المباحث الأصولية

تأليف

الشيخ محمد إسحاق الفياض

الجزء العاشر

المباحث الأصولية

دراسة موضوعية معمقة تستوعب أحدث
ما وصل إليه الباحث الأصولي من الآراء
والنظريات العامة بأسلوب بالغ درجة
كبيرة من الدقة والعمق والشمول

تأليف

آية الله العظمى
الشيخ محمد إسحاق الفياض دام ظله

الجزء العاشر

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

المباحث الأصوليه (الجزء العاشر)

المؤلف: آية الله العظمى الشيخ محمد اسحاق الفياض (دام الظله)

الناشر: مكتب سماحته

الطبعة الأولى: ١٤٢٩ هـ ق

المطبعة: ظهور

الكمية: ١٠٠٠ نسخ

الشابک: ١-١٨٧٤-٠٤-٩٦٤-٩٧٨

بسم الله الرحمن الرّحيم

الحـــمدلله ربّ العـــالمين والصـــلاة والســـلام

علىٰ محمّد و آله الطيّبين الطّاهرين المعصومين

واللعنة الأبدية علىٰ أعداء الدّين أجمعين.

بسم الله الرحمن الرحيم

تنبيهات توضيحية تطبيقية
حول بحوث العلم الاجمالي

التنبيه الأول

ان الاصل المؤمن، هل يجري في أحد طرفي العلم الاجمالي فيما اذا لم يكن أصل معارض له في الطرف الآخر أو لا؟

والجواب، اما على القول بأن العلم الاجمالي علة تامة حتى بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية، فلا يجري، لأنه لو كان علة تامة لتنجيز التكليف في كل طرف من أطرافه، فلا يعقل فرض وجود المانع عنه، لأنه خلف فرض كونه علة تامة له.

واما على القول بالاقتضاء، فلا مانع من جريانه،اما على مسلك السيد الاستاذ(قده)[1] من ان المانع من جريانه في اطراف العلم الاجمالي انما هو معارضته مع الاصل المؤمن في الطرف الآخر فالامر واضح، لأن الاصل اذا لم يجر في الطرف الآخر لسبب أو آخر، فلا معارض له لكي يمنع عن جريانه، واما بناء على ما قويناه من ان ادلة الاصول المؤمنة في نفسها قاصرة عن شمول اطراف العلم الاجمالي وعدم الاطلاق لها بالنسبة اليها فايضاً لامانع من

---

١ ـ مصباح الاصول ج٢ ص٣٥٧-٣٥١.

جريانه في هذا الفرض، وذلك لأن قصور ادلة الاصول المؤمنة لأطراف العلم الاجمالي وعدم شمولها لها انما هو فيما اذا كانت نسبة تلك الادلة الى جميع الاطراف نسبة واحدة، اذ حينئذٍ لايمكن شمولها للجميع ولا للبعض دون الآخر، اما الاول فلأستلزامه المخالفة القطعية العملية، واما الثاني فلأنه ترجيح من غير مرجح وكلاهما مستحيل، واما اذا فرضنا ان هناك مانعاً عن جريان الاصل المؤمن في بعض اطرافه، فلا مانع من جريانه في بعضها الآخر، لأن شمول دليل الاصل له ليس على خلاف الارتكاز العرفي، وماهو على خلاف هذا الارتكاز هو شموله لجميع اطرافه، وان شئت قلت ان المقتضي لشمول ادلة الاصول المؤمنة لجميع اطراف العلم الاجمالي موجود وهو الشك، ولكن الارتكاز العرفي يمنع عن اطلاقها ويقيده بموارد الشك البدوي او ما في حكمه، واما اذا كان هناك مانع عن جريان الاصول المؤمنة في بعض اطرافه، فلا مانع من جريانها في بعضها الآخر لعدم وجود الارتكاز العرفي على الخلاف في هذا الفرض حتى يكون مانعاً عنه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الاصول الطولية هل تصلح ان تكون طرفاً للمعارضة مع الاصلين العرضيين في اطراف العلم الاجمالي او لا؟

والجواب، ان الاصلين العرضيين في اطرافه لايخلوان من ان يكونا متساقطين او غير متساقطين ولا ثالث لهما، فهنا صورتان:

الصورة الاولى ما اذا كان الاصلان العرضيان متساقطين .

الصورة الثانية ما اذا كانا غير متساقطين .

اما الصورة الاولى: فكما اذا علم اجمالاً بنجاسة هذا الاناء او ذاك الثوب وكان كلاهما مسبوقاً بالطهارة، ففي مثل ذلك ان قلنا بأن العلم

الاجمالي علة تامة للتنجيز حتى بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية، فتسقط الاصول المؤمنة كافة عن اطرافه ثبوتاً، بلا فرق في ذلك بين الاصول العرضية والطولية، لأن جريانها ولو في البعض معناه انها مانعة عن تنجيزه فيه، وهذا خلف فرض انه علة تامة له، لأن معنى كونه علة تامة، عدم تصور وجود المانع عن تأثيره.

وأما اذا قلنا بالاقتضاء، فالمانع حينئذٍ اثباتي لاثبوتي وهو لزوم التعارض بين الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي وسقوطها عن الجميع بالتعارض، وعن البعض دون الآخر للترجيح من غير مرجح، ولهذا تجب الموافقة القطعية العملية، وأما اذا كان هناك مانع عن جريان الاصل المؤمن في أحد طرفي العلم الاجمالي او لم يكن هناك أصل مؤمن فيه، فلا مانع من جريانه في الطرف الآخر، وكذلك الحال على ماقويناه من ان ادلة الاصول المؤمنة بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية منصرفة عن شمول اطراف العلم الاجمالي.

والخلاصة ان النتيجة على كلا القولين في المسألة واحدة وهي عدم جريان الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي، اما من جهة وجود المانع او من جهة عدم المقتضي، وعلى هذا فاستصحاب بقاء الطهارة في كل من طرفي العلم الاجمالي في المثال ساقط، اما من جهة وجود المانع وهو ابتلاء دليل الاستصحاب بالتعارض الداخلي، فلا يشمل كلا الاستصحابين معاً ويسقط عن الاعتبار، أو من جهة عدم المقتضي وقصور دليل الاستصحاب عن شموله لهما كما قويناه.

وأما أصالة الطهارة في كل واحد من الاناء والثوب في المثال، فهل هي في طول الاستصحاب أو لا؟

والجواب أما على المشهور فهي في طوله، على اساس ان الاستصحاب عندهم حاكم على أصالة الطهارة ورافع لموضوعها تعبداً بلا فرق بين ان يكون الاستصحاب موافقاً لها او مخالفاً، وأما بناء على ماذكرناه من ان الاستصحاب ليس من الاصول المحرزة فضلا عن كونه امارة وان حاله حال الاصول غير المحرزة، فحينئذٍ وان كان الاستصحاب يتقدم على أصالة الطهارة ولكن بملاك الجمع الدلالي العرفي، على اساس ان المرتكز في الاذهان عدم جواز التفكيك بين موارد الاستصحاب، ومن أجل هذه النكتة فهو بمثابة الخاص بالنسبة الى أصالة الطهارة، ثم ان هذا التقديم انما هو في صورة المخالفة لا في صورة الموافقة، فاذن لاتكون اصالة الطهارة في المثال في طول الاستصحاب ولا مانع من جريانها في عرض جريان الاستصحاب، وحيث ان هذه الاصول المتسانخة لاتجري في المقام على كلا القولين في المسألة، فتصل النوبة الى الاصل غير المتسانخ فيها وهو اصالة الحل في الاناء دون الثوب اذا كان الثوب مما لاتجوز الصلاة فيه كما اذا كان من الحرير أو من أجزاء ما لايؤكل لحمه أو من الميتة، وهذه الاصالة هي المرجع في المسألة بعد سقوط الاصول المتسانخة فيها ولاتكون طرفا للمعارضة معها وان كانت في عرضها، وقد تكون الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي بتمام مراتبها متسانخة، كما اذا علم اجمالاً بنجاسة أحد انائين كانا مسبوقين بالطهارة، فعندئذٍ كما تقع المعارضة بين استصحاب بقاء طهارة كل من الانائين كذلك تقع المعارضة بين اصالة الطهارة في كل منهما، فانها في طول الاستصحاب

على المشهور وفي عرضها على الاظهر. وأيضاً تقع المعارضة بين أصالة الحل في هذا الاناء وأصالة الحل في الاناء الآخر اذا شك في حليته وحرمته من جهة طهارته ونجاسته، فاذن لابد من الاحتياط. وأما اذا كان أحد الانائين مسبوقاً بالطهارة دون الآخر، فيبقى استصحاب بقاء الطهارة فيه بلا معارض لا من الداخل ولا من الخارج، أما من الداخل فلأن اركان الاستصحاب في الاناء الآخر غير تامة، أما من الخارج فلأن أصالة الطهارة في كل منهما قد سقطت من جهة التعارض الداخلي، فلاتصلح ان تكون معارضته له، فكذلك الحال في اصالة الحل في كل من الانائين، فانها قد سقطت من جهة التعارض بينهما داخليا، فالنتيجة انه لا معارضة للأستصحاب المذكور في هذا الفرض وانه المرجع بعد سقوط الاصول المؤمنة المتسانخة في اطرافه، ولافرق في ذلك بين ان يكون الاصل المؤمن غير المتسانخ في طول تلك الاصول المؤمنة او في عرضها.

وأما في الصورة الثانية: وهي ما اذا كان الاصلان المؤمنان غير متسانخين، كما اذا كان احدهما الاستصحاب والآخر اصالة البراءة او اصالة الطهارة والاصل الثالث ايضاً غير متسانخ لهما، فالجميع طرف للمعارضة كما سوف نشير اليها هذا.

ثم ان هناك عدة حالات:

الحالة الاولى: ان في المسألة نظريتين رئيسيتين:

الاولى: ما قويناه من ان الاصول المؤمنة لاتشمل اطراف العلم الاجمالي اذا كانت نسبته الى جميع اطرافه نسبة واحدة، لأنها منصرفة عنها عرفاً بقرينة مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية، وهذه المناسبة الارتكازية

بمثابة القرينة اللبية المتصلة المانعة عن انعقاد ظهورها في الاطلاق، وعلى ضوء هذه النظرية فالعلم الاجمالي كما انه منجز لحرمة المخالفة القطعية العملية كذلك انه منجز لوجوب الموافقة القطعية العملية بلا فرق بينهما، حيث ان المقتضي للتنجيز موجود وهو العلم الاجمالي والمانع مفقود وهو الاصل المؤمن، ولا فرق في ذلك بين القول بأن العلم الاجمالي مقتضي للتنجيز والقول بأنه علة تامة له، اذ على كلا القولين في المسألة تجب الموافقة القطعية العملية كما تحرم المخالفة القطعية العملية.

الثانية : ان ادلة الاصول المؤمنة تشمل باطلاقها اطراف العلم الاجمالي، ولكنها تسقط عن جميع اطرافه بالمعارضة وعن بعضها دون بعضها الآخر للترجيح من غير مرجح، وعلى ضوء هذه النظرية قد تظهر الثمرة بين القولين في موارد كما سوف سنشير اليها.

الحالة الثانية: ما اذا اختص احد طرفي العلم الاجمالي بأصل طولي دون الطرف الآخر، كما اذا علم اجمالاً بنجاسة هذا الاناء او ذاك الثوب الذي لاتجوز الصلاة فيه، كما اذا كان من حرير او من أجزاء ما لا يؤكل لحمه او مما لاتتم الصلاة فيه او غير ذلك، ففي مثل هذا لاتجري اصالة الطهارة في كليهما معاً، اما من جهة المعارضة بين جريانها في الاناء وجريانها في الثوب فتسقطان معاً، او من جهة عدم المقتضي لجريانها فيهما وقصور دليلها عن شمول اطراف العلم الاجمالي، وعلى كلا القولين فأصالة الطهارة لاتجري في المقام، فاذن يصل الدور الى الاصل الطولي وهو أصالة الحل في الاناء لشربه، وحيث انها لاتجري في الثوب ولا أصل مؤمن آخر يجري فيه كأصالة عدم مانعية نجاسته عن الصلاة، لفرض ان الصلاة لا تجوز فيه سواء أكان نجساً أم

لا، باعتبار انه من أجزاء ما لايؤكل او من الحرير او مما لا تتم الصلاة فيه، وأما أصالة الطهارة في الثوب فهي لاتكون طرفاً للمعارضة مع أصالة الحل في الماء، هذا لا من جهة ما ذكره السيد الاستاذ(قده)[1] وغيره من انها محكومة بأصالة الطهارة فيه، على أساس انها في طولها لا في عرضها، وقد أفاد في وجه ذلك ان ثبوت مقتضى أصالة الحل في الاناء يتوقف على سقوط أصالة الطهارة فيه أما بالمعارضة مع أصالة الطهارة في الثوب او لقصور المقتضى لها في المرتبة السابقة، ومع هذا لايعقل ان تكون في عرضها وطرفاً للمعارضة لها.

وذلك لأن أصالة الطهارة في الاناء لا تكون حاكمة على أصالة الحل فيه، لأن الميزان في الحكومة هو ان يكون لسان الدليل الحاكم لسان النظر الى مدلول الدليل المحكوم، والمفروض ان لسان أصالة الطهارة ليس لسان النظر الى مدلول أصالة الحل حتى تكون حاكمة عليها، ومن هنا قلنا ان الدليل الرافع لموضوع الدليل الآخر تعبداً وان كان يتقدم عليه، الا ان هذا التقديم ليس بملاك الحكومة، لوضوح ان للحكومة ملاكاً واحداً وهو خصوصية النظر، وعلى هذا فأصالة الطهارة لاتكون حاكمة على أصالة الحل وان فرض انها تلغي الشك المأخوذ في موضوع أصالة الحل مع انها لا تلغي الشك المأخوذ فيه، لأن المجعول فيها ليس هو الطريقية والغاء احتمال الخلاف، بل المجعول فيها الطهارة الظاهرية في ظرف الشك وعدم العلم بالواقع كسائر الاصول العملية غير المحرزة، فالنتيجة ان تقديم اصالة الطهارة في الاناء على أصالة الاباحة فيه ليس بملاك الحكومة بل هو بملاك كونها قرينة عليها عرفاً، حيث ان الاصل الجاري في الموضوع وان كان يتقدم على

---

١ ـ مصباح الاصول ج٢ص٣٥٧

الاصل الجاري في الحكم، الا انه ليس بملاك الحكومة بل هو على اساس القرينة، وعلى هذا فتقديم أصالة الطهارة على أصالة الحل وتقييد اطلاق دليلها بغير هذا المورد انما هو على هذا الاساس، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الاصلان متعارضين او متوافقين كما في المقام، لأن جريان أصالة الحل مع جريان أصالة الطهارة لغو ولايترتب عليه أي أثر عملي، حيث ان الحلية الظاهرية الثابتة بها مترتبة على جريان أصالة الطهارة، ومع ترتبها عليها فلا موضوع للتمسك بها لأثباتها لأنه من تحصيل الحاصل.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي ان تقديم أصالة الطهارة على أصالة الحل انما هو بملاك القرينة عرفا لابملاك الحكومة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، هل ان أصالة الحلية طرف للمعارضة مع أصالة الطهارة في الثوب أو لا؟

والجواب انها ليست طرفا للمعارضة معها، لا من جهة ما قيل من انها في طول أصالة الطهارة في الثوب أيضاً لا في عرضها لكي تصلح ان تعارضها لأن هذا القيل غير صحيح، أما أولاً فلأنها ليست في طول أصالة الطهارة في الثوب، لأن الطولية بحسب الرتبة بحاجة الى ملاك ولا يمكن ان تكون جزافاً، فالعلة متقدمة على المعلول رتبة فضاء لحق العلية، واما عدمها البديل لها الذي هو في مرتبتها، فلا يكون متقدماً على المعلول كذلك رتبة لعدم الملاك والمبرر لهذا التقدم وكذلك الحال في الشرط ونحوه، فانه يتقدم على المشروط فضاء لحق الشرطية، واما عدمه البديل له فلا يكون متقدماً عليه كذلك مع انه في رتبته وهكذا، وفي المقام لا ملاك لتقدم أصالة الطهارة في الثوب على أصالة الحلية في الماء رتبة، بينما تكون أصالة الطهارة في الماء متقدمة رتبة

على أصالة الحلية فيه بملاك انها مترتبة عليها كترتب الحكم على الموضوع، وثانياً لو سلمنا ان أصالة الطهارة في الثوب متقدمة على أصالة الحل في الماء رتبة، الا ان هذا التقدم الرتبي لا يصلح ان يكون ملاكاً لتقديمها عليها بعد ما كانتا متقارنتين زمناً، لأن تقديم أحد الاصلين على الآخر اما ان يكون بملاك الحكومة او بملاك ان احدهما أصل موضوعي والآخر اصل حكمي او بملاك القرينية لدى العرف، وشيء منها في المقام غير متوفر في أصالة الطهارة في الثوب بالنسبة الى أصالة الحل في الماء، وعلى هذا فحيث ان اطلاق دليل اصالة الطهارة في المقام ساقط اما من جهة ابتلائه بالتعارض الداخلي او من جهة قصوره في نفسه من شمول اطراف العلم الاجمالي، فاذن لاتجري اصالة الطهارة في الثوب حتى تكون طرفا للمعارضة مع أصالة الحل في الاناء، وعليه فلا مانع من جريانها فيه هذا.

ولكن المحقق النائيني(قده)[1] قد اشكل في جريان الأصل الطولي بدعوى انه يلزم من جريان هذا الاصل الترخيصي الطولي في المقام عدم جريانه فيه، وكلما يلزم من جريانه عدم جريانه فجريانه مستحيل، بيان ذلك ان جريانه يتوقف على سقوط أصالة الطهارة في الاناء التي هي حاكمة عليه، وسقوط هذه الاصالة انما هو من جهة منجزية العلم الاجمالي للتكليف المعلوم بالاجمال المردد بين اطرافه، وعلى هذا فاذا جرى الاصل الترخيصي الطولي وهو اصالة الحل في الاناء، انحل العلم الاجمالي حكماً، فاذا انحل العلم الاجمالي جرت أصالة الطهارة في الاناء والثوب معاً، فاذا جرت الاصالة فيهما لم تجر أصالة الحل، لفرض ان جريانها يتوقف على سقوط أصالة

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ص ٢٤٦

الطهارة، ومع جريانها وعدم سقوطها فلا مقتضي لها ولا موضوع، وهذا معنى انه يلزم من جريانها عدم جريانها.

والجـواب ان ماذكره(قده) مبني على الخلط بين منجزية العلم الاجمالي بالنسـبة الى حـرمة المخالفـة القطعـية العملية ومنجزيته بالنسبة الى وجوب الموافقـة القطعـية العملـية، وسـقوط أصالة الطهارة في الاناء والثوب معلول لتنجـيز العـلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية العملية، وليس معلولاً لتنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية، وأما جريان أصالة الحل وهي الاصـل الطـولي الترخيصـي فهـو انما يرفع تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة الى وجـوب الموافقة القطعية العملية، ولا يرفع تنجيزه بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعـية العملـية، بل يستحيل ان يكون رافعاً لتنجيزه بالنسبة اليها، لأنه علة تامـة لـــه على المشهور ولايمكن ارتفاعه بالاصل، والا لزم خلف فرض انه علـة تامة له، فاذن جريان الاصل المؤمن الطولي وهو أصالة الحل لا يوجب انحـلال العلم الاجمالي مطلقاً وانما يوجب انحلاله بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعـية العملـية دون حـرمة المخالفـة القطعـية العملية، وعلي هذا فجريان الاصـل المؤمن الطولي يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملـية، باعتـبار انه بالنسبة اليه مقتض لاعلة تامة، والا فلا يمكن ان يكون الاصـل المؤمـن الطولي مانعاً عن تأثيره، والا لزم خلف فرض انه علة تامة، وامـا سقوط أصالة الطهارة عن الاناء والثوب معاً وعدم جريانها فيهما، فانما هـو مستند الى لزوم المخالفة القطعية العملية، والمفروض انه بالنسبة اليها علة تامة على المشهور، وحينئذ فأصالة الطهارة ساقطة سواء أكان الاصل المؤمن الطـولي جاريـاً أم لا، لأن جـريانه لا يوجـب انحـلال العلم الاجمالي مطلقاً

وارتفاع تنجيزه حتى بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية.

والخلاصة ان ماذكره المحقق النائيني(قده) من ان جريان الاصل المؤمن الطولي في الماء في المثال يوجب انحلال العلم الاجمالي، مبني على الخلط بين انحلاله بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية وانحلاله بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية، لأن جريانه يوجب انحلاله بالنسبة الى الاول دون الثاني.

ومن هنا منع المحقق العراقي(قده)[1] عن جريان الاصل المؤمن الطولي في اطراف العلم الاجمالي بعد سقوط الاصول المؤمنة المتسانخة في المرتبة السابقة، على أساس انه(قده) يرى ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز حتى بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية هذا.

ولكن حيث ان هذا المبنى غير تام، فالصحيح هو ماذكرناه من انه لا مانع من الالتزام بجريان الاصل المؤمن الطولي بعد سقوط الاصول المؤمنة المتسانخة في المرتبة السابقة، أما من جهة قصور المقتضي أو من جهة وجود المانع وهو المعارضة.

الحالة الثالثة: ما اذا كان في احد طرفي العلم الاجمالي أصلان مؤمنان طوليان وفي الطرف الآخر أصل واحد مؤمن، وذلك كما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الانائين كان أحدهما مسبوقاً بالطهارة دون الآخر. ويكون في المسبوق بالطهارة أصلان مؤمنان طوليان هما استصحاب الطهارة وأصالة الطهارة، وفي الآخر أصل مؤمن واحد وهو أصالة الطهارة، ففي مثل هذا اما على المشهور بين الاصوليين فحيث ان الاستصحاب حاكم على أصالة

---

١ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٣٢٢-٣٠٧

الطهارة في مورده ورافع لموضوعها بلا فرق بين ان يكون موافقاً لها أو مخالفاً، فحينئذٍ يكون طرفاً للمعارضة مع أصالة الطهارة في الاناء الآخر، وبعد سقوطهما من جهة المعارضة يرجع الى أصالة الطهارة في مورده لكونها أصلاً طولياً لم يدخل في ميدان المعارضة مع أصالة الطهارة في الطرف الآخر، لأن فرض جريان أصالة الطهارة في مورد الاستصحاب فرض سقوط الاستصحاب الحاكم عليها بالمعارضة، وفرض سقوطه هو فرض سقوط معارضه وهو أصالة الطهارة في الاناء الآخر، فاذن تبقى أصالة الطهارة في مورد الاستصحاب بلا معارض ونتيجة ذلك هي عدم وجوب الموافقة القطعية العملية على القول بالاقتضاء، وأما على القول بالعلية فلا شبهة في وجوبها، فاذن تظهر الثمرة بين القولين في هذا المثال و ما شاكله.

ومن هنا يظهر انه لا وجه لاستبعاد المحقق العراقي(قده)[1] عدم وجوب الموافقة القطعية العملية على القول بالاقتضاء في المقام فانه على القاعدة على هذا القول، حيث ان الاصل المؤمن اذا لم يجر في أحد طرفي العلم الاجمالي لمانع، فلا مانع من جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر لعدم المعارض له، وما نحن فيه كذلك، اذ لا مانع من جريان أصالة الطهارة في مورد الاستصحاب بعد سقوطه وسقوط أصالة الطهارة في الطرف الآخر بالمعارضة، اذ حينئذٍ لا معارض لها لا من سنخها ولا من غير سنخها هذا.

واما بناء على ما قويناه من ان الاستصحاب ليس بأصل محرز فضلاً عن كونه امارة وانه لا فرق بينه وبين أصالة الطهارة وغيرها من الاصول غير المحرزة فلا يكون حاكماً عليها، لأنهما حينئذٍ في عرض واحد لا انها في

---

١ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٣٢٠

طوله، وعندئذٍ فهل تقع المعارضة بين دليل الاستصحاب ودليل اصالة الطهارة أو لا؟

والجواب ان دليل أصالة الطهارة في المقام من جهة ابتلائه بالتعارض الداخلي وهو التعارض بين فرديه هما أصالة الطهارة في هذا الاناء واصالة الطهارة في ذاك الاناء ساقط فلا يصلح ان يعارض دليل الاستصحاب.

والخلاصة، ان دليل اصالة الطهارة لايشمل الاصالة في مورد الاستصحاب ولا في الطرف الآخر من جهة التعارض بينهما فيسقط اطلاقه ويصبح مجملاً، فاذن لايصلح ان يعارض دليل الاستصحاب، لأن كل دليل انما يصلح ان يعارض دليلا آخر اذا كان حجة في افراده الداخية ولم يكن مبتلى بالتعارض بينها والا فهو ساقط عن الاعتبار، وكذلك يسقط عن الاعتبار دليل أصالة الحل في كل من الانائين بنفس الملاك فاذن يبقى دليل الاستصحاب بلا معارض.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان الاصول المؤمنة المرخصة في اطراف العلم الاجمالي جميعاً في المثال المذكور في عرض واحد، على اساس ما ذكرناه من ان الاستصحاب من الاصول غير المحرزة وفي عرض أصالة الطهارة واصالة الحلية لا انه في مرتبة متقدمة عليها هذا.

ولكن بحسب النتيجة العملية لافرق بين مسلكنا ومسلك المشهور، فان النتيجة على ضوء كلا المسلكين عدم وجوب الموافقة القطعية العملية.

ثم انا نأخذ مثالاً آخر لذلك وهو ما اذا علم اجمالاً اما بنجاسة هذا الاناء أي الاناء الابيض او غصبية ذاك الاناء أي الاناء الاسود وكان الاناء الاول مسبوقاً بالطهارة والثاني مسبوقاً بالحلية، وتارة نتكلم فيه على مسلك

المشهور من ان الاستصحاب حاكم على أصالة الطهارة واصالة الحل، وأخرى على مسلكنا من انه ليس بحاكم عليهما بل هو في عرضهما.

اما على مسلك المشهور، فحيث ان استصحاب بقاء الطهارة في الاناء الابيض حاكم على اصالة الطهارة فيه، واستصحاب بقاء الحلية في الاناء الاسود حاكم على اصالة الاباحة فيه فيقع التعارض بين الاستصحابين حينئذٍ فيسقطان معاً من جهة المعارضة فتصل النوبة الى اصالة الطهارة في الابيض، واما اصالة الحل في الاسود فهي ايضاً تسقط من جهة المعارضة، لأنها فيه معارضة مع اصالة الحل في الابيض فتسقطان معاً من جهة المعارضة فلا يكون شيء منهما مشمولاً لدليلها، فاذن لايصلح دليلها ان يعارض دليل اصالة الطهارة وان كان في عرضها، لأنه ساقط من جهة ابتلائه بالتعارض الداخلي.

وان شئت قلت ان دليل استصحاب بقاء الطهارة في الاناء الابيض لا يصلح ان يعارض دليل اصالة الحل في الاناء الاسود وان كان في عرض دليل الاستصحاب، وكذلك دليل استصحاب بقاء الحلية في الاناء الاسود لا يصلح ان يعارض دليل اصالة الطهارة في الاناء الابيض، وذلك لسقوط اطلاقه بالتعارض في داخل افراده، ومن الواضح انه انما يصلح ان يعارض دليل الاصالة اذا كان شاملاً للاستصحاب في نفسه بقطع النظرعن معارضته لدليل الاصالة، والمفروض انه غير شامل له في نفسه وبقطع النظر عن كونه معارضاً له، فاذن كيف يمكن ان يعارضه، وكذلك دليل اصالة الحل في الاناء الاسود لايصلح ان يعارض دليل اصالة الطهارة في الاناء الابيض بنفس ما عرفت من الملاك، لأن دليل اصالة الحل من جهة ابتلائه بالتعارض في داخل افراده،

فلا يكون حجة في نفسه حتى يصلح ان يعارض الدليل الآخر، فاذن تبقى اصالة الطهارة بلا معارض، وعليه فالنتيجة عدم وجوب الموافقة القطعية العملية على القول بالاقتضاء، نعم على القول بالعلية لا يمكن جريان اصالة الطهارة في الاناء الابيض ايضاً.

واما على مسلكنا وان كان استصحاب بقاء الطهارة في الاناء الابيض وبقاء الحلية في الاناء الاسود في عرض أصالة الطهارة والحلية، الا ان النتيجة هي نفس النتيجة على القول المشهور، وذلك لأن اطلاق دليل الاستصحاب لايشمل كلا الاستصحابين معاً في المثال من جهة التعارض بينهما، وهذا التعارض بين افراده الداخلية يوجب سقوطه عن الحجية ومعه كيف يمكن ان يعارض الدليل الآخر، لأنه انما يصلح ان يكون معارضاً لدليل آخر اذا كان حجة بالنسبة الى افراده والا فلا موضوع للتعارض، وكذلك يسقط اطلاق دليل الاصالة في كل من الانائين بنفس الملاك وهو التعارض بين افراده الداخلية، فلا يصلح ان يعارض دليل اصالة الطهارة في الاناء الابيض، فاذن تبقى اصالة الطهارة فيه بلا معارض، وعليه فالنتيجة هي نفس النتيجة على مسلك المشهور وهي عدم وجوب الموافقة القطعية العملية على القول بالاقتضاء.

ثم ان هنا اشكالين:

الاشكال الاول: ماذكره المحقق النائيني(قده)[١] من ان المجعول في كل من طرفي العلم الاجمالي شيء واحد وهو الطهارة الظاهرية في المثال الاول، غاية

---

١ ـ فوائدالاصول ج ٤ ص٤٨

الامـر ان الطريق اليه يكون واحداً وقد يكون متعدداً كالاستصحاب واصالة الطهـارة، لأن مدلول كلا الدليلين هو الطهارة الظاهرية، وعلى هذا فاذا سقط الاستصـحاب بالتعارض، سقطت هذه الطهارة الظاهرية أيضاً لأنها غير قابلة للـتجزأ وبسـقوطها تسـقط أصالة الطهارة ايضاً، فاذن لايبقى اصل مؤمن في أي مـن الطرفين ويترتب على هذا وجوب الموافقة القطعية العملية، ولا تظهر الثمرة حينئذٍ بين القولين أي القول بالعلية والقول بالاقتضاء.

والجـواب، ان الطهـارة الظاهرية وان كانت واحدة ذاتا وروحاً وملاكاً الا انهـا مختلفة حيثية، فانها من حيثية كونها مدلولاً للاستصحاب غير حيثية كونهـا مدلـولاً لأصـالة الطهـارة، وهـذه الحيثـية حيثية تقييدية، وعلى هذا فالطهارة من حيث كونها مدلولاً للاستصحاب قد سقطت بسقوط الاستصحاب، ومـن حيث كونها مدلولاً لأصالة الطهارة باقية ببقاء هذه الاصالة، وما ذكره المحقـق النائـيني(قده) مبني على ان الحيثية المذكورة حيثية تعليلية لا تقييدية مـع ان الامـر لـيس كذلـك، اذ لاشـبهة في ان هـذه الحيثية حيثية تقييدية، لوضـوح ان الطهـارة الظاهـرية مـن حيـث كونها مدلولاً للاستصحاب غير الطهارة الظاهرية من حيث كونها مدلولاً لأصالة الطهارة.

الاشـكال الثاني: ما ذكره السيد الاستاذ(قده)[1] من ان التعارض انما هو بـين الاصلين الطوليين في طرف والاصل العرضي في الطرف الآخر، لأنه بين الاصـول الـثلاثة جمـيعاً في عرض واحد لابين الاصلين العرضيين او لا هما استصـحاب بقاء الطهارة في هذا الاناء واصالة الطهارة في الاناء الآخر او بين

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٥٩

استصحاب بقاء الطهارة في الاناء الابيض مثلاً واصالة الحل في الاناء الاسود او بين استصحاب بقاء الحلية فيه واصالة الطهارة في الاناء الابيض، بل بين الجميع، وفي مثل المثال الثاني تكون المعارضة بين الاصلين الطوليين في طرف والاصلين العرضيين في طرف آخر وسوف يأتي تفصيل ذلك وما يرد عليه عن قريب.

الحالة الرابعة: ما اذا كان الاصل المؤمن في احد طرفي العلم الاجمالي معارضاً مع الاصل الالزامي فيه دون الاصل المؤمن في الطرف الآخر، كما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد انائين كان احدهما مسبوقاً بحالتين متضادتين هما الطهارة والنجاسة بدون ان يعلم السابق من اللاحق، ففي مثل ذلك تقع المعارضة بين استصحاب بقاء الطهارة في هذا الاناء وبقاء النجاسة فيه فيسقطان معاً من جهة المعارضة، ولا تكون اصالة الطهارة في الاناء الآخر طرفاً للمعارضة مع استصحاب بقاء النجاسة في الاناء الاول، باعتبار ان دليل الاستصحاب من جهة ابتلائه بالتعارض الداخلي بين افراده ساقط في المقام فلا يصلح ان يعارض دليل اصالة الطهارة في الأناء الآخر، نعم لو كان الاناء الآخر مسبوقاً بالطهارة، لكان استصحاب بقاء طهارته طرفاً للمعارضة مع استصحاب بقاء النجاسة في الاناء الاول، وبعد سقوط الاستصحابان تصل النوبة الى اصالة الطهارة وهي معارضة مع اصالة الطهارة في الاناء الاول، فتسقطان من جهة المعارضة فتصل النوبة الى اصالة الحل وهي تسقط من جهة المعارضة، لأن جريانها في كلا الانائين لا يمكن وفي احدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، وعلى هذا فالنتيجة هي وجوب الموافقة القطعية العملية على كلا القولين في المسألة بلا فرق بين القول بالعلية والقول

بالاقتضاء، ولا تظهر الثمرة بينهما في هذه المسألة.

الحالة الخامسة: ما اذا كان الاصل الطولي في احد طرفي العلم الاجمالي الزامياً وفي الطرف الآخر ترخيصياً، ومثل لذلك السيد الاستاذ(قده)[1] بما اذا علم المصلي اثناء الصلاة اما بزيادة الركوع في الصلاة السابقة او نقصانه في الصلاة التي هي بيده فعلاً وكان هذا العلم الاجمالي بعد تجاوز المحل، وحينئذ فتقع المعارضة بين قاعدة الفراغ في الصلاة السابقة وقاعدة التجاوز في هذه الصلاة، فان جريان كلتيهما لا يمكن لأستلزامه المخالفة القطعية العملية، وجريان احداهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح فتسقطان معاً وتصل النوبة الى الاصل الطولي في المسألة وهو استصحاب عدم زيادة الركوع في الصلاة السابقة، ويترتب عليه صحة تلك الصلاة واستصحاب عدم الاتيان بالركوع في هذه الصلاة ويترتب عليه فسادها.

فالنتيجة هي صحة الصلاة السابقة وبطلان هذه الصلاة التي بيده هذا.

ولكن ما افاده(قده) في هذا المثال لا ينسجم مع ما بنى عليه من الكبرى الكلية وهي انه اذا كان في احد طرفي العلم اصلان مؤمنان طوليان وفي الطرف الآخر أصل مؤمن واحد، فتقع المعارضة بين جميع هذه الاصول المؤمنة، لأن الاصل المؤمن في الطرف الآخر معارض مع الاصل الحاكم والمحكوم معاً في الطرف الاول لا انه معارض مع الاصل الحاكم دون المحكوم، وعلى هذا ففي المثال كما ان قاعدة التجاوز في الصلاة التي هي بيد المصلي فعلا طرف للمعارضة مع قاعدة الفراغ الحاكمة على استصحاب عدم زيادة الركوع في الصلاة السابقة، كذلك طرف للمعارضة مع الاستصحاب المذكور

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٦٠

المحكوم بقاعدة الفراغ، فاذن كلا الاصلين الطوليين المؤمنين فيه طرف للمعارضة مع الاصل العرضي المؤمن في الطرف الآخر، وعلى هذا فاذا علم اجمالاً بنجاسة الاناء الاسود او غصبية الاناء الابيض وكان الاناء الاسود مسبوقاً بالطهارة، فعندئذ كما ان استصحاب بقاء الطهارة في الاناء الاسود طرف للمعارضة مع اصالة الحل في الاناء الابيض كذلك اصالة الطهارة فيه طرف للمعارضة لها، فاذن يسقط الجميع، لأن جريان الكل يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية وجريان البعض دون الآخر ترجيح من غير مرجح، وعلى هذا ففي المثال الاول كما تسقط قاعدة الفراغ من جهة معارضتها مع قاعدة التجاوز، كذلك يسقط استصحاب عدم زيادة الركوع بنفس ملاك المعارضة، فاذن يسقط الجميع في عرض واحد.

واما في المثال الثاني، فكما ان استصحاب بقاء الطهارة في الاناء الاسود طرف للمعارضة مع اصالة الحل في الاناء الابيض فكذلك اصالة الطهارة فيه، فكلا الاصلين الطوليين في الاناء الاسود المؤمنين طرف للمعارضة مع الاصل المؤمن في الاناء الابيض فيسقط الجميع من جهة المعارضة، وقد أفاد في وجه ذلك انه لاأثر للطولية بحسب الرتبة، لأن الاحكام الشرعية غير مجعولة للرتب العقلية، اذ لاوجود لها في الخارج الا في عالم الذهن والتحليل العقلي، وانما هي مجعولة للموجودات الزمانية، فاذن استصحاب عدم زيادة الركوع في المثال الاول في طول قاعدة الفراغ رتبة لا زماناً، لأنهما بحسب الزمان متقارنان، واصالة الطهارة في الاناء الاسود في المثال الثاني في طول استصحاب بقاء الطهارة رتبة، واما زماناً فهما متقارنان وعليه فلا مانع من ان يكون كلاهما طرفا للمعارضة مع الاصل المؤمن في الطرف الآخر في

عرض واحد وزمان فارد.

ثم انه(قده)[١] قد استثنى من هذه الكبرى صورة واحدة وهي ما اذا كان الاصل الحاكم مسانخاً للاصل المؤمن العرضي في الطرف الآخر، كما اذا كان الاناء المشكوك غصبيته في المثال مسبوقاً بالحلية، فحينئذٍ يكون الاصل الحاكم في هذا الاناء ـ وهو استصحاب بقاء الطهارة ـ مسانخاً للاصل العرضي المؤمن في الطرف الآخر وهو استصحاب بقاء الحلية، وعلى هذا فيقع التعارض بين الاستصحابين، واما الاصل الطولي وهو اصالة الطهارة فهويخرج عن طرف المعارضة مع الاصل العرضي في الطرف الآخر، وذلك لأن دليل الاستصحاب من جهة ابتلائه بالتعارض في داخل افراده يسقط عن الحجية ويصبح مجملاً فلا يصلح ان يعارض دليل اصالة الطهارة، على اساس انه بقطع النظر عن تعارضه معه لايكون حجة ولهذا فيسقط كلا الاستصحابين وتصل النوبة الى الاصل الطولي وهو اصالة الطهارة في هذا الاناء وقاعدة الحل في الاناء الآخر.

فالنتيجة ان في مثل هذا المثال لا يكون الاصل الطولي من اطراف المعارضة للاصل العرضي في الطرف الآخر بل هو المرجع بعد سقوط الاصلين العرضيين المتعارضين وهما الاستصحابان في طرفي العلم الاجمالي.

ولنا مجموعة من التعليق على ما أفاده السيد الاستاذ(قده):

أما التعليق الاول، فلأن ما أفاده(قده) من الكبرى وان كان تاماً الا ان ما أفاده(قده) لأثبات هذه الكبرى فهو غير صحيح ـ وهو ان الاحكام

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٥٧

الشرعية مجعولة على الافعال الزمانية دون الرتب العقلية التي لا وجود لها الا بتحليل من العقل في عالم الذهن ـ لأن كون الاصل الطولي طرفا للمعارضة مع الاصل العرضي في الطرف الآخر لا يتوقف على ذلك، لفرض انه لاطولية بينهما لا رتبة ولا زماناً، لأن الطولية انما هي بينه وبين الاصل المحكوم كأصالة الطهارة في هذا الاناء فانها في طول استصحاب بقاء الطهارة، واما اصالة الطهارة في الاناء الآخر الذي لايكون مسبوقاً بالطهارة فهي في عرض كلا الاصلين المذكورين، فاذن ما أفاده(قده) من التعليل لذلك وهو ان الاحكام الشرعية مجعولة للافعال الزمانية دون الرتب العقلية لا يرتبط بذلك، لأنها سواء أكانت مجعولة للرتب العقلية ام لا، فالاصل العرضي في الطرف الآخر طرف للمعارضة مع كلا الاصلين الطوليين في عرض واحد ولا طولية بينه وبين الاصل الحاكم، لأن الطولية بحاجة الى مبرر ولا يمكن ان يكون جزافاً ولا مبرر في البين.

وأما التعليق الثاني، فلأن مقتضى ما أفاده(قده) من الكبرى ـ وهي ان الاصل المؤمن الطولي داخل في أطراف المعارضة مع الاصلين العرضيين شريطة ان لايكونا متسانخين ـ هو ان الاصل الطولي الترخيصي في المثال الاول والثاني يكون طرفا للمعارضة مع الاصل العرضي في الطرف الآخر،على اساس ان قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز قاعدتان غير متسانختين، باعتبار ان الدليل على قاعدة الفراغ غير الدليل على قاعدة التجاوز، نعم بناء على ما ذكرناه من انهما قاعدة واحدة جعلاً ومجعولاً لا قاعدتان، والاختلاف بينهما انما هو في مرحلة التطبيق لا في مرحلة الجعل، لأن المجعول فيها كبرى واحدة، غاية الامر قد تنطبق على موارد الشك في الوجود بعد

التجاوز عن محله المقرر شرعاً، وقد تنطبق على موارد الشك في الصحة بعد الفراغ عن أصل الوجود فالمثال المذكور داخل في المستثنى، واما بناءً على مسلك السيد الاستاذ(قده) فهو داخل في المستثنى منه وهي الكبرى الكلية التي ذكرها(قده)، وعلى ضوء ما ذكره(قده) من انهما قاعدتان متباينتان جعلاً ومجعولاً فكما ان قاعدة الفراغ في الصلاة الماضية طرف للمعارضة مع قاعدة التجاوز في هذه الصلاة، فكذلك استصحاب عدم زيادة الركوع في تلك الصلاة، فتكون المعارضة حينئذٍ بين الاصول الثلاثة جميعاً، فالاصلان الطوليان هما قاعدة الفراغ والاستصحاب في احد طرفي المعارضة والاصل العرضي الواحد المتمثل في قاعدة التجاوز في طرفها الآخر، فالجميع تسقط من جهة المعارضة والبعض من جهة لزوم الترجيح من غير مرجح، فاذن تصل النوبة الى الاصل الطولي الالزامي وهو استصحاب عدم الاتيان بالركوع في هذه الصلاة وهو يختلف عن استصحاب عدم زيادة الركوع، لأن هذا الاستصحاب مفاده الترخيص كقاعدة الفراغ، ولهذا يكون طرفاً للمعارضة مع الاصل العرضي في الطرف الآخر، وهذا بخلاف استصحاب عدم الاتيان بالركوع في هذه الصلاة، فان مفاده حكم الزامي وهو بطلان الصلاة فلا يكون طرفاً للمعارضة لقاعدة الفراغ في الصلاة الماضية ولا لأستصحاب عدم زيادة الركوع فيها حتى يسقط بالتعارض، وعلى هذا فاذا سقطت قاعدة التجاوز في هذه الصلاة من جهة المعارضة، تصل النوبة الى هذا الاستصحاب وهو يوجب انحلال العلم الاجمالي حكماً، فاذا انحل العلم الاجمالي فلا مانع من الرجوع الى قاعدة الفراغ في الصلاة الماضية او استصحاب عدم زيادة الركوع فيها، لأن المانع من الرجوع اليها هو العلم

الاجمالي اما بزيادة الركوع فيها او بنقصانه في هذه الصلاة، فاذا انحل هذا العلم الاجمالي حكماً ارتفع المانع، فالنتيجة هي وجوب استئناف هذه الصلاة من جديد والحكم بصحة الصلاة الماضية بقاعدة الفراغ وعدم وجوب اعادتها.

ولا فرق في ذلك بين القول بالاقتضاء والقول بالعلية، فان العلم الاجمالي اذا انحل بالاصل الالزامي في احد طرفيه، فلا مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن في الطرف الآخر، لأنه علة تامة مادام موجوداً فاذا زال وجوده ولو بحكم الشارع فلا موضوع لعليته، نعم فرق بين القولين من جهة أخرى وهي انه على القول بالاقتضاء لا مانع من جريان قاعدة الفراغ في الصلاة الماضية في نفسها وكذلك استصحاب عدم زيادة الركوع فيها، كما انه لا مانع من جريان قاعدة التجاوز في هذه الصلاة في نفسها ولكن المانع هو التعارض بين هذه الاصول الترخيصية، لأن جريان الجميع لا يمكن لأستلزامه الترخيص في المعصية القطعية وجريان بعضها دون بعضها الآخر ترجيح من غير مرجح، ولهذا تسقط الجميع وتصل النوبة الى الاصل الطولي الالزامي وهو استصحاب عدم الاتيان بالركوع المشكوك في هذه الصلاة ويترتب عليه بطلانها ووجوب اعادتها من جديد، وحيث ان هذا الاصل الالزامي يوجب انحلال العلم الاجمالي حكماً، فلا مانع من الرجوع حينئذٍ الى قاعدة الفراغ في الصلاة الماضية واستصحاب عدم زيادة الركوع فيها.

وأما على القول بالعلية، فلا مقتضي لجريان قاعدة الفراغ في الصلاة السابقة ولا لأستصحاب عدم زيادة الركوع فيها ولا لقاعدة التجاوز في هذه الصلاة، اذ على هذا القول لا يتصور وجود مانع عن تنجيز العلم الاجمالي

لوجوب الموافقة القطعية العملية، لأن فرض وجوده خلف فرض انه علة تامة للتنجيز، وعلى هذا فتسقط الاصول المؤمنة المرخصة في اطراف العلم الاجمالي من جهة عدم المقتضي لها فيها، ونرجع حينئذٍ الى الاصل الطولي الالزامي ابتداءً وبه ينحل العلم الاجمالي حكماً، وبعد الانحلال لامانع من الرجوع الى قاعدة الفراغ في الصلاة السابقة وكذلك لا مانع من استصحاب عدم زيادة الركوع فيها حتى على القول بالعلية، لوضوح ان القائل بالعلية انما يقول بها اذا لم ينحل العلم الاجمالي ولو حكماً والا فلا موضوع للعلية، وعلى هذا فالنتيجة على كلا القولين وجوب اعادة هذه الصلاة التي هي بيد المصلي وصحة الصلاة السابقة هذا.

ولكن ذكر بعض المحققين(قده)[1] ان النتيجة تختلف باختلاف القولين في هذه المسألة وامثالها، اذ على القول بالاقتضاء تجب الموافقة القطعية العملية، وقد أفاد في تقريب ذلك ان الاصول المرخصة كقاعدة الفراغ واستصحاب عدم زيادة الركوع قد سقطت من جهة المعارضة مع قاعدة التجاوز في هذه الصلاة، وبعد سقوط قاعدة التجاوز يرجع الى الاصل الطولي الالزامي، ومقتضى هذا الاصل وجوب اعادة هذه الصلاة ومقتضى تنجيز احتمال زيادة الركوع في الصلاة السابقة وجوب اعادتها ايضاً، لأن المانع عن تنجيز الاحتمال، الاصل المؤمن وهو قاعدة الفراغ او استصحاب عدم زيادة الركوع، فاذا سقط الاصل المؤمن بالتعارض كما في المقام، فلا مانع من كون احتمال زيادة الركوع منجزا ومعه يجب الاحتياط والموافقة القطعية العملية، و بالجملة فالاصول المرخصة اذا سقطت بالتعارض في المسألة وجبت الموافقة

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢١١

القطعية العملية، اما وجوب اعادة هذه الصلاة التي هي بيد المصلي فهو من جهة استصحاب عدم الاتيان بالركوع، واما وجوب اعادة الصلاة السابقة فمن جهة ان احتمال زيادة الركوع فيها منجزا اذا لم يكن هناك أصل مؤمن في البين او انه ساقط بالتعارض كما في المقام هذا.

واما على القول بالعلية فلا تجب الموافقة القطعية العملية، وذلك لأن الاصول المرخصة على ضوء هذا القول لامقتضي لها في نفسها، والمرجع في المسألة من البداية الاصل الالزامي وهواستصحاب عدم الاتيان بالركوع المشكوك في الصلاة التي هي بيد المصلي، وحيث ان الاصل الالزامي في احد طرفي العلم الاجمالي يوجب انحلاله حكماً عند اصحاب هذا القول، فلا مانع حينئذٍ من الرجوع الى قاعدة الفراغ.

ولكن هذا البيان مواجه لمشكلة وهي ان حجية الاصل الالزامي الطولي تتوقف على سقوط الاصول المرخصة في تمام اطراف العلم الاجمالي، وسقوطها يتوقف على تنجيز العلم الاجمالي، فحجية الاصل الطولي الالزامي تتوقف على تنجيزه فيلزم الدور، وعلى هذل فالاصل الطولي الالزامي لو كان موجبا لأنحلال العلم الاجمالي لزم من وجوده عدمه.

والجواب، ان حجية الاصل الطولي الالزامي وهو الاصل المثبت للتكليف منوطة بتنجيز العلم الاجمالي اللولائي أي لولا هذا الاصل لكان العلم الاجمالي منجزا، ومن الواضح ان التنجيز اللولائي ثابت حتى بعد جريان الاصل وانحلال العلم الاجمالي، لأن صدق القضية الشرطية منوطة بصدق الملازمة لا بصدق طرفيها، فاذا كانت الملازمة ثابتة فالقضية الشرطية صادقة سواء أكان طرفاها موجودين ام لا، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، ان هذا التنجيز اللولائي يكفي في سقوط الاصل الحاكم وهو قاعدة التجاوز في المثال، سواء أكان سقوطه من جهة عدم المقتضي له ثبوتاً ام من جهة وجود المانع الاثباتي مع وجود المقتضي له كذلك، لأن سقوطه منوط بتنجيز العلم الاجمالي في المقام، وتنجيزه منوط بأنه لولا الاصل الطولي الالزامي لكان منجزا، واما مع وجوده فلا يكون منجزا من باب السالبة بانتفاء الموضوع، بمعنى ان العلم الاجمالي ينحل به، ومن هنا لا يعقل جريان قاعدة التجاوز في المثال لا مع الاصل الالزامي المثبت ولا وحده، اما الاول فمضافاً الى ان ذلك خلف الفرض انه غير معقول، لأستلزام الجمع بين الاصل الحاكم والمحكوم في شيء واحد الجمع بين النفي والاثبات فيه، واما الثانية فلأنه ينافي التنجيز اللولائي للعلم الاجمالي الذي يصبح فعلياً، لفرض عدم الاصل الالزامي المثبت وجريان الاصل الحاكم، او فقل ان وجود المشروط للعلم الاجمالي ـ وهو تنجيزه ـ يمنع عن جريان الاصل الحاكم وهو قاعدة التجاوز في المقام الذي يكون جريانه مساوقا لحصول الشرط وهو عدم الاصل الالزامي المثبت، فان تنجيز العلم الاجمالي مشروط بعدم الاصل المذكور وهو الاصل الالزامي، وجريان قاعدة التجاوز مساوق لعدم هذا الاصل بملاك الحكومة، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ان هناك ثلاث نقاط:

الاولى: ان التنجيزالتعليقي للعلم الاجمالي وهو التنجيز المشروط كما انه مانع عن جريان الاصل الحاكم وهو قاعدة التجاوز في المقام، كذلك انه مانع عن جريان معارضه وهو قاعدة الفراغ في الصلاة السابقة، لأن جريان كليهما

لا يمكن واحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح فيسقطان معاً، فيكون المرجع هو الاصل الطولي اللزومي وبه ينحل العلم الاجمالي، فاذا انحل العلم الاجمالي فلا مانع من الرجوع الى قاعدة الفراغ في الصلاة السابقة. واما قاعدة التجاوز فهي لاتجري، اما وحده فلأنه مساوق لعدم جريان الاصل الطولي اللزومي وهو خلف، وأما معه فمضافاً الى انه خلف، يستلزم اجتماع الوجود والعدم في شيء واحد فلهذا لا تجري، وحيث انه لايلزم هذا المحذور في جريان قاعدة الفراغ في الصلاة السابقة او استصحاب عدم زيادة الركوع فيها، فلا مانع من جريانها بلا فرق بين القول بالعلية والقول بالاقتضاء، فاذن لا وجه للقول بان قاعدة الفراغ تجري على القول بالعلية ولا تجري على القول بالاقتضاء.

الثانية: ان تعليل عدم جريان قاعدة التجاوز في نفسها على القول بالعلية بانها لاتجري قبل الانحلال بملاك ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز، واما بعد الانحلال فلأن فرض الانحلال فرض تنجز هذا الطرف بالاصل الطولي اللزومي ولا يمكن نفي تنجيزه بالقاعدة، ولهذا تبقى قاعدة الفراغ بلا معارض، وهذا التعليل يجري على القول بالاقتضاء، فان قاعدة التجاوز اذا سقطت من جهة المعارضة مع قاعدة الفراغ، تصل النوبة الى الاصل الطولي اللزومي وبه ينحل العلم الاجمالي ويتنجز هذا الطرف، فاذا تنجز هذا الطرف فلا يمكن جريان قاعدة التجاوز لنفي تنجزه والا لزم الخلف، فاذا لم تجر قاعدة التجاوز في هذا الطرف بعد الانحلال، فتبقى قاعدة الفراغ في الطرف الآخر بلا معارض وهو الصلاة السابقة، فاذن لافرق بين القولين في المسألة.

الثالثة: ان الصلاة السابقة التي هي احد طرفي العلم الاجمالي ان كانت في خارج الوقت، بأن يحصل العلم الاجمالي اما بزيادة الركوع فيها او نقصانه في الصلاة التي هي بيد المصلي في الوقت فايضاً لا فرق بين القولين، فانه لاأثر لأحتمال الزيادة فيها بعد انحلال العلم الاجمالي ولا يترتب عليه وجوب القضاء، لأنه انما يترتب على الفوت وهو غير محرز، فاذن لا موضوع لقاعدة الفراغ ولا لأستصحاب عدم زيادة الركوع فيها.

واما احتمال وجوب القضاء، فهو مدفوع بأصالة البراءة في المقام، وعلى هذا فلا فرق بين القولين في المسألة، غاية الامر على القول بالعلية تجري قاعدة الفراغ و يترتب عليها عدم وجوب القضاء، وعلى القول بالاقتضاء تجري اصالة البراءة عن وجوب القضاء، لأنه بعد سقوط القاعدة تصل النوبة اليها، وعلى كلا القولين لا تجب الموافقة القطعية العملية.

وان كانت في داخل الوقت، فيمكن الفرق بين القولين، فعلى القول بالعلية حيث ان قاعدة التجاوز لا تجري في نفسها لا قبل الانحلال ولا بعده، فلا معارض لقاعدة الفراغ بعد الانحلال ولهذا تجري، فالنتيجة عدم وجوب الموافقة القطعية العملية، واما على القول بالاقتضاء، فحيث ان قاعدة التجاوز تجري في نفسها، لكنها تسقط من جهة المعارضة بينها وبين قاعدة الفراغ فكذلك تسقط قاعدة الفراغ، فاذن المرجع هو قاعدة الاشتغال، فالنتيجة وجوب الموافقة القطعية العملية هذا .

ولكن هذا التفصيل وهو التفصيل بين ان تكون الصلاة السابقة في خارج الوقت وان تكون في داخل الوقت غير صحيح، لأن أصالة البراءة

كقاعدة الفراغ طرف للمعارضة مع قاعدة التجاوز لا انها المرجع بعد سقوط قاعدة الفراغ، هذا مضافاً الى ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام، لأن مراد السيد الاستاذ(قده) من الصلاة السابقة في المثال هو الصلاة في الوقت، كما اذا علم المكلف اجمالاً بعد الفراغ من صلاة الظهر والدخول في صلاة العصر اما بزيادة الركوع في الاولى او نقصانه في الثانية، وكيف ما كان فالتفصيل المذكور لا اساس له أصلاً.

ثم ان هذه النتيجة على تقدير ظهورها ليست بغريبة، لأن وجوب الموافقة القطعية العملية لا يكون مستنداً الى العلم الاجمالي على القول بالاقتضاء، كما ان عدم وجوبها غير مستند الى العلم الاجمالي على القول بالعلية حتى تكون النتيجة غريبة، ومن هنا يظهر حال ما اذا علم المكلف بعد الفراغ من صلاة المغرب اجمالاً اما بنقصان ركعة في صلاة المغرب او انه لم يأت بصلاة العصر، وحينئذٍ فكما ان قاعدة الحيلولة بالنسبة الى صلاة العصر طرف للمعارضة مع قاعدة الفراغ في صلاة المغرب، فكذلك اصالة البراءة عن وجوب قضاء صلاة العصر طرف للمعارضة معها في عرض قاعدة الحيلولة، لأن ماذكره(قده) من الكبرى تنطبق على هذه المسألة، وعلى هذا فاطراف المعارضة فيها ثلاثة، فقاعدة الحيلولة واصالة البراءة عن وجوب القضاء طرف وقاعدة الفراغ طرف آخر، واصالة البراءة وان كانت في طول قاعدة الحيلولة، الا انها في عرض قاعدة الفراغ في الطرف الآخر كقاعدة الحيلولة فاذن تسقط الجميع، لأن جريان الكل يستلزم المخالفة القطعية العملية والبعض دون الآخر ترجيح من غير مرجح، فتصل النوبة حينئذٍ الى استصحاب عدم الاتيان بالركعة المشكوكة ومقتضاها وجوب اعادة صلاة

المغرب من جديد وينحل العلم الاجمالي بهذا الاستصحاب حكماً، وبعد انحلاله لا مانع من الرجوع الى قاعدة الحيلولة او اصالة البراءة عن وجوب القضاء، اذ المانع من ذلك هو العلم الاجمالي وبعد انحلاله يرتفع المانع، فاذن النتيجة على كلا القولين في المسألة عدم وجوب الموافقة القطعية العملية، فلا فرق بين هذه المسألة والمسألة المتقدمة من هذه الناحية.

هذا كله بناء على المشهور من ان الاصل اللزومي في احد طرفي العلم الاجمالي يوجب انحلاله حكماً، بتقريب ان من شروط تنجيز العلم الاجمالي ان لا يكون احد طرفيه منجزاً بمنجز آخر، اذ لو كان منجزاً بمنجز آخر فلا أثر للعلم الاجمالي ويكون في حكم الانحلال، على اساس ان المتنجز لا يقبل التنجز مرة أخرى، لأنه تحصيل الحاصل على تفصيل يأتي في شروط تنجيز العلم الاجمالي.

واما بناء على ما قويناه من انه لا اساس لهذا الشرط، فلا يمكن انحلال العلم الاجمالي بالاصل المذكور، لأن الكبرى وهي ان المتنجز لا يقبل التنجز مرة ثانية وان كانت تامة على اساس استحالة تحصيل الحاصل، الا ان هذه الكبرى وهي ان المتنجز لا يقبل التنجز مرة ثانية وان كانت تامة على اساس استحالة تحصيل الحاصل، الا ان هذه الكبرى لا تنطبق على المقام، حيث ان المقام ليس من صغرياتها، والنكتة في ذلك هي ان المعلول يدور مدار علته حدوثاً وبقاءً ولا يعقل بقاء المعلول بدون علته، اذ لايكفي حدوث العلة في حدوث المعلول وبقائه معاً، على اساس ان المعلول عين الربط بالعلة وانه الوجود الثاني لها النازل، فكيف يعقل الانفكاك بينهما، ومن هنا يكون مبدأ التعاصر بين العلة والمعلول من المبادي الاولية، وعلى هذا الاساس فاذا

اجتمعت العلتان التامتان المتسانختان على معلول واحد، فبطبيعة الحال يكون المؤثر فيه هو مجموعهما بنحو يكون كل واحدة منهما جزء المؤثر لاتمامه، اذ لا يمكن ان يكون المعلول مستنداً الى احداهما المعينة دون الأخرى، لأستحالة الترجيح من غير مرجح واحداهما لابعينها ليست فرداً ثالثاً، فلهذا يكون المؤثر المجموع، ولا فرق في ذلك بين ان يكون حدوثهما على معلول واحد في آن واحد او يكون حدوث احداهما متأخراً زمناً عن حدوث الاخرى، بأن يكون اجتماعهما على معلول واحد في زمن متأخر عن حدوث احداهما، بأن يكون الاجتماع في مرحلة البقاء لا في مرحلة الحدوث، وفي المقام حيث ان تنجز التكليف معلول للمنجز، فلا يعقل ان يكون التكليف منجزاً بدون وجود المنجز، وعلى هذا فاذا اجتمع المنجزان على تكليف واحد كالعلم الاجمالي والاصل اللزومي، فلا محالة يكون تنجزه مستنداً الى كليهما معاً، اذ لايمكن ان يكون مستنداً الى احدهما المعين دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح بعد ما كانت نسبة كليهما اليه نسبة واحدة، ومن هنا اذا ارتفع العلم ارتفع تنجزه ايضاً، سواء أكان العلم التفصيلي ام الاجمالي، لأستحالة بقاء تنجزه مع ارتفاع علته، وكذلك اذا انحل العلم الاجمالي ارتفع تنجزه ايضاً، وعليه فاذا اجتمع في الآن الثاني منجزان، فلا محالة يكون تنجزه مستنداً الى كليهما معاً في هذا الآن، على اساس ان التنجز في كل آن بحاجة الى وجود المنجز فيه والا لزم بقاء المعلول بدون علته وهذا مستحيل، وعلى هذا ففي المثال قد اجتمع في احد طرفي العلم الاجمالي منجزان: احدهما العلم الاجمالي والآخر الاصل اللزومي، ومن الضروري ان تنجز التكليف المشكوك وجوده مستند في آن الاجتماع الى كليهما معاً، لأن نسبة كليهما اليه على

حد سواء، فلا يمكن ان يستند تنجزه الى احدهما المعين دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح، واحدهما لا بعينه المفهومي لا واقع موضوعي له حتى يكون مؤثراً، واحدهما لا بعينه الخارجي لا وجود له في الخارج بل يستحيل وجوده فيه، فاذن لا محالة يكون تنجزه مستنداً الى كليهما معاً، ولا فرق في ذلك بين ان يكون اجتماع العلم الاجمالي والاصل اللزومي على التكليف المشكوك وجوده في آن واحد، او يكون العلم الاجمالي اسبق من الاصل اللزومي او بالعكس، اذ لا أثر لسبق احدهما على الآخر زماناً، فالعبرة انما هي في آن الاجتماع، والمعلول في هذا الآن لا محالة مستند الى كليهما معاً لا الى السابق، بدعوى ان المتنجز لا يقبل التنجز مرة ثانية، لأن هذا مبني على ان حدوث العلة يكفي لحدوث المعلول وبقائه معاً وهذا مستحيل والا لزم انقلاب الممكن واجباً، فاذن لا يمكن ان ينحل العلم الاجمالي بالاصل اللزومي، لأنه مبني على عدم تأثير العلم لاجمالي في آن اجتماعه مع الاصل اللزومي في تنجيز التكليف المشكوك، بدعوى ان المنجز لا يقبل التنجز مرة ثانية، فاذن لا أثر للعلم الاجمالي فيكون وجوده كالعدم، ولكن هذا المبنى فاسد، لأن كبرى ان المنجز لا يقبل التنجز مرة أخرى والوجود لا يقبل الوجود مرة ثانية وان كانت صحيحة الا انها لا تنطبق على المقام، لأن الكلام في المقام في حدوث التنجز للتكليف المشكوك في آن اجتماع الاصل اللزومي مع العلم الاجمالي عليه، وفي هذا الآن لا محالة يكون تنجزه مستنداً الى المجموع منهما لا الى الاسبق.

والخلاصة ان الاصل اللزومي في احد طرفي العلم الاجمالي لا يوجب انحلاله، غاية الامر اجتمع على هذا الطرف منجزان: احدهما العلم الاجمالي

والآخر الاصل اللزومي، وحينئذ فبطبيعة الحال يكون تنجزه مستنداً الى كليهما معاً، فاذن يكون العلم الاجمالي مؤثراً وغير منحل، فاذا لم ينحل فلا تجري قاعدة الفراغ في المثال ولا استصحاب عدم زيادة الركوع في الصلاة السابقة ولا قاعدة التجاوز في هذه الصلاة التي بيد المصلي فعلا، ولا فرق في ذلك بين القول بالعلية والقول بالاقتضاء، غاية الامر على القول بالعلية فلا مقتضي لجريان الجميع، وعلى القول بالاقتضاء فالمقتضي موجود ولكن المانع منع عن جريان الكل.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه بناء على ماهو الصحيح من عدم انحلال العلم الاجمالي بالاصل اللزومي في احد طرفيه، وجوب الموافقة القطعية العملية في المثالين المذكورين وما شاكلهما بلا فرق في ذلك بين القول بالعلية والقول بالاقتضاء.

واما التعليق الثالث وهو التعليق على الاستثناء، فالظاهر من السيد الاستاذ(قده) هو تخصيص المستثنى بما اذا كان للاصلين العرضيين المتسانخين المتعارضين اصل طولي متسانخ، واما اذا كان في عرضهما او مقدماً عليهما رتبة فلا يكون داخلاً في المستثنى، ولكن لا وجه لهذا التخصيص، والسبب في ذلك ان نكتة كون الاصل المؤمن غير المتسانخ مع الاصلين العرضيين المتسانخين المتعارضين مرجعاً بعد سقوطهما بالتعارض هي ان اطلاق دليل حجية الاصلين المتسانخين المتعارضين حيث انه ساقط من جهة ابتلائه بالتعارض الداخلي، فلا يصلح ان يكون طرفاً للمعارضة مع دليل حجية الاصل غير المتسانخ، لأنه لا يكون حجة بقطع النظر عن كونه طرفاً للمعارضة معه، فيبقى دليل حجية الاصل المؤمن بلا معارض، ومن الواضح

انه لافرق في ذلك بين كون الاصل المؤمن غير المتسانخ لهما في طولهما او في عرضهما او مقدما عليهما رتبة، فانه على جميع التقادير لا معارض له، لتوضيح ذلك نذكرعدة أمثلة :

منها ما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة هذا الاناء أي الاسود او بغصبية الاناء الابيض، والاول مسبوق بالطهارة والثاني مسبوق بالحلية، ففي مثل ذلك يقع التعارض بين استصحاب بقاء الطهارة في الاناء الاسود واستصحاب بقاء الحلية في الاناء الابيض، فيسقطان معاً فتصل النوبة الى اصالة الطهارة في الاول واصالة الحلية في الثاني، ولا فرق في ذلك بين كون اصالة الطهارة او الحلية في طول الاستصحاب كما هو المشهور او في عرضه كما قويناه، لأن اطلاق دليل الاستصحاب من جهة ابتلائه بالتعارض بين افراده الداخلية ساقط عن الاعتبار، فلا يصلح ان يكون معارضاً لدليل اصالة الطهارة والحلية، فلهذا يصل الدور اليهما في المسألة، وعلى هذا فالاستصحاب وان سقط في كلا الانائين بالتعارض الا ان الاصالة ايضاً تسقط بنفس الملاك وهو التعارض بين اطلاق دليل اصالة الطهارة والحلية، لأن شمول اطلاقهما لكلتا الاصالتين لا يمكن، لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العملية، وشموله لاحداهما المعينة دون الاخرى ترجيح بلا مرجح، فلهذا يسقط فيكون العلم الاجمالي منجزا ومقتضى تنجزه وجوب الاجتناب عن كلا الانائين معاً.

فالنتيجة، ان الاصل المؤمن المرجع اذا لم يكن من سنخ الاصلين العرضيين المتعارضين سواء أكان في طولهما أم لا، فلا يسرالتعارض اليه، بمعنى انه ليس طرفاً للمعارضة بان يكون التعارض بين الاطراف الثلاثة، بل التعارض بين الطرفين المتسانخين، وبعد سقوطهما بالمعارضة الداخلية تصل

النوبة الى الاصل غير المتسانخ، غاية الامر قد يكون له معارض ايضاً وقد لا يكون له معارض.

ومنها: ما اذا علمنا اجمالاً ان هذا الاناء أي الاناء الشرقي بول او الاناء الغربي متنجس بالملاقاة، وفي مثل ذلك تقع المعارضة بين قاعدة الطهارة في الاناء الشرقي وقاعدة الطهارة في الاناء الغربي، فتسقطان معاً من جهة المعارضة فتصل النوبة الى استصحاب بقاء الطهارة في الاناء الغربي، ولا يكون هذا الاستصحاب طرفاً للمعارضة مع قاعدة الطهارة في الاناء الشرقي، وذلك لأن دليل القاعدة من جهة ابتلائه بالتعارض في داخل افراده ساقط عن الاعتبار، فلهذا لا يصلح ان يعارض دليل الاستصحاب، فاذن يبقى دليل الاستصحاب بلا معارض في المسألة، ومن هذا القبيل ما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الاناءين الاسود او الابيض، وعلمنا ايضاً اما ان الاناء الاسود نجس او الثوب مع العلم بسبق طهارة الثوب، ففي مثل ذلك تقع المعارضة بين قاعدة الطهارة في الاطراف الثلاثة وهي الاناء الابيض والاسود والثوب، فتسقط من جهة المعارضة الداخلية ويصل الامر الى استصحاب بقاء طهارة الثوب، فانه ليس طرفا للمعارضة مع القاعدة وان كان في عرضها على المختار، باعتبار ان اطلاق دليل القاعدة من جهة ابتلائه بالتعارض بين افراده قد سقط عن الاعتبار، فلا يكون حجة حتى يصلح ان يعارض دليل الاستصحاب، ولهذا يبقى دليل الاستصحاب بلا معارض، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الاستصحاب حاكماً على القاعدة، بان تكون القاعدة في طوله كما هو المشهور بين الاصوليين او يكون في عرضها، لأن الملاك في كونه مرجعاً هو انه غير متسانخ للاصول المتسانخة المتعارضة في المقام، ولهذا لا

يكون طرفاً للمعارضة معها وان كان في عرضها.

ومنها: ما اذا علمنا اجمالا اما بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال او وجوب الاتيان بصلاة العصر في وقتها اذا شك في الاتيان بها فيه، وفي مثل ذلك حيث يكون احد طرفي العلم الاجمالي مورداً لقاعدة الاشتغال وهو وجوب صلاة العصر في وقتها، فيدخل المثال في كبرى مسألة ان العلم الاجمالي هل ينحل بالاصل اللزومي المثبت في احد طرفيه دون طرفه الآخر او لا؟

والجواب انه ينحل على المشهور بين الاصوليين، وعلى هذا ففي المثال ينحل العلم الاجمالي باصالة الاشتغال، وحينئذٍ فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فاذن النتيجة عدم وجوب الموافقة القطعية العملية بلا فرق في ذلك بين القول بالاقتضاء والقول بالعلية حتى لو قلنا بالفرق بين القولين في المسائل المتقدمة، وهي ما اذا كان الاصل اللزومي في طول الاصل الترخيصي، واما في المقام فالاصل اللزومي يكون في احد طرفي العلم الاجمالي ابتداءاً ومن الاول لا ان النوبة تصل اليه بعد سقوط الاصل الترخيصي في نفسه او بالمعارضة.

واما بناء على ماهو الصحيح من عدم انحلال العلم الاجمالي بالاصل اللزومي في احد طرفيه، فتجب الموافقة القطعية العملية على كلا القولين في المسألة بدون فرق بينهما.

فالنتيجة وجوب الموافقة القطعية العملية في المقام.

ثم ان هاهنا مجموعة من الشبهات ترتكز جميعاً على نقطة واحدة وهي كون الاصل المؤمن الطولي غير المتسانخ للاصلين العرضيين غير المتسانخين

طـرفاً للمعارضة مع الاصل العرضي في الطرف الآخر، ولكن هذه الشبهات كافة تبـتني على اصل لا واقع موضوعي لـه وهو ان الآثار الشرعية تترتب على الرتـب العقلية، وحيث انه ليس للرتب العقلية واقع موضوعي في الخارج ولا موطن لها الا موطن العقل وتحليلاته، فلا يتصور ترتب الاحكام الشرعية عليها، لأنهـا مجعولـة للموجودات الزمانية، وعلى هذا فالاصل الطولي انما هو في طول الاصل الحاكم رتبة لا زماناً ومقارن لـه زماناً، هذا اضافة الى انه لاتمانع بينه وبـين الاصل الحاكم، واما بالنسبة الى الاصل العرضي في الطرف الآخر، فلا طولـية بيـنهما رتبة، لأنهما متقاربان رتبة وزماناً، فاذن لا يكون التمانع بين الاصـل الطولي والاصل العرضي في الطرف الآخر مـستحيلاً، لأن الاصل العرضي في ذلـك الطـرف كمـا يكـون معارضاً للاصل الحاكم، كذلك يكون معارضاً للاصـل المحكـوم في عرض واحد وزمن فارد بلا تقدم وتأخر بينهما لا رتبة ولا زمانـاً، لانـه يعارض كليهما في آن واحد ودليله يمانع دليل كلا الاصلين في الطـرف الآخر كذلك، لأن الاصل الحاكم يتقدم على الاصل المحكوم رتبة لا زماناً، كما ان سقوط الاصل العرضي في طرفه مستند الى معارضته للاصل الحـاكم والاصـل المحكـوم معـاً، وان معارضته لهما في رتبة واحدة بلا تقدم وتأخـر لا رتبة ولا زماناً، لأن التقدم الرتبي بحاجة الى ملاك ولا ملاك له في المقام كما انه لا أثر لقياس المساوات في باب الرتب العقلية هذا.

ولا بأس بالاشارة الى هذه الشبهات:

الشـبهة الاولى:[1] ان الاصل الطولي في طول سقوط الاصلين العرضيين فـاذا كـان كذلـك ، فـلا يمكن ان يكون طرفا للمعارضة مع احدهما، اذ لولا

---

١ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٣٢١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢١٥

تساقطهما معاً لم تصل النوبة الى الاصل المحكوم، فاذا كان الاصل الطولي في مرتبة متأخرة عن سقوط الاصلين العرضيين، فكيف يعقل ان يكون معارضاً لأحدهما، لأن الساقط يستحيل ان يكون مانعاً عن الاصل الذي لا يتم مقتضيه الا بعد سقوطه، وذلك لأن الاصل الطولي قبل سقوط الاصل العرضي لا مقتضي له حتى يصلح ان يكون معارضاً له، وبعد سقوطه فالمقتضي له وان كان تاماً، الا ان الاصل العرضي ساقط فلا موضوع للمعارضة حينئذ.

والجواب ان الاصل الطولي ليس في طول تساقط كلا الاصلين العرضيين بل هو في طول سقوط الاصل الحاكم بملاك الحكومة وليس في طول سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر بل هو في عرضه، لأن الطولية بحسب الرتبة بحاجة الى ملاك ولا يمكن ان تكون جزافاً ولا ملاك لأن يكون الاصل المحكوم في هذا الطرف في طول الاصل العرضي في الطرف الآخر، لأن تقدم شيء على شيء آخر رتبة لايخلو من ان يكون بملاك انه مقتضى له او شرط او علة او حاكم او غير ذلك، والمفروض ان شيئاً من هذه الملاكات والنكات غير موجود في الاصل العرضي بالنسبة الى الاصل المحكوم، وان شئت قلت ان تقدم الاصل الحاكم عليه انما هو بملاك الحكومة، والمفروض ان هذا الملاك غير موجود في الاصل العرضي، ومجرد انه في عرض الاصل الحاكم وفي مرتبته لا يكون ملاكاً لتقديمه عليه رتبة بقياس المساواة، لأن قياس المساواة عديم النتيجة في باب الرتب العقلية، فتقدم شيء على شيء في هذا الباب بحاجة الى ملاك ومبرر بعدما كانا مقارنين زماناً، ومن هنا تكون العلة متقدمة على المعلول رتبة قضاء لحق العلية، اما عدم العلة الذي

هو بديلها وفي مرتبتها، فلا يكون متقدماً على المعلول كذلك لعدم الملاك والمبرر لهذا التقدم وهكذا، فاذن بطبيعة الحال لا يكون الاصل الطولي في طول سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر بل هو في عرضه لعدم الملاك للطولية الرتبية، هذا اضافة الى ان الاصل غير المتسانخ للاصلين العرضيين غير متسانخين قد يكون في عرضهما ولا سيما بناء على ما هو الصحيح من ان الاستصحاب ليس حاكماً على سائر الاصول العملية كأصالة البراءة واصالة الطهارة ونحوهما، بل هو في عرضها، وقد يكون الاصلان العرضيان في طول الاصل غير المتسانخ وفي جميع الصور تكون المعارضة بين الاطراف الثلاثة عرفاً.

الشبهة الثانية:[1] ان الاصل الطولي وان لم يكن في طول سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر الا انه في طول سقوط الاصل الحاكم، والمفروض ان سقوط الاصل الحاكم في عرض سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر وفي مرتبته، لأن سقوط كليهما مستند الى علة واحدة وهي المعارضة بينهما، ونتيجة ذلك هي ان الاصل الطولي في طول المعارضة بينهما فكيف يكون من احد اطرافها، والا ففي عرضها لا في طولها وهذا خلف.

والجواب، انه ان اريد بهذه الشبهة قياس المساوات في باب الرتب العقلية بتقريب، ان الاصل العرضي في رتبة الاصل الحاكم والاصل الحاكم متقدم رتبة على الاصل المحكوم، فالنتيجة ان ماهو في رتبة الاصل الحاكم متقدم رتبة على الاصل المحكوم، فيرد عليه ما تقدم من ان قياس المساواة في باب الرتب العقلية عديم النتيجة ولا قيمة له، وان اريد بها ان التعارض بين

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢١٦

اطلاق دليل الاصل الحاكم واطلاق دليل الاصل العرضي انما هو في مرتبة متقدمة على الاصل الطولي، لأن اطلاق دليل الاصل الحاكم يمنع شمول اطلاق دليل الاصل العرضي في الطرف الآخر وبالعكس، ولا يكون اطلاق دليل الاصل العرضي مانعاً عن اطلاق دليل الاصل الطولي، لأن المانعية والممنوعية انما هي بين الاصلين العرضيين لا بينه وبين الاصل الطولي.

فيرد عليه، ان المانعية والممنوعية بينهما ليست في عالم الرتب العقلية وانما هي في عالم الازمان، وعلى هذا فدليل الاصل العرضي كما انه يمنع عن اطلاق دليل الاصل الحاكم، يمنع في نفس الوقت عن اطلاق دليل الاصل المحكوم، اذ لاتقدم ولا تأخر بينهما لا رتبة ولا زماناً، ولا مانع من كون اطلاق دليل الاصل العرضي مانعاً عن اطلاق دليل كلا الاصلين معاً هما الحاكم والمحكوم في زمن واحد، والمفروض ان المانعية بين الادلة والمعارضة بينها انما هي في عالم الازمان لا في عالم الرتب الذي لا واقع موضوعي له في الخارج، والخلاصة ان الاصل الطولي ليس في طول الاصل العرضي لا رتبة ولا زماناً، ولهذا يكون الاصل العرضي مانعاً عنه في عرض مانعيته عن الاصل الحاكم، فاذن الاصل الطولي كما لايكون في طول مانعية الاصل العرضي، كذلك لايكون في طول ممنوعيته ومانعية الاصل الحاكم له، لما تقدم من ان الطولية الرتبية بحاجة الى ملاك ومبرر ولا يمكن ان تكون جزافاً وبلا ملاك، لأن تمامية موضوع الاصل الطولي والمقتضي لجريانه تتوقف على مانعية الاصل العرضي للاصل الحاكم لا على ممنوعيته بمانعية الاصل الحاكم، هذا اضافة الى انا لو سلمنا ان الاصل الطولي في طول الاصل العرضي في الطرف الآخر رتبة، الا انه لا يمنع عن معارضته له طالما لم يكن الاصل

العرضي في مرتبة الموضوع والسبب بالنسبة اليه بحيث لايتحقق موضوع الاصل الطولي الا بعدم جريان الاصل العرضي. الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي ان الاصل الطولي معارض للاصل العرضي في الطرف الآخر في عرض معارضته للاصل الحاكم، بمعنى ان المعارضة بين الاطراف الثلاثة في زمن واحد بمقتضى الارتكازات العرفية، او فقل ان هناك معارضتين:

الاولى: المعارضة بين الاصل العرضي في الطرف الآخر وبين الاصل الحاكم.

الثانية: المعارضة بين الاصل العرضي وبين الاصل المحكوم ولا طولية بين المعارضتين لا رتبة ولا زماناً، بل يكفي في التعارض بين الدليلين التقارن الزمني بينهما سواء أكان التقارن الرتبي ايضاً أم لا، هذا اضافة الى ان الاصل غير المتسانخ للاصلين العرضيين قد يكون في عرضهما معاً، ودعوى ان الاصل الطولي مترتب على تساقط الاصلين العرضيين، وما هو مترتب على عدم شيء، يستحيل ان يعارضه بدون فرق في ذلك بين الاحكام الشرعية او العقلية او الامور التكوينية الخارجية، مدفوعة بما مر من ان الاصل الطولي ليس مترتباً على تساقط الاصلين العرضيين وانما هو مترتب على سقوط الاصل الحاكم لا على سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر لأنه في عرضه وبينهما معارضة.

الشبهة الثالثة[1] : ان الاصل الطولي لا يمكن ان يكون طرفاً للمعارضة مع الاصل العرضي في الطرف الآخر وان كان في مرتبته، لأنه لو كان مانعاً عن الاصل العرضي فيه لأدى ذلك الى رجوع الاصل الحاكم، لأن المانع عن

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢١٧

رجوعه انما هو الاصل العرضي، فاذا سقط بالتعارض، رجع الاصل الحاكم ومع رجوعه ينعدم الاصل الطولي بانعدام موضوعه، فاذن يلزم من مانعيته عدم مانعيته، وكلما يلزم من فرض وجود الشيء عدمه فوجوده مستحيل.

والجواب، ان هذه الشبهة مبنية على ان الاصل العرضي في الطرف الآخر مانع عن الاصل الحاكم، وحينئذٍ فاذا سقط الاصل العرضي بواسطة الاصل الطولي من جهة المعارضة يرجع الاصل الحاكم، فاذا رجع انتفى الاصل المحكوم هذا.

ولكن هذا المبنى خاطىء، لأن الاصل العرضي في الطرف الآخر ليس مانعاً عن الاصل الحاكم بل بينهما تمانع وتعارض، كما ان بينه وبين الاصل الطولي كذلك، فالجميع يسقط في آن واحد من جهة المعارضة، فلا يعقل عود الاصل الحاكم الا بارتفاع المعارضة وهو خلف الفرض، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ان سقوط الاصل العرضي من جهة المعارضة مع الاصل الطولي وتمامية مقتضيه في نفسه، يستحيل ان يكون منشأً لرجوع الاصل الحاكم، كيف فان سقوطه في عرض سقوط الاصل الحاكم والمنشأ واحد وهو التعارض لا انه متفرع على سقوطه لعدم الملاك للتفرع.

ودعوى، ان تفرع سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر على سقوط الاصل الحاكم انما هو من جهة ان سقوطه بعد تمامية المقتضي لجريان الاصل الطولي، ومن الواضح ان تمامية المقتضي لجريانه متفرعة على سقوط الاصل الحاكم، فاذن بطبيعة الحال يكون سقوط الاصل العرضي متفرعاً على سقوط الاصل الحاكم.

مدفوعة لأنها مبنية على قياس المساواة في الرتب العقلية، وقد تقدم ان قياس المساواة في الرتب المذكورة غير صحيح وانما يصح في الزمانيات فحسب، وعلى هذا فتفريع تمامية المقتضي لجريانه على سقوط الاصل الحاكم انما هي بملاك الحكومة ولا ملاك لتفريع سقوط الاصل العرضي على سقوط الاصل الحاكم بل هو في عرضه.

الشبهة الرابعة[1]: ان هنا علمين اجماليين: احدهما العلم الاجمالي بسقوط الاصل الحاكم او الاصل العرضي في الطرف الآخر، وثانيهما العلم الاجمالي بسقوط الاصل الطولي او الاصل العرضي، والعلم الاجمالي الثاني في طول العلم الاجمالي الاول، فاذا كان في طوله لم يكن منجزاً لما هو طرف للعلم الاجمالي الاول لأنه تنجز به والمتنجز لا يقبل التنجيز مرة أخرى، فاذن لايكون الاصل الطولي من اطراف المعارضة ولا يكون العلم الاجمالي الثاني منجزاً.

والجواب اولاً، ان كون العلم الاجمالي بين الاصل الطولي و الاصل العرضي في طول العلم الاجمالي بين الاصل الحاكم و الاصل العرضي مما لامبرر له، لأن الطولية بين الشيئين بحسب الرتبة بعد التقارن الزماني بينهما لا يمكن ان تكون جزافاً بل بحاجة الى ملاك ومبرر ولا مبرر لها في المقام.

وثانياً، ان المتنجز لا يقبل التنجز مرة أخرى وان كان تاماً كبروياً الا ان هذه الكبرى لاتنطبق على المقام، لأن انطباقها عليه مبني على القول بأن المعلول مستغني عن العلة في بقائه وانما هو بحاجة اليها في حدوثه، وهذا

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ص ٢١٨

القول خلاف الضرورة والوجدان ولا اساس له، بداهة ان المعلول بحاجة الى العلة في حدوثه وبقائه معاً، على اساس انه عين الربط بها ومن مراتب وجودها النازلة فلا يعقل انفكاكه عنه، وعلى هذا ففي آن اجتماع المنجزين على تكليف واحد، فلا محالة يكون المؤثر فيه كليهما معاً كما هو الحال في كل مورد اجتمعت فيه العلتان المستقلتان المتسانختان على معلول واحد.

وفي المقام حيث ان العلم الاجمالي الاول اجتمع مع العلم الاجمالي الثاني على شيء واحد وهو الطرف المشترك، ففي آن الاجتماع لامحالة يستند تنجزه الى كلا العلمين المزبورين معاً لا الى احدهما دون الآخر لأنه ترجيح من غير مرجع، وان شئت قلت ان العلم الاجمالي الثاني ليس في طول العلم الاجمالي الاول في التنجيز للطرف المشترك بل هو في عرضه، هذا اضافة الى انه لا اثر للطولية بحسب الرتبة فيه بعد ما كان كلا العلمين المذكورين مجتمعاً عليه في زمن واحد.

الشبهة الخامسة[1]: ان معارضة الاصل الطولي للاصل العرضي ترجع الى معارضة واحدة احد طرفيها الاصل العرضي والطرف الآخر الجامع بين الاصل الحاكم والاصل المحكوم، ومن الواضح ان جريان الاصل الطولي يستبطن افتراضين: الاول، افتراض تقديم الجامع بينهما على الاصل العرضي في الطرف الآخر، وهذا هو الترجيح بلا مرجح، الثاني، افتراض تطبيق الجامع على الاصل الطولي بديلا عن تطبيقه على الاصل الحاكم، وهذا هو محذور تقديم الاصل المحكوم على الاصل الحاكم، فيكون اجراؤه مستلزماً لمحذور

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢١٩

مستقل زائد على محذور الترجيح بلا مرجح، وعلى هذا فلا بد من تقديم الاصل العرضي في الطرف الآخر على الاصل الطولي باعتبار ان محذوره منحصر في الترجيح بلا مرجح، بينما تقديم الاصل الطولي على الاصل العرضي يستلزم محذوراً آخر زائداً على الترجيح بلا مرجح وهو تقديم المحكوم على الحاكم، ولهذا لا بد من العكس ونتيجة ذلك ان الاصل المحكوم الطولي خارج عن طرف المعارضة، فالمعارضة انما هي بين الاصل الحاكم و الاصل العرضي في الطرف الآخر.

والجواب، ان المعارض للاصل العرضي في الطرف الآخر اصلان: احدهما الاصل الحاكم والآخر الاصل المحكوم الطولي، فان الاصل العرضي معارض لكل منهما في عرض آخر، اذ ليس الاصل المحكوم في طول الاصل العرضي، وليس المعارض له الجامع بين الاصل الحاكم والاصل المحكوم بل كل واحد منهما مباشرة وفي عرض الآخر، وعلى هذا فكما ان ترجيح مجموع الاصلين الطوليين على الاصل العرضي ترجيح من غير مرجح فكذلك ترجيح كل واحد منهما عليه وكذلك الحال بالعكس، وكل ذلك في عرض واحد وزمن فارد والكل يسقط بالمعارضة، فالاصل العرضي يسقط من جهة تعارضه مع الاصلين الطوليين في عرض واحد، ومن الطبيعي ان سقوطه مستند الى تعارضه بكليهما معاً وفي آن واحد لا الى تعارضه مع الاصل الحاكم اولا ثم الاصل المحكوم، بداهة انه اذا سقط بتعارضه مع الاصل الحاكم فلا معنى لسقوطه مرة ثانية بتعارضه مع الاصل المحكوم، وقد مر انه في عرض كلا الاصلين معاً بلا فرق بينهما من هذه الناحية، والاصل المحكوم

وان كان في طول سقوط الاصل الحاكم الا ان طوليته بحسب الرتبة، واما بحسب الزمان فهو في عرضه، وتعارض الاصل العرضي مع كل واحد منهما في زمن واحد وفي عرض واحد.

والخلاصة ان مانعية الاصل العرضي في الطرف الآخرعن دليل الاصل الحاكم ليست في رتبة سابقة على مانعيته عن دليل الاصل المحكوم اذ لا ملاك لهذا السبق الرتبي، فان الاصل الحاكم متقدم رتبة على الاصل المحكوم بملاك الحكومة، لا ما يكون مانعاً عن دليله وهو دليل الاصل العرضي، لأنه لا ملاك لتقدمه رتبة على دليل الاصل المحكوم، لأن الاصل الحاكم او الاصل الجاري في ناحية السبب والموضوع وان كان مانعاً عن الاصل المحكوم او الجاري في ناحية المسبب والحكم، الا ان دليل الاصل العرضي في الآن الذي يكون مانعاً ومعارضاً لدليل الاصل الحاكم في نفس ذلك الآن يكون مانعاً ومعارضاً لدليل الاصل المحكوم، فاذن التعارض بين الاطراف الثلاثة في عرض واحد وفي زمن فارد.

فالنتيجة، ان الاصل الطولي غير المتسانخ للاصلين العرضيين طرف للمعارضة لا انه خارج عنها ومرجع في المسألة بعد سقوطهما.

الشبهة السادسة[1]: ان الاصل الطولي حيث انه مترتب وجوداً على تساقط الاصلين، فلا يعقل ان يكون طرفاً للمعارضة لهما، لأن ما يترتب وجوده على عدم شيء، يستحيل ان يكون معارضاً له، لأن وجوده متفرع على عدمه فلا وجود له طالما هو موجود، فاذا انعدم صار موجوداً، فاذن

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢٢٢

كيف يعقل ان يكون طرفاً للمعارضة معهما، ولا فرق في ذلك بين الاحكام الشرعية والاحكام العقلية والامور التكوينية الخارجية، وعلى هذا فاذا كان الاصل الطولي مترتباً على تساقطهما وعدم وجودهما في الخارج فلا يعقل ان يعارضهما، اذ لا وجود له طالما الاصلان موجودين وانما يوجد بعد انعدامهما، ولهذا لا موضوع للتمانع والتعارض بينهما و بين الاصل العرضي.

والجواب، ان الاصل الطولي لا يترتب على تساقط كلا الاصلين العرضيين، لوضوح انه في عرض الاصل العرضي في الطرف الآخر لا في طوله، وانما يكون في طول الاصل الحاكم رتبة، والمفروض انه لا يعارض الاصل الحاكم حتى يقال ان جريانه يتوقف على سقوط الاصل الحاكم، فكيف يكون معارضاً له بل هو معارض للاصل العرضي في الطرف الآخر، والمفروض انه في عرضه ولا يتوقف جريانه على سقوطه، فاذن لا اساس لهذه الشبهة، او فقل انها مبنية على قياس المساواة في المقام وهو عديم النتيجة في باب الرتب العقلية كما مرّ.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان الاصلين المؤمنين العرضيين المتعارضين اذا كانا غير متسانخين، فالاصل الثالث غير المتسانخ لهما يكون طرفاً للمعارضة معهما في عرض واحد سواء أكان طولياً ام كان عرضياً، واطلاقات ادلة الاصول غير قاصرة عن شمول الاصل الطولي في نفسه في الفرض المذكور ويكون طرفاً للمعارضة مع الاصل العرضي، كما انه طرف للمعارضة مع الاصل الحاكم، ومن الواضح ان المعارضة بين الادلة انما هي بالنظر العرفي الارتكازي لا بالمداقة العقلية التحليلية، واما بناء على ما

قويناه من انه لا اطلاق لأدلة الاصول المؤمنة لأطراف العلم الاجمالي، فاذن لا موضوع لهذا النزاع والنقاش في المسألة وعندئذٍ يكون كلا العلمين الاجماليين منجزاً فيجب الاحتياط.

(نتائج ما ذكرناه تتمثل في النقاط التالية)

النقطة الاولى: ان العلم الاجمالي على القول بانه علة تامة للتنجيز مطلقاً حتى بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية، فلا يمكن جعل الاصول المؤمنة في اطرافه ثبوتاً لا كلاً ولا بعضاً، ولهذا لا تصل النوبة الى مقام الاثبات، واما على القول بالاقتضاء بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية، فيكون المانع اثباتي لا ثبوتي، لأن شمولها للجميع لا يمكن وللبعض دون الآخر ترجيح من غير مرجح، نعم اذا لم يجر الاصل المؤمن في احد طرفي العلم الاجمالي اما من جهة وجود المانع او عدم المقتضي، فعلى القول بالاقتضاء يجري في الطرف الآخر، هذا بناء على المشهور من انه لا قصور في ادلة الاصول المؤمنة عن شمولها لأطراف العلم الاجمالي، واما بناء على ما استظهرناه من ان ادلة الاصول المؤمنة قاصرة عن شمول اطرافه، فتجب الموافقة القطعية العملية مباشرة، نعم اذا لم يجر الاصل المؤمن في احد طرفي العلم الاجمالي، يجري في الطرف الآخر بلا مانع ولا فرق فيه بين القولين في المسألة.

النقطة الثانية: ان الاصلين العرضيين اذا كانا متسانخين وكان هناك اصل ثالث غير متسانخ، فهو المرجع بعد سقوطهما بالتعارض لا انه طرف للمعارضة معهما، على اساس ان دليل الاصلين العرضيين من جهة ابتلائه

بالتعارض الداخلي ساقط عن الاعتبار فلا يصلح ان يعارض دليل الاصل غير المتسانخ لهما، فاذن يبقى دليله بلا معارض، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الاصل الثالث في طولهما او طول احدهما دون الآخر او في عرضهما، مثال ذلك، ما اذا علمنا اجمالاً اما ان احد هذين الاناثين نجس او الاناء الآخر مغصوب والاول مسبوق بالطهارة والثانية بالحلية، ففي مثل ذلك يقع التعارض بين استصحاب بقاء طهارة الاول واستصحاب بقاء حلية الثاني فيسقطان معاً من جهة المعارضة، فتصل النوبة في الاول الى اصالة الطهارة وفي الثاني الى اصالة الحلية، ولا تكون اصالة الطهارة في الاول طرفاً للمعارضة مع استصحاب بقاء الحلية في الثاني، ولا اصالة الحل طرفاً للمعارضة مع استصحاب بقاء الطهارة في الاول، وذلك لأن اطلاق دليل الاستصحاب قد سقط عن الحجية من جهة ابتلائه بالتعارض بين فرديه الداخلي، فلا يصلح ان يعارض دليل اصالة الطهارة ولا دليل اصالة الحل، ولكن بين دليلي هاتين الاصالتين ايضاً تعارض فيسقطان من جهة التعارض ويكون المرجع حينئذٍ اصالة الحل في الاناء الاول، فالنتيجة عدم وجوب الموافقة القطعية العملية.

ودعوى، ان اصالة الحل في الاناء الاول طرف للمعارضة مع اصالة الحل في الاناء الثاني، فاذن يسقط دليلهما عن الاعتبار من جهة ابتلائه بالتعارض في داخل افراده، فلا يصلح ان يعارض دليل اصالة الطهارة، فتبقى اصالة الطهارة حينئذٍ بلا معارض.

مدفوعة، بان التعارض بين اصالة الحل في الاناء الثاني وبين اصالة الحل في الاناء الاول يتوقف على سقوط اصالة الطهارة في الاناء الاول،

باعتبار ان تمامية المقتضي لأصالة الحل فيه تتوقف على عدم فعلية المقتضي لأصالة الطهارة، وطالما المقتضي لأصالة الطهارة تاماً في نفسه فلا يتم المقتضي لأصالة الحل، فاذن فرض التعارض بين الاصالتين، فرض سقوط اصالة الطهارة وعدم شمول دليلها لها وهو بلا مبرر، وفرض عدم سقوطها واطلاق دليلها، فرض عدم تمامية المقتضي لأصالة الحل في الاناء الاول وعدم كونها مشمولة لأطلاق دليلها هذا.

والخلاصة ان التعارض في المقام اما ان يكون بين اصالة الطهارة في الاناء الاول، واصالة الحل في الاناء الثاني، او يكون بين اصالة الحل في الاناء الاول واصالة الحل في الاناء الثاني، ولا يمكن ان يكون التعارض بين الاطراف الثلاثة، لأن اصالة الحل في الاناء الثاني اذا كانت معارضة مع اصالة الحل في الاناء الاول، فلا يمكن ان تكون اصالة الطهارة فيه طرفاً للمعارضة مع اصالة الحل في الاناء الثاني، واذا كانت معارضة مع اصالة الطهارة في الاناء الاول، فلا يمكن ان تكون معارضة مع اصالة الحل فيه، والنكتة فيه ان التعارض بين الافراد الداخلية في المرتبة السابقة على التعارض بين الافراد الخارجية، ولهذا لايقاس المقام بما اذا كان الاصل الثالث غير متسانخ مع الاصلين العرضيين غير المتسانخين كما تقدم.

النقطة الثالثة: ان الاصلين العرضيين غير متسانخين اذا كان هناك أصل ثالث غير متسانخ لهما فهو طرف للمعارضة معهما، سواء أكان ذلك الاصل في طولهما ام في عرضهما كما تقدم ذلك مفصلاً.

النقطة الرابعة: ان احد الاصلين في طرفي العلم الاجمالي اذا كان الزامياً دون الآخر، فعلى المشهور ان العلم الاجمالي ينحل بالاصل اللزومي في احد

طرفيه، فاذن لامانع من الرجوع الى الاصل المؤمن في الطرف الآخر، وقد تقدم ان النتيجة على كلا القولين في المسألة هما القول بالاقتضاء والقول بالعلية واحدة وهي عدم وجوب الموافقة القطعية العملية.

النقطة الخامسة: ان لهذه البحوث ثمرات مهمة في الفقه ولا سيما في ابواب الخلل والشكوك وغيرهما، وهي تبتني على تمييز أن الاصول الجارية في اطراف العلم الاجمالي هل هي متسانخة او غير متسانخة وانها طولية او عرضية، وهل تصلح الاصول الطولية ان تعارض الاصول العرضية، وان التعارض بين الاصول المتسانخة في المرتبة المتقدمة على التعارض بين الاصول غير المتسانخة، وان التعارض اذا كان بين افراد دليل واحد، هل يصلح ان يعارض دليل آخر او لا وهكذا، وقد تقدم تفصيل كل ذلك.

التنبيه الثاني

يقع الكلام فيها في ثلاث مراحل:

المرحلة الاولى: في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي الوجداني .

المرحلة الثانية: في انحلال العلم الاجمالي بالامارات المعتبرة شرعا .

المرحلة الثالثة: في انحلال العلم الاجمالي بالاصول العملية الشرعية .

اما الكلام في المرحلة الاولى: فقبل الدخول في صلب الموضوع ينبغي تقديم مقدمة، وهي ان العلم الاجمالي كغيره من الاشياء بحاجة الى علة وهي قد تكون معينة في الخارج، كما اذا علم اجمالاً بوقوع قطرة دم في احد هذين الانائين الابيض والاسود ولكن لايدري انه وقع في الاناء الابيض او الاسود، وقد تكون غير معينة كما اذا علم اجمالاً بوقوع قطرة من النجس في احد الانائين ولكنه لايدري انه قطرة بول او دم او غيرهما.

أما على الاول، فالمعلوم بالاجمال ذو علامة مميزة وهو تخصصه بخصوصية العلة والسبب، وعلى الثاني فالمعلوم بالاجمال لا يكون ذا علامة مميزة، وعلى هذا فتارة يقع الكلام في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي على الاول وأخرى في انحلاله به على الثاني، اما في الاول فان كانت علة العلم التفصيلي هي بعينها علة العلم الاجمالي، كما اذا علم تفصيلا ان القطرة

المذكورة واقعة في الاناء الابيض، انحل العلم الاجمالي حقيقة الى علم تفصيلي وانقلب من الجامع الى الفرد بحده الفردي واقعاً، فاذن ليس هنا الا علم تفصيلي بوقوع القطرة في الاناء الابيض.

وأما اذا كانت علته غير علة العلم الاجمالي، كما اذا علم تفصيلا بوقوع قطرة بول في الاناء الابيض او قطرة أخرى من الدم فيه فلا ينحل العلم الاجمالي، لأنه متقوم بتعلقه بالجامع العرضي المشير به الى الواقع المردد بين هذا وذاك، وانحلاله انما هو بزواله عن الجامع المذكور وتعلقه بالفرد بحده الفردي المتعين في الخارج، والمفروض ان العلم الاجمالي المذكور قد ظل ثابتاً، غاية الامر أحد فرديه متعلق للعلم التفصيلي ايضاً، فاذن هنا علم اجمالي متعلق بنجاسة أحد الاناءين وعلم تفصيلي بنجاسة خصوص الاناء الابيض، والمعلوم بالاجمال حيث انه متميز فلا ينطبق على المعلوم بالتفصيل، والميزان في الانحلال هو انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل وهو مفقود في المقام، لأن المعلوم بالتفصيل فيه غير المعلوم بالاجمال وليس فرداً له، والخلاصة ان الميزان في الانحلال الحقيقي هو احراز الانطباق ولا يكفي مجرد الاحتمال.

وأما اذا لم يعلم ان علة العلم التفصيلي هل هي علة العلم الاجمالي حتى ينحل او انها غيرها حتى لا ينحل به، كما اذا علم بوجود قطرة من الدم فيه ولكنه لايدري انها نفس القطرة التي هي علة للعلم الاجمالي او قطرة أخرى، فايضاً لا ينحل العلم الاجمالي حقيقة بالعلم التفصيلي الوجداني، لأن انحلاله به منوط باحراز انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل

وجدانا حتى ينقلب العلم من الجامع الى الفرد المعين والمميز في الخارج، والمفروض انه ليس هنا الا احتمال الانطباق، ومن المعلوم ان هذا ليس من انحلال العلم الاجمالي بالتفصيلي حقيقة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان في هاتين الصورتين وان كان العلم الاجمالي لا ينحل بالعلم التفصيلي الوجداني حقيقة، ولكن هل يبقى العلم الاجمالي مؤثراً او انه في حكم الانحلال؟

والجواب، انه في حكم الانحلال ولا يبقى مؤثراً، والوجه فيه هو ان الاصل المؤمن قد سقط في مورد العلم التفصيلي بسقوط موضوعه للعلم الوجداني بوجوب الاجتناب عنه، وحينئذٍ فلا مانع من جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر للشك في نجاسته، وان شئت قلت ان العلم الاجمالي وان لم ينحل حقيقتاً، الا انه لا أثر له على كل تقدير، فان المعلوم بالاجمال فيه على تقدير انطباقه على المعلوم بالتفصيل لا أثر له، وعلى تقدير انطباقه على الطرف الآخر وان كان له أثر الا ان انطباقه عليه غير معلوم، فلذلك لا مانع من الرجوع الى أصالة الطهارة فيه، هذا على القول بالاقتضاء، واما على القول بالعلية التامة، فهو مؤثر ولا مقتضي لجريان الاصل المؤمن في الطرف المشكوك، والا لزم خلف فرض انه علة تامة للتنجيز، نعم لو كان للمعلوم بالاجمال أثر زائد على الاثر المشترك بينه وبين المعلوم بالتفصيل لكان منجزاً له، وذلك كما اذا علمنا اجمالاً بوقوع قطرة من البول على أحد الثوبين ثم علمنا تفصيلاً بملاقاة احدهما للدم مثلاً، ففي مثل ذلك اذا غسل الثوب المعلوم تفصيلا ملاقاته للدم مرة واحدة، كفى في الحكم بطهارته من هذه الناحية، واما غسل المعلوم بالاجمال مرة واحدة، فهو لايكفي في الحكم

بالطهـارة، ولهذا يكون العلم الاجمالي مؤثراً بالنسبة الى الاثر الزائد، ومقتضى تنجـيز العـلم الاجمـالي هو وجوب غسل كل من الثوب مرتين بالماء القليل، نعم لا تظهر الثمرة في الغسل بالماء الكر او الجاري.

والخلاصة، ان العلم الاجمالي مؤثر بالنسبة الى الاثر الزائد وهو الغسلة الزائدة، اذ بعد غسل مورد العلم التفصيلي وهو الثوب الابيض في المثال، تقع المعارضـة بـين أصـالة الطهـارة فـيه وأصالة الطهارة في الثوب الاسود، لأن الـثوب الابيض انما يطهر بالغسل مرة واحدة من النجاسة الدمية دون البولية، فاذن نعلم اجمالاً بان أحد الثوبين نجس بالنجاسة البولية، ولهذا لايمكن اجراء أصـالة الطهـارة في كـلا الثوبين معاً، لأستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العملـية ولا في احدهمـا المعـين دون الآخـر، لأنـه ترجيح من غير مرجح، فالنتـيجة ان العلم التفصيلي في أحد طرفي العلم الاجمالي وان كان لا يوجب انحلالـه حقـيقة وذاتـا، الا انه يوجب سقوطه عن الاعتبار، فلا يكون مؤثراً ومنجزاً، الا اذا كان هناك أثر زائد للمعلوم بالاجمال دون المعلوم بالتفصيل.

واما في الثاني وهو ما اذا لم يكن للمعلوم بالاجمال علامة مميزة، كما اذا عـلم اجمالاً بنجاسة أحد الانائين مع احتمال نجاسة الاناء الآخر ايضاً بدون العـلم تفصـيلاً بسببها، ومن هذا القبيل ما اذا علم اجمالاً بموت عمرو أو بكر مـع احتمال موت الآخر ايضاً، فهل في مثل ذلك ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي حقيقة أو لا؟

والجواب عن ذلك بحاجة الى بيان مقدمة، وهي ان محل النزاع في المقام انمـا هو في العلم بنجاسة احدهما اجمالاً مع احتمال نجاسة الآخر ايضاً والعلم

بموت احدهما اجمالاً مع احتمال موت الآخر ايضاً، واما مع عدم احتمال نجاسة الآخر، كما اذا علم بنجاسة أحد الاناءين مع عدم احتمال نجاسة الآخر او العلم بموت أحدهما مع عدم احتمال موت الآخر، فاذا علم تفصيلاً بنجاسة احدهما المعين في الخارج او بموت احدهما المعين فيه، انحل العلم الاجمالي حقيقة بالعلم التفصيلي، على اساس ان النجس لا يكون أكثر من واحد جزماً وكذلك الموت، فان المعلوم منه لا يكون بأكثر من واحد، فاذن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، واما في محل الكلام فان علم تفصيلا بنجاسة أحدهما المعين في الخارج او بموت احدهما المعين فيه، فهل ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي حقيقة اولا؟ فيه قولان:

فذهب جماعة منهم مدرسة المحقق النائيني(قده)[١] الى الانحلال وفي مقابل ذلك ذهب المحقق العراقي(قده)[٢] الى عدم الانحلال هذا.

وقد استدل على القول الاول بوجوه:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق النائيني[٣] والسيد الاستاذ[٤](قدهما) من ان العلم الاجمالي متقوم بركنين: الاول كون متعلقه الجامع، الثاني كون احتمال الانطباق بعدد اطرافه، وعلى هذا فاذا تعلق العلم التفصيلي بأحد طرفيه، انهدم الركن الثاني وتبدل احتمال الانطباق بالعلم به، ومع انهدام هذا الركن ينهدم العلم الاجمالي، وهذا معنى انحلاله وتبدله بالعلم التفصيلي هذا.

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٧

٢ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٢٥٠

٣ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٢

٤ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص٣٥١

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

وعلى الثاني، فمعناه ان كلا من الركنين مستقل وانهدام احدهما لايستلزم انهدام الآخر، وعلى هذا فزوال الركن الثاني لا يستلزم زوال الركن الاول، فاذا كان الركن الاول ثابتاً وغير زائل بزوال الركن الثاني، فمعناه ان العلم الاجمالي باقٍ وهو العلم بالجامع ولم ينحل، ومن هنا يظهر ان الركن الثاني للعلم الاجمالي ليس بركن له بل هو لازم الركن الاول، فاذن ليس للعلم الاجمالي الا ركن واحد وهو تعلقه بالجامع، واما انطباقه بعدد افراده في الخارج، فهو ليس بركن له بل هو من لوازم تعلقه بالجامع.

فالنتيجة ان ماذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ(قدهما) من ان العلم الاجمالي متقوم بركنين لا يرجع الى معنى صحيح.

الوجه الثاني: ان العلم الاجمالي متقوم بركن واحد وهو تعلقه بالجامع العرضي، فان احتمال انطباقه على تمام اطرافه من لوازم تعلقه به لا انه ركن مستقل للعلم الاجمالي، وعلى هذا فاذا علمنا اجمالاً بنجاسة أحد الاناءين أي الشرقي او الغربي، كان المعلوم بالاجمال قابلاً للانطباق على كل واحد منهما،

وحينئذٍ فاذا علم تفصيلاً بنجاسة الاناء الشرقي مثلاً، تبدل احتمال الانطباق الى العلم بالانطباق وبه ينحل العلم الاجمالي وزال عن الجامع وتعلق بالفرد بحده الفردي، وهذا هو معنى الانحلال يعني انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل واتحاده معه. فاذن لا علم بالجامع وجداناً وانما هو احتمال نجاسة الاناء الغربي ايضاً، وعلى هذا فالموجود في افق الذهن هو العلم التفصيلي بنجاسة الاناء الشرقي و احتمال نجاسة الاناء الغربي، ولعل هذا هو مراد المحقق النائيني والسيد الاستاذ(قدهما) وهو الصحيح.

الوجه الثالث[1]: ان المقام داخل في كبرى دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين، فانه اذا علم تفصيلاً في المثال بنجاسة الاناء الشرقي، فالاقل معلوم تفصيلا والاكثر مشكوك بالشك البدوي، وهذا معنى انحلال العلم الاجمالي وانقلابه الى العلم التفصيلي هذا.

وقد نوقش فيه بالفرق بين المقام وبين تلك المسألة من وجوه:

الاول: ان في المسألة المذكورة علماً واحداً وفي المقام علمان: احدهما العلم التفصيلي والآخر العلم الاجمالي .

الثاني: انه لا موضوع للانحلال هناك، حيث انه ليس فيها علم اجمالي حقيقة حتى يقال انه انحل بينما يكون العلم الاجمالي موجوداً في المقام .

الثالث: ان في تلك المسألة لو شك في وجوب الاقل، زال العلم نهائياً بينما في المقام لو شك في الاقل لم يزل العلم الاجمالي ثابتاً ولم ينحل، فاذن قياس المقام بتلك المسألة قياس مع الفارق.

---

١ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٢٤٩ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢٤٠

ولكن هذه المناقشات جميعاً متجهة الى الفرق بين المقام وبين مسألة الاقل والاكثر الاستقلاليين، ولا تدل على عدم انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي في المقام، بل الظاهر من هذا الوجه هو الانحلال، والغرض من تشبيه المقام بالمسألة المذكورة انما هو من بعض الجهات لا من تمام الجهات، بمعنى كما ان في تلك المسألة ليس علم اجمالي بل علم تفصيلي بالاقل وشك بدوي في الاكثر كذلك في المقام، فانه بعد العلم التفصيلي بأحد طرفي العلم الاجمالي، فلا يبقى فيه علم اجمالي لأنه انحل الى علم تفصيلي وشك بدوي في الطرف الآخر، فيكون التشبيه من هذه الجهة لا من كل الجهات.

الوجه الرابع[1]: ان العلم الاجمالي لو لم ينحل بالعلم التفصيلي في المقام لزم اجتماع علمين على معلوم واحد، وهذا من اجتماع المثلين على شيء واحد وهو محال، لأن العلم التفصيلي تعلق بالجامع في ضمن الفرد والعلم الاجمالي تعلق بالجامع، وهذا معنى لزوم اجتماع المثلين على شيء واحد.

والجواب، ان هذا الوجه غريب اما اولاً، فلأن انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي وجداني لا برهاني حتى يحتاج الى النظر، لانه بعد العلم التفصيلي بأحد طرفي العلم الاجمالي انحل وجداناً ولا يبقى علم بالجامع كذلك والامر الوجداني غير قابل للبحث نظرياً، وثانياً لو فرضنا ان العلم الاجمالي لم ينحل بالعلم التفصيلي الا انه يستحيل ان يجتمع مع العلم التفصيلي في شيء واحد، لأن متعلق العلم الاجمالي الجامع وهو عنوان احدهما، ومتعلق العلم التفصيلي الفرد بحده الفردي المميز في الخارج، ولا

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢٤٠

يعقل اجتماعهما في شيء واحد بالوجدان، والا لزم اما انقلاب العلم الاجمالي تفصيلياً أو بالعكس وهو كما ترى، وثالثاً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان متعلق العلم التفصيلي الجامع في ضمن الفرد، فمع ذلك لا يلزم اجتماعهما على شيء واحد، وذلك لأنه وان كان لا امتياز بين ذات العلم الاجمالي وذات العلم التفصيلي على اساس انه في كليهما علم وانكشاف، ولا في ذات المتعلق، فانه في المثال المتقدم طبيعي النجس الا انه مع ذلك يختلف متعلق احدهما عن متعلق الآخر، لأن متعلق العلم الاجمالي الجامع بحده الجامعي ومتعلق العلم التفصيلي الجامع بحده الفردي، لأن العلم اذا تعلق بعنوان احدهما فهو علم اجمالي واذا تعلق بواقع احدهما فهو علم تفصيلي، باعتبار ان واقع احدهما مميز في الخارج ومتعين فيه.

وان شئت قلت، ان العلم من مقولة واحدة، فاتصافه تارة بالعلم الاجمالي وأخرى بالعلم التفصيلي انما هو بلحاظ متعلقه، لأنه في العلم الاجمالي الجامع وهو لايكون مميزاً في الخارج وفي العلم التفصيلي الفرد وهو مميز فيه.

الوجه الخامس: ان العلم الاجمالي لو لم ينحل بالعلم التفصيلي، فلابد ان يكون من جهة ان المعلوم بالاجمال فيه متخصص بخصوصية متميزة في الخارج وهي تمنع عن انطباقه على المعلوم بالتفصيل واتحاده معه ولهذا لم ينحل، نعم اذا لم يكن متخصصاً بها فلا مانع من الانطباق والاتحاد ومعه ينحل، وحيث ان المعلوم بالاجمال في المثال لا يكون متخصصاً بخصوصية متميزة، فلهذا لا مانع من انطباقه على المعلوم بالتفصيل واتحاده معه خارجاً.

ودعـوى، ان المعلوم بالاجمال متخصص بخصوصية ذاتية متميزة وهي صـفة المعلـوم بالاجمـال، لأنه بهذه الصفة المتميزة الفارقة لا يمكن ان ينطبق على المعلوم بالتفصيل.

مدفوعـة ولا اسـاس لهـا، لأن المعلـوم بـالذات بوصـف كونه معلوماً بـالذات انمـا هو في افق الذهن، فيستحيل ان ينطبق على ما في الخارج، ولا فرق من هذه الناحية بين المعلوم بالذات في العلم الاجمالي والمعلوم بالذات في العـلم التفصـيلي، لوضوح ان صفة العلم لا تتعدى عن افق الذهن الى ما في الخـارج، فـاذن لامحالة يكون المراد منه ذات المعلوم بالذات بقطع النظر عن وصـفه العـنواني وهـو صـفة المعلـوم، والمفـروض انهـا تنطبق على المعلوم بالتفصـيل في الخـارج ومـتحدة معه فيه، والخلاصة ان محل الكلام انما هو في انطـباق متعلق العلم الاجمالي على ما في الخارج بقطع النظر عن وصف كونه معلوماً والا فيستحيل ان ينطبق عليه.

الوجه السادس[1]: ان العلم الاجمالي يشكل قضية شرطية منفصلة مانعة الخلـو وهـي مقومة للعلم الاجمالي، لأن المعلوم بالاجمال ان كان منطبقاً على هـذا الطـرف لم يكن منطبقاً على الطرف الآخر وان كان العكس فبالعكس، وعـلى هـذا ففـي المـثال المذكور ان كان الاناء الشرقي نجساً فالاناء الغربي طاهر وان كان العكس فبالعكس، وليس المقصود من ذلك انحصار النجس في واحد بل المقصود هو ان المعلوم بالاجمال ان كان منطبقاً على الاناء الشرقي، لم يكـن منطبقاً على الاناء الغربي وان احتمل ان يكون نجساً بنجاسة أخرى

---

١ ـ مصباح الاصـول ج ٢ ص ٣٠٦ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢٤٢ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٣٧

وبالعكس، والمفروض ان هذه القضية الشرطية المنفصلة المانعة الخلو لا تصدق بعد العلم التفصيلي بنجاسة الاناء الشرقي في المثال، وعدم الصدق والانطباق هو معنى الانحلال هذا.

وغير خفي ان هذه الوجوه جميعاً مبنية على ان لايكون المعلوم بالاجمال متميزاً بخصوصية فارقة مانعة عن الانطباق، كما اذا علم اجمالاً بنجاسة اناء زيد مثلاً وهو مردد بين الاناء الشرقي والاناء الغربي، ثم علم تفصيلاً بنجاسة الاناء الشرقي، وفي مثل ذلك لا ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي، لعدم انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل في الخارج، لأن المعلوم بالاجمال اناء زيد والمعلوم بالتفصيل هو الاناء الشرقي، واناء زيد مردد بينه وبين الاناء الغربي، فاذن كما يحتمل انطباقه على الاناء الشرقي كذلك يحتمل انطباقه على الاناء الغربي، وهذا من لوازم بقاء العلم الاجمالي وعدم انحلاله بالعلم التفصيلي.

الى هنا قد تبين ان المعلوم بالاجمال اذا كان ذات علامة مميزة كالمثال المذكور، فهو لا ينحل بالعلم التفصيلي في احد طرفيه الا اذا كانت فيه علامة مميزة، كما اذا علم من الخارج ان اناء زيد هو الاناء الشرقي، فحينئذٍ ينحل العلم الاجمالي والا فلا، واما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال ذات علامة مميزة كالمثال المتقدم، فينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي، فاذا علم اجمالاً بنجاسة احد الاثنين الشرقي او الغربي، ثم علم تفصيلاً بنجاسة الاناء الشرقي مع احتمال نجاسة الاناء الغربي ايضاً، فانحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بنجاسة الاناء الشرقي وشك بدوي بنجاسة الاناء الغربي فلا يبقى علم بالجامع وجداناً، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، ان العلم الاجمالي فيما اذا كان المعلوم بالاجمال متخصصاً بخصوصية متميزة ولم تكن تلك الخصوصية متعلقة للعلم التفصيلي وان كان لا ينحل حقيقة، ولكن هل ينحل حكماً بان لا يكون له أثر او لا؟

والجواب اما على القول بالعلية فلا يكون في حكم المنحل بل لاشبهة في انه مؤثر، ولا يمكن فرض وجود المانع عنه والا لزم الخلف، واما على القول بالاقتضاء فلا أثر له، لأنه على هذا القول انما يكون منجزاً اذا سقطت الاصول المؤمنة عن اطرافه بالمعارضة وعن بعضهما دون بعضها الآخر للترجيح من غير مرجح، واما في المقام فحيث ان الاصل المؤمن لا يجري في الطرف المعلوم بالتفصيل لعدم الموضوع له، فلا مانع حينئذٍ من جريانه في الطرف الآخر، لان المانع عنه هو الاصل المؤمن في الطرف المعلوم بالتفصيل، والمفروض انه سقط فيه بسقوط موضوعه هذا.

وذهب المحقق العراقي(قده)[1] الى عدم انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي في المسألة وقد استدل على ذلك بوجوه:

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

والجواب انه(قده) ان اراد بذلك ان المعلوم بالاجمال اذا كان ذات علامة مميزة، لم ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي كالمثال المتقدم فهو صحيح، ولكنه ليس من محل الكلام، لأن محل الكلام انما هو فيما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال ذات علامة مميزة فارقة، وقد تقدم ان الانحلال فيه أمر

---

١ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٢٥١-٢٥٠

وجداني، بداهة انه لايبقى علم اجمالي بعد العلم التفصيلي، واحتمال ان المعلوم بالاجمال متخصص بخصوصية فارقة مانعة عن انطباقه على المعلوم بالتفصيل لا أثر له، لأنه مجرد احتمال في الواقع لا يمنع من الانحلال بالوجدان، اذ بعد العلم التفصيلي بنجاسة احد الانائين لا يوجد في افق الذهن الاعلم تفصيلي بنجاسته وشك بدوي في نجاسة الآخر، واما العلم الاجمالي بها فقد زال وجداناً والخصوصية المانعة المحتملة خارجة عن متعلق كلا العلمين ومجرد احتمال وجودها في الواقع لا أثر له.

الوجه الثاني[1]: ان انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي منوط باحراز انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل، ومن الواضح انه لا يمكن احراز الانطباق مع احتمال ان يكون المعلوم بالاجمال متخصصاً بخصوصية مميزة في الواقع ومانعة عن الانطباق.

وان شئت قلت، ان العلم الاجمالي وان لم يتعلق بالمعلوم بالاجمال المتخصص بخصوصية مميزة في الخارج الا ان احتمال انه متخصص بها في الواقع موجود، مثلاً في مثل المثال السابق احتمال ان النجاسة المعلومة بالاجمال متخصصة في الواقع بخصوصية خاصة ككونها بولاً موجوداً وكذلك احتمال ان النجاسة المعلومة بالتفصيل دم في الواقع، ومع هذا الاحتمال لا يحرز انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل وبدون احرازه فلا انحلال هذا.

والجواب، ان هذا الاحتمال مبني على الخلط بين انطباق متعلق العلم

---

١ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٢٥٠

الاجمالي بما هو متعلقه في افق الذهن على الفرد المعلوم تفصيلاً وبين انطباق متعلقه بما هو متخصص بخصوصية محتملة على الفرد المعلوم تفصيلاً، والذي لا يحرز انطباقه على الفرد المعلوم تفصيلا هو الثاني، لأن نسبته اليه كنسبته الى الفرد الآخر، وهذا يعني كما يحتمل انطباقه على الفرد المعلوم تفصيلاً كذلك يحتمل انطباقه على الفرد الآخر، واما الاول فانطباقه على الفرد المعلوم تفصيلاً محرز وجداناً.

تفصيل ذلك، ان في مثل المثال الذي اوردناه في مستهل البحث وهو ما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الانائين الشرقي او الغربي بدون العلم تفصيلاً بأسبابها ثم علمنا تفصيلاً بنجاسة الاناء الشرقي، ففي مثل ذلك وان احتمل كون المعلوم بالاجمال متخصصاً بخصوصية مميزة في الواقع وهو بهذه الخصوصية لا ينطبق على المعلوم بالتفصيل، الا انه لا أثر لهذا الاحتمال، لأنه احتمال بدوي وليس مقروناً بالعلم الاجمالي، لفرض ان العلم الاجمالي لم يتعلق به بهذه الخصوصية، فاذن ما هو متعلق العلم الاجمالي ينطبق على المعلوم بالتفصيل وينحل، اذ بعد العلم التفصيلي بنجاسة احد الانائين لا يبقى علم بالجامع وجداناً بل علم تفصيلي بنجاسة احدهما المعين وشك بدوي في نجاسة الآخر، والخلاصة ان المعلوم بالاجمال في المثال نجاسة احد الانائين واما كون النجاسة المعلومة بالاجمال متخصصة بخصوصية فارقة في الواقع وان كان محتملاً الا انه مجرد احتمال خارج عن دائرة العلم الاجمالي، والمفروض ان انطباق المعلوم بالاجمال وهو نجاسة احدهما على المعلوم بالتفصيل وهو نجاسة الاناء الشرقي وجداني، وهذا معنى انحلال العلم الاجمالي حقيقة، ولهذا لا يوجد بعد هذا الانطباق الا علم تفصيلي بنجاسة

الانـاء الشـرقي خاصـة وشـك بدوي في نجاسة الاناء الغربي، ولا يبقى علم بالجـامع بينهما وهو عنوان احدهما وجداناً، لأن العلم بالجامع وعدم العلم به أمر وجداني وغير قابل للشك.

الى هـنا قـد وصـلنا الى هـذه النتـيجة وهـي ان مـا ذكـره المحقـق العـراقي(قده) مبني على الخلط بين انطباق ما هو متعلق العلم الاجمالي على الفرد المعلوم بالتفصيل وانطباق ما هو خارج عن متعلق العلم الاجمالي عليه، وما يوجب انحلاله حقيقتاً هوالاول وما هو مورد كلامه(قده) هوالثاني، وقد مر انه لا أثر له ولا يمنع عن انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي، كيف فان الانحلال امر وجداني غير قابل للشك.

الوجـه الثالـث[1]: ان المعلـوم بالاجمـال وان فرضـنا انه غير متخصص بخصوصـية خارجـية الا انه متخصص بخصوصية داخلية ذاتية وهي وصف المعلـوم، ومـن الواضـح ان المعلـوم بالاجمـال بالوصف العنواني وهو وصف المعلـوم يسـتحيل ان ينطـبق عـلى المعلـوم بالتفصـيل في الخارج، لأنه بهذا الوصف لا يعقل ان يوجد في الخارج اذ لا موطن له الا الذهن.

والجـواب قد ظهر مما تقدم، لأن الكلام انما هو في انطباق متعلق العلم الاجمـالي بقطـع النظر عن وصفه العنواني وهو وصف كونه معلوماً، لأن العلم يسـتحيل ان يـتعدى عن افق الذهن الى الخارج والمعلوم بالذات، سواء أكان في العـلم الاجمـالي ام في العلم التفصيلي، انما ينطبق على المعلوم بالعرض في الخـارج بلحاظ ذاته بقطع النظر عن وصف كونه معلوماً في افق الذهن، وقد مـر ان المعلـوم بالاجمـال اذا لم يكـن متخصصاً بخصوصية خارجية كما هو

---

١ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٢٥١

المفروض، فلا مانع من انطباقه على المعلوم بالتفصيل واتحاده معه في الخارج. وبهذا الانطباق ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي فلا يبقى علم بالجامع.

الوجه الرابع[1]: ان هنا صورتين للعلم الاجمالي هما:

الصورة الاولى: ان يكون المعلوم بالاجمال متخصصاً بخصوصية واقعية مميزة، والعلم التفصيلي ناظر الى تعيينها في الخارج، كما اذا علمنا بوقوع قطرة بول في اناء زيد مردد بين الاناء الشرقي والاناء الغربي، ثم علمنا تفصيلاً ان اناء زيد هو الاناء الشرقي، ومثله ما اذا علمنا اجمالاً بموت ابن زيد مردد بين عمرو وبكر، ثم علمنا تفصيلاً ان ابن زيد هو عمرو وهكذا، وفي مثل ذلك لا شبهة في انحلال العلم الاجمالي وزواله عن الجامع وتبدله الى العلم التفصيلي.

الصورة الثانية: ان لا يكون المعلوم بالاجمال متخصصاً بخصوصية خاصة في الواقع، كما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الاناءين ثم علمنا تفصيلاً بنجاسة الاناء الشرقي بدون ان يكون ناظراً الى تعيين المعلوم بالاجمال فيه، لأنه يدل على ان الاناء الشرقي نجس ولا يدل على نفي النجاسة عن الاناء الغربي لعدم تخصصه بخصوصية متعينة في الواقع، ومن هنا تفترق هذه الصورة عن الصورة الاولى، فان المعلوم بالاجمال في الصورة الاولى حيث انه متميز في الواقع كأناء زيد مثلاً او ابن زيد، فاذا علم تفصيلاً بأن اناء زيد هو الاناء الشرقي وابن زيد هو عمرو لا بكر، فانه لا محالة يدل حينئذٍ بالمطابقة على

---

١ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٣٥١- ٣٥٠ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢٤٤

ان الاناء الشرقي هو اناء زيد وان عمرو هو ابن زيد، وبالالتزام على ان الاناء الغربي ليس بأناء زيد وان بكر ليس ابن زيد، واما في هذه الصورة فلا مفهوم للعلم التفصيلي، لأنه اذا علم تفصيلاً بنجاسة الاناء الشرقي، كان دالاً على نجاسته فحسب ولا يدل على نفي النجاسة عن الاناء الغربي.

والخلاصة، حيث انه ليس للمعلوم بالاجمال علامة مميزة في الواقع فلا يكون للعلم التفصيلي مفهوم، وانما يكون له منطوق فقط وهو دلالته على نجاسة الاناء الشرقي بدون الدلالة على نفي انطباق المعلوم بالاجمال على الاناء الغربي، وبعد هذا الفرق بين الصورتين بنى(قده) على ان انحلال العلم الاجمالي في الصورة الاولى حقيقي دون الصورة الثانية، بدعوى ان العلم التفصيلي حيث انه لايدل على نفي احتمال انطباق المعلوم بالاجمال عن الطرف الآخر فلا ينحل العلم الاجمالي، لأن احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على الطرف الآخر اذا كان باقياً، فمعناه انه لم ينحل بالعلم التفصيلي والا فلا يعقل بقاء هذا الاحتمال هذا.

والجواب: ان هذا الوجه مبني على تخيل ان الانحلال الحقيقي انما هو فيما اذا كان للعلم التفصيلي مدلول مطابقي ومدلول التزامي، وبمدلوله الالتزامي ينفي النجاسة في المثال عن الطرف الآخر، فاذن احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على الطرف الآخر منتف وينحصر انطباقه على المعلوم بالتفصيل، وهذا هو معنى الانحلال الحقيقي، واما اذا لم يكن له مدلول التزامي، فيكون احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على الطرف الآخر موجود ومع هذا الاحتمال لا انحلال.

ولكن هذا مجرد تخيل لا واقع موضوعي له، لأن الميزان في الانحلال انما هو بزوال العلم عن الجامع وهو عنوان احدهما او احدها وهو لا يتوقف على ان يكون للعلم التفصيلي مدلول التزامي، فاذا لم يكن المعلوم بالاجمال متخصصاً بخصوصية زائدة، انحل بالعلم التفصيلي كما في المثال المتقدم وجداناً ولا يبقى علم بالجامع، لأن الموجود حينئذٍ علم تفصيلي بنجاسة هذا الطرف وشك بدوي في نجاسة الطرف الآخر، وليس هنا علم بالجامع والشك في الانطباق بالوجدان.

والخلاصة، ان ما هو متعلق العلم الاجمالي وهو نجاسة احد الانائين ينطبق على متعلق العلم التفصيلي وهو نجاسة الاناء الشرقي وبذلك ينحل العلم الاجمالي، والميزان في الانحلال هو زوال العلم عن الجامع العنواني وعدم بقائه وهو أمر وجداني غير قابل للشك ولا يعتبر فيه عدم احتمال النجاسة في الطرف الآخر، وما ذكره(قده) من ان المعتبر في الانحلال ان يكون للعلم التفصيلي دلالة مطابقية ودلالة التزامية وهي دلالته على نفي النجاسة عن الطرف الآخر لا يمكن المساعدة عليه، ضرورة ان المعتبر في الانحلال هو انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل واتحاده معه، واما احتمال نجاسة الطرف الآخر بنجاسة أخرى فهو لا يضر بالانحلال.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان المعلوم بالاجمال ان كان متميزاً في الواقع وذات علامة فارقة، فلا ينطبق على المعلوم بالتفصيل اذا لم يكن مشتملاً على تلك العلامة ولا ينحل العلم الاجمالي به بل هنا حينئذٍ علمان في افق الذهن: احدهما العلم الاجمالي المتعلق بشيء ذات علامة

فارقة، والآخر العلم التفصيلي وهو العلم بالفرد بحده الفردي بدون اشتماله على العلامة المذكورة، واما مجرد احتمالها في الواقع، فلا يمنع من انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي، لما عرفت من ان الضابط في الانحلال هو انطباق متعلق العلم الاجمالي بما هو متعلقه على متعلق العلم التفصيلي كذلك، والمفروض في مثل المثال ينطبق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل كذلك ومعه لا يبقى علم بالجامع في افق النفس، والموجود فيه انما هو العلم التفصيلي بالفرد بحده الفردي والشك البدوي في الفرد الآخر كذلك، واما احتمال ان المعلوم بالاجمال متخصص بخصوصية متميزة في الواقع فلا أثر له، لأنه بهذه الخصوصية متعلق الاحتمال لا العلم.

قد يقال كما قيل، ان انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي في المقام مبني على القول بأن الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي في أن متعلق الاول الجامع بحده الجامعي، ومتعلق الثاني الفرد بحده الفردي كما عليه مدرسة المحقق النائيني(قده)، فانه على هذا القول ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بانطباق الجامع المعلوم بالاجمال على فرده المعلوم بالتفصيل، واما على القول بأن متعلق العلم الاجمالي ايضاً الفرد بحده الفردي في الواقع لا الجامع، غاية الامر ان هذا الفرد مبهم مردد بين فردين او أكثر فلا فرق بينه وبين العلم التفصيلي، فكما ان متعلق العلم التفصيلي الفرد بحده الفردي فكذلك متعلق العلم الاجمالي، غاية الامر انه مبهم ومشيراليه بعنوان عرضي باشارة ترددية تصديقية، وعلى هذا فلا ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي لفرض عدم الانطباق في البين، لأن متعلق كليهما الفرد بحده الفردي، وانحلال

العلم الاجمالي في هذا الفرد انما هو بارتفاع الاشارة الترددية، والمفروض انها باقية بعد العلم التفصيلي ايضاً، لأن العلم التفصيلي بأحد فرديه معيناً في الخارج لا يوجب انحلال العلم الاجمالي طالما الاشارة الترددية التصديقية موجودة، والمفروض انها لاترتفع بمجرد العلم بأحد طرفيها تفصيلاً هذا.

والجواب، ان هذا القيل غير صحيح، اذ لافرق بين القولين في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي في المقام، اذ كما ان العلم الاجمالي ينحل بالعلم التفصيلي على القول الاول كذلك ينحل به على القول الثاني، غاية الامر ان الانحلال على هذا القول منوط بتبدل الاشارة الاجمالية بالاشارة التفصيلية، فاذا علم تفصيلاً بنجاسة الاناء الشرقي، فانه كما يوجب انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي من باب انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل، كذلك يوجب انحلاله من باب تبدل الاشارة الترددية الى الاشارة التفصيلية، وعلى كلا القولين فليس هنا الا العلم التفصيلي بأحد طرفيه محدداً واحتمال نجاسة الآخر، وهذا الاحتمال بدوي وليس مقروناً بالعلم الاجمالي.

والخلاصة ان الضابط في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي انما هو بزوال مقوماته، ومقوماته على القول الاول تعلقه بالجامع بحده الجامعي، وعلى القول الثاني تعلقه بالفرد بحده الفردي المشار اليه باشارة ترددية تصديقية، بينما متعلق العلم التفصيلي الفرد بحده الفردي باشارة تعيينية، وحينئذٍ فانحلاله على القول الاول انما هو بزواله عن الجامع حقيقة، وعلى القول الثاني انما هو بتبدل الاشارة الترددية الى الاشارة التعيينية، وفي المقام اذا علم تفصيلاً بنجاسة الاناء الشرقي بعد العلم الاجمالي بنجاسته او نجاسة

الاناء الغربي، انحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي حقيقة على كلا القولين في المسألة، اما على القول الاول، فلأن العلم الاجمالي قد زال عن الجامع وجداناً، والموجود فعلاً انما هو العلم التفصيلي بأحد طرفيه تعييناً والشك البدوي في الطرف الآخر، واما على القول الثاني، فلأن الاشارة الترددية بين هذا وذاك ارتفعت بالعلم التفصيلي بأحد فرديه معيناً، واحتمال نجاسة الفرد الآخر احتمال بدوي غير مقرون بالعلم الاجمالي، ولهذا لا يمنع من الانحلال ولا مانع من الرجوع الى اصالة الطهارة فيه.

وبكلمة واضحة، انا اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الانائين الشرقي او الغربي بدون العلم بأسبابها وعلتها، ثم علمنا تفصيلاً بنجاسة الاناء الشرقي، ففي مثل ذلك ينحل العلم الاجمالي وجداناً على كلا القولين في المسألة، اما على القول الاول وهو ان متعلق العلم الاجمالي الجامع بينهما، فقد انحل الى علم تفصيلي بنجاسة الاناء الشرقي وشك بدوي في نجاسة الاناء الغربي ولا يبقى العلم بالجامع بالوجدان، واما على القول الثاني وهو ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي في الخارج ولكنه مردد عندنا بين هذا الفرد وذاك الفرد، فلأن المقوم للعلم الاجمالي على ضوء هذا القول الاشارة الترددية الذهنية الى متعلقه وهي التردد بين نجاسة الاناء الشرقي ونجاسة الاناء الغربي في المثال، فاذا علم تفصيلاً بنجاسة الاناء الشرقي، فقد زالت الاشارة الترددية الذهنية بين الانائين وتبدلت بالاشارة التفصيلية في الاناء الشرقي، فاذن ماهو المقوم للعلم الاجمالي على هذا القول وهو الاشارة الذهنية الترددية قد زال وجداناً وبزواله يزول العلم الاجمالي ايضاً، وحينئذٍ فليس

هنا الا علم تفصيلي بنجاسة الاناء الشرقي واحتمال بدوي لنجاسة الاناء الغربي، ومنشأ هذا الاحتمال، احتمال ان الاناء الغربي تنجس بنجاسة أخرى، وهذا الاحتمال بدوي خارج عن دائرة العلم الاجمالي، ومن هنا لا فرق في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي الوجداني بين ان يكون هناك احتمال نجاسة الطرف الآخر خاصة موجوداً او لا، فانه على كلا التقديرين لا شبهة في الانحلال.

(نستعرض نتائج البحث في النقاط التالية)

النقطة الاولى: ان محل البحث في المقام هو ما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الانائين الشرقي او الغربي بدون العلم بسببه وعلته، ثم علمنا تفصيلاً بنجاسة الاناء الشرقي مع احتمال نجاسة الاناء الغربي ايضاً، واما اذا كان علة العلم الاجمالي معلومة، فهي خارجة عن محل الكلام، كما اذا علمنا بوقوع قطرة دم في احدهما، وحينئذٍ فتارة نعلم بان هذه القطرة وقعت في الاناء الشرقي فحسب، واخرى لا نعلم بذلك ولكن نعلم بانه نجس، اما ان نجاسته من جهة وقوع تلك القطرة فيه او قطرة اخرى فهو مجهول، وحينئذٍ فعلى الاول لا شبهة في الانحلال وعلى الثاني لا شبهة في عدم الانحلال، وكلتا الصورتين خارجة عن محل الكلام، فمحل الكلام انما هو الصورة الاولى وهي العلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين مع احتمال نجاسة الاناء الآخر بنجاسة اخرى أوعدم احتمال نجاسته كذلك.

النقطة الثانية: هل ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي في هذه الصورة التي هي محل الكلام في المقام، والجواب ان جماعة من الاصحاب

منهم مدرسة المحقق النائيني(قده) ذهبوا الى الانحلال، وقد استدل عليه بوجوه واكثر هذه الوجوه وان كان غير تام ولكن لا بأس ببعضها.

النقطة الثالثة: لا شبهة في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي حقيقة ووجداناً، فاذا علم اجمالاً بنجاسة احد الانائين الشرقي او الغربي ثم علم تفصيلا بنجاسة الاناء الشرقي، فلا شبهة في انحلال العلم الاجمالي وزواله عن الجامع وانقلابه الى العلم التفصيلي، فليس هنا حينئذٍ الا العلم بنجاسة خصوص الاناء الشرقي، واما الاناء الغربي فعلى تقدير احتمال نجاسته فلا أثر له.

النقطة الرابعة: ذهب المحقق العراقي(قده) الى عدم انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي، وقد استدل على ذلك بوجوه، وجميع هذه الوجوه لا ترجع الى معنى صحيح كما تقدم تفصيلاً.

النقطة الخامسة: انه لا فرق في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بين القول بان متعلق العلم الاجمالي الجامع بحده الجامعي او الفرد بحده الفردي المردد بين هذا وذاك، فانه على كلا القولين لا شبهة في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي حقيقة ومطلقاً أي وان احتمل نجاسة الاناء الآخر بنجاسة أخرى.

اما الكلام في المرحلة الثانية: وهي انحلال العلم الاجمالي بالامارات والاصول العملية فيقع في مقامين:

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

الثاني: في انحلاله بجريان الاصول العملية في بعض اطرافه كذلك.

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

باب الامارات، والجواب ان في المجعول فيه اقوالاً:

القول الاول، ان المجعول فيها الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي، لأنها مفاد ادلة حجيتها، حيث ان معنى الحجية هو الطريقية والعلمية، وقد اختارت هذا القول مدرسة المحقق النائيني(قده)[١]، وقد تقدم بشكل موسع انه لا يمكن الأخذ بهذا القول ثبوتاً و اثباتاً.

القول الثاني، ان المجعول في باب الامارات الحكم الظاهري الطريقي المماثل للحكم الواقعي في صورة المطابقة والمخالف له في صورة عدم المطابقة، ونسب هذا القول الى المشهور، ويظهر اختياره من شيخنا الانصاري(قده)[٢] هذا، وقد تقدم بطلان هذا القول ايضاً.

القول الثالث، ان المجعول في باب الامارات المنجزية والمعذرية، وقد اختار هذا القول المحقق الخراساني(قده)[٣] هذا، وقد تقدم بشكل مفصل عدم صحة هذا القول ايضاً فلاحظ.

القول الرابع، انه لا جعل ولا مجعول في باب الامارات وانما هو امضاء من الشارع للسيرة القطعية من العقلاء الجارية على العمل باخبار الثقة ونحوها، وهذه السيرة ثابتة في اذهان العرف والعقلاء في اعماق نفوسهم والشارع امضى هذه السيرة، ويكفي في الامضاء السكوت وعدم صدور الردع عن العمل بها على تفصيل تقدم، وهذا القول هو الصحيح وقد تقدم موسعاً في مبحث حجية اخبار الآحاد.

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٧٥

٢ ـ رسائل ج ١ ص ٥٣

٣ ـ كفاية الاصول ص ٣١٩

أمـا على القول الاول، فقد ذكر المحقق النائيني(قده)[١] ان العلم الاجمالي ينحل بالامارة القائمة على أحد طرفيه:

ويمكن تفسير هذا الانحلال بأحد نحوين تاليين:

النحو الاول، ان هذا الانحلال انحلال حقيقي تعبداً .

النحو الثاني، ان هذا الانحلال انحلال حكمي .

امـا الـنحو الاول: فقـد افـاد المحقـق النائيني(قده) ان المجعول في باب الامـارات حيث انه الكاشفية والعلمية فهو علم تعبداً، واذا كانت علماً كذلك فقـد ألغـت العـلم الاجمـالي ونفته لا وجداناً بل تعبداً، على اساس ان العلم الاجمـالي مـتقوم بـتعلقه بالجـامع، لأنـه معلـوم وجداناً وكل فرد من افراده مشـكوك، وحينئذٍ فـاذا قامت الامارة على فرد من فرديه او افراده، ارتفع الشـك عـنه وتـبدل بالعلم به، ومعه فبطبيعة الحال يزول العلم الاجمالي عن الجـامع غايـة الامـر تعـبداً لا وجداناً، باعتبار ان العلم بالفرد تعبدي، وهذا معـنى التعـبد بالانحلال الحقيقي، وغير خفي ان انحلال العلم الاجمالي حقيقة بالتعبد يرتكز على احدى ركيزتين:

الاولى، ان مفـاد دلـيل حجـية الامارات تنزيلها منزلة العلم الوجداني بـالواقع تعـبداً، ونتـيجة ذلـك ترتيب آثار العلم الوجداني عليها منها انحلال العلم الاجمالي.

الثانـية، ان مفاد دليلها اعتبارها علماً تعبداً، فاذا كان علماً بحكم الشارع، ترتب عليه جميع آثار العلم الوجداني منها انحلال العلم الاجمالي هذا.

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٨

ولكن كلا التقريبين غير صحيح.

اما التقريب الاول، فلأن انحلال العلم الاجمالي حقيقة أثر تكويني للعلم التفصيلي وليس أثراً شرعياً لـه، والتنزيل حيث انه شرعي فلا يكون ناظراً الا الى الاثر الشرعي، لوضوح ان تنزيل الشارع الامارة منزلة العلم الوجداني انما هو بلحاظ الآثار والاحكام الشرعية المترتبة عليه، ومن المعلوم ان انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي الوجداني ليس من تلك الآثار بل هو أمر تكويني، لأن زوال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي واقعي تكويني فلا يمكن اثباته بالتنزيل الشرعي.

واما التقريب الثاني، فمن الواضح انه لا يترتب على جعل الامارة واعتبارها علماً تعبداً الا الآثار الشرعية دون اللوازم والآثار التكوينية للعلم الوجداني، ضرورة ان جعل الشارع الامارة تعبداً رغم انها ليست بعلم وجداناً انما هو بلحاظ الآثار الشرعية فانها مترتبة عليها، باعتبار انها علم بجعل الشارع لا واقعاً وحقيقة، فاذا لم تكن علماً حقيقة، فلا يمكن ترتيب آثار العلم التكويني عليها، والا لزم الحكم بثبوت الآثار بدون ثبوت موضوعها وهو كما ترى، فالنتيجة انه لا يمكن اثبات الانحلال الحقيقي بالتعبد، لوضوح ان الثابت بالتعبد انما هو الانحلال الحكمي الظاهري لا الواقعي.

ودعوى، ان مفاد دليل حجية الامارة الغاء الشك عن موردها واعتبارها علماً، ومن الطبيعي ان لازم الغاء الشك عن احد طرفي العلم الاجمالي زواله عن الجامع وانحلاله.

مدفوعة، بان انحلال العلم الاجمالي وزواله عن الجامع انما هو معلول

للعلم التكويني الوجداني، لأن الملازمة انما هي بين العلم التفصيلي الوجداني بأحد طرفي العلم الاجمالي وبين زواله عن الجامع واقعاً وحقيقة، ولا يمكن اثبات هذه الملازمة بالعلم التعبدي، لأن ما يمكن اثباته بالعلم التعبدي هو الآثار الشرعية دون التكوينية.

الى هنا قد ظهر ان ما يظهر من مدرسة المحقق النائيني(قده) من انحلال العلم الاجمالي حقيقة بالتعبد لا بالحقيقة لا يرجع الى معنى صحيح، ضرورة ان العلم بالجامع لا يزول عنه بقيام الامارة بأحد طرفي العلم الاجمالي لأنه ظل ثابتاً وجداناً، غاية الامر ان الامارة حيث انها حجة فهي على اساس حجيتها تثبت الواقع تعبداً، فمن هذه الجهة جعل الشارع العلم الاجمالي في حكم المنحل رغم انه ثابت بالوجدان، لوضوح ان غاية ما تفيد الامارة هو الظن بالواقع، ومن الواضح ان الظن باحد طرفي العلم الاجمالي لا يوجب انحلاله وزواله عن الجامع طالما احتمال انطباقه على كلا الطرفين موجوداً، ولا فرق بين ان يكون احتمال التكليف في كل طرف من طرفي العلم الاجمالي او اطرافه على حد سواء او ان احتمال ثبوته في احدها أقوى من احتمال ثبوته في الآخر، فاذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الانائين الشرقي او الغربي ثم قامت البينة على نجاسة الاناء الشرقي، ففي مثل ذلك وان كانت البينة على مسلك المحقق النائيني(قده) علماً تعبداً، الا انها مع ذلك لا توجب انحلال العلم الاجمالي حقيقة بالتعبد لا بالحقيقة، لأن العلم الاجمالي على كلا التفسيرين يظل ثابتاً على الجامع في افق النفس، فان مقومه على التفسير الاول وهو تفسير مدرسة المحقق النائيني(قده) هو تعلقه بالجامع بحده الجامعي وهو بالوجدان موجود رغم وجود هذه البينة على أحد طرفيه، وعلى

التفسير الثاني الاشارة الترددية الذهنية، بأعتبار ان أخذ الجامع العرضي في متعلق العلم الاجمالي انما هو لمجرد الاشارة الى الواقع المردد لا بعنوان الموضوعية، والمقوم لكلا التفسيرين للعلم الاجمالي موجود في المثال أو ما شاكله، اما الاول فلأن احتمال انطباق الجامع على كل من طرفيه موجود، وهذا شاهد على عدم انحلال العلم الاجمالي، والبينة المذكورة لا توجب الانحلال الا اذا أفادت العلم الوجداني، واما الثاني فلأن الاشارة الترددية الذهنية ثابتة في افق النفس بالوجدان والبينة لاتؤدي الى زوالها.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي انه لا يمكن الالتزام بالانحلال الحقيقي تعبداً، فانه لا يرجع الى معنى محصل الا ان يراد به الانحلال الحكمي، لأن التعبد لا ينسجم مع الانحلال الحقيقي بل هو في طرف النقيض معه، لأنه ان كان تعبديا فلا يعقل ان يكون حقيقياً، وان كان العكس فبالعكس.

واما النحو الثاني: وهو الانحلال الحكمي فهو على ثلاثة اقسام:

الاول، ان يكون لسان الامارة تعيين المعلوم بالاجمال بأن يكون متخصصاً بخصوصية مميزة في الواقع، كما اذا علمنا اجمالاً بوقوع قطرة دم في احد الانائين الشرقي او الغربي ثم قامت البينة على انها وقعت في الاناء الشرقي، انحل العلم الاجمالي حكماً، لأن البينة تدل بالمطابقة على ان القطرة وقعت في الاناء الشرقي وبالالتزام على نفي وقوعها في الاناء الغربي، والمفروض ان كلتا الدلالتين حجة.

ومن هذا القبيل ما اذا علمنا اجمالاً بموت ابن زيد وتردد في الخارج

بين بكر وخالد ثم قامت البينة على ان خالد هو ابن زيد، انحل العلم الاجمالي حكماً على جميع المباني في حجية الامارات، ولا فرق بين ان تكون الامارة متمثلة في البينة او في خبر الثقة.

الثاني هذه الصوره ولكن لسان الامارة ليس لسان التعيين، كما اذا قامت البينة على نجاسة الاناء الشرقي في المثال الاول بدون الاشارة فيها الى ان نجاسته من جهة وقوع قطرة الدم فيه أوقامت على موت خالد بدون الدلالة على انه ابن زيد، وفي مثل ذلك حيث ان البينة لا تدل بالالتزام على نفي النجاسة عن الاناء الغربي في المثال الاول وعلى نفي الموت عن بكر في المثال الثاني، فلا توجب انحلال العلم الاجمالي حكماً، لأنه يتوقف على ان تكون لها دلالة التزامية، وحينئذٍ يتوقف انحلال العلم الاجمالي حكماً على جريان الاصل المؤمن كأصالة الطهارة في الاناء الغربي، باعتبار ان المانع عن جريانها فيه جريان اصالة الطهارة في الاناء الشرقي، على اساس ان جريان كلتيهما لا يمكن، لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العملية وفي أحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، واما اذا لم تجر أصالة الطهارة فيه، باعتبار قيام البينة على طهارته وتقديمها عليها، فلا مانع من جريانها في الاناء الغربي، فاذا جرت فيه، انحل العلم الاجمالي حكماً وأصبح كالعلم الاجمالي المنحل حقيقة ولا أثر له، هذا اذا لم يكن للمعلوم بالاجمال أثر زائد، والا فالعلم الاجمالي منجز بالنسبة اليه كما مرّ، وسوف يأتي تفصيله أيضاً وكذلك الحال في الفرض الاول.

الثالث، ان لا يكون المعلوم بالاجمال متميزاً بخصوصية فارقة في الواقع

وان كان محتملاً، كما اذا علمنا اجمالاً بموت زيد او بكر ثم أخبر ثقة بأن زيداً مات ولا نظر الى انه المعلوم بالاجمال، باعتبار ان المعلوم فيه غير متميز بخصوصية فارقة، ومن هنا نحتمل موت بكر أيضاً، ففي مثل ذلك لا تكون لخبر الثقة دلالة التزامية وانما له دلالة مطابقية وهي دلالته على ان زيداً مات، ولا يدل على نفي الموت عن بكر واحتمال انه مات ايضاً، وعلى هذا فيتوقف انحلال العلم الاجمالي حكماً على جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر وهو استصحاب عدم موت بكر في المثال، وبضمه الى خبر الثقة يكون العلم الاجمالي في حكم المنحل ولا أثر له، و من هذا القبيل ما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة أحد الاناءين الشرقي او الغربي مع احتمال نجاسة الأناء الآخر أيضاً بدون أن يكون المعلوم بالاجمال متخصصاً بخصوصية خاصة فارقة، ففي مثل ذلك اذا أخبر ثقة بنجاسة الاناء الشرقي، فأنه لا يدل بالالتزام على نفي النجاسة عن الاناء الغربي، وعلى هذا فانحلال هذا العلم الاجمالي يتوقف على جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر وهو أصالة الطهارة، لأن المانع عن جريانها فيه هو جريانها في الاناء الاول، بأعتبار ان جريان كلتيهما معاً لا يمكن لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العملية وفي أحدهما دون الآخر للترجيح من غير مرجح، واما اذا لم تجر أصالة الطهارة في الاناء الاول من جهة قيام خبر الثقة على نجاسته، فلا مانع من جريانها في الاناء الثاني لعدم المعارض لها.

والخلاصة: ان انحلال العلم الاجمالي حكماً في الفرض الاول منوط بالدلالة الالتزامية للأمارة القائمة على أحد طرفيه، واما في الفرض الثاني والثالث، فهو منوط بجريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر، وهذا الاصل انما

يجـري على القول بالاقتضاء، بأعتبار ان المانع عن جريانه الاصل المؤمن في الطـرف الآخر، والمفروض انه ساقط بواسطة الامارة، وأما على القول بالعلية فلا مقتضي لجريانه في هذين الفرضين، على اساس ان العلم الاجمالي لاينحل فيهما لا حقيقة ولا حكماً الا بجريان هذا الاصل المؤمن، والمفروض انه على هذا القول لامقتضي له، اذ لا يمكن جعل الاصل المؤمن في اطرافه ثبوتاً على القـول بالعلـية لا كلاً ولا بعضاً، وعليه فتظهر الثمرة بين القولين في الفرضين المذكوريـن، وأمـا في الفـرض الاول فلا تظهر الثمرة بينهما، على اساس ان العلم الاجمالي ينحل فيه حكماً على كلا القولين في المسألة.

الى هـنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الامارة لا توجب انحلال العـلم الاجمـالي حقـيقة وواقعاً وانما توجب انحلاله حكماً أي بحكم الشارع على تمام الاقوال في حجيتها.

واما الكلام في المقام الثاني: وهو انحلال العلم الاجمالي بالاصل العملي الالـزامي على أحد طرفيه او اطرافه، فحيث انه ليست للأصل العملي دلالة التزامـية سـواء أكـان مـن الاصـول العملية الشرعية أم من الاصول العملية العقلية، فلا يمكن انحلال العلم الاجمالي به من هذه الناحية، بل انحلاله يتوقف عـلى جريان الاصل المؤمن في أحد طرفيه بلا معارض، ولا فرق حينئذٍ بين ان يكـون المعلـوم بالاجمـال متخصصـاً بخصوصـية متميزة في الواقع او لا، والاول كمـا اذا علمـنا إجمـالاً بوقـوع قطرة بول في أحد الانائين الاسود او الابـيض وكـان الانـاء الابيض مسبوقاً بالنجاسة، ففي مثل ذلك لا مانع من استصـحاب بقـاء نجاسة الاناء الابيض، وحيث ان الاستصحاب يتقدم على اصـالة الطهـارة في مـورده فهـي لا تجـري، فاذن لا مانع من جريان أصالة

الطهارة في الاناء الاسود، لأن المانع عنه معارضتها مع أصالة الطهارة في الاناء الابيض، فاذا لم تجر فيه فلا معارض لها، وعلى هذا فينحل العلم الاجمالي حكماً ولا أثر له، وحيث ان الاستصحاب لا يثبت لازمه العقلي او العادي، فلا يدل على نفي النجاسة عن الاناء الغربي ولهذا يتوقف انحلال العلم الاجمالي على جريان الاصل المؤمن فيه وهو أصالة الطهارة، فاذا جرى كما هو المفروض، انحل العلم الاجمالي حكماً.

والثاني، كما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة أحد الانائين الشرقي او الغربي وكان الاناء الشرقي مسبوقاً بالنجاسة دون الاناء الغربي مع عدم كون المعلوم بالاجمال متخصصاً بخصوصية متميزة، ففي مثل ذلك لا مانع من جريان استصحاب بقاء نجاسة الاناء الشرقي، وحيث ان الاستصحاب لا يدل على نفي النجاسة عن الاناء الغربي، فلهذا يتوقف انحلال العلم الاجمالي حكماً على جريان اصالة الطهارة في الاناء الغربي، ولا مانع من جريانها بعد سقوط اصالة الطهارة في الاناء الشرقي، فاذا جرت اصالة الطهارة في الاناء الغربي، انحل العلم الاجمالي حكماً.

وبكلمة، انه لا مانع من التمسك باستصحاب بقاء نجاسة الاناء الشرقي وهو حاكم على اصالة الطهارة فيه على المشهور، واما بناء على ما قويناه من ان تقديمه عليها ليس من باب الحكومة بل من باب الجمع الدلالي العرفي بتقييد اطلاق دليل الاصالة بغير مورده فايضاً الامر كذلك، فاذن لا مانع من جريان اصالة الطهارة في الاناء الغربي، هذا على القول بالاقتضاء، واما على القول بالعلية التامة، فلا مقتضي لجريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر، اذ على هذا القول لا يمكن جعل الاصل المؤمن في اطرافه ثبوتاً لا كلاً ولا بعضاً، وان

شئت قلت ان العلم الاجمالي لا ينحل بالاستصحاب لا حقيقة ولا حكماً، اما الاول فهو واضح، واما الثاني فلأنه يتوقف على جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر بعد سقوط معارضه، والمفروض انه على هذا القول لا مقتضي لجريانه لا في هذا ولا في ذاك ثبوتاً، هذا كله في الامثلة المذكورة وما شاكلها.

واما اذا كان الاصل اللزومي في احد طرفي العلم الاجمالي طولياً، كما اذا علم المصلي اجمالاً اما بترك الركوع في الصلاة التي بيده فعلاً او زيادة الركوع في الصلاة السابقة، ففي مثل ذلك حيث ان قاعدة التجاوز في هذه الصلاة معارضة بقاعدة الفراغ في الصلاة السابقة او استصحاب عدم زيادة الركوع فيها، فتسقطان معاً من جهة المعارضة، فيرجع الى استصحاب عدم الاتيان بالركوع في هذه الصلاة التي هي بيده فعلاً ويترتب عليه بطلانها ووجوب اعادتها من جديد وبه ينحل العلم الاجمالي حكماً، فاذا انحل فلا مانع من الرجوع الى قاعدة الفراغ في الصلاة السابقة، لأن المانع منها قاعدة التجاوز في هذه الصلاة وهي لاتجري، ولا فرق في ذلك بين القولين في المسألة كما تقدم موسعاً، والخلاصة ان انحلال العلم الاجمالي بالاصل العملي اللزومي مبني على مسلك المشهور.

ولكن تقدم ان هذا المبنى غير صحيح، لأن الاصل العملي اللزومي لا يوجب انحلال العلم الاجمالي لا واقعاً وحقيقة ولا حكماً، لأن الانحلال الحكمي منوط بكون المؤثر في التنجيز الاصل العملي اللزومي فحسب لا مع العلم الاجمالي، والمفروض ان المنجز كلاهما معاً، لأن العلم الاجمالي ظل ثابتاً، فاذا كان كذلك فهو المؤثر في التنجيز مع الاصل العملي اللزومي معاً اذا اجتمعا على التكليف المشكوك، ومن الطبيعي ان تنجيزه مستند الى كليهما

معاً كما هو الحال في جميع موارد اجتماع علتين مستقلتين متساختين على معلول واحد ولا يمكن ان يكون مستنداً الى احدهما المعين دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح بعدما كانت نسبة كليهما اليه على حد سواء وقد تقدم تفصيل ذلك، ولهذا يتوقف انحلال العلم الاجمالي بعد جريان الاصل العملي اللزومي في احد طرفي العلم الاجمالي على جريان الاصل المؤمن فيه في الطرف الآخر كقاعدة الفراغ او استصحاب عدم زيادة الركوع، فاذا جرى الاصل المؤمن فيه، انحل العلم الاجمالي حكماً وأصبح كلا علم.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي الوجداني حقيقي، واما انحلاله بالامارة المعتبرة اللزومية اذا قامت على أحد طرفيه منوط بأحد أمرين:

الاول، ان تكون لها دلالة التزامية وتدل بها على نفي التكليف المعلوم بالاجمال عن الطرف الآخر.

الثاني، ان لا تكون لها دلالة التزامية، فحينئذ يتوقف انحلاله حكماً على جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر والا فلا ينحل العلم الاجمالي بها، وكذلك الحال في انحلاله بالاصل العملي اللزومي، فانه يتوقف على جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر والا فلا ينحل العلم الاجمالي به.

بقي هنا أمور:

الاول: ان انحلال العلم الاجمالي سواء أكان حقيقياً ام كان حكمياً مشروط بأن لا يكون المتنجز بالعلم التفصيلي الوجداني او بالامارة المعتبرة او بالاصل العملي أقل عدداً من المعلوم بالاجمال، والا لم ينحل بالنسبة الى العدد الزائد حقيقة، كما اذا علمنا بنجاسة الاناءات من الاناءات الثلاثة، ثم

علمنا تفصيلاً بنجاسة أحدها فقط او قامت الامارة على نجاسته او انها مقتضى الاصل العملي، ففي مثل ذلك لا ينحل العلم الاجمالي بالنسبة الى المقدار الزائد، وهذا الشرط، شرط عام للانحلال وان كان حكمياً.

الثاني: ان انحلال العلم الاجمالي اذا كان حكمياً، كما اذا كان بقيام الامارة على أحد طرفيه او الاصل العملي مشروط بأن تكون الامارة او الاصل العملي معاصراً للعلم الاجمالي، واما اذا كانت متأخرة عن العلم الاجمالي ولو بفترة قصيرة، فلا يوجب انحلاله، وذلك لما تقدم من ان الامارة القائمة على أحد طرفي العلم الاجمالي اذا لم تكن له دلالة التزامية، فلا توجب انحلال العلم الاجمالي الا بجريان الاصل المؤمن في طرفه الآخر وعدم جريانه في موردها، واما اذا فرض ان هذه الامارة متأخرة عن العلم الاجمالي فترة زمنية وان كانت قصيرة، فالاصل المؤمن في هذا الطرف معارض مع الاصل المؤمن في الطرف الآخر في طول أمده، اذ لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان يكون طرفاه متساويين في الامد او يكون احدهما أطول من الآخر فيه، لأن الاصل المؤمن في الفرد القصير يصلح ان يكون معارضاً للاصل المؤمن في الفرد الطويل طول أمده وعمره، مثلاً اذا فرضنا انا نعلم اجمالاً بنجاسة احد الاناءين الاسود او الابيض يوم الخميس ثم في يوم الجمعة قامت البينة على نجاسة الاناء الابيض وفرضنا انه ليست لها دلالة التزامية، ففي مثل ذلك لا توجب هذه الامارة انحلال العلم الاجمالي، لأن انحلاله يتوقف على جريان الاصل المؤمن وهو أصالة الطهارة في الاناء الاسود، واما اذا لم تجر الاصالة فيه من جهة انها معارضة بأصالة الطهارة في الاناء الابيض يوم الخميس، باعتبار انها في هذه الفترة القصيرة وهي الفترة ما بين يوم

الخميس ويوم الجمعة تعارض اصالة الطهارة في الاناء الاسود طول امدها، لفرض ان العلم الاجمالي المؤثر موجود في هذه الفترة القصيرة وهي تمنع عن جريان الاصول المؤمنة في اطرافه وان كان بعض اطرافه أطول من بعضها الآخر أمداً، وعليه فالامارة القائمة على نجاسة الاناء الابيض في المثال لا توجب انحلال العلم الاجمالي لا حقيقة كما هو واضح ولا حكماً، لأنه متوقف على جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر، والمفروض انه لا يجري من جهة المعارضة، وعلى هذا فاصالة الطهارة في الاناء الابيض يوم الخميس تعارض اصالة الطهارة في الاناء الاسود مطلقاً، باعتبار ان قيام الامارة على نجاسته لا يوجب سقوط أصالة الطهارة فيه، لان سقوطها منوط بسقوط العلم الاجمالي، والمفروض ان العلم الاجمالي غير ساقط، واما عدم جريانها فيه بعد قيامها على نجاسته، فانما هو من جهة تقدم الامارة على الاصل لا من جهة سقوط العلم الاجمالي وانحلاله، وسوف نشير الى انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان يكون احد طرفيه قصيراً وطرفه الآخر طويلاً، لأن الاصل المؤمن في الفرد القصير معارض للاصل المؤمن في الفرد الطويل طول أمده، حيث ان المعارضة على القول بالاقتضاء تدور مدار العلم الاجمالي حدوثاً وبقاءً، واما على القول بالعلية، فلا مقتضي لجريانه ثبوتاً لا في الكل ولا في البعض.

واما اذا قام الاصل العملي اللزومي في احد طرفي العلم الاجمالي، فقد تقدم انه لا يوجب انحلال العلم الاجمالي حكماً بل انحلاله كذلك يتوقف على جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر، وعلى هذا فاذا كان الاصل العملي اللزومي متأخراً عن العلم الاجمالي ولو بفترة قصيرة، كما اذا علمنا اجمالاً

بنجاسة احد الانائين يوم الخميس ثم يوم الجمعة علمنا بان الاناء الشرقي مسبوق بالنجاسة، فيجري استصحاب بقاء نجاسته، وهذا الاستصحاب لا يوجب انحلال العلم الاجمالي لا حقيقة ولا حكماً ولا يمنع عن جريان اصالة الطهارة فيه يوم الخميس، لفرض انه لا يوجب سقوط العلم الاجمالي، لأنه باق بالوجدان والاستصحاب المتأخر لا يمنع عن جريان أصالة الطهارة فيه، غاية الامر ان الاستصحاب يثبت النجاسة الظاهرية يوم الجمعة، واصالة الطهارة تثبت الطهارة الظاهرية يوم الخميس ولا مانع من ذلك، فاذا جرت أصالة الطهارة في الاناء الشرقي يوم الخميس، فهي تعارض اصالة الطهارة في الاناء الغربي مطلقاً وفي طول امدها، وقد اشرنا انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان يكون طرفاه متساويين زماناً او يكون زمان احدهما أقصر من زمان الآخر، لأن الاصل المؤمن في الفرد القصير معارض للاصل المؤمن في الفرد الطويل طول امده.

ومن هنا يظهر حال هذا الشرط وهو ان انحلال العلم الاجمالي حكماً منوط بكون الامارة القائمة على احد طرفيه معاصرة مع العلم الاجمالي، ولكن هذا الشرط انما هو في الامارة التي لم تكن لها دلالة التزامية، واما اذا كانت لها دلالة التزامية كما اذا كان المعلوم بالاجمال متخصصاً بخصوصية متميزة، فلا يعتبر هذا الشرط في انحلال العلم الاجمالي بها.

واما الاصل العملي اللزومي القائم على احد طرفي العلم الاجمالي، فانه انما يوجب انحلاله اذا ضم اليه جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر وان يكون معاصراً له.

واما في الانحلال بالعلم التفصيلي، فلا يعتبر هذا الشرط وهو شرط

المعاصرة، لأن المناط في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي هو كون المعلوم بالاجمال منطبقاً على المعلوم بالتفصيل، فاذا انطبق عليه انحل العلم الاجمالي حقيقة ووجداناً، ولا فرق فيه بين ان يكون العلم التفصيلي معاصراً مع العلم الاجمالي ام متأخراً عنه، فاذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الانائين يوم الخميس ثم يوم الجمعة علمنا تفصيلاً بنجاسة الاناء الشرقي، انحل العلم الاجمالي حقيقة الى علم تفصيلي وشك بدوي فيما اذا احتمل نجاسة الآخر ايضاً والا فينحل الى العلم التفصيلي فقط، ولا فرق في هذا الانحلال بين ان يكون العلم التفصيلي معاصراً مع العلم الاجمالي او متأخراً عنه، لأن الميزان في الانحلال هو كون المعلوم بالتفصيل مصداقاً للمعلوم بالاجمال حقيقة وواقعاً.

الثالث: ان انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي حيث انه حقيقي، فلا مانع من جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر على كلا القولين في المسألة هما القول بالاقتضاء والقول بالعلية، لأن العلم الاجمالي انما يكون علة اذا كان موجوداً، واما اذا زال عن الجامع حقيقة، فلا وجود للعلم الاجمالي حتى يكون علة للتنجيز، ولذلك لا مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن في الطرف الآخر، لأن الشك فيه حينئذٍ شك بدوي.

نعم، فيما اذا كان المعلوم بالاجمال متميزاً بخصوصية فارقة في الواقع ولكن العلم التفصيلي غير ناظر اليها، فلا يحرز كون المعلوم بالتفصيل هو المعلوم بالاجمال ومتحداً معه، وفي مثل ذلك حيث ان العلم الاجمالي لا ينحل حقيقة، فحينئذٍ على القول بالاقتضاء ينحل حكماً من جهة جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر، واما على القول بالعلية فينحل على المشهور، ولكن

الصحيح هو عدم الانحلال كما تقدم موسعاً.

واما انحلال العلم الاجمالي بالامارة او الاصل العملي حكماً فهو تام على القول بالاقتضاء، واما على القول بالعلية فالمشهور هو الانحلال ايضاً، بدعوى ان من شروط تنجيز العلم الاجمالي ان يكون المعلوم بالاجمال صالحاً للتنجيز، واما اذا فرض قيام الامارة على احد طرفي العلم الاجمالي او الاصل العملي اللزومي فهو متنجز بها، فاذا تنجز، استحال ان يقبل تنجزاً آخر لأستحالة ان يقبل الوجود وجوداً آخر.

والجواب: ان معنى كون العلم الاجمالي علة تامة لتنجيز التكليف المعلوم بالاجمال هو انه لا يمكن جعل الترخيص في اطرافه ثبوتاً لا كلا ولا بعضاً، ولهذا لا تصل النوبة الى مقام الاثبات، واما ما تكرر في كلماتهم من ان المتنجز لا يقبل التنجز مرة أخرى فهو وان كان صحيحاً وتاماً بحسب الكبرى، الا ان المقام ليس من صغرياتها، لأن التنجز في المقام في آن اجتماع الامارة مع العلم الاجمالي او اجتماع الاصل العملي اللزومي معه يستند الى المجموع بحيث يكون مع العلم الاجمالي او اجتماع الاصل العملي اللزومي معه يستند الى المجموع بحيث يكون كل واحد منهما جزء العلة لاتمامها لا الى أحدهما المعين دون الآخر لأنه ترجيح من غير مرجح، كما هو الحال في مورد تجتمع فيه علتان مستقلتان متسانختان، لأن العلة حينئذٍ هي المجموع لا كل واحدة منهما، لاستحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، فاذن لا يجري الاصل المؤمن في الطرف الآخر على القول بالعلية، واما على القول بالاقتضاء، فلا مانع من جريانه فيه بعد سقوط الاصل المؤمن في الطرف الاول من جهة انه محكوم بالامارة القائمة عليه، وعلى هذا فتظهر

الـثمرة بين القولين في المسألة الا في صورة واحدة، وهي ما اذا كانت للامارة القائمـة عـلى احد طرفي العلم الاجمالي دلالة التزامية، فان العلم الاجمالي في هذه الصورة ينحل حكماً على كلا القولين في المسألة.

التنبيه الثالث

ما اذا كان العلم بالجامع علماً تعبدياً لا وجدانياً، كما اذا فرضنا قيام خبر الثقة على وجوب احدى الصلاتين ولكن لا ندري انها صلاة القصر او التمام او الصلاة على النبي(ص) عند رؤية الهلال او صلاة ركعتين او قام على نجاسة احد الانائين الاسود او الابيض، ففي مثل ذلك يقع الكلام في ان الامارة القائمة على وجوب احدى الصلاتين او نجاسة احد الانائين، هل حالها حال العلم الاجمالي الوجداني في كونها علة تامة للتنجيز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية على المشهور، وبنحو الاقتضاء بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية او لا؟

والجواب ان فيه وجهين: الوجه الاول ما ذهبت اليه مدرسة المحقق النائيني(قده)[1] من عدم الفرق بينهما وان حال الامارة المعتبرة كحال العلم الاجمالي الوجداني، بتقريب ان الامارة المعتبرة حيث انها علم تعبدي شرعاً فيترتب عليها تمام آثار العلم الوجداني منها منجزية التكليف المتعلق بالجامع العرضي، فاذن لافرق بينهما، فكما ان العلم الاجمالي اذا كان وجدانياً منجزللتكليف المعلوم بالاجمال، غاية الامر ان تنجيزه بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية بنحوالمباشرة والعلية التامة، وبالنسبة الى وجوب

---

١ ـ فوائد الاصول ج ٤ ص ٦

الموافقة القطعية العملية بالواسطة وبنحو الاقتضاء، فكذلك اذا كان العلم الاجمالي تعبدياً، فان تنجيزه للتكليف المعلوم بالاجمال بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية بنحوالمباشرة والعلية التامة وبالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية بالواسطة وبنحو الاقتضاء.

الوجه الثاني، ان حال الامارة المعتبرة ليس كحال العلم الاجمالي الوجداني ويمكن تقريب ذلك بأمرين:

الامرالاول: ان العلم الاجمالي اذا كان وجدانياً، فلا يمكن جعل الاصول العملية المرخصة في جميع اطرافه، لأستلزام ذلك الترخيص في المخالفة القطعية العملية وفي البعض دون الآخر ترجيح من غير مرجح، فلهذا لا يمكن اجراؤها في اطراف العلم الاجمالي، بينما اذا كان العلم الاجمالي تعبدياً، فلا يستلزم جريان الاصول العملية المرخصة في تمام اطراف الترخيص في المخالفة القطعية العملية لاحتمال خطأ الامارة للواقع وعدم مطابقتها له، وعلى هذا فلا مانع من اجرائها في جميع اطرافه، باعتبار انه لا يستلزم الا الترخيص في المخالفة الاحتمالية او الظنية وهذا لا يمنع عن اجرائها.

وان شئت قلت، ان جريان الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي الوجداني كافة حيث انه يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية، فتقع المعارضة بينها فتسقط جميعاً من جهة المعارضة، واما جريانها في بعض دون آخر فهو ترجيح من غير مرجح فلا يمكن، بينما جريانها في اطراف العلم الاجمالي التعبدي، حيث انه لا يستلزم محذور المخالفة القطعية العملية فلا تقع المعارضة بينها، ولا مانع من جريانها في جميع اطرافه، لأن المقتضي له موجود وهو وجود موضوعها في اطرافه والمانع وهو المعارضة مفقود هذا.

ولكن هذا التقريب غير صحيح بل هوغريب، لأن الامارة اذا كانت حجة فلا يجوز الترخيص في مخالفتها، لأنه ترخيص في معصية المولى وتفويت لحقه وهو حق الطاعة، لأن العقل العملي كما يحكم بقبح الترخيص في المعصية في موارد العلم الوجداني كذلك يحكم بقبحها في موارد الامارات المعتبرة فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

والخلاصة، ان الامارة اذا كانت معتبرة، فلا تجوز مخالفتها لا تفصيلا ولا اجمالاً. فاذا قام خبر الثقة على وجوب احدى الصلاتين في مسألة القصر او التمام، وجب الاحتياط والاتيان بكلتا الصلاتين معاً، لأن ترك كلتيهما معاً ترخيص في المعصية وهو قبيح بحكم العقل، وترك احداهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح، ولا يمكن الحكم بجواز ترك كلتيهما معاً، والا فلازمه ان وجود هذه الامارة كعدمها ولا أثر لها ولا تكون حجة وهذا خلف فرض انها حجة، ولا فرق في وجوب العمل بالامارة المعتبرة وعدم جواز مخالفتها بين ان يكون مدلولها وجوب الشيء تفصيلا او وجوب شيء اجمالاً، مثلاً اذا قامت البينة على نجاسة احد الانائين، فلا شبهة في وجوب الاجتناب عن كلا الانائين معاً، كما هو الحال فيما اذا علم وجداناً بنجاسة احدهما، فان اصالة الطهارة في كليهما معاً لا تجري، لاستلزام ذلك الترخيص في المخالفة القطعية العملية، ولهذا تقع المعارضة بينهما، وفي احدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، وكذلك الحال فيما اذا قامت الامارة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال او الصلاة على النبي الاكرم(ص)، فانه لا شبهة في وجوب الاحتياط والجمع بينهما معاً، لأن اصالة البراءة عن وجوب كليهما لايمكن، لاستلزامه الترخيص في ترك العمل بالامارة المعتبرة وهو

بمثابة الترخيص في المخالفة القطعية العملية، وعن وجوب احدهما دون الآخر ايضاً لا يمكن لأنه ترجيح من غير مرجح، ومن هنا لا فرق بين ان تقوم الامارة المعتبرة على وجوب شيء تعييناً او على وجوبه اجمالاً، فعلى كلا التقديرين فهي منجزة، كما اذا قام خبر الثقة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فانه لا شبهة في تنجزه به، وكذلك اذا قام على وجوب احدهما اما الدعاء او الصلاة على النبي الاكرم(ص).

فالنتيجة انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين كونه وجدانياً او تعبدياً.

الامر الثاني: ما ذكره بعض المحققين(قده)[1] من التفصيل بين ما اذا قامت الامارة ابتداءً على الجامع العرضي، وما اذا قامت على الفرد المعين في الخارج ثم تردد بين فردين، بمعنى انه اشتبه بفرد آخر ولا ندري ان ما قامت عليه الامارة هذا الفرد او ذاك الفرد، اما في الفرض الاول فقد ذكر(قده) ان هنا دليلين احدهما دليل حجية الامارة، ومفاده كون الامارة منجزة للواقع عند الاصابة ومعذرة عند الخطأ، والثاني دليل حجية الاصل العملي المؤمن في كل واحد من طرفي العلم الاجمالي، وهذا الاصل في نفسه يجري في كل واحد منهما، باعتبار انه مشكوك ولا مانع من جريانه فيه من هذه الناحية، والمانع من جريانه انما هو دليل حجية الامارة بلحاظ انه يعارض دليل حجية الاصل ولا يمكن العمل بهما معاً، ولا يكون دليل حجية الامارة حاكماً على دليل حجية الاصل في المقام، فان حكومته عليه انما هي فيما اذا كان دليل الاصل في مورد دليل الامارة بأن يكون الاصل والامارة في مورد واحد، فعندئذٍ يكون دليل حجية الامارة حاكماً على دليل حجية الاصل،

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢٥٨-٢٦٥

واما اذا كانا في موردين كما في المقام، فان مورد الامارة الجامع ومورد الاصل احد فردي الجامع بحده الفردي فلا يكون حاكماً عليه، اذ لا موضوع للحكومة حينئذٍ، فاذن لا محالة يكون بينهما تعارض، ولكن مع ذلك لابد من تقديم دليل حجية الامارة على دليل حجية الاصل من جهة ان دليل حجية الامارة أخص من دليل حجية الاصل، فيقيد اطلاقه بغير مورد الامارة، وبعد هذا التقديم تترتب على الامارة أثر العلم الاجمالي وهو حرمة المخالفة القطعية العملية ووجوب الموافقة القطعية العملية هذا.

ويمكن المناقشة فيه، اما اولاً فلما تقدم من الاشكال في اطلاق دليل الاصل المؤمن لأطراف العلم الاجمالي، ولا فرق من هذه الناحية بين كون العلم الاجمالي علماً وجدانياً او علماً تعبدياً كالامارة.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان لدليل الاصل المؤمن اطلاقاً يشمل اطراف العلم الاجمالي باطلاقه الا ان سقوطه ليس من جهة معارضة اطلاقه لأطلاق دليل حجية الامارة وتقييده به، بل من جهة ان الامارة اذا كانت حجة، ترتب عليها آثار حجيتها من المنجزية والمعذرية، ومعنى منجزيتها هو ان الواقع منجز بها على تقدير الاصابة، ولهذا يحكم العقل بحرمة مخالفتها القطعية ووجوب موافقتها كذلك، فاذا قامت البينة على نجاسة احد الانائين الاسود او الابيض، فلا شبهة في ان المعلوم بالاجمال وهو نجاسة احدهما قد تنجزت بالبينة، وحينئذٍ فلا يمكن التمسك باصالة الطهارة في كلا الانائين، هذا لا من جهة ان دليل حجية هذه الاصالة معارض مع دليل حجية البينة، وحيث ان النسبة بينهما عموم مطلق، فيقيد اطلاق دليل حجية الاصالة بدليل حجية البينة، فالنتيجة عدم جريان اصالة الطهارة في المثال، بل

مـن جهة ان نجاسة احدهما اذا تنجزت بالبينة وجب الاجتناب عنها، وعليه فلا يمكن التمسك باصالة الطهارة، لأن التمسك بها منوط بتوفر أمرين: الاول ان يشك في نجاسة شيء وطهارته، الثاني ان لا تكون نجاسته منجزة بالعلم او العـلمي، والامر الثاني غير متوفر في المقام، لأن نجاسته منجزة بالعلم التعبدي بـناءً عـلى ماهو الصحيح من ان العلم الاجمالي منجز للواقع، واما بناءً على مسلك السيد الاستاذ(قده) فايضاً لا تجري لا في الكل ولا في البعض، والاول مـن جهـة المعارضة والثاني من جهة لزوم الترجيح بلا مرجح، والخلاصة ان العـرف لا يرى التعارض بين دليلي حجية الامارة والاصل المؤمن بالاطلاق والتقيـيد، بـل يـرى ان الاصل المؤمن لا يجري في اطراف العلم الاجمالي بلا فرق بين ان يكون علماً وجدانياً او تعبدياً.

واما ما ذكره(قده) من التعارض بين اطلاق دليل اصالة الطهارة بالنسبة الى كلا الانائين واطلاق دليل حجية البينة، وتقديم الثاني على الاول من باب التخصـيص فهو على خلاف الارتكاز العرفي، والميزان في تشخيص المعارضة بين اطلاقات الادلة وظهوراتها انما هو النظر العرفي الارتكازي، ومن الواضح انـه بالـنظر العـرفي الارتكـازي لا تعـارض بين اطلاق دليل حجية الامارة واطـلاق دلـيل حجـية الاصـل المؤمـن، بل بنظره المرتكز في الذهن هو ان الامـارة المعتبرة اذا قامت على التكليف المتعلق بالجامع المردد بين فردين أو أكـثر توجب تنجزه، فاذا تنجز التكليف فلا يجوز الرجوع الى الاصل المؤمن عـن كـلا الفردين معاً، لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العملية وهو قبـيح بحكـم العقـل العملي، ولا لأحدهما المعين دون الآخر لأنه ترجيح من غـير مـرجح، ولا فـرق في حكم العقل بقبح الترخيص فيها بين موارد العلم

الوجداني وموارد الامارات المعتبرة، ولا يرى العرف أي معارضة بين اطلاق دليل الاصل واطلاق دليل الامارة، والا ليرى التعارض بين اطلاقهما حتى فيما اذا قامت الامارة على وجوب شيء معيناً كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، باعتبار ان موضوع الاصل ـ وهو الشك ـ لا يرتفع بالامارة ومع ذلك لا يرى العرف أي معارضة بينهما ولا يخطر بالبال ان دليل اصالة البراءة معارض لاطلاق دليل حجية الامارة.

فالنتيجة، ان ما ذكره(قده) وان كان ممكناً الا ان عدم جريان الاصل المؤمن ليس من هذه الجهة بل من الجهة الاخرى المرتكزة في الاذهان وهي ما اذا لم يكن الشك في الحكم المنجز.

الى هنا قد تبين انه لا فرق بين العلم الاجمالي الوجداني والعلم الاجمالي التعبدي من هذه الناحية، لوضوح ان العقل العملي يحكم بقبح مخالفة المولى وانها ظلم وتعدي على حقه وهو حق الطاعة، بلا فرق في هذا الحكم بين موارد العلم الاجمالي الوجداني وموارد العلم الاجمالي التعبدي، لأن المناط في هذا الحكم العقلي هو تنجز التكليف الواقعي وان كان بالامارة والعلم التعبدي، ضرورة انه بعد تنجزه لا يمكن الترخيص في مخالفته.

واما الفرض الثاني، وهو ما اذا قامت الامارة من الاول على وجوب فرد معين في الخارج، كما اذا قامت البينة او خبر الثقة على نجاسة الاناء المعين في الخارج ثم اشتبه باناء آخر وتردد الأمر بينهما، ولا نعلم ان ما قامت عليه البينة هل هو نجاسة الاناء الشرقي او الغربي، فذكر(قده) ثلاثة فروق بين العلم الاجمالي بالحكم الواقعي والعلم الاجمالي بالحكم الظاهري.

الفارق الاول: ان العلم الاجمالي اذا كان بالحكم الواقعي، تسقط الاصول المؤمنة في اطرافه من جهة المعارضة، بينما اذا كان بالحكم الظاهري تسقط اصالة الطهارة في احدهما المعين في الواقع الذي قامت البينة على نجاسته، فان كانت البينة قائمة على نجاسة الاناء الشرقي، فاصالة الطهارة فيه ساقطة بالحكومة، وان كانت قائمة على نجاسة الاناء الغربي، فاصالة الطهارة فيه ساقطة بنفس الملاك، وحيث ان موردها قد اشتبه بغيره، فلهذا نعلم اجمالاً بسقوط اصالة الطهارة في احدهما بالحكومة، واما انها تجري في الاناء الآخر فالظاهر انها لا تجري لعدم أثر له، باعتبار ان ما قامت البينة على نجاسته فقد سقطت اصالة الطهارة فيه بالحكومة، واما الاناء الآخر فهو طاهر واقعاً ولهذا لامقتضي لجريان اصالة الطهارة فيه بل هو لغو، فاذن تسقط اصالة الطهارة في كليهما معاً، والخلاصة انه لا يمكن اجراء اصالة الطهارة في كليهما معاً، للعلم بوجود الدليل الحاكم عليها في احدهما وهو البينة التي قامت على نجاسة احدهما وهي حاكمة عليها، ولا مقتضي لجريانها في الاناء الآخر ولا في احدهما المعين دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح ولهذا تسقطان معاً، فالنتيجة هي وجوب الاجتناب عن كليهما معاً.

والجواب: ان حكومة الامارة على الاصل العملي منوطة باحراز قيامها في موردها الخاص، وعلى هذا فطالما كان قيام الامارة على نجاسة الاناء المعين في الخارج محرزاً، كانت حاكمة على الاصل المؤمن فيه، واما اذا اشتبه موردها بغيره ولا ندري ان موردها نجاسة الاناء الشرقي او الغربي، فلا يحرز انها حاكمة على الاصل المؤمن في الاناء الشرقي او الاصل المؤمن في الاناء الغربي، فاذن لانحرز حكومتها لا على الاصل المؤمن في الاول ولا

في الثاني، والعلم الاجمالي بحكومتها على احدهما في الواقع لا أثر له ولا يمنع عن جريانهما معاً.

والخلاصة: ان العلم بسقوط احدى الاصالتين بالحكومة هما اصالة الطهارة في الاناء الشرقي واصالة الطهارة في الاناء الغربي لا يمنع عن جريانهما معاً اذا لم يستلزم محذور آخر، لأن ذلك ليس أشد من العلم الوجداني بسقوط أحد الاصلين من جهة سقوط موضوعه، كما اذا علمنا اجمالاً بطهارة احد انائين كانا مسبوقين بالنجاسة، فان العلم الاجمالي الوجداني بنقض الحالة السابقة في احدهما لا يمنع عن جريان استصحاب بقاء النجاسة في كليهما معاً، فاذن لا مانع من جريان أصالة الطهارة في الاناء الشرقي أوالاناء الغربي معاً، والعلم بسقوط احداهما بالحكومة لا قيمة له طالما لم يلزم من جريانها فيهما محذور المخالفة القطعية العملية.

الفارق الثاني: ان العلم الاجمالي اذا كان بالحكم الواقعي، فحيث ان موضوع الاصول المؤمنة وهو الشك في الحكم التكليفي متحقق في كل طرف من اطرافه، فهي تجري فيها بنفسها ولكنها تسقط من جهة المعارضة، واما اذا كان بالحكم الظاهري فحيث ان موضوع الاصول العملية المؤمنة مقيد بعدم الامارة على خلافه، فيشك في تحقق موضوعها في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي بالحكم الظاهري من جهة الشك في تحقق قيده وهو عدم قيام الامارة على خلافه، وعلى هذا فيشك في تحقق موضوع أصالة الطهارة في الاناء الشرقي او الاناء الغربي من جهة الشك في قيام الامارة على خلافها، وعلى هذا فلا يمكن التمسك بأصالة الطهارة في كلا الانائين لعدم احراز موضوعها.

والجواب: اولاً ان هذا التقييد أي تقييد موضوع الاصل العملي بعدم قيام الامارة على خلافه تقييد لبي وغير مأخوذ في لسان دليل حجية الاصل، ومن الطبيعي ان التقييد اذا كان لبياً، فالمقيد في الحقيقة هو القطع به ومع عدم القطع به فلا مانع من التمسك باطلاق دليل حجية الاصل، باعتبار ان دليل الحجية في مقام الاثبات مطلق وغير مقيد بهذا القيد اللبي، ولا يجوز رفع اليد عن اطلاقه الا في صورة القطع بهذا القيد اللبي، فاذن موضوع اصالة الطهارة في كل من الاناءين الشرقي والغربي محرز وجداناً وهو الشك في الطهارة والنجاسة بدون القطع بقيام الامارة على الخلاف.

هذا اضافة الى ان موضوع الاصل العملي المؤمن لو كان مقيداً بعدم قيام الامارة على الخلاف، فلازمه ان تكون الامارة واردة على الاصول العملية، وهذا كما ترى.

وثانياً، ان موضوع الاصول العملية مقيد بعدم العلم بالواقع، كما انه مقيد بعدم العلم بالخلاف في مقام الاثبات كما هو الحال في ادلة اصالة الحل واصالة الطهارة، نعم موضوع اصالة البراءة كحديث الرفع مقيد بعدم العلم بالحكم الواقعي الالزامي، ومن هنا لا تكون الامارات واردة عليها ولا حاكمة بل التقديم من باب القرينية لدى العرف العام.

فالنتيجة، ان موضوع الاصول العملية المؤمنة مقيدة بعدم العلم بالواقع ثبوتاً واثباتاً.

وثالثاً، انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان يكون من الاول متعلقاً بالجامع، أوينقلب العلم التفصيلي الى العلم الاجمالي بسبب من الاسباب

ولـو كـان ذلك السبب الالتباس والاشتباه، فاذن الموجود هو العلم الاجمالي، ومـن الواضـح انـه لا فـرق بينه وبين سائر العلوم الاجمالية، لأن منشأ العلم الاجمالي غالباً هو الاشتباه ولا فرق بين ان يكون الاشتباه حدوثاً او بقاءً.

ورابعـاً، ان العـلم الاجمـالي وان كـان بـالحكم الظاهـري وهو حجية الامـارة، الا ان الحكـم الظاهـري حيث انه طريقي منجز للواقع على تقدير الاصـابة والعـلم الاجمالي المتعلق بالحكم الواقعي منجز لـه، ومن المعلوم ان المـانع مـن جـريان الاصول العملية المؤمنة في اطرافه جميعاً هو تنجيز الواقع سـواء أكـان بالمباشـرة، كمـا اذا كـان المعلـوم بالاجمـال الحكم الواقعي، ام بالواسطة، كما اذا كان المعلوم بالاجمال الحكم الظاهري الطريقي.

الفارق الثالث: ان العلم الاجمالي اذا كان بالحكم الواقعي، كما اذا علمنا اجمـالاً بنجاسـة هذا الاناء او ذاك الثوب الذي لا تجوز الصلاة فيه في نفسه، ففـي مـثل ذلـك تسقط اصالة الطهارة في الماء من جهة معارضتها مع اصالة الطهـارة في الـثوب فتصـل الـنوبة الى اصالة الحل فيه، لأنها في طول اصالة الطهارة وليست طرفاً للمعارضة مع اصالة الطهارة في الثوب، باعتبار ان دليل اصـالة الطهـارة من جهة ابتلائه بالتعارض الداخلي ساقط عن الاعتبار، فلا يصـلح ان يعـارض دلـيل اصـالة الحل ولهذا تبقى اصالة الحل في الاناء بلا معارض.

فالنتيجة، ان اصالة الحل هي المرجع في المسألة اما للطولية او من جهة ابتلاء دليل الاصلين العرضيين بالتعارض الداخلي فيكون مجملاً وساقطاً عن الحجـية، فـلا يصلح ان يكون طرفاً للمعارضة مع دليل اصالة الحل في الماء، فاذن يبقى دليل اصالة الحل فيه بلا معارض.

وهذا بخلاف ما اذا كان العلم الاجمالي متعلقاً بالحكم الظاهري، كما اذا قامت البينة على نجاسة احدهما أي الماء او الثوب المذكور، فان في مثل ذلك لا تكون اصالة الحل في الماء هي المرجع بعد سقوط الاصلين العرضيين، اذ كما انهما لا يجريان من جهة عدم احراز موضوعهما بكامل قيوده، لأنه مقيد بعدم قيام الامارة على الخلاف، وهذا القيد غير محرز لا في الماء ولا في الثوب، ولهذا لا تجري اصالة الطهارة لا في الاول ولا في الثاني من جهة الشك في تحقق موضوعها وعدم احرازه كذلك اصالة الحل، فانها لا تجري، لأن موضوعها حيث انه مقيد بعدم قيام الامارة على الخلاف فلا يكون محرزاً هذا.

والجواب قد ظهر مما تقدم من ان هذا التقييد لو كان معتبراً في موضوع الاصول العملية، فهو قيد لبي ومرجعه الى ان القطع به هو المقيد، واما في لسان الدليل فانه غير مأخوذ، فاذن يكون الموضوع محرزاً، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، ان المأخوذ في موضوع الاصول العملية الشرعية عدم العلم بالواقع ثبوتاً واثباتاً لا عدم قيام الامارة، وعلى هذا فالموضوع محرز وجداناً في المقام، لعدم العلم بنجاسة الماء ولا بنجاسة الثوب، والامارة لا تكون رافعة لموضوعها لا وجداناً ولا تعبداً، ومن هنا قلنا ان تقديم الامارات على الاصول العملية الشرعية ليس من باب الورود ولا من باب الحكومة.

الى هنا قد تبين انه لا فرق بين العلم الاجمالي بالحكم الواقعي والعلم الاجمالي بالحكم الظاهري في تنجيز الواقع، وعلى هذا فكما ان العقل يحكم

بقبح المخالفة في الفرض الاول فكذلك في الفرض الثاني ولا فرق بينهما من هذه الناحية، وكما ان الاصول المؤمنة تسقط في اطراف العلم الاجمالي بالمعارضة عن الكل وللترجيح من غير مرجح عن البعض في الفرض الاول كذلك في الفرض الثاني بلا فرق بينهما من هذه الناحية، هذا على القول بالاقتضاء، واما على القول بالعلية، فايضاً لا فرق بين الفرضين كما هو ظاهر.

التنبيه الرابع: في شروط تنجيز العلم الاجمالي

وقد ذكر لذلك شروط:

الشرط الاول: ان يكون متعلقه حكماً مولوياً الزامياً فعلياً على كل تقدير أي سواء أكان في هذا الطرف او ذاك الطرف، كما اذا علم اجمالاً بوجوب صلاة الظهر او صلاة الجمعة في يوم الجمعة او وجوب صلاة القصر او التمام او علم اجمالاً بغصبية احد الاناثين وهكذا، فان التكليف المعلوم بالاجمال اللزومي فعلي على كل تقدير في تمام هذه الامثلة وما شاكلها، فاذا كان كذلك فالعلم الاجمالي منجز له، اما على المشهور فيكون تنجيزه بنحو العلة التامة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية، و بنحو الاقتضاء بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية، باعتبار ان تنجيزه لوجوب الموافقة مبني على تعارض الاصول المؤمنة في اطرافه وتساقطها بالتعارض عن جميع الاطراف وعن بعضها دون بعضها الآخر للترجيح من غير مرجح، ومن هنا لو جرى الاصل المؤمن في البعض دون الآخر كان مانعاً عن تنجيزه، وحينئذٍ فاذا لم يكن هناك مانع عنه كان علة تامة للتنجيز، لأن المقتضي موجود وهو العلم الاجمالي والمانع مفقود وهو الاصل المؤمن، ومن المعلوم ان المقتضي التام فاعليته في نفسه مع عدم المانع عنها علة تامة للتأثير، هذا بناء على ما هو الصحيح من ان وجوب الموافقة القطعية العملية مستند الى العلم الاجمالي مباشرة لا الى الاحتمال في كل طرف من اطرافه

كما بنى عليه السيد الاستاذ(قده)[١].

وبكلمة واضحة، ان تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية يتوقف على مقدمة خارجية وهي تساقط الاصول المؤمنة في اطرافه، لأن جريانها في الجميع لا يمكن، لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العملية، وجريانها في كل طرف معارض لجريانها في الطرف الآخر فتسقط من جهة المعارضة، واما جريانها في البعض المعين دون الآخر، فلا يمكن لأنه ترجيح من غير مرجح، ولولا التعارض والترجيح بلا مرجح لم يكن مانع عن جريانها في اطرافه، وبعد سقوط الاصول المؤمنة في اطرافه، فهل المنجز لوجوب الموافقة القطعية العملية العلم الاجمالي مباشرة او الاحتمال المقرون بالعلم الاجمالي كذلك.

والجواب ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في ان متعلق العلم الاجمالي، هل هو الجامع بحده الجامعي او الجامع العرضي الاختراعي المأخوذ للاشارة به الى ما هو متعلق العلم الاجمالي في الواقع وهو الفرد بحده الفردي المشيراليه باشارة ترددية تصديقية، فيه قولان: فذهب السيد الاستاذ(قده) الى القول الاول، بتقريب ان العلم الاجمالي انما ينجز متعلقه ومتعلقه الجامع بحده الجامعي دون الفرد بحده الفردي، فاذن التكليف المعلوم بالاجمال منجز من حيث تعلقه بالجامع ولا يكون منجزاً من حيث تعلقه بالفرد، باعتبار انه مجهول وليس متعلقاً للعلم، وحيث ان الاصل المؤمن لا يجري فيه من حيث تعلقه بالفرد ويسقط بالتعارض، فيكون احتمال التكليف في كل فرد من

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٤٤

فرديه او افراده منجزاً، فاذن وجوب الموافقة القطعية العملية مستند الى منجزية الاحتمال المقرون بالعلم الاجمالي مباشرة هذا.

والصحيح القول الثاني، وهو ان متعلقه وان كان الجامع ولكنه ليس الجامع بحده الجامعي وبنحو الموضوعية، بل الجامع العرضي المشير به الى ما هو متعلق العلم الاجمالي في الخارج باشارة ترددية، فاذن يكون متعلق العلم الاجمالي الفرد في الواقع المردد بين هذا وذاك، وحينئذٍ فعلى القول بالاقتضاء اذا سقط الاصل المؤمن بالتعارض عن الجميع وبالترجيح من غير مرجح عن البعض، فيكون العلم الاجمالي علة تامة لتنجيز وجوب الموافقة القطعية العملية، هذا على القول بالاقتضاء.

وأما على القول بالعلة التامة، فلا يمكن جعل الاصول المؤمنة في اطرافه ثبوتاً ومعه فلا يصل الدور الى مقام الاثبات، لأن العلم الاجمالي اذا كان علة تامة للتنجيز، فلا يمكن فرض وجود المانع منه والا لزم خلف فرض كونه علة تامة له، لأن المانع حينئذٍ عن جعل الاصول العملية في اطراف العلم الاجمالي ثبوتاً كلاً وبعضاً هو نفس العلم الاجمالي مباشرة، ومن هنا لا مقتضي لجريانها في اطرافه لا في الجميع ولا في البعض، وهذا بخلاف القول بالاقتضاء، فان المقتضي لجريانها في اطرافه موجود وهو اطلاق ادلة الاصول العملية على المشهور، والمانع عن شمولها لها هو التعارض بينها وعن بعضها دون بعضها الآخر الترجيح بلا مرجح.

فالنتيجة ان العلم الاجمالي اذا كان علة تامة، فلا يتصور وجود مانع عن تنجيزه ثبوتاً والا لزم خلف فرض انه علة تامة، لأن عدم المانع الجزء

الأخير من العلة التامة، وفرض كون العلة تامة فرض عدم المانع، فاذن كيف يتصور المانع عنها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان تأثير العلم الاجمالي في تنجيز المعلوم بالاجمال منوط بأن يكون المعلوم بالاجمال قابلاً للتأثير والتنجيز والا فلا يكون العلم الاجمالي مؤثراً ومنجزاً، لأن العلة لا تجعل المعلول قابلاً لذلك، ومن هنا لو كان المعلوم بالاجمال حكماً ترخيصياً، فلا يعقل ان يكون مؤثراً فيه وان قلنا بأنه علة تامة، فلو علم بأن الرطوبة الخارجة منه اما بول او مذي، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً حتى على القول بالعلية التامة، لأن المعلوم بالاجمال غير قابل للتنجيز على كل تقدير، لأنها ان كانت بولاً فنجاسته قابلة للتنجز، وان كانت مذياً فلا أثر له، ولهذا لا بد ان يكون متعلقه حكماً الزامياً مولوياً على كل تقدير أي سواء أكان في هذا الطرف او ذاك الطرف.

فالنتيجة ان كون العلم الاجمالي متعلقاً بالتكليف المولوي الالزامي على كل تقدير شرط لتأثيره فيه وتنجزه به، ولا فرق في ذلك بين القول بالاقتضاء والقول بالعلية التامة، هذا على المشهور.

واما بناء على ما هو الصحيح، فالعلم الاجمالي مقتضي للتنجيز مطلقاً حتى بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية، لما ذكرناه من انه لا يمكن ان يكون حكم العقل بالتنجيز والتعذير وحسن الاطاعة وقبح المعصية حكماً تنجيزياً بل هو حكم تعليقي حتى في موارد العلم التفصيلي فضلاً عن العلم الاجمالي، وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث القطع.

واما الثمرة فهي لا تظهر بين الاقوال في المسألة، فانه على جميع

الاقـوال يكـون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف المعلوم بالاجمال في كل طرف مـن اطـرافه مباشـرة، غايـة الامر على القول بالعلية لا يمكن جعل الاصول المؤمنة في اطرافه لا كلاً ولابعضاً ثبوتاً، والا لزم خلف فرض كونه علة تامة للتنجيز، بينما على القول بالاقتضاء يمكن جعلها ثبوتاً ولكنها تسقط في مقام الاثـبات مـن جهـة المعارضـة، وبعـد السـقوط يكون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف المعلوم بالاجمال في كل طرف من اطرافه.

نعـم تظهـر الـثمرة بينها فيما اذا فرض عدم جريان الاصل المؤمن في احـد طرفـيه لمـانع او لعـدم المقتضي، فانه على القول بالاقتضاء لا مانع من جـريانه في الطرف الآخر، لأن المانع منه هو جريان الاصل المؤمن في الطرف الاول، واما اذا لم يجر فيه لسبب من الاسباب، فلا مانع من جريانه في الطرف الآخـر، واما عـلى القـول بالعلية التامة، فالمانع عن جعل الاصل المؤمن في اطراف العلم الاجمالي كلاً او بعضاً ثبوتاً هو نفس العلم الاجمالي مباشرة، فانه طالما يكون موجوداً، فلا يعقل جعل الاصل المؤمن في اطرافه.

وبكـلمة، انـه في فرض عدم تواجد الاصل المؤمن في احد طرفي العلم الاجمالي لسبب او آخر، فلا يتوفر فيه شروط التنجيز على القول بالاقتضاء، لأن التنجـيز عـلى هـذا القـول مشروط بتعارض الاصول المؤمنة في اطرافه وتسـاقطها مـن جهـة المعارضـة وعن البعض دون الآخر للترجيح من غير مرجح، واما على القول بالعلية التامة، فالعلم الاجمالي منجز للتكليف المعلوم بالاجـمال مباشرة مطلقاً أي كلاً وبعضاً، فـسقوط الاصـل المؤمن في احد طرفي العـلم الاجمـالي لمـانع او لعدم المقتضي، لا يصلح ان يكون مانعاً عن تنجيزه والا لزم خلف فرض كونه علة تامة.

الشرط الثاني: ان لا يكون احد طرفي العلم الاجمالي منجزاً بمنجز سابق على العلم الاجمالي والا فلا أثر له، لأن المتنجز لا يقبل التنجز مرة أخرى، ولا فرق في ذلك بين القول بالعلية التامة والقول بالاقتضاء، اما على القول بالاقتضاء فحيث، ان الاصل المؤمن ساقط في الطرف المتنجز بمنجز في المرتبة السابقة، فلا مانع حينئذٍ من جريانه في الطرف الآخر، واما على القول بالعلية التامة، فلأن العلم الاجمالي لم يتعلق بالتكليف القابل للتنجيز مطلقاً، لأنه ان كان متعلقاً بهذا الطرف فهو وان كان قابلاً للتنجيزالا انه مشكوك فيه، وان كان متعلقا بذاك الطرف، فهو غير قابل للتنجيز لأستحالة ان يقبل المتنجز التنجيز مرة ثانية، فاذن ليس القصور في العلم الاجمالي، بل القصور انما هو في المعلوم بالاجمال، هذا هو المعروف والمشهور بين الاصوليين.

وللنظر فيه مجال واسع وذلك، لأن حاجة الممكن الى العلة كامنة في وجوده لا في حدوثه، لأن القول بأن حاجة الممكن الى العلة كامنة في حدوثه لا في وجوده خلاف الضرورة والوجدان، بداهة ان حاجة الممكن الى العلة لو كانت كامنة في حدوثه، فلازم ذلك انه استغنى عن العلة بعد حدوثه بقاءً وهو كما ترى بل حاجته اليها كامنة في وجوده، يعني ان وجوده عين الربط والحاجة والفقر لا انه ذات له الفقر والا فننقل الكلام الى الذات، ونسأل انها واجبة او ممكنة والاول لا يمكن، وعلى الثاني يلزم التسلسل، ومن هنا يكون الممكن عين الربط والفقر بلا فرق بين الوجود الاول والوجود الثاني، لأن وجود الممكن في كل آن بحاجة الى علة في هذا الآن، وعلى هذا فالتنجز معلول لوجود المنجز وهو يدور مداره حدوثاً وبقاءً، والا لزم انفكاك المعلول

عن العلة، فاذن تنجز التكليف في كل آن بحاجة الى وجود المنجز فيه، وعلى ضوء هذا الاساس فاذا اجتمع في آن واحد منجزان على تكليف الزامي، فلا يمكن ان يستند تنجزه فيه الى احدهما المعين لأنه ترجيح من غير مرجح، باعتبار ان نسبته الى كليهما على حد سواء ولا ترجيح للسابق في التنجيز على اللاحق في هذا الآن، وهذا نظير اجتماع علتين مستقلتين متسانختين على معلول واحد، لأن وجوده في آن الاجتماع لا محالة مستند الى كلتيهما معاً لا الى احداهما دون الأخرى، لأنه ترجيح من غير مرجح بعد ما كانت نسبة كلتيهما اليه في هذا الآن نسبة واحدة ولا أثر لسبق احداهما على الأخرى، فان التعاصر بين العلة والمعلول من القضايا الاولية الوجدانية.

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

وبعد ذلك يقع الكلام تارة على القول بالاقتضاء وأخرى على القول بالعلية التامة، اما على القول بالاقتضاء، فمرة يكون المنجز السابق متمثلاً في العلم الاجمالي وأخرى في الامارة وثالثة في الاصول العملية الشرعية.

اما الاول، فكما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الانائين الشرقي او الغربي، ثم علمنا بملاقاة الاناء الثالث لأحدهما المعين وهو الاناء الشرقي مثلاً، وهذه الملاقاة تشكل علماً اجمالياً آخر وهو العلم الاجمالي اما بنجاسة الاناء الملاقي بالكسر او نجاسة الاناء الغربي، فاذن الاناء الغربي طرف لكلا العلمين الاجماليين وفي آن حدوث العلم الاجمالي الثاني وهو آن الملاقاة، فقد اجتمع

عليه منجزان احدهما العلم الاجمالي الاول والآخر العلم الاجمالي الثاني، والتنجز في آن الاجتماع لا محالة يكون مستنداً الى كليهما معاً يعني المجموع وكل واحد منهما جزء العلة لا تمامها، ولا يمكن ان يكون مستنداً الى احدهما المعين دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح بعدما كانت نسبة كليهما اليه نسبة واحدة، كما لا يمكن ان يكون مستنداً الى كل واحد منهما بنحو الاستقلال بعدما كانت العلتان من سنخ واحد، فان في مثل ذلك لا محالة يكون المؤثر المجموع، واما استحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي، فانما هي فيما اذا كانت العلتان المستقلتان متباينتين وجوداً وماهية لا فيما اذا كانتا متسانختين، وعلى هذا ففي المقام لا محالة يكون تنجيز التكليف المشكوك في الاناء الغربي في المثال مستنداً الى كلا العلمين الاجماليين في آن الاجتماع ولا أثر لسبق احدهما على الآخر، ونتيجة ذلك هو وجوب الاجتناب عن الاناء الملاقي بالكسر وبالفتح معاً، فاذن كما يجب الاجتناب عن الاناء الشرقي والاناء الغربي كذلك يجب الاجتناب عن الاناء الثالث وهو الملاقي بالكسر، لأن اصالة الطهارة فيه معارضة باصالة الطهارة في الاناء الغربي، فما عن المشهور بين الاصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الاناء الملاقي بالكسر معللاً بأن العلم الاجمالي الناشيء من الملاقاة لا أثر له، لأن احد طرفيه منجز بمنجز سابق وهو لا يقبل التنجيز مرة أخرى، لا يمكن المساعدة عليه لما عرفت من انه خلاف الضرورة.

واما على الثاني، فكما اذا قامت البينة على نجاسة اناء معين في الخارج كالاناء الشرقي، ثم علمنا اجمالاً اما بنجاسته او نجاسة الاناء الغربي، وفي مثل

ذلك وان اجتمع في الاناء الشرقي منجزان احدهما البينة والآخر العلم الاجمالي، الا ان تنجزه مستند الى البينة على القول بالاقتضاء كما هو محل الكلام دون العلم الاجمالي، على اساس ان تنجيزه متوقف على مقدمة خارجية وهي تعارض الاصول المؤمنة في اطرافه، وسقوطها بالتعارض وعن البعض فللترجيح بلا مرجح، بينما تنجيز البينة له لا يتوقف على شيء بل هو بالمباشرة، وعلى هذا فحيث ان اصالة الطهارة في الاناء الشرقي قد سقطت من جهة البينة، وتقديمها عليها بالحكومة على المشهور وبالقرينة على ما قويناه، فلا معارض حينئذٍ لأصالة الطهارة في الاناء الغربي، فاذن لا مانع من جريانها فيه وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً.

واما على الثالث ـ وهو ما اذا كان المنجز السابق متمثلاً في الاصل العملي ـ فكما اذا شككنا في نجاسة الاناء الشرقي وكان مسبوقاً بالنجاسة، وحينئذٍ نستصحب بقاء نجاسته، وبعد الاستصحاب نعلم اجمالاً اما بنجاسته او نجاسة الاناء الغربي، وفي مثل ذلك وان كان المنجزان هما الاستصحاب والعلم الاجمالي قد اجتمعا في الاناء الشرقي، الا ان الاستصحاب حيث انه مقدم على اصالة الطهارة، فبطبيعة الحال يستند تنجزه اليه لا الى العلم الاجمالي، باعتبار انه منحل حكماً، اذ مادام استصحاب بقاء النجاسة في الاناء الشرقي يجري، فلا تصل النوبة الى اصالة الطهارة فيه حتى تعارض اصالة الطهارة في الاناء الغربي، لأنها محكومة بالاستصحاب اما بالحكومة او بالقرينية، فاذن لا مانع من جريان اصالة الطهارة في الاناء الغربي لعدم المعارض لها، فان معارضها في المسألة هو اصالة الطهارة في الاناء الشرقي،

والمفروض انها محكومة بالاستصحاب فلا تجري، وعليه فينحل العلم الاجمالي حكماً، هذا كله على القول بالاقتضاء.

واما على القول بالعلية التامة، فايضاً يقع الكلام تارة فيما اذا كان المنجز السابق العلم الاجمالي وأخرى الامارة المعتبرة وثالثة الاصل العملي.

اما على القول الاول، فكما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الاناءين الاسود او الابيض، ثم علمنا بملاقاة الاناء الثالث للاناء الابيض مثلاً، وتشكل هذه الملاقاة العلم الاجمالي الآخر بين الاناء الملاقي والاناء الاسود، وحينئذٍ فيكون الاناء الاسود مورداً لاجتماع المنجزين عليه هما العلم الاجمالي الاول والعلم الاجمالي الثاني، ومن الواضح ان المؤثر فيه في آن الاجتماع كلا المنجزين معاً، بحيث يكون كل منهما جزء العلة لاتمامه، ولا يمكن ان يكون مستنداً الى احدهما المعين دون الآخر لأنه ترجيح من غير مرجح، ولا الى السابق منهما اذ لا أثر للسبق في المقام، لأن المعلول في كل آن بحاجة الى العلة في ذاك الآن، ولا يكفي وجودها قبل هذا الآن لوجود المعلول فيه والا لزم انفكاك المعلول عن العلة وهو مستحيل، ولا فرق في هذا الفرض بين القولين في المسألة، فانه على كلا القولين يجب الاجتناب عن الاطراف الثلاثة جميعاً، فما عن المشهور من ان العلم الاجمالي الثاني لا يكون منجزاً، باعتبار ان احد طرفيه متنجز بمنجز سابق وهو العلم الاجمالي الاول لا يمكن المساعدة عليه كما تقدم، غاية الامر ان التنجيز على القول بالاقتضاء مستند الى تساقط الاصول المؤمنة، واما على القول بالعلية فهو مستند الى العلم الاجمالي مباشرة.

واما على الثاني، وهو ما اذا كان المنجز السابق متمثلاً في الامارة كالبينة او نحوها، فلا وجه لتقديم الامارة على العلم الاجمالي في موردها، والسبب في ذلك هو ان العلم الاجمالي منجز للتكليف المعلوم بالاجمال في اطرافه مباشرة وبنحو العلة التامة، ولا يمكن جعل الاصل المؤمن فيها ثبوتاً لا كلاً ولا بعضاً، فاذا قامت البينة على نجاسة الاناء الشرقي ثم علمنا اجمالاً بنجاسته او نجاسة الاناء الغربي، ففي مثل ذلك حيث ان تنجيز العلم الاجمالي للتكليف المعلوم بالاجمال بالمباشرة وبنحو العلية التامة في كلا طرفيه، فيكون تنجيز نجاسة الاناء الشرقي مستنداً الى كل من البينة والعلم الاجمالي معاً في آن اجتماعهما عليه، ولا يمكن ان يكون مستنداً الى احدهما المعين دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح بعد ما كانت نسبة كليهما اليه على حد سواء.

وان شئت قلت، ان العلم الاجمالي بما انه لاينحل بالامارة لا الانحلال الحقيقي فانه واضح، ولا الحكمي لأنه متوقف على كون الامارة مانعة عن تنجيزه وهذا خلف فرض كونه علة تامة للتنجيز، نعم مانعيتها عن التنجيز انما تتصور على القول بالاقتضاء، فانه على هذا القول يتوقف تنجيز العلم الاجمالي على سقوط الاصول المؤمنة في اطرافه بالتعارض وبالترجيح من غير مرجح، واما اذا فرض ان الاصل المؤمن لا يجري في احد طرفيه لسبب او آخر، فلا مانع من جريانه في الطرف الآخر وبه ينحل العلم الاجمالي حكماً، وحيث ان الاصل المؤمن في مورد البينة على ضوء هذا القول أي القول بالاقتضاء ساقط من جهة البينة كما مر، فلا مانع حينئذٍ من جريان الاصل المؤمن في الاناء الغربي لعدم المعارض له فينحل العلم الاجمالي عندئذٍ حكماً.

فالنتيجة، ان الثمرة تظهر بين القولين في هذا الفرض، فانه على القول بالعلية التامة مؤثر والبينة القائمة على احد طرفيه لا تمنع عن تنجيزه طالما ظل ثابتاً وغير منحل، والمفروض انه غير منحل في المقام لا حقيقة كما هو ظاهر ولا حكماً لعدم فرض جريان الاصل المؤمن في احد طرفيه، لأن جريانه خلف فرض انه علة تامة للتنجيز، واما على القول بالاقتضاء، فحيث ان تنجيزه يتوقف على تعارض الاصول المؤمنة في اطرافه وتساقطها بالتعارض فلا يكون تعارض في المقام، لأن الاصل المؤمن في مورد البينة وهو الاناء الشرقي ساقط من جهة تقديم البينة عليه، وحينئذٍ فلا معارض للاصل المؤمن في الاناء الغربي.

ومن هنا يظهر ان ما هو المشهور بين الاصوليين من ان التكليف المنجز لا يقبل التنجز مرة أخرى وان كان صحيحاً بحسب الكبرى، الا ان المقام ليس من صغريات هذه الكبرى.

واما على الثالث ـ وهو ما اذا كان المنجز السابق الاصل العملي ـ فانه اذا شك في بقاء نجاسة الاناء الابيض مثلاً، ففي مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء نجاسته، وبعد الاستصحاب علم اجمالاً اما بنجاسته او نجاسة الاناء الاسود، وفي مثل ذلك يكون العلم الاجمالي منجزاً على القول بالعلية، اذ لايمكن تصور المانع عن تنجيزه، لأنه خلف فرض كونه علة تامة له، وفي آن اجتماع الاستصحاب مع العلم الاجمالي، يكون التنجيز مستنداً الى كليهما معاً لا الى احدهما دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح، فاذن يكون العلم الاجمالي منجزاً للنجاسة في مورد الاستصحاب ايضاً، ولا يمكن ان

يكون الاستصحاب مانعاً عن تنجيزه، اذ لا يتصور المانع عنه بعد فرض كونه علة تامة له الا اذا فرض انه موجب لانحلاله حقيقة، والمفروض انه لا يوجب ذلك، واما الانحلال الحكمي فهو منوط بكون الاستصحاب مانعاً عن جريان اصالة الطهارة في مورده مع ثبوت المقتضي لها، وهذا انما يتم على القول بالاقتضاء، واما على القول بالعلية فلا مقتضي لجريانها فيه، وفرض جريانها في نفسها وسقوطها بالاستصحاب، خلف فرض انه علة تامة للتنجيز.

(تذكير)

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

الاولى: ان يكونا معاصرين علماً ومعلوماً.

الثانية: ان يكون احدهما متقدماً على الآخر علماً ومعلوماً.

الثالثة: ان يكون احدهما متقدماً على الآخر معلوماً سواء أكان مقارناً معه علماً ام متأخراً عنه كذلك.

الرابعة: عكس ذلك، بأن يكون متقدماً على الآخر علماً سواء أكان مقارناً معه معلوماً ام متأخراً عنه كذلك.

اما الصورة الاولى: فكما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الانائين الشرقي او الغربي، وفي نفس الوقت علم ايضاً بنجاسة الاناء الشرقي او الاناء الشمالي، وفي مثل ذلك يكون الاناء الشرقي مورداً لكلا العلمين الاجماليين المعاصرين علماً ومعلوماً، ومن هذا القبيل ما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الانائين الاسود او الابيض، وفي نفس الوقت علم بملاقاة الاناء الاصفر للاناء الاسود، والعلم الاجمالي الحادث من الملاقاة في عرض العلم الاجمالي الاول ومعاصر له علماً ومعلوماً، وفي مثل ذلك قد اجتمع العلمان الاجماليان على الاناء الشرقي في المثال الاول وعلى الاناء الاسود في المثال الثاني، ومن الواضح ان المؤثر في آن الاجتماع كلا العلمين الاجماليين بنحو يكون كل واحد منهما جزء العلة لا تمامها، ولا يمكن ان يكون المؤثر احدهما المعين

دون الآخر لأنه ترجيح من غير مرجح، فاذن لا محالة يكون المؤثر هو المجموع، وعليه فيجب الاجتناب عن الاناءات الثلاثة جميعاً في كلا المثالين بلا فرق في ذلك بين القولين في المسألة.

فالنتيجة، انه لا شبهة في ان المؤثر في هذه الصورة كلا العلمين الاجماليين المعاصرين علماً ومعلوماً، ولا يمكن اسناد تنجز التكليف في الطرف المشترك الى احدهما فقط، ولا ينطبق على هذه الصورة ما هو المشهور في الالسنة من ان المنجز لا يقبل التنجز مرة أخرى، وذلك لفرض ان التكليف في الطرف المشترك لم يتنجز بأحد العلمين الاجماليين اولاً، لعدم سبق احدهما على الآخر زماناً، ولهذا التزم المشهور بوجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر كالملاقى بالفتح في هذه الصورة.

واما الصورة الثانية: وهي ما اذا كان احد العلمين الاجماليين متقدماً علما ومعلوماً على العلم الاجمالي الآخر، فقد ذهبت مدرسة المحقق النائيني(قده) الى ان العلم الاجمالي المتأخر ينحل بالعلم الاجمالي المتقدم، على اساس ان من شروط تنجيز العلم الاجمالي ان لا يكون احد طرفيه منجزاً بمنجز سابق والا فلا أثر له، لأن تأثيره منوط بأن يكون متعلقاً بالتكليف الفعلي القابل للتنجيز على كل تقدير، ونأخذ لذلك مثالين:

المثال الاول، ما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الانائين الشرقي او الغربي في يوم الخميس، ثم علمنا يوم الجمعة بوقوع النجاسة اما في الاناء الشرقي او الاناء الشمالي، وفي مثل ذلك لا يكون العلم الاجمالي المتأخر علماً بالتكليف القابل للتنجيز على كل تقدير، لأن النجاسة المعلوم وقوعها

في احد الانائين ان كانت واقعة في الاناء الشرقي، فلا أثر لها ولا يوجب تكليفاً جديداً، وان كانت واقعة في الاناء الشمالي، وان كان لوقوعها فيه أثر الا انه غير معلوم، والخلاصة انه لا علم اجمالاً بالتكليف الفعلي القابل للتنجيز على كل تقدير، ولهذا يكون وجوده كالعدم حتى على القول بالعلية، لأن العلم الاجمالي انما يكون علة تامة للتنجيز اذا تعلق بالتكليف القابل له على كل تقدير، واما اذا تعلق بالتكليف غير القابل له على كل حال، فلا يكون علة تامة، هذا لا من جهة القصور فيه بل من جهة ان المحل غير قابل لذلك، لأن من شروط تأثير العلة في المعلول، قابلية المعلول للتأثير والا فلا تأثير لها فيه، فالنتيجة ان العلم الاجمالي المتأخر حيث انه لم يتعلق بالتكليف الفعلي القابل للتنجز على كل حال، فلا أثر له بلا فرق في ذلك بين القولين في المسألة.

المثال الثاني، ما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الانائين الاسود او الابيض، ثم بعد فترة من الزمن علمنا بملاقاة الاناء الاصفر للاناء الاسود مثلاً، وهذه الملاقاة تشكل علماً اجمالياً جديداً وهو العلم الاجمالي اما بنجاسة الاناء الاصفر او الاناء الابيض ولا أثر لهذا العلم الاجمالي، لأنه لم يتعلق بالتكليف القابل للتنجز على كل تقدير، لأن التكليف ان كان متعلقاً بالاناء الابيض، فهو منجز بمنجز سابق فلا يقبل التنجز مرة ثانية، وعليه فالعلم الاجمالي الثاني المتأخر عن العلم الاجمالي الاول علماً ومعلوماً، لم يتعلق بالتكليف القابل للتنجز على كل تقدير ولهذا لا أثر له، ولا فرق في ذلك بين القول بالاقتضاء والقول بالعلية التامة، فان معنى العلية التامة انه لا يمكن

فرض وجود مانع عن تأثيره وتنجيزه للتكليف المعلوم بالاجمال في اطرافه بأن يكون التكليف قابلاً للتنجيز مطلقاً وعلى كل حال، واما اذا لم يكن كذلك، فالمقتضي للتأثير والتنجيز غير تام، لأن تماميته منوطة بأن يكون التكليف المعلوم بالاجمال قابلاً للتأثر والتنجز، باعتبار ان العلة التامة مؤلفة من المقتضي والشرط المصحح لفاعلية المقتضي والمتمم لقابلية المحل وعدم المانع، ومع فقد شيء منها فالعلة التامة غير موجودة.

وفي المقام اذا كان العلم الاجمالي موجوداً والمعلوم بالاجمال قابلاً للتأثر والتنجز، فلا يمكن فرض وجود مانع عن تأثيره كجريان الاصل المؤمن في بعض اطرافه، لأنه خلف فرض كونه علة تامة له، وأما اذا لم يكن التكليف المعلوم بالاجمال قابلاً للتأثر والتنجز مطلقاً وعلى كل تقدير، فلا يكون المقتضي للتأثير والتنجيز موجوداً، هذا نظير ما اذا علم اجمالاً اما بنجاسة هذا الاناء او طهارة ذاك الاناء، فانه لا أثر لهذا العلم الاجمالي، اذ انه ليس علماً بالتكليف القابل للتنجز على كل تقدير، وعليه فالقصور ليس في العلم بل في المعلوم فانه غير قابل للتنجز.

والخلاصة ان العلم الاجمالي المتأخر زمناً عن العلم الاجمالي الاول علماً ومعلوماً وان كان موجوداً صورة الا انه لا أثر له، لأنه انما يكون مؤثراً اذا كان المعلوم بالاجمال قابلاً للتأثر والتنجز في المرتبة السابقة، والا فلا يعقل ان يكون مؤثراً، ولا فرق في ذلك بين القول بالاقتضاء والقول بالعلية التامة هذا.

والحقت مدرسة المحقق النائيني(قده)[1] الصورة الثالثة بالصورة الثانية، وهي ما اذا كان المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الثاني متقدماً زمناً على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الاول، وان كان زمان حدوث العلم به متأخراً عن زمان حدوث العلم في الاول، كما اذا علمنا اجمالاً يوم الجمعة بوقوع قطرة دم في احد الاناءين الاسود او الابيض، ثم علمنا اجمالاً يوم السبت بنجاسة هذا الاناء الاسود او الاصفر في يوم الخميس، وعليه فزمان المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الثاني يوم الخميس، وزمان المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الاول يوم الجمعة، وان كان زمان حدوث العلم في الثاني متأخراً عن زمان حدوث العلم في الاول، وفي مثل ذلك قالت ان العلم الاجمالي الاول ملغي ولا أثر له، وقد أفادت في وجه ذلك ان العلم الاجمالي الثاني الحادث يوم السبت منجز لمعلومه من يوم الخميس، لأن العلم قد يتعلق بأمر مقارن وقد يتعلق بأمر متقدم وقد يتعلق بأمر متأخر، فاذا تعلق بأمر متقدم كهذا المثال، كان منجزاً له في ظرفه، وعلى هذا فنجاسة الاناء الاسود على تقدير ثبوتها منجزة في يوم الخميس، فاذن لا أثر للعلم الاجمالي الاول الحادث يوم الجمعة، لأنه لم يتعلق بتكليف قابل للتنجز على كل تقدير، اذ النجس ان كان الاناء الابيض فهو وان كان منجزاً له ولكن نجاسته غير معلومة، وان كان الاناء الاسود، فانه غير قابل للتنجز، لأن المنجز لا يقبل التنجز مرة ثانية.

وان شئت قلت، ان العلم الاجمالي الحادث يوم الجمعة الذي هو متأخر

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٦٣

معلومـاً عن العلم الاجمالي الحادث يوم السبت ومتقدم عليه علما، مما لا أثر لـه وان وجـوده كـالعدم، لأن قطـرة الدم المعلوم وقوعها اجمالاً يوم الجمعة بأحد الانائين الاسود او الابيض، ان كانت واقعة في الاناء الاسود، فلا أثر له لوجـوب الاجتناب عنه على الفرض من يوم الخميس، فاذن وقوعها فيه لا يوجـب تكلـيفاً جديداً الا اذا كان لـه أثر زائد والمفروض عدمه، وان كانت واقعـة في الاناء الابيض، فهو وان كان لـه أثر ولكن وقوعها فيه غير معلوم، فالنتـيجة ان العلم الاجمالي لم يتعلق بالتكليف القابل للتنجز على كل تقدير، وقد مر أنه لا فرق في ذلك بين القولين في المسألة.

ومـن ذلـك يظهـر انـه لا أثر لتقدم زمان احد العلمين الاجماليين على الآخـر دون معلومـه، فاذا فرضنا انهما يكونا معاصرين في المعلوم زماناً فلا أثر لتقدم زمان أحدهما على زمان الآخر.

الى هـنا قـد تـبين ان العـلمين الاجمالـيين المشتركين في طرف اذا كانا معاصـرين في المعلـوم بالاجمـال، كـان كلاهمـا مؤثـراً ومـنجزاً لـه في حال الاجـتماع عـلى الطـرف المشترك، واما اذا كانا مختلفين في المعلوم بأن يكون المعلـوم بالاجمال في احدهما متقدماً زمناً على المعلوم بالاجمال في الآخر، فلا أثـر لـــه ويكـون وجوده كالعدم، وان كان زمان حدوث علمه متقدما على زمـان حـدوث عـلم الاول كالمثال المتقدم، فاذن الميزان في عدم تنجيز العلم الاجمالي المتأخر، تأخر معلومه الاجمالي لا تأخر حدوث علمه.

ولنا تعليقان على ذلك:

امـا التعلـيق الاول: فـلأن ما ذكره(قده) من ان العلم الاجمالي المتأخر

عـن العـلم الاجمـالي الاول اذا كـان مـتأخراً عـنه معلوماً وعلماً او معلوماً فحسـب، فهو ينحل بالعلم الاجمالي الاول ويصبح ملغيا وبلا أثر، باعتبار ان الكـلام في تنجـيز العـلم الاجمالي اذا كان متعلقه التكليف القابل للتنجز على كـل تقدير، واما اذا كان متعلقه غير قابل للتنجز على كل تقدير، فهو خارج عـن محل الكلام ولا يمكن المساعدة عليه، وذلك لما تقدم من ان المعلوم يدور مـدار علـته حدوثـاً وبقـاءً، ولا يمكن بقاء المعلول بدون بقاء العلة، والا لزم انفكـاك المعلـول عـن العلـة وهو مستحيل، حيث ان مبدأ التعاصر بين العلة والمعلول من المبادي الاولية الضرورية، كيف فان المعلول عين الربط بالعلة لا انه ذات له الربط فلا يعقل انفكاكه عنها، والا لزم خلف فرض انه عين الربط بهـا، وفي المقـام حيـث ان التـنجز معلول للمنجز وهو العلم الاجمالي ويدور مـداره وجوداً وعدماً في كل آن، فلا يعقل بقاء التنجز بعد زوال العلم، و من هنا اذا انحل العلم الاجمالي زال تنجزه ايضاً، لأستحالة بقاء المعلول بعد زوال العلـة، وعـلى ضوء ذلك اذا اجتمع منجزان في آن واحد على وجوب شيء، فبطبـيعة الحـال كـان تـنجزه فيه مستنداً الى كليهما معاً، ولا يمكن ان يكون مسـتنداً الى احدهمـا المعين دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح، كما انه لا يمكـن ان يكون مستنداً الى العلم الاجمالي الاسبق، ضرورة ان استناده اليه يسـتلزم احـد المحذورين، اما ان المعلول في بقائه لا يحتاج الى العلة او تأثير المعدوم في الموجود وكلاهما مستحيل، وعلى هذا فحيث ان الاناء الشرقي في المـثال الاول طـرف لكـلا العلمين الاجماليين، فبطبيعة الحال يكون المؤثر في تـنجزه في آن الاجـتماع كلـيهما معـاً، بحيـث يكون كل منهما جزء العلة لا

تمامهـا، لوضـوح ان العلـتين المتسانختين اذا اجتمعتا على معلول واحد، كان المؤثـر فـيه مجموعهمـا مـن حيـث المجموع وكل واحدة منهما جزء العلة لا تمامهـا، على اساس ان نسبة المعلول الى كل منهما نسبة واحدة، فلا يمكن ان يكـون مسـتنداً الى احداهما دون الأخرى، لأنه ترجيح من غير مرجح، وما نحـن فـيه مـن هـذا القبيل، لأن نسبة تنجز الاناء الشرقي الى كل واحد من العلمين الاجماليين نسبة واحدة، فلا يمكن ان يكون مستنداً الى احداهما المعين دون الآخـر، وفي المـثال الـثاني يكـون الانـاء الاسـود طـرفا لكلا العلمين الاجمالـيين، وحينـئذٍ فبطبيعة الحال يكون تنجزه في اجتماعهما عليه مستنداً الى مجموعهما ويكون كل واحد منهما جزء العلة لا تمام العلة.

وبكـلمة، ان ما ذكره المحقق النائيني(قده) في المقام مبني على ان نجاسة الانـاء الشـرقي في المـثال الاول والاناء الاسود في المثال الثاني منجزة بالعلم الاجمالي السابق، ولا أثر للعلم الاجمالي اللاحق بالنسبة الى تنجيزها، ووقوع النجاسة فيه لم يحدث تكليفاً جديداً.

ولكـن عرفـت ان هذا المبنى خاطىء جداً، لأن مرجعه الى ان الاشياء في حدوثهـا بحاجة الى علة لا في بقائها، وهذا خلاف الضرورة والوجدان، اذ كيف يعقل ان المعلول ينفك عن العلة مع انه عين الربط بها ذاتاً وحقيقة ومن مراتب وجودها النازلة، ومن هنا يكون التنجز عين الربط بالمنجز ويتولد منه ومن مراتب وجوده النازلة، ولهذا قد صرح هو(قده) وغيره ان العلم الاجمالي اذا انحل وزال عن الجامع، زال تنجزه ايضاً ولا يعقل بقاؤه بعد انحلاله وزواله.

الى هـنا قـد استطعنا ان نخـرج بهذه النتيجة، وهي ان العلم الاجمالي

اللاحـق في آن حدوثـه قـد اجتمع مع العلم الاجمالي السابق في احد طرفيه، ومـن الطبـيعي ان تنجزه مستند الى كلا العلمين الاجماليين في هذا الآن، على اساس ان نسبته اليهما على حد سواء، كما هو الحال في جميع موارد اجتماع علـتين مسـتقلتين متسـانختين على معلول واحد، لأن المؤثر فيه المجموع من حيـث المجمـوع لا الجمـيع، لأستحالة صدور معلول واحد عن علل متعددة، وكذلك تنجز التكليف في الطرف المشترك مستند الى المجموع من حيث هو لا الى الجميع بنفس الملاك.

واما التعليق الثاني: فمع الاغماض عن التعليق الاول وتسليم ان العلم الاجمـالي المـتأخر لا يكون منجزاً ومؤثراً في الطرف المشترك بينه وبين العلم الاجمـالي الاول، الا انـه لـو تم فانمـا يتم فيما اذا كان العلم الاجمالي المتأخر متأخراً عنه علماً ومعلوماً، كما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الانائين الشرقي او الغـربي يـوم الخمـيس ثم في يـوم الجمعة علمنا بملاقاة اناء زيد مع الاناء الشـرقي، ويتولد من هذه الملاقاة العلم الاجمالي الثاني وهو متأخر عن العلم الاجمـالي الاول علماً ومعلوماً زماناً، واما اذا كان العلم الاجمالي متأخراً عن العـلم الاجمالي الآخر معلوماً فقط، واما علماً فيكون متقدماً عليه فلا يتم ما افـاده(قده)، كما اذا علمنا اجمالاً يوم الجمعة بنجاسة احد الانائين الاسود او الابـيض، ثم علمـنا اجمالاً يوم السبت اما بنجاسة اناء زيد او الاناء الابيض يـوم الخمـيس، وفي مثل ذلك يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الثاني مقـدم عـلى المعلـوم بالاجمـال في العلم الاجمالي الاول، واما علماً فهو مقدم على الثاني، فما ذكرته مدرسة المحقق النائيني(قده) لا يتم في مثل هذا الفرض وان قلـنا بانـه قـام في الفرض الاول، وذلك لأن العلم الاجمالي الحادث يوم

السبت وان كان متعلقه نجاسة احد الانائين يوم الخميس، الا ان تنجيزه تلك النجاسة يكون من الآن أي من يوم السبت لا من يوم الخميس، والا لزم انفكاك الأثر عن المؤثر والمعلول عن العلة، اذ لا يعقل ان يكون العلم الاجمالي حادثاً يوم السبت ومعلوله وهو التنجز حادثاً يوم الخميس أي قبل يومين من حدوثه، بداهة انه لا يتصور ان يكون المعلول حادثاً قبل حدوث العلة، والا لزم خلف فرض انه معلول لها، فتنجز نجاسة احد الانائين يوم الخميس لا يمكن ان يكون معلولاً للعلم الاجمالي الحادث يوم السبت وأثراً له، فاذن لا محالة يكون تنجزها من الآن أي يوم السبت، وعليه فيكون المعلوم بالاجمال فيه متأخراً عن المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الحادث يوم الجمعة، لأن المقدم انما هو ذات المعلوم بالاجمال، ومن الواضح انه لا أثر لتقدم ذاته، لأن الكلام انما هو في تقدم المعلوم بالاجمال بوصفه العنواني، باعتبار ان الاثر مترتب عليه لا على ذاته، والمفروض ان نجاسة احد الانائين يوم الخميس انما تتصف بوصف المعلوم بالاجمال من يوم السبت، فيكون ظرف الاتصاف يوم السبت وظرف ذات المعلوم بالاجمال يوم الخميس، لوضوح انها لا يمكن ان تتصف بهذا الوصف العنواني الا من يوم السبت أي من حين حدوث العلم الاجمالي، وعلى هذا فلا يعقل ان يكون العلم الاجمالي الحادث يوم السبت بنجاسة احد الانائين يوم الخميس مؤثراً ومنجزاً لها من يوم الخميس والا لزم احد محذورين:

اما وجود المعلول قبل وجود العلة والأثر قبل وجود المؤثر او تأثير المعدوم في الموجود، لفرض ان العلم الاجمالي معدوم يوم الخميس فكيف يكون مؤثراً، فاذن ثبوت التنجيز يوم الخميس مع عدم وجود المنجز له،

يستلزم وجود المعلول بلا علة او تأثير المعدوم في الموجود و كلاهما محال، ومن هنا قلنا في باب عقد الفضولي ان امضاء العقد السابق انما يتحقق من حين تحقق الاجازة وصدورها من المالك، ولا يعقل اتصافه بالاجازة المتأخرة من حين وقوعه، ضرورة ان العقد انما يصبح ممضياً من حين الاجازة، فانه من هذا الحين يتصف بالامضاء ويترتب عليه آثار الصحة لا من حين وقوعه وصدوره في الخارج، والا لزم احد محذورين، اما وجود المعلول قبل وجود العلة، لأن علة اتصاف العقد السابق بالامضاء هي الاجازة المتأخرة، فلو اتصف به من زمن وقوعه فيه لزم هذا المحذور، او تأثير المعدوم في الموجود وكلاهما محال، فاذن لا محالة يكون اتصافه به من حين الاجازة، فالسابق على الاجازة انما هو ذات الممضي وهو العقد، واما اتصافه بالوصف العنواني وهو وصف الامضاء، فهو مقارن للاجازة ومن حينها، ولهذا قلنا ان الصحيح في مسألة الاجازة في عقد الفضولي النقل لا الكشف.

الى هنا قد تبين ان الصحيح في العلمين الاجماليين المشتركين في ظرف هو أن المؤثر فيه كلا العلمين معاً، بلا فرق بين ان يكونا معاصرين علماً ومعلوماً او يكون احدهما متقدماً على الآخر علماً ومعلوماً او التفصيل بينهما، بان يكون احدهما سابقاً على الآخر معلوماً والآخر سابقاً عليه علماً، لأن المؤثر والمنجز في جميع هذه الصور الثلاث في الطرف المشترك كلا العلمين الاجماليين بنحو المجموع بدون أي امتياز لأحدهما على الآخر فيه.

واما الصورة الرابعة: وهي ما اذا كان احد العلمين الاجماليين متقدماً زمناً على العلم الاجمالي الآخر علماً فقط، واما معلوماً فقد يكون معاصراً

لمعلومه وقد يكون متأخراً عنه، فقد ذكر السيد الاستاذ(قده)[1] ان العلم الاجمالي المتأخر عن العلم الاجمالي الآخر علماً ينحل به حكماً، كما اذا علمنا اجمالاً يوم الخميس بنجاسة احد الاناثين الشرقي او الغربي، ثم في يوم الجمعة علمنا بملاقاة اناء زيد للاناء الشرقي، ويتولد من هذه الملاقاة علم اجمالي اما بنجاسة اناء زيد او نجاسة الاناء الغربي، وفي مثل ذلك ينحل العلم الاجمالي الحاصل يوم الجمعة بالعلم الاجمالي الاول حكماً، بلا فرق في ذلك بين ان يكون زمان الملاقاة وهو زمان المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الثاني يوم الجمعة ايضاً او يكون زمانها يوم الخميس، وقد افاد في وجه ذلك ان تنجيز العلم الاجمالي على القول بالاقتضاء يتوقف على تعارض الاصول المؤمنة وتساقطها من جهة المعارضة، وعلى هذا فحيث ان الاصول المؤمنة تتعارض في اطراف العلم الاجمالي السابق كأصالة الطهارة في الاناء الشرقي، فانها معارضة لأصالة الطهارة في الاناء الغربي فتسقطان معاً فيكون العلم الاجمالي منجزاً.

وان شئت قلت، ان جريان الاصالة في كلا الاناثين معاً لا يمكن، لأستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العملية، وجريانها في كل واحد منهما معارض مع جريانها في الآخر فيسقطان بالمعارضة، وجريانها في احدهما المعين دون الآخر للترجيح من غير مرجح، فاذن يكون العلم الاجمالي السابق منجزاً، واما العلم الاجمالي المتأخر، فحيث ان الاصل المؤمن قد سقط في احد طرفيه وهو الاناء الشرقي من جهة المعارضة مع الاصل

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٢١

المؤمن في الاناء الغربي على اساس العلم الاجمالي السابق، فلا يمكن تنجزه به، لأن المنجز لا يقبل التنجز مرة ثانية، ولهذا يكون العلم الاجمالي المتأخر في حكم المنحل فلا أثر له، فاذن لا مانع من جريان الاصل المؤمن وهو اصالة الطهارة في الاناء الملاقي وهو اناء زيد في المثال، وقد تقدم ان الاصل المؤمن اذا لم يجر في احد طرفي العلم الاجمالي بسبب او آخر، فلا مانع من جريانه في الطرف الآخر، فاذا جرى فيه، انحل العلم الاجمالي حكماً.

وعلى الجملة ان تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية في طول سقوط الاصول المؤمنة في اطرافه بالمعارضة، فاذا سقطت تنجز التكليف المحتمل في كل طرف من اطرافه، والمنجز له مباشرة هو احتماله بعد سقوط الاصول المؤمنة فيها، وحيث ان اصالة الطهارة في كلا طرفي العلم الاجمالي السابق قد سقطت من جهة المعارضة، فيكون احتمال التكليف في كل طرف من اطرافه منجزاً، وعلى هذا ففي المثال حيث قد تنجزت نجاسة كل من الاناء الشرقي والاناء الغربي بالاحتمال المقرون بالعلم الاجمالي بعد سقوط اصالة الطهارة فيهما بالمعارضة، فلا يكون للعلم الاجمالي المتأخر أثر بالنسبة الى الطرف المشترك، لفرض انه تنجز قبل حدوث العلم الاجمالي المتأخر والمتنجز لا يقبل التنجز مرة أخرى، ولهذا يكون العلم الاجمالي المتأخر بلا أثر وفي حكم العدم.

والجواب عن ذلك قد ظهر مما تقدم، لأن ما ذكره(قده) من ان التكليف في الطرف المشترك على تقدير ثبوته قد تنجز بالعلم الاجمالي السابق بعد سقوط الاصل المؤمن فيه بالمعارضة من جهة والترجيح بلا مرجح من جهة

أخرى، وبعد تنجزه لا أثر للعلم الاجمالي المتأخر بالنسبة اليه أي الى الطرف المشترك، معللاً بان المنجز لا يقبل التنجيز مرة أخرى، قد ظهر جوابه مما تقدم، لأنه(قده) ان اراد بذلك ان العلم الاجمالي السابق بحدوثه يوجب التنجز حدوثاً وبقاءً، فقد تقدم انه غير معقول ومخالف للضرورة والوجدان، لأن المعلول يدور مدار علته حدوثاً وبقاءً، فلا يعقل بقاء المعلول مع انتفاء العلة، وان اراد به ان العلم الاجمالي السابق في آن اجتماعه مع العلم الاجمالي المتأخر على الطرف المشترك منجز له بملاك سبقه دون العلم الاجمالي المتأخر، فيرد عليه ان اسناد التنجيز اليه ترجيح بلا مرجح، لوضوح ان نسبته الى كليهما على حد سواء ولا أثر للسبق ولا دخل له في عليته في آن الاجتماع، ضرورة ان العلم الاجمالي في كل آن علة للتنجز فيه ولا يمكن ان يكون العلم في الآن الاول علة للتنجز في الآن الثاني، لأستلزام ذلك احد محذورين، الاول بقاء المعلول مع انتفاء العلة، الثاني ان يكون المؤثر عدم العلة وكلاهما مستحيل، فاذن سقوط الاصل المؤمن في آن الاجتماع مستند الى كليهما معاً، نعم انه قبل هذا الآن مستند الى العلم الاجمالي السابق، باعتبار ان سقوطه في كل آن بحاجة الى وجود علة في هذا الآن.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره السيد الاستاذ(قده) في المقام لا يمكن المساعدة عليه اصلاً.

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

النقطة الاولى: ان المحقق النائيني(قده) قد بني في المقام ان انحلال العلم

الاجمالي المتأخر بالعلم الاجمالي السابق حقيقي لا حكمي، واما السيد الاستاذ(قده) قد بنى على ان انحلاله به حكمي لا حقيقي، والوجه في ذلك هو ان نظر المحقق النائيني(قده) الى ان منشأ العلم الاجمالي المتأخر وسببه لا يوجب حدوث تكليف جديد على كل تقدير، وانما يوجب حدوث تكليف على تقدير دون تقدير آخر، فلذلك لا يكون العلم الاجمالي المتأخر علماً بالتكليف الجديد على كل حال، ولهذا يكون لاغياً ومنحلاً حقيقة وواقعاً، بمعنى انه ليس هنا علم اجمالي بالتكليف على كل تقدير حتى يكون منجزاً بنحو الاقتضاء او العلة التامة.

واما نظر السيد الاستاذ(قده) الى ان العلم الاجمالي المتأخر متعلق بالجامع بين التكليف الجديد والتكليف الذي يكون طرفاً للعلم الاجمالي السابق، وعلى هذا فانه علم بالتكليف على كل تقدير، ولكن حيث ان الاصل المؤمن قد سقط في احد طرفيه وهو الطرف المشترك، فلا مانع من جريانه في الطرف الآخر، فاذا جرى انحل العلم الاجمالي حكماً لا حقيقة، هذا هو الفارق بينهما وان كانت النتيجة واحدة.

النقطة الثانية: ان المحقق النائيني(قده) اناط انحلال العلم الاجمالي المتأخر بالعلم الاجمالي السابق بتأخر معلومه الاجمالي عن معلومه كذلك وان كان متقدماً عليه علماً فضلاً عن كونه معاصراً له، واما السيد الاستاذ(قده) فقد اناط انحلال العلم الاجمالي المتأخر بالعلم الاجمالي السابق بتأخره عنه علماً وان كان متقدماً عليه معلوماً.

فالنتيجة في نهاية المطاف ان ما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ(قدهما) غير تام.

فالصحيح هو ما ذكرناه من ان العلم الاجمالي المتأخر لا ينحل بالعلم الاجمالي السابق لا حقيقة ولا حكماً، وعليه فله دخل في تنجيز الطرف المشترك في آن حدوثه وهو آن اجتماعه مع العلم الاجمالي السابق، ومن هنا لا فرق بين ان يكون العلمان الاجماليان المشتركان في احد طرفيهما معاصرين او لا.

الشرط الثالث[1]: قيل ان تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية مشروط بكون المكلف قادراً على المخالفة القطعية العملية، واما اذا لم يكن قادراً عليها فلا يكون منجزاً له هذا.

وغير خفي ان هذا الشرط ليس شرطاً آخر في مقابل الشرط الاول وهو تعلق العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير، وذلك لأن احد طرفي العلم الاجمالي اذا خرج عن قدرة المكلف لم يكن التكليف فعلياً على كل حال، لأن فعلية التكليف منوطة بالقدرة على امتثاله، ومع العجز عنه لا يعقل ان يكون فعلياً والا لزم التكليف بغير المقدور، فاذن مع عدم القدرة لا علم بالتكليف الفعلي مطلقاً سواء أكان في هذا الطرف او ذاك الطرف.

فالنتيجة، ان هذا الشرط ليس شرطاً آخر في مقابل الشرط الاول بل هو من افراده، ويأتي توضيحه بأكثر من ذلك في الشبهة غير المحصورة.

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢٠٣

نتائج البحث عدة نقاط

النقطة الاولى: ان انحلال العلم الاجمالي بقيام الامارة المعتبرة يكون بأحد نحوين:

الاول، ان هذا الانحلال انحلال حقيقي تعبداً لا حقيقة، يعني ان زوال العلم الاجمالي عن الجامع يكون بالتعبد لا بالحقيقة .

الثاني ان هذا الانحلال، انحلال حكمي لا حقيقي تعبداً، والنحو الاول يظهر من المحقق النائيني(قده)، ولكنه لا يرجع الى معنى محصل كما تقدم، واما الثاني وهو الانحلال الحكمي فهو الصحيح، لانه ينسجم مع جميع الاقوال في حجية الامارات.

النقطة الثانية: ان انحلال العلم الاجمالي بالامارة يتوقف على ان تكون لها دلالة التزامية، بأن تدل بالمطابقة على تعيين المعلوم بالاجمال في الطرف الذي قامت عليه وبالالتزام على نفيه عن الطرف الآخر، هذا فيما اذا كان المعلوم بالاجمال متخصصاً بخصوصية متميزة في الواقع وكان لسان الامارة لسان التعيين، واما اذا لم تكن لها دلالة التزامية، كما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال متخصصاً بخصوصية متميزة في الواقع او كان ولكن لم يكن لسان الامارة لسان التعيين، ففي مثل ذلك يتوقف انحلال العلم الاجمالي حكماً على جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر، فاذا جرى انحل العلم الاجمالي حكماً والا فلا، فاذن على القول بالاقتضاء لا مانع من جريانه فيه، لأن المانع من جريانه انما هو الاصل المؤمن في مورد الامارة، والمفروض انه قد سقط فيه، واما على القول بالعلية، فلا مقتضي لجريانه فيه، لأن المفروض ان العلم

الاجمالي غير منحل لا حقيقة ولا حكماً، وعليه فلا موضوع لجريان الاصل المؤمن في اطرافه لا كلاً ولا بعضاً.

النقطة الثالثة: ان العلم الاجمالي لا ينحل حكماً بالاصل العملي اللزومي وحده بل يتوقف زائداً عليه على جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر، بلا فرق في ذلك بين ان يكون المعلوم بالاجمال متخصصاً بخصوصية متميزة في الواقع او لا، باعتبار ان الدلالة الالتزامية لا تكون حجة، وعلى هذا فعلى القول بالاقتضاء لا مانع من جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر لسقوط معارضه، واما على القول بالعلية فلا مقتضي لجريانه، اذ على هذا القول لا يمكن جعل الاصل المؤمن في اطرافه ثبوتاً لا كلاً ولا بعضاً، فاذن لا انحلال للعلم الاجمالي لا حقيقة ولا حكماً.

النقطة الرابعة: ان الاصل العملي اللزومي اذا كان في طول اصلين مؤمنين عرضيين، فعلى المشهور انه يوجب انحلال العلم الاجمالي حكماً، ولكن الصحيح انه يوجب الانحلال مع العلم الاجمالي معاً لا وحده، باعتبار ان المؤثر في التنجيز في هذه الحالة كلاهما معاً لا احدهما.

النقطة الخامسة: ان انحلال العلم الاجمالي اذا كان حكمياً، كما اذا كان بالامارة او الاصل العملي، فهو مشروط بان تكون الامارة او الاصل العملي معاصراً للعلم الاجمالي، واما اذا كانت متأخرة عنه ولو بفترة زمنية قصيرة، فلا يوجب انحلاله، وذلك لأن الاصل المؤمن في احد طرفي العلم الاجمالي معارض للاصل المؤمن في الطرف الآخر، وان كانت فترة جريان الاول في هذا الطرف قصيرة بالنسبة الى فترة جريان الثاني في الطرف الآخر فانها

طويلة، لأن جريانه في هذا الطرف القصير معارض لجريانه في تمام آنات الطرف الآخر الطويلة، اذ لا يعتبر في التعارض ان يكون طرفا العلم الاجمالي متساويين، فان كان احدهما في فترة زمنية قصيرة والآخر في فترة زمنية طويلة، فالاصل المؤمن في الفترة الاولى القصيرة معارض للاصل المؤمن في تمام الفترة الثانية الطويلة.

النقطة السادسة: ان العلم الاجمالي ينحل حكماً بالامارة في طرف والاصل العملي في طرف آخر على القول بالاقتضاء، واما على القول بالعلية، فلا ينحل حكماً الا في صورة واحدة، وهي ما اذا كانت للامارة دلالة التزامية، واما في سائر الصور والفروض فلا ينحل.

النقطة السابعة: ان العلم الاجمالي بالجامع اذا كان تعبدياً كالامارة او الاصل العملي، فهل هو كالعلم الاجمالي الوجداني على كلا القولين في المسألة أي القول بالاقتضاء والقول بالعلية او لا؟

والجواب، ان حال العلم الاجمالي التعبدي حال العلم الاجمالي الوجداني فلا فرق بينهما في حرمة المخالفة القطعية العملية، ولا في وجوب الموافقة القطعية العملية على كلا القولين في المسألة، و ماقيل اويمكن ان يقال من ان حال العلم الاجمالي التعبدي ليس كحال العلم الاجمالي الوجداني، لا يمكن المساعدة عليه على تفصيل تقدم.

النقطة الثامنة: ان التفصيل الذي ذكره بعض المحققين بين الامارة القائمة على الجامع ابتداء والامارة القائمة على الفرد المعين في الخارج ثم اشتبه بفرد آخر، من انه على الاول يقع التعارض بين اطلاق دليل حجية

الامـارة وبـين اطلاق دليل حجية الاصل، وعلى الثاني يفترق العلم الاجمالي بـالحكم الواقعي عن العلم الاجمالي بالحكم الظاهري، لا يمكن المساعدة عليه على ما تقدم، ولهذا قلنا انه لا فرق بين العلم الاجمالي بالحكم الواقعي والعلم الاجمالي بالحكم الظاهري.

النقطة التاسعة: ان تنجيز العلم الاجمالي على القول بالاقتضاء لوجوب الموافقة القطعية العملية بعد سقوط الاصول المؤمنة في اطرافه او قصور ادلتها عـن شمولهـا لهـا انمـا هو بنحو المباشر، على اساس ان متعلق العلم الاجمالي الجـامع العرضـي الاختـراعي المـأخوذ بـنحو الاشـارة به الى ما هو متعلق التكلـيف في الواقـع باشارة ترددية تصديقية لا بنحو الموضوعية حتى يكون تنجـيز التكلـيف المحـتمل في كـل طرف مستند الى الاحتمال المقرون بالعلم الاجمـالي مباشـرة لا الى العلم كذلك، هذا على القول بالاقتضاء، و اما على القـول بالعلـية التامة، فلا يمكن جعل الاصول المؤمنة في اطرافه ثبوتاً لا كلاً ولا بعضاً، ولهذا لا تصل النوبة الى مقام الاثبات.

الـنقطة العاشـرة: المشـهور بين الاصوليين هو ان تنجيز العلم الاجمالي للتكلـيف المعلـوم بالاجمـال، مشروط بان لا يكون احد طرفيه منجزاً بمنجز سـابق والا فـلا أثر لـه، معللاً بان المنجز لا يقبل التنجز مرة أخرى، ولكن تقدم انه لا أصل لهذا الشرط في المقام، لان تنجز الطرف المشترك بين العلمين الاجماليين في آن اجتماعهما عليه مستند الى كليهما معاً لا الى العلم الاجمالي السـابق اذ لا أثر للسبق، لأن المعلول في كل آن بحاجة الى العلة في هذا الآن، عـلى اساس ضرورة مبدأ التعاصر بينهما، واما ان المنجز لا يقبل التنجز مرة

ثانية وان كان تاماً كبروياً الا ان المقام ليس من صغرياتها.

النقطة الحادية عشر: ان المنجز السابق لأحد طرفي العلم الاجمالي ان كان متمثلاً في العلم الاجمالي، فتنجز الطرف المشترك في آن الاجتماع مستند الى كليهما معاً وان كان متمثلاً في الامارة او الاصل العملي، فعلى القول بالاقتضاء يكون تنجزه مستنداً الى المنجز السابق دون العلم الاجمالي، واما على القول بالعلية التامة فالتنجز مستند الى كليهما معاً في آن الاجتماع في جميع الصور والفروض.

النقطة الثانية عشر: ان العلمين الاجماليين اذا كانا مشتركين في احد طرفين، سواء أكانا معاصرين زمناً ام كان احدهما متقدماً على الآخر علماً ومعلوماً او علماً فقط او معلوماً كذلك، ففي جميع هذه الفروض يكون المؤثر في آن الاجتماع في تنجيز الطرف المشترك كلا العلمين الاجماليين لا احدهما المعين دون الآخر، لأنه ترجيح من غيرمرجح، وما ذكره السيد الاستاذ(قده) والمحقق النائيني(قده) من انه لا أثر للعلم الاجمالي المتأخر عن العلم الاجمالي الآخر معلوماً او علماً لا يمكن المساعدة عليه.

التنبيه الخامس

ذكر السيد الاستاذ(قده)[1] انه لو كان الأثر في احد طرفي العلم الاجمالي أكثر من الاثر في الطرف الآخر، فعندئذٍ تارة لا يكون بينهما قدر مشترك وأخرى يكون بينهما قدر مشترك.

اما الاول، فلا شبهة في تنجيز العلم الاجمالي، كما اذا علمنا اجمالاً انه نذر في ليلة الجمعة ولكنه لا يدري انه نذر قراءة سورة الواقعة او سورة التوحيد، وفي مثل ذلك لا شبهة في تنجيز العلم الاجمالي ووجوب قراءة السورتين معاً وان كانت سورة التوحيد أقل من سورة الواقعة وهي أكثر منها، الا انه لما لم يكن بينهما قدر مشترك بل هما متباينتان، كان العلم الاجمالي منجزاً بلا فرق في ذلك بين القول بالاقتضاء او القول بالعلية، غاية الامر ان تنجيزه على القول الاول مبني على سقوط الاصول المؤمنة في اطرافه للتعارض وعن بعضها المعين دون الآخر للترجيح من دون مرجح، واما على القول الثاني فلا يتصور ان يتوقف على شيء.

واما الثاني، فكما اذا علمنا اجمالاً بوقوع نجاسة في احد الاناءين المطلق او المضاف، فان كانت واقعة في الاناء المضاف، فلا يترتب على وقوعها فيه غير حرمة شربه وهي أثر مشترك بينهما، وان كانت واقعة في الاناء المطلق، ترتب على وقوعها فيه أثران:

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٦٦

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

والجواب ان هنا قولين: فذهب السيد الاستاذ(قده) الى القول الاول، بتقريب ان تنجيز العلم الاجمالي انما هو بسقوط الاصول المؤمنة في اطرافه، فاذا سقطت كان العلم الاجمالي منجزاً، وفي المقام لا يمكن اجراء اصالة الطهارة في الاناء المطلق واصالة الطهارة في الاناء المضاف، لأستلزام ذلك الترخيص في المخالفة القطعية العملية، واجرائها في احدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، فاذا سقطت اصالة الطهارة في الاناء المطلق، سقط كلا أثريه هما حرمة شربه وعدم جواز الوضوء او الغسل به، والمفروض ان اصالة الطهارة قد سقطت فيه بالمعارضة مع اصالة الطهارة في الاناء المضاف، فاذا سقطت فلا طريق لنا الى طهارته من حيث جواز الوضوء او الغسل به، لأن جوازه مترتب على طهارة الماء واقعاً او ظاهراً وبعد سقوط أصالة الطهارة فيه بالمعارضة، فليس هنا أصل آخر لأحراز طهارته ظاهراً هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين(قده)[1] بتقريب،انه يظهر من السيد الاستاذ(قده) ان الاثر المختص بأحد طرفي العلم الاجمالي خارج عن دائرة العلم الاجمالي، على اساس انه(قده) قال ان الاثر الزائد منفي بنفس الاصل المؤمن الذي ينفي الاثر المشترك في الماء المطلق وهو أصالة الطهارة او استصحابها، والمفروض سقوط هذا الاصل المؤمن بالمعارضة فلا يبقى ما

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢٥٦

يثبت جواز الوضوء به، وهذا البيان يظهر منه الاعتراف بأن الاثر الزائد خارج عن دائرة العلم الاجمالي وانما لا ينفي باعتبار عدم وجود أصل ترخيصي يختص به، ونتيجة ذلك انه اذا كان له أصل مخصوص به جرى في نفيه بلا محذور، ثم اشكل عليه بأن الاثر المختص اذا كان داخلاً في اطراف العلم الاجمالي وتنجز به، فلا يمكن نفيه لا بالاصل المؤمن المشترك ولا بالاصل المختص به، واما اذا لم يكن داخلاً في اطراف العلم الاجمالي وخارجاً عنها، فيمكن نفيه بالاصل المؤمن المشترك وهو أصالة الطهارة في المقام تمسكاً باطلاق دليلها، لأنها قد سقطت عن الماء المطلق بالمعارضة بلحاظ أثره المشترك وهو حرمة الشرب، ولا مانع من التمسك بها لنفي عدم جواز الوضوء به.

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

وثانياً ان ما ذكره(قده) من ان الاثر الزائد اذا كان داخلاً في دائرة العلم الاجمالي وتنجز به، فلا يجدي الاصل المؤمن المختص به ايضاً في نفيه فلا يمكن المساعدة عليه، اذ لو كان له أصل مؤمن مختص به فهو يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي، لفرض انه لا معارض له، فاذا لم يكن له معارض في الطرف الآخر، فلا مانع من جريانه فيه وانحلال العلم الاجمالي بالنسبة اليه حكماً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الاثر الزائد في مثل المثال داخل في دائرة العلم الاجمالي، لأن العلم الاجمالي تعلق بنجاسة الجامع بين الماء المطلق والماء المضاف، وحينئذٍ فان كان النجس في الواقع الماء المطلق ترتب على نجاسته أثران، أحدهما حرمة شربه تكليفاً والآخر عدم جواز الوضوء به وضعاً، وان كان النجس في الواقع الماء المضاف ترتب على نجاسته أثر واحد وهو حرمة شربه، فاذن كلا الاثرين في الماء المطلق داخل في دائرة العلم الاجمالي، لوضوح ان العلم الاجمالي لم يتعلق بحرمة الشرب الجامع بين شرب الماء المطلق وشرب الماء المضاف لكي يقال ان عدم جواز الوضوء به خارج عن دائرة العلم الاجمالي، بل العلم الاجمالي تعلق بالموضوع للاثر وهو نجاسة احدهما، غاية الامر يترتب على نجاسة الماء المطلق أثران هما حرمة شربة وعدم جواز الوضوء به، وعلى نجاسة الماء المضاف أثر واحد وهو حرمة شربه، ومن الواضح ان العلم بالموضوع علم بترتب أثره عليه، فاذن لا يمكن التفكيك بين حرمة شربه وبين عدم جواز الوضوء به، بدعوى ان الاثر الاول داخل في دائرة العلم الاجمالي دون الثاني، مع ان اصالة الطهارة تنفي كلا الاثرين في عرض واحد، فلا يمكن القول بأن الاثر الاول منفي بها دون الثاني، لأنه ترجيح من غير مرجح، اذ نسبة الاصالة الى كلا الاثرين نسبة واحدة، بل لو كان الاثران طوليين فالامر ايضاً كذلك، يعني ان كلا الاثرين داخل في دائرة العلم الاجمالي، اذ العلم بنجاسة الماء المطلق علم بترتب آثاره عليه، سواء أكانت طولية ام كانت عرضية وسواء أكان العلم بها تفصيلياً ام اجمالياً، واذا تنجزت نجاسته على تقدير ثبوتها، تنجزت آثارها من حرمة شربه وعدم جواز الوضوء به وهكذا، واذا تنجزت نجاسة الماء المضاف ان

كـان في الواقـع نجسـاً، تـنجز أثرها وهو حرمة شربه، ولا يمكن التفكيك في التنجيز بين حرمة شربه وعدم جواز الوضوء به وان الاول منجز دون الثاني، لانـه خلف فرض كونه من آثار نجاسته، اذ معنى تنجز النجاسة تنجز آثارها والا فـلا معـنى لتنجزها، وعلى هذا فالعلم الاجمالي بنجاسة احد المائين أي المـاء المطلق او المضاف هو العلم الاجمالي اما بحرمة شرب الماء الاول وعدم جـواز الوضوء به او حرمة شرب الماء الثاني، فاذن كل من حرمة شرب الماء الاول وعدم جواز الوضوء به طرف للعلم الاجمالي وحرمة شرب الماء الثاني طـرف آخـر لـه، غاية الامر ان في احد طرفي العلم الاجمالي أثرين شرعيين وفي الطرف الآخر أثراً شرعياً واحداً.

الى هنا قد تبين انه لا شبهة في أن الاثر الزائد في المقام داخل في دائرة العـلم الاجمـالي ومـنجز به بعد سقوط الاصل المؤمن وهو أصالة الطهارة في المـاء المطلـق، فانـه بعـد سـقوطها فـيه بالمعارضة مع اصالة الطهارة في الماء المضاف كما لا يجوز شربه كذلك لا يجوز الوضوء به .

ومـن ناحـية ثالـثة، فمـع الاغمـاض عمـا ذكرناه من ان هنا علمين اجماليين في عرض واحد، احدهما العلم الاجمالي بحرمة شرب احد المائين أي المـاء المطلـق او المضـاف، وثانـيهما العلم الاجمالي بعدم جواز الوضوء بالماء المطلـق او بحـرمة شـرب المـاء المضاف، وهذان العلمان الاجماليان كما انهما ينجزان الطرف المشترك بينهما كذلك ينجزان كل منهما الطرف المختص به.

فالنتيجة، ان الصحيح في مثل هذا المثال هو ما ذكره السيد الاستاذ(قده).

ومـن ناحـية رابعة، ان الاثر الزائد اذا كان مختصاً بالاصل المؤمن غير المتسـانخ للاصـل المؤمـن في الاثـر المشترك، فلا يكون طرفاً للعلم الاجمالي

حتى يكون معارضاً مع الاصل المؤمن في الطرف المشترك، والنكتة في ذلك ان دليل الاصل المؤمن في الطرف المشترك حيث انه قد ابتلي بالتعارض بين فرديه في الداخل، فلا يكون حجة حتى يصلح ان يعارض دليل الاصل المؤمن في احد طرفيه خاصة، ولكن هذه النكتة لا تختص بالاثر الزائد بل تعم الاثر المشترك ايضاً اذا كان هناك اصل مؤمن مختص بأحد طرفي العلم الاجمالي وغير متسانخ للاصل المؤمن المشترك بين طرفيه، وقد تقدم تفصيل ذلك،هذا كله فيما اذا كان الاثر الزائد والاثر المشترك في موضوعين كالمثال المتقدم، بأن يكونا من قبيل الاقل والاكثر الاستقلاليين، وأخرى يكون أثراً مرتبطاً بأن يكونا من قبيل دوران الامر بن الاقل والاكثر الارتباطيين، وعلى كلا التقديرين فالاثر الزائد خارج عن دائرة العلم الاجمالي والمرجع فيه أصالة البراءة.

ثم ان السيد الاستاذ(قده)[1] قد ذكر في ذيل هذا التنبيه مثالاً آخر وهو ما اذا علم شخص اجمالاً بتنجس ثوبه ولكنه لا يدري انه بملاقاة البول او ملاقاة الدم، فعلى الاول يجب عليه غسله مرتين بالماء غير الجاري وعلى الثاني مرة واحدة، ففي مثل ذلك اذا غسل هذا الثوب مرة واحدة، فبطبيعة الحال يشك في طهارته وبقائه على النجاسة ووجوب غسله مرة ثانية، وحينئذٍ وان كان لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن وجوب غسله مرة أخرى او استصحاب عدم وجوبه، الا ان هذا الاصل محكوم باستصحاب بقاء نجاسته.

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٦٨

واشكل عليه بعض المحققين(قده)[1] اولا، انه لا معنى لأصالة البراءة عن وجوب غسله مرة أخرى او استصحاب عدم وجوبه، لأن وجوب الغسل ليس حكماً تكليفياً حتى يكون مورداً لأصالة البراءة او استصحاب عدم وجوبه، بل هو عبارة عن الحكم بالطهارة بعد غسله .

وثانياً، ان استصحاب بقاء نجاسته محكوم باستصحاب عدم ملاقاته للبول، فانه ينقح موضوع مطهرية غسله وانه مرة واحدة، لأن الدليل يدل على ان الغسل مطهر ومقتضى اطلاقه انه مطهر مرة واحدة، وخرج من اطلاقه خصوص الثوب الملاقي للبول، وعليه فاذا كان الثوب متنجساً وشك في ان تنجسه هل هو بملاقاته للبول او بغيره، فلا مانع من استصحاب عدم ملاقاته للبول وبه يحرز الموضوع بكلا جزئيه، احدهما تنجسه وهو محرز بالوجدان والآخر عدم كون تنجسه بملاقاة البول وهو محرز بالاستصحاب، فاذن يتحقق الموضوع المركب بكامل اجزائه فيكفي في طهارته حينئذٍ غسله مرة واحدة.

وفيه، ان الاشكال الثاني متين جداً، لأن استصحاب بقاء نجاسة الثوب محكوم باستصحاب عدم ملاقاته للبول وبه يحرز موضوع مطهرية الغسل مرة واحدة، واما الاشكال الاول، فالظاهر انه غير وارد، وذلك لأن مراد السيد الاستاذ(قده) من أصالة البراءة عن وجوب الغسل، اصالة البراءة عن وجوبه الشرطي لا عن وجوبه التكليفي، حيث ان الشك في ان طهارته مشروطة بغسله مرة ثانية او لا، فالشك حينئذٍ انما هو في شرطية الغسل مرة أخرى للحكم بطهارته ولا مانع من اصالة البراءة عن شرطيته او استصحاب عدم شرطيته.

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٢٥٧

الى هنا قد وصلنا الى النتائج التالية:

الاولى: ان في احد طرفي العلم الاجمالي اذا كان أثر زائد دون الطرف الآخر، فالاثرالزائد داخل في أطراف العلم الاجمالي ومنجز به.

الثانية: ان الاثرالزائد اذا كان في موضوع واحد، فتارة يكون الاثر الزائد أثراً مستقلاً عن الأثر الآخر فيكونا من الاقل والاكثر الاستقلاليين، وأخرى يكون مرتبطاً به فيكونا من الاقل والاكثر الارتباطين، وعلى كلا التقديرين فالمرجع هو اصالة البراءة عن الاكثر.

الثالثة: اذا علم اجمالاً بنجاسة الثوب ولكن لا يدري انها بملاقاة البول او الدم، فاذا غسل الثوب مرة واحدة بالماء القليل، فبطبيعة الحال يشك في طهارته، ففي مثل ذلك وان كان يجري استصحاب بقاء نجاسته في نفسه الا انه محكوم باستصحاب عدم ملاقاته للبول.

(التنبيه السادس)

ان تنجيز العلم الاجمالي سواء أكان بنحو العلة التامة ام كان بنحو الاقتضاء يدور مدار وجوده حدوثاً وبقاءً، ضرورة استحالة بقاء المعلول بدون علة، اذ مبدأ التعاصر بين العلة والمعلول من المبادي الاولية الوجدانية والا لزم احد محذورين:

اما صيرورة وجود المعلول واجباً بعد حدوثه ومستغنياً عن العلة بقاء، او يلزم تأثير المعدوم في الموجود وكلاهما مستحيل، فالتنجز معلول للعلم الاجمالي ويدور مداره حدوثاً وبقاءً، فاذا زال العلم الاجمالي، زال تنجزه ايضاً، غاية الامر على القول بالعلية التامة، يكون التنجز معلولاً للعلم الاجمالي مباشرة، واما على القول بالاقتضاء، فالتعارض بين الاصول المؤمنة يكون معلولاً للعلم الاجمالي مباشرة ويدور مداره حدوثاً وبقاءً و وجوداً وعدماً، فاذا سقط العلم الاجمالي، سقط التعارض بينها ايضاً ولا يعقل بقاؤه، والا لزم محذور بقاء المعلول بدون العلة.

ثم ان زوال العلم الاجمالي عن الجامع تارة يكون بظهور الخطأ والاشتباه للعالم، كما اذا اعتقد اجمالاً بنجاسة احد هذين الانائين ثم بان خطاؤه وظهر انهما كانا طاهرين، وأخرى يكون بتبدله بالشك الساري، كما اذا علم اجمالاً بأن احد هذين الثوبين ملك لزيد ثم شك في ذلك، فالعلم بالجامع وهو عنوان احدهما انقلب الى الشك فيه، فيكون شاكاً فعلاً في ان

أحدهما ملك لزيد او لا، ومن الواضح ان العلم الاجمالي اذا زال عن الجامع سواء أكان زواله بالانقلاب الى العلم بالخلاف او الى الشك في الجامع، زال تنجزه مطلقاً أي على القول بالعلية والاقتضاء معاً، ولا وجه لتوهم بقاء تنجز اطرافه بعد زواله، بداهة انه لا يعقل بقاؤه مع عدم بقاء العلم الاجمالي والا لزم بقاء المعلول بدون العلة وهو مستحيل.

ثم ان العلم الاجمالي المتعلق بالجامع، فتارة يكون للجامع المعلوم بالاجمال امد خاص وفترة زمنية محددة وبانتهاء تلك الفترة ينتهي العلم الاجمالي، وأخرى نفس هذا الفرض ولكن بعد انتهاء الفترة المذكورة يشك في بقاء الجامع، وثالثة يكون الجامع مردداً بين فردين احدهما اطول عمراً وامداً في عمود الزمان من الآخر.

اما في الفرض الاول، فيكون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف المعلوم بالاجمال في طول أمده الخاص وبانتهائه ينتهي العلم الاجمالي، وحينئذٍ فلا علم اجمالي حتى يكون منجزاً، كما اذا علمنا اجمالاً يوم الجمعة بوجوب احدى الصلاتين الجمعة او الظهر من زوال الشمس الى استتار القرص، وبانتهاء هذا الامد الزمني، ينتهي العلم الاجمالي.

واما في الفرض الثاني، فلا مانع من التمسك باستصحاب بقاء الجامع، على اساس ان الاستصحاب يقوم مقام القطع الطريقي، وعلى هذا الاساس فاستصحاب بقاء الجامع يقوم مقام العلم الاجمالي به ويترتب عليه أثره لحرمة المخالفة القطعية العملية ووجوب الموافقة القطعية العملية، غاية الامر على القول بالاقتضاء يتوقف على تنجيز الاستصحاب لوجوب الموافقة القطعية العملية على تساقط الاصول المؤمنة في اطرافه جميعاً من جهة

المعارضة وعن بعضها من جهة الترجيح بلا مرجح، واما على القول بالعلية التامة فهو منجز للتكليف المعلوم بالاجمال مباشرة، ولا مقتضي لجريان الاصول العملية في اطرافه، وقد تقدم انه لا فرق بين العلم الاجمالي بالحكم الواقعي والعلم الاجمالي بالحكم الظاهري من هذه الناحية، مثال ذلك ما اذا علم المكلف بأنه محدث ولكن لا يدري انه محدث بالاكبر او الاصغر، فان كان محدثاً بالاول فمفعوله ينتهي بالغسل، وان كان محدثاً بالثاني فمفعوله ينتهي بالوضوء، وفي مثل ذلك اذا أتى بأحدهما، فتارة لا يعلم انه أتى بالغسل او الوضوء وأخرى يعلم بأنه أتى بالوضوء، وعلى كلا التقديرين فيشك في بقاء الحدث، فانه قبل الاتيان بأحدهما، كان يعلم بأنه محدث وبعد الاتيان به يشك في البقاء، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقاء كونه محدثاً، ويترتب عليه في الفرض الاول وجوب الاتيان بالغسل والوضوء معاً، وفي الفرض الثاني وجوب الاتيان بالغسل هذا، ولكن هذا المثال ليس مما نحن فيه، لأن الكلام فيما نحن فيه انما هو فيما اذا تبدل العلم الاجمالي بالحكم الواقعي بالعلم الاجمالي بالحكم الظاهري، فانه اذا تبدل يقع الكلام في انه منجز كالعلم الاجمالي بالحكم الواقعي او لا، فالكلام في اصل تنجزه، واما في المثال المذكور، فالعلم الاجمالي الوجداني لم ينقلب الى العلم الاجمالي التعبدي بل هو يظل ثابتاً وقد تنجز متعلقه واشتغلت ذمة المكلف به، واما الشك في بقاء الجامع، فهو انما يكون من جهة الاتيان بأحد فردي الجامع، وبعد الاتيان به يشك في بقائه واشتغال الذمة به، وفي مثل ذلك جريان الاستصحاب على القاعدة، ولو لم يجر فالمرجع قاعدة الاشتغال، باعتبار ان الشك في المقام انما

هـو في مقـام الامتـثال وفـراغ الذمة بعد اشتغالها به، وليس وجوب الاتيان بالجـامع مـن جهـة ان الاستصـحاب يقـوم مقـام القطع الطريقي وان العلم الاجمالي التعبدي كالعلم الاجمالي الوجداني.

فالنتـيجة، ان محل الكلام انما هو في ان العلم الاجمالي التعبدي هل هو كالعلم الاجمالي الوجداني في تنجيز التكليف المعلوم بالاجمال وثبوته في الذمة او لا، واما في المثال وما شاكله، فالشك انما هو في مقام الامتثال وفراغ الذمة بعـد ثـبوت التكليف وتنجزه، ولكن هذا مناقشة في المثال فلا قيمة لها، واما اصـل الكبرى وهي ان العلم الاجمالي التعبدي كالعلم الاجمالي الوجداني فهي ثابتة وقد تقدم تفصيل ذلك.

واما في الفـرض الثالـث، وهـو مـا اذا عـلم المكلف اجمالاً بوجوب الجلـوس مـن اول طلـوع الشـمس في احـد المسـجدين هما مسجد الجامع ومسـجد المحلـة مـثلاً، وعلم انه ان كان واجباً في مسجد الجامع فالى الزوال وان كـان واجـباً في مسـجد المحلة فالى ساعة بعد طلوع الشمس، فيدور امر المعلـوم بالاجمـال فـيه بـين الفرد القصير والفرد الطويل، فهل يجوز لـه ترك الجلـوس بعد ساعة من طلوع الفجر في مسجد الجامع بأن يجلس ساعة بعد الطلوع في مسجد المحلة ويتركه في مسجد الجامع، باعتبار انه لا علم بوجوبه فـيه، وانمـا العلم بوجوب الجلوس الجامع بين الفردين المذكورين، فاذا انتهى امد الفرد القصير، فلا علم بوجوب الفرد الطويل.

والجـواب انه لا يجوز، اما على القول بالعلية التامة فالامر واضح، لأنه علـة تامـة لتنجـيز التكلـيف المعلـوم بالاجمال في كل من طرفيه سواء أكان الطـرفان متساويين أم كان أحدهما أطول من الآخر، لما تقدم من انه لا يمكن

على ضوء هذا القول جعل الاصل المؤمن في اطرافه لا كلاً ولا بعضاً، باعتبار ان العلم الاجمالي وهو العلم بالجامع باقٍ حتى بعد انتهاء امد الفرد القصير، فاذا كان باقياً، فهو منجز مطلقاً ومباشرة ولا يمكن فرض وجود المانع منه، والا لزم خلف فرض انه علة تامة.

واما على القول بالاقتضاء، فلأن تنجيزه للتكليف المعلوم بالاجمال بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية، يتوقف على تساقط الاصول المؤمنة في اطرافه بالمعارضة وعن بعضها المعين دون بعضها الآخر للترجيح بلا مرجح، ومن الواضح ان التعارض يدور مدار العلم الاجمالي حدوثاً وبقاءً، باعتبار انه معلول له، وحيث ان العلم في المقام بوجوب الجلوس الجامع بين جلوسه ساعة بعد طلوع الشمس وجلوسه الى الزوال بعده، ظل ثابتاً بعد انتهاء أمد الفرد القصير فيكون منجزاً ومانعاً عن جريان الاصول المؤمنة في كلا طرفيه، وعليه فاصالة البراءة عن وجوب الفرد الطويل في تمام آناته الطولية، معارضة مع اصالة البراءة عن وجوب الفرد القصير في ظرفه، ومن هذا القبيل ما اذا علم اجمالاً بوجوب قراءة القرآن اما في المسجد او في الحرم الشريف، فان كانت في المسجد، فمن الزوال الى الغروب، وان كانت في الحرم فمن الزوال الى ساعة بعده، لأن المعلوم بالاجمال فيه مردد بين الفرد القصير والفرد الطويل، والعلم الاجمالي لا ينتهي بانتهاء الفرد القصير، بل يظل ثابتاً بعد انتهائه ومانعاً عن جريان الاصل المؤمن في الفرد الطويل من جهة معارضته مع الاصل المؤمن في الفرد القصير في ظرفه، والخلاصة انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان يكون طرفاه متساويين في العمر او

يكـون عمر احدهما أطول من الآخر، كما انه لا فرق بين ان يكونا عرضيين او طوليين يعني دفعيين او تدريجيين، فطالما يكون العلم الاجمالي موجوداً فهو منجز، والتدريجية بين طرفيه لا تضر به ولا توجب انحلاله، كما ان انتهاء امد احـد طرفـيه دون الآخر لا يضر به ولا يوجب انحلاله، اذ العلم الاجمالي هو العـلم بالجامع، والجامع قد يكون بين فردين عرضيين وقد يكون بين فردين طولـيين، وعـلى الاول قـد يكون بين فردين متساويين في العمر وقد يكون بين فردين مختلفين فيه.

الى هـنا قـد وصـلنا الى هـذه النتـيجة، وهي ان تنجيز العلم الاجمالي للتكلـيف المعلوم بالاجمال يدور مدار وجوده حدوثاً وبقاءً، لأنه معلول لـه، هذا من ناحية.

ومـن ناحـية أخـرى، حيث ان متعلق العلم الاجمالي الجامع العرضي الانتزاعي، فطالما يكون العلم بهذا الجامع موجوداً فهو منجز، بلا فرق بين ان يكـون المعلـوم بالاجمـال مـردداً بين فردين متساويين او فردين مختلفين في العمـر، كمـا انـه لا فـرق بـين ان يكـون المعلوم بالاجمال مردداً بين فردين تدريجـيين أو فـرديين دفعيين، فالعبرة انما هي بوجود العلم الاجمالي بالجامع المذكور وعدم انحلاله.

فالنتـيجة، ان العـلم الاجمالي اذا تعلق بالتكليف المتعلق بالجامع المردد بين فردين أحدهما قصير الامد والآخر طويل الامد، فهو منجز له حتى على القـول بالاقتضـاء، لأن الاصـل المؤمـن في الفـرد القصير في ظرفه معارض للاصـل المؤمـن في الفـرد الطويـل في طول أمده، اذ الاصل المؤمن في الزمن

المستقدم يصلح ان يعارض الاصل المؤمن في الزمن المتأخر طالما يكون العلم الاجمالي بينهما موجوداً، او يلزم من جريانه في كليهما معاً الترخيص في المخالفة القطعية العملية.

(التنبيه السابع)

يقع الكلام في تنجيز العلم الاجمالي المتعلق بالجامع بين أمرين أو امور تدريجية، كما اذا علمنا اجمالاً بوجوب الجلوس في المسجد مثلاً المردد بين الجلوس فيه في الساعة الاولى من النهار والجلوس فيه بعد الزوال، ومن هذا القبيل ما اذا علمت المرأة المستحاضة التي ضاعت عليها ايام عادتها بان بعض ايام من الشهر ايام عادتها وهي مرددة بين الايام في العشرة الاولى والايام في العشرة الاخيرة، وخلال تلك الايام يحرم مكثها في المسجد ومس كتابة القرآن ونحوهما، ففي مثل ذلك هل العلم الاجمالي منجز او لا؟

والجواب ان في المسألة أقوالاً:

القول الاول، انه غير منجز مطلقاً، القول الثاني انه منجز كذلك، القول الثالث التفصيل بين ما اذا كان الحكم في احد طرفي العلم الاجمالي وهو الطرف المتأخر استقبالياً خطاباً وملاكاً، وما اذا كان استقبالياً خطاباً وفعلياً ملاكاً، فعلى الاول لا يكون منجزاً وعلى الثاني منجزاً هذا.

وقد اختار المحقق الخراساني(قده)[1] القول الاول والمحقق النائيني(قده)[2] القول الثاني وتبعه فيه السيد الاستاذ(قده)[3] وقد اختار شيخنا

---

١ ـ كفاية الاصول ص ٤٠٨

٢ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٧٢

٣ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٧١

الانصاري(قده)[1] القول الثالث، اما المحقق الخراساني(قده) فقد ذكر ان الركن الاول من اركان منجزية العلم الاجمالي غير متوفر في الامور التدريجية الطولية، لأن من اركانه كون العلم الاجمالي متعلقاً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، و العلم الاجمالي في الامور التدريجية غير متعلق بالتكليف الفعلي على كل تقدير، لأنه فعلي على تقدير وغير فعلي على تقدير آخر، مثلاً تعلم المرأة المستحاضة في أول الشهر اجمالاً اما انها حائض الآن أي العشرة الاولى او انها تحيض في العشرة الاخيرة، وعلى أثر ذلك تعلم بحرمة مكثها في المسجد ومس كتابة القرآن ونحوهما اما من الآن او في العشرة الاخيرة، فاذن لم يتعلق العلم الاجمالي بالحرمة الفعلية على كل تقدير، لأن حيضها ان كان في العشرة الاخيرة، فلا يكون المكث ومس كتابة القرآن ونحوهما محرماً فعلاً، وان كان من الآن فمحرم فعلاً، فاذن لا علم لها بالحرمة الفعلية على كل تقدير.

ثم انه(قده) استثنى من ذلك صورة واحدة، وهي ما اذا كان التكليف فعلياً خطاباً وملاكاً والواجب استقبالياً، كما اذا نذر صوم يوم معين ولكنه نسي ان ذاك اليوم يوم الخميس او يوم الجمعة، ففي مثل ذلك يكون الوجوب فعلياً خطاباً وملاكاً والواجب مردداً بين صوم يوم الخميس وصوم يوم الجمعة، وهذا يعني ان ظرف الامتثال اما يوم الخميس او الجمعة، والعلم الاجمالي وان كان متعلقه من التدريجات الا انه تعلق بالتكليف الفعلي على كل تقدير، وعلى هذا فاركان تنجيزه تامة في مثل هذا المثال، ولكن هذا

---

١ ـ رسائل ج ٢ ص ٥٢٢

المثال خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام انما هو فيما اذا لم يكن التكليف المعلوم بالاجمال فعلياً على كل تقدير، فاذا لم يكن كذلك فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً هذا.

وللمناقشة فيه مجال واسع، لانه(قده) قد أخطأ في تفسير هذا الركن وتخيل ان المراد منه التكليف الفعلي على كل تقدير في عرض واحد، واما اذا كان متعلقه التكليف الفعلي طولاً، فانه لا يكون منجزاً لعدم توفر اركانه مع ان الامر ليس كذلك، وبكلمة ان هذا التفسير خاطىء ولا واقع موضوعي له، لأنه مبني على ان موضوع حق الطاعة وقبح المعصية العلم بالتكليف الفعلي في آن واحد، سواء أكان في هذا الطرف او ذاك الطرف بان يكون الطرفان في عرض واحد، واما اذا كانا طوليين، فلا يكون منجزاً وهو كما ترى، ضرورة ان موضوع حق الطاعة وصول التكليف الى المكلف، ولا فرق بين ان يكون وصوله بالعلم التفصيلي او العلم الاجمالي، وفي العلم الاجمالي لا فرق بين ان يكون التكليف المعلوم بالاجمال مردداً بين فردين عرضيين او فردين طوليين، لأنه على كلا التقديرين واصل اليه في هذه الفترة الزمنية الطولية وحق الطاعة ثابت فيها، فاذا علم المكلف بأن وطي هذه المرأة المستحاضة محرم اما في العشرة الاولى من الشهر او في العشرة الاخيرة، فقد علم اجمالاً بأن وطيها في هذه الفترة الزمنية الطولية محرم، وكذلك المرأة كانت تعلم بأن مكثها في المسجد حرام اما من الآن او في المستقبل، فاذن تعلم بأن حق الطاعة في هذه الفترة الطولية ثابت ولا يجوز لها تفويته.

والخلاصة ان موضوع حق الطاعة ثابت في هذه الفترة الزمنية الطولية

ولا يجوز تفويت هذا الحق فيها بحكم العقل، لأنه بنظره ظلم وتعدي على حق المولى، ولهذا يحكم العقل بقبح مخالفة المولى ولزوم اطاعته، اذ لا فرق في ذلك بين العلم الاجمالي المتعلق بالتكليف الفعلي بين فردين عرضيين والعلم الاجمالي المتعلق بالتكليف الفعلي بين فردين طوليين، ولا يلزم ان يكون فعلياً في آن واحد بل يكفي ان يكون فعلياً بين آنين طوليين، لأن حق الطاعة ثابت في مجموع هذين الآنين، فاذا علمت المرأة المستحاضة ان مكثها في المسجد أو مرورها من المسجدين الحرمين حرام اما فعلاً او في المستقبل، فقد وصلت الحرمة اليها في هذه الفترة الطويلة، وبذلك يتحقق موضوع حق الطاعة وقبح المعصية، لأن الحاكم في هذا الباب انما هو العقل وهو لا يفرق بين العلم الاجمالي في الدفعيات والعلم الاجمالي في التدريجيات، والنكتة في ذلك هي ان موضوع حق الطاعة وصول التكليف، بلا فرق بين ان يكون وصوله في فترة زمنية واحدة او في فترتين زمنيتين طوليتين.

وان شئت قلت، انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بحكم العقل بين ان يكون متعلقاً بالتكليف الفعلي المردد بين تكليفين عرضيين، او يكون متعلقاً بالتكليف الفعلي المردد بين تكليفين طوليين، فكما انه منجز على الاول فكذلك انه منجز على الثاني، والمراد من الركن الاول لتنجيز العلم الاجمالي هو تعلقه بالتكليف الفعلي في عمود الزمان احترازاً عما اذا كان متعلقه جزء الموضوع للتكليف لا تمام الموضوع، فان في مثل ذلك لا علم بالتكليف الفعلي ولو في عمود الزمان، فالمراد من الشرط الاول هو العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير، سواء أكان ذلك التقدير عرضياً ام

طولـياً في مقـابل مـا اذا لم يكن العلم الاجمالي متعلقاً بالتكليف الفعلي كذلك أي ولـو في عمود الزمان، كما اذا كان متعلق العلم الاجمالي جزء الموضوع لا تمامه.

نتيجة ما ذكرناه أمران:

الاول: ان موضـوع حـق الطاعـة وقـبح المعصية وصول التكليف الى المكلف، سواء أكان بالعلم التفصيلي ام كان بالعلم التعبدي كالامارات المعتبرة ام بالعلم الاجمالي، واما اذا كان بالعلم الاجمالي، فلا فرق بين ان يكون المعلوم بالاجمـال مـردداً بـين فردين او افراد في عرض واحد او بين فردين او افراد طولـية، لأن الحـاكم في هذا الباب العقل وهو مستقل في كون العلم الاجمالي مـنجزاً في كـلا الموردين وان حق الطاعة وقبح المعصية ثابت فيهما معاً، فاذا علمـت المرأة المستحاضة بان المكث في المسجد محرم عليها في هذا الشهر اما في أولـه او آخره، فلا شبهة في ان حرمة المكث منجزة عليها وليس بامكانها الـرجوع الى اصـالة الـبراءة عـنها في تمـام الشهر، لأنها ترخيص في المخالفة القطعية العملية.

الـثاني: ان الشـرط الاول مـن شـروط تنجيز العلم الاجمالي هو تعلقه بالتكليف الفعلي سواء أكان مردداً بين فرديه او افراده عرضاً ام بين فرديه او افـراده طـولاً، لأن الجـامع ـ وهـو المعلوم بالاجمال ـ قد يكون بين الافراد العرضية وقد يكون بين الافراد الطولية.

ومـن هـنا يظهـر ان ما ذكره المحقق صاحب الكفاية(قده) من ان العلم الاجمالي لا يكون منجزاً في التدريجيات، لا يمكن المساعدة عليه بل لا ينبغي

صدوره من مثله(قده)، اذ لازم ذلك ـ ان من علم اجمالاً بوجوب زيارة الحسين(ع) يوم الجمعة ولكن لا يدري انها قبل الزوال او بعده ـ يجوز له ان يجري اصالة البراءة عن وجوبها قبل الزوال، للشك فيه، وعن وجوبها بعد الزوال بنفس الملاك وهو كما ترى، ضرورة ان جريانها عن وجوبها قبل الزوال وبعده، يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية وهذا غير ممكن.

واما شيخنا الانصاري(قده)، فقد اختار التفصيل بين ما اذا كان الحكم استقبالياً خطاباً وملاكاً وما اذا كان استقبالياً خطاباً لا ملاكاً، بان يكون الملاك فعلياً على كل تقدير، فعلى الاول بنى(قده) على عدم تنجيز العلم الاجمالي وعلى الثاني بنى على التنجيز.

اما على الاول، فلأن العلم الاجمالي لا يتعلق بالتكليف الفعلي على كل تقدير لا خطاباً ولا ملاكاً، ومن امثلة ذلك المثال المتقدم وهو علم المرأة المستحاضة بانها تحيض اما في العقد الاول من الشهر او في العقد الاخير، و حيث ان الحيض شرط للحرمة في مرحلة الجعل ولأتصاف المكث في المسجد بالملاك في مرحلة المبادي، وحينئذٍ فان حاضت المرأة في العقد الاول، كان كلاهما فعلياً، وان حاضت في العقد الثاني كان كلاهما استقبالياً، فاذن لا علم بالحكم الفعلي لا خطاباً ولا ملاكاً.

ومن امثلة الثاني، ما اذا نذر شخص صوم يوم معين ثم تردد في انه يوم الخميس او الجمعة، ففي مثل ذلك بنى(قده) على ان ملاك وجوب الصوم فعلي، لأن النذر شرط لوجوب الصوم في مرحلة الجعل ولأتصافه بالملاك في مرحلة المبادي، وعلى هذا فملاك وجوب الصوم فعلي على كل تقدير أي سواء أكان الوجوب متعلقاً بصوم يوم الخميس او الجمعة، واما وجوبه فهو

ليس بفعلي على كل تقدير، على اساس ما بنى عليه من استحالة الواجب المعلق بان يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، فلهذا لا يكون الوجوب فعلياً اذا كان الواجب صوم يوم الجمعة بل هو ايضاً استقبالي، وفي مثل هذا المثال بنى(قده) على تنجيز العلم الاجمالي هذا.

ولكن ظهر مما ذكرناه انه لا وجه لهذا التفصيل ايضاً، وقد مر انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بحكم العقل بين الصورتين، لأن المناط في تنجيزه هو تعلقه بالتكليف الفعلي الجامع بين فردين او افراد عرضاً او طولاً، ولا يمكن الرجوع الى الاصول المؤمنة في اطرافه في كلتا الصورتين معاً، لأستلزامه المخالفة القطعية العملية بلا فرق في ذلك بين الصورة الاولى والثانية.

قد يقال كما قيل ان الركن الاول من اركان تنجيز العلم الاجمالي وان كان متوفراً في العلم الاجمالي بالتدريجيات، الا انه وحده لا يكفي في تنجيزه على القول بالاقتضاءوان كان يكفي على القول بالعلية، بل لا بد في تنجيزه فيها من توفر الشرط الثاني وهو تساقط الاصول المؤمنة في اطرافه بالتعارض وهذا الشرط مفقود فيها، اذ لا مانع من جريان الاصل المؤمن عن حرمة المكث في المسجد في العشرة الاولى من الشهر حيث لا معارض له، فان الاصل المؤمن عن حرمة مكثها فيه في العشرة الاخيرة لا يجري لعدم الموضوع له وهو الشك في حرمته فعلاً، لأن هذا الشك انما هو في العشرة الاخيرة من الشهر لا من الآن، واما اذا جاءت العشرة الاخيرة فحينئذ وان كان الشك فيها فعلياً الا انه لا مانع من جريان الاصل المؤمن فيها ايضاً لعدم المعارض له في زمانه.

ولكن ظهر مما مر ان هذا البيان غير صحيح، لأن منشأ المعارضة بين الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي ليس وجود المضادة بينها حتى تعتبر وحدة الزمان بين الاصلين، وحيث انه لا مضادة بين اصالة البراءة عن الحرمة المشكوكة في العشرة الاولى من الشهر، واصالة البراءة عنها في العشرة الاخيرة فلا تعارض بينهما، بل منشأها ان شمول اطلاق دليل حجية الاصل المؤمن لكلتا الاصالتين الطوليتين هما اصالة البراءة عن الحرمة المحتملة في العشرة الاولى واصالة البراءة عن الحرمة المحتملة في العشرة الاخيرة لا يمكن، لأن التعبد بكلتيهما معاً يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية، ضرورة انه لا فرق في حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية العملية بين ان يكون المعلوم بالاجمال امراً دفعياً، كما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الانائين او بوجوب احدى الصلاتين يوم الجمعة، لأن المعلوم بالاجمال امر دفعي أي مردد بين فردين او افراد في عرض واحد وبين ان يكون امراً تدريجياً، كما اذا علم اجمالاً بوجوب الصوم اما في يوم الخميس او الجمعة، او علمت المرأة المستحاضة اجمالاً بانها اما تحيض في العشرة الاولى او الاخيرة وهكذا، لأن المعلوم بالاجمال المردد بين امرين تدريجيين فعلي في هذه الفترة الزمنية ولا يمكن الترخيص في مخالفته فيها، لأنه ترخيص في معصية المولى، و من هنا لافرق في حكم العقل بتنجيز العلم الاجمالي بين ان يكون المعلوم بالاجمال دفعياً او تدريجياً، غاية الامر ان التكليف المعلوم بالاجمال على الاول فعلي في تمام اطرافه عرضاً وعلى الثاني فعلي طولاً.

والخلاصة، ان الشرط الاول لتنجيز العلم الاجمالي متوفر في العلم

الاجمالي بالتدريجيات ايضاً وهو تعلقه بالتكليف اللزومي الفعلي، غاية الامر تارة يكون فعلياً في اطراف العلم الاجمالي عرضاً وأخرى يكون فعلياً فيها طولاً، ولا فرق في حكم العقل بقبح مخالفته بين الفرضين، لأن موضوع حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية وصول التكليف، ولا فرق بين ان يكون وصوله آنياً أوطولياً، لوضوح ان مخالفة المولى كما لا تجوز في آن واحد كذلك لا يجوز في ضمن آنين، او فقل ان العقل يحكم بقبح مخالفة المولى سواء أكانت في يوم واحد ام كانت ضمن يومين او اكثر.

وعلى هذا، فعلى القول بالعلية لايمكن جعل شيء من الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي بالتدريجيات ثبوتاً لا في الطرف الفعلي ولا في الطرف الآني، لأنه علة تامة لتنجيز التكليف المعلوم بالاجمال في عمود الزمان أي في الفترة الزمنية الطولية ولا يمكن جعل الترخيص في هذه الفترة، لأنه ترخيص في معصية المولى ومخالفته فيها وهو غير جائز عقلاً، حيث ان فيه تفويتاً لحقه وهو حق الطاعة وهو من أظهر مصاديق الظلم، فالنتيجة انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان يكون المعلوم بالاجمال مردداً بين فردين عرضيين او طوليين.

واما على القول بالاقتضاء، فايضاً لا فرق بين كون المعلوم بالاجمال من الدفعيات او التدريجيات، لأن الاصول المؤمنة لا تجري في اطرافه سواء أكانت عرضية ام طولية، اما في الجميع فيلزم المخالفة القطعية العملية، واما في البعض دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح، فاذا علمت المرأة المستحاضة انها تحيض اما في العشرة الاولى من الشهر او العشرة الاخيرة منه، فقد علمت بان مكثها في المسجد حرام في هذه الفترة الزمنية الممتدة، ولكنها لا

تدري انه حرام في العشرة الاولى او الاخيرة، والحرمة فعلية في هذه الفترة ولا تجوز مخالفتها، وعلى هذا فلا يجوز لها ان تجري اصالة البراءة عن حرمته في العشرة الاولى واصالة البراءة من حرمته في العشرة الاخيرة، لأستلزام جريان كلتا الاصالتين الطوليتين معاً المخالفة القطعية العملية، واما جريان احداهما دون الاخرى فهو ساقط للترجيح من غير مرجح، فاذن لا فرق بين ان يكون طرفا العلم الاجمالي عرضيين او طوليين، فانه اذا لم يكن هنا مانع عن جريان الاصل المؤمن في احدهما دون الآخر، كان العلم الاجمالي منجزاً بلا فرق بين ان يكون طرفاه عرضيين او طوليين، واما اذا كان هناك مانع عن جريانه في احدهما او انه لا مقتضي لجريانه فيه، فلا مانع من جريانه في الآخر، وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً، ولا فرق فيه ايضاً بين ان يكون متعلق العلم الاجمالي من الدفعيات او التدريجيات.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الطولية بين اطراف العلم الاجمالي غير مانعة عن تنجيزه.

ومن هنا يظهر ان ما قيل من ان قبح الترخيص في المعصية انما هو فيما اذا كان اطلاق دليل الاصل المؤمن شاملاً لجميع اطراف العلم الاجمالي في آن واحد غير تام، وذلك لما عرفت من انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان تكون اطرافه عرضية او طولية، لأن موضوع حكم العقل بقبح المعصية وصول التكليف، ولا فرق بين ان يكون وصوله دفعياً او تدريجياً، فاذن كما لا يمكن شمول اطلاق دليل حجية الاصل المؤمن لكلا طرفي العلم الاجمالي في الدفعيات، كذلك لا يشمل في التدريجيات بنفس الملاك.

فالنتيجة: ان العلم الاجمالي بالتدريجيات كالعلم الاجمالي بالدفعيات فلا فرق بينهما أصلاً.

وللمحقق العراقي(قده)[1] في المقام كلام وحاصل كلامه، انه قد سلم الاشكال فيه وهو ان العلم الاجمالي في التدريجيات لا يكون مؤثراً، على اساس انه اما ان يكون فاقداً للشرط الاول المعتبر في تنجيزه او الشرط الثاني، ولذلك حاول الاجابة عن الاشكال بتصوير علم اجمالي متعلق بتكليف فعلي مردد بين هذا وذاك في عرض واحد، بتقريب ان متعلق العلم الاجمالي في الحقيقة اما وجوب الصوم يوم الخميس او وجوب حفظ القدرة على صوم يوم الجمعة، وعلى هذا فالتكليف في كلا طرفي العلم الاجمالي على تقدير وجوده فعلي في عرض واحد، مثلاً المرأة المستحاضة التي لا تدري انها تحيض في العشرة الاولى من الشهر او العشرة الاخيرة منه اذا دخل عليها الشهر، تعلم اجمالاً اما بحرمة مكثها في المسجد في هذه العشرة او في العشرة الاخيرة، وهذا العلم الاجمالي يرجع في الحقيقة الى العلم الاجمالي اما بحرمة المكث عليها في المسجد في هذه العشرة او وجوب حفظ القدرة على تركه في العشرة الاخيرة، ومتعلق هذا العلم الاجمالي امر دفعي لا تدريجي، فاذن بامكاننا ارجاع العلم الاجمالي بالتدريجيات الى العلم الاجمالي بالدفعيات وتنجيزه فيها يرجع الى تنجيزه في الدفعيات، فالنتيجة انه(قده) يكون من القائلين بعدم تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات.

والجواب: ان وجوب حفظ القدرة على الواجب المتأخر عقلاً

---

١ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٣٢٤

مـنوط بان يكون ملاكه تاماً في ظرفه بنحو يجب على المكلف تحصيل القدرة علـيه من الآن او الحفاظ عليها اذا علم او احتمل انه لا يقدر عليه في ظرفه، لا انـه يكـون مـنوطاً بـالقدرة الخاصـة وهي القدرة عليه في ظرفه، او فقل انـه مشـروط بالقدرة المطلقة لا بالقدرة الخاصة. واما في المقام فحفظ القدرة انمـا يجـب اذا كـان التكليف المحتمل في ظرفه منجزاً حتى يجب على المكلف حفـظ القدرة عليه، والمفروض انه لا منجز لـه غير العلم الاجمالي بالتكليف المـردد بـين فردين طوليين، فاذا كان العلم الاجمالي منجزاً في التدريجيات فلا حاجـة الى هـذه المحاولـة، واما لـو لم يكـن العلم الاجمالي منجزاً فيها، فلا موضـوع لهذه المحاولة ولا حاجة الى تصوير هذا العلم الاجمالي الذي لا واقع موضوعي له.

هـذا اضـافة الى ان حفـظ القدرة انما يجب عقلاً اذا لم يكن الدخيل في المـلاك قـدرة خاصـة وهي القدرة في ظرف العمل لا مطلقاً، فاذا كان الملاك مشـروطاً بالقدرة الخاصة وهي القدرة في وقت العمل، فلا يجب على المكلف حفظهـا قبل ظرف العمل ولا تحصيلها، وما نحن فيه من هذا القبيل، ولهذا لا يجـب على المكلف في مسألة نذر الصوم المردد بين صوم يوم الخميس وصوم يـوم الجمعـة، حفـظ القدرة على الصوم في يوم الجمعة او تحصيلها قبل وقته وكذلـك الحال في مسألة المرأة، فانه لا يجب عليها حفظ القدرة من الآن على تـرك المكـث في المسـجد في العشرة الاخيرة، لأنها ان كانت قادرة على ترك المكث في المسجد فيها والاجتناب عنه، وجب عليها ذلك والا فلا.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق العراقي(قده) من المحاولة لدفع الاشكال عن تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات لا يرجع الى معنى صحيح، والتحقيق هو ما ذكرناه من انه لا فرق بين العلم الاجمالي في الدفعيات والعلم الاجمالي في التدريجيات، فالنتيجة في نهاية المطاف هي ان العلم الاجمالي كما يكون منجزاً للتكليف المعلوم بالاجمال الفعلي اذا كان مردداً بين اطرافه في عرض واحد، كذلك يكون منجزاً له اذا كان مردداً بين اطرافه تدريجاً وطولاً في فترة زمنية محددة، لأن موضوع حكم العقل بالتنجيز وحق الطاعة وقبح المعصية انما هو وصول التكليف، بلا فرق بين ان يكون وصوله في فترة واحدة او في فترتين طوليتين، ولا وجه للتفصيل في المسألة كما تقدم، كما انه لا وجه لما ذكره المحقق العراقي(قده).

التنبيه الثامن
في حكم الملاقي لأحد اطراف العلم الاجمالي

يقع الكلام هنا في صور ثلاث:

الصورة الاولى: ما اذا كان زمان العلم بنجاسة احد الانائين متقدماً على زمان العلم بالملاقاة.

الصورة الثانية: ما اذا كان زمان العلم بنجاسة احدهما مقارناً لزمان العلم بالملاقاة.

الصورة الثالثة: ما اذا كان زمان العلم بنجاسة احدهما متأخراً عن زمان العلم بالملاقاة.

اما الكلام في الصورة الاولى: فقد ذكر السيد الاستاذ(قده)[1] ان المعتبر في تنجيز العلم الاجمالي ان يكون متعلقاً بتكليف فعلي على كل تقدير، لأن فعلية الحكم انما هي بفعلية موضوعه في الخارج، فاذا علمنا اجمالاً بان احد الانائين خمر، ترتب عليه حرمة شرب احدهما، لأن الخمر تمام الموضوع لحرمة الشرب، فاذن يكون العلم الاجمالي مؤثراً بالنسبة الى حرمة الشرب، وهذا بخلاف وجوب الحد المترتب على شرب الخمر، فانه لا يترتب على شرب احد الانائين، لأن موضوعه غير محرز باعتبار انه مركب من جزئين، الاول الخمر الثاني شربها، والجزء الثاني وهو الشرب وان كان محرزاً، الا ان

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٠٦

كـون المشروب خمراً غير محرز، فالنتيجة هي عدم احراز الموضوع، ومع عدم احـرازه فـلا يكون الحكم محرزاً، وعلى هذا فالمترتب على العلم بكون احد الانـائين خمـراً حـرمة شـرب كـل واحد منهما، واما وجوب الحد فهو غير مترتب على شرب كل واحد منهما مستقلاً لعدم احراز موضوعه، نعم يترتب على شرب كلا الانائين معاً، لأنه قد شرب الخمر جزماً ويستحق الحد، ومن هـذا القبيل ما اذا علمنا اجمالاً بان احد المائين غصب، فان المترتب على هذا العـلم الاجمـالي هـو حـرمة التصرف في كل واحد منهما، باعتبار ان المعلوم بالاجمـال تمـام الموضـوع لهـا، وهـذا بخـلاف الحكم الوضعي في المقام وهو الضـمان، فانـه لا يترتـب عـلى التصـرف في احدهما، ولهذا لا يكون العلم الاجمالي منجزاً بالنسبة اليه، باعتبار ان موضوعه مركب من جزئين:

احدهمـا الاتـلاف والآخـر كون المتلف مال الغير، والجزء الاول وهو الاتلاف محرز الا ان الجزء الثاني وهو كون المتلف مال الغير غير محرز، ولهذا لا يترتـب الضـمان عـلى اتـلاف احدهمـا دون الآخر، نعم انه يترتب على اتـلاف كلـيهما معاً، فالنتيجة ان العلم الاجمالي متعلق بتمام الموضوع بالنسبة الى الحكـم التكلـيفي، سـواء انطبـق عـلى هذا الطرف او ذاك الطرف، واما بالنسـبة الى الحكـم الوضعي، فلم يتعلق الا بجزء الموضوع لـه ولهذا لايكون منجزاً.

ومـن هـذا القبـيل مـا اذا علمنا اجمالاً بان احد الجسدين ميت انسان والآخـر جسـد حيوان مأكول اللحم مذكى، فان هذا العلم الاجمالي وان كان منجزاً بالنسبة الى وجوب الاجتناب عن أكل لحم كل من الجسدين، باعتبار انـه عـلم بـتمام الموضـوع بالنسـبة الـيه، ولكن لا يكون منجزاً بالنسبة الى

وجوب الغسل لمس احدهما، لأن موضوعه مركب من جزئين احدهما المس والآخر ان يكون الممسوس بدن ميت الانسان، والجزء الاول محرز وجداناً، واما كون الممسوس بدن ميت الانسان فهو غير محرز، ولهذا لا أثر لهذا العلم الاجمالي بالنسبة اليه.

فالنتيجة ان المعلوم بالاجمال ان كان تمام الموضوع للحكم فالعلم الاجمالي مؤثر، لأنه علم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، وان كان جزء الموضوع للحكم فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً له ومؤثراً فيه، هذه هي الكبرى الكلية للمسألة، وبعد بيان هذه الكبرى ذكر السيد الاستاذ(قده) ان الصورة الاولى من الصور الثلاث لملاقي احد طرفي العلم الاجمالي من صغريات هذه الكبرى.

وقد أفاد[1] في وجه ذلك، ان نجاسة الملاقي(بالكسر) ليست امتداداً وتوسعة لنجاسة الملاقى (بالفتح)، ولا تكون بمثابة تقسيم النجس الواحد الى قسمين حتى تكون نجاسة الملاقي(بالكسر) قسماً من نجاسة الملاقى (بالفتح) بل هي نجاسة اخرى منشاؤها نجاسة الملاقى (بالفتح)، ولهذا لا تجري على الملاقي(بالكسر) احكام الملاقى (بالفتح)، فلو تنجس اناء بولوغ الكلب، فلابد في تطهيره من التعفير، واما اذا تنجس اناء آخر بملاقاته، فلا يجب في تطهيره التعفير.

والخلاصة انه لا شبهة في ان نجاسة الملاقي(بالكسر) غير نجاسة الملاقى (بالفتح)، وحيث ان نجاسته مشكوكة فمقتضى الاصل عدمها، ولهذا

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٤١٠

لا شبهة في عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي لأحد طرفي العلم الاجمالي، لأن موضوعه مركب من جزئين: أحدهما النجس والآخر ملاقاته، والجزء الثاني وهو الملاقاة وان كان محرزاً الا ان الجزء الاول وهو كون الملاقى (بالفتح) نجساً غير محرز وانه مشكوك فيه، وعلى هذا فالعلم الاجمالي بنجاسة احد انائين انما هو علم بتمام الموضوع بالنسبة الى وجوب الاجتناب عنهما، وعلم بجزء الموضوع بالنسبة الى وجوب الاجتناب عن الملاقي(بالكسر)، لأن الجزء الآخر ـ وهو ملاقاته للنجس ـ غير معلوم، ولهذا لا يكون العلم الاجمالي منجزاً بالنسبة اليه، فاذن يرجع عند الشك في نجاسته الى استصحاب عدم ملاقاته للنجس او الى اصالة الطهارة هذا.

وللمناقشة فيه مجال، بيان ذلك ان الكلام في المقام تارة يقع في مقتضي العلم الاجمالي الاول، واخرى في مقتضي العلم الاجمالي الثاني.

اما في الاول، فلا شبهة في تمامية الكبرى، وهي ان تنجيز العلم الاجمالي للتكليف المتعلق به منوط بكون المعلوم بالاجمال تمام الموضوع له والا فلا يكون منجزاً، وهذا هو معنى ان المعتبر في تنجيز العلم الاجمالي هو تعلقه بالحكم اللزومي الفعلي على كل تقدير، ومن الواضح ان فعلية الحكم انما هي بفعلية موضوعه بتمام قيوده في الخارج، والا فيستحيل فعليته بدون فعلية موضوعه فيه.

والخلاصة انه لا شبهة في اصل الكبرى، ولكن هل هذه الكبرى تنطبق على المقام او لا؟

والجواب ان فيه قولين:

الاول: ان الكبرى المذكورة تنطبق على المقام .

الثاني: انها لا تنطبق عليه، ومال الى القول الثاني بعض المحققين(قده)[١] بتقريب، ان هنا خطأ في تطبيق هذه الكبرى على جملة من الموارد، ومنشاء هذا الخطأ هو الخلط بين الاحكام التكليفية كحرمة شرب الخمر والاحكام الوضعية كحرمة التوضوء، وقد أفاد في وجه ذلك، ان الحكم اذا كان تكليفياً كحرمة شرب النجس، حيث ان فعليته منوطة بفعلية موضوعه في الخارج وهو النجس، فلا يكون فعلياً في الملاقي لأحد طرفي العلم الاجمالي، باعتبار ان موضوعه مركب من جزئين احدهما الملاقاة والآخر كون الملاقى (بالفتح) نجساً، والجزء الاول وهو الملاقاة وان كان محرزاً، الا ان الجزء الثاني وهو كون الملاقى (بالفتح) نجساً غير محرز للشك في نجاسته، والعلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين ليس علماً بتمام الموضوع بالنسبة الى حرمة شرب الملاقي(بالكسر)، وانما هو علم بتمام الموضوع بالنسبة الى حرمة شرب كل من الانائين هما الاناء الملاقى (بالفتح) والاناء الآخر، ولهذا لا يكون العلم الاجمالي منجزاً بالنسبة الى الملاقي(بالكسر) ولكنه منجز بالنسبة الى الملاقى (بالفتح) والطرف الآخر.

واما الحكم الوضعي كحرمة التوضوء به، فقد افاد في وجه ذلك، ان فعليته لا تكون منوطة بفعلية موضوعه في الخارج، لأن حرمة التوضوء بالماء النجس فعلية، سواء أكان الماء النجس موجوداً في الخارج بمفاد كان التامة ام لا، فنجاسة الماء في الخارج قيد للحرام لا انها قيد للحرمة، فالحرمة مطلقة

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٣٠١

وفعلية وان لم يكن النجس موجوداً في الخارج، والحرام امر استقبالي باعتبار ان النجس قيد لـه لا للحرمة، وحينئذٍ فاذا لم يكن الماء النجس موجوداً في الخارج فحرمته فعلية، باعتبار انه ليس قيداً لها، والوضوء أمر استقبالي لأنه قيد لـه، وعلى هذا فالعلم الاجمالي بنجاسة احد الاناءين، علم بتمام موضوع حرمة التوضوء بالملاقي لهذا الاناء او ذاك الاناء.

وبكلمة واضحة، ان الضابط الذي ذكره السيد الاستاذ(قده) وغيره من ان تنجيز العلم الاجمالي للتكليف المتعلق بشيء مشروط بكونه تمام الموضوع له، واما اذا كان جزء الموضوع فلا أثر لـه، اذ متعلق العلم الاجمالي حينئذٍ لا يكون الحكم الفعلي على كل تقدير حتى يكون منجزاً لـه في غاية الصحة سلباً وايجاباً، ولكن هذا الضابط لا ينطبق الا على الحرمة التكليفية دون الحرمة الوضعية، اذ فرق بين الحرمة التكليفية المتعلقة بالماء النجس كحرمة شربه، والحرمة الوضعية المتعلقة به كحرمة التوضوء به، فان الاولى ليست فعلية الا بفعلية موضوعها في الخارج وهو الماء النجس، ولا يكفي كون المكلف قادراً على ايجاده في الخارج، فحرمة شرب الماء النجس ليست فعلية قبل وجوده في الخارج، واما حرمة التوضوء به او حرمة لبس الساتر النجس في الصلاة فهي فعلية، لأن النجاسة مانعة عن الوضوء وعدمها قيد لـه لا لحرمته التشريعية، ونجاسة الثوب مانعة عن الصلاة وعدم نجاسته قيد لها الا انه قيد لحرمتها تشريعاً، فاذن حرمة التوضوء به مطلقة وفعلية، والحرام مقيد بقيد استقبالي، فدائرة الحرمة متسعة ودائرة الحرام مضيقة، فوجود الماء النجس في الخارج ليس شرطاً للحرمة الوضعية وانما هو شرط للحرام،

وعلى هذا فاذا علم اجمالاً بنجاسة احد المائين، فهذا العلم الاجمالي كما ينجز حرمة شرب كل واحد منهما تكليفاً وحرمة الوضوء به وضعاً، كذلك ينجز حرمة الوضوء بملاقي كل منهما قبل حصول الملاقاة.

والخلاصة، ان العلم الاجمالي الاول كما ينجز الحكم التكليفي للطرفين، كذلك ينجز الحكم الوضعي الملاقي للطرفين من اول الامر وقبل حصول الملاقاة، والوجه في ذلك اننا نعلم اجمالاً بحرمة وضعية للتوضوء بملاقي هذا الطرف او بملاقي ذاك الطرف، وهذه الحرمة الوضعية فعلية من الآن ومنجزة بالعلم الاجمالي بها قبل تحقق الملاقاة، وبعد الملاقاة باحد الطرفين يكون احتمال الحرمة فيه احتمال الحرمة المنجزة من اول الامر لا من جديد، فاذن لا مجال لقاعدة البراءة العقلية.

واما الاصول المؤمنة الشرعية كاصالة الطهارة في المقام فهي لا تجري، لأن اصالة الطهارة في الملاقى (بالفتح) معارضة باصالة الطهارة في الطرف الآخر فتسقط من جهة المعارضة، واما اصالة الطهارة في الملاقي (بالكسر) فهي ايضاً معارضة مع اصالة الطهارة في الطرف الآخر، للعلم اجمالاً اما بحرمة التوضوء بملاقي هذا الطرف او بحرمة شرب الطرف الآخر، فتسقط من جهة المعارضة، هذا على القول بالاقتضاء، واما على القول بالعلية التامة، فلا مقتضي للاصول المؤمنة ولا يمكن جعلها في اطراف العلم الاجمالي ثبوتاً هذا.

ولنا تعليقان: احدهما على الشق الاول من كلامه(قده) وهو ان الكبرى المذكورة تنطبق على الحكم التكليفي، والآخر على الشق الثاني من كلامه(قده) وهو ان تلك الكبرى لا تنطبق على الحكم الوضعي.

واما التعليق على الشق الاول: فلأن الاحكام التكليفية اذا كانت وجوبية، فلا شبهة في انها مجعولة بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدر وجودها في الخارج، وترجع هذه القضايا لباً الى قضايا شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له.

واما الاحكام التكليفية اذا كانت تحريمية، فهل هي مجعولة بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدر وجودها في الخارج او لا فيه وجهان، فذهب السيد الاستاذ(قده) الى الوجه الثاني وانها غير مجعولة في الشريعة المقدسة كذلك، مثلاً حرمة شرب الخمر غير مجعولة في الشريعة بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج وهو الخمر، بل هي مجعولة على كل مكلف متمكن من شربها ولو بايجادها في الخارج، وهذه الحرمة فعلية ومحركة للمكلف سواء أكانت الخمر موجودة فيه ام لا، وقد تقدم في الضمن البحوث السالفة ان هذا القول غير بعيد بل هو مطابق للفهم العرفي وارتكازه، لأن المرتكز في الاذهان هو ان حرمة شرب الخمر فعلية وان لم تكن الخمر موجودة في الخارج، شريطة ان يكون المكلف قادراً على شربها ولو بايجادها فيه، وكذلك الحال في سائر المحرمات كحرمة شرب النجس واكل الميتة وأكل لحم الخنزير ولحم الكلب والسبع وهكذا، وعلى هذا فحرمة شرب الملاقي للنجس المعلوم بالاجمال في اطرافه فعلية منجزة قبل تحقق الملاقاة في الخارج ووجود الملاقي فيه، فاذا علم اجمالاً بنجاسة احد المائين، فهو علم بتمام موضوع حرمة شرب الملاقى لهما وهو نجاسة الملاقي(بالكسر)، فالحرمة فعلية قبل تحقق الملاقاة ووجود موضوعها في الخارج، وهذه الحرمة الفعلية

منجزة بالعلم الاجمالي الاول، فانه كما ينجز حرمة شرب كل من المائين، كذلك ينجز حرمة شرب الملاقي لهما وان كانت الملاقاة غير متحققة بعد، وحينئذٍ فاذا لاقى ماء ثالث لأحدهما، لم يجز شربه باعتبار ان حرمة شرب الملاقي لهما منجزة بالعلم الاجمالي، وهذه الحرمة المنجزة محتملة الانطباق على شرب هذا الملاقي، فلهذا يجب الاجتناب عنه ولا يمكن الرجوع الى اصالة البراءة العقلية، لأن موضوعها عدم البيان والبيان في المقام موجود وهو العلم الاجمالي، فاذن لا تنطبق الكبرى المذكورة على الحكم التكليفي لملاقى احد طرفي العلم الاجمالي.

ومن هنا يظهر ان المقام ليس من صغريات هذه الكبرى على ضوء نظرية السيد الاستاذ(قده)، من ان الاحكام التحريمية لم تجعل بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدر وجودها في الخارج، وهذه النظرية هي الاظهر.

وعلى هذا الاساس فحرمة شرب الملاقي(بالكسر) فعلية وان لم تكن الملاقاة موجودة في الخارج، شريطة ان يكون المكلف قادراً على الملاقاة، فاذن ما ذكره بعض المحققين(قده) من ان المقام من صغريات هذه الكبرى لا ينسجم مع نظرية السيد الاستاذ(قده)، فانه على ضوء نظريته لا يكون المقام من صغرياتها، وذكرنا ان هذه النظرية هي الاظهر دون ما ذكره بعض المحققين(قده).

فالنتيجة في نهاية المطاف انه لا مانع من الالتزام بان العلم الاجمالي الاول كما ينجز حرمة شرب كل من المائين، كذلك ينجز حرمة شرب الملاقي لهما سواء تحققت الملاقاة في الخارج ام لا، ويترتب على هذا حرمة

شرب الملاقي لأحدهما ووجوب الاجتناب عنه.

واما التعليق على الحكم الوضعي، وهو حرمة التوضوء بالماء النجس والصلاة في الثوب النجس، فلأن ما ذكره(قده) من ان الحرمة فعلية والحرام وهو التوضوء بالماء النجس استقبالي، لأن الماء النجس قيد للحرام وهو التوضوء في المثال لا للحرمة، ولهذا تكون حرمته فعلية وان لم يكن الماء النجس موجوداً، ومن هنا تكون حرمة التوضوء بالماء الملاقى للنجس فعلية وان لم تتحقق الملاقاة في الخارج.

لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن معنى هذه الحرمة الوضعية بطلان الوضوء بالماء النجس والصلاة في الثوب النجس وغيرهما، على اساس مانعية النجاسة او شرطية الطهارة، لأن الحرمة الوضعية منتزعة من جعل المانعية للنجاسة او الشرطية للطهارة وليست بنفسها مجعولة في الشريعة المقدسة، فاذن لابد من النظر الى جعل مانعية النجاسة او شرطية الطهارة في الشريعة المقدسة، هل هي مجعولة بنحو القضية الحقيقية او لا، وعلى هذا الاساس فيقع الكلام هنا في مقامين:

الاول في مقام الثبوت، الثاني في مقام الاثبات .

اما الكلام في المقام الاول: فلأن المجعول في الشريعة المقدسة أحد أمرين:

الاول، شرطية الطهارة للوضوء او الصلاة او نحوهما، الثاني، مانعية النجاسة عنه هذا بحسب مقام الثبوت.

واما الكلام في المقام الثاني وهو مقام الاثبات، فالظاهر من الروايات هو الاول دون الثاني، وعلى هذا فعلى الاول لا شبهة في ان الطهارة شرط

للوضوء وقيد له وان صحته مشروطة بطهارة الماء لا انها شرط لوجوبه، فان وجوبه مطلق ولا يكون مشروطاً بها، وانما هو مشروط بقدرة المكلف على الوضوء بالماء الطاهر ولو من جهة قدرته على ايجاد الماء في الخارج، وعلى هذا فاذا علم اجمالاً بنجاسة احد المائين، فانه كما ينجز حرمة شرب كل منهما كذلك ينجز حرمة شرب الملاقي لهما، واما حرمة الوضوء بالملاقي لهما، فهي ليست الا من جهة ان الوضوء مشروط بالطهارة أي طهارة الماء، واما اذا لاقى الماء الثالث لأحدهما، فلا مانع من احراز طهارته باستصحاب بقاء طهارته، لأنه قبل الملاقاة كان طاهراً وبعدها يشك في بقاء طهارته، فلا مانع من استصحاب بقائها بل لا مانع من التمسك باصالة الطهارة فيه، باعتبار ان الماء الملاقي(بالكسر) ليس طرفاً للعلم الاجمالي الاول حتى تكون اصالة الطهارة فيه معارضة باصالة الطهارة في الماء الآخر غير الماء الملاقى(بالفتح)، فاذن لا موضوع لحرمة الوضوء بالملاقي لأحدهما، هذا بقطع النظر عن العلم الاجمالي الثاني المتولد من الملاقاة، لأن الماء الثالث وهو الملاقي(بالكسر) طرف للعلم الاجمالي الثاني.

ودعوى ان اصالة الطهارة في الملاقي(بالكسر) لا تجري لا من جهة انها معارضة بأصالة الطهارة في الماء الآخر، باعتبار ان الماء الثالث الملاقى ليس طرفاً لهذا العلم الاجمالي حتى تقع المعارضة بينهما، بل من جهة ان مفادها نفي الحرمة الفعلية المنجزة قبل الملاقاة ومن اول الامر وهي حرمة الوضوء بالملاقي لكل من المائين، وهذه الحرمة وان كانت مشكوكة بالنسبة الى الملاقي لأحدهما، الا انها فعلية ومنجزة بالعلم الاجمالي على الفرض على تقدير

ثبوتها في الواقع، لأن موضوعها الشك في ثبوت الحكم غير المنجز في الواقع على تقدير ثبوته، بحيث لولا تلك الاصول لكان احتماله منجزاً بحكم العقل، واما اذا كان الحكم منجزاً في المرتبة السابقة بمنجز فيها فلا يمكن نفيه بها.

مدفوعة، بان حرمة الوضوء بالملاقي لكل من المائين بمعنى مانعية النجاسة غير مجعولة في الشريعة المقدسة، لأن المجعول فيها انما هو شرطية الطهارة، وعلى هذا فلا مجال للبحث عن ان مانعية النجاسة فعلية والممنوع امر استقبالي، اذ لا وجود لها في الشريعة المقدسة، فاذا كان المجعول شرطية طهارة الماء دون مانعية النجاسة، فيمكن احراز الشرط في الملاقي لأحدهما بالاستصحاب او اصالة الطهارة.

واما على الثاني، فعلى تقدير تسليم ان المجعول في الشريعة المقدسة هو مانعية نجاسة الماء عن الوضو، الا انه من الواضح ان مانعية نجاسته مجعولة بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج، لا ان مانعيته فعلية وان لم يكن الماء النجس موجوداً في الخارج، لوضوح انه لا معنى لفعلية مانعية نجاسة الماء عن الضوء والغسل والصلاة مع عدم وجود الماء النجس في الخارج بل هي لغو ولا يترتب عليها أي أثر.

وبالجملة اذا وجد الماء في الخارج وكان نجساً فهو مانع عن الوضوء، فالمانعية مجعولة للنجس الذي هو موضوع للمانعية وقيد لها في القضية، فاذن تدور فعلية المانعية مدار فعلية النجس في الخارج ولا يعقل فعليتها بدون فعليته، والا لزم خلف فرض انه موضوع لها، ولا يقاس مانعية النجاسة بحرمة الوضوء بالماء النجس، فلو كان المجعول في الشريعة المقدسة حرمة الوضوء بالماء النجس، لأمكن القول بان الحرمة فعلية والحرام استقبالي، بمعنى

ان الماء النجس قيد للوضوء لا للحرمة، واما اذا كان المجعول فيها مانعية النجس عن الوضوء او الغسل او الصلاة، فيكون النجس قيداً للمانعية وموضوعاً لها، او فقل ان موضوع المانعية النجس لا الوضوء بينما موضوع الحرمة الوضوء بالماء النجس.

وعلى هذا، فالمقام يكون من صغريات الكبرى الكلية، وحينئذٍ فاذا علم اجمالاً بنجاسة احد المائين، فالعلم الاجمالي ينجز مانعية كل منهما للوضوء، باعتبار ان الماء المعلوم نجاسته تمام الموضوع لها، واما اذا لاقى الماء الثالث احدهما، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً لمانعيته، لأن موضوعها مركب من جزئين احدهما الملاقاة والآخر كون الملاقى(بالفتح) نجساً، والجزء الاول وان كان محرزاً الا ان الجزء الثاني غير محرز، فلهذا لا نحرز مانعية الملاقي لأحدهما، فاذن المرجع فيها هو اصالة البراءة عنها.

والخلاصة ان العلم الاجمالي الاول لا ينجز حكم الملاقي لأحد طرفي العلم الاجمالي كمانعية النجاسة عن الوضوء او الغسل او الصلاة، لأن تنجزه به منوط بكون المانعية فعلية والممنوع يكون امراً استقبالياً، ولكن تقدم ان الامر ليس كذلك بل لا يعقل ان تكون مانعية الماء النجس عن الوضوء او الغسل فعلية بدون فعلية الماء النجس في الخارج، لأن المانعية والممنوعية وصفان اضافيان فلا يتصور ان يكون احدهما فعلياً دون الآخر.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان ما ذكره بعض المحققين(قده) من التفصيل بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية كحرمة التوضوء بالماء النجس، لا يمكن المساعدة عليه، من جهة ان المجعول في الشريعة المقدسة لا يخلو من انه شرطية الطهارة او مانعية النجاسة، واما

الحرمة الوضعية فهي غير مجعولة فيها وانما هي منتزعة اما عن شرطية الطهارة او مانعية النجاسة وان كان الاظهر الاولى، وقد مرّ انه على هذا لا يوجب العلم الاجمالي الاول تنجز الملاقي لأحد طرفي العلم الاجمالي، هذا كله بالنسبة الى العلم الاجمالي الاول.

واما العلم الاجمالي الثاني الحادث بالملاقاة، فانما هو بين الملاقي(بالكسر) والطرف الآخر، واما العلم الاجمالي الاول فانما هو بين الملاقى(بالفتح) والطرف الآخر، فاذن الطرف الآخر يكون مورداً لكلا العلمين الاجماليين، فاذا علم اجمالاً بنجاسة احد الاناءين الشرقي او الغربي، ثم لاقى الاناء الثالث الشمالي الاناء الشرقي، وهذه الملاقاة تشكل العلم الاجمالي بين الملاقي(بالكسر) وبين الاناء الغربي، فاذن يكون الاناء الغربي طرفا لكلا العلمين الاجماليين.

وهل هذا العلم الاجمالي منجز لملاقي احد طرفي العلم الاجمالي او لا؟ فيه قولان:

فذهب جماعة من المحققين منهم شيخنا الانصاري[١] والمحقق النائيني[٢] والسيد الاستاذ(قدهم)[٣] وغيرهم الى انه غير منجز، وقد استدلوا على ذلك بأمرين:

الامر الاول: ما ذكره شيخنا الانصاري (قده) من ان اصالة الطهارة في الملاقي(بالكسر) في طول اصالة الطهارة في الملاقى(بالفتح)، لأن الشك في نجاسة الاول وطهارته مسبب عن الشك في نجاسة الثاني وطهارته، والاصل

---

١ ـ رسائل ج ٢ ص ٥١٩

٢ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٥٩

٣ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٤١٤

الجـاري في السـبب مقدم على الاصل الجاري في المسبب، وعليه فاذا جرت اصـالة الطهـارة في الملاقـى(بالفـتح)، فـلا مجـال لأصـالة الطهـارة في الملاقـي(بالكسـر)، لأنهـا محكومـة بهـا امـا بالحكومة الاصطلاحية كما هو المشـهور او بالقرينـية، واذا لم يجـر الاصـل في السـبب، فلا مانع من جريان الاصـل في المسـبب، وحيث ان اصالة الطهارة لا تجري في الملاقى(بالفتح) في المقـام، باعتـبار انها سقطت من جهة معارضتها مع اصالة الطهارة في الطرف الآخـر، فـلا مـانع من جريان اصالة الطهارة في الملاقي(بالكسر) وبها ينحل العلم الاجمالي الثاني حكماً فلا أثر له هذا.

وللمناقشة فيه مجال:

أمـا اولاً، فـلأن العلم الاجمالي الثاني وان كان في طول العلم الاجمالي الاول، باعتـبار انـه مـتولد مـنه ومـتفرع علـيه، الا انه لا طولية بين اصالة الطهـارة في الملاقـي(بالكسر) واصالة الطهارة في الملاقى(بالفتح)، لأن الطولية انما هي بلحاظ حكومة اصالة الطهارة في الملاقى (بالفتح) على اصالة الطهارة في الملاقـي(بالكسـر)، وهـذه الحكومة لا تتصور بينهما، لأن الحكومة اما ان تكـون بـلحاظ ان الدليل الحاكم رافع لموضوع الدليل المحكوم تعبداً كحكومة الامارات الشرعية على الاصول العملية الشرعية، او بلحاظ ان الدليل الحاكم ناظـر الى مدلـول الدلـيل المحكـوم، والحكومـة بكـلا اللحاظين مفقودة بين الاصـالتين في المقـام، امـا بالـلحاظ الاول فـلأن اصـالة الطهارة في الملاقى (بالفـتح) لا تكون رافعة لموضوع اصالة الطهارة في الملاقي(بالكسر)، باعتبار ان اصـالة الطهـارة اصل تعبدي مجعول في ظرف الشك فلا تكون رافعة لـه، وامـا باللحاظ الثاني، فلأن لسان اصالة الطهارة ليس لسان النظر، هذا اضافة

الى ان الدليل على كلتا الاصالتين دليل واحد، والدليل الواحد لا يعقل ان يكون حاكماً على نفسه، بأن يكون رافعاً لموضوع نفسه اوناظراً الى نفسه، فالحكومة لا تتصور بين افراد دليل واحد بكل من اللحاظين، فاذن لا تكون اصالة الطهارة في الملاقي(بالكسر) في طول اصالة الطهارة في الملاقى(بالفتح) بل هي في عرضها، وعليه فتكون اصالة الطهارة في الملاقي(بالكسر) طرف للمعارضة مع اصالة الطهارة في الطرف الآخر في عرض اصالة الطهارة في الملاقى (بالفتح) فتسقط من جهة المعارضة، فيجب الاجتناب عنه كوجوب الاجتناب عن الملاقى(بالفتح) والطرف الآخر.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان اصالة الطهارة في الملاقي(بالكسر) في طول اصالة الطهارة في الملاقى(بالفتح)، الا انها ليست في طول اصالة الطهارة في الطرف الآخر لعدم الملاك للطولية بينهما، لأن الطولية بحسب الرتبة بعد التقارن بحسب الزمان بحاجة الى ملاك ولا يمكن ان تكون جزافاً، فاذن تكون اصالة الطهارة في الطرف الآخر كما انها تعارض اصالة الطهارة في الملاقى(بالفتح) كذلك تعارض اصالة الطهارة في الملاقي(بالكسر) في عرض واحد، فتسقط حينئذٍ من جهة المعارضة فيجب الاجتناب عنه كالملاقى(بالفتح).

وثالثاً، مع الاغماض عن ذلك ايضاً وتسليم ان اصالة الطهارة في الملاقي(بالكسر) في طول اصالة الطهارة في الطرف الآخر ايضاً، فلا تصلح ان تكون طرفاً للمعارضة معها، الا ان ذلك انما يتم فيما اذا لم يكن في الطرف الآخر اصل آخر في طول اصالة الطهارة فيه، واما اذا كان هناك أصل آخر، فيكون ذلك الاصل طرفاً للمعارضة مع اصالة الطهارة في الملاقي(بالكسر)،

كما اذا فرضنا ان فيه اصالة الحل في طول اصالة الطهارة فيه، فاذن تكون اصالة الحل فيه طرفاً للمعارضة مع اصالة الطهارة في الملاقي(بالكسر)، فتسقط من جهة المعارضة فيجب الاجتناب عنه، فالنتيجة ان هذا الوجه غير تام.

الامر الثاني: ما ذكره جماعة من المحققين منهم المحقق الخراساني[1] والمحقق النائيني والسيد الاستاذ (قدهم) من ان العلم الاجمالي الثاني المتولد من العلم بالملاقاة، حيث انه متأخر زمناً عن العلم الاجمالي الاول وهو العلم الاجمالي بنجاسة احد المائين، فلا يكون منجزاً لعدم توفر شروط التنجيز فيه، فاذن من شروطه ان يكون التكليف المعلوم بالاجمال قابلاً للتنجيز على كل تقدير أي سواء أكان في هذا الطرف ام ذاك الطرف، واما اذا فرض انه لا يقبل التنجز على كل تقدير، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن التكليف المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الثاني غير قابل للتنجز مطلقاً وعلى كل تقدير، لأنه ان كان في الطرف الآخر وهو الطرف المشترك بينه وبين العلم الاجمالي الاول، فهوغيرقابل للتنجيز بهذا العلم الاجمالي، باعتبار انه منجز بمنجز سابق وهو العلم الاجمالي الاول، ومن الواضح ان المنجز لايقبل التنجز مرة أخرى، وان كان في الملاقي(بالكسر)، فانه وان كان قابلاً للتنجز الا ان وجوده فيه غير معلوم، بمعنى انه لا علم به، ولهذا لا يكون العلم الاجمالي الثاني منجزاً.

وان شئت قلت: ان تنجيز العلم الاجمالي على القول بالاقتضاء

---

١ ـ كفاية الاصول ص ٤١٢

للتكليف المعلوم بالاجمال في تمام اطرافه متوقف على تعارض الاصول المؤمنة فيها وتساقطها بالمعارضة، لأن جريانها في الجميع في عرض واحد لا يمكن لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العملية، ولهذا تقع المعارضة بين جريانها في كل واحد منها مع جريانها في الآخر فتسقطان معاً من جهة المعارضة، واما جريانها في الطرف المعين دون الطرف الآخر فهو ترجيح من غير مرجح، ولهذا يكون منجزاً لوجوب الموافقة القطعية العملية، واما اذا فرض عدم جريان الاصل المؤمن في احد طرفيه لسبب من الاسباب، فلا مانع من جريانه في الطرف الآخر، لأن المانع من جريانه وجود المعارض له في الطرف الآخر، فاذا فرض عدم وجوده فيه فلا مانع منه، وفي المقام حيث ان الاصل المؤمن وهو اصالة الطهارة قد سقط في الطرف الآخر من جهة المعارضة في المرتبة السابقة، فلا مانع من جريانه في الملاقي(بالكسر).

فالنتيجة عدم وجوب الاجتناب عنه وانحلال العلم الاجمالي الثاني حكماً، وقد استشهد السيد الاستاذ(قده) على ذلك بعدة امثلة:

منها ما لو علمنا اجمالاً بوقوع النجاسة في احد المائعين وكان احدهما المعين محكوماً بالنجاسة من جهة الاستصحاب قبل العلم الاجمالي، فلا تجري فيه اصالة الطهارة بنفسها لكي تكون معارضة بجريانها في الطرف الآخر، فاذن تجري اصالة الطهارة في الطرف الآخر بلا معارض.

ومنها ما لو كان مجرد الشك منجزاً للتكليف في بعض الاطراف، كما لو علمنا اجمالاً اما بعدم الاتيان بصلاة العصر او صلاة العشاء وكان هذا العلم الاجمالي في وقت صلاة العشاء، فان مجرد الشك في الاتيان بصلاة العشاء

يكفي في تنجيز وجوب الاتيان بها، على اساس انه مورد لقاعدة الاشتغال دون قاعدة البراءة، حيث ان موردها الشك في اصل ثبوت التكليف لا في سقوطه بعد ثبوته، وعلى هذا فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن وجوب قضاء صلاة العصر.

ومنها ما لو علمنا اجمالاً بنجاسة احد المائعين ثم علمنا اجمالاً بوقوع نجاسة في احدهما او في اناء ثالث، فانه لا أثر للعلم الاجمالي الثاني في تنجيز التكليف بالنسبة الى الاناء الثالث، لأن التكليف قد تنجز بالعلم الاجمالي الاول بالنسبة الى المائعين الاولين، فالعلم الاجمالي الثاني ليس علماً بالتكليف على كل تقدير، لاحتمال وقوع النجاسة في احد المائعين الاولين وقد تنجز التكليف فيهما بالعلم الاجمالي الاول، وحينئذٍ فلا أثر للعلم الاجمالي الثاني بالنسبة اليه، واما بالنسبة الى الاناء الثالث، فليس هنا الا احتمال التكليف وهو منفي بأصالة الطهارة هذا.

ولنا تعليق على اصل ماذكره(قده) وتعليق على الامثلة التي ذكرها(قده).

اما التعليق الاول، فلما اشرنا اليه سابقاً من ان تنجيز التكليف المعلوم بالاجمال معلول للعلم الاجمالي، ومن الواضح ان المعلول يدور مدار وجود علته حدوثاً وبقاءً، لأن مبدأ التعاصر بين العلة والمعلول من المبادى الاولية الضرورية، فلا يمكن ان تكون العلة متقدمة زمناً على المعلول لاستلزامه احد محذورين، اما تأثير المعدوم في الموجود، باعتبار ان العلة معدومة في زمان وجود المعلول، فاذن لا محالة يكون المؤثر فيه عدمها المعاصر له، او وجود

المعلـول بـلا علـة وكلاهما مستحيل، اما الاول فلأن العدم ليس بشيء لكي يصـدر منه الوجود، واما الثاني فيلزم ان يكون المعلول في الزمن الثاني واجباً وهـو كمـا تـرى، فـاذن المعلول في كل آن بحاجة الى وجود العلة فيه، على اسـاس ان وجود الممكن عين الفقر والربط بالعلة لا انه ذات لـه الفقر، ولهذا يكـون وجـود المعلول من مراتب وجود العلة النازلة، وعلى هذا فاذا اجتمع في آن واحـد علتان متساوقتان على معلول واحد، فلا محالة يكون المؤثر فيه مجموعهمـا بحيـث يكون كل واحد منهما جزء العلة لا تمامها، والمقام من هذا القبـيل، فانـه في آن حـدوث العـلم الاجمالي الثاني، فقد اجتمع على الطرف الآخـر وهـو الطرف المشترك بين العلمين الاجماليين، علمان اجماليان احدهما العلم الاجمالي الاول والآخر العلم الاجمالي الثاني، فعندئذ بطبيعة الحال يكون المؤثر في التكليف المشكوك في هذا الطرف على تقدير وجوده مجموع العلمين الاجمالـيين ويكون كل واحد منهما جزء المؤثر لا تمامه، باعتبار ان نسبته الى كـلا العـلمين الاجمالـيين على حد سواء في هذا الآن وهو آن الاجتماع، ولا يمكـن حينـئذ ان يكون تنجيزه مستنداً الى العلم الاجمالي الاول أوالثاني لأنه ترجـيح مـن غـير مرجح، فاذن لا محالة يكون كلا العلمين الاجماليين مؤثراً فـيه، لأن كلـيهما تعلق بالتكليف الفعلي القابل للتنجيز على كل تقدير،غاية الامـر كـل مـنهما يكـون تمام المؤثر في مورد الافتراق وجزء المؤثر في مورد الاجـتماع، ومـا في هـذا الوجـه مـن ان التكليف المنجز لا يقبل التنجز مرة اخـرى، وان كـان تامـاً كبروياً الا انه لا ينطبق على المقام، لأن التكليف في الطرف المشترك لم يكن منجزاً في آن الاجتماع بمنجز سابق حتى يستحيل ان

يكون العلم الاجمالي الثاني مؤثراً فيه، بل تنجزه في هذا الآن لا يمكن ان يكون مستنداً الى المنجز السابق، لاستحالة تأثير السابق في اللاحق بل هو مستند الى كليهما معاً، لأن نسبته الى كل منهما واحدة ولا تعين للعلم الاجمالي الاول في ذلك.

هذا مضافاً الى ان التعارض سواء أكان بين الامارات والادلة الاجتهادية ام كان بين الاصول العملية المؤمنة انما هو في مرحلة جعل الاحكام الشرعية لا في مرحلة فعليتها بفعلية موضوعاتها، على اساس ان مدلول الخطابات الشرعية انما هو جعل الاحكام الشرعية، حيث انه بيد المولى لا فعليتها بفعلية موضوعاتها في الخارج، فانها ليست من مداليلها ولا ترتبط بالشارع، وان شئت قلت، ان الخطابات الشرعية تتكفل جعل الاحكام الشرعية على الموضوعات المقدر وجودها في الخارج بقطع النظر عن انها موجودة فيه حقيقة او لا، وتنظر الى تلك الموضوعات وتدل على انها مفروضة الوجود في عرض واحد وان كانت مندرجة وجوداً في الخارج، فاذا قال المولى اطعم كل فقير، فانه ينظر في عقد الوضع الى افراد الفقراء في عرض واحد وان كان يوجد فقير في الخارج قبل وجود فقير آخر فيه.

والخلاصة ان التعارض حيث انه التنافي بين مدلولي الدليلين، فقد اشرنا الى ان مدلوليهما انما هو جعل الاحكام الشرعية على الموضوعات المقدر وجودها في الخارج، فاذن بطبيعة الحال يكون التعارض بين الدليلين في مرحلة الجعل لا في مرحلة الفعلية، ضرورة ان فعلية الاحكام بفعلية موضوعاتها في الخارج وليست مدلولاً للادلة، وعلى هذا فتأخر

الملاقي(بالكسر) زماناً على الملاقى(بالفتح) والطرف الآخر انما هو في مرحلة الفعلية، واما في مرحلة الجعل فلا يكون متأخراً عنها، فاذا وقع التعارض في شمول الدليل لفردين، كان هذا التعارض في مرحلة الجعل، حيث ان جعل الحكم لهذين الفردين معاً لا يمكن، وعلى هذا فعدم شمول دليل اصالة الطهارة الملاقى(بالفتح) والطرف الآخر انما هو في مرحلة الجعل وان جعلها لكليهما معاً لا يمكن، والمفروض في هذه المرحلة لا يكون اصالة الطهارة في الملاقي(بالكسر) التي هي احد افراد هذا الدليل متأخرة عن اصالتي الطهارة في الفردين الاولين بل هي في عرضهما في تلك المرحلة.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان اصالة الطهارة في الملاقي(بالكسر) وان كانت متأخرة عن اصالة الطهارة في الملاقى(بالفتح) وعن اصالة الطهارة في الطرف الآخر زماناً، الا انها في عرضها في مرحلة الجعل التي هي طرف التعارض، ولهذا يكون العلم الاجمالي الثاني كالعلم الاجمالي الاول منجز وموجب للتعارض، فاذن كلا العلمين الاجماليين يوجب التعارض بين هذه الاصول المؤمنة في مرحلة الجعل في عرض واحد، فاذن لا يمكن شمول دليل الجعل لها من الاول، ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ(قده) وغيره من تأخر الاصل في الملاقي(بالكسر) عن الاصلين السابقين وتساقطهما بالتعارض وبقائها بلا معارض، مبني على الخلط بين التعارض في مرحلة الفعلية والتعارض في مرحلة الجعل وتخيل ان مرحلة الفعلية هي مصب التعارض.

فالنتيجة في نهاية الشوط، هذا الوجه غير تام.

واما التعليق على الامثلة، فاما المثال الاول فهو خارج عن محل الكلام، لأن استصحاب بقاء النجاسة في الماء الذي يكون مسبوقاً بها مقدم على اصالة الطهارة، اما على اساس الحكومة كما هو المشهور او على اساس القرينية، وقد تقدم انه اذا كان في احد طرفي العلم الاجمالي اصل لزومي مقدم على الاصل المؤمن، فلا مانع من جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر، اذ حينئذٍ لا معارض له وما نحن فيه من هذا القبيل، فان الاصل اللزومي وهو استصحاب بقاء النجاسة يجري في احد طرفي العلم الاجمالي ومعه لا تجري اصالة الطهارة فيه، فاذن لا معارض لأصالة الطهارة في الطرف الآخر.

فالنتيجة، ان هذا المثال خارج عن محل الكلام ومنه يظهر حال المثال الثاني، لأن أحد طرفي العلم الاجمالي فيه مورد لقاعدة الاشتغال، وحينئذٍ لا موضوع لأصالة البراءة فيه، فاذن لا مانع من جريان اصالة البراءة في الطرف الآخر لعدم المعارض لها فكلا المثالين خارج عما نحن فيه، اذ ان اصالة الطهارة في الملاقي(بالكسر) فيما نحن فيه معارضة مع اصالة الطهارة في الطرف الآخر، باعتبار ان تنجز التكليف فيه في آن حدوث العلم الاجمالي الثاني مستند الى كلا العلمين معاً، نعم لو قلنا بان تنجز التكليف في الطرف المشترك مستند الى العلم الاجمالي الاول دون الثاني، فعندئذٍ حاله حال المثالين الاولين ولا أثر للعلم الاجمالي الثاني، لأنه ليس علماً بالتكليف الفعلي القابل للتنجز على كل تقدير، أي سواء أكان في هذا الطرف او ذاك الطرف، فاذن لا مانع من الرجوع الى اصالة الطهارة في الملاقي(بالكسر) لعدم المعارض لها، واما المثال الثالث فهو داخل في المقام، لأن العلم الاجمالي الثاني

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

الى هنا قد تبين ان ما ذكره السيد الاستاذ(قده) غير تام اصلاً ومثالاً .

الصورة الثانية: ما اذا كان العلم بالملاقاة مقارناً للعلم الاجمالي زماناً وان كان في طوله رتبة، فيكون العلمان الاجماليان معاصرين، كما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الانائين الاسود او الابيض وفي نفس الوقت علمنا بملاقاة الاناء الثالث للاناء الاسود.

وهذه الصورة تقسم الى قسمين: الاول ان يكون العلم الاجمالي الثاني مقارناً زمناً علماً ومعلوماً للعلم الاجمالي الاول وان كان متأخراً عنه رتبة، الثاني ان يكون المعلوم بالعلم الاجمالي الثاني متأخراً زماناً عن المعلوم في العلم الاجمالي الاول.

اما القسم الاول: فقد ذكر السيد الاستاذ(قده)[1] ان تنجز التكليف في الطرف المشترك مستند الى كلا العلمين الاجماليين، لان نسبة كليهما اليه نسبة واحدة لفرض تقارنهما حدوثاً، فلا يمكن ان يكون تنجزه مستنداً الى احدهما دون الآخر لأنه ترجيح من غير مرجح، هذا هو الصحيح، ومن هنا كان ينبغي للسيد الاستاذ(قده) ان يقول بذلك في الصورة الاولى ايضاً، اذ لا فرق بينهما من هذه الناحية، ومجرد سبق احدهما على الآخر زماناً في الصورة الاولى لا أثر له هذا.

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٤١٧

وخالف فيه جماعة من المحققين منهم شيخنا الانصاري[١] والمحقق النائيني[٢] والمحقق العراقي(قدهم)[٣]، فانهم ذهبوا الى ان العلم الاجمالي بين الملاقي(بالكسر) والطرف الآخر رغم كونه معاصر مع العلم الاجمالي الملاقى(بالفتح) والطرف الآخر زماناً لا يكون منجزاً، وقد استدلوا على ذلك بوجهين:

الوجه الاول: ما ذكره شيخنا الانصاري(قده) وتبعه فيه المحقق النائيني(قده) من ان العلم الاجمالي بين الملاقي(بالكسر) والطرف الآخر وان كان مقارناً للعلم الاجمالي بين الملاقى(بالفتح) والطرف الآخر الا انه في طوله رتبة، لأن الشك في نجاسة الملاقي (بالكسر) مسبب عن الشك في نجاسة الملاقى(بالفتح)، وحيث ان الشك سببي ومسببي، فالاصل في السبب حاكم على الاصل في المسبب، وعلى هذا فاصالة الطهارة في الملاقى(بالفتح) حاكمة على اصالة الطهارة في الملاقي(بالكسر)، وحينئذٍ فلو جرت اصالة الطهارة في الملاقى(بالفتح)، فلا تصل النوبة الى اصالة الطهارة في الملاقي(بالكسر)، واما اذا لم تجر فيه من جهة المعارضة، فلا مانع من جريانها في الملاقي(بالكسر)، لأن الاصل الحاكم اذا سقط، فلا مانع من التمسك بالاصل المحكوم.

والجواب عن ذلك قد تقدم في الصورة الاولى موسعاً، وقلنا هناك انه لا حكومة بينهما اصلاً بل انهما في عرض واحد فلاحظ.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي(قده) من ان العلم الاجمالي الثاني اذا كان في طول العلم الاجمالي الاول رتبة وان كان مقارناً له زمناً فلا يكون

---

١ ـ رسائل ج ٢ ص ٥١٩

٢ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٦٠

٣ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٣٥٨

مؤثراً، وقد أفاد في وجه ذلك(على ضوء مايراه(قده) من ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز) ان العلم الاجمالي انما يكون علة تامة للتنجيز اذا كان متعلقاً بالتكليف الفعلي القابل للتنجز على كل تقدير، والا فلا يكون مؤثراً لا من جهة القصور فيه بل من جهة عدم قابلية متعلقه للتنجيز على كل تقدير وما نحن فيه كذلك، لأن التكليف في احد طرفي العلم الاجمالي الثاني وهو الطرف المشترك قد تنجز بالعلم الاجمالي الاول والمتنجز لا يقبل التنجز مرة ثانية، وان شئت قلت ان العلم الاجمالي الثاني لا ينجز التكليف في مرتبة العلم الاجمالي الاول، لاستحالة ان يكون المعلول في مرتبة العلة ولا في المرتبة المتأخرة، لأنه منجز في هذه المرتبة، والمنجز لا يقبل التنجز لاستحالة تحصيل الحاصل هذا.

والجواب اولا، ان تنجيز العلم الاجمالي امر زماني واقع في الزمان لا رتبي، ضرورة ان تأثير العلة في المعلول وخروجه من بطنها انما هو في الزمان لا في الرتب العقلية، لأن عالم الرتب انما هو بتحليل من العقل فلا واقع موضوعي له في الخارج، ومن الواضح ان تنجز التكليف انما هو في عالم الزمان، لأن معناه ادراك العقل حسن موافقته وقبح مخالفته، وعلى هذا فكلا التنجيزين في زمن واحد وهو زمان اجتماع العلمين عليه، وتقدم العلم الاجمالي الاول رتبة لا يؤثر في شيء، لأن هذا التقدم انما هو بتحليل من العقل فلا واقع موضوعي له في عالم الزمان، فاذا كان تنجيز كلا العلمين الاجماليين في زمن واحد، فلا محالة يكون تنجز التكليف مستنداً الى كليهما معاً.

وثانياً، ما تقدم من ان المعلول يتبع العلة حدوثاً وبقاءً ويدور مدار

وجودها في كل آن، باعتبار ان المعلول عين الربط بالعلة، وعلى هذا ففي آن اجتماع العلمين الاجماليين لامحالة يكون تنجيز الطرف المشترك مستنداً الى كليهما معاً لا الى احدهما دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح.

واما القسم الثاني: فقد ذكر المحقق النائيني(قده)[1] ان الميزان في سقوط العلم الاجمالي الثاني المتولد من العلم الاجمالي الاول انما هو بتأخر معلومه عن معلوم الاول وان كان العلمان متقارنين زماناً، كما اذا علمنا اجمالاً يوم الخميس بنجاسة احد المائين يوم الاربعاء وفي نفس الوقت علمنا بملاقاة الماء الثالث لأحدهما، فالعلمان الاجماليان كانا متقارنين زماناً، ولكن المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الثاني متأخر عن المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الاول، وفي مثل ذلك لأ أثر للعلم الاجمالي الثاني، لأن المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الاول قد تنجز من يوم الاربعاء بالعلم الاجمالي الاول، وعليه فامر المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الثاني مردد بين ما هو منجز بالعلم الاجمالي الاول من يوم الاربعاء وما ليس بمنجز، فاذن لا أثر للعلم الاجمالي الثاني بالنسبة الى الطرف المشترك، لأن التكليف ان كان في الطرف المشترك، فهو منجز بمنجز سابق، والمنجز غير قابل للتنجز مرة أخرى، وان كان في الطرف المختص فهو مشكوك فيه ولا علم به، ولهذا لا مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن فيه، فاذن يكون العلم الاجمالي الثاني منحلاً حكماً ولا أثر له، ولا فرق في ذلك بين ان يكون العلمان الاجماليان معاصرين زماناً او يكون زمان حدوث احدهما متقدماً على زمان حدوث

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٦٣

الآخر، لأن العبرة انما هي بتقدم المعلوم بالاجمال لأحدهما على المعلوم بالاجمال للآخر زماناً، فما كان المعلوم بالاجمال فيه متأخراً زمناً عن المعلوم بالاجمال في الآخر فلا أثر له.

والجواب ان ما ذكره(قده) مبني على نقطتين:

الاولى، أن من شروط منجزية العلم الاجمالي ان يكون متعلقاً بتكليف فعلي على كل تقدير، واما اذا كان أحد طرفيه منجزاً بمنجز سابق، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، لأن المتنجز لا يقبل التنجز مرة ثانية.

الثانية، ان العلم من الصفات النفسانية الحقيقية ذات الاضافة بل هي نفس الاضافة أي الاضافة الى المعلوم بالعرض، والمعلوم بالعرض قد يكون مقارناً للعلم وقد يكون متقدماً عليه زماناً وقد يكون متأخراً عنه كذلك، وعلى هذا فاذا تعلق العلم بالتكليف الفعلي الحالي كان منجزاً له، واذا تعلق بالتكليف الماضي، كما اذا علمنا اجمالاً يوم الخميس بنجاسة احد الاناءين يوم الاربعاء، فانه ينجز المعلوم بالاجمال في يوم الاربعاء، بمعنى انه يكشف عن تنجزه فيه هذا، وفي كلتا النقطتين نظر:

اما النقطة الاولى، فلأن تنجيز العلم الاجمالي متوقف على ان يكون متعلقه التكليف الفعلي القابل للتنجز على كل تقدير، واما اذا كان أحد طرفيه منجزاً بمنجز سابق فلا يكون متعلقه كذلك، لأن المنجزغير قابل للتنجز، فاذا لم يكن متعلقه كذلك فلا يكون منجزاً، وهذا وان كان صحيحاً كبروياً الا انه لا ينطبق على المقام، لما تقدم من ان تنجز التكليف في الطرف المشترك في آن اجتماع العلمين الاجماليين عليه مستند الى كليهما معاً ويكون

كـل واحد منهما جزء المنجز لا تمامه، لأن نسبة كليهما اليه نسبة واحدة، فلا يمكـن ان يكون تنجزه مستنداً الى احدهما المعين دون الآخر، وعلى هذا فلو سـلمنا ان العـلم الاجمـالي الاول في المثال ينجز التكليف المعلوم بالاجمال في يـوم الاربعـاء، وهذا التنجيز يبقى مستمراً باستمرارعلته وهي العلم الاجمالي الاول الى يـوم الخمـيس، واما فيه فقد اجتمع على الطرف المشترك العلمان الاجمالـيان معـاً، فـاذن بطبـيعة الحـال يسـتند تـنجزه فـيه الى كلا العلمين الاجمالـيين كمـا مـرّ، فالنتـيجة انـا لو سلمنا ان العلم الاجمالي ينجز معلومه السابق في ظرفه، فمع ذلك يكون العلم الاجمالي الثاني كالعلم الاجمالي الاول منجزاً.

واما النقطة الثانية، فلأنا لو نظرنا الى العلم فهو أمر تعلقي، فقد يتعلق بالامـر السـابق وقـد يـتعلق بالامر اللاحق وقد يتعلق بالامر الحالي، الا ان الكـلام انما هو في تنجيزه للمعلوم بالاجمال، وهل أن تنجيزه في ظرف المعلوم بالاجمـال او في ظرف حدوث العلم، وعلى هذا فاذا علم اجمالاً يوم الخميس بنجاسـة احد الانائين يوم الاربعاء، فهل هو منجز للنجاسة المعلومة بالاجمال وهـي نجاسـة احدهما يوم الاربعاء وهو زمان المعلوم بالاجمال او انه منجز لها يوم الخميس أي من حين حدوث العلم الاجمالي.

والجـواب، ان الصـحيح هو الثاني، وذلك لأن التنجز أثر العلم ونسبته اليه نسبة المعلول الى العلة والحكم الى الموضوع، ولا يمكن انفكاكه عن العلم، لأنـه يدور مداره حدوثاً وبقاءً، فلا يعقل ان يؤثر العلم الحادث يوم الخميس في تـنجز النجاسـة يـوم الاربعـاء، وهـذا معـناه انفكـاك المعلـول عن العلة

والاثرعن المؤثر، فاذن ذات المنجز وهي نجاسة احد الاناثين في السابق تكون منجزة من الآن لا من السابق، بداهة أن التنجز من حين حدوث العلم الاجمالي لأنه أثره ومعلوله، ولعل في كلامه(قده) خلط بين ما هو متعلق العلم الاجمالي وما هو أثره، فان المتقدم على العلم انما هو ذات متعلقه بما هو متعلقه لا مع وصفه العنواني وهو تنجزه، فانه مقارن للعلم كتقارن المعلول مع العلة والاثر مع المؤثر، وعلى هذا فالعلم الاجمالي الحادث يوم الخميس المتعلق بنجاسة احد المائين يوم الاربعاء يكون منجزاً لها من الآن لا من يوم الاربعاء، والا لزم انفكاك المعلول عن العلة وهو مستحيل، وعليه فالتنجز الحادث من الآن هو متعلق بالنجاسة المعلومة في تمام آناتها الطولية أي من يوم الخميس الى يوم الاربعاء، فيكون ظرف تنجز النجاسة المعلومة هو ظرف حدوث العلم الاجمالي، واما ظرف ذات النجاسة فهو متقدم عليه، ومن هنا فرق بين تنجز التكليف السابق بالعلم الحادث من الآن وبين التنجز السابق به من الآن، فان الثاني مستحيل على أساس استحالة انفكاك الاثر عن المؤثر والمعلول عن العلة، وان شئت قلت ان العلم الاجمالي الحادث يوم الخميس المتعلق بنجاسة أحد المائين يوم الاربعاء، يستحيل ان ينجزها يوم الاربعاء، بان يكون يوم الاربعاء ظرفاً للنجاسة وتنجزها معاً، لاستلزام ذلك أحد محذورين: اما تأثير المعدوم في الموجود، لأن العلم الاجمالي كان يوم الاربعاء معدوماً، فاذن لا محالة يكون المؤثر في تنجزها عدمه وهو كما ترى، او تنجز النجاسة يوم الاربعاء بدون علة وسبب وهذا مستحيل، ولهذا لا يمكن ان يكون التنجز يوم الاربعاء والمنجز يوم الخميس، فاذن لا محالة

يكون تنجزها من يوم الخميس، وعلى هذا فلا فرق بين العلم الاجمالي الاول والعلم الاجمالي الثاني فانهما متقارنان زماناً، واما سبق المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الاول، فقد عرفت انه لا أثر له، لأن تنجزه من الآن أي من حين حدوث العلم الاجمالي لا من السابق، فاذن تنجز النجاسة المحتملة في الطرف المشترك مستند الى كلا العلمين الاجماليين المتعاصرين لا الى احدهما دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان العلم الاجمالي الحادث يوم الخميس المتعلق بنجاسة احد المائين في يوم الاربعاء يوجب تنجزها من يوم الاربعاء، فمع ذلك ما ذكره(قده) من ان العلم الاجمالي الثاني لا أثر له غير تام، اذ كما ان العلم الاجمالي الاول يوجب تنجز النجاسة المحتملة في الطرف المشترك من يوم الاربعاء كذلك العلم الاجمالي الثاني، فانه علم بنجاسة الطرف المشترك يوم الاربعاء او نجاسة الملاقي(بالكسر) يوم الخميس، فاذن لا محالة يستند تنجز الطرف المشترك الى كلا العلمين الاجماليين لأنه طرف لهما من يوم الاربعاء، غاية الامر ان متعلق العلم الاجمالي الثاني هو الجامع بين فردين طوليين، واما متعلق العلم الاجمالي الاول فهو الجامع بين فردين عرضيين، وقد تقدم انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان يكون متعلقه الجامع بين فردين عرضيين او فردين طوليين.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان العلم الاجمالي الثاني وهو العلم بنجاسة الملاقي(بالكسر) او الطرف الآخر منجز، سواء أكان متأخراً عن العلم الاجمالي الاول زمناً وهو العلم الاجمالي بنجاسة احد المائين أي الملاقى(بالفتح) او الماء الآخر ام كان معاصراً له كذلك، وايضاً سواء أكان

المعلـوم بالاجمـال فـيه مـتأخراً زمـناً عن المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الاول ام مقارناً له كذلك.

واما اذا علمنا بالملاقاة اولاً ثم علمنا اجمالا اما بنجاسة الملاقى(بالفتح) او الانـاء الآخر، فيحدث العلمان الاجماليان في زمن واحد هما العلم بنجاسة الملاقـى(بالفـتح) او الانـاء الآخـر والعـلم بنجاسة الملاقي(بالكسر) او الاناء الآخر، ويدخل ذلك في القسم الاول من الصورة الثانية.

الصـورة الثالـثة: مـا اذا علمـنا بالملاقـاة كملاقاة الثوب للماء ثم بعد الملاقـاة قـد خـرج الملاقى(بالفتح) عن محل الابتلاء، وبعد خروجه عن محل الابتلاء علمنا اجمالاً اما بنجاسة الماء الملاقى(بالفتح) او الماء الآخر، ففي مثل ذلـك قـد ادعـى المحقـق الخراساني(قده)[1] ان العلم الاجمالي الثاني وهو العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي(بالكسر) او الماء الآخر منجز، لأن الاصل المؤمن في الملاقـي(بالكسـر) وهو اصالة الطهارة او استصحابها معارض للاصل المؤمن في الطـرف الآخـر وهو اصالة الطهارة او استصحابها معارض للاصل المومن في الطرف الاخر و هو اصالة الطهارة او استصحابها، على اساس ان معارضه وهـو الاصـل المؤمـن في الملاقى(بالفتح) قد سقط من جهة خروجه عن محل الابـتلاء، نعم لو لم يخرج عن محل الابتلاء، لكان الاصل المؤمن فيه معارض مـع الاصل المؤمن في الطرف الآخر فيسقط، وعندئذٍ لا يكون العلم الاجمالي الثاني منجزاً، لأن أحد طرفيه منجز بمنجز في المرتبة السابقة.

واما اذا دخل الملاقى (بالفتح) في محل الابتلاء بعد خروجه عنه، فهل العلم بنجاسته او نجاسة الطرف الآخر منجز او لا، فيه وجهان:

---

١ ـ كفاية الاصول ص ٤١٢

فذهب المحقق الخراساني(قده)[1] الى انه غير منجز، اذ لا مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن فيه كأصالة الطهارة بعد دخوله في محل الابتلاء ولا معارض له، لأن معارضه وهو الاصل المؤمن في الطرف الآخر قد سقط من جهة المعارضة مع الاصل المؤمن في الملاقي(بالكسر) في المرتبة السابقة هذا.

وغير خفي ان ما أفاده(قده) غير تام بكلا شقيه:

اما الشق الاول، فلأن خروج احد طرفي العلم الاجمالي عن محل الابتلاء انما يؤدي الى سقوط الاصل المؤمن فيه اذا لم يترتب عليه أثر عملي، واما اذا ترتب عليه أثر عملي كما في المقام فلا يسقط، وما نحن فيه كذلك، لأن الملاقى(بالفتح) وان خرج عن محل الابتلاء الا ان له أثراً شرعياً وهو طهارة ملاقيه المترتبة على طهارته، فاذن لا مانع من الرجوع الى اصالة الطهارة فيه لأثبات طهارة ملاقيه الذي هو محل الابتلاء، وحيث انها معارضة بأصالة الطهارة في الطرف الآخر، فتسقط من جهة المعارضة فيكون العلم الاجمالي منجزاً، وعلى هذا فالعلم الاجمالي بنجاسة الملاقى(بالفتح) او نجاسة الاناء الآخر لا يسقط عن الاعتبار بخروج الملاقى(بالفتح) عن محل الابتلاء، نعم لا يترتب عليه أثر بقطع النظر عن ملاقيه(بالكسر).

والخلاصة انه لا فرق بين خروجه عن محل الابتلاء وعدم خروجه عنه، فان العلم الاجمالي على كلا التقديرين لم يسقط عن الاعتبار ومنجز.

واما الشق الثاني، فلأن ما ذكره المحقق الخراساني(قده) من ان الاصل

---

١ ـ المصدر السابق

المؤمن ساقط في الملاقى(بالفتح) مادام خارجاً عن محل الابتلاء، واما اذا دخل فيه فلا مانع من جريانه، فلا يتم حتى على مسلك القوم، لما عرفت من ان الاصل المؤمن فيه غير ساقط حتى في حال خروجه عن محل الابتلاء، هذا مضافاً الى ان الاناء الملاقى(بالفتح) اذا دخل في محل الابتلاء كان العلم الاجمالي منجزاً له، لأنه في آن دخوله اصبح طرفاً له كالملاقي(بالكسر) والطرف الآخر، فاذن يسقط الاصل المؤمن فيه بالمعارضة.

ومن هذا القبيل ما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الاناءين الاسود والابيض، ثم ان الاناء الاسود كان تالفاً قبل العلم الاجمالي، وبعد ذلك علمنا بملاقاة هذا الثوب للاناء الاسود، وعلى هذا فان كان الاناء الاسود في الواقع نجساً، فملاقيه وهو الثوب المذكور نجس والا فلا، وحيث ان الاثر الشرعي مترتب على الاناء الاسود التالف بلحاظ ملاقيه، فبطبيعة الحال الاصل المؤمن وهو اصالة الطهارة فيه معارض بالاصل المؤمن في الاناء الابيض فيسقطان معاً، كما ان العلم الاجمالي الثاني الحادث بالملاقاة بين الملاقي(بالكسر) وهو الثوب في مفروض السؤال وبين الاناء الابيض منجز كما تقدم، فاذن يسقط الاصل المؤمن فيه ايضاً بالتعارض مع الاصل المؤمن في الاناء الابيض، وقد سبق تفصيل ذلك في ضمن البحوث السالفة.

الصورة الرابعة: ما اذا علم اجمالاً بغصبية احدى الشجرتين، فهنا بحوث:

الاول: في منجزية العلم الاجمالي بالنسبة الى الحكم التكليفي للشجرتين وهو حرمة التصرف فيهما.

الثاني: في منجزية العلم الاجمالي بالنسبة الى الحكم التكليفي لثمرة احداهما فقط.

الثالث: في منجزية العلم الاجمالي بالنسبة الى الحكم الوضعي وهو ضمان احدى الشجرتين او ثمرة احداهما اذا تلفت.

اما البحث الاول، فلا شبهة في تنجيز العلم الاجمالي لحرمة التصرف في احداهما، على اساس انه تعلق بتكليف الزامي فعلي على كل تقدير وانه قابل للتنجز كذلك وعدم المانع منه.

اما على القول بالعلية التامة، فالامر واضح، اذ على هذا القول لا يمكن جعل الاصول المؤمنة في اطرافه ثبوتاً لا كلاً ولا بعضاً، ولهذا لا يصل الدور الى مقام الاثبات.

واما على القول بالاقتضاء، فلأن جريان البراءة عن حرمة التصرف في كلتا الشجرتين لا يمكن، لان فيه المخالفة القطعية العملية، وجريانها في كل واحدة منهما معارض بجريانها في الأخرى فتسقطان معاً من جهة المعارضة، واما جريانها في احدهما المعين دون الآخر، فهو لا يمكن لأنه ترجيح من غير مرجح.

واما البحث الثاني، فيقع الكلام فيه تارة في منجزية العلم الاجمالي الاول لحرمة التصرف في الثمرة وأخرى في تنجيز العلم الاجمالي الثاني المتعلق بالجامع بين حرمة التصرف فيها وحرمة التصرف في الشجرة الأخرى.

اما العلم الاجمالي الاول، فالمعروف والمشهور بين الاصحاب انه غير منجز للثمرة، بتقريب ان الركن الاول من اركان منجزية العلم الاجمالي غير متوفر فيه وهو تعلقه بالتكليف الفعلي على كل تقدير.

وبكلمة ان الشجرتين المذكورتين اذا أثمرت كلتاهما معاً، فلا شبهة في ان العلم الاجمالي بحرمة التصرف في احدى الثمرتين منجز، لأنه علم بالحرمة الفعلية على كل تقدير وهذا لا كلام فيه، وانما الكلام فيما اذا أثمرت احداهما دون الأخرى، فهل العلم الاجمالي بغصبية احدى الشجرتين منجز بالنسبة الى هذه الثمرة، فالمعروف والمشهور انه غير منجز، لأنه ليس علم بالحرمة على كل تقدير، وانما هو احتمال الحرمة من جهة ان موضوع الحرمة غير محرز، لاحتمال ان الثمرة كانت من الشجرة غير المغصوبة.

واما العلم الاجمالي الثاني المتولد من العلم الاجمالي الاول، وهو العلم الاجمالي بحرمة التصرف في هذه الثمرة او حرمة التصرف في الشجرة الأخرى، فهل هو منجز أو لا، فذهب المشهور الى انه غير منجز، بدعوى انه منحل بالعلم الاجمالي الاول، لأن المقام كالملاقي لأحد اطراف العلم الاجمالي، وقد تقدم ان العلم الاجمالي الثاني الحادث بسبب الملاقاة لا يكون مؤثراً لدى المشهور هذا، ولكن قد مر ان العلم الاجمالي الثاني منجز، وما ذكر من الوجوه لعدم تنجيزه لا يرجع شيء منها الى معنى صحيح، وعلى هذا فالعلم الاجمالي الثاني المتعلق بحرمة التصرف في هذه الثمرة او حرمة التصرف في الشجرة الاخرى منجز.

وبكلمة، ان العلم الاجمالي الثاني الذي تولد من العلم الاجمالي الاول، على اساس ان احدى الشجرتين المذكورتين اذا أثمرت دون الاخرى، فثمرتها تشكل العلم الاجمالي بحرمة التصرف فيها او في الشجرة الاخرى، فاذن تكون الشجرة الاخرى طرفاً لكلا العلمين الاجماليين، وقد تقدم ان العلم

الاجمالي الثاني كالعلم الاجمالي الاول منجز وان كان في طول العلم الاجمالي الاول رتبة.

واما البحث الثالث، وهو تنجيز العلم الاجمالي الاول او الثاني للحكم الوضعي وهو الضمان، فتارة يقع الكلام في منجزية العلم الاجمالي للحكم الوضعي وهو الضمان بالنسبة الى الشجرة التالفة، واخرى في منجزية العلم الاجمالي للحكم الوضعي وهو الضمان بالنسبة الى ثمرة احداهما.

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

وفيه ان هذا ليس تمام الموضوع للضمان، بمعنى اشتغال الذمة بالمثل او القيمة، فانه جزء الموضوع له وجزؤه الآخر التلف، بيان ذلك ان الضمان على انواع:

النوع الاول، الضمان بمعنى جعل الشيء في العهدة والمسؤولية، ومرده الى التكليف دون اشتغال ذمة المتعهد والمسؤول بشيء من مال او حق، وهذا القسم من الضمان ثابت في الاعيان الخارجية كضمان الغاصب العين المغصوبة قبل تلفها، فان ضمانه لها بمعنى انها في عهدته ومسؤوليته تكليفاً لا وضعاً، ومن هذا القبيل ضمان المشتري للثمن وضمان البايع للمثمن، فانه بمعنى ان الثمن في عهدة المشتري وعليه ان يسلمه الى البايع، والمثمن في عهدة البايع وهو مسؤول عن تسليمه الى المشتري .

والخلاصة ان ضمان الاعيان الخارجية انما هو بمعنى انها في عهدة الشخص ومسؤوليته تكليفاً بدون ان تكون ذمته مشغولة بها، فالعين

المغصوبة طالما تكون تحت يد الغاصب، فهي في عهدته وهو مسؤول عنها ما دام لم يردها الى صاحبها.

النوع الثاني، الضمان العقدي وهو نقل الدين من ذمة الى ذمة آخر بعقد الحوالة.

النوع الثالث، الضمان بمعنى اشتغال الذمة ببدل العين التالفة من المثل او القيمة، فانها ان كانت مثلية، انتقل مثلها الى الذمة اذا تلفت، وان كانت قيمية، انتقلت قيمتها الى الذمة عند تلفها.

ثم ان المراد من الضمان في المقام لا يخلو من ان يكون بمعنى التعهد والمسؤولية او بمعنى اشتغال الذمة بالمثل او القيمة، واما الضمان العقدي، فهو خارج عن محل الكلام موضوعاً وحكماً، لأن موضوعه الدين وحكمه الانتقال من ذمة الى ذمة اخر، واما موضوع الضمان في المقام الاعيان الخارجية، وعلى هذا فان اراد المشهور بالضمان، الضمان بالمعنى الاول وهو كون العين في عهدة الشخص ومسؤوليته، ففيه ان الضمان بهذا المعنى ثابت من الاول وقبل تلف العين أي قبل تلف احدى الشجرتين في المقام، لأن الغاصب بصرف وضع يده عليها بلا اذن صاحبها، تكون في عهدته ومسؤوليته تكليفاً بدون اشتغال ذمته بالمثل او القيمة فانه يتوقف على التلف.

وان ارادوا به الضمان بالمعنى الاول وهو اشتغال ذمة الغاصب بالمثل او القيمة، ففيه ان تمام موضوع هذا الضمان غير محرز، لأن موضوعه مركب من وضع اليد على مال الغير بدون اذنه وكونه تالفاً، والجزء الاول في المقام وان كان محرزاً الا ان الجزء الثاني غير محرز، لعدم احراز ان الشجرة التالفة هي مال الغير، ولهذا لا يمكن الحكم بضمان الغاصب قيمة الشجرة بمقتضى العلم

الاجمالي الاول وهو كون احدى الشجرتين مغصوبة، لأن متعلق العلم الاجمالي الجامع لا كل واحدة منهما هذا.

و قد قام بعض المحققين(قدهم)[1] في دفع هذا الاشكال بمحاولتين:

المحاولة الاولى: ان العلم الاجمالي الاول منجز للضمان بمعنى اشتغال الذمة بالمثل او القيمة، وقد أفاد في وجه ذلك على ما في تقرير بحثه، ان المستفاهم العرفي بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية من الخطاب الموجه الى الغاصب باشتغال ذمته بالمثل او القيمة عند التلف، ومن خطاب العهدة والمسؤولية الموجه اليه شيء واحد، وان الخطابين بملاك واحد وهو رد مال الغير الى مالكه أعم من ان يكون بعينه او ببدله، فاشتغال الذمة كحكم وضعي وان كان منوطاً بالتلف الخارجي، الا ان الحكم بوجوب رد المثل او القيمة ثابت من الاول ملاكاً فيكون منجزاً بالعلم الاجمالي الاول، وعليه فما نسب الى المشهور من ان العلم الاجمالي بغصبية احدى الشجرتين منجز للحكم التكليفي والوضعي معاً هو الصحيح.

وما ذكره(قده) يرجع الى نقطتين: الاولى ان ملاك الضمان بمعنى اشتغال الذمة بالمثل او القيمة، وملاك الضمان بمعنى العهدة والمسؤولية واحد لا متعدد وهو رد مال الغير الى صاحبه أعم من عينه او بدله.

الثانية، ان الحكم بوجوب رد المثل أوالقيمة ثابت من الاول ملاكاً الذي هو روح الحكم وحقيقته، وعليه فهو منجز بالعلم الاجمالي الاول كوجوب رد نفس العين قبل تلفها هذا.

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٣٢٠

ويمكن المناقشة في كلتا النقطتين:

اما النقطة الاولى: فلأنه لا يمكن ان يكون ملاك البدل وهو وجوب رد المثل او القيمة عند التلف عين ملاك المبدل وهو وجوب رد نفس العين، لوضوح ان ملاك البدل في طول ملاك المبدل فلا يمكن ان يكون ملاكهما واحداً، والا لزم ان يكون وجوب البدل في عرض وجوب المبدل وهذا خلف فرض البدلية، فان معناها ان ملاك البدل في طول ملاك المبدل وانه لا يتحقق الا بعد تعذر المبدل كما هو الحال في جميع موارد البدل والمبدل، لأن المكلف في المقام طالما يكون متمكناً من رد العين المغصوبة بشخصها، كما اذا كانت موجودة تحت يده، فلا تكون ذمته مشغولة ببدلها، لأن موضوع اشتغال الذمة تلف العين في الخارج حقيقة او حكماً، كما اذا لم يتمكن من رد نفسها الى صاحبها، فعندئذ تشتغل ذمته بالبدل من المثل او القيمة، فالنتيجة انه لا يمكن ان يكون ملاك البدل ثابتاً في حال التمكن من المبدل والا لزم خلف فرض كونه بدلاً.

واما النقطة الثانية: فيظهر حالها مما مر، فان وجوب رد المثل او القيمة لا يكون ثابتاً من الاول لا حكماً ولا ملاكاً حتى يكون منجزاً بالعلم الاجمالي الاول في عرض تنجز وجوب رد نفس العين، وان شئت قلت ان وجوب رد المثل او القيمة منوط بالتلف، لأنه موضوع له ولا يمكن ثبوته قبل تحقق موضوعه في الخارج، فاذا لم يكن وجوب رد المثل او القيمة ثابتاً، فلا طريق لنا الى ثبوت ملاكه في الواقع.

والخلاصة ان لنا اشكالين على ما أفاده(قده):

الاشكال الاول: ان ملاك البدل لا يمكن ان يكون في عرض ملاك المبدل او يكون لهما ملاك واحد، لأن ذلك خلف فرض كونه بدلاً له، لأن معنى البدلية الطولية والبدل حكماً وملاكاً منوط بتعذر المبدل وعدم التمكن منه والا فلا تصل النوبة الى البدل، وما ذكره(قده) من ان المتفاهم العرفي من خطاب شغل الذمة بالمثل او القيمة بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية وهو ان ملاكه وملاك الضمان بمعنى العهدة والمسؤولية واحد، لا يمكن المساعدة عليه، اذ لا يبعد دعوى ان المتفاهم العرفي منه بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية عكس ما أفاده(قده)، لأن المرتكز من البدل هو انه في طول المبدل حكماً وملاكاً، هذا من جانب .

ومن جانب آخر، ان الضمان بمعنى التعهد والمسؤولية مجرد تكليف بدون ان يكون الشيء ثابتاً في ذمته، والضمان بالمثل او القيمة وضع لأنه ثابت في الذمة، فلا يمكن ان يكون لهما ملاك واحد.

فالنتيجة، ان الصحيح هو اختلاف الضمانين حكماً وملاكاً، لأن أحدهما في طول الآخر، فلا يمكن اجتماعهما في زمن واحد وفي آن فارد.

الاشكال الثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انه يمكن ثبوتاً ان يكون ملاك البدل ثابتاً من الاول، الا انه لا دليل عليه في مقام الاثبات، لأن الدليل الكاشف عنه هو وجوب رد المثل او القيمة، والمفروض ان وجوبه منوط بالتلف من باب اناطة الحكم بالموضوع، فاذن لا طريق الى ان ملاكه ثابت من أول الامر.

فالنتيجة، ان العلم الاجمالي الاول لا يمكن ان يكون منجزاً للحكم الوضعي وهو الضمان بالمثل او القيمة في عرض تنجيزه وجوب رد العين قبل تلفها.

هـذا مضـافاً الى ان وجـوب رد المثل او القيمة لو كان ثابتاً من الاول وقبل التلف، فلا وجه لتقييد الضمان بتلف احدى الشجرتين، لأنه ثابت على ضوء هذه المحاولة مطلقاً.

المحاولـة الثانـية: انـا في غـنى عـن اثـبات تنجـيز الضمان بهذا العلم الاجمـالي، اذ يكفينـا العـلم الاجمالي الثاني باشتغال الذمة بالمثل او القيمة او اشـتغال العهدة بتـسليم الشجرة غير التالفة وحرمة التصرف فيها، فالنتيجة ان العـلم الاجمـالي الاول وان لم يكن منجزاً لضمان الشجرة التالفة الا انه منجز بالعلم الاجمالي الثاني.

وغـير خفـي ان هـذه المحاولة وان كانت صحيحة في نفسها الا انها لا تدفـع الاشكال عن قول المشهور بضمان الشجرة التالفة، بمعنى اشتغال الذمة بـبدلها من المثل او القيمة، لأن دفع الاشكال بها مبنى على ان يقول المشهور بتنجيز العلم الاجمالي الثاني مع انهم لا يقولون بذلك.

والخلاصـة ان الاشـكال الـوارد عـلى المشهور لا يمكن دفعه بالمحاولة المذكورة هذا.

ويمكـن توجـيه قـول المشـهور بان العلم الاجمالي الذي تعلق بغصبية احـدى الشـجرتين يوجب تنجيز المعلوم بالاجمال ـ وهو الشجرة المغصوبة ـ في عهـدة الغاصـب ومسـؤوليته، وحينئذٍ فوظيفـته امامها هي تسليمها الى صـاحبها فوراً سواء أكانت هذه الشجرة أم تلك، ومعنى ان العين المغصوبة في عهـدة الغاصـب انهـا في عهدتـه بـتمام خصوصياتها ومميزاتها كالخصوصية الشخصـية والصنفية والنوعية كالمثل أو القيمة سواء أكانت الخصوصيات من الخصوصيات الطولية أم كانت من العرضية.

وبكلمة، ان المرتكز في اذهان العرف والعقلاء من كون العين المغصوبة في عهدة الغاصب انها في عهدته بتمام مراتبها وكافة درجاتها المالية الطولية وبكل خصوصياتها من العينية او المثلية او القيمية، وعلى هذا الاساس فان تمكن الغاصب من رد العين بتمام خصوصياتها العينية والمالية الى صاحبها، وجب عليه ذلك، فلا تصل النوبة حينئذٍ الى البدل، وان لم يتمكن من رد نفس العين الخارجية، كما اذا تلفت، فيجب عليه رد مثلها ان كانت مثلية وقيمتها ان كانت قيمية، ومن الواضح ان وجوب رد المثل او القيمة ليس بدليل خارجي بل بنفس الدليل الدال على وجوب رد العين الى مالكها وهو السيرة القطعية من العقلاء الجارية على ذلك الممضاة شرعاً، واما الروايات الدالة على وجوب رد المثل او القيمة عند تلف العين، فهي امضاء لهذه السيرة وتقرير وتأكيد لها، وعلى تقدير ان يكون مدلول هذه الروايات تأسيساً، فانها ايضاً تدل على وجوب رد العين المغصوبة بتمام خصوصياتها كالسيرة كما هو واضح.

والخلاصة ان الارتكاز العرفي والعقلائي قائم على ان مالية العين المغصوبة في عهدة الغاصب بكامل درجاتها ومراتبها الطولية، فان تمكن من رد المرتبة الاولى وهي رد العين الخارجية بخصوصياتها العينية الى صاحبها، وجب عليه ذلك وان لم يتمكن من ردها كذلك، كما اذا تلفت تحت يده، وجب عليه رد بدلها الى مالكها من المثل او القيمة، فطالما يكون المكلف متمكناً من رد العين الى مالكها، فلا تصل النوبة الى رد البدل ولا تكون ذمته مشغولة به، واذا تلفت وجب عليه رد البدل بنفس الدليل الدال على وجوب رد العين وهو السيرة العقلائية، لأنها قائمة على ان الغاصب يضمن العين

المغصوبة بتمام مراتبها الطولية، وعلى هذا فمقتضى العلم الاجمالي الاول وجوب رد الشجرة المغصوبة سواء أكانت هذه الشجرة أم تلك، واذا تلفت تعين بدلها بنفس الدليل، ولعل هذا هو مراد المشهور من الضمان.

ولكن هذا التوجيه غير صحيح، لأن غاية ما يدل عليه هذا التوجيه هو ان الغاصب يضمن العين المغصوبة بتمام مراتبها ودرجاتها الطولية، وفي المقام يضمن الشجرة المغصوبة بكامل مراتبها الطولية، و لا يدل على انه يضمن كلاً من الشجرتين كذلك ولهذا لا أثر لهذا التوجيه، هذا اضافة الى ان هذا التوجيه في نفسه غير صحيح، وذلك لأن الثابت في عهدة الغاصب هو العين المغصوبة بما لها من الخصوصيات الشخصية، واما مثلها ان كانت مثلية وقيمتها ان كانت قيمية، فهو غير ثابت في عهدته ولا ذمته، اذ طالما تكون العين المغصوبة موجودة فلا يصل دور بدلها، لأن دوره انما يصل اذا تلفت العين، باعتبار ان البدل في طول المبدل، فما دام المكلف متمكناً من المبدل فلا وجود للبدل لا حكماً ولا ملاكاً، والدليل على الكل وان كان واحداً، الا ان هذا الدليل لا يدل على رد العين بتمام مراتبها من أول الامر، بل يدل على ردها بتمام مراتبها طولاً، فيجب في المرتبة الاولى رد العين ان أمكن والا فيسقط وجوب ردها، فيجب حينئذٍ رد مثلها ان كانت مثلية والا فرد قيمتها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان العلم الاجمالي الاول منجز بالنسبة الى حرمة التصرف في كل واحدة من الشجرتين على كلا القولين في المسألة أي القول بالعلية والقول بالاقتضاء.

واما بالنسبة الى الضمان سواء أكان بمعنى التعهد والمسؤولية او بمعنى اشتغال الذمة بالمثل او القيمة فلا يكون منجزاً، لأن موضوعه غير محرز،

وذلك لأن موضوع الضمان بمعنى التعهد، وضع اليد على مال الغير بلا اذن منه وهو غير محرز بالنسبة الى كل واحدة من الشجرتين، لعدم احراز ان وضع اليد على هذه الشجرة، وضع اليد على مال الغير، لأحتمال انها ليست مال الغير، وكذلك وضع اليد على الشجرة الاخرى، نعم وضع اليد على احدهما يكون على مال الغير، وهذا العلم الاجمالي لا يكون منجزاً الا بالنسبة الى وجوب رد أحدهما دون الاخرى، لأن الشجرة الاخرى لا تخلو من ان تكون ملكاً للغاصب واشتبهت بشجرة غيره او ملكاً للغير وهو مأذون في التصرف فيها او شجرة مباحة وليست ملكاً لأحد، فاذا كانت مباحة، فبمجرد جعلها في حيازته تصير ملكاً له، وعلى جميع التقادير لا يكون العلم الاجمالي منجزاً للضمان، بمعنى التعهد بالنسبة الى كلتا الشجرتين ووجوب ردهما معاً، بل الواجب هو رد احداهما دون الاخرى، وحينئذٍ فلا بد من الرجوع الى القرعة لتعيين الشجرة المغصوبة عن غيرها، وبعد التعيين يجب ردها الى مالكها، نعم يكون هذا العلم الاجمالي منجزاً بالنسبة الى حرمة التصرف فيهما.

واما موضوع الضمان، بمعنى اشتغال الذمة بالبدل من المثل او القيمة، فقد تقدم انه مركب من وضع اليد على مال الغير بدون اذنه، والتلف والجزء الاول وان كان محرزاً الا ان الجزء الثاني وهو التلف غير محرز، فاذن العلم الاجمالي ليس علماً بتمام الموضوع لشغل الذمة بل علم بجزء الموضوع ولهذا لا أثر له، هذا كله بالنسبة الى العلم الاجمالي الاول.

واما العلم الاجمالي الثاني فهو منجز، لأنه تعلق بالجامع بين وجوب رد بدل الشجرة التالفة وحرمة التصرف في الشجرة الباقية، وهذا العلم الاجمالي،

منجز لأنه علم بتمام الموضوع لهذين الحكمين، هذا كله بالنسبة الى ضمان أصل الشجرة.

واما الكلام في الثاني، وهو ضمان الثمرة فيما اذا أثمرت احداهما دون الاخرى، فيقع في منجزية العلم الاجمالي لضمان هذه الثمرة وعدم منجزيته له، فذهب جماعة الى تنجيزه بناء على ما هو الصحيح من ان العلم الاجمالي الثاني منجز، اذ حينئذٍ فلا اشكال في تنجز ضمانها به، باعتبار انه من احد طرفي العلم الاجمالي وهو العلم الاجمالي اما بان ثمرة هذه الشجرة مغصوبة او ان الشجرة الاخرى مغصوبة هذا، واما بناء على المشهور من ان العلم الاجمالي الثاني لا يكون منجزاً، فهل يمكن الحكم بضمان الثمرة او لا؟

والجواب ان فيه قولين: قد اختار جماعة القول الاول وهو القول بالضمان واستدل عليه بوجوه:

الوجه الاول[1]: ان ملكية الثمرة ليست ملكية مستقلة في مقابل ملكية الشجرة ومسببة عنها، بل ملكيتها توسعة للملكية الشجرة، لأنها تتوسع بتوسعها كماً وكيفاً، فاذا كبرت الشجرة توسعت ملكيتها، واذا زادت أغصانها توسعت ملكيتها من هذه الناحية وأثمارها ايضاً كذلك، فانها اذا أثمرت توسعت ملكيتها وزادت قيمتها، وعلى هذا فالعلم الاجمالي الاول منجز لضمان الثمرة، على اساس انها جزء الشجرة وضمانها بنفس ضمانها لا بضمان آخر.

والجواب اولاً: ما تقدم من ان العلم الاجمالي الاول لا يكون منجزاً

---

١ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٣٥٤

لضمان الشجرة فضلاً عن الثمرة لا بمعنى التعهد والمسؤولية ولا بمعنى اشتغال الذمة، وانما هو منجز لضمان احدى الشجرتين بكل من المعنيين المذكورين لا ضمان كلتيهما معاً.

وثانياً: ان الثمرة موجودة مستقلة في الخارج ولها ملكية كذلك، ولهذا لا مانع من التفكيك بينهما، كما اذا وهب شخص الثمرة لشخص آخر دون الشجرة او باعها دونها او بالعكس، فاذن ضمانها ضمان مستقل وليس توسعة لضمان الشجرة ولا تابعاً له ولذلك لا يكون طرفاً للعلم الاجمالي الاول.

والخلاصة ان ثمرة الشجرة موجود مستقل وان كانت متولدة من الشجرة وموضوع بحياله لأحكام الغصب منها الضمان ويكون ضمانها غير ضمان الشجره، ويمكن التفكيك بينهما بان يكون الشخص ضامناً للشجرة دون الثمرة وبالعكس، ولو سلمنا ان ضمان الشجرة طرف للعلم الاجمالي الاول، فلا يكون ضمان الثمرة طرفاً له حتى يكون منجزاً، لفرض ان موضوع الضمان ـ وهو وضع اليد على مال الغير بدون اذنه ـ غير محرز فيها، لاحتمال انها من الشجرة غير المغصوبة، فلا نحرز انها من المغصوبة، ومع عدم احرازها فالموضوع غير محرز.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني(قده)[1] من انه يكفي في ضمان منافع العين وضع اليد عليها، ولا فرق في ذلك بين المنافع الموجودة والمنافع المقدرة التي توجد في المستقبل.

ومن هنا ذكر(قده) في مسألة تعاقب الايادي على العين المغصوبة ان

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٥٧

الغاصب الاول ضامن للعين المغصوبة بكامل منافعها المحققة والمقدرة التي توجد في المستقبل عند الغاصب الثاني والثالث وهكذا، وفي المقام يكفي في ضمان الثمرة وضع اليد على الشجرة، فانه سبب لضمانها بتمام منافعها من المحققة والمقدرة والثمرة من منافع الشجرة بل هي من اظهر منافعها هذا.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ(قده)[1] بان الكبرى وهي انه يكفي في ضمان الفرع وضع اليد على الاصل وان كانت مسلمة الا انها لا تنطبق على المقام، لأن انطباقها عليه منوط باحراز ان الثمرة من الشجرة المغصوبة والمفروض انها غير محرزة، و وضع اليد على الاصل انما يكفي لضمان الفرع اذا احرز ان الاصل مغصوب، والمفروض عدم احراز ان الشجرة التي اثمرت مغصوبة، وبكلمة ان غاية ما يمكن ان يقال في تقريب هذا الوجه هو ان العلم الاجمالي بغصبية احدى الشجرتين منجز، سواء أكانت الشجرة المغصوبة هي الشجرة الشرقية مثلاً او الغربية، ووضع اليد على كل واحدة منهما يوجب ضمانها بمالها من المنافع منها الثمرة، او فقل ان الشجرة المغصوبة ان كانت شرقية فهي في عهدة الغاصب، وان كانت غربية فكذلك، وحيث ان الغاصب يعلم اجمالاً بان احداهما مغصوبة، فيكون هذا العلم الاجمالي منجزاً لضمان كل من الشجرتين، وضمانهما ضمان لثمرتهما ايضاً، فاذن يكون مراده(قده) من الاصل، الاصل المغصوب.

فالنتيجة، ان وضع اليد على الاصل موجب للضمان، سواء أكان من جهة العلم التفصيلي بغصبيتة أم من جهة العلم الاجمالي بها.

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٠٨

ولكن هذا البيان بهذا التقريب ايضاً غير تام، وذلك لأن وضع اليد على الاصل انما يكفي في ضمان الثمرة اذا احرز ان الاصل تمام الموضوع لضمانها، وهذا انما يكون فيما اذا احرز تفصيلا ان وضع اليد على الشجرة المغصوبة وان الثمرة ثمرة لها لا لغيرها وهذا في المقام غير محرز، لأن الشجرة التي أثمرت هذه الثمرة لا نحرز انها شجرة مغصوبة، لاحتمال ان الشجرة الاخرى هي الشجرة المغصوبة، فاذن لا نحرز انها تمام الموضوع لضمان ثمرتها حتى يكون وضع اليد عليها يكفي لضمانها اذا اثمرت، واما العلم الاجمالي بغصبية احدى الشجرتين انما يوجب تنجيز حرمة التصرف فيهما، وتنجيز ضمان الشجرة المغصوبة بمعنى التعهد والمسؤولية أي وجوب ردها الى مالكها، واما تنجيز ضمان كلتيهما معاً بهذا المعنى فهو لا يمكن، للقطع بعدم وجوب رد كلتا الشجرتين معاً الى صاحب الشجرة المغصوبة، والواجب هو رد احداهما، فاذن لا بد من الرجوع الى القرعة او الى المالك اذا عرف شجرته.

فالنتيجة ان المقتضي لتنجيز الضمان بمعنى التعهد ثابت وهو العلم الاجمالي بغصبية احداهما، الا ان المانع عنه موجود فعلاً وهو عدم جواز تسليم الشجرة غير المغصوبة الى مالك الشجرة المغصوبة، فاذا لم يكن العلم الاجمالي منجزاً لضمان الاصل، فكيف يكون منجزاً لضمان الفرع، وعلى تقدير تسليم انه منجز لضمان الاصل، فلا يكون منجزاً لضمان الفرع وهو الثمرة في المقام لعدم احراز موضوعه، فموضوع ضمان الفرع انما يكون محرزاً اذا علم تفصيلاً بغصبية الاصل.

الوجه الثالث[1]: ان المرتكز لدي العرف والعقلاء ان للثمرة وجوداً تقديرياً يترتب عليه الاثر الشرعي قبل وجودها الحقيقي، شريطة ان تكون الشجرة من الاشجار المثمرة ولهذا لا مانع من بيعها قبل وجودها في الخارج سلفاً، وعلى هذا فالغاصب كما يضمن اصل الشجرة يضمن ثمرتها التقديرية ايضاً، فالضمان فعلي والمضمون امر استقبالي.

وبكلمة، ان الشجرتين اذا كانت كلتاهما صالحة للاثمار وكانت احداهما مغصوبة، فاذا وضع الغاصب يده على الشجرة المغصوبة، ضمن الشجرة وثمرتها معاً، والعلم الاجمالي الاول وهو العلم الاجمالي بغصبية احدى الشجرتين، فانه كما يوجب تنجيز ضمان الشجرة، كذلك يوجب تنجيز ضمان ثمرتها التي لها وجود تقديري بمقتضى الارتكاز العرفي والعقلائي، فاذن العلم الاجمالي بغصبية احدى الشجرتين، علم اجمالي بغصبية احدى ثمرتيهما ايضاً اذا كانتا من الاشجار المثمرة كما هو المفروض، وعلى هذا الاساس فالعلم الاجمالي الاول كما ينجز ضمان احدى الشجرتين، كذلك ينجز ضمان احدى الثمرتين لهما ايضاً أي سواء أكانت ثمرة هذه الشجرة او تلك، ويترتب على هذا انه اذا اثمرت احداهما فعلاً دون الاخرى، فضمان ثمرتها منجز في المرتبة السابقة قبل وجودها.

والخلاصة انه يجوز بيع ثمرة الشجرة قبل وجودها، وهذا من جهة ان لها وجوداً تقديرياً لدى الارتكاز العرفي والعقلائي، ويترتب على هذا الوجود التقديري اثرشرعي فعلي وهو ان المشتري يملك من الآن الثمرة بوجودها

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٣٢١

التقديري، فلا يكون بيع الثمرة قبل وجودها من بيع المعدوم حتى يقال انه باطل، بل ولو قيل بان هذا من بيع المعدوم، ولكن فلا مانع من ان يبيع البايع حقه الفعلي وهو حق ان يملك الثمرة عند وجودها، ولا مانع من بيع هذا الحق وضمانه عند تلفه.

والجواب، ان ما يمكن ان يقال في المقام هو ان الضمان حيث انه حكم شرعي، فلا مانع من جعله للثمرة المقدر وجودها في الخارج، ولكن فعلية هذا الضمان منوطة بفعلية موضوعه فيه، فاذا اثمرت الشجرة صار ضمانها بمعنى التعهد ـ أي وجوب ردها الى مالكها ـ فعلياً، واما ان ضمان هذا الوجود التقديري فعلي كضمان الشجرة فلا يمكن اثباته بالارتكاز العرفي والعقلائي، ومن هنا اذا تلفت الشجرة المثمرة فلها ضمان واحد لا ان لها ضمانين، احدهما ضمان الاصل وهو الشجرة في المقام والآخر ضمان الفرع وهو ثمرتها لأنه خلاف الارتكاز، غاية الامر ان لثمرتيها دخلا في زيادة ماليتها وقيمتها لا ان لها مالية مستقلة وضماناً كذلك، فاذا كانت الشجرة موجودة قبل اثمارها، فهي على عهدة الغاصب لا هي وثمرتها معاً، بان تكون عليه عهدتان احداهما للشجرة والاخرى للثمرة قبل وجودها.

ودعوى ان العلم الاجمالي بغصبية احدى الشجرتين المثمرتين، علم الاجمالي بغصبية احدى ثمرتيها التي لها وجود تقديري لدى الارتكاز العقلائي، فكما ان هذا العلم الاجمالي منجز بالنسبة الى ضمان الشجرتين، فكذلك منجز بالاضافة الى ضمان الثمرتين، فاذا اثمرت احداهما في الخارج دون الاخرى، كانت ثمرتها منجزة بالعلم الاجمالي المتعلق بغصبية احداهما في المرتبة السابقة، لا انها منجزة بعد وجودها في الخارج.

مدفوعـة، بان في المقام علماً اجمالياً واحداً وهو العلم الاجمالي بغصبية احـدى الشـجرتين قـبل ظهور الثمرة فيهما، نعم اذا اثمرت كلتاهما معاً، تولد عـلم اجمالي بغصبية احدى الثمرتين ايضاً، واما قبل وجود الثمرة في الخارج، فلـيس هـنا علم اجمالي بغصبية احداهما، هذا اضافة الى انه لا أثر لهذا العلم الاجمالي، اذ الضمان لو فرض انه مجعول للثمرة بوجودها التقديري، الا انه لا يترتـب عليه أثر فعلاً ما لم تتحقق الثمرة في الخارج، لأن ضمانها قبل تحققها ووجودها مجرد اعتبار لا أثر له فعلاً.

فالنتـيجة، ان الارتكـاز العـرفي والعقلائي انما هو قائم على الفرق بين الاشـجار المـثمرة والاشـجار غـير المـثمرة في المالية والقيمة، لأن صالحيتها للاثمـار تـؤدي الى زيـادة ماليـتها وقيمـتها عـن مالية الاشجار غير المثمرة وقيمـتها كمـا هـو الحال في سائر السلع، فان مالية الاشياء تختلف باختلاف الخصوصـيات المـرغوب فـيها، ولا ارتكـاز مـن العـرف والعقلاء ان الثمرة بوجودهـا الـتقديري موضوع مستقل للحكم الوضعي والتكليفي، بل المرتكز في الاذهـان انهـا بوجودهـا الـتقديري خصوصية قائمة بالشجرة وبها تتسع ماليتها وتزداد كما هو الحال في سائر الاشياء.

الوجـه الـرابع: ضـمان الـثمرة وتـنجزه بالعـلم الاجمـالي مـبني على مقدمتين:

المقدمـة الاولى، ان تكون كلتا الشجرتين من الاشجار المثمرة او كانت احداهما مثمرة والاخرى ذات منفعة مرغوبة والجامع ان تكون لكلتيهما منفعة.

المقدمة الثانية، عدم الفرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان تكون اطرافه

من الامور الدفعية او التدريجية الطولية، وقد تقدم ان العلم الاجمالي كما ينجز في الدفعيات كذلك ينجز في التدريجيات.

وعلى ضوء هاتين المقدمتين، فاذا اثمرت احدى الشجرتين دون الاخرى، تولد من ذلك علم اجمالي اما بغصبية هذه الثمرة اذا كانت شجرتها مغصوبة او ثمرة الشجرة الاخرى في المستقبل اذا كانت كذلك، فيكون طرفا العلم الاجمالي من الامور التدريجية الطولية، وان شئت قلت ان المعلوم بالاجمال مردد بين طرفين طوليين، والفرض ان العلم الاجمالي منجز سواء أكان المعلوم مردداً بين فردين طوليين ام بين فردين عرضيين.

غير خفي ان هذا الوجه من أحسن الوجوه ولكنه خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو في تنجيز ضمان الثمرة بالعلم الاجمالي الاول وهو العلم الاجمالي بغصبية احدى الشجرتين، هذا اضافة الى ما ذكرناه من الاشكال في اصل تنجيز ضمان الثمرة بمعنى التعهد والمسؤولية كضمان الشجرة بهذا المعنى، باعتبار ان احداهما مغصوبة، واما الاخرى اما ملك للغاصب او لشخص آخر وهو مأذون في التصرف فيها مجاناً او بأجرة، فاذن لا يمكن ان يكون العلم الاجمالي بغصبية احداهما منجز للضمان بمعنى التعهد لا بالنسبة الى الشجرتين معاً ولا الثمرتين كذلك، والا فلازمه وجوب رد كلتا الشجرتين معاً الى مالك الشجرة المغصوبة وهو كما ترى، فاذن موضوع الضمان غير محرز بالنسبة الى كلتيهما معاً لا الضمان بمعنى التعهد ولا الضمان بمعنى اشتغال الذمة بعد التلف.

(نستعرض نتائج البحث في عدة نقاط)

النقطة الاولى: ان المعتبر في تنجيز العلم الاجمالي ان يكون متعلقاً بتكليف فعلي على كل تقدير، وحيث ان فعلية الحكم انما هي بفعلية موضوعه في الخارج فيكون موضوعه فعلياً فيه، ولهذا يكون العلم الاجمالي منجزاً لتوفر اركان تنجيزه، ثم ان الموضوع قد يكون محرزاً بالنسبة الى الحكم التكليفي ولا يكون محرزاً بالنسبة الى الحكم الوضعي، وعلى هذا فالعلم الاجمالي منجزللاول دون الثاني، لأن المعلوم بالاجمال تمام الموضوع بالنسبة الى الاول دون الثاني.

النقطة الثانية: ذكر السيد الاستاذ(قده) ان المعلوم بالاجمال اذا كان تمام الموضوع للحكم فالعلم الاجمالي منجز، ولكن هذه الكبرى لا تنطبق على الملاقي(بالكسر) لأحد طرفي العلم الاجمالي اذا كانت الملاقاة متأخرة عن العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى(بالفتح) او الاناء الآخر، وقد أفاد في وجه ذلك ان نجاسة الملاقي(بالكسر) ليست امتداداً و توسعة لنجاسة الملاقى (بالفتح)، لان ذلك انما يتصور في الامور التكوينية لا في الامور الاعتبارية التي منها الحكم الشرعي بل هي نجاسة اخرى غير نجاسة الملاقى(بالفتح) ومسببة عنها، وعلى هذا فهي لا تتنجز بالعلم الاجمالي الاول، باعتبار انها ليست توسعة لنجاسة الملاقى(بالفتح)، ولهذا لا مانع من الرجوع الى اصالة الطهارة في الملاقي(بالكسر) وعدم وجوب الاجتناب عنه، لأن موضوعه مركب من جزئين، احدهما النجس والآخر الملاقاة، والجزء الثاني وهو الملاقاة وان كان محرزاً الا ان الجزء الاول غير محرز وهو نجاسة الملاقى(بالفتح).

النقطة الثالثة: ان ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي(بالكسر) اذا كانت الملاقاة متأخرة عن العلم الاجمالي غير تام، اذ لا مانع من تنجيز نجاسته بالعلم الاجمالي الثاني وهو العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي(بالكسر) او نجاسة الاناء الآخر.

النقطة الرابعة: ما ذكره بعض المحققين(قده) من التفصيل بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، بتقريب ان الكبرى ـ وهي تنجيز العلم الاجمالي للتكليف منوط بكون المعلوم بالاجمال تمام الموضوع له ـ انما تنطبق على المقام بلحاظ الحكم التكليفي دون الحكم الوضعي، فاذا علم اجمالاً بنجاسة احد الانائين، فكما ان هذا العلم الاجمالي ينجز حرمة شرب كل واحد منهما، فكذلك ينجز حرمة الوضوء بكل واحد منهما، وهذه الحرمة وضعية وهي فعلية قبل الملاقاة، بينما الحرمة التكليفية وهي حرمة شربه ليست بفعلية قبل الملاقاة، وعلى هذا فاذا لاقى الاناء الثالث احد الانائين، كان احتمال الحرمة الوضعية فيه منجزاً من اول الامر وقبل الملاقاة، بينما الامر ليس كذلك بالنسبة الى حرمته التكليفية.

النقطة الخامسة: ان ما ذكره(قده) من ان الكبرى المذكورة انما تنطبق على الحكم التكليفي دون الحكم الوضعي لا يتم مطلقاً، فانه انما يتم بالنسبة الى الاحكام التكليفية الوجوبية دون الاحكام التكليفية التحريمية، فان جعلها ليس بنحو القضايا الحقيقية، لأن حرمة شرب الخمر فعلية وان لم تكن الخمر موجودة في الخارج، شريطة ان يكون المكلف قادراً على ايجادها فيه، اما عدم انطباقها على الحكم الوضعي كحرمة التوضي بالماء النجس وحرمة الصلاة فيه، فقد تقدم النقاش فيه موسعاً فراجع.

النقطة السادسة: ان العلم الاجمالي الاول وهو العلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين لا يكون منجزاً لمانعية الملاقي(بالكسر)، فاذا علم اجمالاً بنجاسة احد الانائين، كان العلم الاجمالي منجزاً لمانعية نجاسة كل منهما للوضوء، باعتبار ان الماء المعلوم نجاسته تمام الموضوع لها، واما اذا لاقى الماء الثالث لأحدهما، فلا يكون العلم الاجمالي الاول منجزاً لمانعية الماء الثالث، لأن موضوع مانعيته مركب من جزئين:

احدهما الملاقاة والثاني كون الملاقى(بالفتح) نجساً، والجزء الاول وان كان محرزاً بالوجدان الا ان الجزء الثاني غير محرز.

النقطة السابعة: ان العلم الاجمالي الثاني المتولد بالملاقاة المتعلق اما بنجاسة الملاقي(بالكسر) او الاناء الآخر، فهل هو منجز لنجاسة الملاقي، فذهب جماعة من المحققين الى انه غير منجز لها، ولكن الصحيح انه منجز.

النقطة الثامنة: ان السيد الاستاذ(قده) قد استشهد على عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي(بالكسر) بعدة أمثلة، ولكن تقدم الاشكال في ذلك وقلنا هناك ان العلم الاجمالي الثاني منجز لا انه منحل بالعلم الاجمالي الاول، كما تقدم الاشكال في الامثلة التي استشهد بها على عدم تنجيز العلم الاجمالي الثاني.

النقطة التاسعة: ان يكون العلم الاجمالي الثاني في عرض العلم الاجمالي الاول لا في طوله، كما اذا كان العلم بالملاقاة مقارناً للعلم الاجمالي الاول زمناً وان كان في طوله رتبة، وهذا التقارن تارة يكون علماً ومعلوماً وأخرى يكون علماً فحسب، واما معلوماً فهو في العلم الاجمالي الثاني متأخر زمناً

عن المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الاول، اما على الاول فقد اختار السيد الاستاذ(قده) ان تنجيز التكليف في الطرف المشترك مستند الى كلا العلمين الاجماليين لا الى احدهما، وفي مقابل ذلك ذهب جماعة الى ان العلم الاجمالي الثاني لا يكون منجزاً وان كان معاصراً مع العلم الاجمالي الاول، وقد استدل على ذلك بوجهين وكلا الوجهين غير تام فلاحظ.

واما على الثاني فقد ذكر المحقق النائيني(قده) ان المعيار في عدم تنجيز العلم الاجمالي الثاني انما هو بتأخر معلومه عن معلوم العلم الاجمالي الاول وان كان العلمان الاجماليان متقارنين زمناً هذا، وقد مر ان ما ذكره(قده) مبني على نقطتين وكلتا النقطتين خاطئة ولا واقع موضوعي لها.

النقطة العاشرة: ان العلم الاجمالي الثاني منجز للملاقي(بالكسر) سواء أكان مقارناً مع العلم الاجمالي الاول زمناً ام متأخراً عنه كذلك، وايضاً سواء أكان معلومه الاجمالي مقارناً للمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الاول ام متأخراً عنه زمناً.

النقطة الحادية عشر: اذا خرج الملاقى (بالفتح) عن محل الابتلاء، فهل العلم الاجمالي بين الملاقي (بالكسر) والطرف الآخر منجزاً او لا، فذهب المحقق الخراساني(قده) انه منجز، بتقريب ان الاصل المؤمن في الملاقى(بالفتح) قد سقط من جهة خروجه عن محل الابتلاء، فاذن يبقى الاصل في الطرف الآخر بلا معارض من هذه الناحية، وحينئذٍ فيصلح ان يكون معارضاً للاصل المؤمن في الملاقي(بالكسر).

واما اذا دخل في محل الابتلاء، ذكر(قده) انه لا مانع من الرجوع الى

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

النقطة الثانية عشر: اذا علم اجمالاً بغصبية احدى الشجرتين، فلا شبهة في ان هذا العلم الاجمالي منجز لحرمة التصرف فيهما، واما اذا اثمرت احداهما دون الاخرى، فالعلم الاجمالي الاول لا يكون منجزاً بالنسبة الى الثمرة، لأن حالها حال الملاقي لأحد طرفي العلم الاجمالي، واما العلم الاجمالي الثاني المتولد من العلم الاجمالي الاول المتعلق بغصبية الثمرة او الشجرة الاخرى، فهو منجز لوجوب الاجتناب عنهما تكليفاً.

النقطة الثالثة عشر: ان العلم الاجمالي الاول لا يكون منجزاً للحكم الوضعي وهو ضمان الشجرة بمعنى التعهد والمسؤولية، لأن الضمان بهذا المعنى يرجع الى التكليف وهو وجوب رد المال المغصوب الى صاحبه، وهذا يتوقف على احراز موضوعه وهو ان ما وضعت اليد عليه مغصوب، وفي المقام تكون احدى الشجرتين مغصوبة جزماً، واما كل واحدة منهما بحدها الخاص فلا نعلم بانها مغصوبة، ولا يمكن ان يكون وجوب الرد منجزاً بالعلم الاجمالي بالنسبة الى كل واحدة منهما للقطع بعدم وجوب رد كلتيهما معاً الى مالك الشجرة المغصوبة، لأن الشجرة الاخرى لا تخلو من ان تكون ملكاً لشخص آخر وملكاً للغاصب واشتبهت مع شجرته، وعلى كلا التقديرين لا يجب ردها اليه.

النقطة الرابعة عشر: اذا تلفت احدى الشجرتين، فلا يمكن الحكم باشتغال ذمته بالبدل، لأن موضوع الضمان بهذا المعنى أي بمعنى الاشتغال مركب من جزئين: احدهما التلف والآخر كون التالف مال الغير، والجزء

الاول وان كان محرزاً الا ان الجزء الثاني غير محرز.

وهنا محاولتان من بعض المحققين(قده) لرفع الاشكال عن هذا الضمان، ولكن تقدم ان كلتا المحاولتين غير تامة.

النقطة الخامسة عشر: اذا اثمرت احداهما دون الاخرى، فلا يمكن ان يكون العلم الاجمالي الاول منجزاً بالنسبة الى الثمرة، لأنها كالملاقي لأحد طرفي العلم الاجمالي، واما العلم الاجمالي الثاني المتولد من العلم الاجمالي الاول، فهو منجز لوجوب الاجتناب عن الثمرة، واما ضمانها بمعنى التعهد والمسؤولية، فهو لا يكون منجزاً له.

(التنبيه التاسع)
(الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالي)

يقع الكلام هنا في مقامين:

الاول: في اضطرار المكلف الى احد طرفي العلم الاجمالي المعين، ولا يمكن رفع هذا الاضطرار الا باختيار ذلك المعين فعلاً او تركاً.

الثاني: في اضطراره الى احدهما غير المعين، بمعنى انه يرتفع باختيار أي منهما شاء بدون تمييز.

اما الكلام في المقام الاول، ففيه حالتان:

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

الحالة الثانية: فيما اذا كان الاضطرار اليه بعد العلم الاجمالي.

اما الحالة الاولى: فالاضطرار الى المعين تارة يكون حادثاً قبل التكليف وقبل العلم الاجمالي معاً، واخرى يكون حادثاً بعد التكليف وقبل العلم الاجمالي.

اما على الفرض الاول، فكما اذا اضطر المكلف الى شرب هذا الماء ثم علم بوقوع قطرة من النجس فيه او على ثوب، فلا شبهة في انه مانع عن تنجيز هذا العلم الاجمالي وموجب لانحلاله، لأن الشرط الاول من شروط تنجيز العلم الاجمالي وهو تعلقه بالتكليف الفعلي على كل تقديرغير متوفر في المقام، لأن الاضطرار الحادث قبل العلم الاجمالي أوالمقارن له زمناً يمنع

عـن تعلقـه بالتكليف الفعلي على كل تقدير، لأنه ان كان في الطرف المضطر الـيه، فهـو مرفوع بارتفاع موضوعه وجداناً، وان كان في الطرف الآخر، فهو وان كان فعلياً الا انه لا علم به.

او فقل ان الركن الاول من اركان تنجيز العلم الاجمالي غير موجود في المقـام، لأن التكلـيف المعلـوم بالاجمـال ان كان في الطرف المضطر اليه ارتفع بالاضـطرار بارتفـاع موضـوعه، لأن عـدم الاضـطرار جـزء الموضوع ومع الاضـطرار ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه، واما ان كان في الطرف الآخر، فهو وان كـان فعلـياً الا انـه لا عـلم به، فاذن ليس هنا الا شك بدوي في ثبوت التكلـيف في الطرف غير المضطر اليه، وليس هنا علم اجمالي بالتكليف الفعلي القابل للتنجيز على كل تقدير، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الاضطرار قبل التكليف والعلم الاجمالي معاً او يكون بعده وقبل العلم الاجمالي او مقارناً لـه زمـناً، فانه على جميع هذه التقادير مانع عن تعلقه بالتكليف الفعلي على كل تقدير.

واما عـلى الفرض الثاني، وهو ما اذا كان احد المائين نجساً في الواقع مـن دون العـلم بنجاسته واضطرار المكلف الى شرب احدهما المعين فشرب، ثم عـلم بـان احدهمـا كـان نجـساً، فهل هذا الاضطرار مانع عن تنجيز العلم الاجمالي، فيه وجهان: قد يقال كما قيل انه لا يكون مانعاً عنه، ويمكن تقريب ذلك بوجوه:

الوجه الاول، ان العلم الاجمالي يوجب تنجزالمعلوم بالاجمال في ظرفه، فـاذا عـلم يوم الخميس بنجاسة احد المائين يوم الاربعاء، كان العلم الاجمالي موجـباً لتنجيزحرمة شرب كل منهما في يوم الاربعاء، والاضطرار الى شرب

احدهما المعين وان كان قد حدث يوم الخميس قبل حدوث العلم الاجمالي او مقارناً له زماناً، الا ان المعلوم بالاجمال فيه حيث انه متقدم على الاضطرار، فلا يكون رافعاً لتنجيزه له، غاية الامر ان امد الفرد الذي طرأ عليه الاضطرار قصير، لأنه ينتهي بعروض الاضطرار عليه في يوم الخميس، وعليه فالمعلوم بالاجمال مردد بين الفرد القصير والفرد الطويل، ولا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان يكون المعلوم بالاجمال مردداً بين فردين طويلين او قصيرين او احدهما قصير والآخر طويل كما في المقام، فانه منجز للتكليف المتعلق بالجامع بينهما، فاذن لا يكون الاضطرار في هذا الفرض موجباً لأنحلال العلم الاجمالي، بل هو موجب لكون متعلق العلم الاجمالي مردداً بين فردين احدهما قصير والآخر طويل.

وهذا نظير اضطرار المكلف الى احد طرفي العلم الاجمالي المعين بعد حدوث العلم الاجمالي، كما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الاناءين الشرقي او الغربي ثم اضطر المكلف الى شرب الاناء الشرقي، فان هذا الاضطرار لا يوجب انحلال العلم الاجمالي بل هو باقٍ على حاله، غاية الامر ان متعلق العلم الاجمالي وهو الجامع مردد بعد عروض الاضطرار بين فردين احدهما قصير والآخر طويل، والاصل المؤمن في القصير معارض للاصل المؤمن في الفرد الطويل مطلقا وفي تمام فتراته الزمنية الطويلة هذا.

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

وبقاءً، فلا يعقل ان يكون تنجز نجاسة احد المائين في يوم الاربعاء مستنداً الى العلم الاجمالي الحادث يوم الخميس، والا لزم انفكاك المعلول عن العلة وهو يستلزم احد محذورين:

الاول، الالتزام بوجود التنجز بدون علة وهو مستحيل.

الثاني، الالتزام بتأثير المعدوم في الموجود، بان يكون المؤثر فيه عدم العلم الاجمالي وهو كما ترى، فاذن لا محالة يكون تنجيز العلم الاجمالي لنجاسة احد المائين انما هو من يوم الخميس أي من زمان حدوث العلم الاجمالي، وحيث ان اضطرار المكلف الى شرب احدهما المعين قبل العلم الاجمالي فيكون مانعاً عن تأثيره، لأن التكليف ان كان في الطرف المضطر اليه فهو مرفوع بارتفاع موضوعه، وان كان في الطرف الآخر، فهو وان كان فعلياً الا انه لا علم به، ولهذا لا مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن فيه.

وبكلمة، ان الشرط الاول من شروط تنجيز العلم الاجمالي متوفر في هذا الفرض وهو تعلقه بالتكليف الفعلي على كل تقدير في ظرفه قبل حدوث الاضطرار، غاية الامر ان المكلف جاهل به والمفروض ان فعلية التكليف منوطة بفعلية موضوعه في الخارج، واما علم المكلف به فهو غير دخيل في فعليته، وعلى هذا فاذا اضطر المكلف الى شرب احدهما المعين، ارتفع التكليف بارتفاع موضوعه اذا كان في هذا الطرف، فاذن لا موضوع للاصل المؤمن فيه وهو الشك في ثبوت التكليف لعدم ثبوته فيه جزماً.

فاذن لا مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن في الطرف الآخر، وعليه فعدم تنجيز العلم الاجمالي في هذا الفرض انما هو من جهة عدم توفر الشرط الثاني من شروط منجزيته وهو تعارض الاصول المؤمنة في اطرافه

وتساقطهما من جهة المعارضة، هذا على القول بالاقتضاء من ناحية وشمول ادلة الاصول المؤمنة لأطراف العلم الاجمالي في نفسها من ناحية أخرى، واما على القول بالعلية او بعدم شمول ادلتها لاطرافه وانصرافها عنها، فلا يكون تنجيزه مشروطاً بهذا الشرط، نعم على القول بالاقتضاء وشمول تلك الادلة لها فتنجيزه مشروط بهذا الشرط، وعلى ضوء هذا الشرط، يفترق هذا الفرض عن الفرض الاول، فان عدم منجزية العلم الاجمالي في الفرض الاول انما هو من جهة عدم توفر الشرط الاول من شروط منجزيته وهو تعلقه بتكليف فعلي على كل تقدير، لأن التكليف ان كان في الطرف المضطر اليه، فالاضطرار حيث انه قبل جعل التكليف فهو مانع عن اصل جعله، واما في الطرف الآخر فهو مشكوك فيه بالشك البدوي، فلا مانع من الرجوع فيه الى الاصل المؤمن.

واما في الفرض الثاني، فحيث ان التكليف فيه فعلي قبل الاضطرار، فالاضطرار يكون رافعاً للتكليف الفعلي ان كان في الطرف المضطر اليه بارتفاع موضوعه، واما ثبوته في الطرف الآخر، فحيث انه مشكوك فيه، فلا مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن فيه هذا.

الوجه الثاني، ما ذكره المحقق النائيني(قده)[1] من ان العلم الاجمالي متعلق بالتكليف الفعلي في ظرفه وانما الشك في سقوطه بالاضطرار الى احد طرفيه، والشك في السقوط مورد لقاعدة الاشتغال.

والجواب عنه واضح، لأن مورد قاعدة الاشتغال الشك في سقوط

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٦٥

التكليف المنجز في مرحلة الامتثال، فاذا دخل وقت الصلاة وتنجز وجوبها على المكلف ثم شك في انه أتى بها او لا، فالمرجع فيه قاعدة الاشتغال، وما نحن فيه ليس كذلك، لأن التكليف في طرف المضطر اليه على تقدير ثبوته وان كان فعلياً الا انه مرفوع بالاضطرار بارتفاع موضوعه، واما في الطرف الآخر فهو مشكوك الثبوت، فلا يكون مورداً لقاعدة الاشتغال بل هو مورد لقاعدة البراءة، فاذن ليس الشك في المقام في سقوط التكليف بعد ثبوته وتنجزه، بل الشك في اصل الثبوت والمرجع فيه اصالة البراءة.

الوجه الثالث، ان العلم الاجمالي في هذا الفرض قد تعلق بالتكليف الفعلي الجامع بين الفرد القصير ـ وهو الفرد في الطرف المضطر اليه ـ وبين الفرد الطويل ـ وهو الفرد في الطرف الآخر ـ، وهذا التكليف ان كان في ضمن الفرد القصير فقد ارتفع بارتفاع امده، وان كان في ضمن الفرد الطويل فهو باق، وهذا التردد هو منشأ للشك في بقاء الجامع، ومع الشك فيه لا مانع من استصحاب بقائه، هذا نظير ما اذا علم المكلف بانه محدث اما بالحدث الاكبر او الاصغر، وفي هذه الحالة اذا توضأ المكلف كان يشك في بقاء الحدث الجامع بينهما، لأنه ان كان محدثاً بالاصغر واقعاً فقد ارتفع بارتفاع موضوعه، وان كان محدثاً بالاكبر كذلك فهو باقٍ، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقائه، وهذا الاستصحاب وان لم يثبت الفرد الطويل وهو الحدث الاكبر الا على القول بالاصل المثبت الا انه لا حاجة الى اثباته، لأن الاثر الشرعي وهو وجوب الغسل مترتب على هذا الاستصحاب هذا.

واشكل السيد الاستاذ(قده)[1] على هذا التنظير بالفرق بين المقام وهذا المثال، اذ في المثال لا مانع من جريان استصحاب بقاء الحدث الجامع بينهما، وهذا الاستصحاب وان لم يثبت ان الباقي هو الفرد الطويل أي الحدث الاكبر الا على القول بالاصل المثبت، الا ان نتيجته وجوب الغسل لتحصيل اليقين بالفراغ.

وهذا بخلاف المقام، فان العلم الاجمالي وان كان متعلقاً بالتكليف الفعلي الا انه لا يكون مؤثراً فيه، لأن التكليف المذكور ان كان في الطرف المضطر اليه فقد ارتفع بارتفاع موضوعه، باعتبار ان ثبوته مقيد بعدم الاضطرار، واما ثبوته في الطرف الآخر، فحيث انه مشكوك فلا مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن فيه، اذ لا يتصور جامع بينهما لكي يشك في بقائه بعد الاضطرار الى احدهما المعين، لأنه اما متعلق بهذا الطرف بحده الخاص وهو الطرف المضطر اليه او بذاك الطرف كذلك، فان كان متعلقاً بالطرف الاول فقد ارتفع بارتفاع موضوعه يقيناً، وان كان متعلقاً بالثاني فهو وان كان باقياً الا انه لا علم بتعلقه به بل هو مجرد شك في ثبوته، فاذن ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بعد التكليف في الطرف المضطر اليه وشك بدوي في ثبوته في الطرف الآخر، فليس هنا علم بالجامع وشك في بقائه، اذ لا يتصور جامع بين التكليف في هذا الطرف والتكليف في الطرف الآخر بينما يتصور الجامع في المثال.

وغير خفي ان ما أفاده السيد الاستاذ(قده) بالنسبة الى ما نحن فيه وان كان تاماً، الا ان ما ذكره(قده) بالنسبة الى مثال الحدث غير تام.

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٨٦

اما اولاً، فلأن العلم الاجمالي في المثال غير منحل لا حقيقة كما هو واضح، لأن الامتثال ليس رافعاً للتكليف بارتفاع موضوعه من الاول، لأن موضوعه غير مقيد بعدم الامتثال كذلك، ولهذا فالعلم الاجمالي بالجامع بين الحدث الاكبر والاصغر موجود ولا يرتفع بالوضوء، غاية الامر بعد الوضوء يكون الجامع المعلوم بالاجمال مردد بين الفرد القصير الذي ينتهي أمده بالوضوء وهو الحدث الاصغر وبين الفرد الطويل وهو الحدث الاكبر، نعم يكون المقام مثل المثال اذا حدث الاضطرار الى احد طرفي العلم الاجمالي المعين بعد العلم الاجمالي بالتكليف بينهما كما تقدم، ولا حكماً لعدم وجود اصل مؤمن يجري في احدهما دون الآخر، وعلى هذا فالعلم الاجمالي منجز للتكليف المردد بين الفردين الطويل والقصير، ومع تنجز الجامع بينهما وهو المعلوم بالاجمال، فلا تصل النوبة الى الاستصحاب.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المقتضي للاستصحاب موجود، الا انه انما يجري اذا كان للجامع أثر شرعي مترتب عليه كمثال الحدث، حيث ان للجامع بين الحدث الاكبر والاصغر أثراً شرعياً مترتباً عليه مباشرة وهو حرمة مس كتابة القرآن وعدم جواز الدخول في الصلاة وفي كل ما هو مشروط بالطهارة، ولا يجري الاستصحاب بلحاظ الاثر الشرعي المترتب على فرده بحده الفردي كوجوب الغسل، فانه مترتب على الحدث الاكبر بما هو حدث أكبر، ولا يمكن اثبات هذا الفرد باستصحاب بقاء الجامع الاعلى القول بالاصل المثبت، وعلى هذا فان لم يكن للجامع أثر شرعي مترتب عليه مباشرة، فلا يجري استصحاب بقائه بعد الاتيان بأحد فرديه

لأثبات الفرد الآخر وترتيب أثره عليه لأنه مثبت، واما بلحاظ نفس الجامع بين الفرد القصير الخارج عن القدرة بالاضطرار اليه او الاتيان به كما في المقام وبين الفرد الطويل فلا يمكن، لأن الجامع غير صالح للتنجيز على كل حال، باعتبار انه مردد بين ما لايقبل التنجيز وهو الفرد القصير الذي انتهى امده بالاضطرار او بالاتيان به وما يقبل التنجيز وهو الفرد الطويل، ولهذا فلا يجري الاستصحاب، لأن مفاده دخول المستصحب في العهدة، واما في المقام فحيث ان المستصحب هو الجامع بين ما يقبل الدخول في العهدة وما لا يقبل فلذلك لا مجال له.

ومن هنا لا يجري استصحاب بقاء الجامع في موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين او المتباينين بعد الاتيان باحدهما، لأنه غير صالح للتنجيز على كل تقدير، لأن متعلق التكليف اما هذا او ذاك دون الجامع بينهما، اذ الجامع جامع اختراعي اخترعه العقل للاشارة الى ما هو متعلق التكليف لا انه متعلقه.

ثم ان للمحقق العراقي(قده)[1] في المقام محاولة لتصحيح استصحاب بقاء جامع التكليف، بدعوى ان استصحاب بقاء الجامع يثبت التكليف في الفرد الباقي وهو الفرد الطويل، هذا لا من جهة انه لازم لبقاء المستصحب وهو الجامع حتى يقال انه مثبت بل هو لازم لنفس الاستصحاب، والاستصحاب حيث انه دليل اجتهادي فيكون لازمه حجة، لأنه كما يثبت بقاء الجامع يثبت الفرد الباقي وهو الفرد الطويل هذا.

---

١ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٣٦٨

ولكن هذه المحاولة غريبة جداً لأنها مبنية على نقطتين خاطئتين:

الاولى: ان الاستصحاب دليل اجتهادي فتكون مثبتاته حجة.

الثانية: انه لو لم يكن دليلاً اجتهادياً، ولكن الملازمة بين بقاء الجامع ولو بالاستصحاب وثبوت الفرد الباقي الطويل موجودة.

ولكن كلتا النقطتين خاطئة.

اما النقطة الاولى، فلأن الاستصحاب ليس من الامارات بل هو من الاصول العملية، غايةالامر انه من الاصول المحرزة عند المشهور لا مطلقاً، ولهذا بنينا على انه من الاصول غير المحرزة، وكيف ما كان فمثبتاته لا تكون حجة.

واما النقطة الثانية، فلأنها مبنية على وجود الملازمة بين بقاء الجامع وثبوت الفرد الآخر وهو الفرد الطويل واقعاً وظاهراً مع ان الامر ليس كذلك، لأن بقاء الجامع واقعاً يستلزم ثبوت الفرد الآخر، واما بقاؤه ظاهراً، فلا يستلزم ثبوته الا على القول بالاصل المثبت.

وبكلمة، ان مفاد الاستصحاب اذا كان جعل الحكم الظاهري لأحد الفردين فاذا ارتفع احدهما، فلا يدل الاستصحاب على ثبوته للفرد الآخر وهو الفرد الباقي لا بالمطابقة ولا بالالتزام، اما على الاول فلأن المدلول المطابقي للاستصحاب على الفرض جعل الحكم الظاهري للجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدهما، ولا يمكن اثباته للفرد بحده الفردي بنفس هذه الدلالة وهي الدلالة المطابقية، والا لزم خلف فرض انه ثابت للجامع بحده الجامعي بها، واما على الثاني، فلأنه مبني على القول بالاصل المثبت ولا نقول به، هذا

بناء على ان يكون مفاد الاستصحاب جعل الحكم الظاهري، واما بناء على ما هو الصحيح من ان مفاده التعبد ببقاء الحالة السابقة، فايضاً لا تكون مثبتاته حجة.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الاضطرار الى الفرد المعين اذا كان حادثاً قبل العلم الاجمالي او مقارناً له زماناً، سواء أكان قبل ثبوت التكليف ام كان بعده، فهو مانع عن تنجيز العلم الاجمالي في كلا الفرضين.

واما الحالة الثانية، وهي ما اذا كان حادثاً بعد العلم الاجمالي، كما اذا علم شخص بنجاسة احد شيئين، هما الماء او الثوب ثم بعد ذلك اضطر الى شرب الماء فشربه، فهل هذا الاضطرار مانع عن تنجيز العلم الاجمالي او لا؟

والجواب ان في المسألة قولين: فذهب المحقق الخراساني(قده)[1] الى القول الاول، بتقريب ان التنجيز من اثر العلم ويدور مداره حدوثاً وبقاءً، والعلم الاجمالي بعد حدوث الاضطرار الى احد طرفيه معيناً لا يبقى، اذ ليس بعده علم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، لأن التكليف المعلوم بالاجمال ان كان في الطرف المضطر اليه، فقد ارتفع بالاضطرار بارتفاع موضوعه، وان كان في الطرف الآخر فهو وان كان باقياً الا انه لا علم به، فاذن لا يبقى بعد الاضطرار علم بتكليف فعلي على كل تقدير.

ثم اورد على نفسه بان الاضطرار الى احد طرفي العلم الاجمالي معيناً كفقدانه، كما ان فقدانه لا يوجب انحلال العلم الاجمالي وزواله عن الجامع وهو عنوان احدهما، ولهذا يجب الاجتناب عن الفرد الباقي، باعتبار ان

---

١ ـ كفاية الاصول ص ٤٠٨

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

واجاب عن ذلك بالفرق بين الاضطرار الى احد طرفي العلم الاجمالي معيناً وبين فقدانه، لأن الاضطرار من حدود التكليف في مرحلة الجعل، لأن عدمه مأخوذ في موضوعه، بينما الفقدان ليس من حدود التكليف، هذا ما ذكره(قده) في متن الكفاية، واما في الهامش، فقد عدل عن ذلك وبنى على ان الاضطرار المتأخر عن العلم الاجمالي لا يوجب انحلاله وهو زواله عن الجامع، غاية الامر ان المعلوم بالاجمال حينئذٍ مردد بين فردين:

فرد قصير ينتهي امده بالاضطرار اليه، وفرد طويل، والمفروض انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان يكون المعلوم بالاجمال مردداً بين فردين طويلين او قصيرين او احدهما قصير والآخر طويل، فانه منجز للمعلوم بالاجمال في تمام هذه الحالات، لأن الاصل المؤمن في الفرد القصير يعارض الاصل المؤمن في الفرد الطويل في تمام ازمنته فيسقطان معاً فيكون العلم الاجمالي منجزاً.

وذهب شيخنا الانصاري[1] (قده) الى ان الاضطرار المتأخر لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي ولا يوجب انحلاله هذا.

والصحيح في المسألة هو ما ذهب اليه شيخنا الانصاري(قده) وما بنى عليه صاحب الكفاية(قده) في هامش الكفاية لا في متنها.

---

١ ـ رسائل ج ٢ ص ٥٢٠

والسبب في ذلك واضح، وهو ان الاضطرار المتأخر عن العلم الاجمالي لا يوجب انحلاله، وذلك لأن المكلف بعد الاضطرار الى احد طرفي العلم الاجمالي معيناً، يعلم اجمالاً بنجاسة هذا الماء قبل الاضطرار الى شربه او نجاسة الثوب، وهذا العلم الاجمالي لا يزال باقياً ولا يرتفع بالاضطرار، غاية الامر ان المعلوم بالاجمال فيه يكون مردداً بين الفرد القصير الذي ينتهي امده بالاضطرار وبين الفرد الطويل، وقد عرفت ان الاصل المؤمن في الفرد القصير يعارض الاصل المؤمن في الفرد الطويل في طول فتراته الزمانية، ولا فرق في ذلك بين ان يكون المعلوم بالاجمال مردداً بين الفرد القصير والطويل بعنوان اولي او بعنوان ثانوي.

ومن هنا يظهر انه لا فرق بين الاضطرار الى احد طرفي العلم الاجمالي معيناً وبين فقدانه او خروجه عن محل الابتلاء، فان الكل لا يوجب انحلال العلم الاجمالي وزواله عن الجامع وانما يوجب ان يكون امد احد فرديه قصيراً دون الآخر.

وما ذكره صاحب الكفاية(قده) من ان الاضطرار من حدود التكليف دون الفقدان والخروج عن محل الابتلاء غير تام، اذ كما ان عدم الاضطرار جزء الموضوع، كذلك عدم الفقدان والخروج عن محل الابتلاء، باعتبار ان عدم الفقدان عبارة اخرى عن القدرة وكذلك عدم الخروج عن محل الابتلاء، فالفقدان موجب لسقوط التكليف من جهة العجز، وسقوط التكليف عن العاجز انما هو من جهة سقوط موضوعه وهو القدرة.

وبكلمة ان اراد صاحب الكفاية(قده) من ان عدم الاضطرار قيد

للتكليف دون عدم الفقدان وعدم الخروج عن محل الابتلاء، ان الاضطرار رافع للتكليف من الاول وكاشف عن عدم جعله في الشريعة المقدسة، ولهذا يوجب انحلال العلم الاجمالي ويكشف عن انه لا علم بالتكليف اصلاً، بينما الفقدان والخروج عن محل الابتلاء يرفع التكليف من حينه لا انه يكشف عن عدم ثبوته من الاول، ولهذا لا يوجب انحلال العلم الاجمالي، غاية الامر انه يوجب تحديد امد احد فردي العلم الاجمالي بزمان خاص وهو زمان قبل فقدانه او خروجه عن محل الابتلاء .

فيرد عليه ان الاضطرار لا يمكن ان يكون رافعاً للتكليف من الاول، ضرورة ان الاضطرار يكون علة وسبباً لرفع التكليف عن المضطر اليه، ولا يعقل ان يكون الاضطرار المتأخر رافعاً للتكليف من الاول و الا لزم انفكاك المعلول عن العلة، لوضوح ان المكلف طالما يكون قادراً على العمل فهو واجب عليه، واذا عجز عنه سقط، سواء أكان عجزه عنه من جهة الاضطرار ام الفقدان ام الخروج عن محل الابتلاء، فاذن لا معنى لكون الاضطرار رافعاً للتكليف من الاول.

وان اراد(قده) ان الاضطرار رافع للتكليف من حين حدوثه وطروه على المكلف لا من الاول، فهو صحيح ولا مناص من الالتزام به، وعلى هذا فما ذكره(قده) في هامش الكفاية هو الصحيح دون ما ذكره(قده) في المتن، ولكن حينئذٍ لا فرق بين الاضطرار وبين الفقدان والخروج عن محل الابتلاء، فانه على كلا التقديرين لا ينحل العلم الاجمالي، واما عروض هذه الامور، فتوجب تحديد احد فرديه بزمان خاص وهو زمان قبل عروضها، فيدور المعلوم بالاجمال حينئذٍ بين الفرد القصير والفرد الطويل، هذا تمام الكلام في

المقام الاول وهو ما اذا كان الاضطرار الى احد طرفي العلم الاجمالي معيناً.

واما الكلام في المقام الثاني: وهو ما اذا كان الاضطرار الى احد طرفي العلم الاجمالي لا بعينه، فلا شبهة في ان هذا الاضطرار مانع عن وجوب الموافقة القطعية العملية وعن تنجيز العلم الاجمالي له ولا يكون مؤثراً فيه، لأن الترخيص في شرب احدهما ترخيص في ترك الموافقة القطعية العملية.

واما بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية، فقد ذهب المحقق الخراساني(قده)[1] الى عدم تنجيز العلم الاجمالي لها، ويمكن تقريب ذلك بوجهين:

الوجه الاول: ان الترخيص في ارتكاب احدهما ينافي العلم الاجمالي بالحرمة بينهما، فان المكلف اذا اختار احدهما لرفع الاضطرار فلا علم بحرمة الاناء الآخر، او فقل ان المكلف رخص في ارتكاب احدهما لرفع اضطراره واقعاً، ومن الواضح ان الاناء المرخص لا حرمة فيه، واما الاناء الآخر فلا علم بحرمته، لأنها مشكوكة والمرجع فيها اصالة البراءة.

الوجه الثاني: ان العلم الاجمالي على مسلكه(قده) علة تامة لتنجيز التكليف المعلوم بالاجمال بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية ووجوب الموافقة القطعية العملية معاً، وحيث ان العلة واحدة وهي العلم الاجمالي، فالمعلول ايضاً واحد وهو التنجز، وبما ان العلم الاجمالي قد سقط في المقام عن العلة من جهة الاضطرار الى احد طرفيه بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية، فلا يمكن التبعيض في سقوط عليته بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية دون حرمة المخالفة القطعية العملية، فانه خلف فرض ان عليته علية واحدة ولها معلول واحد، ولا يمكن التبعيض فيه ولا التجزأة لا

---

١ ـ كفاية الاصول ص ٤٠٨

في العلـة ولا في المعلول، فالنتيجة ان الاضطرار الى احد طرفي العلم الاجمالي لا بعينه مانع عن تنجيزه مطلقاً هذا.

ولكن في كلا الوجهين نظر:

امـا الوجه الاول، فيرد عليه اولاً ان الاضطرار الى احدهما لا بعينه لو كان موجباً لأنحلال العلم الاجمالي وزواله عن الجامع، فلا بد فيه من التفصيل بين كونه سابقاً على العلم الاجمالي او مقارناً لـه زمناً وبين كونه متأخراً عنه كذلـك، فعـلى الاول يوجب انحلال العلم الاجمالي دون الثاني، كما هو الحال في الاضطرار الى المعين.

وثانياً ان الاضطرار المذكور حيث انه الى احدهما لا بعينه، فلا يمكن ان يكـون رافعاً للتكليف، لوضوح ان الاضطرار انما يكون رافعاً اذا تعلق بنفس مـا تعلـق بـه التكلـيف كمـا هـو الحال في الاضطرار الى المعين، وحيث ان الاضـطرار في المقـام لم يتعلق بنفس ما تعلق به التكليف الواقعي، لأنه تعلق بعـنوان احدهمـا لا بعينه، والتكليف الواقعي تعلق بالفرد بحده الفردي المعين، فـلا يعقل ان يكون رافعاً لـه بارتفاع موضوعه، فاذن ما هو متعلق التكليف الواقعي لم يتعلق به الاضطرار، وما هو متعلق الاضطرار لم يتعلق به التكليف الواقعـي، وعـلى هذا فلا يمكن ان يكون هذا الاضطرار موجباً لأنحلال العلم الاجمالي، بلا فرق بين ان يكون هنا اضطرار الى احدهما لا بعينه او لا، ومن هـنا يفترق الاضطرار في هذا المقام عن الاضطرار في المقام الاول، فانه تعلق في المقـام الاول بـنفس مـا تعلق به التكليف الواقعي، فلهذا يكون رافعاً لـه بارتفاع موضوعه وموجباً لانحلال العلم الاجمالي.

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

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

واما الوجه الثاني، فيرد عليه اولاً ان ذلك لا يتم على القول بالاقتضاء، اذ على هذا القول لا مانع من التبعيض بين وجوب الموافقة القطعية العملية وحرمة المخالفة القطعية العملية، باعتبار ان المانع عن تنجيزه بالنسبة الى الاول موجود دون الثاني.

وثانياً ان عجز المكلف عن الموافقة القطعية العملية عقلاً او شرعاً لا ينافي علية العلم الاجمالي للتنجيز بالنسبة الى المخالفة القطعية العملية، لأن معنى عليته هو انه لا يمكن جعل الاصول المؤمنة في شيء من اطرافه ثبوتاً، واما عجز المكلف عن الموافقة القطعية العملية انما هو من جهة القصور فيه لا في العلم الاجمالي، فانه لا يزيد عن العلم التفصيلي، لأن المكلف اذا كان عاجزاً عن الامتثال وغير قادر عليه عقلاً او شرعاً، فلا أثر للعلم التفصيلي فضلاً عن العلم الاجمالي، لأن القصور ليس في العلم وانما هو في المكلف، ولهذا يعتبر في تأثير العلة في المعلول امران:

الاول: تمامية العلة من حيث المقتضي والشرط وعدم المانع .

الثاني: قابلية المحل للتأثير والا فلا تكون مؤثرة، وعلى هذا فعدم تمكن المكلف من الموافقة القطعية العملية لا يوجب سقوط العلم الاجمالي عن العلية التامة، لأن عدم تأثيره في وجوبها لا من جهة القصور فيه بل من جهة القصور في المكلف فانه غير قادر، ومن هنا لو تجددت قدرته عليها، لكان العلم الاجمالي مؤثراً في وجوبها بنحو العلة التامة.

وثالثاً، انه لا مانع من الالتزام بالتبعيض في علية العلم الاجمالي، بان يكون علة تامة لحرمة المخالفة القطعية العملية دون وجوب الموافقة القطعية العملية، وذلك لأن علية العلم الاجمالي لتنجيز التكليف المعلوم بالاجمال ليست كعلية علة طبيعية تكوينية حتى لا يمكن تبعيضها في التأثير، بل معنى كون العلم الاجمالي علة للتنجيز هو ان وصول التكليف بالعلم الاجمالي كوصوله بالعلم التفصيلي تمام الموضوع لحكم العقل بوجوب حق الطاعة وقبح المعصية، وعلى هذا فاذا تعلق العلم الاجمالي بتكليف فعلي قابل للتنجيز على كل تقدير، فهو تمام الموضوع لحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية العملية تطبيقاً لقاعدة حق الطاعة عليها، وبحرمة المخالفة القطعية العملية تطبيقاً لقاعدة قبح المعصية عليها، هذا فيما اذا كان المكلف متمكناً من الجهة الاولى، واما اذا فرض انه عاجز عنها واضطر الى تركها عقلاً او شرعاً، فقد خرجت عن نطاق حق الطاعة للمولى، حيث لا حق للمولى على العبد في خارج نطاق قدرته، فاذن تنتفي علية العلم الاجمالي عن هذه الجهة بانتفاء موضوعها، واما بالنسبة الى الجهة الثانية، فحيث ان المكلف قادر عليها، فيبقى حكم العقل بقبح المخالفة والمعصية على حاله ويكون هذا من التوسط في التنجيز.

والخلاصة، ان دعوى عدم امكان التبعيض في علية العلم الاجمالي بالنسبة الى الجهتين المذكورتين، مبنية على تخيل ان علية العلم الاجمالي علية تكوينية كعلية النار للاحراق وما شاكلها مع ان الامر ليس كذلك، لوضوح ان معنى علية العلم الاجمالي لتنجيز التكليف المتعلق به هو ان وصوله الى المكلف ولو بالعلم الاجمالي تمام الموضوع لحكم العقل بحسن الطاعة وقبح

المعصية ولا حالة منتظرة في البين، بينما وصوله الى المكلف على القول بالاقتضاء ليس تمام الموضوع لحكم العقل بهما، بل يتوقف على تعارض الاصول المؤمنة في اطرافه وتساقطهما بالتعارض من جهة وعدم جريانها في بعضها المعين دون بعضها الآخر للترجيح من غير مرجح من جهة أخرى.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان العلم الاجمالي في المقام منجز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية، ولا يكون منجزاً بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية، هذا هو التوسط في التنجيز، ومن هنا يظهر ان معنى التنجيز هو حكم العقل بحسن حق الطاعة ووجوبه وقبح المخالفة والمعصية وحرمتها ولا ملازمة بين هذين الحكمين العقليين، لأن كلاً منهما تابع لتحقق موضوعه في الخارج، اذ قد يكون هناك مانع عن حكم العقل بحسن الطاعة ولا يكون مانع عن حكمه بقبح المعصية، فالنتيجة ان حكم العقل تابع لتحقق موضوعه ومقتضيه في الخارج بما له من الشروط وعدم المانع.

و رابعاً، ان التبعيض في تأثير العلية الطبيعية التكوينية ايضاً ممكن ولا مانع منه، كما اذا كان هناك مانع عن تاثيرها في جهة دون جهة أخرى.

فالنتيجة في نهاية المطاف، ان الاضطرار الى احد طرفي العلم الاجمالي لا بعينه لا يوجب انحلاله لا حقيقة ولا حكماً، ولهذا يكون العلم الاجمالي مؤثراً بالنسبة الى المخالفة القطعية العملية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان التنجيز الناشيء من هذا الاضطرار للمكلف بين طرفي العلم الاجمالي او اطرافه، هل هو تخيير واقعي او ظاهري ؟

والجـواب ان فـيه قولين: فذهب المحقق النائيني(قده)[1] الى القول الاول، وهـو ان التخـيير بينهما واقعي وقد أفاد في وجه ذلك، ان ما اختاره المكلف مـن احد طرفي العلم الاجمالي او اطرافه لرفع اضطراره مصداق لما اضطر اليه حقـيقة، لأنـه ينطبق عليه انطباق الطبيعي على فرده، فاذا كان الفرد المختار مصـداقاً لمـا اضـطر اليه واقعاً باعتبار انه عينه في الخارج، فبطبيعة الحال اذا كان محرماً في الواقع، ارتفعت حرمته واقعاً بارتفاع موضوعها، على اساس ان المضـطر الـيه ينطـبق عليه ومتحد معه خارجاً، ولكن مع هذا لا ينحل العلم الاجمالي، وقد علل ذلك بان اختيار المكلف احد طرفي العلم الاجمالي خارجاً لـرفع اضـطراره، حيث انه كان متأخراً عن العلم الاجمالي زماناً، فلا يوجب انحلاله وزواله عن الجامع، باعتبار ان الاختيار رافع للحرمة من حينه، وعليه فالعلم الاجمالي بالحرمة المرددة بين الفرد القصير والفرد الطويل موجود، لأن الجامع بينهما ان كان في ضمن الفرد المختار انتهى امده باختياره، وان كان في ضمن الفرد الآخر فهو باق، فاذن المعلوم بالاجمال مردد بينهما، وقد تقدم انه لا فـرق في تنجـيز العـلم الاجمـالي بين ان يكون المعلوم بالاجمال مردداً بين فـردين عرضـيين او طوليين، او يكون احدهما طويلاً والآخر قصيراً كما في المقام، فان العلم الاجمالي منجز في تمام هذه الصور بلا استثناء.

وبكـلمة ان معـنى التخـيير الواقعـي في المقام، هو ان حرمة شرب كل واحـد مـن الفـردين مشروطة بعدم كونه مصداقاً للمضطر اليه وعدم انطباقه علـيه خارجـاً. وعلى هذا فاذا اختار المكلف احد طرفي العلم الاجمالي لرفع

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٧١

اضطراره، ارتفعت حرمته واقعاً على تقدير كونه حراماً، لأن حرمته على الفرض مشروطة بعدم انطباقه عليه في الخارج، وعلى هذا فحرمة كل فرد مشروطة بعد الانطباق، ومن الواضح ان عدم الانطباق من الشرط المقارن بمعنى ان الحرمة تنتفي من حين الانطباق، والمفروض انه متأخر عن العلم الاجمالي فلهذا لا يوجب انحلاله.

نعم، ان كان عدم الانطباق من الشرط المتأخر، فحيث انه يكشف عن عدم الحرمة من الاول، فيوجب انحلال العلم الاجمالي لامحالة، لأن الحرمة المعلومة بالاجمال ان كانت في الفرد المختار، فقد ارتفعت من اول الامر وقبل العلم الاجمالي، وان كانت في الفرد الآخر، فهي وان كانت باقية الا انه لا علم بثبوتها فيه من الاول، فاذن لا علم بالحرمة اجمالاً هذا.

ولكن حيث ان الشرط المتأخر مستحيل عنده(قده)، فلا محالة يكون عدم الانطباق من الشرط المقارن، وعليه فلا يوجب انحلال العلم الاجمالي هذا.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ(قده)[1] بأمرين:

الاول: ان المكلف في المقام مخير بين ان يرفع اضطراره باختيار هذا الطرف من العلم الاجمالي او ذاك الطرف، كما اذا فرضنا انه اضطر الى شرب احد الاناءين الشرقي او الغربي وكان يعلم اجمالاً بحرمة احدهما في الواقع، فانه في هذا الفرض مخير بين شرب هذا الاناء او ذاك الاناء، فاذا شرب الاناء الشرقي وكان في الواقع نجساً، فان اضطراره وان كان يرتفع بذاك، الا انه لا

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٩٢

يوجب ارتفاع حرمته واقعاً، لأن شربه وان كان رافعاً لأضطراره واقعاً، الا انه بمجرد ذلك لا ترتفع حرمته الواقعية . ودعوى انه مصداق للمضطر اليه وهو منطبق عليه انطباق الطبيعي على فرده .

مدفوعة، بانه كان مصداقاً لذات المضطر اليه لا بوصفه العنواني، لأن الاضطرار المتعلق بالجامع لا يسري منه الى فرده، فالفرد المختار ليس متعلق الاضطرار حتى يكون رافعاً لحرمته بل متعلقه الجامع بينهما، فاذن ما هو متعلق الاضطرار ليس متعلق الحرمة، وما هو متعلق الحرمة ليس متعلق الاضطرار، وعلى هذا فالمكلف اذا اختار شرب احدهما لرفع اضطراره وكان في الواقع شربه حراماً فهو معذور فيه، لا ان حرمته ارتفعت واقعاً واصبح حلالاً له كذلك.

الثاني: انه على تقدير تسليم ارتفاع حرمة الفرد الذي اختاره المكلف لرفع اضطراره، ولكن لا يمكن ان يكون ارتفاعها من حين اختيار المكلف شربه، بمعنى انه حرام الى زمان شربه، لأن معنى ذلك ان حرمة شرب كل طرف من طرفي العلم الاجمالي مغياة بعدم اختياره وارادته خارجاً لرفع اضطراره، فاذا اختار شربه لرفع اضطراره، ارتفعت حرمته واقعاً اذا كان في الواقع حراماً، ومن الواضح ان جعل الحرمة لشيء انما هو بداعي كونها رادعة للمكلف عن فعل ذلك الشيء، بحيث لو فعله فقد فعل محرماً واستحق العقوبة عليه لا انه مشروط بعدم اختياره.

وبكلمة ان الاضطرار حيث انه لم يتعلق بما تعلقت به الحرمة، لأن الاضطرار تعلق بالجامع العنواني والحرمة تعلقت بالفرد بحده الفردي فلا يكون رافعاً لها، فاذن لو ارتفعت الحرمة، لكانت ارتفاعها بارادة المكلف

واختياره، ولازم ذلك هو ان الحرمة المجعولة للشيء مغياة بعدم ارادة المكلف واختياره لـه وهـو كما ترى، فاذن لا مناص من الالتزام بكون ما اختاره المكلف لرفع اضطراره محكوماً بالحلية من اول الامر، ومعه لا يبقى مجال لدعوى العلم الاجمالي بالتكليف على كل تقدير، فاذن لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة في الطرف الآخر، وبالجملة ان الالتزام بسقوط التكليف واقعاً عما يختاره المكلف لرفع اضطراره لا يجتمع مع القول بالتنجز في الطرف الآخر، فلا بد من الالتزام اما بعدم السقوط واقعاً كما هو الصحيح او بعدم التنجز في الطرف الآخر كما اختاره صاحب الكفاية(قده).

وننظر الى ما أفاده السيد الاستاذ(قده):

اما الايراد الاول فهو في غاية الصحة والمتانة، لأن متعلق الاضطرار الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما، ولا يمكن ان ينقلب الاضطرار من الجامع الى الفرد بحده الفردى باختيار المكلف ذلك الفرد لرفع اضطراره، ضرورة ان نسبة هذا الجامع الى كل من الفردين على حد سواء، واختيار المكلف لأحدهما لرفع اضطراره لا يمكن ان يكون سبباً لانقلابه، لاستحالة سراية الاضطرار من الجامع الى الفرد والا لزم الخلف، وهذا نظير الوجوب المتعلق بالطبيعي الجامع بنحو صرف الوجود، فانه يستحيل ان يسري منه الى افراده.

فالنتيجة، ان الاضطرار لا يسري من الجامع الى الفرد بحده الفردي لا وجداناً ولا برهاناً، اما الاول فهو واضح، واما الثاني فلأن نسبة الجامع الى كلا الفردين على حد سواء، فحينئذٍ ان كا ن يسري الى كلا الفردين معاً فهو

خلاف الوجدان، لأن المكلف مضطر الى احدهما لا الى كليهما معاً، وان كان يسري الى احدهما المعين فكذلك.

وتوهم ان الفرد حيث انه مصداق للمضطر اليه ومتحد معه خارجاً، فلهذا يكون اختياره رافعاً للحرمة اذا كان حراماً في الواقع.

مدفوع، بانه مبني على الخلط بين كون الفرد مصداقاً لذات الجامع وكونه مصداقاً له بوصفه العنواني وهو وصف الاضطرار، فالفرد مصداق لذات الجامع ومتحد معه في الخارج دون الجامع بوصف كونه مضطراً اليه، وهذا نظير كون زيد مصداقاً للانسان بما هو انسان وليس مصداقاً له بما هو نوع، فان الانسان بوصف كونه نوعاً لا ينطبق على زيد، باعتبار ان هذا الوصف وصف للطبيعي الجامع ولا يسري منه الى الفرد وما نحن فيه كذلك.

واما الايراد الثاني، فالظاهر انه غير وارد، لأن مراد المحقق النائيني(قده) هو ان الفرد الذي اختاره المكلف، حيث انه مصداق للجامع المضطر اليه ومتحد معه في الخارج، فيكون متعلقاً للاضطرار بنظر العرف بواسطة وجود الجامع فيه، ولهذا ترتفع حرمته اذا كان في الواقع حراماً، ولا يرد عليه ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من ان لازم ارتفاع الحرمة عن الفرد، هو ان جعل الحرمة لكل من الفردين مشروط بعدم اختياره وارادته وهذا غير معقول، لأنه(قده) لم يرد ذلك بل اراد ان ارتفاع الحرمة عن الفرد المختار انما هو من جهة انه المضطر اليه بنظر العرف كما سوف نشيراليه، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، ان ما ذكره المحقق النائيني(قده) ايضاً غير صحيح، لما مر من ان الفرد مصداق لذات الجامع لا الجامع بوصفه العنواني وهو وصف الاضطرار، فلا يصدق على الفرد المختار انه المضطر اليه.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان ما ذهب اليه المحقق النائيني(قده) من ان التخيير في المسألة واقعي لا ظاهري، لا يمكن اتمامه الا بالالتزام باحد امرين:

الاول: ان يكون اختيار احد طرفي العلم الاجمالي يوجب انقلاب الاضطرار من الجامع الى الفرد او الالتزام بانه يسري من الجامع الى الفرد، سواء اختاره لرفع اضطراره ام لا وكلاهما باطل وغير معقول .

الثاني: ان يكون الفرد المختار مصداقاً للمضطر اليه ومتحداً معه خارجاً، فاذا كان حراماً، ارتفعت حرمته من جهة انطباقه عليه، وقد تقدم انه ليس مصداقاً لعنوان المضطر اليه بل هو مصداق لذات المضطر اليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان تقييد حرمة الشيء بعدم اختياره لرفع الاضطرار انما هو من جهة دليل الاضطرار، فانه يقيد اطلاق دليل الحرمة المجعولة للشيء بعدم الاضطرار اليه لا من جهة دليل جعل الحرمة للشيء، فانه لا يمكن تقييده بذلك والا لكان جعل الحرمة له لغواً، والمحقق النائيني(قده) ذكر ان الرافع للحرمة هوالاضطرار، بلا فرق بين ان يكون الاضطرار الى المعين او الى غير المعين، غاية الامر اذا كان الى غير المعين، فقد التزم بالتوسط في التكليف، بتقريب ان اي فرد يختاره المكلف من فردي المعلوم بالاجمال لرفع اضطراره يكون بنظر العرف هو المضطر اليه، فيكون الترخيص في ارتكابه واقعياً بمقتضى ادلة رفع الاضطرار، فانها تقيد اطلاق ادلة الحرمة بغير مواردها وهي الاضطرار، فالنتيجة هي التوسط في التكليف، لأنه ان اختار الفرد الآخر غير المحرم فالحرمة ثابتة، وان اختار الفرد الحرام، فالحرمة مرفوعة.

تحصل مما ذكرناه ان ما ذكره المحقق النائيني(قده) من المحاولة لأثبات كون التخيير بين طرفي العلم الاجمالي واقعياً غير تام.

وهنا محاولتان اخريان لتصحيح كون التخيير بينهما واقعياً.

المحاولة الاولى: ما ذكره بعض المحققين(قده)[1] من ان حرمة شرب كل من المائين في المثال على تقدير كونه حراماً في الواقع مشروطة بارتكاب الاناء الآخر لرفع الاضطرار به، فالشرط هو ارتكاب الاناء الآخر، ومنشأ هذا الاشتراط هو دليل الاضطرار، وحيث ان الاضطرار الى احد طرفي العلم الاجمالي غير المعين، فهو يقيد اطلاق التكليف المعلوم بالاجمال في كل منهما باختيار الآخر لدفع الاضطرار به، ولا يرد عليه ما أورده السيد الاستاذ(قده)[2] بانه لا يعقل ان يكون التكليف مشروطاً في مرحلة الجعل بعدم اختيار مخالفته لأنه لغو، فان مراد المحقق النائيني(قده) ليس ذلك بل مراده(قده) هو ان منشأ هذا التقييد دليل الاضطرار هذا.

ولكن هذه المحاولة غير تامة، لأن الاضطرار الى غير المعين من احد طرفي العلم الاجمالي لا يكون رافعاً للتكليف حتى يكون مقيد لأطلاق دليله، وقد تقدم تفصيل ذلك آنفاً، فاذن لا يمكن ان يكون هذا التخيير تخييراً واقعياً هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الثمرة لا تظهر بين هذه المحاولة ومحاولة المحقق النائيني(قده) وذلك لأمرين:

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢٧٧

٢ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٩٢

الاول، ان الالـتزام بهـذا التقيـيد والاشتراط انما هو على اساس دليل الاضطرار، فانه يدل على تقييد اطلاقات ادلة التكليف بغير موارد الاضطرار، ولـيس هـذا التقييد من ناحية جعل التكليف فانه غير معقول، لاستلزام ذلك كون جعله لغواً محضاً وبلا فائدة وهو لا يمكن.

الـثاني، ان المكلـف المضطر الى شرب احد الانائين مثلاً، لابد ان يختار شـرب احدهمـا لـرفع اضطراره وليس بامكانه ترك شرب كليهما معاً، فاذن اختـيار كـل منهما ملازم لترك اختيارالآخر، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشـرط عدم الاختيار او اختيار الآخر، لأن احدهما ملازم للآخر ولا ينفك، وعلـيه فـلا ثمرة بين القول بان حرمة شرب كل من الانائين على تقدير كونه حـراماً مقـيدة ومشروطة بعدم اختيار شربه لرفع الاضطرار به، والقول بانها مقـيدة ومشـروطة باختـيار شرب الآخر بنفس الملاك، على اساس ان عدم اختيار شربه ملازم لاختيار شرب الآخر.

واما اشكال السيد الاستاذ(قده) فهو غير وارد، سواء أكان الشرط عدم اختيار شربه ام كان اختيار شرب الاناء الآخر.

وامـا دلـيل الاضـطرار، فهـل هو ظاهر في ان الشرط هو عدم اختيار الحرام لرفع الاضطرار به او ان الشرط هو اختيار الطرف الآخر؟

والجواب، انه ظاهر في الاول، لأن حرمته مشروطة بعدم اختياره لرفع الاضـطرار به، اذ الظاهر منه ان حرمة كل من طرفي العلم الاجمالي مشروطة بعـدم اختـياره، فـاذا اختاره لرفع اضطراره، ارتفعت حرمته باعتبار انه بنظر العـرف المضـطر الـيه، وعلى هذا فالتكليف في المقام متوسط بين ثبوته على

تقدير وعدم ثبوته على تقدير آخر، وحيث ان هذا الاضطرار لا يوجب انحلال العلم الاجمالي، فالتكليف المعلوم بالاجمال على تقدير ثبوته منجز.

فالنتيجة، ان الفرق الجوهري بين المحاولتين غير موجود.

المحاولة الثانية: ما ذكره المحقق العراقي(قده)[1] وحاصل ما ذكره هو ان القيد في المقام قيد للحرام لا للحرمة، فالحرام في المثال هو شرب الماء النجس وهو مقيد باختيار شرب الماء الآخر الطاهر، فاذا اضطر المكلف الى شرب احد المائين يعلم بنجاسة احدهما، كان شرب كل منهما لرفع اضطراره على تقدير كونه حراماً مقيد بشرب الماء الآخر، ونتيجة ذلك ان شرب كلا المائين معاً محرم، واما شرب احدهما جائز لرفع الاضطرار.

وهذه المحاولة وان كانت ممكنة ثبوتاً الا انه لا دليل عليها في مقام الاثبات، لأن الدليل على هذا التقييد في مقام الاثبات انما هو دليل الاضطرار، والمفروض انه لا يدل على تقييد متعلق التكليف، باعتبار ان مفاده رفع الحكم عن المضطر اليه، ولهذا يكون مدلوله تقييد الحكم دون متعلقه، لأن عدم الاضطرار مأخوذ في موضوع الحكم لا في متعلقه، فاذن لا دليل على تقييد اطلاق المتعلق.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان التخيير في المقام ليس تخييراً واقعياً، ومن هنا ذهب السيد الاستاذ(قده)[2] الى ان التخيير في المقام تخيير ظاهري لا واقعي، وقد افاد في وجه ذلك ان الاضطرار لم يتعلق بنفس

---

١ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٣٥٢

٢ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٨٨

مـا تعلقـت بـه الحرمة، وانما تعلق بالجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما او احدهـا، وعـلى هذا فنتيجة هذا الاضطرار هي جواز ارتكاب احدهما لرفع الاضطرار به ولا يجوز ارتكاب كليهما معاً، لأن فيه مخالفة قطعية عملية ولهذا لا بـد مـن رفـع اليد عن وجوب الموافقة القطعية العملية لعدم تمكن المكلف منهما، فاذن لو انطبق ما اختاره المكلف لرفع اضطراره على الحلال الواقعي، فالحـرمة الواقعية باقية في الطرف الآخر ولا وجه لرفع اليد عنها، فان الحرام الواقعـي لا يكـون مضـطراً اليه وان انطبق ما اختاره المكلف لرفع اضطراره عـلى الحرام الواقعي، فالحرمة الواقعية وان لم ترتفع، لأن اختيار المكلف لـه لـرفع اضـطراره لا يكشـف عن تعلق الاضطرار به فلا موجب لرفع حرمته، ولكـن حيـث ان المكلف جاهل بان الحرام في هذا الطرف او ذاك الطرف من العلم الاجمالي، فيكون جهله به مستلزماً للترخيص الظاهري في ارتكابه.

وان شـئت قلـت، ان التكلـيف في المقام في مرتبة متوسطة بين الشبهة الـبدوية التي لا يكون الواقع فيها منجزاً وبين الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي الـتي لم يـتعلق الاضـطرار بشيء من طرفيه او اطرافه لا بحده الخاص المعين ولا بالجامع ويكون الواقع فيها منجزاً على كل تقدير، وذلك لأن التكليف في المقـام بـين هـاتين الشـبهتين لانه منجز على تقدير عدم مصادفة ما اختاره المكلـف لرفع اضطراره مع الحرام، وغير منجز على تقديرمصادفة ما اختاره المكلف مع الحرام، لأن الجهل به يمنع عن تنجزه، فيصح ان نقول بان التكليف في المقـام في رتبة التوسط من التنجز كما هو الحال في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين.

والخلاصة، ان التنجيز في المقام ان كان واقعياً فالتكليف في رتبة التوسط، بمعنى انه غير ثابت مطلقاً، وان كان ظاهرياً فالتوسط في التنجز لا في التكليف، لأنه منجز على تقدير وغير منجز على تقدير آخر هذا.

غير خ في ان ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من ان التخيير ليس بواقعي فهو صحيح، لأن التخيير الواقعي منوط بان يكون الترخيص في ارتكاب احدهما واقعياً، بمعنى ان الاضطرار وان كان الى غير المعين، الا انه مع ذلك يرفع التكليف اذا انطبق ما اختاره المكلف على الحرام الواقعي، فانه لا حرمة له واقعاً بعد الانطباق عليه.

واما ما ذكره(قده) من ان التخيير بينهما ظاهري فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن مجرد الجهل بالواقع لا يصلح للترخيص الظاهري، فانه موضوع للحكم الظاهري، واما اثبات الحكم الظاهري وجعله له فهو بحاجة الى دليل ولا دليل على الترخيص الظاهري في المقام، لأن الدليل عليه لو كان فانما هو الاصول المرخصة كاصالة البراءة ونحوها، والمفروض انها لا تجري في المقام، لأن العلم الاجمالي منجز بالنسبة الى المخالفة القطعية العملية ومانع عن جريان الاصل المؤمن في اطرافه، فاذن لا دليل على الترخيص الظاهري لاختيار احد طرفي العلم الاجمالي اواطرافه في المقام.

وبكلمة ان ثبوت الترخيص الظاهري لأختيار احدهما لرفع الاضطرار به مبني على جريان اصالة البراءة في احدهما دون الآخر مع انها لا تجري، واما عدم منجزية العلم الاجمالي بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية فانما هو من جهة عجز المكلف عنها تكويناً او شرعاً، لا من جهة جريان اصالة البراءة في البعض دون الباقي مع تمكن المكلف من الامتثال، هذا اضافة

الى ان دليل اصالة البراءة اوغيره لا يشمل احدهما لا بعينه لا المفهومي ولا المصداقي، وتمام الكلام فيه من هذه الناحية في مبحث التعادل والترجيح.

فالنتيجة في نهاية الشوط، ان هذا التخيير ليس تخييراً واقعياً ولا ظاهرياً، والصحيح انه تخيير عقلي، لأن المكلف اذا اضطر الى ارتكاب احد طرفي العلم الاجمالي تكويناً او شرعاً، كما في موارد وقوع التزاحم بين الواجب الاهم والواجب المهم، فالعقل يحكم بانه مخير بين ان يدفع اضطراره بارتكاب هذا الطرف او ذاك، ولا مقتضي لجعل الشارع الترخيص الظاهري الشرعي بعد استقلال العقل بذلك.

(نستعرض نتائج البحث في عدة نقاط)

الاولى: ان الاضطرار الى شرب مايع معين اذا كان حادثاً قبل التكليف او قبل العلم الاجمالي بنجاسة هذا المايع او نجاسة الثوب او حادثاً مقارناً لهما زماناً مانع عن تنجيز العلم الاجمالي وموجب لانحلاله حقيقة الى علم تفصيلي بعدم حرمة شرب هذا المايع، وشك بدوي في وجوب الاجتناب عن الثوب من جهة الشك في نجاسته، فاذن لا يكون هنا علم اجمالي بتكليف فعلي على كل تقدير، لأن النجس ان كان في الواقع المايع، فلا أثر له من جهة اضطرار المكلف الى شربه، وان كان في الثوب، فله أثر الا انه لا علم به، وعليه فلا مانع من الرجوع الى اصالة الطهارة فيه.

الثانية: ان الاضطرار الى شرب اناء معين اذا كان حادثاً بعد التكليف وقبل العلم الاجمالي او مقارناً له، فهل هو مانع عن تنجيز العلم الاجمالي او لا، فيه وجهان، الصحيح انه مانع عن تنجيزه وموجب لانحلال العلم الاجمالي

الى علم تفصيلي بارتفاع التكليف عن الطرف المضطر اليه بارتفاع موضوعه اذا كان فيه وشك بدوي في ثبوت التكليف في الطرف الآخر، وحينئذٍ فلا مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن فيه هذا، وقد استدل على الوجه الآخر بوجوه وتمام تلك الوجوه غير تامة فراجع.

الثالثة: ان ما ذكره المحقق العراقي(قده) من المحاولة في المقام لتصحيح التمسك باستصحاب بقاء الجامع بين الفردين بعد ارتفاع احدهما، بدعوى ان هذا الاستصحاب يثبت التكليف للفرد الباقي وهو الفرد الطويل غريب منه(قده)، حيث انه من اظهر مصاديق الاصل المثبت وتمام الكلام هناك.

الرابعة: ان الاضطرار الى الطرف المعين من اطراف العلم اذا كان حادثاً بعد حدوثه، فهل هو مانع عن تنجيز العلم الاجمالي او لا، فيه قولان، فذهب المحقق الخراساني(قده) الى القول الاول، بدعوى ان هذا العلم الاجمالي ينحل بالاضطرار الى احد طرفيه المعين، وفي مقابل ذلك ذهب شيخنا الانصاري(قده) الى ان هذا الاضطرار لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي، وهذا هو الصحيح، وذلك لأن الاضطرار اذا كان حدوثه متأخراً عن حدوث العلم الاجمالي، لا يوجب انحلاله وزواله عن الجامع لأنه لا يزال باقياً، غاية الامر بعد الاضطرار يكون الجامع المعلوم بالاجمال مردداً بين الفرد القصير الذي ينتهي امده بالاضطرار والفرد الطويل، ولا فرق في ذلك بين الاضطرار الحادث بعد العلم الاجمالي الى احد فرديه المعين وبين فقدانه احد طرفيه كذلك او خروجه عن محل الابتلاء، وما ذكره المحقق الخراساني(قده) من الفرق لا وجه له، هذا ما ذكره(قده) في متن الكفاية، واما ما ذكره(قده) في

الهامش من ان الاضطرار انما هو رافع للتكليف من حين حدوثه لا من الاول، فهو الصحيح وعليه فلا يوجب الانحلال.

الخامسة: ان الاضطرار اذا كان الى احد طرفي العلم الاجمالي لا بعينه، فهل هو مانع عن تنجيز العلم الاجمالي او لا، فذهب المحقق الخراساني(قده) انه لا مانع عن تنجيزه مطلقاً حتى بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية، ويمكن تقريب ذلك بوجهين :

احدهما، ان الترخيص في ارتكاب احدهما يوجب انحلال العلم الاجمالي ومعه لا مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن في الطرف الآخر.

وثانيهما، ان العلم الاجمالي على مسلكه(قده) علة تامة للتنجيز، فلا يمكن التبعيض بين الجهتين وهما وجوب الموافقة القطعية العملية، وحرمة المخالفة القطعية العملية، لأن العلم الاجمالي ان كان موجوداً فهو علة تامة للتنجيز بالنسبة الى كلتا الجهتين، وان كان ساقطاً، فقد سقط بالنسبة الى كلتا الجهتين معاً هذا، ولكن كلا الوجهين غير تام كما تقدم.

السادسة: الصحيح هو ان اضطرار المكلف الى احد طرفي العلم الاجمالي لا بعينه لا يوجب انحلال العلم الاجمالي، لأنه لم يتعلق بنفس ما تعلق به التكليف حتى يكون رافعاً له، حيث ان متعلق التكليف في الواقع الفرد بحده الفردي ومتعلق الاضطرار الجامع بين الفردين وهو عنوان احدهما.

السابعة: ان التخيير بين طرفي العلم الاجمالي الناشيء من الاضطرار الى احدهما، هل هو تخيير واقعي او ظاهري او لاهذا ولاذاك، فذهب المحقق النائيني(قده) الى القول الاول، بتقريب ان ما اختاره المكلف لرفع اضطراره بنظر العرف هو المضطر اليه ومصداق له ومتحد معه خارجاً، وعلى هذا

فحرمة شرب كل واحد من الانائين مشروطة بعدم كونه مصداقاً للمضطر اليه وعدم انطباقه عليه، فاذا اختار المكلف احد طرفي العلم الاجمالي لرفع اضطراره، ارتفعت حرمته واقعاً بارتفاع موضوعها اذا كان ما اختاره في الواقع حراماً.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ(قده) بايرادين احدهما صحيح دون الآخر كما تقدم موسعاً.

الثامنة: قام بعض المحققين(قده) بالمحاولة لتصحيح كون التخيير بينهما الناشيء من الاضطرار الى احدهما لا بعينه تخييراً واقعياً.

وناقشنا هذه المحاولة موسعاً في ضمن البحوث السالفة.

التاسعة: ان ما ذكره المحقق العراقي(قده) من المحاولة غير تام كما تقدم.

العاشرة: ان السيد الاستاذ(قده) ذهب الى القول الثاني وهو ان التخيير بينهما ظاهري لا واقعي، ولكن تقدم المناقشة فيه وقلنا بان التخيير بينهما عقلي.

(التنبيه العاشر)

يقع الكلام في خروج احد طرفي العلم الاجمالي عن محل الابتلاء وهو يتصور على نحوين:

الاول: خروجه عن نطاق قدرة المكلف .

الثاني: خروجه عن محل الابتلاء الاعتيادي .

اما الكلام في الاول: وهو ما اذا علم المكلف بنجاسة احد الانائين كان احدهما خارجاً عن نطاق قدرته، كما اذا كان في مكان ليس بمقدوره الوصول اليه، فلا شبهة في عدم تنجيز العلم الاجمالي للتكليف المعلوم بالاجمال هنا، وانما الكلام في ان عدم تنجيزه له، هل هو من جهة انحلال العلم الاجمالي حقيقة او من جهة انحلاله حكماً، فيه وجهان:

المعروف والمشهور بين الاصحاب هو الاول، بتقريب انه لا فرق بين هذه المسألة ومسألة الاضطرار، فكما ان الاضطرار التكويني الى ارتكاب احد طرفي العلم الاجمالي المعين، يوجب انحلاله حقيقة الى علم تفصيلي بعدم حرمة الفرد المضطر اليه وشك بدوي في حرمة الفرد الآخر، فلا يكون هنا علم اجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير، فاذن الركن الاول من اركان منجزية العلم الاجمالي غير متوفر هناك، فكذلك خروج احدهما عن نطاق قدرة المكلف، فانه يوجب انحلال العلم الاجمالي حقيقة الى علم تفصيلي بعدم حرمة الفرد الخارج عن قدرة المكلف وشك بدوي في ثبوتها للفرد الآخر

والمرجع فيه اصالة البراءة، وذهب بعض المحققين(قده)[١] الى الوجه الثاني على ما في تقريره بحثه، وقد افاد في وجه ذلك ان هذه المسألة تشترك مع المسألة الاولى في نقطة وتمتاز عنها في نقطة أخرى.

اما نقطة الاشتراك، فكما لا يمكن نهي المكلف في المسألة الاولى عن اختيار الطرف المضطر اليه عقلاً او شرعاً وزجره عنه، لأنه لغو بعد ما لم يكن متمكناً من تركه والاجتناب عنه، فكذلك في هذه المسألة لا يمكن نهي المكلف عن شرب الاناء الخارج عن قدرته وزجره عنه لأنه لغو، ولهذا ليس لنا علم بتكليف فعلي على كل تقدير في كلتا المسألتين معاً.

واما نقطة الافتراق، فلأن حرمة ارتكاب الفرد المضطر اليه في المسألة الاولى ليست بفعلية لا حكماً ولا ملاكاً، على اساس ان حرمة شربه مقيد بعدم الاضطرار اليه، فالاضطرار اليه رافع لحرمته واقعاً، ومن الواضح انه لا يمكن رفع الحكم حقيقة وواقعاً الا برفع ملاكه، لأنه حقيقة الحكم وروحه، وعلى هذا فلا حكم للحصة المضطر اليها ولا ملاك، فاذا اضطر المكلف الى شرب النجس، جاز له شربه واقعاً، اذ كما انه لا حرمة فيه لا ملاك ايضاً، لأن الحرمة والملاك انما هي في الحصة غير المضطر اليها.

واما في هذه المسألة، فحيث ان اضطرار المكلف الى ترك شرب الاناء انما هو من جهة خروجه عن نطاق قدرته فلهذا لا يمكن النهي عنه، لأنه نهي عن غير المقدور وهو لغو لا انه لا ملاك له، لوضوح ان عدم القدرة على شرب الخمر او شرب النجس لا يكون رافعاً لمفسدته، اذ انها غير مقيدة بالقدرة،

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢٨٤

ضرورة ان في شرب الخمر مفسدة سواء اكان المكلف قادراً عليه ام لا.

وعلى هذا فالعلم الاجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير وان كان غير موجود في المسألة، الا ان العلم الاجمالي بحقيقة الحكم وروحه وهو الملاك موجود للعلم اجمالاً، اما بوجود مفسدة في شرب الاناء الموجود عنده وتحت يده وقدرته او وجود مفسدة في شرب الاناء الخارج عن قدرته، فان العلم الاجمالي بحقيقة التكليف وروحه موجود على كل تقدير، وعليه فالركن الاول من اركان منجزيته متحقق في هذه المسألة، ولكن حيث ان الاصل المؤمن لا يجري في الطرف الخارج عن محل القدرة لعدم ترتب الاثر الشرعي عليه، فلا مانع حينئذٍ من جريانه في الطرف الآخر هذا.

ويمكن المناقشة فيه، وذلك لأن عدم تمكن المكلف من ارتكاب احد طرفي العلم الاجمالي المعين، تارة يكون من جهة الاضطرار اليه وأخرى يكون من جهة خروجه عن نطاق قدرته، اما على الاول فحيث ان عدم الاضطرار قيد لموضوع التكليف في لسان الدليل مطابقة او التزاماً، فيكون ظاهراً في انه شرط للحكم في مرحلة الجعل واتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادي، وعلى هذا فبطبيعة الحال لم يجعل الحكم للحصة المضطر اليها ولا هي متصفة بالملاك لعدم تحقق شرطهما وهو عدم الاضطرار.

واما على الثاني، فحيث ان القدرة غير مأخوذة في لسان الدليل قيداً للموضوع، فلا يكون ظاهراً في انها شرط للحكم في مرحلة الجعل وللملاك في مرحلة المبادي، ومن هنا يكون اعتبارها بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز، ومن الواضح ان العقل لا يحكم باعتبارها الا في مرحلة الامتثال

والتطبيق، على اساس حكمه بقبح تكليف العاجز ولا يحكم باعتبارها في مرحلة الجعل، حيث انه لا يدرك في هذه المرحلة ان لها دخلاً في الملاك لعدم الطريق اليه، ومن هنا يفترق قيد القدرة عن القيود المأخوذة في لسان الدليل في مرحلة الجعل كالبلوغ والعقل والاستطاعة والسفر وغيرها، على اساس ان العقل لا يحكم الا باعتبارها في مرحلة الامتثال، ولا طريق له الى الملاكات والمبادي للاحكام الشرعية في الواقع حتى يحكم بدخلها فيها، ومعنى هذا ان فعلية التكليف مشروطة بالقدرة من باب قبح تكليف العاجز، وليس نتيجة ذلك ان شرب الخمر او النجس اذا كان غير مقدور لم يكن مشتملاً على الملاك، بل نتيجته عدم احراز اشتماله على الملاك، وعلى هذا ففي المقام كما انه لا علم اجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير، كذلك لا علم اجمالي بالملاك الفعلي كذلك، لاحتمال انه لا ملاك في الفرد غيرالمقدور، غاية الامر على الاول نقطع بعدم التكليف الفعلي وعلى الثاني لا نقطع بعدم الملاك الفعلي، فاذن ما ذكره(قده) من القطع الاجمالي بالملاك الفعلي على كل تقدير غير تام، ضرورة احتمال وجود الملاك فيه في هذه الحالة لا القطع بوجود الفعلي، فاذن لا فرق بين المسألتين من هذه الناحية، لأن العلم الاجمالي منحل في كلتا المسألتين حقيقة لعدم توفر الركن الاول من اركان تنجيزه فيهما.

ومن هنا يظهر ان الفعل كما ينقسم بالاضطرار الى حصتين هما الحصة الاضطرارية والحصة الاختيارية، كذلك ينقسم بالعجز الى الحصة المقدورة والحصة غير المقدورة، فما ذكره(قده) من ان الاضطرار يشكل الفعل الى حصتين دون العجز وعدم القدرة لا يتم، اذ لا فرق بين الاضطرار وعدم القدرة من

هذه الناحية، هذا كله على المشهور من ان القدرة شرط عقلاً لا شرعاً.

واما بناء على ما قوبناه من ان القدرة شرط شرعي ومأخوذة في موضوع الحكم في مرحلة الجعل فحالها حال سائر الشرائط الشرعية كالبلوغ والعقل والاستطاعة ونحوها، غاية الامر ان الكاشف عن شرطيتها العقل، حيث انه يدرك ان الشارع جعل تكاليف للبالغ العاقل القادر ويرى استحالة جعلها على العاجز، فلا فرق بين المسألتين الا في مقام الاثبات والكشف، هذا اضافة الى ان الركن الاول من اركان منجزية العلم الاجمالي هو تعلقه بتكليف فعلي صالح للتنجز والدخول في العهدة، وهذا ليس شرطاً زائداً على فعلية التكليف كما هو ظاهر، لأنه اذا كان فعلياً وتعلق به العلم الاجمالي، تنجز ودخل في العهدة، وعلى هذا فكما انه ليس هنا علم اجمالي بتكليف فعلي مردد بين كونه في الطرف المقدور او في الطرف غير المقدور، فكذلك ليس هنا علم اجمالي بالملاك الفعلي المردد بين كونه في الطرف المقدور او الطرف غير المقدور، فاذن كما انه ليس هنا علم اجمالي بالملاك الفعلي على كل تقدير، كذلك ليس هنا علم اجمالي بالتكليف الفعلي كذلك.

فما ذكره(قده) من الفرق بين مسألة الاضطرار الى احد طرفي العلم الاجمالي المعين ومسألة خروج احد طرفيه عن نطاق القدرة في الملاك لا في الحكم غير تام، هذا تمام الكلام في المسألة الاولى.

واما الكلام في الثاني، وهي ما اذا خرج احد طرفي العلم الاجمالي عن محل الابتلاء، كما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الاناءين، اما الاناء الموجود عندنا او الاناء الموجود في بلد آخر خارج عن محل الابتلاء عرفاً وعادة ولا يمكن الوصول اليه كذلك وان امكن عقلاً، فهل العلم الاجمالي منجز او لا ؟

فيه قولان، المعروف والمشهور بين الاصحاب القول الثاني وهو عدم منجزيته، وخالف في ذلك السيد الاستاذ(قده)[1] .

تفصيل الكلام في المقام يتطلب البحث في مقامين:

الاول: في المراد من الخروج عن محل الابتلاء وتحديده سعة وضيقاً .

الثاني: في ان الدخول في محل الابتلاء، هل هو شرط للتكليف زائداً على شرطية القدرة أو لا ؟

اما الكلام في المقام الاول: فالمراد من خروج الشيء عن محل الابتلاء ليس كخروجه عن نطاق القدرة، لوضوح ان المشهور جعلوا ذلك مانعاً آخر عن فعلية التكليف زائداً على مانعية الخروج عن محل القدرة، والدخول في محل الابتلاء شرطاً آخر لفعلية التكليف زائداً على شرطية القدرة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الخروج عن محل الابتلاء بعنوانه مانع عن فعلية التكليف لا بعنوان آخر كاستلزامه العسر او الحرج او الضرر او غير ذلك، والا فالرافع للتكليف هو هذا العنوان لا عنوان الخروج عن محل الابتلاء، والمفروض ان العنوان الآخر كالعسر او الحرج اذا عرض على الواجب او الحرام، فهو رافع لوجوبه في المثال الاول وحرمته في المثال الثاني وان كان داخلاً في محل الابتلاء.

وعلى هذا فالوصول الى الطرف الخارج عن محل الابتلاء اذا كان حرجياً او ضررياً، فهو خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام انما هو في آن

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٩٥

خروجه عن محل الابتلاء، هل هو مانع عن فعلية التكليف بعنوانه او لا، فاذا علمنا اجمالاً بحرمة شرب احد الاناءين، كان احدهما عندنا والآخر عند جارنا، فالثاني خارج عن محل الابتلاء، لأن الوصول اليه وان كان ممكناً وبلا لزوم حرج او ضرر، الا انه بحاجة الى مقدمات شاقة وان لم تصل الى حد الحرج، هذا هو محل الكلام.

واما الكلام في المقام الثاني: فيقع في ان الدخول في محل الابتلاء، هل هو شرط للتكليف كالقدرة او لا؟ فيه قولان:

فذهب المشهورالى القول الاول، وهو انه شرط للتكليف كالقدرة، وخالف في ذلك السيد الاستاذ(قده) فذهب الى ان الدخول في محل الابتلاء ليس شرطاً لفعلية التكليف زائداً على شرطية القدرة هذا، وقد استدل[1] للمشهور بان الغرض من وراء جعل التكليف هو ايجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الفعل او الترك، وعلى هذا فاذا كان الداعي على الترك موجوداً في نفس المكلف تكويناً كمنافرة طبع الانسان عن اكل الخبائث، فانها وحدها كافية في الدعوة الى ترك اكلها والردع عنه، ومع وجود هذا الداعي التكويني يكون النهي عن اكلها بغرض ايجاد الداعي التشريعي في نفسه لغواً وتحصيلا للحاصل، وكذلك اذا كان الفعل الحرام خارجاً عن محل الابتلاء، فانه وان كان المكلف متمكناً عقلاً من ارتكابه الا انه بحاجة الى مقدمات شاقة وعنايات زائدة لا يفعل الانسان الاعتيادي تلك المقدمات الشاقة للوصول اليه عادة، ومن الواضح ان نفس توقف الوصول اليه على

---

١ ـ كفاية الاصول ص ٤١٠ ـ رسائل ج ٢ ص ٥١٤

المقدمات المذكورة داعية الى تركه، ومع وجود هذا الداعي يكون النهي عنه لغواً وبلا فائدة.

وعلى هذا فاذا خرج احد طرفي العلم الاجمالي عن محل الابتلاء قبل العلم الاجمالي او مقارناً له، انحل العلم الاجمالي حقيقة، لأن التكليف ان كان في الطرف الخارج عن محل الابتلاء، فلا يكون فعلياً، وان كان في الطرف الداخل في محل الابتلاء، فهو وان كان فعلياً الا انه لا علم به، فاذن الركن الاول من اركان منجزية العلم الاجمالي غير متوفر وهو تعلقه بتكليف فعلي على كل تقدير، ولهذا ليس هنا الا علم تفصيلي بعدم ثبوت التكليف في الطرف الخارج عن محل الابتلاء وشك بدوي في ثبوته في الطرف الداخل في محل الابتلاء، وهذا معنى انحلال العلم الاجمالي في المقام حقيقة الى علم تفصيلي وشك بدوي.

وقد مثل شيخنا الانصاري(قده)[1] لذلك بمثال، وهو ما اذا علم المكلف اجمالاً اما بنجاسة الاناء الموجود عنده او الاناء الموجود عند الملك، فان الوصول الى الاناء الموجود عند الملك وان كان ممكناً عقلاً الا انه خارج عن محل الابتلاء عادة، ولهذا لا يكون العلم الاجمالي منجزاً هذا.

وقد يناقش في مثل هذا المثال بانه خارج عن محل الكلام، لأن الوصول الى الاناء الموجود عند الملك لا يمكن عادة ويتوقف على مقدمات حرجية او ضررية.

ولكن هذه مناقشة في المثال فلا قيمة لها، فالعمدة ان مسلك

---

١ ـ رسائل ج ٢ ص ٥١٦

الشيخ(قده) هو ان الدخول في محل الابتلاء شرط لفعلية التكليف والخروج عنه مانع عن فعليته، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ذكر المحقق صاحب الكفاية(قده) انه لا فرق من هذه الناحية بين الامر والنهي، فكما ان الغرض من وراء النهي هو احداث الداعي في نفس المكلف الى الترك، فكذلك الغرض من وراء الامر هو احداث الداعي في نفس المكلف الى الاتيان والايجاد في الخارج، فاذا كان الداعي الى الفعل موجوداً في نفس المكلف تكويناً، كما اذا كان الفعل ملائماً مع طبيعة الانسان كالانفاق على اولاده وعلى نفسه وكحفظ اولاده وماله ونفسه وهكذا، فان الانسان بطبعه يقوم بانجاز هذه الاعمال بدون أي محرك خارجي، او فقل ان المحرك التكويني اذا كان موجوداً في داخل نفس الانسان بالنسبة الى ايجاد شيء، فلا حاجة الى المحرك الخارجي التشريعي، وعليه فالامر به بغرض ايجاد الداعي في نفس المكلف تشريعاً يكون لغواً وبلا اثر، وعلى هذا الاساس فاذا علم المكلف اجمالاً بوجوب جامع مردد بين فعلين وكان احدهما ملائماً لطبع الانسان بان يميل اليه بدون اي محرك خارجي، بمعنى ان المكلف بطبعه كان ياتي بهذا الفعل سواء اكان هناك امر به من قبل المولى ام لا، فاذن بطبيعة الحال يكون الامر به لغواً، لأن الغرض منه ايجاد الداعي في نفس المكلف وهو موجود تكويناً، فلا حاجة الى ايجاده ثانياً.

والخلاصة ان البعث نحو شيء والامر به لا يصح فيما اذا كان الداعي التكويني موجوداً في نفس المكلف الى الاتيان به لأنه لغو وبلا اثر، وعلى هذا فاذا كان احد طرفي العلم الاجمالي في الشبهة الوجوبية خارجاً عن محل

الابـتلاء عـادة، فلا يصح ان يأمر المكلف بالاتيان به، لأن الغرض منه ايجاد الداعي في نفسه الى الاتيان به وهو لا يحصل فيكون لغواً هذا.

وقـد أورد علـيه المحقق النائيني(قده)[1] بانه فرق بين التكليف التحريمي والتكلـيف الوجوبي، فان المطلوب في الاول الترك، فاذا كان الداعي الى ترك شـيء موجـوداً في نفس المكلف، كان النهي عنه لغواً، لأن الغرض منه ايجاد الداعي في نفسه نحو تركه، والمفروض انه موجود تكويناً، بل يكفي في الترك عـدم وجـود الداعـي الى الفعل في الخارج فلا حاجة الى وجود الداعي الى الترك.

هـذا بخـلاف التكلـيف الوجـوبي، فـان متعلقه الفعل وهو مستند الى الارادة والاختـيار حتى اذا كان من سنخ الفعل الذي كان يصدر من الانسان بطـبعه وبارادتـه واختـياره بـدون الحاجة الى اي محرك خارجي، لأن الفعل الاختـياري لا يمكن ان يصدر من الانسان بدون الارادة والاختيار، فاذن لا يكون الامر به لغواً.

ولكـن ما ذكره(قده) لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنه ان اراد بذلك ان التكلـيف الوجـوبي حيث انه متعلق بالفعل الاختياري الارادي، فلا مانع مـن تعلقـه به وان فرض ان المكلف كان ياتي بالفعل بطبعه وبدون اي محرك خـارجي، اذ ان ذلـك لا يـمنع عن تعلق الامر به ولا يكون لغواً، باعتبار ان الفعـل لا يخـرج عـن اختيار المكلف وارادته، بينما اذا كان التكليف تحريمياً، فحيـث ان المطلـوب منه الترك، فاذا فرض ان الترك مفروض التحقق بطبعه،

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٥٠

فطلبه ثانياً من طلب الحاصل، فيرد عليه ان المطلوب منه وان كان الترك، الا انه الترك بقاء لا حدوثاً لكي يقال انه تحصيل الحاصل، والمفروض ان بقاء الترك واستمراره باختيار المكلف وارادته، فاذا كان يكفي في تعلق التكليف بشيء كونه تحت اختياره وارادته وان كان يصدر منه بطبعه بدون اي محرك خارجي كامر المولى به او نهيه عنه، فلا فرق بين التكليف الوجوبي والتكليف التحريمي من هذه الناحية، واما لو كان وجود الداعي التكويني الى الترك في النفس مانعاً عن النهي، كان وجود الداعي التكويني فيها الى الفعل مانعاً عن الامر به، فما ذكره(قده) من الفرق بينهما لا وجه له.

وان اراد(قده) بذلك ان التكليف الوجوبي حيث انه متعلق بالفعل، فيتوقف وجوده على داع وجودي في النفس، واما الترك فيكفي فيه عدم وجود الداعي الى ايجاد الفعل في الخارج، سواء اكان هناك نهي من المولى ام لا، فاذن يكون النهي عنه لأحداث الداعي لغواً، فيرد عليه انه لا فرق بين الفعل والترك من هذه الناحية ايضاً، لوضوح ان عدم الداعي الى الفعل هو الداعي الى الترك، لأن الفعل اذا كان منافراً للطبع، كان تركه ملائماً له وبالعكس.

فالنتيجة في نهاية الشوط، انه لا فرق بين الفعل والترك من هذه الناحية ايضاً.

لحد الآن قد تبين ان هذا هو عمدة دليل المشهور على ان الخروج عن محل الابتلاء مانع عن فعلية التكليف والدخول فيه شرط لها هذا.

وللمناقشة فيه مجال واسع .

اما اولاً، فلأنه لو تم فانما يتم في الخطابات الشخصية، بان يوجه المولى الامر بشيء الى شخص خاص او النهي عن شيء اليه خاصة، فان هذا الشيء اذا كان خارجاً عن محل الابتلاء، كان هذا الامر او النهى من المولى مستهجناً ولغواً، كما اذا نهى عن شرب اناء في بيت جاره لا يمكن الوصول اليه الا بمقدمات شاقة او امره بشيء خارج عن محل ابتلائه.

وعلى الجملة فامر المولى شخصاً باتيان فعل خارج عن محل ابتلائه او نهيه عن فعل شيء خارج عن محل ابتلائه مستهجن بنظر العرف، وان مثل هذا الامر اوالنهي ليس بعرفي، واما في الخطابات العامة من الخطابات الوجوبية او التحريمية مثل لا تشرب الخمر و ما شاكله، فلا يتم ما ذكره المشهور، لأن هذه الخطابات باطلاقها تشمل الافراد الداخلة في محل الابتلاء والافراد الخارجة عنه بدون عناية زائدة، ولا يكون لغواً بعدما كانت تشمل الافراد الداخلة في محل الابتلاء، مثلاً لا تشرب الخمر يشمل باطلاقه الثابت بمقدمات الحكمة الافراد الخارجة عن محل الابتلاء والافراد الداخلة فيه، ولا دليل على تقييد هذه الاطلاقات بالافراد الداخلة في مورد الابتلاء لا عقلاً ولا شرعاً ولا انصراف اليها، لأن الخطاب في هذه الخطابات العامة موجه الى الجامع بينهما ولهذا لا يكون لغواً.

وثانياً، ان الغرض من وراء جعل التكليف وجوبياً او تحريمياً وان كان ايجاد الداعي في نفس المكلف، الا ان ايجاد الداعي في نفسه مع وجود الداعي التكويني فيها لا يكون لغواً، لأنه يؤكد الداعي الاول ويكشف عن اهتمام المولى بالفعل اوالترك.

وان شئت قلت، ان الداعي الثاني يندك في الداعي الاول ويصبح بعد الاندكاك اقوى وآكد من الاول، باعتبار ان الموجود في النفس ليس داعيين بل داع واحد لكنه اقوى منهما، على اساس ان الداعي التشريعي اقوى من الداعي التكويني، لأن الداعي التكويني متمثل في تنفر الطبع او تحمل المشقة، واما الداعي التشريعي فحيث انه يتضمن استحقاق العقوبة على مخالفته والمثوبة على موافقته فيكون تأثيره اقوى واشد.

والخلاصة، ان جعل الداعي التشريعي يؤكد الداعي التكويني، سواء اكان نفسياً ام خارجياً، والمجموع بعد الاندكاك قد اصبح اقوى واكد من الاول، فالفعل او الترك وان كان مضموناً وجوده في الخارج بداعي تكويني لكن ليس مائة بالمائة، ولهذا لا يكون جعل الداعي التشريعي لغواً وبلا فائدة.

وثالثاً، ان الداعي التكويني مهما بلغ من القوة والشدة كحفظ النفس المحترمة حيث انه نابع من صميم ذات الانسان، لأن حب النفس ذاتي وحفظها مضمون بالداعي التكويني الموجود في صميم ذاته وان لم يكن امر به من قبل الشارع، ولكن مع هذا لا يكون النهي عن القاء النفس في التهلكة لغواً، لأن الداعي التكويني مهما كان قوياً وشديداً لا يمنع في بعض الحالات من الانتحار والقاء النفس في التهلكة، كما اذا ضاقت الدنيا على شخص لدرجة هو يحب الموت والخلاص من هذه الدنيا ويرجحه على الحياة فيها، ولولا النهي من قبل المولى بحرمة القاء النفس في التهلكة وادراك العقوبة واستحقاق دخول النار عليه، لقام بالانتحار، ولكن نهي المولى عن ذلك وما يترتب على مخالفته من العقوبة، يمنعه من الاقدام على قتل نفسه والقائها في التهلكة.

وبالجملة فشدة علاقة الانسان بالحفاظ على نفسه وعرضه وماله وان كانت ضماناً على حفظها ولكن لا بدرجة العلة التامة، ولهذا لا يكون النهي عن القاء النفس في التهلكة لغواً، فانه يؤكد على تصميم الانسان بالحفاظ عليها ويجعله اقوى وآكد مما كان عليه في نفسه وبقطع النظر عن النهي، لوضوح انه قد تعرض على الانسان حالات يرجح الموت على الحياة، ولولا ادراكه بان القاء النفس في التهلكة مبغوض عند الله تعالى ومعاقب عليها لقام بالانتحار وانهاء حياته من الدنيا، ولكن نهي المولى عن ذلك كان يمنعه من القيام به، ولا فرق في ذلك بين التكاليف الوجوبية والتكاليف التحريمية، كما انه لا فرق في ذلك بين العبادات والتوصليات.

ورابعاً، ان فائدة الامر بالفعل المضمون تحققه في الخارج عادة وطبعاً وكذا فائدة النهي عن شيء يكون تركه مضموناً كذلك، انما هي تمكين المكلف من قصد الطاعة والعبودية بمقتضى قوله تعالى (وما امروا الا ليعبدوا الله الخ) اذ لولا الامر والنهي في المسألة، لم يكن بامكانه قصد الطاعة والعبودية الا تشريعاً، وكون الفعل او الترك مضموناً عادة، ليس معناه انه خارج عن القدرة، اذ لا شبهة في انه مقدور عقلاً وليس خارجاً عنها، ولهذا يمكن قصد الطاعة بالاتيان به او تركه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان دليل المشهور على ان الخروج عن محل الابتلاء مانع عن فعلية التكليف والدخول فيه شرطاً لها لا يرجع الى معنى صحيح، وعلى هذا فخروج بعض اطراف العلم الاجمالي عن محل الابتلاء، لا يوجب انحلال العلم الاجمالي، لأن الركن الاول من اركان

منجزيته باق على حاله وهو تعلقه بالتكليف الفعلي على كل تقدير، اى سواء اكان في الطرف الداخل في محل الابتلاء ام كان في الطرف الخارج عنه.

واما ما قيل[1] من ان جعل الداعي التشريعي في نفس المكلف مع وجود الداعي التكويني فيها تحصيل الحاصل، فهو لا يرجع الى معنى معقول، لأنه ان اريد به تعلق الامر بالفعل المضمون وجوده عادة بعد وجوده في الخارج .

فيرد عليه ان الامر لم يتعلق بالفعل الموجود في الخارج والنهي لم يتعلق بالفعل المتحقق تركه فيه حتى يلزم طلب الحاصل، بل الامر تعلق بايجاده في الخارج لا بايجاد وجوده حتى يكون من طلب الحاصل، والنهي تعلق بالزجر عن الفعل والدعوة الى تركه لا الى ترك تركه حتى يكون من تحصيل الحاصل.

وان اريد به ان جعل الداعي التشريعي تحصيل الحاصل .

فيرد عليه ان جعله ليس ايجاداً للداعي التكويني حتى يكون من تحصيل الحاصل بل هو جعل داع آخر غير الداعي التكويني ومؤكد له، والمجموع يكون داعياً وهو اقوى واكد من كل واحد منهما في نفسه.

الى هنا قد تبين ان استدلال المشهور على ان الدخول في محل الابتلاء شرط في صحة التكليف وفعليته غير تام، ولا يصلح ان يكون مقيداً لاطلاق الخطابات الشرعية بالافراد الداخلة في محل الابتلاء، كما انه لا وجه لدعوى انصرافها عن الافراد الخارجة عن محل الابتلاء كما مرت الاشارة اليه آنفاً، فاذن تشمل هذه الخطابات باطلاقها جميع افرادها من الداخلة في محل الابتلاء والخارجة عنه، هذا اضافة الى ان الدخول في محل الابتلاء لو كان

---

١ ـ كفاية الاصول ص ٤١٠

شرطاً لفعلية التكليف، فلا يمكن ان يكون شرطاً الا اذا اخذ في لسان الدليل، او العقل يحكم بان فعلية التكليف مشروطة به وكلا الامرين غير ثابت في المقام، اما الاول فلا شبهة في انه غير ماخوذ في لسان الدليل كسائر قيود الموضوع كالبلوغ والوقت والاستطاعة ونحوها، واما الثاني فلأن العقل لا يحكم بذلك زائداً على حكمه باعتبار القدرة، واما الدليل على اعتبار القدرة في فعلية التكليف فهو احد امرين:

الاول: ما ذكره المحقق النائيني(قده)[1] من ان الغرض من الخطابات الشرعية، حيث انه ايجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بمتعلقاتها فهو بنفسه يقتضي كون متعلقاتها مقدورة، فاعتبار القدرة لا يحتاج الى دليل خارجي.

الثاني: ان العقل يحكم باعتبارها بنحو الموضوعية او الطريقية من باب قبح تكليف العاجز، ومن الواضح ان كلا الامرين لا يقتضي شرطية الدخول في محل الابتلاء.

بقي هنا مسألتان:

المسالة الاولى، انه لا شبهة في انحلال العلم الاجمالي بخروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء على مسلك المشهور من ان الدخول في محل الابتلاء شرط لفعلية التكليف، اذ على هذا لا علم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، لأن التكليف المعلوم بالاجمال ان كان في الواقع متعلقاً بالفرد الخارج عن محل الابتلاء، فلا يكون فعلياً من جهة عدم فعلية شرطها وهو الدخول في محل

---

١ ـ اجود التقريرات ج ١ ص ٢٦٤

الابـتلاء، وان كـان في الواقع متعلقاً بالفرد الداخل في محل الابتلاء، فهو وان كان فعلياً من جهة فعلية شرطه، الا انه لا علم به بل هو مشكوك الثبوت من الاول، فـاذن الـركن الاول مـن اركان منجزية العلم الاجمالي غير متوفر في المقام.

واما بـناء عـلى ما هو الصحيح من ان الدخول في محل الابتلاء ليس شـرطاً لفعلـية التكليف، فالركن الاول من اركان منجزيته موجود وهو تعلق العـلم الاجمالي بتكليف فعلي على كل تقدير، وانما الكلام في ان الركن الثاني من اركان منجزيته هل هو متوفر في المقام او لا ؟

فذهـب بعـض المحققـين(قـده)[1] الى عـدم توفر الركن الثاني من اركان منجزيـته وهـو تساقط الاصول المؤمنة في اطرافه من جهة المعارضة، وعلى هذا فينحل العلم الاجمالي في المقام حكماً لا حقيقة.

وقـد افـاد في وجـه ذلك، ان وصف الدخول في محل الابتلاء شرط في جـريان الاصـل المؤمن فيه ولا يكون شرطاً لفعلية التكليف، وعلى هذا فاذا خـرج احـد طـرفي العـلم الاجمـالي عن محل الابتلاء، فلا يجري فيه الاصل المؤمـن، لأن جـريانه في المسـألة انما هو لتعيين الوظيفة العملية للمكلف تجاه الـتزاحم الحفظـي بين الاغراض اللزومية والاغراض الترخيصية، وحيث ان العـرف والعقـلاء يـرون انه لا تزاحم بين الغرض اللزومي المحتمل في الطرف الخـارج عـن محـل الابتلاء والغرض الترخيصي المحتمل فيه، على اساس ان الغـرض اللـزومي مضـمون بحكـم خروجه عن محل الابتلاء، فلا يجري فيه

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢٨٨

الاصل المؤمن، فاذن لا مانع من جريانه في الطرف الآخر الداخل في محل الابتلاء بلا معارض، وبذلك يجمع بين حفظ الغرض اللزومي وعدم التفريط في الغرض الترخيصي.

فالنتيجة، ان ادلة الاحكام الشرعية وان كانت مطلقة وباطلاقها تشمل اطراف العلم الاجمالي، وان كانت خارجة عن محل الابتلاء طالما لم تكن خارجة عن دائرة قدرة المكلف، واما ادلة الاصول العملية المؤمنة فلا اطلاق لها بالنسبة الى الطرف الخارج عن محل الابتلاء هذا.

ويمكن المناقشة فيه بوجهين:

الوجه الاول: ان ما ذكره(قده) مبني على اساس نظريته(قده) في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، ولكن تقدم نقد هذه النظرية وقلنا ان الجمع بينهما ليس مبنياً على التزاحم الحفظي بين الاغراض اللزومية والاغراض الترخيصية، لأن الاحكام الظاهرية ان كانت لزومية كايجاب الاحتياط ونحوه، فهي احكام طريقية والغرض منها الحفاظ على ملاكات الاحكام الواقعية، وان كانت ترخيصية، فمنشأها المصلحة العامة وهي المصلحة التسهيلية النوعية لا التزاحم بين الاغراض اللزومية والاغراض الترخيصية، وتمام الكلام في ذلك في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي.

وعلى هذا فلا وجه لتخصيص جريان الاصل المؤمن في الطرف الداخل في محل الابتلاء، لأن مقتضى اطلاق ادلته عدم الفرق في جريانه بين ما هو خارج عن محل الابتلاء وما هو داخل فيه.

وان شئت قلت، ان منشأ التخصيص هو ان جريان الاصل المؤمن في

موارده مبني على اساس التزاحم الحفظي بين الغرض اللزومي والغرض الترخيصي، فاذا فرض عدم التزاحم بينهما فلا مجال لجريانه، واما اذا قلنا بان جريانه مبني على ضوء مصلحة عامة نوعية وهي المصلحة التسهيلية، فلا فرق في جريانه بين الداخل في مورد الابتلاء والخارج عنه بعدما كان التكليف المعلوم بالاجمال فعلي على كل تقدير، اى سواء اكان في الفرد الداخل في محل الابتلاء ام في الفرد الخارج عنه طالما يكون الفرد الخارج مقدوراً للمكلف، وقد تقدم ان الدخول في محل الابتلاء ليس من شروط التكليف.

الوجه الثاني، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان جريان الاصل المؤمن مبني على اساس التزاحم الحفظي وترجيح الغرض الترخيصي المحتمل على الغرض اللزومي كذلك، فمع هذا لا يتم ما أفاده(قده)، وذلك لأن الغرض اللزومي المحتمل في الطرف الخارج عن محل الابتلاء فعلي من جهة فعلية شرطه وهو القدرة وكذلك الغرض الترخيصي المحتمل، فاذا كان كلا الغرضين المحتملين فعلياً، فلا محالة يقع التزاحم بينهما في مقام الحفظ، وما ذكره(قده) من ان العرف والعقلاء لا يرون التزاحم بينهما في الطرف الخارج عن محل الابتلاء لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن ما ذكره مجرد دعوى ولا شاهد عليها، اذ لقائل ان يقول بان العرف والعقلاء يرون التزاحم بينهما في الطرف المذكور عكس ما أفاده(قده) .

ودعوى ان حفظ الغرض اللزومي المحتمل مضمون فيه، فلا يجري فيه الاصل المؤمن .

مدفوعة، بانه مضمون عادة لا عقلاً، والعبرة في الاحكام الشرعية في مرحلة الامتثال انما هي بالقدرة العقلية بان يكون مضموناً عقلاً.

وان شئت قلت، ان ملاك التزاحم الحفظي بين الغرض اللزومي المحتمل والغرض الترخيصي كذلك هو فعلية كل منهما بفعلية شرطه وهو القدرة، والمفروض ان هذا الشرط متوفر في كل منهما حتى في الطرف الخارج عن محل الابتلاء، فاذن لا محالة تقع المزاحمة بينهما في مقام الحفظ، لأن كلاً منهما يقتضي حفظه، واما ما ذكره(قده) من ان الغرض اللزومي المحتمل في الطرف الخارج عن محل الابتلاء يكون مضموناً وان كان داخلاً في نطاق القدرة ودائرتها معه ولا يجري فيه الاصل المؤمن، فلا يمكن المساعدة عليه، لأنه اذا كان داخلاً في نطاق القدرة وان كان خارجاً عن محل الابتلاء عادة، فلا مانع من جريان الاصل المؤمن فيه، لأن فعلية التكليف مشروط بالقدرة، والمفروض انه مقدور للمكلف، وقد مرّ ان الخروج عن محل الابتلاء لا يكون مانعاً عن فعليته، فاذن احتمال العقاب على مخالفته موجود ومعه يكون المرجع فيه اصالة البراءة كما هو المفروض.

واما ما ذكره(قده) من انه لا اطلاق في ادلة الاصول العملية المؤمنة للطرف الخارج عن محل الابتلاء .

فيرد عليه اولاً، ما ذكرناه في محله من ان ادلة الاصول العملية المؤمنة لا تشمل باطلاقها اطراف العلم الاجمالي لا الاطراف الداخلة في مورد الابتلاء ولا الاطراف الخارجة عنه .

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان لها اطلاقاً وباطلاقها تشمل اطراف العلم الاجمالي، فايضاً لا فرق بين الاطراف الداخلة في محل الابتلاء والاطراف الخارجة عنه، فان كلتيهما مشمولة لاطلاقها طالما تكون الاطراف الخارجة عن محل الابتلاء داخلة في نطاق دائرة قدرة المكلف.

ودعـوى، ان الدلـيل على تقييد اطلاق ادلة الاصول العملية المرخصة بغـير الطرف الخارج عن محل الابتلاء هو الارتكاز العرفي والعقلائي على انه لا تزاحم بينهما في هذا الطرف.

مدفوعـة، بـان هـذا الارتكاز لو كان فهو ليس بدرجة يكون ثابتاً في اعمـاق نفوسـهم بحيـث يصـلح ان يكون قرينة لبية متصلة مانعة عن انعقاد ظهورهـا في الاطـلاق، لوضـوح انه ليس بهذه الدرجة ولا يتعدى عن مجرد الانس الذهني لو كان.

والخلاصـة، ان الارتكـاز المذكور ليس بدرجة يصلح ان يكون قرينة لبية متصلة مانعة عن اصل انعقاد ظهور ادلة الاصول المذكورة في الاطلاق.

وعلى هذا فما ذكره(قده) من انحلال العلم الاجمالي في المقام حكماً من جهة عدم توفر الركن الثاني من اركان منجزية العلم الاجمالي غير تام.

فالصحيح ان العلم الاجمالي في المقام لا ينحل لا حقيقة ولا حكماً، اما الاول فهـو واضح، لأن الركن الاول من اركان منجزية العلم الاجمالي متوفر في المقام وهو تعلقه بالتكليف الفعلي على كل تقدير، واما الثاني فلأن الاصل المؤمـن في الطـرف الخـارج عن مورد الابتلاء معارض مع الاصل المؤمن في الطرف الداخل في محل الابتلاء، فيسقطان معاً من جهة المعارضة فيكون العلم الاجمالي منجزاً.

المسألة الثانية: يبحث فيها عن امرين:

الامـر الاول: فـيما اذا شك في ان وصف الدخول في محل الابتلاء هل هو شرط لفعلية التكليف او لا ؟

الامر الثاني: فيما اذا شك في خروج احد طرفي العلم الاجمالي عن محل الابتلاء.

اما الامر الاول، وهو ما اذا شك في ان وصف الدخول في محل الابتلاء هل هو شرط لفعلية التكليف او لا؟ فالمرجع فيه اطلاق الهيئة، فان مقتضى اطلاقها نفي شرطيته كما هو الحال في سائر موارد الشك في شرطية شيء للتكليف، لأن شرطيته بحاجة الى دليل.

وان شئت قلت، ان الشك ان كان في شرطية شيء للمكلف به، فالمرجع فيه هو اطلاق المادة، وان كان للتكليف فالمرجع فيه اطلاق دليل الهيئة، ومقتضاه نفي شرطيته، واما اذا لم يكن للدليل اطلاق من هذه الناحية، فالمرجع فيه هو الاصل العملي وهو في المقام اصالة البراءة.

واما الامر الثاني، وهو ما اذا كان الشك في خروج احد طرفي العلم الاجمالي عن محل الابتلاء، فيقع الكلام فيه تارة على مسلك المشهور من ان وصف الدخول في محل الابتلاء شرط للتكليف، وأخرى يقع على مسلك القائل بان وصف الدخول فيه وان لم يكن شرطاً للتكليف الا انه شرط للتنجيز.

اما الكلام في الفرض الاول، فتارة يكون في الشبهة المفهومية وأخرى في الشبهة الموضوعية، اما الفرض الاول فكما اذا كان منشأ الشك في الخروج عن محل الابتلاء والدخول فيه اجمال مفهوم الدخول في مورد الابتلاء وان مفهومه متسع او مضيق، ففي مثل ذلك هل يمكن التمسك باطلاق الدليل في المسألة واثبات ان الحكم مطلق او لا ؟

والجواب ان في المسألة قولين رئيسيين:

القول الاول: انه لا يمكن التمسك باطلاق الدليل في المسألة لاثبات وجوب الاجتناب عن الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، وقد اختار هذا القول المحقق الخراساني(قده)[١].

القول الثاني: انه لا مانع من التمسك بالاطلاق في المسألة، وقد اختار هذا القول المحقق النائيني(قده)[٢] وتبعه فيه السيد الاستاذ[٣] ومال الى هذا القول شيخنا الانصاري(قدهما)[٤].

اما القول الاول: فقد افاد المحقق الخراساني(قده) في وجه هذا القول، ان التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات انما يصح فيما اذا كان الاطلاق في مقام الثبوت ممكناً حتى يكون كاشفاً عنه، اذ لا شأن للاطلاق في مقام الاثبات الا الكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت، واما اذا لم يحرز الاطلاق في مقام الثبوت واحتمل انه مستحيل، فلا يمكن التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات لعدم احرازه، وما نحن فيه كذلك، لأن الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء ان كان خارجاً عن محل الابتلاء، فالاطلاق مستحيل بالنسبة اليه، وان كان داخلاً فيه فلا مانع من الاطلاق بالنسبة اليه، واما اذا لم يحرز الاطلاق في مقام الثبوت، فلا يمكن التمسك به في مقام الاثبات.

وان شئت قلت، ان وصف الدخول في محل الابتلاء ان كان شرطاً

---

١ ـ كفاية الاصول ص ٤١٠ ـ حاشية الآخوند على الرسائل ص ٢٤٤

٢ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٥٣

٣ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٩٨

٤ ـ رسائل ج ٢ ص ٥١٦

للتكليف، كان الشك في خروج فرد عن محل الابتلاء وعدم خروجه عنه من جهة اجمال مفهوم الدخول ودورانه بين السعة والضيق شكاً في امكان الاطلاق في مقام الثبوت، فانه ان كان داخلاً في محل الابتلاء امكن الاطلاق في مقام الثبوت، وان كان خارجاً عنه استحال الاطلاق فيه، ومع عدم احراز الاطلاق في مقام الثبوت، لم يحرز الاطلاق في مقام الاثبات حتى يكن التمسك به.

وقد اورد عليه المحقق النائيني والسيد الاستاذ(قدهما)، بتقريب ان احتمال استحالة الاطلاق في مقام الثبوت لا يمنع من التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات اذا كان ثابتاً، ولا يصلح هذا الاحتمال ان يكون عذراً للمكلف في ترك العمل بالاطلاق في هذا المقام، وهذا الاطلاق كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت، على اساس ان هذا الكشف ليس كشفاً وجدانياً حتى لا يجتمع مع احتمال الاستحالة بل هو تعبدي ومتمثل في ظهور اللفظ وكشفه عن الواقع، لأن ظهور اللفظ في ثبوت معنىً وكشفه عنه انما يكون من باب الظن النوعي، ومن الطبيعي ان احتمال استحالة الاطلاق في مقام الثبوت لا ينافي هذا الظهور والكشف النوعي عن الواقع تعبداً وظناً.

والخلاصة، ان التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات لا يتوقف على احراز امكان الاطلاق في مقام الثبوت بالوجدان، بل يكفي في جواز التمسك به احتمال امكانه عقلائياً في مقام الثبوت، ومع هذا الاحتمال يكون مشمولاً لدليل حجية الظهور فيكون حجة وكاشفاً عن ثبوت مدلوله المطلق في مقام الثبوت تعبداً لا وجداناً، لوضوح ان حجية الظهور انما هي من باب الظن النوعي لا من باب القطع الوجداني، فاذن لا مانع من التمسك بالاطلاق في

مقام الاثبات واحتمال استحالته في الواقع ومقام الثبوت لا يمنع من ذلك.

ومن هنا لا شبهة في ان السيرة القطعية من العقلاء الممضاة شرعاً جارية على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ منها ظواهر الكتاب والسنة في مقام الاثبات، واحتمال استحالة حجيتها في الواقع ومقام الثبوت ولو من جهة احتمال ان حجيتها تستلزم محذور الالقاء في المفسدة او تفويت المصلحة في الواقع او غير ذلك لا يمنع عن جريانها، كيف فان جريانها على العمل بهما قطعي وحسي، ومنشأ جريان العمل بهما هو انهما اقوى واقرب الى الواقع من غيرهما، ولهذا يكون ملاك حجيتهما الوثوق النوعي، ومن هنا لا تنافي بينها وبين احتمال الاستحالة في الواقع ومقام الثبوت، اذ يكفي فيها امكان حجيتها في الواقع وهو موجود وجداناً.

ومن ذلك يظهر انه لا يحتمل ان يمنع المحقق الخراساني(قده) من التمسك باطلاقات الكتاب والسنة او التمسك بالسيرة الجارية على العمل بها وباخبارالثقة، مع ان ما ذكره(قده) من احتمال الاستحالة في الواقع ومقام الثبوت موجود هنا ايضاً.

فالنتيجة، ان ما ذكره المحقق الخراساني(قده) من المنع عن التمسك بالاطلاق لأثبات وجوب الاجتناب عن الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء غير تام، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان ما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ(قدهما) من انه يكفي في حجية الظواهر في مقام الاثبات احتمال مطابقتها للواقع، وحينئذٍ فاذا دل دليل على حجيتها، كانت حجة وكاشفة عن ثبوت مدلولها في الواقع تعبداً بالمطابقة وعن امكان حجيتها بالالتزام، لأن وقوع الشيء في

الخارج ادل دليل على امكانه بلا فرق بين ان يكون وقوعه تعبدياً او وجدانياً، ومن هنا يتوقف احراز امكان الاطلاق في مقام الثبوت على الاطلاق في مقام الاثبات، لأنه يكشف عنه لا ان الاطلاق في مقام الاثبات يتوقف على احراز الاطلاق في مقام الثبوت، لأن المانع عن الاطلاق في مقام الاثبات احراز استحالة الاطلاق في مقام الثبوت وعدم امكانه لا احتمالها.

الى هنا قد تبين ان الشك في خروج احد طرفي العلم الاجمالي عن محل الابتلاء اذا كان في الشبهة الحكمية من جهة اجمال مفهوم الدخول في محل الابتلاء ودورانه بين السعة والضيق والاقل والاكثر كما هو المفروض في محل الكلام، فالمرجع فيه اطلاق الادلة لاثبات وجوب الاجتناب عن الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، باعتبار ان الشك انما هو في تقييد اطلاقها بغيره، وفي مثله الوظيفة هي التمسك بالاطلاق، و بذلك يظهر حال القول الثاني .

هذا اذا كان في المسألة اطلاق والا فالمرجع فيها الاصل العملي وهو اصالة البراءة عن وجوب الاجتناب عنه. فاذن يختلف مقتضى الاصل اللفظي عن مقتضى الاصل العملي في المسألة، هذا كله على القول بان شرطية الدخول في محل الابتلاء للتكليف تكون بحكم الشرع، اما من جهة دعوى الاجماع على انه شرط او ان اطلاق الخطابات الشرعية لا تشمل الفرد الخارج عن محل الابتلاء.

واما على القول بان صحة التكليف بشيء مشروطة عقلاً بدخوله في محل الابتلاء، فهل يصح ما ذكره المحقق الخراساني(قده) من عدم جواز

التمسك باطلاق الادلة فيما اذا شك في خروج فرد عن محل الابتلاء، بدعوى ان حكم العقل بقبح التكليف في موارد الخروج عن محل الابتلاء قرينة لبية متصلة مانعة عن اصل ظهور المطلق في الاطلاق، وعلى هذا فاذا شك فيه فالاطلاق غير محرز.

والجواب، ان في المسألة قولين: احدهما عدم جواز التمسك باطلاق الادلة ثانيهما جواز التمسك باطلاقها.

و ذهب بعض المحققين(قده)[1] الى القول الثاني، وقد افاد في تقريبه بامرين:

الاول: ان الخارج عن المطلق ليس هو مفهوم الخروج عن محل الابتلاء، لأن هذا العنوان لم يرد في دليل لفظي حتى يكون ذلك الدليل مخصصاً للعام ومقيداً للمطلق بعدم هذا العنوان، لأن المخصص في المقام انما هو حكم العقل بقبح التكليف بشيء خارج عن مورد الابتلاء، ومعنى هذا ان الخارج بالتخصيص انما هو عنوان ما يقبح التكليف به، وعلى هذا فالشبهة المفهومية تصبح شبهة مصداقية لعنوان القبيح للشك في صدق هذا العنوان على الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، هذا نظير ما اذا قال المولى اكرم العالم وشك في ان زيداً عالم او جاهل، فيكون هذا الشك شكاً في انطباق عنوان العالم عليه وعدم انطباقه، وهذه الشبهة شبهة مصداقية لا مفهومية وما نحن فيه كذلك، فان الشبهة المفهومية فيه تصبح شبهة مصداقية، فاذا اصبحت شبهة مصداقية، فلا يجوز التمسك بالعام فيها.

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢٩٧

توضيح ذلك، ان المخصص للعام يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنوان المخصص، وحينئذٍ فان كان للمخصص واقع موضوعي في الخارج فتتصور فيه الشبهة المصداقية، مثال ذلك اذا ورد في الدليل اكرم العلماء ثم ورد عليه مخصص في دليل آخر كقوله لا تكرم الفساق منهم، كان هذا المخصص يوجب تقييد موضوع العام بالعالم الذي لا يكون فاسقاً، فاذن موضوع وجوب الاكرام مقيد بعدم عنوان المخصص، وعلى هذا فاذا شك في عالم انه عادل او فاسق، فالشبهة مصداقية للشك في انطباق موضوع العام المقيد بقيد عدمي على هذا الفرد المشكوك انه عادل او فاسق، فاذن انطباق موضوع العام عليه غير محرز، فلهذا لا يمكن التمسك بعموم العام، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وكذلك الحال في المقام، فان المخصص هو حكم العقل بقبح التكليف في موارد الخروج عن محل الابتلاء، وعنوان المخصص ما يقبح التكليف به وهو يوجب تعنون موضوع العام بعنوان عدمي وهو عدم ما يقبح التكليف به، وعلى هذا فاذا شك في صدق موضوع العام وهو المقيد بهذا العنوان العدمي على الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، كان الشك في الصدق والانطباق، فاذن تكون الشبهة مصداقية لعنوان القبيح، لعدم احراز صدق موضوع العام المعنون بعدم عنوان القبيح عليه، فاذا كانت الشبهة مصداقية فلا يجوز التمسك بالعام فيها.

وان شئت قلت، ان الشبهة في المقام وان كانت مفهومية بالاصالة، الا ان المخصص للعام لما كان حكم العقل بقبح التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء، كان موضوع العام مقيداً بعدم عنوان ما يقبح التكليف به عقلاً، فاذن تكون الشبهة في المقام مفهومية بلحاظ الشك في ان هذا الفرد خارج عن محل

الابتلاء من جهة الشك في سعة مفهوم الخروج وضيقه، ومصداقية بلحاظ الشك في انطباق عنوان القبيح عليه، وحيث ان موضوع العام مقيد بعدم هذا العنوان، فتصبح الشبهة المفهومية شبهة مصداقية، فلا يجوز التمسك فيها بالعام هذا.

ويمكن المناقشة فيه، فان المخصص اذا كان حكم العقل بقبح التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء، فهو وان كان يقيد موضوع العام بعدم عنوان المخصص وهو في المقام عنوان ما يقبح التكليف به، والشك وان كان في انطباق عنوان ما يقبح التكليف به، باعتبار ان موضوع العام مقيد بعدم هذا العنوان، الا ان الشك في هذا الانطباق ان كان بلحاظ انطباق نفس هذا العنوان على الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، فالشبهة مصداقية بالنسبة الى هذا العنوان، باعتبار ان الشك انما هو في انطباق موضوع العام المقيد بعدم هذا العنوان اى عنوان القبيح على الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، وان كان هذا الانطباق بلحاظ واقع هذا العنوان وهو الفرد الخارج عن محل الابتلاء فالشبهة مفهومية، فان الشك في انطباق واقع هذا العنوان على الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء انما هو من جهة الشك في سعة مفهوم الخروج عن محل الابتلاء وضيقه، ثم ان الظاهر من هذين الاحتمالين هو الاحتمال الاخير، لأن موضوع حكم العقل بقبح التكليف هو الفرد الخارج عن محل الابتلاء، واما القبح فهو حكم العقل وموضوعه الفرد الخارج عن مورد الابتلاء، ومن الطبيعي ان انطباق موضوعه على الفرد المشكوك خروجه عنه وعدم انطباقه عليه انما هو من جهة الشبهة المفهومية، بمعنى اجمال مفهوم الخارج عن محل الابتلاء وتردده بين السعة والضيق والاقل والاكثر، لأن مفهومه ان كان متسعاً ينطبق عليه والا فلا، وكذلك

مفهوم الدخول، فانه ان كان متسعاً ينطبق عليه والا فلا.

والخلاصة ان الشك انما هو في انطباق واقع عنوان القبيح على الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، لأنه موضوع حكم العقل وهو القيد لموضوع العام.

فالنتيجة ان ما ذكره بعض المحققين(قده) لا يمكن المساعدة عليه.

الثاني: ان الشبهة في المقام وان كانت مفهومية فمع ذلك لا يجوز التمسك بالعام فيها، وذلك لأن نكتة ان التمسك بالعام في الشبهة الحكمية جائز وفي الشبهة الموضوعية غير جائز، هي ان نسبة المولى والعبد الى الجهة الدخيلة في الحكم المشكوك ان كانت على حد سواء، فلا يجوز التمسك بالاطلاق فيها وان كانت الشبهة مفهومية، وان كانت نسبة المولى الى الجهة الدخيلة في الحكم تختلف عن نسبة العبد الى تلك الجهة، فلا مانع من التمسك بالاطلاق فيها، بلحاظ ان المولى اعرف بحدود حكمه سعة وضيقاً وموضوعه كذلك ثبوتاً دون العبد، وعلى هذا فان كان لكلام المولى في المسألة اطلاق او عموم، فلا مانع من التمسك باطلاقه او عمومه اذا شك في تقييده بشيء.

واما في المقام، فحيث ان حال المولى فيه كحال العبد عند الشك في ثبوت حكم الفرد من جهة الشك في خروجه عن محل الابتلاء بنحو الشبهة المفهومية، باعتبار ان ملاك هذا الشك هو حكم العقل بقبح توجيه التكليف الى الفرد الخارج عن محل الابتلاء الذي تكون نسبته الى كل من المولى والعبد على حد سواء، اذ لا يتصور ان يشك المولى في خروج فرد عن محل الابتلاء دون العبد، وحيث ان هذا الشك شك في انطباق عنوان ما يقبح التكليف به على الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، وعليه فتكون

حـال الشـبهة المفهومـية مـن هـذه الجهة حال الشبهة المصداقية، وعلى هذا فحيـث ان الشك في خروج فرد عن محل الابتلاء يرجع الى الشك في انطباق موضـوع العـام علـيه فـلا يجوز التمسك به، لأنه كالتمسك بالعام في الشبهة الموضوعية هذا.

وللمناقشـة فيه مجال، اما اولاً فلأن هذا الوجه يرجع روحاً الى الوجه الاول، اذ لا فرق بينهما الا في الصورة لا في الجوهر والروح، لأن ملاك عدم جـواز التمسـك بالعـام هـو ان الشـك في انطـباق موضوع العام على الفرد المشـكوك خـروجه عن محل الابتلاء، باعتبار ان موضوعه مقيد بقيد عدمي وهـو عـدم عنوان ما يقبح التكليف به، والشك انما هو في انطباق هذا العنوان عـلى الفـرد المشـكوك خروجه عن محل الابتلاء، وحينئذٍ فالشبهة مصداقية لعـنوان مـا يقـبح التكلـيف بـه فلا يجوز التمسك بالعام فيها هذا، وقد تقدم الجواب عنه فلا حاجة الى الاعادة.

وثانياً، ان الشبهة اذا كانت مفهومية في طرف الدليل المخصص، كما اذا فرضـنا انه ورد تخصيص على العمومات التي تشمل بعمومها الافراد الداخلة في محـل الابـتلاء والخارجـة عنه بعنوان الداخل في مورد الابتلاء او الخارج عنه، وهذا المخصص يقيد موضوعها بعنوان الدخول في مورد الابتلاء او عدم الخروج عنه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الشك فيه تارة يكون من جهة الشبهة المفهومية، بمعـنى ان المكلـف اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الاناءين، احدهما موجود عنده وفي متـناول يـده والآخـر بمسافة بعيدة، ولكنه يشك في انه خارج عن محل الابـتلاء او داخـل فيه، ومنشأ هذا الشك هو الشك في ان مفهوم الدخول في

محـل الابـتلاء، هل هو متسع او مضيق او اقل او اكثر وكذلك مفهوم الخروج عن محل الابتلاء، لأن اجمال احدهما يستلزم اجمال الآخر، وأخرى يكون من جهـة الشـبهة الموضوعية، كما اذا شك في ان الاناء الذي هو احد طرفي العلم الاجمـالي، هل هو في القرية الفلانية حتى يكون داخلاً في مورد الابتلاء او في القـرية الاخـرى ابعـد مـنها حتى يكون خارجاً عنه، وعلى الثاني فلا يجوز التمسـك بالعام لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ولا فرق في ذلك بين ان يكون المخصص دليلاً لفظياً او دليلاً عقلياً، وعلى الاول يجوز التمسك بالعـام بالنسـبة الى الزائد على الاقل لأنه شك في التخصيص الزائد، هذا اذا كـان المخصـص لفظـياً، واما اذا كـان المخصص حكم العقل بقبح التكليف كوجوب الاجتناب مثلاً عن الفرد الخارج عن محل الابتلاء، فقد ذكر(قده) ان الشـبهة وان كانت مفهومية الا ان نكتة التفصيل بين الشبهة المفهومية والشبهة الموضـوعية بالتمسك بالعام في الاولى دون الثانية، هي ان نسبة المولى بما هو مـولى ونسـبة العبد الى الجهة الدخيلة في الحكم المشكوك على حد سواء في الشبهة المصداقية دون الشبهة المفهومية، فان المولى فيها اعرف بحكمه وقيوده ومـا له دخل فيه وما ليس له دخل فيه، ويعرف ان ارتكاب الصغيرة، هل له دخـل في الحكـم او لا دون العبد، فانه لا طريق له فيها، ومن هنا لو شك في ان زيـد هل هو مرتكب الكبيرة او لا، فالمولى بما هو مولى ليس باعرف من العـبد بالحـال، ومن هنا لو اتفق في مورد في الشبهة المصداقية ان نسبة المولى بمـا هـو جاعل للحكم ونسبة العبد لم تكن على حد سواء، الحق ذلك بموارد الشبهة المفهومية، وان اتفق في مورد في الشبهة المفهومية ان النسبتين على حد سواء، الحق ذلك بموارد الشبهة المصداقية.

وحيث ان في المقام حال المولى بما هو جاعل ومشرع كحال العبد من جهة الشك في الحكم عند الشك في الخروج عن محل الابتلاء فيلحق بالشبهة الموضوعية، فلا يجوز التمسك بالعام فيها، فلو فرضنا ان الخارج عن تحت العام هو عنوان الخروج عن محل الابتلاء المشكوك هنا مفهوماً، يكون حال المولى هو حال العبد من جهة الشك في الحكم، فكما يشك المولى في الجهة الدخيلة في الحكم وهو عنوان الخروج عن محل الابتلاء، فكذلك يشك العبد فيها ولهذا فلا مجال للتمسك بالعام هذا.

ويمكن المناقشة فيه بان نكتة الفرق بين الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية، هي ان عمومات الادلة ومطلقاتها متكفلة لبيان الاحكام الشرعية لموضوعاتها المقدر وجودها في الخارج ولا نظر لها الى ان موضوعاتها موجودة فيه او لا، فلا تدل لاعلى وجودها ولا على عدمها في الخارج، لأن كل دليل يدل على ثبوت مدلوله من الوجوب او الحرمة او غيرهما لموضوعه على تقدير وجوده في الخارج، واما ان هذا التقدير متحقق او لا فالدليل ساكت عنه، ولهذا اذا كان الشك في الموضوع، فلا يمكن التمسك بالعام باعتبار انه غير ناظر الى اثباته، فاذا ورد في الدليل اكرم العلماء وشككنا في ان زيداً عالم او لا، فلا يمكن التمسك بالعام لأثبات انه عالم، لأنه غير ناظر الى ان زيداً عالم او لا، بل هو ناظر الى ثبوت وجوب الاكرام له على تقدير انه عالم، وليس نكتة الفرق بين الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية في جواز التمسك بالعام في الاولى دون الثانية، هي ان نسبة المولى بما هو مولى ونسبة العبد فيها على حد سواء، اذ يمكن ان يكون المولى اعرف في الشبهات الموضوعية من العبد ومع ذلك لا يجوز التمسك بالعام فيها،

باعتبار ان نكتة عدم جواز التمسك به هي ان العام لا يثبت موضوعه ولا ينظر اليه لا نفياً ولا اثباتاً.

والخلاصة، ان قول المولى اكرم العلماء يدل على وجوب اكرام كل من يكون عالماً، واما ان زيداً عالم فهو لا يدل عليه لا نفياً ولا اثباتاً، ولذلك لا يجوز التمسك باطلاقه لأثبات ان زيداً عالم، ومن هنا لا بد من اثبات انه عالم في المرتبة السابقة حتى يحكم بوجوب اكرامه بمقتضى اطلاق كلامه، ولا فرق في ذلك بين ان تكون نسبة المولى بما هو مولى وجاعل الحكم كنسبة العبد في الشك في وجود الجهة التي لها دخل في الحكم المشكوك وهي العلم في المثال او لا، هذا اضافة الى ان نسبة المولى الحقيقي ونسبة العبد في الشبهات الموضوعية ليست على حد سواء، لأن المولى الحقيقي كما انه عالم بالشبهات الحكمية بتمام حدودها وقيودها انه عالم بالشبهات الموضوعية كذلك، ويعلم بان زيداً عالم او جاهل، ومن الواضح ان علم المولى في الشبهات الموضوعية لا يمكن ان يكون مبرراً للتمسك بالعام فيها، هذه هي نكتة الفرق بين الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية وهي تبرر جواز التمسك بالعام في الاولى دون الثانية، لا ان جواز التمسك بالعام في الاولى بنكتة ان المولى اعرف فيها من العبد.

وان شئت قلت، ان نكتة الفرق بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية وجواز التمسك بالعام في الاولى عند الشك في اصل التخصيص او في التخصيص الزائد دون الثانية، هي ان مفاد العام اثبات جعل الحكم لموضوعه في الخارج بنحو القضية الحقيقية، فاذا شك في تقييد موضوع العام بقيد، فلا مانع من التمسك به لنفي تقييده به، وهذا بخلاف الشبهة الموضوعية، فان التقييد فيه معلوم والشك انما هو في مصداقه، كما اذا شك في ان زيد العالم

عادل او لا، فلا يمكن التمسك بالعام لأثبات عدالته، لأن مفاده وجوب اكرام العالم العادل واما ان زيد العالم عادل او لا، فهو لا يدل على انه عادل او ليس بعادل ولا نظر له الى ذلك اصلاً، هذه هي نكتة عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، لا كون نسبة المولى ونسبة العبد الى الحيثية الدخيلة في الحكم المشكوك على حد سواء، لأن نسبتهما اليها في الشبهات المصداقية سواء اكانت على حد سواء ام لا، فلا يجوز بالتمسك بالعام فيها، مع ان هذا لو تم فانما يتم في المولى العرفي، فان حاله حال العبد في الشبهات الموضوعية لا في المولى الحقيقي الذي هو اعرف من العبد في الشبهات الحكمية والموضوعية معاً.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لا مانع من التمسك بالعام عند الشك في خروج احد طرفي العلم الاجمالي عن مورد الابتلاء وعدم خروجه عنه اذا كان الشك من جهة الشبهة المفهومية، واحتمال استحالة التكليف به في مقام الثبوت لا يمنع عن الاطلاق في مقام الاثبات، اذ يكفي احتمال صدقه ومطابقته للواقع، لأن هذا الاحتمال لا يمنع عن ظهور كلام المولى في العموم والاطلاق في مقام الاثبات الكاشف عنه في مقام الثبوت تعبداً.

لحد الآن قد برزت في المسألة ثلاثة اقوال:

القول الاول: عدم جواز التمسك بالعام في المسألة مطلقاً اى سواء اكانت الشبهة مفهومية ام كانت مصداقية، واختار هذا القول المحقق الخراساني(قده)[1].

---

١ ـ كفاية الاصول ص ٤١٠

القول الثاني: جواز التمسك بالعام فيها مطلقاً اى سواء اكانت الشبهة حكمية ام موضوعية، وقد اختار هذا القول المحقق النائيني(قده)[١].

القول الثالث: التفصيل في المسألة بين الشبهة المفهومية والشبهة الموضوعية، فيجوز التمسك بالعام في الاولى دون الثانية، وقد اختار هذا القول المحقق العراقي(قده)[٢].

اما القول الاول: فقد تقدم نقده بشكل موسع، فالصحيح هو القول بالتفصيل بين كون الشبهة في المسألة مفهومية او مصداقية، فعلى الاول لا مانع من التمسك بالعام فيها، وعلى الثاني لايجوز لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

نعم للمحقق العراقي (قده)[٣] اشكال آخر على المحقق الخراساني(قده)، وحاصل هذا الاشكال هو ان الحكم الظاهري كالحكم الواقعي، فكما ان ثبوت الحكم الواقعي لشيء مشروط بعدم كونه خارجاً عن محل الابتلاء والا لكان التكليف به قبيحاً، فكذلك ثبوت الحكم الظاهري لشيء مشروطاً بهذا الشرط، وحيث ان الحجية حكم ظاهري فيكون جعلها للمطلق مشروطاً بان يكون تمام افراده داخلاً في محل الابتلاء وعدم خروج اي منها عن مورده، وعلى هذا فالشك في ثبوت الحكم الواقعي للفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء مساوق للشك في ثبوت الحجية للمطلق، ومن الواضح ان الشك في حجيته مساوق للقطع بعدمها، ولهذا فلا يمكن التمسك بالاطلاق في المسألة.

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٥٥- ٢٥٢

٢ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٣٤٧

٣ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٣٤٦-٣٤٥

والجـواب، ان الحكـم الظاهـري الطريقي كالحجية ووجوب الاحتياط لـيس حكمـاً شـرعياً حقـيقة في مقـابل الحكـم الواقعي، لأن حقيقة الحكم وروحه ملاكه ولا ملاك لـه في مقابل ملاك الحكم الواقعي، ولهذا لا شان لـه غـير تنجـيز الواقع والحفاظ على ملاكاته، ومن هنا لا امتثال لـه الا بامتثال الواقـع ولا مخالفـة لـه الا بمخالفة الواقع، وعلى هذا فالغرض من وراء جعل هـذه الاحكام الظاهرية هو الحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من المبادي والملاكـات، فـاذن لا مـانع مـن جعل الحجية للطبيعي المطلق الشامل للفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، لأنها تحافظ على ملاكه ان كان في الواقع داخـلاً في مـورد الابـتلاء، فـاذن لا يقاس الحكم الظاهري الطريقي بالحكم الواقعي، لأن وجوب الاجتناب عن الفرد الخارج عن محل الابتلاء قبيح بنظر العقـل، فـاذا شـك في فـرد انـه خارج عن محل الابتلاء او لا، فيشك في ان وجـوب الاجتـناب عـنه قبيح او لا، واما جعل الحجية للمطلق الشامل لهذا الفرد المشكوك، فلا يكون قبيحاً بل هو بغرض الحفاظ على ملاكه ان كان له ملاك في الواقع كما اذا كان داخلاً في مورد الابتلاء.

واما القول الثاني فيظهر حاله في ضمن الابحاث القادمة.

بقي في المقام امران:

الامـر الاول: ما نقله المحقق النائيني(قده) على ما في تقريرات بحثه من ان المخصـص اللبي المجمل في المقام متصل بالعام، والمخصص المجمل اذا كان متصلاً، يسري اجماله الى العام فيصبح العام مجملاً وحينئذ فلا يمكن التمسك به هذا.

وقـد اجـاب(قـده) عـن ذلك اولاً، ان المخصص في المقام ليس متصلاً بالعـام، لأن المخصـص اللـبي لا يخلـو مـن ان يكون الاجماع او دليل العقل

وكلاهما ليس من المخصص المتصل، اما الاجماع فواضح، واما دليل العقل بقبح التكليف بما هو خارج عن مورد الابتلاء فايضاً كذلك، لأن دليل العقل انما يمنع عن ظهور العام في العموم والمطلق في الاطلاق اذا كان مرتكزاً في الاذهان بحيث لا ينفك تصور العام عن تصوره وثابتاً في اعماق النفوس، ومن الواضح ان دليل العقل في المقام ليس كذلك.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المخصص اللبي بمثابة القرينة المتصلة بالعام، فمع ذلك لا مانع من التمسك به عند الشك في الخروج عن محل الابتلاء، بتقريب ان الخروج عن محل الابتلاء ذو مراتب متفاوتة منها ما هو خارج عن العام جزماً بالمخصص اللبي العقلي، على اساس حكم العقل بقبح التكليف به، ومنها ما هو خارج عنه ايضاً ولكنه دون الاول في المرتبة، ولهذا لا يكون خروجه عن العام بذلك الوضوح، ومنها ما هو مشكوك خروجه عن العام للشك في انه خارج عن محل الابتلاء او لا من جهة الشك في سعة مفهومه او ضيقه، وفي مثله لا يحكم العقل بقبح التكليف به، فاذن لا مانع من التمسك بالعام على اساس ان الشبهة مفهومية لا مصداقية هذا.

ولنا تعليق على كلا الامرين :

اما الامر الاول، فما ذكره المحقق النائيني(قده) من ان المخصص اللبي سواء اكان اجماعاً ام دليلاً عقلياً، ليس كالمخصص المتصل صحيح ولا غبار عليه، ولكن المشهور لا يقولون بان المخصص في المقام الاجماع او دليل العقل، بل يقولون بان نفس الخطابات الشرعية تقتضي عدم شمولها للافراد الخارجة عن محل الابتلاء، باعتبار ان الغرض منها ايجاد الداعي في نفس المكلف نحو الترك او الفعل، والمفروض ان الداعي موجود في نفسه تكويناً

ولهذا يكون تركه او فعله مضموناً، فاذا كان الداعي موجوداً في نفس المكلف فايجاده مرة ثانية تحصيل للحاصل، لأن الموجود لا يقبل الوجود مرة أخرى.

وعلى هذا فلا ينعقد لها العموم والاطلاق الا بالنسبة الى الافراد الداخلة في محل الابتلاء، وهل يمكن التمسك بالعموم او الاطلاق بالنسبة الى الافراد المشكوك دخولها في مورد الابتلاء اذا كانت الشبهة مفهومية.

والجواب نعم، لأن الخروج عن محل الابتلاء ذو مراتب متفاوتة، فالمرتبة العليا منها خارجة عن محل الابتلاء جزماً وكذلك ما يتلو تلوها من المراتب، وهنا مراتب مشكوكة لا ندري انها داخلة في محل الابتلاء او خارجة عنه، ومفهوم الخروج حيث انه مجمل مردد بين السعة والضيق والاقل والاكثر، فيؤخذ بالاقل وهو القدر المتيقن ويخصص العام به، وبالنسبة الى الاكثر فيشك في تخصيصه، وحيث انه شك في التخصيص الزائد، فيكون المرجع هو عموم العام او اطلاق المطلق.

واما الامر الثاني، فلأن المخصص اللبي اذا كان متصلاً بالعام، فان كان مجملاً يسري اجماله الى العام فيصبح العام مجملاً مردداً بين السعة والضيق والاقل والاكثر، فلا يمكن التمسك به عند الشك في الخروج عن محل الابتلاء، فاذن ما ذكره(قده) من انه لا مانع من التمسك بالعام عند الشك في الخروج عن محل الابتلاء لا يرجع الى معنى محصل، لأن العام على الفرض مجمل فلا ظهور له في العموم حتى يمكن التمسك به، وعلى هذا فالعام حجة في المقدار المتيقن وهو المقدار الداخل في محل الابتلاء، واما في الزائد فلا، لعدم انعقاد الظهور له في العموم، وان لم يكن مجملاً فهو مانع عن انعقاد ظهوره في العموم ويوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص اللبي المتصل وهو في

المقام الخارج عن محل الابتلاء، لأن العقل يحكم بقبح التكليف به، وعلى هذا فاذا شك في انطباق عنوان الخارج عن الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء او عنوان ما يقبح التكليف به، كانت الشبهة موضوعية لا حكمية، فلا يجوز التمسك بالعام فيها، وعليه فما ذكره(قده) من انه لا مانع من التمسك بالعام في موارد الشك في الخروج عن محل الابتلاء وعدم كون المخصص اللبي المتصل مانعاً عنه، فلا يمكن المساعدة عليه.

فالنتيجة، ان ما ذكره المحقق النائيني(قده) من جواز التمسك بالعام في موارد الشك في الخروج عن محل الابتلاء، بلا فرق في ذلك بين ان يكون المخصص اللبي كحكم العقل كالمخصص المتصل او المنفصل غير تام.

الامر الثاني: ما افاده المحقق الاصفهاني(قده)[1] في المقام وهو متمثل في وجهين:

الاول، ان الخطاب الصادر من المولى اذا كان ظاهراً في ثبوت شيء، كان حجة فيه وان احتمل استحالة ثبوت ذلك الشيء في الواقع، اذ لا اثر لهذا الاحتمال ولا يصلح ان يكون قرينة على رفع اليد عن هذا الظهور، لأنه حجة ولا يمكن رفع اليد عنه بمجرد الاحتمال، ومن هنا نبني على حجية اخبار الثقة بالسيرة القائمة على العمل بها، ولا يعتنى باحتمال استحالة جعل الحجية لها في مقام الثبوت والواقع، كاحتمال لزوم استحالة اجتماع الضدين او النقيضين او الالقاء في المفسدة او تفويت المصلحة، فانه لا اثر لهذه الاحتمالات، وقد تقدم تفصيل ذلك.

الثاني، ان التمسك بالاطلاق في المقام انما يمكن اذا كان الشك في شرطية وصف الدخول في محل الابتلاء للتكليف شرعاً ومانعية الخروج عنه كذلك.

---

١ ـ نهاية الدراية ج ٢ ص ٦٠٨-٦٠٧

واما اذا كان الشك في شرطية الدخول في محل الابتلاء عقلاً، فلا يجوز التمسك بالاطلاق لنفي شرطيته، لوضوح ان اطلاق الخطاب الشرعي غير ناظر الى حكم العقل لا نفياً ولا اثباتاً، لأنه ناظر الى نفي ما يحتمل دخله فيه شرعاً، حيث ان المولى اذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد، كان كلامه ظاهراً في الاطلاق بظهور جدي نهائي والا لأخل بمراده الجدي وهو خلف، واحتمال ان مراده في الواقع مقيد لا اثر له ولا يصلح ان يكون قرينة على رفع اليد عن ظهور كلامه في العموم، واما اذا احتمل ان العقل حكم بشرطية شيء للحكم، فلا يمكن نفيه بالاطلاق على اساس انه غير ناظر اليه لا نفيا ولا اثباتاً.

والجواب ما ذكره(قده) في الوجه الاول صحيح والامر كما افاده، واما ما ذكره(قده) في الوجه الثاني فهو وان كان صحيحاً كبروياً الا ان هذه الكبرى انما تتم فيما اذا كان التكليف بالخارج عن محل الابتلاء مستحيلاً، اما من جهة لزوم تحصيل الحاصل او توجيه التكليف الى العاجز، فعندئذٍ يكون الحاكم باعتبار الدخول في محل الابتلاء العقل دون الشرع، واما اذا فرضنا ان التكليف بالخارج عن محل الابتلاء ممكن ولا يكون مستحيلاً، فحينئذٍ لا يمكن ان يكون الحاكم بشرطية وصف الدخول في محل الابتلاء العقل، ضرورة ان العقل لا يكون مشرعاً وجاعلاً لأن شأنه ادراك الاشياء لا غير.

ودعوى انه يدرك ان وصف الدخول في محل الابتلاء شرط من قبل الشارع، مدفوعة، بانه لا طريق للعقل الى ادراك ذلك، لأنه متوقف على ان يدرك العقل ملاك الشرطية فيه ولا طريق له الى ذلك.

فالنتيجة، ان ما افاده(قده) صحيح ان كان التكليف بالخارج عن محل الابتلاء محالاً لا مطلقاً.

هذا تمام كلامنا في موارد الشك في الخروج عن محل الابتلاء في الشبهة المفهومية.

واما الكلام في الفرض الثاني: وهو ما اذا كان الشك في الخروج عن محل الابتلاء بنحو الشبهة الموضوعية، فلا يجوز التمسك بالعام فيه، وذلك لأن موضوع اطلاق الخطابات الشرعية اذا كان مقيداً بعدم الخروج عن محل الابتلاء، فحينئذ اذا شك في فرد انه خارج عن محل الابتلاء او لا، كانت الشبهة مصداقية فلا يجوز التمسك بالعام فيها هذا.

وفي مقابل ذلك ذهب جماعة منهم شيخنا الانصاري[1] والمحقق النائيني[2] والمحقق الاصفهاني(قدهم)[3] الى التفصيل بين ما اذا كان المخصص لفظياً وما اذا كان لبياً، فعلى الاول لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، على اساس ان المخصص اللفظي يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص، وعلى هذا فاذا شك في انطباق هذا العنوان على فرد وعدم انطباقه عليه، فلا يجوز عدّه من افراد العام لعدم احراز قيد موضوعه فيه ومعه تكون الشبهة مصداقية، فلا يجوز التمسك فيها بالعام، مثلاً ورد في الروايات جواز السجود على ما ينبت من الارض و ورد في روايات أخرى ان لا يكون من جنس الماكول او الملبوس، فاذن تقيد الطائفة الثانية موضوع

---

١ ـ رسائل ج ٢ ص ٥١٦

٢ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٤٥٤

٣ ـ نهاية الدراية ج ٢ ص ٦٠٩

الطائفة الاولى وهو ـ ما ينبت من الارض ـ بعدم كونه من المأكول او الملبوس، وعلى هذا فاذا شك في نبات انه من المأكول او الملبوس او لا، فلا يمكن التمسك بالعام لأثبات جواز السجود عليه، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، حيث لم يحرز انطباق موضوع العام على الفرد المشكوك، ومن المعلوم ان العام لا يثبت انه مصداق موضوعه في الخارج.

وعلى الثاني وهو ما كان المخصص لبياً كالاجماع او السيرة او دليل العقل، وحيث انه متمثل في الحقيقة بالقطع واليقين، بمعنى ان المخصص في الواقع هو اليقين والقطع لا الواقع، فبطبيعة الحال يختص المخصص بالفرد المتيقن خروجه عن محل الابتلاء، واما الفرد المشكوك خروجه عنه، فهو ليس من افراده بل هو من افراد العام يقيناً، ولهذا لا مانع من التمسك به عند الشك في خروجه عن محل الابتلاء على تفصيل تقدم في مبحث العام والخاص.

والجواب عن ذلك ايضاً تقدم هناك موسعاً وملخصه :

انه لا فرق بين كون المخصص لفظياً او لبياً، فانه يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنوان المخصص، على اساس ان التخصيص في مقام الاثبات انما هو بعنوان خاص كعنوان الخارج عن محل الابتلاء او عنوان العالم او العادل او المؤمن او غير ذلك، لأن الاجماع قائم على عدم وجوب الاجتناب عن الفرد الخارج عن محل الابتلاء وكذلك العقل، فانه يحكم بقبح التكليف بالخارج عنه، وعلى هذا فموضوع العام مقيد بعدم الخارج عن محل الابتلاء او بعدم عنوان القبيح، وحينئذٍ فاذا شك في فرد انه خارج عن محل الابتلاء او لا، او شك في انطباق ما يقبح التكليف به، فالشبهة مصداقية فلا يجوز التمسك بالعام فيها.

ودعوى، ان المخصص اذا كان لبياً فهو متمثل في القطع واليقين .

مدفوعة، بان القطع ملحوظ بنحو الطريقية لا الموضوعية، والنكتة في ذلك ان المخصص اذا كان لبياً، فهو يفيد القطع بما هو قيد لموضوع العام لا انه بعنوانه مخصص وبقطع النظر عن متعلقه، وتمام الكلام هناك.

ومن هنا يظهر ان الصحيح هو ما ذهب اليه جماعة منهم السيد الاستاذ(قده)[1] من عدم الفرق بين كون المخصص لفظياً او لبياً، وعلى كلا التقديرين لا يجوز التمسك بالعام عند الشك في خروج فرد عن محل الابتلاء، لأنه شك في انطباق موضوع العام عليه فتكون الشبهة موضوعية.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لا مانع من التمسك بالعام في المقام عند الشك في خروج احد طرفي العلم الاجمالي عن محل الابتلاء اذا كانت الشبهة مفهومية.

واما اذا كانت موضوعية، فلا يجوز التمسك بالعام فيها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، اذا لم يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فهل يمكن الرجوع في المسألة الى اصالة البراءة عن حرمة الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء.

والجواب انه لا مانع من الرجوع اليها عقلاً وشرعا.

اما الاول، فلأن موضوع اصالة البراءة العقلية عدم البيان على التكليف وهو متحقق في الفرد المشكوك خروجه عن مورد الابتلاء، فاذن لا مانع من تطبيقها عليه .

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٩٩

واما الثاني، فلأن موضوع اصالة البراءة الشرعية الشك في ثبوت الحكم الواقعي اللزومي وهو متحقق في الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء للشك في ثبوت الحرمة له و معه لا مانع من تطبيقها عليه.

ودعوى، ان اصالة البراءة الشرعية انما تجري في مورد يكون قابلاً لوضع التكليف فيه، لأن كل مورد يكون قابلاً لوضع التكليف فيه قابلاً لرفعه عنه، لأن التقابل بين الوضع والرفع من تقابل التضايف فلا ينفك احدهما عن الآخر، واما في المقام، فحيث انا لم نحرز ان المورد قابل للوضع، لأنه ان كان خارجاً عن محل الابتلاء، فلا يقبل الوضع وان لم يكن خارجاً عنه فلا مانع منه، وحيث انا لا ندري انه خارج عن محل الابتلاء او داخل فيه، فلا نحرز قابليته للوضع.

خاطئة جداً، وذلك لأن مفاد اصالة البراءة وان كان هو الرفع اي الرفع الظاهري في مرحلة الشك، ولكن ذكرنا في مستهل بحث الاصالة ان المرفوع بها ليس هو الحكم الواقعي والا لزم من فرض وجودها عدمها، لأن الشك في الحكم الواقعي مأخوذ في موضوع الاصالة، فلو كان الحكم الواقعي مرفوعاً بها، تنتفي الاصالة بانتفاء موضوعها، ومن هنا لا شبهة في ان مفادها الرفع الظاهري، والرفع في ظرف الشك في الحكم الواقعي، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، ان مفادها ليس رفع الحكم الواقعي ظاهراً، اذ ليس للحكم الواقعي وجودان وجود واقعي و وجود ظاهري بل له وجود واحد وهو الوجود الواقعي، لأن مفادها رفع ايجاب الاحتياط، ومن هنا يكون المراد من الرفع في حديث الرفع هو الدفع في الحقيقة، لأن اسناد الرفع الى

ايجاب الاحتياط باعتبار ان المقتضي لـه موجود وهو اهتمام المولى بالحفاظ على الملاكات الواقعية و كذلك موضوعه وهو الشك في الحكم الواقعي بما له من الملاك، لأن المراد من الموصول في الحديث هو الحكم الواقعي، واسناد الرفع اليه انما هو بلحاظ اثاره كايجاب الاحتياط، وعلى هذا فحيث ان المرفوع ايجاب الاحتياط، فهو قابل للوضع في ظرف الشك، لأن صفة الشك حيث انها مقومة لموضوعه، فلا يتصور فيها خلاف الواقع، اذ لا واقع لها الا وجودها في افق الذهن الثابت بالوجدان، نعم ذات المشكوك قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون مطابقة لـه، والمفروض انها ليست موضوعاً لأيجاب الاحتياط، لأن موضوعه المشكوك بوصفه العنواني وهو الشك، فاذا كان ايجاب الاحتياط في المقام قابلاً للوضع فهو قابل للرفع ايضاً، غاية الامر ان كان الاحتياط مطابقاً للواقع، فهو منجز له والا فلا موضوع للتنجيز.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ(قده)[1] من انه لا يمكن التمسك باصالة البراءة في المقام، لأن الشبهة فيه مصداقية فلا يمكن التمسك فيها بدليل الاصالة، والوجه في ذلك هو ان موضوع دليل الاصالة مقيد بما يمكن الوضع فيه، حتى يمكن رفعه، واما في المقام فلا نحرز امكان الوضع فيه، لأن الشيء المشكوك ان كان خارجاً عن محل الابتلاء واقعاً، فلا يمكن الوضع فيه وان كان داخلاً فيه فلا مانع منه.

والخلاصة، ان امكان الوضع في المقام غير محرز، فاذا لم يحرز، لم يحرز امكان الرفع ايضاً، على اساس ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة،

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٩٩

فامكـان الوضع يستلزم امكان الرفع واستحالته تستلزم استحالته، وعلى هذا فـاذا احـتمل عـدم الابتلاء في بعض افراد العلم الاجمالي والشك في وجوب الاجتـناب عـنه، فـلا يكـن الـرجوع الى اصالة البراءة، وقد علل ذلك بان الشـبهة مصـداقية فلا يجوز التمسك فيها بدليل الاصالة، حيث ان الشك هنا انمـا هـو في تحقق موضوعه وانطباقه على الفرد المشكوك خروجه عن مورد الابـتلاء ومعـه لا يمكن التمسك باطلاقه، لأنه من التمسك بالمطلق في الشبهة المصـداقية، و وجـه الظهـور ان مـا ذكره(قده) من ان كل مورد قابل للوضع قابل للرفع ايضاً، وكل مورد لا يقبل الوضع لا يقبل الرفع ايضاً، على اساس ان الـتقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، فاستحالة الوضع تستلزم استحالة الـرفع تام، كما انه ما ذكره(قده) من انه في صورة الشك في امكان الوضع، لا يمكـن التمسـك باصـالة البراءة، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فايضـاً تـام بحسـب الكـبرى الكلية، الا ان الاشكال انما هو في تطبيق هذه الكـبرى عـلى المقـام، فانها انما تنطبق عليه اذا كان المرفوع في حديث الرفع الحكـم الواقعـي ظاهـراً، لأن امكـان وضعه في المقام مشكوك ومعه لا يمكن رفعه، واما اذا كان المرفوع فيه ايجاب الاحتياط، فلا مانع من التمسك باصالة الـبراءة، لأن المقتضـي لأيجـاب الاحتـياط موجـود ومعه يمكن وضعه للفرد المشـكوك خروجه عن مورد الابتلاء، اذ يكفي في امكان جعله الحفاظ على ملاكـه على تقدير عدم خروجه عن محل الابتلاء، فاذا امكن جعله و وضعه، فلا مانع من رفعه ايضاً.

والخلاصـة، ان الغـرض مـن جعـل ايجاب الاحتياط هو التحفظ على الواقـع بمـا لـه من الملاك، وعلى هذا فعند الشك في خروج احد طرفي العلم

الاجمالي عن محل الابتلاء وعدم خروجه عنه، فلا مانع من جعل ايجاب الاحتياط للحفاظ على ملاكه على تقدير عدم خروجه عنه، فاذن لا مانع من التمسك باصالة البراءة عن وجوب الاجتناب عنه ولا يكون هذا من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان اصالة البراءة لا تجري في المقام، ولكن لا مانع من التمسك باستصحاب عدم جعل الحرمة له، ولا يرد عليه ما اورده على اصالة البراءة من انها انما تجري في مورد يمكن وضع التكليف فيه، لأن هذا الشرط غير معتبر في جريان الاستصحاب، والمعتبر فيه انما هو اليقين السابق بوجود شيء او عدمه والشك في بقائه وهما موجودان في المقام، لأن المكلف اذا شك في ان وجوب الاجتناب عن الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، هل جعل في الشريعة المقدسة او لا، فلا مانع من استصحاب عدم جعله فيها بعد اليقين بعدمه قبل الشرع، ولكنه معارض باستصحاب عدم جعل وجوب الاجتناب للطرف الداخل في محل الابتلاء، فيسقطان معاً من جهة المعارضة فيكون العلم الاجمالي منجزاً.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الشك في خروج احد طرفي العلم الاجمالي او اطرافه عن مورد الابتلاء ان كان من جهة اجمال مفهومه وتردده بين السعة والضيق والاقل والاكثر، فلا مانع من التمسك بالعام لأثبات حكمه للفرد المشكوك، وان كان من جهة ان الشك في الانطباق، فحيث ان الشبهة حينئذٍ موضوعية فلا يمكن التمسك بالعام فيها، وعندئذٍ تصل النوبة الى الاصل العملي وهو اصالة البراءة، حيث انه لا مانع في نفسه من جريانها من هذه الناحية، ولكنها معارضة باصالة البراءة عن

الفرد الداخل في مورد الابتلاء فتسقطان معاً من جهة المعارضة فيكون العلم الاجمالي منجزاً.

هذا تمام الكلام على مسلك المشهور القائل بان وصف الدخول في مورد الابتلاء شرط للتكليف والخروج عنه مانع.

واما على ضوء المسلك القائل بانه ليس شرطاً للتكليف لأنه فعلي على كل تقدير، وانما هو شرط لجريان الاصول المؤمنة كاصالة البراءة ونحوها، فاذا شك في خروج احد طرفي العلم الاجمالي عن مورد الابتلاء، فتارة يكون الشك فيه بنحو الشبهة الموضوعية، حيث انه لا غبار في المفهوم والغبار انما هو في المصداق، وأخرى يكون بنحو الشبهة المفهومية، بمعنى ان الغبار انما هو في مفهوم الابتلاء ودورانه بين السعة والضيق، واما على الفرض الاول، فلأن دليل الاصل المؤمن على ضوء هذا المسلك مقيد بالتزاحم الحفظي بين الغرض اللزومي والغرض الترخيصي، واما في المقام فحيث ان المرتكز لدي العرف والعقلاء عدم التزاحم الحفظي بين الغرض اللزومي المحتمل في الفرد الخارج عن محل الابتلاء والغرض الترخيصي المحتمل فيه، ولهذا لا يجري الاصل المؤمن فيه، لأن الارتكاز المذكور مانع عنه، وعلى هذا فاذا شك في خروج احد طرفي العلم الاجمالي عن محل الابتلاء، فبطبيعة الحال يشك في ان الارتكاز العرفي العقلائي بعدم التزاحم الحفظي بينهما موجود في الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء او لا، وعليه فيشك في تحقق موضوع دليل الاصل المؤمن من جهة الشك في تحقق قيده وهو التزاحم الحفظي ومعه تكون الشبهة مصداقية، فلا يمكن التمسك فيها باطلاق دليل الاصل، فاذا لم يجر الاصل المؤمن في الفرد المشكوك خروجه عن محل

الابتلاء، فلا مانع من جريانه في الفرد الداخل في محل الابتلاء لعدم المعارض له حينئذٍ.

واما على الفرض الثاني، وهو ما اذا كان الشك بنحو الشبهة المفهومية، بمعنى ان مفهوم الارتكاز مجمل مردد بين السعة والضيق والاقل والاكثر.

وعلى هذا، فان كان مفهوم الارتكاز متسعاً وشاملاً للفرد المشكوك، كان مانعاً عن جريان الاصل المؤمن فيه، باعتبار ان عدم شموله له قيد لموضوع دليل الاصل وان كان متضيقاً وغير شامل للفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، فلا مانع من جريان الاصل المؤمن فيه في نفسه، ولكنه لا يجري من جهة المعارضة مع الاصل المؤمن في الفرد الداخل في محل الابتلاء فيسقط من هذه الجهة، ولكن حيث ان الارتكاز من المخصص اللبي المتصل بدليل الاصل فيسري اجماله اليه، فاذن لا يجوز التمسك به بالنسبة الى الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء لاجماله، وحينئذٍ فلامانع من جريان الاصل المؤمن في الطرف الداخل في محل الابتلاء بلا معارض.

فالنتيجة، ان الشبهة في المقام سواء اكانت موضوعية ام كانت مفهومية لا يمكن التمسك بالاصل المؤمن بالنسبة الى الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، اما على الاول، فلأن الشبهة مصداقية، واما على الثاني، فلاجمال دليل الاصل هذا.

وللمناقشة فيه مجال، اما اولا فقد ذكرنا غير مرة ان جعل الأحكام الظاهرية ليس مبنياً على التزاحم الحفظي بين الاغراض اللزومية والاغراض الترخيصية في الواقع على تفصيل تقدم في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، وعلى هذا فان كان مفهوم الدخول في محل الابتلاء

والخـروج عـنه مجملاً مردداً بين السعة والضيق والاقل والاكثر، فلا مانع من التمسـك بعمـوم دلـيل الاصـل بالنسبة الى الفرد المشكوك خروجه عن محل الابـتلاء، والمخصص في المقام وان كان لبياً الا انه ليس بمثابة القرينة المتصلة حـتى يسـري اجمالـه الى دليل الاصل، لأن هذا الارتكاز المخصص لاطلاق دلـيل الاصـل المؤمـن لـيس ثابتاً في اعماق النفوس بحيث يلزم من تصور الخطاب المطلق او العام تصوره، ضرورة انه ليس بهذه الدرجة.

ومـع الاغماض عن ذلك وتسليم مسلك التزاحم الحفظي، فمع ذلك لا نسـلم كون الارتكاز مخصصاً لبياً متصلاً بالعام بحيث يسري اجماله اليه، لأن هذا الارتكاز ليس بنحو يلزم من تصور الخطاب المطلق تصوره هذا.

فالصـحيح هو ما ذكرناه من ان الشبهة اذا كانت مفهومية، فلا مانع من التمسـك بالعام فيها حتى فيما اذا كان المخصص دليلاً لبياً كالعقل، لما مر من انه ليس بمثابة المخصص المتصل بالعام المانع عن انعقاد ظهوره الا في الخاص وهـو الافـراد التي لا تكون خارجة عن محل الابتلاء، لوضوح انعقاد ظهوره في العمـوم، وحكم العقل بعدم جواز التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء انمـا هـو مانع عن حجيته لا عن اصل ظهوره في العموم اوالاطلاق، واما اذا كانـت الشبهة موضوعية، فلا يجوز التمسك بالعام فيها، وحينئذٍ فتصل النوبة الى الاصـل العمـلي كاصالة البراءة و نحوها، اذ لا مانع من جريانها في الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، غاية الامر انها تسقط من جهة المعارضة مع اصالة البراءة عن الفرد الداخل في محل الابتلاء.

(نتائج البحث حول هذا التنبيه عدة نقاط)

النقطة الاولى: اذا خرج احد طرفي العلم الاجمالي او احد اطرافه عن دائرة قدرة المكلف تكويناً، فهل هذا كاضطرار المكلف الى اختيار احدهما او احدهما المعين، وكما ان الاضطرار يوجب انحلال العلم الاجمالي حقيقة كذلك الخروج عن دائرة قدرته او لا؟

والجواب ان المعروف والمشهور بين الاصحاب الاول وهو الانحلال الحقيقي مطلقاً، ولكن ذهب بعض المحققين(قده) الى الفرق بين المسألتين، فان المسألة الثانية توجب انحلال العلم الاجمالي حكماً لا حقيقة بينما المسألة الاولى توجب انحلاله حقيقة.

والصحيح انه لا فرق بين المسألتين من هذه الناحية لا بملاك ما هو المشهور بين الاصحاب بل بملاك آخر على تفصيل تقدم.

النقطة الثانية: ما اذا خرج احد طرفي العلم الاجمالي عن محل الابتلاء عادة لا عقلاً، بمعنى انه غير خارج عن دائرة قدرة المكلف وانما هو خارج عن دائرة ابتلائه عادة، ففي هذه المسألة المشهور بين الاصحاب هو ان الدخول في محل الابتلاء شرط في صحة التكليف والخروج عنه مانع عن فعليته، وقد استدل على ذلك بان الغرض من وراء التكليف هو ايجاد الداعي في نفس المكلف نحو الفعل او الترك، واما اذا كان الداعي موجوداً في نفس المكلف الى الفعل او الترك تكويناً، فايجاد الداعي التشريعي فيها لغو وبلا فائدة، لوضوح ان الفعل او الترك اذا كان مضموناً تكويناً، فلا حاجة الى ايجاد ضمان آخر له تشريعاً، ولا وجه للتفصيل في ذلك بين التكليف الوجوبي والتكليف التحريمي كما عن المحقق النائيني(قده).

وغير خفى ان هذا الاستدلال ضعيف من وجوه:

١ ـ لو تم فانما يتم في الخطاب الشخصي دون الخطاب الكلي كالخطابات الشرعية .

٢ ـ ايجاد الداعي التشريعي مع وجود الداعي التكويني في نفس المكلف لا يكون لغواً بل هو مؤكد له .

٣ ـ وجود الداعي التكويني فيها مهما بلغ من القوة والشدة لا يبلغ حد العلة التامة ولا يخرج الفعل او الترك عن اختيار المكلف وارادته كالداعي الموجود في نفس الانسان للحفاظ على حياته من الهلاك فانه مضمون تكويناً، ومع ذلك لا مانع من ايجاد الداعي التشريعي له في نفس المكلف ولا يكون لغواً، اذ الانسان قد يقدم على الانتحار بسبب من الاسباب لولا خوفه من الدخول في النار.

٤ ـ فائدة الامر بشيء يكون وجوده مضموناً تكويناً في الخارج والنهي عن شيء يكون تركه مضموناً كذلك فيه انما هي تمكين المكلف من قصد الطاعة والعبودية.

النقطة الثالثة: القول بان ايجاد الداعي التشريعي مع وجود الداعي التكويني في النفس تحصيل للحاصل لا يرجع الى معنى محصل، ضرورة ان الداعي التشريعي ليس ايجاداً للداعي التكويني حتى يلزم تحصيل الحاصل.

النقطة الرابعة: ان كون وصف الدخول شرطاً في صحة التكليف منوط باحد امرين:

الاول: ان يكون ماخوذاً في لسان الدليل كسائر الشروط للتكليف

كالبلوغ والعقل والاستطاعة، والمفروض انه غير مأخوذ في لسان الدليل.

الثاني: حكم العقل بانه شرط لفعلية التكليف، والمفروض ان العقل لا يحكم بذلك وانما يحكم بشرطية القدرة للتكليف.

النقطة الخامسة: ان ما ذكره بعض المحققين(قده) من ان وصف الدخول في محل الابتلاء شرط في جريان الاصل المؤمن فيه ولا يكون شرطاً لفعلية التكليف، وقد بنى(قده) على ذلك انه اذا خرج احد طرفي العلم الاجمالي عن محل الابتلاء، سقط الاصل المؤمن فيه وعندئذٍ فلامانع من جريان الاصل المؤمن في الطرف الداخل في محل الابتلاء بلا معارض، لا يمكن المساعدة عليه اما اولاً فلأنه مبني على نظريته(قده) في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي.

وثانياً على تقدير تسليم هذه النظرية، فمع ذلك ما ذكره(قده) غير تام كما تقدم.

النقطة السادسة: اذا شك في ان وصف الدخول في محل الابتلاء هل هو شرط لفعلية التكليف او لا، فلا مانع من التمسك باطلاق الهيئة، لأن مقتضي اطلاقها نفي شرطيته.

النقطة السابعة: اذا شك في خروج احد طرفي العلم الاجمالي عن مورد الابتلاء، فتارة يقع الكلام على ضوء مسلك المشهور من ان وصف الدخول في محل الابتلاء شرط لفعلية التكليف، وأخرى يقع على ضوء المسلك القائل بان وصف الدخول شرط للتنجيز لا لفعلية التكليف، وعلى الاول فتارة تكون الشبهة مفهومية وأخرى تكون موضوعية.

وعلى الفرض الاول، فهل يجوز التمسك بالعام فيها، فذهب المحقق

الخراساني(قده) الى عدم جواز التمسك بالعام فيها، ولكن ذهب المحقق النائيني(قده) الى جواز التمسك به في المقام، والصحيح هو ما ذهب اليه المحقق النائيني(قده).

النقطة الثامنة: اذا كانت صحة التكليف مشروطة بالدخول في مورد الابتلاء عقلاً لا لفظاً، فقد ذكر بعض المحققين(قده) انه لا يجوز التمسك بالعام عند الشك في خروج فرد عن محل الابتلاء، على اساس ان الشبهة المفهومية حينئذٍ تصبح شبهة مصداقية ولا يجوز التمسك فيها بالعام، باعتبار ان موضوع العام مقيد بعدم عنوان ما يقبح التكليف به، والشك انما هو في انطباق هذا العنوان على الفرد المشكوك فيه لا في حكمه هذا.

وقد تقدم المناقشة فيه فلاحظ.

النقطة التاسعة: ان ما ذكره بعض المحققين(قده) من ان نكتة التمسك بالعام في الشبهة الحكمية جائز وفي الشبهة المصداقية غير جائز، هي ان نسبة المولى بما هو مولى ونسبة العبد الى الجهة الدخيلة في الحكم المشكوك ان كانت على حد سواء، فلا يجوز التمسك بالعام فيها وان كانت الشبهة مفهومية، وان لم تكن على حد سواء، جاز التمسك بالعام فيها وان كانت الشبهة موضوعية، لا يمكن المساعدة عليه، لأن نكتة عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية هو ان العام لا يكون ناظراً الى موضوعه في الخارج لا نفياً ولا اثباتاً، لأن مدلوله اثبات الحكم لموضوعه على تقدير وجوده في الخارج، واما انه موجود فيه او لا، فهو لا يدل عليه وتمام الكلام فيه تقدم.

النقطة العاشرة: ان الشبهة اذا كانت مفهومية، جاز التمسك بالعام فيها

واحتمال استحالة التكليف في الواقع ومقام الثبوت لا يمنع عن الاطلاق في مقام الاثبات، واما اذا كانت موضوعية، فلا يجوز التمسك بالعام فيها.

النقطة الحادية عشر: ان الاقوال في المسألة ثلاثة:

القول الاول، عدم جواز التمسك بالعام في المسألة مطلقاً وان كانت الشبهة مفهومية، وقد اختار هذا القول المحقق الخراساني(قده).

القول الثاني، جواز التمسك به مطلقاً وان كانت الشبهة موضوعيةً، وقد اختار هذا القول المحقق النائيني(قده).

القول الثالث، التفصيل في المسألة بين الشبهة المفهومية والشبهة الموضوعية، فيجوز التمسك بالعام في الاولى دون الثانية، وقد اختار هذا القول المحقق العراقي(قده) هذا، والصحيح في المسألة هو القول الاخير.

النقطة الثانية عشر: ان المخصص اللبي اذا كان مجملاً، فقد قيل ان اجماله يسري الى العام باعتبار انه متصل به.

واشكل عليه المحقق النائيني(قده) بان المخصص اللبي سواء اكان اجماعاً ام دليلاً عقلياً، فلايكون متصلاً بالعام حتى يسري اجماله اليه، وعلى تقدير الاتصال لا يمنع من التمسك بالعام.

وقد تقدم المناقشة في الاصل والفرع معاً.

النقطة الثالثة عشر: ان الامر الصادر من المولى اذا كان ظاهراً في ثبوت شيء، كان حجة فيه وان احتمل استحالة ثبوت ذلك في الواقع.

النقطة الرابعة عشر: ان ما ذكره المحقق الاصفهاني(قده) من ان الشك في شرطية الدخول في محل الابتلاء ان كان شرعاً، فلا مانع من التمسك بالاطلاق عند الشك فيها، وان كان عقلاً فلا يجوز التمسك بالعام عند الشك

فيها، معللاً بان العام لا يكون ناظراً الى حكم العقل لا نفياً ولا اثباتاً، وان كان تاماً كبروياً الا ان المقام ليس من صغريات هذه الكبرى.

النقطة الخامسة عشر: اذا كان الشك في خروج فرد عن محل الابتلاء من جهة الشبهة الموضوعية، فالمشهور بين الاصحاب عدم جواز التمسك بالعام فيها، ولكن ذهب جماعة من المحققين الى جواز التمسك به وان كانت الشبهة موضوعية، وقد عللوا ذلك بان المخصص اذا كان لبياً، جاز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ولكن تقدم نقد ذلك.

النقطة السادسة عشر: انه لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة اذا لم يمكن التمسك بالاطلاق في الشبهة الموضوعية .

ودعوى، ان اصالة البراءة انما تجري في مورد قابل للوضع وهو في المقام غير معلوم، لأن المشكوك ان كان خارجاً عن محل الابتلاء فلا يصح التكليف به، وان كان داخلاً فيه صح، فاذن لم يحرز قابليته للوضع .

مدفوعة، لأنها مبنية على ان يكون المرفوع في حديث الرفع الحكم الواقعي مع ان الامر ليس كذلك، لأن المرفوع فيه ايجاب الاحتياط ولا مانع من وضعه في المقام.

النقطة السابعة عشر: ذكر بعض المحققين(قده) ان وصف الدخول في محل الابتلاء شرط لتنجيز التكليف لا لفعليته، وجريان الاصل المؤمن مقيد بعدم التزاحم الحفظي بين الغرض اللزومي المحتمل والغرض الترخيصي كذلك، وعلى هذا فاذا شك في خروج فرد عن محل الابتلاء، فقد شك في تحقق قيد موضوع دليل الاصل فيه ومعه تكون الشبهة موضوعية، فلا يجوز التمسك باطلاق دليل الاصل المؤمن فيها هذا، وتقدم المناقشة فيه.

النقطة الثامنة عشر: اذا قلنا بان العقل يحكم بقبح التكليف بالفرد الخارج عن محل الابتلاء فهو مخصص لبي، ولكنه ليس بمثابة القرينة المتصلة حتى يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم او المطلق في الاطلاق، واذا كان مجملاً، يسري اجماله اليه بل هو بمثابة القرينة المنفصلة، وحينئذٍ فان كانت الشبهة مفهومية، جاز التمسك بالعام فيها، وان كانت مصداقية لم يجز التمسك به فيها.

(التنبيه الحادي عشر)

ومورد الكلام والبحث فيه هو ما اذا كان احد طرفي العلم الاجمالي في طول الطرف الآخر ومترتباً عليه، ونذكر لذلك مثالين:

المثال الاول، ما اذا علم المكلف بوجوب الحج عليه او وجوب وفاء الدين مع ان وجوب الحج في طول وجوب وفاء الدين ومترتب على عدم وجوب الوفاء به.

المثال الثاني، ما اذا علم اجمالاً بوجوب الوضوء عليه او التيمم مع ان وجوب التيمم في طول وجوب الوضوء ومترتب على عدمه.

اما المثال الاول، فلا شبهة في ان مجرد وجوب الدين وثبوته في الذمة لا يمنع عن وجوب الحج، كما اذا كان الدين مؤجلاً او غير مطالب به، فان المديـن في هذه الحالة اذا كان متمكناً من الحج، بان تكون لديه مؤنة الذهاب والاياب وعدم وقوعه في عسر وحرج بعد الرجوع لا بالنسبة الى المؤنة ولا بالنسبة الى اداء الدين وجب عليه الحج، لأن وجوب الحج منوط بالاستطاعة المالية والبدنية والامن في الطريق وعدم الوقوع في الحرج بعد الرجوع، فاذا توفرت هذه الامور، وجب عليه الحج سواء اكان مديناً في الواقع ام لا.

واما اذا كان معجلاً ومطالباً به، فلا يجب عليه الحج، لأن وجوب الوفاء بالدين رافع لوجوب الحج بارتفاع موضوعه وهو الاستطاعة.

واما اذا علم اجمالاً اما بوجوب وفاء الدين عليه او وجوب الحج، كما اذا كان مديوناً ودار امر دينه بين الاقل والاكثر، كما اذا فرضنا ان عنده ثلاثة الاف دينار ودار امر دينه بين الفين او ثلاثة الاف، لان دينه ان كان الفين في الواقع فالالف الزائد يكفي لمصارف حجه.

ويمكن تخريج ذلك في ضمن صورتين:

الاولى، يكون موضوع وجوب الحج مقيداً بعدم وجوب الوفاء بالدين مطلقاً ولو ظاهراً بمقتضى الاصل العملي.

الثانية، ان يكون موضوع وجوب الحج مقيداً بعدم وجوب الوفاء بالدين واقعاً.

اما الكلام في الصورة الاولى: فلا شبهة في انحلال العلم الاجمالي حقيقة بجريان الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين، لأن موضوع وجوب الحج حيث انه مقيد بعدم وجوب الوفاء بالدين ولو بالاصل العملي كاصالة البراءة و نحوها، فيكون محرزاً وجداناً بالاصل المؤمن، فاذن ليس هنا علم اجمالي حقيقة وانما هو علم تفصيلي وجداني بوجوب الحج في المقام.

والخلاصة ان اصالة البراءة ان كانت تجري عن وجوب الوفاء بالدين، ثبت وجوب الحج بثبوت موضوعه وجداناً، وان لم تجر عن وجوب الوفاء به، فلا يحرز وجوب الحج عليه من جهة عدم احراز موضوعه.

ومن هنا لا يمكن افتراض ان الاصل المؤمن كاصالة البراءة عن وجوب الحج او استصحاب عدم وجوبه، يعارض الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين في هذه الصورة، لأن الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين ان جرى فهو رافع لموضوع الاصل المؤمن عن وجوب الحج وهو الشك فيه،

فيعلم بوجوبه حينئذٍ وجداناً، وان لم يجر عن وجوب الوفاء به، بمعنى ان الوفاء به واجب ولو باصالة الاحتياط، انتفى وجوب الحج بانتفاء موضوعه كذلك، لأنه مقيد بعدم وجوب الوفاء بالدين ولو بالاصل العملي.

وبكلمة واضحة، ان موضوع وجوب الحج اذا كان مقيداً بالتامين من قبل وجوب الوفاء بالدين وبعدم تنجزه، بلا فرق بين ان يكون التامين ثابتاً بالوجدان او بالتعبد او بالاصل العملي كاصالة البراءة، فلا يعقل ان يكون العلم الاجمالي مانعاً عن جريان الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين، باعتبار ان وجوب هذا العلم يتوقف على عدم جريانه، واما اذا جرى، انحل العلم الاجمالي حقيقة الى علم تفصيلي بوجوب الحج، فاذا كان الامر كذلك فلا يعقل ان يكون مانعاً عن جريانه والا لزم الدور وتوقف الشيء على نفسه، لأن جريانه لو كان متوقفاً على عدم العلم الاجمالي والمفروض انه متوقف على جريانه، لزم الدور وهو ان جريانه متوقف على جريانه.

او فقل ان جريان الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين لو كان متوقفاً على عدم العلم الاجمالي رغم ان وجود العلم الاجمالي متوقف على عدم جريانه، لأن جريانه مانع عنه، لزم كون الممنوع مانعاً والمعلول علة وهو كما ترى، فاذن يجري الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين بلا مانع وبه يتحقق موضوع وجوب الحج وجداناً.

ثم ان هنا شبهة قد اوردها المحقق العراقي(قده)[1] وحاصل هذه الشبهة، هو ان هذا البيان انما يتم على القول بالاقتضاء، واما على القول

١ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٣١٥

بالعلـية الـتامة فـلا يـتم، اذ على هذا القول لا يمكن جعل الاصل المؤمن في اطـراف العـلم الاجمـالي ثـبوتاً لا في الكـل ولا في البعض، فلا تصل النوبة للبحـث عن ان هناك مانعاً عنه او لا، اذ على هذا القول لا يتصور مانع عنه، وعلى هذا فالاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين لا يجرى ثبوتاً.

نعـم، يـنحل العلم الاجمالي على هذا القول اي القول بالعلية بجريان اصل الزامي في احد طرفيه، كما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الاناءين وكان احدهما مسـبوقاً بالنجاسـة، ففـي مـثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء نجاسته وبه ينحل العلم الاجمالي حتى على القول بالعلية وما نحن فيه ليس كذلك هذا.

واجاب(قده) عن هذه الشبهة بما حاصله، ان للاصل الترخيصي المؤمن في المسألة مدلولين :

الاول(المدلـول الترخيصـي) وهـو تـرك الوفـاء بالدين ونفي وجوبه. الـثاني(المدلـول اللـزومي) وهـو وجـوب الحج، فالاصل الترخيصى المؤمن بـلحاظ مدلولـه الترخيصي العدمي وان لم يوجب انحلال العلم الاجمالي على القـول بالعلـية، الا انه بلحاظ مدلوله اللزومي الوجودي وهو وجوب الحج، يوجـب انحلالـه حـتى عـلى القـول بالعلـية، على اساس ان جريان الاصل اللـزومي في احـد طـرفي العلم الاجمالي يوجب انحلاله مطلقاً حتى على هذا القول.

وفـيه ان هـذا الجواب خاطيء جداً، اذ ليس للاصل المؤمن الا مدلول واحـد وهو نفي وجوب الوفاء بالدين والترخيص في تركه وليس لـه مدلول الزامي.

نعم، ان هذا المدلول الترخيصي موضوع لحكم الزامي وهو وجوب الحج، ومن الواضح ان وجوب الحج ليس مدلولاً للاصل المؤمن بل هو مدلول للدليل الدال عليه، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الاصل المؤمن اصالة البراءة او الاستصحاب، لأن مدلول الاستصحاب عدم وجوب الوفاء بالدين، واما وجوب الحج فهو ليس مدلولا لهُ، غاية الامر ان الاستصحاب يحرزموضوعه وجداناً فيترتب عليه وجوب الحج.

فالنتيجة، انه ليس للاصل المؤمن مدلولان: احدهما ترخيصي والآخر الزامي بل له مدلول واحد وهو الترخيصي، غاية الامر انه يثبت موضوع الحكم الالزامي هذا.

فالصحيح في الجواب عن هذه الشبهة ما مر من ان العلم الاجمالي في المقام لا يمكن ان يكون مانعاً عن جريان الاصل المؤمن والا لزم الدور، او كون الممنوع مانعاً وهو مستحيل، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، انه على ضوء هذه الصورة فلا علم اجمالي في البين، لأن وجوب الوفاء بالدين لا يخلو من ان يكون منجزاً او لا ولا ثالث لهما، وعلى كلا التقديرين لا علم اجمالي، اما على الاول فيعلم تفصيلاً بوجوب الوفاء بالدين وعدم وجوب الحج، واما على الثاني فيعلم تفصيلاً بوجوب الحج دون الوفاء بالدين، فاذن ليس في المسألة علم اجمالي حقيقة وانما هو صورته فحسب.

واما الكلام في الصورة الثانية: وهي ما اذا كان موضوع وجوب الحج مقيداً بعدم وجوب الوفاء بالدين واقعاً، فلا شبهة في انحلال العلم الاجمالي حقيقة اذا كان موضوع وجوب الحج محرزاً بالعلم الوجداني، واما اذا كان

محرزاً بالعلم التعبدي كالامارات، فينحل العلم الاجمالي تعبداً، واما اذا لم يكن موضوعه محرزاً لا وجداناً ولا تعبداً، كما اذا كان عدم وجوب الوفاء بالدين مستنداً الى اصالة البراءة التي لا يكون لسانها احراز الواقع وانما هو الترخيص الظاهري وعدم تنجز وجوب الوفاء بالدين فحسب بدون النظر الى الواقع.

فهل اصالة البراءة عن وجوب الوفاء بالدين تتقدم على اصالة البراءة عن وجوب الحج او لا، فيه وجهان:

الوجه الاول، التقديم باعتبار ان الشك في وجوب الحج مسبب عن الشك في وجوب الوفاء بالدين، والاصل المؤمن في السبب يتقدم على الاصل المؤمن في المسبب اما بالحكومة او بالقرينية العرفية.

الوجه الثاني[1]، عدم التقديم، وذلك لأن الاصل في ناحية الموضوع والسبب انما يتقدم على الاصل في ناحية المسبب والحكم اذا كان مثبتاً للموضوع او نافياً له، فاذا كان كذلك، فلا يصل الدور الى الاصل في ناحية المسبب والحكم، والمفروض ان اصالة البراءة عن وجوب الوفاء بالدين لا يثبت موضوع. وجوب الحج لا وجداناً ولا تعبداً، فاذن لا موجب لتقديمها على اصالة البراءة عن وجوب الحج، وعلى هذا فبطبيعة الحال تقع المعارضة بينهما على اساس العلم الاجمالي بوجوب احدهما فيسقطان معاً فيكون العلم الاجمالي منجزاً، وحينئذٍ فيجب الاحتياط والجمع بينهما ان امكن والا فالتخيير.

ومن هنا يظهر الفرق بين هذه الصورة والصورة السابقة، فان في الصورة

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢٢٨

السابقة حيث ان موضوع وجوب الحج مقيد بعدم تنجز وجوب الوفاء بالدين والتامين من قبله، فيحرز موضوعه باحراز قيده ـ وهو عدم تنجز وجوب الوفاء بالدين ـ وجداناً باصالة البراءة، كما يحرز موضوعه كذلك بالدليل العلمي الوجداني او التعبدي، ولهذا قلنا ان العلم الاجمالي في هذه الصورة لا يمكن ان يكون مانعاً عن جريان الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين، بل قد تقدم انه لا علم اجمالي في المسألة حقيقة وانما صورة العلم، لأن وجوب الوفاء بالدين ان كان منجزاً انتفى وجوب الحج بانتفاء موضوعه وجداناً، وان لم يكن منجزاً فلا وجوب للوفاء بالدين، وانما الثابت حينئذٍ وجوب الحج بثبوت موضوعه كذلك، فليس هنا علم اجمالي مستقر بين وجوب الوفاء بالدين ووجوب الحج، بل انما هو صورته فحسب بدون ان يكون لها واقع موضوعي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الصحيح من هاتين الصورتين هو الصورة الاولى، اذ لا شبهة في انه يكفي لوجوب الحج عدم تنجز وجوب الوفاء بالدين، بان يكون المكلف مأموناً من قبله ولا مبرر لتخصيص وجوب الحج باحراز عدم وجوب الوفاء بالدين واقعاً.

ثم ان هنا اشكالاً على الصورة الثانية:

وحاصل هذا الاشكال، انه على القول بان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز، فلا يجري الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين حتى اذا كان من الاصول المحرزة كالاستصحاب على المشهور، لفرض انه لا يوجب انحلال العلم الاجمالي حقيقة، لأنه لا يزال باقياً ومع بقائه لا يمكن جعل الاصل

المؤمن في اطرافه ثبوتاً لا كلاً ولا بعضاً، ولا يتصور فرض وجود مانع عنه، لأنه خلف فرض انه علة تامة للتنجيز، اذ معنى كونه كذلك انه لا يتصور ان يكون هناك مانع عن تنجيزه لأنه خلف فرض كونه علة تامة له.

فالنتيجة انه على هذا القول لا يتصور ان يكون الاصل المؤمن مانعاً عن تنجيز العلم الاجمالي لا ثبوتاً ولا اثباتاً.

وهذا بخلاف الصورة الاولى، فان الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين يوجب انحلال العلم الاجمالي حقيقة، لأنه يحرز موضوع وجوب الحج وجداناً ومعه ينقلب العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بوجوب الحج وجداناً، ولا فرق في ذلك بين القول بالاقتضاء والقول بالعلية التامة.

الى هنا قد تبين ان العلم الاجمالي على القول بالعلية لا ينحل في الصورة الثانية ويكون مانعاً عن جريان الاصل المؤمن في اطرافه ثبوتاً واثباتاً، هذا على القول بالعلية.

واما على القول بالاقتضاء، فينحل العلم الاجمالي، غاية الامر ان كان موضوع وجوب الحج محرزاً بالعلم الوجداني انحل حقيقة، وان كان محرزاً بالعلم التعبدي انحل حكماً.

فالنتيجة، انه لا بد من هذا التفصيل في الصورة الثانية بين القول بالعلية والقول بالاقتضاء هذا.

ويمكن نقده اما اولاً، فلأن العلم الاجمالي على القول بالعلية انما لا يمكن جعل الاصل المؤمن في اطرافه طالما يكون باقياً وغير منحل لا حقيقة ولا تعبداً، واما اذا انحل حقيقة او تعبداً فلا مانع، اذ لا علم اجمالي ولو بحكم

الشارع وتعبداً حتى يكون مانعاً عن جعل الاصل المؤمن في اطرافه، وعلى هذا فاذا فرض في المقام قيام امارة معتبرة كالبينة مثلاً على عدم وجوب الوفاء بالدين او اصل عملي كالاستصحاب على عدم وجوب الوفاء به، انحل العلم الاجمالي تعبداً ويترتب على انحلاله وجوب الحج لأحراز موضوعه، لأن موضوعه مقيد بعدم وجوب الوفاء بالدين، وقد احرز قيده بقيام الامارة او الاصل العملي على عدم وجوب الوفاء به، ومعنى انحلاله تعبداً ان الحكم الواقعي غير قابل للتنجيز في الطرف الذي قامت الامارة او الاصل العملي على عدمه فيه وثبوته وتنجزه في الطرف الآخر، باعتبار انه مترتب على عدمه في الطرف الاول على اساس الطولية بينهما، ولهذا لا اثر للعلم الاجمالي في المقام بلا فرق بين القول بالعلية والقول بالاقتضاء.

وان شئت قلت، ان الامارة اذا قامت على احد طرفي العلم الاجمالي، كما اذا علم المكلف اجمالاً بنجاسة احد الاناءين: الاسود او الابيض، ثم قامت الامارة كالبينة مثلاً على نجاسة الاناء الاسود، فاذا كانت الامارة حجة، وجب العمل على طبقها وترتيب الآثار عليها من جهة حكم الشارع بمقتضى حجية البينة بنجاسة الاناء الاسود ووجوب الاجتناب عنه، فاذن ليس هنا علم اجمالي بنجاسة احدهما بل علم تفصيلي تعبدي بنجاسة احدهما وشك بدوي في نجاسة الآخر، وعلى هذا فلا مانع من الرجوع الى اصالة الطهارة في الاناء الابيض، وكذلك الحال اذا كان الاناء الاسود مسبوقاً بالنجاسة، فانه يستصحب بقاءها، وبمقتضى هذا الاستصحاب انه محكوم بالنجاسة شرعاً، وحيث ان الاستصحاب يقوم مقام القطع الطريقي فهو قطع

تنزيـلاً وشرعاً، فاذن يكون العلم الاجمالي منحلاً تعبداً وبحكم الشارع، ومن المعلوم انه لا اثر لمثل هذا العلم الاجمالي، ومعه لا مانع من الرجوع الى اصالة الطهارة في الاناء الابيض، والعلم الاجمالي انما يكون علة تامة للتنجيز اذا كان متعلقاً بتكليف قابل للتنجيز على كل تقدير، واما في هذا المثال فلا تكون النجاسة المعلومة يالاجمال قابلة للتنجيز مطلقاً، بل هي منجزة ان كانت في الاناء الاسود بالامارة المعتبرة او الاصل العملي، واما اذا كانت في الاناء الابيض، فلا تكون منجزة بحكم الشارع باصالة الطهارة، ولهذا لا اثر لهذا العلم الاجمالي بلا فرق بين القول بالاقتضاء والقول بالعلية.

وبكلمة أخرى ان العلم الاجمالي على القول بالعلية انما يكون مانعاً عن جعل الاصل المؤمن في اطرافه شريطة بقاء موضوعه وهو الشك، واما اذا كان عدم جريانه فيه مستنداً الى انتفاء موضوعه ولو تعبداً، فلا يكون العلم الاجمالي بالنسبة اليه مؤثراً، وعلى هذا فتأثير العلم الاجمالي في المنع عن جعل الاصل المؤمن عن وجوب الحج مثلاً يتوقف على بقاء موضوعه وهو الشك فيه، واما مع انتفاء موضوعه ولو تعبداً بقيام الامارة على عدم وجوب الوفاء بالدين او الاصل، ينتفي الاصل المؤمن عن وجوب الحج بانتفاء موضوعه تعبداً، وانتفاء موضوعه مساوق لتحقق موضوع وجوب الحج، لفرض انه مترتب على عدم وجوب الوفاء بالدين على اساس ان موضوعه مقيد بعدم وجوب الوفاء به.

ومن هنا لا اثر للعلم الاجمالي في المقام، باعتبار انه منحل تعبداً ولا يعقل ان يكون مؤثراً في المقام بلا فرق بين القول بالعلية والقول بالاقتضاء.

فالنتيجة، انه لا اساس لهذا الاشكال، حيث ان العلم الاجمالي اذا انحل

ولو تعبداً فلا يكون منجزاً بدون فرق بين القولين في المسألة.

واما الكلام في المثال الثاني: وهو ما اذا علم المكلف اجمالاً بنجاسة الماء او التراب، ويتولد من هذا العلم الاجمالي العلم الاجمالي اما بوجوب الوضوء عليه ان كان الماء طاهراً او وجوب التيمم ان كان الماء نجساً، فلا شبهة في انحلال هذا العلم الاجمالي الذي هو بين الطرفين الطوليين بجريان اصالة الطهارة في الماء وانقلابه الى علم تفصيلي بعدم وجوب التيمم، لأن موضوعه مقيد بعدم وجدان الماء اي بعدم التمكن من استعماله عقلاً او شرعاً، والمفروض ان المكلف متمكن من استعماله عقلاً وشرعاً وجداناً، فاذن ينتفي وجوب التيمم بانتفاء موضوعه كذلك، وعلى هذا فالعلم الاجمالي اما بوجوب الوضوء او وجوب التيمم في المسألة يتوقف على عدم جريان اصالة الطهارة من باب توقف الشيء على عدم مانعه، وحينئذ فيستحيل ان يكون العلم الاجمالي مانعاً عنها والا لزم ان يكون الممنوع مانعاً والمعلول علة وهو كما ترى، ومن هنا يظهر ان اصالة الطهارة اذا جرت في الماء، انحل العلم الاجمالي حقيقة الى علم تفصيلي بوجوب الوضوء وعدم وجوب التيمم وجداناً، باعتبار ان وجوب التيمم في طول وجوب الوضوء، فاذا كان المكلف متمكناً من الوضوء فلا موضوع لوجوب التيمم.

والخلاصة ان المكلف لا يخلو من ان يكون قادراً على استعمال الماء في الوضوء او لا ولا ثالث لهما، فعلى الاول يجب عليه الوضوء، واما التيمم فهو ينتفي بانتفاء موضوعه وجداناً، وعلى الثاني يجب عليه التيمم لتحقق موضوعه وهو عدم وجدان الماء، فاذن ليس هنا علم اجمالي اما بوجوب الوضوء او وجوب التيمم.

ومن هنا يظهر ان العلم الاجمالي بالنجاسة المرددة بين الماء والتراب لا يكون مؤثراً، لأنها غير قابلة للتنجيز على كل تقدير، اذ انها لو كانت في التراب فلا اثر لها لأن اثرها عدم جواز التيمم به، والمفروض انه مستند الى عدم تحقق موضوعه و هوعدم وجدان الماء لا الى النجاسة.

هذا كله فيما اذا لم يكن لطهارة التراب اثر شرعي آخر غير وجوب التيمم به ولنجاسته غير عدم جواز التيمم، واما اذا كان لها اثر شرعي آخر كجواز السجود عليه او عدم جوازه على تقدير نجاسته، فيكون العلم الاجمالي الاول وهو العلم الاجمالي بنجاسة احدهما منجزاً، لأن اصالة الطهارة في الماء حينئذٍ معارضة باصالة الطهارة في التراب بلحاظ اثره الآخر وهو جواز السجود عليه، لأن طهارة التراب بلحاظ هذا الاثر في عرض طهارة الماء بلحاظ جواز الوضوء به لا في طولها، بينما طهارته بلحاظ وجوب التيمم به في طول طهارته بلحاظ وجوب الوضوء، فاذن تقع المعارضة بينهما فتسقطان معاً من جهة المعارضة ونتيجة ذلك هي عدم جواز السجود على التراب وعدم جواز الوضوء بالماء، هذا على القول بالاقتضاء، واما على القول بالعلية، فلا يمكن جعل اصالة الطهارة في اطرافه ثبوتاً لا كلاً ولا بعضاً فلا تصل النوبة حينئذٍ الى مقام الاثبات.

وهل يمكن حينئذٍ ان يتمسك باصالة الطهارة في التراب بالنسبة الى وجوب التيمم .

والجواب نعم، اذ لا مانع من التمسك بها، لأن المانع عنها هو اصالة الطهارة في الماء، والمفروض انها قد سقطت من جهة المعارضة مع اصالة الطهارة في التراب بلحاظ اثره الآخر وهو جواز السجود عليه، فاذا سقطت

فلا مانع من اصالة الطهارة في التراب بلحاظ وجوب التيمم، فاذن وظيفته في هذا الفرض التيمم.

ولكـن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام في المسألة انما هو في ما اذا كان العلم الاجمالي بين طرفين طوليين لا مطلقاً اي وان كان بين الطرفين العرضيين.

فالنتيجة في نهاية الشوط ان حال هذا المثال حال المثال الاول في كلتا الصورتين المفروضتين في المثال الاول وان كان الصحيح في كلا المثالين هو الصورة الاولى.

(نتيجة ما ذكرناه في هذا التنبيه امور)

الامر الاول: ان موضوع وجوب الحج مقيد بعدم وجوب الوفاء بالدين مطلقاً اي واقعاً وظاهراً وتنجيزاً، وعلى هذا فالعلم الاجمالي اما بوجوب الحج او وجوب الوفاء بالدين ينحل حقيقة باصالة البراءة عن وجوب الوفاء بالدين، لأن موضوع وجوب الحج يتحقق وجداناً بجريانها، لأنها تثبت عدم تنجز وجوب الوفاء به بالوجدان، والمفروض ان موضوع وجوبه مقيد بعدم تنجزه، فاذن ينقلب العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بوجوب الحج وجداناً، فليس هنا حينئذٍ علم بالجامع كما انه ينحل حقيقة بالعلم الوجداني بعدم وجوب الوفاء بالدين او بالامارة او بالاستصحاب.

الامر الثاني: ذكر المحقق العراقي(قده) شبهة وهي التفصيل بين القول بالاقتضاء والقول بالعلية، ثم اجاب عنها بان للاصل المؤمن في المسألة مدلولين احدهما الترخيصي وهو ترك الوفاء بالدين والآخر اللزومي وهو

وجوب الحج، ولكن تقدم ان جوابه هذا غير صحيح.

الامر الثالث: اذا كان موضوع وجوب الحج مقيداً بعدم وجوب الوفاء بالدين واقعاً، فاصالة البراءة عن وجوب الوفاء بالدين وان كانت لا تثبت موضوع وجوب الحج الا انها هل تتقدم على اصالة البراءة عن وجوب الحج، باعتبار انها في طولها والشك فيها مسبب عن الشك في وجوب الوفاء به، والاصل في طرف السبب يتقدم على الاصل في طرف المسبب، والجواب انها لا تتقدم عليها بل بينهما معارضة كما تقدم.

الامر الرابع: ان ما قيل من ـ انه على القول بان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز لا يجري الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء بالدين، لأن جعل الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي على هذا القول لا يمكن ثبوتاً حتى فيما اذا كان الاصل المؤمن من الاصول المحرزة كالاستصحاب ـ فلا يمكن المساعدة عليه على تفصيل تقدم.

الامر الخامس: ما اذا علم المكلف اما بوجوب الوضوء بهذا الماء ان كان في الواقع طاهراً او بوجوب التيمم ان كان في الواقع نجساً، ففي مثل ذلك ينحل العلم الاجمالي حقيقة بجريان اصالة الطهارة في الماء، فاذا جرت فيه تمكن المكلف من الوضوء ومع تمكنه منه ينتفي وجوب التيمم بانتفاء موضوعه وجداناً، فاذن لا يتصور التعارض بين الاصل المؤمن في طرفي هذا العلم الاجمالي على اساس انهما طوليان، فالاصل المؤمن في المتقدم رتبة رافع لموضوع الاصل المؤمن في المتأخر رتبة.

(الشبهة غير المحصورة)

غـير خفـي ان هـذه الشـبهة بهذا العنوان لم ترد في شيء من نصوص الباب حتى نبحث عن مفهومها سعة وضيقاً وحدودها كذلك كما هو الحال في عـناوين موضوعات الاحكام الواردة في الروايات، فانه يبحث فيها عن سعة دائـرتها وضـيقها وتحديـد حدودهـا، وهـذه الشـبهة بهـذا العنوان لو كانت موضـوعة لعـدم وجوب الاحتياط ومانعة عن تنجيز العلم الاجمالي فلابد ان يـدور البحـث حـول حدودها سعة وضيقاً، ولكن حيث انها لم ترد في لسان شـيء مـن الـروايات فلا موضوعية لها ولا مبرر لسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز فيها، هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى، ان الكلام في المسألة يقع في ان عامل كثرة اطراف العلم الاجمالي هل هو منشأ لسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز وعدم وجوب الاحتياط في اطرافه الكثيرة او ان هنا عاملاً آخر لا عامل الكثرة فقط، واما كـثرة الاطـراف اذا كانـت موجـبة لـتحقق عنوان آخر كالاضطرار الى احد اطـراف العـلم الاجمـالي او العسر او الحرج او الضرر، فعندئذٍ وان كان العلم الاجمـالي ساقطاً الا ان سقوطه ليس من جهة ان الشبهة غير محصورة بل من جهـة ان هـذه العناوين بنفسها توجب سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز وان كانت في الشبهة المحصورة.

وعـلى هـذا فـلا بـد ان يكـون البحث منصباً على ان كثرة الاطراف بنفسـها وبقطع النظر عن طرو عناوين اخرى عليها، هل توجب سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز او لا ؟

فالمعروف والمشهور بين الاصحاب ان سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز يدور مدار كون الشبهة غير محصورة، بمعنى ان كثرة الاطراف تكون بحد يصدق عليها عنوان الشبهة غير المحصورة، ولكنهم اختلفوا في ضوابط هذه الشبهة على وجوه:

الوجه الاول[1]: ان الضابط في كون الشبهة غير محصورة هو ان تكون كثرة اطرافها بحد يكون عدها معسوراً.

وفيه اولاً، ان ذلك لا يصلح ان يكون ضابطاً كلياً للشبهة غير المحصورة، فان ذلك يختلف باختلاف الازمنة، فعد الالف في نصف دقيقة يكون معسورا واما عده في خمس دقائق فليس بمعسور، ولهذا لا يمكن جعل ذلك ضابطاً كلياً لكون الشبهة غير محصورة.

وثانياً، ان الواجب على المكلف الاحتياط والاجتناب عن اطراف العلم الاجمالي اذا كانت الشبهة تحريمية والاتيان بها اذا كانت وجوبية، فاذا كان المكلف متمكناً من الاحتياط كان العلم الاجمالي منجزاً، وان لم يكن متمكناً من الاحتياط لكثرة اطرافه فلا يكون منجزاً سواء اكان عدها ميسوراً ام معسوراً، لأن الضابط في تنجيز العلم الاجمالي هو تمكن المكلف من الاحتياط والموافقة القطعية العملية والاجتناب عن المخالفة القطعية العملية سواء اكانت اطرافه من الشبهة التحريمية ام الوجوبية، فاذن لايمكن عسرالعد لأطراف العلم الاجمالي ضابطاً لعدم تنجيزه، فاذا علم اجمالاً بان حبة من حنطة مغصوبة بين الف أوالفين أو أكثر من الحب، فلا شبهة في ان العلم الاجمالي منجز مع ان عد الالف او الالفين او الاكثر في زمن قصير معسور.

---

١ ـ رسائل ج ٢ ص ٥٣١

الوجه الثاني: ما ذكره شيخنا الانصاري(قده)[١] من ان الضابط في كون الشبهة غير محصورة هو ما بلغت كثرة اطراف العلم الاجمالي الى حد تكون نسبة التكليف المعلوم بالاجمال الى كل واحد من اطرافه تضاءلت و وصلت الى مرتبة الوهم التي لايعتنى العقلاء بهذه المرتبة، وعلى هذا فعلى القول بالاقتضاء، فالمنجز في كل طرف من اطرافه مباشرة هو احتمال التكليف فيه بعد سقوط الاصل المؤمن من جهة المعارضة عن الجميع وعن البعض دون الآخر للترجيح من غير مرجح، ومن الواضح ان احتمال التكليف انما يكون منجزاً اذا كان عقلائياً، واما اذا كان احتماله موهوماً فهو ليس بعقلائي، بمعنى ان العقلاء لا يعتنون به فيكون وجوده كالعدم هذا.

وقد اورد على هذا الوجه المحقق النائيني(قده)[٢] من ان ذلك لا يمكن ان يكون ضابطاً كلياً في جميع الموارد، على اساس ان ما ذكره(قده) احالة على المجهول، باعتبار ان للوهم مراتب متعددة متفاوتة ولا يتضمن هذا الوجه مرتبة خاصة من الوهم لكي تكون تلك المرتبة هي المعيار في كون الشبهة غير محصورة هذا.

ويمكن نقد هذا الاشكال بان هذا الوجه يتضمن ما يعين مرتبة خاصة من الوهم وهي المرتبة التي لا يعتني بها العقلاء في امور معادهم ومعاشهم، فاذن هذا الاشكال غير وارد، لوضوح ان تقييد الوهم بعدم اعتناء العقلاء به قرينة على تعيين مرتبة خاصة منه.

---

١ ـ رسائل ج٢ ص ٥٣٣

٢ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٧٦

فالصحيح في الجواب عن هذا الوجه ان يقال: اما اولاً فلأنه لو تم فانما يتم على القول بالاقتضاء على مسلك السيد الاستاذ(قده) من ان المنجز للتكليف المحتمل في كل طرف بحده الخاص احتماله مباشرة، لأن متعلق العلم الاجمالي الجامع وهو يؤثر فيه لا في الفرد، وهذا الاحتمال انما يكون منجزاً بعد سقوط الاصول المؤمنة في اطرافه بالمعارضة اذا كان عقلائياً والا فلا اثر له، ومن المعلوم ان الاحتمال الوهمي احتمال غير عقلائي فلا قيمة له عند العقلاء ولكنه لا يتم على هذا القول ايضاً، لأن كثرة اطراف العلم الاجمالي وان بلغت الى حد يكون احتمال وجود التكليف في كل طرف من اطرافه ضعيفاً وموهوماً بحيث لا يعتني العقلاء بمثل هذا الاحتمال ولا يصلح ان يكون بنفسه منجزاً، الا ان من الواضح ان هذا الاحتمال انما يكون منجزاً بواسطة العلم الاجمالي لا مستقلاً، وفي الحقيقة يكون المنجز هو العلم الاجمالي دون الاحتمال فانه واسطة وجسر لعبور التنجز الى الفرد، وعلى هذا فلا فرق بين ان يكون الاحتمال عقلائياً او لا، وعلى كلا التقديرين فيكون العلم الاجمالي منجزاً بواسطة الاحتمال وان كان ضعيفاً وغير عقلائي على اساس انه طريق ولا موضوعية له.

هذا اضافة الى اننا لو سلمنا ان هذا الاحتمال لا يكون منجزاً ولو بواسطة العلم الاجمالي، فمعناه ان العلم الاجمالي ساقط عن الاعتبار والا فهو منجز ولو بواسطة احتمال غير عقلائي، هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى، قد تقدم في ضمن البحوث السالفة ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي دون الجامع وهو عنوان احدهما، لأن اخذه في متعلقه انما هو بعنوان المشيرية باشارة ترددية الى ما هو متعلقه في الواقع،

فاذن يكون العلم الاجمالي هو المنجز للتكليف بالفرد مباشرة دون الاحتمال، وعلى هذا فالموهوم هو التكليف المنجز، واذا كان متعلق الوهم التكليف المنجز فلا محالة يجب الاجتناب عنه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انه تام على القول بالاقتضاء الا انه لا يتم على القول بالعلية، لأن العلم الاجمالي على هذا القول منجز للتكليف المعلوم بالاجمال في كل طرف من اطرافه مباشرة، ضرورة انه علة تامة لتنجيزه ولا يمكن جعل الاصول المؤمنة في اطرافه ثبوتاً لا كلاً ولا بعضاً، وعلى هذا فالتكليف المحتمل في كل طرف من اطرافه حيث انه منجز بالعلم الاجمالي فلا يكون مشمولاً لدليل الاصل المؤمن، لأن مورده التكليف المشكوك الذي لا يكون منجزاً بمنجز في المرتبة السابقة كالعلم الاجمالي و نحوه.

مع ان المشهور لم يفرقوا في سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز في الشبهة غير المحصورة بين القول بالاقتضاء والقول بالعلية.

وثانياً، ان هذا الوجه لا يتم على كلا القولين في المسألة، وذلك لأنه لا اثر لموهومية احتمال التكليف في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي من جهة كثرتها طالما لم تؤد كثرتها الى فقدان ركن من اركان العلم الاجمالي وشرط من شروطه، فاذا كانت اركان تنجيز العلم وشروطه متوفرة في مورد فهو منجز سواء اكانت اطرافه كثيرة ام قليلة وسواء اكانت الشبهة محصورة ام غير محصورة، ولا فرق في ذلك بين ان يكون احتمال التكليف في كل طرف من اطرافه ضئيلاً وموهوماً أو لا، لأن المؤثر هو العلم الاجمالي مباشرة لا الاحتمال، بل لو سلمنا ان المؤثر هو الاحتمال الا ان تأثيره انما هو بواسطة العلم الاجمالي لا مستقلاً، فاذن العبرة انما هي بالعلم الاجمالي، لأن تأثير

الاحتمال انما هي بتأثيره لا مستقلاً، ومن هنا يمتاز الاحتمال المقرون بالعلم الاجمالي عن الاحتمال البدوي، لأن الاحتمال البدوي اذا كان موهوماً بحد لا يعتني العقلاء به فيمكن القول بانه ليس بمنجز، بينما لا يمكن القول بان الاحتمال المقرون بالعلم الاجمالي ليس بمنجز على اساس ان المؤثر فيه هو العلم الاجمالي في الحقيقة دون الاحتمال بما هو احتمال هذا.

لكن الظاهر انه لا فرق بين الاحتمالين، فان احتمال التكليف مهما كان ضعيفاً فهو مساوق لأحتمال العقاب اذا لم يكن هناك اصل مؤمن في البين، واحتمال العقاب وان كان ضعيفاً فهو محرك، ولا فرق من هذه الناحية بين الاحتمال المقرون بالعلم الاجمالي والاحتمال البدوي.

فالنتيجة، ان ما ذكره شيخنا الانصاري(قده) من الضابط غيرتام، الا ان يكون مراده(قده) من الاحتمال الموهوم لثبوت التكليف في كل طرف من اطرافه في مقابل الاطمئنان الشخصي بعدم ثبوته فيه ولكن مضافاً الى ان ارادة ذلك من كلامه(قده) بحاجة الى عناية زائدة سوف ياتي الكلام في هذا الاطمئنان.

الوجه الثالث[1]: ان الضابط في كون الشبهة غير محصورة هو ان كثرة اطرافها بلغت الى حد تكون موافقتها القطعية العملية عسرة، وحينئذٍ فاذا وصلت كثرة اطرافه الى هذه الدرجة فتكون الشبهة غير محصورة ولا يكون العلم الاجمالي فيها منجزاً للتكليف المعلوم بالاجمال، فاذن لا مانع من الرجوع الى الاصول المؤمنة فيها.

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٥٥

والجواب قد ظهر مما مرَّ في مستهل البحث من ان محل الكلام في المسألة انما هو في ان عامل الكثرة بعنوانه، هل هو موجب لسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز او لا، واما اذا كان هناك عامل آخر لأسقاط العلم الاجمالي عن التنجيز كالعسر او الحرج او غير ذلك فهو خارج عن محل الكلام، لأن العسر او الحرج بنفسه يوجب سقوط العلم الاجمالي عن الاعتبار وان كان في الشبهة المحصورة.

هذا اضافة الى ان العسر او الحرج انما يرفع التكليف عن اطراف العلم الاجمالي بمقدار يرفع به العسر او الحرج لا مطلقاً ولهذا يجب الاحتياط في الباقي.

الوجه الرابع[1]: ان الضابط في كون الشبهة غير محصورة انما هو بالصدق العرفي، وعلى هذا فكل شبهة اذا بلغت كثرة اطرافها بحدٍ يصدق عليها عرفاً انها شبهة غير محصورة، سقط العلم الاجمالي عن الاعتبار فلا يكون منجزاً لوجوب الموافقة القطعية العملية، واما اذا لم يصدق عليها عرفاً عنوان الشبهة غير المحصورة، فلا يسقط العلم الاجمالي فيها عن التنجيز.

والجواب اولاً، ما تقدم في مستهل البحث من ان الشبهة بهذا العنوان لم ترد في النصوص الشرعية حتى نرجع في تحديد مفهومها سعة او ضيقاً الى العرف كما هو الحال في سائر موضوعات الاحكام الشرعية المأخوذة في لسان الدليل، وعلى هذا فلا يدور عدم وجوب الاحتياط في الشبهات مدار صدق هذا العنوان اي عنوان الشبهة غير المحصورة عليها وجوداً وعدماً، لأن الشبهة بهذا العنوان انما هي مصطلح للاصوليين حيث انهم قسموا الشبهة الى قسمين:

---

١ ـ رسائل ج ٢ ص ٥٣٣

الاولى الشبهة المحصورة والثانية الشبهة غير المحصورة، ولا دخل لهذا الاصطلاح في سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز في الثانية دون الاولى بل لا بد ان يكون مستنداً الى نكتة أخرى، اذ لا يحتمل ان يكون صدق هذا العنوان على الشبهة عرفاً مانعاً عن تنجيز العلم الاجمالي، اذ طالما يكون المكلف متمكناً من الاحتياط والموافقة القطعية العملية، فالعلم الاجمالي منجز سواء يصدق هذا العنوان على الشبهة ام لا.

وان شئت قلت: ان تنجيز العلم الاجمالي يدور مدار توفر اركانه وشروطه، فاذا كانت اركانه متوفرة كان منجزاً سواء اكانت الشبهة محصورة ام غير محصورة.

نعم، لو كانت غير المحصورة مساوقة لأنتفاء ركن من اركان تنجيزه وشرط من شروطه، فعندئذٍ يمكن القول بان هذا العنوان مانع عن تنجيز العلم الاجمالي لا بنفسه بل بعنوان آخر وهو استلزامه انتفاء ركن من اركان تنجيزه.

وعلى هذا فلو سلمنا هذه الملازمة فمع ذلك لا تكون الشبهة غير المحصورة بعنوانها مانعة عن تنجيز العلم الاجمالي وانما يكون مانعاً من جهة استلزامه انتفاء ركن من اركان تنجيزه، ومن المعلوم انه لا فرق بينها وبين الشبهة المحصورة من هذه الناحية، لأن تنجيز العلم الاجمالي فيها ايضاً منوط بتوفر اركانه والا فلا يكون منجزاً.

واما ما أجاب به السيد الاستاذ(قده)[1] من انه لا ضابط كلي عند العرف لتمييز المحصور عن غير المحصور بنكتة ان عدم الحصر ليس من المعاني المتأصلة وانما هو امر اضافي يختلف باختلاف الاشخاص والازمان ونحوهما.

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٧٣

فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن المراد من عدم الحصر في هذا الوجه هو عدم الحصر لدي العرف العام وهو لا يختلف باختلاف الاشخاص والازمان، و هذا نظير التبادر فانه انما يكون علامة للوضع اذا كان لدى العرف العام وهو لا يختلف باختلاف الاشخاص، لأن اختلاف الاشخاص فيه انما هو في مرحلة التطبيق لا في اصل التبادر.

فالنتيجة، ان تعيين ان هذه الشبهة محصورة وتلك غير محصورة انما هو بنظر العرف العام على اساس الملاك العام عندهم، والاختلاف انما هو في تعيين هذا الملاك وتطبيقه على الخارج.

الوجه الخامس: ما ذكره المحقق النائيني(قده)[1] من ان الضابط في الشبهة غير المحصورة هو عدم تمكن المكلف عادة من المخالفة القطعية العملية بارتكاب جميع اطراف العلم الاجمالي وان كان قادراً على ارتكاب كل واحد منها في نفسه، ولهذا تختص الشبهة غير المحصورة بالشبهة التحريمية، واما في الشبهة الوجوبية، فالمكلف متمكن من المخالفة القطعية العملية بان يترك العمل بتمام اطرافها وان كانت تبلغ من الكثرة ما بلغت، فاذن يكون العلم الاجمالي فيها منجزاً لحرمة المخالفة القطعية العملية، نعم لا يتمكن المكلف من الموافقة القطعية العملية، فيجري عليه حكم الاضطرار الى ارتكاب بعض اطرافها، والمفروض ان الاضطرار مانع آخر عن تنجيز العلم الاجمالي غير مانعية كون الشبهة غير محصورة، والكلام انما هو في مانعية هذه الشبهة لا في مانعية الاضطرار.

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٧٥

وقد اورد على هذا الوجه السيد الاستاذ(قده)[1] بوجوه:

الاول: انه لا ملازمة بين عدم القدرة على المخالفة القطعية العملية وبين كون الشبهة غير محصورة، اذ كثيراً ما يتفق ذلك في الشبهة المحصورة، كما اذا علم المكلف اجمالاً بحرمة الجلوس في احد مكانين في وقت واحد او علم اجمالاً بحرمة احد الضدين كذلك، وعلى هذا فما ذكره(قده) ليس ضابطاً كلياً لتحديد الشبهة غير المحصورة.

الثاني: ان ما ذكره(قده) لا يصلح ان يكون ضابطاً كلياً لكون الشبهة غير محصورة، لأنه يختلف باختلاف الاشخاص والازمان، اذ قد يكون الشخص متمكناً من المخالفة القطعية العملية والآخر غير متمكن منها وهكذا، او يكون متمكناً منها في فترة زمنية ولا يكون متمكناً منها في فترة زمنية أخرى.

فالنتيجة، ان هذا الوجه لا يصلح ان يكون ضابطاً كلياً لتحديد كون الشبهة غير محصورة.

الثالث : انه(قده) ان اراد بعدم امكان ارتكاب الجميع عادة عدم امكانه دفعة واحدة فكثير من الشبهات المحصورة كذلك، وان اراد به عدم امكانه تدريجاً ولو في طول السنة، فيرد عليه ان لازم ذلك عدم وجود الشبهة غير المحصورة او قلة وجودها، اذ كثير من الشبهات التي تعد غير محصورة يمكن ارتكاب جميع اطرافها تدريجاً وفي طول السنة، فاذن ما ذكره(قده) لا يصلح ان يكون ضابطاً للشبهة غير المحصورة هذا.

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٧٤

ولنا تعليق على هذه الوجوه:

اما التعليق على الوجه الاول، فلأنه مبني على جعل المحقق النائيني(قده) عدم التمكن من المخالفة القطعية العملية عادة ملاكاً وضابطاً كلياً لعدم وجوب الاحتياط في الشبهة وجريان الاصول المؤمنة فيها، فعندئذ يرد عليه النقض بالشبهات المحصورة التي لا يتمكن المكلف من المخالفة القطعية العملية فيها كالمثالين المتقدمين، ولكن من الواضح ان مراد المحقق النائيني(قده) ليس ذلك بل مراده(قده) ان عدم التمكن من المخالفة القطعية العملية انما يكون ضابطاً لكون الشبهة غير محصورة اذا كان ناشئاً عن كثرة اطرافها لا من جهة أخرى كالتضاد بين طرفي العلم الاجمالي، وعلى هذا فما اورده السيد الاستاذ(قده) من النقض غير وارد.

والخلاصة ان نظر المحقق النائيني(قده) الى ان الضابط في كون الشبهة غير محصورة بلوغ اطرافها من الكثرة الى حد لا يتمكن المكلف من المخالفة القطعية العملية عادة، فاذا بلغت اطرافها الى هذا الحد فالشبهة غير محصورة.

واما التعليق على الوجه الثاني، فلأن الظاهر انه(قده) اراد من الشبهة غير المحصورة الشبهة التي لا يتمكن المكلف من المخالفة القطعية العملية عادة بملاك كثرة اطرافها لا بملاك آخر، وهذا الضابط بطبيعة الحال يختلف باختلاف مراد المكلف، فكل مكلف اذا لم يتمكن من المخالفة القطعية العملية بارتكاب اطراف الشبهة من جهة كثرتها فهي شبهة غير محصورة بالنسبة اليه لا مطلقاً، وعلى هذا فالشبهة بالاضافة الى فرد محصورة وبالاضافة الى فرد آخر غير محصورة، وهذا هو مراد المحقق النائيني(قده) اذ ليس غرضه(قده) جعل ذلك ضابطاً كلياً موحداً للجميع، ولكن هذا الضابط غير صحيح.

ومن هنا يظهر حال الوجه الثالث من الاشكال، فان الظاهر ان مراد المحقق النائيني(قده) من عدم قدرة المكلف على المخالفة القطعية العملية اعم من الدفعي والتدريجي، هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى، ذكر المحقق النائيني(قده)[1] ان وجوب الموافقة القطعية العملية متفرع على حرمة المخالفة القطعية العملية، وقد افاد في وجه ذلك ان وجوب الموافقة القطعية العملية متوقف على سقوط الاصول الترخيصية في اطراف العلم الاجمالي بالتعارض، ومنشأ هذا التعارض هو حرمة المخالفة القطعية العملية باعتبار ان جريان الاصول الترخيصية فيها جميعاً يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية وهو قبيح، واما اذا لم تكن المخالفة القطعية العملية محرمة كما في المقام وهو الشبهة غير المحصورة من جهة عدم قدرة المكلف عليها، فلا مانع من جريانها في اطرافها جميعاً لعدم استلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العملية هذا.

والجواب اولاً، ان المحذور عند المحقق النائيني(قده) انما هو الترخيص القطعي في المخالفة وان كان لا يستلزم المخالفة العملية في الخارج بملاك عدم القدرة عليها، والمفروض في المقام ان جريان الاصول الترخيصية في اطراف العلم الاجمالي في الشبهات غير المحصورة جميعاً يستلزم الترخيص القطعي في المخالفة وهو قبيح عنده(قده) وان كان المكلف لا يتمكن من المخالفة في الخارج، وعلى هذا فما ذكره(قده) من انه لا مانع من جريان الاصول الترخيصية في اطراف الشبهة غير المحصورة معللاً بان المكلف لا يقدر على

---

١ ـ اجود التقريرات ج٢ ص٢٧٦

المخالفة القطعية العملية لا ينسجم مع ما بنى عليه(قده) من ان المحذور انما هو في الترخيص القطعي بالمخالفة وان كان لا يستلزم المخالفة القطعية العملية من جهة عدم قدرة المكلف عليها كم في المقام، هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى، الصحيح هو ان العقل انما يحكم بقبح الترخيص في المخالفة القطعية العملية في الخارج باعتبار انه ترخيص في تفويت حق المولى وهو حق الطاعة، ولا يحكم بقبح الترخيص القطعي في المخالفة مع عدم تمكن المكلف منها اذ لا ملاك لحكمه بالقبح في هذا الفرض.

وثانياً، ان وجوب الموافقة القطعية العملية ليس متفرعاً على حرمة المخالفة القطعية العملية، وقد اشرنا الى ذلك موسعاً في بحث الاضطرار الى احد اطراف العلم الاجمالي، وقلنا هناك ان الاضطرار اذا كان الى احد طرفي العلم الاجمالي معيناً فهو يوجب انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بارتفاع التكليف عن الفرد المضطر اليه وشك بدوى بالنسبة الى الفرد الآخر، هذا فيما اذا كان الاضطرار قبل العلم الاجمالي او مقارناً له، واما اذا كان متاخراً عنه، فلا يوجب انحلاله كما تقدم.

واما اذا كان الاضطرار الى احد طرفيه لا بعينه فهو، لا يوجب انحلال العلم الاجمالي على اساس ان ما هو متعلق التكليف غير ما هو متعلق الاضطرار، نعم في مثل ذلك لا يكون العلم الاجمالي منجزاً بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية، باعتبار ان المكلف مضطر الى ارتكاب احدهما ومع ذلك لا يجوز جريان الاصل الترخيصي في الطرف الآخر.

وان شئت قلت، ان الاضطرار اذا كان الى احد طرفي العلم الاجمالي غير المعين، فلا يوجب انحلال العلم الاجمالي لا حقيقة ولا حكماً، باعتبار انه

لم يتعلق بما تعلق التكليف به حتى يكون رافعاً له، غاية الامر ان المكلف المضطر مرخص في تطبيق المضطر اليه على اي فرد من فرديه شاء، وهذا الترخيص ظاهري لا واقعي بحكم العقل لا بحكم الشرع ولهذا لا يجوز الرجوع الى الاصل المؤمن في الفرد الآخر، وفي هذا الفرض يتمكن المكلف من المخالفة القطعية العملية دون الموافقة القطعية العملية، ولا شبهة في ان العلم الاجمالي منجز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية دون وجوب الموافقة القطعية العملية، فما ذكره(قده) من ان وجوب الموافقة القطعية العملية متفرع على حرمة المخالفة القطعية العملية غير تام.

واما اذا اضطر المكلف الى ترك احدهما لا بعينه فهو ايضاً لا يوجب انحلال العلم الاجمالي لا حقيقة ولا حكماً، على اساس ما عرفت من انه لم يتعلق بنفس ما تعلق التكليف به لكي يكون رافعاً له، وفي مثل هذا الفرض لا يتمكن المكلف من المخالفة القطعية العملية ولكنه متمكن من الموافقة القطعية العملية، وحينئذٍ يكون العلم الاجمالي منجزاً لوجوب الموافقة القطعية العملية، فلا يجوز له وقتئذٍ اجراء الاصل المؤمن في الطرف الآخر.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فان اطراف الشبهة اذا كثرت بحد لا يقدر المكلف من اقتحام الجميع اي المخالفة القطعية العملية، فبطبيعة الحال يكون مضطراً الى ترك بعضها، وحيث ان هذا الاضطرار الى غير المعين فلا يوجب انحلال العلم الاجمالي لا حقيقة ولا حكماً، وعندئذٍ لا محالة يكون العلم الاجمالي منجزاً بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية دون حرمة المخالفة القطعية العملية لعدم تمكن المكلف منها، فاذن لا يكون وجوب الموافقة القطعية العملية هنا متفرعاً على حرمة المخالفة القطعية العملية فما

ذكره(قده) من التفريع لا يتم هذا.

وذكر بعض المحققين(قده)[١] وجهاً آخر لعدم وجوب الموافقة القطعية العملية في المقام بتقريب، ان عدم وجوب الموافقة القطعية العملية ليس من جهة انه متفرع على حرمة المخالفة القطعية العملية بل من جهة ان عدم جريان الاصول المرخصة في اطراف العلم الاجمالي انما هو لمحذور الترخيص في المخالفة القطعية العملية، والمناقضة مع الغرض اللزومي المعلوم اجمالاً، هذا اذا كانت الشبهة محصورة، فانه يرجح فيها الغرض اللزومي في كل طرف على الغرض الترخيصي فيه، على اساس ان ترجيح الغرض الترخيصي فيها على الغرض اللزمي يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية والمناقضة مع الغرض اللزومى المعلوم اجمالاً، ومن الواضح ان هذا ليس بعقلائي، لأن ما هو عقلائي ارتكازي هو ترجيح الغرض اللزومي المعلوم اجمالاً على الغرض الترخيصي في كل طرف من اطرافه.

واما اذا كانت الشبهة غير محصورة، بان بلغت كثرة اطرافه الى حد لا يرى العقلاء محذوراً في تقديم الاغراض الترخيصية على الغرض اللزومي، لأن الحفاظ على الغرض اللزومي في هذه الشبهة يستدعي رفع اليد عن الاغراض الترخيصية الكثيرة وهو غير عقلائي، وعليه فلا يبقى مانع عن شمول ادلة الاصول الترخيصية لأطرافها.

فالنتيجة، ان اطراف العلم الاجمالي اذا بلغت من الكثرة حداً لا يتمكن المكلف من المخالفة القطعية العملية باقتحام جميع اطرافها سقط العلم الاجمالي عن التنجيز، وعندئذٍ فلا مانع من جريان الاصول الترخيصية في اطرافها،

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ص٢٢٨

فـاذن عدم وجوب الموافقة القطعية العملية في المقام انما هو من هذه الجهة لا من جهة التفريع على حرمة المخالفة القطعية العملية.

والجـواب اولاً، مـا تقـدم في ضـمن الـبحوث السـالفة من ان جريان الاصـول المرخصـة في الاحكـام الشـرعية المشكوكة ليس مبنياً على تقديم الاغـراض الترخيصـية على الاغراض اللزومية في مقام التزاحم الحفظي، بل ذكـرنا هـناك ان منشـأ جعـل الاصول الترخيصية المؤمنة في موارد الاشتباه والاخـتلاط لـيس هو ترجيح الاغراض الترخيصية الواقعية في مقام التزاحم الحفظـي عـلى الاغراض اللزومية بل منشأ جعلها المصلحة العامة التسهيلية النوعـية، لأنهـا تقتضـي جعـلها ومترتبة على نفس هذه الاحكام الظاهرية الترخيصـية لا انهـا ثابـتة في الواقـع عـلى تفصـيل تقدم في ضمن البحوث السالفة.

وثانـياً، ان الملاكـات الترخيصية في الواقع لا يمكن ان تزاحم الملاكات اللزومـية في موارد الاشتباه والاختلاط، ولولا ملاحظة الشارع هذه المصلحة النوعـية التسهيلية التي هي غاية لجعلها، فلا وجه لتقديم الملاكات الترخيصية على الملاكات اللزومية فيها.

الى هـنا قـد تـبين ان الوجوه الخمسة التي ذكرت لتحديد الشبهة غير المحصورة وضوابطها لا يرجع شيء منها الى معنى صحيح.

الوجـه السـادس[1]: ان المعـيار في الشـبهة غير المحصورة ما بلغت كثرة اطرافها الى حد تضاءلت القيمة الاحتمالية لأنطباق التكليف المعلوم بالاجمال

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢٣٠

على التكليف المشكوك في كل فرد من افرادها الى أن وصلت الى درجة الوهم، وفي مقابل ذلك كبرت القيمة الاحتمالية لعدم انطباقه عليه في كل فرد منها الى ان وصلت الى درجة الاطمئنان، مثلاً اذا فرضنا ان كثرة اطراف الشبهة بلغت الالف او اكثر، وحينئذٍ فان كان المعلوم بالاجمال المردد بين هذه الاطراف شيئاً واحداً، فبطبيعة الحال تكون نسبته الى كل طرف من اطرافها نسبة الواحد الى الالف، واما نسبة عدم انطباقه على كل طرف منها فهي نسبة تسعمائة وتسعة وتسعين بالالف،لأن العلم الاجمالي المتعلق بالجامع ينقسم على هذه الاحتمالات التي يبلغ عددها الالف، ومن الواضح ان القيمة الاحتمالية لانطباق التكليف المعلوم بالاجمال على التكليف المحتمل في كل طرف من اطرافها كلما تضاءلت، كبرت القيمة الاحتمالية لعدم انطباقه على التكليف المحتمل في كل طرف منها، فاذا وصلت الاولى الى درجة الوهم كبرت الثانية الى درجة الاطمئنان، لأن الاحتمالين اللذين في طرفي النقيض متبادلان في القوة والضعف، فكلما كبرت القيمة الاحتمالية لأحدهما تضاءلت القيمة الاحتمالية للآخر بنفس هذه الدرجة، فاذا وصلت القيمة الاحتمالية لعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافها الى درجة الاطمئنان، سقط العلم الاجمالي عن الاعتبار، فلا يكون منجزاً للتكليف المعلوم بالاجمال في كل طرف من اطرافه لوجود المانع وهو الاطمئنان، فانه حيث كان حجة يدفع لاحتمال العقوبة على التكليف المحتمل في كل طرف منها، فاذا حصل للمكلف اطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على هذا الفرد، كان يقطع بعدم العقاب عليه.

فالنتيجة في نهاية المطاف ان ضابط الشبهة غير المحصورة هو ما بلغت كثرة اطرافها الى حد تضاءلت القيمة الاحتمالية لانطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافها بدرجة يطمئن المكلف بعدم انطباقه عليه، والفرض ان الاطمئنان حجة يدفع احتمال العقاب على ارتكاب كل طرف منها هذا.

وقد اورد عليه المحقق العراقي(قده)[1] بوجهين:

الاول، منع الصغرى وهي حصول الاطمئنان الفعلي بعدم انطباق التكليف المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه المتعددة الكثيرة بنسبة متساوية واستحالة هذا.

وقد برهن على ذلك، بان الاطمئنان الفعلي بعدم وجوب الجامع المعلوم بالاجمال في كل من اطرافه لا يجتمع مع العلم الاجمالي بوجوده في بعضها، ضرورة ان العلم بوجوده في بعضها يستحيل ان يجتمع مع الاطمئنان الفعلي بعدم وجوده في شيء من اطرافه لأن نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية، فالاطمئنان الفعلي بعدم انطباق التكليف المعلوم بالاجمال على شيء من اطرافه بنحو السالبة الكلية لا يعقل ان يجتمع مع العلم بانطباقه على بعضها بنحو الموجبة الجزئية، لأنها نقيض الاولى فيستحيل اجتماعهما على شيء واحد.

والخلاصة، انه لا يمكن ان تؤدي كثرة اطراف العلم الاجمالي الى تكوين الاطمئنان الفعلي بعدم انطباق التكليف المعلوم بالاجمال على شيء

---

١ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٣٣٠

من اطرافه غير المحصورة، لأنه مناقض مع العلم الوجداني بانطباقه على بعض اطرافه.

والجواب عنه اولاً بالنقض، فانه(قده) ليس بامكانه انكار وجود احتمال عدم انطباق التكليف المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه، على اساس ان ذلك ملازم لاحتمال انطباقه على كل طرف من اطرافه، ومن الواضح ان الاحتمال الفعلي لعدم انطباق التكليف المعلوم بالاجمال على شيء من اطرافه بنحو السالبة الكلية لا يمكن ان يجتمع مع العلم الاجمالي بانطباقه على بعض اطرافه بنحو الموجبة الجزئية، لأن نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية فلا يمكن اجتماعهما على شيء واحد، اذ كما ان الاطمئنان الفعلي بعدم انطباق التكليف المعلوم بالاجمال على شيء من اطرافه بنحو السالبة الكلية، يستحيل ان يجتمع مع العلم الاجمالي الوجداني بانطباقه على بعضها بنحو الموجبة الجزئية، على اساس ان نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية كذلك احتمال عدم انطباقه على شيء من اطرافه بنحو السالبة الكلية لا يمكن ان يجتمع مع العلم الاجمالي الوجداني بانطباقه على بعضها بنفس ذلك الملاك وهو ان نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية، فاذن ما هو جوابه(قده) عن الفرض الثاني هو جوابنا عن الفرض الاول.

وثانياً بالحل، بيان ذلك:ان الاحتمالات والاطمئنانات والظنون والمعلومات والجامع الاحرازات اعم من ان تكون بدرجة الاحتمال او الظن او الاطمئنان او العلم على نوعين:

النوع الاول الاحرازات المطلقة والحرة.

النوع الثاني الاحرازات المشروطة والمقيدة.

امـا النوع الاول، فالقاعدة العامة فيه ان مجموع الاحرازات الاحتمالية مـساوق للاحـراز الاحتمالي لمجموع محتملاتها ومتعلقاتها، مثلاً احتمال قيام زيـد واحتمال موت عمرو واحتمال عدالة بكر واحتمال فسق خالد وهكذا احـتمالات مطلقـة وحـرة ولا علاقـة ولا ارتباط بينها اصلاً، ومجموع هذه الاحـتمالات مساوق مع احتمال مجموع محتملاتها ومتعلقاتها، اذ كما ان ضم بعـض هـذه الاحـتمالات الى بعضها الآخر لا يكبر النسبة ولا ينقصها، لأن احـتمال قـيام زيـد عشـرة في المائة مثلاً سواء ضم الى احتمال موت عمرو وعدالـة بكـر ام لا، فـان هـذا الضم لا يزيد في هذه النسبة ولا يكبرها ولا يضـعفها، وهذا معنى انها احتمالات مطلقة وحرة وكذلك محتملاتها، فان ضم بعضها الى بعضها الآخر لا يكبر النسبة ولا يضعفها، وهذا معنى انها محتملات حرة ومطلقة ولا علاقة بينها.

وامـا الـنوع الـثاني، فهو احرازات مشروطة ومقيدة يعني انها مرتبطة بعضـها مـع بعضـها الآخر كالاحرازات الاحتمالية في اطراف العلم الاجمالي، فانها احرازات مشروطة ومرتبطة، فاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطراف العلم الاجمالي مشروط باحتمال انطباقه على الطرف الآخر وهكـذا ولا يكـون مطلقـاً وحـراً، فـاذا علم المكلف بنجاسة احد الاناءين: الشـرقي او الغـربي، فاحـتمال انطـباق المعلـوم بالاجـمال على نجاسة الاناء الشرقي المحتملة بنسبة خمسين في المائة مشروطاً باحتمال انطباقه على نجاسة الانـاء الغـربي المحـتملة بـنفس النسبة، ومعنى ارتباط احد هذين الاحتمالين بالاحـتمال الآخـر هـو انـه كلما تضاءلت القيمة الاحتمالية لانطباق المعلوم بالاجـمال عـلى الاناء الشرقي، كبرت القيمة الاحتمالية لانطباقه على الاناء

الغربي بنفس النسبة، فاذا فرضنا ان القيمة الاحتمالية لانطباقه على الاناء الشرقي تضاءلت بنسبة عشرين في المائة، فبطبيعة الحال كبرت القيمة الاحتمالية لانطباقه على الاناء الغربي بنسبة ثمانين في المائة، وهذا معنى ان هذه الاحتمالات مترابطة ومتبادلة في القوة والضعف، فاذا انعدم احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على احدهما، انقلب العلم الاجمالي علماً تفصيلياً، واذا تضاءلت القيمة الاحتمالية لانطباقه على احدهما الى واحد في المائة، كبرت القيمة الاحتمالية لانطباقه على الآخر الى تسعة وتسعين في المائة وهكذا، واذا كان المعلوم بالاجمال مردداً بين اطراف اربعة، كانت القيمة الاجمالية لانطباقه على احدها بنسبة الواحد في الاربعة اي خمسة وعشرين في المائة، والقيمة الاحتمالية لعدم انطباقه على احدها بنسبة الثلاثة في الاربعة اي خمسة وسبعين في المأة.

والخلاصة ان القيمة الاحتمالية لانطباق المعلوم بالاجمال على كل فرد من افراده الاربعة في المثال على حساب الاحتمالات بنسبة الواحد في الاربعة، والقيمة الاحتمالية لعدم انطباقه على كل واحد من افراده على حساب الاحتمالات بنسبة الثلاثة في الاربعة اى بنسبة خمسة وسبعين في المائة، وهذه الاحتمالات سلباً وايجاباً احتمالات مترابطة متبادلة، فاذا كبر احدها ضعف الآخر بنفس النسبة على اساس كبرى حساب الاحتمالات.

واذا كان المعلوم بالاجمال مردداً بين عشرة اطراف، فالقيمة الاحتمالية لأنطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد من اطرافه متضاءلة بحساب الاحتمالات بنسبة واحد في العشرة اوعشرة في المائة وفي مقابل ذلك كبرت القيمة الاحتمالية لعدم انطباقه على كل واحد منها بحساب الاحتمالات

بنسبة تسعة في العشرة او تسعين في المائة، والنكتة في ذلك هي ان القيمة الاحتمالية في طرف الايجاب تقسم على العشرة بحساب الاحتمالات، فاذن بطبيعة الحال تكون القيمة الاحتمالية لانطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد منها واحد في العشرة اي عشرة في المائة، والقيمة الاحتمالية في طرف السلب تقسم على كل واحد منها بنسبة تسعة في العشرة اي تسعين في المائة.

وبكلمة، ان المعلوم بالاجمال اذا كان مردداً بين عشرة اطراف فهناك عشرة احتمالات، واحد من هذه الاحتمالات صادق ومطابق للواقع والتسعة الباقية غير مطابقة للواقع، ولهذا تضاءلت القيمة الاحتمالية لكل واحد منها بنسبة واحد في العشرة، وفي المقابل كبرت القيمة الاحتمالية لعدم انطباقه على كل واحد منها بنسبة تسعة في العشرة، واذا تضاءلت القيمة الاحتمالية في بعضها، كبرت بنفس النسبة في الباقي وكذلك الحال في الفرض الاول.

واذا كان المعلوم بالاجمال مردداً بين مائة فرد مثلاً، كانت القيمة الاحتمالية لانطباقه على كل واحد من افراده بنسبة واحد في افراد المائة، وفي المقابل القيمة الاحتمالية لعدم انطباقه على كل واحد منها بنسبة تسعين في المائة على حساب الاحتمالات، فاذا تضاءلت القيمة الاحتمالية للانطباق بنسبة واحد في المائة، فبطبيعة الحال كبرت القيمة الاحتمالية لعدم الانطباق بنسبة تسعة وتسعين في المائة بحساب الاحتمالات، فاذا كبر احتمال عدم انطباقه على كل واحد منها بنسبة تسعة وتسعين في المائة تبدل الى الاطمئنان قهراً واتوماتيكاً، لأن هذه النسبة هي نسبة الاطمئنان، كما ان نسبة المائة في المائة نسبة اليقين، ولكن هذا الاطمئنان ليس اطمئناناً مطلقاً وحراً بل هو اطمئنان مشروط، لأنه مرتبط بالاطمئنان بالانطباق على سائر الافراد على

البدل على حساب الاحتمالات، باعتبار ان الاطمئنان بعدم الانطباق على هذا الطرف لا يستبطن الاطمئنان بعدم الانطباق عليه في عرض عدم انطباقه على الطرف الآخر، لأن معنى هذا الفرض هو بطلان بعض هذه الاحتمالات التي هي الاساس لتكوين الاطمئنان بعدم الانطباق بدرجة خاصة وهي تسعة وتسعين في المائة، ومع هذا الفرض تضاءلت النسبة بنسبة ثمانية وتسعين في المأة على ضوء حساب الاحتمالات وهو خلف.

فالنتيجة، انه لا يمكن ان يستبطن الاطمئنان بعدم الانطباق على هذا الطرف والاطمئنان بعدم الانطباق على الطرف الآخر في عرضه، بداهة ان نسبة المعلوم بالاجمال الى كل واحد من اطرافه اذا كانت واحد في المائة بحساب الاحتمالات، فلا يعقل ان تكون اثنين في المائة والا لزم الخلف.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الاشكال المذكور من المحقق العراقي(قده) مبني على نقطة خاطئة، وهي تخيل ان المراد من الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطراف الشبهة غير المحصورة اذا كانت بدرجة تؤدى الى حصول هذا الاطمئنان هو الاطمئنان المطلق والحر، فعندئذ يلزم محذور المناقضة بين السالبة الكلية والموجبة الجزئية، ولكن قد عرفت انه لا يمكن ان يكون الاطمئنان بعدم الانطباق على كل طرف من اطراف الشبهة اطمئناناً مطلقاً وحراً، بان تكون جميع الاطمئنانات بعدم الانطباق بعدد اطراف الشبهة في عرض واحد بدون اى ارتباط بينها، فان هذا غير معقول في المقام على ضوء حساب الاحتمالات، ضرورة ان هذا الاطمئنان اى الاطمئنان بعدم الانطباق اطمئنان مشروطاً ومرتبطاً، مثلاً الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على هذا

الطرف مشروط بالاطمئنان بالانطباق على سائر الاطراف جميعاً بنحو البدل، اذ لا يمكن فرض الانطباق على هذا الطرف وذاك الطرف في عرض واحد لأنه خلف الفرض، اذ نسبة الانطباق على كل طرف في نفسه نسبة الواحد في المائة، وعليه فبطبيعة الحال تكون نسبة الانطباق على سائر الاطراف نسبة تسعة وتسعين في المائة ولا يمكن ان تكون اقل او اكثر، كما ان نسبة عدم الانطباق على كل طرف منها نسبة تسعة وتسعين في المائة، وبقانون حساب الاحتمالات نسبة الانطباق على سائر الاطراف جميعاً بنحو البدلية نفس هذه النسبة وهي تسعة وتسعون في المائة، ولا يمكن ان تكون هذه النسبة اكبر او اصغر، والا لزم خلف فرض ان نسبة عدم الانطباق على كل طرف بحده نسبة الواحد في المائة وهو لا يمكن.

فالنتيجة ان الاطمئنان بعدم الانطباق على كل طرف من اطراف الشبهة مشروط ومربوط بالاطمئنان بالانطباق على سائر الافراد تماماً على البدل، فاذن لا يكون هذا الاطمئنان اطمئناناً مطلقاً وحراً بل هو مشروط.

واما الاشكال الثاني الذي ذكره(قده)، يرجع الى منع الكبرى بعد تسليم الصغرى، وهي وجود الاحرازات الاطمئنانية لعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه، بدعوى ان الاحرازات الاطمئنانية متعارضة في الحجية والمعذرية للعلم الاجمالي بكذب بعض هذه الاحرازات وعدم مطابقته للواقع، وهذا العلم الاجمالي يمنع عن جعل الحجية لها، لأن جعلها لجميع الاحرازات الاطمئنانية لا يمكن، لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العملية ولبعضها المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح هذا.

وقد أجيب[١] بان هذا الاشكال مبني على الخلط بين الاحرازات الاطمئنانية المطلقة الحرة وبين الاحرازات الاطمئنانية المشروطة، فلو كانت الاحرازات الاطمئنانية لعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه الكثيرة احرازات اطمئنانية مطلقة حرة، لزم التعارض والتكاذب بينها، على اساس العلم الاجمالي بعدم مطابقة الجميع للواقع، والاشكال مبني على تخيل انها مطلقة.

ولكن الامر ليس كذلك، لما تقدم من ان الاحراز الاطمئناني بعدم الانطباق على كل طرف من اطراف الشبهة، مشروط بالاحراز الاطمئناني بالانطباق على سائر الاطراف، ولا يمكن فرض الاحراز الاطمئناني بعدم الانطباق على هذا الطرف مع فرض الاحراز الاطمئناني بعدم الانطباق على الطرف الآخر في عرض الاول، والا لزم خلف فرض اشتراط الاحراز الاطمئناني بعدم الانطباق على كل طرف بالاحراز الاطمئناني بالانطباق على سائر الافراد جميعاً على البدل بحساب الاحتمالات.

وان شئت قلت، ان نسبة المعلوم بالاجمال الى اطرافه اذا كانت واحداً في المائة، فبطبيعة الحال نسبة عدم انطباقه على كل طرف من اطرافه تسعة وتسعين في المائة، وهذه النسبة مرتبطة بنسبة انطباقه على سائر افراده، فاذا كانت نسبة عدم الانطباق على كل طرف نسبة تسعة وتسعين في المائة، فبطبيعة الحال نسبة انطباقه على سائر اطرافه بنفس هذه النسبة وهي تسعة وتسعين في المائة والا لزم الخلف هذا.

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص٢٣٢

وفي هذا الجواب اشكالان:

الاول، الاحـرازات الاطمئنانـية في اطراف العلم الاجمالي في الشبهات غـير المحصـورة، حيـث انها مشروطة فلا يمكن ان تكون الحجية المجعولة لها حجـية تعيينية، لأن جعل الحجية التعيينية لها انما يعقل اذا كانت تلك الاحرازات الاطمئنانية مطلقة، واما اذا كانت مشروطة كما هو المفروض، فلا يمكن جعل الحجية التعيينية لها، واما الحجية التخييرية فهي غير معقولة، فاذا علم المكلف اجـمالاً بنجاسة اناء واحد مردد بين مائة اناء، ففي مثل ذلك الاطمئنان بعدم انطـباق الانـاء النجس المعلوم اجمالاً على الاناء الاول، مشروط بالاطمئنان عـلى انطـباقه على سائر الاناءات، فاذا كانت القيمة الاحتمالية لعدم انطباقه عـلى الانـاء الاول تسـعة وتسـعين في المائـة، فبطبـيعة الحال تكون القيمة الاحتمالـية لانطباقه على سائر افراده نفس تلك القيمة وهي تسعة وتسعون في المائـة بحسـاب الاحـتمالات، والاطمئنان بعدم انطباقه على الاناء الثاني مشـروط بالاطمئـنان بانطباقه على سائر افراده منها الاناء الاول، ولا يمكن افـتراض عـدم انطـباقه على الاناء الاول في فرض عدم انطباقه على الاناء الـثاني وبـالعكس، اذ لازم هـذا الافـتراض هـو ان القـيمة الاحتمالية لعدم الانطباق قد تضاءلت بدرجة واحدة اي تضاءلت من نسبة تسعة وتسعين في المائـة الى نسـبة ثمانـية وتسعين في المائة، وهذا خلف فرض ان نسبة المعلوم بالاجمـال الى اطـرافه المائـة نسبة الواحد في المائة لا الاثنين في المائة، وعلى ضـوء هذا الفرض تكون نسبة المعلوم بالاجمال الى اطرافه المائة نسبة الاثنين في المائـة لا الواحـد فـيها، وهذا الاطمئنان اى الاطمئنان بعدم الانطباق انما نشـأ مـن حسـاب الاحـتمالات، حيـث ان احتمالات الانطباق على سائر

الاطراف جميعاً ينفي الانطباق على هذا الطرف، كما ان الاطمئنان بالانطباق على سائر الاطراف يكوّن الاطمئنان بعدم الانطباق على هذا الطرف.

والخلاصة، ان الافتراض المذكور مضافاً الى انه خلف الفرض، يستلزم بطلان بعض احتمالات الانطباق، لأنها كانت بنسبة تسعة وتسعين في المائة، ومع هذا الافتراض تضاءلت الى نسبة ثمانية وتسعين في المائة وهذا خلف، فاذن الاطمئنان بعدم الانطباق على كل طرف مشروط بالاطمئنان بالانطباق على سائر الافراد، ولهذا يكون اطمئناناً على نحو البدل، وعليه فالحجية المجعولة له لا محالة تكون تخييرية، والحجية التخييرية غير معقولة الا ان يكون المراد منها الحجية المشروطة على تفصيل ياتي في باب التعادل والترجيح، ونتيجة ذلك عدم حجية الاطمئنان المذكور.

الثاني، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الحجية التخييرية ممكنة، الا ان نتيجتها جواز اقتحام بعض اطراف الشبهة غير المحصورة لا جميعها، وان شئت قلت، ان نتيجة هذه الحجية ليست الترخيص في المخالفة القطعية العملية بل هي الترخيص في المخالفة الاحتمالية، فاذن يكون العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة منجزاً بالنسبة الى المخالفة القطعية العملية، ولا يكون منجزاً بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية، فالنتيجة ان حجية هذا الاطمئنان تقتضي جواز شرب اناء واحد من مائة اناء، غاية الامر انه مخيّر في شرب هذا الاناء او ذاك الاناء وهكذا.

ولناخذ بالنظر الى كلا الاشكالين:

اما الاشكال الاول ـ وهو ان جعل الحجية التخييرية غير معقول ـ فيندفع بما ذكرناه في مبحث التعادل والترجيح من انه لا مانع من جعل الحجية

التخييرية للخبرين المتعارضين لا ثبوتاً ولا اثباتاً وتفصيل الكلام هناك.

وعلى هذا فلا مانع من ان تكون حجية الاطمئنانات المشروطة بعدم الانطباق حجية تخييرية ثبوتاً، واما اثباتاً فالسيرة العقلائية القائمة على حجية الاطمئنان تشمل المقام ايضاً، وتدل على حجية تلك الاطمئنانات المشروطة على البدل وبنحو الحجية التخييرية.

واما الاشكال الثاني، فقد اجيب عنه[1] بان العلم الاجمالي انما ينجز التكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعي، لأنه انما ينجز ما تعلق به مباشرة، واما التكليف المتعلق بخصوص الفرد بحده الفردي، فلا يكون منجزاً بالعلم الاجمالي لعدم تعلقه به، فالمنجز له هو احتماله، وحيث ان الاطمئنان قام على خلاف هذا الاحتمال، فلا يكون مؤثراً باعتبار ان الاطمئنان مؤمن هذا.

وللنظر في هذا الجواب مجال، بتقريب ان الاطمئنانات بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه في الشبهة غير المحصورة، حيث انها اطمئنانات مشروطة وبدلية، فبطبيعة الحال تكون حجيتها مشروطة وبدلية ولا يمكن ان تكون مطلقة، ضرورة انه لا يمكن اجتماع هذه الاطمئنانات في عرض واحد والا لكانت مطلقة لا مشروطة وهذا خلف، ولهذا لا يؤدي اجتماع هذه الاطمئنانات المشروطة الى اجتماع مجموع متعلقاتها وانما يؤدي الى اجتماعها مشروطة، لأن الاحتمالات اذا كانت مشروطة فالمحتملات ايضاً كذلك، واما لو كانت مطلقة حرة، كانت محتملاتها ايضاً كذلك، واما في المثال، فاذا كانت الاطمئنانات مشروطة فمتعلقاتها ايضاً مشروطة ولا يعقل ان تكون مطلقة.

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢٣٣

ومن هنا لا تكاذب ولا تعارض بين هذه الاطمئنانات المشروطة، ولا مانع من جعل الحجية المشروطة لها وهي الحجية التخييرية البدلية.

وعلى هذا فحيث ان الاطمئنان بعدم الانطباق موجود في كل فرد في نفسه وبقطع النظر عن اجتماعه مع فرد آخر فيكون هذا الاطمئنان حجة.

ولكن على اثر حجية هذا الاطمئنان، هل يجوز اقتحام اطراف الشبهة جميعاً او لا، فيه وجهان بل قولان: فالمعروف والمشهور بين الاصحاب هو القول الاول، بدعوى ان العلم الاجمالي لا يكون منجزاً للتكليف المعلوم بالاجمال في الشبهات غير المحصورة، ولهذا لا مانع من اقتحام جميع اطرافها ولا يلزم من ذلك محذور المناقضة بين الترخيص في المخالفة القطعية العملية وبين التكليف المعلوم بالاجمال، لأن التكليف المعلوم بالاجمال اذا لم يكن منجزاً، فلا محذور في مخالفته هذا.

والصحيح هو القول الثاني، اذ لا مانع من كون العلم الاجمالي في المقام منجزاً، لأن كثرة الاطراف في نفسها لا تصلح ان تكون مانعة عن تنجيزه، اذ تنجيزه يدور مدار توفر اركانه وشروطه وهي متوفرة في المقام، لأنه تعلق بجامع التكليف الفعلي القابل للتنجز على كل تقدير، ودليل الاصل المؤمن يشمل كل طرف من اطرافه في نفسه، غاية الامر انه يسقط من جهة المعارضة، هذا بناء على ان لدليل الاصل المؤمن اطلاقاً وباطلاقه يشمل اطراف العلم الاجمالي، واما بناء على ما استظهرناه من انه لا اطلاق له بالنسبة الى اطراف العلم الاجمالي، فلا شبهة في تنجيزه.

ودعوى، انه لا مانع من الترخيص في المخالفة القطعية العملية، لأن حجية الاطمئنان بعدم الانطباق معناها ان ما يقابله من الاحتمال الموهوم

ليس منجزاً، وفي المثال المتقدم احتمال نجاسة الاناء في مقابل الاطمئنان بعدم نجاسته لا يكون مؤثراً ووجوده كالعدم لا قيمة له.

مدفوعة، اما اولاً فكما ان الاطمئنان بعدم الانطباق على هذا الفرد حجة ببناء العقلاء، فكذلك الاطمئنان بالانطباق على سائر الافراد، فانه يمنع عن ارتكاب الافراد الباقية جميعاً.

وثانياً، ان ما يترتب على هذا الاطمئنان هو جواز اقتحام طرف واحد وهو الطرف الذي قام الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال عليه، واما اقتحام سائر الاطراف فهو بلا حجة ومبرر، اذ لا اطمئنان على عدم الانطباق عليها، مثلاً اذا اقتحم فرداً من المائة، فالقيمة الاحتمالية لعدم شرب النجس تسعة وتسعين في المائة والقيمة الاحتمالية لشرب النجس واحد في المائة، واذا اقتحم فردان من المائة، فالقيمة الاحتمالية لعدم شرب النجس ثمانية وتسعين في المائة والقيمة الاحتمالية لشرب النجس اثنان في المائة، واذا اقتحم ثلاثة افرادمنها تضاءلت القيمة الاحتمالية لعدم شرب النجس الى سبعة وتسعين في المائة، وكبرت القيمة الاحتمالية لشرب النجس ثلاثة في المائة، واذا اقتحم افراداً عديدة منها، فانه بذلك يواجه احتمالاً اكبر لشرب النجس ولا يقابله الاطمئنان بعدم شرب النجس على ضوء حساب الاحتمالات، وعلى هذا فلا يجوز اقتحام جميع اطراف الشبهة غير المحصورة، لأن فيه مخالفة قطعية عملية ولا يمكن الترخيص فيها، لأن العلم الاجمالي فيها منجز لتوفر تمام اركان وشروط تنجيزه، ومجرد كثرة الاطراف لا تكون مانعة عنه، لأن عدم كثرة اطرافه ليس من شروط واركان تنجيزه، واما الاطمئنان فحيث انه مشروط، فهو انما يكون مؤمناً عن شرب واحد من اطرافها على

البدل لا اكثر، ولا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة الى المخالفة القطعية العملية وانما يمنع عن وجوب الموافقة القطعية العملية.

ودعوى، ان العقلاء لا يرون محذوراً في تقديم الاغراض الترخيصية على الغرض اللزومي المعلوم في المقام اجمالاً .

مدفوعة، لأن هذه الدعوى بعيدة عن مرتكزاتهم العقلائية، كيف انهم يرون عدم المحذور فيه مع اهتمام الشارع بالحفاظ على الغرض اللزومي المعلوم اجمالاً وعدم جواز تفويته وانه لا قيمة للاغراض الترخيصية عند الشارع ولا عند العقلاء.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان هذا الوجه ايضاً غير تام ولا يمكن تحديد الشبهة غير المحصورة بذلك، فاذن حال هذا الوجه حال الوجوه السابقة وان كان يختلف عنها في كونه وجهاً فنياً عميقاً.

تحصل مما ذكرناه، انه ليس للشبهة غير المحصورة ضابط كلى محدد، فاذن لا وجه لهذا التقسيم اى تقسيم الشبهة الى محصورة وغير محصورة وتنجيز العلم الاجمالي في الاولى دون الثانية، فالصحيح ان العلم الاجمالي منجز اذا كانت اركان تنجيزه وشروطه متوفرة والمانع غير موجود، سواء اكانت الشبهة محصورة ام غير محصورة.

هذا تمام الكلام في المرحلة الاولى وهي مرحلة تحديد الشبهة غير المحصورة وجعل الضابط لها.

واما الكلام في المرحلة الثانية: فيقع في الوجوه التي استدل بها على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة.

الوجه الاول: ما ذكره المحقق النائيني(قده)[1] من ان الشبهة غير المحصورة هي ما بلغت كثرة اطرافها الى حد لا يتمكن المكلف من المخالفة القطعية العملية لخروج بعض اطرافها عن دائرة قدرة المكلف، و من الواضح ان المكلف اذا لم يكن قادراً عليها، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً لها ولا لوجوب الموافقة القطعية العملية، باعتبارانه متفرع على حرمة المخالفة القطعية العملية.

والجواب: اما اولاً، فلما تقدم من ان وجوب الموافقة القطعية العملية ليس متفرعاً على حرمة المخالفة القطعية العملية.

وثانياً، ان مدرسة المحقق النائيني(قده) بنت على ان الترخيص القطعي في مخالفة الواقع قبيح وان كان لا يتمكن المكلف من مخالفته، وما نحن فيه من هذا القبيل، فان جريان الاصول المؤمنة في اطراف الشبهة غير المحصورة، ترخيص قطعي في المخالفة وهو قبيح وان لم يكن المكلف قادراً على المخالفة القطعية العملية.

وعلى هذا الاساس، فلا يجوز جريان الاصول المؤمنة في اطراف الشبهة غير المحصورة لدى مدرسة المحقق النائيني(قده)، لاستلزامه الترخيص القطعي في المخالفة وهو قبيح وان كان المكلف لا يقدر عليها في الخارج هذا.

ولكن تقدم ان العقل انما يحكم بقبح المخالفة القطعية العملية للمولى، لأنها تفويت لحقه وهو حق الطاعة وتعدّي عليه، واما الترخيص القطعي في المخالفة مع عدم تمكن المكلف منها في الخارج، فلا يحكم العقل بقبحه، اذ ليس فيه تفويت لحق المولى حتى يكون قبيحاً.

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٧٦

وبكلمة، ان كثرة اطراف العلم الاجمالي اذا بلغت حداً تؤدي الى خروج بعض اطرافه عن قدرة المكلف، فمع ذلك لا يجوز الرجوع الى الاصول المؤمنة فيها، لا من جهة انها تستلزم الترخيص القطعي في المخالفة، بل من جهة ان العلم الاجمالي منجز بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية، فلنا دعويان:

الاولى، ان الترخيص القطعي في المخالفة اذا لم يقدر المكلف عليها، فلا يكون قبيحاً ولا محذور فيه.

الثانية، ان خروج بعض اطراف الشبهة عن دائرة قدرة المكلف عبارة أخرى عن اضطرار المكلف الى اقتحامه، وحيث ان هذا الاضطرار الى غير المعين، فلا يوجب انحلال العلم الاجمالي لا حقيقة ولا حكماً.

اما الدعوى الاولى، فلأن ما هو قبيح بحكم العقل هو معصية المولى وتفويت حقه وهو حق الطاعة، واما قبح الترخيص فيه فانما هو بالعرض اي بواسطة قبح المعصية لا بالذات، وعلى هذا فاذا لم يكن المكلف قادراً على مخالفة المولى وتفويت حقه خارجاً، فلا يكون الترخيص فيها قبيحاً لأن قبحه ليس ذاتياً.

فالنتيجة، ان القبيح انما هو الترخيص في المخالفة القطعية العملية لا الترخيص القطعي فيها مع عدم قدرة المكلف على المخالفة والمعصية في الخارج.

واما الدعوى الثانية، فقد تقدم مفصلاً ان الاضطرار الى احد اطراف العلم الاجمالي اذا كان الى غير المعين، فلا يوجب سقوط العلم الاجمالي لا حقيقة ولا حكماً، وعندئذٍ فلا يمكن جريان الاصول المؤمنة في اطرافه، لأن جريانها في الجميع يستلزم المخالفة القطعية العملية، وجريانها في كل واحد

منها في نفسه معارض بجريانها في الآخر كذلك وتسقط حينئذٍ من جهة المعارضة، واما جريانها في بعضها المعين دون الآخر، فهو ترجيح من غير مرجح، ولهذا تسقط الاصول المؤمنة في اطرافه كلاً وبعضاً، فالنتيجة ان هذا الوجه غير تام.

الوجه الثاني[١]: ان عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة انما هو من جهة انه يوجب العسر والحرج، والمفروض انه رافع للتكليف المعلوم بالاجمال ومعه يسقط العلم الاجمالي.

والجواب: عنه قد تقدم في مستهل البحث، ان محل الكلام في المسألة انما هو في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة بما هي شبهة غير محصورة، لا من جهة طرو عنوان آخر عليها كالعسر او الحرج او الضرر او خروج بعض اطرافها عن محل الابتلاء او الاضطرار الى بعض اطرافها المعين، فان طرو هذه العناوين على الشبهة وان كان يؤدي الى سقوط العلم الاجمالي الا انه خارج عن محل الكلام، هذا اضافة الى انه لا فرق من هذه الناحية بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة، فان طرو هذه العناوين عليها ايضاً رافع للتكليف وموجب لسقوط العلم الاجمالي، فالنتيجة ان هذا الوجه خارج عن محل الكلام.

الوجه الثالث[٢]: الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في الشبهات غير المحصورة .

---

١ ـ رسائل ج ٢ ص ٥٢٥

٢ ـ رسائل ج ٢ ص ٥٢٥

والجواب : اولاً انه لا اجماع بين الاصحاب على ذلك، نعم هو مشهور بينهم ولكن الشهرة الفتوائية لا تكون حجة ولا اثر لها.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ثبوت الاجماع والتسالم بين الاصحاب، ولكنه بين اصحابنا المتأخرين لا بين القدماء ولا طريق لنا الى احراز ثبوته بينهم، لأن ثبوت الاجماع بين المتأخرين لا يكشف عن ثبوته بين المتقدمين فضلاً عن ثبوته في زمن المعصومين(ع).

وثالثاً لو سلمنا ثبوت هذا الاجماع بين المتأخرين والمتقدمين معاً الا انه ليس اجماعاً تعبدياً، لأن بعضهم ذهب الى عدم وجوب الاحتياط من جهة شمول ادلة الاصول المؤمنة لاطراف الشبهة غير المحصورة، والآخر ذهب الى ان وجوب الاحتياط حرجي والثالث الى خروج بعض اطرافها عن محل الابتلاء او محل القدرة وهكذا، فاذن ليس الاجماع هنا اجماعاً تعبدياً حتى يكون كاشفاً عن ثبوته في زمن المعصومين(ع).

ورابعاً، لوسلمنا ان هذا الاجماع تعبدي حتى عند القدماء، الا انه لا طريق لنا الى انه وصل اليهم من زمن المعصومين(ع) يداً بيد وطبقة بعد طبقة. فالنتيجة ان هذه الوجوه جميعاً غير تامة.

الى هنا قد تبين انه لا دليل على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة وسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز فيها.

ينبغي التذكير على امور:

الامر الاول: ان نتيجة هذه الوجوه التي استدل بها على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة تختلف باختلافها.

بيان ذلك: ان الدليل على عدم وجوب الاحتياط فيها ان كان الاجماع والتسالم، فحيث انه دليل لبي فلا بد من الاقتصار على المقدار المتيقن منه، والمقدار المتيقن هو جواز ارتكاب بعض اطراف الشبهة غير المحصورة لا جميع اطرافها، لأنه يستلزم المخالفة القطعية العملية، ولا نحرز ثبوت الاجماع والتسالم من الاصحاب على جواز ارتكاب جميع الاطراف المستلزم للمخالفة القطعية العملية.

وان كان الدليل على ذلك قاعدة لا ضرر او لا حرج، كان مقتضاه جواز اقتحام اطرافها بمقدار يدفع به الضرر او الحرج لا اكثر، مع ان المشهور بين الاصحاب عدم وجوب الاحتياط في اطراف الشبهة غير المحصورة مطلقاً، هذا اضافة الى ما عرفت من ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام، لأن الاحتياط اذا كان حرجياً فهو غير واجب سواء اكان في الشبهة غير المحصورة ام في الشبهة المحصورة.

وان كان الدليل على ذلك ما ذكره بعض المحققين(قده) من ان العقلاء في الشبهات غير المحصورة لا يرون محذوراً في تقديم الاغراض الترخيصية على الغرض اللزومي المعلوم اجمالاً، فمقتضاه جواز ارتكاب اطراف الشبهة وان استلزم مخالفة الواقع جزماً الا انه لا محذور فيه، حيث ان العلم الاجمالي ساقط فلا يكون منجزاً هذا.

ولكن تقدم انه لم يثبت لدى العقلاء ولا عند الشرع تقديم الاغراض الترخيصية على الغرض اللزومي المعلوم اجمالاً بل الامر بالعكس تماماً، لأهتمام العقلاء والشرع بالغرض اللزومي ولا سيما اذا كان معلوماً ولو اجمالاً والحفاظ عليه.

وان كان الدليل عليه الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه مشروطاً بالانطباق على سائر اطرافه بحساب الاحتمالات، فمقتضاه ايضاً جواز ارتكاب جميع اطراف الشبهة غير المحصورة، بتقريب ان هذا الاطمئنان كما تقدم اطمئنان مشروط وثابت لكل طرف بنحو البدلية، وعلى هذا فاذا علم اجمالاً بنجاسة اناء واحد مردد بين مائة اناء واراد المكلف شرب الاناء الاول، فلا مانع منه من جهة الاطمئنان بعدم نجاسته، باعتبار ان احتمال نجاسته واحد في المائة واحتمال عدم نجاسته تسعة وتسعين في المائة، وكذلك الحال في شرب الاناء الثاني والثالث، وحيث ان القيمة الاحتمالية لعدم الانطباق قد تضألت في شرب الاناء الثاني والثالث الى ان زال هذا الاطمئنان وهو الاطمئنان بعدم الانطباق، على اساس ان منشأه قد زال وهو الاطمئنان بالانطباق على سائر الاطراف بنحو البدلية، وكذلك زال العلم الاجمالي بالنجاسة وانحل، وحينئذٍ فلا مانع من الرجوع الى الاصل المؤمن فيها، وهذا معنى جواز ارتكاب جميع اطرافها هذا.

ولكن لا يمكن المساعدة عليه، لأن المانع عن تنجيز العلم الاجمالي انما هو الاطمئنان بعدم الانطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه على البدل، وعلى هذا فالمكلف يطمئن بعدم انطباقه على هذا الفرد فيشربه استناداً الى الاطمئنان بانه ليس بنجس، وفرضنا ان الامر كذلك في ارتكاب الفرد الثاني، واذا زاد تضاءلت القيمة الاجمالية لعدم الانطباق عن درجة الاطمئنان الى ما دونه، فاذا زال الاطمئنان، زال المانع عن تنجيز العلم الاجمالي .

ودعـوى ان العـلم الاجمالي قد زال بارتكاب بعض اطرافه. لاحتمال ان المعلوم بالاجمال فيه دون سائر الافراد .

مدفوعـة بـان ارتكاب البعض لا يوجب زواله عن الجامع، لأن العلم الاجمـالي متقوم بتعلقه بالجامع الانتزاعي، فطالما يكون العلم به موجوداً فانه غـير مـنحل، وانحلاله انما هو بزواله عنه وانقلابه الى الفرد، ومن الواضح ان ارتكـاب بعـض الاطراف لا يوجب انحلاله وزواله عن الجامع ولا تأثير لـه فيه، غاية الامر بعد الارتكاب يكون الجامع مردداً بين ما ارتكبه من الافراد وبين الافراد الباقية.

وبكـلمة، ان الاطمئـنان بعدم الانطباق ليس على طرف معين من اطراف العـلم الاجمـالي حتى يوجب انحلاله كالاضطرار الى المعين وكالامارة المعتبرة الـتي قامـت على بعض اطرافه المعين، فانها توجب انحلاله حكماً بل هو كالاضطرار الى غـير المعـين، باعتبار ان الاطمئنان بعدم الانطباق، اطمئنان مشروط لكل طـرف مـن اطـرافه وبنحو البدلية، وتطبيقه على طرف دون آخر انما هو بيد المكلـف، والا فالاطمئـنان لـيس قائمـاً على هذا الطرف بالخصوص او ذاك الطـرف، باعتـبار انه اطمئنان مشروط لا مطلق ولهذا لا يوجب انحلال العلم الاجمالي، فاذن يكون العلم الاجمالي منجزاً لوجوب الموافقة القطعية العملية.

فالنتـيجة، ان هـذا الاطمئـنان حيـث انه مشروط وبدلي، فلا يوجب انحلال العلم الاجمالي، وحاله من هذه الناحية حال الاضطرار الى غير المعين.

هـذا اضـافة الى ان هـذا الاطمئـنان ناشـيء مـن الاطمئنان بانطباق التكليف المعلوم بالاجمال على سائر الافراد على البدل بحساب الاحتمالات، وعـلى هـذا فـلا يجـوز اقـتحام سـائر الافـراد، عـلى اساس ان الاطمئنان

بالانطباق حجة ويوجب تنجيز التكليف المردد بين سائر الافراد، وانما يجوز للمكلف اقتحام فرد واحد منها على ضوء الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال عليه دون الاكثر، لأن اقتحامه يخالف الاطمئنان بالانطباق على سائر الافراد.

فالنتيجة ان هذا الدليل ايضاً غير تام.

الامرالثاني : ان الشبهة غير المحصورة، هل تختص بالشبهة التحريمية او تعم الشبهة الوجوبية ايضاً، فيه قولان:

فذهب المحقق النائيني(قده)[1] الى القول الاول وهو الاختصاص، على اساس ما ذكره(قده) من الضابط لتحديد الشبهة غير المحصورة وهو بلوغ اطرافها من الكثرة الى حد لا يتمكن المكلف من المخالفة القطعية العملية. وهذا الضابط لا ينطبق الا على الشبهة التحريمية، باعتبار ان الشبهة الوجوبية مهما كثرت اطرافها، كان المكلف قادراً على المخالفة القطعية العملية.

واما اذا كان مدرك عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة الاجماع والتسالم، فلا تختص الشبهة غير المحصورة بالشبهة التحريمية بل تعم الشبهة الوجوبية ايضاً، لأن الشبهة اذا بلغت كثرة اطرافها الى غير المحصورة فهي شبهة غير محصورة، فلا يجب الاحتياط فيها بلا فرق بين ان تكون الشبهة تحريمية او وجوبية، غاية الامر حيث ان الدليل لبي، فلا يكون حجة الا في المقدار المتيقن وهو جواز المخالفة الاحتمالية دون المخالفة القطعية العملية، ولا فرق من هذه الناحية بين الشبهتين هما التحريمية والوجوبية.

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ص ٢٧٧

وان كـان مدركـه قاعدة لا ضرر او لا حرج، فالامر ايضاً كذلك، لأن جـريان هـذه القـاعدة تدور مدار موضوعها وجوداً وعدماً، بلا فرق بين ان يتحقق موضوعها في الشبهة غير المحصورة الوجوبية او التحريمية.

وان كـان مدركـه الاطمئـنان بعـدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طـرف مـن اطـرافه بنحو الاشتراط والبدلية، فايضاً لا فرق بين كون الشبهة غـير المحصـورة تحريمية او وجوبية، فان الواجب اذا كان مردداً بين مائة فرد، فبطبـيعة الحـال كـان المكلـف يطمـئن بعدم انطباقه على كل فرد من افراده مشروطاً وعلى البدل، ولهذا لا فرق من هذه الناحية بين قسمي الشبهة.

فالنتـيجة، انـه لا وجـه لتخصـيص الشـبهة غـير المحصـورة بالشـبهة التحريمـية، ومـن هـنا كـان عـلى المحقـق النائيني(قده) ان يفسر الشبهة غير المحصـورة اذا كانـت تحريمـية بمـا لا يتمكن من المخالفة القطعية العملية، واذا كانت وجوبية بما لا يتمكن من الموافقة القطعية العملية .

الى هـنا قد تبين انه ليس للشبهة غير المحصورة تعريف محدد وضابط معـين، كمـا انـه لا دلـيل عـلى عـدم وجوب الاحتياط فيها وسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز.

الامرالثالـث: ان المعلـوم بالاجمـال اذا كـان مـردداً بين كثير في كثير تسـمى ذلـك بشـبهة الكـثير في الكـثير، كما اذا علم المكلف اجمالاً بنجاسة خمـسة وعشـرين اناءً في مائة اناء مثلاً او مائة اناء في الف وهكذا، فهل هذه الشبهة من الشبهة غير المحصورة او من المحصورة.

والجواب، انه بناء على ما ذكره المحقق النائيني(قده)[١] من الضابط للشبهة غير المحصورة وهو عدم تمكن المكلف من المخالفة القطعية العملية، يدور كون هذه الشبهة من الشبهة غير المحصورة مدار وجوب هذا الضابط، وهو ان المكلف اذا لم يتمكن من المخالفة القطعية العملية فيها فهي من الشبهة غير المحصورة، وان كان متمكناً من المخالفة القطعية العملية فهي من الشبهة المحصورة، كما اذا فرضنا انه متمكن من اقتحام ستة وسبعين اناءً، فانه اذا اقتحم هذا العدد، تيقن انه ارتكب النجس ولو في اناء واحد، واما اذا لم يتمكن من المخالفة القطعية العملية ولو بارتكاب ستة وسبعين اناءً، فهي من الشبهة غير المحصورة هذا.

فالصحيح، انه لا ريب في ان هذه الشبهة من الشبهة المحصورة ويكون العلم الاجمالي فيها منجزاً، لأن نسبة الاناء النجس الى الاناء الطاهر فيها نسبة واحدة في الاربعة، فاذا شرب المكلف اربعة اناء من هذه الآنية، فقد يحصل العلم او الاطمئنان بشرب النجس، وقد يحصل العلم او الاطمئنان بشرب اكثر من اربعة اناء، واما ان العلم بشرب النجس لا يحصل الا بارتكاب ستة وسبعين اناء من هذه الآنية مبني على المصادفة وهي لا تدوم.

واما اذا كان المدرك الاجماع او قاعدة لا ضرر او لا حرج او الاطمئنان بعدم الانطباق، فهي من الشبهة المحصورة كما هو ظاهر.

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٧٨

(نتيجة هذا التنبيه عدة نقاط)

النقطة الاولى: ان الشبهة بعنوان غير المحصورة لم ترد في شيء من الروايات حتى ننظر الى مفهومها سعة وضيقاً، ومن هنا ننظر الى عامل كثرة اطراف العلم الاجمالي، وهل هو منشأ لسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز وعدم وجوب الاحتياط بما هو او لا، والكلام في المسألة انما هو في ذلك، واما اذا كان الموجب لسقوطه عن التنجيز عنوان آخر كالاضطرار او الحرج او الضرر او غير ذلك، فهو خارج عن محل الكلام.

النقطة الثانية: قد ذكروا للشبهة غير المحصورة عدة ضوابط، منها ما يكون عده معسوراً .

وفيه ان هذا لا يصلح ان يكون ضابطاً لعدم تنجيز العلم الاجمالي .

ومنها ما ذكره شيخنا الانصاري(قده) من ان الضابط لها هو كون كثرة اطرافها بلغت حداً يكون احتمال وجود التكليف في كل طرف من اطرافها موهوماً بحيث لا يصلح ان يكون منجزاً ولا يعتني به العقلاء .

ولكن تقدم انه غير تام، لأن الاحتمال مهما كان ضعيفاً، فهو منجز بواسطة العلم الاجمالي، هذا اضافة الى ان متعلق العلم الاجمالي، الفرد دون الجامع، لأنه مأخوذ بعنوان الاشارة الى ما هو متعلقه، فاذن يكون المنجز العلم الاجمالي مباشرة، ولا فرق في ذلك بين القول بالاقتضاء والقول بالعلية.

النقطة الثالثة: ان الضابط في كون الشبهة غير محصورة هو ما بلغت كثرة اطرافها الى حد تكون موافقتها القطعية العملية عسيرة او حرجية، وقد تقدم ان هذا خارج عن محل الكلام، وما قيل من ان الضابط لها انما هو

بالصدق العرفي، فلا يرجع الى معنى محصل.

النقطة الرابعة: ان الضابط في كون الشبهة غير محصورة، هو عدم تمكن المكلف من المخالفة القطعية العملية ومعه لا يكون العلم الاجمالي منجزاً لها، وحيث ان وجوب الموافقة القطعية العملية مترتب عليها، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً لوجوبها ايضاً، وتقدمت المناقشة في هذا الضابط فراجع.

النقطة الخامسة: ان ما ذكره بعض المحققين(قده) من ان عدم وجوب الموافقة القطعية العملية ليس من جهة انه متفرع على حرمة المخالفة القطعية العملية، بل من جهة ان الشبهة اذا كانت محصورة، لم تجر الاصول المرخصة في اطرافه، لاستلزام ذلك الترخيص في المخالفة القطعية العملية، واما اذا كانت الشبهة غير محصورة، فلا يرى العقلاء محذوراً في تقديم الاغراض الترخيصية على الاغراض اللزومية، لا يمكن المساعدة عليه كما تقدم.

النقطة السادسة: ذكر بعض المحققين(قده) ان المعيار في الشبهة غير المحصورة، هو ما بلغت كثرة اطرافها حداً تتضاءل عنده القيمة الاحتمالية لانطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه الى درجة الوهم، وفي مقابل ذلك تكبر القيمة الاحتمالية لعدم انطباقه على كل طرف منها على البدل الى درجة الاطمئنان على ضوء حساب الاحتمالات، ومنشأ هذا الاطمئنان اي الاطمئنان بعدم الانطباق على هذا الطرف هو احتمالات الانطباق على سائر الاطراف جميعاً، ومجموع هذه الاحتمالات تبلغ درجة الاطمئنان، فاذن الاطمئنان بعدم الانطباق منشاؤه الاطمئنان بالانطباق على سائر الاطراف هذا .

وناقش فيه بعض المحققين(قده) ولكن المناقشة غير واردة فراجع.

النقطة السابعة: ان الاطمئنانات في اطراف الشبهة غير المحصورة اطمئنانات مشروطة لا مطلقة حرة، لأن الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف مشروط بالاطمئنان بالانطباق على سائر الاطراف، فيكون هذا الاطمئنان ثابتاً لكل طرف بنحو البدلية، ولهذا يكون هنا اطمئنان واحد على البدل ناشيء من الاطمئنان بالانطباق على سائر الاطراف كذلك.

النقطة الثامنة: ان حجية هذا الاطمئنان لا يمكن ان تكون تعيينية بل هي تخييرية، ولا مانع من الحجية التخييرية ثبوتاً واثباتاً، ونتيجة هذه الحجية التخييرية جواز اقتحام طرف واحد او طرفين اذا فرضنا ان الاطمئنان بعدم الانطباق موجود، واما اذا اراد اقتحاماً ثالثاً ورابعاً وهكذا، زال هذا الاطمئنان بحساب الاحتمالات.

النقطة التاسعة: ان هذا الاطمئنان المشروط كالاضطرار الى احد اطراف العلم الاجمالي غير المعين، فكما ان هذا الاضطرار لا يوجب انحلال العلم الاجمالي فكذلك الاطمئنان المذكور المشروط، فاذن يكون العلم الاجمالي منجزاً بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية.

النقطة العاشرة: انه ليس للشبهة غير المحصورة في مقابل الشبهة المحصورة ضابط كلي محدد سعة او ضيقاً، وما ذكر من الضوابط لها لا يتم شيء منها.

النقطة الحادية عشر: المشهور عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة، وقد استدل عليه بوجوه:

الاول مـا ذكره المحقق النائيني(قده) من ان اطرافها اذا بلغت من الكثرة بحيث لا يتمكن من المخالفة القطعية العملية، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً الا بالنسـبة الى حـرمة المخالفـة القطعـية العملـية، ولا بالنسـبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية، باعتبار انه متفرع عليها.

وفـيه مـا تقدم من ان وجوب الموافقة القطعية العملية لا يكون متفرعاً عـلى حـرمة المخالفـة القطعـية العملـية، وعليه فلا مانع من ان يكون العلم الاجمالي منجزاً له على تفصيل تقدم.

وهـنا وجـوه أخـر لعدم وجوب الاحتياط فيها ولكنها جميعاً واضحة البطلان.

الـنقطة الثانـية عشـر: ان نتـيجة الوجـوه الـتي استدل بها على عدم وجـوب الاحتـيـاط تختـلف باخـتلاف تلـك الوجـوه، فان كان الدليل عليه الاجمـاع، فـلا بـد من الاخذ بالمقدار المتيقن، وان كان الدليل عليه قاعدة لا حـرج ولا ضـرر، فالمرفوع خصوص وجوب الاحتياط الذي يستلزم الضرر او الحـرج لا مطلقـاً، وان كان الدليل عليه هو ان العقلاء لا يرون محذوراً في تقـديم الاغراض الترخيصية على الغرض اللزومي المعلوم اجمالاً في الشبهات غـير المحصـورة، فمقتضـاه جـواز اقتحام جميع اطراف الشبهة غير المحصورة وهكذا.

الـنقطة الثالـثة عشـر: ان الشـبهة غـير المحصورة لا تختص بالشبهات التحريـمية بـل تشـمل الشبهات الوجوبية ايضاً، ولا وجه لتخصيصها بالاولى كما عن المحقق النائيني(قده).

النقطة الرابعة عشر: قد ظهر انه لا فرق بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة في تنجيز العلم الاجمالي، نعم الشبهة اذا كانت غير محصورة، قد تبتلي بوجود مانع عن تنجيز العلم الاجمالي كلزوم العسر أو الحرج من الاحتياط فيها او خروج بعض افرادها عن محل الابتلاء او غير ذلك.

(مبحث الاقل والاكثر الارتباطيين)

وقبل الدخول في تفصيل البحث عن هذه المسألة، ينبغي تقديم مقدمة وهي ما يلي: لحد الآن قد تقدم البحث عن مسالتين:

الاولى: مسالة الشك في التكليف وشروطه واقسامه وما يترتب عليه من الفروع، وقد سبق تفصيل كل ذلك، وبنينا في هذه المسالة ان المرجع فيها اصالة البراءة لا اصالة الاحتياط.

الثانية: مسالة الشك في المكلف به بعد العلم بالتكليف وشروطها وفروعها وهي مباحث العلم الاجمالي وشروط تنجيزه، تقدم تفصيل كل ذلك بشكل موسع.

وبعد هذه المقدمة نقول، هل ان مسالة الاقل والاكثر الاستقلاليين داخلة في المسالة الاولى ام الثانية؟

والجواب: انها من صغريات المسالة الاولى، وذلك لأن فيها تكليفين: احدهما معلوم تفصيلاً والآخر مشكوك بالشك البدوي، فليس هنا شك في المكلف به مع العلم بالتكليف، فاذا علم المكلف اجمالاً بانه مديون من زيد مثلاً ولكنه لا يعلم انه مديون بدينار او دينارين، فوجوب اداء دينار واحد معلوم تفصيلاً، واما وجوب اداء الزائد عليه، فهو مشكوك بالشك البدوي

ومورد لاصالة البراءة.

فالنتيجة انه لا شبهة في انها داخلة في المسالة الاولى دون الثانية .

واما مسالة الاقل والاكثر الارتباطيين التي هي محل الكلام في المقام، فهل هي داخلة في المسالة الاولى ومن صغرياتها او انها داخلة في المسالة الثانية.

والجواب ان فيها قولين:

القول الاول، انها داخلة في المسالة الاولى والمرجع فيها اصالة البراءة .

القول الثاني، انها داخلة في المسالة الثانية والمرجع فيها قاعدة الاشتغال، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، ان هنا خلافات أخرى بين الاصوليين في هذه المسالة من جهات أخرى، سوف يظهر حالها في ضمن البحوث القادمة.

ومن هنا يقع الكلام في هذه المسالة في مقامات:

المقام الاول: في دوران الامر بين الاقل والاكثر بلحاظ اجزاء الواجب كالصلاة ونحوها .

المقام الثاني: في دوران الامر بينهما بلحاظ شرائط الواجب .

المقام الثالث: في دوران الامر بين التعيين والتخيير شرعا .

المقام الرابع: في دوران الامر بينهما عقلاً .

المقام الخامس: في بيان ملحقات المسالة .

اما الكلام في المقام الاول : وهو دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في اجزاء الواجب كالصلاة ونحوها، فهل المرجع فيه اصالة البراءة عن وجوب الاكثر او اصالة الاحتياط فيه.

والجواب ان في المسالة قولين:

القول الاول، ان المرجع فيها اصالة البراءة، وقد اختار هذا القول جماعة من المحققين الاصوليين[١].

القول الثاني، ان المرجع فيها اصالة الاشتغال، وقد اختار هذا القول المحقق الخراساني(قده)[٢] في حاشيته على الرسائل، واما في الكفاية فقد فصل بين اصالة البراءة الشرعية والبراءة العقلية، بجريان الاولى في المسالة دون الثانية، فالنتيجة ان في المسالة اقوالاً ثلاثة:

الاول : ان المرجع في المسالة اصالة البراءة لا غيرها.

الثاني : ان المرجع فيها اصالة الاشتغال مطلقاً .

الثالث : التفصيل في المقام بين اصالة البراءة الشرعية واصالة البراءة العقلية، بجريان الاولى في المقام دون الثانية هذا.

وقد استدل على القول الثاني بوجوه:

الوجه الاول[٣] : ان العلم الاجمالي بالوجوب المتعلق بالجامع بين الاقل والاكثر لا ينحل الى العلم التفصيلي بوجوب الاقل والشك البدوي في وجوب الاكثر، وقد افاد في وجه ذلك ان الاقل ماهية بشرط لا والاكثر ماهية بشرط الشيء، وهما ماهيتان متباينتان فلا يمكن انحلال العلم الاجمالي لا حقيقة ولا حكماً، ولا تقاس مسالة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين بمسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين، لأن هناك وجوبين:

---

١ ـ منهم الشيخ في الرسائل ج ٢ ص ٥٥٥

٢ ـ كفاية الاصول ص ٤١٦-٤١٣

٣ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٨٦

احدهما متيقن تفصيلاً وهو وجوب الاقل والآخر مشكوك بدواً وهو وجوب الاكثر، فاذا علم المكلف اجمالاً بانه مديون اما ديناراً واحداً او دينارين، فوجوب اداء دينار واحد معلوم تفصيلاً، واما وجوب اداء دينار زائد فهو مشكوك بدواً، فاذن هنا وجوبان احدهما متعلق بدينار واحد وهو معلوم تفصيلاً والآخر متعلق بالزائد وهو مشكوك بدواً، بينما يكون في المقام وجوب واحد مردد بين تعلقه بالاقل او الاكثر وليس في المقام العلم بوجوب الاقل والشك في وجوب الزائد، ولهذا لا ينحل هذا العلم الاجمالي لا حقيقة ولا حكماً هذا.

وقد أجيب عن ذلك بوجهين:

الاول، ما ذكره شيخنا الانصاري(قده)[1] من ان العلم الاجمالي في المقام ينحل الى علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الزائد، لأن وجوب الاقل الجامع بين الوجوب النفسي والغيري معلوم تفصيلاً، اذ الوجوب اذا كان متعلقاً بالاقل بحده فهو نفسي، وان كان متعلقاً بالاكثر كذلك فهو غيري، لأنه مقدمة داخلية للاكثر، فاذن لا مانع من جريان اصالة البراءة عن وجوب الاكثر.

والجواب انه(قده) ان اراد بالانحلال الانحلال الحقيقي فهو غير معقول، وذلك لأن الانحلال الحقيقي يتوقف على انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل حتى ينحل العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي، وفي المقام لا نحرز ان المعلوم بالتفصيل مصداق للمعلوم بالاجمال، لأن المعلوم بالتفصيل هو الجامع

---

١ ـ رسائل ج ٢ ص ٥٥٨

بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري، والمعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسي فحسب، فعندئذٍ ان كان المعلوم بالتفصيل وجوباً نفسياً فهو مصداق للمعلوم بالاجمال، وان كان وجوباً غيرياً فلا يكون مصداقاً له، لأن الواجب النفسي لا يمكن ان ينطبق على الواجب الغيري، فاذا لم نحرز انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل، فلا نحرز انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي.

وان اراد(قده) به الانحلال الحكمي، وهو عدم جريان الاصل المؤمن في الاقل للعلم بوجوبه الجامع بين الوجوب النفسي والغيري، فاذن لا مانع من جريانه في الاكثر وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً.

فيرد عليه اولاً، انه مبني على اتصاف اجزاء الواجب كالصلاة مثلاً بالوجوب الغيري، ولكن قد تقدم في مبحث مقدمة الواجب، ان الاجزاء لا تتصف بالوجوب الغيري لعدم توفر ملاكه فيها.

وثانياً على تقدير تسليم انها تتصف بالوجوب الغيري، الا انا ذكرنا غير مرة ان الوجوب الغيري لا يقبل التنجيز ولهذا لا يجري الاصل المؤمن فيه، لأن جريانه انما هو لرفع الكلفة والعقوبة ولا عقوبة على الوجوب الغيري، وعلى هذا فلا اثر للعلم التفصيلي بوجوب جامع بين النفسي والغيري، حيث ان وجوب الاقل اذا كان غيرياً فلا اثر له، والاثر انما يترتب على وجوبه النفسي وهو مشكوك فيه، وحينئذٍ فاصالة البراءة عنه معارضة باصالة البراءة عن وجوب الاكثر فتسقطان معاً فيكون العلم الاجمالي منجزاً، فالنتيجة ان ما ذكره شيخنا الانصاري(قده) لا يمكن المساعدة عليه.

الثاني[١]، ان العلم الاجمالي في المقام ينحل الى علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الاكثر، لان وجوب الاقل بوجوب نفسي معلوم تفصيلاً اما بحده او في ضمن الاكثر، وعلى كلا التقديرين فتعلق الوجوب النفسي بالاقل معلوم تفصيلاً والشك انما هو في وجوب الزائد، فاذن ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الزائد والمرجع فيه اصالة البراءة.

ونوقش في هذا الوجه بعدة امور:

الامر الاول : ان ملاك انحلال العلم الاجمالي حقيقة انما هو بانطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل، والمفروض ان هذا الانطباق غير محرز في المقام، لأن المعلوم بالاجمال الوجوب النفسي المستقل، والمعلوم بالتفصيل الوجوب الجامع بين المستقل والضمني، ولهذا لا يكون انطباقه عليه محرزاً، لأن الوجوب في الواقع لو كان متعلقاً بالاقل بحده، انطبق المعلوم بالاجمال عليه والا فلا هذا.

ولناخذ بالنقد عليه وهو يتوقف على بيان مقدمتات:

المقدمة الاولى: ان وجود الاجزاء عين وجود المركب، لأن حقيقة المركب عبارة عن نفس تلك الاجزاء الارتباطية، ضرورة انه ليس في الخارج وجودان: احدهما وجود الاجزاء والآخر وجود المركب، بل فيه وجود واحد وهو وجود الاجزاء، اذ عنوان المركب عنوان انتزاعي لا واقع موضوعي له ومنتزع من ارتباط الاجزاء بعضها مع بعضها الآخر.

---

١ ـ رسائل ج ٢ ص ٥٥٨ ـ مصباح الاصول ج٢ ص ٤٢٨

فالنتيجة، ان الوجود في الخارج بمفاد كان التامة، وجود واحد وهو وجود الاجزاء بالاسر.

المقدمة الثانية: ان الوجوب المجعول في المقام وجوب واحد حقيقة، وهذا الوجوب الواحد متعلق بنفس الاجزاء بمفاد كان التامة، ولا يكون لعنوان المركب اي دخل فيه لا جزءاً ولا قيداً لعدم واقع موضوعي له في الخارج، بل لو كان ماخوذاً في لسان الدليل، كان اخذه بعنوان المشير الى ما هو متعلق الحكم لا بعنوان الموضوعية، واما الامر الوارد في الكتاب والسنة بالصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك، فهو ليس امراً بالمركب بل هو امر بالاجزاء المرتبطة بعضها مع بعضها الآخر ثبوتاً وسقوطاً المعنونة بهذا العنوان والاسم، فتكون هذه العناوين من العناوين القصدية المقومة.

المقدمة الثالثة: ان الوجوب المجعول في الشريعة المقدسة هو الوجوب بمفاد كان التامة، وتعلق هذا الوجوب بمجموع من اجزاء الصلاة من التكبيرة الى التسليمة معلوم تفصيلاً، والشك انما هو في سعته اي سعة هذا الوجوب للسورة وعدم سعته لها، وحينئذٍ فان كان الوجوب في الواقع متسعاً للسورة، ينتزع عنوان الضمنية للوجوب المتعلق بالاقل وهو الاجزاء المعلومة بالتفصيل، وان لم يكن متسعاً لها، ينتزع عنوان الاستقلالية له، فاذن عنوان الضمنية والاستقلالية من العناوية الانتزاعية التي لا واقع موضوعي لها في الخارج، ولا يكون لهما اي دخل لا في الوجوب ولا في ملاكه في مرحلة المبادي وخارجان عن حقيقته.

المقدمة الرابعة: ما هو ثابت في عهدة المكلف ومسؤوليته، هو الحكم المولوي اللزومي الصادر من المولى في الشريعة المقدسة بمفاد كان التامة، ولهذا

الحكم واقع موضوعي في عالم الاعتبار والجعل، وعلى هذا فاذا علم المكلف بثبوت هذا الحكم في عهدته تنجز عليه، واما ما لا يكون حكماً مولوياً لزومياً مجعولاً في الشريعة المقدسة، فلا يكون داخلاً في العهدة وقابلاً للتنجيز.

المقدمة الخامسة: ان الثابت في العهدة والقابل للتنجز هو الوجوب بمفاد كان التامة المتعلق بالاجزاء المعلومة تفصيلاً، لأنه مجعول في الشريعة المقدسة دون الوجوب بمفاد كان الناقصة، واما وصف استقلاليته، فانه وان كان مشكوكاً الا انه وصف انتزاعي منتزع من حد الوجوب وليس له ما بازاء في الخارج لكي يكون حاكياً عنه، وحد الشيء امر عدمي خارج عنه، فاذن لا اثر للشك فيه.

ونتيجة هذه المقدمات هي ان الوجوب المجعول من قبل الشارع، حيث انه متعلق بالاجزاء المعلومة تفصيلاً، فيوجب انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بوجوب تلك الاجزاء وشك بدوي في وجوب الزائد، لأن المعلوم بالاجمال هو الوجوب المجعول من قبل الشارع بمفاد كان التامة وهو ينطبق على المعلوم بالتفصيل حقيقة، لأنه مصداقه واقعاً، والمفروض انه منجز بالعلم التفصيلي، واما وصف الاستقلال والضمنية فهو خارج عن حقيقة الوجوب وغير داخل في العهدة وغيرقابل للتنجز، لأن القابل له انما هو الحكم المولوي لا كل شيء، ومن الواضح ان المعلوم بالتفصيل بقطع النظر عن هذين الوصفين عين المعلوم بالاجمال، وهذا معنى انحلاله به حقيقة، بل يمكن ان يقال انه لا علم اجمالي الا بلحاظ مفهوم الاقل والاكثر في عالم الذهن، واما بلحاظ الواقع، فوجوب الاقل بمفاد كان التامة المجعول شرعاً معلوم تفصيلاً، والشك انما هو في سعته وشموله للزائد.

وبكلمة، ان العلم الاجمالي بوجوب نفسي مستقل مردد بين تعلقه بالاقل او بالاكثرغير قابل للانحلال، لأن المعلوم بالاجمال وهو الوجوب بمفاد كان الناقصة مشكوك في كل من الاقل والاكثر، ولا يكون متيقناً في الاقل حتى ينحل العلم الاجمالي به.

ولكن لا اثر لهذا العلم الاجمالي، لأنه ليس علماً اجمالياً بالتكليف الشرعي الثابت في العهدة، حيث ان الوجوب بمفاد كان الناقصة ليس مجعولاً في الشريعة المقدسة حتى يدخل في العهدة ويقبل التنجز، لأن المجعول انما هو الوجوب بمفاد كان التامة لا بهذا الوصف العنواني وهو وصف الاستقلال، حيث ان الوجوب الموصوف بهذا الوصف مجرد مفهوم في عالم الذهن لا واقع له في عالم الاعتبار، ومن الواضح ان العلم الاجمالي به لا يؤثر في شيء، لأنه ليس علماً بالتكليف الشرعي القابل للتنجيز بل علم بالمفهوم الذهني التصوري الذي ليس بحكم شرعي داخل في عهدة المكلف ومسؤوليته.

الى هنا قد تبين ان ما في كلمات الاصحاب من فرضية كون المعلوم بالاجمال المردد بين تعلقه بالاقل او بالاكثر هو الوجوب النفسي الاستقلالي اي بوصف الاستقلال، ومن الطبيعي ان المعلوم بالاجمال بهذا الوصف لا ينطبق على المعلوم بالتفصيل وهو الوجوب المتعلق بالاقل، لأنه جامع بين الوجوب النفسي المستقل والوجوب النفسي الضمني، وليس مصداقاً للمعلوم بالاجمال حتى ينطبق عليه.

لا يرجع الى معنى معقول، اذ لا واقع موضوعي لهذه الفرضية، لأنها مبنية على ان يكون المجعول هو الوجوب بوصف الاستقلال بمفاد كان الناقصة، ومن المعلوم ان وصف الاستقلال غير مجعول، لأنه امر انتزاعي

انتزع من حد الوجوب الذي هو امر عدمي وخارج عنه. هذا اضافة الى ان جعل الاحكام الشرعية انما هو بمفاد كان التامة لا بمفاد كان الناقصة، ضرورة ان الجعل مجرد اعتبار من المولى في عالم الاعتبار والذهن، ولا معنى للقول بان المولى جعل الوجوب مستقلاً، بداهة ان وصف الاستقلال خارج عن الوجوب ومنتزع من حده، لأن المولى جعل الوجوب بمفاد كان التامة الذي هو وجوب بالحمل الشايع لا الوجوب بمفاد كان الناقصة، فانه وجوب بالحمل الاولي دون الشايع الصناعي، وعلى هذا فالمعلوم بالاجمال هو الوجوب المجعول في الشريعة المقدسة وهو ينطبق على الوجوب المعلوم تفصيلاً وهو وجوب الاقل، وبذلك ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الزائد.

هذا بناء على ما هو الصحيح من ان الاطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد ظاهر، لأن متعلق الوجوب ان كان الاقل، فمعناه عدم لحاظ الزائد معه، مثلاً وجوب الصلاة اذا كان متعلقاً بالاقل، فمعناه عدم لحاظ السورة معه، واذا كان متعلقاً بالاكثر فمعناه لحاظ السورة معه، وعلى كلا التقديرين فلحاظ الاقل معلوم تفصيلاً، كما ان تعلق الوجوب به كذلك، والمجعول انما هو حد الوجوب وهو خارج عن متعلق الوجوب، لأنه امر عدمي وعبارة عن عدم اللحاظ.

نعم، بناء على ما اختاره السيد الاستاذ(قده)[1] من ان الاطلاق امر وجودي وهو لحاظ عدم القيد، فالاقل حينئذٍ يكون مبايناً للاكثر، لأنه ماهية

---

١ ـ محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٨٨و١٧٤-١٧٣

ملحوظة بشرط لا والاكثر ماهية ملحوظة بشرط شيء فهما ماهيتان متباينتان، ولكن تباينهما انما هو بلحاظ وجودهما في الذهن، فان الصورة الذهنية للماهية بشرط لا، مباينة للصورة الذهنية للماهية بشرط الشيء، واما بلحاظ وجودهما في عالم الخارج فلا تباين بينهما، ومن الواضح ان المولى لا يريد من المكلف ايجاد الصورة الذهنية، لكي يقال ان الامر يدور بين المتباينين، بل المولى يريد ايجاد ما بازائها في الخارج، لأنه داخل في عهدة المكلف دون الصورة الذهنية فانها خارجة عن قدرته واختياره، وما هو مقدور له وتحت اختياره، هو ما بازاء هذه الصورة في الخارج.

والخلاصة ان النسبة بين الاقل والاكثر على ضوء هذا المبنى التباين في عالم الذهن، والاقل والاكثر في عالم الخارج، وحيث ان المولى اراد ايجاد الواجب في الخارج، فاذن وجوب الاقل بمفاد كان التامة معلوم تفصيلاً، والمجهول انما هو اطلاقه وهو خارج عن حقيقة الوجوب وغير داخل في عهدة المكلف حتى يتنجز، ولهذا ينحل العلم الاجمالي، نعم العلم الاجمالي بوجوب نفسي مستقل مردد بين تعلقه بالاقل أوالاكثر فلا يعقل انحلاله لا حقيقة ولا حكماً، ولكن لا اثر لهذا العلم الاجمالي، باعتبار انه ليس علماً بالتكليف المجعول من قبل الشارع حتى يكون فيعهدة المكلف ومسؤوليته، لأن الوجوب بوصف الاستقلال الذي هو بمفاد كان الناقصة غير مجعول في الشريعة المقدسة ولا وجود له الا في عالم الذهن والتصور، لأن المجعول انما هو الوجوب بمفاد كان التامة، وتعلق هذا الوجوب بالاقل معلوم تفصيلاً والشك انما هو في سعته للزائد وهو مورد لأصالة البراءة، ولا مانع من التفكيك في التنجيز، لأن تعلق هذا الوجوب بالاقل وهو الاجزاء المعلومة المحدودة معلوم

تفصيلاً ومنجز، وشموله للزائد حيث انه مشكوك بدواً، فهو مورد لأصالة البراءة، واما العلم الاجمالي بالوجوب النفسي المستقل المردد بين تعلقه بالاقل او الاكثر، فلا واقع موضوعي له الا في عالم الذهن ولا يكون له ما بازاء في الخارج، لأن وصف الاستقلالية والضمنية من الاوصاف الانتزاعية التي ليس لها ما بازاء في الخارج، ولهذا يكون مرد هذا العلم الاجمالي الى العلم الاجمالي بوجوب الاقل تفصيلاً والشك في وجوب الزائد.

الامر الثاني : ما ذكره المحقق الخراساني(قده)[1] من استحالة انحلال العلم الاجمالي في هذه المسألة، وذلك لأن انحلال العلم الاجمالي يتوقف على تنجز التكليف المتعلق بالاقل على كل تقدير، اي سواء أكان التكليف المعلوم بالاجمال متعلقاً بالاقل بحده او بالاكثر، وتنجزه كذلك يتوقف على عدم انحلال العلم الاجمالي، اذ لو كان منحلاً، لم يكن التكليف المعلوم بالاجمال منجزاً على كل تقدير، بل منجز على تقدير تعلقه بالاقل وغير منجز على تقدير تعلقه بالاكثر، ونتيجة ذلك هي ان انحلال العلم الاجمالي يتوقف على عدم انحلاله وهو من توقف الشيء على نفسه، بل يلزم حينئذٍ من فرض الانحلال عدمه، وكلما يلزم من فرض وجود الشيء عدمه، فوجوده محال.

والجواب عن هذا الاشكال قد ظهر مما تقدم وملخصه: ان انحلال العلم الاجمالي في المقام لا يتوقف على تنجز التكليف المتعلق بالاقل على كل تقدير، لأن معنى ذلك هو ان العلم الاجمالي منجز وغير منحل، سواء أكان التكليف المعلوم بالاجمال متعلقاً بالاقل ام بالاكثر، فاذن كيف يتوقف انحلاله عليه، لوضوح ان انحلاله يتوقف على ان يكون تعلقه بالاقل معلوماً تفصيلاً

---

١ ـ كفاية الاصول ص ٤١٣

وبالاكثر مشكوكاً بدواً لا على تنجزه مطلقاً، اى سواء اكان متعلقاً بالاقل ام بالاكثر.

فالنتيجة، ان تقرير الاشكال بهذه الصيغة غير صحيح وخاطيء ولا يرجع الى معنى محصل، ومن هنا كان ينبغي له ان يقرر الاشكال بصيغة أخرى وهي ان انحلال العلم الاجمالي يتوقف على تنجز التكليف المتعلق بالاقل على كل تقدير، اي سواء اكان التكليف استقلالياً ام ضمنياً لأنه معلوم تفصيلاً، والشك انما هو في وجوب الزائد، وهذه الصيغة في الحقيقة ترجع الى ما ذكرناه من ان تعلق التكليف بمفاد كان التامة بالاقل معلوم تفصيلاً، والشك انما هو في سعته للزائد وشموله له بقطع النظر عن وصف الاستقلالية او الضمنية، لأنها من الاوصاف الانتزاعية التي لا واقع موضوعي لها ولا مانع من التفكيك في تنجيز حكم واحد، لأن التنجيز انما هو بحكم العقل وموضوعه وصول التكليف، فاذا كان التكليف المتعلق بالاقل واصلاً الى المكلف، فالعقل يحكم بتنجزه واستحقاق العقوبة على مخالفته، واما بالنسبة الى الزائد فهو لم يصل اليه، فلهذا لا يحكم العقل بتنجزه بل يرجع فيه الى اصالة البراءة، ولا مانع من التفكيك في حكم العقل لأنه يدور مدار موضوعه وجوداً وعدماً.

الامر الثالث: ما ذكره المحقق النائيني(قده)[1] من ان العلم الاجمالي في المسالة لا يمكن انحلاله بالعلم التفصيلي بالاقل، لأنه عين العلم الاجمالي فيها، على اساس انه مشوب بالجهل بالخصوصيات وهي الاطلاق والتقييد، لأن

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٨٨

في المقام العلم الاجمالي علم تفصيلي بالجامع ولكن الجامع مجمل من حيث الاطلاق والتقييد، والفرق بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي هو ان الاول غير مشوب بالجهل والاجمال في خصوصيات المعلوم بالعرض، بينما الثاني مشوب بالجهل والاجمال فيها، وعلى هذا فالعلم الاجمالي علم تفصيلي بالمعلوم بالذات وهو الجامع، و ذلك الجامع مشوب بالجهل والتردد في المعلوم بالعرض، وحيث ان العلم بوجوب الاقل مشوب بالجهل والاجمال في خصوصية الاطلاق والتقييد، فهو بعينه العلم الاجمالي في المقام، فاذن كيف ينحل العلم الاجمالي به، فانه من انحلال العلم الاجمالي بنفسه وهو مستحيل كعلية الشيء لعدم نفسه.

والجواب، يمكن ان يفترض في المسالة علوما اجمالية ثلاثة :

الاول، العلم الاجمالي بوجوب نفسي مستقل مردد بين تعلقه بالاقل او بالاكثر .

الثاني، العلم الاجمالي بان الوجوب المتعلق بالاقل لا يخلو من ان يكون متعلقاً به مطلقاً او مقيداً .

الثالث، العلم الاجمالي بوجوب نفسي بمفاد كان التامة المردد بين تعلقه بالاقل وتعلقه بالاكثر.

اما العلم الاجمالي الاول، فهو غير قابل للانحلال لا حقيقة ولا حكماً، اما الاول فلأن انطباق المعلوم بالاجمال وهو الوجوب النفسي بوصف الاستقلال على المعلوم بالتفصيل وهو وجوب الاقل غير محرز، لأن المعلوم بالتفصيل وجوب الجامع بين الوجوب النفسي الاستقلالي والوجوب الضمني كما مرت الاشارة اليه، واما الثاني، فلأن اصالة البراءة عن الوجوب

الاستقلالي للاكثر معارضة باصالة البراءة عن الوجوب الاستقلالي للاقل فتسقطان معاً، فالعلم الاجمالي حينئذٍ يكون منجزاً.

ولكن تقدم انه لا اثر لهذا العلم الاجمالي، لأن الوجوب النفسي بوصف الاستقلال وبمفاد كان الناقصة لا وجود له في الشرع ولا يكون مجعولاً فيه، وانما المجعول هو الوجوب النفسي بمفاد كان التامة، فاذن ليس هذا العلم الاجمالي علماً اجمالياً بالحكم الشرعي بالحمل الشايع المجعول في الشريعة المقدسة، بل هو علم بمفهوم الحكم بالحمل الاولي ووجوده التصوري في الذهن بدون ان يكون له واقع في عالم الاعتبار.

واما العلم الاجمالي الثاني، فهو ايضاً لا ينحل حقيقة، لأن انطباق المعلوم بالاجمال وهو الوجوب الجامع بين تعلقه بالمطلق وهو الاقل بحده او بالمقيد وهو الاكثر على المعلوم بالتفصيل وهو الوجوب المتعلق بالاقل غيرمحرز، حيث انه نفس الوجوب الجامع المعلوم بالاجمال، وهذا هو المعلوم بالتفصيل لا خصوص الوجوب المتعلق بالاقل بحده، فانه مشكوك ولا يكون معلوماً تفصيلاً.

فاذا لم ينحل هذا العلم الاجمالي حقيقة، فهل هو ينحل حكماً او لا؟

والجواب نعم، وذلك لأن الشك انما هو في تقييد الوجوب المتعلق بالاقل بالزائد، ولا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن هذا التقييد الذي فيه كلفة زائدة، ولا تكون هذه الاصالة معارضة باصالة البراءة عن الاطلاق، لأنها لا تجري في نفسها حتى تصلح ان تكون معارضة لها، اذ لا كلفة في الاطلاق حتى تكون مدفوعة باصالة البراءة، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الاطلاق امراً عدمياً او وجودياً، فعلى كلا التقديرين لا كلفة فيه، فاذن ما

ذكـره(قده) من عدم الانحلال في المقام انما هو عدم الانحلال الحقيقي فحسب، واما الحكمي فلا مانع منه هذا.

ولكـن هذه الفرضية ايضاً غير صحيحة، لأن الاطلاق سواء اكان امراً عدمـياً ام وجودياً، فهو خارج عن متعلق الوجوب ومعروضه، اما بناء على مـا قويـناه مـن انـه عبارة عن لحاظ الطبيعة وعدم لحاظ القيد معها فالأمر ظاهر، لأن وصف الاطلاق حينئذٍ منتزع من حدها الذي هو امر عدمي، فاذا تعلـق الامـر بالصـلاة، فمـتعلق الامـر ذات الصلاة واما وصف اطلاقها فهو خـارج عن متعلقه، لأنه امر عدمي عبارة عن عدم لحاظ القيد معها وهو مما لا دخل له فيه لا حكماً ولا ملاكاً وانما هو منشأ لأنتزاع الاطلاق لها.

واما بناء على ما ذكره السيد الاستاذ(قده)[1] من ان الاطلاق عبارة عن لحـاظ عـدم القيد او انه عبارة عن العدم الخاص وهو العدم في مقابل الملكة كما بنى عليه المحقق النائيني(قده)[2]، فان الاطلاق على هذين القولين وان كان امـراً وجوديـاً الا انـه مـع ذلك لا دخل لـه في متعلق الوجوب ومعروضه، باعتـبار ان مـتعلقه الطبـيعة المهملـة ولهـذا ينطبق على الفرد الفاقد للقيد في الخـارج وعلى الفرد الواجد لـه على حد سواء، فاذن يكون متعلق الوجوب ذات الطبـيعة المهملة واطلاقها خارج عنه، سواء اكان امراً وجودياً ام عدمياً، وعلـيه فـالاطلاق خـارج عن متعلق الوجوب على جميع المباني في تفسيره، فلا يكون متعلق الوجوب الجامع بين المطلق والمقيد ليكون العلم به من العلم الاجمـالي بـل متعلقه ذات الاقل، وتعلق الوجوب بالحمل الشايع وبفاد كان

---

١ ـ محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٧٣

٢ ـ اجود التقريرات ج ١ ص ١٠٣

التامة بها معلوم تفصيلاً والشك انما هو في تقييدها بالزائد، وعلى هذا فالاطلاق ليس من احد طرفي العلم الاجمالي، ولهذا فلا علم اجمالي في المقام واقعاً، بل علم تفصيلي بوجوب ذات الاقل وشك بدوي في التقييد الزائد من الاول،فاذن العلم الاجمالي في المقام صوري وبلحاظ مفهوم الاطلاق والتقييد في الذهن، واما واقعاً وحقيقة فليس هنا علم اجمالي، وعلى هذا فلا معنى للبحث عن انحلاله وعدم انحلاله.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة في المسالة، وهي ان العلم الاجمالي بوجوب الاقل او الاكثر صوري وبلحاظ المفهوم الذهني التصوري بدون ان يكون له واقع موضوعي، واما بلحاظ الواقع والحقيقة، فالوجوب المجعول في الشريعة المقدسة انما هو بمفاد كان التامة وبالحمل الشايع وهوتعلق بذات الاقل اي بالاجزاء المعينة المحددة وكان تعلقه بها معلوماً تفصيلاً، والشك انما هو في سعته للزائدة عليها، فلا علم اجمالي من الاول بل علم تفصيلي بوجوب ذات الاقل وشك بدوي في وجوب الزائد، والاول منجز والثاني مورد لاصالة البراءة، وقد تقدم انه لا مانع من التفكيك في التنجيز لحكم واحد، باعتبار ان الحاكم بالتنجيز العقل، وموضوع حكم العقل وصول التكليف وهو يدور مداره وجوداً وعدماً، وحيث ان الوجوب المتعلق بالاقل بالحمل الشايع واصل الى المكلف، فالعقل يحكم بتنجزه، واما بالنسبة الى الزائد، فحيث انه غير واصل ومشكوك فيه، فالمرجع فيه اصالة البراءة، واما وصف الاستقلال والضمني، فهو وصف خارج عن حقيقة الوجوب ومنتزع من حده ولا واقع موضوعي له غير وجوده التصوري في الذهن.

الامر الرابع: ما ذكره السيد الاستاذ(قده)[1] من ان العلم الاجمالي في المقام لا يمكن ان ينحل حقيقة، على اساس ان العلم بالجامع مقوم للعلم الاجمالي لا انه ينحل به، فما ذكر من ان العلم الاجمالي في المقام ينحل بالعلم التفصيلي بوجوب الاقل الجامع بين الاطلاق والتقييد، لا يرجع الى معنى محصل بل هو من انحلال العلم الاجمالي وهو مستحيل كعلية الشيء لعدمه، نعم ينحل العلم الاجمالي في المقام حكماً لا حقيقة.

بيان ذلك، ان محل الكلام في هذه المسألة انما هو في ما اذا كان الاقل واجباً بنحو لا بشرط القسمي، بمعنى ان الواجب اذا كان الاقل، فلا مانع من اتيانه في ضمن الاكثر، لأن الاقل لم يؤخذ بنحو بشرط لا، والا لكان مبايناً للاكثر الذي هو من الماهية بشرط الشيء، فيدور الامر حينئذٍ بين المتباينين لا بين الاقل والاكثر الارتباطيين وهو خلف الفرض، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان احد طرفي العلم الاجمالي في المقام حيث انه الاطلاق، فلا تجري اصالة البراءة فيه لا الشرعية ولا العقلية، اما الاولى فلأن مفادها رفع الكلفة عن المكلف، والمفروض انه لا كلفة في الاطلاق فانه سعة، واما الثانية فهي تدفع العقاب المحتمل عن موردها، والفرض انه غير محتمل في الاطلاق، لأنه سعة للمكلف وترخيص في ترك التقييد، فلا يحتمل العقاب على ترك الاطلاق والالتزام بالتقييد.

وعلى هذا، فلا مانع من جريان اصالة البراءة عن التقييد عقلاً وشرعاً، لأن فيه احتمال العقاب زائد على العقاب في اصل الواجب وكلفة زائدة على

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٣٣

كلفة اصل الوجوب، وكلاهما مدفوع باصالة البراءة العقلية والنقلية، وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً لاحقيقة هذا.

والجواب، قد ظهر مما تقدم من ان الوجوب بمفاد كان التامة وبالحمل الشايع الصناعي، تعلق بذات الاقل وهي الماهية المهملة لا بالماهية الجامعة بين الماهية المطلقة والماهية المقيدة بمعنى الماهية لا بشرط والماهية بشرط الشيء، لما تقدم من ان الاطلاق سواء اكان وجودياً ام عدمياً، فهو خارج عن متعلق الوجوب وهو الماهية المهملة التي هي جامعة بين الماهيات الثلاث التي لا موطن لها الا في الذهن، وهذه الماهية هي متعلق الامر والنهي لا الماهية بوصف الاطلاق وهي الماهية لا بشرط، فانه لا وجود لها في الخارج الا بوجود الماهية المهملة، ولا واقع موضوعي لها الا بواقعيتها، لأن الاطلاق مجرد مفهوم ذهني لا واقع له، ومن هنا قلنا ان في المسالة ليس علما اجماليا حقيقة وانما هو صورة العلم الاجمالي وهي العلم الاجمالي بوجوب المطلق وهو الاقل، أوالمقيد وهو الاكثر، فان مرد ذلك في الحقيقة الى وجوب ذات الاقل والشك انما هو في التقييد الزائد، والاول هو وجوب ذات الاقل معلوم تفصيلاً، والثاني وهو التقييد الزائد مشكوك بدواً، فليس هنا علم اجمالي حقيقة الا في عالم الذهن بلحاظ المفهوم الذهني لا بلحاظ الواقع.

وبكلمة واضحة، ان العلم الاجمالي في المقام يتصور في حالتين:

الحالة الاولى، تعلق العلم بوجوب الاقل الجامع بين المطلق والمقيد .

الحالة الثانية، تعلق العلم بوجوب نفسي مستقل مردد بين تعلقه بالاقل بحده أوالاكثر كذلك، ولكن في كلتا الحالتين يكون العلم الاجمالي صوري لا واقعي .

امـا في الحالة الاولى، فلأنه لا واقع موضوعي لهذا العلم الاجمالي، لأنه مـبني على ان يكون الاطلاق احد فردي المعلوم بالاجمال، ولكن الامر ليس كذلـك، لأن الوجـوب المجعـول في الشريعة المقدسة الذي هو بمفاد كان التامة مـتعلق بـذات الاقل وهي الماهية التي لها واقع موضوعي، واما الاطلاق، فلا واقع موضوعي له حتى يكون مورداً لتعلق الوجوب، والمفروض ان الوجوب المـتعلق بذات الاقل فهو معلوم تفصيلاً والشك انما هو في التقييد الزائد، فاذن لـيس في المسـالة عـلم اجمـالي بـل علم تفصيلي بوجوب ذات الاقل وشك بدوي في وجوب الزائد.

وامـا في الحالة الثانية، فلما تقدم من انه ليس هذا العلم الاجمالي علماً اجمالـياً بالتكلـيف الشرعي القابل للتنجيز، لأن المعلوم بالاجمال في هذا العلم الاجمالي هو الوجوب بمفاد كان الناقصة وهو غير مجعول في الشريعة المقدسة، لأن المجعـول فـيه انمـا هـو الوجـوب بمفـاد كان التامة، فانه وجوب بالحمل الشـايع، وامـا الوجـوب بمفاد كان الناقصة، فهو بهذا الوصف مجرد مفهوم في عالم الذهن ولا واقع موضوعي له حتى يدخل في العهدة ويتنجز.

فالنتـيجة في نهايـة المطـاف، انه ليس في المسـالة علم اجمالي بالتكليف الشـرعي حقـيقة، وانمـا هو علم تفصيلي بوجوب ذات الاقل في المقام وشك بـدوي في وجـوب الـزائد، وعلى هذا فلا اساس للاشكالات المتقدمة على انحلال العلم الاجمالي في المسالة ولا موضوع لها.

الوجـه الـثاني: ان الوجـوب بمفـاد كان التامة المتعلق بذات الاقل كان معلومـاً تفصـيلاً والشـك انمـا هو في شموله للزائد، الا ان المكلف حينئذٍ ان اقتصـر في مـرحلة الامتثال على الاتيان بالاقل، شك في سقوط الواجب عن

عهدته، فان الوجوب وان لم يكن شاملاً للزائد، سقط الواجب عن عهدته والا فلا يسقط. والنكتة في ذلك هي ان الوجوبات الضمنية التحليلية مرتبطة بعضها مع بعضها الآخر ثبوتاً وسقوطاً، لأن ثبوتها انما هو بثبوت وجوب الكل وسقوطها انما هو بسقوط وجوب الكل، ولا يعقل ثبوت الوجوب لجزء بدون ثبوت وجوب الكل والا لزم خلف فرض ان وجوبه ضمني، فاذن يكون المقام من موارد الشك في السقوط والمرجع فيه قاعدة الاشتغال.

والجواب ان هنا مرحلتين:

الاولى: ارتباطية وجوبات هذه الاجزاء الضمنية ثبوتاً وسقوطاً .

الثانية: اشتغال ذمة المكلف بها وسقوطها عن عهدته .

اما الكلام في المرحلة الاولى: فلأن هذه الارتباطية بين وجوبات اجزاء الواجب الواحد انما هي في مقام الثبوت، ولا يمكن التفكيك بينها في هذا المقام، ولا يمكن فرض ثبوت الوجوب لجزء بدون ثبوت وجوب الكل، كما لا يمكن فرض سقوط الوجوب عن جزء بدون فرض سقوط الوجوب عن الكل، والا لزم خلف فرض ان وجوبه ضمني.

واما في مقام الاثبات، فيمكن التفكيك بينها في التنجيز، باعتبار ان التنجيز انما هو بحكم العقل وموضوعه وصول التكليف الى المكلف، وعلى هذا فلا مانع من التفكيك في هذا المقام، لأن ما وصل اليه بعلم او علمي تنجز، وما لم يصل فلا حكم للعقل بتنجزه من جهة عدم تحقق موضوعه وهو الوصول والوجوب المتعلق بها وان كان وجوباً واحداً مجعولاً لتمام اجزائها في مقام الثبوت، ولا يمكن التفكيك بين وجوب جزء و وجوب آخر في هذا المقام .

واما في مقام الاثبات، فالعقل يحكم بتنجز ما وصل الى المكلف من وجوب اجزائها ولا يحكم به بالنسبة الى ما لم يصل اليه، فاذا فرضنا ان السورة في الواقع ومقام الثبوت جزء الصلاة، وفي هذا المقام لا يمكن التفكيك بين وجوبها ووجوب سائر اجزاء الصلاة لا ثبوتاً ولا سقوطاً، واما في مقام الاثبات، فاذا فرضنا ان وجوب سائر اجزاء الصلاة وصل الى المكلف بعلم او علمي، واما وجوب السورة فلا يصل اليه، فلا محالة يحكم العقل بتنجيز وجوب سائر اجزاء الصلاة دون وجوب السورة لعدم وصوله اليه، وهذا معنى التفكيك بينها في مقام الاثبات، وعلى هذا فاذا اتى المكلف بالاقل فقد حكم العقل بفراغ ذمته، واما بالنسبة الى وجوب الاكثر، فالمرجع فيه اصالة البراءة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان تحليل وجوب واحد الى وجوبات ضمنية متعددة بعدد اجزائه، مبني على ان يكون للحكم مرتبتين:

الاولى: مرتبة الجعل والاعتبار.

الثانية: مرتبة الفعلية وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فالانحلال انما يتصور في مرتبة الفعلية، لأن الحكم الفعلي ينحل بانحلال متعلقه في الخارج، فيثبت لكل جزء منه جزء من الحكم، واما في مرتبة الجعل والاعتبار فلا يتصور الانحلال، اذ لا وجود له الا وجوده الاعتباري في عالم الاعتبار والذهن، فوجوب الصلاة في عالم الجعل والاعتبار، وجوب واحد ولا يتصور انحلاله الى وجوبات ضمنية في هذا العالم، لأن الانحلال القهري لا يتصور، اذ الوجوب امر اعتباري يوجد باعتبار المولى واختياره، وفرض وجوده قهراً خلف، واما الانحلال الجعلي فهو ايضاً غير معقول، لأن

الوجـوب بمـا هو اعتبار امر بسيط فليس لـه اجزاء في هذا العالم حتى تكون مجعولـة بالتـبع، فـالانحلال انمـا يتصور في الامور التكوينية الخارجية لا في الامـور الاعتـبارية التي لا واقع موضوعي لها في الخارج، وامرها بيد المعتبر وجـوداً وعدمـاً، فـاذا كان وجوب الصلاة في عالم الاعتبار واحداً، فلا يعقل انحلاله فيه الى وجوبات ضمنية متعددة.

واما بناء على ما هو الصحيح من ان للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعـل، فـلا يتصور الانحلال في هذه المرتبة، لأن الحكم امر اعتباري يوجد بـنفس اعتـبار الشـارع في عالم الاعتبار والجعل، وفعليته انما هي بنفس هذا الوجود الاعتباري ولا تتصور له فعلية أخرى وراء هذه الفعلية، وَهي فعليته بفعلـية موضوعه في الخارج والا لكان امراً خارجياً، وهذا خلف، ضرورة انه لا يعقـل ان يكـون لـلحكم وجـودان، وجـود اعتباري يوجد بنفس اعتبار المعتـبر، ووجـود خـارجي وهـو وجـوده بوجود موضوعه في الخارج، والا فلازمـه ان تكون الاحكام الشرعية اموراً تكوينية خارجية لا اعتبارية وهو كما ترى، وعلى هذا فلا تتصور وجوبات ضمنية ثابتة لأجزاء الواجب، ومن هـنا فالظاهـر ان المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج هو فعلية فاعليته ومحركيته، اذ لا شبهة في ان وجوب الحج بعد الاستطاعة محرك، بينما لا يكون محركاً قبل الاستطاعة، ووجوب الصلاة قبل دخول الوقت لا تكون فاعليته فعلية وبعد دخوله صارت فعلية ومحركة، وعلى هذا ففاعلية وجوب الصـلاة بالنسـبة الى الاقل فعلية، واما بالنسـبة الى الزائد فهي مشكوكة، ولا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عنها .

واما الكلام في المرحلة الثانية: فقد ظهر حالها مما مر، لأن ذمة المكلف انما هي مشغولة بوجوب الاقل المعلوم تفصيلاً فحسب، واما بالنسبة الى الزائد، فلا نعلم باشتغال ذمته به ودخوله في عهدته ليكون الشك شكاً في الخروج عن العهدة، ومن الواضح ان العقل لا يحكم الا بوجوب الاتيان بما اشتغلت به ذمة المكلف وعهدته وهو في المقام وجوب الاقل، فاذا أتى به فقد فرغت ذمته عنه، واما بالنسبة الى الزائد، فالشك في اصل ثبوته والمرجع فيه قاعدة البراءة، فلا يكون المقام من صغريات الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت، بل من صغريات الشك في اصل الثبوت، فالنتيجة انه لا اساس لجعل المسالة في المقام من موارد الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت.

الوجه الثالث[1]: ان الاحكام الشرعية تابعة للمبادي والملاكات للاحكام الشرعية التي هي حقيقة الحكم وروحه، وهي تدعو المولى الى جعل الاحكام الشرعية على وفقها، وعلى ضوء هذا الاساس فالملاك الملزم في المقام معلوم من جهة العلم بالوجوب فيه، وهذا الملاك الملزم المعلوم اجمالاً المردد بين ترتبه على الاقل وترتبه على الاكثر واحد، والعقل يحكم بوجوب تحصيله بالاصالة، باعتبار انه حقيقة الحكم وروحه، فاذن يكون الشك في المقام في المحصل له، و من الواضح ان المرجع في موارد الشك في المحصل هو قاعدة الاشتغال، لأن امر المحصل يدور بين الاقل والاكثر دون الملاك الملزم، فانه واحد ولا يدور امره بين الاقل والاكثر هذا.

والجواب عنه يتوقف على بيان مقدمات:

---

١ ـ كفاية الاصول ص ٤١٤

المقدمة الاولى: ان كبرى تبعية الاحكام الشرعية للمبادي والملاكات الواقعية مسلمة، والا لزم ان يكون جعلها لغواً وجزافاً وهو لا يمكن، كما لا يمكن ان تكون تلك الملاكات مترتبة على نفس جعلها والا ينتهي مفعولها بانتهاء الجعل، فاذن لا مقتضي للاتيان بمتعلقاتها بل يكون لغواً وجزافاً وبلا مبرر ومقتض، فالنتيجة انه لا شبهة في ان الاحكام الشرعية تتبع مبادئها وملاكاتها الواقعية التي هي حقيقتها وروحها وتدور مدارها وجوداً وعدماً.

المقدمة الثانية : ان الاحكام الشرعية ثبوتاً معلولة للملاكات والمبادي الواقعية المترتبة على متعلقاتها في الخارج كالصلاة ونحوها، واما في مقام الاثبات فالامر يكون بالعكس، لأن العلم بالملاكات والمبادي معلول للعلم بالاحكام الشرعية، باعتبار انه لا طريق لنا اليها الا من طريق الاحكام الشرعية.

المقدمة الثالثة: ان دائرة المعلول لا يمكن ان تكون اوسع من دائرة العلة، وعلى هذا فحيث ان الحكم ثبوتاً معلول للملاك في الواقع، فلا يمكن ان تكون دائرة جعله اوسع من دائرة ملاكه والا لكان جعله متسعاً لغواً وبلا مبرر، واما اثباتاً فالعلم بالملاك معلول للعلم بالحكم، ولهذا لا يمكن ان تكون دائرة العلم بالملاك اوسع من دائرة العلم بالحكم، والا لزم خلف فرض كونه معلولاً له.

وعلى هذا، ففي المقام ان قلنا بان العلم الاجمالي تعلق بالجامع المردد بين الاقل والاكثر الارتباطيين، فبطبيعة الحال كان هذا العلم منشأ للعلم بالملاك القائم بالجامع المردد بينهما، فلا يمكن ان تكون دائرة العلم بالملاك اوسع من دائرة العلم بالحكم، فاذن كما ان الوجوب مردد بين تعلقه بالاقل

والاكثر، كذلك الملاك مردد بين ترتبه على الاقل او الاكثر، فليس هنا علم بالملاك في الواقع ويكون الشك في المحصل له.

واما بناء على ما قويناه من انه ليس في المقام علم اجمالي في الواقع، بل علم تفصيلي بوجوب ذات الاقل وهي الماهية المهملة وشك بدوي في وجوب الزائد، فبطبيعة الحال يتولد من هذا العلم التفصيلي بوجوب ذات الاقل، العلم التفصيلي بترتب الملاك عليها والشك البدوي في ترتبه على الاكثر، فاذن المرجع هو اصالة البراءة عن وجوب الزائد وترتب الملاك عليه معاً.

والخلاصة، انه ليس في المقام علم بوجود ملاك واحد في الواقع يعلم بوجوب تحصيله، ولكن محصله في الخارج مردد بين الاقل والاكثر، ضرورة ان العلم بوجود الملاك معلول للعلم بالوجوب في المقام، ولا يمكن فرض وجود العلم به في المرتبة السابقة، والا لزم خلف فرض انه معلول للعلم به، فما في هذا الوجه من ان الشك في وجوب الاقل والاكثر يكون من الشك في المحصل وهو مورد لقاعدة الاشتغال دون البراءة غير تام، لأنه ان اريد به ان المقام يكون من الشك في المحصل بعد العلم باشتغال الذمة بالمامور به وما تعلق به الوجوب حكماً وملاكاً.

فيرد عليه ان الامر ليس كذلك، لأن المامور به بنفسه مردد بين الاقل والاكثر، لا ان المامور به شيء بسيط بما له من الملاك وثابت في العهدة، والشك انما هو في محصله وانه الاقل أوالاكثر. وان اريد به ان المقام يكون من الشك في المحصل بالنسبة الى الغرض اللزومي، باعتبار انه معلوم ومعين، والشك انما هو في انه يحصل بالاقل او لا.

فـيرد علـيه، ان هذا الشك انما يكون من الشك في المحصل بالنسبة الى الغـرض لـو فرض انه قائم بشيء بسيط يكون وجوده في الخارج مسبباً عن الاقـل والاكـثر. ومن الواضح ان الامر ليس كذلك، ضرورة ان الغرض قائم بنفس ما تعلق به الوجوب بقانون التبعية ثبوتاً واثباتاً، فلو كان الغرض قائماً بشـيء بسـيط في الواقع، كان ذلك الشيء هو الواجب دون الاقل او الاكثر، فانه محصل له وهذا خلف.

الى هـنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان تعلق الوجوب بمفاد كان الـتامة بـذات الاقل وهي الماهية المهملة، حيث انه معلوم تفصيلاً والشك انما هو في سعته للزائد، فبطبيعة الحال يكشف عن قيام ملاكه بذات الاقل كذلك والشـك في سعته للزائد، وهذا الشك حيث انه شك في ثبوت التكليف بما لـه مـن المـلاك، فيكون مورداً لاصالة البراءة، فما في هذا الوجه من ان الغرض معلوم معين ومحصله مردد بين الاقل والاكثر، لا يرجع الى معنى معقول، لأن الغـرض اذا كـان معلوماً معيناً فالمامور به ايضاً كذلك، مع ان المامور به على الفرض في المقام مردد بين الاقل والاكثر، فاذا كان المامور به كذلك، فالغرض ايضاً كذلك، لفرض انه مترتب على المامور به.

الوجـه الـرابع[1]: التفصـيل في المسـالة بين ما اذا كان دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في العبادات وما اذا كان في التوصليات .

فعـلى الاول، تكـون الوظيفة في المسالة الاحتياط وعلى الثاني اصالة البراءة.

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٣٤١

ويمكن توجيه ذلك، بان دوران الواجب في الفرض الاول وان كان بين الاقل والاكثر الارتباطيين صورة، الا انه في الحقيقة من دوران الواجب بن عامين من وجه، بيان ذلك ان دوران الواجب بين امرين يتصور على صور:

الاولى: دوران الواجب بين فعلين متباينين، كدوران الصلاة الواجبة في يوم الجمعة بين صلاتي الظهر والجمعة او بين صلاتي القصر والتمام وهكذا، وفي هذه الصورة لا اشكال في تنجيز العلم الاجمالي و وجوب الاحتياط بالجمع بينهما في مقام الامتثال، فلو علم المكلف بوجوب احدى الصلاتين في يوم الجمعة، وجب عليه الاحتياط .

الثانية: ما اذا دار امر الواجب بين عامين من وجه، كما اذا علم اجمالاً اما بوجوب اكرام العالم او الهاشمي، فان النسبة بينهما عموم من وجه، وفي مثل ذلك يكون العلم الاجمالي منجزاً، اما على القول بان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز فالامر واضح، اذ حينئذٍ لا يمكن جعل الترخيص في اطرافه ثبوتاً لا كلاً ولا بعضاً، اذ لا يمكن فرض وجود مانع عن تنجيزه، والا لزم خلف فرض كونه علة تامة للتنجيز، اذ معنى ذلك انه لا يتصور وجود مانع عن تاثيره.

واما على القول بالاقتضاء، فلأن جريان اصالة البراءة عن وجوب اكرام العالم او الهاشمي معاً، يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية، فمن اجل ذلك لا يمكن .

واما جريانها عن وجوب اكرام العالم، معارض مع جريانها عن وجوب اكرام الهاشمي فتسقطان معاً من جهة المعارضة، واما جريانها في احدهما المعين دون الآخر، فهو لا يمكن للترجيح من غير مرجح.

الثالثة: ما اذا دار امر الواجب بين الاقل والاكثر الارتباطيين، وهذه الصورة هي محل الكلام في المقام، وهنا تفصيل بين ما اذا كان الواجب عبادياً وما اذا كان توصلياً، فعلى الاول يكون العلم الاجمالي منجزاً فيجب الاحتياط، واما على الثاني فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، ولهذا يكون المرجع فيه اصالة البراءة عن وجوب الزائد، والوجه فيه ما تقدم من انه ليس في المسالة علم اجمالي وهو العلم بالجامع المردد بين الاقل والاكثر، بل علم تفصيلي بذات الاقل وشك بدوي في الزائد والمرجع فيه اصالة البراءة.

واما وجوب الاحتياط في الاول وهو ما اذا كان الواجب عبادياً، فلأن الواجب فيه وان كان مردداً بين الاقل والاكثر صورة، الا انه في الحقيقة مردد بين العامين من وجه، لأن الصلاة اذا كانت مرددة بين كونها مركبة من تسعة اجزاء وهي الاقل او مركبة من عشرة اجزاء وهي الاكثر، ففي مثل ذلك تكون النسبة بين امتثال شخص الامر المتعلق بالاقل وهو تسعة اجزاء، وامتثال شخص الامر المتعلق بالاكثر وهو عشرة اجزاء عموماً من وجه، ومادة الافتراق من جانب امتثال الامر المتعلق بالاقل ظاهرة، لأن المكلف اذا اتى بالاقل بداعي امتثال امره، فهو امتثال لأمره على تقدير تعلقه به، ولا يكون امتثالاً للامر المتعلق بالاكثر اذا كان متعلقاً به، ومورد الافتراق من جانب امتثال الامر المتعلق بالاكثر المشتمل على الاقل، هو ان ياتي المكلف بالاكثر بداعي امره على وجه التقييد، بمعنى انه لو كان متعلقاً بالاقل، لم يات بالاكثر وانما اتى به بداعي تعلقه به لا مطلقاً، وفي هذه الحالة يتحقق امتثال الامر المتعلق بالاكثر على تقدير كونه متعلقاً به في الواقع، ولا يتحقق امتثال الامر المتعلق بالاقل على تقدير كونه متعلقاً به كذلك.

ومورد الاجتماع، هو ما اذا اتى المكلف بالاكثر بداعي الامر المتعلق بالاعم منه ومن الاقل، وفي هذه الحالة يتحقق امتثال الامر مطلقاً اي سواء أكان متعلقاً بالاكثر أم بالاقل.

وعلى هذا الاساس، فاذا كان الواجب عبادياً ومردداً بين الاقل والاكثر، كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، فاذا كانت النسبة بينهما كذلك، كان العلم الاجمالي منجزاً على جميع الاقوال في المسالة، باعتبار ان الواجب اذا كان عبادياً فيدخل في مسالة أخرى وهي مسالة العامين من وجه، واما الاختلاف بين الاصوليين والاقوال انما هي في هذه المسالة، وهى مسالة الاقل والاكثر الارتباطيين التي هي محل البحث في المقام، واما في تلك المسالة، فلا شبهة في تنجيز العلم الاجمالي فيها اي بلا خلاف في البين، فاذن يجب الاحتياط بالاتيان بالاكثر بداعي الامر المتعلق بالاعم منه ومن الاقل، وبذلك يتحقق امتثال الامر في المقام على كل تقديراي سواء أكان متعلقاً بالاكثر او بالاقل.

والجواب، ان هذا التفصيل لا يرجع الى معنى محصل، لأن محل الكلام في المسالة انما هو فيما اذا كان الواجب مردداً بين الاقل والاكثر الارتباطيين، ولا فرق فيه بين كون الواجب المردد بين الاقل والاكثر توصلياً ام عبادياً كالصلاة مثلاً، فان امرها يدور بين كونها مركبة من تسعة اجزاء وهي الاقل او عشرة اجزاء وهي الاكثر، وعلى هذا فاذا اتى المكلف بالاقل، فقد امتثل امره دون امر الاكثر وهذا واضح.

واما اذا اتى بالاكثر فقد اتى بالاقل ايضاً في ضمنه، ولا يمكن افتراض تفكيك الاتيان بالاكثر عن الاتيان بالاقل حتى لو فرضنا انه اتى بالاكثر

بداعي امره على وجه التقييد، فمع ذلك لا يكون امتثالاً لأمره فحسب، بل امتثال له وللامر بالاقل ضمناً، وذلك لأن الامر في المقام امر واحد مردد بين تعلقه بالاقل اي تسعة اجزاء الصلاة مثلاً او بالاكثر اي بعشرة اجزاء، فاذا فرضنا ان المكلف اتى بالاكثر وان كان على وجه التقييد، فقد اتى بالاقل ايضاً، ولا يمكن فرض الاتيان بالاكثر بقصد امره بدون الاتيان بالاقل كذلك، غاية الامر لا يكون قصده الا في ضمن قصد امتثال الامر بالاكثر، وهذا المقدار يكفي في صحة الاتيان بالعبادة، لأن قصد امتثال الامر مقرب سواء اكان قصده استقلالاً ام كان قصده ضمناً، على اساس ان قصد القربة بكل جزء انما هو بقصد القربة بالكل.

ومن هنا يظهر ان هذا التقييد مجرد لقلقة لسان ولا واقع موضوعي له، او فقل انه مجرد القصد الذهني بدون ان يكون له واقع في الخارج، لأنه غير قابل للتضييق، واما ما في هذا الوجه من ان المكلف اذا اتى بالاكثر بداعي امتثال امره على وجه التقييد، فهو امتثال لأمره دون الامر بالاقل، فلا يرجع الى معنى معقول، وذلك لأنه ان اريد بهذا التقييد انه امتثال للامر بالاكثر دون الامر بالاقل حتى ضمناً، فيرد عليه انه خلاف الوجدان والضرورة، اذ لا يمكن التفكيك بينهما، وان اريد به انه امتثال للامر بالاكثر ولا يكون امتثالاً للامر بالاقل مستقلاً، فيرد عليه انه خلف الفرض، لأن الامر في المقام ان كان متعلقاً في الواقع بالاكثر، فالاتيان به امتثال لأمره ولا يكون امتثالاً للامر بالاقل مستقلاً، اذ لا امر به كذلك في هذا الفرض بل الامر كذلك متعلق بالاكثر، وان كان الامر في الواقع متعلقاً بالاقل، فالاتيان بالاكثر بداعي امره على وجه التقييد، امتثال للامر بالاقل ضمناً دون الامر بالاكثر لعدم الامر

بـه، غايـة الامر ان قصده امتثال الامر المتعلق بالاكثر على وجه التقييد مجرد قصـد لا واقـع موضوعي لـه بما هو مقيد، ولكن من الواضح ان قصد امتثال الامر بالمقيد يستلزم قصد امتثال طبيعي الامر المتعلق بالاقل.

فالنتـيجة، ان اتـيان المكلـف بالاكثر بداعي امتثال امره، لا ينفك عن الاتـيان بـالاقل بداعـي امره في ضمن الاتيان بالاكثر، على اساس ان قصد المقيد يستلزم قصد الطبيعي .

ودعـوى، ان المكلـف وان قصـد امتثال الامر المتعلق بالاقل في ضمن قصد امتثال الامر بالاكثر على وجه التقييد، الا ان الكلام ليس في ذلك، فان الكـلام انمـا هـو في قصد امتثال الامر المتعلق بالاقل مستقلاً، والمفروض ان قصـد امتـثال الامر المتعلق بالاكثر على وجه التقييد ليس قصد امتثال للامر بالاقل مستقلاً.

مدفوعـة، بمـا تقـدم من ان وصفي الاستقلال والضمنية من الاوصاف الانتزاعـية للامـر وخارجـة عـن حقيقـته ومنتزعة من حده ولا يدخل في العهدة، لعدم واقع موضوعي له، فالمقرب انما هو قصد امتثال الامر بما هو امر بـالحمل الشـايع ومفاد كان التامة، ولا يعتبر في التقرب به قصد امتثال الامر بوصف الاستقلال والاطلاق، باعتبار ان هذا الوصف خارج عن حقيقة الامر وليس له ما بازاء في الخارج ولهذا لا يدخل في العهدة، والداخل فيها انما هو الامـر بمفـاد كـان التامة والحمل الشايع لا مع هذا الوصف، فانه مجرد مفهوم ذهني لا واقع موضوعي له.

وان شـئت قلت، ان المكلف اذا اتى بالاكثر كالصلاة مع السورة بداعى امـره على وجه التقييد، فان كان الامر في الواقع متعلقاً به فهو امتثال لأمره،

وان كان في الواقع متعلقاً بالاقل فهو امتثال له لا للامر بالاكثر، لعدم الوجود له في الواقع.

اما الاول فهو واضح، واما الثاني فلأن التقييد المفروض في النية مضافاً الى انه ليس تقييداً لا للوجوب ولا للواجب ولا لأمتثاله بل هو مجرد قصد ذهني لا واقع له، غير ان المكلف في مقام الامتثال قد قصد في ذهنه انه لولا الامر بالاكثر، لم يأت به بل هذه النية موجودة ارتكازاً في كل واجب، لأن المكلف انما اتى به بداعي وجوبه، والا لم يات به انه لا يضر بصدق امتثال الامر المتعلق بالاقل، لأن المكلف قصد امتثال طبيعي الامر بمفاد كان التامة والحمل الشايع، غاية الامر انه قيده بقيد لا واقع له وهو انبعاثه وتحريكه عن الامر على تقدير تعلقه بالاكثر وعدم انبعاثه وتحريكه عنه على تقدير تعلقه بالاقل، اما انه لا واقع لهذا القيد، فان ما له واقع هو امكان انبعاث المكلف ببعث المولى، لأن هذا الانبعاث امر طبيعي وقهري وليس باختيار المكلف، ضرورة انه لا واقع لتقييد انبعاث المكلف عن الامر على تقدير تعلقه بالاكثر بل هو مجرد مفهوم ذهني .

والخلاصة، ان ما له واقع موضوعي امران: احدهما امكان انبعاث المكلف عن بعث المولى، والثاني انبعاث المكلف عن الامر الفعلي المعلوم اجمالاً في المقام، فانه الداعي والمحرك للمكلف، واما تقييد انبعاث المكلف بالامر على تقدير تعلقه بالاكثر فلا واقع له، فان ما له واقع هو نية امتثال ذات الامر في ضمن نية امتثال الامر بالمقيد، فان نية امتثاله تستلزم نية امتثال ذات المقيد وهي ذات الامر بمفاد كان التامة المتعلقة بالاقل، لوضوح ان نية امتثال الامر على تقدير تعلقه بالاكثر تستلزم نية امتثال الامر المتعلق بالاقل.

الوجه الخامس: ما ذكره المحقق العراقي(قده)[١] من التفصيل بين الواجب الذي يحرم قطعه كالصلاة مثلاً، والواجب الذي لا يحرم قطعه، فعلى الاول يجب الاحتياط في المسالة دون الثاني.

بيان ذلك ان الواجب الذي يدور امره بين الاقل والاكثر الارتباطيين اذا لم يكن قطعه محرماً، فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن وجوب الزائد، لما عرفت من انه ليس هنا الا علم تفصيلي بوجوب الاقل وهو الماهية المهملة والشك البدوي في وجوب الزائد على تفصيل تقدم.

واما اذا كان قطع الواجب المذكور محرماً كالصلاة، ففي مثل ذلك اذا شرع بالصلاة واتى بالتكبيرة ملحونة وشك في كفايتها، فيحصل له العلم الاجمالي اما بوجوب اعادة الصلاة او بحرمة قطعها، فان اللحن في اداء التكبيرة ان لم يضر بصحة الصلاة يحرم قطعها، وان اضر بها جاز قطعها والاتيان بفرد آخر، ومقتضى هذا العلم الاجمالي هو وجوب الاحتياط باتمام هذا الفرد من الصلاة ثم الاعادة مرة أخرى.

وفي المقام اذا شرع المكلف في الصلاة وترك السورة ودخل في الركن وهو الركوع، حصل له العلم الاجمالي اما ببطلان هذه الصلاة اذا كانت السورة واجبة في الواقع او بحرمة قطعها اذا لم تكن واجبة فيه، ومقتضى هذا العلم الاجمالي وجوب الاحتياط بالجمع بين اتمام هذه الصلاة رجاءً ثم اعادتها من جديد هذا.

والجواب اولاً، ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام في المسالة، فان

---

١ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٤١٨

محـل الكلام فيها انما هو في العلم الاجمالي بوجوب الجامع بين الاقل والاكثر في مـرحلة الجعل هل هو مؤثر ومنجز او لا، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الواجـب المردد امره بين الاقل والاكثر من الواجب الذي يحرم قطعه اذا شرع فـيه او مـن الواجـب الذي لا يحرم قطعه، فان قلنا بالتنجيز فلا فرق بينهما، وان قلنا بعدم التنجيز فايضاً لا فرق بينهما، فعلى الاول يجب الاحتياط وهو الاتيان بالاكثر، وعلى الثاني يرجع الى اصالة البراءة عن وجوب الاكثر.

وامـا اذا وجد هناك علم اجمالي آخر من جهة خصوصية أخرى وهي حرمة قطع الواجب كالصلاة مثلاً بعد الشروع فيه وعدم تنجيز العلم الاجمالي الاول، فانـه عند توفر هذه الامور، حصل لـه العلم الاجمالي اما ببطلان هذه الصـلاة الـتي هـي بـيده فعـلاً اذا كانت السورة واجبة وقطعها واعادتها من جديد، او بحرمة قطعها اذا لم تكن السورة واجبة في الواقع، وهذا علم اجمالي آخـر غـير العلم الاجمالي الاول، ومنشاؤه الامور المذكورة منها انحلال العلم الاجمالي الاول وعدم تنجيزه.

والخلاصـة ان مـا ذكـره(قده) من التفصيل في المسالة ليس تفصيلاً في مسـألتنا هذه، بل هو تفصيل في مسالة أخرى لا ترتبط بالمقام، ومنشأ العلم الاجمـالي فـيها خصوصـية أخـرى، بيـنما منشأ العلم الاجمالي في المقام، هو الجهل في مرحلة الجعل ولا يدري ان المجعول في هذه المرحلة هل هو وجوب الاقل أوالاكثر.

وثانـياً، ان هـذا التفصـيل مـبني على حرمة قطع الصلاة، ولكن الامر لـيس كذلـك، اذ لا دلـيل على حرمة قطعها، وان كانت الحرمة مشهورة بين الاصحاب، الا انه لا يمكن اتمامها بدليل.

وثالثاً، ان الخصوصية المذكورة لا توجب تشكيل علم اجمالي آخر في المسالة، وذلك لأن المسالة ذات قولين: احدهما ان المرجع فيها اصالة البراءة عن جزئية السورة في الصلاة، وثانيهما ان المرجع فيها اصالة الاحتياط ووجوب الاتيان بالاكثر، وعلى كلا القولين في المسالة لا يتصور هنا علم اجمالي آخر من جهة الخصوصية المذكورة وهي حرمة القطع.

اما على القول الاول وهوعدم وجوب الاحتياط في المسالة، فلأن الوظيفة فيها الصلاة بدون السورة، وعلى هذا فاذا ترك المصلي السورة ودخل في الركوع، فلا يحصل له العلم الاجمالي اما بحرمة قطع هذه الصلاة او بوجوب السورة فيها، لفرض ان السورة غير واجبة عليه بمقتضى اصالة البراءة وانحلال العلم الاجمالي في المسالة حقيقة او حكماً، او انه ليس في المسالة علم اجمالي من الاول كما مر، بل علم تفصيلي بوجوب ذات الاقل وشك بدوي في وجوب الزائد، والمرجع فيه اصالة البراءة فيجوز للمصلي تركها.

واما على القول الثاني، فلأن وظيفة المكلف وجوب الاحتياط والاتيان بالاكثر مطلقاً، اي سواء اكان قطعه جائزاً ام لا، ولا يجوز له الاكتفاء بالصلاة بدون السورة، ومن هنا لو ترك السورة والحال هذه، فتجب عليه الاعادة من جديد بلا فرق بين ما يجوز قطعه بعد الشروع فيه وما لا يجوز.

ودعوى، ان اصالة البراءة عن وجوب الزائد اى جزئية السورة على القول بانحلال العلم الاجمالي معارضة باصالة البراءة عن حرمة القطع، فاذن تسقطان معاً فيكون العلم الاجمالي منجزاً، وهو العلم الاجمالي اما بوجوب السورة في الواقع او حرمة القطع.

مدفوعة، بان اصالة البراءة عن حرمة القطع لا تصلح ان تعارض اصالة البراءة عن وجوب السورة في الصلاة، وذلك لأن موضوع حرمة القطع، الصلاة الصحيحة ولو ظاهراً اي بمقتضي الاصل العملي، وعلى هذا فاصالة البراءة عن وجوب السورة تحقق موضوع حرمة القطع وهو صحة الصلاة ظاهراً بدون السورة، فاذن تنتفي اصالة البراءة عن حرمة القطع بانتفاء موضوعها وهو الشك في الحرمة، ومع حكم الشارع بصحة الصلاة بدون السورة، لا موضوع لأصالة البراءة عن حرمة القطع لكي تصلح ان تعارض اصالة البراءة عن وجوب السورة في الصلاة.

والخلاصة ان موضوع حرمة القطع، الصلاة الصحيحة اعم من الصحة الواقعية او الظاهرية، وعلى هذا فلا يعقل التعارض بينهما، لأن اصالة البراءة عن وجوب السورة تثبت موضوع حرمة القطع وجداناً، باعتبار ان موضوعها اعم من الصحة الواقعية والظاهرية، والاصالة تثبت الصحة الظاهرية، فاذن تنتفى اصالة البراءة عن حرمة القطع بانتفاء موضوعها وهو الشك في الحرمة اذ لا شك فيها ظاهراً.

هذا اذا كان موضوع حرمة القطع اعم من الصحة الواقعية والظاهرية.

واما لو قلنا بان موضوعها خصوص الصحة الواقعية، فالعلم الاجمالي حينئذٍ يكون منجزاً، لأن اصالة البراءة عن وجوب السورة لا تثبت موضوع حرمة القطع، فاذن لا محالة تقع المعارضة بينهما فتسقطان معاً فيكون العلم الاجمالي منجزاً هذا.

وقد اجاب عن ذلك المحقق العراقي(قده)[1] بجوابين:

الاول، ان العلم الاجمالي الثاني في طول ترك السورة في الصلاة، فان المكلف بمقتضى اصالة البراءة عن وجوب السورة في الصلاة معذور في تركها عقلاً وشرعاً، وعلى هذا، فاذا بدأ المكلف في الصلاة جاز له ترك السورة، فاذا تركها ودخل في الركوع، حصل له العلم الاجمالي اما بحرمة قطع هذه الصلاة او جزئية السورة للصلاة، ولكن هذا العلم الاجمالي لا يكون مؤثراً في المقام، لأنه لا يوجب عدم جواز ما صنعه المكلف من ترك السورة وقبحه، لأستحالة انقلاب الشيء عما وقع عليه، والمفروض ان المكلف حينما ترك السورة كان معذوراً فيه، ومن الواضح ان العلم الاجمالي لا يجعل المشروع غير مشروع، ولهذا لا اثر لهذا العلم الاجمالي فيكون وجوده كالعدم.

و فيه ان هذا الجواب غريب منه(قده) جداً، لأنه مبني على ان يكون المامور به هذا الفرد من الصلاة الذي بدأ المكلف بالاتيان به، وحيث انه معذور في ترك السورة، فلا اثر للعلم الاجمالي الحاصل بعد تركها بالنسبة الى هذا الفرد، باعتبار ان العلم الاجمالي المتأخر لا يوجب انقلاب المتقدم عما هو عليه، فاذن لا محالة تكون وظيفته اتمام هذا الفرد والاكتفاء به وعدم تأثير العلم الاجمالي فيكون وجوده كالعدم، وهذا كما ترى، ضرورة ان ما بيد المكلف من الصلاة هو فرد من طبيعي الصلاة المامور بها وهو الصلاة بين المبداء والمنتهى الجامعة بين افرادها الطولية والعرضية دون الفرد، فانه فرد للمامور به وليس مأموراً به، ومن هنا لا يسري الامر من طبيعي الصلاة

---

١ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٤١٨

المامور بها الى افرادها، لأنها ليست مامورا بها بل هي افرادها ومصاديقها.

وعلى هذا فطرف العلم الاجمالي هو وجوب السورة في الصلاة المامور بها لا وجوبها في هذا الفرد الذي هو بيد المكلف، فانه ليس بمامور به وانما هو فرده ومصداقه. فان كان طرف العلم الاجمالي وجوب السورة في الصلاة المامور بها كان منجزاً، لأن العلم الاجمالي انما هو بين حرمة قطع ما بيده من الفرد للصلاة ووجوب السورة في الصلاة المامور بها لا في هذا الفرد لكي لا يكون مؤثراً، غاية الامر احد طرفيه وجد في هذا الفرد والطرف الآخر موجود من الاول، وعلى هذا فاصالة البراءة عن حرمة قطع ما بيده من الصلاة، معارضة باصالة البراءة عن وجوب السورة في الصلاة المامور بها فتسقطان معاً، فيكون العلم الاجمالي منجزاً، فيجب عليه الاحتياط باتمام هذا الفرد الذي هو بيده واعادة الصلاة في ضمن فرد آخر مع السورة.

والخلاصة، ان اصالة البراءة عن وجوب السورة في الصلاة وان كانت مؤمنة عن العقوبة على تركها عقلاً وشرعاً، الا انها فيما اذا لم تكن معارضة باصالة براءة أخرى، وعلى القول بحرمة قطع الصلاة، فهذه الاصالة معارضة باصالة البراءة عن حرمة قطع ما بيده من الصلاة فتسقط من جهة المعارضة، هذا على القول بالاقتضاء، واما على القول بالعلية التامة، فالامر واضح ولا شبهة في التنجيز ووجوب الاحتياط.

فالنتيجة، ان ما ذكره المحقق العراقي(قده) من الجواب غريب منه(قده) جداً.

الثاني، ان المكلف في المسالة يعلم اجمالاً اما بوجوب الاقل وهو الصلاة بدون السورة او بوجوب الاكثر وهو الصلاة مع السورة، ومن هذا العلم

الاجمالي يتولد علم تفصيلي بوجوب الاتيان بسائرالاجزاء، لأن الاتيان بالركوع والسجود والتشهد والتسليم واجب على المكلف على كل حال، اي سواء اكان الواجب عليه الاقل او الاكثر في الواقع، وعلى هذا فالمكلف يعلم تفصيلاً بوجوب الاتيان بالركوع وما بعده، بلا فرق بين ان يكون الواجب عليه الصلاة بدون السورة او الصلاة مع السورة، وعلى كلا التقديرين فوجوب الاتيان بالركوع وما بعده معلوم تفصيلاً ولا يشك فيه احد، وعلى اساس ذلك، فاذا بدأ المكلف بالصلاة وترك السورة ودخل في الركوع، فحينئذٍ وان كان يتولد علم اجمالي اما بوجوب اتمام هذه الصلاة التي هي بيده وحرمة قطعها، او وجوب السورة عليه والاتيان بصلاة أخرى معها، لأن السورة ان كانت واجبة في الواقع، فعليه اعادتها من جديد مع السورة.

ولكن حيث ان احد طرفي هذا العلم الاجمالي وهو وجوب اتمام هذه الصلاة بالاتيان بالركوع وما بعده تنجز بالعلم التفصيلي، فينحل العلم الاجمالي في المقام الى علم تفصيلي بوجوب اتمام هذه الصلاة وحرمة قطعها، وشك بدوي في وجوب السورة، فاذن لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن وجوبها هذا.

وفيه، ان هذا الجواب وان كان احسن صورة من الجواب الاول، الا انه مع هذا غير تام بل لا اساس له.

وذلك لأن المكلف قبل الدخول في الصلاة وان علم بوجوب الاتيان بسائر الاجزاء غير السورة تفصيلاً وعلى كل حال اي سواء اكانت السورة في الواقع جزء الصلاة ام لا، غاية الامر انه يعلم بوجوبها الجامع بين

الوجوب الاستقلالي او الضمني، لأن السورة ان كانت واجبة في الواقع، فوجوب سائر الاجزاء ضمني، وان لم تكن واجبة في الواقع، فوجوبها استقلالي، وعلى الاول يجب الاتيان بالصلاة مع السورة وعلى الثاني يجب الاتيان بها بدونها، وعلى هذا فاذا دخل المكلف في الصلاة واتى بالتكبيرة والفاتحة وترك السورة ودخل في الركوع، زال العلم التفصيلي بوجوب الاتيان به وما بعده على كل حال، اى سواء اكانت السورة واجبة في الواقع ام لا، اما على الاول، فلا يجب اتمام هذه الصلاة اي الاتيان بالركوع وما بعده، بل عليه استينافها من جديد مع السورة، واما على الثاني، فيجب اتمام هذه الصلاة وعدم جواز قطعها، وحيث انا لا ندري انها واجبة واقعاً او لا، فلا ندري ان هذه الصلاة اي الاتيان بالركوع وما بعده واجب او لا، فاذا زال العلم التفصيلي، زال معلوله واثره ايضاً وهو التنجز اي تنجز وجوب اتمام هذه الصلاة التي هي بيده فعلاً، لأستحالة بقاء المعلول بلا علة والاثر بلا مؤثر، فاذن يكون وجوب اتمام هذه الصلاة مشكوكاً من جهة الشك في صحة هذه الصلاة بعد ترك السورة، وحيث ان وجوب اتمامها احد طرفي العلم الاجمالي وهو العلم الاجمالي اما بوجوب اتمام هذه الصلاة وعدم جواز رفع اليد عنها او وجوب استينافها من جديد مع السورة، وهذا العلم الاجمالي منجز على كلا القولين في المسالة، اما على القول بالعلية فواضح، اذ لا يمكن فرض وجود المانع عن تنجيزه للتكليف المعلوم بالاجمال في كل طرف من اطرافه ثبوتاً، والا لزم خلف فرض انه علة تامة.

واما على القول بالاقتضاء، فلأن اصالة البراءة عن وجوب اتمام هذه الصلاة وحرمة قطعها معارضة باصالة البراءة عن وجوب السورة في الصلاة،

فتسقطان معاً بالمعارضة فيكون العلم الاجمالي منجزاً، وعليه فيجب الاحتياط بالجمع بين اتمام هذه الصلاة واعادتها في ضمن فرد آخر مع السورة هذا.

و قد يدعى ان العلم التفصيلي بوجوب اتمام هذه الصلاة بالاتيان بالركوع وما بعده وان زال عن ذهن المصلي بتركه السورة فيها، وبزواله زال اثره لا محالة، لاستحالة بقاء الاثر بعد زوال المؤثر، الا ان وجوب اتمامها منجز بالعلم الاجمالي في المرتبة السابقة وهو العلم الاجمالي الاول، اي العلم الاجمالي بوجوب الجامع بين الاقل والاكثر، فالوجوب على تقدير تعلقه بالاقل وهو الصلاة بدون السورة، تنجز بالعلم الاجمالي في المرتبة السابقة قبل البدأ بالصلاة وهو العلم الاجمالي الاول، وحينئذ فاذا شرع في الصلاة وترك السورة ودخل في الركوع، حصل له العلم الاجمالي اما بوجوب اتمام هذه الصلاة وحرمة قطعها اذا لم تكن السورة واجبة في الواقع، او بوجوب اعادتها من جديد مع السورة اذا كانت واجبة، ولكن هذا العلم الاجمالي لا يكون منجزاً، لأن احد طرفيه وهو وجوب اتمام هذه الصلاة وحرمة قطعها منجز بالعلم الاجمالي الاول في المرتبة السابقة، ولهذا فلا اثر لهذا العلم الاجمالي، لأن المنجز لا يقبل التنجز مرة أخرى.

والجواب ان وجوب الاقل وان تنجز بالعلم الاجمالي الاول، الا انه لا يمنع عن منجزية العلم الاجمالي الثاني وهو العلم الاجمالي الحاصل للمكلف بعد دخوله في الصلاة، وترك السورة وتنجز وجوب اتمام هذه الصلاة وحرمة قطعها في آن حدوث العلم الاجمالي الثاني مستند الى كلا العلمين الاجماليين في هذا الآن، لأن نسبته الى كليهما فيه على حد سواء، فلا يمكن القول بان تنجزه مستند الى العلم الاجمالي الاول دون الثاني، لأنه ترجيح بلا مرجح،

وقد تقدم ان تنجز التكليف في كل آن مستند الى وجود المنجز في هذا الآن، لاستحالة تخلف المعلول عن العلة وتأثير المتقدم في المتأخر وبالعكس، لأن مبدأ التعاصر بين العلة والمعلول من المبادي الاولية الضرورية، وعلى هذا فاذا اجتمع كلا العلمين الاجماليين على وجوب اتمام هذه الصلاة وحرمة قطعها في آن واحد، فلا محالة يكون تنجزه في هذا الآن مستند الى كليهما معاً بنحو المجموع كما هو الحال في جميع موارد اجتماع علتين مستقلتين متسانختين على معلول واحد، فان المؤثر هو المجموع لا كل واحدة منهما مستقلة، فاذن لا يكون العلم الاجمالي الثاني ملغياً وبلا اثر، فما ذكره(قده) ـ من انه لا اثر للعلم الاجمالي الثاني، باعتبار ان احد طرفيه منجز بالعلم الاجمالي الاول في المرتبة السابقة، والمتنجز لا يقبل التنجز مرة ثانية ومعه ينحل العلم الاجمالي الثاني حكماً، لأن الاصل المؤمن لا يجري في احد طرفيه في نفسه، وحينئذٍ فلا مانع من جريانه في الطرف الآخر بلا معارض ـ غير تام في نفسه، ولا تنطبق عليه كبرى ان المنجز لا يقبل التنجز مرة أخرى.

هذا اضافة الى ان ما ذكره(قده) لا ينسجم مع مسلكه في منجزية العلم الاجمالي، حيث يرى(قده) انه علة تامة للتنجيز، وعليه فلا محالة يكون مؤثراً في حال اجتماعه مع العلم الاجمالي الاول، فالنتيجة ان ما ذكره المحقق العراقي(قده) غير تام بل لا يرجع الى معنى صحيح ومعقول.

ثم ان تنجيز العلم الاجمالي الثاني لا يتوقف على ان يكون وجوب اتمام الصلاة وحرمة قطعها انحلالياً، بان ينحل بانحلال افراد الصلاة في الخارج، لأن وجوب اتمام الصلاة كوجوب نفس الصلاة، فكما ان وجوبها متعلق

بطبيعي الصلاة بنحو صرف الوجود ولهذا لا يسري الى افرادها في الخارج، لأنها افراد للمامور به لا انها مامور بها فكذلك وجوب اتمامها، لأنه متعلق باتمامها بنحو صرف الوجود ولا يسري منه الى افرادها في الخارج، فوجوب الاتمام المتوجه الى المكلف، وجوب واحد لا وجوبات متعددة بعدد افرادها، كما ان وجوب الصلاة المتوجه الى المكلف وجوب واحد، فاذن كما يجب على المكلف الاتيان بالصلاة الواحدة في وقتها فكذلك يجب عليه اتمامها فيه، فاذا كان وجوب اصل الصلاة وجوباً واحداً، كان وجوب اتمامها لا محالة وجوباً واحداً، غاية الامر ان وجوب الاتمام انما يصير فعلياً فيما اذا بدأ المكلف بالصلاة، ويحصل العلم الاجمالي فيما اذا ترك المكلف الجزء المشكوك كالسورة ودخل في الركوع، فانه حينئذٍ يعلم اجمالاً اما بوجوب اتمام هذه الصلاة او وجوب السورة فيها، وقد تقدم ان هذا العلم منجز ولهذا يجب الاحتياط بالجمع بين اتمام هذه الصلاة والاعادة مع السورة.

والخلاصة ان انحلال وجوب اتمام الصلاة وحرمة قطعها بانحلال افرادها لا يرجع الى معنى محصل، ضرورة ان جعل وجوب الاتمام بعدد افراد الصلاة لغو وجزاف، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان موضوع حرمة قطع الصلاة على تقدير القول بها ان كان الصلاة الصحيحة واقعاً، فالعلم الاجمالي الحادث للمصلي اثناء الصلاة لدي ترك السورة، اما بوجوب اتمام ما بيده فعلاً من الصلاة، او وجوب الاعادة مع الاتيان بالسورة منجز مطلقاً حتى على القول بالاقتضاء.

واما اذا كان موضوعها الصلاة الصحيحة اعم من الواقعية والظاهرية، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، اذ لا مانع حينئذٍ من جريان اصالة البراءة عن وجوب السورة، ويترتب عليها صحة الصلاة بدون السورة ظاهراً وبها يتحقق موضوع حرمة القطع، وتنتفي عندئذٍ اصالة البراءة عن حرمة القطع بانتفاء موضوعها، حيث لا شك في حرمته الظاهرية على اساس العلم بصحتها كذلك.

الوجه السادس[1]: التفصيل بين الواجب الذي تكون الزيادة فيه مبطلة والواجب الذي لا تكون الزيادة فيه مبطلة والاول كالصلاة، فان الزيادة فيها عمداً مبطلة، وعلى هذا فاذا دار امرها بين الاقل والاكثر، كما اذا شك في ان السورة واجبة فيها او لا، ففي مثل ذلك يجب الاحتياط بالاتيان بالسورة برجاء انها جزء الصلاة لا بقصد انها جزء لها جزماً، وذلك للعلم الاجمالي بان السورة اما جزء للصلاة او زيادة فيها، وحينئذٍ بطبيعة الحال يعلم المكلف اجمالاً اما ان الاتيان بالسورة واجبة اذا كانت جزءاً للصلاة، او ان الاتيان بها بقصد الجزئية زيادة مبطلة ومشمول لقوله(ع) «من زاد في صلاته، فعليه الاعادة»، ومقتضى هذا العلم الاجمالي هو الاتيان بها برجاء انها جزء لها.

والجواب اولاً، ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام انما هو في تنجيز العلم الاجمالي الاول، وهو العلم الاجمالي اما بوجوب الاقل او الاكثر، واما اذا كان هناك علم اجمالي آخر بسبب خصوصية من الخصوصيات في المسالة وهو يقتضي وجوب الاحتياط، فهو خارج عن محل

---

١ ـ بحوث في علم الاجمالي ج ٥ ص ٣٤٢

الكلام، لأن محل الكلام في المسالة انما هو في تنجيز العلم الاجمالي الاول، وقد تقدم انه لا يقتضي وجوب الاحتياط فيها والاتيان بالاكثر، ولكن هذا لا يمنع من ان يكون هناك علم اجمالي آخر يقتضي وجوب الاحتياط فيها والاتيان بالاكثر.

وثانياً، ان هذا العلم الاجمالي ينحل الى علم تفصيلي ببطلان السورة اذا اتى بها بقصد الجزئية، لان الاتيان بها كذلك تشريع محرم، فلا يمكن ان يكون مصداقاً للجزء المامور به، لان الحرام والمبغوض لا يمكن ان يكون مصداقاً للواجب والمحبوب وان كان ضمنياً، وعلى هذا فالشاك في جزئية السورة، كان يعلم تفصيلاً بحرمة الاتيان بها تشريعاً بقصد الجزئية وان كان في الواقع جزءً، فاذن ليس هنا علم اجمالي اما بوجوب الاتيان بها ان كانت في الواقع جزءاً او ان الاتيان بها كذلك زيادة مبطلة، لأن الامر يدور بينهما، وذلك لأن الاتيان بها بقصد الجزئية مبطل وان كانت في الواقع جزءاً ولم تكن زيادة، وعليه فلا يتوقف البطلان على كونها زيادة في الواقع.

فالنتيجة، انه لا يصل الدور الى افتراض العلم الاجمالي اما بوجوب الاتيان بالسورة بقصد انها جزء الصلاة ان كانت في الواقع جزءاً، او ان الاتيان بها كذلك زيادة مبطلة للصلاة، لما عرفت من ان الاتيان بها بقصد الجزئية مبطل وان كانت جزءاً في الواقع، لأن المكلف طالما يكون شاكاً في جزئيتها، كان يعلم تفصيلاً ان الاتيان بها بقصد الجزئية تشريع محرم وان كانت جزءاً في الواقع، فاذن ليس هنا علم اجمالي.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي انه لا يتم شيء من هذه الوجوه التي استدل بها على وجوب الاحتياط في المسالة وعدم انحلال

العلم الاجمالي فيها لا حقيقة ولا حكماً، ولهذا يكون المرجع فيها اصالة البراءة عقلاً وشرعاً.

بقي في المسالة القول بالتفصيل بين اصالة البراءة الشرعية واصالة البراءة العقلية، وجريان الاولى في المسالة دون الثانية، وقد اختار هذا القول المحقق الخراساني(قده)[1] وقد افاد في وجه ذلك امرين:

الامرالاول: ان العلم الاجمالي في المقام مانع عن جريان البراءة العقلية، على اساس انها حيث كانت عقلية فجريانها لا يوجب انحلال العلم الاجمالي تعبداً وبحكم الشارع، وهذا بخلاف البراءة الشرعية، فجريانها يوجب انحلال العلم الاجمالي تعبداً وبحكم الشارع.

وبكلمة، ان هذا الوجه مبني على نقطة وهي استحالة انحلال العلم الاجمالي في المسالة حقيقة، لأنه يلزم من فرض انحلاله عدم انحلاله، وكلما يلزم من فرض وجود الشيء عدم وجوده، فوجوده مستحيل في الخارج.

بيان ذلك، ما تقدم من استحالة انحلال هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بالاقل، لأن العلم التفصيلي به هو نفس العلم الاجمالي في المسالة، لأن العلم الاجمالي علم تفصيلي بالنسبة الى الجامع ومهمل بالنسبة الى خصوصيته، ولهذا يكون العلم بالاقل هو عين العلم الاجمالي، لأنه تفصيلي بالنسبة الى الجامع ومجمل بالنسبة الى خصوصيته من الاستقلالي او الضمني، فالعلم باصل وجوب الاقل تفصيلي وبالنسبة الى خصوصياته اجمالي، وعلى هذا فانحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بالاقل، معناه انحلاله بنفسه وهذا

---

١ ـ كفاية الاصول ص ٤١٦-٤١٤-٤١٣

كعلية الشيء لنفسه مستحيل، وعليه فلا يمكن انحلال العلم الاجمالي في المقام بالعلم التفصيلي بالاقل، فاذا لم ينحل العلم الاجمالي، فهو بيان ورافع لموضوع اصالة البراءة العقلية، لأن موضوعها عدم البيان والمفروض ان العلم الاجمالي بيان.

وبكلمة، ان انحلال العلم الاجمالي بوجوب الاقل او الاكثر لا يمكن بالعلم بوجوب الاقل، حيث انه عين العلم الاجمالي في المقام وهو العلم بالوجوب الجامع بين الوجوب الاستقلالي والضمني والمطلق والمقيد، لأن قوام العلم الاجمالي انما هو بتعلقه بالجامع الانتزاعي كعنوان احدهما أو احدها، فما دام يكون العلم بوجوب الاقل علم بالجامع الانتزاعي المردد بين هذا او ذاك فهو علم اجمالي، وانحلال العلم الاجمالي حقيقة بالعلم التفصيلي انما هو فيما اذا علم بوجوب الاقل بحده ومستقلاً، والمفروض عدم العلم بوجوبه كذلك، وانما العلم بوجوبه الجامع بين الاستقلالي والضمني، وهذا عين العلم الاجمالي بوجوب الاقل او الاكثر، فاذن يلزم من انحلاله به انحلال العلم الاجمالي بنفسه وهو كما تري، ومن هنا قال المحقق النائيني(قده) ان انحلال العلم الاجمالي بالعلم بوجوب الاقل، انحلاله بنفسه وهذا مستحيل.

الى هنا قد تبين ان انحلال العلم الاجمالي حقيقة بلحاظ الوجوب المتعلق بالاقل غير ممكن، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، هل يمكن هذا الانحلال بلحاظ تنجز الوجوب المتعلق بالاقل او لا ؟ فيه وجهان:

يظهر من المحقق الخراساني(قده) الوجه الثاني وهو استحالة هذا الانحلال ايضاً، وذلك لأن انحلال العلم الاجمالي بوجوب الاقل او الاكثر

بلحاظ مرتبة تنجزه لا يمكن بالعلم بتنجز الوجوب المتعلق بالاقل، لأن انحلال هذا العلم الاجمالي بلحاظ تنجز معلومه يتوقف على العلم بتنجز وجوب الاقل مطلقاً، وعلى كل تقدير اي سواء اكان متعلقاً بالاقل بحده ام بالاكثر كذلك، ومعنى هذا عدم الانحلال، لوضوح ان الوجوب المتعلق بالجامع بين الاقل والاكثر اذا كان منجزاً حتى فيما اذا كان متعلقاً بالاكثر، فمعناه انه لا ينحل، ضرورة انه لو كان منحلاً، لم يكن الوجوب منجزاً فيما لو كان متعلقاً بالاكثر، فاذن يلزم من فرض الانحلال عدم الانحلال وكلما يلزم من فرض وجود الشي عدم وجوده، فوجوده مستحيل.

فالنتيجة، ان الانحلال الحقيقي مستحيل في كلتا المرتبتين معاً وهما مرتبة الوجوب ومرتبة التنجز هذا.

والجواب قد ظهر مما تقدم، من انه لا مانع من التفكيك في التنجز بين الوجوبات الضمنية في مقام الاثبات، وعلى هذا فلا يتوقف تنجز الوجوب المتعلق بالاقل على تنجزه مطلقاً وان كان متعلقاً بالاكثر، بل تنجزه حيث انه بحكم العقل فيتوقف على وصوله، وحيث ان الواصل الى المكلف هو الوجوب المتعلق بالاقل فحسب لا مطلقاً، فيحكم العقل بتنجزه، هذا اضافة الى ما ذكرناه من ان العلم الاجمالي في المسالة صوري ولا واقع موضوعي له، فان ما له واقع في المسالة هو العلم التفصيلي بوجوب الاقل بمفاد كان التامة وبالحمل الشايع، واما وصف الاستقلال، فهو خارج عن حقيقة الوجوب ومنتزع من حده الذي هو امر عدمي، ولهذا لا يدخل في عهدة المكلف، فان الداخل في عهدته هو الوجوب المولوي بمفاد كان التامة المجعول شرعاً، وكذلك الحال في الوصف الضمني، لأنه وصف منتزع وخارج عن حقيقة

الوجوب، ولهذا لا يدخل في العهدة، فان الثابت فيها هو الوجوب المولوي بمفاد كان التامة.

وعلى هذا فوجوب الاقل بمفاد كان التامة ثابت في عهدة المكلف ومعلوم له تفصيلاً، والشك انما هو في سعته للزائد وهذا الشك بدوي، ومن هنا لا شبهة في انحلال هذا العلم الاجمالي الصوري الى علم تفصيلي بوجوب الاقل بمفاد كان التامة وشك بدوي في وجوب الزائد، ولا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة فيه عقلاً وشرعاً.

وبكلمة، انه لا علم اجمالي في المسالة حقيقة بناء على ما هو الصحيح من ان صفتي الاستقلالية والضمنية خارجتان عن حقيقة الوجوب المجعول في الشريعة المقدسة، لأن المكلف من الاول يعلم تفصيلاً بوجوب الاقل اي بوجوب الاجزاء المحددة المعينة والشك انما هو في جزئية الزائد، وهذا الشك شك بدوي من الاول والمرجع فيه اصالة البراءة، نعم العلم الاجمالي انما هو بالوجوب الجامع بين وجوب الاقل المستقل وبين وجوب الاكثر كذلك، وهذا العلم الاجمالي يستحيل ان ينحل ولكن لا اثر لهذا العلم الاجمالي، لأن المعلوم بالاجمال بهذا الوصف غير قابل للتنجيز، اذ الوجوب المقيد بالاستقلال لا يدخل في العهدة حتى يكون قابلاً للتنجز وكذلك الوجوب المقيد بالوصف الضمني، فانه غير ثابت في عهدة المكلف حتى يتنجز، لأن ما هو ثابت في العهدة هو الوجوب بمفاد كان التامة، لأنه وجوب مولوي بالحمل الشايع، لا الوجوب بمفاد كان الناقصة، لانه ليس بمجعول في الشريعة المقدسة حتى يدخل في العهدة وقابلاً للتنجز.

ومن هنا يظهر ان فرض العلم الاجمالي في المسالة والبحث عن انحلاله وعدم انحلاله مبنى على نقطة خاطئة، وهي تخيل ان وصفي الاستقلال والضمني والاطلاق والتقييد من الاوصاف المقومة للوجوب المجعولة بجعله الداخلة في العهدة بدخوله فيها القابلة للتنجز بتنجزه، وعلى هذا فالعلم الاجمالي في المسالة لا ينحل بالعلم بوجوب الاقل، والا لزم محذور انحلاله بنفسه او لزم من فرض وجوده عدم وجوده كما عن المحقق الخراساني والمحقق النائيني[1] (قدهما).

اما خطأ هذه النقطة، فلما عرفت من ان وصفي الاستقلال والضمني من الاوصاف الانتزاعية التي لا واقع موضوعي لها في الخارج وليسا من مقومات الوجوب، ضرورة ان الوجوب المجعول في الشريعة المقدسة هو الوجوب بمفاد كان التامة، وليس المجعول فيها الوجوب بمفاد كان الناقصة اي الوجوب بوصف الاستقلال، لأنه وصف زائد على الوجوب منتزع من حده، كما ان وصف الضمني وصف زائد عليه منتزع من تقييده، ولهذا لا يدخل الوصفان في العهدة بدخول الوجوب فيها، لأن الداخل فيها انما هو الوجوب المولوي القابل للتنجز.

ثم انه مع الاغماض عما ذكرناه وتسليم ان وصفي الاستقلال والضمني من مقومات الوجوب، فحينئذٍ وان كان العلم الاجمالي في المسالة لم ينحل حقيقة لما مر من المحذور، ولكن هل ينحل حكماً او لا؟

والجواب، الظاهر انه ينحل حكماً، لأن العلم الاجمالي في المسالة تعلق

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٨٧

بالوجوب الجامع بين المطلق والمقيد، وحيث ان اصالة البراءة لا تجري في احد طرفي العلم الاجمالي وهو الاطلاق، لعدم كلفة زائدة فيه على اصل الوجوب حتى تدفع باصالة البراءة، فاذن لا مانع من جريان اصالة البراءة عن التقييد، باعتبار ان فيه كلفة زائدة وتدفع تلك الكلفة بها، وعلى هذا فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، لأن الاصل المؤمن اذا لم يجر في احد طرفيه في نفسه، فلا مانع من جريانه في الطرف الآخر لعدم المعارض له، ولا فرق عندئذٍ بين اصالة البراءة الشرعية واصالة البراءة العقلية، فان موضوعها وهو عدم البيان غير متحقق، لأن العلم الاجمالي بيان.

فالنتيجة، ان ما ذكره المحقق الخراساني(قده) من التفصيل في المسالة بين اصالة البراءة الشرعية واصالة البراءة العقلية وجريان الاولى دون الثانية غير تام.

الامرالثاني : ان الغرض في المقام معلوم كالوجوب، وعليه فلا محالة يحكم العقل بلزوم تحصيله وفراغ ذمته عنه باعتبار انه حقيقة الحكم وروحه، ومن الواضح انه لا يمكن تحصيل القطع بحصوله وفراغ الذمة منه الا بالاتيان بالاكثر، وعلى هذا فحيث ان العقل يحكم بلزوم تحصيله جزماً، فلا يمكن ان يحكم بالبراءة عن الاكثر وقبح العقاب عليه، لاستحالة صدور حكمين متناقضين من العقل، ولازم حكمه بلزوم تحصيل الغرض هو الاتيان بالاكثر، لأن المكلف اذا اتى به تيقن بحصول الغرض، فلذلك لا تجري اصالة البراءة العقلية، واما اصالة البراءة الشرعية، فلا مانع من جريانها في المقام، لأن موضوعها عدم العلم بالحكم الواقعي وهو محرز بالنسبة الى وجوب الاكثر لعدم العلم به، ومعه لا مانع من اجرائها فيه.

والجـواب عنه قد تقدم وملخصه: ان تحصيل الغرض انما يجب اذا كان الغرض معلوماً ومترتباً على امر بسيط في الخارج، ويكون محصله مردداً بين الاقـل والاكثر، فعندئذٍ لا محالة يجب تحصيله بالاتيان بالاكثر، لأن الشك انما هو في المحصل للمامور به لا فيه وهو مورد لقاعدة الاشتغال دون البراءة.

والخلاصة، ان الشك في المحصل انما يتصور فيما اذا كان للمامور به امراً بسـيطاً يـتوقف وجوده في الخارج على مقدمة، والمكلف لا يتمكن من ايجاد المـامور بـه مباشرة وانما يتمكن من ايجاده بواسطة ايجاد مقدمته، وعلى هذا فاذا دار امر مقدمته بين الاقل والاكثر، فلا بد من الاحتياط والاتيان بالاكثر، لأن الاشـتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وحيث ان المكلف يعلم باشتغال ذمـته بالواجـب، فيجـب علـيه تحصـيل اليقين بالفراغ منه وهو لا يمكن الا بالاتيان بالاكثر.

ولكـن المقـام لـيس كذلـك، لأن المامور به فيه بنفسه مردد بين الاقل والاكـثر لا ان المـامور به معلوم في المرتبة السابقة، ومحصله في الخارج مردد بـين الاقل والاكثر وهو خلف الفرض، لأن المفروض تردد الصلاة المامور بها بـين الاقـل وهو الصلاة المركبة من الاجزاء غير السورة، والاكثر هو الصلاة المركـبة مـنها مـع السورة، فاذا كان المامور به بنفسه مردداً بينهما، فلا محالة يكون الغرض المترتب عليه ايضاً مردد بين كونه مترتباً على الاقل او الاكثر، على اساس انه لا طريق لنا اليه الا من طريق ثبوت الوجوب، والمفروض ان الوجوب مردد بين كونه متعلقاً بالاقل او الاكثر، فاذن لا محالة يكون الغرض ايضاً كذلك، ضرورة ان هذا الوجوب لا يكشف عن ان الغرض مترتب على

الاقل او على الاكثر بل هو يكشف عن انه مترتب على احدهما، فلا يعلم المكلف هل انه مترتب على الاقل فقط او على الاكثر كذلك، كما لا يعلم بان الوجوب، متعلق بالاقل او بالاكثر، ولا يعقل ان يكون ترتب الغرض على الاقل او الاكثر معلوماً تفصيلاً دون تعلق الوجوب، لأنه خلف فرض ان الوجوب دليل إني عليه ولا طريق اليه غيره.

والخلاصة، انه لا يمكن ان تكون دائرة المعلول اوسع من دائرة العلة ثبوتاً واثباتاً، لأن العلم بالوجوب علة للعلم بالغرض، وعليه فبطبيعة الحال ان كان العلم بالوجوب تفصيلياً، فالعلم بالغرض ايضاً كذلك، وان كان اجمالياً، فالعلم به ايضاً كذلك، ولا يعقل ان يكون العلم بالوجوب اجمالياً والعلم بالغرض تفصيلياً، لأنه خلف فرض كونه معلولاً له، فاذن لا يعلم المكلف باشتغال الذمة بالوجوب والغرض الا بالاقل لا بالاكثر، لأن تعلق الوجوب به، وكذلك ترتب الغرض عليه مشكوك بالشك البدوي فالمرجع فيه اصالة البراءة.

والشك في المحصل انما يتصور فيما اذا كان المامور به معلوماً في المرتبة السابقة، والمكلف يعلم باشتغال ذمته بوجوبه بما له من الملاك، ومحصله في الخارج مردد بين الاقل والاكثر، والمفروض ان المحصل ليس بمأمور به بل هو محصل له ولكن المقام ليس كذلك، لأن المردد فيه نفس المامور به لا محصله، ولهذا لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن وجوب الاكثر حكماً وملاكاً.

وبكلمة، قد تقدم انه ليس في المسالة علم اجمالي حقيقة وانما هو صورة العلم الاجمالي، اذ في الواقع ليس الا العلم التفصيلي بوجوب الاقل بمفاد كان التامة والشك في سعته للزائد بدواً وكذلك الحال بالنسبة الى الغرض، فان

ترتبه على ذات الاقل معلوم تفصيلاً والشك انما هو في سعته للزائد، فاذن لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة الشرعية والعقلية بالنسبة الى الزائد حكماً وملاكاً.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم وجود العلم الاجمالي في المسالة، بدعوى ان الاطلاق والتقييد من مقومات الوجوب، وعلى هذا فالعلم الاجمالي تعلق بالجامع بين الوجوب المطلق المتعلق بالاقل والوجوب المقيد المتعلق بالاكثر، وهذا العلم الاجمالي وان لم ينحل حقيقة، لما تقدم من المحذور الا انه ينحل حكماً، وذلك لأن اصالة البراءة لا تجري في احد طرفي هذا العلم الاجمالي في نفسها وهو الطرف المطلق، على اساس انه ليس في الاطلاق كلفة زائدة لكي تدفع باصالة البراءة، فاذن لا مانع من جريانها في الطرف الآخر، فاذا جرت في هذا الطرف، انحل العلم الاجمالي، ولا فرق في جريانها عن التقييد بين اصالة البراءة الشرعية واصالة البراءة العقلية، ومن الواضح ان اصالة البراءة عن تقييد الوجوب بالزائد، اصالة البراءة عن تقييد الغرض به، لأن مفادها عدم ايجاب الاحتياط ومنشاؤه الوجوب او الحرمة المحتملة في الواقع بما له من الملاك والروح لا بما هو اعتبار وبلا روح.

فالنتيجة، ان اصالة البراءة عن الوجوب او الحرمة انما هي اصالة البراءة عنه بما له من الملاك لا بما هو اعتبار صرف.

هذا اضافة الى ان العلم الاجمالي بالغرض لو كان موجباً للزوم تحصيله على كل تقدير، فهو كما يمنع عن جريان اصالة البراءة العقلية، يمنع عن جريان اصالة البراءة الشرعية ايضاً، وذلك لأن مفاد الاصالة عدم ايجاب الاحتياط لا اثبات ان الغرض مترتب على الاقل، فانه لا يمكن الا على

القول بالاصل المثبت، لأن انحلال العلم الاجمالي بالغرض حكماً يتوقف على ان تثبت اصالة البراءة الشرعية عن وجوب الاكثر، وجوب الاقل وترتب الغرض عليه، ومن الواضح انها لا تثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت، وبدون اثبات ذلك لا اثر لها من جهة استقلال العقل بوجوب تحصيل الغرض بالاتيان بالاكثر واستحقاق العقوبة على ترك تحصيله.

والخلاصة، ان العلم الاجمالي بوجود الغرض في الواقع ان كان منجزاً، فهو كما يمنع عن جريان البراءة العقلية يمنع عن جريان البراءة الشرعية ايضاً، باعتبار ان الغرض هو حقيقة التكليف وروحه، فكما ان العلم الاجمالي بالتكليف اذا كان منجزاً، مانع عن جريان اصالة البراءة العقلية والشرعية معاً، فكذلك العلم الاجمالي بالغرض، فانه اذا كان منجزاً مانع عن جريان كلتا الاصالتين، اذ لا يمكن اجراء اصالة البراءة عن وجوب الاكثر مع استقلال العقل بوجوب تحصيل الغرض بالاتيان بالاكثر وادراك العقوبة على ترك تحصيله، ضرورة انه مع استقلال العقل بلزوم تحصيل الغرض بالاتيان بالاكثر، فلايمكن جعل الترخيص في تركه وعدم العقاب عليه، فانه لغو وجزاف الا ان تثبت اصالة البراءة الشرعية وجوب الاقل وترتب الغرض عليه، فعندئذٍ ينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه، ولكنها لا تثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت، نعم لو كان هناك امارة تدل على عدم وجوب الاكثر، لكانت تدل بالالتزام على وجوب الاقل وترتب الغرض عليه، باعتبار ان مثبتات الامارات حجة هذا.

ويمكن المناقشة فيه، ان العلم الاجمالي في المقام ـ سواء اكان متعلقاً بالتكليف، كالعلم بالوجوب المردد بين تعلقه بالاقل او الاكثر، ام كان متعلقاً

بالغرض المردد بين ترتبه على الاقل او الاكثر ـ يكون مرّده عند الاصوليين منهم السيد الاستاذ(قده)[1] الى العلم بالوجوب الجامع بين المطلق والمقيد وبالغرض الجامع بينهما، وقد تقدم ان هذا العلم الاجمالي وان كان لا يمكن انحلاله حقيقة، الا انه منحل حكماً بلا فرق في ذلك بين العلم الاجمالي بالتكليف او بالغرض، لأن الاصل المؤمن كاصالة البراءة لا يجري في احد طرفي هذا العلم الاجمالي وهوالاطلاق، فاذن لا مانع من جريانه في الطرف الآخر وهو تقييد الوجوب او الغرض، ومعه ينحل هذا العلم الاجمالي حكماً وتعبداً، بلا فرق بين ان يكون المعلوم بالاجمال الوجوب او الغرض، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان انحلال العلم الاجمالي بالغرض لا يتوقف على اثبات ترتبه على الاقل، لكي يقال ان اصالة البراءة لا تثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت وهو لا يكون حجة، بل يكفي في انحلاله حكماً جريان اصالة البراءة عن تقييد الوجوب بالزائد، فانها كما تؤمن من العقوبة على الوجوب، كذلك تؤمن من العقوبة على الغرض.

وان شئت قلت، انه لا مانع من التمسك باصالة البراءة عن تقييد وجوب تحصيل الغرض بالاكثر المشكوك فيه، وبذلك ينحل العلم الاجمالي المتعلق بالغرض حكماً، ولا فرق من هذه الناحية بين العلم الاجمالي بالتكليف والعلم الاجمالي بالغرض، ومن الواضح ان الانحلال الحكمي لا يتوقف على اثبات تعلق الوجوب بالاقل وترتب الغرض عليه لكي يقال ان اصالة البراءة لا تثبت ذلك.

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٣٣

هذا اضافة الى انه لا يمكن التفكيك بين اصالة البراءة عن وجوب الاكثر واصالة البراءة عن وجوب تحصيل الغرض، لأن العلم به معلول للعلم بالوجوب والشك فيه معلول للشك في الوجوب، وتنجزه معلول لتنجز الوجوب وعدم تنجزه معلول لعدم تنجزه، وعلى هذا فاذا جرت اصالة البراءة عن تقييد الوجوب بالزائد، فهي كما انها تأمين من ناحية الوجوب، تأمين من ناحية الغرض ايضاً.

وعلى هذا فاذا جرت اصالة البراءة عن وجوب الاكثر، فلا يعقل ان يكون الغرض على تقدير ترتبه عليه منجزاً، والا لزم وجود المعلول بدون وجود العلة، اذ لا يحتمل ان يكون الغرض منجزاً بدون تنجز الوجوب، والنكتة في ذلك هي ان اصالة البراءة عن وجوب الاكثر في المقام انما هي اصالة البراءة عن وجوبه الواقعي الحقيقي الذي فيه روح ومبدأ، وقد تقدم ان حقيقة الوجوب وروحه الملاك، واما الوجوب بما هو اعتبار، فلا قيمة له ولا اثر ولا عقوبة عليه، ولا يمكن اجراء اصالة البراءة عنه بما هو اعتبار.

ومن هنا يظهر ان مراد السيد الاستاذ(قده)[1] من عدم جريان اصالة البراءة الشرعية من جهة العلم الاجمالي بوجوب تحصيل الغرض، ان هذا العلم الاجمالي كما يمنع عن جريان اصالة البراءة العقلية، يمنع عن جريان اصالة البراءة الشرعية ايضاً، لما مر من انها لا تدل على دفع العقاب على ترك تحصيل الغرض المشكوك، الا اذا دلت على الاقل وهي لا تدل على ذلك الا على القول بالاصل المثبت.

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٣٩

ولكن يرد عليه، انه لا يمكن التفكيك بين العلم الاجمالي بوجوب تحصيل الغرض المردد بين ترتبه على الاقل او الاكثر، والعلم الاجمالي بالوجوب المردد بين تعلقه بالاقل او الاكثر، بدعوى ان الاول غير منحل لا حقيقة ولا حكماً، والثاني منحل حكماً، اذ كما ان اصالة البراءة لا تشمل الوجوب بما هو اعتبار، لأنها تدفع العقاب المحتمل، والمفروض انه لا عقاب عليه بما هو اعتبار ولا يكون المكلف ملزماً بامتثاله، ولهذا يرجع هذان العلمان الاجماليان الى علم اجمالي واحد حقيقة وهو العلم الاجمالي بالوجوب الحقيقي الذي هو وجوب بالحمل الشايع، فان هذا الوجوب يمثل روحه وملاكه الذي هو حقيقة الوجوب ومرآة له، والعلم الاجمالي به هو العلم الاجمالي بروحه وملاكه، واما الوجوب بما هو اعتبار بدون ان يمثل ملاكه فلا اثر للعلم الاجمالي به، فمن اجل ذلك يكون مرد العلمين الاجماليين الى علم اجمالي واحد وهو العلم الاجمالي بالوجوب الحقيقي الذي يمثل ملاكه، واما العلم الاجمالي بالوجوب المردد بين تعلقه بالاقل او الاكثر بما هو اعتبار بدون ان يمثل ملاكه وروحه فلا اثر له اصلاً، لأنه ليس علماً بالحكم المولوي الحقيقي، وافتراض هذا العلم الاجمالي في مقابل العلم الاجمالي بالغرض ووجوب تحصيله، افتراض خاطىء لا واقع موضوعي له.

فالنتيجة، ان ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من ان الوجه الثاني الذي ذكره المحقق الخراساني(قده)، يمنع عن جريان كلتا الاصالتين معاً وهما اصالة البراءة الشرعية واصالة البراءة العقلية غير تام، لأن هذا الوجه كالوجه الاول لا يمنع عن جريان اصالة البراءة العقلية فضلاً عن جريان اصالة البراءة الشرعية هذا.

وقد علق بعض المحققين(قده)[1] على ما ذكره السيد الاستاذ(قده) بتعليقين:

الاول بالنقض والثاني بالحل .

اما الاول، فلأن ما ذكره(قده) منقوض بالشبهات البدوية، بتقريب ان اصالة البراءة عن الوجوب او الحرمة في هذه الشبهات انما تكون مؤمنة من ناحية التكليف فحسب دون احتمال الغرض، فاذن لا بد من التمسك باصالة البراءة العقلية للتأمين من ناحية احتمال الغرض، ولازم ذلك ان البراءة الشرعية في الشبهات البدوية بحاجة دائماً الى ضم البراءة العقلية اليها، وحينئذٍ فيلزم كون البراءة الشرعية في الشبهات البدوية لغواً، اذ يجوز الاكتفاء باصالة البراءة العقلية فيها لدفع احتمال العقاب هذا.

ولكن للنظر في هذا النقض مجال، لأن ما ذكره السيد الاستاذ(قده) انما هو فيما اذا كان وجوب تحصيل الغرض منجزاً بالعلم الاجمالي به، فان مثل ذلك لا تجري اصالة البراءة الشرعية، لأنها تنفي وجوب الاكثر يعني جزئية الجزء المشكوك فيه ظاهراً وتدفع العقوبة عنه ولا تدفع العقوبة على ترك تحصيل الغرض، باعتبار ان العلم الاجمالي بوجوب تحصيل الغرض غير منحل لا حقيقة ولا حكماً، اما الاول فهو واضح، واما الثاني فهو مبني على ان اصالة البراءة الشرعية عن وجوب الاكثر لا تثبت ان الغرض مترتب على الاقل ظاهراً لكي ينحل العلم الاجمالي حكماً الا على القول بالاصل المثبت، فاذن يكون العلم الاجمالي بوجوب تحصيل الغرض منجزاً ومانعاً عن جريان

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٣٤٥

اصالة البراءة عقلاً وشرعاً، ولا يقاس هذا بالشبهات البدوية، فان عامل التنجيز فيها مفقود من الخارج واصالة البراءة الشرعية تنفي الوجوب المحتمل ظاهراً وتثبت انه غير منجز، ومن الواضح ان عدم تنجز الوجوب او الحرمة فيها يستلزم عدم تنجز الغرض، لأنه معلول له اذا لم يكن هناك منجز آخر له كالعلم الاجمالي او نحوه كما هو المفروض فيها، فاذن لا حاجة الى ضم اصالة البراءة العقلية الى اصالة البراءة الشرعية.

هذا اضافة الى ان مفاد ادلة اصالة البراءة عنده(قده) نفي الوجوب الواقعي ظاهراً ومرده الى عدم تنجزه، ومن المعلوم ان الوجوب الواقعي هو الوجوب الذي فيه روح ومبدأ، واما الوجوب بما هو اعتبار فلا يكون واقعياً، ولهذا يكون عدم تنجزه مستلزماً لعدم تنجز روحه ومبدئه، كما ان تنجزه يستلزم تنجزه بل هو هو، وايضاً قوله(قده) عدم العقاب على ترك وجوب الاكثر، قرينة على ان مراده من الوجوب، الوجوب الواقعي المتمثل في الملاك، واما الوجوب بما هو اعتبار وجعل فهو من اجل الحفاظ على ما وراءه من الاغراض والمبادي، واما بقطع النظرعنه، فلا قيمة له ولا يقبل التنجيز والتعذير ولا عقوبة على تركه بما هو اعتبار بقطع النظر عما وراءه ولا مثوبة على موافقته كذلك، ولهذا لا تحتاج البراءة الشرعية الى البراءة العقلية.

واما في المقام، فحيث ان العقل مستقل بوجوب تحصيل الغرض من جهة العلم الاجمالي، فلا تجري اصالة البراءة الشرعية من هذه الناحية لعدم فائدة في جريانها، فان جريانها في مورد انما هو من جهة انها تنفي الوجوب الواقعي المشكوك ظاهراً وتثبت عدم تنجزه وعدم استحقاق العقوبة على مخالفته، واما اذا كان الغرض في الواقع منجزاً بالعلم الاجمالي فلا تجري، لأنها لا تثبت

عدم تنجزه، واما الوجوب بما هو اعتبار، غير قابل للتنجز واستحقاق العقوبة على مخالفته لكي تدفع باصالة البراءة، ولهذا لا موضوع لجريانها.

الى هنا قد تبين ان مفاد اصالة البراءة الشرعية نفي الوجوب الواقعي الحقيقي ظاهراً او نفي اثره كايجاب الاحتياط، وعلى كلا التقديرين، فالمراد من الوجوب الواقعي هو الوجوب الذي فيه روح ومبداء، لأنه وجوب بالحمل الشايع لا ان مفادها التأمين من ناحية التكليف فقط دون الغرض، ضرورة ان الحكم بما هو اعتبار وبقطع النظر عما وراءه من الملاك لا قيمة له، ولا عقوبة على مخالفته حتى يكون مشمولاً لأدلة اصالة البراءة.

واما الحل، فلأن التكليف الحقيقي الذي هو قابل للتنجيز والتعذير هو التكليف الذي فيه روح ومبدأ لا بما هو اعتبار فارغ مستقل، لأنه بما هو اعتبار ملحوظ آلة ومرآة الى ما وراءه وهو الغرض والمبدأ.

وعلى هذا فيمكن دعوى التفصيل بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية، وذلك لأن الغرض حيث انه واحد في الواقع ومعلوم اجمالاً بدون انحلال، فيكون البيان تاماً ومعه لا موضوع للبراءة العقلية، فعدم جريانها من جهة انه لا موضوع لها، واما البراءة الشرعية فحيث ان موضوعها الشك في التكليف وهو الشك في وجوب الاكثر فيكون متحققاً في المقام، وعليه فلا بد من جريانها، فاذا جرت أمنت عن روح التكليف وحقيقته ايضاً، فالنتيجة انه يمكن التفكيك بينهما هذا.

و يمكن المناقشة فيه، لأنه(قده) ان اراد بان الغرض في المقام واحد ومعلوم اجمالاً و لا انحلال فيه انه ثابت في عهدة المكلف، ونسبته الى الاقل والاكثر نسبة المعلول الى العلة.

فيرد عليه اولاً، ان لازم ذلك عدم جريان كلتا الاصالتين معاً، لأن الشك في الاقل او الاكثر اذا كان في المحصل، فالمرجع فيه قاعدة الاشتغال دون البراءة لا العقلية ولا الشرعية، ولابد حينئذٍ من الاتيان بالاكثر لكي يحصل القطع بفراغ الذمة.

وثانياً، ان الامر ليس كذلك، لأن الشك في المقام انما هو في وجوب الاقل او الاكثر بحده ولا يدري ان الغرض مترتب على الاول او الثاني، وليس الشك فيهما شكاً في المحصل وهذا واضح.

وان اراد(قده) به ان الغرض كالوجوب، فكما ان الوجوب مردد بين تعلقه بالاقل او الاكثر، فكذلك الغرض مردد بين ترتبه على الاقل او الاكثر.

فيرد عليه، ان هذا العلم الاجمالي ان كان مانعاً عن جريان الاصل المؤمن في اطرافه، كان مانعاً عنه مطلقاً بلا فرق بين كونه عقلياً او شرعياً، وحينئذٍ فلا وجه للتفصيل بين الاصالتين، وان لم يكن مانعاً عنه، فمعناه انه لم يكن هنا مانع عن جريانه مطلقاً وان كان شرعياً، وذلك لأن مرد هذا العلم الاجمالي عند السيد الاستاذ(قده) الى العلم بالجامع بين المطلق والمقيد، وحينئذٍ فكما يشك في تقييد الوجوب بالزائد، فكذلك يشك في تقييد الغرض به، وعلى كلا التقديرين لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن التقييد بالزائد عقلاً وشرعاً، اما الاول فلأن موضوعه في المقام متحقق وهو عدم البيان، واما الثاني فايضاً كذلك للشك فيه، ولا فرق في ذلك بين كون التقييد، تقييد الوجوب بالزائد او تقييد الغرض به، فانه على كلا التقديرين مورد للبراءة العقلية والنقلية معاً.

الى هـنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، ان ما ذكره المحقق الخراساني(قده) من التفصيل بين اصالة البراءة الشرعية واصالة البراءة العقلية وجريان الاولى في المقام دون الثانية، غير تام ولا يمكن الالتزام به.

ثم ان هاهـنا كلاماً من المحقق النائيني(قده)[1] وحاصله، ان انحلال العلم الاجمـالي في المسـألة حقـيقة مستحيل كما تقدم، واما الانحلال الحكمي فهو يتوقف على اثبات اطلاق الاقل ولو ظاهراً، والا فلا يمكن الانحلال الحكمي ايضـاً، وحيث ان مفاد اصالة البراءة العقلية نفي المؤاخذة والعقوبة على ترك الاكثر من جهة عدم قيام البيان على وجوبه لا نفي التقييد، فلا يثبت اطلاق الاقل ظاهراً.

والخلاصـة، ان الـبراءة العقلـية تـنفي العقوبـة عـلى التقيـيد المحتمل والمشكوك فيه لا انها تنفي التقييد ظاهراً لكي تثبت الاطلاق كذلك، ولهذا لا يمكـن انحـلال هـذا العلم الاجمالي في المقام لا حقيقة ولا حكماً، فاذن يكون منجزاً، وهذا بخلاف البراءة الشرعية، فان مفادها حيث انه نفي التقييد ظاهراً فهو عين الاطلاق الظاهري، لأن عدم التقييد في مورد صالح له عين الاطلاق فـيه، وعـدم تقييد الطبيعة بقيد واقعاً عين اطلاقها كذلك، وعدم تقييدها بقيد ظاهـر عـين اطلاقهـا كذلـك، على اساس ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكـة، فـاذن عدم تقييد الصلاة بالسورة ظاهراً عين اطلاقها كذلك، وعلى هـذا فحيـث ان اصـالة الـبراءة الشرعية تثبت اطلاق الاقل في مقام الظاهر بضـميمة ادلـة الاجـزاء والشـرائط، فينحل العلم الاجمالي بها حكماً وتعبداً.

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٨٩

وعليه فيستحيل ان يكون العلم الاجمالي مانعاً عن جريان اصالة البراءة عن التقييد، لأن مانعيته عنه تتوقف على عدم انحلاله وهو يتوقف على عدم جريان الاصالة، فاذا جرت انحل العلم الاجمالي حكماً، فاذن يستحيل ان يكون مانعاً هذا.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ(قده)[1] بان اصالة البراءةعن تقييد وجوب الاقل بالزائد ظاهراً لا تثبت الاطلاق كذلك الا على القول بالاصل المثبت، وعلى هذا فان كان الدليل على عدم تقييده بالزائد الامارة المعتبرة كاخبارالثقة، فهو يثبت اطلاق الاقل بالدلالة الالتزامية، لأنه يدل على عدم تقييده به بالمطابقة وعلى اطلاقه بالالتزام، على اساس ان المداليل الالتزامية للامارات كاخبار الثقة حجة كمداليلها المطابقية، واما اذا كان الدليل على نفي تقييده بالزائد الاصل العملي كاصالة البراءة او نحوها، فهو لا يثبت الاطلاق، لأنه لازم لعدم التقييد لا انه عينه، على اساس ان التقابل بينهما من تقابل التضاد، وحيث ان الاطلاق كالتقييد امر وجودي، لأنه عبارة عن لحاظ عدم التقييد، ومن الواضح انه لا يمكن اثبات احد الضدين بنفي الضد الآخر بالاصل العملي وان كان استصحاباً.

وان شئت قلت، ان الاطلاق في مقام الثبوت عبارة عن لحاظ الطبيعة بنحو السريان والا بشرط، والتقييد عبارة عن لحاظ الطبيعة المقيدة بقيد، فاذن الاطلاق في مقام الثبوت عبارة عن الماهية لا بشرط، والتقييد فيه عبارة عن الماهية بشرط شيء، وهما ماهيتان متباينتان متضادتان فلا تنطبق

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٤٠

احداهما على الاخرى، فاذن لا ينحل العلم الاجمالي في المقام، لأن المعلوم الاجمالي مردد بين المطلق والمقيد وهما ماهيتان متباينتان في الواقع ومقام الثبوت، فلا يمكن انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي باحدهما وشك بدوي في الاخر، وعليه فيجب الاحتياط ولا تجري اصالة البراءة لا الشرعية ولا العقلية هذا.

وغير خفي ان هذا الاشكال من السيد الاستاذ(قده) مبني على مسلكه من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد، ولهذا لا تجري اصالة البراءة عن التقييد، لأنها لا تثبت الاطلاق الا على القول بالاصل المثبت، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان ما ذكره المحقق النائيني(قده) من ان الاطلاق عين عدم التقييد واقعاً وظاهراً، هل هو صحيح على مسلكه(قده) من ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة او لا ؟

والجواب انه غير صحيح وذلك لأمور:

الاول، ان الاطلاق على مسلكه(قده) وان كان عبارة عن عدم التقييد، الا انه عبارة عن العدم الخاص وهو عدم التقييد في مورد قابل له ثبوتاً، لأن العدم في مقابل الملكة عدم خاص وهو العدم في المورد القابل للتقييد أي القابل للاتصاف بالملكة، مثلاً عدم البصر عدم خاص وهو العدم في مورد قابل للاتصاف بالملكة وهي البصر، ولهذا يكون في العدم المقابل للملكة شائبة الوجود وهي قابليته للاتصاف بها، وعليه فاصالة عدم التقييد لا تثبت قابليته للاتصاف بالملكة الا على القول بالاصل المثبت، لأن مفاد اصالة البراءة نفي التقييد بنحو العدم المحمولي لا نفيه بنحو العدم النعتي، واستصحاب

العدم المحمولي لا يثبت العدم النعتي الا على القول بالاصل المثبت، والمفروض ان عدم التقييد بدون اتصافه بعنوان خاص لا اثر له، لأن الاثر مترتب على العدم الخاص واصالة البراءة لا تثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت.

فالنتيجة، ان ما ذكره المحقق النائيني(قده) من ان اصالة البراءة عن التقييد ظاهراً تثبت اطلاق الوجوب المتعلق بالاقل كذلك، لا يتم حتى على مسلكه(قده) من ان الاطلاق عبارة عن العدم الخاص لا العدم المطلق، ومفاد اصالة البراءة العدم المطلق وهو نفي الوجوب او الحرمة في مرحلة الجعل، هذا اضافة الى ما ذكرناه من ان مفاد اصالة البراءة الشرعية نفي وجوب الاحتياط لا نفي الحكم الواقعي في مقام الظاهر.

واما بناء على ما قويناه من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب، فالاطلاق عين عدم التقييد المطلق، وعلى هذا فاذا ثبت عدم التقييد ثبت الاطلاق، سواء اكان ثبوته بالوجدان او بالتعبد، باعتبار ان الاطلاق نقيض التقييد أي عدمه، وعلى هذا فاذا فرضنا ان اصالة البراءة تثبت عدم تقييد الوجوب بالزائد ظاهراً تثبت اطلاقه كذلك، لأنه عين عدم تقييده لا انه لازم له لكي يقال انها لا تثبت لازمه الا على القول بالاصل المثبت، هذا اضافة الى ما ذكرناه في مستهل بحث البراءة من ان مفاد ادلة البراءة عدم ايجاب الاحتياط لا نفي الحكم الواقعي ظاهراً، فاذن لا تثبت اصالة البراءة عدم التقييد ظاهراً ايضاً بل تثبت عدم ايجاب الاحتياط في فرض الشك فيه، فاذن لا موضوع للبحث عن اصالة البراءة عن التقييد هل تثبت الاطلاق او لا، باعتبار ان مفادها عدم ايجاب الاحتياط لا اثبات عدم التقييد ظاهراً.

الى هنا قد تبين انه بناء على ان مفادها نفي الحكم الواقعي ظاهراً، فاصالة البراءة التي تدل على عدم تقييد الوجوب المتعلق بالاقل بشيء زائد لا تثبت الاطلاق على القول بان التقابل بينه وبين التقييد من تقابل التضاد او العدم والملكة.

واما على القول بان التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب كما هو الصحيح، فاصالة البراءة عن التقييد معناها الاطلاق، لأن الاطلاق هو عدم التقييد والمفروض ان اصالة البراءة تثبت عدم التقييد وهوالاطلاق، فاذن ينحل العلم الاجمالي حكماً.

الثاني، ان اثبات اطلاق وجوب الاقل باصالة البراءة الشرعية عن تقييده بالشيء الزائد ظاهراً مبني على ان يكون مفاد اصالة البراءة الشرعية كحديث الرفع ونحوه نفي الحكم الواقعي المشكوك فيه ظاهراً، وقد اختار السيد الاستاذ(قده)[1] هذا القول وافاد في وجه ذلك، ان ظاهر قوله(ع) رفع ما لا يعلمون، اسناد الرفع الى الموصول المجهول والمراد منه الحكم الواقعي، وحيث ان الحكم الواقعي لا يمكن ان يكون مرفوعاً، والا لزم اختصاص الحكم بالعالم به وعدم ثبوته للجاهل، هذا وان كان ممكناً ثبوتاً الا انه خلاف الضرورة اثباتاً، لأن الضرورة قائمة على ان الاحكام الشرعية مشتركة بين الجاهل والعالم، والا لزم لغوية ادلة الاصول العملية والامارات، لأن جعلها انما يكون فيما اذا كان الحكم الشرعي ثابتاً في الواقع والا فلا موضوع لجعلها، فاذن لا محالة يكون اسناده اليه في مقام الظاهر وهو مقام الشك والجهل، بمعنى ان الحكم الواقعي مرفوع ظاهراً واما واقعاً فهو ثابت هذا.

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٢٥٧

ولكن قد ذكرنا في مستهل بحث البراءة ان مفاد ادلتها عدم ايجاب الاحتياط رغم ان المقتضي له موجود، والقرينة على ذلك هي ان الرفع فيها وان كان مستند الى الحكم الواقعي المشكوك، الا انه لا يمكن ان يكون مرفوعاً والا لزم التصويب، وهو اختصاص الاحكام الشرعية بالعالم بها وعدم ثبوتها للجاهل اصلاً، واما توجيه ذلك بان الحكم الواقعي مرفوع ظاهراً، فلا يرجع الى معنى صحيح، وذلك لأنه(قده) ان اراد بعالم الظاهر عالم الشك في الحكم الواقعي، فلا يمكن ان يكون الحكم الواقعي مرفوعاً في هذا العالم والا لزم اختصاصه بالعالم به، فاذن يلزم محذور اختصاص الحكم الواقعي بالعالم به، وان اراد(قده) به ان للحكم الواقعي مرتبتين:

الاولى مرتبة وجوده الواقعي .

الثانية مرتبة وجوده الظاهري .

فيرد عليه ان للحكم الواقعي مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل والاعتبار، فانه ثابت فيها سواء اكان المكلف عالما به ام جاهلا، بداهة انه ليس له وجودان، وجود واقعي و وجود ظاهري حتى يكون المرفوع هو وجوده الظاهري دون الواقعي، لوضوح ان له وجوداً واحداً وهو وجوده الاعتباري الجعلي، فانه ثابت في الواقع بعد الجعل كان المكلف عالم به ام لا، وان اراد(قده) به ان وجوده في عالم الشك والجهل وجود ظاهري .

فيرد عليه ان هذا الوجود الظاهري غير معقول، لانه لو كان فلا محالة يكون بجعل الشارع واعتباره، غاية الامر ان هذا الاعتبار حيث انه في عالم الشك والجهل فلهذا يكون ظاهرياً، ومن الواضح ان للشارع جعلاً واحداً في الواقع بقطع النظر عن كون المكلف عالماً او جاهلاً وليس له جعلان: احدهما

في عالم الواقع والآخر في عالم الشك، فما ذكره السيد الاستاذ(قده) لا يمكن المساعدة عليه، فاذن لا محالة يكون اسناد الرفع الى الحكم انما هو باعتبار ما يترتب عليه من الاثر وهو وجوب الاحتياط، وعليه فيكون المرفوع اثره وهو ايجاب الاحتياط.

فالنتيجة، ان مفاد اصالة البراءة حيث انه رفع ايجاب الاحتياط لا رفع الحكم الواقعي ظاهراً، فلا يثبت بها الاطلاق، لأن مفادها ليس عدم التقييد حتى يقال انه عين الاطلاق، بل مفادها رفع ايجاب الاحتياط مع الشك في التقييد، فاذن لا يمكن اثبات الاطلاق باصالة البراءة عن التقييد حتى بناء على ما هو الصحيح من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب وان الاطلاق عين عدم التقييد لا انه ملازم له.

الثالث، ان اطلاق الوجوب خارج عن حقيقته ومنتزع من حده ولا واقع موضوعي له، ولهذا لا يدخل في العهدة وكذلك استقلاله، والنكتة في ذلك ما تقدم من ان الاطلاق ليس من مقومات الوجوب، بل هو امر منتزع عن حده ولا واقع موضوعي له، ولهذا لا يدخل في العهدة حتى يكون قابلاً للتنجيز، لأن الداخل فيها انما هو الوجوب بمفاد كان التامة وبالحمل الشايع وهو منجز، لأن المكلف مسؤول امام ما هو في عهدته ومسؤليته لا ما هو خارج عنها.

ومن هنا يكون العلم الاجمالي في المقام صوري لا واقع موضوعي له، وهو العلم الاجمالي بالوجوب الجامع بين المطلق والمقيد والجامع بين الاستقلالي والضمني، لأن المجعول في الشريعة المقدسة الوجوب بمفاد كان التامة، واما الوجوب بوصف الاطلاق او الاستقلال، فلا يكون مجعولاً فيها، ولهذا لا يكون المعلوم بالاجمال في هذا العلم الاجمالي حكماً شرعياً، بل هو

حكم انتزاعي ولا اثر للعلم الاجمالي، ومن هنا يكون هذا العلم الاجمالي صورياً لا واقعياً، واما بحسب الواقع، فليس هنا علم اجمالي بل علم تفصيلي بوجوب ذات الاقل وشك بدوي في سعته للزائد وشموله له، وقد تقدم تفصيل ذلك موسعاً، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، انا لو سلمنا العلم الاجمالي في المقام وهو العلم الاجمالي بالوجوب الجامع بين المطلق والمقيد، وهذا العلم الاجمالي كما تقدم وان كان غير قابل للانحلال حقيقة الا انه قابل للانحلال حكماً، لأن انحلاله الحكمي لا يتوقف على اثبات اطلاق وجوب الاقل واستقلاله، بل يكفي في انحلاله الحكمي جريان الاصل المؤمن في احد طرفيه بلا معارض، وما نحن فيه من هذا القبيل، فان الاصل المؤمن لا يجري في احد طرفيه وهو الاطلاق، اذ ليس فيه كلفة زائدة لكي تدفع باصالة البراءة، وعندئذٍ فلا مانع من جريان اصالة البراءة عن التقييد، باعتبار ان فيه كلفة زائدة، ولا فرق في ذلك بين البراءة الشرعية والعقلية، فكما ان العلم الاجمالي في المقام ينحل حكماً بجريان البراءة الشرعية عن التقييد، فكذلك ينحل حكماً بجريان البراءة العقلية عنه، لأن الميزان في الانحلال الحكمي هو جريان الاصل المؤمن في احد طرفي العلم الاجمالي دون الطرف الاخر، ولا فرق بين ان يكون الاصل المؤمن من الاصول الشرعية او العقلية.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق النائيني(قده) من توقف انحلال العلم الاجمالي في المقام على اثبات اطلاق وجوب الاقل واستقلاله ظاهراً غير تام، نعم يتوقف الانحلال الحقيقي على اثبات اطلاق وجوب الاقل حقيقة دون الانحلال الحكمي.

بقي هنا امور:

الامر الاول : ان ما ذكره المحقق الخراساني(قده)[١] من التفصيل بين البراءة الشرعية والبراءة العقلية وجريان الاولى في المقام دون الثانية لا ينسجم مع ما بنى عليه من ان تنجيز العلم الاجمالي يكون بنحو العلة التامة، فاذا كان تنجيزه كذلك، فلا يتصور المانع عنه ثبوتاً، لأن فرض وجود المانع عنه معناه انه ليس علة تامة للتنجيز وهذا خلف، وعلى هذا فلا يعقل جريان كلتا الاصالتين معاً وهما البراءة الشرعية والبراءة العقلية، فاذا كان العلم الاجمالي بوجوب الاقل او الاكثر علة تامة للتنجيز، فمعناه انه منجز للمعلوم بالاجمال على كل تقدير، اي سواء اكان في الاقل ام في الاكثر، فاذن لا يمكن جريان اصالة البراءة الشرعية عن وجوب الاكثر او عن جزئية الجزء المشكوك فيه، على اساس انه منجز على تقدير ثبوته في الواقع بالعلم الاجمالي، بل لا يمكن جريان الاصالة ثبوتاً لا في كلا الطرفين ولا في احدهما.

فالنتيجة، ان ما ذكره(قده) من التفصيل في المسالة بين البراءة الشرعية والبراءة العقلية، وجريان الاولى دون الثانية لا ينسجم مع مسلكه(قده) من ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز.

الامرالثاني : هل هنا فرق بين اصالة البراءة عن الحكم التكليفي وهو وجوب الاكثر المشكوك فيه وبين اصالة البراءة عن الحكم الوضعي وهو جزئية الجزء المشكوك فيه.

والجواب، انه لا فرق بينهما، وذلك لأن جزئية الجزء المشكوك فيه امر

---

١ ـ كفاية الاصول ص ٤١٦

منتزع من وجوب الاكثر وليس مجعولاً في الشريعة المقدسة، لأن المجعول فيها انما هو الوجوب المردد بين تعلقه بالاقل او بالاكثر، فاذن ما هو قابل للتنجيز والتعذير انما هو الوجوب بمفاد كان التامة المجعول شرعاً، واما الجزئية فحيث انها امر انتزاعي فلا واقع موضوعي لها، ولهذا لا تدخل في العهدة لكي تكون قابلة للتنجيز او التعذير، وعلى هذا فلا تجري اصالة البراءة عنها في نفسها وبقطع النظر عن منشأ انتزاعها، فاصالة البراءة عنها ترجع الى اصالة البراءة عن منشأ انتزاعها وهو في المقام وجوب الزائد، فاذن لا فرق بين اصالة البراءة عن وجوب الزائد في المقام واصالة البراءة عن جزئية السورة مثلا، فان اصالة البراءة عن الجزئية ترجع الى الاولى.

وبكلمة، قد تقدم ان مفاد ادلة البراءة الشرعية رفع ايجاب الاحتياط، والمفروض انه اثر الوجوب الواقعي المشكوك فيه مباشرة لا اثر الجزئية المشكوكة، لما مر من انها امر انتزاعي منتزع من وجوب الزائد ولا واقع موضوعي لها.

فالنتيجة، ان اصالة البراءة عن جزئية الجزء المشكوك فيه ليس في مقابل اصالة البراءة عن وجوب الاكثر بل هي ترجع اليها في الحقيقة، فليست هنا اصالتان: اصالة البراءة عن الجزئية المشكوكة، واصالة البراءة عن وجوب الاكثر، بل اصالة واحدة وهي اصالة البراءة عن وجوب الزائد، على اساس انه داخل في العهدة وثابت في الذمة دون الجزئية، فانها حيث كانت امراً انتزاعياً وليست بمولوية، فلا تدخل في العهدة لأن الداخل فيها انما هو الامر المولوي.

ولكن قد يقال كما قيل، ان اصالة البراءة عن الجزئية غير اصالة البراءة عن وجوب الاكثر، لأن الاولى تثبت اطلاق وجوب الاقل بضميمة ادلة سائر الاجزاء والشرائط وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً، بينما الثانية لا تثبت الاطلاق الا على القول بالاصل المثبت، لأن اصالة البراءة عن وجوب الاكثر لا تثبت اطلاق الوجوب المتعلق بالاقل هذا.

والجواب اولاً، ان اصالة البراءة عن الجزئية لا تجري في نفسها بقطع النظر عن منشأ انتزاعها، لأنها امر انتزاعي وليست مجعولة من قبل المولى لكي تكون قابلة للتنجيز او التعذير، ومن هنا لا اثر لها بقطع النظر عن منشأ انتزاعها.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان اصالة البراءة تجرى عن الجزئية المشكوكة، الا انه لا فرق بينها وبين اصالة البراءة عن وجوب الاكثر، فكما ان الثانية لا تثبت اطلاق وجوب الاقل الا على القول بالاصل المثبت فكذلك الاولى، بناء على ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة والتضاد، لأن مدلول اصالة البراءة في الاولى نفي الجزئية وفي الثانية نفي التقييد، ولا يمكن اثبات الاطلاق به على كلا القولين في المسالة، وهما القول بان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، والقول بان التقابل بينهما من تقابل التضاد الا على القول بالاصل المثبت، واما على القول بان التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب، فاصالة البراءة تثبت الاطلاق سواء اكانت من الجزئية او من التقييد، باعتبار انه عين عدم التقييد وعدم جزئية الزائد.

وثالثاً، ان مفاد اصالة البراءة نفي ايجاب الاحتياط لا نفي الجزئية ولا نفي التقييد، فاذن لا يمكن اثبات الاطلاق بها بل لا موضوع لهذا البحث حينئذٍ.

قد يقال كما قيل بان الشك في الجزئية مسبب عن الشك في وجوب الاكثر، وعلى هذا فحيث ان اصالة البراءة عن وجوب الاكثر معارضة باصالة البراءة عن وجوب الاقل، فتسقطان معاً ويكون المرجع حينئذٍ اصالة البراءة عن الجزئية، لأن الاصل في السبب اذا سقط بسبب من الاسباب، فتصل النوبة الى الاصل في المسبب.

والجواب: اولاً ان السببية في المقام ليست بشرعية، بمعنى ان المسبب ليس من الاثار الشرعية للسبب بل هي عقلية، لأن الجزئية منتزعة عقلاً من وجوب الاكثر لا انها اثر شرعي له ومترتبه عليه، وعلى هذا فعدم الجزئية لا يترتب على اصالة البراءة عن وجوب الاكثر الا على القول بالاصل المثبت لعدم الملازمة بينهما شرعاً.

وثانياً، ما تقدم من ان اصالة البراءة عن الجزئية في نفسها لا تجري بقطع النظر عن منشأ انتزاعها، لأنها ليست بمجعولة من قبل المولى، بل هي من الامور الانتزاعية التي لا واقع موضوعي لها غير وجودها في عالم الذهن، ولهذا لا تدخل في العهدة، فان الداخل فيها انما هو الامر المولوي المجعول من قبل الشارع الموجة الى المكلف المشتغل ذمته به، واما الامور الانتزاعية فهي امور عقلية لا ترتبط بالمولى ولا يكون المكلف مسؤولاً عنها.

وثالثاً، ان فرض التعارض بين اصالة البراءة عن وجوب الاكثر واصالة البراءة عن وجوب الاقل في المسالة، فرض عدم انحلال العلم الاجمالي، ولكن تقدم ان العلم الاجمالي منحل اما حقيقة، بمعنى انه ليس هنا علم اجمالي حقيقة بل علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الزائد او حكماً، لأن اصالة البراءة لا تجري في احد طرفيه في نفسها وهو الاطلاق، فاذن لا مانع

من جريانها في الطرف الآخر وهوالتقييد الزائد لعدم المعارض لها.

ورابعاً، انا لو سلمنا عدم انحلال العلم الاجمالي وسقوط اصالة البراءة عن كلا طرفيه بالتعارض ووصول الدور الى الاصل في المسبب، ولكن ذلك انما يتم على القول بالاقتضاء، واما على القول بالعلية التامة فلا يتم، اذ على هذا القول لا يمكن جعل الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي ثبوتاً لا كلاً ولا بعضاً، فاذا كان تنجز المسبب معلولاً للعلم الاجمالي بنحو العلة التامة، فلا يعقل جريان الاصل المؤمن في السبب، لأن اثره اثبات عدم تنجز المسبب وهو لا يمكن على هذا القول، والا لزم خلف فرض انه علة تامة.

وخامساً، ما اورده المحقق الاصفهاني(قده)[1] من ان اصالة البراءة عن الجزئية لو جرت لكانت معارضة باصالة البراءة عن الكلية للاقل، باعتبار ان كلتيهما من الاوصاف الانتزاعية، فان منشأ انتزاع الجزئية وجوب الاكثر ومنشأ انتزاع الكلية وجوب الاقل بحده، واصالة البراءة عن الاولى معارضة باصالة البراءة عن الثانية.

وان شئت قلت، ان اصالة البراءة لا تجري في نفسها لا عن الجزئية ولا عن الكلية، لما تقدم من انهما من الاوصاف الانتزاعية التي لا واقع موضوعي لها في الخارج غير وجودها في عالم الذهن ولهذا لا تدخل في الذمة، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انها تجري في الجزئية المشكوكة، الا انها حينئذٍ تكون معارضة باصالة البراءة عن الكلية المشكوكة فتسقطان معاً من جهة المعارضة.

فالنتيجة انه لا اساس لهذا القيل.

---

١ ـ نهاية الدراية ج ٢ ص ٦٤٦

الامر الثالث : ان المحقق الخراساني(قده)[1] بعد تسليم جريان البراءة عن وجوب الاكثر، اشكل انه كيف يمكن الالتزام بوجوب الاقل ولا دليل عليه، لأن الادلة الاولية تدل على وجوب الصلاة التامة، وبعد رفع الجزئية عن السورة بحديث الرفع او نحوه، لا يبقى دليل على وجوب الباقي.

ثم اجاب(قده) عن ذلك، بان نسبة حديث الرفع الى ادلة الاجزاء نسبة الاستثناء الى المستثنى منه، وبضم الحديث اليها يحكم باختصاص الجزئية بغير حال الجهل، واما في حال الجهل والشك فيها، فجزئيته مرفوعة هذا.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ(قده)[2] بان وجوب الاقل لا يحتاج الى دليل، لأن نفس العلم الاجمالي بوجوب الاقل المردد بين كونه بنحو الاطلاق او التقييد كاف في وجوبه هذا، ولكن الاشكال والجواب كلاهما ساقط .

اما الاشكال، فلأنه مبني على الخلط بين الجهل والنسيان والاضطرار والاكراه، لأن الرفع في باب النسيان والاضطرار والاكراه واقعي، واما في باب الجهل فهو ظاهري، وعلى هذا فاذا اضطر المكلف الى ترك جزء او نسي ذلك الجزء او اكره على تركه، فوجوبه مرفوع واقعاً، فاذن بطبيعة الحال يكون وجوب الباقي بحاجة الى دليل، لأن الوجوب الاول قد سقط بسقوط جزئه، على اساس ارتباطية الاجزاء والشرائط ثبوتاً وسقوطاً، فاذا ثبت الجزء ثبت الكل، واذا سقط الجزء سقط الكل، والا فيستحيل سقوط الجزء بدون سقوط الكل، والا لزم خلف فرض كونه جزءاً له.

---

١ ـ كفاية الاصول ص ٤١٦

٢ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٤٢

وهـذا بخـلاف الرفع في حديث الرفع فانه ظاهري، ورفع جزئية الجزء المشـكوك ظاهـراً لايسـتلزم رفع الكل واقعاً، لأن الواجب في الواقع ان كان الاقـل فهـو بـاق عـلى حاله وان كان الاكثر فكذلك، غاية الامر ان المكلف معـذور في تـرك الجـزء، ولهذا لا تكون نتيجة الرفع الظاهري الا كونه عذراً للمكلف في ترك الواقع في فرض كونه مخالفاً له، فلا تأثير له في الواقع اصلاً، بينما اذا كان الرفع واقعياً فهو يؤثر في الواقع.

واما الجـواب، فـلأن نسـبة حديث الرفع الى ادلة الاجزاء والشرائط ليست كنسبة الاستثناء الى المستثنى منه .

امـا اولاً، فـلأن الرفع في الحديث، رفع ظاهري ولا نظر لـه الى الواقع اصـلاً، فانه ان كان مطابقاً للرفع الواقعي فهو، والا فلا تاثير له فيه غير كونه عـذراً للمكلف في مقام الظاهر، بينما مفاد ادلة الاجزاء والشرائط هو جزئية الاجزاء والشرائط الواقعيتين، فاذن كيف تكون نسبته اليها نسبة الاستثناء الى المسـتثنى مـنه، لأن الجـزء المشكوك ان كان في الواقع جزءاً، فلا تاثير للرفع فـيه، اذ هو باق على جزئيته في الواقع، غاية الامر انه عذر للمكلف في تركه وان لم يكن جزءاً في الواقع، فهو غير داخل في المستثنى منه من الاول.

وثانـياً، مـع الاغمـاض عن ذلك وتسليم ان الرفع فيه كالرفع في حال الاضـطرار والنسـيان، الا انـه مـع ذلـك لا تكـون نسـبته الى ادلة الاجزاء والشرائط كنسبة الاستثناء الى المستثنى منه، لأن هذه النسبة انما تكون كنسبة الاسـتثناء الى المسـتثنى منه اذا لم يسقط الوجوب عن الكل بسقوط وجوب الجـزء بالاضـطرار او الاكراه او النسيان، ولكن هذه الفرضية غير معقولة في

المقام، لأنها خلف فرض ارتباطية الاجزاء والشرائط ثبوتاً وسقوطاً، فاذا سقط جزء منها سقط الكل تماماً، والا لزم خلف فرض كونه جزءاً ومربوطاً به، هذا ما ذكره السيد الاستاذ(قده) مع التوضيح.

ولكن ما ذكره(قده) غير تام، لأن أجزاء الصلاة وان كانت ارتباطية ثبوتاً وسقوطاً في مقام الثبوت، ولكن مع ذلك لا مانع من هذا الاستثناء، فانه يكشف عن ان الوجوب مختص بالاجزاء الباقية من الاول اى من حين الجعل، غاية الامر ان الكاشف عن ذلك متأخر، فاذن بحسب مقام الثبوت ليس هنا استثناء، والاستثناء انما هو بحسب مقام الاثبات وهو قسم من التخصيص، ولا مانع من ورود التخصيص على ادلة اجزاء الصلاة، ومن هنا لا فرق في جواز تخصيص العام بالاستثناء او بغيره بين العام الاستغراقي والعام المجموعي، فدليل النسيان كاشف عن ان الجزء المنسي خارج عن الصلاة من الاول وكذلك دليل الاضطرار والاكراه، وان الوجوب من الاول مجعول للاجزاء غير الجزء المنسي او المضطر اليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، علق بعض المحققين[1](قده) على ما ذكره السيد الاستاذ(قده) بامرين:

الاول، ان غرض المحقق الخراساني(قده) من ذلك اثبات وجود المنجز للاقل لأمكان اجراء اصالة البراءة عن جزئية الجزء المشكوك فيه، وليس غرضه التفتيش عن وجود المنجز للاقل بعد جريان البراءة عن الاكثر، اذ كيف يمكن جريان البراءة عن الجزئية قبل التفتيش عن وجود المنجز للاقل

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٣٥٠

على المسلك القائل بان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز كما هو مختاره(قده)، فالمناسب على ضوء مختاره(قده) هو التفتيش عن وجود منجز للاقل اولاً ثم اجراء البراءة عن الاكثر، وعلى هذا فبضم ادلة الاجزاء والشرائط الى ادلة البراءة، يثبت وجوب الاقل دون وجوب الاكثر، والاول ثابت بادلة الاجزاء والشرائط والثاني باصالة البراءة، وبذلك ينحل العلم الاجمالي.

وغير خفي ان هذا التوجيه وان كان مناسباً لمسلك القائلين بالعلية، اذ على ضوء هذا المسلك لابد من اثبات وجوب الاقل وتنجزه في المرتبة السابقة على اصالة البراءة او في عرضها كما في المقام، لأن ضم ادلة الاجزاء الى ادلة البراءة ينتج امرين:

الاول، وجوب الاقل

والثاني عدم وجوب الاكثر، ولا يمكن على ضوء هذا المسلك فرض جريان البراءة اولاً ثم التفتيش عن وجود منجز للاقل، اذ مع كون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز كيف يتصور جريانها، ضرورة ان جعلها في اطرافه ثبوتاً لا يمكن لا كلاً ولا بعضاً.

الا ان هذا التوجيه بعيد عن ظاهر كلامه(قده) في الكفاية، حيث ذكر فيها بقوله: لا يقال ان ارتفاع الامر الانتزاعي انما هو برفع منشأ انتزاعه وهو الامر الاول، ولا دليل آخر على امر آخر بالخالي عنه(وهو الاقل)، فانه يقال نعم وان كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، الا ان نسبة حديث الرفع الناظر الى الادلة الدالة على بيان الاجزاء والشرائط اليها، نسبة الاستثناء الى المستثنى منه وهو معها يكون دالاً على جزئيتها الا مع نسيانها، هذا في المتن وفي الهامش الا مع الجهل بها.

ومن الواضح ان هذه العبارة لا تنطبق على هذا التوجيه، لأن معنى هذا التوجيه ان مفاد اصالة البراءة رفع ظاهري وهو لا ينافي ثبوت الحكم في الواقع، باعتبار ان هذا التوجيه مبني على اثبات وجود منجز لوجوب الاقل، لأمكان اجراء البراءة عن وجوب الاكثر، وبضم وجوب الاقل الى اجزائها، ينحل العلم الاجمالي تنجيزاً، فان معنى هذه العبارة هو ان مفاد حديث الرفع، رفع واقعي لا ظاهري وذلك لمكان قرينتين:

الاولى قوله: حديث الرفع الناظر الى الادلة الخ، فان معنى النظر انه حاكم عليها ورافع لحكمها واقعاً كحديث لا ضرر ولا حرج.

الثانية، قوله في ذيل هذه العبارة ويكون حديث الرفع مع تلك الادلة دالا على الجزئية الا مع نسيانها، وفي نسخة في الهامش الا مع الجهل بها، وعلى كلا التقديرين فالجزئية مرفوعة واقعاً بالنسيان وكذلك مع الجهل، ولهذا لا تكون هذه العبارة قابلة للتطبيق على هذا التوجيه، لأنه يقوم على اساس ان المرفوع بحديث الرفع التنجز لا الحكم الواقعي لأنه على تقدير وجوده ثابت.

والخلاصة، ان ما ذكره صاحب الكفاية(قده) ظاهر بمقتضى القرينتين المذكورتين في أن حديث الرفع بجميع فقراته ناظر الى الواقع وحاكم عليه، بلا فرق بين فقرة ما لا يعلمون وسائر فقراته هذا.

فاذن الصحيح هو ما افاده السيد الاستاذ(قده) من ان ما ذكره(قده) مبني على الخلط بين الجهل والنسيان والاضطرار والاكراه وغيرها، لأن الرفع في جملة ما لا يعلمون ظاهري ولا يمكن أن يكون واقعياً، وفي سائر الجملات واقعي ولا يمكن ان يكون ظاهرياً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان ما ذكره صاحب الكفاية(قده) في المقام من الجمع بين الاستثناء والنظر لا يخلو عن مسامحة، اذ مقتضى كون نسبة حديث الرفع الى ادلة الاجزاء نسبة الاستثناء انه مخصص لها ويكون التنافي بينهما بالعموم والخصوص المطلق، ومقتضى كونه ناظراً اليها انه حاكم عليها ولا تنافي بينهما في مقام الاثبات، ومرجع الحكومة وان كان الى التخصيص ثبوتاً، الا انها تختلف عن التخصيص اثباتاً، فاذن الجمع بينهما في دليل واحد لا يمكن وان كان لا مانع منه ثبوتاً.

ومن ناحية ثالثة، ان نسبة حديث الرفع فيما عدا فقرة(ما لا يعلمون) الى الادلة الاولية الدالة على الاحكام الشرعية الواقعية، نسبة الدليل الحاكم الى الدليل المحكوم لا نسبة الاستثناء الى المستثنى منه، فان لسان الحديث لسان النظر الى تلك الادلة وهو ملاك حكومتهاعليها ورفع أحكامها واقعاً، وتخصيصها بغير حالة النسيان والاضطرار والاكراه والخطأ، فاذن التعبير عن ذلك بالاستثناء مبني على التسامح، وكان ينبغي على المحقق الخراساني ان يقول بان نسبة حديث الرفع في غير فقرة(ما لا يعلمون) الى الادلة الاولية الدالة على الاجزاء ونسبة النظر اي نسبة الدليل الحاكم الى الدليل المحكوم.

واما في فقرة(ما لا يعلمون)، فلا تكون نسبته الى تلك الادلة نسبة النظر ولا الاستثناء، واما الاول فهو واضح، لأن مفاده في هذه الفقرة هو رفع الحكم ظاهراً لا واقعاً حتى يكون ناظراً اليها، واما الثاني فكذلك، لأن مفاده الحكم الظاهري وهو لا ينافي مفاد تلك الادلة الذي هو حكم واقعي، فاذن كيف يكون مخصصاً لها بان يجمع بينهما بالتخصيص.

وبكلمة، ان ظاهر اطلاق ادلة الاجزاء والشرائط هو جعل الاجزاء والشرائط للواجب كالصلاة مطلقاً وفي تمام حالات المكلف من العلم والجهل ونحوهما، ومفاد حديث الرفع في فقرة ما لا يعلمون الرفع الظاهري لا الرفع الواقعي، ومن المعلوم انه لا تنافي بين الرفع الظاهري وثبوت الحكم في الواقع حتى يجمع بينهما بالتخصيص كما هو الحال بين العام والخاص، فانه يجمع بينهما بحمل العام على الخاص وبه يرتفع التنافي بينهما، لما ذكرناه في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري من انه لا تنافي بينهما اصلاً وتمام الكلام هناك.

هذا اضافة الى ان ذلك لو تم فانما يتم بناء على ان يكون مفاد حديث الرفع رفع الجزئية، ولكن تقدم ان مفاده ليس رفع الجزئية، لأنها ليست حكماً مولوياً لكي تكون الذمة مشغولة بها، وعند الشك فيها تكون مورداً لأصالة البراءة، بل هي أمر انتزاعي لا واقع موضوعي له غير وجوده في عالم الذهن ولا تقع مورداً لأصالة البراءة، نعم يمكن رفعها برفع منشأ انتزاعها وهو وجوب الاكثر، ولكن تقدم ان مفاد حديث الرفع ليس نفي الوجوب الواقعي ظاهراً كما عن السيد الاستاذ(قده)، بل مفاده رفع ايجاب الاحتياط، فاذن لا يعقل ان تكون نسبة حديث الرفع الى ادلة الاجزاء نسبة الاستثناء، لأن مفاده رفع ايجاب الاحتياط، ومفاد تلك الادلة اثبات الاجزاء للواجب كالصلاة ونحوها.

الامر الثاني: انه على تقدير حمل كلام صاحب الكفاية(قده) على اثبات وجود منجز لوجوب الاقل بعد فرض جريان البراءة عن وجوب الاكثر، فمع هذا لم يرد عليه ما اورده السيد الاستاذ(قده)، لأن ما ذكره(قده)

مبني على مسلكه(قده) في مسالة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، لا انه مبني على عدم الفرق بين الجهل والنسيان والاضطرار والاكراه والخطأ، وذلك لأنه(قده) يرى في تلك المسالة التنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي بنحو التناقض والتضاد، فاذا كان الحكم الواقعي فعلياً كالوجوب أو الحرمة، فلا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي على خلافه، لأستلزامه الجمع بين الضدين في شيء واحد، فجعل الحكم الظاهري في مورد انما يمكن اذا لم يكن الحكم الواقعي فعلياً فيه، فاصالة البراءة عن حرمة شرب التتن انما تجري وتثبت الترخيص في شربه اذا لم تكن حرمته فعلية على تقدير ثبوتها في الواقع، والا فلا يمكن جريان اصالة البراءة عن حرمته، لأنه يستلزم اجتماع الضدين وهو مستحيل، ومن هنا التزم(قده) بان الاحكام الواقعية في موارد الاحكام الظاهرية المخالفة لها، كما في الشبهات البدوية على تقدير وجودها فيها ليست بفعلية، والا فلا يمكن جعل الحكم الظاهري على خلافها، وعلى هذا الاساس فاذا جرت اصالة البراءة عن وجوب الاكثر في المقام، كان ذلك كاشفاً عن ان الوجوب الواقعي المتعلق بالاكثر على تقدير ثبوته ليس فعلياً، والا فلا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي على خلافه، فاذا لم يمكن الوجوب المتعلق بالاكثر فعلياً، فلا يعلم بفعلية الوجوب المتعلق بالاقل من جهة ان الوجوبات الضمنية ارتباطية في مرحلة الفعلية، وعلى هذا فلا يعلم بفعلية الوجوب المتعلق بالاقل، لأنه ان كان ضمنياً فلا يكون فعلياً من جهة عدم فعلية وجوب الكل، وان كان استقلالياً فهو فعلي، وحيث انا لا نعلم انه ضمني او استقلالي، فلا علم بفعلية وجوبه، فاذن ينتفي العلم بفعلية وجوب الاقل في طول جريان اصالة البراءة عن وجوب الاكثر،

لأن جريانها يكشف عن عدم فعلية وجوبه، وعدم فعلية وجوبه ملازم لعدم فعلية وجوب الاقل اذا كان ضمنياً لا فيما اذا كان استقلالياً، وحينئذٍ فلا بد من اثبات فعلية وجوب الاقل وتنجزه بدليل آخر.

ولنا تعليق على ذلك، بتقريب ان مسلك المحقق الخراساني(قده)[1] في مسالة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي وان كان ذلك، حيث انه يرى التنافي بين الاحكام الظاهرية والاحكام الواقعية الفعلية، ولا يمكن جعل الاولى على خلاف الثانية لأستلزامه الجمع بين الضدين أو النقيضين، فاذن لا محالة يكون جعل الاحكام الظاهرية على خلاف الاحكام الواقعية، انما هو فيما اذا لم تكن الاحكام الواقعية فعلية على تقدير ثبوتها في الواقع، الا ان ما ذكره(قده) هنا ليس مبنياً على مسلكه(قده) في تلك المسالة لأمرين:

الاول، انه لا يمكن تطبيق ما ذكره(قده) هنا على مسلكه(قده)[2] في مسالة تنجيز العلم الاجمالي من انه يكون بنحو العلة التامة، فاذا كان مسلكه(قده) في مسالة تنجيز العلم الاجمالي كذلك، فلا يمكن فرض جريان اصالة البراءة عن وجوب الاكثر أو لا، ثم الطلب والفحص عن وجود المنجز للوجوب المتعلق بالاقل، لأن هذا الفرض غير معقول على القول بان تنجيز العلم الاجمالي يكون بنحو العلة التامة.

الثاني، ان عدم فعلية الحكم الواقعي في موارد اصالة البراءة ليس من جهة ان مفادها نفي فعلية الحكم الواقعي ولو بالالتزام، بل من جهة ان مفادها مضاد مع الحكم الواقعي الفعلي، فعدم فعليته مستند الى المضادة بينهما

---

١ ـ كفاية الاصول ص ١١٣

٢ ـ كفاية الاصول ص٤٠٦

لا الى انـه مفادهـا، مـع ان ظاهـر كلامـه(قده) هنا هو ان مفاد الاصالة نفي الحكـم الواقعي وهو الامر بالاكثر، وحينئذٍ فثبوت الامر الآخر متعلقاً بالاقل بحاجـة الى دليل، وايضاً صرح(قده) بان نسبة حديث الرفع الى ادلة الاجزاء نسـبة الحكومة أو التخصيص، وهذا معناه تخصيص الحكم الواقعي بغير حال الجهل أو النسيان أو الاضطرار أو الاكراه.

وعلى هذا فلا يمكن ان يكون ما ذكره(قده) في المقام مبنياً على مسلكه في مسـالة الجمـع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، لأن ما ذكره(قده) في تلـك المسـالة هـو ان مفاد حديث الرفع، حيث انه الترخيص الظاهري، فهو مضـاد للحكم الواقعي اذا كان فعلياً، واما ما ذكره(قده) في المقام، هو ان مفاد نفـي الحكـم الواقعـي امـا بالحكومة أو التخصيص، ولهذا لا يمكن تطبيق ما ذكـره(قـده) في المقام على ما ذكره(قده) في مسالة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، هذا من ناحية.

ومـن ناحـية أخـرى، ان مـا ذكـره(قـده) في المقام لا يرجع الى معنى محصـل، لأنـه مـبني عـلى الخلـط بـين الجهل بالحكم الواقعي وبين النسيان والاضـطرار والاكـراه، وتخـيل ان للحديـث بتمام فقراته مدلولاً واحد وهو حكومته على الادلة الاولية المتكفلة للاحكام الشرعية.

الى هـنا قـد وصـلنا الى هـذه النتيجة، وهـي ان مـا ذكـره صاحب الكفايـة(قـده) في المقـام لا يـرجع الى معـنى محصـل، واما مـا ذكـره بعـض المحققين(قده) من التوجيه لما ذكره صاحب الكفاية، فلا يمكن المساعدة عليه.

الامر الرابع[1]: التمسك بالاستصحاب في المسالة، بتقريب انه تارة يتمسك به لأثبات اشتغال الذمة بالتكليف في المقام بقاءً، وأخرى يتمسك به لأثبات البراءة عن التكليف فيه.

اما الفرض الاول، فلأن الواجب في المسالة، حيث انه مردد بين الاقل والاكثر، فاذا أتى المكلف بالاقل، فقد علم بان الواجب في الواقع لو كان الاقل فهو مرتفع جزماً، واما لو كان الواجب فيه الاكثر فهو باق كذلك، فاذن يدور امر الواجب بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، ونتيجة هذا التردد هي الشك في بقاء اشتغال الذمة ومعه لا مانع من استصحاب بقاء اشتغالها، وهذا الاستصحاب وان كان لا يثبت وجوب الاكثر الا على القول بالاصل المثبت الا انه لا حاجة الى اثباته، لأنه يحرز موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال والاتيان بالواجب، لأن موضوعه بقاء الواجب في ذمة المكلف، والمفروض ان الاستصحاب يثبت موضوع حكمه، ومع ثبوته ولو بالاستصحاب فالعقل يحكم بوجوب الاتيان بالاكثر حتى يخرج المكلف عن عهدته، فيكون هذا الاستصحاب من صغريات الاستصحاب في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي.

والجواب ما تقدم من ان الوجوب بمفاد كان التامة المجعول في الشريعة المقدسة متعلق بالاقل بنحو الماهية المهملة، يعني ذات الاقل بدون اخذ اي خصوصية من الخصوصيات فيه وهو معلوم تفصيلاً ثبوته في العهدة، والشك انما هو في سعة هذا الوجوب للزائد وهو شك بدوي، فلا مانع من الرجوع

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٤٣

فيه الى اصالة البراءة، ولهذا قلنا انه ليس في المقام علم اجمالي بل علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الزائد، واما وصف الاستقلال والضمني أو الانطلاق والتقييد، فهو من الاوصاف الانتزاعية وخارج عن حقيقة الوجوب وواقعه الموضوعي وليس من القيود المقومة له، ولهذا لا يدخل في العهدة ولا يقبل التنجيز أو التعذير، وعلى هذا فاذا أتى المكلف بالاقل، فقد خرج عن عهدته ويرجع في الزائد الى اصالة البراءة، وحينئذٍ فلا يبقى شك في براءة ذمته عن الواجب حتى يستصحب بقاء اشتغالهابه، بل لو كان الشك في بقاء اشتغالها موجوداً، فلا حاجة الى الاستصحاب، لأن نفس الشك فيه مورد لقاعدة الاشتغال.

فالنتيجة انه لا موضوع للاستصحاب .

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان العلم الاجمالي في المقام موجود وهو العلم بوجوب الاقل المردد بين المطلق والمقيد أو الاستقلالي والضمني، وقد تقدم ان هذا العلم الاجمالي لا يقبل الانحلال حقيقة، واما الانحلال حكماً فهو يقبل، بتقريب ان الاصل المؤمن لا يجري في احد طرفيه في نفسه وهو الطرف المطلق والمستقل، على اساس انه لا كلفة فيه زائد على اصل الوجوب حتى تدفع بالاصل، فاذن لا مانع عن جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر وهو طرف المقيد، حيث لا معارض له، باعتبار ان التقييد كلفة زائدة، كما انه لا مانع من استصحاب عدم هذا التقييد، وعلى هذا فاذا أتى المكلف بالاقل، فلا يشك في بقاء الواجب في عهدته لكي يتمسك باستصحاب بقائه فيها.

والخلاصة، انه لا موضوع للاستصحاب في المقام لعدم الشك في بقاء الواجب في العهدة بعد اشتغالها به لكي يدخل هذا الاستصحاب في كبرى القسم الثاني من اقسام الاستصحاب الكلي.

واما ما ذكره السيد الاستاذ(قده)[1] في المقام من ان وجوب الاقل الجامع بين الوجوب الاستقلالي والوجوب الضمني متيقن والشك انما هو في وجوب الاكثر، وبضم الوجدان وهو العلم الوجداني بوجوب الاقل الى اصالة البراءة عن وجوب الاكثر أو استصحاب عدم وجوبه يحرزاستقلال وجوب الاقل، بمعنى احراز ان الواجب هو الاقل، فلا يمكن المساعدة عليه، اما اولاً، فلأن انحلال العلم الاجمالي حكماً لا يتوقف على احراز استقلال وجوب الاقل واطلاقه وتعيين الواجب المعلوم بالاجمال فيه.

وثانياً، انه لا يمكن اثبات الاستقلال والاطلاق باصالة عدم وجوب الاكثر الا على القول بالاصل المثبت.

واما الفرض الثاني، وهو التمسك باستصحاب البراءة، فيمكن تقريبه على اساس ما تقدم سابقاً من ان وجوب الاقل بمفاد كان التامة وبالحمل الشايع معلوم تفصيلاً، والشك انما هو في وجوب الزائد بالشك البدوي، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب عدم وجوب الاكثر ولا معارض له، لأن استصحاب عدم وجوب الاقل غير جار لفرض ان وجوبه معلوم تفصيلاً.

وما ذكره السيد الاستاذ(قده)[2] من ان استصحاب عدم وجوب الاكثر معارض باستصحاب عدم وجوب الاقل، مبني على ان الاطلاق والتقييد من

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٤٤

٢ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٤٥

مقومات الوجوب، وعندئذٍ فكما ان المكلف يشك في تعلق الوجوب بالاكثر بنحو الاستقلال فكذلك يشك في تعلقه بالاقل كذلك، فاذن لا محالة يكون استصحاب عدم وجوب الاكثر معارض باستصحاب عدم وجوب الاقل.

واما بناء على ما ذكرناه من ان وصف الاطلاق والتقييد من الاوصاف الانتزاعية وليس من مقومات الوجوب، فلا علم اجمالي في المقام بل علم تفصيلي بوجوب ذات الاقل وشك بدوي في وجوب الزائد كما تقدم، هذا تمام الكلام في المقام الاول.

نتائج بحوث هذا المقام عدة نقاط

النقطة الاولى: ان في مسالة الاقل والاكثر الارتباطيين قولين رئيسيين:

القول الاول، ان المرجع في المسالة اصالة البراءة، وهذا القول هو المعروف والمشهور بين الاصوليين.

القول الثاني، ان المرجع فيها اصالة الاشتغال، وهذا القول اختاره المحقق الخراساني(قده) في حاشيته على الرسائل، وفي الكفاية فصل بين البراءة الشرعية والبراءة العقلية بجريان الاولى دون الثانية.

النقطة الثانية: قد استدل على القول الثاني وهو القول بالاشتغال، وقد نوقش في تلك الوجوه بعدة مناقشات اكثرها غير صحيحة، والصحيح ان العلم الاجمالي في المسالة صوري لا واقعي وهو العلم الاجمالي بوجوب الاقل المردد بين المطلق والمقيد، أو فقل ان العلم الاجمالي المتصور في المقام هو العلم بوجوب الاقل بنحو الاستقلال أو بنحو الضمني المساوق لوجوب الاكثر، وقد تقدم ان وصف الاطلاق والتقييد والاستقلال والضمني من الاوصاف

الانتزاعية التي لا واقع موضوعي لها الا في عالم الذهن وليس من الامور المولوية الملزمة، ولهذا لا تدخل في العهدة وغير قابلة للتنجيز أو التعذير، فان القابل لذلك انما هو الامر المولوي لا كل شيء.

النقطة الثالثة: انه ليس في المسالة حقيقة وواقعاً علم اجمالي، بل علم تفصيلي بوجوب ذات الاقل يعني الماهية المهملة التي لها واقع موضوعي في الخارج، وهذا الوجوب الذي هو بمفاد كان التامة مجعول في الشريعة المقدسة، لأنه الوجوب بالحمل الشايع، واما الوجوب بوصف الاطلاق أو التقييد أو بوصف الاستقلال أو الضمني، فلا يكون مجعولاً، لأن هذا الوصف ليس مقوماً للوجوب وانما هو وصف منتزع من حد الوجوب الذي هو أمر عدمي خارج عن حقيقته، لأن المجعول فيها انما هو الوجوب بمفاد كان التامة، وتعلق هذا الوجوب بذات الاقل معلوم تفصيلاً والشك انما هو في شموله للزائد، وحيث انه بدوي فالمرجع فيه اصالة البراءة.

النقطة الرابعة: ان متعلق وجوب ذات الاقل وهي الماهية المهملة بدون لحاظ خصوصية من الخصوصيات معها لا الخارجية ولا الذهنية، وليس متعلق الوجوب الاقل بشرط لا والاكثر بشرط شيء، لأن الماهية المعنونة بهذا العنوان لا وجود لها الا في عالم الذهن، فلا يصلح ان يتعلق بها الوجوب.

النقطة الخامسة: ان ما ذكره المحقق النائيني(قده) وتبعه فيه السيد الاستاذ(قده) من ان العلم الاجمالي في المسالة غير قابل للانحلال حقيقة، لأن العلم بوجوب الاقل بعينه علم اجمالي، لأن العلم المتعلق بوجوب الاقل مردد بين كونه متعلقاً بوجوبه بحده وبنحو الاطلاق والاستقلال أو متعلقاً بوجوبه

مقيداً بالزائد، وهذا هو نفس العلم الاجمالي في المقام وهو العلم الاجمالي بوجوب الاقل أو الاكثر، فان مرد هذا العلم الاجمالي الى العلم بان الوجوب المتعلق بالاقل مردد بين كونه متعلقاً به بحده أو متعلقاً به مقيداً بشيء زائد وهو الاكثر، فاذن يلزم من انحلال العلم الاجمالي بالعلم بوجوب الاقل انحلاله بنفسه وهو مستحيل، لأنه كعلية الشيء لنفسه غير تام، لأنه ليس بعلم اجمالي بحكم شرعي بالحمل الشايع القابل للتنجز بل هو علم اجمالي بامر انتزاعي.

واما الانحلال الحكمي، فقد ذكر السيد الاستاذ(قده) انه لا مانع منه، لأن الاصل المؤمن لا يجري في احد طرفيه وهو المطلق في نفسه، فاذن لا مانع من جريانه في الطرف الآخر وهو التقييد بالزائد، وفيه ان الالتزام بالانحلال الحكمي وعدم الانحلال الحقيقي مبني على ان متعلق العلم الاجمالي وجوب الاقل المردد بين المطلق والمقيد أو الاستقلالي والضمني، ولكن تقدم ان هذا العلم الاجمالي مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، لأنه ليس علماً اجمالياً بحكم شرعي مجعول في الشريعة المقدسة، بل هو علم اجمالي بامر انتزاعي غير قابل للتنجيز أو التعذير.

النقطة السادسة: ان العلم الاجمالي في المساله على تقدير ثبوته، فلا ينحل بالعلم التفصيلي بوجوب الاقل الجامع بين المطلق والمقيد أو النفس والضمني، لأن الميزان في الانحلال انما هو انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل وهو لا ينطبق عليه، لأن المعلوم بالاجمال هو الوجوب المطلق والنفس ولا ينطبق على الوجوب الجامع بين المطلق والمقيد والنفس والضمني.

النقطة السابعة: ان ما قيل من ان المسألة داخلة في موارد الشك في سقوط التكليف عن الذمة والمرجع فيه قاعدة الاشتغال لا يرجع الى معنى محصل، لأن ما هو داخل في العهدة هو وجوب الاقل، حيث ان اشتغال الذمة به معلوم تفصيلاً، واما بالنسبة الى الزائد، فالشك انما هو في اصل الثبوت والمرجع فيه قاعدة البراءة.

النقطة الثامنة: ان ارتباطية اجزاء واجب واحد كالصلاة مثلاً انما هو في مقام الثبوت، فلا يعقل ثبوت جزء بدون ثبوت سائر الاجزاء ولا سقوط جزء بدون سقوط سائر الاجزاء، فثبوت كل جزء انما هو بثبوت الكل وسقوط كل جزء انما هو بسقوط الكل ولا يمكن التفكيك بينهما في هذا المقام.

واما في مقام الاثبات، فيمكن التفكيك بينها في مرحلة التنجز، لأن الحاكم في هذه المرحلة العقل، وموضوع حكمه وصول التكليف، فاي مقدار منه وصل الى المكلف فالعقل يحكم بتنجزه، وما لم يصل فلا موضوع لحكمه، وفي المقام حيث ان الوجوب المتعلق بالاقل قد وصل الى المكلف، فالعقل يحكم بتنجزه، واما تعلقه بالزائد، فحيث انه لم يصل، فلا يحكم بتنجزه مع وحدة الوجوب في المقام.

النقطة التاسعة: ان الملاك في المسالة معلوم وهو حقيقة التكليف وروحه، فاذن يحكم العقل بوجوب تحصيله ولا يمكن تحصيله الا بالاتيان بالاكثر، لأن الشك في المسالة حينئذٍ انما هو في المحصل وهو مردد بين الاقل والاكثر.

وفيه ما تقدم من انه لا اساس لهذه الفرضية اصلاً، لأن المامور به في المسالة حيث انه مردد بين الاقل والاكثر، فبطبيعة الحال يكون الملاك ايضاً مرد داً بين ترتبه على الاقل أو الاكثر، حيث انه لا طريق لنا الى الملاك الا من ناحية التكليف، ولا يمكن فرض ان الملاك معلوم تفصيلاً والتكليف مردد فانه خلف، وعليه فترتب الملاك على الاقل تبعاً لوجوبه معلوم تفصيلاً، واما على القول بالاكثر، فحيث انه مشكوك فيه بالشك البدوي، فالمرجع فيه اصالة البراءة.

النقطة العاشرة: ما قيل من ان التفصيل في المسالة بين الواجبات العبادية والواجبات التوصلية، فاذن دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ان كان في العبادات فالمرجع فيه قاعدة الاشتغال، وان كان في التوصليات فالمرجع فيه قاعدة البراءة ولكن تقدم انه لا وجه لهذا التفصيل.

النقطة الحادية عشر: ذكر المحقق العراقي(قده) التفصيل في المسالة بين الواجب الذي يحرم قطعه كالصلاة مثلاً والواجب الذي لا يحرم قطعه، فعلى الاول اذا دار الامر بين الاقل والاكثر، كما اذا دار امر الصلاة بين وجوبها بدون سورة أو معها، ففي مثل ذلك يكون المرجع فيه اصالة الاحتياط، واما على الثاني، اذا دار الامر بينهما، فيكون المرجع فيه اصالة البراءة.

ولكن تقدم انه لا وجه لهذا التفصيل ايضاً.

النقطة الثانية عشر: التفصيل في المسالة بين الواجب الذي تكون الزيادة فيه مبطلة والواجب الذي لا تكون الزيادة فيه مبطلة والاول كالصلاة، فان الزيادة فيها عمداً مبطلة لها، وعلى هذا فاذا دار امر الصلاة بين الاقل والاكثر كما اذا شك في ان السورة واجبة فيها أو لا، ففي مثل ذلك

يجب الاحتياط والاتيان بالسورة بقصد الرجاء، وذلك للعلم الاجمالي بان السورة اما واجبة في الصلاة أو انها زيادة مبطلة لها.

ولكن تقدم بشكل موسع ان هذا التفصيل ايضاً غير صحيح .

النقطة الثالثة عشر: ان ما اختاره المحقق الخراساني(قده) في المسالة من التفصيل بين البراءة الشرعية والبراءة العقلية وجريان الاولى في المسالة دون الثانية، مبني على ان العلم الاجمالي في المقام ينحل حكماً بجريان البراءة الشرعية ولا ينحل بجريان البراءة العقلية لا حقيقة ولا حكماً ولهذا يكون مانعاً عنها.

ولكن تقدم انه لا يكون في المسالة علم اجمالي حقيقة، بل علم تفصيلي بوجوب ذات الاقل وشك بدوي في وجوب الزائد، لأن العلم الاجمالي فيها صوري، حيث ان المعلوم بالاجمال فيها امر انتزاعي غير قابل للتنجيز أو التعذير لا امر مولوي قابل له، فاذن لا فرق بين البراءة الشرعية والبراءة العقلية فكلتاهما تجري في المقام، وعلى فرض وجود العلم الاجمالي في المقام، فايضاً لا فرق بينهما كما تقدم.

النقطة الرابعة عشر: ان العلم الاجمالي المتصور في المقام لا يمكن انحلاله حقيقة بلحاظ الوجوب المتعلق بالاقل المردد بين الوجوب النفسي أو الضمني والمطلق أو المقيد، وهل يمكن انحلاله بلحاظ تنجز هذا الوجوب أو لا؟

والجواب انه ممكن، اذ لا مانع من التفكيك في التنجيز بين الوجوبات الضمنية في مرحلة الاثبات، لأن التفكيك بينها في مرحلة الثبوت لا يمكن، فما ذكره المحقق الخراساني(قده) من عدم امكان الانحلال، لا يمكن المساعدة عليه.

النقطة الخامسة عشر: ان ما ذكره المحقق الخراساني(قده) من ان الغرض في المقام معلوم كالوجوب، فاذا كان الغرض معلوماً، فلا محالة يحكم العقل بلزوم تحصيله وفراغ الذمة منه، ولا يمكن حصول القطع بفراغ الذمة منه الا بالاتيان بالاكثر، ولهذا لا تجري البراءة العقلية عنه، واما البراءة الشرعية فلا مانع منها كما تقدم، لا يمكن المساعدة عليه، لأن حال الغرض حال التكليف لأنه روح التكليف حقيقة، فكما ان التكليف مردد بين تعلقه بالاقل أو الاكثر، فكذلك الغرض فانه مردد بين ترتبه على الاقل أو الاكثر، وحيث ان الاول معلوم تفصيلاً والثاني مشكوك بدواً، فلا مانع من جريان كلتا الاصالتين فيه.

النقطة السادسة عشر: انه لا يمكن التفكيك بين العلم الاجمالي بوجوب تحصيل الغرض المردد بين ترتبه في المقام على الاقل أو الاكثر والعلم الاجمالي بالوجوب المردد بين تعلقه بالاقل أو الاكثر، بدعوى ان الاول غير منحل لا حقيقة ولا حكماً، والثاني منحل حكماً كما يظهر من السيد الاستاذ(قده)، لأن مرجع هذين العلمين الاجماليين الى علم اجمالي واحد وهو العلم بالوجوب الحقيقي المردد بين تعلقه بالاقل أو الاكثر، لأن الوجوب الحقيقي هو الوجوب الذي له روح ومبدأ، واما الوجوب بما هو اعتبار فحسب، فلا قيمة له ولا اثر للعلم الاجمالي به، لأنه بما هو اعتبار غير قابل للتنجيز او التعذير، ولهذا لا عقوبة على مخالفته ولا مثوبة على موافقته بقطع النظر عن مخالفة ما هو ملاكه الذي هو روح الوجوب وحقيقته، فاذن فرض العلم الاجمالي بالوجوب في مقابل العلم الاجمالي بالغرض، فرض خاطىء لا واقع موضوعي له.

النقطة السابعة عشر: ان بعض المحققين(قده) قد علق على ما ذكره السيد الاستاذ(قده) في المقام بتعليقين: الاول النقض بالشبهات البدوية، الثانية الحل، بانه لا يمكن فرض جريان اصالة البراءة الشرعية عن الوجوب في فرض ان العلم الاجمالي بوجوب تحصيل الغرض منجز مطلقاً، وتنجيزه لا ينفك عن تنجيز الوجوب، لأن الوجوب الذي له قيمة هو الوجوب الذي يكون مرآة لما وراءه من الاغراض والمبادي والا فلا قيمة له.

ولكن ناقشنا في كلا التعليقين موسعاً كما تقدم.

النقطة الثامنة عشر: ذكر المحقق النائيني(قده) ان انحلال العلم الاجمالي في المقام حقيقة مستحيل، واما حكماً فهو يتوقف على اثبات اطلاق الاقل ولو ظاهراً واصالة البراءة العقلية لا تثبت ذلك، لأنها لا تنفي التقييد ولهذا لا تجري اصالة البراءة الشرعية، فحيث ان مفادها نفي التقييد فهو مساوق للاطلاق، باعتبار انه عبارة عن عدم التقييد على اساس ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، وفيه ما تقدم من ان اصالة البراءة لا تثبت الاطلاق وان قلنا بان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، لأن مفاد الاصالة النفي المطلق، والعدم في مقابل الملكة عدم خاص وهو العدم في مورد قابل للوجود.

النقطة التاسعة عشر: ان التقابل بين الاطلاق والتقييد اذا كان من تقابل التناقض اي الايجاب والسلب كما هو الصحيح، فعندئذ ان قلنا بان مفاد اصالة البراءة نفي التقييد فهي تثبت الاطلاق، باعتبار ان الاطلاق هو نفس عدم التقييد لا انه لازمه، ولكن تقدم ان مفاد اصالة البراءة ليس نفي التقييد بل مفادها نفي ايجاب الاحتياط الذي هو من آثار التقييد المشكوك فيه.

النقطة العشرون: ان اصالة البراءة عن جزئية الجزء المشكوك فيه ترجع الى اصالة البراءة عن وجوب الزائد لا بلحاظ نفسها، لأن الجزئية امر انتزاعي غير قابل للتنجيز أو التعذير في نفسها حتى تجري اصالة البراءة عنها، بل بلحاظ انها ترجع الى منشاء انتزاعها وهو الوجوب.

النقطة الحادية والعشرون: ذكر المحقق الخراساني(قده) ان نسبة حديث الرفع الى ادلة الاجزاء، نسبة الاستثناء الى المستثنى منه، ونتيجة ذلك اختصاص الجزئية بغير حال جهل المكلف بها، واما في حال الجهل فالجزئية مرفوعة، واورد عليه السيد الاستاذ(قده) بان ما ذكره(قده) مبني على الخلط بين الجهل والنسيان والاضطرار والاكراه، فان الرفع في الجهل ظاهري لا واقعي بينما هو في النسيان والاضطرار والاكراه واقعي، ولهذا لا يمكن ان تكون نسبة الرفع في الجهل الى ادلة الاجزاء نسبة الاستثناء الى المستثنى منه، لأن الرفع الظاهري لا ينافي ثبوت الجزء في الواقع.

النقطة الثانية والعشرون: ان ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من ان نسبة حديث الرفع الى ادلة الاجزاء ليست نسبة الاستثناء الى المستثنى منه، فان هذه النسبة انما تتم فيما اذا كان الحكم في المستثنى منه ثابتاً واستثنى منه مجموعة من افراده والمقام ليس كذلك.

لا يمكن المساعدة عليه، اذ لا مانع من هذه النسبة، لأن الدليل على وجوب البقية انما هو ادلة الاجزاء، فانها تدل على وجوب اجزاء الصلاة مثلاً والمستثنى منه الجزء المنسي أو المضطر اليه أوالمكره عليه، وهذا الاستثناء حيث انه واقعي ومن مرحلة الجعل، فيكشف عن ان الوجوب المجعول في

الشريعة المقدسة هو الوجوب للاجزاء غير الجزء المنسي أو المضطر اليه، على اساس ان مفاد الاستثناء هو مفاد التخصيص حيث انه من احد ادواته، فاذن الدليل على وجوب البقية موجود.

النقطة الثالثة والعشرون: ذكر بعض المحققين(قده) ان مراد صاحب الكفاية من كلامه في المقام هو اثبات وجود المنجز للاقل حتى يمكن اجراء اصالة البراءة عن وجوب الاكثر، لا ان مراده اثبات وجود المنجز للاقل بعد جريان البراءة عن الاكثر، فانه بناء على مسلكه(قده) من ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز، لا يمكن ذلك اي جريان البراءة عن وجوب الاكثر ثم التفتيش عن وجود المنجز للاقل، ولكن تقدم ان هذا التوجيه غير تام. هذا تمام الكلام في المقام الاول.

(المقام الثاني)

في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في الشرائط والقيود للمأمور به كالصلاة ونحوها .

لا يخفى ان الكلام فيه هو الكلام في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في اجزاء الواجب، فكما ان المرجع فيه اصالة البراءة في اجزاء الواجب فكذلك الحال في شرائط الواجب، والنكتة فيه ما ذكرناه من ان العلم الاجمالي في المقام صوري فلا واقع موضوعي له، اذ بلحاظ الواقع ليس هنا الا علم تفصيلي بالوجوب المتعلق بذات الاقل وهى الماهية المهملة التي لها واقع موضوعي، والشك انما هو في شموله للزائد وهو شك بدوي، ولا فرق بين ان يكون الزائد جزءاً أو قيداً.

وبكلمة، انه لا فرق بين هذه المسألة والمسألة المتقدمة وهى دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في اجزاء الواجب، لأن العلم الاجمالي في كلتا المسألتين صوري ولا واقع موضوعي له، لأن ماله واقع موضوعي هو تعلق الوجوب بمفاد كان التامة بذات الاقل وهو معلوم تفصيلاً بقطع النظر عن اتصافه باي عنوان من العناوين والاوصاف الانتزاعية كالاستقلالية أو الضمنية أو النفسية أو الاطلاق أو التقييد، فان هذه المفاهيم كلها مفاهيم

انتزاعية لا واقع موضوعي لها وخارجة عن حقيقة الوجوب، ولهذا لا تكون مجعولة حتى تكون داخلة في العهدة وقابلة للتنجيز أو التعذير، والعلم الاجمالي في المقام انما يتصور بلحاظ هذه الاوصاف، كالعلم الاجمالي بان الوجوب المتعلق بالاقل المردد بين الاطلاق والتقييد، وهذا العلم الاجمالي ليس علماً اجمالياً بحكم شرعي قابل للتنجيز أو التعذير، لأن الوجوب بوصف الاطلاق أو الاستقلال غير مجعول في الشريعة المقدسة، اذ هذه الاوصاف والمفاهيم من الاوصاف والمفاهيم الانتزاعية التي لا واقع موضوعي لها وخارجة عن حقيقة الوجوب ولا تكون من مقوماته، فاذن الوجوب بهذا الوصف لا وجود له في الشريعة المقدسة، ولهذا لا يكون العلم الاجمالي به علماً اجمالياً بحكم شرعي قابل للتنجيز أو التعذير، فالمعلوم بالاجمال في هذا العلم الاجمالي ليس بحكم شرعي بل هو مفهوم انتزاعي غير قابل للتنجز، وعلى هذا فما هو حكم شرعي مجعول في الشريعة المقدسة وهو الوجوب بمفاد كان التامة، لا يكون متعلقاً للعلم الاجمالي وما هو متعلق للعلم الاجمالي فليس بحكم شرعي.

ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشرط المشكوك راجعاً الى متعلق الامر مباشرة كالطهارة من الحدث والخبث المعتبرة في صحة الصلاة والستر والقيام وما شاكل ذلك، أو راجعاً الى موضوع الامر كالعدالة التي هي شرط في وجوب التقليد عن المجتهد الاعلم والهاشمية التي هي شرط لأستحقاق الخمس والايمان الذي هو شرط لوجوب عتق الرقبة وهكذا، وايضاً لا فرق بين ان يكون للشرط وجود مستقل كالطهارة للصلاة أو وجود تبعي كالايمان والعدالة والهاشمية والفقر ونحوها، فان مرد الجميع الى الشك في تقييد الواجب

به، وحيث انه شك بدوي، فيكون المرجع فيه اصالة البراءة.

فالنتيجة، انه لا شبهة في جريان اصالة البراءة الشرعية والعقلية في هذه المسالة كما في المسألة السابقة، ولا فرق بين المسألتين من هذه الناحية.

ولكن مع هذا فهنا اعتراضان :

الاعتراض الاول من المحقق الخراساني(قده)[١] .

الاعتراض الثاني من المحقق العراقي(قده)[٢] .

اما الاعتراض الاول: فقد ذكر(قده) ان اصالة البراءة العقلية لا تجري في المقام وان قلنا بجريانها في المسالة الاولى، وذلك لأن جريانها في المقام مبني على انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الاكثر، والمفروض انه غير منحل، لأن المعلوم بالاجمال الطبيعة المرددة بين الطبيعة المقيدة بقيد والطبيعة الفاقدة للقيد، ومن الواضح ان الطبيعة في ضمن الحصة المقيدة متحدة معها وجوداً وخارجاً، على اساس ان وجود الطبيعة عين وجود فردها وفي ضمن الحصة الفاقدة للقيد مباينة لها، لأن الماهية لا بشرط مباينة للماهية بشرط لا، فاذن متعلق العلم الاجمالي مردد بين ماهيتين متباينتين ولا يكون بينهما قدر متيقن حتى يمكن انحلال العلم الاجمالي، وهذا بخلاف ما اذا كان الشك في جزئية السورة مثلاً للصلاة، لأن الصلاة مع السورة لا تكون مباينة للصلاة بدون السورة لأن بينهما قدراً متيقناً.

---

١ ـ كفاية الاصول ص ٤١٧

٢ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٣٩٩

والجواب، ان ما ذكره(قده) مبني على الخلط بين واقع الاقل والاكثر في عالم الخارج وبين مفهومها في عالم الذهن، وما هو متعلق الامر واقع الاقل أوالاكثر ولا تباين بينهما، لأن لهما قدراً متيقناً وهو الاقل، والتباين انما هو بين مفهوم الاقل والاكثر في عالم الذهن، لأن مفهوم الاقل ـ وهو الماهية لا بشرط أو بشرط لا ـ مباين لمفهوم الاكثر، فانه ماهية بشرط شيء وهما ماهيتان متباينتان في عالم الذهن، ومن الواضح انه لا يمكن ان يكون متعلق الامر الماهية لا بشرط أو بشرط لا أو بشرط شيء، اذ لا وجود لها الا في عالم الذهن ولا وعاء لها الا فيه.

وعلى هذا، فاذا كان متعلق الوجوب واقع الاقل أو الاكثر، انحل العلم الاجمالي بل لا يكون هنا علم اجمالي الا صورة، واما واقعاً فالموجود انما هو العلم التفصيلي بالوجوب بمقاد كان التامة المتعلق بذات الاقل التي لها واقع موضوعي والشك انما هو في سعته وشموله للزائد، وهذا الشك حيث انه بدوي فالمرجع فيه اصالة البراءة الشرعية والعقلية، والخلاصة ان الوجوب مجعول في الشريعة المقدسة للصلاة المركبة من التكبير والفاتحة والركوع والسجود والتشهد والتسليمة المشروطة والمقيدة بالطهارة من الحدث والخبث واستقبال القبلة والقيام والستر والجهر والاخفات وهكذا، والشك انما هو في شموله للسورة مثلاً أو تقييدها بالطمأنينة، فوجوب الاجزاء المذكورة المشروطة بهذه الشروط معلوم تفصيلاً والشك انما هو في تقييدها بالزائد، وحيث انه بدوي فالمرجع فيه اصالة البراءة شرعاً وعقلاً، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في جزئية الجزء أو شرطية الشرط، على كلا التقديرين ليس هنا علم اجمالي

حقيقة، بل علم تفصيلي بوجوب ذات الاقل وشك بدوي في وجوب الزائد، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الزائد جزءاً أو شرطاً.

وبكلمة واضحة ان المجعول في الشريعة المقدسة هو الوجوب بمفاد كان التامة، لأنه وجوب بالحمل الشايع، واما الوجوب بمفاد كان الناقصة وهو الوجوب المقيد بالاستقلال او الاطلاق أو الضمني، فلا يكون مجعولاً فيها بل هو مجرد مفهوم انتزاعي منتزع من حد الوجوب، فاذن لا يكون العلم الاجمالي بالوجوب الجامع بين المطلق والمقيد علماً اجمالياً بالحكم الشرعي القابل للتنجز ولهذا لا اثر له، واما بلحاظ واقع المطلق والمقيد أو النفسي والضمني فلا علم اجمالي، لأن واقع المطلق هو الوجوب بمفاد كان التامة وواقع المقيد هو شمول الوجوب للزائد، واما بلحاظ مفهوم المطلق والمقيد، فالعلم الاجمالي وان كان موجوداً الا انه لا اثر له، لأن المعلوم بالاجمال ليس حكماً شرعياً مولوياً، بل هو مفهوم انتزاعي غير قابل للتنجيز أو التعذير، باعتبار انه لا وجود له الا بوجود تصوري في عالم الذهن ولهذا لا يدخل في العهدة، لأن الداخل فيها انما هو الامر المولوى دون ما لا يرتبط بالمولى.

فالنتيجة، ان العلم الاجمالي انما يتصور فيما اذا كان المعلوم بالاجمال الوجوب بمفاد كان الناقصة، اى الوجوب المتصف بالاطلاق أو التقييد أو النفسية أو الضمنية، والمفروض ان الوجوب بمفاد كان الناقصة ليس مجعولاً في الشريعة المقدسة، بل هو امر منتزع لا موطن له الا الذهن ولهذا لا اثر للعلم الاجمالي به هذا.

وقد أورد السيد الاستاذ(قده)[1] عليه بايرادين:

الاول: ان العلم الاجمالي في المقام وان لم ينحل حقيقة الا انه منحل حكماً، بتقريب ان العلم الاجمالي في المقام متعلق بالوجوب الجامع بين المطلق والمقيد، وحيث ان اصالة البراءة لا تجري عن الاطلاق لعدم الكلفة فيه، فلا مانع من جريانها في الطرف الآخر وهو التقييد لعدم المعارض لها، فاذن ينحل العلم الاجمالي حكماً، ولا فرق في ذلك بين اصالة البراءة الشرعية والعقلية، فكما ان الاولى تجري فكذلك الثانية.

وغير خفي ان ما ذكره(قده) وان كان تاماً بحسب الكبرى الا ان المقام ليس من صغريات هذه الكبرى، لما مرَّ الآن من انه لا علم اجمالي في المسالة واقعاً، بل علم تفصيلي بوجوب ذات الاقل وشك بدوي في وجوب الزائد، فلا يكون هنا علم اجمالي الا صورة.

الثاني: ان ما ذكره(قده) من الاشكال لو تم لجرى هذا الاشكال في موارد الشك في الجزئية ايضاً، وذلك لأن الشك في الجزئية لا ينفك عن الشك في الشرطية، اذ كل جزء شرط لسائر الاجزاء، فاذا شك في جزئية السورة للصلاة شك في شرطيتها لسائر الاجزاء، لأن كل جزء مشروط بجزء آخر، مثلاً صحة التكبيرة مشروطة بكونها ملحوقة بالفاتحة وصحة الفاتحة مشروطة بكونها مسبوقة بالتكبيرة وملحوقة بالركوع وهكذا، وعلى هذا فاصالة البراءة عن جزئية السورة لا تنفك عن اصالة البراءة عن شرطيتها لسائر الاجزاء، ضرورة انه لا معنى لأجزاء اصالة البراءة عن جزئية السورة

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٤٦

دون شرطيتها لسائر الاجزاء مع ان منشأ شرطيتها جزئيتها.

والجواب، انه لا اساس لهذا الاشكال، وذلك لأن الشك في جزئية السورة للصلاة مرجعه الى الشك في جزئية حصة خاصة من السورة وهي المسبوقة بالفاتحة والتكبيرة والملحوقة بسائر الاجزاء من الركوع والسجود والتشهد والتسليمة، وليس المراد من شرطية كل جزء لسائر الاجزاء الشرطية المصطلحة بلحاظ وجوده الخارجي، ضرورة انه لا يمكن ان يكون الجزء شرطاً لسائر الاجزاء وفي نفس الوقت مشروط بها، بل المراد منها ارتباطية الاجزاء، ونتيجة هذه الارتباطية التخصيص، بمعنى ان كل جزء من اجزاء الصلاة لا يكون باطلاقه جزءً لها بل الجزء حصة خاصة منه، مثلاً فاتحة الكتاب ليست باطلاقها جزءً للصلاة، بل الجزء حصة خاصة منها وهي المسبوقة بالتكبيرة والملحوقة بالركوع وهكذا سائر الاجزاء، فارتباطية كل جزء بجزء آخر مفهوم الجزئية، فارتباط التكبيرة بالفاتحة مقوم لجزئيتها وكذلك الحال في سائر الاجزاء، فالنتيجة ان ارتباطية الاجزاء في السبق واللحوق ثبوتاً وسقوطاً مقومة لجزئيتها.

واما صحة كل جزء فهي ليست مشروطة بصحة جزء آخر بل هي في ضمن صحة الكل، باعتبار ان صحة الجزء صحة ضمنية وليست له صحة مستقلة، والا لزم خلف فرض انه جزء الواجب لا تمام الواجب، كما ان وجوب كل جزء انما بوجوب الكل لا ان له وجوباً مستقلاً، والا لزم خلف فرض انه جزء الواجب لا واجب مستقل، وعلى هذا فالشك في جزئية السورة يرجع الى الشك في ان حصة خاصة منها وهى المربوطة بسائر الاجزاء مسبوقاً وملحوقاً جزء الصلاة أو لا، فالشك في ارتباط سائر اجزاء

الصلاة بها، شك في ان جزئية هذه الاجزاء متقومة بارتباطها بها أو لا، فاذن ينفك الشك في الجزئية عن الشك في الشرطية، لأن الشك في الجزئية شك في التخصيص واما الشك في الشرطية شك في التوقف.

وان شئت قلت، ان الشك في جزئية السورة للصلاة، شك في ان حصة خاصة منها وهي المسبوقة بالفاتحة والتكبيرة والملحوقة بالركوع والسجود وهكذا جزء لها أم لا، بينما الشك في شرطية الطمأنية في الصلاة، شك في تقييدها بها وان لها دخلاً في صحتها أو لا، وان صحتها تتوقف على وجودها في الخارج، والشرط بهذا المعنى لا ينطبق على الجزء بل في مقابله، فاذن المراد من شرطية الاجزاء بعضها مع بعضها الآخر، الارتباط والتخصيص لا الشرطية بمعنى التوقف في الوجود، فانه مستحيل لأستحالة كون الجزء الواحد شرطاً ومشروطاً معاً.

الى هنا قد تبين ان معنى ارتباطية اجزاء الصلاة بعضها مع بعضها الآخر، ان جزئية كل جزء مربوطة بجزئية سائر الاجزاء وبالعكس، ووجوب كل جزء مربوط بوجوب الكل لا بوجوب آخر، لفرض ان وجوبه في ضمن وجوب الكل لا انه مستقل والا لزم خلف الفرض، فما ذكره السيد الاستاذ(قده) من ان الشك في الجزئية لا ينفك عن الشك في الشرطية لا يمكن المساعدة عليه، لأن الشك في الجزئية نفس الشك في الشرطية بمعنى التخصيص، واما الشك في الشرطية بمعنى التوقف في الوجود، فهو اجنبي عن الشك في الجزئية ولا يمكن اجتماعهما في شيء واحد.

واما الاعتراض الثاني: فقد ذكر المحقق العراقي(قده) انه لا بد من التفصيل في المقام بين الشرط الذي يمكن ايجاده في مادة الاقل والشرط الذي

لا يمكن ايجاده في مادة الاقل.

اما الاول، فقد افاد(قده) ان اعتبار هذا الشرط لا يقتضي رفع اليد عن الاقل رأساً، بل يقتضي تكميله بضم الشرط اليه، وذلك كما اذا شك في اعتبار الايمان في عتق الرقبة، فان اعتبار هذا الشرط يتطلب من المكلف ان يجعل الرقبة مؤمنة، على اساس ان جعل الكافر مؤمناً بمكان من الامكان، وعليه فاعتبار هذا الشرط لا يقتضي الغاء الاقل وهو رقبة الكافر رأساً، بل يقتضي تكميله وتتميمه بجعل رقبة الكافر مؤمنة وبعد ايمانه يكون مصداقاً للمأمور به وهو عتق رقبة مؤمنة.

واما الثاني، هو الشرط الذي لا يمكن ايجاده في مادة الاقل، فقد ذكر(قده) ان اعتبار هذا الشرط يقتضي رفع اليد عن الاقل نهائياً، ووجوب الاتيان بحصة أخرى كاملة وهي الحصة الواجدة للشرط المتمثلة في الاكثر، وذلك كالهاشمية مثلاً المعتبرة في استحقاق الفقير منهم لسهم السادة، فان اعتبار هذا الشرط يقتضي الغاء الفرد الفاقد له نهائياً، على اساس انه ليس بامكان المكلف ان يجعل غير الهاشمي هاشمياً، ولهذا يجب عليه اختيار الفرد الواجد لهذا الشرط فهذا نوعان من الشرط.

وعلى هذا فان كان الشك في النوع الاول، فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عنه، لأن مرجع الشك في اعتبار الايمان في الرقبة الى الشك في وجوب تكميل الفرد الفاقد له ـ وهو الاقل ـ بضم الشرط المشكوك اليه لا الغائه رأساً، فيكون وجوب الاقل معلوماً على كل تقدير اى سواء اكان الضم واجباً أم لا، وحيث ان هذا الشك شك بدوي، فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عند الشرعية والعقلية، لأن العلم الاجمالي ينحل الى علم

تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الزائد، ومن هنا لا فرق بين ان يكون الامر الزائد جزءاً أو شرطاً.

واما اذا كان الشك في النوع الثاني، فلا تجرى اصالة البراءة عنه، وذلك لأن الشك فيه يرجع الى الشك في وجوب الحصة المباينة وهي الحصة الواجدة للشرط والغاء الحصة الفاقدة له نهائياً ولهذا لا تجري، اما على القول بالعلية فواضح، واما على القول بالاقتضاء، فلأن المعلوم بالاجمال حيث انه مردد بين أمرين متباينين، فيكون جريان البراءة في كل منهما معارضاً مع جريانها في الآخر، فتسقطان معاً من جهة المعارضة فيكون العلم الاجمالي منجزاً.

والخلاصة، ان الشك ان كان في النوع الاول من الشرط، فحيث ان مرجعه الى الشك في وجوب تكميل الاقل بضمه اليه بعد العلم بوجوب الاقل على كل تقدير، فينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الضم، والمرجع فيه اصالة البراءة عقلاً وشرعاً.

وان كان في النوع الثاني من الشرط، فحيث ان الشك فيه يرجع الى الشك في وجوب حصة أخرى وهي الحصة الواجدة للشرط والمباينة للحصة الفاقدة له فلا ينحل العلم الاجمالي، لأن المعلوم بالاجمال مردد بين حصتين متباينتين، فاذن يكون العلم الاجمالي منجزاً.

والجواب، ان هذا التفصيل لا يرجع الى معنى محصل لا بلحاظ مرحلة الجعل ولا بلحاظ مرحلة المجعول والتطبيق.

اما بلحاظ مرحلة الجعل، فقد تقدم ان الوجوب المجعول في الشريعة المقدسة هو الوجوب بمفاد كان التامة وتعلقه بالاقل معلوم تفصيلاً، والشك

انما هو في شموله للزائد بالشك البدوي والمرجع فيه اصالة البراءة عقلاً وشرعاً بلا فرق في ذلك بين نوعين من الشرط، لأن المكلف كما يعلم تفصيلاً بتعلق الوجوب بمفاد كان التامة بعتق الرقبة، يشك بدواً في اعتبار الايمان فيها، كذلك يعلم تفصيلاً بتعلق الوجوب باطعام الفقير بمفاد كان التامة ويشك بدواً في اعتبار الهاشمية فيه، فلا علم اجمالي لا في الاول ولا في الثاني، بل علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في اعتبار الزائد، ولا فرق بين ان يكون الزائد جزءاً أو شرطاً، وعلى الثاني فلا فرق بين ان يكون من النوع الاول أو النوع الثاني.

وعلى الجملة فتعلق الوجوب بمفاد كان التامة وهو الوجوب المحمولي بذات الاقل وهي الماهية المهملة معلوم تفصيلاً والشك انما هو في شموله للتقييد بقيد زائد، وحيث ان هذا الشك بدوي، فيكون المرجع فيه اصالة البراءة، ولا فرق في ذلك بين شروط المتعلق وشروط الموضوع، وكون شروط الموضوع اختيارياً أو غير اختيارياً، فانه على جميع التقادير ليس في المسالة الا علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في تقييده بقيد زائد مباشرة كقيود نفسه أو بالواسطة كقيود متعلقه كالهاشمية والايمان والعدالة ونحوها، وما ذكره(قده) من ان الشك في النوع الاول من الشرط، فمرجعه الى الشك في وجوب ضم الشرط الى الاقل المتيقن على كل تقدير، وحيث ان هذا الشك بدوي يرجع فيه الى اصالة البراءة وان كان في النوع الثاني من الشرط، فمرجعه الى الشك في وجوب حصة واجدة للشرط المباينة للحصة الفاقدة له، ولهذا لا ينحل العلم الاجمالي فيه فيكون منجزاً، لا يرجع الى معنى محصل، لأن واقع الحال في المسالة هو ان تعلق الوجوب بمفاد كان التامة

بـذات الاقل معلوم تفصيلاً والشك انما هو في تقييده بقيد زائد، ولا فرق بين ان يكـون القـيد الـزائد من النوع الاول من الشرط أو النوع الثاني منه، لأن مـتعلق الوجوب طبيعي الاقل في كلا الموردين، لا ان متعلقه طبيعي الاقل في الـنوع الاول من الشرط، وفي النوع الثاني منه متعلقه مردد بين الماهية بشرط لا والماهية بشرط الشيء وهما متباينتان، ضرورة ان متعلق الوجوب بالحمل الشـايع طبـيعي الاقـل وهـو الماهـية المهملة التي لها واقع موضوعي في كلا النوعين من الشرط، واما الماهية لا بشرط وبشرط الشيء أو بشرط لا، فقد تقـدم انهـا مـن المفاهـيم الانتزاعية التي لا موطن لها الا الذهن، ومن هنا لا تصلح ان يتعلق الامر بها، هذا من ناحية.

ومـن ناحية أخرى، قد تقدم ان الاحكام الشرعية المجعولة في الشريعة المقدسـة، هـي الاحكـام بوجودها المحمولي وبمفاد كان التامة، واما الاحكام الشـرعية بوصـفها الاسـتقلالي أو الضـمني أو الاطلاقـي التي هي بمفاد كان الناقصة، فلا تكون مجعولة في الشريعة المقدسة، بل هي من المفاهيم الانتزاعية التي لا موطن لها الا الذهن ولا وجود لها في الشرع، وفي المقام يكون المجعول هـو الوجـوب بوجـوده المحمـولي، واما الوجوب بوجوده النعتي كالوجوب المسـتقل أو المطلـق أو غـيره، فلا يكون مجعولاً في الشريعة المقدسة وانما هو منـتزع مـن المجعـول فـيها، ولهـذا لا يدخـل في العهدة ولا يقبل التنجيز أو الـتعذير، وكذلـك الحال في متعلقه، فانه طبيعي الاقل في المقام الذي لـه واقع موضـوعي لا الاقـل بوصـف الاطلاق يعني الماهية لا بشرط أو التقييد يعني الماهية بشرط الشيء، وقد مر ان الماهية بهذا الوصف لا موطن له في الخارج، ولهذا فلا يمكن تعلق الوجوب بها، هذا كله بلحاظ حال الجعل.

واما بلحاظ عالم التطبيق الخارجي، فايضاً لا فرق بين النوعين من الشرط، اذ كما ان الفرد الهاشمي مساين للفرد غير الهاشمي في الوجود الخارجي، كذلك الرقبة المؤمنة مباينة في الخارج وجوداً مع الرقبة الكافرة.

فالنتيجة، انه لا فرق بين النوعين من الشرط لا في عالم الجعل والتعلق ولا في عالم التطبيق الخارجي على مصاديقه وافراده.

الى هنا قد تبين انه لا فرق في المسالة بين ان يكون دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في اجزاء الواجب وبين ان يكون في شرائطه.

المقام الثالث

وهو دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعي في مرحلة الجعل، فتارة يقع في الاحكام الواقعية المجعولة في الشريعة المقدسة، كما اذا شككنا ان الوجوب المتعلق بصلاة الجمعة هو تعييني أو تخييري، أو الوجوب المتعلق بصيام شهرين متتابعين هل هو تعييني أو تخييري، وأخرى يقع في الاحكام الظاهرية كالحجية ونحوها، وثالثه يقع في مرحلة الامتثال، فاذن يقع الكلام في عدة موارد.

المورد الاول: في دوران الامر بين التعيين والتخيير في الاحكام الواقعية الشرعية .

المورد الثاني: في الاحكام الظاهرية .

المورد الثالث: في مقام الامتثال والتطبيق .

اما الكلام في المورد الاول: فهل المرجع فيه اصالة البراءة عن التعيين أو اصالة الاشتغال أو فيه تفصيل.

والجواب ان في المسالة وجوهاً، فذهب المحقق الخراساني(قده)[1] الى التفصيل فيها، بتقريب ان دوران الامر بين التعيين والتخيير ان كان من جهة

---

١ ـ كفاية الاصول ص ٤١٧

احتمال أخذ شيء شرطاً للواجب، كما اذا علم بوجوب عتق رقبة احتمل ان ايمانها شرط للواجب وهو العتق، فاذن يدور الامر بين التعيين والتخيير، بمعنى ان المكلف هل هو مخير بين عتق الرقبة المؤمنة والكافرة أو يتعين عليه عتق الرقبة المؤمنة فقط، ففي مثل ذلك لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن شرطية الايمان اى التعيين، فاذن يكون حال هذا القسم من دوران الامر بين التعيين والتخيير حال دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، فالنتيجة هي التخيير.

وان كان من جهة دخل خصوصية ذاتية في الواجب، كما اذا علم بوجوب اطعام حيوان ولكن احتمل دخل خصوصية الانسان فيه، وحينئذٍ فيدور الامر بين التعيين وهو وجوب اطعام خصوص الانسان أو التخيير بين اطعامه واطعام غيره، ومرجع هذا الى ان الواجب هو اطعام الحيوان الجامع بين الانسان وسائر انواعه، والشك انما هو في تعيين الجامع في ضمن الانسان فحسب، وفي مثل ذلك لا يمكن الرجوع الى اصالة البراءة عن خصوصيته المذكورة، على اساس انها خصوصية ذاتية مقومة للخاص، لأن الانسان مقوم بانسانيته وبانتفائها ينتفي الانسان، ولهذا لا تكون قابلة للرفع ولا للوضع شرعاً، فاذن لا مناص من الرجوع الى اصالة الاشتغال ومقتضاها التعيين، يعني وجوب اطعام الانسان فحسب ولا يكفى اطعام غيره، فالنتيجة انه لابد من التفصيل في المسالة بين الصورتين هذا.

والجواب، انه لا فرق في المسالة بين هاتين الصورتين اصلاً، وذلك لأن الشك في المقام انما هو في عالم الجعل والاعتبار، بمعنى ان الشارع جعل وجوب الاطعام لطبيعي الحيوان اعم من الانسان وغيره أو لخصوص حصة

خاصة منه كالانسان مثلاً، وخصوصية الانسان وان كانت ذاتية وغير قابلة للوضع ولا للرفع شرعاً، الا ان ذلك لا يرتبط باخذ الخصوصية المذكورة شرطاً للمامور به، ضرورة انه لا مانع من اخذها كذلك، لأن معنى اخذها فيه هو ان الشارع جعل وجوب الاطعام للانسان كجعل سائر الوجوبات له، لأن الشارع في مقام الجعل ياخذ في متعلق حكمه أو موضوعه كل ما له دخل فيه وفي ملاكه من الخصوصيات، سواء اكانت من الخصوصيات العرضية كالايمان والعدالة والفقر ام كانت من الخصوصيات الذاتية، وعلى هذا فاذا شككنا في ان الشارع جعل وجوب الاطعام لطبيعي الحيوان الجامع بين افراده من الانسان وغيره، أو جعل وجوبه لخصوص حصة خاصة منه وهي الانسان، فيكون مرجعه الى الشك في اعتبار خصوصية الانسان في المأمور به، وحيث ان جعل الوجوب بمفاد كان التامة للطبيعي الجامع معلوم تفصيلاً والشك انما هو في اعتبار خصوصية زائدة، وحيث انه بدوى فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن اعتبارها، ولا فرق في ذلك بين ان تكون الخصوصية ذاتية أو عرضية، لأن مفاد اصالة البراءة ليس رفع الخصوصية حتى يقال انها غير قابلة للرفع ولا للوضع شرعاً، بل مفادها رفع اعتبارها شرعاً وهو بيد الشارع وضعاً ورفعاً، بل الامر كذلك حتى فيما اذا كانت الخصوصية عرضية، فان المرفوع ليس هو نفس الخصوصية العرضية التكوينية، لأنها غير قابلة للرفع شرعاً ولا للوضع، ولهذا لا شك في وجودها في الخارج، والشك انما هو في اعتبارها شرعاً في المأمور به، وما ذكره(قده) من ان الخصوصية الذاتية غير قابلة للرفع ولا للوضع ولهذا لا يمكن رفعها باصالة البراءة، غريب جداً.

وان شئت قلت، ان اصالة البراءة الشرعية كما لا ترفع الخصوصية الذاتية، كذلك لا ترفع الخصوصية العرضية بل هذا غير محتمل، لأن مفادها رفع الحكم الشرعي ظاهراً، ورفع ايجاب الاحتياط لا رفع الامر التكويني وان كان عرضياً فضلاً عن كونه ذاتياً.

نعم، ان الفرق بين الخصوصية الذاتية والخصوصية العرضية من ناحية أخرى لا صلة لها بما هو محل الكلام في المقام، لأن المعتبر شرعاً ان كان الخصوصية الذاتية، فاطلاق الشرط عليها مبني على التسامح، لأن الشرط خارج عن المشروط ذاتاً، بينما الخصوصية الذاتية داخلة فيه ومقومة له، واما اذا كانت الخصوصية العرضية، فاطلاق الشرط عليها في محله، لأنها خارجة عن المشروط وليست مقومة له.

فالنتيجة، انه لا فرق في جريان اصالة البراءة عن اعتبار الخصوصية في المامور به شرعاً بين ان تكون ذاتية أو عرضية هذا.

وذهب المحقق النائيني(قده)[1] الى ان المرجع في المسالة اصالة الاشتغال، وقد استدل على ذلك بوجهين:

الوجه الاول: ان الشك في المقام ليس في حدوث التكليف لكي يكون من موارد الرجوع الى اصالة البراءة، بل الشك فيه انما هو في سقوط التكليف وحصول الامتثال بعد العلم بثبوته واشتغال الذمة به، وهذا من موارد الرجوع الى اصالة الاشتغال تطبيقاً لقاعدة ان الشغل اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، ومقتضى هذه القاعدة في المقام التعيين، مثلاً اذا دار الامر بين وجوب

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢١٥

خصوص صيام شهرين متتابعين أو الجامع بينه وبين اطعام ستين مسكيناً، كان المكلف يعلم بان الاتيان بالصيام مبرء للذمة ومسقط للتكليف يقيناً، واما براءة الذمة وسقوط التكليف عنها باطعام ستين مسكيناً فهي غير معلومة، ومن الواضح ان الشك في براءة الذمة عن التكليف وسقوطه عنها بعد العلم باشتغال الذمة به مورد لقاعدة الاشتغال، هذا.

واجاب عن ذلك السيد الاستاذ(قده)[1] بتقريب ان الوجوب التخييرى بناء على ما هو الصحيح، وجوب واحد متعلق بالجامع بين فردين أو افراد لا وجوبات متعددة مشروطة، وعلى هذا فاذا دار الامر في مورد بين التعيين والتخيير كالمثال المتقدم، فقد علم المكلف بوجوب الجامع ويشك في اطلاقه وتقييده بخصوص صيام شهرين متتابعين مثلاً، وحيث ان اصالة البراءة لا تجري عن الاطلاق، اذ ليست فيه كلفة زائدة حتى تدفع باصالة البراءة، فلا مانع حينئذٍ من جريانها عن التقييد وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً، فتكون النتيجة هي التخيير، وبذلك يظهر ان المورد ليس من موارد الشك في سقوط التكليف بعد العلم بثبوته واشتغال الذمة به، لوضوح ان المكلف لا يعلم باشتغال ذمته بصيام شهرين متتابعين خاصة، بل هو يشك في اشتغالها به من جهة الشك في اصل جعله في الشريعة المقدسة، فاذن كيف يكون المورد من موارد قاعدة الاشتغال.

وان شئت قلت، ان المكلف يعلم باشتغال ذمته بالجامع ولا يعلم باشتغالها بفرده المعين، وحينئذٍ فاذا أتى بالجامع في ضمن اي فرد من افراده،

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٥٤

فقد علم بفراغ ذمته عنه، واما بالنسبة الى فرده المعين، فالشك في اصل اشتغال الذمة به، فاذن كيف يكون المقام من موارد قاعدة الاشتغال هذا.

وغير خفي ان ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من ان المرجع في المسالة اصالة البراءة عن التعيين، لأن الشك فيها في اصل ثبوت التكليف وحدوثه لا في سقوطه بعد العلم بثبوته وان كان صحيحاً، الا ان تقريب ذلك بان وجوب الجامع معلوم تفصيلاً والشك انما هو في اطلاقه وتقييده بحصة خاصة، غير تام لسببين:

الاول، ان الوجوب المجعول في الشريعة المقدسة بمفاد كان التامة لايخلو من انه مجعول للجامع او للفرد بحده الفردي، باعتبار ان الوجوب المجعول فيها وجوب واحد في الواقع، اما متعلق بالجامع او بالفرد وهما متباينان، لا ان تعلقه بالجامع معلوم والشك انما هو في اعتبار خصوصية زائدة، لوضوح ان الوجوب ان كان تخييرياً، كان متعلقه الجامع بما هو جامع اي بقطع النظر عن هذا الفرد أو ذاك الفرد، وان كان تعيينياً، فمتعلقه الفرد بما هو فرد.

والخلاصة ان الوجوب المجعول في الشريعة المقدسة لا يخلو من ان يكون تعيينياً أو تخييرياً ولا ثالث لهما، فعلى الاول يكون متعلقه الفرد بحده الفردي، وعلى الثاني يكون متعلقه الجامع بحده الجامعي، فلا يكون في المقام علم بوجوب الجامع وشك في تخصصه بخصوصية زائدة، اذ كما انه شك في وجوب الحصة، كذلك شك في وجوب الجامع،لأن الوجوب المجعول شرعاً ان كان تعيينياً فمتعلقه الحصة،وان كان تخييرياً فمتعلقه الجامع وهو عنوان احدهما، فالمكلف يعلم اجمالاً باحد الوجوبين المتعلقين بامرين متباينين في عالم الجعل واللحاظ، هما الجامع بحده الجامعي والفرد بحده الفردي، فاذن كيف يرجع الشك هنا الى الشك في التقييد الزائد.

وعلى هذا فيستحيل انحلال العلم الاجمالي في المسالة حقيقة.

الثاني، ما ذكرناه سابقاً من ان الاطلاق والتقييد من المفاهيم الانتزاعية التي لا واقع موضوعي لها الا في عالم الذهن، فلا يكونا من قيود الواجب ومقوماته ولا من قيود الوجوب ومقوماته، لأن الوجوب المجعول في الشريعة المقدسة هو الوجوب بوجوده المحمولي ومتعلقه ذات الشيء، واما الوجوب بوصفه المطلق أو المقيد لا وجود له في الشرع، وكذلك متعلقه كما تقدم تفصيل ذلك، وعلى هذا فهل ينحل هذا العلم الاجمالي أو لا؟

والجواب في انحلاله تصوران:

التصور الاول: انحلاله حقيقة، بتقريب ان ما هو داخل في العهدة هو المحكي بهذا الجامع والمشير به لا نفس الجامع الذي هو مفهوم انتزاعي لا واقع له الا في عالم الذهن، ونسبة المحكي به في الخارج الى الخاص المعين نسبة الاقل الى الاكثر، وقد تقدم ان العلم الاجمالي في مسالة الاقل والاكثر منحل حقيقة هذا.

ولكن هذا التصور لا يرجع الى معنى محصل، وذلك لأن المحكي بهذا الجامع العنواني هو الفرد المردد بين هذا أو ذاك، لأنه مشير اليه باشارة ترددية تصديقية، وفي المقام يكون المشير والمحكي بهذا العنوان احد الفردين في الواقع اما صيام شهرين متتابعين أو اطعام ستين مسكيناً، ونسبة المحكي به الى الخاص المعين ليست نسبة الاقل الى الاكثر، لأن الصوم عين الخاص والاطعام غيره ومباين له، فاذن كيف تكون النسبة بينه وبين الخاص كالنسبة بين الاقل والاكثر، لأن الاقل جزء من الاكثر، واما المشير اليه والمحكي بهذا العنوان، فاما عين الخاص أو غيره ومباين له.

وعلى هذا فالوجوب المجعول بمفاد كان التامة في الشريعة المقدسة ان كان وجوباً تخييرياً، كان متعلقه عنوان احدهما أو احدها ولا يسرى الوجوب منه الى افراده في الخارج، وان كان وجوباً تعيينياً، كان متعلقه الفرد والحصة دون الجامع، واما واقع الجامع وهو الفرد، فليس متعلقاً للامر بنحو البدلية، لما حققناه في محله من ان الوجوب التخييري وجوب واحد متعلق بالجامع العنواني لا وجوبات متعددة بعدد افراده المشروطة، وعلى هذا فالمحكي بهذا العنوان والمشير اليه ليس متعلق الامر، فاذن هنا اشكالان:

الاشكال الاول، ان النسبة بين المحكي بالجامع العنواني وبين الخاص ليست كالنسبة بين الاقل والاكثر كما عرفت.

الاشكال الثاني، انا لو سلمنا ان النسبة بينهما كالنسبة بين الاقل والاكثر، الا ان الاقل وهو المحكي به في المقام ليس متعلق الامر، ومحل الكلام في مسالة الاقل والاكثر انما هو فيما اذا كان الاقل متعلق الامر والا فلا موضوع لهذا البحث.

التصور الثاني: قد تقدم ان الانحلال الحقيقي في المقام غير معقول، لأن الامر في المسالة يدور بين شيئين متباينين، وهل يمكن الانحلال الحكمي أو لا؟

والجواب انه ممكن، وذلك لأن احد طرفي العلم الاجمالي يكون الوجوب التخييري والطرف الآخر يكون الوجوب التعييني، وحيث ان في هذا الوجوب التعييني كلفة زائدة على الوجوب التخييري، فلا مانع من جريان اصالة البراءة فيه لدفع تلك الكلفة الزائدة ولا تعارض باصالة البراءة في الطرف الآخر، اذ ليست فيه كلفة زائدة وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً، هذا على القول بالاقتضاء، واما على القول بالعلية، فهو منجز مطلقاً

ولا يمكن جعل اصالة البراءة في اطرافه ثبوتاً لا كلاً ولا بعضاً.

وبكلمة، ان العلم الاجمالي بالوجوب الجامع بين الوجوب التعييني المتعلق بصيام شهرين متتابعين خاصة والوجوب التخييري المتعلق بالجامع العنواني وهو عنوان احدهما يكون منجزاً مطلقاً على القول بالعلية، اذ لا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي في شيء من اطرافه ثبوتاً، والا لزم خلف فرض انه علة تامة.

واما على القول بالاقتضاء، فالعلم الاجمالي انما ينجز متعلقه وهو الجامع المعلوم بالاجمال دون ما هو خارج عن دائرة متعلقه.

وعلى هذا فالعلم الاجمالي في المقام منجز للوجوب الجامع بدون لون التعييني أو التخييري، وحيث ان الوجوب المحتمل في احد طرفي العلم الاجمالي وجوب تعييني وفي الطرف الآخر وجوب تخييري ولكل منهما خصوصية لزومية، فالخصوصية اللزومية للوجوب التعييني هي الزام المكلف بامتثاله فحسب سواء أتى بغيره أم لا، فاذا فرضنا ان وجوب صوم شهرين متتابعين تعييني، فالمكلف ملزم بالاتيان به فحسب ولا اثر لضم غيره اليه، واما الخصوصية اللزومية للوجوب التخييري، هي حرمة ضم ترك احد الفردين بترك الفرد الآخر، وعلى هذا ففي المثال المتقدم اذا قام المكلف باطعام ستين مسكيناً، فلا مانع من جريان اصالة البراءة عن الخصوصية اللزومية لوجوب الصوم وهي تعيّنه المحتمل، لأن فيها مخالفة احتمالية فقط، ولا تكون هذه الاصالة معارضة باصالة البراءة عن الخصوصية اللزومية للوجوب التخييري، وهي حرمة ضم ترك الاطعام الى ترك الصوم، لأن هذه الاصالة لا تجري في نفسها، حيث ان فيها ترخيص في المخالفة القطعية العملية، ولهذا لا موضوع

لأصالة البراءة عن حرمته، وعليه فتبقى اصالة البراءة عن تعيّن وجوب الصوم بلا معارض، ونتيجة ذلك هي جواز ترك الصوم والاكتفاء بالاتيان بالاطعام، وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً، فلا يكون منجزاً لوجوب الموافقة القطعية العملية وان كان منجزاً لحرمة المخالفة القطعية العملية.

الوجه الثاني: ان الوجوب التخييري يمتاز عن الوجوب التعييني في مقامي الثبوت والاثبات، اما في مقام الثبوت، فلأن جعل الوجوب التخييري لشيء يحتاج الى لحاظ العدل له، باعتبار انه متعلق بالجامع بينه وبين عدله، واما جعل الوجوب التعييني، فانه لا يحتاج الى هذه المؤنة الزائدة.

واما في مقام الاثبات، فلأن الوجوب التخييري يحتاج الى ذكر العدل، كقوله صم شهرين متتابعين أو اطعم ستين مسكيناً أو اعتق رقبة مؤمنة، وعلى هذا فاذا لم يكن في مقام الاثبات دليل خارجي على العدل للواجب كالعطف بكلمة(أو) فهو واجب تعييني، وعلى هذا فاذا شك في واجب انه تعييني أو تخييري، فمقتضى اطلاق الدليل انه واجب تعييني، لأن الواجب التخييري بحاجة الى مؤنة زائدة واطلاق الدليل ينفيها.

والجواب، اما بلحاظ مقام الثبوت، فلأن جعل الوجوب التخييري لشيء وان كان بحاجة الى مؤنة زائدة وهي لحاظ العدل له، الا ان استصحاب عدم لحاظ العدل لا يثبت ان الوجوب تعييني الا على القول بالاصل المثبت.

هذا اضافة الى ان الاستصحاب معارض باستصحاب عدم جعل الوجوب التعييني، باعتبار ان الوجوب المجعول في الشريعة المقدسة مردد بين جعله للفرد بحده الفردي أو للجامع العنواني بحده الجامعي وهو عنوان احدهما.

واما في مقام الاثبات، فلأن محل الكلام انما هو فيما اذا لم يكن هناك دليل لفظي في المسألة، والا فلا شبهة في ان مقتضى اطلاقه كون الوجوب تعيينياً طالما لم يقيد الدليل بالعطف بكلمة(أو)، كما اذا فرضنا ان الدليل على وجوب صيام شهرين متتابعين لبي أو دليل لفظي ولكن لا اطلاق له، وشك في ان وجوبه تعييني أو تخييري، وحينئذٍ تصل النوبة الى الاصل وهو اصالة البراءة عن التعيين، هذا كله على القول بان الوجوب التخييري وجوب واحد متعلق بالجامع العنواني.

واما على القول بان مرجع الوجوب التخييري الى وجوبات مشروطة المتعددة، بمعنى ان وجوب كل منهما مشروط بعدم الاتيان بالآخر، مثلاً وجوب صيام شهرين متتابعين مشروط بعدم اطعام ستين مسكيناً وبالعكس.

وعلى هذا، فاذا شك في ان وجوب الصوم تعييني أو تخييري، فلا محالة يشك في ان وجوبه مشروط بترك اطعام ستين مسكيناً أو لا، وفي مثل ذلك يعلم المكلف بوجوب الصوم عليه تفصيلاً عند تركه اطعام ستين مسكيناً الذي هو شرط لوجوبه على تقدير كونه تخييرياً، واما اذا قام بالاطعام، فيشك في وجوب الصوم تعييناً، فلا مانع من اصالة البراءة عنه ولا تكون معارضة باصالة البراءة عن حرمة ترك كليهما معاً، لأنها معلومة بالوجدان ولا موضوع لأصالة البراءة بالنسبة اليها، فاذن تبقى اصالة البراءة عن وجوب تعين وجوب الصوم اذا اطعم بلا معارض، وهنا اشكالان على هذا القول.

الاشكال الاول: ما عن المحقق العراقي(قده)[1] وتقريبه، ان الامر اذا دار

---

١ ـ نهاية الافكار ج ٣ ص ٣٩٧

في مسالة بين كون وجوب واجب تعييني أو تخييري، كما اذا علم المكلف بوجوب صيام شهرين متتابعين ولكنه لا يدرى انه تعيني أو تخييري، بمعنى ان المكلف مخير بينه وبين اطعام ستين مسكيناً أو مكلف بصيام شهرين متتابعين تعييناً، ففي مثل ذلك يشكل علم اجمالي اما بوجوب صيام شهرين متتابعين او بحرمة ضم تركه الى ترك الاطعام، وهذا العلم الاجمالي منجز ونتيجة تنجيزه كفاية الاتيان بالصيام على كل حال اي سواء أتى بالاطعام أم لا، لأنه اما واجب تعييني أو احد فردي الواجب التخييري، وعلى كلا التقديرين يكفي الاتيان به.

والجواب، ان هذا العلم الاجمالي وان كان موجوداً، لأن وجوب الصوم في المثال وان كان تعيينياً، فالمكلف ملزم بوجوب الاتيان به فحسب، وعدم جواز تركه وان كان تخييرياً، يكون وجوب كل منهما مشروطاً بترك الآخر، وحينئذٍ فيعلم المكلف اجمالاً اما بوجوب الصوم عليه تعييناً وحرمة تركه أو بحرمة ضم تركه الى ترك الاطعام، الا ان هذا العلم الاجمالي وان كان لا ينحل حقيقة الى علم تفصيلي وشك بدوى ولكنه ينحل حكماً، لأن المكلف اذا قام باطعام ستين مسكيناً، كان يشك في وجوب الصوم عليه تعييناً، لأن وجوبه ان كان تخييرياً، كان مشروطاً بترك الآخر وهو الاطعام، ومع الاتيان به سقط بسقوط شرطه فيبقى حينئذٍ احتمال وجوبه تعييناً، ولا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عنه ولا معارض لها، لأن اصالة البراءة عن حرمة ضم تركه الى ترك الاطعام لا تجري، لعدم الموضوع لها وهو الشك وعدم العلم، فاذن تبقى اصالة البراءة عن وجوب الصيام تعييناً بلا معارض، وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً، هذا على القول بالاقتضاء.

واما على القول بالعلية، فهو منجز مطلقاً ولا يمكن جعل اصالة البراءة عنه ثبوتاً فضلاً عن جريانها في مقام الاثبات.

فالنتيجة انه لا اساس لهذا الاشكال على القول بالاقتضاء .

الاشكال الثاني: ما ذكره المحقق النائيني(قده)[1] من ان الوجوب التخييري على هذا المبنى وان كان مشروطاً بترك متعلق الآخر، الا انه مشروط به بقاء لا حدوثاً، لأن وجوب الصيام ان كان وجوباً تخييرياً، فبقاءه مشروط بعدم الاتيان بالاطعام، فاذا أتى به سقط وجوبه والا فهو باقي، أو فقل ان وجوب الصيام ثابت من الاول في الشريعة المقدسة ويشك في سقوطه بالاطعام، والمفروض ان الشك في السقوط مورد لقاعدة الاشتغال دون البراءة.

والجواب، ان هذا الاشكال غريب جداً منه(قده)، وذلك لأن الوجوب التخييري على ضوء هذا المبنى يرجع الى وجوبين مشروطين أو وجوبات مشروطات، وعلى هذا فاذا كان وجوب صيام شهرين متتابعين تخييرياً، كان معناه ان وجوبه مشروط بترك الاطعام في مرحلة الجعل في مقابل الوجوب المطلق، لا ان وجوبه ثابت من الاول مطلقاً وبدون اشتراط، والشك في سقوطه بالاتيان بالاطعام في مرحلة الامتثال، فان هذا لا يرجع الى معنى محصل لا ثبوتاً ولا اثباتاً.

اما ثبوتاً، فلأن القيود المأخوذة في لسان الدليل في مرحلة الجعل، شروط للحكم في هذه المرحلة ولأتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادي،

---

١ ـ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٢٠

مثلاً الاستطاعة التي هي مأخوذة في موضوع وجوب الحج في لسان الآية الكريمة والروايات، شرط للوجوب في مرحلة الجعل ولأتصاف الحج بالملاك في مرحلة المبادي، والمقام من هذا القبيل، فان الروايات الدالة على الوجوب التخييري كقوله صم شهرين متتابعين أو اطعم ستين مسكيناً، ظاهرة في ان وجوب الصيام مشروط بترك الاطعام وبالعكس، فاذن ترك كل منهما شرط لوجوب الآخر وقيد مأخوذ في موضوعه، وعليه فكما انه شرط للوجوب في مرحلة الجعل، فكذلك انه شرط لأتصاف متعلقه بالملاك في مرحلة المبادي، باعتبار ان الملاك هو حقيقة الحكم وروحه، فترك الاطعام شرط لوجوب الصوم في مرحلة الجعل ولأتصافه بالملاك في مرحلة المبادي، وكذلك العكس، فاذن كيف يمكن القول بان وجوب الصوم غير مشروط بترك الاطعام في مرحلة الجعل، وانما هو مشروط به في مرحلة الامتثال والتطبيق، ضرورة انه اذا كان شرطاً لأتصاف الصوم بالملاك في مرحلة المبادي، فبطبيعة الحال يكون شرطاً لوجوبه في مرحلة الجعل، باعتبار ان ملاكه هو حقيقته وروحه والا فهو بما هو اعتبار لا قيمة له، لأن قيمته انما هي بحكايته عما وراءه من الملاك في مرحلة المبادي.

واما في مقام الاثبات، فلأن روايات الباب كقوله «صم شهرين متتابعين أو اطعم ستين مسكيناً أو اعتق رقبة مؤمنة» تدل على هذا الاشتراط لظهور العطف بكلمة (أو) فيه ولا تدل هذه الروايات على انه شرط له بقاء.

هذا اضافة الى انه من غير المحتمل ان يكون مراده من ان وجوب الصوم في المثال مجعول مطلقاً من الاول ومشروطاً بعدم الاتيان بالاطعام

بقـاءاً، بداهـة ان ذلك لا يرجع الى معنى محصل ومعقول، لأن الحكم اذا كان مجعـولاً مطلقـاً، فلا يمكن ان يرجع الى الحكم المشروط بقاءاً بدون ان يكون كذلك جعلاً، لأن ذلك لا يتصور الا في النسخ.

وان شـئت قلـت، ان الحكم اذا كان مطلقاً في مرحلة الجعل، فلا يعقل ان يكـون مقـيداً بقـيد ومشـروطاً بـه في مرحلة الفعلية والامتثال، لأن هذه المرحلة لا ترتبط بالشارع، فاذن من اين جاء هذا التقييد، الا ان يقال ان هذا التقيـيد انمـا جـاء مـن قبل العقل لا الشرع، ولكن هذا مضافاً الى انه خلف الفـرض ان العقـل لا يكـون مشـرعاً، لأن شأنه الادراك لا الحكم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، الظاهر ان ما ذكره(قده) مبني على الخلط بين العلم بثبوت وجـوب الصـوم الجامع بين الوجوب التعييني والتخييري، والشك في سـقوطه بالاتـيان بالاطعـام أو بقائـه بعـد العلم بثبوته، لأن وجوبه ان كان تعيينـياً لم يسـقط، وان كـان تخـييرياً فقـد سـقط، وبين الوجوب التخييري المشـكوك ثـبوته لـه مشروطاً بعدم الاطعام، لأن الشك بلحاظ العلم بالجامع وان كـان في السقوط، الا انه بلحاظ الوجوب التخييري شك بدوي، لأنه في اصـل ثـبوته مشـروطاً وعـدم ثبوته كذلك، والمفروض ان هناك سنخين من الوجـوب همـا الوجـوب التعيـيني المجعـول في الشرع المقدس للصوم مطلقاً والوجـوب التخييري المجعول لـه مشروطاً بعدم الاطعام، ولا قيمة لهذا العلم بالجـامع، فانـه افتراضـي لا واقعـي، اذ في الواقع يتردد الوجوب بين التعيين والتخيير، فلا علم بالاول ولا بالثاني.

وعلى هذا فاذا دار الامر في مسالة بين التعيين والتخيير، كما اذا شككنا في ان وجوب الصوم تعييني أو تخييري، ففي مثل ذلك يكون كل منهما مشكوكاً فيه ثبوتاً، غاية الامر ان كان تعيينياً فالشك في ثبوته مطلقاً، وان كان تخييرياً فالشك في ثبوته مشروطاً بعدم الاطعام، لا ان بقائه مشروط به دون حدوثه.

والخلاصة، ان الشك في المقام يرجع الى الشك في سعة الوجوب المجعول للصوم وضيقه، لأنه ان كان تخييرياً فهو متسع، وان كان تعيينياً فهو مضيق، وفي مثل ذلك يكون المرجع هو اصالة البراءة عن التضييق والتعيين، لأن فيه كلفة زائدة دون التخيير، فالنتيجة هي التخيير في المسالة.

الى هنا قد تبين ان المرجع في دوران الامر بين التعيين والتخيير على كلا القولين في المسالة، هما القول بان الوجوب التخييري متعلق بالجامع العنواني، والقول بانه متعلق بالفرد مشروط بعدم الاتيان بالفرد الآخر اصالة البراءة، وهنا أقوال أخرى:

القول الاول: ان مرّد الوجوب التخييري الى وجوب واحد متعلق بالجامع الحقيقي بين فردين أو افراد اذا كان الغرض المترتب عليه واحداً، على اساس ان الواحد لا يصدر الا من الواحد، فلا يمكن ان يكون المؤثر في الغرض الواحد كل من الفردين بحده، والا لزم صدور الواحد من الاثنين وهو مستحيل، وقد اختار هذا القول صاحب الكفاية(قده)[1].

بدعوى ان وحدة الغرض تكشف عن ان المؤثر فيه واحد وهو الجامع

---

١ ـ كفاية الاصول ص ١٧٤

بينهما لا كل واحد من الفردين بشخصه، والا لزم صدور الواحد من الاثنين بما هما اثنان وهو مستحيل، وعلى هذا فاذا دار الامر في مورد بين التعيين والتخيير، كما اذا شك في ان وجوب الصوم هل هو تعييني أو تخييري، فيكون مردّه الى العلم الاجمالي، بان الوجوب المجعول في الشريعة المقدسة مردد بين تعلقه بالجامع الحقيقي بحده الجامعي، وتعلقه بالفرد بحده الفردي ولا يكون بينهما قدر متيقن، وقد تقدم ان هذا العلم الاجمالي وان كان لا ينحل حقيقة الا انه منحل حكماً، اذ لا مانع من جريان اصالة البراءة عن وجوب الصوم تعييناً، للشك في انه واجب تعييناً أو انه من احد افراد الواجب التخييري، وحيث ان تعيّنه كلفة زائدة فتدفع باصالة البراءة، ولا تكون هذه الاصالة معارضة باصالة البراءة عن حرمة ضم تركه الى ترك الفرد الآخر وهو الاطعام، لأنها لا تجري لعدم الموضوع لها وهو الشك، فاذن تبقى اصالة البراءة عن تعيّن وجوب الصوم بلا معارض، وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً، ولا فرق بين هذا القول والقول الاول في النتيجة اصلاً، وانما الفرق بينهما في ان الجامع على هذا القول حقيقي وعلى القول الاول عنواني كعنوان احدهما.

ولكن غير خفي ان هذا القول لا يرجع الى معنى محصل بل هو مجرد لقلقة اللسان، حيث انه خلاف الضرورة والوجدان، اذ لا يتصور الجامع الحقيقي بين البدائل للواجب التخييري في غالب الموارد، لوضوح ان الجامع بين الصوم والاطعام والعتق ليس بحقيقي، وانما هو جامع انتزاعي وهو عنوان احدهما، واما ترتب غرض واحد على الواجب التخييري لا يكشف عن وجود جامع حقيقي بين بدائله، لأنه مترتب على واقع احد البدائل لا على

مفهومه الانتزاعي، وواقعه الموضوعي المتمثل في احدها بلا تعيين، فاذا أتى المكلف باحدهما ترتب عليه هذا الغرض، لا ان وحدته تكشف عن وجود جامع حقيقي بينهما وهو المؤثر فيه، بل وحدته تكشف عن ان المؤثر فيه وجود واحد منها في الخارج بدون لون خاص، سواء اكان ذلك الوجود الواحد متمثلاً في وجود الصوم أو الاطعام أو العتق بدون دخل شيء من هذه الخصوصيات والعناوين الخاصة فيه.

القول الثاني: ما اذا كان هناك غرضان لزوميان، احدهما قائم بفرد والآخر قائم بفرد آخر، ولكن بين الغرضين اللزوميين تزاحم، فلا يقدر المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال، وقد اختار هذا القول صاحب الكفاية(قده)[1] وقال، ان الغرض اذا كان متعدداً في الواجب التخييري، فمعناه ان المكلف لا يتمكن من الجمع بينهما معاً، والا كان كل من الفردين واجباً تعيينياً، فكون الوجوب تخييرياً، فمعناه ان المكلف لا يقدر على الجمع بينهما، وعلى هذا فاذا دار الامر في مورد بين التعيين والتخيير، كما اذا شك في ان وجوب الصوم تعييني أو تخييري، فيكون مرجعه الى الشك في انه اذا قام بالاطعام، فهل يقدر على استيفاء الغرض من الصوم أو لا، ففي مثل ذلك يكون المرجع قاعدة الاشتغال، على اساس ان قيام الغرض بالصوم معلوم والشك انما هو في القدرة على استيفائه بعد استيفاء الغرض من الاطعام، وفي مثل ذلك يحكم العقل بوجوب الاتيان بالصوم، غاية الامر ان كان وجوبه تعيينياً فالمكلف قادر على استيفائه، وان كان وجوبه تخييرياً فليس

---

١ ـ كفاية الاصول ص ١٧٤

بقادرعلى استيفاؤه، فيكون الشك في المقام شك في ان الاطعام هل يعجز المكلف عن استيفاء الغرض اللزومي من الصوم أو لا؟

والجواب، ان كان الوجوب في المسالة تخييرياً كان منجزاً والا فلا، وهل المرجع فيه عندئذ اصالة البراءة أو قاعدة الاشتغال، فقد ذكر بعض المحققين(قده) ان المرجع فيه قاعدة الاشتغال، وقد علل ذلك بان المورد من موارد الشك في القدرة، والمرجع في تلك الموارد قاعدة الاشتغال هذا.

وللمناقشة في هذا القول مجال، اما اولاً فلأن هذا القول لا يرجع الى معنى معقول، اذ لا معنى لأفتراض التزاحم والتضاد بين الاغراض بدون التزاحم والتضاد بين الافعال فانه رجم بالغيب، ضرورة انه لا طريق لنا الى احراز التزاحم والتضاد بينها بعد ما لم يكن بين الافعال، وقد فصلنا الحديث من هذه الجهة في مبحث الواجب التخييري، هذا اضافة الى ان دليل الواجب التخييري ظاهر في ان الوجوب واحد متعلق بالجامع العنواني لا انه متعدد، فاذن بطبيعة الحال يكون الغرض واحداً .

وثانياً، ان ما هو المعروف بين الاصحاب ان منشأ الشك في ثبوت التكليف ان كان الشك في القدرة، فالمرجع فيه قاعدة الاشتغال غير تام، وذلك لأن الشك في ثبوت التكليف وحدوثه مورد لقاعدة البراءة، سواء اكان منشأ هذا الشك، الشك في القدرة ام الشك من جهة أخرى، كعدم النص في المسالة أو تعارض النصين فيها أو اجماله، مثلاً اذا شك في وجوب الحج من جهة الشك في الاستطاعة، فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عنه، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في وجوبه من جهة الشك في الاستطاعة أو من جهة الشك في البلوغ، بل لو كان الشخص مستطيعاً مالياً ولكنه شاك في

انه قادر عليه بدنياً أو لا، فايضاً لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عنه.

والخلاصة، ان الشك اذا كان في ثبوت التكليف وجعله في المسالة، فهو مورد لأصالة البراءة عنه، بلا فرق بين ان يكون منشاؤه الشك في القدرة أو الشك في البلوغ أو الوقت أو عدم الدليل في المسالة طالما لم تكن هناك جهة أخرى مانعة عن جريان اصالة البراءة، ككونه مقروناً بالعلم الاجمالي أو كون الشبهة قبل الفحص، والا فمقتضى اطلاق ادلة البراءة عدم الفرق بين موارد الشك في القدرة وسائر الموارد، لأن الخارج عن اطلاقها موردان:

الاول موارد العلم الاجمالي المنجز، لأنها خارجة عن اطلاق ادلة البراءة اما بالتخصص كما استظهرناه أو بالتخصيص من جهة المعارضة الداخلية.

الثاني الشبهات الحكمية قبل الفحص، فاذا كان الشك في اصل ثبوت التكليف ولم يكن مقروناً بالعلم الاجمالي ولا من الشبهات قبل الفحص، فهو مشمول لأطلاق ادلتها، وان كان منشأ الشك في ثبوت التكليف الشك في القدرة، على اساس انها شرط له كسائر شروطه، وعلى هذا فاذا شككنا في ان وجوب الصوم، هل هو تعييني أو تخييري، ففي مثل ذلك وان كان المكلف يعلم تفصيلاً بترتب الغرض اللزومي على الصوم ووجوبه، اما من جهة انه واجب تعييني أو احد عدلي الواجب التخييري، الا ان هذا العلم التفصيلي لا يقتضي الزام المكلف بالاتيان بالصوم تعيينياً، لأن العلم التفصيلي انما هو متعلق بوجوبه الجامع بين التعييني والتخييري، وحينئذٍ فان كان وجوبه تخييرياً، كان المكلف مخيراً بينه وبين الاطعام، فلا يكون ملزماً بالاتيان به تعيينياً، واما اذا كان وجوبه تعيينياً، فهو وان كان يقتضي الاتيان به كذلك الا

انه لا علم به، وعلى هذا فالشك في ان وجوبه تعييني أو تخييري، وان كان يرجع الى الشك في ان الاتيان بالاطعام، هل هو معجزعن استيفاء الغرض اللزومى من الصوم أو لا، الا انه مع ذلك لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن وجوبه وان كان منشأ الشك فيه الشك في القدرة عليه، فما عن المشهور من ان موارد الشك في القدرة من موارد قاعدة الاشتغال مبني على ان القدرة ليست شرطاً للتكليف وانما هي معتبرة في مرحلة الامتثال، وعلى هذا فالتكليف فعلي والمكلف شاك في انه قادر على امتثاله أو لا، وفي مثل ذلك لا محالة يكون المرجع قاعدة الاشتغال.

واما بناء على ما هو الصحيح من ان القدرة شرط للتكليف كسائر شروطه، فلا مانع من جريان اصالة البراءة، فان حالها حينئذٍ حال سائر الشروط فلا فرق بينهما من هذه الناحية، فكما ان منشأ الشك في ثبوت التكليف اذا كان الشك في سائر شروطه، فالمرجع فيه اصالة البراءة، فكذلك اذا كان منشأ الشك فيه الشك في القدرة، هذا اضافة الى منشأ الشك في وجوب الصوم في المسالة ليس الشك في القدرة، لأن وجوبه ان كان تخييرياً فقد سقط جزماً بالاطعام واستوفى غرضه به، وعجز المكلف عن استيفاء الغرض اللزومي من الصوم وان كان تعيينياً وجب استيفائه منه، ولكن حيث انه مشكوك فيه ولا يعلم بوجوبه كذلك، فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن وجوبه التعيني، ومنشأ هذا الشك ليس هو الشك في القدرة بل منشأه عدم وجود النص في المسالة أو تعارض النصين أو اجماله اذا كانت الشبهة حكمية، أو الاشتباه في الامور الخارجية اذا كانت الشبهة موضوعية.

والخلاصة، ان الوجوب في المقام ان كان تخييرياً، فقد استوفى المكلف غرضه بالاطعام ومعه عجز عن الصوم، فاذن لم يبق الا احتمال وجوبه تعيينياً، ومن الواضح ان الشك فيه لا ينشأ من الشك في القدرة بل ينشأ من احد الامور المتقدمة المشار اليها آنفاً، فاذن الشك في التعين والتخيير في المسالة، يرجع الى الشك في وجوب الصوم تعييناً بعد الاطعام، وحيث ان المكلف يعلم وجداناً بعده بسقوط الوجوب التخييري بما له من الملاك على تقدير ثبوته وعجزه عن استيفاء الغرض اللزومي من عدله الآخر لا انه شاك في عجزه عن استيفائه، فاذن لم يبق الا احتمال الوجوب التعييني للصوم ومنشأه ليس الشك في القدرة كما مر.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الشك في المقام لا يرجع الى الشك في ان الاطعام معجز عن استيفاء الغرض اللزومي من الصوم أو لا، بل يرجع الى الشك في وجوبه التعييني، ومن المعلوم ان الاطعام لا يكون معجزاً عن استيفاء الغرض اللزومي التعييني منه على تقدير ثبوته، وحيث ان ثبوته مشكوك فيه فالمرجع فيه اصالة البراءة.

ولكن قد يقال كما قيل، ان المورد من موارد قاعدة الاشتغال، لأن قيام الغرض اللزومي الفعلي بالصوم معلوم على كل تقدير، اى سواء اكان واجباً تعيينياً أم تخييرياً، غاية الامر ان المكلف يشك في انه قادر على استيفاء هذا الغرض اللزومي بعد الاطعام أو لا، وفي مثل ذلك يحكم العقل بلزوم الاتيان بالصوم وعدم جواز تفويت الغرض اللزومي الفعلي المحتمل المنجز، هذا نظير ما اذا علم المكلف بوجوب الصلاة عليه فعلاً ولكنه شاك في انه قادر على اتمامها أو لا، ففي مثل ذلك لا شبهة في حكم العقل بلزوم الاتيان بها،

وحينئذٍ فان عرض عليه عجزعن الاتيان بها في الاثناء فهو معذور والا فقد أتى بها، لوضوح ان العقل لا يجوز تفويت التكليف الفعلي ولو احتمالاً، على اساس ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

والجواب، ان المعلوم اجمالاً هو قيام احد الغرضين اللزومين بالصوم هما الغرض اللزومي التعييني أو الغرض اللزومي التخييري، وهذا العلم الاجمالي لا يكون منجزاً، باعتبار ان الاصل المؤمن كاصالة البراءة مثلاً لا يجري في احد طرفيه وهو الوجوب التخييري، باعتبار انه ليس فيه كلفة زائدة حتى تدفع بالاصل المؤمن، فاذن لا مانع من جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر وهو التعيين، لأن فيه كلفة زائدة على اصل الوجوب في المسالة، فاذن ينحل هذا العلم الاجمالي حكماً فلا اثر له.

واما الاتيان بالاطعام، فهل هو معجز عن استيفاء الغرض اللزومي من الصوم أو لا، فلا اثر لهذا الترديد، لأنه معجز عنه اذا كان الصوم من احد عدلي الواجب التخييري، ولا يكون معجزاً عنه اذا كان الصوم واجباً تعيينياً، فاذن يكون الشك متمحضاً في وجوبه التعييني، ومنشأ هذا الشك ليس الشك في القدرة عليه، اذ لا شبهة في ان المكلف قادر على استيفاء الغرض اللزومي التعييني من الصوم، بل منشأه احد الامور التي اشرنا اليها آنفاً.

واما التنظير المذكور، فلأن المكلف اذا دخل عليه وقت الصلاة، فتارة يكون قادراً على الاتيان بها وشرع فيها وفي الاثناء شك لسبب من الاسباب في انه قادر على اتمامها أو لا، ففي مثل ذلك لا شبهة في وجوب اتمامها عليه بقاعدة الاشتغال، وأخرى يشك في قدرته عليها من حين دخول الوقت، وفي مثل ذلك لا يعلم المكلف باشتغال ذمته بالصلاة من الاول، على اساس ما

قويناه من ان القدرة شرط للتكليف كسائر الشروط، فاذن لا علم بفعلية وجوب الصلاة واشتغال الذمة بها.

فالنتيجة ان المقام من موارد قاعدة البراءة دون الاشتغال .

القول الثالث: ما ذكره المحقق العراقي(قده)[1] من ان مرجع الوجوب التخييري الشرعي الى جعل وجوبين للبديلين لا مطلقاً ولا مشروطاً، وقد افاد في تقريب ذلك ان المولى اذا امر بقوله صم شهرين متتابعين أو اطعم ستين مسكيناً، كان مرجعه الى جعل وجوبين لكل من الصوم والاطعام لا مطلقاً ولا مقيداً، وهذا يعني ان الوجوب مجعول لكل واحد منهما لا مشروطاً بعدم الاطعام ولا مطلقاً، لأنه خلف فرض كون كل منهما واجباً تخييرياً لا تعيينياً، بل هو مجعول لحصة خاصة لكل من الصوم والاطعام وهي الحصة المقارنة لعدم الاطعام وكذلك الوجوب المجعول للاطعام، فانه مجعول لحصة خاصة منه وهي الحصة المقارنة لعدم الصوم، فيكون وجوب كل منهما وجوب مطلق ومتعلقه خاص لا بنحو الاشتراط والتقييد بل بنحو القضية الحينية، ويكون هذا القول نظير القول الاول، غاية الامر ان الواجب على القول الاول الجامع العنواني وهو عنوان احدهما المردد بين طبيعي الصوم وطبيعي الاطعام، واما على هذا القول فالواجب هو احدى الحصتين.

فالنتيجة انه(قده) جعل متعلق الوجوب في الواجب التخييري حصة خاصة وهي الحصة المقارنة لعدم عدلها، واما الوجوب فهو مطلق ولا ضيق فيه.

---

١ ـ نهاية الافكار ج ٢-١ ص ٣٩١

وفيه ان هذا القول لا يرجع الى معنى صحيح، وذلك لأن ترك الاطعام لا يخلو من ان يكون له دخل في وجوب الصوم في مرحلة الجعل وفي اتصافه بالملاك في مرحلة المبادى، أو لا يكون له دخل فيه اصلاً، فعلى الاول لا محالة يكون وجوب الصوم مشروطاً بترك الاطعام حكماً وملاكاً، وعلى الثاني يكون وجوبه مطلقاً حكماً وملاكاً، وعلى هذا فلا وجه لتخصيص متعلقه بحصة خاصة منه، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم هذا القول، فهل المرجع فيه اذا دار الامر بين التعيين والتخيير اصالة البراءة عن التعيين أو لا؟

والجواب نعم، فانه اذا دار الامر بين ان يكون وجوب الصوم تخييرياً أو تعيينياً، فبطبيعة الحال يشك في وجوبه تعييناً بعد الاطعام، ولا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عنه ولا تكون معارضة باصالة البراءة عن حرمة ضم ترك الاطعام الى ترك الصوم، ضرورة ان فيه مخالفة قطعية عملية، فلا يمكن جريان اصالة البراءة عن حرمته، لأنها ترخيص في المخالفة القطعية العملية.

الى هنا قد تبين ان المرجع في مسالة دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعي في الاحكام الواقعية، اصالة البراءة عن التعيين على جميع الاقوال في المسالة.

فالنتيجة حينئذٍ هي التخيير، هذا كله على القول بالاقتضاء.

واما على القول بالعلية، فالامر ايضاً كذلك، لأن العلم الاجمالي انما يكون علة تامة للتنجيز طالما يكون محفوظاً وغير منحل ولو بحكم الشارع.

بقي الكلام في دوران الامر بين التعيين والتخييرعقلاً، كما اذا علم بوجوب شيء مردد بين العام والخاص، بان يعلم بوجوب الاشباع ولكن لا يدرى ان الواجب هو اشباع مطلق الحيوان المشترك بين الانسان وغيره أو نوع خاص منه كالانسان، ومفهوم الحيوان وان كان مبايناً لمفهوم الانسان، الا ان هذه المباينة والمغايرة انما هي بالاجمال والتفصيل في عالم اللحاظ والتصور، واما في عالم الواقع والحقيقة، فالامر ليس كذلك، حيث ان الجنس فيه مندمج ذاتاً في النوع ومحفوظ فيه حقيقة، لأن حقيقة الانسان مركبة من الجنس وهو الحيوان والفصل وهو الناطق.

وعلى هذا، فهل المرجع في هذه المسالة اصالة البراءة عن التعيين أو اصالة الاشتغال، فيه قولان: فذهب المحقق الخراساني(قده)[1] الى القول الثاني وهو اصالة الاشتغال دون اصالة البراءة، وقد افاد في وجه ذلك ان عدم جريان اصالة البراءة هنا اظهر من عدم جريانها في مسالة الاقل والاكثر الارتباطيين، وقد علل ذلك بان الانحلال المتوهم في الاقل والاكثر لا يكاد يتوهم في المقام للفرق بينهما، وهو ان العام والخاص من الاجزاء التحليلية العقلية لا الخارجية، اذ الجنس والفصل في الخارج موجودان بوجود واحد، بينما الاقل والاكثر من الاجزاء الخارجية، والاجزاء الخارجية موجودات متعددة في الخارج، ولهذا يمكن اتصافها بالوجوب الغيري المقدمي على اساس انها مقدمات داخلية، وهذا بخلاف الاجزاء التحليلية العقلية، فانها لا تتصف بالوجوب الغيري، اذ لا وجود لها في الخارج، وعلى ضوء هذا الفرق

---

١ ـ كفاية الاصول ص ٤١٧

يمكن دعوى انحلال العلم الاجمالي في مسالة الاقل والاكثر بالعلم التفصيلي بوجوب الاقل الجامع بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري، وهذه الدعوى وان كانت باطلة كما تقدم، الا انه يمكن ابرازها في مسالة الاقل والاكثر دون هذه المسالة، ولهذا منع(قده) عن جريان اصالة البراءة الشرعية في المقام مع انه(قده) قد بنى على جريانها في مسالة الاقل والاكثر الارتباطيين، بدعوى ان الشك في المسالة ان كان في اعتبار الخصوصية العرضية كخصوصية الايمان في عتق الرقبة، فلا مانع من اجراء اصالة البراءة عنها، وان كان في اعتبار الخصوصية الذاتية كالانسانية، فلا يمكن جريان اصالة البراءة عنها، معللاً بانها ذاتية وغير قابلة للرفع ولا للوضع شرعاً هذا.

والجواب عن ذلك قد تقدم موسعاً وملخصه: انه لا فرق بين ان يكون الشك في اعتبار الخصوصية الذاتية أو الخصوصية العرضية، لأن اصالة البراءة كما لا ترفع الخصوصية الذاتية كذلك لا ترفع الخصوصية العرضية، ضرورة ان مفادها الرفع التشريعي لا الرفع التكويني، فاذن لا يمكن ان تكون الخصوصية التكوينية مرفوعة باصالة البراءة الشرعية، لما ذكرناه من ان مدلولها اما رفع ايجاب الاحتياط كما قويناه أو رفع الحكم الواقعي المشكوك ظاهراً، وعليه فلا فرق بين ان يكون الشك في اعتبار الخصوصية العرضية أو الذاتية، فاذا شك في وجوب اشباع حصة خاصة من الحيوان كالانسان، فلا مانع من جريان اصالة البراءة عن وجوب اشباعها.

والخلاصة، ان ما افاده(قده) من التفصيل بين ما اذا كان الشك في اعتبار الخصوصية الذاتية وما اذا كان الشك في اعتبار الخصوصية العرضية،

فعلى الاول لا تجرى اصالة البراءة معللاً بانها غير قابلة للرفع شرعاً ولا للوضع كذلك، وما اذا كان الشك في اعتبار الخصوصية العرضية، فان اصالة البراءة تجري عنها، مبني على الخلط بين ما هو قابل للوضع والرفع شرعاً وما هو قابل لهما تكويناً كالخصوصية العرضية التكوينية، فانها وان كانت قابلة للوضع والرفع تكويناً، الا انها لا تقبل الوضع أو الرفع الشرعيين.

وعلى هذا فلا وجه للتفصيل بين الخصوصية الذاتية والخصوصية العرضية، فان كلتا الخصوصيتين غير قابلة للرفع شرعاً ولا للوضع كذلك، باعتبار ان كلتيهما خصوصية تكوينية، غاية الامر ان كانت ذاتية، فهي غير قابلة للوضع تكويناً الا بوضع موضوعها، ولا للرفع كذلك الا برفع موضوعها، بينما اذا كانت عرضية، فهي قابلة للوضع والرفع تكويناً مباشرة.

ومن ناحية أخرى، ان المكلف في المقام يعلم تفصيلاً بوجوب اشباع الحيوان ويشك في سعة هذا الوجوب وشموله للزائد وهو الخصوصية الذاتية، كخصوصية الانسان أو العرضية كخصوصية الايمان أو ما شاكلها، ومن الواضح انه لا فرق من هذه الناحية بين ان يكون الزائد خصوصية ذاتية أو عرضية، وعلى هذا فينحل العلم الاجمالي في المقام حقيقة، كما هو الحال في مسالة الاقل والاكثر الارتباطيين، بل لا علم اجمالي في المسالة من الاول وانما هو علم تفصيلي بجعل وجوب الاشباع بمفاد كان التامة في الشريعة المقدسة المتعلق بطبيعي الحيوان بنحو الماهية المهملة، والشك انما هو في شموله خصوصية زائدة، وهذا الشك بدوى ومورد لأصالة البراءة.

ومن ذلك يظهر ان هذه المسالة من صغريات مسالة الاقل والاكثر الارتباطيين وليست مسالة مستقلة في قبالها، وبذلك تفترق هذه المسالة وهي

مسالة دوران الامر بين التعيين والتخيير العقليين عن مسالة دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعيين، لأنها مسالة مستقلة في قبال مسالة الاقل والاكثر وليست من صغرياتها، لما تقدم من عدم انحلال العلم الاجمالي فيها حقيقة وانما ينحل حكماً.

الى هنا قد تبين ان مسالة دوران الامر بين التعيين والتخيير العقليين داخلة في كبرى مسالة الاقل والاكثر الارتباطيين، هذا اذا كانت نسبة العام الى الخاص نسبة الجنس الى النوع.

واما اذا لم تكن نسبته اليه كنسبة الجنس الى النوع، بل نسبة العام الى الخاص العرضي، كما اذا علم المكلف بوجوب اكرام الانسان ولكنه شاك في ان وجوب اكرامه، هل هو مطلق أو انه خاص بالانسان المؤمن أو العالم أو العادل أو الهاشمي، فاذن يدور الامر بين التعيين والتخيير، اذ المكلف لا يدري ان الواجب عليه هو التخيير يعني الجامع أو التعيين يعني الفرد، ثم انه لا فرق بين هذا المثال والمثال السابق، فان العلم الاجمالي منحل حقيقة في كلا المثالين بل لا علم اجمالي من الاول، فاذن كلا المثالين من صغريات كبرى مسالة الاقل والاكثر الارتباطيين.

نعم اذا علم المكلف بوجوب اكرام زيد ولكنه لا يدري ان الواجب هو اكرامه باي نوع وكيفية كان، أو ان الواجب هو اكرامه باطعامه فحسب، فاذن يدور الامر بين التعيين وهو اكرامه الخاص اي الاطعام، والتخيير اي مطلق اكرامه اعم من ان يكون بالاطعام أو بنحو آخر، فالمكلف لا يدري ان الواجب عليه مطلق اكرامه مهما كان نوعه أو خصوص اطعامه، وهل فرق بين هذا المثال والمثالين الاولين ؟

والجـواب نعـم فـرق بينهما، لأن عنوان الاكرام مباين لعنوان الاطعام مفهومـاً وحقـيقة، وليس الفرق بينهما بمجرد الاجمال والتفصيل كما هو الحال في الجـنس والـنوع، لأن التغاير بين مفهومي الجنس والنوع انما هو بالاجمال والتفصـيل، لأن الجـنس مـندمج في الـنوع ومحفـوظ فيه ذاتاً وحقيقة، بينما الـتغاير بين مفهومي الاكرام والاطعام انما هو في ذات الملحوظ والمفهوم لا في مجـرد اجمالـية اللحاظ وتفصيليته، لأن مفهوم الاكرام ليس محفوظاً في مفهوم الاطعام انحفاظ الجنس في النوع.

وعلى اساس هذا الفرق ذكر(قده) ان دوران الامر بين التعيين والتخيير في الفـرض الـثاني لا يدخل في كبرى مسالة الاقل والاكثر الارتباطيين، لأن العـلم الاجمـالي غير منحل فيه حقيقة وانما ينحل حكماً، بينما العلم الاجمالي في مسالة الاقل والاكثر الارتباطيين منحل حقيقة.

وقـد افاد في وجه ذلك، ان التباين بين العام والخاص ثابت في مرحلة ذات المـلحوظ لا في كيفـية الـلحاظ من الاجمالية والتفصيلية كما في الجنس والـنوع، ولهـذا يكون دوران الامر بينهما من دوران الامر بين المتباينين وان كـان بحسـب الصـدق الخـارجي احدهمـا اخص من الآخر، ويكون الاتيان بـالاخص يسـتلزم الاتيان بالاعم، ولكن مع هذا فالعلم الاجمالي غير منحل حقـيقة وهـو العلم الاجمالي اما بوجوب اكرام زيد مطلقاً أو بوجوب اطعامه فحسب.

ولا يقاس هذا بمسالة الاقل والاكثر الارتباطيين، لأن تعلق الامر هناك بالصـلاة معلوم تفصيلاً، والشك انما هو في سعته وشموله للزائد، واما في المقام

فالامر مردد بين تعلقه بطبيعي الاكرام أو بخصوص الاطعام وليس بينهما قدر متيقن، كما انه لا يقاس ذلك بالجنس والنوع، لأن الجنس مندمج في النوع ذاتاً وحقيقة، ولا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل في اللحاظ لا في ذات الملحوظ والمفهوم، ولهذا يكون تعلق الامر بالاشباع بطبيعي الحيوان معلوم، والشك انما هو في شموله وهو تخصصه بالانسانية، بينما في المقام لا يكون تعلق الامر بطبيعي الاكرام معلوماً، والشك انما هو في شموله للزائد وهو تخصصه بخصوصية الاطعام، بل الامر من الاول مردد بين تعلقه بطبيعي الاكرام وتعلقه بالاطعام وليس تعلقه بالاطعام، تعلقاً بطبيعي الاكرام المتخصص بخصوصية خاصة كما هو الحال في الجنس والنوع.

نعم، ينحل هذا العلم الاجمالي حكماً، حيث انه لا مانع من جريان اصالة البراءة عن وجوب الخاص وهو الاطعام في المثال، ولا تكون معارضة باصالة البراءة عن وجوب العام، لأنه ان اريد بها الترخيص في ترك الاعم مطلقاً، فيرد عليه ان فيه مخالفة قطعية عملية وهو قبيح، وان اريد بها الترخيص في ترك الاعم مع الاتيان بالاخص، فيرد عليه ان هذا تناقض، لأن ترك الاعم يستلزم ترك الاخص، فكيف يجتمع مع الاتيان بالاخص، فلهذا لا تجري اصالة البراءة عن وجوب الاعم، فاذن تبقى اصالة البراءة عن وجوب الاخص بلا معارض وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً.

والخلاصة ان دوران الامر بين التعيين والتخيير العقليين في العام والخاص ان كان بلحاظ الموضوع، سواء اكان العام والخاص ذاتيين أم لا، فالعلم الاجمالي ينحل حقيقة، لأن متعلق الامر معلوم والشك انما هو في خصوصية متعلق متعلقه وهو الموضوع كما في المثالين الاولين، واما اذا كان

بلحاظ المتعلق دون الموضوع كما في المثال الاخير، فلا ينحل العلم الاجمالي حقيقة وانما ينحل حكماً.

ويمكن تقريب هذا الانحلال الحكمي بصيغة أخرى، وهي انه لا مانع من جريان اصالة البراءة عن وجوب الخاص، ولا تكون هذه الاصالة معارضة باصالة البراءة عن وجوب العام، اذ ليست فيه كلفة زائدة كما كانت في وجوب الخاص حتى تكون مدفوعة باصالة البراءة ولهذا لاتجري فيه، فتبقى حينئذٍ اصالة البراءة عن وجوب الخاص بلا معارض.

الى هنا قد تبين ان دوران الامر بين التعيين والتخيير العقليين في هذا القسم غير داخل في كبرى مسالة الاقل والاكثر الارتباطيين، فاذن يكون حال هذا القسم حال دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعيين، هذا تمام الكلام في المورد الاول وهو دوران الامر بين التعيين والتخيير في الاحكام الشرعية الواقعية.

واما الكلام في المورد الثاني: وهو دوران الامر بين التعيين والتخيير في الاحكام الظاهرية كالحجية، فانه اذا دار الامر بين حجية امارة انها تعيينية أو تخييرية، فلا شبهة في ان المرجع في هذا المقام هو التعيين، لأن ما يحتمل ان تكون حجيته تعيينية، فهو حجة جزماً اما تعييناً أو تخييراً، واما الطرف الآخر فهو مشكوك الحجية، والمفروض ان الشك في حجيته شيء مساوق للقطع بعدم حجيته فعلاً، وتمام الكلام في هذا المقام ياتي في مبحث التعادل والترجيح.

واما الكلام في المورد الثالث: وهو دوران الامر بين التعيين والتخيير في مرحلة الامتثال، كما في الواجبين المتزاحمين يكون احدهما محتمل الاهمية

دون الآخر، فان المكلف في مثل ذلك، هل يكون مخيراً بين امتثال هذا الواجب أو ذاك الواجب ويتعين عليه امتثال ما يحتمل أهميته.

والجواب، ان وظيفته في المسالة التعيين، لأنه اذا أتى به، فقد حصل للمكلف اليقين بالفراغ، بينما اذا أتى بما لا يحتمل أهميته، فلا يحصل له اليقين بالفراغ، ولهذا يحكم العقل بالتعيين، على اساس ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وتمام الكلام في هذا المقام في مبحث التعادل والترجيح انشاء الله تعالى.

(نتايج البحوث المتقدمة عدة نقاط)

النقطة الاولى: انه لا فرق بين ان يكون دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في اجزاء الواجب أو شرائطه مباشرة بالواسطة كشرائط موضوعه، اذ على كلا التقديرين فالعلم الاجمالي منحل حقيقة الى علم تفصيلي وشك بدوي بل لا علم اجمالي من الاول، لأن الموجود في الواقع هو تعلق الوجوب بمفاد كان التامة بذات الاقل وهي الماهية المهملة، والشك انما هو في سعته وشموله للزائد، ولا فرق بين ان يكون الزائد وجود الشيء بالمعنى الاسمي أو التقييد بالشيء بالمعنى الحرفي.

النقطة الثانية: ذكر المحقق الخراساني(قده) ان اصالة البراءة العقلية لا تجري في هذه المسالة وان قلنا بجريانها في المسالة الاولى، معللاً بعدم انحلال العلم الاجمالي فيها، لأن المعلوم بالاجمال مردد بين الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا، فاذن يكون متعلق العلم الاجمالي مردداً بين الماهيتين المتباينتين ولا يكون بينهما قدر متيقن لكي يمكن انحلاله.

وفيه ان ما ذكره(قده) مبني على الخلط بين واقع الاقل والاكثر وبين

مفهوميهما في عالم الذهن، والتباين وعدم القدر المتيقن انما هو بين مفهوميهما لا بين واقعهما على تفصيل تقدم.

النقطة الثالثة: ان المجعول في الشريعة المقدسة الوجوب بمفاد كان التامة، لأنه وجوب بالحمل الشايع، واما الوجوب بمفاد كان الناقصة، فهو ليس مجعولاً في الشريعة المقدسة كالوجوب المستقل والوجوب المطلق بما هو، بل هو مجرد مفهوم انتزاعي لا موطن له الا الذهن.

النقطة الرابعة: ذكر المحقق العراقي(قده) ان اعتبار الشرط ان كان لا يقتضي رفع اليد عن الاقل بل يقتضي تكميله، فاذا شك في اعتباره فالمرجع اصالة البراءة عنه، وان كان يقتضي اعتباره رفع اليد عن الاقل والاتيان بحصة أخرى مبايسنة للاقل، فلا تجري فيه اصالة البراءة هذا، وفيه ما تقدم من ان هذا التفصيل لا يرجع الى معنى محصل.

النقطة الخامسة: الصحيح ان المرجع في مسالة دوران الامر بين التعيين والتخيير هو اصالة البراءة عن التعيين، فاذا شك في ان صوم شهرين متتابعين هل هو واجب تعييناً أو انه عدلي الواجب التخييري، ففي مثل ذلك يعلم المكلف اجمالاً بان الوجوب المجعول في الشريعة المقدسة ان كان تخييرياً، كان متعلقاً بالجامع بينهما وهو عنوان احدهما، وان كان تعيينا كان متعلقاً بالفرد بحده الفردي، وهذا العلم الاجمالي لا ينحل حقيقة، نعم انه ينحل حكماً، لأن اصالة البراءة لا تجري عن وجوب الجامع لعدم كلفة زائدة فيه حتى تدفع بها، فاذن لا مانع من جريانها في الطرف الآخر وهو الوجوب التعييني المتعلق بالفرد وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً.

النقطة السادسة: انه لا فرق بين ان تكون الخصوصية الزائدة المشكوكة

من الخصوصية الذاتية أو العرضية، والقول بالفرق بينهما بجريان اصالة البراءة فيما اذا كان الشك في اعتبار الخصوصية العرضية وعدم جريانها فيما اذا كان الشك في اعتبار الخصوصية الذاتية، لا يرجع الى معنى محصل كما تقدم.

النقطة السابعة: ان ما ذكره المحقق النائيني(قده) من ان الشك في المقام ليس في حدوث التكليف لكي يكون مورداً لقاعدة البراءة، بل الشك فيه انما هو في سقوط التكليف بعد العلم بثبوته وهو مورد لقاعدة الاشتغال لا البراءة، لا يمكن المساعدة عليه، لأن الوجوب المجعول في الشريعة المقدسة ـ وهو الوجوب بمفاد كان التامة وبالحمل الشايع ـ ان كان تعيينياً، فهو مجعول للفرد بحده الفردي، وان كان تخييرياً، فهو مجعول للجامع العنواني بحده الجامعي، فاذن لا علم بالوجوب المتعلق بالجامع ولا الوجوب المتعلق بالفرد، وعليه فلا يعلم المكلف باشتغال ذمته لا بخصوص الاول ولا بالثاني، وحينئذٍ فحيث ان اصالة البراءة لا تجري عن وجوب الجامع لعدم كلفة زائدة فيه حتى تدفع بها، فلا مانع من جريانها في الطرف الآخر وهو الوجوب التعييني المتعلق بالفرد، وعلى هذا فالعلم الاجمالي وان لم ينحل حقيقة الا انه منحل حكماً، فاذن ليس المقام من موارد قاعدة الاشتغال، واما ما اجاب به السيد الاستاذ(قده) عن ذلك من ان تعلق الوجوب بالجامع معلوم والشك انما هو في اطلاقه وتقييده، وحيث ان اصالة البراءة لا تجري في طرف الاطلاق اذ لا كلفة فيه، فلا مانع من جريانها في طرف التقييد، فهو وان كان تاماً بحسب الكبرى وهي ان المرجع في المسالة اصالة البراءة دون الاشتغال، الا ان ما افاده(قده) من التقريب غير صحيح.

النقطة الثامنة: ان ما ذكره المحقق النائيني(قده) من ان الوجوب

التخييري يمتاز عن الوجوب التعييني ثبوتاً واثباتاً، فاذا لم يكن في مقام الاثبات دليل خارجي على العدل للواجب، فمقتضى الاطلاق انه واجب تعييني وان كان تاماً الا انه خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو فيما اذا لم يكن هناك دليل لفظي في المسالة.

النقطة التاسعة: ذكر المحقق العراقي(قده) ان الامر في المسالة اذا دار بين الواجب التخييري والتعييني كصيام شهرين متتابعين، اذا فرض ان المكلف لا يدري انه تعييني أو تخييري بينه وبين الاطعام، ففي مثل ذلك يوجد علم اجمالي اما بحرمة ترك الصيام أو بحرمة ضم تركه الى ترك الاطعام، وهذا العلم الاجمالي حيث انه لا ينحل فهو منجز.

وفيه ان هذا العلم الاجمالي وان كان غير منحل حقيقة الا انه منحل حكماً، فاذن لا اثر له على تفصيل تقدم.

النقطة العاشرة: ان ما ذكره المحقق النائيني(قده) من ـ ان الوجوب التخييري على ضوء مسلك من يرى ان المجعول وجوبات متعددة المشروطة وان كان مقيداً بترك العدل الآخر الا انه مقيد بقاءً لا حدوثاً ـ لا يرجع الى معنى صحيح.

النقطة الحادية عشر: ان الغرض المترتب على الواجب التخييري اذا كان واحداً، فهو يكشف عن وجود جامع حقيقي بين بدائله بقاعدة ان الواحد لا يصدر الا من الواحد .

ولكن تقدم ان هذا القول لا يرجع الى معنى محصل، لأن وحدة الغرض تكشف عن ان المؤثر فيه وجود واحد في الخارج وهو وجود أحد البدائل بدون لون خاص.

النقطة الثانية عشر: ان المحقق الخراساني(قده) قد اختار في باب الواجب التخييري ان الغرض فيه متعدد بعدد بدائله وكذلك الوجوب، ولكن لا يمكن استيفاء الجميع من جهة التزاحم بين الاغراض، فاذا كانت البدائل مرددة بين الصوم والاطعام، كان الغرض مترتباً على كل منهما، ولكن لا يمكن الجمع بينهما في مرحلة الامتثال، وعلى هذا فاذا دار الامر في المسالة بين التعيين والتخيير، كان مرجعه الى الشك في ان المكلف اذا أتى بالاطعام، فهل يقدر على استيفاء الغرض من الصوم أو لا، وحينئذٍ فان كان وجوبه تخييرياً فلا يقدرعليه، وان كان تعيينياً فهو قادرعليه، وفي مثل ذلك يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال.

وفيه اولاً ان هذا القول لا يرجع الى معنى معقول، اذ افتراض التزاحم والتضاد بين الاغراض مع عدم التزاحم والتضاد بين الافعال لا يخرج عن مجرد خيال، وثانياً.ان المرجع في موارد الشك في ثبوت التكليف، قاعدة البراءة وان كان من جهة الشك في القدرة .

النقطة الثالثة عشر: ان منشأ الشك في وجوب الصوم ليس الشك في القدرة، اى الشك في ان الاطعام هل هو معجز عن الصوم أو لا، وذلك لأن الاطعام انما هو معجز عن الصوم اذا كان الصوم احد عدلي الواجب التخييري لا مطلقاً، والمفروض ان الشك انما هو في وجوب الصوم تعييناً، ومنشأ هذا الشك ليس الشك في القدرة كما تقدم.

النقطة الرابعة عشر: ان المرجع في مسالة دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعي في الاحكام الواقعية، اصالة البراءة على جميع الاقوال في المسالة.

النقطة الخامسة عشر: ان ما ذكره المحقق العراقي(قده) من ان مرجع

الوجوب التخييري الشرعي الى جعل وجوبين للبديلين لا مطلقاً ولا مشروطاً، مثلاً وجوب الصوم مجعول لحصة خاصة منه وهي الحصة المقارنة لعدم الاطعام وكذلك وجوب الاطعام، فالوجوب مطلق ومتعلقه حصة خاصة لا يرجع الى معنى معقول على تفصيل تقدم.

النقطة السادسة عشر: ان دوران الامر بين التعيين والتخيير العقلي اذا كان بين العام والخاص في موضوع الحكم، فهو داخل في كبرى دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، فلا فرق بين ان تكون الخصوصية ذاتية كالنوع بالنسبة الى الجنس أو عرضية كالايمان بالنسبة الى الرقبة.

واما اذا كان دوران الامر بينهما في متعلق الحكم، فهو غير داخل في كبرى مسالة الاقل والاكثر الارتباطيين، باعتبار ان العلم الاجمالي فيه غير منحل حقيقة وانما ينحل حكماً وتعبداً، فاذن يكون حاله حال دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعي، فتكون مسالة مستقلة في قبال مسالة الاقل والاكثر الارتباطيين، لأن العلم الاجمالي في تلك المسالة ينحل حقيقة بل لا علم اجمالي من الاول وانما هو علم تفصيلي وشك بدوي، واما العلم الاجمالي في هذه المسالة لا ينحل حقيقة وانما ينحل حكماً.

النقطة السابعة عشر: ان المرجع في مسالة دوران الامر بين التعيين والتخيير في الاحكام الظاهرية كالحجية اصالة الاشتغال وكذلك في مسالة دوران الامر بين التعيين والتخيير في مرحلة الامتثال.

هذا تمام الكلام في مسالة الاقل والاكثر الارتباطيين وما يلحق بها من المسائل.

المقام الرابع
في ملحقات المسالة

الملحق الاول: هل يمكن التمسك بالاستصحاب في هذه المسالة لأثبات البراءة أو الاشتغال أو لا؟

والجواب، ان الكلام تارة يقع في امكان التمسك به لأثبات قاعدة الاشتغال ووجوب الاحتياط، وأخرى في امكان التمسك به لأثبات قاعدة البراءة والترخيص.

اما الكلام في الفرض الاول: فيمكن تقريبه بما يلي: اذا اتى المكلف بالاقل فقد حدث له امران: احدهما امتثال الواجب على تقدير كونه الاقل، الثاني بقاء الواجب على تقدير كونه الاكثر، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء الواجب الكلي في ذمته وبقطع النظر عن كونه الاقل أو الاكثر، حيث ان ذمته مشغولة باحدهما والآن يشك في بقاء اشتغال ذمته به، فلا مانع حينئذٍ من استصحاب بقاء وجوب الجامع الكلي بين الفرد القصير وهو الاقل والفرد الطويل وهو الاكثر، ويدخل المقام عندئذٍ في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي هذا.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ(قده)[1] بان هذا الاستصحاب محكوم باستصحاب عدم وجوب الفرد الطويل وهو الاكثر، وكما ان استصحاب عدم الفرد الطويل هناك حاكم على استصحاب بقاء الكلي كذلك في المقام، فان استصحاب عدم وجوب الاكثر هنا حاكم على استصحاب بقاء وجوب

---

١ ـ دراسات في علم الاصول ج ٣ ص ٤٣٣

الكلي ومؤمن من العقوبة على تركه.

ثم قال(قده) ان المقام يكون نظير ما اذا خرج من الشخص المحدث بالحدث الاصغر بلل مشتبه مردد بين البول والمني، فان مثل ذلك لا مانع من استصحاب عدم كونه محدثاً بالاكبر وبه ينقح موضوع وجوب الوضوء، ولا اثر لمجرد بقاء الحدث المعلوم بالاجمال، لأنه محكوم باستصحاب عدم كونه محدثاً بالاكبر، هذا على ما في بعض تقريرات بحثه(قده).

واما في مصباح الاصول[1] فقد ذكر(قده) اشكالين على التقريب المذكور .

الاشكال الاول: ان المقام ليس من قبيل استصحاب الكلي في القسم الثاني، حيث ان في هذا القسم يكون الفرد الحادث مردداً بين الفرد الطويل والفرد القصير، ومعه لا مانع من استصحاب عدم حدوث كل منهما في نفسه اذا كان هناك اثر شرعي مترتب عليه، غاية الامر يقع التعارض بينهما فيسقطان معاً من جهة المعارضة، وحينئذ يكون العلم الاجمالي منجزاً، واما اذا ارتفع الفرد القصير فيكون الشك في بقاء الجامع، نظير ما اذا خرج من المكلف المتطهر بلل مردد بين البول والمني، فان استصحاب عدم كونه بولاً معارض باستصحاب عدم كونه منياً، وبعد الوضوء يشك في ارتفاع الحدث المتيقن لكونه مردداً بين ما هو مرتفع يقيناً وما هو باق كذلك فيستصحب بقاء الحدث الكلي، واما في المقام فالامر ليس كذلك، لأن وجوب الاقل متيقن اجمالاً والشك انما هو في وجوب الاكثر لا في بقاء الجامع، نظير ما اذا خرج من المكلف المحدث بالاصغر بلل مردد بين البول والمني، لأن الشك فيه

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٤٣

ليس في بقاء الجامع بل الشك انما هو في حدوث الفرد الآخر وهو المني، ومن هنا ذكر(قده) ان المكلف يشك في انقلاب الحدث الاصغر الى الاكبر، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب عدم الانقلاب وبه ينقح موضوع وجوب الوضوء.

والخلاصة، ان وجوب الاقل في المقام متيقن اجمالاً والشك انما هو في وجوب الاكثر، وبضم استصحاب عدم وجوب الاكثر الى المتيقن، يثبت وجوب الاقل ظاهراً، فاذن لا يبقي مجال لجريان استصحاب الكلي هذا .

ولكن ينبغي ان يقرر المسالة بما يلي، ان موضوع وجوب الوضوء المكلف المحدث بالاصغروعدم كونه محدثاً بالاكبر بمقتضى الآية الكريمة والروايات، وعلى هذا فالجزء الاول محرز بالوجدان وهو كون المكلف محدثاً بالاصغر، والجزء الثاني محرز بالاستصحاب وهو عدم كونه محدثاً بالاكبر، وبضم الاستصحاب الى الوجدان يتحقق موضوع وجوب الوضوء.

فما ذكره السيد الاستاذ(قده) من ان المكلف عند خروج البلل يشك في انقلاب الحدث الاصغر الى الاكبر مبني على التسامح، ضرورة ان الحدث الاصغر لا ينقلب الى الحدث الاكبر، غاية الامر ان غسل الجنابة حيث انه يكفي عن الوضوء فينتفي اثره، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان ما ذكره(قده) من ان استصحاب عدم وجوب الاكثر يثبت وجوب الاقل بنحو الاطلاق، مناقض لما تقدم منه(قده) من ان اصالة البراءة عن تقييد الاقل بالجزءالمشكوك فيه لا يثبت تعلق التكليف بالاقل بنحو الاطلاق الا على القول بالاصل المثبت، لما بنى عليه(قده) من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد، وعلى هذا فيكون الاطلاق

امراً وجودياً فلا يمكن اثباته باصالة البراءة عن التقييد، ومن هنا اشكل(قده) على تفصيل المحقق النائيني(قده) بين البراءة الشرعية والبراءة العقلية بجريان الاولى دون الثانية، فان انحلال العلم الاجمالي في المسالة اذا كان متوقفاً على اثبات اطلاق الاقل، فلا تجري كلتا الاصالتين، لأن اصالة البراءة الشرعية لا تثبت اطلاق الاقل، واما اذا لم يكن متوقفاً على اثبات اطلاق الاقل، فتجري كلتا الاصالتين معاً، فاذا لم يمكن اثبات اطلاق الاقل باصالة البراءة الشرعية الا على القول بالاصل المثبت، لم يمكن اثبات اطلاقه باستصحاب عدم وجوب الاكثر الا على نحو المثبت باعتبار ان الاطلاق امر وجودي هذا.

وقد اورد بعض المحققين(قده)[1] على ما ذكره السيد الاستاذ(قده) في المقام من ان وجوب الاقل معلوم اجمالاً، وباستصحاب عدم وجوب الاكثر يثبت وجوب الاقل بحده ظاهراً.

بتقريب انه(قده) ان اراد بذلك ان نفي الجامع مترتب على استصحاب عدم الفرد الطويل، فيرد عليه انه لا يمكن الا على القول بالاصل المثبت، لأن ترتب عدم الجامع على عدم الفرد عقلي وليس بشرعي، فلا يمكن اثباته بالاستصحاب.

وان اراد(قده) به ان استصحاب عدم وجوب الاكثر يثبت وجوب الاقل بضم الوجدان الى الاستصحاب، فان اصل وجوب الاقل بنحو الماهية المهملة محرز بالوجدان وعدم وجوب تقييده بالزائد محرز بالاستصحاب وبه يحرز وجوب الاقل بنحو الماهية المطلقة

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ص ٣٦٠

فيرد عليه، انه لا يمكن اثبات الاطلاق الذي هو امر وجودي بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت، ومن هنا علق(قده) على المحقق النائيني(قده) بان اصالة البراءة الشرعية لا تثبت الاطلاق الا بناء على حجية الاصل المثبت.

وان اراد(قده) به ان استصحاب عدم وجوب الاكثر يثبت وجود الجامع في ضمن الفرد القصير، بمعنى ان الواجب ـ وهو الجامع بين الاقل والاكثر ـ يكون في ضمن الاقل .

فيرد عليه، انه لا يمكن اثباته الا على نحو المثبت، لأن كون الجامع في ضمن الفرد القصير لازم عقلي فلا يمكن اثباته بالاصل هذا.

وغير خفي ان تمام هذه الشقوق التي ذكرها(قده) لم يكن مراد السيد الاستاذ(قده)، وذلك لأنه(قده) قد صرح في غير مورد انه لا يثبت الكلي باثبات فرده بالاصل ولا نفيه بنفي فرده الا على القول بالاصل المثبت، لأن ترتب الكلي على الفرد نفياً واثباتاً عقلي وليس بشرعي ولا اثبات الاطلاق، لما تقدم من اشكاله(قده) على المحقق النائيني(قده) من ان اصالة البراءة عن تقييد الاقل بالزائد لا تثبت الاطلاق الا على نحو المثبت، ولا وجود الجامع في ضمن الفرد القصير وهو الاقل في المقام بنفس الملاك، بل مراده(قده) ان حال استصحاب عدم وجوب الاكثر حال اصالة البراءة عنه، فكما ان اصالة البراءة عن وجوب الاكثر اي عن تقييد الاقل بالزائد توجب انحلال العلم الاجمالي حكماً، لأن انحلاله الحكمي لا يتوقف على اثبات الاطلاق، فكذلك استصحاب عدم وجوب الاكثر، فانه يوجب انحلال العلم الاجمالي كذلك، ولا يتوقف انحلاله الحكمي على اثبات اطلاق الاقل ظاهراً حتى يقال ان

الاستصحاب المذكور لا يثبت ذلك الا على نحو المثبت.

والخلاصة، ان الانحلال الحكمي للعلم الاجمالي لا يتوقف على اثبات اطلاق الاقل ظاهراً ولا على وجود الجامع في ضمن الفرد القصير وهو الاقل في المقام، بل يكفي في انحلاله الحكمي ان الاصل المؤمن اذا لم يجر في طرف الاقل، فلا مانع من جريانه في طرف الاكثر، واذا جرى فيه انحل العلم الاجمالي حكماً وان لم يثبت اطلاق الاقل ظاهراً.

واما في مثال الحدث، فان حكم السيد الاستاذ(قده) بوجوب الوضوء عليه دون الغسل، لا من جهة ان استصحاب عدم كون البلل المشتبه منياً حاكم على استصحاب بقاء الحدث بعد الوضوء لكي يقال انه لا يمكن هذه الحكومة الا على القول بالاصل المثبت، حيث انها مبنية على ترتب عدم الجامع على عدم الفرد الطويل وهو المني في المقام، بل من جهة ان المكلف بعد خروج البلل المشتبه منه المردد بين البول والمني يشك في كونه جنباً أو لا، ومعه فلا مانع من استصحاب عدم كونه جنباً وبه يحرز موضوع وجوب الوضوء، لأن موضوعه من يكون محدثاً بالاصغر ولا يكون محدثاً بالاكبر، والجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب،وبضم الاستصحاب الى الوجدان يثبت موضوعه فيجب عليه الوضوء هذا.

والتحقيق في المقام ان يقال،انه بناء على ما حققناه من انه لا علم اجمالي حقيقة في المسالة من اول الامر، بل علم تفصيلي بتعلق الوجوب بفاد كان التامة وبالحمل الشايع بذات الاقل وهي الماهية المهملة وشك بدوي في سعته وشموله للزائد، فليس هنا جامع معلوم وجوبه اجمالاً حتى يشك في بقائه بعد الاتيان بالاقل، فاذن لا موضوع لأستصحاب بقاء وجوب الجامع،

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان العلم الاجمالي بتعلق الوجوب بالجامع بين المطلق وهو الاقل والمقيد و هوالاكثر، فان المكلف بعد الاتيان بالمطلق وان كان يشك في بقاء الجامع، الا انه لا يجري استصحاب بقائه، لأنه ان اريد به اثبات وجوب الاكثر، فلا يمكن اثباته الا على القول بالاصل المثبت، وان اريد به اثبات تنجيز الجامع، فيرد عليه انه غير قابل للتنجيز، لأنه لا يترتب على تنجيزه اي اثر بعد انحلال العلم الاجمالي، اذ المفروض ان المكلف أتى بالاقل، واما بالنسبة الى الاكثر فتجري اصالة البراءة عن وجوبه، فاذن لا اثر لتنجيز الجامع فيكون وجوده كالعدم، نعم لو ثبت باستصحاب بقاء الجامع وجوده في ضمن الفرد الطويل وهو الاكثر لكان له اثر، ولكنه لم يثبت الا على القول بالاصل المثبت .

إلى هنا قد تبين انه لا يمكن اثبات قاعدة الاشتغال بالاستصحاب في المقام.

الاشكال الثاني: ان استصحاب بقاء الجامع لو جرى فهو معارض باستصحاب عدم تعلق التكليف بالاكثر، فانه لو لم نقل بكونه محكوماً فيسقط بالمعارضة.

والجواب عن هذا الاشكال قد ظهر مما تقدم بل هو غريب من السيد الاستاذ(قده)، حيث انه قد صرح في غير مورد ان عدم الجامع ليس اثراً شرعياً لعدم الفرد، ولهذا لا يمكن اثبات هذا العدم باستصحاب عدم الفرد الا على القول بالاصل المثبت، فاذن لا موضوع لا للمعارضة ولا للحكومة، بل قد تقدم ان استصحاب بقاء الجامع لا يجري في نفسه.

واما المورد الثاني، وهو التمسك بالاستصحاب لأثبات البراءة، فقد ذكر السيد الاستاذ(قده)[1] لذلك تقريبين:

التقريب الاول: ان المكلف شاك في ان الشارع لاحظ الاكثر في مقام جعل الحكم او لا؟ وفي مثل ذلك لا مانع من التمسك باستصحاب عدم لحاظه الاكثر هذا .

ثم اورد(قده) عليه بان استصحاب عدم اللحاظ لا يجري، لأنه ليس بحكم شرعي ولا موضوع لحكم شرعي، ولهذا لا معنى لجريان الاستصحاب فيه.

هذا اضافة الى ان الامر في المقام دائر بين لحاظ الاقل بشرط شيء الذي هو عبارة عن لحاظ الاكثر، وبين لحاظ الاقل بنحو لا بشرط القسمي بعد العلم الاجمالي بتحقق احدهما، لأستحالة الاهمال في الواقع ومقام الثبوت، وحيث ان كلا من اللحاظين مسبوق بالعدم، فاذن استصحاب عدم لحاظ الاقل بشرط شيء معارض باستصحاب عدم لحاظ الاقل بنحو لا بشرط القسمي فيسقطان معاً من جهة المعارضة هذا .

ويمكن المناقشة فيما افاده(قده)

اما ما ذكره(قده) من ان عدم اللحاظ ليس حكماً شرعياً في نفسه ولا موضوعاً لحكم شرعي وان كان صحيحاً، الا ان جريان الاستصحاب في كل مسالة لا يدور مدار كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له، بل يكفي في جريانه ان يكون المستصحب نفي الموضوع للحكم الشرعي لا

---

١ ـ مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٤٤

اثباته، لأنه قابل للتعبد، فاذا كان قابلاً للتعبد، كفى في جريانه ولا يتوقف على اكثر من ذلك، وحيث ان في المقام يكون لحاظ الاكثر موضوعاً للوجوب، فلا مانع من استصحاب عدم لحاظه وبه ينفي الوجوب بنفي موضوعه في مرحلة الجعل، فاذن لا يلزم ان يكون المستصحب حكماً شرعياً في نفسه أو موضوعاً له، اذ يكفي في جريانه كون المستصحب قابلاً للتعبد به شرعاً، وفي المقام فالمستصحب وان لم يكن حكماً في نفسه ولا موضوعاً له، الا انه قابل للتعبد الشرعي، باعتبار انه يترتب على التعبد به نفي الحكم الشرعي، وهذا المقدار يكفي في جريانه.

والخلاصة، ان المولى ان كان ملاحظاً للاكثر فالوجوب مجعول له، وان كان ملاحظاً للاقل فالوجوب مجعول له، وحيث انا لا ندري ان المولى لاحظ الاول أو الثاني، فلا مانع من استصحاب عدم لحاظ الاكثر في مرحلة الجعل، وبه ينفي موضوع الوجوب في هذه المرحلة وان لم يثبت وجوب الاقل الا على القول بالاصل المثبت .

واما ما ذكره(قده) ثانياً من ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم لحاظ الاقل بحده، فيرد عليه ان هذا التعارض مبني على ان يكون متعلق الوجوب المجعول لا يخلو من ان يكون الماهية لا بشرط وهي الاقل أو الماهية بشرط شيء وهي الاكثر، فعندئذٍ تقع المعارضة بين استصحاب عدم لحاظ الماهية لا بشرط واستصحاب عدم لحاظ الماهية بشرط شيء.

ولكن من الواضح ان الامر ليس كذلك، لأن متعلق الوجوب ليس الماهية لا بشرط أو الماهية بشرط شيء، اذ لا موطن لهما الا في عالم الذهن، ولهذا لا يمكن ان يكون الوجوب متعلقاً بهما، لوضوح ان متعلق الوجوب

بالحمل الشايع ذات الملحوظ بمفاد كان التامة، اذ لها مصداق في الخارج دون الماهية بوصف لا بشرط أو بوصف بشرط شيء.

وعلى هذا فلحاظ ذات الاقل وهى الماهية المهملة معلوم تفصيلاً، والشك انما هو في لحاظ تقييدها بشيء زائد، وحيث انه بدوي فلا مانع من استصحاب عدم لحاظه، فاذن لا موضوع للمعارضة في البين.

التقريب الثاني: ان تعلق الوجوب المجعول في الشريعة المقدسة بالاكثر حيث انه مشكوك فيه، فلا مانع من استصحاب عدم تعلقه به، ونتيجة ذلك عدم وجوب الاكثر.

وقد اورد(قده) على هذا التقريب، بان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم تعلق الوجوب المذكور بالاقل بحده، لفرض انه مشكوك فيه، والمعلوم انما هو وجوب الجامع بين المطلق والمقيد، والمفروض ان كل من وصفي الاطلاق والتقييد مورد الشك، فاستصحاب عدم التقييد معارض باستصحاب عدم الاطلاق، وبذلك يختلف الاستصحاب عن اصالة البراءة، لأن جريان الاستصحاب في كل مورد منوط بتوفر اركانه وهي اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها وترتب اثر شرعي عليه، ولا فرق في ذلك بين ان يكون المستصحب حكماً الزامياً أو ترخيصياً أو يكون امراً عدمياً أو وجودياً، بينما المعتبر في جريان اصالة البراءة هو كون الحكم المشكوك فيه الزامياً، لأن مفادها ـ سواء اكان نفي الحكم الواقعي ظاهراً ام نفي ايجاب الاحتياط ـ هو رفع العقوبة والكلفة، ولهذا لا معارض بين اصالة البراءة عن التقييد واصالة البراءة عن الاطلاق، لأن اصالة البراءة عن الاطلاق لا تجري،

باعتبار انه لا كلفة فيه ولا عقوبة عليه، اذ معنى الاطلاق التسهيل والترخيص، والمفروض ان مفاد اصالة البراءة ايضاً الترخيص والتسهيل، ولهذا لا ترفع الاطلاق وانما ترفع الالزام والكلفة، فاذن تبقى اصالة البراءة عن التقييد بلا معارض وبها ينحل العلم الاجمالي حكماً.

واما الاستصحاب، فحيث انه لا يكون مشروطاً بهذا الشرط، فلا مانع من جريانه في طرف الاطلاق، وحينئذٍ يكون معارضاً لأستصحاب عدم التقييد فيسقطان معاً، فيكون العلم الاجمالي منجزاً لولا اصالة البراءة في المسالة هذا.

ويمكن المناقشة فيه بما تقدم من ان المجعول في الشريعة المقدسة هو الوجوب بمفاد كان التامة، واما الوجوب بوصف الاطلاق والتقييد اي بمفاد كان الناقصة، فهو غير مجعول في الشريعة المقدسة ولا وجود له الا في عالم الذهن بوجود لحاظي وتصوري.

وعلى هذا، فلا يدور الوجوب المجعول في الشريعة المقدسة بين الاطلاق والتقييد، لأن المجعول فيها الوجوب بمفاد كان التامة وبالحمل الشايع، ومتعلق هذا الوجوب ذات الاقل بنحو الماهية المهملة، على اساس ان لها واقعاً موضوعياً في الخارج دون غيرها من الماهيات الثلاث، وتعلق الوجوب المجعول في الشريعة بذات الاقل معلوم تفصيلاً، والشك انما هو في شموله للزائد بالشك البدوي، فاذن لا مانع من استصحاب عدم شموله للزائد بنحو الاستصحاب في العدم الازلي ولا يكون له معارض ويترتب عليه عدم وجوب الاكثر.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ما افاده(قده) من ان المعلوم هو وجوب الجامع بين الاطلاق والتقييد، فمع ذلك لا يجري استصحاب عدم الاطلاق، لأنه ان اريد به اثبات وجوب الاكثر، فهو لا يمكن الا على القول بالاصل المثبت.

وان اريد به نفي العقاب على ترك الاقل فهو لايمكن، لأن فيه مخالفة قطعية عملية.

وعلى الجملة، فان اريد باستصحاب عدم تعلق الوجوب بالاقل بحده الذي هو معنى الاطلاق في مقابل التقييد اثبات وجوب الاكثر، فيرد عليه انه من اوضح افراد الاصل المثبت، لأن الملازمة بينهما عقلية لا شرعية، وان اريد به اثبات البراءة عن وجوب الاقل ونفي العقوبة على تركه فهو لا يمكن، لأن تركه يستلزم المخالفة القطعية العملية، ومن الواضح ان الاصل العملي المؤمن انما يوجب التامين عن المخالفة الاحتمالية دون المخالفة القطعية العملية.

الملحق الثاني: اذا دار الامر بين جزئية شيء للصلاة ومانعيته عنها، كما اذا كان المسافر جاهلاً بان وظيفته في السفر القصر أو التمام، وعلى هذا فهو يعلم اجمالاً بان وظيفته ان كانت في الواقع الصلاة قصر، فالتسليمة واجبة عليه في الركعة الثانية، وان كانت الصلاة تاماً، فهي زيادة مانعة عنها ومبطلة لها، فاذن يدور الامر بين كون التسليمة في الركعة الثانية جزءاً للصلاة المامور بها أو مانعة عنها، فيدور امرها بين الجزئية والمانعية، وهل العلم الاجمالي في المقام بانها اما جزء الصلاة المامور بها أو مانعة عنها منجز أو لا؟

والجواب ان فيه قولين:

احدهما[1]، انه لا يكون منجزاً، لأن تنجيزالعلم الاجمالي على القول بالاقتضاء منوط بتعارض الاصول المؤمنة في اطرافه وتساقطها، فان جريانها في الجميع لا يمكن لأستلزامه المخالفة القطعية العملية، وجريانها في كل واحد منها معارض بجريانها في الآخر، وجريانها في بعضها المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، ولهذا تسقط فيكون العلم الاجمالي منجزاً.

واما في المقام، فلا يلزم من جريان اصالة البراءة عن الجزئية والمانعية معاً الترخيص في المخالفة القطعية العملية، لأن المكلف لا يخلو من ان ياتي بالتسليمة بعد الركعة الثانية أو يتركها، وعلى كلا التقديرين لا يعلم بالمخالفة الا احتمالاً، ولا يقدر على المخالفة القطعية العملية الا بترك الصلاة راساً، لأنه اذا دخل في الصلاة، اما ان ياتي بالتسليمة بعد الركعة الثانية أو يتركها ولا ثالث لهما، فاذن يكون المقام من صغريات كبرى مسالة دوران الامر بين المحذورين، فلا يقدر على المخالفة القطعية العملية، ولهذا لا يكون العلم الاجمالي منجزاً، فاذا لم يكن منجزاً فلا مانع من جريان الاصول المؤمنة في اطرافه.

والخلاصة، ان تنجيز العلم الاجمالي مرهون بتعارض الاصول المؤمنة في اطرافه وتساقطها، لأن جريانها في الجميع يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية، واما في المقام، فحيث ان جريانها عن الجزئية للشيء المشكوك فيه ومانعيته عنه لا يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، فالنتيجة ان وظيفة المكلف في المسالة التخيير.

---

١ ـ الرسائل ج ٢ ص ٦٠٥

ودعوى ان جريان اصالة البراءة في المسالة عن جزئية التسليمة واصالة البراءة عن مانعيتها يستلزم المخالفة القطعية العملية، لأن جريان كلتا الاصالتين معاً في المسالة ترخيص في ترك الصلاة، بتقريب ان المكلف شاك في ان الوجوب المجعول في الشريعة المقدسة للصلاة، هل تعلق بها مقيدة بالتسليمة في الركعة الثانية أو تعلق بها مقيدة بعدمها في هذه الركعة، فاذا جرت اصالة البراءة عن كلا التقييدين، فمعناه الترخيص في ترك الصلاة رأساً، فلذلك لا يمكن جريان اصالة البراءة عن كلا التقييدين معاً.

مدفوعة، بان هذا الفرض خارج عن محل الكلام، اذ لا شبهة في ان العلم الاجمالي في هذا الفرض منجز ولا يمكن جريان كلتا الاصالتين معاً، لأستلزامه المخالفة القطعية العملية، ومحل الكلام انما هو فيما اذا دخل المكلف في الصلاة ودار امر التسليمة بين الجزئية والمانعية، ففي مثل ذلك لا مانع من جريان اصالة البراءة عن جزئيتها الخاصة واصالة البراءة عن مانعيتها كذلك، فالنتيجة حينئذٍ هي التخيير هذا .

والصحيح في المقام ان يقال، ان المسالة غير داخلة في كبرى مسالة دوران الامر بين المحذورين، وذلك لأن المكلف اذا شك في مورد ان وظيفته فيه الصلاة قصراً أو الصلاة تماماً، فبطبيعة الحال يشك في ان وظيفته التسليم في الركعة الثانية أو التسليم في الركعة الرابعة، وفي مثل ذلك اذا دار امر التسليم بين كونه جزءاً بعد الركعة الثانية أو مانعاً، الا انه مع ذلك يكون العلم الاجمالي منجزاً بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية ووجوب الموافقة القطعية العملية معاً لأمكان الاحتياط في المسالة بالجمع بين القصر والتمام،

والمكلف في المقام وان كان يشك في ان التسليم بعد الركعة الثانية جزءاً أو مانع، الا ان هذا الشك يرجع الى الشك في ان الواجب عليه الصلاة المقيدة بالتسليم بعد الركعة الثانية أو الصلاة المقيدة بالتسليم بعد الركعة الرابعة، ومن الواضح انه لا يمكن اجراء اصالة البراءة عن كلا التقييدين معاً، لأستلزامه الترخيص في ترك كلتا الصلاتين معاً وهو لايمكن، فمن اجل ذلك تسقط اصالة البراءة من جهة المعارضة، فيكون العلم الاجمالي منجزاً فيجب الاحتياط بالجمع بين الصلاتين، ولا فرق بين ان يكون الشك في ذلك بعد الدخول في الصلاة وفي اثنائها أو قبل الدخول فيها، فان العلم الاجمالي منجز على كلا التقديرين لتمكن المكلف من الاحتياط، فان كان في اثناء الصلاة يتمها تماماً مثلاً احتياطاً ثم ياتي بالصلاة قصراً كذلك، وان كان قبل الدخول فيها، يجمع بينهما بان يصلي تارة قصراً وأخرى تماماً، ولا مجال للرجوع الى اصالة البراءة في المقام .

وان شئت قلت، ان المكلف يعلم باشتغال ذمته باحدى الصلاتين، والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ولا يحصل الفراغ اليقيني الا بالاتيان بكلتا الصلاتين معاً لا باحداهما دون الأُخرى، وعليه فيكون المقام من موارد قاعدة الاشتغال دون قاعدة البراءة، لأن الشك انما هو في سقوط التكليف عن الذمة بعد ثبوته فيها .

الملحق الثالث: في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في الشبهات الموضوعية، وقد تقدم الكلام في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في الشبهات الحكمية، وقلنا هناك ان العلم الاجمالي منحل فيه

حقيقة الى علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الاكثر، بل قلنا انه لا علم اجمالي في المسالة من اول الامر، بل علم تفصيلي بوجوب الاقل من الاول وشك بدوي في وجوب الزائد، ولهذا يكون المرجع فيه اصالة البراءة الشرعية والعقلية .

وهل الامر كذلك في هذه المسالة في الشبهات الموضوعية؟

والجواب نعم، اذ لا فرق بين المسالتين من هذه الناحية، غاية الامر ان الشبهات اذا كانت حكمية، فالشك انما هو في اصل تقييد الصلاة بالزائد وشمول وجوبها له، واما اذا كانت موضوعية، فالشك انما هو في تطبيق تقييدها بالزائد خارجاً، وذلك كما اذا علم المكلف بان لبس النجس أو ما لايؤكل لحمه أو الحرير مانع عن الصلاة، وحينئذٍ فاذا شك المصلي في ان لباسه هذا هل هو من الحرير أو من اجزاء ما لايؤكل فتكون الشبهة مصداقية، ويشك المصلي في ان التقييد المعتبر في الصلاة وهو ان لا يكون لباسه من اجزاء ما لا يؤكل أو من الحرير هل هو متحقق أو لا، وحيث انه شاك في ذلك، فبطبيعة الحال يشك في مانعية لبس هذا اللباس عن الصلاة، وحينئذٍ فيدور الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في الشبهات الموضوعية، لأن المكلف لا يدري ان الواجب هو الصلاة المقيدة بعدم لبس هذا اللباس اذا كان في الواقع حريراً أو من اجزاء ما لا يؤكل لحمه أو لا تكون مقيدة بعدم لبسه، وحيث ان الشك في المقام انما هو في مانعية لبس هذا اللباس عن تطبيق الصلاة المامور بها على الصلاة التي يصلي المكلف بهذا اللباس، فلا مانع من التمسك باصالة البراءة عن مانعيته وبها يحرز التطبيق وعدم المانع عنه، لأن الاصالة تثبت ان لبس هذا اللباس لا يكون مانعاً عن التطبيق هذا .

ولـلمحقق النائـيني(قده)[١] في المقام كلام، وهو انه(قده) قد منع من تصوير الشـبهة الموضـوعية في الواجبات الضمنية التي ليس لها متعلق في الخارج اي موضـوع لهـا كالسـورة، فانهـا واجـبة ضمنية وليس لها موضوع في الخارج مباشرة، ومن الواضح ان الشبهة الموضوعية انما تتصور في الواجبات الضمنية الـتي لهـا موضـوع في الخارج حتى يشك فيه، وذلك كشروط الصلاة التي لها موضـوع في الخارج، لأن الواجب هو الصلاة المقيدة باستقبال القبلة، فالتقييد واجـب ضـمني وموضـوعه في الخـارج حصـة خاصـة من الاستقبال وهي الاستقبال الى القبلة، وقد يشك في تحقق الاستقبال الذي هو موضوع الواجب الضمني من جهة الشك في ان القبلة في هذا الطرف أو ذاك الطرف هذا .

فالنتـيجة، ان الشـبهة الموضـوعية انمـا تتصـور في الواجـبات التي لها موضـوع في الخـارج حـتى يشك في تحققه فيه، واما الواجبات التي ليس لها موضوع في الخارج، فلا تتصور الشبهة الموضوعية فيها هذا.

وقـد اورد علـيه بعـض المحققـين(قده)[٢] بان الشبهة الموضوعية وان لم تتصـور في الواجـبات الضمنية التي لا موضوع لها في الخارج مباشرة بلحاظ موضـوعها، الا انهـا تتصـور بـلحاظ حـالات المكلف كالاضطرار والمرض ونحوهمـا، لأنـه اذا فـرض ان السـورة واجـبة على غير المريض بان يكون وجوبهـا عـلى المكلف مقيد بعدم كونه مريضاً، ففي مثل ذلك تتصور الشبهة الموضـوعية، كمـا اذا شك المكلف في انه مريض وغير مكلف بالصوم أو لا، فالشبهة موضوعية هذا .

---

١ ـ فوائد الاصول ج ٤ ص ٢٠٣-٢٠٠

٢ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٣٦٥

ولكن الظاهر ان هذا الايراد غير وارد على ما ذكره المحقق النائيني(قده)، فان ما ذكره ناظر الى ان الشبهة الموضوعية لا تتصور في الواجبات الضمنية التي ليس لها موضوع في الخارج، واما انها لا تتصور مطلقاً حتى بالنسبة الى حالات المكلف كالاضطرار والمرض ونحوهما فلا يظهر من كلامه(قده)، نعم لو كان نظره الى عدم تصور الشبهة الموضوعية فيها مطلقاً حتى بلحاظ حالات المكلف، فالايراد وارد عليه .

الملحق الرابع: في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في المحرمات، وهل هو يختلف عن دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في الواجبات أو لا؟

والجواب، ان فيه قولين: فذهب المحقق النائيني(قده)[1] الى القول الثاني وهو عدم الفرق في المسالة بين دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في الواجبات ودوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في المحرمات، فكما ان وجوب الاقل معلوم في الواجبات والشك انما في شموله للزائد، فكذلك حرمة الاقل معلومة في المحرمات والشك انما هو في شمولها للزائد، مثلاً المشهور بين الفقهاء حرمة ترسيم صورة الحيوان، فاذا فرضنا انا لا ندري ان الحرمة المجعولة في الشريعة المقدسة بمفاد كان التامة، هل هي مجعولة لترسيم صورة الحيوان بتمام اعضائه واجزائه أو انها مجعولة للجامع بينها وبين رأسه، ففي مثل ذلك حرمة الاقل وهو ترسيم صورة الحيوان في الجملة أعم من التمام والناقص معلومة، والشك انما هو في سعة هذه الحرمة وشمولها لتمام اعضاء الحيوان هذا .

---

١ ـ فوائد الاصول ج ٤ ص ١٤٩

واما القائل[1] بالقول الاول، فيقول ان كان دوران الامر بين الاقل والاكثر في الواجبات، كان وجوب الاقل معلوماً واما وجوب الاكثر فهو مشكوك فيه، وان كان دوران الامر بينهما في المحرمات، كان حرمة الاكثر معلومة اما بنفسه أو من جهة اشتماله على الحرام، وحرمة الاقل مشكوكة على عكس ما في الواجبات هذا.

ولكن هذا البيان خاطىء، لأن الاكثر قد يطلق ويراد به الواجب المشتمل على الجزء الزائد المشكوك فيه كالصلاة مع السورة، وقد يطلق ويراد به الجزء الزائد المشكوك فيه، ولا فرق بين الواجبات والمحرمات في كلا الاطلاقين، فكما ان حرمة الاكثر بلحاظ الاطلاق الاول في باب المحرمات معلومة اما بنفسه أو من جهة اشتماله على الحرام، فكذلك وجوب الاكثر في باب الواجبات، فانه معلوم اما بنفسه أو من جهة اشتماله على الواجب، وكذلك لا فرق بينهما بلحاظ الاطلاق الثاني، فانه بلحاظ هذا الاطلاق، فكما ان وجوب الزائد مشكوك في باب الواجبات فكذلك حرمة الزائد في باب المحرمات، وكما انا نشك في ان الوجوب المجعول في الشريعة المقدسة، هل هو متعلق بالصلاة بدون السورة أو بالصلاة مع السورة، فكذلك انا نشك في ان الحرمة المجعولة في الشريعة المقدسة، هل هي متعلقه بترسيم صورة الحيوان في الجملة اي الجامع أو متعلقه بترسيم صورته بتمام اجزائه، فاذن الشك انما هو في شمول الحرمة للزائد وهو ترسيم تمام الاجزاء، فالنتيجة ان حرمة ترسيم صورة الحيوان في الجملة معلومة، وانما الشك في حرمة ترسيمها مقيدة بتمام الاجزاء، فاذن لا فرق بين مسالة دوران الامر بين الاقل والاكثر

---

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٣٦٢

الارتباطيين في الواجبات ومسالة دوران الامر بينهما في المحرمات، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، فكما ان العلم الاجمالي بوجوب الاقل أوالاكثر ينحل حقيقة الى علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الزائد، بل قلنا انه لا علم اجمالي في البين من الاول، بل علم تفصيلي بوجوب ذات الاقل وهي الماهية المهملة وشك بدوي في وجوب الزائد، فكذلك العلم الاجمالي بحرمة الاقل أوالاكثر، كالعلم الاجمالي بحرمة ترسيم صورة الحيوان في الجملة أو بتمام اعضائه، لأن المكلف في مثل ذلك يعلم ان الحرمة المجعولة في الشريعة المقدسة التي هي حرمة بالحمل الشايع ومفاد كان التامة، متعلقه بترسيم صورة الحيوان الجامعة بين صورته الناقصة وصورته التامة تفصيلاً، والشك انما هو في سعة هذه الحرمة وشمولها للقيد الزائد وهو تمام اعضاء الحيوان.

فالنتيجة، انه لا فرق بين الاقل والاكثر الارتباطيين في الواجبات وبينهما في المحرمات، وفي كلتا المسالتين في الواقع والحقيقة علم تفصيلي بتعلق الوجوب أو الحرمة بمفاد كان التامة بالاقل وشك بدوي في الزائد.

ولبعض المحققين(قده)[1] في المقام كلام على ما في تقرير بحثه، وهو ان انحلال العلم الاجمالي في مسالة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في المحرمات حكمي لا حقيقي، بينما انحلاله في مسالة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين حقيقي، وقد افاد في وجه ذلك ان حرمة الاكثر تعني ان متعلق الحرمة مجموع اجزاء الحيوان الذي يكون في قوة وجوب ترك احد

١ ـ بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٣٦٣

الاجـزاء تخييراً، وحرمة الاقل تعني ان متعلق الحرمة هو الجامع بين الاجزاء الـذي يكون في قوة وجوب ترك هذا الجزء بالذات وذاك الجزء كذلك، وهذا مرده الى دوران متعلق التكليف بين عنوانين:

احدهمـا جـامع والآخـر حصـة وفرد، فيكون المقام حينئذٍ من دوران الامـر بـين التعـيين والتخـيير، ولا انحلال حقيقي في مسالة دوران الامر بين التعـيين والتخـيير، وانمـا الانحلال فيها حكمي، على اساس ان اصالة البراءة تجـري عن حرمة الاقل ولا تكون معارضة لأصالة البراءة عن حرمة الاكثر، لأنهـا لاتجري باعتبار ان الاتيان بالمجموع اتيان بالحرام قطعاً، ولهذا لا تجري البراءة عن حرمته.

وللمناقشـة فـيه مجـال، وذلك لأن معنى ان الحرمة متعلقة بالاكثر، ان مـتعلقها مجموع اجزاء الحيوان يعني الحيوان بكامل اجزائه، ومعنى ان الحرمة مـتعلقة بـالاقل ان مـتعلقها الجزء المعين من اجزائه كالرأس أو الصدر مثلاً، فعـلى الاول يـتحقق تـرك الحـرام بترك ترسيم احد اجزائه، وعلى الثاني لا يـتحقق تـرك الحـرام الا بترك ترسيم الجزء المعين بالذات، وعلى هذا فتعلق الحـرمة بمفـاد كان التامة بترسيم ذات الجزء المعين ولو في ضمن ترسيم سائر اجزاء الحيوان معلوم تفصيلاً، ضرورة انا نعلم ان الحرمة مجعولة لترسيم رأس الحيوان تفصيلاً، والشك انما هو في ان هذه الحرمة مشروطة بضم سائر اجزاء الحـيوان أو لا، ولا مانع حينئذٍ من الرجوع الى اصالة البراءة عن شمولها، نعم ان العـلم الاجمـالي بحرمة الاقل الجامعة بين الحرمة المطلقة والمقيدة المستقلة والضـمنية غـير قـابل للانحلال حقيقتا وانما هو قابل للانحلال حكماً، ولكن تقـدم ان الاسـتقلالية والضمنية والاطلاق والتقييد جميعاً خارجة عن حقيقة

الحـرمة المجعولة في الشريعة المقدسة، لأنها من الامور الانتزاعية التي لا واقع موضـوعي لهـا في الخـارج غـير وجودها في عالم الذهن والتصور كما تقدم تفصـيل ذلـك، فالنتـيجة ان اصل جعل الحرمة بمفاد كان التامة لترسيم رأس الحـيوان بـنحو القضـية المهملـة معلوم تفصيلاً، والشك انما هو في تقييد هذه الحـرمة وشمولهـا لسائر اجزاء الحيوان، وحيث ان هذا الشك شك بدوي، فلا مـانع مـن الرجوع الى اصالة البراءة عن هذا التقييد، وقد مرّ انه لا مانع من التفكـيك في تنجـيز حكم واحد، فان ما وصل منه فقد تحقق موضوع حكم العقل تنجزه وما لم يصل فلا موضوع له.

الى هـنا قـد تـبين انه لا فرق بين مسالة الاقل والاكثر الارتباطيين في الواجبات ومسالة الاقل والاكثر في المحرمات من هذه الناحية اصلاً.

ودعوى، ان تعلق الحرمة بترسيم الحيوان بتمام اجزائه في قوة وجوب تـرك احـد اجزائه تخييراً، وتعلق الحرمة بالاقل اي بالجامع بين اجزائه تماماً وبـين اجـزائه ناقصـاً في قـوة وجوب ترك ترسيم هذا الجزء بالذات أو ذاك الجزء كذلك، وهذا من دوران متعلق الوجوب بين التعيين والتخيير، ولا نعلم ان الواجـب هـو الجـامع يعـني تـرك احد الاجزاء بنحو التخيير أو الواجب خصوص هذا الفرد أو ذاك.

مدفوعـة، بـان هـذا الـدوران وان كـان مـن دوران الامر بين التعيين والتخـيير الا ان ذلـك خـارج عـن محـل الكلام، لأن محل الكلام انما هو في مـتعلق الحرمة المردد بين الاقل والاكثر لا في متعلق ما هو لازمها عقلاً وهو الوجوب، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، كما ان حرمة الاكثر متيقنة اما بنفسه وحدّه أو من جهة اشتماله على الحرام، فكذلك وجوب الاكثر متيقن اما بنفسه وحدّه أو من جهة اشتماله على الواجب، وكما ان ارتكاب الاكثر ارتكاب للحرام جزماً، كذلك ترك الاكثر ترك للواجب كذلك، وكما ان المكلف اذا ترك القيد الزائد في طرف الواجبات لا يعلم بترك الواجب، كذلك اذا ارتكب القيد الزائد في طرف المحرمات لا يعلم بارتكاب الحرام، فلا فرق بين المسألتين من هذه الناحية ايضاً.

ومن ناحية ثالثة، كما ان وجوب الاقل على تقدير وجوب الاكثر وجوب ضمني، كذلك حرمة الاقل على تقدير حرمة الاكثر حرمة ضمنية، بمعنى ان حرمة ترسيم رأس الحيوان في ضمن حرمة ترسيم مجموع اجزائه.

ونقصد بالوجوب الضمني، انبساط الوجوب المتعلق بالمركب كالصلاة مثلاً بانبساط اجزائه، فيتعلق بكل جزء منه حصة من الوجوب التي تسمى بالوجوب الضمني، وهذه الوجوبات الضمنية وجوبات مرتبطة ثبوتاً وسقوطاً بالذات بوجوب الكل، ولا فرق من هذه الناحية بين الوجوب المتعلق بالمركب والحرمة المتعلقة بالمركب، ولا تأثير للوجوب الضمني الا بتاثير الكل، هذا على المشهور.

ولكن ذكرنا في محله ان الوجوب في مرحلة الجعل غير قابل للانبساط لا في هذه المرحلة ولا في مرحلة الفعلية، واما في مرحلة الجعل والاعتبار، فليس الا تصور المولى الصلاة مثلاً وجعل الوجوب لها واعتباره، ومن الواضح ان الجعل امر بسيط والمجعول في هذه المرحلة عين الجعل، والمعتبر فيها عين الاعتبار فلا يكون قابلاً للتجزئة، لأن التجزئة صفة للامور

الخارجية، واما الامورالاعتبارية، فلا واقع موضوعي لها حتى تكون قابلة للتجزئة تبعاً لتجزئة متعلقاتها .

والخلاصة، ان الوجوب المجعول امر بسيط وهو يستحيل ان ينحل في هذه المرحلة الى وجوبات ضمنية بعدد اجزاء الواجب كالصلاة، لأن الوجوب في هذه المرحلة لا يوجد الا باعتبار المولى وجعله، والمفروض ان ما يوجد باعتبار المولى هو وجوب واحد بسيط، وهذا الوجوب يستحيل ان ينحل الى وجوبات متعددة، واعتبار واحد يستحيل ان ينحل الى اعتبارات متعددة، لأن تلك الوجوبات الضمنية ان وجدت قهراً، فهو خلف فرض ان الوجوب امر اعتباري لا يوجد الا باعتبار المعتبر، وان وجدت جعلاً في ضمن جعل الوجوب، فهو خلف فرض ان في هذه المرحلة جعل واحد واعتبار فارد لا جعول واعتبارات متعددة ولو ضمنية، ولا فرق من هذه الناحية بين الوجوب والحرمة.

واما في مرحلة الفعلية وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فقد ذكرنا غير مرة انه يستحيل فعلية الحكم ووجوده في الخارج بوجود موضوعه فيه والا لكان امراً خارجياً لا اعتبارياً، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري، ومن هنا قلنا ان للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل والاعتبار، وفعليته انما هي بالجعل وليست له فعلية أخرى وراء هذه الفعلية وهي وجوده في عالم الاعتبار والجعل، فاذن المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه، فعلية فاعليته ومحركيته، فان الوجوب انما يكون محركاً فعلاً وفاعلاً اذا تحقق موضوعه في الخارج كوجوب الحج، فانه بعد تحقق الاستطاعة فاعل ومحرك لا قبل تحققها.

وعلى هذا فاذا دار الامر بين وجوب الاقل أوالاكثر، ففاعلية وجوب الاقل فعلية بفعلية موضوعه في الخارج، واما فعلية فاعلية وجوب الزائد فهي مشكوكة، فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عنها.

وكذلك الحال اذا دار الامر بين حرمة الاقل أو الاكثر، وذلك من جهة انا نعلم تفصيلاً ان الحرمة المجعولة في الشريعة المقدسة التي هي حرمة بالحمل الشايع ومفاد كان التامة متعلقة بذات الاقل اى بترسيم رأس الحيوان، والشك انما هو في اشتراط حرمة ترسيمه بانضمام سائر الاجزاء، وعلى هذا ففاعلية حرمة ترسيم رأس الحيوان فعلية، والشك انما هو في اشتراط فعليتها بانضمام سائر الاجزاء، فلا مانع من اصالة البراءة عن هذا الاشتراط.

والخلاصة ان الوجوب بما هو اعتبارلا يمكن ان يصير فعلياً بفعلية موضوعه في الخارج والا لكان امراً خارجياً، بل المراد منه ان فاعليته تصير فعلية بفعلية موضوعه في الخارج، فاذن المراد من الوجوبات الضمنية الفعلية، فعلية فاعليتها في ضمن فاعلية الكل في مرحلة التطبيق.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي انه لا فرق بين مسالة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في الواجبات ومسالة دوران الامر بين الاقل والاكثر في المحرمات، لأن العلم الاجمالي في كلتا المسألتين ينحل حقيقة الى علم تفصيلي بوجوب ذات الاقل أو حرمته وشك بدوي في الزائد، بل ليس هنا علم اجمالي بالتحليل الى علم تفصيلي بوجوب ذات الاقل أو حرمتها وشك في الزائد.

نعم، اذا فرض ان الامر يدور بين حرمة الاقل بحده اي مستقلة وحرمة الاكثر كذلك، فالعلم الاجمالي بينهما لا ينحل حقيقة بل هو غير قابل

للانحلال كذلك ولكنه ينحل حكماً، لأن اصالة البراءة عن حرمة الاقل بحده لا تكون معارضة باصالة البراءة عن حرمة الاكثر كذلك، لأن اصالة البراءة عن حرمة الاكثر لا تجري في نفسها، لأنه ان اريد بها الترخيص في ترك ترسيم بعض اجزاء الحيوان، ففيه انه ثابت ولا يتوقف ثبوته على جريان اصالة البراءة عن حرمته، وان اريد بها الترخيص في ترسيم مجموع اجزائه كاملاً، ففيه انه ترخيص في المخالفة القطعية العملية وهو قبيح بحكم العقل، فاذن تبقى اصالة البراءة عن حرمة الاقل بلا معارض وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً.

تحصل انه لا باس بترسيم بعض اعضاء الحيوان ولا يجوز ترسيمه بكامل اعضائه، ولكن هذا الفرض لا واقع موضوعي له، لأن الحرمة المجعولة في الشريعة المقدسة هي الحرمة بالحمل الشياع ومفاد كان التامة، واما الحرمة بمفاد كان الناقصة كالحرمة الموصوفة بالاستقلال، فهي غير مجعولة في الشريعة المقدسة، لأن وصف الاستقلال وصف انتزاعي منتزع من حد الحرمة وهو خارج عن حقيقتها ولا يقع تحت الجعل ولا يدخل في العهدة، فاذن هذا العلم الاجمالي مجرد مفهوم ذهني لا واقع موضوعي له، لأن ما له واقع موضوعي هو تعلق العلم الاجمالي بحرمة ترسيم رأس الحيوان بمفاد كان التامة أو بحرمة ترسيم تمام اعضاء الحيوان، فاذن تعلق الحرمة بمفاد كان التامة بترسيم ذات رأس الحيوان أو صدره أو نصف بدنه معلوم تفصيلاً، والشك انما هو في انها مشروط بانضمام سائر الاجزاء أو لا، واما وصف الاستقلال والضمني، فهو امر انتزاعي خارج عن حقيقة الحكم وغير قابل للتنجيز والدخول في العهدة، ولا فرق من هذه الناحية بين الوجوب والحرمة .

الشبهة الموضوعية للاقل والاكثر

كما اذا شك في ان هذا اللباس طاهر أو نجس، فعلى الاول لا يكون لبسه مانعاً عن الصلاة، وعلى الثاني يكون مانعاً عنها، ففي مثل ذلك يدور امر الواجب بين الاقل والاكثر الارتباطيين، لأن الشك انما هو في تقييد الصلاة بعدم لبس هذا اللباس، فاذا شك في ذلك، فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن التقييد، ومن هذا القبيل ما اذا شك في ان هذا اللباس، هل هو من اجزاء ما لا يؤكل لحمه أو لا، وعليه فيشك في تقييد الصلاة بعدم لبس هذا اللباس، فمن اجل ذلك يدور الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن التقييد .

فالنتيجة، انه لا فرق في هذه المسالة بين ان تكون الشبهة موضوعية أو الشبهة حكمية، فعلى كلا التقديرين يكون المرجع اصالة البراءة عن التقييد الزائد.

«نتائج البحث عدة نقاط»

النقطة الاولى: هل يمكن اثبات قاعدة الاشتغال وايجاب الاحتياط في المسالة بالاستصحاب، بدعوى ان المكلف يعلم باشتغال ذمته بالاقل أو الاكثر يعني باحدهما، فاذا أتى بالاقل، يشك في بقاء اشتغال ذمته به، فلا مانع حينئذٍ من استصحاب بقائه ويترتب عليه وجوب الاتيان بالاكثر أو لا يمكن؟

والجواب انه لا يمكن، لا من جهة ما ذكره السيد الاستاذ(قده) ولا من جهة ما ذكره بعض المحققين(قده)، بل من جهة ما ذكرناه من انه ليس في المسالة

علم اجمالي، بل علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الاكثر، فاذن ليس هنا جامع معلوم اجمالاً حتى يشك في بقائه بعد الاتيان بالاقل.

النقطة الثانية: هل يمكن التمسك بالاستصحاب في المسالة لأثبات اصالة البراءة أو لا؟

والجواب انه لا مانع منه، بتقريب ان لحاظ ذات الاقل وهي الماهية المهملة معلوم تفصيلاً، والشك انما هو في لحاظ تقييدها بقيد زائد، وحيث ان هذا الشك شك بدوي، فلا مانع من استصحاب عدم لحاظه، ولا يرد عليه ما اورده السيد الاستاذ(قده) من المعارضة، اذ على ضوء هذا، فلا موضوع للمعارضة.

النقطة الثالثة: اذا دار الامر بين جزئية شيء للصلاة أو مانعيته عنها، كما اذا شك المسافر في ان وظيفته في هذا البلد القصر أو التمام، ومرجع هذا الشك الى الشك في ان التسليمة في الركعة الثانية، هل هي جزء للصلاة اذا كانت وظيفته القصر أو مانعة عنها اذا كانت وظيفته التمام، وحيث ان المكلف يعلم اجمالاً ان الواجب عليه احدى الصلاتين، فيكون هذا العلم الاجمالي منجزاً فيجب عليه الجمع بينهما، وما في كلام بعض الاصحاب من ان المقام داخل في مسالة دوران الامر بين المحذورين، لا يرجع الى معنى محصل.

النقطة الرابعة: ان دوران الامر بين الاقل والاكثر في الشبهات الموضوعية، هل يلحق بدوران الامر بينهما في الشبهات الحكمية أو لا؟

والجواب نعم، ولا فرق بين المسالتين من هذه الناحية، غاية الامر ان الشبهة اذا كانت حكمية، فالشك انما هو في اصل التقييد بالشيء الزائد، واذا كانت موضوعية، فالشك انما هو في التطبيق.

النقطة الخامسة: ان دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في المحرمات، هل هو كدوران الامر بينهما في الواجبات، فيه قولان، الصحيح انه لا فرق بينهما، فكما ان العلم الاجمالي في دوران الامر بينهما في الواجبات ينحل حقيقة الى علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الزائد، بل لا علم اجمالي من الاول، وانما هو علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الزائد على تفصيل تقدم، فكذلك العلم الاجمالي في دوران الامر بينهما في المحرمات، لأن تعلق الحرمة بمفاد كان التامة لذات الاقل معلوم تفصيلاً، والشك انما هو في تقييده بقيد زائد، وهذا الشك شك بدوي، ولهذا ينحل العلم الاجمالي حقيقة، بل لا علم اجمالي في البين وانما هو علم تفصيلي من الاول.

هذا آخر ما اوردناه في هذا الجزء وهو الجزء العاشر .
الحمد لله اولاً وآخراً على ما انعمنا به وصلى الله على محمد
وآله الطيبين الطاهرين.

فهرس المحتويات

تنبيهات توضيحية تطبيقية حول بحوث العلم الاجمالي..... ٥
التنبيه الأول..... ٥
(نتائج ما ذكرناه تتمثل في النقاط التالية)..... ٥٢
التنبيه الثاني: انحلال العلم الاجمالي ٥٦
(نستعرض نتائج البحث في النقاط التالية) ٧٧
التنبيه الثالث: ما اذا كان العلم بالجامع علماً تعبدياً لا وجدانياً..... ٩٦
التنبيه الرابع: في شروط تنجيز العلم الاجمالي..... ١٠٩
اذا كان العلمان الاجماليان مشتركان في طرف واحد ١٢٢
(تذكير)..... ١٢٢
نتائج البحث عدة نقاط..... ١٣٨
التنبيه الخامس ١٤٣
الى هنا قد وصلنا الى النتائج التالية: ١٥٠
(التنبيه السادس)..... ١٥١
(التنبيه السابع) ١٥٨
التنبيه الثامن: في حكم الملاقي لأحد اطراف العلم الاجمالي ١٧١
(نستعرض نتائج البحث في عدة نقاط)..... ٢٢٤
التنبيه التاسع: الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالي)..... ٢٣٠

(نستعرض نتائج البحث في عدة نقاط)..... ٢٦٠
التنبيه العاشر: في خروج احد طرفي العلم الاجمالي عن محل الابتلاء..... ٢٦٤
(نتائج البحث حول هذا التنبيه عدة نقاط)..... ٣١٥
(التنبيه الحادي عشر)..... ٣٢٢
(نتيجة ما ذكرناه في هذا التنبيه امور) ٣٣٤
(الشبهة غير المحصورة) ٣٣٦
(نتيجة هذا التنبيه عدة نقاط) ٣٧٧
(مبحث الاقل والاكثر الارتباطيين)..... ٣٨١
الاول، وجوب الاقل ٤٦٠
نتائج بحوث هذا المقام عدة نقاط ٤٧٠
(المقام الثاني: في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في الشرائط والقيود)..... ٤٨٠
المقام الثالث: دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعي في مرحلة الجعل٤٩٣
(نتايج البحوث المتقدمة عدة نقاط)..... ٥٢٥
المقام الرابع: في ملحقات المسالة ٥٣١
الشبهة الموضوعية للاقل والاكثر..... ٥٥٧
«نتائج البحث عدة نقاط»..... ٥٥٧