بحوث
في علم الأصول

مباحث الحجج والأصول العملية

تأليف
آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

الجزء الثاني

مباحث الحجج والأصول العملية

الجزء الثاني

البراءة التخيير الاحتياط

تقريرات

السيد الشهيد الاستاذ آية الله العظمى

السيد محمد باقر الصدر قدس سره

تأليف

السيد محمود الهاشمي

الكتاب: ..... بحوث في علم الأصول ـ ج ٥
المؤلّف: ..... آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي
الناشر: ..... مؤسسة الفقه ومعارف أهل بيت عليهم السلام
الطبعة: ..... الأولى ١٤٣٣هـ ٢٠١٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ خاتم النبيين والمرسلين وقائد الاولياء والصالحين محمّد وآله الطيبين الطاهرين.

وبعد.. فهذا هو الجزء الخامس من كتابنا (بحوث في علم الاصول) والذي يمثل الجزء الثاني من مباحث الحجج والاصول العملية، وهويشتمل علىٰ بحوث البراءة والتخيير والاحتياط من مباحث الاصول العملية التي تلقيناها خلال الدورة الاولىٰ والثانية من دروس سيدنا واستاذنا الشهيد السعيد آيةالله العظمىٰ السيّد الصدر(قده)، حيث انه قد انتهىٰ في دورته الثانية التي القاها من بحوث هذا العلم الىٰ مبحث اصالة الاحتياط، فداهمته الظروف العصيبة التي حاكها المستعمرون للكيد بالاسلام ورموزه وقادته بعد ان انتصرت الثورة الاسلامية المباركة في ايران بقيادة الامام القائد آيةالله العظمىٰ السيّد الخميني (دام ظلّه الشريف)، فتصدّت الطغمة الكافرة الحاكمة في العراق للوقوف بوجه امتدادات هذا النور الالٰهي وخنق انفاس الثائرين والسائرين في طريقه، فكان ضمن حلقات هذا المسلسل الاجرامي محاصرة سيّدنا الشهيد في بيته في النجف الاشرف ردحاً من الزمن مما أدىٰ الىٰ تصعيد الثورة في وجدان الامة وتصاعد العمليات الجهادية هنا وهناك فلم يتمالك الجلادون الا أن يقدموا علىٰ قتل هذا القائد الرباني والقمة الرسالية الشامخة والقيمة الحضارية الخالدة فافجعوا بذلك العلم والايمان معاً بخسارة عظمىٰ لايسدّها شيء، فإنّا لله وانّا اليه راجعون، حسبنا الله ونعم الوكيل، انّه نعم المولىٰ ونعم النصير.

قم المقدسة ـ محمود الهاشمي

١٤٠٦هـ

تمهيد

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

مباحث الاصول العملية

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

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

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

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

وبعد ذلك اختمرت تدريجياً الفكرة الصحيحة عن الاصل العملي وانه لايطلب

منه الكشف عن الحكم الواقعي وجعله دليلاً عليه لكي يبحث عن كونه قطعياً أو ظنياً وانما المطلوب منه تحديد الموقف العملي للمكلف تجاه الحكم الواقعي عند عدم امكان اثباته بدليل ومن هنا يكون قطعياً لانَّ فراغ الذمة به يكون قطعياً ولكنه مع ذلك لايصح حشره ضمن الادلة وقد جاءت في كلمات المحقق جمال الدين اشارة الى مثل هذه التفرقة والتي كانت بحق بداية اختمار هذه الفكرة وعلى يد الاستاذ الوحيد البهبهاني(قده) وتلامذته خصوصاً صاحب الحاشية على المعالم تحددت الفكرة وتنقحت اكثر حتى انا نجد انَّ صاحب الحدائق المعاصر للاستاذ الوحيد يستعرض في كتابه الدرة النجفية ادلة القائلين باصل البراءة ويناقشها وهي كلها بروحية انَّ البراءة دليل على الحكم، ثم يقول في نهاية ذلك ومن هنا ذهب بعض متأخري المتأخرين انَّ البراءة ليست دليلاً على الحكم وانما على نفي تكليفنا بالحكم ولعل نظره الى المحقق جمال الدين أو الى الوحيد البهبهاني(قدهما) وكان اختمار هذه الفكرة احد الامور التي جعلتنا نعتبر عصر الوحيد ومرحلته من تاريخ علم الاصول عصراً ثالثاً من عصور هذا العلم وتاريخه وقد كان هذا فتحاً كبيراً في منهجة بحوث علم الاصول وإنْ كان ذلك لم ينعكس في التصنيفات المدونة الّا على يد الشيخ الانصاري(قده) حيث صنف كتابه «فرائد الاصول» حسب هذه المنهجة. وقد نقل فيه عن الوحيد انه سمّى الامارات بالادلة الاجتهادية والاصول بالادلة الفقاهتية وقال انه يرجع نكتة مراجعته الى تعريف كل من الاجتهاد والفقه حيث يعرف الاول بانه تحصيل الظن بالحكم الشرعي والثاني تحصيل العلم بالتكليف الشرعي وكأن الاستاذ الوحيد حمل الحكم الشرعي في الاول على الواقعي والّا فالفقه الامامي لايعتمد على الظن بالحكم الواقعي من دون قطع بحجيته، والثاني على الاعم منه ومن الظاهري بل ينبغي أنْ يراد به الاعم منهما ومن الوظيفة العقلية العملية والّا فالفقه لايكون دائماً موجباً للعلم بالحكم الشرعي الواقعي. هذا مجمل تاريخ فكرة الاصل العملي.

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

وهذا البحث قد شرحناه مفصلاً عند البحث عن الحكم الظاهري وكيفية الجمع بينه وبين الحكم الواقعي، وحاصل ماذكرناه هناك انَّ حقيقة الحكم

الظاهري أنه الحكم الصادر من قبل المولى في مقام الحفظ على الاهم من الملاكات والاغراض المولوية الواقعية الالزامية المتزاحمة مع الملاكات المقتضية للاباحة والترخيص في موارد الاشتباه والتردد تزاحماً حفظياً. وقلنا هناك انَّ الاهمية المرجحة تارة تكون على اساس نوعية الملاك الواقعي المحتمل واخرى تكون على اساس قوة الاحتمال محضاً بحيث يكون الحكم الشرعي الظاهري نسبته الى كل من الالزام والترخيص على حد واحد ولا توجد نكتة لجعله الّا الترجيح على اساس قوة الاحتمال وكاشفيته الغالبية عن الواقع والاول حقيقة الاصل العملي والدليل الفقاهتي والثاني حقيقة الامارة والدليل الاجتهادي، واما كيفية صياغة الحكم الظاهري الناشيء على اساس احد هذين الملاكين من الناحية اللفظية أو الاعتبارية من حيث جعل الطريقية تارة والمنجزية اخرى والجري العملي ثالثاً فذلك كله فوارق صورية صياغية لا تمس جوهر الحكم ولايوجب تنوعها تغييراً في حقيقة ذلك الحكم الظاهري المجعول وروحه، ومن هنا قلنا انه يمكن اعتبار العلمية أو المنجزية في مورد الاصل كما يمكن جعل وجوب الجري العملي في مورد الامارة من دون انْ يلزم من مجرد هذا الاعتبار أيّ تغير في النتائج والحقائق. نعم الانسب مع حقيقة الحكم الظاهري القائم على اساس الترجيح بقوة الاحتمال والكاشفية انْ تكون الصياغة العقلائية أو الاعتبارية لها في مرحلة الاثبات جعل الاحتمال الاقوى علماً وطريقاً وكاشفاً، بينما الانسب مع الحكم الظاهري بملاك قوة المحتمل ونوعيته جعل وجوب الجري العملي والاحتياط ونحو ذلك فهذه الخصوصيات والحيثيات صياغية واثباتية وليست جوهرية وثبوتية وقد كان من جراء عدم الالتفات الى حقيقة الفرق بين نوعي الحكم الظاهري الاصل والامارة انْ انكر بعض علماء الاصول الآثار المترتبة بصورة طبيعية وعلى القاعدة بالنسبة الى كل منهما على ماسوف يظهر لدى البحث عن الاصل المثبت.

وفيما يلي نتعرض الى ثلاثة اتجاهات مشهورة بين المحققين من علماء الاصول في التفرقة بين الاصل والامارة:

الاتجاه الاول ـ مايظهر من بعض كلمات الشيخ الاعظم(قده) ونقحته مدرسة المحقق النائيني(قده)من انَّ الفرق بين الامارات والاصول يتمثل في سنخ المجعول في كل منهما، حيث انَّ المجعول في الامارة الطريقية والعلمية بينما المجعول في الاصل

ايجاب الجري العملي أو تنزيله منزلة العلم في الجري العملي.

وقد اتضح انَّ هذه التفرقة صورية وبحسب الصياغة ليس غير، والهدف من التفرقة بين الامارة والاصل ليس مجرد التميز بين المصطلحين فانَّ هذين المصطلحين لم يردا في لسان دليل شرعي ليتوخى من ورائه أثر فقهي، وانما القصد تبرير ماهو المركوز والمتسالم عليه من انَّ لوازم الامارات ومثبتاتها حجة بينما لوازم الاصل ليست كذلك اذا لم تكن اثاراً شرعية. ومن هنا حينما فرق المحقق النائيني(قده) بين الامارة والاصل بالفرق المزبور رتب على ذلك هذا الاثر واستدل عليه بانَّ العلم بشيء علم بجميع لوازمه ومستلزماته فيكون جعل العلمية للامارة مثبتاً لجميع ذلك بخلاف الجري العملي فانَّ ايجاب جري عملي على وفق أمر لايلزم منه ايجاب الجري على لوازم ذلك الشيء، لانَّ الجري العملي فعل خارجي فقد يحكم المولى بعمل دون عمل.

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

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

وهذا بخلاف ماذا كان الحكم الظاهري مبتنياً على اساس ملاك ونكتة موضوعية وهي نوع المحتمل وخصوصيته فيختص الحكم الظاهري بالحجية بذلك لامحالة ولايمكن التعدي منه الى المداليل الالتزامية على القاعدة.

ثم انّ الشيخ الاعظم(قده) ذكر في الرسائل انّ الاحتمال المتساوي الطرفين لايعقل جعل الامارية له لانّ نسبته الى الطرفين على حد واحد والمتأخرون أعترضوا عليه بانّ جعل الاحتمال امارة لايعني جعله كاشفاً حقيقياً بل تعبدياً وباب التعبد واسع واعتباره سهل.

الّا انّ هذا الكلام ايضاً ناجم من الخلط بين اللسان والروح، فانّ التفرقة بين الامارة والاصل إنْ كان على اساس نوع المجعول ولسان الانشاء صحّ ماذكر بل صحّ جعل الوهم علماً وامارة، وامّا إنْ كان على الاساس الذي ذكرناه فكلام الشيخ(قده) متجه اذ علاج التزاحم الحفظي على اساس قوة الاحتمال ودرجة الكاشفية لابدّ فيه من فرض قوة للكاشفية في احد الطرفين وكأنّ الشيخ ارتكازاً كان يعيش ماذكرناه وإنْ لم تكن عبارته وافية ببيانه.

وهناك خلط آخر وقعت فيه مدرسة المحقق النائيني (قده) من جراء الفرق المذكور وهو تفريع ماهو خاصية وأثر لمقام الاثبات الى مقام الثبوت، فانهم حكموا بتقديم الامارات على الاصول من جهة حكومتها عليها لانّ الاصل اخذ في موضوعه الشك وعدم العلم وبما انّ الامارة يكون المجعول فيها العلمية والطريقية فتكون رافعة لموضوع الاصل تعبداً وبحكم الشارع، فجعلت حكومة الامارات على الاصول من نتائج مسلك جعل الطريقية والعلمية في تفسير حقيقة الامارة مع انه من الواضح انّ الحكومة نوع من التخصيص والقرينية في مقام الاثبات وليست من خصائص عالم الثبوت فيهما كان المجعول في باب الامارة أو الاصل ومهما كان روح كل منهما فلاربط لذلك بباب الحكومة لانها انما تكون على اساس خصوصية في لسان الدليل الحاكم والمحكوم فلوجعلت الامارية بلسان وجوب العمل بالخبر أو أخذ في موضوع الاصل عدم العلم الوجداني لم تكن الامارة مقدمة على الاصل[1].

١ ـ هذا في غير الحكومة الادعائية الميرزائية فانها حكومة ثبوتية مرجعها الى نحو ورود واعتبار مالبس علماً عند الشارع فيرتفع الموضوع الاعتباري حقيقة فيصح التفريع المذكور الّا انّ المبنى فاسد.

الاتجاه الثاني ـ التفرقة بين الامارة والاصل على اساس انَّ موضوع الاصل اخذ فيه قيد الشك بخلاف الامارة حيث لم يؤخذ فيه الّا نفس قيام الامارة.

وهذا الاتجاه مضافاً الى انه لايفي بتفسير الفروق والآثار المترتبة على كل من الاصل والامارةالتي أشرنا اليها غير معقول في نفسه، لانَّ عدم تقيد موضوع الجعل الظاهري الاماري بالشك يستلزم اطلاقه لحال العلم وهو غير معقول على ماتقدم في بحث القطع. ومن هنا اضطر بعضهم في مقام التخلص عن هذا الاعتراض الى التعبير بانَّ الشك مورد للامارة لأنها مجعولة في ظرف الشك وانْ لم يكن قد اخذ في موضوعه الشك.

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

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

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

سوف يأتي التعرض اليه في محله.

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

هذا كله في التفرقة بين الامارة والاصل العملي المجعول شرعاً.

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

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

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

١ ـ الاستقرار والثبات الجزمي في قبال التذبذب.

٢ ـ الكاشفية.

٣ ـ البناء والجري العملي على طبقه.

٤ ـ التنجيز والتعذير.

والحيثية الاولى مخصوصة باليقين والقطع الوجداني ولايمكن اسرائها الى التعبدي لانها خصوصية تكوينية فلايمكن أنْ تأتى بالتعبد والجعل، وامّا الثانية فهي المجعولة في الامارات لانها نزلت منزلة العلم في الطريقية والكاشفية، وامّا الثالثة فهي المجعولة في الاصول التنزيلية، وامّا الرابعة فهي التي تثبت في الاصول غير التنزيلية ولوبتوسط جعل شرعي ظاهري فيها يستتبعها اذا قيل بانَّ التنجيز والتعذير العقليين

لايمكن جعلها ابتداءً على ماتقدم ذلك عن المحقق النائيني(قده) في بحث القطع.

والتحقيق أنْ يقال: انَّ المنظور اليه في هذا التقسيم تارة يكون عالم الثبوت واخرى عالم الاثبات بمعنى يشمل الجعل والانشاء.

فاذا أُريد التمييز في مرحلة الثبوت بين الاصلين، فالتمييز بينهما يمكن أنْ يكونَ بما تقدمت الاشارة اليه اجمالاً في بحث الحكم الظاهري من انَّ الحكم الظاهري اذا كان قد جعل على اساس الترجيح بملاك نوعية المحتمل محضاً فهو اصل غير تنزيلي وامّا اذا كان على اساس الترجيح بملاك نوعية المحتمل مع مراعاة كاشفية الاحتمال فهو اصل تنزيلي، فالاصل التنزيلي أو المحرز انّما هو ذلك الحكم الظاهري الذي قدلوحظ فيه درجة الكاشفية وقوة الاحتمال وانْ كانت هناك خصوصية ذاتية ملحوظة في جعله أيضاً والتي نعبر عنها بنوعية المحتمل، ومن آثار هذه التفرقة الثبوتية انه لوزالت قوة الاحتمال ودرجته الملحوظة لم يعد الاصل التنزيلي حجة، ومن هنا لم تكن قاعدة الفراغ حجة فيما اذا لم تكن هناك احتمال الاذكرية بل العمل على تقدير وقوعه صحيحاً يكون صادراً غفلة وهذا بخلاف ماذا كان اصلاً غير تنزيلي وانْ كانت حيثية الفراغ عن العمل الذاتية ملحوظة في الحكم المذكور ايضاً ولهذا لانثبت بها امراً لم يفرغ عنه بعد في العمل، وهذا بخلاف ماذا كان امارة.

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

١ ـ أنْ يكون تنزيلاً للحكم الظاهري التعبدي منزلة الحكم الواقعي بانْ يقول مثلاً كل شيء طاهر بطهارة هي نفس الطهارة الواقعية تنزيلاً وتعبداً، والاثر العملي لذلك عمّا اذا لم يكن دليل الاعتبار متكفلاً مثل هذا التنزيل ترتيب آثار الحكم الواقعي المنزل فيما اذا كان قد وقع موضوعاً لها في مثل هذه الحالة إمّا واقعاً لوكان التنزيل المذكور واقعياً وتوسعة في موضوع ذلك الاثر فتكون الحكومة واقعية. أو ظاهراً إنْ كان مجرد التعبد بذلك في مورد الشك فتكون الحكومة ظاهرية، وعلى اساس الفرق بين هذين النحوين من الحكومة فرق صاحب الكفاية(قده) في

الاجزاء بين الحكم الظاهري الامارة والحكم الظاهري الاصل كاصالة الاباحة فحكم في الاخير بالاجزاء لكونه من الحكومة الواقعية بخلاف الامارات.

ولعلّ ممّا يمكن أنْ نسرده كتطبيق فقهي لذلك مسألة طهارة مدفوع مايؤكل لحمه ونجاسة مأكول مايحرم اكل لحمه، فانه اذا شك في حيوان انه مأكول اللحم او لا فسوف يظهر الاثر لهذا التميز. فانه تارة يفترض انَّ عنوان محلّل الاكل ومحرمه مأخوذ كمشير ومعرف الى واقع العناوين التفصيلية للحيوانات في الحكم بنجاسة أو طهارة مدفوعة، واخرى يفترض انه بعنوانه موضوع في الحكم بذلك، وعلى الثاني تارة يفترض الموضوع مطلق الحكم بحلية لحمه واخرى يكون خصوص الحلية الواقعية للحمه وتشخيص ماهو الصحيح من هذه الافتراضات الثلاثة متروك الى الفقه، فعلى الاول والثاني من الافتراضين لايظهر اثر للتميز السابق في هذه المسألة اذ على الاول منهما سوف لايثبت طهارة مدفوع الحيوان المشكوك بمجرد الحكم بحليته ظاهراً سواءً كان منزلاً منزلة الحلية الواقعية أم لا، وعلى الثاني منهما سوف يترتب ذلك على كل حال بالورود. وامّا على الفرضية الثالثة فيظهر اثر التميز عندئذ، اذ بناءً على أنْ تكون اصالة الحل مجرد حكم بالحلية ظاهراً من دون تنزيلها منزلة الحلية الواقعية فلايكفي جريانها في الحيوان المشكوك لاثبات موضوع طهارة مدفوعه، وأما لوكان المستفاد من دليلها تنزيلها منزلة الحليّة الواقعيّة في الاثار واقعاً أو ظاهراً فلامحالة سوف يتنقح بذلك موضوع الحكم بطهارة المدفوع بالحكومة الظاهرية أوالواقعية.

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

٢ ـ تنزيل الاصل نفسه منزلة العلم واليقين امّا في الكاشفية أو بلحاظ الجري العملي وهذا هو مصطلح النائيني في الاصل التنزيلي وماوقع البحث في وجود مثل هذه العناية في دليله عند الاصحاب انما هو الاستصحاب حيث يدعىٰ انَّ الاحتمال قد نزل فيه منزلة اليقين ولوفي الجري العملي ومن اختار انَّ التنزيل فيه بلحاظ الكاشفية ادعىٰ انه من الامارات ونقض به في بحث حجية مثبتاتها.

وقدعرفت انَّ مسألة حجيةمثبتات الاحكام الظاهريةغير مرتبطةبعالم الاثبات.

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

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

٢ ـ انَّ هذا يؤدي الى بطلان ماتقدم من تقدم الامارات على الاصول التنزيلية ايضاً على اساس انَّ المجعول في الامارة الطريقية والعلمية، لأنَّ هذا مجعول فيها معاً. ولعل هذا هو الذي دعىٰ المحقق النائيني(قده) أن يميز بين الطريقية المجعولة في باب الامارات والمجعولة في الاصول التنزيلية بالنحو المتقدم شرحه، اذ يمكن أنْ يقال حينئذ بانَّ جعل الامارة يرفع موضوع الاصل التنزيلي دون العكس لانَّ المجعول في الاخير الجري العملي لاالكاشفية وماهو موضوع الاحكام الظاهرية عدم الكاشف لاعدم الجري العملي.

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

ومن هنا وجد اتجاه آخر يقول انَّ المجعول في الاصول التنزيلية الطريقية والكاشفية كالامارات ولهذا تتقدم على الاصول غير التنزيلية ولكنها انما يتقدم عليها الامارة لعدم اخذ الشك في لسان دليل حجيتها وإنْ كان صورة العلم خارجة عنه عقلاً بخلاف دليل حجية الاصل التنزيلي وحينئذ لابدَّ في المخصص العقلي من الاقتصار على قدره وهو مالايعقل فيه جعل حكم ظاهري وهو صورة العلم الوجداني بالخلاف فقط لاالتعبدي، فدليل الاصل التنزيلي لايمكن أنْ يرفع ماهو موضوع دليل الامارة بخلاف العكس. وإنْ شئتم قلت: انَّ الحكومة لا تكون الا بلحاظ ماأُخذ موضوعاً شرعاً لاعقلاً ـ كما في المخصص العقلي ـ لأنَّ الحكومة من اقسام القرينية ومن شؤون اللفظ كما قررناه في محله وقد تقدم اجمالاً وسوف يأتي مفصلاً في بحث النسبة بين الامارات والاصول تفصيل الكلام حول هذه النقطة.

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

والاصول العملية كاصالة الصحة أو الطهارة هو جوابه التاريخي الذي أشرنا اليه في المقدمة الاولى من انَّ بحث الاصول نشأ تحت عنوان الدليل العقلي والاصول المذكورة هي المناسبة مع الدليل العقلي لكونها ذات جذور عقلية حتى الاستصحاب الذي كانوا يستدلون عليه بالعقل، واول من استدل عليه بالنقل كان هو والد الشيخ البهائي(قده) وجوابه المنهجي انَّ الاصول الاخرى امّا انْ لاتجري في الشبهات الحكمية فلا تقع في طريق استنباط حكم شرعي اصلاً كاصالة الصحة أو انها لا تكون مشتركة في الفقه كما في اصالة الطهارة وكلا الامرين شرط في اندراج المسألة في بحوث علم الاصول على ماتقدم شرحه مفصلاً في تعريف علم الاصول.

مباحث الحجج

أصالة البراءة

- البراءة العقلية
- تأريخ البراءة العقلية في الفكر الفقهي
- ادلة القائلين بالبراءة العقلية.
- البراءة الشرعية
- الآيات التي يستدل بها على البراءة الشرعية.
- الاستدلال بالسنة على البراءة الشرعية.
- حديث كل شيء مطلق - حديث الرفع.
- حديث الحجب - حديث كل شيء حلال.
- الاستدلال بالاستصحاب على البراءة.
- ادلة القول بالاحتياط
- ادلة الاحتياط العقلي.
- الآيات التي ادعي دلالتها على الاحتياط الشرعي.
- الروايات التي ادعي دلالتها على الاحتياط الشرعي.
- النسبة بين ادلة البراءة والاحتياط
- تنبيهات البراءة.

اصالة البراءة

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

١ ـ البراءة العقلية:

وقد كادت آنْ تكون اجماعية في العصر الثالث من عصور العلم أي منذ زمن الوحيد البهبهاني(قده) وقد اكتسب هذاالاصل صيغة فنيةتحت قاعدة عقلية سميت بقبح العقاب بلابيان، وبحسب الحقيقة قد شكلت هذه القاعدة احد الاسس الرئيسية للتفكير الاصولي المعاصر وطرازه ولهذا استحكمت القاعدة استحكاماً شديداً ومنشأ هذا التفكير ماأشرنا اليه في مباحث القطع من انّ المحققين من علماء الاصول قد فصلوا بين امرين احدهما مولوية المولى وحق طاعته واعتبروا المولوية وحق الطاعة كلياً متواطئاً لا تقبل الزيادة والنقصان وليست ذات مراتب وهي عبارة عن حق طاعة كل تكليف يصدر عن المولى واقعاً اذا تمت عليه الحجة والبيان. والثاني ـ ميزان الحجية و المنجزية، فقالوا بانَّ البحث في اصل المولوية موضعه علم الكلام وامّا البحث عن ميزان الحجية فهو وظيفة البحث الاصولي. وفي هذا المجال بينوا قاعدتين احداهما حجية القطع وانَّ كل حجة لابدَّ وآنْ ترجع الى القطع والحجية ذاتية للقطع، والثانية

انتفاء الحجية بانتفاء القطع لانه من مستلزمات كون الحجية ذاتية للقطع وهذا هو قاعدة قبح العقاب بلابيان. وترتب على ذلك انَّ الظن بنفسه لايمكن انْ يكون حجة فلابدَّ لكي يكون حجة من جعل جاعل وعندئذ نواجه حيرة في انَّ جعل الجاعل كيف يجعل الظن حجة ومنجزاً وهل ذلك الّا تخصيص في حكم العقل بقبح العقاب بلابيان مع انَّ احكام العقل غير قابلة للتخصيص، ومن هنا برزت اتجاهات جعل الطريقية والعلمية للحكومة على حكم العقل وقال بعضهم بانَّ العقاب على مخالفة الحكم الظاهري المقطوع به لاالواقعي امّا مطلقاً أو في خصوص مالم يجعل له العلمية كقاعدة الاحتياط الشرعية.

وقد اوضحنا مفصلاً في بحوث القطع انَّ هناك خطأ اساسياً في هذا الطرز من التفكير، حيث فصل بين الحجية والمولوية مع انه لافصل بينهما بل البحث عن الحجية بحث عن حدود المولوية بحسب الحقيقة لانَّ المولوية عبارة عن حق الطاعة وحق الطاعة يدركه العقل بملاك من الملاكات كملاك شكر المنعم أو ملاك الخالقية أو المالكية ولكن حق الطاعة له مراتب وكلما كان الملاك آكد كان حق الطاعة أوسع، فقديفرض بعض المراتب من منعمية المنعم لايترتب عليه حق الطاعة الّا في بعض التكاليف المهمة لافي كلها، وقدتكون المنعمية أوسع بنحويترتب حق الطاعة في خصوص التكاليف المعلومة، وقدتكون مولوية المولى اوسع دائرة من ذلك بانْ كانت منعميته بدرجة يترتب عليه حق الطاعة حتى في المشكوكات والمحتملات من التكاليف. فهذا بحسب الحقيقة سعة في دائرة المولوية اذن فالحجية ليست شيئاً منفصلاً عن المولوية وحق الطاعة ومرجع البحث في قاعدة قبح العقاب بلابيان الى البحث عن انَّ مولوية المولى هل تشمل التكاليف المحتملة أم لا. ولاشك انه في التكاليف العقلائية عادة تكون المولوية ضيقة ومحدودة بموارد العلم بالتكليف وامّا في المولىٰ الحقيقي فسعة المولوية وضيقها يرجع فيها الى حكم العقل العملي تجاه الخالق سبحانه، ومظنوني انه بعد الالتفات الى مابيناه لايبقىٰ من لايقول بسعة مولوية المولىٰ الحقيقي بنحو تشمل حتى التكاليف الموهومة. ومن هنا نحن لانرىٰ جريان البراءة العقلية.

وفيما يلي نتكلم في جهتين:

اولاهما ـ استقراء الجانب التاريخي للمسألة.

الثانية ـ في استعراض ما استدل به على قاعدة قبح العقاب بلابيان.

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

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

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

الاول ـ استصحاب حال العقل، وفي هذا التقريب ارجع البراءة الى كبرىٰ الاستصحاب، ومن الواضح انَّ الاستصحاب غير قاعدة قبح العقاب بلابيان.

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

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

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

وكل هذه التشكيكات توحي بانَّ القاعدة ليست فطرية ومسلمة.

الجهة الثانية ـ استدل على قاعدة قبح العقاب بلابيان بوجوه عديدة.

الاول ـ الاحالة الى الوجدان العرفي والعقلائي في باب المولويات العقلائية، حيث نرىٰ انهم لايؤاخذون على ارتكاب مخالفة التكليف الواقعي في موارد الجهل وعدم العلم بالحكم الواقعي ولاالظاهري الالزامي. فيكون هذا منبهاً مثلاً على ارتكازية قاعدة قبح العقاب بلابيان وعقليتها.

وهذا الوجه غير تام، لانه مبنيٌ على انْ يكون حق الطاعة والمولوية أمراً واحداً لادرجات لها ولامراتب، وقدعرفت خلافه وانَّ المولويات العرفية والعقلائية باعتبارها مجعولة وليست ذاتية أو بملاكات ضعيفة فالمقدار المجعول من المولوية عقلائياً ليس باكثر من موارد العلم بالتكليف وامّا في المولى الحقيقي والذي تكون مولويته ذاتية بملاك بالغ كامل مطلق وهو المنعمية التي لاحد لها بل والمالكية والخالقية للانسان فالعقل لايرىٰ أي قصور في مولويته وحق طاعته بل يرى عمومها لتمام موارد التكليف حتى موارد عدم العلم به.

وبذلك يظهر انَّ التقريب المذكور قد وقع فيه الخلط بين المولويات الاعتبارية المجعولة والمولوية الحقيقية الذاتية وبالالتفات الى التميز بينهما لايبقى في الاحالة الى السيرة العقلائية أو الوجدان العرفي أيّة دلالة أو منبهية على حقانية قاعدة عقلية باسم قبح العقاب بلابيان.

الثاني ـ ماتمت صياغته في مدرسة المحقق النائيني(قده) وحاصله: انَّ القاعدة

مرجعها الى انه يقبح العقاب على ترك التحرك حيث لاموجب للتحرك وقد عده من القضايا التي قياساتها معها، وتوضيح الفكرة كبروياً بانه لامعنى لتسجيل العقاب على ترك التحرك في مورد لم يكن فيه موجب للتحرك ، وامّا الصغرىٰ فباعتبار انَّ الامور الواقعية ومنها التكاليف انما تكون محركة بوجوداتها الواصلة لاالواقعية فالعطشان انما يتحرك نحو ماء يعلم به لامالايعلم به.

وهذا البيان أيضاً غير تام، لانَّ المحرك على قسمين:

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

٢ ـ المحرك التشريعي وهو عبارة عن حكم العقل بلابدّيّة التحرك سواءً كان لدى الانسان غرض فيه أم لا.

فانْ كان النظر الىٰ التحرك التكويني فالشيء بوجوده الواقعي وانْ لم يكن هو المحرك التكويني بل بوجوده الواصل لانَّ وجوده الواقعي لايكون احد مباديْ الارادة والتحرك ولايتدخل في تكوين غرض نفساني له وعملية التحرك عملية شعورية نفسانية بحاجة الى الوصول الّا انَّ الوصول له مراتب من جملتها الوصول الاحتمالي وبحسب تفاوت درجات اهمية الشيء تختلف المحركية فقد يفرض تحقق المحركية من احتمال وجود المطلوب كما هو واضح.

وامّا المحرك التشريعي فمرجعه الى حق الطاعة، فانه الذي يلزم بتطبيق العمل على وفق ماأمر به المولى ويحكم بلابديّته، والكلام بعد في هذا الحق وحدوده فمن يقول به حتى في حالات الشك وعدم العلم بالتكليف يرىٰ وجود المحرك المولوي وثبوت الموجب له حتىٰ مع الوصول الاحتمالي.

الثالث ـ ماوجد في كلمات المحقق الاصفهاني(قده) حيث ذكر في مقام تقريب القاعدة بانها فرد من افراد حكم العقل في باب الحسن والقبح العقليين اللذان مرجعهما الى قضيتي حسن العدل وقبح الظلم وفي المقام بعد افتراض المولوية نرى انَّ مخالفة تكليف تمت عليه الحجة خروج عن زي العبودية فيكون ظلماً قبيحاً وامّا مخالفة مالم تتم عليه الحجة فليس ظلماً ولايستحق فاعله العقاب واللوم. وهذا الكلام من الواضح انه مصادرة اذ ماذا يراد بالحجية، اذ لوأُريد بها مايصحح العقاب كانت

القضية بشرط المحمول وانْ أُريد بها العلم فهو أول الكلام فيكون الدليل عين المدعىٰ نفسه وبمنهجة غير فنية لانه التزم فيها بانَّ مرجع قضايا الحسن والقبح الى قاعدة اولية بديهية هي حسن العدل وقبح الظلم وقد تقدم في بحث الدليل العقلي انَّ قضية قبح الظلم وحسن العدل لايمكن آنْ تكون أولية ـ لانَّ الظلم عبارة عن سلب ذي حق حقه فلابدَّ من تشخيص الحق الذي هو من مدركات العقل العملي نفسه في المرتبة السابقة عليه.

الرابع ـ ماذكره المحقق المذكور ايضاً مبنياً على مصطلحه في باب الحكم والتكليف. حيث انه قسم الحكم الى انشائي وحقيقي والاول مايحصل بالجعل والانشاء من دون آنْ يفرض فيه داعي البعث والتحريك الامر المحفوظ حتى في الاوامر الاستهزائية فضلاً عن الاختبارية، والثاني مايحصل بالجعل بداعي التحريك والبعث الحقيقي وهو الذي يكون حكماً حقيقياً. ومن الواضح انَّ كل خطاب لايعقل آنْ يكون باعثاً الّا آنْ يصل الى المكلف اذ لايمكن آنْ يكون الحكم مجعولاً بداعي البعث والتحريك الّا اذا كان واصلاً لعدم الباعثية في غير صورة الوصول اذن لايكون الحكم حكماً حقيقياً الّا في حالة وصوله ومن دون ذلك فلاوجود حقيقي للحكم فيقبح العقاب على تركه لانه لاوجود له.

وفيه: اولاً ـ انَّ الانشاء يمكن آنْ يكون محركاً في حالة الوصول الاحتمالي بناءً على سعة دائرة حق الطاعة، فهذا الوجه يتوقف على دعوى ضيق حق الطاعة في المرتبة السابقة فلايكون الّا مصادرة.

وثانياً ـ انَّ غاية ماتقتضيه عدم وجود الحكم بالمعنى المذكور واما ملاكات الحكم ومباديه من المصلحة والمفسدة والارادة أو الكراهة فهي امور تكوينية محفوظة في حالات العلم والجهل معاً وهذه المباديء هي روح الحكم وحقيقته وهي تكفي للحكم بالمنجزية وحق الطاعة للمولى في موارد احتمالها سواءً سمي ذلك حكماً اصطلاحاً أم لا، فانَّ ذلك بحث لفظي في التسمية بحسب الحقيقة.

وهكذا يتلخص انه لااساس لقاعدة قبح العقاب بلابيان فلاموجب للذهاب الى البراءة العقلية في الشبهات بل العقل يحكم بلزوم الاحتياط فيها جميعاً لانَّ حق اطاعة مولانا الحقيقي ثابت بنحو مطلق مالم يحرز اذن المولى في المخالفة فيرتفع موضوع الحق

المذكور. ومن هنا يكون الاصل الاولي في الشبهات هو الاحتياط ولانخرج عنه الّا بمقدار مايثبت من الترخيص الشرعي والحكم الظاهري في موارد الامارات أو الاصول الشرعية.

٢ ـ البراءة الشرعية

وامّا البراءة الشرعية فقد استدل عليها بالكتاب والسنة.

«الاستدلال على البراءة الشرعية بالكتاب»

اما الكتاب فبآيات:

منها ـ قوله تعالى (لايكلّف الله نفساً الّا ماآتاها)[١] بناءً على شمول الموصول فيها للتكليف[٢] وعدم الموجب لتقييده بالفعل أو بالمال بالخصوص وانْ فرض موردها المال لانها مسوقة مساق الكبرى الكلية المعلّل بها وهذا لايناسب التقييد بالمورد وعليه فيكون المعنى لايكلف الله نفساً بتكليف الّا ماآتاها وايتاء التكليف ايصاله اذ ايتاء كل شيء بحسبه.

وقد استشكل في هذا الاستدلال باشكال معروف حاصله: انَّ المراد بالموصول إنْ

١ ـ سورة الطلاق: ٧

٢ ـ الظاهر ان المفعول الذي استثني منه اسم الموصول هوالمفعول المطلق أي لايكلف الله نفساً كلفة الاما آتاها لاالمفعول به لأن التكليف لايتعدّى اليه بدون الباء فلايقال كلّفه بمعنى كلف به وحيث لم يرد حرف الجرّ في الآية فيكون المراد المفعول المطلق ومعنى الايتاءهنا هوالإقدار على الكلفة والجهد لان هذا هوالمتفاهم من اضافة الايتاء الى الكلفة وشمول الآية لموردالمال بهذا الاعتبار وعليه تكون الآية أجنبية عن محل الكلام رأساً.

كان هو الفعل أو المال كان الموصول مفعولاً به لفعل (يكلف الله) بينما لوأُريد به التكليف كان مفعولاً مطلقاً، ونسبة المفعول به الى الفعل مباينة مع نسبة المفعول المطلق اليه فلايمكن الجمع في كلام واحد بينهما لانه من استعمال اللفظ في معنيين وهو إنْ لم يكن غير معقول فلااشكال انه مما لايمكن اثباته بالاطلاق في اسم الموصول وبما انَّ ارادة المال متيقن منه على كل حال لكونه موردها فيتعين اَنْ تكون النسبة المذكورة هي نسبة المفعول به الى فعله.

وقد أُجيب عليه بجوابين:

الاول ـ ماذكره المحقق العراقي(قده) من دعوى استعمال الهيئة في نسبة جامعة بين النسبتين.

وهذا إنْ أُريد به وجود نسبة جامعة بين النسبتين حقيقة فهذا خلاف مابرهن عليه في المعاني الحرفية من تباين النسب ذاتاً وعدم وجود جامع ذاتي ماهوي فيما بينها، وإنْ أُريد وجود نسبة ثالثة مباينة ذاتاً مع كل من النسبتين وتكون ملائمة مع اطلاق الموصول للتكليف فهذا ممكن ثبوتاً الّا انه لايمكن اثباته باجراء الاطلاق ومقدمات الحكمة في الموصول بل تكون النتيجة على الاقل الاجمال.

الثاني ـ ماافاده المحقق النائيني(قده) من انَّ المصدر قد ينظر اليه بنحو الاسم وهو بهذا النظر يكون ذاتاً فيصح اَنْ يقع مفعولاً به لانه بهذا اللحاظ لايكون مصدراً وحدثاً بل ذاتاً كسائر الذوات.

وهذا الجواب ايضاً غير تام، لانَّ المصدر وإنْ كان يمكن اَنْ يراد به اسم المصدر بعناية الّا انَّ هذه عناية في كيفية لحاظ المصدر وليس هناك شيئان حقيقيان خارجاً احدهما المصدر الحدث والآخر أسم المصدر الذات والاطلاق ومقدمات الحكمة في اسم الموصول لا تثبت الّا عمومه لما هو ثابت حقيقة في الخارج وليس واقع التكليف كحدث في الخارج صالحاً لذلك بحسب الفرض.

والصحيح: انَّ هذه المشكلة نشأت من وهم لغوي وقع فيه علم الاصول حيث اعتاد على ان يعبر عن الحكم بالتكليف وقد ورد في الآية (لايكلف الله) فتوهم انه لايمكن اَنْ يشمله الّا كمفعول مطلق مع انَّ مادة الكلفة في الآية مبائنة مع الحكم والجعل مفهوماً فيصح وقوعه مفعولاً به لفعل لايكلف على حد المال والفعل.

ثم انَّ هذا المفاد هل هو سنخ مفاد ينفي وجوب الاحتياط لوثبت بدليل أو يكون محكوماً له؟ تشخيص ذلك مبنيٌّ على اَنْ نعرف انَّ المنفي بالآية الكلفة في مورد الشيء أو بسببه، فانْ كان المعنى انَّ الشيء الذي لم أُوت به لااكلف بسببه فلايكون نافياً للاحتياط الشرعي لانَّ دليله يثبت الكلفة بسبب ايجاب الاحتياط وانْ كان المعنى انَّ الشيء الذي لم يؤت لاكلفة في مورده كان منافياً لايجاب الاحتياط الشرعي والاقرب هو ذلك كما هو المناسب مع مورد الآية.

نعم انَّ هذا اللسان قد يقال انه لايشمل الشبهات الموضوعية، لانَّ ايتاء الحكم من الشارع خاص بالحكمية. ولكن الصحيح انَّ المراد بالايتاء في الآية الاتيان التكويني أو الاعم منه ومن التشريعي لاالتشريعي خاصة لانَّ موردها المال وايتاؤه يكون تكوينياً فالآية تدلّ على نفي وجوب الاحتياط في الشبهتين معاً. نعم لايبعد عدم اطلاقها للشبهة قبل الفحص لانَّ الايتاء يحتمل تحققه فيه اذا كان المدرك عليه موجوداً في أيدينا، فانَّ ايتاء كلّ شيء بحسبه.

ومنها ـ قوله سبحانه (وما كنّا معذِّبين حتى نبعث رسولاً)[1] تقريب الاستدلال: انَّ المولى نفى التعذيب الّا في حالة ارسال الرسول وهو وانْ كان بمعنى بعثةِ النبي(ص) الّا انه بعد حمله على المثالية يكون المعنى حتى نتمّ البيان والحجّة فيستنتج انَّ العقاب منوط بالبيان فلاعقاب من دونه.

وقد يستشكل بانَّ الآية تنفي فعلية العقاب لاالاستحقاق وهو اعم من المقصود.

والجواب: انَّ سياق الجملة وتركيبها يدلّ على انَّ المنفي ليس من شأن المتكلم وممّا لاينبغي كما يظهر بمراجعة الاشباه والنظائر[2] وانْ شئتم قلتم: انَّ هذا اللسان من السنة الترخيص والاباحة ورفع المسؤولية عرفاً.

وقد يعترض بانَّ المراد بالعذاب فيها العذاب الدنيوي لاالأُخرويّ فيكون اجنبياً عن المطلوب.

والجواب: مضافاً الى عدم وجود مايدلّ على تقييد العذاب فيها بالدنيويّ عدا

١ ــ سورة الاسراء: ١٥.

٢ ــ قد يقال: انَّ هذه النكتة بنفسها تكون قرينة على انَّ المراد عدم التعذيب قبل اتمام الحجة ولوعقلاً وهذا غير البراءة الشرعية والاباحة الظاهرية، كيف وعدم البراءة الشرعية ليس فيه مالايكون من شأن المولى.

استعمال فعل الماضي والذي أشرنا الى ان سياقه سياق نفي الشأنية لاالاخبار عن الأمم الهالكة، بل انَّ سياقها يناسب ارادة العذاب الأُخروي لانها وردت في سياق (ولا تزر وازرة وزر أُخرى) وهي تنظر الى عالم الإدانة والمسؤولية والعقاب الاخروي أيْ الى عالم التشريع لاالتكوين. انَّ النكتة واحدة بعد فرض انَّ المستفاد من الآية نفي الشأنية.

هذا ولكن ينبغي اَنْ يعلم انَّ المقدار الذي يثبت بها البراءة ما لم يصدر من الشارع البيان لاما لم يصل الى المكلَّف لانَّ بعث الرسول غاية مايمكن اَنْ يحمل عليه هو الكناية عن صدور التشريع لاوصوله الى المكلف والمطلوب لنا اثبات البراءة فيما لم يصل الى المكلف فالآية غاية ماتدلّ عليه اناطة العقاب بالصدور والتشريع لابالعلم والوصول وهو مطلب آخر لايمكن احرازه في الشبهات واحرازه باستصحاب عدم الصدور رجوع الى الاستصحاب الذي يمكن اجراؤه في عدم جعل الحكم ابتداءً وانْ كان الاول موضوعياً وسوف يأتي مزيد بحث في هذه النقطة.

ومن جملة الآيات قوله تعالى (قل لاأجد فيما أُوحي إليَّ محرَّماً على طاعم يطعمه الّا اَنْ يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير...)[1] وتقريب الاستدلال: انَّ الله سبحانه قد علَّم نبيّه(ص) في هذه الآية كيفية المحاججة مع اهل الكتاب في تحريمهم ما لم ينزل بها من سلطان بانه لايجد فيما أُوحي اليه محرماً غير ما ذكر فكأنَّ عدم الوجدان يكفي في التخلص عن تبعات التكليف.

وفيه: اولاً ـ انَّ عدم الوجدان من مثل النبي(ص) فيما يوحىٰ اليه يكون دليلاً قاطعاً على عدم التحريم واقعاً فليس الآية في مقام جعل حكم ظاهري بل هذا لايناسب مقام التخاصم مع اهل الكتاب.

وثانياً ـ انَّ عدم وجدان النبي(ص) على اقل تقدير يكون دليلاً قاطعاً على عدم صدور التشريع فلوفرض دلالتها على البراءة فهي منوطة بعدم الصدور لاالوصول وهو مطلب آخر لايمكن احرازه في الشبهات كما أشرنا اليه.

وثالثاً ـ يحتمل اَنْ يكون قدلوحظ عدم وجدان الحرمة منضماً الى الأدلة الاجتهادية

١ ــ سورة الانعام: ١٤٥.

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

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

والظاهر انه لواُريد بما يتقون مايتقونه بالعنوان الاوَّلي فهو مختص ببيان الحكم الواقعي، ولواُريد به مايتقونه ولوبعنوان ثانوي استطراقي شمل بيان الحكم الظاهري بايجاب الاحتياط فتكون البراءة المستفادة من هذه الآية مرتفعة بدليل الاحتياط، ولايبعد أنْ يكون ظاهر مايتقون هو الاول لاالثاني بقرينة انَّ الاضلال والعقاب انَّما يكون بلحاظ مخالفة الواقع دائماً[٣].

١ ــ سورة البقرة: ٢٩.

٢ ــ سورة التوبة: ١١٥.

٣ ــ الانصاف انَّ هذا خلاف الظاهر، فانَّ ظاهر الآية انَّ الله لايضل قوماً من دون أنْ يبين لهم ماينبغي أنْ يفعلونه ويتقونه وهذا صادق حتى اذا كان ذلك البيان بياناً لحكم طريقي يحفظ فيه اغراض المولى الواقعية لانَّ الآية ظاهرها انَّ المولى لايؤاخذ أو يخذل من دون بيان وامّا سنخ البيان فمطلق يشمل كل مايكون بياناً لما ينبغي الاتقاء منه سواءً كان بعنوان أولي أو ثانوي، نعم ظاهرها عدم الاكتفاء بمجرد حكم العقل بالاحتياط بل لابد من البيان الشرعي عليه.

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

«الاستدلال علىٰ البراءة بالسنّة»

واما السنّة ـ فقد استدلّ بعدة روايات.

«حديث كل شيء مُطلق»

منها ـ الحديث المعروف ـ (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي)[1].

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

والتحقيق: انَّ الاستدلال بهذا الحديث يتوقف على تتميم مرحلتين:

المرحلة الاولى ـ اَنْ يكون المراد من الورود الوصول لاالصدور ومع الاجمال لايتم الاستدلال أيضاً.

وهناك وجهان يمكن ذكرهما لاستظهار ارادة الوصول.

الاول ـ ما قيل من انَّ الورود سنخ معنى يستبطن الوفود على الشيء فهو معنى نسبي بحاجة الى طرف يضاف اليه فلايطلق على مجرد الصدور.

وفيه: لامعين لانْ يكون الملحوظ وفود النهي على المكلَّف بل لعل الملحوظ وفوده على الشيء نفسه كما يناسبه قوله يرد فيه فالنهي وارد على المادة والمادة هي المورود عليه. مضافاً الى انَّ من المحتمل قويّاً ـ لو فرض لحاظ الورود على المكلف ـ ارادة الوفود على جنس المكلفين أي الأُمة لاكلّ مكلف مكلف فيكون بمعنىٰ الصدور و معه لايكون مساوقاً مع البراءة المطلوبة.

الثاني ـ انَّ الاطلاق في قوله كل شيء مطلق امّا اَن يراد به الارشاد الى حكم العقل بقبح العقاب بلابيان أو الترخيص المولوي الواقعي أو الترخيص الظاهري، والاول خلاف ظاهر مولوية الخطاب الصادر من الشارع والثاني لايناسب مع كون الغاية ورود النهي سواءً أُريد به الوصول أو الصدور اذ الاول يستلزم تقييد الحكم الواقعي بالاباحة بعدم العلم بالحرمة وهذا يعني تقيد الحرمة الواقعية بالعلم بها وهو من اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، والثاني ان اريد به تقييد الاباحة الواقعية بعدم

١ ــ جامع احاديث الشيعة، الباب الثامن من ابواب المقدمات، ح١٥.

النهي الواقعي فهو محال لانه من اخذ عدم الضد قيداً في موضوع الضد الآخر وانْ أُريد مجرد بيان مطلب واقعي وهو انه متى مالم يكن هذا الضد موجوداً وهو الحرمة والنهي فالضد الآخر وهو الاباحة ثابت فهذا لغو من الكلام. وهكذا يتعين اَنْ يراد من الاطلاق الترخيص الظاهري وهو لايناسب اَنْ تكون الغاية فيه عدم صدور النهي وتشريعه بل عدم وصوله والعلم به لانَّ الاحكام الظاهرية مغياة بالعلم لابالواقع.

وفيه: اولاً ـ انَّ ارادة الترخيص الواقعي لامحذور فيه، لانَّ المراد بالنهي الخطاب المبرز لاالحرمة المبرزة لانه أسم له فغاية مايلزم تقيد الحرمة الواقعية بالعلم بخطابها وقد تقدم في محله امكان ذلك.

ثانياً ـ لوفرض استحالة التقييد بذلك أيضاً، قلنا انه مجرد بيان لثبوت الحلية واقعاً كلما لم يصدر التحريم ولايلزم منه اللغوية بل يفيد الكشف عن ثبوت الحلية الواقعية شرعاً عندئذٍ كلما لم يصدر خطاب شرعي بالتحريم. نعم هذا قديكون منافياً مع ظهور الغاية في المولوية اذ فيه نحو ارشاد الى ماهو ثابت واقعاً فيكون خلاف الظاهر.

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

فكما انَّ الاحتمال الثالث يناسب الوصول يناسب الصدور أيضاً ولايلزم تقيد الترخيص الظاهري بعدم الحرمة الواقعية بل بعدم صدور مايدلّ على الحرمة وتشريعها فيكون مفاد الحديث مفاد القاعدة المشهورة من انَّ الاصل في الاشياء الاباحة قبل صدور النهي.

المرحلة الثانية ـ لوفرضنا استظهار الوصول من الورود فهل تكون البراءة المستفادة من الحديث محكومة لدليل الاحتياط لوتمّ أو معارضة معه، وهذا يتوقف على تشخيص انَّ المراد بالنهي في الغاية هل هو الواقعي أو الأعم منه ومن الظاهري، فعلىٰ الاول تكون البراءة معارضة مع دليل الاحتياط لانه لايثبت النهي الواقعي وعلى الثاني تكون محكومة ومتأخرة عنها لامحالة. ولاينبغي الاشكال في انَّ الظاهر هو الاول، لانَّ النهي قد أضيف الى موضوع القضية في الحديث وهو الشيء فقيل (حتى يرد فيه نهي) وهذا ظاهر في ورود النهي فيه بما هو شيء لابما هو مشكوك النهي والحرمة فانَّ هذا

الجزء من الموضوع وهو الشك في الحرمة انما يستفاد بملاحظة الغاية في الحديث مع انَّ موضوع النهي في الغاية لابدَّ وانْ يكون ملحوظاً بقطع النظر عنها. فالمرحلة الثانية من الاستدلال تامة الّا انَّ المرحلة الاولى قدعرفت عدم تماميتها.

ثم انَّ صاحب الكفاية(قده) بعد انْ فرض انَّ المراد من الورود في الحديث الصدور لاالوصول اقترح تتميم الاستدلال بضم استصحاب عدم الصدور فيتنقح موضوع البراءة قبل الصدور وهو من الاستصحاب الموضوعي الجاري في امر خارجي وهو صدور الخطاب لاالحكمي الجاري عن الحرمة ابتداءً، وهو لايتم الّا اذا ثبتت البراءة الظاهرية قبل الصدور. وبهذا نصل الى النتيجة المطلوبة وهي البراءة في تمام الشبهات.

ثم علّق عليه بانَّ هذا لايثبت تمام المطلوب، اذ لايمكن اثبات البراءة في موارد العلم بصدور النهي والاباحة ولكن يشك في المتقدم منهما والمتأخر.

وهذا التعليق قد يفسر بما لعلّه ظاهر من عدم جريان استصحاب عدم صدور النهي في هذه الحالة للعلم بصدوره بحسب الفرض. وقد يفسر ـ كما عن المحقق الاصفهاني(قده) ـ بانه لايجري استصحاب عدم الصدور لكون المورد من توارد الحالتين فلايجري فيه الاستصحاب امّا للمعارضة أو في نفسه لعدم اتصال زمان اليقين بزمان الشك، وحينئذ يعترض عليه: ـ كما عن المحقق المذكور ـ بانَّ التوارد في المقام غير معقول لانَّ العلم بطرو الحرمة والاباحة معاً لايكون الّا بأنْ تكون هناك اباحة بعد الحرمة والّا فلوكانت الحالة الثانية هي الحرمة فلااباحة اذ لايعقل طرو اباحة قبل الحرمة على الاباحة الثابتة بمقتضىٰ هذا الحديث قبل كل نهي فانه من اجتماع اباحتين وهو محال.

وفيه: اولاً ـ انه لايلزم في فرض توارد الحالتين العلم بطرو اباحة اخرى يعلم بمغايرتها مع الاولى بل يمكن فرض زمانين يعلم بثبوت الاباحة في احدهما وثبوت الحرمة في الآخر كما لوعلم بحرمة الفعل في غزوة خيبر مثلاً وباباحته في السنة الرابعة للهجرة وشك في انَّ الغزوة المذكورة كانت قبل السنة الرابعة أو بعدها فانْ كانت قبلها فالاباحة اصلية قبل النهي وهي مرتفعة وانْ كانت بعدها فالاباحة طارئة على النهي وهي باقيةفتصويرتواردالحالتين لايتوقف على ماذكره(قده)ليكون غيرمعقول.

وثانياً ـ لوفرض العلم باباحة اخرى طارئة مع ذلك لااستحالة في تقدمها على النهي ولايلزم من ذلك اجتماع اباحتين لانَّ الاباحة المفادة بالحديث والمغياة بصدور النهي اباحة ظاهرية بحسب الفرض وليست واقعية فهي كما تجتمع مع الحرمة الواقعية كذلك تجتمع مع الاباحة كذلك.

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

وهذا الاشكال أيضاً له تفسيران:

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

ثانيها ـ ماافاده المحقق الاصفهاني(قده) من انَّ الاجماع قائم على انه اذا جرت البراءة في شبهة جرت في سائر الشبهات ولم تجر هنا البراءة بل الاستصحاب، وكأنه يرىٰ انَّ المراد بالاطلاق في الحديث الاباحة الواقعية المغياة بصدور النهي والاستصحاب حكم ظاهري ببقاء تلك الاباحة فليس في البين براءة تثبت لابدليل اجتهادي ولافقاهتي فلاموضوع للاجماع وعدم القول بالفصل، نعم لوكان هناك اجماع على عدم الفصل بين مطلق التأمين في شبهة حكمية وسائر الشبهات لزم التعدي الّا انه من الواضح فساد مثل هذه الدعوى.

هذا تمام الكلام في مفاد الحديث.

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

«حديث الرفع»

ومنها ـ حديث الرفع المشهور وقد رواه في الخصال بلسان (رفع عن أُمتي تسعة وعدّ منها ما لايعلمون وعطف عليه مااضطرواااليه واستكرهوا عليه... الخ)[1].

والكلام فيه يقع في اربعة مقامات.

الاول ـ في فقرة الاستدلال منه.

الثاني ـ في شمولها للشبهات جميعاً.

الثالث ـ في فقه الحديث عموماً وما قديلقيه من ضوء على الاستدلال به على البراءة.

الرابع ـ في سنده.

امّا المقام الاول ـ فالفقرة التي يستدل بها من الحديث قوله (وما لايعلمون) المعطوف على مارفع عن الامة، ودلالتها على البراءة الشرعية مبنية على أنْ يكون الرفع ظاهرياً لاواقعياً فانه كما يوجد وضع ورفع واقعيان للتكاليف كذلك يتصور رفع ووضع ظاهريان لها ويعني رفع ايجاب الاحتياط من ناحيتها ووضعه.

ومن هنا يستشكل على الاستدلال بانَّ هذا خلاف الظاهر الاولي للرفع في ارادة الرفع الواقعي ولااقل من انه ليس ظاهراً في الرفع الظاهري فيكون مجملاً.

وهذا الاستشكال ينحل الى دعويين:

الاولى ـ انَّ ظاهر الرفع هو الواقعي لاالظاهري، وذلك لانَّ ارادة الرفع الظاهري تتوقف على ارتكاب عناية امّا في مادة الرفع بانْ لايراد منه الرفع الحقيقي للحكم المجهول بل مايكون كأنه رفع له أو في نسبته الى مالايعلمون فيراد الرفع الحقيقي من المادة ولكن لاللحكم المجهول بل لايجاب الاحتياط من ناحيته وكلتا العنايتين على خلاف الاصل.

الثانية ـ انه لواريد الرفع الواقعي فلايمكن اثبات ماهو المطلوب، اذ في موارد الشبهات نعلم عادة بانه لوثبت الحكم الواقعي في حق العالم فهو ثابت في حق الجاهل

١ ــ الخصال: باب التسعة، ح٩.

به أيضاً ذ لعاً للقطع بعدم اناطته بالعلم به.

ولنا حول هذه الشبهة كلامان:

الأول ـ انّنا نستظهر انَّ الرفع في الحديث ظاهري لاواقعي وذلك على اساس احدى نكتتين:

الاولى ـ انَّ العناية التي ابرزت في الشبهة امر لابدَّ منه على كل حال سواءً أُريد من الرفع الواقعي أو الظاهري، لانَّ الرفع الواقعي يستلزم أيضاً تقيد التكليف الواقعي بالعلم به وهو مستحيل الّا بآنْ يراد اخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول ومعه لايكون المرفوع بالحديث هو المجعول الذي لايعلمونه بل المرفوع فعلية الحكم ومالايعلمون هو الجعل فلم يسند الرفع الى مالايعلمونه فاذا كانت هذه العناية واقعة على كل حال فنعين ارادة الرفع الظاهري على اساس مناسبات الحكم والموضوع والتي منها مناسبة اخذ الشك وعدم العلم في لسان الدليل لكون النظر الى الحكم الظاهري لاالواقعي وقد استشهد المحقق العراقي(قده) على ذلك بسياق الامتنان الّا انَّ الانصاف ان اصل الامتنان حاصل حتى بالرفع الواقعي وانْ كان الامتنان يكفي فيه رفع ايجاب الاحتياط فقط.

الثانية ـ انَّ ظاهر الحديث انَّ المرفوع لولاهذا الحديث كان موضوعاً على الامة وهذا لايناسب الّا الرفع الظاهري فانه لولاه كان ايجاب الاحتياط موضوعاً على الامة، وامّا الواقعي فليس كذلك اذ قد لايكون مالايعلمونه من التكاليف ثابتاً في الواقع.

وهذا انما يتم لوأُريد بما لايعلمون أي بالموصول عنوان التكليف الذي لايعلمونه لاواقع التكليف وإلّا كان مقدر الوجود وكان المعنىٰ أنّ التكليف الواقعي لولم يعلم به المكلف رفعناه عنه فلايلزم الاشكال المذكور، الّا أنه لايبعد اَنْ يكون الظاهر هوالاول فانَّ عنوان مالا يعلمون يصدق على نفس الشك في التكليف سواءً كان تكليف في الواقع أم لا .

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

ظاهري لامحالة[١].

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

الاولى ـ في امكان تصوير جامع بينهما ثبوتاً.

الثانية ـ في عموم مفاد الحديث اثباتاً.

اما الجهة الاولى ـ فالاشكال في العموم انما ينشأ من ناحية انَّ المشكوك وما لايعلمونه في الشبهة الحكمية غير المشكوك في الشبهة الموضوعية فانه في الاول هو الحكم وفي الثاني الموضوع الخارجي فكيف نتصور الجامع بينهما.

وقد أفاد صاحب الكفاية (قده): بانَّ الحديث ورد بعنوان مالايعلمون واسم الموصول مدلوله يساوق الشيء وهو جامع بين التكليف والموضوع الخارجي لانَّ كلاً منهما شيء لايعلمونه فيكون مشمولاً للحديث اذا كان قابلاً للرفع الشرعي.

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

وقد أُجيب على هذا الاعتراض بوجوه:

الاول ـ ماذكره المحقق الاصفهاني(قده) من انَّه لابأس بأنْ يكون اسناد واحد من ناحية حقيقياً ومن ناحية اخرى مجازياً لانَّ التقابل بين الحقيقة والمجاز ليس تقابلاً حقيقياً كالاضداد بل بالاعتبار فلامانع من صدقهما معاً في اسناد واحد باعتبارين، فاسناد الرفع في الحديث الى الشيء أي الموصول من حيث انطباقه على التكليف

١ ـ لاوجه لهذا الاستظهار بل الظاهر من الموصول ثبوت أمر لايعلم به المكلف وهويكفي في الترخيصى له فانه يعلم اما بعدم وجود تكليف واقعاً او انه مرفوع عنه على تقدير وجوده.

كما أن الاطلاق ومقدمات الحكمة كمايكون في طول تحديد مفهوم اللفظ كذلك يكون في طول تحديد متعلق اللفظ وهو الرفع في المقام وانه التكليف الواقعي اوايجاب الاحتياط بلحاظه فلايمكن اثبات ذلك بالاطلاق. نعم لوفرض ان الرفع متعلق بالعقوبة والتبعة ولكن احتملنا مع ذلك ان يكون رفعها باعتبار رفع منشئها وهوالحكم الواقعي صح التمسك بالاطلاق المذكور لاثبات ظاهرية الرفع.

يكون حقيقياً ومن حيث انطباقه على الموضوع الخارجي يكون عنائياً.

وهذا الجواب غير تام، اذ ليس المقصود ـ بحسب الظاهر ـ انَّ هذا الاسناد في عالم التطبيق والانحلال بلحاظ مصداقه الذي هو التكليف يكون حقيقياً وبلحاظ الموضوع الخارجي يكون عنائيّاً ليتجه ماذكر بل الملحوظ مرحلة الاستعمال والاسناد الكلامي التي هي مرتبة اسبق من مرحلة انحلال المعنى على مصاديقه خارجاً حيث يقال في هذه المرتبة بانَّ الهيئة المستعملة في النسبة الاسنادية امّا اَنْ تكون مستعملة فيما هو له فيكون حقيقة أو في غير ماهو له فيكون اسناداً عنائياً واستعمالاً مجازياً لانَّ النسبة الى ماهو له غير النسبة الى غير ماهو له سنخاً فلايمكن الاستعمال فيهما معاً لانه من الاستعمال في اكثر من معنى والجامع بينها غير موجود لتباين النسبتين سنخاً فلابدَّ من الاستعمال في احداهما وطرف النسبة الى ماهو له يستحيل اَنْ يكون له اطلاق لغير التكليف كما هو واضح.

الثاني ـ ماذكره من انَّ الشيء اذا شمل الحكم والموضوع الخارجي معاً فقد اسند الرفع الى المركب ممّا له الرفع وما ليس له الرفع والمركب ممّا له ومالـيس له الرفع ليس له الرفع كما انَّ المركب من الذاتي والعرضي ليس بذاتي.

وفيه: اولاً ـ ماتقدم في مناقشة الكلام السابق من انَّ النسبتين متغايرتان سنخاً فلايكفي مجرد توسيع نطاق طرف النسبة للتعميم، فانَّ هذا انما يفيد في سنخ نسبة واحدة لانسبتين متغايرتين بالهوية كالتغاير بين النسبة الابتدائية والظرفية فانهما لايمكن جمعهما في واحد مهما وسَّعنا الطرف.

وثانياً ـ انَّ الصياغة المذكورة غير سليمة، لانَّ المركب ممّا يقبل الرفع وما لايقبل لواُريد به العام المجموعي ـ كما هو ظاهر كلمة المركب ـ قابل للرفع حقيقة برفع الجزء القابل منه فانَّ المركب ينتفي حقيقة بانتفاء جزئه ولهذا لابدَّ من تعديله والتعبير عنه بالجامع بين مايقبل وما لايقبل فانه لايقبل الرفع حقيقة لانَّ رفع الجامع لايكون الاّ برفع تمام مصاديقه فاذا كان فيها ما لايقبل الرفع فالجامع أيضاً لايقبله[1].

١ـ الاّ انَّ رفع الجامع بمعنى صرف الوجود خلف الانحلالية المطلوبة ولازمه انه لوثبت التخصيص في مورد فلايمكن اثبات الرفع في غيره.

الثالث ـ ماذكره المحقق العراقي(قده) من ارادة التكليف الاعم من الحكم الكلي والجزئي ويكون الاسناد اليه حقيقياً لامحالة.

وهذا الجواب وإنْ كان يحلّ المشكلة بلحاظ فقرة ما لايعلمون وعمومها للشبهتين الّا انه يبقىٰ الاشكال بلحاظ الفقرات الثمان الاخرى، فانَّ المراد من الموصول فيها لايكون الّا الفعل الخارجي لان مايضطر اليه أو ما لايطيقونه هو الفعل لاالحكم الشرعي فيبقىٰ الاشكال في كيفية الجمع بين اسناد الرفع اليها الذي لايكون الّا مجازياً واسناده الى ما لايعلمون بمعنىٰ الحكم الذي يكون حقيقياً.

الرابع ـ انَّ الرفع في الحديث عنائي على كل حال، اذ ليس المقصود منه الرفع الحقيقي الواقعي بل الظاهري وهو رفع بالعناية والمجاز على كل حال سواءً اسند الى التكليف أو الى الموضوع الخارجي فالهيئة مستعملة في اسناد مجازي والمعنىٰ أن الكلفة والتبعة المترتبة علىٰ مالايعلمونه أو لايطيقونه مرفوع سواءً كان حكماً أو فعلاً وموضوعاً خارجياً.[1]

الجهة الثانية ـ مقتضى الاصل اطلاق الموصول للشبهتين معاً بعد اَنْ تمّ تصوير الجامع في الجهة السابقة فلابدَّ لمدعي التقييد من ابراز مقيد وهنا دعويان متقابلان:

الاولى ـ دعوى الاختصاص بالشبهة الموضوعية بقرينة السياق في الفقرات الثمانية الأُخرى حيث انها جميعاً يراد بالموصول أو غيره فيها الموضوع الخارجي فبظهور السياق في وحده المراد يحمل الموصول في ما لايعلمون على الفعل.

وفيه: انَّ الاختلاف في الدالين الواقعين في السياق الواحد تارة يكون بلحاظ مدلوليها الاستعمالي كما اذا قال زر الامام وصلِّ خلف الامام فيراد بالاول المعصوم

١ـ هذا يتم علىٰ فرض اخذ التقدير في اسناد الرفع واما اذا فرض إسناده الىٰ نفس الامور التسعة ويكون المرفوع الوجود التشريعي والتحميلي او الخارجي لها فمن الواضح ان الرفع التشريعي للموضوع المجهول رفع عنائي بخلاف الرفع التشريعي للحكم المجهول وان كان الرفع ظاهرياً على كل تقدير فلايمكن الجمع بينهما فى نسبة واحدة ويمكن الجواب: بافتراض ان الرفع مسند في تمام الفقرات الىٰ ما ارتكبه المكلف خطأ او نسيانا او اضطراراً اوجهلاً سواءً كان من جهة الجهل بالموضوع او بالحكم فشرب التتن الذى ارتكبه المكلف لعدم علمه بحرمته مرفوع عنه وبهذا النظر العرفي يكون مالا يعلمون منطبقاً على نفس الفعل الصادر خارجاً حتى فى الشبهات الحكمية فلايلزم كون المرفوع غير مالا يعلم به نعم تأتي علىٰ هذا التفسير شبهة اختصاص الرفع بموارد صدور الفعل عن المكلف في مورد الجهل غفلة اولكون الجهل جهلاً مركباً وهذا غير البراءة المبحوث عنها فيكون وزان حديث الرفع وزان قوله(ع) (من ركب امراً بجهالة فلاشئ عليه) فتأمل جيداً.

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

الثانية ـ ماابرزه المحقق العراقي (قده) من دعوى الاختصاص بالشبهة الحكمية لانّ ما لايعلمون لاينطبق على الموضوع الخارجي لانّ الموضوع الخارجي ذاته معلومة وانّما الشك في وصفه وعنوانه وهذا بخلاف الحكم.

وفيه: اولاً ـ يكفي الجهل بالعنوان لصحة تطبيق الموصول على العنوان الخارجي كشرب الخمر فيقال انه ممّا لايعلمونه.

وثانياً ـ في جملة من الموارد تكون الذات الخارجية ايضاً مشكوكة كما اذا شك في ذات نزول المطر وعدمه وكان موضوعاً لحكم. فالصحيح هوعموم الحديث للشبهتين.

المقام الثالث ـ في فقه الحديث وذلك ضمن جهات عديدة.

الجهة الاولى ـ انه ورد في الحديث فقرات عديدة لا تقبل الرفع من الشارع بما هو شارع ومولى فنحتاج الى عناية واعمال تصرف في الرفع أو المرفوع وتلك الفقرات هي جميع فقرات الحديث عدا ما لايعلمون. من هنا ينفتح أمامنا احتمالات ثلاثة:

الاول ـ اَنْ يلتزم بالتقدير فيقال بانّ المرفوع هو الآثار المترتبة على الموضوعات الخارجية.

الثاني ـ اَنْ يكون الرفع مسنداً حقيقة الى الفعل بلا تقدير ولكنه بما هو موجود في عالم التشريع موضوعاً للاحكام الشرعية فيكون نظير (لارهبانية في الاسلام) الذي هو نفي لوجودها في عالم التشريع[1].

١ ــ بل الظاهر في المقام رفع هذه الامور بما هي امور ثقيلة توضع على عاتق المكلف وفي ذمتهم من خلال التكليف فيكون المعنىٰ رفع تسجيل تلك الامور على المكلف فترتفع العقوبة ومايشابهها من الآثار التحميلية التي تكون بحسب مناسباتها العرفية تبعات تسجيل الفعل علىٰ المكلف فليس المرفوع الوجود التشريعي المطلق ولاالوجود الاستساغي التشريعي كما في (لارهبانية في ←

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

وعلى جميع هذه الاحتمالات يكون الحديث حاكماً على ادلة الاحكام المترتبة على الافعال المضطر اليها أو الواقعة خطأ أو نسياناً أو غير ذلك لانه ناظر اليها وهو ملاك الحكومة وجوهرها الّا انه بناءً على الاولين تكون حكومته بلحاظ النظر الى عقد الحمل من ادلة تلك الاحكام وبناءً على الأخير تكون الحكومة بلحاظ عقد الوضع فيها. وبهذا يظهر انَّ الميزان في تشخيص انَّ الحكومة بلحاظ عقد الوضع أو الحمل هو انه ان ابقي المرفوع على حقيقته وكان التصرف في الرفع وانه تنزيلي فالحكومة بلحاظ عقد الوضع وإنْ كان المرفوع هو الأثر أو موضوعية المرفوع له الذي يعني ترتب الأثر عليه فالحكومة بلحاظ عقد الحمل لامحالة. كما ظهر بذلك وجه الضعف فيما افاده المشهور في المقام من انَّ العنوان الذي تعلق به الرفع أي المرفوع إنْ كان عنواناً أوّلياً وهو نفس عناوين الافعال المضطر اليها أو الصادرة نسياناً أو خطئاً فالحكومة بلحاظ عقد الوضع كلاربا، وإنْ كان المرفوع عنواناً ثانوياً أي عنوان الاضطرار والنسيان والخطأ فالحكومة بلحاظ عقد الحمل بدعوى انَّ المرفوع على الاول لامحالة هو الموضوع والفعل الخارجي الذي يكون موضوعاً للحكم لامحالة وعلى الثاني فحيث انَّ العنوان الثانوي المذكور ليس هو موضوع الحكم فلايكون النفي والرفع بلحاظه بل لايعقل ذلك لانه خلف المقصود اذ معناه رفع أثر الاضطرار أو الاكراه فيتعين انْ تكون الحكومة بلحاظ الحكم وعقد الحمل، وحديث الرفع من قبيل الثاني لانَّ الرفع قد تعلق فيه بالعنوان الثانوي كعنوان مااضطروا اليه وما استكرهوا عليه والخطأ والنسيان فحينئذ إنْ كان يراد رفع العنوان الاولي وهو ذات الفعل الذي وقع الاضطرار اليه فهو خلاف ظاهر تقييديه كل عنوان يؤخذ في موضوع حكم وإنْ كان يراد رفعه بعنوانه الثانوي فهو خلف المقصود لانَّ المراد رفع حكم الفعل في نفسه لاحكم الاضطرار الذي هو الرفع والعذر.

→

الاسلام). ومما يؤيد هذا المعنى الذي أستظهرناه ورود التعبير بـ(وضع عن امتي) في بعض الاحاديث بدلاً عن (رفع) وهو أوضح في الدلالة على مابيناه. ولعل مقصود سيدنا الاستاذ ـ قدس سره ـ ذلك ايضاً.

وفيه: ما عرفت من انّه قد يتعلّق الرفع بالعنوان الأولي وتكون الحكومة مع ذلك بلحاظ عقد الحمل، وذلك فيما لوأُريد نفي الوجود التشريعي للموضوع لاالخارجي كما انه اذا تعلّق النفي بالعنوان الثانوي لايتعيّن آنْ تكون الحكومة بلحاظ عقد الحمل. وما ذكر في الاشكال جوابه انَّ حيثية العنوان الثانوي حيثية تقييدية للرفع نفسه لاللمرفوع فالمرفوع هو الفعل الذي اضطر اليه والاضطرار موضوع للرفع الذي هو الحكم في الجملة فليس ارادة رفع الفعل بالعنوان الاولي مخالفاً لظهور كل عنوان أخذ في موضوع الدليل في التقييدية وهذا هو المفهوم من مثل هذه الجمل ولوعلى اساس مناسبات الحكم والموضوع العرفية[1]

وانْ شئت قلت: انَّ رفع العنوان الاولي هو رفع للعنوان الثانوي ايضاً ولكنها على نحو السالبة بانتفاء الموضوع لاالمحمول ولولا هذا لم يكن مجرد جعل النفي نفياً للحكم لاللموضوع دافعاً للاشكال المذكور اذ يقال بانَّ المنفي هل هوحكم العنوان الاولي أو الثانوي فالأول خلاف الظهور المذكور والثاني خلف المقصود. فالصحيح في ميزان كون الحكومة بلحاظ عقد الوضع أو الحمل ما ذكرناه آنفاً. بقيت نقطتان:

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

الّا انَّ الصحيح جريان اصالة عدم التقدير دون الظهور الآخر فانه المتعين عرفاً في

١ ــ لابدَّ من التمييز بين نفي عنوان كالربا أو الاضطرار فيقال لاربا أو لااضطرار او رفع الاضطرار وبين قولنا رفع مايضطر اليه فانه في الاول يكون النفي سلباً لوجود ذلك العنوان استطراقاً الى سلب حكمه فلابدَّ من آنْ يكون الحكم المسلوب حكم نفس ذلك العنوان ويكون ذلك العنوان حيثية تقييدية فيه واما في الثاني فالرفع أُسند الى الفعل الذي فرغ عن الاضطرار اليه فلايمكن أن يكون الرفع متوجهاً اليه بل الى الفعل ويكون الاضطرار حيثية دخيلة في الرفع.

دوران من هذا القبيل اذ لاينبغي الاشكال في انَّ العرف يرىٰ في التقدير عناية فائقة بخلاف المعنىٰ الثاني فظاهر السياق هو الاحتمال الثاني عرفاً.

واذا أردنا اَنْ نبيّن ذلك صناعياً أمكن القول بانَّ اصالة الظهور في العناوين التسعة التي يراد بها اثبات انَّ المقصود منها وجوداتها الخارجية يعلم بعدم مطابقتها للمراد الجدّي بمعنى انا نعلم بانَّ المراد الجدّي هو نفي الحكم عن هذه العناوين لانفيها انفسها وانَّما الشك في المراد الاستعمالي لألفاظها وقد تقرّر في محله انَّ اصالة الظهور انَّما تجري لتشخيص المراد، وامَّا اذا كان المراد معلوماً وكان الشك في الاستعمال فلاتجري اصالة الظهور ولهذا لاتجري اصالة العموم لاثبات التخصص.

لايقال ـ كما لاتجري اصالة الظهور المذكور كذلك لاتجري اصالة عدم التقدير لكون المراد معلوماً وانَّما الشك في كيفية الاستعمال.

فانه يقال: حيث انَّ اصالة عدم التقدير يثبت بحسب النتيجة انَّ المنفي تمام الآثار بينما بناءً على التقدير لايمكن اثبات ذلك ـ على ما سوف يقع البحث عنه أيضاً ـ أمكن اجراء الاصل المذكور لوقوعه في طريق اثبات اطلاق المراد الجدّي لامحالة هذا مضافا الىٰ ان عناية الاحتمال الثاني يقتضيها نفس ظهور حال الشارع في ان الرفع صادر منه بماهو شارع وبما هوانشاء لااخبار بخلاف عناية التقدير فانها خلاف الاصل حتىٰ في كلام الشارع بما هو مستعمل.

٢ ـ في ثمرات الاحتمالات المتقدمة. امّا الثمرة المترتبة على الأول دون الأخيرين: انه بناء على الاول يكون الحديث مجملاً من حيث انَّ المنفي تمام الآثار أو خصوص المؤاخذة ولايمكن رفع الاجمال لاعلى اساس قرينية مناسبة عرفية كما في بعض المقدرات مثل (حرمت عليكم الميتة أو حرمت أُمهاتكم) اذ كلا التقديرين يكون مناسباً، ولاعلى اساس حذف المتعلق واستفادة الاطلاق منه لما تقدم منّا مراراً من انَّ موضوع الاطلاق انما يتمّ حيث يكون هناك مفهوم معين يشك في المراد منه لاما اذا شك في المفهوم المقدر وانه الاعم أو الأخص. فانَّ مقدمات الحكمة لا تعين المفهوم وانما تثبت عدم القيد فيه، وعليه فلابدَّ من الاقتصار على القدر المتيقن وهو رفع المؤاخذة بينما على الاخيرين يكون مقتضى اطلاق رفع الوجود التحميلي أو الخارجي لتلك الموضوعات نفي تمام التحميلات التشريعية أو رفع الوجود الخارجي بلحاظ تمام

تلك الآثار. وامّا الثمرة بين الاخيرين فقد تظهر في موردين:

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

وقد ناقش المحقق النائيني (قده) في شموله لذلك بدعوى: انَّ الحديث بلسان النفي والرفع ونفي الترك عبارة عن الوضع عرفاً لاالرفع فالتقابل الارتكازي عرفاً بين الوضع والرفع يمنع من اطلاقه للاضطرار الى الترك من اجل نفي آثاره التحميلية. وهذا المطلب إنْ تمّ فسوف يبرز فرقاً وثمرة بين الاحتمالين الأخيرين، اذ هذا البيان انَّما يتمّ بناءً على الاحتمال الثالث الذي يكون النظر فيه الى العالم الخارجي لاالاحتمال الثاني الذي يكون النظر فيه الى عالم التشريع لانَّ التقابل بين الرفع والوضع انَّما يكون لوكان النظر الى الخارج اذ لاواسطة بين الوجود خارجاً وعدمه كذلك وامّا بلحاظ عالم التشريع فرفع موضوعية الترك لايعني وضع موضوعية الفعل لانَّ الوجود التشريعي أمر ثبوتي ويعني وقوعه موضوعاً للحكم والتشريع وتطبيق الحديث على الترك في هذا العالم لايعني الّا نفي وقوعه موضوعاً له وهو غير وقوع الفعل موضوعاً. وهذا احد الموارد التي ذكرنا سابقاً بانها تدلّ على تذبذب كلمات الميرزا(قده) بين الاحتمالين الثاني والثالث، أضف الى ذلك عدم تمامية البيان المتقدم حتى على الاحتمال الثالث لانه يكفي في اشباع التقابل الارتكازي المذكور بين الوضع والرفع انَّ الرفع منصب ولوعنواناً على أمر ثبوتي وهو عنوان مااضطروا اليه سواءً كان فعلاً أو تركاً.

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

ثم لو قلنا في المورد الاول بانَّ الحديث لايشمل الاضطرار الى الترك فسوف تختص

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

الجهة الثانية ـ في امكان استفادة انحفاظ الملاك والمقتضي للحكم المرفوع في موارد هذه العناوين التسعة، وثمرته انه لو اوقع المكلف مثلاً ما لايطيقه أو اضطر الى تركه عرفاً لاعقلاً كان صحيحاً لكفاية انحفاظ الملاك في الصحّة بينما لولم يمكن استفادة ذلك من الحديث فلا كاشف عن الملاك حينئذ ومعه لاطريق الى اثبات الصحة.

ويمكن تقريب هذه الاستفادة بأحد تقريبين:

١ ـ انَّ مساق الحديث هو الامتنان والتلطف على الامة، وهذا انَّما يكون مع فرض وجود الملاك والمقتضي للحكم وامّا عدم الحكم لعدم ملاكه ومقتضيه فلايكون فيه امتنان أو تفضل، وهل هذا الّا من قبيل اَنْ يقول الاب لابنه انني امتن عليك بعدم طلبي للماء منك لعدم كوني عطشاناً مثلاً؟.

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

٢ ـ اَنْ يستفاد ذلك من كلمة الرفع فانها تستعمل في موارد النفي بعد الوجود فلابدَّ من افتراض نحو وجود للمرفوع وهو الوجود الشأني والاقتضائي.

وهذا الوجه غير تام أيضاً، امَّا علىٰ الاحتمال الثالث فواضح لانَّ مناسبة الرفع انَّما يكون بناءً عليه باعتبار وجود المرفوع خارجاً وانَّ الرفع تنزيلي. وامّا على الاحتمالين الاولين فلعدم انحصار مناسبة الرفع بما ذكر بل يمكن اَنْ يكون باعتبار ثبوت تلك الأحكام في موارد العناوين التسعة في اول الشريعة أو في الشرائع السابقة كما يمكن اَنْ تكون مناسبة الرفع اثباتاً لا ثبوتاً بمعنى انَّ الاحكام المرفوعة كانت ثابتة

باطلاق ادلتها لولا الرفع.

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

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

٢ ـ الآثار المترتبة على الشيء مقيداً بعدم طرو احد تلك العناوين كما في ترتب الكفارة مثلاً المقيد موضوعها بالافطار العمدي.

٣ ـ الآثار المترتبة على الشيء مقيداً باحد تلك العناوين كوجوب سجدتي السهو لمن سهىٰ في صلاته.

والاول هو القدر المتيّقن من الآثار المرفوعة بهذا الحديث، كما انَّ النوع الثاني لااشكال في خروجه عن الحديث تخصصاً لانه بطرو احد العناوين التسعة يرتفع موضوع هذا النوع من الآثار، وامّا القسم الثالث فمن الواضح انه اذا دلَّ دليل على ثبوته فسوف يكون مقدماً على الحديث سواءً قيل بشموله لنفي هذا القسم أم لا لانه شمول اطلاقي فيخصص بذلك الدليل. ولو احتمل ثبوته بلادليل عليه فبناءً على شمول الحديث لنفيه يتمسك به فينفىٰ بالدليل والاّ فينفى بالأصل النافي إنْ تمّ موضوعه.

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

الاّ انَّ هذا المقدار من البيان يمكن اَنْ يجاب عنه: بانه على تقدير شمول الحديث لهذا القسم لايبقى دليل على وجود مقتضٍ لثبوته لكي يقال بانَّ هذه العناوين مقتضية ومانعة في نفس الوقت.

ومن هنا قد يطوَّر هذا الكلام بانّا نثبت الاقتضاء بالبيان المتقدم في الجهة السابقة. الاّ انه مع ذلك لايتم، لانه انَّما يصحّ فيما لوفرض انَّ العناوين المذكورة بذاتها تقتضي وضع ذلك الأثر ورفعه لا مااذا كان فيها خصوصيتان وحيثيتان تكون باحداهما مقتضية للوضع وبالأخرىٰ للرفع نظير مايستفاد من مثل قوله(ص) (لولا أن

اشقّ على أُمّتي لامرتهم بالسواك)[1].

والصحيح أن يقال: في توجيه عدم شمول الحديث لهذا الصنف من الآثار انَّ هذه العناوين تارة تؤخذ كمعرف للعنوان الاولي فيكون المرفوع هو العنوان الاولي والحيثيات التسعة الثانوية حيثيات في الرفع ـ كما هو الصحيح ـ، واخرى تؤخذ موضوعاً وقيداً في المرفوع، فعلى الاول لامعنى لانْ يطبق الحديث على القسم الثالث اذ ليس الحكم فيه مرتباً على العنوان الاولي، وعلى الثاني يختص الحديث بالقسم الثالث ولايشمل الاول. فالجمع بين الأمرين غير تام وبما انَّ الثاني غير محتمل ولامناسب عرفاً مع الظاهر من الحديث يتعيّن الاول.

الجهة الرابعة ـ انَّ هناك قرينتين على امتنانية الحديث لفظية وسياقية، امّا القرينة اللفظية فهي كلمة (عن) الظاهر في رفع الشيء الثقيل وذي التبعة، وامّا السياقية فاضافة الرفع الى الامة فانَّ هذا لسان التحبب والتلطف، والقرينتان وانْ افادتا معنى واحداً وهو عدم انطباق الحديث في مورد لاامتنان للرفع فيه الّا انَّ هناك فرقاً بينهما من حيث مقدار التقييد والتحديد الذي يحصل على أساس كلّ منهما لاطلاق الحديث، فالقرينة اللفظية لا تقتضي التقييد بأكثر من اَنْ يكون في رفع التكليف امتناناً لمن رفع عنه سواءً كان فيه ما يخالف الامتنان للآخرين أم لا، بينما القرينة السياقية تمنع عن اطلاق الرفع لما اذا كان فيه ما يخالف الامتنان ولو بالنسبة الى الآخرين وقد فرع الفقهاء على هذا موردين:

١ ـ انهم فرقوا بين معاملة المضطر والمكره، ففي بيع المضطر مثلاً الى البيع حكموا بصحته وعدم شمول الحديث له بخلاف بيع المكره لانَّ نفي صحة الاول خلاف الامتنان عليه والحديث مقيد بصورة الامتنان.

٢ ـ لو اكرهه على اَنْ يضرب شخصاً آخر والّا ضربه، فانهم قالوا بعدم شمول رفع ما استكرهوا عليه لنفي حرمة الضرب لانه على خلاف الامتنان للأُمة، وانْ كان على وفق الامتنان في حق المكره وكلا التفريعين صحيح.

والمحقق العراقي(قده) اضاف على التفريعين امراً ثالثاً حاصله: انه يترتب على

١ ــ من لايحضره الفقيه، ح١، باب السواك ، ح١٦.

ورود الحديث مساق الامتنان عدم شموله لما اذا كان الاضطرار بسوء الاختيار اذ عدم رفع الحكم في حق من يلقي بنفسه في الاضطرار ليس على خلاف الامتنان.

وهذا الكلام بهذا البيان لايخلو من غموض، لوضوح انَّ رفع الحكم الالزامي عمن القىٰ نفسه في الاضطرار امتنان على كلّ حال كيف ورفع المؤاخذة حتى من العاصِي امتنان عليه.

نعم لابأس بدعوى انَّ الحديث ليس له اطلاق لموارد الاضطرار بسوء الاختيار، لانَّ مثل هذا الانسان لايستحق الامتنان بحسب المرتكزات العرفية التي قدتكون بمثابة القرينة المتصلة بالخطاب.

ويمكن اَنْ يقال: بانَّ حديث الرفع لااطلاق له في نفسه لموارد الاضطرار بسوء الاختيار، لانَّ المراد بالاضطرار فيه الاضطرار الى ما هو محظور شرعاً في تمام عمر وزمان التكليف لاخصوص زمان الأداء والارتكاب وهذا غير صادق في موارد الاضطرار بسوء الاختيار. هذا مضافاً الى انه بحسب الحقيقة في موارد الاضطرار بسوء الاختيار تكون المؤاخذة على الايقاع في الاضطرار كمن يسقط نفسه من شاهق مثلاً اذ يسقط التكليف من حينه ويكون عصياناً للمولى وخروجاً عن قانون العبودية[1] والحديث يرفع المؤاخذة على ما ينطبق على عنوان الاضطرار لا ما لاينطبق عليه وهو الإلقاء في الاضطرار.

وإنْ شئت قلت: انَّ الحديث انَّما يجري في مورد يترقب فيه اَنْ تكون المؤاخذة على الفعل المضطر اليه لولا الرفع وهو انَّما يكون في الاضطرار لابسوء الاختيار وامّا فيه فالعقاب على نفس الايقاع في الاضطرار الى المخالفة.

الجهة الخامسة ـ أفاد الميرزا(قده) انه شذّ عنوانان ـ وهما الخطأ والنسيان ـ عن العناوين الاخرى في السياق فلم يقل ما نسي أو أخطأ فيه ممّا قديشعر بانَّ المقصود رفع آثار نفس الخطأ والنسيان. وقد افاد(قده) بانَّ الصحيح انَّ المراد بهما المنسي وما

١ ــ سقوط التكليف من حين الاقدام انما يكون بملاك عدم محركيته لوكان باقياً لامن باب انَّ نفس الاقدام مبغوض للمولى نفسياً، فالمؤاخذة على الفعل الصادر منه دائماً فلوفرض التسليم بصدق الاضطرار عليه كان مرفوعاً لامحالة، نعم لابأس بدعوىٰ ان مفهوم الاضطرار مطعم ايضاً بعدم اختيارية اصل صدور الفعل من المكلف بحيث يكون مُلجَأ عليه وهذا لايصدق مع سوء الاختيار وهذا رجوع الى المناقشة السابقة.

وقع فيه الخطأ ايضاً فالمرفوع هو الفعل بعنوانه الاولي كما هو في العناوين الاخرى، اذ لوأُريد رفع نفس النسيان والخطأ لكان حال المكلف الناسي والمخطئ أسوء ممّا اذا لم يرفع عنه الخطأ والنسيان اذ رفع النسيان عنه يعني افتراضه غير ناسٍ فيكون معاقباً عليه، وكأنَّ هذا الكلام منه(قده) يناسب مع تصورات الاحتمال الثالث الذي كان الرفع فيه رفعاً للوجود الخارجي تعبداً وتنزيله منزلة نقيضه، اذ بناءً على الاحتمال الثاني لايلزم من نفي موضوعية الخطأ أو النسيان في عالم التشريع تنزيله منزلة الموضوع في دليل العمد كما تقدم. الّا انه مع ذلك يتم ما قصده الميرزا(قده) من انَّ المراد رفع آثار العنوان الاولي في الخطأ والنسيان ايضاً وذلك لأمرين:

١ ـ اَنْ نبني على انَّ الرفع في الحديث بنكتة مقتضي الوضع الا ثباتي لولا الرفع وهو ثبوت الاحكام بعموم دلالتها الاولية فانَّ هذه المناسبة تقتضي اَنْ يكون النظر في الرفع الى الاحكام التابعة للعناوين الاولية لاالثانوية وانَّ هذه العناوين حيثيات في الرفع لاالمرفوع كما هو واضح.

٢ ـ وحدة السياق فانَّ العناوين الثانوية الاخرى حيث انها اخذت كلها معرِّفة ومشيرة الى العنوان الاولي المرفوع وجعلت هي حيثية للرفع فكذلك يفهم انَّ عنوان الخطأ والنسيان كذلك ولاينقض بالحسد والطيرة فانها عناوين اولية وليست كالخطأ والنسيان عناوين ثانوية فسياقها سياق منفصل.

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

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

الحديث ناظر الى افعال المكلفين فيرفع اثارها واحكامها اذا انطبق عليها احد العناوين التسعة وامّا ما لايكون بما هو فعل للمكلف وصادر عنه موضوعاً لحكم بل هو موضوع له كيفما اتفق كالملاقاة مع النجس مثلاً فلايرفع اثره بالحديث وانْ وقع بفعل المكلف لانَّ الحديث ناظر الى رفع أثر افعال المكلفين.

وهذا الجواب لابأس به لولا انه لايرفع الاشكال نهائيّاً، فانه يفيد في مثال الملاقاة مع انَّ هناك مايكون فعلاً للمكلف وموضوعاً لآثار تحميلية ومع ذلك لا ترتفع تلك الآثار بالحديث كالا تلاف نسياناً لمال الغير في مورد لايكون تلفه موجباً للضمان فانه فعل للمكلف وبما هو كذلك يقع موضوعاً للضمان، وكمس الميت فانه فعل للمكلف وليس كالملاقاة التي قدتقع بين شيئين بلانسبة الى المكلف فهل يقال بشمول الحديث لرفع الضمان في الاول ووجوب الغسل في الثاني اذا وقعا باحد العناوين التسعة؟

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

الجهة السابعة - في نظرة اجمالية لتطبيق حديث الرفع على اقسام الحكم، ذلك انَّ الحكم تارة يكون تكليفياً واخرى وضعياً والاول تارة يكون استقلالياً واخرى ضمنياً.

امّا التكليف الاستقلالي فقد اتضح مما سبق بعض الضوابط لتطبيق الحديث

عليه، ونضيف هنا انه اذا فرض انَّ الحكم الاستقلالي كان على نحو مطلق الوجود فلااشكال في شمول الحديث اذا انطبق احد العناوين التسعة الواردة فيه على ترك فرد من الافراد التي انحل اليها التكليف هذا اذا كان الاكراه أو الاضطرار الى المخالفة، وامّا اذا اكره الى فعل التكليف بانْ اكره مثلاً على اكرام عالم في مقام امتثال اكرم العلماء فلايشمله الحديث لنفي وجوب اكرامه حتى على الاحتمال الثالث لعدم الامتنان في رفع وجوبه، وامّا اذا كان التكليف بنحو صرف الوجود فانْ اكره أو اضطر الى ترك صرف الوجود الواجب فهذا لااشكال في شمول الحديث له وامّا اذا اكره على ترك فرد من افراد الطبيعة الواجب صرف وجودها فلايشمله حديث الرفع لانَّ ما هو متعلق الحكم في عالم التشريع لااكراه ولااضطرار الى تركه. نعم بناءً على الاحتمال الثالث من تنزيل الترك أو الفعل الخارجي اذا انطبق عليه احد العناوين منزلة نقيضه قد يقال بانَّ هذا تنزيل للترك منزلة الفعل فيكون تعبداً بالفعل وهو امتثال تعبدي فلايجب على المكلف الاتيان بصرف الوجود ضمن فرد آخر[1] الاّ انَّك عرفت بطلان هذا الاحتمال.

امّا التكليف الضمني فلو اضطر الى تركه أو اكره عليه في جزء من الوقت فلااشكال في عدم انطباق الحديث عليه لانَّ ماصار مصباً للعنوان ليس بنفسه متعلقاً للحكم بل مصداق له وامّا اذا كان مستوعباً في تمام الوقت فيشمله الحديث. ودعوى: انَّ الواجب هو الفعل والاضطرار وقع على الترك وهو لم يكن متعلقاً للحكم لكي يكون له وجود تشريعي فيرفع. جوابها: انه بحسب نظر العرف له وجود تشريعي لانَّ طلب الفعل نهي عن الترك ولوعرفاً.

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

١ ــ بل لايتم حتى على الاحتمال الثالث لانه تعبد بفعل الفرد لاصرف الوجود الذي هو موضوع الاثر، والمستفاد من الحديث التعبد فيما هو موضوع الاثر نفياً واثباتاً.

والشرطية فتقيدها وبذلك يرجع الى عموم الامر بأصل المركب.

لايقال: لنطبق الحديث على الجزئية أو الشرطية فانها شرعية ايضاً لانها بالتبع قد أوجدها الشرع ولوبايجاد منشأ الانتزاع فتكون قابلة للرفع والوضع.

فانه يقال: انَّ الثقل ليس في وضع الجزئية أو الشرطية بل في وضع التكليف بالجزء أو الشرط بل ثبوت الجزئية المستلزم لسقوط الأمر هو الموافق مع المنّة على العبد لاالعكس.

نعم هناك بيانان يمكن على اساسهما تخريج الصحة:

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

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

وفيه ـ اولاً ـ انه انَّما يتم لوكان الموضوع لوجوب القضاء هو الترك لاالفوت الذي هو مسبب عن الترك ونتيجته بناءً على استظهار اختصاص الحديث بما يكون فعلاً مباشراً للمكلف سلباً أو ايجاباً لامترتباًعليه وكذلك لوكان الموضوع عدم الاتيان المحمولي لوقيل باختصاص الحديث بما يكون موضوعاً للحكم بما هو مستند الى المكلف لاالاعم منه ومن العدم المحمولي الصادق مع السالبة بانتفاء الموضوع ـ وهو المكلف ـ كما في عدم الاتيان.

وثانياً ـ انَّ ترتب وجوب القضاء لانكتة في دليله يقتضي الدلالة على انَّ الاختيار والعمد دخيل فيه اذ ليس هوعقوبة بل استيفاء لما بقي من الملاك كما انه ليس متعلقاً للتكليف بل موضوعاً وليس مستبطناً بذاته للقصد والاختيار كالمعاملات.

وامّا الاحكام الوضعية كما في الاكراه على البيع أو الاضطرار اليه فلايوجد فيها مزيد كلام على ما تقدم في مجموع ما سبق. الّا انه اذا كان الاكراه الى ترك معاملة كان يقصدها كمن قصد طلاق زوجته فاكره على تركه فقد يتخيل اجراء الحديث لاثبات وقوع النتيجة المطلوبة باحد تقريبين:

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

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

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

ويستخلص مما سبق شرائط اربعة لتطبيق حديث الرفع على مورد:

١ ـ اَنْ يكون موضوعاً أو متعلقاً لحكم شرعي لكي يكون له وجود تشريعي.

٢ ـ اَنْ يكون رفعه موافقاً للامتنان على الامة.

٣ ـ اَنْ يكون فعلاًمن افعال المكلف أو تروكه لامجردوجود شيء أو عدمه المحمولي.

٤ ـ اَنْ يكون الاختيار والقصد والالتفات دخيلاً في ترتبه.

المقام الرابع ـ في سند الحديث. ولااشكال في الجملة في صحة حديث الرفع الّا انَّ الاستشكال في صحة النقل المتضمن لفقرة الاستدلال علىٰ البراءة الشرعية، أعني فقرة (مالايعلمون) رغم وقوع التعبير عنه بالصحة.

فقد نقل صاحب الوسائل(قده) في كتاب الجهاد[1] الحديث المشتمل علىٰ هذه الفقرة عن كتابي الخصال والتوحيد للصدوق(قده) عن احمدبن محمدبن يحيىٰ عن سعدبن عبدالله عن يعقوب بن يزيد عن حمادبن عيسىٰ عن حريز عن أبي عبدالله(ع) انه قال: قال رسول الله(ص) رفع عن امتي تسعة... الخ، وأحد التسعة مالايعلمون. ونقطة الضعف في هذا السند هو احمدبن محمدبن يحيىٰ العطار، فبالرغم من انه شيخ الصدوق لم يثبت توثيقه. وقد نقل الصدوق في كتاب الوضوء ممن لايحضره الفقيه نفس المتن بعنوان قال أبو عبدالله الصادق(ع) قال رسول الله(ص) (وضع عن امتي)[2].

١ ــ الوسائل، كتاب الجهاد، باب ٥٦ من ابواب جهاد النفس ومايناسبه، ح١.

٢ ــ من لايحضره الفقيه، باب فيمن ترك الوضوء او بعضه او شك فيه، ح٤.

ولعل نظره الى السند الذي يذكره في الخصال الا انه مرسل علىٰ كل حال ولايمكن الاعتماد عليه[١].

ونقل صاحب الوسائل في كتاب الايمان بسنده الىٰ كتاب احمد بن محمد بن عيسىٰ عن الحلبي عن ابي عبدالله(ع) انه قال: قال رسول الله(ص) (وضع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)[٢]. وهذا السند بهذا المقدار صحيح علىٰ اشكال تأتي الاشارة اليه، الا ان هذا النقل غير مشتمل علىٰ فقرة الاستدلال ـ ومثله نقل آخر نقله صاحب الوسائل في كتاب الايمان عن احمد بن محمد بن عيسىٰ عن ربعي عن ابي عبدالله(ع) قال: قال رسول الله(ص) (وضع عن امتي ثلاث، الخطأ والنسيان والاستكراه، وقال(ع) وهنا رابعة وهو ما لايطيقون)[٣].

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

الّا انَّ الكلام يقع في نقطتين:

الاولى ـ محاولة تصحيح رواية الخصال، وأهم ما يمكن اَنْ يذكر بهذا الصدد تطبيق

١ ــ قد يمكن تصحيح هذا السند عن طريق استظهار ان ذكر الصدوق للحديث في الفقيه مرسلاً عن الامام(ع) مع ذكره لنفس الحديث في الخصال والتوحيد بسند تفصيلي ناظر الى نفس الرواية لا رواية اخرى فاذا ضممنا الى ذلك ان الشيخ الصدوق يذكر في اول الفقيه ان كل ماينقله في هذا الكتاب من الروايات يأخذه من الاصول وكتب الاصحاب المشهورة والمعتمد عليها وهذه شهادة مطلقة تشمل مااذا كانت الرواية مبدؤة بصاحب الكتاب او مرفوعة الى الامام(ع) فنستنتج ان شخص هذه الرواية ايضاً مما وجده الشيخ الصدوق في اصل من اصول الرواة لها الواقعين في السند المذكور ومن الواضح ان احمد بن محمد بن يحيىٰ لم يكن صاحب كتاب واصل وانما من له اصل وكتاب من الرواة الواقعين في السند هو سعد بن عبدالله ويعقوب بن يزيد وحماد وللشيخ الصدوق في مشيخته طرق صحيحة الى كتب وروايات كل واحد من هؤلاء، فنعوض عن احمد بن محمد بن يحيىٰ بأحد الطرق الصحيحة الىٰ كتب هؤلاء.

٢ ــ الوسائل، كتاب الايمان، باب ١٦، حديث٥

٣ ــ نفس المصدر السابق، ح٤.

٤ ــ نفس المصدر ح٣.

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

وفيه: انَّ نظرية التعويض بهذا العرض العريض غير مقبول عندنا، اذ ليس معنى اخبرنا بكل رواياته وكتبه كل ما ينسب اليه أو يقع الشخص في سنده من الروايات ولااقل من الاجمال، والمتيقن انه يقصد كل ما هويراه رواية له بانْ يسنده وينسبه في كتبه اليه كما لوبدأ السند به فانه حينئذ يمكن تطبيق نظرية التعويض على كلام متروك الى محله وهذا الحديث ليس كذلك كما هو واضح.

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

وهناك طريقتان للتخلص عن الاشكال:

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

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

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

هذا ولكن الصحيح أنَّ كلتا الطريقتين غير تام وذلك لمناقشتين:

١ ـ انَّ الوارد في سند حديث الرفع اسماعيل الجعفي لا اسماعيل بن جابر الجعفي وحينئذ يحتمل انْ يكون المراد به اسماعيل بن عبدالرحمن الجعفي الذي لم يوثق وهو من حيث الطبقة مناسب ايضاً وكون اسماعيل الجعفي في رواية الاذان قدشهد النجاشي بانه اسماعيل بن جابر لايعني انه دائماً عندما يرد عنوان اسماعيل الجعفي يراد به ابن جابر[1]. واسماعيل بن عبدالرحمن وان نقل عنه الصدوق في مشيخته بواسطة صفوان الّا ان الطريق الىٰ صفوان فيه محمدبن سنان الذي لم يثبت توثيقه.

٢ ـ لوسلمنا ان المراد هو اسماعيل بن جابر المحسوب من اصحاب الباقر(ع) تارة والصادق(ع) اخرىٰ فكيف يعقل ان يكون قدنقل عنه احمدبن محمدبن عيسىٰ بلاواسطة فأنه لاينقل ولم ينقل في الفقه عن احد من اصحاب الصادقين(ع) الّا مع واسطة أو واسطتين والفاصل الزمني بين احمدبن محمد والامام الصادق(ع) اكثر من مئة عام. فأما ان يكون هناك واسطة محذوفة أو أن اسماعيل الجعفي ليس هو ابن

١ ــ الّا ان الانصاف انصراف عنوان اسماعيل الجعفي الىٰ ابن جابر لكثرة روايات ابن جابر وندرة روايات ابن عبدالرحمن ولهذا شهد بذلك النجاشي في ترجمته علىٰ ان كلام النجاشي في ترجمة اسماعيل بن عبدالرحمن الجعفي لايخلو من دلالة علىٰ وثاقة الرجل فأنه ذكر انه كان وجهاً من اصحابنا.

جابر الذي هو من اصحاب الباقر والصادق (عليهما السلام) ومما يؤيد سقوط الواسطة أن الرواية منقولة عن نوادر احمدبن محمدبن عيسىٰ مردفة بروايته الاخرى عن الحلبي عن الصادق(ع) والحلبي من اصحاب الباقر والصادق (عليهما السلام) الكبار الذي توفىٰ في ايام الصادق(ع) فكيف يعقل ان ينقل عنه احمدبن محمدبن عيسىٰ بلاواسطة، فالظاهر ان هناك واسطة ساقطة[1] وعلى كل حال فلم يثبت سند صحيح للحديث.

«حديث السعة»

ومن الروايات التي يستدل بها علىٰ البراءة الشرعية (الناس في سعة مالايعلمون)[2] ولااشكال في دلالته علىٰ البراءة بهذا المتن. الا ان الكلام يقع حينئذ في ان المستفاد منها براءة محكومة لدليل الاحتياط أم معارضة. وقدبنيت المسألة عند الاصوليين علىٰ تحديد ان (ما) موصولة أو مصدرية فأن كانت موصولة فغاية ما تدلّ عليه عندئذ انهم في سعة من ناحية ما لايعلمونه وهذا لاينافي ان لايكونوا في سعة من ناحية حكم آخر وهو ايجاب الاحتياط. وان كانت مصدرية بمعنى ماداموا لايعلمون بالواقع فهم في سعة فهذا ينافي جعل وجوب الاحتياط لانه لايرفع عدم العلم بالواقع. ثم استظهر ان تكون ما موصولة لامصدرية لندرة دخول المصدرية علىٰ فعل المضارع وان لم يكن غلطاً.

ولنا في المقام تعليقان:

أولاً ـ لوفرض انَّ دخول المصدرية على المضارع ليس غلطاً فينبغي اَنْ يقال بالاجمال ولامجال للاستظهار لانَّ تحديد انها موصولة أو مصدرية يرتبط بكيفية النطق بكلمة (سعة) فانها لونطقت مضافة فيتعين اَنْ تكون (ما) موصولة لاغير ولونطقت

١ ــ وهذا الاشكال قابل للدفع بعد ملاحظة ان روايات احمدبن محمدبن عيسىٰ عن اسماعيل الجعفي كثيرة في الفقه وان اسماعيل بن جابر الجعفي كان له كتاب معروف، فأن هذا يعني ان احمدبن محمد حتىٰ اذا فرض القطع بعدم لقائه للجعفي مباشرة كان قدحصل على كتابه بنحو بحيث كان يقطع بأن مافيه صادر عن الجعفي ولهذا كان يسند عنه وحصول مثل هذا العلم الحسي اعتيادي فيكون اسناده حجةً.

٢ ــ جامع احاديث الشيعة، باب ٨ من ابواب المقدمات ح٦.

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

وثانياً ـ انَّ افتراض كون (ما) موصولة لايعني انْ تكون البراءة المستفادة من الحديث محكومة لدليل الاحتياط. اذ هذا انما يلزم لوفرض انَّ اضافة السعة الىٰ الموصول اضافة نشوئية أي الناس في سعة من ناحية الضيق الذي ينشأ ممّا لايعلمون لوعلموا به وامّا اذا كانت الاضافة موردية أي في سعة في المورد الذي لايعلمون فيه بالواقع فلابأس حينئذ بالتمسك باطلاق السعة من جميع الجهات.

الّا انَّ الرواية لم يعثر عليها في متون الاحاديث نعم وردت رواية السفرة بمضمون آخر حيث انَّ الامام اميرالمؤمنين(ع) قدمرَّ بسفرة في الطريق مطروحة فيها لحم كثير فرخص في الأكل منها معللاً بانهم (في سعة حتى يعلموا) .

ولكنها ضعيفة سنداً بالنوفلي، ودلالة ايضاً بعدم وضوح دلالتها على البراءة خصوصاً وفي المورد لولاامارّية يد المسلمين أو بلادهم كان الجاري استصحاب عدم التذكية المتقدم على البراءة وعلىٰ كل حال فموردها الشبهة الموضوعية لاالحكمية.

«حديث الحجب»

ومن الروايات حديث الحجب ـ (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)[1]. وهوتام سنداً وتقريب دلالته: انها دلت على وضع التكليف عمّا حجب الله علمه عن عباده فما لم يصل المكلف من التكاليف محجوب عنهم لامحالة.

وهنا شبهة تعترض الطريق هي انَّ الحجب قداسند الىٰ الله تعالى وهذا يوجب اختصاص مفاده بما اذا كان خفاء التكليف بتعيين منه تعالى فيكون بمعنى انَّ مالم يبينه الله واخفاه عن عباده فهو محجوب عنهم وليسوا مسؤولين عنه وهذا مفاد آخر أجنبي عن البراءة المبحوث عنها.

١ ــ جامع احاديث الشيعة، الباب الثامن من ابواب المقدمات، ح٨.

وقد يحاول دفع الشبهة بضم الاستصحاب الموضوعي، بأنْ يستصحب تارة عدم البيان. وجوابه: حينئذ انه لايثبت عنوان الحجب الوجودي، وأخرى يستصحب الحجب الثابت في أول ازمنة تشريع التكليف وقبل بيانه للعباد. وفيه: انَّ الحجب لايصدق الاّ مع تعمد الاخفاء وعدم البيان وهذا لايصدق على البرهة القصيرة التي تمرّ على التكليف وهو في طريق الايصال الى العباد.

والصحيح: في دفع الشبهة؛ انَّ الحجب اذا اضيف الى الله بما هو خالق لابما هو مولى ومشرّع يكون صادقاً حتى على عدم الوصول الى المكلف لانَّ الاحتجاب عنه ايضاً مضاف اليه تعالى بما هو خالق كل شيء بل يشمل على هذا حتى الشبهات الموضوعية لانَّ حجب الموضوع ايضاً مضاف اليه تعالى بما هو خالق ويمكن تعيين انَّ المضاف اليه هو ذلك تارة بدعوى ظهور اسم الجلالة فيه، واخرىٰ باعتبار انَّ ارادة حجب الشارع بما هو شارع بعيد في نفسه غير مناسب مع سياق الحديث، اذ ما يكون المولى بنفسه في مقام اخفائه من تكاليفه لايكون في معرض توهم مسؤولية العباد عنها ويكون عرفاً مناقضاً مع فرض المسؤولية والادانة فيكون مفاد الحديث على هذا كانه الاخبار عن ثبوت أحد الضدين بانتفاء الآخر وهو مستهجن عرفاً وهذا بنفسه يبعد هذا الاحتمال ويعين أنْ تكون الاضافة اليه تعالى بما هو خالق[1]. وعلى هذا فلايكون هناك حجب واحد عن مجموع العباد كما هو على الاحتمال الآخر بل ينحل بعدد العباد بمقتضى التقابل بين الحجب عن العباد والوضع عنهم.

وهذا خير دليل من السنة على البراءة في الشبهة الحكمية لتماميته دلالة وسنداً.

«حديث الحليّة»

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

١ ــ هذا قابل للمناقشة خصوصاً مع انَّ السؤال عمّا اخفاه الله من العباد كان امراً واقعاً في هذه النبوة كالنبوات السابقة حتى جاء لا تسئلوا عن اشياء إنْ تبد لكم تسؤكم. مضافاً الى امكان دعوى ظهور الحجب في المباشرة بحيث يكون التكتم والاخفاء منسوباً اليه مباشرة وهذا غير انتساب الشبهة وعدم العلم اليه تعالى باعتباره خالقاً لكل شيء ولااقل من الاحتمال والاجمال.

الصيغة الاولى ـ ما في صحيحة عبدالله بن سنان (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه)[1]. وهي لااشكال في دلالتها على اصالة الحل الّا انَّ الكلام في شمولها للشبهة الحكمية، ولايبعد القول بعدم عمومها لها وذلك بقرينتين:

أولاهما ـ ظهور صدرها في انَّ مورد الحلية الشيء الذي ينقسم الى صنفين حلال وحرام، ومنشأ الاشتباه والتردد هو هذا الانقسام كالجبن مثلاً فيه المتخذ من الميتة فيكون حراماً وفيه المتخذ من المذكّى فيكون حلالاً وهذا لايصدق الّا في الشبهات الموضوعية اذ الشبهة الحكمية فيها ترديد لا تصنيف، نعم قديؤخذ الجنس فيقال جنس المائع فيه حلال وهو الماء مثلاً وفيه حرام وهو الخمر ويشك في العصير المغليّ انه حرام أو حلال الّا انَّ الشك هنا لم ينشأ عن التصنيف المذكور فسواءً كان في الجنس حلال وحرام أو لا كان الشك المذكور حاصلاً وقديقال بوجود ذلك في الشبهة المفهومية فانَّ اللفظ اذا تردد بين الأقل والأكثر مثلاً الماء ينقسم الى مطلق فيحلّ الوضوء به ومضاف فلايحل فلوشك في ماء مفهوماً انه مطلق أو مضاف كان التصنيف سبباً للشك في الحرمة الّا انه مع ذلك لايشمله الحديث لظهور بعينه في انَّ ارتفاع الشبهة يكون بتمييز الخارج لامدلول اللفظ كما في الشبهة المفهومية[2].

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

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

١ ــ وسائل الشيعة، كتاب التجارة، الباب الرابع من ابواب مايكتسب به، ح١.

٢ ــ ويمكن ان يقال ان نفس التعبير بقوله حتى تعرف الحرام ظاهر في انَّ المجهول هو الحرام لاالحرمة وهذا انما يكون في الشبهة الموضوعية لاالحكمية والّا كان الانسب أنْ يقال حتى تعرف انه حرام.

يكون غير نادر بلحاظ جامع الشبهة.

الصيغة الثانية ـ ما ورد عن مسعدةبن صدقة بلسان (كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة ومثل العبد يكون تحتك ولعله حرّ أو قدبيع أو امرأة تحتك ولعله اختك أو رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به بينة)[1].

ولابدَّ من التعرض أولاً الى فقهها حيث قداستشكل في فهم مضمونها لانَّ ظاهر الصدر تقرير اصالة البراءة والحل الّا انه في التطبيقات والأمثلة ذكرت تطبيقات أجنبية عن اصالة الحلّ والبراءة اذ ليس فيها شيء يمكن اَنْ يكون مستندَ الحلية فيه اصالة الحلّ فالثوب المشكوك كونه سرقة أو العبد المشكوك كونه حراً أو الزوجة المشكوك كونها اختاً لاتجري البراءة في شيء منها، بل تجري قواعد أخرى للتأمين لولاها كان مقتضى الاصل الحرمة.

لايقال ـ بناءً على جريان الاصول الطولية اذا كانت من سنخ واحد تكون البراءة ايضاً جارية في هذه الموارد.

فانه يقال: هذا المقدار لايكفي بعد ظهور الحديث في انَّ منشأ التأمين والحلية هو القاعدة وحدها لاالقاعدة بضمّ عدم جريان الاصول الحاكمة عليها.

وقد حاول البعض دفع الشبهة بانَّ المذكورات انما ذكرت من باب التمثيل لاالتطبيق.

الّا انَّ هذا خلاف الظاهر جداً، لانَّ المناسب مع التمثيل ذكر القاعدة المماثلة للقاعدة المذكورة أولاً لاذكر تطبيقات قاعدة اخرى لم تذكر كبراها.

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

وهذا ايضاً خلاف الظاهر لافقط باعتبار ظهور الجملة في الانشاء لاالاخبار بل من اجل قوة ظهورها في انها في مقام اعطاء قاعدة كلية بنكتة واحدة للتطبيق على

١ ــ نفس المصدر ح٤.

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

والذي يقوىٰ في النفس اذا صحّت الرواية انَّ المقصود النظر الى مرحلة البقاء وانَّ ما اخذه المكلف وكان حلالاً له على اساس قاعدة شرعية يبقى حلالاً ولاينبغي اَنْ يوسوس فيه وفي مناشئ حصوله حتى يستبين خلافه أو تقوم به البينة وبهذا تكون اجنبية عن البراءة[1]. كما انه على فهم المحقق العراقي(قده) ايضاً لايمكن اَنْ يستفاد منها البراءة اذ ليست في مقام جعل البراءة كما انَّ في الأمثلة المذكورة لايوجد ما يكون مورداً لها.

الصيغة الثالثة ـ ما وجد في الكتب الاصولية من (انَّ كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام) وهي واضحة الدلالة على البراءة الّا انها لاوجود لها في كتب الحديث.

هذه أهم ما يمكن اَنْ يستدل به من الأدلة على البراءة الشرعية وقداتضح انَّ ما تمّ منها آيتان ورواية واحدة هي حديث الحجب.

(الاستدلال على البراءة بالاستصحاب)

بقي الاستدلال على البراءة بالاستصحاب وذلك باحدىٰ صيغ ثلاث:

١ ـ استصحاب عدم التكليف الثابت قبل البلوغ.

٢ ـ استصحاب عدم جعل التكليف الثابت قبل الشرع أو في اول الشريعة وقبل التشريع.

٣ ـ استصحاب عدم التكليف الثابت قبل تحقق موضوع التكليف المشكوك أو قيوده.

١ ــ هذا ايضاً خلاف ظاهر الصدر (كل شيء هو لك حَلال حتى تعرف انه حرام). خصوصاً مع كلمة (بعينه) الظاهر في انَّ الشك في اصل حرمة شيء لافي بقائها.

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

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

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

امّا المشتركة فمناقشتان:

احداهما ـ انَّ المستصحب لابدَّ وانْ يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، اذ لابدَّ وانْ يكون مجعولاً للمولى أو موضوعاً له لكي يكون التعبد به بلحاظ ما هو المجعول فيه وعدم الحكم ليس بمجعول ولاموضوع لمجعول.

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

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

وايّاً ماكان فقد يجاب عن الاشكال بانَّ الميزان انْ يكون مورد الاستصحاب تحت قدرة المولىٰ رفعاً ووضعاً وعدم الحكم كالحكم المجعول تحت قدرة المولى بما هو مولى وبيده ولاموجب لاشتراط أكثر من ذلك.

والتحقيق: انه لاموجب لهذا الشرط لابصيغته الاولى ولاالثانية، فانَّ الاستصحاب قديجري فيما ليس تحت قدرة المولى بما هو مولى كما في الموضوعات الخارجية وانما الميزان انْ يكون مورد الاستصحاب قابلاً للتصرف المولوي الظاهري وذلك بانْ يكون قابلاً للتنجيز والتأمين أي يكون التعبد به منجزاً أو معذراً وهذا كما يجري في المجعول الشرعي أو موضوعه كذلك يجري في التعبد بعدمهما.

الثانية ـ ما ذكره الميرزا(قده) من انَّ الأثر المطلوب ترتبه تارة يكون تمام موضوعه مجرد الشك لاالواقع كحرمة اسناد ما لايعلم انه من الدين الىٰ الدين، واخرى يكون مترتباً على كل منهما كما لوفرضنا انَّ حرمة التشريع مترتب على كل منهما، وثالثة يكون مترتباً على الواقع المستصحب كالطهارة المترتبة على عدم الملاقاة، والاستصحاب انَّما

يجري في الفرض الثالث لاالاول والثاني، اذ في الاول لايكون الواقع موضوعاً للأثر المطلوب لكي يجري فيه الاستصحاب، وفي الثاني يكون الأثر مترتباً على نفس الشك المحرز وجداناً فيكون حكمه محرزاً وجداناً أيضاً فاحرازه ثانياً بالاستصحاب تعبداً من تحصيل الحاصل بل من أردأ انحائه لانه من تحصيل الحاصل وجداناً بالتعبد. ولايخفى انَّ هذه النكتة سحبها الميرزا(قده) على الاولين معاً مع انَّ مقتضىٰ الصناعة اَنْ يعترض على الاول بما ذكرناه من انه لاموضوع للاستصحاب لانه تحصيل للحاصل وفي المقام مبنياً على ذلك يقال بانَّ الأثر المطلوب وهو التأمين مترتب على نفس الشك في التكليف لقبح العقاب بلابيان فيكون من احد القسمين الاولين فلايمكن اجراء الاستصحاب فيه.

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

احدهما ـ التأمين بملاك عدم العلم بالتكليف ـ بناءً على التسليم بقاعدة قبح العقاب بلابيان ـ وهذه مرتبة ضعيفة من المعذرية، والأخرى التأمين بملاك تصدي المولى نفسه لابراز عدم اهتمامه بتكاليفه الالزامية وانه يرخّص في مخالفتها ترجيحاً لملاكاته الترخيصية عليها في مقام التزاحم الحفظي وهذه مرتبة أقوى من التأمين اذ

يكون العقاب في موردها أقبح وأشنع وهذه مرتبة لم تكن حاصلة لولا الاستصحاب.

وامّا الاعتراضات الخاصة بالصيغتين الاوليتين. فقد اعترض على الاولىٰ باعتراضين خاصين:

الاول ـ انَّ عدم التكليف المحرز حال الصغر هو العدم بملاك نفي الحرج وقصور المحل بينما العدم المشكوك هو العدم في الموضع المقابل. ويرد عليه:

نقضاً ـ انَّ العدم قبل البلوغ ليس على الاطلاق لاحرجياً بل في كثير من الاحيان يكون الصبي المميز قابلاً لتكليف الّا انَّ الشارع امتناناً رفعه عنه.

وحلاً ـ انَّ العدم لايتعدد بتعدد ملاكاته فأركان الاستصحاب في عدم الحرمة تامة.

الثاني ـ انَّ الاستصحاب انَّما يجري مع حفظ الموضوع وفي المقام لم يحفظ ذلك لانَّ حيثية الصغر والصبا مقوِّمة لموضوع الاباحة والترخيص الثابت حينه وقدارتفعت جزماً فلوكانت هناك اباحة على البالغ فهي اباحة اخرىٰ.

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

نعم قد يدعىٰ انَّ هناك أباحتين احداهما الاباحة اللااقتضائية كاباحة الماء وهي الباقية حتى بعد البلوغ والأخرى الاباحة الاقتضائية الثابتة للصبي فقط والثانية يقطع بارتفاعها بعد البلوغ والاولىٰ يشك في حدوثها فيكون الاستصحاب فيها من القسم الثالث من الكلي.

الّا انَّ هذا لاموجب له بل المباحات اللااقتضائية ثابتة في حق الصبي والبالغ معاً بملاك واحد وبجعل واحد وانما هناك اباحة اخرى بملاك الصبا تثبت له في المحرمات الواقعية بدليل رفع القلم اذ لاموجب لتقييد ادلة المباحات الواقعية به وعليه فيعلم في المورد بوجود اباحة امّا أولية أو اقتضائية وهي على الاول باقية وعلى الثاني مرتفعة جزماً ويعلم بوجود احداهما فيكون من القسم الثاني من استصحاب الكلي.

وثانياً ـ انه لوسلّم اشكال تغير الموضوع فهذا انما يكون فيما لوأُريد استصحاب الاباحة لااستصحاب عدم التكليف والّا كان جارياً ولوفرض تعدد الموضوع لانه

يكفي استصحاب عدم الحكم ولوالازلي أي قبل تحقق الموضوع بل لا تعدد للموضوع بلحاظ الحكم العدمي كما لايخفىٰ.

وامّا الصيغة الثانية فاعترض عليها باعتراضين خاصيَّن ايضاً.

احدهما ـ ما أفاده الميرزا(قده) من انَّ استصحاب عدم الجعل أو الجعل لايجري لانه مثبت اذ الأثر المطلوب من جريانه وهو التأمين والتنجيز مترتبان على المجعول اثباتاً ونفياً لاالجعل وترتب المجعول على الجعل وانتفاؤه بانتفائه عقلي لاشرعي.

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

ثانيهما ـ انَّ عدم الجعل المتيقن هو العدم الازلي للتكليف أي قبل الشريعة وهو عدم غير مربوط ولامنسوب الى المولى أي العدم المحمولي بينما العدم المشكوك هو العدم المنسوب الى المولى أي العدم النعتي بعد تحقق الشريعة ومولوية المولى واثبات العدم النعتي بالازلي من الاصل المثبت.

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

وثانياً ـ انْ كان المقصود وجود عدمين متغايرين، فجوابه ما تقدم من عدم تكثر الاعدام بتكثر علله وحصصه، وانْ أُريد انَّ العدم المحمولي لايترتب عليه الأثر العملي وهو التأمين بل لابدَّ من انتسابه الى الشارع ولايتوهم انَّ الاستصحاب بنفسه ينسب هذا العدم الى المولى فانَّ الاستصحاب لايضيف الى المستصحب شيئاً وانّما هو تعبد ظاهري بنفس المستصحب الثابت في الحالة السابقة، فالجواب انه لايحتاج الى الانتساب في التأمين بل موضوع التأمين مطلق عدم الجعل ولومن باب السالبة بانتفاء الموضوع أي العدم المحمولي فلاحاجة الى اثبات العدم النعتي.

تنبيهات:

التنبيه الاول ـ قد يستشكل بانه لوجرى الاستصحاب ـبأي صيغة من الصيغ المتقدمة ـ فسوف يكون رافعاً لموضوع دليل البراءة بناء على حكومة الاستصحاب على البراءة وحيث انه يجري في تمام الشبهات الحكمية التي تجري فيها البراءة فيلزم من جريانه الغاء دليل البراءة.

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

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

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

٢ ـ بيان ثمرات وفوائد لجعل البراءة فينزّل دليله عليها.

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

وفيه: انَّ استصحاب عدم الاطلاق لايجري لانه لوأُريد اثبات التقييد به فهو مثبت ولوأُريد اثبات أثر التقييد وهو لزوم الاتيان بالزائد فموضوعه التقييد لاعدم الاطلاق. هذا لوافترض انَّ الاطلاق أمر وجودي أو مطعم به وانْ فرض انه مجرد عدم التقييد فلاموضوع لاستصحاب عدم الاطلاق بل المستصحب عدم التقييد ولوبنحو العدم الازلي علىٰ مايأتي في بحث الدوران بين الاقل والاكثر.

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

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

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

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

وفيه: انَّ هذا وامثاله لوسلم وجوده صغروياً بحيث لم يجر شيء من الصيغ الثلاث للاستصحاب فيه، فمن الواضح انه لايمكن تنزيل أدلة البراءة وحملها عليه.

والتحقيق في دفع الشبهة اَنْ يقال:

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

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

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

التنبيه الثاني ـ استشكل في الدراسات على استصحاب عدم جعل التكليف بانه معارض باستصحاب عدم جعل الاباحة للعلم الاجمالي بجعل احد الاحكام الخمسة في

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

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

وهذا الكلام مناقض لما تقدم منه في البحث عن حديث (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) لانَّ هذا معناه اخذ عدم احد الضدين في موضوع الضد الآخر وهذا عين ما ابطله في ذلك البحث حيث أفاد انه لايعقل أنْ يكون الورود بمعنى الصدور والاطلاق بمعنى الحلية الواقعية اذ يلزم تقيدها بعدم ضدها وهو غير معقول. هذا مضافاً الى اننا لم نفهم ماهو دخل قوله(ص) (اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم) بالمقام فانه ناظر الى باب العجز ورفع التكليف في مورده هذا اذا كان التبعيض بلحاظ افراد الواجب وانْ كان بلحاظ اجزاء المركب فيكون النظر الى قاعدة الميسور.

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

وهذا الجواب غير صحيح ايضاً، فانَّ استصحاب عدم الاباحة لايجري في نفسه ولوجرى لما كان ما ذكر جواباً عليه. توضيح ذلك:

انَّ استصحاب عدم الاباحة إنْ أُريد به نفي التأمين فوضوع التأمين ليس هو الاباحة بل عدم الالزام وإنْ أُريد به اثبات التنجيز فهذا لايحصل لانَّ موضوعه الالزام وهو لايثبت بنفي ضده وهذا بخلاف استصحاب عدم التحريم أو الوجوب فانه ينفي موضوع التنجيز وعليه فحتى لوقيل بانَّ الاستصحاب لايجري في اطراف العلم الاجمالي ولولم يلزم مخالفة قطعية لامحذور في المقام في جريان استصحاب عدم الجعل.

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

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

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

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

وثانياً ـ بانَّ تكثر الموضوع يوجب تكثر الحكم بمعنى المجعول لا الجعل وهذا التكثر تكثر انحلالي تحليلي وليس حقيقياً وامّا الحقيقي فهو الجعل الذي هو امر واقعي والذي لايتعدد ولايزيد أو ينقص بتكثر موضوعه، وعليه فبلحاظ الجعل لامعنى لاجراء الاستصحاب في الشبهة الموضوعية لعدم تأثيرها على ما هو الجعل بالزيادة والنقصان وانَّما الزائد المجعول الذي هو غير الجعل فلايجري الّا استصحاب عدم المجعول فقط.

«الاستدلال باخبار اخرىٰ»

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

الاحتياط كالبراءة العقلية على القول بها وفائدة مثل هذه البراءة تظهر في امرين.

احدهما ـ انها تحكم على اصالة الاشتغال العقلية لولم يتم دليل على الاحتياط الشرعي.

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

والروايتان هما:

الاولىٰ ـ ما رواه ثقة الاسلام في الكافي عن عدة من اصحابنا عن احمدبن محمدبن عيسى عن الحجال عن ثعلبةبن ميمون عن عبدالاعلى بن أعين قال سألت أبا عبدالله(ع) من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال لا[1].

وتقريب الاستدلال بها مبني على أنْ تلحظ المعرفة طريقاً الى العمل لابنحو المعنى الاسمي حيث تدل عندئذ على نفي المؤاخذة ـ على كل حال ـ على ترك العمل نتيجة عدم المعرفة ولايبعد ظهورها في ذلك نتيجة ارتكازية لحاظ المعرفة على نحو الطريقية الى العمل غالباً ولكن لايستفاد منها أكثر من نفي ذلك في موارد ترتب عدم العمل على عدم المعرفة وهذا لايكون الّا مع عدم التعرف على الحكمين الواقعي والظاهري ـ أعني ايجاب الاحتياط ـ معاً والّا لم يترتب عدم العمل كما انَّ الرواية معتبرة سنداً.

الثانية ـ رواية عبدالصمد الواردة في الحجّ وقد ورد فيها (أي رجل ركب أمراً بجهالة فلاشيء عليه)[2] وعنوان الجهالة يصدق على عدم العلم التصديقي كما يصدق على الغفلة والجهالة التصورية واطلاق الشيء المنفي يشمل العقاب والمؤاخذة كما في الرواية السابقة.

نعم يخرج منهما خصوص الجهل عن تقصير في الشبهات الحكمية كما لوترك الفحص لما دلّ على ثبوت العقاب فيه وإنْ كانتا من حيث نفي سائر الآثار والتبعات غير العقاب شاملتين له ايضاً.

١ ــ اصول الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب حجج الله على خلقه، ح٢.

٢ـ وسائل الشيعة، كتاب الحجج، باب ٤٥ من ابواب تروك الاحرام، ح٣

وظاهر هذه الرواية ايضاً رفع المؤاخذة فيما لونشأ ركوب العمل من الجهالة وهذا لايكون الّا مع فرض عدم العلم حتى بالحكم الظاهري بايجاب الاحتياط.

«الادلة التي استدل بها على وجوب الاحتياط»

والبحث عنه يقع في مرحلتين:
١ ـ البحث عن وجوب الاحتياط العقلي.
٢ ـ البحث عن وجوب الاحتياط الشرعي.

«أدلة وجوب الاحتياط عقلاً»

اما المرحلة الاولى وهو اثبات الاحتياط العقلي فقدذكر في تقريبه قديماً انَّ الاصل في الأشياء الحظر اذا لم يسبق الجواز والشيخ الطوسي (قده) في العدة قداستشكل في اصالة الحظر وبدله الى اصالة الوقف وكأنَّ نظره الى مقام الفتوى وانه لايمكن اسناد الحظر الى الشارع وانْ كان من حيث العمل لابدَّ من الاحتياط فالتوقف كأنّه مزيد احتياط حتى بلحاظ الافتاء وقدذكر الشيخ الطوسي (قده) انه لانخرج عن التوقف الّا بما يرد من الأئمة(ع) من الترخيص على خلافه، وظني انَّ هذه الكلمات ناظرة الى نفس ما قلناه وعبرنا عنه في مسألة البراءة العقلية من لزوم الاحتياط في الشبهات مراعاة لحق المولى، وهذا صحيح في جميع الشبهات حتى الموضوعية الّا انَّ هذه القاعدة التي سميناها بمسلك حق الطاعة محكومة لادلة البراءة الشرعية المتقدمة حتى البراءة المحكومة لادلة الاحتياط الشرعي لانَّ العقل انَّما يحكم بالاحتياط اذا لم يرد ترخيص

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

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

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

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

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

وامّا الانحلال الحكمي فله بيانان:

الاول ـ ما هو ظاهر كلمات مدرسة المحقق النائيني(قده) من انَّ دليل حجية الخبر تفيدنا العلم التعبدي في موارد الاخبار فيلغي تعبداً العلم الاجمالي وينفيه لانه متقوم بالعلم بالجامع والشك في كل طرف فاذا ارتفع الشك في الطرف تعبداً زال العلم الاجمالي كذلك فلايكون منجزاً. وهذا باعتباره تعبداً بالانحلال الحقيقي سمي انحلالاً حكمياً.

وهذا الكلام لايرجع الى محصل، اذ لوسلم انَّ دليل حجية الامارة مفاده الغاء الشك وسلم انَّ العلم الاجمالي مكون من علم بالجامع وشك في الطرف وانَّ التعبد بهدم احد الركنين هدم للمركب منهما مع ذلك لا تنتفي منجزية العلم الاجمالي لانَّ سببها ليس هو عنوان العلم الاجمالي بل هي مترتبة على العلم بالجامع مع عدم اصل مؤمن في الاطراف، وفي المقام انْ ادعي عدم تعارض الاصول المؤمنة وجريانها في

الاطراف الخالية من امارة فهذا جواب آخر تام سواءً كان هناك هدم لركن العلم الاجمالي تعبداً أم لا والّا فالمنجزية باقية ولوهدم عنوان العلم الاجمالي تعبداً لانَّ المنجزية من آثار هذا السبب الواقعي سواءً سمّي علماً اجمالياً أم لا.

الثاني ـ الانحلال الحكمي بمعنى عدم تأثير العلم الاجمالي في التنجيز فينحل حكمه وانْ كان ذاتاً غير منحل، وهذا يختلف تقريبه باختلاف المسلكين في منجزية العلم الاجمالي من حيث كونه مقتضياً للمنجزية أو علّة تامة، فبناءً على المسلك المشهور والصحيح من انَّ العلم الاجمالي مقتض للمنجزية بحيث يتوقف تأثيره على تعارض الاصول في الأطراف يقال بانَّ الاصول المؤمنة تجري في الشبهات الخالية عن الامارات بلامعارض لانَّ الاطراف الأخرى قدوجد فيها حاكم على الاصل المؤمن وهو الامارة المنجزة. وبذلك لا تنجيز للعلم الاجمالي في الاطراف الخالية عن الامارة.

وهذا البيان لايتم على مسلك العلّيّة، لانَّ العلم علّة تامة عندهم للمنجزية فلايجري الاصل حتى في الطرف الواحد، ولكنْ على هذا المسلك يقال بانَّ منجزية العلم الاجمالي فرع انْ يكون صالحاً لتنجيز المعلوم الاجمالي على كل حال أي سواءً كان في هذا الطرف أو ذاك فاذا لم يكن صالحاً لتنجيز المعلوم اذا كان في احد الطرفين سقط عن التنجيز بلحاظ الطرف الآخر أيضاً، وهذا اصل موضوعي عند اصحاب هذا المسلك، ومن جملة تطبيقات ذلك عندهم ما اذا كان أحد الأطراف فيه منجز آخر بقطع النظر عن العلم كما في المقام فانه حينئذ لايكون العلم منجزاً لذاك الطرف لانه متنجز بالحجة التعبدية والمتنجز لايتنجز، وعليه فيسقط العلم عن المنجزية في الاطراف الخالية عن الحجة ايضاً فتجري فيها الاصول المؤمنة بلامحذور، وهذا البيان كما عرفت بعكس البيان السابق حيث انَّ منجزية العلم على ذاك المسلك في طول سقوط الاصل المؤمن عن الحجية بينما على هذا المسلك يكون جريان الاصل المؤمن في طول سقوط العلم الاجمالي عن الحجية.

والصحيح هو المسلك الاول لاالثاني مع انَّ الاصل الموضوعي المذكور ايضاً غير تام حتى على مسلك العلّية علىٰ تفصيل يأتي في محله.

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

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

وهذه الشبهة عليها جوابان:

الأول ـ ما ذكره المحققون من انَّ الشبهات الحكمية التي قامت الامارة عليها يكون التكليف فيها منجزاً من أول الأمر لانها شبهات قبل الفحص فلم تكن مورداً للاصل المؤمن ولاصالحاً للتنجز بالعلم الاجمالي. وهذا جواب صحيح ومفيد في المقام وان كان لايتم في الشبهات الموضوعية التي لايجب فيها الفحص.

الثاني ـ مبنيٌ على مسلكنا المتقدم في الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي، من انَّ الاحكام الظاهرية في رتبة واحدة متنافية ومتعارضة بوجوداتها الواقعية كالاحكام الواقعية لابوصولها. فانه على هذا بوصول الامارة الالزامية يستكشف ثبوت الحكم الظاهري الالزامي من أول الأمر وبالتالي عدم جريان الاصل المؤمن فيها من أول الأمر فلايكون الاصل المؤمن في الطرف الآخر معارضاً مع اصل مؤمن في هذا الطرف في رتبته أي الاصل المؤمن الجاري عن الواقع ابتداءً اذ يستكشف عدم ثبوته واقعاً[1].

نعم هذا الوجه لايتم على مسلك العلّية لانه على كل حال لامنجزية للحكم الظاهري الاماري قبل وصوله فالعلم الاجمالي صالح لتنجيز كلا طرفيه.

١ ــ الا انَّ الاصل المؤمن في الطرف الحالي يكون معارضاً مع الاصل المؤمن الجاري في الطرف الآخر قبل قيام الامارة سواءً كان هو البراءة عن الواقع في مرحلة الشك في الحجة أم استصحاب عدم الحجة المنقح لموضوع البراءة عن الواقع، لانَّ هذا التنقيح ظاهري لاواقعي بحيث يرخص عن الواقع وهو محتمل حتى بعد قيام الامارة، فيكون الاصل في الطرف الحالي ساقطاً من أول الأمر بالمعارضة مع اصل مؤمن جارٍ في الطرف الذي قامت فيه الامارة قبل قيامها حقيقة، لانها يؤديان الى الترخيص في المخالفة القطعية فعدم كون الترخيص الظاهري الثابت في مورد قيام الامارة قبل قيامها في رتبة الاصل الترخيصي في الطرف الآخر لاينفع في المقام شيئاً.

«ادلة وجوب الاحتياط شرعاً»

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

«الاستدلال بالكتاب على الاحتياط»

اما الكتاب فبجملة من الآيات:

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

ويرد عليه: اولاً ـ انَّ قوله تعالى هذا فيه ثلاثة احتمالات:

١ ـ ما بني الاستدلال عليه بأَنْ يكون هذا خطاباً مستقلاً حشر مع ما قبله وبعده.

٢ ـ اَنْ تكون هذه الفقرة نهياً شرطياً بالنسبة الى الامر بالانفاق في سبيل الله الذي ورد قبلها فيكون تحديداً لمقدار الواجب وهو الانفاق فلاينبغي الانفاق بدرجة يوجب الافلاس والتعرض الى الهلاك فيكون نظير قوله تعالى (ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً)[٢] وقوله تعالى (ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو)[٣] أي ما زاد على حاجته، ولايستغرب من ورود مثل هذا النهي الذي يكاد اَنْ يكون إرشادياً لانَّ المسلمين الأوائل الذين خاطبهم القرآن بهذه الخطابات بعد تربيتهم كانوا بتسابقون في مضمار الانفاق والبذل وقدوقع تاريخياً انَّ المسلمين تصدقوا بكل ما يملكون ولعلَّ هذا هو الذي عبر عنه في ذيل الآية (فاحسنوا انَّ الله يحب المحسنين) أي اعدلوا في الانفاق وهذا احتمال قريب من النفس في الآية الكريمة.

٣ ـ اَنْ تكون الجملة تكراراً سلبياً للجملة الاولى، وهذا ايضاً سياق عرفي رائج

١ ــ سورة البقرة: ١٩٥.
٢ ــ سورة الاسراء: ٢٩.
٣ ــ سورة البقرة: ٢١٩.

فالمولى يأمر بفعل ـ وهو الانفاق في المقام ـ وينهي عمّا يكون مقابلاً لذلك الفعل ومن شؤون تركه ـ وهو التهلكة ـ في مقام التأكيد على ذلك الفعل فشيء واحد يلبس اولاً ثوب الايجاب فيكون امراً به ويلبس ثانياً ثوب السلب فيكون نهياً نظير قولك (صلْ ارحامك ولا تشغل نفسك بخصومتهم وبغضهم) فيكون المقصود انَّ ترك الانفاق في سبيله القاء في الهلكة وهذا مضمون جملة من الروايات التي اكدت انَّ ترك الانفاق في سبيله يؤدي الى الهلاك وقدورد ذلك بلسان (حصنّوا اموالكم بالزكاة) وهو صريح في النظر الى هلاك المال لا المالك والنظر في امثال هذه الخطابات والتوجيهات مع الطبيعي والنوع لا الافراد فلاينافي أنْ لاتهلك اموال بعض الاغنياء الذين لاينفقونها.

وعليه فلايمكن الاستدلال بالآية مع وجود هذه الاحتمالات التي انْ لم نستظهر احد الآخرين منها فلااقل من التردد بينها والاجمال.

ثانياً ـ لوسلمنا استظهار الاحتمال الاول فمثل هذا النهي لايمكن أنْ يكون مولوياً لانه نهي عمّا فرض انه هلكة في المرتبة السابقة فان فرض ان التكليف كان منجزاً في المرتبة السابقة على هذا النهي لم يكن النهي الّا إرشاداً وتحذيراً عن دخول نار الهلكة وانْ فرض انه لااحتمال للعقاب لوجود مؤمن مولوي ـ فلاموضوع للنهي عن القاء النفس في الهلكة فيستحيل استفادة التنجيز والعقاب والهلكة من نفس هذا النهي لانه أخذ في موضوعه ذلك.

ومن جملة الآيات التي يستدل بها على ايجاب الاحتياط قوله تعالى (وجاهدوا في الله حقّ جهاده)[1].

وتقريب الاستدلال بها مبني على انَّ المجاهدة تعني المجاهدة في طاعة الله، والتعبير بالمجاهدة لبيان لزوم غاية الجهد ومن المعلوم انَّ بذل غاية الجهد يشمل الاحتياط في الشبهات لانَّ من لم يحتط في الشبهة لم يبذل قصارى جهده في طاعة الله سبحانه.

وفيه اولاً: انَّ الجهاد الذي أُمر به في الآية قدحذف متعلقه المباشر، اذ الاشكال بانَّ مصبّ المجاهدة لايمكن أنْ يكون الباري تعالى مباشرة بل لابدَّ وأنْ يكون امراً وشأناً من شؤونه فلابدَّ من أنْ يكون النظر الى حيثية مقدرة هي في الواقع متعلق

١ ــ سورة الحج: ٧٨.

الجهد، وفي مقام تحديد تلك الحيثية كما يمكن افتراض انها اطاعة الله يمكن ابداء احتمال انه نصرة الله والدفاع عن الاسلام وقتال اعدائه كما يحتمل أنْ تكون معرفة الله حق معرفته، فانَّ هذه الاحتمالات الثلاثة لامعين لاحدها في قبال الآخر إنْ لم يدع ظهور الآية بحسب سياقها في الثالث لانها واردة في سياق الرد على العقائد الباطلة فتكون على وزان قوله تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)[1]، بل هذا المعنى هو الالصق بظاهر الآية لانَّ الجهاد لمعرفة الله كأنّه جهاد في الله لعدم الاثنينية بين الشيء ومعرفته، ولوتنزلنا عن هذا الاحتمال فالاحتمال الثاني اقرب من الاول لانه انسب مع التعبير بالجهاد.

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

ومن جملة الآيات..(وانْ تنازعتم في شيء فردُّوه الى الله والرسول)[2].

بتقريب انَّ الردّ اليها عبارة اخرى عن التوقف وعدم الاقتحام نظير قوله(ع) قف عند الشبهة.

وفيه: انَّ الآية اجنبية عن وجوب الاحتياط موضوعاً ومحمولاً. امّا موضوعاً فلانَّ الوارد فيها عنوان المنازعة المساوق مع المخاصمة لامجرد الشك وعدم العلم بالحكم الشرعي الكلي سواءً أُريد مطلق النزاع والمخاصمة أو مخاصمة خاصة فعلى كلا التقديرين الآية موضوعاً اجنبية عن موضوع ايجاب الاحتياط بل على تقدير ارادة مخاصمة خاصة كالمخاصمة في الامور السياسية والاجتماعية فالأجنبية أوضح، ويحتمل قوياً ارادة النزاع بين الامة وولي الأمر في الأمور العامة لانها وردت بعد قوله تعالى (اطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم فانْ تنازعتم في شيء فردُّوه الى الله والرسول)

١ ــ سورة العنكبوت: ٦٩.

٢ ــ سورة النساء: ٥٩.

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

١ ـ انَّ المنظور اليه النزاع في الكبريات والشبهات الحكمية وفي مثل ذلك يكون المرجع الله والرسول فقط لاأُولي الأمر بما هم أُولي الأمر.

٢ ـ انَّ المراد التنازع بين الامة واولي الأمر من الامة، فانَّ المذكور في المفرع عليه الأمر باطاعة أُولي الأمر منكم أي من الامة فيراد بذلك التنازع الذي قديقع في شروط الولاة واختياراتهم كبروياً أو صغروياً فيكون حلّ مثل هذا النزاع ايضاً منحصراً في مراجعة الله والرسول ويكون اولي الامر حينئذ جزءً من الامة المتنازعة فتكون الآية من ادلة انَّ الولاية تحدد من قبل الله والرسول لامن قبل الناس انفسهم، وبذلك تكون الآية متعرضة لمسألة هامة من اصول المذهب واجنبية بالمرّة عن مسألة الاحتياط في الشبهات الفرعية.

وامّا محمولاً فلانَّ الرد الى الله والرسول ليس الّا بمعنى الامر بتحكيم الله والشريعة في شؤون الحياة وعدم الاحتكام الى أهواء الناس وعدم جواز تصدي امور الناس الّا من قبل من يعينه الله أو الرسول أمر مفروغ عنه وأجنبي عن محل الكلام ولانزاع فيه.

هذا مضافاً الى انَّ المراد من ردّ الشبهة بعد التنزل عمّا ذكرنا في تفسير الآية وحملها على الشبهات الحكمية إنْ كان بلحاظ الحكم الواقعي المشتبه كان مفاده وجوب رفع الشبهة اليهم لاستعلام الحكم الواقعي فيدلّ على وجوب الفحص والاستعلام للاحكام الواقعية، وإنْ كان بلحاظ الحكم الظاهري أي حكم حالة الشك نفسه كان معناه وجوب الرجوع الى الله والرسول في تعيين حكم الشبهة وانه ايجاب الاحتياط أو البراءة وكلا المطلبين لاينفع الاخباري شيئاً، لانهما مسلمان حتى عند الاصولي غاية الامر يدعي الاصولي اننا فحصنا وبعد الفحص انتهينا الى انَّ حكم الشبهة عند الله والرسول هو البراءة فالآية على كلّ حال اجنبية عن محل الكلام[1].

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

ومن جملة الآيات قوله تعالى (واتقوا الله حقّ تقاته)[١].

وتقريب الاستدلال بها نظير ما تقدم في آية المجاهدة في الله حق جهاده، فانَّ غاية التقوى تقتضي الاجتناب في الشبهات وعدم اقتحامها أو عدم المبالاة بها.

وفيه: انَّ التقوى لا تصدق الّا بعد فرض ما يتقى منه ويتحذر في الرتبة السابقة فلابدَّ من افتراض تنجز التكليف والعقوبة في المرتبة السابقة على الامر بالتقوىٰ فيكون مثل هذا الامر ارشادياً لامحالة ولايمكن اَنْ ينقح بنفسه موضوع التقوى كما لايخفى.

ومن جملة الآيات قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم)[٢] ونحوها من الآيات الناهية عن الافتاء والاسناد في مورد الشك وعدم العلم.

والواقع انَّ هذا من اضعف ما يمكن اَنْ يستدل به على الاحتياط، فانه لاشك لدى الاخباري والاصولي في حرمة اسناد الحكم الواقعي في موارد الشبهة والّا فكما يحرم اسناد الاباحة كذلك يحرم اسناد الحرمة الواقعية. واما الافتاء بالاباحة الظاهرية فهو افتاء بعلم يستند فيه الاصولي الى الادلة الشرعية واما الافتاء بالبراءة العقلية ـ على القول بها ـ فهو ليس اسناداً الى الشارع اصلاً بل افتاء بالوظيفة الفعلية والموقف العملي عقلاً عند الشك.

الاستدلال بالسنة على الاحتياط

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

الطائفة الاولى ـ مايستفاد منه مجرد الترغيب في الاحتياط وحسنه والذي لايناقش فيه اثنان.

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

→

موضوع آخر معرفة للحكم الواقعي للشبهة.

١ ــ سورة آل عمران: ١٠٢.

٢ ــ سورة الاسراء: ٣٦.

استبرأ لدينه)[١]. وهي لم يبين فيها كبرى وجوب الاستبراء ومجرد الدلالة على انَّ اتقاء الشبهة استبراء للدين لايقتضي ذلك.

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

ومنها: ما ورد عن أبي عبدالله(ع) (اورع الناس من وقف عند الشبهة)[٣]. وهو ايضاً لايدلّ على وجوب التورع والتوقف عند الشبهة كما هو واضح. فهذه الطائفة لادلالة فيها على الوجوب.

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

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

١ ــ جامع احاديث الشيعة، الباب الثامن من ابواب المقدمات، ح٢٨.
٢ ــ نفس المصدر، ح٣٠.
٣ ــ المصدر السابق، ح٣٣.
٤ ــ المصدر السابق، الباب السابع من ابواب المقدمات، ح٣٢.

له: كف واسكت ثم قال ابو عبدالله: لايسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون الّا الكف عنه والتثبت والرد الى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق، قال تعالى «فاسئلوا أهل الذكر إنْ كنتم لاتعلمون»)[١].

الطائفة الثالثة ـ ما ورد الامر فيها بالارجاء ومراجعة الامام(ع) ممّا يدلّ على انه ناظر الى حال وجود الامام(ع) فحتى لودل على شيء فهو مخصوص بحال امكان مراجعة الامام كما في ذيل مقبولة عمربن حنظلة (فارجئه حتى تلقىٰ إمامك)[٢] وهذا ايضاً اجنبي عن محل النزاع.

الطائفة الرابعة ـ ما يكون سياقه وجوب الفحص والتعلم كاخبار وجوب التعلم وعدم معذرية الجهل الناشيء من ترك التعلم، وهو ايضاً اجنبي عن محل الكلام.

الطائفة الخامسة ـ ما يدلّ على تحريم القول بلاعلم كرواية زرارة عن أبي عبدالله (لوانَّ العباد جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا)[٣]. وخبر علي بن الحسين(ع) قال لأبان بن عياش (ياأخا عبدقيس إنْ وضح لك امر فاقبله والّا فاسكت نسلم ورد علمه الى الله فانك أوسع ممّا بين السماء والارض)[٤]. وهذه ايضاً اجنبية عن محل الكلام لما تقدم في مناقشة الاستدلال بآية (لا تقف ما ليس لك به علم)، على انَّ فيها قرائن على انَّ النظر الى اصول الدين وانكار أو جحود الولاية.

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

١ ــ المصدر السابق، ح١٩.
٢ ــ وسائل الشيعة، ج١٨، باب٩ من ابواب صفات القاضي.
٣ ــ جامع احاديث الشيعة، الباب الثامن من ابواب المقدمات، ح٤٦.
٤ ــ المصدر السابق، ح١٨.
٥ ــ المصدر السابق، ح٢٠.

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

الطائفة السابعة ـ ما دلّ على انه كلما دار الامر بين طريق متيقن وطريق مريب يحتمل فيه خطورة فدع المريب الى ما لاريب فيه[1]، وهذا اللسان ايضاً اجنبي عن محل الكلام وناظر الى اصل عقلائي واضح لانقاش فيه، فانَّ الاصولي يرى الاباحة الظاهرية ممّا لاريب فيه.

الطائفة الثامنة ـ ما ورد الأمر فيه بالاحتياط في مورد خاص ولافراد مخصوصين من قبيل ما ورد في كتاب اميرالمؤمنين(ع) الى عثمان بن حنيف واليه على البصرة (وماظَننتُ أَنَّك تُجيبُ الى طَعامِ قَوْمٍ، عَائِلُهُم مَجْفُوٌّ، وغَنيُّهُم مَدعُوٌّ، فانظُرْ الى ماتَقْضَمُهُ مِن هٰذا المَقْضَمِ، فَما اشتَبَه عَليكَ عِلْمُهُ فالفِظْهُ، وما أَيقَنْتَ بطيب وُجوهِهِ فَنَلْ مِنْهُ)[2] ومن الواضح انَّ هذا أمر ولايتي صادر من الامام(ع) الى أحد ولاته في مقام الحكومة على الناس ولااشكال في انَّ هذا المقام يحتاج الى مزيد احتياط ورعاية والتزامات ربما تكون غير واجبة على الرعية ولكنها تجب على الوالي امّا شرعاً أو بحكم الامام(ع) باعتباره قدولاّه.

على انه من المحتمل اَنْ يكون المقصود من الطيب والمشتبه طيب وجه نفس الاحسان لاطيب المال في قبال كونه حراماً أو مغصوباً، فانَّ الامام لايريد اَنْ يلغي قاعدة اليد بل يريد اَنْ ينبه الوالي الى انَّ هذه الاطعمة التي تقدم اليه من قبل هؤلاء الاغنياء ليست من اجل الله بل من اجل التملّق الى الحكّام والارتشاء فانَّ هذا هو المناسب مع سياق الخطبة كما لايخفى.

ومثله ما جاء في عهده الشريف الى مالك الاشتر (ثُمَّ اَخْتَر لِلحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعيَّتِكَ في نَفْسِكَ .... وأَوْقَفَهُمْ في الشُّبُهاتِ)[3] وهو ايضاً ناظر الى وظيفة الحاكم بين الناس القاضي في احوالهم وهذا مضافاً الى اختصاصه بالحاكم موضوعاً لاربط له بمسألة الاحتياط في الشبهة الحكمية محمولاً بل النظر الى احكام القاضي وانها

١ ــ المصدر السابق، ح٢٧.

٢ ــ نهج البلاغة، ص٤١٦، ضبط الدكتور صبحي الصالح.

٣ ــ المصدر السابق، ص٤٣٤.

لابدَّ وأنْ تكون مستندة الى العلم لاالوهم والظن والاستعجال في الحكم. ومن الواضح انَّ العلم في حكم القاضي بين الناس مأخوذ بنحو الموضوعية كيف واكثر موارد التحاكم تكون من الشبهة الموضوعية لاالحكمية.

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

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

الطائفة الاولىـ الاخبار الدالة على انَّ الوقوف عند الشبهة خيرمن الاقتحام في الهلكة.

الطائفة الثانية ـ الاخبار الدالةعلى التثليث.

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

امّا الطائفة الاولى ـ فمن قبيل رواية أبي سعيد الزهري عن أبي جعفر(ع) قال: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وتركك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه)[1].

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

وفيه: اولاً ـ انَّ الوقوف جُعل مقابلاً للاقتحام وهذا ليس من الواضح انه بمعنى الاجتناب مقابل الارتكاب لانَّ الاقتحام عبارة عن الاقدام بلا تريّث وبلارويّة وفجأة فالنهي عن الاقتحام في الشبهة يكون بمعنى النهي عن الدخول بلا تريث ومبالاة فيكون الحديث من قبيل سائر مادلّ على انه لابدَّ من مستند ومدرك للاقتحام ومن الواضح انَّ الاصولي يستند في ارتكابه للشبهة الى مدرك شرعي أو عقلي وليس مقتحماً للشبهة.

وثانياً ـ كلمة الشبهة لاينبغي أنْ تحمل على مصطلحات الاصوليين للشبهة أي

١ ــ جامع احاديث الشيعة، الباب الثامن من ابواب المقدمات، ح٤٠.

الشك، بل معناها اللغوي المثل والمماثلة وباعتبار تماثل الطرفين في مورد الشك سمي بالشبهة، ومن يتتبع موارد استعمال كلمة الشبهة في الروايات يستنتج انها كانت تستعمل بالمعنى اللغوي أي التشابه والتماثل في مورد يراد فيه بيان انَّ هذا المطلب بظاهره يشبه الحق ولكنه في باطنه ضلال وانحراف. وقد ورد في خطبة للامام(ع) (وانَّما سُمِّيتِ الشُّبْهةُ شُبْهةً لأنَّها تُشْبهُ الحَقَّ، فامَّا أولياءُ الله فَضِياؤُهُمْ فيها اليَقينُ، وَدَليلُهُمْ سمت الهُدَى، وامَّا أعداءُ الله فدعاؤُهم فيها الضَّلال، ودَليلُهُمُ العَمَى)[1].

وفي بعض الروايات انَّ الشبهة من الشيطان لانَّ الخديعة والمكر منه، وفي رواية عن الباقر(ع) انه قال قال جدي رسول الله(ايّها الناس حلالي حلال الى يوم القيامة وحرامي حرام الى يوم القيامة الا وقدبينها الله عزّ وجلّ في الكتاب وبينتها في سنتي وفي سيرتي وبينها شبهات من الشيطان وبدع بعدي فمن تركها صلح له امر دينه وصلحت له مروءته وعرضه) فساق البدع والشبهات مساقاً واحداً ممّا يعني ارادة ذلك المعنى من الشبهة لامجرد الشك وعدم العلم، وممّا يؤيد هذا المعنى رواية اخرى عنه(ع) انه قال رسول الله(ص) لابي ذر (يابا ذر انَّ المتقين الذين يتقون الله من الشيء الذي لايتقى منه خوفاً من الدخول في الشبهة)[2] أي يكون باباً للدخول في بدعه من الدين ونحو ذلك.

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

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

١ ــ نهج البلاغة، ص٨١.

٢ ــ جامع احاديث الشيعة، الباب الثامن من ابواب المقدمات، ح٣٧.

مضرة وخطيرة في نفسها كما في العقائد والدعاوى الباطلة أو مايكون فيها نتائج عملية صعبة، ويؤيد ذلك ما ورد في قوله(ع) (لاتجامعوا في النكاح على الشبهة وذلك مثل اَنْ يبلغك عن امرأة انها رضعت معك أو انها محرمة عليك وقفوا عند الشبهة فانَّ الوقوف عندالشبهةخيرمن اقتحام الهلكة)فانَّ هذه الروايةمن الواضح كون النظرفيهاالى خطر المحتمل لاالاحتمال،فانَّ الشبهةموضوعيةوالاستصحاب ايضاًيقتضي حليّةالنكاح فالمنظور فيها الخطر الذي ينشأ بعد ذلك من جانب المحتمل اذا ما انكشف انَّ المرأة كانت محرمة عليه. ولااقل من احتمال هذا المعنى في هذه الطائفة والذي يوجب سقوط الاستدلال بها.

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

الاولى ـ انَّ هذه الطائفة فرضت ثبوت الهلكة في الرتبة السابقة على النهي فتكون ارشاداً الى حكم العقل بلزوم تجنب الهلكة والعقوبة المحتملة ولايمكن اَنْ يكون مولوياً لانَّ النهي المولي لايعلل بالوقوع في الهلكة المحتملة والثابتة في المرتبة السابقة على النهي، وعليه فتختص هذه الطائفة بالموارد التي يكون الحكم منجزاً فيها كما في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي أو قبل الفحص وامّا الشبهة البدوية بعد الفحص فلااحتمال للهلكة فيها لقبح العقاب بلابيان.

وأُجيب على هذا الاعتراض بانَّ اطلاق الامر الارشادي شامل للشبهة البدوية ايضاً فيكشف عن ثبوت الهلكة ووجوب الاحتياط فيها ايضاً بحكم الشارع.

وكلاً من الجواب وأصل المناقشة غير تام.

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

وامّا اصل المناقشة فهي غير تامة ايضاً لامبنًى ولابناءً، امّا مبنًى فلإنكار قاعدة قبح العقاب بلابيان بل العقل يحكم بالهلكة واستحقاق العقوبة في موارد اقتحام الشبهة البدوية من دون مؤمن شرعي ايضاً كما تقدم.

وامّا بناءً فلانّا لوسلمنا القاعدة فلاينبغي الاشكال بانَّ من ألسنة بيان الحكم

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

الثانية ـ انَّ ترتب الهلكة والعقاب فرع وصول التكليف وايجاب الاحتياط فلايكفي ثبوته واقعاً، فانْ فرض ارادة ايصاله بنفس هذا البيان لزم الدور وانْ فرض وصوله في المرتبة السابقة وكون هذا البيان ارشاداً الى ذلك كفى ذلك الخطاب الواصل في اثبات الاحتياط من دون حاجة أو فائدة في مثل هذه الروايات.

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

واجاب عن هذا الجواب المحقق العراقي(قده) بانَّ هذا من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لانَّ اطلاق قف عند الشبهة للشبهة البدوية في حق المخاطبين فرع وصول ايجاب الاحتياط اليهم لانه مقيد عقلاً ولبّاً بذلك فمع الشك فيه كيف يمكن التمسك به لاثبات المدلول المطابقي ثم الالتزامي وهل هذا الّا من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وهذا الجواب مبنيٌّ على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية اذا كان العام قضية خارجية تعهد المولى بنفسه احراز قيدها في الخارج كما هو مبنى صاحب الاشكال على المناقشة. فالاولى دفع الاشكال بانَّ هذا خلاف ظاهر الخطاب في كونه قضية حقيقية لاخارجية.

الّا انَّ اصل المناقشة الثانية ايضاً غير تامة وذلك:

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

وثانياً ـ عدم تمامية المبنى، اذ لايشترط في العقوبة وصول التكليف كما تقدم.

وثالثاً ـ انه سواءٌ حملت هذه الروايات على القضية الخارجية أو الحقيقية يمكن انْ يكون دليلاً على الاحتياط.

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

لايقال: هذا الجواب انما يجري بلحاظ الاحكام الواقعية التي كانت تبين لهم بلسان ترتب العقاب ولايتم في دليل الحكم الظاهري لانَّ هذا العقاب ليس لازماً لايجاب الاحتياط بل لتنجز الواقع عليهم في زمن الائمة لامكان الفحص.

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

وامّا على الفرض الثاني، وانَّ الخطاب قضية حقيقية كما هو الصحيح فيفترض قيد مستتر في مثل هذه الالسنة من الخطابات بحسب الارتكاز العرفي وهو انَّ من وصل اليه حكم الشبهة ـ أو أي موضوع آخر يفترض ـ دخل النار والهلكة اذا اقدم واقتحم فيه وهذه القضية الحقيقية لا تكون صادقة الّا بافتراض انَّ الحكم هو الاجتناب والّا كانت الشرطية كاذبة، ونكتة افتراض هذا القيد هي انَّ الخطاب بنفسه متكفل لايصال الحكم وتحقيق هذا القيد. وانْ شئت قلت: انَّ القضية بلحاظ هذا القيد خارجية لانَّ المولى بنفس الخطاب يحرزه في حق المخاطبين على الاقل.

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

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

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

فاجتنبه، وآخر اختلف فيه فردّه الى الله)[1].

والاستدلال بها على وجوب الاحتياط غير تام وذلك:

أولاً ـ انَّ الوارد فيه عنوان بين الرشد وبين الغيّ وهذا العنوان انما يناسب المستقلات العقلية ومدركات العقل العملي أي ما يكون رشداً وحسناً وهداية في قبال ما يكون ظلماً وضلالة فتكون دالة على انَّ ما لم يدرك العقل العملي حسنه بشكل بين فلاتحكم فيه ذوقك واستحساناتك بل ردّ حكمه الى الله والرسول فتكون من ادلة النهي عن اعمال آلرأي في الدين ولااقل من احتمال ذلك.

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

وثالثاً ـ لوافترضنا ارادة المشكوك من المختلف فيه مع ذلك نقول: بانَّ الشك لابدَّ واَنْ يُضاف الى ماأُضيف اليه التبيّن وهو الغيّ والرشد فيكون المعنى انَّ ما يشك في انه رشد أو غيّ لابدَّ واَنْ يجتنب لا ما يشك في حرمته وحليّته، ومن الواضح انَّ ادلة البراءة حتى العقلية لوتمت كبراها سوف تكون واردة على هذا العنوان، اذ تجعل ارتكاب الشبهة بين الرشد وانْ بقي الحكم الواقعي مشكوكاً فمثل هذا اللسان لايمكن اَنْ نثبت به ايجاب الاحتياط شرعاً في مورد مدّعى الاصولي.

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

الاول ـ انه قال سمعت رسول الله(ص) يقول (حلال بيّن وحرام بيّن وبينهما شبهات لايعلمها كثير من الناس فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع

١ ــ المصدر السابق، ح٤٥.

في الشبهات وقع في الحرام كالراعي حول الحمى يوشك أنْ يقع فيه ألاوانَّ لكل ملك حمى وانَّ حمىٰ الله تعالى محارمه)[١].

الثاني ـ انه سمع رسول الله(ص) يقول (انَّ لكل ملك حمى وانَّ حمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك كما لوانَّ راعياً رعى الى جانب الحمى لم تثبت غنمه انْ تقع في وسطه فدعوا المشتبهات)[٢].

والرواية من حيث السند عامية وقد نقلها مرسلة عن رسول الله في غوالي اللئالي وفي كتب العامة نقلها البخاري تارة بعنوان (الحلال بين والحرام بين وبينهما امور مشتبهة فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم كان لما استبان اترك ومن اجترأ على مايشك فيه من الاثم أو شك أنْ يواقع ماستبان والمعاصي حمى الله من يرتع حول الحمى يوشك أنْ يواقعه).

واخرى بعنوان (الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما شبهات لايعلمها كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أنْ يواقعه).

وفيهما قد عرف الحلال والحرام البيّنين باللام. ونقلها احمد في مسنده بالتنكير (حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك...الخ)، كما ذكر في كتب الاستدلال لدينا وهو انسب بالاستدلال من نقل البخاري خصوصاً الثاني، لامكان دعوى انه اذا كان الحلال بيّناً والحرام بيّناً فلابدَّ وأنْ يراد بالشبهة المعنى المتقدم من الطائفة الاولى أي الالتباس بين الحق والباطل أي موارد الضلالة ولبس الباطل ثوب الحق.

وايّاً ما كان فالاستدلال بهذه الرواية غير تام سنداً لما عرفت، ودلالة لانها لا تدل على مايريده الاخباري من وجوب الاحتياط في موارد الاشتباه والشك لامن جهة انه لوكان يجب الاحتياط في مورد الشك دخل ذلك في الحرام البيّن وفي الحمى ولوبعنوان كونه مشتبهاً الذي لابدَّ وأنْ يجتنب عنه على كل حال وانْ كانت حرمته ظاهرية. فانَّ جواب هذا الكلام أنَّ ايجاب الاحتياط روحه على ما تقدم ابراز الاهتمام

١ ــ المصدر السابق، ح٤٤.

٢ ــ المصدر السابق، ح٤٣.

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

ومنها ـ مقبولة عمربن حنظلة الواردة في مورد تعارض الخبرين (انما الامور ثلاثة، امر بيّن رشده فتبع، وأمر بيّن غيّه فجتنب، وامر مشكل يردّ حكمه الى الله) ثم استشهد الامام(ع) في ذيلها بالحديث النبوي (قال رسول الله(ص) حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لايعلم)[1].

ولاينبغي الشك في انَّ التثليث المذكور اولاً في كلام الامام لايمكن الاستدلال به على الاحتياط في الشبهة البدوية لانه وارد في الخبرين اللذين احدهما مجمع عليه أي من حيث الرواية دون الآخر فيفهم انه شاذ نادر، ويكون المراد من الردّ حينئذ عدم الاعتماد عليه في مقام اخذ الحكم الشرعي، وهذا أمر صحيح متفق عليه بين الطرفين.

وممّا يشهد على هذا المعنى في التثليث الاول في المقبولة التعبير بالاتباع فانه يناسب باب الروايات والدلالات ولايناسب اضافته الى الحرمة والحلية كحكمين واقعيين، بل لامعنى لاسناده الى المشكل لانَّ الوارد فيها (وأمر مشكل يرد حكمه الى

١ ــ وسائل الشيعة، باب ٩ من ابواب القاضي، ج١٨.

الله) اذ لوكان المقصود به الاحتياط دخل ذلك فيما يجتنب ولم يكن الرد قسماً ثالثاً، فلامحالة يراد بالرد عدم الحجية.

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

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

وامّا الطائفة الثالثة ـ أي الاخبار الآمرة بالاحتياط في وقايع معينة فنقتصر على اثنين منها يعتبران انقاها سنداً و أحسنها للاستدلال على المطلوب.

احداهما ـ موثقة عبدالله بن وضاح قال (كتبت الى العبد الصالح يتوارى عنّي القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً ويسترعنّي الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فأصلّي حينئذ وأفطر إنْ كنت صائماً أو انتظر حتى تذهب الحمرة فوق الجبل؟ فكتب أرى لك اَنْ تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط لدينك)[1].

وفي فقه الرواية احتمالات ثلاثة:

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

الثاني ـ اَنْ يراد من الحمرة الحمرة المقارنة مع آخر ازمنة وجود قرص الشمس، فكأنَّ السائل يفترض انَّ القرص استتر وراء الجبل ولكن حمرتها باقية فهو يشك في انَّ

١ ــ وسائل الشيعة، ج٣، كتاب الصلاة، باب ١٦ من ابواب المواقيت، ح١٤.

القرص قدسقط حقاً أم لايزال خلف الجبل، ويكون فرض الجبل بنكتة انه يوجب حصول هذا الشك، فانه لوكان المراد من الحمرة غير ذلك فلافرق بين فرض وجود جبل أم لا، والتعبير بانه يتوارى منا القرص ويسترعنّا الشمس ايضاً يلائم مع اَنْ يكون نظر السائل الى فرض الشك في سقوط القرص لوجود حائل هو الجبل. وأمّا التعبير باقبال الليل وازدياد ارتفاعه فهذا ايضاً منسجم مع هذه الفرضية لوأُريد من الليل الكناية عن ظلمة الليل حيث كان يحتمل انَّ هذه الظلمة هي ظلمة الليل. وعلى هذا التقدير يكون الأمر بالاحتياط على القاعدة لانه من موارد الشك في المكلف به بعد تنجز اصل التكليف فيحكم العقل بلزوم الفراغ اليقيني، ولايمكن استفادة ايجاب الاحتياط في مطلق الشبهات من الأمر به في هذا المورد، كيف ومورد الرواية شبهة موضوعية ولايقول فيها بالاحتياط حتى الاخباري في غير موارد الشك في المكلف به، بل وفي المورد يجري استصحاب موضوعي منجز ايضاً وهو استصحاب عدم دخول الوقت وانْ كان تعبير الامام يناسب الاشارة الى نكتة الاحتياط لاعدم نقض اليقين بالشك.

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

هذا ولكن الصحيح امكان حمل الرواية على الجدية حتى من ناحية الاحتياط وذلك بدعوى: انَّ ذهاب الحمرة المشرقية ليس مأخوذاً في الحكم الواقعي بنحو الموضوعية والشرطية بل بنحو المعرفية والطريقية الى مرتبة من غياب الشمس في الأُفق لايمكن اعطاء ضابطها الموضوعي الدقيق فجعل ذهاب الحمرة المشرقية قرينة وكاشفاً عنها باعتبار انه كلّما تحقق ذهاب الحمرة تحققت تلك المرتبة من استتار الشمس وانْ كان قدتتحقق تلك المرتبة ـ ولوفي بعض البلدان ـ قبل ذهاب الحمرة المشرقية كاملة

فالكاشف اخص من المنكشف لامساوٍ معه، ومن هنا صحّ التعبير عنه بالاحتياط لانه حكم ظاهري طريقي في واقعه، وهذا الاحتمال عليه بعض الشواهد من سائر روايات الباب نترك بحثها الى محله في الفقه، الّا انه بناءً على هذا ايضاً لا تدلّ الرواية على وجوب الاحتياط بل على احتياط وطريقية لكاشف خاص في مورد مخصوص يكون الشك فيه في الامتثال فلايمكن التعدي منه واقتناص قاعدة كلية.

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

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

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

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

وهكذا يتضح عدم تمامية مايدلّ على وجوب الاحتياط في الاخبار ايضاً.

١ ــ وسائل الشيعة، ج٩، كتاب الحج، باب ٦ من ابواب كفارات الصيد.

النسبة بين ادلة البراءة والاحتياط

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

١ ـ النسبة بين اخبار الاحتياط واخبار البراءة.

٢ ـ النسبة بين اخبار الاحتياط والدليل القرآني على البراءة.

٣ ـ النسبة بين اخبار الاحتياط ودليل الاستصحاب المثبت للبراءة.

٤ ـ في ما تقتضيه القاعدة على تقدير التعارض والتساقط بين اخبار الاحتياط والبراءة.

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

١ ـ انَّ اخبار البراءة لا تشمل موارد العلم الاجمالي بخلاف اخبار الاحتياط.

٢ ـ انَّ اخبار البراءة لا تشمل الشبهات قبل الفحص بخلاف اخبار الاحتياط.

٣ ـ انَّ اخبار الاحتياط واردة في مطلق الشبهات واخبار البراءة فيها ماورد في خصوص الشبهة التحريمية كرواية (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي).

والوجوه الثلاثة كلها قابلة للمناقشة.

امّا الأخير فلما تقدم من عدم تمامية هذه الرواية على البراءة الشرعية، كما انه لوفرض تماميتها ففي اخبار الاحتياط ايضاً مايكون وارداً في الشبهة التحريمية كالنبوي (حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك) فانَّ هذا لايمكن تخصيصه بالشبهة الوجوبية كما لايخفى.

وامَّا الوجهان الآخران فكأنَّهما مبنيان على دعوى عدم شمول اخبار البراءة لموارد العلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص بالانصراف أوالقرينة لبّيّة عقلية أو عقلائية كالمتصل فتكون في نفسها أخص من اخبار الاحتياط أو القول بكبرى انقلاب النسبة فبعد تخصيص اخبار البراءة بالشبهات البدوية تصبح أخص من اخبار الاحتياط فتخصص بها.

الّا انَّ هذا الكلام غير تام حتى اذا قبلنا كبرى انقلاب النسبة ـ ولانقبلها ـ أو قلنا بانَّ المخصِّص كالمتصل، لانَّ اخبار الاحتياط ايضاً اخص من اخبار البراءة من ناحية عدم شمولها للشبهة الموضوعية الخارجة عنها قطعاً تخصيصاً أو تخصصاً كما في مثل مقبولة عمربن حنظلة الواردة في مورد تعارض الخبرين وهو مخصوص بالشبهة الحكمية.

بل يمكن تقريب الجمع بين اخبار البراءة والاحتياط بنحو فني يكون بصالح القول بالاحتياط. وحاصله: انَّ اخبار الاحتياط على قسمين: قسم عام يدلّ على الاحتياط في مطلق الشبهة كقوله (اخوك دينك فاحتط لدينك). وقسم يختص بخصوص الشبهة الحكمية كالمقبولة.

واما اخبار البراءة فاحسنها في مقام الاستدلال حديث الرفع[1]، وهو امّا أنْ نفرض اختصاصه بالشبهة البدوية بعد الفحص بمخصص كالمتصل، أو يفترض عمومه لكل الشبهات غاية الامر خرج مورد العلم الاجمالي والشبهة قبل الفحص بمخصص منفصل. فعلى الاول يكون حديث الرفع معارضاً مع القسم الثاني من اخبار الاحتياط بالعموم من وجه وبعد التساقط يرجع في الشبهة الحكمية بعد الفحص الى العام الفوقاني وهو القسم الاول من اخبار الاحتياط، وعلى الثاني يكون حديث الرفع معارضاً مع القسم الاول من اخبار الاحتياط وبعد التساقط يرجع الى القسم الثاني لكونه اخص منه فيكون بمثابة المرجع بعد تساقط المتعارضين هذا على القول بانكار كبرى انقلاب النسبة، وامّا على القول بها فالمسألة أوضح اذ يكون القسم الثاني من اخبار الاحتياط اخص مطلقاً من حديث الرفع حينئذ فيخصصه بالشبهة الموضوعية فيكون كسائر ادلة عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية مخصصة للقسم الاول من اخبار الاحتياط بعد انقلاب النسبة، كما انَّ اخبار الاحتياط بعد تخصيصها باخراج الشبهة الموضوعية منها تكون اخص من وجه من حديث الرفع الذي خرج منه الشبهة قبل الفحص أو

١ ــ انق الروايات سنداً ودلالة على البراءة كان هو حديث الحجب (ماحجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) وهذا ظاهر في الاختصاص بالشبهة الحكمية أو على الاقل لايمكن تخصيصه بالشبهات الموضوعية بالخصوص فيكون بمثابة القسم الثاني من اخبار الاحتياط فيتعارضان، كما يتعارض القسم الاول مع مثل حديث الرفع فلايتم الوجه الفني لمدعى الاخباري، بل بناءً على انَّ خروج الشبهة قبل الفحص أو المقرونة بالعلم الاجمالي بالتخصيص المتصل يكون مثل حديث الحجب بحكم الاخص من كلا قسمي اخبار الاحتياط.

المقرونة بالعلم فيتعارضان بعد الانقلاب ايضاً، ولايصح ملاحظة حديث الرفع أولاً مع المخصص المنفصل الذي يخرج عنه موارد العلم الاجمالي والشبهة قبل الفحص ثم ملاحظته مع القسم الثاني من اخبار الاحتياط لتكون النسبةعموماً من وجه فانَّ كلاً من ذلك المخصص واخبار الاحتياط من القسم الثاني في عرض واحد يخصّصان حديث الرفع وانْ كان احدهما اخص من الآخر كما هو محقق في محله. ونفس النكتة ثابتة ايضاً بناءً على الاول أي القول باختصاص حديث الرفع في نفسه بالشبهة البدوية بعد الفحص، فانه بناءً على انقلاب النسبة لايمكن اَنْ يتوهم وقوع التعارض بين حديث الرفع والقسم الاول من اخبار الاحتياط بالعموم من وجه بعد تخصيصه بغير الشبهة الموضوعية فيصير حاله حال القسم الثاني منها، لانَّ كلا من ادلة تخصيص الشبهة الموضوعية وحديث الرفع مخصصان في عرض واحد للقسم الاول من اخبار الاحتياط وانْ كان احدهما اخص من الآخر فلايصح اعمال احدهما قبل الآخر في ملاحظة النسبة وهذا واضح.

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

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

احداهما ـ قوله تعالى (ماكان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم مايتقون) وقدمضى انها مختصة بالشبهة الحكمية بعد الفحص. كما انَّ لسانها آبٍ عن امكان التخصيص فتقدم على اخبار الاحتياط لامحالة.

الثانية ـ قوله تعالى (لايكلف نفساً الّا ما اتاها) وقدمضى انَّ نسبتها مع اخبار الاحتياط العموم من وجه لعدم شمولها الشبهة قبل الفحص، وسوف يأتي في بحوث التعارض انَّ خبر الواحد اذا كان معارضاً مع القرآن الكريم بنحو العموم من وجه

سقط عن الحجية في مورد التعارض في نفسه. فثبت انَّ اخبار الاحتياط لوتمّ شيء منها فامّا يخصص بالقرآن أو يسقط عن الحجية.

الجهة الثالثة ـ في النسبة بين اخبار الاحتياط ودليل الاستصحاب المثبت للبراءة، وقدذكرت مدرسة المحقق النائيني(قده) انَّ الاستصحاب يكون حاكماً على اخبار الاحتياط لانَّ موضوعها الشك واستصحاب عدم التكليف قديجعلنا عالمين بالعدم تعبداً.

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

وثانياً ـ لوقبلنا كبرى جعل الطريقية فلابدَّ وانْ يكون في باب الاستصحاب بغير معنى الغاء الشك واعتباره علماً لانه قداخذ في موضوع الاستصحاب الشك ايضاً فلابدَّ وانْ يكون تعبداً ببقاء اليقين ونحو ذلك من دون الغاء الشك الذي هو موضوع الاحتياط فلاحكومة، نعم يعقل ذلك في الامارات حيث لم يؤخذ لفظ الشك في لسان ادلة اعتبارها.

وثالثاً ـ ما تقدم مراراً من انه كما يكون دليل الأمر بالعمل بالامارة والاستصحاب دليلاً على الحجية وجعل الطريقية والغاء الشك كذلك يكون الدليل على الاحتياط والوقوف عند الشبهة دليلاً على عدم جواز الاعتماد على طرفي الشبهة وعلى عدم الغاء الشك ولزوم حفظ الواقع والاهتمام به[1].

الجهة الرابعة ـ لو فرض تعارض ادلة البراءة مع ادلة الاحتياط وتساقطهما فلوقلنا بالبراءة العقلية كانت المرجع بعد التساقط، وعلى القول بانكارها ايضاً نثبت البراءة على مستوى البراءة العقلية بالدليل الشرعي، فانه قدتقدم عند الحديث عن ادلة البراءة انَّ فيها مايدل على البراءة حيث لم يصل دليل لاعلى الحكم الواقعي ولاعلى ايجاب الاحتياط فاذا فرض التعارض وعدم وصول حتى ايجاب الاحتياط كانت مثل

١ ــ هذا انما يمكن قبوله لوورد الدليل النافي في نفس مورد الدليل المثبت كما في ادلة النهي عن اتباع الظن ودليل حجية الظن لافي المقام الذي ورد فيه دليل الاحتياط في عنوان الشبهة من حيث هو شبهة لامن حيث انها مسبوقة باليقين فدليل الحجية يجعل الطريقية لليقين ودليل الاحتياط لاينظر اليه لينفي طريقيته. بل يمكن في المقام تقريب تقديم دليل الاستصحاب على دليل الاحتياط بنفس البيان الذي تقدم فيه دليل الاستصحاب على دليل البراءة الشرعية في موارد الاستصحابات الالزامية.

هذه الأدلة هي المرجع لاثبات البراءة في هذه المرتبة من الشك.

لايقال ـ كان ضمن اخبار الاحتياط ايضاً ما هو بلسان قف عند الشبهة ممّا يدلّ على تأكيد منجزية الاحتمال والشبهة حيث لايوجد مدرك للاباحة فيكون بمستوى دليل البراءة من النوع المذكور فيتعارضان.

فانه يقال ـ هذه الرواية وكذلك سائر ادلة الاحتياط إنْ تم شيء منها فهي تدل على ايجاب الاحتياط بلحاظ الواقع والشك فيه وتكون بنفسها بصدد ايصاله الى المكلفين وليست ناظرة الى مرحلة الشك في ايجاب الاحتياط لتكون معارضة مع تلك الطائفة من ادلة البراءة.

تنبيهات البراءة

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

١ ـ حكومة اصالة عدم التذكية على البراءة:

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

ومدرسة المحقق النائيني (قده) علّقت على هذا الشرط بانَّ الحكومة لاتختص بالاستصحاب الموضوعي بل حتى الحكمي كاستصحاب الحرمة الثابتة حال كون الزبيب عنباً مثلاً يحكم على البراءة لانَّ دليل الاستصحاب يجعله علماً وطريقاً فيتقدم على البراءة، ومن هنا جعلوا الشرط عدم جريان استصحاب في مورد البراءة.

وسوف يأتي الحديث في خاتمة الاصول العملية عن النسبة بين الاصول نفسها،

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

اولاً ـ انَّ الحكومة بملاك جعل الطريقية والعلمية وبالتالي قيام الامارة أو الاصل مقام القطع الموضوعي غير تامة لما تقدم في بحث القطع من عدم صحة ذلك كبرى، وماأشرنا آنفاً الى انَّ هذا لوتم في الامارات فلايتم في مثل الاستصحاب الذي اخذ في موضوعه الشك.

وثانياً ـ انَّ الاصل السببي والموضوعي يتقدم على الاصل المسبّبي بالحكومة لابنكتة جعل الطريقية بل بنكتة اخرى سوف يأتي تحليلها وشرحها. ولهذا تثبت الحكومة والتقدم حتى اذا كان الاصل السببي من الاصول غير المحرزة كاصالة الطهارة في الماء المشكوك المغسول به الثوب النجس فانّها تتقدم على استصحاب نجاسة الثوب بعد الغسل رغم انه بحسب تصورات مدرسة المحقق النائيني(قده) لم تجعل لها الطريقية والعلمية وانما جعل ذلك للاستصحاب ولهذا لا تستطيع المدرسة آنْ تفسر وجه هذا التقدم بالطريقية، كيف وهي تقتضي العكس كما لايخفى.

وثالثاً ـ كما انَّ الاصل الموضوعي الالزامي يتقدم على البراءة بالحكومة كذلك يتقدم الاستصحاب الالزامي على البراءة لنكات في دليل الاستصحاب تقتضي تقدمه على دليل البراءة. وهذا يعني انَّ جريان البراءة متوقف على عدم جريان اصل موضوعي محرز للتكليف ولااصل حكمي كذلك كالاستصحاب الحكمي.

هذا كله في كبرى هذا الشرط.

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

الاول ـ الشك في حلية اكل ذلك الحيوان في نفسه وبقطع النظر عن التذكية، اذ ليس كلّما يقبل التذكية من الحيوانات يحل اكل لحمه، فقد يشك في حيوان كذلك بنحو الشبهة الحكمية أو الموضوعية[1].

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

١ ــ هذا القسم ايضاً يمكن تقسيمه الى مايكون الشك في اصل الحلية أو في طرو مايمنع عنها كالجلل لامن ناحية التذكية.

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

الثالث ـ الشك في طرو مايمنع عن قبوله للتذكية، كما اذا احتمل كون الجلل مانعاً عن قبول التذكية بنحو الشبهة الحكمية أو الموضوعية.

الرابع ـ أنْ يكون الشك في تحقق التذكية للشك في شروطها، اما بنحو الشبهة الحكمية كما لوشك في شرطية أمر زائد، أو بنحو الشبهة الموضوعية كما لوشك في تحققه خارجاً بعد الفراغ عن شرطيتها.

امّا القسم الاول ـ فانْ كانت الشبهة حكمية فالمرجع عمومات الحلّيّة من قبيل (قل لااجد فيما أُوحي اليَّ محرماً على طاعم يطعمه...)[1] إنْ تمت والّا فاصالة الحل أو استصحابه الثابت قبل التشريع، ولامجال لاستصحاب عدم التذكية لعدم الشك من ناحيتها، وانْ كانت الشبهة موضوعية فلايمكن التمسك بالعمومات الّا اذا أمكن احراز موضوعها بالاستصحاب ولوبنحو العدم الازلي والّا فيرجع الى اصالة الحل أو استصحاب عدم الحرمة بنحو العدم الازلي ولامجال لاستصحاب عدم التذكية.

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

وفيه: انَّ حرمة اكل الحيوان الحي إنْ كان بملاك حياته وحرمته فمثل هذه الحرمة يقطع بزوالها ولاشك في بقائها. وانْ كان من جهة دعوى كونه غير مذكى في حال الحياة ولوتمسكاً باطلاق المستثنى منه في آية (الّا ما ذكّيتم)[2] للحيوان الحي ايضاً.

فيردّ عليه:

اولاً ـ انَّ التذكية شرط للحلية بالنسبة للحيوان الميت لامطلق الحيوان فانَّ هذا هو المستفاد من الروايات وهو المستثنى منه في الآية ايضاً.

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

١ ــ سورة الانعام: ١٤٥.

٢ ــ سورة المائدة: ٣.

الحيوان بعنوانه. اللّهم الّا انْ يدعى بانَّ الثابت في حال الحياة حرمة واحدة لاحرمتين لعدم احتمال ذلك فقهياً فامّا الحرمة بملاك عدم التذكية أو الحرمة النفسية فيكون من استصحاب الكلي القسم الثاني ولكنه لاموجب له.

واما القسم الثاني ـ فجريان اصالة عدم التذكية متوقف على تنقيح بحثين فقهيين:

احدهما ـ في معنى التذكية وهل انها عبارة عن عنوان بسيط أو عنوان مركب وهو نفس الاعمال والشروط المقررة شرعاً لذبح الحيوان، وهذا نظير البحث في الطهارة من الحدث وانها عبارة عن أمر بسيط أو مركب وهو الغسلات والمسحات مثلاً.

كما انه بناءً على كونه بسيطاً قديفترض انه عنوان بسيط ينطبق على نفس الأفعال الخارجية أي نسبته اليها نسبة العنوان الى المعنوَن كالتعظيم بالنسبة الى القيام. واخرى يفرض انَّ نسبته اليه نسبة المسبَب الى السبب، وعلى كل من التقديرين قديكون هذا العنوان البسيط أمراً تكوينياً أو اعتباراً شرعياً.

كما انه لو فرض انَّ التذكية عبارة عن نفس الأفعال والشروط المقررة شرعاً، فتارة يعتبر ذلك تذكية بلاأخذ قابلية وخصوصية في الحيوان المذبوح فتكون التذكية حاصلة باجراء العملية على أيّ حيوان، واخرى تؤخذ خصوصية الحيوان فيها أيضاً أي الأعمال المضافة الى ذبح حيوان معين[1].

الثاني ـ انَّ موضوع الحرمة تارة يفترض الحيوان غير المذكّى أعني عدم التذكية المضاف الى الحيوان، واخرى يفرض عدم التذكية المضاف الى الحيوان زاهق الروح بما هو زاهق الروح، فعلى الأول يكون موضوع الحرمة مركباً من جزئين عرضيين هما زهاق روح الحيوان وكونه غير مذكى بنحو العدم النعتي أو المحمولي، وعلى الثاني يكون موضوع الحرمة مركباً من جزئين طوليين أي الحيوان الزاهق روحه بغير تذكية.

فانْ اختير في البحث الاول انَّ التذكية عنوان بسيط فهو مسبوق بالعدم لامحالة وحينئذ لوفرض أخذه بما هو مضاف الى ذات الحيوان في موضوع الحرمة جرى

١ ــ وهذا التشقيق جار ايضاً بناء على كون التذكية امراً بسيطاً، الّا انه لااثر له في المقام لانَّ ذلك العنوان البسيط هو موضوع الحكم على كل حال وهو مسبوق بالعدم، نعم لوفرض انَّ التذكية البسيطة مسبّب شرعي عن الافعال والتي أُخذ معها خصوصية الحيوان وقابليته كان الاصل في تلك الخصوصية بلحاظ اثبات التذكية كالاصل فيها بلحاظ اثبات الحكم التكليفي اذ تكون التذكية حكماً شرعياً مترتباً على الافعال الخارجية المركبة بحسب الفرض.

استصحاب عدم التذكية سواءً كان مأخوذاً بنحو العدم النعتي أو المحمولي، وسواءً كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، لانَّ هذا العنوان البسيط مسبوق على كل حال بالعدم في حال حياة الحيوان فيستصحب، ولوفرض أخذه بما هو مضاف الى زاهق الروح في موضوع الحرمة فانْ أُضيف عدم التذكية الى زاهق الروح بنحو التوصيف والنعتية لم يجر استصحاب عدم التذكية اذ لاحالة سابقة لعدم تذكية زاهق الروح بنحو العدم النعتي، فانَّ هذا الحيوان من حين ازهاق روحه لايدري هل اتصف بعدم التذكية أم لا بل يجري حينئذ استصحاب عدم اتصاف هذا الحيوان الزاهق روحه بعدم التذكية فينفى موضوع الحرمة اذا كان بهذا النحو، وامّا إنْ أُضيف عدم التذكية الى زاهق الروح بنحو العدم المحمولي أي انْ لايكون الحيوان الزاهق روحه مذكّى فهذا يمكن اثباته باستصحاب عدم التذكية بناءً على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية لانَّ هذا الحيوان قبل زهاق روحه لم يكن مذكى من باب السالبة بانتفاء الموضوع فتستصحب القضية السالبة ـ العدم المحمولي ـ من دون فرق في كل ذلك بين الشبهة الحكمية أو الموضوعية.

وانْ اخترنا في البحث الفقهي الاول انَّ التذكية مركب من نفس الافعال الخارجية فانْ فرض عدم اخذ خصوصية وقابلية معينة للحيوان المذبوح في التذكية كان معناه احراز التذكية فيه وانما الشك في حليته من ناحية اخرى فيدخل في القسم السابق، وانْ فرض اخذ خصوصية مع تلك الافعال في التذكية بنحو الجزئية أو القيدية فاذا كانت الشبهة حكمية فلايجري استصحاب عدم التذكية ـ كما لوشك في انَّ المأخوذ خصوصية الغنيمة مثلاً أو الاهلية الصادقة على الخيل مثلاً فنشك في تذكية الخيل المذبوح من هذه الناحية ـ لانَّ واقع تلك الخصوصية المشكوكة بين ما يقطع بعدمه وما يقطع بثبوته فلامعنى لاستصحاب عدمها وعنوان الخصوصية المنتزع من حكم الشارع ليس هو الجزء أو القيد في الحكم لكي نجري استصحاب عدمه، ولهذا قلنا بعدم جريان الاستصحاب الموضوعي في الشبهات الحكمية حتى اذا كانت الشبهة الحكمية مفهومية ـ كما لوشك في مفهوم الاهلية في المثال ـ.

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

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

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

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

فقد ذكر المحقق العراقي (قده)[1] انَّ التذكية اذا كانت امراً بسيطاً جرى استصحاب عدم التذكية وإنْ كانت مركباً من فري الأوداج مع القابلية للتذكية لم يجر الاستصحاب سواءً كانت القابلية جزءً أو قيداً اذ ليس لها حالة سابقة لتستصحب سواءً كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، ودعوى جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية دفعها بانَّ هذه القابلية ذاتية للحيوان ولايجري الاستصحاب في الذاتيات.

وفيه: اولاً ـ ان جريان الاستصحاب اذا كانت التذكية امراً بسيطاً ايضاً مبنيٌّ على القول باستصحاب العدم الازلي اذا كان مضافاً الى زاهق الروح بما هو زاهق الروح.

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

١ ـ راجع نهاية الافكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص٢٥٦.

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

وثالثاً ـ لاموجب لافتراض انَّ الخصوصية القابلة للتذكية ذاتية في الحيوان فقد تكون مثل اهلية الحيوان مثلاً أو غير ذلك.

وذكر المحقق الاصفهاني (قده) في المقام[1] انَّ التقابل بين موضوع الحلية وموضوع الحرمة إنْ كان تقابل التضاد بأنْ كان موضوع الحرمة الموت حتف أنفه وموضوع الحلية التذكية فاستصحاب عدم التذكية معارض باستصحاب عدم الموت حتف الأنف، وإنْ كان التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب جرى استصحاب عدم التذكية بلااشكال، وإنْ كان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة أي عدم التذكية في المحل القابل لها فلايجري استصحاب عدم التذكية لعدم الحالة السابقة اذ في حال الحياة لا تكون القابلية للتذكية ثابتة وبعد ازهاق الروح يشك في حصول التذكية من اول الأمر.

وفيه: اولاً ـ انَّ فرض التقابل بين موضوع الحرمة والحلية بنحو التضاد أو العدم والملكة في نفسه غير معقول، لانه يكفي في الحلية عدم تحقق ملاكات الحرمة وانتفاء موضوعها فاذا كان موضوع الحرمة أو الحلية وجودياً كالموت حتف الأنف فلامحالة يكون موضوع الآخر نقيضه فلايجري استصحاب عدم الموت حتف الأنف أو استصحاب عدم التذكية.

وثانياً ـ لو سلمنا معقولية ذلك ثبوتاً بانْ جعلت الحلية على المذكى والحرمة على الموت حتف الأنف فاستصحاب عدم التذكية لايجري ليعارض استصحاب عدم الموت حتف الأنف، اذ لايثبت الموت حتف الأنف الّا على القول بالاصل المثبت ومع عدم اثباته لموضوع الحرمة لايبقى أثر له اذ التنجيز مرتب على احراز الحرمة لارفع

١ ــ نهاية الدراية، المجلد الثاني، ص٢٠٦ الطبعة القديمة.

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

وثالثاًـ القابلية التي افترض عدمها في حال الحياة غير قابلية الحيوان للتذكية بناءً على انَّ التذكية بنحو الملكة اذ المراد منها لابدَّ وانْ يكون القابلية الامكانية للتذكية وهي خصوصية ثابتة في الحيوان المذكى حتى في حال حياته سواءً فرضت التذكية امراً شرعياً اعتبارياً أو تكوينياً.

وامَّا القسم الثالث ـ وهو الشك في الحلية من ناحية طروّ ما يحتمل مانعيته عن التذكية كالجلل. ففي الشبهة الحكمية كما اذا شك في مانعية الجلل عن التذكية، ان فرضت التذكية عبارة عن نفس الافعال والشروط لم يجر استصحاب عدم التذكية لعدم الشك في وجود الموضوع بل في موضوعية الموجود[1] فتصل النوبة الى اصالة الحل أو البراءة، بل يجري استصحاب الحلية التعليقي بناءً على القول به في امثال المقام، لانَّ هذا الحيوان لوكان يذبح قبل الجلل كان حلال اللحم يقيناً فيستصحب، وانْ فرضت التذكية عنواناً بسيطاً جرى استصحاب عدمها بنحو العدم الازلي أو النعتي حسب التفصيل المتقدم في القسم السابق. هذا كلّه اذا لم يكن عام فوقاني يثبت التذكية باطلاقه الاحوالي والاّ كان هو المرجع.

نعم هنا قد يتوهم جريان استصحاب تعليقي حاصله: انَّ هذا الحيوان لوكان يذبح قبل الجلل كان مذكى يقيناً فالآن كذلك، الاّ انَّ هذا مبتنٍ على انْ تكون التذكية حكماً شرعياً لاامراً تكوينياً وانْ يقال بجريان الاستصحاب التعليقي في امثال المقام وحكومته على الاستصحاب التنجيزي.

وفي الشبهة الموضوعية كما اذا علم مانعية الجلل عن التذكية وشك في تحققها بنحو الشبهة الموضوعية، أنْ فرضت التذكية عبارة عن نفس الافعال والشروط جرى استصحاب عدم الجلل، وانْ فرض انها امر بسيط مجعول شرعاً على تلك الافعال مع عدم الجلل جرى استصحاب عدم الجلل لاحرازه ايضاً وان فرض امراً تكوينياً مسبباً عن ذلك جرى استصحاب عدم التذكية ولم يجر استصحاب عدم الجلل لانه لايثبت

١ ــ وبهذا ظهر وجه الضعف فيما جاء في مصباح الاصول، ص٣١٣ من التمسك باصالة عدم المانع

التذكية الّا بالتعويل على الاصل المثبت كما لايخفى.

واما القسم الرابع ـ وهو الشك في تحقق تمام شروط التذكية خارجاً، فاذا كان ذلك بنحو الشبهة الحكمية بأنْ شك في شرطيه شيء أو مانعيته عن التذكية فالكلام فيه نظير الكلام في الشبهة الحكمية من القسم السابق الّا من حيث الاستصحاب التعليقي فانه لايجري الّا فيما اذا طرأ مايحتمل مانعيته[1]. واذا كان بنحو الشبهة الموضوعية جرى استصحاب عدم التذكية بنحو العدم النعتي أو الازلي على التفصيل المتقدم، أو استصحاب عدم الشرط أو الجزء المشكوك في تحققه اذا كانت التذكية امراً مركباً وكان لذلك الجزء أو الشرط حالة سابقة عدمية.

وهكذا يتضح ابتناء الحكم في الاقسام الثلاثة على البحثين الفقهيين المشار اليهما. ولابأس بالاشارة الى انَّ الصحيح في البحث الفقهي الثاني انَّ التذكية اخذت في موضوع الحلية وصحّة الصلاة بما هي مضافة الى زاهق الروح لاالى الحيوان، لانَّ ظاهر الآية الشريفة (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وماأُهلَّ لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع الّا ماذكّيتم)[2] انَّ المقسم في المستثنى والمستثنى منه هو الحيوان زاهق الروح بقرينة ذكر انواع منه ولعله المستفاد من اخبار الباب ايضاً، وتفصيل ذلك موكول الى الفقه.

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

١ ــ والغريب ما جاء في مصباح الاصول ص٣١٣ من عدم جواز الرجوع الى الاطلاق الفوقاني لنفي الشرطية أو المانعية المشكوكة بدعوى انَّ التذكية ليست امراً عرفياً كالبيع ليحمل الدليل الشرعي عليه، فانَّ التمسك بالاطلاق لنفي القيد ليس متوقفاً على عرفية المدلول وتنزيله منزلة ماهو ثابت عندهم بل يتوقف على عرفية الدلالة وهي ثابتة فأنَّ السكوت عن ذكر القيد في مقام البيان يدل على انتفاء القيد ثبوتاً كما هو منتف اثباتاً وهذا واضح كيف والّا انسد باب التمسك بالاطلاق في اكثر الفقه حيث انَّ التشريعات فيها تأسيسية من الشارع ولم تكن ثابتة لدى العرف.

٢ ـ سورة المائدة: ٣.

على كل حال فانَّ المسبب التوليدي ايضاً ينسب الى فاعله حقيقة.

والتحقيق: انَّ عنوان التذكية بحسب تتبع استعمالاتها في ألسنة الروايات يظهر انه عنوان بسيط ترادف الطيب وملائمة الطبع والنقاء، فقد اطلق في بعض الروايات على الطاهر فقيل كل يابس ذكي وفي باب الجلود قيل الجلد الذكي يجوز الصلاة فيه، وهذا يناسب مع كونه بسيطاً لامركباً، وحمله على انه جلد للحيوان الذكي خلاف الظاهر، وكذلك ورد انَّ كل ما لاتحل فيه الحياة من الميتة كالصوف والظفر فهو ذكي وانَّ الجنين ذكاته ذكاة أُمه[١]. نعم الظاهر انَّ هذا العنوان البسيط قداعتبره الشارع منطبقاً على نفس عملية الذبح الشرعي ايضاً كالوضوء المنطبق على نفس الافعال حيث ورد انَّ التسمية ذكاة، وانَّ اخراج السمك من الماء ذكاته، وحمل ذلك على انه سبب للذكاة خلاف الظاهر، فظهر انَّ التذكية عنوان اعتباري بسيط منتزع عن نفس الاعمال ومنطبق عليها نظير الوضوء والطهور لاانها نفسها ولاانها مسبب توليدي عنها.

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

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

وقد يستدل بروايات اخرى في ابطال استصحاب عدم التذكية في خصوص

١ ــ وسائل الشيعة، ج١٦، ص٢٦٩. .

٢ ــ نفس المصدر، ص٢٣٠.

٣ ــ نفس المصدر، ج٢، ص٢٥٠.

الشبهات الموضوعية.

منها ـ الاستدلال بما ورد من تجويز أكل الطائر الذي شك الصائد في انه هل سمي حين رماه أم لا؟[١].

وفيه: اولاً ـ من المحتمل أنْ يكون ذلك من جهة قاعدة الفراغ وهي حاكمة على الاستصحاب.

وثانياً ـ قوة احتمال ظهور الرواية في انَّ التسمية شرط ذكري فتكون التذكية حاصلة واقعاً كما ورد ذلك في روايات اخرى[٢].

ومنها ـ ما حاوله صاحب مدارك الاحكام (قده)[٣] من الاستناد الى روايات دلت على انَّ ما علمت انه ميتة فلا تصلِّ فيه أو لابأس ما لم تعلم انه ميتة[٤] حيث رتب فيها الجواز على فرض عدم العلم بالميتة الذي يعني إلغاء استصحاب عدم التذكية في مورد الشك.

وقد أُجيب عليه بمحاولات ذكرناها مفصلاً في بحوثنا في شرح العروة الوثقى فراجع[٥].

٢ ـ حسن الاحتياط في الشبهة البدوية:

بعد فرض عدم تمامية شيء من ادلة الاخباري على وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية، يقع البحث عن حسنه واستحبابه، والكلام تارة في حكم الاحتياط في الشبهة البدوية عموماً، واخرى في العبادات بالخصوص فالحديث في مقامين:

اما المقام الاول ـ فالمشهور حسن الاحتياط عقلاً واستحبابه شرعاً تمسكاً بالاخبار التي استدل بها الاخباري فانّها لااشكال في دلالتها على اصل الرجحان والاستحباب في نفسها أو بعد الجمع بينها وبين ادلة البراءة.

وذهبت مدرسة المحقق النائيني (قده) الى انَّ الاخبار الآمرة بالاحتياط لابدّ وان تحمل على الارشاد الى حكم العقل ولايعقل الامر المولوي بالاحتياط وقدبين وجه عدم

١ ــ ٢ ــ ٣ ــ وسائل الشيعة، ج١٦، ص(٢٣٧، ٢٦٧).
٤ ــ ص١٥٧ الطبعة الحجرية.
٥ ــ الجزء الثالث، ص١٣٣.

معقوليته بأحد بيانين:

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

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

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

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

الثاني ـ انَّ جعل استحباب الاحتياط لغو اذ يكفي في تحريك العبد نحو الاحتياط احتمال الحكم الواقعي بعد حكم العقل بحسب الاحتياط.

وفيه: إنْ فرض الأمر بالاحتياط بملاك نفسي فلالغوية كما هو واضح، وإنْ فرض بملاك طريقي وهو حفظ الملاكات اللزومية الواقعية المتزاحمة كما هو ظاهر التعبير بالاحتياط أو عدم الاقتحام فايضاً لالغوية لما ذكرناه من انَّ هذا الأمر يكشف عن درجة رجحان في ملاكات الاحكام اللزومية عند المولى بالنسبة الىٰ احكامه الترخيصية، وفائدة ذلك تأكد حسن الاحتياط عند العقل ومزيد تحريك للمكلف بالمقدار الثابت في الأوامر الاستحبابية الأمر الذي لم يكن لو وصله العكس وثبت رجحان اغراض المولى الترخيصية أو احتمل ذلك على الأقل.

وهكذا يظهر عدم محذور في استفادة استحباب الاحتياط في الشبهات البدوية كحكم مولوي طريقي من اوامر الاحتياط. نعم لايبعد ظهور بعضها في انَّ الاحتياط

لنكتة اخرى غير الواقع المشتبه مثل النبوي الدال على انَّ من ترك الشبهات كان لما استبان له اترك بناءً على ما ذكرناه من ظهوره في ارادة النهي عن ارتكاب المشتبه لكي لايتجرأ المكلف بالتدريج على مخالفة المولى حتى في المتيقن والبين غيه واثمه وهذه نكتة اخرى تجعل الامر بالاحتياط في مورد الشبهة نفسياً لاطريقياً ولابأس بالالتزام بثبوته ايضاً انْ صحّ سنده فيثبت استحبابان للاحتياط احدهما طريقي والآخر نفسي.

المقام الثاني ـ في الاحتياط في العبادات، والبحث هنا في كيفية تصويره صغروياً بعد آنْ فرغنا عن حسنه واستحبابه كبروياً في المقام السابق، ووجه الاشكال ينشأ من لزوم قصد الأمر في العبادة وهو لايتأتى مع الشك وعدم العلم بالأمر الّا بنحو التشريع المحرم والمبطل للعبادة.

وهذا الاشكال لامأخذ له بناءً على ما هو الصحيح فقهياً من انَّ اللازم في صحة العبادة مطلق الداعي القربي فانَّ الانبعاث عن احتمال الأمر داعٍ قربي الهي لانه مظهر من مظاهر الاخلاص ذاتاً للمولى وكل ما هو مظهر للاخلاص للمولى يوجب التقرب ذاتاً اليه ايضاً بلاحاجة الى جعل، ولم يناقش فيه احد وانَّما ناقش بعضهم في كفايته مع امكان العلم بالأمر والتقرب الجزمي به فمع فرض عدم امكان ذلك لامجال لتوهم الاشكال اصلاً من دون فرق بين آنْ يكون وجوب القربة عقلياً لاستحالة اخذه تحت الأمر أو بحكم الشارع نفسه.

وانَّما الاشكال ينشأ على فرض اشتراط قصد الأمر الجزمي شرعاً في صحّة العبادة مع الامكان. وهنا تارة يفترض فقهياً اشتراط قصد الأمر الجزمي المتعلق بالعبادة، واخرى يفترض كفاية قصد الأمر الجزمي ولوكان متعلقاً بعنوان ثانوي منطبق على العبادة، امّا على الأول فلااشكال في سقوط التكليف حينئذ وارتفاع موضوعه لانَّ كل تكليف مشروط بالقدرة على متعلقه ومع عدم وصول الأمر لايتمكن المكلّف من العبادة فيقطع بعدمه لامحالة من دون فرق ايضاً بين المسلكين في شرطية قصد القربة.

وامّا على فرض كفاية قصد مطلق الأمر المنطبق على العبادة فقد يقال بامكان الاحتياط نظراً الى وجود الأمر الجزمي الاستحبابي المتعلق بالاحتياط. وقد يقال بعدم امكانه لانَّ الأمر الجزمي قدتعلق بعنوان الاحتياط فلايمكن قصده الّا باتيان متعلقه

وهو الاحتياط في العبادة الواقعية المحتملة ولايمكن الاحتياط فيها الّا بقصد امر جزمي، فلواُريد تصحيح ذلك بهذا الامر لزم منه مايشبه الدور.

والتحقيق انْ يقال: تارة يفرض الامر بالاحتياط نفسياً واخرى يفرض طريقياً، فاذا فرض الامر بالاحتياط نفسياً فانْ كان المبنى في بحث التعبدي والتوصلي امكان اخذ قصد الامر تحت الامر والخطاب فلااشكال في المقام لانَّ هذا الاشكال المثار هنا نفس ماأُثير في بحث التعبدي والتوصلي وجوابه نفس الجواب من انَّ الاحتياط بوجوده الخارجي متأخر عن جعل الامر الذي صقع وجوده وعالمه عالم الوجود الذهني والذي يتوقف عليه الامر بالاحتياط وجوده في ذهن الآمر في مقام الجعل وهو ليس كالوجود الخارجي للاحتياط متأخراً عن الامر فلادور لافي عالم الجعل ولافي عالم الخارج، وامّا دعوى تأخر امكان الاحتياط والقدرة عليه رتبة عن الامر به مع انه مأخوذ في موضوعه، وبتعبير آخر لزوم الدور في مرحلة فعلية الامر من ناحية شرط فعليته وهو القدرة على متعلقه لانها مشروطة بفعلية الامر مع توقف فعلية الامر عليه فجوابه ما ذكر في بحث التعبدي ايضاً من انه تكفي في القدرة التي يشترطها العقل القدرة من ساير الوجوه والجهات غير ما ينشأ ويحصل في طول الجعل بنفس الجعل فالاجوبة المذكورة هناك بنفسها تجري في المقام.

وانْ فرض انَّ المبنى في بحث التعبدي والتوصلي عدم امكان اخذ قصد القربة تحت الامر فقد يقال بعدم معقولية الامر بالاحتياط في العبادات اذ هذا الامر امّا آنْ يفرض تعلقه بذات العمل أو يفرض تعلقه بالعمل بقصد الامر بالاحتياط الجزمي، والاول خلف اذ ذات العمل ليس عبادة ولايترتب عليه الغرض ليكون احتياطاً، والثاني يلزم منه اخذ قصد الامر في متعلقه وهو محال بحسب الفرض.

الّا انَّ الصحيح امكان اختيار الشق الاول، والاجابة عن الاشكال بانَّ المفروض على مبنى استحالة اخذ قصد الامر في متعلق الأمر انَّ ما هو المأمور به الواقعي ذات العمل فكما صورنا لزوم قصد الأمر في الأمر الواقعي بالعبادة بحكم العقل لاالشرع كذلك الحال في الامر بالاحتياط في ذلك الامر العبادي[1]، وبهذا يظهر

١ ــ هذا اذا كان الأمر بالاحتياط في العبادات وارداً فيها بالخصوص حيث يستفاد منه حينئذ ولوبدلالة الاقتضاء ذلك. واما ←

الجواب على ما ذكر من انَّ الامر بالاحتياط عارض على الاحتياط فلايتقوم الاحتياط الّا به فانَّ متعلقه على هذا المبنى نفس العمل لاالعمل بقصد الأمر.

واذا فرضنا الامر بالاحتياط طريقياً فلابدَّ وانْ يرى ماذا يراد من قصد الامر الجزمي؟ فانْ أُريد الامر الحقيقي الناشئ عن ملاك ومبادئ جزمية فهذا غير متوفر حتى مع ثبوت الامر بالاحتياط لعدم نشوئه عن مبادئ واقعية غير الملاكات المشكوكة، وانْ أُريد مطلق ثبوت امر مولوي وانْ لم تكن له مبادئ مستقلة عن الواقع المشكوك فهو حاصل في المقام فيصحّ التقرب به بنفس البيان المتقدم على فرض كونه نفسياً.

٣ ـ قاعدة التسامح في ادلة السنن:

ورد في عدة من الروايات ـ وفيها مايكون معتبراً من ناحية السند ـ انَّ من بلغه عن النبي(ص) شيء من الثواب على عمل فعمله التماساً للثواب اعطي ذلك وانْ لم يكن مطابقاً مع الواقع وكان رسول الله(ص) لم يقله[1].

والبحث عن ذلك يقع في عدة جهات:

الجهة الاولى ـ في فقه هذه الاخبار ومحتملاتها. والاحتمالات في مضمونها بدواً كالتالي:

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

٢ ـ اَنْ يكون ارشاداً الى حكم العقل بحسن الاحتياط والانبعاث من المطلوبية الاحتمالية فيكون ترغيباً صادراً عن المولى بما هو عاقل لابما هو مولى.

٣ ـ اَنْ يكون استحباباً على عنوان ثانوي هو بلوغ الثواب.

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

→

مطلقات الاحتياط فلاينعقد اطلاق فيها للعبادة لان عنوان الاحتياط لايصدق فيها بقطع النظر عن نفس الأمر بالاحتياط وهذا يمنع عن الاطلاق لانه ينعقد الاطلاق وتتم دلالة الاقتضاء فيه.

١ ــ وسائل الشيعة، ج١، باب ١٨ من ابواب مقدمة العبادات، ص٥٩-٦١.

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

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

٥ـ اَنْ يكون المقصود تكميل محركية الأوامر الاستحبابية فيما اذا فرض بلوغ ثواب على مستحب مفروغ عن استحبابه ولكن حيث انَّ ذلك البلوغ ليس قطعياً فتنقص وتضعف محكرية الأمر الاستحبابي الذي لاضير في تركه بحسب طبعه فمن اجل حثّ المكلفين على عدم اهمال المستحبات وطلبها وعد بنفس الثواب واكمل محركية ذلك الامر الاستحبابي وهذا الترغيب المولوي وإنْ كان طريقياً ايضاً ولكنه لايستبطن طلباً وأمراً بل مجرد ترغيب بالوعد المولوي على الثواب لجبر ضعف محركية الاستحباب والطلب الندبي وعلى هذا لايستفاد من هذه الاخبار استحباب عمل لم يثبت خيريته واستحبابه في المرتبة السابقة لانَّ ذلك قداخذ في موضوعها فيكون التمسك بها في مورد الشك في اصل الاستحباب من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، بل تكون هذه الروايات من ادلة الترغيب في الطاعة والحث على عدم اهمال المستحبات الشرعية من خلال جعل ثواب ترغيبي تفضيلي في ذلك المورد.

والاحتمالان الاوّلان من هذه الاحتمالات لايمكن المصير اليهما، اذ الاول خلاف ظهورها في انها بصدد الحثّ والترغيب والطلب لامجرد الاخبار أو الوعد الصرف.

والثاني خلاف ظاهر حال الخطاب الصادر من المولى في انه صادر عنه بما هو مولى لابما هو عاقل سواءً كان بلسان الامر والطلب أو بلسان الوعد على الثواب[1].

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

١ ــ وخلاف ظاهر التحديد بانَّ له نفس ذلك الاجر والثواب كما لوكان الثواب البالغ مطابقاً للواقع.

خيرية ورجحان العمل الذي بلغ عليه الثواب في المرتبة السابقة الّا انَّ حمل كل اخبار الباب حتى المطلق منها على ذلك لاموجب له[١].

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

وقد يستدل لاثبات الاحتمال الثالث ونفي الرابع باحد وجوه:

الاول ـ ما ذكره السيد الاستاذ من انَّ احتمال الحكم الظاهري وجعل الحجية بعيد غاية البعد لان لسان الحجية انما هو الغاء احتمال الخلاف والبناء على انَّ المؤدى هو الواقع كما في ادلة سائر الامارات لافرض عدم ثبوت المؤدى في الواقع كما في قوله(ع) (وانْ كان رسول الله لم يقله)[٢].

وفيه: ما تقدم في شرح هذا الاحتمال من انَّ الأمر الطريقي الظاهري لاينحصر في اَنْ يكون بمعنى جعل الحجية للخبر الضعيف بل يعقل ذلك على مستوى الحكم بالاحتياط وهو لاينافي مع التعبير المذكور[٣]. على انَّ هذا سير حسب مصطلحات مدرسة الميرزا(قده) من ملاحظة ألسنة الجعل في الاحكام الظاهرية الطريقية وانها في الامارات بلسان جعل الطريقية، والّا فقد عرفت بما لامزيد عليه انَّ حقيقة الحكم الظاهري وروحه واحدة سواءً كان بهذا اللسان أو بغيره.

الثاني ـ ويتألف من مقدمتين:

اولاهما ـ انه مهما رتب ثواب على عمل ما فقيل مثلاً (من فطّر صائماً فله كذا من الثواب) كان ذلك دليلاً على مطلوبيته واستحبابه للملازمة بين الثواب والامر والّا كان جزافاً، فانَّ سبب الثواب ومنشأه هو الاتيان بالمأمور به والمطلوب المولوي فنستكشف من ذكر اللازم الملزوم.

الثانية ـ انه في المقام وانْ رتب الثواب على من بلغه الثواب على عمل فعمله فيمكن اَنْ يكون الثواب من جهة الانقياد والاتيان بالعمل برجاء مصادفة المأمور به

١ ــ على انَّ المراد من الخبر الخبر العنواني لاالواقعي ولوبقرينة انَّ دليل ابلاغ الثواب عادة هو دليل الخيرية والاستحباب لدى الشارع لاانَّ هناك دليلين احدهما على الاستحباب والآخر على الثواب.

٢ ــ مصباح الاصول، ج٢، ص٣١٩.

٣ ــ الانصاف انَّ هذا التعبير لايناسب عرفاً مع نكتة جعل الحكم الظاهري التي هي التحفظ على الملاكات الواقعية.

الواقعي وهو حسن عقلاً يستحق فاعله الثواب فلاينحصر وجه ترتب الثواب على وجود أمر نفسي الّا انَّ اطلاق هذه الاخبار لما اذا جاء به لابرجاء المصادفة والانقياد يقتضي الأمر به لامحالة اذ لاموجب للثواب فيه الّا الاستحباب.

فاذا تمت المقدمتان ثبت الاحتمال الثالث في قبال الرابع. وقد اتفق اكثر المحققين على انه لوتمّ الاطلاق في اخبار من بلغ لصورة الاتيان بالعمل لابداعي الانقياد ثبت الاستحباب النفسي وإنْ اختلفوا في اصل هذا الاطلاق ـ على ماسوف يأتي الحديث عنه ـ.

وفيه: اولاً ـ انَّ استفادة الامر من ادلة الثواب ليست بنكتة الملازمة العقلية بين الثواب والامر بالدقة لوضوح عدم الملازمة بين ثبوت الامر واقعاً وبين الثواب وانما الامر يستفاد على اساس احدى نكتتين:

أولاهماـالكناية بأنْ يكون ذكر الثواب كناية عن الامر من جهة انه معلوله عادة وعرفاً من قبيل زيد كثير الرماد.

ثانيتها ـ وجود تقدير ارتكازي عرفي هو انه لوعلم بحكمه المكلف واحرزه فعمله كان له ذلك الثواب فتكون الملازمة بين ترتب الثواب على العمل لمن يعلم بحكمه وبين اَنْ يكون حكمه الاستحباب عقلية ونكتة هذا التقدير واضحة عرفاً وارتكازاً فانَّ هذه خصوصية يتكفل الخطاب نفسه لايجادها وحفظها فكأنّها مفروغ عنها.

وكلتا النكتتين انَّما تجريان في مورد لايوجد فيه نكتة اخرى عرفية صالحه لأنْ تكون هي منشأ ترتب الثواب وموجبه كما في المقام، فانه مع ثبوت بلوغ الثواب ولوبخبرضعيف واتيان المكلف به التماساً لذلك الثواب لاموجب لاستكشاف امر نفسي لانَّ هذه مناسبة في المورد يمكن اَنْ تكون هي المعنية والملحوظة في ترتيب الثواب وهذا وإنْ كان فيه تقييد للخطاب بفرض الانقياد الّا انَّ نكتتها ومناسبتها العرفية ليست بأشَدَّ أو اخفى من النكتتين المذكورتين. والحاصل انَّ نكتة الاستفادة المذكورة انما تتم حيث لايكون في مورد الخطاب نكتة اخرى للثواب كما في المقام.

لايقال ـ اطلاق الخطاب لغير صورة الانقياد يعيّن احدى النكتتين.

فانه يقال ـ امّا النكتة الاولى فهي فرع اَنْ يكون اصل المدلول ملازماً عرفاً مع الامر ليكون كناية عنه كما هو واضح، واما النكتة الثانية فالمفروض انَّ قيد الانقياد

وقصد الامتثال لابدَّ من أخذه مقدراً على كل حال لترتيب الثواب علاوة على قيد وصول الامر واحرازه وحينئذ كما يمكن اخذ الاطاعة والانقياد لهذا الخطاب قيداً الذي يستكشف منه ثبوت الاستحباب النفسي كذلك يمكن اخذ الاطاعة والانقياد للامر البالغ قيداً وليس احدهما باولى من الآخر عرفاً ولوفرض انَّ احدهما اكثر تقييداً من الآخر ـ لانَّ كل من ينقاد من الامر المحتمل ينقاد من الامر الجزمي دون العكس ـ لانَّ التمسك بالاطلاق فرع تحديد ماهو المقدر بحسب المناسبات العرفية في المرتبة السابقة فلايمكن تحديده به.

وثانياً ـ انَّ ترتب الثواب إنْ كان من باب التفضل من الله لانه جواد كريم فلامجال لاستكشاف الامر بالملازمة كما لايخفى وإنْ كان ثواباً استحقاقياً وبملاك الاطاعة فهذا الثواب ترتبه متوقف عقلاً على اَنْ يكون الاتيان بالفعل بداع قربي واطاعة للمولى وحينئذ نقول لورتب الثواب على فعل كما اذا قال من فطّر صائماً فله كذا من الثواب ثبت بالملازمة الامر حتى مع وجود القيد العقلي المذكور فانَّ ترتب الثواب على من فطّر صائماً حتى مع قصد قربى لاوجه له الّا مع فرض الامر به فيستكشف ذٰلك بالملازمة، وامّافي المقام فحيث انَّ الموضوع الذي رتب عليه الثواب هو الاتيان بعمل بلغ عليه الثواب بقصد قربي الهي فصدق هذه القضية لايتوقف على فرض ثبوت امر استحبابي لعنوان البلوغ ولايمكن التمسك باطلاقه لحال الاتيان به لابداعي الانقياد واحتمال الامر البالغ لانَّ اطلاق الحكم فرع اطلاق الموضوع ولايمكن اثبات الموضوع بالحكم.

وثالثاً ـ انَّ ترتيب الثواب في فرض عدم الانقياد وتحرك المكلف من احتمال الامر البالغ بل تحركه من نفس هذا الخطاب غاية مايقتضيه ثبوت الامر المولوي في هذا الفرض ايضاً وهو الجامع بين الاحتمال الثالث والرابع لانَّ هذا الامر يمكن اَنْ يكون طريقياً وأنْ يكون ترتيب الثواب عليه بداعي تحريك المكلفين وترغيبهم على الاحتياط والتحفظ على اهتمامات المولى، واستحقاق الثواب عليه لمن يأتي به بداعي امتثاله ثابت ايضاً اذن فهذا الاطلاق لاينفي الامر الطريقي المولوي على مستوى الامر بالاحتياط وانما ينفي احتمال الارشاد الى حكم العقل بحسن الانقياد.

الثالث ـ ما ذكره بعض المحققين من انَّ ظاهر قوله(ع) (فعمله) انه جملة خبرية

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

وفيه: اولاً ـ انَّ جملة (فعمله) في اخبار من بلغ واردة في موقع الشرط حيث قيل (من بلغه شيء من الثواب فعمله كان له ذلك الثواب) وواضح انَّ استفادة الامر من الجملة الخبرية انما تصح اذا كانت في موقع الجزاء أو جملة حملية لا ماإذا كانت شرطاً وفي موقع الفرض والتقدير نظير قوله (من اجنب فليغتسل) فانه لايفهم منه الامر بالاجناب، ولعمري هذا من غرائب كلماتهم في المقام.

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

الرابع ـ لااشكال في تقييد مفاد هذه الاخبار لفظاً أو عقلاً بما اذا جيء بالعمل البالغ عليه الثواب بداع قربي اذ من دونه لااستحقاق للثواب بوجه، وهذا القيد لايناسب مع كون الامر طريقياً ومن اجل الاحتياط والتحفظ على الملاكات الواقعية الراجحة، اذ ثبوت الثواب على العمل على الاطلاق يوجب تحرك العبد ولولم يوجد في نفسه داع قربي كما في المستحبات التوصلية فانَّ هذا أحفظ للملاكات الراجحة.

وفيه ـ انَّ الامر الطريقي بالاحتياط المجعول ليس باكثر من الامر الاستحبابي الواقعي المشكوك فكما انَّ الامر الواقعي لايمكن اَنْ يترتب عليه ثواب الّا اذا اتى به بداع قربي كذلك الامر الطريقي فانَّ شأنه التحفظ على الاوامر الواقعية المشكوكة بجعلها كالاوامر المعلومة من حيث التحريك المولوي لااكثر من ذلك فهذا القيد مناسب مع كلا الاحتمالين.

وهكذا يتضح انه لامعيّن لخصوص الاحتمال الثالث أي الاستحباب النفسي في قبال الاحتمال الرابع أي الامر الظاهري ـ على مستوى الامر بالاحتياط ـ[1].

١ ــ يمكن اَنْ نستبعد الاحتمال الثالث على اساس احدى نكتتين:

الاولى ـ انَّ ظاهر الروايات ترتيب الثواب على نفس العنوان الذي بلغ المكلف وعمله ـ مع قصد القربة ـ لاعلى عنوان البلوغ الذي ربما لايكون ملتفتاً اليه وهذا انسب مع الحكم الطريقي من استحباب عنوان البلوغ.

الثانية ـ انَّ ظاهر هذه الروايات ترتيب نفس المقدار من الثواب البالغ على العمل والذي يختلف من مورد الى آخر وليس ←

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

والصحيح: انَّ هناك ثمرات عديدة تترتب بين القولين نذكر فيما يلي جملة منها:

منها ـ تحقق التعارض فيما اذا دلّ خبر ضعيف على استحباب أو وجوب فعل وترتب الثواب عليه ودلّ خبر آخر صحيح على عدم رجحانه، فبناءً على القول الثاني لايثبت الرجحان بينما يثبت الاستحباب بالعنوان الثانوي على القول الاول.

ومنها ـ لوفرض ورود خبرين ضعيفين على استحباب عملين وعرف من الخارج عدم استحبابهما معاً أي علم اجمالاً بكذب احدهما، فانه بناءً على القول الثاني يقع التعارض بينهما بناءً على مثل مبنى المحقق النائيني(قده) من عدم امكان جعل العلمية والطريقية لمجموع شيئين علم بكذب احدهما وعدم مطابقته للواقع وامّا بناءً على ماهو الصحيح من انَّ التعارض في موارد العلم الاجمالي بالكذب ينشأ من جهة المدلول الالتزامي لكل من الدليلين ونفيه للمدلول المطابقي للآخر فالتعارض في المقام مبنيٌّ على أنْ يستفاد من اخبار من بلغ حجية الخبر الضعيف لافي اثبات الاستحباب والثواب فقط بل في كل مداليله حتى الالتزامية النافية لاستحباب شيء آخر.

ومنها ـ لو ورد دليل على عدم استحباب عمل يضرّ بالنفس ولوبالعنوان الثانوي

→

مقداراً واحداً، والمرتكز عند العرف اذا كان عنوان البلوغ من العناوين الطارئة الموجبة لاستحباب العمل أنْ يكون له حكم واحد وثواب واحد لاأنْ يختلف شدة وضعفاً وكثرة وقلة باختلاف المقدار البالغ من الثواب، فالانصاف انَّ استفادة الاستحباب النفسي من هذه الروايات مشكل، وحيث انَّ الاحتمال الرابع ـ وهو جعل الحجية أو الحكم الظاهري ايضاً خلاف الظاهر من هذه الروايات كما تقدم فيتعين احتمال سادس يستحصل بالتلفيق بين احتمالين هما الاحتمال الثاني مع تطعيمه بالاحتمال الاول بأنْ يكون الوعد على الثواب مولوياً لتتميم محركية الاستحباب المشكوك لانَّ الاحتمال الثاني لايفسر بمفرده اعطاء العامل نفس الثواب الذي بلغه ولايناسبه كما لايناسب ظهور هذه الاخبار في الترغيب المولوي.

وورد خبر ضعيف على الاستحباب وترتب الثواب للّطم في عزاء الحسين(ع) مثلاً وفرض انه مضر بالنفس شيئاً ما فانه بناءً على جعل الحجية يكون الخبر الضعيف مخصصاً للدليل الاول[1] ولامعارضة بينه وبين اخبار من بلغ لانها تثبت الحجية ولا تنفي مدلول ذلك الدليل، وبناءً على الاستحباب يقع التعارض بين اخبار من بلغ والدليل الاول بنحو العموم من وجه فيتساقطان ولايثبت الاستحباب.

ومنها ـ لو دلّ خبر ضعيف على وجوب عمل وترتب الثواب عليه، فانه بناءً على الاستحباب يثبت استحبابه ورجحانه بالعنوان الثانوي، وامّا بناءً على جعل الحجية فانْ قيل بانَّ اخبار من بلغ تثبت الحجية حتى للخبر الضعيف الدال على الوجوب ثبت الوجوب والاّ فلايمكن اثبات اصل الرجحان ايضاً بناءً على انَّ الدلالة على اصل الرجحان دلالة تحليلية وحجية الدليل في اثبات مثل هذا المدلول فرع حجيته في اثبات المدلول المطابقي.

ومنها ـ لو دلّ دليل على استحباب عمل مطلقاً ودلّ خبر ضعيف على استحباب ذلك العمل مشروطاً بقيد فانه بناءً على جعل الحجية يثبت مستحب واحد للمقيد[2]، وامّا بناءً على الاستحباب النفسي لعنوان البلوغ يثبت استحبابان بالعنوان الثانوي للمطلق والمقيد معاً.

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

١ ــ هذا اذا استفيد من اخبار من بلغ حجية الخبر الضعيف بجميع خصوصياته وآثاره، واما اذا كان قصارى مايدل عليه اثبات الاستحباب لاازيد كان معارضاً مع حجية اطلاق الدليل العام النافي للاستحباب فيتساقطان لانَّ اخبار من بلغ لا ترتب حينئذ حكم التخصيص والجمع العرفي على الخبر الضعيف.

٢ ــ هذا اذا استفيد من اخبار من بلغ حجية الخبر الضعيف بجميع خصوصياته وآثاره، وامّا اذا أُستفيد منها حجيته بمقدار اثبات المستحب وهو المقيد لانفي المطلق فانْ كان الدليل على استحباب المطلق خبراً صحيحاً في نفسه وقع التعارض بين حجية اطلاقه النافي لمدلول الخبر الضعيف ـ حيث انها ناظران الى حكم واقعي واحد ـ وبين حجية دلالة الخبر الضعيف وتساقطا فيثبت مستحب واحد هو المقيد بحسب النتيجة، وإنْ كان دليل الاستحباب المطلق خبراً ضعيفاً ايضاً وأُريد اثبات حجيته باخبار من بلغ ثبت استحبابان ظاهريان للمطلق والمقيد معاً وإنْ علم بكذب احدهما فتأمل جيداً.

ومنها ـ ما سوف يأتي الحديث عنه من انّه بناء على جعل الحجية يفتي الفقيه بالاستحباب لمقلديه بينما على القول باستحباب العمل البالغ عليه الثواب فلابدَّ في ثبوته للمقلدين من بلوغهم ذلك ـ وهذا الفرق ثابت بين القول بالاستحباب والقول بالامر الطريقي على مستوى الاحتياط في موارد بلوغ الثواب ايضاً بخلاف الفروق السابقة ـ.

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

وتلك القرينة يمكن اَنْ تكون احد امرين:

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

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

منها ـ ما ذكره المحقق الخراساني (قده) من انَّ البلوغ قداخذ بنحو الحيثية التعليلية للعمل لابنحو الحيثية التقييدية.

وهذا الكلام إنْ أُريد به دعوى انَّ البلوغ بعد اَنْ اخذ بنحو التعليل لابنحو التقييد فلايختص العمل بالحصة الانقيادية المتفرعة على البلوغ ففيه: انَّ مجرد اخذ البلوغ في موضوع العمل يجعله متفرعاً عليه ومقيداً به سواء كان حيثية تعليلية أو تقييدية.

وإنْ أُريد دعوى انَّ ظاهر الاخبار ترتب الثواب على نفس العمل لابما انه قدبلغ عليه الثواب لانَّ البلوغ اخذ بنحو الحيثية التعليلية لاالتقييدية ليكون عنوان بلوغ الثواب والانقياد هو موضوع الثواب فتكون الاخبار ارشاداً الى حكم العقل بحسن الانقياد ومخصوصاً به.

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

عند تحقق قصد الاطاعة أو الانقياد[١].

ومنها ـ انَّ العمل لم يفرع في هذه الاخبار على داعوية احتمال الامر حتى يختص بالحصة الانقيادية وانما فرع على داعوية الثواب حيث قال (من بلغه شيء من الثواب فعمله) وحيث نعلم بانَّ ترتب الثواب لايكون الّا مع قصد القربة فلابدَّ من قصده إمّا بنحو الانقياد أو بقصد الامر الجزمي المتعلق في هذه الاخبار بالعمل البالغ عليه الثواب.

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

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

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

وفيه: إنْ أُريد انَّ الثواب الثابت بهذه الاخبار على نفس الموضوع الواقعي فهو

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

٢ ــ نهاية الدراية، ج٢، ص٢٢١ الطبعة القديمة.

مقطوع البطلان اذ لااشكال في انَّ الثواب أو الاستحباب الثابت بهذه الروايات قداخذ في موضوعه عنوان البلوغ قيداً امّا بنحو الحيثية التعليلية أو التقييدية، وانْ أُريد انَّ هذه الاخبار تثبت نفس المقدار من الثواب كماً وكيفاً في مورد البلوغ فهذا صحيح ولكنه لاينافي مع كون الثواب على العمل المأتي به بداعي الانقياد والوصول الى الثواب البالغ[1].

وامّا القرينة الثانية للاختصاص أعني حمل المطلقات من الاخبار على ما ورد فيه التقييد بالاتيان بالعمل التماساً للثواب، فحمل المطلق على المقيد في المثبتين كما في المقام انما يتم لواحرز وحدة الحكم من الخارج أو ثبت استحالة تعدده للزوم اجتماع المثلين أو نحوه ـ على ما هو مشروح في محله وعلى كلام في جريانه في المستحبات ـ فلوفرض القطع في المقام بوحدة الحكم في المطلقات والمقيدات واستبعدنا احتمال انْ تكون المقيدات ارشاداً الى حكم العقل بحسن الاحتياط أو الامر بالاحتياط الشرعي مثلاً والمطلقات ناظرة الى الاستحباب النفسي ـ كما لايبعد ذلك لوحدة لسانها ولانَّ الارشاد الى حسن الاحتياط لم يكن بحاجة الى فرض بلوغ الثواب بخبر عن النبي(ص) ولاالى تحديد مقدار الثواب ـ حمل المطلق على المقيد والاّ فلايمكن حمل المطلق عليه ولا تتم هذه القرينة ايضاً.

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

١ ــ الظاهر انَّ المقصود ظهور الاخبار في الحث والترغيب على نفس ماابلغه الخبر الضعيف أو تتميم محركيته فتكون ظاهرة في انَّ المكلف به نفس العمل الذي يكلف به الخبر الضعيف وإنْ كان في مورد البلوغ وهو ذات العمل لاالعمل بقيد الاتيان به بداعي الانقياد.

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

فهذه مقامات ثلاثة:

اما المقام الاول ـ فقد يستشكل في شمول هذه الاخبار لموارد الكراهة لامن جهة انَّ النظر فيها الى الطلب لاالزجر والمنع ليقال بانَّ هذا لايأتي فيما يكون بلسان الحث والترغيب أو يقال بانه متفرع على انْ يكون الأمر بعثاً والنهي زجراً لاطلب الترك ، بل من جهة انصراف ألسنتها بقرينة قوله (فعمله) الى الفعل ونحوه لاالى محض الترك والامر العدمي. وهذا الاستشكال لوتمَّ استوجب عدم شمولها لما اذا ثبت استحباب ترك فعل بخبرضعيف ايضاً فلايختص الاشكال بالمكروهات.

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

واما المقام الثاني ـ فالظاهر انَّ الذي يثبت بهذه الاخبار مجرد رجحان الترك في مورد المكروهات ومطلوبيته ولايثبت بالخبر الضعيف الكراهة، وهذا بناء على استفادة الاستحباب النفسي من هذه الاخبار لعنوان البلوغ واضح، فانَّ استفادة الاستحباب في مورد خبر الاستحباب والكراهة في مورد خبر الكراهة خلاف ظهورها في جعل سنخ واحد من الحكم، وامّا بناءً على استفادة جعل الحجية منها فايضاً كذلك لانها تثبت الحجية بمقدار بلوغ الثواب لااكثر أي تثبت رجحان الترك الجامع بين استحبابه ذاتاً أو تبعاً وباعتباره نقيض المكروه ولايثبت الكراهة بعنوانها وخصوصيتها[1].

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

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

الّا انَّ الصحيح التفصيل بين مااذا كان الاستحباب والكراهة معاً توصليين أو كان احدهما على الاقل تعبدياً، اذ في الحالة الاولى يقع التنافي بين استحباب الفعل والترك معاً اذ يلزم منه لغوية الجعلين فانَّ المكلف لايمكنه الجمع بين الفعل والترك بل احدهما ضروري في حقه دائماً بخلاف الحالة الثانية التي يمكن فيها مخالفتهما معاً بالاتيان بالفعل مثلاً من غير قصد القربة فيكون من التزاحم[1].

وفي هذاالكلام مواقع للنظر:

الاول ـ منع اطلاق اخبار من بلغ في نفسها للخبر الدال على الاستحباب في قبال ما يدلّ على الكراهة حتى بناءً على اختصاصها بالمستحبات، لانَّ الظاهر عرفاً من التفريع فيها انَّ العمل يصدر من المكلف متفرعاً على البلوغ فلابدَّ وانْ يكون البلوغ في المرتبة السابقة بنحو بحيث يدعو المكلف الى العمل وهذا لايكون الّا مع بلوغ الاستحباب فقط لابلوغ الاستحباب والكراهة معاً مع فرض تساويهما احتمالاً ومحتملاً ـ فانه حينئذ لايكون الامر البالغ محركاً مولوياً للمكلف باتجاه الفعل في قبال الترك ولانريد بهذا الكلام اشتراط محركية الاستحباب الواقعي ليقال بكفاية قصد الامر الثابت بنفس هذه الاخبار، بل القصد انَّ الظاهر من ألسنة هذه الاخبار تتميم المحركية والحثّ على العمل في مورد البلوغ المشكوك وهذا اللسان لااطلاق له لمورد

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

١ ــ هذا اذا كان لسان هذه الاخبار الامر، وليس كذلك فانَّ لسانها ترتيب الثواب وهو لايقتضي اكثر من المحبوبية والرجحان وهو يمكن انْ يكون فيما لا ثالث لهما وفيما لايمكن فيه الترتب على ماحققناه في بحوث التعارض والتزاحم فراجع.

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

الثاني ـ ما ذكره من التفصيل بناءً على شمول اخبار من بلغ لخبر الكراهة بين ما اذا كان المستحب والمكروه توصليين أو كان احدهما على الاقل تعبدياً لابدَّ وأنْ يلحظ بالقياس الى الاستحباب الثابت باخبار من بلغ نفسها لا بالخبرين الضعيفين، لانَّ المفروض عنده انَّ اخبار من بلغ لا تثبت حجية الخبر الضعيف واخبار من بلغ قداخذ في موضوعها ولسانها قصد التقرب لانَّ النظر فيها الى الثواب وهو لايترتب الّا في هذا الفرض ولااقل من انه لااطلاق لها كي يمكن نفي تعبدية هذا الاستحباب فيثبت التزاحم بين استحباب الفعل وأستحباب الترك دائماً لا التعارض[٢].

الثالث ـ ما ذكر من التفصيل وافتراض وقوع التزاحم بناءً على أنْ يكون احد الاستحبابين تعبدياً غير صحيح في المقام[٣] سواءً قلنا بجريان التزاحم في المستحبات ـ كما هو الصحيح ـ أو لم نقل.

امَّا على الاول، فلانَّ فرض جريان التزاحم فيها يعني الالتزام بالترتب بينهما من الجانبين وانَّ كلاً منهما مشروط استحبابه بعدم امتثال الآخر وهذا في المقام غير معقول لانَّ الطرفين هما الفعل والترك وفرض ترك كل منهما مساوق مع تحقق الآخر بالضرورة ـ لاستحالة ارتفاع النقيضين ـ ومعه يستحيل محركية الأمر وداعويته نحوه.

وانْ شئتم قلتم: انَّ فرض عدم الترك وانْ كان يناسب حصتين احداهما الحصة القربية وهي المحبوبة والأُخرى غير القربية وهي غير المحبوبة ولكن يستحيل أنْ يجعل

١ ــ هذا الكلام ينبغي أنْ يذكر بناءً على عموم اخبار من بلغ لدليل الكراهة فيقال بعدم ثبوت الاستحباب بها لا للفعل ولا للترك في نفسه لامن جهة التعارض، واما اذا فرض انَّ النظر الى خصوص بلوغ الاستحباب فغاية مايقتضيه لسان هذه الاخبار محركية الاستحباب من ناحيته وهي ثابتة حتى في مورد خبر الكراهة ولاوجه لتقييدها بغير ذلك.

٢ ــ لايبعد دعوى ظهورها في ثبوت الاستحباب لنفس العمل البالغ عليه الثواب باعتبار البلوغ من دون اخذ قيد قصد القربة في متعلق الاستحباب فالاطلاق النافي للتعبدية ثابت، واوضح من ذلك لواُستفيد منها الحكم الطريقي الظاهري على مستوى الامر بالاحتياط.

٣ ــ الاولى في المنع عن تطبيق التزاحم في المقام بانه من موارد التعارض لانَّ الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام فلايعقل أنْ يكون كل من الفعل والترك مستحباً ولوكان احدهما عبادياً لانَّ محبوبية كل منهما تستلزم مبغوضية الآخر تبعاً فيستحيل الامر به ولوضمناً، اللهم الّا أنْ يفترض انَّ المستحب عنوان وجودي دائماً وهو متابعة الخبر البالغ لانفس الفعل والترك وهو خلاف الظاهر كما لايخفى.

الامر مشروطاً بانْ لايترك بقصد تحقيق الحصة القربية اذ بعد فرض انه لم يترك يكون الفعل ضرورياً ومع ضروريته في المرتبة السابقة على الامر يستحيل اَنْ يؤتىٰ به على وجه قربي بل يكون مأتياً به باعتبار هذه الضرورة. نعم لوكان كل من الفعل والترك قربيّين لم يرد هذا الاشكال لانَّ فرض عدم الترك القربي ليس مساوقاً لفرض الفعل.

وامّا على الثاني، فمضافاً الى عدم جريان التزاحم في المستحبات يرد عليه في خصوص المقام بانَّ البعث والتحريك المولوي مع فرض استحباب كل من الفعل والترك غير معقول سواء فرض كلاهما توصليين أو تعبديين أو احدهما توصلياً والآخر تعبدياً، لانه وانْ كان اخذ قصد القربة قيداً لاحدهما أو كليهما يوجب امكان مخالفتهما ووجود ضد ثالث لهما الّا انَّ الداعي القربي انما يحرك ويبعث نحو ذات الفعل أو الترك لانحو الداعوية والمحركية وتحريكه نحو احدهما بالخصوص فرع اَنْ لا تكون نسبة المولى اليهما على حد سواء، والمفروض في المقام انَّ نسبة المولى الى خصوصية كل منهما على حد واحد، وتحريكه نحو الجامع بينهما كما في الضدين اللذين لهما ثالث غير معقول في المقام لضرورية الجامع بين الفعل والترك بخلاف سائر المستحبات أو الواجبات المتزاحمة، على انَّ مقتضى اخبار من بلغ استحباب ما دلّ عليه الخبر الضعيف و هو خصوص كل منهما لا الجامع بينهما [1].

١ ــ هذا الاشكال إنْ تم فهو يؤدي الى عدم امكان الامر بالضدين اللذين لا ثالث لهما مطلقاً أي حتى اذا كان احدهما أو كلاهما تعبدياً، وهذا يعني انه اذا كان للمولى غرض فيهما مشروط احدهما أو كلاهما بقصد القربة فلايمكنه الوصول الى غرضه حتى بنحو الاخبار عنه لانَّ الداعوية مستحيلة بحسب الفرض.

والتحقيق اَنْ يقال: انَّ هذا الاشكال بحسب الحقيقة ينحل الى اعتراضين:

احدهما ـ عدم تأتي قصد القربة وداعي الامر حيث يقال: بانَّ الامر لايعقل في المقام اَنْ يكون داعياً لاالى الجامع بينهما لانه ضروري ولاالى خصوص احدهما لانها سيان بالنسبة للمولى.

وهذا الاشكال يمكن اَنْ يجاب عليه: بانَّ المراد بقصد القربة ليس هو الداعوية الفعلية بمعنى صدور الفعل خارجاً بنية الامر بالفعل بل تكفي الداعوية التقديرية أي اَنْ تكون حالة المكلف بحيث لولم يكن له مقتضٍ وداع آخر للفعل لأقدم عليه ايضاً من اجل المولى بدليل صحة العبادة في الموارد التي يكون للمكلف داعٍ شخصي يوجب الاقدام على الفعل على كل حال، وهذه القضية الشرطية أي الداعوية التقديرية صادقة حتى اذا كان الجامع ضرورياً فانَّ المكلف المطيع للمولى يصدق في حقه انه يأتي بالجامع أو الفرد للمولى حتى اذا لم يكن ضرورياً، نعم لواشترط الداعوية الفعلية بحيث لولاها لما تحقق الفعل فهو غير ممكن في المقام لابالنسبة الى الاتيان بالجامع لكونه ضرورياً ولابالنسبة الى الخصوصيتين لإن نسبتها الى المولى على حد واحد.

الثاني ـ لغوية الامر حيث يقال: بانه على تقدير ترك احدهما يكون الآخر واجباً فلايعقل الامر بايجاده.

←

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

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

والتحقيق اَنْ يقال ـ انَّ اخبار من بلغ وانْ كان يعقل ثبوتاً شمولها للخبر الضعيف المقطوع كذبه بناءً على انَّ المجعول فيها الاستحباب النفسي لاحجية الخبر، الّا انَّ هذا خلاف الظاهر فيها اثباتاً، لانَّ الظاهر منها تفرع العمل على الثواب البالغ وهذا لايكون مع القطع بالكذب، كما انه لايكون مع ثبوت الحرمة بل الكراهة بدليل معتبر ولوكان اطلاق آية أو رواية لانه مع تنجز ذلك لايتحقق الانبعاث والتفريع على الثواب في المرتبة السابقة.

وامّا مورد دلالة خبر صحيح على عدم الاستحباب فلاوجه لدعوى خروجه عن اطلاق اخبار من بلغ، لانَّ حجية ذلك الخبر لا تعني الجزم بعدم الاستحباب لكي لايعقل الانبعاث في المرتبة السابقة فيمكن للمكلف اَنْ يأتي به رجاء مطابقة الخبر الضعيف للواقع رغم حجية الخبر الصحيح.

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

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

→

وهذا الاشكال انما يتجه اذا كانا معاً توصليين، وامّا اذا كان احدهما تعبدياً فلالغوية في الامر بهما بنحو الترتب لانَّ فائدته صرف المكلف عن الاتيان بالحصة غير القربية.

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

الجهة السادسة ـ في جواز افتاء المجتهد باستحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب للعامي الذي لم يصل اليه ذلك الخبر. وقد فرع المحقق العراقي(قده) جواز ذلك على القول بانَّ مفاد هذه الاخبار جعل الحجية للخبر الضعيف لانَّ الحجية وإنْ كانت في حق من بلغه الخبر الضعيف وهو المجتهد خاصة الّا انَّ مفاد الخبر البالغ هو استحباب العمل على كل المكلفين فيمكنه الافتاء به[1].

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

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

وفيه ـ انكار مبنى قيام الامارات مقام القطع الموضوعي خصوصاً في حجية ثابتة بمثل هذه الاخبار لابالسيرة وملاكات الكاشفية العقلائية.

الثاني ـ افتاء المجتهد بالحكم الظاهري بالاستحباب الثابت في حقه جزماً، فانَّ المتفاهم عرفاً انَّ موضوع الحجية المستفادة من اخبار من بلغ واقع الخبر المبلغ للثواب لاالبلوغ، بل البلوغ بلوغ للحجة بحسب الحقيقة.

وفيه ـ انَّ هذا الحكم الظاهري موضوعه البلوغ وهو غير حاصل في حق غير المجتهد، اذ ليس هذا الحكم الطريقي الظاهري بملاك الكاشفية الصرفة وقوة الاحتمال بل

١ ــ نهاية الافكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص٢٨٦.

لخصوصية البلوغ ونوع الحكم البالغ دخل في ثبوت هذا الحكم الظاهري بحيث لايمكن الغاء هذه الخصوصية والتعدي لمن لم تثبت في حقّه هذه الخصوصية.

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

وفيه: اولاً ـ انَّ هذا مبتنٍ على انْ يستفاد من اخبار من بلغ ترتيب تمام آثار الحجية على الخبر الضعيف لابمقدار الاستحباب، والثواب على العمل به فقط، وقد تقدم انَّ سياق الترغيب في هذه الاخبار لايساعد على استفادة اكثر من ذلك منها.

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

الرابع ـ انَّ المجتهد بحسب الحقيقة يفتي بكبرى استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب عموماً ويخبر بتحقق صغرى الخبر المبلغ للثواب في الموارد الخاصة فيتحقق صغرى البلوغ للمقلد ايضاً فيثبت الاستحباب في حقه اذ لايراد بالبلوغ ابلاغ الراوي المباشر بالخصوص.

وبهذا التقرير لايرد ما قد يقال من استحالة تحقق البلوغ بنفس افتاء المجتهد بالاستحباب لانَّ ثبوت الاستحباب بنفس الافتاء به كثبوت الحكم بالعلم بشخصه محال، فانَّ المجتهد لايفتي بالاستحباب الثابت باخبار من بلغ بل يفتي بموضوع هذا الاستحباب وهو الخبر المبلغ للاستحباب الواقعي.

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

٤ ـ جريان البراءة في الشبهة الموضوعية:

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

احداهما ـ في انَّ الجاري فيها البراءتان الشرعية والعقلية أو احداهما فقط.

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

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

وقد نوقش في الاستدلال به بورودها في مورد العلم الاجمالي بقرينة قوله (فيه حلال وحرام) وقوله (حتى تعرف الحرام بعينه) فيدلّ على البراءة في الشبهة البدوية بالدلالة الالتزامية، وحيث انَّ مدلوله المطابقي ساقط جزماً لوضوح عدم جريان البراءة في موارد العلم الاجمالي والشك في المكلف به ـ على ما سوف يأتي ـ فلايمكن التمسك بمدلوله المطابقي ايضاً للتبعية بين الدلالتين.

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

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

وثانياً ـ القرينة العقلية المخصصة تخصص فقط موارد الشبهة المحصورة لعلم اجمالي

منجز، وامّا اذا لم يكن العلم منجزاً ولوكانت الشبهة غير محصورة كما لوكان احد اطرافها خارجاً عن محل الابتلاء أو يجري فيه اصل مؤمن فلابأس بالتمسك باطلاق الحديث في سائر اطرافه.

وثالثاً ـ انَّ هذه الدلالة الالتزامية ثابتة لاصل مدلول هذا الحديث وهو ثبوت الترخيص مالم يعلم الحرام بعينه، لانَّ ظاهره انَّ الملاك في الترخيص عدم معرفة الحرام بعينه لاالاطمئنان بعدمه في هذا الطرف بالخصوص ولهذا يكون ظاهره الترخيص في تمام اطراف الشبهة غير المحصورة.

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

وقد ذهب الاكثر الى جريانها ايضاً، واجابوا على الاشكال المذكور باحد نحوين:

الاول ـ انَّ المراد بالبيان الاظهار وهو كما يتوقف على وصول الحكم كبروياً كذلك يتوقف على وصوله صغروياً.

الثاني ـ انَّ المراد بالبيان في القاعدة العلم لاالمعنى اللغوي لكلمة البيان، لانَّ ملاك هذه القاعدة ونكتتها ليس هو تقصير المولى حتى يقال بعدم التقصير في الشبهة الموضوعية لانه ليس من شأنه بيان الموضوعات، وانما ملاكه عدم المقتضي للتحريك الذي هو العلم وهذا ثابت في الشبهتين على حد واحد.

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

وايّاً ما كان فالوجه الاول من الوجهين جوابه واضح، فانَّ هذه قاعدة عقلية وليست نصاً شرعياً ليبحث في حدود معنى كلمة البيان لغة أو عرفاً، وانها هل تشمل الشبهات الموضوعية أم لا.

وامّا الوجه الثاني فانْ أُريد من ذلك دعوى قبح العقاب بلامقتضٍ مولوي للتنجيز فهذا مسلم كبروياً ومعترف ببداهتها ولكنها لا تثبت صغراها في مورد الشك في التكليف بنحو الشبهة الحكمية أو الموضوعية بل لابدَّ من ملاحظة انَّ العقل يدرك

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

واما البحث في الجهة الثانية ـ فقد ذكر المحقق النائيني (قده) في رسالته في اللباس المشكوك كلاماً محصله: انَّ الضابط في جريان البراءة أو الاشتغال في الشبهات الموضوعية انه اذا كان الشك فيما يستتبع التكليف كان مجرى للبراءة لانَّ الشك في المستتبع يوجب الشك في المستَتبع فيكون الشك في اصل التكليف وإنْ كان تمام مايستتبع التكليف معلوماً ولكن كان الشك في امر خارجي لايستتبع التكليف بل التكليف يستتبعه فهو مجرى للاحتياط لانَّ الشك حينئذٍ في الامتثال بحسب الحقيقة.

ولتفصيل هذا الضابط في مجال التطبيق يقال: بانَّ التكليف له ثلاثة اطراف، المتعلق كشرب الخمر والصلاة، والموضوع أي متعلق المتعلق كالخمر في (لا تشرب الخمر)، والعالم في (اكرم العالم) والقيود المأخوذة في نفس التكليف كالبلوغ والعقل والقدرة ـ وهي شرائط عامة ـ ودخول الوقت والاستطاعة ـ وهي من الشرائط الخاصة ـ.

والشك اذا فرض في اصل التكليف بقطع النظر عن اطرافه كانت الشبهة حكمية لامحالة وهو خروج عن موضوع البحث، واذا فرض الشك في احد الاطراف المذكورة امكن آنْ تكون الشبهة موضوعية حينئذ، فاذا كان شكاً في الطرف الثالث أي في تحقق شرائط التكليف العامة أو الخاصة فلااشكال في جريان البراءة لانه شك فيما يستتبع التكليف فيشك في اصله، واذا كان شكاً في الطرف الثاني أي موضوع التكليف فاذا فرض الموضوع أمراً جزئياً فرغ عن وجوده خارجاً وانما الشك في اضافة المتعلق اليه كما في القبلة فالشك بحسب الحقيقة ليس في الموضوع المستتبع للتكليف لانه مفروض الوجود بحسب الفرض بل في الامتثال وتحقيق الواجب، واذا فرض الموضوع امراً كلياً لاجزئياً فرغ عن وجوده فتارة يكون مأخوذاً بنحو صرف الوجود كما في مثل (توضأ بالماء) واخرى يكون مأخوذاً بنحو مطلق الوجود كما في (اكرم العالم)، ففي الاول اذا كان الشك في اصل وجود ذلك الموضوع خارجاً ـ وهو الماء في المثال ـ كان من الشك في الموضوع المستتبع للتكليف فتجري البراءة، واذا كان اصل وجود الماء معلوماً وانَّما الشك في فرد آخر منه فليس الشك في الموضوع المستتبع للتكليف

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

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

واما اذا وقع الشك في الطرف الاول أي المتعلق، فتارة يفرض انَّ المتعلق ليس له طرف ومتعلق كما في مثل حرمة الغناء أو وجوب التكلم من دون انْ يتعلق بشيء فالشك فيه يعني الشك في فعل المكلف نفسه وهذا لايعقل الّا اذا كان امراً تسبيبياً لافعلاً مباشرياً اذ لامعنى لأنْ يشك الفاعل في فعله المباشري الّا بعد العمل الذي هو مجرى قاعدة الفراغ وهو خارج عن البحث، والشك في تحقق الفعل التسبيبي كالقتل مثلاً باطلاق رصاصة أو رصاصتين من الشك في المحصل وهو من أوضح موارد الشك في الامتثال الذي هو مجرى الاشتغال لافيما يستتبع التكليف.

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

وهكذا يكون الميزان والضابط في جميع هذه الصور والتطبيقات أنْ يكون الشك والشبهة الموضوعية فيما يكون مستتبعاً لفعلية التكليف من قيوده أو موضوعه لافي سعة دائرة الامتثال وما يستتبعه التكليف بعد الفراغ عن فعليته. هذا حاصل ما افاده المحقق النائيني(قده) بتوضيح وتنقيح منا.

وهذا الكلام بهذا المقدار يمكننا التعليق عليه بامور ثلاثة:

الاول ـ وهو اشكال في تطبيق ورد في هذا التفصيل ـ انَّ ما ذكره في متعلق الحكم من انه لايتصور الشك فيه اذا لم يكن له متعلق غير صحيح، فانه يعقل شك المكلف في عمله حال الفعل من غير ناحية متعلق عمله كما اذا كلّف برسم دائرتين أو كتابة جملتين متساويتين فشك المكلف حين الفعل انهما متساويتان أم لا[1].

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

الثالث ـ انَّ جريان البراءة في الشبهة الموضوعية لايختص بما اذا كان الشك في قيود الحكم أو في تحقق موضوعه أعني متعلق المتعلق المأخوذ قيداً في التكليف بحسب الحقيقة اذ ليس من الضروري دائماً أنْ يكون متعلق المتعلق قيداً في التكليف سواءً كان ايجاباً أو تحريماً، وانما قديفرض ذلك اذا كان امراً غير اختياري كالقبلة فاذا كان تحت اختيار المكلف فلاضرورة لأخذه قيداً فيه ومع ذلك تجري البراءة عند الشك فيه، فاذا كان الحكم بحرمة الخمر مثلاً فعلياً قبل تحقق الخمر خارجاً بأنْ كان يحرم ايجاد الخمر وشربه من اول الامر ـ وثمرته الردع مولوياً عن ايجاد الخمر ايضاً اذا علم انه اذا أوجده اضطر الى شربه أو نحو ذلك ـ جرت البراءة عن الحرمة التي تكون ثابتة

١ ــ يمكن أنْ يقال: بانَّ كلاً من الفعلين بلحاظ الآخر اصبح متعلق المتعلق ولهذا حصل الشك، فدائماً يكون الشك من ناحية اضافة الفعل وعلاقته بحيثية خارجة عن ذات الفعل الذي يصدره المكلف وإنْ كان ذلك الامر فعلاً آخر للمكلف.

على تقدير خمرية المائع المشكوك من أول الامر وقبل وجوده، فليس الشك في الخمرية مستتبعاً للشك في التكليف ومع ذلك تجري البراءة لكون الحكم شمولياً لابدلياً أي على تقدير الخمرية تكون هناك محركية مولوية زائدة من اول الامر وهو مجرى للبراءة.

وعلى اساس هذين الاشكالين ربما يجعل الضابط الفني لجريان البراءة احد امرين:

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

الثاني ـ اَنْ يكون الحكم المشكوك شمولياً لابدلياً إنْ كان الشك في المتعلق لافي الموضوع أو سائر قيود الحكم.

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

الّا انَّ الصحيح امكان ارجاع الميزان الثاني الى الاول، وذلك بأَنْ يراد مما يستتبع الحكم ما يستتبع محركية مولوية زائدة سواءً كانت على شكل تكليف استقلالي أو ضمني فيندفع الاشكال الاول وانَّ وجود متعلق المتعلق وهو الخمر في المثال وإنْ لم يفرض قيداً للحكم بالحرمة الّا انَّ اتصاف المائع بكونه خمراً أو اتصاف شربه بكونه شرب الخمر بنحو مفاد كان الناقصة شرط لفعلية تلك الحرمة لانَّ النهي عن شرب الخمر مرجعه الى قضية شرطية مفادها كلّما كان مائع ما خمراً فلا تشربه ففعلية حرمته مقيدة بأَنْ يكون المائع خمراً سواءً وجد خارجاً أولا، وكذلك الحال في سائر موارد الشك في المتعلق فحرمة الكذب مثلاً مفادها حرمة كلام يكون كذباً بنحو مفاد كان الناقصة فالشك في كونه كذباً شك في قيد من قيود التكليف الفعلي، فيتم الميزان الذي ذكره الميرزا ويندفع الاشكال الثاني.

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

البراءة مع الشك في انَّ هذا المكان من عرفات بالنسبة لوجوب الوقوف بعرفات لكون التكليف فيه ليس شمولياً، أي كون هذا المكان من عرفات لايستتبع سعة في الحكم اذا لايجب الوقوف بكل اماكن عرفات.

وهكذا يتضح انَّ الميزان والضابط لجريان البراءة في الشبهة الموضوعية آنْ يكون الشك فيما يستتبع الحكم في مرحلة الفعلية ـ أي مايستتبع الحكم الفعلي الذي هو أمر وهمي تصوري لا تصديقي ـ الّا انَّ ما يستتبعه ليس خصوص ماأُخذ قيداً أو شرطاً في لسان جعل التكليف ولاماجعل موضوعاً له بل ما يتوقف عليه فعلية ذلك التكليف خارجاً واتصاف الفعل بكونه مصداقاً لمتعلق التكليف بنحو مفاد كان الناقصة ايضاً قيد عقلاً لفعلية التكليف وتحققه خارجاً، فالميزان هو الشك في قيود الفعلية بهذا المعنى[1].

١ ــ والحاصل: انَّ التكليف كلما كان شمولياً انطبق فيه الضابط الذي ذكره الميرزا(قده) لان فعلية ذلك الحكم في كل مورد منوط عقلاً بمااذا انطبق عليه عنوان المتعلق بنحو مفاد كان الناقصة والّا لم يكن الحكم شاملاً له وهذا بخلاف مااذا كان الحكم بدلياً فالميزانان متلازمان.

وقد يناقش في هذا البيان بأحد وجهين:

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

والجواب: ان المنوط بالاتصاف المذكور تعلق الحكم في مرحلة الفعلية أي بوجوده الفعلي الوهمي بينما شرطية الاتصاف المذكور في طول تعلق الحكم بمتعلقه في مرحلة الجعل فالموقوف غير الموقوف عليه.

الثاني ـ النقض بصدق الميزان المذكور في موارد البدلية ايضاً كما اذا وجب الوضوء بالماء ولم يكن الماء قيداً في التكليف به بل في المكلف به ولم يكن لدى المكلف شيء سوى هذا المائع المشكوك فانه بناءً على الميزان المذكور يكون اتصاف وضوئه به بكونه وضوءً بالماء بنحو مفاد كان الناقصة شرطاً عقلاً في تكليفه بالوضوء اذ لولم يكن ذلك المائع المنحصر ماءً سقط عنه التكليف جزماً فالاستتباع العقلي حاصل مع انه لاتجري البراءة لكون التكليف بدلياً يجب فيه الاحتياط عند الشك في القدرة على امتثاله.

والجواب: ان سقوط التكليف البدلي في المقام من جهة عدم القدرة لامن جهة عدم كون المائع ماءً والمفروض ان الشك في الحكم من ناحية القدرة لايكون مجرىً للتأمين وقد ينقض بموارد الشبهة التحريمية اذا كانت حرمة واحدة متعلّقة بصرف وجود الطبيعة فان الحرمة فعليّه خارجاً وغير منوطة بمصداقية الفرد المشكوك فيه مع انه تجري فيها البراءة لكون التكليف مشمولياً. والجواب: ان الحكم اذا كان شموليا ولو في مرحلة التطبيق كان انبساطه على الفرد المشكوك منوطاً باتصافه بالموضوعية فيكون الاتصاف قيداً في التكليف الضمني لامحالة وهكذا يتضح انَّ الميزانين متلازمان بالدقة.

ثم انه كان من المناسب آنْ يبحث ضمن هذا التنبيه استثناء موارد الشك في القدرة على الامتثال ـ والتي هي من الشبهة الموضوعية دائماً ـ عن قاعدة البراءة خصوصاً على المبنى المختار عند سيدنا الاستاذ (قدس سره الشريف) من انَّ قيد القدرة مأخوذاً لبّاً في الخطابات بحسب مقام الاثبات، اذ سوف يكون حال هذا القيد حال سائر القيود المأخوذة لفظاً في التكاليف فلماذا لاتجري البراءة عند الشك فيه. وسوف يأتي ضمن تفاصيل جملة من البحوث القادمة اعتراف سيدنا الاستاذ بعدم جريانها في ←

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

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

→

موارد الشك في القدرة على الامتثال، وقصارى مايبين هناك انَّ العقل يحكم بلزوم التصدي للامتثال وعدم صحة الاعتذار لمجرد احتمال عدم القدرة عليه، وهذا المقدار من البيان غاية مايمكن انْ يدل عليه المنع عن جريان البراءة العقلية فيها لااطلاق دليل البراءة الشرعية. ومايمكن انْ يستند اليه في المنع عن هذا الاطلاق إحد وجوه:

الاول ـ دعوى انَّ ارتكازية الاشتغال في موارد الشك في القدرة حتى عند الموالي العرفية القائلين بقبح العقاب بلابيان تمنع عن انعقاد الاطلاق في ادلة الرفع ونحوها من ادلة البراءة لموارد الشك في التكليف من ناحية الشك في القدرة لأنها كالأدلة الامضائية من هذه الناحية.

الثاني ـ دعوى انَّ المقيد اللبي الاثباتي للخطابات من اول الامر مخصوص بمورد العلم بالعجز عن الامتثال لااكثر اذ لاموجب لاكثر من ذلك بعد فرض ارتكازية لزوم التصدي عقلاً وعقلائياً للامتثال في موارد احتمال العجز عن الامتثال.

لايقال ـ هذا يجعل اطلاق الحكم في مورد الشك في القدرة ظاهرياً، وهو خلاف ظهور الخطابات الاولية في انَّ مدلولاتها احكام واقعية لاظاهرية أخذ في موضوعها الشك وعدم العلم.

فانه يقال: لايلزم ذلك بل يكون اطلاق الحكم بمعنى الجعل والاعتبار لحالة الشك في القدرة مع عدمها واقعاً لمزيد التحفظ والاهتمام بمبادئه وروحه المحفوظة حتى في هذا الحال، نعم هذا يستلزم عرفاً ثبوت مبادئ الحكم وروحه في مورد العجز وعدم دخالة القدرة في الملاك ولابأس بذلك وبعبارة اخرى يكون ثبوت الحكم في حال الشك خطاباً وملاكاً واقعياً على كل حال غاية الأمر لا تنجّز له ولااستحقاق للعقوبة على تقدير انكشاف العجز ولابأس به لان الاعتبار يمكن ان يجعل واقعاً وداعي التحريك يكفي فيه التحريك الاقتضائي وبلحاظ تحصيل الملاك الثابت على كل حال.

الثالث ـ أن يقال: بأن الخطابات الشرعية وان كانت مقيدة لباً بالقدرة فلا تشمل موارد العجز كما ان سقوط الخطاب في مورد يوجب سقوط الدلالة على الملاك فيه ايضاً بحيث لايمكن احرازه بلحاظ المدلول الالتزامي للخطاب ولكن باعتبار ان الغالب والمعهود عرفاً عدم دخالة القدرة في الملاك من التكليف وانما هي عادة شرط في تحقيقه ووجوده فتنعقد دلالة التزامية لأصل مدلول الخطاب لااطلاقه على ثبوت الملاك في موارد العجز ايضاً وأن قيد القدرة مجرد رافع للتكليف خطاباً فقط لاملاكاً وروحاً. وبناءً عليه يكون روح الحكم اعني الملاك الفعلي معلوماً في موارد الشك في القدرة وانما المجهول القدرة على امتثاله وتحقيقه خارجاً وأدلة البراءة موضوعها الشك في الخطاب بروحه لابصياغته الاعتبارية فحسب فلا تشمل المقام.

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

وإنْ كان عنوان العسكر موضوعاً للحكم ولكنه بنحو لايشمل الافراد المقدرة بل الموجودة بالفعل فقط فهذا يعني بحسب الحقيقة انَّ هذه الحيثية شرط في الحكم بوجوب الاكرام غاية الامر لم تصغ الجملة بنحو القضية الشرطية بل الحملية لتحقق الشرط في حق من كان في العسكر، والشرطية لاتخرج عن كونها شرطية بتحقق شرطها خارجاً ومراد المحقق النائيني(قده) بل ظاهر كلامه المتقدم انَّ العبرة في جريان البراءة بكون القضية شرطية فعليتها تتبع فعلية الشرط على نهج القضايا الحقيقية لاانَّ شرط جريانها آنْ تكون القضية المجعولة حقيقية وإنْ كانت الاحكام الشرعية خارجاً كلها من القضايا الحقيقية.

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

انَّ وقوع الطبيعة متعلقاً للتكليف ايجاباً أو تحريماً يتصور باحد انحاء:

النحو الاول ـ آنْ يجعل ذات الطبيعة بلاأي مؤنة متعلقاً للحكم وهو الذي يعبر عنه بالطبيعة الصرفة، وهنا اذا كان الحكم ايجاباً فسوف يكون بدلياً لاتجري البراءة عند الشك في انطباقه خارجاً واذا كان نهياً كان شمولياً تجري البراءة عنه لدى الشك في انطباقه خارجاً. الّا انَّ الشمولية في النهي لهامعنيان وقع الخلط بينهما في كلمات بعض المحققين، وقد شرحنا ذلك مفصلاً في مباحث الألفاظ ونشير إليهما هنا فنقول:

المعنى الاول ـ شمولية النهي في عالم الجعل بمعنى انحلاله الى نواهي واحكام عديدة بعدد المصاديق لكل منها امتثال وعصيان مستقل بخلاف الامر فانه لايدل الّا على وجوب واحد متعلق بصرف وجود الطبيعة يسقط باتيان اول الوجود، وهذا فرق بينهما بلحاظ عالم الجعل.

المعنى الثاني ـ شمولية النهي في عالم الامتثال بمعنى اننا لوفرضنا دلالة النهي على حرمة واحدة للطبيعة تسقط كالأمر باتيانها فلايحرم الفرد الثاني منها بعد ارتكاب الفرد الاول مع ذلك بينهما فرق في كيفية الامتثال فانَّ الامر الواحد يكفي في امتثاله الاتيان بمصداق منه بينما النهي الواحد لايمتثل الّا بترك تمام الافراد.

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

ماهو مقتضى القاعدة في متعلقات الاحكام من كونها صرف الطبيعة فلابدَّ وآن يكون الحكم بدلياً بلحاظها دائماً خلافاً للموضوعات.

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

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

النحو الثالث ـ اَنْ يتعلق الحكم بالوجود الاول من الطبيعة، وهنا يكون الامر والوجوب بدلياً كالقسم الاول ويكون النهي شمولياً بلحاظ الافراد العرضية من الوجود الاول لانَّ اعدام الوجود الاول من الطبيعة لايتحقق الّا بترك جميع الافراد العرضية بخلاف ايجاده، وعلى هذا فلوشك في المصداق الخارجي كان مجرى للبراءة في الشبهة التحريمية دون الوجوبية لانه شك في سعة دائرة التكليف والمحركية المولوية.

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

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

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

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

٥ ـ جريان البراءة في التكاليف غير الالزامية:

وقع البحث عندهم في جريان البراءة في المستحبات. ولااشكال في عدم جريان البراءة العقلية فيها، لانها فرع ثبوت العقاب في مورد الشبهة ولاعقاب في ترك المستحب.

وامّا البراءة الشرعية فقد ذكر السيد الاستاذ في الدراسات ناظراً في كلامه الى حديث الرفع انَّ البراءة لاتجري عند الشك في اصل الاستحباب الاستقلالي، اذ معنى جريانها فيه نفي الاستحباب ظاهراً الملازم مع نفي استحباب الاحتياط ظاهراً، كما انَّ معنى جريانها في الواجبات نفي وجوب الاحتياط بالنسبة اليها، ومن المعلوم انَّ استحباب الاحتياط ثابت عند الفريقين بلاكلام. نعم تجري البراءة عند الشك في الاستحباب الضمني أي عند الشك في شرطية أو جزئية امر للمركب المستحب، فانه تجري البراءة عنه استطراقاً الى جواز الاتيان بالباقي بقصد الامر بالعمل المطلق وعدم لزوم التشريع منه. وانْ شئت قلت: تجري البراءة، عن الوجوب الشرطي لذلك الجزء أو الشرط لاالوجوب التكليفي.

ويرد عليه:

امّا بالنسبة الى الاستحباب الاستقلالي، بانّا لانسلم ثبوت استحباب الاحتياط، فانه لوأُريد من ذلك حسن الاحتياط عقلاً أو استحبابه الواقعي شرعاً الثابت باخبار من بلغ ـ بناءً على استفادته منها ـ فهما اجنبيان عن مدلول البراءة الشرعية وحديث

الرفع لانّها تعني نفي الاستحباب الشرعي الظاهري الطريقي بملاك ترجيح غرض الاباحة الواقعية على الاستحباب أو الالزام الواقعيين في مقام الحفظ وأي ربط لذلك بالحسن العقلي أو الاستحباب النفسي.

وإنْ اريد منه استحباب الاحتياط شرعاً في الشبهات كحكم ظاهري طريقي فمن الواضح انَّ مدرك ثبوت مثل هذا الحكم لابدَّ وأنْ يكون مثل اخبار الامر بالاحتياط، وهي لدى الاخباريين تدل على وجوبه وفي خصوص الشبهات الالزامية، ولدى الاصوليين محمول على الارشاد الى حكم العقل في موارده، واختصاص المهم منها بالشك في الالزام واضح.

وهكذا يتضح انه لامانع من نفي الاستحباب الواقعي المشكوك ظاهراً كحكم طريقي من هذه الناحية. نعم الصحيح عدم امكان استفادة ذلك من ادلة البراءة الشرعية الناظرة جميعاً الى نفي الكلفة والالزام والعهدة وبسياق الامتنان فتكون خاصة بالتكاليف الالزامية المشتبهة.

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

أصالة التخيير

ـ مورد اصالة التخيير.
ـ التخيير في الواقعة غير المتكررة.
١ ـ في التوصليات.
٢ ـ في التعبديات.
ـ التخيير في الواقعة المتكررة.

اصالة التخيير

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

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

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

والتحقيق اَنْ يقال: لاينبغي الاشكال في انَّ العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي في المقام على حد العلوم الاجمالية في سائر المقامات بيان تام على ثبوت التكليف، فانَّ بيانية العلم وكاشفيته ذاتية كما هو واضح، وانما البرهان قائم على استحالة تأثير هذا العلم والبيان في تنجيز الفعل أو الترك في المقام وادخاله في دائرة حق الطاعة والمولوية لانَّ هذا العلم لايمكنه اَنْ يقتضي وجوب الموافقة القطعية ولاحرمة المخالفة القطعية ولاوجوب الموافقة الاحتمالية، اذ الاول والثاني غير ممكنين بحسب الفرض، والثالث ترجيح بلامرجح، فاستحالة التنجيز وثبوت حق الطاعة فيما هو خارج عن القدرة

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

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

وامّا الثاني فانْ قيل بمنجزية احتمال التكليف في نفسه وانكار قاعدة قبح العقاب بلابيان ـ كما هو المختار ـ فكل واحد من الاحتمالين لوخلي ونفسه كان منجزاً لمتعلقه من الفعل أو الترك ، فانَّ الاحتمال انَّما ينجز متعلقه وهو معقول في المقام بالنسبة الى كل من احتمال الوجوب واحتمال الحرمة في نفسيهما وانما يقع بينهما التزاحم في مقام التأثير والاقتضاء لانَّ تنجيزهما معاً محال وتنجيز احدهما دون الآخر ترجيح بلامرجح فلايتنجز شيء منهما وهومعنى التخييرعقلاً.

وبهذا يتضح انَّ كلاً من احتمال الوجوب واحتمال الحرمة لايكون منجزاً في المقام لامتلاك الطرفية للعلم الاجمالي ولافي نفسيهما ولولم يكونا طرفاً للعلم ـ كما هو كذلك فيما اذا احتمل الاباحة ايضاً فلم يعلم بجنس الالزام ـ لوقوع التزاحم بين المقتضيين، هذا كله على مسلك حق الطاعة.

وامّا على القول بالبراءة العقلية فلااشكال في البراءة والترخيص بملاك التخيير، وانَّما المهم ملاحظة جريان البراءة العقلية أي الترخيص بملاك عدم البيان.

وقد أفاد المحقق العراقي (قده) عدم جريانها ببيان حاصله بتوضيح منا: انَّ العلم الاجمالي وانْ لم يكن منجزاً وهذا يعني ترخيص العقل في الاقدام على الفعل أو الترك الّا انه ترخيص بملاك الاضطرار وعدم امكان ادانة العاجز عقلاً من تحصيل الموافقة القطعية لامتلاك عدم البيان الذي هو البراءة العقلية وعليه فانْ أُريد ابطال منجزية العلم الاجمالي بنفس البراءة العقلية فهو مستحيل لانها فرع عدم البيان، فهي لاتحكم بانَّ هذا بيان أو ليس ببيان لانها لا تنقح موضوعها بل لابدَّ من اثبات عدم البيان في الرتبة السابقة عليها أي تجريدها من المنجزية والحجية، وهذا لايكون بقاعدة قبح

العقاب بل بقاعدة عقلية اخرى هي عدم امكان ادانة العاجز المعبر عنها بالتخيير العقلي. وانْ أُريد اجراء البراءة العقلية بعد ابطال منجزية العلم الاجمالي وبيانيته بالقاعدة العقلية المشار اليها فلامعنى لذلك، لانَّ تلك القاعدة بنفسها تتكفل الترخيص العقلي ولامحصل للترخيص في طول الترخيص.

ويلاحظ على هذا الكلام انَّ المدعى اجراء البراءة ـ بعد الفراغ عن عدم منجزية العلم الاجمالي ـ عن احتمال الوجوب أو الحرمة في نفسه كما لولم يكن علم اجمالي بالالزام فنطبق البراءة العقلية لاثبات التأمين من ناحيته فهذا ملاكه تام في نفسه ولوكان ملاك الاضطرار الذي يسقط العلم الاجمالي عن البيانية تاماً ايضاً فما ينفى بالبراءة العقلية غير ما ينفى بملاك الاضطرار وعدم امكان ادانة العاجز عن الوظيفة العملية[1].

هذا كله بالنسبة الى البراءة العقلية.

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

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

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

١ ــ هذا مبني على المنهج المشهور في فهم قاعدة قبح العقاب بلابيان ومنجزية العلم أو الاحتمال، وامّا على المنهج الصحيح والمختار من انَّ مرد كل ذلك الى تحديد دائرة المولوية وحق الطاعة بلحاظ حالات العلم بالتكليف والشك فيه بنحو تكون نفس الحالة العلمية ودرجة الانكشاف والوصول موضوعاً لحق الطاعة فينبغي اَنْ يقال: بانه لاموضوع لحق الطاعة والمولوية في موارد الدوران بين المحذورين ـ سواء علم باصل الالزام أم لا ـ لانَّ هذا الحق كسائر مدركات العقل العملي موضوعه الاختيار وعدم الاضطرار فمع الاضطرار الى المخالفة الاحتمالية على كل حال لاموضوع للادانة وحق الطاعة من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فلامقتضي للتنجيز لاانَّ هناك مقتضيين متزاحمين كما لاموضوع للبراءة العقلية.

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

الوجه الثاني ـ ما أفادته مدرسة المحقق النائيني (قده) وحاصله: انَّ ادلة البراءة الشرعية ما كان منها بلسان اصالة الحل لايشمل المقام، لانَّ الحلية غير محتملة للعلم بالالزام بل الامر مردد بين الوجوب والحرمة، وماكان منها بلسان رفع ما لايعلم لايشمل المقام ايضاً لانَّ الرفع هنا ظاهري يقابل الوضع الظاهري وهو ايجاب الاحتياط ومن الواضح انَّ ايجاب الاحتياط تجاه الوجوب والحرمة المشكوكين غير معقول فلامعنى للرفع والبراءة الشرعية ايضاً.

وفيه:

اولاً ـ انَّ امكان جعل حكم ظاهري بالحلية لايتوقف على اَنْ تكون الحلية الواقعية محتملة لانَّ حقيقته كما عرفت ترجيح أحد نوعي الاغراض الواقعية المتزاحمة، ودعوى انَّ الحكم الظاهري متقوم بالشك صحيحة ولكن لايراد بها تقومه باحتمال مماثلة الحكم الواقعي له بل تقومه بعدم العلم بالحكم الواقعي الذي يراد التأمين عنه أو تنجيزه اذ مع العلم به لامعنى لجعل شيء مؤمناً عنه أو منجزاً له.

وثانياً ـ انَّ الرفع الظاهري في كل من الوجوب والحرمة يقابله الوضع في مورده وهو ممكن فيكون الرفع ممكناً أيضاً، ومجموع الوضعين وإنْ كان مستحيلاً ولكن كلاً من الرفعين لايقابل الّا وضعاً واحداً وهو ممكن كما هو واضح.

الوجه الثالث ـ المنع عن شمول ادلة البراءة الشرعية للمقام بنكتة اثباتية، لانَّ المنساق منها خصوصاً مثل اصالة الحل انها علاج مولوي لحالات التزاحم بين الاغراض الالزامية والترخيصية في مقام الحفظ بتقديم الغرض الترخيصي على الالزامي لاعلاج التزاحم بين غرضين الزاميين كما في المقام[1].

١ ــ اذا تم هذا في دليل اصالة الحل فتماميته في مثل حديث الحجب مشكل، لانَّ المدلول المطابقي لذلك هو رفع كل حكم مشكوك وهو صادق على كل من الوجوب والحرمة، واما ملاك هذا الرفع الظاهري فهو بمثابة المدلول الالتزامي أو التصديقي للخطاب التابع لمدى اطلاق المدلول المطابقي ومقدار سعته، وعلى هذا الاساس لاموجب لرفع اليد عن هذا الاطلاق ودعوى الانصراف.

لايقال ـ اذا كان الوجوب عند مزاحمته مع مجرد الاباحة والترخيص لايتحفظ المولى عليه ويجعل البراءة عنه فبالاولوية لايتحفظ عليه عند مزاحمته مع الحرمة، وكذلك يقال في طرف احتمال الحرمة، وهذا يعني انَّ ادلة البراءة بالفحوى والاولوية تدلّ على البراءة في المقام.

فانه يقال ـ على ضوء فهمنا لحقيقة الحكم الظاهري يكون معنى جعل البراءة ترجيح مصالح الترخيص الواقعي على كل من مصالح الوجوب والحرمة في مقام الحفظ وهذا لايعني الّا اهمية المصالح الترخيصية على الالزامية الوجوبية والتحريمية وهو لايستلزم اندكاك المصلحتين الالزاميتين في مقام الحفظ فقد يرجح المولى جانب الوجوب أو جانب الحرمة في مقام الحفظ فلااولوية.

الوجه الرابع ـ المنع عن شمول ادلة البراءة للمقام بنكتة اثباتية ايضاً، امَّا دليل اصالة الحل فللقطع بعدم الحلية، وامّا حديث الرفع فلانَّ المراد من الموصول في رفع ما لايعلمون اِنْ كان عنوان الوجوب أو الحرمة فهو شامل للمقام لانَّ كلاً من الوجوب أو الحرمة ممّا لايعلم فيكونان مرفوعين ظاهراً. واِنْ كان المراد بالموصول واقع الحكم المشكوك لاوجوده العنواني فالحكم الثابت في المقام واحد لامتعدد فلايكون هنا الّا رفع واحد لارفعان، وحيث انَّ الرفع الظاهري في قبال الوضع الظاهري فلايدلّ الحديث عليه الّا في مورد يعقل فيه الوضع الظاهري، وفي موارد الدوران بين المحذورين لايعقل الوضع لاستحالة الموافقة والمخالفة الواقعيتين وضرورة الموافقة والمخالفة الاحتماليتين.

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

لايقال ـ على هذا لايمكن التمسك بحديث الرفع في موارد الشك في التكليف الّا حيث يحرز موضوعه وهو التكليف الثابت في الواقع بحسب الفرض ومع احرازه يرتفع الشك فايّ فائدة لجعل مثل هذا الرفع؟.

فانه يقال ـ يتمسك بحديث الرفع لاثبات الرفع الظاهري في موارد الشك على تقدير ثبوت التكليف المشكوك واقعاً ومعه يعلم بجامع الرفع الواقعي ـ اذا لم يكن هناك تكليف واقعاً ـ أو الظاهري ـ اذا كان هناك تكليف واقعاً ـ وهو كاف للتأمين[1].

وهكذا يثبت عدم جريان البراءة في موارد الدوران بين المحذورين بنكتة اثباتية. وهل يجري استصحاب عدم التكليف المنتج نتيجة البراءة في الطرفين أم لا؟ الصحيح هو جريانه لعدم تأتي المحذور الاثباتي المتقدم فيه اذ لاظهور لدليل الاستصحاب في انه بملاك التسهيل، ولكن ذهب المحقق النائيني(قده) الى عدم جريانه لكون الاستصحاب اصلاً تنزيلياً ولايجري اصلان تنزيليان مع العلم الاجمالي بالخلاف لانَّ الاصل التنزيلي قدطعّم بشيء من الامارية.

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

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

وتوضيح ذلك: انه اذا بنينا على منجزية الاحتمال ـ كما هو المختار ـ فسوف يجب الاتيان بالاهم من الطرفين احتمالاً أو محتملاً اذ كما يحكم العقل بمنجزية اصل الاحتمال كذلك يحكم بمنجزية درجته الزائدة في احد الطرفين كما يحكم بتنجز احتمال الملاك الزائد في احد الطرفين. وانْ بنينا على البراءة العقلية وعدم منجزية الاحتمال في نفسه وانما المنجز هو العلم والبيان فلابدَّ وانْ يفصَّل بين القول بانَّ العلم الاجمالي لاينجّز الّا الجامع وحرمة المخالفة القطعية والقول بانه ينجّز الواقع المعلوم

١ـ يمكن انْ يقال: مضافاً الى ماتقدم من الاستاذ من انَّ كون الرفع ظاهرياً لاواقعياً يناسب مع التفسير الاول لاهذا التفسير انه على هذا التفسير ايضاً يكون الواقع مردداً بين واقعين وان كان يعلم بتحقق احدهما فيكون هناك رفعان لا رفع واحد.

ثم انَّ هذه الوجوه الاربعة الاول والثالث منها يختصان بموارد الدوران بين المحذورين مع العلم بالالزام ولايمنعان جريان البراءة فيما اذا كان اصل الالزام مشكوكاً ايضاً، بينما الوجهان الثاني والرابع يمنعان عن جريانها حتى في ذلك فتأمل جيداً.

بالاجمال ويوجب الموافقة القطعية، فعلىٰ الاول لايتنجز الّا الجامع لاالمزية المحتملة، وعلى الثاني يمكن اَنْ يدعىٰ انَّ الموافقة القطعية اذا استحالت تصل النوبة الى الموافقة الظنية أي الاحتمال الاقرب الى الواقع، هذا اذا كانت القوة في الاحتمال. وامّا اذا كانت المزية في المحتمل فبما انَّ نسبة العلم الى كل من الطرفين على حدّ واحد والموافقة احتمالية على كل حال فلايجب الاتيان بالطرف ذي المزية على كلا القولين في منجزية العلم الاجمالي، ولايقاس المقام بموارد الدوران بين التعيين والتخيير على القول بالتعيين ولابموارد ترجيح احد المتزاحمين على الآخر باحتمال الاهمية، لانه في الاول يمكن الموافقة القطعية بالاخذ بطرف التعيين فيجب بخلاف المقام الذي لايمكن فيه ذلك فلايبقى الّا احتمال مرتبة اهم من التكليف في احد الجانبين وهو تحت التأمين بحسب الفرض. وفي الثاني يكون التمسك بحسب الحقيقة باطلاق دليل الاهم أو محتمل الاهمية حتى لحال الاشتغال بالواجب غير الاهم بخلاف العكس لانَّ وجوبه مقيد بعدم الاشتغال بالاهم أو محتمل الاهمية.

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

وقد افاد المحقق الخراساني في المقام بانَّ العلم الاجمالي حينئذ يؤثر في اقتضاء حرمة المخالفة القطعية لانّها تصبح ممكنة كما اذا جاء بالفعل لابقصد القربة وان كانت الموافقة القطعية غير ممكنة فيبقىٰ العلم الاجمالي منجزاً بهذا المقدار.

واعترض عليه المحقق العراقي (قده) بانَّ هذا مناقض مع مبناه في مسألة الاضطرار الى احد اطراف العلم الاجمالي لابعينه القائل بسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز رأساً حتى بالنسبة للمخالفة القطعية لمنافاة الترخيص التخييري مع التكليف المعلوم بالاجمال لانَّ الترخيص في المقام تخييري ايضاً، وانما يتم ذلك على المبنى الآخر المختار القائل ببقاء المنجزية للعلم الاجمالي بلحاظ حرمة المخالفة القطعية حتى مع الاضطرار الى بعض اطرافه[1].

١ ــ نهاية الافكار القسم الثاني من الجزء الثالث، ص٢٩٧.

ولنا في المقام تعليقان:

الاول ـ انَّ القائلين بحرمة المخالفة القطعية في موارد الاضطرار الى بعض الاطراف لابعينه منهم من ذهب الى ذلك من باب التوسط في التنجيز كالمحقق النائيني(قده) حيث ذهب الى انَّ التكليف الواقعي ثابت على حاله وانما طرأ النقص على تنجيز العلم الاجمالي وهو ليس علّة تامة للموافقة القطعية بل لحرمة المخالفة القطعية فحسب، ومنهم المحقق العراقي الذي يرى علّيّة العلم الاجمالي للموافقة القطعية وانما ذهب الى حرمة المخالفة القطعية في ذلك من باب التوسط في التكليف بمعنى تقيد التكليف في كل طرف بفرض مخالفة الطرف الآخر أي تحوله من التعيينية الى التخييرية.

فاذا سلكنا المسلك الاول صحّ ماذكره المحقق العراقي (قده) في المقام ـ مع قطع النظر عن التعليق القادم ـ وامّا اذا مشينا حسب المسلك الثاني ـ كما هو مختار صاحب الاشكال ـ فهذا المسلك للتنجيز لايتم في المقام لانَّ التوسط في التكليف بمعنى تخييريته وتقيده في كل طرف بمخالفة الطرف الآخر غير معقول هنا، اذ لايعقل اَنْ يكون وجوب الفعل بقصد القربة مشروطاً بمخالفة الطرف الآخر أي الحرمة لانها مساوقة مع الفعل، وقد تقدم انه مع فرض الفعل في المرتبة السابقة يستحيل محركية داعي القربة وهذا يعني انه لابدَّ من افتراض سقوط التكليف القربي لانَّ بقاءه مطلقاً ينافي الترخيص التخييري وبقاؤه مشروطاً غير معقول فيكون على حد الاضطرار الى احد الاطراف معيناً الموجب لسقوط التكليف على تقدير كونه في ذلك الطرف فتجري البراءة في الطرف الآخر لكونه شكاً في اصل التكليف. وهكذا يتضح انَّ مثل المحقق العراقي(قده) القائل بمسلك التوسط في التكليف لافي التنجيز لاينبغي اَنْ يقول بحرمة المخالفة القطعية في المقام فضلاً عن مثل صاحب الكفاية. نعم اذا كان الطرفان تعبديين امكن ذلك لانَّ مخالفة الطرف الآخر يمكن اَنْ يكون من دون الاتيان بالطرف الاول بل بصدور الترك غير القربي فيمكن الامر بالفعل أو بالعكس فيمكن الامر بالترك.

الثاني ـ انَّ المقام بحسب الدقة من قبيل الاضطرار الى احد الطرفين بعينه الذي لايكون العلم الاجمالي فيه منجزاً وذلك لانه في طول الاضطرار الى المخالفة الاحتمالية بعدم امكان الموافقة القطعية لايبقى للمكلف قدرة على الاتيان بالعمل بقصد قربي

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

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

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

وفيه: مضافاً الى فساد مبنى اقتضاء الامر بشيء للنهي عن ضده، انَّ الحرمة الغيرية لا تدخل في العهدة وانما الذي يدخل فيها الغرض النفسي المطلوب مولوياً وهو مردد بين غرضين محتملين احدهما مقطوع السقوط بالعجز والآخر يشك في اصل ثبوته.

الثاني ـ انَّ تحريك الداعي غير القربي للفعل نقطع بكونه مبعداً للمكلف عن المولى، لانه إنْ كان غرضه في الترك فمن الواضح مبعدية الداعي الى الفعل وإنْ كان غرضه في الفعل القربي فالداعي غير القربي مبعد عنه ولولم نقل بتوقف احد الضدين على عدم ضده ومعه يستقل العقل بقبح هذا التحرك .

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

وهكذا يظهر عدم امكان التفصي عن هذا الاشكال اصولياً رغم انَّ النتيجة قدتكون غريبة، نعم قديحاول التفصي عن الاشكال فقهياً بانه يوجد في المقام داعيان الهيان متصوران احدهما احتمال الوجوب الداعي الى الفعل والآخر احتمال الحرمة الداعي الى الترك فاذا فرضنا انَّ كلا من الداعيين علّة تامة في نفسه لتحريك المكلف لكنه مبتلى بالمزاحمة بمثله كان من اللازم على المكلف تحصيل داع نفساني لترجيح الفعل على الترك لكفاية هذا المقدار في قصد القربة المعتبر في العبادات لانَّ اصل الداعي القربي لما كان حاصلاً غاية الامر تزاحم بداع قربي آخر مثله فلايضر بالقربية لانَّ جهة النقص فيها انما نشأت من المزاحمة بداع قربي لابداع دنيوي فلايقاس بموارد المزاحمة مع داع آخر دنيوي يحرك نحو ضده وفرض ترجيح فعله بداع آخر دنيوي.

وانْ شئت قلت: انَّ صدور كل من الفعل والترك من المكلف بداعي ترك المخالفة القطعية كاف في القربية اللازمة لتحقق الغرض الشرعي من الفعل أو الترك اذا كان الامر به قربياً لانَّ الدليل على اشتراط قصد القربة ليس لفظياً بل مثل الاجماع ونحوه وهو لايقتضي اكثر من هذا المقدار.

هذا كله اذا فرض تساوي الطرفين، وامّا مع فرض وجود مزية لاحد الطرفين احتمالاً أو محتملاً ـ وفرضت المزية في جانب التكليف التعبدي أو فرض امكان التعبد بالحل الفقهي المتقدم ـ فهنا يمكن ايقاع الفعل على وجه عبادي قطعاً فيكون الاضطرار الى احد الطرفين لابعينه الذي سوف يأتي انه من التوسط في التنجيز وبقاء تأثير العلم الاجمالي في تحريم المخالفة القطعية وهل يكون الترخيص تخييرياً أو يتعين الترخيص باقتحام الطرف غير ذي المزية مع بقاء الطرف ذي المزية تحت منجزية العلم الاجمالي أو منجزية الاحتمالِ فلا تسوغ مخالفته حتى عند موافقة الطرف الآخر؟ هذا بحث نقحناه في مباحث دليل الانسداد. وخلاصة الكلام فيه انَّ الترخيص في طرف غير ذي المزية على تقدير موافقة الطرف ذي المزية متيقن والزائد عليه غير معلوم فيرجع فيه الى منجزية الاحتمال أو منجزية العلم الاجمالي، خلافاً لما تقدم في المقام السابق الذي كان كلا الطرفين فيه توصليين حيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط بناء على قاعدة قبح العقاب بلابيان بلحاظ اهمية احد الطرفين من حيث مزية في المحتمل لانَّ العلم الاجمالي هناك لم يكن منجزاً لاستحالة المخالفة القطعية بينما في المقام

المفروض منجزية العلم الاجمالي وسقوط الاصول المرخصة في الاطراف غاية الامر ثبوت الترخيص بمقدار الاضطرار فصار احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على أي طرف من الطرفين منجزاً لذلك الطرف لايمكن رفع اليد عنه الّا بمقدار الاضطرار الذي قدره المتيقن الترخيص في الطرف غير الاهم.

المقام الثالث ـ فيما اذا كانت الواقعة متكررة، كما اذا فرضنا العلم اجمالاً بوجوب أو حرمة فعل ما يوم الخميس والجمعة معاً، وهنا العلم الاجمالي الدائر بين المحذورين في كل من اليومين وإنْ كان يستحيل مخالفته القطعية ولايقبل التنجيز الّا انه يوجد هنا علمان اجماليان آخران يمكن مخالفتهما القطعية احدهما العلم اجمالاً بوجوب الفعل في يوم الخميس أو حرمته يوم الجمعة ومخالفته القطعية تكون بالترك يوم الخميس والفعل يوم الجمعة كما انَّ موافقته القطعية بالفعل يوم الخميس والترك يوم الجمعة، والثاني العلم اجمالاً بحرمة الفعل يوم الخميس أو وجوبه يوم الجمعة ومخالفته أو موافقته القطعية عكس الاول. والحاصل يعلم المكلف اجمالاً بانه لوفعل في احد اليومين وترك في الآخر خالف مخالفة قطعية، والموافقة القطعية وإنْ كانت غير ممكنة لانَّ موافقة كل من العلمين تزاحم وتعاكس موافقة الآخر الّا انَّ الموافقة الاحتمالية بتركهما في اليومين أو فعلهما كذلك ممكنة. فهل تجب بعد الفراغ عن منجزية العلم الاجمالي في التدريجيات أم لا؟.

ذهب المحقق الاصفهاني الى عدم الوجوب، لانَّ المعلوم بالاجمال ليس عدا تكليفين احدهما التكليف في يوم الخميس وقد فرغنا عن عدم منجزيته لاستحالة مخالفته القطعية وموافقته كذلك، والآخر التكليف في يوم الجمعة وهو ايضاً كذلك، وامّا العلمان الاجماليان التدريجيان فهما منتزعان من العلمين الاجماليين الدائرين بين المحذورين وليسا علماً بتكليف جديد وراء التكليفين اللذين رخص فيهما.

ويرد عليه: اولاً ـ يمكن فرض عرضية العلم الاجمالي التدريجي في المقام، كما اذا علمنا ابتداءً بانه اما تعلق النذر بالفعل في كل من اليومين أو بالترك في كل منهما فالترك في كل واحد من اليومين مع الفعل في اليوم الآخر طرفان للعلم الاجمالي في عرض طرفية الترك والفعل في اليوم الواحد وهذا يعني انَّ التكليف قدتعلق به في

عرض واحد علمان اجماليان احدهما لايمكن انْ ينجز والآخر يكون منجزاً لحرمة مخالفته القطعية.

وثانياً ـ اساساً لامحصل لهذا الكلام حتى على تقدير طولية العلمين الاجماليين، لانَّ منجزية العلم الطولي لا تتوقف على تعلقه بتكليف جديد بل يكفي في التنجيز امكان المخالفة القطعية بلحاظ احد العلوم الاجمالية وانْ لم تكن ممكنة بلحاظ سائرها لانَّ المنجزية من آثار ومقتضيات العلم كما هو واضح. وحينئذ هل يحكم بحرمة المخالفة القطعية بلحاظ أي من العلمين الاجماليين التدريجيين فلايسوغ له الآ تركهما أو فعلهما معاً في اليومين أو يقال بامكان المخالفة لاحدهما لانَّ فيه الموافقة القطعية للآخر خصوصاً اذا كان احدهما اهم فهل تقدم الموافقة القطعية للتكليف الاهم المعلوم بالاجمال على المخالفة القطعية للمهم المعلوم بالاجمال ـ حيث انَّ الموافقة القطعية لاحد العلمين الاجماليين التدريجيين تساوق المخالفة القطعية للعلم التدريجي الآخر ـ أم لا؟.

قد يقال بالثاني باحد تقريبين:

التقريب الاول ـ مبنيٌّ على القول بعلّية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية فيكون تنجيزياً واقتضائه لوجوب الموافقة فيكون معلقاً على عدم المانع فتكون حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بالمهم مانعة عن اقتضاء العلم الاجمالي بالاهم لوجوب الموافقة القطعية، لانه كلما تزاحم مقتضٍ تنجيزي مع مقتضٍ تعليقي ارتفع التعليقي بالتنجيزي.

وفيه: أولاً ـ على تقدير تسليم المبنى فالمعلق عليه اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية انما هو وصول الترخيص الشرعي لاالعقلي وعدم وصول الترخيص الشرعي حاصل في كل من الطرفين فيصبح اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة تنجيزياً كاقتضاء الآخر لحرمة المخالفة فيكون من تزاحم مقتضيين تنجيزيين.

وثانياً ـ انَّ المدعىٰ اهمية احد المعلومين الاجماليين على الآخر بحيث لايدخل المهم تحت دائرة حق المولوية في قبال الاهم حتى اذا كان معلوماً تفصيلاً فضلاً اذا كان معلوماً اجمالاً، ومنجزية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة لا تعني حتميته وتأثيره حتى لوفرض انَّ التكليف على تقدير وصوله لايدخل تحت دائرة حق المولوية.

التقريب الثاني ـ انَّ الترجيح بالاهمية انَّما يكون في موارد التزاحم في مقام

الامتثال بين متعلقي التكليف الشرعي، حيث يقال بتقييد كل تكليف بعدم الاشتغال بالاهم دون المهم وفي المقام لا تزاحم بين متعلقي التكليفين واقعاً فالحكمان باقيان على اطلاقهما وانّما التزاحم في حكم العقل بلزوم تحصيل الموافقة واطاعة التكليف المعلوم بالاجمال وليس ملاك حكم العقل الاهميةفي المصالح والمفاسد بل ملاكه حق الطاعة للمولى بلحاظ كل مايكلف به سواءً كان غرضه منه شديداً أم لا فيرجع الى حكم العقل بالاطاعة في المقام وهو يحكم بتقديم حرمة المخالفة القطعية لكون اقتضاء العلم الاجمالي لها تنجيزياً مثلاً.

وفيه ـ منع عدم تأثير اهمية التكليف المعلوم بالاجمال في حكم العقل بالاطاعة، لانَّ حكم العقل هذا انّما يكون بملاك تحقيق ما يهم المولى من اغراضه ولهذا يعبر عنه بانَّ المكلف لابدَّ وانْ يتحرك وكأنّه آلة بيد المولى يحركها حيث يريد وعندما يكون احد الغرضين اهم فلامحالة يكون التحريك نحو الغرض الاهم اذا كانت اهميته بدرجة كبيرة ولوأدىٰ الى المخالفة القطعية للغرض الآخر، وامّا في فرض عدم الاهمية بهذه الدرجة فلابدَّ وانْ يرى انَّ الذي يحكم به العقل ما هو؟ تقديم الموافقة القطعية المساوق مع المخالفة القطعية للآخر على الموافقة الاحتمالية لهما أو بالعكس أو يحكم بالتخيير في مقام العمل، وهذا ما نؤجل تفصيله الى بحوث العلم الاجمالي واشتباه الواجب بالحرام.

مباحث الحجج

أصالة الاحتياط

- منجزية العلم الاجمالي
- الترخيص في تمام الاطراف
- الترخيص في بعض الاطراف
- اركان العلم الاجمالي
- تطبيقات وتنبيهات

١ ـ الثمرة العملية بين العلية والاقتضاء
٢ ـ الطولية بين طرفي العلم الاجمالي
٣ ـ الشبهة غير المحصورة
٤ ـ انحلال العلم الاجمالي بالعلم الوجداني
٥ ـ الانحلال الحكمي بالامارات والاصول
٦ ـ اشتراك علمين في طرف
٧ ـ الاثر الزائد في احد الطرفين
٨ ـ العلم الاجمالي بالحكم الظاهري
٩ ـ العلم الاجمالي بالتدريجيات
١٠ ـ الاضطرار الى بعض الاطراف
١١ ـ خروج طرف عن محل الابتلاء
١٢ ـ ملاقي طرف العلم الاجمالي

«اصالة الاحتياط»

ويقصد بها موارد الشك في المكلف به عند العلم الاجمالي باصل التكليف، لاموارد الشك في الامتثال الذي هو من الشبهة الموضوعية لاالحكمية.

ومنهج البحث على مبنانا في منجزية الاحتمال يختلف عنه على مبنى قبح العقاب بلابيان، فعلى الاول لاحاجة الى البحث عن انَّ العلم الاجمالي هل يقتضي التنجيز أم لا، لانَّ التكليف منجز بالاحتمال على كل حال وانما البحث حينئذ فقط عن جريان الاصول في الاطراف وعدمه، وعلى الثاني لابدَّ وانْ يبحث عن منجزية العلم الاجمالي وانه هل يقتضي تنجيز حرمة المخالفة القطعية بنحو الاقتضاء أو العلّية أو لا، ثم على تقدير اقتضائه لحرمة المخالفة فهل يقتضي ايضاً وجوب الموافقة بنحو العلّية أو الاقتضاء أم لا، وعلى هذا الاساس لابدَّ من عقد البحث في ثلاث مقامات:

الاول ـ في اقتضاء العلم الاجمالي للتنجيز، وهذا انما يحتاج اليه على مبنى القوم فقط.

الثاني ـ في مانعيته ثبوتاً أو اثباتاً عن جريان الاصول الترخيصية الشرعية في تمام الاطراف، وهو معنى انَّ اقتضاءه لحرمة المخالفة القطعية بنحو العلّية أو الاقتضاء بحيث يرتفع مع الترخيص الشرعي في الاطراف.

الثالث ـ في مانعيته ثبوتاً أو اثباتاً عن جريان الاصول الترخيصية في بعض

الاطراف، وهو معنى انَّ اقتضاءه لوجوب الموافقة بنحو العلّية أو الاقتضاء.

منجزية العلم الاجمالي:

اما البحث في المقام الاول فهو يناسب مع بحوث حجية القطع وقد تقدم الحديث عنه هناك . ونقول هنا على نحو الايجاز انَّ منجزية العلم الاجمالي بلحاظ حرمة المخالفة أعني الالزام بالجامع لاينبغي الاشكال فيه لانَّ البيان بمقدار الجامع ثابت على أي حال ولم يستشكل فيه احد من المحققين المتأخرين وانْ كان قد نسب القول بعدم اقتضائه لذلك الى من لانعرفه من المتقدمين ولعله كان في عصر لم يُميَّز فيه بعد بين البراءة العقلية وقبح العقاب بلابيان والبراءة الشرعية والترخيص فلعل مقصوده دعوى امكان جريان الترخيص الشرعي في اطرافه.

وامّا منجزيته بلحاظ وجوب الموافقة القطعية أي عدم جريان التأمين والبراءة العقلية ـ بناءً على القول بها ـ بلحاظ ارتكاب بعض الاطراف بعد تحقق امتثال الجامع المعلوم فقد ذهب المشهور الى اقتضائه لوجوب الموافقة مباشرة، وظاهر احد تقريري المحقق النائيني(قده) عدم اقتضائه للتنجيز بذاته وانما يثبت التنجيز نتيجة تساقط الاصول العقلية والشرعية في الاطراف، وقد تربط المسألة بحقيقة العلم الاجمالي وانه هل يتعلّق بالجامع أو بالواقع.

اما شرح حقيقة العلم الاجمالي فقد تقدم مفصلاً في بحوث القطع وذكرنا هناك مسالك ثلاثة فيه من تعلقه بالجامع أو بالفرد المردد أو بالواقع ثم حاولنا انْ نجمع بين المسالك الثلاثة بوجه في هو تعلقه بعنوان جامع يخترعه الذهن ويرمز به الى تمام الفرد لا الجامع الحقيقي.

وامّا منجزيته للموافقة القطعية فتقتضي التدقيق عدم المنجزية بناءً على حرفية قاعدة قبح العقاب بلابيان على جميع المسالك في حقيقة العلم الاجمالي الّا في قسم من الشبهات الموضوعية، فالكلام في امرين:

احدهما ـ انَّ العلم الاجمالي لايقتضي وجوب الموافقة كلما تعلق بالحكم ففي الشبهات الحكمية مثلاً لايقتضي ذلك.

والآخر ـ في بيان ضابط التفصيل في منجزيته لوجوب الموافقة بين موارد تعلق

العلم الاجمالي بالتكليف.

امّا الامر الاول ـ فلأنَّ العلم الاجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة مثلاً لايقتضي اكثر من وجوب الاتيان باحدهما لاكليهما، وذلك ببرهان انَّ المقدار الذي تم عليه البيان انما هو الجامع بينهما وامّا خصوصية الظهر أو الجمعة فلابيان عليها ومن الواضح انَّ امتثال ما تمّ عليه البيان وتنجز وهو الجامع يتحقق عقلاً باتيان احدهما.

وهذا البرهان تام على جميع المسالك في شرح حقيقة العلم الاجمالي، امّا على المسلك القائل بتعلقه بالجامع الحقيقي أو الاختراعي فواضح. وامّا على المسلك القائل بتعلقه بالفرد المردد فلأنَّ هذا الترديد بحسب الحقيقة ترديد في الاشارة الذهنية لافي المشار اليه لاستحالة وجود الفرد المردد ومعه لا تكون خصوصية كل من الجمعة أو الظهر قدتم عليه البيان والاشارة لوجود التردد فيها بحسب الفرض.

وامّا على المسلك القائل بتعلقه بالواقع، فلأنَّ صاحب هذا المسلك ايضاً لايريد تعلقه بالواقع الموضوعي المعلوم بالعرض، لوضوح انَّ العلم التفصيلي ليس كذلك فكيف بالاجمالي وانما يريد انَّ المعلوم بالذات في العلم التفصيلي صورة صافية غير مشوشة وفي العلم الاجمالي صورة مبهمة يمكن تجزئتها عقلاً بالتحليل الى جزئين احدهما منكشف ومضيء وهو الجامع والآخر مبهم ومظلم وهو الفرد ومن الواضح انه بناءً على حرفية قاعدة قبح البيان لايكون البيان والانكشاف تاماً الّا بلحاظ الجزء الاول لاالثاني فكل من الفردين بخصوصيته ممّا لم يتم عليه البيان.

وهكذا يثبت عدم منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية بناءً على قبول قاعدة قبح العقاب بلابيان على جميع المسالك في حقيقة العلم، وهذا من النتائج الغريبة المترتبة على هذا المبنى المشهور لدى الاصوليين والتي لايقبلها الوجدان السليم.

وعلى ضوء ما تقدم يتضح وجوه المناقشة فيما جاء في كلمات الاصحاب من التعبيرات لاثبات منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة، نشير الى اهمها فيما يلي:

الوجه الاول ـ مايقتنص من كلمات المحقق النائيني (قده) في احد تقريري بحثه من انَّ العلم الاجمالي وانْ كان بنفسه لايقتضي تنجيز الموافقة القطعية لكنه لما كان العلم الاجمالي مقتضياً بنحو العلّية لحرمة المخالفة القطعية أوجب ذلك تعارض الاصول المؤمنة الشرعية والعقلية وتساقطها في الاطراف فيبقى الاحتمال في كل من الطرفين

بلامؤمن شرعي ولاعقلي فيتنجز التكليف المعلوم بالاجمال[١].

وفيه: اولاً ـ ما سوف يأتي من اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة في بعض الشبهات.

وثانياً ـ لامعنى لافتراض التعارض والتساقط في البراءة العقلية وحكم العقل بقبح العقاب بلابيان، اذ لامنافاة اصلاً بين تنجز الجامع وعدم تنجز كل من الخصوصيتين المقتضي لحكم العقل بانَّ حق طاعة المولى في موارد العلم الاجمالي انَّما هو بمقدار الجامع لااكثر فمن اول الأمر نجري البراءة فيما زاد على الجامع لافي كلّ من الطرفين وايقاع المعارضة بينهما بل يستحيل ذلك اذ لامعنى لوقوع التعارض في حكم العقل فانْ كان ملاك حكم العقل هو عدم البيان تامّاً في كل من الطرفين استحال التصادم بين البرائتين والاّ لم تجر البراءة لعدم المقتضي لاللتعارض.

وان شئت قلت: انه لا مانع ولا محذور في اَنْ يكون ترك كل طرف من حيث انه ترك لتكليف مشكوك مؤمناً عنه وموردا للبراءة العقلية ولكن اذا جمع بين التركين كان معاقباً بلحاظ تركه للجامع المعلوم فيتنجز الوجوب بمقدار اضافته الى الجامع لانَّ هذا هو المقدار الذي تمّ عليه البيان وهذا التبعيض غير صحيح في البراءة الشرعية لانها مفاد دليل لفظي تابع لمقدار ظهوره العرفي وهو لايساعد على ذلك على ما سوف يأتي الحديث عنه مفصلاً.

الوجه الثاني ـ ما ذكره المحقق العراقي من انَّ العلم الاجمالي فرقه عن العلم التفصيلي في انه عارض على الصورة الذهنية بحدها الاجمالي المبهم لاالتفصيلي الاّ انَّ هذين الحدين الاجمالي والتفصيلي انَّما هو بلحاظ ما في الذهن من الصور لابلحاظ الخارج فانه ليس فيه الاّ حد واحد هو الحد الشخصي، وعليه فبلحاظ عالم الذهن لايمكن اَنْ يسري العلم الاجمالي العارض على الحد الاجمالي الى الحد التفصيلي، لانَّ الحدين متباينان وكل منهما معروض لاحد العلمين ويستحيل اَنْ يسري أي عارض الىٰ غير معروضه. الاّ انه بلحاظ التنجيز فحيث انَّ التنجيز حكم عارض على الواقع لاعلى الصورة الذهنية كالعلم فلايقال فيه انه يستحيل اَنْ يسري من الحد الاجمالي الى

١ ــ اجود التقريرات، ج٢ ص٢٤٢.

الحد التفصيلي لانَّ الواقع كما قلنا ليس له حدان بل حد واحد شخصي فيتنجز الواقع بهذا العلم بحده الواقعي في كل من الطرفين، فما يقال من انه كما لايسري العلم الاجمالي الى الواقع وحده التفصيلي كذلك لايسري التنجز اليه خلط بين الحدود الذهنية العارض عليها العلم وبين الحد الخارجي المعروض للحكم بالتنجز[1].

وفيه: اولاً ـ انَّ معروض التنجز ايضاً هوالموجود الذهني لاالخارجي بناءً على ماهو الصحيح والمختار لديه ايضاً من كون المتجري معاقباً بنفس عقاب العاصي. لانَّ لزوم اطاعة المولى انما يكون بملاك تعظيمه واداء حقه وهو متقوم بوصول التكليف لابوجوده الواقعي ايجاباً أو سلباً.

وثانياً ـ لو سلمنا انَّ معروض التنجز هو الواقع مع ذلك لاينبغي الاشكال في انَّ الوصول والعلم جزء العلّة في تنجزه والّا كان داخلاً تحت التأمين العقلي بالقاعدة، والبيان انما تم بمقدار الجامع لااكثر. ودعوى: انَّ الواقع ليس له حدان اجمالي وتفصيلي خلط بين الاجمال والتفصيل وبين الجامع والخصوصية فانَّ الواقع وانْ لم يكن له حدان اجمالي وتفصيلي لانَّ الاجمالية والتفصيلية من خصائص الصور الذهنية الّا انَّ له حدين بمعنى آخر الحد الجامعي والحد الشخصي والذي تمّ عليه البيان من حدود الواقع انَّما هو الحد الاول الذي يتحقق بالاتيان باحد الطرفين لاالثاني الذي لايتحقق الّا باتيان كلا الطرفين.

الوجه الثالث ـ انَّ العلم الاجمالي وانْ تعلق بالجامع لكن الجامع تارة ينظر اليه قبل تحصصه وانطباقه في الخارج كما في الواجب التخييري واخرى ينظر اليه مفروغاً عن تحصصه وانطباقه على الخارج كما في المقام حيث يعلم بوجوب احدى الخصوصيتين ايضاً زائداً على الجامع فتتنجز الخصوصية في الفرض الثاني لامحالة[2].

وفيه: انَّ ما هو داخل تحت العلم عنوان الخصوصية الانتزاعي لاواقعه فيبقى العقاب على واقع تلك الخصوصية بلابيان[3].

١ ــ نهاية الافكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص٣٠٩.

٢ ــ نهاية الافكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص٣٠٠.

٣ ــ تقدم في بحوث حجية القطع انَّ لازم هذا عدم الفرق في درجة التجري وقبح المخالفة بين موارد الشك البدوي كموارد الدوران بين التخيير والتعيين وموارد العلم الاجمالي من حيث انَّ كليهما من المخالفة الاحتمالية مع وجدانية الفرق بينهما فلابدَّ من

الوجه الرابع ـ ما قد يظهر من بعض كلمات المحقق الاصفهاني(قده) وهو مركب من مقدمتين:

الاولى ـ انَّ ترك الموافقة القطعية بمخالفة احد الطرفين يعتبر مخالفة احتمالية للجامع لانَّ الجامع إنْ كان موجوداً ضمن ذلك الطرف فقد خولف والّا فلا.

الثانية ـ انَّ المخالفة الاحتمالية للتكليف المنجز غير جائزة عقلاً، لانها مساوقة لاحتمال المعصية وحيث انَّ الجامع منجز بالعلم الاجمالي فلاتجوز مخالفته الاحتمالية.

وفيه: منع المقدمة الاولى، فانَّ الجامع اذا لوحظ فيه مقدار الجامع بحده فقط لم تكن مخالفة احد الطرفين مع موافقة الطرف الآخر مخالفة احتمالية له، لانَّ الجامع بحده لايقتضي اكثر من التطبيق على احد الفردين والمفروض انَّ العلم واقف على الجامع بحده وانَّ التنجز تابع لمقدار العلم فلامخالفة احتمالية للمقدار المنجز اصلاً.

واما الأمر الثاني ـ فالتحقيق التفصيل بين مثل العلم الاجمالي بوجوب الجمعة أو الظهر الذي هو شبهة حكمية ومثل العلم الاجمالي بوجوب اكرام زيد أو عمرو بنحو الشبهة الموضوعية للعلم بانَّ احدهما عالم يجب اكرامه لانه في الاول لايعلم الّا بوجوب احدى الصلاتين وامّا الخصوصية فلم تدخل في العهدة، وامّا في الثاني لابدَّ من اكرام كليهما لاننا علمنا بوجوب اكرام العالم فخصوصية اكرام العالم داخلة في العهدة فيجب تحصيلها وموافقتها القطعية التي لا تكون الّا باكرامهما معاً.

وقد يناقش في ذلك بعدم الفرق بين الشبهتين لانَّ الحكم لايتنجز الّا بوصوله كبرى وصغرى، فكما انه في الشبهة الحكمية تكون الكبرى مرددة ويكون المقدار المعلوم منها هو الجامع فلايتنجز الّا الجامع كذلك في الشبهة الموضوعية تكون الصغرى مرددة ويكون المقدار المعلوم منها هو الجامع وإنْ كانت الكبرى معلومة تفصيلاً لانَّ وصول الحكم لايكون الّا بوصول كبراه وصغراه والمفروض انَّ الصغرى لم تصل الّا بمقدار الجامع لااكثر اذ لايعلم الّا ثبوت العلم لاحدهما لاهذا بالخصوص أو ذاك

تفسير لهذا الفرق الوجداني وليس الفرق الّا في العلم بعنوان انتزاعي ينطبق على الواقع بحده. وإنْ شئت قلت: امكان الاشارة الى الخارج زائداً على المقدار الجامع وهذا كاف في نظر العقل لتنجزه ولزوم الفراغ عنه يقيناً وإنْ كان كل طرف بعنوانه التفصيلي مشكوكاً وهذا بخلاف موارد الشبهات البدوية ولعل هذا هو مقصود المحقق العراقي من تعلق التنجيز وترتبه على الواقع وإنْ كانت عبارة التقرير خلافه.

بالخصوص، ولعله لهذا لم يفصل بينهما مثل المحقق النائيني(قده) القائل بانَّ العلم الاجمالي لايقتضي الموافقة القطعية.

الّا انَّ هذا الكلام غير تام، لانَّ عدم معلومية الصغرى بازيد من مقدار الجامع لايقدح بدخول الخصوصية في العهدة لانَّ المقدار الواصل من التكليف ينحل بحسب التحليل العقلي الى امرين وجوب اكرام شخص وانْ يكون المكرم عالماً فاذا اكرمنا احدهما لم يكن ذلك موافقة قطعية للمقدار الواصل لانَّ الجزء الثاني الواصل ايضاً لايعلم موافقته الّا باكرام كليهما تماماً كما في موارد العلم التفصيلي بوجوب اكرام العالم والشك في الامتثال[1].

والضابط الفني للتفصيل ليس بكون الشبهة حكمية أو موضوعية وانما الضابط كون متعلق الحكم مقيداً بقيد معلوم لايعلم حصوله في هذا الفرد أو ذاك فنضطر الى الجمع بينهما تحصيلاً للقطع بحصوله فهما كان التكليف المعلوم بالاجمال كذلك اصبح العلم الاجمالي منجزاً وهذا يكون في قسم من الشبهات الموضوعية وهو الشبهة الموضوعية التي ينشأ الشك في الحكم فيها من ناحية تردد قيود المتعلق خارجاً كما في المثال وامَّا اذا لم يكن كذلك كما اذا شك في قيود الحكم خارجاً مثل الشك بقطع المسافة الشرعية فيعلم اجمالاً بوجوب القصر أو التمام عليه فحاله حال الشبهة الحكمية[2].

جريان الترخيص في تمام الاطراف:

المقام الثاني ـ في مانعية العلم الاجمالي ثبوتاً أو اثباتاً عن جريان الاصول المرخصة في تمام الاطراف، والبحث عن ذلك تارة في المانع ثبوتاً، واخرى في المانع اثباتاً،

١ـ لايقال: ليس القيد الثاني للتكليف ان يكون المكرَم عالماً بل اكرام هذا اذا كان عالماً أو ذاك اذا كان عالماً ولهذا لواكرم عالماً آخر غيرهما لم يكن امتثالاً للتكليف المعلوم بالإجمال وهذا الجزء غير معلوم الّا بجامعه حيث يعلم بأن احدهما متعلق الوجوب وهو يمتثل باتيان الجامع بحسب الفرض.

فانه يقال ـ حيث يعلم فعلية التكليف باكرام احدهما لكونه عالماً فيعلم بتعلق التكليف بالخصوصية ولوضمناً أعني كون المكرم عالماً فتدخل في العهدة لامحالة نعم هنا خصوصية ثالثة وهي كون العالم المكرم هذا أو ذاك وهي لاتدخل في العهدة الّا بمقدار الجامع الّا أنه يكفي دخول الخصوصية الثانية في العهدة لوجوب اكرامها تحصيلاً للفراغ اليقيني من ناحيتها وان لم تكن الخصوصية الثالثة داخلة في العهدة.

٢ ــ يمكن افتراض الشك في قيد المتعلق في الشبهة الحكمية ايضاً اذا كانت القضية المجعولة خارجية لاحقيقية كما اذا امر باكرام كل من في العسكر وكان عنوان العسكر مجرد مشير الى من فيه وعلم اجمالاً بانَّ زيداً أو عمراً كان في العسكر.

فيقع الكلام في جهتين:

الجهة الاولى ـ في المانع الثبوتي، والتحقيق: عدم وجود مانع ثبوتاً عن جريان الاصل المرخص في تمام اطراف العلم الاجمالي كما شرحنا ذلك مفصلاً في بحوث القطع، ويتبرهن ذلك بالالتفات الى أمرين:

الأول ـ انَّ حكم العقل بوجوب الاطاعة وقبح المعصية حكم تعليقي مشروط بعدم الترخيص الشرعي والاذن من قبل المولى في المخالفة، لانَّ هذا الحكم من اجل المولى وليس عليه.

الثاني ـ انَّ مرتبة الحكم الظاهري في تمام اطراف العلم الاجمالي محفوظة بناء على تفسيرنا في حقيقة الحكم الظاهري وكيفية الجمع بينه وبين الحكم الواقعي، حيث تقدم في محله انه عبارة عن اعمال المولى لقوانين التزاحم الحفظي بين اغراضه وتقديمه الاهم منها على غيره في موارد الاشتباه والتردد وهذا في موارد العلم الاجمالي محفوظ لوجود التردد والاشتباه فيه بخلاف العلم التفصيلي، وعليه فاذا كان الغرض الالزامي المعلوم بالاجمال المشتبه بين الطرفين أهم في مقام الحفظ من الغرض الترخيصي المحتمل والمعلوم بالاجمال ايضاً في احد الطرفين جعل ايجاب الاحتياط وإلّا جعل الترخيص والتسهيل الظاهري في تمام الاطراف تماماً كما هو الحال في موارد الشبهات البدوية.

وقد ذكر المحققون كل حسب مسلكه ومشربه بياناً لاثبات المانع الثبوتي عن جريان الاصول المرخصة في تمام الاطراف وقد عبر عنه في كلماتهم بعلّية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية وعدم امكان الترخيص في تمام اطرافه.

وفيما يلي نلخص كلماتهم ضمن وجوه ثلاثة تبنت كل واحد منها احدى المدارس الثلاث مدرسة المحقق الخراساني ومدرسة المحقق النائيني ومدرسة المحقق العراقي (قدس الله أسرارهم).

الوجه الاول ـ ما ذكره المحقق الخراساني (قده) من التضاد والتناقض بين جعل الترخيص الظاهري في تمام الاطراف وبين الواقع المعلوم بالاجمال اذا فرض بلوغه مرتبة الحكم الفعلي ولوبنفس تعلق العلم الاجمالي به، اذ لايعقل الحكم والارادة الفعلية المطلقة في احد الطرفين مع الترخيص الفعلي في كلا الطرفين وانما يعقل ذلك

فيما اذا لم يكن التكليف الواقعي فعلياً مطلقاً بان تتوقف فعليته على شيء آخر كتعلق العلم التفصيلي به.

وهذا الوجه للمانعية لافرق فيه بين العلم الاجمالي والشك البدوي، اذ كما يستحيل اجتماع الضدين في مورد العلم الاجمالي كذلك يستحيل في مورد الشك البدوي وكما لايمكن العلم باجتماعهما كذلك لايحتمل اجتماعهما فلابدَّ وانْ يكون التكليف في موارد الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الاجمالي معاً غير بالغ مرتبة الفعلية المطلقة وانما الفرق بينهما انه في الشك البدوي فرض عدم فعلية التكليف ولوبقرينة ادلة الاصول، واما في موارد العلم الاجمالي حيث فرض تعلقه بالتكليف الفعلي ولوفي طول تعلق العلم بمرتبة من التكليف ـ فيستحيل الترخيص في اطرافه. بل يمكن انْ يستفاد من كلام هذا المحقق انه لافرق بين الشك البدوي والعلم الاجمالي والعلم التفصيلي من هذه الناحية فانه في جميع ذلك انْ فرض التكليف بالغاً مرتبة الفعلية المطلقة فلايمكن الترخيص في خلافه وانْ كانت فعليته موقوفة على امر غير حاصل ـ ولوكان هو الوصول والعلم ـ امكن الترخيص فيه. غاية الفرق انَّ العلم والوصول بنفسه من موجبات بلوغ التكليف مرحلة الفعلية.

وفيه: إنْ كان المراد من الفعلية المطلقة للتكليف المعلوم بالاجمال فعلية تحفظ المولى عليه بلحاظ حالة التزاحم الحفظي والاشتباه فهذه الفعلية تناقض الترخيص في الخلاف فلايمكن جريانه في تمام الاطراف الّا انَّ هذا المعنى للفعلية يعني ايجاب الاحتياط والالزام بحفظ التكليف حتى في مورد الشبهة والشك الذي هو ضد الترخيص والاباحة الظاهرية وليس الكلام فيه وانما الكلام في امكان رفع اليد عن التكليف المعلوم واقعاً في مرحلة الحفظ والمحركية بجعل الاباحة والترخيص في تمام الاطراف كرفع اليد عن التكليف المشكوك بالشك البدوي كذلك.

وانْ كان المراد فعلية التكليف ذاتاً وبقطع النظر عن مسألة المزاحمة أي فعليته في نفسه بلحاظ مباديه أو جعله واعتباره أو موضوعه فالفعلية بهذا المعنى لا تنافي الترخيص الظاهري في تمام الاطراف لما تقدم من انَّ مرتبة الحكم الظاهري محفوظة ومعقولة حتى في موارد العلم الاجمالي.

الوجه الثاني ـ ما ذكره المحقق النائيني (قده) من انَّ الترخيص في تمام الاطراف

ترخيص في معصية التكليف الواصل والترخيص في المعصية قبيح لايصدر من الحكيم، وإنْ شئت قلت: يقع التضاد بين الترخيص الظاهري في الطرفين وحكم العقل بقبح المعصية لابينه وبين الحكم الواقعي كما توهمه المحقق الخراساني(قده).

وفيه: انَّ المعصية وإنْ كانت قبيحة كلما تحققت بحكم العقل، وحكم العقل لايقبل التخصيص الّا انَّ الكلام في تحقق موضوعها فانَّ هذا فرع اَنْ تكون منجزية العلم تنجيزية لامعلقة على عدم الترخيص الشرعي، وقد تقدم في اصل البرهان انَّ حكمه تعليقي وليس تنجيزياً فيمكن للشارع اَنْ يرفعه بترخيصه لانَّ هذا الحكم من اجل المولى وليس عليه فكلما أمكن للمولى اَنْ يرخص مولوياً ارتفع موضوع المعصية والقبح، وقد تقدم مفصلاً انَّ مرتبة الترخيص المولوي بملاك التزاحم الحفظي معقول في مورد العلم الاجمالي وإنْ لم يكن معقولاً في مورد العلم التفصيلي.

وهكذا يتضح انَّ ترخيص المولى في تمام الاطراف لايعني الترخيص في المعصية، اذ ليس ذلك بمعنى رفع مولوية المولى أو الترخيص في هتك حرمته ومعصيته ليقال باستحالته لانَّ مولويته ذاتية وقبح هتكه ومعصيته لايقبل التخصيص، بل بمعنى اعمال المولى لولايته وتحركه باتجاه حفظ ماهو المهم من غرضه في مقام التزاحم الحفظي والمحركية تماماً كما هو الحال في موارد الشبهات البدوية، بل المنع عن ذلك بدعوى انه ليس للمولى تقديم اغراضه الترخيصية على الغرض الالزامي في موارد التزاحم هو بحسب الحقيقة تحديد لمولوية المولى وتحكم عليه.

فالحاصل: كما لا تضاد بين التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال مع الترخيص الظاهري في تمام الاطراف لانحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في مورده كذلك لا تضاد بين الترخيص الظاهري وحكم العقل بقبح المعصية.

الوجه الثالث ـ ما جاء في كلمات المحقق العراقي (قده)[1]، وهو يمكن تحليله الى احد بيانين:

الاول ـ انا لانتعقل فرقاً بين العلم الاجمالي والتفصيلي في المنجزية، لانَّ الاجمال انما هو في خصوصيات لادخل لها فيما يدخل في العهدة وتشتغل به الذمة بحكم العقل،

١ ــ نهاية الافكار ـ القسم الثاني من الجزء الثالث، ص٣٠٥ـ٣٠٧.

اذ ماهو موضوع لذلك انما هو العلم بالامر أو النهي الصادرين عن المولى، وامّا خصوصية كونه متعلقاً بالجمعة أو الظهر لادخل لها في المنجزية والّا كان وجوب صلاة الجمعة مثلاً منجزاً على المكلف لكونه وجوباً لصلاة الجمعة بالخصوص وهو واضح البطلان. فالحاصل المنجز هو اصل الالزام وهو معلوم تفصيلاً ولااجمال فيه فلاقصور في منجزية العلم الاجمالي لما تعلق به من التكليف وانه بنظر العقل بالاضافة الى ما تعلق به كالعلم التفصيلي.

وفيه: انَّ عدم الفرق بين العلمين في المنجزية بمقدار اصل الالزام الذي تعلق به وكون المنجز انما هو الالزام المولوي صحيح، الّا انَّ حكم العقل بالمنجزية هذا معلق في نفسه على عدم ورود ترخيص من الشارع سواءً في موارد العلم التفصيلي أو الاجمالي غاية الامر المعلق عليه وهو عدم الترخيص الشرعي في موارد العلم التفصيلي ضروري الثبوت لاستحالة الترخيص فيه اذ لوكان نفسياً لزم التضاد، وانْ كان طريقياً وبملاك التزاحم الحفظي فهو غير معقول لعدم التزاحم وعدم الالتباس بحسب نظر العالم تفصيلاً ـ وقد تقدم شرحه مفصلاً في بحوث القطع ـ وهذا بخلاف العلم الاجمالي الذي يكون الالتباس والتزاحم الحفظي بين ملاكات الاحكام الواقعية الترخيصية والالزامية حاصلاً فيه.

الثاني ـ انَّ الترخيص الظاهري وانْ كان غير مناقض مع فعلية الحكم الواقعي لتعدد رتبتها ـ بناءً على مسلكه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ـ حتى في موارد العلم ولكنه يناقض حكم العقل بوجوب الامتثال والموافقة اذا فرض تنجيزياً لا تعليقياً، وكذلك يناقض اقتضاء التكليف الواقعي للتحريك وحفظ غرض المولى مع قيام طريق منجز اليه عقلاً. ونحن نستكشف تنجيزية حكم العقل في المقام من ارتكازية التضاد بين الترخيص الشرعي في تمام الاطراف مع الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال عند العقلاء، اذ لولا ذلك لما كان هناك تضاد بين الترخيص الظاهري والتكليف الواقعي المعلوم بالاجمال لابلحاظ اغراضه ومبادئه ولابلحاظ الغرض المقدمي وهو التحريك بالخطاب لانه فرع وجود طريق منجز.

وفيه: أولاً ـ لو سلمنا المناقضة بين الترخيص وبين حكم العقل لكونه تنجيزياً فهذا لايوجب سراية المناقضة الى التكليف الواقعي لابلحاظ مبادئ الحكم الواقعي

الاصلية ولابلحاظ الغرض المقدمي ـ حسب تصورات هذا المحقق ـ لانَّ الغرض المقدمي لابدَّ وآنْ لايكون أوسع من قابلية المقدمة واستعدادها لانه يجب آنْ لايكون أضيق من قابلية المقدمة، فلعل غرض التحريك والباعثية وحفظ الاغراض الواقعية بالخطابات مخصوص عند المولى بموارد العلم التفصيلي وغير ثابت في موارد العلم الاجمالي فلايكون الترخيص منه في مورد العلم الاجمالي مناقضاً مع التكليف الواقعي.

وثانياً ـ إن اريد من ارتكازية التضاد عند العقلاء بين الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي والتكليف الواقعي المعلوم ارتكاز العقلاء بحسب تعايشهم واوضاعهم واغراضهم العقلائية فذلك صحيح الّا انه ناشئ من غلبة اهمية اغراضهم الالزامية وارجحيتها من اغراضهم الترخيصية في التزاحم الحفظي فلايمكن اسراء ذلك الى مولىٰ ربما تكون اغراضه الترخيصية أهم أو مساوية مع الالزامية كما لعله كذلك في حق الشارع الاقدس.

وإنْ اريد ارتكاز العقلاء بلحاظ حكم العقل بالمنجزية محضاً وكونه بنحو العلّية لاالاقتضاء ـ أي تنجيزياً لا تعليقياً ـ فالمفروض انَّ هذا التضاد بين الترخيص الظاهري والحكم الواقعي انما نشأ ببركة حكم العقل بالتنجيز فكيف يعقل آنْ يكون حكم العقل بالتضاد أجلىٰ وأوضح من حكمه بالتنجيز بحيث يستدل به عليه. والظاهر وقوع الخلط بين الارتكاز العقلي والعقلائي.

وثالثاً ـ ما تقدم من انَّ حكم العقل بالتنجيز وحق الطاعة تعليقي دائماً.

وهكذا يتضح انه لامانع ثبوتي عن الترخيص الشرعي في تمام اطراف العلم الاجمالي وانه ليس علّة لحرمة المخالفة القطعية بل اقتضاؤه لذلك تعليقي يمكن للشارع رفعه بالترخيص الظاهري في تمام الاطراف، فلابدَّ من ملاحظة مقام الاثبات لنرى هل يمكن استفادة ذلك من ادلة الاصول الترخيصية أم لا؟.

الجهة الثانية ـ في المانع الاثباتي عن جريان الاصل في تمام اطراف العلم الاجمالي، والمستفاد من كلمات المحققين (قدس الله اسرارهم) عدم المانع عن ذلك لتصريحهم بانَّ كل طرف من الاطراف مشمول لاطلاق ادلة الاصول في نفسه، وانَّما المانع عن التمسك به المحذور الثبوتي المتقدم.

والصحيح انَّ المانع بحسب الحقيقة اثباتي لا ثبوتي كما يظهر ذلك بمراجعة الفهم

العرفي والارتكاز العقلائي، فانه لايساعد على جعل الترخيص الظاهري في تمام الاطراف ويرى فيه نحو مناقضة مع التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال رغم كونه ممكناً عقلاً، ويمكن توضيح حقيقة هذا المانع باحد تقريبين:

التقريب الاول ـ انَّ الاغراض الالزامية في التكاليف بحسب النظر العقلائي لايرفع اليد عن ما احرز منها لمجرد غرض ترخيص آخر محتمل أو معلوم مشتبه معه، اذ الاغراض الترخيصية في ارتكاز العقلاء لايمكن اَنْ تبلغ درجة تتقدم على غرض الزامي معلوم، ومن هنا يكون الترخيص في تمام الاطراف بحسب انظارهم كأنّه تفويت لذلك الغرض الالزامي ومناقض معه، وهذا هو نفس الارتكاز الذي كان يشعر به بعض الاعلام بحسب احساسه العقلائي والوجداني وقد جعله كاشفاً عن حكم عقلي بعلّية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة، وقد عرفت عدم صحة ذلك، وانما الصحيح انَّ هذا الارتكاز يكون بمثابة قرينة لبّية متصلة بالخطاب تمنع عن انعقاد اطلاق في ادلة الاصول اطراف العلم الاجمالي معاً فيكون المانع اثباتياً، نعم يمكن اَنْ تشمل ادلة الاصول بعض الاطراف دون بعض ولكنه ترجيح بلامرجح على ما سوف يأتي الحديث عنه في البحث القادم.

التقريب الثاني ـ دعوى القصور في شمول ادلة الترخيص لتمام اطراف العلم الاجمالي، فانَّ عنوان ما لايعلم أو الشبهة وانْ كان شاملاً لكل طرف من الاطراف في نفسه الّا انَّ المنساق من الحكم المجعول في هذه الادلة انما هو الترخيص الظاهري لصالح الاغراض الترخيصية في موارد التزاحم بينها وبين الاغراض الالزامية المشتبهة التي لايعلم بها لاالاغراض الالزامية التي يعلم بها، فكل طرف من حيث هو وانْ كان مشكوكاً لايعلم بالغرض الالزامي فيه الّا انَّ مجموع الاطراف يعلم بالغرض الالزامي فيها، والترخيص الظاهري فيها ترجيحاً للغرض الترخيصي المعلوم اجمالاً أو المحتمل في بعض الاطراف وانْ كان معقولاً الّا انه مرتبة اخرى من التزاحم الحفظي بين الاغراض الالزامية المعلومة والاغراض الترخيصية، والتعبير (برفع ما لايعلمون) أو (ماحجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) المنساق منه عرفاً انه بصدد الترخيص في قبال الاغراض الالزامية غير المعلومة لاالمتيقنة، ولاملازمة بين الترخيص في ذلك والترخيص في موارد الاغراض الالزامية المعلومة المشتبهة مع الاغراض

الترخيصية لامكان الاكتفاء بالترخيص الاول فقط لنكات موضوعية أو ذاتية من قبيل مطابقة الارتكازات العقلائية.

وفي مورد العلم الاجمالي لولاحظنا كل طرف في نفسه فهو مورد للترخيص الاول ولكن لولاحظنا مجموع الاطراف فالترخيص فيها يكون من النوع الثاني الذي يقصر عن اثباته الدليل، ولايجدي ثبوت الترخيص من الناحية الاولى في اثباته.

وهذا التقريب انما يتم في مثل حديث الرفع والحجب ونحوهما ولايتم في مثل (كل شيء حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) الظاهر في العلم بوجود الحرام ـ أي الغرض الالزامي ـ اجمالاً، نعم يتم فيه التقريب الاول فانَّ ارتكاز المناقضة تمنع عن انعقاد اطلاق له لموارد العلم اجمالاً بالحرمة بنحو الشبهة المحصورة فتختص بالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي غير المحصورة[1].

وكذلك لا يتم هذا التقريب في الاصول الترخيصية التنزيلية أي التي يكون لقوة الاحتمال دخل في ملاكها كالاستصحابين النافيين للتكليف في مورد العلم الاجمالي به، اذ لاموجب لدعوى اختصاص دليل الاستصحاب بموارد التزاحم من النوع الاول وقصوره عن النوع الثاني من التزاحم الحفظي لانَّ النظر فيه الى كاشفية الحالة السابقة مع قطع النظر عن نوع الحكم الثابت به وكونه غرضاً الزامياً أو ترخيصياً وكون اصله معلوماً أو لا، وانما يتم فيه التقريب الاول.

١ ــ قد يقال: انَّ معتبرة ابن سنان هذه تكون واردة في خصوص موارد العلم الاجمالي بقرينة التعبير بقوله (حتى تعرف الحرام منه بعينه) فتصلح انْ تكون رادعة عن ارتكاز المناقضة بين الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي بناءً على كون المحذور اثباتياً لا ثبوتياً.

وفيه: أولاً ـ انَّ المحذور الارتكازي خاص بالعلم الاجمالي في الشبهات المحصورة لاغير المحصورة، والرواية إنْ لم يدع اختصاصها بحسب ظاهرها الاولي بالشبهات غير المحصورة فلااقل من انها باطلاقها تشمل المحصورة، والاطلاق لايمكن انْ يردع عن مثل هذا الارتكاز بل الامر بالعكس حيث يصبح الارتكاز المذكور مانعاً عن انعقاد اطلاق فيها.

وثانياً ـ بالامكان دعوى انَّ كلمة (تعرف الحرام بعينه) لمزيد التأكيد وانه لابدَّ من تشخيص الحرمة، وحينئذ غاية مايظهر من الحديث شمول موارد العلم الاجمالي لالاختصاص به، والتعبير في الصدر بانَّ فيه حلال وحرام يمكن انْ يراد به الجنس ومعه يكون هذا الحديث من ادلة البراءة العامة مع فارق من حيث انه اوضح في شمول اطراف العلم الاجمالي في نفسها وبقطع النظر عن لزوم محذور الترخيص في مخالفة الغرض الالزامي المعلوم.

وثالثاً ـ الروايات المتفرقة الواردة في وجوب الاجتناب عن الطرفين في موارد العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة كما في الامر باراقة المائين وعدم جواز شرب شيء منها أو الوضوء به تختص هذا الحديث بموارد الشبهة غير المحصورة فلايبقى مايمكن توهم رادعيته عن هذا الارتكاز.

وهكذا يتضح انَّ الصحيح في المنع عن جريان الاصول في تمام الاطراف وجود محذور اثباتي فيه لا ثبوتي كما تخيله المشهور.

جريان الترخيص في بعض الاطراف:

المقام الثالث ـ في مانعية العلم الاجمالي عن جريان الاصل المؤمن في بعض اطرافه، والكلام عن ذلك يقع في جهتين ثبوتية واثباتية ايضاً.

امّا الجهة الثبوتية فالبحث فيها عن امكان الترخيص في بعض الاطراف وعدمه، ومرد البحث فيه عن علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية لكون منجزيته للواقع المعلوم بالاجمال على كل حال أو انَّ اقتضاؤه لذلك معلق على عدم ورود الترخيص الشرعي. وواضح انه على مسلكنا من امكان جريان الاصل في جميع الاطراف لامجال لهذا البحث اذ لامعنى لافتراض محذور ثبوتي في جريانها في بعض الاطراف.

وامّا على مسلك القائلين باستحالة جريان الاصول في جميع الاطراف فكذلك ينبغي اَنْ نستثني من هذا البحث القائلين بانَّ العلم الاجمالي لايستدعي بنفسه وجوب الموافقة القطعية وانما تجب الموافقة في طول تعارض الاصول المرخصة في الاطراف وتساقطها، فانه من الواضح على هذا المسلك امكان جريان الترخيص بل التأمين العقلي في بعض الاطراف لولا المعارضة وانَّما يتجه البحث عن ذلك بناءً على المسلك القائل بانَّ العلم الاجمالي بذاته يقتضي وجوب الموافقة القطعية وعدم التأمين العقلي في شيء من اطرافه حيث يصحّ حينئذ اَنْ يبحث عن انَّ اقتضاءه لذلك هل يكون على نحو العلّية بحيث لايمكن الترخيص الشرعي ولوفي بعض الاطراف أو انه بنحو الاقتضاء والتعليق على عدم ورود ترخيص شرعي بالخلاف. ذهب المحقق العراقي(قده) الى الاول ونسب الى المحقق النائيني في احد تقريريه الثاني، فوجد اتجاهان في هذا المقام.

اما اتجاه العلّية الذي ذهب اليه المحقق العراقي (قده) فقد حاول الاستدلال عليه: بانّا لانحتاج الى مزيد برهان علاوة على ما تقدم في اثبات منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية لا ثبات العلّية لانا متفقون على انَّ العلم الاجمالي ينجز ما تعلق به وانما الاختلاف في انه تعلق بالجامع فلاينجز الّا مخالفة الجامع أم بالواقع

فلايجوز الترخيص في بعض الاطراف ايضاً، ولهذا كان يقبل من يرى تعلق العلم الاجمالي بالجامع علّيته لحرمة المخالفة القطعية.

وبكلمة اخرى: انَّ المعلوم بالعلم الاجمالي إنْ كان هو الجامع فلامقتضي لاصل وجوب الموافقة القطعية، وانْ كان هو الواقع فلابدَّ من افتراض تنجزه على نحو العلّيّة لانَّ هذا شأن كل معلوم مع العلم.

وهذا الاستدلال كما ترى ليس برهاناً في واقعه، اذ للخصم اَنْ يميزبين تنجيز العلم الاجمالي للجامع فيقول بانه على نحو العلّيّة لانَّ الجامع معلوم تفصيلاً وتنجيزه للواقع في كل من الطرفين فيقول بانه على نحو الاقتضاء لكونه غير معلوم تفصيلاً بل مردداً واجمالاً[1].

والصحيح: ما عرفت في منهج هذا البحث من انَّ تأثير العلم التفصيلي فضلاً عن الاجمالي في التنجيز ليس بنحو العلّيّة بل معلق على عدم الترخيص الشرعي غاية الامر لا تكون مرتبة الترخيص الشرعي محفوظة في مورد العلم التفصيلي بخلاف العلم الاجمالي حتى بلحاظ الجامع والمخالفة القطعية.

وامّا اتجاه الاقتضاء الذي نسب الى المحقق النائيني (قده) فلم يذكر في الاستدلال عليه سوى عبائر تدلّ على تكرار دعوى انَّ الممتنع انَّما هو الترخيص في المخالفة القطعية، وليس الترخيص في بعض الأطراف ترخيصاً في المخالفة القطعية، وهذا كما ترى لايشكل برهاناً على هذا الاتجاه بل عرفت انَّ تشخيص ما هو المعصية للمولى فرع تحديد منجزية العلم الاجمالي وانها معلقة على عدم الترخيص أم لا، فلابدَّ من تحديد هذه النقطة والتي عرفت ما هو الصحيح فيها.

ثم انه قد نقض المحقق النائيني على الاستدلال المتقدم من المحقق العراقي بانَّ العلم الاجمالي ليس بأشد من العلم التفصيلي والعلم التفصيلي يعقل الترخيص في المخالفة

١ــ بالامكان ارجاع استدلال المحقق العراقي الى وجه فني صحيح علىٰ مبانيه حاصله: انَّ العلّيّة لها احدمنشئين: احدهما ـ اَنْ يكون حكم العقل بالتنجيزفعلياً لامعلقاً على عدم الترخيص الشرعي. الثاني: اَنْ لا تكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة فلايعقل الترخيص الشرعي في نفسه. والمنشأ الثاني قد اثبت المحقق العراقي انه على حد واحد في طرف واحد أو تمام الاطراف لانحفاظ ملاك جعل الحكم الظاهري فيها معاً، والمنشأ الاول ملاكه حكم العقل بالمولوية وحق الطاعة وهو إنْ كان تعليقياً كان كذلك في تمام الموارد وإنْ كان تنجيزياً فكذلك وحيث انه تنجيزي في مورد المخالفة القطعية باعتراف القائلين بالاقتضاء انفسهم فلابدَّ وَاَنْ يكون كذلك بلحاظ الموافقة القطعية ايضاً، وهناك عبائر في تقريرات هذا المحقق تشعر بانَّ هذا هو واقع مرامه.

الاحتمالية لمعلومه كما في موارد قاعدتي الفراغ والتجاوز وهذا يعني عدم كونه علّة لوجوب الموافقة القطعية فكذلك العلم الاجمالي، نعم لايجوز الترخيص في مخالفتها القطعية.

وأجاب المحقق العراقي عن النقض بانَّ هذا خلط بين الاصل الجاري في مرحلة الامتثال والجاري في مرحلة التكليف، فانَّ قاعدة الفراغ وامثالها ليست ترخيصاً في ترك الموافقة القطعية لتكون منافية لافتراض علّيّة العلم لوجوبها بل هي احراز تعبدي للموافقة أي موافقة قطعية تعبدية وافتراض العلّية يعني علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية وجداناً أو تعبداً وأين هذا من جريان الاصل لنفي التكليف في بعض الاطراف نعم لوقامت امارة نافية على أحد الطرفين فحيث انَّ لوازمها حجة فهي تثبت انَّ الموافقة القطعية التعبدية في الطرف الآخر.

وفي فوائد الاصول كأنّه تعرض لهذا النقض محاولاً الجواب عليه، الّا انَّ عبائر التقرير متذبذبة مشوشة، فتارة يذكر انَّ العلم الاجمالي لاينجز اكثر من الجامع وانَّما تجب الموافقة القطعية بعد تعارض الاصول وهذا يطابق المسلك المستفاد من أجود التقريرات من عدم اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية اصلاً، واخرى يذكر وكأنّه يقرر للاتجاه الآخر القائل بعلّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة فيقول: وانْ شئت قلت: انَّ العلم الاجمالي باعتباره ينجز التكليف المعلوم فلابدَّ من موافقته القطعية امّا وجداناً أو تعبداً وجريان الاصل النافي في احد الطرفين يدلّ بالالتزام على جعل الطرف الآخر بديلاً عن الواقع المعلوم بالاجمال، وهذا الكلام كما ترى انَّما هو جري على مسلك العلّية.

وقد أجاب عليه المحقق العراقي (قده) بانه إنْ اريد انَّ الاصل النافي في احد الطرفين يجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع المعلوم بالاجمال فمن الواضح انَّ هذا غير صحيح لانه لايدل عليه لابالمطابقة كما هو واضح ولابالالتزام لانَّ مثبتات الاصول ليست بحجة، وانْ اريد انَّ دليل حجية الاصل أعني اطلاق حديث الرفع الذي هو امارة يدلّ بالالتزام على جعل البدل في المرتبة السابقة على جعل الاصل في بعض الاطراف ولو من باب استحالة جعل الاصل في بعض الاطراف الّا بعد الفراغ عن امتثال التكليف المعلوم ولو تعبداً فيستكشف من الاطلاق ذلك تعبداً، ففيه: انَّ

الموافقة القطعية التعبدية انما تكون بالقطع بجعل البدل ووصوله لامجرد جعل البدل واقعاً، والقطع بجعل البدل لايمكن أنْ يدل عليه اطلاق دليل الاصل بالملازمة كما هو واضح.

ولايقال ـ انَّ الوصول يتحقق بنفس دليل الاصل.

فانه يقال ـ المفروض تقوم الدلالة الالتزامية في المرتبة السابقة بالوصول فمع عدم الوصول وجداناً في المرتبة السابقة يقطع بعدم صحة جعل الاصل النافي فلامدلول التزامي من دون وصول لانَّ المدلول ثابت ولاوصول لكي يوصل بدليل الاصل.

والتحقيق: انَّنا اذا مشينا حسب الاطار الفكري العام المتبنى من قبل العلمين في باب جعل الأحكام الظاهرية وانواعها، فالصحيح ما وقفه المحقق العراقي(قده) فانَّ ما أجاب به عن النقض يكفي في مقابل مثل الميرزا(قده) الذي كان يميز بين ألسنة جعل الحكم الظاهري ويرى انَّ جعل الطريقية والعلمية يكفي في رفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان.

وامّا اذا مشينا حسب المنهج الصحيح الذي يرى انَّ هذه مجرد ألسنة وصياغات للحكم الظاهري وامّا واقعه وروحه فواحد في جميع الموارد وهو تقديم الاغراض الترخيصية على الالزامية أو العكس عند الاختلاط والتزاحم في مقام الحفظ غير انَّ هذا التقديم تارة يكون بلسان الترخيص واخرى بلسان الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وافتراضها موافقة كاملة فالحق حينئذ مع المحقق النائيني(قده) اذ لامعنى للقول بانَّ احد اللسانين ممتنع دون الآخر ولهذا لايشك فقيه في انه لوكانت قاعدة الفراغ بلسان آخر كلسان عدم وجوب الاحتياط أو التسهيل في مقام العمل كانت حجة معمولاً بها ايضاً.

فالصحيح عدم علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية لانَّ حكم العقل بالتنجيز معلق كما قلنا مراراً على عدم ورود ترخيص شرعي مهما كان لسانه والترخيص الشرعي في بعض الاطراف ـ بل وفي كل الاطراف على ما عرفت ـ له نفس الحيثيات المصححة لجعله في سائر الموارد.

هذا كلّه بحسب مقام الثبوت.

وامّا بحسب مقام الاثبات ـ فقد يقال بانَّ ادلة الاصول قاصرة عن اثبات جريان

الاصل المؤمن في بعض الاطراف، لانَّ جريانه في البعض ضمن جريانه في كل الاطراف باطل لاننا فرغنا عن عدم جواز الترخيص في المخالفة القطعية، وجريانه في البعض المعين دون البعض الآخر ترجيح بلامرجح لانَّ نسبة دليل الاصل الى كل من الطرفين على نحو واحد، وجريانه في البعض المردد غير معقول اذ لامعنى للمردد.

وانْ شئت قلت: انه بعد العلم بعدم جريان الاصل في كل الاطراف في وقت واحد يحصل التعارض بين اطلاق دليل الاصل لكل طرف واطلاقه لسائر الاطراف، ومقتضى التعارض التساقط في جميع الاطراف.

وقد حاول المحقق العراقي (قده) النقض على من يدعي كون المحذور اثباتياً وبملاك التساقط لا ثبوتياً باحد نقضين:

الاول ـ ما جاء في تقريرات بحثه من النقض بموارد العلم التفصيلي بالتكليف والشك في الامتثال، لانَّ حكم العقل بمنجزية العلم لوكان معلقاً على عدم ترخيص شرعي بحيث أمكن الترخيص في مورد المخالفة الاحتمالية لتكليف معلوم فلماذا لايتمسك باطلاق دليل البراءة في موارد الشك في الامتثال الذي يكون بحسب الحقيقة من الشك في بقاء التكليف، وأي فرق في الشك في التكليف بين كونه شكاً في حدوثه أو بقائه؟

ولا يكفي في دفع هذا النقض دعوى حكومة استصحاب عدم الاتيان أو استصحاب بقاء الحكم على البراءة في موارد الشك في الامتثال دائماً، لوضوح انَّ المنع عن البراءة فيها عند المحققين انما هو لعدم المقتضي لالوجود المانع، ولهذا لايقبل جريانها حتى القائل بعدم حجية الاستصحاب.

والصحيح في دفع هذا النقض اَنْ يقال: امّا بناءً على ما هو المختار من انَّ التكليف لا تسقط فعليته بالامتثال والعصيان وانما تسقط فاعليته فالامر واضح حيث لاشك في فعلية تكليف وثبوته بقاءً بل يقطع بها وانما الشك في بقاء فاعليته، وامّا بناءً على المشهور من سقوط فعلية التكليف بالامتثال أو العصيان فلانصراف ادلة الترخيص عن موارد الشك في الامتثال واختصاصها بموارد الشك في اصل الحكم. ولعل النكتة فيه انَّ ثبوت الحكم في الآن الاول معلوم وهو يستدعي الفراغ اليقيني عنه ولوفرض الشك في الحكم بلحاظ الآن الثاني فتطبيق البراءة الشرعية على الحصة البقائية

للحكم لايكون مؤمناً من ناحية اشتغال الذمة بلحاظ الحصة الحدوثية المعلومة، نعم لوفرض ورود دليل خاص على البراءة والترخيص في مورد الشك في الامتثال اخذ به كما ثبت ذلك في بعض الموارد في الفقه من قبيل الشك في جهة القبلة على قول من يجوز الصلاة الى جهة واحدة بداراً حتى مع العلم أو احتمال تعينها فيما بعد فانه بذلك يكون من الشك في الامتثال مع تنجز التكليف بالعلم التفصيلي.

الثاني ـ ما ذكره بنفسه في مقالاته الاصولية من انَّ العلم بالتكليف لولم يكن علّة تامة لوجوب الموافقة القطعية بل كان اقتضاؤه لذلك معلقاً على عدم الترخيص من الشارع كان اطلاق دليل الترخيص وافياً باثباته في بعض الاطراف تخييراً وجزئياً لانَّ المحذور انما ينشأ من اجراء الاصل في كل من الطرفين مطلقاً أي سواءً أرتكب المكلف الطرف الآخر أو اجتنبه فاذا ألغينا اطلاق الاصل في كل منهما لحالة ارتكاب الآخر انتج اثبات ترخيصين مشروطين كل منهما منوط بترك الآخر، ومثل هذا لايؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية، ويعني ذلك انَّ المحذور يندفع برفع اليد عن اطلاق الاصل في كل طرف ولايتوقف دفعه على الغاء الاصل رأساً وحيث انَّ رفع اليد عن شيء من مفاد الدليل لايجوز الّا لضرورة والضرورة تقدر بقدرها فلايجوز الّا رفع اليد عن الاطلاق الاحوالي لدليل الاصل في كل طرف، لما اذا ارتكب الطرف الآخر لانَّ هذا هو القدر المتيقن سقوطه على كل حال، وامّا الاطلاق الافرادي في كل طرف فلاموجب لرفع اليد عنه وهويثبت التخيير وجواز ارتكاب احد الطرفين بدلاً.

والحاصل ـ يجري في كل طرف ترخيص ظاهري مشروط بترك الآخر وهذا من الجمع بين الترخيصين لاالترخيص في الجمع بين الطرفين بل يستحيل أنْ يؤدي الى الترخيص في الجمع كما في باب الترتب، فلاوجه لرفع اليد عن اطلاق دليل الترخيص في كل من الطرفين.

وقد شاع هذا النقض واستفحل في مقابل الاتجاه القائل بعدم علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة، حتى انَّ صاحب تقريرات فوائد الاصول أورد في مقام التخلص عنه كلاماً طويلاً لايرجع الى محصل. وايًّا ماكان يمكن أنْ يجاب على هذا الاعتراض بوجوه عديدة:

الاول ـ ما ذكره السيد الاستاذ من انَّ لدليل الاصل في كل طرف اطلاقاً افرادياً واطلاقاً احوالياً لحالة ترك الفرد الآخر أو فعله، والمحذور كما يندفع برفع اليد عن الاطلاقين الاحواليين معاً كذلك يندفع برفع اليد عن الاطلاق الافرادي والاحوالي في احد الطرفين خاصة، فأي مرجح لاحدهما على الآخر؟

وفيه: انَّ دفع المحذور لابدَّ وانْ يكون بحدود الضرورة وبملاك التعارض لاجزافاً، والمعارضة بحسب الحقيقة ليست بين الاطلاقين الافراديين في الطرفين بل بين الاطلاقين الاحواليين بعد فرض الاطلاق الافرادي، ولهذا يمكن الحفاظ على الاطلاق الافرادي في كل من الطرفين فالمتعين للسقوط بالمعارضة انما هو الاطلاق الاحوالي لدليل الاصل في كل من الطرفين. وانْ شئت قلت: انَّ الاطلاق الاحوالي في كل من الطرفين معلوم السقوط على كل حال امّا تخصيصاً أو تخصصاً بخلاف الاطلاق الافرادي فلاموجب لرفع اليد عنه.

الثاني ـ ما ذكره ايضاً من انه اذا اريد اجراء الاصل مقيداً في كل طرف فهناك اوجه عديدة للتقييد، فقد يجري الاصل في كل طرف مقيداً بترك الآخر، أو بانْ يكون قبل الآخر، أو بان يكون بعد الآخر، فأيّ مرجح لتقييد على تقييد؟

وفيه: انَّ التقييد انما يراد لالغاء الحالة التي لها حالة معارضة في دليل الاصل وابقاء الحالة التي لامعارض لها من حالات الطرف الآخر، والحالة التي لامعارض لها كذلك هي حالة ترك الطرف الآخر وامّا حالة كونه قبل الآخر مثلاً فجريان الاصل فيها يعارض جريانه في الآخر حالة كونه بعد صاحبه ـ الوجود الثاني ـ.

لايقال ـ انَّ اطلاق دليل الاصل للوجود الثاني ترخيص في المخالفة القطعية.

فانه يقال ـ المخالفة القطعية تنشأ من الجمع بين الترخيصين لامن الترخيص في الوجود الثاني وحده فانه مخالفة احتمالية وليس معنى الترخيص فيه الترخيص في انْ يأتي بالوجود الاول. فالحاصل: ليس الحرام الذي لايمكن الترخيص فيه حصول عنوان المخالفة القطعية حتى لايمكن الترخيص في الجزء الأخير من علّته وهو الوجود الثاني من كل طرف وانما الذي لايمكن الترخيص فيه واقع المخالفة القطعية وهو غير صادق على الوجود الثاني.

الثالث ـ ما أفاده ايضاً نقلاً عن شيخه النائيني(قده) من انَّ التقابل بين الاطلاق

والتقييد تقابل العدم والملكة فاذا امتنع احدهما امتنع الآخر، وما نحن فيه يمتنع فيه اطلاق الترخيص في كل طرف فيمتنع التقييد ايضاً.

وفيه: مضافاً الى بطلان المبنى:

اولاً ـ انَّ الممتنع في المقام اجتماع الاطلاقين لاذاتهما كي يلزم بناءً على كون التقابل بنحو العدم والملكة امتناع التقييد.

وثانياً ـ انَّ القابلية والامكان التي لابدَّ وانْ تؤخذ في موارد هذا اللون من التقابل انما قابلية المورد للملكة لالعدمها فاذا استحال التقييد استحال الاطلاق ـ كما ذكر المحقق النائيني(قده) ذلك في بحث التعبدي والتوصلي ـ لاالعكس كما في المقام.

الرابع ـ ما ذكره السيد الاستاذ ايضاً من انَّ الجمع بين الترخيصين المشروطين وإنْ كان لايؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية ولكنه يؤدي الى الترخيص القطعي في المخالفة، وذلك فيما اذا ترك الطرفين معاً وهو محال أو قبيح فانَّ القبيح ليس خصوص الترخيص في المخالفة القطعية بل الترخيص القطعي في المخالفة قبيح ايضاً، ولهذا لايجري الاصل المؤمن في طرفي العلم الاجمالي وإنْ كان المكلف عاجزاً عن الجمع بينهما كما اذا علم بحرمة المكث في زمن واحد في احد مكانين ولايمكن للانسان انْ يكون في آن واحد في مكانين فانه لااشكال في منجزية العلم الاجمالي في ذلك ووجوب الموافقة القطعية مع انه لايلزم من جريان الاصل فيهما معاً ترخيص في المخالفة القطعية، فالمحذور انما هو الترخيص القطعي في المخالفة وهو حاصل في المقام.

وفيه: أولاً ـ انَّ الحكم الظاهري في نفسه ليس مستحيلاً ولاقبيحاً ذاتاً وانما يمتنع اذا كان منافياً للحكم الواقعي ومصادماً مع مقتضٍ من مقتضياته في مرتبة الجعل أو مبدئه أو اثره، ونحن لانجد مصادمة بين الحكم الظاهري في المقام مع شيء من مقتضيات الحكم الواقعي.

امّا مصادمته مع الجعل، فقد ذكر السيد الاستاذ نفسه في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي انَّ الجعلين سهل المؤنة لا تضاد بينهما.

وامّا مصادمته معه في المبادي، فقد ذكر ايضاً انَّ مبدأ الحكم الواقعي في متعلقه ومبدأ الظاهري في نفسه لافي متعلقه فلا تضاد.

وامّا مصادمته معه في أثر الجعل العقلي، فانْ أُريد منه حرمة المخالفة القطعية

فالمفروض عدم استلزام الترخيص القطعي في الطرفين للترخيص في المخالفة القطعية، وانْ اريد وجوب الموافقة القطعية فالمفروض انه معلق على عدم الترخيص الشرعي.

فلا يبقى الّا دعوى انَّ الترخيص القطعي في المخالفة قبيح في نفسه وانْ لم يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية فكان علم المكلف بوقوع هذا الترخيص من الشارع يجعله قبيحاً بخلاف ما اذا لم يعلم به كما في موارد الشبهات البدوية وهذه دعوى عهدتها على مدعيها.

وثانياً ـ بالامكان تصوير الترخيصات المشروطة على نحو لا تصبح كلها فعلية في وقت واحد ليلزم الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية، وذلك بأنْ نفترض اطراف العلم الاجمالي ثلاثة ويفترض انَّ الترخيص في كل طرف مقيد بترك احد بديليه وفعل الآخر ـ ولوفي عمود الزمان ومتأخراً ـ فاذا علم بانه سوف يترك الثاني ويفعل الثالث يجوز له ارتكاب الاول فلايلزم الترخيص الفعلي القطعي في المخالفة الواقعية[1]؛ نعم يلزم الترخيص القطعي في المخالفة مشروطاً بشرط غير معلوم الحصول لدى المكلف الّا انَّ هذا لاضير فيه والّا لزم عدم جريان الترخيص في الاضطرار الى احد الاطراف لابعينه فانَّ الترخيص في الوجود الاول من كل طرف الذي يقبل السيد الاستاذ جريانه يعني الترخيص في كل منهما مشروطاً بكونه الوجود الاول فيكون من الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية مشروطاً بشرط غير محرز تحققه.

الخامس ـ انَّ الحكم الظاهري يجب انْ يكون محتمل المطابقة مع الواقع، والترخيص المشروط ليس كذلك اذ لايحتمل الاباحة المشروطة واقعاً في شيء من الطرفين بل ما هو ثابت في الواقع امّا الحرمة المطلقة أو الترخيص المطلق.

وفيه: انه لابرهان على اشتراط ذلك في الحكم الظاهري وانما يشترط فيه امران احدهما انْ يكون الحكم الواقعي مشكوكاً والآخر انْ يكون الحكم الظاهري صالحاً

١ ــ بل يمكن مثل هذا التقييد فيما اذا كان للعلم الاجمالي طرفان ايضاً بانْ يكون الترخيص المشروط في كل طرف مشروطاً ايضاً بارادة ارتكاب احد الطرفين ـ أي الجامع على الاقل ـ ولعل الاولى انْ يقال: بانَّ الترخيصين المشروطين حيث يستحيل ذاتاً اقتضاؤهما للمخالفة القطعية لانه بمجرد ارتكاب احدهما يرتفع شرط الآخر فلايكون روحاً ولبّاً الّا بمعنى الترخيص في ارتكاب احدهما لاكليهما ومثل هذا ليس الّا ترخيصاً في المخالفة الاحتمالية فلايقاس بمورد عدم امكان ارتكاب الطرفين الذي يلزم من الترخيص الفعلي فيهما الترخيص في مخالفة الواقع المعلوم بالاجمال في نفسه ولوفرض صدفة عجز المكلف عن ارتكاب الحرام الواقعي للاشتباه والتردد.

لتنجيزه أو التعذير عنه ولومرتبة من المراتب[١].

السادس ـ انَّ الترخيص في كل طرف يتصور على احد وجوه ثلاثة كلها غير معقولة:

١ ـ الترخيص المطلق.

٢ ـ الترخيص مع تقييد الموضوع المرخص فيه بترك الآخر أي الترخيص في الحصة المقترنة مع ترك الآخر.

٣ ـ الترخيص مع تقييد الحكم بحالة ترك الآخر.

والاول يلزم منه محذور الترخيص في المخالفة القطعية، والثاني معناه انَّ محتمل الحرمة هو الشرب المقيد بترك الآخر مثلاً مع انَّ هذا المقيد بما هو مقيد لايحتمل حرمته وانما المحتمل حرمة شرب هذا المائع أو ذاك المايع، والثالث يرجع الى الثاني في النتيجة لما تقدم في بحث الواجب المشروط من رجوع قيود الحكم الى المتعلق فيعود الاشكال.

وفيه: انَّ سريان قيود الحكم الى المتعلق لايعني لحاظ المتعلق مقيداً بها بل المتعلق ذات الطبيعة، فانَّ الاطلاق ليس امراً لحاظياً بل ذاتي كما تقدم في بحوث المطلق والمقيد وعليه يمكن الحكم على طبيعي الشرب بترخيص مقيد بترك الآخر.

السابع ـ ما نوضحه ضمن نكتتين:

الاولى ـ انَّ الحكم التخييري سواءً كان الزاماً أو ترخيصاً اذا كان واقعياً يمكن اَنْ يكون مفاده ومدلوله التصديقي الحكائي أي ملاكه ومبدأه في الجامع ويمكن اَنْ يكون في كل طرف مشروطاً بترك الآخر، وامّا الحكم الظاهري فبلحاظ المدلول التصديقي الانشائي أي الحكم وانْ كان يعقل تارة جعله على الجامع واخرى جعله على كل واحد من الطرفين مشروطاً لكن بحسب مفاده الحكائي لايعقل سوى التخيير بمعنى ارادة الجامع، وذلك لما عرفت من انَّ ملاك الحكم الظاهري ليس في نفس جعله حتى يقال قد تكون المصلحة في جعل الحكم الظاهري المشروط بل ملاكه ترجيح الاهم

١ ــ بل بحسب الحقيقة الحكم الظاهري هنا محتمل المطابقة مع الواقع غاية الامر انه حكم ظاهري في حالة خاصة وليس في تمام الحالات فلايقاس بمثل جعل الاباحة في موارد الدوران بين المحذورين الذي قيل فيه بهذه الشرطية.

من الملاكات الواقعية المختلطة في مقام الحفظ على البعض الآخر، فانْ قدم الملاك الالزامي على الترخيصي حتى في مرتبة الموافقة القطعية حكم بالاحتياط التام، وانْ قدم الملاك الترخيصي على الالزامي حتى في مرتبة المخالفة القطعية رخص حتى في المخالفة القطعية، وانْ قدم الالزامي على الترخيصي في مرتبة المخالفة القطعية والترخيصي على الالزامي في مرتبة الموافقة القطعية رخص في احدهما المخير انْ لم يكن في البين مزية لاحد الطرفين والّا فالمعين، وعلى كل حال بحسب المدلول التصديقي الحكائي أي ما هو المنساق من دليل هذا الجعل تكون ارادة الالزام أو الترخيص متعلقاً بالجامع لابكل طرف مشروطاً لانَّ اتيان المكلف بالطرف الآخر وعدمه ليس له دخل في ملاك هذا اللون من الحكم الذي هو درجة الاهتمام بالغرض الواقعي في مجال التزاحم الحفظي وهذا فرق اساسي يختلف فيه الحكم الظاهري عن الواقعي.

الثانية ـ لوورد دليل الترخيص التخييري في مورد العلم الاجمالي كما اذا قال رخصتك في احدهما أو في كل منهما مشروطاً بترك الآخر استفيد منه لامحالة الترخيص التخييري، وامّا اذا لم يكن في البين الّا مطلقات الترخيص الظاهرة في جعله على كل طرف تعييناً فتقييد كل من الترخيصيين بترك الآخر وانْ كان لابأس به على مستوى المدلول الانشائي للخطاب اذ ليس فيه سوى مؤنة التقييد اللازم على كل حال ولكنه بلحاظ المدلول التصديقي الحكائي أي الملاك والمبادئ يستلزم تحويل الترخيص في كل طرف بعينه الى ترخيص للجامع وهذه مؤنة زائدة لايمكن استفادتها من مجرد اطلاق ادلة الترخيص العامة[1].

الثامن ـ انَّ ادلة الاصول الترخيصية قاصرة عن شمول كل طرف مشروطاً بترك الآخر وذلك لانَّ ادلة الترخيص على اقسام ثلاثة.

١ ــ هذه النكتة إنْ تمت في دليل اصل ترخيصي واحد في الطرفين كالبراءة فلايتم قطعاً فيما اذا كان في كل من الطرفين اصل ترخيصي من غير سنخ الآخر كما اذا كان في احد الطرفين استصحاب الطهارة وفي الآخر اصالة الطهارة لانَّ التعارض عندئذ يكون بين دليلين منفصلين قد انعقد ظهورهما في الاطلاق وتم وانما المقدار الحجة من كل منهما يقتضي الترخيص المشروط في كل طرف المستلزم للترخيص التخييري من دون لزوم تحميل عناية زائدة على مفاد دليل الاصل المطابقي.

هذا مضافاً الى عدم تمامية أصل النكتة لأنَّ الترخيص في الجامع انما تكون فيه مؤنة زائدة لوأريد أستفادتها من ادلة الترخيص بالمطابقة وبلحاظ المدلول الانشائي للخطاب لامااذا كان ذلك مدلولاً التزامياً تصديقياً للترخيص المشروط في كل طرف بعينه.

١ ـ مايكون من قبيل حديث الرفع الذي ظاهره علاج التزاحم بين غرضين ترخيصي والزامي محتمل.

٢ ـ دليل اصالة الحل.

٣ ـ دليل الاستصحاب.

امّا القسم الاول فقد تقدم انها لا تشمل في نفسها فرض العلم الاجمالي بالالزام مع قطع النظر عن مسألة الابتلاء بالمعارض[1].

وامّا القسم الثاني فالصحيح منه سنداً ودلالة خبر ابن سنان وهو وانْ كان ناظراً الى فرض العلم الاجمالي بالالزام بقرينة قوله (حتى تعرف الحرام منه بعينه) الّا انه من المحتمل قوياً اَنْ يكون المنظور اليه بقرينة الصدر ـ (كل شيء فيه حلال وحرام) وجود الحرام ضمن المجموع من شيء يعتبر بمثابة الكل الذي قد اختلط الحرام والحلال في اجزاءه لاالكلي الذي في مصاديقه حرام وحلال وبناءً على هذا الاحتمال يكون تقيد الترخيص في كل جزء من ذلك الكل الذي يعلم بوجود الحرام فيه بما اذا اجتنب الاجزاء الاخرى خلاف الظاهر فلايمكن استفادته من مجرد الاطلاق اذ لازم ذلك نظر الدليل الى كل جزء جزء وهذه مؤنة زائدة خلاف ظاهر هذا الدليل الذي لوحظ فيه الكل الذي يشتمل على الحلال والحرام لا كل جزء جزء[2].

وامّا القسم الثالث: وهو دليل الاستصحاب فحيث انَّ المنساق منه ملاحظة كاشفية اليقين السابق فاستفادة حجية اليقين السابق في كل طرف مشروطاً بترك الطرف الآخر غير مناسب مع نكتة الكاشفية لانَّ هذا الشرط غير دخيل في ذلك

١ ــ لم يتقدم ذلك وانما الذي تقدم انَّ شموله لكل طرف لايؤمن الّا عن الالزام المحتمل لاالالزام المقطوع به في مجموع الطرفين فهو لايرخص في المخالفة القطعية وامّا الاطلاق المشروط الذي يؤمن عن احتمال الالزام في كل طرف ـ ولوكان هو الالزام المعلوم بالاجمال ـ فلامحذور فيه لانَّ ملاك الترخيص فيه نفس ملاك الترخيص في الشبهات البدوية بخلاف الترخيص في تمام الاطراف.

٢ ــ لعل ظاهر الحديث النظر الى اجزاء ذلك الكل وابعاضه بقرينة قوله (حتى تعرف الحرام منه بعينه) فانَّ ظاهر هذا الذيل انَّ النظر الى ابعاض ذلك الشيء الكل أو الكلي الذي فيه حلال وحرام وانَّ ماعدا مايعلم حرمته تفصيلاً من اجزاء ذلك الكلي يبقى حلالاً لاانَّ النظر الى الكل المشتمل على الحرام وانه بما هو كل يكون حلالاً.

وإنْ شئت قلت: انَّ التعبير بقوله (فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) مشعر بالتعليل وانه كلما لم يعرف الحرام تفصيلاً في مورد فهو حلال فيكون شاملاً لأطراف العلم العلم الاجمالي مالم يلزم منه محذور عقلي أو عقلائي نعم قد يدّعىٰ ان ظاهره اثبات الحلية التعيينية لكل جزء لاالتخييرية المشروطة ولعل هذا هو مقصود الاستاذ (قدس سره الشريف).

بحسب المتفاهم العرفي وليس من قبيل تقييد دليل الاستصحاب بعدم امارة أو كاشف اقوى على خلافه. نعم لودل دليل بالخصوص على جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي اخذ به الّا انَّ استفادة ذلك من مجرد اطلاق دليل الاستصحاب على خلاف الذوق والفهم العرفي المنساق من دليل الاستصحاب.

والحاصل عدم تعقل العرف للتبعيض في الكاشفية يستوجب عدم انعقاد اطلاق في دليل الاستصحاب لكل من الطرفين مشروطاً بترك الآخر[١].

التاسع ـ التمسك ببعض الاخبار المتفرقة الواردة في موارد مختلفة من العلم الاجمالي بالتكليف وتأمر بالاجتناب والموافقة القطعية من قبيل ما ورد من لزوم الاجتناب عن الاغنام التي نعلم بكون بعضها موطوءة، وما ورد من الامر باراقة المائين اللذين يعلم بنجاسة احدهما[٢]. فانَّ هذه الروايات بعد ظهور انها ليست في مقام تخصيص في الحكم الواقعي تدل على عدم جريان الاصل الترخيصي في احد الطرفين ولومشروطاً بترك الآخر والّا لم يجز اراقتها والتيمم وجاز شرب احدهما أو اكل احد الاغنام وبعد الغاء خصوصية مورد التكليف المعلوم بالاجمال يستفاد منها كبرى كلية هي عدم جريان الاصول المرخصة في شيء من اطراف العلم الاجمالي عند تساويها بالنسبة الى ادلة الترخيص فتكون مخصصة لاطلاق ادلة الاصول العامة لاثبات الترخيص المشروط في اطراف العلم الاجمالي لوتم مثل هذا الاطلاق، نعم لوفرض عدم جريان الاصل المرخص في نفسه في احد الطرفين أو قيام اصل الزامي حاكم عليه امكن اجراء الاصل الترخيصي في الطرف الآخر وكان ذلك خارجاً عن منصرف تلك الروايات كما انَّ فرض قيام الامأرة على طهارة احدهما بالخصوص ايضاً خارج عن منصرفها.

وهكذا يتضح عدم تمامية شبهة التخيير في جريان الاصل الترخيصي في اطراف العلم الاجمالي[٣]،وانَّ المحذورالا ثباتي عن جريان الاصل في بعض اطراف العلم الاجمالي

١ ــ هذه النكتة ايضاً تختص بما اذا كان الاصل المرخص في الطرفين معاً الاستصحاب ليكون التعارض داخلياً لااذا كان في احد الطرفين اصل مرخص آخر كما لايخفىٰ. مضافاً الى ماعرفت من الاشكال في أصل هذه النكتة فانه لامانع من ان يكون الحكم الظاهري مشروطاً بحسب المدلول الانشائي لكونه مقتضىٰ صناعة مرحلة الا ثبات مع كونه بحسب المدلول الثبوتي الحكائي من اجل الترخيص في احد الطرفين.

٢ ــ وسائل الشيعة، ج١٦، ص٣٥٨.

٣ ــ يمكن ان يذكر وجه آخر لابطال شبهة التخيير وهو مبتنٍ على قبول عدم عرفية الترخيص التخييري المشروط في الطرفين لدىٰ ←

تخييراً بحيث لاتجب موافقته القطعية تام ايضاً.

ثم انَّ هنا تقريبات اخرى يمكن اَنْ تذكر لشبهة التخيير وجريان الاصل الترخيصي في بعض اطراف العلم الاجمالي نشير الى بعضها.

منها ـ دعوى اجراء الاصل في كل طرف للتأمين عن ارتكابه بالخصوص من دون اَنْ يلزم من ذلك الترخيص في المخالفة القطعية ولاالتقييد في اطلاق دليل الاصل لانَّ الترخيص في كل طرف بالخصوص باعتباره مشكوكاً لاينافي لزوم الاتيان بالجامع لكونه معلوماً وهذا نظير التخيير الشرعي بين الخصال الثلاث حيث انَّ الجامع واجب بالرغم من الترخيص في ترك كل منها بخصوصه وعدم الالزام به.

وفيه: انَّ تنجز الجامع ووجوب الاتيان به من باب حكم العقل لاانَّ التكليف المعلوم بالاجمال متعلق به وحينئذ بناءً على المنافاة عقلاً أو ارتكازاً وعقلائياً بين التكليف الواقعي الاجمالي المحفوظ في المقام مع الترخيصين التفصيليين في الطرفين تقع بينهما المنافاة لامحالة فلايقاس بباب الواجب التخييري الذي يكون التكليف فيه متعلقاً بالجامع.

ومنها ـ تطبيق مبنى نقحّناه في بحوث العام والخاص من صحة التمسك بعموم العام أو اطلاق المطلق في موارد العلم بخروج احد الفردين منه اجمالاً لا ثبات الحكم في الفرد الآخر اجماله ولو فرض عدم تعين الفرد الآخر واقعاً والذي ارجعناه بحسب الحقيقة الى حجية في كل طرف مشروطة بعدم خروج الآخر وحيث يعلم بخروج احدهما اجمالاً فيعلم بفعلية احدى الحجتين. ففي المقام يقال بشمول دليل الاصل الترخيصي لكل طرف تعييناً مشروطاً بعدم الترخيص في الطرف الآخر وحيث يعلم بعدم الترخيص في احدهما ـ لعدم امكان الترخيص فيهمامعاً ـ فيعلم بفعلية الترخيص في احدالطرفين لامحالة.

وفيه: اولاً ـ لافائدة في مثل هذا الترخيص الظاهري الاجمالي وليس هذا من قبيل حكم العام بوجوب اكرام احدهما مثلاً كيف وقد يعلم بالترخيص الواقعي في احد

→

الارتكاز العقلائي بحيث لولاعناية خاصة وتنصيص عليه يأباه الطبع العقلائي في باب الحجية وجعل الحكم الظاهري فانه حينئذٍ يقال: بأن هذا الأمر بنفسه يمنع عن انعقاد اصل الاطلاق في دليل الترخيص بنحو مشروط في الطرفين اذا كان دليلاً واحداً ويمنع عن حجيته اذا كانا من سنخين لان حجية الاطلاق بنفسه حكم ظاهري في الطرفين فيحكّم فيه الارتكاز المذكور.

الطرفين ولكن لافائدة فيه مع العلم الاجمالي بالالزام وعدم تعين الترخيص في احد الطرفين بخصوصه.

وثانياً ـ نسبة العلم الاجمالي وحرمة المخالفة القطعية الى اطلاق الترخيص في كل من الطرفين على حد واحد فلايكون مخصصاً لاحدهما تعييناً مع الاجمال والتردد فيه وانما المحذور في ثبوتهما معاً، ومثل هذا لوفرض عدم مانعيته عن الاطلاقين في باب الاحكام الواقعية فلااشكال في انه يوجب الإجمال وسقوطهما في ادلة الترخيص والحكم الظاهري لانه في قوة الترخيص في احد الطرفين تعييناً دون الطرف الآخر وهو ترجيح بلامرجح، نعم لوفرض انَّ احد الطرفين لم يكن مورداً للاصل الترخيصي او كان فيه اصل الزامي حاكم عليه جرى الاصل الترخيصي في الطرف الآخر لعدم وجود نكتة الترجيح بلامرجح حينئذٍ.

وانْ شئت قلت: انَّ الاصل له اطلاق لكل ما لم يعلم تفصيلاً حرمته ولم يكن طرفاً لعلم اجمالي لايوجد منشأ ولومن الخارج لاختصاص الترخيص به دون الطرف الآخر.

ومنها ـ ما اذا فرض العلم اجمالاً باحد تكليفين احدهما أهم من الآخر، حيث يقال انَّ مقتضى القاعدة جريان الاصل الترخيصي في الطرف غير الاهم اذ لايحتمل جريانه في الطرف الآخر دونه فالترخيص في الطرف الاهم يعلم بسقوطه على كل حال فلايبقى محذور للتمسك باطلاق الترخيص في الطرف غير الاهم طبقاً للنكتة التي اشرنا اليها الآن.

وفيه: اولاً ـ اهمية احد التكليفين الواقعيين لا تعني الاهمية في مقام الحفظ الظاهري بحيث يقطع بعدم جريان الترخيص الظاهري عن احتماله في قبال جريانه عن احتمال التكليف غير الاهم فانَّ ملاكات جعل الحكم الظاهري تختلف عن الحكم الواقعي كما لايخفىٰ.

وثانياً ـ يرد على هذا الوجه والوجهين السابقين بعض الوجوه المتقدمة في الاجابة على شبهة التخيير ولااقل من الوجه الأخير منها.

وقد اتضح من مجموع ما تقدم في المقامات الثلاثة انَّ العلم الاجمالي بالتكليف ـ أي موارد الشك في المكلف به ـ يجري فيها الاحتياط فتجب الموافقة القطعية فضلاً عن حرمة المخالفة القطعية الا انَّ ذلك ليس لمحذور ثبوتي عن جريان الترخيص في تمام أو

بعض اطراف العلم الاجمالي بل لمحذور اثباتي خلافاً لمبنى المشهور بالنسبة الى حرمة المخالفة ولمبنى المحقق العراقي(قده) حتى بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية.

وقد يترتب على هذا الفرق بين المسلكين آثار وثمرات نورد فيما يلي جملة منها:

منها ـ ما اذا دل دليل تام السند والدلالة على الترخيص في المخالفة القطعية في مورد كما ادعي ذلك في جوائز السلطان أو آكل الربا إذاتاب، فانه بناءً على كون المحذور ثبوتياً لابدَّ من طرح الدليل الخاص أو تأويله بينما يؤخذ به ويلتزم بالترخيص في المخالفة بناءً على كون المحذور اثباتياً ارتكازياً فانَّ الارتكاز ليس حجة بنفسه بل ينفع في ابطال اطلاقات الادلة فمع ورود نص خاص على خلافه يعمل بذلك النص لامحالة، وهذه الثمرة صحيحة.

ومنها ـ انَّ محذور الترخيص في المخالفة القطعية اذا كان ثبوتياً فهو يمنع عن اطلاق ادلة الاصول الترخيصية لتمام اطراف العلم الاجمالي سواءً كانت من سنخ واحد أو من سنخين كما اذا كان احدهما البراءة والآخر استصحاب عدم التكليف. وامّا اذا كان المحذور اثباتياً وعلى اساس الارتكاز العقلائي فهذا الارتكاز غايته المنع عن انعقاد اطلاق دليل الاصل الترخيصي الواحد لتمام الاطراف لكونه على خلاف الارتكاز، وامّا اذا كان في كل طرف اصل ترخيصي غير الآخر فاطلاق دليل كل منهما منعقد في نفسه وفي طول انعقاده يكون حجة لامحالة ولايكون للارتكاز المذكور أثر عليه فان أثر هذا الارتكاز انما هو المنع عن انعقاد الاطلاق والمفروض انعقاده في الدليلين المنفصلين.

وهذه الثمرة غير تامة اذ يمكن آن يقال: انَّ هذا الارتكاز بدرجة من الرسوخ بحيث يتولد منه ارتكاز آخر هو استلزام الترخيص في احدالطرفين للالزام في الطرف الآخر عرفاً فيقع التعارض بين اطلاق دليل الترخيص لاحدهما مع اطلاق الدليل الآخر للآخر بالالتزام[1].

١ ــ يمكن ان يناقش في هذا الجواب من وجهين:

الاول ـ انَّ الارتكاز المذكور انما كان بملاك التناقض بين الترخيص في الطرفين مع الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال لاالحكم الظاهري بايجاب الاحتياط في احد الطرفين فلاوجه لهذه الملازمة، ولهذا لايكون التعارض بين الاصول الترخيصية في اطراف العلم الاجمالي من باب التكاذب بين اطلاقي دليل الترخيص في الطرفين بالملازمة بل من باب عدم شمول ادلة الترخيص ←

ومنها ـ ما سوف يأتي في بعض البحوث المقبلة من انه بناءً على كون المحذور ثبوتياً وعقلياً فلوفرض انَّ هذا الحكم العقلي لم يكن بديهياً وبمثابة القرائن المتصلة المحفوفة بالخطابات يقع التعارض بين الاصول المرخصة في اطراف العلم الاجمالي مطلقاً وامّا بناءً على كون المحذور اثباتياً فلوفرض جريان اصل ترخيصي من سنخ واحد في الطرفين وكان في احد الطرفين اصل ترخيصي من سنخ آخر ايضاً كما اذا فرضنا جريان البراءة في الطرفين مع اختصاص احد الطرفين باستصحاب عدم التكليف فانه يجري حينئذ الاصل الترخيصي المنفرد ـ وهو الاستصحاب في المثال ـ بلامعارض لسقوط معارضة وهو البراءة في الطرف الآخر بالتعارض الداخلي بين اطلاقي دليله في الطرفين وهو يوجب الاجمال وعدم انعقاد اصل الظهور فيبقى اطلاق دليل الاستصحاب حجة بلامعارض.

وهذه الثمرة تامة.

ومنها ـ ما قد يتوهم من انه بناءً على كون المحذور اثباتياً لايجري الاصل الترخيصي في بعض اطراف العلم الاجمالي اذا كان في الطرف الآخر أصل الزامي حاكم كما اذا فرض جريان استصحاب التكليف في احد الطرفين الحاكم على البراءة فانه لايمكن الرجوع الى البراءة في الطرف الآخر ايضاً لانَّ اطلاق دليل البراءة في كل منهما قد ابتلى بالاجمال والتعارض الداخلي ولايجدي قيام اصل الزامي في احد الطرفين لارجاع الاصل الترخيصي في الطرف الاول لانه ساقط ذاتاً لاحجية.

وفيه: اولاً ـ هذا لايختص بكون المحذور اثباتياً بل يجري ايضاً لوتم على المسلك

→

للطرفين معاً وشمولها لأحدهما دون الآخر ترجيح بلامرجح فيتساقطان، والملاك المذكور يجعل التعارض بملاك التكاذب بينهما دائماً.

الثاني ـ ان لهذه الدعوىٰ لوازم لايمكن الالتزام بها من قبيل لزوم تطبيق قواعد الترجيح والجمع العرفي بين دليلي الترخيصين في الطرفين فاذا كان أحدهما أقوىٰ من الآخر قدّم عليه ولايجوز أن يحكم بتساقطهما. ومن قبيل ثبوت الالزام الظاهري الشرعي فيما اذا كان في احد الطرفين اصل ترخيصي ولم يكن في الطرف الآخر اصل شرعي منجز ولامؤمن فانَّ دليل الأصل الترخيصي في الطرف الاول بنفسه يدل على الالزام الشرعي في الطرف الآخر حينئذٍ وهذا مالايقول به احد وعلى القول به تنتفي ايضاً الثمرة المبيَّنةفي البحوث المتقدمة بين مسلكي اقتضاء العلم الاجمالي وعلّيته لوجوب الموافقة القطعية كما لايخفىٰ.

والتحقيق في إبطال الثمرة المذكورة أن يقال: بأن اطلاق الخطاب الترخيصي وان كان منعقداً وتاماً في موارد عدم التسانخ بين الترخيصين الّا أن حجية هذا الاطلاق بنفسه حكم ظاهري ترخيصي مفاد بدليل واحد ـ سواءً افترض لفظياً أو لبياً ـ فيحكّم عليه الارتكاز المذكور المانع عن شمول كلا طرفي العلم الاجمالي.

الآخر الثبوتي اذا قيل بانَّ محذور قبح الترخيص في المخالفة القطعية حكم عقلي بديهي بمثابة القرينة اللبية المتصلة بالخطاب.

وثانياً ـ ما تقدم من انَّ دليل الاصل الترخيصي مقيد بما لم يعلم تفصيلاً حرمته ولاطرفاً لعلم اجمالي لايوجد منشأ لاختصاص الترخيص به دون الطرف الآخر والاصل الالزامي الحاكم ينقح صغرى هذا الاطلاق كما لايخفى.

هذا تمام الكلام في المنهج الصحيح لبحث موارد الشك في المكلف به والعلم الاجمالي.

الّا أنَّ السيدالاستاذ قد سلك منهجاً آخر في المقام حاصله: انَّ احتمال التكليف في نفسه يقتضي التنجيز لانه يقتضي احتمال العقاب في المخالفة واحتمال العقاب منجز بحكم العقل ويجب دفعه ما لم يوجد مؤمن ـ كقاعدة قبح العقاب بلابيان ـ بل حتى في موارد القطع بالتكليف يكون المنجز احتمال العقاب لاالقطع به اذ لاقطع به لاحتمال العفو، نعم في موارد الشك يحتمل عدم العقاب ايضاً من باب عدم التكليف أي السالبة بانتفاء الموضوع. وعليه فلاحاجة الى البحث في انَّ العلم الاجمالي أي اثر له في مقام التنجيز فانَّ المقتضي للتنجيز وهو احتمال العقوبة موجود قطعاً وانما يجب البحث عن المانع عنه وهو القواعد المؤمنة.

وهذا المنهج غير فني اذ يرد عليه:

اولاً ـ انَّ هذا خلط بين التنجز العقلي العملي والتنجز الجبلّي الطبعي، فانَّ احتمال العقاب ليس هو المنشأ للتنجز العقلي بل متأخر عنه ومترتب عليه اذ لولاحكم العقل بحق الطاعة والتنجز لما احتمل العقاب، نعم التنجز الطبعي ليس ضرورة عقلية بل جبلية ناشئة من احتمال العقاب ولومن قبل الجائر كما اذا اوعدنا ظالم بالعقاب على مخالفته فيتجنب الانسان بطبعه مخالفته فراراً عن العقاب وليس الكلام في هذا التنجّز بل في التنجّز العقلي والنسبة بينه وبين التنجز العقلي العموم من وجه بمعنى انه يمكن افتراض التنجز العقلي من دون احتمال العقوبة كما اذا قطع العبد بانه لوعصى وتعقبت معصيته التوبة أو الشفاعة لعفى عنه المولى فانه مع ذلك لاتجوز المعصية عقلاً، كما يمكن افتراض العقاب بدون تنجز كما في وعيد الظالم بل وفي المولى العادل الحكيم وذلك فيما اذا فرض الشك في صحة قاعدة قبح العقاب بلابيان وفرض

انها في الواقع صحيحة وثابتة عقلاً فخالف المكلف تكليفاً مشكوكاً لم يتم عليه بيان فهو يحتمل العقاب ولكن لا تنجز عليه في الواقع بحسب الفرض[١].

وثانياً ـ انَّ ما ذكره من انَّ احتمال عدم العقاب عند الشك يمكن اَنْ يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع وذلك فيما اذا لم يكن تكليف واقعاً غير صحيح بناءً على ماهو الصحيح والمسلم بيننا وبينه من انَّ التكليف بوجوده الواقعي ليس موضوعاً للعقاب ولذا لم يكن فرق بين العاصي والمتجري في العقاب.

وثالثاً ـ لوسلمنا انَّ احتمال العقاب هو منشأ التنجّز فانْ فرض انَّ قاعدة قبح العقاب بلابيان حاكمةٌ على احتمال العقاب ـ كما هو مسلكه ومسلك المشهور ـ فلابد من البحث في مورد العلم الاجمالي عن مقدار بيانية هذا العلم ومنجزيته للتكليف بحيث نخرج به عن اللابيان الى البيان وحدود هذه المنجزية والبيانية فلامعنى لجعل ذلك مفروغاً عنه، وانْ فرض مسلك حق الطاعة ومنجزية الاحتمال فعدم الحاجة حينئذ الى البحث عن منجزية العلم الاجمالي بعد اَنْ كان احتمال التكليف منجزاً فضلاً عن العلم وان كان صحيحاً الّا انه لاحاجة علىٰ هذا المسلك الى اقحام مسألة احتمال العقاب في منهج البحث.

وقد تلخص من كل ما تقدم انَّ العلم الاجمالي يستدعي حرمة المخالفة القطعية وانه كلما تعارضت الاصول الشرعية المؤمنة في اطرافه وتساقطت حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية لتنجز الاحتمال في كل شبهة بعد بقائها بلامؤمن شرعي وفقاً لمسلك حق الطاعة وحيث انَّ تعارض الاصول يستند الى العلم الاجمالي فيعتبر تنجز جميع الاطراف من آثار نفس العلم الاجمالي.

ولا فرق في منجزية العلم الاجمالي بين اَنْ يكون المعلوم تكليفاً من نوع واحد أو نوعين كما اذا علم بوجوب شيء أو حرمة آخر لانَّ كلاً من الوجوب والحرمة تدخل في عهدة المكلف وتجب طاعة المولى فيه باعتباره تكليفاً مولوياً ولادخل لخصوصية متعلقه وانه الفعل أو الترك في ذلك.

١ ــ هذا مبنيٌّ على اَنْ لايكون العلم بكبرى التأمين مأخوذاً في موضوع التأمين، وقد تقدم البحث عن ذلك مفصلاً في بحوث القطع فراجع.

اركان منجزية العلم الاجمالي:

ونستخلص ممّا تقدم انَّ قاعدة منجزية العلم الاجمالي لها عدة اركان لابدَّ من توفرها جميعاً لكي تجب موافقته القطعية وهي على مايلي:

الركن الاول: العلم بجامع التكليف، اذ لولا العلم بالجامع لكانت الشبهة في كل طرف بدوية وتجري فيها البراءة.

ولا شك في وفاء العلم الاجمالي بالجامع بالتنجيز اذا كان علماً وجدانياً وامّا اذا كان ما يعبر عنه بالعلم التعبدي أو العلم الاجمالي بالحكم الظاهري كما اذا قامت البينة مثلاً على نجاسة احد الانائين فهل يطبق عليه قاعدة منجزية العلم الاجمالي ايضاً؟ الصحيح ذلك على تفصيل وتوضيح سيأتي.

الركن الثاني: وقوف العلم على الجامع بحده وعدم سرايته الى الفرد، اذ لوكان الجامع معلوماً في ضمن فرد معين لكان علماً تفصيلياً لااجمالياً ولما كان منجزاً الّا بالنسبة الى ذلك الفرد بالخصوص، وسريان العلم بالجامع الى الفرد يسمى بانحلال العلم الاجمالي، وسيأتي الحديث عن ضابط الانحلال واقسامه.

الركن الثالث: اَنْ يكون كل طرف من اطراف العلم مشمولاً في نفسه وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الاجمالي لدليل الاصل الترخيصي لانَّ منجزية العلم الاجمالي على ما تقدم انما تكون في طول تساقط الاصول في اطرافه فلوكان احد الاطراف غير مشمول لدليل الاصل المؤمن لسبب أو آخر جرى الاصل في الطرف الآخر بدون محذور.

نعم هذه الصياغة لا تلائم مسلك العلّية اذ بناءً عليه يكون العلم الاجمالي بذاته منجزاً لوجوب الموافقة فمجرد كون الاصل في احد الطرفين لامعارض له لايكفي لجريانه بل لابدَّ من افتراض نكتة في المرتبة السابقة تعطل العلم الاجمالي عن التنجيز ليتاح للاصل المؤمن اَنْ يجري.

ومن هنا صاغ صاحب هذا المسلك وهو المحقق العراقي(قده) الركن الثالث صياغة اخرى حاصلها: انَّ تنجيز العلم الاجمالي يتوقف على صلاحيته لتنجيز معلومه على جميع تقاديره فاذا لم يكن صالحاً لذلك في احد الطرفين فلايكون منجزاً لانه

لايصلح للتنجيز حينئذ الّا على بعض تقاديـر معلومه وهذا التـقدير غير معلوم فيـكون كالشبهة البدوية وفيما اذا كان في احد الاطراف امارة أو اصل الزامي يكون التكليف منجزاً في ذلك الطرف بالاصل ومعه لايمكن اَنْ ينجز بالعلم الاجمالي ايضاً لانَّ المنجز لايتنجز لاستحـالة اجتماع علّتين مستقلتين على اثر واحد وهذا يعني انَّ العلم الاجمالي غير صالح لتنـجيز معلومه على كـل حال فلايكون مـنجزاً للطرف الآخـر ايضاً، وهكذا حـاول المحقق العـراقي(قده) اَنْ يصـل الى نـفس النتيجة في مـوارد جـريان الامارة أو الاصل المنجز في احد الطرفين وسوف تأتي المناقشة في ذلك.

الركـن الرابع: اَنْ يكون جـريان الـبراءة في اطراف العلـم مؤديـاً الى الترخيص في المخـالفة الـقطعيـة وامـكان وقوعـها خارجـاً على وجـه مأذون فيـه، اذ لوكانـت المخالفة القطعيـة ممـتنعة على المكـلف حتى مع الاذن والترخـيص لقصور في قدرته فـلامحذور في اجراء البراءة. وهـذا الـركن انما نحتـاجـه بناءً على مسلـك الاقـتضاء لاالعلّيـة كما هو واضح. كما انَّ هناك صياغة اخـرى لهذا الركن وهي اَنْ لايلزم من جريان البراءة في كـل الاطراف التـرخيص القطـعي في المخالفـة وإنْ كانت المخـالـفة القطـعية ممـتنعة، وسوف يأتي تحقيق الحال في الصحيح من الصياغتين في بحث الشبهة غير المحصورة.

تطبيقات وتنبيهات

١ ـ الثمرة العملية بين مسلك العلّية والاقتضاء:

ذكر المحققون انَّ الفرق بين مسلك علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية ومسلك الاقتضاء يظهر فيما اذا لم يكن في احد طرفي العلم الاجمالي اصل ترخيصي ولا الزامي وكان في الطرف الآخر اصل ترخيصي فانه بناءً على الاقتضاء يجري الاصل الترخيصي في ذلك الطرف بلامعارض فلاتجب الموافقة القطعية من ناحيته، وامّا بناءً على علّية العلم الاجمالي ومنعه عن جريان الترخيص في اطرافه لايجري الترخيص بل تجب الموافقة القطعية بالاجتناب عن الطرفين معاً.

وقد اعترض عليه المحقق النائيني (قده) بانَّ هذا مجرد فرض وفرق نظري لايتفق وقوعه خارجاً، اذ لاينفرد احد الطرفين بالاصل الترخيصي الّا وكان في الطرف الآخر اصل الزامي شرعي أو عقلي وهو يوجب انحلال العلم الاجمالي وبطلانه عن التنجيز بناءً على مبنى العلّية.

وانْ شئت قلت:

انَّ الطرف الآخر امّا انْ يكون الشك فيه في اصل التكليف أو في الامتثال، فانْ كان شكاً في التكليف فهو مجرى للبراءة فلايجري الترخيص في الطرف الآخر حتى

على الاقتضاء وانْ كان شكاً في الامتثال فهو مجرى لاصالة الاشتغال العقلية أو استصحابه وهو يبطل تنجيز العلم الإجمالي حتى على مسلك العلّية .

وناقش في ذلك المحقق العراقي (قده) بافتراض مصداقية هذا الفرق فيما اذا كان في كل من الطرفين اصل ترخيصي في عرض واحد وامتاز احد الطرفين على الآخر بوجود اصل ترخيصي طولي فيه فانه يتعارض الاصلان الترخيصيان العرضيان وبعد التساقط تنتهي النوبة الى الاصل الترخيصي الطولي في ذلك الطرف بلا معارض فيجري بناءً على مسلك الاقتضاء دون مسلك العلّية ، وقد حاول ان يجعل ذلك نقضاً على مسلك الاقتضاء[١] .

ولتحقيق حال موارد الفرق بين المسلكين لابدَّ من الحديث في الفروض المتصورة لاختصاص الاصل الترخيصي ببعض اطراف العلم الاجمالي فنقول:

هناك صور ثلاث رئيسية لذلك :

الصورة الاولى ـ انْ يكون احد طرفي العلم الاجمالي في نفسه وبقطع النظر عن مسألة الترجيح بلامرجح ممّا لايجري فيه الترخيص كما اذا علم اجمالاً بوجوب الصلاة عند رؤية الهلال أو وجوب صلاة الفريضة التي دخل وقتها والذي هو مجرى قاعدة الاشتغال .

وفي هذه الصورة ذكرت مدرسة المحقق النائيني بانه لا تظهر الثمرة المفترضة لمسلك العلّية لانَّ قاعدة الاشتغال أو استصحابه تلغي منجزية العلم الاجمالي وتوجب انحلاله فيجري الاصل الترخيصي في الطرف الآخر على كلا المسلكين.

وهذا الاعتراض متجه على ضوء مباني القوم في الانحلال الحكمي من انَّ الموجب للانحلال هو الاصل الالزامي الجاري في بعض الاطراف وامَّا بناءً على ما هو الصحيح والذي سوف يأتي الحديث عنه من انَّ الموجب للانحلال الحكمي ومنع العلم الاجمالي عن التنجيز انَّما هو الاصل النافي في احد الطرفين فلايتم الّا انَّ القائلين بمسلك العلّية على كل حال يقبلون ذلك على اساس انَّ المتنجز لايتنجز بالعلم الاجمالي فهذا الاعتراض مبنائي[٢] .

١ ــ نهاية الافكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص٣٢٠.

٢ ــ ثم انه قد يتصور في المقام انَّ بعض الاصول الترخيصية كالبراءة والحل لاتجريان في المقام رغم عدم المعارض لانَّ دليل

الصورة الثانية ـ اَنْ يكون الاصل الترخيصي في احد الطرفين محكوماً لاصل الزامي كما اذا كانت اصالة الحل في احد الطرفين محكومة لاستصحاب مثبت للحرمة.

وفي هذه الصورة ايضاً يبني اصحاب المسلكين معاً على جريان الاصل الترخيصي في الطرف الآخر بلامحذور. الّا انَّ هنا شبهة لابدَّ من حلها وحاصلها: انَّ دليل الاصل الترخيصي ـ كاصالة الحل ـ بناءً على كون المحذور في شموله لتمام اطراف العلم الاجمالي اثباتياً ارتكازياً أو ثبوتياً ولكنه بمثابة القرينة اللبية المتصلة سوف يبتلي بالاجمال الداخلي الهادم لاصل الاطلاق والظهور، وبعد جريان الاصل الالزامي في احد الطرفين لايمكن اَنْ يرفع الاجمال عن دليل الاصل الترخيصي في الطرف الآخر لانهدام مقتضيه وهو الظهور.

وهذه الشبهة لاتجري في اربعة فروض:

الاول ـ بناءً على اَنْ يكون محذور الترخيص في المخالفة القطعية ثبوتياً عقلياً ولكنه ليس بديهياً بحيث يشكل قرينة متصلة بالخطاب كما هو واضح.

الثاني ـ اَنْ يكون الاصل الحاكم مدلولاً لنفس دليل الاصل الترخيصي، كما اذا كان الجاري في الطرف الآخر استصحاب الحل مثلاً لانَّ جريان الاستصحاب المثبت للتكليف في الطرف الاول يمنع ابتداءً وذاتاً عن جريان الاستصحاب النافي في ذاك الطرف فلايكون لدليل الاصل الترخيصي هذا مانع من شمول الطرف الآخر لا ثبوتاً ولااثباتاً بحسب الفرض.

البراءة من حديث الرفع والحجب تقدم انه مخصوص بموارد احتمال وجود غرض الزامي لاالقطع به كما في موارد العلم الاجمالي، ودليل اصالة الحل وإنْ كان بقرينة الذيل شاملاً لموارد العلم الاجمالي ولكنه ناظر بقرينة الصدر بما اذا كان الشك في جزء مركب يشتمل على الحرام والحلال فبعد تخصيصها بالشبهات غير المحصورة لايمكن التعدي منها الّا الى الشبهة البدوية لاالمقرونة بالعلم الاجمالي ولوكان طرفاً واحداً، على انَّ هذا الدليل لايفيد في الشبهات الوجوبية.

وفيه: أولاً ـ عمومية ادلة البراءة لموارد العلم الاجمالي اذا لم يلزم منه المخالفة القطعية لانَّ المنساق منها وإنْ كان هو تقديم الغرض الالزامي المحتمل لاالمعلوم على الترخيصي الّا انَّ جريانه في بعض اطراف العلم الاجمالي تعييناً لايلزم منه ذلك لانَّ انطباق الغرض الالزامي المعلوم بالاجمال فيه محتمل لامعلوم فيكون ملاكه نفس ملاك التقديم في الشبهات البدوية.

وثانياً ـ عموم دليل اصالة الحل لمنع ما مضى من دعوى الاجمال فانَّ الظاهر منه النظر الى الشيء المشكوك بما هو مشكوك لابما هو جزء من كل فانَّ هذه عناية زائدة والتعبير بانَّ فيه حلال وحرام ايضاً يناسب مع ارادة الجنس أو الكلي والافراد فالاشكال في عمومه في غير محله.

الثالث ـ اَنْ يكون الاصل الترخيصي في الطرف الآخر من غير سنخ الاصل الترخيصي المحكوم أي ثابتاً بدليل غير دليله، كما اذا كان الاصل الترخيصي المحكوم اصالة الحل والاصل الترخيصي في الطرف الآخر استصحابه، فانه في هذه الفرضية يكون التعارض بين دليلي الترخيصين خارجياً لاداخلياً أي لايلزم اجمالهما ذاتاً بل حجية فحسب، والمفروض عدم حجية اطلاق دليل الاصل الترخيصي المحكوم.

الرابع ـ اَنْ يكون الاصل الحاكم رافعاً لموضوع الاصل الترخيصي المحكوم حقيقة أي وارداً عليه حقيقة أو بالحكومة الميرزائية ـ بناءً على تعقلها ـ التي لا ترجع بحسب الروح الى التخصيص والقرينية بل الى رفع الموضوع، فانه حينئذ ايضاً لايكون هناك محذور في الأخذ بدليل الاصل الترخيصي في الطرف الآخر بعد سقوط الاصل الترخيصي في الطرف الاول ذاتاً وحقيقة.

والجواب الفني على الشبهة في غير هذه الفروض الاربعة ما تقدمت الاشارة اليه من انَّ اطلاق دليل الترخيص شامل لكل طرف من اطراف العلم الاجمالي اذا لم يكن فيه محذور الترخيص في المخالفة القطعية لانَّ المقيد له انما يثبت التقييد بمقدار ما لم يعلم تفصيلاً حرمته ولاطرفاً لعلم اجمالي لايوجد منشأ لاختصاص الترخيص به دون الطرف الآخر، وبالاصل الالزامي الحاكم تتحقق صغرى هذا القيد.

الصورة الثالثة ـ اَنْ يكون في احد الطرفين اصلان ترخيصيان طوليان لااصل واحد وفي الطرف الآخر اصل ترخيصي واحد. كما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد انائين لاحدهما حالة سابقة من الطهارة فيكون استصحاب الطهارة في ذلك الطرف معارضاً مع اصالة الطهارة في الطرف الآخر وبعد التعارض والتساقط يقال بالرجوع الى اصالة الطهارة في مورد الاستصحاب لكونها اصلاً طولياً لم يدخل المعارضة مع الاصل الترخيصي في الطرف الآخر، لانَّ فرض جريانه هو فرض سقوط الاصل الترخيصي الحاكم عليه بالمعارضة وفرض سقوط الاصل الحاكم عليه هو فرض سقوط معارضه في الطرف الآخر فيستحيل اَنْ يكون الاصل الترخيصي في الطرف الآخر معارضاً معه، وهذه هي الصورة التي جعلها المحقق العراقي فارقاً عملياً بين المسلكين واعتبره نقضاً على مسلك الاقتضاء، حيث استبعد القول بعدم وجوب الموافقة القطعية في ذلك مع انَّ مقتضى صناعة مسلك الاقتضاء وانَّ منجزية العلم الاجمالي في طول

تعارض الاصول وتساقطها في الاطراف عدم المنجزية في المقام بخلافه على مسلك العلّية.

وقد اختلفت كلمات المحققين في مقام الجواب على هذا النقض بين من خالف مطلقاً ومنع عن جريان الاصل الطولي وسلامته عن المعارضة وبين من فصل بين بعض الموارد دون بعض، وفيما يلي نورد اهم وجوه المخالفة:

الوجه الاول ـ ما عن المحقق النائيني (قده) من انَّ التعارض انما يكون بين المجعولين والمؤديين، والمجعول في كل من الطرفين شيء واحد وانْ اختلفت الطرق والادلة عليه فلايبقى ترخيص في أيّ واحد من الطرفين.

واعترض على هذا الكلام المحقق العراقي (قده) باعتراضين:

الاول ـ انَّ المجعول في استصحاب الطهارة وقاعدتها ليس واحداً بل متعدد واحدهما في طول الآخر ولامحذور فيه.

وفيه: إنْ أُريد بالمجعول المُنشأ فالصحيح تعدده بتعدد الجعل، وامّا اذا اراد المحقق النائيني(قده) من وحدة المجعول روح الحكم ومباديه فهذا الاشكال غير وارد عليه لانَّ الحكم الظاهري روحاً ولبّاً واحد في المقام وان تعددت مناشئه وملاكاته.

الثاني ـ انَّ التنافي وانْ كان بين المجعولين المدلولين للدليلين الّا انَّ ذلك بلحاظ كونهما مدلولين وبما هما مدلولان وهذه حيثية تقييدية فاذا كان في احد الطرفين حيثيتان للدلالة وسقطت احداهما في الرتبة السابقة قبل تحقق موضوع الدلالة الثانية وصلت النوبة الى الدلالة الثانية بلامحذور. وهذا الجواب صحيح لاغبار عليه.

الوجه الثاني ـ ما عن المحقق النائيني (قده) ايضاً من انه يلزم من جريان الاصل الترخيصي الطولي المحال لانه يلزم من وجوده عدمه وكلما يلزم من وجوده عدمه محال.

والوجه في ذلك انَّ جريان هذا الاصل الطولي يكون في طول سقوط الاصل الترخيصي الحاكم عليه، وسقوط ذلك الاصل في طول منجزية العلم الاجمالي واقتضاؤه لتساقط الاصول في اطرافه فاذا جرى هذا الاصل الطولي اوجب انحلال العلم الاجمالي وارتفاع منجزيته التي كانت هي السبب في سقوط ذلك الاصل الحاكم، وهذا يعني انه يلزم من جريان الاصل الطولي عدم جريانه وارتفاع موضوعه وهو محال.

وفيه: انَّ الاصل الطولي انما يرفع منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية وما كان موجباً لسقوط الاصل الحاكم عليه هو منجزية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية واحدهما غير الآخر، وبعبارة اخرى سقوط الاصل الحاكم لم يكن وليداً لوجوب الموافقة القطعية الذي يرفعه الاصل الطولي المحكوم بل كان وليد حرمة المخالفة القطعية مع استحالة الترجيح بلامرجح، وجريان الاصل الطولي لايرفع شيئاً منهما اذ لايلزم منه لاالترخيص في المخالفة القطعية ولاالترجيح بلامرجح كما هو واضح.

الوجه الثالث ـ ما ذكره السيد الاستاذ من انَّ المعارضة تكون بين الاصلين الطوليين في طرف مع الاصل الواحد في الطرف الآخر فالتعارض يقع ابتداءً بين الاصول الثلاثة لابين الاصلين العرضيين أولاً لكي تصل النوبة الى الاصل الترخيصي الطولي بلامعارض لانَّ الحجية ليست من احكام الرتب لكي يشترط وحدة الرتبة بل من احكام الزمان فيسقط الجميع معاً. وبعبارة اخرى كما يلزم من الجمع بين الاصلين الترخيصيين العرضيين ـ كاستصحاب الطهارة في محتمل النجاسة العرضية واصالة الطهارة في محتمل النجاسة العينية مع العلم الاجمالي باحدهما ـ الترخيص في المخالفة القطعية ولامرجح لاحدهما على الآخر كذلك يلزم ذلك من ملاحظة الاصل الترخيصي الطولي في احد الطرفين ـ وهو اصالة الطهارة في محتمل النجاسة العرضية ـ مع الاصل الترخيصي في الطرف الآخر ـ وهو اصالة الطهارة في محتمل النجاسة العينية ـ ولامرجح لاحدهما سواءً كان الترخيص بلسان الحكم بالطهارة أو استصحابها لانَّ محذور الترخيص في المخالفة القطعية نسبته الى الاصل الطولي والعرضي على حد واحد مهما كان لسان الترخيص فيسقط الجميع في عرض واحد. نعم يستثنى من ذلك صورتان:

الاولى ـ ما اذا كان الاصلان العرضيان من سنخ واحد، كما اذا علم اجمالاً بنجاسة الثوب أو الماء فانَّ قاعدة الطهارة في كل منهما تسقط بالمعارضة وتصل النوبة بعد ذلك الى اصالة الحل في الماء لتجويز شربه، لانَّ دليل الاصل الترخيصي من سنخ واحد في الطرفين لايشمل كلا الطرفين لكونه ترخيصاً في المخالفة القطعية، ولااحدهما بالخصوص لكونه ترجيحاً بلامرجح، فلايشمل شيئاً منهما فلامانع من شمول دليل الاصل الطولي للطرف المختص.

الثانية ـ اذا كان الاصل انطولي مخالفاً في مؤداه للاصل العرضي أي كان الزامياً فانه حينئذ حتى اذا كان الاصلان العرضيان غير متسانخين فانهما يتعارضان ويتساقطان وتصل النوبة الى الاصلين الطوليين في الطرفين سواءً كانا الزاميين أو احدهما الزامياً والآخر ترخيصياً كما اذا علم اجمالاً بزيادة ركوع في الصلاة السابقة أو نقيصة في ركوع الصلاة التي بيده بعد تجاوز المحل فانَّ قاعدة الفراغ في الاولى مع قاعدة التجاوز في الثانية تتساقطان وتصل النوبة الى استصحاب عدم الزيادة في الصلاة السابقة المثبت لصحتها واستصحاب عدم الاتيان بركوع الصلاة التي بيده المثبت للبطلان.

وهكذا فصل السيد الاستاذ بين الصور الثلاث فحكم بجريان الاصل الطولي الترخيصي في صورتين ومنع عنه فيما عدا ذلك.

ولنا حول هذا التفصيل كلمات ثلاث:

الكلمة الاولىٰ ـ حول الاستثناء الأخير، فانَّ ما ذكر فيه من تساقط الاصلين العرضيين الاوليين كقاعدتي الفراغ والتجاوز في المثال ثم الرجوع الى الاصلين الطوليين غير صحيح لاعلى مسلك العلّية ولاالاقتضاء.

امّا على مسلك الاقتضاء، فلانَّ ما ذكره من وقوع التعارض بين الاصل الترخيصي الطولي في احد الطرفين مع الاصل الترخيصي العرضي الاولي في الطرف الآخر بنفسه جارٍ هنا ايضاً، ومجرد جريان الاصل الطولي الالزامي في احد الطرفين لايشفع لتخليص الاصل الترخيصي الطولي عن المعارضة، فكما انَّ محذور الترخيص في المخالفة واستحالة الترجيح بلامرجح يسقط الاصلين الترخيصيين العرضيين ـ وهما قاعدتي الفراغ والتجاوز في الطرفين ـ كذلك يسقط استصحاب عدم الزيادة في الصلاة التي فرغ عنها.

وامّا على مسلك العلّية، فلابدَّ من القول بجريان قاعدة الفراغ ـ الاصل الترخيصي العرضي ـ في الطرف الاول فضلاً عن الاصل الطولي لعدم منجزية العلم الاجمالي بعد فرض جريان الاصل الالزامي في احد الطرفين وانْ كان طولياً، لانَّ المحذور عن جريان الاصل في احد الطرفين بناءً على هذا المسلك يكون احد أمرين امّا العلّية والمفروض انتفائها بمجرد جريان الاصل الالزامي في احد الطرفين، وامّا المعارضة

والترجيح بلامرجح وهو ايضاً غير تام بناءً على مسلك العلّية لانَّ الاصل المتوهم معارضته في الطرف الآخر وهو قاعدة التجاوز في المثال لايجري في نفسه لاقبل انحلال العلم الاجمالي، للعلّية واستحالة الترخيص، ولابعده لانَّ فرض الانحلال هو فرض تنجز ذلك الطرف بالاصل الالزامي فيقطع بعدم جريان ذلك الاصل على كل تقدير ومعه تكون قاعدة الفراغ في الصلاة التي فرغ عنها فضلاً عن استصحاب عدم الزيادة فيها بلامعارض.

لايقال ـ نحن نعكس الامر فنقول بانَّ جريان الاصل الالزامي في طول منجزية العلم الاجمالي المانعة عن جريان الاصل الترخيصي الحاكم عليه فيستحيل اَنْ يكون علّة لانحلال العلم وعدم منجزيته.

فانه يقال ـ حلّ هذا التوقف من الجانبين انما يكون بما ذكرناه مراراً في امثال المقام من انَّ جريان الاصل الالزامي متوقف على منجزية العلم الاجمالي لولاه أي بنحو القضية الشرطية اذ لاموجب لتقييد دليله باكثر من ذلك والوجود اللولائي لمنجزية العلم الاجمالي حاصل حتى بعد جريان الاصل الالزامي وانحلال العلم لانَّ الشرطية صادقة ولولم تصدق اطرافها، ومع صدقها يجري الاصل الالزامي الموجب لفعلية الانحلال ـ بناءً على مبنى القوم من انَّ الانحلال بالاصل الالزامي لاالترخيصي ـ ومعه يجري الاصل الترخيصي العرضي في الطرف الآخر بلامحذور.

وهذه النتيجة الغريبة عكس ما ذكر في الفرق بين المسلكين تنتج الانحلال وعدم وجوب الموافقة القطعية وجريان الاصل الترخيصي في احد الطرفين في صورة وجود اصل الزامي في الطرف الآخر ولوطولياً بناءً علىٰ مسلك العلّية بخلافه على الاقتضاء فانه يوجب سقوط الاصول الترخيصية الطولية أو العرضية في الطرفين لمحذور الترخيص في المخالفة القطعية واستحالة الترجيح بلامرجح، ولايأتي هنا ما ذكرناه بناءً على العلّية من انَّ قاعدة التجاوز لاتجري في نفسها لاقبل الانحلال ولابعده لانَّ قاعدة التجاوز بناءً على مسلك الاقتضاء تجري في نفسها وانما المحذور في استحالة الترجيح بلامرجح التي نسبتها الى الاصول الترخيصية والعرضية على حد واحد. والواقع انَّ هذه النتيجة الغريبة بحيث صار القول بالاقتضاء اشد من القول بالعلّية نجمت من المبنى الذي تصوره القوم من انَّ انحلال العلم الاجمالي انما يكون بالاصل الالزامي لاالترخيصي.

الكلمة الثانية ـ حول الاستثناء الاول وانَّ الاصلين الترخيصيين في الطرفين اذا كانا من سنخ واحد جرى الاصل الترخيصي الطولي في احد الطرفين بلامعارض، فانَّ هذا الاستثناءلم يبين بدقة فذلكته الفنية وهي ماأشرنا اليه في بعض ماتقدم من انَّ الاصلين الترخيصيين اذا كانا من سنخ واحد حصل الاجمال الداخلي في دليله بخلاف دليل الاصل الترخيصي غير المسانخ في احد الطرفين فيكون حجة بلامعارض. وهذه النكتة الفنية لايفرق فيها بين طولية الاصلين الترخيصيين في الطرف الواحد أو عرضيتها وانما ترتبط فقط بالسنخية وكون الترخيص في الطرفين بدليل واحد غير دليل الاصل الترخيصي الثالث سواءً كان في طولها أم لا.

وعلى هذا الاساس نحكم بجريان استصحاب الطهارة مثلاً فيما اذا وقع احد طرفي العلم الاجمالي طرفاً لعلم اجمالي آخر كما اذا علمنا بنجاسة احد الانائين لايعلم حالتها السابقة وعلم ايضا بنجاسة احدهما المعين أو الثوب المستصحب طهارته فانه يجري فيه استصحاب الطهارة بلامحذور بعد اجمال دليل الطهارة في الطرف المشترك رغم انَّ الاصول الترخيصية الثلاثة كلها في عرض واحد.

بل وكذلك يجري استصحاب الطهارة في المثال الذي ذكره لتساقط الاصول الترخيصية معاً فيما اذا علم بنجاسة شيء عرضاً أو الآخر عيناً لانَّ قاعدة الطهارة في محتمل النجاسة عيناً له مسانخ في محتمل النجاسة عرضاً فيكون دليلها مبتلىً بالاجمال فيجري استصحاب طهارة محتمل النجاسة عرضاً بلامعارض رغم انه حاكم عند المشهور على الاصل الترخيصي الطولي الساقط بالاجمال.

وهذا واضح بناءً على عدم الطولية بين استصحاب الطهارة وقاعدتها وجريانهما معاً لكون تقدم الاصول بعضها على بعض انما يكون على اساس القرينة وهي مخصوصة بالاصول المتخالفة في المؤدى لاالمتوافقة. واما بناءً على الطولية ـ أي ورود الاستصحاب على قاعدة الطهارة ـ فقد يعترض عليه: بانَّ القاعدة لاتجري في محتمل النجاسة العرضية مع جريان استصحاب الطهارة فيه فلايكون لقاعدة الطهارة في الطرف الآخر معارض من سنخها في هذا الطرف ليبتلي دليلها بالاجمال بل تتعارض قاعدة الطهارة في احد الطرفين مع استصحاب الطهارة في الطرف الآخر ويسقط الجميع.

الّا انّ الصحيح انّ قاعدة الطهارة في احد الطرفين لا تعارض استصحاب الطهارة في الطرف الآخر لانّ جريانها في طول جريانه اذ حجية القاعدة لذلك الطرف فرع عدم شمول القاعدة لهذا الطرف وهو فرع عدم جريان الاستصحاب فلايمكن انْ يكون معارضاً معه.

وبعبارة اخرى ـ التعارض فرع تمامية مقتضى الحجية وهو الظهور لكل منهما بقطع النظر عن الآخر ليكون جريان كل منهما دون الآخر ترجيحاً بلامرجح فيتعارضان في الحجية، وفي المقام يكون مقتضى الاستصحاب تاماً بقطع النظر عن القاعدة في الطرف الآخر بينما مقتضى القاعدة في ذلك الطرف غير تام مع قطع النظر عن الاستصحاب لعدم الظهور بقطع النظر عنه من جهة الابتلاء بالاجمال الداخلي حينئذ[1].

١ ــ يمكن انْ يقال: انّ دليل الاصل ـ كدليل القاعدة ـ مقيد بحسب الفرض بقيدين احدهما انْ لايكون في مورده الاستصحاب والآخر انْ لايلزم منه الترخيص في المخالفة أو بتعبير آخر انْ لايكون طرفاً لعلم اجماليٍ لايوجد منشأ لاختصاص الترخيص به دون الطرف الآخر واحد القيدين يعلم بانثلامه في الطرف الذي فيه الاستصحاب فلاموضوع لدليل القاعدة فيه جزماً، واما الطرف الآخر فموضوع القاعدة ومقتضيها يتم فيه حينئذ اذ لااستصحاب فيه بحسب الفرض وليس طرفاً لعلم اجمالي لايوجد منشأ لاختصاص الترخيص به دون الطرف الآخر لانّ نفس اليقين المتقدم منشأ لاختصاص الترخيص به دون الطرف الآخر فيكون القيد محرزاً تماماً كما كنّا نقول فيما اذا كان في احد الطرفين اصل الزامي حاكم على القاعدة.

فانْ كان الاشكال من ناحية انه لامقتضي لدليل القاعدة في الطرف الآخر فقد عرفت انّ مقتضيه تام وإنْ كان من ناحية انّ القاعدة في الطرف الآخر معارض بمثلها في هذا الطرف لولا الاستصحاب فهي لاتجري حتى بقطع النظر عن الاستصحاب.

فالجواب: انّ هذا غايته دخول القاعدة في الطرف الآخر في معارضتين احداهما مع القاعدة في هذا الطرف والاخرىٰ مع الاستصحاب، وهذا نظير تعارض اصل مع اصلين في طرف واحد أو في طرفين بعلمين اجماليين عرضيين فيسقط الجميع، بل الامر هنا أوضح لانّ المعارضة مع الاصل الآخر تقديرية لافعلية لانّ جريان القاعدة في هذا الطرف فرع عدم جريان الاستصحاب فيه ففي ظرف فعلية الاستصحاب ليس في البين الّا معارضة واحدة.

وإنْ كان الاشكال من ناحية انّ جريان القاعدة في الطرف الآخر فرع جريان الاستصحاب فتكون حجيتها في طول حجيته ومعه لايعقل المعارضة بينهما لانّ ملاك التعارض والتساقط استحالة الترجيح بلامرجح وهو لايتم اذا كان احدهما مشروطاً بالآخر اذ تتعين القاعدة للسقوط على كل حال لاستحالة جعلها لامع الاستصحاب لمحذور الترخيص في المخالفة ولابدونه لعدم الموضوع لها حينئذ، وهذا هو الفرق بين المقام وبين ماإذا كان في احد الطرفين اصل الزامي حاكم اذ يمكن جعل القاعدة في الطرف الآخر مع الاصل الالزامي في هذا الطرف.

فالجواب: انّ هذا انما يتم اذا كانت حجية القاعدة مشروطة بحجية الاستصحاب وليس كذلك في المقام، لانّ حجية ظهور دليل القاعدة في الطرف الآخر ليست مشروطة بحجية الاستصحاب وجريانه في هذا الطرف ليستحيل جعلها على كل تقدير، وامّا وجود مقتضيها وهو الظهور فهو حاصل وجداناً بحصول قيده وجداناً على اساس العلم التفصيلي بانثلام احد قيدي دليل القاعدة في الطرف الآخر والعلم التفصيلي ليس متوقّفاً علىٰ حجية الاستصحاب واقعاً ولا موجب للتقييد باكثر من هذا ←

الكلمة الثالثة ـ حول اصل المطلب وانه اذا افترضنا طولية احد الاصلين الترخيصيين في احد طرفي العلم الاجمالي ـ وانْ كنا لانقبل ذلك صغروياً كما أشرنا ـ فهل تسري المعارضة الى الاصل الترخيصي الطولي ايضاً فيسقط الجميع أو تختص المعارضة بالاصلين العرضيين في الطرفين فيجري الاصل الترخيصي الطولي في ذلك الطرف بلامعارض كما حاول صاحب مسلك العلّية النقض به على مسلك الاقتضاء؟.

وما يمكن أن تذكر من الوجوه لتخريج هذه المحاولة احد امور:

الوجه الاول ـ انَّ الاصل الطولي في طول تساقط الاصلين العرضيين اذ لولا تساقطهما لما وصلت النوبة الى هذا الاصل المحكوم واذا كان الاصل الطولي في مرتبة متأخرة عن تساقط العرضيين فلايقبل اَنْ يكون معارضاً باحدهما لانَّ الساقط يستحيل اَنْ يمانع بعد فرض سقوطه عمّا لايتم مقتضيه الّا بعد فرض ذلك السقوط.

وبرد عليه: انَّ الاصل الطولي في طول سقوط الاصل الحاكم الموافق له وسقوط الاصل الحاكم ليس في طول سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر بل كلا السقوطين في عرض واحد وينشأ سقوط الاصل الحاكم من مانعية مقتضي جريان الاصل العرضي في الطرف الآخر فلاطولية اذن بين الاصل الطولي وسقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر ليستحيل التمانع بينهما بل الطولية المباشرة بين الاصل الطولي وسقوط الاصل الحاكم الموافق وحيث انَّ هذا السقوط في طول مانعية مقتضي الجريان للاصل العرضي في الطرف الآخر كان الاصل الطولي ايضاً في طول مانعية

→

المقدار. والحاصل يوجد في المقام ظهوران فعليان احدهما اطلاق دليل الاستصحاب في هذا الطرف والآخر اطلاق دليل القاعدة في الطرف الآخر فانه لاموجب لرفع اليد عنه في نفسه بعد تحقق صغراه فيقع التعارض بينهما في الحجية ويتساقطان.

ثم انه يظهر فارق عملي بين القول بالطولية بين الاصول المتوافقة والقول بعدمها فيما اذا افترضا سنخية الاصول الثلاثة معاً أي الاصلين العرضيين مع الاصل الطولي كما اذا علمنا بنجاسة الماء أو الثوب المغسول بماء آخر سابقاً محتمل النجاسة من جهة العلم الاجمالي بنجاسة احد المائين فانَّ اصالة الطهارة في الماء يقابلها اصالة الطهارة في ذلك الماء المغسول به الثوب الحاكم على اصالة الطهارة في الثوب ـ فيما اذا كانت حالته السابقة مشكوكة أو من موارد توارد الحالتين التي لايجري فيها الاستصحاب ـ فانه بناءً على انكار الطولية بين اصالة الطهارة في الماء واصالة الطهارة في الثوب المغسول به تسقط الاصول الترخيصية معاً للاجمال، واما بناءً على الطولية فالاجمال يختص بالاصلين العرضيين ويبقى الاصل الطولي في الثوب سليماً عن المعارض لانَّ اطلاق دليل ذلك الاصل لامانع من شموله له بعد عدم شموله للطرف الآخر في نفسه.

مقتضي الجريان للاصل العرضي في الطرف الآخر فلايلزم من مانعية الاصل العرضي في الطرف الاخر للأصل الطولي كون الساقط المفروض السقوط في مرتبة متقدمة ممانعاً عن شيء لايتم مقتضيه الّا بعد فرض السقوط.

الوجه الثاني ـ انا سلمنا عدم كون الاصل الطولي في طول سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر ولكنه في طول سقوط الاصل الحاكم وسقوط الاصل الحاكم مع سقوط الاصل العرضي الآخر مستندان الى علّة واحدة وهي المعارضة بين الاصلين أي المزاحمة بين مقتضي الاثبات لهذا الاصل ومقتضي الاثبات لذلك الاصل في لسان الدليل، وهذا يعني انَّ الاصل الطولي في طول المعارضة بين الاصلين العرضيين والاصل المعارَض ـ بالفتح ـ بما هو معارض لايعقل جريانه ليقع طرفاً للمعارضة مع الاصل الطولي.

ويرد عليه: انَّ المعارضة تنحل في الحقيقة الى مانعيتين.

احداهما: مانعية مقتضي الجريان للاصل الحاكم في لسان الدليل عن تأثير مقتضي الجريان للاصل العرضي في الطرف الآخر وفي مقابلها ممنوعية الاصل العرضي في الطرف الآخر.

والاخرى ـ مانعية مقتضي الجريان للاصل العرضي في الطرف الآخر عن تأثير مقتضي الجريان للاصل الحاكم في لسان الدليل وفي مقابلها ممنوعية الاصل الحاكم.

وعلى هذا الاساس لوأُريد انَّ الاصل الطولي في طول المانعية الثانية وهي مانعية مقتضي الجريان للاصل العرض في الطرف الآخر عن تأثير مقتضي الجريان للاصل الحاكم فهذا صحيح، اذ ببركة هذه المانعية يسقط الاصل الحاكم ويتم موضوع الاصل الطولي، ولكن لامحذور في أنْ يكون الاصل العرضي في الطرف الآخر بما هو مانع عن الاصل الحاكم معارضاً للاصل الطولي بحيث يزاحم أولاً مقتضي الجريان في الاصل الحاكم ويزاحم في رتبة متأخرة مقتضي الجريان في الاصل الطولي لانّ ما هو مفروغ عن مانعيته يعقل أنْ يكون مانعاً.

وإنْ أُريد: انَّ الاصل الطولي في طول ممنوعية الاصل العرضي في الطرف الآخر ومانعية الاصل الحاكم له ـ وهي المانعية الاولىٰ ـ فهذه الطولية غير صحيحة لانَّ تمامية موضوع الاصل الطولي وفعلية اقتضائه للجريان انما تتوقف على مانعية الاصل

العرضي في الطرف الآخر للاصل الحاكم لامنوعيته من قبله فلايلزم من معارضة الاصل العرضي في الطرف الآخر للاصل الطولي كون الاصل الممنوع بما هو ممنوع معارضاً.

الوجه الثالث ـ انا سلمنا عدم كون الاصل الطولي في طول سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر ابتداءً ولافي طول ممنوعية مقتضيه عن التأثير من قبل الاصل الحاكم ولكن المطلوب مع هذا يتم بلحاظ مجموع أمرين:

احدهما ـ انَّ الاصل الطولي في طول سقوط الاصل الحاكم.

والآخر ـ ان سقوط الاصل الحاكم في مرتبة سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر، فاذا تم هذان الامران ثبت تأخر الاصل الطولي مرتبة عن سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر من اجل تأخره عمّا هو في رتبته ومع كونه في طول سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر يستحيل معارضته له.

والجواب: انَّ هذا مبني على انَّ ما مع المتقدم رتبة متقدم بالرتبة ايضاً وهذه الكبرى غير صحيحة، فان مجرد كون شيء غير متقدم ولامتأخر رتبة عن شيء آخر لايستدعي تقدمه بالرتبة على كل ما يكون ذاك مقدماً عليه بالرتبة ما لم يتحقق فيه ملاك التقدم الرتبي بالخصوص.

الوجه الرابع ـ اننا سلمنا انَّ التأخر عن احد العرضيين لايوجب التأخر عن العرضي الآخر لكنا نثبت بالبرهان عدم صلاحية الاصل الطولي للمصادمة مع الاصل العرضي في الطرف الآخر وانْ كان هذا الاصل العرضي صالحاً للمصادمة مع الاصل الطولي، والبرهان هو: انه يلزم من منع الاصل الطولي عن الاصل العرضي في الطرف الآخر رجوع الاصل الحاكم بارتفاع معارضه ورجوعه يعني انعدام الاصل الطولي وبالتالي انعدام مانعيته فيلزم اذن من مانعيته عدم مانعيته فتكون مانعيته مستحيلة، وهذا يبرهن على عدم امكان وقوعه طرفاً للمعارضة مع الاصل العرضي في الطرف الآخر لانَّ المعارضة معناها صلاحيته في نفسه للمنع عن جريان الاصل العرضي في الطرف الآخر مع انه غير صالح لذلك في نفسه لانَّ المنع المذكور مستحيل لاستلزام عدمه من وجوده.

ويرد عليه: انَّ سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر الناشئ من تمامية

مقتضي الاصل الطولي يستحيل أنْ يكون منشأ لرجوع الاصل الحاكم، لانَّ هذا السقوط متفرع على سقوط الاصل الحاكم فلايعقل أنْ يكون سبباً في نفي السقوط عن الاصل الحاكم واجرائه وانما يعقل جريان الاصل الحاكم عند سقوط الاصل العرضي المعارض له اذا لم يستند سقوط هذا الاصل الى سقوط الاصل الحاكم نفسه.

الوجه الخامس ـ انَّ سقوط الاصل انما هو للمعارضة أي للعلم الاجمالي بانَّ احد الاصلين ساقط على كل حال فراراً عن محذور المخالفة القطعية ولما لم يكن هناك مرجح لتطبيق السقوط على أحدهما دون الآخر تعذر اجراء كل من الاصلين فالاساس لعدم جريان الاصلين في الطرفين هو العلم الاجمالي بعدم جريان احدهما بسبب عدم امكان الترخيص في المخالفة القطعية. وعلى ضوء هذا يقال: لدينا علمان اجماليان احدهما العلم الاجمالي بسقوط الاصل الحاكم أو الاصل العرضي في الطرف الآخر لانَّ جريانهما معاً مساوق مع الترخيص في المخالفة القطعية وهذا العلم الاجمالي ينجز طرفيه بمعنى انه يمنع عن التمسك باطلاق دليل الاصل الحاكم ويمنع عن التمسك به لاجراء الاصل العرضي في الطرف الآخر. والآخر العلم الاجمالي بسقوط الاصل العرضي الطولي أو الاصل العرضي في الطرف الآخر لانَّ جريانهما معاً يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية ايضاً، غير انَّ هذا العلم في طول العلم الاجمالي الاول لانه فرع تمامية المقتضي للاصل الطولي المتوقف على سقوط الاصل الحاكم بسبب تنجيز العلم الاجمالي الاول فهما علمان طوليان وبينهما طرف مشترك وهو سقوط مقتضي الجريان للاصل العرضي في الطرف الآخر. وحينئذ يقال: انَّ العلم الاجمالي الثاني لاينجز طرفيه أي السقوطين لانَّ احد هذين السقوطين منجز في المرتبة السابقة بالعلم الاجمالي الاول فيكون منحلاً.

ويرد عليه: أولاً ـ ان العلم الاجمالي الثاني ليس في طول تنجيز العلم الاجمالي الاول للطرف المشترك وانما هو في طول تنجيزه للطرف المختص بالعلم الاول ـ أي سقوط الاصل الحاكم ـ فلاموجب لفرض كون التنجز الذي يكسبه الطرف المشترك من العلم الاجمالي الاول اسبق مرتبة من التنجز الذي يكسبه من العلم الاجمالي الثاني ليكون موجباً للانحلال.

ثانياً ـ عدم صحة مبنىٰ الانحلال في امثال المقام على ما سوف يتضح في بحث

انحلال العلم الاجمالي بعلم اجمالي آخر.

الوجه السادس: ان تعارض الأصلين انما يكون اذا كانا متساويين إقتضاءً ومحذوراً اما اقتضاءً فبأن يكون انطباق موضوع دليل الأصل وهو عدم العلم ثابتاً بالنسبة الى كل واحد منهما واما محذوراً فبأن يلزم من مجموعهما الترخيص فى المخالفة القطعية ومن إجراء احدهما دون الآخر الترجيح بلامرجح واما اذا وجد في احدهما محذور مستقل يمنع عن جريانه وراء محذور الترجيح بلا مرجح فليس الاصلان متساويين محذوراً لأنَّ مورد المحذور المستقل لايمكن الأخذ به بحسب الفرض ولو أُريد الترجيح بلامرجح فلامعنى للمعارضة بينهما بلِ يتعين مورد المحذور المستقل للسقوط.

وعلى ضوء هذا يقال: انَّ الالتزام بجريان الاصل العرضي في الطرف الآخر تقديماً له على الاصل الطولي ينحصر محذوره بالترجيح بلامرجح، واما الاصل الطولي فبقطع النظر عن محذور الترجيح بلامرجح يستحيل جريانه وذلك لانه اذا بني على اسقاط الاصل العرضي في الطرف الآخر في مقابل معارضه لفرض عدم المحذور في الترجيح بلامرجح يدور الامر حينئذٍ بين تقديم الاصل الطولي عليه أو تقديم الاصل الحاكم العرضي عليه، وفي هذه الحالة يكون ايثار الاصل الطولي بالتقديم بدلاً عن الاصل الحاكم عليه واجداً لمحذور آخر غير محذور الترجيح بلامرجح وهو محذور تقديم المحكوم على حاكمه في مقام الاجراء.

وان شئت قلت: انَّ فرض معارضة الاصل الطولي للاصل العرضي في الطرف الآخر مرجعه الى فرض معارضة واحدة طرفها من جانب الاصل العرضي الواحد ومن جانب آخر الجامع بين الاصل الحاكم والاصل الطولي المحكوم ومن الواضح ان افتراض جريان الاصل الطولي يستبطن افتراضين، احدهما تقديم الجامع على الاصل العرضي في الطرف الآخر وهذا هو الترجيح بلامرجح، والآخر تقديم تطبيق هذا الجامع على الاصل الطولي بدلاً عن تطبيقه على الاصل الحاكم العرضي وهذا هو محذور تقديم المحكوم على حاكمه، وهذا يعني انَّ اجراء الاصل الطولي واجد لمحذور مستقل زائد على محذور الترجيح بلامرجح وبذلك يكون الاصل العرضي في الطرف الآخر مقدماً عليه، ونتيجة ذلك عدم امكان ايقاع المعارضة بين الاصل الطولي

والاصل العرضي في الطرف الآخر بل تنتهي النوبة الى الاصل الطولي بعد تساقط العرضيين[1].

١ ــ مجرد وجود محذور زائد مستقل في احد الطرفين المتعارضين لايكفي لانجاء الاصل الطولي عن المعارضة اذا لم تفرض الطولية بين المحذورين، ولهذا نجد وقوع المعارضة بين الاصل الجاري في طرف مشترك مع طرفين آخرين بعلمين اجماليين عرضيين وبين الاصلين الجاريين في كل من الطرفين في عرض واحد.

وان شئت قلت: انَّ غاية مايلزم من هذا البيان انْ يكون للاصل الطولي في المقام مانعان احدهما الاصل الحاكم عليه بملاك الحكومة والآخر الاصل العرضي في الطرف الآخر بملاك الترخيص في المخالفة القطعية وحيث لاطولية بين المانعيتين فلاوجه لملاحظة احداهما قبل الآخرى بالنسبة الى دليل الاصل ونفي التعارض بينهما، وإلّا لانتقض بموارد عرضية الاصلين المتعارضين في طرف مع اصل معارض لاحدهما في طرف آخر كما اذا كان في احد طرفي العلم الاجمالي استصحاب الطهارة واستصحاب النجاسة معاً لتوارد الحالتين فيه سابقاً ـ وقلنا بتعارض الاستصحابين في موارد التوارد ـ فانه لااشكال في وقوع التعارض بين استصحاب الطهارة في ذلك مع كل من استصحاب النجاسة في مورده والاصل المؤمن في الطرف الآخر وتساقطها جميعاً مع انَّ البيان المذكور لوتم لاقتضى انجاء الاصل المؤمن في الطرف الآخر عن المعارضة لانَّ استصحاب الطهارة في الطرف الآخر مبتلى بمحذور زائد مستقل به فلايمكن انْ يكون معارضاً معه وكون المحذور الآخر المستقل من سنخ محذور الترجيح بلامرجح أو غيره لااثر له في انجاء احد الاصلين عن المعارضة اذا لم تكن طولية بين المحذورين.

ويمكن انْ نذكر هنا وجوهاً اخرى لسلامة الاصل الطولي عن المعارضة:

١ ـ ويتوقف على قبول مقدمتين:

الاولى ـ انَّ التعارض معناه انتفاء فعلية الحجية في الدليلين مع تمامية مقتضيها لكل منهما أي انَّ مقتضي الحجية في كل منهما يمنع عن فعليتها في الآخر.

الثانية ـ ان مقتضي الحجية لاحد الدليلين اذا كان متوقفاً على تمامية مقتضي الآخر استحال انْ يكون ذلك الدليل معارضاً معه، لانَّ المعارضة بحكم المقدمة الاولى تعني مانعية مقتضي كل من المتعارضين عن فعلية مقتضى الآخر ـ بالفتح ـ فاذا كان احد المقتضيين في طول الآخر استحال انْ يكون مانعاً عن تأثيره لانَّ المانع في عرض المقتضي ويستحيل انْ يكون معلولاً له والّا كان كل من المانع والممنوع معلولاً لشيء واحد وهو محال.

ويترتب على المقدمتين في المقام استحالة معارضة الاصل الطولي مع الاصل العرضي في الطرف الآخر، لانَّ جريانه في طول عدم فعلية الحجية للاصل الحاكم عليه وعدم فعلية الحجية للاصل الحاكم متوقف على تمامية المقتضي للاصل العرضي في الطرف الآخر فيكون تمامية مقتضي الاصل الطولي متوقفاً على تمامية مقتضي الاصل العرضي في الطرف الآخر فيستحيل انْ يكون مانعاً عن تأثيره بحكم المقدمة الثانية ومع عدم التمانع بين المقتضيين يستحيل التعارض بين الاصلين بحكم المقدمة الاولى.

ويمكن تقرير هذا الوجه ببيان آخر، وهو انَّ الاصل العرضي في الطرف الآخر يستحيل انْ يعارض الاصل الطولي لانَّ معنى معارضته له مانعية مقتضيه عن مقتضى الاصل الطولي مع انَّ المفروض انَّ مقتضي الاصل العرضي في الطرف الآخر علّة وجود المقتضي للاصل الطولي فيكون مقتضياً لمقتضاه ايضاً لانَّ علّة العلّة علّة في النهاية والعلّة يستحيل انْ تكون مانعة عن اقتضاء معلولها.

والجواب: منع المقدمة الثانية لان توقف مقتضي الاصل الطولي على تمامية مقتضي الاصل العرضي في الطرف الآخر ليس من باب التوقف على المقتضي بل من باب التوقف على عدم المانع، لان مقتضي الاصل العرضي في الطرف الآخر يرفع المانع عن الاصل الطولي فلايلزم من التمانع بين مقتضي الاصل الطولي ومقتضي الاصل العرضي في الطرف الآخر انْ يكون شيء واحد علّة للمانع والممنوع معاً.

٢ ـ وهو مبنيٌّ على افتراض مقدمتين ايضاً، الاولى ـ وجود ادلة لفظية على حجية الظهور زائداً على الارتكاز والسيرة ـ ولايضر ←

وهذا البيان تام فنّياً لتحقيق سلامة الاصل الطولي عن المعارضة، ومنه يتضح انه لاموقع للاعتراض في المقام بما عن السيد الاستاذ من انَّ ادلة اعتبار الاصول انما هي ناظرة الى الاعمال الخارجية ومتكفلة لبيان احكامها ومن هنا سميت بالاصول العملية فهي غير ناظرة الى احكام الرتبة بوجه ففي الظرف الذي يجري الاصل الطولي يجري الاصل العرضي في الطرف الآخر ويلزم منهما الترخيص في المخالفة القطعية في عرض لزومه من جريان الاصلين العرضيين في الطرفين، ولا تقاس الاحكام الشرعية على الاحكام العقلية المترتبة على الرتب.

وجه الاندفاع ـ ان المدَّعىٰ ليس كون الطولية سبباً في نجاة الاصل الطولي من المعارضة بملاك افتراض انه انما يجري في مرتبة عقلية متأخرة عن المرتبة العقلية المعدة

→

بذلك كون حجية ظهور هذه الادلة اللفظية من باب حجية الظهور ايضاً امّا للقطع بعدم الفرق بينه وبين حجية اصل الظهور المستفاد من تلك الادلة بالصراحة لابالظهور أو لعدم المحذور في التمسك بالسيرة لاثبات حجية هذا الظهور.

الثانية ـ ان محذور الترخيص في المخالفة القطعية يكون بمثابة المقيدات المتصلة المانعة عن انعقاد أصل الظهور في ادلة الحجية.

وفي ضوء تمامية هاتين المقدمتين يقال: انَّ دليل حجية الظهورات اللفظي لايشمل اطلاق دليل الاصل العرضي في الطرف الآخر ولااطلاق دليل الاصل الحاكم ـ ولنفرضهما من سنخين ـ لانَّ حجيتها معاً ترخيص في المخالفة القطعية فلايشمل شيء منها وفي طول ذلك لايبقىٰ مانع من شموله لاطلاق دليل الاصل الطولي لانَّ انعقاد هذا الاطلاق يكون في طول سقوط حجية اطلاق دليل الاصل الحاكم وحيث انَّ سقوطه يكون من باب الاجمال الداخلي فيكون الدليل اللفظي على حجية الظهور شاملاً لدليل الاصل الطولي بلامحذور لان شموله له يكون في طول عدم شموله للاصل العرضي في الطرف الآخر ذاتاً لاحجية فحسب ليقال انَّ نسبة العلم الاجمالي الىٰ الاصول الثلاثة على حد واحد ولوعرفاً ومسامحة.

والجواب: اننا اذا قبلنا عدم مساعدة الارتكازات العرفية على سلامة الاصل الطولي كانت الادلة اللفظية على حجية الظهور محمولة عليها ايضاً لأنها ارشاديةٌ وليست تأسيسية فلاينعقد فيها اطلاق لشمول الاصل الطولي.

٣ ـ ان حجية الاصل الطولي لايمكن ان تكون مصادمة مع حجية الاصل العرضي في الطرف الآخر بحيث يكون رفع اليد عن حجية الاخير باعتبار حجية الاول، لأنا اذا لاحظنا شمول دليل الحجية لكل من هذين الاصلين وجدنا ان شموله للاصل الطولي في قبال شموله للاصل العرضي في الطرف الآخر معلوم السقوط على كل حال اما لعدم مقتضيه ـ فيما اذا لم يكن الاصل العرضي تاماً في نفسه ـ أو لوجود المانع ـ لوكان مقتضي الاصل العرضي تاماً في نفسه ـ وهناك كبرىٰ عقلية وعقلائية حاصلها: انه كلما دار الامر في دليل الحجية بين شمولين واطلاقين له احدهما ساقط على كل حال بخلاف الآخر لم يكن بينهما تصادم وتمانع بل كان غير معلوم السقوط حجة دون الآخر وبهذا يثبت عدم امكان المعارضة بين الاصل الطولي والاصل العرضي في الطرف الآخر بمعنىٰ ان رفع اليد عن حجية الاصل العرضي لايمكن ان يكون من جهة حجية الاصل الطولي فيمكن ان يرجع اليه بعد سقوط الأصل العرضي.

والجواب: ان هذه الكبرىٰ انما تتم فيما اذا كان احد الاطلاقين والشمولين للدليل معلوم السقوط عن الحجية لاداثراً بين عدم الموضوع ـ أي انتفاؤه ذاتاً ـ أو عدم الحجية للمعارضة مع شمول الدليل للآخر كما في المقام بل في مثل ذلك يكون شمول الدليل للاصل العرضي بنفسه محققاً لموضوع الأصل الطولي ومعارضاً معه في نفس الوقت.

لجريان الاصلين العرضيين ففي تلك المرتبة لايوجد اصل سواه وفي المرتبة التي تحتوي على الاصلين العرضيين لا ثبوت للاصل الطولي فانَّ سلامة الاصل الطولي لوكانت بهذا البيان لاتجه الجواب بانَّ الاصل حكم الواقع لاحكم الرتبة، ولكن الامر ليس كذلك بل المدَّعىٰ سلامة الاصل الطولي بملاك انه مترتب وجوداً على تساقط الاصلين وما هوَ مترتب على عدم شيء يستحيل اَنْ يعارضه بدون فرق بين الاحكام الشرعية أو العقلية أو الامور التكوينية الخارجية فانَّ الامر الخارجي ايضاً اذا كان مترتباً اقتضاء على عدم شيء فلايمكن اَنْ يقع التزاحم بين مقتضيه ومقتضي ذلك الشيء ولايعني ذلك كون الرتبة وعاءً للامر الخارجي فلابد اذن في مقام الجواب من توضيح انَّ الاصل الطولي ليس مترتباً على تساقط الاصلين العرضيين ليمتنع تعارضه مع احدهما كما شرحناه.

نعم يمكن ردّ هذا البيان الفني وغيره من الوجوه المتقدمة بدعوى ان الارتكازات العرفية التي هي المقياس في تشخيص المعارضة بين اطلاقات دليل الاصل لا تساعد على مثل هذه المداقة، بل النظر العرفي الذي هو المحكم في حجية الظهور وفي تمييزه يرى المعارضة بين اطلاق دليل الاصل في شمول الاصل الطولي وبين اطلاقه في شمول الاصل العرضي في الطرف الآخر ولايتعامل معهما كما في مجال التزاحم التكويني بين مقتضيين تكوينيين.

لايقال: اذا لم يكن ذلك عرفياً او شكك في عرفيته فكيف يمكن اعماله في الاصول اللفظية فانه لاشك في مرجعية العام الفوقاني بعد تعارض الخاصين وليس ذلك الّا ببرهان انَّ اصالة العموم في العام يستحيل اَنْ تقع طرفاً للمعارضة مع المخصص للعام فلا تصل النوبة اليها الّا بعد تساقط الخاصين فحال اصالة العموم حال الاصل الطولي في المقام.

فانه يقال: اصالة العموم في طول سقوط الخاص المخالف للعام وهذه الطولية مفهومة عرفاً وموجبة لعدم ايقاع المعارضة بينهما، فنسبة اصالة العموم الى الخاص المخالف نسبة الاصل الطولي الى الاصل الحاكم عليه، فلايقاس ذلك بالطولية المراد تصويرها بين الاصل الطولي والاصل العرضي في الطرف الآخر.

وهكذا يتضح انَّ الاصل الترخيصي الطولي حتى لو سلم وجوده صغروياً يسقط

ايضاً بالمعارضة مع الاصلين العرضيين المتعارضين اذا لم يكونا متسانخين.

وتلخص من مجموع ما تقدم في الصور الثلاث، انه في الصورة الاولى يجري الاصل النافي لعدم جريان الاصل النافي في الطرف الآخر في نفسه، وفي الصورة الثانية يجري الاصل النافي لجريان الاصل الالزامي الحاكم على الاصل النافي في الطرف الآخر، وفي الصورة الثالثة الصحيح هو التفصيل بين ما اذا كان في الطرفين اصل ترخيصي من سنخ واحد فيجري الاصل الترخيصي غير المسانخ بلامعارض وما اذا لم يكن في الطرفين اصل ترخيصي من سنخ واحد فتتساقط الاصول الترخيصية معاً.

وهذه النتائج تامة بناءً على مسلك الاقتضاء. وامّا بناءً على مسلك العلّية فانْ بنينا على ماهو الصحيح من انَّ انحلال العلم الاجمالي انما يكون بجريان الاصل النافي في بعض اطراف العلم خلافاً لمبنى اصحاب هذا المسلك انفسهم فلايجري الاصل النافي في شيء من الصور الثلاث، وامّا اذا بني على انَّ الانحلال انما يكون بجريان الاصل الالزامي في بعض الاطراف فقد عرفت بانَّ مدرسة المحقق النائيني(قده) افادت في المقام عدم الفرق وجريان الاصل النافي على هذا المسلك ايضاً فلا تبقى ثمرة بين المسلكين.

وقد اتضح بانَّ هذا الكلام غير تام حتى لوسلم مبناه، وذلك لظهور الثمرة والفرق في موردين:

المورد الاول ـ في الصورة الثالثة فيما اذا كان في الطرفين اصل ترخيصي من سنخ واحد، فانه بناءً على مسلك الاقتضاء يجري الاصل الترخيصي بلامعارض بينما لايجري بناءً على العلّية لمانعية العلم الاجمالي عن جريانه منفرداً ايضاً والمفروض عدم وجود اصل الزامي شرعي أو عقلي في الطرف الآخر غير منجزية العلم الاجمالي نفسه.

لايقال ـ بناءً على الاقتضاء ايضاً يقع التعارض بين الاصل الترخيصي مع البراءة العقلية في الطرف الآخر بناءً على تمامية مقتضيها في اطراف العلم الاجمالي وسقوطها بالمعارضة.

فانه يقال ـ **أولاً** ـ لو سلمنا جريان القاعدة في نفسها في اطراف العلم الاجمالي فمقتضى حرفيتها على ما تقدم اثبات جواز المخالفة الاحتمالية والاكتفاء بالجامع لاجريانها في كل طرف وسقوطها بالمعارضة.

وثانياً ـ لا يعقل فرض التعارض بين الاصل الشرعي مع الاصل العقلي لكونه تعليقياً، فلوفرض ترخيص الشارع في احد الطرفين حكم العقل لامحالة بلزوم الاجتناب عن الآخر تجنباً عن المخالفة القطعية لايقاع المعارضة والمصادمة مع الاصل الشرعي.

المورد الثاني ـ اذا فرض انَّ احد طرفي العلم الاجمالي ليس فيه اصل الزامي ولا ترخيصي، وذلك فيما اذا فرض انَّ الشك كان في اصل التكليف وكانت الشبهة وجوبية لاتجري فيها اصالة الحلّ ولايجري فيه الاستصحاب النافي ايضاً امّا للقول بعدم جريانه في الشبهات الحكمية أو لتوارد الحالتين وقيل بانَّ مثل حديث الرفع والحجب لايشمل في نفسه اطراف العلم الاجمالي فانه حينئذ يجري الاصل الترخيصي في الطرف الآخر بناءً على مسلك الاقتضاء دون العلّية.

وهكذا يتضح ترتب الثمرة العملية بين المسلكين.

٢ ـ الطولية بين طرفي العلم الاجمالي:

قد يتفق طولية احد طرفي العلم الاجمالي بالنسبة للطرف الثاني، كما اذا افترض انَّ وجوب الحج على المستطيع متوقف على عدم وجوب وفاء الدين فعلم اجمالاً بوجوب الحج أو الوفاء بالدين، وكما اذا نذر الحج مثلاً فيما اذا لم يجب عليه الوفاء بالدين فيعلم اجمالاً بوجوب احدهما.

وقد وقع البحث في منجزية مثل هذا العلم الاجمالي، والمعروف عندهم جريان الاصل الترخيصي عن وجوب الوفاء بالدين المنقح لموضوع وجوب الحج، وقد أورد المحقق العراقي(قده) هذه المسألة نقضاً على مسلك العلّية وحاول التخلص منه[1].

تقريب النقض: انه بناءً على العلّية لايمكن اجراء الاصل حتى في طرف واحد من اطراف العلم الّا بعد انحلال العلم باصل الزامي في طرف آخر أو جعله بدلاً عن الواقع وكلا الامرين غير حاصل في المقام الّا في رتبة متأخرة عن جريان الاصل الترخيصي وهو لايصح على مسلك العلّية.

١ ـ نهاية الافكار، الجزء الثالث، ص٣١٥.

ثم اجاب عليه بما حاصله: انَّ وجوب الحج ـ الطرف الطولي ـ اذا كان مترتباً على عدم وجوب الوفاء بالدين واقعاً أو على عدمه ولوظاهراً فالاصل الترخيصي النافي كما ينفي وجوب الوفاء بالدين وبهذا اللحاظ يكون ترخيصياً كذلك يثبت وجوب الحج وبهذا اللحاظ يكون الزامياً موجباً لانحلال العلم الاجمالي، فالعلم الاجمالي ينحل بلحاظ المدلول الوجودي الالزامي للاصل فيكون الاخذ بمدلوله الترخيصي ممكناً ايضاً. نعم تمتاز الفرضية الثانية في وفاء الاصول غير التنزيلية كاصالة البراءة عن وجوب الوفاء بالدين بذلك ايضاً بخلاف الفرضية الاولى حيث يتوقف احراز موضوع وجوب الحج فيها على جريان اصل تنزيلي كاستصحاب عدم الوجوب.

وامّا اذا كان وجوب الحج مترتباً على مطلق التأمين والمعذورية عن وجوب الوفاء بالدين فهذا يوجب عدم صلاحية العلم الاجمالي للتنجيز، لانَّ العلم الاجمالي لابدَّ وانْ يكون صالحاً لتنجيز كلا طرفيه في عرض واحد، وفي المقام يستحيل ذلك لانه لوتنجز وجوب الوفاء بالدين ارتفع وجوب الحج يقيناً فتكون منجزيته مستحيلة.

ولنا في المقام عدة تعليقات:

الاولى ـ انَّ التمسك أولاً بدلالة دليل الاصل على الأثر الوجودي الالزامي وهو وجوب الحج ثم الأخذ بدلالته على الأثر الترخيصي وهو عدم وجوب الوفاء بالدين انما يتم لوسلمنا انَّ دليل الاصل يتكفل بيان الامرين بنفسه وهذا في مثل اصالة البراءة ممنوع بالاتفاق وفي الاستصحاب على قول، فانَّ دليل البراءة لايتكفل الّا نفي الحكم المشكوك ظاهراً وامّا الأثر الالزامي المترتب على انتفاء الحكم المشكوك ولوظاهراً فيترتب بدليله من باب تحقق موضوعه بجريان الاصل وهذا يعني انَّ الأثر الالزامي انما يكون في طول ثبوت الأثر الترخيصي في احد طرفي العلم الاجمالي اولاً، وهو غير ممكن بناءً على مسلك العلّية فيرد النقض[1].

١ ــ يمكن الاجابة عليه حتى لوسلم هذا المبنى باحد وجهين:

الاول ـ ماتقدم من انَّ التنجيز من احكام عالم الزمان لاالرتب فحتى اذا فرض انَّ جريان الاصل الترخيصي في احد الطرفين متقدم رتبة على جريان الالزام في الطرف الآخر الّا انه حيث انهما في زمان واحد فلايكون الاصل الترخيصي مؤمناً عن احتمال تكليف منجز بالعلم الاجمالي اذ في زمان جريانه لايكون العلم الاجمالي منجزاً.

لايقال ـ يستحيل جعل الترخيص في المقام لانه متوقف على عدم منجزية العلم الاجمالي بناءً على العلّية فلوكان سبباً وموضوعاً لعدم منجزية العلم الاجمالي لزم الدور.

←

الثانية ـ اذا كان وجوب الحج مترتباً على عدم وجوب الوفاء بالدين ولوظاهراً ـ الفرضية الثانية ـ فحينئذ لا تعقل مانعية العلم الاجمالي عن جريان الاصل الترخيصي عن وجوب الوفاء بلاحاجة الى مسألة الانحلال الحكمي بالأثر الالزامي المترتب على الاصل، وذلك لانَّ العلم الاجمالي سوف ينحل انحلالاً حقيقياً بمعنى انَّ ثبوت الترخيص الظاهري عن وجوب الوفاء يقلب العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بوجوب الحج لتحقق موضوعه وجداناً وحقيقة ومانعية العلم الاجمالي متوقفة على وجوده فاذا كان الترخيص في بعض اطرافه رافعاً لوجوده استحال اَنْ يكون مانعاً عن جريانه لانَّ ما يتوقف على عدم شيء يستحيل اَنْ يكون مانعاً عنه.

وانْ شئت قلت: انَّ مانعية العلم الاجمالي عن الترخيص انما كانت لاستلزام الاصل لمحذور عقلي تنجيزي وهو الترخيص في المخالفة وهذا المحذور فرع الحفاظ على العلم الاجمالي فاذا كان الاصل رافعاً له فليس هنالك مخالفة لحكم العقل التنجيزي فلاوجه لعدم جريانه.

الثالثة ـ فيما اذا كان وجوب الحج مترتباً على عدم تنجز الدين لايعقل تحقق العلم الاجمالي بالتكليف لانه يتحقق ولكنه لايكون منجزاً، لانه لوأُريد العلم اجمالاً بوجوب الوفاء بالدين عليه واقعاً أو وجوب الحج فمن الواضح انه يمكن اَنْ لايكون الوجوبان معاً وذلك بـاَنْ يكون الدين منجزاً عليه من دون وجوب واقعي فانَّ التنجيز أعم من الحكم الواقعي كما لايخفى فلاوجوب وفاء ولاوجوب حج. ولوأُريد العلم اجمالاً بتنجز اداء الدين عليه أو وجوب الحج، كان الجواب انه لامعنى للشك في التنجز الّا بدواً والّا فبعد التأمل يستقر عنده التنجيز أو التأمين لامحالة كل حسب

→

فانه يقال ـ ليس جعل الترخيص في بعض اطراف العلم الاجمالي متوقفاً على عدم منجزية العلم الاجمالي في الرتبة السابقة على جريانه، بل متوقف على عدم منجزيته ولوفي طول جريانه بنحو القضية الشرطية الصادقة من اول الامر، فالموقوف عليه الترخيص القضية الشرطية اللولائية والموقوف على الترخيص القضية الفعلية فلادور، كيف وجريان الاصل الترخيصي في بعض الاطراف في موارد انحلال العلم الاجمالي بالاصل الالزامي في الطرف الآخر المسلم عندهم ايضاً ليس في طول جريان الاصل الالزامي بل في عرضه.

الثاني ـ اننا نستكشف من اطلاق دليل الاصل الترخيصي في المقام بضمه الى دليل الاثر الشرعي في الطرف الآخر جعل الشارع الطرف الآخر بدلاً عن الواقع المعلوم بالاجمال تعبداً، لانَّ هذا مدلول التزامي لدليل ترتيب ذلك الأثر الشرعي بعد تحقق موضوعه بالاصل فلايكون من الاصل المثبت.

مبانيه في منجزية العلم أو الاحتمال وعلى كل حال فلايحصل علم اجمالي بالتكليف بل اذا استقر عنده تنجز وجوب الوفاء بالدين علم تفصيلاً بعدم وجوب الحج واذا استقر عنده عدم تنجز وجوب الوفاء علم تفصيلاً بوجوب الحج وفي كلا التقديرين يكون وجوب الوفاء بالدين محتملاً[1].

الرابعة ـ لو افترضنا امكان حصول العلم الاجمالي، فما ذكره من انه لايكون منجزاً لانه لابدَّ وانْ يكون العلم الاجمالي صالحاً لتنجيز كل من الطرفين في عرض واحد لايناسب مسلك العلّية وتعلق العلم بالواقع لاالجامع وانَّ تنجيزه لكل من الطرفين انما هو من باب احتمال انطباق الواقع المنجز عليه فانه على هذا المسلك يكون المنجز ابتداءً هو الواقع لاالموافقة القطعية ليقال انَّ نسبتها الى كل من الطرفين على حد سواء فلوكان الواقع هو وجوب الحج لتنجز بالعلم الاجمالي ومعه يستحيل اَنْ يكون تنجز احد الطرفين لاحتمال انطباق الواقع عليه رافعاً لهذا الحكم المنجز، لانَّ هذا بمثابة اخذ عدم منجزية الحكم في موضوعه وهو محال في نفسه فلابدَّ وَانْ يكون عدم منجزية وجوب الوفاء بالدين المأخوذ في وجوب الحج من سائر النواحي لامن هذه الناحية.

وقد اتضح من مجموع ما تقدم حكم الطولية بين طرفي العلم الاجمالي من جريان الاصل الترخيصي عن الطرف الذي اخذ عدمه في موضوع الآخر ويثبت بذلك وجوب الآخر واقعاً إنْ كان مترتباً على عدم وجوب الاول ولوظاهراً أو على عدم تنجزه، وانْ كان مترتباً على عدم وجوب الآخر واقعاً فاذا كان الاصل الترخيصي تنزيلياً كالاستصحاب جرى ايضاً وكان حاكماً على الاصل الترخيصي في الطرف

١ ــ يمكن تصوير العلم الاجمالي اذا توفر امران:

الاول ـ اَنْ يعلم بانه على تقدير ثبوت التنجيزيكون الحكم الواقعي ثابتاً ايضاً أي انَّ المنجز مصيب للواقع ولوباخبار معصوم بهذه القضية الشرطية.

الثاني ـ اَنْ تكون كبرى المنجزية وحق الطاعة واقعية على حد الاحكام الواقعية الاخرى بحيث تكون ثابتة حتى في حق من لاعلم له بها كمن يرى قبح العقاب بلابيان والاّ لزم اخذ العلم في موضوع المعلوم وهو محال ـ وهذا هو مختار سيدنا الشهيد(قده) على ماتقدم في بحث قاعدة قبح العقاب بلابيان ـ فانه حينئذ يعقل حصول العلم الاجمالي بوجوب الوفاء بالدين أو وجوب الحج لمن يشك في حق الطاعة أو قبح العقاب بلابيان كبروياً اذ سوف يعلم بوجوب الوفاء عليه أو وجوب الحج، اذ لوكانت كبرى حق الطاعة للمولى في موارد الجهل بالوجوب ثابتة في نفس الامر والواقع فوجوب الوفاء ثابت ـ بحكم الامر الاول ـ وإنْ لم يكن حق الطاعة ثابتاً كبروياً ولم يكن منجز آخر كان وجوب الحج ثابتاً عليه وحيث انَّ حق الطاعة امر يعقل ثبوته واقعاً حتى عند القطع بعدمه فيعقل لامحالة تشكل مثل هذا العلم الاجمالي لمن يشك في كبرى حق الطاعة في الشبهات البدوية.

الآخر لكونه سببياً وذاك مسببي فيثبت وجوب الآخر ظاهراً، وإنْ لم يكن الاصل تنزيلياً كالبراءة عن وجوب الوفاء بالدين وقع التعارض بينه وبين الاصل الترخيصي في الطرف الآخر لامحالة وكان العلم الاجمالي منجزاً.

٣ ـ الشبهة غير المحصورة:

المشهور بين الاصوليين سقوط العلم الاجمالي عن تنجيز الموافقة القطعية اذا كثرت اطرافه بدرجة كبيرة وسميت بالشبهة غير المحصورة، وهناك من ذهب الى عدم حرمة المخالفة القطعية فيها ايضاً.

ويجب أنْ يعلم بانَّ المنظور في المقام عامل الكثرة فقط وما قد ينجم عنها من تأثير في اسقاط العلم الاجمالي عن المنجزية دون أنْ نضيف في الحساب نكتة اخرى قد تقارن افتراض كثرة الاطراف كخروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء أو الاضطرار الى بعض الاطراف أو العسر والحرج أو غير ذلك.

كما انه لابدَّ من ملاحظة ملاك السقوط عن المنجزية ليحدد على ضوئه المقدار اللازم من كثرة الاطراف لتكون الشبهة غير محصورة والّا فليس هذا العنوان مورداً لحكم شرعي ليبحث عن تحديد معناه.

وهناك منهجان لتقريب سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية في الشبهة غير المحصورة، احدهما دعوى سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية بلحاظ ادلة الاصول الترخيصية والثاني دعوى سقوطه في نفسه وبقطع النظر عن ادلة الاصول، فهنا تقريبان:

التقريب الاول ـ دعوى سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية بلحاظ ادلة الاصول الترخيصية، وذلك باعتبار انه لامحذور في جريانها في الشبهة غير المحصورة لانَّ الركن الرابع من اركان تنجيز العلم الاجمالي المتقدمة مختل اذ لايؤدي جريانها الى الترخيص في المخالفة القطعية عملياً لاننا نفترض كثرة الاطراف بدرجة لا تتيح للمكلف اقتحامها جميعاً فتجري الاصول المرخصة بدون محذور.

وقد ناقش في ذلك السيد الاستاذ حلاً ونقضاً، امّا الحل فلانَّ المحذور عنده انما هو في الترخيص القطعي في المخالفة وهو حاصل في المقام ولولم يلزم الترخيص في المخالفة

القطعية لعدم القدرة عليها.

وامّا النقض، فبما اذا تعذرت المخالفة القطعية في شبهة محصورة كما اذا لم يكن يمكن للمكلف اَنْ يقتحم الطرفين معاً كما اذا علم بحرمة المكث في احد مكانين فانه لايلزم من جريان الاصل فيهما الترخيص في المخالفة القطعية مع انه لايقال بجواز الاقتحام في شيء منهما.

والصحيح: انَّ عدم تيسر المخالفة القطعية اذا أُريد جعله بنفسه ملاكاً لجريان الاصول الترخيصية اتجه النقض المذكور لانَّ هذا الملاك موجود في مورد النقض، ولكن التحقيق انَّ عدم تيسر المخالفة الناشئ من كثرة الاطراف بالخصوص هو ملاك جريان الاصول لانَّ محذور الترخيص في المخالفة كان محذوراً عقلائياً عندنا كنا نقيد على اساسه اطلاق ادلة الاصول وهو محذور المناقضة مع الغرض اللزومي المعلوم والمهتم به عقلائياً في موارد التردد الجزئي ومن الواضح انَّ هذاالغرض اللزومي اذا كان مردداً بين اطراف بالغة هذه الدرجة من الكثرة لايرى العقلاء محذوراً في تقديم الاغراض الترخيصية عليه لانَّ التحفظ على مثل ذلك الغرض يستدعي رفع اليد عن اغراض ترخيصية كثيرة ومعه لايبقى مانع عن شمول دليل الاصل للاطراف، وهذا هو البيان الفني للركن الرابع[1].

وممّا يؤيد عدم وجود ارتكاز المناقضة اذا كانت الاطراف كثيرة ما عن أبي الجارود (قال سألت أبا جعفر(ع) عن الجبن فقلت اخبرني من رأى انه يجعل فيه الميتة؟ فقال: أمِن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الارضين؟[2]. وليس المراد ما ذكره الشيخ الاعظم(قده) من الاستنكار عن تحريم سائر الاشياء لمجرد العلم بحرمة مورد واحد فانَّ هذا مضافاً الى كونه خلاف ظاهر صدر الحديث في انَّ السائل

١ ــ الّا أن عدم ارتكاز التناقض الظاهر أنه ليس لمجرد كثرة الاطراف فقط بل مع درجة من تعسُّر الاقتحام لكل الاطراف بحيث لايرىٰ ان الترخيص يؤدي الى تفويت فعلي متوقع فلوفرض مثلاً العلم اجمالاً للمجتهد بأن احد فتاواه غير مطابق للواقع لم يجز له الافتاء بشيء من المسائل الواقعة طرفاً لهذه الشبهة رغم كثرتها لان الافتاء بها جميعاً أمر ميسور وقد يكون دفعياً في بعض الاحيان فمثل هذا العلم الاجمالي بالنسبة الى حرمة الافتاء شبهة محصورة وان كان بالنسبة الى العمل في المسائل شبهة غير محصورة، فالحاصل: لابد من تشخيص ملاك عدم ارتكاز المناقضة وهل انه في مجرد كثرة الاطراف أو لابد ان تكون الكثرة بنحو تستبعد المخالفة القطعية والمسألة بحاجة الى مزيد تأمل والله العالم.

٢ـ وسائل الشيعة، ج١٧، ص٩١.

يرى محذور الميتة في الجبن المشبه خلاف ظاهر ذيله الذي ورد بقوله: «والله انّي لاعترض السوق فاشتري بها اللحم والسمن والجبن والله ماأظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان».

واما الاشكال الحلّي فسوف يأتي البحث عنه في بحوث قادمة بناءً على القول بقبح الترخيص في المخالفة القطعية.

التقريب الثاني ـ دعوى سقوط العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصوره عن المنجزية على اساس انَّ كل طرف يراد اقتحامه يوجد اطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال فيه اذ كلما ازدادت اطراف العلم تضاءلت القيمة الاحتمالية للانطباق في كل طرف حتى تصل الى درجة يطمئن بخلافها لانَّ رقم اليقين ينقسم لامحالة على عدد الاطراف، والاطمئنان حجة ومؤمن عقلائي لم يردع عنه الشارع، وبهذا يندفع ما ذكر في المقام من انَّ العقلاء انما يعملون بهذه الظنون في اغراضهم الدنيوية لا ماأذا كان المحتمل بدرجة كبيرة من الاهمية كالعقاب الاخروي اذ ليس المقصود انَّ القيمة الاحتمالية للعقاب في اقتحام كل طرف ضئيلة بل المقصود انَّ احتمال التكليف في كل طرف قيمته الاحتمالية ضعيفة بدرجة يكون على خلافها الاطمئنان وهذا الاطمئنان حجة فيقطع بعدم العقاب.

وقد نوقش في هذا التقريب تارة صغروياً بالمنع عن حصول الاطمئنان، واخرى كبروياً بالمنع عن حجيته.

وامّا من حيث الصغرى، فقد حاول المحقق العراقي (قده) اَنْ يبرهن على عدم وجود اطمئنان فعلي بهذا النحو بانَّ الاطراف كلها متساوية في استحقاقها لهذا الاطمئنان الفعلي بعدم الانطباق فلووجدت اطمئنانات فعلية في كل الاطراف كان ذلك مناقضاً مع العلم الاجمالي بوجود النجس مثلاً في بعضها لانَّ السالبة الكلية مناقضة للموجبة الجزئية، ولووجد الاطمئنان في بعض الاطراف دون بعض كان ترجيحاً بلامرجح.

والجواب: انَّ الاطمئنانات المذكورة تتشكل بنحو لا تؤدي الى الاطمئنان بالسالبة الكلية لتكون مناقضة مع الموجبة الجزئية المعلومة بالاجمال.

وقد تقول: كيف لا تؤدي الى ذلك مع انَّ الاطمئنان بوجود (الف) والاطمئنان

بوجود (باء) يؤديان الى الاطمئنان بمجموع (الالف والباء)، لانَّ كل مجموعة من الاحرازات تؤدي لامحالة الى احراز مجموعة المتعلقات ووجودها جميعاً بنفس تلك الدرجة من الاحراز.

والجواب: اولاً - بالنقض بالشك في الاطراف ايضاً، اذ من الواضح وجود احتمالات لعدم انطباق المعلوم بالاجمال بعدد اطراف العلم الاجمالي وهذه الاحتمالات والشكوك فعلية بالوجدان ولكنها مع هذا لا تؤدي بمجموعها الى احتمال مجموع محتملاتها بنفس الدرجة فاذا صحّ اَنْ يكون كل من (الف) و(باء) محتملاً بالفعل ومع هذا لايحتمل بنفس الدرجة مجموع (الالف والباء) فيصح اَنْ يكون كل منهما مطمئناً به ولايكون المجموع مطمئناً به.

وثانياً - بالحلّ، وهو انَّ القاعدة المذكورة انَّما تصدق فيما اذا كان كل من الاحرازات يستبطن اضافة الى احراز متعلقه فعلاً احراز وجوده على تقدير وجود متعلق الاحراز الآخر على نهج القضية الشرطية أي احرازاً لمطلق وجوده فمن يطمئن بانَّ (الف) موجود حتى على تقدير وجود (باء) ايضاً وانَّ (باء) موجود حتى على تقدير وجود (الف) فهو يطمئن بوجود المجموع، وفي المقام الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم الاجمالي على أي طرف وإنْ كان موجوداً فعلاً ولكنه لايستبطن الاطمئنان بعدم الانطباق عليه حتى على تقدير عدم الانطباق على الطرف الآخر، والسبب في ذلك انَّ هذا الاطمئنان انما نشأ من حساب الاحتمالات واجماع احتمالات الانطباق في الاطراف الأخرى على نفي الانطباق في هذا الطرف فتلك الاحتمالات هي الاساس في تكون الاطمئنان ومعه لامبرر للاطمئنان بعدم الانطباق على طرف عند افتراض عدم الانطباق على الطرف الآخر، لانَّ هذا الافتراض يعني بطلان بعض الاحتمالات التي هي الاساس في تكون الاطمئنان بعدم الانطباق فلايكون مجموع الاحرازات الاطمئنانية مساوقاً مع احراز مجموع متعلقاتها حتى تتشكل السالبة الكلية.

وامَّا المناقشة من حيث الكبرى، فتتجه - بعد التسليم بوجود الاطمئنان المذكور - الى انَّ هذا الاطمئنان بعدم الانطباق لما كان موجوداً في كل طرف فالاطمئنانات تكون متعارضة في الحجية والمعذرية للعلم بانَّ بعضها كاذب، والتعارض يؤدي الى

سقوطها عن الحجية لانَّ حجيتها جميعاً غير معقول، وحجية بعضها دون بعض ترجيح بلامرجح.

والجواب: حجية بعضها بدلاً فانَّ مقتضى البناء العقلائي في المقام ذلك. هذا بنحو الاجمال[1] وتفصيل ذلك:

انَّ العلم الاجمالي بكذب بعض الادلة انَّما يؤدي الى تعارضها وسقوطها عن الحجية لأحد سببين:

الاول ـ اَنْ يحصل بسبب ذلك التكاذب بين الادلة فتدلّ كل واحدة منها بالالتزام على كذب الباقي ولايمكن التعبد بحجية المتكاذبين.

الثاني ـ اَنْ تؤدي حجيتها ـ ولولم تكن متكاذبة ـ الى الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال.

وكلا الأمرين غير متوفر في المقام.

امّا الاول فلانَّ كل اطمئنان لايوجد مايكذبه بالدلالة الالتزامية، لاننا اذا اخذنا أي اطمئنان آخر معه لم نجد من المستحيل صدقهما معاً فلماذا يتكاذبان واذا اخذنا مجموع الاطمئنانات الاخرى لم نجد تكاذباً ايضاً لانَّ هذه المجموعة لا تؤدي الى الاطمئنان بمجموع متعلقاتها أي الاطمئنان بعدم الانطباق على سائر الاطراف المساوق للاطمئنان بالانطباق على غيرها لما برهنا عليه من انَّ كل اطمئنانين لايتضمنان الاطمئنان بالقضية الشرطية لايؤدي اجتماعهما الى الاطمئنان بالمجموع والاطمئنانات الناشئة من حساب الاحتمال هنا من هذا القبيل كما عرفت فلايثبت بمجموعها طهارة مجموع الباقي المستلزمة لنجاسة هذا الفرد.

وامّا الثاني، فلانه: اولاً: قد عرفت عدم ارتكاز المناقضة عقلائياً بين الترخيص في المخالفة القطعية والتكليف المعلوم بالاجمال اذا كانت الاطراف كثيرة فحال كل واحد من هذه الاطمئنانات حال الاصل الترخيصي.

وثانياً ـ لا يلزم محذور الترخيص في المخالفة القطعية لانَّ بناء العقلاء على حجية

١ ــ قد تقدم في بحث حجية الخبر المتواتر من الجزء السابق الاتكال في حجية الاطمئنان الحاصل من مجرد المضعف الكمي فراجع.

الاطمئنان ليس معناه الاّ انَّ مايقابله من الكسر الضئيل ليس منجزاً ففيما نحن فيه يكون احتمال النجاسة مثلاً الذي يقابله الاطمئنان ليس بمنجز فالمكلف يجوز اقتحام المخالفة بهذا المقدار وهذا انما يكون فيما اذا اراد اقتحام طرف واحد لا مااذا اراد اقتحام اطراف عديدة فانه بذلك يواجه احتمالاً للنجاسة اكبر قيمة أي لايقابله اطمئنان بحكم حساب الاحتمالات وكيفية نشوء هذا الاطمئنان كما عرفت.

وهكذا يتضح انَّ دليل حجية هذه الاطمئنانات لايقتضي في نفسه اكثر من الحجية البدلية لها لاالحجية التعيينية الشمولية ليلزم الترخيص في المخالفة القطعية.

لايقال ـ لو فرض انَّ علمنا الاجمالي كان مقروناً بالشك البدوي بنحو لم يحصل الاطمئنان بالطهارة في كل فرد كما لوكنا نحتمل نجاسة الجميع ايضاً احتمالاً منافياً للاطمئنان وفرض عدم تعين واقعي للمعلوم بالاجمال كما اذا كان العلم الاجمالي وليد الاحتمالات الثابتة في الاطراف فلايجدي هذا التقريب لا ثبات جواز الاقتحام اذ لااطمئنان في كل طرف بالطهارة ليتخذ منه مؤمناً عن المعلوم الاجمالي.

فانه يقال ـ العلم الاجمالي انما ينجز التكليف المعلوم بالاجمال فقط لااكثر فالنجاسات الاخرى المحتملة في كل طرف في نفسها مؤمن عنها من اول الامر والنجاسة أو الحرمة الواحدة المعلومة بالاجمال بهذا العنوان الاجمالي انطباقه في كل طرف على خلافها اطمئنان مؤمن.

وهكذا يتضح انَّ هناك منهجين لا ثبات سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية اذا كانت اطرافه غير محصورة احدهما سقوطه بلحاظ ادلة الاصول الترخيصية والآخر سقوطه بلحاظ حصول الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال في كل طرف ويمتاز المنهج الثاني على الاول بانه يتم حتى في الشبهة التي لايوجد في موردها اصل ترخيصي كما اذا كان من الشك في المكلف به أو كان دليل الاصل قاصراً عنه لانَّ التأمين مستند فيه الى الاطمئنان لاالاصل[1].

ثم انه قد استدل في كلمات المحققين على عدم منجزية العلم الاجمالي في الشبهة غير

١ ــ كما يمتاز المنهج الاول بانه يتم في اكثر من طرف واحد من اطراف الشبهة غير المحصورة بينما لايتم فيه المنهج الثاني اذ لااطمئنان على خلاف احتمال انطباق المعلوم الاجمالي فيه، وكذلك فيما اذا كان احتمال انطباق المعلوم الاجمالي في بعض الاطراف في نفسه كبيراً.

المحصورة بوجوه اخرى لامأخذ لها.

منها ـ ماافاده المحقق النائيني (قده) من عدم القدرة على المخالفة القطعية في موارد الشبهة غير المحصورة لعدم امكان اقتحام تمام الاطراف.

وفيه ـ ما تقدم من انَّ مجرد عدم القدرة على المخالفة القطعية اتفاقاً لايكفي لجريان الاصل بنحو ينتج الترخيص في المخالفة القطعية القبيحة بحسب مبنى المحقق النائيني(قده) فانَّ الفعل القبيح لايخرج عن كونه قبيحاً لمجرد عدم القدرة على تحقيقه.

ومنها ـ الاجماع والتسالم على عدم وجوب الاجتناب عن تمام اطراف الشبهة غير المحصورة.

وفيه ـ انَّ اصل هذاالتسالم وإنْ كان ممايطمئن به الاّأنّه من المحتمل قوياًأنْ يكون المستند في ذلك احد الوجهين المذكورين خصوصاً وانَّ بعضهم كالشيخ الانصاري وصاحب الحدائق تعرضوا للشبهة غير المحصورة واستندوا فيها الى ادلة الاصول الترخيصية. نعم هذا التسالم يكون نعم الدليل على نفي محذور التناقض الارتكازي العقلائي في موارد الشبهة غير المحصورة والذي كان هو المانع عندنا عن التمسك باطلاق ادلة الاصول الترخيصية لانَّ هؤلاء المجمعين هم من اهل العرف والعقلاء.

ومنها ـ التمسك بقاعدة نفي العسر أو الحرج بناءً على ما هو الصحيح من امكان نفي الحكم الذي ينشأ منه الحرج أو العسر لامباشرة بل من جهة الاشتباه والاحتياط بها ايضاً.

وفيه ـ انَّ هذا المحذور ليس ملازماً مع كثرة الاطراف فقد لايلزم من الاحتياط عن جميع اطراف علم اجمالي في شبهة غير محصورة أي حرج كما لوعلم بنجاسة احد اواني بلدة لاحرج عليه في عدم السفر اليها وعدم مساورة شيء من أوانيها.

وهذا الجواب يأتي على استدلال الميرزا (قده) ايضاً فانه ربما لا تكون كثرة الاطراف بدرجة بحيث لايتمكن المكلف من المخالفة القطعية ـ وإنْ كان الامر كذلك غالباً ـ كما لوعلم اجمالاً بنجاسة احد أوان يمكنه آنْ يساورها جميعاً ولوبالتدريج وخلال مدة زمنية وهذا بخلاف الوجهين اللذين استندنا اليهما في اثبات عدم منجزية العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة.

وفي ختام البحث عن الشبهة غير المحصورة تجدر الاشارة الى عدة امور:

الاول ـ في جواز المخالفة القطعية في الشبهة غير المحصورة وعدمه.

والصحيح: انَّ هذا يختلف باختلاف مبنى عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة فانْ كان المبنى مثل الاجماع فهو دليل لبّي لابدَّ من الاقتصار فيه على المتيقن وهو المخالفة الاحتمالية لاالقطعية، وانْ كان المدرك قاعدة نفي الحرج فالحرج ينتفي بما دون المخالفة القطعية وعلى كلا هذين الفرضين يكون المقام من الترخيص في ارتكاب بعض الاطراف لابعينه فيُبنى جواز المخالفة القطعية فيه على جوازها في موارد الترخيص شرعاً في اقتحام بعض الاطراف لابعينه. وانْ كان المأخذ ما ذهب اليه الميرزا(قده) من عدم القدرة على المخالفة القطعية فلاموضوع لهذا الفرع، وانْ كان المأخذ المنهج الاول الذي ذهبنا اليه من عدم ارتكاز المناقضة بين المعلوم الاجمالي والترخيص في الاطراف جازت المخالفة القطعية لعدم المحذور في ذلك، وانْ كان المدرك المنهج الثاني وهو الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم الاجمالي في كل طرف لولوحظ وحده فهذا انما يجوز الارتكاب بمقدار يطمئن معه بعدم المخالفة لااكثر[1].

الثاني ـ في العلم الاجمالي بالوجوب بنحو الشبهة غير المحصورة، وانه هل يكون كالشبهة التحريمية أم لا؟

ولاينبغي الاشكال في انه بناءً على المدرك الذي استند اليه الميرزا (قده) في عدم منجزية العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة من عدم القدرة على المخالفة القطعية من الواضح انَّ هذا المأخذ لايرد في الشبهة الوجوبية غير المحصورة لانه يمكن فيها عادة المخالفة القطعية بترك كل الاطراف الميسور للمكلف، نعم كثرة الاطراف هنا قد تستلزم عدم القدرة على الموافقة القطعية فيكون من موارد الاضطرار الى ترك بعض الاطراف لابعينه كما انه اذا كان المدرك الاجماع أو ادلة نفي الحرج صار من موارد الترخيص في ترك بعض الاطراف لابعينه.

١ ــ ولكن بعد ارتكاب بعض الاطراف استناداً الى حجية الاطمئنان قد يزول العلم الاجمالي في باقي الاطراف فيجوز ارتكابها لكونها شبهة بدوية ولايقاس بموارد خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء أو تلفه التي يبقى فيها العلم الاجمالي منجزاً بلحاظ الباقي لانَّ العلم الاجمالي في المقيس عليه باق على حاله ولوبلحاظ الفرد الطويل في الطرف الباقي والفرد القصير في الطرف الخارج عن محل الابتلاء قبل خروجه وهذا علم اجمالي منجز وموجود من اول الامر بخلاف المقام فانَّ هذا العلم الاجمالي احد طرفيه وهو ماارتكبه لميكن منجزاً عليه من اول الامر لوجود الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم الاجمالي على الفرد القصير بحسب الفرض.

وامّا على المدرك الذي استندنا نحن اليه من عدم ارتكاز المناقضة أو الاطمئنان بعدم الانطباق فيجوز ترك كل الاطراف اذ لافرق في ذلك بين كون الشبهة وجوبية أو تحريمية[1].

الثالث ـ انَّ المعلوم بالاجمال اذا كان كثيراً في كثير أي علم بتكاليف كثيرة ضمن شبهات واطراف غير محصورة بنحو كانت نسبة المعلوم بالاجمال الى الاطراف نسبة التكليف الواحد المعلوم بالاجمال في الشبهة المحصورة، كما اذا علم بنجاسة خمسين اناء من مئة اناء، فهل يسقط العلم الاجمالي عن التنجيز في ذلك ايضاً ام لا؟

الصحيح انْ يقال: بانَّ المنهجين اللذين اثبتنا بهما عدم المنجزية لايجريان هنا اذ ارتكاز المناقضة مربوط بنسبة الاغراض الالزامية المعلومة الى الشبهات فمع تكثرها يرى العرف والعقلاء المناقضة لامحالة، كما انه لااطمئنان بعدم التكليف في كل طرف بل قيمة احتمال التكليف في كل طرف هو النصف في المثال المذكور كما هو واضح.

وامّا بناءً على انَّ المدرك عدم القدرة على المخالفة فاذا فرض في المثال القدرة على المخالفة القطعية ولوبلحاظ بعض تلك التكاليف الكثيرة المعلومة بالاجمال ـ كما اذا امكنه ارتكاب واحد وخمسين في المثال ـ وجب الاحتياط والّا فلا، كما انَّ الاجماع لايعلم ثبوته في المقام إنْ لم يعلم العدم، ومسألة العسر والحرج في الاحتياط التام لوفرض وجوده فهو لايجوّز اكثر من الاقتحام بمقدار ينتفي به الحرج لااكثر.

الرابع ـ اذا شك في انَّ كثرة الاطراف هل بلغت حداً تجعل الشبهة غير محصورة أم لا، فبناءً على انَّ المدرك لجواز الاقتحام حصول الاطمئنان بعدم الانطباق في كل طرف لايجوز الاقتحام، لانه لااطمئنان مع هذا الشك بحسب الفرض، وإنْ كان المدرك عدم ارتكاز المناقضة فإنْ كان الشك في انَّ العرف هل يرىٰ المناقضة بهذا المقدار من الكثرة أم لا كان من اجمال المقيد المتصل لدليل الاصل المؤمن وتردده بين

١ ــ ولكن يبقى فرق بين المنهجين، فانه بناءً علىٰ منهج عدم المناقضة وجريان ادلة الاصول الترخيصية يجوز ترك الاطراف جميعاً أي المخالفة القطعية، بينما على منهج الاطمئنان لايجوز ذلك لانَّ حجية الاطمئنانات في كل طرف بدلية لاشمولية، فكل طرف بعينه وان كان يطمئن بعدم وجوبه بالخصوص فيجوز تركه من هذه الناحية ولكن ترك الجميع فيه قطع بترك الواجب فيكون معاقباً عليه بهذاالاعتبارفيجب الاحتياط الى حديطمئن معه بانَّ الباقي ليس بواجب وبهذاتختلف عن الشبهةالتحريمية غيرالمحصورة فتأمل.

الاقل والاكثر فلايجوز التمسك به فيجب الاحتياط، وانْ كان العرف شاكاً في ذلك كان معناه عدم ارتكاز المناقضة عندهم في هذه المرتبة من الكثرة فالاطلاق منعقد لانَّ المانع عنه ارتكاز المناقضة والقطع بها عند العرف فمع افتراض شكهم لاارتكاز جزماً[1].

وانْ كان المدرك ما افاده الميرزا (قده) من عدم القدرة على المخالفة القطعية فقد ذكر المحقق العراقي (قده) انه على هذا المبنى يدخل المقام في موارد الشك في القدرة ويجب فيه الاحتياط.

وفيه: انه خلط بين الشك في القدرة على امتثال التكليف واقعاً والشك في القدرة على المخالفة والعصيان القطعي المانع عن جريان الاصول الترخيصية، وما هو موضوع لحكم العقل بالاحتياط انما هو الاول وهو غير موجود في المقام وانما المشكوك القدرة على المخالفة القطعية[2].

والتحقيق انْ يقال: بانَّ الشك في ذلك يستلزم الشك في المعارضة بين الاصول الترخيصية في الاطراف من جهة ادائها الى الترخيص في المخالفة القطعية وعدمه، ومع الشك في المعارضة قد يقال بانَّ اطلاق دليل الاصل الترخيصي في كل طرف حجة مالم يقطع بالمعارضة سواءً افترضنا محذور قبح الترخيص في المخالفة بمثابة المقيد المتصل بالخطاب الموجب للاجمال أم المنفصل لانَّ احتمال المعارض ليس كاحتمال المقيد مانعاً عن انعقاد الاطلاق اذ الاطلاق يتوقف على عدم وجود مايصلح للقرينية والبيانية لاالاعم منه ومن المعارض.

ولكن الصحيح: انَّ المقام من موارد الشبهة المصداقية للمقيد لانَّ دليل الاصل الترخيصي مقيد لبّاً - بالمتصل أو المنفصل - بعدم استلزام المخالفة القطعية لقبحها عقلاً أو عقلائياً وهذا هو المراد بالمعارضة بين الاصول في الاطراف لاالتكاذب والتعارض ليقال بانَّ الدليل حجة حتى يعلم بمعارضه والشك في المقام في تحقق مصداق المقيد

١ ــ يمكن افتراض شك العرف في الارتكاز اذا كان من الامور التشكيكية على ماسوف يأتي في بحث الشك في الخروج عن محل الابتلاء فيكون احتماله موجباً للاجمال لامحالة لانه مقيد متصل كما أنه لابدَّ من فرض امكان الشبهة الموضوعية لهذا المقيد الارتكازي المتصل، نعم لوفرض اخذ القطع بالمناقضة في موضوع الارتكاز صغرىً وكبرىً تمّ ماذكر ولايبعد ذلك على ماسوف يأتي في بحث الخروج عن محل الابتلاء.

٢ ــ مضافاً الى أن جريان البراءة في كل طرف ليس من أجل التأمين عن التكليف فيه من ناحية احتمال عدم القدرة ليقال بعدم جريان الاصل فيه بل من ناحية الشك في اصل التكليف فيه.

بحسب الحقيقة فلايجوز التمسك بعموم الدليل فيه الّا بناءً على جوازه في المخصص اللبي مطلقاً أو اذا كان منفصلاً.

نعم يمكن للمحقق النائيني (قده) انْ يقول بانَّ المقيد اللبي لايخرج من دليل الاصل الّا فرض القطع بلزوم المخالفة القطعية، وذلك باحد تقريبين:

الاول ـ ما قد يستفاد من ظاهر قوله بانَّ المخالفة القطعية غير مقدورة فهي غير قبيحة انه مع الشك في القدرة ليست المخالفة القطعية حتى اذا صدرت واقعاً قبيحة لانَّ الحسن والقبح العقليين مختصان بفرض الوصول والعلم فمع الشك لاقبح جزماً.

الثاني ـ انَّ المحذور انَّما هو لزوم الترخيص في المخالفة القطعية، وهذا المحذور لايتحقق مع الشك في القدرة على المخالفة لانَّ المكلف لايرتكبها دفعة بل بارتكاب الاطراف تدريجاً وهو بذلك سوف يقطع امّا بعدم قدرته على المخالفة فلامحذور أو بقدرته عليها فتسقط الاصول حينذاك في تمام الاطراف، والحاصل لايلزم من جريان الاصول الترخيصية في الاطراف مقيداً بفرض الشك وعدم العلم بامكان المخالفة القطعية الترخيص في المخالفة القطعية اذ لا تتحقق المخالفة القطعية الّا بعد زوال الشك في امكانها ولايعارض اجراء الاصل في كل طرف بقيد الشك في المخالفة مع الاصل في الطرف الآخر عند عدم الشك والقطع بامكانها لانَّ الاصول في فرض القطع بامكان المخالفة في نفسها متعارضة وساقطة[1].

١ ــ لايقال ـ انَّ الاصل في كل طرف في فرض القطع بامكان المخالفة معارض مع الاصل في الطرف الآخر في فرض القطع والشك معاً فحال هذا حال دليل يعارض دليلين فيسقط الجميع.

فانه يقال: انَّ في كل طرف يوجد اصلان أي اطلاقان لدليل الاصل بحسب الحقيقة اطلاقه له بلحاظ حال القطع بامكان المخالفة واطلاقه له بلحاظ حال الشك، والاصول في الاطراف بقيد الشك يمكن اجتماعها معاً من دون محذور بخلاف الاصول فيها بقيد القطع بامكان المخالفة وهذا يعني انَّ الاصل في كل طرف في فرض القطع وإنْ كان يعارض اصلين في الطرف الآخر احدهما الاصل في فرض القطع والآخر الاصل في فرض الشك الّا انه لايمكن ترجيحه عليها لمحذور يخص مجموعة الاصول في الاطراف في فرض القطع بامكان المخالفة اذ ترجيح أي منها على معارضيه في الطرف الآخر ليس باولى من ترجيحه في الطرف الآخر على معارضيه في هذا الطرف حيث لايمكن الحفاظ عليها في الطرفين بخلاف الاصل في فرض الشك فانه يمكن الحفاظ عليه في الطرفين، وهذا يعني وجود محذور يخص الاصول في فرض القطع فلايمكن انْ تعارض مع الاصل في فرض الشك.

ثم انه يمكن المناقشةفي هذا الوجه بأن حصول العلم بامكان المخالفة القطعية انما يكون بعد ارتكاب بعض اطراف الشبهة وارتفاع موضوع التكليف المعلوم بالاجمال علىٰ تقدير ثبوتها فيها، فأن اريد بسقوط الاصول المؤمنة في الباقي علىٰ تقدير حصول العلم بأمكان المخالفة القطعية سقوطها بالعلم الاجمالي بثبوت التكليف في الباقي فلاعلم كذلك وان اريد سقوطها بالعلم الاجمالي الاول. فالمفروض خروج بعض اطرافه ولايقاس المقام بموارد خروج بعض الاطراف بعد حصول العلم والتي يبقىٰ فيها تنجيز ←

٤ ـ انحلال العلم الاجمالي بالعلم الوجداني:

اذا فرض العلم التفصيلي بالتكليف في بعض اطراف العلم الاجمالي، أو فرض حصول علم اجمالي بمقدار المعلوم بالاجمال في دائرة اصغر من الاطراف فهل ينحل العلم الاجمالي حقيقة أو حكماً على الاقل أم لا؟

والبحث أولاً ـ في انحلاله الحقيقي بمعنى زواله وجداناً، وثانياً في انحلاله الحكمي بمعنى جريان الاصل المؤمن في اطرافه الاخرى، فالبحث في مقامين:

المقام الاول ـ في كبرى الانحلال الحقيقي، ولااشكال في انَّ العلم الاجمالي متقوم بركنين اساسيين ـ على ما تقدم شرحهما ـ وهما العلم بوجود الجامع وعدم سرايته الى الفرد أي بقائه على الجامع بحده الجامعي، وعلى هذا الاساس لابدَّ وانْ يقال بانَّ هناك صورتين خارجتين عن هذا البحث بلا كلام:

احداهما ـ ما اذا كان العلم بالفرد معيناً لنفس المعلوم الاجمالي أي علم بانطباق المعلوم بالاجمال على بعض الاطراف، كما اذا علم بوجود قطرة دم في احد الانائين ثم علمنا بها في احدهما المعيّن فانه حينئذ لااشكال عند احد في الانحلال وزوال العلم الاجمالي لتشخّص متعلقه.

الثانية ـ ان لايكون العلم بالفرد ناظراً الى تعيين المعلوم الاجمالي ويكون للمعلوم الاجمالي علامة وخصوصية مأخوذة فيه غير محرزة التواجد في الفرد، كما اذا علم بسقوط قطرة دم في احد الانائين ثم علم بسقوط قطرة من الدم في احدهما المعيّن على كل حال ـ سواءٌ علم بانها قطرة اخرى أو احتمل ذلك ـ فانه في هذه الصورة لااشكال في عدم انحلال العلم الاجمالي لانَّ معلومه المتميز لايزال غير معلوم الانطباق على احد الطرفين بخصوصه بل نسبته اليهما على حد واحد فيستحيل انْ يكون منحلاً.

لايقال ـ انَّ العلم الاجمالي بسبب التكليف ـ النجاسة ـ وانْ لم يكن منحلاً لاخذ خصوصية فيه لايحرز انطباقها على الفرد، الّا انه بلحاظ ما هو التكليف وموضوع

→

العلم الاجمالي للفرد الباقي في تمام عمود الزمان، لان العلم الاجمالي في المقام لم يكن منجزاً من اول الامر لعدم العلم بأمكان المخالفة القطعية من اول الامر بحسب الفرض.

التنجيز وهو العلم بالنجاسة يكون العلم الاجمالي منحلاً، اذ لايعلم بوجود تكليفين بل تكليف واحد وهو منطبق في الفرد جزماً فالتردد والاجمال في خصوصية لادخل لها في التنجيز.

فانه يقال ـ انَّ عدم الانحلال بلحاظ السبب يستوجب عدم الانحلال بلحاظ التكليف ايضاً، لانه يحصل في التكليف المعلوم بالاجمال خصوصية وعلامة ولوعنوان نشوءها عن ذلك السبب الخاص وهذا حد وخصوصية في المعلوم الاجمالي، وتكون نسبتها الى الطرفين على حد واحد فيستحيل الانحلال بلحاظ ما هو موضوع الأثر والتنجيز ايضاً.

وانْ شئت قلت: انَّ تلك الحصّة المتولدة من ذلك السبب ـ بنحو الحصة التوأم المعقولة في باب الوجودات التصديقية وإنْ لم تكن معقولة في باب المفاهيم ـ معلومة اجمالاً ونسبتها الى الطرفين على حد واحد وهي موضوع للأثر والتنجيز.

فالبحث والكلام في صورة ثالثة وهي ما اذا لم يكن العلم بالفرد ناظراً الى تعيين المعلوم الاجمالي ولم يكن للمعلوم الاجمالي علامة فارقة وخصوصية مأخوذة فيه غير محرزة الانطباق على الفرد، كما اذا علم بموت زيد أو عمرو بلاخصوصية ثم علم بموت زيد بالخصوص، أو علم بنجاسة احد الإنائين ثم علم بنجاسة الإناء الاحمر تفصيلاً، وهذا انما يعقل عادة فيما اذا كان سبب العلم الاجمالي ـ سواءً كان برهاناً عقلياً أو دليلاً استقرائياً ـ نسبته الى الطرفين على حد واحد، ومثاله مااذا علمنا بنجاسة احد الانائين اللذين يملكهما الكافر لاستبعاد انه لايساور شيئاً منهما زمناً طويلاً ثم علم بمساورته لاحدهما بالخصوص ونجاسته فهل ينحل هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي حقيقة أم لا؟ ذهبت مدرسة المحقق النائيني(قده) الى الانحلال، وانكر ذلك المحقق العراقي(قده).

وحاصل ما يقال في تقريب الانحلال أحد وجوه:

الوجه الاول ـ قياس المقام بباب الاقل والأكثر الاستقلاليين وجعله من موارده كما اذا علم بوجوب قضاء صوم يوم واحد من رمضان وشك في وجوب قضاء يوم آخر منه، ولاريب في انحلال العلم وزواله فيه اذ يدور الامر بين نجاسة اناء واحد ـ وهو المعلوم تفصيلاً ـ أو نجاسة انائين ولااشكال في انَّ الاناء الواحد المعين معلوم النجاسة

تفصيلاً ويشك في نجاسة الثاني زائداً عليه.

وفيه: انَّ موارد الاقل والاكثر لايوجد فيها من اول الامر الّا علم واحد لاعلمان بخلاف المقام الذي كان يوجد فيه علم اجمالي تام الاركان من أوّل الامر، ولهذا نجد انه في باب الاقل والاكثر لوشك في وجوب صوم يوم واحد زال العلم ايضاً بينما في المقام لايزول العلم ولوشك في نجاسة الاناء الاحمر، فالانحلال في باب الاقل والاكثر سالبة بانتفاء الموضوع.

الوجه الثاني ـ ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني (قده) من انَّ العلم الاجمالي له ركنان علم بالجامع واحتمالات الانطباق بعدد الاطراف، ومع العلم التفصيلي ينهدم الركن الثاني اذ يتبدل احتمال الانطباق فيه بالعلم بالانطباق.

وهذا الوجه لابد من تمحيصه وتعميقه وحاصله: انَّ الركنين المذكورين يرجعان بحسب الحقيقة الى نكتة واحدة هي انَّ العلم الاجمالي علم بالجامع بحدّه الجامعي أي بشرط لا عن السريان الى الحد الشخصي، وبهذا يفترق عن العلم بالجامع ضمن الفرد المحفوظ في العلم التفصيلي ايضاً ولكن لابحده، وكون العلم واقفاً على الجامع بحدّه الجامعي هو الذي يستلزم ما ذكر من احتمالات الانطباق واذا تعلق العلم تفصيلاً باحد الاطراف فقد زاد المنكشف فلامحالة يزيد الانكشاف ويسري الى الفرد، لانه انما توقف الانكشاف على الجامع لنقص في المنكشف فباكتمال هذا النقص يكتمل العلم لامحالة فلايبقى الانكشاف على الجامع بحده الجامعي وهو معنى الانحلال.

ولكن هذا البرهان على الانحلال يتوقف على أنْ نثبت انَّ متعلق العلم الاجمالي أي الجامع بحده بما هو معلوم متحد مع الفرد أي يكون عارياً عن اخذ خصوصية فيه محتملة الاباء عن الانطباق على الطرف المعلوم تفصيلاً والّا لم ينحل العلم الاجمالي بل بقي على معروضه وهو ذلك الجامع المأخوذ فيه خصوصية محتملة الانطباق على كل من الطرفين، فلابدَّ من استئناف برهان على نفي اخذ خصوصية كذلك في متعلق العلم الاجمالي، وهذا مالم يتكفله هذا الوجه وسوف يأتي الحديث عنه مفصلاً.

الوجه الثالث ـ انَّ العلم الاجمالي بعد أنْ تعلق بالجامع وعلم انطباق الجامع على الطرف المعلوم تفصيلاً فلامحالة يستحيل بقاء العلم الاجمالي مع العلم التفصيلي اذ يلزم منهما اجتماع المثلين على موضوع واحد، لانَّ العلم التفصيلي متعلق بالجامع ضمن

الفرد المعيّن ـ الجامع بشرط شيء ـ فلو بقي العلم الاجمالي المتعلق بالجامع المنطبق على هذا الفرد ايضاً لزم آنْ يكون الجامع في هذا الفرد مطبقاً لعلمين ومعرضاً لعرضين متماثلين وهو مستحيل.

وفيه: أولاً ـ اننا اذا اثبتنا وحدة متعلق العلم الاجمالي بحده بما هو معلوم مع الفرد انحل العلم الاجمالي وسرى الى الفرد بالبرهان المتقدم حتى اذا قلنا بامكان اجتماع المثلين على معروض واحد، وانْ فرض انَّ الجامع المعلوم كان متخصصاً بخصوصية محتملة الاباء عن الانطباق على الطرف المعلوم تفصيلاً فلااشكال حينئذ في وجود العلمين معاً لانَّ كلا الطرفين يسلم عدم الانحلال اذا كان متعلق العلم الاجمالي قد اخذ فيه خصوصية زائدة لايعلم بها في الفرد، فما يجاب به عن شبهة اجتماع المثلين هناك يجاب به هنا ايضاً.

وثانياً ـ انَّ العلم الاجمالي لو قطعنا النظر عن البرهان الذي تقدم منا لانحلاله وافترضنا عدم موجب لسريانه الى الفرد متعلقه الجامع بحده الجامعي وهو غير الفرد الذي هو متعلق العلم التفصيلي، وبعبارة اخرى: معروض العلم الاجمالي هو الجامع بشرط لا عن الخصوصية بينما معروض العلم التفصيلي هو الجامع بشرط الخصوصية واحدهما غير الآخر بحسب عالم الذهن والمعروض بالذات الذي هو عالم عروض العلم فحال هذا حال الكلية التي تعرض على الجامع بحده الجامعي رغم انَّ الجامع موجود ضمن الفرد ولكن لابحده الجامعي ولهذا لا توصف الافراد بالكلية، اذن فالمعروض بالذات الذي هو المعروض الحقيقي للعلم متعدد وانْ كان المعروض بالعرض في الخارج واحداً.

الوجه الرابع ـ انَّ العلم الاجمالي له لازم وهذا اللازم غير موجود في المقام فنستكشف من عدم وجوده عدم وجود الملزوم، واللازم هو صدق قضية منفصلة هي انَّ المعلوم الاجمالي إنْ كان في هذا الطرف فليس موجوداً في الطرف الآخر وانْ كان في ذاك الطرف فليس في هذا الطرف، فالإناء الاحمر إنْ كان هو النجس المعلوم بالاجمال مثلاً لم يكن الاناء الاسود نجساً وانْ كان الاناء الاسود هو النجس المعلوم لم يكن الاناء الاحمر نجساً، وهذه القضية المنفصلة التي هي من لوازم العلم الاجمالي ـ كما صرح بذلك المحقق العراقي(قده) نفسه ـ لا تصدق بعد العلم التفصيلي بنجاسة

الاناء الاحمر تفصيلاً اذ سوف يكون نجساً سواءً كان الاناء الآخر نجساً أم لا.

وفيه: ليس مقصود المحقق العراقي انَّ الجامع لووجد في هذا الطرف فهو معدوم في الطرف الآخر، كيف وقد يكون كلا الطرفين نجساً واقعاً، وانما المقصود انَّ المعلوم بالعلم الاجمالي والمنكشف به يستحيل اَنْ يكون اكثر من واحد بنحو مفاد النكرة لااسم الجنس فنشير الى ذلك الواحد المعلوم بما هو معلوم ونقول انه اذا كان في هذا الطرف فليس في الطرف الآخر وبالعكس وهذا صحيح في المقام الّا انَّ انطباقه موقوف على تحقيق تلك النكتة التي اشرنا اليها من انَّ المعلوم الاجمالي اذا كان فيه خصوصية محتملة الاباء عن الانطباق على الفرد المعلوم تفصيلاً أمكن ايجاد القضية المنفصلة هذه والّا لم يمكن ذلك وكان ذلك الجامع المعلوم اجمالاً معلوم الانطباق على الفرد المعلوم تفصيلاً فينحل العلم الاجمالي بالبرهان المتقدم، فلاك الانحلال ونكتته يتخلص في تحقيق هذه النقطة الجوهرية وهي انه هل توجد للمعلوم الاجمالي خصوصية محتملة الاباء عن الانطباق في الفرد أم لا فيكون المعلوم الاجمالي بحده المعلوم به مقطوع الانطباق على الفرد.

والوجوه المتقدمة لم تتصد للبرهنة على هذه النقطة الجوهرية، وفي قبال تلك الوجوه وجوه وتقريبات لعدم الانحلال يمكن اقتناصها من كلمات مدرسة المحقق العراقي(قده) لابأس بالتعرض اليها قبل تحقيق الفذلكة الحقيقة للانحلال.

الوجه الاول ـ دعوى الوجدان وانه شاهد بوجود علمين، والغريب انَّ كلا الطرفين استند في اثبات مدعاه الى دعوى الوجدان.

والصحيح على ما يأتي هوالتفصيل، فالوجدان في مورد يقتضي البرهان الانحلال شاهد على الانحلال، والوجدان في مورد يقتضي البرهان عدم الانحلال شاهد على عدم الانحلال على ما سوف يظهر.

الوجه الثاني ـ اننا نثبت بقاء العلم الاجمالي باثبات لازمه وهو احتمال انطباق الجامع المعلوم بالاجمال على الطرف الآخر غير المعلوم تفصيلاً، فانَّ هذا الاحتمال موجود وجداناً وهو دليل عدم الانحلال اذ مع الانحلال يستحيل هذا الاحتمال فالركن الثاني للعلم الاجمالي موجود.

وفيه ـ انَّ مجرد احتمال انطباق الجامع لايكفي بل لابد من اثبات اتحاد حده بما هو

معلوم وحده بما هو محتمل الانطباق، وهذا انما يكون اذا لم يكن المعلوم بالاجمال عارياً عن خصوصية محتملة الاباء عن الانطباق على المعلوم بالتفصيل والّا لانتقض بالعلم التفصيلي فانه ايضاً علم بالجامع ضمناً فلوعلم بوجود زيد في المسجد واحتمل وجود جامع الانسان ضمن عمرو ايضاً كان الجامع محتمل الانطباق على عمرو والجامع معلوم الوجود في المسجد مع وضوح انه لايتشكل علم اجمالي، والنكتة في ذلك اختلاف الحدود فانَّ ما يحتمل الانطباق على عمرو الجامع بحده الجامعي وبهذا الحد الجامعي ليس معروضاً للعلم وما هو معروض للعلم الجامع ضمن الخصوصية وبهذا الحد ليس محتمل الانطباق على عمرو.

وهكذا يتضح انَّ مجرد احتمال انطباق الجامع لايكفي لاثبات عدم الانحلال بل لابدَّ من البرهنة على احتمال انطباق حد الجامع بما هو معلوم، وهذا يتوقف على اثبات انَّ للمعلوم الاجمالي حداً وخصوصية محتملة الانطباق على الطرف الآخر أي محتملة الاباء عن الانطباق على الفرد المعلوم تفصيلاً، فهذه النقطة هي فذلكة الموقف كما أشرنا.

الوجه الثالث ـ لا اشكال في الانحلال في مورد يكون العلم فيه بالفرد معيناً للمعلوم بالاجمال، كما لوعلمنا اجمالاً بموت ابن زيد المردد بين خالد وبكر ثم علم تفصيلاً بانَّ ابن زيد هو بكر فهنا ينحل العلم الاجمالي بلااشكال كما ذكرنا في مستهل البحث، فلو قلنا بالانحلال في المقام الذي ليس العلم التفصيلي فيه ناظراً الى تعيين المعلوم بالاجمال كما اذا علمنا بموت زيد أو بكر ثم علمنا بموت بكر لزم عدم الفرق بينهما مع انَّ الأثر الوجداني مختلف والحالة النفسية متفاوتة كما يشهد به الوجدان السليم فنستكشف من ذلك عدم الانحلال.

وجوابه: انَّ هذا الفرق الوجداني بين الحالتين صحيح الّا انَّ ذلك ليس على اساس الانحلال في الاول وعدم الانحلال في الثاني بل تفسير هذا الفرق انه في الاول يكون المعلوم بالاجمال له تعين واقعي والعلم التفصيلي باعتباره يعين ذلك المعلوم بالاجمال يكون له منطوق ومفهوم اثباتاً ونفياً أي يدل على انَّ ابن زيد هو بكر وعلى انَّ خالد ليس هو ابن زيد فهو علم بالانطباق في هذا الطرف وعدم الانطباق في الطرف الآخر، وامّا في المقام فحيث انَّ العلم التفصيلي لم يكن في مقام تعيين المعلوم الاجمالي

لعدم تعين واقعي وعلامة مخصصة له فليس له مفهوم بلحاظ المعلوم بالاجمال بل مجرد منطوق أي يزول احتمال الانطباق على الطرف المعلوم تفصيلاً بتبدله بالعلم بالانطباق والسريان الى الفرد بالبرهان المتقدم مع بقاء احتمال الجامع في الطرف الآخر ولكنه بحده الجامعي الذي خرج عن كونه معروضاً للعلم الاجمالي بعد الانحلال لازدياد الانكشاف والعلم بالجامع المحدود بحد الفرد، وهذا من قبيل أنْ يخبرك المعصوم بوجود الجامع بين الانسان الطويل والقصير في المسجد ثم يخبرك اضافة الى وجود جامع الانسان بوجود الانسان الطويل فيه فيزداد علمك من مجرد العلم بالجامع الى العلم بوجود الانسان الطويل وإنْ كان وجود الفرد القصير محتملاً ايضاً.

وهكذا ننتهي الى النقطة المركزية من هذا البحث والتي يرتبط انحلال العلم الاجمالي وعدمه بتحقيقها، وهي انَّ المعلوم بالاجمال هل يكون له حد وخصوصية محتمل الاباء عن الانطباق في الطرف المعلوم تفصيلاً أم لا، فانْ ثبت بالبرهان وجود حد كذلك لم يجد البرهان المتقدم في الوجه الثاني لاثبات الانحلال، وإنْ ثبت عدم وجوده حصل الانحلال بالبرهان المتقدم، فلابدَّ من تحقيق حال ذلك فنقول:

قد يقال: بامكان اخذ خصوصية في متعلق العلم الاجمالي محتمل الاباء عن الانطباق على الطرف المعلوم من ناحية نفس العلم الاجمالي فيقال بانَّ المعلوم هو الجامع المقيد بوصف العلم الاجمالي أي بما هو معلوم اجمالي، وهو بما هو معلوم اجمالي محتمل الاباء عن الانطباق على الفرد المعلوم تفصيلاً.

ولكن هذا البيان غير صحيح لانَّ الكلام في متعلق العلم الاجمالي ووجود خصوصية مأخوذة فيه في المرتبة السابقة على تعلق العلم وعروضه بحيث انَّ العلم يتعلق بجامع متخصص بتلك الخصوصية لئلايسري. فلواُريد اثباتها بنفس العلم وفي طوله لزم الدور، لانَّ ثبوت العلم الاجمالي متوقف على ثبوت الخصوصية في معروضه فانتزاعها بلحاظ نفس العلم وتعلقه يعني توقفه على نفسه أو تعلقه بنفسه وهو محال.

وقد يقال: بانَّ العلم الاجمالي وإنْ تعلق بالجامع بلاخصوصية وتعين الّا انه متعلق بالجامع بما هو مفروغ عن وجوده لابما هو جامع تصوري كما هو الحال في الجامع الذي يتعلق به الامر والنهي، فلو علمنا بنجاسة احد الانائين كان معناه العلم بجامع للنجاسة مفروغ عن تحققه ووجوده في الخارج بحيث نستطيع أنْ نشير اليه اجمالاً،

وعليه فلولاحظنا نفس الجامع بقطع النظر عن المفروغية عن وجوده فهذا الجامع غير آب عن الانطباق على المعلوم التفصيلي على حد انطباق كل جامع على مصداقه، وامّا اذا لاحظنا هذا الجامع بما هو مفروغ عن وجوده فذلك الوجود المفروغ عنه والمشار اليه بتوسط هذا الجامع خصوصية وحد لايجزم بانطباقه على المعلوم التفصيلي اذ لايعلم انه هو المعلوم التفصيلي أو غيره فهي خصوصية محتملة الاباء عن الانطباق على المعلوم التفصيلي.

والجواب ـ انَّ خصوصية الوجود المفروغ عنه لايكون داخلاً تحت العلم الّا بمقدار معرفية الجامع لااكثر فاذا كان الجامع منطبقاً على الفرد المعلوم تفصيلاً تماماً انحل العلم الاجمالي بالبرهان المتقدم لعدم وجود خصوصية في معلومه محتملة الاباء عن الانطباق عليه[1].

١ ــ الظاهر ابتناء المسألة على تحقيق انَّ الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي هل يكون بالاجمال والتفصيل في الصورة العلمية كما تقوله مدرسة المحقق النائيني(قده)، أو بالاجمال والتفصيل في الاشارة التي بها قوام العلم التصديقي كما يقوله المحقق العراقي(قده)، وقد تقدم شرح كل من المسلكين مفصلاً في بحوث القطع.

فعلى الاول صح انْ يقال بانَّ العلم بالجامع اذا لم تكن له خصوصية محتملة الاباء عن الانطباق بعد انْ ينضم اليه العلم بالخصوصية يصبح المعلوم والمنكشف تفصيلياً فينحل العلم الاجمالي لتبدل الاجمال في الصورة الذهنية الى التفصيل لامحالة، وهذا هو البرهان المتقدم في الوجه الثاني من تقريبات الانحلال.

وامّا بناءً على التفسير الثاني للعلم الذي نبّه عليه المحقق العراقي وقد اوضحنا المعنى الصحيح له فيما سبق فانحلال العلم الاجمالي لايكون الّا بزوال الاشارة الذهنية المرددة التي هي حقيقة العلم الاجمالي بحسب الفرض، وزوال الاشارة لايكون بمجرد حصول العلم التفصيلي الذي يعني امكان الاشارة بالمفهوم التفصيلي الى الفرد الخارجي طالما يحتمل انْ يكون المشار اليه متعدداً اذ لايكون العلم التفصيلي ناظراً الى تعيين المعلوم الاجمالي.

لايقال ـ مع حصول الاشارة التفصيلية المعينة يزول التردد في الاشارة الذهنية ايضاً الّا اذا كان المشار اليه قد اخذت فيه خصوصية محتملة الاباء عن الانطباق، وامّا اذا كان المعلوم الاجمالي منطبقاً تماماً على المعلوم التفصيلي فمع الاشارة به الى الخارج تستوعب الاشارة الاجمالية بحيث لا تبقى اشارة اخرى الّا الاشارة الضمنية بالجامع المتوفرة في سائر موارد العلم التفصيلي ايضاً.

فانه يقال ـ أولاً ـ يشهد الوجدان بالفرق بين العلم التفصيلي بالفرد من اول الامر مع الشك البدوي في وجود فرد آخر للجامع وبين العلم اجمالاً باحدهما والعلم تفصيلاً بالفرد بلا تعيين المعلوم الاجمالي من حيث انَّ من له العلم الاجمالي يحتمل انْ يكون معلومه الاجمالي ضمن الفرد الآخر وهذا يلازم بقاء العلم وعدم انحلاله وليس هذا من باب احتمال انْ يكون معلومه السابق ـ الذي قد انحل بالفعل ـ في ذاك الطرف لوجدانية انَّ ذلك المعلوم لم يظهر خطأه والمفروض انه لم يتعين في هذا الطرف فجموع هذين الامرين خير منبّه وجداني الى انَّ العلم الاجمالي والاشارة الاجمالية لايزال موجوداً في عالم النفس.

وثانياً ـ لاينبغي الاشكال في عدم الانحلال فيما اذا كان للمعلوم الاجمالي خصوصية ولومن ناحية سبب حصول العلم كما اذا اخبرك المعصوم بموت احدهما (زيد أو عمرو) وعلمت خارجاً بموت زيد فانَّ العلم الاجمالي بموت من اخبرك المعصوم باق على حاله مع انه لايمكن انْ تكون هذه الخصوصية المنتزعة من سبب حصول العلم مأخوذة في المعلوم الاجمالي ـ كما تقدم ذلك في اخذ ←

والتحقيق انْ يقال بالتفصيل بين ما اذا كان سبب حصول العلم الاجمالي نسبته الى الاطراف على حد سواء فيتم الانحلال، وما اذا لم يكن كذلك فلايتم الانحلال.

وتوضيح ذلك ـ انه تارة يكون سبب حصول العلم الاجمالي نسبته الى الاطراف ليس على حد واحد أي له نسبة مع طرف واقعي بالخصوص ولكنه مجمل لدى الانسان وغير معلوم كما اذا علم بوقوع قطرة دم في احد الانائين فهو يعلم بنجاسة احدهما بتلك القطرة من الدم ثم علم تفصيلاً بقطرة في احدهما بالخصوص ولكنه يحتمل انها قطرة اخرى غير تلك القطرة. وهنا لاينبغي الاشكال في عدم الانحلال لانَّ المعلوم الاجمالي يكون مقيداً بحد وخصوصية محتمل الاباء عن الانطباق وتلك الخصوصية هي السبب الخاص للمعلوم الاجمالي.

واخرى يفرض انَّ سبب العلم الاجمالي نسبته الى الاطراف على حد واحد سواءً كان برهانياً أو استقرائياً، مثال الاول ما اذا افترضنا دعوى شخصين في زمن واحد للنبوة وقام البرهان في علم الكلام مثلاً على استحالة اجتماع نبيين في زمن واحد ولأُمة واحدة فانه سوف يعلم اجمالاً بكذب احدهما، لانَّ المحتملات عقلاً اربعة صدقهما معاً وكذبهما معاً وصدق هذا وكذب ذاك وبالعكس، وبقيام البرهان على عدم اجتماع نبوتين تبطل الصورة الاولى ويتردد الامر بين الصور الثلاث التي بينها جامع مشترك وهو كذب احدهما فلو علم بعد ذلك بانَّ احدهما يشرب الخمر مثلاً فلايمكن انْ يكون نبياً فهو كاذب على كل حال انحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بكذبه وشك بدوي في كذب الآخر.

ومثال الثاني ما تقدم ذكره من مساورة الكافر لاحد انائيه على الاقل بحساب

نفس العلم الاجمالي قيداً في معلومه ـ كما لايمكن اخذ واقع من اخبر به المعصوم بنحو الحصة التوأم قيداً في المعلوم لانا نفترض انَّ المعصوم لم يخبر الّا بالجامع لانه اخبر باحدهما بالخصوص بل هذه خصوصية لنفس الاشارة الذهنية بالعلم الاجمالي وباعتبارها واضحة التغاير مع الاشارة المستبطنة في العلم التفصيلي اصبح عدم الانحلال واضحاً فيه، وهذا بنفسه موجود في المقام. فانَّ المعلوم الاجمالي لايزال مشاراً اليه اجمالاً حتى بعد حصول العلم التفصيلي غاية الامر لعدم وجود ميز للاشارة ولومن ناحية سبب حصولها كأنه يرى انَّ العلم الاجمالي قد زال وانحل بحصول ماهو اعلى منه انكشافاً وهو العلم التفصيلي والاشارة التعيينية الى الخارج مع انه لايمكن انْ يزول العلم الاجمالي حقيقة بعد حصوله الّا بأن يزول سببه أو يتعين معلومه الاجمالي، فالصحيح ماعليه المحقق العراقي (قده) من عدم الانحلال الحقيقي في امثال المقام.

الاحتمالات طيلة فترة طويلة مثلاً ثم العلم تفصيلاً بمساورته لاحدهما بالخصوص. وفي هذا الفرض يمكن اثبات الانحلال باحد تقريبين:

الاول ـ انَّ نسبة سبب العلم الاجمالي الى اطرافه حيث تكون واحدة اذن فلاخصوصية في المعلوم بالاجمال عدا الجامع بين الاطراف وهو معلوم الانطباق جزماً على الطرف التفصيلي فيتحقق الانحلال على الاساس المتقدم من انه كلما لم يكن في المعلوم الاجمالي خصوصية محتملة الاباء عن الانطباق انحل العلم الاجمالي لامحالة.

وهذا البيان يمكن المناقشة فيه بانَّ المعلوم الاجمالي هنا وانْ لم يكن له قيد وحد خارجي يجعله محتمل الاباء عن الانطباق ولكن يكون له قيد وحد ذهني وهو انَّ معلومنا الاجمالي هنا مطلق من ناحية صدق المعلوم التفصيلي أو كذبه بخلاف المعلوم التفصيلي فانه مشروط بتقدير صدق سببه فالعلم بمساورة الكافر للاناء نتيجة رؤيته مشروط بصحة احساسي ورؤيتي لذلك رغم فعليته، فانَّ فعلية الجزاء بتحقق شرطه لا تنافي التعليق والشرطية، فعلمي بانه قدساور الاناء الاحمر بالخصوص ليس علماً بالنجاسة على كل تقدير بل على تقدير صحة احساسي بمساورته[1]، وهذا بخلاف معلومي الاجمالي فانه مطلق ثابت حتى على تقدير كذب الاحساس بالمساورة لانني استطيع اَنْ اشكل قضية شرطية واقول بانَّ احد الانائين نجس حتى اذا كان علمي بمساورته للاناء الاحمر خطئاً، اذن فهناك حد اطلاقي للمعلوم الاجمالي وهذا الحد وانْ كان ذهنياً وبلحاظ المعلوم بالذات لاخارجياً وبلحاظ المعلوم بالعرض ولكنه يجعل للمعلوم بالاجمال خصوصية بها يكون محتمل الاباء عن الانطباق على الطرف المعلوم تفصيلاً.

الثاني ـ انحلال العلم الاجمالي بالتفصيلي في هذه الموارد انما يكون باعتبار زوال سبب العلم الاجمالي، لانه كان عبارة عن استواء نسبة الاطراف اليه فتعيينه في احدها دون الباقي كان ترجيحاً بلامرجح فكان العلم اجمالياً وهذا ينتفي لامحالة اذ

١ ــ الا أن هذا التقدير والشرطية ليس مأخوذاً في متعلق العلم بل تقدير لحصول نفس العلم فبعد حصوله يكون متعلقه مطلقاً كالعلم الاجمالي والمفروض ان خصوصية سبب العلم لا تؤخذ في متعلقه نعم لواريد من الحد الذهني خصوصية الاشارية المقدمة للعلم حسب التفسير المتقدم كان هذا خير منبّه على عدم انحلال العلم الاجمالي.

يكون الطرف المعلوم تفصيلاً فيه مرجح بالخصوص، فقد اختل برهان الترجيح بلامرجح مع وجود العلم التفصيلي في بعض الاطراف واصبح المعلوم الاجمالي تفصيلياً ومتعيناً فيه[1].

المقام الثاني ـ في انحلاله الحكمي فيما لو فرض عدم تحقق الانحلال الحقيقي، وهو يعني جريان الاصل الترخيصي في بعض الاطراف بلامحذور.

وتقريبه: انَّ الاصل الترخيصي في الطرف الذي لاعلم به تفصيلاً أو خارج عن دائرة العلم الاجمالي الصغير يجري بلامعارض، لانَّ الطرف الآخر لاموضوع للاصل فيه، وهذا يعني انهدام الركن الثالث من اركان منجزية العلم الاجمالي المتقدم شرحها.

الّا انَّ هذا الانحلال الحكمي بناءً على مسلك الاقتضاء في منجزية العلم الاجمالي واضح، واما بناءً على مسلك العلّية فحيث يقال بانَّ العلم الاجمالي ينجز الواقع ابتداءً لامن باب تعارض الاصول الشرعية أو العقلية في الاطراف فلايجري الاصل حتى في الطرف الواحد لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال المنجز عليه.

ومن هنا حاول اصحاب مسلك العلّية اثبات الانحلال الحكمي في المقام بابراز قصور في العلم الاجمالي عن التنجيز بعد اَنْ تنجز احد طرفية بمنجز تفصيلي بدعوى انَّ العلم الاجمالي لابدَّ واَنْ يكون صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير أي سواءً كان في هذا الطرف أو ذاك فاذا كان احد طرفيه منجزاً بمنجز آخر كالعلم التفصيلي لم يتمكن العلم الاجمالي اَنْ ينجز معلومه في ذلك الطرف لانَّ المتنجز لايتنجز مرة اخرى وعليه فلايكون العلم الاجمالي منجزاً في المقام فيجري الاصل الترخيصي العقلي أو الشرعي عن الطرف الآخر بلامحذور.

وهذا الاستدلال يشتمل على مقدمتين كلتاهما مما لايمكن المساعدة عليه:

الاولى ـ انَّ العلم الاجمالي لابدَّ واَنْ يكون صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير أي

١ ــ اذا أُريد انَّ استحالة الترجيح بلامرجح سبب للاجمال فمع العلم التفصيلي لامنشأ لبقاء الاجمال فهذا رجوع الى التقريب السابق بحسب الحقيقة، اذ معناه انَّ المعلوم بالاجمال هو الجامع وهو منطبق على الفرد المعلوم تفصيلاً. وإنْ أُريد انَّ استحالة الترجيح بلامرجح سبب لنفس العلم الاجمالي، فمن الواضح انَّ سبب حصول العلم ليس ذلك بل برهان استحالة اجتماع النبوتين أو حساب الاحتمالات التي تنفي احتمال طهارة الاناءين معاً، وكلا الامرين باقيان حتى بعد حصول سبب العلم التفصيلي بل ماتقدم في جواب التقريب السابق من ثبوت حد الاطلاق الذهني للعلم الاجمالي بنفسه برهان على عدم زوال سبب العلم الاجمالي حتىٰ بعد حصول العلم التفصيلي.

سواءً كان في هذا الطرف أو ذاك .

الثانية ـ انَّ المتنجز بمنجز آخر لايمكن انْ يتنجز بالعلم الاجمالي .

والمقدمة الاولى قد تقدم في بحث سابق انه لايناسب مسلك العلّية القائل بتنجز الواقع بالعلم الاجمالي وانَّ كل طرف من اطراف العلم انما يتنجز ولاتجري فيه قاعدة قبح العقاب بلابيان لكونه من موارد احتمال التكليف المنجز وانما يناسب مع مسلك اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية التي نسبتها الى الطرفين على حد واحد فيقال بانه اذا لم تجب الموافقة القطعية بالعلم الاجمالي فهو لايوجب الموافقة في احد الطرفين بخصوصه.

والمقدمة الثانية يرد عليها:

اولاً ـ انَّ هذا النهج من الاستدلالات في المسائل الاصولية والفقهية التي هي امور ترتبط بالاعتبارات الشرعية أو بمدركات العقل العملي في نفسه غير سديد، اذ ليس باب التنجيز باب الآثار والظواهر الطبيعية ليقاس بها فيقال مثلاً بانَّ المتنجز لايتنجز كما انَّ الموجود لايوجد أو العرض لايتعدد على محل واحد بل بابه باب ادراك العقل لحق الطاعة وقبح المخالفة وعدمه فلابدَّ وانْ يرجع اليه ليرى هل يخصص حكمه بعدم التنجيز وقبح العقاب بخصوص ما اذا كان التكليف محتملاً أو يعم مااذا كان معلوماً بعلم اجمالي محتمل الانطباق ولكن كان احد طرفيه معلوماً بعلم تفصيلي. ومن الواضح انه على تقدير القول بقاعدة قبح العقاب بلابيان والقول بعدم جريانها في موارد العلم الاجمالي لانَّ التكليف المعلوم بالاجمال قدتنجز بالعلم فمجرد حصول علم أو منجز تفصيلي في احد طرفيه لايوجب تخفيف حق طاعة المولى وازدياد التأمين والعذر للمكلف بل على العكس يستوجب مزيد التنجيز في احد الطرفين.

وثانياً ـ لوتنزلنا عن الملاحظة المنهجية ايضاً نقول بانه أي مانع من انْ يكون حال العلم الاجمالي والعلم التفصيلي حال اجتماع سببين كل منهما تام في نفسه على مسبب واحد هو التنجيز في ذلك الطرف مع استقلال العلم الاجمالي أي احتمال الواقع المنجز بالعلم لتنجيز الطرف الآخر، فهذه الكلمات اساساً لامأخذ لها.

ثم انه في كل حالة يثبت فيها الانحلال الحقيقي يجب انْ يكون المعلوم التفصيلي والمعلوم الاجمالي متحدين زماناً ولايشترط التعاصر بين نفس العلمين لانَّ العلم

التفصيلي المتأخر زماناً اذا احرز كون معلومه مصداقاً للمعلوم الاجمالي من اول الامر ايضاً يوجب انحلال العلم الاجمالي وانهدام ركنه الثاني فيسري العلم من الجامع الى الفرد فلايبقى علم اجمالي له طرفان ـ حتى الطرف القصير زماناً في طرف والطويل في الطرف الآخر ـ ليقال بتنجيزه وهذا بخلاف الانحلال الحكمي بالعلم التفصيلي فانه يشترط فيه تعاصر العلمين زماناً فلوتأخر العلم التفصيلي عن الاجمالي لم يجز ارتكاب الطرف الآخر وإنْ فرض انَّ المعلوم التفصيلي كان ثابتاً من اول الامر لانَّ هذا المعلوم التفصيلي بالنسبة الى تلك الفترة الزمنية السابقة لم يكن منجزاً بشيء فالاصل في الطرف الآخر يعارض الاصل في هذا الطرف بلحاظ تلك الفترة الزمنية من اول الأمر، وهذه من الثمرات المترتبة بين الانحلالين.

٥ ـ الانحلال الحكمي بالامارات والاصول:

اذا فرض قيام امارة أو اصل منجز في بعض اطراف العلم الاجمالي فلااشكال في عدم الانحلال الحقيقي للعلم الاجمالي بذلك لانحفاظ كلا ركنيه وجداناً، ولكن تبقى دعوى حصول الانحلال باحد نحوين آخرين:

النحو الاول ـ الانحلال الحقيقي تعبداً اذا كان المنجز امارة لانَّ المجعول فيها العلمية والطريقية فيترتب عليها كل آثار العلم تعبداً ومن جملتها الانحلال وجريان الاصل في الطرف الآخر.

وهذا الكلام غير سديد ولو سلمنا اصوله الموضوعية من جعل الطريقية والعلمية وقد أوضحنا ذلك مفصلاً عند البحث عن الدليل العقلي على الاحتياط في الشبهات البدوية وحاصله: انَّ الانحلال اثر تكويني للعلم وليس اثراً شرعياً فانْ كان مفاد دليل حجية الامارة تنزيلها منزلة العلم في الآثار والاحكام فمن الواضح انَّ هذا ليس منها، وانْ كان مفاده جعل ما ليس بعلم علماً على طريقة المجاز العقلي فمن المعلوم انَّ هذا الاعتبار والجعل لايترتب عليه الآثار واللوازم الحقيقية للعلم والتي منها الانحلال وانما يترتب عليه الآثار الاعتبارية فحسب.

ان قيل ـ نحن لانريد انْ نثبت الانحلال الحقيقي بالتعبد لكي يقال بانه أثر تكويني تابع لعلّته ولايحصل بالتعبد تنزيلاً أو اعتباراً بل نريد استفادة التعبد

بالانحلال من دليل حجية الامارة بالملازمة لانَّ مفاده التعبد بالغاء الشك والعلم بمؤدى الامارة وهذا بنفسه تعبد بزوال احد ركني العلم الاجمالي فيكون تعبداً بزوال العلم الاجمالي.

قلناـ انَّ التعبد المذكور ليس تعبداً بالانحلال بل بما هو علّة للانحلال والتعبد بالعلّة لايساوق التعبد بمعلولها. وإنْ شئت قلت: انَّ العلم الاجمالي حقيقته العلم بالجامع بحده الجامعي ـ كما تقدم ـ وهو يلازم عدم العلم بالخصوصية فالتعبد بالعلم بالخصوصية تعبد بزوال لازم العلم الاجمالي وحصول سبب الانحلال تكويناً وهو لايساوق التعبد بزوال نفس العلم الاجمالي.

أضف الى ذلك انَّ التعبد بالانحلال لامعنى له ولااثر في المقام فيكون لغواً لانه لوأُريد التأمين بالنسبة الى الفرد الآخر بلاحاجة الى اجراء الاصل المؤمن فيه فهذا غير صحيح لانَّ التأمين عن كل شبهة بحاجة الى التأمين عنه بالخصوص، وإنْ أُريد بذلك التمكين من اجراء ذلك الاصل في الفرد الآخر فهذا يحصل بدون حاجة الى التعبد بالانحلال لانَّ ملاكه زوال المعارضة بسبب خروج مورد الامارة عن موضوع دليل الاصل المؤمن سواءً كان التعبد بعنوان الانحلال أم لا.

النحو الثانيـ الانحلال الحكمي أي نتيجة الانحلال وهي جريان الاصل الترخيصي في الطرف الذي لا توجد فيه امارة أو اصل منجز بلامعارض والكلام هنا فيما اذا كان المنجز امارة أو اصلاً لاعلماً اجمالياً آخر يشترك فيه بعض اطراف هذا العلم الاجمالي المقتضي للاشتغال فانَّ هذا امر آخر سوف نتحدث عنه في بحث مقبل تحت عنوان العلاقة بين العلوم الاجمالية.

والمنجز إنْ كان امارة شرعية فمن الواضح انه يوجب الانحلال الحكمي على كل المسالك اذا كانت معينة للمعلوم بالاجمال حيث تدل بالملازمة على انتفائها في الطرف الآخر واحتمال وجود تكليف آخر فيه كان تحت التأمين من اول الأمر. وامّا اذا لم يكن المنجز كذلك بانْ كان امارة ولكنها غير معينة للمعلوم الاجمالي أو كان اصلاً شرعياً أو عقلياً منجزاً ـ كموارد الشك في الفراغ ـ فالانحلال الحكمي يتوقف على توفر شروط ثلاثة:

احدهاـ انْ لايقل البعض المنجز بالامارة أو الاصل عن عدد المعلوم بالاجمال من التكليف.

الثاني ـ اَنْ لايكون المنجز مثبتاً لتكليف مغاير مع ما هو المعلوم اجمالاً كما اذا علم اجمالاً بحرمة احد الانائين بسبب نجاسته وقامت بينة على حرمة احدهما المعين بسبب الغصب.

الثالث ـ اَنْ لايكون وجود المنجز متأخراً عن حدوث العلم الاجمالي فكلما اجتمعت هذه الشروط الثلاثة انهدم الركن الثالث لجريان الاصل المؤمن في غير مورد المنجز بلامعارض وفقاً لمسلك الاقتضاء ولعدم صلاحية العلم الاجمالي للاستقلال في تنجيز معلومه على كل تقدير وفقاً لمسلك العلّية.

امّا اذا اختل الشرط الاول فالعلم الاجمالي منجز للعدد الزائد والاصول بلحاظه متعارضة، واذا اختل الشرط الثاني فالامر كذلك ايضاً لانَّ ما ينجزه العلم في مورد الامارة غير ما تنجزه الامارة فتتعارض الاصول بلحاظه ولايقال بانَّ ما قامت الامارة على حرمته محرم على كل حال فلايجري فيه التأمين ليعارض بالاصل المؤمن في الطرف الآخر. لانَّ الاصل المؤمن يجري في الطرف المعلوم في نفسه للتأمين عن الحرمة الاخرى ونفي العقاب الزائد عليها فيعارض الاصل في الطرف الآخر وهذا واضح.

واذا اختل الشرط الثالث كان العلم الاجمالي منجزاً والاصول المؤمنة في غير مورد الامارة أو الاصل معارضة بالاصول المؤمنة التي كانت تجري في موردهما قبل ثبوتها. وبتعبير آخر: اذا اخذنا من مورد المنجز فترة ماقبل ثبوت المنجز ومن غيره الفترة الزمنية على امتدادها حصلنا على علم اجمالي تام الاركان فينجز ولهذا قلنا في موارد الانحلال الحكمي بالعلم التفصيلي اشتراط تعاصر العلمين ولايكتفىٰ بالتعاصر بين المعلومين والمؤديين فكذلك في المقام لانَّ سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز في حالات قيام المنجز في بعض اطرافه انما هو بسبب المنجزية في طرف معين والمنجزية لا تبدأ الّا من حين قيام الامارة أو جريان الاصل سواءً كان المؤدى مقارناً لقيامها أو سابقاً على ذلك.

ثم انَّ هذا الانحلال الحكمي بالامارة أو الاصل المنجز انما هو بلحاظ وجوب الموافقة القطعية ولكن يبقى العلم الاجمالي على منجزيته من حيث حرمة المخالفة القطعية بمعنى انه اذا اقتحم المكلف كلا الطرفين يكون عصيانه ومخالفته أشد مما اذا أقتحم الطرف المنجز بالخصوص لانَّ منجزية العلم اشد من منجزية الحجة غيرالعلم

ومخالفة اقبح واكثر جرأة على المولى من مخالفة الحجة التي يحتمل عدم اصابتها للواقع.

٦ ـ اشتراك علمين اجماليين في طرف:

اذا افترض انَّ احد طرفي العلم الاجمالي اصبح طرفاً لعلم اجمالي آخر كما اذا علمنا بنجاسة الاناء الاسود أو الابيض وعلمنا بنجاسة الاناء الاسود أو الاحمر فاصبح الاناء الاسود طرفاً مشتركاً لعلمين اجماليين. فانْ كان العلمان متعاصرين حدوثاً فلاشك في عدم انحلال احدهما بالآخر وتنجيزهما معاً وتلقي الطرف المشترك التنجيز منهما معاً لانَّ مرجع العلمين حينئذ الى العلم بثبوت تكليف واحد في الطرف المشترك أو تكليفين في الطرفين الآخرين.

وامّا اذا كان احدهما سابقاً على الآخر معلوماً أو علماً فهنا ثلاث نظريات:

الاولى ـ انحلال العلم المتأخر من حيث المعلوم بالعلم الاجمالي الذي يكون زمان معلومه متقدماً وهذا ما ذهب اليه المحقق النائيني(قده).

الثانية ـ انحلال العلم الاجمالي المتأخر زمان حصوله بالعلم الاجمالي المتقدم وانْ لم يكن معلومه متقدماً، وهذا هو ما ذهب اليه السيد الاستاذ ـ وانْ كان الموجود في تقرير الدراسات النظرية الاولى ـ .

الثالثة ـ عدم الانحلال في جميع الفروض وهو المختار.

امّا النظرية الاولى فقد افاد في تخريجها المحقق النائيني (قده) بانا اذا علمنا اجمالاً بنجاسة الاناء الاسود أو الابيض ثم علمنا بوقوع نجاسة اخرى امّا في الاناء الاسود أو الاحمر فمثل هذا ليس علماً بتكليف وانْ كان علماً بوقوع قطرة الدم مثلاً لانَّ هذه القطرة اذا كانت واقعة في الطرف الاسود وكان هو النجس المعلوم بالعلم الاجمالي الاول فلا تستوجب تكليفاً، لانَّ هذا الاناء كان يجب الاجتناب عنه قبل سقوط القطرة الثانية وانما يستوجب ذلك تكليفاً اذا كان قدسقط في الاناء الاحمر أو كانت النجاسة الاولى في الإناء الابيض الّا انَّ شيئاً من هذين التقديرين ليس معلوماً ليكون من العلم بتكليف زائد.

وهذا اذا كان العلم والمعلوم معاً متأخراً واضح، وامّا اذا كان المعلوم بالعلم المتأخر متقدماً كما اذا علم بوقوع قطرة دم الآن امّا في الاناء الاحمر أو الاسود

وعلم بعد ذلك بانَّ الاناء الاسود أو الابيض كان نجساً منذ الصباح فانَّ العلم الاجمالي الاول لايكون منجزاً لانه بعد حصول العلم بنجاسة الاناء الاسود أو الابيض منذ الصباح ينكشف انَّ قطرة الدم التي علم اجمالاً بأصابتها لاحد الانائين لم تستوجب تكليفاً على كل تقدير اذ لوكانت قداصابت الاناء الاسود وكان هو النجس منذ الصباح لم يكن مستوجباً لتكليف وهكذا يكون الميزان بالعلم المتقدم من حيث المعلوم فانه يوجب انحلال العلم الاجمالي الآخر انحلالاً حقيقياً بمعنى انه لايكون علماً بتكليف على كل تقدير، وواضح من هذا البيان انَّ نظر الشيخ النائيني(قده) الى مورد مسانخة التكليفين لا ماذا كان المعلوم بالعلم الاجمالي الثاني تكليفاً من سنخ آخر كما اذا علم بنجاسة احدهما ثم علم بغصبية الاناء الاسود أو الاحمر.

وهذا التقريب غير تام. لانه لو كان المقصود انَّ العلم الاجمالي المتأخر لايكون علماً اجمالياً بانَّ القطرة الثانية مثلاً سبب لتكليف فهذا صحيح الّا انه لايشترط ذلك وانما اللازم انْ يكون علماً بما يلازم التكليف ويساوقه سواءً كان سبباً له أم لا وفي المقام يعلم بانَّ تلك القطرة مساوقة وملازمة مع التكليف في احد طرفي الاصابة والّا لانتقض بما اذا كان احد الطرفين من الاول مشكوك النجاسة ثم علم بوقوع قطرة دم فيه أو في اناء آخر فانه من العلم الاجمالي بالتكليف رغم انه لايعلم سببيتها لتكليف اذ لعلها اصابت الاناء المشكوك نجاسته وكان نجساً واقعاً.

وانْ أريد أنه ليس علماً بتكليف آخر أوليس علماً بحدوث تكليف وانْ كان علماً بما يلازمه فمن الواضح انه لايشترط ذلك في منجزية العلم فانَّ المنجز هو العلم بأصل التكليف سواءً كان بقائياً أو حدوثياً وسواءً كان آخر أم لاوالّا لاتجه النقض المتقدم كما هو واضح.

أمّا النظرية الثانية فهي دعوىٰ انحلال العلم الإجمالي المتأخر أنحلالاً حكيماً بالعلم الاجمالي المتقدم وان كان معلومه معاصراً أومتقدماً وذلك باعتبار انَّ العلم الاجمالي الاسبق زماناً قدنجز الطرف المشترك اما ابتداءً ـ بناء على مسلك العلّية ـ أو في طول تساقط الاصول ـ بناءً على مسلك الاقتضاء ـ ومعه لايكون العلم الاجمالي الثاني صالحاً للتنجيز امّا بالبيان المتقدم على مسلك العلّية من انَّ المتنجز لايتنجز فلايمكن لهذا العلم انْ ينجز كلا طرفيه أو بالبيان المبني على مسلك الاقتضاء

من عدم تعارض الاصول في الاطراف لانَّ الطرف المشترك قدسقط الاصل فيه بالعلم الاجمالي الاول من اول الامر فيجري الاصل في الطرف المختص من اطراف العلم الاجمالي الثاني بلامعارض.

وفيه: انَّ العلم الاجمالي لايوجب التنجيز أو تعارض الاصول في الاطراف في أي زمان الّا بوجوده الفعلي في ذلك الزمان لابمجرد حدوثه في زمان سابق ولهذا لوزال العلم في أي زمان واحتمل انَّ ما تخيل نجاسته لم يكن نجساً ارتفع التنجز وجرى الاصل بلامحذور وعليه فتنجز الطرف المشترك بالعلم الاجمالي السابق في زمان حدوث العلم المتأخر انما يكون بسبب بقاء ذلك العلم السابق الى ذلك الحين لابمجرد حدوثه وهذا يعني انَّ تنجز الطرف المشترك فعلاً له سببان: **احدهما** ـ بقاء العلم السابق. **والآخر** ـ حدوث العلم المتأخر واختصاص احد السببين بالتأثير دون الآخر ترجيح بلامرجح فينجزان معاً.

كما انَّ الاصل المؤمن في الطرف المشترك يقتضي الجريان في كل آن وهذا الاقتضاء يؤثر مع عدم المعارض ومن الواضح انَّ جريان الاصل المؤمن في الطرف المشترك في الفترة الزمنية السابقة على حدوث العلم الاجمالي المتأخر كان معارضاً بأصل واحد ـ وهو الاصل في الطرف المختص بالعلم السابق ـ غير انَّ جريانه في الفترة الزمنية اللاحقة يوجد له معارضان وهما الاصلان الجاريان في الطرفين المختصين معاً، فالعلمان الاجماليان منجزان معاً.

٧ ـ اذا كان في احد الطرفين اثر زائد:

ذكر المحقق النائيني (قده) انه اذا كان هناك اثر مشترك في الطرفين واثر زائد في احدهما المعين كما اذا علم بنجاسة هذا الماء المطلق أو ذاك الماء المضاف فانه يترتب العلم بحرمة الشرب وهو اثر مشترك في الطرفين ويوجد في الماء المطلق أثر زائد على تقدير نجاسته وهو عدم جواز التوضي به، فالعلم الاجمالي ينجز الأثر المشترك في الطرفين وامّا الأثر المختص فهو شبهة بدوية لاعلم به فيجري الاصل الترخيصي عنه بلامحذور.

واعترض عليه السيد الاستاذ بانَّ الأثر الزائد ينفيه نفس الاصل الترخيصي

الذي ينفي الأثر المشترك في الماء المطلق وهو اصالة الطهارة أو استصحابها والمفروض سقوطه بالمعارضة فلايبقى ما يثبت جواز الوضوء به وهذا البيان يظهر منه الاعتراف بانَّ الأثر الزائد خارج عن دائرة العلم الاجمالي وانما لاينفى باعتبار عدم وجود اصل ترخيصي مخصوص به ونتيجة ذلك انه اذا كان له اصل مخصوص به جرى في نفيه بلامحذور.

وفيه: انَّ الأثر المختص اذا كان منجزاً بالعلم الاجمالي وطرفاً من اطرافه تنجز بالعلم ولم يجد في نفيه حتى الاصل المختص، واذا لم يكن منجزاً بالعلم وطرفاً من اطرافه امكن نفيه بالاصل الترخيصي ولوكان واحداً وذلك بالتمسك باطلاق دليله بلحاظ هذا الأثر بالخصوص اذ لامانع منه.

والصحيح انَّ الأثر المختص ايضاً طرف للعلم الاجمالي وتفصيل ذلك:

انَّ الاثر الزائد والاثر المشترك تارة يكونان في موضوع واحد كما اذا علم اجمالاً بانه امّا مدين لزيد خمسة دنانير أو قدنذر آنْ يعطيه عشرة دنانير وفي مثل هذا وانْ كان بلحاظ السبب يوجد علم اجمالي الّا انه بلحاظ المسبب الذي هو التكليف الداخل في العهدة لاعلم اجمالي لانه من موارد الدوران بين الاقل والاكثر الانحلاليين أو الارتباطيين فيجري فيه الاصل عن الاثر الزائد وهذا خارج عن محل الكلام.

وقد استثنى من ذلك السيد الاستاذ ما اذا كان هناك اصل حاكم على الاصل الترخيصي النافي للاثر الزائد وهذا كبروياً واضح ومن القضايا التي قياساتها معها الّا انه مثّل له بما اذا علم بنجاسة الثوب امّا بقطرة دم فيجب غسله مرة واحدة أو بول فيجب غسله مرتين فانه لايمكن اجراء الاصل عن وجوب الغسل مرة ثانية لانه محكوم باستصحاب بقاء النجاسة بعد الغسل مرة واحدة.

وهذا التمثيل غير فني حيث يرد عليه:

اولاً ـ انَّ الاصل المحكوم سواءً أُريد به البراءة عن وجوب الغسل مرة ثانية أو استصحاب عدم وجوبه لاموضوع له في نفسه لانَّ الغسل ليس واجباً تكليفاً وانما هو حكم وضعي بحصول الطهارة بعد الغسل مرة أو مرتين فلامعنى لاجراء البراءة أو استصحاب عدم وجوبه.

وثانياً ـ الاصل الذي ادعي حاكميته وهو استصحاب بقاء النجاسة محكوم بحسب

الحقيقة لاستصحاب موضوعي هو عدم ملاقاته مع البول المنقح لموضوع عموم مطهرية مطلق الغسل الذي خرج منه خصوص الثوب الملاقي مع البول فمع الشك فيه يجري استصحاب عدمه الموضوعي ولايعارض باستصحاب عدم ملاقاته بالدم لانه لايجري في نفسه اذ لواُريد به اثبات ملاقاته بالبول فهو من الاصل المثبت وإنْ أُريد نفي اثر الملاقاة مع الدم وهو وجوب الغسل مرة واحدة فهو معلوم تفصيلاً على كل حال وليس مشكوكاً ليجري بلحاظه الاصل وهذا واضح.

واخرىٰ يكون الأثر الزائد والأثر المشترك في موضوعين ـ كما في مثال الماء المطلق والماء المضاف اذا علم بنجاسة احدهما أو الاستقراض من زيد خمسة دنانير أو من عمرو عشرة ـ وهنا قديتخيل امكان جريان الاصل المؤمن عن الأثر الزائد المشكوك بدعوى انا نعلم بخطاب لايكون الأثر الزائد دخيلاً في امتثاله وهو خطاب الاجتناب عن النجس مثلاً ولايعلم بالخطاب الآخر وهو خطاب الوضوء بالماء الطاهر.

وفيه: انه كما يمكن اَنْ يلحظ ذلك يمكن اَنْ يلحظ العلم الاجمالي بحرمة شرب المضاف أو حرمة الوضوء بالماء المطلق وهو خطاب لايكون لحرمة شرب الماء المطلق دخل فيه ولانعلم بحرمة شرب الماء وهذا يعني انَّ لدينا علمين اجماليين عرضيين واوضح من ذلك مااذا كان الأثر الزائد ارتباطياً كما اذا علم اجمالاً بانه نذر اَنْ يدفع خمسة دنانير لزيد أو عشرة لعمرو بنحو الارتباط.

نعم لو فرض انه بلحاظ الاثر الزائد يجري اصل ترخيصي غير مسانخ مع الاصل النافي للأثر المشترك في الطرفين جرى بلامعارض بعد سقوط الاصل المسانخ في الطرفين باعتبار اجمال دليله، وهذه نكتة مستقلة لاتختص بكون الأثر الشرعي المختص بأحد الطرفين زائداً بل يتم في الأثر المشترك ايضاً اذا كان يوجد لنفيه اصل غير مسانخ في احد الطرفين بالخصوص كما اذا علم بنجاسة احد المائين مع اختصاص احدهما باستصحاب الطهارة دون الآخر كما تقدم توضيحه فيما سبق مفصلاً.

٨ ـ العلم الاجمالي بالحكم الالزامي الظاهري:

اذا تعلق العلم الاجمالي بتكليف ظاهري كما اذا قامت بينة على نجاسة احد الانائين ـ وقديسمى بالعلم التعبدي بالحكم الواقعي ـ فتارة يكون الاجمال في العلم

كما اذا كان الاجمال في طول قيام الحجة على فرد معين بأنْ تشهد البينة بنجاسة فرد معين تردد عندنا. واخرى يكون الاجمال في الحجة بمعنى انَّ البينة لم تشهد الّا بالجامع أو على الاقل لايعلم شهادتها باكثر من ذلك.

اما القسم الاول ـ فلاينبغي الاشكال في انه على حد العلم الاجمالي بالحكم الواقعي من حيث حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة ـ وإنْ اختلف عنه في درجة التجري والعصيان عند المخالفة على ماتقدمت الاشارة اليه ـ.

وقد يقال بفوارق بينه وبين العلم الاجمالي بالحكم الواقعي بحسب الدقة وإنْ كان لايترتب عليها جميعاً ثمرة عملية، وبهذا الصدد يمكن أنْ نذكر ثلاثة فروق:

الفرق الاول ـ انَّ الاصول الترخيصية في اطراف العلم الاجمالي بالحكم الواقعي تكون متعارضة بعد تمامية موضوعها في نفسها بخلاف الاصول الترخيصية في اطراف العلم الاجمالي بالحكم الظاهري لانها بحسب الفرض مقيدة ـ بحكم تقدم دليل الامارة والحكم الظاهري الالزامي عليها ـ بغير مورد قيام الامارة الالزامية وحيث يعلم قيامها اجمالاً فيكون الشك في تحقق موضوع اصالة الطهارة مثلاً في كل طرف ويكون بابه باب اشتباه الحجة باللاحجة وهذا الفرق بحسب الحقيقة فرق نظري لاعملي لانه يجري استصحاب عدم قيام الامارة في هذا الطرف وعدم قيامها في ذاك الطرف المنقح لموضوع اصالة الطهارة أو البراءة عن الواقع المشكوك في كل طرف وحيث انَّ هذا التنقيح ظاهري بمعنى انَّ اثر الطهارة أو البراءة يترتب على نفس هذا الاصل الموضوعي يقع التعارض فيه لانَّ نسبته الى الحكم الظاهري المعلوم بالاجمال نفس نسبة الاصول في اطراف العلم الاجمالي بالحكم الواقعي من ارتكازية التناقض أو محذور قبح الترخيص في العصيان[1].

١ ــ قد يتوهم انه يترتب على ذلك انه اذا لم يجر استصحاب عدم قيام الامارة في احد الطرفين ولومن جهة انَّ ذلك الطرف منذ وجوده يحتمل قيام الامارة على نجاسته وقلنا بعدم جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية يمكنه التمسك بالاستصحاب الموضوعي في الطرف الآخر بلامعارض في هذا الطرف لعدم جريان الاستصحاب الموضوعي فيه وعدم امكان التمسك بدليل اصالة الطهارة لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وهذا فرق عملي يختلف فيه العلم الاجمالي بالحكم الظاهري عن العلم الاجمالي بالحكم الواقعي.

الّا انَّ التحقيق: انَّ هذا التوهم غير صحيح لانَّ دليل الاصل الترخيصي الاول اعني اصالة الطهارة أو البراءة كما يجري عن الحكم الواقعي المشكوك يجري ايضاً عن الحكم الظاهري المشكوك نفسه وإنْ شئت عبرت بانه يجري عن الواقع الذي يشك في ←

وهذا لايختلف فيه القول بالتنافي بين الاحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية كالاحكام الواقعية ـ كما هو الصحيح ـ أو القول المشهور بانَّ التنافي بينها انما هو في مرحلة الوصول فقط لاواقعاً، فانه بناءً على الأخير وانْ كان يمكن في مورد الشك في قيام الامارة اجراء الاصل الترخيصي حقيقة بلاحاجة الى الاستعانة بأصالة عدم قيامها الّا انه في خصوص المقام حيث انَّ قيام الامارة واصل ومنجز بالعلم الاجمالي فيقع التنافي لامحالة فلابدَّ وانْ يكون دليل الاصل المحكوم للامارة مقيداً بعدمها في المقام.

الفرق الثاني ـ فيما اذا كان أحد الانائين مجرى لاستصحاب النجاسة في نفسه، فانه اذا كان علمنا الاجمالي بالنجاسة الواقعية جرى استصحاب الطهارة أو قاعدتها في الطرف الآخر لعدم المعارض، وامّا اذا قامت البينة على نجاسة احدهما فنحتاج الىٰ استصحاب عدم قيام البينة في ذلك الطرف لاجراء القاعدة او استصحاب الطهارة وحينئذٍ اذا قلنا بان الامارة لاتحكم على الاصل المسانخ لها في المؤدىٰ جرى الاستصحاب المذكور من دون معارض لانَّ الطرف الآخر يجري فيه استصحاب النجاسة المنجز فلايظهر فرق عملي واما إن قلنا بانَّ الامارة مقدمة على الاصل المسانخ لها في المؤدى ايضاً ـ كما هو المشهور ـ فقد يتوهم وقوع التعارض بين استصحاب عدم قيام البينة في هذا الطرف مع استصحاب عدم قيامها في الطرف الآخر ولوعلى بعض المسالك في الاستصحاب.

الّا انَّ الصحيح: انَّ استصحاب عدم قيام البينة في الطرف الذي هو مورد لاستصحاب النجاسة لايجري في نفسه حتى لووافقنا الاصول الموضوعية لهذا الكلام، اذ يعلم على كل حال بنجاسته ظاهراً امّا لقيام البينة أو الاستصحاب على نجاسته فيجري استصحاب عدم البينة في الطرف الآخر لاثبات طهارته. نعم هذا ايضاً فارق

→

اهتمام المولى به وعدمه واطلاقه له في هذه المرتبة يكون فعلياً ولايكون مقيداً بعدم قيام الامارة على الواقع بل بعدم قيام الامارة على الحكم الظاهري واهتمام المولى بالواقع وهو محرز وجداناً وهذا في دليل البراءة والاستصحاب واضح، وفي مثل دليل القاعدة ايضاً يمكن دعوى اطلاقه امّا بلحاظ النجاسة الواقعية في مرتبة الشك في وجود حكم ظاهري منجز لها فانَّ مناسبات الحكم والموضوع تحكم بانَّ التعبد بالطهارة ونفي النجاسة انما هو بلحاظ اثرها التكليفي الذي له مرتبتان فيكون له اطلاقان أو بلحاظ النجاسة الظاهرية لواستظهر اعتبارها من دليل حجية الامارة الدالة على النجاسة. وبهذا يظهر عدم صحة هذا الفرق فنياً أيضاً.

فنيٌّ في كيفية تخريج عدم المعارضة بين الاصول وعدم منجزية العلم الاجمالي بين العلم الاجمالي بالنجاسة الواقعية أو العلم الاجمالي بالنجاسة الظاهرية[١].

الفرق الثالث ـ وهو فارق عملي مترتب على الفرق الاول الذي تقدم يظهر في الفرضية التي يقال فيها بجريان الاصل النافي الطولي في أحد الطرفين بلامعارِضة مع الاصل النافي في الطرف الآخر، كما اذا علم اجمالاً بنجاسة الماء أو التراب فانه بعد تساقط قاعدة الطهارة أو استصحابها فيهما معاً تجري اصالة الحل في الماء بالخصوص لتجويز شربه بلامعارض امّا للطولية كما يقول به المحقق العراقي(قده)، أو لاجمال دليل الاصلين العرضيين كما يقول به السيد الاستاذ، أو لمسانخة الاصلين المشتركين في الطرفين بخلاف الاصل المختص كما هو الصحيح. فانه على أحد هذه المباني يقال بالفرق بين العلم الاجمالي بالحكم الواقعي والعلم الاجمالي بالحكم الظاهري بالنجاسة وانَّ هذه البيانات انما تتم في الاول دون الاخير لانه بناءً على الاخير لايتعارض الاصلان العرضيان ليقال بجريان الاصل الطولي وعدم دخوله في المعارضة في رتبة واحدة أو يقال باجمال دليلهما والانتهاء الى دليل الاصل الطولي بلامعارض بل يكون حال الاصل الطولي وهو اصالة الحل في الماء حال استصحاب الطهارة أو قاعدتها من حيث الشك في تحقق موضوعها وكونه من باب اشتباه الحجة باللاحجة فلايمكن الرجوع اليه لاابتداء كما هو واضح ولافي طول اجراء استصحاب عدم قيام البينة في هذا الطرف لانه معارض باستصحاب عدم قيامها في الطرف الآخر وهما عرضيان ومن سنخ واحد. بل بناءً على القول بتقدم استصحاب الطهارة أو قاعدتها على اصالة الحل رغم موافقتها في المؤدى يعلم بعدم جريان اصالة الحل لقيام الحاكم في موردها من البينة أو استصحاب الطهارة[٢].

وامّا القسم الثاني ـ وهو ما اذا كان الاجمال في نفس البينة والحكم الظاهري بأنْ

١ ــ وقد عرفت انَّ هذا الفارق الفني ايضاً غير موجود لجريان الاصل الترخيصي عن الواقع المشكوك في مرتبة الشك في وجود حكم ظاهري الزامي حقيقة.

٢ ــ قد اتضح عدم تمامية هذه الثمرة لعدم تمامية الفرق الاول بل تجري اصالة الحل عن شرب الماء في هذه المرتبة أي مرتبه الشك في قيام البينة على الحرمة أو عن اهتمام الشارع بايجاب الاحتياط والتحفظ على الملاك الالزامي المفاد بالبينة في هذا الطرف بلامعارض لكونه طولياً أو غير مسانخ.

قامت الحجة على الجامع لااكثر فيقع البحث عنه في جهتين:

الجهة الاولى ـ في وجوب الموافقة القطعية لها. ولااشكال فيه بناءً على مبنانا في تفسير حقيقة الحكم الظاهري وفهمه من انه عبارة عن ابراز اهتمام الشارع بالواقع على تقدير ثبوته في حال الشك كاهتمامه به في حال العلم بأيّ لسان كان بحسب الصياغة ومقام الاثبات فانه بناءً على ذلك يكون معنى هذا الحكم الظاهري الالزامي اهتمام المولى بالواقع على تقدير وجوده في هذا الطرف أو ذاك الطرف وهو يقتضي الاحتياط والخروج عن عهدة التكليف الواقعي على كل تقدير فتجب موافقته القطعية كما لوكان يعلم بالنجاسة الواقعية في احد الطرفين.

وامّا بناءً على مباني القوم فقد يشكل تخريج وجوب الموافقة القطعية على بعضها.

منها ـ مبنى المحقق الخراساني (قده) القائل بجعل المنجزية والمعذرية في مورد الامارات، فانه على هذا إنْ كان دليل حجية البينة منجزاً لهذا الطرف بالخصوص أو ذاك كان ترجيحاً بلامرجح لانَّ نسبة البينة الى كل منهما على حد واحد، وإنْ كان منجزاً لاحدهما المردد فالفرد المردد لاوجود له، وإنْ كان منجزاً لاحدهما الواقعي فالمفروض انَّ البينة لا تشهد الّا بالجامع وانَّ التردد في نفسها بحيث قد لا تعلم هي ايضاً بنجاسة احدهما بالخصوص، وإنْ كان منجزاً للجامع بينهما أي احدهما فهذا يوجب التخيير وجريان البراءة عن حرمة كل منهما بخصوصه. ولايقاس بالعلم الاجمالي بنجاسة احدهما لانَّ العلم الاجمالي وإنْ كان متعلقاً بالجامع الّا انه ينجز الواقع، وفي المقام لايمكن ادعاء ذلك اذ لوأُريد انَّ البينة على الجامع تنجز الواقع عقلاً فهو خلف كون المنجزية شرعية لاعقلية، وإنْ أُريد انها تنجزه شرعاً فهذا خلف انَّ البينة تشهد بالجامع لابالواقع[1] فلاوجه لوجوب الموافقة القطعية على هذا المبنى.

١ ـ لاوجه لذلك فانَّ دليل حجية البينة بناءً على هذا المسلك تجعل لها نفس المنجزية الثابتة في مورد العلم بمؤداها والمفروض انَّ مؤداها الجامع الذي يعلم فيه بالخصوصية المرددة لاجامع احد الانائين كما في التخيير الشرعي فيكون حالها حال العلم الاجمالي بمثل هذا الجامع من حيث المنجزية بدليل التنزيل.

نعم هنا اشكال ثبوتي يرد على كل المباني حتى المبنى المختار لابدَّ من حلّه وحاصله: انَّ دليل الحجية لوكان يجعل هذا القسم من البينة كالعلم الاجمالي بالواقع من حيث المنجزية ووجوب الموافقة القطعية كان معناه تكفله بنفسه لالغاء جريان الاصول المرخصة في الطرفين ووجوب الاحتياط ولازمه عدم جريان الاصل الترخيصي حتى في الطرف الواحد وهذا اكثر من مفاد البينة الاجمالية لانها لا تدلّ على نجاستها معاً، والتحفظ على الاغراض الالزامية الواقعية في موارد الامارات انما يجب بادلة حجيتها بمقدار ←

ومنها ـ مبنىٰ المحقق العراقي (قده) من ان الحكم الظاهري جعل للطريقية والعلمية التي هي في موارد العلم الاجمالي متعلقة بالواقع لابالجامع فإنّه علىٰ هذا المبنىٰ اذا احتمل كذب البينة لامجرد خطئها فلاعلم اجمالي للبينة متعلق بالواقع ليكون جعل الحجية لها بمعنىٰ جعل العلم بما تعلق به البينة والذي هو الواقع بحسب الفرض، واما مفادها فهو الجامع الذي يمتثل باحدهما لامحالة فجعل الطريقية بمقدار مفادها لايقتضي اكثر من التخيير، نعم لوعلم بعدم كذب البينة وانما احتملنا خطأ البينة فقط لم يرد محذور حيث يجعل علم البينة المتعلق بالواقع بحسب الفرض علماً تعبدياً لنا بالواقع[1] وكذلك بناءً على الطريقية على مبنى الميرزا من كفاية العلم بالجامع في تنجيز

→

مفادها لااكثر فلوأريد استفادة ايجاب الاحتياط في الطرفين من دليل حجية البينة ابتداءً كان هذا فوق طاقة دليل الحجية وإنْ اريد استفادة ايجاب الاحتياط بمقدار احد الطرفين بالخصوص فالمفروض ان نسبة مفاد البينة اليها على حد واحد، وان اريد استفادة ايجاب الاحتياط والتحفُّظ على الغرض الالزامي بمقدار احدهما فقط فهذا لايثبت اكثر من حرمة المخالفة القطعية ولزوم الاتيان بالجامع، وان اريد انه بمعنى ابراز اهتمام المولىٰ بتكليف الزامي واحد على تقدير وجوده في هذا الطرف أو ذاك كان معناه جعل ايجاب الاحتياط في كل طرف لاحتمال مصادفة ذاك التكليف فيه فيكون نافياً بنفسه للاصل الترخيصي حتىٰ في طرف واحد، ولايقاس بموارد العلم الاجمالي بالتكليف الواقعي أو الظاهري المعيَّن فانه هناك الاحتياط في كل طرف ليس بحكم الشارع بل بحكم العقل بعد عدم ثبوت الترخيص الشرعي فيه باحد المسلكين في منجزية العلم الاجمالي.

وينحصر الجواب على هذه الشبهة باحد بيانين:

الاول ـ ملاحظة المدلول الالتزامي للبينة في كل طرف على تقدير طهارة الطرف الآخر فيتشكل علم اجمالي بوجود نجس في البين اما واقعي أو ظاهري فيجب الاحتياط بعد تعارض الاصول كما سوف يأتي في المتن.

الثاني ـ: ان يقال: بأن المستفاد من دليل الحجية بعد ان كانت البينة حجة اثبات التكليف التعييني الاجمالي ظاهراً لانه مفاد البينة لاالتكليف التخييري وحينئذٍ مهما تكون صياغة الحكم الظاهري فسوف يكون هناك تناقض عقلي أو عقلائي بين هذا الحكم الالزامي الطريقي وبين جعل الترخيص في الطرفين معاً فيتعارضان ويتساقطان وانما لايكون هناك تناقض فيما اذا كان التكليف الالزامي المعلوم أو المجعول تخييرياً متعلقاً بالجامع.

ودعوىٰ: ان الاهتمام بمقدار الجامع لاينافي مع جريان الترخيص في كل من الطرفين بخصوصه. يدفعها، إنَّ الاهتمام بمقدار الجامع غير التكليف التخييري بالجامع فان الذي لايكون منافياً مع الترخيصين انما هو الثاني لاالاول اذا كان اهتماماً بلحاظ تكليف واقعي تعييني فتأمل جيداً.

١ ــ قد عرفت انَّ الجامع المعلوم في موارد العلم الاجمالي غير الجامع التخييري ـ مهما فسرنا حقيقة هذا الجامع على ماتقدم في بحوث القطع ـ ومفاد البينة انما هو هذا الجامع سواء كان صادقاً ومطابقاً للواقع أم لا، وليس المقصود من تعلق العلم بالواقع الواقع بالعرض ليقال بأنه غير موجود في موارد كذب البينة وانما الواقع المعلوم بالذات المحفوظ حتى في موارد العلم الاجمالي غير المطابق للواقع. وعليه فكما يمكن جعل علم البينة علماً تعبدياً بالواقع كذلك يمكن جعل مفاد البينة الكاشف عن مثل هذا العلم علماً تعبدياً بالواقع، نعم لابد من حلّ الاشكال المتقدم من ان مثل هذا الحكم الظاهري كيف يتناقض مع جريان الأصل الترخيصي في الطرفين. بخصوصيتها اما اذا حل هذا الاشكال باحد الوجهين المتقدمين لم يكن محذور في تسمية ذلك علماً تعبدياً بالواقع أو حكماً مماثلاً.

كلا الطرفين.

ومنها ـ مبنىٰ جعل الحكم المماثل للمؤدى عند احتمال مطابقته للواقع، فانه على هذا انْ فرض جعل حكم على طبق هذا الطرف أو ذاك بخصوصيته لم يكن مماثلاً مع المؤدى، وانْ فرض جعل الحكم على الجامع لم تجب الموافقة القطعية مضافاً الى انَّ هذا لايحتمل مطابقته للواقع لانا نعلم بانَّ الواقع ليس هو الجامع بنحو التخيير بل هذا بخصوصه أو ذاك بخصوصه.

وكل هذه الأشكالات انما تنشأ باعتبار تقيد هذه المباني واشتغالها بالصياغات اللفظية في تفسير حقيقة الحكم الظاهري.

وقد يجاب بناء على هذه المباني بانَّ البينة لها دلالات التزامية على انه اذا لم يكن هذا الطرف نجساً فالطرف الآخر نجس وهكذا بالعكس فيمكن جعل الحكم المماثل أو المنجزية أو غير ذلك من الألسنة طبقاً لهذه القضايا الشرطية الالتزامية لانَّ الامارة لوازمها حجة ايضاً وحينئذ يتشكل علم اجمالي بنجاسة احد الانائين على الاقل امّا واقعاً أو ظاهراً لانه لولم يكن شيء منهما طاهراً فهناك نجس واقعي وانْ كان احدهما طاهراً على الاقل فالآخر نجس ظاهراً فيعلم بوجود نجس في البين امّا واقعي أو ظاهري وهذا علم اجمالي بالتكليف فيكون منجزاً لامحالة.

وهذا الجواب صحيح فيما اذا كان علم البينة ناشئاً من برهان أو ما بحكمه لا ماإذا كان حاصلاً من تجميع حسابات الاحتمال في عدد الاطراف كما اذا شهدت بنجاسة آنية الكافر نتيجة تراكم الاحتمالات والظنون بمساورته لاحدها على الاقل فانه في مثل ذلك لايستلزم العلم الاجمالي تلك العلوم والقضايا الشرطية لانه على تقدير فرض انتفاء باقي الاطراف لايوجد لنا احتمالات نضم بعضها الى بعض حتى يتولد علم بقضية شرطية[1]، فهذا الجواب لايتم في تمام الفروض.

١ ــ هذا المطلب رجع عنه السيد الاستاذ (قدس سره) في الدورة الثانية في بحث الاجماع المنقول حيث تقدم هناك في مسألة نقل السبب انَّ الصحيح تشكل قضية شرطية في العلوم الناشئة من حساب الاحتمالات ايضاً لجريانه في قضية كلية اسبق من ذلك المورد يكون له مدلول التزامي فراجع.

ولكن يرد علىٰ اصل هذا الجواب بأنه يربط منجزية الامارة الاجالية بحجية لوازم الامارة بحيث لوثبت عدم حجية لوازمها لم تكن الامارة الاجالية منجزة مع أنه لااشكال في منجزيته كالعلم الاجمالي مع قطع النظر عن مسألة حجية اللوازم مما يكشف عن ضرورة وجود جواب آخر كما أشرنا.

الجهة الثانية ـ بعد الفراغ عن منجزية البينة من هذا القسم في نفسه قديقال بايقاع التعارض بين دليل الحجية ودليل الاصل الترخيصي في كل من الطرفين لانَّ البينة لم تقم على نجاسة احدهما بالخصوص ـ كما في القسم الاول ـ ليقال بانَّ الاصل الترخيصي مقيد بعدمها بعد ورود أو حكومة دليل حجيتها على دليل حجيته فدليل الاصل تام الاقتضاء في نفسه في الطرفين فيقع التعارض بين اطلاقه واطلاق دليل حجيتها ولايقاس بموارد العلم الوجداني بالحكم الواقعي فانَّ دليل الاصل هناك مناقض عقلاً أو عقلائياً مع الحكم الواقعي المعلوم وحيث لايمكن رفع اليد عنه للزوم التصويب فيقع التعارض بين الاصول في الأطراف بخلاف المقام فإنَّ الحجية للبيّنة كالاصل مجعول ظاهري شرعي فاذا لم يكن دليل البينة رافعاً لموضوع الاصل حكومة أو وروداً لكونهما في موضوعين وعنوانين ـ كماذكرنا ـ فلامحالة يقع التعارض بين اطلاق دليلهما.

وقد حاول المحقق العراقي (قده) الجواب على هذا الاشكال بانه لوأُريد اجراء الاصل في كل من الطرفين مطلقاً أي حتى على تقدير طهارة الآخر فهذا محكوم أو مورود للمدلول الالتزامي للبينة فانها كما عرفت تدلّ على نجاسة كل واحد منهما بخصوصه على تقدير طهارة الآخر، وانْ أُريد اجراؤه في كل طرف بدلاً عن الآخر فهذا الاحتمال انما نشأ في طول حجية البينة فلايمكن انْ يكون اطلاق دليل الاصل له معارضاً مع دليل حجية البينة.

وفيه: انَّ احتمال طهارة كل من الطرفين في نفسه بالفعل ليس في طول حجية البينة بل احتمال ثابت من اول الامر واطلاق دليل الاصل شامل له فيكون معارضاً مع اطلاق دليل البينة في عرض واحد.

وهذا الاشكال يمكن الجواب عليه بوجوه:

الاول ـ انَّ هذا التعارض لو سلم قدم اطلاق دليل البينة على اطلاق دليل الاصل لكونه مقدماً عليه بالاخصية والاظهرية أو بالحكومة فانَّ اطلاق الدليل الحاكم أو الاخص والاظهر مقدم على اطلاق الدليل المحكوم أو غير الاخص. وهذا انما يتم على غير مباني القوم من انَّ التقديم بملاك جعل العلمية والطريقية وروداً أو حكومة من باب نفي الموضوع.

الثاني ـ انَّ مجموع الاصلين مقيد عقلاً أو عقلائياً بعدم العلم بالحكم وقدعلمنا بالحكم ببركة البينة فيقع التعارض بين الاصلين والتساقط حتى على مسالك المشهور.

وفيه: إنْ كان المراد من العلم بالحكم العلم الوجداني بالحكم الظاهري فالاصلان لاينفيان هذا الحكم الظاهري لكي تكون نسبتها اليه نسبة الاصول النافية للحكم الواقعي المعلوم بالاجمال بل هما في عرض هذا الحكم الظاهري ويقع التعارض بين الجميع. وانْ كان المراد من العلم بالحكم العلم التعبدي بالحكم الواقعي فيدعى انَّ المجعول في دليل حجية البينة هو العلم فيكون حاكماً على مجموع الاصلين على حد حكومة البينة الالزامية في مورد خاص على الاصل الترخيص فيه، فيرد عليه: انَّ الاصل في مورد البينة القائمة في مورد خاص مقيد بحسب لسان دليله بعدم العلم فيقال بحكومة دليل البينة عليه، وامّا في ما نحن فيه فليس مجموع الاصلين بحسب لسان الدليل مقيداً بعدم العلم بالخلاف وانما يكون مقيداً بذلك بالارتكاز العقلي أو العقلائي، والمشهور يفصلون في الحكومة بين كون قيد عدم العلم لفظياً في لسان الدليل أو لبيّاً فيثبتونها في الاول دون الاخير. وبهذا دفعوا شبهة انه لماذا تحكم الامارة على الاستصحاب دون العكس مع انَّ المجعول فيهما معاً الطريقية وكون حجية الامارة ايضاً مقيدة بعدم العلم لبّاً حيث قالوا بانَّ دليل الاستصحاب لما كان مقيداً لفظاً بالشك وعدم اليقين بخلاف دليل حجية الامارة وانْ كان مقيداً به لبّاً ايضاً كان الاخير حاكماً على الاول.

الثالث ـ اننا نعلم اجمالاً بوجود حكم الزامي امّا واقعي أو ظاهري في احد الطرفين وحينئذ تكون نسبة الاصل الترخيصي في الطرفين الى هذا المعلوم الاجمالي نسبة الاصول الترخيصية الى المعلوم بالاجمال الواقعي فتتعارض وتتساقط[1].

٩ ـ العلم الاجمالي بالتدريجيات:

اذا علم اجمالاً بتكليف الآن أو في الزمان المستقبل سمي بالعلم الاجمالي بالتدريجات، كما اذا علمت المرأة المستحاضة التي ضاعت عليها ايام عادتها بانَّ بعض

١ ــ قد عرفت أن هذا الجواب ليس كافياً بل لابدَّ من جواب آخر على ماتقدم.

الايام من الشهر تكون ايام حيضها فيحرم مكثها في المسجد خلال تلك الايام اجمالاً. وقد وقع البحث في منجزية مثل هذا العلم الاجمالي وعدم منجزيته.

وليعلم انَّ التكليف في الطرف المنوط بزمان متأخر تارة يكون استقبالياً خطاباً وملاكاً، واخرى يكون استقبالياً خطاباً فقط لاملاكاً ـ ولومن جهة القول باستحالة الواجب المعلق ـ، وثالثة يكون استقبالياً اداءً فقط أي انَّ زمان الواجب متأخر مع فعلية التكليف خطاباً وملاكاً من أول الامر. لااشكال في منجزية العلم الاجمالي في الصورة الثالثة لكونه علماً بتكليف فعلي على كل تقدير بل والصورة الثانية ايضاً بناءً على انَّ الذي يدخل في العهدة ليس هو الجعل والخطاب من حيث هو اعتبار بل من حيث هو كاشف عن الملاك والارادة والمفروض العلم بفعليتهما على كل تقدير.

وانما البحث في الصورة الاولىٰ، وما يمكن اَنْ يذكر في مقام المنع عن منجزيته احد تقريبين:

التقريب الاول ـ دعوى اختلال الركن الاول من اركان منجزية العلم الاجمالي لانَّ المكلف لايعلم بتكليف فعلي في حقه على كل تقدير وانما يحتمل ذلك والمنجز الذي تشتغل به الذمة هو العلم بالتكليف الفعلي.

وفيه: انَّ المقصود بالتكليف الفعلي ليس وجود التكليف في هذا الآن بل وجوده فعلاً في عمود الزمان احترازاً عمّا اذا كان المعلوم جزء الموضوع للتكليف دون جزئه الآخر فانه في مثل ذلك لاعلم بتكليف فعلي ولوفي عمود الزمان فالجامع بين تكليف في هذا الآن وتكليف يصبح فعلياً في آنٍ متأخر لايقصر عقلاً وصوله عن وصول الجامع بين تكليفين كلاهما في هذا الآن لانَّ مولوية المولى لاتختص بهذا الآن.

واِنْ شئت قلت: انَّ المنجزية ليس كوجوب المقدمة حكماً شرعياً تابعاً للتكليف النفسي ليقال بعدم ثبوته قبل فعلية التكليف النفسي، وانما هو حكم العقل بحق الطاعة والمولوية بهذا المقدار من الانكشاف، ولااشكال في انَّ الانكشاف بالعلم الاجمالي لافرق فيه بين كونه دائراً بين تكليفين كلاهما في هذا الآن أو احدهما في هذا الآن والآخر في الآن القادم، فمن ناحية الركن الاول لاقصور في العلم الاجمالي بالتدريجيات.

التقريب الثاني ـ دعوى اختلال الركن الثالث أي جريان الاصل في الطرف

الحالي دون محذور. اما بناءً على مسلك الاقتضاء وتوقف منجزية العلم الاجمالي على تعارض الاصول وتساقطها في الاطراف فباعتبار انَّ الاصل لايجري فعلاً الّا عن الطرف الحالي وامّا الطرف الاستقبالي فهو وانْ كان مشكوكاً الّا انه ليس مجرى للاصل الّا في زمانه فلامعارض بالفعل للطرف الحالي يمنع عن جريانه. وامّا على مسلك العلّية فلأنَّ التكليف المتأخر لايصلح انْ يكون منجزاً الآن لانَّ تنجز كل تكليف فرع ثبوته وفعليته فلايصلح العلم الاجمالي بالتدريجيات لتنجيز معلومه بالفعل على كل تقدير.

وفيه: عدم تمامية هذا التقريب ايضاً لاعلى مسلك الاقتضاء ولاعلى مسلك العلّية.

امّا على مسلك الاقتضاء ـ فلأنَّ الاصل المؤمن الذي يراد اجراؤه عن الطرف الفعلي معارض بالاصل الجاري في الطرف الآخر المتأخر في ظرفه، وليس التعارض بين الاصلين من قبيل التضاد بين شيئين حتى يشترط في حصوله وحدة الزمان بل مرده الى العلم بعدم امكان شمول دليل الاصل لكل من الطرفين بالنحو المناسب له من الشمول زماناً.

وانْ شئت قلت: انَّ قبح الترخيص في المخالفة القطعية الذي هو القيد العقلي لادلة الاصول المرخصة لايختلف فيه بين انْ تكون المخالفة المعلومة دفعية التحقق أو تدريجية فمن ناحية الانكشاف والوصول تكون هذه المخالفة قبيحة وانْ تأخر فعله وتحققه فانَّ تأخر القبيح لاينافي القبح، هذا على مسالك القوم وكذلك على مسلكنا فانَّ ارتكاز المناقضة عقلائياً واهمية الالزام الواقعي المعلوم بحيث لايتصور عقلائياً ترجيح الملاكات الترخيصية عليه لايختلف حاله بين كون ذلك الملاك الالزامي الآن على كل تقدير أو الآن على تقدير وفي الغد على تقدير آخر فانَّ ملاك الارتكاز ونكتته على حد سواء في الموردين.

لايقال ـ محذور قبح الترخيص في المعصية أو ارتكاز التناقض انما يمنعان عن اطلاق دليل الاصل الترخيصي لمجموع الاطراف لالطرف واحد والمفروض انَّ دليل الاصل لايشمل بالفعل الّا الطرف الحالي وامّا الطرف الاستقبالي فلايشمله الآن لعدم ترتب أثر عليه بالفعل وانما يشمله في الزمان الاستقبالي وحينذاك يكون الطرف

الاول خارجاً عن محل ابتلاء المكلف ومنقضياً.

والحاصل لايلزم من اجراء الاصل اجتماع الترخيصين المؤديين الى المخالفة القطعية في زمان واحد بل في كل زمان يجري الترخيص في احد الطرفين وليس ذلك ترخيصاً في المخالفة القطعية.

فانه يقال ـ بل يشمل اطلاق دليل الاصل للطرف الاستقبالي ايضاً ولكنه لايثبت فيه ترخيصاً حالياً بل استقبالياً ايضاً بالنحو المناسب معه، والمحذور كما قلنا لم يكن مخصوصاً بالترخيصين الدفعيين بل يعمّ الترخيص الفعلي والترخيص الاستقبالي بلحاظ عمود الزمان المؤديين الى المخالفة القطعية.

وامّا على مسلك العلّية، فلأنَّ المقصود من كون العلم الاجمالي صالحاً لمنجزية معلومه على كل تقدير كونه صالحاً لذلك ولوعلى امتداد الزمان لافي خصوص هذا الآن. وانْ شئت قلت: انه من ناحية الوصول يكون صالحاً للتنجيز وتسجيله في العهدة على كل تقدير سواءً كانت فعليته الآن أو في المستقبل وهذا متوفر في المقام.

وهكذا يتضح انَّ الصحيح منجزية العلم الاجمالي بالتدريجيات، وانَّ الشبهات التي حامت حول تنجيزه موهونة جميعاً.

الّا انَّ المحقق العراقي (قده) حاول الاجابة عليها بتصوير علم اجمالي آخر غير تدريجي الاطراف وتوضيحه: انَّ التكليف اذا كان في القطعة الزمنية المتأخرة فوجوب حفظ القدرة الى حين مجيء ظرفه فعلي لما يعرف من مسألة وجوب حفظ المقدمات المفوتة وعدم جواز تضييع الانسان لقدرته على الواجب قبل مجيء ظرفه، فيعلم اجمالاً بالجامع بين تكليف نفسي الآن، أو وجوب حفظ القدرة للتكليف الاستقبالي وهو علم اجمالي بما يكون كلا تقديريه فعلياً.

وهذا الجواب غير تام اذ يرد عليه:

اولاً ـ انَّ وجوب حفظ القدرة انما هو حكم عقلي كما تقدم في محله، وحكم العقل بوجوب حفظ القدرة لامتثال تكليف فرع تنجز ذلك التكليف فلابدَّ في المرتبة السابقة على وجوب حفظ القدرة من وجود منجز للتكليف الآخر ولامنجز له كذلك الّا العلم الاجمالي في التدريجيات فانْ كان ذلك منجزاً له كفانا في تنجيز الطرف الحالي والّا لم يكن حفظ القدرة واجباً.

وثانياً ـ انَّ هذا العلم الاجمالي الذي ابرزه لايقتضي اكثر من تنجيز التكليف الحالي وعدم تفويت القدرة وامّا تفويت مايكلف به في ظرفه المتأخر بعد حفظ القدرة فلايمكن المنع عنه بذلك العلم الاجمالي وانَّما يتعين تنجز المنع عنه بنفس العلم الاجمالي في التدريجيات وهو إنْ كان منجزاً لذلك نثبت تنجيزه لكلا طرفيه.

وثالثاً ـ انَّ حفظ القدرة لايجب الّا فيما اذا كانت القدرة على الواجب في زمانه غير دخيلة في الملاك أي من شرائط الوجود لاالاتصاف والّا لايجب حفظها كما حققنا ذلك في بحث الواجب المشروط.

وهكذا يتضح انَّ الصحيح منجزية العلم الاجمالي بالتدريجيات بلاحاجة الى ابراز مسألة حفظ القدرة[1].

١٠ ـ الاضطرار الى بعض الاطراف:

اذا وقع الاضطرار الى اقتحام بعض اطراف العلم الاجمالي فهنا حالتان:

الحالة الاولى ـ الاضطرار الى طرف معين من اطراف العلم.

الحالة الثانية ـ الاضطرار الى ارتكاب احد الاطراف لابعينه.

اما الحالة الاولى ـ فتارة يكون الاضطرار مقارناً أو قبل حصول سبب التكليف كما اذا اضطر الى شرب الماء ثم علم بوقوع قطرة نجس امّا فيه أو في الثوب، وهنا لايتشكل

١ ــ افاد سيدنا الاستاذ (قدس سره الشريف) على هامش البحث انَّ هذا المطلب واضح جداً فيما اذا فرض عدم احتمال العالم بالاجمال تبدل علمه وعدم بقائه الى حين مجيء زمان التكليف الاستقبالي، وامّا اذا علم أو احتمل ذلك ـ كما اذا علم أو احتمل انه الى ذلك الحين سوف يقابل المعصوم مثلاً فيسأله عن الواقع ـ فهل يشفع ذلك لجريان الاصل الترخيصي في الطرف الحالي رغم علمه الاجمالي بالفعل أم لا؟

قد يقال: بجريانه في صورة العلم بالتبدل بناءً على انَّ المحذور هو قبح الترخيص في المعصية لانه لايلزم الترخيص في المخالفة القطعية لابلحاظ الحال لانَّ الترخيص فيه مخالفة احتمالية ولابلحاظ المستقبل لانه سوف يتبدل علمه الى الشك الساري فلاموضوع للاصل فيه، نعم لولم يعلم بتبدل العلم الاجمالي وانما احتمل ذلك فيكون من موارد الشبهة المصداقية للمخصص فلايمكن التمسك بالاصل.

وامّا بناءً على انَّ المحذور هو ارتكاز المناقضة فيحتمل بقاء محذور التناقض في الصورتين.

اقول: الظاهر انَّ الميزان ملاحظة زمان العلم فانه في هذا الزمان يكون الترخيص في الطرف الحالي مع كون الطرف الآخر مبرداً للترخيص ايضاً في نفسه بلحاظ هذا الزمان وإنْ كان وقته متأخراً فيه محذور القبح العقلي أو التناقض العقلائي وليس المحذور في ترتب اثر الترخيص خارجاً بالفعل ولافي العلم بفعلية الاصلين الترخيصيين في عمود الزمان.

علم اجمالي بالتكليف اصلاً لزوال الركن الاول من اركانه لانَّ عدم الاضطرار جزء الموضوع للتكليف وحيث انَّ المكلف يحتمل انَّ النجس المعلوم هو المضطر اليه بالذات فلاعلم له بالتكليف الفعلي فتجري الاصول المؤمنة بدون معارض. واخرى يكون الاضطرار بعد حصول سبب التكليف وهنا يتشكل العلم الاجمالي بالتكليف لامحالة فالركن الاول محفوظ.

ولكن هنا تارة يفترض حصول الاضطرار بعد حصول العلم الاجمالي كما اذا علم بوقوع قطرة دم في الثوب أو الماء ثم اضطر الى شرب الماء، واخرى يفرض حصول الاضطرار مقارناً مع العلم الاجمالي أو قبله سواءً كان المعلوم بالاجمال ـ وهو التكليف الفعلي بفعلية سببه ـ متقدماً عليها أم مقارناً.

ففي الصورة الاولىٰ قد يتوهم الانحلال بدعوى انَّ العلم الاجمالي بعد حصول الاضطرار الى احد طرفيه معيناً لايبقى علماً اجمالياً بتكليف فعلي بقاءً لانَّ الطرف المضطر اليه لوكان هو مورد التكليف لارتفع بالاضطرار لامحالة فلايبقىٰ علم بتكليف فعلي بل يشك فيه والميزان في التنجيز في كل آن بقاء العلم فيه.

والجواب: ما ذكره المحقق الخراساني في حاشيته على الكفاية وأوضحه المحقق العراقي (قده) من كفاية العلم الاجمالي المردد بين الطويل والقصير حيث يعلم المكلف بتكليف فعلي في هذا الطرف قبل حدوث الاضطرار أو في الطرف الآخر حتى الآن وهو علم حاصل من زمان التكليف القصير والى الآن.

نعم هذا العلم الاجمالي في بعض صوره يكون من العلم الاجمالي بالتدريجيات كما اذا كان التكليف في الطرف غير المضطر اليه اعني الطويل انحلالياً في كل آن وغير فعلي من اول الامر.

وامّا في الصورة الثانية، فالصحيح عدم منجزية العلم الاجمالي لانثلام الركن الثالث لانَّ التكليف على تقدير انطباقه على مورد الاضطرار فقدانتهى أمده ولااثر لجريان البراءة عنه فعلاً فلم يحصل علم اجمالي بالتكليف من اول الامر فتجري البراءة في الطرف الآخر بلامعارض.

وقد نقل مقرر بحث المحقق النائيني (قده) انه كان يبني في الدورة السابقة على المنجزية ثم عدل الى عدم التنجيز.

وتوهم المنجزية يمكن أنْ يقرب باحد بيانين كلاهما غير تام:

البيان الاول ـ ما ذكره المحقق النائيني (قده) من انَّ اصل فعلية التكليف من اول الامر معلوم بحسب الفرض وانما الشك في سقوطه بطرو الاضطرار اليه والشك في السقوط مورد لاصالة الاشتغال لاالبراءة.

وفيه: انه خلط بين الشك في سقوط تكليف منجز بالعجز أو بالامتثال وبين الشك في انَّ التكليف قدتعلق بالطرف المضطر اليه أو بالطرف الذي ليس فيه اضطرار فانه هنا يكون الشك في موضوع التكليف وفعليته بقاء وهو مجرى الاصل المؤمن كالشك في فعليته حدوثاً كما هو واضح.

البيان الثاني ـ ما ذكره السيد الاستاذ في الدراسات من اننا نعلم اجمالا بثبوت تكليف مردد بين الفرد القصير في الطرف المضطر اليه بلحاظ قبل الاضطرار وبين الفرد الطويل في الطرف الآخر فنستصحب ذلك ويكون من استصحاب جامع التكليف وهو من الكلي القسم الثاني نظير استصحاب الحدث بعد الوضوء عند التردد بين الحدث الاكبر والاصغر، وبهذا وانْ كنا لانحرز الفرد الطويل لانه اصل مثبت الاّ انَّ ثبوت جامع التكليف ايضاً منجز بحكم العقل فلابدَّ من الفراغ اليقيني عنه بامتثال الفرد الطويل.

ثم أجاب عنه بانَّ استصحاب الجامع انما يتم فيما اذا لم يمكن نفي الفرد الطويل بالاصل المؤمن كما في مثال الحدث فانَّ استصحاب عدم الحدث الاكبر معارض فيه بعدم الحدث الاصغر، وامّا فيما نحن فيه فاصالة البراءة الجارية عن التكليف الطويل لامعارض لها اذ التكليف في الطرف الآخر ساقط جزماً بعد الاضطرار وقبله كانت الشبهة بدوية غير مقرونة بالعلم الاجمالي لكي يوجب المعارضة فيجري الاصل في الطرف الطويل ويحكم على استصحاب الكلي من القسم الثاني لانَّ الشك فيه ناشئ من الشك في الفرد الطويل، وبهذا ندفع ايضاً شبهة استصحاب الكلي في موارد الدوران بين الاقل والاكثر الارتباطيين بعد الاتيان بالاقل.

واصل هذا البيان مع الجواب الذي افيد كلاهما غير فني.

امّا اصل التقريب، فباعتبار انَّ استصحاب جامع التكليف في المقام لاأثر له في نفسه لانه استصحاب لجامع تكليف طويل أو قصير خارج عن القدرة بالاضطرار

فلايكون صالحاً للتنجيز والدخول في العهدة، والجامع بين مايقبل التنجيز وما لايقبل التنجيز لايدخل في دائرة المولوية وحق الطاعة حتى اذا صرح به فضلاً عمّا اذا اريد اثباته بالاصل، وبهذه النكتة نمنع عن جريان استصحاب بقاء جامع التكليف في موارد الاقل والاكثر أو الدوران بين المتباينين بعد الاتيان باحدهما، وهذا بخلاف مثال الحدث المردد فانه يجري فيه استصحاب جامع الحدث لتنقيح موضوع التكليف الشرعي المشترك والمترتب على جامع الحدث كحرمة مس المصحف مثلاً ـ هذا بقطع النظر عن وجود اصل موضوعي حاكم في هذا المثال شرحناه في بحوث شرح العروة الوثقى ـ ومن هنا نفصل في جريان استصحاب الكلي من القسم الثاني بين مااذا أُريد به اثبات اثر شرعي مترتب على الجامع فيجري وماذا لم يكن اثر كذلك وانما المقصود تنجيز الطرف الآخر أعني التكليف الطويل باثبات جامعه فلايجري، هذا لوأُريد استصحاب الكلي وجامع التكليف، واما اذا أُريد استصحاب واقع التكليف المعلوم على اجماله فهو من استصحاب الفرد المردد على ماهو موضح في محله.

وهناك محاولة للمحقق العراقي (قده) لتصحيح استصحاب جامع الوجوب بتقريب: انَّ استصحاب الجامع يثبت التكليف في الطرف الباقي لكونه لازماً لنفس الاستصحاب لاللمستصحب ليكون من الاصل المثبت، ولازم الاستصحاب لازم للدليل الاجتهادي الدال على كبرى الاستصحاب بحسب الحقيقة، توضيح ذلك: انَّ الحكم الظاهري ببقاء الجامع لايمكن انْ يوجد الّا ضمن ثبوت احد الفردين ظاهراً فاذا علم بارتفاع احدهما تقع الملازمة بين ثبوت الجامع وثبوت الفرد الآخر فيثبت باستصحاب الجامع الفرد الطويل، وهذا نظير مانقوله في بحث الماء النجس المتمم كراً بطاهر من انَّ استصحاب حال كل منهما يعارض مع استصحاب الآخر لعدم تعقل العرف لتحمل ماء واحد حكمين مختلفين سواءً كانا واقعيين أو ظاهريين فيثبت باستصحاب طهارة كل من الجزئين طهارة الآخر وباستصحاب نجاسة كل منهما نجاسة الآخر بالملازمة لدليل الاستصحاب.

وفيه: اولاً ـ انَّ هذا الكلام لايتم في المقام الّا بناء على القول بجعل الحكم المماثل ليقال بانَّ جعل وجوب الجامع لايكون مماثلاً مع الوجوب الواقعي المعلوم، فمثلاً لوعلم وجوب الجمعة أو الظهر فاذا جعل وجوب الجامع بينهما فهو ليس مماثلاً فلابد من جعل

ظاهري متعلق بالظهر أو الجمعة ليكون مماثلاً وحيث يستحيل ثبوت جامع الحكم ولوالظاهري الّا ضمن احد الفردين والمفروض القطع بعدم وجوب الجمعة للاتيان به مثلاً فيتعين وجوب الظهر. وامّا بناءً على انَّ الحكم الظاهري ليس جعلاً كالجعل الواقعي بل روحه ابراز الاهتمام بالواقع على تقدير وجوده فيعقل انْ يكون الاهتمام بمقدار الجامع لااكثر.

وثانياً ـ حتى بناءً على مبنى جعل الحكم المماثل لايتم هذا البيان لانَّ اثبات شيء زائد على المستصحب لملازمته مع الحكم الاستصحابي نفسه انما يمكن اذا لم يلزم من ذلك خروج المستصحب عن المدلول المطابقي لدليل الاستصحاب والّا لم يجز التمسك باطلاقه، وفي المقام الامر كذلك لانَّ وجوب صلاة الظهر في المقام يحتمل كونه مبائناً مع الوجوب الثابت بالعلم الاجمالي أولاً كما اذا كان الواجب هو الجمعة فلايكون الجامع الموجود ضمنها الّا مبايناً عرفاً مع ماكان واجباً سابقاً لانه نفس الجامع وزيادة كما في الماء النجس المتمم كراً، والمفروض انَّ دليل الاستصحاب مدلوله المطابقي ابقاء ماكان بحيث يكون فرقه عن البقاء الحقيقي في تعبدية هذا ووجدانية ذاك مع كونه نفس المعلوم والمتيقن سابقاً فاذا لم يحرز انَّ المشكوك على تقدير ثبوته نفس المتيقن لم يجز التمسك بدليل الاستصحاب للتعبد بثبوته.

واما عدم تمامية الاجابة فلوضوح انَّ الاصل النافي للفرد الطويل لايكون نافياً لجامع التكليف الّا بنحو الاصل المثبت فضلاً من انْ يكون حاكماً عليه من باب السببية والمسببية، فانَّ الجامع لوفرض انه عين الفرد فلا تعدد ليكون احدهما مسبباً عن الآخر، ولوفرض انه غيره ومسبب عنه فهو مسبب عقلي تكويني فليس انتفاؤه اثراً شرعياً ليثبت بجريان الاصل المؤمن عن الفرد الطويل. على انه لوكان اثراً شرعياً له فلابدَّ وانْ ينفى بمثل استصحاب عدم الفرد الطويل من الاصول التنزيلية لابمثل البراءة عن التكليف في الطرف الطويل التي شأنها التأمين لاالتعبد بانتفاء التكليف المحتمل، وكأنّه وقع خلط في مقام التقرير.

وهكذا يتضح انه في مورد الاضطرار الى طرف بعينه لابدَّ من التفصيل بين مااذا كان حصول الاضطرار بعد حصول العلم بالتكليف فيبقى العلم الاجمالي منجزاً ومااذا كان طروه مقارناً مع العلم أو قبله فيسقط عن المنجزية.

واما الحالة الثانية ـ وهي الاضطرار الى طرف لابعينه، فلااشكال في سقوط وجوب الموافقة القطعية فيها لانَّ الاضطرار الى احدهما يوجب الترخيص التخييري بلااشكال، وانما الكلام في حرمة المخالفة القطعية بعد ذلك بارتكاب الطرف الآخر وعدمها. وقدذهب المحقق الخراساني(قده) الى العدم بدعوى انَّ الترخيص التخييري ينافي التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال فيرتفع العلم ويكون احتمال التكليف في الطرف الآخر شبهة بدوية.

والمحقق النائيني (قده) في احد تقريري بحثه منع عن هذه المنافاة بانه إنْ كان المدعى المنافاة مع الحكم الواقعي فهو غير صحيح، لانَّ هذا الترخيص ليس ترخيصاً واقعياً في الحرام الواقعي اذ لااضطرار الى الحرام الواقعي وانما نشأ في طول الجهل بالحرام الواقعي وتردده بين الطرفين فالترخيص التخييري في المقام لايتنافى مع الحرام الواقعي ولايقتضي رفع اليد عنه، وإنْ كان المدعى المنافاة مع الحرام المعلوم بما هو معلوم أي مع حكم العقل بقبح المخالفة فالمفروض انَّ الترخيص في المخالفة الاحتمالية في اطراف العلم الاجمالي لابأس به سواءً كان تخييراً أو تعييناً. وعليه فلامنافاة بين التكليف الواقعي والترخيص التخييري فالعلم الاجمالي بالتكليف ثابت على حاله غاية الامر انه هنا لايمكنه انْ ينجز بدرجة وجوب الموافقة القطعية لفرض الترخيص في ارتكاب احدهما لكن يبقى على تنجيزه بدرجة حرمة المخالفة القطعية وهذا مايسمى بالتوسط في التنجيز.

وذكر المحقق العراقي (قده) انَّ هذا انَّما يتم على الاقتضاء لاالعلّية، لانه بناءً على مسلك العلّية لايجوز الترخيص في المخالفة الاحتمالية للتكليف المعلوم ايضاً فاذا ثبت ذلك كان منافياً لامحالة مع التكليف الواقعي وبارتفاعه لاوجه لحرمة المخالفة القطعية ايضاً.

ولكنه مع ذلك حكم بوجوب الاجتناب عن الفرد الآخر باعتبار انَّ هذه المنافاة ليست لاصل التكليف رأساً بل لاطلاقه لما اذا صادف اختياره للحرام الواقعي لااكثر فيكون العلم الاجمالي علماً بالتكليف المقيد بذلك القيد وهذا مايسمّى بمسلك التوسط في التكليف

والتحقيق: انه لامنافاة بين التكليف الواقعي مع الاضطرار التخييري حتى على

مسلك العلّية، لانَّ المقصود بالعلّية عدم امكان جعل الشك مؤمناً لانَّ الوصول بالعلم تام الّا انَّ هذا لاينافي وجود مؤمن آخر وهو العجز والاضطرار، فلوكلف المولى عبده بما لايقدر على بعض مراتب امتثاله أو تمامها عقلاً أو شرعاً وعلم بذلك لم يتنجز عليه تلك المرتبة من الامتثال أو تمامها اذ لاحق للمولى خارج نطاق قدرته من دون انْ يتنافى ذلك مع منجزية العلم والوصول، وفيما نحن فيه المكلف يضطر الى عدم الموافقة القطعية عقلاً أو شرعاً ـ كما اذا كانت تؤدي الى هلاك نفس ملاك حفظها أهم أو غير ذلك ـ مع بقاء التكليف الواقعي المعلوم على حاله لعدم الاضطرار اليه فترتفع مرتبة الامتثال القطعي وتبقى حرمة المخالفة القطعية على حالها، وهو من التوسط في التنجيز لا التكليف.

نعم جاء في التقرير الآخر لابحاث المحقق النائيني (قده) تقريب آخر للتوسط في التكليف في المقام حاصله: انَّ الاضطرار وانْ كان الى الجامع واحد الطرفين تخييراً لا تعييناً الّا انَّ أي فرد يختاره المكلف يكون بحسب نظر العرف هو المضطر اليه فيكون الترخيص في اقتحامه واقعياً رافعاً للالزام الواقعي على تقدير وجوده فيه بمقتضى ادلة رفع الاضطرار فتقع المنافاة بين الترخيص بملاك الاضطرار وبين اطلاق التكليف الواقعي فيقيد بصورة ماذا لم يختر ذلك الفرد فيحصل التوسط في التكليف.

وفيه: انه لاوجه لما ذكر من سريان الاضطرار من الجامع الى الفرد عرفاً بل الاضطرار عقلاً وعرفاً ليس الى الحرام الواقعي فلاموجب لرفع اليد عن اطلاق دليله اصلاً.

ثم انه بناءً على التوسط في التكليف اختلفت كلمات العلمين في كيفية تصوير هذا التكليف المتوسط وتنجيزه للطرف الآخر الباقي بعد رفع الاضطرار.

فالمحقق النائيني (قده) ذهب الى انَّ التكليف يصبح مشروطاً بعدم اختيار الحرام الواقعي لدفع الاضطرار، وفصل في استلزام ذلك لتنجيز الفرد الآخر بين مالوفرض ذلك شرطاً متأخراً بحيث مهما اختار الفرد الحرام لدفع الضرورة كشف ذلك عن عدم حرمة ذلك الفرد من اول الأمر أو فرض شرطاً مقارناً بحيث ترتفع حرمته من حين الاختيار، فعلى الاول لا تنجيز في البين للشك في التكليف من جهة الشك في شرط

فعليته من اول الأمر، وعلى الثاني يكون اصل التكليف معلوماً بلحاظ قبل الاختيار غاية الامر يرتفع بقاءً فيكون من حالات العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الفرد القصير في الطرف الذي اختاره بلحاظ قبل الاختيار وبين الفرد الطويل في الطرف الآخر، واختار هو(قده) الفرض الثاني لانَّ المتيقن سقوطه من التكليف بالضرورة انما هو ذلك لااكثر.

واعترض عليه السيد الاستاذ بانه لايعقل التكليف المشروط بعدم اختيار مخالفته فانَّ التكليف انما يكون لتوجيه اختيار المكلف أو عدم اختياره فلوجعل مغيًّى بالمخالفة اصبح لغواً.

والصحيح انَّ كلا الفرضين يفيدان التنجيز كما لايرد على الفرض الثاني ما ذكره السيد الاستاذ بعد تعديل القيد الذي جاء في كلام المحقق النائيني للتكليف المتوسط بأنْ يكون المقصود من عدم اختيار الفرد الحرام واقعاً عدم اختياره وحده فالحرمة تثبت في فرضين فرض اختيار الآخر وفرض اختيارهما معاً، وهذا مساوق لكون الشرط في الحرمة عدم اختيار الفرد الآخر في مقام دفع الاضطرار فانه حينئذٍ لواقتحم كلا الطرفين كان شرط فعلية الحرمة ثابتاً حتى على الفرض الاول كما انه لايلزم منه تقييد الحرمة بعدم اختيار مخالفته الذي يكون لغواً لانَّ الغاية حصة خاصة من المخالفة وهي مخالفته مع عدم ارتكاب الفرد الآخر، وإنْ شئت قلت: انه مغيًّى بعدم ارتكاب الفرد الآخر وهذا لايوجب سقوط التكليف عن كونه توجيهاً لاختيار المكلف وعدم اختياره كما لايخفى.

وامّا المحقق العراقي (قده) فلم يرجع القيد للتكليف بل لمتعلقه فكأن وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي ليس بمعنى سد جميع ابواب عدمه بل سد بعض ابواب عدمه وهو عدمه بارتكاب كل الاطراف فيكون الحال كما لوانقلب وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي من التعينية الى التخييرية، ولعله انما لم يرجع القيد الى الحرمة لاحد المحذورين المتقدمين في كلام المحقق النائيني(قده) والسيد الاستاذ وقد عرفت عدم تمامية شيء منهما.

ولكن يرد على هذا التصوير حينئذ انه لادليل اثباتاً على اخذ قيد من هذا القبيل في الخطاب الواقعي لانَّ ظاهره التعيينية ولزوم سد جميع ابواب العدم فارجاعه الى

التخييرية يحتاج الى دليل خاص ولايكفي فيه الاطلاقات الاولية[1] نعم تقييد الخطاب الواقعي بالنحو الذي افاده المحقق النائيني لايحتاج الى دليل خاص بل يكفي فيه اطلاق دليل التكليف بعد ضمه الى دليل رافعية الاضطرار بناءً على منافاته مع الحرام الواقعي باحد البيانين المتقدمين في اثبات التوسط في التكليف، ولكنك عرفت عدم تمامية شيء منهما فالتكليف المعلوم بالاجمال باق على اطلاقه وانما التوسط في التنجيز فقط.

١ ــ افاد السيد الاستاذ (قدس سره الشريف) انَّ هذا الاعتراض لوكان يورد على المحقق العراقي(قده) فاكبر الظن انه كان يعالجه على مبانيه بدعوى انَّ الدليل عليه نفس دليل التكليف التعييني لانه بالمطابقة يدل على الحكم التعييني وبالالتزام يدل على الملاك وقد سقطت دلالته المطابقية بالاضطرار وتبقى الدلالة الالتزامية على الحجية بناءً على مسلكه من عدم التبعية بينها وبين الدلالة المطابقية في الحجية وحينئذ نستكشف من بقاء الملاك الالزامي خطاباً بسد بعض ابواب العدم بعد انْ وجد مانع عن الخطاب الذي يسد جميع ابواب العدم، وهذا نظير مايقال في جملة من الموارد التي لايكفي المدلول المطابقي للدليل فيها لتحصيل الملاك من استكشاف الخطاب من ناحية فعلية الملاك كما في خطاب وجوب حفظ القدرة.

اقول: لاوجه لاستكشاف الخطاب التخييري لانَّ الملاك المستكشف بالملازمة تعييني ايضاً وهويقتضي الخطاب التعييني والتنجيز التعييني أعني تنجيز الموافقة القطعية فاذا ماسقط الخطاب التعييني والتنجيز فلاوجه لاستفادة خطاب آخر كما لاوجه لبقاء التنجيز فانَّ العلم الاجمالي بعد انْ كان علّة تامة للموافقة القطعية وعدم جواز المخالفة الاحتمالية وهو مناف مع الترخيص التخييري الثابت بالاضطرار فهذا لايختلف حاله بين كون المعلوم خطاباً شرعياً أو ملاكه، نعم يبقى دعوى الشك في القدرة على تحقيق الملاك المعلوم من خلال الاجتناب عن الطرف الباقي وقد عرفت انه ليس من الشك في القدرة على الامتثال لكي يجب الاحتياط فيه عقلاً. أو دعوى منجزية الملاك المعلوم بمرتبة حرمة المخالفة القطعية وإنْ لم يكن منجزاً بمرتبة وجوب الموافقة القطعية وهذا بحسب الحقيقة رجوع الى الاعتراض الموجه ضد اصل دعوى التوسط في التكليف بناءً على مسلك العلّية وانه حتى على هذا المسلك يكون من التوسط في التنجيز مع فعلية الخطاب الواقعي فضلاً عن الملاك.

وإنْ شئت قلت: بانَّ امتثال الملاك الواقعي لايتوقف على ترك الفرد الآخر كما في موارد حفظ القدرة ليستكشف خطاب آخر بوجوبه ـ لوسلمت كبرى هذا الاستكشاف ـ فانَّ أُريد من الخطاب التخييري المستكشف بالملاك خطاب واقعي فهو خلف عدم التوقف واقعاً، وإنْ أُريد به خطاب ظاهري فهذا يرد عليه:

أولاً ـ لا تقتضيه تلك الكبرى المزعومة في استكشاف الخطاب من الملاك لانَّ المدعى فيها استكشاف خطاب من سنخ الملاك وعلى اساس التوقف.

وثانياً ـ هذا مخالف مع مفاد ادلة الاصول الترخيصية لانها تنفي بحسب الفرض هذه المرتبة من الحفظ لاغراض المولى أعني الحفظ في طول حصول الجهل والتردد ولا تكون نسبة ادلة الاصول اليه حينئذ كنسبتها الى الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال كما هو واضح.

ثم انه يمكن تصوير التوسط في التكليف بارجاع القيد الى المتعلق ـ كما يريد المحقق العراقي(قده)ـ في خصوص باب الخطاب التحريمي بارجاع ارتكاب الطرف الآخر ـ وهو شرب الطاهر في المثال ـ قيداً في الحرام لافي الحرمة فالمحرم من اول الامر خصوص شرب النجس مع شرب الطاهر بنحو التقييد مع بقاء الحرمة على اطلاقها اذ لاوجه في خطاب الحرمة لرفع اليد عن اطلاق الحرمة والحرام معاً وانما ترجع القيود الى الحرام دائماً مع بقاء الحرمة على اطلاقها بل هذا هو المتعين فيثبت من اول الامر حرمة تلك الحصة من شرب النجس المقيدة بشرب الطاهر وهو معنى لزوم ترك احدهما تخييراً، نعم لايتم ذلك في باب الخطاب الوجوبي كما لايخفى وجهه.

ثم انه ينبغي التنبيه على امور:

الاول ـ انَّ الاضطرار يمكن اَنْ يراد به احد معانٍ:

١ ـ العجز التكويني عن الامتثال.

٢ ـ العجز الشرعي، أعني الاشتغال بالاهم أو المساوي كما لواضطر الى شرب النجس لاجل حفظ نفس محترمة يجب حفظها.

٣ ـ الحرج أو الضرر اذا اقتضيا الترخيص الشرعي وإنْ لم يكن عجز في البين ولااشتغال بواجب اهم.

والقسم الاول غير قابل للترخيص الشرعي اصلاً وانما الترخيص فيه عقلي، نعم يمكن للشارع التصرف في الترخيص بصرفه الى طرف معين.

والقسم الثاني يكفي فيه علم المكلف بالمزاحمة بالاهم ولاحاجة الى الترخيص الشرعي لكنه قابل له ولومن باب ايصال الاهمية.

وامّا القسم الثالث فلايكون الترخيص فيه الّا شرعياً.

وما تقدم من النكات في حكم الاضطرار كان المنظور فيهاالقسمان الأولان، وامّا القسم الثالث فلوكان الضرر والحرج في طرف معين جرى فيه كل ما تقدم في حالة الاضطرار الى طرف بعينه.

وامّا اذا كان الضرر أو الحرج يرتفع باقتحام طرف لابعينه فقد يناقش حينئذ في اصل شمول ادلة نفي الحرج والضرر للمقام تارة بدعوى انَّ هذه الادلة تنفي الحكم بلسان نفي موضوعه فلابدَّ من موضوع له حكم شرعي يستلزم منه الحرج وفي المقام الحكم الشرعي المعلوم بالاجمال ليس موضوعه حرجياً ولاضررياً وانما الضرر في الاحتياط والموافقة القطعية باجتناب تمام الاطراف وهذا ليس موضوعاً لحكم شرعي بل عقلي فلاتحكم عليه ادلة نفي الحرج أو الضرر؛ واخرى: بدعوى انَّ هذه الادلة وإنْ كانت تنفي منشأ كل حرج أو ضرر وهو هنا الحكم الالزامي المعلوم بالاجمال ولوفي طول حصول الاجمال الا انه يشترط فيه اَنْ يكون حكماً شرعياً لاعدم حكم أو ترخيص، والضرر في المقام ينشأ من عدم الترخيص الشرعي في الاطراف لامن مجرد الحكم الواقعي الالزامي، وهذا الاعتراض بصيغتيه قدتقدم تفنيده وابطاله في بحث دليل الانسداد واوضحنا هناك شمول ادلة نفي الحرج والضرر لاطراف العلم الاجمالي

الذي تكون موافقته القطعية حرجية أو ضررية وهي بذلك تنفي اهتمام المولى باغراضه الواقعية بمرتبة ايجاب الاحتياط التام.

وقد يناقش بعد الفراغ عن شمول ادلة نفي الحرج والضرر لموارد العلم الاجمالي الذي يكون الاحتياط فيه حرجياً أو ضررياً بانَّ لازم ذلك ارتفاع الحكم الواقعي الناشيء منه الضرر أو الحرج لانَّ المرفوع بهذه الادلة لابدَّ وانْ يكون حكماً شرعياً وليس الحرج أو الضرر كالعجز التكويني أو الاشتغال بالاهم الذي يكون رافعاً لمنجزية التكليف وعذراً عقلياً فتكون النتيجة من التوسط في التكليف لامحالة لافي التنجيز.

الّا انَّ الصحيح انه على هذا التقدير ايضاً تكون النتيجة التوسط في التنجيز مع بقاء الحكم الواقعي على حاله لانَّ الحرج أو الضرر انما نشأ بحسب الحقيقة عن ايجاب الاحتياط التام واهتمام المولى باغراضه المشتبهة بالعلم الاجمالي الذي هو حقيقة الحكم الظاهري عندنا وليس الحرج أو الضرر من نفس الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال فالذي يرتفع بادلة النفي هذه المرتبة من الاهتمام الشرعي والذي هو حكم شرعي بحسب الحقيقة على حد الاحكام الواقعية وانْ كانت ملاكاتها طريقية فالنتيجة في هذا النحو من الاضطرار هي التوسط في التنجيز ايضاً.

الثاني: انَّ ما ذكرناه في الاضطرار الى طرف معين من اطراف العلم الاجمالي من التفصيل بين تأخر الاضطرار عن العلم فيبقى العلم الاجمالي منجزاً وبين تقارنه أو تقدمه على العلم فلامنجزية للعلم لايختص بفرض الاضطرار بل يطرد في تمام موارد سقوط التكليف في احد الطرفين بالتلف أو الامتثال أو العصيان لانه في الفرض الاول وانْ كان بلحاظ مرحلة البقاء لاعلم اجمالي بالتكليف فعلاً لاحتمال كونه في الطرف الساقط ولكن لنا علم اجمالي بالتكليف المردد بين القصير بلحاظ قبل زمن الاضطرار أو التلف والطويل في الطرف الآخر.

الّا انَّ المحقق الخراساني (قده) في الكفاية حكم بسقوط العلم الاجمالي عن المنجزية بطرو الاضطرار الى طرف معين من اطرافه مطلقاً بخلاف فرض التلف فحكم فيه بالتنجيز ولكن في حاشيته على الكفاية استدرك وجعل الاضطرار الحاصل بعد العلم الاجمالي غير مؤثر في اسقاط منجزية العلم باعتبار العلم المردد بين القصير

والطويل، وبذلك يستنتج من مجموع كلامه في الكفاية والحاشية انه بملاحظة العلم الاجمالي المردد بين القصير والطويل لافرق بين الاضطرار والتلف ولكن مع قطع النظر عنه يكون الاضطرار مسقطاً لمنجزية العلم مطلقاً بخلاف التلف فانه انما يسقطها اذا كان مقارناً أو قبل العلم.

وقد عرفت انَّ التفصيل المذكور مطرد في تمام موارد سقوط التكليف على تقدير كونه في احد الطرفين بعينه سواء كان بالاضطرار أو التلف أو الامتثال أو العصيان بنكتة واحدة وهو العلم الاجمالي المردد بين القصير والطويل ومع الغض عنه لامنجزية في تمام موارد السقوط.

الّا انه ربما يمكن ذكر وجه لعدم سقوط المنجزية في فرض تلف احد الاطراف والاتيان به بخلاف الاضطرار والعسر والحرج مما يكون فيه دليل شرعي على تخصيص الخطابات ورفعها بابراز فرق بينهما من حيث انَّ المخصص في الاول عقلي وفي الثاني شرعي فيدعى انَّ المخصص اذا كان عقلياً فهو يرفع الخطاب فقط دون الملاك بخلاف المخصص الشرعي فانه كما يكشف عن عدم الخطاب يكشف عن عدم الملاك ايضاً وعليه يكون الملاك محرزاً في الاول والشك في القدرة على حفظه لان عروض التلف على احد الطرفين يرفع القدرة عقلاً على تحقيق الملاك لوكان فيه فيدخل في باب الشك في القدرة الذي يجب فيه الاحتياط عقلاً.

الّا انه يرد على هذا الوجه حتى لوسلمت اصوله الموضوعية.

اولاً ـ انه لو تمّ لجرى في موارد تقارن التلف مع العلم الاجمالي أو تقدمه عليه ايضاً.

وثانياً ـ انه لايتم الّا في باب الواجبات لاالمحرمات التي يطلب فيها الترك فانَّ القدرة على الامتثال موجودة فيها وانما الشك في القدرة على العصيان كما اذا كان الحرام في الطرف التالف وليس الشك فيه موجباً للاحتياط عقلاً.

وثالثاً ـ انَّ الذي يحكم به العقل عدم مؤمنية احتمال العجز وعدم القدرة على الامتثال في مورد يقطع بوجود الملاك فيه وامّا مع احتمال عدم الملاك في المورد المقدور فلابأس بالرجوع فيه الى الاصل المؤمن عقلاً أو شرعاً لانه من الشك في اصل التكليف بحسب الحقيقة والعلم الاجمالي بوجود الملاك في الجامع بين مايكون غير

مقدور أو مقدور تقدم انه لايكون منجزاً.

الثالث ـ اذا طرأ الاضطرار بعد العلم بالتكليف فاذا كان الى طرف معين قلنا انه لايوجب سقوط منجزية العلم الاجمالي لوجود العلم الاجمالي المردد بين القصير والطويل من اول الامر، وامّا اذا كان الاضطرار الى طرف لابعينه وقلنا بمقالة المحقق الخراساني من انَّ الاضطرار الى طرف لابعينه يوجب سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية فهل يحكم بالمنجزية ايضاً كما كنا نقول به ويقول به المحقق الخراساني(قده) ايضاً في حاشيته على الكفاية باعتبار العلم الاجمالي المردد بين القصير والطويل أم لا؟

الصحيح التفصيل بين حالتين:

الحالة الاولى ـ ما اذا كان الطرف الذي يختاره لدفع اضطراره متعيناً معلوماً عنده من اول الامر كما اذا فرض انَّ احد الانائين انظف من الآخر فانه سوف يتشكل لديه نفس العلم الاجمالي المردد بين القصير في الطرف الذي سوف يختاره بعد الاضطرار أو الطويل في الطرف الآخر.

الحالة الثانية ـ ما اذا لم يكن الطرف الذي سوف يختاره لدفع الضرورة بعد الاضطرار متعيناً لديه من اول الامر فإنه حينئذ لايمكنه اَنْ يشكل علماً اجمالياً كذلك لانَّ الفرد الذي سوف يختاره لدفع الاضطرار غير متعين عنده وانما يعلم اجمالاً بحرمة احد الفردين عليه قبل الاضطرار ويشك في ان هذه الحرمة هل تكون مختصة بما قبل الاضطرار أي قصيرة أو تبقىٰ بعد الاضطرار ايضاً أي طويلة وهذا من الشك في التكليف الدائر بين الاقل والاكثر الذي تجري فيه البراءة عن الاكثر. نعم بعد ان رفع الاضطرار باحدهما يعلم اجمالاً بحرمة الفرد الآخر الآن أو حرمة الفرد الذي رفع به اضطراره قبل الاضطرار الا ان هذا علم اجمالي حاصل بعد خروج احد طرفيه عن محل الابتلاء فلايكون منجزاً[1].

١ ــ لايقال: ولكنه يعلم اجمالاً من اول الامر بحرمة احد الفردين بالعنوان الاجمالي اما مايرفع به اضطراره فيما بعد ـ المعين في الواقع ـ قبل الاضطرار أو حرمة مايبقىٰ من الفردين بعد رفع الاضطرار في تمام عمود الزمان وهو من العلم الاجمالي بين فردين قصير وطويل وهو منجز.

فانه يقال: يمكن ان يجاب على هذا الاشكال باحد جوابين:

الاول ـ ان غاية مايلزم من ذلك سقوط الاصلين الترخيصيين في العنوانين الاجماليين واما جريان الاصل الترخيصي في الطرف الباقي بعنوانه التفصيلي والذي هو اطلاق آخر لدليل الاصل ـ لانَّ الشك في العنوان التفصيلي فرد آخر لدليل الأصل غير ←

١١ ـ خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء:

المراد بالخروج عن محل الابتلاء حالات عدم صدور الفعل بحسب طبعه عن المكلف لتوقفه على مقدمات وعنايات فائقة أو طويلة بحيث يرى كأنّه غير مقدور عرفاً وإنْ كان مقدوراً عقلاً كما في استعمال كأس في بلد لايصل اليه عادة أو تتنفر الطباع عن الاقدام عليه كما في اكل الخبائث مثلاً، والجامع أنْ يضمن انصراف المكلف عن

→

الشك الاجمالي ـ فلاوجه لسقوطه فيشمله دليل الاصل المؤمن ويكفي ان يجري التأمين في مورد بأحد العنوانين المنطبقين عليه ولايشترط جريانه عن جميع العناوين، نعم بناءً على مسلك علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية تكون الحرمة المعلومة في احد الطرفين بهذا العنوان الاجمالي ممّا يجب الفراغ اليقيني عنه ولايمكن جريان التأمين عنه حتى بعنوان آخر تفصيلي غير معارض فيجب الاجتناب عن الطرف الباقي.

الثاني ـ ان الفرد القصير أعني ماسوف يرفع اضطراره به عنوان اجمالي لايمكن اقتحامه ومخالفته الّا بارتكاب الطرفين لأنه صالح للانطباق على كل منهما وهذا يعني انّ مخالفة أحد طرفي العلم الاجمالي بنفسها مخالفة قطعية لايجري الترخيص الشرعي فيه في نفسه فيجري الاصل في الطرف الآخر بلامعارض اما على مسلك الاقتضاء فواضح وامّا على مسلك العلّية فلتنجز احد طرفيه بمنجز آخر والمتنجّز لايتنجّز والعلم الاجمالي لابد وان يكون صالحاً لتنجيز كلا طرفيه في عرض واحد.

وكلا الوجهين قابل للمناقشة: اما الثاني فلان العنوان الاجمالي القصير المفروض تعينه واقعاً والشك في حرمته فيصحُّ التأمين عنه وكون احراز ارتكابه لايكون الّا بارتكاب الطرفين الذي يكون مخالفة قطعية لايمنع عن صحة التأمين عنه بعنوانه الاجمالي كما لايعني تنجز حرمته الواقعية المحتملة فان هذه المخالفة القطعية نشأت بلحاظ ضمّ الفرد الآخر اليه لابلحاظ القطع بحرمة نفس ذلك الفرد الذي هو مصب التأمين، وان شئت قلت: يكفي جريان الاصل بالعنوان الاجمالي لنفي التبعة الزائدة بلحاظه لواقتحم الطرفين ولوفرض ان احراز اقتحامه ملازم مع اقتحام شيء آخر يقطع بالمخالفة في احدهما فان امكان احراز الاقتحام بلاوقوع مخالفة قطعية ليس شرطاً في جريان الاصل المؤمن وانما الشرط امكان الاقتحام بدونه واقعاً وهذا حاصل في المقام.

واما الاول ـ فلان الاصل في كل من الطرفين بالعنوان التفصيلي بلحاظ مابعد رفع الاضطرار ايضاً طرف للمعارضة في هذا العلم الاجمالي غاية الامر لا تشخيص للمتعارضين لالمعارضة. توضيح ذلك: ان الاصل في كل من الاناء الأسود والأحمر بحسب الحقيقة له معارضان من اول الامر، احدهما الاصل الجاري في الآخر بلحاظ الآن، والآخر الاصل الجاري فيه بلحاظ مابعد رفع الاضطرار اذا كان باقياً وهذا الاخير وان كان تقديرياً مشروطاً الّا ان تحقق الشرط في احدهما محرز بحسب الفرض فيعلم ان احد الاصلين المشروطين الجاريين في الطرفين بالعنوان التفصيلي معارض بالاصل في الطرف الآخر وهذا المقدار كاف في تحقق الاجمال والتعارض في اطلاق دليل الاصل الترخيصي سواءً كان ذلك بملاك عقلي هو قبح الترخيص في المخالفة القطعية أو بملاك عقلائي هو ارتكاز المناقضة مع الحرمة المعلومة، لانه لايشترط في التعارض تشخيص طرفي المعارضة بعد احراز اصل التعارض وانما الذي ينفع عدم احراز اصل التعارض.

هذا مضافاً: الى ورود النقض بما اذا بنى المكلف على اتلاف احد الطرفين لابعينه بعد حصول العلم الاجمالي له بحرمة احدهما او احتمل ان احد الطرفين لاعلى التعيين لديه سوف يتلف من نفسه او يضطر الى ارتكابه فانه في كل ذلك ينبغي ان يقال بعدم منجزية العلم الاجمالي بعد التلف لابلحاظ مرحلة البقاء لانه لايعلم بالتكليف الفعلي بقاءً ولابلحاظ الفرد القصير والطويل لانّ الاصل في الطرف الباقي بعنوانه التفصيلي لايعارض بالاصل في الطرف التالف بلحاظ ماقبل تلفه لكونه عنواناً اجمالياً مردداً بين الطرفين صالحاً للانطباق على كل منهما.

الفعل بحسب الطبع الاولي والنوعي للناس بقطع النظر عن عناية أو خصوصية زائدة فيكون بحكم العاجز عنه عرفاً وإنْ لم يكن عاجزاً حقيقة.

وقد وقع البحث عند المحققين عن منجزية العلم الاجمالي بحرمة واقعة خارجة عن محل الابتلاء أو حرمة واقعة اخرى داخلة في محل الابتلاء، ولتفصيل البحث حول هذا الامر ينبغي الحديث في مقامين:

المقام الاول ـ فيما اذا كان بعض اطراف العلم الاجمالي بالحرمة غير مقدور حقيقة.

المقام الثاني ـ فيما اذا كان بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء.

ومفروض البحث في المقامين مقارنة العجز الحقيقي أو العرفي مع العلم أو تقدمه عليه وامّا اذا حصل العجز بعد العلم الاجمالي فقد عرف حكمه ممّا سبق في بحث الاضطرار.

اما البحث في المقام الاول ـ كما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد مائعين مثلاً وكان احدهما ممّا لايقدر المكلف عقلاً على الوصول اليه ـ فلااشكال في عدم منجزية هذا العلم الاجمالي.

ويستند المحققون في وجه ذلك عادة الى انَّ مثل هذا العلم الاجمالي لايكون علماً بتكليف فعلي فالركن الاول منتف لانَّ النجس اذا كان هو المائع الذي لايقدر عليه المكلف فليس موضوعاً للتكليف اذا التكليف مشروط بالقدرة لامحالة فلاعلم اجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير وانما يشك في وجوده لاحتمال كون النجس في الطرف المقدور.

وكأنَّ هذا التقريب حصل انسياقاً مع ما يذكر في بحث الاضطرار فجعلوا الاضطرار العقلي الى ترك الحرام كالاضطرار العقلي الى فعله فكما لاينجز العلم الاجمالي مع الاضطرار الى ارتكاب طرف معين منه كذلك لاينجز مع الاضطرار الى تركه لانَّ التكليف مشروط بالقدرة وكل من الاضطرارين يساوق انتفاء القدرة فلايكون التكليف ثابتاً على كل تقدير.

والتحقيق: انَّ الاضطرارين يتفقان في نقطة ويختلفان في اخرى، فهما يتفقان في عدم صحة توجه النهي والزجر معهما فكما لايصح أنْ يزجر المضطر الى شرب المائع عن شربه كذلك لايصح زجر من لايتمكن من شربه وهذا يعني انه لاعلم اجمالي بالنهي

في كلتا الحالتين، ولكنهما يختلفان بلحاظ مبادئ النهي من المفسدة والمبغوضية فانَّ الاضطرار الى الفعل يشكل حصة من وجود الفعل مغايرة للحصة التي تصدر من المكلف بمحض اختياره فيمكن اَنْ يفترض انَّ الحصة الواقعة عن اضطرار كما لانهي عنها لامفسدة ولامبغوضية فيها وانما المفسدة والمبغوضية في الحصة الاخرى.

وامّا الاضطرار الى ترك الفعل والعجز عن ارتكابه فلايشكل حصة خاصة من وجود الفعل على النحو المذكور فلامعنى لافتراض انَّ الفعل غير المقدور للمكلف ليس واجداً لمبادئ الحرمة وانه لامفسدة فيه ولامبغوضية، اذ من الواضح انْ فرض وجوده مساوق لوقوع المفسدة وتحقق المبغوض فكم فرق بين من هو مضطر الى اكل لحم الخنزير لحفظ حياته ومن هو عاجز عن اكله لوجوده في مكان بعيد عنه فاكل لحم الخنزير عن اضطرار اليه قدلايكون فيه مبادئ النهي اصلاً فيقع من المضطر بدون مفسدة ولامبغوضية وامّا اكل لحم الخنزير البعيد عن المكلف فهو واجد للمفسدة والمبغوضية لامحالة وعدم النهي عنه لالانَّ وقوعه لايساوق الفساد بل لانه لايمكن اَنْ يقع، ونستخلص من ذلك انَّ مبادئ النهي يمكن اَنْ تكون منوطة بعدم الاضطرار الى الفعل ولكن لايمكن اَنْ تكون منوطة بعدم العجز عن الفعل، وعليه ففي حالة الاضطرار الى الفعل في احد طرفي العلم الاجمالي يمكن القول بانه لاعلم اجمالي بالتكليف لابلحاظ النهي ولابلحاظ مبادئه، وامّا في حالة الاضطرار بمعنى العجز عن الفعل في احد طرفي العلم الاجمالي فالنهي وانْ لم يكن ثابتاً على كل تقدير ولكن مبادئ النهي معلومة الثبوت اجمالاً على كل حال وهو كاف في التنجيز لانَّ مايدخل في العهدة انما هو روح الحكم وانْ لم يجعل المولى خطاباً على طبقه لعدم الحاجة اليه أو لاستهجانه فالركن الاول ثابت لانَّ العلم الاجمالي بالتكليف يشمل العلم الاجمالي بمباديه ويجب اَنْ يفسر عدم التنجيز على اساس اختلال الركن الثالث أي انَّ الاصل المؤمن يجري في الطرف المقدور بلامعارض اذ لامعنى لجريانه في الطرف غير المقدور لانَّ اطلاق العنان تشريعاً في مورد تقيد العنان تكويناً لامحصل له فينحل العلم الاجمالي حكماً هذا على مسلك الاقتضاء، وامّا على مسلك العلّية فايضاً لايكون العلم الاجمالي منجزاً لانه ليس صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير لانَّ التنجيز هو الدخول في العهدة عقلاً والطرف غير لمقدور كما لايعقل تعلق الخطاب به لايعقل تنجزه ودخوله في العهدة عقلاً

ويشترط عند اصحاب هذا المسلك ان يكون العلم الاجمالي منجزاً لكلا الطرفين[١].

واما البحث في المقام الثاني ـ وهو ماذا كان احد طرفي العلم الاجمالي خارجاً عن محل الابتلاء. فقد ذهب المشهور الى عدم منجزية العلم الاجمالي فيه وخالف في ذلك الاستاذ، وقد ربطوا ذلك اثباتاً ونفياً باشتراط الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف، فالذين انكروا منجزية هذا العلم استندوا في ذلك الى انَّ الدخول في محل الابتلاء شرط في التكليف فلاعلم اجمالي بالتكليف مع خروج احد طرفيه عن محل الابتلاء، والسيد الاستاذ حيث انكر اشتراط التكليف بالدخول في محل الابتلاء اقر منجزية العلم الاجمالي. وسوف يتضح انَّ عدم منجزية هذا العلم الاجمالي لايرتبط بهذه المسألة اصلاً بل حتى على القول بفعلية التكليف في موارد الخروج عن محل الابتلاء كما هو الصحيح على ماسوف يظهر لايكون هذا العلم الاجمالي منجزاً.

وتفصيل الكلام في ذلك.

١ ــ قد يقال: اذا لم يتحصص الفعل الى حصتين مقدور وغير مقدور جرى ذلك في طرف الواجب المردّد بين طرفين احدهما غير مقدور للمكلف مع انه لااشكال في عدم تمامية الركن الاول من اركان العلم الاجمالي فيه.

فانه يقال: في طرف الوجوب يمكن ان تكون القدرة شرطاً في الاتّصاف بحيث من دونها لاحاجة للمولىٰ الى الفعل فلامحبوبية لاان المحبوب لايتحقق وهذا بخلاف الحرام أو المبغوض فان القدرة عليه التي تعني القدرة على العصيان لايمكن ان تكون دخيلة لافي المبغوض ولافي البغض، نعم يمكن ان تكون الحصة الاختيارية لاالاضطرارية هي المبغوضة الّا ان هذا معناه بحسب الحقيقة ان القدرة على امتثال الحرمة وترك الحرام دخيلة في الاتصاف كما لايخفى.

نعم يمكن ان يناقش في تمامية الركن الاول من اركان منجزية العلم الاجمالي في المقام باحد امرين:

الاول ـ ربما يكون الملاك في النهي من جهة المصلحة في الترك لاالمفسدة في الفعل فاذا احتمل ذلك كان الشك في الاتّصاف وارداً بان يكون الترك غير الاضطراري القهري هو الواجد للملاك كاحتمال اختصاص الملاك بالفعل الاختياري في الواجب فلايكون العلم بروح التكليف فعلياً على كل تقدير.

الثاني ـ ان الركن الاول انما هو تعلق العلم الاجمالي بما يدخل في العهدة ويتنجّز على المكلف ـ سواءً كان خطاباً أو ملاكاً ـ فاذا كان العجز مانعاً عن الخطاب الشرعي كان مانعاً لامحالة عن حكم العقل بالتنجز وحق الطاعة ـ كما اعترف به سيدنا الاستاذ (قدس سره) في تخريج عدم المنجزية في المقام على مسلك العلية ـ ومعه لايكون العلم الاجمالي في المقام علماً اجمالياً بما يدخل في العهدة ويقبل التنجز على كل تقدير بل بلحاظ مايصلح للدخول في العهدة تكون الشبهة بدوية فلايتوقف التأمين في المقام على اختلال الركن الثالث بل تجري حتى البراءة العقلية على القول بها.

ودعوىٰ: انه بعد العلم بفعلية الملاك في احد الطرفين يكون الشك في تحققه لواقتحم الطرف المقدور فيحكم العقل بالاشتغال فيه لولا الترخيص الشرعي.

مدفوعة: بأن المنجز عقلاً ماذا شك في تحصيل امتثال التكليف المعلوم تعلقه بفعل كما في موارد الشك في المحصل لاماذا كان الشك في تعلقه بالطرف المقدور أو غير المقدور كما في المقام فان هذا من الشك في التكليف وانه فيما يكون مقدوراً ليكون منجزاً أو فيما لايكون مقدوراً فلايكون منجزاً.

انَّ وصف الدخول في محل الابتلاء كالعجز الحقيقي لايمكن انْ يكون دخيلاً في الملاك لانَّ هذا الوصف لايمكن انْ يكون محصصاً للفعل الى حصة داخلة في محل الابتلاء وحصة غير داخلة فيه اذ فرض وقوعه هو فرض دخوله في محل الابتلاء لامحالة[1]، وعليه فالملاك محرز على كل حال وهذا وحده كاف في التنجيز ولوفرض اشتراط التكليف والخطاب بوصف الدخول في محل الابتلاء لما عرفت من انَّ احراز روح التكليف ومباديه يكفي في التنجيز ولوفرض عدم النهي لاستهجانه أو لغويته على انَّ الصحيح عدم اشتراط التكليف بمعنى الخطاب بالدخول في محل الابتلاء اذ لاوجه لذلك فانه إنْ ادعي استهجان اطلاق الخطاب للفقير المستضعف بالنهي عن جباية الضرائب مثلاً التي هي خارجة عن محل ابتلائه ومن شؤون السلاطين فمن الواضح انَّ هذا الاستهجان مربوط بجهات عرفية في باب المحاورة ولهذا يثبت هذا الاستهجان حتى مع تقييد النهي بالدخول في محل ابتلائه ويرتفع بافتراض الخطاب عاماً وبنحو القضية الحقيقية للناس جميعاً كما اذا قال لايجوز لأحد انْ يظلم.

وانْ ادعي لغوية الخطاب بمعنى الجعل والاعتبار أو بمعنى التحريك المولوي باعتبار ضمان عدم صدورالفعل الخارج عن محل الابتلاءفيكون صدوره من المولى عبثاًولغواً.

١ ــ قد تقدم المناقشة في ذلك في العجز الحقيقي. ونضيف هنا بانا اذا سلمنا عدم التحصيص في مورد العجز العقلي فلانسلمه في المقام لانَّ تحصيص الفعل بالدخول في محل الابتلاء وعدمه بنحو بحيث يكون الملاك مخصوصاً بالحصة الداخلة في محل الابتلاء يتصور باحد انحاء:

الاول ـ انْ يراد بعدم الدخول في محل الابتلاء المنافرة مع الطبع كما في أكل الخبائث فانَّ هذه الحيثية لااشكال في انها تصلح لتحصيص الفعل الى حصة تصدر من المكلف على خلاف طبعه وحصة تصدر منه بمطاوعة طبعه ورغبته فيمكن انْ تكون هذه الحيثية دخيلة في ملاك النهي بحيث تكون المفسدة في الفعل المطاوعي.

الثاني ـ انْ تكون المفسدة والملاك في الحصة الخارجة عن محل الابتلاء والتي يكون تحقيقها بحاجة الى مقدمات بعيدة شاقة مزاحمة مع مصلحة الترخيص لمن تحمل المشقة وفعل تلك المقدمات بحيث بعد الكسر والانكسار لا تكون المفسدة غالبة فلاملاك في تحريمه.

الثالث ـ انْ يكون الملاك والمفسدة في صدور الفعل من المكلف متكرراً لاصدوره منه نادراً كما في الفعل الخارجي عن محل الابتلاء بطبعه أو بالنسبة الى بعض المكلفين فلوفرض مثلاً انَّ شرب التتن للغني متوفر بخلاف الفقير فانه لايتمكن عادة من شرائه فيحرم شرب التتن على الغني دون الفقير لانَّ افتراض اقدامه عليه نادر لخروجه عن محل ابتلائه ولامفسدة ملزمة في وقوع الفرد النادر.

وهكذا يظهر انَّ احتمال دخالة الخروج عن محل الابتلاء في الملاك والمفسدة بعنوانه أو بعنوان ملازم معه معقول في نفسه وعليه فلوفرض اشتراط التكليف به لم يكن وجه لاحراز فعلية الملاك .

فالجواب: أولاً ـ انَّ هذا لو تـمّ فقد يتم في الخطابات الجزئية والتي فيها مؤنة زائدة ولايتم فيما اذا كان استفادة التحريم باطلاق خطابه لحالة الخروج عن محل الابتلاء اذ ليس فيه مؤنة زائدة.

وثانياً ـ يكفي فائدة للنهي والزجر تمكين المكلف من التعبد بتركه والا تيان به على وجه قربي حسن، وقد نثبت في الفقه انه يكفي في العبادية وجود داع النهي وإنْ انضم اليه داع آخر غير محرم.

وإنْ ادعي استحالة الخطاب والتحريك المولوي لانه تحصيل للحاصل.

فالجواب ـ مضافاً الى ما تقدم من فائدة تمكين المكلف من التعبد بتركه انَّ تحصيل الحاصل عبارة عن تحصيل امر في طول حصوله وهو المحال، وما نحن فيه ليس كذلك وانما هو تحصيل في عرض تحصيل آخر فيصبح كل منهما بالفعل جزءً للعلّة فالمكلف يوجد له زاجران عن الفعل احدهما الطبع والخروج عن محل الابتلاء والآخر النهي المولوي.

على انَّ اشكال تحصيل الحاصل في خطاب المولى لوأُريد به اللغوية وعدم الفائدة في الزجر التشريعي رجع الى الدعوى السابقة، وإنْ أُريد به تحصيل الحاصل بمعناه الفلسفي المحال فمن الواضح انَّ التحصيل التشريعي هو المجعول بالخطاب والحاصل انما هو الحصول التكويني واحدهما غير الآخر.

وهكذا يتضح: انَّ الخروج عن محل الابتلاء لايكون شرطاً في الخطاب والتكليف فضلاً عن الملاك ومباديْ التكليف فالركن الاول من اركان منجزية العلم الاجمالي متوفر فيه الّا انَّ الركن الثالث غير متوفر لانَّ وصف الدخول في محل الابتلاء شرط في جريان الترخيص الظاهري، وبذلك يفسر عدم منجزية العلم الاجمالي في موارد خروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء لانَّ الاصل الترخيصي تعيين للموقف العملي تجاه التزاحم بين الاغراض اللزومية والترخيصية والعقلاء لايرون تزاحماً من هذا القبيل بالنسبة الى الطرف الخارج عن محل الابتلاء بل يرون الغرض اللزومي المحتمل مضموناً بحكم الخروج عن محل الابتلاء بدون تفريط بالغرض الترخيصي وهذا يعني انَّ الاصل الترخيصي في الطرف الداخل في محل الابتلاء يجري بلامعارض فادلة الاصول العملية لاتجري عن التكليف المحتمل في الطرف الخارج عن محل الابتلاء.

نعم لواخترنا مسلك العلّية في منجزية العلم الاجمالي لم يفد ماذكرناه في المنع عن المنجزية لما عرفت من انَّ قيد الدخول في محل الابتلاء ليس شرطاً في التكليف فضلاً عن مباديه فكيف يعقل آنْ يكون شرطاً في التنجيز.

وهكذا يتضح: اننا نوافق المشهور في المقام حيث ذهبوا الى عدم منجزية العلم الاجمالي اذا كان بعض اطرافه خارجاً عن محل الابتلاء ولكن لاعلى اساس ماستندوا اليه من انثلام الركن الاول واشتراط فعلية التكليف بذلك بل على اساس عدم المعارضة بين الاصول للترخيصية في الاطراف.

وينبغي الاشارة الى امور:

منها ـ انَّ المحقق العراقي (قده) بعد آنْ استند في عدم منجزية العلم الاجمالي في المقام الى شرطية الدخول في محل الابتلاء وعدم كونه اجنبياً عن المكلف بحيث يعد عرفاً عاجزاً عنه في صحة التكليف ذكر انَّ ذلك شرط في الوجوب ايضاً فكما لايصحّ نهي المحكوم عن ارتكاب مظالم الحاكم كذلك لايمكن امره بما هو من شؤنه فلوعلم اجمالاً بوجوب ذلك أو وجوب فعل آخر داخل في محل ابتلاءه لم يكن منجزاً عليه.

وفيه: مضافاً الى ما عرفت من انَّ الدخول في محل الابتلاء ليس شرطاً في التحريم والنهي، انَّ أمر المولى الحقيقي غير مقيد عقلاً وعرفاً الّا بالقدرة على امتثاله تكويناً امّا مجرد صعوبة المقدمات أو كثرتها فلا تمنع من صحته فضلاً عن تنجيزه لانَّ مولوية مولانا ذاتية ومطلقة وليست كالمولويات العرفية التي ربما يدعى ضعفها وعدم ثبوتها في موارد الافعال الشاقة.

فلو اريد دعوى عدم الامر من قبل الشارع بالفعل الشاق الخارج عن محل الابتلاء لعدم تعلق غرض له بذلك فهو بلاموجب لوضوح انَّ الشارع قديتعلق غرضه بذلك كما امر نبينا(ص) بنشر الدين وفتح العالم ومقارعة المستكبرين واذلال القياصرة والاكاسرة مع انَّ مثل هذا العمل كان بحسب النظر البدائي غير مقدور له وانَّ التكليف به لغو.

ولو أُريد دعوى انه لايتنجز على المكلف فقد عرفت انَّ التنجيز مرتبط بدائرة المولوية وحق الطاعة وهي مطلقة في حق مولانا سبحانه فقياس الوجوب في المقام بالتحريم في غير محله.

ومنها ـ اذا شك في خروج احد طرفي العلم الاجمالي عن محل الابتلاء وعدمه فبناءً على التفسير الذي اخترناه لعدم منجزية العلم الاجمالي في موارد خروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء من عدم جريان الاصل المؤمن في الطرف الخارج بالارتكاز العقلائي فمع الشك في خروجه يكون من موارد الشك في الارتكاز وبالتالي الشك في وجود المعارض للاصل في الطرف الداخل في محل الابتلاء.

وحينئذ تارة يكون الشك في الخروج عن محل الابتلاء بنحو الشبهة المفهومية كما اذا شك في انَّ هذا المقدار من البعد بين المكلف وبين مورد التكليف كاف في صيرورته عرفاً بحكم العاجز أو الاجنبي عن الفعل حسب تعبير المحقق العراقي (قده) أم لا، واخرى يكون الشك بنحو الشبهة المصداقية كما اذا شك في انَّ الاناء الآخر في بلد بعيد خارج عن ابتلاء المكلف أو في بلد قريب.

والشبهة المفهومية على اقسام، لانه تارة يكون بمعنى شك العرف نفسه بما هو عرف في الارتكاز أعني ارتكاز عدم جريان الاصل لهذه المرتبة من الخروج عن محل الابتلاء فانه يعقل ذلك بالنسبة للعرف ايضاً لكون هذه الامور تشكيكية، واخرى يكون بمعنى شك العرف في نكتة الارتكاز ونقصد به انَّ العرف بما هو عرف لايشك في وقوع التزاحم الحفظي بين الغرض اللزومي حتى اذا كان في الطرف المشكوك وبين الغرض الترخيصي ولكن يحتمل اَنَّ المولى لايهتم بهذا المقدار من التزاحم لضآلته فيحتمل انَّ نكتة الارتكاز عند المولى تختلف عن العرف، وثالثة يكون بمعنى انَّ شخصاً يحتمل ثبوت الارتكاز وعدمه لدى العرف وانما لايكون ذلك واضحاً لديه لاحتمال انه شذ عنهم لجهة من الجهات.

ففي القسم الاول لايجري الاصل في الطرف المشكوك لانَّ احتمال الارتكاز لدى العرف كاف في الاجمال وعدم امكان التمسك بالدليل في الطرف المشكوك فيجري الاصل في الطرف الداخل في محل الابتلاء بلامعارض[1].

١ ــ الظاهر انَّ اجمال الارتكاز لدى العرف وعدم وضوح التزاحم بين الغرض اللزومي والغرض الترخيصي في الطرف المشكوك يستوجب الاجمال في ارتكاز المناقضة المانع عن انعقاد اطلاق دليل الاصل في الطرف الداخل في محل الابتلاء ايضاً لان الارتكازين متصلين بدليل الحجية فمع اجمال احدهما يسري الاجمال الى الآخر لامحالة ولاوجه للطولية بينهما نعم يتم هذا الكلام فيما اذا كان الاصل في الطرف الداخل من غير سنخ الاصل في الطرف المشكوك خروجه لان اطلاق دليل الاصل في الاول

وفي القسم الثاني يكون اصل الارتكاز الموجب لانصراف الدليل عن الطرف المشكوك مقطوع العدم بحسب الفرض لوقوع التزاحم بحسب نظر العرف وانما الشك والاحتمال في عدمه بنظر الشارع وهو لايقدح بجريانه في كلا الطرفين فيتعارضان ويتساقطان فلايثبت الترخيص حتى في الطرف الداخل في محل الابتلاء.

وفي القسم الثالث يكون من موارد احتمال المعارض للاصل في الطرف الداخل في محل الابتلاء لانَّ الميزان نظر العرف فلوكان الطرف المشكوك عند العرف مجرى للاصل في نفسه لوضوح عدم الارتكاز عندهم بهذا المقدار من البعد عن الابتلاء لم يكن الاصل في الطرف الداخل في محل الابتلاء بلامعارض فيكون من موارد احتمال المعارض المتصل وهو يوجب الاجمال[1].

→

منعقد في نفسه بخلاف الثاني فتشمله الحجية بلامزاحم.

نعم هنا نكتة اخرى سوف يشار الى روحها في كلام سيدنا الاستاذ (قدس سره) في الشبهة المصداقية يمكن جعلها جواباً مستقلاً وهي انَّ ارتكاز المناقضة مع الحكم الواقعي لدى العرف مقيد بوصول الترخيصين الى المكلف في نفسه وبقطع النظر عن هذا التعارض فاذا لم يكن الاصل الترخيصي في احد الطرفين محرز الجريان في نفسه لاوجه لاسقاط اطلاق دليل الاصل في الطرف الآخر لانَّ ارتكاز التناقض ليس بلحاظ جريانها الواقعي بل الواصل لامن جهة انَّ الحكم الظاهري لاقوام له الّا بالوصول كما ذهب اليه المشهور لما عرفت مراراً انَّ الحكم الظاهري عبارة عن درجة الاهتمام بالاغراض الواقعية المتزاحمة في مرحلة الحفظ وهذا له حقيقة ثبوتية بقطع النظر عن الوصول بل من جهة انَّ التناقض مع الحكم الواقعي لم يكن حقيقياً وعقلياً بل وهمياً عقلائياً وهو لايقتضي اكثر من ذلك في مرحلة الوصول، وعلى هذا سوف يجري الاصل في الطرف الداخل في محل الابتلاء كلما لم يمكن التمسك بدليل الاصل الترخصي في الطرف الآخر في نفسه سواءً كانت الشبهة مفهومية أو مصداقية وسواءً كان الترخيصان من سنخ واحد أو سنخين.

١ ــ يبقى هنا كلامان:

الاول: ان هذا يتم حتى اذا كان الأصل في الطرفين من سنخين بحيث كان من موارد احتمال المعارض المنفصل لاالمتصل لأن الحجة على كل حال ماهو الظهور عند العرف لاعند الشخص فلابد عليه من احرازه واحراز عدم القرينة والمعارض المتصل والمنفصل عليه.

الثاني: ليس المقام من مصاديق احتمال المعارض حقيقة، لانَّ التعارض بين الاصول الترخيصية في اطراف العلم الاجمالي ليس بملاك التكاذب كما اشرنا في بحث سابق وانما هو من باب انَّ دليل الحجية والحكم الظاهري لايشمل الترخيص في الطرفين لانه مقيد لبّاً اما بقبح الترخيص في المخالفة أو بارتكاز المناقضة وهما بمثابة القيد اللبي المتصل بدليل الحجية والاحكام الظاهرية وحينئذ في المقام يوجد ارتكازان ارتكاز عدم شمول الترخيص لموارد الخروج عن محل الابتلاء وارتكاز عدم شموله لكلا طرفي العلم الاجمالي الداخل في محل الابتلاء. وهذان الارتكازان اذا لوحظا بالنسبة الى دليل اصل ترخيصي من سنخ واحد في الطرفين كان المقيد اللّبي المتصل به مجموعهما لامحالة أي أنْ لايكون التكليف المشكوك طرفاً لعلم اجمالي طرفه الآخر داخل في محل الابتلاء ايضاً فاذا شك في خروج الطرف الآخر أو دخوله في محل الابتلاء بنحو الشبهة المفهومية أو المصداقية سرى الاجمال المفهومي أو المصداقي الى الدليل بلحاظ الطرف الداخل في محل الابتلاء ايضاً فيصبح مشكوكاً ايضاً بنحو الشبهة المفهومية أو المصداقية الّا انَّ نبرز ماتقدم من انَّ القيد عدم وصول الاصل المؤمن في الطرف الآخر بالفعل.

وامّا الشبهة المصداقية فهي ملحقة بالقسم الاول من الشبهة المفهومية دائماً أي يجري الاصل المؤمن في الطرف الداخل في محل الابتلاء بلامعارض لانَّ الطرف المشكوك لايمكن التمسك فيه بدليل الاصل لانه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

إنْ قلت: ما الفرق بينه وبين القسم الثالث من الشبهة المفهومية، فانَّ احتمال المعارض المتصل محتمل هنا ايضاً وهويوجب الاجمال، والحاصل انَّ احتمال المعارض المتصل إنْ كان كاحتمال القرينة المتصلة يستوجب الاجمال فهو في القسمين يوجب الاجمال، وإنْ لم يكن كاحتمال القرينة المتصلة يوجب الاجمال ففي القسمين كذلك فلماذا التفصيل.

قلنا ـ انَّ ارتكاز المناقضة بين الترخيصين في طرفي العلم الاجمالي وبين الالزام الواقعي المعلوم مقيد بفرض وصول الترخيصين الظاهرين الى العرف، وبتعبير آخر بين الترخيصين المطلق كل منهما من حيث تمامية البيان من قبل المولى على الترخيص الآخر لا المقيد بفرض عدم وصول الآخر الى العرف بما هو عرف وعدم تمامية البيان من قبل المولى عليه. وحينئذ اذا كانت الشبهة مفهومية بالنحو الثالث فيحتمل تمامية البيان على الترخيص الآخر عند العرف بخلاف مااذا كانت الشبهة مصداقية فانه لايتم بيان الترخيص في الطرف المشكوك فيه للعرف بما هو عرف لانَّ نسبة الشبهة المصداقية الى المولى والمكلف على حد واحد وليس البيان متكفلاً لتحديدها.

امّا تحقيق انَّ احتمال المعارض المتصل هل يكون كاحتمال القرينة بلحاظ الشبهة المصداقية أو المفهومية فيوكل بحثه الى مجال آخر[1].

→

واذا لوحظ هذا الارتكاز بالنسبة الى دليلي اصلين غير مسانخين في الطرفين كان اجمال ارتكاز الدخول في محل الابتلاء موجباً لاجمال دليل الاصل في الطرف المشكوك دخوله في محل الابتلاء فقط وهو منفصل عن دليل الاصل في الطرف الآخر فيجري بلامعارض على كل تقدير، وعلى كل حال لاينبغي ربط المقام بما اذا شك في موضوع المعارض المتصل بالخطاب بنحو الشبهة المفهومية أو المصداقية كما اذا قال (اكرم كل عالم ولا تكرم الفساق) وشك في انَّ زيداً العالم فاسق أو لا بنحو الشبهة المصداقية أو المفهومية والذي قديفصل فيه بالعكس وانَّ الشبهة اذا كانت مصداقية فلايجوز التمسك بعموم (اكرم كل عالم) لانَّ اطلاقه للفاسق قد سقط بالمعارضة على كل حال فهو تمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وامّا اذا كانت مفهومية فقد يقال بصحة التمسك بعموم (اكرم كل عالم) لفاعل الصغيرة باعتبار انَّ المانع عن انعقاد العموم فعلية دلالة المعارض المتصل والمفروض عدمها.

١ ــ وقد افاد (قدس سره الشريف) خارج البحث: انَّ مقتضى الطبع والظهور الحالي العقلائي في مقام المحاورة انه اذا لم يرد معنى من معاني اللفظ فهو يختار احد امور ثلاثة، السكوت عن ذكره رأساً أو التكلم به مع نصب القرينة على الخلاف أو الاتيان على الاقل بما يعارض ذلك فاذا تكلم المتكلم بكلام وهو لايريد ظاهره ومعناه ولم يتخذ احد المواقف الثلاثة كان خارجاً عن

هذا كله بناءً على مبنانا في تفسير عدم منجزية العلم الاجمالي اذا كان احد اطرافه خارجاً عن محل الابتلاء.

وامّا اذا بنينا على التفسير المشهور لعدم منجزية العلم الاجمالي في موارد خروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء من عدم فعلية التكليف على كل تقدير لاشتراط الدخول في محل الابتلاء في التكليف فقد يقال بانّ النتيجة في موارد الشك في خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء عدم التنجيز ايضاً لانه سوف يشك على كل حال في

→

الطبع العقلائي ومخالفاً لمشيهم على انّ الامر الثالث ليس في عرض الامرين الاولين بمعنى انّ مقتضى الطبع العقلائي اختيار احد الموقفين الاولين واما الاكتفاء بالمعارض فهو انحراف عن الطبع الاولي وإنْ كان احسن من تركه ايضاً لما فيه من نحو ابهام وايهام وهو افضل من الاغراء بخلاف الواقع.

اذا اتضحت هذه المقدمة قلنا بانّ الشك في المعارض المتصل يكون على اقسام:

الاول ـ أنْ يشك في اصل وجوده مع الكلام، كما اذا احتمل صدور معارض من المتكلم ولم نسمعه وهنا لاشك في التمسك بالظهور الاولي للكلام وليس حاله حال احتمال القرينة المتصلة لما عرفت من انّ مقتضى الطبع العقلائي عدم اعتماد اسلوب الاجمال وبيان المعارض وانما ظاهر الحال اعتماد احد الطريقين الاول أو الثاني وهما منتفيان في المقام فاذا احتملنا عدم سماع ماكان قرينة فلايمكن نفيه بالاصل لانه ليس انحرافاً عن الطبع العقلائي بخلاف ماذااحتملنا انّ مالم نسمعه معارض مع ماسمعناه.

الثاني ـ أنْ تكون الشبهة مصداقية كما في المقام اذا شك في دخول احد الطرفين في محل الابتلاء وفرض انّ الارتكاز قائم على المناقضة بين الحكم الواقعي والترخيصي ولوفرض تقييد كل منهما بعدم وصول الآخر.

وهنا ايضاً يصح التمسك بالعام والاخذ بظهوره الاولي للكلام في الطرف الداخل في محل الابتلاء لانتفاء الامور الثلاثة امّا الاولان فواضح وامّا الثالث فلأنّ العام ليس له ظهور في رفع الشبهة المصداقية فالمولى بما هو مولى نعلم انه لم ينصب بياناً على خلاف العام ولامعارضاً يعلم هو به فيؤخذ بالعموم في الطرف المعلوم دخوله وليس ارتكاز المناقضة قرينة على خروج هذا عن الاصل حتى يدخل في باب احتمال القرينة المتصلة وانما هو قرينة على عدم ارادة الاصلين معاً فيقع التعارض بين الاصلين فهو داخل في احتمال المعارض وحيث انه لايحتمل معارض قدنصبه المولى وهو عالم به بما هو مولى فيؤخذ بظاهر كلامه في الطرف الداخل في الابتلاء ويثبت بذلك انّ الاصل في الطرف الآخر مقيد بفرض العلم بالدخول في محل الابتلاء في الشبهة المصداقية لأنّ هذا هو لازم الظهور المذكور.

الثالث ـ أنْ تكون الشبهة مفهومية كما اذا شك في دخوله في محل الابتلاء بنحو الشبهة المفهومية من القسم الثالث لاالاول الذي يقطع فيه بعدم المعارض ولاالثاني الذي يقطع فيه بالمعارض، وهنا احتمال الاتيان بالمعارض لايمكن نفيه اذ من المحتمل انّ المولى يكون عموم كلامه في الترخيص شاملاً لكلا الانائين ولايمكن اجراء اصالة عدم الاتيان بالمعارض وارادة العموم في الاناء الداخل في محل الابتلاء لانّ جهة الشك مربوطة باللغة وتحديد المفهوم وهو خارج عن باب المراد المولوي ليتمسك في نفيه بعموم كلامه بل هو نظير موارد الشك في الاستثناء الذي لايمكن التمسك فيها باصالة الحقيقة لاثبات المدلول الحقيقي للفظ.

اقول: قد عرفت انّ الشك في القسم الثاني والثالث ليس بحسب الدقة من الشك في المعارض المتصل بنحو الشبهة المفهومية أو المصداقية بل من الشك في حدود المقيد المتصل بالخطاب المجمل من حيث اخراجه لفردين أو فرد واحدوليس بابه باب نصب مفهوم معارض مع الخطاب بل التعارض بين الاصلين الترخيصين ليس من باب التكاذب بينهما ولابين دليلهما كما عرفت بل من باب عدم جعل حكمين ظاهرين للقبح أو للارتكاز فلابد من ملاحظة حدود المقيد والباقي بعد التقييد بلحاظ دليل اصل من سنخ واحد في الطرفين تارة ومن سنخين تارة اخرى بالنحو الذي تقدم في التعليق السابق.

فعلية التكليف على احد التقديرين فلاعلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، وفي قبال هذا البيان يذكر تقريبان لاثبات المنجزية.

التقريب الاول ـ ما ذكره المحقق العراقي (قده) بناءً على تفسيره للخروج عن محل الابتلاء بعدم القدرة العرفية على الارتكاب، فانّه افاد بانه سوف تكون موارد الشك في خروج طرف عن محل الابتلاء من موارد الشك في القدرة المنجز عقلاً فيكون علمنا الاجمالي علماً بتكليف فعلي على احد التقديرين ويكون منجزاً عقلاً على تقدير آخر فيكون منجزاً لامحالة.

وقد اورد عليه المحقق الكاظمي في حاشيته على تقريره لدروس الميرزا بانّ الاستاذ كان يذهب في الدورة السابقة الى منجزية هذا العلم الاجمالي لكون الشك فيه في القدرة لكننا اوردنا عليه بانه لوتم لزم التنجيز حتى في فرض القطع بخروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء لانّ الملاك معلوم اجمالاً والشك في القدرة عليه حيث لايدرىٰ هل هو في الطرف الداخل في محل الابتلاء فيكون مقدوراً أو الخارج فلايكون مقدوراً.

وهذا الاعتراض غير متجه على المحقق العراقي (قده) لانه كما افاده خلط بين فرض الشك في القدرة على شيء فيه الملاك وبين الشك في كون الملاك فيما يكون مقدوراً أو مالايكون مقدوراً والمنجز هو احتمال القدرة على فعل فيه الملاك يقيناً لانّ احتمال العجز عن تحصيل فعل معلوم المطلوبية لايكون عذراً عقلاً ولايقاس به الشك في كون الملاك في طرف خارج عن العهدة يقيناً أو طرف يمكن انْ يدخل في العهدة يقيناً وهذا واضح.

ولكن مع ذلك لايتم هذا التقريب من جهة انه خلط بين الشك في القدرة على الامتثال والشك في القدرة على العصيان فانّ الذي لايكون عذراً في ترك الامتثال احتمال العجز وعدم القدرة عليه بل لابدّ له من التصدي للامتثال على كل حال لينكشف له امّا القدرة عليه أو العجز عنه حقيقة، وهذا لاربط له بالمقام فانّ المطلوب فيه وهو ترك الحرام يتحقق على كل تقدير وانما يشك في القدرة على اقتحام الحرام وعصيانه ولامعنى لانْ يقال بانه يجب عقلاً التصدي للاقتحام كما هو واضح. فورد هذه القاعدة دائماً هو ماذا شك في القدرة على امتثال تكليف المولى كما اذا كان

الزاماً بالفعل وشك في القدرة عليه أو الزاماً بالترك وشك بانَّ عملاً ما هل يحصل ذلك الفعل الحرام أم لا كما اذا شك في انَّ اطلاق رصاصة بهذا الاتجاه سوف يقتل مؤمناً أم لا؟.

التقريب الثاني ـ التمسك باطلاق دليل التكليف لاثبات فعليته حتى اذا كان في الطرف المشكوك خروجه عن محل الابتلاء فيتشكل لنا علم اجمالي بتكليف يكون فعلياً وجداناً على احد التقديرين وتعبداً على التقدير الآخر فيكون منجزاً.

وقد وقع البحث عندهم في صحة التمسك بهذا الاطلاق وعدم صحته، فبرزت اتجاهات ثلاثة.

١ ـ ما اختاره المحقق النائيني (قده) من صحة التمسك به مطلقاً أي سواءً كان الشك في الخروج عن محل الابتلاء بنحو الشبهة المفهومية أو المصداقية.

٢ ـ ما اختاره المحقق الخراساني (قده) من عدم صحة التمسك به مطلقاً.

٣ ـ ما اختاره المحقق العراقي (قده) من التفصيل بين الشبهتين فيجوز التمسك به في الشبهة المفهومية دون المصداقية.

والاختلاف بين القولين الاول والثالث ينجم عن الاختلاف بين العلمين في مبنى صحة الرجوع الى العام في موارد الشك في المخصص اللبي حيث ذهب المحقق النائيني (قده) الى جوازه في الشبهتين بينما اختار المحقق العراقي(قده) التفصيل فيه على ما تقدم في محله.

وانَّما الكلام في مأخذ الاتجاه الوسط الذي شذ عنهما فيه المحقق الخراساني (قده) فمنع عن الاطلاق مطلقاً. ويمكن اَنْ يذكر في وجه ذلك تقريبان:

التقريب الاول ـ ما افاده في ظاهر عبارة الكفاية من انَّ التمسك بالاطلاق اثباتاً فرع امكانه ثبوتاً، والشك في المقام في امكانه ثبوتاً فلامعنى للتمسك به اثباتاً.

وهذا التقريب بهذا المقدار نوقش فيه من قبل المحقق النائيني حلاً ونقضاً.

اما الحلّ، فبانَّ التمسك بالاطلاق ليس مشروطاً باحراز امكانه ثبوتاً في المرتبة السابقة بل الامر بالعكس فانه بمجرد احتمال الامكان يأتي احتمال صدق الاطلاق الاثباتي ومع احتمال صدقه يكون حجة بدليل حجية الظهور ويثبت في طول ذلك بالمدلول الالتزامي امكان مفاده ثبوتاً.

وامّا النقض، فبساير موارد التمسك بالاطلاق، فانه كلما شك في صحة اطلاق لاحتمال عدم المصلحة أو المفسدة في ذلك المورد فهو مستلزم لاحتمال قبح التكليف أو استحالته وعدم امكانه مع انه لااشكال في صحة التمسك بالاطلاق فيها وعدم اشتراط احراز امكانه في التمسك به.

ولكنَّ المحقق العراقي (قده) حاول تفسير عبارة الكفاية بما يسلم عن كلا هذين الايرادين وحاصله: انَّ التمسك بالاطلاق يعني حجية الاطلاق وجعل الحجية يعني جعل الحكم الظاهري التعبدي بوجوب الاجتناب مثلاً عن النجس المشكوك خروجه عن محل الابتلاء وحينئذ اذا كان ملاك الشك في الامكان والاستحالة مشتركاً بين الحكم الواقعي بوجوب الاجتناب أو الحكم الظاهري به لكون شرطية الدخول في محل الابتلاء بالنسبة اليهما على حد سواء فمع الشك فيه يشك في معقولية الحكم الظاهري والحجية ايضاً فلامعنى للتمسك بالاطلاق في المقام بل لابد من القطع بامكانه كما اذا ورد نص من المعصوم عليه ولايمكن اثبات ذلك بالملازمة كما افاده الميرزا(قده) لانَّ مدرك حجية الظهور انما هو سيرة العقلاء وبنائهم والمفروض انهم يشكون في صحة جعل مثل هذا الحكم سواءً كان واقعياً أو ظاهرياً.

ثم انَّ المحقق العراقي (قده) اورد المكالاً على هذا التقريب الّا انَّ عبارة المقرر غير واضحة. ولعل جوهر مقصوده: انَّ الحكم الظاهري ليس كالحكم الواقعي بحيث يكون احتمال الخروج عن محل الابتلاء مساوقاً لاحتمال عدم امكانه لانَّ الحكم الظاهري ـ أيّاً كان تفسيره أو صياغته ـ مبرر جعله هو الحفاظ على الواقع المحتمل على تقدير المصادفة وليس مبرر جعله فعلية حصول الغرض لتأتي شبهة تحصيل الحاصل أو نحو ذلك، وعليه يكون جعل الحكم الظاهري في مورد احتمال عدم الحكم الواقعي ولومن ناحية احتمال عدم امكانه معقولاً وموجباً لتنجيز هذا الاحتمال وارتفاع حكم العقل بالتأمين ولزوم الاحتياط كما هو واضح.

التقريب الثاني ـ ما جاء في تقريرات المحقق النائيني (قده) من انَّ المخصص اللبي في المقام متصل بالعام وعند اجمال المخصص المتصل لايجوز التمسك بالعام لسريان اجماله اليه.

وأجاب عنه بانا لو سلمنا كون المخصص كالمتصل مع انه ليس كذلك فحيث انَّ

المخصص ليس مفهوماً خارجاً عن العام لفظاً جاز التمسك به لانه شك في مقدار الخارج من افراد العام فيتمسك فيما لايجزم بخروجه بعموم العام.

وكأنّه ضاع مراد المحقق النائيني (قده) على مقرر بحث المحقق العراقي (قده) فتخيل انَّ المقصود هو انَّ مفهوم الخارج عن محل الابتلاء ذو مراتب وقد خرج عن العام بجميع مراتبه وشك في انَّ مرتبته الضعيفة داخلة في محل الابتلاء أم لا، فأورد عليه: بانَّ هذا خلف فرض سريان اجمال المخصص المتصل الى العام في تمام الموارد.

الّا انَّ مقصود المحقق النائيني (قده) لم يكن ذلك، بل المقصود انَّ بعض مراتب الخروج عن محل الابتلاء يفرض خروجه عن العام بالمخصص لوضوحه عند العقل وتضعف درجة الوضوح هذا الى انْ تنعدم في بعض مراتب الخروج عن محل الابتلاء فلايحكم العقل بعدم صحة جعل الحكم فيه فلايكون خارجاً بالمخصص اللبي المتصل فيتمسك فيه بالعام مطلقاً أو في خصوص الشبهة المفهومية حسب اختلاف المباني.

هذا الّا انَّ الصحيح ما ذهب اليه المحقق الخراساني (قده) من عدم جواز التمسك باطلاق دليل التكليف في المقام مطلقاً، وذلك ما يمكن بيانه بعدة وجوه ترجع جميعاً الى روح واحدة:

الوجه الاول ـ انَّ الخارج عن العام ليس هو مفهوم الخروج عن محل الابتلاء بهذا العنوان اذ لم يرد ذلك في مخصص لفظي، وانما المخصص المفترض هو حكم العقل بقبح التكليف في موارد الخروج عن محل الابتلاء وهذا يعني انَّ الخارج بالتخصيص عنوان ما يقبح التكليف به ومن المعلوم انَّ الشبهة المفهومية للخروج عن محل الابتلاء سوف تكون شبهة مصداقية لعنوان القبيح فيكون التمسك فيه تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية فلايجوز.

الوجه الثاني ـ لو فرضنا الشبهة مفهومية مع ذلك قلنا بعدم جواز التمسك فيه بالعام لما مضى في بحث العام والخاص من انَّ نكتة التفصيل بين الشبهة المفهومية والمصداقية هي انَّ نسبة المولى بما هو مولى ونسبة العبد الى الجهة الدخيلة في الحكم المشكوك على حد سواء في الشبهة المصداقية فلايجوز التمسك فيها بالعام بخلاف الشبهة المفهومية فانَّ المولى اعرف بواقع موضوع حكمه فاذا كان للكلام عموم أو اطلاق فلعله اعتمد عليه لرفع احتمال دخل المرتبة المشكوكة في حكمه.

وهذه النكتة لا تتم في المقام لانَّ المولى هنا بما هو مولى حاله حال العبد من جهة الشك في الحكم عند الشك في الخروج عن محل الابتلاء بنحو الشبهة المفهومية لانَّ ملاك هذا الشك هو حكم العقل بالقبح الذي نسبته اليهما على حد واحد فيكون حال هذه الشبهة المفهومية حال الشبهة المصداقية من حيث عدم جواز التمسك فيه بالعام.

الوجه الثالث ـ انَّ غاية ما يمكن تحصيله بالاطلاق هو اعتقاد المولى ومرامه واعتقاد المولى بما هو مولى ليس هنا مساوقاً مع امكان جعل الحكم واقعاً فلايجدي التمسك بالاطلاق لاثبات الحكم. وهذا مبنيٌّ على فرض كون المحذور في التكليف بالخارج عن محل الابتلاء استحالة تحصيل الحاصل مع فرض انَّ الحكم عبارة عن التحريك الحقيقي وبالحمل الشايع كما يقوله المحقق الاصفهاني فانه حينئذ يصح اَنْ يقال بانَّ اعتقاد المولى بامكان التحريك والتكليف لايجعله ممكناً حقيقة.

وكل هذه الوجوه ترجع الى نكتة واحدة هي انه مهما كان القيد بوجوده الاعتقادي لدىٰ المولىٰ دخيلاً في الحكم امكن التمسك بالعام وكانت نسبة المولىٰ اليه بما هو جاعل تختلف عن نسبة المكلف اليه ومهما كان القيد بوجوده الواقعي دخيلاً في الحكم لم يصح التمسك بالعام وكانت نسبة المولى بما هو جاعل الى حيثية الشك تختلف عن نسبة المكلف اليها وفيمانحن فيه تكون الحيثية المشكوكة نسبتها الى المولى والمكلف على حد واحد لانَّ قيد الدخول في محل الابتلاء كقيد القدرة بوجوده الواقعي يكون دخيلاً في صحة الحكم .

ومنها ـ انَّ المحقق النائيني (قده) الحق بفرض خروج بعض اطراف العلم الاجمالي عن محل الابتلاء تكويناً خروجه عن محل الابتلاء شرعاً، ومثّل لذلك بما اذا علم بنجاسة احد الانائين مع العلم تفصيلاً بغصبية احدهما فالمغصوب خارج عن محل الابتلاء شرعاً فيبقى الطرف الآخر مؤمناً عنه بقاعدة الطهارة أو غيرها.

وهذا الالحاق غير صحيح كما نبّه عليه المحقق العراقي (قده) امّا على تفسير المشهور لعدم منجزية العلم الاجمالي في موارد خروج طرفه عن محل الابتلاء فواضح اذ لواُريد من العلم التفصيلي بحرمة شرب احد الطرفين العلم بحرمته من سنخ الحرمة المعلومة بالاجمال كما اذا علم تفصيلاً بنجاسة احد الطرفين بالخصوص فهذا ملحق بمسألة انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي في احد اطرافه انحلالاً حقيقياً أو حكمياً وقد

تقدم، وإنْ أُريد العلم بتكليف من سنخ آخر كما في المثال فحرمة شرب النجس المعلومة بالاجمال تكليف آخر وضيق جديد على عهدة المكلف يجري بلحاظه الاصل المؤمن حتى في الطرف المعلوم غصبيته لانه بذلك يؤمن عن الضيق والعقاب الزائد فيكون معارضاً مع الاصل المؤمن عن هذا التكليف في الطرف الآخر.

وامّا على تفسيرنا لعدم جريان الاصل في الطرف الخارج عن محل الابتلاء بالارتكاز العرفي فقد يقال: انَّ دليل الاصل منصرف عن الاناء المغصوب كما كان منصرفاً عن الاناء الخارج عن محل الابتلاء تكويناً لكونه بحسب الدقة وإنْ كان يوجد هنا ايضاً تزاحم بين ملاك ترخيص في شرب الطاهر وملاك الزامي في حرمة شرب النجس الّا انه حيث لايجوز شربه على كل حال لكونه مغصوباً فكأن العرف لايتعقل مثل هذا التزاحم الحيثي فلايرى شمول دليل الاصل الترخيصي له بلحاظ حرمة شرب النجس.

الّا انَّ هذا الكلام لاوجه له، فانَّ مركوزية انَّ الاحكام الظاهرية انما جعلت لرفع الضيق والتوسعة وبالتالي رفع التنجز من ناحية التكاليف المشتبهة ومركوزية قاعدة قبح العقاب بلابيان بين الموالي العرفية يوجب شمول هذه الادلة المرخصة التي هي ادلة التوسعة والرفع لكل ضيق محتمل ولوكان في مورد ضيق آخر معلوم تفصيلاً للتأمين عن عقوبة زائدة في اقتحامها فلاوجه لدعوى الانصراف خصوصاً في مثل لسان قاعدة الطهارة التي تثبت الترخيص بعنوان الطهارة التي هي غير مطلق الحرمة والضيق.

هذا كله اذا لم يكن يوجد للاصل الترخيصي في الطرف معلوم الحرمة اثر آخر، والا كما في المثال الذي تقدم حيث يترتب على جريان القاعدة في معلوم الغصبية جواز الوضوء أو طهارة ملاقية فتعارض الاصول وتساقطها في الطرفين واضح.

١٢ ـ ملاقي احد طرفي العلم الاجمالي:

اذا لاقى شيء مع احد طرفي العلم الاجمالي بالنجاسة فتارة يفترض وجود ملاق آخر مع الطرف الثاني ولااشكال حينئذ في وجوب الاجتناب عنهما معاً للعلم الاجمالي بنجاسة احدهما كالعلم بنجاسة احد الطرفين. واخرى يفرض عدم وجود ملاق

للطرف الآخر وهنا يوجد علمان اجماليان علم اجمالي بنجاسة أحد الطرفين وعلم اجمالي بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقى -بالفتح- والكلام يقع في تنجز حرمة الملاقى بكل واحد من هذين العلمين الاجماليين فالبحث في مقامين:

المقام الاول - في تنجز حرمة الملاقى بالعلم الاجمالي الاول. وقد ذهب الاصحاب الى عدم تنجزها به فلوبقينا وهذا العلم الاجمالي لجاز شرب الملاقى أو التوضيء به مثلاً اذا كان ماءً. واستندوا في ذلك الى كبرى كلية لبيان مايتنجز بالعلم الاجمالي وحاصلها: انَّ العلم الاجمالي انما ينجز حكماً مااذا كان الشيء المعلوم تمام الموضوع لذلك الحكم لاجزءه كما في حرمة شرب احد المائعين اللذين يعلم خمرية احدهما فانَّ حرمة شرب الخمر تمام موضوعه الخمر وهو معلوم في البين بخلاف حكم الحد ثمانين جلدة مثلا فانَّ من يشرب احدهما لايحكم بذلك في حقه لانَّ موضوعه مركب من جزئين خمرية شيء وشرب المكلف له والجزء الثاني غير معلوم وانما المعلوم بالعلم الاجمالي الاول فقط وهو لايكفي لتنجيز هذا الحكم، وفي المقام يقال ايضاً بانَّ حرمة شرب نفس النجس المعلوم ضمن احد الطرفين أو التوضئ به تتنجز بالعلم الاجمالي لكونه علماً بتمام الموضوع لها وامّا حرمة الملاقي لاحدهما فلايتنجز به لانه موقوف على العلم بملاقاته مع النجس وهو غير معلوم.

ومنه يعرف انه اذا لم يكن شيء من الطرفين موضوعاً لحرمة تكليفية أو وضعية فلايكون العلم الاول منجزاً ايضاً كما اذا علم نجاسة احد الدرهمين فانَّ هذا لاينجز شيئاً اذ ليس الدرهم مأكولاً أو ملبوساً في الصلاة ليتنجز ذلك به وامّا حرمة الشرب أو التوضئ بملاقيه فلاعلم بتمام موضوعه، ونحوه مااذا كان المعلوم بالاجمال في احد الطرفين تمام الموضوع لحكم دون الطرف الآخر كما اذا علم بنجاسة الدرهم أو الماء فانه تجري اصالة الطهارة في الماء بلامعارض لعدم ترتب اثر على نجاسة الدرهم فليس مثل هذا علماً اجمالياً بموضوع تكليف فعلي على كل تقدير.

ومن هنا حكموا في المائين المسبوقين بالكرّيّة إذا نقص احدهما غير المعين عن الكرية وعلم بملاقاة النجاسة لاحدهما المعيَّن بجريان استصحاب الكرّية فيه من دون أنْ يعارض ذلك باستصحاب كرّية الآخر اذ ليس هناك اثر فعلي يترتب على كرية الآخر وعدمها وليس العلم بعدم كرية احدهما علماً بتمام الموضوع للانفعال بل لابدَّ

من العلم بملاقاة غير الكرّ مع النجاسة وهي غير معلومة.

والتحقيق انَّ الضابط الذي ذكروه من انَّ تنجيز العلم الاجمالي لحكم فرع تعلقه بتمام موضوع ذلك الحكم وإنْ كان متيناً الّا انَّ هناك خطأً في تطبيق هذه الضابطة في جملة من الموارد ومنشأ ذلك وقوع الخلط بين الاحكام التكليفية كحرمة شرب النجس والاحكام الوضعية كحرمة التوضئ به.

توضيح ذلك: انَّ الحكم التكليفي بحرمة شرب النجس لا تكون فعلية الّا في طول تحققه خارجاً وامّا قبل وجود النجس فلاحرمة لشربه، امّا لعدم القدرة عليه اذا فرض عدم القدرة على ايجاده وهو مانع ثبوتاً أو لاستظهار ذلك من دليلها وهو ملاك اثباتي وامّا الحكم الوضعي بحرمة التوضئ به فهو منتزع من ضيق دائرة الواجب وتقيّده بأنْ يكون بالطاهر وفعلية هذه الحرمة الوضعية ثابتة من اول الامر منذ فعلية الواجب وقبل تحقق النجاسة في الماء أو اللباس فليس وجودهما بنحو مفاد كان التامة شرطاً في ذلك وانما هو شرط للحرام، نعم اتصافه على تقدير وجوده بكونه نجساً بنحو مفاد كان الناقصة شرط في الحرمة. وبعبارة اخرىٰ: اتصاف الصلاة فيه بكونها صلاة في النجاسة بنحو مفاد كان الناقصة شرط في انحلال الحرمة سواءً وجدت النجاسة بالفعل في الخارج أم لا، وصدق هذه الشرطية غير متوقف علىٰ وجود النجس بالفعل في الخارج، وعليه فالعلم الاجمالي بنجاسة احد الشيئين علم بموضوع حرمة الصلاة أو الوضوء بملاقيه الفعلية قبل تحقق الملاقي في الخارج وهذا يعني انَّ العلم الاجمالي الاول كما ينجّز الحكم التكليفي للطرفين ينجّز الحكم الوضعي لملاقي الطرفين من اول الامر أي ينجّز حرمة التوضئ به أو لبسه في الصلاة. وكذلك العلم الاجمالي بنجاسة احد الدرهمين ينجز حرمة الوضوء بملاقي النجس منهما أو لبسه في الصلاة قبل الملاقاة، وكذلك العلم الاجمالي بنقصان احد المائين عن الكرّية علم بحرمة الوضوء بالفعل بما نقص عن الكرّ اذا لاقى مع النجاسة فيتنجز بذلك حرمة الوضوء باحدهما اذا لاقى النجاسة قبل حصول الملاقاة.

وانْ شئت فقل: اننا نعلم اجمالاً بحرمة وضعية للتوضئ بملاقي هذا الطرف أو بملاقي ذاك الطرف وهي فعلية من الآن وقبل تحقق الملاقاة فبعد تحققها في احد الطرفين يكون احتمال الحرمة فيها تكليفاً منجزاً من اول الامر لا تكليفاً جديداً فلامجال لقاعدة

البراءة العقلية ولاالاصول المرخصة الشرعية، امّا الاول فواضح وامّا الثاني فللمعارضة، وتوضيح ذلك: انَّ الاصول المرخصة في المقام على قسمين: قسم منها يؤمّن عن جميع الاحكام الثلاثة أعني حرمة شرب الملاقي والملاقَى وحرمة التوضئ بالملاقي أو الصلاة فيه كاصالة الطهارة الجارية في الملاقى -بالفتح- وقسم يؤمن عن الحرمة الوضعية للملاقي كاصالة الطهارة في الملاقى، امّا القسم الاول فهو ساقط بالمعارضة مع الاصل في الطرف الآخر للعلم الاجمالي ولوفرض الطرف الآخر من قبيل الدرهم لانه قدعرفت بانه يوجد اثر بالفعل لنجاسة ذلك الدرهم وهو حرمة التوضئ بملاقيه أو لبسه في الصلاة ومنه يعرف وجه التعارض بين استصحابي الكرّية في المثال المتقدم.

والقسم الثاني أيضاً يسقط بالمعارضة مع الاصل في الطرف الآخر للعلم اجمالاً من اول الامر بالحرمة الوضعية في الملاقى قبل تحقق الملاقاة أو حرمة شرب الآخر أو لبسه في الصلاة بل حتى اذا كان مثل الدرهم لفعلية حرمة ملاقيه الوضعية.

ومن هنا ظهر انه يحرم الوضوء بالملاقي والصلاة فيه حتى اذا كانت الملاقاة بعد خروج الطرف الآخر عن محل الابتلاء فلم يتشكل العلم الاجمالي الثاني الذي سوف يأتي انه منجز وذلك لانَّ هذا الحكم تنجز بمجرد حصول العلم الاجمالي الاول.

نعم اذا لم يكن للملاقي حرمة وضعية كما اذا كان مضافاً أو لاحظنا حرمة شربه بالخصوص فلا تتنجز بمجرد العلم الاجمالي الاول. فلولاقى احد الانائين بعد خروج الآخر عن محل الابتلاء جاز شربه ولم يجز الوضوء به لعدم تنجّز حرمة شربه، لابالعلم الاول لانَّ معلومه ليس تمام الموضوع لهذه الحرمة، ولاالثاني لخروج احد طرفيه عن محل الابتلاء قبل حصوله. الّا انَّ هذا مشروط بكون الملاقاة قبل خروج الطرف الآخر عن محل الابتلاء والّا كانت حرمته أو حرمة ملاقيه الوضعية الفعلية من اول الامر طرفا للعلم الاجمالي مع حرمة شرب الملاقي.

لايقال: المعارضة فرع فعلية جريان الاصل المؤمّن في نفسه، واصالة الطهارة في الملاقي انما تجري بعد تحقّقه لاقبله ففي الموارد التي يقال فيها بالمعارضة بين اصالة الطهارة في الملاقي مع اصالة الطهارة في الطرف الآخر أو في ملاقيه لابدَّ من وجود الملاقاة خارجاً لاشتراط فعلية جريان الاصل المرخّص بذلك ولايكفي الوجود التقديري للملاقى اذ لايحرز تحقق الملاقاة من اول الامر ليكون من العلم الاجمالي

التدريجي. وعليه فلوحصلت الملاقاة بعد خروج الطرف الآخر عن محل الابتلاء جاز التوضئ بالملاقي ايضاً بمقتضى اصالة الطهارة فيه فلافرق بين الحكمين التكليفي والوضعي.

فانه يقال: جريان الاصل الترخيصي وإنْ كان مشروطاً الّا انَّ الحرمة التي تنفي بجريانه في ظرف تحققه على تقدير ثبوته فعلي من الاول ومعلوم اجمالاً وانما الحرام يكون استقبالياً فعند تحقق الملاقاة لايراد نفي حرمة اخرى باصالة الطهارة فيه ليقال بانه لاعلم اجمالي فعلي بها على كل تقدير بل يراد نفي حرمة فعلية من اول الأمر لانَّ حرمة التوضئ بهذا الماء ليس موضوعه نجاسته الآن ولوطهر حين الوضوء به بل نجاسته حين الوضوء موضوع لحرمته من اول الامر فلوجرت اصالة الطهارة فيه في ظرف الوضوء به لنفت الحرمة الوضعية من الآن فاصالة الطهارة في الملاقى بالرغم من كونها مشروطة وغير جارية قبل حصول الملاقاة يوجب جريانها لوحصلت الملاقاة نفي الحرمة الوضعية المعلومة بالفعل فيتعارض مع الاصل الجاري في الطرف الآخر قبل الخروج عن محل الابتلاء ويتساقطان.

لايقال: اذا لم يكن الطرف الآخر بنفسه موضوعاً للأثر الشرعي كما اذا كان درهماً فلايجري فيه اصل مؤمن قبل خروجه عن محل الابتلاء لابلحاظ نفسه ولابلحاظ ملاقيه لانه بحسب الفرض لم يكن له ملاق ليجري الاصل بلحاظه ويتعارض مع اصالة الطهارة في ملاقي الطرف الآخر فلابدَّ من القول بعدم المنجزية في مثل ذلك لانها فرع التعارض وهو فرع جريان الاصل في الطرف الآخر بلحاظ نفسه أو ملاقيه وكلاهما مفقود هنا.

فانه يقال: قبل خروج الدرهم عن محل الابتلاء ايضاً تجري اصالة الطهارة فيه بلحاظ حكم ملاقيه وأثره التأمين عن مانعية ملاقيه في الصلاة، أي الترخيص في ايجاد ملاق له والصلاة فيه، لانَّ المفروض انَّ حرمته الوضعية فعلية فاصالة الطهارة فيه ترفع هذا الضيق فيكون طرفاً للمعارضة مع الاصل في ملاقي الطرف الآخر بعد حصول الملاقاة من أول الامر.

ثم انه قد يفرض انَّ احد الطرفين المعلوم نجاسة احدهما لاينجّس ملاقيه كما اذا كان جامداً لامائعاً وكان متنجساً ثانياً ـ بناءً على المختار في الفقه من عدم منجسية

المتنجس الثاني الجامد- فانْ فرض انَّ هذا المتنجس الثاني ليس مأكولاً ولاملبوساً كالدرهم أمكن اجراء اصالة الطهارة في الطرف الآخر لتجويز شربه والصلاة فيه لعدم وجود معارض له في الطرف الآخر، اذ لايترتب على نجاسته تكليف لابلحاظ نفسه بحسب الفرض ولابلحاظ ملاقيه لعدم منجسيته فليس مثل هذا علماً اجالياً بموضوع تكليف فعلي.

وانْ فرض انه كان مأكولاً أو ملبوساً في الصلاة فاصالة الطهارة في ملاقي الطرف الآخر تتعارض مع اصالة الطهارة في هذا الطرف بلحاظ حكم نفسه أي أكله أو لبسه في الصلاة لابلحاظ حكم ملاقيه لعدم نجاسته بحسب الفرض، وهذا مبني على القول بتعارض الاصل الطولي مع الاصل العرضي في الطرف الآخر كما هو الصحيح على ما تقدم وسوف يأتي ايضاً في المقام الثاني.

وهكذا يتضح من مجموع ما تقدم انَّ العلم الاجمالي بنجاسة احد الشيئين -العلم الاجمالي الاول- لاينجّز الحرمة التكليفية لملاقي احدهما ولكن ينجّز الحرمة الوضعية في الطرفين، أعني المانعية للملاقي من اول الامر، واثر هذا المبنى العملي -مع انَّا سوف نقول بمنجّزيّة العلم الاجمالي الثاني حتى لحرمة الشرب- يظهر فيما اذا لاقى الثوب أو الماء مع احد الطرفين بعد خروج الطرف الآخر عن محل الابتلاء بانعدامه أو تطهيره ولم يكن الطرف الخارج متنجساً ثانياً جامداً.

والاصحاب لم يفرّقوا بين الحكمين وانما فرّعوا منجّزية العلم الاجمالي الاول على بحث فقهي يرتبط بتكييف حقيقة السراية وانَّ نجاسة الملاقي هل تكون من باب السببية أو الانبساط، فذهب المحقق النائيني الى انه اذا قلنا بانَّ السراية بابها باب السببية فهناك نجاسة اخرى مستقلة لاعلم بها ولا تتنجز بالعلم الاجمالي الاول وانْ قلنا بانها من باب الانبساط فنجاسة الملاقي عين نجاسة الملاقى -بالفتح- انتقلت اليه فهي نفس ماكان طرفاً للعلم الاجمالي الاول فيتنجز به وقداختار فقهياً السببية لاالانبساط.

وهذا الكلام غير صحيح حتى اذا غفلنا عمّا بيّناه من التفصيل بين الحكمين التكليفي والوضعي وفرضنا معقولية انبساط النجاسة بالمعنى المذكور وذلك لانه يرد عليه:

أولاً ـ انَّ المعلوم بالعلم الاجمالي الاول اصل النجاسة لاحدها وسعتها على الملاقي فسعتها على الملاقي حكم زائد لامعنى لفرض تنجزه بالعلم الاجمالي الاول باصل النجاسة.

وثانياً ـ انَّ مصبّ التنجيز بالعلم الاجمالي الحكم التكليفي بحرمة الشرب أو التوضئ أو اللبس في الصلاة وموضوعها المتنجس لاالنجاسة فحتى اذا فرضنا معقولية الانبساط في الحكم الوضعي بالنجاسة فلامعنى لفرض الانبساط في الحكم التكليفي الذي موضوعه الماء أو الثوب الملاقي كما هو واضح.

نعم لو فرض فقهياً انَّ الواجب هو الاجتناب عن النجس وأُريد بالاجتناب عن النجس معنى بسيطاً لايحصل الّا بترك النجس وترك ملاقيه معاً بحيث يكون عنوان اجتناب النجس متوقفاً على تركهما وانَّ من ارتكب الملاقي لم يجتنب عن النجس المعلوم بالاجمال وانْ لم يكن قداستعمله فلابدَّ حينئذ من ترك الملاقي ايضاً حتى يحصل القطع بالاجتناب عن النجس المتنجّز عليه بالعلم الاجمالي، الّا انَّ مثل هذا المعنى غير ثابت فقهياً بل ثابت العدم.

المقام الثاني ـ في تنجيز الملاقي بالعلم الاجمالي الثاني أي العلم بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقى. ولااشكال في عدم تنجيزه اذا كان الملاقاة بعد خروج طرف الملاقى عن محل الابتلاء بانعدامه أو تطهيره، وانما الكلام فيما اذا حصلت الملاقاة قبل خروج الطرف عن محل الابتلاء، والمحققون بين قائل بعدم المنجزية وقائل بالتفصيل، والصحيح هو التنجيز مطلقاً لان هذا العلم الاجمالي اركان منجزيته تامة فلابدَّ لمن يدعي عدم تنجيزه من ابراز مانع عنه.

وفيما يلي نستعرض ما ذكره الاصحاب لاثبات عدم المنجزية مطلقاً أو في بعض الصور مع ابطالها جميعاً.

الوجه الاول ـ ما ذكره السيد الاستاذ من التفصيل بين تأخر العلم بالملاقاة عن العلم الاجمالي الاول وعدمه، فلامنجّزية في الاول دون الثاني. والوجه في ذلك انَّ العلم الاجمالي الثاني في الشق الاول يكون متأخراً زماناً عن العلم الاجمالي الاول ممّا يؤدي الى عدم معارضة اصالة الطهارة في الملاقي مع اصالة الطهارة في الطرف الآخر لانَّ الاصل المؤمن فيه قدسقط في زمن سابق بسبب العلم الاجمالي الاول والاصل

المؤمن بعد سقوطه لايحيى من جديد ليعارض مع اصالة الطهارة في الملاقي فلايكون العلم الاجمالي الثاني منجّزاً لعدم المعارضة بين الاصول الترخيصية في اطرافه بناءً على مسلك الاقتضاء ولكون احد طرفيه منجزاً بعلم اجمالي اسبق فلايمكن للعلم الاجمالي الثاني ان ينجز على كل تقدير بناء على مسلك العلّية. وهذا بخلاف مااذا كان العلم الاجمالي الثاني حصل مقارناً مع العلم الاجمالي الاول حيث يكون الاصل في الطرف المشترك ساقطاً بالمعارضة مع الاصل في الطرف الآخر وملاقيه في عرض واحد[1].

ولايخفى انَّ هذا التفصيل قد يقتضي تنجز الملاقي دون الملاقىٰ كما اذا علم اجمالاً أولاً بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقىٰ ثم علم بانَّ ذلك على اساس الملاقاة مع ذلك الطرف فتشكل العلم الاجمالي بين الاصلين ـ وهو العلم الاجمالي الاول ـ قبل العلم الاجمالي الثاني بين الملاقي والطرف.

وايّاً ماكان فهذا التفصيل غير صحيح لانه يرد عليه:

اولاً ـ ما مضى في بعض الابحاث السابقة من انَّ المنجّز في كل آن هو العلم الاجمالي في ذلك الآن فالمانع عن جريان الاصلين السابقين بقاءً انما هو العلم الاجمالي بوجوده البقائي لاالحدوثي والاّ لما أمكن انحلال العلم الاجمالي بعد حدوثه اصلاً وعليه فيكون حدوث العلم الاجمالي الثاني مع بقاء العلم الاجمالي الاول كل منهما جزء العلّة لامحالة في اسقاط الاصل المؤمّن في طرف الملاقى ولاوجه لافتراض تأثير احدهما دون الآخر.

وثانياً ـ النقض بموارد الامارات فلوصدر خبران متعارضان في زمان الامام الصادق(ع) مثلاً وورد خبر آخر عن الامام العسكري(ع) يوافق احدهما ويخالف الآخر كان اللازم الأخذ به من دون معارض لانَّ معارضه سقط في زمن سابق بالتعارض فحالهما حال الاصلين الاولين فيما نحن فيه والخبر المتأخر حاله حال الاصل المتأخر في المقام وهكذا لوعلم الفقيه بخبرين متعارضين فسقطا عن الحجية ثم علم بخبر ثالث يوافق احدهما ويخالف الآخر، ومثل هذا ممّا لايلتزم به احد.

وثالثاً ـ الحل وحاصله: انَّ توهم عدم دخول الاصل المتأخر زماناً في المعارضة مع

١ ــ راجع مصباح الاصول، ج٢، ص٤١٥.

معارضه الساقط في زمن متقدم يمكن أنْ يكون مبنياً على احد تصورين:

الاول ـ قياس ذلك بما اذا صدر من المولى في زمن واحد كلامان متعارضان ثم بعد مدة صدر منه كلام آخر يطابق احدهما ويخالف الآخر فانه يؤخذ به ولايجعل طرفاً للمعارضة مع ما يخالفه من الكلام الاول لانه معارض بما اوجب اجماله فيقال في المقام انَّ حال الاصل الثالث حال الكلام الثالث.

ومن الواضح انَّ هذا القياس في غير محله، فانَّ الاصول الثلاثة نسبتها الى كلام المولى من حيث الصدور على حد سواء وليست كلمات ثلاثة صادرة منه كما لاوجه لافتراض انَّ الاصلين الأولين معارضان متصلان في كلام واحد دون الثالث.

الثاني ـ أنْ يتصور بانَّ المعارضة بين الاصول تكون بلحاظ مرحلة الفعلية وحيث انَّ مرحلة فعلية الاصلين الاوليين قبل فعلية الاصل الثالث فيتساقطان أولاً وينجو الاصل الثالث عند فعليته من السقوط لعدم وجود مايعارضه في مرحلة الفعلية.

وهذا التصور ايضاً خاطئ، وتوضيح ذلك يكون بذكر مقدمتين:

الاولى ـ انَّ الخطابات الشرعية المجعولة على نهج القضايا الحقيقية انما تتكفل الجعل على الموضوعات المقدرة الوجود وامّا مرحلة الفعلية ـ رغم الخلاف بيننا وبين المشهور في تفسير معنى الفعلية ـ فهي ليست مدلولاً للخطاب بل تتبع فعلية الموضوع خارجاً وحيث انَّ الخطابات انما تتكفل مرحلة الجعل أي تتكفل احكاماً على موضوعات مقدّرة بقطع النظر عن وجودها في الخارج بالفعل فهي تنظر الى تلك الموضوعات وتفترضها في عرض واحد وانْ فرض تدرجها زماناً في الوجود، (فاكرم كل عالم) ينظر في عقد موضوعه الى افراد العلماء في عرض واحد وانْ وجد خارجاً عالم قبل عالم آخر وهذا واضح.

الثانية ـ انَّ التعارض يعني التنافي بين الدلالتين والمدلولين وبما انَّ الخطابات تتكفل مرحلة الجعل لافعلية المجعول فلامحالة يكون التعارض الواقع في دليل بلحاظ فردين منه تعارضا في نفس عالم الجعل من أول الامر حيث يكون معنى عدم اجتماع فردين منه تخصيص الجعل بقيد مردد بين اخراج احد فرديه على الاقل فيقع التنافي في مرحلة الجعل بين اطلاقي الخطاب لامحالة وامّا التنافي في الفعلية فليس بنفسه تعارضاً اصلاً.

اذا اتضحت المقدمتان قلنا: انَّ فكرة تعارض الاصلين السابقين وتساقطهما وبقاء الاصل المتأخر بلامعارض مبنية على تخيّل المعارضة في مرحلة الفعلية ومن حينها مع انَّ الامر ليس كذلك بل المعارضة تكون دائماً بلحاظ الجعل ـ بحكم المقدمة الثانية ـ والجعل ينظر الى افراد موضوعه في عرض واحد كما انَّ قيود الجعل تخرج منه ماتخرج في عرض واحد ـ بحكم المقدمة الاولى ـ فلاأثر لتقدم بعض افراد الموضوع على بعض زماناً اصلاً فالوجود البقائي للاصل في طرف الملاقَى يوجد له معارضان في عرض واحد بلحاظ مرحلة الجعل الذي هو مدلول الخطاب، الاصل في الطرف الآخر، والاصل في ملاقيه فتسقط الجميع بالمعارضة.

ثم ان السيد الاستاذ قداستثنى من هذا الوجه ماذا كان في الطرف المشترك أصل مؤمّن غير ساقط بالعلم الاجمالي الاول فانه يقع طرفاً للمعارضة مع الاصل المؤمن في الملاقي فيجب الاجتناب عنهما لامحالة. وكبرى هذا الاستثناء صحيحة وان كان المثال الذي ذكره لايخلو من المناقشة ذكرناها في بحوثنا الفقهية، كما أن ملاك سلامة الأصل المؤمن في الملاقي في هذا الوجه بسبق العلم الاجمالي الاول زماناً بلحاظ نفسه لابلحاظ معلومه كما كان يبني عليه الاستاذ في بحوثه الاصولية في دوراته السابقة لأن المنجزية وسقوط الاصل في الطرف المشترك من آثار نفس العلم لاالمعلوم وقدأوضحه بنفسه فيما بعد فراجع.

الوجه الثاني ـ انَّ اصالة الطهارة في الملاقي تكون في طول اصالة الطهارة في الملاقَى ـبالفتحـ فاصالة الطهارة في الملاقَى تتعارض في المرتبة السابقة مع اصالة الطهارة في طرفه ويسقط الاصلان وتصل النوبة الى اصالة الطهارة في الملاقي وهو اصل طولي لامعارض له.

وهذا الوجه يتوقف على تمامية امور اربعة كما يلي:

١ ـ القول بالاقتضاء لاالعلّية.

٢ ـ كبرى انَّ الاصل الطولي لايسقط بالمعارضة مع الاصلين العرضيين.

٣ ـ انَّ اصالة الطهارة في الملاقي في طول اصالة الطهارة في الملاقى ـبالفتحـ.

٤ ـ عدم وجود اصل طولي في طرف الملاقى ـبالفتحـ.

امّا الأمر الأول فقد تقدم انه تام.

وامّا الأمر الثاني فقد أورد عليه السيد الاستاذ بإيرادين:

احدهما ـ عدم الطولية بين اصالة الطهارة في الملاقي واصالة الطهارة في الطرف الآخر وانما الطولية بينها وبين اصالة الطهارة في الملاقى ـ بالفتح ـ وليس هو المعارض معها.

وقد تقدم في بحث سابق تنقيح وجه فني لابطال هذه المعارضة مع الاشكال فيه عرفاً فالايراد مع الأصل كلاهما غير تامين.

الثاني ـ انَّ تعدد الرتب لاأثر له في المقام لانَّ الاحكام الشرعية ظرفها الزمان لاالرتب فانْ اجتمع اصلان في طرفي العلم الاجمالي في زمان واحد فلامحالة يتعارضان ويتساقطان وانْ كان احدهما متأخراً عن الآخر رتبة.

وهذا الجواب إنْ تمت كبراه في مثل مسألة تملك العمودين حيث يقال فيه بالانعتاق بعد الملكية في رتبة سابقة لافي زمان لكي لايلزم ملك العمودين فيجاب بانَّ الاحكام الشرعية امور زمانية فلابدَّ من فعليتها في عالم الزمان لاعالم الرتب فهي غير تامة في المقام لانَّ المدعى انَّ الاصل المتأخر في فعليته عن اصل آخر يستحيل اَنْ يكون مزاحماً معه ومعارضاًله وهذا لاربط له بمسألة زمانية الاحكام الشرعية كما شرحناه في تنبيه سابق.

وامّا الامر الثالث فهو غير تام ايضاً وذلك:

اولاً ـ لما سوف يأتي من عدم الطولية بين الاصول المتوافقة.

وثانياً ـ لوسلم ذلك في مثل الاستصحاب السببي والمسببي فلايُسلّم في مثل اصالة الطهارة في الملاقي والملاقىٰ لانَّ الحكومة اما اَنْ تكون بملاك رفع الموضوع ولوتعبداً أو بملاك النظر ودليل القاعدة لايعبدنا بالعلمية لكي يتوهم فيه رفع موضوع الشك في طهارة الملاقي كما انَّ ملاك النظر انما يتم في دليلين لااطلاقي دليل واحد.

وامّا الامر الرابع فغير تام ايضاً وذلك:

أولاً ـ لجريان اصالة الطهارة في الملاقي التقديري للطرف الآخر بناءً على ما عرفت من جريانها عن الحرمة الوضعية قبل وجود الملاقي.

وثانياً ـ ما سمّاه المحقق العراقي بالشبهة الحيدرية نسبة لها الى سيدي الوالد(قده) وهو انه ترجد في طول اصالة الطهارة في الطرف الآخر اصالة اباحته ـ اذا كان مما

يؤكل أو يشرب أو يلبس في الصلاة ـ فتعارض اصالة الطهارة في الملاقي[١].

وهذه الشبهة واردة بناءً على مبانيهم في الطولية بين الاصول المتوافقة.

نعم مثل المحقق النائيني (قده) الذي يرى سقوط اصالة الاباحة في الطرف مع اصالة الطهارة فيه بالمعارضة مع اصالة الطهارة في الطرف الاول الملاقى ـ بالفتح ـ لكون المجعول فيهما واحداً وانَّ تعدد الجعل لساناً لايرد عليه هذا الاشكال لانَّ اصالة الطهارة في الملاقي موضوع آخر فهو مجعول آخر غير طهارة الملاقى ـ بالفتح ـ فلا تسقط بسقوطها كما لايخفى.

الوجه الثالث ـ ما ذهب اليه المحقق العراقي (قده) من التفصيل بين ما اذا حصل العلم الاجمالي الثاني في طول العلم الاجمالي الاول بأنْ تولد منه وبين ما اذا علم اجمالاً بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقى ـ بالفتح ـ ثم علم انه لامنشأ لنجاسة الملاقي الّا نجاسة ذلك الملاقى ـ بالفتح ـ أو علم بهما معاً كما لواخبر بذلك المعصوم دفعة. فانه في فرض الطولية بين العلمين افاد المحقق العراقي عدم منجزية العلم الاجمالي الثاني بناءً على مسلك العلّية المختار عنده لانَّ منجّزية العلم الاجمالي فرع صلاحيته لتنجيز طرفيه معاً وهو فرع عدم منجّزية احد طرفيه بمنجّز آخر، فانَّ المنجّز لايتنجّز ثانية وفي المقام يكون طرف الملاقى ـ بالفتح ـ متنجّزاً بعلم اجمالي اسبق منه مرتبة فلايمكن انْ ينجّزه العلم الاجمالي الثاني ومعه يسقط عن تنجيز الملاقي ايضاً.

وقد يتساءل عن وجه الفرق بين المقام وبين موارد العلم الاجمالي الاسبق زماناً من علم اجمالي آخر يشترك معه في طرف واحد ـ أي بينهما عموم من وجه ـ حيث لايقول المحقق العراقي بانحلال احدهما بالآخر وهل يكون التقدم الرتبي في المقام لاحد العلمين على الآخر بأولىٰ من التقدم الزماني؟

ويمكن انْ نجيب على هذا السؤال بانَّ وجه الفرق انَّ المنجّز في التقدم الزماني انما هو الوجود البقائي للعلم الاول لاالحدوثي لما تقدم من انَّ المنجّز في كل زمان العلم في ذلك الزمان وهو في عرض العلم الاجمالي الآخر، وهذا بخلاف التقدم الرتبي فانَّ

١ ــ الا انَّ هذا الاصل وكذلك اصالة الطهارة في الملاقي التقديري لايوجب سقوط آثار الطهارة في الملاقي وان اوجب سقوط اصالة الطهارة فيه لانَّ تلك الآثار تثبت باصول مرخصة طولية ولايوجد في عرضها في هذه المرتبة اصل طولي في الطرف الآخر.

العلم المتأخر إنْ أُريد تنجيزه في الرتبة المتقدمة فهو محال لاستحالة تقدم الأثر على المؤثر، وإنْ أُريد تنجيزه في رتبته فالمفروض تنجز احد طرفيه في هذه الرتبة فلايصلح للتنجزمرة اخرى.

الّا انَّ هذا الوجه ايضاً غير تام، وذلك لانه يرد عليه:

اولاً ـ انَّ العلم الاجمالي الثاني وإنْ كان في طول العلم الاول ولكنه في عرض أثره، فانَّ العلم الاول له أثران ومعلولان احدهما العلم الثاني والآخر تنجيز العلم الاول وتنجيز العلم الثاني ليس في طول تنجيز العلم الاول بل في طول نفس العلمين الّا بقانون انَّ ما مع المتقدم متقدم الذي تقدم مراراً بطلانه، وعليه فالتنجيزان في رتبة واحدة لافي مرتبتين.

وثانياً ـ عدم الطولية بين العلمين المنجزين حقيقة فانَّ العلم الاجمالي المنجّز في المقام ليس هو العلم بالنجاسة بل العلم بالتكليف أي الحرمة التكليفية أو الوضعية ومن الواضح انه لاطولية بين العلم بحرمة استعمال احد الإنائين والعلم بحرمة استعمال الملاقي لأحدهما أو الآخر.

وثالثاً ـ ما تقدم في بحث سابق من انَّ هذا انما يتم اذا كانت نسبة التنجّز الى العلم نسبة المعلول التكويني الى علّته التكوينية أي امراً ربتبياً وليس الامر كذلك بل هو حكم وأمر زماني على ما مضى توضيحه وتفصيله في بحث سابق، فما ذكره الاستاذ من الاعتراض على الوجه السابق يرد هنا[1].

ثم انَّ هذا الوجه يمتاز على الوجهين السابقين في استلزامه سقوط العلم الاجمالي عن المنجّزية بنحو بحيث يجري في الملاقي الاصل المؤمن العقلي ايضاً أعني البراءة العقلية على القول بها بخلاف الوجهين السابقين كما لايخفى وجهه.

الوجه الرابع ـ ما ذكره المحقق النائيني (قده) واصطلح عليه بالانحلال الحقيقي وهو

١ ــ لايقال ـ انما يتم هذا لوكانت منجزيه العلم حكماً شرعياً وليس كذلك لأنها حكم عقلي عملي يدركه العقل على حد ادراك الواقعيات الاخرى ـ بناءً على الصحيح والمختار في مدركات العقل العملي ـ فيكون أمراً ربتبياً.

فانه يقال ـ انَّ حكم العقل بالمنجزية وإنْ كان امراً واقعياً الّا انه ليس من لوح الوجود ليقال بانَّ الموجود في رتبة سابقة لايعقل انْ يوجد من جديد، بل روحه عبارة عن ادراك العقل لقبح المخالفة واستحقاق العقوبة ولاعذور في انْ يكون فعل قبيحاً في المرتبة السابقة بعنوان وقبيحاً في مرتبة لاحقة بعنوان آخر ايضاً فتجتمع حيثيتان طوليتان للقبح فيه.

غير مصطلحنا في الانحلال الحقيقي على ماسوف يظهر وحاصله: انَّ الميزان في انحلال احد العلمين وخروجه عن الصلاحية للتنجيز بسبب الآخر سبق معلوم الآخر لاسبق نفس العلم وهذا الميزان منطبق في المقام على العلم بنجاسة الملاقي -بالكسر- أو الطرف لان معلومه متأخر عن المعلوم بالعلم الاجمالي بنجاسة الملاقى -بالفتح- أو الطرف فينحل به سواءً كان متأخراً عنه علماً ايضاً أم لا.

وتوضيح ذلك على ما يستفاد من تقريرات المحقق النائيني (قده) ببيان امور:

الاول - ان العلم الاجمالي انما يكون منجزاً اذا كان علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير ويترتب على ذلك ان بعض اطراف العلم الاجمالي اذا كان منجزاً بمنجز سابق شرعي أو منجز سابق عقلي كالطرفية لعلم اجمالي آخر فلايكون للعلم الاجمالي أثر اذ لايكون علماً بالتكليف على كل تقدير.

الثاني - ان تنجيز العلم انما هو باعتبار صفة كاشفيته وطريقيته لابوجود نفسه بما هو صفة خاصة، ولهذا لوتعلق العلم بمعلوم سابق فلابد من ترتيب الأثر من ذلك الزمان دون زمان حدوثه، ويترتب على ذلك انه اذا فرضنا العلم بنجاسة احد الانائين يوم السبت ثم علم يوم الاحد بوقوع نجاسة يوم الجمعة مرددة بين إناء ثالث وواحد معين من الانائين الاولين سقط العلم الحاصل يوم السبت عن المنجزية بسبب العلم الحاصل يوم الاحد لانَّ علم يوم الاحد أسبق معلوماً وتنجيز العلم تابع للمعلوم وبذلك يخرج علم يوم السبت عن كونه علماً بالتكليف على كل تقدير لان احد طرفيه -وهو الطرف المشترك بين العلمين- يكون منجزاً بتنجيز عقلي سابق وهو التنجيز الحاصل بلحاظ علم يوم الاحد.

الثالث - ان ابطال العلم الاسبق معلوماً بمنجزية العلم المتأخر معلوماً لافرق فيه بين أن يكون السبق فيه زمانياً، كما هو الحال في المثال السابق، أو رتبياً ولوفرض الاقتران بين المعلومين في الزمان ومن هذا القبيل العلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين والعلم الاجمالي بنجاسة الملاقي لاحدهما أو الاناء الآخر فان المعلوم بالعلم الاول اسبق رتبة عن المعلوم بالعلم الثاني اذ في مرتبة سابقة على الملاقاة يعلم بنجاسة احد الانائين وهذا يعني ان التكليف في الاناء الآخر منجز في مرتبة سابقة على العلم الاجمالي الثاني بنجاسة الملاقي -بالكسر- او الاناء الآخر ومعه لايصلح العلم الاجمالي الثاني للتنجيز بل

يخرج عن كونه علماً اجمالياً بالتكليف الفعلي على كل تقدير[١].

والتحقيق: ان هذه الامور الثلاثة كلها محل اشكال ومنع.

امّا الامر الاول: فلانه لاشك في اناطة تنجيز العلم الاجمالي بان يكون علماً بالتكليف المولوي علىٰ كل تقدير غير انَّ هذا المعنىٰ لاينتفي عن العلم الاجمالي لمجرد وجود منجّز عقلي في واحد معين من اطرافه لان المقصود بالتكليف الذي يشترط كون العلم الاجمالي علماً به هو الالزام المولوي والعلم الاجمالي بالالزام المولوي ثابت فعلاً ولاينافيه فرض وجود منجز عقلي في احد اطرافه بل ولاوجود منجّز شرعي كذلك، نعم لوكان المقصود بالتكليف الذي يشترط كون العلم الاجمالي علماً به الكلفة المساوقة للتنجّز لصحّ القول بعدم وجود علم اجمالي بالتكليف مع وجود منجز تعييني في احد الطرفين لان الكلفة فيه محرزة وجداناً ولكن الكلفة بهذا المعنىٰ مرجعها الى التنجيز ونحن نتكلم عن العلم الاجمالي الذي يقع موضوعاً للمنجزية وما هو موضوع للمنجزية انما هو العلم الاجمالي بالالزام المولوي لاالعلم الاجمالي بالكلفة المساوقة للمنجزية فتفسير خروج العلم الاجمالي عن المنجزية لوجود منجّز تعييني سابق لاحد طرفيه بعدم كونه علماً اجمالياً بالتكليف على كل تقدير غير صحيح. ولهذا ذهب المحقق العراقي(قده) في تفسير ذلك الى ابراز نكتة اخرىٰ هي ان المتنجّز لايتنجّز مع دقة في تطبيقها حيث طبقها في المقام بلحاظ تقدم رتبة احد العلمين على الآخر لاالمعلومين لان المنجّز هو العلم لاالمعلوم -على ما سوف يظهر- ولكنك عرفت عدم صحة هذه النكتة ايضاً لاكبرىً ولاصغرىً.

واما الامر الثاني: فلو سلم الامر الاول فلامجال لقبول الثاني لان العلم بمعلوم سابق يستحيل ان يكون منجزاً له الّا من حينه لان العلم بالنسبة الى حكم العقل بالمنجزية ليس طريقاً بل هو موضوع غاية الامر انه موضوع بما هو كاشف فلامنجزية قبل العلم وكون العلم بمعلوم سابق مقتضياً لترتيب الأثر من ذلك الزمان ليس معناه سبق التنجيز بل تعلّق التنجيز الحادث عند حدوث العلم بتمام قطعات المعلوم فالمعلوم على امتداده يتنجّز من الآن أي من حين حدوث العلم وفرق بين تنجّز التكليف السابق

١ ــ أجود التقريرات، ج٢، ص٢٦٢ - ٢٦٣.

فعلاً وبين التنجيز السابق كما هو واضح، ومعه لايكون مجرد سبق احد المعلومين منشأ لانحلال العلم الاجمالي بالمعلوم المتأخر.

هذا مضافاً: الى انا لوسلمنا ان العلم المتأخر ذا المعلوم المتقدم ينجّز معلومه من حينه بحيث يكون التنجّز سابقاً على العلم ولكن هذا انما يوجب انحلال العلم المتقدم ذي المعلوم المتأخر وخروجه عن كونه علماً بالتكليف ـ حسب تعبيرات هذه المدرسة ـ اذا تعيَّن هو لمنجزية الطرف المشترك دون العلم المتقدّم وهذا بنفسه يحتاج الى نكتة اضافية لتساوي نسبة العلمين اليه، فلو علم بنجاسة احد الانائين يوم السبت ثم علم يوم الاحد بنجاسة في يوم الجمعة اما للاناء الاحمر من ذينك الانائين وامّا لاناء ثالث يتوقف انحلال العلم الحاصل يوم السبت على ان تكون نجاسة الاناء الاحمر في يوم السبت منجزة من قبل العلم الاجمالي المتأخر الحاصل يوم الاحد لكي يخرج بذلك علم يوم السبت عن كونه علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير مع انَّ هذا بلامعين لانَّ كلاً من العلمين صالح في نفسه لتنجيز تلك القطعة من نجاسة الاناء الاحمر الواقعة في يوم السبت.

واما الأمر الثالث ـ فيرده: ان نجاسة الاناء الآخر الواقعة طرفاً للعلم الاجمالي الاول بنجاسة احد الانائين هي نفس نجاسته الواقعة طرفاً للعلم الاجمالي الثاني بنجاسة الملاقي أو الطرف ولامعنى لفرض السبق والتاخر الرتبي بينهما، فالطرف المشترك بين العلمين واحد ونسبته الى العلمين على نحو واحد، نعم الطرفان المختصان وهما نجاسة الاناء الملاقى ـ بالفتح ـ ونجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ بينهما طولية وترتب ولكنهما حكمان في موضوعين وثبوت احدهما بمنجز سابق لايمنع عن كون الآخر تكليفاً جديداً زائداً بنحو يكون العلم الاجمالي به منجزاً. نعم يتم هذا الكلام اذا سلمت اصوله الموضوعية فيما اذا كان التقدّم بلحاظ الطرف المشترك بين العلمين كمثال الاناء الاحمر المتقدم.

هذا مضافاً: الى انَّ منجزية العلم حكم في عمود الزمان بلحاظ كل علم فلو سلمنا الانحلال وعدم صدق العلم بالتكليف الزائد فيما اذا كان هناك طرف مشترك متنجز بعلم سابق فلاينبغي توهم الانحلال لمجرد التقدّم الرتبي لمعلوم احد العلمين لوفرض في مورد فانه يكفي لكون العلم الاجمالي الثاني علماً بحدوث التكليف عدم تقدُّم التكليف المعلوم بالعلم الاول زماناً عليه فيكون في عرض العلم الاول منجزاً لمعلومه.

ومن الطريف ما جاء في أحد تقريري بحوث المحقق النائيني (قده) في اثبات الانحلال بانَّ نجاسة الملاقي معلول لنجاسة الملاقى -بالفتح- ومتأخرة عنها فلايعلم في الرتبة المتأخرة بحدوث تكليف جديد لاحتمال كون النجس هو الطرف الآخر من اول الامر. فتراه يذكر في المقدمة التقدم والتأخر بلحاظ موردي الافتراق بين العلمين الاجماليين وفي مقام الاستنتاج يصور كون التكليف بقائياً لاحدوثيّاً بلحاظ الطرف المشترك مع وضوح انه لولاحظنا الطرف المشترك فكما يكون العلم الاجمالي بنجاسة الطرف المشترك أو الملاقى -بالفتح- علماً بحدوث التكليف كذلك العلم بنجاسة الطرف المشترك أو الملاقي علم بحدوث التكليف فلاوجه لأنْ يلحظ احدهما أولاً ويقال بانَّ الثاني ليس علماً بحدوث التكليف.

وهكذا يتضح انَّ شيئاً من الوجوه التي ذكروها لابطال منجّزية العلم الاجمالي الثاني مطلقاً أو في بعض الصور غير تام، فالصحيح منجّزية العلم الاجمالي الثاني لحكم الملاقي تكليفاً ووضعاً وإنْ كان العلم الاجمالي الاول كافياً ايضاً في تنجيز حرمته الوضعية على ماتقدم.

بقي التنبيه على امور:

الاول - حاول بعضهم تصوير وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقى -بالفتح- في بعض الصور وهو ماإذا حصلت الملاقاة قبل العلم بالنجاسة ثم خرج الملاقى -بالفتح- عن محل الابتلاء فعلم اجمالاً بالنجاسة وبعد ذلك دخل الملاقى -بالفتح- في محل الابتلاء فيقال حينئذٍ بوجوب الاجتناب عن الملاقي -بالكسر- دون الملاقى -بالفتح-.

وهذا الفرع لاموضوع له بناءً على مختارنا في المسألة من عدم الفرق بين الملاقي والملاقى في وجوب الاجتناب، وانما يتجه بناءً على التفصيل بينهما في الحكم بأحد الوجوه المتقدمة فلابد من ملاحظتها تارة بالنسبة الى الملاقي قبل دخول الملاقى -بالفتح- في محل الابتلاء، واخرى بالنسبة الى الملاقى -بالفتح- بعد دخوله في محل الابتلاء، وثالثة بالنسبة الى الملاقي بعد دخول الملاقى -بالفتح- في محل الابتلاء.

امّا وجوب الاجتناب عن الملاقي قبل دخول الملاقى -بالفتح- في محل الابتلاء فهو

يتم على كل الوجوه السابقة عدا الوجه الثاني الذي كان يرى سلامة الاصل الطولي عن المعارضة فانه بناءً على هذا المبنى يجري الاصل المؤمن في الملاقي لسقوط الاصل المؤمن في طرفه بالمعارضة مع اصالة الطهارة في الملاقي الخارج فعلاً عن محل الابتلاء بلحاظ اثبات طهارة ملاقيه فانه لامانع من اجرائه فيه لاثبات هذا الأثر وهو اصل سببي حاكم على الاصل الطولي في الملاقي. واما الانحلال بالاسبقية الزمانية أو التقدم الرتبي للعلم أو المعلوم بالعلم الاجمالي الاول فهي لاتجري في المقام لعدم منجزية العلم الاجمالي الاول مع خروج طرفه عن محل الابتلاء.

وامّا حكم الملاقى -بالفتح- بعد دخوله في محل الابتلاء، فبناءً على القول بالانحلال اذا كان الاصل في احد طرفي العلم ساقطاً في زمن سابق -الوجه الاول- لايجب الاجتناب عنه لسقوط اصالة الطهارة في طرفه الآخر قبل دخوله في محل الابتلاء بالمعارضة مع اصالة الطهارة في الملاقي.

وامّا بناءً على سلامة الاصل الطولي عن المعارضة فقد يقال بان اصالة الطهارة في الملاقىٰ -بالفتح- انما سقطت بلحاظ الأثر المترتب علىٰ ملاقيه لانفسه فلابأس باجرائها فيه بلحاظ نفسه الآن بعد أن كان معارضه وهو الاصل في الطرف المشترك ساقطاً في زمن سابق الّا ان هذا مبني على الجمع بين المبنيين سلامة الاصل الطولي وسلامة الاصل المتأخر في الفعلية.

وأما بناءً على الوجهين الثالث والرابع فقد عرفت انه لا تقدم رتبي للعلم أو المعلوم الآخر عليه. وامّا التقدم الزماني للعلم الاجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف فلايفيد على ماتقدم لانه ليس التقدم والتأخر بينهما بلحاظ الطرف المشترك ليتوهم الانحلال به.

وامّا حكم الملاقي بعد دخول الملاقى -بالفتح- في محل الابتلاء فقدعرفت انه بناءً على الوجه الثاني لايجب الاجتناب عنه حتى قبل دخول الملاقى -بالفتح- في محل الابتلاء فضلاً عمّا اذا دخل الملاقى -بالفتح- في محل الابتلاء فالبحث عن تبدّل حكمه الآن لابدَّ وأنْ يفرض على المباني الاخرى التي كانت تنتج وجوب الاجتناب عنه قبل ذلك وحينئذ قديقال بخروجه عن التنجّز بناءً على الوجه الثالث والرابع، لانه بعد دخول الملاقى في محل الابتلاء يصبح العلم الاجمالي بنجاسته أو نجاسة الطرف علماً اجمالياً منجّزاً ومتقدماً رتبة من حيث العلم والمعلوم على العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي

أو الطرف فيكون الطرف المشترك متنجّزاً في الرتبة السابقة بالعلم الاجمالي الاول ومعه لايمكن انْ يتنجّز بالوجود البقائي للعلم الاجمالي الثاني.

ويمكن اثبات التنجيز ووجوب الاجتناب عن الملاقي حتى على هذين المبنيين بأحد تقريبين:

١ ـ انَّ مايكون متقدماً رتبة على العلم الاجمالي الثاني هو العلم بحدوث النجاسة في الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف لاالعلم ببقائها الى حين دخوله في محل الابتلاء وهذا العلم الاجمالي لم يكن منجزاً لمعلومه لخروج احد طرفيه عن محل الابتلاء وانما المنجّز الآن هو العلم ببقاء تلك النجاسة بعد دخول الملاقى في محل الابتلاء وهذا ليس متقدماً على العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف.

وفيه: لوقطعنا النظر عمّا تقدم من الاشكال على اصل هذا الوجه من ان المنجز هو العلم بأثر النجاسة تكليفاً وهو الحرمة ـ كما هو المفروض. فهذا التقريب غير تام لأن المنجز انما هو العلم بنجاسة احد الطرفين حين الملاقاة اما بقائها بعد ذلك أو ارتفاعها باحد الروافع فهو من آثار النجاسة بحسب الحقيقة فتأمل جيداً.

٢ ـ تنجيز الملاقي بابراز علم اجمالي تدريجي مردّد بين الطويل والقصير فاننا نعلم بنجاسة الطرف المشترك قبل دخول الملاقى ـ بالفتح ـ في محل الابتلاء أو نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ بعد دخول الملاقى في محل الابتلاء وهذا العلم الاجمالي لايوجد بالنسبة الى احد طرفيه منجز لانَّ الطرف المشترك قبل دخول الملاقى ـ بالفتح ـ في محل الابتلاء لم يكن منجزاً بالعلم الاجمالي الاول المتقدم رتبة بل بالعلم الاجمالي الثاني الذي هو في عرض هذا العلم الاجمالي التدريجي.

وهذا التقريب لايتم على المبنى الرابع ـ الصياغة الميرزائية ـ لانَّ معلوم هذا العلم الاجمالي التدريجي ايضاً متأخر رتبة عن نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ وانما يتجه بناءً على صياغة المحقق العراقي (قده) للانحلال بنكتة انَّ المنجّز لايتنجّز.

الثاني ـ قد عرفت فيما سبق انَّ المحقق النائيني (قده) ربط وجوب الاجتناب عن الملاقي بمسألة السراية أو السببية في نجاسة الملاقي حيث اثبت بذلك التفصيل بين القول بالسببية والقول بالسراية فعلى الاول لايجب الاجتناب عن الملاقي لعدم تنجزه لابالعلم الاجمالي الاول لعدم كونه علماً بتمام الموضوع لحكم الملاقي ولاالثاني، لما

تقدم في الوجه الثاني مثلاً من سلامة الاصل الطولي عن المعارضة ـ وعلى الثاني يجب الاجتناب عنه لتنجّزه بالعلم الاول والثاني، امّا الاول فواضح وامّا الثاني فلانه على القول بالسراية وعدم السببية لا تكون هناك طولية بين الاصلين في الملاقي والملاقىٰ.

وفي المقام نريد التكلم عن حكم الشك في كون نجاسة الملاقي من باب السراية أو السببية بعد تسليم اصل هذا التفصيل الذي بنى عليه المحقق النائيني(قده) رغم عدم صحته فنقول: اذا شك في السراية والسببية بناءً على التفصيل المذكور فالعلم الاجمالي سوف لايكون منجّزاً لانه لايحرز السراية التي تستبطن المؤنة الزائدة ووجوب الاجتناب عن الملاقي فتكون هذه المؤنة مجرى للاصول المؤمنة العقلية والنقلية، كما انَّ العلم الاجمالي الثاني ايضاً لايكون منجزاً لانه يشك في وجود معارض للاصل المؤمن في الملاقي لاحتمال السببية الموجب للطولية وعدم امكان معارضة الاصل المرخص في الطرف الآخر للاصل المرخص في الملاقى فلايمكن التمسك بالاصل في الملاقى في عرض الاصل في الطرف الآخر للشك في وجود الحاكم عليه الرافع لموضوعه وانما يمكن ذلك في طول سقوطه وهو معنى الطولية.

نعم اذا قلنا بانَّ حكومة الاصل السببي على المسببي انما تكون في فرض وصول الحاكم فمع عدم العلم بالحكومة لاحكومة واقعاً كان الاصل في الملاقى معارضاً مع الاصل في الطرف الآخر في عرض واحد.

الثالث ـ تعرض المحققون في المقام لفرع جعلوه مشابهاً لملاقي اطراف الشبهة المحصورة وهو فرع الثمرة وذي الثمرة في باب الغصب، فلوعلم المكلف انَّ احدى الشجرتين مملوكة للغير اجمالاً فأثمرت احداهما فالعلم الاجمالي بغصبية احدى الشجرتين انما تنجّز حرمة التصرف فيها وامّا بالنسبة الى الثمرة فلاعلم بتمام الموضوع لحرمتها ووجوب ردها الى الغير فلايحرم التصرف فيها لابالعلم الاول لما ذكر ولابالعلم الاجمالي بغصبيتها أو غصبية الشجرة الاخرى لانحلاله باحد الوجوه المتقدمة فحال هذا الفرع حال ملاقاة شيء مع احد طرفي العلم الاجمالي بالنجاسة.

والتحقيق يقتضي البحث في مقامين :

المقام الاول ـ في اثر العلم الاجمالي بالغصبية بلحاظ الشجرتين، ولااشكال في تنجيزه للاحكام التكليفية المتعلقة بنفس الشجرة المغصوبة كحرمة التصرف فيها للعلم بتمام موضوعها، وانما الكلام في ضمانها اذا تلفت احداهما بيده وكأنّهم بنوا على الضمان لانَّ تمام الموضوع فيه انْ يكون المال للغير وانْ يكون تحت يد الانسان بلااذن مالكه وكلا الجزئين محرز في المقام.

الّا انَّ هنا خلطاً شايعاً نشأ من الخلط وعدم التمييز بين الضمان بمعنى العهدة والضمان بمعنى اشتغال الذمة بالقيمة أو المثل. فانَّ المحقق النائيني(قده) وانْ جاء في كلماته انَّ العهدة وعاء الاعيان والذمة وعاء الامور الكلية الّا انَّ جوهر الفرق بين العهدة والذمة لم يوضّح في كلماتهم، وتفصيل ذلك موكول الى محله من الفقه، الّا اننا نقول هنا على سبيل الايجاز بانَّ العهدة والذمة أو الضمان وشغل الذمة مفهومان متباينان بحسب المفهوم وبينهما عموم من وجه بحسب المورد والمصداق لانَّ الضمان مرجعه الى المسؤولية والتعهد والتكليف من دون استلزام حق الملكية بينما اشتغال الذمة مرجعه الى تملك شيء على الآخر وحيث انَّ الملكية بحاجة الى مملوك ففرضت الذمة وعاءً له.

ويجتمع المعنيان في مثل ماااذا اتلف شخص مال الغير فانه تشتغل ذمته بمثله أو قيمته كما انه مسؤول عن ادائه اليه.

وامّا مورد تحقق الضمان دون شغل الذمة فصاديقه غير متوفرة كثيراً في فقهنا الّا انه يمكن انْ يذكر منها باب الكفالة فانَّ مرجعها الى التعهد باحضار المدين امام غريمه بحيث يجب عليه ذلك ويحبس اذا اخل به ولكن لا تشتغل ذمته بالدين، وهناك لدى فقهاء العامة تصوير للضمان على الاموال في عقد الضمان بمحض العهدة لااشتغال الذمة. ومن مصاديقه عندنا ماااذا استدان العبد فانَّ المشهور انَّ المولى يضمن اداء دين عبده وانْ كانت ذمته غير مشغولة به فلايخرج من تركته اذا مات.

ومورد تحقق شغل الذمة دون العهدة واضح في الفقه ايضاً كموارد الثمن قبل قبض المبيع فانَّ ذمة المشتري مشغولة به ولكن لايجب دفعه قبل قبض المبيع.

واذا اتضحت هذه الفكرة في الفقه قلنا في المقام: انَّ الذي تكون يد الغير تمام الموضوع له هو الضمان لااشتغال الذمة، فالغاصب بمجرد وضع يده على الغير يصبح مسؤولاً عن ادائه اليه ويحرم عليه التصرف فيه وامّا اشتغال ذمته به فليس وضع اليد عليه تمام الموضوع له بل جزؤه، وجزؤه الآخر تلف المال فالعلم الاجمالي ليس علماً بتمام الموضوع لشغل الذمة ولكن المشهور لم يميزوا بين الامرين بل عبروا بالضمان عن شغل الذمة وبالعكس، فقال بعضهم انَّ الضمان معناه شغل الذمة بالبدل من القيمة أو المثل، وبعضهم قال بانَّ الضمان يعني كون المال في عهدته بكامل خصوصياته الشخصية والمثلية والقيمية وكلما تعذر ارجاع شيء منها بقي الباقي منها في العهدة فيجب رده، ومنهم من قال بانَّ العين تبقى في العهدة بتمام خصوصياتها غاية الامر انَّ عهدة العين تقتضي ردّها عند وجودها وردّ بدلها حين فقدها.

وعلى اساس هذه التفاسير ايضاً لايكون العلم الاجمالي بغصبية احدى الشجرتين علماً بتمام الموضوع لاشتغال الذمة لانَّ العهدة بما هي حكم وضعي لايتنجز وانما المنجز الحكم التكليفي برد المثل أو القيمة وهو على كل حال مشروط بتلف مال الغير وهو غير محرز فلابدَّ من التفصيل حينئذ بين ماإذا كانت الحالة السابقة للشجرة التالفة انها ملك للغير فيستصحب وينقح به موضوع شغل الذمة وبين ماإذا لم يكن اصل موضوعي كذلك.

الّا انَّ الانصاف منجزية العلم الاجمالي الاول للضمان بمعنى اشتغال الذمة ايضاً لانَّ العرف بحسب المناسبات المركوزة لديه يفهم من خطاب شغل الذمة عند التلف والعهدة انهما بملاك واحد لابملاكين، فشغل الذمة كحكم وضعي وانْ كان منوطاً بالتلف بحسب صناعته القانونية الاعتبارية الّا انَّ الحكم بوجوب رد المثل أو القيمة ثابت من اول الامر ملاكاً على الاقل فيكون منجزاً بالعلم الاجمالي الاول لامحالة فماادركه هؤلاء المحققون من انَّ العلم الاجمالي بغصبية احدى الشجرتين منجز للحكم بالضمان واشتغال الذمة صحيح.

على اننا في غنى عن اثبات تنجيز الضمان بهذا العلم لانه يكفينا العلم الاجمالي الثاني باشتغال الذمة بالبدل أو اشتغال العهدة بتسليم الشجرة غير التالفة وحرمة التصرف فيها وهوعلم اجمالي منجزعندنا كمنجزية العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف.

المقام الثاني ـ في اثر العلم الاجمالي بلحاظ حكم الثمرة وضمانها.

ولا اشكال على مبانينا في ضمانها لانها تقع طرفاً لعلم اجمالي ثان بغصبيتها أو غصبية الشجرة الاخرى، وقد برهنا فيما سبق على عدم انحلاله بالعلم الاجمالي الاول الّا انَّ المشهور حيث ذهبوا الى عدم منجزية العلم الاجمالي الثاني احتيج الى الحديث عن منجزيته بالعلم الاجمالي الاول وفرّعوا ذلك ـ كما فرعوا بحث الملاقي ـ على المسألة الفقهية من انَّ ملكية الثمرة هل هي ملكية اخرى مسببة عن ملكية الشجرة ومتولدة عنها أو انها انبساط لها، فعلى الاول لا تنجيز لعدم العلم بتمام موضوعها بخلاف الثاني.

وقد عرفت بما لامزيد عليه بطلان هذا التفصيل وعدم ثبوت التنجيز حتى على الانبساط الّا بمعنى غير محتمل فقهياً وعلى كل حال فقد ذكروا في تقريب عدم المنجزية بناءً على السببية في المقام بياناً ابتدائياً حاصله: انَّ المعلوم بالاجمال وضع اليد على احد الاصلين الذي هو ملك الغير وهو لايكفي في ضمان الثمرة بل لابدَّ من العلم بوقوع اليد على ثمرة الاصل المغصوب.

وأورد عليه المحقق النائيني (قده) بكفاية وضع اليد على الاصل في ضمان الثمرة ايضاً ولهذا يضمن الغاصب الاول في مسألة تعاقب الايادي حتى للثمرة الحاصلة عند اليد الثانية ومن هنا عدّل السيد الاستاذ هذا البيان بتعبير أعمق حاصله: انَّ وضع اليد على الثمرة زائداً على الاصل وانْ كان غير لازم في باب الضمان الّا انَّ كون الثمرة من الاصل المغصوب لابدَّ من احرازه لتحقق موضوع الضمان وهو غير محرز في المقام، نعم لواثمرت كلتا الشجرتين احرز ذلك بالنسبة الى احدهما لامحالة.

وهذا البيان تام اذا لم يدع مطلب ارتكازي في المقام وهو دعوى انَّ الثمرة لها وجود عنائي تقديري لدى العقلاء تقع بلحاظه مورداً للأثر من جواز بيعه قبل وجوده في السلف ونحوه فيدعىٰ انَّ الغاصب كما يضمن اصل الشجرة يضمن ثمرتها التقديرية اذا كانت صالحة لذلك من اول الأمر ومثل هذا الارتكاز العقلائي يمكن القول به في موارد عديدة من فقه المعاملات في طرف المملوك أو المالك أو الملكية نفسها فيعتبر العقلاء طرفاً تقديرياً أو سلطنة تقديرية كذلك، كما قديدعى ذلك بالنسبة الى الوقف على البطون قبل وجودها، وعليه فلو بني على ذلك فقهياً فسوف تدخل الثمرة تحت

الضمان من اول الامر قبل وجودها فيتنجز ضمانها بالعلم الاجمالي الاول، وعلى كل حال فالعلم الاجمالي الثاني كاف في التنجيز على مبانينا.

الأقل والأكثر

- الاقل والاكثر في الاجزاء
- الاقل والاكثر في الشرايط
- التعيين والتخيير
- ملاحظات عامة حول الاقل والاكثر
١ ـ التمسك بالاستصحاب في الاقل والاكثر
٢ ـ الاقل والاكثر في المحرمات
٣ ـ الدوران بين الجزئية والمانعية
٤ ـ الشبهة الموضوعية للاقل والاكثر
٥ ـ الاقل والاكثر في المحصّل الشرعي
٦ ـ الشك في اطلاق القيد لحال التعذر
ـ قاعدة الميسور
٧ ـ الشك في مبطلية الزيادة
- خاتمة
١ ـ وجوب الفحص قبل جريان المؤمّن
٢ ـ قاعدة لاضرر ولاضرار

الوظيفة عند الشك في الاقل والاكثر

تمهيد:

اذا كان الوجوب معلوماً ولكن تردد الواجب بين الاقل والاكثر، فهناك حالتان:

الحالة الاولى ـ دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين، والذي يعني انَّ ما يتميز به الاكثر على الاقل من الزيادة على تقدير وجوبه يكون واجباً مستقلاً عن وجوب الاقل كما اذا علم المكلف بانه مدين لغيره بدرهم أو درهمين.

ولااشكال في تنجز وجوب الاقل فيه للعلم التفصيلي به، وانَّ وجوب الزائد مشكوك بشك بدوي فتجري عنه البراءة عقلاً وشرعاً أو شرعاً فقط على الخلاف بيننا وبين المشهور.

الحالة الثانية ـ دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، والذي يعني انَّ هناك وجوباً واحداًله امتثال واحدوعصيان واحد، وهومتعلق امّا بالاقل أو الأكثر كما اذا علم المكلف بوجوب الصلاة عليه وترددت الصلاة عنده بين عشرة امور ـ اجراء وشرايط ـ أوتسعة.

وقد وقع البحث والكلام بين المحققين في منجزية الاكثر وعدمه، ومنشأ البحث في انَّ الدوران في الحالة الثانية هل يرجع بحسب الحقيقة والجوهر الى الاقل والاكثر فينحل لامحالة ويكون الزائد مشكوكاً بدواً كما ذكرنا في الحالة الاولى، أو يرجع الى الدوران بين المتباينين وإنْ كان بحسب الظاهر دوراناًبين الاقل والاكثرفلايكون منحلاً.

ولكي تتضح النكات الاساسية في هذا البحث ينبغي الاشارة الى انَّ هناك عوالم متعددة يمكن ملاحظة هذا الدوران والتردد في الواجب بلحاظها، فقد يكون الحال بلحاظ بعضها من الدوران بين الاقل والاكثر وبلحاظ عالم آخر من الدوران بين المتباينين، ولابدَّ من تشخيص انَّ الميزان أي منها. وهذه العوالم التي يلحظ فيها الوجوب كما يلي:

١ ـ عالم الجعل ولحاظ المولى، فيبحث في انَّ الواجب الارتباطي المردد بين الاقل والاكثر بحسب عالم الجعل ولحاظ المولى هل يكون مردداً بين لحاظين متبائنين أو لحاظين ولحاظ فيكون من الاقل والاكثر.

٢ ـ عالم الوجوب والالزام ـ أي عالم الملحوظ لااللحاظ ـ فقد يكون الامر في عالم اللحاظ دائراً بين متبائنين ولكن بلحاظ الالزام والوجوب يكون اللحاظ الزائد في الاكثر مزيداً من الوجوب والضيق بينما اللحاظ الزائد في الاقل يستلزم التوسعة واطلاق العنان.

٣ ـ عالم التحميل العقلي، أي مايرى العقل اشتغال ذمة المكلف به وتسجيله في عهدته، فانه قديفرض انَّ الامر بلحاظ عالمي الجعل والوجوب دائر بين المتبائنين ولكن بلحاظ مايتسجل في عهدة المكلف وتشتغل به ذمته يكون الامر دائراً بين الاقل والاكثر كما سوف يأتي في الدوران بين التعيين والتخيير.

٤ ـ عالم التطبيق الخارجي والامتثال، فقد يكون الامر فيه دائراً بين الاقل والاكثر أي انَّ مقداراً ممّا يقع في الخارج يصلح امتثالا للامر بالاقل فاذا ضم اليه الزائد صار امتثالاً للامر على كل تقدير كما في موارد الشك في جزئية السورة في الصلاة وأخرى لايكون الامر كذلك بل الفعل الذي يقع به امتثال الاكثر غير الذي قديقع به امتثال الاقل كما اذا دار الامر بين وجوب احد الخصال أو خصوص العتق فانَّ عتق الرقبة مبائن مع الاطعام أو الصوم.

وبالتأمل في هذه المراحل الاربع لكيفية لحاظ الحكم يظهر انَّ أوسع العوالم في قابليته لأنْ يكون الدوران فيه بين الاقل والاكثر هو عالم التحميل العقلي وشغل الذمة.

ونحن نجعل الضابط لموضوع البحث والذي يكون جامعاً لكل الاقسام اَنْ يدور

الامر بين حكمين يكون امتثال احدهما مساوقاً لامتثال الآخر عقلاً دون العكس، وهذا يشمل فرض الدوران بين الاقل والاكثر بحسب الاجزاء والشرايط كما يشمل فرض الدوران بين التعيين والتخيير الشرعي والتعيين والتخيير العقلي أي الجامع والحصة. وفيما يلي نستعرض البحث في كل واحد من هذه الاقسام.

١ ـ الدوران بين الاقل والاكثر في الاجزاء:

كما اذا تردد امر الصلاة بين تسعة اجزاء أو عشرة، وقد اختلفت كلمات المحققين فيه الى ثلاثة أقوال:

١ ـ القول بجريان البراءة عن الزائد مطلقاً، وهو مختار الشيخ في الرسائل.

٢ ـ القول بعدم جريانها مطلقاً، وهو مختار المحقق الخراساني في حاشيته على الكفاية.

٣ ـ القول بجريان البراءة الشرعية دون العقلية، وهو مختار صاحب الكفاية في الكفاية.

وحيث انَّ وجوب الاكثر مشكوك ومشمول لادلة البراءة عند الشك في التكليف في نفسه فيكون منهج البحث هو التفتيش عمّا يكون مانعاً عنها وبرهاناً على عدم جريان التأمين عن هذا الوجوب المشكوك .

وفيما يلي نستعرض الموانع التي ذكرت أو يمكن اَنْ تذكر في هذا الصدد مع التعليق عليها.

المانع الاول ـ وهو يقوم على اساس دعوى وجود العلم الاجمالي المانع عن اجراء البراءة وليس هو العلم الاجمالي بوجوب الاقل أو وجوب الزائد لينفى ذلك بانَّ وجوب الزائد لايحتمل كونه بديلاً عن الاقل فكيف يجعل طرفاً مقابلاً له في العلم الاجمالي بل هو العلم الاجمالي بوجوب الاقل أو وجوب الاكثر المشتمل على الزائد الذي هو أمر مباين مع الأقل لانَّ الوجوب ارتباطي والارتباطية تساوق الوحدة والوحدة تساوق التباين اذ لايتعقل اقل وأكثر حقيقة الّا مع فرض الكثرة فيكون العلم الاجمالي في المقام بحسب الحقيقة علماً اجمالياً بين متباينين ومعه لايمكن اجراء الاصل لنفي وجوب الزائد لكونه جزءً من احد طرفي العلم الاجمالي.

وقد أُجيب على هذا المانع بدعوى انحلال هذا العلم الاجمالي باحد وجوه:

الوجه الاول ـ انَّ هذا العلم الاجمالي منحل بالعلم التفصيلي بوجوب الاقل على كل تقدير امّا وجوباً نفسياً أو وجوباً غيريّاً لكونه جزء الواجب ومقدمة داخلية له، وهذا هو ظاهر عبارة الشيخ في الرسائل.

ويرد عليه بعد تسليم مافترض فيه من اعتبار الاجزاء مقدمات داخلية والقول بوجوب المقدمة حتى الداخلية انَّ المقصود إنْ كان دعوى الانحلال الحقيقي وانثلام الركن الثاني من اركان منجزية العلم الاجمالي، فالجواب عليه انَّ الانحلال انما يحصل اذا كان المعلوم التفصيلي مصداقاً للجامع المعلوم بالاجمال كما تقدم وليس الامر كذلك في المقام لانَّ الجامع المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسي والمعلوم التفصيلي وجوب الاقل ولوغيرياً أي ان المعلوم هو الجامع بين احد طرفي العلم الاجمالي ـ وهو الوجوب النفسي للاقل ـ ووجوب آخر هو الوجوب الغيري وهذا لايوجب الانحلال.

وإنْ أُريد الانحلال الحكمي وانهدام الركن الثالث بدعوى انَّ وجوب الاقل منجز على أي حال ولاتجري البراءة عنه فتجري البراءة عن الآخر بلامعارض، فالجواب عليه: انَّ الوجوب الغيري ليس منجزاً وانما المنجز هو الوجوب النفسي فقط على ما تقدم في بحوث الواجب الغيري والنفسي، وعليه فلايكون العلم بالجامع بين الوجوب النفسي أو الغيري للاقل علماً بوجوب منجز على كل تقدير بل علم بالجامع بين مايقبل التنجيز وما لايقبل التنجيز وهو لايكون منجزاً.

وهذا هو الصحيح في مناقشة هذا الوجه، لاماذكره المحقق العراقي (قده) من انَّ هذا العلم التفصيلي معلول للعلم الاجمالي وفي طوله فلاينحل به.

فانه إنْ كان المراد ابطال الانحلال الحقيقي فقد عرفت انه لاعلم تفصيلي باحد طرفي العلم الاجمالي ولوفرض وجوده اوجب انحلاله ولوكان متولداً منه وفي طوله لاستحالة بقاء العلم الاجمالي مع العلم التفصيلي باحد طرفيه.

وإنْ كان المراد ابطال الانحلال الحكمي فكون العلم التفصيلي معلولاً للعلم الاجمالي ومتولداً منه وفي طوله لاينافي الغائه لاثره ومنجزيته فانَّ العلم التفصيلي متأخر عن ذات العلم الاجمالي لااثره وتنجيزه، فانْ كان الاشكال من ناحية انَّ المعلول لايمكن اَنْ يحل علّته فالمفروض انَّ الانحلال حكمي لاحقيقي، وإنْ كان الاشكال انَّ

العلم الاجمالي في الرتبة السابقة نجز الطرفين فلايمكن للعلم التفصيلي المتأخر عنه رتبة أنْ يمنع عن تأثيره فالمفروض انَّ العلم التفصيلي متأخر عن ذات العلم الاجمالي وفي طوله لاعن أثره وتنجيزه، فالتنجيزان عرضيان الّا بناءً على مبنى انَّ ما مع المتقدم متقدم وقد عرفت انه لااساس له.

الوجه الثاني ـ انَّ العلم الاجمالي المذكور منحل بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي للأقل على كل حال سواءً كان هو الواجب مستقلاً أو كان الوجوب عارضاً عليه مع زيادة، وهذا المعلوم التفصيلي مصداق للجامع المعلوم بالإجمال فينحل به العلم الاجمالي لامحالة.

وقد حاول المحققون الاجابة على هذا الوجه بابراز عنصر التباين بين وجوب الاقل ووجوب الاكثر فلايكون العلم بوجوب الاقل على كل حال علماً باحد طرفي العلم الاجمالي لكي ينحل به. ومهم ماذكر في المقام محاولتان:

الاولىٰ ـ انَّ المعلوم بالاجمال وجوب الاقل استقلالاً أو الاكثر استقلالاً أي وجوب الاقل بحده والاكثر بحده وبملاحظة حد الوجوب الاستقلالي للاقل والوجوب الاستقلالي للاكثر يتضح انَّ العلم التفصيلي بوجوب الاقل لايمكن أنْ يوجب الانحلال لانه ليس علماً بالوجوب الاستقلالي للاقل.

ويرد عليه: إنْ أُريد حد الفعل المتعلق به الوجوب بقطع النظر عن عروض الوجوب وان الواجب على تقدير كونه الاقل محدود بحد التسعة وعلى تقدير كونه الاكثر محدود بحد العشرة فهذا يرجع بحسب الحقيقة الى اخذ التسعة بشرط لا عن الجزء العاشر تحت الوجوب وهو خروج عن الفرض لانه من الدوران بين الجزئية والمانعية وهما متباينان يقيناً، وإنْ أُريد حد الوجوب أي انَّ الواجب بما هو واجب لابقطع النظر عن تعلق الوجوب له حد تنتزع منه الاستقلالية فانها تنتزع من حد الوجوب وعدم شموله لغير ماتعلق به وهو هنا مردد بين التسعة والعشرة، فهذا صحيح الّا انَّ حد الاستقلالية بهذا المعنى لايقبل التنجز ولايدخل في العهدة فالعلم الاجمالي بالوجوب النفسي الاستقلالي وإنْ لم يكن منحلاً ولكن معلوم هذا العلم لايصلح للدخول في العهدة لعدم قابلية حد الوجوب والاستقلالية للتنجز والعلم الاجمالي بذات الوجوب المحدود بقطع النظر عن حده هو الذي ينجز معلومه ويدخله في العهدة وهذا العلم منحل بالعلم

التفصيلي المشار اليه.

الثانية ـ انَّ وجوب الاقل اذا كان استقلالياً فتعلقه مباين مع الاقل اذا كان واجباً ضمنياً، لانه على التقدير الاول تكون التسعة المطلقة متعلق الوجوب، وعلى التقدير الثاني تكون التسعة المقيدة بالجزء العاشر متعلق الوجوب، والمطلق يباين المقيد.

وهذه المحاولة ايضاً غير تامة، وقبل توضيح ذلك لابد من الاشارة الى مقدمة ترتبط بشرح حقيقة التقييد لاجزاء الواجب الارتباطي بعضها بالبعض، فانه توجد في تفسيره نظريات ثلاث:

النظرية الاولى ـ انَّ حقيقة التقييد والتحصيص بمعنى انَّ الوجوب الارتباطي يتعلق بالاجزاء مع فرض انَّ كل جزء مشروط بسائر الاجزاء ومقيد بها، ولايتوهم انَّ هذا مستلزم للدور للزوم اَنْ يكون كل جزء شرطاً للجزء الآخر ومقدماً عليه رتبة ومشروطاً به ومتأخراً عنه في نفس الوقت، فانَّ المراد بالشرطية هنا مجرد التحصيص لا الشرطية في الوجود فليس الركوع متوقفاً على السجود أو العكس بل نسبة كل منهما الى الآخر ومقارنته معه متوقفة عليهما معاً فلادور.

وهذا النحو من التقييد والتحصيص بين اجزاء الواجب الارتباطي وانْ كان معقولاً في نفسه الّا انه لامبرر له. فانه إنْ كان مبرره ايجاد الوحدة في متعلق الوجوب حيث انَّ الوجوب الارتباطي وجوب واحد على كل حال فيستحيل تعلقه بالمتكثر بما هو متكثر، فلابد من فرض وحدة في الرتبة السابقة على عروض الوجوب وهذا يكون بتقييد كل منهما بالباقي.

فالجواب: انَّ استحالة تعلق الوجوب الواحد بالكثير بما هو كثير وانْ كان صحيحاً وبديهياً عندنا الّا انَّ هذا لايحصل بمجرد تقييد كل جزء بالباقي، فانَّ تقييد الاجزاء لايُوحدها بل غايته تبدل الاجزاء المتكثرة بما هي ذوات الى متكثرة بما هي متقيدات، وهذا غير توحيد المتكثر، ويشهد على ذلك انه يمكن افتراض هذا التحصيص بين واجبات استقلالية متعددة بانْ يشترط في صحة صلاة الظهر مثلاً تعقبها بالعصر وبالعكس دون اَنْ يلزم من ذلك وحدتها.

وانْ كان مبرره انَّ الجزء للواجب الارتباطي لوبقي غير مقيد بالاجزاء الاخرى

فامّا يفترض اطلاقه أو اهماله من ناحيتها، والاول يلزم منه تحقق الامتثال حتى لوجيء به وحده وهو خلف الارتباطية، والثاني مستحيل ثبوتاً، فلابد من افتراض التقييد.

فالجواب: انَّ الاطلاق ليس عبارة عن لحاظ عدم القيد والسريان الى كل الحصص، وانما يعني عدم لحاظ القيد مع الطبيعة وحينئذ يمكن آنْ يقال بانَّ عدم اتصاف الجزء المنفرد في الوجود بالمطلوبية والوجوب ليس لعدم الاطلاق في الموضوع بل لعدم قابلية المحمول وهو الوجوب الضمني للانبساط عليه لكونه جزءً مشدوداً الى سائر الاجزاء الضمنية للوجوب[1].

وهكذا يتضح انه لامبرر لافتراض تقيد اجزاء الواجب الارتباطي بعضها بالبعض.

النظرية الثانية ـ ما أفاده المحقق العراقي (قده) من انَّ وحدة الوجوب وتعدده تتبع وحدة الملاك وتعدده لاوحدة معروضه وتكثره، نعم لااشكال في انَّ وحدة الوجوب تستلزم وحدة الواجب الّا انَّ هذه الوحدة ليست مأخوذة في معروض الوجوب ومتقدمة عليه بل متأخرة عنه.

توضيح ذلك: انَّ الشيء المتكثر بذاته قد يصبح واحداً بوحدة عرضية ناشئة من وحدة ماعرض عليه، فمثلاً اللحاظ الواحد اذا طرأ على امور متكثرة حصل لها وحدة عرضية لحاظية، وكذلك الشوق الواحد والملاك الواحد ونحو ذلك. والواجب الارتباطي بذاته وانْ كان عبارة عن امور متكثرة لكن تعرض عليها الوحدة من ناحية وحدة جملة من عوارضها كاللحاظ والوجوب والملاك آلا انَّ هذه الوحدة العارضة

١ ــ لامعنى لهذا الانشداد بين ابعاض الوجوب، فانه لوكان مبرره وحدة الجعل فمن الواضح انّ وحدة الجعل لا تستلزم ذلك فانَّ الجعل في الاحكام الانحلالية الاستقلالية ايضاً واحد مع عدم استلزامه للارتباطية فيما بينها، وإنْ كان مبرره وحدة المجعول فالمجعول تابع لمرحلة الفعلية التابعة لكيفية ملاحظة الموضوع والمتعلق من حيث الانحلال وعدمه فلابد من افتراض الارتباطية في رتبة سابقة على الوجوب العارض ليكون الوجوب إرتباطياً ايضاً، امّا تصور الارتباطية في الوجوبات بقطع النظر عن وحدة متعلقه فهو غير معقول.

ولعل الاولى الاجابة على هذا الشق بانَّ عدم اطلاق الواجب الضمني للجزء المنفرد في الوجود لايتعين وجهه بتقييد كل جزء بالاجزاء الاخرى، بل يمكن بنحو آخر يأتي في النظريتين القادمتين، ولعل هذا هو المقصود من انشداد اجزاء الوجوب بعضها بالبعض.

يستحيل اخذها في معروض الوجوب، اما الوحدة الناشئة من وحدة الوجوب فهي في طول الوجوب فلايعقل اخذها في متعلقه، وامّا الوحدة الناشئة من وحدة الملاك فهي وانْ لم تكن في طول الوجوب لكن الوجوب تابع للملاك فلابدَّ وانْ يتعلق بما فيه الملاك ، ومن المعلوم انَّ تلك الوحدة العارضة على متعلق الملاك في طول الملاك غيرَ دخيلة في الملاك لكونها في طوله، وكذلك اية وحدة اخرى تفرض كوحدة اللحاظ فانها ايضاً غير مربوطة بمعروض الملاك فلايمكن انْ تؤخذ في معروض الوجوب.

وهكذا يثبت عدم وجود وحدة سابقة على الوجوب مأخوذة في متعلقه، نعم هناك وحدة للوجوب العارض نفسه من باب وحدة الملاك فانه اذا كان واحداً كان الوجوب واحداً ايضاً، وهذه وحدة طولية وليست في متعلق الوجوب الارتباطي فالواجب الارتباطي متكثر وانما الوحدة بوحدة الوجوب العارض عليه الناشئة من وحدة الملاك وعدم تكثره وهي وحدة طولية ثابتة حتى في الجعل الواحد للواجبات الاستقلالية الانحلالية.

ويرد على هذه النظرية: انه إنْ اراد بانَّ متعلق الوجوب الارتباطي متكثر بحسب الخارج فلااشكال في ذلك ولكنه خارج عن البحث، اذ لم يتوهم احد انَّ اجزاء الصلاة مثلاً في الخارج امر واحد لوضوح انها ماهيات ومقولات مختلفة، وانْ اراد بانَّ متعلق الوجوب الارتباطي في عالم النفس وبما هو ملحوظ للمولى متكثر مع وحدة الوجوب العارض عليها فهذا مستحيل لانَّ الوجوب والحب والارادة كالعلم من الاوصاف الحقيقية ذات الاضافة الى متعلقاتها، وهذه الاضافة داخلة في قوامها بحسب الحقيقة بحيث لااثنينية بينهما الّا بالتحليل العقلي، وحينئذ يستحيل انْ تكون معروضاتها الحقيقية أي المعلوم بالذات والمحبوب بالذات والواجب بالذات متكثرة مع وحدة العلم والحب والوجوب فانه في صقع العروض لابد من وحدة العارض والمعروض، خصوصاً اذا كان العروض مجازياً وكان العارض عين المعروض كما في هذه الصفات على ماعرفت، اذن فوحدة الوجوب والارادة والحب تابعة لامحالة لوحدة متعلقاتها بالذات في عالم النفس أي وحدة الملحوظ من خلالها وهي وحدة متقدمة رتبة على الوجوب.

النظرية الثالثة ـ انَّ متعلق الوجوب الارتباطي عنوان وحداني ذهناً ولوبالوحدة

الاعتبارية وانْ كان متكثراً خارجاً. وتوضيح ذلك: انَّ العناوين على قسمين قسم منها يستورده الذهن من الخارج كعنوان الانسان والبياض، وقسم منها يصطنعه بنفسه كعنوان احدهما المتعلق به العلم الاجمالي وكعنوان المجموع والكل[1]، وحينئذ اذا فرض في مورد انَّ الملاك كان في مجموع امور بحيث لوترك أي جزء منها لم ينفع الباقي اصلاً فلامحالة ينقدح في النفس حب وارادة واحدة نحو المجموع، ولكن حيث انَّ الحب والارادة والوجوب من الاوصاف الحقيقية ذات الاضافة فلابد وانْ تكون متعلقاتها بالذات في ظرف العروض واحدة ايضاً ـ كما عرفت ـ فتضطر النفس الى اصطناع عنوان المجموع وإلباسه لما في الخارج من الامور المتكثرة ليمكن انْ تعرض عليه الارادة الواحدة والوجوب الواحد فيكون التكثر بلحاظ الخارج الذي هو المعروض بالعرض لا بالذات.

وفي ضوء هذه النظريات في كيفية تفسير الواجب الارتباطي نقول في مقام الجواب على هذه المحاولة امّا بناءً على النظرية الثانية المتبناة من قبل المحقق العراقي(قده) فالمفروض تكثر المتعلق في الواجب الارتباطي وعدم اخذ وحدة سابقة فيه فبالنسبة الى المتعلق يوجد هناك انحلال حقيقي اذ يعلم بانَّ التسعة بما هي متكثرة واجبة ويشك في اخذ العاشر ايضاً.

وامّا بناءً على النظرية الاولى القائلة بأخذ كل جزء قيداً في الجزء الآخر، فاذا بنينا على انَّ الاطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد مع الطبيعة لا لحاظ عدم القيد فايضاً لا تباين بلحاظ متعلق الوجوب الارتباطي المعلوم في المقام لانَّ الملحوظ مردد بين انْ يكون التسعة أو هي بقيد العاشر فالتسعة ملحوظة على كل حال ولايعني وجوب الاقل ـ وهو التسعة ـ الّا كونها ملحوظة وهو معلوم على كل حال، نعم حد اللحاظ للمتعلق كحد الوجوب في المحاولة الاولى غير معلوم الّا انَّ ذلك خارج عن الاطلاق ومعروض الوجوب.

١ ــ بالامكان دعوىٰ انَّ هذه المفاهيم الاصطناعية انتزاعية بحسب الدقة ايضاً غاية الامر ليست منتزعة بلحاظ الخارج بل بلحاظ كيفية تعامل الذهن مع الخارج فنشأ انتزاعها ليس خارجياً ثابتاً بقطع النظر عن الذهن بل عنوان احدهما منتزع من التردد في الاشارة الذهنية التصديقية الى الخارج، وعنوان المجموع والجميع منتزعان من كيفية لحاظ الذهن واشارته الى الافراد فاذا اشار اليها باشارة واحدة فهذا هو المجموع واذا اشار باشارات متعددة فالجميع؛ ولعل فيماتقدم في تصوير حقيقة العلم الاجمالي وفرقه عن التفصيلي ماينفع في اثبات هذه الدعوىٰ.

وامّا اذا بنينا على انَّ الاطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد فالمتعلق بناءً على وجوب الاقل غيره بناءً على وجوب الاكثر ومباين معه، الّا انه لاينبغي الاشكال في انَّ الاطلاق لايدخل في العهدة لانه يقوِّم الصورة الذهنية وليس له محكي ومرئي ليراد ايجابه زائداً على ذات الطبيعة ولوقلنا ان الاطلاق لحاظ عدم القيد بخلاف التقييد لانَّ المولىٰ لايريد من المكلف ايجاد الصورة الذهنية بل يريد ايجاد محكيها الخارجي، وعليه فبلحاظ عالم المعروض الذهني للوجوب وانْ كان الواجب دائراً بين متبائنين الّا انه بلحاظ ما يتسجل في العهدة عقلاً وهو المحكي الخارجي دائر بين الاقل والاكثر، وبعبارة اخرى إنْ أُريد اثبات التنجيز للعلم الاجمالي بالاطلاق أو التقييد فهو غير ممكن لانَّ الاطلاق لايقبل التنجز، وانْ أُريد اثبات التنجيز للعلم الاجمالي بالوجوب بالقدر الذي يقبل التنجُّز ويدخل في العهدة فهو دائر بين الاقل والاكثر.

ومثله يقال بناءً على النظرية الثالثة في حقيقة الارتباطية، فانَّ الوحدة الذهنية الاصطناعية للصورة الذهنية، لا تدخل في العهدة بل محكيها ومعنونها وماتقتضيه من الضيق يدخل فيها وفي هذه المرحلة الامر دائر بين الاقل والاكثر.

وهكذا يتضح: انَّ إرجاع العلم الاجمالي في هاتين المحاولتين الى العلم الاجمالي الدائر بين طرفين متبائنين لوكان النظر فيه الى مرحلة مايدخل في العهدة من التكليف فليس بصحيح ولايمكن اَنْ يكون دليلاً على وجوب الاحتياط وعدم الاكتفاء بالاقل، وانْ كان بلحاظ عالم عروض الوجوب فهو صحيح الّا أن متعلق العلم بهذا المعنىٰ ليس هو الذي يتنجز على المكلف ويدخل في عهدته.

وبهذا ظهر انَّ الوجه الثاني للانحلال بالعلم التفصيلي بالاقل إنْ أُريد به دعوى الانحلال الحقيقي بلحاظ مايدخل في العهدة فهو صحيح، وانْ اريد به دعوى الانحلال بلحاظ تمام العوالم أي بلحاظ عالم تكوين الوجوب فهو غير صحيح اذ لايوجد علم تفصيلي باحد طرفيه بلحاظ هذا العالم.

كما ظهر انَّ الجواب الحقيقي على المانع الاول الذي ابرز للمنع عن جريان البراءة عن الاكثر انَّ البراءة انما تجري عمّا يدخل في العهدة ويتنجز بالعلم والخصوصيات الحدية للوجوب كالاستقلالية والاطلاق لا تدخل فيها وانما المحدود ومايستتبعه من الثقل خارجاً على المكلف يدخل في عهدة المكلف فالوجوب الداخل في العهدة امره

دائر بين الاقل والاكثر حقيقة وهذا يعني انه بلحاظ مركز جريان البراءة هناك شك بدوي في وجوب الزائد ولاعلم اجمالي اصلاً وإنْ كان بلحاظ عالم حقيقة الوجوب وتكوينه يوجد علم اجمالي لاانحلال فيه، وهذا هو **الوجه الثالث** للجواب على المانع الاول.

الوجه الرابع ـ ما ذكره السيد الاستاذ من دعوى الانحلال الحكمي أي انهدام الركن الثالث بحسب اصطلاحنا لانَّ الاصل يجري عن وجوب الاكثر أو الزائد ولايعارضه الاصل عن وجوب الاقل، لأنَّه إنْ أُريد به التأمين في حالة ترك الاقل مع الاتيان بالاكثر فهو غير معقول اذ لايعقل ترك الاقل مع الاتيان بالاكثر، وإنْ أُريد به التأمين في حالة ترك الاقل وترك الاكثر بتركه رأساً فهو غير ممكن ايضاً لانَّ هذه الحالة هي حالة المخالفة القطعية ولايمكن التأمين بلحاظها، وهكذا تعرف انَّ الاصل عن وجوب الاقل ليس له دور معقول فلايعارض الاصل الآخر.

وهذا الوجه مبتنٍ على مسلك الاقتضاء في منجزية العلم الاجمالي وهو صحيح في نفسه ولكنه يستبطن الاعتراف بعدم انحلال العلم الاجمالي بلحاظ مايتنجز من الوجوب ويدخل في العهدة مع انك عرفت انه لاعلم اجمالي بلحاظ هذا العالم بل شك بدوي في وجوب الزائد، فبلحاظ ماهو مركز جريان الاصل العملي هناك انحلال حقيقي لاحكمي.

المانع الثاني ـ انَّ وجوب الاقل منجز على كل حال وهو مردد بين كونه استقلالياً أو ضمنياً وفي حالة الاقتصار على الاتيان بالاقل لايحرز سقوطه لانه على تقدير كونه ضمنياً لايسقط الّا ضمن الاتيان بالكل لانَّ الوجوبات الضمنية امتثالها ايضاً ضمني فيكون من الشك في المحصل والخروج عن عهدة تكليف معلوم على كل حال فيجب الاحتياط، وليس هذا الاحتياط بلحاظ احتمال وجوب الزائد حتى يقال انه شك في التكليف بل انما هو رعاية للتكليف بالاقل المنجز بالعلم واليقين نظراً الى انَّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

ويرد عليه:

اولاً ـ انَّ سقوط الفعلية بالامتثال اساساً غير معقول، اذ لواُريد به سقوط الجعل فهو

لايكون الّا بالنسخ، وانْ أُريد سقوط فعلية المجعول بارتفاع موضوعه فهو فرع انْ يكون عدم الامتثال قيداً فيه ومن الواضح انَّ أخذ قيد في الموضوع ليس جزافاً بل باعتبار دخله في الملاك والمحبوبية ومن المعلوم انَّ عدم الامتثال ليس دخيلاً فيه لانَّ صدور المحبوب وما فيه الملاك لايخرجه عن كونه محبوباً كما يظهر بمراجعة الوجدان ومراجعة المطلوب التكويني، نعم قدلايكون الفرد الثاني بعد الفرد الاول محبوباً وذاك أمر آخر كما لايخفى.

وعليه فكبرى سقوط الفعلية بالامتثال غير صحيحة وانما الساقط بحسب الحقيقة فاعلية التكليف ومحركيته، وفي المقام لوادعي الشك في سقوط الفعلية فقدعرفت انه لاشك فيها، وانْ ادعي الشك في سقوط الفاعلية تجاه الاقل فمن الواضح انَّ فاعلية الاقل المعلوم ومحركيته لا تكون باكثر من الا تيان بالاقل فانَّ فاعلية أي تكليف تعني لزوم الا تيان بمتعلقه وسد باب عدمه والمفروض تحقق ذلك خارجاً وانما الشك في سقوط فاعلية التكليف بالزائد لكن المفروض انَّ التكليف به مشكوك ومجرى للبراءة.

وثانياً ـ لو سلمنا سقوط التكليف بالامتثال مع ذلك نقول: انَّ الشك في سقوط تكليف معلوم انما يكون مجرى لاصالة الاشتغال فيما اذا كان بسبب الشك في الا تيان بمتعلقه وهذا غير حاصل في المقام، لانَّ التكليف بالاقل سواءً كان استقلالياً أو ضمنياً قداتي بمتعلقه بحسب الفرض، اذ ليس متعلقه الّا الاقل، وانما ينشأ احتمال عدم سقوطه من احتمال قصور في نفس الوجوب بلحاظ ضمنيته المانعة عن سقوطه مستقلاً عن وجوب الزائد، وهكذا يرجع الشك في السقوط هنا الى الشك في ارتباط وجوب الاقل بوجوب زائد ومثل هذا الشك ليس مجرى لاصالة الاشتغال بل يكون مؤمناً عنه بالاصل المؤمن عن ذلك الوجوب الزائد، لابمعنى انَّ ذلك الاصل يثبت سقوط وجوب الاقل بل بمعنى انه يجعل المكلف غير مطالب من ناحية عدم السقوط الناشئ من وجوب الزائد.

وبتعبير آخر انَّ المكلف اذا ترك الزائد فهو وانْ كان يحتمل حصول مخالفة للوجوب الضمني لكن احتمال المخالفة هنا ليس من باب انه يعلم بانَّ العمل الفلاني مخالفة ويشك في حصوله وعدم حصوله كما لوعلم بانَّ عدم قتل الكافر مخالفة وشك في

انَّ ترك اطلاق الرصاصة الثانية هل يوجب عدم قتله أم لا، أو علم بانَّ ترك الصلاة مخالفة وشك في انه هل ترك الصلاة أم لا ليكون مجرى لاصالة الاشتغال، بل الشك في المخالفة في المقام من باب انه لايدري أنَّ وجوب الاقل هل هو بنحو يكون له مخالفة واحدة وهي ترك الاقل أو بنحو يكون له مخالفتان احداهما ترك الاقل والاخرى ترك الزائد فيجري البراءة عن اصل ثبوت المخالفة الثانية لانه ضيق وتكليف زائد غير معلوم سواء بصيغة البراءة عن الوجوب الزائد المشكوك أو وجوب الاكثر أو المخالفة والضيق الزائد.

المانع الثالث ـ وهو يتركب من ثلاث خطوات:

الاولى ـ انَّ الشك في المحصل للواجب مجرى للاشتغال.

الثانية ـ انَّ الغرض والمحبوب حاله حال متعلق الوجوب في حكم العقل بلزوم تحصيله لانه روح الحكم وحقيقته.

الثالثة ـ انَّ الامر بلحاظ متعلق الوجوب وإنْ كان دائراً بين الاقل والاكثر ولكنه بلحاظ الغرض المعلوم يكون من الشك في المحصل، لانَّ الغرض امر وحداني لايدرىٰ هل يتحقق بالاقل أم لا فيجب الاحتياط من هذه الناحية.

ويرد عليه:

اولاً ـ انَّ الغرض ايضاً يمكن اَنْ يكون مردداً بين الاقل والاكثر كنفس الواجب، امّا بفرض انَّ الغرض عبارة عن نفس الافعال امّا بذاتها لكونها حسنة ذاتاً أو بعنوان منطبق عليها في طول الامر كعنوان الطاعة فيكون الامر بلحاظ الغرض دائراً بين الاقل والاكثر، أو بفرض انَّ الغرض يتولد من الفعل ولكن يكون له مراتب عديدة وبعض مراتبه تحصل بالاقل ولا تستوفى كلها الّا بالاكثر ويشك في انَّ الغرض الفعلي قائم ببعض تلك المراتب أو كلها. أو بفرض انَّ الغرض المترتب على الفعل متعدد بعدد الافعال فكل جزء يحقق غرضاً ـ اعدادياً أو نهائياً ـ ولكن الكمال المطلوب في حصول مجموعها فيشك في انَّ الكمال في مجموع تسعة من تلك الاغراض أو عشرة، فهذه كلها فرضيات معقولة لكون الغرض ايضاً دائراً بين الاقل والاكثر فيجري عليه نفس ما جرى على الواجب.

لايقال ـ الغرض امر تكويني لامعنىٰ لجريان مثل حديث الرفع عنه.

فانه يقال ـ مضافاً الى كفاية البراءة العقلية على القول بها والبراءة الشرعية بسائر ادلتها التي تكون بلسان نفي العقاب، انَّ الرفع هنا لايراد به الّا رفع الثقل والعهدة والتسجيل أي رفع الوظيفة، والغرض كالتكليف مستدع لذلك فيمكن رفعه بالترخيص الشرعي على حد رفع منجزية التكليف به.

لايقال ـ لا يعلم في المقام بكون الغرض مركباً فلعله غرض واحد بسيط.

فانه يقال ـ حيث لايحرز وحدة الغرض وبساطته، فلايتم البرهان المذكور لا ثبات الاحتياط بل تجري البراءة عن احتمال وجود غرض وحداني لايسقط الّا بالاكثر كما هو واضح.

وثانياً ـ انَّ الغرض انما يتنجز عقلاً كالتكليف بالوصول اذا وصل مقروناً بتصدي المولى لتحصيله تشريعاً، وذلك بجعل الحكم والاعتبار على وفقه أو ابراز مطلوبيته، فما لم يثبت مثل هذا التصدي التشريعي بالنسبة الى الاكثر بمنجز ومادام مؤمناً عنه بالاصل فلااثر لاحتمال قيام ذات الغرض بالاكثر، وقدتقدم توضيح هذا المطلب ايضاً في بحث التعبدي والتوصلي عند البحث عن مقتضى الاصل العملي في حالة الشك، حيث كان يبرز نفس هذا المانع لا ثبات وجوب الاحتياط. كما تقدم هناك محاولة اخرى للجواب على هذا المانع من قبل المحقق النائيني(قده) مع مناقشتها فراجع.

المانع الرابع ـ ما ذكره المحقق العراقي (قده) من تشكيل علم اجمالي منجز[1]، وهو مخصوص بالواجبات التي يحرم قطعها عند الشروع فيها كالصلاة، اذ يقال بانَّ المكلف اذا شك في وجوب السورة فهو وانْ كان اول الأمر يجري البراءة عن وجوبها لكنه اذا ترك السورة الى انْ دخل في الركن فلم يمكن تداركها، وبنينا على ما هو المشهور من عدم جريان لا تعاد في صورة الجهل ولومع فرض معذرية الجهل، أو فرض انَّ الشك في جزء لا تشمله لا تعاد كالطهارة، أو شك في الاكتفاء بالتكبيرة الملحونة مثلاً، فحينئذ يحصل له علم اجمالي امّا بوجوب اتمام هذه الصلاة عليه وحرمة قطعها اذا كان الواجب هو الاقل أو تجب عليه الاعادة فلابدَّ له من الاحتياط لمنجزية هذا العلم

١ ــ نهاية الافكار، ج٣، ص٤١٨.

الاجمالي ومعارضة اصالة البراءة عن وجوب الزائد بالبراءة عن حرمة القطع.

وهذا التقرير أوجه ممّا جاء في تقريراته من انه يحصل للمكلف بعد الركوع العلم الاجمالي بانه اما انقلب وجوب طبيعي الصلاة عليه الى وجوب هذا الفرد بالخصوص أو يجب عليه طبيعي الصلاة مع السورة، فكأنه يفترض انَّ وجوب الا تمام وحرمة الابطال مرجعه الى انقلاب وجوب الطبيعي الى وجوب هذا الفرد.

فانَّ هذا الانقلاب وانْ كان معقولاً ثبوتاً بانْ يفترض انَّ الواجب من اول الامر هو الصلاة التي لم يشرع قبلها في صلاة، وهذا العنوان بعد الشروع يصبح منحصراً بما في يده، الّا انَّ المستفاد فقهياً انَّ وجوب الا تمام وحرمة القطع حكم آخر مستقل يتوجه الى المكلف بمجرد شروعه في الصلاة غير مربوط بوجوب الصلاة.

ثم انَّ المحقق العراقي بعد انْ ذكر هذا المانع حاول الاجابة عليه باحد نحوين:

الاول ـ انَّ هذا العلم الاجمالي حصل في طول عمله بما كان معذوراً فيه من ترك السورة شرعاً وعقلاً، وماوقع من المكلف معذوراً فيه وغير قبيح يستحيل انْ ينقلب في المرتبة المتأخرة عن وقوعه ويصبح قبيحاً وغير معذور فيه.

ويرد عليه: انَّ هذا العلم الاجمالي انما هو في طول تركه للسورة في هذه الصلاة وليس الجزء الزائد المشكوك في وجوبه شخص هذه السورة بل طبيعي السورة، كيف وتركه للسورة في هذه الصلاة مع الا تيان بها في صلاة اخرى جائز بقطع النظر عن البراءة، فانَّ الامر بالصلاة مع السورة انما يوجب طبيعي الصلاة مع السورة في تمام الوقت لاخصوص هذه الصلاة، فلوكان العلم الاجمالي في طول ترك السورة في تمام الوقت وهو الذي تؤمننا عنه البراءة عن وجوب السورة لاتجه ماذكر من انَّ العلم الاجمالي الحاصل في طول ذلك لايوجب قبح ماتحقق في السابق بشكل غير قبيح الّا مع فرض عامل جديد هو الامر بالقضاء، حيث يعلم اجمالاً بوجوب اتمام هذه الصلاة أو القضاء وهو علم اجمالي منجز.

وانْ شئت قلت: انَّ البراءة عن وجوب السورة لايؤمن عن تكليف آخر يصبح منجزاً بالعلم الاجمالي بعد الشروع في العمل، لانَّ التأمين عنه ليس تأميناً مطلقاً عن ذلك التكليف حتى اذا صار طرفاً لعلم اجمالي منجز بل تأمين عنه مادام مشكوكاً ومن ناحية العلم الاجمالي الدائر بين الاقل والاكثر لاكل علم اجمالي آخر كالعلم الاجمالي

الدائر بين المتبائنين الذي يحصل بعد الشروع في العبادة باعتبار حرمة القطع ووجوب الاتمام.

نعم هنا كلام آخر وجيه مبتنٍ على دعوى فقهية، هي انَّ حرمة قطع الصلاة موضوعها الصلاة التي يجوز للمكلف بحسب وظيفته الفعلية الاقتصار عليها في مقام الامتثال، اذ لااطلاق في دليل الحرمة لما هو أوسع مع ذلك، ومن الواضح انَّ انطباق هذا العنوان على الصلاة المفروضة فرع جريان البراءة عن وجوب الزائد والاّ لما جاز الاقتصار عليها عملاً، وهذا يعني انَّ حرمة القطع مترتبة على جريان البراءة عن الزائد فلايعقل انْ تكون اصالة البراءة عنها معارضة مع اصالة البراءة عن وجوب الزائد.

الثاني- انَّ هذا العلم الاجمالي الحاصل بعد شروعه في الصلاة بوجوب اتمام ما بيده أو وجوب الاتيان بصلاة اخرى مع الزائد احد طرفيه منجز في نفسه وهو وجوب اتمام ما بيده أي الاتيان بسائر الاجزاء من اول الامر لانه قبل اخلاله بالجزء المشكوك كان يعلم بوجوب اتمام هذه الصلاة امّا بالاتيان بالجزء الزائد مع سائر الاجزاء- اذا كان الواجب هوالاكثر- أوبالاتيان بسائر الاجزاء- اذا كان الواجب هوالاقل- وهذا علم اجمالي بوجوب الاتمام مردد بين الاقل والاكثر وينحل الى العلم بوجوب الاتيان بسائر الاجزاء على كل حال لانَّ في تركها ابطالاً للصلاة وهذا يعني انَّ الاتيان بسائر الاجزاء في هذه الصلاة بعد الركوع منجز عليه كل حال فلااثر للعلم الاجمالي بوجوبه أو وجوب الاتيان بصلاة اخرى مع السورة لانَّ احد طرفيه متنجز في نفسه في المرتبة السابقة والمتنجز لايتنجز فيجري الاصل عن الطرف الآخر بلامحذور.

وهذا الوجه لايتم على مسالك المحقق العراقي (قده) في منجزية العلم الاجمالي[1]

١ ــ بل لايتم حتى على مسلك الاقتضاء لانَّ حرمة قطع الصلاة أو وجوب اتمامها حكم انحلالي موضوعه كل صلاة صحيحة بيد المكلف خارجاً اذ لااشكال في عدم وجوب اتمام الفرد الباطل من الصلاة خارجاً بل لايعقل اتمامه فينحل هذا الحكم بعدد الصلوات الخارجية وحالات المكلف فيها، وحينئذ إنْ قيل بانَّ الموضوع الصلاة الصحيحة بحسب الظاهر والوظيفة كان هذا الحكم في طول تحديد الوظيفة في المقام بالاصل العملي الجاري عن الاكثر فلايعقل أن يكون الاصل فيه معارضاً مع البراءة عن الاكثر كما تقدم. وإنْ كان الموضوع الصلاة الصحيحة واقعاً فالمكلف قبل اتيانه بالركوع وإنْ كان يتشكل له علم اجمالي دائر بين الاقل والاكثر، اذ يعلم بانه امّا يجب عليه الاتيان بالسورة فما بعدها أو بالركوع فمابعده وهو ينحل الى العلم باتيان الركوع ومابعده على كل حال، الاّ انَّ هذا الوجوب موضوعه مابيده من الصلاة المعلوم صحتها قبل الركوع فهو يعلم بوجوب اتمام الصلاة التي لم يركع فيها امّا باتيان السورة ومابعدها أو الركوع ومابعده وهو في هذا الحال يعلم بوجوب الاتيان بالركوع فمابعده عليه امّا مع السورة أو بدونها فلايمكنه اجراء البراءة عنه، الاّ انَّ هذا الوجوب ليس هو الطرف للعلم الاجمالي الدائر بين المتبائنين وانما طرفه

لانه لايقول بالانحلال الحكمي بتنجز احد طرفي العلم الاجمالي بعلم اجمالي سابق زماناً، بل العلم السابق بوجوده البقائي مع العلم الاجمالي الحادث بوجوده الحدوثي يؤثران في عرض واحد، وانما يقول بالانحلال اذا وجد منجز تفصيلي في احد طرفي العلم الاجمالي، فلوكان ما نحن فيه من هذا القبيل لتمّ ماذكر من الانحلال على مسلك العلّية ايضاً لكنه ليس كذلك لانه وإنْ علم قبل الركوع بانه يجب عليه اتمام الركوع وما بعده امّا فقط أو مع السورة أي استقلالاً أو ضمناً لكنه بعد اَنْ ركع سقط عنه الوجوب الضمني بالمخالفة بترك السورة- ولو بمعنى سقوط الفاعلية- فلم يبق منجز لذلك الّا طرفيته للعلم الاجمالي بالوجوب الضمني أو الاستقلالي واحتمال انطباق المعلوم بالاجمال فيه، واحتمال ذلك كاحتمال انطباق المعلوم بالعلم الاجمالي الآخر الحاصل بعد الركوع عليه فهما يؤثران في عرض واحد، نعم بناءً على ماهو الصحيح من الانحلال الحكمي وجريان الاصل عن احد طرفي العلم الاجمالي اذا كان طرفه الآخر لايجري فيه الاصل لتنجزه في نفسه يكون هذا الجواب فنياً.

المانع الخامس - وهو يبتني ايضاً على مبنى فقهي مشهور في العبادات من انه لابدَّ من قصد الامر المتعلق بالعبادة فلوقصد امراً آخراً وهمياً على وجه التقييد لاالاشتباه في التطبيق بطل العمل، فانه يقال في المقام بانَّ العلم الاجمالي في المقام سوف يكون دائراً بين عامين من وجه لااقل واكثر، وتوضيح ذلك ضمن مقدمتين:

الاولى - انَّ الواجب تارة يدور امره بين المتبائنين كالظهر والجمعة، واخرى بين عامين من وجه كاكرام العادل واكرام الهاشمي، وثالثة بين الاقل والاكثر،

→

وجوب اتمام الصلاة التي ركع فيها بلاسورة وهو وجوب آخر للا تمام لكونه فرداً آخر للا تمام أو قل حرمة اخرى للقطع لكونه فرداً آخر من القطع فموضوع هذا الحكم هو الصلاة التي ركع فيها من دون سورة وهي باعتبار الشك في صحتها واقعاً يشك من اول الامر في وجوب اتمامها، فهذا الجواب نشأ من افتراض حرمة القطع حرمة واحدة لها موضوع واحد هو الصلاة التي شرع فيها.

على انَّ هذا الجواب لاينفع اذا كان الجزء المشكوك في اول الصلاة أو شك في شرط من شروط الصلاة من اولها، لانه سوف يتشكل من اول الامر علم اجمالي دائر بين متبائنين.

ثم انه ربما يحاول ابطال هذا العلم الاجمالي الدائر بين المتبائنين باستصحاب وجوب الا تمام الذي ينجز احد طرفي العلم الاجمالي فيوجب انحلاله حكماً. ولكن يرد على هذا الوجه:

أولاً - عدم تماميته فيما اذا كان الجزء المشكوك في اول الصلاة للشك في وجوب الا تمام حينئذ من اول الامر.

وثانياً - ما تقدم من انَّ الواجب ليس هو عنوان الا تمام بل واقعه والذي عرفت انه متعدد بحسب تعدد الاجزاء وقيود الواجب، ومايشك في وجوب اتمامه منها يكون مشكوكاً من اول الامر ومايكون متيقناً لاشك فيه بقاءً ايضاً.

ولااشكال في تنجيز العلم الاجمالي في الحالة الاولى الموجب للجمع بين الفعلين، وفي الحالة الثانية الموجب لعدم جواز الاقتصار على مادة الافتراق، واما الحالة الثالثة فهي محل الكلام.

الثانية ـ انَّ الواجب المردد في المقام بين العشرة والتسعة اذا كان عبادياً فالنسبة بين امتثال الامر على تقدير تعلقه بالاقل وامتثاله على تقدير تعلقه بالاكثر العموم من وجه بناءً على المبنى الفقهي المشار اليه لااقل واكثر، ومادة الافتراق من ناحية الامر بالاقل واضحة وهي الاتيان بالتسعة فقط، وامّا مادة الافتراق من ناحية الامر بالاكثر الاتيان بالاكثر بداعي الامر المتعلق به على وجه التقييد بحيث لوكان الامر متعلقاً بالاقل فقط لما انبعث عنه ففي مثل ذلك يتحقق امتثال الامر بالاكثر على تقدير ثبوته ولايكون امتثالاً للامر بالاقل على تقدير ثبوته. وامّا مادة الاجتماع فواضحة وهي الاتيان بالاكثر بداعي مطلق الامر.

وهكذا يتضح على ضوء هاتين المقدمتين انَّ العلم الاجمالي في المقام يمكن تحويله الى علم اجمالي بواجب مردد بين عامين من وجه فيجب الاحتياط فيه باتيان مادة الاجتماع والاجتناب عن مادتي الافتراق.

ويرد عليه: بطلان المبنى الفقهي، فانَّ التقييد المفروض في النية لايضر بصدق الامتثال على كل حال حتى للامر بالاقل مادام الانبعاث عن الامر فعلياً، فانه لايشترط في العبادة اكثر من ذلك على توضيح وتفصيل يترك الى موضعه من الفقه.

المانع السادس ـ وهو يختص بالواجبات التي اعتبرت الزيادة فيها مانعة ومبطلة كالصلاة، والزيادة هي الاتيان بفعل بقصد الجزئية للمركب مع عدم وقوعه جزءً له شرعاً. وحاصل هذا المانع: انَّ من يشك في جزئية السورة يعلم اجمالاً امّا بوجوب الاتيان بها وامّا بانَّ الاتيان بها بقصد الجزئية مبطل، لانها إنْ كانت جزءً وجب الاتيان بها والّا كان الاتيان بها بقصد الجزئية زيادة مبطلة، وهذا العلم الاجمالي منجز وتحصل موافقته القطعية بالاتيان بها بدون قصد الجزئية بل لرجاء المطلوبية أو للمطلوبية في الجملة.

ويرد عليه: انَّ هذا العلم الاجمالي منحل، لانَّ الشاك في الجزئية يعلم تفصيلاً بمبطلية الاتيان بالسورة بقصد الجزئية حتى لوكانت جزء في الواقع لانَّ ذلك منه

تشريع مادام شاكاً في الجزئية فيكون محرماً ولايشمله الوجوب الضمني للسورة وهذا يعني كونه زيادة مع قصد الجزئية على كل حال.

وهكذا يتضح من مجموع ما تقدم انَّ شيئاً من الموانع المتصورة غير تام، وانَّ العلم الاجمالي الدائر بين الاقل والاكثر في الاجزاء ليس منجزاً لوجوب الاكثر.

ثم انَّ هنا اموراً تجدر الاشارة اليها:

الامر الاول ـ انَّ صاحب الكفاية(قده) حاول البرهنة على عدم انحلال العلم الاجمالي بوجوب الاقل والاكثر بلزوم الخلف والتهافت. وتوضيح مرامه ببيان مقدمتين:

الاولىٰ ـ انّ الواجب الارتباطي كما لايتبعض في الامتثال والفعلية كذلك يستحيل اَنْ يتبعض في التنجيز باَنْ يتنجز بعض اجزائه دون بعض، لانَّ هناك وجوباً واحداً جعلاً وفعلية وتنجزاً وامتثالاً فامّا اَنْ يتنجز هذا الوجوب الواحد فيتنجز الكل أو لايتنجز شيء منه.

الثانية ـ انَّ دعوى الانحلال إنْ أُريد به الانحلال الحقيقي وبلحاظ عالم الوجوب كما في موارد الدوران بين الاقل والاكثر الاستقلاليين فهو واضح البطلان، وإنْ أُريد به دعوى الانحلال الحكمي وبلحاظ عالم التنجز فمثل هذا الانحلال متوقف على تنجز الاقل على كل تقدير مع انَّ احد تقديريه هو احتمال تعلق الامر بالاكثر فلابدَّ من الفراغ عن تنجز الامر بلحاظ الاقل ولوكان متعلقاً بالاكثر وهذا يساوق تنجز الامر بالاكثر بلحاظ الزائد لما عرفت في المقدمة الاولى من عدم تبعض الواجب الارتباطي في التنجيز.

والنتيجة من هاتين المقدمتين انَّ فرض تنجز الاقل متوقف على تنجز الاكثر فانحلاله به خلف وتهافت.

وهذا البرهان غير تام، وذلك:

أولاً ـ لما تقدم من وجه ثالث للانحلال وهو الانحلال الحقيقي بلحاظ ذات الوجوب الذي هو موضوع حكم العقل بالتنجز حيث كان الانحلال بلحاظ هذا الامر في موارد الشك في الجزئية حقيقياً لاحكمياً ليتوهم ما ذكر في هذا البرهان.

وثانياً ـ بطلان الاصل الموضوعي المذكور في المقدمة الاولى من عدم تبعيض الواجب الارتباطي في التنجيز وعدمه، فانه إنْ أُريد من ذلك عدم تعدد العقاب بتعدد

الاجزاء المتروكة فهذا صحيح الّا انَّ التبعيض في التنجيز لايعني ذلك بل يعني تنجز ذلك العقاب الواحد من ناحية بعض الاجزاء دون بعض فتكون مخالفة الواجب من ناحية ترك الاقل موجبة لاستحقاق العقاب ومخالفته من ناحية ترك الزائد غير موجبة لذلك، وانْ أُريد عدم التبعيض في التنجيز بهذا المعنى قياساً لباب التنجيز بباب الفعلية والجعل والارتباط بين اجزاء الوجوب الواحد فيها فهو غير سديد، لانه قياس مع الفارق، فانَّ الارتباط بين الوجوبات ينشأ من وحدة الوجوب ومتعلقه ولواعتباراً، وامّا التنجيز فلاكه وصول الجعل لاواقعه، والوصول قابل للتبعيض بأنْ يصل تعلق الوجوب ببعض الاجزاء دون بعض فيتنجز من ناحية ما وصل دون مالم يصل، وهو معنى الانحلال في المقام.

الامر الثاني ـ انَّ صاحب الكفاية (قده) فصل بين البراءة العقلية فمنع عن جريانها بلحاظ وجوب الاكثر وبين البراءة الشرعية فاعترف بجريانها عنه. واعترض عليه المحققون بانَّ وجه المنع عن البراءة العقلية لوتمّ لمنع عن جريان البراءة الشرعية ايضاً، والمحقق الخراساني(قده) بنفسه ايضاً عدل عن هذا التفصيل في حاشيته على الكفاية فمنع عنهما معاً.

وفيما يلي نستعرض ما ذكره في الكفاية لمنع البراءة العقلية لنرىٰ هل يمنع عن البراءة الشرعية ايضاً أم لا، وهو احد وجهين:

الوجه الاول ـ ابراز عنصر الغرض من وراء الواجب الارتباطي وانه غرض واحد معلوم يشك في تحصيله بالاقل فيجب الاحتياط وانْ فرض ان العلم الاجمالي بلحاظ الوجوب كان منحلاً.

وأفاد السيد الاستاذ انَّ هذا الوجه لايقتضي التفصيل بين البراءتين، لانَّ الغرض الواصل بالعلم الاجمالي لولزم تحصيله على كل تقدير فلاينفع الرجوع الى البراءة الشرعية ايضاً مع الشك في حصول الغرض باتيان الاقل، لانَّ البراءة الشرعية ناظرة الى الحكم كوجوب الاكثر أو الجزئية ورافعة له ظاهراً بمعنى عدم العقاب على تركه، ومن المعلوم انَّ رفع الجزئية أو وجوب الاكثر ظاهراً لايترتب عليه كون الغرض مترتباً على الاقل الّا على القول بالاصل المثبت أو ورود ادلة البراءة في خصوص موارد الشك في الجزئية مثلا لتتشكل دلالة اقتضاء لها مثلاً،

وكلاهما غير تام كما هو واضح[1].

وهذا الاشكال غير تام وذلك:

اولاً: للنقض بموارد الشبهات البدوية، فانَّ ادلة البراءة لوكانت تؤمن من ناحية التكليف فقط دون الغرض فاحتمال الغرض في موارد الشبهة البدوية لامؤمن عنه سوى البراءة العقلية على القول بها، وهذا معناه انَّ البراءة الشرعية في الشبهات البدوية بحاجة الى ضم البراءة العقلية دائماً فيلزم لغويتها.

ودعوى: انَّ الشبهات البدوية باعتبارها القدر المتيقن من مفاد ادلة البراءة فيستفاد بدلالة الاقتضاء التأمين عن الغرض فيها.

مدفوعة: بموارد الشك المقرون بالعلم الاجمالي غير المنجز الذي ليس قدراً متيقناً أو باصالة الطهارة الجارية في موارد الشك في طهارة الماء للوضوء فانَّ المتيقن التأمين عن حرمة شربه مثلاً لاحصول الغرض بالوضوء بماء مشكوك في طهارته.

وثانياً: انَّ التكاليف تنجيزاً أو تعذيراً انما تلحظ بمعناها الحرفي وبما هي حافظة لما ورائها من المباديء والاغراض، اذ بقطع النظر عن ذلك لا تكون الّا اعتبارات جوفاء لامعنى للتنجيز أو التعذير عنها، فالبراءة الشرعية الجارية عن التكليف المشكوك تؤمن بالدلالة العرفية المطابقية عن روح التكليف وجوهره وهو الغرض من ورائه. وعليه يمكن دعوى التفصيل بين البراءتين بانَّ الغرض حيث انه وحداني ومعلوم فلاانحلال فيه كما انَّ البيان تام بالنسبة اليه- مع قطع النظر عمّا تقدم في محله- فلاتجري بلحاظه قاعدة قبح العقاب بلابيان، وامّا البراءة الشرعية فهي تجري عن الزائد والذي ليس وجوبه معلوماً وبجريانها عنه تؤمن عن روح التكليف وجوهره[2].

١ ــ مصباح الاصول، ج٢،ص٤٤٠.

٢ ــ لايقال: تارة يفترض انَّ الغرض لايدخل في العهدة الّا بالمقدار الذي يتصدى المولى لبيانه - كما هو الصحيح- واخرى يفترض دخوله في العهدة بمجرد العلم به ولولم يكن امر وتصدٍ تشريعي لحفظه مباشرة، فعلى الاول كما تجري البراءة الشرعية تجري العقلية ايضاً على القول بها، وعلى الثاني يكون وصول الغرض للاقل منجزاً لتحصيله على كل حال ولوفرض الانحلال بلحاظ عالم التكليف فلاوجه للتفكيك.

فانه يقال - انَّ من يقول بمنجزية الغرض ولولم يتصد المولى للامر به يقبل ايضاً بانَّ المولى له انْ يرخّص في مخالفته لانَّ حكم العقل بالتنجيز تعليقي لامحالة فتكون البراءة الشرعية الجارية عن وجوب الاكثر بحسب الحقيقة ترخيصاً شرعياً في مخالفة تحصيل الغرض من ناحية الزائد.

الوجه الثاني ـ العلم الاجمالي بوجوب الاقل أو الاكثر والذي لم ينحل بلحاظ عالم الوجوب والجعل، فلاتجري البراءة العقلية، وامّا البراءة الشرعية فقد اجراها المحقق الخراساني عن الجزئية المشكوكة وبلحاظها يكون الانحلال حقيقياً، وهذا ماسوف نتحدث عنه في الامر القادم.

وامّا المحقق النائيني (قده) فقد اجراها عن التقييد في مرحلة الظاهر واثبت به الاطلاق ظاهراً فبضمّ ادلة البراءة الى ادلة الاجزاء والشرايط يثبت الاطلاق في مرحلة الظاهر، فيكون هذا وجهاً للتفصيل بين البرائتين.

والسيد الاستاذ وافق اصل الاستدلال ولكن خالف فيه مخالفة مبنائية بدعوى: انَّ جريان البراءة عن تقييد الاقل بانضمام الاجزاء المشكوك فيها لايثبت تعلق التكليف بالاقل على نحو الاطلاق الّا على القول بالاصل المثبت، لانَّ التقابل بين الاطلاق والتقييد بحسب مقام الثبوت تقابل التضاد لانَّ الاطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد والسريان ومعه لايمكن اثبات الاطلاق بنفي التقييد الّا بناءً على الاصل المثبت وامكان اثبات احد الضدين ينفي الآخر[1].

والصحيح: انَّ اصل هذا المنهج للاستدلال غير تام، وتفصيل ذلك: انَّ النافي للقيد تارة يكون امارة فيثبت بها لامحالة الاطلاق وانَّ الواجب الواقعي هو الاقل وهذا خارج عن محل الكلام، واخرى يفرض انه اصل عملي يثبت الواقع وينقحه كما في مثل استصحاب عدم وجود القيد في عالم الجعل وحينئذ يتجه التفصيل بين ما اذا كان الاطلاق عبارة عن عدم القيد أو لحاظ عدمه، فعلى الاول يثبت ظاهراً بالاستصحاب[2]، وعلى الثاني لايثبت لكونه ملازمة عقلية. وثالثة يكون النافي للقيد اصل عملي ناظر الى مرحلة ايجاب الاحتياط والجري العملي لامرحلة الواقع كما في اصالة البراءة المبحوث عنها في المقام فانَّ مدلولها نفي ايجاب الاحتياط، ومن الواضح انَّ هذا المدلول لايمكن اَنْ يثبت الاطلاق سواءً كان عبارة عن عدم التقييد أو لحاظ عدم التقييد والسريان لانه غير ناظر الى الواقع اصلاً، فانَّ الموصول في قوله (رفع ما

١ ــ مصباح الاصول، ج٢، ص٤٤٠.

٢ ــ هذا إنما ينسجم اذا لاحظنا الوجوب بمعنىٰ مايدخل في العهدة والذي يكون الانحلال فيه حقيقياً عندئذٍ فتجري البراءة العقلية ايضاً ولاينسجم مع مبنىٰ عدم الانحلال الحقيقي الذي يلاحظ الوجوب بحسب عالم التكوين.

لايعلمون) وإنْ أُريد به الواقع المشكوك الّا انَّ المفروض انه ضمّن معنى الرفع الظاهري ونفي ايجاب الاحتياط في طرف المحمول أعني الرفع وهذا لاربط له بمسألة الاطلاق الذي هو في مقابل التقييد في عالم الجعل والواقع.

وهكذا يتضح انَّ هذا العلم الاجمالي اذا فرض انه غير منحل فلايمكن اثبات المطلق الامر بالاقل باجراء البراءة عن التقييد ـ صياغة المحقق النائيني ـ ولاباجراءها عن الجزئية ـ صياغة المحقق الخراساني ـ لكون دليل البراءة ناظراً الى مرحلة غير مرحلة الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال. نعم هناك توجيه آخر للتفصيل بين البراءتين العقلية والشرعية يأتي لدى التعرض الى تفصيل كلام الخراساني(قده).

الامر الثالث ـ في وجه عدول صاحب الكفاية عن اجراء البراءة الشرعية عن وجوب الاكثر الى اجرائها عن جزئية الجزء المشكوك أو شرطيته. وقديظهر بذلك وجه آخر للتفصيل بين البراءة العقلية والشرعية الذي عقدنا الامر السابق لبحثه فنقول:

يمكن آنْ يوجه العدول عن اجراء البراءة عن وجوب الاكثر الى البراءة عن الجزئية أو الشرطية بنحو يكون وجهاً آخر للتفصيل بين البراءتين ايضاً، بانَّ البراءة الشرعية عن وجوب الاكثر تعارض البراءة الشرعية عن وجوب الاقل وبعد التساقط تصل النوبة الى البراءة عن جزئية القيد الزائد بلامعارض لكونها اصلاً طولياً حيث انَّ الشك في الجزئية مسبب عن الشك في الامر بالاكثر.

ويرد عليه:

اولاً ـ انَّ هذا مبنيٌّ على مسلك الاقتضاء لاالعلّية التي يتبناها المحقق الخراساني(قده).

وثانياً ـ انَّ ترتب الجزئية على وجوب الاكثر انتزاع عقلي لا ترتب شرعي، فنفي وجوب الاكثر لايترتب عليه نفي الجزئية الّا بالملازمة.

وثالثاً ـ انَّ البراءة عن الجزئية غير معقولة في نفسها لانها لا تقبل التنجيز والتعذير وانما الذي يقبل ذلك منشأ انتزاعها أي الامر بالاكثر فلوفرض محالاً عدم وجوب الاكثر مع تحقق الجزئية لم يكن المكلف ملزماً عقلاً باتيانه، وهذا يعني ان الجزئية أو الشرطية لا تقبل الوضع الظاهري بمعنى ايجاب الاحتياط تجاه احتمالها حتى يرفع

ظاهرياً بنفي ايجاب الاحتياط تجاهها وانما الذي يقبل الوضع والرفع الظاهريين منشأ انتزاعها وهو الوجوب، وأما الجزئية كحكم وضعي فهي تنتزع عقلاً كامر واقعي نفس الامري تارة من الواجب الواقعي فتكون جزئية واقعية للواجب الواقعي، واخرى تنتزع من الواجب الظاهري فتكون جزئية واقعية للواجب الظاهري.

والحاصل: الرفع الظاهري يستحيل اَنْ يتعلق بنفس الجزئية حقيقة، نعم للشارع بحسب مقام الاثبات واللسان اَنْ يقول رفعت عنك الجزئية عند الشك، الّا انَّ هذا الكلام يعد كناية عن رفع منشأ الانتزاع ورفع ايجاب الاحتياط تجاه وجوب ذلك الجزء، الّا انَّ هذا انما يفيد لوفرض ورود دليل خاص بعنوان رفع الجزئية، ولايمكن استفادته من اطلاق ادلة البراءة التي اخذ في موضوعها اَنْ يكون المرفوع امراً يدخل في العهدة ويتنجز على المكلف.

ورابعاً ـ ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) في المقام من انَّ البراءة عن الجزئية على تقدير جريانها تعارض بالبراءة عن كلية الاقل المنتزعة عن وجوب الاقل بحدّه.

وهكذا يتضح انَّ هذا الوجه للعدول عن اجراء البراءة بلحاظ وجوب الاكثر أو وجوب الزائد ـ الحكم التكليفي ـ الى اجرائها بلحاظ الجزئية ـ الحكم الوضعي الانتزاعي ـ غير تام ايضاً.

نعم للمحقق النائيني (قده) حسب تصوراته في المقام اَنْ لايجري البراءة عن الحكم التكليفي بالاكثر أو الزائد لاثبات وجوب الاقل لانَّ نفي احد طرفي العلم الاجمالي لايثبت طرفه الآخر الّا بالاصل المثبت، وهذا بخلاف البراءة عن الجزئية بمعنى تقييد الواجب به في مقام الجعل، فانَّ المطلق عبارة عن وجوب الاقل من دون تقييد، ووجوب الاقل ثابت بالوجدان، وعدم التقييد نثبته بالبراءة عن التقييد.

الّا انه يرد عليه حينئذ مضافاً الى ماتقدم في الامر الثاني من خطأ هذا المنهج في الرفع الظاهري الناظر الى نفي ايجاب الاحتياط لاالواقع؛ انَّ البراءة عن التقييد والجزئية لامعنى لها في نفسها لانها انما تجري عما يدخل في العهدة ويتنجز وهو الامر بالاكثر أو الزائد لاالجزئية والتقييد كما أشرنا اليه الآن.

ثم انَّ صاحب الكفاية ذكر في الكفاية في وجه اجراء البراءة الشرعية عن الجزئية انَّ نسبة حديث الرفع بعد تطبيقه على الجزئية الى ادلة الاجزاء والشرائط تكون نسبة

الاستثناء الى المستثنى منه، وكأنّه يحاول بذلك اثبات تنجز الاقل ليمكن اجراء البراءة عن الزائد وذلك عن طريق ضمّ دليل البراءة عن الجزئية الى ادلة الاجزاء والشرايط فيثبت وجوب الاقل بضم احدهما الى الآخر. وهذا الكلام فيه محتملات ثلاثة.

الاول ـ ما لعله ظاهر عباراته من انَّ دليل الجزئية أو الشرطية وانْ كان ظاهره جعلها مطلقاً سواءً في حالات العلم أو الشك الّا انه بمقتضى ادلة الرفع في حالة الشك يتقيد الاطلاق المذكور، كما لوورد دليل خاص على عدم الجزئية أو الشرطية أو المانعية لشيء في حالة الجهل بها فانَّ هذا نسبته نسبة الاستثناء الى المستثنى منه فيجمع بينهما بالتقييد.

وهذا الاحتمال واضح الفساد، لانَّ ادلة الرفع والبراءة مدلولها الرفع الظاهري لاالواقعي بينما ادلة الجزئية والشرطية والمانعية مدلولاتها احكام واقعية لا تنافي بينهما بوجه حتى يجمع بينهما بالتخصيص الذي هو فرع التنافي والتعارض كما هو واضح. كما انَّ هذا الوجه لوتم لتم حتى لوطبق حديث الرفع على وجوب الزائد أو الامر بالاكثر بلاحاجة الى الانتقال الى الجزئية وتطبيق الحديث بلحاظها.

الثاني ـ انَّ حديث الرفع والبراءة وانْ كان مدلوله الرفع الظاهري الّا انه باعتبار منافاة الرفع الظاهري مع الحكم الواقعي بمرتبة فعليته من جميع الجهات بناءً على تصورات المحقق الخراساني(قده) في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي فتتشكل دلالة التزامية في ادلة البراءة على عدم فعلية الجزئية وتكون نسبتها الى ادلة الجزئية نسبة الخاص الى العام واقعاً فتخصص ادلة الجزئية الظاهرة في الفعلية بغير حالة الجهل.

وفيه: اولاً ـ بطلان المبنى على ما تقدم في محله من عدم المنافاة والمناقضة بين الحكم الواقعي والظاهري.

وثانياً ـ هذه المناقضة على تقدير القول بها في بعض المراتب انَّما تكون بلحاظ الحكم التكليفي والبعث والزجر لاالحكم الوضعي كالجزئية والشرطية فيكون المدلول الالتزامي حينئذ رفع فعلية الحكم التكليفي بالاكثر وليست نسبته الى دليل الواجب نسبة الاستثناء والّا لتم ذلك ابتداءً في البراءة عن الاكثر.

الثالث ـ دعوى الدلالة الالتزامية العرفية بانْ يقال: انَّ ما يدل على نفي جزئية

السورة في حالة الجهل ظاهراً وإنْ كان بحسب الدقة يجامع مع فرض رفع وجوب الاكثر رأساً دون ايجاب الاقل ظاهراً لكن المستفاد عرفاً من نفي جزئية شيء أو شرطيته في عبادة في حال الجهل وجوب الباقي عليه ظاهراً في تلك الحال.

وهذا الوجه انما يتم لوكان دليل نفي الجزئية دليلاً خاصاً في هذا المورد، ولايتم في مثل اطلاقات ادلة البراءة، لانَّ ملاك هذه الدلالة مرتبط بورود النفي بعنوان نفي الجزئية في الواجبات الارتباطية كما لايخفى.

كما انَّ هذا الوجه لوتمّ لكان جواباً على السؤالين أعني وجه التفكيك بين البراءتين ووجه العدول الى اجراء البراءة عن الجزئية، لانَّ مايمكن اَنْ يستفاد منه ذلك هوعنوان نفي الجزئية كما اشرنا لانفي وجوب الاكثر.

الامر الرابع ـ ذكر المحقق الخراساني (قده) بعد جريان البراءة عن الجزئية.

«لايقال: انما يكون ارتفاع الامر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه وهو الامر ولادليل آخر على امر آخر بالخالي عنه». ثم اجاب عنه بجعل نسبة حديث الرفع الى ادلة الاجزاء نسبة الاستثناء الى المستثنى منه.

وهذا هو الذي ذكرنا انَّ مبرره لدى صاحب الكفاية تنجيزوجوب الاقل ليمكن اجراء البراءة عن الاكثر ولوبلسان نفي الجزئية، لانَّ صاحب الكفاية لايرى انحلال العلم الاجمالي، كما انه يبني على العلّية التي تمنع عن جريان البراءة الّا اذا تنجز احد طرفي العلم الاجمالي في المرتبة السابقة.

آلا انَّ السيد الاستاذ استغرب من ذلك وأفاد بانَّ الاقل متنجز بنفسه على كل حال ولايحتاج الى التفتيش عن منجز له بعد التأمين عن وجوب الاكثر، اذ سواءً تنجز الاكثر أو جرت البراءة عن وجوب الباقي كان الاقل منجزاً على المكلف ولم يجز له تركه. وذكر انَّ هذا الامر يناسب مسألة اخرى هي مااذا شك في اختصاص جزئية جزء أو شرطيته بحال الذكر وعدمه فانه على تقدير ثبوت الجزئية حتى لحال النسيان يسقط التكليف بالمركب لامحالة بخلاف مااذا كان مختصاً بحال الذكر فيشك لامحالة في وجوب الباقي في حال النسيان اذ ليس الاقل واجباً فيه على كل تقدير، فلعل هذا الكلام صدر من صاحب الكفاية في تلك المسألة وثُبِّت هنا اشتباهاً.

أقول: قد عرفت انَّ وجه لزوم التفتيش عن منجز للاقل انما هو لامكان الرجوع

الى البراءة عن الزائد بناءً على مسلك العلّية الذي هو مختار صاحب الكفاية(قده) فليس التفتيش عن منجّز للاقل بعد فرض جريان البراءة عن الزائد بل بلحاظه ومن اجل تصحيحه.

هذا مضافاً الى انه لوفرض حمل كلام صاحب الكفاية على التفتيش عن منجز للاقل بعد فرض جريان البراءة عن الزائد مع ذلك لم يرد عليه ما افاده الاستاذ على ضوء مباني صاحب الكفاية في كيفية الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، لانه يرى التنافي بين الترخيص الظاهري وفعلية الالزام الواقعي فمع جريان البراءة عن الزائد لايكون الامر بالاكثر فعلياً ومعه لايعلم بفعلية الامر بالاقل ايضاً لانَّ الاوامر الضمنية ارتباطية في مرحلة الفعلية فينتفي العلم بفعلية وجوب الاقل في طول اجراء البراءة عن الاكثر فلابد من التفتيش عن مثبت له تماماً كما هو الحال في مسألة الشك في اختصاص الجزئية بحالة الذكر فتدبَّر.

الامر الخامس ـ أفاد المحقق الخراساني (قده) في حاشيته على الكفاية انَّ الصحيح عدم جريان البراءة الشرعية كالعقلية، لانَّ العلم الاجمالي غير المنحل بوجوب الاقل أوالاكثر إنْ فرض انه علم بالتكليف الانشائي فلا تنجيز له اصلاً، وإنْ فرض انه علم بالتكليف الفعلي ـ كما هو المفروض ـ فكما لاتجري البراءة عن احتمال وجوب الاكثر عقلاً كذلك لاتجري البراءة الشرعية لانَّ المفروض احتمال وجود امر فعلي بالاكثر وعلى تقدير وجوده تكون البراءة الشرعية مناقضة مع الواقع، واحتمال المناقضة كالقطع بها محال.

وهذا الكلام اكثر انسجاماً مع مبانيه في الكفاية من انَّ التكليف الواقعي بالعلم الاجمالي يصبح فعلياً من جميع الجهات ولهذا يكون العلم الاجمالي علّة تامة لوجوب الموافقة القطعية وعدم امكان الترخيص ولوفي بعض اطرافه لاستحالة احتمال المناقضة كالقطع بها، فانَّ هذا المبنى للعلّية يقتضي عدم جريان البراءة عن وجوب الزائد حتى اذا فرض تنجز احد طرفي العلم الاجمالي وهو الاقل بأيّ منجز. نعم لوكان المبنىٰ في العلّية وعدم امكان الترخيص في المخالفة الاحتمالية للمعلوم الاجمالي ماذكره المحقق العراقي(قده) من المضادة مع حكم العقل بالتنجيز لامع الحكم الواقعي الفعلي امكن دعوى الانحلال في المقام بمجردقيام منجزفي احدالطرفين ولومن باب انَّ المنجزلايتنجز.

اللهم الّا اذا قلنا بتمامية الاحتمال الثاني من المحتملات الثلاثة المتقدمة في تفسير كلام الكفاية، والذي بناءً عليه يكون الاستثناء من ادلة الجزئية والشرطية تخصيصاً واقعياً فانه لايرد عليه حينئذٍمافي الحاشية اذ يثبت بادلة البراءة عندئذٍ انَّ الحكم الواقعي الفعلي هو الاقل.

٢ ـ الدوران بين الاقل والاكثر في الشرايط:

والتحقيق فيها على ضوء ما تقدم في الدوران بين الاقل والاكثر بلحاظ الاجزاء هو جريان البراءة عن وجوب الشرط سواءً كان شرطاً لمتعلق التكليف كالطهارة في الصلاة أو شرطاً لمتعلق المتعلق كاشتراط الايمان في عتق الرقبة، لانَّ مرجع الشرطية الى تقيد الواجب بقيد زائد وانبساط الامر على التقيد كما تقدم في محله، فالشك فيها شك في الامر بالتقيد المذكور زائداً على الامر بذات المقيد وهو من الدوران بين الاقل والاكثر بلحاظ ما يدخل في العهدة وانْ لم يكن كذلك بلحاظ حد الواجب أو الوجوب، وهذا يعني انحلال العلم الاجمالي انحلالاً حقيقياً الى علم تفصيلي بالاقل وشك بدوي بالزائد بلحاظ ما يدخل في العهدة فتجري البراءة عنه.

ثم انَّ للمحقق العراقي (قده) تفصيلاً في جريان البراءة بين ما اذا كان الشرط للمتعلق أو لمتعلق المتعلق، ولكن بعد التأمل في بيانه يظهر انَّ مرد كلامه الى انَّ الشرطية المحتملة على تقدير ثبوتها تارة تتطلب من المكلف عند الاتيان بالاقل اَنْ يكمله ويضم اليه شيئاً، واخرى تتطلب منه ان ينصرف عمّا فعله رأساً ويلغيه ويأتي بفرد آخر واجد للشرط. مثال الاول اَنْ يعتق رقبة كافرة فانَّ شرطية الايمان في عتق الرقبة تتطلب منه اَنْ يجعلها مؤمنة، وحيث انَّ جعل الكافر مؤمناً ممكن فالشرطية لا تقتضي الغاء الاقل رأساً بل تكميله وذلك بأَنْ يجعل الكافر مؤمناً عند عتقه له فيعتقه وهو مؤمن ـ وكل شروط المتعلق من هذا القبيل بحسب الحقيقة ـ ومثال الثاني اَنْ يطعم فقيراً غير هاشمي، فانَّ شرطية الهاشمية تتطلب منه الغاء ذلك رأساً وصرفه الى الاتيان بفرد جديد من الاطعام، لانَّ غير الهاشمي لايمكن جعله هاشمياً، ففي الحالة الاولى تجري البراءة عن الشرطية المشكوكة، لانَّ مرجع الشك فيها الى الشك في ايجاب ضم أمر زائد على ما اتىٰ أو يريد اَنْ يأتي به في الخارج، وهو معنى العلم

بوجوب الاقل والشك في وجوب الزائد فالاقل محفوظ على كل حال والشك في الزائد.

وفي الحالة الثانية لاتجري البراءة عن الشرطية، لانَّ الشك بحسب الحقيقة في وجوب هذا الفعل أو الفعل الآخر الذي ليس الاقل محفوظاً فيه على كل حال فليس الشك في وجوب ضم امر زائد الى ما اتىٰ أو يريد اَنْ يأتي به في الخارج ليكون من الدوران بين الاقل والاكثر.

ويرد عليه: انَّ الميزان في ملاحظة الدوران كما وضحناه فيما سبق انما هو عالم الجعل وتعلق الوجوب لاعالم التطبيق والامتثال في الخارج، وفي عالم الوجوب يكون الدوران بين الاقل والاكثر في كلتا الحالتين لانَّ ذات الطبيعي معروض للوجوب جزماً ويشك في عروضه على التقيّد فتجري البراءة عنه.

ولايختلف الحال في جريان البراءة عند الشك في الشرطية ووجوب التقيد بين اَنْ يكون القيد المشكوك أمراً وجودياً وهو ما يعبر عنه بالشرط عادة أو عدم أمر وجودي وهو مايعبر عنه بالمانع، فكما لايجب على المكلف ايجاد ما يحتمل شرطيته كذلك لايجب عليه الاجتناب عمّا يحتمل مانعيته وذلك لما تقدم من الانحلال الحقيقي بلحاظ عالم الوجوب بالمقدار الداخل في عهدة المكلف.

٣ ـ الدوران بين التعيين والتخيير:

اذا دار امر الواجب بين التعيين والتخيير، فتارة يكون التخيير عقلياً، واخرى شرعياً، فالبحث في مقامين:

المقام الاول: في الدوران بين التعيين والتخيير العقلي، بأَنْ يعلم بوجوب متعلق بعنوان خاص أو بعنوان آخر اعم منه صدقاً، كما اذا علم بوجوب الاطعام امّا لطبيعي الحيوان أو لنوع خاص منه كالانسان فانَّ الحيوان مباين مع الانسان مفهوماً ولكنه أعم منه صدقاً.

والتحقيق هنا التفصيل بين حالتين في ملاك الانحلال وانْ كانت النتيجة الاصولية واحدة فيهما. وتوضيح ذلك: انَّ التغاير بين المفهومين تارة يكون على اساس الاجمال والتفصيل في اللحاظ كما في الجنس والنوع فانَّ الجنس مندمج في النوع ومحفوظ فيه ولكن بنحو اللف والاجمال. واخرى يكون التغاير في ذات الملحوظ لافي

مجرد اجمالية اللحاظ وتفصيليته، كما لوعلم بوجوب اكرام زيد كيفما اتفق أو بوجوب اطعامه بالخصوص فانَّ مفهوم الاكرام ليس محفوظاً في مفهوم الاطعام انحفاظ الجنس في النوع.

فالحالة الاولى تدخل في نطاق الدوران بين الاقل والاكثر حقيقة بلحاظ الوجوب بالمقدار الداخل في العهدة وليست من الدوران بين المتباينين، لانَّ تباين المفهومين انما هو بالاجمال والتفصيل وهما من خصوصيات اللحاظ وحدوده التي لا تدخل في العهدة وانما يدخل فيها ذات الملحوظ وهو مردد بين الاقل -وهو الجنس- أو الاكثر- وهو النوع-.

وامّا الحالة الثانية فالتباين فيها بين المفهومين ثابت في مرحلة ذات الملحوظ لافي كيفية لحاظهما، ومن هنا يكون الدوران فيها بين متباينين وانْ كان الاتيان باحدهما يساوق الاتيان بالآخر لكونه اخص منه، وهذا يعني انَّ العلم الاجمالي ثابت غير منحل حتى بلحاظ مايدخل في العهدة، ولكن مع هذا تجري البراءة عن وجوب اخص العنوانين صدقاً للانحلال الحكمي بالتقريب المتقدم في الجواب الاخير على المانع الاول أي انَّ البراءة عن وجوب الاخص لايعارض بالبراءة عن وجوب الاعم اذ ليس للبراءة عن الاعم دور معقول لكي تصلح للمعارضة، اذ لوأُريد بها التأمين في حالة ترك الاعم مع الاتيان بالاخص فهو غير معقول، لانَّ نفي الاعم يتضمن نفي الاخص لامحالة، وانْ أُريد بها التأمين في حالة ترك الاعم بما يتضمنه من ترك الاخص فهذا مستحيل، لانَّ المخالفة القطعية ثابتة في هذه الحالة والاصل العملي انما يؤمن عن المخالفة الاحتمالية لاالقطعية.

وهذا البيان - كما تقدمت الاشارة اليه - يختص بمسلك الاقتضاء ولايتم بناءً على علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة لعدم انحلاله حقيقة، ولايجدي فيه الانحلال بلحاظ عالم التطبيق والامتثال وانَّ احدهماامتثاله لاينفك عن الآخر فيكون الدوران بلحاظ ما لابدَّ من الاتيان به خارجاً بين الاقل والاكثر لما عرفت من انَّ الميزان ملاحظة عالم الوجوب الشرعي وماتعلق به لانه الذي يدخل في العهدة وبلحاظه يكون الامر دائراً بين مفهومين متغايرين فيكون احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على الاخص منجزاً عقلاً لامحالة، وهذه من الفروق المهمة بين المسلكين.

كما انَّ من يرى ارتفاع موضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان بنفس العلم الاجمالي ايضاً لابدَّ له انْ يفصل في المقام فيقول بالبراءة الشرعية دون العقلية لانَّ العلم الاجمالي ثابت وغير منحل.

المقام الثاني ـ في الدوران بين التعيين والتخيير الشرعي. ونتكلم في حكم هذا الدوران على كل واحد من المباني المعروفة في تصوير حقيقة التخيير الشرعي فنقول:

المبنى الاول ـ ما هو المعروف من انَّ مرجع التخيير الشرعي الى وجوبين مشروطين وشرط كل منهما ترك متعلق الآخر، فالعتق واجب مشروط بترك الاطعام وكذلك الاطعام مشروط بترك العتق وبناءً على هذا يكون مرجع الدوران الى العلم بوجوب العتق في حال ترك الاطعام والشك في وجوبه حال فعل الاطعام، أي الشك في انَّ وجوب العتق وجوب مطلق أو مشروط فينحل الى العلم بوجوب العتق في حال تحقق الشرط والشك فيه في حال عدم تحققه، فتجري البراءة عنه وينتج عن ذلك التخيير.

وفي قبال هذا البيان الساذج للانحلال توجد محاولتان لاثبات التعيين:

احداهما ـ ما ذكره المحقق النائيني (قده) من انَّ الوجوب التخييري وانْ كان مشروطاً بعدم الاتيان بمتعلق الآخر الّا انه مشروط به بقاء لاحدوثاً، فوجوب العتق مثلاً ثابت من اول الامر غاية الامر يشك في سقوطه بالاطعام وعدمه والشك في السقوط مجرى إصالة الاحتياط.

ويرد عليه: اولاً ـ لا وجه لافتراض الشرطية بقاءً فقط بل الغاية من الواجب التخييري تحصل بجعل الوجوب مشروطاً من اول الاول بحيث يستكشف عدم ثبوت وجوب العتق لمن اطعم ستين مسكيناً ويكفينا في المقام احتمال ذلك.

وثانياً ـ لو سلمنا الجزم بانَّ الشرطية في مرحلة البقاء فقط مع ذلك نقول انَّ البراءة لاتختص بموارد الشك في حدوث التكليف بل تجري في موارد الشك في التكليف بقاءً ايضاً، لانه مهما كان الشك في سعة التكليف سواءً كان في مرحلة الحدوث أو البقاء جرت البراءة عنه ـ بقطع النظر عن مسألة الاستصحاب ـ لاطلاق دليلها ولامبرر لتخصيصها بموارد الشك في حدوث تكليف، نعم في موارد الشك في الامتثال لاتجري البراءة لعدم الشك بحسب الحقيقة في الفعلية بل في الفاعلية، ولوفرض سقوط الفعلية بالامتثال فانما يقال بعدم شمول دليل البراءة لموارد الشك في السقوط اذا كان من

ناحية الامتثال لامن ناحية احتمال ضيق اصل الجعل كما في المقام.

الثانية ـ ما افاده المحقق العراقي (قده) من ابراز علم اجمالي غير منحل وهو العلم بوجوب العتق تعييناً أي عدم جواز تركه أو عدم جواز ضمّ ترك الاطعام الى ترك العتق، فانَّ الواجب اذا كان تخييراً فالمخالفة انما تكون بضم ترك احدهما الى ترك الآخر وهذا يعني انَّ كلاً من الوجوب التعييني للعتق والوجوب التخييري فيه حيثية الزامية يفقدها الآخر، امّا الحيثية الالزامية في الوجوب التعييني للعتق فهي الالزام بالعتق حتى ممن اطعم وهي حيثية لايشتمل عليها الوجوب التخييري، واما الحيثية الالزامية في الوجوب التخييري للعتق والاطعام فهي تحريم ضم ترك الاطعام الى ترك العتق اذ بهذا الضم تتحقق المخالفة، وهي حيثية لايشتمل عليها الوجوب التعييني لاحدهما، اذ على الوجوب التعييني تكون المخالفة متحققة بنفس ترك ذاك الواجب ولاضير في ضمّ ترك الآخر اليه لانه من ضم ترك المباح الى ترك الواجب فيتشكل علم اجمالي باحد الالزامين وتكون البراءة عن وجوب العتق ممن اطعم معارضة بالبراءة عن حرمة ترك الاطعام ممن ترك العتق.

وهذا الوجه وإنْ كان متيناً في المنع عن الانحلال الحقيقي ولكنه يبقى هذا العلم الاجمالي غير منجز بملاك الانحلال الحكمي المتقدم، لانَّ البراءة عن وجوب العتق لمن اطعم لا تعارض بالبراءة الثانية لانَّ فرض جريان البراءة الثانية هو فرض وقوع المخالفة القطعية ولايعقل التأمين مع فرض المخالفة القطعية، بخلاف فرض جريان البراءة الاولى فانه فرض المخالفة الاحتمالية.

المبنى الثاني ـ ما اختاره صاحب الكفاية في بعض موارد الواجب التخييري من انَّ مرجع الوجوب التخييري الى وجود غرضين لزوميين فعليين للمولى غير انهما متزاحمان في مقام التحصيل بمعنى انَّ استيفاء احدهما يعجز المكلف من استيفاء الآخر ومن هنا يحكم المولى بوجوب كل من الفعلين مشروطاً بترك الآخر، والصحيح بناءً على هذا المبنى وجوب الاحتياط، لانَّ مرجع الشك في وجوب العتق تعيينا أو تخييراً الى الشك في انَّ الاطعام هل يعجز عن استيفاء الغرض اللزومي من العتق أم لا، فيكون من الشك في القدرة الذي تجري فيه اصالة الاشتغال.

المبنى الثالث ـ ما اختاره جملة من المحققين من رجوع التخيير الشرعي الى التخيير

العقلي بمعنى انَّ الواجب عنوان احدهما، وهنا قديقال بانَّ الصحيح انحلال الوجوب بلحاظ مايدخل في العهدة، حيث يعلم بوجوب احدهما ويشك في وجوب الخصوصية التعيينية فتجري عنه البراءة.

الّا انَّ هذا بحسب الحقيقة خلط بين عنوان احدهما وواقع احدهما، فانَّ الواجب على تقدير التعيينية واقع احدهما وعلى تقدير التخييرية عنوان احدهما الانتزاعي وهما متغايران في المفهوم وليس حالهما حال الجنس والنوع من الجوامع الحقيقية الذاتية حيث يعبران عن مفهوم واحد غاية الامر يختلفان في كيفية اللحاظ، فالانحلال الحقيقي في المقام غير تام، وانما الصحيح هو الانحلال الحكمي بالتقريب المتقدم[1].

المبنى الرابع ـ ما اختاره المحقق العراقي (قده) من ارجاع الوجوب التخييري الى عدة وجوبات بعدد البدائل مع فرض ضيق في جانب الوجوب كما هو على المبنى الاول ولكن لابنحو التعليق والاشتراط في نفس الوجوب بل في المتعلق بأنْ يكون الواجب بعض مراتب وجود المتعلق أي سد بعض ابواب عدمه وهي ابواب عدمه المقارنة مع عدم العدل الآخر.

وحكم المسألة بناءً على هذا المبنىٰ ما تقدم على المبنىٰ الاول من رجوعه الى الشك في وجوب سد باب عدم العتق مطلقاً أو في خصوص حال عدم الاطعام فتجري البراءة عن وجوبه في غير هذا الحال ولايعارض بالبراءة عن حرمة ضم ترك الاطعام الى تركه كما تقدم توضيحه، فحال هذا المبنى حال المبنى الاول.

١ ــ قد يقال: انَّ الذي يدخل في العهدة ليس هو المفهوم بما هو مفهوم بل بماهو حاك عن الخارج، فحكي العنوان المتعلق به الوجوب هو الذي تشتغل به العهدة والّا كان عنوان مجموع العشرة غير عنوان مجموع التسعة في باب الاجزاء والشرائط ايضاً، فاذا ضممنا الى ذلك انَّ عنوان احدهما من العناوين الرمزية المحضة أي التي لا تتحمل مفهوماً ماهوياً خاصاً ـ على ما تقدم في مواضع عديدة ـ كانت النسبة بين محكيه ومحكي واقع احدهما المعين الاقل والاكثر لامحالة فيكون الانحلال بلحاظ مايدخل في العهدة حقيقياً هنا ايضاً. ولانقصد بذلك انَّ هذا الجامع الرمزي لايحمل أي معنى ولايكشف عن أي تغير واقعي كي يقال بكاشفيته عن واقعية ثابتة في حالة الصدق ومنتفية في حالة الكذب، بل المقصود انَّ محكي هذا الجامع الرمزي جامع وجودي أو اشاري ورمزي مشترك مع المفهوم الخاص التعييني في الواقعية وإنْ لم يكن جزء من ماهياته التحليلية، فانَّ الذي تشتغل به العهدة انما هو المحكي بهذا المعنى لابمعنى المفاهيم الماهوية التحليلية.

ملاحظات عامة حول الاقل والاكثر

بعد الفراغ عن اصل جريان البراءة في موارد الدوران بين الاقل والاكثر باقسامه الثلاثة ينبغي تسجيل ملاحظات عامة في ختام هذا البحث، وذلك ضمن نقاط عديدة:

١ ـ التمسك بالاستصحاب في الدوران بين الاقل والاكثر:

قد يتمسك بالاستصحاب في موارد هذا الدوران تارة لاثبات وجوب الاحتياط والاتيان بالاكثر، واخرى لاثبات البراءة وجواز الاكتفاء بالاقل.

امّا تقريب الاستصحاب لاثبات الاحتياط فبانَّ المكلف بعد الاتيان بالاقل يشك في انَّ الوجوب المعلوم هل سقط أم لايزال باقياً، فانه اذا كان متعلقاً بالاقل فهو قدزال جزماً واذا كان متعلقاً بالاكثر فهو باق يقيناً فنجري استصحاب الوجوب الجامع بين الفرد القصير والطويل وهو من القسم الثاني من استصحاب الكلي.

وقد نوقش فيه بوجهين:

احدهما ـ ما ذكره المحقق النائيني (قده) من عدم جريان الاستصحاب في موارد الشك في الاشتغال، لانه إنْ أُريد به اثبات الفرد الطويل فهو من الاصل المثبت، وانْ أُريد به اثبات الاشتغال ووجوب الاحتياط فهو ثابت وجداناً في موارد الشك في

الاشتغال فلامعنى للتعبد به.

وهذا الوجه لو تم في موارد الدوران بين المتباينين فلايتم في المقام، لانَّ الاشتغال غير ثابت فيه بالوجدان لولاهذا الاستصحاب.

الثاني ـ ما ذكره في الدراسات من انَّ اصالة عدم الفرد الطويل ـ أي وجوب الاكثر ـ حاكم على هذا الاستصحاب ومؤمن من ناحية الوجوب المعلوم على تقدير كونه الاكثر، ونظر مانحن فيه بما اذا كان شخص محدثاً بالاصغر وخرج منه بلل مشتبه فانه لااشكال فقهياً في عدم وجوب الغسل عليه بعد اتيانه بالوضوء لمجرد احتمال بقاء الحدث المعلوم بالاجمال وذلك لجريان استصحاب عدم كونه محدثاً بالاكبر المنقح لوجوب الوضوء عليه.

وهذا الاشكال يحتمل فيه احد تعبيرين:

التعبير الاول ـ حكومة استصحاب عدم الفرد الطويل على استصحاب الجامع في المقام لعدم معارضته باستصحاب عدم الفرد القصير كما في موارد التردد بين الحدث الاصغر والاكبر لمن كان متطهراً قبل ذلك.

وهذا التعبير واضح الضعف، لانَّ ترتب الجامع على الفرد اثباتاً ونفياً ليس ترتباً شرعياً بل عقلي فلامعنى لافتراض حكومة الاصل النافي للفرد الطويل على استصحاب الجامع.

التعبير الثاني ـ اننا باستصحاب عدم جعل الوجوب على الاكثر نثبت الاقل من باب ثبوت اصل جعل الوجوب على الفعل وانما الشك في تقييده بالزائد فيكون من موارد احراز جزء الموضوع بالوجدان وجزئه الآخر بالتعبد.

وهذا التعبير**أولاً**: لاينسجم مع مباني السيد الاستاذ التي تقدمت الاشارة اليها في مناقشته مع المحقق النائيني حينما ادعىٰ التفصيل بين البرائتين العقلية والشرعية حيث افاد هناك بانَّ الاطلاق امر وجودي لايثبت بالاصل.

وثانياً ـ لو سلمنا بانَّ الاطلاق امر عدمي فغاية مايثبت بهذا الاصل وجود الفرد القصير لاانَّ الجامع الموجود يكون في ضمن الفرد القصير، فانَّ هذا لازم عقلي.

وامّا تنظيره للمقام بموارد البلل المشتبه الخارج من المحدث بالاصغر فغير في ايضاً، لانه في هذا المثال توجد نكتة فقهية خاصة توجب جريان استصحاب عدم الحدث

الاكبر، وهي انَّ المستفاد من ادلة الوضوء كقوله تعالى (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا.....)[1] المفسر بالقيام من النوم انَّ المحدث بالاصغر اذا لم يكن جنباً ـ بمقتضى التخصيص في الآية الاخرى ـ كان طهوره الوضوء، وهذا الموضوع المركب جزئه يحرز بالوجدان وهو كونه محدثاً بالاصغر ويحرز جزئه الآخر وهو عدم كونه جنباً بالاستصحاب فيتنقح موضوع مطهرية الوضوء بالنسبة اليه، واين هذا من محل كلامنا؟

والتحقيق في المنع عن جريان استصحاب جامع الوجوب المردد بين الاقل والاكثر انْ يقال: لو أُريد باستصحاب جامع الوجوب اثبات وجوب العشرة لانَّ ذلك هو لازم بقائه فهذا من الاصل المثبت لكون الملازمة عقلية، وانْ اريد به الاقتصار على اثبات جامع الوجوب فهذا لااثر له، لانه لايزيد على العلم الوجداني بهذا الجامع وقد فرغنا عن انَّ العلم به لاينجز سوى الاقل، والاقل حاصل بحسب الفرض.

هذا مضافاً الى عدم صحة الاصل الموضوعي المبني عليه هذا الاستصحاب، حيث انه مبتنٍ على تصور سقوط الوجوب بالامتثال مع انك عرفت غير مرة انَّ الذي يسقط فاعلية الوجوب لافعليته[2]، هذا كله في الاستصحاب المثبت للاحتياط.

وامّا تقريب الاستصحاب المثبت للبراءة فباستصحاب عدم وجوب الزائد الثابت قبل دخول الوقت أو عدم جعل وجوبه الثابت في صدر التشريع.

وأورد عليه في الدراسات بانه معارض باستصحاب عدم الوجوب الاستقلالي للاقل بحده، وانما لم نقل بالمعارضة فيما سبق بين البراءة عن وجوب الاكثر مع البراءة عن وجوب الاقل بحده باعتبار انَّ البراءة انما تجري عن الالزام بخلاف الاستصحاب فانه كما يجري عن الالزام يجري عن الترخيص، ووجوب الاقل بحده أعني الاطلاق أمر ترخيصي لاالزامي.

ويرد عليه: انَّ استصحاب عدم الوجوب الاستقلالي للاقل لايجري لانه لااثر له،

١ ــ المائدة: ٦.

٢ ــ هذا الايراد غير متجه باعتبار انه لااشكال في صحة جريان استصحاب بقاء التكليف عند الشك في سقوطه بالامتثال أو غيره سواءً صفناه بعنوان استصحاب بقاء فعلية الوجوب أو فاعليته، بل سوف يأتي في بحث الاستصحاب عدم اشتراط اجراء الاستصحاب في الحكم أو موضوعه بل يجري في كل مايقبل التنجيز والتعذير.

اذ لواُريد به اثبات وجوب الزائد بالملازمة فهو من الاصل المثبت، وانْ أُريد به التأمين في حالة ترك الاقل فهو غير صحيح لانَّ فرض ترك الاقل هو فرض المخالفة القطعية، ولايصح التأمين بالاصل العملي الّا عن المخالفة الاحتمالية لاالقطعية كما أشرنا مراراً[1].

وهكذا يتضح انَّ الاستصحاب المثبت للبراءة تام الاركان، والاستصحاب المثبت للاحتياط غير جار في نفسه.

٢ ـ الاقل والاكثر في المحرمات:

قد يعلم بحرمة شيء مردد بين الاقل والاكثر كما اذا علم بحرمة تصوير رأس الحيوان أو تصوير كامل حجمه. وقدافاد المحقق النائيني (قده) انَّ دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في المحرمات حاله حال الدوران بينهما في الواجبات.

ولكن الصحيح انَّ حال هذا الدوران في باب الحرام يختلف عنه في باب الواجب من بعض الجهات، نشير الىٰ جملة منها:

الاولى: انَّ وجوب الاكثر كان هو الاشد مؤنة هناك وامّا هنا فحرمة الاكثر هي الاخف مؤنة، اذ يكفي في امتثالها ترك أي جزء، فحرمة الاكثر في باب الحرام تناظر وجوب الاقل في باب الواجب من حيث كونه متيقناً على كل حال.

الثانية: ذكر المحقق العراقي (قده) انَّ جريان البراءة هنا أولىٰ من جريانها في الشبهة الوجوبية لانَّ بعض وجوه المنع عن جريانها في جانب الوجوب لوتم هناك لايجري هنا، وذلك الوجه ماذكره صاحب الفصول(قده) من انَّ وجوب الاقل متيقن على كل حال امّا ضمناً أو استقلالاً والشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني وذلك لايكون الّا بالاكثر اذ بالاقل لايقطع بالفراغ وسقوط التكليف. وهذا الوجه لايتم هنا لانَّ المتيقن حرمته هو الاكثر ويقطع بتحقق تركه بترك جزء منه فاهو متيقن الحرمة

١ ــ هذا لواُريد استصحاب عدم جعل الوجوب الاستقلالي للاكثر، وامّا اذا أُريد اجراء الاستصحاب العدمي في وجوب الزائد لابمعنى اجرائه في اللحاظ ليقال بانه بما هو لحاظ لااثر له وليس موضوعاً لحكم العقل بل في الوجوب بما هو موضوع للدخول في العهدة فانه بهذا النظر يرى هناك وجوبات متيقنة للاقل ويشك في تقيدها بوجوب جزء زائد فينفى بالاستصحاب، ولايعارض باستصحاب عدم وجوب الاقل بحده لانَّ وجوب الاقل في هذا العالم معلوم لاشك فيه.

وهو تصوير كامل حجم الحيوان متروك حتماً ومالم يترك وهو تصوير بعض منه مشكوك الحرمة من اول الامر.

وقد يناقش في ذلك بانَّ الاقل في المقام ايضاً معلوم الحرمة امّا استقلالاً أو ضمناً ولايعلم بامتثاله وعدم عصيانه الّا بتركه رأساً، نعم الاشد مؤنة والاكثر زحمة في جانب الوجوب كان هو الوجوب الضمني للاقل دون الاستقلالي بينما هنا الامر بالعكس فالاشد مؤنة الحرمة الاستقلالية للاقل لاالضمنية كما أشرنا، وعليه فبرهان صاحب الفصول يمكن اجرائه هنا ايضاً بانَّ الاقل معلوم الحرمة اما ضمناً أو استقلالاً فالشغل به يقيني ولابد من الفراغ عنه ولايكون الّا بترك الاقل.

الّا انَّ التحقيق عدم صحة هذه المناقشة، وتمامية مايقوله المحقق العراقي(قده) وذلك:

أولاً ـ لما تقدم في بحوث اجتماع الامر والنهي انه لامعنى للحرمة الضمنية وانَّ قياس الحرام بالواجب في ذلك مغالطة.

وثانياً ـ لو تصورنا معنى معقولاً للحرمة الضمنية فلااشكال في انَّ الذي تشتغل به الذمة ويتنجز بحكم العقل انما هو الحرمة الاستقلالية لاالضمنية بخلاف باب الوجوب، وعليه فقانون انَّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني لايمكن تطبيقه في المقام على الحرمة الضمنية كما كان يمكن تطبيقه على الوجوب الضمني.

الثالثة ـ انَّ جريان البراءة بين الاقل والاكثر في الحرام يكون من الانحلال الحكمي كجريانها في الدوران بين التعيين والتخيير لاالانحلال الحقيقي، لانَّ حرمة الاكثر تعني انَّ متعلق الحرمة مجموع الاجزاء الذي يكون في قوة وجوب ترك احد الاجزاء تخييراً وحرمة الاقل تعني انَّ متعلق الحرمة هو الجامع بين الاجزاء الذي يكون في قوة وجوب ترك هذا الجزء بالذات وذاك الجزء بالذات، وهذا دوران لمتعلق التكليف بين عنوانين احدهما جامع والآخر حصة وفرد، وهذا من الدوران بين التعيين والتخيير والذي لاانحلال حقيقي فيه وانما الانحلال حكمي وعلى اساس انَّ البراءة عن حرمة الاقل لا تعارض بالبراءة عن الاكثر لانَّ فعل المجموع يعلم بحرمته على كل حال فيكون مخالفة قطعية لايمكن الترخيص فيها.

٣ ـ الدوران بين الجزئية والمانعية:

اذا تردد الأ بشيء بين كونه جزءً من الواجب أو مانعاً عنه فرجع ذلك الى العلم الاجمالي بوجوب زائد متعلق امّا بالتقيد بوجود ذلك الشيء أو بالتقيد بعدمه، وفي مثل ذلك يكون هذا العلم الاجمالي منجزاً وتتعارض اصالة البراءة عن الجزئية مع اصالة البراءة عن المانعية فيجب على المكلف الاحتياط بتكرار العمل مرة مع الا تيان بذلك الشيء ومرة بدونه.

وقد يقال: انَّ العلم الاجمالي المذكور غير منجز ولايمنع عن جريان البرائتين معاً بناءً على بعض صيغ الركن الرابع لتنجيز العلم الاجمالي، وهي الصيغة القائلة بانَّ تعارض الاصول مرهون باداء جريانها الى الترخيص عملياً في المخالفة القطعية، فانَّ جريان الاصول في المقام لايمكن اَنْ يؤدي الى المخالفة القطعية العملية لانَّ المكلف امّا اَنْ يأتي بذلك المشكوك أو يتركه وعلى كل من التقديرين تكون المخالفة احتمالية. نعم قدتحصل المخالفة القطعية بترك الصلاة رأساً الّا انَّ هذا ممّا لااذن فيه من قبل الاصلين لانها مخالفة قطعية على كل حال من ناحية سائر الاجزاء المعلومة الوجوب، فما يثبت بالاصلين من الترخيصين لايمكن اَنْ يؤدي الى المخالفة القطعية العملية.

ولكن قد عرفت عدم صحة تلك الصياغة، مضافاً الى انَّ المخالفة العملية تصبح ممكنة اذا فرض انَّ الجزئية أو المانعية كانت قربية فانه يمكن للمكلف اَنْ يأتي بالفعل أو الترك على وجه غير قربي فيكون مخالفاً للمعلوم بالاجمال على كل تقدير ويكون جريان الاصلين معاً مؤدياً الى الاذن في ذلك فيتعارض الاصلان ويتساقطان.

وبهذا يعرف بطلان ما يظهر من عبائر الشيخ الاعظم(قده) من جريان الاصل عن المانعية والشرطية معاً لكون الدوران بين المحذورين ولايمكن مخالفتهما القطعية.

ثم انَّ السيد الاستاذ قد نقض عليه بموارد الدوران بين القصر والتمام الذي افتىٰ فيه بالاحتياط مع انها بالدقة داخلة في مسألتنا فانَّ المكلف بعد التشهد يدور امره بين اَنْ يجب عليه السلام أو لا فتكون زيادة مانعة.

اقول: هذا النقض يوجد فرق ظاهري بينه وبين المقام، ذلك لانَّ المكلف هنا يعلم اجمالاً امّا بوجوب السلام عليه أو وجوب تركه الّا انَّ الواجب ليس مطلق تركه

بل الترك الخاص وهو تركه مع تعقب ذلك بالركعتين الاخيرتين فيمكنه أنْ يتركه من دون الاتيان بركعتين فيكون قدخالف علمه الاجمالي لاالتفصيلي، وهذا بخلاف المقام اذا ترك الصلاة رأساً فانه مخالفة لعلم تفصيلي. نعم هذا الفرق صوري لانه يقطع بانَّ ماجاء به من الواجبات الضمنية المعلومة ليس محققاً لغرض المولى لانه يعلم بانها امّا لابدَّ وأنْ يكون بعدها السلام أو الركعتان وقدتركهما معاً سواء كان الواجب تعبدياً أو توصلياً فهو يعتبر عاصياً تفصيلاً لما اشتغلت الذمة به لانَّ مجرد الاتيان بعمل مع القطع بانه لايسقط التكليف المعلوم تفصيلاً لايكون امتثالاً ولامخرجاً عن عهدة التكليف المعلوم.

٤ ـ الشبهة الموضوعية للاقل والاكثر:

كما يمكن افتراض الشبهة الحكمية للدوران بين الاقل والاكثر كذلك يمكن افتراض الشبهة موضوعية بأنْ يكون مرد الشك الى الجهل بالحالات الخارجية لاالجعل، كما اذا علم المكلف بانَّ مالايؤكل لحمه مانع في الصلاة وشك في انَّ هذا اللباس هل هو ممّا يؤكل لحمه أو لا فتجري البراءة عن مانعيته أو عن تقيد الصلاة بعدمه.

وافاد المحقق النائيني (قده) انَّ الشبهة الموضوعية للواجب الضمني انما يمكن تصويرها اذا كان لهذا الواجب تعلق بموضوع خارجي أي له متعلق المتعلق ويشك فيه خارجاً، وامّا اذا لم يكن له موضوع خارجي كما في القراءة الواجبة مثلاً فلايعقل تصوير الشبهة الموضوعية فيه.

والتحقيق: امكان تصويرها في غير ذلك ايضاً، وذلك بلحاظ حالات المكلف نفسه كما اذا فرضنا انَّ السورة كانت واجبة على غير المريض في الصلاة وشك المكلف في مرضه، فانَّ هذا يعني الشك في جزئية السورة مع انها واجب ضمني لا تعلق له بموضوع خارجي، والحكم هو البراءة[1].

١ ــ لعل مقصود الميرزا(قده) تطبيق ماتقدم منه في بحث جريان البراءة في الشبهة الموضوعية من عدم تعقل الشك بنحو الشبهة الموضوعية من ناحية متعلق الحكم بل لابد وان يكون منشأ الشك اشتباه متعلق المتعلق او قيود الحكم فلايرد عليه الاعتراض المذكور كما لايخفى.

٥ ـ الدوران بين الاقل والاكثر في المحصل الشرعي:

بعد الفراغ عن انَّ الاصل في مورد الشك في التكليف غير المعلوم بعلم جامع لشرائط التنجيز يكون مجرى للبراءة، وانَّ الاصل عند الشك في الفراغ اليقيني ـ أو فاعلية التكليف ـ بعد الفراغ عن فعليته واشتغال الذمة به مجرى للاحتياط. وقع البحث في جريان البراءة أو الاحتياط في دوران المحصل الشرعي بين الاقل والاكثر، والمراد بالمحصل الشرعي ماإذا كان المسبب امراً مجعولاً شرعاً ومترتباً على السبب الخارجي فشك في ذلك السبب كما اذا شك في انَّ الطهارة بناء على كونها حكماً شرعياً لاامراً تكوينياً هل تترتب على الغسل مرة أو مرتين. وأُلحق بذلك ماإذا كان المسبب تكوينياً الّا انَّ سببه ممّا لايتعين بفهم العرف بل يكشف عنه الشارع كما اذا افترضنا الطهارة حالة نورانية تكوينية كشف عنها الشارع.

وقد نسب الى السيد الشيرازي الكبير (قده) القول بجريان البراءة، وذهب المحقق النائيني (قده) الى انه لافرق في لزوم الاحتياط بين الشك في المحصل الشرعي وغيره واثبت ذلك بوجوه ثلاثة تتضح بعد تقديم مقدمة حاصلها: انَّ جريان البراءة تتوقف على تمامية اركان ثلاثة:

الاول ـ الشك.

الثاني ـ كون المشكوك من المجعولات الشرعية بحيث يكون امر وضعه أو رفعه بيد الشارع.

الثالث ـ اَنْ يكون في الرفع توسعة ومنّة على المكلف.

وعلى ضوء ذلك يقال: بانه لامعنى لجريان البراءة عند الشك في حصول الطهارة الواجبة في الصلاة مثلاً بغسلة واحدة أو غسلتين، وذلك لوجوه ثلاثة:

الوجه الاول ـ انَّ البراءة اذا أُريد اجرائها عن اصل وجوب الطهارة في الصلاة فهو غير مشكوك فيه بل معلوم، واذا أُريد اجرائها عن سببية الاكثر أي الغسلتين لها فهي ايضاً معلومة اذ يعلم بحصولها بذلك. واذا أُريد اجرائها عن سببية الاقل أي الغسلة الواحدة لها فرفع ذلك بالبراءة يعني التضييق على المكلف ولزوم اتيانه بالاكثر وعدم الاقتصار على غسلة واحدة.

وفيه: انا اذا قطعنا النظر عمّا سوف يأتي أمكن اَنْ يقال في المقام بجريان البراءة عن سببية الاكثر فانها غير معلومة وانما المعلوم حصول الطهارة عند حصول الاكثر الاّ انَّ ذلك غير سببية الاكثر بما هو اكثر كما هو واضح.

الوجه الثاني ـ انَّ السببية أو جزئية الزائد للسبب وغير ذلك من الامور كلها امور وضعية انتزاعية وليست مجعولة للشارع، فالركن الثاني لجريان البراءة منتف.

وفيه : أولاً ـ هذا خلاف مسلكه المتقدم في اصل هذا البحث، حيث أجرىٰ البراءة عن الجزئية والمانعية بدعوى انها وإنْ لم تكن مجعولة بالاصالة الاّ انها مجعولة بتبع جعل منشئها فيكون امر رفعها ووضعها بيد الشارع ايضاً.

وثانياً ـ انَّ اصل شرطية هذا الركن في جريان البراءة غير صحيح، لانَّ البراءة ليس رفعاً واقعياً بل ظاهرياً بمعنى رفع ايجاب الاحتياط فلابدَّ واَنْ يكون مايجري عنه البراءة قابلاً لايجاب الشارع للاحتياط تجاهه عند الشك فيه أي يكون قابلاً للتنجيز، ولهذا قلنا في البراءة عن الجزئيةبأنها وإنْ كانت قابلة للرفع والوضع من قبل الشارع ولكنها لاتجري البراءة عنها لانَّ الجزئية ليست منشأ للتنجز وايجاب الاحتياط، فالميزان ملاحظة ذلك سواءً كان الموجود الواقعي للمشكوك قابلاً للرفع الشرعي واقعاً أم لا فسببية الاكثر في المقام ولوفرضت امراً غير قابل للرفع الشرعي اذا كان يعقل ايجاب الشارع للاحتياط تجاهها أي مما تدخل في العهدة وتتنجزجرت البراءة عنها.

والتحقيق اَنْ يقال: انَّ المحصل اذا كان عرفياً فنفس عرفيته قرينة علىٰ انَّ المولى لم يتكفل بايجاب السبب وادخاله في العهدة بل اوكل ذلك الى المكلف وادخل المسبب في عهدته كما اذا قال (اقتل المشرك) فيجب الاحتياط عند الشك في محصله، وامّا اذا لم يكن عرفياً امّا لكون المسبب شرعياً او لابهامه وغموضه، فنفس عدم عرفيته قرينة عامة على انَّ المولىٰ هو الذي تكفل بيان السبب وتحديده فيكون مقدار اهتمام المولى بغرضه بمقدار بيانه للسبب، وفي مثل ذلك الذي يجب بحسب الحقيقة ويدخل في عهدة المكلف ليس هو ذلك الغرض والمسبب المجهول بل المقدار المبين من السبب فاذا شك في بيان المولىٰ لدخالة الزائد في السبب كان مجرى للبراءة لاعن السببية بل عن مقدار مايهتم به المولىٰ ويدخله في عهدة المكلف وهو السبب.

وبالجملة المجعول الانشائي للمولىٰ وإنْ فرض هو ايجاب الغرض كما لوقال طهر ثوبك للصلاة مثلاً وبيان سببية الغسلة الثانية للطهارة ليس امراً مجعولاً وموضوعاً بالوضع الشرعي ولكن حيث انَّ القرينة العامة في باب المحصِّلات الشرعية تصرف ظهور اللفظ عن لزوم تحصيل الغرض كائناً ما كان الىٰ ماذكرناه يصبح السبب هو الذي يتنجز بمقدار تبيانه شرعاً فهو الواجب بحسب الدقة والداخل في عهدة المكلف ويكون قابلاً لايجاب الاحتياط تجاهه فتجري البراءة عنه عند الشك في دخالة الزائد فيه كما تجري البراءة عن وجوب الجزء الزائد المحتمل دخله في الغرض الاقصىٰ.

وعلى هذا الاساس تجري البراءة عن شرطية شيء أو مانعيته في الوضوء السبب للطهور. هذا اذا لم نقل بانَّ الطهور بنفسه اعتبار شرعي منطبق على نفس الافعال الخارجية والاّ فجريان الاصل فيه واضح على ماحققناه مفصلاً في علم الفقه.

الوجه الثالث ـ انَّ البراءة لوجرت عن سببية الاكثر فهي لا تثبت سببية الاقل للطهارة والمفروض تقيد الواجب واشتغال الذمة بها للزوم تحصيلها في الصلاة فيجب الاحتياط.

وفيه ـ ما اتضح من الجواب على الوجه السابق من انَّ الذي يتنجز ويدخل في العهدة ليس هو المسبب مطلقاً بماهو بل بالمقدار المبين من سببه من قبل الشارع.

٦ ـ الشك في اطلاق دخالة القيد:

اذا شك في اطلاق دخالة جزء أو شرط في الواجب الارتباطي بأنْ علم دخالته في حال الصحة وشك في دخالته في حال المرض مثلاً، فهذا مرجعه بحسب الحقيقة الى دوران الواجب بين الاقل والاكثر بلحاظ حالة الشك، فاذا لم يكن لدليل الجزئية أو الشرطية اطلاق لها وانتهىٰ الموقف الى الاصل العملي جرت البراءة عن وجوب الزائد في هذه الحالة. وهذا على العموم واضح لاغبار عليه. ولكن قدوقع الاشكال في حالتين من هذه الحالات، احداهما حالة الشك في اطلاق الجزئية أو الشرطية لصورة نسيان الجزء أو الشرط، والاخرىٰ حالة الشك في اطلاقهما لحالة تعذره. فالبحث في مقامين:

١ ـ الشك في اطلاق القيد لحالة النسيان:

المقام الاول ـ اذا نسى المكلف جزءً من الواجب الارتباطي ثم التفت الى نقصان ماأتىٰ به فتارة يبحث عن مقتضى الاصل العملي، واخرى عن مقتضى الاصل اللفظي.

امّا البحث عن مقتضى الاصل العملي فقد يتصور انَّ المقام من موارد الدوران بين الاقل والاكثر حيث لايعلم بانَّ الناسي مكلف بالجامع بين التمام والناقص عند النسيان أو انه مكلف بالتمام بالخصوص وهو من الدوران بين الاقل والاكثر ـ التعيين والتخيير ـ.

ولكن الشيخ الاعظم أثار في المقام اشكالاً استعصىٰ حلّه على المحققين وحاصله: انَّ الناسي لايمكن تكليفه لابالاكثر لكونه ناسياً ولابالاقل لانَّ الناسي لايرى نفسه ناسياً فلوجعل خطاب مخصوص بالناسي فلايمكن اَنْ يصل اليه الّا اذا التفت الى كونه ناسياً فيخرج عن كونه ناسياً. وعليه يكون الشك بحسب الحقيقة في سقوط الواجب بالاقل وهو مجرى الاحتياط لاالبراءة.

ولتحقيق حال هذه الشبهة وكلمات الاصحاب حولها لابدَّ من تفصيل الحديث في جهتين:

الجهة الاولى ـ في امكان تكليف الناسي بالاقل، والصحيح امكانه بأحد نحوين:

الاول: اَنْ يكون التكليف بالجامع بين الصلاة الناقصة المقرونة بالنسيان والصلاة التامة وهو تكليف موجه الى طبيعي المكلف فلايلزم منه عدم امكان وصوله الى الناسي لانَّ موضوعه كل مكلف غاية الامر انَّ الناسي يرى نفسه متذكراً دائماً وآتياً بافضل الحصتين من هذا الجامع مع انه انما تقع منه اقلهما قيمة ولامحذور في ذلك بل هذا من قبيل اَنْ يأمر المولى بالجامع بين الصلاة في المسجد والصلاة في البيت ويصلي المكلف في البيت بتصور انه مسجد فانه على كل حال منبعث عن شخص ذلك الامر بالجامع.

الثاني ـ اَنْ يجعل على كل مكلف الاتيان بما يتذكر من الاجزاء فيتحرك كل مكلف نحو المقدار الملتفت اليه والذي يختلف من شخص الى آخر بمقدار تذكره وكل

مكلف يتخيل انه تام التذكر والالتفات، وعلى كل حال يكون الانبعاث ايضاً من الامر الواحد المتعلق بالجامع، والوجهان يرجعان روحاً الى امر واحد وهو الخطاب بالجامع وانما يختلفان في كيفية صياغة الجامع المتعلق به الامر.

وهذا هو الجواب الفني على الشبهة لاماسلكه صاحب الكفاية(قده) وتبعه المحقق النائيني(قده) سائرين على نفس عقلية صاحب الشبهة ومنهجته من تصور لزوم تعدد التكليف بين الناسي والمتذكر، حيث افاد بانه اذا استحال تكليف الناسي فيمكن افتراض انَّ هناك تكليفين احدهما متكفل ايجاب الاقل على طبيعي المكلف والآخر متكفل بايجاب الزائد على المتذكر فلايلزم منه محذور.

وعبارة صاحب الكفاية(قده) ظاهرة في النظر الى مرحلة الثبوت الّا انَّ تقريرات المحقق النائيني(قده) مرددة بين النظر الى عالم الثبوت والجعل تارة والىٰ الا ثبات وكيفية ايصال الخطاب وتوجيهه الى الناسي تارة اخرى.

وايّاً ماكان فاذا كان النظر الى عالم الا ثبات مع فرض انَّ عالم الثبوت يوجد فيه تكليف بالاكثر للمتذكر وبالاقل للناسي وانَّ الصياغة المذكورة فقط في مرحلة الدلالة والالفاظ.

ورد عليه: انَّ هذا لايحل الاشكال الثبوتي الذي أثاره الشيخ(قده) من انَّ جعل الخطاب المخصوص بالناسي غير معقول جداً لعدم امكان وصوله اليه وتحركه منه.

وإنْ كان النظر الى عالم الثبوت فالجواب: انَّ الاقل في الخطاب الاول هل هو مقيد بالزائد أو مطلق من ناحيته أو مقيد بلحاظ المتذكر ومطلق بلحاظ الناسي أو مهمل،والاول خلف اذ معناه عدم كون الناسي مكلفاً بالاقل، والثاني كذلك لانَّ معناه كون المتذكر مكلفاً بالاقل بحيث يسقط عنه التكليف بصدور الاقل منه ولولم يأت بالاكثر، والثالث معناه وجود خطاب بالاقل مطلقاً مخصوص بالناسي وخطاب بالاكثر مخصوص بالذاكر وهذا رجوع الى مشكلة جعل خطاب للناسي لايمكن انْ يصل اليه سواءً كان هذا الاطلاق والتقييد بجعل واحد أو جعلين بنحو متمم الجعل كما لعلّه الانسب مع مسلك المحقق النائيني(قده)، والرابع غير معقول لانَّ الاهمال في عالم الثبوت غير معقول حتى عنده بل قدعرفت مراراً انَّ التقابل بين الاطلاق والتقييد في عالم الجعل تقابل السلب والايجاب فلايمكن انتفاؤهما معاً.

وهكذا يظهر انَّ دفع الشبهة بفرض تعدد الخطاب غير ممكن وانما الصحيح في حلها ماذكرناه.

الجهة الثانية ـ في تحقيق ما يجري في المقام من انَّ الاصل العملي البراءة أو الاحتياط. وقدربط السيد الاستاذ بين الاصل العملي في المقام وبين مايختار في مسألة تكليف الناسي بالاقل فأفاد انه بناءً على عدم امكان خطاب الناسي وكون التكليف للجميع بالاكثر يكون الشك في المسقط فتجري اصالة الاشتغال، وبناءً على امكان تكليف الناسي بالاقل يكون من الدوران بين الاقل والاكثر فتجري البراءة عنه.

وهذا الربط في غير محله، وتوضيح الحال في ذلك اَنْ يقال:

انَّ النسيان تارة يستوعب الوقت كله، واخرى لايستوعبه بل يرتفع في اثنائه. ففي الحالة الاولى لايكون الواجب بالنسبة الى الناسي مردداً بين الاقل والاكثر بل من الشك في تكليف جديد سواءً قيل بامكان تكليف الناسي بالاقل أم استحالته، وذلك لانَّ الناسي في تمام الوقت لااشكال في عدم تكليفه بالاكثر لانه لايكلف بما نسيه على أي حال امّا لعدم معقولية تكليفه به كالعاجز أو لادلة رفع التكليف بالنسيان وانما يعلم بانه امّا اَنْ يكون ماأتى به صحيحاً مجزياً أو يجب عليه القضاء الآن وهذا مرجعه الى الشك في وجوب جديد في حقه لانه وإنْ فرض احتماله للتكليف في الوقت بالاقل ـ بناءً على امكان تكليفه به ـ الّا انه تكليف خارج عن محل الابتلاء وساقط بخروج الوقت فليس هنالك الّا شك في التكليف وهو مجرى البراءة حتى اذا منعناها في موارد الدوران بين الاقل والاكثر.

وامّا الحالة الثانية فالتكليف فعلي في الوقت غير انه متعلق امّا بالجامع الشامل للصلاة الناقصة الصادرة حال النسيان أو بالصلاة التامة فقط، والاول معناه اختصاص جزئية المنسي بغير حال النسيان، والثاني معناه اطلاق الجزئية لحال النسيان وهو من الدوران بين التعيين والتخيير الّا انَّ جريان البراءة هنا اولىٰ منه في موارد الدوران بين الاقل والاكثر كما انه لايرتبط بامكان تكليف الناسي بالاقل بل يتم حتى على القول باستحالة تكليفه فلنا دعويان:

امّا الدعوى الاولى ـ فبررها انَّ العلم الاجمالي الدائر بين التعيين والتخيير حتى اذا

قيل بعدم انحلاله لاحقيقة ولاحكماً مع ذلك لا تنجيزله في المقام للاكثر لعدم تشكل علم اجمالي منجز هنا لانَّ التردد بين الاقل والاكثر والعلم الاجمالي انما يحصل هنا للناسي بعد ارتفاع النسيان والمفروض انه قداتى بالاقل في حالة النسيان وهذا يعني انه يحصل بعد امتثال احد طرفيه وخروجه عن محل الابتلاء وحصول مثل هذا العلم الاجمالي لايكون منجزاً حتى اذا كان التردد فيه بين المتباينين فضلاً عن الاقل والاكثر[1] نعم لوتذكر في الاثناء فقد يتشكل علم اجمالي منجز سوف نتحدث عنه.

واما الدعوى الثانية ـ فلانَّ ما توهم من انه بناءً على استحالة تكليف الناسي يكون الشك في المسقط وهو مجرى للاشتغال يرد عليه:

اولاً ـ انه من الشك في التكليف ايضاً لانَّ الاقل الصادر من الناسي اذا كان وافياً بملاك الواجب تقيد وجوب الاكثر لامحالة بما اذا لم يأت المكلف بالاقل نسياناً بنحو شرط الوجوب من اول الامر فيكون من الشك في اصل حدوث التكليف وهو مجرى البراءة.

وثانياً ـ لو افترضنا انَّ شرطية عدم الاتيان بالاقل نسياناً ليست بنحو الشرط المتأخر بحيث يرفع اتيان الاقل موضوع وجوب الاكثر حدوثاً بل يسقط التكليف بقاءً فقط لاستيفاء ملاكه فالشك وإنْ كان في المسقط الّا انَّ جريان الاشتغال ليس منوطاً بصدق عنوان الشك في المسقط بل منوط بأن يكون الشك من ناحية الامتثال واستيفاء فاعلية التكليف مع الجزم بحدود مايهتم به المولى ويريده، وفي المقام يكون الشك في حدود اهتمام المولى وغرضه وهو من الشك في اصل التكليف بقاءً فتجري عنه البراءة الشرعية والعقلية على القول بها. نعم قديقال بجريان استصحاب بقاء التكليف في المقام وذاك امر آخر.

١ ــ المكلف في الشبهة الحكمية يعلم من اول الامر انه يجب عليه في الوقت امّا الصلاة التامة بالخصوص أو الجامع بين صلاة تامة أو ناقصة صادرة في حالة النسيان غاية الامر دائماً يتصور انه يأتي بالصلاة التامة فاذا قيل بمنجزية هذا العلم الاجمالي وعدم جريان البراءة عن التعيين فيه فبعد ارتفاع النسيان يجب عليه الاحتياط لانه ينكشف لديه انه لم يفرغ ذمته عن التكليف المنجز عليه بالعلم الاجمالي من اول الامر نعم لونسي الجزئية لاالجزء فقد يصح هذا الأمر حينئذٍ لزوال علمه الاجمالي بالنسيان، وهذا نظير مااذا علم بوجوب عتق الرقبة المؤمنة عليه أو عتق مطلق الرقبة وقلنا بالاحتياط في الدوران بين التعيين والتخيير فاعتق رقبة تصور انها مؤمنة ثم انكشف انها كافرة فانه يجب عليه عتق رقبة اخرى مؤمنة ولايجوز له اجراء البراءة بدعوى انه من الشك في التكليف الآن حيث يحتمل انَّ الواجب عليه عتق مطلق الرقبة.

وثالثاً ـ لو سلمنا انَّ البراءة لا تشمل موارد الشك في المسقط للتكليف بهذا العنوان مع ذلك قلنا بانَّ البراءة حينئذ وإنْ لم تكن تجري عن التكليف بمعنى الوجوب لانَّ الشك في سقوطه بقاءً الّا اننا يمكننا اجراء البراءة العقلية ـ على القول بها ـ أو الشرعية عن هذا التكليف بلحاظ ملاكه وروحه حيث كان يمكن للمولى الاخبار عن تحقق ملاكه بالاقل الصادر نسياناً فانَّ مجرى البراءة كل مايكون تحميلاً شرعاً سواءً كان بلسان الانشاء أو الاخبار وما هو موضوع التحميل المولوي عقلاً اهتمامات المولى المبرزة باغراضه فاذا شك فيها جرت البراءة عنها لامحالة.

وهكذا يتضح انَّ الصحيح جريان البراءة في موارد الشك في اطلاق الجزئية أو الشرطية لحالة النسيان لكونه من الدوران بين الاقل والاكثر أو من الشك في اصل التكليف من دون ارتباط ذلك بشبهة عدم امكان تكليف الناسي بالاقل التي أثارها الشيخ الاعظم(قده) في المقام رغم عدم تماميتها في نفسه كما عرفت.

ثم انَّ هنا فروضاً اخرى تجدر الاشارة الى حكمها.

منها ـ آنْ يفرض تذكر الناسي للجزء المنسي في اثناء الصلاة بعد الدخول في الركن، وهنا لايرد ماذكرناه في الدعوى الاولى من خروج احد طرفي العلم الاجمالي الدائر بين التعيين والتخيير عن محل الابتلاء لامتثاله اذ لاامتثال للواجب الاستقلالي بعد. الّا انَّ هنا علماً اجمالياً آخر يكون دائراً بين متبائنين وهو العلم الاجمالي بوجوب اتمام هذه الصلاة وحرمة قطعها أو الاتيان بالاكثر ضمن فرد آخر وهذا العلم الاجمالي قدتقدم تصويره في اصل مسألة الدوران من قبل المحقق العراقي(قده) واجاب عليه بجوابين احدهما لم يكن تاماً في نفسه والآخر هو الانحلال الحكمي لانَّ احد طرفيه وهو وجوب الاتمام كان منجزاً عليه بالعلم التفصيلي من اول الامر وهذا الجواب انْ تم هناك فلايتم هنا لانَّ هذا العلم التفصيلي زائل بعد التذكر وحصول العلم الاجمالي كما هو واضح.

الّا انه يرد هنا ما ذكرناه من الجواب المختار هناك على منجزية هذا العلم الاجمالي من انَّ حرمة القطع ليس موضوعها الصلاة الواقعية بل الصلاة التي يجوز للمكلف بحكم وظيفته العملية الاجتزاء بها فتكون حرمة القطع في طول جريان الاصل عن الزائد فلايمكن آنْ يعارضه.

ومنها ـ أنْ يفرض تذكره بعد التجاوز عن المنسي وقبل الدخول في الركن لواحتمل عدم لزوم التدارك وكفاية الاقل الصادر نسياناً، وهنا تارة يفترض انَّ التدارك على تقدير عدم وجوبه ليس مستلزماً لوقوع الزيادة المبطلة فعندئذ يكون العلم الاجمالي بوجوب الاتمام أو التدارك والاتمام علماً اجمالياً دائراً بين الاقل والاكثر فتجري البراءة عن التدارك، واخرى يفرض انَّ التدارك على تقدير عدم وجوبه يكون زيادة مبطلة فسوف يدور امر التدارك بين الجزئية والمانعية وهو من العلم الاجمالي بين المحذورين الذي لايمكن فيه الاحتياط فيثبت التخيير وايّهما اختار يجب عليه الاعادة لانَّ ماهو عدل لاعادة الصلاة كان مردداً بين متبائنين ولم يأت الّا باحدهما هذا اذا لم نقل في مثل هذا الفرض الذي تجب فيه الاعادة على كل حال بعدم حرمة القطع والاعادة من اول الامر[1].

١ ــ هنا عدة كلمات يمكن ان تثار:

الاولى ـ اذا فرض التدارك زيادة مبطلة على تقدير عدم الوجوب تعين على المكلف عدم الاتيان بها لانَّ نفس التدارك سوف يكون على هذا التقدير ابطالاً للصلاة ومحرماً ومع احتماله لايمكن اتيانه بقصد القربة فلوجاء به علم ببطلان صلاته تفصيلاً امّا للزيادة أو للنقيصة من جهة عدم الاتيان بذلك الجزء الواجب تداركه بقصد القربة فيتعين عليه الاتمام بلا تدارك برجاء كونه مجزياً ثم الاعادة للعلم اجمالاً بوجوب احدهما وهو من العلم الاجمالي بالمتبائنين ـ مع قطع النظر عما سوف يأتي ـ ولايتصور انَّ الاتمام من دون تدارك ايضاً يحتمل كونه ابطالاً ومحرماً لانَّ الابطال على تقدير لزوم التدارك يكون بترك التدارك لابفعل سائر الاجزاء كما لايخفى.

الثانية ـ انَّ الجواب المذكور فيما سبق جار هنا من انَّ مايحرم قطعه انما هو الصلاة التي يثبت كونها وظيفة المكلف ويمكنه الاقتصار عليها في مقام الامتثال فتكون حرمة القطع ووجوب الاتمام في طول جريان البراءة عن وجوب الزائد فلايمكن انْ يقع الاصل الجاري بلحاظه طرفاً للمعارضة مع البراءة كما لايخفى.

الثالثة ـ قد يقال اذا فرضنا انَّ حرمة القطع موضوعها الصلاة الواقعية كان وجوب الاتمام وحرمة قطع الصلاة التي بيده ثابتاً في حقه على كل حال أي سواءً كان الواجب على الناسي الاقل أو الاكثر لصحة صلاته هذه مالم يدخل في الركن وهو لايدري ان القطع يتحقق بدخوله في الركن أو اتيانه بالجزء فهذا حكم آخر معلوم له تفصيلاً وليس طرفاً لعلم اجمالي بينه وبين وجوب الأكثر نعم لايمكنه موافقته القطعية وانما يتيسر له الموافقة الاحتمالية فقط مع امكان المخالفة القطعية فتجب الموافقة من دون انْ يضر ذلك بالبراءة عن وجوب الاكثر بلحاظ الحكم الآخر وهو وجوب الصلاة.

ودعوى: العلم اجمالاً امّا بوجوب اتمام هذه الصلاة من دون تدارك لكونه مبطلاً أو وجوب التدارك بقصد القربة والذي لايتمكن منه الّا بالاعادة وهذا علم اجمالي منجز.

يدفعها: انَّ الطرف الاول لهذا العلم الاجمالي متنجز في نفسه لما تقدم من انه لايمكنه ترك اتمام هذه الصلاة أو اتمامها مع التدارك لكون ذلك ابطالاً لهذه الصلاة على كل حال فيكون محرماً فلاتجري البراءة عن وجوب اتمامها بلا تدارك لكي تعارض البراءة عن وجوب الزائد فلايكون العلم الاجمالي المذكور منجزاً.

هذا ولكن الصحيح منجزية هذا العلم الاجمالي لأن إتمام الصلاة من دون تدارك ايضاً لايعلم وجوبه بحيث يحتمل جواز

←

ومنها ـ أنْ يفرض انه كان متذكراً للسورة في اول الوقت ولم يصل ثم نسىٰ وصلى واستمر نسيانه الى آخر الوقت. وهنا يتشكل له علم اجمالي بلحاظين لحاظ داخل الوقت ولحاظ مابعد النسيان وخروج الوقت. فباللحاظ الاول يعلم اجمالاً بانَّ الواجب عليه داخل الوقت امّا الاكثر تعييناً أو الجامع بينه وبين الاقل الصادر نسياناً وهذا العلم الاجمالي كلا طرفيه خارج عن محل ابتلائه ولايقتضي تنجيزاً عليه. وباللحاظ الثاني يعلم امّا بوجوب الناقص عليه في حال النسيان ـ ولوملاكاً لوقيل باستحالة تكليفه ـ أو وجوب الكامل عليه الآن قضاء وهذا العلم الاجمالي أحد طرفيه خارج عن محل ابتلائه كما تقدم.

هذا كله في ما تقتضيه الاصول العملية.

وامّا البحث عن مقتضىٰ الاصل اللفظي بقطع النظر عن الادلة الخاصة المتكفلة لحكم النسيان، فتارة يفترض الاطلاق في دليل اعتبار ذلك القيد لحال النسيان ابضاً فتثبت بذلك جزئيته أو شرطيته وهذا هو معنى انَّ مقتضىٰ الاصل اللفظي لدليل اعتبار قيد ركنيته، واخرى يفرض عدم الاطلاق في دليل اعتبار ذلك القيد وعندئذ تارة يفرض وجود الاطلاق في دليل أصل الواجب واخرى يفرض عدم وجوده ايضاً فعلى الاول يثبت وجوب الاقل على الناسي وعدم اعتبار ذلك الجزء أو القيد في حقه، وعلى الثاني يرجع الى الاصل العملي.

وقد أثير قبال التمسك بكل من الاطلاقين بعض الشبهات، امّا اطلاق دليل الواجب فبما تقدم من استحالة تكليف الناسي بالاقل، وقدعرفت الجواب عليه وانه لامحذور في التكليف بجامع ينطبق على الناسي ايضاً.

وامّا الاطلاق في دليل الجزئية أو الشرطية فتارة يناقش فيه بابراز مانع داخلي عن التمسك به، واخرى يناقش بابراز مانع خارجي عنه فهنا تقريبان للمنع.

التقريب الاول ـ وهو مختص بما اذا كان دليل الجزئية بلسان الامر والانشاء لاالاخبار عن الجزئية أو الشرطية: انَّ الامر لايشمل في نفسه حالات التعذر بالنسيان

ترك اتمام الصلاة رأساً لاحتمال جزئية الجزء المنسيّ والمفروض عدم قدرته على الاتيان به بقصد القربة فيكون التكليف باتمام هذه الصلاة ساقطاً عنه رأساً، فالعلم الاجمالي المذكور منجز في حق المكلف فتأمل جيداً.

أو العجز لاشتراطه بالقدرة فلامعنى للتمسك باطلاق دليل الامر بالقيد للناسي بل يتعين دائماً التمسك باطلاق دليل الواجب أو الرجوع الى الاصل العملي[1]. وهذا الوجه لايجري فيما اذا لم يكن النسيان أو العذر مستوعباً لتمام الوقت لوضوح امكان ايجاب الاكثر عليه حينئذ لزوال العجز بعد ارتفاع النسيان.

وقد اجيب عن هذه الشبهة بانَّ الامر بالجزء أو الشرط لوكان امراً مولوياً لاختص بالقادر ولكنه ليس كذلك بل يفهم منه الارشاد الى الجزئية والشرطية فيكون مفاده ممكناً في حق العاجز ايضاً فيتمسك باطلاقه.

والتحقيق: انَّ فرضية انسلاخ الامر بالقيد عن المولوية بذلك ممنوعة، ولذا ترى الاستهجان عرفاً اذا صرح بالاطلاق بأنْ قال اقرأ السورة في الصلاة ولوكنت عاجزاً فهذا الامر لايزال مولوياً غاية الامر انه ليس بداعي ملاك نفسي ضمني أو استقلالي بل بداعي الجزئية أو الشرطية ولهذا يكون مشروطاً دائماً بفرض الاتيان بالصلاة امّا صريحاً كقوله تعالى (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) أو بحسب المتفاهم العرفي من منصرف الكلام كما اذا قال اقرأ السورة في الصلاة فانَّ العرف يفهم من ذلك اذا صليت فاقرأ السورة. ولكون الداعي من ورائه الجزئية صح هذا الامر المولوي بلحاظ الصلاة الاستحبابية ايضاً مع انَّ الامر الضمني المتعلق بها في الصلاة الاستحبابية ليس الزامياً.

فالحاصل ماأُفيد من انَّ هذا الامر للارشاد الى الجزئية وليس مولوياً لايجدي في المقام لدفع الاشكال لانَّ الجزئية هو الداعي من وراء الامر من دون انسلاخ الامر عن المولوية وهذا يكون الاستهجان محفوظاً لوصرح بالاطلاق[2] فلابدَّ من استيناف

١ ــ هذا مبنيٌّ على عدم امكان تكليف الناسي واقعاً اما لكونه عاجزاً تكوينياً في طول النسيان أو لاستظهار الرفع الواقعي من حديث الرفع وكلا الأمرين قابل للاشكال والمنع.

٢ ــ الاستهجان لوصرح بالاطلاق انما هو من جهة ما يحصل على مستوى المدلول التصوري للكلام من الظهور في انَّ الامر بالسورة ثابت على العاجز وهذا عنصر آخر يوجب الاستهجان يحصل من نفس التصريح بحال العجز وهو مفقود في حالة عدم التصريح.

فالحاصل: بعد انْ كان ورود الامر بالجزء في سياق تحديد المركب الواجب ظاهراً في كونه بداعي بيان جزئيته للمركب لابداعي البعث والزجر ينعقد الاطلاق في انَّ هذا الداعي غير مقيد بحال التمكن والاّ كان عليه بيان التقييد وهذا هو معنى الارشادية.

←

جواب آخر وحاصله:

انه قد يفرض انَّ المولى بصدد بيان انَّ وجوب السورة ملازم مع وجوب الصلاة بحيث كلما وجبت الصلاة وجبت السورة ولازمه سقوط وجوب الصلاة عند سقوط وجوب السورة بالعجز ونحوه، وهذا المطلب كما يمكن للمولى بيانه بادوات العموم فيقول كلما وجبت الصلاة وجبت السورة كذلك يمكن اَنْ يعوض عنه بالاطلاق ومقدمات الحكمة بـاَنْ يقول اذا قمت للصلاة فاقرأ السورة فيها وحينئذ يقال بانَّ الامر بالجزء المشروط صريحاً أو ضمناً بفرض الاتيان بالكل ظاهر بحسب المتفاهم العرفي في بيان الملازمة المطلقة بين وجوب الكل ووجوب ذلك الجزء ولهذا كان الفقهاء (قدس الله اسرارهم) لايزالون يستفيدون من الامر بالجزء أو الشرط الجزئية والشرطية حتى لحال العجز الى اَنْ اورد عليهم المتأخرون باشكال اختصاص الطلب والامر بالقادر فاضطروا في مقام التوفيق بين الصناعة والفن وبين الفهم العرفي الواضح الى تجشم الجواب بانَّ هذه الاوامر ليست مولوية بل ارشاد الى الجزئية والشرطية وبذلك حاولوا سلخها عن المولوية رأساً ليمكن اطلاقها للعاجز مع انَّ الصحيح بقائها على المولوية والطلب ولكن اطلاقها لبيان الملازمة بين وجوب الكل ووجوب الجزء بحيث كلما سقط وجوب الجزء بالعذر سقط وجوب الكل ايضاً.

ولايقال: انَّ اطلاق الامر بالجزء أي ثبوت وجوبه في فرض العذر يقطع بخلافه امّا تخصيصاً أو تخصصاً فلايصح التمسك به.

فانه يقال ـ الذي يقطع بسقوطه ثبوت اللازم وهو وجوب الجزء لاالملازمة والمفروض انَّ الاطلاق لبيان الملازمة وهي يمكن ثبوتها في فرض العذر كما هو واضح.

التقريب الثاني ـ التمسك بحديث الرفع بدعوى انَّ المستفاد منه رفع المنسي في عالم التشريع الذي يعني رفع حكمه وهو الجزئية أو الشرطية، أو بدعوى انَّ الرفع تنزيلي لما يقع خارجاً نسياناً وهو ترك السورة مثلاً فكأنّه لا ترك للسورة خارجاً تنزيلاً وتعبداً

→

وانّما ما أُفيد من دلالة الاطلاق على الملازمة بين مطلوبية الجزء كلما كان الكل مطلوباً وواجباً بحيث يكون مدلول الكلام نفس الملازمة فهو بعيد جداً لوضوح انَّ المدلول التصديقي في مثل اذا قمت الى الصلاة فاقرأوا السورة فضلاً عن مثل اقرأ السورة في الصلاة يكون بازاء الامر بالسورة فهو بصدد بيان وجوبهالابيان الملازمة بينه وبين وجوب الكل بعد الفراغ عن وجوبها والذي هو مدلول اخباري.

فيثبت صحة العمل.

ويرد عليه: إنْ أُريد تطبيق ذلك على مورد النسيان في جزء الوقت من دون استمراره الى آخره فمن الواضح انَّ المنسي في خصوص ذلك الوقت ليس موضوعاً لحكم شرعي حتى يرفع وانما الموجود في لوح التشريع السورة في تمام الوقت، وإنْ أُريد تطبيقه على مورد النسيان المستمر الى آخر الوقت فحديث الرفع وإنْ كان يرفع حكمه ولزومه الّا انه من الواضح انَّ رفع حكم السورة لايعني ايجاب الصلاة عليه بلاسورة بل لعل هذا الرفع يكون برفع اصل وجوب الصلاة.

وبتعبير آخر: حديث الرفع غايته رفع الأمر بالجزء المنسي لارفع الجزئية التي هي حكم وضعي منتزع من الأمر بالجزء فالملازمة بين ايجاب الكل وايجاب الجزء التي تقدمت الاشارة اليها لايمكن نفيها بحديث الرفع ليثبت وجوب الأقل على الناسي.

٢ ـ الشك في اطلاق القيد لحال العجز:

والبحث هنا كالبحث عن اطلاق الجزئية أو الشرطية في التعذر النسياني ولكن يختلف عنه في جملة من النكات والخصوصيات نشير اليها ضمن الجهات التالية:

الجهة الاولى ـ انه لاموضوع هنا لشبهة استحالة الامر بالاقل التي تقدمت في الناسي اذ العاجز متوجه الى عجزه ولامانع من تكليفه بالاقل حال عجزه وهذا الفرق وإنْ كان لايثمر بناءً على ماتقدم منا من عدم صحة الشبهة في نفسها ومن عدم ارتباط جريان البراءة عن الزائد اثباتاً ونفياً بها الّا انه يثمر على مبنى السيد الاستاذ وغيره ممن ربطوا بين المسألتين.

الجهة الثانية ـ انه تقدم في بحث النسيان انَّ النسيان لوكان في جزء الوقت دون استيعاب لتمامه كان من التكليف المردد بين الاقل والاكثر ـ التعيين والتخيير ـ ولكنه حكماً كان اوضح حالاً منه لانَّ هذا العلم الاجمالي يحصل بعد خروج احد طرفيه عن محل الابتلاء وهو الاقل بالامتثال وإنْ كان النسيان مستمراً الى آخر الوقت كان خارجاً عن الاقل والاكثر موضوعاً ايضاً لانه اذا لم يكن للواجب قضاء خارج الوقت فلا تكليف على الناسي والّا كان من العلم الدائر بين المتبائنين بعد خروج احد طرفيه بالامتثال.

ولكن في المقام حيث انَّ العاجز ملتفت من اول الامر الى تكليفه فيتشكل له علم اجمالي في الحالة الاولى بوجوب الاكثر أو الجامع بينه وبين الاقل حال العجز وهو من العلم الاجمالي الدائر بين التعيين والتخيير فتجري البراءة في حقه عن التعيين، وفي الحالة الثانية اذا كان للواجب قضاء يعلم اجمالاً بوجوب الاقل عليه في داخل الوقت أو الاكثر قضاء في خارجه وهو من العلم الاجمالي بين المتبائنين مع عدم خروج شيء من طرفيه عن محل الابتلاء فيكون منجزاً لامحالة.

نعم بناءً على مبنى الميرزا (قده) من اناطة منجزية العلم الاجمالي بامكان وقوع المخالفة القطعية بالفعل خارجاً يمكن اَنْ يقال بعدم منجزيته لانَّ مخالفته القطعية لايمكن اَنْ تقع خارجاً اذ لوجاء المكلف بالاقل في حال العجز كانت المخالفة احتمالية ولوترك الاقل في الوقت كان القضاء معلوماً تفصيلاً[1].

الجهة الثالثة ـ فيما اذا فرض طرو العجز في اثناء الوقت، وقع البحث عندهم في جريان استصحاب بقاء وجوب الاقل وعدمه، وقدخص البحث عن جريان هذا الاستصحاب بفرض طرو العجز دون النسيان، وهذا هو الصحيح، اذ في حال النسيان ليس هناك شك لاحق ويقين سابق وبعد اتيان العمل وزوال النسيان لامجال لجريان الاستصحاب لانه حكم ظاهري بملاك حافظية التكليف الواقعي المشكوك ، ووجوب الناقص بعد الاتيان به لامعنى لحفظه بالاستصحاب بل على تقدير ثبوته قدانحفظ بنفسه في المرتبة السابقة فلامجال للحكم الظاهري في فرض النسيان، وليس الاشكال من ناحية اللغوية لكي يقال بترتب الأثر عليه بلحاظ الاجزاء وعدم وجوب القضاء، بل الاشكال في عدم معقولية الحكم الظاهري الاستصحابي في نفسه.

وامّا البحث عن جريان هذا الاستصحاب في موارد طرو العجز في الاثناء فقد أُثير بوجهه الاشكال بانَّ الوجوب المعلوم للاقل هوالوجوب الضمني وهومقطوع الارتفاع مع ان المراد اثباته بالاستصحاب هوالوجوب الاستقلالي للاقل وهومشكوك الحدوث.

١ ــ الّا انَّ هذا يعني عدم امكان المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بما هوعلم اجمالي لاعدم امكان المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال والملاك في المعارضة هو الثاني لاالاول كما لايخفى.

وفي مقام دفع هذا الاشكال توجد عدة تقريبات.

التقريب الاول ـ اَنْ نجري استصحاب جامع الوجوب المردد بين الاستقلالي والضمني.

ويرد عليه: أولاً ـ انه من استصحاب القسم الثالث من الكلي، لانَّ الوجوب الضمني المتيقن سابقاً معلوم الارتفاع وانما يحتمل بقاء الجامع ضمن فرد آخر منه هو الوجوب الاستقلالي وهو مشكوك الحدوث

وثانياً ـ انَّ الجامع بين الوجوب الضمني للاقل الذي لايقبل التنجيز الآن للعجز عنه والوجوب الاستقلالي له لايقبل التنجُّز لوعلم به وجداناً فكيف بالاستصحاب، هذا اذا أُريد اثبات جامع الوجوب وتنجيزه، وإنْ أُريد اثبات فرده وهو الوجوب الاستقلالي للاقل كان من الاصل المثبت.

وقد أورد المحقق العراقي (قده) علىٰ هذا الاستصحاب بانه محكوم لاستصحاب بقاء جزئية الجزء المتعذر لانَّ الشك في وجوب الاقل مسبب عن الشك في جزئية المتعذر في هذا الحال.

ويرد عليه: إنْ أُريد من الجزئية دخالته في تحصيل الغرض والملاك فهذا سبب عقلي لسقوط الوجوب لاشرعي، وإنْ أُريد من الجزئية كونه واجباً بالوجوب الضمني فهذا مقطوع العدم حال التعذر، وإنْ أُريد الملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب هذا الجزء فهي مشكوكة من اول الامر وانما المتيقن الملازمة بينهما في حال القدرة وعدم التعذر وهو مقطوع البقاء. على انَّ هذه الملازمة في عرض عدم وجوب الاقل معلولان لشيء ثالث هو كون الملاك قائماً بالاكثر ولاسببية ولامسببية بينهما حتى تكويناً. وإنْ أُريد من الجزئية دخالته في مسمّى الصلاة كما لعلّه يظهر من عبائر تقرير بحثه فمن الواضح انَّ هذا ليس حكماً شرعياً ولاموضوعاً لحكم شرعي، لانَّ الواجب هو واقع المأمور به لامسمّى الصلاة.

التقريب الثاني ـ انَّ الجزء المتعذر اذا لم يكن ركنياً بحيث يتبدل بانتفائه الموضوع جرى استصحاب الوجوب، لانَّ هذه الحيثية حينئذ تكون تعليلية لا تقييدية، وقدتنقح في محله انه مع انتفاء الحيثية التعليلية يجري الاستصحاب في الموضوع الذي كان واجباً سابقاً وإنْ تغيرت حيثيته التعليلية.

وفيه: انَّ كون الحيثية تعليلية لا تقييدية انما يفيد في جريان الاستصحاب عند الشك في كونها دخيلة حدوثاً فقط أو حدوثاً وبقاءً كما لوشك في انَّ زوال تغير الكرّ بالنجاسة هل يوجب زوال نجاسته أم لا؟ فيقال بانَّ التغير مثلاً حيثية تعليلية لمعروض النجاسة وهو الماء لا تقييدية فيجري استصحاب نجاسته، وامّا اذا كانت الحيثية ممّا يعلم بدخالتها في الحكم حدوثاً وبقاء بحيث يعلم انتفاء شخص ذلك الحكم ولولانتفاء علّته فلامجال للاستصحاب حينئذ للقطع بزوال الحكم المتيقن، وما نحن فيه من هذا القبيل لانَّ المفروض دخالة الجزء المتعذر في الواجب بحيث يسقط بتعذره شخص ذلك الوجوب يقيناً وانما يشك في حدوث وجوب آخر، فدعوى اندراج المقام تحت ضابطة كون الحيثية المتعذرة تعليلية أو تقييدية خلط بين مبحث التفصيل في جريان الاستصحاب بين موارد الحيثية التقييدية والتعليلية في موارد الشك في دخالة قيد في موضوع الحكم حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط وبين المقام الذي لاشك في سقوط الحكم بانتفاء قيده على كل حال وانما يحتمل حدوث حكم آخر. وكأنّهم تخيلوا بانَّ كون الحيثية تعليلية يكفي وحده لتحقق الشك في البقاء وعدم الجزم بزوال الحكم السابق مع انه ليس الامر كذلك، فقد تكون الحيثية تعليلية ومع ذلك لاشك في البقاء بل يقطع بالزوال، وقد تكون الحيثية تقييدية ومع ذلك يشك في البقاء لاحتمال دخالتها حدوثاً فقط في الحكم.

التقريب الثالث ـ انَّ وجوب الباقي بعد تعذر أحد الاجزاء هو عين وجوبه قبله، وانما يختلف عنه في حد الوجوب، حيث انه كان منبسطاً على الجزء الزائد والآن يقف عليه، فنستصحب ذات المحدود بقطع النظر عن الحدود نظير استصحاب ذات الحمرة بقطع النظر عن حدها بعد زوال شدتها.

وفيه: انَّ الوجوب لايعقل فيه الانبساط والاشتداد لكي نستصحب مرتبة منه، وانما هو اعتبار وتكليف متعلق بالكل أو بالباقي، واحدهما غير الآخر ومباين معه في الوجود، فما كان يعلم من وجوب الباقي يقطع بزواله وسقوطه وانما يشك في ثبوت شخص وجوب آخر عليه.

نعم لو لاحظنا عالم الارادة والحب فقد يقال انَّ نفس الحب والارادة يمكن اَنْ يبقى مع تعذر الجزء لاحتمال كونه دخيلاً في شدته لافي اصله، الّا انه بحسب هذا

العالم من الممكن بقاء الارادة والحب بشدته وبحده، لانَّ التعذر لايزيل الحب وانما يسقط الطلب، فالشك ليس من ناحية بقاء الحب والارادة وانما الشك من ناحية انَّ متعلق تلك الارادة لايعلم انها الاقل أو الاكثر، واستصحاب بقاء شخص ذلك الحب والارادة لايثبت تعلقها بالاقل الّا بناءً على الاصل المثبت، واستصحاب اصل الارادة وجامعها المعلوم تعلّقه بالاقل ولوضمناً سابقاً يرجع الى استصحاب الجامع بين الوجوبين بلحاظ عالم الارادة والمباديء واقل مافيه انه جامع بين مايقبل التنجيز ومالايقبل.

وهكذا يتضح عدم تمامية شيء من التقريبات لدفع شبهة انَّ الوجوب المشكوك غير المتيقن حيث انَّ المتيقن الوجوب الضمني للاقل والمشكوك الوجوب الاستقلالي.

الّا انَّ اصل هذه الشبهة مبنيٌّ على افتراض انَّ ايجاب الاقل بحاجة الى ايجاب جديد مع انه لاوجه له لامكان جعل الوجوب من اول الامر على الجامع بين الاكثر والاقل في حال التعذر وعليه فيكون الشك في بقاء نفس التكليف الثابت من أول الامر على أحد التقديرين. أي يكون المقام من موارد استصحاب الكلي من القسم الثاني حيث يعلم بجعل وجوب مردد بين الطويل والقصير، فانه لوكان متعلقاً بالاكثر تعييناً فهو منتف جزماً، ولو كان متعلقاً بالجامع بالنحو المذكور فهو باق.

الّا انَّ هذا الاستصحاب يرد عليه ماذكرناه مراراً من عدم جريان استصحاب الجامع بين وجوب لايقبل التنجيز لانقضائه وبين وجوب يقبل التنجيز، لانَّ مثل هذا الجامع لوعلم به وجداناً لايكفي في المنجزية فاظنك بالتعبد به؟

قاعدة الميسور:

الجهة الرابعة ـ انَّ الاصحاب حاولوا إثبات وجوب الباقي بعد العجز عن بعض الاجزاء على اساس قاعدة سميت بقاعدة الميسور، يدعى استفادتها من بعض الروايات الخاصة، وهي تتلخص في ثلاث روايات:

احداها ـ الحديث النبوي المنقول عن ابي هريرة انه قال: (اذا أمرتكم بشيء فاتوا

منه مااستطعتم)[١].

ثانيتها ـ الرواية المنقولة في غوالي اللئالي عن اميرالمؤمنين(ع) (الميسور لايسقط بالمعسور)[٢].

ثالثتها ـ الرواية الاخرى المنقولة في الغوالي عن اميرالمؤمنين(ع) (مالايدرك كله لايترك كله)[٣].

والبحث عنها سنداً واضح، فانَّ الأولى لااثر لها في رواياتنا وكتبنا ولاعين وهي في كتب العامة لاسند نقي لها ايضاً والاخيرتان مرسلتان مذكورتان في غوالي اللئالي لافي كتبنا المعتبرة. ومن هنا لايحتمل انَّ يكون عمل السابقين لوفرض على اساس الاستناد اليهما فلايمكن تصحيح سندهما بقاعدة الجبر ايضاً لوسلمت كبروياً.

وامّا الدلالة، فنتكلم في حديث (الميسور لايسقط بالمعسور) وحديث (اذا امرتكم بشيء فاتوا منه مااستطعتم).

امّا الحديث الاول ـ فهناك تفسيرات ثلاثة لفقه هذا الحديث.

الاول ـ اَنْ يكون نهياً بلسان النفي نظير (فلارفث ولافسوق ولاجدال في الحج)[٤] بناءً على بعض التفاسير، وكالجمل الخبرية في مقام الانشاء.

الثاني ـ اَنْ يكون نفياً تشريعياً بأَنْ يقصد به جعل الحكم اثباتاً أو نفياً بلحاظ لوح التشريع لاالاخبار عن الخارج كقوله (لاربا بين الوالد والولد) المقصود منه تشريع جواز الربا بينهما لانفي وقوعه خارجاً.

الثالث ـ اَنْ يكون نفياً اخبارياً كقوله (وماجعل عليكم في الدين من حرج)[٥] وعلى ضوء هذه التفاسير نأتي الى كلمات القوم في التعليق على الاستدلال بالحديث في المقام فنقول: ذكر بهذا الصدد اعتراضات عديدة:

منها ـ ما ذكره المحقق الخراساني (قده) من ايقاع التعارض بين ظهور هيئة

١ ــ السنن الكبرى للبيهقي، ج٤، ص٣٢٦.

٢ ــ الجزء الرابع، ص٥٨، ح٢٠٥. والموجود في النسخ التي بايدينا قال النبي(ص) (لايترك الميسور بالمعسور).

٣ ــ نفس المصدر ح٢٠٧.

٤ ــ البقرة: ١٩٧.

٥ ــ الحج: ٧٨.

(لايسقط) في اللزوم مع اطلاق الميسور للمستحبات عند تعذر بعض اجزائها، وبعد التعارض لايبقىٰ مايدل على لزوم الباقي حتى في الواجبات.

وهذا الاعتراض مبتنٍ على التفسير الاول من التفسيرات المتقدمة ولايتم على الاخيرين كما لايخفى. والتفسير الاول خلاف الظاهر في نفسه وذلك:

اولاً ـ لظهور حرف السلب الداخل على الفعل المضارع في النفي بحسب ظهوره الاولي لاالنهي، فادام يصح الكلام نفياً فلاوجه لحمله على النهي.

وثانياً ـ خصوص مادة يسقط التي وقعت مدخولاً لحرف النفي لا تناسب النهي، لانَّ سقوط الميسور عن ذمة المكلف ليس فعلاً للمكلف مباشرة لكي يناسب النهي عنه.

لايقال ـ يمكن اَنْ يراد النهي عن ترتيب آثار السقوط من قبل المكلف خارجاً نظير لا تنقض اليقين بالشك.

فانه يقال ـ النقض فعل للمكلف فيمكن النهي عنه بخلاف سقوط الميسور فانه فعل الشارع، نعم الاسقاط قديكون فعلاً للمكلف الّا انَّ المادة هو السقوط لاالاسقاط اللهم الّا اَنْ يقرأ (لايُسقَط) بصيغة المجهول. نعم هذا الاشكال مبني على الصيغة المشهورة علىٰ ألسنة الاصوليين وفي كتبهم الّا أن الموجود في النسخ الموجودة بأيدينا من غوالي اللئالي(لايترك الميسور بالمعسور)وهو سليم عن هذا الاعتراض.

وثالثاً: لو سلمنا حمل الحديث على النهي مع ذلك لا تعارض بين النهي واطلاق الميسور للمستحبات لانَّ مفادها النهي عن السقوط من ناحية تعذر بعض الاجزاء وهو لاينافي جواز ترك اصل المستحب من ناحية اخرى.

كما انه قد يقال بناءً على تسليم المعارضة بتقديم ظهور المحمول في الحرمة على اطلاق الموضوع للمستحبات كما في سائر موارد تخصيص الخطاب موضوعاً فانه لايجعل قرينة على عدم ارادة اللزوم من المحمول حفاظاً على اطلاق الموضوع اللهم الّا اذا فرض استهجان اخراج المستحبات من الميسور وهو بلاوجه.

ومنها ـ ما ذكره السيد الاستاذ على مافي الدراسات من انَّ مفاد الحديث هو النفي التشريعي ـ التفسير الثاني ـ وحينئذ لوكان ناظراً الى باب الكلي والفرد كما اذا وجب اكرام كل عالم وتعذر اكرام بعضهم كان ارشاداً الى عدم سقوط وجوب سائر الافراد

الامر الثابت في نفسه لولا الحديث ايضاً، ولوكان ناظراً الى باب الكل والجزء في المركبات الارتباطية كان مولوياً دالاً على وجوب الباقي بعد تعذر بعض الاجزاء، وحيث لامعين لاحدهما في قبال الآخر كما لايمكن الجمع بينهما في خطاب واحد فيجمل الحديث، ولايمكن تعيين المولوية قبال الارشادية باصالة المولوية، لانَّ موردها ماذا كان الموضوع المنظور اليه مشخصاً ويشك في المولوية والارشادية لاماذا كان الشك في الموضوع وانه الامر المناسب مع المولوية أو المناسب مع الارشادية.

أقول ـ ما ذكره غير مبتنٍ على التفسير الثاني بل يتم على الاول ايضاً، فانَّ النهي عن اسقاط سائر الواجبات الاستقلالية ايضاً يكون ارشادياً اذا كان الموضوع الكلي والفرد. نعم على الاحتمال الثالث أي الاخبار الصرف لايجري هذا الاشكال اذ يكون ارشادياً على كل تقدير بقطع النظر عما سوف نذكره. وايّاً ما كان فيرد على هذا الاعتراض:

اولاً ـ انَّ هذا الخطاب مولوي على كل حال سواء أُريد به الكلي والفرد أو الكل والجزء، غاية الامر على الاول يكون الحكم المولوي نفس الجعل الاول بخلافه على الثاني، نعم يلزم على الاول التأكيد لا تأسيس حكم جديد الّا انَّ التأسيسية والتأكيدية هنا تنتزعان بلحاظ أمر خارج عن مدلول اللفظ وهو سبق خطاب الامر بالكلي أو المركب، وعليه فلامانع من اطلاق الميسور لكلا البابين وإنْ انتزعت التأسيسية بلحاظ احدهما والتأكيدية بلحاظ الآخر.

وثانياً ـ انَّ الارشادية والمولوية ليستا مدلولين لفظيين تصوريين للخطاب وانما هما خصوصيتان مرتبطتان بمرحلة المدلول التصديقي والمراد الجدي، وامّا اللفظ من أمر أو نهي أو إخبار فستعمل في معناه الموضوع له من النسبة الانشائية أو الاخبارية، وعليه فلوكان المدلول التصديقي ممّا يناسب أنْ يجمع المولوية والارشادية في مورد فلامحذور ولاموجب لتخصيص الخطاب موضوعاً اذ لايلزم من ذلك استعماله في معنيين لما ذكرناه من انَّ هذه الخصوصية ليست مدلولاً للفظ بنحو الاستعمال.

ومنها ـ انه بناءً على النظر الى باب الكلي والفرد يكون النفي حقيقياً، وامّا بناءً على النظر الى باب المركبات يكون نفياً عنائياً مسامحياً لانَّ وجوب الباقي وجوب جديد غير الوجوب الساقط بالتعذر بحسب الدقة.

وفيه: أولاً ـ انه مبنيٌّ على تصور المشهور من لزوم ايجاب الباقي الى امر جديد، مع انك عرفت امكان جعل الامر من الاول على الجامع المقيد أحد فرديه بفرض العجز والتعذر.

وثانياً ـ لو سلمنا الوجوب الجديد فحمل النفي على العنائي انما يلزم اذا كان هناك تقدير أي اسند السقوط الى حكم الميسور وهو خلاف الاصل بل السقوط اسند الى نفس الميسور باعتبار ما له من نوع ثبوت في عهدة المكلف وعلى ذمته، واختلاف منشأ الثبوت في العهدة من الوجوب الضمني الى الاستقلالي لايجعل الساقط متعدداً بحسب النظر العرفي لانَّ المنشأ حيثية تعليلية.

والمحقق الاصفهاني بعد اَنْ وافق على اسناد السقوط الى نفس الميسور جعله باعتبار موضوعيته للحكم، ففسر الحديث بعدم سقوط الميسور عن كونه موضوعاً للحكم بسقوط المعسور.

وفيه: انَّ مجرد الموضوعية للحكم لايناسب التعبير بالسقوط، ولهذا لايصح اسناد السقوط الى الماء اذا ارتفع الحكم باباحة شربه مثلاً، بل لابدَّ من افتراض نوع علو وأهمية للشيء الساقط بحيث يهوي ويسقط وهذا لايكفي فيه مجرد الموضوعية مالم يكن ذلك مساوقاً لوجوده في عهدة المكلف وعلى عاتقه.

هذا كله في الحديث الاول.

واما الحديث الثاني: أعني قوله (اذا امرتكم بشيء فأتوا منه مااستطعتم) فقد استشكل في دلالته بانه طبق على مورد الكلي والفرد حيث ورد في جواب سؤال صحابي عن لزوم الحج كل عام فاجاب النبي(ص) بانه لوقلت نعم لوجب كل عام، ولووجب لما استطعتم وكفرتم، ثم قال اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم. فحتى لوفرض ظهور الحديث في النظر الى المركبات بقرينة (منه) الظاهر في التبعيض لابدَّ واَنْ يرفع اليد عن هذا الظهور بقرينة المورد ويحمل على الكلي والفرد بحملها على البيانية أو زائدة أي فاتوه مااستطعتم، ومعه لايمكن الجمع بين المعنيين والبابين.

وأجاب المحقق الاصفهاني (قده) عن هذا الاشكال بانّا لانسلم وضع من للتبعيض المخصوص بباب الكل والجزء، بل هي موضوعة للتبعيض بمعنى الاقتطاع واخراج البعض سواءً كانت نسبته اليه نسبة الجزء الى المركب أو نسبة الفرد الى

الكلي، حيث انَّ للكلي نحو احاطة وشمول على افراده، فلامنافاة بين المعنيين.

وهذا الذي أفاده في غاية المتانة.

الّا انَّ هناك مناقشات اخرى حول هذه الرواية ربما تستوجب اجمال مدلولها، نوردها فيما يلي:

١ ـ انَّ ظاهر الحديث انَّ السؤال بنفسه يمكن اَنْ يكون محركاً للتشريع ومنبهاً اليه بحيث لوسئل لوجب، وهذا غريب في بابه، فانَّ التشريع يتبع المصالح والمفاسد الواقعية لاسؤال السائلين وفحصهم.

٢ ـ انَّ ظاهره انَّ النبي(ص) لوقال نعم لوجب ولووجب لما استطاعوا فيتركوا فيكفروا مع انه مع عدم الاستطاعة يرتفع الوجوب فكيف يعقل اَنْ يكونوا بذلك كفاراً.

٣ ـ انَّ القاعدة لواُريد تخصيصها بباب الكل والجزء لم يناسب مع مورد الحديث، ولواُريد جعلها تشمل باب الكلي والفرد فتصوير ذلك يكون باحد انحاء ثلاثة كلها غريبة في المقام.

الاول ـ اَنْ يراد كلما امرتكم بشيء بنحو صرف الوجود فاتوا بافراده مااستطعتم. وهذا كما ترى تناقض واضح فانَّ الامر بصرف الوجود لايقتضي اكثر من الاتيان بصرف الوجود.

الثاني ـ اَنْ يراد كلما امرتكم بشيء بنحو مطلق الوجود كما في مثل اكرم العلماء فأتوا من افراده مااستطعتم. وهذا لايناسب مورد الرواية، فانَّ الامر بالحج ليس بنحو مطلق الوجود، وهو خلاف مقصود النبي(ص) على تقدير صدور الحديث حيث كان يريد نفي لزوم ذلك على المسلمين كلما امرهم بشيء والّا لمااستطاعوا ولكفروا.

الثالث ـ اَنْ يكون المقصود جعل قاعدة في مقام الاستفادة من الادلة وهي انه متى امرهم بشيء فيحمل على مطلق الوجود لاصرف الوجود. وهذا ايضاً لاينطبق على المورد، كما أنه أمر غريب في بابه وما أكثر أوامر الشارع التي هي بنحو صرف الوجود.

والصحيح في الاجابة على كل هذه التساؤلات في فقه هذا الحديث اَنْ يقال: انَّ الحديث يبين قاعدة مضروبة للحد الاقصى للتكاليف الشرعية لاالحد الادنى، أي انَّ كل امر يصدر لايلزم امتثاله باكثر من المقدار المستطاع، وامّا ماهو حده الادنى فهذا

يتبع دليله الذي يأمر به بنحو صرف الوجود أو مطلق الوجود. والمراد بالمقدار المستطاع الذي جعل حداً اقصى للتكليف المستطاع عرفاً لاعقلاً أي مايقابل الحرج والمشقة التي تعتبر عرفاً عدم الاستطاعة، والقرينة على هذا الفهم للاستطاعة نفس التعبير في مورد الحديث (لووجب لما استطعتم ولوتركتم لكفرتم) بعد وضوح استحالة التكليف بغير المقدور عقلاً. وبهذا التفسير للاستطاعة الوارد في الحديث يظهر الجواب على الاشكال الثاني ايضاً.

وامّا الاشكال الاول، فجوابه: انه من المعقول افتراض جملة من الاحكام واجدة للملاك اللزومي واقعاً الّا انه لوجود محذور في ابدائها ابتداء أو للحاجة الى حصول نوع تنبه وتوجه اليها من قبل المكلفين لا تشرع الّا بعد السؤال أو الالحاح من قبل المسلمين نظير مافي الآية الكريمة (ياأيّها الذي آمنوا لا تسئلوا عن أشياءَ إنْ تبد لكم تسؤكم وان تسئلوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حليم)[1].

بناءً على ارادة الاحكام منها لاالمعاجز، فانه لايناسب مع كون الخطاب للمؤمنين ولاالاخبار عن القضايا الخارجية فانها لايناسب نزول القرآن الذي هو كتاب تشريع وآيات.

وهكذا يظهر وجود معنى معقول لهذا الحديث الّا انه بناءً على هذا المعنى يكون الحديث اجنبياً عن محل الكلام لانه يدل على انَّ الحد الاقصى للامتثال اَنْ لايلزم منه حرج ومشقة، واين هذا من مسألة لزوم الباقي بعد تعذر الجزء أو الشرط؟

٧ ـ الشك في مبطلية الزيادة:

وهنا ابحاث فقهية لاينبغي التعرض لها لعدم ارتباطها ببحث الاقل والاكثر وانما تطلب من مواضعها في الفقه فنقتصر في الكلام على ثلاث جهات:

الجهة الاولى ـ في تصوير اقسام الجعل الضمني الذي ينتج مبطلية الزيادة ثبوتاً، وهي كما يلي:

الاول ـ اَنْ يؤخذ عدم الزيادة شرطاً في الواجب، ولااشكال في معقوليته اذ يمكن

١ ــ سورة المائدة: آية ١٠١.

أنْ يكون ذلك الامر مانعاً عن تحقق ملاك الواجب فيؤخذ عدمه شرطاً فيه.

الثاني ـ أنْ يؤخذ عدم الزيادة جزء للواجب كما ذكر المحقق الخراساني(قده)، واستشكل فيه المحقق الاصفهاني بانَّ كل نحو من انحاء الجعل لابدَّ وأنْ يكشف عن ملاك مناسب له وفي المقام لايعقل أنْ يكون عدم الزيادة جزءً من اجزاء العلّة لحصول الملاك لاستحالة تأثير الامر العدمي في الامر الوجودي.

وفيه: أولاً ـ بالامكان افتراض انَّ الملاك لم يكن امراً وجودياً خارجياً بل كان عبارة عن حصول استعداد للعبد لافاضة الكمال عليه فيعقل أنْ يتدخل فيه امر عدمي كما تصورنا ذلك في بحث الشرط المتأخر.

وثانياً ـ يمكن افتراض انَّ في ملاك الواجب جهة عدمية فيكون عدم الزيادة دخيلاً في ذلك الامر العدمي[1].

وبالجملة هذا القسم ممكن ثبوتاً نعم المأنوس عرفاً النحو الاول من الجعل لاالثاني بحيث ينصرف قول الشارع الزيادة مبطلة اليه اثباتاً فاذا كانت تترتب ثمرة على القسم الاول ترتبت في المقام.

الثالث ـ أنْ يكون عدم الزيادة مأخوذاً في الجزء كما اذا كان الركوع مثلاً مشروطاً بعدم التكرار.

وذكر المحقق الخراساني (قده) انَّ هذا يرجع الى النقيصة بحسب الحقيقة اذ لم يأت بالركوع الجزء.

وهذا الكلام إنْ اراد به مجرد تحقق النقيصة بلحاظ الجزء فهو صحيح، وإنْ اراد به انكار الزيادة موضوعاً فغير صحيح اذ لا تقابل بين حصول الزيادة وحصول النقيصة في المقام فهنا قدحصلت النقيصة اذ لم يأت بالجزء الواجب وحصلت الزيادة ايضاً اذ الركوع الثاني بل والركوع الاول بعد سقوط الجزئية زيادة على كافة الاقوال الفقهية في

١ ــ هذا بالدقة يرجع الى مانعية الزيادة لكونها علّة للمانع فانَّ العدم لايكون دخيلاً الّا من باب عدم المانع وانتفاء علّة الوجود. ويمكن أنْ يجاب على اشكال المحقق الاصفهاني بجوابين آخرين كما يلي:

١ ـ اختصاص هذا الاشكال بما اذا كان ملاك الواجب المصلحة لاالحسن العقلي فانه يمكن أنْ ينتزع عن مجموع امرين احدهما وجودي والآخر عدمي وليس بابه باب الوجود ليقال بانَّ العدم يستحيل أنْ يؤثر في الوجود.

٢ ـ انَّ اصل لزوم كشف كل نحو من انحاء الجعل عن ملاك مناسب له امر استظهاري وليس عقلياً فلامحذور عقلي في أنْ يجعل المولى خطابه بعدم الزيادة بنحو الجزئية في مرحلة الاعتبار وإنْ كانت الزيادة مانعة في مرحلة الملاك .

تفسير الزيادة أي حتى على اشتراط المسانخة في تحقق الزيادة لثبوت المسانخة مع احد اجزاء الصلاة وهو الركوع في المقام اذ ليس المراد بالمسانخة المسانخة في الحد ايضاً بل في اصل الجزء.

والمحقق الاصفهاني (قده) قد فسر مقصود استاذه بتفسير آخر حاصله: انكار الزيادة حكماً لاموضوعاً بمعنى انَّ الركوع الثاني حينئذ وإنْ سمِّي زيادة ولكنه لايمكن اَنْ يكون مانعاً بحيث يؤخذ عدمه في الصلاة ايضاً لانَّ المانعية فرع تمامية المقتضي والمفروض عدمه بنقصان الجزء.

وهذا الكلام لايناسب مع مبناه من استحالة اخذ عدم الزيادة بنحو الجزئية في الواجب. اذ على هذا المبنى لايعقل اخذ عدم الزيادة في الجزء الّا بمعنى مانعية الزيادة عن تأثير الجزء ولامنافاة بين اَنْ تكون للزيادة مانعيتان احداهما عن تأثير الجزء والاخرىٰ عن تأثير سائرالاجزاء في عرض واحد. نعم لوفرضنا انَّ المأخوذ في الجزء عنوان وجودي ملازم مع عدم الزيادة كعنوان الوحدة مثلاً اتجه حينئذ فرض قصور المقتضي بانتفاء ذلك العنوان الوجودي الّا انَّ هذا لايمنع مع ذلك اَنْ تكون الزيادة مانعة عن اقتضاء سائر الاجزاء وإنْ كان هناك قصور في المقتضي الاستقلالي من ناحية هذا الجزء.

ثم انَّ هناك تعميقاً للاشكال في معقولية الزيادة على كل تقدير بأَنْ يقال سواءً كان الجزء مشروطاً بعدم الزيادة أو فرض لابشرط منها لم تعقل الزيادة، امّا على الاول فلما تقدم من رجوعه الى النقيصة، وامّا على الثاني فلأنَّ الجزء حينئذ هو الاعم من ركوع واحد أو ركوعين فيكون المجموع جزء فلا تكون زيادة.

وأجاب عن ذلك السيد الاستاذ بانَّ الجزء قد يفرض بشرط لا عن الزيادة، واخرى يفرض لابشرط بمعنى كون الجزء هو الجامع بينه وبين الزيادة بنحو التخيير بين الاقل والاكثر وفي هذين الفرضين لا تعقل الزيادة كما ذكر في الاشكال. وثالثة يفرض الجزء لابشرط بمعنى انَّ ضم الزيادة اليه كضم الحجر الى جنب الانسان لايضر ولاينفع فحينئذ لايكون المجموع جزءً بل تكون هناك زيادة.

والتحقيق: انَّ الزيادة قديراد بها الزيادة الحقيقية وقد يراد بها الزيادة التشريعية.

امّا الزيادة الحقيقية في شيء فتتوقف على توفر شرطين:

احدهما ـ اَنْ يكون المزيد فيه مطاطاً ومرناً يمكن اَنْ يشتمل على تلك الزيادة كما يمكن اَنْ لايشتمل عليها بأَنْ يكون من سنخه نوعاً أو جنساً وذلك كما في البيت الذي يصدق على البناء المخصوص بما فيه من غرف سواءً فرضت ثلاثاً أو اربعاً ولولم يكن كذلك لم يصدق الزيادة ولهذا من بنىٰ خلف داره حانوتاً لايصدق انه زاد في بيته لانَّ مفهوم البيت لايشتمل على الحانوت.

الثاني ـ اَنْ يكون هناك حد خارج حقيقة المزيد فيه ينافي تلك الزيادة حتى يتحدد المزيد فيه بذلك الحد ويجعل في قبال الزيادة كما لوأمر البناء ببناء بيت واعطى بيده خريطة للبناء لا توجد فيها الّا ثلاث غرف فبنىٰ البنّاء اربع غرف فانه يصدق هنا انه زاد في البيت غرفة، وامّا لولم يحدد من اول الامر ذلك فبنىٰ اربع غرف لايصدق انه زاد في البيت غرفة ولوقيل انه زاد في البيت غرفة لسئل انه هل كان المفروض اَنْ يكون البيت بثلاث غرف؟ نعم اذا كان هناك بيت فيه بوصفه الخارجي ثلاث غرف ثم بنىٰ فيه غرفة اخرى صدق ايضاً انه زاد فيه غرفة بلحاظ الحد الخارجي السابق.

وعلى اساس هذين الشرطين ينبغي اَنْ نلاحظ الفرضيات الثلاث التي ذكرها من انَّ الركوع الثاني قديؤخذ الجزء بشرط لا من ناحية، وقديؤخذ لابشرط بمعنى الجامع، وقديؤخذ لابشرط بنحويكون اجنبياً عنه لنرى متى تصدق الزيادة. فنقول تارة نتكلم في الزيادة في مسمى الصلاة، واخرى نتكلم في الزيادة في الواجب.

امّا الزيادة في مسمى الصلاة ففي الفرضية الثالثة لا تصدق الزيادة على عكس ماأفاده السيد الاستاذ لانتفاء الشرط الاول اذ مسمى الصلاة ليس بحسب الفرض من سنخ يمكن اَنْ يشمل الركوع الثاني كما انَّ الأنسان لايمكن اَنْ يشتمل على الحجر المنضم اليه فلوانَّ شخصاً اخذ بيده حجراً لايصدق انه زيد في الانسان شيء بخلاف ماذا كان له رأسان، وكذلك الحال في الفرضية الاولىٰ لانَّ مسمى الصلاة لايمكن اَنْ يشتمل الركوع الثاني لفقدان الشرط الاول بحسب الفرض فلازيادة كما لامسمى ايضاً للنقيصة، وامّا في الفرضية الثانية وهو فرض كون مسمى الصلاة الجامع بين الركوع الواحد والركوعين فالشرط الاول متوفر لامحالة وامّا الشرط الثاني وهو وجود محدد بلحاظه تصدق الزيادة في مسمى

الصلاة فيمكن أنْ يكون هو الوجوب فحينئذ إنْ كان الواجب هو الجامع ايضاً فلايصدق زيادة لعدم الحد، وإنْ كان الواجب بشرط لا عن الزيادة فتصدق الزيادة في المسمى بلحاظ هذا الحد رغم انه نقيصة بلحاظ الواجب ـ ومنه يعلم انَّ ماذكر من انه يرجع الى النقيصة لوأخذ الجزء بشرط لا لوأُريد به بلحاظ الواجب فلا تقابل بين الزيادة والنقيصة وكذلك لوكان الواجب لابشرط عن الزيادة بالمعنى الثالث فانه تصدق الزيادة في مسمى الصلاة لتوفر الشرطين، هذا كله اذا كان المنظور صدق الزيادة في مسمى الصلاة.

وامّا اذا كان المنظور صدق الزيادة في الواجب بما هو واجب فهذا امر غير معقول اصلاً فانه اذا اخذ الركوع الثاني بشرط لا فالشرط الاول منتف لعدم قابلية شمول الواجب بما هو واجب للركوع الثاني، وكذا اذا فرض اخذه لابشرط بالمعنى الثالث، وامّا اذا فرض اخذه بنحو التخيير بين الاقل والاكثر فالشرط الاول متوفر الّا انَّ الشرط الثاني لصدق الزيادة غير متوفر الّا أنْ يفرض امراً استحبابياً بالاقتصار على الركوع الاول أو نهياً كراهتياً عن الثاني فتصدق الزيادة بلحاظ هذا الحد الّا انَّ هذه الزيادة غير مبطلة وخارجة عن محل البحث لانها لا تقدح بامتثال الواجب بل تضر بالاستحباب.

وامّا الزيادة التشريعية فهي الاتيان بشيء لايكون جزءً بقصد الجزئية تشريعاً وهو يتصور في القسم الاول والثالث معاً وانما لا تتصور في القسم الثاني الذي يكون الواجب هو الجامع لانه اذا اتى به كان جزءً بحسب الفرض فلا تشريع. وامّا تحقيق انَّ المبطل في الصلاة هل هو الزيادة التشريعية أو الحقيقية أو كل منهما فهذا بحث فقهي موكول الى محله والصحيح فيه مبطلية كل منهما كلما صدقت.

ومن مجموع ما ذكرناه اتضح ايضاً الجواب على اشكال عدم معقولية الزيادة حيث ظهر امكان صدق الزيادة الحقيقية فضلاً عن التشريعية سواءً اخذ الجزء بشرط لا عن الزائد أم لابشرط.

الجهة الثانية ـ اذا شك في مبطلية الزيادة، فالصحيح جريان البراءة عنها سواءً كان المحتمل مبطليته للواجب ابتداءً أو للجزء ومن باب النقيصة في الواجب لانَّ كل ذلك مرجعه الى الشك في التكليف الدائر بين الاقل والاكثر بالمعنى الاعم من الجزئية أو الشرطية وقد تقدم جريان البراءة فيه على كل حال، كما انه اذا علم بمبطلية

الزيادة عمداً وشك في مبطليته سهواً أو نسياناً فالحال فيه حال الشك في اطلاق الجزئية أو الشرطية لحال النسيان.

نعم لابدَّ هنا من الاشارة الى نكتة هي انه في الواجبات الارتباطية التي يشترط فيها الترتيب يكون الشك في الجزئية مساوقاً مع الشك في الزيادة، فمثلاً اذا شك في جزئية الشهادة الثانية فاجرى عنها البراءة وتركت فيشك في انَّ الاتيان بالجزء الآخر وهو الصلاة على النبي(ص) زيادة أم لااذ على تقدير اعتبار الشهادة الثانية تكون زيادة ـ ولوفرض ـ كونها غير مبطلة ـ فلايمكن الاتيان بها بقصد الجزئية في هذا الموضع لانه تشريع والبراءة لا تثبت اطلاق الواجب الّا انَّ هذا امر لامحيص عنه في اصل الدوران بين الاقل والاكثر فانه بعد البراءة عن الزائد لايمكن الاتيان بالاقل بقصد كونه هو الواجب بحده والّا لزم التشريع فلابدَّ وأنْ يؤتىٰ به رجاء.

الجهة الثالثة ـ انه ربما تكون الزيادة في الصلاة مبطلة لامن ناحية نفسها بل من ناحية اخلالها بقصد القربة ولزوم التشريع المحرم وهذا ـ أعني الاتيان بشيء بقصد الجزئية مع عدم كونه جزءً في الواقع ـ يتصور باحد نحوين اساسيين، فانه تارة يفرض انَّ قصد الجزئية يرجع الى تصرف في عالم أمر المولى، واخرى يفرض انه يرجع الى التصرف في عالم قصده ونيته.

امّا تصرفه في عالم امر المولى فيتصور على انحاء.

الاول ـ أنْ يشرع امراً شرعياً يفترضه متعلقاً بالاكثر ويغض النظر عن الامر الشرعي الذي يعلم تعلقه بالاقل فينبعث من ذلك الامر.

وهذا لااشكال في بطلانه لانه تشريع وفاعله لم يعبد ربه ولم يمتثل امره بل تحرك عن تشريعه ورأيه.

الثاني ـ أنْ لايغض النظر عن الامر الشرعي المتعلق بالعمل بدون الزيادة ولكنه يفترض انَّ هناك امراً ايضاً بالعمل مع الزيادة الى جانب ذلك الامر، وهنا اذا فرض انَّ الامر الشرعي كان كافياً وحده في دعوته فالعمل صحيح من ناحية قصد القربة وإنْ اشتمل على التشريع المحرم وإنْ لم يكن تحركه الّا من ناحية الامر الذي شرعه ولم يكن الامر الشرعي بالعمل دون زيادة كافياً وحده لتحريكه فالعمل باطل.

الثالث ـ أنْ لايفترض امراً آخر بل يشرع في تحديد نفس الامر الشرعي على

الزيادة امّا بأنْ يفرض مثلاً انَّ الركوع الاول مثلاً مقيد بشرط الركوع الثاني أو انَّ الجزء هو الجامع بين ركوع واحد وركوعين وهنا يكون قدتحرك واقعاً من الامر الموجود وإنْ كان قدشرع في افتراضه موسعاً شاملاً للزيادة.

هذه هي الشقوق الأساسية لتصرفه في عالم أمر المولى.

وامّا تصرفه في عالم قصده فقد ذكروا له قسمين:

الاول ـ ما سموه بالخطأ والاشتباه في التطبيق بأنْ يقصد امتثال نفس الامر الواقعي الموجود خارجاً لكنه يعتقد اشتباهاً وخطأ انه متعلق بالمجموع من الزائد والمزيد عليه. وهنا يحكم بصحة العمل لانَّ تصرفه لم يكن الّا عبارة عن اعتقاد خاطئ مع تحركه عن الامر الواقعي.

الثاني ـ ما سموه بالخطأ بنحو التقييد وذلك بأنْ يتحرك عن الامر الواقعي على تقدير كونه متعلقاً بالزائد لاعلى كل تقدير، وقدحكموا فيه بالبطلان لانه لم يتحرك عن الامر الواقعي على كل حال.

والصحيح: انَّ التحرك لايكون دائماً الّا عن الامر الواصل وصولاً علمياً أو احتمالياً ولايعقل التحرك عن الامر الواقعي بوجوده الواقعي، وعليه فلايبقى معنى محصل لهذا التشقيق الّا انه تارة يتحرك المكلف عن الجامع بين الامرين ويتخيل ان الواقع هو الامر بالزائد وهذا يسمى بالخطأ في التطبيق، واخرى يتحرك عن خصوص الوجود العلمي أو الاحتمالي للامر بالزائد وهذا مايسمى بالخطأ في التقييد وهذا التحرك ايضاً قربي اذ لايقصد بالقربة إلّا أنْ يكون تحركه من اجل امر المولى ولوفرض انه لم يكن يتحرك لوكان يتصور امر المولى بشكل آخر، وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى محله من الفقه.

«خاتمة»
في شرايط جريان الاصول المؤمنة

وقد تعرضوا تحت هذا العنوان الى شرطين اساسيين:

احدهما- لزوم الفحص عن الحجة على الالزام.

الثاني - ما ذكره الفاضل التوني (قده) من اشتراط عدم استلزامها للضرر. فالبحث في مقامين:

«وجوب الفحص»

المقام الاول - في وجوب الفحص عن الحجة على الالزام قبل اجراء الاصول المؤمنة، والبحث عن ذلك تارة بلحاظ الشبهات الحكمية، واخرى بلحاظ الشبهات الموضوعية بعد الفراغ عن لزومه في الشبهات الحكمية.

امّا الشبهة الحكمية فالاصل المؤمن فيها تارة يكون عقلياً كما اذا قلنا بالبراءة العقلية، واخرى يكون شرعياً.

امّا البراءة العقلية فقد بنوا علىٰ اختصاصها بما بعد الفحص وعدم وجدان دليل على الالزام، وذهب المحقق الاصفهاني(قده) الى عدم الاختصاص.

وقد عرفت فيما سبق وجود حكم عقلي بالبراءة في حق المولى الحقيقي وممّا يؤيد تاريخياً انكارنا لهذه القاعدة انا نجدها في كلمات الشيخ الطوسي(قده) والمحقق

والعلاّمة تفسر باستصحاب حال العقل الحاكم بعدم التكليف قبل الشرع وبعد هذا جعلت البراءة امارة على عدم الحكم من باب انَّ عدم الوجدان دليل على عدم الوجود ثم ارجعت الى قانون استحالة التكليف بغير المقدور خلطاً بين الجهل بالحكم بمعنى الابهام المطلق وبين الشك وانما طرحت البراءة كاصل عقلي مؤمن من خلال تحقيقات مدرسة الاستاذ الوحيد البهبهاني(قده) وقد تقدم شرح ذلك مفصلاً في اول الكتاب. وواقع المطلب انَّ هذه القاعدة عقلائية لاعقلية فتختص بالمولويات العرفية العقلائية ولا تتم في حق الشارع الاقدس التي تكون مولويته ذاتية ومطلقة شاملة للاحكام المعلومة والمشكوكة معاً. وفي المولويات العقلائية لايبعد الاختصاص بمابعد الفحص أي انَّ حكمهم بعدم حق الطاعة في موارد الجهل مختص بما اذا فحص المكلف عن الحكم الالزامي ولم يجده لامااذا ترك الفحص عنه رأساً.

وامّا البراءة الشرعية فالمشهور بينهم انَّ ادلة البراءة الشرعية بنفسها وإنْ كانت مطلقة ولكن هناك مانع عقلي أو شرعي عن التمسك بهذا الاطلاق.

وفيما يلي نستعرض مهم الوجوه التي ذكرت أو يمكن اَنْ تذكر لا ثبات اختصاصها بما بعد الفحص:

الوجه الاول ـ ما هو المختار من قصور اصل مقتضي البراءة الشرعية فيما قبل الفحص وعدم الاطلاق في ادلتها، وذلك يظهر بمقدمتين:

الاولى ـ ما تقدم الآن من انكار البراءة العقلية وانها عقلائية بالمعنى المتقدم شرحه.

الثانية ـ انه مهما وجد ارتكاز عقلائي بنكتة عامة في مورد وورد من الشارع نص يطابقه كان ظاهر ذلك الخطاب امضاء القانون العقلائي بما له من نكتة مركوزة فلاينعقد فيه اطلاق أوسع من دائرة ذلك الارتكاز العرفي والعقلائي وإنْ فرض عدم قيد فيه بحسب المداليل اللغوية وهذه كبرى كلية طبقناها على دليل حجية خبر الثقة ايضاً.

وبناءً على هاتين المقدمتين يقال في المقام بانَّ ادلة البراءة الشرعية تنصرف الى امضاء القانون العقلائي بمعذرية الجهل وبما انَّ هذا القانون مختص عندهم بما بعد الفحص فلاينعقد في ادلة البراءة اطلاق لاكثر من ذلك.

لايقال: غاية مايثبت بهذا الوجه عدم الدليل على البراءة في الشبهة الحكمية قبل

الفحص ولكن حيث انَّ هذه المسألة الاصولية بنفسها شبهة حكمية فلوفحص فيها المجتهد ولم يجد دليلاً على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية قبل الفحص ـ والاّ كان ذلك الدليل هو المدرك على الاحتياط ـ امكنه اجراء البراءة الشرعية عن وجوب الاحتياط وهذا حكم ظاهري طولي في شبهة بعد الفحص ولامانع من اجراء الاحكام الظاهرية الطولية وهي تؤمن عن الواقع اذا كان الشك في الحكم الظاهري الاولي بايجاب الاحتياط واهتمام المولى بنحو الشبهة الموضوعية ـ كما اذا شك في تحقق موضوعه ـ أو الحكمية اذا ماشك في جعل حكم ظاهري الزامي بالخصوص كجعل ايجاب الاحتياط في المقام.

فانه يقال: أولاً ـ انَّ دائرة الارتكاز العقلائي المذكور تشمل البراءة الطولية ايضاً وإنْ كانت بعد الفحص عن جعل ايجاب الاحتياط لانها تريد التأمين عن الواقع في هذه المرتبة.

وإنْ شئت قلت: انَّ الفحص اللازم في التأمين عن كل حكم الزامي هو الفحص عمّا يثبته وينجزه سواءً كان حكماً ظاهرياً كايجاب الاحتياط أو واقعياً كما اذا فحص ووصل الى الواقع فادام لم يفحص المكلف عن الواقع لايمكنه اجراء البراءة الطولية ايضاً.

وثانياً ـ يمكن دعوى امضاء الشارع للمرتكز العقلائي بحديه الايجابي والسلبي معاً بحيث يستفاد من ذلك امضاء طريقتهم في منجزية الاحتمال قبل الفحص في الشبهة الحكمية.

الوجه الثاني ـ دعوى قصور المقتضي بعد ملاحظة مجموع ادلة البراءة بعضها مع بعض فانَّ ماتمّ لدينا من ادلة البراءة من الكتاب الكريم آيتان احداهما: قوله تعالى (لايكلف الله نفساً الاّ ماآتاها)[1] والثانية قوله تعالى (ماكان الله ليضل قوماً بعد اذ هداهم حتى يبين لهم مايتقون)[2] وهما تدلان بلحاظ عقد المستثنى على عدم البراءة عند ثبوت الايتاء والتبيين للناس وليس المتفاهم عرفاً من ذلك انه لابدَّ وأنْ يطرق المولى

١ ــ الطلاق: ٧

٢ ــ التوبة: ١١٥.

باب كل مكلف ويوّنيه الحكم بل اللازم جعله في معرض الوصول الى المكلفين وهو أعم من فرض الوصول اليه فعلاً فتعارض الآيتان ماقديفترض الاطلاق فيه من الروايات الدالة على البراءة كحديث الرفع مثلاً ويقدم اطلاق الكتاب على اطلاق الرواية لكونه قطعي السند[1] ولوفرض التكافؤ فيتعارضان ويتساقطان ويرجع عندئذ الى الاحتياط ايضاً والبراءة الطولية قدعرفت انها داخلة في البراءة قبل الفحص ايضاً مالم يفحص عن الحكم الواقعي.

لايقال: غاية مايثبت من تقديم اطلاق الكتاب على اطلاق الحديث اشتراط عدم وجود بيان في معرض الوصول لجريان البراءة وهذا يمكن تنقيحه باستصحاب موضوعي وهو استصحاب عدم صدور بيان في معرض الوصول وينقح بذلك موضوع المستثنى منه في الآية.

فانه يقال ـ الخطاب الدال على الاحتياط في موارد وجود حكم الزامي في معرض الوصول لايجعل الاحتياط مشروطاً بوجود الحكم في معرض الوصول بحيث يكون ذلك مأخوذاً في موضوع ايجاب الاحتياط بل يجعل احتماله منجزاً في مورد الشك فيكون بنفسه الغاءً لكل اصل مؤمن في مورده سواءً كان براءة أو استصحاباً موضوعياً.

الوجه الثالث ـ دعوى قصور المقتضي ايضاً بملاحظة مبنانا في اجمال الخطاب كلما احتمل وجود قرينة متصلة معه فانه في المقام من المحتمل وجود قرينة ـ ولوارتكازية ولبّيّة ـ صارفة لاطلاق الخطاب عن موارد ماقبل الفحص حيث كان يعرف من حال النبي(ص) والائمة(ع) شدة اهتمامهم بنشر الاحكام وتبليغها وترويجها وتعليمها للناس وحثهم على ذلك فانَّ هذا المطلب المعلوم من حال الشارع إنْ لم يوجب القطع بكونه قرينة لبّيّة صارفة فلااقل من احتمال قرينيته الموجب للاجمال، ولايكفي سكوت الراوي لنفيه لكونه امراً ارتكازياً وقد ذكرنا في محله ان سكوت الراوي عن ذكر القرائن اللبّيّة الارتكازية لا تشكل شهادة على نفيها.

الوجه الرابع ـ ما جاء في كلمات السيد الاستاذ من انَّ حكم العقل البديهي

١ ـ ليست الآيتان بصدد تشريع ايجاب الاحتياط في موارد ايتاء الحكم وبيانه للناس وانما عقد المستثنى فيها لبيان مورد البراءة المشرعة في عقد المستثنى منه وحدها لااكثر فلايمكن أنْ يستفاد من عقد المستثنى جعل ايجاب الاحتياط فضلاً من أنْ يستفاد منها اطلاق وأنْ يكون في مقام البيان من ناحيته ليوقع المعارضة بينه وبين اطلاق حديث الرفع.

بوجوب الفحص عن الاحكام وعدم العذر في غمض العين واجراء البراءة من دون التحرّي عن الحكم اصلاً بنفسه قرينة على عدم ارادة الاطلاق من ادلة البراءة لما قبل الفحص بل هو كالقرينة المتصلة المانعة عن انعقاد اصل الاطلاق[1].

وفيه: انَّ حكم العقل هذا وإنْ كان مسلماً الّا انه على ما تقدم حكم تعليقي يكون ورود الترخيص والاذن الشرعي رافعاً لموضوعه فكيف يعقل جعل مثل هذا الحكم التعليقي العقل مانعاً عن الاطلاق، نعم يمكن اَنْ يكون المقيد هو الارتكاز العقلائي الذي أشرنا اليه.

الوجه الخامس ـ اَنْ يقال بانَّ دليل البراءة مقيد بعدم قيام امارة معتبرة على خلافها وقبل الفحص يكون التمسك باطلاق دليل البراءة تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية لمخصصه بناءً على انَّ الحجة مانع عن البراءة بوجودها الواقعي وانَّ الاحكام الظاهرية متنافية بوجوداتها الواقعية كما هو الصحيح والمختار.

ولايقال ـ انَّ مقتضى ذلك عدم امكان التمسك بالبراءة حتى بعد الفحص لاحتمال وجود حجة الزامية واقعاً ولم تصل الينا.

لانه يقال ـ لايستفاد من الادلة على حجية خبر الثقة أو الظهور حجية خبر أو ظهور ليس في معرض الوصول لانَّ مهم الدليل عليها السيرة وهي قاصرة عن اثبات ذلك.

الّا انَّ هذا الوجه غير تام، فانه يمكن اجراء البراءة الطولية بلحاظ الشبهة الموضوعية للامارة أو اجراء استصحاب عدمها ولامنافاة بين مفاد هذا الاصل الموضوعي والحجية الظاهرية للامارة المشكوكة على تقدير ثبوتها لانَّ نسبته اليها كنسبة الحكم الظاهري الى الحكم الواقعي وهو يؤمن عن الواقع في هذه المرتبة. نعم لوابرز العلم الاجمالي بوجود اخبار معتبرة على الالزام في مجموع الشبهات قبل الفحص لم يجر الاصل الموضوعي الّا انَّ هذا رجوع الى وجه آخر وهو ابراز المانع عن التمسك باطلاق ادلة البراءة لما قبل الفحص، وسوف يأتي بعض الفروق بين هذه الصياغة للعلم الاجمالي وما ابرزوه من العلم الاجمالي بالالزام.

الوجه السادس ـ دعوى وجود المانع عن التمسك باطلاق ادلة البراءة للشبهة قبل

١ ــ مصباح الاصول، ج٢، ص٤٩٣.

الفحص لوتم اطلاق فيها، والمانع هو العلم الاجمالي بالالزام ضمن دائرة الشبهات قبل الفحص أو العلم الاجمالي بوجود امارات معتبرة الزامية.

وقد اعترض على هذا الوجه باعتراضات عديدة.

الاعتراض الاول ـ ما ذكره المشهور من انَّ ابراز العلم الاجمالي بالتكاليف كما يوجب سقوط البراءة في الشبهة قبل الفحص يوجب سقوطها بعده ايضاً لانَّ العلم الاجمالي لاينحصر بموارد الامارات الالزامية بل هو علم اجمالي في مجموع الشبهات وهذا هو العلم الاجمالي الذي استند اليه الاخباري لاثبات الاحتياط ـ فاذا تنجزت اطرافه لم يجز الرجوع الى الاصل بعد الفحص ايضاً لانَّ تنجز بعض اطراف العلم الاجمالي بمنجز آخر بعد حصول العلم لايوجب حياة الاصول المتعارضة في سائر الاطراف ففرض التمسك بالاصل بعد الفحص هو فرض دفع اشكال تنجيز العلوم الاجمالية في المقام بوجه من الوجوه.

وللاصوليين في التوفيق بين موقفهم في ابطال تمسك الاخباري بالعلم الاجمالي في مجموع الشبهات لاثبات الاحتياط وموقفهم في المقام حيث تمسكوا بالعلم الاجمالي الصغير في دائرة الاخبار أو بالعلم الاجمالي بالاخبار الالزامية لاثبات عدم جريان البراءة في الشبهات قبل الفحص اجوبة عديدة:

الجواب الاول ـ اننا لاندعي انحلال العلم الاجمالي الكبير بما نظفر به من الاخبار والامارات المعتبرة بل ندعي انحلاله بالعلم الاجمالي الصغير بالتكاليف الواقعية ضمن اخبار الثقاة أو بالعلم الاجمالي بوجود اخبار معتبرة وهي اخبار الثقاة وهذا علم اجمالي مقارن زماناً مع العلم الاجمالي الكبير بالتكاليف يوجب انحلاله من اول الامر واختصاص منجزيته بدائرة العلم الاجمالي الصغير غاية الامر قبل الفحص يكون كل شبهة طرفاً من اطراف العلم الاجمالي الكبير والصغير معاً بخلافها بعد الفحص وعدم وجدان امارة معتبرة فيها حيث يحرز خروجها عن دائرة العلم الاجمالي الصغير فتجري البراءة فيها بلامحذور.

وهذا الجواب يبتني على صحة دعوى انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير ضمن مابايدينا من الاخبار، وقد تقدم في بحث حجية خبر الواحد المناقشة في ذلك مفصلاً فلوتمت دعوى الانحلال كان هذا الموقف في المقام منسجماً كمال

الانسجام مع موقف الاصولي في رد منجزية العلم الاجمالي الكبير الذي تمسك به الاخباري في بحث البراءة والاحتياط.

الجواب الثاني ـ ما أفاده المحقق العراقي (قده) والسيد الاستاذ من انَّ الاصول قبل الفحص في الشبهات ليست متعارضة ومتساقطة بل غير جارية لكون الشبهة قبل الفحص أو لاحتمال وجود المنجز وهو خبر الثقة قبل الفحص على حد تعبير المحقق العراقي(قده) وعليه ففي كل مورد نفحص ولانجد حجة على الالزام تجري البراءة ولا تعارض بالبراءة في سائر الشبهات لانها في نفسها ليست مجرى للبراءة قبل الفحص.

وهذا الموقف منسجم ايضاً مع الموقف السابق للاصولي الّا انه رجوع الى وجه آخر وهو قصور مقتضي البراءة في الشبهة قبل الفحص فلوفرض تمامية المقتضي وأريد الاعتماد على مانعية العلم الاجمالي رجع اشكال الاخباري لامحالة.

الجواب الثالث ـ انه بناءً على ما هو المختار والصحيح من انَّ التنافي بين الاحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية كالاحكام الواقعية تكون البراءة الشرعية مقيدة موضوعاً بغير موارد الامارة المعتبرة ومعه لايمكن الرجوع الى البراءة في الشبهة قبل الفحص لاابتداءً لانه يشك في موضوعها أي يكون من اشتباه الحجة باللاحجة ولابتوسط اجراء اصل طولي موضوعي كاستصحاب عدم الحجة في مورده للعلم الاجمالي بوجود حجج وامارات معتبرة ضمن الشبهات نحصل عليها بعد الفحص فهذا العلم الاجمالي الصغير بوجود الحجج والامارات المعتبرة فيما بايدينا يوجب سقوط الاصول المؤمنة الموضوعية، بعد الفحص وعدم الظفر بالامارة في مورد يتمسك فيه بالبراءة عن الواقع ولم يكن هذا الاصل ساقطاً من اول الامر بل لم نكن نعرف مورده ثم عرفناه، وهذا من نتائج مبنانا من ثبوت المنافاة بين الاحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية.

الاعتراض الثاني ـ ما ذكره في الكفاية من انَّ الاستدلال بالعلم الاجمالي لايفي باثبات تمام المدعى لانه ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف بعد الفحص في جملة من الشبهات فيلزم عدم وجوب الفحص في باقي الشبهات.

وحاول المحقق النائيني (قده) دفع هذا الاعتراض بانَّ المعلوم بالاجمال ذو علامة متميزة فكيف يعقل انحلاله قبل الفحص والظفر بالمقدار المعلوم بما له من العلامة

والتميّز نظير أنْ يعلم اجمالاً بدين مردد بين الاقل والاكثر مع العلم بكونه مضبوطاً في الدفتر فهل يتوهم احد جواز الرجوع الى البراءة في المقدار الزائد على المتيقن قبل الفحص عما في الدفتر.

وهذا الجواب غير تام صغرى وكبرى، اذ مضافاً الى امكان منع وجود ميز كذلك بل المعلوم بالاجمال مع المعلوم بالتفصيل بعد الفحص في جملة من الشبهات متطابق يرد عليه كفاية ذلك في الانحلال الحكمي.

فالصحيح: انَّ اصل هذا الاعتراض متين في الجملة اذا بنينا على انحلال العلم الاجمالي المتقدم بالمنجز المتأخر فليس هذا الدليل وافياً بتمام المدعى، نعم قدنحدد عمر هذا العلم الاجمالي حتى بعد حصول نفس المقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف الالزامية تفصيلاً في موارد الشبهات التي فحصنا عنها لاننا لانحتمل خلو كل الشبهات الباقية خصوصاً اذا كانت ابواباً فقهية بكاملها عن حكم الزامي أو رواية معتبرة.

الاعتراض الثالث ـ اذا وجد في بعض الاطراف اصل غير مسانخ فهذا العلم الاجمالي لايؤثر في اسقاطه عن الحجية بناءً على مامضى في بحوث ملاقي طرف العلم الاجمالي من انَّ الاصل غير المسانخ يبقى سليماً عن المعارضة بعد تعارض الاصول المؤمنة المسانخة وتساقطها فمثلاً اذا شك في طهارة شيء بنحو الشبهة الحكمية كانت اصالة البراءة أو الاباحة في الشبهات اصلاً ترخيصياً مسانخاً فتتساقط وتجري اصالة الطهارة في هذه الشبهة بلامعارض.

وهذا الاعتراض يمكن أنْ يجاب عليه على مبانينا من التنافي بين الاحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية، فانه على هذا التقدير يكون الاصل في كل شبهةمن اشتباه الحجة باللاحجة بالبيان المتقدم شرحه سواءً كان الاصل مسانخاً أو غير مسانخ نعم تجري الاصول الطولية بلحاظ الشبهة الموضوعية للحجة من البراءة الطولية أو استصحاب عدم الحجة وهي متسانخة في جميع الاطراف فتسقط جميعاً وهذه ايضاً من نتائج المبنى المختار.

الاعتراض الرابع ـ ما يرد بناءً على مبنى جريان الاصل الطولي في اطراف العلم الاجمالي بعد سقوط الاصول العرضية فانَّ هذا قديتفق في المقام كما في اصالة البراءة في مورد اصالة الطهارة من الشبهات الحكمية.

وهذا الاعتراض ايضاً يجاب عليه على ضوء مبنانا بما تقدم من انَّ المقام من اشتباه الحجة باللاحجة لتقدم الامارات التي في معرض الوصول على الاصول المؤمنة فتتقيد بعدمها لامحالة فمع الشك فيها لايجوز الرجوع اليها الّا بالرجوع الى الاصل الموضوعي أو البراءة الطولية وهي في جميع الشبهات في عرض واحد.

الوجه السابع ـ اننا نستظهر عرفاً من نفس دليل الحكم الواقعي انَّ الشارع يهتم به في مرحلة الظاهر ايضاً بمقدار موارد العلم به ولوعلماً اجمالياً بنحو الشبهة المحصورة وكذلك موارد ماقبل الفحص فانه بمرِّ العقل وإنْ كان يمكن انْ لايهتم المولى باغراضه الالزامية بمجرد الشك والتردد الّا انَّ هذا خلاف المرتكز عرفاً، وعليه فينعقد للخطاب الدال على الحكم الواقعي دلالة التزامية عرفية على ابراز الاهتمام وايجاب الاحتياط تجاه الواقع بهذا المقدار وعليه اذا كانت الشبهة قبل الفحص واحتملنا وجود خطاب كذلك لم يجز الرجوع الى البراءة لانَّ دليلها ليس بصدد نفي الالزام الواقعي فيكون دليله المحتمل دالاً على نفي البراءة لامحالة ولايمكن اجراء البراءة الطولية أي البراءة عن ايجاب الاحتياط قبل الفحص لانَّ هذه ايضاً منافية عرفاً مع الحكم الواقعي على تقدير وجوده فلا تفهم من دليل البراءة الذي ليس بصدد نفي الحكم الواقعي. نعم قد يتمسك بالبراءة العقلية اذا قلنا بها قبل الفحص لانَّ المفروض انَّ الخطاب الواقعي لم يصل الينا ولكن قدعرفت عدم تماميتها في نفسها وعدم جريانها قبل الفحص لوقيل بها.

فالحاصل ـ بناءً على هذا الاستظهار العرفي لوثبت دليل على حكم الزامي كان بحسب الحقيقة مقيداً لاطلاق دليل البراءة قبل الفحص عند الشك في ذلك الحكم ـ والذي يكون بنحو الشبهة الموضوعية لامحالة بعد فرض ثبوت اصل ذلك الحكم ـ ونافياً للبراءة الشرعية والعقلية في مورد الشك فيه فاذا ضممنا الى هذه المقدمة ثبوت الدليل على حجية خبر الثقة الذي قديكون الزامياً وافترضنا وصول ذلك للمكلف لم يجز له الرجوع الى البراءة قبل الفحص عن خبر الثقة الذي قديكون الزامياً في أية شبهة حكمية فانَّ دليل الحكم الواقعي وإنْ لم يكن واصلاً الّا انَّ دليل حجية الخبر واصل وهو يدل بحسب الفرض على لزوم الاحتياط وعدم غمض العين حتى في الشبهة الموضوعية في المقام لانها شبهة حكمية في روحها ـ.

الوجه الثامن ـ أنْ نستفيد من نفس المقدمة الموضحة في الوجه السابق بعد ضمه الى العلم اجمالاً بوجود بعض الخطابات الشرعية ضمن الشبهات، وهذا العلم الاجمالي فيما سبق كنا نستفيد منه في ايقاع التعارض والتساقط بين الاصول المؤمنة في الاطراف امّا هنا فنستفيد منه في المقام لا ثبات التقييد في ادلة الاصول المؤمنة بلحاظ ماقبل الفحص فيكون من موارد اشتباه الحجة باللاحجة.

الوجه التاسع ـ التمسك باخبار وجوب التعلم، وهذا الوجه انما ينفع لمن عرف صدفة اخبار وجوب التعلم وتماميتها سنداً ودلالة، وامّا من لم يعرف ذلك فلولم يتم في حقه في المرتبة السابقة منجز لوجوب الفحص فلاتجدي له هذه الاخبار.

وقد اعترض في تقريرات المحقق العراقي على الاستدلال بهذه الاخبار بوجوه عديدة:

الاول ـ انَّ بالامكان حملها على موارد العلم الاجمالي بالتكليف الذي هو الغالب في موارد الشك قبل الفحص.

وفيه: انه خلاف اطلاقها بل خلاف ظهورها في انَّ منشأ التنجز كونه لايعلم لاكونه يعلم بالتكليف اجمالاً.

ثم لو غضّ النظر عن هذا الاستظهار فالنسبة بين اطلاقها واطلاق ادلة البراءة الشرعية العموم والخصوص المطلق اذا فرض خروج الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي عن ادلة البراءة بالمخصص العقلي المنفصل، فيكون قدورد عليه تخصيصان احدهما حكم العقل بقبح المعصية والآخر هذه الاخبار فتتقيد بغيرهما. وامّا اذا قلنا بانَّ خروج اطراف العلم الاجمالي يكون على اساس قرينة متصلة ارتكازية ـ كما هو الصحيح ـ فالنسبة بينهما عموم من وجه لشمول هذه الاخبار دون ادلة البراءة لاطراف العلم الاجمالي وشمول ادلة البراءة دون هذه الاخبار للشبهات بعد الفحص، فاذا لم يكن وجه لتقديم ادلة البراءة من جهة قطعية سندها ولولوجود الكتاب ضمنها تعارض الاطلاقان وتساقطا في الشبهة غير المقرونة بالعلم الاجمالي قبل الفحص، فلا تثبت البراءة حتى الطولية لما تقدم في بعض الوجوه السابقة.

هذا مضافاً الى امكان دعوى حكومة هذه الاخبار على ادلة البراءة بملاك النظر، لانها تفترض الجهل واستناد المكلف الى عدم العلم الذي قديقتضي الترخيص.

الثاني ـ انَّ هذه الاخبار مسوقة للارشاد الى حكم العقل بوجوب الفحص ولزوم الاستناد الى حجة، فيكون حالها حال حكم العقل في الشبهة قبل الفحص من حيث كونه تعليقياً ومرفوعاً بادلة البراءة الشرعية لوتمّ اطلاقها.

وفيه: أولاً ـ انَّ ظاهر هذه الاخبار عدم جواز اهمال الواقع ولزوم التصدي لمعرفته وتحصيل العلم به وانه منجز على المكلف لولم يفحص عنه فاقتحمه، وليس مفادها مجرد عدم جواز اهمال الوظيفة العملية، وبناءً عليه فلاوجه لحملها على الارشاد الى حكم العقل التعليقي.

وثانياً ـ لو سلمنا انَّ مفادها عدم جواز اهمال الوظيفة العملية عند الشك مع ذلك كان هذا الارشاد من قبل المولى الى حكم العقل كاشفاً عن عدم جعله للبراءة فيكون بلحاظ هذا المدلول معارضاً مع اطلاق ادلة البراءة لامحالة.

الثالث ـ انَّ هذه الاخبار اخص من المدعى لاختصاصها بما اذا كان التكليف الالزامي بنحو بحيث لوسئل عنه لوصل الى المكلف كما في حق المعاصرين للمعصوم(ع) فلا تتم لمثل زماننا واحوالنا.

وهذا الاعتراض يمكن تقريره باحد نحوين:

١ ـ اَنْ يكون المأخوذ في موضوع روايات الفحص العلم بانه لوفحص لانكشف له الحال وحيث انَّ هذا العلم في ازمنتنا غير ممكن فالشبهات قبل الفحص خارجة عن مفاد هذه الروايات.

٢ ـ اَنْ يكون المأخوذ واقع انكشاف الحال على تقدير الفحص وحيث انَّ هذا غير معلوم قبل الفحص فالتمسك بها لاثبات وجوب الفحص اشبه بالتمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وهذا الاعتراض بكلا تقريبيه لايتم، فانَّ في مجموع روايات التعلم ما يمكن اَنْ يكون دليلاً على تنجز الواقع قبل الفحص بنفس احتمال التكليف ولواحتمل عدم انكشاف الحال حتىٰ بعد الفحص.

وتفصيل الكلام في هذه الاخبار اَنْ يقال بانها تنقسم الى طوائف:

الطائفة الاولى ـ ما دلَّ على انَّ طلب العلم فريضة وهو منقول عن النبي(ص) في روايات عديدة وفي طرق الخاصة والعامة مما يوجب الاطمئنان بصدور اصل هذا

الحديث عن النبي(ص) وإنْ كانت خصوصية على كل مسلم ومسلمة ربما لم ترد في جميع هذه الطرق وايّاً ما كان.

فمنها ـ ما في الكافي عن أبي عبدالله(ع) قال (طلب العلم فريضة)[1]. وعنه عن رسول الله(ص) أنه قال: (طلب العلم فريضة على كل مسلم، ألا انَّ الله يحب بغاة العلم)[2].

ومنها ـ ما عن الامام الرضا(ع) عن آبائه(ع) عن رسول الله(ص) يقول: (العالم بين الجهال كالحيّ بين الأموات وانَّ طالب العلم يستغفر له كلُّ شيء حتى حيتان البحر وهوامه وسباع البر وأنعامه فاطلبوا العلم فانه السبب بينكم وبين الله وانَّ طلب العلم فريضة على كل مسلم) .

ومنها ـ ما عن الامام الرضا(ع) عن اميرالمؤمنين(ع) قال سمعت رسول الله(ص) يقول (طلب العلم فريضة على كل مسلم فاطلب العلم في مظانه واقتبسوه من أهله فانَّ تعلمه لله حسنة وطلبه عبادة والمذاكرة فيه تسبيح والعمل به جهاد وتعليمه من لايعلمه صدقة وبذله لاهله قربة الى الله تعالى لانه معالم الحلال والحرام ومنار سبل الجنة والمؤنّس من الوحشة والصاحب في الغربة والمحدّث في الخلوة والدليل في السراء والضراء والسلاح على اعداء الدين، والزين على الاخلاء، يرفع الله به اقواماً فيجعلهم في الخير قادة تقتبس آثارهم ويقتدىٰ بفعالهم وينتهى الى آرائهم ترغب الملائكة في خلتهم وباجنحتها تمسحهم في صلواتها تبارك عليهم، يستغفر لهم كل رطب ويابس حتى حيتان البحر وهوامه وسباع البر وأنعامه...الخ) .

وهذه الطائفة لااشكال في دلالتها على لزوم طلب العلم الّا انَّ حملها على مجرد الاطلاع على الاحكام اللزومية الواقعية الداخلةفي محل الابتلاء والذي هو معنى وجوب الفحص خلاف الظاهر وانما الظاهر منها الحث على لزوم تحصيل الثقافة الاسلامية التي كان يعبر عنها وقتئذٍ بالعلم بقول مطلق، وهذا المعنى من العلم لايفرق فيه بين الاحكام الداخلة في محل ابتلاء الشخص وغيرها ولايشمل هذا العلم مجرد التقليد

١ ــ اصول الكافي، ج١، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم ووجوب طلبه، ح٢.
٢ ــ نفس المصدر ح١.

والسؤال عن الفتوىٰ ولا المعرفة البسيطة فانَّ العلم لغة وإنْ كان بمعنى الانكشاف ولكن بحسب المصطلح العرفي السائد اجتماعياً منذ عصر الائمة والى يومنا هذا يطلق على مرتبة مخصوصة ومعمقة من المعرفة وليس كل انكشاف علماً فتكون هذه الروايات ظاهرة في ارادة هذا المعنى من طلب العلم، ويؤيد ذلك القرائن المنتشرة في متونها حيث ورد في بعضها المقارنة بين حال العالم والجاهل، وذكر في بعضها فوائد العلم وشأن العالم وجلالته وانَّ العلم يؤنس الانسان في وحشته وغربته وهو السلاح على الاعداء والزين على الاخلاء الى غير ذلك وهذا كله انما يناسب المعنى الذي ذكرناه وهي وإنْ كانت ظاهرة في لزوم ذلك على كل مسلم الّا انه بقرينة مادلّ على سقوطه بقيام من به الكفاية به في كل زمان وبمثل آية النفر من الادلة الدالة على عدم وجوب ذلك على كل الناس عيناً بل كفاية تحمل هذه الطائفة على الوجوب الكفائي.

الطائفة الثانية ـ ما تأمر بالتفقه في الدين من قبيل رواية علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبدالله(ع) يقول (تفقهوا في الدين فانَّ من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي انَّ الله تعالى يقول في كتابه «ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم...الخ»)[1] وايضاً عن مفضل بن عمر قال سمعت ابا عبدالله(ع) يقول: (عليكم بالتفقه في دين الله فلا تكونوا اعراباً فانَّ من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيامة ولم يزكّ له عمل)[2].

وهذه الطائفة ايضاً تنظر الى ما ذكرناه في معنىٰ الطائفة السابقة لانَّ هذا هو المراد من التفقه في الدين ويشهد عليه استشهاد الامام(ع) بآية النفر والتعبير بانَّ من لم يتفقه في الدين يكون اعرابياً أي متخلفاً عن الهجرة الى الاسلام والى العلم، وعلى كل حال فهي اجنبية عن مسألة منجزية الاحتمال قبل الفحص.

الطائفة الثالثةـ ما تأمر بالسؤال عن الائمة(ع) والرجوع اليهم لانهم هم اهل الذكر كما ورد في تفسير هذه الآية (نحن اهل الذكر) فتجب عليكم المسألة وهذه الطائفة لابأس بالاستدلال بها في المقام لانها متعرضة لذلك، ولكن يأتي فيها الاعتراض

١ ــ اصول الكافي، ج١، كتاب فضل العلم، باب فضل العلم ووجوب طلبه، ح٦.
٢ ــ نفس المصدر ح٧.

المتقدم من اختصاصها بخصوص السؤال عن الامام الذي يعلم معه بحصول العلم بالحكم[١].

الطائفة الرابعة ـ ما تدلّ على استحقاق المتورط في المخالفة للواقع من جهة عدم السؤال والفحص للعقاب. واحسن ماجاء في هذه الطائفة معتبرة مسعدةبن زياد قال سمعت جعفربن محمد(ع) وقدسُئل عن قول الله تعالى (فلله الحجة البالغة) فقال(ع): (انَّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدي أكنت عالماً؟ فانْ قال: نعم، قال: أفلاعملت بما علمت؟ وإنْ قال كنت جاهلاً قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه وذلك الحجة البالغة لله عزّ وجلّ في خلقه)[٢].

وهي لابأس بدلالتها على المطلوب، لانها ناظرة الى مسألة المنجزية وحجية الاحتمال قبل الفحص والسؤال، وهي مطلقة من حيث العلم بانكشاف الواقع على تقدير السؤال وعدمه، وقريب منها روايات اخرى واردة بنفس المضمون.

وهكذا يتضح صحة الاستدلال بهذه الروايات على وجوب الفحص في الشبهات الحكمية.

ويمكن انْ يستدل على وجوب الفحص والسؤال ايضاً بفحوى مثل آية النفر الدالة على ايجاب النفر والتفقه في الدين على طائفة من المؤمنين دائماً من اجل انذار اقوامهم، فانَّ هذايدل بالالتزام عرفاً على ايجاب الفحص على الباقين وعدم جوازاهمالهم لذلك.

الوجه العاشر ـ ما ذكره السيد الاستاذ من الاستدلال على وجوب الفحص باخبار الاحتياط والتوقف بعد الجمع بينها وبين اخبار البراءة حيث تحمل على الشبهة قبل الفحص لكونها المتيقن منها، وجملة منها واردة في ذلك فتكون كالنص بالنسبة الى اخبار البراءة فيقيد اطلاقها، وتخرج منها حالات الشبهة الحكمية قبل الفحص، فتنقلب النسبة بينها وبين سائر اخبار الاحتياط الى العموم والخصوص المطلق[٣].

١ ــ الانصاف انَّ هذه الطائفة ايضاً أجنبية عن محل الكلام لانها ناظرة الى نفي مرجعية المصادر الاخرى للعلم غير اهل البيت(ع) ولواغمض عن هذا فلابأس باطلاقها للسؤال عن آرائهم واحكامهم الواصلة من خلال الاحاديث المنقولة عنهم والسؤال عن الفقهاء واصحابهم الذين يفصحون عن رأيهم فتعم غير زمانهم ايضاً

٢ ــ جامع احاديث الشيعة، الباب الاول من ابواب المقدمات، ح٢٥.

٣ ــ مصباح الاصول، ج٢، ص٤٩٤.

وهذا الوجه غير تام لامبنىً ولابناءً.

امّا مبنىً، فلما يأتي في بحوث التعارض من بطلان نظرية انقلاب النسبة وانه اذا كانت احدى الطائفتين المتعارضتين بنحو التباين نصّاً في بعض الحصص دون بعض ولوباعتبار كونه المورد لها فمثل هذه النصوصية الناشئة لا تكون منشأ للقرينية والتخصيص والجمع العرفي بين الطائفتين المتعارضتين.

وامّا بناءً، فلانه لوسلم المبنى واعترف ايضاً باخبار التوقف وتماميتها سنداً ودلالة فهي تقدم على مثل حديث الرفع ونحوه لانها اخص منها، فانَّ حديث الرفع يشمل حتى الشبهات الموضوعية بخلاف اخبار الاحتياط فتتقدم عليه بالاخصية حتى في الشبهات بعد الفحص.

الّا انَّ الصحيح على ما تقدم عدم تمامية اخبار الاحتياط من حيث الدلالة على ايجاب الاحتياط الّا بمعنى يكون محكوماً لاخبار البراءة على وزان البراءة العقلية كما تقدم تفصيله.

هذا كله في الشبهة الحكمية.

وامّا الشبهة الموضوعية، فالكلام عنها ايضاً تارة في البراءة العقلية، واخرى في البراءة الشرعية.

امّا البراءة العقلية، فقد عرفت انها ليست ثابتة الّا كقاعدة عقلائية مرتكزة بالنسبة الى الموالي العقلائية، وظروف هذا الارتكاز ومناشئه وترسخه في اذهان العقلاء تختص بما بعد الفحص ولا تشمل ما قبل الفحص حتى بلحاظ الشبهة الموضوعية في الجملة، فانَّ مرتبة من الفحص بحيث لايصدق عليه انه تهرب عن الحكم واغماض العين عنه لازم في الركون الى هذا التأمين العقلائي حتى في الشبهة الموضوعية.

وامّا البراءة الشرعية، فلايوجد قبال اطلاق ادلة البراءة للشبهات الموضوعية قبل الفحص من الوجوه المتقدمة في الشبهة الحكمية الّا الوجه الاول والوجه السابع أي دعوى امضائية ادلة البراءة للبراءة العقلائية.

فلايكون فيها اطلاق لاكثر منها، وقد عرفت عدم شمولها لموارد الفحص بمقدار غمض العين والتهرب عن الواقع. ودعوى انَّ المدلول الالتزامي العرفي لدليل التكليف

بشيء هوالاهتمام به في مرحلة الظاهر ايضاً بهذا المقدار. وامّا سائر الوجوه فهي مخصوصة بالشبهات الحكمية جميعاً كما يظهر وجهه بالتأمل فيها.

الّا انَّ هذين الوجهين غاية مايثبتان لزوم الفحص في الشبهة الموضوعية بمقدار لايصدق غمض العين عن الحكم والتهرب منه، هذا كله على مقتضى الادلة العامة على البراءة في الشبهة الموضوعية.

ولكن وردت روايات خاصة في بعض الابواب الفقهية تصرح بعدم وجوب الفحص في شبهات موضوعية حتى بهذا المقدار بحيث لولم يقتنص منها قاعدة عامة في عدم لزوم الفحص في الشبهة الموضوعية فلااقل من العمل بها في ابوابها.

منها ـ صحيحة زرارة الثانية في الاستصحاب التي ورد فيها (فهل عليَّ إنْ شككت في انه اصابه شيء اَنْ انظر فيه؟ قال: لاولكنك انما تريد اَنْ تذهب الشك الذي وقع في نفسك)[1]. فانها تدل على جواز غمض العين وعدم لزوم الفحص حتى بهذا المقدار.

ومنها ـ ما ورد ايضاً في باب الطهارة والنجاسة عن اميرالمؤمنين(ع) يقول (ماأُبالي أبول اصابني أم ماء اذا لااعلم)[2]. وهو واضح ايضاً في عدم لزوم التصدي والفحص عن النجاسة المحتملة حتى بهذا المقدار.

ومنها ـ روايات عديدة واردة في موارد الشك في تذكية مايؤخذ من سوق المسلمين أو كونها ميتة أو فيه الميتة، وهي تصرح بعدم لزوم الفحص والسؤال وانه ليس عليكم المسألة، وفي بعضها (انَّ الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم انَّ الدين أوسع من ذلك)[3] فالم يعلم بانه ميتة حلال طاهر، وهي ايضاً واضحة في الدلالة على نفي لزوم اصل التصدي والفحص. هذا تمام الكلام في اصل وجوب الفحص.

ويجدر في خاتمة هذا البحث الاشارة الى امور:

الاول ـ حول مقدار الفحص اللازم من ناحية السند والنقل، فهل يجب التصدي لكل احتمال حتى اذا احتمل مثلاً وجود رواية في كتاب ادبي أو لغوي أو يكتفى

١ ــ وسائل الشيعة، ج٢، ص١٠٥٤، ابواب النجاسات.

٢ ــ نفس المصدر السابق.

٣ ــ وسائل الشيعة، ج٢، ص١٠٧٢.

بالفحص عن الروايات والادلة في مظان وجودها. ومن حيث الدلالة والظهور، فهل يجب الفحص الكامل حتى بالرجوع الى الاعلم مثلاً إنْ احتمل التفاته الى خصوصية تثبت الدلالة والظهور أم لا؟

الصحيح انَّ تحديد ذلك يكون بالرجوع الى الوجوه المتقدمة في اثبات وجوب الفحص ليرى ماذا يستفاد منها.

امّا الوجه الاول، فقد يقال: انَّ غاية مايقتضيه عدم لزوم غمض العين وعدم الفحص عن الرواية في مظان وجودها، نظير انَّ الحكومات تنشر قوانينها في مجلات أو جرائد رسمية معينة فيجب الفحص فيها دون غيرها من المصادر فاذا فحص عن ذلك فلم يجد لايصدق في حقه غمض العين والتهرب عن الحكم ولوفرض وجود نقل في كتاب خارج عن مصادر الحديث الموضوعة لذلك.

الّا انَّ الانصاف انَّ هناك فرقاً بين البابين، فانَّ المصادر الرسمية للعقلاء موضوعة من قبلهم لذلك بخلاف مصادر الحديث والرواية عندنا فانها لم تكن موضوعة من قبل الشارع الاقدس وانما بين الشارع في توضيح كيفية تبليغ الاحكام انَّ خبر الثقة حجة عليكم، وامّا هذه الكتب فمربوطة بالمؤلفين والمصنفين الذين جاءوا بعد ذلك وحاولوا تجميع الروايات وتدوينها في مجاميعهم، ولم يرد تصريح من المعصوم(ع) بانه متىٰ مااردتم الاطلاع على احكامي وتشريعاتي فراجعوا الكتب الاربعة مثلاً، اذن فلابدَّ من الفحص عن كل احتمال لوجود خبر ثقة على الحكم ولوفرض في غير هذه الكتب الى اَنْ يطمئن بعدم وجوده لانَّ مايكون في معرض اَنْ يصل اليه خطاب المولى لايكون محدوداً بخصوص هذه الكتب بل يكون منتشراً في تمام مايصل الينا ممّا يمكن اَنْ يكتب فيه حديث النبي(ص) أو الامام(ع) فمن ناحية السند لابدَّ من الفحص حتى يحصل الاطمئنان بعدم وجود رواية معتبرة ولايبعد حصول ذلك عادة بمجرد عدم وجدانها في الكتب المعدة من قبل علمائنا لذلك لانَّ احتمال غفلتهم عن نقلها وضبطها بعيد جداً، نعم لوفرض انَّ فقيهاً افتىٰ بحكم استناداً الى رواية إدَّعىٰ وجودها في كتاب لغة مثلاً أو عقائد وجب الفحص والرجوع اليه لزوال الاطمئنان بالعدم بذلك كما هو واضح.

وامّا من ناحية الدلالة، فالفحص اللازم انما هو بمقدار الخبرة الذاتية للمجتهد

الخبير فلابدَّ له أنْ يعمل قدرته في فهم المعنى من اللفظ بالنحو المتعارف بين الخبراء بالنسبة الى تلك المادة العلمية وقديدخل في المتعارف الاستفادة من خبرات الآخرين خصوصاً السابقين عليه وامّا اكثر من ذلك بحيث كلما احتمل انَّ خبيراً آخر تنبه لنكتة لم يلتفت هو اليها أو احتمال انَّ اشخاصاً آخرون استفادوا من الاصول الموضوعية المشتركة بينه وبينهم مالم يستفده هو منها فالفحص عنه غير لازم لانَّ مثل هذا الارتكاز غير موجود عند العقلاء ولامعمول به فيرجع الى أدلة الاصول العملية لاطلاقها وعدم وجود مقيد لها.

وامّا الوجه الثاني، وهو ايقاع المعارضة بين اطلاق البراءة واطلاق عقد المستثنىٰ في قوله تعالى (حتى يبين لهم) فمن حيث السند يصدق البيان لوفرض وجود رواية معتبرة واصلة في الكتب ولوغير المتعارفة فيجب الفحص عند احتماله، ومن حيث الدلالة لايصدق البيان لمجرد احتمال نكتة فنية قديلتفت اليها خبير آخر مثله لانه قدفحص بالمقدار الذي يكلفه الارتكاز العقلائي في باب تحصيل الخبرة ولم يصل الى الحكم فلايصدق انه قدبين له المولى ولم يفحص عنه فالنتيجة نفس ما تقدم.

وامّا الوجه الثالث فايضاً كذلك لانَّ مدرك القرينية العرفية المحتملة ما ذكرناه في الارتكاز العقلائي، وقد عرفت التفصيل فيه بين الناحيتين.

وأوضح منه الوجه الرابع الذي كان يرجع الى حكم العقل والعقلاء.

وامّا الوجه الخامس وهو دعوى انَّ الشبهة مصداقية لدليل البراءة مع احتمال وجود امارة معتبرة في معرض الوصول فهي تجري بلحاظ احتمال وجود رواية في أي كتاب ولاتجري بلحاظ احتمال نكتة لدى خبير آخر تغير الدلالة لانَّ الظهور حجة مالم يثبت خلافه سواءً في ذلك الظهور النوعي أو الشخصي الكاشف عنه طالما يكون قداعمل خبرته بالنحو المتعارف اللازم عقلائياً.

وامّا الوجه السادس وهو العلم الاجمالي بالتكاليف أو الحجج الظاهرية في الشبهات فهذا لايجري لامن حيث السند ولاالدلالة لانحلال العلم الاجمالي بالرجوع الى الكتب المعدة لتجميع الروايات والاحاديث فلايجب الفحص بلحاظ هذا الوجه من ناحية السند فضلاً عن الدلالة.

وامّا الوجه السابع وهو الدلالة الالتزامية لدليل حجية خبر الثقة فقد عرفت انها

مبنية على حكم الارتكاز العقلائي المتقدم شرحه فلايقتضي لزوم الفحص عن كل احتمال الّا من ناحية السند، ومثله الوجه الثامن.

وامّا الوجه التاسع وهو اخبار وجوب التعلم فمن حيث السند لابأس بدلالتها على لزوم الفحص عن كل احتمال، واما من ناحية الدلالة فتنصرف الى الطريقة المتعارفة في الفحص والسؤال عند اهل الخبرة وقد عرفت ماهو اللازم فيها، ومثلها الوجه العاشر أعني اخبار التوقف والارجاء حتى يرى الامام فيسأل عنه إنْ تم الاستدلال بها في نفسها.

وهكذا تحصل من مجموع تلك الوجوه انَّ المقدار اللازم هو البحث والاستقصاء الى درجة حصول الاطمئنان بالعدم من ناحية احتمال وجود رواية أو مدرك للحكم، واما من حيث الدلالة والظهور فلابدَّ من صرف وسعه الذاتي بلاحاجة الى الرجوع الى الاعلم لمجرد احتمال انَّ لديه نكتة، إلّا انَّ هذا انما يتم اذا لم يتولد لدى المجتهد المفضول علم اجمالي بانه اذا راجع الاعلم في كافة الابواب الفقهية حصل تغير في فتواه عادة فانه مع حصول مثل هذا العلم خصوصاً اذا كان جامعاً لشرايط التنجيز لاتجري البراءة فيجب الفحص عليه بالرجوع الى ذلك الاعلم.

الثاني ـ كما لاتجري البراءة في الشبهات الحكمية قبل الفحص كذلك لاتجري سائر الاصول العملية كاصالة التخيير والطهارة والاستصحاب الترخيصي.

امّا اصالة التخيير في موارد الدوران فلأنّه حكم عقلي ولايحكم به العقل الّا بعد الفحص لانه انما يحكم به بملاك العجز وعدم القدرة على الإمتثال القطعي وقبل الفحص يحتمل القدرة على الامتثال الواقعي وهو منجز. وهذا البيان لايختص بالدوران بين المحذورين في الشبهة الحكمية بل يتم في الشبهة الموضوعية ايضاً فلايقاس اصالة التخيير في الشبهة الموضوعية بالبراءة فيها.

واما اصالة الطهارة والاستصحاب الترخيصي فلابدَّ فيهما من الرجوع الى الوجوه العشرة المانعة عن اطلاق ادلة الاصول فنقول:

اما الوجه الاول فهو مخصوص بالبراءة ولايجري في الاصول الترخيصية الاخرى التي ليست بملاك البراءة العقلائية بل بملاكات اخرىٰ قدتتطابق مع البراءة وقدتخالفها كما هو واضح.

واما الوجه الثاني، فهو جار هنا ايضاً فانَّ اطلاق البيان يشمل موارد وجوده قبل الفحص فتقع المعارضة بين اطلاق عقد المستثنى في الآية واطلاق ادلة هذه الاصول.

وامّا الوجه الثالث، وهو احتمال القرينة المتصلة اللبّية بلحاظ ظهور حال المعصومين في شدة اهتمامهم بايصال الاحكام الى المكلفين فهو ايضاً يجري هنا ولايفرق فيه بين البراءة وسائر الاصول الترخيصية.

والوجه الرابع كان راجعاً الى الوجه الاول، وقد عرفت عدم جريانه هنا.

والوجه الخامس والسادس والسابع والثامن تجري هنا كما كانت تجري في حق اصالة البراءة لعدم الفرق من ناحيتها بين اصل ترخيصي وآخر.

واما الوجه التاسع والعاشر أعني اخبار التعلم والاحتياط فبالنسبة الى اصالة الطهارة قديقال بانَّ هذه الاخبار لم ترد في خصوص مورد الطهارة الظاهرية كما هي واردة في مورد البراءة فشمولها لموارد الشك في الطهارة قبل الفحص يكون بالاطلاق فتكون النسبة بينها وبين دليل الطهارة في الشبهة قبل الفحص أو بعدها العموم من وجه.

الّا انَّ الصحيح تقدم هذه الاخبار امّا لحكومتها بالنظر الى حكم الشبهة والشك على ما تقدم أو لإبائها عن التخصيص وقوة ظهورها في العموم.

وإنْ شئت قلت: انها تدل على عدم معذرية الجهل الناشيء عن عدم السؤال وهذا لايفرق فيه بين مورد قاعدة الطهارة قبل الفحص أو البراءة، على انه لوسلم التعارض والتساقط لا تثبت الطهارة الظاهرية ايضاً بل يجب الاحتياط.

وامّا بالنسبة الى الاستصحاب الترخيصي فقد يتوهم انَّ دليله رافع لموضوع هذه الاخبار بناءً على مسالك جعل الطريقية والعلمية.

وفيه ـ بعد تسليم المبنى ـ وقد تقدم ابطاله في محله ـ انَّ اخبار التوقف كما تقدم تنفي العلمية والطريقية فتكون معارضة واخبار التعلم الغاية فيها التعلم والسؤال والفحص عن الحكم الواقعي للوصول اليه والاستصحاب ولوكان بلسان جعل الطريقية لايكون الّا اصلاً عملياً ولايحقق صغرى العنوان الوارد في هذه الاخبار.

ولو أُريد من رفع الموضوع الحكومة لاالورود ليكون المبنى اقل فساداً ورد عليه ما تقدم من نظر هذه الاخبار الى حكم الشبهة قبل الفحص واباء ألسنتها عن التخصيص

بل لزوم إلغاء مفادها تقريباً لوأريد اجراء الاستصحاب في الشبهات قبل الفحص.

الثالث ـ لااشكال في استحقاق العقوبة اذا ترك الفحص واقتحم الشبهة وتورط في مخالفة الواقع، الّا انه وقع البحث في انَّ العقاب هل يترتب علىٰ مخالفة الواقع أو علىٰ ترك الفحص الواجب أو علىٰ المجموع المركب منهما؟

ذكر المحقق النائيني (قده) انَّ العقاب لايمكن اَنْ يكون على الواقع لكونه غير مبين فيقبح العقاب عليه ومجرد الامر بالفحص والسؤال لايجعل غير المبين مبيناً كما لايمكن العقاب على مخالفة الامر بالفحص والتعلم بما هي لانه امر طريقي كما هو ظاهر جميع الاوامر المتعلقة بعناوين تكون دخيلة في التوصل الى امتثال التكليف فانها تكون طريقية ومن اجل التوصل الى حفظ الملاكات الواقعية وليست بملاكات نفسية مستقلة عن الواقع فلايمكن أن يعاقب على تركها بما هي هي وانما العقاب على المجموع المركب من مخالفته ومخالفة الواقع أي على ترك التعلم والاحتياط بقيد اَنْ يكون مؤدياً الى تفويت الواقع وهذا الترك الخاص بما هو منظور اليه بعين الخطاب الطريقي ترك للحكم الواصل فلايكون العقاب عليه بلابيان وبما هو منظور اليه بعين الخطاب النفسي يكون نفسياً فلايرد الاشكال بعدم العقاب على مخالفة الخطابات الطريقية.

ويرد على هذا البيان:

اولاً ـ انه ينسجم مع مبنى المحقق الاصفهاني (قده) القائل بجريان البراءة وقاعدة قبح العقاب قبل الفحص، ولاينسجم مع مبنى الميرزا(قده) والمشهور من عدم جريانها الّا بعد الفحص، وكأنّه وقع خلط من هذه الناحية، فانَّ ادلة العقاب على ترك التعلم تنظر الى الشبهة قبل الفحص لابعده ولاتجري فيها قاعدة قبح العقاب بلابيان عندهم امّا لمنجزية نفس الاحتمال وبيانيته قبل الفحص أو لبيانية الواقع المحتمل على تقدير وجوده في معرض الوصول.

وثانياً ـ انه مناف مع مبناه في ايجاب الفحص وهو الاستناد الى العلم الاجمالي بوجود تكاليف في الجملة فيما بايدينا من الكتب، وقدادعى عدم انحلال هذا العلم الاجمالي الّا بالفحص عنها جميعاً، فلوفرض جريان البراءة العقلية في الشبهة البدوية قبل الفحص فكيف يقال بها في موارد العلم الاجمالي.

وهذا هو الصحيح في المناقشة فيما افاده، لاماقد يترائى ويخطر في الذهن من انَّ ضم

مايعاقب عليه الى مالايعاقب عليه لاينتج مايعاقب عليه فانَّ هذا ليس برهاناً وقانوناً، بل لوسلمنا جريان البراءة في شبهة ـ كما في الشبهة البدوية بعد الفحص ـ فلامحالة على مثل مبنى الميرزا(قده) المنكر للعقاب على التجري يكون العقاب على المجموع المركب منهما أي مخالفة الواقع الواصل بالخطاب الطريقي لانَّ موضوع قبح العقاب بلابيان هو عدم البيان على الواقع ابتداءً أو بتوسط مايحفظه ويبرز اهتمام المولى به وهو الخطاب الطريقي.

الّا انَّ كل هذا لاموجب له على مبنانا من انكار القاعدة رأساً فيكون المكلف عاصياً لمخالفته تكليفاً نفسياً للمولى اذا صادف مخالفة الواقع فيعاقب على معصيته كما يعاقب على تجريه اذا لم يصادفها.

الرابع ـ بعد البناء على انَّ العقاب على المخالفة قبل الفحص يكون بلحاظ الواقع يقع البحث في انه هل يثبت العقوبة على الواقع في خصوص فرض وجود امارة على طبقه لوفحص لظفر بها أو تثبت العقوبة عليه مطلقاً؟.

ذكر الميرزا (قده) انه اذا كان الوجه في تنجيز الواقع ووجوب الفحص العلم الاجمالي بالتكاليف فالعقوبة ثابتة على الواقع مطلقاً، وإنْ كان الوجه في التنجيز ادلة وجوب التعلم والفحص شرعاً كحكم طريقي فهذا ينجز الواقع بتوسط الامارة لانه يدل على لزوم الفحص عن الامارة والاحتياط بلحاظها فلولم تكن امارة في البين فالحكم الطريقي بالفحص لم يصادف واقعه ومحتواه.

والتحقيق أن يقال: انَّ تنجيز الواقع تارة يكون بملاك العلم الاجمالي، واخرى بملاك حكم العقل بمنجزية الاحتمال قبل الفحص، وثالثة بملاك الحكم الشرعي الطريقي بوجوب الاحتياط والفحص.

فعلىٰ الفرض الاول يتعين بناءً على مبنى المحقق النائيني (قده) انكار العقاب على الواقع لولم يكن في البين امارة، لانَّ المفروض عنده انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم ضمن مابايدينا من الامارات، فاحتمال ثبوت الواقع في نفسه ليس بمنجز بعد انحلال العلم الاجمالي الكبير بالصغير، واحتمال ثبوت الواقع الذي دلت عليه الامارة غير مطابق للواقع بحسب الفرض فعلى ماذا يكون العقاب؟ نعم يمكن معاقبته بملاك التجري عند من يقول به لاعند الميرزا المنكر له.

وامّا على الفرض الثاني فانْ انكرنا القاعدة كبروياً ـ كما هو الصحيح ـ كان معناه ثبوت حق الطاعة في موارد احتمال التكليف فيكون العقاب مطلقاً لامحالة، وإنْ قبلناها كبروياً وقلنا بعدم جريانها قبل الفحص بالخصوص لتمامية البيان، فانْ أُريد بالبيان منجزية نفس الاحتمال وثبوت حق الطاعة للمولى قبل الفحص فالعقاب مطلق ايضاً، وإنْ أُريد بالبيان الامارة التي تكون في معرض الوصول بحيث يكون عدم جريان القاعدة من باب الشبهة المصداقية له كان العقاب منوطاً بوجود الامارة في معرض الوصول فلايعاقب عقاب معصية على تقدير عدم وجودها، وامّا عقاب التجري فلوقيل به هنا فليس بالملاك المتقدم في بحث التجري والذي هو ملاك مشترك بين العصيان والتجري لانَّ المفروض عند هذا القائل انه يريد بالبيان واقع البيان لاالوصول ولهذا كانت شبهة مصداقية للقاعدة فلابدَّ اذا أُريد القول بالعقاب علىٰ مثل هذا التجري اَنْ يدعى كون عمله ظلماً ايضاً ولوبدرجة احف أي انَّ للمولى عليه حق اَنْ لايرتكب مايحتمل كونه ظلماً له، أو اَنْ يقال بانَّ العقل يحكم بانَّ للمولى على عبده حقاً آخر غير حق الطاعة وهو حق الجامع بين الاحتياط والفحص فعند ترك المكلف لهذا الحق يستحق العقاب ايضاً.

وعلى الفرض الثالث إنْ قلنا بانَّ ايجاب الاحتياط والفحص تنجيز للواقع ابتداءً فالعقاب ثابت على مخالفته مطلقاً، وإنْ قلنا انه تنجيز للامارات الموجودة في معرض الوصول فالعقاب يثبت في خصوص فرض وجود الامارة في معرض الوصول الّا انه لاوجه لذلك فانَّ هذا الحكم وإنْ كان في طول حجية الامارات بمعنى انه على تقدير عدم حجيتها لايجب الفحص عنها، الّا انَّ الاحكام الظاهرية كلها تنجز الواقع وتكون بملاكه سواءً كانت عرضية من حيث موضوعها أم طولية لانها جميعاً تجعل من اجل التحفظ على الملاكات الواقعية النفسية كما تقدم في توضيح وشرح حقيقة الحكم الظاهري ونسبته الىٰ الحكم الواقعي فلاطولية بين ملاكاتها اذ لاملاكات مستقلة لها وانما الطولية فقط بلحاظ ظروف ومراتب التزاحم الحفظي بين الملاكات الواقعية الالزامية والترخيصية فانه تارة يكون الشك في الحكم الالزامي الواقعي في نفسه واخرىٰ يكون من ناحية الشك في حجية الخبر الدال على الالزام في ذلك المورد وهكذا. وقديجعل في المرتبة الاولى من التزاحم حكماً ظاهرياً مغايراً مع المجعول في

المرتبة الثانية مع ان الاحكام الظاهرية جميعاً بملاك واحد وهو حفظ الاهم من الملاكين المتزاحمين في مقام الحفظ. وعليه فالاحكام الظاهرية كلها تنجز الواقع ابتداءً في مرتبتها لكونها من اجل حفظ الواقع، فوجوب الاحتياط والفحص في المقام ينجز ابتداءً الواقع قبل الفحص بدون توسيط الامارة فتكون العقوبة ثابتة مطلقاً.

الخامس ـ هناك بعض الموارد التي قديخفى فيها تنجز الواقع قبل الفحص:

منها ـ ماإذا كان المكلف غافلاً رأساً عن احتمال وجود تكليف في المورد مع كونه ملتفتاً اجمالاً الى وجود تكاليف في الشريعة فيترك الفحص، فانه قديتصور عدم التنجيز للتكليف الذي هو غافل عنه فعلاً لاشتراط الوصول ولوالاحتمالي في تنجز التكليف.

الّا انَّ الصحيح كفاية الالتفات الاجمالي لتنجز التكاليف من ناحية الفحص والتعلم ثبوتاً كما انَّ كافة الوجوه المتقدمة للتنجيز اثباتاً جارية في المقام مع الالتفات الاجمالي.

ومنها ـ ما اذا كان في الوقت متسع فترك الفحص في اول الوقت وحصلت له الغفلة في آخره، فقديتصور انه لاعقاب لجواز التأخير له في اول الوقت وارتفاع شرط التكليف في آخره.

ولكن الصحيح ثبوته ايضاً اذا لم يكن جازماً في اول الوقت بانه سوف لن يغفل في آخره أو غافلاً عنه، اذ يكفي احتمال التفويت بالتأخير وترك التعلم في التنجز ثبوتاً واثباتاً.

ومنها ـ ما اذا كان الواجب مضيقاً ولم يكن يمكن التعلم في الوقت، فيقال بعدم التنجز لاقبل الوقت لعدم الوجوب ولاداخل الوقت لعدم التمكن من التعلم مع فرض توقف القدرة على الامتثال على التعلم لاتوقف الموافقة القطعية عليه، اذ على الثاني يثبت فعلية التكليف في الوقت واقعاً وهو يوجب الاحتياط عقلاً ولوبتعلمه قبل الوقت لتحصيل الفراغ اليقيني، فالاشكال له صورة فنية في مورد توقف الامتثال عقلاً على التعلم كما في مثل العبادات. وهذا البحث بحسب الحقيقة داخل ضمن بحوث المقدمات المفوتة وكيفية وجوبها عقلاً قبل وقت الواجب.

وحلّ الاشكال قد يكون بانكار الصغرى وارجاع الواجبات المشروطة جميعاً الى

واجبات معلقة تجب من اول زمان البلوغ مع التعليق في الفعل المتعلق به وهذا مااحتمله صاحب الكفاية(قده) تبريراً لايجاب تعلم احكامها من اول البلوغ، واشكل عليه المحقق العراقي(قده) بانَّ لازم القول بوجوب الواجبات من اول البلوغ هو الالتزام بالترتب لانَّ صوم شهر رمضان مثلاً واجب من أول البلوغ وقضاؤه على تقدير تركه واجب كذلك مع انَّ قضاؤه والتكفير عن تركه يستحيل اَنْ يجتمع مع صوم رمضان فانَّ الامر بهما من الامر بالضدين.

والواقع انَّ البحث عن امكان الواجب المعلق ثبوتاً تقدم مفصلاً في بحوث الواجب المطلق والواجب المشروط، والاعتراض المذكور ايضاً غير وارد على صاحب الكفاية، لانَّ الواجب إنْ كان ذات الصوم بعد شهر رمضان أو الاطعام ستين مسكيناً على من افطر في شهر رمضان فهذا ليس مضاداً مع صوم شهر رمضان، نعم لايقعان معاً على صفة الوجوب وليس هذا من التزاحم، وإنْ استظهر انَّ الواجب عنوان التدارك الذي لايجتمع مع وقوع صوم شهر رمضان فالتضاد بين متعلقي الوجوبين وإنْ كان تاماً الّا انَّ الامر بالتدارك مشروط بترك الصوم في الزمان الاول والامر بشيء لايقتضي ترشح الوجوب الغيري نحو مقدمات وجوبه، وهذا الوجوب وإنْ كان فعلياً من اول البلوغ بنحو الواجب المعلق ايضاً الّا انه لابدَّ واَنْ يفرض أنه من ناحية هذا الشرط لااقتضاء له ولافاعلية فلايقع تطارد بين فاعلية الامرين في زمان واحد الذي هو المحذور في الترتب عند صاحب الكفاية وهذا واضح.

وامّا كيفية اثبات انَّ الواجبات كلها من الواجب المعلق تبريراً لوجوب تعلمها من اول الامر مع انَّ ظاهر ادلتها انَّ القيود ترجع الى مدلول الهيئة والوجوب لالمادة بنحو الواجب المعلق فهذا يتوقف على اَنْ ينحصر وجه ايجاب الواجبات التي لايمكن اتيانها حين ايجابها الا بالتعلم قبل وقتها في كونها بنحو الواجب المعلق بعد ضم دلالة اخبار التعلم على تنجزها والمعاقبة على تركها الناشئ من ترك التعلم ولوقبل الوقت الموجب للعجز عنه وافتراض انَّ هذا الاطلاق في اخبار التعلم آب عن التخصيص ـ كما لايبعد ذلك على ماتقدم ـ والّا كان معارضاً مع ظاهر ادلة الاشتراط الدال على رجوع القيد الى الوجوب لاالواجب.

واخرى يحل الاشكال بمنع الكبرى وانَّ المقدمات المفوتة يمكن اَنْ تكون واجبة

قبل وقت ايجاب الفعل، امّا باعتبار فعلية ملاك الواجب وكون القدرة غير دخيلة فيه فيحكم العقل بقبح تفويته ولومن جهة ترك مقدماته المفوتة قبل الوقت طالما كان يمكن تحصيله للمولى، أو بدعوى انَّ وجوب التعلم وجوب نفسي للتهيؤ والاستعداد وهذا ايضاً لبّاً من نتائج فعلية ملاك الواجب وعدم دخل القدرة فيه، وتفصيله ثبوتاً قد مر في بحوث المقدمات المفوتة، وامّا استفادته اثباتاً ففعلية الملاك وإنْ لم يكن يمكن استكشافها عادة من الخطابات الاولية لسقوط دلالتها الالتزامية على الملاك في موارد العجز بعد سقوط دلالتها المطابقية خلافاً لماذهب اليه المحقق العراقي(قده) وعدم تمامية مبنى اطلاق المادة بلحاظ محمولها الثاني خلافاً لماذهب اليه المحقق النائيني(قده)، الّا انه يمكن اثبات ذلك باطلاق اخبار التعلم بعد انْ كانت مطلقة شاملة لكل واجب حتى اذا كان امتثاله متوقفاً على التعلم ولايكون هذا الاطلاق مخالفاً مع ظهور ادلة الواجبات المشروطة في رجوع القيد فيها الى مدلول الهيئة لاالمادة على هذا المبنى في حل الاشكال كما لايخفى.

ومنها ـ موارد الحكم بصحة الصلاة تماماً أو اخفاتاً في مورد القصر والجهر مما يكون عمل الجاهل فيه صحيحاً رغم كونه عاصياً في ارتكاب المخالفة اذا كان مقصراً في ترك التعلم على ماهو المشهور، فانه قديقع فيه الاشكال من ناحية كيفية الجمع بين صحة ماأتى به وبين ترتب العقوبة على ترك الصلاة الاخرى. وقدحاول المحققون تصوير ذلك باحد انحاء.

النحو الاول ـ ما في الكفاية من فرض مصلحة الزامية في الجامع ومصلحة اخرى الزامية زائدة في الصلاة الاخرى تفوت بالصلاة التي جاء بها المكلف بحيث لايمكن استيفاؤها بعد ذلك نظير سقي الارض بماء مالح لايمكن بعده استيفاء السقي ولوبماء حلو، فيقع التمام صحيحاً من ناحية كونه محققاً للجامع المأمور به، ومافيه من المصلحة اللزومية وفي نفس الوقت يكون المكلف عاصياً لتفويته المصلحة الملزمة الاخرى. ثم اشكل على نفسه بلزوم صحة الاتيان بالتمام في حال العلم ايضاً لتحقق الجامع به مع انَّ الفتوى ببطلانه، فاجاب بانَّ الجامع الواجد للمصلحة هو الجامع بين القصر والتمام المقيد بحال الجهل لامطلقاً.

واعترض على هذا التصوير من قبل المعلقين على الكفاية بما يلي:

الاعتراض الاول ـ ما جاء في الدراسات من مجرد استبعاد ذلك وانَّ التضاد انما يكون بين الافعال الواجبة المحصلة للملاكات لابين نفس الملاكات.

وهذا الاعتراض كما ترى، فانه مضافاً الى كونه مجرد استبعاد يرد عليه:

اولاً ـ شيوع وقوع التضاد بين الملاكات في حياتنا والاوضاع العرفية كالمثال الذي فرضناه في تقريب كلام صاحب الكفاية وكمصلحة الشبع أو الارتواء الذي اذا حصل بالطعام والشراب غير اللذيذ فات امكان حصوله ثانية بالطعام اللذيذ.

وثانياً ـ بالامكان افتراض انَّ التضاد في المقام بين المحصلين لكون القصر الواجب هو غير المسبوق بالتمام جهلاً فبهذا القيد يكون التضاد بين المحصلين بالعرض، واستبعاد مثل هذا التقييد كاستبعاد تقييد صلاة العصر بآنْ تكون عقيب صلاة الظهر لامأخذ له.

الاعتراض الثاني ـ ما في تقريرات المحقق الكاظمي لبحث المحقق النائيني (قده) من انَّ مصلحة القصر إنْ لم تكن مقيدة بعدم سبق التمام فلماذا لايعيدها قصراً، وإنْ كانت مقيدة بذلك فلامصلحة فيه عند الاتيان بالتمام.

وفيه ـ انه خلط بين اخذ سبق التمام بنحو قيد الواجب في القصر أو بنحو قيد الوجوب، فانَّ المدعى هو الاول وانَّ عدم سبق التمام من شرايط ترتب المصلحة لاالاتصاف بها، وانقسام الشرايط الى شرط الاتصاف وشرط الترتب من تنقيحات نفس المحقق النائيني(قده) فلعل قصور هذا الاعتراض ناشئ عن المقرر.

الاعتراض الثالث ـ ما جاء في اجود التقريرات من انَّ مصلحة الجامع ومصلحة الخصوصية إنْ فرضتا مترابطتين لايمكن التفكيك بينهما لزم عدم صحة التمام لعدم واجديته لمصلحة الخصوصية، وانْ فرض استقلالهما لزم تعدد العقاب مع انَّ تعدد العقاب في المقام واضح البطلان.

وفيه ـ انَّ تعدد العقاب ـ سواءً كان بمعنى كثرة العقاب أو تعدد الاستحقاق ـ انما يكون بتعدد ملاك استحقاق العقوبة وموجبه وهو التعدي على حق طاعة المولى، ولااشكال انَّ هذا الحق كما يتأثر بالعامل الكمي وهو مقدار الملاكات والواجبات المفوتة علىٰ المولىٰ كذلك يتأثر بالعامل الكيفي وهو نوعية الملاك فقتل ابن بنت رسول الله(ص) مفسدته وعقابه اكبر واعظم من قتل أي مؤمن آخر، وعلى هذا الاساس يقال بانَّ فرضية صاحب الكفاية لم تدخل ملاكاً وغرضاً مولوياً جديداً في

المقام وانما حلل الغرض الواحد الى غرضين لزومين، فتعدد العقاب في المقام يكون بمقدار العقاب الواحد في العالم بالقصر التارك له. ولوفرض انَّ الميزان بالجانب الكمي فقط مع ذلك لم يكن هذا اشكالاً على صاحب الكفاية لانه يدعي تعدد التكليف في حق العالم ايضاً احدهما بالجامع المذكور والآخر بالحصة وحينئذ إنْ ادعي استبعاد تعدد العقاب في نفسه فهذا لاموجب له، وإنْ أُريد استبعاد كون عقاب الجاهل للقصر التارك للصلاة اكثر من عقاب الجاهل المقصر الذي صلى التمام فهذا ايضاً غير تام لوضوح انَّ هذا افضل حالاً من الجاهل التارك لاصل الصلاة، وإنْ اريد استبعاد كون عقاب الجاهل التارك اكثر من عقاب العالم بوجوب القصر التارك له فلم يلزم هنا كون عقابه اكثر منه لانَّ الملاك الكمي موجود في حق العالم بوجوب القصر التارك له ايضاً اذ هو ايضاً مكلف بتكليف بالجامع بين التمام المقيد بفرض الجهل وبين القصر وبالقصر بالخصوص، غاية الامر هذا الجامع لايتمكن من احدفرديه لكونه عالماً بوجوب القصر فلوترك الصلاة يكون تاركاً للجامع وللفرد معاً فيعاقب بعقابين، نعم قديستشكل بلغوية تعدد الجعل في حق العالم بوجوب القصر لانَّ امره بالجامع لايمكن اَنْ يكون محركاً الّا الى الفرد وهو القصر لكونه عالماً بوجوبه فلايمكنه الا تيان بالفرد الآخر من الجامع، الّا انَّ هذا غاية مايلزم منه تأكد وجوب القصر على العالم في مقام الجعل للغوية لاوحدة العقاب على انه قديكفي في دفع اللغوية ثبوت جعل عام يمكن اَنْ يشمل العالم والجاهل لكون ملاكه كذلك.

الاعتراض الرابع ـ ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) من منافاة هذه الفرضية مع ماتقدم من صاحب الكفاية في بحث تبديل الامتثال بالامتثال من انَّ فعل المكلف ليس الّا مقدمة اعدادية لترتب الملاك وليس علّة تامة له ولهذا امكن تبديله بفرد افضل ليختار الله احبها اليه. فانه اذا كان الامر كذلك في باب الصلاة فلماذا لايمكن اعادتها قصراً بعد التمام.

وفيه ـ امكان افتراض انَّ تأثير فعل المكلف في تحقيق المصلحة يكون بنحو الاعداد ولكن تأثيره في ابطال دور القصر وعدم جدواه يكون بنحو العلّية التامة، وكأنَّ هذا الاشكال نشأ من الاخذ بحرفية كلام المحقق الخراساني في المقام من تحقق المصلحة في الجامع بالتمام.

الاعتراض الخامس ـ ما ذكره صاحب الكفاية نفسه واجاب عنه من انَّ هذه الفرضية تؤدي الى مانعية التمام عن القصر فيحرم الاتيان به ومعه لايمكن اَنْ يقع مأموراً به وقربياً. وأجاب عنه انَّ الامر بين الملاكين انما هو بنحو التمانع والتضاد وعدم احد الضدين لايمكن اَنْ يكون علّة للضد الآخر على ماتقدم في بحوث الضد.

وأورد عليه المحقق الاصفهاني (قده) بانَّ التضاد انما هو بين معلولي التمام والقصر، ومن المعلوم انَّ عدم علّة احد الضدين ممّا يتوقف عليه وجود الضد الآخر لكونه مانعاً عن اقتضاء مقتضي الضد الآخر وتأثيره على ماتقدم في بحوث الضد.

ويمكن الاجابة عن هذا الايراد بافتراض انَّ المانع عن تحقق ملاك القصر المضاد مع التمام انما هو خصوصية التمام لاالجامع أي انَّ خصوصية التمام فيها مايمنع عن تحقق ملاك القصر ولكن الجامع بينه وبين القصر يكون محققاً للملاك المشترك ، وهذا من مواردامكان اجتماع الامر والنهي لامكان الامر بالجامع والنهي عن الخصوصية لاالخاص.

وهكذا يتضح انَّ فرضية المحقق الخراساني (قده) صحيحة ثبوتاً في نفسها[1].

النحو الثاني ما ذكره المحقق النائيني (قده) من أنه يوجد عندنا واجبان مستقلان احدهما اصل الصلاة والآخر القصر أو الجهر فيها بنحو واجب في واجب فاذا صلّى تماماً أو اخفاتاً جهلاً عن تقصير صحت صلاته بلحاظ الايجاب الاول وعوقب على تركه للواجب الثاني، وامّا عدم صحة التمام أو الاخفات مع العلم فقد فرض في تفسيره انَّ العلم بوجوب القصر أو الجهر استقلالاً يوجب انقلابه الى الوجوب الضمني، ولامحذور فيه لامكان اخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر.

ونوقش فيه بعدة اعتراضات:

الاعتراض الاول ـ ما ذكره المحقق العراقي (قده) من انَّ هذا يلزم منه اخذ عدم العلم بشيء وهو وجوب القصر أو الجهر الاستقلالي في موضوع المعلوم وكون العلم بشيء رافعاً للمعلوم وهذا محال.

١ ــ الا أن هذا تصحيح علىٰ مستوىٰ الملاك واما بلحاظ الخطاب فلابد له من فرض تعدد الخطاب في حق الجاهل فيرجع الىٰ أحد النحوين القادمين.

ويرده ما تقدم مراراً من امكان اخذ العلم بالجعل أو عدم العلم به في موضوع فعلية المجعول[١].

الاعتراض الثاني ـ انه يلزم عدم قابلية الخطاب النفسي الاستقلالي للتنجز لانه مالم يعلم به تجري البراءة عنه، واذا علم به ارتفع التكليف بارتفاع موضوعه، وجعل خطاب لايقبل الوصول والتنجز لغو محض.

وفيه: انَّ عدم الوصول وعدم العلم ليس مساوقاً مع البراءة والتأمين، لانه من تبعات ترك الفحص فلاتجري الاصول المؤمنة العقلية أو الشرعية، فهذا التكليف قابل للتنجيز.

الاعتراض الثالث ـ انَّ التكليف وإنْ كان قابلاً للمنجزية ولكنه لايقبل المحركية، لانَّ المراد بالجهل على ماهو ظاهر الفتاوىٰ الجهل المركب أي اعتقاد وجوب التمام أو الاخفات أو مابحكمه كالغفلة فلايشمل موارد التردد والشك مع الالتفات الذي يمكن فيه الاحتياط والتحرك ، وعليه فلايعقل محركية وجوب الجهر أو القصر الاستقلالي لاحال الجهل لماعرفت ولاحال العلم لارتفاع موضوعه فيكون جعله لغواً.

وهذا الاعتراض تام اذا فرض تمامية اصله الموضوعي الفقهي[٢].

الاعتراض الرابع ـ لزوم تعدد العقاب الذي اورده المحقق النائيني(قده) في احد تقريري بحثه على فرضية المحقق الخراساني(قده) وهذا الاعتراض وان لم يكن متجهاً هناك فانه متجه هنا، لانَّ صاحب الكفاية لم يفرض غرضاً مستقلاً في الخصوصية المجهولة بخلاف هذه الفرضية التي تفترض في الخصوصية غرضاً مستقلاً نفسياً زائداً على الغرض الموجود في الجامع[٣].

١ــ تقدم في محله انَّ اخذ العلم بالجعل في موضوع عدم المجعول، أو العلم بالعدم في موضوع فعليته محال من جهة عدم معقولية محركية مثل هذا الجعل، إلّا انَّ هذا يرجع الى الاعتراض الثالث القادم.

ثم انَّ هنا جواباً آخر حاصله: انَّ العلم بالحكم لايوجب ارتفاع اصله بل ارتفاع حده الاستقلالي، فكأنّ المأخوذ العلم باصل الوجوب في موضوع الوجوب الضمني واصل الوجوب ثابت ومتأكد حتى بعد طرو الوجوب الضمني.

٢ ــ بل لايتم على هذا التقرير ايضاً، لانَّ العلم بوجوب القصر أو الجهر لايرفع اصل ايجابه وانما يرفع حد الوجوب الاستقلالي مع ثبوت اصله وتأكده وهذا لاينافي المحركية، فجعل وجوب لووصل لتأكد مع وجوب آخر ليس لغواً لانَّ ذات الوجوب وأصله قابل للمحركية لتعدد المحرّك عندئذٍ وقد لايتحرك شخص عن مجرد الوجوب الضمني أي الوجوب الواحد وانما يحركه وجوبان نحو الخصوصية وهذا كاف في امكان الجعل، وبهذا ايضاً يمكن انْ يجاب على الاعتراض السابق.

٣ ــ لايتم هذا الاعتراض ايضاً، لانَّ الخصوصية الواجبة بملاك نفسي ثابتة على كل حال في حق العالم والجاهل وانما الفرق من ←

ثم انَّ هنا اشكالاً يعود الى مافرض في هذه الفرضية من انقلاب الوجوب الاستقلالي للخصوصية الى الوجوب الضمني في حق العالم لامن جهة انقلاب الملاك الاستقلالي الى الضمني بل لاستحالة اجتماع الوجوبين ولزوم اندكاكهما، فيندك الامر غير ذي المزية في الامر ذي المزية، فالامر الاستحبابي يندك في الامر الوجوبي لكونه ذي المزية والامر الاستقلالي يندك في الامر الضمني لكونه ذي المزية، وهذه قاعدة عامة اسسها المحقق النائيني وطبقها في المقام، ومحل تنقيحها بحث الواجب المطلق والمشروط، والصحيح عدم تماميتها.

النحو الثالث الالتزام بالترتب في المقام كما ذكره الشيخ الكبير كاشف الغطاء(قده) امّا حقيقة بأنْ يكون الامر بالتمام في حق الجاهل مشروطاً بتركه للقصر مثلاً لكونه اقل ملاكاً منه، أو مسامحة بأنْ يلتزم بثبوت امرين احدهما تعلق بالجامع الذي احد فرديه مقيد بحال الجهل كما تقدم والثاني باحد الفردين بالخصوص، وهذا ينسجم روحه مع فرضية المحقق الخراساني(قده) الّا انه كان يفرض التعدد بهذا النحو في عالم الملاك وهنانفترضه بلحاظ الملاك والخطاب.

وقد اثير حول هذه الفرضية بكلتا صيغتيها اعتراضات ايضاً لابأس بالاشارة الى جملة منها.

امّا بالنسبة الى صياغة الترتب المسامحيّ أعني الامر بالجامع والامر بالحصة الخاصة منه فقداعترض عليه باعتراضين:

الاعتراض الاول ـ ما قد يقتنص من مباني المحقق النائيني (قده) في بحث المطلق

→

ناحية انَّ ملاك الجامع في حال الجهل لا تكون الخصوصية دخيلة في ايجاده وفي حال العلم تكون دخيلة فيه، فهذه الفرضية من هذه الناحية كفرضية المحقق الخراساني(قده) تحليل للملاك الثابت في الواجب على كل تقدير الى جزئين غاية الامر انَّ المحقق الخراساني(قده) جزأه الى مرتبتين والمحقق النائيني(قده) جزأه الى ملاكين احدهما يتحقق ضمن الآخر دائماً. هذا لوكان النظر الى تعدد العقاب.

واما اذا كان النظر الى تعدد التكليف وانَّ المستظهر من ادلة اعداد الفرايض انَّ الواجب على كل مكلف حاضراً كان أو مسافراً في كل وقت فرض واحد لافرضان وواجبان مستقلان، وهذا لاينسجم مع هذه الفرضية ولاالفرضيات القادمة، فهذا مربوط بأنْ يستفاد من تلك الروايات النظر الى الواجبات التحليلية ضمن كل فرض لاالى مجرد النتيجة العملية المفروضة على المكلف خارجاً، ولاينبغي الاشكال في انَّ المستفاد منها ليس اكثر من ذلك، وعلى كل حال ففرضية المحقق النائيني(قده) لاتختلف روحاً عن فرضية المحقق الخراساني الّا من ناحية تبديله لملاك الخصوصية من الضمنية الى الاستقلالية لكي لايبتلي بالمحذور الذي تخيل وروده على المحقق الخراساني نتيجة الخلط بين قيد الوجوب وقيد الواجب على ماتقدم.

والمقيد واجتماع الامر والنهي من استحالة الامر بالجامع مع تعلق امر آخر باحد فرديه، لانَّ الامر بالجامع يدل بالالتزام على جواز تطبيقه على كل من افراده وهذا الجواز والاباحة كما ينافي الحكم بالحرمة على الفرد ـ وبهذا اثبت امتناع الاجتماع ـ كذلك ينافي الالزام بهذا الفرد، وبهذا برهن على وحدة الحكم في مثل اعتق رقبة واعتق رقبةَ مؤمنة، وبه اثبت لزوم حمل المطلق على المقيد دائماً، وهذه النكتة تقتضي في المقام عدم امكان تعلق امر بالجامع وامر بفرد منه.

وفيه: ما تقدم في محله من بطلان هذه النكتة، فانَّ جواز تطبيق الجامع على فرده ليس حكماً تكليفياً بل هو ترخيص وضعي عقلي بمعنى تحقق الامتثال للجامع وعدم المانع من ناحيته بتطبيقه على هذا الفرد أو ذاك على ماتقدم مفصلاً في بحث اجتماع الامر والنهي.

الاعتراض الثاني ـ ما ذكره المحقق العراقي (قده) من انَّ الجامع في المقام يكون في طول الامر لانه جامع بين القصر والتمام الصادر من الجاهل بوجوب القصر فهذه الحصة الخاصة من الجامع تكون في طول الجهل بهذا الامر فكيف يتعلق به؟.

وفيه: أولاً ـ امكان جعل الحصة عبارة عن التمام المقيد بفرض اعتقاد وجوب التمام بالخصوص الذي هو امر خيالي لاواقعي.

وثانياً ـ ما ذكره المحقق العراقي نفسه من امكان جعل التمام مقيداً بالجهل بالامر الثاني أي بالفرد ـ وهو القصر ـ لابالجهل بالامر بالجامع المتعلق به.

وثالثاً ـ لو سلمنا اخذ الجهل بالامر بالجامع مع ذلك قلنا انَّ المتأخر عن الامر انما هو العلم به لاالجهل وعدم العلم الّا بناء على مبنى انَّ مامع المتأخر متأخر، وقدعرفت مراراً بطلانه.

ورابعاً ـ ما تقدم من بحث التعبدي والتوصلي من انَّ المستحيل انما هو اخذ ماهو متأخر عن الامر ومتوقف عليه في موضوع شخص ذلك الامر لااخذه في متعلقه كما هو المفروض في المقام[1].

وامّا بالنسبة الى الترتب الحقيقي، فقد اعترض عليه باعتراضات عديدة تقدم

١ ــ ويمكن أنْ يعترض على فرضية الترتب المساعي باعتراض آخر اوجه من الاعتراضين المذكورين وحاصله: انَّ الامر بالجامع

استعراضها في بحث الترتب ونشير فيما يلي الى أهمها مع التعليق عليها:

الاعتراض الاول ـ ما افاده المحقق النائيني (قده) من اشتراط امكان الترتب بأنْ يكون التضاد بين الواجبين اتفاقياً لادائمياً كالحركة والسكون والجهر والاخفات والقصر والتمام في الصلاة.

والسيد الاستاذ وافق على الصغرى ولكن ناقش في كبرى اشتراط أنْ لايكون التضاد دائمياً في امكان الترتب.

والصحيح المناقشة في الصغرى وتسليم الكبرى، امّا صحة الكبرى فقد شرحناها مفصلاً في بحوث التزاحم والتعارض فراجع، وامّا بطلان الصغرى فلأنَّ الترتب في المقام ليس بين الامرين الضمنيين بالجهر والاخفات أو التمامية والقصرية لاستحالة الترتب بين الاوامر الضمنية وانما الترتب بين الامر بالصلاة الاخفاتية والصلاة الجهرية أو التمام والقصر ولا تضاد بينهما فضلاً من أنْ يكون دائمياً.

الاعتراض الثاني ـ ما ذكره المحقق النائيني (قده) أيضاً من انَّ الترتب انما يفعل بين الضدين اللذين لهما ثالث ليعقل عصيان الامرين معاً لاالضدين اللذين ليس لهما ثالث اذ لايعقل تركهما معاً، والمقام من هذا القبيل لانَّ الصلاة امّا أنْ تكون اخفاتية أو جهرية، وامّا أنْ تكون مقصورة أو تامة.

وأجاب عنه السيد الاستاذ بانَّ الواجب هو القراءة الجهرية أو القراءة الاخفاتية ويمكن تركهما معاً. وقد عرفت انَّ الترتب ليس بين الاوامر الضمنية بل الاستقلالية باصل الصلاة جهراً أو اخفاتاً، تماماً أو قصراً ولا تضاد بينهما فضلاً من أنْ لايكون لهما

→ مع الامر بحصة منه انما يعقل اذا كان لكل منهما محركية معقولة، وفي المقام لامحركية معقولة للامر بالجامع، لانَّ من لايعلم بالامر بالجامع لايمكن أنْ يتحرك منه، ومن يعلم به لايمكنه أنْ يمتثله الّا من خلال الحصة، لانَّ الفرد الآخر منه مقيد بفرض الجهل به، فمن لايريد الا تيان بالحصة لايمكنه أنْ يتحرك من الامر بالجامع، فمحركية هذا الامر نفس محركية الامر بالحصة فلايكون هناك الّا امر واحد بالحصة. وهذا هو روح الاعتراض المتقدم على فرضية المحقق النائيني والذي سوف يأتي ايضاً على فرضية الترتب الحقيقي.

والجواب: أولاً ـ انَّ هذا لايمنع عن صحة التمام لثبوت الملاك وروح الحكم في الجامع وإنْ كان الخطاب والجعل والتحريك على الحصة الّا انَّ هذا بحسب الحقيقة رجوع الى فرضية المحقق الخراساني(قده).

وثانياً ـ يكفي في المحركية اللازمةفي معقولية الجعل على الجامع بعد أنْ كان فيه الملاك امكان وصوله ومحركيته لمن لم يتنجز عليه الامر بالحصة.

ثالث كما هو واضح.

الاعتراض الثالث ـ ما يستفاد من كلمات المحقق الاصفهاني (قده) وحاصله بتوضيح منا: انَّ الامر بالتمام امّا انْ يكون مترتباً على ترك القصر في تمام الوقت، أو في الآن الاول، أو على اتيان التمام الذي يفوت امكان تدارك ملاك القصر وكلّها غير صحيحة في المقام. امّا الاول فلأنّه يلزم منه صحة الاتيان بالقصر بعد التمام اذا ما التفت الى وجوبه وهذا خلاف الفتوى الفقهية، والثاني يلزم منه ايجابهما معاً عليه بعد مضي جزء من الوقت وهو واضح البطلان، والثالث محال لانَّ الامر بشيء مشروطاً بتحققه تحصيل للحاصل.

وهذا الاعتراض اشكال في الصياغة لااكثر، ويكون الجواب عليه بافتراض انَّ الشرط هو جامع تفويت ملاك القصر بنحو الشرط المتأخر سواءً كان من جهة ترك القصر في تمام الوقت أو الاتيان بالتمام المستلزم لتفويته.

وإنْ شئت قلت نقيد خطاب التمام بعدم الاتيان بالقصر الى حين اتيانه بالتمام وعدم خروج الوقت ـ اقرب الاجلين ـ ويتقيد القصر المأمور به بنحو قيد الواجب لاالوجوب بعدم الاتيان بالتمام قبله جهلاً، وبذلك يرتفع المحذور ويكون سقوط وجوب القصر بالاتيان بالتمام من باب التفويت والعصيان لاارتفاع شرط الوجوب.

الاعتراض الرابع ـ ما ذكره المحقق النائيني (قده) ايضاً من انَّ الامر الترتبي موضوعه عصيان الامر بالاهم المترتب عليه، وفي المقام لايعقل جعل الامر بالتمام مشروطاً بعصيان الامر بالقصر لانَّ موضوعه وهو عصيان الامر بالقصر لايمكن انْ يصل الى المكلف اذ لوعلم به لخرج عن موضوع وجوب التمام والامر الذي لايمكن وصوله لايعقل جعله.

وأجاب عنه السيد الاستاذ بانَّ الشرط ترك الاهم وهو القصر في المقام لاالعصيان بعنوانه، وترك القصر يمكن انْ يصل الى المكلف.

وفيه: انَّ هذا لايدفع روح الاشكال، لانَّ المفروض انَّ الامر بالتمام المشروط بترك القصر مجعول في حق الجاهل بوجوب القصر بمعنى المعتقد وجوب التمام عليه، ومن المعلوم انَّ جعل وجوب التمام على موضوع هو المعتقد بوجوب التمام لغو محض، لانَّ من اعتقد بذلك لاحاجة الى اعمال المولوية عليه في مقام تحريكه بايجاب التمام عليه،

بل لايعقل ذلك في حقه لانه لوكان يتحرك من الامر بالتمام لتحرك من اعتقاده بذلك والّا فلايتحرك من الامر الترتبي، بل لايعقل تحركه منه لانه لايعقل احرازه له اذ لواحرز انه نفس الامر بالتمام الذي اعتقده كان من تأخر الشيء عن نفسه بحسب عالم اللحاظ وهو محال، وإنْ احرز انه امر آخر بالتمام لزم اجتماع المثلين في نظره فهذا الاعتراض متجه في المقام على كل حال .

هذا كله في كيفية تصوير صحة المأتي به جهلاً ثبوتاً مع كون المكلف معاقباً على جهله بالقصر أو الجهر والاخفات، وامّا البحث عن مقام الاثبات فهو في ذمة علم الفقه.

السادس ـ اذا شك المكلف في دخول مسألة لم يتعلم حكمها في محل ابتلائه في المستقبل أم لا، فالظاهر وجوب التعلم بمعنى منجزية احتمال التفويت الناجم عن ترك التعلم عقلاً وشرعاً تمسكاً باطلاق اخبار التعلم.

وقد يقال في قبال ذلك بجريان استصحاب عدم الابتلاء مستقبلاً بذلك نظراً الى انَّ الاستصحاب كما يجري بلحاظ ماسبق يجري بلحاظ المستقبل ايضاً اذا تمت اركانه على مايأتي في بحث الاستصحاب وبذلك ينفى موضوع وجوب التعلم.

واشكل عليه السيد الاستاذ بانَّ عدم الابتلاء ليس حكماً شرعياً ولاموضوعاً لحكم شرعي لانَّ وجوب الفحص وعدمه ليس دائراً مدار الابتلاء الواقعي وعدمه وانما يدور مدار العلم بعدم الابتلاء وعدمه حيث انه يخرج من اطلاق اخبار التعلم مايعلم بعدم الابتلاء به لظهورها في انَّ ايجاب التعلم حكم طريقي لانفسي، فانْ قلنا بانه يشترط في المستصحب انْ يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي لم يجر هذا الاستصحاب، وإنْ انكرنا ذلك واكتفينا بانْ يترتب على الاستصحاب اثر عملي وقلنا بقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي جرى الاستصحاب لانه يحقق علماً تعبدياً بعدم الابتلاء فيكون حاكماً على دليل وجوب الفحص المقيد بعدم العلم بعدم الابتلاء. نعم قديلزم من ذلك محذور الغاء اخبار التعلم اذ اكثر الشبهات والمسائل يحتمل فيها المكلف عدم ابتلائه به في اول بلوغه، فلواُريد الاعتماد على ذلك ادى الى شبه الغاء اخبار التعلم فلابدَّ من تقديمها على دليل الاستصحاب.

والتحقيق انْ يقال: تارة يفرض فعلية التكليف وانما الشك في الابتلاء به من

ناحية المتعلق كما اذا دخل الوقت فوجبت عليه الصلاة الجامع بين التمام في الحضر والقصر في السفر وشك المكلف في ابتلائه بالسفر، وفي مثل ذلك لااشكال في وجوب تعلم احكام القصر لانَّ الاشتغال بالتكليف يقيني فلابد من الخروج اليقيني عنه واستصحاب عدم السفر لايثبت انه قادر على الامتثال اليقيني عن التكليف المِعلوم الّا بنحو الاصل المثبت.

واخرى يفرض انَّ التكليف مشروط بشرط يشك في الابتلاء به كصلاة الزلزلة مثلاً مع الشك في ابتلائه بها، فانْ قلنا انَّ موضوع وجوب التعلم الابتلاء الواقعي بالتكليف جرى استصحاب عدم الابتلاء بالزلزلة حتى على القول باشتراط كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي اذ سوف يكون استصحاب عدم الزلزلة استصحاباً في موضوع الحكم الشرعي، وإنْ قلنا بانَّ موضوع وجوب التعلم عدم العلم بعدم الابتلاء أي احتمال الابتلاء ـ كما هو الصحيح ـ فالصحيح عدم جريان الاستصحاب حتى على مباني قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي وعدم اشتراط كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، فانه مضافاً الى انَّ قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي فرع جريانه في نفسه بلحاظ المستصحب لترتب اثر عملي عليه ليقوم مقام القطع الموضوعي في أثره وفي المقام لاأثر عملي للمستصحب، يرد عليه: انَّ قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي وحكومته عليه انما يقولون به بالنسبة لدليل أخذ فيه عدم العلم لفظاً كما في مثل (كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر) وامّا اذا استفيدت غائية العلم لحكم بالدليل العقلي ومن باب استحالة جعل الحكم فيه كما في حجية الامارات وكما في وجوب التعلم الطريقي فلامعنى لافتراض حكومة الاستصحاب عليه، ولهذا لم يقل احد من القائلين بهذا المبنى بحكومة الاستصحاب على ادلة الامارات مع انها ايضاً مغياة بعدم العلم بالخلاف.

فلاينبغي الاشكال في وجوب التعلم كلما احتمل الابتلاء بتكليف لولم يتعلم تفاصيله احتمل فواته عليه.

وبهذا ينتهي البحث عن المقام الاول الذي عقدناه في هذه الخاتمة لبحث الشرط الاول من شرطي جريان البراءة وهو وجوب الفحص.

قاعدة لا ضرر ولا ضرار

(قاعدة لاضرر)

المقام الثاني ـ في الشرط الآخر لجريان البراءة الذي نقله الشيخ الاعظم(قده) عن الفاضل التوني[1] من لزوم عدم ترتب الضرر من جريان البراءة على مسلم كما اذا لزم من شرب التتن الضرر عليه أو على غيره.

وناقش في ذلك المحققون بانَّ الشبهة اذا كانت مورداً لقاعدة لاضرر فهي حاكمة على الامارات فضلاً عن البراءة باعتبارها قاعدة ثابتة بالامارة وحاكمة على كل الاطلاقات الاولية، وانْ لم تكن تلك الشبهة مورداً للقاعدة جرت البراءة لامحالة فليس هذا شرطاً مرتبطاً بالبراءة.

وأجاب عن ذلك السيد الأستاذ بانَّ البراءة لاتجري في مورد الضرر ولوفرض عدم

١ ــ هناك شرط آخر نقله الشيخ الاعظم (قده) عن الفاضل التوني ايضاً وهو انْ لا تكون البراءة مستلزمة لثبوت حكم الزامي من جهة اخرى، ومثّل له بما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الاناءين فانَّ جريان البراءة عن وجوب احدهما يوجب وجوب الاجتناب عن الآخر.

وهذا الشرط واضح الفساد، لانَّ ذلك الحكم الالزامي إنْ كان مترتباً أو ملازماً مع ثبوت الاباحة الواقعية فاصالة البراءة لا تثبته لانها لا تثبت الاباحة الواقعية وانما تنفي ايجاب الاحتياط ولهذا لم تكن من الاصول التنزيلية، وإنْ كان مترتباً على الاعم من الاباحة الواقعية والترخيص الظاهري ترتب بجريان البراءة واقعاً لانه يكون عندئذ مدلولاً التزامياً لدليل اصالة البراءة الذي هو دليل اجتهادي بحسب الحقيقة. واما مثال العلم الاجمالي فعدم جريان البراءة فيه انما هو من جهة الترخيص في المخالفة القطعية والتعارض على ما تقدم مفصلاً، ولعله لهذا لم يرَ سيدنا الاستاذ (قدس سره الشريف) اهمية للتعرض الى هذه الشرطية.

تمامية قاعدة لاضرر، لانَّ مثل حديث الرفع الدال على البراءة مسوق مساق الامتنان على الامة فلايشمل موارد الاضرار بالغير لكونه خلاف الامتنان.

وهذا الجواب غير سديد، فانه لوفرض تماميته في حديث الرفع فيكفي القائلين بالبراءة التمسك بالبراءة العقلية على القول بها وبسائر ادلة البراءة من قبيل (كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام)، ومثل حديث الرفع ليس له مفهوم يمكن أنْ يعارض به هذا الاطلاق علىٰ أن الميزان في الامتنانية ـ في غير حديث الرفع ـ أن يكون الرفع امتناناً بالنسبة الىٰ المرفوع عنه التكليف لا كلّ الناس.

وعليه فالاشكال المنهجي متجه على هذه الشرطية، الّا اننا تبعاً للشيخ الاعظم(قده) نتحدث حول هذه القاعدة ضمن جهات عديدة.

سند الحديث:

الجهة الاولىٰ ـ في سند القاعدة، فانها وردت ضمن روايات كثيرة ربما ادعي استفاضتها الّا انَّ اهمها ثلاث طوائف.

الطائفة الاولى ـ ما ورد في قصة سمرة بن جندب وهي ثلاث روايات:

١ ـ ما ينقله الصدوق عن ابيه عن محمد بن موسى بن المتوكل عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمدبن محمدبن خالد البرقي عن ابيه عن الحسن بن زياد الصيقل عن أبي عبيدة الحذاء وليس فيه ذكر لكبرى (لاضرر ولاضرار) وانما ورد فيه قول رسول الله(ص) لسمرة: (ماأراك ياسمرة الّا مضاراً اذهب يافلان فاقلعها واضرب بها وجهه)[١].

٢ ـ ما في الكافي والفقيه عن ابن بكير عن زرارة وقد ورد فيه (اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لاضرر ولاضرار)[٢].

٣ ـ ما في الكافي عن ابن مسكان عن زرارة، وفيه انَّ رسول الله(ص) قال لسمرة (انك رجل مضار ولاضرر ولاضرار على مؤمن)[٣].

١ ــ من لايحضره الفقيه، ج٣، ص٥٩، ح٩.
٢ ــ فروع الكافي، ج٥، كتاب المعيشة، باب الضرار ح٢. الفقيه، ج٣، ص١٤٧، ح١٨.
٣ ــ فروع الكافي، ج٥، كتاب المعيشة، باب الضرار ح٨.

الطائفة الثانية ـ الروايات المتعرضة لجملة من أقضية رسول الله(ص) في فضل الماء والارض، فمن طريقنا ورد ذلك في خبرين بسند واحد وكلاهما ينتهيان الى عقبةبن خالد عن الصادق(ع) في احدهما قال: (وقضى بين اهل البادية انه لايمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء وقال: لاضرر ولاضرار)[1] وفي الآخر: (قضى رسول الله بالشفعةِ بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال: لاضرر ولاضرار)[2].

ومن طريق العامة روى احمدبن حنبل عن عبادة بن صامت حديثاً اشتمل على اقضية عديدة لرسول الله(ص) وفيها قضاؤه بحق الشفعة وقضاؤه بعدم منع فضل الماء ليمنع فضل كلاء وانه لاضرر ولاضرار[3].

الطائفة الثالثة ـ المراسيل كمرسلة الصدوق(قده) (لاضرر ولاضرار في الاسلام)[4]، ومرسلة الشيخ في كتاب الشفعة (لاضرر ولاضرار في الاسلام) ومرسلته في كتاب البيع (لاضرر ولاضرار).

واثبات سند القاعدة بهذه الطوائف من الروايات يمكن أنْ يكون بطرق عديدة تتفاوت من حيث النتائج المترتبة على كل واحد منها:

الطريق الاول ـ تطبيق قواعد التصحيح السندي عليها، وعلى اساسها لايسلم شيء من هذه الروايات من حيث السند الّا الرواية الثانية من الطائفة الاولى، لسقوط الطائفة الثالثة بالارسال، وسقوط الطائفة الثانية من حيث السند لانَّ مانقل في مصادرنا قدوقع في سنده من لم يثبت توثيقه كعقبةبن خالد.

وأمّا الطائفة الاولى، فالرواية الثالثة منها فيها ارسال لأنه ينقلها علي بن محمدبن بندار عن احمدبن ابي عبدالله عن ابيه عن بعض اصحابنا عن ابن مسكان، والرواية الاولى منها في سندها محمدبن موسىٰ بن المتوكل وعلي بن الحسين السعدآبادي والحسن بن زياد الصيقل وهم لم يوثقوا في كتب الرجال، نعم خصوص السعدآبادي باعتباره من مشايخ ابن قولويه المباشرين والذين قدشهد بوثاقتهم في اول الكتاب

١ ــ وسائل الشيعة، ج١٧، باب ٧ من ابواب احياء الموات، ح٢.
٢ ــ المصدر السابق، باب ٥ من ابواب الشفعة، ح١.
٣ ــ مسند احمد، ج١، ص٣١٣. ج٥، ص٣٢٧.
٤ ــ الفقيه، ج٤، باب ميراث اهل الملل، ح٢.

والقدر المتيقن من ذلك مشايخه المباشرين امكن اثبات وثاقته بذلك.

وقد يحاول تصحيح السند من ناحية محمد بن موسى بن المتوكل وعلي بن الحسين السعدآبادي بتطبيق نظريتنا في تعويض الاسانيد التي سميناها بنظرية التعويض، بدعوى انَّ الصدوق في مشيخته يذكر طريقاً صحيحاً الى كل كتب وروايات احمد بن محمد بن خالد البرقي الذي وقع في هذا السند بعد هذين الرجلين فتكون هذه الرواية ايضاً ممّا ينقلها الصدوق عن البرقي بذلك الطريق وهو صحيح بحسب الفرض.

الّا انَّ هذا التطبيق لنظرية التعويض غير صحيح، لانَّ من المحتمل أو المطمئن به انَّ مقصوده من اسانيد المشيخة انَّ كل ماينقله عن احد الرواة المذكورين في الكتاب بحيث يبتدأ السند بهم يكون طريقه اليه مايذكره في المشيخة اختصاراً فلايشمل كل رواية يقع ذلك الشخص في سنده[1].

وكيفما كان فيكفي في سقوط السند عدم طريق الى توثيق حسن بن زياد الصيقل.

وهكذا يتضح انَّ المعتبر سنداً من الروايات رواية زرارة والتي لم يرد في متنها الّا التعبير بانه (لاضرر ولاضرار) بلاأيّة اضافة، فما ذكره الشيخ الانصاري(قده) من انَّ اصح الروايات سنداً ماورد فيه (لاضرر ولاضرار على مؤمن) غير تام.

ويترتب على هذا الطريق انه لابدَّ من تحديد مفاد هذه الصيغة ولاضير في الاختلاف أو التهافت الواقع في الروايات الاخرى لكونها غير معتبرة سنداً، ويكون مدرك القاعدة على هذا الاساس رواية معتبرة لابدَّ وأنْ يتعامل معها معاملة الدليل الظني السند المعتبر.

الطريق الثاني ـ دعوى التواتر الاجمالي، فانَّ روايات الباب وإنْ لم تكن تحكي جميعاً قصة واحدة وبلفظ واحد الّا انَّ فيما بينها وحدة موضوع تتفق عليها جميعاً مما يوجب القطع ولواجمالاً بصحة ذلك الموضوع رغم عدم تكثر الروايات بدرجة بحيث

١ ــ الانصاف امكان تصحيح السند من ناحية محمد بن موسى بن المتوكل وعلي بن الحسين السعدآبادي، امّا الثاني فلما ذكر مضافاً الى ماجاء في كتاب الفهرست للشيخ وفي رجال النجاشي في ترجمة احمد بن محمد بن خالد البرقي بسندهما المعتبر عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري رحمه الله انه عبر عن شيخه السعدآبادي (حدثنا مؤدي علي بن الحسين السعدآبادي) ممّا يدلّ على اكثر من الوثاقة. وامّا محمد بن موسى فهو مضافاً الى كونه شيخ الصدوق قدوثقه العلامة وابن داود وادعى ابن طاووس في فلاح السائل عند التعرض لرواية في فضل صلاة الظهر وصفتها في سندها محمد بن موسى الاتفاق على وثاقته وكل هذا ممّا يكفي للإطمئنان بوثاقته.

يكفي الكم وحده للعلم بصدق بعضها.

هذا الّا انَّ الانصاف قلة روايات الباب بدرجة لا تكفي حتى مع وحدة الموضوع المطروق فيها جميعاً لحصول التواتر، لانَّ الطائفة الاولى اثنتان منها يرويها راوٍ واحد وهو زرارة، والطائفة الثانية اثنتان منها تكونان في طرقنا بسند واحد وراوٍ واحد وهو عقبةبن خالد ورويت من طرق العامة عن عبدالله بن عباس وعبادةبن صامت، والطائفة الثالثة كلها مراسيل. نعم قديضم الى ذلك شهرة هذه الرواية شهرة عظيمة جداً عند العامة والخاصة منذ قرون طويلة فيدعى حصول الاطمئنان بصدور مثل هذا المضمون عن النبي(ص).

ويترتب على هذا الطريق عدم وقوع التهافت في المتن، فانه اذا دار الامر بين المطلق والمقيد ثبت ذات المطلق مهملاً من حيث الاطلاق والتقييد، واذا دار بين مقيدين مختلفين ثبت ذات المطلق دون شيء من القيدين الّا اذا كان التواترعلىٰ اساس عامل الكم فقط فعلم بصدور احدهما أو قيل بانجبار السند الضعيف بالشهرة مثلاً.

ومن حيث المقدار الثابت بهذا الطريق يثبت المتيقن به لامحالة، فاذا شك في شمول القاعدة لمورد لم يمكن الاخذ بمفادها، واذا فرض دوران مدلولها بين اَنْ يكون حكماً تكليفياً بحرمة الاضرار أو قاعدة تشريعية تنفي الاحكام الضررية ثبت احدهما اجمالاً لااكثر فاذا كان هناك ماينفي احد المعنيين كاطلاقات ادلة التشريعات الاولية كانت حجة لامحالة إنْ لم يكن هناك ماينفي المعنى الآخر ايضاً والّا حصل التعارض.

كما انه يترتب على هذا الطريقْ اَنْ يكون سند القاعدة خبراً قطعي الصدور.

الطريق الثالث ـ ان يصحح مرسلة الصدوق حيث نقل عن رسول الله(ص) بلسان انه قال (لاضرر ولاضرار في الاسلام) بدعوى انَّ الخبر المرسل اذا كان بلسان (قال رسول الله(ص) لابلسان (روي عن رسول الله(ص)) واحتملنا عقلائياً كون هذا النقل مستنداً الى مايكون كالاخبار الحسي وذلك للتواتر أجرينا اصالة الحس في اخباره ونثبت انه كان في زمن الصدوق صدور هذا النص عن النبي واضحاً متواتراً وانما لم ينقل لنا بالطرق المتعددة لانَّ ديدن الاصحاب لم يكن على ضبط الاخبار النبوية المروية عن غير طريق الائمة وانما كانوا يهتمون بما ينقل عنهم، وهذا الحديث عندما

يرسله الصدوق عن النبي(ص) كان متواتراً واضح الصدور، ولعل هناك غيره من الاحاديث النبوية كانت ايضاً بهذه المثابة ولكنها لم تنقل الينا، وايّاً ما كان فلااستبعاد في كون هذا الخبر في زمان الصدوق(قده) متواتراً.

ويترتب على هذا الطريق ثبوت هذا النص بالتواتر فيدور الامر مداره ويتعامل معه كخبر قطعي السند لاننا نقطع بصدق الصدوق.

والتحقيق عدم صحة هذا الطريق لعدة جهات:

منها ـ انَّ هذه الصيغة التي ارسلها الصدوق فيها قيد (في الاسلام) وهذا لاعين ولاأثر له في اخبارنا بل ولااخبار العامة، والصدوق كان ينظر الى اثبات هذا القيد حيث ارسل الحديث بصدد اثبات انَّ المسلم يرث الكافر لانَّ الاسلام لايوجب اضراراً.

ومنها ـ انَّ الصدوق يرسل اموراً اخرى ايضاً يقطع بعدم تواترها بلسان قال الصادق(ع) أو قال رسول الله(ص).

ومنها ـ انه في المقام عطف على ذلك حديثين اخرين عن النبي(ص) يقطع بعدم تواترهما وهما قوله(ص) (انَّ الاسلام يزيد ولاينقص) و(انه يعلو ولايعلىٰ عليه).

ومنها ـ انَّ الصدوق أرسلها بصدد الاستدلال الفقهي، وهذا يضعف احتمال التواتر ويوجب قوة احتمال انَّ ذكره للنبوي كان لمجرد الاحتجاج فلاظهور في كلامه للنقل عن الحس.

الطريق الرابع ـ اثبات التواتر بنقل فخرالمحققين(قده) في الايضاح، وهو لم ينقل صيغة معينة بل اشار الى القاعدة وادعى تواتر نقلها، وحيث اننا نحتمل تواترها وقتئذ فنثبت ذلك اعتماداً على اخباره اذ من المحتمل انَّ هذا الخبر كان منقولاً في الاصول والكتب الاصلية واندرست ضمن مايحتمل اندراسه من الكتب والروايات.

وفيه: انَّ تصريح فخرالمحققين لايثبت شيئاً اكثر من الشهرة الروائية الى درجة قدتعد تواتراً عند بعض الانظار كفخرالمحققين، وهذا امر لااشكال فيه كما قلنا خصوصاً وانَّ فخرالمحققين ذكر ذلك في مقام الاستدلال والبحث الفقهي لافي مقام النقل والرواية.

الطريق الخامس ـ التمسك ببعض المسالك المبنية على المواسعة في حجية الاخبار

المروية في الكتب الاربعة، وقدتقدم عدم كفاية مجرد ذلك في الحجية، وبناءً على هذا الطريق سوف يقع التهافت في الصيغ المختلفة المنقول بها هذه القاعدة فتصل النوبة الى البحث عن متنها.

تحديد متن الحديث:

الجهة الثانية ـ في البحث عن التهافت الواقع في كيفية المتن المنقول لهذه القاعدة وقد عرفت انَّ هذه القاعدة وردت في ثلاث طوائف من الروايات طائفة تنقل قصة سمرةبن جندب مع الانصاري، وطائفة تذكر اقضية رسول الله(ص)، وطائفة مراسيل تنقل اصل القاعدة فلابد من ملاحظة كل ذلك.

فنقول: امّا قصة سمرة فقد وردت بثلا ثة طرق:

الاول ـ ما اختص بنقله ثقةالاسلام الكليني عن ابن مسكان عن زرارة انَّ رسول الله(ص) قال لسمرة (انك رجل مضار ولاضرر ولاضرار على مؤمن.).

الثاني ـ ما اختص بنقله الصدوق (قده) في الفقيه عن ابي عبيدة الحذاء. وفيه: (انَّ رسول الله قال لسمرة، ما اراك ياسمرة الّا مضارّاً اذهب يافلان فاقلعها واضرب بها وجهه).

الثالث ـ ما عن ابن بكير عن زرارة وقد ذكره المشايخ الثلاث كلهم وقد ذكره الكليني في الكافي والشيخ في التهذيب بلسان (اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لاضرر ولاضرار)، وامّا الصدوق فقد ذكره في كتاب المضاربة من دون ذكر فاء التفريع بل قال: انَّ الرسول(ص) امر الانصاري انْ يقلع النخلة فيلقيها اليه وقال لاضرر ولاضرار.

وهذه الوجوه من النقل رغم انها تنقل قصة واحدة يوجد فيما بينها اختلاف بالزيادة والنقصان، وفي موارد الدوران بين الزيادة والنقيصة انما يقع التهافت والتعارض بين اصالة عدم الزيادة وعدم النقيصة فيما اذا كانت الزيادة أو النقيصة مؤثرة في المعنى ومغيرة له، وامّا اذا لم يكن المعنى الّا واحداً على كل تقدير أو شك في ذلك بحيث لم يفهم من احدهما مايخالف الآخر بالفعل فلاموضوع للتهافت والتعارض لانَّ الذي يتعهد به الراوي هو انْ لاينقل مايغير المعنى ويزيد عليه أو ينقص ولايتعهد

بنقل اكثر من ذلك بحسب ظاهر حاله.

وعلى هذا الاساس قد يقال في المقام بوقوع التهافت في نقل قصة سمرة بن جندب من عدة وجوه:

الاول ـ عدم وجود جملة لاضرر رأساً في رواية الحذاء بخلاف رواية زرارة فيقع التهافت من هذه الناحية بينهما.

والجواب ـ انَّ هذه الزيادة في رواية زرارة لا توجب تغييراً في المقدار الذي نقله الحذاء فلعل الحذاء لم يكن يقصد نقل ازيد مما نقله، وليس في كلامه شهادة بعدم هذه الزيادة التي هي مطلب آخر مستقل.

الثاني ـ ورود فاء التفريع في رواية ابن بكير عن زرارة بحسب نقل الكليني والشيخ بخلاف نقل الصدوق ممّا يدلّ على انَّ القاعدة تفريع على الامر بقلع الشجرة، وامّا نقل الصدوق فيحتمل آنْ تكون القاعدة فيه خطاباً مستقلاً أو تفريعاً على الحكم التكليفي الذي وجهه الى سمرة.

والجواب: انَّ هذا ايضاً ليس تهافتاً فانَّ نقل الصدوق ايضاً ظاهر في التفريع على القلع وإنْ كان نقل الكليني اظهر في التفريع، بل لوفرض عدم الظهور في ذلك ايضاً لم يكن هناك تهافت لانَّ نقل الصدوق لاينفي التفريع، والمظنون انَّ الصحيح مانقله الشيخ، والصدوق انما لم يذكر الفاء لانه لم يكن بصدد نقل لفظ الرواية بل نقل فعل النبي(ص) بالمعنى من انه امر الانصاري بقلع النخلة فلم يكن يناسب آنْ يأتي بالفاء.

الثالث ـ انَّ جملة (لاضرر ولاضرار) في رواية ابن مسكان عن زرارة انما خوطب بها سمرة بعد قوله(ص) انك رجل مضار، وعليه فلايكون مربوطاً بقلع الشجرة ولا تفريعاً عليه.

والجواب ـ انه يحتمل صدور هذه الجملة من النبي(ص) مرتين، مرة لسمرة ومرة اخرى للرجل الانصاري، كما في رواية ابن بكير لانها تناسب التكرار في المقامين فلاتهافت ايضاً.

الرابع ـ زيادة كلمة (على مؤمن) في رواية ابن مسكان عن زرارة بخلاف الروايتين الاخريين، وثبوت كلمة (على مؤمن) يجعل الحديث ظاهراً في الحرمة التكليفية.

والجواب: ما تقدم من انه يحتمل انَّ هذه الجملة جاءت مرتين، مرة مخاطباً بها سمرة باعتباره مضاراً لمؤمن، واخرى بعد امر الانصاري بقلع الشجرة بدون الزيادة المذكورة لانها تناسب مخاطبة سمرة في المقام الاول وثبوتها وإنْ كان يناسب الحرمة التكليفية ولكنه لايضر باستفادة نفي الحكم الضرري، فانَّ القاعدة فيها مقطعان احدهما لاضرر والآخرلاضرار، والثاني منهما يناسب الحرمة التكليفية، والاول نفي للاحكام الضررية، والمناسب في مخاطبة سمرة المقطع الثاني للقاعدة بينما المناسب مع التفريع على قلع الشجرة المقطع الاول، ولهذا يكون تكرار الجملة بهذا النحو مناسباً ومعقولاً من دون لزوم تهافت.

ثم انه لوفرض وقوع التهافت بين نقل الزيادة والنقيصة وصلت النوبة الى ملاحظة اصالة عدم الزيادة وعدم النقيصة في المقام، والبحث عن ذلك تارة يكون كبروياً واخرى يكون صغروياً.

امّا البحث الكبروي فقد يذكر لتقدم اصالة عدم الزيادة على عدم النقيصة عدة وجوه:

الاول ـ انَّ ناقل الزيادة يصرح بوجودها فيكون ظهور نقله في ثبوتها اقوى من سكوت ناقل النقيصة عنها لانه لاينقل عدمها وانما سكت عنها فيحمل الظاهر على الصريح.

وفيه: انَّ الجمع العرفي بحمل الظاهر على الصريح انما يكون في كلامين لشخص واحد يراد كشف مرامه منه لافي شهادتين لشخصين كما في المقام، ولهذا لايجمع بين بينتين متعارضتين بحمل الظاهر منهما على الاظهر، وما نحن فيه من هذا القبيل لانَّ نقل الراوي للنقيصة والزيادة انما هو شهادة من الراوي وهي غير شهادة الراوي الآخر.

الثاني ـ انَّ الزيادة لا تنشأ الّا من ناحية الكذب أو الغفلة المنفيين بحجية خبر الثقة واصالة عدم الغفلة، واما النقص فقد ينشأ من جهات اخرى كعدم كون الراوي في مقام بيان الزيادة أو كون طبيعته في النقل على الاختصار.

وفيه: انَّ ترك نقل الزيادة المؤثرة في المعنى ايضاً لايكون الّا نحو كذب وخيانة بالنقل أو غفلة فيكون منفياً بحجية خبر الثقة واصالة عدم الغفلة، ولولاذلك لسقطت

كل الاخبار عن الحجية لاحتمال وجود مايغير معناها الظاهر وقداسقطه الراوي لسبب من الاسباب.

الثالث ـ انَّ غفلة الانسان عن الشيء الزائد في مقام السماع أو النقل وحذفه اكثر من غفلته في زيادة شيء كما هو واضح فتكون اصالة عدم الزيادة اقوى من اصالة عدم النقيصة.

والجواب ـ انَّ هذه الاقوائية وإنْ كانت مقبولة في نفسها الّا انَّ الكلام في مرجحيتها في مقام حجية الرواية والاخبار، وعندما نراجع مأخذ الحجية وهو السيرة لانجزم بتقديم اصالة عدم الزيادة على اصالة عدم النقيصة لمجرد مثل هذه الاقوائية.

وامّا البحث الصغروي، فقد افاد المحقق النائيني (قده) في المقام بانا وإنْ قبلنا تقديم اصالة عدم الزيادة على عدم النقيصة كبروياً الّا انه في خصوص المقام يكون نقل النقيصة ارجح باحدى نكتتين:

احداهما ـ انَّ الزيادة وردت في رواية واحدة بينما النقيصة وردت في روايات عديدة كثيرة فيكون احتمال عدم النقيصة اقوى.

وهذه النكتة غير تامة، لانه اذا كان النظر الى غير الطائفة الاولى من الاخبار فلاوجه لادخالها في الحساب اذ لامانع من انْ يكون حديث لاضرر في قصة سمرة مذيلاً بهذا الذيل وفي حديث الشفعة مثلاً غير مذيل به، وإنْ كان النظر الى نفس اخبار قصة سمرةبن جندب فواحد منها غير مشتمل على جملة (لاضرر ولاضرار) رأساً فعدم اشتماله على الذيل يكون من السالبة بانتفاء الموضوع وليس شاهداً على عدم هذه الكلمة، وواحد منها مشتمل على الذيل، وواحد منها وهو نقل ابن بكير عن زرارة غير مشتمل على الذيل، فليس النقل الخالي عن الزيادة متعدداً.

نعم هناك مقويات اخرى لخبر النقيصة من قبيل انَّ وسائطه ـ بحسب نقل الكافي ـ الى الامام خمسة بينما خبر الزيادة الوسائط فيه ستة، على انَّ الكليني ينقل خبر النقيصة عن عدة من اصحابنا وهم اربعة وفيهم الاجلاء مما يكون بحكم عدم الواسطة للقطع بصدقهم، وانَّ خبر النقيصة قدنقله الصدوق ايضاً بسند آخر عن ابن بكير عن زرارة فيضعف احتمال الغفلة فيمن وقع بعد ابن بكير الى الكليني، وانَّ خبر الزيادة فيه ارسال عن شخص مجهول ممّا يضعف قيمة احتمال الصدور أو عدم الغفلة،

فبمجموع هذه القرائن يمكن تقوية احتمال النقيصة في قبال الزيادة، ولعل نظر المحقق النائيني(قده) كان الى ذلك.

الثانية ـ انَّ اضافة كلمة (على مؤمن) باعتباره ملائماً مع الذوق ومناسبات الحكم والموضوع لمثل هذه القاعدة الامتنانية والتي هي احسان على العباد فلايكون احتمال وقوع الاشتباه فيه باضافة كلمة (على مؤمن) بعيداً كما في سائر الزيادات التي لا تكون من هذا القبيل.

وهذه النكتة إنْ أُريد بها انَّ مناسبة الزيادة مع اصل الكلام قد توجب سبق لسان الراوي اليها دون تعمد، ففيه: انَّ الذي يوجب سبق اللسان ليس المناسبة المعنوية بل تعود اللسان على الجمع بين كلمتين ولفظين بحيث تنسبق احداهما الى اللسان بمجرد التلفظ بالاخرىٰ وليس المقام منه.

وإنْ أُريد بها انَّ شدة المناسبة جعل المطلق ينصرف الى المقيد فذكر قيد (على المؤمن)، ففيه: انَّ هذا الاحتمال بنفسه يأتي في طرف النقيصة بأنْ يكون شدة المناسبة جعل الراوي ينصرف ذهنه فيتصور انَّ المطلق في قوة المقيد.

نعم لايبعد أنْ يقال بانَّ مناسبة الحكم والموضوع تكون بدرجة بحيث لوكان الراوي هو المشرع لشرع القاعدة مع الزيادة، ولأنس ذهنه بذلك الى هذه الدرجة وقع في الاشتباه فتخيل انَّ النبي(ص) شرعها مع الزيادة، فهذا مع المقربات السابقة ربما يوجب أنْ تكون قيمة احتمال النقيصة في المقام ليست باقل من قيمة احتمال الزيادة إلَّا انَّ هذا كله انما ينفع في عدم تقديم اصالة عدم الزيادة على عدم النقيصة على القول به كبروياً فيما اذا كان الملاك فيه بالظن الشخصي وملاحظة مجموع القرائن لاالنوعي الذي هوملاك الحجية والاعتبار عادة.

هذا كله في اخبار الطائفة الاولى التي تحكي قصة سمرة بن جندب مع الانصاري.

وامّا الطائفة الثانية التي تنقل قضاء رسول الله(ص) فقد ورد فيها (لاضرر ولاضرار) بطرقنا عن عقبةبن خالد كتذييل لحديث الشفعة والنهي عن منع فضل الماء ولم يرد كقاعدة مستقلة، نعم بطرق العامة ورد كذلك.

وقد حاول شيخ الشريعة الاصفهاني (قده) تقريب انَّ هذا قاعدة مستقلة لاربط

له بالموردين وانَّ الجمع بينها وبين الشفعة من الجمع في الرواية من اجل تعزيز فهمه للقاعدة وانها حكم تكليفي بحرمة الاضرار بالآخرين وليست قاعدة مشرعة لنفي الاحكام الاولية اذا أستلزمت الضرر بالآخرين. وسوف يتضح انَّ استفادة القاعدة المشرعة من هذا الحديث لا تتوقف على كونه تذييلاً للشفعة أو منع فضل الماء، بل يستفاد منه ذلك ولوكان مستقلاً وإنْ كان ظهوره فيه اقوى واكبر اذا فرض ورودها كتطبيق للقاعدة على الموردين.

وقبل التعرض لكلام شيخ الشريعة لابد من الاشارة الى انَّ كلمة (قال) التي صُدِّر بها الحديث في رواية عقبةبن خالد عن الصادق(ع) حيث قال قضى رسول الله(ص) بين اهل البادية انه لايمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء وقال: لاضرر ولاضرار، وكذا في رواية الشفعة يرد فيها بدواً احتمالان:

الاول ـ اَنْ يكون من كلام الراوي الذي ينقل الحديث عن الامام الصادق(ع) فيكون المعنى انَّ الامام الصادق قال (لاضرر ولاضرار) عطفاً على قوله قال قضى رسول الله(ص).

الثاني ـ اَنْ يكون للامام الصادق(ع) فيكون المعنى انَّ النبي(ص) قال (لاضرر ولاضرار).

والاحتمال الاول هو الذي يناسب الجمع في الرواية الذي يعنيه شيخ الشريعة، ولكن ظاهر النقل عن الامام الصادق انَّ قوله (لاضرر ولاضرار) كان عقيب نقله لقضاء الرسول فيكون ظاهراً في انه قاعدة مرتبطة بقضائه(ص) فيكون كما اذا كان ذيلاً في كلام الرسول(ص) من حيث الدلالة على كونها قاعدة مشرعة والاّ لم يصح تعليل القضاء بها ولم تكن مناسبة لذكرها بعد نقل قضاء النبي(ص).

الاّ انَّ هذا الاحتمال في نفسه خلاف الظاهر، لانَّ مقتضى السياق انَّ الناقل حينما شرع في نقل كلام شخص فادامه لم ينصب قرينة على انتهاء كلامه ومقول قوله كان باقي الكلام جزء من المنقول عن ذلك الشخص، وفي المقام لم ينصب قرينة على انتهاء كلام الامام(ع) فتكون كلمة (وقال) جزءً من كلام الامام الصادق(ع) والذي يعني انَّ القاعدة كلام لرسول الله(ص) فيتعين الاحتمال الثاني.

ثم انه بناءً على هذا الاحتمال قد يحتمل اَنْ يكون هذا من الجمع في الرواية من

قبل الامام الصادق(ع) الّا انَّ هذا الاحتمال ايضاً في صالح كون القاعدة قاعدة مشرعة لانَّ جمع الامام للحديثين عن النبي(ص) بنفسه دليل على كون الحديث تعليلاً لقضائه وإنْ لم يكن قدذكره النبي(ص) كتعليل، وفهم الامام الصادق لذلك حجة لنا لامحالة، وان كان الظاهر هو انَّ الحديث ليس من الجمع في الرواية حتى على مستوى الامام الصادق(ع) بل من الجمع في المروي لانَّ مقتضى التطابق بين عالم الثبوت والإثبات كاشفية جمع الامام(ع) عند النقل عن النبي(ع) على الجمع من قبل النبي نفسه.

وهكذا يتحصل انَّ الاحتمالات كلها بصالح مااستفاده المشهور من هذا الحديث كقاعدة نافية للاحكام الضررية، وعلى شيخ الشريعة اَنْ يثبت خلاف ذلك وانَّ الجمع بين قضاء النبي(ص) وهذا الحديث من قبيل الجمع بين المتشتتات، وقد بذل عناية فائقة في مقام اثبات ذلك، وادعى وقوع المعارضة بين رواية عبادةبن صامت ورواية عقبةبن خالد في كون الحديث ذيلاً لقضاء أو كونه قضاء مستقلاً، وقدم ظهور رواية عبادة على رواية عقبة، وكلامه(قده) لايخلو من تشويش وقدنقله المحقق النائيني(قده) بتشويش مضيفاً اليه بعض النكات. وفيما يلي نستعرض كلامه أولاً مع التعليق عليه، ثم نذكر النكات الواردة في كلمات المحقق النائيني(قده) فنقول:

يمكن اَنْ يستفاد من كلام شيخ الشريعة (قده) في مقام اثبات مرامه مقدمات ثلاث:

الاولى ـ انَّ عبادة بن صامت رجل ثقة في نقله.

الثانية ـ انَّ عقبة بن خالد روى عنه اقضية النبي(ص) موزعة على الابواب في كتب الحديث ولكن هذه التفرقة والتوزيع ليس من ناحية كون الروايات متعددة بل انَّ عقبة سمع كل الاقضية عن الامام الصادق(ع) في وقت واحد ونقلها في رواية واحدة ثم قطعها الاصحاب حيث انَّ مبناهم على ذكر كل خبر في المورد المناسب له.

الثالثة ـ انَّ الاختلاف بين الاقضية التي ينقلها عبادةبن صامت والاقضية التي ينقلها عقبةبن خالد يسير جداً فلااختلاف بينهما عدا هذا الاختلاف في كون نفي الضرر ذيلاً لقضاء آخر أو قضاء مستقلاً ولئن كان لحديث عقبة ظهور في الذيلية والتعليل فيرفع اليد عنه بواسطة معارضته مع رواية عبادةبن صامت.

وبهذه المقدمات يريد شيخ الشريعة أنْ يثبت وثاقة نقل عبادة أولاً، وانَّ هذه القضايا هي من الجمع بين متفرقات حتى في رواية عقبةبن خالد لانه جمع بين قضايا متعددة وإنْ وزعها الاصحاب في الابواب، وهذا يضعف ظهور نقل عقبةبن خالد لفقرة نفي الضرر في الذيلية والتعليل وحيث انَّ الاختلاف بين نقل عبادة وعقبة يسير فيسهل الجمع بينهما بذلك لانَّ نقل عبادة للاقضية متقن.

وقد استدل على المقدمة الاولى من هذه المقدمات بوجهين:

الاول ـ ما ذكر في حاله من المدح والتوثيق.

وفيه: لو سلمنا ثبوت وثاقته فلافائدة في ذلك بالنسبة الينا بعد أنْ كان الطريق اليه عامياً وبوسائط متعددة مجهولة وقد تفرد بنقله صحيح احمدبن حنبل فقط من كتبهم.

الثاني ـ التطابق بين رواية عبادة بطولها ورواية عقبةبن خالد في طرقنا الموزعة على الابواب الفقهية المتنوعة بحيث لم يوجد بينهما اختلاف الّا اليسير.

وفيه: أولاً ـ انَّ المطابقة في حديث واحد مشتمل على اقضية عديدة لا تكفي لحصول الجزم بالوثاقة، نعم اذا كانت هناك روايات كثيرة متطابقة امكن حصوله.

وثانياً ـ المطابقة بالدرجة المورثة للوثوق ممنوعة، كيف وفي حديث عقبة قدذكر للشفعة ذيلاً غير مذكور في نقل عبادة وهو قوله: اذا ارّفت الارف وحدّت الحدود فلاشفعة.

كما انَّ الاقضية التي جمعها شيخ الشريعة عن عقبة لا تزيد على ثلث اقضية عبادة وما جمعها من مجموع الاقضية الواردة في طرقنا اعم من أنْ تكون لعقبة أو غيره قدتبلغ النصف ممّا ينقله عبادة في طرق العامة وتوجد اقضية اخرى لعقبة لم ينقلها شيخ الشريعة، ولكن يوجد مع ذلك في اقضية عبادة مالم ينقل في طرقنا اصلاً كقضائه(ص) بانَّ الزوجة لايجوز لها أنْ تتصرف في مالها بدون اذن زوجها.

وثالثاً ـ لو سلمت المطابقة الكاملة فمن المحتمل أنَّ ذلك ليس من جهة اتقان عبادة ووثاقته بل لعلّه من موضوعات بعض الوسائط بيننا وبين عبادة الذين لم تثبت وثاقتهم بأن عرف هذه الاقضية لشهرتها ولوعن طريق الامام الصادق(ع) فجمعها ونسبها الى عبادة مثلاً.

وامّا المقدمة الثانية فقد استدل عليها ايضاً بوجهين:

الاول ـ وحدة الراوي عن عقبةبن خالد والراوي عن الراوي في كل الاقضية المنقولة في فقهنا فيستبعد كونها روايات متعددة إتّحدرواتها صدفة.

وفيه ـ انَّ النجاشي نقل وجود كتاب لعقبة ورواه عنه بسند ينتهي الى نفس هذين الراويين الموجودين في تمام روايات عقبة فلعل صاحب الكافي مثلاً ايضاً وصل اليه هذا الكتاب بسند منتهٍ اليهما وكانت روايات الاقضية موجودة في ذلك الكتاب، فوحدة الرواة نشأت من وحدة الكتاب الذي رواه بمجموعه اولئك الرواة لاوحدة الرواية كما يشهد لذلك انَّ سائر روايات عقبة غير الاقضية ايضاً تنقل عنه بواسطة هذين الراويين.

الثاني ـ انَّ الاقضية المجتمعة في رواية واحدة لعبادة كيف توزعت في اخبارنا وتفرقت فهذا امّا آنْ يكون لاجل انها صدرت من النبي(ص) مرتين نقل عبادة احداهما ونقل الامام الصادق الاخرى، وامّا آنْ يكون من ناحية تقطيع نفس الامام الصادق أو الرواة، وامّا آنْ يكون من ناحية تقطيع اصحاب الجوامع وضعاً لكل حديث في موضعه المناسب له، والاولان مستبعدان فيتعين الثالث.

وفيه: انَّ هذه الاقضية لم تكن رواية واحدة صادرة عن النبي(ص) في مجلس واحد نقلها عبادة وانما هي روايات عديدة جمعها عبادة في سياق واحد في كتابه من باب الجمع بين متفرقات بجامع كونها اقضية النبي(ص) وليس الامام الصادق مسؤولاً عن سلوك نفس الطريقة التي اتخذها عبادة.

وامّا المقدمة الثالثة وهي دعوى شدة المطابقة فقد ظهر بطلانها ممّا تقدم.

ثم انه لوسلمنا كل المقدمات فانْ أُريد من كل ذلك دعوى فقدان الظهور في رواية عقبة في التعليل وذيلية حديث نفي الضرر لقضاء النبي في الشفعة ومنع فضل الماء فهو خلاف امانة التوزيع الصحيح للروايات اذ لابد وآنْ يحمل توزيع اصحاب المجاميع للروايات على انها قبل التوزيع كانت محفوفة بقرائن تدل على نفس ماتدلّ عليه بعد التوزيع من الذيلية إنْ احتملنا ذلك احتمالاً عقلائياً، وفيما نحن فيه لاندعي احتمال ذلك بل ندعي القطع بذلك ونقول انه حتى مع فرض الجمع بين هذه الاقضية يكون ظهور الرواية في الذيلية محفوظاً قوياً فانه لولم يكن ذيلاً مرتبطاً بحكم

الشفعة التي قضى بها الرسول(ص) فلماذا توسط حديث نفي الضرر بين الشفعة وبين قيده في قوله قضى رسول الله بالشفعة وقال لاضرر ولاضرار وقال اذا ارفت الارف وحدت الحدود فلاشفعة. ولماذا افتتح بكلمة قال لاضرر مع انَّ كل الاقضية افتتحت بقضى رسول الله أو من قضاء رسول الله، ومن الغرائب اَنْ يجعل الافتتاح بقال دليلاً على كونه حديثاً مستقلاً والاّ لما كان يحتاج الى قال بل كان يعطف على ماقبله فانه من الواضح انه لم يكن يمكن عطفه على ماقبله من دون كلمة قال فانَّ ماقبله حكاية لفعل رسول الله وقضائه وليس حكاية لقوله لكي يمكن العطف عليه بلا كلمة قال.

على انه لو كان هذا المقطع قضاءً مستقلاً للنبي (ص) فلماذا كرر هؤلاء الموزعون للحديث ذكر نفي الضرر، فذكروه مرة ضمن القضاء بالشفعة، واخرى في ذيل حديث منع فضل الماء، بل مثل صاحب الكافي الذي افرد في كتابه باباً باسم باب الضرار لماذا لم يذكر هذه الفقرة فيه وانما جعلها في ذيل باب الشفعة وحرمة منع فضل الماء، كل هذه قرائن توجب القطع بانَّ هذه الفقرة جاءت كتعليل لتلك الاقضية وليست قضاءً مستقلاً.

وإنْ ادعي انَّ الحديث وإنْ كان ظاهراً في التعليل والذيلية الاّ انه يرفع اليد عنه بظهور رواية عبادة، فالجواب: انَّ نقل عبادة ليس ظاهراً في خلاف ذلك ليقدم عليه فانه يحتمل اَنْ يكون الحكم بالشفعة قدصدر عن النبي(ص) مرتين مرة بلاهذا الذيل ونقلها عبادة ومرة اخرى مع الذيل والتعليل ونقلها الامام الصادق(ع). على انه لوفرض وحدة صدور الحكم بالشفعة فيمكن اَنْ يكون مع الذيل وقداسقط عبادة الذيل، ولاضير في ذلك بعد اَنْ لم يكن اسقاطه مغيّراً للحكم وانما هو مجرد تعليل بقاعدة عامة للحكم، ولعله شجعه على هذا الاسقاط ذكره لنفي الضرر كقضاء مستقل.

وامّا النكات التي ذكرها المحقق النائيني (قده) لتعزيز ماذهب اليه شيخ الشريعة من انكار كون القاعدة ذيلاً لقضاء النبي(ص) بالشفعة فهي عديدة:

منها ـ انَّ نفي الضرر لوكان ذيلاً للزم عدم نقل عقبة لقضاء النبي بلاضرر ولاضرار وخلوّ روايته عنه مع انه من المشتهر والمعروف صدوره عنه(ص).

وفيه: أولاً ـ انَّ المشهور صدور اصل الحكم بلاضرر ولاضرار منه لا كونه قضاء

مستقلاً واصله مذكور في حديث عقبة، بل المناسب عدم جعله قضاء مستقلاً لانه كبرى كلية تنشأ منها الاقضية المتنوعة في كل باب كما لايخفى.

وثانياً ـ لو فرض كونه صدر كقضاء مستقل عن النبي (ص) ايضاً فهذا لاينافي مع عدم صدوره كذيل للشفعة، وانما لم ينقل عقبة القضاء المستقل لانه لم يكن بصدد نقل كل اقضية النبي(ص) وقد ترك كثيراً ممّا ورد في حديث عبادةبن صامت فليكن هذا منها، وقد شجعه على الترك وروده في ذيل قضاء الشفعة والنهي عن منع فضل الماء.

ومنها ـ انَّ جملة لاضرار غير مترتبطة بالشفعة، لانَّ الضرار بمعنى الاصرار على الضرر و بيع الشريك إنْ كان فيه ضرر فليس فيه الضرار.

وفيه: اولاً ـ يكفي في التذييل والتعليل صدق لاضرر على الشفعة.

وثانياً ـ لعل هذه القاعدة كانت مشهورة ومركوزة بعنوان لاضرر ولاضرار فكان في مقام تطبيق احد شطريها على مورد تُذكر القاعدة بكلتا شطريها وامثال ذلك كثير في المحاورة.

ومنها ـ انَّ حكم الشفعة غير مربوط بقاعدة لاضرر، فانه لولاوجود النص الخاص على الشفعة لما كان يحكم في الفقه بالشفعة على اساس قاعدة لاضرر فكيف يحتمل انَّ النبي(ص) قد طبق القاعدة على مورد لا تنطبق عليه؟ وكذلك في النهي عن فضل الماء.

وفيه: أولاً ـ ما سنوضحه من صحة تطبيق القاعدة على الشفعة وامكان استخراج حكم الشفعة منها وكذلك تطبيقها على منع فضل الماء.

وثانياً ـ لو فرض عدم امكان تطبيق القاعدة بمعناها المعروف على ذلك فلابدَّ من تفسيرها وتغيير معناها بنحو تقبل الانطباق على المورد لاحمل كلام الراوي على الاشتباه وتخطئة كونه ذيلاً لانَّ الظهور انما يقتنص بعد ملاحظة كل ماينقله الراوي ويشهد بصدوره عن المعصوم.

وهكذا يتحصل انَّ رواية عقبة بن خالد لوتمت سنداً فهي تدلّ على نفي الضرر كقاعدة مشرعة وقعت ذيلاً للحكم بالشفعة والنهي عن منع فضل الماء.

واما الطائفة الثالثة وهي المراسيل التي نقلت نفي الضرر والضرار فقد يتوهم

التهافت فيما بينها حيث انَّ في بعضها ورد قيد في الاسلام بخلاف بعضها الآخر، أو التهافت بينها وبين الطائفتين السابقتين، الّا انَّ كل ذلك بلاموجب، لانَّ التهافت انما يكون مع افتراض وحدة الرواية ولادليل على وحدة القضية المنقولة بمجموع هذه الروايات المتنوعة.

مفاد كلمة (الضرر) و(الضرار):

الجهة الثالثة ـ في البحث عن مفردات الحديث، وقد ورد فيه فقرتا نفي الضرر ونفي الضرار، فلابد من تحديد معنى كل من الضرر والضرار.

امّا الضرر فقد اختلف في معناه، فذكر بعضهم انه النقص في المال أو النفس أو العرض، وذكر آخرون انه الشدة والحرج والضيق. والظاهر انَّ الضرر عنوان ينتزع من النقص في احد الامور التي ذكرت اذا كان بدرجة معتد بها بحيث توجب بحسب طبعه ضيقاً وشدة، فالتاجر الذي يضيع منه دينار مثلاً لايصدق عليه انه تضرر كما انَّ مجرد الشدة والتضايق النفسي من دون نقص ليس ضرراً ولايشترط حصول الضيق النفسي بالفعل بل يكفي كونه بحسب طبعه مقتضياً لذلك ولولم يحصل الضيق لعدم علم صاحبه به بعد، ويقابل الضرر النفع الذي هو ايضاً ليس مجرد الزيادة بل الزيادة الموجبة بحسب طبعه لارتياح النفس وانبساطها[1].

ثم انَّ الضرر ينقسم الى مطلق ومقيد من ناحيتين:

الاولىٰ ـ من حيث الموضوع فقد يكون النقص ضرراً مطلقاً كمن يحترق داره فيتضرر، وقد يكون النقص ضرراً بالنسبة الى الغرض الذي كان منظوراً للانسان كالتاجر عندما لايربح في تجارته فانه يتضرر بالنسبة الى غرضه من التجارة فهذا ضرر مقيد وبالاضافة الى التاجر بما هو تاجر يستهدف الربح كالماء المطلق والماء المضاف، وحديث لاضرر لايشمل الضرر المقيد الّا اذا كانت تلك الحيثية عامة عرفاً بحيث يعتبر ذلك النقص ضرراً مطلقاً بحسب الانظار العرفية والعقلائية.

١ ـ وقد يقال انَّ الضرر يقابل المنفعة لاالنفع لانه اسم مصدر لامصدر والنفع مصدر.
والصحيح: انَّ المنفعة تقابلها المضرة لاالضرر فانه مصدر كالنفع، والمصدر قد يستعمل في اسم المصدر ايضاً.

الثانية ـ من حيث الناظر والحاكم بصدق الضرر، فقد يكون النقص حقيقياً كمن تقطع يده وقديكون اعتبارياً مقيداً ببعض الانظار والقوانين كمن يتلف الخمر الراجع الى الغير مثلاً فانه ليس ضرراً عليه في القوانين الاسلامية لعدم اعتبارها مالاً ولكنه ضرر في القوانين غير الاسلامية، ومن قبيل الحكم بعدم ملكية محيي الارض فانه ضرر في النظام الاسلامي أو الرأسمالي دون الاشتراكي. وحديث لاضرر يشمل الضرر المطلق الحقيقي بلااشكال وامّا شموله للضرر المقيد ببعض الانظار فمبنيٌّ على كون ذلك النظر مقبولاً عند الشارع الاقدس.

ثم انه قد يناقش في صدق الضرر على النقص في الكرامة والعرض بعدم صدقه على مجرد النظر الى عرض الغير فيقال بعدم صدق الضرر الّا مع النقص في المال أو النفس والطرف.

والتحقيق: انَّ صدق الضرر بلحاظ العرض والكرامة انما يصدق لوكان مستلزماً لسلب حق من حقوق الانسان تجاه عرضه وكرامته كما في سلب حق الانصاري في ناموسه وعرضه وامّا مجرد النظر الى الاجنبية فليس مستلزماً للنقص وان كان محرماً شرعاً.

وقد يستبدل كلمة النقص بفعل مايكره الشخص كمن يمنع الناس من الخروج من البلد أو من يمنع اشتراك زيد في أيّة شركة تجارية ـ كما في الاحتكارات والامتيازات للشركات التجارية ـ فانه لم يوجب نقصاً عليه ولكنه فعل مايكره ويتضايق منه.

الّا انه بالامكان ادراج هذه الموارد في النقص لانه نقص لحق العمل أو حرية الانسان فهو نحو سلب للحق فيكون ضرراً فيدخل تحت اطلاق القاعدة لانه مضافاً الى شمول عنوان الضرر لمثل هذه الاضرار عرفاً يكون مورد الرواية النقص في حق من هذا القبيل[1].

١ ــ هذا في مثل منع الغير من الخروج عن البلد أو من الاقدام على عمل أو تجارة صحيح، وامّا مايحصل من الامتناع القهري نتيجة احتكار امتياز العمل التجاري ونحوه فصدق الضرر عليه محل تأمل واشكال اذ لم يسلبه حقاً وانما رفع موضوع قدرته على اعمال حقه وحريته نعم لوفرض ثبوت حق مشترك في المرتبة السابقة للجميع في الاستفادة من ثروة طبيعية فاستطاع شخص ان يحتكر كلّها لنفسه لم يبعد صدق الضرر عندئذٍ وقد يكون تطبيق النبي(ص) للقاعدة في مسألة منع فضل الماء منها.

ثم انَّ المحقق الخراساني ذكر انَّ الضرر والنفع متقابلان تقابل العدم والملكة، واعترض عليه المحقق الاصفهاني(قده) بانَّ الضرر هو النقص عن حد الاكتمال، والنفع الزيادة عليه فليس النقص عدم تلك الزيادة ليكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، كما انهما ليسا متضادين لانَّ الضرر امر عدمي والضدان لابدَّ وَانْ يكونا وجوديين.

وفيه: انَّ الضرر ليس امراً عدمياً بل وجودي منتزع عن خلو الشيء عن حد كماله في مورد من شأنه الاكتمال، ولعل هذه الحيثية هي المقصودة للمحقق الخراساني عندما قال بانَّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة أي فيما نكتة العدم والملكة وإنْ لم يكن الضرر عبارة عن عدم النفع، نعم لايشترط قابلية المورد للنفع بل قابليته للكمال فانها شرط لصدق كل من النفع في الزيادة على ذلك الحد والضرر في النقيصة عنه.

وامّا الضرار فهو من مادة الضرر ومن حيث الصيغة يحتمل فيه ثلاثة احتمالات اَن يكون مصدر باب المفاعلة المأخوذ من الثلاثي المجرد، واَنْ يكون مصدراً للثلاثي المجرد أعني ضرَّ من قبيل كتب كتاباً وحسب حساباً، واَنْ يكون مصدراً من باب المفاعلة غير المزيد فيه أي غير المأخوذ من الثلاثي المجرد من قبيل سافر فانه غير مأخوذ عن سفر فانه بمعنى الكشف لاالسفر.

وبناءً على الاحتمال الاول ذكر المشهور انَّ الاصل في باب المفاعلة اَنْ يكون بين اثنين، واعترض عليه المحقق الاصفهاني(قده) مدعياً انَّ باب المفاعلة لايشترط اَنْ يكون بين اثنين، وكلامه في المقام ينقسم الى ثلاثة مقاطع.

المقطع الاول ـ استعراض امثلة عديدة ـ يقرب من اربعة عشر مثالاً ـ من باب المفاعلة بعضها من القرآن الكريم وبعضها من الاحاديث وشيء منها ليس من فعل الاثنين من قبيل خادع ونافق وغيرهما وهذا يدل على انَّ باب المفاعلة لايشترط فيه اَنْ يكون فعل الاثنين.

المقطع الثاني ـ اقامة برهان على عدم كون باب المفاعلة بين الاثنين بعد اَنْ افترض انَّ المشهور يدعون بانَّ باب المفاعلة كضارب مثلاً يدل على نسبتين احداهما نسبة ضرب زيد الى عمرو مثلاً والاخرى نسبة ضرب عمرو الى زيد وكذلك باب

التفاعل الّا انَّ الفرق بينهما انَّ النسبتين في باب التفاعل في عرض واحد ولذا يرفع فيه كلا المعمولين وفي باب المفاعلة طوليان وتكون احداهما في الهامش ولهذا يرفع احد المعمولين وينصب الآخر، فاعترض عليهم بانه امّا انْ يقال بانَّ باب المفاعلة يدل على احدى النسبتين فقط أي انَّ ضارب يفيد معنى ضرب من هذه الناحية، أو يقال بانه يدل على النسبتين وكذلك باب التفاعل الّا انَّ الدلالة على النسبتين تكون بمعنى الدلالة على ماينتزع من النسبتين وهي نسبة ثالثة، أو يقال بانه يدل على نفس النسبتين مع طولية بينهما في باب المفاعلة ولاطولية بينهما في باب التفاعل.

امّا الاول وهو دلالة المفاعلة على احدى النسبتين فقط فهو المختار له في قبال المشهور.

وامّا الثاني، فيرد عليه انه لايبقى فرق بناءً عليه بين باب المفاعلة وباب التفاعل مع انه لااشكال في وجود الفرق بينهما.

وامّا الثالث فيرد عليه **أولاً** انَّ دلالة الهيئة على نسبتين غير صحيحة على حد عدم صحة دلالة اللفظ على معنيين.

وثانياً ـ انه لايتعقل الطولية بين النسبتين فانَّ اللفظ يدل على مجرد الضربين ونسبتهما الى فاعلهما ومن الواضح انهما نسبتان في عرض واحد، هذا اذا أُريد دلالة الهيئة على النسبتين بالمطابقة مع فرض طولية بينهما ثبوتاً.

وامّا اذا اريد الطولية بين النسبتين اثباتاً بأنْ تدلّ الهيئة على احدى النسبتين بالمطابقة وعلى الاخرى بالالتزام من دون لزوم استعمال الهيئة في معنيين لانه لم تستعمل الهيئة الّا في احدى النسبتين التي دلت الهيئة عليها مطابقة، فيرد عليه: انَّ هذا فرع وجود ملازمة بين النسبتين مع انه ليس هناك أي ملازمة بينهما.

المقطع الثالث ـ بيان المختار له وانَّ باب المفاعلة يدل على احدى النسبتين كالثلاثي الّا انه يدل على التعدية فانْ كان الفعل لازماً يصبح متعدياً في هذا الباب ويكون معنى ادخال هيئة فاعل عليه عين معناه حين الحاق حرف التعدية عليه، فمعنى جالست زيداً جلست الى زيد، وإنْ كان الفعل متعدياً قبل هيئة فاعل فبدخولها عليه تصبح التعدية ملحوظة بالاستقلال وهو نوع توكيد وتثبيت للتعدية.

هذا محصل كلام المحقق الاصفهاني (قده) في المقام.

وتعليقنا على هذا الكلام، امّا فيما يتعلق بالمقطع الثالث فما ذكره من عدم تغير معنى الفعل المتعدي عند دخوله في باب المفاعلة غير صحيح، بل التحقيق تغير المعنى كما يتضح ذلك بملاحظة الافعال التي يتغير مفعولها بعد تغير معناها بدخولها في باب المفاعلة كقولك طرحت الثوب وطارحت زيداً الثوب فالمفعول اصبح زيداً بعد اَنْ كان هو الثوب، وكأنَّ الخلط نشأ من ملاحظة الافعال التي لايتغير مفعولها بعد دخولها في باب المفاعلة كضربت زيداً وضاربته فتخيل انَّ المعنى لايتغير.

وامّا ما ذكره من انَّ الفرق بين صيغة المفاعلة وبين الثلاثي المجرد المتعدي بنفسه من انَّ المفاعلة موضوعة للتعدي الملحوظ مستقلاً، فان أُريد به وضع المفاعلة لمفهوم التعدية فهو واضح الفساد لانه مفهوم اسمي ولايحتمل ارادته ذلك، وإنْ أُريد انها تدل على منشأ انتزاع التعدية فنشأه نفس معنى الفعل الذي يدل عليه الثلاثي ايضاً، وإنْ أُريد ـ كما يظهر من ذيل عبارته ـ انَّ المفاعلة تدل على نقصد الفاعل حين اصدار الفعل بلوغ الفعل الى المفعول وتعديته اليه فقولك خدعه يدل على انه البس عليه الامر ولايستفاد منه كونه تلبيساً متقصداً بخلاف خادعه، ففيه منع مساعدة العرف على ذلك خصوصاً في بعض الموارد كقابلته فانه يصح اَنْ يقال قابلته اتفاقاً أو صادفته حيث انَّ المادة لا تنسجم مع التقصد والعمد.

وامّا ماافاده من انَّ باب المفاعلة يفيد في حق الثلاثي اللازم ما يفيده حرف الجر والتعدية فهو بحسب الدقة خلط بين معنيين للتعدية:

الاول ـ التعدية الحقيقية التي تعني كون الفعل صدورياً ينتهي من فاعل الى مفعول لاحلولياً، أي يتقوم بنسبة ذات طرفين طرف فاعل وطرف آخر مفعول به لاذات طرف واحد كما في الافعال الحلولية.

الثاني ـ التعدية بالحرف والذي لايعني تغير معنى الفعل الحلولي الى الصدوري فانَّ هذا امر غير معقول في نفسه بل بمعنى تحصيص النسبة الحلولية أو المادة المنتسبة وتقييدها بالمجرور، والتعدية الحاصلة في باب المفاعلة من النوع الاول لاالثاني ففرق كبير بين قولك جالست زيداً وقولك جلست الى زيد من حيث انَّ جالست يعطي معنى متقوماً بطرفين فاعل ومفعول ويكون صدورياً بخلاف جلست الى زيد الذي لايعدو اَنْ يكون تقييداً للجلوس بكونه الى جنب زيد لاعمرو.

وفي ضوء ما تقدم تتضح عدة نتائج في المقام:

منها ـ عدم تمامية ماافاده المحقق الاصفهاني (قده) من أنَّ باب المفاعلة لتعدية الافعال اللازمة فهي بحكم حرف التعدية.

ومنها ـ انَّ ما يذكره النحاة من انَّ الفعل اللازم يتعدى بحرف الجر غير دقيق، فانَّ حرف الجر لايعطي التعدية بل يعطي التحصيص الذي قدتكون نتيجته نفس نتيجة التعدية خارجاً وصدقاً.

ومنها ـ انَّ مايقال من انَّ معنى ذهب به هومعنى أذهبه غير سديد، فانَّ تقييد الذهاب بقيد (به) لايغير معناه الاصلي وانما يعني انه ذهب ذهاباً اصحب معه الآخر فيه بحيث كأنّه كان تحت سلطانه وتبعيته، وهذا هو المعنى البليغ الذي قصد بنحو المجاز والكناية في قوله تعالى (ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لايبصرون)[1].

ومنها ـ انَّ ما افاده السيد الاستاذ من انَّ التعدي واللزوم امران تعبديان في اللغة وليسا داخلين في صميم معنى اللفظ ولهذا نجد أنهم قديستعملون مادة واحدة تارة متعدياً بنفسه واخرى بالحرف كقولك اضره واضر به. غير سديد، فانَّ معنى اضره غير معنى اضر به فانَّ الضمير في الاول هو المفعول وطرف النسبة المتعدى اليه حقيقة بينما الضمير في اضر به قيد للمادة الصادرة من الفاعل وهذه صورة ذهنية اخرى وان كانت من حيث النتيجة مغنية عن ذكر المفعول به مرة اخرى.

ثم انه يرد على المحقق الاصفهاني (قده) القائل بانَّ المفاعلة تفيد نفس معنى حرف الجر، اننا نشاهد انَّ المفاعلة يختلف معنى الحرف الذي يضاهيها من مادة الى اخرى فكاشفته معناه كشف له وجالسته معناه جلست اليه وسايرته معناه سرت معه فبناءً على انَّ الاوضاع للاوزان والهيئات نوعية لاشخصية يلزم تعدد الوضع للمفاعلة تارة بازاء معنى اللام، واخرى بازاء معنى الى، وثالثة بازاء معنى مع وهكذا لانها معانٍ مختلفة متباينة اللهم الّا اَنْ يدعى وضعها لمفهوم التعدية الاسمي وهو واضح البطلان.

وامّا المقطع الثاني من كلامه فما ذكره في تفسير كلام المشهور من دلالة المفاعلة على نسبتين طوليتين غير صحيح، بل الذي يستفاد من كلامهم انَّ المفاعلة وضعت

١ ــ البقرة: آية ١٧.

لنسبة المادة الى الفاعل مضمناً معنى الشركة فقولك ضارب زيد عمراً معناه صدور الضرب المقيد بكونه مشاركاً فيه مع عمرو من زيد فكأنّما قال شارك زيد عمراً في الضرب فباب المفاعلة يكون بين الاثنين ولكن بنحو يكون احدهما فاعلاً والآخر مفعولاً لما عرفت من انه يدل على نسبة الفعل الى الفاعل مع تطعيمه معنى المشاركة، وبهذا يختلف عن باب التفاعل فلايلزم دلالة الهيئة على معنيين، ولاعدم الفرق مع باب التفاعل، ولاسلخه عن فعل الاثنين.

وامّا المقطع الاول من كلامه فيرد عليه:

أولاً ـ انَّ ما استعرضه من الامثلة لايكون بمقدارينافي مع ما يدعىٰ وجداناً من انَّ باب المفاعلة يكون بين الاثنين.

وثانياً ـ انَّ جملة ممّا استعرضه من الأمثلة كبارز ونافق وساعد ونادى وأرىٰ وباشر ليس لها ثلاثي بمعناه امّا لعدم استعمال ثلاثيه في معنى، أو لاستعماله في معنى آخر لايناسب مع معناه في باب المفاعلة من قبيل خالع ومثل آخذ بمعنى عاقب فانه باعتباره من العالي الى الداني فوقوعه بين الاثنين بعيد عن الاعتبار[1]، ومراد المشهور من وضع المفاعلة لفعل الاثنين انَّ المفاعلة المأخوذة من المجرد الذي يلائم مع فرض وقوعه بين الاثنين.

على انه يمكن أنْ يراد بقول المشهور من انَّ الاصل في باب المفاعلة فعل الاثنين انَّ هذا هو المعنى الاولي لباب المفاعلة وانَّ سائر المعاني في هذا الباب انما هو من جهة التشبه بهذا المعنى ولومن حيث انَّ ما يقع بين الاثنين كان له نحو امتداد وطول، فسافر بمعنى السفر الطويل الممتد كالفعل الذي يتجاذبه الاثنان.

ثم انه يمكن تصوير معنى باب المفاعلة بنحو اكثر فنية ممّا سبق بأنْ يقال: انَّ صيغة المفاعلة كضارب تدل على ثلاثة امور:

١ ـ مادة الفعل كالضرب الدالة على معناها الاصلي وهو طبيعة الضرب.

٢ ـ صيغة فاعل ـ أو الالف الزائدة ـ الدالة على تحصيص المعنى المستفاد من تلك

١ ــ اللّهم الّا بلحاظ المعنى المطابقي للمؤاخذة الذي يعني ايقافه للحساب فكأن الوقوف لذلك من الجانبين، بل وبالتدقيق في الامثلة المذكورة ايضاً يوجد فعل الاثنين بمعنى من المعاني المفقودة في غير هذا الباب وهو المشاركية ـبالفتحـ مع الطرف المفعول في تحقق الفعل في كل مورد بالنحو المناسب له فتأمل جيداً.

المادة وفرض الضربين عملية واحدة تبدأ بحسب عالم التصور الذهني من زيد وتنتهي الى عمرو.

٣ ـ هيئة الثلاثي المجرد المحفوظة لابحدها ضمن صيغة فاعل، أو قل هيئة الفعل الدالة على نسبة مجموع المعنى المستفاد من المادة الاصليةوالتحصيص الزائد المستفاد في هذا الباب الى الفاعل، وبهذا نستطيع أنْ نفسر كل الوجدانات اللغوية لنا من استفادة معنى التعدي الى المفعول به رغم استفادة المشاركية لا كما هو في باب التفاعل، ومن استفادة هذا التحصيص حتى في المواد التي عندما تدخل في هذا الباب يتغير مفعولها كطرحت الثوب وطارحته.

هذا كله في معنى باب المفاعلة.

وامّا الضرار فاذا افترضنا انه مصدر لباب المفاعلة المزيد فيه ففيه احتمالات ثلاثة:

الاول ـ أنْ يكون بمعنى الضرر الواقع بين الاثنين حقيقة.

الثاني ـ أنْ يكون بمعنى الضرر الممتد والاكيد العميق المشابه للفعل الواقع بين الاثنين.

الثالث ـ بمعنى يشبه الفعل بين الاثنين من ناحية الاصرار علىٰ الضرر والتعمد فيه واتخاذ ذريعة اليه.

واذا فرض انَّ الضرار مصدر للثلاثي المجرد ففيه احتمالات ثلاثة ايضاً:

الاول ـ أنْ يكون بمعنى الضرر.

الثاني ـ أنْ يكون بمعنى الضرر الممتد الشديد.

الثالث ـ أنْ يكون بمعنى الضرر المتعمد فيه مع الاصرار واتخاذ ذريعة اليه.

وهذان هما الاحتمالان المشتركان مع المعنى الاول، فتكون المعاني اربعة كما يلي:

١ ـ أنْ يكون بمعنى الضرر، وهذا بعيد في نفسه حتى اذا فرض انه مصدر للثلاثي المجرد لانَّ تكرار صيغة المصدر من ضرر الى ضرار مرة ثانية لابد وأنْ يكون من اجل تغيير في المعنى تصوراً واخذ عناية زائدة فيه كالاصرار والتعمد والاّ كان تكراراً صرفاً ولغواً.

٢ ـ أنْ يكون بمعنى فعل الاثنين حقيقة، وهذا المعنى مضافاً الى كونه غير محتمل في

الروايات المتقدمة لانَّ الضرر فيه كان من طرف واحد وهو سمرةبن جندب على الانصاري لا من الطرفين خصوصاً في نظر النبي(ص) الذي لابد وانْ يستعمل اللفظ بحسب نظره لادعوى سمرة ولوفرض انه مدع للضرر من جانب الانصاري عليه ايضاً يستلزم التكرار لانَّ لاضرر ينفي الضرر من الطرفين فيكون تكراره من جديد بصيغة لاضرار مستهجناً وركيكاً.

٣ ـ انْ يكون بمعنى الضرر الشديد المؤكد، وهذا ايضاً يلزم منه التكرار لانَّ الضرر الشديد ايضاً منفي بلاضرر.

٤ ـ انْ يكون بمعنى الضرر المتعمد الذي يصر عليه ويتخذ ذريعة اليه، وهذا هو المتعين في المقام فانَّ سمرةبن جندب كان يتذرع ويصر على الاضرار بالانصاري باتخاذ حقه في العذق ذريعة الى الدخول عليه بلااستئذان، فالحكم بانَّ الناس مسلطون على اموالهم وإنْ كان غير ضرري في نفسه ولكن قديتخذ ذريعة للاضرار بالآخرين ويتقصَّد به ذلك كما فعل سمرةبن جندب، أو يتخذ احد الشريكين حقه في العين لمنع انتفاع الغير بها بوجه من الوجوه، وهذا المعنى مضافاً الى استفادتنا له وجداناً من كلمة الضرار هو المناسب من استعمال هذه الكلمة في هذه الروايات بلحاظ ماأشرنا اليه من لزوم التكرار المستهجن.

وقد يقال: بانَّ الضرار معناه مباين مع الضرر، لانَّ الضرر هو النقص في المال والكرامة بينما الضرار الشدة والضيق من دون نقص، ويستشهد على ذلك باستعمالات هذه الكلمة في القرآن الكريم كقوله تعالى (والذين اتخذوا مسجداً ضرارا وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين)[1] وقوله تعالى (ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا)[2].

وفيه: أولاً ـ ما تقدم من وجود النقص في هذه الموارد ايضاً من ناحية حقه وكرامته فان نقص حق الاستقرار أو الراحة أو تحديد حريته وسكون باله ضرر ايضاً عقلائياً لانه نقص لحيثية مهمة ولايشترط كون النقص في امر مادي، ولهذا قديستعمل في ذلك الضرر ايضاً كقوله تعالى (ولايحزنك الذين يسارعون في الكفر انهم لن يضروا الله

١ ــ التوبة: ١٠٧.
٢ ــ البقرة: ٢٣١.

شيئاً)[١] أو قوله تعالى (انَّ الذين اشتروا الكفر بالايمان لن يضروا الله شيئاً)[٢] وقوله تعالى (لن يضروكم الّا اذى)[٣] فانَّ الاخير فسر بالمشاغبة، والاوليان المناسب فيهما الأذىٰ والتأثر لانقص شيء منه، هذا اذا افترض انَّ الضر في هذه الآيات من الضرر لاالضرار لانَّ الاخير مصدر باب المفاعلة.

وثانياً ـ انَّ الضرار ايضاً تستعمل في بعض الآيات في النقص كما في قوله تعالى (من بعد وصية أو دين غير مضار)[٤] بناءً على انَّ الضرار مصدر لفاعل دون الضرر ـ فانه قد فسرت الآية بدعوى الدين على نفسه لشخص كذباً ليضر بذلك على الورثة وينقص في مالهم.

فالصحيح انَّ الضرر والضرار من هذه الناحية بمعنى واحد وانما الفرق بينهما من ناحية اخذ عناية التعمد والاصرار واتخاذ الذريعة الى الضرر في الضرار سواءً كان النقص مادياً أو في حق من الحقوق.

مفاد الهيئة التركيبية لجملة لاضرر:

الجهة الرابعة ـ في مفاد الهيئة التركيبية لجملة لاضرر. وبهذا الصدد نستعرض أولاً الاتجاهات الفقهية الرئيسية في قاعدة لاضرر، ثم نستعرض المحتملات اللغوية لجملة لاضرر لنرى ماهو الظاهر منها ومايستدعيه من تلك الاتجاهات الفقهية فنقول:

امّا الاتجاهات الفقهية الرئيسية فثلاثة:

الاول ـ انَّ مفاد هذه القاعدة نفي الحكم الضرري امّا بصيغة انه ينفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر سواء كان من نفس الحكم أو من الجري على طبقه أي من متعلقه أو من مقدماته وهذا هو الذي اختاره الشيخ وتابعته عليه مدرسة المحقق النائيني(قده)، أو بصيغة انه رفع للحكم الضرري برفع موضوعه فلايشمل ما اذا لم يكن الموضوع الذي تعلق به الحكم ضررياً بل كانت مقدماته ضررية وهذا ما اختاره صاحب

١ ـ آل عمران: ١٧٦.
٢ ـ آل عمران: ١٧٧.
٣ ـ آل عمران: ١١١.
٤ ـ النساء: ١٢.

الكفاية(قده).

الثاني ـ انَّ مفاد القاعدة تحريم الضرر، وهذا ماذهب اليه شيخ الشريعة، وتحت هذا الاتجاه مسلكان:

١ ـ استفادة تحريم الضرر تكليفاً فقط.

٢ ـ استفادة تحريمه تكليفاً و وضعاً أي البطلان.

الثالث ـ انَّ مفاد القاعدة نفي الضرر غير المتدارك ، وهو ما ذهب اليه الفاضل التوني(قده)، وتحت هذا الاتجاه مسلكان ايضاً.

١ ـ استفادة نفي الضرر غير المتدارك بمعنى جعل وجوب التدارك على من اضر بالغير.

٢ ـ استفادة الاعم من ذلك ومن نفي الحكم الضرري اذا كان الضرر مربوطاً بالحكم لابفعل المكلف.

وامّا المحتملات في جملة (لاضرر) فلااشكال في انَّ هذا النفي لايراد به النفي الحقيقي للضرر بوجوده الخارجي مطلقاً بداهة وجوده في الخارج، ولعل هذا هو مقصود الشيخ الاعظم(قده) عندما عبر «بعد فرض وضوح تعذر ارادة الحقيقة من هذا الكلام» فلابدَّ من تأويل أو تقدير في هذه الجملة وعلى هذا الاساس ينبغي ملاحظة كل واحد من الاتجاهات الفقهية الثلاثة المتقدمة ومايمكن أن يكون تخريجاً له كما يلي:

تخريج اتجاه حرمة الضرر:

انَّ المحتملات التي تنتج الاتجاه الفقهي الثاني ـ وهو حرمة الضرر ـ أربعة:

الاول ـ اَنْ يكون حرف النفي في المقام مستعملاً في النهي والانشاء مجازاً.

الثاني ـ اَنْ يكون مستعملاً في الاخبار عن النفي الّا انَّ الخبر المحذوف للضرر ليس هو الوجود بل (مستساغ)، فيكون المعنى لاضرر مستساغ في الاسلام، أو يكون الخبر (موجود) لكن المقصود منه الوجود في الاسلام لاالوجود في الخارج بناءً على ما سوف يأتي من انَّ ما يكون مستساغاً في شريعة يقال عنه انه موجود وما يكون ممنوعاً يقال عنه غيرموجود في تلك الشريعة ومنها (لارهبانية في الاسلام).

الثالث ـ أنْ تكون الجملة مستعملة في الاخبار والنفي لكن المراد الجدي منه الانشاء والنهي كما في مثل يصلي ويسجد.

الرابع ـ أنْ تكون الجملة مستعملة في انشاء النفي كما تستعمل بعت في انشاء البيع لانَّ الحكم اثباتاً ونفياً عندما كان تحت سلطان الشارع فكأنه يفرض انَّ المسبب وهو وجود الضرر اثباتاً ونفياً تحت سلطانه التشريعي فينفيه تشريعاً.

تخريج الاتجاه نفي الحكم الضرري:

وامّا المحتملات التي تنتج الاتجاه الفقهي الاول أي نفي الحكم الضرري فثلاثة:

الاول ـ أنْ يراد بالمنفي ـ وهو الضرر ـ الحكم الضرري.

الثاني ـ أنْ يراد من الضرر المنفي الحالة الضررية التي تطرأ على المكلف من ناحية الحكم الشرعي فينفى لاستحالة ذلك الحكم الضرري بالملازمة.

الثالث ـ أنْ يراد بالضرر الموضوع الضرري الذي له حكم فيكون من نفي الحكم بلسان نفي موضوعه.

والاحتمال الاول يمكن تصويره باحد وجوه:

١ ـ أنْ يكون على اساس المجاز في الحذف بأنْ يكون لاضرر بمعنى لاحكم ينشأ منه الضرر نظير واسأل القرية أي أهلها.

٢ ـ أنْ يكون على اساس المجاز في الكلمة بأنْ تكون كلمة الضرر مستعملة في سببه ومنشأه وهو الحكم الضرري.

٣ ـ ما ذكره المحقق النائيني (قده) من صحة اطلاق الضرر على منشئه وسببه حقيقة لامجازاً لكون اسم المسبب يطلق على السبب التوليدي حقيقة من قبيل احرقه أو قتله مع انه بالدقة الفلسفية ليس الالقاء في النار أو اطلاق الرصاص هو الاحراق أو القتل لانَّ الميزان بالمفهوم العرفي لاالدقي.

واعترض عليه: بانَّ الضرر الناشيء من الوضوء منشئه فعل المكلف، وليس الحكم الشرعي بوجوب الوضوء الاّ مقدمة من المقدمات الاعدادية له لامسبباً توليدياً.

الاّ انَّ الظاهر انَّ مقصود المحقق النائيني (قده) الحاق الحكم الناشيء منه الضرر بالمسببات التوليدية عرفاً لادقة، لانَّ العرف يرى انَّ الحكم والقانون هو المنشأ الحقيقي

لهذا الضرر وإنْ كان يتخلل بينه وبين الضرر الخارجي ارادة الفاعل الّا انها لكونها ارادة مقهورة للقانون فكأنّها لاارادة، ولهذا يقال انَّ هذا القانون الذي وضعته الدولة اضر بالرعية دون عناية أو مجاز.

وامّا الاحتمال الثاني، فليس فيه مجازية ولكنه يشتمل على التقييد بالضرر الحاصل من الشرع وذلك باحد نحوين:

١ ـ التقييد من ناحية الاسباب أي لاضرر مسبب عن الحكم.

٢ ـ التقييد من ناحية الظروف والحالات أي لاضرر في فرض تطبيق السلطة التشريعية للمولى خارجاً وبالمقدار الذي يرتبط من المجتمع بالشارع فالاضرار التكوينية وإنْ كانت موجودة الّا انها ليست داخلة في الدائرة المربوطة بالسلطة التشريعية للمولى وانما ترتبط بعالم التكوين، وكلا النحوين من التقييد يستلزمان نفي الحكم الضرري لامحالة.

وامّا الاحتمال الثالث، والذي اختاره المحقق الخراساني (قده)، فلتوضيحه ينبغي اَنْ نشير الى انَّ نفي الحكم بلسان نفي الموضوع يكون باحد نحوين:

١ ـ ما يصطلح عليه بالحكومة وهو ما لا تسمح نكتته بنفي اصل الحكم بل لابد من اَنْ يكون المنفي اطلاق الحكم، لانَّ تلك النكتة هي افتراض انَّ الحكم لازم ذاتي للموضوع ولاينفك عنه كلما تحقق فاذا أُريد نفيه يمكن بيان ذلك بنفي الموضوع الملزوم له لزوماً لاينفك عنه فيعبر بنفي الملزوم لافهام نفي اللازم كقوله(ع) (ياأشباه الرجال ولارجال) حيث يفرض انَّ الوفاء والبطولة والثبات من لوازم الرجولة التي لا تنفك عنها.

وهذا القسم من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما يمكن اَنْ يكون بنحو النفي التركيبي كقولك هذا ليس بربا أو شكك ليس بشك، كذلك يمكن أن يكون على نحو النفي البسيط كقوله(ع))التائب من الذنب لاذنب له) الذي ينفي وجود الذنب بداعي نفي اثره عن الذنب الذي صدر منه قبل التوبة، وكما لعله ظاهر (لاربا بين الوالد والولد) الذي ينفي وجود الربا وتحققه بينهما[1]. فما عن المحقق النائيني(قده) من انَّ هذا النحو

١ ــ قد يستظهر انَّ جملة (لاربا بين الوالد والولد) ظاهرة في النفي التركيبي لاالنفي البسيط أي نفي الربوية عن المعاملة الربوية ←

من الحكومة لايكون الّا على نحو النفي التركيبي ليس صحيحاً.

وايّاً ماكان فهذا القسم من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع يختص بنفي اطلاق الحكم لااصله لانَّ نكتته فرض كون الحكم اثراً لاينفك عن الموضوع المنفي، وهذا لاينسجم مع نفي اصل ثبوت الحكم اذ بذلك يخرج عن كونه اثراً ولازماً له.

٢ ـ ما يمكن نفي اصل الحكم به كما في مثل (لارهبانية في الاسلام) وهذا يمكن اَنْ يكون على احد وجوه:

الاول ـ اَنْ يكون النظر الى لوح التشريع وعالم الجعل والتقنين، فانَّ الحكم له نحو ثبوت موضوعاً ومحمولاً في هذا العالم فاذا كان وعاء النظر هذا العالم امكن نفي الحكم بلسان نفي موضوعه في هذا العالم شريطة اَنْ يكون ثبوت الحكم لذلك الموضوع تشريعاً مترقباً ومتوقعاً في ذهن العرف ومأنوساً لديهم لثبوته في الشرايع السابقة أو لدى العقلاء ومرتكزاتهم كما في الرهبانية التي كانت في المسيحية ونفيت في الاسلام.

وهذا الوجه هو ظاهر كلام المحقق الاصفهاني (قده) في المقام.

ويرد عليه: انَّ مجرد عناية ثبوت الحكم في لوح التشريع لا تكفي لتصحيح نفي الحكم بلسان نفي موضوعه في هذا العالم الّا بعنايات فائقة، ولهذا لايصح اَنْ يقال لاطلاق في الاسلام بمعنى نفي حرمة الطلاق مثلاً، اذ كما يكون جواز الرهبانية حكماً للرهبانية ثابتاً في المسيحية كذلك كانت حرمة الطلاق مثلاً ثابتة فيها فلماذا لايصح

الواقعة بين الوالد والولد، ويستدل على ذلك باحد وجهين لايتم شيء منها.

الاول ـ انَّ المقصود نفيه في المقام اثر لصفة المعاملة الربوية لانفسها، وتلك الصفة زائدة على نفس المعاملة حتى في نظر العرف فالانسب نفي كون المعاملة الربوية ربوية لانفي اصل تحقق المعاملة الربوية.

وفيه: انَّ (لاربا) ليس نفياً للمعاملة الربوية وانما هو نفي لتحقق الربا الذي هو الزيادة في المعاملة لانفسها.

الثاني ـ انَّ العرف يفهم من هذه الجملة انَّ كيس الوالد والولد واحد وانَّ الزيادة الواقعة بين الوالد والولد زيادة صورية لاحقيقية، وافادة هذا المطلب بالجملة النافية لا تكون الّا اذا كان النفي تركيبياً لابسيطاً أي تكون في قوة (ليست الزيادة بين الوالد والولد زيادة) بأنْ تثبت الزيادة في طرف الموضوع أولاً كزيادة صورية لتنفى عنها الزيادة الحقيقية، وهذا بخلاف ماذا حمل الكلام على النفي البسيط للزيادة بين الوالد والولد فانه بمجرده لايفيد المعنى المذكور اذ لعله ينفي ذات الزيادة ادعاءً لاحقيقة.

وفيه: انَّ النفي الادعائي للربا ايضاً بحاجة الى مصحح، ومصححه في المقام ولوارتكازاً وعرفاً هو وحدة الكيس وهذا ابلغ من اثبات الموضوع صورة ثم نفيه عنه حقيقة بل حمل الجملة على النفي التركيبي خلاف الظاهر بعد اَنْ كان مدلوله الوضعي النفي البسيط، ولعله غلط في الاستعمال فانَّ (لا) النافية لا تستعمل في النفي التركيبي وجعله كناية عن اخطار المعنى التركيبي ممّا لايساعد عليه العرف ولاالذوق.

عرفاً التعبير عن نفي حرمته بنفي موضوعها؟

الثاني ـ أنْ يكون النظر الى الوجود الاستساغي للمنفي، فانَّ الأمر المستساغ في شريعة كأنّه نحو وجود في تلك الشريعة لالكونه موضوعاً لحكم والاّ كان العنوان المحرم ايضاً كذلك بل لكونه مباحاً أو مستحباً أو واجباً بحيث له تحقق من جهة احد هذه الاحكام في تلك الشريعة فينفى الجواز أو الاستحباب أو الوجوب بنفي وجود الموضوع، ولهذا صح أنْ يقال لارهبانية في الاسلام ولم يصح أنْ يقال لاطلاق في الاسلام. ومقتضى اطلاق نفي الوجود الاستساغي بهذا المعنى نفي تمام مراتب الاستساغة حتى الاباحة، ولكن يمكن أنْ يراد نفي بعض مراتبه كما اذا قيل لاتحمل للضرر عن الغير في الاسلام بمعنى لايجب تحمله عن الغير.

الثالث ـ أنْ ينفى الحكم الاستساغي بنفي وجود الموضوع خارجاً، باعتبار انَّ حكمه الاستساغي هو مصدر وجوده في الخارج فينفى السبب بنفي مسببه ومعلوله، وفرقه عن السابق انَّ المنفي هنا الوجود الخارجي وفي الوجه الثاني الوجود التشريعي الاستساغي، واثره انه في هذا الوجه يكون نفي الوجود الخارجي مساوقاً مع انتفاء تمام مراتب الاستساغة من الاباحة والاستحباب والوجوب بلاحاجة الى اطلاق النفي كما كان في الوجه السابق لانَّ انتفاء المسبب لايكون الاّ بسد تمام منافذ وجوده كما هو واضح.

ثم انَّ نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ـ ولوبجعل الضرر عنواناً منطبقاً على الموضوع الناشئ منه الضرر باعتباره مسبباً توليدياً عرفاً كما يقول المحقق النائيني ـ بنحو الحكومة أي بالنكتة التي تختص بنفي اطلاق الحكم غير ممكن في المقام لاعلى نحو النفي البسيط ولاالنفي التركيبي.

امّا النفي البسيط، فلأنّه يناسب مع خصوص موضوع الحكم الضرري كالعقد الغبني ولايناسب مع متعلق الحكم الضرري كالوضوء الضرري، اذ لاينتفي الحكم بانتفاء متعلقه وانما ينتفي بانتفاء موضوعه الملزوم له، وامّا المتعلق فهو الذي يستدعيه الحكم ولاينتفي الحكم بانتفائه.

وامّا النفي التركيبي، بان يقصد من نفي الضرر نفي كون الوضوء الذي انطبق عليه عنوان الضرر وضوءً فلايرد عليه ماتقدم، لانَّ انتفاء كونه وضوء يستلزم عدم وجوبه

الّا انَّ هذا لايمكن استفادته من لاضرر باعتبار انَّ المنفي به عنوان الضرر لاعنوان الوضوء عن الوضوء الضرري فهذا معناه عدم اسناد النفي الى الضرر بل الى الوضوء كما هو واضح وهذا بخلاف مثل لاربا بين الوالد والولد لوحمل على النفي التركيبي فانَّ النفي منصب فيه على الربا وانَّ الزيادة الواقعة بين الوالد وولده ليست رباً فتفسير لاربا بالنفي التركيبي لايرد عليه مثل هذا الايراد[1].

نعم مقتضى الاصل الاولي لنفي عنوان ارادة النفي البسيط منه لاالتركيبي الّا اَنْ تقوم قرينة على تعيين ذلك، لانَّ اداة النفي داخلة على الربا ابتداء ولم يذكر شيء آخر لينفى عنه الربا فحمله على النفي التركيبي بحاجة الى قرينة ترل على تقدير موضوع ينفى عنه ذٰلك العنوان، وهذا قديقال بوجوده في هذا المثال فانَّ المناسبة لنفي الربا بين الوالد والولد اَنْ يكون كيس الوالد كأنّه كيس الولد واموال الولد كأنّها للوالد وهذه المناسبة تجعل النفي تركيبياً وبمعنى انَّ الزيادة الواقعة بين الوالد والولد ليس بزيادة بحسب الحقيقة، وهذا بخلاف مثال (التائب من الذنب لاذنب له) فانَّ المناسب له نفي اصل الذنب عن التائب لاالاستهانة بالكذب الصادر منه مثلاً قبل التوبة وانه ليس بذنب فيكون النفي بسيطاً لامحالة لا تركيبياً.

وامّا نفي الحكم بلسان نفي الموضوع بالنحو الثاني الذي يمكن نفي اصل الحكم به فقد عرفت انَّ له اقساماً ثلاثة لابدَّ من ملاحظة كل واحد منها:

الاول ـ نفي الوجود الاعتباري للضرر بلحاظ لوح التشريع، وهذا الاحتمال مضافاً الى عدم صحته في نفسه الّا بعنايات فائقة ـ كما تقدم ـ لايتم في المقام الّا بافتراض

١ ــ لعل الاولى اَنْ يقال: بانَّ نفي الحكم بلسان نفي الموضوع بنحو الحكومة ورفع اطلاق الحكم لااصله انما يكون فيما اذا كان الحكم المراد نفيه مرتباً على نفس العنوان المنفي مثل (لاربا بين الوالد وولده) و(لاشك لكثير الشك) ونحو ذلك لمااذا كان الحكم مرتباً على عنوان آخر كوجوب الوضوء أو لزوم البيع ولكن قديقع مصداقاً للعنوان المنفي من قبيل الضرر والحرج ونحو ذلك، فانَّ هذا النحو من نفي الحكم والذي يكون بملاك الملازمة وعدم الانفكاك بين ذلك الموضوع المراد نفي حكمه وبين حكمه لايعقل في مثل هذه العناوين التي ليس لها احكام لازمة يراد نفيها عنها حتى اذا افترضنا انطباق عنوان الضرر عليها للتسبيب لانَّ ذلك الحكم لايصبح لازماً لعنوان الضرر المنفي فيتعين اَنْ يكون النفي لمثل هذه العناوين بالنحو الثاني.

وامّا ما ذكر من انَّ النفي البسيط لايناسب الّا مع موضوع الحكم الضرري كالعقد الغبني ولايناسب مع متعلق الحكم الضرري كالوضوء فهذا لايوجب ابطالاً لهذا الاحتمال بل غايته اختصاص النفي فيها بالموضوع الضرري كالعقد الغبني لااكثر.

والصحيح اَن يقال في ابطال هذا الاحتمال انَّ الموضوع الضرري كالعقد الغبني ايضاً لايمكن نفيه بلاضرر لانَّ لزوم العقد الغبني ليس حكماً للضرر لينفى بنفي الضرر ولوفرض انطباق عنوان الضرر على العقد الغبني.

عناية انَّ عنوان الضرر منطبق عرفاً على العقد الغبني ـ الموضوع الضرري ـ أو الوضوء الضرري ـ المتعلق الضرري ـ حقيقة باعتباره مسبباً توليدياً عنها، وانَّ انطباق ذلك عليها كأنّه نحو وجود للضرر في لوح التشريع وإنْ لم يكن التشريع حكماً لعنوان الضرر بل لمعنونه، وامّا اذا أُريد نفي حكم الضرر الحقيقي أي نفس الحالة الضررية والنقص فلايصح نفي وجوده الاعتباري في لوح التشريع لما مضى من كونه مشروطاً بكون الحكم المقصود نفيه ممّا يترقب ثبوته له ولولثبوته في الشرايع السابقة أو لدى العقلاء، وليس للضرر حكم يترقب ثبوته له عدا الحرمة ونفيها خلاف المقصود.

الثاني ـ نفي الوجود الاستساغي للضرر من قبيل (لارهبانية في الاسلام) وهذا ينتج تحريم الضرر والاضرار وعدم جواز ايقاعه خارجاً ـ وهو احد التخريجات المتقدمة للاتجاه الفقهي الثاني ـ وهل يمكن انْ نستنتج بناء على هذا التخريج نفي الاحكام الضررية ايضاً ـ أي الاتجاه الفقهي الاول ـ؟

الصحيح: امكان ذلك لانَّ وجود احكام تستوجب الضرر خارجاً كالوضوء الضرري ايضاً نحو استساغة من قبل الشريعة للضرر كما لوكانت للشريعة احكام تستوجب الرهبنة بحسب النتيجة فيكون نفي الوجود الاستساغي للضرر رفعاً لها بلسان نفي موضوعها ولوباعتبار انَّ عنوان الضرر ينطبق على موضوعاتها بالعناية المتقدمة عن الميرزا فيكون من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع[1].

الثالث ـ نفي الوجود الخارجي للضرر لنفي حكمه الاستساغي، فهذا ينتج كالاحتمال السابق حرمة الاضرار، وامّا نفي الاحكام الضررية ـ الاتجاه الفقهي الاول ـ فاستفادته من هذا التخريج مبني على اعمال العناية المتقدمة عن الميرزا وانَّ

١ ــ الانصاف ان عناية نفي الوجود الاستساغي للضرر والذي يكون على وزان (لاجدال ولافسوق في الحج) غير عناية نفي استناد الضرر الى الشارع ونشوئه من حكمه ولايمكن الجمع بينهما معاً لأن ملاك العناية الاولىٰ ملاحظة المكلف الملتزم بحدود الشريعة وافعاله المسموح بها ولهٰذا تختص هذه العناية بخصوص العناوين التي تكون افعالاً للمكلفين كعنوان الجدال والفسوق والرهبنة بينما ملاك العناية الثانية ملاحظة نتائج نفس الأحكام مع قطع النظر عن افعال المكلفين بل مايتولد من التشريع قد لايكون فعلاً للمكلف اصلاً ولهٰذا تستخدم هذه العناية عادة في عناوين لا تكون فعلاً من افعال المكلفين كعنوان الحرج والعسر والضرر ونحو ذلك وبهٰذا يظهر ان فقرة (لاضرر) لايستفاد منها اكثر من نفي الحكم الضرري نعم فقرة (لاضرار) تناسب أن يكون النفي فيها بلحاظ الوجود الاستساغي للضرار لكونه فعلاً للمكلف فيستفاد منها حرمة الاضرار وبهٰذا يندفع اشكال لزوم التكرار الذي اشير اليه في تفسير مادة الضرار لواريد به الضرر المتعمد فتأمل جيداً.

الضرر ينطبق على الموضوعات الضررية فينفى وجوب الوضوء الضرري ولولم تنتف تمام مراتب الاستساغة باعتبار انَّ الوضوء الضرري مثلاً حيث انه لاداعي لاحد في تكلف الاتيان به لولاالامر الشرعي فكأن زوال امره كاف لتحتم انتفائه خارجاً.

ثم انه ربمايدعى التلفيق بين بعض الاقسام وبعضها الآخر وذلك باحد نحوين:

الاول ـ اَنْ يفرض انَّ النفي للضرر بلحاظ جميع انحاء وجوده، أي وجوده الاعتباري والاستساغي والخارجي معاً تمسكاً باطلاق النفي.

وفيه: انَّ هذه الانحاء من الوجود للضرر ليست كلها حقيقية ليجري الاطلاق في نفيها، بل الاول والثاني منها عنائيان لايمكن افتراض شيء منها الّا في طول اعمال تلك العناية المصححة لكل منها والصارفة لظاهر اللفظ عن ارادة وجوده الحقيقي الى ذلك الوجود، وتلك العناية إنْ لم يثبت مايدل عليها فلابد من حمل اللفظ على وجوده الحقيقي، وإنْ ثبت مايدلّ عليها انصرف الكلام الى ملاحظة ذلك النحو من الوجود بالخصوص لامحالة لاارادة جامع الوجودات.

الثاني ـ اَنْ نجمع بين نفي الحكم بلسان نفي الموضوع على نحو الحكومة ونفي الحكم بلسان نفي وجود متعلقه خارجاً ـ القسم الثالث من الاقسام الثلاثة المتقدمة ـ باعتبار انَّ المنظور اليه في كليهما هو نفي الوجود الخارجي لاالاعتباري أو الاستساغي للضرر، ولكنه تارة لنفي حكمه وهو لزوم العقد الضرري مثلاً باعتباره ملزوماً له، واخرى لنفي الحكم بنفي متعلقه خارجاً باعتبار انعدام المتعلق في الخارج بانتفاء الحكم الاستساغي المتعلق به.

وهذا ايضاً مما لايمكن المساعدة عليه اثباتاً، لما فيه من الجمع بين عنايتين وتنزيلين، والاطلاق لايقتضي الجمع بين العنايات فهذا يشبه استعمال اللفظ في معنيين ولكن بلحاظ مرحلة المدلول الجدي واقتناص المرام.

هذه هي الانحاء المتصورة لنفي الحكم بلسان نفي الموضوع في المقام. والمحقق الخراساني(قده) وإنْ ذكر انَّ لاضرر من باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع الّا انَّ ظاهر عبارته في الكفاية تطبيق ملاك الحكومة أي نفي اطلاق الحكم بلسان نفي الموضوع بنكتة التلازم بين الحكم وموضوعه بقرينة تشبيهه ذلك بامثال (يااشباه

الرجال ولارجال) و(لاصلاة لجار المسجد الّا في المسجد) الذي هو نفي للأثر بلسان نفي ذي الأثر.

وظاهر عبارته في حاشيته على الرسائل انَّ المقام من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع الذي يمكن فيه نفي اصل الحكم لانه شبّهه بمثل (لارهبانية في الاسلام) و(لاسرقة في الاسلام) والذي يكون من نفي الموضوع بوجوده الاستساغي، وإنْ كانت عبارته لا تصرح بذلك فلعلّه يريد نفي الوجود الاعتباري أو الحقيقي، وقد جعل ذلك منشأ لعدم امكان استفادة نفي الاحكام الضررية من الحديث بل مجرد تحريم الضرر، بينما في الكفاية جعل الضرر عنواناً للموضوع الضرري فرفع بذلك الاحكام الضررية.

تخريج الاتجاه الفقهي الثالث:

وامّا كيفية تخريج الاتجاه الفقهي الثالث وهو نفي الضرر غير المتدارك فهذا يكون باعمال عناية انَّ المراد بالضرر هو الضرر المستقر الثابت، وامّا الضرر المتدارك والمضمون فليس بضرر عرفاً، وحينئذ تارة تجعل (لا) ناهية فيكون المتحصل تحريم الضرر غير المتدارك على المكلفين فقط، وهذا هو القول الاول تحت هذا الاتجاه واخرى تجعل (لا) نافية للضرر غير المتدارك فيثبت وجوب التدارك اذا كان الضرر من فعل الانسان ونفي الحكم الضرري اذا كان مسبباً من حكم الشارع، وهذا هو القول الثاني تحت هذا الاتجاه.

وقد اتضح ممّا سبق انَّ الوجوه التي تثبت نفي الحكم الضرري تستبطن ايضاً نفي جواز الاضرار لكونه ايضاً حكماً وجودياً ينشأ منه الضرر أو يفرض عموم القاعدة لعدم الحكم ايضاً اذا كان ينشأ منه الضرر. نعم لوفرض انَّ نفي الحكم بلسان الضرر كان بملاك انَّ الشارع هو مسبب الضرر ومقتضيه فلايشمل جواز الاضرار فانه وإنْ كان يصدق في مورده انه لولاتجويز الشارع لما كان يتحقق الضرر الّا انَّ هذا بحسب الحقيقة من باب عدم المنع عن اضرار الناس بعضهم بعضاً لاانَّ الشارع هو مسبب الضرر.

المختار في لاضرر:

والتحقيق: انَّ جملة (لاضرر) لوخليت ونفسها تكون متضمنة لظهورات عديدة كما يلي:

١ ـ ظهورها في النفي دون النهي، بل لعل استعمال (لا) الداخلة على الاسم في النهي لايصح حتى مجازاً.

٢ ـ ظهور الكلام في عدم التقدير وانَّ المنفي هو المذكور صريحاً وهو الضرر لاالحكم الناشئ منه الضرر.

٣ ـ عدم المجازية في كلمة الضرر بارادة الحكم الضرري منه.

٤ ـ عدم العنائية بـأنْ يراد من نفي الموضوع نفي حكمه لكونه لازماً له، أو غير ذلك من العنايات المتقدمة لنفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

٥ ـ ظهور الكلام في انَّ المنفي هو الوجود الحقيقي للضرر لاالتشريعي أو الاستساغي.

٦ ـ ظهوره في اخذ الضرر بنحو الموضوعية لاالطريقية، وهذا ينفي احتمال المحقق النائيني (قده) في المقام حيث جعل الضرر عنواناً للحكم باعتباره مسبباً توليدياً عنه.

توضيح ذلك: انَّ جعل الضرر عنواناً للحكم وإنْ كان صحيحاً عرفاً ـ كما ذكرنا ـ باعتباره طريقاً الى الضرر الحقيقي وسبباً له الّا انَّ هذا لايعني انَّ مفهوم الضرر يصبح له مصداقان عرفاً احدهما الضرر الخارجي والآخر مسببه في عرض واحد، وانما يعني صحة اطلاقه على الفرد الطريقي عرفاً الّا انه عندما يستعمل العنوان دون قرينة ينصرف لامحالة الى ارادة الفرد الحقيقي منه كما هو في المقام. على انَّ كلمة لاضرار على مااختاره واخترناه يراد منه الضرر المتعمد والمتفنَّن فيه وهو ليس عنواناً للحكم الشرعي قطعاً ولامسبباً عنه بل عن فعل المكلف واستغلاله الخبيث للحكم الشرعي فيكون المراد منه فرده الحقيقي وهو قرينة على ارادة الوجود الحقيقي من الضرر المنفي ايضاً.

٧ ـ الظهور الاطلاقي في انَّ المنفي مطلق الضرر.

وهذه الظهورات السبعة لوأُريد التحفظ عليها جميعاً لزم نفي كل ضرر خارجي في

العالم وهو بديهي البطلان كما ذكرنا سابقاً فلابد من رفع اليد عن بعض هذه الظهورات.

والظهورات الثلاثة الاخيرة وإنْ كانت اضعفها فتتعين هي في مقام السقوط ولكن هذا المقدار لايكفي في تعيين المقصود، اذ يتردد الامر بين هذه الظهورات الثلاثة ولامعين لاحدها قبال الآخرين، نعم لوكانت كلمة (في الاسلام) ثابتة امكن رفع اليد عن الظهور الخامس وارادة نفي الوجود الاستساغي في الشريعة كما في (لارهبانية في الاسلام) الّا انَّ هذا لم يثبت في سند صحيح.

هذا ولكن الصحيح تعين الظهور الاخير للسقوط في قبال الظهورات السابقة لامجرد كونه ظهوراً اطلاقياً وهو اضعف عادة من الظهورات الوضعية، أو كونه اطلاقاً في طرف الموضوع فيرفع اليد عنه في امثال المقام لاعن الظهورات الوضعية في طرف المحمول والحكم كما هو منقح في بحوث التعارض، بل لقيام القرينة المتصلة على ذلك ايضاً لبداهة وجود الاضرار التكوينية في الخارج كثيراً وظهور كلام النبي(ص) بانه صادر عنه بما هو مشرع ومقنن فلايكون نظره الى الاضرار التكوينية التي لاربط لها بالشريعة اصلاً، وهذا يشكل قرينة لبّية متصلة بالخطاب مانعة عن انعقاد اصل الظهور الاخير الاطلاقي دون الظهورات الوضعية الاخرى لكونها اقتضائية لاسكوتية كما هو منقح في بحث التعارض[1].

١ ــ الانصاف انَّ هذه القرينة المقامية نسبتها الى الظهورات المذكورة على حد واحد لانها تعين أنْ يكون المراد من الضرر المنفي هو الوجود الحقيقي منه مع تقييده بالناشئ من الحكم الشرعي، لانَّ هذه القرينة لا تقتضي اكثر من انَّ المتكلم وهو النبي(ص) ليس ناظراً الى نفي الاضرار التكوينية ولايناسبه ذلك بل لاحالة ناظر الى عالم تشريعاته، وحينئذ إنْ لم يدع بانَّ هذا يجعل كلامه ناظراً الى عالم التشريع وعالم الاستساغة التشريعية أو انَّ المراد من الضرر منشأه الشرعي ـ المعنى الطريقي للضرر ـ فلااشكال في انَّ ارادة ذلك ليس باخفى من ارادة الوجود الخارجي للضرر المقيد بل لعل هذا المعنى لايخلو من ركاكة تنشأ من اطلاق الضرر الخارجي وارادة قسم معين منه.

وانْ شئت قلت: انَّ تعين وعاء النظر وانه عالم التشريع أو الاستساغة ونحو ذلك من العنايات هي ايضاً كالدلالة الاطلاقية ليست دلالة لفظية فالتصرف فيها بارادة الاخبار عن عالم التشريع أو ارادة موضوع تشريعي ليس باكثر مخالفة من تقييد الضرر الخارجي بالناشئ من حكم الشارع إنْ لم يكن اخف مؤنة بحسب نظر العرف وابلغ فيتعين أنْ يكون المنفي هو الوجود الاستساغي والتشريعي للضرر أو ارادة المعنى الطريقي منه كما ذكره الميرزا(قده).

المشاكل المثارة في فقه لاضرر:

الجهة الخامسة ـ في استعراض المشكلات التي اثيرت في مقام اقتناص المدلول النهائي من الحديث بعد فرض امكان نفي الحكم الضرري به، وهي كما يلي:

الاول ـ انَّ الحديث على هذا يبتلي بتخصيص الاكثر، لانَّ كثيراً من الاحكام الفقهية تستبطن الضرر كالحدود والديات والقصاص والضمان والخمس والزكاة والجهاد والحج وغير ذلك فلابدَّ من اَنْ يراد منه معنى آخر غير نفي الحكم الضرري، ومن هنا ذهب بعضهم الى اجمال الحديث وعدم امكان العمل به، وبعضهم الى انه يعمل به في حدود ماعمل به المشهور. واجاب عن الاشكال آخرون بانَّ الحديث باعتباره حاكماً على ادلة الاحكام الاولية ينظر الى تحديد اطلاقاتها لااصلها فلايشمل الاحكام المذكورة التي تكون ضررية بحسب طبعها.

الثاني ـ انَّ الحديث طبق في مسألة الشفعة في بعض رواياته مع انَّ بيع الشريك لحصته لايكون ضرراً على شريكه الّا نادراً وبنحو قديكون مقدمة اعدادية للضرر كما اذا كان المشتري رجلاً خبيثاً قديضر بالشريك الاول، ومثل هذه المقدمات الاعدادية للضرر لا تمنع عن ترتب الحكم الشرعي جزماً.

وقد اجيب عن ذلك تارة بانَّ ذلك من الجمع في الرواية لاالمروي فلايرتبط حديث لاضرر بحكم الشفعة، واخرى بان الضرر في باب الشفعة من باب الحكمة لاالعلّة، وثالثة بان لاضرر تفريع على حكم الشفعة لاعلّة له أي باعتبار انَّ حق الشفعة مجعول للشريك فلايترتب ضرر على بيع الشريك خارجاً لامكان فسخه من قبل الشريك الاول، وعلى هذا فيسقط الاستدلال بهذا الطريق للحديث على القاعدة.

الثالث ـ انَّ الحديث طبق في بعض طرقه علىٰ مسألة منع فضل الماء مع انه ليس بضرر على الثاني وانما هو من باب عدم النفع، فهل يراد بالضرر مجرد عدم النفع وكيف يمكن اَنْ يلتزم بذلك ؟ بل هنا لايمكن اَنْ يكون الضرر حتى حكمة للحكم بحرمة منع فضل الماء، ومن هنا جعل بعضهم ذلك ايضاً من باب الجمع في الرواية لاالمروي.

الرابع ـ انَّ تطبيق الحديث على قضية سمرةبن جندب ايضاً لايخلو من اشكال لانَّ

النبي(ص) قدطبق ذلك لاثبات جواز قلع النخلة الراجعة لسمرة مع انَّ الامر الضرري انما هو جواز الدخول بلااستئذان فلابد من ارتفاع هذا الحكم لاحرمة قلع النخلة، ومن هنا جعل بعضهم ذلك تعليلاً لعدم جواز الدخول بلااستئذان لالجواز قلع النخلة، بل كان حكم النبي(ص) بالقلع من باب كونه ولي الامر.

والتحقيق: في دفع كل ماأثير من المشكلات أنْ نلتفت الى امور ثلاثة:

الامر الاول ـ انَّ وجود الشيء قديكون حقيقياً ثابتاً في نفسه، وقد يكون حقيقياً ثابتاً في طول عناية عرفية، وثالثة يكون عنائياً اعتبارياً. فالاول من قبيل التعظيم بالسجود أو الثناء لشخص، والثاني من قبيل التعظيم بالقيام له في مجتمع جعل القيام فيه اسلوباً من اساليب التعظيم، ومن هنا يكون تحقق التعظيم في طول ذلك الجعل، والثالث من قبيل العناوين العنائية والمجازية أو الاعتبارية. واذا ورد لفظ مطلق في لسان دليل فكما يشمل الفرد الحقيقي الاول يشمل ايضاً الفرد الحقيقي الثاني الذي يكون في طول عناية العرف اذا كانت تلك العناية ثابتة في المجتمع أو العرف الذي يتكلم فيه الشارع.

وعلى هذا الاساس نقول: انَّ عنوان الضرر كما يشمل المصداق الحقيقي للضرر كقطع اليد مثلاً كذلك يشمل منع الشريك عن حق الشفعة فانه ضرر في طول افتراض انَّ العرف يرى بحسب ارتكازه حقاً للشريك في الشفعة فاذا لم يكن له مثل هذا الحق كان نحو اضرار به وهو ضرر حقيقي لانه نقص لحق مركوز عقلائياً ـ كما تشهد بذلك الشواهد التاريخية القانونية ـ وكذلك حق الانتفاع من فضل الماء وماأشبه ذلك في الثروات العامة الطبيعية التي خلقها الله سبحانه وتعالى للناس عموماً لاشباع حاجاتهم بها فيكون منع الزائد على الحاجة منه نحو اضرار بالآخرين في طول هذه العناية حقيقة.

وبهذا يعرف الوجه ايضاً في تطبيق القاعدة على مثل خيار الغبن أو تبعض الصفقة مع انه لاضرر في تبعض الصفقة وتبعض الثمن بتبعه، فانَّ هذه الخيارات حقوق عقلائية. وإنْ شئت قلت: انَّ الزام المشتري بذلك وتحميله عليه نحو اضرار به عقلائياً فيكون مشمولاً للقاعدة وتكون القاعدة امضاء لمثل هذه الحقوق ايضاً كما تفيد التأسيس في موارد اخرى.

وكأنَّ خفاء هذا المطلب هو الذي دعى مثل المحقق العراقي(قده) انْ يفترض متمماً لهذه القاعدة في المرتبة السابقة فسلخها عن التأسيسية وحملها على انها اشارة الى قواعد مجعولة في موردها من قبل نظير ما ذكره في حديث مسعدةبن صدقة (كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام) الوارد في مورد السوق واليد ونحو ذلك، وقد عرفت انَّ الصحيح ما ذكرناه.

الامر الثاني ـ انَّ حديث كثرة التخصيصات على قاعدة لاضرر انما ينجم من الجمود على الظهور الاولي للكلام بقطع النظر عن تحكيم مناسبات الحكم والموضوع والارتكازات العقلائية والاجتماعية عليه، ذلك انَّ الشريعة من مقوماتها بحسب المرتكز العقلائي اشتمالها على قواعد وانظمة تحقق العدالة الاجتماعية وتنظم الحياة العامة للناس وهي تستتبع لامحالة تحميلاً على الناس أو تحديداً لهم الّا انَّ هذا ليس بضرر اجتماعياً بلحاظ المشرع ـ وإنْ فرض بالقياس الى الفرد لواراد انْ يحمّل شيئاً على آخر كان ضرراً ـ بل الضرر انْ تخلو الشريعة عن تلك الانظمة فانَّ الشريعة التي لا تضمّن من أتلف مال الغير ولا تقتص من جان ولا تعاقب سارقاً ولا تأخذ زكاة للفقراء هي التي تكون ضررية وهكذا يتضح انه بالنسبة الى المشرع الصادر منه هذه القاعدة لا تكون الاحكام المذكورة بحسب مناسبات الحكم والموضوع الاجتماعية احكاماً ضررية لكي يقال بانها تخصيص الاكثر.

وامّا الاحكام العبادية الاخرى فلوفرض فيها ما يستلزم نقص مال أو تحديد حرية ولم تكن مشمولة للارتكاز والمناسبة المشار اليها فلااشكال في انَّ هناك ارتكازاً آخر محكماً على هذا الدليل الصادر من شارعنا الاقدس وهو انه ليس للعبد تجاه مولاه الحقيقي حق الحرية والملك ليكون تكليفه بذلك من اجل المولى ضرراً عليه نعم تحمله لذلك تجاه الآخرين يكون ضرراً وهو المنفي بهذه القاعدة.

وهكذا يتضح في ضوء هذا الامر الجواب على اشكال كثرة التخصيص الذي تجشم الشيخ في مقام دفعه بانَّ التخصيص الوارد قدتعلق بعنوان واحد لابعناوين متعددة فانه ليس هناك تخصيص بل تخصص.

وامّا الاجوبة المتقدمة فجواب الشيخ قابل للمناقشة من ناحية عدم ورود التخصيصات بعنوان واحد بل عناوين عديدة حسب الابواب الفقهية المختلفة،

ولوفرض ذلك فلافرق في استهجان تخصيص الاكثر بين كونه بعنوان واحد أو عناوين عديدة خصوصاً في مثل هذا اللسان الآبي عن التخصيص والناظر الى الشريعة واحكامها بما هي قضايا خارجية متعينة لاقضية حقيقية.

وامّا جواب المحقق الخراساني من ظهور القاعدة في مانعية الضرر فلايشمل فرض كون الضرر بنفسه مقتضياً لحكم فيرد عليه:

انَّ المقتضي للاحكام التي تكون من اصلها ضررية -بقطع النظر عما ذكرناه- ليس هو الضرر بل المصالح المترتبة في تلك الاحكام وإنْ كانت ملازمة مع تضرر المكلفين فلماذا لم يجعل الضرر مانعاً عن تأثير تلك المصالح كمامنعت عن تأثير مصلحة الوضوء الضرري.

وامّا جواب المحقق النائيني (قده) من انَّ حديث لاضرر حاكم على ادلة الاحكام الاولية بملاك النظر اليها فلابدَّ من أنْ يفترض ثبوت ذلك الحكم في المرتبة السابقة فلايمكن للحديث أنْ يرفع اصل الحكم الضرري وانما ينحصر مفاده في نفي اطلاق الحكم الضرري.

فالجواب: انَّ الحديث ناظر الى الشريعة ككل لاالى كل حكم حكم وهو ينفي ثبوت الحكم الضرري فيها سواء كان اصله ضررياً أو اطلاقه، وامّا الشريعة فهي مفترضة وثابتة في المرتبة السابقة.

وامّا ما ذكره المحقق النائيني (قده) ايضاً من المناقشة في ضررية هذه الاحكام فذكر في الخمس والزكاة مثلاً بانه ليس ضرراً بل عدم النفع فانه ليس الّا عبارة عن جعل الفقير شريكاً مع الغني من اول الامر نظير جعل غير الولد شريكاً معه في الارث.

فيرد عليه: انه لو قطعنا النظر عن المناسبات التي اشرنا اليها كان عنوان الضرر صادقاً هنا لانَّ الخمس والزكاة انما يكون في طول تحقق ملكية الغني أولاً فهما يخرجان عن ملكه الى ملك الفقير أو الامام(ع).

وذكر في ضمان اليد بانه ليس ضرراً لانه هو الذي اقدم عليه فكأنّه لاضرر عرفاً.

وفيه: انَّ الضمان كثيراً مايكون من دون اقدام من الضامن على الا تلاف كما في الا تلاف غير العمدي وكما في موارد الجهل واعتقاد انَّ هذا المال له فاخذه فتبين بعد التلف انه لغيره.

والمحقق العراقي (قده) اشكل على هذا الكلام من المحقق النائيني (قده) باشكال الدور، فان الاقدام على الضرر فرع ثبوت الضمان الذي هو فرع عدم جريان قاعدة لاضرر الذي هو فرع الاقدام على الضرر وهذا دور، وسوف يأتي التعليق على هذا الاشكال.

وذكر في مطلق الضمان والقصاص بانه من موارد تعارض الضررين، فانَّ عدم الضمان ضرر على المضمون له وعدم القصاص ضرر على ولي الدم، والحديث لايشمل موارد تعارض الضررين.

وفيه: انَّ هذا في القصاص معقول باعتبار انَّ الاقتصاص ضرر حقيقي على المقتص منه من دون اَنْ يكون في طول جعل حق عقلائي في المرتبة السابقة وعدم القصاص ايضاً ضرر على ولي الدم في طول جعل حق الاقتصاص له ارتكازاً وعقلائياً، وامّا في الضمان فحيث انَّ الضمان ليس نقصاً حقيقياً على الضامن بل هو نقص في طول فرض حق عقلائي وهو تسلط الانسان على ذمته حتى في قبال من اتلف ماله فكونه من تعارض الضررين فرع افتراض حق للمضمون له على ذمة الضامن في المرتبة السابقة ليكون عدمه ضرراً عليه، ومثل هذين الفرضين لايمكن تحققهما معاً لانَّ العقلاء امّا اَنْ يفترضوا الحق والسلطنة للضامن على ذمته أو للمضمون له ولايمكن افتراض جعلهما معاً فانهما متضادان ومعه لايعقل اَنْ يكون باب الضمان من تعارض الضررين[1].

وفي الدراسات عبارة يحتمل اَنْ يراد منها انَّ التخصيصات المذكورة كانت معلومة لدى المخاطبين لوضوحها في الشريعة، فانَّ الرواية لم ترد في اوائل التشريع فلاقبح ولااستهجان في كثرتها لكونها كالمتصل، ويحتمل اَنْ يراد منها ماتقدم عن الشيخ من كون التخصيصات بعنوان واحد هو الاحكام الضررية من اصلها فلايكون مستهجناً.

وكلا المطلبين غير تام، لانَّ مجرد معلومية الاحكام الضررية لدى المخاطب لايرفع استهجان المخاطبة بعموم من قبيل لاضرر ولاضرار مالم يكن قرينة متصلة صارفة لاصل الظهور في الخطاب الى معنى آخر لايشمل تلك الموارد والثابت فيها احكام ضررية في

١ ــ الظاهر انَّ صدق الضرر على المضمون له في فرض عدم الضمان انما هو بلحاظ خسارته للمال التالف لانه كان مملوكاً له من اول الامر لابلحاظ حق له على ذمة الضامن.

الشريعة، كما انَّ تلك الاحكام على القول بضرريتها لا تكون مخصصة بعنوان الحكم الضرري من اصله بل بعناوينها التفصيلية حسب تلك الابواب الفقهية المتنوعة.

الامر الثالث ـ وامّا كيفية انطباق القاعدة على قصة سمرةبن جندب مع الانصاري وتجويز قطع عذقه من قبل الانصاري فقد يذكر بصدد ذلك ما عن الشيخ الاعظم(قده) من انَّ صعوبة فهم هذا التطبيق لايمنع من التمسك باصل القاعدة في نفسها، الّا انَّ هذا المطلب غير تام اذا كان الاعتماد في سند هذه القاعدة على الحديث الناقل لقصة سمرة لكونه الصحيح فقط، لانَّ اجمال المورد المطبق فيه القاعدة في هذا الحديث يسري لامحالة الى اصل القاعدة اذ لعل فهم المورد ونكتة التطبيق فيه يغير من ظهور القاعدة نفسها.

والمحقق النائيني (قده) جعل تطبيق القاعدة في الحديث بلحاظ الحكم الاول وهو المنع عن الدخول بلااستئذان لابلحاظ قلع العذق فانه حكم آخر صدر من النبي(ص) بوصفه ولي الامر تأديباً لسمرةبن جندب.

وهذا الفهم للحديث ايضاً غير تام، لانه خلاف ظاهر الحديث لانَّ النبي(ص) أولاً امر سمرة بالاستئذان من الانصاري فلم يقبل ثم اراد اَنْ يشتري منه العذق فلم يقبل ايضاً فقال حينذاك للانصاري اقلعه وارم بها وجه صاحبه فانه لاضرر ولاضرار، وهذا واضح الظهور في انه تعليل للحكم بالقلع.

والتحقيق اَنْ يقال: انَّ كل هذا البحث انما يتجه بناءً على توهم انَّ تطبيق القاعدة في هذا الحديث على قصة سمرةبن جندب انما هو بلحاظ فقرة (لاضرر)، مع انَّ الصحيح انَّ التطبيق بلحاظ فقرة (لاضرار) كما يؤيده ما ورد في بعض اسانيد القاعدة من النبي(ص) قال لسمرة انك رجل مضار، أو ماراك ياسمرة الّا مضاراً بناءً على انَّ الضرار مصدر لضار، والضرر مصدر لضر. وامّا كيفية تطبيق لاضرار على الحكم بقلع العذق فسوف يأتي بيانه مفصلاً في الجهة القادمة.

ثم انَّ الحكم الاول في الحديث وهو لزوم الاستئذان من قبل سمرة في الدخول على عذقه هل يمكن تخريجه على اساس قاعدة لاضرر أم لا؟.

ذكر المشهور في تخريج ذلك بانَّ حق سمرة في الدخول في صورة عدم الاستئذان ضرري فينفى بالقاعدة.

وعلّق المحقق العراقي (قده) على ذلك انَّ نفي القاعدة لهذا الحق يكون خلاف الامتنان على سمرة والحديث ظاهره الامتنان فلايمكن اَنْ يكون التطبيق بهذا الاعتبار وانما الحديث اثبت حقاً للانصاري في حفظ عياله لانَّ عدمه ضرر عليه فيقع تزاحم بين هذا الحق وحق سمرة في الدخول على عذقه فيقدم عليه لاهميته لابقاعدة لاضرر لكي يلزم كونها خلاف الامتنان.

أقول: سيأتي انَّ امتنانية القاعدة ليست بهذا المعنى بل بمعنى لايتنافى مع تضرر من منه الضرر.

وامّا مسألة التزاحم بين ضررين وحقين فهذا فرع اَنْ يكون حق الدخول لسمرةبن جندب مجعولاً بشكل مستقل كما اذا كان ذلك شرطاً ضمن عقد مثلاً لامااذا كان من جهة توقف حقه في عذقه على الدخول مقدمة، فانه في مثل ذلك لايقع أي تزاحم بين حقه في عذقه وبين حق الانصاري في حفظ عياله وسترهم وعدم الدخول عليهم بلااستئذان، فانَّ المقصود منه في المقام مجرد اخبارهم من اجل التستر لا توقف دخوله على اذنه بحيث له اَنْ لايأذن له بالدخول، ومن الواضح انه مع كون المقدمة ممكنة ومقدورة لصاحب العذق لايقع تزاحم بين حقه في العذق وحق الانصاري فلاوجه لرفع اليد عن اطلاق حقه في عذقه للضرر أو للتزاحم وعليه فيكون تطبيق لاضرر على المورد بلحاظ اثبات اصل حق الانصاري وحرمة الدخول على بيته بلااستئذان بالمعنى المتقدم.

نعم لوجعل لسمرة حق في الدخول مستقلاً ـ وهذا مالايمكن استفادته من الحديث ـ لوقع التزاحم بين حقه هذا في الدخول وحق الانصاري في الستر على عياله فيكون تطبيق القاعدة عندئذ بلحاظ التزاحم وتقديم حق الانصاري على حق سمرة، وليس فيه مخالفة للامتنان على ماسوف يظهر وجهه.

لايقال ـ أي فرق بين الفرضيتين، فانه كما انَّ الحق في العذق يتوقف على جامع الدخول الاعم من الدخول الاستئذاني وغير الاستئذاني كذلك لوتعلق حق بالدخول ابتداءً فانه متعلق بجامع الدخول فلايتزاحم مع حق الانصاري في المنع عن احد فرديه وهو الدخول غير الاستئذاني.

لانه يقال ـ الدخول له فرد واحد والاستئذان وعدمه من المقارنات وحينئذ اذا

كان حق سمرة متعلقاً بالدخول ابتداءً فيكون منعه أو تحديده منعاً له عن متعلق حقه لامحالة بخلاف ماذا كان حقه في العذق المتوقف على الدخول فانَّ المنع عن المقدمة في حال يمكن للشخص تغييرها الى حال اخرى ليس منعاً عن ذي المقدمة الذي هو متعلق حقه فلا تزاحم بين المتعلقين في هذه الصورة.

وهكذا يتضح عدم تمامية شيء من الاعتراضات المثارة بشأن كلية هذه القاعدة وعمومها.

مشكلات مثارة على تطبيقات فقهية للقاعدة:

الجهة السادسة ـ ثمَّ انَّ هناك اعتراضاً عاماً اثاره المحقق العراقي(قده) بشأن تطبيقات هذه القاعدة من قبل الفقهاء في الابواب المختلفة من الفقه بدعوى انَّ هذه القاعدة لا تنطبق بالدقة على تلك الموارد اذن فليست هي قاعدة في نفسها يصح استنباط الحكم منها وانما هي اشارة الى قواعد اخرى ثابتة في المرتبة السابقة في تلك الموارد ادركها الفقهاء بارتكازاتهم العقلائية أو المتشرعية، واستنادهم الى القاعدة لمجرد الاستيناس والتبرك . والدليل على ذلك مانراه من انَّ موارد التطبيق المتنوعة تكون النتيجة الفقهية المستنبطة فيها اما اوسع من مفاد القاعدة أو اضيق منه فلايمكن اَنْ تكون هي مستندهم في كل ذلك، وقد تصدى لذكر جملة من تلك التطبيقات:

منها ـ ما ذكروه من سقوط الوضوء الضرري مستشهدين عليه بقاعدة لاضرر مع انَّ مستندهم الواقعي فيه قاعدة اخرى هي امتناع اجتماع الامر والنهي وتقديم النهي على الامر، وذلك يتضح ضمن توضيحات ثلاثة اثارها في المقام.

التوضيح الاول ـ انهم قالوا ببطلان الوضوء الضرري ولم يقتصروا على القول بنفي وجوبه مع انَّ القاعدة لا تنفي اكثر من الوجوب فيبقى ملاكه المقتضي للصحة لولا النهي والحرمة.

وفيه: أولاً ـ مجرد حكمهم بالبطلان لايعني عدم استنادهم الى القاعدة في نفي الوجوب حقيقة، اذ لعلهم نفوا الوجوب بلاضرر بحرمة الاضرار بالنفس فيكون مدركهم على نفي الوجوب كلا الامرين.

وثانياً ـ اثبات الصحة بعد نفي الوجوب بلاضرر مبني على القول بامكان احراز

الملاك بعد سقوط الخطاب، امّا على اساس عدم التبعية بين الدلالتين المطابقية والالتزامية في الحجية، أو على اساس اطلاق المادة. وكلا المبنيين غير صحيح في نفسه ولم يعلم موافقة الاصحاب عليه.

ثم انَّ الصحيح فقهياً في هذا الفرع على ماتقدم في ابحاث سابقة صحة الوضوء الضرري اذا لم يبلغ حد الحرمة بالامر الاستحبابي المتعلق به والذي لايكون منفياً بمثل دليل لاضرر.

التوضيح الثاني- انهم اعترفوا بصحة الوضوء الضرري في صورة جهل المكلف بالضرر، وهذا ينسجم مع كون مدرك البطلان في صورة العلم مسألة اجتماع الامر والنهي وتغليب جانب النهي، والذي ذكر الاصحاب انَّ العبادة صحيحة فيها مع الجهل بالحرمة لاقاعدة لاضرر التي تنفي الوجوب الواقعي على كل حال.

وفيه: انَّ الصحيح هو الصحة في صورة الجهل بالضرر حتى اذا كان المستند قاعدة لاضرر، لانه لاموجب لرفع وجوب الوضوء الضرري على الجاهل بالضرر الذي سوف يقدم على الوضوء على كل حال لكونه جاهلاً بضرريته اذ لافائدة في رفعه الّا ابطال عمله ولزوم اتيانه بالتيمم بعد انْ يتوضأ لاانْ ينتفي بذلك الضرر عليه خارجاً، وظاهر الحديث نفي الحكم الذي يساوق بحسب النتيجة ارتفاع الضرر عن المكلف خارجاً فيكون تسهيلاً عليه ومنة ولايمكن في المقام إلفات الجاهل بالضرر بعدم وجوب الوضوء عليه الّا بنسخ وجوب الوضوء عليه رأساً في الشريعة وهو مالايمكن استفادته من القاعدة كما هو واضح.

وعليه فلعل الاصحاب بارتكازهم العرفي فهموا هذه النكتة فلم يستفيدوا اطلاق النفي لحال الجهل بالضرر.

التوضيح الثالث - انَّ المكلف اذا علم بالضرر وجهل بوجوب الوضوء عليه يلزم القول بصحة وضوئه اذا توضأ رجاءً بناءً على انَّ مدرك نفي الوجوب هو القاعدة، اذ نفي وجوب غير منجز لاامتنان فيه ولا تشمله القاعدة لعدم نشوء الضرر من حكم غير متنجز على المكلف مع انَّ الاصحاب حكموا بالبطلان في ذلك ممّا يدلّ على انَّ مدركهم فيه حرمة الضرر وتغليبها على الامر الذي لايفترق فيه حال العلم بالوجوب أو الجهل به.

وفيه: أولاً - ما ذكرناه من امكان استنادهم الى القاعدة وحرمة الضرر معاً،

فماذكر من التوضيح لاينفي صحة استنادهم الى القاعدة في نفي وجوب الوضوء الضرري في حال العلم باصل الوجوب.

وثانياً ـ انَّ ثبوت وجوب الوضوء الضرري للجاهل بوجوب الوضوء بالخصوص امّا غير معقول ـ كما ذهب اليه المحقق الاصفهاني(قده) ـ أو غير عرفي على الاقل فيكون دليل نفي وجوبه للعالم به دالاً على نفيه مطلقاً حتى عن الجاهل بوجوبه كما هو واضح.

ومنها ـ الخيارات التي استند في اثباتها الاصحاب الى قاعدة لاضرر كخيار الغبن والعيب وتبعيض الصفقة، مع انَّ هذا الاستناد منهم لايعدو آنْ يكون من قبيل التعليل بعد الوقوع لانَّ تبعيض الصفقة ليس فيه ضرر مالي على المشتري لكي يوجب الخيار عليه غايته انتفاء الغرض والداعي اذا كان متعلقاً بمجموع الصفقة وتخلفه شايع من غير آنْ يوجب الخيار للمشتري. على انَّ غاية ما يقتضيه لاضرر في هذه الموارد نفي اللزوم المستوجب للضرر مع انَّ الثابت عندهم حق الخيار للمشتري القابل للاسقاط والارث وغير ذلك، وهذه الحيثيات ايضاً لايمكن استفادتها من القاعدة لوكانت هي المدرك عند الاصحاب.

ويرد عليه: أولاً ـ انَّ ما ذكر من عدم وجود ضرر مالي في مثل تبعيض الصفقة انما يمنع عن التمسك بلاضرر فيما اذا ادعى ارادة خصوص الضرر المالي منه، واما اذا أُريد الاعم من ذلك بنحو يشمل الاضرار العقلائية فلااشكال في انَّ الزام المشتري ببعض الصفقة اضرار عليه عرفاً فيكون مشمولاً للقاعدة لامحالة.

وثانياً ـ ما ذكر من عدم امكان اثبات الجواز الحقي بلاضرر غير تام، اما بدعوى انَّ المجعول عقلائياً في امثال المقام هو الحق فيعتبر سلبه عنه ضررياً، أو دعوىٰ ترتيب آثار الحقية من السقوط بالاسقاط والارث، امّا السقوط فبدعوى انَّ رضىٰ المشتري بلزوم المعاملة والتزامه به كرضاه بالبيع من اول الامر اذا كان عالماً بالغبن أو العيب فيكون من قبيل الضرر المقدم عليه غير مشمول للقاعدة، واما الارث فبدعوى انَّ دليل الارث يشمل كل مايبذل بازائه مال عرفاً لانه يكون مما تركه الميت ومع قابلية الجواز المذكور للاسقاط يصح بذل المال بازائه فيكون مشمولاً لاطلاق ادلة الارث[1].

١ ــ ويمكن آنْ يكون مدرك الاصحاب في اثبات الخيار الحقي الارتكاز العقلائي الممضى شرعاً أو الشرط الضمني غير المصرح به ←

ولابأس بالتعرض لكيفية تطبيق القاعدة على الخيارات بالقدر المناسب مع المقام فنقول:

يمكن أنْ تطبق قاعدة لاضرر على مثل خيار الغبن باحد وجوه:

الوجه الاول ـ باعتبار الغبن ضرراً مالياً على المشتري.

وقد نوقش فيه من قبل المحققين بمناقشات عديدة نذكر أهمها:

المناقشة الاولى ـ ما افاده المحقق الاصفهاني (قده) من انَّ الضرر المالي ناشئ من صحة المعاملة ايضاً لالزومها فحسب فتنفي القاعدة صحتها وبذلك يرتفع موضوع الخيار هذا اذا جعلنا الخيار حكماً آخر غير الصحة بقاءً والاّ كان التعبير الاصح انَّ لاضرر ينفي حدوث الصحة لانَّ منها الضرر المالي.

وقد حاول الاجابة على هذه المناقشة تارة بانَّ الضرر بوجوده الحدوثي ثبت بالاجماع وخصصت القاعدة باخراجه عنها بالاجماع فنتمسك بالقاعدة لنفي الضرر بوجوده البقائي الذي يعني نفي اللزوم، واخرى بانَّ نفي الصحة خلاف الامتنان بخلاف نفي اللزوم المستوجب غالباً ونوعاً لاعطاء فرصة للمكلف للتفكير واختيار ماهو الافضل بحاله من الفسخ والامضاء.

ويرد على كلا الجوابين بانهما مبتنيان على الصيغة الاولى للمناقشة أي افتراض تعدد الحكم بالصحة واللزوم، وامّا اذا قيل بانَّ هناك حكماً واحداً هو الصحة وترتب الأثر على المعاملة حدوثاً وبقاءً حتى بعد الفسخ ففرض اخراج الحصة الحدوثية للضرر بالقاعدة تخصيصاً أو لكونه خلاف الامتنان يوجب عدم امكان نفي الصحة بقاءً بها، اما على الاول فلأنَّ القاعدة ليس لها اطلاق احوالي يرجع اليه بعد تخصيص اطلاقه الافرادي، وامّا على الثاني فلأنّه اذا فرض انَّ الضرر المالي حصل بنفس صحة المعاملة فالامتنانية وعدمها لابدَّ وأنْ تلحظ بلحاظها ومن الواضح انَّ انتفاء الصحة المحققة للضرر على المشتري اوفق بحاله نوعاً من ثبوتها، نعم ثبوتها حدوثاً وانتفائها بقاءً بعد الفسخ اكثر امتناناً عليه الاّ انَّ الامتنانية في الحديث ليس بمعنى اختيار افضل الاحكام واوفقها بحاله واستفادته من لاضرر بل تكون بمعنى انه يجب أنْ يكون

في الوقت الذي يصح استنادهم في نفي اصل اللزوم الى لاضرر ايضاً.

المكلف احسن حالاً بعد جريان القاعدة في حقه منه قبل جريانه وهذا متحقق بنفي اصل الصحة.

وسوف يتضح الجواب الصحيح عن هذه المناقشة.

المناقشة الثانية ـ انَّ ظاهر حديث لاضرر نفي اصل الضرر وحدوثه، وفي المقام اصل الضرر حادث بصحة البيع يقيناً وانما يراد نفيه بقاءً، وهذا مالايمكن استفادته من القاعدة.

وهذا الايراد انما يتجه بناءً على استظهار كون المنفي حدوث الضرر وأصله واستظهار انَّ مصبّ النفي الضرر الخارجي أو الحكم الضرري بعد فرض انَّ الصحة واللزوم حكم واحد.

والجواب على هذه المناقشة بحيث يتضح به الجواب على المناقشة السابقة ايضاً انَّ الضرر ليس عبارة عن مجرد النقص، بل النقص الذي لايمكن رفعه ولايكون تحت اختيار المكلف وممّا يوجب تضايقه، ومن الواضح انَّ صحة البيع حدوثاً لاينشأ منه ضرر بهذا المعنى وانما ينشأ الضرر من اللزوم أو الصحة بقاءً، فالضرر انما ينشأ في الاحكام المترتبة الطولية من الحكم الاخير دائماً وينسب اليه فيكون هو المرفوع بلاضرر دون الاحكام الاخرى.

المناقشة الثالثة ـ انَّ فرض الخيار ليس نفياً للضرر بل تدارك له بعد وقوعه، وظاهر القاعدة نفي الضرر لا تداركه.

والجواب ـ ما عرفت من انَّ الضرر لايصدق لمجرد صحة البيع حدوثاً، فهذا الايراد لايتم على مبنانا ولاعلى مبنى المحقق الاصفهاني الذي يفترض انَّ لاضرر ينفي صحة البيع بقاء أو اللزوم، فانَّ نفي ذلك نفي للضرر ايضاً لا تدارك له وانما يكون التدارك بمثل الارش ونحوه.

المناقشة الرابعة ـ ما تقدم من المحقق العراقي (قده) من انَّ لاضرر لايمكن انْ يثبت ما يريده الفقهاء من الجواز الحقي والخيار وانما يثبت جامع الجواز المناسب مع الجواز الحكمي مع انهم حكموا بالجواز الحقي ورتبوا على ذلك آثاره من قابلية الاسقاط والارث وغير ذلك.

والجواب: أولاً ـ ما عرفت من امكان اثبات نتيجة الجواز الحقي بلاضرر بعد

ملاحظة انه لاينفي الضرر المقدم عليه من قبل المكلف نفسه، والمشتري بعد قبوله بالضرر يكون مقدماً عليه كما اذا كان عالماً به حين البيع.

وثانياً ـ بالامكان اثبات الجواز الحقي بلاضرر ابتداء، وذلك باعتبار انه في قبال اللزوم الحقي الذي هو عبارة عن تمليك الالتزام.

توضيح ذلك: انَّ البيع بالمطابقة تمليك للمال وبالالتزام يستبطن تمليك هذا الالتزام للطرف الآخر ايضاً كما ملكه المال وهذا هو اللزوم الحقي في قبال ماذا لم يملكه التزامه بالملك كما في موارد شرط الخيار فيبقى الجواز الحقي ثابتاً، وقد يفرض انَّ الشارع لايمضي تمليكه للالتزام هذا ولوفي الجملة كما في خيار المجلس والحيوان، وفي قبال ذلك الجواز الحكمي واللزوم الحكمي وهما حكمان شرعيان من دون نظر الى التزام المتعاملين، فالاول من قبيل جواز الهبة، والثاني من قبيل لزوم النكاح ولذا لا تصح الاقالة فيه لكون لزومه حكماً شرعياً لاحقاً وضعه المتعاقدان.

فاذا اتضح ذلك قلنا: بانَّ الضرر ينشأ من امضاء الشارع لتمليك الالتزام الذي هو اللزوم الحقي فنفيه يكون بنفي امضائه الذي يساوق الجواز الحقي لامحالة.

وبهذا عرف ايضاً تخريج ارث الخيار الثابت بلاضرر فانه:

اولاً ـ يكفي فيه مالية الجواز الناشئة من امكان اسقاطه وبذل المال بازائه.

وثانياً ـ انه لوكان يشترط في موضوع الارث اَنْ يكون مالاً أو حقاً فقد عرفت امكان استفادة الجواز الحقي من لاضرر ابتداءً فيورث.

المناقشة الخامسة ـ انه لماذا لايثبت بلاضرر الارش بدل الخيار فانه يرتفع به الضرر ايضاً؟.

وفيه: ما تقدم من انَّ الارش تدارك للضرر لانفي له، والقاعدة مفادها نفي الضرر حدوثاً أو بقاء كما عرفت.

المناقشة السادسة ـ انَّ جعل الخيار على خلاف الامتنان بالنسبة لمن عليه الخيار، ولاضرر قاعدة امتنانية.

وفيه: انكار الكبرى، فانَّ لاضرر لايشترط فيه اَنْ لايكون على خلاف الامتنان بالنسبة لغير من يجري في حقه مالم يبلغ مرتبة الضرر به.

المناقشة السابعة ـ انَّ الخيار ضرر على من عليه الخيار لانه قد ملك الثمن بالبيع

فارجاعه في قبال ما هو اقل قيمة منه ضرر عليه فيكون من تعارض الضررين بالدقة.

وفيه: انكار الصغرى، فانَّ المال الناقص كان لمن عليه الخيار من اول الامر فاسترداد ثمنه الذي ملكه بهذه المعاملة الضررية ليس ضرراً عليه.

المناقشة الثامنة ـ انَّ ثبوت الخيار للمغبون دون الغابن ضرري من ناحية انه يستلزم تمليك الغابن التزامه بتمليك العين الى المغبون دون العكس وهذا بنفسه ضرر لانَّ تمليك الالتزام من المتعاقدين لابدَّ وأنْ يكون بنحو التقابل لامن طرف واحد.

وفيه: انَّ هذا الضرر في طول فرض ارتكاز عقلائي يقضي بثبوت حق للغابن وهو حق أنْ لايخرج التزامه من ملكه الّا ويعطي له في مقابله التزام الآخر ولايتملك عليه التزامه مجاناً، ومثل هذا الارتكاز غير موجود للغابن لكونه غابناً فلايثبت له مثل هذا الحق ليكون سلبه عنه ضرراً عليه. نعم لواسقط المغبون حقه والتزم بالبيع بعد علمه بالغبن ثبت مثل هذا الارتكاز ولهذا يحكم بسقوط خيار الغابن بذلك، وهذا وجه آخر لسقوط الخيار بالاسقاط.

وهكذا يتضح صحة تطبيق لاضرر على خيار الغبن ونحوه باعتبار الضرر المالي.

الوجه الثاني ـ تطبيقه عليه بلحاظ الضرر الحقي لانَّ العقلاء يرون للمغبون حقاً على فسخ العقد فسلبه عنه ضرر عليه فنطبق القاعدة بهذا الاعتبار فتكون امضاءً لحق الخيار المجعول عقلائياً.

وهذا التخريج يسلم عن اهم المناقشات المتقدمة على الوجه الاول وملاك جعل العقلاء لحق الخيار يمكن أنْ يكون باحدى صياغات:

الصياغة الاولى ـ أنْ يجعلوا الغبن منشأ لحق الخيار للمغبون ابتداءً.

الصياغة الثانية ـ أنْ يكون هذا الخيار بملاك تخلف الشرط الضمني، لانَّ المتعاقدين يشترط كل منهما على الآخر ضمناً انحفاظ مالية ماله في العوضين وعدم غبنه فيه، والعرف يرى انَّ فوات هذا الشرط يكون موجباً لضمانه، وضمانه يكون بالخيار وحق الفسخ، وقد اشار الى هذه الصياغة المحقق العراقي (قده).

الصياغة الثالثة ـ نفس الفرضية السابقة مع افتراض انَّ تخلف الشرط يوجب عند العقلاء حق الخيار ابتداءً لابتوسط الضمان كما في تلك الصياغة، فلايقال لماذا يكون الضمان بالخيار بالخصوص دون الارش.

الصياغة الرابعة ـ ارجاع خيار الغبن الى خيار تخلف الشرط كما في الصياغة السابقة وارجاع خيار تخلف الشرط الى شرط الخيار ضمناً عند تخلف الشروط، وهذا هو مبنى مدرسة المحقق النائيني(قده) في امثال هذه الخيارات وتفصيل الكلام حول هذه الصياغات واختيار ماهو الأرجح منها متروك الى محله من علم الفقه.

الوجه الثالث ـ تطبيق لاضرر على خيار الغبن بلحاظ الغرض المعاملي للمتعاقدين والذي لاشك في تعلقه بالعوضين مع التحفظ على نفس المقدار من المالية فيهما معاً.

وهذا الوجه هو الذي أورد عليه المحقق العراقي فيما سبق بانه لاعبرة في باب لاضرر بتخلف الاغراض والاّ لزم ثبوت الخيار في كثير من الموارد، ولايلتزم بذلك فقيه.

والتحقيق: انه يمكن التفكيك بين هذا الغرض وسائر الاغراض الشخصية في المعاملات، فانَّ الغرض اذا كان نوعياً عاماً لايلحظ فيه شخص معين بل هو ثابت بالنسبة الى كل انسان ولوباعتبار ارتكازية شدة اتصال هذا الغرض بكل انسان فسوف يصدق على تخلفه الضرر بقول مطلق وبلامؤنة وهذا بخلاف الاغراض الخاصة الشخصية. فاذا جزمنا بثبوت مثل هذا الارتكاز كان هذا الوجه في تطبيق لاضرر على خيار الغبن تاماً ايضاً.

ثم انَّ هناك موردين آخرين ذكرهما المحقق العراقي (قده) من تطبيقات القاعدة في الفقه، وذكر عدم انطباق القاعدة عليهما بالدقة:

احدهما ـ مسألة تعارض الضررين، وهذا ماسوف نتعرض له في تنبيهات قاعدة لاضرر مفصلاً.

والآخر ـ ماإذا غاب الزوج ولم ينفق على زوجته، فانَّ الفقهاء حكموا بانَّ للحاكم انْ يطلقها دفعاً للضرر، وهذا ما سوف نتكلم عنه لدى البحث عن فقه الحديث بلحاظ جملة لاضرار.

تطبيق القاعدة بلحاظ الاضرار الاعتبارية:

الجهة السابعة ـ قد عرفت ممّا سبق انَّ الضرر في الحديث يشمل الضرر الحقيقي كقطع اليد، والضرر الاعتباري الذي يكون في طول ارتكاز حق عقلائي كما في حرمان الشخص من حقوقه العرفية، ونريد هنا البحث عن تطبيق القاعدة بلحاظ هذا

النوع من الاضرار من ناحيتين:

الناحية الاولى ـ مدرك هذا التطبيق وشمول الحديث لهذا النوع من الاضرار رغم انها ليست اضراراً حقيقية.

الناحية الثانية ـ ضابط هذا النوع من الاضرار الاعتبارية، وانَّ الدليل هل يشمل الافراد الاعتبارية المتجددة بعد زمن المعصوم(ع) أم لا.

امّا الناحية الاولى ـ فيمكن اثبات شمول الحديث لهذا النوع من الاضرار باحد تقريبين:

الاول ـ دعوى الاطلاق اللفظي في الحديث، لانَّ الشارع عندما يخاطب العرف يقصد بالفاظه ماهو معناها عرفاً وخارجاً، ومفهوم الضرر عرفاً يشمل الضرر الحقيقي والارتكازي فانه في طول ترسخ ذلك الحق ارتكازاً يرىٰ ذلك النقص ضرراً لامحالة.

الثاني ـ دعوى الاطلاق المقامي، فانه لوفرض انَّ الضرر لايشمل الّا الضرر الحقيقي أو الضرر الاعتباري الذي يقبله المتكلم نفسه مع ذلك قلنا بانَّ المتكلم اذا كان في مقام البيان لاالاجمال فسوف ينعقد لخطابه اطلاق مقامي يدل على امضائه لنفس الاعتبارات العقلائية والعرفية واعتماده عليها في تعيين ماهو الضرر، فكأنّه اعتمد على الارتكاز العرفي في تحديد مراده.

وامّا الناحية الثانية من البحث فتحقيق الكلام فيها انَّ العناوين التي لها افراد ومصاديق غير حقيقية ـ اعتبارية وعنائية ـ تكون بانحاء عديدة:

الاول ـ اَنْ تكون العناية في الفرد غير الحقيقي من جهة الخطأ في التطبيق، كما اذا تصور العرف نتيجة نظرته المسامحية انَّ زيداً مصداق للعالم بالله لمجرد كونه معتقداً بوجوده تعالى.

ولا اشكال انه لا عبرة بمثل هذه العناية العرفية بعد فرض انه من باب الخطأ في التطبيق والاخبار بحيث لو إلتفت اليه العرف لتنبه الىٰ خطأه.

الثاني ـ اَنْ تكون العناية في الفرد انشائية لااخبارية أي انَّ العرف يوجد فرداً حقيقياً من ذلك العنوان بايجاد منشئه.

وهذا يكون في عناوين يمكن ايجادها بعمل انشائي كعنوان التعظيم والدلالة، فانه

في طول وضع عرف القيام مثلاً من اجل تعظيم القادم، أو وضع لفظ للدلالة على معنى معين يتحقق التعظيم بالقيام والدلالة باستعمال ذلك الوضع حقيقة، لانَّ التعظيم لايراد به الّا اظهار الاحترام بمبرزما، والدلالة لايراد بها الّا الاقتران بين اللفظ والمعنى تصوراً، وكلاهما يمكن اَنْ يحصل بالتواضع والانشاء حقيقة. وفي مثل هذا النوع من الافراد العنائية لااشكال في شمول اطلاق الدليل لافراده المتجددة بعد زمن المعصوم ايضاً لكونها افراداً حقيقية للمعنى نظير ايجاد مصداق للماء بعلاج لم يكن متيسراً في زمن المعصوم فإنه مشمول ايضاً لاطلاق دليل المطهرية.

الثالث ـ اَنْ تكون فردية الفرد انشائية ولكنها مختصة بعرف خاص لكونها في طول امضاء العرف وقبوله لذلك الامر الانشائي أو الاعتباري وليس كما في القسم السابق، وهذا نظير عنوان الضرر فانه عبارة عن النقص الحقيقي أو الاعتباري للملك أو حق عند عرف يعتبر الملكية أو الحقية في ذلك المورد، فانه بمنظار ذلك العرف يكون نقصه ضرراً بخلاف منظار عرف لايعتبر ذلك الحق.

وفي هذا القسم من الافراد الاعتبارية لايشمل اطلاق الدليل الّا مايكون مصداقاً للعنوان عند الشارع أي في الموارد التي تكون تلك الاعتبارات المحققة للعنوان ممضاة من قبل الشارع نفسه، وهذا يختص لامحالة بالافراد العنائية للعنوان المتواجدة في عصر الشارع حيث يكون نفس اطلاق الدليل أو سكوت الشارع امضاءً لها، وامّا الاضرار العنائية المستجدة بعد عصر التشريع فلايشمله اطلاق الدليل اذ لاينعقد اطلاق لشمولها لالفظاً ولامقاماً كما لايخفى.

ومنه يعرف حال قاعدة لاضرر، فانها لايمكن اَنْ تشمل كافة مصاديق الضرر العنائية المستجدة في العصور المتأخرة الّا في حدود مايحرز قبول الشارع لثبوت الحق فيها، بل حتى اذا افترضنا الاطلاق اللفظي في لاضرر لمثل هذه الاضرار كان لابد من تقييد مفادها بما كان في عصر الشارع ضرراً لااكثر، اذ من الواضح اَن حكم الشارع ليس تابعاً لاحكام العقلاء دائماً وابداً فانَّ هذا لابدَّ واَنْ يكون على اساس احد امرين كلاهما يقطع بخلافه وخلاف ظاهر الخطابات.

احدهما ـ اَنْ يكون مجرد حكم العقلاء كافياً لحكم الشارع لانَّ مطابقة حكم العقلاء بما هو تمام الموضوع لحكم الشارع، وهذا يقطع بعدمه.

الثاني ـ اَنْ يكون المولى قد علم بمقتضى علمه بالغيب انَّ كل ما سيجعله العقلاء خارجاً سوف يكون على طبق مايريده هو ايضاً، وهذا ايضاً خلاف ظاهر الخطابات ومقطوع البطلان.

ثم انه لاينبغي اَنْ يعتبر هذا الكلام تحديداً مطلقاً لمفاد القاعدة وامثالها من الخطابات الشرعية والغاءً لها أو تخصيصها بالافراد الارتكازية التي يحرز وجودها في عصر الشارع فقط فلايمكن تعميمها للمصاديق العرفية في ازمنتنا للضرر، فانَّ هناك نكتتين اخريين توجبان التوسعة بمقدارما:

احداهما ـ اذا فرض انَّ فرداً من افراد الضرر في عرفنا المعاصر لم يكن موجوداً في عصر الشارع بشخصه ولكنه كان ثابتاً بنكتته، أي انَّ ذلك الحق المشروع في عرفنا المعاصر كان نظيره أو كبراه مركوزاً في عصر التشريع ايضاً ولم يردع عنه الشارع بل امضاه كفىٰ ذلك في شمول القاعدة له، فالعبرة بسعة النكتة العقلائية الممضاة في عصر التشريع لابالحدود الواقعة خارجاً من مصاديق تلك النكتة كما اشرنا الى ذلك في بعض البحوث السابقة.

الثانية ـ انه عند الشك في ثبوت هذا الحق في زمن التشريع، أو دخوله تحت نكتة ممضاة من قبله لانحتاج الى اثبات ذلك بالشواهد التاريخية القطعية الامر الذي يتعسر غالباً أو يتعذر، بل يمكن اثبات ذلك بطريق آخر تعبدي وهو اجراء اصالة الثبات في الظهور لما ذكرنا من انَّ هذه الافراد العنائية توجب ظهوراً وتوسعة في مدلول الخطاب لفظاً أو مقاماً بحيث يشمل الخطاب هذه الافراد فاذا شك في امضاء الشارع لها رجع الى الشك في تحديد ظهور الخطاب وانَّ مانفهمه اليوم من اطلاقه هل كان ثابتاً له في عصر التشريع ايضاً أم لا فيكون من موارد التمسك باصالة الثبات وعدم النقل في الظهور[1].

١ ــ تارة يشك في انَّ معنى اللفظ هل هو الجامع الاعم أو الحصة الخاصة منه، واخرى يحرز المعنى وانه عبارة عن النقص مثلاً على كل حال وانما يشك في شموله للنقص في حق من جهة الشك في امضاء الشارع لذلك الحق، ففي الحالة الاولى تجري اصالة الثبات اذا احرز انَّ معنى اللفظ اليوم هو الجامع لاالحصة فيثبت الاطلاق في طول ذلك، وامّا في الحالة الثانية فلاتجري اصالة الثبات اذ لاشك في ماهو المدلول اللغوي للفظ وانما الشك في امر محقق لمصداق من مصاديق اللفظ وهذا ليس تغييراً في ماهو مدلول اللفظ بحسب الحقيقة لكي تجري اصالة الثبات فيه.

وباحدى هاتين الطريقتين نستطيع تخريج الكثير من الحقوق والمرتكزات العقلائية المستجدة بعد عصر المعصومين(ع).

فقه الحديث بلحاظ لاضرار:

الجهة الثامنة ـ في المراد من فقرة (لاضرار) في الحديث، وقد ذكرنا فيما سبق انَّ الضرار هو تعمد الضرر وتقصده باستخدام حق من الحقوق بنحو يوقع الضرر بالغير، ومن هنا يكون ذلك الحق كأنّه سبب وذريعة للاضرار بالآخرين، ومن هنا يكون المنفي بلاضرار امراً زائداً على اصل حرمة الضرر أو عدم الحكم الضرري وهو نفي اصل الحق الذي قديستوجب تمسك المكلف به لايقاع الضرر المحرم بالآخر وهو في مورد الرواية حق ابقاء الشجرة وتملكها من قبل سمرةبن جندب.

وتوضيح ذلك: انَّ الحكم قد يكون بذاته ضررياً كما في لزوم البيع الغبني، وقد يكون ضررياً بتوسط ارادة مقهورة للحكم كما في ضررية وجوب الوضوء فانَّ الضرر وإنْ كان في طول ارادة الوضوء الاّ انها ارادة مقهورة ومن هنا يكون الحكم بالوجوب ضررياً، وثالثة يكون ضررياً بتوسط ارادة غير مقهورة كما في جواز الدخول الى حائط الانصاري بلااستئذان. ولاضرر ينفي الاقسام الثلاثة للضرر معاً أي حتى الحكم الضرري في المورد الثالث باعتبار ماتقدم من انَّ لاضرر ينفي الوجود الاستساغي للضرر أو ينطبق على الجواز المذكور باعتباره سبباً له ولوعرفاً، الاّ انَّ هذا المقدار من نفي الحكم لايكفي لمنع سمرةبن جندب عن عدم الاضرار بالانصاري في دخوله اذا كان عاصياً لهذا الحكم واراد الدخول بلااستئذان، وهنا يصل دور لاضرار لنفي موجب امكانية الاضرار المحرم على سمرةبن جندب بالتمسك بحق من حقوقه بنحو يضر بالآخرين ولوكان محرماً عليه، فلاضرار نفي للضرر الحرام بلحاظ مافي الشريعة لانفي للضرر بلحاظ مافي الشريعة، ومعنى ذلك انه ينفي سبب وقوع الضرر الحرام وهو في المقام حق ابقاء الشجرة في حائط الانصاري فيرتفع هذا السبب ويجوز للانصاري أنْ يقلع شجرته ويرم بها وجهه.

وبهذا يظهر الجواب عمّا مضى من الاعتراض في كيفية تطبيق القاعدة في الحديث على قصة سمرةبن جندب، حيث اشرنا فيما سبق بانَّ هذا التطبيق ليس

باعتبار لاضرر بل لاضرار بالتقريب المتقدم، وهذه قاعدة عامة يمكن الاستفادة منها في موارد كثيرة من الفقه من قبيل ماإذا استغل الزوج مثلاً حقه في الطلاق للامساك على الزوجة والاضرار بها وتحريمها عن حقها.

تنبيهات

وبعد ان اتضح فقه القاعدة بلحاظ كل من لاضرر ولاضرار، يقع البحث عن امور متعلقة بهذه القاعدة نوردها ضمن تنبيهات اربعة:

١ ـ شمول القاعدة للاحكام العدمية:

في انه هل يمكن أنْ يستفاد من القاعدة وضع حكم يكون عدمه ضرراً كما يستفاد رفع حكم ضرري ام لا؟

ذهبت مدرسة المحقق النائيني الى الثاني وإنْ كان في الدراسات استدل على استفادة حرمة الاضرار بالغير من القاعدة بتقريب: انَّ الترخيص فيه ضرري وهذا يعني الالتزام بامكان استفادة تشريع حكم يكون عدمه ضررياً من القاعدة.

وايّاً ماكان فقد استندت هذه المدرسة في منعها عن استفادة تشريع حكم عدمه ضرري من القاعدة الى احد مأخذين:

الاول ـ دعوى قصور المقتضي وعدم الاطلاق فيها.

الثاني ـ دعوى وجود المانع، وهو لزوم فقه جديد.

امّا المأخذ الاول فيمكن أنْ يقرب باحد وجوه:

الاول ـ انَّ حديث لاضرر ناظر الى ماجعله الشارع من الاحكام، وعدم الحكم

ليس مجعولاً لكي يشمله اطلاق الحديث.

ويرد عليه: انَّ هذا غير تام لاعلى تفسيرنا للنفي في لاضرر ولاعلى تفسير المحقق النائيني(قده)، امّا الاول فلأنّا جعلنا النفي منصباً على الاضرار الخارجية وقد خرج من اطلاقها بمقيد كالمتصل الضرر غير المرتبط بالشارع والذي لايستطيع الشارع بما هو مشرع رفعه أو وضعه فيبقى ماعداه تحت الاطلاق سواءً كان من جهة حكم من الشارع أم عدم حكم كالترخيص من قبله، وامّا الثاني فلأنَّ المحقق النائيني جعل مفاد الحديث نفي الحكم الضّرري أي نفي تشريعي للضرر، ولكن من الواضح انَّ لفظ الحكم غير وارد في لسان الحديث ليستظهر اختصاصه بالضرر الناشئ من جعل الحكم، والنفي التشريعي للضرر كما يناسب نفي الحكم الناشئ منه الضرر كذلك يناسب نفي الترخيص الناشئ منه الضرر.

والحاصل: لاموجب لافتراض انَّ الحديث ناظر الى خصوص الجعل والحكم الشرعي المجعول ـ بالمعنى الاصولي ـ بل هو ناظر الى مطلق الموقف الشرعي المسبب للضرر فينفيه بلسان نفي الضرر.

الثاني ـ انَّ نفي الترخيص يعني نفي نفي الحكم وهو وإنْ كان معقولاً فلسفياً أو منطقياً ويعطي معنى الاثبات ولكنه خلاف الطبع الاولي للعرف بحيث لايستساغ استفادة الاثبات من لسان النفي.

وفيه: انَّ المفروض انصباب النفي على عنوان الضرر، اما بوجوده الخارجي التكويني أو التشريعي بعد تطبيقه على سببه وهو الموقف الشرعي فلايلزم من شمول اطلاق الحديث للموقف الشرعي الناشئ من عدم الحكم توجه النفي على النفي بحسب المدلول الاستعمالي للكلام.

الثالث ـ انَّ كلمة (في الاسلام) الواردة في بعض طرق الحديث قرينة على ارادة الاحكام المجعولة لأنَّ عدم الحكم ليس من الاسلام.

وفيه: مضافاً الى عدم ورود هذا الذيل في النص المعتبر، انَّ الاسلام عبارة عن مجموعة حدود ومواقف تشريعية معينة سواءً كانت وجودية أم عدمية الزامية أو ترخيصية.

وهكذا يتضح تمامية الاطلاق للحديث بالنسبة الى الاحكام العدمية ايضاً.

وهذا هو الصحيح في ابطال هذا المأخذ لا ما قد يقال من انَّ الترخيص عرفاً وبالمسامحة حكم وجودي ايضاً وإنْ كان بالدقة عدمياً، أو القول بانَّ الاباحة الشرعية حكم وجودي كباقي الاحكام الخمسة فترفع بالقاعدة[1].

فانه مضافاً الى انَّ الترخيص ليس حكماً وجودياً بل مجرد عدم الالزام، انَّ نفي الاباحة بالمعنى الوجودي لايثبت الحرمة التي هي المطلوب لنفي الضرر.

ودعوى: انَّ نفي الاباحة كحكم وجودي يستلزم الحرمة بعد ضم كبرىٰ عدم خلو أية واقعة عن حكم من الاحكام الخمسة، أو بدعوى الملازمة العرفية من باب دفع اللغوية.

مدفوعة فانَّ مايدلّ على عدم خلو كل واقعة عن حكم من الاحكام لايراد منها الّا انَّ الشريعة ليست ناقصة ومهملة لبعض الوقائع وهذا اعم من الالزام والترخيص بمعنى عدم الحكم كما هو واضح، وقرينة اللغوية انما تتم فيما اذا نفيت الاباحة بالخصوص لابالاطلاق ونحوه فانَّ اللغوية تمنع حينئذ عن انعقاد الاطلاق ولا تعيّن اللازم.

وامّا المأخذ الثاني للمنع وهو لزوم تأسيس فقه جديد من شمول القاعدة للحكم العدمي فقد استعرض المحقق النائيني (قده) لتوضيح ذلك عدة تطبيقات نقتصر فيمايلي على اهمها وهو فرعان:

الاول ـ لزوم امكان رفع عدم ولاية الزوجة مثلاً على الطلاق عند ضررية ذلك كما اذا لم ينفق الزوج عليها عصياناً أو كان معسراً.

وافاد السيد الاستاذ بانَّ قاعدة لاضرر لا تثبت ولاية الطلاق للزوجة أو لوليها وهو الحاكم الشرعي حتى اذا قلنا بعموم القاعدة للاحكام العدمية، وذلك لانَّ الضررية تنشأ من عدم الانفاق لامن الزوجية أو عدم الطلاق، فالقاعدة تدل على وجوب الانفاق لدفع الضرر وهذا لاربط له بالولاية على الطلاق.

وهذا الاعتراض مبنيٌّ على اختصاص تطبيق القاعدة على الضرر المالي أي النقص في المال، واما بناءً على ما تقدم من انَّ للضرر مصاديق اخرى اعتبارية فمن

١ ــ ويرد على مثل هذا الكلام ايضاً انَّ عدم الحكم ليس دائماً مساوقاً مع الاباحة أو الترخيص فقد يكون عدم الضمان مثلاً على المتلف للمتلف منه ضررياً فيراد اثبات الضمان بالقاعدة مع انَّ عدمه ليس احد الاحكام التكليفية الخمسة.

الواضح انَّ سوء الحالة التي تنشأ من عدم ولاية الزوجة على طلاق نفسها من زوجها الذي لاينفق عليها من اوضح مصاديق الضرر والذي يكون رفع الضرر عنها بولايتها على طلاق نفسها والانفكاك عن مثل هذه الزوجية .

والصحيح في الجواب على هذا التطبيق ان يقال:

أولاً ـ انه لايرتبط بعموم القاعدة للاحكام العدمية بل يتجه على كل تقدير، اذ لوكان عدم الطلاق ضررياً كما هو المفروض كان معناه ضررية بقاء الزوجية وهي حكم وجودي وحيث انَّ الاجماع والضرورة الفقهية قد دلاّ على انَّ الزوجية لا تنقطع الاّ بالطلاق فيدل لاضرر بالملازمة على ثبوت الطلاق بيد طرف الزوجة امّا نفسها أو وليها وهو الحاكم الشرعي الذي هو القدر المتيقن، هذا اذا كان الزوج غير قادر على الانفاق للاعسار وامّا اذا كان قادراً عليه ولكنه لاينفق عصياناً وتمرداً فهنا يمكن التمسك بفقرة لاضرار بالتقريب المتقدم شرحه اذا لم يمكن اجباره على الانفاق فأيضاً يثبت الحكم بالطلاق للحاكم الشرعي على الأقل.

وثانياً ـ انَّ هذا ليس فقهاً جديداً بل امر قد افتى به جملة من الفقهاء، ووردت به بعض الروايات المعتبرة وانما ادعي وجود بعض الحدود والمقيدات له من قبيل فرض غيبة الزوج أو اعساره ممّا هو موكول الى الفقه فاذا ثبت شيء من تلك القيود والتحفظات في الفقه اخذ بها كتقييد لاطلاق القاعدة والاّ التزم باطلاقها وليس في ذلك تأسيس فقه جديد.

الثاني ـ تطبيق القاعدة بلحاظ عدم الضمان على المتلف للمتلف له، فقد اورد عليه في تقريرات المحقق النائيني(قده) بما لايخلو من تشويش واضطراب وخلط بين اصل التعميم للاحكام العدمية، ومافرع عليه من مسألة الضمان على المتلف، وبالامكان استخلاص احد اشكالين من عبائر التقريرات.

احدهما ـ انَّ لاضرر ينفي الضرر لا انه يثبت التدارك ، والضمان تدارك للضرر.

الثاني ـ النقض بموارد التلف، فانَّ من تلف ماله ايضاً يكون عدم الضمان في حقه ضررياً فليقل بضمان بيت المال لماله وهذا مالايلتزم به فقهياً.

ويرد على الاشكال الاول، بانَّ الضمان ليس تداركاً للضرر امّا باعتبار ارتكازية حق الضمان على المتلف عقلائياً وقد ذكرنا فيما سبق عموم القاعدة للاضرار العقلائية

الاعتبارية، أو باعتبار انَّ الضمان وإنْ كان بالتدقيق العقلي تداركاً للضرر الّا انه بالنظر العرفي المسامحي نفي له ولومرتبة من مراتبه.

ويرد على الثاني انَّ التلف السماوي لايتم فيه شيء من التقريبين السابقين اذ ليس التلف له انتساب الى الحكم الشرعي في المقام اصلاً، وليس تداركه من بيت المال ارجاعاً له ونفياً للضرر بل مجرد فضل على من تلف منه المال واحسان عليه.

ويرد على الاشكالين معاً ما اشرنا اليه من انا لوسلمنا عدم انطباق القاعدة على باب الضمان لكونه تداركاً للضرر لانفياً له فهذا لايستدعي عدم عموم القاعدة وشمولها للاحكام الترخيصية العدمية كعدم حرمة الاضرار مثلاً.

بل ظاهر القاعدة في حديث الشفعة ومنع فضل الماء ان التطبيق كان بلحاظ الحكم العدمي الترخيصي حيث استخرج منها حرمة منع الماء وثبوت حق الشفعة للشريك، بل الامر في قصة سمرةبن جندب ايضاً كذلك اذا كان التطبيق بلحاظ (لاضرر) لا(لاضرار) فانَّ الضرري ليس هو اصل الحق في الدخول بل جواز عدم الاستئذان والترخيص فيه فيرتفع ويثبت حرمة الدخول بلااستئذان.

ثم انَّ للمحقق الاصفهاني (قده) كلاماً في تطبيق القاعدة في باب الضمان لا ثبات الضمان فيمن اتلف مال الغير سهواً مثلاً حاصله: انَّ القاعدة انما تنفي اطلاق الحكم الضرري كوجوب الوضوء اذا استلزم ضرراً لاالحكم الذي يكون من اصله ضررياً، وعدم الضمان في مورد التلف اصله ضرري لاانَّ اطلاقه وقسماً منه ضرري لكي يرفع بلاضرر.

وفيه: مضافاً الى ما تقدم من انَّ القاعدة ناظرة الى الشريعة ككل ويحكم عليها لاالى كل فرد فرد من الاحكام مستقلاً، انَّ دائرة عدم الضمان تتحدد بتحديد دائرة الضمان فاذا كان الشارع قدحكم بالضمان في مورد الا تلاف العمدي فيكون موضوع عدم الضمان مالم يكن كذلك بانْ تلف بلاعمد أو بتلف سماوي أو لم يتلف اصلاً، وهذا الحكم العدمي اصله ليس ضررياً بل اطلاقه لصورة الا تلاف غير العمدي هو الضرري فيرفع بالقاعدة.

٢ ـ تطبيق القاعدة فيمن اقدم على الضرر:

هناك في بادئ الامر نحو تهافت بين موقفين للاصحاب في تطبيق القاعدة، فانهم في باب خيار الغبن ونحوه قالوا بعدم الخيار فيما اذا كان المغبون عالماً بالغبن من اول الامر لانه اقدم بنفسه على الضرر، بينما ذهبوا في مسألة من اقدم على الجنابة متعمداً وهو مريض لايتمكن من الغسل بسقوط وجوب الغسل عليه لكونه ضررياً والانتقال الى التيمم مع انه ايضاً قداقدم على الضرر.

وقد تصدى المحقق النائيني (قده) على ما في تقريرات بحثه لحل هذا الاشكال، وعبائر التقرير لاتخلو من تشويش وفيها محتملات عديدة، وفيما يلي نصوغ مطلب هذا المحقق بتقريبات ثلاثة:

الاول ـ انَّ لاضرر انما ينفي الحكم المتولد منه الضرر باعتباره مسبباً توليدياً له على ما تقدم في شرح الحديث، وهذا انما يكون فيما اذا كانت ارادة المكلف مقهورة للحكم الشرعي كما في الامر بالغسل فانه بعد فعلية الجنابة تكون ارادة المكلف مقهورة للوجوب، وأمّامن يقدم على الغبن فالحكم بصحة المعاملة لايقهر ارادة المكلف على الاقدام على الغبن كي يكون الضرر منتسباً اليه لاالى ارادة المكلف.

وفيه: انه خلط بين الجعل والمجعول، فانه اذا لوحظ جعل الحكم بوجوب الطهور وصحة المعاملة الثابتان قبل تحقيق موضوعهما خارجاً فلاارادة مقهورة لهذا الحكم في الموردين، وإنْ لوحظ فعلية الحكم بهما بعد تحقق الموضوع فكما انَّ ارادة المكلف مقهورة لايجاب الطهور على المجنب كذلك هي مقهورة لصحة المعاملة ولزوم الوفاء بها على المتعاقد.

الثاني ـ انَّ الضرر في باب الجنابة ضرر تكويني ثابت حتى اذا كانت جنابته عمدية، فانَّ ذلك لايرفع ضرر الماء عنه وهذا بخلاف باب الغبن فانَّ اقدامه من اول الامر على المعاملة مع العلم بالغبن فيها معناه عدم اشتراط التساوي في القيمة فلاموضوع للحق ليكون انتفاؤه ضررياً.

وفيه: ما تقدم من امكان تطبيق لاضرر في الغبن بلحاظ الضرر المالي، وهو ثابت تكويناً كالضرر في باب الجنابة.

الثالث ـ انَّ المعاملة الغبنية بنفسها الضرر وقد اقدم عليه المشتري مثلاً فلا تشمله القاعدة لانها مشروطة بعدم الاقدام، وامّا الجنابة التي اقدم عليها فليست هي الضرر وانما الضرر في ايجاب الغسل عليه وهو لم يقدم عليه وانما اقدم على موضوعه، نعم لوكان حكم هذاالموضوع بالخصوص الغسل فقد اقدم على الضرر لانَّ المقدم على موضوع حكم ضرري مقدم عليه فصدق الاقدام موقوف على كون حكم هذه الجنابة وجوب الغسل وعدم جريان لاضرر الموقوف على الاقدام فاصبح صدق الاقدام دورياً فلااقدام، وهذا التقريب نقله المحقق العراقي(قده) عن استاذه صاحب الكفاية فلعله مقصود المحقق النائيني(قده) ايضاً.

ولتحقيق البحث يقع الكلام في مقامين:

المقام الاول ـ في صدق الاقدام في مسألة الغبن فنقول: قد يتوهم عدم صدقه من باب انَّ المكلف اقدم على الانشاء وهو ليس بضرري، وانما الضرر يترتب على ما اقدم عليه وهو الصحة والنفوذ كما في باب الغسل.

وفيه: انَّ المدلول الجدي الذي يقدم عليه المتعاملان هو ايجاد النتيجة القانونية وحصول المبادلة خارجاً وليس الانشاء الّا استطراقاً الى تحصيل ذلك في الخارج، فاذا كانت المبادلة ضررية صدق الاقدام على الضرر بذلك.

وقد يمنع عن ذلك بانَّ الاقدام يكون على حدوث المعاملة وصحتها وهو ليس ضررياً وانما الضرر في بقاء الصحة بعد الفسخ أي لزومها الذي هو حكم شرعي مترتب على المعاملة فيكون حاله حال وجوب الغسل.

وهذا البيان ايضاً غير تام بناءً على مسلك المحقق النائيني (قده) والمختار من انَّ اللزوم منشأ في المعاملة بالالتزام فيكون هو مقصود المتعاملين الذي اقدما عليه، وعليه فلاينبغي الشك في صدق الاقدام على الضرر في مسألة الغبن بنفس اقدامه على المعاملة عالماً بالغبن.

المقام الثاني ـ في صدق الاقدام على الضرر في مسألة الجنابة العمدية. والبحث عن ذلك يقع في جهات:

الجهة الاولى ـ في علاج شبهة الدور التي اثارها المحقق الخراساني(قده) في صدق الاقدام على الضرر، ولتوضيح ذلك نتكلم ضمن نقاط:

النقطة الاولى ـ انه لو صحّ ما افاده من أن الاقدام على الضرر دوري لتوقفه على عدم جريان لاضرر المانع عن وجوب الغسل وعدم جريانه متوقف على الاقدام لصح لنا أنْ نقول ذلك في طرف عدم الاقدام ايضاً لتوقفه على جريان لاضرر حتى ينفي وجوب الغسل فلايكون اقدام عليه وجريانه متوقف على صدق عدم الاقدام وهذا دور.

النقطة الثانية ـ ما ذكرناه مراراً من خطأ اصل هذه المنهجة في علاج الدور ودفع محذوره، فانَّ المحال ليس هو تحقق الدائرين في الخارج بل الاستحالة في نفس التوقفين سواءً وجد الموقوف والموقوف عليه خارجاً أم لافلا بدَّمع ابطال احد التوقفين دائماًفي مقابل شبهة الدور لاالتسليم بذلك والمنع عن تحققها خارجاً.

النقطة الثالثة ـ انَّ العام دائماً يتعنون بنقيض العنوان الوارد في المخصص أو الحاكم، فاذا ورد اكرم العالم وورد لا تكرم فساق العلماء كان موضوع العام الواجب اكرامه هو العالم الذي لايكون فاسقاً، وفي المقام دليل وجوب الغسل على المجنب بعد تحكيم دليل لاضرر عليه يكون موضوعه نقيض العنوان المأخوذ في لاضرر الذي هو عنوان عدم الاقدام ـ بحسب الفرض ـ أي الاقدام على الضرر فلابد من ملاحظة انَّ عدم الاقدام على الضرر المأخوذ في موضوع لاضرر بأي معنى من المعاني لكي يتحدد عنوان الاقدام المأخوذ في موضوع وجوب الغسل.

النقطة الرابعة ـ انَّ عدم الاقدام في موضوع لاضرر فيه بدواً احتمالات ثلاثة:

الاول ـ أنْ يراد به عدم الاقدام بقطع النظر عن لاضرر لامطلق عدم الاقدام ولومن ناحية جريان لاضرر فيكون موضوع وجوب الغسل على هذا الاحتمال الاقدام الثابت بقطع النظر عن لاضرر، وبناءً عليه يجب الغسل على المجنب متعمداً لانه مع قطع النظر عن لاضرر يصدق الاقدام على الضرر ـ بقطع النظر عمّا سوف نذكره ـ.

الثاني ـ أنْ يراد عدم الاقدام بالفعل أي ولوكان من ناحية لاضرر، وهذا هو المحال لاستلزامه الدور فانَّ عدم الاقدام المتفرع على لاضرر لايمكن أنْ يكون موضوعاً له.

الثالث ـ أنْ يراد عدم الاقدام ولو الناشئ من لاضرر ولكن لابنحو الفعلية بل بنحو القضية التعليقية الشرطية فكلما صدقت قضية شرطية مقدمها ثبوت لاضرر وتاليها عدم الاقدام تحقق موضوع لاضرر وهذا لايلزم منه الدور لانَّ صدق القضية

الشرطية لايتوقف على صدق طرفيها فلوفرض انَّ الله سبحانه وتعالى علّق خلق الشيخ المفيد على نصرة الشيخ المفيد للاسلام بنحو القضية الفعلية كان دوراً ومحالاً ولكن اذا كان خلقه متوقفاً على نصرته للاسلام بنحو القضية الشرطية أي صدق قولنا لوخلق لنصر الاسلام فهذا ليس دوراً.

وهذا الاحتمال كالاحتمال الثاني في النتيجة الّا انه من دون محذور الدور، وعدم الاقدام بناءً على هذا يكون اعم وأوسع من العدم المأخوذ بناءً على الاحتمال الاول فيكون الاقدام المأخوذ في موضوع وجوب الغسل بناءً على هذا الاحتمال اخص منه على الاحتمال الاول لانَّ نقيض الاعم اخص ونقيض الاخص اعم، وقد عرفت انه على الاحتمال الاول يجب الغسل لصدق الاقدام بقطع النظر عن لاضرر بينما على هذا الاحتمال تجري القاعدة لانه يصدق عدم الاقدام في طول جريانها بنحو القضية الشرطية فلايجب الغسل.

لايقال ـ هذا معناه انَّ وجوب الغسل موضوعه صدق الاقدام على الضرر ولوفي طول وجوب الغسل وهذا دور.

فانه يقال ـ امّا على الاحتمال الثالث فالمفروض انَّ كل ضرر ينشأ من ثبوت الحكم الالزامي ولواقدم عليه المكلف يرفعه لاضرر لانَّ المفروض انَّ موضوع القاعدة عدم الاقدام ولوالناشئ من جريانها فلامحالة تكون القاعدة مفنية لاقدام ينشأ من الحكم الذي ينفيه فيكون موضوع الاحكام الالزامية الاقدام على الضررالناشئ من غير نفس تلك الاحكام فلادور.

وامّا على الاحتمال الاول أي اَنْ يكون موضوع لاضرر صدق عدم الاقدام بقطع النظر عن لاضرر، فقد يقال انه سوف يكون موضوع وجوب الغسل الاقدام على الضرر الناشئ ولومن وجوب الغسل ـ أي بقطع النظر عن لاضرر ـ وهذا دور.

الا انَّ الصحيح عندئذ اَنْ يقال بما ذكرناه في الاحتمال الثالث بلحاظ الاقدام، فالموضوع صدق الاقدام على الضرر بنحو القضية الشرطية الصادقة حتى مع عدم صدق طرفيها فلادور ولامحذور في اَنْ يكون موضوع لاضرر عدم الاقدام بقطع النظر عن لاضرر ولكن موضوع وجوب الغسل الاقدام لووجب الغسل بنحو القضية الشرطية أي يكون الموضوع في دليل لاضرر الاحتمال الاول وفي دليل وجوب الغسل الاحتمال الثالث،

فانَّ مدرك اخذ هذا الاحتمال في دليل لاضرر الاستظهار العرفي بحسب قرينة الامتنان ومناسبات الحكم والموضوع على ما سوف يظهر، بينما مدرك اخذ الاحتمال الثالث في دليل وجوب الغسل حكم العقل بتقيد العام بنقيض موضوع الخاص لاغير وهو يقتضي سعته وشموله حتى لما اذا صدقت القضية الشرطية المذكورة فتأمل جيداً.

النقطة الخامسة ـ انَّ المستظهر من حديث لاضرر اخذ عدم الاقدام على الضرر في موضوعه بنحو الاحتمال الاول لاالثالث، لانَّ هذا القيد لم يؤخذ لفظاً في حديث لاضرر وانما مدركه ظهور سياق الحديث في الامتنان على الامة وهذا لايقتضي اطلاقها لاكثر من الاحتمال الاول أي عدم الاقدام بقطع النظر عن لاضرر ولا تنفي الضرر في مورد يصدق عدم الاقدام في طول جريان لاضرر، لانَّ هذا معناه انَّ القاعدة تكون مورد الامتنان لنفسها مع انها ناظرة الى مورد يكون الامتنان فيه ثابتاً بقطع النظر عنها.

وهكذا يثبت الى هنا انَّ الاقدام على الضرر ثابت في باب الاجناب العمدي من دون لزوم الدور، فلابدَّ من القول بعدم جريان القاعدة لنفي وجوب الغسل الضرري كما في مسألة الغبن.

الجهة الثانية ـ انَّ لاضرر هل يكون مقيداً بعدم أي اقدام على الضرر أو يختص بعدم اقدام خاص؟.

لااشكال انَّ عنوان عدم الاقدام لم يرد في لسان القاعدة ليستظهر الاطلاق، وانما مأخذ ذلك كما اشرنا سياق الامتنان ومناسبات الحكم والموضوع الذي يقتضي في مورد وجود غرض عقلائي للمكلف في الاقدام على الضرر عدم انتفاء الحكم لانه خلاف غرض المكلف فلايكون نفيه منّة عليه ولوبحسب النظر العرفي ـ ولوفرض انَّ مصلحته الواقعية على خلاف غرضه ـ نعم لوكان ذلك الغرض سفهياً فلابأس باطلاق القاعدة لثبوت الامتنان في رفع الحكم عندئذ وهذا واضح، انما الحديث في انه اذا تعلق غرض عقلائي بحكم ضرري فاقدم عليه المكلف فهل يكون نفيه على خلاف الامتنان مطلقاً أم هناك تفصيل؟.

الصحيح: هو التفصيل بين ما اذا كان ذلك الغرض هو نفس الامر الضرري أو معلولاً له بحيث ينتفي بنفي الحكم الضرري، وماذا كان الغرض في امر يكون مستلزماً للضرر أو علّة له، فالاول هو الحاصل في الاقدام على المعاملة الغبنية فانَّ غرض

المشتري المغبون في نفس المعاملة وتملك المبيع تملكاً مطلقاً لازماً رغم الغبن فيه فهو يقدم على الحكم الضرري ابتداءً لانَّ غرضه في ذلك وهنا لااشكال في عدم المنّة في رفع الحكم بصحة المعاملة ولزومها اذا كان جريان القاعدة مانعاً تكويناً عن الاقدام كما في المعاملة أو مانعاً عن ذلك تشريعاً فيكون جريانها على خلاف الامتنان، نعم اذا كان نفي الحكم يشكل مانعاً عن غرضه لا تكويناً ولا تشريعاً فلامانع من اطلاق الحديث لنفي الحكم لكونه على وفق الامتنان على كل حال كمن تعلق غرضه باستعمال الماء في مواضع الوضوء رغم ضرره عليه فانه يمكنه ذلك حتى اذا لم يكن الوضوء واجباً بل هنا يرتفع وجوب الوضوء الضرري ولوتوقف غرضه على استعمال الماء في مواضع الوضوء بما هو امتثال للمولى فانه وإنْ كان بنفي وجوبه ينتفي هذا الغرض الّا انَّ هذا كأنّه نحو تحكم على المولى فلايعتنىٰ بمثله ولهذا تكون القاعدة جارية في ذلك ايضاً.

وامّا الثاني فهو المحقق في باب الاجناب عمداً، فانَّ غرض المكلف ليس في الاقدام على الغسل ولافيما يتوقف على الغسل بل الامر بالعكس فانه يريد الاجناب الذي هو علّة قهرية لوجوب الغسل ومن امنياته انْ لايكون هذا الاجناب علّة لوجوب الغسل فيتوصل الى مقصوده من دون التبعة المتفرعة عليه، وفي هذا النوع من الاقدام على الضرر لايكون نفي الحكم الضرري على خلاف الامتنان بل على طبق الامتنان، فلامانع من اطلاق الحديث لنفي مثل هذا الحكم الضرري.

وبهذا يندفع التهافت بين موقف الفقهاء في مسألة الاقدام على المعاملة الغبنية والاقدام على الجنابة مع ضررية الغسل، كما ظهر اندفاع تهافت آخر بين مسألة الاقدام على الغبن والاقدام على الوضوء الضرري ولوكان الغرض في امتثال الامر المولوي.

وقد حاول المحقق النائيني (قده) الاجابة على هذا التهافت بانَّ ارادة المكلف في مسألة الاقدام على الغبن ليست مقهورة للحكم بل فوقه بينما في الوضوء تكون مقهورة لوجوب الوضوء لوكان.

وهذا الجواب غير تام اذ لامعنى لافتراض انَّ الارادة مقهورة مع افتراض انَّ المكلف بنفسه راغب لذلك.

الجهة الثالثة ـ انه ظهر ممّا تقدم في وجه التفرقة في تطبيق القاعدة على مسألة

الجنابة عمداً دون مسألة الاقدام على الغبن الضابط العام في تطبيق القاعدة في موارد الاقدام على الضرر فيستفاد منه وجه عدم التطبيق في سائر الفروع المشابهة كالفرع المعروف الذي وقع فيه البحث بينهم وهو ما اذا استعار أو استأجر شخص اداةً من احد وجعلها في بنائه أو استأجر ارضه فزرعها ثم طالب صاحبها ردها المستلزم لخراب بنائه أو زرعه فانّهم لم يحكموا بجريان القاعدة لمنع استردادها.

ولتوضيح حال هذا الفرع وتحقيق الحال فيه نقول: انّ محل البحث ما اذا لم يكن هناك حق للمستأجر أو المستعير بابقائها لاشتراط ذلك مثلاً صريحاً أو ضمناً ضمن العقد كما انه يشترط انْ لا يكون غصباً أو ما بحكمه كما اذا كان قد اشترط الرد بعد مدة معينة صريحاً أو ضمناً فانه لا اشكال في وجوب الرد عندئذ اجماعاً، وانما البحث فيما اذا استأجر الارض للزرع مثلاً مدة معينة تكفي عادة لزرعها وحصاده ولكن صدفة ولعارض تأخر ذلك فانقضت المدة دون بلوغ الزرع فدار الامر بين ابقاء الارض تحت يد المستأجر ـ ولو بالاجر ـ أو قطع الزرع، وقد ذكروا لعدم جريان القاعدة بصالح المستأجر وجوهاً ثلاثة:

الاول ـ انّ المستأجر قد اقدم بنفسه على هذا الضرر، والمحقق النائيني (قده) الذي لم يقبل الاقدام على الضرر في مسألة الاجناب متعمداً ولكنه قبله هنا، وقد ذكر في وجه التفرقة ما لا يرجع الى محصل.

والصحيح: انّ الاقدام لا يمنع في المقام عن جريان القاعدة وذلك:

أولاً ـ لعدم تحقق الاقدام اذا كان المكلف معتقداً كفاية المدة المستأجرة لزرعه كما هو واضح.

وثانياً ـ انّ هذا من الاقدام على علّة الضرر لا معلوله أو نفسه فهو كالاقدام على الجنابة غير ضائر بجريان القاعدة. نعم لو غصب الارض لم تجر القاعدة رغم انّ اقدامه على العلّة لا المعلول لكونه اقداماً محرماً تنصرف عنه القاعدة المشرعة من قبل الشارع.

الثاني ـ دعوى تعارض الضررين فانه لو رد العين المستأجرة تضرر المستأجر ولو لم يرد تضرر المالك فلا تجري القاعدة.

والتحقيق: انه تارة يلاحظ الضرر العيني، واخرى الضرر المالي ـ أي القيمة ـ.

امّا بلحاظ الضرر العيني فالنقص الوارد على عين المملوك إنْ كان مع حفظ

مقتضى سلطنة المالك عد هذا نقصاً وضرراً كما في الكافر الحربي الذي لاقصور في سلطنته على امواله وانما يجوز اخذها منه تحقيراً له وهدراً لحرمة ماله فيكون اضراراً جائزاً لكونه كافراً.

واما اذا كان النقص الوارد على العين من باب القصور في اصل مقتضي السلطنة كما في شراء العبد المشغول ذمته بحق للمجني عليه مثلاً فاخذه لحقه ليس ضرراً على المالك اذ لم تكن سلطنته اكثر من هذا المقدار من اول الامر، وفي مانحن فيه الامر كذلك فانَّ السلطنتين المتضادتين على عين واحدة لايمكن جعلهما معاً والجمع بينهما فلابد من انتفاء احداهما فلامعنى لتعارض الضررين بعد اَنْ كان كلا النقصين هنا اعتبارياً لاانَّ احدهما حقيقي والآخر اعتباري.

والظاهر انَّ الاصل الاولي عند العقلاء جعل السلطنة لمالك الارض الّا اذا فرض ضئآلة ملكه في قبال خطورة ملك المستأجر كما في خشبة ضئيلة في بناء ضخم.

وامّا الضرر في المالية في المقام فانه في المورد الذي يجعل العقلاء السلطنة للمالك يقال بانه مخير بين ابقاء العين تحت يد المستأجر واخذ اجرة مثله وبين استرداده مع غرامة قيمة الزرع التالف، وفي المورد الذي يعطى حق ذلك للمستأجر يقال بالتخيير بين الرد والابقاء مع اعطاء الاجرة فلا تعارض بين ضررين في المالية، وهذا هو الفتوى المعروفة عند الاصحاب.

لايقال ـ الغرامة تدارك للضرر فلاينافي صدق الضررين ولايمكن استفادته من لاضرر.

فانه يقال ـ الغرامة بلحاظ الضرر العيني يكون تداركاً، وامّا بلحاظ الضرر في المالية فهو رفع للضرر لا تدارك له.

الثالث ـ ما ذكره المحقق العراقي من انَّ لاضرر باعتباره للارفاق والامتنان فجريانه لمنع رد العين الى مالكه خلاف الامتنان.

وفيه: انَّ الشرط امتنانية القاعدة في حق من يجري في حقه لافي حق جميع المكلفين فانه لاموجب لذلك، نعم لابد اَنْ لايجري في حق الآخر ايضاً والّا لزم تعارض الضررين.

ثم انَّ المحقق العراقي (قده) بعد اَنْ منع عن جريان القاعدة هنا من باب كونها

قاعدة امتنانية قال بانه لابد من الرجوع الى القواعد الاولية، وهي هنا سلطنة المالك على ماله، وحيث انَّ هذه القاعدة تجري بلحاظ كل من المالك والمستأجر بالنسبة لما يمتلكه فيقع التعارض بين السلطنتين ولكن يقدم حق المالك في ارضه على حق الزارع في زرعه باعتبار انَّ هذه القاعدة ايضاً امتنانية مشروطة بعدم استلزامه للتصرف في مال الغير وسلطنة الزارع تستلزم التصرف في ارض الغير بخلاف سلطنة المالك في ارضه باخراج الزرع منه فانه مسبب عن اخراج الزرع لاسبب له.

وكأنّه التفت بعد ذلك الى انَّ هذا المقدار لايكفي للتفرقة، اذ لم يرد في لسان دليل اشتراط اَنْ لايكون التسلط على المال سبباً للاضرار بالغير لامسبباً فحاول اثبات مدعاه في المقام بامور ثلاثة تستفاد من مجموع كلامه.

الامر الاول ـ انَّ تخليص المالك لارضه يكون في طول اشغال الزارع ومتأخراً عنه رتبة تأخر الدفاع عن الهجوم.

الامر الثاني ـ اذا كان التخليص في طول الاشغال فتسلط المالك على التخليص يكون في طول تسلط الزارع على الاشغال، فيكون عدم تسلط المالك على التخليص متأخراً عن تسلط الزارع على الاشغال لاتحاد النقيضين في الرتبة.

الامر الثالث ـ انَّ قاعدة السلطنة باعتبارها ارفاقية فلابد من انْ تتقيد بعدم لزوم التصرف في مال الغير امّا مطلقاً أو في خصوص مال الغير الذي له سلطنة على ماله وعندئذ يقال: انَّ سلطنة المالك على ارضه مقيدة بالقيد الثاني أي بعدم سلطنةٍ للزارع مزاحمة مع سلطنة المالك ـ لانَّ هذا القيد اضيق من الاول فيتعين كلما امكن اطلاق السلطنة ـ اذ لامانع منه في المقام، واما سلطنة الزارع على زرعه فليست مقيدة بعدم سلطنة لصاحب الارض مزاحمة مع تلك السلطنة لما عرفت من انَّ سلطنة صاحب الارض وعدمها متأخر رتبة عن سلطنة الزارع وتقيد الشيء بالمتأخر عنه محال فلايمكن التقييد الثاني بل يتعين الاول فتتقيد سلطنته بعدم لزوم التصرف في مال الغير أعني صاحب الارض وهذا ثابت تكوينياً للزوم مثل هذا التصرف على كل حال فتكون سلطنة صاحب الزرع على زرعه منتفية وبانتفائها تكون سلطنة المالك للارض على ارضه فعلية.

ويرد على هذا الكلام امور:

الاول ـ منع الامر الاول، فانَّ تصرف المالك في ارضه يكون في عرض اشغال الزارع لها فانهما عملان يتواردان على الارض لاتجتمعان معاً، فالارض اما تكون تحت يد مالكه أو تحت يد المستأجر، وعنوان التخليص ونحوه ليس هو متعلق الحق.

الثاني ـ منع الامر الثاني من الطولية بين السلطنتين، فانه لوسلمنا الطولية بين التصرفين فلايثبت بذلك الطولية بين السلطنتين لمنع كون الطولية بين المعروضين مستلزمة للطولية بين العارضين أولاً، ولمنع كون السلطنة على التصرف عارضاً اصلاً على التصرف الخارجي بل على التصرف العنواني الذهني ثانياً.

الثالث ـ لو سلمت الطولية بين السلطنتين فلا نسلم طولية السلطنة المتأخرة لعدم السلطنة المتقدمة الّا بناءً على كبرى وحدة النقيضين في الرتبة وانَّ ما مع المتقدم متقدم، وهو مرفوض عندنا كما ذكرنا ذلك مراراً.

الرابع ـ منع الامر الثالث من انَّ السلطنة يمكن تقييدها بوجهين فنقيدها بالقيد الثاني لانه اخص والّا فبالاول، فانَّ الصحيح انْ يرى ملاك التقييد وهو في المقام الارفاق والامتنان على الآخرين ايضاً وهو يوجب التقييد بعدم لزوم التصرف في مال الغير وهو القيد الاول، وامّا القيد الثاني وهو عدم المزاحمة مع سلطنة الغير فليس هذا ارفاقاً وانما هو تقييد عقلي بملاك استحالة وجود سلطنتين متضادتين.

الخامس ـ انَّ قاعدة السلطنة ليست ثابتة بدليل لفظي[1] ليتمسك باطلاقه ويبحث مثل هذا البحث، وانما تثبت بدليل لبّي من اجماع أو سيرة ومن المعلوم انَّ قدره المتيقن لايشمل المقام كي يترتب عليه مثل هذا البحث.

١ ــ وامّا ما ورد في باب التصرفات المنجزة في مرض الموت من الروايات الدالة على ان الانسان احق بماله مادامت فيه الروح أو ان لصاحب المال ان يعمل بماله ماشاء مادام حيّاً ونحو ذلك من الالسنة المستفيض نقلها وبأسانيد عديدة فيها الصحيح فلايمكن الاستناد اليها لاثبات كبرى السلطنة لأنها ليست في مقام بيانها وتشريعها بل في مقام بيان ان السلطنة الثابتة للانسان انما تبقىٰ له مادام فيه الروح أما حدود تلك السلطنة الثابتة للانسان فليست هذه الروايات بصدد بيان اصلها وان شئت قلت: انها بصدد نفي الحجر قبل الموت لااكثر كما لايخفىٰ على من لاحظها.

٣ ـ نسبة القاعدة الى ادلة الاحكام الاولية:

ذكروا لتقديم القاعدة على ادلة الاحكام الاولية عدة تقريبات، نتعرض لها فيما يلي:

التقريب الاول ـ تقديم اطلاق القاعدة على اطلاق ادلة تلك الاحكام وإنْ كانت النسبة عموماً من وجه، باعتبار قطعية سند القاعدة، وكلما تعارض دليل ظني مع دليل قطعي السند سقط عن الحجية في مقدار التعارض.

وهذا التقريب انما يتم اذا ما تمت امور ثلاثة:

١ ـ اَنْ يكون سند ذلك الحكم الاولي ظنياً لاقطعياً ايضاً.

٢ ـ اَنْ يثبت تواتر دليل القاعدة ولو اجمالاً، وقد مضى منع ذلك.

٣ ـ اَنْ لايتم جمع دلالي بين اطلاقها واطلاق ادلة الاحكام الاولية على ما سوف يظهر.

التقريب الثاني ـ انَّ دليل القاعدة اذا قيس الى مجموع ادلة الاحكام الاولية واطلاقاتها كانت اخص منها فيتقدم عليها وإنْ كانت النسبة بينه وبين كل واحد منها العموم من وجه.

واعترض عليه السيد الاستاذ بانَّ المعارضة انما تكون بين القاعدة وبين كل واحد من تلك الادلة ولايوجد عندنا دليل يسمى بمجموع الادلة حتى تلحظ النسبة بينه وبينها.

وهذا الاعتراض انما يتم لو كان ملاك التخصيص الاظهرية ونحوها، واما اذا افترضنا انَّ الملاك لزوم المعاملة مع الادلة المنفصلة كادلة متصلة أي انَّ الشارع بنفسه نصب قرينة عامة على انه يتدرج في بيان احكامه، وانه في مقام اقتناص المفاد النهائي من كلامه لابدَّ من التجميع فيما بينها معاً امكن اَنْ يكون هذا الوجه للتقديم تاماً حينئذ.

التقريب الثالث ـ انَّ تقديم كل اطلاقات الادلة الاولية على القاعدة يوجب سقوطها رأساً بخلاف العكس، وتقديم بعضها دون بعض ترجيح بلامرجح، فيقع التعارض فيما بينها وتتساقط لامحالة.

واورد عليه السيد الاستاذ بانَّ الادلة الاولية بعضها بالاطلاق وبعضها بالعموم، والعام مقدم على الاطلاق فينحصر التعارض بين الاطلاقات الاولية واطلاق القاعدة فتتساقط.

وهذا الاعتراض يبطل الشق الثالث ولكنه لايبطل اصل التقريب من انَّ هذا اسقاط لاصل الدليل بالاطلاق والعموم وهو لايمكن وإنْ شئت قلت: انَّ لاضرر بنصوصيته على نفي الضرر في الجملة يقدم على كل تلك الاطلاقات والعمومات الاولية فيقدم على المجموع ويقع التعارض فيما بينها انفسها، وحينئذ امّا اَنْ يقدم العام على المطلق أو يحكم بالتساقط لانَّ تقديم العام على المطلق انما يكون فيما اذا وقع بينهما التكاذب ابتداءً لابملاك العلم الاجمالي.

ولايقال: بانَّ الاطلاقات الاولية تتعارض مع العمومات من ناحية ومع اطلاق دليل القاعدة من ناحية اخرى فتسقط الجميع في عرض واحد ولاوجه للملاحظة المعارضة الاولى والحكم بسقوط طرفيها والرجوع الى اطلاق القاعدة بلامعارض.

فانه يقال: قد مضى في بعض البحوث السابقة اذا كان هناك معارضتان ولم يمكن تقديم احد المتعارضين بعينه في احدى المعارضتين للزوم محذور الترجيح بلامرجح بخلاف المعارضة الاخرى فانه لايلزم من تقديم طرفها محذور آخر قدم ذلك الطرف، وفي المقام تقديم الاطلاقات على اطلاق القاعدة مبتلى بمحذور آخر وهو محذور ترجيحها على العمومات المتعارضة معها بالعرض.

التقريب الرابع ـ ايقاع التعارض بين اطلاق القاعدة واطلاقات الادلة الاولية الالزامية والرجوع بعد ذلك الى البراءة المطابقة لمفاد القاعدة بحسب النتيجة.

واورد عليه السيد الاستاذ بانَّ هذا المقدار لايكفي لترتيب سائر الآثار المترتبة على جريان القاعدة في موارد الاحكام الالزامية، فمثلاً حينما ننفي وجوب الوضوء الضرري بالقاعدة يثبت وجوب التيمم بينما لايمكن اثبات ذلك بالرجوع الى البراءة فانها لا تنفي وجوب الوضوء واقعاً ليثبت التيمم بل يتشكل علم اجمالي فيجب الاحتياط بالوضوء الضرري.

وهذا الاعتراض قابل للجواب، فانَّ اطلاق القاعدة لايجاب الوضوء الضرري وإنْ سقط بالمعارضة الاّ انَّ اطلاقها لايجاب الاحتياط في وجوب الوضوء الضرري

المحتمل لايسقط بالمعارضة اذ لادليل على ايجاب الاحتياط في مورد العلم الاجمالي شرعاً وانما هوبحكم العقل فيمكن رفعه بالقاعدة في طرف الوضوء الضرري مع بقاء وجوب الاحتياط بلحاظ الطرف الآخر وهو التيمم على حاله ـ لحرمة المخالفة القطعية من دون لزوم ضرر منه ـ فنصل الى نفس النتيجة المطلوبة[1].

التقريب الخامس ـ ما ذكره المحقق النائيني (قده) من انَّ القاعدة باعتبارها وردت مورد الامتنان والارفاق على الامة فتتقدم على اطلاقات سائر الادلة.

وهذا المقدار في هذا التقريب لايحقق وجهاً فنياً للتقديم الّا انْ يضاف اليه احد امرين على سبيل منع الخلو.

١ ـ انَّ سياق الامتنان والارفاق يأبى عن التخصيص أو يكون ظهوره اقوى من اطلاقات الادلة الاولية فتقدم عليها بالاظهرية.

٢ ـ انَّ سياق الامتنان يستبطن الفراغ عن ثبوت مقتضي الاحكام الاولية الالزامية وهذا يعني نظر دليل القاعدة اليها فتتقدم على اطلاق ادلتها بالنظر والحكومة، وسيأتي الحديث عن ذلك.

التقريب السادس ـ تقديم القاعدة على الاطلاقات الاولية بالحكومة وقد ذكرت مدرسة المحقق النائيني في المقام أولاً ضابط الفرق بين الحكومة والتخصيص، ثم حاولت تطبيقه على دليل القاعدة بالنسبة الى ادلة الاحكام الاولية.

امّا الضابط الذي ذكرته مدرسة المحقق النائيني (قده) فحاصله: انَّ التخصيص يكون ملاكه التنافي بين الخاص والعام عقلاً للتضاد بينهما والحكم بتقديم الخاص

١ ــ ولكن يرد على هذا التقريب اولاً ـ عدم التطابق في النتيجة دائماً مع ما يترتب على فرض جريان القاعدة نوردمنهامايلي:

١ ـ انْ يكون الحكم الاولي الضرري ترخيصياً يراد رفعه بالقاعدة فيكون مفاد القاعدة الالزام لاالبراءة والترخيص.

٢ ـ انْ يكون في مورد الحكم الاولي الضرري عام فوقاني على خلاف قاعدة لاضرر ولكنه محكوم لدليل القاعدة فيكون مرجعاً فوقانياً.

٣ ـ انْ يكون في مورد الحكم الضرري اصل عملي حاكم على البراءة كما في استصحاب العقد بعد الفسخ.

وثانياً ـ ان اريد رفع وجوب الاحتياط العقلي بالقاعدة فهو غير معقول لان القاعدة ترفع الحكم الشرعي لاالعقلي وان اريد نفي وجوب الاحتياط الشرعي فهو لايكفي في المنع عن منجزية العلم الاجمالي عقلاً وان شئتم قلتم: ان وجوب الاحتياط في المقام انما كان بملاك التكليف المعلوم بالاجمال وجداناً والذي لم يمكن للقاعدة نفيه فلايمكن نفي مقتضاه العقلي وهو المنجزية بالقاعدة لان نفيه بنفي المقتضي وهو وجوب الوضوء المحتمل مبتلى بالمعارض بحسب الفرض ونفيه بنفي المقتضى دون المقتضي خلف منجزية العلم الاجمالي فان القاعدة لا تريد نفي منجزية العلم الاجمالي على تقدير ثبوت المعلوم وليس هذا محتملاً في نفسه.

لكونه اظهر واقوى دلالة من العام وامّا الحكومةِ فالقرينية تكون بدلالة عرفية لانَّ الحاكم بلسانه اللفظي ينظر الى الدليل المحكوم ويفسره امّا من خلال النظر الى موضوعه والتصرف فيه توسعة أو تضييقاً كما في دليل لاربا، أو من خلال النظر الى عقد المحمول في المحكوم كما في ادلة نفي العسر والحرج، وفي كلا القسمين لا تلحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم امّا في الاول فلأنَّ الدليل المحكوم يدل على قضية شرطية ولايتكفل اثبات الشرط ـ عقد الموضوع ـ أو نفيه بخلاف الدليل الحاكم الذي ينفي الموضوع والشرط بين الوالد والولد ـ وقد قاس المحقق النائيني(قده) ذلك بتقديم الاهم على المهم ورفعه لموصوعه وهو القدرة بالامتثال ـ واما في القسم الثاني، فلأنَّ الدليل الحاكم يرفع موضوع حجية الاطلاق وهو الشك ويبدله الى العلم تعبداً بعدمه فيرتفع موضوعها.

اقول: يرد على ما افاده من أنَّ القرينية في التخصيص عقلية وفي الحكومة عرفية انَّ القرينية في كليهما عقلية بمعنى انَّ التنافي بينهما بملاك التضاد وعدم امكان الاجتماع مع فعلية موضوعهما معاً، وانما الفرق بينهما انَّ قرينية الحاكم شخصية وقرينية المخصص نوعية على توضيح وشرح موكول الى محله من بحوث التعارض غير المستقر.

ومنه ظهر بطلان ما ذكر من انَّ الدليل الحاكم الناظر الى عقد الموضوع ليس معارضاً مع الدليل المحكوم لانه يدل على قضية شرطية والدليل الحاكم ينظر الى ثبوت الشرط وعدمه والشرطية لا تتكفل بيان شرطها أم لا، فانَّ ماهو الموضوع في الدليل المحكوم الربا الواقعي وهو متحقق حتى بعد ورود الحاكم لانَّ نفي الحاكم للربا بين الوالد والولد ليس نفياً حقيقياً، نعم يتم ذلك في الورود وارتفاع الموضوع حقيقة ووجداناً.

واما ما ذكر اخيراً في القسم الثاني من الحكومة فيرد عليه:

اولاً ـ انَّ ارتفاع موضوع حجية الاطلاق وهو الشك بالدليل الحاكم تعبداً لايختص بالحاكم بل يجري في التخصيص وسائر وجوه الجمع العرفي.

وثانياً ـ كما يرتفع موضوع حجية اطلاق المحكوم وهو الشك في طول حجية اطلاق الحاكم تعبداً، كذلك يرتفع موضوع حجية اطلاق الحاكم تعبداً اذا فرغ عن حجية اطلاق المحكوم لانَّ موضوع حجيته ايضاً الشك.

والصحيح: في ضابط الفرق بين الحكومة والتخصيص ـ على ما سنشرحه مفصلاً في بحوث التعارض ـ انَّ التخصيص يكون بملاك القرينية النوعية العامة والحكومة تكون بملاك القرينية الشخصية من قبل المتكلم نفسه وتفسيره لمرامه من المحكوم، وهذا هو الذي يجعل الحكومة بين دليلين متوقفة على نظر احدهما الى الآخر.

وهذه النكتة محفوظة بين دليل نفي العسر والحرج وادلة الاحكام الاولية لانها ظاهرة في النفي التركيبي أي فرغ فيها عن وجود احكام في الشريعة والدين في المرتبة السابقة للدلالة علىٰ نفي ماينشأ من اطلاقها حرج أو عسر.

واما في لاضرر فقد يقال بانَّ قيد في الاسلام لم يثبت في سنده ومجرد نفي الضرر لايستلزم النظر الى الاحكام الاولية، كما اذا قال المولى لايصدر مني حكم ضرري فانَّ هذا لايتوقف على الفراغ عن ثبوت احكام اولية لانه نفي بسيط لا تركيبي، فلابد من بذل عناية لاثبات نظر القاعدة الى تلك الاحكام وهذا مايمكن بيانه باحد تقريبات:

الاول ـ اَنْ يقال بانَّ ارتكاز المتشرعة بان له شريعة واحكام يجعل القاعدة ناظرة الى الاحكام الاولية فكأنّه قال لاضرر من ناحية الشريعة والاسلام.

الثاني ـ اَنْ يقال انَّ سياق الامتنان فيها يجعلها ناظرة الى الاحكام الاولية وانَّ النفي فيها تركيبي، وبعبارة اخرى سياق الامتنان يقتضي انَّ هناك مقتضياً للاحكام الضررية والاّ لم يكن هناك امتنان وهذا بنفسه ملاك للنظر والفراغ عن ثبوت الاقتضاء لتلك الاحكام الضررية كما هو الحال في ادلة المانعية التي يكون لها نظر الى دليل الحكم الممنوع.

الثالث ـ انه لوكان يحتمل جعل المولى لاحكام اصلها ضررية فقط احتمل اَنْ تكون القاعدة بصدد نفي ذلك نفياً بسيطاً الاّ انَّ هذا في نفسه غير محتمل بل الاكثر احتمالاً جعل المولى لاحكام اطلاقها ضرري وانَّ القاعدة تريد نفي ذلك فلولم تكن ناظرة الى ذلك كان مفادها لغواً زائداً.

وفيه: إنْ أُريد عدم احتمال ضررية تمام الاحكام فهو صحيح، الاّ انه لاينحصر الامر في ذلك فانه يحتمل ضررية بعضها، وإنْ أُريد عدم كفاية نفي هذا الاحتمال في دفع اللغوية، فهو ممنوع مع قطع النظر عن الارتكاز المتقدم.

٤ ـ تعارض القاعدة مع قاعدة السلطنة:

اذا استلزم تصرف المالك في ماله الضرر كما اذا اراد اَنْ يحفر بالوعة في داره وكان مضراً بالجار فهل تقدم سلطنة المالك أو تقدم القاعدة؟ والكلام في هذا التطبيق من تطبيقات القاعدة يقع في مقامين:

المقام الاول ـ في ما تقتضيه القواعد الاولية بقطع النظر عن القاعدة.

المقام الثاني ـ في ملاحظة القاعدة ونسبتها الى القواعد الاولية.

اما المقام الاول ـ فقد يتوهم اننا لو قطعنا النظر عن قاعدة لاضرر كان مقتضى قاعدة السلطنة جواز التصرفات الضارة بالآخرين اذا كان تصرفاً في ملكه، الّا انَّ هذا الكلام غير تام من وجوه:

الاول ـ انَّ هذه القاعدة لم ترد في رواية معتبرة، وانما مدركها الاجماع والسيرة وهما دليلان لبيان يقتصر فيهما على القدر المتيقن وهو غير موارد الاضرار بالآخرين.

الثاني ـ لو فرض دليل لفظي معتبر مع ذلك لم يكن فيها اطلاق، وذلك اما باعتبار احتمال اَنْ يراد بهذه القاعدة نفي الحجر على المالك وانَّ الاصل الاولي في الانسان المالك لشيء عدم الحجر عليه الّا مايثبت بدليل خاص فلا تدل القاعدة على جواز كل تصرف وانما تنفي الحجر فنحتاج في اثبات جواز كل تصرف في نفسه الى دليل آخر، أو باعتبار انها وإنْ كانت تدل على جواز التصرف الّا انها تدل على جوازه من حيث هو تصرف أو اتلاف للمال وامّا المنع من ناحية اخرى تكليفاً أو وضعاً فلايمكن اَنْ ينفى بهذه القاعدة ومنها حرمته من ناحية كونه اضراراً بالآخرين.

ثم انَّ للمحقق العراقي (قده) كلاماً آخر في مقام المنع عن قاعدة السلطنة هنا، وهو ايقاع المعارضة بين اطلاق سلطنة المالك على التصرف في داره مثلاً واطلاق سلطنة الجار وحقه في جداره.

وفيه: اننا لوسلمنا اطلاق القاعدة لكل انحاء التصرف فلا تعارض في المقام اذ المستفاد منها بقرينة كلمة (على اموالهم) تجويز التصرفات التكوينية أو الانشائية الاعتبارية كالبيع والاجارة في المال وليس المستفاد منها ثبوت حق المحافظة ونحو ذلك فانه ليس مصداقاً للتصرف في المال ليكون مشمولاً لاطلاقها.

وايّاً ما كان فالقاعدة لااطلاق لها في نفسها في المقام، الّا انَّ هذا يعني الرجوع بعد عدم شمول القاعدة الى الاصول العملية المرخصة فيجوز للمالك حفر البالوعة في بيته ولوادى الى اضرار جدار جاره[1].

الّا انَّ الصحيح هو الرجوع الى مدرك قاعدة السلطنة وهو السيرة العقلائية الممضاة شرعاً، ولايبعد التفصيل عند العقلاء بين مااذا كان المالك يتضرر بعدم حفر البالوعة في داره تضرراً معتداً به وما اذا لم يتضرر فيجوز التصرف في الاول ولايجوز في الثاني، ولعل هذا هو المطابق مع فتوى المشهور ايضاً.

واما المقام الثاني ـ فقد اعترض على التمسك بقاعدة لاضرر لنفي سلطنة المالك في المقام بوجوه عديدة، أهمها وجهان:

الاول ـ انَّ جريانها خلاف الامتنان والارفاق على المالك.

وفيه: ما تقدم من انَّ المراد من امتنانية القاعدة انها ارفاق في حق من تجري بحقه وهو الجار في المقام، وليس اللازم كونها ارفاقاً بحق الآخرين، نعم لابدَّ اَنْ لايكون في جريانها ضرر بحق الآخرين لدخوله في باب تعارض الضررين عندئذ.

الثاني ـ دعوى المعارضة بين جريانها بحق الجار لكونه متضرراً وجريانها بحق المالك لانَّ منعه عن التصرف في داره ضرر عليه ايضاً وهذا الوجه بحاجة الى تمحيص. والبحث عنه تارة في صغرى تعارض ضررين في المقام، واخرى في كبرى حكم هذا التعارض.

امّا البحث الصغروي فقد نوقش في ضررية مجرد منع المالك عن حفر بالوعة في داره، نعم لوأدى ذلك الى تضرر داره وخراب شيء منه كان المقام من تعارض الضررين.

وتحقيق هذه النقطة يرتبط بملاحظة دائرة الارتكاز العقلائي في باب سلطنة المالك وحقه في التصرف في امواله فانْ كانت دائرة ذلك تَعمّ مااذا كان في تصرفه اضراراً بالآخرين كان منعه عن نفس هذا الحق ضرراً عقلائياً عليه وإنْ منعنا عن سعة

١ ــ هذا اذا لم يكن هذا التصرف مصداقاً لعنوان التصرف في مال الغير أو اتلاف مال الغير المحرم شرعاً تكليفاً ووضعاً بادلة لفظية مطلقة.

السلطنة حتى عند العقلاء لم يكن مجرد المنع ضرراً ما لم تنضم تلك المؤنة الزائدة المشار اليها، وقد عرفت في المقام السابق عدم مساعدة الارتكاز العقلائي على التوسعة في السلطنة من دون افتراض تضرر المالك ضرراً غير مندك في جانب ضرر الجار.

وامّا البحث الكبروي، فقد افاد المحقق النائيني (قده) انّ القاعدة انما تجري بالنسبة الى تصرف المالك الضرري فتحرم عليه ذلك ولاتجري لنفي الضرر عليه، لانّ حرمة التصرف على المالك انما استفدناها واستخرجناها من نفس القاعدة فكيف يمكن نفيها بها من جديد، فانّ القاعدة انما تكون حاكمة ورافعة للاحكام الاولية الثابتة بالادلة الاخرى ولا تكون حاكمة على نفسها.

ثم نقض على ذلك بما يقال في باب حجية الخبر الواحد من أنّ القضية الحقيقية يمكن أنْ تشمل نفسها بعد أنْ كانت انحلالية.

فاجاب عن النقض، بانّ هذا انما يصح فيما اذا لم تكن القضية المجعولة مسوقة مساق النظر الى الاحكام الاولية، وامّا اذا كانت كذلك كما هو المفروض في دليل لاضرر فهي تتقيد لامحالة بمقدار ماتنظر اليه ولايمكن أنْ تكون ناظرة الى نفسها فانه تهافت.

وفيه: انّ هذا الكلام انما يكون له وجه اذا فرض انّ ملاك الحكومة هو النظر بنحو التخصيص لكل حكم من الاحكام الاولية ـ ومن هنا قيل بعدم جواز رفع اصل حكم ضرري بها ـ وامّا اذا كان يكفي في الحكومة النظر الى لوح التشريع والشريعة ككل ويكون نظرها توضيحياً وتفسيرياً بانها ليس فيها حكم ضرري لا تقييدياً فلامحذور في شمول القاعدة للحكم الثابت بنفسها.

وإنْ شئت قلت: انّ كلاً من جواز التصرف وعدم جوازه حكم ضرري يكون مشمولاً لاطلاق القاعدة فيقع التعارض بين اطلاقيها، ولايشترط في شمول القاعدة أنْ يكون الحكم المراد نفيه بها مفاداً لاطلاق دليل في المرتبة السابقة ليقال بانّ ماهو مفاد لاطلاق دليل في المرتبة السابقة احد الحكمين من الجواز والمنع لا كليهما[1].

١ ــ بل ولو فرض لزوم ذلك، قلنا ايضاً بانه يكفي أنْ يكون مفاداً لاطلاق دليل بنحو القضية الحقيقية لا الخارجية، وهذا يصدق على مايكون مفاداً لاطلاق دليل القاعدة نفسها، ولايلزم منه تهافت في اللحاظ لانّ القضية انحلالية.

هذا كله في مايتعلق بالحكم التكليفي لحفر بالوعة تضر ببئر الجار مثلاً، واما حكمه الوضعي أي ضمان خسارة البئر فهو ثابت كلما صدق عنوان الاتلاف حتى اذا جاز الحفر تكليفاً لانَّ الجواز التكليفي لايخرج الاتلاف عن موضوع الحكم بالضمان.

وذكر المحقق العراقي (قده) في المقام تفصيلاً بين ما اذا كان الحفر يتلف عين مال الغير أو وصفاً حقيقياً من اوصافه كما اذا اوجب قلة ماء البئر أو اختلاط مائه بالاوساخ فيضمن، وما اذا لم يوجب شيئاً من ذلك وانما اوجب التنزل الطبيعي النوعي الموجب لقلة مالية ماء البئر في السوق وهنا لاضمان، لانَّ مجرد فعل يوجب قلة مالية مال الغير في السوق لايستوجب الضمان ولاالحرمة تكليفاً كما اذا نافس تاجر تاجراً آخر في السوق باصدار نفس البضاعة وبقيمة اقل فاوجب قلة مالية بضاعة التاجر الاول فانه لايكون ضامناً ولامرتكباً للحرام.

اقول: انَّ هذه المسألة لها عرض عريض في الفقه، وهذا النقض يتمسك به عادة لنفي ضمان المالية في موارد عديدة منها المقام، ومنها ماإذا غصب شخص مال الغير في وقت يرغب اليه في السوق وتكون قيمته عالية ثم أرجعه اليه في وقت لايرغب إليه في السوق ـ كالعباءة الصيفية في الشتاء مثلاً ـ فانهم قالوا لايضمن ماليته لأنَّ المالية لا تضمن، ونقضوا بنفس النقض المتقدم من المحقق العراقي(قده).

وتفصيل البحث في ضمان المالية ليس هنا مجال طرحه، وانما نشير هنا باختصار إلى نكتة واحدة وهي انه لابد من التمييز بين نقصان المالية من جهة نقصان المنفعة الذاتية للشيء ـ وهي ماتسمى بالقيمة الاستعمالية ـ ونقصانها من جهة نقصان القيمة التبادلية ـ القيمة السوقية ـ والذي يتأثر بقوانين العرض والطلب وليس منشأه دائماً المنافرة الذاتية للشيء وإنْ كان اصل المنفعة الذاتية لابد منها في ثبوت القيمة التبادلية.

فاذا كان النقصان في القيمة الاستعمالية والمنفعة الذاتية للشيء فهنا لابدَّ من القول بالضمان لأنَّ هذه المنفعة صفة واقعية قائمة بالشيء كسائر الحيثيات والاوصاف القائمة به كسواده ونعومته وبهائه ونظافته ومنها كون الجو حاراً يحتاج فيه

إلى العباءة الصيفية[1] وكون ماء البئر بعيداً عن مجال الاوساخ بحيث ينشرح الطبع إليه ولايمجه، وهذانظيرماإذاأحدث انسان حركات غريبة في بيت شخص بحيث اوهم انه مسكون فنزلت قيمته فانه ضامن لذلك على حد ضمانه لسائر الاوصاف الحقيقية في الشئ. واما إذا كان النقصان في القيمة السوقية التبادلية محضاً لامن جهة الاختلاف في القيمة الاستعمالية بل من جهة تكثير العرض للسلعة في السوق فليس ذلك ضرراً ولانقصاً ولا تصرفاً في مال الغير ليكون مشمولاً لدليل الضمان، وبهذا يثبت الضمان في المقام مطلقاً.

هذا آخر ماارادنا إيراده في تنبيهات قاعدة لاضرر، وبه ينتهي البحث عن هذه القاعدة وعن مباحث البراءة والتخيير والاشتغال من الاصول العملية ...

والحمد لله أولاً وآخراً..

١ ــ يوجد فرق بين هذا المثال وسائر الامثلة فانّ نقصان الرغبة النوعية في العباءة لم ينشأ من خصوصية في العباءة أوجدها المكلف فيها ليضمن وانما نشأ من تقليل الرغبة النوعية لدى السوق وهذه صبغة في السوق تحصل حتى بتكثير العرض، فانه انما يؤثر في تقليل القيمة التبادلية من جهة ماتستلزمه من نقصان المنفعة الحدية وامكان اشباع الحاجات والطلبات السوقية بشكل اكبر وهو ليس تصرفاً في المال بل في حيثية اخرى اجنبية عن المال فلاضمان فيه.

نعم هذه النكتة نستطيع أنْ نستفيد منها في مسألة اخرى مهمة وخطيرة في عالمنا المعاصر وهي مسألة الاوراق النقدية التي يتعامل معها الفقهاء معاملة المثليات، فمن كان قد غصب من شخص ديناراً ورقياً قبل خمسين عاماً يقال في حقه انه يضمن له اليوم ديناراً مثله والذي قد لايساوي عشر قيمته، فانه هنا بناءً على هذه النكتة الدقيقة يمكن أنْ يقال بانّ هذه الاوراق النقدية من جملة خصائصها وأوصافها المعتبرة فيها عقلائياً ماليتها وقيمتها لانها اعدت لتكون اوراقاً مالية لاعينية، فاذا لزم من تأجيل دفعها سقوط جزء من ماليتها كان ضامناً له لانّ هذه القيمة التبادلية استعمالية بحسب الحقيقة في هذه الاوراق فتكون مضمونة بضمانها على تفصيل لايسعه المقام.

فهرست الموضوعات

الفهرست

مباحث الحجج والاصول العملية (ج ٢)

المقدمة ٥

تمهيد: ٦-٢٠

- المفهوم الاصولي لفكرة الاصل العملي ومراحل تطوره. ٩
- حقيقة الاصل العملي الشرعي. ١١-١٦
- تقسيم الاصول العملية الشرعية الى محرزة وغيرها. ١٦-١٩
- تقسيم الاصول العملية الى البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب. ١٩-٢٠

اصالة البراءة ٢١-١٥٠

١- البراءة العقلية: ٢٣-٢٩

تاريخ البراءة العقلية في الفكر الفقهي ٢٥-٢٦

أدلة القائلين بالبراءة العقلية ٢٦-٢٩

٢- البراءة الشرعية: ٣١-٧٧

- الاستدلال على البراءة الشرعية بالكتاب ٣١-٣٥

الاستدلال بقوله تعالى (لا يكلّف الله نفسا الا ما آتاها) ٣١-٣٣

الاستدلال بقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) ٣٣-٣٤

الاستدلال بقوله تعالى (قل لا اجد فيما اوحي الى محرما على طاعم يطعمه...) ٣٤-٣٥

الاستدلال بقوله تعالى (وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم...) ٣٥

- الاستدلال على البراءة بالسنة: ٣٦-٧٧

الاستدلال على البراءة بحديث (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) ٣٦-٣٩

الاستدلال بحديث الرفع ٤٠-٦٢
المقام الاول: فقرة الاستدلال منه. ٤٠-٤٢
المقام الثاني: في شمولها للشبهات جميعا. ٤٢-٤٥
المقام الثالث: فقه الحديث. ٤٥-٥٨
المقام الرابع: سند الحديث. ٥٨-٦٢
الاستدلال بحديث السعة. ٦٢-٦٣
الاستدلال بحديث الحجب. ٦٣-٦٤
الاستدلال بحديث الحلية. ٦٤-٦٧
ـ الاستدلال على البراءة بالاستصحاب ٦٧-٧١
تنبيهات الاستدلال بالاستصحاب على البراءة ٧٢-٧٥
ـ الاستدلال على البراءة باخبار اخرى ٧٥-٧٧

ـ الادلة التي استدل بها على وجوب الاحتياط ٧٩-١٠٦
ادلة وجوب الاحتياط عقلا ٧٩-٨٢
ادلة وجوب الاحتياط شرعا ٨٣-١٠١
الاستدلال بالكتاب على الاحتياط ٨٣-٨٧
الاستدلال بقوله تعالى (ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة) ٨٣
الاستدلال بقوله تعالى (وجاهدوا في الله حق جهاده) ٨٤
الاستدلال بقوله تعالى (وان تنازعتم في شيء...) ٨٥
الاستدلال بقوله تعالى (واتقوا الله حق تقاته) ٨٧
الاستدلال بقوله تعالى (ولا تقف ماليس لك به علم) ٨٧
الاستدلال بالسُّنة على الاحتياط ٨٧-١٠١
النسبة بين أدلة البراءة والاحتياط ١٠٢-١٠٦
الجهة الاولى: النسبة بين اخبار الاحتياط واخبار البراءة. ١٠٢-١٠٤
الجهة الثانية: النسبة بين اخبار الاحتياط والدليل القرآني على البراءة. ١٠٤-١٠٥
الجهة الثالثة: النسبة بين اخبار الاحتياط ودليل الاستصحاب المثبت للبراءة. ١٠٥
الجهة الرابعة: في ماتقتضيه القاعدة على تقدير التعارض والتساقط بين اخبار الاحتياط والبراءة. ١٠٥-١٠٦

تنبيهات البراءة ١٠٧-١٥٠

١ـ حكومة اصالة عدم التذكية على البراءة: ١٠٧ـ١١٧
البحث عن اصالة عدم التذكية عند الشك فيها. ١٠٧-١١٧
القسم الاول: الشك في حلية اكل الحيوان في نفسه وبقطع النظر عن التذكية. ١٠٩-١١٠
القسم الثاني: الشك في حليته من ناحية الشك في تبوله للتذكية. ١١٠-١١٤
القسم الثالث: الشك في طرو مايمنع عن قبوله للتذكية. ١١٤-١١٥
القسم الرابع: الشك في تحقق التذكية للشك في شروطها. ١١٥-١١٧
٢ـ حسن الاحتياط في الشبهة البدوية: ١١٧ـ١٢١
المقام الاول: الاحتياط في الشبهة البدوية عموما. ١١٧-١١٩
المقام الثاني: الاحتياط في العبادات. ١١٩-١٢١
٣ـ قاعدة التسامح في أدلة السنن: ١٢١ـ١٣٨
الجهة الاولى: في فقه الاخبار ومحتملاتها. ١٢١-١٢٦
الجهة الثانية: في الثمرة الفقهية بين القول بالاستحباب النفسي لعنوان مابلغ عليه الثواب
والقول بجعل الحجية للخبر الضعيف. ١٢٧-١٢٩
الجهة الثالثة: في تحقيق مااختلف فيه المحققون من شمول الاخبار لغير فرض الاتيان بالعمل
الذي بلغ عليه الثواب بداعي الانقياد وبلوغ الثواب. ١٢٩-١٣١
الجهة الرابعة: في شمول اخبار من بلغ للخبر الدال على كراهة فعل ورجحان تركه. ١٣٢-١٣٦
الجهة الخامسة: في شمول اخبار من بلغ للخبر الضعيف المعلوم الكذب وجدانا او تعبدا. ١٣٦-١٣٧
الجهة السادسة: في جواز افتاء المجتهد باستحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب للعامي الذي
لم يصل اليه ذلك الخبر. ١٣٧-١٣٨
٤ـ جريان البراءة في الشبهة الموضوعية: ١٣٩ـ١٤٩
الجهة الاولى: في ان الجاري فيها البراءتان الشرعية والعقلية او احداهما فقط. ١٣٩-١٤١
الجهة الثانية: في بيان ضابط الشبهات الموضوعية التي تجري فيها البراءة. ١٤١-١٤٩
٥ـ جريان البراءة في التكاليف غير الالزامية: ١٤٩ـ١٥٠

اصالة التخيير ١٥١ـ١٦٥
مورد اصالة التخيير ١٥٣
التخيير في الواقعة غير المتكررة. ١٥٣-١٦٣
١ـ في التوصليات ١٥٣-١٥٩
٢ـ في التعبديات ١٥٩-١٦٣
التخيير في الواقعة المتكررة. ١٦٣-١٦٥

اصالة الاحتياط ١٦٧-٣٢٢

منجزية العلم الاجمالي: ١٧٠-٢٠١

جريان الترخيص في تمام الاطراف. ١٧٥-١٨٣

جريان الترخيص في بعض الاطراف. ١٨٣-٢٠١

اركان منجزية العلم الاجمالي ٢٠٢-٢٠٣

ـ تطبيقات وتنبيهات: ٢٠٥

١ ـ الثمرة العملية بين مسلك العلية والاقتضاء. ٢٠٥-٢٢٤

٢ ـ الطولية بين طرفي العلم الاجمالي. ٢٢٤-٢٢٨

٣ ـ الشبهة غير المحصورة. ٢٢٨-٢٣٨

٤ ـ انحلال العلم الاجمالي بالعلم الوجداني. ٢٣٩-٢٥١

المقام الاول: في كبرى الانحلال الحقيقي. ٢٣٩-٢٤٩

المقام الثاني: في الانحلال الحكمي. ٢٤٩-٢٥١

٥ ـ الانحلال الحكمي بالامارات والاصول. ٢٥١-٢٥٤

٦ ـ اشتراك علمين اجماليين في طرف. ٢٥٤-٢٥٦

٧ ـ الاثر الزائد في احد الطرفين. ٢٥٦-٢٥٨

٨ ـ العلم الاجمالي بالحكم الالزامي الظاهري. ٢٥٨-٢٦٦

٩ ـ العلم الاجمالي بالتدريجيات. ٢٦٦-٢٧٠

١٠ ـ الاضطرار الى بعض الاطراف. ٢٧٠-٢٨٢

الحالة الاولى: الاضطرار الى طرف معين من اطراف العلم. ٢٧٠-٢٧٤

الحالة الثانية: الاضطرار الى ارتكاب احد الاطراف لابعينه. ٢٧٥-٢٨٢

١١ ـ خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء. ٢٨٣-٢٩٩

١٢ ـ ملاقي احد طرفي العلم الاجمالي. ٢٩٩-٣٢٢

الاقل والاكثر ٣٢٣-٣٩٤

الوظيفه عند الشك في الاقل والاكثر ٣٢٥-٣٥٧

تمهيد: ٣٢٥-٣٢٧

الحالة الاولى: دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين. ٣٢٥

الحالة الثانية: دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين. ٣٢٥-٣٢٧

١ ـ الدوران بين الاقل والاكثر في الأجزاء. ٣٢٧-٣٥٢

٢ ـ الدوران بين الاقل والاكثر في الشرايط. ٣٥٢-٣٥٣
٣ ـ الدوران بين التعيين والتخيير. ٣٥٣-٣٥٧
المقام الاول: الدوران بين التعيين والتخيير العقلي. ٣٥٣-٣٥٥
المقام الثاني: الدوران بين التعيين والتخيير الشرعي. ٣٥٥-٣٥٧
ـ ملاحظات عامة حول الاول والاكثر: **٣٥٩-٣٩٤**
١ ـ التمسك بالاستصحاب في الدوران بين الاقل والاكثر. ٣٥٩-٣٦٢
التمسك بالاستصحاب لاثبات وجوب الاحتياط والاتيان بالاكثر. ٣٥٩-٣٦١
التمسك بالاستصحاب لاثبات البراءة وجواز الاكتفاء بالاقل. ٣٦١-٣٦٢
٢ ـ الاقل والاكثر في المحرمات. ٣٦٢-٣٦٣
٣ ـ الدوران بين الجزئية والمانعية. ٣٦٤-٣٦٥
٤ ـ الشبهة الموضوعية للاقل والاكثر. ٣٦٥
٥ ـ الدوران بين الاقل والاكثر في المحصل الشرعي. ٣٦٦-٣٦٨
٦ ـ الشك في اطلاق دخالة القيد. ٣٦٨-٣٨٨
١ ـ الشك في اطلاق القيد لحالة النسيان. ٣٦٩-٣٧١
الجهة الاولى: في امكان تكليف الناسي بالاقل. ٣٦٩-٣٧١
الجهة الثانية: في تحقيق مايجرى في المقام من ان الاصل العملي البراءة او الاحتياط. ٣٧١-٣٧٨
مقتضى الاصل اللفظي بقطع النظر عن الادلة الخاصة المتكفلة لحالة النسيان.
٢ ـ الشك في اطلاق القيد لحالة العجز. ٣٧٨-٣٨٢
ـ قاعدة الميسور: **٣٨٢-٣٨٨**
الكلام في حديث (الميسور لايسقط بالمعسور). ٣٨٣-٣٨٦
الكلام في حديث (اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم). ٣٨٦-٣٨٨
٧ ـ الشك في مبطلية الزيادة. ٣٨٨-٣٩٤
الجهة الاولى: في تصوير اقسام الجعل الضمني الذي ينتج مبطلية الزيادة ثبوتا. ٣٨٨-٣٩٢
الجهة الثانية: في الشك في مبطلية الزيادة. ٣٩٢-٣٩٣
الجهة الثالثة: في مبطلية الزيادة للصلاة لامن ناحية نفسها بل من ناحية اخلالها بقصد القربة ولزوم التشريع المحرم. ٣٩٣-٣٩٤

خاتمة في شرايط الاصول المؤمنة **٣٩٥-٥١٥**
المقام الاول: وجوب الفحص عن الحجة على الالزام قبل اجراء الاصول المؤمنة. ٣٩٥-٤٣٠
١ ـ بلحاظ الشبهات الحكمية. ٣٩٥-٤٠٩

٢ـ بلحاظ الشبهات الموضوعية. ٤٠٩ـ٤١٠
ـ الاشارة الى امور تتعلق بوجوب الفحص ٤١٠ـ٤٣٠

قاعدة لاضرر ولاضرار ٤٣٣ـ٥١٥
المقام الثاني: قاعدة (لاضرر ولاضرار) ٤٣٣ـ٤٩٠
الجهة الاولى: سند القاعدة. ٤٣٤ـ٤٣٩
الجهة الثانية: البحث عن التهافت الواقع في كيفية المتن المنقول لهذه القاعدة. ٤٣٩ـ٤٥٠
الجهة الثالثة: في البحث عن مفردات الحديث. ٤٥٠ـ٤٥٩
تحديد معنى الضرر. ٤٥٠ـ٤٥٢
تحديد معنى الضرار. ٤٥٢
الجهة الرابعة: في مفاد الهيئة التركيبية لجملة لاضرر. ٤٥٩ـ٤٧٠
الاتجاهات الفقهية الرئيسية في قاعدة لاضرر. ٤٥٩ـ٤٦٠
تخريج الاتجاه الفقهي الثاني (حرمة الضرر) ٤٦٠ـ٤٦١
تخريج الاتجاه الفقهي الاول (نفي الحكم الضرري) ٤٦١ـ٤٦٨
تخريج الاتجاه الفقهي الثالث (نفي الضرر غير المتدارك) ٤٦٨
المختار في (لاضرر) ٤٦٩ـ٤٧٠
الجهة الخامسة: المشاكل المثارة في فقه (لاضرر) ٤٧١ـ٤٧٨
الجهة السادسة: في المشكلات المثارة على تطبيقات فقهية للقاعدة. ٤٧٨ـ٤٨٥
الجهة السابعة: في تطبيق القاعدة بلحاظ الاضرار الاعتبارية. ٤٨٥ـ٤٨٩
الناحية الاولى: مدرك هذا التطبيق وشمول الحديث لهذا النوع من الاضرار. ٤٨٦
الناحية الثانية: ضابط هذا النوع من الاضرار الاعتبارية، وان الدليل هل يشمل الافراد الاعتبارية المتجددة بعد زمن المعصوم(ع) ام لا؟ ٤٨٦
الجهة الثامنة: في فقه الحديث بلحاظ (لاضرار) ٤٨٩ـ٤٩٠
تنبيهات قاعدة (لاضرر) ٤٩١ـ٥١٥
١ـ شمول القاعدة للاحكام العدمية. ٤٩١ـ٤٩٥
٢ـ تطبيق القاعدة فيمن أقدم على الضرر. ٤٩٦ـ٥٠٥
٣ـ نسبة القاعدة الى أدلة الاحكام الاولية. ٥٠٦ـ٥١٠
٤ـ تعارض القاعدة مع قاعدة السلطنة. ٥١١ـ٥١٥
المقام الاول: في ماتقتضيه القواعد الاوليه بقطع النظر عن القاعدة. ٥١١ـ٥١٢
المقام الثاني: في ملاحظة القاعدة ونسبتها الى القواعد الاولية. ٥١٢ـ٥١٥