بالاكثر، لأن الأقل يقبل الدخول في العهدة، اما إذا علمت ان المحرم رمس تمام البدن أو رمس خصوص الرأس مثلاً؟

يقول: دعوى بأن رمس الرأس محرّم على كل حال إما استقلالا أو ضمنا، هذا الشق الثاني لا يدخل في العهدة، الذي يدخل في العهدة الحرمة الاستقلالية وهي مشكوكة، أنا لا ادري انه محرم استقلالاً لعل المحرم هو رمس تمام البدن، فالحرمة الضمنية التي تقطعون بها مما لا تدخل في العهدة حتى تكون مجرى لقاعدة الاشتغال. والسر في ذلك: ان ما يدخل في العهدة ما كان له امتثاله بإزائه، الحرمة الضمنية ليس لها امتثال بإزائها، لأنه لو كان المحرم هو رمس الرأس ضمناً يعني لكان المحرم هو رمس تمام البدن فيكون رمس الرأس محرّماً ضمناً، وإذا كان المحرم رمس تمام البدن فيكفي في امتثاله أحد الأجزاء. إذن رمس الرأس ضمنا ليس بإزائه امتثال، إذ ليس هناك امتثال الا بترك الاجزاء لا بترك احد الاجزاء لا بترك رمس الرأس في نفسه، إنما يتصور لرمس الرأس امتثال إذا كان محرما استقلالا والا إذا كان محرما ضمنا ليس بإزائه امتثال، بل الامتثال بإزاء حرمة المجموع الذي يكفي فيه ترك احد الاجزاء. فكيف يقول المولى يحرم عليك رمس الرأس ضمنا لكن امتثاله بأن تترك رمس الرجل، هذا لا معنى له!

ليس بإزاء الحرمة الضمنية امتثال كي تكون داخلة في العهدة كي تكون موضوعاً لقاعدة الاشتغال، فعندما تقول بأنه أنا علمت بحرمة لهذا الرأس، اعلم بحرمة رمس الرأس اما استقلالاً إذن لابد من تركه من رأسه، أو ضمنا إذن يكفي ترك احد الإجزاء. يقال: اذن بالنتيجة احد الشقين ما دخل في العهدة، واذا علمت بحكم احد الشقين لا يدخل في العهدة، لم يكن هذا العلم مجرى لقاعدة الاشتغال، إذ مجرى قاعدة الاشتغال ان تعلم بحكم يدخل في العهدة على كل حال، وأنت لم تعلم بحكم يدخل في العهدة على كل حال، إذ لو كان المحرم هو الحرمة الضمنية لكان يكفي في الامتثال ترك احد الاجزاء.

فتلّخص بذلك: ان هذا ليس مجرى لقاعدة الاشتغال وبالتالي لا يتم الكلام المذكور في مباحث الأصول. وما ذكره في الاشكال الثاني متين بناء على القول بالانحلال.

المنشأ الأخير (الرابع) لوجوب الاحتياط في الأقل والأكثر في الواجبات هو: شبهة الغرض. بأن يقال: لمّا علمنا بوجوب علمنا بغرض، ولا ندري ان هذا الغرض يتأتى بتسعة اجزاء أم بعشرة اجزاء؟ فمقتضى شبهة الغرض ان نأتي بالأكثر حتى نستيقن حصول الغرض اللزومي للمولى.

هل هذا المنشأ يأتي فيما لو دار الامر بين الأقل والأكثر في المحرمات؟ بأن لا ندري هل المحرم تصوير تمام البدن أو خصوص الراس؟

نقول لا يأتي، لأنه ما دمتم تقولون بانحلالية الحرمة فأنتم تقولون بانحلالية الغرض، كما ان هناك حرمات هناك اغراض، اذن بالنتيجة علمنا بحرمة في الأكثر فعلمنا بترتب مفسدة على الأكثر وشككنا في حرمة للأقل فشككنا في وجود غرض في الاقل، فليس هناك علم بغرض واحد يشك في حصوله بالأقل أو الأكثر حتى يكون مقتضى قاعدة الاشتغال ان يؤتى بالاكثر، بل هناك أغراض، فهناك غرض معلوم في الأكثر ويكفي في تحصيله ترك أحد الاجزاء، وهناك غرض مشكوك في ترتبه على الأقل فتجري البراءة عنه، لا ان هناك علماً بغرض واحد يشك في حصوله.

فتحصّل بذلك: أننا لو قلنا بالاحتياط في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الواجبات لم نقل بالاحتياط في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في المحرّمات.

الدعوى العكس: لو قلنا بالبراءة عند دوران الامر بين الأقل والأكثر في الواجبات هل يلزم ان نقول بالبراءة في الأقل والأكثر في المحرمات أم لا؟

فقد أفاد السيد الشهيد(قده) أنه لا ملازمة، قد نقول بالبراءة عند دوران الامر بين الأقل والأكثر في الواجبات، لكننا في المحرمات نذهب للاحتياط. والسر في ذلك احد وجهين:

الوجه الاول: قال يمكن القول على مسلك العلية وهو مبنى العراقي بأن هناك علما اجماليا منجزاً لدوران المعلوم بالاجمال بين المتباينين. بيان ذلك: إذا دار الامر بين حرمة تصوير تمام البدن أو تصوير الوجه لا ندري هل المحرم تصوير تمام البدن أو تصوير الوجه؟

يقال: هنا علم اجمالي دائر بين متباينين، لأن عنوان الوجه مغاير مفهوما لعنوان مجموع البدن وإن كان بينهما في مرحلة الصدق أقل وأكثر، فبلحاظ مرحلة الصدق اقل واكثر أما بلحاظ عالم المفاهيم فهما متغايران. إذن لدينا علم اجمالي بحرمة اما للمجموع إما للوجه، فهي حرمة دائرة بين المتباينين، ومقتضى دوران المعلوم بالاجمال بين المتباينين هو المنجزية، فإن قلنا بالاقتضاء يمكن حل هذا العلم الاجمالي، بأن يقال: لا معنى للبراءة عن حرمة تمام البدن، لأن في تصوير تمام البدن مخالفة قطعية جزماً، فالبراءة عن تصوير تمام البدن مما لا اثر لها، فتجري البراءة عن تصوير الوجه بلا معارض فينحل العلم الاجمالي. بناءً على الاقتضاء.

وأما بناء على العلية، انتم تعلمون بحرمة دائرة بين متباينين والعلم الاجمالي بين المتباينين منجز، إذن بالنتيجة حتى لو قلنا بالبراءة في باب الأقل والأكثر في الواجبات نقول بالاحتياط في الأقل والأكثر في المحرّمات. ولكن هذا لا يتم بناء على الانحلال، فافهم وتأمل.

### 128

ذكرنا فيما سبق: أنه قد يقال حتى لو بنينا على جريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الواجبات فإنه يمكن البناء على الاحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر في المحرّمات. والوجه في عدم الملازمة بين البابين: أن في الاحتياط في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في المحرمات منشأين:

المنشأ الأول: ما ذكره السيد الشهيد(قده): من انه إذا دار الأمر بين حرمة تصوير الوجه أو تصوير تمام البدن فهذا من العلم الاجمالي بين المتباينين، لأن عنوان الوجه وعنوان تمام البدن أي مجموع البدن عنوانان متغايران مفهوما وان كان بينهما قلة وكثرة في مقام الصدق، فلأجل ذلك فالعلم الإجمالي بأحدهما علم بين متباينين فهو منجز على مسلك العلية.

ولكن ذكرنا فيما سبق: أن هذا لا يتم بناء على الانحلال الذي يراه، فإن العلم الاجمالي الدائر بين المتباينين إنما يكون منجزاً على مسلك العلية إذا كان المعلوم بالاجمال حكماً فعليا واحداً، وتردد بين المتباينين، واما إذا كان المعلوم بالاجمال منحلاً وجداناً إلى حكم فعلي في الأكثر وحكم مشكوك الفعلية في الأقل، فليس المقام من دوران الأمر بين المتباينين. والمفروض ان تصوير تمام البدن محرم حرمة فعلية تفصيلية، بينما تصوير الوجه مشكوك الحرمة فعلا فهو مجرى للبراءة، فحتى على مسلك العلية لا يكون هذا العلم الاجمالي منجزاً.

المنشأ الثاني: أن يصوّر علم اجمالي تدريجي كم صورناه في مسألة الأقل والأكثر في الواجبات وبين التعيين والتخيير الشرعيين.

وبيان ذلك: أن يقال: إذا علم المكلف انه يحرم عليه تصوير الوجه أو تصوير تمام البدن، فلديه علم اجمالي بأنه يحرم عليه تصوير الوجه وعلى فرض مخالفته وقيامه بتصوير الوجه فيحرم عليه تصوير بقية البدن بعد تصوير الوجه، أو يحرم عليه رمس الرأس فإن خالف فيحرم عليه رمس بقية البدن بعد رمس الرأس، فهنا علم اجمالي تدريجي منجز حيث ان البراءة عن حرمة تصوير الوجه معارضة بالبراءة عن حرمة تصوير باقي البدن على فرض ارتكاب تصوير الوجه.

ولكن أجيب عن منجزية هذا العلم بأحد وجوه ثلاثة:

الوجه الاول: أن يقال ان العلم الاجمالي إذا قام في احد طرفيه منجز تفصيلي جرى الاصل في الطرف الآخر بلا معارض، وهذ الوجه يوجب انحلال العلم الاجمالي حتى على مسلك العلية، فإن أصحاب مسلك العلية أيضاً يقولون: إذا قام منجز تفصيلي في أحد طرفي العلم الإجمالي جرى الأصل المرخص في الطرف الآخر، فاذا علم اجمالا بنجاسة احد الاناءين وقد قام خبر ثقة على نجاسة باء جرت أصالة الطهارة في الطرف الآخر بلا مانع. وفي المقام أحد الطرفين عليه منجز تفصيلي، لأنه اما يحرم تصوير الوجه أو تصوير تمام البدن، وتصوير تمام البدن مما علم حرته تفصيلاً، اذن ففي أحد الطرفين منجز تفصيلي ومع ذلك فلا يكون هذا العلم الاجمالي منجزا فتجري البراءة عن حرمة تصور الوجه بلا مانع.

ولكن هذا الوجه غير تام: إذ المراد بالمنجز التفصيلي ما كان قائما في رتبة سابقة على الارتكاب، كما إذا علم بحرمة إما صوم يوم عاشوراء، أو حرمة صوم الوصال، وقام خبر ثقة على حرمة صوم الوصال، فهنا يقال بأن العلم الاجمالي غير منجز لأنه قام منجز تفصيلي. فالمنجز التفصيلي هو عبارة عن قيام حجة وجدانية أو تعبدية على احد الطرفين مع غمض النظر عن ارتكابه، هذا يقال له منجز تفصيلي.

اما في المقام هو يقول: يحرم تصوير الوجه أو يحرم تصوير باقي البدن على فرض حرمة تصوير الوجه، فحرمة تصوير باقي البدن على فرض حرمة تصوير الوجه ليس منجزا سابقاً على العمل، وإنما هو علم بمخالفة قطعية بعد فرض العمل لا انه منجز تفصيلي في رتبة سابقة على العمل. ولذلك هذا العلم الاجمالي منجز وإن حصل ارتكاب لأحد الطرفين قبل العلم الاجمالي، مثلاً:

بعد ان صوّر الوجه حصل لديه علم اجمالي بأنه أما تصوير الوجه حرام أو تصوير باقي البدن، ما دام لهذا العلم الاجمالي أثر في الطرف الباقي فيكون منجزاً، مما يكشف (يعني وجدانية التنجز في المقام) عن عدم قيام منجز تفصيلي في هذا الطرف وإلا لم يكن فرق بين ان يحصل العلم قبل ارتكاب احدهما وإن يحصل العلم بعد ارتكاب احدهما.

إذن هذا الوجه وهو دعوى قيام منجز تفصيلي في احد الطرفين غير تام.

الوجه الثاني: ان يقال بأن البراء تجري عن حرمة تصوير الوجه بلا معارض (وهو يبتني على مسلك الاقتضاء) لأن جريانها في تصوير باقي البدن بعد تصوير الوجه يؤدي للعلم إلى المخالفة القطعية وهو قبيح، فبما ان البراءة في الطرف الثاني التدريجي وهو حرمة تصوير باقي البدن على فرض تصوير الوجه يؤدي إلى العلم بالمخالفة القطعية فلا يكون هذا الأصل جارياً، فتجري اصالة البراءة في الطرف الاول بلا معارض.

ولكن يلاحظ عليه كما قرر في الفقه: ليس العلم بالمخالفة القطعية محذوراً إنما المحذور في نفس المخالفة القطعية لا في العلم بالمخالفة القطعية، فالعلم بالمخالفة القطعية لا يمنع من جريان الاصل الترخيصي ، مثلاً: إذا دارم الأمر بين مشكوك النجاسة ومشكوك الغصبية، مثلنا به سابقا: إذا لم يدري ان الف نجس أو ان باء مغصوب؟ احدهما، فهنا يقول الاعلام: بأن هذا العلم الإجمالي منحل لوجود خطاب مختصر في أحد طرفيه، باعتبار أن أصالة الحل في مشكوك النجاسة معارضة بأصالة الحل في مشكوك الغصبية، فتصل النوبة لأصالة الطهارة في مشكوك النجاسة وهو خطاب مختص. فيوجب فيوجب انحلال العلم الاجمالي.

ولكن لو فرضنا ان شخصا تناول مشكوك الغصبية فشربه، فبعد ان تناول مشكوك الغصبية فشربه هل يستطيع ان يقول: اذن لا تجري اصالة الطهارة في مشكوك النجاسة؟! لأنني لو أجريت اصالة الطهارة الآن في مشكوك النجاسة بعد ارتكابي لمشكوك الغصبية سوف تكون أصالة الطهارة في مشكوك النجاسة مؤدية للعلم بالمخالفة القطعية، لأن تناول مشكوك النجاسة بعد تناول مشكوك الغصبية تحصيل للعلم بالمخالفة القطعية، فهل يمنع العلم بالمخالفة القطعية جريان أصالة الطهارة في مشكوك النجاسة فيبقى العلم الإجمالي منجزاً؟

ليس كذلك، صحيح انك ارتكبت وتناولت مشكوك الغصبية، والآن لو تناولت مشكوك النجاسة حصل لك علم بالمخالفة القطعية، اجريت أصالة الطهارة أم لم تجري، أصالة الطهارة لا ربط لها في البين، انت على كل حال لو ارتكبت مشكوك النجاسة بعد ارتكاب مشكوك الغصبية حصل لك علم بالمخالفة القطعية، فجريان اصالة الطهارة في نفسه لا يؤدي إلى العلم، انما الذي يؤدي إلى العلم ارتكاب مشكوك النجاسة، والعلم بالمخالفة القطعية ليس محذورا في نفسه، فإذا لم يكن محذورا في نفسه تجري أصالة الطهارة في مشكوك النجاسة وتشربه بلا مانع. إذن مجرد العلم لا يمنع من جريان الاصل.

الوجه الثالث: ان جريان اصالة البراءة عن حرمة تصوير باقي البدن بعد تصوير الوجه لغو، لا من باب وجود منجز تفصيلي، لأنه لا يوجد منجز سابق، ولا من باب أن جريان الأصل يؤدي إلى العلم بالمخالفة القطعية، لأننا قلنا أن العلم بالمخالفة القطعية ليس محذوراً، وإنما من باب أن جريان اصالة البراءة عن تصوير باقي البدن بعد تصوير الوجه لغو، لأن تصوير الباقي بعد تصوير الوجه مخالفة قطعية موجبة لاستحقاق العقوبة، فأي اثر لجريان البراءة، صحيح ان البراءة لا تجري عن هذا المركّب، وإنما تجري عن المشكوك والمشكوك هو تصوير باقي البدن وانا ما زلت اشك، أي انني حتى بعد ارتكابي لتصوير الوجه ما زلت شاكاً في أن تصوير باقي البدن بعد تصوير الوجه حرام أم حلال؟ الشك ما زال موجودا فهي حرمة مشكوكة فلماذا لا تجري البراءة فيها؟

وأنا احتمل ان الشارع يقول لي أن علم بحرمة تصوير الوجه أو حرمة تصوير باقي البدن بعد تصوير الوجه فخالفت هذا العلم الإجمالي وخالفت تصوير الوجه أنا آمرك بالاحتياط بأن تجتنب تصوير البدن بعد تصوير الوجه، أو أرخص لك بأن اقول لك يجب الاحتياط بعدم تصوير الوجه فإن خالفت فأنت مرخص، هذا محتمل وهذا محتمل. فأنا صحيح بلحاظ الشك ما زلت مترددا حتى بعد تصوير الوجه، بلحاظ الحكم ما زلت شاكا حتى بعد تصوير الوجه، واحتمل انني بعد تصوير الوجه أن الشارع يقول لي احتط فلا تصور بقية البدن، أو يقول لي انت مرخص في تصوير باقي البدن بعد ان خالفت الاحتياط في الطرف الأول، كلا الأمرين احتملهما، إذن ما زلت شاكاً في الحكم، لكن هذا الشك في الحك ليس مبررا لجريان البراءة، فإن في جريانها الآن لغوا، لانني متى ما صورت باقي البدن بعد تصوير الوجه علمت باستحقاق العقوبة فلا أثر لجريان البراءة لأنها لا تؤمنني من العقوبة، فبما أنها ليست مؤمّنة من العقوبة جريانها لغو وإن كان هناك شك فعلي في حرمة تصوير باقي البدن بعد تصوير الوجه. ولذلك قلنا لا وجد منجز تفصيلي على هذا الطرف.

فإن قلت: بأنه يمكن علاج المشكلة بالتوبة، بأن يقال: بعد علم اجمالا اما بحرمة تصوير الوجه أو بحرمة تصوير باقي البدن بعد تصوير الوجه، إذا علم اجمالا بذلك فخالف العلم الإجمالي فارتكب تصوير الوجه، فيقول الان انا استطيع ان اتخلص من العقوبة، لأنه ان كان المحرم في حقي تصوير الوجه، فأنا الآن خالفت، فأتوب إلى الله توبة نصوحة، والتوبة مسقطة للعقوبة، وحرمة تصوير البدن بعد تصوير الوجه امر مشكوك فتجري البراءة، فبلحاظ الطرف الاول أؤّمن امن العقوبة عليه ببركة التوبة، وبلحاظ الطرف الثاني أؤمّن من العقوبة عليه ببركة جريان البراءة.

إذن ان كان المحرم في الواقع تصوير الوجه فلا عقوبة عليّ من جهته لأجل التوبة، وإن كان المحرم واقعاً تصوير باقي البدن بعد تصوير الوجه فالمفروض انه محرّم لم يصل أليّ فهو مجرى للبراءة، ومن استند إلى البراءة فلا عقوبة عليه. إذن استطيع ان اتخلص من هذه المسألة بالتمسك بالتوبة.

فلأجل ذلك تبقى المعارضة بين أصالة البراءة عن حرمة تصوير الوجه وبين أصالة البراءة عن تصوير باقي البدن بعد تصوير الوجه.

ولكن ذكرنا فيما سبق: لا نحرز شمول أدلة التوبة في فرض التجرّي بارتكاب احد طرفي العلم الإجمالي مشروطاً بجريان البراءة في الطرف الآخر. وبناء على ذلك: فالعلم الاجمالي في المقام غير منجز، لجريان البراءة عن حرمة تصوير الوجه بلا معارض، وبالتالي فلا يبقى فرق في المقام بين دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الواجبات والأقل والأكثر في المحرمات من حيث جريان البراءة. ألا إذا افترضنا تعدد الواقعة وقد سبق تصوير ذلك فيما مضى.

يأتي الكلام بعد العطلة (في شهر ذي القعدة) عن الأقل والأكثر في الشبهات الموضوعية، ثم شرائط جريان البراءة وما يمتد اليه البحث.

1. أفاد الشيخ علي اللويم في المباحثة عدم الحاجة الى هذا القيد ، و هذا ما صرح به المحقق النائيني في بحثه ، ان الفحص حتى لو كان في الكتب الأربعة فانه لا ينفع في انحلال العلم الإجمالي الثاني ، لأن المحقق النائيني يرى ان العلم تعلق بالاكثر الذي في الدفتر فصار كل جزء جزء من الدفتر او الكتب الأربعة متعلقا للعلم ومنجزاً به فلابد من الفحص التام. [↑](#footnote-ref-1)
2. ( 1) في« أ»: مؤداه. [↑](#footnote-ref-2)
3. اي شرط في فعلية التكليف الاخر. [↑](#footnote-ref-3)