

بحوث
في علم الأصول

بحوث في علم الأصول

خزينة الآيات في العلم الإجمالي

تقريباً

لأسماء بنتينا وأستاذنا الشريف السعيد
آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قدس)

سماحة العلامة الحجة الشيخ حسن عبد الساتر
رئيس المحاكم الشرعية الجعفرية

١٢

الدار الإسلامية



جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م



حارة حريك - شارع دكاش - مقابل مدرسة اللبسيه اميكال مودرن

هاتف: ٥٥٣٨٦٣/٠١ - ٣٨٩١٦٦/٠٣ - ص.ب: ١٤/٥٦٨٠

WWW-DARALISLAMIA.COM INFO@DARALISLAMIA.COM

خريدة الآلي في العلم الإجمالي

تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد
آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر

الجزء الثاني عشر

رئيس المحاكم الشرعية الجعفرية
سماحة الشيخ حسن عبد الساتر

الدار الإسلامية



بسم الله الرحمن الرحيم

لئن لم يقدر لي ولأستاذنا الشهيد «قده» استكمال الدورة الثانية من بحث الخارج، حيث أقدم طاغية العراق على جريمته العظمى في اعتقاله ومن ثم تصفيته ونحن نتهياً للدخول في مباحث الاشتغال، ولكن رغم هذا لم يفتني استيعاب بقية أبحاث هذا العلم الذي كتبه السيد الشهيد بيده المباركة ضمن حلقات استوعبت جميع مباحثه مع بعض القواعد الفقهية ذات الصلة به، كقاعدة لا ضرر ولا ضرار وغيرها، حيث ما زلت عاكفاً على تدريسها منذ عشرين سنة أو تزيد.

وأحسب أن استيعابي لهذه الحلقات كان حافزاً لإكمال كتابة بقية هذه المباحث، كما كان هذا حافزاً لبعض أستاذتنا ورفقائنا أعلى الله شأنهم أن يكتبوا ويكملوا.

وعلى أي حال، فإن وفقني الله تعالى لذلك، فله الحمد والشكر، وإلا فرحمته وسعت كل شيء وأنا شيء، وقد وعد سبحانه بأنه لا يضيع أجر عامل من ذكر أو أنثى.

وعليه: يكون هذا الجزء الثاني عشر مستوعباً للعلم الإجمالي من مباحث الاشتغال مع بعض تنبيهات المسألة، ومن الله تعالى أستمد العون والتسديد، فإنه نعم المولى ونعم النصير.

أصالة الاحتياط

وتشتمل على ثلاثة مباحث:

- ١ - المبحث الأول: في منجزية العلم الإجمالي
- ٢ - المبحث الثاني: في أركان منجزية العلم الإجمالي
- ٣ - المبحث الثالث: في تطبيقات وتنبيهات العلم الإجمالي

أبحاث العلم الإجمالي

تقدّم الكلام في آخر الجزء الحادي عشر عن معالجة الشك في التكليف عندما لا يكون مقترناً بالعلم الإجمالي، وتُسمّى حالة الشك تلك، بالشبهة البدويّة، كما لو كان الشك في حرمة شرب التتن.

وأما هنا فنتكلّم عن الشك في ثبوت التكليف عندما يكون ذلك مقترناً بالعلم الإجمالي، كما لو كان الشك في وجوب إمّا صلاة الظهر وإمّا صلاة الجمعة، فهنا علم إجمالي بوجوب أحدهما حتماً، لكنّه يشك في أنّ الواجب أيّ واحد منهما؟

إذن، فالبحث في المقام يقع في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: في منجزية هذا العلم الإجمالي، وبيحث فيها عن أمرين:

أ - الأمر الأوّل: في الترخيص في تمام الأطراف.

ب - الأمر الثاني: في الترخيص في بعض الأطراف.

الجهة الثانية: في أركان العلم الإجمالي.

الجهة الثالثة: في تطبيقات المسألة.

وهناك أبحاث أخرى نستعرضها تباعاً.

منجزية العلم الإجمالي

الجهة الأولى:

ينبغي أن نعلم، أنه بناءً على مسلكنا في إنكار قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، فإنه لا نحتاج إلى البحث عن وجود المقتضي لتنجز أطراف العلم الإجمالي، وذلك لأننا نكتفي بمنجزية «الاحتمال» فضلاً عن بت العقل بمنجزيته حتى لو لم يكن هناك علم إجمالي، دون مشقة وحاجة للبحث عن أن العلم الإجمالي هل يقتضي التنجز بقدر الجامع، أو يقتضيه بقدر الواقع، إذ إضافة علم إجمالي إلى جانب بت العقل بمنجزية الاحتمال يكون التنجز أوضح.

نعم على مسلكنا في منجزية الاحتمال، نحتاج إلى البحث عن أن منجزية العلم الإجمالي هل تمنع عن جريان الأصول في تمام الأطراف، أو في بعضها أو لا؟

بينما على مسلك المشهور ومبناهم على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، يصح البحث عندهم في أن العلم الإجمالي هل يقتضي التنجز أو لا يقتضيه؟ كما يصح البحث عندهم عن أن اقتضاء العلم الإجمالي للتنجز هل يكون بمقدار الجامع، أو أنه يقتضي التنجز بمقدار الواقع؟ كما يصح عندهم البحث عن أن اقتضاء العلم الإجمالي للتنجز هل هو بنحو العلية التامة، أو الاقتضاء؟

ونحن وإن كنّا لا نؤمن بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، لكن مجازاة للمشهور الذي يؤمن بهذه القاعدة نعقد البحث في ثلاثة مقامات .

المقام الأول: في اقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز، وهو بحث إنّما يحتاج إليه على مبنى المشهور .

المقام الثاني: في مانعيته ثبوتاً أو إثباتاً عن جريان الأصول الترخيصية الشرعية في تمام الأطراف، وهو معنى أنّ اقتضاءه لحرمة المخالفة القطعية بنحو العلية أو الاقتضاء بحيث تسقط منجزيته مع الترخيص الشرعي في الأطراف .

المقام الثالث: في أنّ منجزيته تمنع ثبوتاً أو إثباتاً عن جريان الأصول الترخيصية في بعض الأطراف، وهو معنى أنّ اقتضاءه لوجوب الموافقة بنحو العلية أو الاقتضاء .

وقبل الدخول في تشخيص متعلق العلم الإجمالي وتحقيق الحق فيه، نسجل مقدمتين لهما دخل في تشخيص الحق في المسألة، ذكرهما السيّد الشهيد في بعض أبحاثه^(١) .

المقدمة الأولى: هي أنّ المناطق قد ذكروا: إنّ الحمل على قسمين، الحمل الأولي الذاتي، والحمل الشائع الصناعي، فالشيء قد يصدق حمل مفهوم عليه بالحمل الأولي، ولكن لا يصح حمله عليه بالحمل الشائع الصناعي، ولذا اشترط المحققون في التناقض وحدة الحمل، فمفهوم النوع مثلاً، نوع بالحمل الأولي، ولكنّه ليس نوعاً بالحمل الشائع الصناعي، وهكذا الجنس، ومثلهما مفهوم الجزئي، حيث إنّّه جزئي بالحمل الأولي، ولكنّه كلّ بالحمل الشائع، بل كل

(١) غاية الفكر في أصول الفقه، محمّد باقر الصدر «فقه»، ج ٥، ص ٩ - ١٠ - ١١ .

الصور العقلية، كصور الإنسان، فإنَّها بالحمل الأولي إنسان، وبالحمل الشائع هي من الكيفيات العرضية القائمة في النَّفس أو بها على ما حقق في مباحث الوجود الذهني.

والحاصل هو، أنَّ الشيء قد لا يصح حمل نفسه عليه بالحمل الشائع، وإن كان هو نفسه بالحمل الأولي ضرورة.

المقدمة الثانية: هي أنَّ المعروف أنَّ انتزاع الكلِّي من الجزئيات، إنَّما يكون بتجريدتها عن الخصوصيات التي لا يبقى بعدها إلَّا صرف الطبيعة المسماة بالكلِّي، ولذلك صرَّح في تقارير المحقق العراقي «قده»^(١). . . إنَّ نسبة الكلِّي إلى فردة هي نسبة الجزء التحليلي إلى الكل، وعلى ذلك بنى، إنَّ مطابق الصورة العلمية الإجمالية إنَّما هو الواقع ولكن بنحو مجمل، وليس المعلوم الإجمالي أمراً كلياً، لشهادة الوجدان بأنَّ المعلوم إنَّما هو سنخ عنوان إجمالي ينطبق على الواقع بتمامه، لا على جزء تحليلي منه كما في الكلِّي.

وقد وجَّه الالتزام هذا، بأنَّ الكلِّي لا ينطبق على الفرد بتمامه، بأنَّه إنَّما يكون كلياً جامعاً بين فردين فيما إذا أُلغيت في رتبته خصوصية كل من الفردين، وإلَّا لم يكن كلياً، وعليه فلا ينطبق على فردة حينئذٍ بما أنَّه متخصص بما يمتاز به على الفرد الآخر.

ولكن التحقيق هو، إنَّ الالتزام بذلك غير ملزم، بل قد يكون الكلِّي منطبقاً على فردة بتمامه، كما في موارد التشكيك المحاصي في الماهيات، بناءً على إمكانه كما هو التحقيق بأن تكون الماهية متفاوتة بنفسها في الأفراد بحيث يكون ما به الاشتراك بينهما هو بعينه جهة الامتياز بينهما، كالأربعة والسته، فإنَّهما مشتركتان في العددية

(١) مقالات الأصول، العراقي، ج ٢، ص ٢٣٠.

وممتازتان فيها، بينما مفهوم العدد ينطبق عليهما بتمامهما، بينما المفروض أنه جهة امتياز كل منهما، فهو كما يصدق على ما به يشترك العدان، كذلك يصدق على ما يمتاز به أحدهما عن الآخر.

وكذلك مفهوم الجزئي والمتشخص، فإنه بـكـلـي لقابليته للصدق على كثيرين، ولا يُعقل فيه دعوى: أنه لا ينطبق على فردة بتمامه، إذ إنه إذا أُلغي من فردة خصوصيته الموجبة لجزئيته، يخرج عن كونه مطابقاً له.

وإن شئت قلت: إنَّ أيَّ متخصص يفرض، ينطبق عليه مفهوم الجزئي، فإن كان منطبقاً عليه بتمامه فهو المطلوب، وإن انطبق عليه مع قطع النظر عن خصوصيته التي بها يمتاز على جزئي آخر، نقلنا الكلام إلى هذه الخصوصية، فإنها أيضاً مصداق لمفهوم الجزئي، فإن كان منطبقاً عليها بتمامها فهو، وإلاَّ ننقل الكلام إلى خصوصياتها، وهكذا، حتَّى ينتهي الأمر إلى انطباق الكلي على فردة بتمامه، لبطلان التسلسل في الخصوصيات.

وبهذا البرهان مع براهين التشكيك المحاصي يثبت إمكان انطباق الكلي على فردة بتمامه.

إذا تقررت هاتان الملاحظتان نقول: إنَّ المعلوم الإجمالي هو الجامع بين الأطراف، ولكن بتقريب: لا يرد عليه المحاذير التي ترد على القول بتعلقه بالجامع.

وتحقيقه: إنَّ العلم الإجمالي، عبارة عن التصديق بجزئي متخصص بخصوصية واقعية، بنحو لا يكون خارجاً عن حدِّ الجامعة إلى مرتبة الفردية، ويكون في عين الحال قابلاً للصدق على أكثر من واحد بحسب الخارج، لأنَّ جزئي بالحمل الأولي، فإنَّ العالم بالإجمال يتصور «مفهوم الإنسان» الجزئي المتعيّن بنحو لا ينطبق على

غيره، ويصدق بوجوده، فما تعلق به التصديق العلمي هو هذا المفهوم الجامع بين الأطراف مع كونه جزئياً بالحمل الأولي.

ونحن إذا حللنا ما في نفس العالم بالإجمال فسوف نرى أموراً:

الأمر الأول: هو العلم التصوري، أي حضور صورة جزئية بالحمل الأولي، بمعنى تصور مفهوم الإنسان الجزئي.

الأمر الثاني: التصديق، بأنّ ذلك المعلوم التصوري له وجود، فالمصدّق به ليس وجود هذا الإنسان أو ذاك بعينه، بل وجود جزئي متعيّن من الإنسان.

الأمر الثالث: احتمال أن يكون مطابق الصورة المذكورة زيداً أو عمراً.

وعلى هذا الأساس، لا تَرِد سائر الإشكالات على المسلكين مفضّلاً، إلّا أنّنا نشير إليها هنا لبيان عدم ورودها على التقريب المذكور.

أمّا الإشكالات على كَوْن الجامع هو المعلوم الإجمالي فقد أفاد المحقق العراقي «قده» إشكالين على ذلك:

الإشكال الأول: وهو ما يظهر من كتابه نهاية الأفكار^(١)، من أنّ الصورة الإجمالية ليست نسبتها إلى الخصوصية الواقعية نسبة الجزء إلى الكل، بل تنطبق عليها بتمامها، ومعه: فلا يمكن الالتزام بأنّ العلم الإجمالي عبارة عن العلم التفصيلي بالجامع، إذ يكون المعلوم حينئذٍ منطبقاً على الواقع بجزئه، بل هو عبارة عن صورة إجمالية حاكية عن الواقع.

(١) نهاية الأفكار، العراقي، ج ٣، ص ٣٠٩.

الإشكال الثاني: هو أنَّ الجامع يعلم باستحالة وجوده بلا خصوصية، إذن فلا بدَّ أن ينتهي العلم الإجمالي إلى العلم بالخصوصية الواقعية على سبيل الإجمال، كما ستعرف بيانه مفصلاً إن شاء الله.

وهذان الإشكالات لا يردان على تقريب القول بالجامع بتعلق العلم الإجمالي بمفهوم جزئي بالحمل الأولي، وكلّي بالحمل الشائع.

أمّا عدم ورود الإشكال الأوّل، فلمّا عرفت في المقدمة الثانية، من أنَّ عنوان الجزئي الذي هو المعلوم الإجمالي، وإن كان جامعاً وكلّياً، إلّا أنّه منطبق على فردة بتمامه، وليس كسائر الكليات التي لا تنطبق على الشخصات، فالجامع المذكور يحكي عن الواقع الجزئي بما أنّه جزئي، بخلاف سائر الكليات التي تحكي عن ذات المتشخص لا بما أنّه متشخص، فانطبق المعلوم على الواقع بتمامه وحكايته عنه لا يتوقف على الالتزام بكون العلم الإجمالي مбайناً للعلم التفصيلي، ومتقوماً بصورة إجمالية حاكية عن الواقع، بل يتم مع الالتزام برجوعه إلى العلم التفصيلي، وكونه صورة تفصيلية للجامع، ولكن للجامع المحتوي على نكتة توجب انطباقه على فردة بتمامه كما عرفت.

وأمّا الإشكال الثاني: فلأنّ المعلوم الإجمالي سنخ كلّي لا يُعقل أن يكون متشخصاً بأمر زائد على ما ينطبق عليه، كي يدعى تعلق العلم بذلك الأمر الزائد أيضاً، فإنّ مفهوم الإنسان لا يحتاج في تشخصه إلى أكثر من الحصة التي ينطبق عليها، لأنّه لا ينطبق على الشخصات كما قال، وأمّا مفهوم الإنسان الجزئي فهو لا يحتاج في تشخصه إلى أكثر ممّا ينطبق عليه، لأنّه ينطبق على نفس المتشخص بما أنّه كذلك، ومعه: فلا علم لنا بأكثر من هذا الكلّي، وليس ذلك إلّا لأنّه جامع بين الجزئية بالحمل الأولي، والكلية بالحمل الشائع.

وأما الإشكالات على كَوْن العلم الإجمالي متعلقاً بالخصوصية الواقعية على نحو مجمل فهي كالتالي:

الإشكال الأول: هو أنه على خلاف الوجدان القاضي بأنَّ كلَّ خصوصية من خصوصيات الأطراف مشكوكة وليست بمعلومة، وإلَّا لزم اجتماع الشك والعلم، وهو محال.

الإشكال الثاني: هو أنه لو فرض وجود كلا الإنسانين، فأيهما يكون هو المعلوم مع استواء نسبة العلم إلى كل منهما؟

الإشكال الثالث: هو ما سنحققه من استحالة الإجمال في الصورة العلمية، بل هي إمَّا تفصيلية شخصية، أو كلية.

وكل هذه الإشكالات لا ترد على كَوْن المعلوم الإجمالي خصوصية واقعية بالحمل الأولي، لا بالحمل الشائع.

أما الإشكال الأول: فلأنَّه إنَّما يرد، إذا قلنا: إنَّ واقع الخصوصية والأمر الخارجي معلوم بالصورة الإجمالية، وأما إذا كان المعلوم عنوان الإنسان الخاص لا واقعه، فحينئذٍ لم يجتمع اليقين والشك على متعلق واحد، لأنَّ الشك متعلق بوجود الإنسان الجزئي بالحمل الشائع، بينما العلم متعلق بوجود الإنسان المتخصص بالحمل الأولي.

وأما عدم ورود الإشكال الثاني: فلأنَّنا لم نلتزم بتعلق العلم الإجمالي بالواقع الحقيقي، حتَّى يُسأل عمَّا هو متعلقه في الإشكال المذكور، وإنَّما العلم الإجمالي متعلق بالجامع.

وأما عدم ورود الإشكال الثالث، فلأنَّ الصورة تفصيلية، ولا إجمال فيها، بمعنى أنَّها صورة لجامع معيَّن لا لفرد مجمل، حتَّى تكون مجملة، وإذن، فالمعلوم الإجمالي كلي بالحمل الأولي، ولا يرد عليه

إشكالات تعلق العلم الإجمالي بالكلّي، وهو جزئي بالحمل الآخر، ولا يرد عليه إشكالات تعلقه بالجزئي.

والحاصل إلى هنا هو، أنّ الكلام في قاعدة منجزية العلم الإجمالي يبحث ضمن ثلاثة أمور:

الأمر الأوّل: في أصل منجزية العلم الإجمالي ومقدار هذه المنجزية بقطع النظر عن الأصول الشرعية المؤمّنة.

الأمر الثاني: في جريان الأصول في جميع أطراف العلم الإجمالي وعدمه، ثبوتاً أو إثباتاً.

الأمر الثالث: في جريان الأصول في بعض الأطراف.

ومرجع البحث في الأمرين الأخيرين، أي الثاني والثالث، فهو إلى مدى مانعيّة العلم الإجمالي بذاته، أو بتنجزه عن جريان الأصول بإيجاد محذور ثبوتي أو إثباتي يحول دون جريانها في الأطراف كلّاً أو بعضاً.

أمّا الأمر الأوّل، وهو أصل منجزية العلم الإجمالي بقطع النظر عن الأصول المؤمّنة الشرعية، فإنّ البحث في أصل منجزية العلم الإجمالي إنّما يتجه بناءً على مسلك قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، كما تقدّم حيث إنّ كل شبهة من أطراف العلم الإجمالي مؤمّن عنها بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، إذ يحتاج تنجز التكليف في أطرافه إلى منجز، وحينئذ لا بدّ من البحث عن حدود منجزية العلم الإجمالي ومدى إخراجها لأطرافه عن موضوع قاعدة «قبح العقاب بلا بيان».

وأمّا بناءً على مختارنا من مسلك حق الطاعة ومنجزية الاحتمال، فإنّ كل شبهة منجزة في نفسها بقطع النظر عن الأصول الشرعية

المؤمّنة، ولذا ينحصر البحث بناءً على مختارنا المذكور، في الأمرين الأخيرين، أي الثاني، والثالث.

وعلى أيّ حال، فنحن نتكلّم في الأمر الأوّل على أساس افتراض قاعدة «قبح العقاب بلا بيان».

وعليه نقول: إنّه لا شك في تنجيز العلم الإجمالي لمقدار الجامع بين طرفيه، لأنّه معلوم وقد تمّ عليه البيان سواء قلنا بأنّ مردّد العلم الإجمالي إلى العلم بالجامع، أو العلم بالواقع.

أمّا على الأوّل، أي لو قلنا بتعلقه بالجامع، فواضح، لأنّ الجامع هو أحد الطرفين فيكفي الإتيان بأحدهما ولا يجوز تركهما معاً لأنّه مع تركهما معاً يلزم منه المخالفة القطعية، وهو معنى القول بعدم التنجيز، إذن فالجامع منجز أيضاً حتّى لو قلنا بتعلقه بالواقع، لأنّ الواقع يصدق عليه عنوان «أحدهما» أيضاً، لأنّ الواقع هو «أحد» أيضاً.

وأمّا على الثاني، أي حتّى لو قيل بتعلقه بالواقع فالجامع منجز أيضاً، لأنّه قد تمّ عليه البيان وذلك لأنّ الجامع معلوم ضمناً حتماً، وعليه فيحكم العقل بتنجزه أيضاً، فإنّ مخالفة الجامع إنّما تتحقق بمخالفة كلا الطرفين، لأنّ ترك الجامع إنّما تكون بترك كل فرد به، وهذا هو معنى حرمة المخالفة القطعية عقلاً للتكليف المعلوم بالإجمال.

مباني العلم الإجمالي:

وقد وقع الخلاف في تفسير العلم وتنجيذه لوجوب الموافقة القطعية عقلاً، أو معها حرمة المخالفة القطعية عقلاً على ثلاثة مبانٍ:

المبنى الأول: هو ما ذهب إليه المحقق النائيني^(١)، والمحقق الأصفهاني «قده»^(٢) من أن العلم متعلق بالجامع.

وملخص برهانه هو، أن العلم الإجمالي، إمّا أن لا يكون له طرف، وإمّا أن يكون متعلقه الفرد المردّد، وإمّا أن يكون الواقع، وإمّا أن يكون الجامع.

والأول من هذه الافتراضات باطل، لأن العلم من الأمور ذات الإضافة فلا يصح أن يكون بلا طرف.

والثاني من هذه الافتراضات باطل أيضاً، لأن الفرد المردّد لا ثبوت له، للزوم الترجيح بين الفردين بلا مرجح.

والثالث من هذه الافتراضات باطل أيضاً، لأن مقتضاه، كُن ذاك الواقع معلوماً، وهو خلف كونه مجملاً.

إذن: فيتعين الرابع.

والتحقيق هو الرابع كما أفاده «قده»، لكن لا بمعنى كُن المعلوم الإجمالي هو الجامع المجرد عن التعيّنات والتخصّصات بكلاًّ الحملين، الأولي الذاتي، والشائع الصناعي، بل المعلوم هو سنخ جامع يكون متخصصاً بالحمل الأولي، بمعنى أن المعلوم وجود نجس متخصص في البين، لا جامع النجس بلا خصوصية، ولا واقع المتخصص.

والذي أوجب عدول المحقق العراقي «قده» عن الالتزام بتفصيلية الصورة العلمية الإجمالية، وكُن المعلوم بها هو الجامع المجرد عن الخصوصيات بكل وجه على حد ما يؤخذ متعلقاً للتكليف، فالتزم

(١) فوائد الأصول، الكاظمي، ج ٤، ص ٤. أجود التقريرات، ج ٢، ص ٤٩ - ٥٠.

(٢) نهاية الدراية، الأصفهاني، ص ٢٤٢ - ٣٠٢، ج ١، ص ٢٥٥.

لأجل ذلك بالمغايرة السنخية بين الصورة العلمية الإجمالية، والصورة العلمية التفصيلية، وصرّح في المقالات^(١): بأنّ العلم الإجمالي بالإضافة إلى معلومه ليس علماً تفصيلياً، إلّا أنّك عرفت مرجعيته إلى العلم التفصيلي بالجامع، ولكن يكون معلوم الوجوب في مورد العلم الإجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة، ليس على حد الجامع الذي يكون متعلقاً للتكليف عند من يرى أنّ الوجوب الشرعي تعلق بالجامع بين الظهر والجمعة على نحو التخيير، فإنّ هذا الجامع المأخوذ في متعلق التكليف ليس متخصصاً أصلاً، وليس متعيّناً بالحمل الأولي، بخلاف الجامع المدّعى في المقام، فإنّ العالم بالإجمال، يعلم بتخصّصه، وإن كان واقع خصوصيته غير منكشف لديه، إذن، فمعلومه هو الإلزام بالجامع المتخصّص، إلّا أنّ هذا لا يخرجّه عن كونه جامعاً.

وحينئذٍ: إن أريد بالعدول عن مبني تعلق العلم الإجمالي بالجامع، أنّه ليس متعلقاً بما هو من سنخ الجامع المأخوذ في متعلق التكليف.

فيرد عليه أولاً: أنّه وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه ليس معنى ذلك، إنكار كون العلم الإجمالي بالإضافة إلى معلومه علماً تفصيلياً - كما صرّح به في المقالات^(٢) - ولا كون الصورة العلمية بالإضافة إلى الواقع كالمجمل إلى المفصل، لا الكلّي إلى الفرد - كما صرّح به بعض الأجلة من مقرري بحثه^(٣) - بل الصورة العلمية صورة تفصيلية لجامع، هو مفهوم الإنسان المتخصّص مثلاً، ويكون الواقع فرداً لهذا الجامع.

(١) نهاية الأفكار، البروجردى النجفي، ج٣، ص٣٠٩. مقالات الأصول، ج٢، ص٢٣٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

ويرد عليه ثانياً: إنَّه إن أُريد بالعدول المذكور، إنَّ العلم الإجمالي ليس علماً تفصيلياً بالجامع حتَّى الجامع الَّذي ذكرناه، فهو الَّذي عرفت أنَّه بلا دليل، بل البرهان على خلافه، لاستحالة الإجمال في الصورة العلمية.

وعلى أيِّ حال فقد أورد أو يمكن أن يورد على العلم الإجمالي بالجامع إیرادات ثلاثة:

الإيراد الأوَّل: هو إنَّ البرهان القائم على مساوقة التشخص والتخصُّص للوجود، يوجب القطع بأنَّه قد وجدت في الخارج خصوصية مشخصة لهذا الجامع، وهذه الخصوصية، إن كانت كلية أيضاً، فهي أيضاً يعلم بوجود مخصَّص لها، فننقل الكلام إلى هذه الخصوصية الثانية، وهكذا، حتَّى يلتزم بتعلق العلم بخصوصية شخصية مجمَّلة، لا تكون كلية، فيثبت بذلك أنَّ المعلوم يزيد على الجامع.

الإيراد الثاني: هو ما أورد، من أنَّه في موارد دوران الأمر بين المحذورين، لا يمكن الالتزام، بأنَّ المعلوم الإجمالي هو الجامع، أيَّ الإلزام بالجامع بين الفعل والترك، لأنَّ الإلزام بالجامع بين النقيضين غير معقول، فكيف يكون معلوماً، إذن، فلا بدَّ من الالتزام بمعلومية شيء أزيد من الجامع.

الإيراد الثالث: هو أنَّه في موارد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين أو طهارته، أو حجية إحدى الأمارتين، لا يمكن الالتزام بأنَّ المعلوم هو نجاسة الجامع، أو طهارته، أو حجيته بالنسبة لمعلومية إحدى الأمارتين بالإجمال، لأنَّ الأحكام المذكورة يستحيل تعلقها بالجامع المأخوذ بنحو صرف الوجود، إذ يستحيل حينئذٍ سريانها من الجامع إلى طرف معيَّن بالخصوص، لأنَّه ترجيح بلا مرجح، بعد

استواء نسبة الفردين للجامع، ولا إلى الفردين معاً، لأنَّ الجامع مأخوذ بنحو صرف الوجود لا مطلق الوجود، كي يسري إلى كلا فرديه.

إذن: فحجية الجامع بين الأمرين المعلومين بالإجمال غير معقولة، إذن فكيف يكون الجامع هو المعلوم الإجمالي؟

والتحقيق هو، أنَّ هذه الإشكالات إنَّما ترد إذا كان الجامع في المقام على حدِّ الجامع الَّذي يتعلق به التكليف، ولكن على ما بيَّناه من كَوْن الجامع سنخ جامع متخصص مفهوماً وعنواناً لا تكون هذه الإشكالات واردة.

أمَّا عدم ورود الإشكال الأوَّل، فلوضوح أنَّ الجامع المعلوم، هو نحو جامع لا يحتاج إلى أكثر ممَّا ينطبق عليه. حتَّى يدعى العلم بالزائد كما تقدَّم تفصيله.

وأمَّا عدم ورود الإشكال الثاني والثالث، فإنَّنا وإن كنَّا بيَّنا في مبحث التعادل والتراجع إمكان جعل الحجية للجامع بالنسبة للإشكال الثالث.

لكن رغم ذلك، وبقطع النظر عنه نقول: إنَّ هذا الإشكال والإشكال الثاني واضحا الاندفاع، وذلك لأنَّ المعلوم وجوبه إجمالاً في موارد دوران الأمر بين المحذورين مثلاً، ليس هو الجامع بين النقيضين على جامعيته، بل الجامع المتخصّص، وإن كان واقع تخصّصه مجهولاً.

ولربَّما يُقال: إنَّ الجامع المتخصّص، لا يخرج عن كونه جامعاً بين النقيضين، ومعه: إذا كان المعلوم هو الإلزام بالجامع المتخصّص لا بواقع المتخصّص، إذن، لزم المحذور المزبور، من تعلق الحكم

بالجامع بين النقيضين، لأنَّ عنوان الجامع المتخصَّص جامع بين الفعل والترك.

وجوابه هو، أنَّ الجامع المتخصص وإن كان كلياً بحسب الحقيقة، ولذا نقول بكون المعلوم الإجمالي هو الجامع، إلاَّ أنَّه إنَّما يكون محطاً للتصديق العلمي بالوجوب والإلزام بما أنَّه فإن في أحد أفرادهِ، ومرآة لبعض مصاديقهِ، لا بما هو، حتَّى يلزم تعلق التصديق العلمي بأمر محال، الَّذي هو الإلزام بالجامع بين النقيضين، بل التصديق العلمي بالوجوب ينصب على الجامع وهو عنوان المتخصص بما أنَّه فإن في غير نفسه، فلا يعقل أن يكون الإلزام المصدَّق به هو الإلزام بنفس هذا العنوان الكلِّي، فهو نظير حكمنا على النسبة بأنَّها معنى حرفي، وعلى المعدوم المطلق بأنَّه لا يخبر عنه، فإنَّ النسبة ليست نسبة، ولا معنى حرفياً، بل هي معنى اسمي وضعت له لفظة «النسبة»، فعند حكمنا عليه بالحرفية، لا يكون هذا الحكم كاذباً، بتوهم أنَّه مسلط على مفهوم «النسبة» لا على واقعها، لأنَّ الحاضر في الذهن مفهوماً، ليس حرفياً، بل هو حكم صادق، لأنَّه مسلط على هذا المفهوم، باعتبار فنائه في واقعه وأفرادهِ، فكما أنَّ التصديق بحرفية مفهوم النسبة الفاني لا يقتضي التصديق بحرفية نفس هذا المفهوم، كذلك التصديق بالإلزام، لا يكون تعلقه بعنوان المتخصص الملحوظ فانياً في صرف وجودهِ، موجباً للتصديق بكون الإلزام ثابتاً لنفس عنوان المتخصص الجامع بين النقيضين.

وبما ذكرناه يتضح، أنَّ الصورة العلمية الإجمالية، صورة تفصيلية للجامع، ونسبتها إلى الواقع نسبة الكلِّي إلى الجزئي، وأنَّها محط للتصديق العلمي، باعتبار فنائها في أحد أفرادها.

إذن: فالمقدار المعلوم من متعلق الإلزام في موارد العلم

الإجمالي، هو الجامع بين الطرفين، أي عنوان الفعل المتخصص بما أنه فانٍ وحاكٍ عن صرف وجوده، أي بما أنه متخصص، لا بما أنه كلي.

وحاصل هذا المبنى الذي اختاره المحققان النائي والأصفهاني «قده» هو، أن العلم الإجمالي هو علم تفصيلي بالجامع، مقترن بشكوك تفصيلية بعدد أطراف ذلك العلم.

وهذا المبنى يشتمل على جانبين:

الجانب الأول: هو جانب إيجابي، وهو اشتمال العلم الإجمالي على العلم بالجامع، وهذا واضح بداهة.

الجانب الثاني: هو جانب سلبي، وهو عدم تعدي العلم من الجامع.

وقد برهن على هذا الجانب الثاني، بأنه لو فرض وجود علم يزيد على العلم بالجامع، فهو إما أن يكون بلا متعلق، وإما أن يكون متعلقاً بالفرد بحدّه الشخصي المعين، وإما أن يكون متعلقاً بالفرد بحدّ شخصي مردّد بين الحدّين أو الحدود، والكل باطل.

أمّا الأول: فلأنّ العلم صفة ذات الإضافة، فلا يعقل فرض انكشاف بلا منكشف.

وأمّا الثاني: فلبداهة أنّ العلم بالإجمال لا يعلم بهذا الطرف بعينه، ولا بذاك الطرف بعينه.

وأمّا الثالث: فلأنّ المردّد إن أريد به مفهوم المردّد، فهذا جامع انتزاعي، والعلم به لا يعني تعدي العلم عن الجامع، وإن أريد به واقع

المردّد، فهو ممّا لا يُعقل ثبوته، فكيف يعقل العلم به؟ لأنّ كل ما له ثبوت، فهو متعيّن بحدّ ذاته في أفق ثبوته، إذن فيثبت ما ذهبنا إليه.

وقد تقدّم وعرفت، إنّ التحقيق هو ما ذهب إليه المحققان المذكوران، ولكن لا بمعنى كُون المعلوم الإجمالي هو الجامع المُلغى عنه التعينات والتخصصات بكلا الحملين، بل المعلوم سنخ جامع يكون متخصصاً بالحمل الأولي، بمعنى أنّ المعلوم وجود نجس متخصص في البين، لا جامع النجس بلا خصوصية، ولا واقع المتخصص.

المبنى الثاني: من مباني العلم الإجمالي هو، ما ذهب إليه المحقق الخراساني «قده»^(١)، من تعلق العلم الإجمالي بالفرد المردّد، لا بمعنى أنّ الثابت واقعاً فرد مردّد حتّى يُقال: بأنّه لا ماهية له ولا هوية، بل بمعنى أنّ المقدار المنكشف هو هذا، فإنّ الانكشاف لم يتعلق بأكثر من خصوصية مردّدة يمكن أن نعبر عنها بأنّها، إمّا هذا، وإمّا ذاك، فمفاد قولنا: إمّا هذا، وإمّا ذاك، هو المعلوم الإجمالي.

ويرد عليه: بأنّ المحذور في دعوى انكشاف الفرد المردّد، ليس هو أنّ المردّد لا وجود له خارجاً، فكيف يكون معلوماً حتّى يُقال: إنّ المردّد وإن لم يكن له وجود خارجاً، إلّا أنّ المقدار المنكشف من الوجود الخارجي مردّد، وهو لا يقتضي كُون المردّد موجوداً في الخارج بما أنّه مردّد، وإنّما هو لأجل أنّ ما في الخارج لم ينكشف بتمامه، بل بمقدار مردّد منه.

بل المحذور في انكشاف المردّد، هو استحالة التردّد في نفس الصورة العلمية، لأنّها وجود ذهني.

وحينئذٍ نقول: إنّ ما به يكون الواقع جزئياً ومتخصصاً، وهو

(١) كفاية الأصول، الخراساني، ج ١، ص ٢٢٦، طبعة المشكياني.

خصوصيته المفردة له، إن كان موجوداً في ضمن الصورة، فمعناه: انكشاف الواقع المعين بتمامه، وإن لم يكن موجوداً ومنكشفاً، فمعناه: كَوْن المنكشف أمراً كلياً قابلاً للصدق على كل طرف، إذ لم تنكشف الخصوصية التي يكون بها جزئياً، ولا شق ثالث، إذ انكشاف خصوصية مرددة بين خصوصية هذا الطرف وذاك، عبارة أخرى عن كَوْن الصورة العلمية وجوداً للخصوصية المرددة، وهو محال.

وتجد هذا المعنى في حاشية المحقق الأصفهاني «قده»^(١) عبارات مختلفة في مقام إقامة البرهان على استحالة التردد في العلوم.

وأما أن مفاد قولنا: إمّا هذا وإمّا ذاك هو المعلوم الإجمالي.

ففيه: إنه إن أريد بتعلقه بهذا أو ذاك، أنه متعلق بهذا فقط، أو بذاك فقط، رجع إلى كَوْن العلم الإجمالي متعلقاً بالواقع، وإن أريد أن متعلقه دائماً لا يختلف، وهو عبارة عن - إمّا هذا، وإمّا ذاك -، رجع إلى أن الصورة العلمية هي، إمّا هذا وإمّا ذاك، وهو محال، لأن المردد لا يوجد في الوطنين.

وحاصل هذا المبنى هو، أن العلم في موارد العلم الإجمالي، يسري من الجامع إلى الحدّ الشخصي، ولكنه ليس حدّاً شخصياً معيناً، لوضوح أن كلا الطرفين بحدّه الشخصي المعين ليس معلوماً، بل حدّاً مردداً في ذاته بين الحدّين، كما يظهر هذا من اختيار صاحب الكفاية «قده» في بحث الواجب التخييري، حيث ذكر أن أحد الأقوال فيه هو، كَوْن الواجب هو الواحد المردد.

وأشار في تعليقه على الكفاية إلى الاعتراض على ذلك، بأن

(١) نهاية الدراية، الأصفهاني، ج ٤، ص ٢٣٦ - ٢٣٧. ج ٣ مبحث القطع، تعلية ٤١، ح ٢، تعلية ٣٤، ج ٤، تعلية ٣٧، ج ٣، تعلية ١٣٢.

الوجوب صفة، وكيف تتعلق الصفة بالواحد المردّد، مع أنّ الموصوف لا بدّ أن يكون معيّناً في الواقع.

ثمّ أجاب «قده» على الاعتراض، بأنّ الواحد المردّد قد يتعلق به وصف حقيقي ذو الإضافة، كالعلم الإجمالي، فضلاً عن الوصف الاعتباري كالوجوب.

ويشكل عليه: بأنّ المشكلة ليست هي مجرد أنّ المردّد كيف يكون لوصف من الأوصاف نسبة وإضافة إليه، بل المشكلة هي استحالة ثبوت المردّد ووجوده بما هو مردّد، وذلك لأنّ العلم له متعلق بالذات، وله متعلق بالعرض، ومتعلق بالذات هو، الصورة الذهنية المقومة له في أفق الانكشاف، ومتعلقه بالعرض هو مقدار ما يطابق هذه الصورة من الخارج.

والفرق بين المتعلقين هو، أنّ الأوّل لا يعقل انفكاكه عن العلم حتّى في موارد الخطأ، بخلاف الثاني.

وعليه فنحن نتساءل: ما هو المتعلق بالذات للعلم في حالات العلم الإجمالي؟

فإن كان المتعلق صورة حاكية عن الجامع، لا عن الحدود الشخصية، إذن: رجعنا إلى المبنى السابق.

وإن كان المتعلق بالذات للعلم صورة للحدّ الشخصي، ولكنّها مردّدة بحدّ ذاتها بين صورتين لحدّيين شخصيين، فهذا مستحيل، لأنّ الصورة وجود ذهني، وكل وجود متعيّن في صقع ثبوته، وتعيّن الماهية تبعاً لتعيّن الوجود، لأنّها حدّ له.

المبنى الثالث: هو ما ذهب إليه المحقق العراقي «قده»^(١)، من

(١) نهاية الأفكار، العراقي، ج ٣، ص ٢٩٨. مقالات الأصول، ج ٢، ص ٢٣٠.

مغايرة الصور العلمية الإجمالية، مع الصور العلمية التفصيلية نسخاً، فليس العلم الإجمالي بالإضافة إلى معلومه هو الجامع، بل هو بالإضافة إليه كالمجمل إلى المفصل، بمعنى أنه عبارة عن صورة إجمالية حاكية عن الواقع، على نحو لو كُشف الغطاء لكان المعلوم بالإجمال عين المعلوم بالتفصيل ومنطبقاً عليه بتمامه، لا بجزء منه.

إذن: فالفرق بين العلم الإجمالي، والعلم التفصيلي، هو في إجمالية الصورة العلمية وتفصيليتها، لا أن العلم الإجمالي صورة تفصيلية للجامع، والعلم التفصيلي صورة تفصيلية للفرد، بل الأول صورة إجمالية للفرد، والثاني صورة تفصيلية له.

ورغم أنه لا يظهر منه «قده» البرهنة على هذا المبنى، إلا أنه يمكن استفادة البرهنة عليه من بعض كلمات تقريراته في «نهاية الأفكار»^(١)، إذ يظهر منها التزامه، بأن الصورة العلمية الإجمالية منطبقة على الواقع بتمامه، وهو لا يتم إلا على المبنى المذكور.

كما يمكن الاستدلال له أيضاً، بأن لدى العالم علماً بأكثر من الجامع، لأن الجامع لا يوجد إلا متخصصاً، إذن، فالانتهاء إلى خصوصية تكون متعلقاً للعلم الإجمالي أمر لا بد منه.

وقد عرفت فيما سبق، أن هذين الوجهين، إنما يبطلان القول بتعلق العلم الإجمالي بالجامع المُلغى عنه خصوصيات الأطراف، والممتنع انطباقه عليها بخصوصياتها، ولا يعينان كؤن الصورة العلمية أنها إجمالية وحاكية عن الواقع، لإمكان الالتزام بتفصيلية الصورة، وكؤن المعلوم بها هو الجامع، ولكن بالنحو الذي أوضحناه سابقاً، إذ معه: لا يرد شيء من الإشكاليين؟

(١) المصدر نفسه السابق مع الجزء والصفحة السابقين.

وإذن فلا برهان على ما أفاده «قده»، بل البرهان على خلافه.

وتحقيق ذلك هو أن الوجود الذهني كالوجود الخارجي، في أنه ملازم للتشخص والتعین، بل عينهما بوجه، فالتشخص والتعین مساوق لحقيقة الوجود، السارية في عالم الذهن والخارج، فكما يمتنع أن يكون الموجود الخارجي مردداً أو غير متعین الهوية، كذلك الوجود الذهني، والصور الذهنية، يستحيل فيها عدم التعین من سائر الجهات.

وقد عرفت سابقاً، أن العلم عبارة عن حضور الشيء لدى النفس، وقيام الصورة بها على نحو يقترن بالتصديق.

وبناءً على هذا، فالصورة الذهنية القائمة في نفس العالم بالإجمال، والتي هي محط التصديق، باعتبار فنائها في معنونها، وجود ذهني، حاله حال سائر الوجودات، في أنه لا بد من كونه وجوداً لأمر متعيناً بخصوصياته، لاستحالة وجود الأمر المردد، وحينئذ نقول:

إن هذه الصورة الذهنية، إما أن تكون وجوداً لطبيعي الوجوب المُلغى عنه خصوصيات الأطراف، وإما أن تكون وجوداً للوجوب المتخصص بخصوصية مرددة.

ومرّة الأولى: إلى كُؤن المعلوم هو الطبيعي الجامع القائم في النفس بتوسط الصورة، إذن، فمعنُون الصورة، هو الجامع بين الوجوبين الخارجيين، لا أحدهما المعين، إذ المعنُون مطابق لعنوانه.

وبناءً عليه: فإذا كانت الصورة الحاكية المأخوذة بنحو المرآتية، وجوداً للطبيعي، خالياً عنه الخصوصيات، فلا يعقل أن تحكي إلا عن وجود الطبيعي في الخارج خالياً عن خصوصيات الأطراف.

ومرّة الثاني: إلى العلم التفصيلي بالخصوصية، إذ فرضه، فرض كُؤن خصوصية وجوب الظاهر، قد اقترن وجودها الذهني بالتصديق من

قَبْلَ النَّفْسِ بِمَا أَنَّهُ آلَةٌ لِلخَارِجِ، وَلَا نَعْنِي بِالْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ غَيْرَ هَذَا،
إِذَنْ، فَهُوَ خَلْفَ دَعْوَى إِجْمَالِ الصُّورَةِ.

والثالث أمر غير معقول، إذ كما يمتنع أن يوجد الوجوب في
الخارج متخصصاً بالخصوصية المرددة بين الظهر والجمعة، كذلك يمتنع
أن تكون صورته الذهنية، وجوداً لَمَّا لَا تَعَيَّنْ لَهُ.

ودعوى أَنَّ كلاً من طرفي العلم الإجمالي، ينتزع منه عنوان
أحدهما، فكل منهما هو أحد الطرفين، والمعلوم أحد الأَحْدَيْنِ.

مدفوعة: بأنَّ المعلوم إنَّ كَانَ الْأَحَدَ الْمَعْيَّنَ مِنَ الْأَحْدَيْنِ
بخصوصيته، فالصورة تفصيلية، وإنَّ كَانَ جَامِعَ الْأَحْدَيْنِ الْمُلْفَى عَنْهُ
خصوصية كل منهما، فالمعلوم الإجمالي هو الجامع، وإنَّ كَانَ هُوَ
الأحد المردّد بحسب الخصوصية، فهو ممتنع الوجود ذهنياً وخارجاً، إذ
لَا نَتَعَقَّلُ الصُّورَةَ الْإِجْمَالِيَّةَ أَصْلًا.

ثُمَّ إِنَّهُ قَدْ أورد على المبنى المذكور إشكالان:

الإشكال الأول: هو استلزام هذا المبنى لاجتماع اليقين والشك،
إذ يكون الواقع منكشفاً بالصورة العلمية بحسب الفرض، ومشكوكاً
بالضرورة.

الإشكال الثاني: هو أَنَّ المعلوم الإجمالي، قد لَا يكون له واقع
أصلاً، كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين، وكان كلاهما نجساً، فأَيُّهُمَا
المعلوم مع استواء نسبة العلم إلى كل منهما؟

ويرد على الإشكال الأول: بأنَّ المحال هو، تقوم العلم والشك
بموضوع واحد، وصورة واحدة في أفقهما، فإنَّ المتضادين، يمتنع
اجتماعهما على شيء واحد في موطن وجودهما وتضادهما.

والحاصل: إنَّ العلم والشُّكَّ متقومان بالصورة لا بالواقع، فالممتنع هو اجتماعهما على صورة واحدة، ففي موارد العلم التفصيلي «بزيد» مثلاً، يمتنع الشُّكُّ فيه، لأنَّ أيَّ صورة تفصيلية لزيد تُفرض، يقوم الشُّكُّ بها، فهي متعلق بالتصديق العلمي من قبل النَّفس أيضاً، فيلزم اجتماعهما.

وأما في المقام، فالشُّكُّ متقوم بالصورة التفصيلية، والعلم بالصورة الإجمالية، فموضوعهما الحقيقي متعدّد، وإن كان المضاف إليه خارجاً متحد.

وإن شئت قلت: بناءً على هذا المبني، إنَّ الانكشاف لشيء، عبارة عن حضور صورته الإجمالية أو التفصيلية لدى النَّفس، مقروناً بالتصديق.

وفي المقام، عند العلم إجمالاً بنجاسة الإناء «الأبيض»، لدينا شيئان.

أحدهما: نجاسة الإناء الأبيض الذي هو أحد طرفي العلم الإجمالي.

وثانيهما: هو كونها هي المطابقة للصورة العلمية الإجمالية.

والشيء الأوّل معلوم، لحضوره للنَّفس.

والشيء الثاني، هو المشكوك، فإنَّ المطابقة أمر غير نفس المطابق، ويمكن انكشاف أحدهما دون الآخر.

وأما الإشكال الثاني: فهو وإن كان لا يرد عليه النقض، بدعوى وروده على القول بتعلق العلم الإجمالي بالجامع أيضاً، إذ المراد بذلك، تعلقه بالوجود الواقعي بما أنَّه مضاف إلى الجامع لا إلى الفرد،

فَيُسأل حينئذٍ في الفرض المذكور، أَنَّهُ متعلق بأيّ من الوجودين بما أَنَّهُ مضاف إلى الجامع؟

وجه عدم الورد، أَنَّ المعلوم الإجمالي - عند القائل بالتعلق بالجامع - هو الجامع بين الوجود الخارجي وغيره، لا الوجود الخارجي ولو مضافاً إلى الطبيعي الَّذي هو عبارة أخرى عن الحصة من الطبيعي الموجودة في ضمنه، إذ الصورة العلمية قد أُلغي عنها جميع خصوصيّات الأطراف.

إذن: فلا يمكن الالتزام بأنّ المعلوم بها، هو وجود أحد الطرفين المعيّن، بما أَنَّهُ وجود للطبيعي، إذ بعد تجريد الصورة، لا وجه لتعيين واحد معيّن من الطرفين كي يكون وجوده هو المنكشف ولو بما أَنَّهُ وجود للطبيعي.

ولكن يرد على الإشكال المزبور، أَنَّهُ لا يكون إشكالاً على المبنى المذكور، ولا على ما فرّعه عليه صاحبه، من القول بالعلّية، كما ستعرف بيانه، وذلك لأنّ المهم في هذا المسلك، إثبات كَوْن الصورة العلمية الإجمالية مباينة نسخاً للصورة العلمية التفصيلية، وإنّ نسبتها إلى معلومها، ليس كنسبة تلك إلى معلومها، فالصورة القائمة في موارد العلم الإجمالي، صورة إجمالية، لوجوب شخصي، لا صورة تفصيلية للجامع بين وجوبين.

كما أنّ ما أفيد من الإشكال، لا يكون هادماً لدعوى إجمالية الصورة العلمية في المقام، ولا مثبتاً لرجوعها إلى الصورة العلمية التفصيلية، بل يثبت أنّ هذه الصورة الإجمالية، لا يكون لها مطابق في الخارج، لاستواء نسبة الطرفين إليها.

وهذا لا يضر بالمسلك المذكور أصلاً، إذ المدّعى فيه، ليس هو

وجود المعلوم بالعرض للعلم الإجمالي دائماً، كيف؟ وقد يكون جهلاً مركباً، بل المدعى فيه، إجمالية الصورة وحكايتها عن شيء جزئي لا عن الجامع، وهذا المحكي عنه، قد لا يكون أصلاً، لكون العلم جهلاً مركباً، وقد لا يتعيّن أحد الطرفين، لكونه محكياً عنه، لاستواء نسبتها.

والحاصل هو، أنّ المقصود هو إثبات أنّ القائم بالنفس المقرون للتصديق، فرد مجمل من الإنسان مثلاً، نسبته إلى كل طرف من أطراف العلم الإجمالي نسبة المجمل إلى المفصل، لا الكلّي إلى فرد، لا أنّ للعلم الإجمالي ولهذا الفرد المجمل مطابقاً في الخارج دائماً، أو أنّ العلم الإجمالي متقوم بالواقع الخارجي، ليشكل، بأنّه في هذا الفرض متقوم بأيّ من الطرفين الخارجيين؟

وأما تفريع العلية على هذا المبنى، فلا يضر به الإشكال المذكور أيضاً.

وإن كان قد يقرب إضراره ببيان: إنّ دعوى العلية، مبتنية على أن يكون هناك واقع معيّن منكشف بالعلم الإجمالي، ويكون العلم الإجمالي علّة تامّة لتنجيّزه، حتّى يكون احتمال التكليف في كل طرف احتمالاً للتكليف المنجز بالحكم التنجيزي من العقل.

وأما إذا فرض أنّه ليس هناك طرف معيّن لأن يكون هو المنكشف، لأجل نجاسة كلا الإناءين مثلاً، واستواء نسبتها إلى العلم - كما هو مفروض النقض المذكور - فلا يتنجز شيء من الطرفين بخصوصه، لأنّه بلا مرجح، ولا يتنجز كلاهما بنفس العلم ابتداءً، إذ ليس هو علماً بهما معاً، إذن فلا محالة، إنّما يتنجز الجامع فقط، وينهدم أساس العلية، لأنّه كان مبنياً على التنجز الواقع بنفس العلم ابتداءً.

ولكن يندفع هذا التقريب، بأنَّ من يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ويحتمل نجاسة الآخر، وإن كان يحتمل أن لا يكون هناك طرف منهما متعيّن للمنكشفية بعلمه، لاحتماله نجاستهما معاً، واستواء نسبتهما إلى علمه، الموجب لعدم تعيّن أحد الطرفين للمعلومية، ولأن يتلقى التنجيز من العلم الإجمالي ابتداءً، إلاَّ أنَّه مع ذلك، يحتمل وجود مطابق معيّن لعلمه، إذ يحتمل وحدة النجس غير المعيّن، المساوقة لوجود معلوم إجمالي معيّن له في الخارج، يكون متنجزاً بالعلم، وإذن: فهو يحتمل التكليف المعلوم، الخارج عن موضوع قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» في كل طرف، لأنَّه يحتمل أن يكون لعلمه معلوم معيّن في الخارج، منجز به ..

والحاصل هو، أنَّ العالم بالإجمال يقول: إنَّه على فرض نجاسة الواحد منهما فقط، يكون لي معلوم إجمالي معيّن في الخارج، أحتمل انطباقه على كل طرف، وهذا كافٍ للتنجيز.

وقد يُقال: إنَّه على هذا، يحتمل وجود معلوم إجمالي معيّن له في الخارج، كما يحتمل أن لا يكون له معلوم كذلك، وأن يكون الطرفان متساويي النسبة إلى علمه، ومن المعلوم أنَّ مجرد احتمال المعلومية، لا ينجز، بل المنجز هو العلم بتمامية البيان والوصول.

فيقال: إنَّ هذا الإشكال يهدم القول بالعلية - كما ستعرف - ولا ربط له بالنقض المذكور الذي أُفيد في مقام الإشكال على هذا المبنى، إذ في غير مورد النقض، لا تكون معلومية النجس الواقعي محرزة، كما سيتضح أكثر.

والخلاصة هي أنَّه بهذا يتحقق، أنَّ الاعتراض بالنقض المذكور، لا يضر بما أفاده المحقق العراقي «قده»، لا مبنى ولا بناءً.

كما اتضح، أنَّ توجيه هذا المبنى غير تام، لا بتقريب، أنَّ
المعلوم الإجمالي ينطبق على الواقع بتمامه بشهادة الوجدان، حيث
يتوقف على أنَّ كَوْن العلم الإجمالي صورة إجمالية حاكية عن الواقع،
كما قد يظهر من تقريرات نهاية الأفكار^(١)، ولا بتقريب، أنَّ الجامع لا
يوجد بلا خصوصية، إذن فلنا علم بأكثر من الجامع، لأنَّ الجامع الذي
حققنا كونه هو المعلوم الإجمالي، سنخ جامع ينطبق على الواقع
بتمامه، ولا يحتاج في تشخصه إلى أكثر ممَّا ينطبق عليه، فإنَّ مفهوم
الإنسان الجزئي المتخصص، الذي هو المعلوم عند العلم الإجمالي
بوجود أحد إنسانين لا يتخصص في وجوده بخصوصية زائدة، ليدَّعى
العلم بتلك الخصوصية.

كما اتضح أيضاً، أنَّ الإجمال في الصورة العلمية غير معقول.

وخلاصة هذا المبنى، هو أنَّ العلم يتعلق بالواقع، وأنَّ الفرق بين
العلم الإجمالي والتفصيلي إنما هو في نفس العلم، أو قلَّ في المعلوم
بالذات.

ثمَّ إنَّ المحقق العراقي «قده»^(٢) استنكر ما بلغه عن بعض فضلاء
عصره، من أنَّه لم يفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي من ناحية نفس
العلم، وإنَّما الفرق بينهما عند هذا الفاضل من ناحية المعلوم
الخارجي، ففي العلم التفصيلي يعلم بالواقع، بينما في العلم الإجمالي
يعلم بالجامع، ثمَّ عبَّء العراقي على هذا الفاضل، بأنَّ قوله هذا خلط
بين الصور الإجمالية والتفصيلية.

بينما الصحيح عند المحقق العراقي «قده» هو، أنَّ العلم، سواء

(١) المصدر السابق.

(٢) مقالات الأصول، العراقي، ص ٨٤. نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٣٠٩.

كان إجمالياً أو تفصيلياً، فإنه يتعلق بالواقع، وينكشف به الواقع، إلا أن الفرق هو في نفس العلم والانكشاف.

وبتعبير آخر، إن الفرق هو في المعلوم بالذات، والمنكشف بالذات لا من جهة العلم والكاشف، فقد يكون الانكشاف انكشافاً تاماً وتفصيلياً، وأخرى، يكون انكشافاً مجملًا ومشوشاً، كما لو كان الفرد ينكشف بصورته المفصلة تارة، وينكشف بصورة مشوشة تارة أخرى، كما هو الحال في الإحساسات الخارجية عندما يرى شخصان جسماً، لكن أحدهما يراه من قريب، والآخر يراه من بعيد، فمن يراه من بعيد فهو لا يرى إلا شبحاً لا يدري أنه إنسان أو حيوان أو شيء آخر، فهنا: كل من هذين الشخصين يتعلق إحساسهما بالواقع المعين الواحد، لكن إحساس أحدهما، إحساس تفصيلي، والآخر إحساس إجمالي ومشوش، فمثل هذا الفرق الثابت بين الإحساسين الظاهريين نتصوره بين الإدراكين الباطنيين.

وبحسب ظاهر كلام المحقق «العراقي» كأنه لم يُقم برهاناً على مبناه هذا من كَوْن العلم الإجمالي يتعلق بالواقع، نعم هو يرى أن ما ذهب إليه هو من البديهيات، وإن كان يمكن أن يؤخذ من كلامه ما لعله يكون برهاناً بنظره، وقد عرفته سابقاً وعرفت نقضه.

وبعد أن عرفت أنه لم يسلم أيّ مبنى من هذه المباني من النقض والإشكال إذن فيثبت المبنى الرابع الذي نتبناه والذي هو تطوير للمبنى الأول.

والحاصل هو، أن الصورة العلمية الإجمالية، صورة تفصيلية للجامع، ونسبتها إلى الواقع نسبة الكلّي إلى الجزئي، وأنها محط للتصديق العلمي، باعتبار فنائها في أحد أفرادها، إذن، فالمقدار المعلوم من متعلق الإلزام في موارد العلم الإجمالي، هو الجامع بين

الطرفين، أي عنوان الفعل المتخصص بما أنه فانٍ وحاك عن صرف وجوده، أي بما أنه متخصص، لا بما أنه كلي.

والخلاصة هي أن المحقق العراقي «قده» ذهب إلى أن العلم الإجمالي يتعلق بالواقع، بمعنى أن الصورة الذهنية المقومة للعلم والمتعلقة له بالذات لا تحكي عن مقدار الجامع من الخارج فقط، بل تتعداه لتحكي عن الفرد الواقعي بحده الشخصي، فالصورة شخصية، ومطابقها شخصي، ولكن الحكاية إجمالية، فهي من قبيل رؤيتك لشبح «زيد» من بعيد دون أن تبين هويته، فإن الرؤية هنا ليست رؤية للجامع، بل للفرد، ولكنها رؤية غامضة.

ويمكن أن يبرهن على ذلك، بأن العلم في موارد العلم الإجمالي لا يمكن أن يقف على الجامع بحده، لأن العالم يقطع بأن الجامع لا يوجد بحده في الخارج، وإنما يوجد ضمن حد شخصي، فلا بد من إضافة شيء إلى دائرة المعلوم، فإن كان هذا الشيء جامعاً وكلياً نقلنا الكلام إلى هذا الشيء الجامع والكلي، وهكذا حتى ننتهي إلى العلم بحد شخصي، ولما كان التردد في الصورة مستحيلًا كما عرفت، تعين أن يكون العلم متقوماً بصورة شخصية معينة مطابقة للفرد الواقعي بحده، ولكن حكايتها عنه إجمالية.

وهنا قد يُقال: بأنه حيث إن العلم الإجمالي أمر وجداني، راجع إلى وجدان كل واحد من هؤلاء المحققين، فلذلك يحتمل قوياً أن يكون مقصود من قال: بتعلق العلم الإجمالي بالجامع، ومن قال: بتعلقه بالفرد المردد، ومن قال: بتعلقه بالواقع المعين، مقصودهم شيء واحد، وإنما نظر كل واحد منهم إلى جهة من جهات هذا المطلب، فعبر بالتعبير المناسب عما نظر إليه.

وتحقيقاً لمحال هذا المطلوب، نذكر محاولة في المقام، تجمع بين المباني الثلاثة المتقدمة.

وحاصلها هو أن يُقال: إنَّ العلم الإجمالي يتعلق بجامع يخترعه العقل ويرمز به إلى تمام الفرد، لا الجامع الحقيقي.

وتفصيلها هو، أنَّ الصورة الكلية المنتقشة في الذهن على قسمين:

القسم الأوَّل: هو الصورة الكلية المنتقشة في الذهن للجزئيات والأفراد الخارجية من أفراد الإنسان، وحينئذٍ يقوم الذهن البشري بتقشيرها، فيطرح مميزات أفرادها جانباً، ولا تبقى إلاَّ الصورة الكلية القابلة للانطباق على كثيرين، لكونها منتزعة من كثيرين، وهو جزء موجود في كل واحد منهما، بناءً على تصورات المنطق الأرسطي، ولذا يُقال: إنَّ الكلي موجود بوجود الفرد، وإذا وجد الكل وجد الجزء.

القسم الثاني: الصورة التي يخلقها الذهن البشري نفسه، ويلبسها لِمَا في الخارج، ويجعلها رمزاً لكل فرد من الأفراد، وثوباً قابلاً للإلباس كل فرد من الأفراد، فليست هذه الصورة قابلة للانطباق على ما في الخارج بالمعنى الصادق في القسم الأوَّل، إذ ليست هي - في الحقيقة - جزءاً مقشراً لكل فرد، وموجودة في ضمن كل فرد من الأفراد، وإنَّما هي رمز يرمز به إلى الفرد الخارجي بقشوره، وهذه الصورة كثيراً ما يخلقها الذهن البشري خصوصاً إذا لم يستطع أن يسيطر على الأفراد، فينسج حينئذٍ صورة بنفسه كي يرمز بها إلى أي فرد أراد، وذلك كما في صورة العدم، حيث إنَّه لا معنى لإتيان أفراد العدم من الخارج إلى الذهن، لأنَّه لا شيء يرد إلى الذهن من الخارج لكي يقشره ويكون منه صورة العدم الكلي، فلمَّا لم يستطع الذهن أن يسيطر على الأفراد، صاغ هذا الرمز ليرمز به إلى الواقع، ومثله: صورة الوجود، حيث إنَّ أفراد الوجود لم تكن تأتي إلى الذهن حسب ما يُقال: من أنَّ الوجود

في الأعيان، بل لم يكن يأتي في الذهن، فلمّا لم يقدر الذهن البشري على السيطرة على أفرادها، صاغ في نفسه هذا الرمز كي يرمز به إلى الأفراد، ومن جملة هذه الصور المصاغة من قبل الذهن البشري عنوان «أحدهما» ونحوه، فهو عنوان رمزي، وليس شيئاً ينطبق على ما في الخارج، وجزءاً من كل فرد، بل هو رمز لتمام ذاك الفرد بقشوره، وهذا يشبه في اللغة المشترك اللفظي، الذي هو رمز لكل واحد من المعاني بتمامه، لا لخصوص الجزء الجامع بينها، فهذه الرموز تُجعل من قبل الذهن البشري، من قبيل جعل الألفاظ رمزاً إلى المعاني، غايته أنّها ليست بصناعة اللغة كما في رمزية الألفاظ، بل بقوة خاصّة في الفهم البشري أودعها الله تعالى فيه ليدرك بها الأشياء.

وهنا يُقال بناءً على هذا التصور، أنّه في باب العلم الإجمالي لمّا لم يستطع الذهن البشري أن يسيطر على الفرد الموجود من الفردين في الخارج، ويصبّ العلم على صورته، نسج عنوان «أحدهما» وصبّ العلم على هذه الصورة التي هي رمز تصلح لأن يرمز بها إلى أيّ واحد من الفردين، وهذا لا يرد عليه شيء من الإشكالات السابقة.

أمّا إشكال الفرد المردّد، فلأنّ عنوان «أحدهما» ليس فرداً مردّداً واقعاً، وإنّما هو رمز يمكن أن يرمز به إلى هذا الفرد بتمامه، ويمكن أن يرمز به إلى ذاك الفرد بتمامه.

وأمّا إشكال: إنّنا نعلم بأنّ الجامع والجزء المشترك لا يوجد إلّا في ضمن الجزئي وفي ضمن القشور الفردية، فلأنّ العلم لم ينصب على الجامع، وإنّما انصبّ على صورة رمزية يمكن أن يرمز بها إلى أيّ واحد من الفردين بقشوره.

وأمّا إشكال: إنّ الحد الشخصي هل هو داخل تحت الصورة

الإجمالية مردّداً أو معيّنًا؟ فالأوّل غير معقول، والثاني يلزم منه انقلاب العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي.

فجوابه هو، إنّنا لا ندعي كون مصب العلم هو الحد الشخصي، بل مصبه هو عنوان «أحدهما».

هذا هو واقع حال المطلب الذي اختلفت التعابير عنه.

وعلى ضوء هذه المحاولة، يمكن أن يعبر عنه بالفرد المردّد، ويمكن أن يعبر عنه بالجامع، ويمكن أن يعبر عنه بالواقع، فإنّ هذا الرمز بطبيعته له مرونة، يمكن أن يرمز به إلى هذا الفرد، ويمكن أن يرمز به إلى ذاك الفرد، وفي نفس الوقت لا يمكن أن يرمز به إلى الفردين معاً بنحو المجموعية، بل يرمز به إلى كل واحد منهما على سبيل البدل عيناً، من قبيل الثوب الذي يصح أن يُقال: إنّهُ صالح لأن يلبسه كل أحد، ويصح أن يُقال: إنّهُ لا يصلح إلّا للبس فرد واحد، فمن نظر إلى مرونة هذا الرمز عبّر بالجامع، ومن نظر إلى الفرد المعين الذي رمز إليه بهذا الرمز عبّر بالواقع، ومن نظر إلى أنّ ما يصلح لأن يرمز إليه هو أحد الفردين على سبيل البدل، عبّر بالفرد المردّد، فالخلط بين هذا الرمز والجامع، يوجب التعبير بالفرد المردّد، فإنّ ما يكون منطبقاً على كل واحد من الفردين كالجامع - لا رمزاً إليه - ويكون انطباقه على الفرد انطباقاً عليه مع قشوره إنّما هو الفرد المردّد.

وأما بالنسبة للمراد من التعبير بالواقع فيقال: إنّ هذا الرمز ليس دائماً يرمز إلى الواقع المعين، بل قد لا يرمز إليه، أي، إن علم الشخص لا يكون متوجهاً نحو فرد معيّن، لاستواء نسبته إلى كلا الفردين، ولا نقصد بذلك التفرقة بين ما لو كان كلا طرفي المعلوم بالإجمال ثابتاً في الواقع، وما لو كان أحد طرفيه فقط ثابتاً في الواقع، بل نقصد بذلك التفرقة بين ما لو كان منشأ العلم الإجمالي ما يدلُّ

بمقتضاه الأولي على عدم اجتماع نقيض كل من طرفي العلم الإجمالي كحساب الاحتمالات، أو البرهان على عدم الاجتماع، وما لو كان منشؤه ما لا تستوي نسبته إلى الطرفين، كما لو سمع صوت أحد الشخصين فعرف وجود أحدهما في «المسجد» مثلاً، فالعلم الإجمالي الثاني له توجه نحو أحد الفردين بالخصوص، بخلافه في الأول.

لكن هذا التفصيل لا يوجب إشكالاً على التعبير بتعلق العلم الإجمالي بالواقع.

وتوضيح ذلك: هو أن المقصود بتعلق العلم الإجمالي بالواقع، ليس هو كون المعلوم بالذات هو الواقع، فإن ذلك معلوم بالعرض، والمعلوم بالذات ثابت في أفق النفس، وليس أيضاً المقصود بذلك: أن المعلوم بالذات، دائماً يوجد في الخارج ما يطابقه من معلوم بالعرض معين، فإن العلم الإجمالي قد يكون جهلاً مركباً، كالعلم التفصيلي الذي قد يكون أيضاً جهلاً مركباً، فلا يوجد فرد معين في الخارج يطابق المعلوم بالذات تفصيلاً.

ولأنما المقصود بذلك هو، بيان ضيق الصورة المعلوم بالذات، وأنها بمقدار الواقع، ومن المعلوم أن انتفاء الواقع لا يوجب سعة في الصورة المعلوم بالذات، ولذا يُقال في العلم التفصيلي بلا إشكال: إنه متعلق بالواقع، في قبال تعلقه بالجامع، ولو لم يكن المعلوم موجوداً في الخارج أصلاً، لأن الصورة المعلوم بالذات لا تتسع بعدم المعلوم بالذات، وكذلك الحال في العلم الإجمالي، فالصورة المعلوم بالإجمال، إن لم ترمز إلى فرد معين في الواقع، إمّا لعدم وجوده أصلاً، أو لكون نسبتهما إلى الفردين على حدٍّ سواء، فهذا ليس توسعة في تلك الصورة، كما لو علم محالاً بالجامع فقط، وإنما هي باقية على حالها من الضيق.

ونحن إنَّما نخرِّجُ كلامَ المحقق العراقي «قده» على ضوء الحالة التي يصوغها العقل البشري، وإن كان المحقق المذكور يقصد أكثر من ذلك، فهو لا يدعي فقط ضيق الصورة المعلومة بالذات، بل يدَّعي أيضاً انطباق هذه الصورة الضيقة المعلومة بالذات، على أحد الفردين المعيّين في الواقع والمجهول عندنا، ولذا فهو يرى أنَّ امتثال أحد الفردين لا يكفي، لعدم إحراز كونه هو المطابق للمعلوم بالإجمال.

ولعلَّكَ تذكر ما قلناه سابقاً من عدم معقولية هذا الكلام لكون نسبة العلم الإجمالي إلى طرفيه على حدٍّ سواء، إذ معه، لا يمكن إلاَّ لعلَّام الغيوب أن يعيِّن معلومنا الإجمالي.

هذا تمام الكلام في تصوير حقيقة العلم الإجمالي ومقدار تعلقه ومتعلقه ومبانيه.

في مقدار تنجيز العلم الإجمالي، وما يتنجز به وذلك في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في حرمة المخالفة القطعية.

المرحلة الثانية: في وجوب الموافقة القطعية.

أمَّا المرحلة الأولى: فالحق فيها، علّية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية، بمعنى أنَّه يصح العقاب على ارتكاب كلا الطرفين المعلوم إجمالاً حرمة أحدهما، وليست مصححيَّته للعقاب المذكور، وقبح المخالفة القطعية، مشروطين بشرط أصلاً، لأنَّ الجامع ما بين الطرفين معلوم على جميع تلك المباني المتقدِّمة، وإنَّما يمتاز بعضها، بدعوى معلومية شيء آخر مضافاً إلى الجامع، ومن المعلوم، أنَّ ضمَّ معلوم آخر إلى العلم التفصيلي بالجامع، لا يوجب خروج هذا العلم عن المنجزية بنحو العلّية، كما هو الحال في سائر موارد العلم

التفصيلي، فلو فرض أنَّ المعلوم الآخر، الَّذي يدَّعي معلوميَّته على بعض تلك المباني، كلا معلوم، لكان العلم التفصيلي بوجوب الجامع بين الظهر والجمعة في المقام، نظير العلم التفصيلي بوجوب الجامع في موارد التخيير العقلي أو الشرعي، إذن، فكما يكون هذا منجزاً بنحو العلية، فكذلك يكون الآخر.

وبتعبير آخر: إنَّ ما يزيد على الجامع ممَّا يكون معلوماً على بعض تلك المباني، لا يتنجز بانكشافه - لَمَّا سنحقِّقه في المرحلة الثانية -، من أنَّه لا يتنجز بالعلم الإجمالي شيء آخر غير الجامع على جميع تلك المباني.

وحينئذٍ: فما يكون منجزاً بالوصول هو الجامع فقط، ووجود شيء آخر واصل بوصول منجز أو غير منجز، لا يؤثر في عدم تنجز الجامع بالعلم الوجداني المتعلق به، على نحو تنجز كل معلوم بعلمه التفصيلي.

والخلاصة: هي أنَّ التكليف الواقعي إنَّما يتنجز بمقدار كونه تكليفاً بالجامع.

ومن الواضح حينئذٍ، أنَّ هذا المقدار المتنجز، إنَّما يقتضي الحركة إلى الجامع لا أزيد منه، إذن، فيستحق العقاب حينئذٍ على ترك الجامع بكلا فرديه، ومعه: يكون تركه قبيحاً بنحو العلية.

وبما ذكرناه، تتضح استحالة الترخيص في المخالفة القطعية للجامع المعلوم في المقام، كما يستحيل الترخيص في مخالفة التكليف في سائر موارد العلم التفصيلي، إذ بعد البناء على تجزئية حكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفة الجامع وقبحها لا محالة، يكون الترخيص المفروض ترخيصاً فيما هو قبيح بحكم العقل، ومورداً

للعقاب، وهو معنى الترخيص في المعصية، وليس حكم العقل معلقاً على عدمه، حتّى يكون الترخيص رافعاً لموضوعه.

وقد يشكّل فيقال: إنّ امتناع الترخيص في المخالفة القطعية، ليس لأنّه ترخيص في المعصية، حتّى يتوقف على دعوى تنجيزية حكم العقل، بل هو ممتنع بملاك التضاد بينه وبين الإلزام الواقعي المعلوم بالإجمال، فإنّهما متضادان في مقام التأثير والعمل، إذ إنّ الإلزام بشيء مع الترخيص فيه لا يجتمعان في مقام الوصول، لتضادهما، مع قطع النظر عن محذور تنجيزية حكم العقل، ولذا لو فرضنا صدور الإلزام ممّن لا يجب امتثاله عقلاً، ووصوله من السافل إلى العالي بعنوان الالتماس، لمّا صحّ للسافل أن يرخص فيما ألزم به، مع أنّه ليس فيه ترخيص في المعصية.

وجوابه: هو، إنّ الإلزام الواصل، له اقتضاءان.

أحدهما: اقتضاء تشريعي، باعتبار حكم العقل بلزوم امتثاله.

ثانيهما: اقتضاء تكويني لمن يتعلق له غرض شخصي في امتثال التكليف، فإنّ هذا إذا علم بتكليف، جرى على طبق علمه قهراً، تحصيلاً لمرامه، كمن يريد الماء، فإنّه عند إحرازه لوجوده، يجري على طبقه، ولا تتصور له اقتضاء آخر.

وحينئذٍ: فإن أريد أنّ الترخيص في المخالفة القطعية ينافي الإلزام الواصل من حيث اقتضائه الأوّل، فهو معنى لزوم الترخيص في المعصية.

وإن أريد أنّه ينافيه من حيث الاقتضاء الثاني.

فجوابه: هو أنّ غاية ما يلزم من الترخيص حينئذٍ - إذا قطعنا النظر

عن الأوّل - هو الترخيص في فعل يكون موافقاً لغرض المكلف، ولا محذور فيه أصلاً.

وأما التضاد بين الترخيص والإلزام الواصل بحسب وجوديهما الواقعيين، أو باعتبار ملاكهما، فكل ذلك ممّا فرغنا عن إبطاله في جواب شبهة ابن قبة.

وإذن: فتمام المحذور في الترخيص المذكور، هو منافاته لحكم العقل بقبح المخالفة القطعية، ولزوم كونه ترخيصاً في المعصية.

وممّا ذكرناه، ظهر الحال في ترخيص غير المولى لما ألزم به.

وأما المرحلة الثانية: وهي وجوب الموافقة القطعية.

فالتحقيق فيها هو، عدم اقتضاء^(١) العلم الإجمالي لهذه المرتبة من التنجيز، فضلاً عن العلّية، على جميع المسالك المذكورة في تصوير العلم الإجمالي، باستثناء المحققين العراقي^(٢) والأصفهاني «قده»^(٣) القائلين بالتنجيز، وهو صحيح في قسم من الشُّبهات الموضوعية بناءً على قاعدة قبح العقاب.

وذلك لأنّ وجوب الموافقة القطعية، فرع سريان التنجز إلى الواقع الموجود في البين، بحيث يصير العلم الإجمالي، سبباً لحكم العقل بوجوب امتثال ذلك الواقع وصحة العقاب على مخالفته، ولمّا كان كل طرف يحتمل أن يكون هو ذلك الواقع، فيكون احتمال التكليف في كل طرف احتمالاً للتكليف المنجز، فتجب حينئذ الموافقة القطعية.

(١) أجود التقريرات، الخوئي، ج ٢، ص ٢٤٥.

(٢) مقالات الأصول، العراقي، ج ٢، ص ٨٧. نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٣٠٧ - ٣١٠.

(٣) نهاية الدراية، الأصفهاني، ج ٢، ص ٣٤٣، ٣٤٤ - ٣٢ - ٣٣.

وأما إذا لم يوجب العلم الإجمالي تنجز الواقع بخصوصه، بل اقتصر على تنجز الجامع، ولم يسر هذه التنجز من الجامع إلى الواقع، فلا موجب للموافقة القطعية أصلاً، إذ المقدار المنجز من الإلزام، هو الإلزام بالجامع، ومن المعلوم، أنَّ هذا المقدار، إنَّما يقتضي الإتيان بالجامع في ضمن أحد أفرادهِ، لا الإتيان بجميع الأطراف، وإذن، فوجوب الموافقة القطعية، مبني على تنجز الواقع بالعلم الإجمالي، وعدم اختصاص التنجز بالجامع، وهذا ممنوع أشدَّ المنع.

أما بناءً على تعلق العلم الإجمالي بالجامع بالنحو الذي تقدَّم تحقيقه، أو بالجامع بمعنى المُلغى عنه الخصوصيات بكل وجه، فواضح، إذ بعد عدم سراية الانكشاف من الجامع إلى الواقع، يستحيل سراية التنجز، فإنَّ كل وصول إنَّما ينجز الواصل به لا غيره، فالمقدار المعلوم هو المنجز، والمقدار المعلوم في المقام هو وجوب الجامع، فيختص التنجز به، وما يقتضيه هذا الوجوب المنجز، ليس أزيد ممَّا يقتضيه الوجوب التخييري المتعلق بالجامع، فكما أنَّه لا يقتضي إلاَّ الإتيان بصرف الجامع في ضمن أحد أفرادهِ، كذلك المقدار المنجز من الوجوب في المقام.

والخلاصة هي أمران.

حاصل الأمر الأوَّل: هو أنَّ التنجز لا يسري من الجامع إلى الفرد، لعدم سراية العلم، فالمقدار المنجز هو الجامع.

وحاصل الأمر الثاني هو، أنَّ الإلزام بالجامع الذي هو المنجز، لا يقتضي إلاَّ الإتيان بأحد الفعلين، فالإتيان بأحدهما موافقة قطعية للمقدار الواصل بالمنجز، بمعنى أنَّه لا يبقى له اقتضاء للحركة بعد ذلك.

ومن هنا يظهر ما في كلام المحقق الأصفهاني «قده»^(١)، في مقام تقريب عدم وجوب الموافقة القطعية، من أن عدم الإتيان بأحد الطرفين، مخالفة احتمالية للتكليف الواصل، والمخالفة الاحتمالية للتكليف الواصل، ليست قبيحة عقلاً، بل القبيح هو المخالفة القطعية للتكليف الواصل، التي لا تحصل إلا بترك الطرفين معاً.

ووجه الإشكال في كلام الأصفهاني «قده»، هو أن ترك أحد الطرفين ليس مخالفة احتمالية للمقدار الواصل من الإلزام أصلاً، لا سيما بناءً على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» المقدّسة عندهم، لأنّ المقدار الواصل هو الجامع الذي لا يقتضي أكثر من الجامع بين الفعلين، إذن، فالإتيان بأحدهما موافقة قطعية للمقدار المنجز، وإن كان موافقة احتمالية للواقع.

ولا يخفى أنّنا إلى الآن نتكلّم هنا بناءً على مبناهم على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان».

وأما بناءً على ما هو الصحيح من منجزية الاحتمال بدلاً عن تلك القاعدة، فلا إشكال في أصل لزوم الموافقة القطعية، إذ نحن أيضاً نقول: بأنّ العلم تعلّق بالجامع، لكن ليس الجامع الحقيقي، وإنّما تعلّق بما يكون رمزاً لتمام الفرد بقشوره، والموافقة القطعية بقدر ما تعلّق به العلم من الجامع الرمزي، تحصل بالإتيان بأحد الفردين أيضاً.

والحاصل هو، أنّنا لا نقول بمقالة المحقق الأصفهاني، من أنّ المخالفة الاحتمالية للتكليف الواصل ليست قبيحة، وإلّا للزم في موارد العلم التفصيلي بوجوب فعل، أنّه إذا شك في الإتيان به لا يلزم الاحتياط، إذ تركه حينئذٍ ليس إلّا مخالفة احتمالية للتكليف المعلوم

(١) نهاية الدراية، الأصفهاني، ج ٢، ص ٣٢ - ٣٣، ٣٤٣ - ٣٤٤.

بالتفصيل، مع أنه لا إشكال في اقتضاء العلم التفصيلي لوجوب الموافقة القطعية له.

وإنما نقول: إنَّ ترك أحد الطرفين في المقام، ليس مخالفة احتمالية للمقدار الواصل من التكليف أصلاً.

وخلاصة الكلام في تخريجات وجوب الموافقة: القطعية، هي أنه قد ربط استتباع العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية إثباتاً ونفيّاً بالمباني المتقدّمة في بيان متعلق العلم الإجمالي.

فمن قال: بأنَّ العلم الإجمالي علم تفصيلي بالجامع، مقترن بشكوك تفصيلية بعدد أطراف العلم، كما ذهب إليه المحققان النائيني والأصفهاني «قده»، إذن فالعلم الإجمالي يخرج الجامع فقط عن موضوع قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، لأنَّ الجامع وحده هو المعلوم فقط، والجامع بحده لا يقتضي الجمع بين الأطراف، بل يكفي في موافقته تطبيقه على أحد أفرادهِ.

ومن قال: بأنَّ العلم الإجمالي متعلق بالواقع مع التشويش في الصنورة والتحديد في متعلقها، كما ذهب إلى ذلك المحقق العراقي «قده»، إذن فالعلم الإجمالي يخرج الواقع المعلوم بتمام حدوده عن موضوع البراءة العقلية - «قبح العقاب بلا بيان» - ويكون هذا الواقع منجزاً بالعلم، وحيث إنَّه محتمل في كل طرف، إذن، فيحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية، للخروج عن عهدة التكليف المنجز.

ونفس الكلام يُقال: في المبنى الثاني القائل بسريان العلم من الجامع إلى الحد الشخصي المردّد بين حدين، كما ذهب إليه المحقق الخراساني «قده».

ولكن الصحيح هو، كما عرفت، من أنَّ المبنى الثالث لا يختلف

في النتيجة عن المبنى الأوّل، لأنّ الصورة العلمية الإجمالية في المبنى الثالث، وإن كانت مطابقة للواقع بحده، ولكن المفروض على هذا المبنى، اندماج عنصري الوضوح والإجمال معاً في تلك الصورة، وبذلك تميزت عن الصورة التفصيلية، ولذا فما ينكشف للعالم، إنّما هو المقدار الموازي لعنصر الوضوح في الصورة، ومن الواضح أنّ هذا المنكشف لا يزيد على الجامع.

ومن الواضح أنّ البراءة العقلية، إنّما يرتفع موضوعها بمقدار ما يوازي جانب الوضوح والبيان، لا الإجمال، لأنّ الإجمال ليس بياناً، ومعه: فالمنجز إذن، هو مقدار الجامع لا أكثر، كما هو الحال في باقي المباني المتقدّمة، إذن، فالعلم الإجمالي لا يقتضي بذاته وجوب الموافقة القطعية.

وقد ذكرت تقرّيات لوجوب الموافقة القطعية، إمّا بدعوى سرية التنجز من الجامع إلى الواقع، أو بدعوى كفاية تنجز الجامع في إيجاب الموافقة القطعية، نستعرضها واحداً واحداً.

التقريب الأوّل: هو ما أفاده المحقق العراقي «قده»^(١)، من أنّ العلم بالجامع وإن لم يسر إلى الأفراد، ولكن التنجز الذي هو نتيجته، قائم بالجامع وتابع له في قابلية السراية إلى ما انطبق عليه الجامع، ولا يقف على نفس الجامع، غاية الأمر، القطع به سبب قيام التنجز على موضوعه، ومجرد عدم قابلية السبب للسراية، لا يوجب عدم سرية مسيّه تبعاً، لموضوعه.

والخلاصة هي، أنّ التنجز الذي هو حكم عقلي، يتبع موضوعه في السراية، لا سيّبه.

(١) مقالات الأصول، العراقي، ج ٢، ص ٨٧. نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٣٠٩.

ولكن التحقيق هو، عدم سراية كل من السبب والموضوع، إذن، فلا موجب لسراية التنجز أصلاً، وذلك لأنَّ معنى تنجز الجامع المسبَّب عن العلم بالجامع، هو استحقاق العقاب على مخالفته، فلاستحقاق والتنجز مترتب على مخالفة الجامع، إذن، فموضوع التنجز واستحقاق العقاب عقلاً، إنّما هو، مخالفة الجامع، بمعنى مخالفة ما يقتضيه جامع الإلزام من الحركة في مقام العمل، ومن الواضح، أنّ ما يقتضيه الجامع، إنّما هو الإتيان بالجامع بين الفعلين، فمخالفته عبارة عن ترك الجامع رأساً، ومن المعلوم أنّ مخالفة الجامع التي تقوم بترك كلا الفعلين، والتي هي موضوع استحقاق العقاب بسبب العلم الإجمالي، ليست منطبقة على مخالفة التكليف الواقعي الموجود في البين، فإنَّ مخالفة التكليف الواقعي، إنّما تحصل بترك متعلقه، وترك الجامع ليس نسبته إلى ترك ذاك المتعلق نسبة الكلّي إلى فردّه، حتّى يكون منطبقاً عليه، ليسري الاستحقاق إلى مخالفة الواقع أيضاً.

والخلاصة هي، أنّ استحقاق العقاب على مخالفة الجامع، الذي هو معنى تنجز الجامع، ليس سببه سارياً إلى الواقع ولا موضوعه.

أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني، فلأنَّ موضوع الاستحقاق هو مخالفة الجامع، وهي لا تنطبق على مخالفة التكليف الواقعي، لأنَّ مخالفة الواقع ليست مخالفة للجامع، حتّى يترتب استحقاق العقاب عليها، ويسري التنجز إليها.

التقريب الثاني: هو ما أفاده المحقق العراقي «قده»^(١) أيضاً، من أنّ الجامع المعلوم بالإجمال في المقام، ليس هو الجامع بخیال ذاته، أو بما أنّه حاك عن مقدار منشئه، بل بما أنّه مرآة إجمالية للخصوصية

(١) نهاية الأفكار، العراقي، ج٣، ص ٣٠٠ - ٣٠٩. المقالات، ج٢، ص ٨٧.

الواقعية المرددة في نظره، بنحو تكون نسبته إليها الإجمال والتفصيل، ومن البديهي، أنَّ مثل هذا الجامع، يسري التنجز منه إلى الخصوصية الواقعية.

ويرد عليه: أنَّه إن أريد بهذا، أنَّ الصورة العلمية في المقام هي صورة شخصية إجمالية لا كلية، وأنَّه لا فرق في تنجيز التكليف، بانكشافه بصورته الشخصية، بين أن تكون صورته المنكشفة إجمالية أو تفصيلية، فمرجهه إلى المبنى الرابع، ولا معنى حينئذٍ لتسليم كَوْن المعلوم هو الجامع.

وإن أريد، أنَّ المعلوم الإجمالي، وإن كان هو الجامع، إلَّا أنَّه هو جامع المتخصص، بمعنى أنَّه يعلم بتخصّصه وتعيّنه، وليس كالجامع الذي يتعلق به التكليف، فيسري التنجز إلى خصوصيته.

فيرد عليه: إنَّ ما يفترق به الجامع في المقام، عن الجامع المأخوذ في متعلق التكليف، ليس إلَّا العلم بمفهوم الخصوصية والتعين، لا بواقع الخصوصية، بمعنى أنَّ المعلوم أصل تخصص الجامع، لا حقيقة تخصّصه بالحمل الشائع، حتَّى تنجز الخصوصية الواقعية.

والخلاصة هي، أنَّ المنكشف هو خصوصية الجامع بالحمل الأولي، وهي لا أثر لها، وليست قابلة للتنجز، وما هو قابل للتنجز، أي ما هو خصوصية الجامع بالحمل الشائع، ليست منكشفة أصلاً.

إذن، فما هو المنكشف من الخصوصية وهو مفهومها، لا أثر له، ولذا، لو فرضنا ولو محالاً، أنَّ الإلزام تعلق بجامع أخذ فيه مفهوم الخصوصية، ولم تؤخذ فيه خصوصية من الخصوصيات الواقعية، لم

يكن يزيد في أثره على الإلزام المتعلق بصرف الجامع، وإنَّما الأثر لخصوصية الظهر وخصوصية الجمعة، والمفروض أنَّهما غير منكشفتين.

فإن قيل: قد ذكرت سابقاً، أنَّ التصديق العلمي إنَّما يتعلق بعنوان الجامع المتخصص، بما أنَّه فإن في فرده، لا بما هو، فقهرأً يتنجز فرده.

قلت: إنَّ الجامع المذكور، وإن كان محطاً للتصديق العلمي، بما أنَّه فإن ومراً، ولكن لا بما أنَّه مرآة وحالٍ عن الخصوصية الواقعية بخصوصها، بل بما أنَّه فإن في صرف وجوده، بمعنى أنَّ صرف وجود هذا الجامع معلوم، ومعه: فكيف يسري التنجز إلى الخصوصية الواقعية بخصوصها؟

التقريب الثالث: هو ما أفاده المحقق العراقي أيضاً^(١)، من أنَّه لو سلَّمنا وقوف التنجز على الجامع، نقول: بعد انحصار هذا الجامع بإحدى الخصوصيتين، لا بدَّ في مقام الخروج عن عهدة التكليف بهذا الجامع المنحصر فرداً بإحدى الخصوصيتين، من الإتيان بتَيْنِكَ الخصوصيةتين، إذ مع الإتيان بإحدهما مع احتمال انحصاره بالأخرى، يشك في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم.

ويرد عليه: أنَّه بعد فرض اختصاص التنجز بالجامع، فالمقدار المنجز من التكليف الواقعي، هو مقدار تعلقه بأحد الفعلين، لا تعلقه بأحدهما المعيّن.

وعليه: فعند الإتيان بأحد الفعلين، يقطع بفراغ الذمَّة عن المقدار الواصل بالمنجز، وذلك لأنَّ تعلق الوجوب بالجامع الَّذي هو منجز، لا يقتضي من الحركة إلَّا بمقدار أحد الفعلين، إذن، فالجامع في نفس

(١) نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٣٠٠ - ٣٠٩.

الأمر، وإن احتُمل كونه متعيناً بنحو لا يحصل امتثاله بالفعل المأتي به،
إلاّ أنّه بما أنّه معلوم، لا يكون متخصصاً بخصوصية الظهر ولا
الجمعة، إذن، فلا يقتضي أكثر من الإتيان بإحدهما.

وإن شئت قلت: مصداقية المأتي به من أحد الفعلين في الواجب
الواقعي، وإن كانت مشكوكة، إلاّ أنّ مصداقيته للمقدار المعلوم منه
معلومة، فالمكلف، بعد الإتيان بالظهر مثلاً، لا يشك في الخروج عن
عهدة المقدار المعلوم أصلاً.

التقريب الرابع: هو ما أفاده المحقق العراقي «قده» في مقالاته
الأصولية^(١)، من أنّ التنجز الأحكام، إنّما هو من لوازم وجودها
خارجاً، لا من لوازم صورها الذهنية، غاية الأمر، أنّ الحكم بوجوده
الخارجي، إنّما يكتسب التنجز باعتبار انكشافه بصورته، ولا يفرق في
صورته التي تكسبه التنجز، بين أن تكون صورة إجمالية له، أو تفصيلية.

وإن شئت قلت: إنّ التنجز ليس ثابتاً لنفس الصورة العلمية حتّى يُقال:
بعدم سريانه تبعاً للعلم، بل هو ثابت للحكم الواقعي، ومجرد كونه ثبوته له
باعتبار الصورة العلمية، لا يوجب تبعيته لها في عدم السراية.

ويرد عليه:

أولاً: إنّ التنجز بمعنى استحقاق العقاب على شيء، هو من لوازم
العلم والوجود العلمي للتكليف، إذن فتمام الموضوع والسبب له هو
العلم، ولذا لا فرق في استحقاق العقاب، بين موارد إصابة القطع
وموارد خطئه، وأمّا التكليف بوجوده الواقعي، فليس هو موضوع
الاستحقاق وملزومه، ولا جزء موضوعه أصلاً، كما عرفت ذلك منقحاً
في مبحث التجزي.

(١) مقالات الأصول، العراقي، ج ٢، ص ٨٧.

وثانياً: لو فرض كُؤن التنجز من لوازم الوجود الخارجي للحكم، لا العلمي، إلاً أننا نقول: إنَّه لا يكفي في اكتساب الحكم الواقعي للتنجز، انكشافه بالصورة الإجمالية التي نسبتها إليه نسبة المجمل إلى المفصل، بناءً على تعقل ذلك، والالتزام بأنَّ العلم الإجمالي صورة إجمالية للواقع، فإنَّه مع ذلك، لا يكون الواقع منجزاً بالصورة الإجمالية أصلاً، وذلك لأنَّها غير طاردة للشك الذي هو مناط المعذرية عقلاً.

وبتعبير آخر: إنَّ انكشاف الشيء والعلم به بوجوده الواقعي، لا يزيد على نفس الواقع، وإنَّما ينجز بوجوده الواصل.

وفي المقام، لم يحرز معلومية الواقع وكونه هو المنكشف بالصورة الإجمالية، ليتنجز، فموجب اكتساب الحكم للتنجز، إنَّما هو انكشافه بصورته التفصيلية، ولذا لو لم يكن الجامع في المقام منكشفاً بالصورة التفصيلية، لما تنجز شيء من أطراف العلم أصلاً.

والحاصل هو، أنَّه على تقدير تسليم كُؤن العلم الإجمالي صورة إجمالية للواقع، لا يمكن الالتزام بتنجز الواقع بها، وكُؤن منكشفته بها موجبة لتنجزه، وإن لم يحرز المكلف كونه منكشفاً بها.

فإن قلت: إنَّ منكشفية الواقع بالصورة الإجمالية، وإن لم تكن واصله بالعلم التفصيلي، إلاً أنَّها واصله إجمالاً، للعلم بمنكشفية أحد الطرفين، فإنَّه لا يمكن أن ينجز الواقع، بل إنَّما ينجز الجامع بين منكشفية هذا الطرف ومنكشفية ذاك الطرف.

والذي يدلُّ على أنَّ منكشفية الواقع بالصورة العلمية الإجمالية لا تكفي لتنجزه بوجودها الواقعي، هو أنَّه لو كان وجوب الظهر منكشفاً بالصورة العلمية الإجمالية، بأنَّ علم المكلف إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة، ثمَّ جرى الأصل المثبت لوجوب الجمعة، فإنَّه لا إشكال في عدم تنجز

العلم الإجمالي حينئذٍ لوجوب الظهر، مع أنه لو قلنا: بأنَّ منكشفية تكليف بصورته الإجمالية واقعاً، يكفي في تنجيذه، لكان وجوب الظهر منجزاً، إذ المفروض أنه منكشف بالصورة العلمية الإجمالية واقعاً.

وسوف يتوضح هذا الإشكال أكثر في مبحث الانحلال.

وإذن، فهذا كاشف عن أنَّ منكشفية الشيء بوجودها الواقعي، لا أثر لها، وإنما التنجز فرع المنكشفية المحرزة، فلا يتنجز الواقع بالصورة العلمية الإجمالية أصلاً.

التقريب الخامس: هو ما أفاده المحقق الأصفهاني «قده»^(١)، من أنَّ عدم المبالاة بالتكليف اللزومي، وعدم الانبعاث ببعثه في وجدان العقل، ظلم على المولى، لخروجه عن زي الرقية، ومن المعلوم أنَّ المبالاة بالوجوب المتعلق بما لا يخرج عن الطرفين، ليست إلا بالانبعاث عنه، والانبعاث عن المعلوم لا عن الواقع، لا يكون إلا بفعلهما معاً، فإنَّ الانبعاث عن المعلوم المحكوم بالحسن عقلاً، ليس إلا بالانبعاث في وجدان العقل، وفعل أحدهما، وإن كان يحتمل أن يكون انبعاثاً، لكنَّه انبعاث عن الواقع المحتمل، لا انبعاث عن المعلوم، فالانبعاث عن البعث المعلوم في وجدان العقل، إنما هو بإتيان كلا الفعلين، فعدم الجمع بينهما، عبارة أخرى عن عدم الانبعاث عن البعث المعلوم، وهو مصداق لعنوان عدم المبالاة بأمر المولى، الَّذي هو قبيح بحكم العقل، فينتج أنَّ ترك الموافقة القطعية، مصداق لعنوان «قبيح عقلاً».

والجواب عنه يتضح بما ذكرناه لدفع التقريب الثالث، فإنَّ المقدار المعلوم من التكليف لا يقتضي عقلاً إلا الإتيان بأحد الفردين، إذ

(١) نهاية الدراية، الأصفهاني، ج ٢، ص ٣٢ - ٣٣، ٣٤٣ - ٣٤٤.

المقدار المعلوم هو الإلزام بالجامع، والخصوصيات لما كانت مشكوكة، فوجودها وعدم وجودها سيان.

إذن: فالإلزام بالجامع المعلوم في المقام، لا يزيد على الإلزام بالجامع في موارد التخيير العقلي أو الشرعي، إلا بخصوصيات غير الواصلة مؤثرة وهو محال.

وإذن: فكما أن الإلزام بطبيعي صلاة الظهر، يكون الإتيان بأحد مصاديقها انبعثاً عنه، فكذلك الإلزام بالجامع بين الجمعة والظهر، الذي هو المقدار المعلوم في المقام، يكون الإتيان بالظهر فقط انبعثاً عنه، بمعنى أنه إتيان بما يقتضيه عقلاً، وإذن فالانبعاث بأحد الفعلين، انبعث عن المقدار المعلوم، وليس الانبعاث عنه بالإتيان بكلا الفعلين.

نعم الانبعاث عن التكليف الواقعي في وجدان العقل، إنما يكون بإيجاد الفعلين معاً.

والحاصل هو، أن معنى الانبعاث عن تكليف، هو الإتيان بما يقتضيه عقلاً، والإلزام بالجامع المعلوم في المقام، إنما يقتضي عقلاً الإتيان بأحد الفعلين لا غير، فيكون الإتيان بأحدهما انبعثاً عن المقدار المعلوم، وبذلك يوقيه حقّه عقلاً من الحركة.

التقريب السادس: هو ما يُستفاد من بعض كلمات المحقق النائيني «قده»^(١) في أحد تقريري بحثه، من أن العلم الإجمالي وإن كان بنفسه لا يقتضي تنجيز الموافقة القطعية، لكنه لما كان مقتضياً بنحو العلية لحرمة المخالفة القطعية، أوجب ذلك تعارض الأصول المؤمنة الشرعية والعقلية وتساقطها في الأطراف، فيبقى الاحتمال في كل من

(١) أجود التقريرات، الخوئي، ج ٢، ص ٢٤٢.

الطرفين بلا مؤمن شرعي ولا عقلي، فيتنجز التكليف المعلوم بالإجمال.

والحاصل هو، أن تنجز الجامع يوجب تعارض الأصول في الأطراف وتساقطها، إذن فتجب الموافقة القطعية.

وفيه: أن هذا ليس تقريباً لتنجز العلم الإجمالي للواقع، بل هو تقريب لتنجزه بالاحتمال بعد تعارض الأصول، وهو مبني على تسليم وقوع المعارضة في الأطراف.

ومن الواضح، أنه لا معنى لافتراض التعارض والتساقط في البراءة العقلية وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ لا منافاة أصلاً بين تنجز الجامع، وعدم تنجز كل من الخصوصيتين، إذ تنجز الجامع مقتض لحكم العقل بأن حق طاعة المولى سبحانه في موارد العلم الإجمالي، إنما هو بمقدار الجامع، إذن، فمن أول الأمر نجري البراءة فيما زاد على الجامع، دون إجرائها في كل من الطرفين وإيقاع التعارض بينهما، بل ذلك مستحيل، لاستحالة التعارض في حكم العقل، لأنه إذا كان ملاك العقل في عدم البيان تاماً في كل من الطرفين، إذن يستحيل التصادم بين البراءتين، وإلا لم تجر البراءة، لعدم المقتضي، وليس للتعارض.

والحاصل هو، أنه لا محذور في أن يكون ترك كل طرف من حيث إنه ترك لتكليف مشكوك، مؤمناً عليه بالبراءة العقلية، دون ما إذا جمع بين التركيبين، فإنه حينئذ يعاقب بتركه للجامع المعلوم، إذ إن الوجوب حينئذ يكون منجزاً بمقدار إضافته إلى الجامع إذ هذا هو المقدار الذي تم عليه البيان، وإن كان هذا التبعض غير سليم في البراءة الشرعية، لأنها مفاد دليل لفظي تابع لمقدار ظهوره العرفي، وهو لا يساعد على ذلك كما ستعرف عند الكلام عليه، وبهذا يتضح عدم تنجز الواقع بالعلم الإجمالي.

كما اتضح بما ذكرناه قصور جميع هذه التقريبات، في إفادة وجوب الموافقة القطعية، إذ ظهر بما ذكرناه، من إنكار تنجز الواقع بالعلم الإجمالي، عدم الفرق بين القول بتعلقه بالجامع، أو تعلقه بالواقع على سبيل الإجمال، لما عرفت من أنَّ العلم الإجمالي، لو كان عبارة عن صورة إجمالية للواقع، لما صلح لتنجزه أيضاً.

وكذلك يُقال: لو كان العلم الإجمالي صورة إجمالية للفرد المردّد، إذ لا يُعقل حينئذٍ سراية التنجز إلى شخص الواقع، لأنّه لم يكن منكشفاً بعينه، فإن تنجز الفرد المردّد، ووجوب الإتيان به عقلاً، لا معنى له حينئذٍ، لأنّ المردّد لا يُعقل وجوده في الخارج حتّى على هذا المبني، لأنّ المدّعى في هذا المبني تعقل التردّد في الصورة العلمية، لا في الوجود الخارجي.

ومعه: يتضح عدم بقاء شيء يعقل تنجزه على جميع هذه التقريبات، إلّا الجامع.

وعلى أساس جميع ما تقدّم يتضح أيضاً، انهدام القول بعليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية بجميع تقريباتها، لأنّ العليّة هذه مبنية على أمرين.

الأمر الأوّل: هو تنجز الواقع بالعلم الإجمالي، ووقوعه موضوعاً لحكم العقل بسبب ذلك.

الأمر الثاني: هو أنّ هذا الحكم تنجز من قبل العقل، وليس معلقاً على عدم ورود الترخيص الشرعي، وعليه: ففي كل طرف يحتمل التكليف المنجز، يأبى عن الترخيص فيه.

وقد سبق وعرفت أنّنا قد هدمنا أساس العليّة بإنكارنا للأمر الأوّل.

وبقي من هذه التقريبات، تقريب الكفاية للعليّة، وللتلازم بين حرمة المخالفة القطعية، ووجوب الموافقة القطعية.

وقد عرفت أنه مبني على مبان غير صحيحة كما تقدّم تفصيل ذلك في مبحث العلم الإجمالي في مبحث القطع والتجري، حيث تبين هناك، أن المتحقق في هذه الجهة، أن العلم الإجمالي حتى لو كان علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعية، إلا أنه لا اقتضاء له بالإضافة إلى وجوب الموافقة القطعية.

والحاصل هو أنه بعد أن عرفت كل المباني في متعلق العلم الإجمالي، فقد ربط اقتضاء العلم الإجمالي بوجوب الموافقة القطعية، إثباتاً ونفيّاً بهذه المباني المتقدّمة.

فمن يقول بالمبنى الأوّل كما عرفته، يدّعي: أن العلم الإجمالي لا يُخرج عن موضوع قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» إلاّ الجامع، لكونه هو المعلوم فقط، وعليه: فالجامع بحده يكفي في موافقته، تطبيقه على أحد أفراد هذا الجامع، دون الجمع بين كل الأطراف، ومعه: فالعلم الإجمالي لا يقتضي بنفسه وجوب الموافقة القطعية، لولا تعارض الأصول في أطرافه كما عرفت سابقاً.

ومن يقول: بالمبنى الثالث كما عرفته، يدّعي: أن العلم الإجمالي يُخرج الواقع المعلوم بتمام حدوده عن موضوع قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، ويكون الواقع بتمامه منجزاً بالعلم، وحيث إنّ الواقع محتمل في كل طرف، إذن فيحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية، للخروج عن عهدة التكليف المنجز.

ولكن قد عرفت، أن الصحيح هو، أن المبنى الثالث لا يختلف في نتيجته عن المبنى الأوّل، وذلك لأنّ الصورة العلمية الإجمالية - على المبنى الثالث - وإن كانت مطابقة للواقع بحده، ولكن المفروض على هذا المبنى هو اندماج عنصري الوضوح والإجمال في تلك الصورة معاً، وبذلك تميّزت عن الصورة التفصيلية، مع أن المنكشف والمتضح

للعالم بالإجمال، إنّما هو المقدار المساوق لعنصر الوضوح في الصورة، وهذا المتضح لا يزيد على الجامع، وعليه: فيرتفع موضوع البراءة العقلية عن مقدار ما يساوق جانب الوضوح، لا الإجمال، لأنّ الإجمال ليس بياناً.

إذن: فالمنجز إنّما هو مقدار الجامع لا أكثر على جميع المباني المتقدّمة، ومعه: فالعلم الإجمالي لا يقتضي بذاته وجوب الموافقة القطعية.

وقد قُرب استتباع العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية بتقريبين.

التقريب الأوّل: هو ما يُستفاد من بعض كلمات المحقق الأصفهاني «قده»^(١)، وهو مركب من مقدّمتين.

المقدّمة الأولى: هي أنّ ترك الموافقة القطعية بمخالفة أحد الطرفين، يعتبر مخالفة احتمالية للجامع، لأنّ الجامع إنّ كان موجوداً ضمن ذلك الطرف فقد خولف، وإلّا فلا.

المقدّمة الثانية: هي أنّ المخالفة الاحتمالية للتكليف المنجز غير جائزة عقلاً، لأنّها مساوقة لاحتمال المعصية، وحيث إنّ الجامع منجز بالعلم الإجمالي، فلا تجوز مخالفته الاحتمالية.

وهذا التقريب يندفع بمنع المقدّمة الأولى، فيقال: بأنّ الجامع إذا لوحظ فيه مقدار الجامع بحده فقط، لم تكن مخالفة أحد الطرفين مع موافقة الطرف الآخر مخالفة احتمالية له، لأنّ الجامع بحده لا يقتضي أكثر من التطبيق على أحد الفردين، والمفروض أنّ العلم الإجمالي واقف

(١) نهاية الدراية، الأصفهاني، ج ٢، ص ٣٣ - ٣٣، ٣٤٣ - ٣٤٤.

على الجامع بحده، وأنَّ التنجز تابع لمقدار العلم، فلا مخالفة احتمالية للمقدار المنجز أصلاً.

التقريب الثاني: هو الاستفادة من أحد تقريرَي المحقق النائيني «قده»، فإنَّه مع اعترافه بأنَّ العلم الإجمالي لا يستدعي وجوب الموافقة القطعية مباشرة، لأنَّه لا ينجز أزيد من الجامع، لكنَّ لما كان العلم الإجمالي يستدعي حرمة المخالفة القطعية، فإنَّه يترتب على ذلك عدم إمكان جريان الأصول المؤمَّنة في جميع الأطراف، لأنَّه يستوجب الترخيص في المخالفة القطعية، ولأنَّه حينئذٍ يترتب على ذلك - لو أجرينا الأصول في كل الأطراف - أن تتعارض هذه الأصول، فلا تجري في أيِّ طرف، إذ جريانها في طرف دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وجريانها في الكل يستوجب الترخيص في المخالفة القطعية، ومعنى هذا، أنَّه يبقى احتمال التكليف في كل طرف من أطراف العلم غير مؤمن، والمفروض أنَّ كل احتمال للتكليف بدون أصل مؤمن يكون منجزاً، ومعه: فتجب عقلاً موافقة التكليف المحتمل في كل طرف باعتبار تنجزه، لا باعتبار وجوب الموافقة القطعية للعلم الإجمالي.

وبسبب تعارض الأصول، وما أدرجه من فقرات، تكون النتيجة عنده، وجوب الموافقة القطعية.

ولكن التحقيق هو، أنَّ أنَّه إن كان المقصود بتعارض الأصول المؤمَّنة بما فيها قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، بمعنى أنَّ جريانها في كل طرف غير ممكن، وجريانها في أحد الأطراف خاصَّة ترجيح بلا مرجح.

إن كان هذا المقصود، فهذا غير صحيح، لأنَّ قاعدة البراءة نجريها ابتداءً، فيما زاد على الجامع، لأنَّنا إذا علمنا إجمالاً بوجوب الظاهر أو الجمعة، يكون كلاً من الوجوبين بخصوصه مورداً للبراءة العقلية، ويكون وجوب كل منهما بما هو مضاف إلى الجامع خارجاً

عن مورد البراءة، إذن فيتنجز الوجوب بمقدار إضافته إلى الجامع، لأنَّ الجامع هو المقدار الَّذي تمَّ عليه البيان، ويؤمن عنه حينئذٍ بما هو مضاف إلى الفرد.

وهذا التبويض في تطبيق البراءة العقلية معقول، بينما هذا لا يطرَد في البراءة الشرعية، لأنَّها مفاد دليل لفظي، فهي تابعة لمقدار ظهوره العرفي، وظهوره العرفي لا يساعد على هذا التبويض.

وإن كان المقصود، التعارض بين الأصول المؤمنة الشرعية خاصة، فهو صحيح، لكن كيف يرتب على ذلك حينئذٍ تنجز التكليف بالاحتمال؟ مع أنَّ الاحتمال مؤمن عنه بالبراءة العقلية، بناءً على مسلكه في قاعدة «قبح العقاب بلا بيان».

وخلاصة القول: هي أنَّه بناءً على هذا المسلك، لا موجب لافتراض التعارض في البراءة العقلية، بل لا معنى لذلك، إذ لا يُعقل التعارض بين حكيمين عقليين، فإنَّ كان ملاك حكم العقل، وهو «عدم البيان» تاماً في كل من الطرفين، استحال التصادم بين البراءتين، وإلاَّ لم تجرِ البراءة لعدم المقتضي، لا للتعارض.

وهكذا: يتضح، أنَّه على مسلك قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، لا يمكن تبرير وجوب الموافقة القطعية للعلم الإجمالي، وهذا بنفسه مع كل كلماتهم، إنَّما نشأ من قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، حيث إنَّ مقتضاها جواز ارتكاب أحد طرفي العلم الإجمالي، مع أنَّ الوجدان يدلُّ على لزوم الموافقة القطعية عندما يعلم إجمالاً بحكم من قبل المولى، ولذلك وقعوا في حيرة من أمرهم، لأنَّ قاعدة «قبح العقاب» المقدَّسة عندهم، تقتضي عدم اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، بينما وجدانهم مع ما ادَّعوه من تعارض الأصول التي عرفت

عدم تعارضها، أخرجتهم فأجبرتهم على القول بوجوب الموافقة القطعية، وهذا من غرائب وعجائب هذه القاعدة المفروغ عن بطلانها.

فكم كان جديراً بهم أن يتنازلوا عن هذه القاعدة، ولا أقلّ من تخصيصها بما لا يشمل فرض العلم الإجمالي، حيث يستريحون حينئذٍ من كل هذه الإشكالات المحرجة لهم، إذ لو التزموا بمسلك حق الطاعة للمولى، ولو على مستوى الاحتمال، لتحقيقوا من أنّ العلم الإجمالي وإن كان يشكل بياناً بمقدار الجامع، لكنّه حينئذٍ يقتضي وجوب الموافقة القطعية، بدون هذا اللف والدوران الذي مرّ عليك في كلماتهم، حيث إنّهُ على مبنا من منجزية الاحتمال يتضح أنّ من ترك أحد طرفي العلم الإجمالي هو أشدّ سوءاً واستحقاقاً للعقاب ممّن خالف الاحتمال البدوي للتكليف من دون مؤمن شرعي، لأنّ احتمال انطباق المعلوم بالإجمال الذي هو نوع من الوصول، هو أكثر تنجيهاً من منجزية الشكوك البدوية.

نعم إلّا اللهم إذا كان منشأ العلم الإجمالي شبهة موضوعية، تردّد فيها مصداق قيد من قيود الواجب بين فردين، تراهم حينئذٍ - ونحن معهم لكن على مبنا - يوجبون الموافقة القطعية حتّى بناءً على مسلك قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، فإذا وجب إكرام العالم، وتردّد قيد العالم بين فردين، إمّا «زيد»، وإمّا «خالد»، فإنّ كونه الإكرام للعالم، قيداً للواجب، فيكون هذا القيد داخلياً تحت الأمر، ومعه يكون داخلياً في عهدة التكليف، ولأنّه يشك في تحقيقه إذا اقتصر فيه على أحد الفردين خارجاً، فحينئذٍ، قاعدة أنّ اشتغال الدّمة يقيناً يستدعي فراغها اليقيني، يقتضي وجوب الاحتياط.

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالأمر الأول.

في جريان الأصول في جميع أطراف العلم الإجمالي وعدمه، ثبوتاً أو إثباتاً

الأمر الثاني: وهو أنه بعد أن تحقق أن المقدار المنكشف بالعلم الإجمالي، إنما هو الجامع، والمقدار المنجز، هو الجامع أيضاً فقط كما ببناء في الأمر الأول، نريد أن نعرف هنا في الأمر الثاني، أن هذا المقدار من الوصول والتنجز، هل يمنع عن جريان الأصول النافية في المقام أو لا؟

وتمام البحث في جريان الأصول النافية في أطراف العلم الإجمالي نستوفيه بالبحث في مقامين:

المقام الأول: في جريان الأصول النافية في جميع الأطراف.

المقام الثاني: في جريانها في بعض الأطراف كما سنبحثه في الأمر الثالث.

أما المقام الأول: فلم يُعرف من يستشكل في امتناع جريان الأصول النافية في جميع الأطراف، بعد البناء على عليّة العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية وقبحها، بدعوى: أن مقتضى جريانها في جميع الأطراف، الترخيص في المعصية القبيحة بحكم العقل، وهي المخالفة القطعية، إذ المفروض هو البناء على سببّيّة العلم الإجمالي لقبح

المخالفة القطعية، فبعد البناء على هذا، لا مجال لجريان الأصول النافية في تمام الأطراف المؤدي إلى الإذن بالمخالفة القطعية.

والتحقيق: هو أنه لا ينبغي الشك في أن جريان الأصول المؤمنة في تمام الأطراف، إذا أدّى إلى الترخيص في المخالفة القطعية يكون ممتنعاً، بعدما اتضح في الأمر الأوّل، استقلال العقل بقبح المخالفة القطعية، وعليّة العلم الإجمالي لذلك، فالحرّيّ بنا أن نبحت عن أن جريانها في جميع الأطراف، هل يؤدّي إلى ذلك ليكون ممتنعاً أو لا؟

والإنصاف: أنّ للمنع عن تأديته إلى ذلك مجال واسع، فإنّ جريان الأصول في المقام في تمام الأطراف، لا ينافي حرمة المخالفة القطعية، وعليّة العلم الإجمالي لتنجيزها وقبحها أصلاً، من دون فرق بين الأصل العقلي، أي قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، أو الأصل الشرعي النافي، كالبراءة الشرعية أو الاستصحاب.

فالكلام إذن: يقع تارة: في جريان البراءة العقلية في تمام الأطراف، وتارة أخرى في جريان البراءة الشرعية كذلك، وتارة ثالثة في جريان الاستصحاب النافي في الجميع.

أمّا الأوّل: أي جريان البراءة العقلية في تمام الأطراف، وقاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، فقد عرفت في الأمر الأوّل، أنّ موضوعها في كل من الطرفين في نفسه محقق، إذ العلم الإجمالي إنّما يكون بياناً للجامع فقط، إذن فكل طرف لم يتمّ البيان عليه، وإنّما تمّ البيان على الجامع.

إلاّ أنّه قد يتوهم، أنّ موضوعها في كل طرف وإن كان محققاً لعدم تمامية البيان عليه، إلاّ أنّ إجراء القاعدة في كل من الطرفين معاً، ينافي الحكم باستحقاق العقاب على المخالفة القطعية، إذ إنّ إجراء

البراءة العقلية عن وجوب الظهر، بمعنى «قبح العقاب» على تركها، وإجرائها عن وجوب الجمعة، بمعنى قبح العقاب على تركها، يؤدي إلى قبح العقاب على تركهما معاً، الذي هو معنى المخالفة القطعية، إذن فلا بد من الالتزام بعدم إعمال القاعدة في الطرفين، لمنافاته مع الحكم بصحة العقاب على المخالفة القطعية.

ويندفع، بدعوى: أنه من الواضح أن قبح العقاب على كل من ترك الظهر والجمعة، لا ينافي صحة العقاب على ترك الجامع بينهما، بمعنى أن الإتيان بالظهر لا مقتضى له، لعدم إحراز وجوبها، فيقبح العقاب على تركها، لأنه عقاب بلا بيان وبلا مقتضي، كما أن الإتيان بالجمعة لا مقتضى له، لعدم وصول وجوبها، فيقبح العقاب على تركها بنفس المناط المذكور، وأما الإتيان بالجامع بينهما فله مقتضى، إذ المفروض أن المكلف قد أحرز تعلق الإلزام الشرعي بمقدار الجامع بين الفعلين، فالعقاب على ترك الجامع عقاب مع المقتضي للحركة، ومع البيان الموصل للتكليف.

وإن شئت قلت: إن مرجع قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» - كما ذكره المحقق النائيني «قده» في محله^(١)، وأوضحناه نحن في محله - إلى أن حركة المكلف إذا لم يكن لها مقتضى، يقبح العقاب على تركها، وأن المقتضي للحركة، منحصر في التكليف بوجوده الواصل، وحينئذٍ، ففي المقام، المقدار الواصل من التكليف، وهو الإلزام بالجامع، إنما يقتضي الحركة بمقدار الجامع، ولا يقتضي الحركة إلى الظهر خاصة، ولا إلى الجمعة خاصة، لما عرفت في الأمر الأول، من عدم سراية التنجز من الجامع إلى الواقع، فالحركة إلى الجامع لها مقتضى للعقاب، فيصح العقاب على تركها، وأما الحركة إلى الظهر خاصة، والحركة إلى

(١) فوائد الأصول، الكاظمي، ج ٤، ص ٦. أجود التقريرات، الخوئي، ج ٢، ص ٢٤١.

الجمعة، فلا مقتضي لهما، فيقبح العقاب على ترك كل منهما، والعقاب الذي يحكم به العقل عند ترك المكلف للفعلين معاً، ليس على أحد التركّين بخصوصه، ليكون منافياً لقبّح العقاب على كل منهما بخصوصه، بل على الجمع بين التركّين، الذي هو عبارة أخرى عن ترك الجامع.

وبهذا يتضح: أنّه لا مانع من إعمال البراءة العقلية في كل من الطرفين، بمعنى الحكم بقبح العقاب من جهة ترك الظهر، وقبح العقاب من جهة ترك الجمعة، وهذا لا ينافي الحكم بصحة العقاب في مورد المخالفة القطعية من جهة ترك الجامع، إذ إنّ الحركة إلى الجامع كان لها منجز ومقتضي، فتركها مورد للعقاب، بخلاف الحركة إلى الجمعة خاصة والحركة إلى الظهر خاصة، فإنّه لم يكن هناك منجز لأيّ منهما.

وأما الثاني: أي البراءة الشرعية، فهي أيضاً تجري في جميع الأطراف، من دون أن تنافي تنجز الجامع، سواء ما كان منها بلسان الرفع: «كرفع ما لا يعلمون»، أو بلسان الحلية: «ككل شيء حلال»... الخ.

أمّا ما كان منها بلسان الرفع، فلائنه بعد معلومية أنّه ليس رفعاً واقعياً، ليكون إجراء الرفع في كل من الطرفين مؤدياً إلى رفع الجامع واقعاً لا محالة، بل هو رفع ظاهري للتكليف المشكوك بعدم إيجاب الاحتياط من جهته، ولا أعني بذلك أنّ الرفع منصب ابتداء على وجوب الاحتياط، بحيث يكون هو المرفوع، بل الرفع متعلق بالواقع ولكن لا في قبال وضعه الواقعي، بل في قبال وضعه الظاهري، بإيجاب الاحتياط، فإنّ وضع التكليف المشكوك ظاهراً، إنّما هو بجعل منجز له، كإيجاب الاحتياط، فرفعه ظاهراً المقابل لذلك

الوضع، يرجع إلى أنَّ التكليف المشكوك، لم يوضع في الظاهر بجعل إيجاب الاحتياط، فمفاد البراءة الشرعية هو نفي الوضع الظاهري للواقع المشكوك.

وعليه ففي المقام: مقتضى البراءة الشرعية عن وجوب الظهر، هو عدم وضع هذا الوجوب، بإيجاب الاحتياط، ومقتضى البراءة الشرعية عن وجوب الجمعة، هو عدم وضع هذا الوجوب، بإيجاب الاحتياط فلو جرت البراءة، وثبتَّ الرفع في كلا الطرفين، لكان معنى ذلك، أنَّ كلاً من الطرفين لم يوضع في مرتبة الظاهر بإيجاب الاحتياط، ومن المعلوم، أنَّ عدم وضع وجوب الجمعة ظاهراً، وعدم الإلزام بها ظاهراً بعنوان الاحتياط، وعدم وضع وجوب الظهر كذلك، وعدم الإلزام بها ظاهراً، لا ينافيان لزوم الجامع ووجوبه عقلاً.

وبتعبير أوضح، إنَّ مفاد الرفع، إنَّ كان يرجع إلى الترخيص الظاهري في الارتكاب، فيكون شأنه شأن قوله ﷺ: كل شيء حلال، وسوف يأتي مزيد توضيح له إن شاء الله.

وإن كان يرجع إلى مجرد نفي الوضع الظاهري، والإلزام الظاهري، فمن الواضح، أنَّ عدم الإلزام الظاهري بالجمعة، وعدم الإلزام الظاهري بالظهر، لا ينافيان حرمة المخالفة القطعية، ولا يقتضيان نفي الإلزام بالجامع بين الظهر والجمعة وإثبات الترخيص في تركه.

وأما ما كان بعنوان الترخيص الظاهري من أدلة البراءة، فيمكن أن يُقال فيه: إنَّ شموله لكلا الطرفين، معناه: الترخيص في ترك الظهر، والترخيص في ترك الجمعة، وهذان الترخيصان إنَّما يقتضيان المعذورية، وينفيان العقاب من جهة كل من التركين، لا من جهة ترك الجامع المتحقق بالتركيْن معاً.

والَّذي يشهد على ذلك، هو أَنَّهُ لو فرض أَنَّ الوجوب الشرعي تعلق واقعاً بالجامع بين الظهر والجمعة، فَإِنَّه حينئذٍ، يكون ترك الظهر مرخصاً فيه بجميع حصصه، أي سواء كان منفرداً، أو في انضمامه إلى ترك الجمعة، كما أَنَّ ترك الجمعة مرخص فيه في حال انفراده، وفي حال انضمامه إلى ترك الظهر، ولا يكون الترخيص في ترك الظهر، والترخيص في ترك الجمعة كذلك، منافيين للوجوب الشرعي المفروض تعلقه بالجامع أصلاً، فكما لا يكون هذان الترخيصان الواقعيان منافيين للوجوب الشرعي المتعلق بالجامع، كذلك لا يكون الترخيصان الظاهريان في المقام، منافيين للوجوب العقلي المتعلق بالجامع.

وإن شئت قلت: إِنَّ الوجوب الشرعي، لو تعلق بالجامع بين الظهر والجمعة حقيقة، فليس مرجعه إلى الإلزام بكل منهما في ظرف ترك الآخر، بحيث يكون عبارة عن إلزامين مشروطين، بل هو إلزام بالجامع فقط، وأمَّا الظهر خاصة، فليست متعلقة للإلزام حتَّى في ظرف ترك الجمعة، بل هي مباحة لا إلزام بها حتَّى في هذا الظرف، وإنَّما الإلزام واقف على الجامع دائماً.

وعليه: فالإباحة ثابتة لصلاة الظهر في جميع الأحوال، والإلزام غير متعلق بها أصلاً، وكذلك صلاة الجمعة، فَإِنَّه لا إلزام بها حتَّى في ظرف ترك الظهر، وإذن: فهي متعلقة للإباحة في جميع أحوالها أيضاً، وعليه: فقد اجتمع وجوب شرعي للجامع بين الظهر والجمعة، مع الإباحة الواقعية للظهر في جميع أحوالها، وللجمعة في جميع أحوالها، ففي المقام أيضاً، لا يكون إباحة كل من الفعلين بالإباحة المطلقة، منافياً لوجوب الجامع بينهما وتنجزه عقلاً.

وتمام المقصود من بيان أَنَّ ثبوت الإباحة المطلقة الظاهرية في كل من الطرفين - اللذين يعلم إجمالاً بوجوب أحدهما - ليس معناه إذن الترخيص

في ترك الجامع رأساً، وليس ملازماً لمعذوريته في ترك الجامع، حتّى ينافي حكم العقل بوجوب الإتيان بالجامع، وإلاً، لو كان ملازماً لذلك ومؤدياً إليه، لكانت الإباحة الواقعية الثابتة لكل فرد من أفراد الواجب الشرعي في جميع أحواله، مؤدية إلى الإذن في ترك الواجب رأساً.

ولا يمكن أن يدعى: إنه لا تثبت هناك الإباحة الواقعية لكل فرد في جميع أحواله، بل في ظرف وجود الفرد الآخر.

فإنّه مدفوع بوضوح أنّ نتيجة ذلك، أنّ كل فرد في حال عدم وجود الفرد الآخر، ليس مباحاً بل واجباً، وهذا يقتضي الالتزام بوجوبات مشروطة بعدد الأفراد، بمعنى أنّ كل فرد يكون واجباً في ظرف عدم الآخر، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به بداهة، فلا بدّ من الاعتراف بأنّ كل فرد من أفراد الواجب متعلق للإباحة المطلقة حتّى في ظرف عدم الآخر.

إلّا أنّ هذه الإباحات المطلقة، لا تؤدّي إلى الإذن في ترك الواجب رأساً، فلتكن الإباحات المطلقة الظاهرية في المقام، الثابتة للأطراف، غير مؤدية إلى الإذن في ترك الجامع أيضاً، وإذا لم تكن مؤدية إلى ذلك فلا مانع من ثبوتها، لعدم منافاتها حينئذٍ لما يقتضيه المقدار المعلوم من الحركة.

فإن قيل: إنه على هذا، يثبت أنّ الترخيص الظاهري في ترك الجمعة، والترخيص الظاهري في ترك الظهر، إنّما يؤمّنهما ذاتي التركّين، لا من ناحية الجمع بين تركيبهما، الذي هو معنى ترك الجامع بينهما، وعليه: فلو كانت عندنا شبهتان وجوبيتان بدويتان، وثبت في كل منهما الإباحة المطلقة، لم يكن كافياً لجواز ترك الجامع بين الفعلين رأساً.

فجوابه: نعم لا يكفي الأعلان الجاريان في الشبهتين لذلك، بل

لا بدّ من إعمال الأصل لنفي وجوب نفس الجامع، وإثبات حليّة تركه إن كان محتمل الوجوب.

وبما ذكرناه، ظهر أنّه لو بني على كُون العلم الإجمالي مستتبعاً لوجوب الموافقة القطعية عقلاً، ولكن بنحو الاقتضاء، لا بنحو العليّة، بمعنى مشروطية حكم العقل بذلك، بعدم الترخيص الشرعي، لم يكن ذلك مجدياً أيضاً، في إلزام المكلف بالموافقة القطعية، لما عرفت من جريان الأصول الشرعية المؤمنة في الأطراف الرافعة لموضوع حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية.

والحاصل هو، أنّ الوجوب الواقعي الموجود في البين، لا يوجب إلّا الإتيان بأحد الطرفين، ولا يصحح العقاب إلّا على ترك الجامع رأساً، باعتبار وصوله وصولاً إجمالياً.

وأما الإباحة الظاهرية في كل من الطرفين بالخصوص، اللّذين أحدهما هو الواجب الواقعي، فهي لا تقتضي إلّا عدم العقاب على ترك كل من الفعلين بالخصوص، ولا توجب المعذورية في ترك الجامع رأساً، فهي لا تزيد في أثرها على البراءة العقلية.

وإلى هنا تكون قد عرفت، أنّ جريان الأصول في تمام الأطراف، لا ينافي حرمة المخالفة القطعية، وعليّة العلم الإجمالي لتنجزها وقبحها أصلاً، من دون فرق بين الأصل العقلي، أو الأصل الشرعي النافي كالبراءة الشرعية.

وأما الثالث: فهو فيما لو كان الأصل الشرعي هو النافي، كالأستصحاب الذي يجري في الجميع، فهل ينافي حرمة المخالفة القطعية، وعليّة العلم الإجمالي لتنجزها وقبحها أولاً؟

فقد عرفت الكلام فيه ممّا مضى، فإنّ العلم الإجمالي، بل

الإلزام، بعد أن كان لا يوجب إلّا لزوم الإتيان بأحد الفعلين عقلاً، واستحقاق العقاب على ترك الجامع بينهما رأساً، فلا يكون منافياً لجريان استصحاب عدم الوجوب في كل من الطرفين، لأنّ التعبد الاستصحابي بعدم الوجوب في كل منهما، إنّما يقتضي جواز تركه، لا جواز ترك الجامع رأساً، وجواز الجمع في الترك، وإلّا لكانت الإباحات الواقعية المطلقة المتعلقة بأفراد الواجب الشرعي، مقتضية للترخيص في ترك الواجب كما تقدّم مفصلاً.

والحاصل هو، أنّ الثابت بالعلم الإجمالي، أنّ ترك الجامع بين الفعلين، سبب وعلة لاستحقاق العقاب عقلاً، والمؤمن الشرعي في جانب صلاة الجمعة مثلاً، سواء كان براءة أو استصحاباً إنّما يوجب التأمين بمعنى عدم كونه ترك صلاة الجمعة موجباً لاستحقاق العقاب، إمّا لحليتها، كما هو مقتضى أصالة البراءة، أو للتعبد بإحراز عدم وجوبها، كما هو مقتضى الاستصحاب، فالذي يثبت بالمؤمن بأيّ لسان كان، إنّما هو عدم سببية ترك الجمعة لاستحقاق العقاب مطلقاً، حتّى فيما لو وقع ترك الجمعة في ظرف ترك الظهر، فإنّ ترك الجمعة الواقع في هذا الظرف، ليس منشأً للعقاب أيضاً، ببركة الحكم بإباحتها، أو التعبد الاستصحابي بعدم وجوبها.

وإذن: فلو اجتمع التركان، فلا يكون ترك الجمعة مصححاً للعقاب، لأنّه ترك لفعل مباح ظاهراً، أو متعبد بعدم وجوبه استصحاباً، كما أنّ ترك الظهر لا يكون مصححاً للعقاب لنفس الوجه، إلّا أنّ ذلك لا ينافي أن يكون ترك الجامع بين الفعلين، المتحقق بالتركين معاً، منشأً للعقاب ومصححاً له بحكم العقل.

وبتعبير آخر يُقال: إنّ المَجْعُول في باب الاستصحاب، إمّا أن يكون هو المماثل للمؤدّي، أو الطريقية والكاشفية.

فإن كان المجعول هو الأوّل، حينئذٍ يكون استصحاب عدم وجوب الظهر، متكفلاً للحكم بعدم الإلزام به، المساوق للترخيص والإباحة، كما أنّ مرجع استصحاب عدم وجوب الجمعة، إلى الترخيص والإباحة أيضاً، فتكون الجمعة مباحة ظاهراً بقول مطلق، إباحة استصحابية ظاهرية، وكذلك الظهر.

وقد عرفت سابقاً، أنّ ثبوت الإباحة المطلقة لكل من الفردين، لا ينافي لزوم الجامع، ولا يؤدّي إلى الإذن في تركه رأساً.

وإن كان المجعول هو الثاني، أي الطريقة، فالأمر أوضح، ببيان أنّ الطريقة الاعتبارية الشرعية عند من يلتزم بمجعليتها، يترتب عليها ما يترتب على الطريقة التكوينية من التنجيز والتحذير، فالانكشاف التعبدي للإلزام، يوجب خروجه عن موضوع قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، وصحة العقاب، لأنّه عقاب مع وجود البيان على التكليف، كما أنّ الانكشاف التعبدي لعدم الإلزام، يوجب قبح العقاب بملاك «قبح العقاب» على مخالفة تكليف مع قيام البيان على عدمه.

فإذا اتّضح هذا نقول: إنّ معنى إجراء الاستصحابين في كلا الطرفين معاً، هو انكشاف عدم وجوب الظهر تعبداً، وانكشاف عدم وجوب الجمعة تعبداً أيضاً، ومن الواضح، أنّ هذين الانكشافين لا يسريان من موضوعيهما التفصيليين إلى الجامع، بمعنى أنّ المنكشف عدمه بهما هو هذا الطرف بعينه، وذاك الطرف بعينه، لا الجامع المنكشف بالصورة العلمية الإجمالية، وإذن: فلا يسري العلم الإجمالي إلى الواقع، ولا الإحراز التعبدي الاستصحابي في كل من الطرفين يسري إلى المقدار المنكشف بالصورة الإجمالية.

وحينئذٍ: فإذا جرى الاستصحاب وأحرزنا عدم وجوب الجمعة، كما أحرزنا عدم وجوب الظهر، فالمقدار المنكشف بالاستصحابين

تعبداً، هو عدم وجود هذا الوجوب، وعدم وجود ذاك الوجوب، لا عدم الجامع.

إذن، فهنا عندنا أمران قد انكشف عدمهما تعبداً، وهما: وجوب الظهر ووجوب الجمعة، وأمر قد انكشف وجوده بالصورة العلمية الإجمالية وجداناً، وهو أصل الإلزام، وهذا المقدار المنكشف وجداناً من الإلزام، إنَّما يوجب تنجز الجامع بين الفعلين ووجوب الإتيان به عقلاً، بمعنى إدراك العقل واستقلاله، بأنَّ ترك الجامع مصحح للعقاب، وسبب له، فلا بدَّ حينئذٍ أن نرى أنَّ ذينك الانكشافين الاستصحابيين التعبديين لعدم وجود الظهر وعدم وجوب الجمعة، هل ينافيان هذا المقدار من التنجز حتَّى يمتنع جريانهما أو لا؟

ومن الواضح من خلال ما بيناه: هو عدم المنافاة، وذلك لأنَّ الانكشاف التعبدي الاستصحابي لعدم وجوب الجمعة، يؤثر عقلاً في جعل العقاب على ترك الجمعة قبيحاً، لأنَّه عقاب على ترك أمر مع قيام البيان على عدم التكليف به، فما يوجبه هو أنَّ ترك الجمعة ليس سبباً للعقاب أصلاً.

كما أنَّ الانكشاف الاستصحابي لعدم وجوب الظهر، يؤثر عقلاً في جعل العقاب على ترك الظهر قبيحاً، بنفس الوجه، فما يوجبه هو، أنَّ ترك الظهر ليس سبباً للمؤاخذة.

وإذن: فنتيجة الاستصحابين عقلاً، هي أنَّ ترك الجمعة ليس سبباً للعقاب، وأنَّ ترك الظهر ليس سبباً له، ومن المعلوم أنَّ هذه النتيجة لا تنافي ما يستوجبه العلم الإجمالي من تنجز الجامع، وكوّن تركه سبباً للعقاب، فإنَّ عدم سببية كل من التركين لا يقتضي نفي كوّن ترك الجامع سبباً.

والحاصل هو، أنه عندنا تروك ثلاثة:

أولها: ترك للجامع، وهو يصح العقاب عليه، لأنه عقاب على ترك شيء كان هناك مقتض للحركة على طبقه، إذ المفروض أن المقدار الواصل من الإلزام إجمالاً يقتضي الإتيان بالجامع، فتركه ترك لما له مقتض، إذن: فيصير سبباً للعقاب.

ثانيها: ترك الظهر، وهو ليس سبباً للعقاب، ولا يصح العقاب عليه، لأنه ترك لفعل لم يكن له مقتض، بل قد قام البيان على عدم وجوبه، إذن لا يصح العقاب عليه.

ثالثها: ترك الجمعة، فإنه ترك لفعل قد قام البيان الاستصحابي على عدم وجوبه، إذن هو ليس سبباً للعقاب، ولا يصح العقاب عليه، لأنه ترك لفعل ليس له مقتض.

وعليه: فترك الجامع إذن، يندرج تحت قاعدة صحة العقاب عليه، لوجود البيان عليه وتامة المقتضي.

بينما ترك الظهر والجمعة، يندرجان في قاعدة «قبح العقاب»، لعدم النيان ولو بياناً تعدياً.

وبهذا يتضح، أن توهم المعارضة بين الاستصحابين، مبني: إما على تخيل أن مرجع الانكشافين التعبديين، إلى الانكشاف التعبدية، لعدم أصل الإلزام رأساً، الموجب لعدم لزوم الإتيان بالجامع أصلاً، وقد عرفت أنه غير معقول، لاستقلال العقل بلزوم الإتيان به.

وإما أن توهم المعارضة هذا، مبني: على تخيل، أن الانكشافين المذكورين، وإن لم يكن مرجعهما إلى انكشاف عدم جامع الإلزام، إلا أنهما يقتضيان عدم صحة العقاب على ترك الظهر ولو في ظرف اجتماعه مع ترك الجمعة، ولا على ترك الجمعة ولو في ظرف اجتماعه مع ترك

الظهر، وهذا يؤدّي إلى عدم صحة العقاب في مورد اجتماع التركيب معاً، وقد عرفت أنّ كلا التخليين مدفوع بما لا مزيد عليه.

أمّا المبنى الأوّل لهذا التوهم، فلأنّ الانكشافين التعبديين لا يسريان إلى المقدار المنكشف بالصورة العلمية الإجمالية، نعم لو كانا انكشافين حقيقيين لكانا ملازمين للعلم بعدم أصل الإلزام.

والحاصل هو، أنّ المعلوم الوجداني هو الجامع بين وجوب الظهر، ووجوب الجمعة، بمعنى أنّ طبيعي الوجوب الجامع بين الوجوبين هو المعلوم، والانكشاف التعبدي لعدم هذا الوجوب بخصوصه، والانكشاف التعبدي لعدم ذاك الوجوب بخصوصه، ليس انكشافاً لعدم الجامع بين الوجوبين، وإلاّ لكان استصحاب عدم الفرد الطويل حاكماً على استصحاب الكلّي من القسم الثاني، مع أنّهم لا يقولون بالحكومة، وليس ذلك إلاّ لأنّ استصحاب عدم الفرد الطويل، لا يثبت به عدم الكلي حتّى يكون ملغياً للشكّ في الكلّي وحاكماً على استصحابه، فإنّه لو كان يثبت عدم الكلي باستصحاب عدم الفرد الطويل، لتّمّت الحكومة، وكان استصحاب عدم الفرد رافعاً لموضوع استصحاب الكلّي، ومقتضياً لإحراز عدمه وارتفاع الشكّ في بقائه.

وبهذا يتضح، أنّ محط الانكشاف التعبدي الثابت بدليله، إذا كان هو عدم الفرد، فلا يسري إلى عدم طبيعي الوجوب الجامع بين الوجوبين، كما لا يسري الانكشاف التعبدي لعدم الأسد، إلى الانكشاف التعبدي لعدم طبيعي الحيوان في موارد القسم الثاني من استصحاب الكلّي.

وتحقيق الكلام في هذه الجهة إثباتاً ونفيّاً سيأتي إن شاء الله تعالى في مباحث الاستصحاب، وإنّما يقع الكلام هنا على أساس المباني المفروغ عنها.

وأما المبنى الثاني لهذا التوهم، فلأنَّ عدم صحة العقاب على كل من التركئين، ولو في فرض اجتماعه مع الترك الآخر، لا ينافي صحة العقاب على ترك الجامع في هذا الفرض، لأنَّه ترك لأمر كان له مقتض دون كل من التركئين بخصوصه.

وبتعبير آخر: إنَّ الانكشاف التعبدي لا يزيد على الانكشاف الوجداني التفصيلي من حيث أثره، وقد عرفت سابقاً، أنَّ كل فرد من أفراد الواجب يعلم تفصيلاً بعدم وجوبه في جميع أحواله، ولا تؤدِّي هذه العلوم التفصيلية هناك، إلى تجويز ترك الواجب رأساً، ومخالفة ما يستقل به العقل من لزوم الإتيان، فكذلك الحال في المقام، لا تزيد الانكشافات التعبدية على تلك الانكشافات، فلا تؤدِّي إلى ترك الجامع رأساً، وعدم المعاقبة عليه، وليست هي أيضاً مستلزماً لانكشاف عدم الجامع رأساً، لأنَّ الانكشافات الوجدانية لأعدام الأفراد، تستلزم الانكشاف الوجداني لعدم جامعها، دون الانكشافات التعبدية لدورانها مقدار التعبد بها.

هذا تمام الكلام في تحقيق مقام الثبوت.

وأما مقام الإثبات، بمعنى أنَّ دليل الأصل، هل له إطلاق يقتضي الشمول لجميع الأطراف أو لا؟ إذن فنتكلَّم في اقتضاء دليل كل أصل في البحث المخصص له.

وخلاصة هذا الأمر الثاني ومجمله هو - أنَّك قد عرفت سابقاً في مباحث القطع وبلحاظ كلا مقامي الثبوت والإثبات - أنَّ المشهور بين الأصوليين استحالة جريان الأصول في جميع أطراف العلم الإجمالي، لأنَّه يؤدِّي إلى الترخيص في المخالفة القطعية.

وقد عرفت، أنَّ الصحيح هو إمكان جريانها في جميع الأطراف

عقلاً، غير أنَّ ذلك ليس عقلائياً، لكون الارتكاز العقلاني موجباً لانصراف أدلة الأصول عن الشمول لجميع الأطراف، وقد عرفت أنَّ هذا الاشتباه سببه الخلط بين الارتكاز العقلائي والعقلي.

ومع ذلك ينبغي أن يُعلم، أنَّ هذا إنَّما هو بالنسبة إلى الأصول الشرعية المؤمنة للقصور في إطلاقها لجميع الأطراف.

وأما الأصول الشرعية المنجزة للتكليف، فلا محذور ثبوتاً ولا إثباتاً في جريانها في كل أطراف العلم الإجمالي بالتكليف، فيما إذا كان كل طرف مورداً لها في نفسه، حتَّى ولو كان المكلف يعلم بعدم ثبوت أكثر من تكليف واحد، كما إذا علم بوجود نجس واحد فقط في الإناءات المملوءة نجاستها سابقاً، فيجري استصحاب النجاسة في كل واحد منها، ومن هنا يعلم أنَّه لو لم تكن النجاسة الفعلية معلومة أصلاً، أمكن أيضاً إجراء استصحاب النجاسة في كل إناء ما دامت أركانها تامة فيه، ولا ينافي ذلك العلم إجمالاً بطهارة بعض الأواني، وارتفاع النجاسة عنها واقعاً، لأنَّ المنافاة إمَّا أن تكون بلحاظ محذور ثبوتي، بدعوى المنافاة بين الأصول^(١) المنجزة للتكليف والحكم الترخيصي المعلوم بالإجمال، أو بلحاظ محذور إثباتي وقصور في إطلاق دليل الأصل.

أما الأول: فقد يقرب بدعوى، وقوع المنافاة بين الإلزامات الظاهرية، والترخيص الواقعي الثابت في مورد بعضها على سبيل الإجمال جزماً.

وجوابه: هو أنَّ المنافاة بينها وبين الترخيص الواقعي، إن كانت بملاك التضاد بين الحكمين، فيندفع بعدم التضاد ما دام أحدهما ظاهرياً

(١) مقالات الأصول، العراقي، ج ٢، ص ٨٦ - ٨٧.

والآخر واقعياً لما عرفته عند الكلام على الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية.

وإن كانت بملاك ما يستتبعان من تحرك أو إطلاق عنان، فمن الواضح أنَّ الترخيص المعلوم إجمالاً لا يستتبع إطلاق العنان الفعلي، لعدم تعيين مودده، إذن، فلا ينافي في الأصول المنجزة في مقام العمل.

وأما الثاني: فقد يُقرب بدعوى: قصور في دليل الاستصحاب، بدعوى: أنَّه كما ينهى عن نقض اليقين بالشك، كذلك يأمر بنقض اليقين بيقين مثله، والأوّل يستدعي إجراء الاستصحاب في تمام الأطراف، والثاني يستدعي نفي جريانها جميعاً في وقت واحد، لأنَّ رفع اليد عن الحالة السابقة في بعض الإناءات، نقض لليقين باليقين.

وجوابه أولاً: هو أنَّ هذا إنَّما يوجب الإجمال، فيما اشتمل من روايات الاستصحاب على الأمر والنهي معاً، لا فيما اختصَّ مفاده بالنهي فقط.

وثانياً: إنَّ ظاهر الأمر بنقض اليقين باليقين هو، أن يكون اليقين الناقض متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين المنقوض، وهذا غير حاصل في المقام، لأنَّ اليقين المدَّعى كونه ناقضاً، هو العلم الإجمالي بالحكم الترخيصي، ومصبّه ليس متحداً مع مصبِّ أيِّ واحد من العلوم التفصيلية المتعلقة بالحالات السابقة للإناءات.

وبناءً على هذا، فالأصول المنجزة والمثبتة للتكليف، لا بأس بجريانها حتّى مع العلم إجمالاً بمخالفة بعضها للواقع، وهذا هو معنى قولهم: إنَّ الأصول العملية تجري في أطراف العلم الإجمالي إذا لم يلزم من جريانها مخالفة عملية لتكليف معلوم بالإجمال.

الأمر الثالث: في جريان الأصل في بعض الأطراف وعدمه، وقد

عرفت بأنه لا موضوع له، بعدما عرفت من جريان الأصول في تمام الأطراف فضلاً عن بعضها بحسب مبانيها.

ولكن هنا: نتكلم بحسب مباني القوم، من عدم إمكان جريانها في جميع الأطراف بنحو التعيين، ولكن هل تجري في بعض الأطراف، أو لا؟

والكلام في المقام، لا بد أن يكون بعد الفراغ عن أن المحذور في جريانها في تمام الأطراف، إنما هو لزوم المخالفة القطعية، وأن العلم الإجمالي ليس علة لوجوب الموافقة القطعية، وإلا فلا إشكال في امتناع جريان الأصول ولو في بعض الأطراف.

وبناء عليه نقول: إن جريان الأصول في البعض المعين من الأطراف، وإن كان معقولاً على غير مبنى العلية من المباني، إلا أنه بلا موجب بحسب مقام الإثبات أصلاً، إذ بعد فرض عدم إمكان شمول دليل الأصل لكل من الطرفين، واستواء نسبتها إليهما إليه، يكون تعيين أحدهما للشمول، والآخر للسقوط، ترجيحاً بلا مرجح، وتعييناً بلا معين.

وعليه: فيخلص الكلام، إلى أنه هل يمكن جريانها في جميع الأطراف ولكن بنحو التخيير، لا بنحو التعيين، المفروض استلزامه للمخالفة القطعية، أو أنه لا يمكن الالتزام بالتخيير في المقام؟

وفي المقام، قد خرج التخيير بتخريجات.

التخريج الأول: هو تقييد الأصل في كل من طرفي العنتم الإجمالي بترك الآخر، ففي المقام، إذا علم إجمالاً بحرمة أحد فعلين، فحينئذٍ، يكون كلاهما مجرى للإباحة المشروطة بترك الآخر، وبذلك

يندفع المحذور، وذلك لأنَّ الإباحيتين المشروطتين كذلك، لا تؤدِّيان إلى المخالفة القطعية.

والحاصل هو، أنَّ الأمر في المقام يدور بين إخراج الطرفين تماماً عن عموم الأصل، أو تقييد إطلاقه لسائر أحوال كل من الطرفين بخصوص حال ترك الآخر، وحيث يندفع المحذور بالتقييد، فلا موجب للالتزام بأكثر من ذلك^(١).

وقد أجب عنه بوجوه.

الوجه الأوَّل: هو ما أفاده المحقق النائيني «قده»^(٢)، من أنَّ جعل الترخيص لكل منهما مقيداً بترك الآخر غير معقول، لاستحالة الإطلاق، الموجبة لاستحالة التقييد، لأنَّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة^(٣).

ويرد عليه - أنَّه على تقدير تسليم كَوْن التقابل ما ذكره، وأنَّه يشترط فيه القابلية الشخصية - إنَّ جعل الترخيص في كل من الطرفين في نفسه بنحو مطلق، أمر معقول، فيكون التقييد معقولاً أيضاً، وإنَّما الممتنع جعل الترخيص المطلق في طرف، في ظرف الترخيص المطلق في الطرف الآخر، لأنَّ ذلك يؤدِّي إلى المخالفة القطعية.

فإن قيل: إذا كان الإطلاق في كل من الترخيصين مقارناً للإطلاق في الترخيص الآخر محالاً، فيكون التقييد في كل من الترخيصين، المقارن للتقييد في الترخيص الآخر محالاً أيضاً، لأنَّهما متقابلان، فيبطلان للتقابل بينهما.

(١) نهاية الأفكار، العراقي، ج ٣، ص ٣١٧.

(٢) أجود التقريرات، الخوئي، ج ٢، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

(٣) أجود التقريرات، الخوئي، ج ٢، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

فجوابه: إنَّ المقابل للإطلاق حال الإطلاق، هو التقييد حال الإطلاق، لا التقييد حال التقييد، إذ لا بدَّ من حفظ الموضوع الواحد في كل منهما، فإذا استحال الإطلاق في طرف، حال إطلاق الترخيص في طرف آخر، امتنع التقييد حال الإطلاق في الطرف الآخر، لا التقييد حال التقييد.

فإن قيل: إنَّ التقييد حال الإطلاق إذا صار مستحيلاً، فالإطلاق حال التقييد مستحيل أيضاً، لأنَّ المقيد بالمحال محال، وحينئذٍ، مقابله يكون محالاً أيضاً، وهو التقييد حال التقييد.

فجوابه: إنَّ استحالة التقييد حال الإطلاق، لا توجب استحالة الإطلاق المقارن للتقييد، وكوْن المقيد بالمحال محالاً، مسامحة، مرجعها إلى محالَّة الإلزام، وما أخذ قيداً دون نفس المقيد.

وبهذا يتضح، أنَّ طبعي الإطلاق في الترخيص في كل طرف في نفسه ليس محالاً، ليكون مقابله محالاً أيضاً، بل المحال حصة خاصة منه، وهي الإطلاق حال إطلاق الترخيص في الطرف الآخر أيضاً.

الوجه الثاني: ما ذكره السيّد الخوئي «قده»، من أنَّ المحذور حاصل، وهو الجمع في الترخيص وإن لم يلزم الترخيص في الجمع، فإنَّ مقتضى الترخيصات المشروطة المدعاة، الترخيص القطعي في مخالفة الواقع الواصل، وهذا ممَّا يأتاه العقل، وإن لم يؤدَّ إلى وقوع المخالفة القطعية خارجاً مرخصاً فيها، فالعلم الإجمالي علَّة لاستحالة الترخيص القطعي في مخالفة الواقع، لا استحالة الترخيص في المخالفة القطعية^(١).

ويرد عليه: إنَّه إمَّا أن يكون المحذور في الترخيصات المذكورة،

(١) دراسات في علم الأصول، الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٦٠ - ٣٦١.

هو أن تصير فعلية عند تحقق شرطها الموجب للترخيص الفعلي القطعي في مخالفة الواقع، فإنَّ المكلف عند تركه لكلا الطرفين معاً، يكون كلا الترخيصين فعلياً، وأحدهما ترخيص في مخالفة الواقع قطعاً، وهو معنى الترخيص القطعي في ذلك.

وإمّا أن يكون المحذور في مجرد ثبوتها ولو مشروطة، بحيث لو فرض امتناع اجتماعهما في الفعلية، لكان ذات المحذور أيضاً، بدعوى أنَّ الترخيص القطعي في مخالفة الواقع ولو مشروطاً ممتنع عند العقل، وإنَّ لم يكن منافياً لحرمة المخالفة القطعية، وما ينجزه العلم الإجمالي من الحركة.

فإن كان المحذور مبنياً على الأوّل، أي إذا قلنا: إنَّ المحذور ليس في ثبوت الترخيص في كل من الطرفين مشروطاً، بل لا مانع من الجمع بين الترخيصات المشروطة، وإنَّما المحذور في أنَّ هذين الترخيصين المفروضين، يمكن تحقق الشرط لكل منهما، فيكونان فعليين، وحينئذٍ يتحقق المحذور، وهو الترخيص الفعلي القطعي في الحرام.

إن كان هذا هو المحذور، فجوابه: إنَّه يمكن جعل الترخيصات المشروطة بنحو من الاشتراط والتقييد، بحيث يستحيل اجتماعها في الفعلية، وتحقق الشرط لكل منها، وذلك فيما إذا فرضنا العلم الإجمالي ذا أطراف ثلاثة، كما إذا علم إجمالاً بحرمة أحد أفعال ثلاثة، فإنَّه يمكن أن نلتزم في هذا الفرض، بثبوت الترخيص في كل واحد منها، ولكن مشروطاً بارتكاب أحد الأمرين الآخرين، وترك الآخر، ومن المعلوم أنَّه لا يُعقل تحقق الشرط للترخيصات الثلاثة جميعاً، لتكون فعلية، كما هو واضح، فإنَّ الترخيصات المشروطة بهذا النحو المذكور، أي المقيدة بفعل واحد وترك الآخر، لا يعقل فعلية أكثر من

اثنين منها ، ومعه : فلم يلزم الترخيص الفعلي القطعي في مخالفة الواقع .

قد يُقال : إنَّه إذا كان قد أخذ في موضوع كل من الترخيصات ارتكاب أحد الأطراف ، فلا بدَّ من فرض مجوِّز ومؤمَّن للمكلف يعتمد عليه في اقتحامه لأحد الأطراف ، مع قطع النظر عن الترخيصات المذكورة ، ويتحقق بعد ذلك موضوع الترخيص بالإضافة إلى طرف آخر .

فيقال : إنَّه لا يلزم استناد المكلف إلى مؤمَّن خارجي ، ضرورة أنَّ المكلف يعلم بأنَّه إذا أتى بفعلين وترك الثالث فلا شيء عليه ببركة تلك الترخيصات المشروطة ، إذ يكون كل من الارتكابين محققاً لشرط الترخيص في الارتكاب الآخر ، فلا محالة مع علمه هذا ، تنقذ في نفسه الإرادة إلى ارتكاب فعلين ، من دون حاجة إلى مؤمَّن آخر غير نفس الترخيصات المفروضة .

فلو فرض أنَّه سلَّم أنَّها لا تؤمَّن من ناحية أحد الارتكابين ، ولنفرض أنَّ المكلف ارتكب أحد الأطراف أولاً ، بلا استناد إلى مؤمَّن ، فمقتضى الترخيصات المذكورة ، جواز الإتيان بأحد الطرفين الآخرين ، بحيث لو كان الواقع منطبقاً عليه ، لما عوقب على عصيانه ، لاستناده إلى المؤمَّن .

هذا كله لو فرض أنَّ المحذور في الترخيص الفعلي القطعي في مخالفة الواقع .

وأما بناءً على الثاني ، أي إنَّه إذا قيل بأنَّ المحذور إنَّما هو في الترخيص القطعي في الحرام ولو مشروطاً ، فالنقض المذكور لا يرد كما هو واضح ، إذ الترخيص المشروط في مخالفة الواقع ثابت جزماً فيه

أيضاً، إلا أن مقتضى ذلك - أنه لو علم إجمالاً بنجاسة مائع أو ماء مثلاً، وكان هذا الماء مجرى للاستصحاب في نفسه، والمائع مجرى لأصالة الطهارة فقط - أن يجري استصحاب الطهارة في الماء بلا معارض، مع أنه لا يلتزم به أحد، إذ المحققين من العلماء، بين من يقول بسقوط الاستصحاب والقاعدة معاً في طرف الماء بالمعارضة، وبين من يقول بسقوط الاستصحاب في الماء بلا معارض، إذن، فهو ممّا لم يلتزم به.

وسوف يأتي توضيح لزوم هذا المعنى في التنبيه الأوّل من تنبيهات المسألة.

وأيضاً يلزم على هذا - أي على الالتزام بأن المحذور في الترخيص في الحرام ولو مشروطاً، بحيث إنّ مجرد الجمع بين الترخيصات المشروطة يكون محالاً - أن العلم الإجمالي، إذا اضطر إلى أحد طرفيه لا بعينه، يسقط عن التنجيز رأساً حتّى بالإضافة إلى حرمة المخالفة القطعية..

وبيان لزوم ذلك، سيتضح في التنبيه القادم للبحث عن الاضطرار إلى أحد الأطراف مفصّلاً.

ولكن نشير هنا إجمالاً إلى لزوم هذا المعنى فنقول: إنه لا إشكال عند الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه، من ترخيص الشارع في تطبيق ما اضطر إليه، وهو الجامع بين الطرفين على أيّ منهما.

وبتعبير آخر، إنّ المضطر إليه هو، أُلوجود الأوّل منهما، لا الوجود الثاني، لاندفاع الاضطرار بالأوّل، فالشارع لا محالة يرخص في الوجود الأوّل القابل للانطباق على كل من الطرفين بنحو التبادل، وهو يستدعي الترخيص في تطبيق هذا الوجود الأوّل على أيّ من

الطرفين، ومعنى هذا، ثبوت الترخيص في كل طرف مشروطاً بأن يوجد أولاً، إذن، فتحصل عندنا ترخيصات شرعية بعدد الأطراف، إلا أنها مشروطة بعنوان الأولوية، وهذه الترخيصات يستحيل فعليتها جميعاً في عرض واحد، لأنَّ عنوان الأولوية إنَّما يثبت لأحدها ولا يُعقل ثبوتها للجميع، إلا أنَّ المحذور بحسب الفرض لا يختص بالترخيص الفعلي في الحرام، بل يشمل الترخيص القطعي فيه ولو مشروطاً، إذن، فقهرأ تكون الترخيصات المشروطة المفروضة في مورد الاضطرار في أحد الأطراف لا بعينه، منافية للواقع الواصل، حيث إنَّ مقتضاها الترخيص القطعي في الحرام ولو مشروطاً بعنوان الأولوية، فلا بدَّ من الالتزام بسقوط التكليف الواقعي رأساً، لثلاً يكون منافياً للترخيصات المشروطة الثابتة بسبب الاضطرار قطعاً، ومع سقوطه ينحل العلم الإجمالي ويسقط عن التأثير بالمرّة.

وبهذا البيان، يتضح، أنَّ جعل المحذور - الترخيص القطعي الفعلي في الحرام الواقعي - لا يدفع شبهة التخيير في بعض الموارد، وجعل المحذور الترخيص القطعي في الحرام ولو مشروطاً، وإنَّ اندفعت به شبهة التخيير في سائر الموارد، إلاَّ أنَّه يترتب على ذلك أمور لا نلتزم بها.

الوجه الثالث: في الجواب عن شبهة التخيير المشروط، هو ما أشار إليه بعض المحققين، من أنَّ التقييدات التي يندفع بها المحذور، لا تنحصر في تقييد كل من الترخيص بترك الآخر، بل يمكن تقييد الترخيص في كل من الطرفين، بأن يكون سابقاً مسبوقاً بالآخر، فإنَّ الترخيص في كل من الطرفين، سواء كان سابقاً أو مسبوقاً، وإنَّ كان محالاً، إلاَّ أنَّ ثبوته مقيداً بأحد الأمرين من السابقة والمسبقية، لا محذور فيه، مع العلم أنَّه لا مرجع للتقييد المدعى عليه في كلمات واحد منهم.

وأجيب عنه: بأن العلم الإجمالي - بخروج كل من الوجود الأوّل لكل منهما، أو الوجود الثاني لكل منهما -، موجب لعدم شمول العام للوجود الأوّل أو الثاني لكل منهما، وأمّا الوجود الوجداني لكل منهما، فلا علم إجمالاً بخروجه، وليس طرفاً لعلم إجمالي بالخروج أصلاً.

وحاصل الوجه الثالث في الجواب عن شبهة التخيير المشروط هو ما أشار إليه بعض المحققين، من أنّ الترخيص المشروط كما يمكن حصوله بالشكل المقترح من بعض المحققين، وهو جعل الترخيص في كل طرف مشروطاً بترك الآخر، كذلك يمكن حصوله بشكل ثاني، وهو أن يقيّد جريان البراءة، مثلاً، في كل إناء، بكونه قبل ارتكاب الإناء الآخر، وحينئذٍ، تجري البراءة في الإناء الأوّل شريطة أن يكون ارتكابه قبل ارتكاب الإناء الثاني، ومثله يُقال في الإناء الثاني، بأنّه تجري البراءة فيه شريطة كونه ارتكابه قبل ارتكاب الأوّل، إذن، فالبراءة تجري في كل من الطرفين بشرط أن يكون ارتكاب أحدهما هو الأوّل والأسبق، وعلى هذا الأساس، يمكن الحصول أيضاً على التقييد المشروط بشكل ثالث غير الشكليين السابقين، وذلك بأن يكون جريان البراءة في كل طرف مشروطاً بكون ارتكابه بعد ارتكاب الطرف الآخر، وحينئذٍ، فالبراءة تجري في الإناء الأوّل شريطة كونه ارتكابه بعد ارتكاب الثاني، ومثله يُقال: في الثاني، فإنّه تجري فيه البراءة مشروطة بكون ارتكابه بعد ارتكاب الإناء الأوّل، إذن فالبراءة تجري في كل طرف بشرط كونه ارتكابه ثانياً، وعلى هذا الأساس، يكون ارتكاب الإناء الأوّل محرماً، وارتكاب الإناء الثاني هو المباح، إذن، فالمولى لا يرخّص في ارتكاب الإناء الأوّل، ولا في ارتكاب الثاني، لكن لو عصى المكلّف وارتكب أحد الإناءين، فالمولى يرخّصه بارتكاب الإناء الآخر، وعلى هذا الأساس، فإذا كان الترخيص المشروط يمكن

حصوله بأحد هذه الأشكال المذكورة، إذن فلا وجه لتقدم الشكل الأول على الشكلين الآخرين، بل تحصل المعارضة بين أشكال التقييد المذكورة ويتساقط الجميع.

ويرد عليه: بأن إطلاق الدليل لا يصح تقييده بحالة معينة إلا إذا فرض أن تلك الحالة ليس لها معارض، أما إذا فرض أن لها معارضاً، فلا يصح التقييد بها.

وفي مقامنا: إن تقييد دليل البراءة في كل طرف بحالة عدم ارتكاب الطرف الثاني تقييد ليس له معارض، إذ المعارض ليس إلا جريان البراءة في كل طرف، حتى في حالة ارتكاب الثاني، وهذه الحالة لا يمكن أن يشملها إطلاق الدليل حتى لو قطعنا النظر عن المعارضة، فإن البراءة في كل طرف حالة ارتكاب الطرف الآخر، يعني الترخيص في المخالفة القطعية، فإن ارتكاب الطرف الأول بعد فرض ارتكاب الطرف الثاني، موجب للقطع بارتكاب المحرم.

وهذا بخلاف شكل السبق واللاحق، فإن إطلاق دليل البراءة، كما يصلح لشمول السابق، فهو يصلح أيضاً لشمول اللاحق، إذن فهو صالح لشمول كل منهما في نفسه، وعليه: يكون التقييد بأحدهما بالخصوص بلا وجه، بعد أن كان إطلاق الدليل صالحاً لشمول كل منهما، لأن التقييد كما عرفت لا يصح إلا بالحالة التي ليس لها معارض، حيث يمكن أن يشملها - لولا المعارض - إطلاق الدليل.

وحاصل هذا الوجه هو، أن التقييد له أنحاء ثلاثة، ولا مرجح لبعضها على الآخر فتساقط جميعاً.

وكان جوابه: إن التقييد المقترح في الوجه السابق، أوجه، حيث إنه تقييد لدليل البراءة بحالة ليس لها معارض يمكن أن يشملها إطلاق

دليل البراءة، بخلاف التقييد بشكليه الآخرين، فإنه تقييد بحالة لها معارض.

الوجه الرابع: في الجواب عن شبهة التخيير المشروط هو ما ذكره بعض المحققين من علمائنا، من أنَّ تقريب الشُّبهة مبني على أن يكون لدليل الأصل عموم للأفراد، وإطلاق باعتبار حالاتها، وحيثُ يُقال: إنَّ التحفظ على أصالة العموم لازم، لعدم العلم بالتخصيص، بعد اندفاع المحذور بالتقييد، إلّا أنَّ دليل الأصل ليس كذلك، فإنَّ حصص شرب كل من الطرفين ثابتة بنفس عموم قوله: «كل شيء حلال...»، لأنَّ كل حصة منها فعل مشكوك الحرمة، فالتخصيص في عمومه معلوم على كلِّ حال، وكما يندفع المحذور بما ذكر في شبهة التخيير، كذلك يندفع بتخصيص العموم بأحد الشرين رأساً.

ورّد عليه بما سبق ذكره، من أنَّه لو فرض ثبوت الحصص بالعموم، يُقال: إنَّ كل حصة من تلك الحصص طرف للعلم الإجمالي بالخروج والتخصيص، إلّا الشرب المقارن لترك الآخر، فإنه ليس معلوم الخروج لا تفصيلاً ولا إجمالاً، فيؤخذ بالعلم بالإضافة إليه.

وتوضيح هذا الوجه في الجواب عند هذا المحقق ودفعه، هو أنَّ دليل الأصل له إطلاقان، إطلاق إفرادي وإطلاق أحوالي، فحديث: «كل شيء لك حلال...» يشمل بإطلاقه الإفرادي، كلا الإناءين معاً، الأوّل والثاني، وبإطلاقه الأحوالي يدلُّ على أنَّ الإناء الأوّل حلال سواء ترك المكلف الإناء الثاني، أم ارتكبه، ونفس الشيء يُقال في الإناء الثاني، فإنه حلال سواء ارتكب المكلف الإناء الأوّل أم تركه.

بينما صاحب الوجه الأوّل، حافظ على الإطلاق الأفراي - ومنه: جعل دليل الأصل شاملاً لكل واحد من الأطراف - وقيد الإطلاق

الأحوالي، حيث جعل الأصل شاملاً لكل طرف، ودالاً على الترخيص فيه مشروطاً بترك الطرف الآخر.

وقد دفع هذا الوجه الأوّل ثانية، بأنّ الإطلاق الإفرادي في كل طرف، وتقييد الإطلاق الأحوالي، ليس بأولى من إخراج أحد الطرفين من الإطلاق الإفرادي والأحوالي معاً، مع بقاء الطرف الآخر مشمولاً لهما، ولازم ذلك ثبوت الترخيص في أحد الإناءين، سواء ارتكب الطرف الآخر أم لا، بخلاف الطرف الآخر، فلا يكون الترخيص ثابتاً فيه حتّى عند عدم ارتكاب عدله الطرف الآخر.

ولكن هذا الدفع غير تام، إذ نفس ما أوردناه على الوجه الثاني لصاحب هذا الوجه الثالث، نورده هنا، ونقول:

إنّ صيغة التقييد الّتي اقترحت في الوجه الأوّل أولى، إذ لا يلزم - بناءً عليها - حصول معارضة، حيث إنّ الإطلاق الإفرادي يكون شاملاً للطرفين، والإطلاق الأحوالي ساقطاً عنهما حتماً، بينما هذا بخلافه على صيغة الوجه الثالث في الجواب عن الشبهة، فإنّ إخراج هذا الطرف من الإطلاق الإفرادي والأحوالي معاً، ليس بأولى من إخراج ذلك الطرف الآخر منهما كما اقترحه صاحب الوجه الأوّل.

وتحقيق الرأي المختار في مقام الجواب عن شبهة التخيير المشروط، متوقف على مقدّمة نشير إليها هنا إجمالاً - ونترك تفصيلها إلى محله - وهي أنّ القضية الحينيّة غير معقولة، فإنّ الحكم يمتنع أن يكون ثابتاً لذات حصة خاصّة، مع خروج كل من القيد والتقييد عن موضوعه، بل فرض خروجها كذلك وإلغاء الموضوع عنها، هو فرض إطلاقه وعدم اختصاصه بالحصة الخاصّة.

وقد تقدّم هذا مفصّلاً في مباحث القطع، وبينّا هناك الوجه في

بطلان القضية الحينية تبعاً للسيد الخوئي «قده» فإنه ذهب إلى ذلك، وإلى أنه لا واسطة بين الإطلاق والتقييد، بل الشيء إمّا مطلق أو مقيد، ولأجل امتناعها ذهب المحقق الدواني إلى رجوع لوازم الماهية كلها إلى لوازم الوجود، ولم يتصور كؤن اللازم لازماً للماهية حين الوجود، بحيث لا يكون الوجود مأخوذاً في الملزوم بوجه أصلاً.

والحاصل: هو أننا نتكلّم على هذا المبنى فنقول:

إنّه تارة: يُتكلّم فيما إذا علم إجمالاً بحرمة أحد الفعلين.

وتارة أخرى: يُتكلّم فيما إذا علم بوجوب أحدهما.

وملاك الجواب وإن كان واحداً، إلّا أنّ التعبير عنه مختلف.

أمّا في الأوّل: كما إذا علم بحرمة شرب أحد المائعين، فإنّ مقتضى شبهة التخيير، إجراء أصالة الحليّة في كل من الشربين بنحو مخصوص، وحينئذ نسال: إنّ هذه الحليّة الظاهرية الثابتة لكل من الشربين بنحو مخصوص، إمّا أن يكون موضوعها هو الشرب بجميع حصصه، أيّ طبيعي شرب المائع المذكور، الجامع بين شربه الواقع في عرض شرب الآخر، أو شربه الواقع في حال اجتناب الآخر، وإمّا أن يكون موضوع الحليّة، الشرب المقيد بترك الآخر، بحيث تكون هذه الحصّة الخاصّة محكومة بالحليّة الظاهرية، والثاني غير معقول، لأنّ الشرب الخاص المقيد بترك الآخر، ليس مشكوك الحرمة حتّى تشمله الحليّة المجعولة في دليلها على عنوان المشكوك، لأنّ المحتمل إنّما هو حرمة كلي الشرب، لا حصصه وأفراده بما أنّها أفراد وحصص خاصّة، إذ الإطلاق إنّما هو رفض القيود، لا الجمع بينها، فمعنى ثبوت الحرمة لجميع الحصص المتصورة لشرب المائع، هو ثبوتها الطبيعي الشرب المُلغى عنه خصوصيات الحصص، من كونها واقعة في ظرف الاجتناب

عن الطرف الآخر، أو في ظرف ارتكابه، وغير ذلك من خصوصيات الأفراد.

وعليه: فالمكلف إذا علم بخمرية أحد المائعين، فهو إنمّا يحتمل حرمة أصل شرب كل من المائعين، ولا يحتمل أن يكون الشرب المقيد بترك الآخر، بما أنه شرب مقيد حرام، حتّى يحكم بالحليّة الظاهرية، ومعه، فلا يمكن الالتزام بشبوت الحليّة الظاهرية للشرب، لأنّه هو المحتمل حرّمته.

وحينئذٍ نسأل: إنّ هذه الحليّة الظاهرية الثابتة لطبيعي الشرب في كل من الطرفين، هل هي حليّة مطلقة، أو مقيدة بظرف الاجتناب عن الطرف الآخر؟

والأولى: أي كون الحليّة مطلقة في كل من الطرفين، أمر غير معقول، لأنّه خلف دعوى التخيير، ويؤدّي إلى المخالفة القطعية.

والثانية: أي أن تكون حليّة مقيدة بترك الآخر، هي أيضاً أمر غير معقول، وذلك لأنّ المفروض أنّ موضوعها هو طبيعي الشرب، الجامع بين الشرب الواقع حال ترك الآخر، والواقع حال اقتحامه، ومع سعة الموضوع وإطلاقه يمتنع أن تكون الحليّة الظاهرية مقيدة بظرف ترك الآخر، لوضوح أنّها لو كانت مقيدة بظرف ترك الآخر، لاستحال تعلقها بطبيعي الشرب الشامل للشرب حال فعل الآخر، إذ يستحيل أن تكون مؤمنة للمكلف من ناحية الشرب الواقع في غير ظرفها.

والحاصل: هو أنّ الحليّة الظاهرية، إنّما جعلت بداعي التأمين، ومن المعلوم أنّها إنّما تؤمّن في ظرف ثبوتها، فإذا فرضنا أنّ ثبوتها مختص بصورة ترك الآخر خاصّة، ومع عدم كونها مؤمنة عنه، يستحيل شمولها له ولو بالإطلاق.

وبتعبير آخر: إنَّ موضوع الحليَّة الظاهرية، إنَّما يُعقل إطلاقه لكل حصة يمكن أن تكون الحليَّة المذكورة مؤمنة من ناحيتها في ظرف وقوعها.

وأما الحصة التي لا تكون كذلك، فلا يُعقل إطلاق موضوع الحليَّة الظاهرية لها لِلغويته، فإذا فرض أنَّ الحليَّة مقيَّدة بظرف ترك الآخر، فلا تؤمَّن من ناحية الشرب الواقع في حال ارتكاب الآخر، فيكون إطلاق موضوعها لهذه الحصة من الشرب مستحيلًا، وعليه: فالصور كلها مستحيلة.

وعلى أيِّ حال، فلدينا صور ثلاث:

الصورة الأولى: هي تعلق الحليَّة الظاهرية المطلقة، بمطلق الشرب الجامع بين الحصص.

الصورة الثانية: هي تعلق الحليَّة الظاهرية المختصَّة بظرف ترك الآخر، بمطلق الشرب الشامل للشرب حال ارتكاب الآخر.

الصورة الثالثة: هي تعلق الحليَّة بالشرب المقيَّد بحال ترك الآخر. وكل هذه الصور ممتنعة.

أما الصورة الأولى: فلأنَّها تؤدِّي إلى المخالفة القطعية، ومخالفتها لفرض التخيير.

وأما الصورة الثانية: فلأنَّ الحليَّة المقيَّدة بظرف لا يمكن أن تتعلق بطبيعي الشرب غير المقيَّد بذلك الظرف، بحيث يشمل الشرب الواقع في غير ظرف الحليَّة، لأنَّها لا تؤمَّن إلَّا من ناحية ما يقع في ظرفها.

وأما الصورة الثالثة: فهي وإن كانت معقولة في نفسها، إلَّا أنَّها لا يمكن أن تثبت، بدليل أصالة الحليَّة الذي أُخذ في موضوعه الشك في

الحرمة، لوضوح أنَّ الشرب المقيّد بترك الآخر بما أنّه كذلك، غير محتمل الحرمة.

وبناءً على هذا، فإن شئت قلت: إنّ التقييد إنّما يلتزم به في الموارد التي يكون الإطلاق فيها ذا محذور، إذا لم يكن هذا التقييد موجباً لخروج المورد عن المصادقية والفردية لموضوع العام، وإلاّ فاستحالة الإطلاق حينئذٍ ملازمة لعدم شمول العام له رأساً كما في المقام، إذ إنّ تقييد الفعل بترك الآخر يخرجّه عن كونه مشكوك الحرمة، فلا ينطبق عليه عنوان المشكوك الذي أخذ في موضوع العام.

نعم لو قام دليل خاص على حليّة الشرب المقيّد، ولم يكن قد أخذ في موضوعه الشك، أخذ به في المقام بلا محذور، إلاّ أنّه ليس هناك مثل هذا الدليل الخاص.

قد يُقال: إنّ التقييد بترك الآخر يؤخذ في طول الشك، بمعنى أنّ طبعي الشرب المشكوك الحرمة، يقيّد بترك الآخر، فتقييد طبيعي الشرب بحال ترك الآخر يكون في طول فرض مشكوكيته وتقيده بالشك، فلا يعقل أن يكون التقييد المأخوذ في طول مشكوكية المائع مؤثراً في رفع مشكوكيته.

فيُقال: إنّ التقييد بترك الآخر وإن كان في طول التقيّد بالشك فرضاً، إلاّ أنّ هذا الشك المأخوذ والثابت للشرب في المرتبة السابقة على تقييده بترك الآخر، إنّما يوجب كونه متعلقه بما هو، أيّ الطبيعي، مصداقاً لموضوع أدلّة البراءة والحليّة، والمفروض أنّ الموضوع الذي يراد إثبات حليّته ليس هو الطبيعي المتعلق به الشك في الحرمة، بل هو بعد تقييده بحال ترك الآخر، فنحتاج في شمول دليل الحليّة إلى شك آخر يكون متعلقاً بالمشكوك بعد تقييده بهذا القيد، ومن المعلوم أنّ

المشكوك المقيّد بترك الآخر، ليس محتمل الحرمة واقعاً بما أنّه مقيّد بهذا القيد.

والحاصل: هو أنّ كل شك إنّما يصح ثبوت الحلّة بالإضافة إلى متعلقه لا بالإضافة إلى متعلقه بعد أن يقيد بقيد يخرج عنه كونه مشكوكاً، فالشك في ثبوت الحرمة لطبيعي الشرب واقعاً، يصح شمول دليل أصالة الحل لهذا الطبيعي، ولكن لا يصح شمول دليل أصالة الحل لهذا الطبيعي بعد تقييده بترك الآخر، إذ إنّهُ بما هو مقيّد ليس بمشكوك الحرمة.

فإن قيل: إنّنا نختار كون نفس الحلّة مقيّدة بترك الآخر - وموضوعها حينئذٍ، وإن كان قهراً يتقيّد بترك الآخر، لاستحالة تعلق الحلّة المقيّدة بترك الآخر، بالشرب المطلق غير المقيّد - إلّا أنّ هذا التقيّد في الموضوع الناشئ من جهة الحكم وتقيده، والموجب لخروج الموضوع عن المشكوكية، لا ينافي مشكوكيته في مرتبة موضوعيته التي هي المرتبة السابقة على لحوق الحلّة له.

وبتعبير آخر: إنّ الموضوع لا بدّ أن يكون مشكوكاً في نفسه مع قطع النظر عن الحلّة الثابتة له والتي تستلزمه من تقيده بصورة ترك الآخر.

قلنا: إنّ تقييد الحكم بظرف ترك الآخر، ليس سبباً في مقام الواقع والجعل لتقيد الموضوع، بحيث إنّ تقيد الموضوع ينشأ حقيقة من تقيد الحكم حتّى يُقال: إنّ ما ينشأ من قبل الحكم لا يضر بموضوعية الموضوع، بل هو كاشف عن تقيد الموضوع في المرتبة السابقة، واستحالة إطلاقه في هذه المرتبة.

فإن قيل: بناءً على هذا، كيف تجري أصالة البراءة أو الحلّة في الشُّبهات الموضوعية البدويّة؟

قلنا: إنما تجري البراءة عنه، لا بما أنه مائع خاص، بل بما أنه مائع منسوب إلى طبيعته التي يحتمل أن تكون هي الخمر وأن تكون هي الخل، وهذا في المقام غير ممكن، لأن معناه إثبات الحلية لطبيعي الفعل، فإن الحكم بالحلية إذا تعلق بالشرب المقارن لترك الآخر، لا بما أنه شرب خاص، بل بما أنه مضاف إلى طبيعيه، معناه حلية الطبيعي.

نعم لو كانت القضية الحينية معقولة، لأمكن الالتزام بتعلق الحلية بذات الشرب المقارن لترك الآخر، بحيث لا يكون ترك الآخر ولا التقيّد به دخيلاً في موضوعها، إلا أن المفروض امتناعها كما عرفت سابقاً.

وبالجملة: الحلية الظاهرية المجعولة في كل طرف، إمّا أن يكون موضوعها الشرب المقيّد بترك الآخر، أو الشرب المطلق، ولا واسطة بين المطلق والمقيّد، وكلاهما غير صحيح.

أمّا الأوّل: فلأنّ الشرب المقيّد بما أنه مقيّد غير محتمل الحرمة حتّى يشمل دليل أصالة الحل.

وأمّا الثاني: فلأنّ الحلية المتعلقة بالشرب المطلق، لا يمكن أن تكون بنفسها مطلقة أيضاً، لأنّه خلاف دعوى التخيير في جريان الأصول، ولا يمكن أن تكون مقيدة، لأنّ الحكم المقيّد بظرف لا يمكن أن يتعلق بما هو مطلق من حيث ذلك الظرف.

وبما ذكرناه: ظهر الكلام في موارد العلم الإجمالي بالوجوب أيضاً، فإنّه لا يمكن أيضاً إثبات رفع كل من الوجوبين على تقدير فعل الآخر بحديث «الرفع»، «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون...»، لأنّ المرفوع، إمّا الإلزام المقيّد بترك الآخر، أو طبيعي الإلزام بسائر حصصه، وكلاهما ممتنع.

أما الأول: فلأنَّ الإلزام المشروط لا يحتمله المكلف في أيِّ من الطرفين، ليرفع بحديث الرفع.

وأما الثاني: فلأنَّ الإلزام المطلق لا يمكن رفعه، لا بالرفع المطلق، ولا بالرفع المقيّد بترك الآخر.

أما الرفع المطلق، فلأنَّه خلاف شبهة التخيير.

وأما الرفع المقيّد بظرف ترك الآخر، فيمتنع أن يتعلق بالإلزام المطلق الشامل للحصة الثابتة منه في غير ظرف الرفع، إذ إنَّ هذه الحصة غير قابلة للوضع في ظرف ترك الآخر، لترفع في هذا الظرف، وعلى هذا الأساس، فلا أساس إذن لشبهة التخيير أصلاً.

هذا تمام الكلام في جريان الأصول النافية في أطراف العلم الإجمالي تعييناً أو تخيراً.

وأما جريان الأصول المثبتة في تمام الأطراف، مع العلم بعدم التكليف في بعضها، فسوف يأتي تحقيقه في مباحث الاستصحاب في الجزء الذي يلي هذا الجزء إن شاء الله تعالى، فإنَّ جهة البحث فيه ليس عن مانعيّة المقدار المنجز بالعلم الإجمالي بالتكليف عن جريانها، بل عن مانعيّة العدم والترخيص المعلوم بالإجمال عن ذلك، وسوف تعرف أنَّ التحقيق فيه هو، جريان الأصول المثبتة غير التنزيلية في تمام الأطراف.

وكذلك جريان الأصول التنزيلية على تفصيل فيها، بناءً على مقتضى مبانيهم بين بعض الموارد وبعضها الآخر.

هذا تمام الكلام في أصل المسألة، وقد تحقق بذلك، أنَّ العلم الإجمالي، إنَّما يكون علّة لحرمة المخالفة القطعية فقط، ولا يوجب وجوب الموافقة القطعية، لا بنحو العلّية، ولا بنحو الاقتضاء، لا بلا

واسطة، ولا بواسطة إيجابه لتعارض الأصول، لما عرفت سابقاً من عدم إيجابه لتعارض الأصول في الأطراف، ومعه: يُلغى الكلام في أكثر التنبيهات الآتية، وإن كنّا سوف نتكلّم في هذه التنبيهات جرياً على مبانهم.

وحاصل جلّ مضمون الأمر الثالث المبحوث فيه عن جريان الأصول الشرعية المؤمّنة في بعض أطراف العلم الإجمالي، هو أنّ الكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأوّل: المقام الثبوتي.

المقام الثاني: المقام الإثباتي.

أمّا المقام الأوّل، أي الثبوتي، فنبحث فيه عن إمكان جريان الأصول المؤمّنة في بعض الأطراف ثبوتاً وعدمه، ومن الواضح أنّه بناءً على مسلكنا في إمكان جريان الأصول في جميع الأطراف، لا مجال لهذا البحث حينئذٍ، إذ لا معنى لافتراض محذور ثبوتي في جريانها في بعض الأطراف بعد أن لم يكن هناك محذور في جريانها في جميع الأطراف.

وأمّا على مسلك القائلين باستحالة جريان الأصول في جميع الأطراف، فكذلك ينبغي أن نستثني من هذا البحث، القائلين: بأنّ العلم الإجمالي لا يستدعي وجوب الموافقة القطعية مباشرة، فإنّه بناءً على قولهم هذا، لا ينبغي أن يتوهم امتناع جريان الأصل المؤمّن في بعض الأطراف، إذ يكون من الواضح عدم منافاته للعلم الإجمالي.

وأمّا القائلون بأنّ العلم الإجمالي يستدعي بذاته وجوب الموافقة القطعية، فيصح البحث على أساس قولهم هذا، لأنّ جريان الأصل

المؤمن في بعض الأطراف يرخص حينئذ في ترك الموافقة القطعية، إذن، لا بدّ حينئذ من النظر في إمكان ذلك وامتناعه.

ومردّ البحث في ذلك، إلى النزاع في أنّ العلم الإجمالي، هل يستدعي عقلاً وجوب الموافقة القطعية استدعاءً منجزاً على نحو استدعاء العلة لمعلولها، أو إنّهُ يستدعي استدعاءً معلقاً على عدم ورود الترخيص الشرعي على نحو استدعاء المقتضي لما يقتضيه، فتكون فعليته منوطة بعدم وجود المانع؟

فبناءً على الأوّل، أيّ فيما إذا كان على نحو استدعاء العلة لمعلولها، يستحيل حينئذ إجراء الأصل المؤمن في بعض الأطراف، لأنّه ينافي حكم العقل الثابت بوجوب الموافقة القطعية.

وأما بناءً على الثاني، أيّ فيما إذا كان الاستدعاء على نحو استدعاء المقتضي لما يقتضيه، فإنّه يمكن حينئذ إجراء الأصل المؤمن، إذ يكون الأصل حينئذ، مانعاً عن فعلية حكم العقل، ورافعاً لموضوعه.

وبناءً على هذا الأساس، وُجد اتجاهاً بين القائلين باستدعاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

الاتجاه الأوّل: هو الاتجاه القائل بالاستدعاء على نحو العلية، كما ذهب إليه جماعة منهم المحقق العراقي «قده».

الاتجاه الثاني: هو الاتجاه القائل بالاستدعاء على نحو الاقتضاء، كما ذهب إليه جماعة منهم المحقق النائيني «قده» كما ذكر في فوائد الأصول.

وقد ذكر المحقق العراقي «قده»^(١) في تقريب العلية: إنّهُ لا شك

(١) مقالات الأصول، العراقي، ج ٢، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

في كون العلم منجزاً لمعلومه على نحو العليّة، فإذا ضمّمنا إلى ذلك أنّ المعلوم بالعلم الإجمالي هو الواقع لا مجرد الجامع، ثبت أنّ الواقع منجز على نحو العليّة، ومعه: يستحيل الترخيص في أي واحد من الطرفين، لاحتمال كونه هو الواقع، وإن شئت قلت: إنّ المعلوم بالعلم الإجمالي، إن كان هو الجامع، فلا مقتضي لوجوب الموافقة القطعية أصلاً، وإن كان هو الواقع، فلا بدّ من افتراض تنجزه على نحو العليّة، لأنّ هذا شأن كل معلوم مع العلم.

واعترض عليه المحقق النائيني «قده»^(١)، بأنّ العلم الإجمالي ليس أشدّ تأثيراً من العلم التفصيلي، فإنّ العلم التفصيلي نفسه يعقل الترخيص فيه في المخالفة الاحتمالية لمعلومه، كما في قاعدتي الفراغ والتجاوز، وهذا يعني عدم كونه علّة لوجوب الموافقة القطعية، فكذلك العلم الإجمالي.

وأجاب المحقق العراقي «قده»^(٢) على هذا الاعتراض، بأنّ قاعدة الفراغ وأمثالها ليست ترخيصاً في ترك الموافقة القطعية لتكون منافية لافتراض عليّة العلم الإجمالي لوجوبها، بل هي إحراز تعبدي للموافقة، أي موافقة قطعية تعبدية، وافتراض العليّة يعني: عليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية وجداناً أو تعبداً.

وبهذا يظهر الفرق بين إجراء قاعدة الفراغ، وإجراء أصالة البراءة في أحد طرفي العلم الإجمالي، فإنّ إجراء الأولى لا ينافي العليّة، بخلاف الثاني.

والتحقيق هو، أنّ قاعدة الفراغ، وأصالة البراءة، وإن كانتا

(١) فوائد الأصول، النائيني، ج ٤، ص ١٢ - ١٣.

(٢) مقالات الأصول، العراقي، ج ٢، ص ٨٨ - ٨٩.

مختلفتين في لسانيهما، إلا أن هذا مجرد اختلاف في اللسان والصياغة، وأما واقعهما وروحهما فواحد، لأن كلا منهما نتيجة لتقديم الأغراض الترخيضية على الأغراض اللزومية عند الاختلاط في مقام الحفظ، غير أن هذا التقديم تارة يكون بلسان الترخيص، وأخرى بلسان الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وافترضها موافقة كاملة، إذن، فلا معنى للقول: بأن أحد اللسانين ممتنع دون الآخر.

والصحيح هو، عدم عليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، لأن الترخيص الظاهري في بعض الأطراف له نفس الحيثيات المصححة لجعل الحكم الظاهري في سائر الموارد.

وأما المقام الثاني: وهو مقام الإثبات، فقد يُقال: إن أدلة الأصول قاصرة عن إثبات جريان الأصل في بعض الأطراف، لأن جريان الأصل في البعض ضمن جريانه في كل الأطراف باطل، لأننا قد فرغنا عن عدم جواز الترخيص في المخالفة القطعية، وجريانه في البعض المعين دون البعض الآخر ترجيح بلا مرجح، لأن نسبة دليل الأصل إلى كل من الطرفين على نحو واحد، وجريانه في البعض المردّد غير معقول، إذ لا معنى للمردّد كما عرفت.

وبتعبير آخر: إنه بعد العلم بعدم جريان الأصل في كل الأطراف في وقت واحد، يحصل التعارض بين إطلاق دليل الأصل لكل طرف، وإطلاقه لسائر الأطراف، ومقتضى التعارض التساقط.

وهناك اعتراض مشهور يوجه إلى هذا البرهان، حاصله: إن المحذور الناجم عن جريان الأصول في كل الأطراف، هو الترخيص في المخالفة القطعية، وهذا المحذور إنما ينشأ من إجراء الأصل في كل من الطرفين مطلقاً، أي سواء ارتكب المكلف الطرف الآخر أو اجتنبه، وإذا ألغينا إطلاق الأصل في كل منهما لحالة ارتكاب الآخر، أنتج

إثبات ترخيصين مشروطين، وكل منهما منوط بترك الآخر، ومثل هذا لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية، وهذا يعني: إنَّ المحذور يندفع برفع اليد عن إطلاق الأصل في كل طرف، ولا يتوقف دفعه على إلغاء الأصل رأساً، ولا شكَّ في أنَّ رفع اليد عن شيء من مفاد الدليل لا يجوز إلاَّ لضرورة، فإذا قدَّرنا الضرورة بقدرها، فلماذا حينئذٍ لا نجري الأصل في كل من الطرفين، ولكن مقيداً بترك الآخر^(١)؟

وقد أُجيب على هذا الاعتراض بوجوه.

الوجه الأوَّل: هو ما ذكره السيّد الخوئي «قده»^(٢)، من أنَّ الجمع بين الترخيصين المشروطين المذكورين، وإن كان لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية، ولكنه يؤدي إلى الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية، وذلك فيما إذا ترك الطرفين معاً، وهو مستحيل.

ويرد عليه: إنَّ الحكم الظاهري في نفسه ليس مستحيلاً، وإنَّما يمتنع إذا كان منافياً للحكم الواقعي، والمفروض عدم المنافاة بين الحكم الظاهري، والحكم الواقعي لا بلحاظ نفسه، ولا بلحاظ مبادئه، إذن فلم يبق إلاَّ التنافي بلحاظ عالم الامتثال، وقد فرضنا هنا أنَّ حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية قابل للرفع بالترخيص الشرعي على خلافه، إذن فلم يبق هناك تناف بين الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية، والتكليف المعلوم بالإجمال في أيِّ مرحلة من المراحل.

هذا على أنَّ بالإمكان تصوير الترخيصات المشروطة، على نحو لا يمكن أن تصبح كلها فعلية في وقت واحد، ليلزم الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية، وذلك بأن تفترض أطراف العلم الإجمالي ثلاثية،

(١) مقالات الأصول، العراقي، ج ٢، ص ١٢. نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٣١٧ - ٣٢٠.

(٢) أجود التقريرات، الخوئي، ج ٢، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

ويفترض أنَّ الترخيص في كل طرف مقيد بترك أحد بدليله وارتكاب الآخر كما تقدّم تفصيله.

الوجه الثاني: هو ما ذكره السيّد الخوئي «قده»^(١) أيضاً: من أنّه إذا أُريد إجراء الأصل مقيداً في كل طرف، فهناك أوجه عديدة للتقييد، إذ قد يجري الأصل في كل طرف مقيداً بترك الآخر، أو بأن يكون قبل الآخر، أو بأن يكون بعد الآخر، فأَيّ مرجح حينئذٍ لتقييد على تقييد كما عرفت تفصيله.

ويرد عليه: إنّ التقييد إنّما يُراد لإلغاء الحالة الّتي لها حالة معارضة في دليل الأصل، وإبقاء الحالة الّتي لا معارض لها من حالات الطرف الآخر، والحالة الّتي لا معارض لها كذلك هي، حالة ترك الطرف الآخر، وأمّا حالة كونه قبل الآخر مثلاً، فجرّيان الأصل فيها يعارض جريانه في الآخر حالة كونه بعد صاحبه.

الوجه الثالث: ما ذكره السيّد الخوئي «قده» أيضاً، من أنّ للدليل الأصل إطلاقاً إفرادياً لهذا الطرف ولذاك الطرف، وإطلاقاً أحوالياً في كل من الفردين لحالة ترك الآخر وفعله، وحينئذٍ يُقال: إنّ المحذور كما يندفع برفع اليد عن الإطلاقين الأحواليين معاً، كذلك يندفع برفع اليد عن الإطلاق الإفرادي والأحوالي في أحد الطرفين خاصّة، فأَيّ مرجح لأحد الدفعين على الآخر؟

ويرد عليه: إنّ المرجح هو، أنّ ما يبقى تحت دليل الأصل بموجب الدفع الأوّل للمحذور، ليس له معارض أصلاً، وما يبقى تحته بموجب الدفع الآخر الّذي يقترحه... له معارض.

الوجه الرابع: إنّ الحكم الظاهري يجب أن يكون محتمل المطابقة

(١) الدراسات، الشاهرودي الهاشمي، ج ٣، ص ٣٦٠ - ٣٦١.

للحكم الواقعي، والترخيص المشروط ليس كذلك، لأنَّ ما هو ثابت في الواقع، إمَّا الحرمة المطلقة وإمَّا الترخيص المطلق.

ويرد عليه: إنَّه لا برهان على اشتراط ذلك في الحكم الظاهري، وإنَّما يشترط فيه أمران:

أحدهما: أن يكون الحكم الواقعي مشكوكاً.

وثانيهما: أن يكون الحكم الظاهري صالحاً لتنجيذه، أو التعذير عنه كما عرفت سابقاً.

الوجه الخامس: وهو التحقيق في الجواب، فيقال: إنَّ مفاد دليل الترخيص الظاهري ومدلوله التصديقي هو، إبراز عدم اهتمام المولى بالتحفظ على الغرض اللزومي، ومعنى افتراض ترخيصين مشروطين كذلك هو، أنَّ عدم اهتمام المولى بالتحفظ على الغرض اللزومي في كل طرف، منوط بترك الآخر، وأنَّه في حالة تركهما معاً، لا اهتمام له بالتحفظ على الغرض اللزومي المعلوم إجمالاً.

وكل هذا لا محصل له، لأنَّ المعقول إنَّما هو ثبوت مرتبة ناقصة من الاهتمام للمولى تقتضي التحفظ الاحتمالي على الواقع المعلوم بالإجمال، واستفادة ذلك من الترخيصين المشروطين المراد إثباتهما بإطلاق دليل الأصل، لا يمكن إلأ بالتأويل، وإرجاعهما إلى الترخيص في الجامع، أي في أحدهما، وهذه العناية لا يفني بها إطلاق دليل الأصل.

وفي ضوء ما تقدّم، قد يُقال: إنَّه لا تبقى ثمرة بين القول بالعلية، والقول بالاقتضاء، إذ على كلِّ حال لا يجري الأصل المؤمن في بعض الأطراف.

ولكن سيظهر فيما يأتي، تحقق الثمرة في بعض الحالات.

جريان الأصل في بعض الأطراف بلا معارض، أو تنبيهات العلم الإجمالي

وبعد أن اتضح ممّا سبق، أنّ دليل الأصل لا يفي لإثبات جريان الأصل المؤمن في بعض الأطراف بسبب المعارضة، إلّا أنّه قد تُستثنى من ذلك عدّة حالات.

الحالة الأولى: هي فيما إذا كان في أحد طرفي العلم الإجمالي أصل واحد مؤمن، وفي الطرف الآخر أصلاً طوليان، يكون أحدهما جاكماً على الآخر ورافعاً لموضوعه تعبدًا.

ومثاله: هو أن يعلم إجمالاً بنجاسة إناء مردّد بين إناءين، أحدهما مجرى لأصالة الطهارة فقط، والآخر، مجرى لاستصحاب الطهارة وأصالتها معاً، بناء على أنّ الاستصحاب حاكم على أصالة الطهارة، وحينئذٍ، في مثل ذلك يُقال: إنّ أصالة الطهارة في الطرف الأوّل، تعارض استصحاب الطهارة في الطرف الثاني، ولا تدخل أصالة الطهارة للطرف الثاني في هذا التعارض، لأنّها متأخرة رتبة عن الاستصحاب ومتوقفة على عدمه، فكيف تقع طرفاً للمعارضة في مرتبته؟

وإن شئت قلت: إنّ المقتضي لها إثباتاً لا يتم إلّا بعد سقوط الأصل الحاكم، وهو الاستصحاب، والسقوط نتيجة المعارضة بينه وبين أصالة الطهارة في الطرف الأوّل، وإذا كان الأصل متفرعاً في

اقتضائه للجريان على المعارضة، فكيف يكون طرفاً فيها؟ وإذا استحال أن يكون طرفاً في تلك المعارضة، سقط المتعارضان أولاً، وجرى الأصل الطولي بلا معارض.

الحالة الثانية: هي ما إذا كان دليل الأصل شاملاً لكلا طرفي العلم الإجمالي بذاته، وتوفر دليل أصل آخر لا يشمل إلاً أحد الطرفين.

ومثال ذلك: هو أن يكون كل من الطرفين مورداً للاستصحاب المؤمن، وكان أحدهما خاصّة مورداً لأصالة الطهارة، ففي مثل ذلك يتعارض الاستصحابان ويتساقطان، وتجري أصالة الطهارة بدون معارض، سواء قلنا بالطولية بين الاستصحاب وأصالة الطهارة، أو بالعرضية، وذلك لأنّ أصالة الطهارة في طرفها لا يوجد ما يصلح لمعارضتها لا من دليل أصالة الطهارة نفسها، ولا من دليل الاستصحاب.

أمّا الأوّل: فلأنّ دليل أصالة الطهارة لا يشمل الطرف الآخر بحسب الفرض ليتعارض الأصلان.

وأمّا الثاني: فلأنّ دليل الاستصحاب مبتلى بالتعارض في داخله بين استصحابين، والتعارض الداخلي في الدليل يوجب إجماله، والمجمل لا يصلح أن يعارض غيره.

الحالة الثالثة: هي أن يكون الأصل المؤمن في أحد الطرفين مبتلى في نفس مورده بأصل معارض منجر دون الأصل في الطرف الآخر، ومثاله: أن يعلم إجمالاً بنجاسة أحد إناءين وكل منهما مجرى لاستصحاب النجاسة أيضاً لتوارد الحالتين عليه مع عدم العلم بالمتقدّم والمتأخّر منهما، فقد يُقال حينئذٍ بجريان استصحاب الطهارة في الطرف

الآخر بلا معارض، لأنَّ استصحاب الطهارة الآخر ساقط بالمعارضة في نفس مورده باستصحاب النجاسة.

وقد يُقال في مقابل ذلك: بأنَّ التعارض يكون ثلاثياً، فاستصحاب الطهارة المبتلى، يعارض استصحابين في وقت واحد. وتحقيق ذلك متروك إلى محله.

وإذا صحَّ جريان الأصل بلا معارض كما في هذه الحالات، يكون ذلك تعبيراً عملياً عن الثمرة بين القول بالعلية، والقول بالافتضاء.

ومن مجموع ما تقدّم يتلخص: إنَّ العلم الإجمالي يستدعي حرمة المخالفة القطعية، وأنَّه كلُّما تعارضت الأصول الشرعية المؤمّنة في أطرافه وتساقطت، حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية، وذلك لتنجز الاحتمال في كل شبهة بعد بقائها بلا مؤمن شرعي وفقاً لمسلك حق الطاعة، وحيث إنَّ تعارض الأصول يستند إلى العلم الإجمالي، إذن، فيعتبر تنجز جميع الأطراف من آثار نفس العلم الإجمالي.

ومعه: لا فرق في منجزية العلم الإجمالي بين أن يكون المعلوم تكليفاً من نوع واحد، أو تكليفاً من نوعين، كما إذا علم بوجوب شيء أو حرمة الآخر.

كما أنَّه لا فرق أيضاً بين أن يكون المعلوم نفس التكليف، أو موضوع التكليف، لأنَّ العلم بموضوع التكليف إجمالاً يساوق العلم الإجمالي بالتكليف، ولكن على شرط أن يكون المعلوم بالإجمال تمام الموضوع للتكليف الشرعي، وأمّا إذا كان جزء الموضوع للتكليف على كل تقدير، أو على بعض التقادير فلا يكون العلم منجزاً، لأنَّه لا يساوق حينئذٍ العلم الإجمالي بالتكليف.

ومن هنا لا يكون العلم الإجمالي بنجاسة إحدى قطعتين من الحديد منجزاً، خلافاً للعلم الإجمالي بنجاسة أحد مائين أو ثوبين.

أمّا الأول: أي عدم منجزية العلم الإجمالي بنجاسة إحدى الحديدتين فلأن نجاسة قطعة الحديد ليست تمام الموضوع لتكليف شرعي، بل هي جزء موضوع لوجوب الاجتناب عن الماء مثلاً، والجزء الآخر: ملاقة الماء لقطعه الحديد، والمفروض عدم العلم بالجزء الآخر.

أمّا الثاني: أي منجزية العلم الإجمالي بنجاسة أحد المائين أو أحد الثوبين فلأن نجاسة الماء تمام الموضوع لحرمة شربه، ومثل الأول، أي صورة كَوْن العلم الإجمالي علماً بالموضوع التام على أحد تقديرين، العلم الإجمالي بنجاسة قطعة حديدية، أو نجاسة الماء، لأنّ المعلوم هنا جزء الموضوع على أحد التقديرين.

والحاصل: هو أنّ العلم الإجمالي إذا كان جزء الموضوع على كلا التقديرين، يكون مثل العلم الإجمالي عندما يكون جزء الموضوع على أحد التقديرين، فكلاهما ليس منجزاً.

والضابط العام للتنجيز هو أن يكون العلم الإجمالي مساوفاً للعلم الإجمالي بالتكليف الفعلي، وكلّما لم يكن العلم الإجمالي كذلك، فلا ينجز، وتجري الأصول المؤتنة في مورده بقدر الحاجة، ففي مثال العلم الإجمالي بنجاسة قطعة الحديد أو الماء، تجري أصالة الطهارة في الماء، ولا تعارضها أصالة الطهارة في الحديد، إذ لا أثر عملي لنجاسته فعلاً.

وإن شئت قلت: إنّ الضابط العام لتنجيز العلم الإجمالي هو أن يكون هذا العلم موجباً للعلم بتحقيق التكليف الفعلي، فإذا لم يكن

كذلك، - كما في العلم بثبوت جزء الموضوع، إمّا على كلا التقديرين، أو على تقدير دون آخر - فحينئذ لا يكون منجزاً، ومعه: فلا مانع من جريان الأصول المؤمنة في أطرافه، لكن بقدر الحاجة، فالعلم الإجمالي بنجاسة إمّا هذه الحديدية، أو ذاك الماء، لا يكون منجزاً، لأنّه ليس علماً بتمام الموضوع على كلا التقديرين، وإنّما هو علم على تقدير دون تقدير آخر، ومعه: لا مانع من جريان أصل الطهارة بالنسبة إلى الماء، ويترتب على ذلك أثر عملي، هو جواز شربه مثلاً، بينما هذا لا يجري بالنسبة إلى الحديدية، لأنّه لا يترتب أثر عملي على نجاستها.

أركان منجزية العلم الإجمالي

ممّا تقدّم نستخلص أنّ قاعدة منجزية العلم الإجمالي لها عدّة أركان لا بدّ من توفرها جميعاً لكي تجب موافقته القطعية.

الركن الأوّل:

هو وجود العلم بالجامع، لأنّ المكلف يعلم بوجودٍ مردّدٍ بين أحد شيئين، إمّا أن تكون الظاهر هي الواجب، وإمّا أن تكون الجمعة هي الواجبة، فلو فرض أنّه يعلم بوجود خصوص أحدهما، إذن فعلمه هذا علم تفصيلي، وليس علماً إجمالياً، وهو خلف الفرض، ولو فرض أنّه شك في أصل ثبوت هذا الوجوب، إذن، فالشبهة بدوية في كل طرف، لأنّه شك غير مقرون بالعلم الإجمالي، إذن تكون الشبهة بدوية وتجري فيها أصالة البراءة الشرعية.

وممّا لا شك فيه هو أنّ العلم الإجمالي بالجامع يكفي بتنجز متعلقه فيما إذا كان علماً وجدانياً، كما إذا حصل القطع بنجاسة أحد الإناءين.

وأما إذا كان علماً تعبدياً، كما إذا قامت البيئة على نجاسة أحد الإناءين، فإنّ قيام البيئة لا يفيد علماً وجدانياً بنجاسة أحد الإناءين لولا أنّ الشارع تعبدنا أن نتعامل مع البيئة كما نتعامل مع العلم الوجداني.

وعلى أيّ حال، لا إشكال في منجزية العلم الإجمالي الوجداني،
وإنّما وقع الإشكال في منجزية العلم الإجمالي التعبدي الحاصل بالبيئة،
فهل يمكن أن نطبق عليه قاعدة منجزية العلم الإجمالي الوجداني، أو
لا؟ وجهان.

الوجه الأوّل: هو تطبيق قاعدة منجزية العلم الإجمالي على هذا
المورد، لأنّ دليل الحجّة يجعل الأمانة حجّة، ومعنى جعلها حجّة هو
جعلها علماً، فتصير كالعلم الوجداني ومعه يترتب عليه آثار العلم
الطريقي التي منها منجزية العلم الإجمالي، ومن لوازم جعل الشارع
الحجّة والمنجزية للبيئة، عدم جريان أصالة الطهارة، لا في هذا الإناء،
ولا في الإناء الثاني، كما كانت لا تجري عند وجود العلم الإجمالي
الوجداني.

الوجه الثاني: هو عدم تطبيق قاعدة منجزية العلم الإجمالي على
البيئة، إذن، فلا محذور في إجراء أصالة الطهارة في كلا الإناءين، لأنّه
إن كان المحذور في إجراء أصالة الطهارة في كلا الإناءين هو الترخيص
في المخالفة القطعية للتكليف الواقعي، فإنّ هذا المحذور غير لازم في
مورد البيئة، لعدم العلم بمصادفة البيئة للتكليف الواقعي، بل يُحتمل
خطؤها حينئذٍ، ومعه: فلا يحصل علم وجداني بالمخالفة القطعية عند
إجراء الأصل في كلا الإناءين، ومعه: فلا بأس بارتكابهما.

وكلا هذين الوجهين غير صحيح.

وتحقيق الحال في ذلك هو أن يُقال: إنّ البيئة تارة يفترض قيامها
ابتداءً على الجامع، كما لو شهدت بأنّ أحد الإناءين نجس، وأخرى
يفترض قيامها على فرد معيّن ثمّ اشتبه أمره بالفرد الآخر بحيث صار لا
يمكن التمييز بينهما.

أمّا في الحالة الأولى : وهي حالة شهادة البينة على الجامع - أي نجاسة أحد الإناءين - فنواجه في المقام دليلين متنافيين متعارضين أحدهما مع الآخر.

أحدهما : دليل حجّة الأمانة الذي ينجز مؤداها ويرفّض إجراء أصل الطهارة.

وثانيهما : دليل الأصل الجاري في كل من الإناءين، لكون الشك في كل منهما، وهو كما ترى من التعارض بينهما لعدم إمكان العمل بهما معاً.

وفي المقام افترض أصحاب الوجه الأوّل تمامية دليل حجّة البينة، بحيث يترتب على ذلك عدم إمكان إجراء الأصول في كلا الطرفين، ورتبوا على ذلك لزوم ترك كلا الإناءين وعدم ارتكابهما.

بينما الوجه الثاني : يرى تقديم أصالة الطهارة على دليل البينة، ولذلك فهو يُجري أصل الطهارة في كلا الإناءين.

والاتجاه الصحيح هو حل التعارض القائم بين الدليلين ما دام أنَّ كلا من الدليلين حجّيته تامّة، إذ لا مبرر لطرح دليل حجّته تامّة، كما أنّه لا وجه للأخذ بأحدهما الحجّة وطرح الآخر رغم حجّيته.

إذن فالصحيح هو الجمع بين الدليلين، ومن ثمّ العمل بمقتضى هذا الجمع.

وقد ذكر أستاذنا الشهيد الصدر «قده» في بحث تعارض الأدلّة^(١)، أنَّ الصحيح في الجمع بين دليل حجّة البينة، ودليل الأصل، هو أن يُقال :

(١) السيّد الشهيد الصدر، دروس في علم الأصول، حلقة ٣، ج ٢، ص ٣٦٣.

إنَّ العرف يرى تقديم دليل البيّنة على دليل الأصل من جهة الأخصية أو النصيّة، إذ إنّه لا يخلو مورد البيّنة من أصل من الأصول العملية غالباً، فلو أنّ حجّة البيّنة اختصت بغير مورد الأصل، كان معنى ذلك، إلغاء البيّنة، وهو معنى كوّن دليل البيّنة أخص، بينما يمكن أن يُقال: بأنّ دليل حجّة البيّنة وشبهها من الأمارات الأخرى نص في الشمول لموارد الأصل، بل وواردة في مورد اجتماع البيّنة والأصل، وهذا معناه: الأخذ بالبيّنة دون الأصل.

وعلى أساس هذا الجمع، بتقديم دليل البيّنة على دليل الأصل للأخصية أو النصيّة، يلزم عدم جريان أصل الطهارة في كلا الإناءين، لأنّ جريان الأصل فيهما خلف تقدم دليل البيّنة بالأخصيّة أو النصيّة، وجريانه في أحد الإناءين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وهذا ينتج لزوم التحرز عن كلا الإناءين، لعدم إمكان إجراء أصل الطهارة في واحد منهما.

إذن فالنتيجة: من صالح الوجه الأوّل الذي يرى تقديم دليل البيّنة، على دليل الأصل بالنكته التي تقدّمت وعرفتها.

فإن قيل: إنّه كان يمكن تقديم دليل البيّنة على الأصل بالحكومة، حيث كان يرى أصحاب الوجه الأوّل، أنّ معنى حجّة الأمانة، يعني جعلها علماً، وما دامت علماً، إذن فهي ترفع تعبداً موضوع الأصل الذي هو الشك، دون حاجة إلى الجمع بين الدليلين بالأخصيّة والنصيّة.

قلنا: نعم كان يمكن ذلك، لو كان موردهما - الذي هو الشك - واحداً، بينما في المقام، يختلف الحال، فإنّ البيّنة الأمانة بعد أن جعلت الجامع معلوماً، إذن فقد ألغت تعبداً الشك فيه، بينما بقي الشك محفوظاً في كلا الإناءين، لعدم العلم بنجاسة أحدهما بالخصوص، إذن

فلم يرتفع الشك بالتعبد فيهما، ومعه: لا مانع من جريان أصالة الطهارة في كلا الإناءين، وإنما الذي رفعته الأمانة تعبدًا إنما هو الشك في الجامع.

وعليه: فلا معنى للحكومة بين دليل الأمانة والأصل، بل لا بدّ في تقديم أحدهما على الآخر من الاستناد إلى ميزان آخر، من قبيل الأخصيّة، والنصيّة ونحوهما، لكي تترتب عليه آثار العلم الإجمالي كما هو الحال بالنسبة إلى البيّنة في المقام.

نعم: قد تكون الحكومة معقولة، لو أنّ البيّنة قامت على نجاسة أحد الإناءين بالخصوص، فإنّ لازم حجّة البيّنة حينئذٍ صيرورة نجاسة هذا الإناء معلومة بالتعبد فيرتفع الشك في نجاسته، وبه يرتفع منه موضوع الأصل ويبقى الفرد الآخر مجرى للأصل بلا تعارض.

وهذا بخلاف ما نحن فيه، إذ البيّنة في مقامنا إنّما قامت على الجامع فصيرّته معلومًا، ومعه: لا يجري فيه الأصل ولم تقم على نجاسة أحد الإناءين، ومعه لا تتم الحكومة فيهما، وإنّما تتم في جانب الجامع.

وأما في الحالة الثانية: وهي فيما إذا شهدت البيّنة بنجاسة أحد الإناءين المعيّن، ثمّ اشتبه أمره بينهما، وهنا لا يجري الأصل في الإناء الذي قامت الأمانة على نجاسته، بسبب الحكومة، فإنّ شهادة البيّنة بنجاسة الإناء المعيّن، جعلت نجاسته معلومة تعبدًا، فيرتفع الشك في طهارته تعبدًا، إذن فالأصل في مورد الأمانة ساقط للتنافي بينهما وحكومة الأمانة عليه.

ولكن لما اشتبه الأمر بين الفردين وصار مورد البيّنة مردّدًا بين الطرفين، فحينئذٍ لا يمكن إجراء الأصل في كل من الطرفين، لأنّ

المفروض شهادة البيّنة بنجاسة أحدهما، المسقطة لجريان الأصل فيه، كما أنّه لا يمكن إجراء الأصل في أحدهما خاصة لأنّه ترجيح بلا مرجح، وبهذا يتنجز الطرفان، ويلزم تركهما معاً.

وهذا المورد من قبيل ما إذا علم علماً وجدانياً بنجاسة أحد الإناءين المعيّن، ثمّ اشتبه أمره بإناء آخر، فإنّه حينئذٍ، ينبغي تركهما معاً، وكذلك ما نحن فيه.

والخلاصة هي: أنّه ينبغي الاجتناب عن كلا الإناءين في كلتا الحالتين، لعدم جريان أصل الطهارة، لا في الإناءين معاً، ولا في أحدهما.

أمّا لزوم الاجتناب عنهما في الحالة الأولى، فلاّ أنّه بعد تقديم دليل البيّنة على دليل الأصل بالأخصيّة أو النصيّة، لا يبقى مسوغ لجريان دليل الأصل في كلا الإناءين، لأنّه خُلف تقديم دليل البيّنة، كما لا يبقى مسوغ لجريان دليل الأصل في أحدهما، لأنّه ترجيح بلا مرجح.

وأمّا لزوم الاجتناب عنهما في الحالة الثانية، فلاّ أنّ قيام البيّنة على نجاسة أحدهما أسقط جريان الأصل في مورد البيّنة، للتنافي بينهما، ولحكومة الأمانة عليه، ولمّا صار مورد البيّنة مردداً بين الفردين وغير معيّن، صار إجراء الأصل في كل من الطرفين غير ممكن، لأنّه يعلم بوجود الدليل الحاكم المسقط للأصل في أحدهما، وحينئذٍ لا مسوغ لجريانه في أحدهما خاصّة، لما عرفت.

وبهذا يتنجز كلا الطرفين، ويلزم الاجتناب عنهما معاً.

الركن الثاني؛

من أركان العلم الإجمالي هو، أن يكون العلم الإجمالي واقفاً

على الجامع وغير سار إلى الفرد، إذ لو أنه سرى من الجامع إلى الفرد لانقلب العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بالفرد وصار منجزاً بالنسبة إلى ذلك الفرد فقط، ويصبح الفرد الثاني مورداً للشك البدوي، فتجري فيه البراءة حتماً، وهكذا، كلما حصل علم إجمالي بالجامع ثم سرى هذا العلم إلى الفرد، سُمي ذلك بانحلال العلم الإجمالي، بالعلم الفرد.

وهذا لا كلام فيه، وإنما الكلام في أن تعلق العلم بالفرد له أنحاء عديدة، بعضها يحل العلم الإجمالي، وبعضها الآخر لا يحله.

النحو الأول: هو أن يكون العلم الإجمالي المتعلق بالفرد معيناً لنفس المعلوم بالإجمال، بمعنى العلم الإجمالي بأن هذا الفرد هو نفس المعلوم الإجمالي المردّد، وحينئذ لا شك في سراية العلم الإجمالي من الجامع إلى الفرد، وحصول الانحلال به، وهذا من قبيل أن يعلم إجمالاً بوجود إنسان في الدار مردداً بين كونه عمراً، أو بكرةً، ثم يستقر علمه على أنه عمرو.

وفي هذا النحو لا ريب في انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بوجود عمرو، وشك بدوي في وجود بكر.

النحو الثاني: من أنحاء تعلق العلم الإجمالي بالفرد هو، أن لا يكون العلم الإجمالي بالفرد ناظراً إلى تعيين المعلوم الإجمالي مباشرة كما في النحو الأول، بل المعلوم الإجمالي هنا ليس له أي علاقة أو خصوصية يحتمل أن تمنع انطباقه على هذا الفرد، وهذا من قبيل أن يعلم إجمالاً بوجود إنسان في الدار، ثم يحصل له العلم بوجود عمرو في الدار.

وفي هذا النحو لا إشكال في سراية العلم الإجمالي من الجامع

إلى الفرد وحصول الانحلال به أيضاً، إذ يرجع العلمان معاً هنا إلى علم تفصيلي بعمره، وشك بدوي في إنسان آخر.

ومن الواضح أنَّ الفرق بين هذين النحوين، هو أنَّه في النحو الأوَّل تعلَّق العلم الثاني بنفس ما كان معلوماً بالإجمال أولاً، وهذا بخلافه في النحو الثاني، فإنَّه هنا لم يجزم أنَّ عَمراً هو نفس المعلوم بالإجمال، بل كان ذلك مجرد احتمال.

النحو الثالث: من أنحاء تعلق العلم الإجمالي بالفرد هو، أن لا يكون العلم الإجمالي بالفرد ناظراً إلى تعيين المعلوم الإجمالي، ويكون للمعلوم الإجمالي علامة في نظر العالم غير محرزة الوجود في ذلك الفرد، من قبيل ما إذا علم إجمالاً بوجود إنسان طويل في الدار، ثمَّ علم إجمالاً بوجود عمره فيها، ولكنَّه لا يعلم بأنَّ عَمراً، طويلاً أم قصيراً؟

والفرق بين هذا النحو، والنحوين السابقين هو، أنَّه في النحوين السابقين لم يفترض وجود علامة خاصَّة في المعلوم الإجمالي، بينما في هذا النحو الثالث فرض علامة خاصَّة فيه، من كونه طويلاً أو قصيراً ونحو ذلك.

والصحيح في هذا النحو عدم الانحلال، وذلك لأنَّ المعلوم بالعلم الثاني لم يحرز كونه مصداقاً للمعلوم بالعلم الأوَّل، بحيث يصح أن ينطبق عليه، وفي مثله لا يسري العلم الإجمالي من الجامع إلى الفرد، لأنَّ العلم الإجمالي الثاني وإن كان قد حصل للعالم، لكنَّه مردَّد في أنَّ علامة المعلوم الإجمالي الأوَّل هل هي موجودة في المعلوم الإجمالي الثاني أم لا؟ وهنا: العلم الإجمالي الثاني ليس إلَّا علماً إجمالياً آخر، ومن الواضح أنَّه في مثله لا ينحلُّ العلم الإجمالي الأوَّل بعلم إجمالي ثانٍ مثله.

النحو الرابع: من أنحاء تعلق العلم الإجمالي بالفرد هو، أن يكون العلم الساري إلى الفرد تعبدياً، بأن قامت أمانة على ذلك بنحو لو كانت علماً وجدانياً لحصل الانحلال، من قبيل أن يعلم إجمالاً بنجاسة أحد إناءين، ثم بعدها قامت أمانة كشهادة الثقة على نجاسة الإناء الأول، وفي مثل هذا النحو لم يُشكل أحد في سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، ولكن لا يجب ترك الإناء الثاني.

ولكن رغم ذلك قد يتوهم في مثل ذلك الانحلال التعبدي، فإنَّ دليل حجَّة خبر الثقة يعبدنا بانحلال العلم الإجمالي، لأنَّ دليل الحجَّة هذا، يجعل خبر الثقة علماً تعبداً ويرتب عليه جميع آثار العلم التي منها الانحلال، هذا بناءً على مسلك جعل العلمية والطريقة.

ولكن هذا توهم باطل، ولا يمكن استفادة الانحلال التعبدي ممَّا ذكر، فإنَّ استفادة الانحلال التعبدي من دليل حجَّة الأمانة لها ثلاث صور:

الصورة الأولى: هي أن يُقال: إنَّ دليل حجَّة الأمانة، ينزل خبر الثقة منزلة العلم، ولازم هذا التنزيل هو سراية حكم المنزل عليه الَّذي هو العلم، إلى المنزل الَّذي هو الخبر، كما نُزلت وسَّرت أحكام الصلاة إلى الطواف بالبيت في قوله ﷺ «الطواف بالبيت صلاة»، وبما أنَّ من آثار العلم حصول انحلال العلم الإجمالي به، إذن فيلزم ثبوت هذا الأثر للأمانة أيضاً.

وجوابه: هو أنَّ دليل التنزيل هذا، لا يسري اللوازم التكوينية الثابتة للمنزل عليه، وإنَّما يسري خصوص الآثار الشرعية، من قبيل تسرية الطهارة - التي هي أثر شرعي للصلاة -، إلى الطواف بالبيت، بينما اللوازم التكوينية «للأسد» - كالبخر مثلاً - لا يمكن تسريتها إلى

«زيد» عندما ننزله منزلة «الأسد» في قولنا: «زيد أسد أو كالأسد»، وذلك لأنَّ بخر الفم للأسد لازم تكويني له، فلا يمكن تسريته إلى زيد.

وبهذا يتضح أنَّ حصول الانحلال الحقيقي بالعلم هو من اللوازم التكوينية للعلم، وما دام هو كذلك، إذن فلا يمكن تسريته إلى الأمانة بالتنزيل.

والحاصل: هو أنَّ الَّذي يسري في عملية التنزيل إنَّما هو لآثار الشرعية لأنَّها بيد المولى دون الآثار التكوينية لأنَّها ليست تحت حوزته.

الصورة الثانية: لاستفادة الانحلال التعبدي من دليل حجَّة الأمانة هي أن يُقال: إنَّ مفاد دليل حجَّة الأمانة، يعتبر الأمانة علماً وفرداً من أفرادها، كما هو المجاز العقلي عند السكاكي، وبعد اعتبارها علماً وفرداً من أفرادها، إذن تسري إليها جميع آثار العلم الَّتِي أحدها الانحلال، سراية تكوينية قهرية، بينما في الصورة الأولى الَّتِي هي عملية التنزيل، فقد لاحظ الشارع ابتداء آثار التنزيل الَّتِي منها الانحلال، ثمَّ بعد ذلك يسرَّيها إلى الأمانة.

وعلى هذا الأساس: فلا يرد على هذه الصورة الثانية، ما أوردناه على عملية التنزيل في الصورة الأولى، من أنَّ الشارع لا يمكنه تسرية الآثار التكوينية لأنَّه ليس بيد المولى توسيعها.

والحاصل هو، أنَّ الشارع بعد اعتباره الأمانة علماً وفرداً من أفراد العلم، إذن تسري إليها جميع آثار العلم الَّتِي منها الانحلال تكويناً وبدون تسرية أو توسعة من أحد.

وجوابه هو، إنَّ الأمانة وإن صيرَّها الاعتبار علماً وفرداً من أفراد العلم، إلَّا أنَّها صارت علماً تعبداً، دون أن تصبح علماً حقيقة، لأنَّ هذا الاعتبار لا ينتج إلَّا أمراً اعتبارياً، لا أمراً حقيقياً.

وعليه: فغاية ما يلزم من هذا الاعتبار هو، أن يترتب عليه آثار العلم الاعتباري التعبدية، وليس آثار العلم الحقيقي، ومعه: فبما أنَّ الانحلال من آثار وخصائص العلم الحقيقي، إذن، فلا يترتب أيُّ انحلال على الأمانة، لكونها صارت علماً بالاعتبار.

الصورة الثالثة: لاستفادة الانحلال التعبدية من دليل حجّة الأمانة هي أن يُقال: إنّنا لا نريد أن نثبت بدليل حجّة الأمانة تعبداً، الانحلال الحقيقي بهذا التعبد أيضاً بحيث يكون دليل حجّة الأمانة دالاً بالدلالة المطابقة على التعبد بالانحلال الحقيقي أيضاً، ليُقال: بأنَّ الانحلال من الآثار التكوينية فلا يمكن تسريتها عن طريق التعبد، لأنَّ الآثار التكوينية تابعة لعللها، فلا يحصل الانحلال بالتعبد تنزيلاً أو اعتباراً، وإنّما نريد إثبات التعبد بالانحلال الحقيقي من دليل الحجّة.

وإن شئت قلت: إنّ دليل حجّة الأمانة بعد أن جعل الأمانة في أحد الطرفين علماً - وبناءً على مسلك العلمية - إذن فهو يعبدنا بعلّة انحلال العلم الإجمالي الذي هو علمية الأمانة، وحينئذٍ، بالملزمة هو يعبدنا بمعلول علميتها، الذي هو انحلال العلم الإجمالي، وهذا من قبيل ما إذا قامت الأمانة على نجاسة أحد الإناءين المعلوم نجاسة أحدهما بالعلم الإجمالي، فهنا دليل حجّة الأمانة ألغى الشك في أحد الإناءين بعد أن جعل الأمانة علماً وبقي شك بدوي في الإناء الآخر، فإذا قامت الأمانة حينئذٍ على نجاسة أحد الإناءين، فمعناه: إنّ المكلف صار عالماً علماً تفصيلياً بنجاسة ما قامت الأمانة على نجاسته، ولازم ذلك، زوال العلم الإجمالي وانحلاله، وهذا بنفسه تعبد بالانحلال، إذن، فهو انحلال تعبدية.

وجوابه هو، أنَّ التعبد المذكور كنتيجة للعلم التفصيلي إنّما هو تعبد بعلّة الانحلال، وليس تعبدًا بالانحلال، والتعبد بالعلّة لا يلزم منه

التعبد بالمعلول إذا لم يكن المعلول أثراً شرعياً للعلّة، وكان أثراً عقلياً كما عرفت وكما هو الحال في المقام، إذ من الواضح، أنّ التعبد بالشيء لا يلازمه التعبد بآثاره ولوازمه العقلية.

أضف إلى ذلك، أنّه حتّى لو سلّمنا أنّ التعبد بالعلّة يلازمه التعبد بالمعلول حتّى لو كان المعلول لازماً وأثراً عقلياً، إلّا أنّه رغم هذا، فإنّ التعبد بحصول الانحلال الحقيقي في المقام، باطل، ولا معنى له ولا أثر، لأنّ الغاية والفائدة من التعبد بالانحلال الحقيقي، إمّا أن يراد بها التأمين من ارتكاب الفرد الآخر دون حاجة إلى إجراء أصل مؤمن فيه، كأصالة الطهارة مثلاً، فإن كان هذا هو المراد، فهو باطل، لأنّ الشبهة حتّى لو كانت بدوية لا يجوز اقتحامها إلّا بأصل مؤمن، كأصالة الطهارة مثلاً، وإمّا أن يراد من التعبد بالانحلال أن يتمكن المكلف من إجراء ذلك الأصل في الطرف الآخر، وهذا باطل أيضاً، فإنّ الشارع حتّى لو لم يعبدنا بانحلال علمنا الإجمالي - كما في حالة عدم أخذنا بمسلك العلمية، بل كنّا نأخذ بمسلك المنجزية - فإنّه رغم ذلك يمكننا إجراء الأصل في الطرف الآخر دون معارض، لأنّه بعد أن قامت الأمانة على نجاسة أحد الإناءين، إذن فقد منعت الأصل عن الجريان فيه عند الجميع سواء بني على مسلك العلمية، أو مسلك المنجزية، ومعه: يجري الأصل في الإناء الثاني بلا معارض لصيرورته شبهة بدوية، حتّى لو لم نستفد من دليل حجيّة الأمانة التعبد بالانحلال أو لا.

والحاصل هو، إنّ إجراء الأصل في الفرد الآخر يحصل بدون حاجة إلى التعبد بالانحلال أو غيره إذ بعد خروج مورد الأمانة عن كونه مورداً للأصل المؤمن، معناه: زوال المعارضة مع الطرف الثاني، ومعه: لم يبق إلّا الطرف الآخر مورداً للشبهة البدوية، فيجري فيه الأصل المؤمن بلا معارض.

وعلى ضوء ما تقدّم: ينبغي أن تعرف، أن سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية وانحلاله - عند قيام الأمانة على بعض أطرافه - إنما هو انحلال حكمي، لا تعبدى، ذلك لأنه لا يُستفاد من دليل حجّة الأمانة جعلها موجبة لحل العلم الإجمالي تعبدًا.

نعم غاية ما يُستفاد من دليلها، أنها إذا قامت في طرف، تمنع جريان الأصل فيه، فيجري في الطرف الآخر بلا معارض.

وكون انحلال العلم الإجمالي انحلالاً حكمياً في المقام لا تعبدياً، لأنه موجود حقيقة في أحد طرفيه، إذن فهو منجز له وحده، ويبقى الطرف الآخر مورداً للشبهة البدوية، فيجري فيه الأصل المؤمن بلا معارض.

الركن الثالث:

لمنجزية العلم الإجمالي هو، أن يكون كل من طرفيه مشمولاً في نفسه للدليل الأصل المؤمن، ويقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالي، من قبيل ما إذا تعارضت الأصول في طرفي المعلوم بالإجمال نجاسة أحدهما، فإن أصالة الطهارة كما تجري في أحدهما، فهي تجري في الثاني، فيتعارض هنا الأصلان ويتساقطان، ومعه لا يبقى مسوغ لارتكاب أيّ واحد منهما، بل تجب الموافقة القطعية حينئذٍ، بترك كليهما.

وأما إذا لم يكن أحد طرفي العلم الإجمالي مشمولاً للدليل الأصل المؤمن، كما لو كان يعلم بنجاسة أحدهما، يجري الأصل المؤمن في الطرف الآخر بدون أن يقع محذور التعارض بين الأصلين في المقام، وإذا لم تقع المعارضة بين الأصلين، إذن، فيسقط العلم الإجمالي عن المنجزية في حدود ما عُلم، وحينئذٍ يبقى الطرف الآخر مورداً لجريان

الأصل المؤمن بلا معارض، فيجوز ارتكابه حينئذٍ، لأنَّ العلم الإجمالي في المقام إنَّما يقتضي عقلاً وجوب الاجتناب عن أطرافه كلّها فيما إذا لم يرخص الشارع بارتكاب بعضها والمفروض هنا أنَّه رخص بارتكاب بعضها.

وهذه الصياغة لهذا الركن بهذا الشكل، إنَّما تتم على مبنى المحقق النائيني «قده» حيث أنَّه يبني على أنَّ العلم الإجمالي مقتضٍ لوجوب الموافقة القطعية وليس علّة تامّة لها، ومعه: إذا ثبت الترخيص في ارتكاب أحد طرفي العلم الإجمالي بسبب الأصل المؤمن فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً حينئذٍ.

والحاصل هو، أنَّ العلم الإجمالي ما دام أنَّه مقتضٍ لوجوب الموافقة القطعية، إذن، فتأثيره متوقف على عدم ثبوت الترخيص في أحد الطرفين، وأمّا إذا ثبت الترخيص في أحد الطرفين بدون معارضة، حينئذٍ لم يعد العلم الإجمالي مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية.

وقد يُقال: بأنَّ هذه الصياغة لهذا الركن، كما تتم بناءً على مبنى المحقق الميرزا «قده»، فإنَّها أيضاً تتم بناءً على مبنى حق الطاعة، فإنَّ مسلك حق الطاعة ينبني على منجزية احتمال الحرمة في كل طرف ويقطع النظر عن العلم الإجمالي، ولازم ذلك هو، أن لا يكون الاحتمال منجزاً إلّا إذا تعارضت الأصول في الأطراف، وتساقطت، فيبقى حينئذٍ الاحتمال قائماً في الأطراف ومنجزاً لها عقلاً، اللهمَّ إلّا أن يثبت الترخيص الشرعي في بعضها بواسطة الأصل المؤمن الجاري في هذا البعض بلا معارضة، فإنَّه حينئذٍ، لا يكون الاحتمال في كل طرف منجزاً، ومعه: لا تجب الموافقة القطعية، بل يجوز حينئذٍ ارتكاب الطرف الذي يجري فيه الأصل المؤمن وغير المعارض.

وبهذه الصياغة لهذا الركن، يتضح إنكار القول بعليّة العلم

الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، خلافاً للمحقق العراقي «قده»، الذي يبنى على كَوْن العلم الإجمالي علةً تامّةً للتنجيز، إذ بناءً على مبنى العراقي «قده» هذا، يستحيل الترخيص ولو في بعض الأطراف، ومعنى هذا، أنَّ الأصل المأمّن لا يجري فيه، لأنَّ المفروض أنَّ العلم الإجمالي علةً تامّةً بذاته لوجوب الموافقة القطعية، ولازم ذلك، أنَّ هذه المنجزية السابقة تمنع من جريان الأصول ولو في طرف واحد، لأنَّ ثبوتها هذا غير متوقف على عدم جريان الأصل، كما كان الحال على مبنى الميرزا من كَوْن العلم الإجمالي مقتضٍ وليس علةً تامّةً.

والحاصل هو، أنَّه بناءً على مبنى الميرزا «قده» من أنَّ العلم الإجمالي يشكل مقتضٍ لوجوب الموافقة القطعية كما عرفت، فيما لو تمَّ التعارض بين الأصول وانعدامها في الأطراف، بينما بناءً على مسلك العراقي «قده»، لا يتوقف انعدام الأصول في الأطراف على تعارضها ومن ثمَّ سقوطها، بل نفس العلم الإجمالي بذاته ما دام موجوداً، فهو يستلزم عدم جريان الأصول في الأطراف، ولو في الطرف الواحد ولو لم يكن له معارض، لأنَّ جريانه ولو في أحد الطرفين ينافي على العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

ومن هنا اقترح المحقق العراقي «قده» صياغة أخرى لهذا الركن يتمكن فيها من إيجاد نكتة في المرتبة السابقة على العلم الإجمالي تعطله عن التنجيز، كي يُتاح للأصل المأمّن أن يجري في الطرف الثاني.

وحاصل هذه الصياغة هو، أن تكون منجزية العلم الإجمالي في كلا طرفيه مسببةً وحاصلة بسبب نفس العلم الإجمالي، من قبيل أن نعلم إجمالاً بنجاسة أحد طرفيه، فإنَّ المنجز لوجوب الاجتناب عن كل واحد منهما هنا هو العلم الإجمالي، لا سواه، فإنَّ النجاسة إن قُدِّر أنَّها في الإناء الأوّل إذن فتنجيز وجوب الاجتناب عنه يكون بسبب العلم

الإجمالي، وإن قُدِّر أنها موجودة في الإناء الثاني، فأيضاً يتنجز وجوب الاجتناب عنه بالعلم الإجمالي دون سواء، إذن فالنجاسة على كلا التقديرين تكون منجزة بنفس العلم الإجمالي دون سواء عند هذا المحقق «قده».

وأما إذا لم يكن العلم الإجمالي صالحاً وحده لتنجز معلومه على جميع التقادير، فلا يكون منجزاً حينئذٍ، فلو صلح للتنجز على تقدير دون تقدير وفي طرف دون طرف، حينئذٍ لا يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً لكونه غير صالح للتنجز إلاً على بعض تقادير معلومه، ولأنَّ هذا التقدير غير معلوم، إذن فلا أثر عقلاً لمثل هذا العلم الإجمالي، ومعنى ذلك: أنَّ العلم الإجمالي لا يكون منجزاً فيما إذا كان أحد طرفيه منجزاً بمنجز آخر غير العلم الإجمالي، كما لو كان أحد طرفيه قد تنجز بخبر الثقة أو أمانة أخرى، أو بأصل منجز مؤمن، وذلك لأنَّ العلم الإجمالي في حالة تنجزه بالأمانة أو بأصل آخر منجز، لا يصلح لتنجز معلومه على تقدير انطباق معلومه على ما نُجز بالأمانة أو بالأصل، لأنَّ مورد الانطباق هذا منجز في نفسه، والمنجز يستحيل أن يتنجز بمنجز آخر بعد أن نُجز بالأمانة أو بالأصل، وذلك لاستحالة اجتماع علتين مستقلتين على أثر واحد، إذن فالعلم الإجمالي هنا غير صالح لتنجز معلومه على جميع التقادير، إذن فلا يكون له أثر، وهذا من قبيل ما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي معلوم النجاسة عندنا بالعلم التفصيلي، ثمَّ علمنا علماً إجمالياً بوقوع نجاسة في أحدهما، فهذا العلم الإجمالي الثاني لا يكون منجزاً، لأنَّ أحد طرفيه قد تنجز بمنجز أسبق، وهو العلم التفصيلي بنجاسته الذاتية كما لو كان خمراً، وما دام قد تنجز بمنجز أسبق، إذن فلا يكون هذا العلم الإجمالي الثاني منجزاً لوجوب الاجتناب عن النجاسة العرضية تلك لو فرض أنَّها وقعت فيه واقعاً، لأنَّ ما تنجز لا يمكن أن يتنجز ثانية.

والحاصل هو أنه في مقامنا لا يكون العلم الإجمالي منجزاً
لوجوب الاجتناب عن النجاسة في كلا الطرفين وعلى كلا التقديرين كما
اشتراط هذا المحقق العظيم «قده»، لأنه على تقدير وقوع النجاسة الثانية
في أحدهما - المعلوم نجاسته الذاتية بالعلم التفصيلي - يكون وجوب
الاجتناب عنه حينئذ ثابتاً بالعلم التفصيلي بنجاسته، وليس بسبب العلم
الإجمالي بنجاسته .

وقد يُذكر فارق عملي بين الصياغة الأولى لهذا الركن، والصياغة
الثانية له، حيث يفرض مورد عملي تجري فيه الصياغة الثانية، ويكون
العلم الإجمالي منجزاً عند المحقق العراقي «قده»، ولا تجري فيه
الصياغة الأولى، فلا يكون منجزاً عند المحقق النائيني «قده»، من قبيل
ما لو فرض أننا علمنا علماً إجمالياً بنجاسة أحد إناءين، ولا منجز لأيّ
واحد منهما سوى العلم الإجمالي، إلاّ أنّ أحدهما كان يمكن أن يجري
فيه الأصل المؤمن دون الثاني، كما لو فرض وجود سائلين، نعلم
إجمالاً بأنّه إمّا الأوّل منهما خمر أو الثاني منهما ماء، ثمّ علمنا إجمالاً
بوقوع نجاسة في أحدهما وحينئذٍ يحصل تردّد في أنّ هذه النجاسة
- الواقعة في أحدهما المعلوم بالعلم الإجمالي - هل هي نجاسة ذاتية
لو قدّر واقعاً أنّها وقعت في الأوّل، أو أنّها نجاسة عرضية فيما لو قدّر
أنّها وقعت في الثاني؟

هنا في هذا المثال يظهر الفرق العملي بين الصياغتين، فإنّه في
هذا المثال لا يوجد أصل منجز في أيّ واحد من السائلين، ولكن أصل
الطهارة يجري فيما علم إجمالاً كونه ماءً دون الأوّل الذي علم إجمالاً
كونه خمرأً، وذلك لأنّ النجاسة تكون ذاتية فيما علم إجمالاً كونه
خمرأً، ومنه لا يجري فيه أصل مؤمن، كأصالة الطهارة مثلاً، بناءً على
ما ذكر في الفقه من أنّ الأصول المؤمنة لا تجري في موارد الشك في

النجاسة الذاتية، وهذا بخلاف الثاني، فإنه يجري فيه أصل الطهارة، لكون النجاسة المشكوكة فيه نجاسة عرضية، إذن فيجري فيه أصل الطهارة لنفيها.

ومن الواضح أنَّ هذا العلم الإجمالي في هذا المثال، لا يكون منجزاً على مبنى المحقق النائيني «قده»، لأنَّ الأصول غير متعارضة في أطرافه، إذ كما رأيت أنَّ أصل الطهارة يجري في الثاني بلا معارض.

وهذا بخلاف مبنى المحقق العراقي «قده»، فإنَّ العلم الإجمالي منجز لتمام أطراف العلم الإجمالي في الصياغة الثانية، لأنَّ المفروض عدم وجود منجز آخر سابق في أحد الطرفين غير العلم الإجمالي.

والخلاصة هي أنَّ الفرق العملي بين صياغتي المحقق العراقي - الأولى والثانية - يظهر في حالة عدم وجود أصل مؤمن في أحد الطرفين، وعدم ثبوت منجز فيه أيضاً سوى العلم الإجمالي، حينئذٍ، لا يكون الركن الثالث ثابتاً بحسب الصياغة الأولى، ولكنه يكون ثابتاً حسب الصياغة الثانية.

والصحيح هو الصياغة الأولى، لأنَّ الصياغة الثانية بناها المحقق العراقي «قده» على أساس أنَّ المنجز لا يتنجز ثانية، لأنَّ لازم التنجز ثانية هو اجتماع علتين على معلول واحد، حيث اجتمع على التنجز علتان هما: العلم الإجمالي، والعلم التفصيلي، واجتماع علتين على معلول واحد أمر مستحيل.

ولكن التحقيق هو أن يُقال: إنَّ هذا المبنى وإن كان يصح في القضايا التكوينية كما في «البياض، والوجود وأمثالهما»، ولكنه لا يصح في القضايا الاعتبارية.

ومن الواضح أنَّ التنجز أمر اعتباري، إذ هو عبارة أخرى عن

ثبوت حق الطاعة للمولى لا أكثر، ومن الواضح أنه بالإمكان ثبوت حق الطاعة للمولى في شيء واحد من ناحيتين وباعتبارين، حيث يصير بذلك أكيداً، من قبيل أن تقع نجاسة في دين من الخمر، فإنَّ التنجز الثابت هنا ليس تنجزاً من ناحية الخمر فقط، بل من يشرب من هذا الخمر يقع في مخالفتين وحرمتين، ويستحق على هذا عقابين، وهكذا من نذر أن يُصلي الظهر، فإنه بهذا النذر يحصل وجوب وتنجز ثانٍ لها من ناحية النذر، ولا يُكتفى بوجوبها الأوّل المفروض، بينما لو تركها المكلف استحق على ذلك العقاب من ناحيتين.

الركن الرابع؛

من أركان منجزية العلم الإجمالي هو أن يكون جريان البراءة أو أي أصل آخر مرخص في جميع أطرافه، مؤدياً إلى ترخيص المكلف في ارتكاب المخالفة القطعية مع تمكنه بالفعل من ارتكابها ووقوعها خارجاً على وجه مأذون فيه، ففي مثل ذلك يكون العلم الإجمالي منجزاً، وإلاّ: فلو لم يكن جريان الأصول في أطرافه مؤدياً إلى المخالفة القطعية - ولو مع الإذن والترخيص في الارتكاب كما لو كان المكلف قاصراً وعاجزاً في قدرته على المخالفة القطعية رغم إجراء الأصل في كل الأطراف - فإنه حينئذٍ، لا محذور في إجراء الأصول في كل الأطراف، ومعه: لا يكون العلم الإجمالي حينئذٍ منجزاً، فمثلاً: لو علمنا علماً إجمالياً بنجاسة أحد الإناءين، فهنا يكون العلم الإجمالي منجزاً، لأنّه يمكن إجراء أصالة الطهارة في كلا الإناءين ولازم ذلك، الترخيص في ارتكابهما معاً، ومعه الترخيص في المخالفة القطعية، لا سيّما وأنّ هذه المخالفة ممكنة للمكلف، وذلك بارتكاب كلا الإناءين.

بينما لو علمنا علماً إجمالياً بنجاسة إناء ضمن أواني كثيرة غير محصورة، فهنا لا يلزم تحقق المخالفة القطعية العملية من جريان

الأصول في كل الأطراف، لأنَّ هذه الأطراف ما دامت غير محصورة، إذن فلا يكون من الممكن ارتكاب جميعها، ومع جريان الأصول في جميع الأطراف دون تحقق محذور المخالفة القطعية العملية، إذن لا يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً لأيّ طرف يختار المكلف اقتحامه.

وعلى ضوء ما تقدّم يتضح أنَّ ركنية هذا الركن، رغم أنَّها مبنية على إنكار عليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، فإنَّها مع ذلك، لا تتم إلاّ بناءً على مسلك الاقتضاء، إذ بناءً على هذا المسلك يكون استلزام العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية مشروطاً بعدم ثبوت الترخيص في بعض الأطراف، لأنَّ تأثير المقتضي مشروط بعدم المانع، ومن الواضح أنَّه إذا لزم محذور المخالفة القطعية من جريان الأصل في جميع الأطراف، فإنَّه حينئذٍ لم يجر، فإذا لم يجر ولم يثبت الترخيص، إذن فلا يجوز اقتحام طرف من الأطراف، وذلك لعدم وجود المؤمّن، لأنَّه لا يجوز اقتحام أيّ طرف من أطراف العلم الإجمالي بدون مؤمّن.

وأما بناءً على مسلك العليّة، فالأصول لا تجري في الأطراف ولو لم يلزم من جريانها محذور المخالفة القطعية، من قبيل جريانها في بعض أطراف الشبهة غير المحصورة، إذ جريانها فيها رغم كونه باطلاً على هذا المبنى لكن مع هذا لا يلزم منه محذور المخالفة القطعية، لكن مع هذا كله، فإنَّه بناءً على مسلك العليّة لا يمكن الترخيص في اقتحام أيّ طرف، لأنَّ الترخيص في ذلك يتنافى مع كَوْن العلم الإجمالي علّة لوجوب الموافقة القطعية، ومن هنا يرى المحقق العراقي «قده» أنَّ العلم الإجمالي منجز بدون الحاجة إلى هذا الركن الرابع.

ثمَّ إنَّ السيّد الخوئي «قده»، رغم أنَّه يرفض ركنية هذا الركن، إلاّ أنَّه تبنّى صياغة أخرى له، وهي أن يكون جريان الأصول في كل

الأطراف مؤدياً إلى ثبوت ترخيصات فعلية متعددة بعدد الأطراف مع العلم بحرمة واحد منها، وهذا قبيح في نفسه، وإن لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية العملية خارجاً، فالإناء الخمري الذي يستحيل الوصول إليه عرفاً - كإناء الملك مثلاً - يقبح الترخيص باقتحامه، وإن كان لا يلزم من الترخيص به تحقق مخالفة قطعية خارجاً، لعدم التمكن من الوصول إليه، لكن لأن الترخيص باقتحامه قبيح في نفسه، لذا يكون العلم الإجمالي منجزاً حيثئذٍ، فمثلاً: لو جرى الأصل المؤمن في جميع أطراف الشبهة غير المحصورة، فإنه وإن لم تتحقق المخالفة القطعية خارجاً، لكن لأن هذا الترخيص قبيح في نفسه، إذن يكون العلم الإجمالي منجزاً، لأنه لا يمكن جريان الأصول في الأطراف.

وبناء على هذا، ذهب إلى تنجيز العلم الإجمالي في كلتا الشبهتين، المحصورة وغير المحصورة، لعدم إمكان جريان الأصول فيهما معاً، باستثناء ما لو خرجت بعض أطراف الشبهة غير المحصورة عن محل الابتلاء، كما لو بلغت أطرافها من الكثرة حداً يقطع معه بخروج هذا البعض عن محل الابتلاء، في مثل هذه الحالة فقط لا يكون العلم الإجمالي منجزاً، وليس بسبب جريان الأصول في جميع الأطراف كما عرفت الحديث عن هذه الصياغة سابقاً.

كما أن الصياغة السابقة لهذا الركن، سوف نتعرض لها مع مزيد من التحقيق في مبحث الشبهة غير المحصورة إن شاء الله تعالى.

والخلاصة: هي، أنه ينبغي أن تتوفر هذه الأركان الأربعة، كي يكون العلم الإجمالي منجزاً، وعليه: فإذا انهدم واحد من هذه الأركان، بطلت منجزية هذا العلم.

كما أنه بهذا يتم الكلام في جريان الأصول النافية في أطراف العلم الإجمالي تعييناً أو تخييراً.

وأما جريان الأصول المثبتة في تمام الأطراف، مع العلم بعدم التكليف في بعضها، فسوف يجري الكلام في تحقيقه في مباحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى، وسوف تعرف هناك، أنَّ جهة البحث فيه ليس عن مانعيَّة المقدار المنجز بالعلم الإجمالي بالتكليف عن جريانها، بل عن مانعيَّة العدم والترخيص المعلوم بالإجمال عن ذلك، وحينذاك سوف تعرف أنَّ التحقيق فيه هو جريان الأصول المثبتة غير التنزيلية في تمام الأطراف، بل وكذلك التنزيلية على تفصيل فيها، على مقتضى مبانيهم، بين بعض الموارد وبعضها الآخر.

وبما ذكرناه إلى هنا، ينتهي الكلام في أصل المسألة، وقد تحقق بذلك، أنَّ العلم الإجمالي، إنَّما يكون علَّة لحرمة المخالفة القطعية فقط، ولا يوجب وجوب الموافقة القطعية، لا بنحو العليَّة، ولا بنحو الاقتضاء، لا بلا واسطة، ولا بواسطة إيجابه لتعارض الأصول، لما عرفت من عدم إيجابه لتعارض الأصول في الأطراف، وعلى هذا ينسد الكلام في أكثر التنبيهات الآتية.

إلَّا أنَّنا سوف نتكلَّم جرياً على مبانيهم تحت عناوين، إذ نتكلَّم، تارة تحت عنوان: تنبيهات العلم الإجمالي، وتارة أخرى، تحت عنوان: تطبيقات منجزية العلم الإجمالي.

تنبيهات العلم الإجمالي

العنوان الأول:

التنبيه الأول:

هو، في جريان الأصول الطولية بعد تساقط الأصول العرضية في أطراف العلم الإجمالي.

وبعبارة أخرى: إنَّ الأصل الطولي هل يسقط بالمعارضة مع الأصل المعارض للحاكم، أو أنَّه يجري بعد سقوط الحاكم مع معارضه؟

وهنا أفاد السيّد الخوئي «قده»، في المقام^(١)، أنَّ الأصلين العرضيين، إمَّا أن يكونا من سنخ واحد، أو من سنخين.

فإن كانا من سنخ واحد، فيجري الأصل الطولي، كما إذا علم بنجاسة ماء أو ثوب، فإنَّ أصالة الإباحة في الماء تجري بعد تساقط أصالتي الطهارة، ولا تكون طرفاً للمعارضة مع أصالة الطهارة في الثوب، للعلم بتخصيص دليل أصالة الطهارة بأحد الطرفين، لاستحالة شموله لكل منهما، وهو موجب لإجماله، بخلاف دليل أصالة الإباحة،

(١) دراسات في علم الأصول، الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٦٣.

فإنَّه لا يعلم بتخصيص فيها، ولا يعارضها دليل أصالة الطهارة بشموله للثوب، لأنَّ المفروض إجماله، والمجمل لا يعارض غيره.

وإن كانا من سنخين: فإمَّا أن لا يكون في بعض الأطراف أصل مثبت في طول الأصل النافي، أو يكون.

ففي الصورة الأولى، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة ماء أو بولية مائع، يكون أصالة الطهارة في مشكوك البولية معارضاً لكل من الأصل الحاكم في الماء، الَّذي هو استصحاب الطهارة، والأصل المحكوم الَّذي هو أصالة الطهارة، إذن: فالأصل الطولي في هذه الصورة لا يجري، بل يسقط بالمعارضة، لأنَّ اقتضائه وإن كان فرع عدم فعلية الأصل الحاكم وسقوطه بالمعارضة، إلاَّ أنَّ قانون العلية يقتضي الاجتماع في الزَّمان، فاقضاء الأصل الطولي في عرض اقتضاء الأصل الحاكم، واقتضاء الأصل المعارض له زماناً، فيكون هناك اقتضاءات ثلاثة مجتمعة في الوجود، وتسقط كلها بالمعارضة.

وأما في الصورة الثانية: أيَّ فيما إذا كان هناك أصل طولي في أحد الطرفين مثبت للتكليف، يجري الأصل الطولي المثبت، لانحلال العلم الإجمالي به، كما إذا علم إجمالاً بزيادة ركعة في صلاة، أو بنقصانها في صلاة أخرى، فإنَّه بعد تعارض قاعدتي الفراغ في الصلاتين، يجري استصحاب عدم الزيادة في الأولى، واستصحاب عدم الإتيان بالرابعة في الأخرى.

ولنا تعليق على هذا الكلام من عدَّة جهات.

الجهة الأولى: هي أنَّه، بعد البناء على أنَّ مجرد طولية الأصل وترتبه على عدم الأصل الحاكم، لا يوجب عدم سقوطه بالمعارضة مع الأصل الجاري في الطرف الآخر، لم يتضح الفرق بين أن يكون في الطرف الآخر

أصل مثبت للتكليف في طول الأصل النافي أو لا ، فالحكم - فيما إذا كان في أحد الطرفين أصل طولي مثبت ، وفي الآخر أصل طولي نافي - بانحلال العلم الإجمالي ، بجريان هذين الأصلين بعد تساقط الأصلين العرضيين غير واضح ، بل كما يكون الأصل الطولي النافي معارضاً للأصل في الطرف الآخر ، فيما إذا كان الأصلان العرضيان غير متسانخين ، ولم يكن هناك أصل طولي مثبت في الطرف الآخر ، كذلك يعارضه فيما إذا كان هناك أصل طولي مثبت في الطرف الآخر .

ولتوضيح ذلك نذكر مثلاً كي يتضح المطلوب ، فمثلاً لو علم إجمالاً بعد صلاة الصبح والظهر ، إمّا بأنّ الطهارة الحديثة التي كانت ثابتة له قبل صلاة الصبح قد ارتفعت حال صلاة الصبح ، وإمّا بنقصان ركعة من صلاة الظهر ، فإنّ كلاً من الطرفين في نفسه مجرى لقاعدة الفراغ ، وحينئذٍ : فإنّ قاعدة الفراغ المصححة لصلاة الظهر ، كما تعارض قاعدة الفراغ المصححة لصلاة الصبح ، فهي كذلك تعارض استصحاب الطهارة في الصبح ، وملاك هذه المعارضة ، هو التكاذب الحاصل بين إطلاقي الدليلين ، فإنّه كما يعلم بعدم جريان قاعدة الفراغ في كلتا الصلاتين ، كذلك يعلم بعدم جريان كلا الأمرين : من قاعدة الفراغ في صلاة الظهر ، واستصحاب الطهارة في الصبح ، لأنّ جريانهما معاً مستلزم للمخالفة القطعية ، إذن : فهو يعلم بكذب أحد الدليلين ، وحينئذٍ ، فكل من دليل الاستصحاب المصحّح لصلاة الصبح ، ودليل قاعدة الفراغ المصحّحة لصلاة الظهر ، يكون مكذباً للآخر بدلالته الالتزامية ، كما هو الحال في كل دليلين علم إجمالاً بكذب أحد مدلوليهما ، إذن فلا محالة لا يجري استصحاب الطهارة في صلاة الصبح ، كما لا تجري قاعدة الفراغ فيها ، لسقوطها بالمعارضة مع قاعدة الفراغ في صلاة الظهر ، ومجرد أنّ هناك أصل طولي في صلاة الظهر يثبت التكليف ، لا يوجب عدم وقوع المعارضة بين قاعدة الفراغ

في صلاة الظهر، مع كل من الأصل العرضي والطولي في الطرف الآخر، بعد وجود التكاذب الموجب لوقوع التعارض بين الدليلين.

ولا يتوهم أنَّ قاعدة الفراغ في صلاة الظهر، والاستصحاب في صلاة الصبح، أصلان مثبتاتهما ليست بحجّة، فكيف ينفي كل منهما الآخر بالالتزام الموجب للتكاذب بينهما، وذلك لأنّ دليل كل منهما دليل اجتهادي، وهو دال بالالتزام لا محالة، على نفي ما ينافي مدلوله وإن كان نفس المجعول أصلاً.

وتقريب هذا التعارض بينهما بعبارة أخرى هو أن يُقال: بأنّ الجمع بينهما ينتج مخالفة قطعية، وترجيح كل منهما بلا مرجح، كما أنّ ترجيح كل من قاعدتي الفراغ على الأخرى بلا مرجح.

والحاصل هو، أنّ انحلال العلم الإجمالي بالأصل الطولي المثبت في طرف، والأصل الطولي النافي في طرف آخر غير واضح.

فإن قيل: غاية ذلك هو، الانتهاء إلى البراءة العقلية بعد سقوط الأصول النافية كلها بالمعارضة مع الأصل العرضي في الطرف الآخر، فإنّه لو فرض في طرف أصل ناف، وفي طوله أصل مثبت، وفي الطرف الآخر أصل ناف، وفي طوله أصل ناف، سقط هذان الأصلان النافيان بالمعارضة مع الأصل النافي في الطرف الآخر، ويجري الأصل الطولي المثبت في الطرف الآخر، وينحل به العلم الإجمالي، ونرجع في ذلك الطرف الذي كان فيه أصلان نافيان - سقطا بالمعارضة - إلى البراءة العقلية.

فإنّه يُقال: إنّ هذا لا يتم فيما ذكرناه من المثال ونحوه، لوضوح أنّ قاعدة الفراغ، واستصحاب الطهارة بالإضافة إلى صلاة الصبح، إنّ

سقطا بالمعارضة بقاعدة الفراغ في الظهر، كان المرجح فيه أصالة الاشتغال، للشك في وجود الشرط، لا البراءة العقلية.

ثم إنَّ هناك إشكالاً آخر في انحلال العلم الإجمالي بالأصول الطولية، التي يكون بعضها مثبتاً وبعضها نافياً، وهو ما أشار إليه المحقق النائيني «قده»^(١)، من أنَّه لو كان الأصل المثبت للتكليف يقتضي انحلال العلم الإجمالي، للزم من وجوده عدمه، لأنَّ انحلال العلم الإجمالي يوجب رجوع الأصول النافية، لأنَّ المنشأ لسقوطها، ورجوع الأصول النافية يوجب عدم جريان الأصل المثبت، لأنَّه محكوم بها، إذن، فيلزم من جريان الأصل المثبت عدم جريانه، وسوف نتعرض له مع دفعه في تنبيهات الانحلال إن شاء الله تعالى.

الجهة الثانية: هي أنَّ مقتضى ما أُفيد في مقام تقريب جريان الأصل الطولي - فيما إذا كان الأصلان متسانخين، من إجمال دليلهما، باعتبار أنَّه دليل واحد، وقد علم فيه بالتخصيص إجمالاً دون دليل الأصل الطولي - أنَّه إذا علم المكلف ببولية المائع الأصفر، أو المائع الأبيض، وعلم ببولية المائع الأبيض أو نجاسة ماء، بحيث تكون بولية الأبيض طرفاً لعلمين إجمالين، فما أنَّ المائعين مجرى لأصالة الطهارة في نفسيهما، ويعلم بتخصيص دليل الأصل وخروج أحدهما منه فيكون مجملاً، وأمَّا الماء فيكون مشمولاً للدليل الاستصحاب، لأجل العلم بطهارته سابقاً ولا يعارضه أصالة الطهارة في المائع الأبيض، إذ المفروض إجمال دليلها.

وفيه: أنَّ الأصلين العرضيين، إنَّ كانا متسانخين، بأنَّ كان كل منهما أصل الطهارة مثلاً، فتخصيص دليل أصالة الطهارة وإنَّ كان

(١) فوائد الأصول، الكاظمي، ج ٤، ص ٤٦.

معلوماً بالإجمال، إلا أنَّ هذا العلم الإجمالي بتخصيص الدليل وخروج أحد الطرفين عنه، الموجب لعدم جريان الأصل في كل من الطرفين، لا يكون سبباً لإجمال دليل الأصل، بمعنى سقوط ظهوره، وإنَّما يوجب إجماله الحكمي، بمعنى سقوط حجَّيته، وذلك لأنَّ المخصص في المقام مخصص منفصل، وهو برهان منجزية العلم الإجمالي، فإنَّ هذا البرهان هو الموجب لخروج أحد الطرفين عن عموم الدليل، لاستحالة شموله لكلا الطرفين، وهذا البرهان مخصص لبَّي منفصل، إذ ليس من الواضح بحيث يُعدَّ متصلاً أو كالم متصل، حتَّى يوجب سقوط الظهور رأساً، ومن المعلوم أنَّ المخصص المجمل، الدائر بين المتباينين، إنَّ كان منفصلاً، فلا يوجب سقوط العام عن الظهور، بل عن الحجَّية، وحينئذٍ، فظهور دليل أصالة الطهارة في كل من الطرفين موجود في نفسه، وكما يكون ظهوره بالإضافة إلى طرف منافياً لظهوره بالإضافة إلى طرف آخر، كذلك ينافي ظهور دليل الأصل الآخر، فمثلاً: فيما إذا علم بنجاسة ثوب أو مائع، يكون إطلاق دليل أصالة الطهارة للثوب منافياً لإطلاقه للمائع، ولإطلاق دليل أصالة الحلية للمائع أيضاً، والإجمال الحكمي لدليل أصالة الطهارة، لا يوجب عدم وقوع أصالة الطهارة في الثوب معارضاً لإطلاق دليل أصالة الحليَّة للمائع.

والحاصل هو، أنَّه يوجد في المقام ظهورات ثلاثة:

الظهور الأوَّل: هو ظهور دليل أصالة الطهارة في الشمول للثوب.

الظهور الثاني: هو ظهور دليل أصالة الطهارة في الشمول للمائع.

الظهور الثالث: هو ظهور دليل أصالة الحليَّة في الشمول للمائع.

وهذه الظهورات ثابتة في نفسها، وحينئذٍ، فيقع الظهور الأوَّل طرفاً للمعارضة مع الظهورين الآخرين، وعلى هذا الأساس، فلا فرق بين ما إذا كان الأصلان من سنخ واحد، أو من سنخين.

الجهة الثالثة: هي أنه قد يتوهم بناءً على ما أفيد - من أن الأصلين العرضيين، إذا كانا متسانخين، فيجري الأصل الطولي، لإجمال دليلهما دون دليله - إن لازم ذلك جريان الأصل العرضي الحاكم، دون الأصل الطولي المحكوم في بعض الموارد، كما إذا علم بنجاسة ماء أو بولية مائع، فإن الماء في نفسه مجرى لاستصحاب الطهارة، ثم لأصالة الطهارة، والمائع مجرى لأصالة الطهارة فقط، ومعنى هذا: إن دليل أصالة الطهارة يتبلي بالإجمال، لأنه شامل في نفسه لكل من الطرفين، ويعلم بتخصيصه بالإضافة إلى أحدهما، وحينئذ يجري الاستصحاب في الماء، ولا يعارضه دليل أصالة الطهارة بإطلاقه للمائع، لأن المفروض إجماله.

والحاصل هو، أنه بعد فرض أن الأصل الطولي يتم اقتضاؤه في ظرف معارضه الأصلين العرضيين وزمانهما، ففي الفرض المذكور، يكون اقتضاء دليل أصالة الطهارة للشمول للماء تاماً في عرض معارضة استصحاب طهارته مع أصالة الطهارة في المائع زماناً، فكما يكون العلم الإجمالي بتخصيص دليل الأصلين العرضيين موجباً لإجماله والرجوع إلى الأصل الطولي الثابت بدليل آخر، كذلك يكون العلم الإجمالي بتخصيص دليل أصالة الطهارة في المثال، موجباً لإجماله وجريان الاستصحاب في الماء بلا معارض.

ولكن هذا التوهم مندفع، بأن مدلول أصالة الطهارة في الماء يكون تام الاقتضاء وفعلياً في فرض سقوط الاستصحاب، والتكاذب في دليل أصالة الطهارة في المثال، فرع فعلية المدلولين في نفسيهما، وعليه: فالتكاذب في دليل أصالة الطهارة فرع سقوط الاستصحاب، فلا يعقل أن يكون موجباً لجريان الاستصحاب.

والحاصل هو، أننا وإن كنّا ندعي أن أصالة الطهارة في الماء

تعارض في عرض معارضة الحاكم، إلا أن هذا لا ينافي كونه فرض معارضتهما للأصل في الطرف الآخر، هو فرض سقوط الاستصحاب وإجمال دليله، فكيف يكون إجمال دليل أصالة الطهارة في الطرفين، المعلول لإجمال دليل الاستصحاب وسقوطه، سبباً في عدم إجماله وجريان الاستصحاب؟

وإن شئت قلت: إنه لو كان استصحاب الطهارة في الماء جارياً كما حصل إجمال وتكاذب في دليل أصالة الطهارة، لأن التكاذب فيه فرع شموله لكل من الطرفين في نفسه، ومع جريان الاستصحاب في الماء، لا يكون دليل أصالة الطهارة شاملاً في نفسه للماء حتى يحصل فيه التكاذب والإجمال، وإذن فإجماله فرع سقوط الاستصحاب، فلا يكون منشأً لجريانه.

ولا يخفى عليك، إننا قد ذكرنا جواباً في مقام دفع شبهة التخيير في جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي.

وقد كان حاصله: إن المحذور إنما هو في الترخيص القطعي في مخالفة الواقع، لا الترخيص في المخالفة القطعية، وقد ذكرنا عندما تعرضنا لشبهة التخيير، الفرق بين الأمرين، وذكرنا أن المحذور، إنما أن يكون في الترخيص القطعي الفعلي في مخالفة الواقع، وإما أن يكون في الترخيص القطعي في مخالفة الواقع ولو مشروطاً.

وأما بناء على الأول، فقد نقضنا بما إذا كان العلم الإجمالي ذا أطراف ثلاثة، فإن أعمال الأصول فيها بنحو من أنحاء التخيير، لا يؤدي إلى الترخيص الفعلي القطعي في مخالفة الواقع كما عرفت.

وأما بناء على الثاني، بمعنى أن الترخيص القطعي في مخالفة الواقع ولو مشروطاً بشرط، لا يتحقق أصلاً، محال، بحيث يكون

الترخيص في أحد طرفي العلم الإجمالي، على تقدير عدم نزوله مثلاً، محالاً أيضاً، مع استحالة اجتماع الترخيص في الفعلية إذن، فالشبهة المذكورة، - أي جريان الأصل الحاكم فيما ذكرناه من المثال، وهو ما إذا علم إجمالاً ببولية مائع أو نجاسة ماء - ممّا لا محيص عنها.

وتوضيحه: هو أنّ دليل أصالة الطهارة بالإضافة إلى الماء له دلالتان.

الدلالة الأولى: هي دلالته على ثبوت الطهارة الفعلية الظاهرية للماء، وهذه الدلالة متوقفة على سقوط الاستصحاب، لأنّها فرع الشك في الطهارة، وإذا جرى الاستصحاب، لا يبقى شك في طهارته، إذن، ففعلية هذه الدلالة متوقفة على سقوط الاستصحاب.

الدلالة الثانية: هي دلالته على الطهارة الظاهرية المشروطة بسقوط الاستصحاب وعدمه، المحقق لعنوان الشك، فإنّ الدليل المذكور، له مثل هذه الدلالة أيضاً، بمعنى أنّه يدلّ على طهارة كلّ شيء على تقدير تحقق موضوعه، وهو الشك المساق لعدم وجود الاستصحاب الحاكم والملغي للشك، شأن كل دليل يتكفل ثبوت حكم على تقدير، فإنّه يدلّ على فعلية الحكم عند ثبوت ذاك التقدير.

وهذه الدلالة الثانية على الطهارة المشروطة، ليست متوقفة على سقوط الاستصحاب، بل سواء جرى أو لا، يكون دليل أصالة الطهارة دالاً على الطهارة الظاهرية للماء على تقدير سقوط الاستصحاب فيه، كما أنّ دلالة الدليل المذكور على طهارة الطرف الآخر، غير مشروطة بعدم جريان الاستصحاب في الماء.

والحاصل هو، إنّ لدليل أصالة الطهارة بالنسبة إلى الماء دالتين، وكلاهما غير مشروط بسقوط الاستصحاب في الماء.

الأولى: دلالة على الطهارة الفعلية للمائع.

والثانية: دلالة على طهارة الماء المقيد بعدم جريان الاستصحاب فيه.

وعلى هذا الأساس، فلو أخذنا بهاتين الدالتين، كان مقتضاهما حينئذٍ، ثبوت الترخيص الفعلي في طرف، وهو المائع، والترخيص على تقدير في طرف آخر وهو الماء، والمفروض أنَّ الترخيص في تمام الأطراف ولو مشروطاً بشرط لا يتحقق أصلاً، وهو أمر غير معقول، ومعه: فيحصل التكاذب بين الدالتين المذكورتين، ومعه: يحصل الإجمال في دليلهما، وهذا الإجمال ليس مترتباً على سقوط الاستصحاب، ليمتنع أن يكون علّة لجريانه، بل لا مانع حينئذٍ من جريان الاستصحاب أصلاً.

والخلاصة هي: أنه إن قيل: إنَّ الترخيص المشروط في أطراف العلم الإجمالي محال مطلقاً، ولو فرض أنه سنخ ترخيص أخذ بنحو لا يصل إلى مرتبة الفعلية أصلاً، ففي المقام رغم هذا، يحصل التكاذب في دليل أصالة الطهارة، من دون أن يتوقف ذلك على سقوط الاستصحاب بالفعل، لأنه يدلُّ على الترخيص الفعلي في المائع، والترخيص المشروط بعدم الأصل الحاكم في الماء.

وهاتان الدالتان، لا يمكن الأخذ بهما، لأنَّ نتيجتهما ثبوت الترخيص في جميع أطراف العلم الإجمالي ولو مشروطاً، والمفروض أنَّ الترخيص المشروط كذلك غير معقول أيضاً، وإن قيل: بأنَّ المحال إنما هو في الترخيصات الفعلية في الأطراف، وأمّا إذا كان أحدها مشروطاً كما في المقام، فلا استحالة، إذن فلا محيص عن شبهة التخيير ببعض الأنحاء، فيما إذا كانت أطراف العلم الإجمالي ثلاثة، إذ يمكن

إجراء الأصول بنحو التخيير هناك، بحيث ينتج ترخيصات مشروطة في الأطراف يمتنع فعليتها جميعاً.

الجهة الرابعة: هي في البحث عن أصل المسألة، أي سقوط الأصل الطولي بالمعارضة مع الأصل في الطرف الآخر.

والتحقيق فيه تبعاً للسيد الخوئي^(١)، والمحقق النائيني «قدس سرهما»، هو السقوط، إلا أن ما أفاده في «الفوائد»^(٢) لتقريب ذلك - من أن تعارض الأصول إنما هو باعتبار مؤدياتها، والمؤدى في كل من استصحاب الطهارة وقاعدتها أمر واحد، وهو طهارة المشكوك، والمفروض عدم إمكان جعل الطهارة في كل من الإناءين، فكل من مؤدى الاستصحاب والقاعدة يعارض مؤدى القاعدة في الإناء الآخر الخ... - مخدوش، بما أفاده المحقق العراقي «قده».

أولاً: من أنه يمكن جعل طهارتين طوليتين، بحيث تكون إحداهما مترتبة على عدم الأخرى، والمقام من هذا القبيل، فسقوط مؤدى الاستصحاب الذي هو الطهارة الأولى، لا يوجب سقوط الطهارة الطولية المفعولة في القاعدة.

وثانياً: من أنه لو فرض أن المؤدى سنخ واحد من الطهارة، إلا أنه من الممكن جعل ظهورين طوليين على هذا المفعول، بحيث إنه بانعدام حجية أحدهما تتحقق حجية الآخر، فالمفعول الواحداني إنما يسقط في المرتبة الأولى، بمعنى أنه لا يثبت بالظهور الأولى، فالساقط بالمعارضة، إنما هو حجية الظهور الأولى بلحاظ مدلوله، لا ذات

(١) أجود التقريرات، الخوئي، ج ٢، ص ٢٥٣ - ٢٥٥.

(٢) فوائد الأصول، الكاظمي، ج ٤، ص ١٩ - ٢١.

المدلول من حيث هو، إذ لا وجه لسقوطه إلاً بمقدار كاشفه، ولهذا كان المشهور عدم سقوط الأصل الطولي.

وقد ذكر في توجيهه عدّة أمور.

الأمر الأوّل: هو ما قد يتوهم، من أنّ الأصل الطولي يكون في الطرف الآخر، باعتبار أنّه متأخر عمّا في عرضه، والمتأخر عن أحد المتساويين في المرتبة متأخر عن المساوي الآخر.

ويندفع بما حقق في محله، من أنّ التأخر الرتبي لشيء عن شيء، بملاك يقتضي تأخره عنه، لا يوجب تأخره عمّا يساويه في المرتبة، إذا لم يكن ذلك الملاك حاصلًا له بالإضافة إلى الآخر.

الأمر الثاني: وهو المشهور في مقام تقريب عدم السقوط، وهو أنّ الطولي، وإن لم يكن في طول الأصل في الطرف الآخر، إلاً أنّ اقتضاء الدليل له موقوف على سقوط الأصل الحاكم بالمعارضة، ومن المعلوم أنّه في المرتبة المتأخرة عن سقوط الأصل الحاكم بالمعارضة، لا يبقى معارض للأصل الطولي، لأنّ المفروض أنّ الحاكم قد سقط مع الأصل في الطرف الآخر في المرتبة السابقة.

وفيه: أنّ ما يتوقف عليه اقتضاء دليل الأصل الطولي، هو سقوط الأصل الحاكم بالمعارضة، لا سقوط الأصل في الطرف الآخر بالمعارضة.

والحاصل هو، أنّ المعارضة تقتضي سقوطين، وما هو محقق لاقتضاء الأصل الطولي منهما، إنّما هو سقوط الحاكم لا سقوط معارضة.

وحينئذٍ، فإنّما أن يدعى أنّ السقوطين، لمّا كانا في عرض واحد، فالأصل الطولي المتأخر عن أحدهما هو متأخر عن الآخر أيضاً، فلا

يُعقل أن يعارض الأصل في الطرف الآخر بعد تأخره عن سقوطه وتوقفه على اضمحلاله.

وهذا يرجع إلى الوجه الأوّل، وقد عرفت جوابه سابقاً.

وإمّا أن يُدعى، أنّ الأصل الطولي وإن كان متوقفاً في اقتضائه على سقوط الأصل الحاكم فقط، إلّا أنّ معنى ذلك، أنّه لا بدّ من فرض معارضة الأصل في الطرف الآخر للحاكم في مرتبة سابقة على اقتضاء الأصل الطولي، إذ لولا فرضها كذلك، لمّا كان هناك موجب لسقوط الحاكم، ولمّا انتهت النوبة حينئذٍ إلى الأصل الطولي، وإذا فرضنا المعارضة كذلك بين الحاكم وبين الأصل في الطرف الآخر، ففي ظرف تحقق اقتضاء الأصل الطولي، يكون الأصل في الطرف الآخر مفروض المعارضة والإجمال، ومن ثمّ السقوط، فكيف يعارض الأصل المذكور؟

وفيه: إنّ اقتضاء الأصل الطولي محقق في عرض اقتضاء الأصل الحاكم، والأصل في الطرف الآخر زماناً، وإن كان في طول الأوّل رتبة، إذ ظرف المعلول خارجاً، هو ظرف علته، ففي ظرف تساقط الأصلين العرضيين، يكون الأصل الطولي تام الاقتضاء، كما أنّ كلاً من الأصلين العرضيين تام الاقتضاء وليس ساقطاً في زمان سابق، ولا معنى للسقوط في مرتبة سابقة، فقهرأ تسقط الاقتضاءات الثلاثة كلها بالمعارضة، وهذا ممّا لا محيص عنه، كما ستعرف مزيداً من بيانه.

الأمر الثالث: هو ما يمكن أن يُقال: من أنّ مانعية الأصل الطولي للأصل في الطرف الآخر غير معقولة، فيستحيل وقوعه معارضاً له، بل لا بدّ أن يكون الأصل في الطرف الآخر ممنوعاً مع قطع النظر عنه، إذ لا يتصور وقوع المعارضة بين أصليين إلّا إذا كان كل منهما يصلح للمانعية عن الآخر في حدّ نفسه، وفي المقام، ليس كذلك، لأنّه يلزم

من مانعية الأصل الطولي عن الأصل في الطرف الآخر، عدم مانعيته عنه، إذ مانعيته كذلك، توجب رفع المانع عن جريان الحاكم، لأنَّ المانع عنه لم يكن إلاَّ الأصل في الطرف الآخر، فلو كان ممنوعاً من جهة الأصل الطولي، لجرى الأصل الحاكم لا محالة، فيسقط الأصل الطولي حينئذٍ، لمحكوميته له، وترتفع مانعيته، وإذن فيلزم من مانعيته للأصل في الطرف الآخر، بمعنى عدم جريانه بسببه، ارتفاع مانعيته، وما يلزم من وجوده عدمه محال، فلا يمكن وقوع المعارضة بين الأصل الطولي والأصل في الطرف الآخر بعد عدم صلاحيته للمانعية واستحالتها في حقه، فلا يحصل التمانع من الجانبين، الموجب للتساقط.

وهذا البيان مندفع: بأنَّ بعد فرض نشوء اقتضاء الأصل الطولي - المحقق لمانعيته - عن إجمال دليل الأصل الحاكم وسقوطه، فلا يُعقل أن تكون الممنوعة عن جريان الأصل في الطرف الآخر، الناشئة من مانعية الأصل الطولي، الناشئة من اقتضائه الناشئة من إجمال دليل الحاكم وسقوطه، موجباً لجريانه والأخذ بدليله.

والحاصل: هو أنَّ سقوط الأصل في الطرف الآخر، المسبب عمّا هو معلول لسقوط الحاكم، لا يُعقل أن يكون موجباً لجريانه وثبوته، بل هو قريب من عدم الرطوبة الناشئة من عدم تأثير النَّار في مقتضاها وهو الإحراق، فإنَّ هذه الحصاة من عدم الرطوبة، لا يُعقل أن تكون محققة للإحراق ومتممة لعلته، وإذن، فمانعية الأصل الطولي معقولة، لأنَّها وإن كانت توجب - على فرض ثبوتها - رفع المعارض للأصل الحاكم، إلاَّ أنَّ هذا الارتفاع للمعارض، لمَّا كان مسبباً عن مانعية الأصل الطولي، المسببة عن سقوط الحاكم، فلا يجوز أن يكون مصححاً لجريانه.

والخلاصة هي، أنَّ هذه الوجوه المذكورة، لا تنهض على عدم سقوط الأصل الطولي بالمعارضة، وبناءً على هذا، فالمتعین سقوطه.

ولتوضيح هذا المطلوب وتقريبه بتفصيل أكثر وضوحاً - فضلاً عن اتّضاحه بما سبق تحقيقه - نذكر أمرين لذلك:

الأمر الأوّل: هو أنَّ العلم الإجمالي، سواء تعلق بتكليف مردّد، أو بتخصيص مردّد، أو غير ذلك، يكون منجزاً، فكما أنَّ العلم الإجمالي بوجوب إمّا الظاهر وإمّا الجمعة منجز للجامع، بمعنى أنّه مصحح للعقاب على مخالفته، وتتعارض الأصول في الأطراف بلحاظ ذلك، كذلك العلم الإجمالي بتخصيص عموم من العمومات بأحد فردين وخروجه منه، فإنّه يوجب قصور العموم عن الشمول لكلا الفردين، وهو بذلك يوجب تعارض عموم العام لكلّ من الفردين مع عمومه للفرد الآخر، ويبقى العام مجملاً بالنسبة إلى كل منهما.

الأمر الثاني: هو أنَّ العلم الإجمالي، إذا كان أحد طرفيه منجزاً في الزّمان السابق، أو في الرتبة السابقة، حينئذٍ يصير هذا على مباني المشهور مانعاً عن تنجيز العلم الإجمالي، بمعنى أنّه إذا كان علماً بالتكليف المردّد لم يتنجز التكليف في الطرف الآخر، وإذا كان علماً بخروج فرد مردّد عن عام، لم يصر العام مجملاً بالنسبة إلى الفرد الآخر، لانحلال العلم الإجمالي بالمنجز القائم في أحد طرفيه في الرتبة السابقة.

وبعد تقديم هذين الأمرين نقول: إنّ المكلف في المقام، لمّا كان يعلم بنجاسة أحد إناءين، وفرض أنَّ أحدهما مجرى لاستصحاب الطهارة في نفسه، فهو يعلم بخروج هذا الطرف عن عموم دليل الاستصحاب، أو خروج الطرف الآخر عن عموم دليل أصالة الطهارة، إذ لا يُعقل شمول الاستصحاب المؤمّن لفرده، وشمول أصالة الطهارة

لفردها أيضاً، وإلاّ يلزم المخالفة القطعية، إذن، فأحد الدليلين يعلم بتخصيصه.

وهذا العلم يوجب أولاً: عدم إمكان إعمال العمومين في كلا الدليلين، وحيث يكون ترجيح كل من عموم دليل الاستصحاب، وعموم دليل القاعدة على الآخر بلا مرجح، إذن، فيتساقتان، فالعلم الإجمالي بتخصيص أحد الدليلين، يؤثر في إجمال كل منهما، وبعد عروض الإجمال لدليل الاستصحاب لمكان العلم الإجمالي المذكور، يتم حينئذٍ اقتضاء أصالة الطهارة في مورده، ويحصل علم إجمالي آخر، إمّا بخروج هذا المورد عن دليل أصالة الطهارة، أو خروج الطرف الآخر، إذ دخولهما معاً مستلزم للمخالفة القطعية، فكما كان يعلم إمّا بخروج ذاك المورد عن الاستصحاب، أو الآخر عن دليل أصالة الطهارة، إذ لو لم يكن شيء منهما خارجاً للزمت المخالفة القطعية، كذلك يعلم بعد تمامية اقتضاء أصالة الطهارة فيما كان مورداً للاستصحاب، بعدم شمول دليل القاعدة لأحد الطرفين، فهذا العلم الإجمالي موجود لا محالة، وإنّما الكلام في أنّ هذا العلم الإجمالي، هل يكون هناك مانع عن تنجيذه وإيجابه لإجمال دليل أصالة الطهارة بالنسبة إلى كلا الطرفين، أو لا يكون منجزاً وموجباً للإجمال، فلا يمنع عن الأخذ بالقاعدة وإعمال دليلها فيما كان مورداً للاستصحاب.

وغاية ما يُقرّب به عدم التنجيز وعدم إيجابه للإجمال، دعوى أنّ أحد طرفي العلم الإجمالي المذكور، منجز بمنجز سابق، بمعنى أنّ دليل أصالة الطهارة بالنسبة إلى غير ما كان مورداً للاستصحاب، قد أصبح مجملاً بالعلم الإجمالي الأوّل، فلا يبقى مجال لتنجيز العلم الإجمالي الثاني.

وبتعبير آخر: إذا كان عندنا علمان إجماليان، أحدهما: العلم

بعدم شمول دليل الاستصحاب لمّا له حالة سابقة، ولنفرضه الماء، أو عدم شمول القاعدة للآخر، ولنفرضه الثوب، وثانيهما: العلم بعدم شمول دليل القاعدة للثوب، أو عدم شمولها للماء، ففي المقام يكون بين العلمين طرف مشترك، وهو عدم شمول دليل القاعدة للثوب، فإنّه طرف لكلا العلمين الإجماليين، وحيث إنّ منجز بالعلم الإجمالي الأوّل أولاً، إذن، فلا يبقى مجال لتنجزه بالعلم الثاني، شأنه شأن كل علم يتنجز أحد طرفيه سابقاً.

ولكن هذه الدعوى ممنوعة، لأنّ الطرف المشترك، وهو عدم شمول دليل القاعدة لم يثبت له التنجز، لا في زمان سابق على العلم الإجمالي الثاني، ولا في رتبة سابقة عليه.

والحاصل هو، أنّه لا بدّ، إمّا من إثبات السبق الزماني لتنجز الطرف المشترك على العلم الثاني، أو السبق الرتبي له، وكلاهما ممنوع.

أمّا الأوّل: فلأنّ المنجز للطرف المشترك - مع قطع النظر عن العلم الثاني - هو العلم الإجمالي الأوّل، والعلمان متقارنان زماناً، وليس لأحدهما سبق زماني على الآخر ليتنجز الطرف المشترك به في زمان سابق، بحيث يمنع عن تنجز المتأخر.

وأمّا الثاني: فلأنّ العلم الإجمالي الثاني معلول لتامة اقتضاء دليل القاعدة بالنسبة إلى الماء، ليحصل العلم الإجمالي بتخصيصه بأحد الطرفين، وتامة اقتضائه كذلك، معلول لإجمال دليل الاستصحاب بالنسبة إلى الماء، وإلّا لم يكن لدليل القاعدة اقتضاء الشمول للماء، وإجمال دليل الاستصحاب كذلك وسقوطه، معلول للعلم الإجمالي الأوّل، إذن، فالعلم الإجمالي الثاني متأخر رتبة عن سقوط

الاستصحاب وإجمال دليله المعلول للعلم الأوّل، لا عن إجمال دليل القاعدة بالنسبة إلى الثوب وسقوطها فيه .

والخلاصة هي، أنّ العلمين الإجماليين اللّذين لهما طرف مشترك، إنّما يمنع أحدهما عن تنجيز الآخر، إذا كان الآخر متأخراً عن تنجز الطرف المشترك للعلم الآخر، إمّا زماناً أو رتبةً، ففي المقام، العلم الإجمالي الثاني، إنّما يصير ممنوعاً عن التنجيز، وغير مؤثر في إجمال دليل أصالة الطهارة بالنسبة إلى الطرفين، إذا كان الطرف المشترك بينه وبين العلم الآخر - وهو عدم شمول قاعدة الطهارة للثوب - قد تنجز، بمعنى أنّه قد صارت القاعدة مجملة بالنسبة إلى الثوب في زمان سابق، أو رتبة سابقة، وشيءٌ منهما غير حاصل، فالعلم الإجمالي الثاني، لا مانع من تنجيزه، فإنّ الثابت في المرتبة السابقة عليه، سقوط الاستصحاب في طرف الماء وإجمال دليله، لا سقوط أصالة الطهارة في الثوب وإجمال دليلها، فالعلم الإجمالي بسقوط أصالة الطهارة في الثوب، أو أصالة الطهارة في الماء، لا مانع عن تنجيزه، بمعنى إيجابه لإجمال دليل الأصل بالنسبة إلى كل من الطرفين، لأنّه معلول ومتأخر رتبة عن سقوط الاستصحاب كما عرفت، إلّا أنّ تأخر العلم الإجمالي رتبة عن شيء، لا يوجب تأخره عمّا يساويه، كما عرفت هذا سابقاً .

وبهذا البيان، تتضح شبهة عدم سقوط الأصل الطولي - العالقة في الأذهان - كما أنّه به، تُدفع الشُّبهات الموجودة في المقام بما لا مزيد عليه .

التنبيه الثاني:

هو فيما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي بالتكليف، في طول

عدم الطرف الآخر، ومرتّباً على عدمه، كوجوب الحج المرتب على عدم التكليف بالدين ونحو ذلك، ففي مثل ذلك، الظاهر أنّه لا خلاف منهم في إثبات التكليف المرتب، وذلك بإجراء الأصل النافي للتكليف المرتب عليه.

وقد ذكر المحقق العراقي «قده»^(١) ما نُقِضَ به على مختاره، من عليّة العلم الإجمالي للموافقة القطعية، ومنع الترخيص ولو في بعض الأطراف، وذلك بتقريب: أنّه على هذا المبنى، لا مجال لإجراء الأصل المرخص في جانب الدين المشكوك، لأنّ في رتبة جريانه، لم يثبت تكليف بالحج، ليكون العلم الإجمالي منحلّاً، بل ثبوت التكليف بالحج، إنّما يكون في رتبة متأخرة عن جريان الأصل النافي للدين، فهو في مرتبة جريانه، يكون العلم الإجمالي قائماً، فيُنافي مع عليّته التامة.

ثمّ إنّ «قده» أجاب عن ذلك بما ملخصه: إنّ التكليف المرتب، تارة: يكون مرتّباً على عدم الواقعي للتكليف الآخر، وأخرى: يكون مرتّباً على الأعم من عدم الواقعي والظاهري، وتارة ثالثة: يكون مرتّباً على المعذورية من جهة التكليف الآخر ولو عقلاً.

أمّا في الأوّل: فلا مانع من إجراء الأصل التنزيلي النافي للدين، وذلك بتقريب: أنّه بعد أن كان وجوب الحج من الآثار الشرعية لعدم الدين، فحينئذٍ، الأصل التنزيلي لاستصحاب عدم الدين، يقتضي - بإطلاق التنزيل فيه - ترتب جميع الآثار الشرعية لهذا عدم، التي منها وجوب الحج، فإنّه أثر شرعي لعدم الدين، الذي هو مدلوله المطابقي، وحينئذٍ، فيرفع اليد عن المدلول المطابقي لدليل الأصل التنزيلي، وهو نفي التكليف بالدين ظاهراً، ويؤخذ بمدلوله الالتزامي،

(١) نهاية الأفكار، البروجردى النجفي، ج ٣، ص ٣١٥ - ٣١٦. مقالات الأصول، العراقي، ج ٢، ص ١٣.

وبإطلاق التنزيل فيه، الذي هو من شؤون المدلول المطابقي، وهو وجوب الحج، وحينئذ ينحل العلم الإجمالي، وفي الرتبة المتأخرة يؤخذ بالمدلول المطابقي، إذ في هذه المرتبة لا يبقى مانع عن نفي الدّين، بعد انحلال العلم الإجمالي في المرتبة السابقة بالمدلول الالتزامي للدليل الأصل.

والخلاصة هي: إنّ دليل استصحاب عدم الدّين، يكون له مدلولان.

أحدهما: مطابقي، وهو نفي الدّين، والآخر: ثابت بإطلاق التنزيل، وهو وجوب الحج، فيؤخذ بالمدلول الثاني أولاً، ثمّ بالأوّل.

وأما في الثاني: فلا يأتي البيان السابق لتصحيح إجراء أصالة الحلّة، إذ دليل أصالة الحلّة لا يتكفل لتعبدّين: أحدهما: بالحلّة، والآخر: بأثرها، ليؤخذ بالتعبد الثاني أولاً، بل لا بدّ من الالتزام بالأخذ بالمدلول المطابقي له، وهو الحلّة والترخيص، إلّا أنّ هذه الحلّة ليست مجعولة بلحاظ التوسعة والمعدرية، بل يكون الغرض منها مجرد ترتب الوجوب، الذي هو أثرها عليه فلا بأس بجعل هذا السنخ من الحلّة في طرف، ولا موجب للالتزام برفع اليد عن دليل الأصل بالمرّة.

وأما في الثالث: فتتجزى العلم الإجمالي بحدّ ذاته غير معقول، لأنّ منجزية كل علم لطرف ملازم لمنجزيته للطرف الآخر، وفي المقام، منجزية العلم الإجمالي في أحد الطرفين توجب الجزم بعدم وجود الطرف الآخر واقعاً الخ... إذن فلا موضوع آخر ملازم لمّا نُجز أولاً، كي ينجز.

ويرد عليه أولاً: إنّ تنجز العلم الإجمالي في الصورة الثانية، أي

فيما إذا كان أحد التكليفين مترتباً على عدم الآخر الأعم من الظاهري والواقعي، غير معقول، بمعنى: إنَّ مانعية العلم الإجمالي المذكور عن جريان أصالة الحلّة في طرف الدّين ممتنعة، فمثلاً: لو نذر صوم يوم على تقدير ثبوت الحكم بحلّة مائع مخصوص أعم من الحلّة الواقعية والظاهرية، فيكون له علم إجمالي بوجوب الصوم، أو حرمة المائع المخصوص.

إلّا أنّ هذا العلم الإجمالي، يستحيل أن يكون مانعاً عن جريان أصالة الحلّة في المائع، إذن، فلا حاجة لأنّ يتكلّف لجريانها بما أُفيد من البيان، ممّا لا يخلو عن المناقشة أيضاً.

والوجه في استحالة مانعيّة العلم الإجمالي المذكور عن جريان أصالة الإباحة في المائع هو، أنّ تنجيز العلم الإجمالي، موقوف على عدم انحلاله بالعلم التفصيلي في أحد طرفيه، فإنّ العلم التفصيلي بذلك، وإن لم يكن موجباً للانحلال الحقيقي عند المحقق العراقي كما عرفت، إلّا أنّه مانع عن تأثير العلم الإجمالي وتنجيّزه، إذن: فالعلم الإجمالي في المقام، تنجيّزه متوقف على عدم حصول العلم التفصيلي بوجوب الصوم، ومشروط بذلك، وإلّا لو حصل العلم التفصيلي بذلك، لمّا نجز، وعدم حصول العلم التفصيلي بوجوب الصوم موقوف على عدم جريان أصالة الإباحة في المائع، وإلّا لو جرت أصالة الإباحة في المائع، لحصل العلم التفصيلي بوجوب الصوم، إذ المفروض أنّ وجوب الصوم، لا يتوقف إلّا على ثبوت الحلّة ولو ظاهراً في المائع، فحيث تجري أصالة الحلّة في المائع، يتحقق وجوب الصوم جزماً.

وبهذا، يتضح أنّ تنجيز العلم الإجمالي في المقام، مشروط بعدم حصول العلم التفصيلي بوجوب الصوم، وعدم حصول العلم التفصيلي

بذلك، مشروط بعدم جريان أصالة الإباحة في المانع، ومعنى هذا، أنَّ تنجيز العلم الإجمالي المذكور، متوقف بواسطة على عدم جريان أصالة الإباحة في المانع، إذن، فلا يُعقل أن يكون تنجيزه مانعاً عن جريانها، إذ إنَّ ما يكون متوقفاً على عدم شيء لا يُعقل أن يكون هو المانع عن وجوده؛ وإلاَّ لَزِمَ كَوْنُ الشيء محققاً لشرط وجوده، وهو محال، وهذا بخلافه في سائر موارد العلم الإجمالي، فإنَّه لا يكون فيها جريان أصالة الإباحة في أحد طرفيه مانعاً عن تنجيز العلم الإجمالي، وموجباً لانحلاله.

والحاصل: هو، أنَّ عدم جريان أصالة الإباحة في المانع في المقام، من مبادئ تنجز العلم الإجمالي، فهو في مرتبة سابقة على تنجزه ككل شرط بالنسبة إلى مشروطه، بمعنى أنَّه لا بدَّ أن يثبت في المرتبة السابقة على تنجزه، توفر شرطه، وهو عدم جريان الأصل في المانع، وفي هذه المرتبة السابقة، لا مانع من جريان الأصل أصلاً.

ويرد عليه ثانياً: أنَّ لازم ما ذكره في الصورة الأولى - من الأخذ أولاً بالمدلول الالتزامي لدليل الأصل التنزيلي، أو فقل: بمدلول الإطلاق فيه، من ثبوت وجوب الحج، ثمَّ يؤخذ بالمدلول المطابقي له، وهو الترخيص في طرفه - محذور لا يلتزم به أحد.

وتوضيح ذلك هو، أنَّه لو فرض أنَّ وجوب الحج مترتب على عدم الدَّين واقعاً، وكانت قد تواردت على المكلف كلتا الحالتين: من ثبوت الدَّين في زمان، وعدمه في زمان، ويشك في المتأخر منهما، فإنَّه لا إشكال من أحد - بناءً على جريان الاستصحاب في نفسه في المقام - في وقوع المعارضة بين استصحاب الدَّين، واستصحاب عدم الدَّين، مع أنَّ لازم ما ذكره، أن يكون استصحاب الدَّين حاكماً على استصحاب عدم الدَّين.

والتحقيق هو، أنَّ موضوع كل من استصحاب عدم الدَّين، واستصحاب وجوده، هو الشَّك في الدَّين، ولا استصحاب عدم الدَّين اقتضاء ان ومدلولان: أحدهما: مدلول مطابقي، وهو نفي الدَّين، والآخر: مدلول ثابت بإطلاق التنزيل بلحاظ الآثار، وهو وجوب الحاج، ولا بأس بتسميته بالمدلول الالتزامي، وبناء على ما أُفيد، يكون ثبوت المدلول المطابقي لاستصحاب عدم الدَّين في طول مدلوله الالتزامي، ومتوقف على ثبوته في المرتبة السابقة، لينحل به العلم الإجمالي، وثبوت المدلول الالتزامي لاستصحاب عدم الدَّين في المرتبة السابقة، متوقف على تمامية أركان الاستصحاب المذكور في هذه المرتبة، من اليقين بعدم الدَّين حدوثاً، والشَّك فيه بقاء، وإلاَّ لو لم تكن أركان الاستصحاب تامَّة في هذه المرتبة، لَمَا كان هناك مجال لإجراء استصحاب عدم الدَّين حينئذٍ، ولو بمقدار مدلوله الالتزامي، ومن الواضح، أنَّ استصحاب بقاء الدَّين بلحاظ مدلوله المطابقي، وهو وجود الدَّين، يُلغي الشَّك في الدَّين، ويهدم بذلك أركان استصحاب عدم الدَّين، فلا يبقى مجال لإعمال مدلوله الالتزامي في المرتبة الأولى، لانهدام أركانه، ولا لإعمال مدلوله المطابقي، وهو نفي الدَّين في المرتبة المتأخرة، لأنَّه فرع ثبوت المدلول الالتزامي له في الرتبة السابقة، والمفروض أنَّه محكوم في المرتبة باستصحاب وجود الدَّين.

والحاصل هو، أنَّ استصحاب عدم الدَّين، لو كان يقتضي ثبوت مدلوله المطابقي ابتداءً، لكان معارضاً لاستصحاب وجود الدَّين، كما هو الشأن في سائر موارد توارد الحالتين، إذ كل منهما يُلغي الشَّك في الدَّين، فلا حكومة لأحدهما على الآخر، ولكن المفروض أنَّ اقتضاءه لمدلوله المطابقي، فرع تمامية اقتضائه لمدلوله الالتزامي وفعليته، بحيث لولا فعالية المدلول الالتزامي أولاً، لما كان للدليل اقتضاء للمدلول المطابقي لاستصحاب عدم الدَّين، لمنافاته حينئذٍ لبرهان منجزية العلم

الإجمالي المخصّص لأدلة الأصول، فإذا كان اقتضاء الاستصحاب للمدلول المطابقي، متوقفاً على اقتضائه للمدلول الالتزامي، فلا محالة يكون استصحاب وجود الدّين حاكماً على المدلول الالتزامي لاستصحاب عدم الدّين، لأنّه رافع لموضوع الاستصحاب المذكور، وهو الشّك في الدّين، بخلاف المدلول الالتزامي المذكور لاستصحاب عدم الدّين، فإنّه لا يُلغي الشّك في الدّين، حتّى يكون في عرض استصحاب بقاء الدّين، بل مفاده التعبد بوجوب الحج فقط.

وبناء عليه: فاستصحاب وجود الدّين، يكون حاكماً على المدلول الالتزامي لاستصحاب عدم الدّين، لأجل رفعه لموضوعه الّذي هو الشّك في الدّين، بخلاف العكس، فلا يثبت المدلول الالتزامي لاستصحاب عدم الدّين لأجل المحكومية، وحينئذٍ لا تصل النوبة إلى الأخذ بالمدلول المطابقي لاستصحاب عدم الدّين، لأنّه موقوف على ثبوت المدلول الالتزامي، والمفروض محكوميته وعدم ثبوته.

وإن شئت قلت: إنّ ملاك الحكومة، وهو دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، موجود في المقام، فإذا أخذنا باستصحاب بقاء الدّين، كان اقتضاء الاستصحاب الآخر لمدلوله الالتزامي محكوماً وخارجاً بالتخصّص، وكذلك ينهدم اقتضاؤه في المرتبة المتأخّرة لمدلوله المطابقي.

وأما إذا أخذنا باستصحاب عدم الدّين بكلا مدلوليه الالتزامي والمطابقي، كان ذلك تخصيصاً بالإضافة إلى استصحاب بقاء الدّين لا تخصّصاً.

وبهذا يتضح، أنّه بناءً على ما أفاد من الجواب، يلزم حكومة استصحاب بقاء الدّين على استصحاب عدمه في موارد توارد الحاليتين، مع أنّ الأصحاب الّذين يوجه كلامهم على مبانيه، لا يلتزمون بذلك.

ويرد عليه ثالثاً : إننا لا نتعقل تشكل علم إجمالي في الصورة الثالثة أصلاً، أي فيما إذا كان وجوب الحج مترتباً على المعذرية من ناحية وجوب الوفاء للدين، فما ذكره من أن الأمر ينتهي حينئذ إلى العلم الإجمالي بوجوب الوفاء بالدين أو وجوب الحج، إلا أنه غير قابل للتنجيز، ممنوع، وذلك لأن العلم الإجمالي متقوم بطرفين أو أكثر، ففي المقام، العلم الإجمالي المدعى، أحد طرفيه هو وجوب الحج، ولا بد له من طرف آخر، فإن ادّعي أن الطرف الآخر هو وجوب الوفاء بالدين، فيرد عليه :

إن المكلف يحتمل عدم ثبوت التكليفين معاً، وذلك في فرض عدم ثبوت وجوب الوفاء واقعاً، مع تنجزه ظاهراً، فإنه على هذا التقدير، لا يكون كلا الحكمين ثابتاً، أمّا وجوب الوفاء، فلأنه مفروض العدم واقعاً وأمّا وجوب الحج، فلعدم تحقق موضوعه، وهو المعذرية من الدين، إذن فالمكلف يحتمل عدم ثبوت كلا التكليفين على بعض التقادير، فكيف يدّعي كونه عالماً بأحدهما على كل تقدير .

والحاصل هو، أن فرض عدم وجوب الحج، ليس هو فرض وجوب الوفاء واقعاً، حتى يكون الأمر دائراً بينهما، ويكون المكلف عالماً بأحدهما إجمالاً، بل فرض عدم وجوب الحج، هو فرض عدم موضوعه، أي عدم المعذورية من ناحية الدين، وتنجزه، وهو أعم من كونه ثابتاً في الواقع أو لا، فوجوب وفاء الدين بوجوده الواقعي، ليس طرفاً للعلم الإجمالي أصلاً، وأن العلم الإجمالي المدعى تشكيله في المقام، أحد طرفيه وجوب الحج، والآخر وجوب الوفاء بالدين، ولكن لا بوجوده الواقعي، بل بوجوده التنجزي، بمعنى أن المكلف يعلم إما بوجوب الحج، أو بتنجز وجوب الوفاء بالدين .

وهذا مدفوع : بأن التنجز لا يُعقل أن يكون طرفاً للعلم الإجمالي،

لأنَّ من شؤون الطرفية للعلم الإجمالي، أن يكون مشكوكاً، ومن الواضح أنَّ المنجزية لا يتصور فيها الشك، لأنَّها ليست إلاَّ عبارة عن إدراك العقل لإمكان العقاب على تقدير مخالفة التكليف وصحته، وهذا ممَّا لا يمكن التردُّد فيه، فإنَّ الاحتمال أمر وجداني، فإنَّ احتمال العقل العقاب، فالمنجزية ثابتة جزماً، وإلاَّ فلا منجزية جزماً، إذن فطرفية المنجزية للعلم الإجمالي غير معقولة، على أنَّه لو فرض طرفيتها، لم تكن حينئذٍ مورداً للأصل المؤمن بلا إشكال، لأنَّ احتمال المنجزية مساوق لاحتمال التكليف المنجز، ومن المعلوم أنَّ احتمال التكليف المنجز ليس مورداً للأصل المؤمن، بل مورده احتمال التكليف الواقعي.

والحاصل هو، أنَّنا لا نتعلل حصول علم إجمالي في هذه الصورة أصلاً، بل لا بدَّ من ملاحظة وجوب الوفاء بالدين المشكوك، فإنَّ كان هناك من سائر الجهات ما يوجب تنجزه، تنجز وانعدم وجوب الحج جزماً، وإنَّ لم يكن منجز في نفسه، جرت عنه البراءة، وثبت وجوب الحج من دون الانتهاء إلى علم إجمالي بوجوب الوفاء بالدين أو وجوب الحج، ليمنع عن قابليته للتنجز.

نعم لو فرض أنَّ وجوب الحج مترتب على الجامع بين المعذورية عقلاً، وبين العدم الواقعي لوجوب الوفاء، لحصل العلم الإجمالي بأحد التكليفين، إلاَّ أنَّه خلاف فرض الصورة الثالثة، من كونه ناشئاً من القدرة المسيبة عن مجرد معذورية المكلف عقلاً من ناحية الدين.

وبتعبير آخر: إنَّ المكلف في هذه الصورة، على تقدير تنجز الدين عليه بمنجز «مأ»، يعلم تفصيلاً بعدم وجوب الحج، ويحتمل وجوب الوفاء بالدين، وكوُّن المنجز للدين مطابقاً للواقع.

وعلى تقدير عدم وجود منجز له، يعلم تفصيلاً بوجوب الحج،

ويشك بذوآ في وجوب الوفاء، ولا ثالث لهذين التقديرين، إذ لا يُتصور الشك في وجود منجز عقلاً للذين، ومعه: فلا وجود لعلم إجمالي كني يُدعى.

وبهذا كله يتضح، أن القول بالعلية لا يلائم جريان الأصل النافي للتكليف المترتب عليه في الصورة الأولى، لعدم خلوه عن محذور، وهو حكومة استصحاب الذين على استصحاب عدمه في موارد توارد الحالتين.

وأما في الصورة الثانية، فيستحيل تنجيز العلم الإجمالي كما عرفت.

وأما في الصورة الثالثة، فلا علم إجمالي أصلاً، كني يُدعى.

التنبيه الثالث:

هو، أنه لا إشكال في أن التكليف الفعلي الذي يكون موضوعاً لوجوب الامتنال على تقدير وصوله، إنما يكون بتمامية الكبرى والصغرى، بمعنى وجود الجعل من قبل المولى، وتحقق تمام الموضوع المأخوذ في مقام الجعل بقيوده وأجزائه.

وعليه: فالعلم الإجمالي، إنما ينجز، إذا كان علماً بتمام الموضوع ولو في ظرف متأخر، لأنه حينئذ يكون علماً بالتكليف الفعلي، وأما العلم بجزء الموضوع إجمالاً، فلا أثر له في تنجيز حكم ذلك الموضوع، فإذا علم المكلف إجمالاً بخمرية أحد المائعين، تنتجز حرمة الشرب المتعلقة بالخمير، للعلم بتمام موضوعها وهو الخمرية، ولكن لا ينتجز وجوب الحد، لعدم العلم بتمام موضوعه المركب من الخمير وشربه، بل لا يتحقق بعد شرب أحد المائعين، إلا احتمال تحقق

موضوعه بلا علم إجمالي به، وتجري حينئذٍ أصالة البراءة عن وجوب الحدّ بلا معارض، لعدم وقوعه طرفاً لعلم إجمالي.

وهذا كبروياً ممّا لا ريب فيه، وإنّما الكلام في بعض المصاديق المشتبهة، التي يشتهب تنجز تكليف فيها، لاشتباه كون المعلوم الإجمالي تمام موضوعه حتّى يتنجز، أو جزء موضوعه حتّى لا يتنجز.

والمهم من هذه المصاديق المشتبهة مسألتان.

المسألة الأولى: هي ما إذا علم بغصيبة إحدى الشجرتين أو الحيوانين، ثمّ تجدد لأحدهما ثمرة دون الآخر، حينئذٍ قد يُقال: بجواز التصرف في الثمرة تكليفاً، وعدم ضمانها وضعاً، لعدم العلم بما هو تمام الموضوع للتكليف، أو الوضع المتعلق بالثمرة.

وقد يُقال: بتنجز الحرمة والضمان معاً بالنسبة إلى الثمرة، كما ذهب إليه المحقق النائيني «قده»^(١) بعد فراغ كلا الفريقين عن تنجز العلم الإجمالي لضمان كل من الأصلين وحرمة التصرف فيه.

ووجه القول بتنجز ضمان الثمرة، هو أنّ وضع اليد على العين المغصوبة، موجب لضمانها وضمان منافعها إلى الأبد، ومن ثمّ، جاز للمالك الرجوع إلى الغاصب الأوّل في المنافع المتجددة بعد خروج العين عن يده، ودخولها تحت الأيدي المتأخّرة، فالعلم الإجمالي بغصيبة إحدى الشجرتين، كما يترتب عليه ضمان نفس العين المغصوبة، كذلك يترتب عليه ضمان منافعها المتأخّرة، لأنّ وضع اليد على العين، ولو «أنّاً ما»، تمام الموضوع لذلك.

ووجه القول بعدم تنجز الضمان، هو أنّه تارة يكون ذو الثمرة

(١) فوائد الأصول، الكاظمي، ج ٤، ص ٧٣، مؤسسة النشر الإسلامي.

مجرى للأصل المثبت لملكية الغير له، فلا إشكال حينئذٍ في ضمان الثمرة.

وتارة أخرى: لا تكون كذلك، وحينئذٍ فلا ضمان، لأنَّ ضمان المنفعة موقوف على أن تكون منفعة للعين المغصوبة الداخلة تحت اليد، فما لم يحرز كونها كذلك، إذن لم يحرز كونها مصداقاً لموضوع الضمان، فبقاء اليد على العين المغصوبة إلى حين تجدد المنفعة، بحيث تكون المنفعة تحت اليد، وإن لم يكن شرطاً في ضمان المنافع، لكفاية كَوْن العين تحت اليد «آنأ مَّا»، في ضمان منافعها الحادثة ولو بعد ارتفاع اليد، إلاَّ أنَّه لا بدَّ في ضمان المنفعة من أن تكون منفعة لعين مغصوبة واقعة تحت اليد ولو «آنأ مَّا».

وفي المقام، بمجرد العلم الإجمالي بغصبية إحدى العينين، لا يحرز كَوْن المنفعة منفعة مضافة إلى المغصوب ولو إجمالاً.

والتحقيق هو، أنَّ العلم الإجمالي بغصبية إحدى الشجرتين أو الحيوانين، لا يوجب ضمان إحداهما إذا تلفت، ولا ينجز الحكم بتداركها فضلاً عن منافعها المتجددة، بمعنى أنَّ ذا الثمرة لا يكون ضمانه منجزاً بالعلم الإجمالي المذكور، فلا ينجز ضمان منفعه، ولا يفرق في هذا المدعى بين سائر المسالك المعروفة في الضمان.

وتوضيح ذلك هو: إنَّ الضمان تارة يُقال: بأنَّه عبارة عن اشتغال الذِّمَّة بالمثل أو القيمة على تقدير التلف، فهو اشتغال مشروط بالتلف، كما هو المشهور.

وأخرى يُقال: بأنَّه عبارة عن دخول الشيء في عهدة الضامن بالمقدار الممكن أداؤه منه، فما دامت العين قائمة، يكون متعلق العهدة هو العين بخصوصياتها الشخصية، وإذا تعذرت، سقطت الخصوصيات

الشخصية من العهدة، وبقي متعلقاً مطلقاً من ناحية الخصوصيات الشخصية، وإن كان مقيداً بالخصوصيات النوعية والصنفية، وهو المعبر عنه بضمان المثل، ومع تعذر هذه الخصوصيات أيضاً، تسقط من العهدة، وتبقى المائيّة لا بشرط.

وثالثة يُقال: إنّ الضمان بمعنى كَوْن العين الشخصية بخصوصياتها في العهدة، من دون أن يسقط شيء منها بتعذر أوصاف الشخص أو النوع، وإنّما يختلف أثرها التكليفي، فإنّ أثرها مع التمكن من أوصاف الشخص، وجوب رد نفس العين، ومع تلفها وجوب ردّ المثل في المثليات، والقيمي في القيميّات.

فعلى المسلك الأوّل: يكون موضوع الضمان، الذي هو بمعنى اشتغال الذمّة، مركب من وضع اليد على العين المغصوبة وتلفها، إذ المفروض أنّه عبارة عن الاشتغال المشروط بالتلف، وهذا الموضوع المركب غير محرز ولو إجمالاً، بل العلم الإجمالي تعلق بجزء الموضوع، وهو وضع اليد على عين مغصوبة، وأمّا تلفها فليس محرزاً أصلاً.

والخلاصة هي، أنّه عند تلف إحدى العينين، لا يكون موضوع الضمان معلوماً ولو بالإجمال، إذن فأصالة البراءة عن ضمان العين التالفة تجري بلا معارض، وليس المعلوم الإجمالي - وهو غصبية إحدى العينين - تمام الموضوع للضمان، حتّى ينتج بالعلم الإجمالي.

وأما على المسلك الثاني: فالمعلوم الإجمالي - وهو وضع اليد على العين المغصوبة المرددة - هو تمام الموضوع، لكوْن العين بخصوصياتها متعلقة للعهدة، إذ لا يتوقف كَوْن العين في العهدة بخصوصياتها الشخصية، إلّا على وضع اليد العادية عليها، وهذا معلوم في المقام إجمالاً.

إلاَّ أنَّ العهدة المتعلقة بالعين بشخصها، لا تقتضي أكثر من ردِّ نفس العين دون المثل أو القيمة على تقدير التلف الذي يراد إثبات تنجيذه في المقام، بل الَّذي يقتضي دفع المثل، هو العهدة المتعلقة بالشجرة لا بشرط من جهة الخصوصيات الشخصية، مشروطة بتعذر الخصوصيات الشخصية وتلف العين، إذ ما لم تتلف العين، تكون بخصوصياتها في العهدة، إذن فوضع اليد المعلوم إجمالاً، إنَّما يكون تمام الموضوع للعهدة المتعلقة بشخص العين، وهذه العهدة ليست هي العهدة الضمانية المقصود إثبات تنجزها، لأنَّها لا تقتضي إلاَّ ردِّ نفس العين، والعهدة الضمانية المدَّعى تنجزها بالعلم الإجمالي في المقام، إنَّما هي العهدة المقتضية لدفع المثل أو القيمة، أيَّ العهدة المتعلقة بنوع العين، أو بصرف ماليتها، ووضع اليد على العين، لا يكون تمام الموضوع لهذه العهدة، لكونها متوقفة على أمر آخر، وهو تعذر الخصوصيات الشخصية، إذ ما لم تتعذر، تكون العهدة متعلقة بشخص العين لا بنوعها، وهذا الأمر الأخير الَّذي هو شرط لتحقيق عهدة المثل أو القيمة، ليس معلوماً، ولو إجمالاً، فعند تلف إحدى العينين، لا يكون هناك إلاَّ الشك البدوي في تعلق العهدة بالمثل أو القيمة، أيَّ نوع العين أو أصل ماليتها، لأنَّ موضوعها ليس محرزاً أصلاً، لاحتمال كَوْن المغصوب غير التالف، فنسبة العهدة المتعلقة بالمثل، أيَّ بنوع العين المقتضية لدفع المثل، إلى وضع اليد المعلوم إجمالاً، نسبة الحكم إلى جزء موضوعه، كوجوب الحد بالنسبة إلى وجود الخمر، لأنَّ موضوع العهدة المذكورة، مركب من وضع اليد على العين، وتعذر خصوصياتها كما عرفت، وهذا الموضوع المركب غير معلوم أصلاً، لاحتمال أنَّ العين المغصوبة ليست هي التالفة المثَّغرة خصوصياتها.

قد يُقال: إنَّ المكلَّف عند تلف إحدى العينين، يحصل له غلم إجمالي بعهدة مرددة بين العهدة المتعلقة بنفس العين التي لم تتلف،

المقتضية للزوم ردّها بشخصها، والعهددة بالمتعلقة بنوع العين التي تلفت، المقتضية للزوم دفع المثل، فإنّه إن كان المغصوب هو التالف، ففي عهده مثل التالف، وإن كان المغصوب العين الأخرى، ففي عهده شخص هذه العين، ويكون هذا العلم الإجمالي منجزاً، فلا بدّ من ردّ العين التي لم تلفت، وإعطاء مثل التالف.

فنقول: إنّ هذا العلم الإجمالي بالعهددة المرددة، لا يكون منجزاً، لأنّ أحد طرفيه، وهو عهددة العين التي لم تلفت قد تنجزت بعلم إجمالي سابق، فلا ينجز بالنسبة إلى الطرف الآخر، كما سيأتي دعوى ذلك منهم، فإنّ المكلف حين وضعه اليد على العين المغصوبة المرددة بين عينين، يعلم إمّا بدخول هذه العين بشخصها في عهده، وإمّا بدخول تلك العين كذلك، وبعد تلف إحدهما، وإنّ تشكّل علم إجمالي بدخول غير التالف بشخصه في عهده، أو دخول نوع التالف في عهده، إلّا أنّ الطرف الأوّل، لمّا كان منجزاً بالعلم الإجمالي الأوّل، فلا بدّ من انحلال العلم الإجمالي الثاني.

وقد يُقال: إنّ العلم الإجمالي الثاني، وإنّ كان منحلّاً وغير منجز، لأنّ العهددة الشخصية لغير التالف منجزه سابقاً، إلّا أنّه بعد دفع العين التي لم تلفت، يشك في بقاء تلك العهددة المرددة المعلومة بالإجمال، لأنّه إنّ كان المغصوب هو العين التالفة، فعهدته قد تعلقت بنوع التالف، وهذه العهددة باقية حتّى بعد دفع العين التي لم تلفت، وإنّ كان المغصوب هو العين التي لم تلفت، فعهدته قد تعلقت بشخص العين غير التالفة، وتكون عهده حينئذٍ ساقطة بدفعها، إذن، بعد أداء العين التي لم تلفت، يشك في بقاء العهددة المعلومة بالإجمال.

فنقول: إن أريد استصحاب العهددة المعلومة بالإجمال قبل تلف كل من العينين؟

ففيه : إنَّ تلك العهدة الثابتة حال وضع اليد، هي عهدة متعلقة بشخص المغضوب، وهي معلومة الارتفاع تفصيلاً بعد تلف إحدى العينين وأداء أخرى، إذ إنَّ المغضوب، إنَّ كان هو التالف، فالعهدة المتعلقة به قد ارتفعت وتبدلت إلى عهدة مباينة لها، وهي عهدة المثل، وإن كان هو غير التالف، فالعهدة المتعلقة به قد ارتفعت بأدائه.

وإن أُريد استصحاب العهدة المعلومة بالإجمال حال تلف إحدى العينين، المرددة بين عهدة نوع التالف ومثله، أو عهدة العين الأخرى، فهي وإن كانت على التقدير الأوَّل تكون باقية، وعلى التقدير الثاني تكون مرتفعة، فيستصحب الجامع بين العهدة المرتفعة على تقدير ثبوتها، والعهدة الباقية على تقدير ثبوتها على نحو استصحاب الكلّي في القسم الثاني.

إلّا أنَّ هذا الاستصحاب لا يجري.

أمّا أولاً: فلأنَّه معارض باستصحاب عدم الفرد الطويل، أي عدم تعلق عهدة له بنوع التالف، بناءً على أنَّ استصحاب الفرد الطويل، إذا لم يسقط بالمعارضة باستصحاب عدم الفرد القصير، يعارض به استصحاب الكلّي، فإنَّ المقام من هذا القبيل، إذ إنَّ استصحاب عدم الفرد القصير من العهدة، أي عهدة شخص العين غير التالفة، قد سقط بالمعارضة مع استصحاب عدم عهدة شخص العين الأخرى، بمجرد وضع اليد على العينين، فحين تلف إحدهما وتشكل علم إجمالي، إمّا بعهدة نوع التالف، أو عهدة شخص ما لم يتلف، لا يكون لاستصحاب عدم حدوث عهدة نوع التالف معارض في نفسه، فيعارض استصحاب كلّي العهدة الذي يدعى جريانه بعد أداء العين الباقية، وإن كان المبنى غير منقح بعد.

وأمّا ثانياً: فلأنَّ الجامع بين عهدة شخص غير التالف، وعهدة

نوع التالف، لا أثر له فعلاً ليتمكن إثباته بالاستصحاب، إذ إنه جامع بين العهدين إثبات مجرد الجامع.

فيدفعه: إنَّ الجامع بين عهدة لها أثر، وعهدة ليس لها أثر، لا أثر له ليثبت بالتعبد الاستصحابي، وإن أُريد إثبات عهدة المثل باستصحاب الجامع فهو مثبت.

وأما على المسلك الثالث: في باب الضمان، فعهدة الشخص وإن كان قد علم بما هو تمام الموضوع لها إجمالاً، وهو وضع اليد، إلاَّ أنَّ الحكم التكليفي بوجوب دفع البدل، لا يكفي فيه مجرد كَوْن العين في العهدة، فإنَّ كَوْن العين في العهدة على هذا المسلك، ملائم مع وجوب ردِّ نفس العين، ومع وجوب دفع البدل، إذن، فوجوب دفع المثل مشروط بتلف العين، بمعنى أنَّ عهدة الشخص إنَّما تقتضي وجوب المثل، وتكون موضوعاً له بشرط تلفها، وإلاَّ فلا تكون موضوعاً إلاَّ لوجوب ردِّ نفس العين، فموضوع وجوب المثل مركب من وضع اليد المحقق لعهدة العين المغصوبة، ومن تلفها المحقق لاقتضاء العهدة لوجوب المثل، وحيث إنَّ الجزء الثاني غير محرز ولو بالإجمال، فتجري عند تلف إحدى الشجرتين البراءة عن وجوب البدل.

المسألة الثانية: هي ما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد المائعين، ثمَّ لاقى شيء ثالث أحدهما، فإنَّه حينئذٍ يُتكلَّم في أنَّ نجاسة الملاقى هل تنتجز بالعلم الإجمالي بنجاسة أحد المائعين أو لا؟

وقد بُتيت المسألة على القول بالسراية، بمعنى التوسع والانبساط وعدمه.

فعلى الأوَّل: نجاسة الملاقى هي بنفسها نجاسة الملاقى،

«بالفتح»، التي تنجزت بالعلم الإجمالي، فلا تكون مجرى للأصل المؤمّن، وهذا بخلافه على الثاني.

والتحقيق هو، أنّ السراية بمعنى انبساط النجاسة وتوسعها، أمر مستحيل، بناءً على ما هو الصحيح، من أنّ النجاسة حكم شرعي، واعتبار مولوي، فإنّ الاعتبار يتشخص بمتعلقه، ولا يعقل توسع متعلقه ولا تضيقه، إذ هو خلاف تشخصه في أفق الاعتبار بأطرافه ومشخصاته.

وبناءً على هذا، فما ذكره المحقق العراقي «قده»^(١) وغيره - من أنّ نجاسة الملاقي، يمكن أن تكون لمحض التعبد الشرعي، ويمكن أن تكون من جهة السراية، بمعنى الاكتساب، بأن تكون نجاسة الملاقي «بالكسر» ناشئة عن نجاسة الملاقي، «بالفتح»، ومسببة عنها، نشوء حركة المفتاح من حركة اليد، ويمكن أن تكون نجاسته من السراية، بمعنى الانبساط، بأن تكون الملاقاة منشأ لاتساع دائرة نجاسة الملاقي وانبساطها إلى الملاقي، بحيث تكون نجاسته عين نجاسته - ممنوع، لأنّ نفس النجاسة لا يتصور فيها السريان والاتساع، لكونها اعتبارية.

ومن هنا يظهر الإشكال في السراية، بمعنى إيجاب الملاقاة لعلية نجاسة لنجاسة، كما اختاره «قده»، إذ إنّ العلية والاكتساب لا يتصور في الأمور الاعتبارية القائمة كلها بالمعتبر، قيام الفعل بفاعله، أو المعلول بعلته.

نعم كوّن نجاسة الملاقي، «بالفتح»، معدّة لصدور اعتبار آخر من

(١) نهاية الأفكار، العراقي، ج ٣، ص ٣٥٣ - ٣٥٤.

المعتبر بنحو من معاني الإعداد، أمر معقول، وبعد عدم معقولية السراية بكلا معنييها، لا حاجة حينئذٍ إلى التكلّم في مقام الإثبات.

هذا كله مضافاً، إلى أنّه لو تمّ مبنى السراية، بمعنى الانبساط ثبوتاً وإثباتاً، لما اقتضى تنجز نجاسة الملاقي بالعلم الإجمالي، لأنّ انبساط النجاسة على الملاقي، «بالكسر»، من الملاقي، «بالفتح»، وسعة دائرتها واختلاف حدّها، لو تعقّلناه، فلا يمكن تنجزه بالعلم الإجمالي، لأنّه فرع ملاقة الملاقي للشيء النجس، فالمعلوم الإجمالي ليس تمام الموضوع للسراية وسعة دائرة النجاسة، بل هو، مع فرض ملاقة الملاقي له، ومن المعلوم أنّ ملاقة النجس المعلوم بالإجمال، ليست معلومة ولو إجمالاً.

وبذلك ظهر النظر فيما أفاده المحقق النائيني «قده»^(١)، من أنّ التنجس لو كان من جهة السراية، لوجب الاجتناب عن ملاقي طرف الشبهة، لأنّ العلم الإجمالي يوجب تنجز معلومه بتمام ما له من الأثر، فكل ما يترتب عليه من أثر - على فرض وجوده في أيّ طرف من الأطراف - يتنجز بالعلم الإجمالي، وحيث إنّ المفروض كون وجوب الاجتناب عن الملاقي، من آثار نفس المعلوم بالإجمال على تقدير وجوده في ما لاقاه، فمقتضى العلم الإجمالي هو ترتيب ما للنجاسة من الأثر، فيجب الاجتناب عن الملاقي أيضاً.

والوجه في ذلك هو، أنّ العلم الإجمالي - كما عرفت - إنّما ينجز الآثار التي يكون المعلوم الإجمالي تمام الموضوع لها، بمعنى أنّه إذا علم بنجاسة الإناء الأبيض أو الأسود مثلاً، فأيّ أثر يكفي في وجوده مجرد تحقق النجاسة المعلومّة بالإجمال في الإناء الأبيض،

(١) أجود التقريرات، الخوئي، ج ٢، ص ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٣.

يتنجز، وأمّا إذا كان مجرد وجودها في الأبيض لا يكفي، بل يحتاج إلى تحقق أمر آخر ليتحقق الأثر، فلا يتنجز الأثر أصلاً.

والمقام من هذا القبيل، فإنّه لو فرض ملاقة الثوب للإناء الأبيض، لا يكون مجرد انطباق النجاسة المعلومة بالإجمال على الأبيض كافياً في وجوب الاجتناب عن الثوب، بل وجوب الاجتناب عن الثوب فرع انبساط النجاسة من الإناء الأبيض عليه، واتساع حدودها، والانبساط المذكور من الإناء على الثوب أيضاً، لا يكفي فيه مجرد نجاسة الإناء، بل يتوقف - مضافاً إلى ذلك - على ملاقاته له.

إذن، فالمعلوم الإجمالي، وهو نجاسة أحد الإناءين، على فرض انطباقه على الإناء الأبيض، لا يكون تمام الموضوع لسريان النجاسة وسعة دائرتها، وذلك لتوقف السعة المذكورة على وقوع ملاقة شيء له في الخارج، ولا تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الملاقي، لتوقفه على انبساط النجاسة عليه، إذن: فالنجاسة بمرتبها الوسيعة ودائرتها المنبسطة، لا يعقل أن تنجز بالعلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين، لأنّ سعتها متوقفة على وجود نجس وملاقة شيء له، ووجود النجس وإن كان معلوماً إجمالاً، إلّا أنّ ملاقة شيء له غير معلومة، لاحتمال أنّ الثوب قد لاقى غير النجس المعلوم إجمالاً، إذن: فما هو تمام الموضوع وتمام العلة لانبساط النجاسة، ليس معلوماً ولو إجمالاً، وإنّما المعلوم إجمالاً جزؤه، فلا يتنجز الانبساط ولا ما ينشأ عنه من الأحكام التكليفية، وانبساطها بالعلم الإجمالي المذكور.

نعم: لو أريد بالسراية ما اصطلاح عليه المحقق الأصفهاني «قده»^(١)، بكون الملاقي «بالفتح» واسطة في العروض بالإضافة إلى ملاقيه، بمعنى كونه وجوب الاجتناب عن الملاقي،

(١) نهاية الدراية، الأصفهاني، ج ٤، ص ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١.

«بالفتح»، المترتب على نجاسته بنفسه، يقتضي الاجتناب عن ملاقيه، لعدم حصول الاجتناب عن شيء إلاً بالاجتناب عن ملاقيه، لكان ما ذكر متجهاً، إذ يكون الاجتناب عن الملاقي حينئذٍ، من شؤون امتثال الأمر بالاجتناب عن الملاقي «بالفتح»، إذ بدونه يشك في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم إجمالاً، إذن: فلا بد من الاحتياط، لا أن دائرة التكليف ودائرة النجاسة كلتاها تتسعان بسبب الملاقاة، كي يُقال: إنَّ النجاسة والتكليف بوجودهما الواسع غير واصلين، فلا يتنجزان كما عرفت، بل نفس وجوب الاجتناب عن الملاقي، «بالفتح»، من دون أن تختلف حدوده ودائرته بالملاقاة، يكون امتثاله موقوفاً على اجتناب الملاقي.

وهذا المعنى يكون معقولاً ثبوتاً، ولا يرد عليه ما أوردناه على السراية.

إلا أن هذا ليس من السراية بشيء، وليس من باب اتساع النجاسة، ومعه: لا يصح التنظير له بما ذكره «قده»، من امتزاج المائع المتنجس بغيره، حيث أفاد بأنَّ امتزاج المائع المتنجس بغيره، كما يوجب اتساع النجاسة وانبساطها على الأجزاء، كذلك الملاقاة، فإنَّها توجب الانبساط واتساع النجاسة، فلا يكون الملاقي فرداً آخر من النجس في قبال ما لاقاه، بل نجاسته بعينها هي نجاسته.

وهذا الكلام صريح في أنه إنَّما يتكلَّم في المقام على السراية بمعناها الحقيقي، لا على دعوى كَوْن الاجتناب عن الملاقي من مقتضيات الاجتناب عمَّا لاقاه.

وقد عرفت أنه بناءً على المبني المذكور للسراية، وإن كانت نجاسة الملاقي «بالفتح» إلا أنه لا يُعقل أن تنجز النجاسة أو آثارها بوجودها الواسع وبدائرتها المنسبطة بالعلم الإجمالي، لأنَّ المعلوم

أصل النجاسة لا جهة سعتها وشمولها لشيء آخر، ولا مانع من التفكيك بين الجهتين في مقام التنجز.

وقد اتضح بما سبق، أنَّ مجرد العلم الإجمالي بنجاسة أحد إناءين، لا ينجز نجاسة ملاقيه، فإنَّ كان هناك وجه لتنجز النجاسة في الملاقي، فهو وقوعه بنفسه طرفاً لعلم إجمالي آخر، إذ كما يعلم بنجاسة الإناء الأبيض أو غيره، كذلك يعلم بنجاسة الثوب الملاقي للإناء الأبيض أو غيره، إذ لا إشكال في وجود هذا العلم الإجمالي.

والتحقيق: منجزيته في سائر الموارد، وهذا يوجب الاجتناب عن الملاقي عقلاً، وإنَّ كان المعروف بين الأساطين خلاف ذلك.

وقد ذكروا لعدم تنجيز هذا العلم الإجمالي وجوهاً، بعضها يقتضي عدم تنجز الملاقي مطلقاً، وبعضها الآخر يقتضي عدم تنجزه في بعض الموارد، كما سوف نشير إليه.

الوجه الأول: وهو مختص بصورة تأخر العلم بنجاسة الملاقي أو الطرف زماناً.

وحاصله هو، أنَّ العلم الإجمالي الأوَّل المتعلق بنجاسة أحد إناءين، حين حدوثه، أوجب بقانون تنجيز العلم الإجمالي، تعارض الأصول في الأطراف وتساقطها، وحين حصول العلم الإجمالي الثاني بنجاسة الثوب الملاقي للإناء الأبيض أو الإناء الأصفر، يكون الأصل المؤمن في ناحية الإناء الأصفر، قد سقط في زمان سابق بالمعارضة، بملاحظة العلم الإجمالي الأوَّل، فلا يكون هناك معارض لجريان أصالة الطهارة في الثوب الملاقي، ومن الواضح أنَّ الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي إذا لم يكن له معارض أن يجري بلا محذور.

وبكلمة أخرى: إنَّ المقام من صغريات العلم الإجمالي الذي

يكون أحد طرفيه منجزاً بمنجز سابق، وقد نُقِّح في محله انحلال مثل هذا العلم الإجمالي، وعدم صلاحيته للتنجيز.

وقد بيَّنوا عدم صلاحيته للتنجيز بأحد بيانين :

البيان الأوَّل هو، أن يُقال: إنَّ جريان الأصل في الطرف الآخر بلا معارض.

البيان الثاني هو، أن يُقال: إنَّه يمتنع أن يكون منجزاً لمعلومه على كل تقدير، إذ المنجز لا ينجز، إذن، فيسقط عن التأثير.

وهذا التقريب، على القول بالعلية، لا مجال له أصلاً، لِمَا أشرنا إليه سابقاً، وَلِمَا ستعرفه في تنبيه الانحلال، من أنَّه بناءً على هذا المبنى، لا وجه لانحلال العلم الإجمالي بتنجز أحد طرفيه بمنجز سابق، لأنَّ العلم الإجمالي عند صاحب هذا المبنى، لا يكون تنجيزه مقصوراً على الجامع بين الطرفين، حتَّى يُقال: إنَّ الجامع بين المنجز وغير المنجز، لا يقبل التنجيز، فما هو المعلوم بالعلم الإجمالي، وهو الجامع، لا يصلح للتنجيز، وما يصلح للتنجيز، وهو خصوص الطرف غير المنجز، ليس بمعلوم، بل الصورة العلمية الإجمالية حاكية عنده عن الواقع ومنجزة له - كما مر - إذن فلا بدَّ من صلاحية الواقع للتنجيز لا الجامع، وعليه: فلو فرض أنَّ الواقع المنكشف إجمالاً في المقام هو الطرف غير المنجز، كان صالحاً للتنجيز بالعلم الإجمالي، ومجرد كونه مشكوكاً، لا يمنع عن التنجيز على هذا المسلك، إذ الواقع الموجود في البين مشكوك في سائر موارد العلم الإجمالي، ومع ذلك يلتزم بكونه منجزاً بالصورة العلمية الإجمالية، فليكن في المقام كذلك، وسوف تعرف المزيد في مبحث الانحلال إن شاء الله تعالى.

وأما على مبنى الاقتضاء، فلانحلال العلم الإجمالي في المقام بتنجز أحد طرفيه بالعلم السابق وجه وجهه، إذ لا يبقى حينئذ مانع عن جريان الأصل النافي في الطرف الآخر.

إلا أن التحقيق هو، عدم تمامية التقريب المذكور في المقام، حتى على مباني الاقتضاء، بمعنى أن نجاسة الملاقي، «بالكسر»، في المقام، طرف لعلم إجمالي لم يتنجز شيء من طرفيه بمنجز سابق أصلاً، حتى يكون الأصل في الملاقي جارياً بلا معارض.

وتوضيح ذلك هو، أنه لا إشكال عند حصول الملاقة بين الثوب والإناء الأبيض، في حصول علم إجمالي بنجاسة الثوب أو الإناء الأصفر الذي هو طرف الإناء الأبيض، وليس العلم الأول بنجاسة الإناء الأبيض أو الأصفر، موجباً لانحلال هذا العلم انحلالاً حقيقياً، وإن كانت بعض كلماتهم موهمة لذلك، وذلك لوضوح أن العلمين الإجماليين لا يوجب أحدهما انحلال الآخر بمجرد وجود طرف مشترك بينهما، إذن، فالكلام يتمحض في الانحلال الحكمي، وذلك الآخر وهو نجاسة الإناء الأصفر، وسقوط الأصل فيه سابقاً.

وبناء عليه نقول: إنه إذا علم إجمالاً عند الزوال بنجاسة الإناء الأبيض أو الأصفر، فهذا العلم الإجمالي يكون علماً فعلياً بالنجاسة الثابتة في هذا الوقت بالفعل لأحد الإناءين، ويكون علماً تدريجياً بنجاسة كل من الإناءين في هذا الوقت، أو نجاسة الإناء الآخر في سائر قطعات الوقت إلى آخر أزمدة الشك والإجمال، ومن المعلوم أن الأصل الجاري بالفعل - أي عند الزوال في كل من الطرفين - يكون ساقطاً بالمعارضة، لأجل العلم الإجمالي الفعلي بنجاسة أحدهما في هذا الوقت، وأما الأصل في القطعات الزمانية المتأخرة بالنسبة إلى الإناء الأصفر، - أي أصالة الطهارة في الإناء الأصفر في الساعة

الثانية - فسقوطه ليس موقوفاً على أن يكون في الساعة الثانية بعد الزوال، علم إجمالي فعلي بنجاسة الإناء الأصفر أو الأبيض، بحيث تكون نجاسة الإناء الأصفر في ذلك الوقت طرفاً لعلم إجمالي فعلي في ذلك الوقت، بل قد لا يكون في الساعة الثانية علم إجمالي فعلي بنجاسة أحد الإناءين، لخروج الإناء الأبيض في ذلك الوقت عن الطرية الفعلية، للعلم بطهارته في ذلك الوقت، ولو بسبب التطهير، بل يكفي في تنجيز الإناء الأصفر في القطعات المتأخرة من الوقت - أي في الساعة الثانية، وسقوط أصالة الطهارة في ذلك الظرف - كَوْن القطعات المتأخرة من نجاسة الإناء الأصفر، أي نجاسته في الساعة الثانية، طرفاً للعلم الإجمالي التدريجي بتلك القطعات المتأخرة، أو بنجاسة الإناء الأبيض فعلاً حين الزوال.

وبتعبير أوضح، إِنَّ نجاسة كل من الإناء الأبيض والأصفر، تتحصَّن من حيث الوقت إلى حصص، فالحصة الأولى من نجاسة الإناء الأصفر تنتج بالعلم الإجمالي الفعلي بنجاسة أحد الإناءين، وأمَّا الحصة المتأخرة من الإناء الأصفر، فتنتج بالعلم الإجمالي التدريجي بنجاسة الأبيض حين الزوال، أو بتلك الحصة المتأخرة لنجاسة الأصفر، وبمثل هذا العلم الإجمالي التدريجي، دفعوا شبهة عدم وجوب الاجتناب عن طرف إذا خرج الطرف الآخر عن الطرية في الأثناء، إلاَّ أنَّ هذا العلم الإجمالي التدريجي، إنَّما يوجب سقوط الأصل بالنسبة إلى الإناء الأصفر في القطعات المتأخرة من الوقت، وعدم شمول الدليل لتلك القطعات المتأخرة، فيما إذا بقي إلى الزَّمان المتأخر، وإلَّا فلو انحل هذا العلم الإجمالي التدريجي بعد ساعة من حدوثه، فلا مانع من نفي دليل الأصل حينئذٍ للقطعات المتأخرة من نجاسة الإناء الأصفر، إذن فما هو المنجز لهذه القطعات، والموجب لعدم نفيها في ظرفها بدليل الأصل، هو العلم الإجمالي التدريجي

بوجوده البقائي، ولا يكفي حدوثه في انقطاع الأصل في ظرف القطعات المتأخرة من نجاسة الإناء الأصفر، وبناء على هذا، فالقطعات المتأخرة من نجاسة الإناء الأصفر، إنما تنتجز ببقاء ذلك العلم التدريجي لا بحدوثه، فلو وقعت في ظرفها طرفاً لعلم إجمالي آخر، فلا مانع من تنجيذه.

قد يُقال: إنَّ هذه القطعات المتأخرة قد تنجزت بمنجز سابق، وهو العلم الإجمالي التدريجي الحاصل من حين الزوال.

فنقول: إنَّ هذا العلم الإجمالي، إنما ينجز القطعات المتأخرة من نجاسة الثوب الأصفر بوجوده البقائي، إذ لو انحل قبل أن يأتي ظرف تلك القطعات المتأخرة، لما نجزها، ووجوده البقائي ليس سابقاً في الزَّمان على العلم الإجمالي الآخر المفروض، فينجز العلمان في الظرف المتأخر معاً، ويستحيل تنجز أحدهما دون الآخر، بل يستند سقوط الأصل في القطعات المتأخرة في ذلك الظرف إليهما معاً.

وبهذا يتضح أنَّه إذا علم بنجاسة الثوب الأصفر أو الأبيض عند الزوال، ثمَّ حصلت ملاقة الثوب للإناء الأبيض مغرباً، فالقطعات المتأخرة من نجاسة الأصفر، تكون طرفاً للعلم الإجمالي بها أو بنجاسة الملاقي، وتلك القطعات المتأخرة وإن كانت طرفاً لعلم إجمالي تدريجي حاصل من حين الزوال، إلاَّ أنَّه لا ينجز تلك القطعات في ظرفها إلاَّ بوجوده البقائي المعاصر زماناً للعلم الإجمالي الجديد، فيؤثر كلا العلمين في التنجز معاً.

والحاصل هو، أنَّ معنى تنجز القطعات المتأخرة من نجاسة الثوب الأصفر في ظرفها، إنما هو سقوط الأصل المؤمَّن النافي لها في ذلك الظرف.

ومن المعلوم، أنَّ سقوط أصالة طهارة الإناء الأصفر في الظرف المتأخر - ولنفرضه الساعة الثانية - لا يكفي فيه حدوث العلم الإجمالي التدريجي في الساعة الأولى، لأنَّ العلم في زمان لا يوجب سقوط الأصل في زمان آخر لضرورة، إذن، فأصالة الطهارة في الساعة الثانية النافية لنجاسة الأصفر في ذلك الزمان، ليست ساقطة بمنجز سابق على العلم الإجمالي الجديد بحسب الزمان، بل بمنجز في عرضه، وهو بقاء العلم الإجمالي الأوَّل، ولا مرجح لاستناد التنجيز إلى هذا البقاء دون العلم الإجمالي الحادث.

وبهذا البيان، يندفع ما يمكن أن يُقال: من أنَّ العلم الإجمالي بحدوثه عند الزوال ينجز القطعات المتأخرة، ولكن ذلك مشروطاً بشرط متأخر، وهو بقاؤه إلى ذلك الزمان، ومعنى تنجيذه بحدوثه، هو منعه عن جريان الأصل النافي للقطعات المتأخرة من نجاسة الثوب الأصفر في ظرف حدوثه، فإنَّ القطعات المتأخرة من نجاسة الأصفر، مشمولة للأصل النافي في نفسها من حيث الزوال، ولا يشترط في جريان الأصل النافي لها، أن يأتي زمانها المتأخر، بل مقتضى دليل الأصل حين الزوال - أي حين حدوث العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين - جريان الأصل النافي لنجاسة الأصفر في جميع الأزمنة، وبسائر حصصها المتأخرة، والعلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين، يكون مانعاً عن ذلك.

وبذلك ثبت أنَّ العلم الإجمالي الحاصل حين الزوال بنفسه وبحدوثه، يكون مانعاً عن جريان الأصل النافي لسائر قطعات نجاسة الأصفر، لا أنَّه ببقائه يكون كذلك، إذ إنَّ اقتضاء الدليل للأصل النافي لسائر القطعات المتأخرة، حاصل من حين الزوال، فيكون العلم الإجمالي الأوَّل هو المانع عن فعليته وثبوت مدلوله، وبعد ذلك لا يبقى معارض للأصل في الملاقي حين حدوث الملاقة.

ووجه اندفاع هذا الإشكال: هو أنَّ كل علم في أيِّ زمان إنَّما يمنع عن جريان الأصل النافي لمعلومه أو لأحد أطرافه في ذلك الزَّمان كما هو واضح، فلو سلَّم أنَّ العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين بوجوده حين الزوال، يمنع عن أنَّ يجري في ظرفه، - أيَّ حال الزوال - الأصل النافي لنجاسة الإناء الأصفر ولو بقطعاتها المتأخرة، إلَّا أنَّه لا يُعقل مانعيته عن نفي القطعات المتأخرة من نجاسة الأصفر بأصل يجري في الزَّمان المتأخر، فإنَّ هذا الأصل إنَّما يمنع عنه العلم في ذلك الزَّمان المتأخر.

والحاصل هو، أنَّ المراد في المقام، إثبات أنَّ نفي القطعات المتأخرة من نجاسة الأصفر بأصل يجري في ظرفها المتأخر، الَّذي هو ظرف ملاقة الثوب للإناء الأبيض، لا يُعقل أن يكون ممتنعاً بالعلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين بحدوثه حين الزوال، لأنَّ حدوث العلم الإجمالي حين الزوال، إنَّما يمنع عن جريان الأصل النافي حينه، وأمَّا جريانه في زمان آخر من أزمنة الشُّك، فالمانع عنه إنَّما هو بقاء ذلك العلم الإجمالي إلى ذلك الزَّمان، فدلِيل أصالة الطهارة يقتضي الشمول للإناء الأصفر في كل زمان، وشموله له في كل زمان، إنَّما يمنع عن العلم الإجمالي في ذلك الزَّمان، لا العلم الإجمالي في زمان سابق.

وبناءً عليه، فشمول دليل الأصل للإناء الأصفر في ظرف ملاقة الثوب للإناء الأبيض، ليس ساقطاً بسبب سابق، بل بالعلم الإجمالي التدريجي أو الفعلي بنجاسة أحد الإناءين الموجود في ذلك الظرف.

وعلى هذا الأساس، لا يكون هناك مانع عن تنجيز العلم الإجمالي الآخر بنجاسة الملاقي، أو الأصفر فعلاً، ويكون الأصل في الملاقي معارضاً للأصل في الطرف الآخر، ولا يفرق الحال فيما

ذكرناه، بين أن يُقال: بأنَّ نجاسة الأصفر في الزَّمان المتأخر منجزة بالعلم الإجمالي التدريجي بها، أو بنجاسة الأبيض في الزَّمان الأوَّل، أو أنَّ هذا لا يكفي، بناءً على عدم تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات، وأنَّه لا بدَّ من العلم بنجاسة فعلية ثابتة في الظرف المتأخر على كل تقدير، فإنَّه على كلِّ حال، المنجز إنَّما هو العلم بوجوده البقائي في ذلك الظرف، إذ لولا بقائه يستحيل مانعيته عن شمول دليل الأصل في ذلك الظرف.

وقد توسعنا في المقام، بسبب كَوْن هذا التقريب المذكور أمتن التقريبات المذكورة في المقام.

وبهذا التوضيح تتضح جهات الإشكال في المقام بما لا مزيد عليه.

الوجه الثاني:

وهو لا يختص بصورة تأخر العلم بالملاقاة زماناً، بل يشمل صورة التقارن بين العلمين أيضاً.

وملخصه: هو أنَّ الأصل في الملاقي «بالفتح»، لَمَّا كان حاكماً على الأصل في الملاقي، إذن فيسقط الأصل في الملاقي بالمعارضة مع الأصل في الطرف الآخر في الرتبة السابقة، وحين وصول النوبة إلى الأصل في الملاقي «بالفتح»، لا يكون له معارض في مرتبته فيجري.

وهذا البيان متوقف على أمور.

الأمر الأوَّل: هو كَوْن المحذور في جريان الأصل في بعض الأطراف هو المعارضة، لا عليَّة العلم الإجمالي، وإلَّا امتنع جريان الأصل في الملاقي وإن لم يكن له معارض.

الأمر الثاني: ممّا يتوقف عليه هذا البيان، هو أنّه يتوقف على إجداء التأخر الرتبي في عدم وقوع الأصل الطولي طرفاً للمعارضة مع الأصل في الطرف الآخر.

الأمر الثالث: ممّا يتوقف عليه هذا البيان، هو أنّه يتوقف على عدم كَوْن الطرف الآخر مجرى لأصالة الحلّية في نفسه، بناءً على الشُّبهة المنسوبة إلى السيّد حيدر الصدر «قده» والتي نقلها المحقق العراقي «قده» في مجلس بحثه، كما سيأتي توضيحها.

الأمر الرابع: ممّا يتوقف عليه هذا البيان، هو أنّه يتوقف على تسليم الطولية بين أصل الطهارة في الملاقي، وأصالة الطهارة في الملاقي، وكَوْن الأوّل حاكماً على الثاني.

أمّا الأمران الأوّلان، فقد سبق تحقيقهما بما لا مزيد عليه، وأوضحنا أنّه لا أساس للقول بالعلّية، كما أوضحنا أنّ مجرد طولية أصل وكَوْنه محكوماً لأصل آخر، لا يمنع عن سقوطه بالمعارضة مع معارض الأصل الحاكم عليه.

وأما الأمر الثالث، المنسوب إلى السيّد حيدر الصدر «قده» فحاصله:

إنّ أصالة الطهارة في الملاقي، كما يكون في طول أصالة الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، كذلك يكون هناك أصل آخر في طول أصالة الطهارة في الطرف الآخر، وهو أصالة الحلّية فيه، إذ الحلّية فيه من الآثار الشرعية لطهارته، وهذان الأصلان الطوليّان، أعني أصالة الحلّية في الطرف الآخر - فيما إذا كان قابلاً للحلّية - وأصالة الطهارة في الملاقي، في رتبة واحدة فيتساقطان بالمعارضة.

وهذا البيان قد أورده السيّد حيدر الصدر «قده» على التقريب

المذكور لإجراء أصالة الطهارة في الملاقي، بعد تسليم مباني التقريب التي أشرنا سابقاً إلى ابتناؤه عليها، بمعنى أنها إذا تَمَّت، فيرد حينئذٍ على التقريب المذكور، ما أفاده السيّد حيدر الصدر «قده»، ولكن رغم اعتراف جملة من معاصري السيّد حيدر الصدر من المحققين بإشكاله هذا، إلّا أنّه غير واضح كما ستعرف.

وأما الأمر الرابع، فهو من المسلّمات عندهم، إلّا أنّ لِمَنْعِهِ مجالاً واسعاً، بمعنى أنّ التحقيق هو، عدم حكومة أصالة الطهارة في الملاقي، «بافتح»، على أصالة الطهارة في الملاقي، «بالكسر».

وبيان ذلك، هو أنّ الحكومة، إمّا أن تكون بملاك رفع دليل الحاكم لموضوع دليل المحكوم بالتعبّد، كما هو الحال في الأمانة المجموعول فيها الطريقيّة بالنسبة إلى الأصول، ولا يفرق الحال في الرفع المذكور، الذي هو ملاك هذه الحكومة، بين أن يكون بين المدلولين طولية، كما هو الحال في استصحاب طهارة الشيء الحاكم على استصحاب طهارة ملاقيه، أو أن يكون مدلول الحاكم والمحكوم متحدّاً، كالبيّنة القائمة على طهارة شيء مع استصحاب طهارته، ولا فرق أيضاً بين كَوْن المحكوم نافياً لِمَا يُثْبِتُه الحاكم أو موافقاً له.

وإمّا أن تكون الحكومة بملاك النظر، وتعرّض أحد الدليلين لمفاد الآخر وملاحظته له.

والنظر، تارة يُستفاد من نفس اللفظ، وأخرى، باعتبار أنّه لولا فرض مفاد الدليل المحكوم في المرتبة السابقة، وكونه ملحوظاً في جانب الدليل الحاكم، لكان الحاكم ممّا لا معنى له، إذن، فصوناً للحاكم عن ذلك، يُستكشف نظره إلى الدليل المحكوم، كما هو الحال في دليل أصالة الطهارة بالنسبة إلى أدلّة الآثار الواقعية المترتبة على الطهارة، فإنّه لولا وجود آثار خاصة للطهارة واقعاً، لكان التعبّد

بالطهارة ظاهراً ممّا لا معنى له، إذن فلا بدّ أن يكون التعبد المذكور ناظراً إلى تلك الآثار وحاكماً عليها بحكومة ظاهرية.

إذا عرفت ما تقدّم نقول: إنّ الحكومة المدّعاة لأصالة الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، إن كانت من القسم الأوّل - أيّ بملك كونها مُلغية لموضوع أصالة الطهارة في الملاقي -.

فيندفع، بأنّ موضوع أصل الطهارة في الملاقي هو الشك في طهارته الواقعية، لا الشك في طهارته الظاهرية، وأصالة الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، ليس المجعول فيها هو الطريقة، حتّى تكون مُلغية للشك في طهارة الملاقي، ومقتضية لإحراز طهارته الواقعية تعبدًا، بل المجعول فيها صرف الحكم بطهارة الملاقي، «بالفتح»، ظاهراً، وترتب جميع الآثار ظاهراً، إذن، فما هو موضوع أصل الطهارة في الملاقي لم يرتفع.

ودعوى: أنّ أصالة الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، تحكم بطهارته شرعاً، ويثبت بذلك عدم نجاسته شرعاً، إذ لا بأس بإثبات عدم النجاسة بالتعبد بالطهارة، وحيث ثبت أنّ الملاقي، «بالفتح»، ليس نجساً، إذن، فيرتفع الشك في نجاسة ملاقيه، لأنّ نجاسة الملاقي، إنّما تكون بسبب نجاسة الملاقي، «بالفتح»، وحيث حكم بعدم نجاسته شرعاً، فلا معنى للشك في نجاسة ملاقيه.

هذه الدعوى مدفوعة: بأنّ الإشكال ليس من ناحية أنّ عدم نجاسة الملاقي، «بالفتح»، لا يثبت بالتعبد بطهارته، فلا يثبت معه طهارة الملاقي، لأنّها من آثار عدم نجاسة الملاقي، «بالفتح»، لا من آثار طهارته، حتّى يُجاب عن ذلك، بأنّ التعبد بالطهارة يثبت به عدم النجاسة، أو أنّه بعينه تعبد بعدم النجاسة، بل الإشكال من ناحية أنّ هذا التعبد، لا يقتضي إلغاء الشك في طهارة الملاقي أصلاً، بل

يقتضي الحكم بطهارة الملاقي لأنها من آثار عدم نجاسة الملاقي، «بالفتح»، الثابت بجريان أصالة الطهارة فيه، إلا أن الحكم بطهارة الملاقي، شيء، وإلغاء الشك في طهارته الواقعية، الذي هو المحقق للحكومة في المقام شيء آخر.

إذن: فالتعبد بأن الملاقي، «بالفتح»، ليس بنجس، تعبد بأن الملاقي ليس بنجس، لا تعبد بأنه ليس بمشكوك النجاسة، إذ لا ملازمة بين التعبدين.

وإن كانت الحكومة المدّعاة بملاك النظر، ففيه: إن أصالة الطهارة، إنما توجب ترتيب جميع آثار الطهارة الواقعية في الظاهر، فهي ناظرة إلى أدلة الأحكام الواقعية، وحاكمة عليها حكومة ظاهرية، إذ لا معنى لها لولا فرض تلك الآثار في المرتبة السابقة، وليس لها نظر إلى حكم ظاهري أصلاً، إذن، فأصالة الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، لا تكون ناظرة إلى أصالة الطهارة في الملاقي، إذ لا موجب لتقدير هذا النظر في الأصل المذكور، وإنما هو ناظر إلى الآثار الواقعية المترتبة على طهارة الملاقي، «بالفتح»، وعلى هذا الأساس، فلا حكومة أصلاً في المقام، بل في فرض ملاقة شيء لمشكوك الطهارة، تكون أصالة الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، مقتضية لترتيب جميع آثارها التي منها طهارة الملاقي، كما أن دليل الأصل يقتضي جريان أصالة الطهارة في نفس الملاقي مستقلاً، وليست أصالة الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، المقتضية بإطلاقها لطهارة الملاقي، حاكمة على نفس أصالة الطهارة التي يقتضي الدليل بمقتضى إطلاقه، جريانها في الملاقي مستقلاً، وحينئذ، فإذا ادّعي لغوية الجمع بين الأمرين، أي بين إطلاق أصل الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، لسائر الآثار حتى طهارة الملاقي، وبين إطلاق دليل الأصل المقتضي لجريان أصالة الطهارة في الملاقي مستقلاً

بما أنه فرد من المشكوك، لأدائه إلى ثبوت تعبدین بطهارة الملاقي، فلا بدَّ حينئذٍ، إمَّا من رفع اليد عن إطلاق دليل الأصل بالنسبة إلى الملاقي، والالتزام بعدم جريان الأصل فيه مستقلاً، أو رفع اليد عن إطلاق أصالة الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، والالتزام بأنَّ المجعول فيها من آثار الطهارة لا يشمل طهارة الملاقي، ولا مرجح لأحد الإطلاقين على الآخر.

نعم، أصالة الطهارة في الملاقي، مقدَّمة على سائر الأصول الثابتة بأدلة أخرى والجارية في آثار الطهارة إثباتاً أو نفيّاً، كأصالة الحليّة، أو استصحاب الحدث لمن توضأ بماء مشكوك الطهارة، ونحو ذلك، وذلك لا بملاك الحكومة، لعدم وجود شيء من ملاكيها في المقام كما عرفت، بل بملاك لزوم اللغوية في دليل أصالة الطهارة، على فرض تقديم أدلة تلك الأصول.

وهذا الوجه لا يأتي في المقام، إذ الأمر دائر في محل الكلام بين جريان أصالة الطهارة في الملاقي، «بالكسر»، ابتداءً، أو إطلاق أصالة الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، لطهارة الملاقي، التي هي من آثاره، للغوية ثبوتها معاً بحسب الفرض، وكل منهما صغرى لكبرى أصالة الطهارة المجعولة في قوله ﷺ «كلّ شيء طاهر الخ»، فلا يلزم من إسقاط إحدى الصغريين لغوية الكبرى.

والحاصل هو، أنّ تقديم أدلة الأصول الأخرى الموافقة والمخالفة على دليل أصالة الطهارة، موجب للغويته، بخلاف تقديم أيّ من الجهتين المذكورتين في المقام، فإنّه لا يوجب لغوية الكبرى، لأنّ تمامية كل من الجهتين على فرض ثبوتها، إنّما تكون بلحاظ الكبرى، فلا يكون تقديم إحدى الجهتين موجباً للغويتها ليتعين تقديم الجهة الأخرى.

وعلى ضوء ما عرفت، يظهر أنَّ التقريب المذكور لجريان أصالة الطهارة في الملاقي لا أساس له، لأنَّه فرع كَوْن أصل الطهارة في الملاقي، في طول أصل الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، ومحكوماً له، وقد عرفت بطلان ذلك.

إلاَّ أنَّه مع هذا قد يُدَّعى، أنَّ التقريب المذكور تام بدعوى: أنَّ أصالة الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، وإن لم تكن حاكمة، إلاَّ أنَّ استصحاب الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، حاكم بلا إشكال، لأنَّ المَجْعول فيه هو الطريقيَّة، فيتعارض مع استصحاب الطهارة في الطرف الآخر أولاً، ثمَّ تتعارض أصالة الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، وأصالة الطهارة في الطرف الآخر، واستصحاب الطهارة في الملاقي، لأنَّها كلها في عرض واحد، بناءً على إنكار حكومة أصالة الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، على الأصول المؤمَّنة في جانب الملاقي، وبعد تساقطها تصل النوبة إلى أصالة الطهارة في الملاقي بلا معارض.

إلاَّ أنَّ حكومة الاستصحاب على الأصول الأخرى قابلة للخدشة أيضاً، كما ستعرف تحقيقه، وذلك لأنَّ المَجْعول في باب الاستصحاب، ليس هو الطريقيَّة، حتَّى يكون مُلغياً للشك، بل تحريم النقض العملي لليقين بالشك تحريماً طريقياً، كما سيتوضح مقام إثباته وثبوته مفصلاً في محله، على أنَّه لو فرض كَوْن المَجْعول هو الطريقيَّة، فلنا مع هذا بيانات لإبطال الحكومة المُدَّعاة كما ستعرف في محله أدلَّة إثباتها ونفيها.

الوجه الثالث:

هو ما أفاده المحقق العراقي «قده»^(١)، فيما إذا كان منشأ العلم

(١) مقالات الأصول، العراقي، ج ٢، ص ٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٠.

بنجاسة الملاقي أو الطرف هو العلم بنجاسة الملاقي، «بالفتح»، أو الطرف ومعلوليته له، حيث فصل في المقام، بين ما إذا كان العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف معلولاً للعلم الآخر، أو علة له، أو في عرضه.

وهو «قده» يرى أنه في الأوّل، لا يكون العلم بنجاسة الملاقي أو الطرف منجزاً لنجاسة الملاقي، «بالفتح»، لأنّه معلول للعلم بنجاسة الملاقي، «بالفتح»، أو الطرف.

وهو «قده»، يرى في الثاني أنّ الأمر بالعكس.

ويرى «قده»، أنّ النحو الثالث يتنجز فيه كلا العلمين.

وقد أفاد في تقريب ذلك: إنّ العلم بنجاسة الملاقي أو الطرف، إذا كان ناشئاً عن العلم بنجاسة الملاقي، «بالفتح»، أو الطرف، فلا أثر له لتنجز التكليف بالاجتناب عن الطرف في المرتبة السابقة بالعلم الإجمالي السابق رتبة، فإنّه يعتبر في منجزية العلم الإجمالي، أن لا يكون مسبوقاً بمنجز آخر موجب لتنجز أحد طرفيه، وإلاّ فيخرج عن صلاحية المنجزية، ومعه يرجع الشك في نجاسة الملاقي، «بالكسر»، ووجوب الاجتناب عنه، إلى الشك البدوي، فتجري فيه أصالة الطهارة.

ويرد عليه: إنّهُ على تقدير تسليم المبنى، وسقوط العلم الإجمالي عن الأثر بتنجز أحد طرفيه سابقاً، فمناطق المحرومية من الأثر أن يكون تنجز أحد الطرفين سابقاً بحسب الرتبة على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف، وفي محل الفرض، ليس الأمر كذلك، فإنّه في الفرض المذكور، يكون نفس العلم بنجاسة الملاقي أو الطرف معلولاً للعلم الإجمالي بنجاسة الملاقي، «بالفتح»، أو

الطرف، فهو في مرتبة متأخرة عنه، إلا أنه ليس متأخراً مرتبة عن تنجز الطرف المعلوم للعلم الإجمالي الأوّل، حتّى يمتنع تأثيره في تنجز معلومه، بل العلم الإجمالي الأوّل بنجاسة الملاقي، «بافتح»، أو الطرف، كما يكون علّة لتنجز الطرف، كذلك هو علّة للعلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف، فما هو الموجود في المرتبة السابقة على العلم الثاني، إنّما هو العلم الأوّل، لا أثره، وحينئذٍ، فثبوت أثر العلم الأوّل دون أثر العلم الثاني، بلا مرجح.

والحاصل هو، أنّ المُخرج للعلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف عن قابلية التنجز، إنّما هو تنجز الطرف وصحة العقاب عليه من غير جهته، فإنّه حينئذٍ لا يكون منجزاً ولا مصححاً للعقاب.

وفي المقام، لا وجه للالتزام بثبوت تنجز العلم الأوّل دون العلم الثاني، حتّى يُدعى سقوط العلم الثاني عن التنجز، لأنّ التنجز الأوّل، ليس في مرتبة سابقة على تنجز الثاني ليُقال: إنّهُ يثبت في المرتبة السابقة ولا يبقى مجال حينئذٍ لتنجز العلم الثاني في المرتبة المتأخرة، بل هو في عرضه، وعليه: فلا موجب للالتزام بثبوت أحد التنجيزين وجعله مانعاً عن التنجز الآخر.

وقد يتوهم، أنّ سبق علّة أحد التنجيزين على علّة الآخر، يوجب سبقه على التنجز الآخر.

فيُدفع: بأنّ كَوْن العلم الإجمالي الأوّل سابقاً بالعلّة على العلم الإجمالي الثاني، لا يوجب أن يكون أثره سابقاً بالرتبة على أثر الثاني، كما حقق في محله، بل التنجيزان في عرض واحد، وليس بينهما سبق رتبي، إذن، فيستحيل مانعية أحدهما عن ثبوت الآخر، وأمّا مجرد وقوع الطرف طرفاً لعلوم إجمالي في المرتبة السابقة على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف، فلا يمنع عن تنجيزه، إذ

المانع عن التنجيز إنما هو تنجيزه السابق الموجب لعدم تحمُّله لتنجز آخر كما عرفت، لا مجرد طرفيته لعلم إجمالي في المرتبة السابقة.

الوجه الرابع:

وهو فرض صورة تقارن العلمين، وصورة تقدّم أحدهما على الآخر.

وقد أفاد المحقق النائيني «قده»^(١) في المقام - كما في تقارير الكاظمي «قده» - بأن العلم الإجمالي يوجب الاجتناب عن أحد الشيئين، إنما يقتضي الاجتناب عنهما، إذا لم يحدث ما يقتضي سبق التكليف بالاجتناب عن أحدهما، ولو كان ذلك علماً إجمالياً آخر، كان المعلوم به سابقاً في الزمان أو في الرتبة على المعلوم بالعلم الإجمالي الأوّل، فلو علم بوقوع قطرة دم في أحد الإناءين، ثم علم بوقوع قطرة أخرى من الدم في أحدهما المعيّن، أو في إناء ثالث، ولكن ظرف القطرة المعلوم ثانياً أسبق من ظرف وقوع القطرة المعلوم أولاً، فلا ريب في أن العلم الإجمالي الثاني، يوجب انحلال الأوّل، لسبق معلومه عليه.

ومن الواضح، أن العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي، «بالكسر»، أو الطرف، دائماً يكون المعلوم به متأخراً عن المعلوم بالعلم الإجمالي بنجاسة الملاقي، «بالفتح»، أو الطرف، فإن رتبة وجوب الاجتناب عن الملاقي، «بالفتح»، أو الطرف، سابقة على وجوب الاجتناب عن الملاقي، «بالكسر»، لأنّ التكليف في الملاقي، إنما جاء من قبل التكليف في الملاقي، «بالفتح»، إذن، فلا أثر لتقدّم زمان العلم وتأخّره، بعدما كان المعلوم في أحد العلمين سابقاً رتبة على

(١) فوائد الأصول، الكاظمي، ج ٤، ص ٩٨.

المعلوم بالآخر، ففي أيّ زمان يحدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي، «بالفتح»، أو الطرف، يسقط العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف عن التأثير، لأنّه يتبين سبق التكليف بالاجتناب عن أحد طرفيه، وهو طرف الملاقي، «بالفتح».

ويرد عليه أولاً: إنّ التنجيز يدور مدار العلم، لأنّه من شؤونه، ولا معنى لحصوله في مرتبة أو زمان سابقين على العلم، إذ يكون من باب حصول المعلوم قبل علته، كما أفاده المحقق العراقي «قده» في مقالات الأصول^(١)، فالمعلوم إنّما يتنجز من حين العلم، وحينئذٍ، فمجرد سبق المعلوم بالعلم الأوّل، لا يوجب كونه منجزاً في ظرفه، بل كونه المعلوم السابق منجزاً من حين العلم به، فلا يعقل مانعية العلم الثاني، عن تنجيز العلم الأوّل، لأنّه سابق بمعلومه على معلوم الأوّل، لا أنّه سابق عليه بتنجزه، فالموجب للانحلال، إنّما هو السبق بالتنجز.

وقد يتوهم، أنّ العلم الأوّل يخرج من حين حدوث العلم الثاني بالمعلوم السابق، عن كونه علماً بالنجاسة الحادثة، والتكليف على كل تقدير.

فيُدفع: بأنّه إن أُريد أنّه حين العلم الثاني ينكشف أنّ أحد طرفي العلم الأوّل منجز سابقاً فيستحيل تنجزه به، فهو بديهى البطلان، لِمَا تقدّم، من أنّ العلم الثاني لا يكون سبباً في ثبوت تنجز معلومه السابق من حينه وفي ظرفه، وإنّما يوجب تنجز المعلوم السابق من الآن.

وإن أُريد، أنّه وإن لم يكن أحد طرفي العلم الإجمالي الأوّل منجزاً سابقاً، إلّا أنّه ينكشف أنّ المعلوم بالعلم الأوّل ليس نجاسة

(١) مقالات الأصول، المحقق العراقي، ج ٢، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

حادثة بحسب الواقع على كل تقدير، لاحتمال انطباقه على نفس المعلوم بالعلم الثاني، فهو واضح البطلان، إذ خصوصية الحدوث والبقاء، لا دخل لها في باب المنجزية، ولا يختص الحدوث بقابلية التنجز، فإذا علم إجمالاً بنجاسة الإناء الأبيض أو الأصفر عند الزوال، ثم علم بنجاسة الأبيض أو الثوب منذ الفجر، فالعلم الثاني لا يوجب كون نجاسة الإناء الأبيض منجزة في مرحلة سابقة على حدوث العلم الأول، وغاية ما يوجبه، أن لا تكون النجاسة المعلومه بالعلم الأول نجاسة حادثة على كل تقدير، إذ على تقدير انطباق كلا المعلومين على الإناء الأبيض، لا تكون النجاسة المعلومه بالعلم الأول نجاسة حادثة، بل بقاء للنجاسة الثابتة من حين الفجر، إلا أنه ليس من شرائط تنجز التكليف بالعلم الإجمالي، أن يكون حادثاً، وأن لا يكون بقاءً لشيء آخر واقعاً، لوضوح أن بقاء النجاسة والتكليف قابل للتنجز كحدوثهما، وإنما شرط تنجز التكليف بالعلم الإجمالي، أن لا يكون منجزاً سابقاً، وهذا حاصل في المقام.

ويرد عليه ثانياً: إننا لو سلمنا كون سبق أحد المعلومين موجباً لانحلال العلم الإجمالي بالمعلوم المتأخر، وإن كان نفس العلم سابقاً، إلا أن المقام ليس صغرى لذلك، إذ المراد بسبق أحد التكليفين المعلومين إجمالاً على الآخر، هو كونه ثابتاً لنفس موضوع المعلوم الآخر في مرتبة أو زمان سابقين، وأما مجرد سبقه ولو كان في موضوع آخر، فلا يوجب قصور العلم الآخر عن تنجز معلومه، وإنما تنجز حكم آخر في موضوع آخر، يكون سابقاً على معلومه.

والحاصل هو، أنه حتى لو قلنا إن التنجز يثبت من حين زمان المعلوم لا من حين زمان العلم، فلا يقتضي ذلك في المقام - أي فيما إذا فرض تقدم العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي، «بالكسر»، أو

الطرف، على العلم الآخر - انحلال العلم الإجمالي الأوّل بنجاسة الملاقي أو الطرف، وسقوطه عن التأثير، بسبب العلم الإجمالي الثاني بنجاسة الملاقي، «بالفتح»، أو الطرف، لأنّ المعلومات بكلا العلمين، إنّ كانا منطبقين على نجاسة الطرف، فمعلومهما واحد، ولا وجه حينئذٍ لسبق تنجز العلم الثاني على تنجز العلم الأوّل، ليكون مانعاً عن تنجزه بعد انطباق كلا المعلومات على شيء واحد بعينه.

وإن كان المعلوم السابق منطبقاً على نجاسة الملاقي، «بالفتح»، والمعلوم اللاحق منطبقاً على نجاسة الملاقي، «بالكسر»، إذن، فكل من المعلومات بنجاسة في موضوع غير الموضوع للنجاسة الأخرى المعلوم بالعلم الآخر، غاية الأمر هي، أنّ إحدى النجاستين، وهي نجاسة الملاقي، «بالفتح»، سابقة بالرتبة على النجاسة الأخرى الثابتة للملاقي، ومن الواضح أنّ تنجز الملاقي، «بالفتح»، في المرتبة السابقة بسبب العلم بها، لا يكون مُخرجاً لنجاسة الملاقي، «بالكسر»، عن قابلية التنجز بالعلم بها في المرتبة المتأخرة، إذ إنّ ما يمنع عن تنجز شيء بمنجز إنّما هو تنجز نفسه بمنجز سابق، لا تنجز حكم سابق عليه في الرتبة بمنجز سابق.

ويرد عليه ثالثاً: أنّ العلم المنجز، ليس هو العلم بنجاسة أحد الأمرين، بل العلم بلزوم الاجتناب عن أحدهما تكليفاً، أو مانعيته وضعاً ونحو ذلك من آثار النجاسة، ومن المعلوم أنّه لا طولية بين المعلومات حينئذٍ أصلاً، إذ إنّ الطولية إنّما هي بين نجاسة الملاقي، «بالفتح»، ونجاسة الملاقي.

وخلاصة كل ما سبق، هي أنّه إذا كان المدّعى، هو سبق التنجز على العلم، وتبعيته للمعلوم في ظرفه، فحيث يكون المعلوم متقدماً

يكون تنجزه متقدماً، وإن كان نفس العلم به متأخراً، فقد عرفت ما يرد عليه.

وإن كان المدعى أن التنجز، وإن لم يكن سابقاً على العلم إلا أنه مع ذلك يكون العلم الثاني، باعتبار سبق معلومه، موجباً لانحلال العلم الأول الذي يكون معلومه متأخراً، ومُخرجاً له عن كونه علماً بالتكليف الحادث على كل تقدير، فيسقط عن التأثير، وإن لم يكن شيء من أطرافه قد تنجز في المرتبة السابقة على تنجزه، فهو كما عرفت، أنه ممّا لا يمكن الالتزام به أصلاً، إذ شرط تنجز المعلوم الإجمالي بعلمه، أن لا يكون بعض أطرافه منجزاً سابقاً، وهذا الشرط حاصل في المقام، بالنسبة إلى العلم الإجمالي الأول، فيؤثر لا محالة.

بقي في المقام أمران:

الأمر الأول: هو أن المحقق الخراساني «قده»^(١) ذكر صورتين لوجوب الاجتناب عن الملاقى، «بالفتح».

أ - الصورة الأولى: هي فيما لو علم إجمالاً بنجاسة الثوب أو المائع، ثم علم بملاقة الثوب لإناء، وأنه لا وجه لنجاسته إلا ذلك، فإنه يحصل حينئذ علم إجمالي آخر بنجاسة الإناء أو المائع الذي هو طرف العلم الإجمالي الأول، ولا تتنجز نجاسة الإناء الملاقى، «بالفتح»، بالعلم الإجمالي الثاني، لأن أحد طرفيه، وهو المائع قد تنجز بمنجز سابق، فتجري أصالة الطهارة في الإناء بلا معارض، ولا تجري في الثوب، لسقوطه بالمعارضة مع الأصل في المائع، بلحاظ العلم الإجمالي الأول.

(١) كفاية الأصول، الخراساني، ج ٢، ص ٣٦٣.

والتحقيق هو، عدم صحة هذا التفكيك المزبور، فإننا إن لم نقل في صورة تأخر العلم بنجاسة الملاقي، «بالكسر»، أو الطرف، عن العلم بنجاسة الملاقي، «بالفتح»، أو الطرف - إن لم نقل في هذه الصورة - بانحلال المتأخر وعدم تنجيذه كما مرَّ عليك، ففي المقام، لا نقول أيضاً بانحلال العلم الإجمالي المتأخر بنجاسة الملاقي، «بالفتح»، أو الطرف، بل تتنجز به نجاسة الملاقي، «بالفتح».

وإن قلنا: بانحلال العلم الإجمالي المتأخر، فمقتضاه في الصورة المذكورة، جريان أصالة الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، ويترتب عليها جميع آثارها التي منها طهارة الملاقي، «بالكسر»، أي الثوب في المثال، فلا يجب الاجتناب عن كل منهما، هذا، مع قطع النظر عن محذور عليّة العلم الإجمالي.

ولاً، فبناءً على عليّة العلم الإجمالي الأوّل المتعلق بنجاسة الملاقي، «بالكسر»، أو الطرف، لا مجال لثبوت طهارة الملاقي، «بالكسر»، من ناحية أصالة الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، بعد تنجيذ العلم الإجمالي الأوّل بنحو العليّة، وبقائه على شرائط تنجيذه، إذ نحن نتكلّم بناءً على أنّ المحذور في جريان الأصل إنّما هو المعارضة، وأنّ كل طرف يتنجز بالاحتمال بعد سقوط الأصل فيه بالمعارضة، فإنّه بناءً على هذا، إنّما كان الملاقي، «بالكسر»، منجزاً بسبب سقوط الأصل المؤمّن فيه بالمعارضة، فلو حدث أصل آخر بقاء يؤمّن من ناحيته، ولا يكون مبتلى بالمعارضة، أثر أثره قهراً، وهو أصالة الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، في المقام، فإنّها تؤمّن من ناحية الملاقي، «بالفتح»، بعد تنجز التكليف في الملاقي، «بالكسر»، وطرفه، ليس إلّا ترتيب أثر الطاهر بما هو طاهر على الملاقي، «بالكسر»، لا رفع وجوب الاجتناب العقلي التابع للعلم الإجمالي

الأوّل الذي لا مانع عن تأثيره، فمدفوعة، بأنّه بعد فرض أن تنجز الملاقي، «بالكسر»، ووجوب الاجتناب عنه الناشئ من العلم الإجمالي الأوّل، إنّما هو بملاك سقوط الأصل فيه بالمعارضة، وعدم وجود مؤمن فيه، وحيث فرضنا بقاء، أنّه حصل هناك مؤمن فيه ببركة أصالة الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، فيرتفع وجوب الاجتناب.

فإن قلتم: إنّ الأصل الجاري في طرف الملاقي، «بالكسر»، أي المائع في المثال، كما يعارض أصالة الطهارة الجارية في نفس الملاقي، «بالكسر»، كذلك يعارض أصالة الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، الجارية حين حدوث العلم الثاني، من حيث إثباتها لطيّارة الملاقي، «بالكسر»، فيسقط إطلاقها المقتضي لطيّارة الملاقي، «بالكسر».

قلنا: إنّ حين حدوث العلم الإجمالي الأوّل بنجاسة الملاقي، «بالكسر»، أو المائع، لم يكن هناك معارض للأصل في المائع إلّا الأصل في الملاقي، «بالكسر»، دون الأصل في الملاقي، «بالفتح»، ولو من حيث إطلاقه، فيسقط بالمعارضة مع الأصل في الملاقي، «بالكسر»، خاصّة.

وبتعبير أوضح: إنّ المعارضة بين أصليين، فرع إحراز تمامية اقتضاء دليل الأصل لكل منهما، ولو بأن يكون أحد الاقتضاءين معرّض الثبوت في زمان متأخر، مع العلم باستحالة فعليتهما معاً، فالمكلّف، إذ أحرز اقتضاءين لدليل الأصل، ولو كانا تدريجين، كما في أطراف العلم الإجمالي التدريجي بوجوب شيء فعلاً، أو وجوب شيء مشروطاً بالزوال المتحقق متأخراً، فإنّه هنا يعلم بأنّ دليل الأصل له اقتضاء فعلاً لنفي الوجوب الفعلي، واقتضاء حين الزوال لنفي الوجوب المشروط بالزوال، مع عدم إمكان فعلية كلا الاقتضاءين، لمكان العلم الإجمالي، فهنا حينئذٍ تحصل المعارضة بين الأصليين.

وهذا بخلافه في المقام: فإنه حين حصول العلم الإجمالي الأوّل بنجاسة الملاقي، «بالكسر»، أو المائع، لم يكن المكلف يعلم بأنه سوف يحصل فيما بعد، اقتضاء لدليل الأصل، للتأمين من ناحية نجاسة الملاقي، «بالكسر»، بسبب أصالة الطهارة في الملاقي، «بالفتح»، حتّى يسقط هذا الاقتضاء للتأمين بالمعارضة مع الأصل في الطرف، بل لم يكن المكلف يعلم إلاّ باقتضاءين لدليل الأصل.

أ - الأوّل: اقتضاؤه لجريان أصالة الطهارة في المائع.

ب - والثاني: اقتضاؤه لجريان أصالة الطهارة في الملاقي، «بالكسر».

وحيث يعلم بعدم إمكان فعليتهما معاً، فيسقطان بالمعارضة، وأمّا الاقتضاء للتأمين في جانب الملاقي، «بالكسر»، من ناحية شمول دليل الأصل للملاقي، «بالفتح»، فلم يكن طرفاً للعلم الإجمالي بالسقوط أصلاً لعدم العلم بتحقيقه أصلاً، ففي ظرف تمامية الاقتضاء المذكور، لا مانع من تأثيره.

الصورة الثانية: هي ما إذا علم بالملاقاة، ثمّ حدث العلم الإجمالي بنجاسة الطرف أو الملاقي، «بالفتح»، والملاقي، «بالكسر»، من جهة ملاقاته، إلاّ أنّ الملاقي، «بالفتح»، كان خارجاً عن مورد الابتلاء حين حدوث هذا العلم، ومعه، فلا يكون مجرى للأصل في نفسه، بل يتعارض الأصل في الطرف مع الأصل في الملاقي، «بالكسر»، ويتنجز هذان الطرفان، وبعد ذلك، إذا دخل الملاقي، «بالفتح»، في محل الابتلاء لا يتنجز، لأنّ العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر، منحل بتنجز طرفه الآخر سابقاً، بل يجري الأصل في الملاقي، «بالفتح»، بلا معارض.

وقد أورد المحقق العراقي «قده»^(١)، على ما ذكر من وجوب الاجتناب عن الملاقي، «بالكسر»، في هذه الصورة، بأنه غير مناسب للقول بالاعتناء.

وذلك ببيان: أنَّ الملاقي، «بالفتح»، وإن لم يكن داخلاً في محل الابتلاء حال حصول العلم الإجمالي، إلا أنَّ هذا لا يوجب عدم جريان الأصل فيه إذا كان مورداً لسنخ من الأصل، بحيث يترتب عليه طهارة ملاقيه، فإنه يكون لجريان الأصل فيه حينئذ أثر، باعتبار ترتب طهارة ملاقيه عليه، الذي هو داخل في محل الابتلاء، فيتعارض الأصل فيه مع الأصل في الطرف الآخر، وتنتهي النوبة إلى الأصل في جانب الملاقي، «بالكسر»، بلا معارض.

وهذا الكلام وإن كان متيناً، ولكن لا يتوهم أنَّ مقتضاه حينئذ هو، وجوب الاجتناب عن الملاقي، «بالفتح»، بعد دخوله في محل الابتلاء، باعتبار سقوط الأصل فيه بالمعارضة، وذلك لأنَّ أصالة الطهارة إنما تسقط بالمعارضة بلحاظ آثارها التكميلية.

فالمحذور أولاً: إنما يقتضي عدم ثبوت تلك الآثار، وسقوط أصالة الطهارة بعد ذلك بملاك اللغوية، حيث لا يبقى لها أثر، وحينئذ، فإذا كان لها أثر تكليفي وسقطت بلحاظه المعارضة، ثم حدث بعد ذلك لها أثر تكليفي آخر، لا مانع من جريانها، لأنَّ سقوطها في نفسها لم يكن لأجل المعارضة حتَّى يُقال: إنَّ الساقط بالمعارضة لا يعود، بل للغوية المرتفعة يتجدد أثر لها بقاء، كما نبّه على ذلك بعض أعلامنا المحققين.

الأمر الثاني: هو ما ذكره المحقق العراقي «قده»، من أنَّه إذا

(١) نهاية الأفكار، العراقي، ج ٣، ص ٣٦١ - ٣٦٢.

كان العلم الإجمالي علماً إجمالياً بنجاسة طرفين، أو طرف، ولكنه شك في طولية ذنك الطرفين، بأن احتمال كُون نجاسة أحدهما المعين في طول نجاسة الآخر، واحتمل كُونها في عرضه، كما إذا احتمل كُون نجاسة ذلك المعين بسبب ملاقاته للطرف الآخر، أو علم أنها كانت بهذا السبب، إلا أنه شك في أن نجاسة الملاقي، «بالكسر»، هل هي في طول نجاسة الملاقي، «بالفتح»، أو في عرضها بنحو السراية، وهنا لا بدّ حينئذٍ من القول بالاحتياط بناءً على القول بالافتضاء والعلية معاً.

أمّا بناءً على الأوّل، فلأنّ جريان الأصل النافي في بعض الأطراف بناءً على هذا المسلك، إنّما هو بمناط السببية والمسببية الموجبة لحكومة أحد الأصلين على الآخر، ومن الواضح أنّ ذلك إنّما يكون في فرض إحراز وجود الحاكم بعينه، المتوقف على العلم بالطولية بين الأثرين، وإلاّ فلا يكفي مجرد احتمال وجود الحاكم واقعاً في رفع اليد عن أصل المحكوم.

وأمّا بناءً على مسلك العلية، فالأمر واضح.

والتحقيق هو: أنّ الحكومة المحتملة ثبوتها لأحد الأصلين على الآخر، إمّا أن تكون حكومة بملاك رفع الحاكم لموضوع المحكوم، كما فيما إذا علم بنجاسة الإناء الأصفر، أو الأبيض والأسود، واحتمل كُون نجاسة الأسود وطهارته من الآثار المترتبة شرعاً على نجاسة الأبيض وطهارته، فهنا، قهراً يحتمل كُون استصحاب الطهارة في الأبيض حاكماً على الأصل في جانب الأسود، بمعنى كُونه رافعاً لموضوعه، لاقتضائه التعبد بإحراز سائر آثار طهارة الأبيض التي يُحتمل كُون طهارة الأسود منها.

وإمّا أن تكون الحكومة المحتملة بغير هذا المعنى الراجع إلى

تصرف الحاكم بالمحكوم ثبوتاً وواقعاً، بل بمعنى يرجع واقعه إلى التخصيص، بمعنى أنه لا يكون متكفلاً لرفع موضوع المحكوم في عالم الاعتبار حقيقة، بل يكون لسانه لسان رفع الموضوع، وواقعه هو التخصيص، إلا أنه يقدم على المحكوم، ولا تلحظ النسبة بينهما، لأنه بحسب لسانه ومقام إثباته رافع للموضوع، وإن لم يكن الموضوع مرتفعاً أصلاً، لا خارجاً ولا اعتباراً.

وهنا نقول: إن كانت الحكومة المحتملة للأصل في الأبيض على الأصل في الأسود في المثال من القسم الأول، فلا محالة، إنما يحرز اقتضاء الدليل لجريان الأصل في الأسود بعد سقوط جريان الأصل في الأبيض، حيث إن اقتضائه لذلك فرع تحقق موضوعه المحتمل توقفه على عدم إجراء الأصل في الأبيض، وحينئذٍ، فلا يحرز موضوع الأصل الجاري في الأسود، المحقق لشمول الدليل له إلا بعد سقوط الأصل في الأبيض بالمعارضة.

وحينئذٍ، فإذا قلنا: بجريان الأصل الطولي في أمثال المقام، فيكفي احتمال الطولية في المقام للجريان، وعدم وقوع الأصل المحتمل الطولية طرفاً للمعارضة ابتداءً، إذ طرفية أصل للمعارضة، متوقفة على إحراز اقتضائه ووجود موضوعه، وإلا فمع الشك في موضوع الأصل، لا يكون معارضاً، وإنما يحرز موضوعه في المقام بعد سقوط الأصل في الإناء الأبيض بالمعارضة، وفي هذه المرتبة لا معارض له.

فإن قيل: إن لازم ذلك، عدم الأخذ بكل محكوم عند الشك في الحاكم.

فمثلاً: لا يتمسك بالاستصحاب بعد الفحص، لاحتمال وجود خبر واقعاً، يكون حاكماً ورافعاً لموضوعه، والمفروض أنه لا يمكن

الالتزام بذلك، إذن فلا بدّ من الالتزام بأنّ الحاكم إنّما يكون حاكماً بوجوده المحرز لا بوجوده الواقعي.

قلنا: بل الحاكم بالحكومة التي يُتكلّم عنها في المقام، أيّ الرافع للموضوع، إنّما يكون حاكماً بوجوده الواقعي، فالخبر بوجوده الواقعي حاكم على الاستصحاب، لأنّ الاستصحاب أخذ في موضوعه عدم وجود العلم بالانتقاض واقعاً، لا عدم إحراز العلم بالانتقاض، وحيث يشكّ في وجود الخبر، إذن، فيشكّ في أنّه هل اعتُبر المكلّف عالماً بالانتقاض، وهل هو داخل في موضوع الاستصحاب أو لا؟ إلّا أنّه في سائر موارد احتمال الحاكم، نتمسك باستصحاب عدم الحاكم، وعدم والتعبد بالإحراز ونحو ذلك، ممّا يثبت به موضوع الأصل المحكوم.

فإن قيل: فليتمسك في المقام أيضاً باستصحاب عدم وجود حاكم على الأصل في الإناء الأسود، فيثبت موضوعه، ويكون معارضاً حينئذٍ للأصل في الإناء الأصفر في عرض الأصل الجاري في الإناء الأبيض في المثال المذكور.

قلنا: إذا كان هناك حكم واقعي، أو ظاهري مترتب على موضوع، وجرى استصحاب ذلك الموضوع، فذاك الحكم الواقعي أو الظاهري، إنّما يثبت بنفس دليل الاستصحاب، لا بدليله المثبت له، وهذا من خواص كون حكومة الاستصحاب على الأدلّة، حكومة ظاهرية لا واقعية، فمثلاً: إذا استصحبنا اجتهد زيد، فجواز تقليده يثبت بنفس الاستصحاب، لا بدليل جواز تقليد المجتهد كما هو واضح.

وبناءً عليه نقول في المقام: إنّ الأصل المؤمن في الإناء الأسود، إذا أثبتنا موضوعه، وهو عدم وجود الحاكم بالاستصحاب،

لم يكن مقتضى ذلك ثبوت الأصل المذكور في الإناء الأسود بدليله، بل إنَّما يثبت بنفس دليل الاستصحاب تعبدًا، كما هو الحال في جواز التقليد عند استصحاب الاجتهاد، وحينئذٍ، فلا يكون استصحاب عدم الحاكم، محققًا لاقتضاء الأصل في الإناء الأسود وموضوعه حقيقة، حتَّى تقع المعارضة بينه وبين الأصل في الإناء الأصفر في عرض الأصل في الإناء الأبيض، بل الاستصحاب المذكور بنفسه يكون متكفلًا للتعبد بجريان الأصل في الإناء الأسود، فيقع بنفسه طرفًا للمعارضة مع الأصل في الإناء الأصفر، وأمَّا دليل الأصل الجاري في الإناء الأسود، فوقعه طرفًا للمعارضة فرع اقتضائه، واقتضاؤه إنَّما يثبت جزمًا، بعد سقوط الأصل في الأبيض بالمعارضة مع الأصل في الطرف الآخر، وفي هذه المرتبة، لا معارض لاقتضائه، إذن، فيجري.

وأمَّا إذا كانت الحكومة المحتملة في المقام للأصل في الأبيض على الأصل في الأسود من السنخ الثاني، فيكون حال الحاكم بحسب الحقيقة حال الدليل المخصص، بمعنى أنَّه في المورد الَّذي يرجع فيه إلى العام عند الشك في التخصيص، يرجع هنا إلى المحكوم عند الشك في الحاكم، وفي المورد الَّذي لا يجوز فيه التمسك بالدليل المحكوم في المقام أيضًا.

والخلاصة هي، أنَّه يُفصل بين الشُّبهات الحكمية للحاكم، والشُّبهات المصدقية له.

ففي الأوَّل: يرجع إلى الدليل المحكوم دونه في الثاني، على تفصيل تقدَّم تحقيقه في بحوث العموم والخصوص، وحينئذٍ، فإنَّ كان الشك في المقام في حكومة الأصل في الإناء الأبيض، ناشئًا عن الشك في مقدار المَجْعول فيه بنحو الشُّبهة الحكمية، كما إذا شكَّ

كلية، في أنَّ نجاسة الملاقى، «بالكسر»، هل هي من الآثار الشرعية لنجاسة الملاقى، «بالفتح»، أو لا، فيرجع إلى الدليل المحكوم، ويكون اقتضاء الأصل في الإناء الأصفر في عرض سقوط الأصل في الإناء الأبيض، وإن كان الشك في حكومة الحاكم ناشئاً عن الشبهة الموضوعية، بمعنى أنه يعلم بأنَّ المَجْعول فيه هو طهارة الملاقى، «بالكسر»، وخروج ملاقيه عن مقتضى الدليل المحكوم، إلاَّ أنَّه يشكُّ في أنَّ الإناء الأسود، هل هو ملاقٍ للإناء الأبيض أو لا، فلا مجال حينئذٍ للتمسك بدليل المحكوم، إلاَّ بعد سقوط الحاكم.

تطبيقات منجزية العلم الإجمالي

العنوان الثاني:

عرفنا ممّا تقدّم، أنّ منجزية العلم الإجمالي متوقفة على توفر أركان أربعة، بحيث إنّه إذا اختل واحد منها بطلت منجزية العلم الإجمالي.

وفيما يلي نستعرض عدّة حالات تبطل فيها منجزية العلم الإجمالي.

الحالة الأولى:

من الحالات التي لا يكون العلم الإجمالي فيها منجزاً، هي حالة زوال العلم بالجامع، وهي تتمثل في صور ثلاث:

الصورة الأولى: هي أن يظهر للعالم خطؤه في علمه، بنجاسة أحد الإناءين، بعد أن تبين له أنّ كليهما طاهر مثلاً، إذن في هذه الصورة ينعدم الركن الأوّل من أركان منجزية العلم الإجمالي، ومعه تزول منجزيته، لانعدام الركن الأوّل من أركان منجزيته الذي هو العلم بالجامع.

الصورة الثانية: هي أنّ العالم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، يحصل عنده شكّ فيما كان قد علمه من نجاسة أحدهما المجمع، ويصبح المعلوم محتملاً لعدم بقاء العلم بنجاستهما، ومعه تزول منجزية العلم الإجمالي

بنجاسة أحد الإناءين، لفقد الركن الأول من أركان منجزيته، الذي هو العلم بالجامع، وبذلك يتحول علمه الإجمالي بالجامع إلى شك بدوي، إذ بطرو الشك لا يبقى علم بالجامع لتبقى منجزيته.

ولكن هنا قد يتوهم: إنَّ أطراف العلم الإجمالي تبقى على منجزيتها حتَّى بعد طرو الشك، لأنَّه قبل طرو الشك كان العلم الإجمالي موجوداً، ومنجزاً لأطرافه، ولذا تعارضت الأصول المؤمنة في هذه الأطراف وتساقطت في حال وجود العلم الإجمالي، وهنا: وإنَّ زال العلم الإجمالي عن الأطراف بعد طرو الشك، إلّا أنَّ هذه الأصول بعد تعارضها وتساقطها وخلوَّ الأطراف من مؤمن، لا يبقى موجب لعودها بعد سقوطها، لأنَّ الساقط لا يعود، ومعنى هذا، أنَّ الشبهة تبقى في أطراف العلم الإجمالي بلا أصل مؤمن، ومعه، تبقى على منجزيتها، ومعه لا ينبغي اقتحامها.

وجوابه هو، أنَّ الموضوع الذي اقتضى تعارض الأصول وتساقطها، كان هو الشك والتردد المرفق بعلم إجمالي، والمفروض أنَّه زال وحدث بدله موضوع آخر هو، شك مجرد عن العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين، إذن، فالشك الحادث، هو شك بدوي بنجاسة أحد الإناءين، وهذا الشك المجرد عن العلم الإجمالي لا يوجب تعارض الأصول وتساقطها، إذن، فتجري فيه الأصول بلا تعارض.

ومن الواضح أنَّه في هذه الصورة، يفرض زوال العلم الإجمالي في مرحلة البقاء، دون أن يكون كذلك في مرحلة الحدوث، وهذا على خلافه في الصورتين السابقتين حيث إنَّه فرض فيهما زوال العلم الإجمالي حدوثاً وبقاءً.

والحاصل هو، أنَّ الشك الذي سقط أصله بالمعارضة إنَّما هو الشك الذي كان مقروناً بالعلم الإجمالي، وقد زال هذا الأصل بزوال

العلم الإجمالي عنه، وحلَّ محلَّه شك آخر بدوي لأنَّه غير مقرون بعلم إجمالي، وهذا فرد جديد من الشك الَّذي هو موضوع دليل الأصل، وفيه لا يقع الأصل المؤمن عنه طرفاً للمعارضة، ومعه يجري الأصل المؤمن بدون إشكال.

وقد صار واضحاً زوال العلم الإجمالي بحدوث الجامع في كلتا هاتين الصورتين.

الصورة الثالثة: هي أن يزول العلم الإجمالي بالجامع بقاء، وإن كان العلم بحدوثه لا يزال مستمراً، بخلاف الصورتين المتقدمتين، فإنَّ العلم الإجمالي زال فيهما حدوثاً وبقاءً، وهذه الصورة تتحقق في أنحاء.

النحو الأوَّل: هو أن يكون للعلم بالجامع زمن محدّد به من أوَّل الأمر، بحيث يزول هذ العلم بالجامع بقاءً عند انتهاء حدود هذا الزّمن المحدّد به، رغم كَوْن العلم بحدوثه ما زال ثابتاً.

ومثاله: ما لو نذر المكلف نذراً واحداً بترك شرب الماء، أو عصير البرتقال إلى أوَّل وقت الظهر، ثمَّ صار شاكاً بترك أيّهما تعلّق نذره إلى الظهر، وهنا: المكلف يجزم بتعلّق نذره بالترك إلى أوَّل وقت الظهر، ومعناه: إنَّه يعلم إجمالاً بثبوت أحد الوجوبين عليه إلى أوَّل وقت الظهر، ولكن إذا حلَّ وقت الظهر يزول علمه الإجمالي بالجامع بقاءً، لأنَّه محدّد بأول وقت الظهر من أوَّل الأمر، وبزوال علمه الإجمالي بالجامع هذا، تزول منجزيته.

النحو الثاني: هو أن يكون العلم بالجامع على كل تقدير متيقناً إلى فترة زمنية، ولكنَّه مشكوك البقاء بعدها، كما سبق في النحو السابق، حيث كان الترك المنذور مقيداً بأوَّل وقت الظهر، بينما في هذا

النحو الثاني يفترض الشك في التقييد المذكور، فإنَّ المكلف هنا يعلم بأنَّه قد نذر، إلَّا أنَّه يشكُّ في أنَّ نذره تركُّ شرب الماء هل هو مقيّد بأوّل وقت الظهر، أو أنَّه مستمر نذره الترك إلى أوّل وقت الغروب؟ فيكون الشكُّ هنا شكّاً في التقييد المذكور.

وفي مثل هذا النحو، يزول العلم الإجمالي بالجامع بقاء عند أوّل وقت الظهر، ولكن هنا يمكن أن نثبت بقاء حرمة الشرب التي كانت معلومة بالعلم الإجمالي، بغير العلم الإجمالي إلى ما بعد الظهر حتّى الغروب بالاستصحاب، أي باستصحاب الحرمة التي كانت ثابتة قبل أوّل وقت الظهر إلى ما بعد الظهر، وفيه يكون هذا الاستصحاب حينئذٍ بمثابة العلم الإجمالي من حيث المنجزية.

النحو الثالث: هو أن يكون الجامع المعلوم بالعلم الإجمالي مردّداً بين تكليفين، غير أنَّ أحدهما على تقدير تحققه يكون أطول مكثاً في عامود الزّمان من الآخر، كما إذا علم بأنَّه إذا كان قد نذر ترك شرب ماء التفاح إلى الظهر، فشربه حرام عليه إذن إلى أوّل وقت الظهر، وإن كان قد نذر ترك شرب ماء الرُّمّان إلى المغرب، فشربه حرام عليه إذن إلى وقت المغرب، إذن، فهو يعلم أنَّ المتحقق منه لو كان هو النذر الأوّل إذن فهو مقيّد بحدود أوّل وقت الظهر، إذ عنده ينتهي حرمة شربه، وإن كان المتحقق منه هو النذر الثاني، فهو مقيّد بأوّل وقت المغرب، إذ عنده تنتهي حرمة شربه، رغم أنَّه أطول من الأوّل، ولكن مع هذا، فإنَّه بعد حلول وقت الظهر حيث لا يدري أيّ النذرين هو المتحقق منه، إذن فهو يشك في حرمة أحد الشرايين عليه فعلاً بعد حلول وقت الظهر.

والآن، وفي مثل هذه الحال، هل يجوز له شرب الماء الآخر بعد

الظهر، لزوال العلم الإجمالي في المقام، حيث لم يبق له إلا طرف واحد يجري فيه الأصل المؤمن بدون معارضة، أو إنه لا يجوز؟

والجواب: هو أنه لا يجوز، لأن العلم الإجمالي باقٍ على تنجزه بعد الظهر كما كان منجزاً قبل الظهر، إذن الطرف الآخر للعلم الإجمالي لم يخرج عن كونه طرفاً له، لأن المكلف كان يعلم إجمالاً إمّا بحرمة شرب ماء التفاح عليه، إلى أوّل وقت الظهر، وإمّا بحرمة شرب ماء الرّمّان عليه إلى وقت الغروب، والمفروض أن الجامع المعلوم بينهما والمردّد بين التكليف القصير الأمد، والتكليف الطويل الأمد، ما يزال معلوماً إلى آن بعد الظهر، كما كان معلوماً قبل الظهر، إذن ما يزال طرفاً للعلم الإجمالي، وإذا كان الفرد القصير قد تحقق عند الظهر، فهذا لا يعني زوال العلم الإجمالي عن الطويل، بل هو باقٍ على تنجزه فيه إلى وقته، غايته أن وقت تنجز الفرد القصير من فردي العلم الإجمالي قد انتهى بتحقيق أمله.

وهذا هو ما يُسمّى بالعلم الإجمالي المرّدّد بين القصير والطويل، وقد عرفت أن حكمه تنجز الطويل مهما بلغ امتداد أمله.

النحو الرابع: هو أن يكون التكليف في أحد طرفي العلم الإجمالي مشكوك البقاء على تقدير حدوثه، وهذا من قبيل ما ذكرناه في النحو الثالث من علم المكلف بتحقيق أحد النذرين السابقين منه، مضافاً إلى فرض علمه أيضاً، بأنّه لو كان قد نذر ترك شرب ماء التفاح فهو قد نذره إلى أوّل وقت الظهر قطعاً لو كان قد نذر ترك شرب ماء الرمان، إذن فتقييده بأوّل وقت الظهر مشكوك وليس قطعي العدم كما كان الحال عليه ونفترضه في النحو الثالث.

ومن الواضح، وجوب ترك كلا المائين قبل حلول وقت الظهر بلا إشكال، وإنّما الإشكال في وجوب ترك شرب ماء الرّمّان بعد الظهر.

وهنا: قد يُقال: بسقوط منجزية العلم الإجمالي، أي بعدم وجوب ترك شرب ماء الرِّمَّان بعد الظهر، لأنَّ المكلَّف كان يعلم أنَّه قبل الظهر يجب عليه ترك شرب أحد المائعين إلى وقت الظهر، وأمَّا وجوب ترك شرب أحدهما بعد الظهر فهو أمر غير معلوم، إذن، ففترة البقاء المشكوكة من ذلك التكليف لا موجب لتنجزها بالعلم الإجمالي، لأنَّها لم تعد طرفاً له.

وقد يجاب على هذا بأنَّه إذا كان لا يمكن إثبات وجوب الترك بالعلم الإجمالي، فإنَّه بإمكاننا إثبات وجوب الترك فيما بعد الظهر بواسطة الاستصحاب، لأنَّه قبل الظهر كان يجب على المكلَّف الترك، فإذا شكَّ في بقاء هذا الوجوب إلى ما بعد الظهر، فإنَّه يجري استصحاب بقاء الوجوب.

وقد يُجاب عن ذلك بأنَّه: إنَّ كان المقصود استصحاب وجوب ترك شراب التفاح فهو غير صحيح، لأنَّنا بعد الظهر نقطع بارتفاع هذا الوجوب، حيث كان مقيداً بفترة ما قبل الظهر إلى وقت الظهر، أمَّا بعد الظهر فنقطع بارتفاعه.

وإن كان المقصود استصحاب وجوب ترك شراب الرِّمَّان، فهو باطل أيضاً، لأنَّ ثبوت وجوب ترك شراب الرِّمَّان ما بعد الظهر وإنَّ كان محتملاً، إلَّا أنَّه لا يقين قبل الظهر بالوجوب المذكور كي يستصحب بقاءه، إذ يحتمل أن يكون النذر الحاصل واقعاً هو، نذر ترك شراب التفاح وليس ترك شراب الرِّمَّان، إذن، لا يمكن إثبات وجوب الترك بعد الظهر، لا بالعلم الإجمالي ولا بالاستصحاب.

وقد يُجاب على ذلك: بأنَّه يمكن إجراء استصحاب وجوب ترك شراب التفاح إلى فترة ما بعد الظهر على تقدير حدوثه قبل الظهر، حيث يُقال: بأنَّ ترك شراب الرِّمَّان إذا كان وجوبه ثابتاً قبل الظهر، إذن، فهو

باقٍ بالاستصحاب إلى ما بعد الظهر، إذ يكفي في الاستصحاب هنا كونه متوقفاً على ثبوت الحالة السابقة وإن لم تكن متيقنة في البين، كما حُقق ذلك في مباحث الاستصحاب، وبناءً على هذا يمكن إجراء استصحاب بقاء وجوب ترك شراب التفاح إلى ما بعد الظهر على تقدير ثبوته قبل الظهر، ومعه يحصل لدينا علم إجمالي بوجوب إمّا ترك ماء التفاح إلى الظهر، أو وجوب ترك شراب الرُّمّان إلى ما بعد الظهر بالاستصحاب، وهذا العلم الإجمالي منجز لكلا طرفيه من وجوب ترك شراب التفاح إلى الظهر، ووجوب ترك شراب الرُّمّان كل فترة بعد الظهر إلى وقت المغرب.

الحالة الثانية:

من الحالات الّتي ادّعي فيها انهدام أحد الأركان السابقة من أركان منجزية العلم الإجمالي ومن ثمّ سقوطه عن المنجزية، هي حالة الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف، كما لو كنّا نعلم إجمالاً بنجاسة أحد الطعامين ولكن صرنا مضطرين فعلاً إلى تناول أحدهما.

وهنا لا شك ولا إشكال في جواز تناول ما اضطررنا إليه، ولو بملاك حديث الرفع الّذي من فقراته «رفع عن أمّتي ما اضطرّوا إليه»، وإنّما الإشكال في الطعام الآخر غير المشمول للاضطرار، فهل يبقى العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الاجتناب عنه بعد خروج أحد متعلقي العلم الإجمالي من تحته بالاضطرار إليه، أو لا؟

وهذه الحالة من الاضطرار لها صورتان:

أ - الصورة الأولى: هي أن يكون الاضطرار قد تعلّق بطعام معيّن، لسبب مشروع، كما لو ألزمه النطاسي الثقة بتناوله.

ب - الصورة الثانية: هي أن يكون الاضطرار إلى أحد الطعامين

بدون تعيين لإحدهما، حيث إنَّ كلاً منهما يفي بالغرض بحسب رأي
النطاسي، رغم علم المكلف بنجاسة أحدهما.

أمَّا الصورة الأولى: وهي الاضطرار إلى ارتكاب طرف معيَّن،
فلا إشكال فيها في جواز ارتكاب الطعام الَّذي تعلَّق به الاضطرار،
بملاك «حديث الرفع»، لأنَّ الأحكام الشرعية مقيدة بعدم الاضطرار،
وحيث إنَّ المكلف مضطر إلى تناول ما يحتمل حرمة، إذن معه يزول
العلم الإجمالي بحرمة، وحينئذ يسقط هذا العلم عن المنجزية لزوال
جامع التكليف الَّذي هو الركن الأوَّل من أركان منجزية العلم
الإجمالي، حيث لم يبق علم إجمالي بهذا الجامع، ومعه يبقى الشكُّ
في حرمة الطعام الثاني شكاً بدوياً، فتجري البراءة فيه بلا معارض، بعد
أن أزال الاضطرار، الشكُّ عن الطعام الأوَّل، ومعه أزال الحاجة إلى
إجراء البراءة فيه، وحينئذ تجري البراءة في الطعام الثاني بلا معارض.

وتوضيح ذلك هو، أنَّ موضوع الحرام المعلوم إجمالاً في المقام
أمران، كل منهما يشكل جزء الموضوع.

أحدهما: هو نجاسة أحد الطعامين المعلوم إجمالاً.

وثانيهما: هو، عدم الاضطرار، وحيث إنَّ المكلف يحتمل أنَّ
الطعام النجس المعلوم بالعلم الإجمالي إنَّما هو الطعام المضطر إلى
تناوله، بالذات، إذن بعد ذلك يصبح بلا علم بالتكليف الفعلي بلحاظ
الطعام الثاني، وحينئذ تجري البراءة عن حرمة الطعام الثاني غير
المضطر إلى تناوله، وغير البراءة من الأصول المؤمنة بدون معارض،
لأنَّ حرمة الطعام المضطر إليه لم تُعدَّ محتملة الحرمة، كي تحتاج إلى
الأصل المؤمن لها، وحينئذ يصبح الطعام الثاني مشكوكاً بالشك البدوي
فتجري فيه البراءة بدون معارض كما عرفت.

هذا، ولكن سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية بالنسبة إلى الطعام الثاني، إنما يحصل فيما لو فرض حدوث الاضطراب قبل حصول العلم الإجمالي.

وأما إذا كان حدوث الاضطراب بعد العلم الإجمالي، فحينئذ يبقى العلم الإجمالي على منجزيته بالنسبة للطعام الثاني، لأنَّ المكلف قبل الاضطراب لتناول أحد الطعامين، حصل عنده علم إجمالي بنجاسة أحدهما، وهذا علم إجمالي بالفرد المردّد بين القصير والطويل، لأنَّ حرمة تناول أحد الفردين، متعلقي العلم الإجمالي صارت بعد الاضطراب، حرمة قصيرة الأمد تمتد إلى وقت الاضطراب ثمّ تزول بعده، بينما إذا كان النجس من الطعامين هو الطعام الثاني، إذن، فحرمة تناوله تكون حرمة طويلة تمتد إلى الأبد - لو فرض عدم اضطرابه إلى تناوله إلى الأبد - إذن، فالمكلف على هذا، وقبل أن يعرض له الاضطراب، يحصل له علم إجمالي إمّا بحرمة قصيرة لأحد الإناءين، أو بحرمة طويلة للإناء الآخر.

وقد عرفت سابقاً، أنَّ العلم الإجمالي المردّد بين القصير والطويل ينجز الطويل مهما امتد أمده حتّى بعد انتهاء أمد الفرد القصير.

إذن، فالعلم الإجمالي إذا حدث قبل حصول الاضطراب، فإنّه يحرك المكلف نحو ترك الطعامين معاً، غايته أنّه يحرك نحو ترك أحدهما إلى حين طرو الاضطراب إلى تناوله، بينما يحرك نحو ترك الطعام الآخر إلى آخر أمده، ولو إلى الأبد.

نعم: بعد انتهاء فترة القصير الذي اضطّر إلى تناوله، تنتهي محرّكية هذا الفرد القصير، ولكن لا لقصور في محرّكية العلم الإجمالي، بل لقصور في عُمرِ نفس هذا الطرف القصير في نفسه.

والحاصل هو، أنَّ العلم الإجمالي بالنسبة إلى الاضطراب له حالتان، إذ تارة يكون العلم الإجمالي متأخراً عن الاضطراب، وأخرى يكون متقدماً عليه.

وإن شئت قلت: إنَّ الاضطراب تارة يكون متقدماً على العلم الإجمالي، وأخرى يكون متأخراً عنه.

فإن فرض كَوْن الاضطراب متقدماً على العلم الإجمالي، فلا يكون العلم منجزاً للطرف الثاني من أطرافه، وذلك لزوال الركن الأوّل حيث لا يوجد علم إجمالي بجامع التكليف كما عرفت.

وإن فرض كَوْن الاضطراب متأخراً عن العلم الإجمالي، فيكون العلم الإجمالي منجزاً للطرف الثاني من أطرافه، لما عرفت أنّه يكون من باب العلم الإجمالي في المردّد بين القصير والطويل.

وهناك افتراض ثالث: وهو أنَّ يحدث الاضطراب قبل حصول العلم الإجمالي، إلّا أنَّ المعلوم بالإجمال يكون متقدماً على الاضطراب، كما لو فرض أنَّ المكلف صار مضطرباً ظهراً إلى تناول أحد الطعامين، ثمَّ إنّه علم إجمالاً - قبل أن يتناول - أنَّ أحد الطعامين تنجس صباحاً، إذن، فالنجاسة حصلت صباحاً، ولكن العلم بها حصل عند الظهر، ومعنى هذا، أنَّ العلم بنجاسة أحد الإناءين حصل بعد طرو الاضطراب.

ومن الواضح في هذا الفرض وجود العلم بجامع التكليف الفعلي، ومعناه: أنَّ الركن الأوّل من أركان منجزية العلم الإجمالي - أي العلم بجامع التكليف الفعلي - موجود، ولكن رغم هذا، لا يكون العلم الإجمالي منجزاً للطرف الثاني في هذا الفرض، وذلك لاختلال الركن الثالث - أي تعارض الأصول - بمعنى أنّه لا تعارض

بين الأصول في أطراف العلم الإجمالي كي يكون منجراً لأطرافه، وذلك لأنَّ ما اضطرَّ إلى تناوله من الطعامين، قد انتهى أمدّه، فلا أثر لجريان البراءة عنه، وقد صار المكلف قاطعاً بحليته ولم يعد بحاجة إلى إجراء الأصل فيه، ويبقى الطعام الثاني، مجرى للأصل المؤمّن عنه بلا معارض.

ومن الواضح أنَّ المكلف في هذا الافتراض، وإن حصل له العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين بعد طرو الاضطرار، إلّا أنَّ متعلق هذا العلم الإجمالي هو النجاسة الثابتة قبل طرو الاضطرار، لأنَّ المكلف وإن حصل له العلم بعد الظهور بوجوب الاجتناب عن أحد الإناءين صباحاً، إلّا أنَّ هذا العلم لا أثر له، لأنّه حصل للمكلف في وقت لا تتعارض الأصول في أطرافه.

وما ذكرناه في هذه الافتراضات الثلاثة لظرو الاضطرار، يطرد في غير الاضطرار أيضاً من المسقطات الأخرى للتكليف، كما في مثل تلف بعض أطراف العلم الإجمالي، أو تطهيرها، وأمثال ذلك، فإنَّ الحكم فيها هو نفس الحكم في صور طرو الاضطرار، فإنّه كما ذكرنا في الافتراضات الثلاثة من أنَّ الاضطرار لو طرأ بعد العلم الإجمالي، يبقى هذا العلم على منجزيته في الطرف الآخر له، فكذلك هنا، فإنّه لو طرأ بعد العلم مسقط آخر، كما لو تلف أحد الإناءين أو غُسل بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، فإنَّ العلم هنا يبقى على المنجزية في الطرف الآخر له، ولا يسقط عن المنجزية بطرو هذه المسقطات.

وكذلك يُقال: بأنّه كما كنّا نقول هناك بأنّه لو طرأ الاضطرار قبل العلم الإجمالي أو معه، فإنّه يسقط عن المنجزية، كذلك نقول هنا في المسقطات الأخرى غير الاضطرار، فإنّها إذا طرأت قبل العلم الإجمالي أو معه، فإنّه يسقط عن المنجزية.

ونفس النكتة التي ذكرناها سابقاً، نعيدها هنا في طرو المسقطات الأخرى، فإن تلف أحد الطرفين أو تطهيره إذا حصل بعد العلم، يتشكل عند المكلف علم إجمالي يتردد طرفاه بين القصير والطويل، فيتجزأ في الطويل دون القصير الذي انتهى أمده كما عرفت سابقاً، بخلاف ما إذا حصل تلف أحد الطرفين أو تطهيره قبل العلم أو مقارناً له، فإنه حينئذ يسقط عن المنجزية.

الصورة الثانية: من صورتني الاضطرار، هي فيما إذا كان الاضطرار إلى طرف غير معين، كما لو اضطر إلى تناول أحد الطعامين المتنجنين غير المعين، فهنا لا إشكال في جواز ارتكاب أحدهما، لكونه مشمولاً لحديث الرفع - «ما اضطروا إليه» وهذا الاضطرار إلى أحدهما غير المعين يوجب الترخيص التخيري - ولكن يبقى الإشكال في تناول الطعام الثاني.

وإن شئت قلت: إنه لا إشكال في عدم وجوب الموافقة القطعية، وإنما الإشكال في جواز المخالفة القطعية وعدمه، وذلك يتناول الطعام الثاني وعدمه.

فذهب صاحب الكفاية «قده»^(١) إلى جوازها بدعوى أن الترخيص التخيري ينافي، التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال، فيرتفع العلم، ويبقى احتمال التكليف في الطرف الآخر شبهة بدوية، فيجري فيه الأصل المؤمن بلا معارض.

وهذه الدعوى تتكوّن من مقدّمات ثلاث:

المقدّمة الأولى: هي أن العلم الإجمالي بالتكليف، علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية.

(١) كفاية الأصول، الخراساني، ج ٢، ص ٢١٢، تعليق المشكيني «قده».

المقدمة الثانية: هي أن المعلول في المقام ساقط، لأن المفروض جواز اقتحام أحد طرفي العلم الإجمالي بسبب الاضطرار، ومعه لا يكون وجوب الموافقة القطعية ثابتاً.

المقدمة الثالثة: هي أنه إذا صار المعلول ساقطاً، فإنه يكشف بالإن عن سقوط علته التامة، لأنه لا يمكن بقاء العلة التامة رغم سقوط معلولها، ومع عدم بقاء العلة التامة التي هي العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي، لا يبقى وجوب للموافقة القطعية، إذ مع سقوط العلم الإجمالي بالتكليف فيما اضطر إليه على تقدير إصابته بالنجاسة، لا يبقى إلا احتمال التكليف في الطرف الآخر، فيكون احتمالاً بدوياً، وحينئذ يؤمن عنه بأصالة البراءة بلا معارض.

وقد ناقش السيد الشهيد «قده» هذه المقدمات، من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: هو أننا لا نسلم كون العلم الإجمالي بالتكليف علة لوجوب الموافقة القطعية، لأن اقتحام ما اضطر إليه من طرفي العلم أسقط وجوب الموافقة القطعية، وقد عرفت أن سقوط وجوب الموافقة القطعية يكشف بالإن عن سقوط العلة التامة، إذ لا يُعقل بقاء العلة بعد سقوط معلولها.

وهذا بخلاف ما لو بُني على كون العلم الإجمالي مقتض، فإنه حينئذ، لا يكون سقوط وجوب الموافقة دالاً بالإن على زوال العلم الإجمالي بالتكليف، لأن مقتضي يُعقل بقاؤه بعد سقوط معلوله، كما في النار، فإنه يُعقل بقاؤها وإن لم يبق لها حرارة أو احتراق، كما في نار إبراهيم عليه السلام.

الوجه الثاني: هو أن يُقال: إن المعلول وإن كان قد سقط بسبب الاضطرار لاقتحام أحد طرفي العلم الإجمالي حيث حينئذ، لا تجب الموافقة القطعية، لكن جواز اقتحام أحد الطرفين بسبب الاضطرار، لا

يتنافى ووجوب الموافقة القطعية، لأنَّ المقصود من عليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية هو، أنَّ العلم الإجمالي يمنع من جعل الترخيص في بعض أطراف العلم بواسطة الأصل العملي المؤمّن، لأنَّ موضوع الأصل هو عدم البيان، ولكن مع وجود العلم الإجمالي يكون البيان تامّاً، ومعه يمتنع جعل الترخيص بواسطة الأصل المذكور، ولكن ليس المقصود أنَّ العلم الإجمالي يمنع من الترخيص ولو مع وجود مؤمّن آخر كالاضطرار والعجز ونحوهما، كما هو الحال المفروض في حالة الاضطرار لارتكاب أحد طرفي العلم الإجمالي، وإلّا فيلغو حديث الرفع ونحوه.

الوجه الثالث: هو أن يُقال: إنّه لو سلّمنا بجميع المقدمات الثلاث لبرهان المحقق الخراساني «قده»، فإنّها لا تنتج ما طمح إليه من جواز المخالفة القطعية، وارتفاع التكليف رأساً، وإنّما مقتضى الجمع بين عليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، وعليّة الاضطرار المقتضي لجواز اقتحام أحد طرفي العلم الإجمالي أو التصرف في التكليف المعلوم، مقتضى الجمع هذا، هو التصرف بالتكليف عن طريق الاجتناب عن النجس، وهبوط التكليف من درجته العالية، وصيرورته تكليفاً متوسطاً على نحو لا يكون الترخيص في تناول أحد الطعامين بسبب الاضطرار إذناً وترخيصاً في ترك الموافقة القطعية لهذا التكليف، وهذا إنّما يحصل برفع اليد عن إطلاق التكليف لحالة تناول الطعام النجس وحده من قبل المكلّف المضطر، بينما يبقى إطلاق التكليف ثابتاً في حالة ارتكاب كلا الطعامين معاً، لكن مع هذا الافتراض، إذا اقتحم المكلّف العالم إجمالاً والمضطر أحد الطعامين فقط، فإنّه حينئذٍ لا يكون قد ارتكب مخالفة احتمالية على الإطلاق، بينما إذا تناول كلا الطعامين يكون قد ارتكب مخالفة قطعية للتكليف المعلوم إجمالاً، وهو محرم عليه.

وتوضيح ذلك: هو، أنَّ التكليف باجتناب النجس في المقام،
يتصور بثلاث صور:

الصورة الأولى: هي أن يكون الإناء النجس هو الإناء الأول
واقعاً، وحينئذٍ يحرم ارتكابه، سواء كان ارتكابه منفرداً، أم منضمماً إلى
ارتكاب الإناء الثاني، وفي مثله يكون التكليف تكليفاً بدرجة عالية.

الصورة الثانية: هي أن يكون الإناء النجس هو الأول واقعاً، لكن
هنا لا يحرم ارتكابه، سواء أكان منفرداً أم منضمماً، والتكليف في هذه
الصورة، تكليف بدرجة منخفضة جداً، بحيث كأنه لا تكليف في
المقام.

الصورة الثالثة: هي أن يكون الإناء النجس هو الأول واقعاً، إلاَّ
أنه لا يحرم ارتكابه إن كان منفرداً، ويحرم ارتكابه إن كان منضمماً إلى
ارتكاب الإناء الآخر، وفي هذه الصورة، يكون التكليف تكليفاً وسطياً
بين صورتين السابقتين، حيث يكون مقتضى الجمع بين الحقين
التصرف بالتكليف، وذلك بالتصرف في إطلاقه، حيث نرفع اليد عنه
بخصوص ما اضطر إليه من الإناءين فلا يحرم ارتكابه، ونُبقي إطلاقه في
صورة ارتكاب كلا الإناءين.

وعلى هذا، فإذا ارتكب المكلف أحد الإناءين المضطر إليه،
فحينئذٍ يكون موافقاً لتكليفه موافقة قطعية، لأنَّ المحرم على المكلف
ارتكابه إنَّما هو اقتحام كلا الإناءين معاً، حيث يقع في المخالفة القطعية
حينئذٍ، والمفروض أنه لم يقتحمهما معاً.

الحالة الثالثة:

التي يسقط فيها العلم الإجمالي عن المنجزية.

تارة يكون بانحلال العلم الإجمالي، بسبب العلم التفصيلي،
وأخرى يكون انحلاله حكماً.

والكلام في هذه الحالة، عن الانحلال الحقيقي، وفيها يُقال:

إنَّ لكلَّ علم إجمالي سبباً، فمثلاً: عندما ترى قطرة دم تقع في
أحد الإناءين دون أن تميز الإناء الذي وقعت فيه عن الآخر، فحينئذٍ
يحصل لك علم إجمالي بنجاسة أحد الإناءين لا محالة، وسبب هذا
العلم هو وقوع قطرة الدم في أحدهما.

وسبب هذا العلم الإجمالي في المقام له حالتان:

الحالة الأولى: هي أن يكون هذا السبب مختصاً واقعاً بطرف
معين من الأطراف، ولكن حيث لا نعلم أي الطرفين هو، فيحصل
حينئذٍ عندنا علم إجمالي، وبما أنَّ هذا السبب مختص واقعاً ببعض
الأطراف، فيصح حينئذٍ أخذ هذا السبب قيماً في المعلوم بالإجمال،
حيث يصح أن نقول: إنَّ منشأ علمنا الإجمالي بنجاسة أحد الأواني،
هو وقوع قطرة الدم.

الحالة الثانية: هي أن يكون هذا السبب، نسبته إلى جميع
الأطراف متساوية وبدرجة واحدة، دون اختصاصه ببعض الأطراف،
كما لو حصل لنا علم إجمالي بنجاسة أحد الإناءات التي هي في
معرض استعمال الكافر أو ولوغ الكلب العطشان الذي صادف قربه
منها، لأنَّه يُستبعد حينئذٍ أن يمر زمان طويل دون أن يستعمل الكافر
بعضها، أو لا يبلغ الكلب مع عطشه في بعضها.

إذن، فسبب العلم الإجمالي في هذه الحالة هو، استبعاد عدم
استعمال الكافر أو عدم ولوغ الكلب، ولكن هذا السبب - كما ترى -
لا يختص واقعاً بإناء دون إناء، بل نسبته إلى جميع الآنية متساوية،

ويسبب عدم اختصاص هذا السبب بطرف معيّن، فلا يصح أخذه قيداً في المعلوم بالإجمال، إذ لا يمكن أن تكون نجاسة أحد الأواني نجاسة ناشئة من الاستبعاد، لأنّ الاستبعاد الذي هو السبب لا يختص بأحد الأواني دون الآخر، كي يصح أخذه قيداً فيه.

ولكن رغم اتضاح هاتين الحالتين، لم يتضح بعد، أيّمتى ينحل العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً رغم كونه ينحل في بعض صور الحالة الأولى بل الثانية وأيّمتى لا ينحل، ومن هنا كان لزماً أن نستعرض صوراً ثلاثاً في الحالة الأولى كي نميّز الصورة التي ينحل العلم الإجمالي فيها من الصورة التي لا ينحل فيها.

الصورة الأولى: هي أن نعلم إجمالاً بنجاسة أحد الأواني، نجاسة ناشئة من وقوع قطرة الدم في أحدها، ثمّ يحصل لنا بعد ذلك، علم تفصيلي بذلك الإناء الذي وقعت فيه قطرة الدم، فهنا تعلّق العلم التفصيلي بنفس سبب العلم الإجمالي، حيث علمنا تفصيلاً بأنّ قطرة الدم قد سقطت في هذا الإناء المعيّن، حينئذٍ: في مثل هذه الصورة، لا إشكال في انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي انحلالاً حقيقياً، لأنّ المعلوم بالتفصيل هو نفس المعلوم بالإجمال بحسب الفرض، ومن الواضح أنّه بحصول هذا الانحلال، تسقط منجزية العلم الإجمالي، لانهدام الركن الثاني من الأركان الأربعة لمنجزيته، وهو عدم سراية العلم من الجامع إلى الفرد، وقد عرفت أنّ هذه السراية هي من النحو الأوّل من الأنحاء الأربعة في الركن الثاني كما عرفت سابقاً.

الصورة الثانية: للحالة الأولى هي، أن يُعلم إجمالاً بنجاسة واحد من الأواني نجاسة ناشئة من وقوع قطرة الدم في أحدها، ثمّ بعد ذلك علمنا تفصيلاً بسبب آخر للنجاسة، كما إذا رأينا قطرة أخرى من الدم - غير الأولى - تسقط في الإناء الآخر المعيّن، وحينئذٍ، في مثل هذه

الصورة لا إشكال في عدم انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، لأنَّ المعلوم التفصيلي ليس مصداقاً للمعلوم الإجمالي كي ينطبق عليه، ويسري العلم الإجمالي من الجامع إلى هذا الفرد بخصوصه.

الصورة الثالثة: للحالة الأولى: هي أن نعلم بنجاسة أحد الأواني نجاسة سببها وقوع قطرة دم فيها، ثمَّ بعد ذلك علمنا تفصيلاً بنجاسة الإناء الآخر من بين هذه الآنية، لكن نشكُّ في أنَّ سبب نجاسة الإناء الثاني المعلومه نجاسته بالتفصيل، هو نفسه قطرة الدم سبب نجاسة الإناء الأوَّل، أمَّ أنَّه غيرها؟ حيث حينئذٍ، لا نحرز كَوْن المعلوم التفصيلي مصداقاً للمعلوم الإجمالي.

وحينئذٍ، في مثل هذه الصورة، لا ينحل العلم الإجمالي، لكَوْن الصورة هذه بحسب المفروض، تكون داخلة تحت النحو الثالث من الأنحاء الأربعة الَّتِي عرفناها في الركن الثاني لمنجزية العلم الإجمالي، حيث عرفت أنَّ العلم الإجمالي إنَّما ينحل بالعلم التفصيلي، وليس بعلم إجمالي آخر.

هذه صور ثلاث للحالة الأولى، وقد عرفت في أيِّ منها ينحل العلم الإجمالي وفي أيِّ منها لا ينحل.

الحالة الثانية: وهي كَوْن سبب العلم الإجمالي غير مختص بطرف دون آخر، بل نسبته إلى كل الأطراف متساوية، وذلك كما لو حصل عندنا علم إجمالي بنجاسة أحد الإناءات العشرة، لكَوْنها في معرض استعمال الكافر، أو ولوغ الكلب، إذ يُستبعد أن يمرَّ زمان طويل بدون أن يستعمل بعضها الكافر أو لا يبلغ فيها الكلب رغم عطشه، فإنَّ هذا الاستبعاد - الَّذِي هو سبب العلم الإجمالي بالنجاسة - نسبته إلى جميع الأطراف متساوية وعلى نحو واحد، ومن هنا لم يصلح هذا السبب أن يكون قيّداً مخصّصاً للمعلوم الإجمالي.

وعليه: فلو فرض بعد ذلك أن حصل عندنا علم تفصيلي بنجاسة إناء معيّن من الإناءات العشرة، فإنّه حينئذٍ ينحل العلم الإجمالي قطعاً، وذلك لانهدام الركن الثاني لمنجزية العلم الإجمالي، لأنّ المعلوم التفصيلي مصداق حتمي للمعلوم الإجمالي، إذ المفروض أنّ المعلوم الإجمالي لم يتخصص بقيد زائد، ومعه: يسري العلم الإجمالي إذن، من الجامع إلى الفرد، ويدخل في النحو الثاني من الأنحاء الأربعة المتقدّمة، عندما كنّا نتحدّث عن الركن الثاني.

وبهذا، يتضح انحلال العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً في الصورة الأولى من الحالة الأولى، وفي الحالة الثانية أيضاً.

تنبيه:

على ضوء ما تقدّم في الحالتين السابقتين، من موارد انحلال العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً، ينبغي أن تعرف، أنّه في كل حالة يثبت فيها الانحلال الحقيقي، لا بدّ من التعاصر بين زمان المعلوم التفصيلي، وزمان المعلوم الإجمالي، إذ مع اتحادهما في الزّمان يحصل الانحلال الحقيقي حتّى وإن اختلف زمان حصول العلمين.

وأما إذا لم يتعاصر المعلومان في الزّمان، بل كانا مختلفين كما لو كان المعلوم التفصيلي متأخراً زماناً على المعلوم الإجمالي، فمثلاً: لو علمنا بتنجس أحد الإناءين قبل الظهر، ثمّ علمنا تفصيلاً بعد الظهر بأنّ الإناء المعيّن منهما تنجس بنجاسة أخرى غير النجاسة الأولى، فإنّه حينئذٍ لا يحصل انحلال حقيقي للعلم الإجمالي، لأنّ المعلوم التفصيلي في هذه الحالة ليس مصداقاً للمعلوم الإجمالي.

ولكن رغم اشتراط اتحاد زمانى المعلومين، فإنّه لا يشترط في الانحلال الحقيقي، وانهدام الركن الثاني للاتحاد بين زمانى نفس

العلمين، بل العلم التفصيلي المتأخر زماناً يوجب الانحلال أيضاً فيما إذا أحرز كُؤن معلومه مصداقاً للمعلوم بالإجمال، فإن تأخر العلم التفصيلي مع إحراز مصداقيته للعلم الإجمالي، لا يمنع عن سراية العلم الإجمالي قهراً من الجامع إلى الخصوصية، وهذا هو معنى الانحلال الحقيقي.

هذا كله في الانحلال الحقيقي.

الحالة الرابعة:

من الحالات التي يسقط فيها العلم الإجمالي عن التنجيز هي، حالة الانحلال الحكمي، ونعني به بقاء العلم الإجمالي في النفس، لكن حكمه الذي هو «التنجيز» غير ثابت، ومثاله: ما لو علمنا بوقوع قطرة دم في أحد إناءين في معرض استعمالنا، حينئذٍ، يحصل عندنا علم إجمالي بنجاسة أحدهما، لكن لما كانت حالة أحدهما السابقة هي النجاسة، فلا يبقى هذا العلم منجزاً رغم كونه ثابتاً في النفس حقيقة، وذلك لجريان استصحاب النجاسة في التنجس سابقاً، وبجريان الاستصحاب فيه، لا يجري أصل الطهارة فيه، لأنَّ الاستصحاب حاكم على أصل الطهارة، وإنَّما يجري أصل الطهارة في الإناء الآخر بلا معارض، إذن لم تتعارض الأصول في أطراف العلم الإجمالي، وإنَّما جرت في طرف دون الآخر، ومعه لا يكون العلم الإجمالي منجزاً، لأنَّك عرفت سابقاً أنَّ أحد أركان منجزية العلم الإجمالي هو تعارض الأصول في أطرافه.

والحاصل هو، أنَّه كلما كان في أحد طرفي العلم الإجمالي أمانة تدلُّ على نجاسته وغير مفيدة للعلم، أو جرى فيه الاستصحاب، فحينئذٍ، لا تتعارض الأصول في الأطراف، ومعه يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية.

وبهذا يتضح الفارق بين الانحلال الحقيقي، والانحلال الحكمي، حيث إنَّ مورد الانحلال الحقيقي هو عند حصول العلم التفصيلي بعد حصول العلم الإجمالي، بينما مورد الانحلال الحكمي هو عند قيام أمانة غير مفيدة للعلم، أو عند جريان الأصل في أحد طرفيه.

وهناك فرد ثالث للانحلال، يُسمَّى بالانحلال التعبدي، يُلغي منجزية العلم الإجمالي، ومثاله: ما لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد إناءين، ولكن شهد الثقة بنجاسة أحدهما، حينئذٍ، إذا بنينا على أنَّ دليل حجّة خبر الثقة يفيد التعبد، فحينئذٍ، ينحل العلم الإجمالي في المقام، ويجري الأصل في الطرف الآخر بلا معارضة، ويكون الانحلال هنا انحلالاً تعبدياً مستفاداً من دليل حجّة خبر الثقة وشهادته.

ومع تمامية استفادة الحجّة من دليل حجّة خبر الثقة، يثبت انحلال العلم الإجمالي في موردها، حتّى لو أغمضنا النظر عن عدم تعارض الأصول، ويصبح وجود العلم الإجمالي بحكم العدم، فلا يلزم حينئذٍ الاجتناب عن كلّ طرفيه، بل يكفي الاجتناب عن الطرف الذي دلّت الأمانة على نجاسته.

وهذا كما ترى، يختلف الانحلال الحكمي، فإنَّ جريان الأصل في أحد طرفيه بلا معارضة، يُفقد العلم الإجمالي منجزيته، دون الحاجة إلى افتراض استفادة التعبد بالانحلال من لسان دليل آخر.

هذا: ولكن كنت قد عرفت سابقاً رفض فطرية الانحلال التعبدي، لأنَّ دليل حجّة الأمانة لا يُستفاد منه ذلك، ومعه: تبقى مقولة الانحلال التعبدي، نظرية بلا مصداق أو واقع.

هذه حالات ثلاث ينحل فيها العلم الإجمالي ويسقط عن

المنجزية، وهي حالة الانحلال الحقيقي، والانحلال الحكمي، والانحلال التعبدي، إن قلنا به هذا أولاً.

وثانياً: هو أنك عرفت في صدر هذا البحث، أن لمنجزية العلم الإجمالي أركان أربعة، كان الثالث منها هو، تعارض الأصول في أطرافه.

وقد عرفت ثانية، أنه إذا لم تتعارض الأصول في أطراف العلم الإجمالي، فلا يكون هذا العلم منجزاً حينئذٍ، كما لو كان في أحد الطرفين أمانة دلّت على نجاسة أحد الإناءين، أو جرى استصحاب نجاسته السابقة.

وقد عرفت في أوّل هذا البحث، أن لهذا الركن الثالث صيغتين، صيغة سلكها المحقق النائيني «قده»، وصيغة سلكها المحقق العراقي «قده».

وقد تقدّم معنا: أن هذا الركن إنما يتم على مسلك الاقتضاء الذي سلكه المحقق النائيني «قده»، إذ بناءً على هذا المسلك، يكون تأثير العلم الإجمالي في المنجزية مشروطاً بعدم ثبوت الترخيص في أحد طرفي العلم الإجمالي، تماماً كما في كونه اقتضاء النار للإحراق مشروطاً بتأثيرها بعدم وجود المانع، الذي هو الرطوبة، مثلاً، فكذا في المقام، فإن معنى كونه العلم الإجمالي مقتضياً للمنجزية، هو أن تأثيره في المنجزية مشروط بعدم المانع الذي هو عدم الترخيص في بعض الأطراف، وعندما كان ترجيح الترخيص في طرف دون طرف ترجيح بلا مرجح، إذن تتعارض الأصول في أطراف العلم الإجمالي، وحينئذٍ يزول احتمال ثبوت الترخيص في أطرافه ومعه يتحقق شرط تنجيذه، ومعه يبقى العلم الإجمالي منجزاً في أطرافه.

وأما بناءً على مسلك العلّة الذي سلكه المحقق العراقي «قده»،

فإنَّ منجزية العلم الإجمالي عنده غير مشروطة بعدم ثبوت الترخيص في بعض الأطراف، فلا حاجة لتعارض الأصول عنده، كي يتنجز العلم الإجمالي.

ومن هنا صاغ هذا الركن صياغة أخرى حيث قال: إنَّه يشترط في منجزية العلم الإجمالي أن لا يكون قد تنجز بعض أطرافه بمنجز آخر غير العلم الإجمالي، كما لو تنجز بعض الأطراف بأمانة، أو استصحاب، فإنَّه حينئذٍ لا يكون منجزاً للطرف الآخر، كما عرفت برهان ذلك والفارق العملي بين الصياغتين سابقاً.

وباتضح هذا، يتبيَّن لك انحلال العلم الإجمالي بكلتا صيغتيه وسقوطه عن المنجزية سقوطاً وانحلالاً حكماً بسبب زوال الركن الثالث من أركان منجزيته وإن كان باقياً في النَّفس حقيقة.

أمَّا زوال الركن الثالث على ضوء صياغة المحقق الميرزا له، فلائنه بعد وجود الأمانة أو جريان الاستصحاب في أحد طرفي العلم الإجمالي لا يبقى حينئذٍ مجال كي يتعارض أصل الطهارة في طرفيه، وإنَّما يصبح الطرف الآخر مشكوكاً شكّاً بذوياً فيجري فيه أصل الطهارة بلا معارض.

وأمَّا زوال هذا الركن على أساس صياغة المحقق العراقي له، فلائنه مع طرو الأمانة أو الاستصحاب على أحد طرفي العلم الإجمالي، فحينئذٍ، لا يكون هذا العلم هو المنجز الوحيد لطرفيه، وإنَّما يكون أحد الطرفين قد تنجز بمنجز آخر غير العلم الإجمالي، وبهذا يتم شرط العراقي «قده» على مبناه.

ولكن رغم هذا، فإنَّ قيام الأمانة أو الاستصحاب وإن كان يُسقط منجزية العلم الإجمالي ويحلّه انحلالاً حكماً، إلّا أنَّه يشترط في

إسقاط هذه المنجزية والانحلال الحكمي شروط ثلاثة لو توفرت وتمّت، يحصل هذا الانحلال وإلاّ فلا .

١ - الشرط الأوّل: هو أن لا يقل عدد الأطراف التي قامت الأمانة أو الأصل الشرعي على تنجيذه عن عدد المعلوم بالإجمال، بل لا بدّ من التساوي بينهما، كما لو كنّا نعلم إجمالاً بنجاسة إناءين في ضمن عشرة أواني، ثمّ قامت الأمانة أو الاستصحاب على نجاسة إناءين من العشرة، فحينئذٍ ينحل العلم الإجمالي، لأنّه بقيام الأمانة على نجاسة إناءين من عشرة يكون عدد الأطراف المعلومّة النجاسة إجمالاً مساوياً لعدد الأطراف التي نجّزتها الأمانة أو الأصل، وحينئذٍ لا يجري أصل الطهارة في الطرفين المنجزين بالأمانة أو الأصل الشرعي، وإنّما يجري أصل الطهارة في الأواني الثمانية الباقية بلا معارض، وهذا بخلاف ما لو قامت الأمانة على نجاسة إناء واحد من العشرة، فإنّه حينئذٍ لا تسقط منجزية العلم الإجمالي، لأنّ الأصول تتعارض في الأواني التسعة الباقية.

الشرط الثاني: هو أن تكون الأمانة أو الأصل المنجز ناظراً إلى نفس المعلوم الإجمالي لا إلى غيره، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ثمّ قام الأصل أو الأمانة على حرمة أحدهما بسبب كونه مغصوباً مثلاً، فإنّه عند ذلك يبقى العلم الإجمالي على منجزيته، وذلك لأنّ ما قامت عليه الأمانة ونجّزته هو غير ما تعلّق به العلم الإجمالي ونجّزه، إذ حكم كل من المنجزين يختلف سببه عن الآخر، ومعه لا يحصل الانحلال، بل يبقى العلم الإجمالي على منجزيته في وجوب الاجتناب عن النجس، بينما الأمانة تنجز وجوب الاجتناب عن المغصوب، إذن، فلا ربط لما نجّزه العلم الإجمالي بما نجّزه الأمانة أو الأصل، ومعه لا يحصل الانحلال.

الشرط الثالث: هو كَوْن قيام الأمانة أو الأصل ثابتاً قبل حصول العلم الإجمالي، فلو كان قيام هذا المنجز الشرعي متأخراً عن حدوث العلم الإجمالي، إذن يبقى العلم على منجزيته لأطرافه، كما لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد إناءين، ثمَّ بعد فترة بسيطة قامت عندنا أمانة أو أصل على نجاسة واحد معيّن منهما، فإنَّه حينئذٍ يبقى العلم الإجمالي على منجزيته، وذلك لأنَّه بعد قيام الأصل أو الأمانة على نجاسة أحدهما المعيّن وإن كان لا يجري أصل الطهارة فيه، ولكن المعارضة تبقى على حالها الأوّل فيه، لأنَّ أصل الطهارة فيه قبل قيام الأمانة على نجاسته كان جارياً، ومعه: يكون معارضاً تمام الوقت لأصل الطهارة في الإناء الآخر المحروم من قيام الأمانة على نجاسته.

وإن شئت قلت: إنَّه بعد قيام الأمانة على نجاسة أحدهما، يتشكل لدينا علم إجمالي جديد حيث يُقال: بأنَّنا نعلم إجمالاً بنجاسة، إمّا الإناء الأوّل في الفترة الأولى، أو بنجاسة الإناء الثاني في تمام بقية الفترات، ومع حدوث هذا العلم الإجمالي، يتعارض أصل الطهارة في طرفيه، ويتعارض الأصل هذا في طرفيه، يكون العلم الإجمالي منجزاً لكلا الطرفين، وحينئذٍ يجب الاجتناب عن الإناء الأوّل في الفترة الأولى، بسبب العلم الإجمالي، وأمّا وجوب الاجتناب عن الثاني في تمام الفترة الثانية فهو بسبب الأمانة التي قامت على نجاسته، وليس بسبب العلم الإجمالي، وإن ذهب بعض المحققين إلى عدم المنجزية في هذه الحالة.

بينما عرفت أنَّه لو كانت الأمانة قد قامت على نجاسة أحد الإناءين في الفترة الزمنية الأولى قبل حصول العلم الإجمالي، فإنَّ العلم الإجمالي هنا يسقط عن المنجزية لعدم تعارض الأصل أو الأمانة في أطرافه، لأنَّ الإناء الذي قامت الأمانة أو الأصل على نجاسته في

الفترة الأولى قبل حدوث العلم الإجمالي، لا يجري فيه أصل الطهارة، لسقوطه بالأمانة قبل حصول العلم الإجمالي، وهذا جار على كلا مسلكي الاقتضاء والعلية.

والحاصل هو، أن حصول الأمانة لا بد وأن يكون متقدماً على العلم الإجمالي في قضية الانحلال الحكمي، إذ معه لا يكون العلم الإجمالي منجزاً كما عرفت، لأن العلم الإجمالي حينئذ يحصل في وقت لا تتعارض الأصول في أطرافه.

بينما لو انعكس الأمر، فكان العلم الإجمالي متقدماً على الأصل أو الأمانة، فإنه حينئذ، يبقى العلم الإجمالي على منجزيته حتى ولو كان مؤدّى الأمانة متقدماً، فإن تقدم مؤدّى الأمانة على العلم الإجمالي، لا يكون سبباً في ارتفاع المنجزية عن العلم الإجمالي، بل المهم هو تقدم نفس الأمانة، وذلك لأن ارتفاع منجزية العلم الإجمالي ثم جريان الأصل في أحد الإناءين بدون معارضة متوقف على قيام الأمانة نفسها، إذ حينئذ يثبت المنجز ويسقط أصل الطهارة في هذا الطرف مباشرة، بينما لم يسقط أصل الطهارة حتى لو كان مؤدّى الأمانة متقدماً، وإذا لم يسقط، كان معارضاً لأصل الطهارة في الإناء الآخر تمام الوقت، ومعه يكون العلم الإجمالي منجزاً.

ومن هنا يمكنك أن تعرف الفارق بين الانحلال الحكمي، والانحلال الحقيقي، فإنه ينبغي في الانحلال الحكمي تقدم وجود الأمانة أو الأصل على العلم الإجمالي، أو لا أقل من مقارنته له، وهذا الشرط هو المعبر عنه بعدم تأخر وجود المنجز عن العلم الإجمالي.

وأما في الانحلال الحقيقي، فينبغي الاقتران بين المعلومين، فإن النجاسة المعلومه بالإجمال ينبغي أن تكون مقارنة للنجاسة المعلومه

بالتفصيل من حيث الزّمان كما تقدّم، بينما لا يلزم تقدّم حدوث العلم التفصيلي على زمان حدوث العلم الإجمالي.

والسر في ذلك هو، لأنّ معنى الانحلال الحقيقي، أنّه عبارة أخرى عن سرية العلم من الجامع إلى الفرد، وهذه السرية لا تكون إلّا إذا اتحد المعلومان، إذ مع اتحادهما يصبح المعلوم التفصيلي مصداقاً للمعلوم الإجمالي، لأنّه بدون هذا الاتحاد زماناً بين المعلومين لا ينطبق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، ومعه لا يكون المعلوم بالتفصيل مصداقاً للمعلوم بالإجمال، إذن، فلا يسري العلم من الجامع إلى الفرد كي يتحقّق الانحلال الحقيقي، وإنّما تتحقّق السرية باتحاد المعلومين زماناً.

وقد عرفت: أنّ تقدّم حدوث العلم التفصيلي على حدوث العلم الإجمالي غير مهم، لأنّه لا يؤثر على السرية اللازمة في تحقّق الانحلال الحقيقي.

الحالة الخامسة:

التي يسقط فيها العلم الإجمالي عن المنجزية، هي اشتراك العلمين الإجماليين في طرف، كما لو فرض أنّ أحد طرفي العلم الإجمالي طرف في علم إجمالي آخر، ومثاله: كما لو كان عندنا ثلاث أوامر - تحت أسماء - «أ» و«ب» - و«ت» - ثمّ وقعت قطرة بؤل فوق هذه الأوامر، فحدث لنا علم إجمالي بأنّ هذه القطرة، وقعت إمّا في إناء - «أ» - وإمّا في إناء - «ب» - ثمّ بعدها وقعت قطرة أخرى، فحدث عندنا علم إجمالي بأنّ هذه القطرة الثانية وقعت، إمّا في إناء - «ب» - وإمّا في إناء - «ت» -.

إذن في هذه الحالة، نحن أمام علمين إجماليين.

أحدهما: علم إجمالي أوّل، بوقوع القطرة الأولى، إمّا في إناء - أ - أو في إناء - ب - .

ثانيهما: علم إجمالي ثانٍ بوقوع القطرة الثانية، إمّا في إناء - ب - وإمّا في إناء - ت - والحالة هذه، نبحث عن حكم هذين العلمين الإجماليين، وأيهما المنجز منهما، هل هو الأوّل أو كلاهما؟ ونرى أنّ الإناء - ب - طرف مشترك في كلا العلمين .

وهنا يُقال: بأنّ هذين العلمين، تارة يحصلان في زمن واحد، ودفعة واحدة .

وأخرى يحصل العلم الإجمالي الثاني، في زمن متأخر عن العلم الأوّل .

فإنّ هما حصلاً في وقت واحد، إذن فهما منجزان معاً، وحينئذٍ يجب تجنب جميع هذه الأواني الثلاثة، لأنّ هذين العلمين يرجعان روحاً إلى علم إجمالي واحد ذي أطراف ثلاثة، وقد علمنا إجمالاً بوجوب الاجتناب، إمّا عن الإناء الأوّل، أو عن الإناء الثاني، أو عن الثالث، إذن، يجب الاجتناب عن الأواني الثلاثة .

نعم يمتاز الإناء - «ب» - عن الإناءين الآخرين، بأنّه يستمد التنجز من كلا العلمين، الأوّل والثاني، لكونه طرفاً فيهما، ولحصولهما معاً في زمن واحد، فيتجنز بهما .

وأما لو حصلاً في زمانين مختلفين، بأنّ حصل العلم الإجمالي الثاني متأخراً عن العلم الإجمالي الأوّل، فقد ذهب جماعة من المحققين^(١) إلى سقوط العلم عن المنجزية في العلم الثاني، وتنجز

(١) أجود التقريرات، الخوئي، ج ٢، ص ٢٥٠ .

العلم الأول، فيجب ترك إناء - أ - وإناء - ب - دون إناء - ت - وذلك لاختلال الركن الثالث من أركان منجزية العلم الإجمالي، في العلم الإجمالي الثاني، بكلتا صيغتيه، أي صيغة المحقق النائيني «قده» حيث يرى أن شرط منجزية العلم الإجمالي هو تعارض الأصول في الأطراف، ويسقط بصيغة المحقق العراقي «قده» - كما تقدّم -، حيث يرى أن شرط منجزية العلم الإجمالي هو عدم تنجز أحد طرفيه بمنجز آخر.

أمّا اختلال الركن الثالث بصيغة المحقق النائيني «قده»، فهو لأنّ العلم الثاني المتأخر، لا يتعارض أصلاً الطهارة في طرفيه - إناء - ب - و- إناء - ت -، بل يجري أصل الطهارة في إناء - ت - دون معارضة بجريانه في إناء - ب -، إذ إنّ أصل الطهارة في إناء - ب - قد سقط في الزّمان السابق في العلم الإجمالي الأول، بسبب معارضته مع أصل الطهارة في إناء - أ -، ولأنّه سقط سابقاً، إذن فلا يمكن أن يقع من جديد طرفاً للمعارضة مع أصل الطهارة في إناء - ت -.

وأمّا اختلاله بصيغة المحقق العراقي «قده»، فهو لأنّ العلم الإجمالي، حينما حدث، فهو قد حدث وأحد طرفيه وهو، إناء - ب -، كان قد تنجز وجوب اجتنابه بمنجز سابق، حينما كان طرفاً للعلم الإجمالي الأول، بالعلم الإجمالي الأول، لمعارضة أصل الطهارة فيه مع أصل الطهارة في إناء - أ -.

وإن شئت قلت: إنّهُ إذا اشترك علمان إجماليان في طرف، وكان أحد العلمين سابقاً على الآخر، فقد ذهبت مدرسة المحقق النائيني «قده» إلى سقوط العلم المتأخر عن المنجزية، وذلك لاختلال الركن الثالث بكلتا صيغتيه، أي بصيغة النائيني، وصيغة العراقي «قده».

أمّا اختلاله بصيغة النائيني «قده»، فبدعوى: أن الطرف المشترك

قد سقط عنه الأصل المؤمن سابقاً، بتعارض الأصول الناشئ في العلم الإجمالي الأوّل، إذن، فالأصل في الطرف المختص بالعلم الإجمالي الثاني يجري بلا معارضة.

وأما اختلاله بصيغة العراقي «قده»، فبدعوى: أنّ هذا الطرف المشترك بين العلمين، قد تنجز بالعلم الإجمالي الأوّل، إذن فلا يمكن تنجيذه بالعلم الإجمالي الثاني، إذ المنجز لا ينجز. معلومه على كل تقدير.

ولكن الصحيح: هو عدم سقوط منجزة كلا العلمين، وبطلان كلا التقييبن السابقين.

أما بطلان تقريب المحقق العراقي «قده»، فلأنّ العلم الإجمالي الأوّل حينما حدث في الوقت الأوّل يكون منجزاً لطرفيه في خصوص ذلك الآن الأوّل وليس مطلقاً، نعم إذا حلّ الآن الثاني وهو موجود فيه فإنّه ينجز طرفيه في خصوص هذا الآن دون سواه، فإذا جاء العلم الإجمالي الثاني في نفس الآن الذي وجد فيه العلم الأوّل، فيشترك مع العلم الأوّل في تنجيز إناء - ب -، لأنّ كلا العلمين كان ثابتاً في آن واحد، ومعه: تكون منجزة الطرف المشترك - ب - مستندة إليهما معاً، وحينئذ لا معنى لنسبة المنجزة إلى العلم الأوّل فقط إذ إنّ ترجيح بلا مرجح، إذن فينجزان معاً، لأنّ العلم الثاني حينما حدث، لم يحدث في حالة تنجز إناء - ب - بالعلم الأوّل، لأنّ العلم الأوّل في الآن الأخير من الوقت الأوّل لم يكن منجزاً إلّا في خصوص الآن الأخير من الوقت الأوّل، دون الآن الأوّل، من الوقت الثاني.

أما بطلان تقريب المحقق النائيني «قده»، فلأنّ الأصل في كل آن يجري في خصوص ذلك الآن الأوّل من الوقت الأوّل، ففي الآن الأوّل من الوقت الأوّل يجري أصل الطهارة في إناء - ب -، ولكن حيث إنّ

له معارضاً في هذا الآن، وهو أصل الطهارة في إناء - أ -، فلا يترتب عليه أثر، وهكذا حال المعارضة في الآن الثاني، وهكذا الحال حتّى نصل إلى الآن الأوّل من الوقت الثاني الَّذي علمنا فيه علماً إجمالياً ثانياً، ففي هذا الآن الأوّل من الوقت الثاني يجري أصل الطهارة في إناء - ب - أيضاً، إلّا أنّه هنا يواجه معارضين له، فهو يواجه أصل الطهارة في إناء - أ -، وكذلك يواجه أصل الطهارة في إناء - ت - وبالتعارض هذا، يسقط الكل، وبهذا تنتجز جميع الأطراف الثلاثة، ويجب اجتنبها.

وباعتبار آخر، يُقال: إنّ تساقط الأصلين في كل آن ينشأ من وجود العلم الإجمالي المنجز في ذلك الآن، وقد عرفت أنّ العلم الإجمالي الموجود في كل آن، إنّما ينجز في هذا الآن دون سواه، ومعه تسقط الأصول في ذلك الآن دون ما بعده، ففي الآن الأخير من الوقت الأوّل يسقط الأعلان بالمعارضة في هذا الآن دون ما بعده.

ويبدو أنّ القائل بعدم منجزية العلم الإجمالي الثاني، يتصور أنّ سقوط الأصلين في العلم الإجمالي الأوّل هو سقوط حقيقي أبدي لا يمكن معه العود ثانية، حيث إنّ الساقط لا يعود، ولكن هذا التصور غير صحيح كما عرفت.

الحالة السادسة:

التي ادّعي فيها سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، هي حالة حكم ملاقي أحد أطراف العلم الإجمالي.

ومثاله هو، أنّه إذا علمنا علماً إجمالياً بنجاسة أحد المائعين، إمّا بنجاسة المائع - أ - وإمّا بنجاسة المائع - ب -، فلو فرض حينئذٍ ملاقة الثوب الطاهر لأحدهما المعين، ولنفترض أنّه إناء - أ -، فإنّه

حينئذٍ، يحدث عندنا علم إجمالي آخر إمّا بنجاسة الثوب، أو المائع الآخر معه، وهذا ما يُسمّى عندهم بملاقي أحد أطراف الشبهة.

وفي مثل المقام قد يُقال: بوجوب الاجتناب عن الثوب مضافاً إلى اجتناب الإناءين.

وقد يُقال بعدم وجوب الاجتناب عنه، وإن وجب الاجتناب عن المائعين، أمّا القائل بوجوب الاجتناب عن الثوب فيستند في قوله هذا إلى أنّ ملاقة الثوب المائع - أ - ولّد علماً إجمالياً جديداً غير العلم الأوّل، وصار طرفاً هذا العلم الجديد، هما الثوب، والمائع الآخر - ب -، وإنّما بعد الملاقة يحدث علم إجمالي آخر، بنجاسة إمّا الثوب على تقدير كوّن النجس واقعاً هو المائع - أ -، أو المائع - ب - الآخر، وحينئذٍ يُقال: إنّ هذا العلم الإجمالي الجديد ينجز وجوب اجتناب طرفيه الّذين أحدهما الثوب.

ولكن الأصوليين، اعتبروا أنّ أوّل الكلام هو، البحث في عدم تنجيز هذا العلم الإجمالي الثاني وتنجيّزه، فذهب فريق منهم إلى عدم منجزية هذا العلم الجديد، ومعه: فلا يجب الاجتناب عن الثوب، وإن أوجبوا الاجتناب عن المائعين، وقربوا هذا بتقريبين:

التقريب الأوّل: لعدم منجزية العلم الثاني هو، أن يُقال: إنّهُ إذا طبقنا الفرضية المتقدّمة في الحالة الخامسة المتقدّمة، حيث ذكرنا هناك، بأنّه عندما يكون لدينا علمان إجماليان غير متعاصرين يشتركان في طرف واحد، هو المائع الآخر، أيّ المائع - ب - فالعلم الإجمالي الثاني، أيّ المتأخر منهما، لا يكون منجزاً، وإنّما ينجز العلم السابق منهما.

وفي المقام، إنّ العلم الثاني - الّذي طرفاه، العلم بنجاسة إمّا الثوب، أو المائع - ب - يشترك مع العلم الأوّل في المائع الثاني - ب -

ومعه: فلا يكون العلم الثاني منجزاً، ومعه: فلا يجب الاجتناب عن الثوب، وإنَّ وجب ترك المائع الثاني من جهة العلم الإجمالي الأوّل - أ -.

وهذا التقريب غير تام، وذلك لوجهين:

الوجه الأوّل: هو أنَّ هذا التقريب قد استند إلى قاعدة عدم منجزية العلم الإجمالي الثاني فيما إذا كان علما إجماليا يشتركان في طرف واحد، حيث قيل: إنَّ العلم الإجمالي الثاني منهما لا يكون منجزاً فيما إذا لم يكونا متعاصرين، كما لو كان حصول العلم الثاني متأخراً عن العلم الأوّل، وقد عرفت سابقاً أنَّ هذه القاعدة مرفوضة.

الوجه الثاني: هو أنَّ هذا التقريب إنَّما يتم في حالة كَوْن ملاقة الثوب للإناء المشتبه قد حصلت في زمان متأخر عن العلم الإجمالي الأوّل - أ - ولا أمل من كَوْن حصول العلم بالملاقة قد حصل متأخراً عن العلم الأوّل، حتَّى لو كانت نفس الملاقة قد حصلت مقارنة للعلم الأوّل.

وبهذا يتضح أنَّ هذا التقريب المذكور، حتَّى لو تمَّ، فهو أخصَّ من المدعى، لأنَّه إنَّما يتم كما ذكرنا.

وقد عرفت سابقاً، أنَّ العلم بالملاقة، إذا كان قد حصل مقارناً للعلم الأوّل، فلا يتم هذا التقريب، ومعه: يكون عديم الجدوى في إثبات عدم منجزية العلم الثاني، لأنَّ قاعدة عدم منجزية العلم الثاني من العلمين المشتركين في طرف واحد، لو كانت تتم، فهي إنَّما تتم في حصول حالة كَوْن العلم الثاني متأخراً زماناً عن العلم الأوّل، بينما لو كان العلمان، الأوّل والثاني، متعاصرين، فحينئذ يكون كلاهما منجزاً للطرف المشترك بينهما، إذ قد عرفت سابقاً أنَّ حصول التنجيز

بالعلم الأوّل دون الثاني - بعد فرض حصولهما في زمن واحد - ترجيح بلا مرجح.

التقريب الثاني: هو أن يُقال: إنّه بعد فرض ملاقة الثوب للمائع - أ - وحصول العلم الإجمالي الثاني بين الثوب والمائع - ب -، فإنّه يمكن الحكم بطهارة الثوب، وذلك لأصالة الطهارة الجارية فيه بلا معارضة بأصالة الطهارة في المائع - ب -، لأنّ الأصل المذكور معارض بأصالة الطهارة في المائع - أ -، وبعد المعارضة بين هذين الأصلين، يتساقط هذان الأصلان، وحينئذٍ، نرجع إلى أصالة الطهارة في الثوب بلا معارض، وبهذا يثبت عدم منجزية العلم الإجمالي الثاني.

وقد يُقال: إنّه إذا حصل التعارض بين أصل الطهارة في المائع - أ -، وأصل الطهارة في المائع - ب -، فإنّه حينئذٍ، يدخل أصل طهارة الثوب في هذه المعارضة، ومعه، فتسقط جميع هذه الأصول الثلاثة حينئذٍ، وليس خصوص الأصلين الجارين في المائعين - أ - - وب -.

وأجيب عنه: بأنّ الأصل الجاري في طهارة الثوب إنّما هو أصل «مُسَبِّي»، بينما أصل الطهارة الجاري في المائع - أ -، هو أصل «سببي» فإنّ الشك في طهارة الثوب هو مسبّب عن الشك في طهارة المائع - أ - بينما الشك في طهارة المائع - أ -، أيّ الأوّل، هو شك «سببي».

ومن الواضح، أنّ الأصل الجاري في الشك السببي، إنّما هو أصل حاكم على الأصل الجاري في الشك المسببي، وحينئذٍ يُقال: إنّ الأصل الحاكم إذا جرى وأثبت طهارة المائع - أ -، فمعه، يرتفع الشك المسبّب عنه في طهارة الثوب لأنّه يحصل اليقين تبعداً بطهارته لا

محالة، وبحصول هذا اليقين، يبطل جريان الأصل، لأنَّ موضوع هذا الأصل هو الشك، وقد ارتفع، وأصبح الأصل بلا موضوع.

والحاصل هو، أنَّ المعارضة إنَّما تقع بين الأصلين العرضيين الجاريين في المائعين - أ - وب - وبعد تعارضهما وتساقطهما يرجع إلى الأصل الطولي الَّذي هو أصالة الطهارة في الثوب، ومعه، يحكم بطهارة هذا الثوب، كما عرفت سابقاً عند البحث عن جريان الأصل في أحد الطرفين فيما لو كان في المائع الأوَّل - أ - أصلاً أحدهما في طول الآخر، كاستصحاب الطهارة وأصالة الطهارة، وفي المائع الثاني - ب - أصل واحد، هو أصل الطهارة، فإنَّه بعد تعارض أصل الطهارة في المائع الثاني - ب - مع استصحاب الطهارة في المائع الأوَّل - أ - وتساقطهما، يرجع إلى أصل الطهارة في المائع الأوَّل - أ - وإنَّ كان في بدء أمره أصلاً محكوماً لا يمكنه معارضة حاكمه الَّذي هو الاستصحاب، لكن بعد سقوط حاكمه بالمعارضة يبقى هو سالماً، فيتمسَّك به ويحكم بطهارة الثوب حينئذٍ.

ولا يختلف هذا الحال فيما إذا كانت ملاقاته الثوب والعلم بها قد حصل مقارناً للعلم الأوَّل، بل لا تتوقف هذه النتيجة على حصول الملاقاة أو العلم بها متأخراً عن العلم الأوَّل، كما توقف ذلك في التقريب الأوَّل، فإنَّ العلم الثاني كيفما حصل، متأخراً عن العلم الأوَّل، أو مقارناً، فعلى كلا التقديرين تحصل المعارضة بين أصلي الطهارة في المائعين، ويبقى أصل الطهارة في الثوب سالماً عن المعارضة، لأنَّه كان محكوماً لأصل الاستصحاب الَّذي اجتمع معه في المائع الأوَّل، لكن بعد سقوط الاستصحاب بالمعارضة مع أصل الطهارة في المائع الثاني، بقي أصل الطهارة في المائع الأوَّل بدون معارض فيحكم بطهارة الثوب أيضاً في المقام.

والحاصل: هو أنَّ الركن الثالث ينهدم في المقام، لأنَّك عرفت أنَّ أصل الطهارة يجري في الثوب بدون معارضة، لأنَّه أصل طولي بالنسبة إلى أصل الطهارة في المائع الأوَّل - أ - الَّذي لاقاه الثوب، وعند تعارض أصل الطهارة في المائع الأوَّل - أ - مع أصل الطهارة في المائع الثاني - ب - يبقى أصل الطهارة في الثوب سالماً عن هذه المعارضة، لطوليته، كما عرفت ذلك عند الحديث عن الحالة الأولى من حالات الاستثناء من تعارض الأصول وتساقطها.

وقد تقدَّم، أنَّ هذا التقريب الثاني إذا تمَّ، فهو يجري سواء اقترن العلم بالملاقاة مع العلم بنجاسة أحد المائعين أو تأخر عنه، فإنَّ المعارضة على كلا التقديرين تحصل بين أصلي الطهارة في المائعين، ويبقى أصل الطهارة في الثوب يجري بدون معارضة، إذن، فهذا التقريب أوسع جرياناً من التقريب الأوَّل.

وقد يُقال: بأنَّ هذين التقريبين السابقين لا يتِمَّان في بعض الحالات، ومعه يكون العلم الإجمالي الثاني منجزاً، ومعه: يجب اجتناب الثوب الملاقي لأحد المائعين المعلوم نجاسة أحدهما إجمالاً، وذلك فيما لو فرضنا حصول العلم الإجمالي بنجاسة أحد المائعين، لكن بعد تلف المائع الأوَّل، ثمَّ علمنا بأنَّ الثوب كان قد لاقى هذا المائع الأوَّل التالف قبل تلفه، فحينئذٍ، في مثل هذه الحالة قد يُقال بعدم تمامية كلا التقريبين، الأوَّل والثاني، ومعه يُقال بمنجزية العلم الإجمالي الثاني، ومعه يحكم بوجوب الاجتناب عن الثوب الملاقي.

أمَّا عدم تمامية التقريب الأوَّل، فلأنَّ العلم الإجمالي الأوَّل عندما حصل، فقد حصل وأحد طرفيه تالفاً، ومعه لا يكون منجزاً، إذ قد عرفت أنَّ شرط منجزية العلم الإجمالي هو أن يكون كلا طرفيه موجودين حين حصوله، والمفروض في المقام تلف أحدهما قبل

حصول العلم الإجمالي، ومعه فلا تتعارض الأصول في أطرافه،
وحينئذ لا يكون منجزاً لاختلال الركن الثالث فيه كما تقدّم، ومع عدم
منجزيته، فلا مانع من ثبوت المنجزية للعلم الإجمالي الثاني، لأنّ
المانع من منجزيته كان تنجيز العلم الأوّل، وحيث لم يكن الأوّل
منجزاً، إذن، ينجز العلم الإجمالي الثاني المتأخر، ومعه يجب اجتناب
طرفيه اللذين أحدهما الثوب.

وأما عدم تمامية التقريب الثاني: فلأنّه يُقال: إنّ الأصل في
المائعين - أ - وب - ليسا متعارضين كي نرجع بعد تساقطهما إلى أصل
الطهارة في الثوب، بل أصل الطهارة في المائع الأوّل - أ - لا يجري
في نفسه لفرض تلفه قبل حصول العلم الثاني، ومع عدم جريانه، لا
يكون الأصل في المائع الثاني ساقطاً لتصل النوبة إلى أصل طهارة
الثوب، وإنّما تحصل المعارضة بين هذين الأصلين، أصل الطهارة في
المائع الثاني، مع أصل الطهارة في الثوب، ومعه يتنجز العلم الإجمالي
فيهما، ومعه يحكم بوجوب اجتناب الثوب مع بقية الأطراف.

وإن شئت قلت: إنّ التقريب الثاني لا يتم، لأنّ الأصل في المائع
الأوّل - أ - لا معنى له بعد تلفه، فهو غير صالح للمعارضة، وهذا
يعني أنّ الأصل في المائع الثاني - ب - يعارضه أصل الطهارة في
الثوب، ومعه، فيتساقطان، ويتنجز العلم الإجمالي فيهما حينئذ.

ولكن الصحيح إمكان تمامية التقريب الثاني في عدم منجزية العلم
الإجمالي الثاني.

بدعوى: أنّه يمكن جريان أصل الطهارة في المائع الأوّل - أ -،
دون أن يمنع تلفه من جريان هذا الأصل فيه ما دام لطهارته أثر فعلاً، إذ
جريان أصل الطهارة في هذا المائع الأوّل - أ - التالف يثبت أنّه كان
طاهراً قبل تلفه، ومعه: يترتب على ذلك طهارة الثوب الملاقي له، ومع

قابلية جريان أصل الطهارة في المائع الأوّل - أ - يكون حينئذٍ معارضاً لأصل الطهارة في المائع الثاني - ب -، إذن: بعد تعارضهما وتساقطهما نرجع إلى أصل الطهارة في الثوب بدون معارض.

الحالة السابعة:

التي قيل بعدم تنجز العلم الإجمالي فيها هي، الشُّبهة غير المحصورة، كما لو كانت أطراف العلم الإجمالي كثيرة، فقد ذهب مشهور الأصوليين إلى سقوطه عن المنجزية فيها، وهذا بخلاف الشُّبهة المحصورة، فإنَّ المشهور كَوْن العلم الإجمالي منجزاً فيها.

أمَّا الشُّبهة غير المحصورة، فقد دار الكلام حول تنجيز العلم الإجمالي فيها مدار وجوب الموافقة القطعية، وعدم حرمة مخالفتها، وحيث إنَّ المشهور ذهب إلى عدم وجوب الموافقة القطعية فمعه يجوز اقتحام بعض أطرافها دون ترك جميعها، وبناءً على جواز اقتحام بعض أطرافها ذهب فريق آخر إلى جواز المخالفة القطعية فيها، وارتكاب جميع أطرافها.

وقد ذهب فريق من الأصوليين إلى أنَّ الضابط في كَوْن الشُّبهة غير محصورة، هو كثرة أطرافها إلى حدٍّ خروج بعضها عن محل الابتلاء.

إذن: فضابط هذه الشُّبهة أمران: أحدهما: كثرة الأطراف، والثاني: خروج بعض أطرافها عن محل الابتلاء.

ولكن يرد عليه، بأنَّ خروج بعض أطراف هذه الشُّبهة عن محل الابتلاء، وإن كان يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية، إلّا أنَّ خروج هذا البعض عن محل الابتلاء لا يختص أثره هذا بالشُّبهة غير المحصورة، بل يتعدّاه إلى الشُّبهة المحصورة حيث يسقط العلم

الإجمالي فيها إذا وجد في بعض أطرافها ما يكون خارجاً عن محل الابتلاء أيضاً، إذن فلم يبق ضابطاً فيها إلاّ العنصر الكميّ.

ومن هنا، فإنّه يمكن طرح تقرّيبين لعدم وجوب الموافقة القطعية، وارتكاب بعض أطراف الشبهة غير المحصورة في العلم الإجمالي، لسقوطه عن المنجزية فيها.

التقريب الأوّل: هو أنّ هذا الاقتحام سببه هو المؤمن، حيث يطمئن المقتحم، «بالكسر»، بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف «المقتحم»، «بالفتح»، فإنّ كثرة الأطراف تصير سبباً لضعف احتمال انطباق المعلوم بالعلم الإجمالي على هذا الطرف، بل على كل طرف، ولا يضر بهذا، كون احتمال الانطباق عليه قد يكون ثابتاً، فإنّه لشدة ضعف احتمال هذا الانطباق لا يعتني به العقلاء، إلاّ أنّ يكون مردوعاً عنه من الشارع، لكن حيث لم يردع عنه الشارع، يكون هذا البناء ممضياً من قبّله.

وفي المقام كذلك، فإنّه كلّما زادت أطراف العلم الإجمالي تضاءلت القيمة الاحتمالية للانطباق في كل طرف، حتّى تصل هذه القيمة إلى درجة يوجد على خلافها اطمئنان فعلي، فمثلاً: لو كان للعلم الإجمالي طرفان، نعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما، ونريد أن نعرف قيمة احتمال ثبوت النجاسة في كل طرف منهما، فحينئذ لا بدّ من تقسيم قيمة هذا الاحتمال على الطرفين، فلو فرض أنّ قيمة العلم هذا، هي «أ»، فتكون قيمة احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف الأوّل $\frac{أ}{٢}$ أي نصف قيمة رقم اليقين في العلم الإجمالي، وهكذا كلّما زادت وكثرت أطراف هذا العلم، انقسم رقم اليقين عليها، فإذا بلغت أطراف العلم الإجمالي عشرة، صارت قيمة احتمال النجاسة فيها $\frac{أ}{٩}$ ، ومثل ذلك لو بلغت الأطراف «ألفاً»، فإنّ القيمة

الاحتمالية لكل طرف تكون «ببب»، ومعنى هذا، أنَّ قيمة احتمال كَوْن الطرف الأوّل هو النجس تساوي واحداً من بين ألف احتمال، وحيث ضعفت قيمة احتمال النجاسة في كل طرف، بحيث صار ضئيلاً لا يكاد يبين، أعرض عنه العقلاء حينئذٍ، وجاز لهم اقتحام كل واحد من أطراف العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة، حتّى يصلوا إلى درجة يوجد على خلافها اطمئنان فعلي.

وقد أشكل المحقق العراقي «قده» وغيره على هذا التقريب بإشكالين^(١).

الإشكال الأوّل: وهو إشكال صغروي، مفاده بناءً على ما ذكر هو: عدم حصول الاطمئنان الفعلي حينئذٍ في كل الأطراف، بدعوى: أنّه إذا حصل اطمئنان فعلي بعدم كَوْن المائع الأوّل هو النجس المعلوم بالإجمال، فمعنى هذا، أنَّ هذا الاطمئنان سيحصل في كل أطراف العلم الإجمالي المشتبه بكونها نجسة، حتّى لو بلغت ألفاً، لأنّ كل هذه الأطراف متساوية في حصول هذا الاطمئنان فيها بأنّ لا شيء من الأطراف بنجس، ولازم هذا، كَوْن ذلك مناقضاً للعلم الإجمالي بوجود النجس في بعضها، فإنّ السالبة الكلية الحاصلة من مجموع هذه الاطمئنانات، مناقضة للموجبة الجزئية التي يكشفها العلم الإجمالي، إذ لا يمكن اجتماع العلم بالموجبة الجزئية، بمعنى أنّ أحد الأطراف نجس، مع الاطمئنان بالسالبة الكلية، بمعنى أنّ لا طرف من هذه الأطراف بنجس.

وجوابه: هو أنّه لو أدّت الاطمئنانات هذه بمجموعها بعد جمع بعضها إلى بعض إلى السالبة الكلية، بحيث يكون الاطمئنان بعدم كَوْن

(١) نهاية الأفكار، العراقي، ج ٣، ص ٣٣٠، المقالات، ج ٢، ص ٨٩.

المائع الأول هو النجس منضمّاً إلى الاطمئنان بعدم كُون المائع الثاني والثالث هو النجس أيضاً وهكذا حتّى آخر الأطراف، حينئذٍ يكون بمجموع هذه الاطمئنانات الفعلية مؤدّياً إلى السالبة الكلية، وتكون المناقضة واضحة حينئذٍ، ويكون كلام المحقق العراقي صحيحاً.

ولكن الصحيح أنّ ضمّ هذه الاطمئنانات وجمعها مع بعضها لا يؤدّي إلى ما ذهب إليه العراقي «قده»، ومعه فلا مناقضة.

وقد يُقال: بأنّ هذه الاطمئنانات الثابتة في الأطراف، لا محالة تنتج الاطمئنان بالسالبة الكلية، إذ ندرك بالوجدان أنّ الاطمئنان بـ «ألف» - والاطمئنان بـ «باء» - يؤدّي حتماً إلى الاطمئنان بمجموع «الألف والباء» بعد ضمّهما إلى بعضهما، بل كقاعدة عامّة يُقال: إنّ درجة إحراز تحقق المجموع تعادل دائماً مع درجات الإحراز الثابتة في الأطراف وبنفس تلك الدرجة من الإحراز.

وجواب ذلك بالنقض أولاً، وبالحل ثانياً.

أمّا الجواب النقضي فهو، أن يُقال: إذا لم يكن ممكناً تحقق الاطمئنان بعدم انطباق النجس على المائع الأول ولا الثاني وهكذا بقية أطراف العلم الإجمالي، إذن فلا أقل من احتمال عدم الانطباق على الأول، والثاني وهكذا بقية أطراف العلم الإجمالي، ولازم هذا هو أنّه، إذا جمعنا هذه الاحتمالات، هو حصول احتمال أنّ لا شيء من أطراف العلم الإجمالي بنجس، ومن الواضح أنّ احتمال عدم نجاسة شيء من الأطراف يتناقض مع العلم الإجمالي بنجاسة مائع واحد منها، إذن، لا محالة، من أن يكون جواب العراقي هنا، هو بنفسه جواباً في الاطمئنان المدّعى، إذ مع كُون «ألف» محتمل فعلاً، وباء محتمل فعلاً أيضاً، لكن مع هذا لا يُحتمل بنفس الدرجة مجموع «ألف، وباء»، وإنّ صحّ أن يكون كل منهما مطمئناً به، دون كون مجموعهما، مطمئناً به.

وأما الجواب الحلي، فهو أن يُقال: إنَّ القاعدة المذكورة إنَّما تصدق وتتم فيما إذا كان كل من الإحرازين غير مشروط بعدم وجود الإحراز الآخر، أيَّ إنَّ الاطمئنان المتحصل من الإحراز كان مطلقاً غير مشروط، بحيث إنَّ الاطمئنان الحاصل في كل واحد من الأطراف غير مشروط بانعدامه في الطرف الآخر، فمن يطمئن بأنَّ «ألف» موجود حتَّى على تقدير وجود «باء»، وأنَّ «باء» موجود حتَّى على تقدير وجود «ألف» أيضاً، فهو مطمئن بوجود المجموع، أيَّ بوجود «ألف وباء» معاً، إذن فهذا اطمئنان مطلق، أيَّ إنَّه ثابت على كلا تقديرَي وجود «باء»، وعدمه.

وأما إذا كان حصول الاطمئنان في أحد الطرفين مشروط بعدم حصوله في الطرف الآخر، كما لو كان حصول الاطمئنان بوجود «ألف» مشروط بعدم حصوله بوجود «باء»، وأيضاً العكس مثله، فإنَّ مثل هذا الاطمئنان المشروط لا يفيد ما أفادته القاعدة، فإنَّه هنا، ضم أحد الاطمئنانين إلى الآخر لا ينتج اطمئناناً بالمجموع، وإنَّما ينتج اطمئناناً بأحدهما فقط.

وفي مقامنا: إنَّ الاطمئنان الموجود في كل طرف، إنَّما هو اطمئنان مشروط وليس اطمئناناً مطلقاً، وفي مثل هذا الاطمئنان المشروط، لا يمكن تطبيق القاعدة المتقدِّمة، فلا يُقال هنا: بأنَّ ضم الاطمئنان في «ألف» إلى الاطمئنان في «باء» ينتج اطمئناناً بالسالبة الكلية.

وكوْن الاطمئنان في المقام مشروطاً، ذلك أنَّ الاطمئنان بعدم انطباق النجس على المائع «أ» إنَّما تولّد بسبب احتمال كوْن النجاسة المعلومة بالإجمال ثابتة في بقية الأطراف الأخرى، وبسبب هذه الاحتمالات، يحصل لنا الاطمئنان بعدم انطباق النجس على الطرف الأوّل «أ».

والخلاصة، هي أنَّ الاطمئنان بعدم انطباق النجس على المائع «أ»، مشروط بانطباقه على المائع «ب»، وهكذا الحال في بقية الأطراف، فإنَّ عدم انطباق النجاسة على كل واحد منها مشروط بانطباقها على ما بعده من الأطراف، ولأنَّ هذه الاطمئنانات مشروطة، إذن فضمَّ بعضها إلى بعض لا ينتج اطمئناناً بالسالبة الكلية، حيث لا يكون شيء من الأطراف بنجس، لأنها اطمئنانات غير متحدة بل مشروطة أعدامها بوجودات الآخرين أو العكس.

الإشكال الثاني: للمحقق العراقي وغيره «قده»، وهو الإشكال الكبروي هو أن يُقال: لو سلَّمنا بحصول الاطمئنان في كل طرف، بعدم كونه النجس المعلوم بالإجمال، إذن، يمكن أن يُقال حينئذٍ، بتعارض هذه الاطمئنانات في الحجية، والمعدرية، وذلك لأنَّ العلم الإجمالي قائم على أنَّ بعضها كاذب، إذ المفروض العلم الإجمالي بنجاسة أحد هذه الأطراف، ومع افتراض العلم بكذب واحد من هذه الاطمئنانات، يقع التعارض بينها في الحجية والمعدرية، وهو يؤدي إلى سقوط الحجية عن جميع تلك الاطمئنانات، إذ شمول دليل الحجية لجميع هذه الاطمئنانات غير ممكن، بعد العلم الإجمالي بكذب بعضها، وإن فرض شمول دليل الحجية لبعض الأطراف دون بعض، فهو ترجيح بلا مرجح.

والحاصل هو، أنَّ الاطمئنان بعدم الانطباق على كل طرف من أطراف العلم الإجمالي يؤدي إلى تعارض هذه الاطمئنانات في الأطراف، لأنَّ العلم الإجمالي قائم على كذب بعضها، ومن الواضح حينئذٍ سقوط الحجية عن جميع تلك الاطمئنانات.

وجوابه هو، أنَّ هذا التعارض بين هذه الاطمئنانات، أو مطلق

الأمارات، وسقوطها عن الحجية، منشؤه أحد سببين، كلاهما غير موجود في المقام.

السبب الأول: هو أن يحصل بسبب هذا الاطمئنان تكذيب للاطمئنان الآخر وهكذا إلى بقية الاطمئنانات، كما لو اطمأن بأن المائع الأول ليس هو النجس، فلزم من ذلك ثبوت النجاسة في بقية الأطراف، وهذا معناه: تكذيب بقية الاطمئنانات في بقية الأطراف وحيث إن كل واحد من هذه الاطمئنانات يكذب بالالتزام الاطمئنان الآخر، إذن، فلا يمكن أن يكون واحداً من هذه الاطمئنانات مشمولاً لدليل الحجية، لأن دليل الحجية لا يمكن أن يعبدنا بحجية هذه الاطمئنانات المتكاذبة.

السبب الثاني: هو لأنه يلزم من حجية جميع هذه الاطمئنانات جواز اقتحام كل أطراف العلم الإجمالي، ولازم ذلك جواز المخالفة القطعية.

والخلاصة هي أن دليل الحجية قاصر عن شمول كل الاطمئنانات في الأطراف، إذ لو شملها لأدّى ذلك إلى محذور الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، وكلا هذين السببين غير موجود في المقام.

أمّا عدم وجود السبب الأول، فلأن المقصود من تكذيب كل واحد من الاطمئنانات لباقي الاطمئنانات، بالدلالة الالتزامية هو، أحد معنيين:

أ - المعنى الأول: هو أن يكون الاطمئنان في المائع الأول مكذباً بالخصوص، الاطمئنان في المائع الثاني، بدعوى: إن الاطمئنان في المائع الأول يدل بالمطابقة على عدم نجاسته، ويدل بالالتزام على

ثبوت النجاسة في المائع الثاني، وهو كما ترى، فإنه تكذيب للاطمئنان في المائع الثاني.

وهذا المعنى بهذه الدعوى مرفوض، لأنَّ الاطمئنان في المائع الأوَّل، وفي المائع الثاني يمكن أن يكونا معاً صادقين، إذ إنه يمكن عدم ثبوت النجاسة في المائع الأوَّل والثاني أيضاً، وإنَّما يمكن أن تكون النجاسة ثابتة في المائع الثالث أو الرابع، أو في بقية الأطراف الأخرى التي تعلق بها العلم الإجمالي، وليس خصوص الثاني، وحيثيذ لا يتكاذب الاطمئنان الأوَّل مع الثاني؟

ب - المعنى الثاني: هو أن يكون الاطمئنان في المائع الأوَّل مكذباً لمجموع الاطمئنانات في بقية الأطراف، لأنَّه إذا أخذنا مجموع الاطمئنانات الأخرى لم نجد تكاذباً أيضاً، لأنَّ هذه المجموعة من الاطمئنانات لا تؤدِّي إلى الاطمئنان بمجموع متعلقاتها، بمعنى: الاطمئنان بعدم الانطباق على سائر الأطراف المساوق للاطمئنان بالانطباق على غيرها كما عرفت البرهنة عليه، من أنَّ كل اطمئنانين لا يتضمنان الاطمئنان على نهج القضية الشرطية، لا يؤدِّي اجتماعهما إلى الاطمئنان بمجموعهما، كما عرفت أنَّ منشأ هذه الاطمئنانات هو حساب الاحتمال، وفي المقام من هذا القبيل، فمثلاً: لو ادَّعي بحساب الاحتمال أنَّ الاطمئنان في المائع الأوَّل مكذباً لمجموع الاطمئنانات في بقية الأطراف حتَّى لو بلغت ألفاً، إذن فالاطمئنان في المائع الأوَّل يكذب كل ما عداه من هذه الأطراف التسعمائة وتسعة وتسعين، وبهذا يكون طرفا المعارضة هنا: هما الاطمئنان في المائع الأوَّل، ومجموع التسعمائة وتسعة وتسعين، بينما كانت المعارضة فيما سبق بين الاطمئنان في المائع الأوَّل، وخصوص الاطمئنان في المائع الثاني.

وكيفما كان، فيمكن أن يُقال هنا: إِنَّ المعارضة هنا تكون بين مجموع الاطمئنانات في الأطراف التسعمائة وتسعة وتسعين، فإنَّها بمجموعها تنتج الاطمئنان بعدم انطباق النجس على شيء منها، ولازم هذا الاطمئنان بعدم الانطباق، هو انطباق كَوْن النجس هو المائع الأوَّل.

والحاصل هو، أنَّ مجموع الاطمئنانات في بقية الأطراف يكون مكذباً للاطمئنان الموجود في المائع الأوَّل.

وهذا المعنى، بهذا التقريب، مدفوع بما عرفته سابقاً، من أنَّ جمع هذه الاطمئنانات بعضها إلى بعض لا ينتج اطمئناناً بالمجموع، بمعنى عدم ثبوت النجاسة في هذا المجموع، وذلك لأنَّ هذه الاطمئنانات الكثيرة هي اطمئنانات مشروطة بأعدام ما يقابلها كما تقدَّم.

نعم لو كانت هذه الاطمئنانات مطلقة لكان جمع بعضها إلى بعض منتجاً للاطمئنان بالمجموع، بمعنى عدم ثبوت النجاسة في مجموعها، ولكان لازم هذا، ثبوت النجاسة في المائع الأوَّل، ولكن عرفت بطلان ذلك سابقاً، وبهذا ينهدم السبب الأوَّل.

وأما فقدان السبب الثاني: الَّذي كان يقول: إِنَّ حجَّةَ مجموع الاطمئنانات يؤدِّي إلى جواز ارتكاب المخالفة القطعية.

فجوابه هو، أنْ يُقال: لو كان دليل حجَّةِ الاطمئنان يثبت الحجَّةَ التعيينية لكل اطمئنان اطمئنان، حينئذٍ تكون دعوى لزوم محذور جواز المخالفة القطعية تامَّة.

ولكن الصحيح هو، أنْ مفاد دليل حجَّةِ الاطمئنان هو الحجَّةُ التخيرية، لأنَّ دليل الحجَّةِ الاطمئنان هنا، هو السيرة العقلائية،

وسيرتهم منعقدة على حجة بعض الاطمئنانات على سبيل التخيير، كما هو الحال في حجة الاطمئنان الأول والثاني، بل والثالث أيضاً، دون بقية الأطراف، وإن ذهب فريق من الأصوليين إلى جواز اقتحام كل أطراف الشبهة غير المحصورة، ما عدا الطرف الأخير، لأنه باقتحامه نفع في محذور المخالفة القطعية.

وحينئذٍ، بناءً على هذا، لا يلزم محذور جواز المخالفة القطعية.

التقريب الثاني: لعدم منجزية العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة هو، أن يُقال: إنَّ الركن الرابع من أركان منجزية العلم الإجمالي - وهو أن يكون جريان الأصول في الأطراف موجباً لجواز المخالفة القطعية عملياً - مختل، ومعنى هذا، أنه إذا لم يكن جريان الأصول في الأطراف موجباً للمخالفة القطعية، إذن فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً، كما لو افترض كثرة الأطراف بنحو لا يتمكن المكلف من اقتحام جميعها، فإنه في مثل ذلك تجري الأصول في الجميع بدون معارضة، وبدون أن يلزم من جريانها جواز المخالفة القطعية خارجاً.

وهذا التقريب تام على أساس الصياغة المشهورة للركن الرابع من أركان منجزية العلم الإجمالي.

ولكنه غير تام على أساس صياغة السيّد الخوئي «قده»، وهي أن يكون جريان الأصول في الأطراف مستلزماً للترخيص في المخالفة، وإن لم تتحقق المخالفة القطعية خارجاً، إلا أن نفس الترخيص في جميع الأطراف يستوجب كونه ترخيصاً في ارتكاب الحرام، لأنه يعلم بأنَّ واحداً من هذه الأطراف المرخص بها هو حرام.

ومن هنا يتضح الفارق العملي بين الصياغتين.

فإنَّ بناءً على الصياغة المشهورة للركن الرابع، يتم هذا التقريب،
ومعه: لا يجب ترك أطراف الشُّبهة غير المحصورة.

بينما بناءً على صياغة الخوئي «قده»، لا يتم هذا التقريب، ومعه:
يجب ترك أطراف الشُّبهة غير المحصورة، لعدم جريان الأصل المؤمَّن
في أطرافها، إلَّا إذا فرض خروج بعض أطرافها عن محل الابتلاء.

ومن هنا نقض الخوئي «قده» على الصياغة المشهورة للركن
الرابع، حيث رأى بأنَّ لازمها هو، أنَّ الشُّبهة حتَّى لو كانت محصورة
في طرفين فإنَّ العلم الإجمالي لا يكون منجزاً فيها ما دام أنَّه لا يمكن
ارتكاب طرفيها معاً، كما لو فرض أنَّ المكلف يعلم إجمالاً بحرمة
المكث في آن واحد في مكانين متباعدين، فالمخالفة القطعية حيث لا
يمكن تحققها هنا - لكوْن الكوْن في مكانين في آن واحد مستحيل - إذن
فلازم هذا، أن لا يكون العلم الإجمالي منجزاً، لأنَّ جريان البراءة عن
حرمة الكوْن في هذا المكان، وعن حرمة الكوْن في ذلك المكان
الآخر، لا يلزم منه تحقق المخالفة القطعية خارجاً، مع أنَّه لا إشكال
عند الجميع - بما فيهم القائلون بعدم الاحتياط في الشُّبهة غير
المحصورة - في تنجيز العلم الإجمالي المحصور، ومعه يحكمون بعدم
جواز الكوْن في أحد البلدين.

ولكن التحقيق هو، أنَّه يمكن دفع النقض المذكور، وبيان، أنَّه
إنَّما يتم على أساس أحد بيانين لصياغة الركن الرابع، دون البيان
الآخر.

البيان الأوَّل: هو ما ذهب إليه المشهور، من أنَّ شرط منجزية
العلم الإجمالي هو أن لا يؤدِّي جريان الأصول في جميع أطراف العلم
الإجمالي إلى المخالفة القطعية خارجاً، فلو لم تتحقق المخالفة القطعية

خارجاً، ولو لعدم القدرة على ذلك، فحينئذٍ، لا يكون العلم الإجمالي منجزاً.

وبناءً على هذا البيان، يتم نقض السيّد الخوئي «قده»، إذ كما في حالات العجز عن المخالفة القطعية، يصبح جريان الأصول في جميع الأطراف ممكناً، لأنّه لا يؤدّي - والحالة هذه - إلى الترخيص في المخالفة القطعية، إذ إنّما يتصور الترخيص فيما هو ممكن، وهو هنا غير ممكن، إذن، فيلزم أن لا يكون العلم الإجمالي منجزاً، إذن، فالنقض المتقدّم يكون وارداً على صيغة المشهور للركن الرابع.

إلّا أنّ البيان المذكور غير صحيح، لأنّه يلزم من جريان الأصول في جميع أطراف العلم الإجمالي، وعدم تحقق المخالفة القطعية خارجاً، الترخيص من قبل المولى بكل هذه الأطراف، رغم أنّ غرضه اللزومي قد وصل إلى المكلف بواسطة العلم الإجمالي بحرمة أحد أطرافه، وهذا يعني أنّ المولى بهذا الترخيص يكون قد قدّم أغراضه الترخيصيّة على أغراضه اللزوميّة الواصلة بالعلم الإجمالي، ومن الواضح بمكان، أنّ العقلاء يرجحون الأغراض اللزوميّة على غير اللزوميّة عند عدم تمييز اللزومي عن غيره كما عرفت سابقاً، وقد صارت سيرة العقلاء هذه سبباً في انصراف أدلّة الأصول عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي، ومجرد اقتران دليل الأصل صدقة بعجز المكلف وعدم تحقق المخالفة القطعية في الخارج، لا يغيّر من مفاد الدليل شيئاً، بل يبقى محذور تقديم الغرض غير اللزومي على اللزومي وارداً إذا جرت الأصول في كل الأطراف، ومن هنا كان لا بدّ من التمسك بسيرة العقلاء في مثل المقام، وقد عرفت أنّ سيرتهم منعقدة على عدم شمول أدلّة الأصول لأطراف العلم الإجمالي، وإنّما تبقى في دائرة موارد الشبهات البدوية.

البيان الثاني: للصياغة المشهورة للركن الرابع هو، أن يُقال: إنَّ شرط منجزية العلم الإجمالي هو عدم كثرة أطرافه بحيث لا يمكن للمكلّف عادة ارتكاب جميعها، كما لا يمكن معه تحقيق المخالفة القطعية، فإذا بلغت الأطراف هذه الحدود من الكثرة جرت الأصول في جميعها دون أن يلزم من ذلك تحقيق المخالفة القطعية خارجاً، لأنَّ كثرة الأطراف يمنع من تحقق ذلك.

وكونُ الأصول تجري في هذه الأطراف أيضاً مهما فرضت كثرتها، ومعه يلزم ثبوت الترخيص في جميعها، ومعه يلزم تقدّم الغرض غير اللزومي على اللزومي، فإنَّ هذا كلّ لا يشكل محذوراً عند العقلاء، وإنَّ لزم تقديم الأغراض غير اللزوميّة، على اللزوميّة، لأنّه بالتحفظ على غرض لزومي واحد من بين ألف طرف غير لزومي، يستدعي تفويت ألف غرض غير لزومي لأجل غرض واحد منها لزومي، والعقلاء لا يرون بذلك بأساً، حيث إنَّهم بتحفظهم هذا، يحفظون ألف غرض غير لزومي إلّا غرضاً واحداً، في مقابل غرض واحد منها لزومي، هذا مضافاً إلى أنّه في مثل هذه الحالة لا يوجد مرتكز عقلائي منعقد على تقديم هذا الغرض اللزومي وترك ألف غرض غير لزومي مثلاً، إذن فلا موجب لانصراف أدلّة الأصول عن الشمول لأطراف الشبهة غير المحصورة.

وبهذا البيان الصحيح لصيغة الركن الرابع، يثبت عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة، وبذلك لا يكون نقض السيّد الخوئي «قده» وارداً عليه، حيث إنّه يختص بما إذا كانت الشبهة غير محصورة، فإنّه إذا كثرت الأطراف جرى الأصل فيها جميعاً، ومعه يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية، وهذا لا يعم الشبهة المحصورة عندما تكون الأطراف قليلة، كما عرفت، في مثال ما لو علم إجمالاً بحرمة المكث في آن واحد في مكانين.

وبالنتيجة: نخلص بتقريبين لعدم منجزية العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة، أو قل: لعدم وجوب الاحتياط في أطراف الشبهة غير المحصورة.

التقريب الأول: وكان مفاده: إن كثرة الأطراف توجب الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف، إذن: فهو يتم حتى في حالات عدم جريان الأصول المؤمنة في مورد الشبهة، كما عرفت فيما لو كان دليل الأصل قاصراً في نفسه عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي حتى لو كانت كثيرة، لأن مستند عدم التنجز، أو التأمين فيه، هو الاطمئنان، وليس الأصل كما تقدّم.

التقريب الثاني: هو بخلاف التقريب الأول، فإنه لا يتم في حالات عدم جريان الأصل في الأطراف، وقد عرفت فيه، أنه حتى مع كثرة الأطراف، لا مانع من جريان الأصول في جميعها.

وقد يكون من نتائج الفرق بين التقريبين هو، إنه بناءً على التقريب الأول، يجوز اقتحام أطراف قليلة قد تصل إلى العشرة، فيما إذا كان احتمال تحقق الحرام ضمنها احتمالاً غير معتد به عند العقلاء، كما لو كانت الأطراف المقترحة تشكل عشرة من ألف طرف مثلاً.

بينما بناءً على التقريب الثاني، فإنه يصح من المكلف اقتحام ما يشاء من الأطراف.

كما أنه قد يترتب على اختلاف التقريبين المذكورين، خلاف في ضابط كون الشبهة محصورة أو غير محصورة، إذ قد يُقال بناءً على التقريب الأول، إن الضابط في كون الشبهة غير محصورة هو، تكرار الأطراف إلى حد يتولد منه الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف.

وأما ضابط كَوْن الشُّبهة غير محصورة، بناءً على التقريب الثاني، يكون بتكثر الأطراف، إلى حد، لا يرى فيه العقلاء مانعاً من شمول أدلة الأصول لجميع الأطراف، إذن، فالنتيجة هي أنه لا بدّ من الرجوع إلى هذين التقريبين السابقين كيّ يحدّد كَوْن الشُّبهة غير محصورة على أساسهما، سيّما وأنّ عنوان كَوْن الشُّبهة غير محصورة لم يرد في آية أو رواية كيّ يكون العرف هو المرجع في تحديدها.

الحالة الثامنة:

من حالات عدم تنجز العلم الإجمالي هي، فيما لو كان ارتكاب الواقعة في أحد الطرفين غير مقدور للمكلّف، وذلك كما لو كنّا نعلم إجمالاً بنجاسة أحد إناءين، وكان أحدهما لا يمكن اقتحامه عادة، فهنا لا يكون العلم الإجمالي منجزاً، فإنّه يجوز اقتحام الإناء الذي يمكن اقتحامه، ويجري الأصل في الإناء الآخر بلا معارض.

وتوضيحه هو، أنّ انعدام القدرة على الاقتحام له حالتان.

الحالة الأولى: هي أن تكون القدرة على الاقتحام منتفية عقلاً، كما لو كان المكلّف عاجزاً عجزاً حقيقياً عن ارتكاب أحد المائعين المعلوم نجاسة أحدهما إجمالاً، كما لو فرض أنّ أحدهما كان في المريخ، فإنّ مثل هذا المائع الموجود في المريخ يعجز المكلّف عن اقتحامه حقيقةً، وكأنّها منتفية عقلاً.

الحالة الثانية: هي أن تكون القدرة على الاقتحام منتفية عرفاً وعادة، وإن كانت عقلاً ممكنة، بمعنى أنّ الاقتحام يكلف عنايات مخالفة للطبع، ومشقات تفوق التصور، ممّا يجعل المكلّف ينصرف عن هذا المائع المحتمل، لأنّه يصير بحكم العاجز عن ارتكابه عرفاً، وإنّ لم يكن عاجزاً حقيقةً، وذلك كما لو كان أحد المائعين - المعلوم

نجاسة أحدهما إجمالاً - في بلد بعيد جداً يعجز المكلف عن الوصول إليه عادة وعرفاً، فإنَّ مثل هذا العجز العرفي يُسمَّى بالخروج عن محل الابتلاء.

أما الحالة الأولى: وهي ما إذا كان أحد الإناءين المعلوم إجمالاً نجاسة أحدهما وكان المكلف غير قادر على الوصول إليه، فقد ذهب المشهور إلى عدم منجزية العلم الإجمالي فيه.

وقد علَّلوا ذلك، بأنَّ الركن الأوَّل - وهو تعلق العلم الإجمالي بالجامع - غير موجود، إذ من المحتمل وقوع النجاسة في المائع الخارج عن القدرة، إذن فهو ليس موضوعاً للتكليف الفعلي، لأنَّ التكليف الفعلي مشروط بالقدرة، وبناءً على هذا، يجري الأصل في الإناء الآخر بلا معارض.

وكأنَّ المشهور تصوروا - بما يشبه القياس - أنَّ حالة الاضطرار العقلي إلى ترك النجس، هي كحالة الاضطرار العقلي إلى ارتكابه، كما عرفته في الحالة الثانية المتقدِّمة من حالات سقوط المنجزية عن العلم الإجمالي، فكما كان الاضطرار هناك لتناول أحد المائعين رافعاً لحرمته، فكذلك في المقام، فإنَّ الاضطرار العقلي إلى ترك ارتكاب أحد الإناءين يرفع حرمته، فكأنَّهم قاسوا الاضطرار إلى الترك - كما في المقام - على الاضطرار إلى الفعل كما مرَّ، إذ في كلتا الحالتين تكون القدرة منتفية، ومعه لا يكون التكليف ثابتاً، ولذا حكم بارتفاع الحرمة من كلا الطرفين الباقيين في كلتا الحالتين.

والتحقيق هو، أنَّ قياس الاضطرار إلى الترك، على الاضطرار إلى الفعل، هو قياس مع الفارق، حيث إنَّه لا وجه لقياس الاضطرار إلى الترك على الاضطرار إلى الفعل، فإنَّ المضطر إلى تناول أحد المائعين المعلوم بنجاسة أحدهما إجمالاً، يمكن أن يُقال فيه: بسقوط علمه

الإجمالي عن المنجزية في المقام، لأنّه مع فرض الاضطراب لتناول أحد المائعين، لا يعقل حينئذ توجيه الخطاب بحرمة، لأنّه أصبح غير مقدور، ومعه: يقبح التكليف به، ومعه: لا يتشكل علم إجمالي بالتكليف بالنسبة للمكلف.

وبهذا يتضح، أنّه لا يُعقل تشكيل علم إجمالي أيضاً بلحاظ مبادئ النهي والزجر في كلا الأمرين، فإنّه كما لا يصح أن يزجر المضطر إلى شرب المائع عن شربه، كذلك لا يصح أن يزجر عنه من لا يقدر على شربه، إذن، لا علم إجمالي بالنهي في كلتا الحالتين، إذن، فالاضطرابان يتفقان في هذه النقطة.

وبالجملة، فالاضطرابان يتفقان في كونهما اضطراب سبباً في عدم صحة توجه النهي والزجر في كلتا الحالتين، إذ معه لا يمكن تشكيل علم إجمالي فيهما.

ويختلف المضطر إلى الارتكاب عن المضطر إلى تركه، في أنّ المضطر إلى الارتكاب كما لا يمكن له تشكيل علم إجمالي بالتكليف، كذلك لا يمكن أن يتشكل عنده علم إجمالي بالنسبة إلى الملاك، أيّ المبعوضة والمفسدة، فإنّ الاضطراب سبب في رفع الخطاب بالحرمة، وهو أيضاً سبب في رفع المبعوضة والمفسدة، أيّ الملاك.

بينما المضطر إلى ترك ارتكاب أحد طرفي العلم الإجمالي، كما لو كان أحد الطرفين المضطر إلى تركه في مكان غير مقدور الوصول إليه، فإنّه هنا صحيح أنّه لا يمكن تشكيل علم إجمالي بالتكليف على مستوى الاضطرابين - كما تقدّم - إلاّ أنّه هنا يمكن تشكيل علم إجمالي على مستوى الملاك، إذ إنّ مبعوضة تناول النجس أو الحرام ثابتة على كلّ حال، سواء اقتدر أو كان فاقداً للقدرة على تناوله، فبُعْدُ مكان لحم الخنزير العاجز عن ترك تناوله، أو كونه النجس في بيت الطاغية،

فيكون عاجزاً عن الوصول إليه، فإنَّ مثل هذا لا يزيل مبغوضية أكل لحم الخنزير، أو تناول ما أهلّ لغير الله، وبناءً على هذا يُقال حينئذٍ: إنَّه مع فرض بقاء المبغوضية، وعدم زوالها بفقد القدرة على الترك، إذن، يمكن أن يتشكل لدى المكلف علم إجمالي بلحاظ الملاك، فيكون الملاك - المبغوضية - ثابتاً إمّا في هذا المائع، أو في المائع الموجود في بيت الطاغية، ومعه: فيجب الاجتناب عن كلا المائعين لكون العلم الإجمالي منجزاً على مستوى الملاك أيضاً.

وبهذا تبين أنَّ الركن الأوّل موجود، فإنَّ العلم الإجمالي بالتكليف يشمل العلم بمبادئ هذا التكليف، إذن، فتعليل عدم منجزية العلم الإجمالي في حال العجز عن ارتكاب أحد طرفيه باختلال الركن الأوّل وفقدانه، هو تعليل غير صحيح.

وإنّما الصحيح هو، أنَّ يعلل عدم التنجيز في المقام، باختلال الركن الثالث وفقدانه بكلتا صيغتيه، فإنَّ كَوْن أصل الإباحة يجري بلا معارض في الطرف المقدور من طرفي العلم الإجمالي، ليس معناه أنَّه يمكن جريانه في الطرف غير المقدور أيضاً، بل جريانه في الطرف الخارج عن القدرة غير ممكن، لأنَّ الفائدة من جريان الأصل، هي أن يصبح المكلف مطلق العنان، ولكن إذا كان المكلف عاجزاً وغير قادر على تناول المائع الموجود في المريخ، فهو، إذن مقيّد، تكويناً، ومعه، لا معنى لإثبات إطلاق العنان له تشريعاً، فإنَّ تشريع إطلاق العنان للمكلف إنّما يُعقل إذا كان المكلف مطلق العنان تكويناً، وليس مقيّداً، هذا بالنسبة لفقدان الركن الثالث بصيغته المشهورة.

وأما فقدان الركن الثالث بصيغته الثانية، فإنَّه يُقال: بأنَّه لو كانت النجاسة ثابتة في المائع الموجود في المريخ مثلاً، إذن فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً لتركها، لأنَّ تنجيز الترك معناه: اشتغال الذمة والعهدة

بالترك، والمفروض أنَّ المائع النجس الموجود في المريخ غير مقدور التناول، إذن فلا معنى لإشغال العهدة والذمة بتركه.

هذا فيما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي خارجاً عن القدرة.

وأما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي خارجاً عن محل الابتلاء، كما لو كان أحد الإناءين في بيت السلطان مثلاً، فقد ذهب المشهور إلى عدم تنجيز العلم الإجمالي.

وقد استندوا في ذلك، إلى أنَّ التكليف مشروط بكون متعلقه داخلاً في محل الابتلاء، كما كان مشروطاً بالقدرة على متعلقه، فإذا لم يكن أحد المائعين داخلاً في محل الابتلاء، إذن، فلا يحصل علم إجمالي بوجوب الاجتناب عن أحد المائعين، إذ قد يكون النجس هو المائع الموجود في بيت السلطان، ومعه: فلا يجب الاجتناب عنه، لأنَّه خارج عن محل الابتلاء.

إذن: فعدم القدرة على اقتحام الطرف، وكذلك خروجه عن محل الابتلاء، يمنعان عن تنجيز العلم الإجمالي عندهم وبملاك واحد، ولذا كان التكليف قبيحاً عند العرف مع عدم الابتلاء بمتعلقه، وما ذاك إلاَّ لخروجه عن محل الابتلاء.

وقد عرفت أنَّ هذا التقريب للمشهور غير صحيح في العجز العقلي، فهو غير صحيح أيضاً في مورد الخروج عن محل الابتلاء بطريق أوضح، إذ حتَّى لو سلّم اشتراط التكليف بدخول متعلقه في محل الابتلاء، فإنَّه يمكن مع ذلك تشكيل علم إجمالي بلحاظ الملاك كما عرفت تشكيله سابقاً، إذ إنَّ خروج الشيء عن القدرة إذا كان لا ينفي عنه المبغوضية، فإنَّه في مورد الخروج عن محل الابتلاء لا تنفي عنه المبغوضية بطريق أولى، ومعه: فبالإمكان تشكيل علم إجمالي بلحاظ

هذا المورد حيث إنَّ المكلف يعلم بوجود مبغوضية، إمَّا في المائع الداخل في محل ابتلائه، وإمَّا في الإناء الخارج عن محل ابتلائه، بل كذلك يمكن تشكيل علم إجمالي بلحاظ التكليف أيضاً، لأننا لا نسلّم أنَّ الدخول في محل الابتلاء شرط في صحة التكليف، بل يصح التكليف حتّى مع خروج الطرف عن محل الابتلاء، لأنَّ الشيء إذا كان داخلاً تحت القدرة، فإنّه يمكن تعلق التكليف به والنهي عنه حتّى وإن كان خارجاً عن محل الابتلاء.

وكوّن هذا النهي لغو بالنسبة للمائع الخارج عن محل الابتلاء، لأنَّ الغرض من الزجر هو الترك، وهو حاصل بنفس عدم الابتلاء به حتّى لو لم ينه عنه، ومعه: يكون الزجر عنه طلباً لتحقيق الحاصل.

وجوابه هو أن يُقال: إنَّ محذور اللغوية إنّما يلزم في النواهي العرفية والجزئية، كما في النهي عن الإناء الموجود في بيت السلطان أو المريح، لأنّه في مثل هذه النواهي، يكون المطلوب بها هو الترك فقط، فلو فرض أنَّ الترك كان حاصلًا بأيّ سبب، فحينئذٍ يكون الزجر عن الكأس الموجودة في بيت السلطان لغوًا، بينما هذا لا يتم في النواهي الشرعية، لا سيّما الاستفادة من إطلاق خطابات لها حالة الخروج عن محل الابتلاء، فإنَّ المطلوب في هذه النواهي هو تمكين المكلف من التعبّد بتركها حيث يحقق التكليف بتركها صارفًا آخر للمكلف في عرض الصارف الطبيعي، يمكنه من خلاله التعبّد والتقرّب إلى المولى سبحانه بتركه، وهو أمر لا يحصل لو لم ينه عنه.

وكوّن المأمور بتركه خارجاً عن محل الابتلاء، لا يمنع من وجود داعٍ آخر للترك هو النهي، كما يذكر في الفقه من أنّه، يكفي في العبادية وجود داعي النهي، وإنّ انضم إليه داعٍ آخر مستقل، كما يمثل لذلك عادة بالوضوء، فإنّ انضمام داعي التبريد إلى داعي امتثال أمر المولى،

لا يضر بالتقرب إلى المولى ما دام امتثال الأمر داعياً مستقلاً، وإن انضم إليه داعي التبريد بنحو مستقل، إذن فلا لغوية في خطاب المولى.

كما أنَّ دعوى لزوم تحصيل الحاصل، من طلب المولى ترك ما هو خارج عن محل الابتلاء وحاصل، فإنَّها دعوى غير تامة، لأنَّ ما نحن فيه ليس تحصيلاً لأمر في طول حصوله كي يكون محالاً وتحصيلاً للحاصل، وإنَّما هو تحصيل في عرض تحصيل آخر، وبهذا يكون للمكلف داعيان إلى الفعل أو زاجران عنه، الخروج عن محل الابتلاء، والزجر عنه.

وبهذا يتضح أنَّ الخروج عن محل الابتلاء لا يضر بالتكليف ولا بمبادئ التكليف، كما يتضح حيثُذ توفر الركن الأوَّل من أركان منجزية العلم الإجمالي.

نعم يمكنهم أن يستندوا في عدم منجزية العلم الإجمالي، إلى اختلال الركن الثالث وعدم توفره، لأنَّ الأصل يجري في الإناء المبتلى به، دون أن يعارضه الأصل في الإناء الخارج عن محل الابتلاء، حتَّى لو احتمل ثبوت التكليف فيه، لأنَّ الأصل العملي ليست وظيفته نفي التكليف عند احتماله، وإنَّما هذا الأصل الترخيصي هو تعيين للموقف العملي عند التزاحم الحفظي بين الأغراض اللزوميَّة والترخيصيَّة، فهو تعبير عن تقديم أقوى الملاكين عند التزاحم بين الحفظين، فإذا لم يكن هنا تزاحم بين الحفظين كما يراه العقلاء في مثل المقام، إذن فلا موجب ولا معنى لإجراء الأصل العملي في الإناء الخارج عن محل الابتلاء فإنَّ الغرض اللزومي المحتمل فيه والذي هو الحرمة، هو محفوظ بحكم الخروج عن محل الابتلاء، ومعه: لا يقع تزاحم بين حفظه، وحفظ الغرض الترخيصي كي يجري الأصل العملي، وهذا يعني: أنَّ الأصل الترخيصي في الطرف الداخل في محل الابتلاء يجري

بلا معارض، حيث عرفت أنَّ الأصل العملي لا يجري عن التكليف المحتمل في الطرف الخارج عن محل الابتلاء.

والحاصل هو أنَّنا نوافق المشهور في عدم منجزية العلم الإجمالي، عندما يكون بعض أطرافه خارجاً عن محل الابتلاء، لكن على أساس اختلال الركن الثالث، الَّذِي هو تعارض الأصول في الأطراف، وليس على أساس ما استندوا إليه، من اختلال الركن الأوَّل في تنجيز العلم الإجمالي، واشتراط فعلية التكليف بما ذكر فيه.

الحالة التاسعة:

من الحالات الَّتِي يسقط فيها العلم الإجمالي عن المنجزية هو، العلم الإجمالي بالتدرجيات، وهو العلم الإجمالي بتكليف، «الآن»، أو في الزَّمان المستقبل، كما لو ضاعت على المرأة أَيَّام عاداتها من الشهر، كما لو فرض أنَّ دمها بقي يسيل منها طيلة الشهر، وهي تعلم أنَّ عاداتها كانت ثلاثة أَيَّام منه، ولكنَّها مع علمها هذا، تشكُّ بأنَّ أَيْة ثلاثة أَيَّام هي من الشهر؟ أهي الثلاثة الأولى منه، أو الثانية، أو الثالثة مثلاً، إذن فقد حصل لها علم إجمالي بأنَّ واحدة من مجموعات الأَيَّام الثلاثة تلك، هي أَيَّام حيضها، فلو فرض أنَّ كانت الثلاثة أَيَّام الأولى هي أيام حيضها، إذن حُرِّم عليها دخول المساجد حرمة فعلية، بينما لو كانت المجموعة الثانية من الثلاثة فلا تكون حرمة دخول المساجد بالنسبة لها حرمة فعلية، بل حرمة استقبالية منوطة بمجيء هذه الثلاثة في وقتها.

وحاصل صورة المقام هي، أنَّه عندما يكون أحد طرفي العلم الإجمالي تكليفاً فعلياً، والطرف الآخر تكليفاً منوطاً بزمان متأخر، سُمِّي هذا العلم بالعلم الإجمالي بالتدرجيات، كما عرفت في مثال المرأة الَّتِي ضاعت عليها أَيَّام عاداتها.

وقد ذهب بعض الأصوليين إلى عدم تنجيز هذا العلم الإجمالي،
وقرب ذلك بتقريبين:

التقريب الأول: هو دعوى اختلال الركن الأول من أركان منجزية العلم الإجمالي، الذي هو العلم بالجامع، إذ إن هذه المرأة لا علم إجمالي عندها بتكليف فعلي في حقها، وإن كانت تحتل ذلك لأنها إما حائض فعلاً، فتكليفها فعلي، وإما ستكون حائضاً في الثلاثة الثانية من الشهر، إذن فلا تكليف فعلي عليها، إذن فهذا العلم الإجمالي غير منجز، فإن العلم الإجمالي المنجز الذي تشتغل به الذمة، إنما هو العلم بالتكليف الفعلي والمفروض أنه لا تكليف فعلي، وبذلك يفقد الركن الأول من أركان منجزية العلم الإجمالي.

التقريب الثاني: هو دعوى اختلال الركن الثالث بكلتا صيغتيه، صيغة المشهور، وصيغة المحقق العراقي «قده».

أمّا اختلال الركن الثالث بناءً على صيغة المشهور، التي هي تعارض الأصول في الأطراف، فهو أن يُقال: إن حرمة مكث هذه المرأة في المسجد في الثلاثة أيام الأول من الشهر، إنما هي محتملة فعلاً، وبما أنها محتملة فعلاً ومشكوكة، إذن، فهي مورد لجريان الأصل المؤمن فيها.

وأمّا حرمة مكثها في المسجد في الثلاثة أيام الثانية من الشهر، فهي وإن كانت مشكوكة ومحتملة في وسط الشهر، ولكنها غير ثابتة قبله وفي أول الشهر مثلاً، إذن، فهي ليست مورداً لجريان الأصل المؤمن في أول الشهر، نعم قد تقع مورداً لجريان الأصل المؤمن في منتصف الشهر، وهذا يعني: إن هذه المرأة في أول الشهر وفي الثلاثة أيام الأول منه، يجري الأصل المؤمن عن حرمة مكثها فعلاً في المسجد بلا معارض، وهذا هو معنى عدم التنجيز.

وأما اختلاله بصيغة المحقق العراقي «قده»، وهي كَوْن العلم الإجمالي صالحاً لتنجيز طرفيه بلا منجز آخر، فهو أن يُقال: إنَّ الحرمة المحتملة في الثلاثة أيَّام المتأخرة، لمكث المرأة في المسجد، غير صالحة لأن تكون منجزة في ظرف الأيَّام الثلاثة الأولى، إذ تنجز كل تكليف فرع ثبوته وفعليته، إذن فالعلم الإجمالي بالثلاثة أيَّام المتأخرة ليس صالحاً للتنجيز على كل تقدير، وإنَّما هو صالح لتنجيز الحرمة - إن كان منجزاً - في الثلاثة أيَّام الأولى.

والصحيح هو، أن كلا الركنتين، الأوَّل والثالث، محفوظ في المقام، ومعه يبطل كلا التقريبين.

أما كَوْن الركن الأوَّل محفوظاً فهو أن يُقال: إنَّ المقصود من التكليف الفعلي - عندما نقول: «العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي» - ليس هو وجود تكليف ثابت الآن في بداية الثلاثة أيَّام الأول، وإنَّما المقصود منه، وجود تكليف فعلي في عامود الزَّمان الَّذي يستوعب كلا التكليفين الَّذين يشكَّلان كلا طرفي العلم الإجمالي، كما لو توفرت كل أجزاء الموضوع، بينما إذا لم تتوفر كل أجزاء الموضوع، فلا يكون التكليف فعلياً.

وفي مقامنا: كلا التكليفين فعلي، لأنَّ أجزاء موضوع التكليف متوفرة فيهما، مثل البلوغ والعقل، وكَوْن الدم حيضاً، غاية الأمر أنَّ أحد التكليفين تكليف فعلي في الثلاثة أيَّام الأولى من الشهر، بينما التكليف الثاني هو أيضاً تكليف فعلي أيضاً، لكن في الثلاثة أيَّام الثانية من الشهر، وبهذا يتضح أنَّ كلا هذين التكليفين فعلي، وحينئذٍ، يكون العلم الإجمالي منجزاً، ولا يضر في منجزية العلم الإجمالي، كَوْن تكليف فعلي في هذا الآن، وتكليف فعلي في آن آخر، لأنَّ كلا الآنين داخِلين في مولوية المولى سبحانه وحق طاعته، حيث إنَّ حق طاعته لا

يقف عند حدود الثلاثة أيّام الأولى من الشهر، بل يتعدّى ذلك إلى الثلاثة أيّام الثانية في وسط الشهر ولو قبل وصولها، ففي كلتا الحالتين يتشكل علم إجمالي بثبوت حق الطاعة الآن، بحرمة المكث في المسجد، إمّا في الثلاثة أيّام الأولى، أو في الثلاثة أيّام الثانية، إذ كلا التكليفين منكشف بالعلم الإجمالي، والانكشاف بالعلم الإجمالي لا يفرق فيه الحال بين كونه دائراً بين تكليفين كلاهما في هذا الآن، أو أنّ أحدهما في هذا الآن، والآخر في آن آخر متأخر لوجود الجامع بينهما في هذا الآن، ومعه يكونان مشمولين لمولوية المولى، إذ مولويته لا تختص بهذا الآن.

وبهذا يتضح عدم تمامية التقريب الأوّل، لأنّ الركن الأوّل لمنجزية العلم الإجمالي في التدريجيات محفوظ.

وأما كون الركن الثالث محفوظاً بكلتا صيغتيه فهو أن يُقال: إنّ الركن الثالث بصيغة المشهور موجود في المقام، وذلك بحصول التعارض بين الأصل المؤمن الذي يجري عن الثلاثة أيّام الأول لنفي التكليف فيها، وبين الأصل الذي سوف يجري في الثلاثة الثانية من الشهر عندما تصل، ويكون التكليف الفعلي فيها محتملاً، إذن، فالأصل يجري في كل من الموردين في حينه عندما يكون التكليف محتملاً فيه، وهذا يكفي لتحقيق التعارض، إذ التعارض بين الأصلين ليس من قبيل التعارض بين السواد والبياض المشروط بوحدة الزّمان، بل هو بمعنى العلم بعدم إمكان شمول دليل الحجّة لكلا الأصلين عند جريان كل منهما في موردّه، كما هو الحال في مقامنا، فإنّ دليل الحجّة لا يمكن أن يشمل الأصل الجاري في الثلاثة أيّام الأولى من الشهر، والأصل الجاري في الثلاثة أيّام الثانية من نفس الشهر، وحيث لا مرجح للأخذ بدليل الأصل في طرف دون طرف، إذن فيتعارض الأصلان.

والحاصل هو أنَّ التعارض بين الأصول، الَّذي هو الركن الثالث من أركان منجزية العلم الإجمالي بصيغة المشهور حاصل في المقام.

وأما كَوْن الركن الثالث محفوظاً بصيغة المحقق العراقي «قده»، فهو أن يُقال: إنَّ المقصود من كَوْن العلم الإجمالي صالحاً لتنجز معلومه بلا منجز آخر، يعني كَوْنه صالحاً لذلك ولو على امتداد الزَّمان، لا في خصوص هذا الآن، فالعلم الإجمالي في مقامنا ينجز التكليف في الثلاثة الأولى من الشهر، أيَّ ينجز الطرف الأوَّل من أطرافه، وعندما يحين مجيء الثلاثة أيَّام الثانية من الشهر، ينجز التكليف المحتمل فيها، إذن فالعلم الإجمالي ينجز كلاً من طرفيه التدريجين في وقته في إطار عمود الزَّمان، وبهذا يتضح وهن الشُّبهات الَّتِي ذهبت إلى خلاف ذلك كما في التقريين السابقين.

ولكن رغم هذا، فإنَّ بعض الأصوليين ذهب إلى عدم منجزية العلم الإجمالي في الطرف الأوَّل، وأجاز لمثل المرأة المشتبهة في أيَّام عاداتها - في أنَّها الأيَّام الثلاثة الأولى أم الأيَّام الثلاثة الثانية من الشهر - بالمكث في المسجد ما دامت الثلاثة الثانية من الشهر متأخرة.

ثمَّ إنَّ المحقق العراقي «قده» تصدَّى للمانعين من منجزية العلم الإجمالي بالتدريجات، فأبرز علماً إجمالياً بجامع يكون كلاً من طرفيه حكماً فعلياً، بخلاف العلم الإجمالي السابق الَّذي كان أحد طرفيه فعلياً، والآخر متأخر الفعلية، كما لو كان التكليف في الآن الحاضر فهو فعلي، أو في الآن المتأخر، إذن فيجب حفظ القدرة إلى حين مجيء وقته، من قبيل ما قلناه في بحث وجوب المقدمات المفوتة، من عدم جواز تضييع المكلف لقدرته قبل مجيء وقت الواجب، ففي المثال السابق في المقام إمَّا أن تكون الثلاثة أيَّام الأولى من الشهر هي، أيَّام حيضها، إذن، فيجب عليها اجتناب المكث في المسجد وجوباً فعلياً،

وإمّا أن تكون الثلاثة أيّام الثانية هي أيّام حيضها، فهنا وإن لم يجب عليها اجتناب دخول المسجد وجوباً فعلياً، ولكن يجب عليها فعلياً حفظ قدرتها لامتنال هذا التكليف قبل أن يجيء وقته إلى حين مجيء وقته، إذن فقد صار للمرأة هذه علم إجمالي فعلي، مردّد بين وجوب التجنب عن دخول المسجد في الأيّام الثلاثة الأولى من الشهر وجوباً فعلياً، وبين وجوب حفظ القدرة وجوباً فعلياً من الآن على امتثال التكليف المتأخر في الثلاثة أيّام الثانية، وبهذا يصير كل علم إجمالي في الأطراف التدريجية، علماً إجمالياً في أطراف فعلية.

ولكن هذا الكلام غير تام، فلنا عليه ثلاث ملاحظات:

الملاحظة الأولى: هي أنّك عرفت سابقاً - في جواب التقريب الأوّل من التقريبين السابقين - أنّ العلم الإجمالي بالتدريجات منجز حتّى لو كان أحد طرفيه تكليفاً فعلياً، وطرفه الآخر تكليفاً يثبت فيما بعد في إطار عمود الزّمان، وذلك لأنّ مولوية مولى الموالى سبحانه، لا تختص بالتكاليف الثابتة فعلياً، بل هي تعم حتّى التكاليف الثابتة في المستقبل، كما هو مقتضى حق طاعته علينا، ومعه: فلا حاجة لنا بإبراز هذا العلم الإجمالي من قبل المحقق العراقي «قده».

الملاحظة الثانية: هي أنّ حكم العقل بوجوب حفظ القدرة على امتثال التكليف في الأيّام الثلاثة الثانية، موقوف على تنجز هذا التكليف فيها عندما يجيء وقته، فإنّه حينئذ يُقال: بوجوب حفظ القدرة لامتنال التكليف المقبل، وليس منجزاً لهذا التكليف الآخر إلّا العلم الإجمالي الأوّل في التدريجات، ومعه لا حاجة إلى ما ذهب إليه العراقي «قده»، من العلم الإجمالي الجديد، وإلّا، فلو فرض عدم كوّن العلم الإجمالي الأوّل هو المنجز للتكليف المتأخر، إذن لما وجب حفظ القدرة لامتناله.

والخلاصة هي، أنَّ حكم العقل بوجوب حفظ القدرة لامتنال التكليف المتأخر، هو موقوف على أنَّ يكون هذا التكليف منجزاً من أوَّل الأمر.

وقد عرفت أنَّ لا منجز له من أوَّل الأمر إلَّا العلم الإجمالي في باب التدريجيات.

الملاحظة الثالثة: هي أنَّ العلم الإجمالي الَّذي أبرزه المحقق العراقي «قده» إنَّما ينجز وجوب تجنب المكث في المسجد في الأيام الثلاثة الأولى، وكذلك هو ينجز وجوب حفظ القدرة في الأيام الثلاثة الأولى، ولكنَّه لم ينجز وجوب تجنب دخول المسجد في الأيام الثلاثة الأخرى من الشهر، فإنَّ العلم الإجمالي بالجامع الَّذي أبرزه العراقي «قده»، كان ينجز التكليف في الثلاثة الأولى من الشهر، والتكليف بوجوب حفظ القدرة في الثلاثة الأولى من الشهر أيضاً، دون أن ينجز وجوب تجنب دخول المسجد في الثلاثة أيَّام الثانية من الشهر، إذن فالمرأة لا ينجز وجوب تجنبها دخول المسجد في الأيام الثلاثة الثانية هذا العلم الإجمالي بالجامع الَّذي أبرزه المحقق العراقي «قده»، لأنَّ وجوب تجنب الدخول في المسجد في الأيام الثلاثة الثانية ليس طرفاً لهذا العلم بالجامع كي تتنجز به، وإنَّما يتنجز وجوب تجنب الدخول إلى المسجد في الأيام الثلاثة الثانية من الشهر، بنفس العلم الإجمالي السابق في التدريجيات، ولا مناص للمحقق العراقي «قده» من قبوله، ومعه يكون هو المنجز لكلا طرفيه بدون حاجة إلى العلم الإجمالي الجديد بالجامع، وإلَّا فيبقى وجوب تجنب دخول المسجد في الأيام الثلاثة الثانية بلا منجز.

والحاصل هو، أنَّ الصحيح إذن، هو منجزية العلم الإجمالي

بالتدرجيات، دون حاجة إلى إبراز علم جديد بجامع يكون أحد طرفيه وجوب حفظ القدرة.

الحالة العاشرة:

التي ادّعي سقوط العلم الإجمالي فيها عن المنجزية، هي الطولية بين طرفي العلم الإجمالي، بمعنى أنَّ أحدهما موقوف على عدم الآخر، كما في مثل وجوب الحج، وعدم وجوب وفاء الدّين، فإنَّ طرفي العلم الإجمالي عند المكلف هما: إمّا وجوب الحج، وإمّا وجوب وفاء الدّين، فمن لم يجب عليه وفاء الدّين، وجب عليه الحج، وفي مقام الجواب عن منجزية مثل هذا العلم الإجمالي وعدمها، يذكر عادة صورتان:

الصورة الأولى: هي أن يكون وجوب الحج مترتباً على مطلق التأمين عن وجوب وفاء الدّين، ولو كان هذا المؤمن أصلاً عملياً، فيكون هذا التأمين تأميناً ظاهرياً.

الصورة الثانية: هي أن يكون وجوب الحج مترتباً على عدم وجوب وفاء الدّين فيما إذا كان عدم وجوب وفاء الدّين ثابتاً واقعاً، وليس ثبوتاً ظاهرياً فقط.

أمّا الصورة الأولى: فإنَّ العلم الإجمالي فيها ليس منجزاً، لأنَّ الركن الثالث فيها مختل، لأنَّ الأصل الذي يجري لنفي وجوب وفاء الدّين غير معارض بأصل يجري لنفي وجوب الحج، لأنَّه بجريان الأصل لنفي وجوب الدّين، يثبت العلم بوجوب الحج، ومع العلم بوجوب الحج حينئذٍ، لا يجري الأصل لنفيه، لأنَّ الأصل إنّما يجري فيما هو مشكوك، بينما وجوب الحج أصبح معلوماً، وهذا بخلاف ما لو أجرينا الأصل لنفي وجوب الحج، فإنَّه لا يترتب عليه العلم بوجوب

وفاء الدّين، وذلك لأنّ وجوب وفاء الدّين ليس من الآثار الشرعية لنفي وجوب الحج.

لا يُقال: إنّ جريان الأصل هنا بلا معارضة إنّما يتم بناءً على مسلك الاقتضاء، كما عرفت سابقاً، لكنّه لا يتم بناءً على مسلك العلّية، حيث إنّ منجزية العلم الإجمالي فيه ذاتية، إذّ معه لا مجال لجريان الأصل كي ننفي وجوب وفاء الدّين، حتّى ولو لم يكن له معارض.

فإنّه يُقال: لو سلّم أنّ مسلك العلّية يمنع من جريان الأصل، إلّا أنّه إنّما يمنع منه فيما لو بقي العلم الإجمالي ثابتاً، ومن الواضح أنّه غير ثابت في مقامنا، لأنّه بعد جريان الأصل لنفي وجوب وفاء الدّين، يتعيّن حينئذٍ وجوب الحج، إذّ يكفي في تعيّن وجوبه، عدم وجوب وفاء الدّين ولو كان عدماً ظاهرياً، وبهذا ينقلب العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بوجوب الحج، ولم يبق لدينا علم إجمالي كي يُقال: إنّ مسلك العلّية يمنع من جريان الأصول، وكوّن حصول العلم الإجمالي موقوفاً على عدم جريان الأصل لنفي وجوب الوفاء، لا يمنع من جريانه، فإنّ ما يتوقف حصوله على عدم شيء يستحيل أن يكون مانعاً من تحقق ذلك الشيء.

وأما الصورة الثانية: وهي فيما إذا كان وجوب الحج موقوفاً على عدم وجوب وفاء الدّين، عدماً واقعياً، فإنّ العلم الإجمالي فيها ليس منجزاً أيضاً، وذلك لاختلال الركن الثالث، حيث إنّ أصل عدم وجوب وفاء الدّين يجري بلا معارض.

ولا يضر في المقام، كوّن الأصل ناظراً إلى مرحلة الظاهر لا الواقع، إذ إنّ الأصل إذا جرى فهو يحرز الواقع إحرازاً ظاهرياً، كما هو الحال في الاستصحاب، فإنّه يحرز طهارة المستصحب الواقعية

السابقة إحراراً ظاهرياً، وبناءً على هذا نقول: إذا جرى الأصل لنفي وجوب وفاء الدّين، إذن يثبت بذلك ظاهراً وتعبداً عدم الوجوب الواقعي لوجوب وفاء الدّين، وبهذا يتضح، أنّه مع جريان هذا الأصل، لا يجري حينئذٍ الأصل الآخر لنفي وجوب الحج.

ناهيك عن أنّ الشك في وجوب الحج هو، شك مسبب عن الشك في وجوب الوفاء، إذن فالشك في وجوب الوفاء، سبب للشك في وجوب الحج المسبب، والمفروض أنّ الأصل الجاري لنفي وجوب وفاء الدّين هو أصل سببي، بينما الأصل الذي يجري لنفي وجوب الحج هو أصل مسببي، وقد بات من الواضح، أنّ الأصل السببي عندما يجري يكون حاكماً ومقدماً على الأصل المسببي كما عرفت سابقاً.

وعلى ضوء ما عرفت، يتضح لك، أنّ النتيجة العملية لكلتا الصورتين واحدة وهي، عدم منجزية العلم الإجمالي، فإنّ الأصل الجاري لنفي وجوب الوفاء يجري فيهما بدون معارضة، ولكنهما يختلفان في فرقين بينهما:

الفارق الأوّل: هو أنّه في الصورة الأولى ينحل العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً، لأنّه بجريان أصل عدم وجوب وفاء الدّين، يحصل العلم الوجداني بتحقق موضوع الحج، ومعه يحصل العلم الوجداني بوجوب الحج، وبحصول هذا العلم الوجداني بأحد طرفيه كما في المقام، يزول هذا العلم الإجمالي زوالاً حقيقياً، ولكون ثبوت العلم الإجمالي موقوفاً على عدم جريان الأصل في أحد طرفيه، فلا يمكن أن يكون العلم الإجمالي مانعاً من جريانه، والمفروض أنّه جرى، إذن، فلا ثبوت معه للعلم الإجمالي.

وهذا غيره في الصورة الثانية، فإنّ جريان الأصل فيها إنّما يحقق موضوع وجوب الحج تعبداً لا وجداناً، لأنّ المفروض فيها، أنّ

وجوب الحج موقوف على العدم الواقعي لوجوب وفاء الدّين، وليس على العدم الظاهري له، وقد عرفت أنّ الأصل إنّما يحرز العدم الواقعي إحرازاً ظاهرياً وتعبّداً، وليس إحرازاً واقعياً، إذن يبقى العلم الإجمالي في تلك الصورة ثابتاً ثبوتاً حقيقياً، لأنّ ثبوت العلم الإجمالي حقيقة وواقعياً غير موقوف على عدم جريان الأصل فيه.

ومن هنا أمكن أن يُقال: - كما في شبهة عدم جريان الأصل بناءً على مسلك العلّية - إنّه يمكن أن يمنع العلم الإجمالي من جريان الأصل فيه، لأنّه ما زال باقياً بقاءً حقيقياً وواقعياً حتّى وإن جرى الأصل فيه، إذ إنّ في هذه الحالة يمكن أن يكون مانعاً من جريانه، وعليه: فيمكن في الصورة الثانية أن ترد الشبهة المتقدّمة بناءً على مسلك العلّية ما دام العلم الإجمالي في المقام باقياً حقيقة حتّى بعد جريان الأصل فيه، ومعه: كما تقدّم، يمكن أن يكون مانعاً من جريانه.

الفارق الثاني: هو أنّه قد عرفت أنّ جريان الأصل في الصورة الأولى، سواء كان تنزيلياً أو محرزاً، فهو يثبت العدم الظاهري لوجوب وفاء الدّين، وبه ينحل العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً، على كلا تقديري التنزيل، إذ هو على كلا تقديري التنزيل يحقق عدم وجوب وفاء الدّين ظاهراً، بينما هو في الصورة الثانية بخلافه، فإنّه لا بدّ من كونه الأصل الجاري فيها - لعدم وجوب وفاء الدّين - أصلاً تنزيلياً كي يحرز به العدم الواقعي لوجوب وفاء الدّين، وإلّا لو فرض كونه أصلاً محرزاً وليس تنزيلياً، فلا يفيد جريانه في انحلال العلم الإجمالي انحلالاً واقعياً، لأنّه كما عرفت سابقاً، فإنّ وجوب الحج في الصورة الثانية موقوف على العدم الواقعي لوجوب وفاء الدّين، ومعه: لا بدّ أن يكون الأصل فيها ناظراً إلى الواقع ومحرزاً له، كي يكون حاكماً على الأصل المسيبي الجاري في وجوب الحج.

والحاصل هو، أَنَّ الشَّكَّ في التكليف له أربع صور.

إذ تارة، يكون الشَّكُّ في أصل ثبوت التكليف وعدمه، كما هو لحال عند الشَّكِّ في حرمة شرب التتن، وهذا ما يُسمَّى بالشَّكِّ البدوي ني ثبوت أصل التكليف، وقد تقدَّم بحثه، وعرفت أَنَّ الحكم فيه، بحسب الوظيفة العقلية عند المشهور، هو البراءة، بملاك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بينما نحن نرى بحسب مبنانا في المقام أَنَّ الحكم فيه هو الاشتغال بملاك منجزية الاحتمال وحق الطاعة، ورغم هذا فالجميع يتفق على جريان البراءة الشرعية في هذا المورد بحسب الوظيفة الشرعية.

وتارة أخرى، يكون الشَّكُّ في متعلق التكليف بعد العلم بثبوت أصل التكليف، كما لو كان يعلم بوجوب صلاة في يوم الجمعة، إلَّا أَنَّهُ يشك في كونها صلاة الظهر أو صلاة الجمعة، إذن، فهو يعلم بثبوت أصل التكليف ويشك في واحد من متعلقيه، وهذا ما يسمونه بالعلم الإجمالي، أو مبحث أصالة الاشتغال.

وتارة ثالثة، هي أَنَّهُ وإن كان يعلم بثبوت أصل التكليف، إلَّا أَنَّهُ لا يعلم هل هو الوجوب أو الحرمة؟ وهذا هو محل كلامنا الآن.

والحاصل هو، أَنَّهُ حتَّى الآن نكون قد تكلمنا عن الشَّكِّ في أصل ثبوت التكليف، وما هي الوظيفة العملية المقررة فيه عقلاً، أو شرعاً، سواء كان الشَّكُّ فيه شكّاً بدوياً، أو شكّاً مقروناً بالعلم الإجمالي، وقد كنَّا نقصد بالشَّكِّ في التكليف، الشَّكُّ الَّذي يستبطن احتمالين فقط، هما إمَّا احتمال الوجوب، واحتمال الترخيص، وإمَّا احتمال الحرمة، واحتمال الترخيص.

بينما الآن، في محل الكلام نريد أن نعالج الشَّكَّ المستبطن

لاحتمال الوجوب، واحتمال الحرمة معاً وهذا ما يُسمَّى بحالة دوران الأمر بين المحذورين، وهناك حالة رابعة من حالات التكليف، نبحث فيها عن حالة الأقل والأكثر في التكليف سوف نستعرضها تباعاً بعد أن نُنهي الكلام عن الحالة الثالثة.

والحالة الثالثة الَّتِي هي محل كلامنا لها صورتان:

الصورة الأولى: هي أَنَّهُ رغم العلم بثبوت أصل التكليف، لكنَّه يشك في أَنَّ متعلقه هل هو الوجوب، أو الحرمة، أو الرخصة والإباحة، كما لو احتمل المكلف نذر راجح من الأمور، واحتمل نذره لتركه، واحتمل عدم تعلق نذره بهما، وهذا ما يُسمَّى عندهم بالشَّك في ثبوت الحرمة والوجوب بنحو الشَّك البدوي.

الصورة الثانية: هي أَن ينحصر نذره لأمر راجح بين الحرمة والوجوب فقط، بدون فرض احتمال ثالث، كما لو كان يعلم بصدور النذر منه يقيناً، ولكنَّه لا يعلم بأنَّه هل هو نذر فعل الأمر الراجح، أو أَنَّهُ نذر تركه؟ وهذا ما يُسمَّى عندهم بدوران الأمر بين المحذورين.

وكلامنا في المقام، حول هاتين الصورتين، فنتكلَّم أولاً عن الشَّك البدوي في الوجوب والحرمة ودوران الأمر بينهما ونتكلَّم ثانياً عن الدوران بين المحذورين.

أمَّا الصورة الأولى: - وهي احتمال الوجوب والحرمة إلى جانب احتمال الترخيص والإباحة - فالبحث عن حكم الشَّك فيها يقع بلحاظين:

اللحاظ الأوَّل: هو حكم الشَّك فيها بلحاظ الأصل العملي العقلي.

اللاحاظ الثاني: هو حكم الشك فيها بلحاظ الأصل العملي الشرعي.

أمّا تشخيص الوظيفة العقلية باللاحاظ الأوّل، فهي أن يُقال: إنّ العقل يحكم بالبراءة على كلا المسلكين، مسلك قبح العقاب بلا بيان، ومسلك حق الطاعة.

أمّا بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان، فلأنّ احتمال الوجوب والحرمة غير معلوم، إذ الاحتمال لا يشكل بياناً على الحكم عندهم، إذن، فالعقل يحكم بقبح العقاب حينئذٍ، لأنّه لا يوجد بيان على الحكم في المقام.

وأمّا بناءً على مسلك حق الطاعة، فإنّ العقل وإن كان يحكم بتنجز الاحتمال إذا لم يكن معارضاً، إلّا أنّه في مقامنا يعجز عن الحكم بتنجز، لأنّ احتمال الوجوب هنا، معارض باحتمال الحرمة، والحكم بتنجزهما معاً غير ممكن، والحكم بتنجز أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، إذن، فلا منجزية لهذا الاحتمال، وحينئذٍ تجري البراءة عنهما معاً.

وأمّا تشخيص الوظيفة الشرعية باللاحاظ الثاني، فإنّ أدلّة البراءة الشرعية «كحديث الرفع»، شاملة بإطلاقها للمورد، حيث إنّ كلاً من الوجوب والحرمة غير معلوم، إذن فكلاهما مرفوع بالحديث.

إذن: ففرق بين حالة احتمال الوجوب مع الترخيص، وحالة احتمال الحرمة مع الترخيص، وبين حالة احتمال الحرمة والوجوب والترخيص جميعاً، حيث إنّ في الحالة الأولى تجري البراءة العقلية عند المشهور، ولا تجري على مسلك حق الطاعة، بينما في الحالة الثانية تجري البراءة العقلية على كلا المسلكين.

الصورة الثانية: من صور الشك المقرون بالعلم الإجمالي بجنس

الالتزام، هي الصورة التي يدور فيها هذا الشك، بين محذوري، إمّا الحرمة، وإمّا الوجوب، بدون احتمال الترخيص، وهي الصورة المعبر عنها بدوران الأمر بين المحذورين.

وتحقيق الحال في هذه الصورة هو أن يُقال: إنَّ هذا العلم الإجمالي فيها يستحيل أن يكون منجزاً عند مشهور الأصوليين، لأنَّ تنجيذه لكل من حرمة مخالفته القطعية، ولوجوب موافقته القطعية، أمر غير ممكن، لأنَّ ذلك غير مقدور للمكلف، فإنَّ المكلف إمّا أن يفعل، وإمّا أن لا يفعل، وفي كلتا الحالتين لا يخرج عن عهدة التكليف، لأنَّه إن فعل وإن كان يحتمل الموافقة القطعية، لكن يبقى احتمال المخالفة وارداً، وهكذا لو ترك الفعل، فإنَّه وإن كان يحتمل الموافقة القطعية، لكن يبقى احتمال المخالفة القطعية وارداً، ومن الواضح أنَّه لا يمكنه الإتيان بفعل الأمر وتركه معاً، وتنجيز هذا العلم الإجمالي لأحد التكليفين المحتملين بالخصوص دون الآخر غير معقول، إذ هو ترجيح بلا مرجح، لأنَّ نسبة العلم الإجمالي إلى كلا التكليفين على حدٍّ سواء، وبهذا يتبرهن عدم منجية العلم الإجمالي في المقام.

ولكن اختلف الأصوليون في أنَّ عدم منجية العلم الإجمالي في المقام، هل يمنع من جريان البراءة العقلية والشرعية لنفي احتمال الوجوب المشكوك والحرمة المشكوك أو لا يمنع من جريانها؟ وقد اختلفوا في موقفين:

الموقف الأوَّل: هو الَّذي ذهب فيه فريق إلى عدم المنع من جريان كلتا البراءتين، العقلية والشرعية، إذ ما دام أنَّ العلم الإجمالي غير منجز في المقام، إذن، لا يمكن أن يكون مانعاً من جريانهما.

الموقف الثاني: هو الَّذي ذهب فيه فريق إلى المنع من جريانهما، على الرغم من عدم منجية العلم الإجمالي في المقام.

وقد أثبتت عدّة اعتراضات على القائلين بجريان البراءة، يمكن تصويرها بثلاثة أشكال:

الشكل الأوّل: هو اعتراض على جريان البراءة العقلية.

الشكل الثاني: هو اعتراض على البراءة الشرعية.

الشكل الثالث: هو اعتراض على بعض أسنة البراءة الشرعية.

أمّا الشكل الأوّل فهو اعتراض من المحقق العراقي «قده»^(١) على جريان البراءة العقلية في المقام حتّى على مسلك - «قبح العقاب بلا بيان» -.

وتوضيحه: هو أنّه لو سلّمنا بأنّ العلم الإجمالي في موارد دوران الأمر بين المحذورين، لا يكون منجزاً، لأنّه لا يمكن موافقته القطعية ولا مخالفته القطعية، وعدم كونه منجزاً، هو تعبير آخر عن كونه المكلف مرخصاً بالفعل والترك.

نقول: لو سلّمنا بذلك، لكن ليس مطلق الترخيص في الفعل والترك هو براءة عقلية، فإنّ الترخيص في المقام يدور مدار ملاكين.

أحدهما: ملاك عدم إمكان إدانة العاجز، أي عدم تمكّن المكلف من الامتثال كما هو الحال في مقامنا، فإذا كان لا بدّ من إجراء البراءة العقلية، فلا بدّ من إجرائها بعد هذا الترخيص الذي هو ثابت بملاك «قبح إدانة العاجز»، ومعه: لا فائدة من إجرائها، لأنّ ذلك غير ممكن حيثنّ لأنّه من باب تحصيل الحاصل.

والثاني: هو ملاك عدم البيان، بمعنى كونه الترخيص في الفعل ترخيصاً ناشئاً من عدم البيان على التكليف، ومن الواضح أنّ الترخيص في المقام ليس منشؤه عدم البيان.

(١) نهاية الأفكار، العراقي، ج ٣، ص ٣٥١ - ٣٥٢، ١٥٥.

ولا يفيد في المقام إبطال منجزية العلم الإجمالي بالتكليف، كي يكون معناه عدم البيان، إذ إنَّ البراءة العقلية إنَّما تحكم «بقبح العقاب»، عندما يكون المورد خالياً من البيان، ولا تحكم بأنَّ العلم الإجمالي بيان أو ليس ببيان، إذ إنَّ القاعدة لا تثبت موضوع نفسها، كما أنَّ الحكم لا يثبت موضوع نفسه أيضاً، فقول المولي: «أكرم العالم»، لا يثبت كَوْن هذا الشخص عالماً أو ليس عالماً، بل التكليف متعلق بمن يثبت كَوْنه عالماً، فحينئذٍ يجب إكرامه، إذن: فإبطال منجزية العلم الإجمالي بنفس البراءة العقلية مستحيل، لأنَّها فرع عدم البيان، وليست فرع عدم كَوْن العلم الإجمالي بياناً أو لا بيان: لأنَّها لا تنقح موضوعها، وعليه: فقبح العقاب بلا بيان، لا يمكن التمسُّك بها لإجراء البراءة العقلية إلَّا بعد إسقاط العلم الإجمالي عن كَوْنه بياناً في مرحلة سابقة على إجرائها.

نعم يمكن التمسُّك بالبراءة العقلية في موارد ثبوت الشكَّ الوجداني، لأنَّ عدم البيان يكون ثابتاً بالوجدان حينئذٍ.

إذن: لا بدَّ من إسقاط العلم الإجمالي عن كَوْنه بياناً في مرحلة سابقة على إجراء البراءة العقلية، وإنَّما يسقط العلم الإجمالي عن كَوْنه بياناً فيما إذا تمسكنا بقاعدة قبح إدانة العاجز، إذ حينئذٍ يتحقق موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ولكن من الواضح أنَّه - رغم تحقق موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان - لا يمكن التمسُّك بهذه القاعدة حينئذٍ، وذلك لأنَّنا كنَّا قد أثبتنا سابقاً الترخيص بالفعل والترك، بقاعدة «قبح إدانة العاجز»، ومعها يصير التمسُّك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان لإثبات الترخيص بالفعل والترك، لغواً، لأنَّه تحصيل للحاصل وإثبات لما هو ثابت.

والحاصل هو، أنَّه لا يمكن التمسُّك بقاعدة قبح العقاب بلا

بيان، إذ التمسك بها ينبغي أن يكون مسبوقاً بإحراز عدم البيان، وإحراز عدم البيان موقوف على إسقاط العلم الإجمالي، ومعه يتحقق عدم البيان، ولكن إسقاط العلم الإجمالي عن البيان لا يمكن أن يكون بنفس قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لما تقدّم من أنّها لا يمكن أن تنقح موضوعها وكذلك لا يمكن أن يكون إسقاط العلم الإجمالي بالتمسك بقاعدة «قبح إدانة العاجز» لما عرفت من لزوم اللغوية، وإثبات ما هو ثابت.

وهذا الاعتراض غير تام: فإنّه يمكن أن يُقال بجريان البراءة العقلية في المقام بعد سقوط العلم الإجمالي عن كونه بياناً بقاعدة قبح إدانة العاجز، لأنّ ما يمكن أن يكون منجزاً في المقام أمران، هما: العلم الإجمالي بالتكليف الذي هو الوجوب والحرمة، واحتمال هذا التكليف، فإذا أجرينا قاعدة «قبح إدانة العاجز» نسقط العلم الإجمالي عن المنجزية وعن كونه بياناً، وحينئذٍ نسقط الاحتمال الثاني الذي هو احتمال الوجوب والحرمة عن المنجزية بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان».

والحاصل هو أنّ قاعدة قبح إدانة العاجز تسقط العلم الإجمالي عن المنجزية، بينما قاعدة قبح العقاب بلا بيان تسقط احتمال الوجوب والحرمة عن المنجزية، وبهذا يتضح أنّ ما قامت به قاعدة قبح إدانة العاجز، هو غير ما قامت به قاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذن لم تقم كلتا القاعدتين بنفس العمل كي يلزم من ذلك محذور تحصيل الحاصل، وإثبات الثابت.

الشكل الثاني: هو اعتراض للميرزا «قده»^(١) على بعض السنة البراءة الشرعية، كلسان «كل شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»،

(١) أجود التقريرات، الخوئي، ج ٢، ص ٢٤٠ - ٢٤١.

فإنه مثله لا يمكن التمسك به في المقام، لأنَّ هذا اللسان يثبت الحليَّة الظاهرية في المورد الَّذي يحتمل فيه ثبوت الحليَّة واقعاً، ومحل كلامنا ليس من هذا القبيل، إذ الحليَّة واقعاً في محل كلامنا ليست أمراً محتملاً، وإنَّما الأمر المحتمل المردَّد في محل كلامنا، إنَّما هو إمَّا الوجوب، وإمَّا الحرمة، وليس الحليَّة.

وهكذا لسان: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون» فإنَّه لسان لا يمكن التمسك به في محل كلامنا أيضاً، فإنَّ هذا اللسان في مورده يرفع الحكم رفعاً ظاهرياً، كما هو الحال في رفع وجوب الاحتياط في مورده، ومن الواضح أنَّ الرفع الظاهري إنَّما يُعقل في المورد الَّذي يعقل فيه الوضع الظاهري، كما هو الحال في الموارد التي يكون فيها وجوب الاحتياط أمراً ممكنأ، فإنَّه حينئذٍ يُرفع بمقتضى هذا اللسان، ولكن في محل كلامنا بما أنَّ الأمر يدور بين محذورين متباينين هما الحرمة أو الوجوب، إذن فلا يمكن إثبات وجوب الاحتياط لأجل الوجوب المشكوك، أو الحرمة المشكوك، ومعنى هذا أنَّه لا يمكن الوضع الظاهري، إذن، لا يمكن التمسك بهذا اللسان لإثبات الرفع الظاهري.

وهذا الاعتراض غير تام، إذ يمكن أن يُقال أولاً: إنَّه في محل كلامنا يمكن التمسك باللسان الأوَّل للبراءة الشرعية، «كل شيء لك حلال... الخ»، لأنَّ هذا اللسان مطلق، فيشمل مورد ما إذا كانت الحليَّة واقعاً محتملة ومشكوك، وما إذا لم تكن الحليَّة واقعاً محتملة ومشكوك.

ومن هنا يتضح بطلان دعوى: أنَّ القرينة على التقييد هي بافتراض كَوْن الحليَّة الواقعية مشكوك، كي يمكن أن نثبت الحليَّة الظاهرية، إذ ما دام الحكم الظاهري متقوم بالشك، فلا بدَّ إذن من افتراض الشك في الحليَّة الواقعية، إذ لولا ذلك لما أمكن إثبات الحليَّة الظاهرية.

والحاصل هو، أنه يكفي قرينة على كَوْنِ تقييد الحليّة الواقعية في «لسان كل شيء لك حلال» - افتراض كَوْنِ الحليّة الواقعية مشكوكة حتّى يمكن إثبات الحليّة الظاهرية والحكم الظاهري، لأنّه إذا لم تكن الحليّة الواقعية مشكوكة لا يمكن إثبات الحليّة الظاهرية، لأنّ الحكم الظاهري متقوم بالشك.

وجواب هذه الدعوى هو، إنّ كَوْنِ الحكم الظاهري متقوم بالشك، ليس معناه أنّه متقوم بخصوص الشك في الحليّة الواقعية، وإنّما هو متقوم بأصل الشك.

وإن شئت قلت: إنّ الشك المأخوذ في قوام الحكم الظاهري، ليس معناه أنّه مأخوذ بما هو مقوم للشك بالحليّة الواقعية، المماثلة للحليّة الظاهرية، وإنّما يكفي أخذ أصل الشك مقوماً للحكم، وفي مقام كلامنا هو كذلك، حيث إنّهُ يشك في ثبوت الوجوب ويشك في ثبوت الحرمة.

ويمكن أن يُقال ثانياً: بأنّه يمكن أن نأخذ بلسان: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون» أيضاً لجريان البراءة، ولا يضر في المقام، دعوى أنّ الرفع الظاهري لا يُعقل إلّا إذا أمكن الوضع الظاهري، فهذه الدعوى وإن كانت صحيحة، لكن إذا نظرنا إلى احتمال الوجوب وحده نرى أنّ وضعه معقول في المقام، ومعه يكون رفعه معقولاً أيضاً وممكناً، وهكذا إذا نظرنا إلى احتمال الحرمة وحده، نرى أنّ وضعها معقول، ومعه يكون رفعها معقولاً وممكناً أيضاً.

نعم يمكن أن يُقال: بأنّ وضع الحرمة والوجوب معاً هو أمر غير معقول، لكن الذي يسهل الخطب في المقام هو، أنّ رفع الوجوب إنّما يقابل وضع الوجوب فقط، دون أن يقابل مجموع كلا الوضعين، ومثله رفع الحرمة، فإنّه يقابل وضع الحرمة فقط، ولا يقابل مجموع كلا الوضعين.

والخلاصة هي، أن مجموع الوضعين وإن كان مستحيلاً، ولكن كلاً من الرفعين لا يقابل إلاً وضعاً واحداً لا مجموع الوضعين.

الشكل الثالث: من الاعتراض هو، ما أفاده السيّد الأستاذ الشهيد الصدر «قده» من عدم شمول أدلة البراءة الشرعية عموماً لمثل مورد دوران الأمر بين المتباينين، كما هو الحال في الدوران بين الحرمة أو الوجوب، بل ظاهر أدلتها هو عندما يدور الأمر بين غرضين أحدهما لزومي، والآخر ترخيصي كما هو الحال في دوران الأمر بين الحرمة والإباحة، أو الوجوب والإباحة، وليس الدوران بين غرضين إلزاميين.

ولا يُقال هنا: إنَّ عدم جريان البراءة الشرعية في المورد كما أفاده السيّد الشهيد الصدر «قده»، يعني ثبوت احتمال الحرمة والوجوب، لأنَّ البراءة العقلية عنده «قده» لا تجري أيضاً في المقام لنفي منجزيتهما.

وجوابه هو، أنَّ السيّد الشهيد الصدر «قده»، وإنَّ كان ينكر البراءة العقلية، ويرى منجزية الاحتمال، ولكن إنَّما يراه كذلك فيما إذا لم يكن الاحتمال معارضاً، إذ عندما يكون معارضاً كما هو الحال في المقام، فلا يراه منجزاً.

وبهذا الكلام، يتبيّن عدم منجزية العلم الإجمالي في موارد دوران الأمر بين المحذورين، لأنَّه لا يمكن موافقته ولا مخالفته القطعية لأنَّ تركهما معاً غير ممكن، وكذلك فعلهما كما عرفت.

هذا كله في مورد دوران الأمر بين المحذورين في صورة وحدة الواقعة.

وأما العلم الإجمالي في مورد دوران الأمر بين المحذورين في صورة تعدّد الواقعة، كما لو علم المكلف بأنَّ عملاً معيناً، إمَّا أنَّه حرام عليه في كل أيّام الشهر، وإمَّا أنَّه واجب عليه في كل أيّام الشهر،

فالقائع هنا متعددة بعدد أيّام الشهر، حيث إنّه يمكنه أن يرتكب الحرام في كل يوم من أيّام الشهر، أو يترك الحرام في كل يوم من الشهر، أو أنّه يمكنه المخالفة القطعية، كما لو ارتكب الحرام في يوم، وتركه في يوم آخر، فهنا في هذا الفرض قد ارتكب المخالفة القطعية، إذ لو كان الفعل حراماً في الواقع، فالمفروض أنّه ارتكبه في يوم، وإن كان واجباً فالمفروض أنّه تركه في يوم، ولكن بقيت الموافقة القطعية غير ممكنة للمكلّف.

وقد عرفت أنّ المخالفة القطعية والموافقة القطعية كلتاها كانت سبباً في عدم منجزية العلم الإجمالي في صورة وحدة الواقعة، لكونهما غير ممكنتين معاً.

ولكن في مقام صورة تعدّد الواقعة هذه هل يبقى العلم الإجمالي على عدم منجزيته كما كان في صورة وحدة الواقعة، رغم كوّن المخالفة القطعية ممكنة في صورة تعدّد الواقعة أو لا؟ وسوف نتعرّض للإجابة عن ذلك في محله كي نتعرف على مدى تأثير ذلك على الموقف.

بعد أن استوفينا الكلام عن ثلاث حالات للشك وكانت الحالة الأولى هي الشك في أصل التكليف فكان الشك بدوياً، وكانت الثانية هي الشك في متعلق التكليف بين فردين متباينين له، وكانت الثالثة يدور الأمر فيها، بين متعلقين للتكليف متباينين في صورة وحدة الواقعة أو تعددها.

وأما الآن فنحن، نتكلّم عن الحالة الرابعة له عندما يكون مقروناً بالعلم الإجمالي وقد دار أمره بين الأقل والأكثر، كما لو كان يعلم بوجوب صلاة العصر، ولكنّه شك في أنّها متعلّقة بتسعة أجزاء، ليس منها جلسة الاستراحة مثلاً، أو أنّها متعلّقة بعشرة أجزاء وجلسة الاستراحة جزء منها، ومن الواضح أنّ نسبة التسعة إلى العشرة هي نسبة الأقل إلى الأكثر.

وهذه الحالة لها فردان إذ تارة يدور الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، وأخرى: يدور بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وهذه الحالة يدور البحث فيها حول ستة أمور:

الأمر الأول: تقسيم الأقل والأكثر إلى استقلالي، وارتباطي.

الأمر الثاني: دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء.

الأمر الثالث: دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشرائط.

الأمر الرابع: الدوران بين التعيين والتخير العقلي.

الأمر الخامس: الدوران بين التعيين والتخير الشرعي.

الأمر السادس: خمس ملاحظات حول الأقل والأكثر.

أمّا الأمر الأول: فالبحث فيه يدور حول توضيح أنّ الأقل والأكثر له فردان.

الفرد الأول: هو الأقل والأكثر الاستقلالي، فإنّه مهما كثرت أطرافه، كثرت أوامره، حيث إنّ كل طرف منها يكون مطلوباً بأمر مستقل عن أوامر بقية الأطراف في الامتثال والعصيان، كما لو علم بأنّه مدين «لزيد»، إمّا بتسعة دراهم، وإمّا بعشرة. فلو أنّه دفع منها لزيد تسعة، فقد امتثل الأمر بمقدار التسعة، وبقي عاصياً بمقدار الدرهم العاشر إن كان في الواقع مديناً بعشرة دراهم، ومنه تعرف أنّ الأوامر متعددة بعدد الدراهم، إذ لكل درهم أمر مستقل بلإزائه، وبهذا يُعرف أنّ الأوامر بوفاء هذا الدّين مستقل بعضها عن بعضها الآخر في الامتثال والعصيان.

والخلاصة: هي أنّ الأقل والأكثر الاستقلاليين هو أنّه كلّما دار الأمر بين فردين يتميز فيهما الأكثر على الأقل بالزيادة على تقدير كونه

وجوبه واقعياً، يكون واجباً مستقلاً عن وجوب الأقل كما عرفت في المثال.

وفي هذا الفرد لم يستشكل الإعلام في انحلال العلم الإجمالي فيه، حيث إنَّ اشتغال الذمّة بالأقل فيه منجز بالعلم، ويبقى وجوب الزائد مشكوكاً بشك بدوي، فتجري عنه البراءة الشرعية والعقلية على مسلك المشهور، أو البراءة الشرعية فقط على مسلك حق الطاعة كما تقدّم.

الفرد الثاني: هو الأقل والأكثر الارتباطيين وهذا الفرد تدرج فيه عدّة مسائل هي مصاديق له، نستعرضها تباعاً.

المصداق الأوّل: هو الشك في الجزئية، كما هو الحال عند الشك في أنّ جلسة الاستراحة هل هي جزء من الصلاة، أو أنّها ليست جزءاً منها.

المصداق الثاني: هو الشك في الشرطية، كما هو الحال عند الشك في كون الطمأنينة شرطاً في الصلاة، أو أنّها ليست شرطاً فيها، فالأكثر هو ما لو كانت شرطاً، والأقل هو ما إذا لم تكن شرطاً.

المصداق الثالث: هو ما إذا دار أمر الشك المقرون بالعلم الإجمالي بين التعيين والتخير.

إذن: فدوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، هو عبارة أخرى، عن الشك في الجزئية، أو الشك في الشرطية، أو الشك في التعيين أو التخير.

وفي المقام، سوف نستعرض هذه المصاديق بحسب ترتيبها، الأوّل، ثمّ الثاني، ثمّ الثالث.

أمّا المصداق الأوّل - كما عرفت مثاله - فقد وقع فيه كلام كثير بين أعلام هذا الفن، في أنّ هذا الشك، هل يرجع إلى دوران الأمر بين المتباينين؟ - كما ستعرف تقريبه لاحقاً إن شاء الله تعالى -، وقد عرفت سابقاً أنّ لازمه معه هو وجوب الاحتياط بالإتيان بالأكثر، أو أنّ هذا الشك يرجع إلى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين؟ وقد عرفت أنّ لازمه عدم وجوب الاحتياط.

وكيفما كان، فقد دار الخلاف في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: هو ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري «قده»^(١)، من جريان البراءة العقلية، والشرعية.

القول الثاني: هو ما ذهب إليه المحقق الخراساني «قده» في حاشيته على الرسائل^(٢)، من عدم جريان كلتا البراءتين الشرعية والعقلية، ولزوم الاحتياط.

القول الثالث: هو ما اختاره المحقق الخراساني «قده» في الكفاية، من جريان البراءة الشرعية، دون البراءة العقلية^(٣).

وربّما يتوهم أنّ الحكم في الارتباطيين هو كالحكم في الاستقلاليين، فيحكم بوجوب الإتيان بالأكثر لكونه معلوم الوجوب، بينما تجري البراءة في الأقل لكونه مشكوك الوجوب.

ولكن في مقابل هذا كله، طرحت عدّة براهين لإثبات أنّ الصحيح إنّما هو لزوم الاحتياط، دون أن تجري البراءة في ذلك.

(١) فرائد الأصول، الأنصاري، ج ٢، ص ٤٦٢، ط جامعة المدرسين.

(٢) درر الفوائد على الفرائد، الخراساني، ج ٢، ص ١٥٢ - ١٥٣، الطبعة الحجرية.

(٣) كفاية الأصول، الخراساني، ج ٢، ص ٢٣٥، المشكيني.

البرهان الأول: هو أن يُقال: ما دمنا نعلم علماً إجمالياً بوجوب متعلقٍ إمّا بالتسعة، وإمّا بالعشرة، فيلزم معه الإتيان بالعشرة، لكون العلم الإجمالي منجزاً لكلا طرفيه، فالعشرة مجموعة في المقام، هي البديل للتسعة، وليس البديل الجزء العاشر، ومعه: فلا يصح القول بأن الأمر النفسي الصادر من المولى متعلق إمّا بالتسعة، أو بالجزء العاشر، بل الطرف المقابل للتسعة هو مجموع العشرة وليس الجزء العاشر منها بالخصوص، وبناءً عليه لا يُقال حينئذٍ، إنّ التسعة معلومة الوجوب، وإنّما الشك يبقى في الجزء العاشر فتجري البراءة عنه.

وبهذا يتضح، أنّ الجزء العاشر بما هو جزء من العشرة، هو جزء من طرفي العلم الإجمالي في ضمن العشرة، وليس بما هو جزء مستقل.

وبناءً عليه يُقال: إن كان تعلق الوجوب النفسي بمجموع العشرة مشكوكاً، فإنّ تعلقه بالتسعة مشكوك أيضاً، وعليه: فإنّ جريان البراءة عن أحدهما، معارض بجريانهما في الآخر، وقد مرّ معك سابقاً، أنّه في مثل ذلك يلزم الاحتياط بإتيان كلا الطرفين.

وقد أجيب عنه بعدة أجوبة:

الجواب الأول: هو ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري «قده»^(١) في رسائله، إذ ادّعى أنّ العلم الإجمالي في المقام منحل بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل، إذ إنّنا نعلم تفصيلاً، بأنّ التسعة واجبة إمّا بالوجوب النفسي، أو بالوجوب الغيري، فإنّ وجوب الصلاة إن كان متعلقه التسعة، إذن صارت واجبة بالوجوب النفسي، وإن كان متعلق الوجوب هو العشرة، إذن تكون التسعة مقدّمة لها، ومعه: تكون مقدّمة لحصول

(١) الرسائل، الأنصاري، ص ٢٧٤، ط قديمة.

العشرة، وحينئذٍ، تكون واجبة بالوجوب الغيري المقدمي، وبناءً عليه، يكون الأقل معلوم الوجوب بالتفصيل، والأكثر مشكوك الوجوب، ومعنى هذا انحلال العلم الإجمالي.

وقد أجيب عنه: بأنه لا يخلو كلامه «قده» من أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: هو أن يكون مراده من كَوْن الأقل معلوم الوجوب بالتفصيل هو بسبب انحلال العلم الإجمالي، لأنَّ شرط منجزيته عدم سراية العلم من الجامع إلى الفرد، والمفروض أنَّ العلم هنا لم يبق واقفاً على الجامع بل سرى إلى الفرد الآخر الَّذي هو الأقل، إذن فقد انحل، كما عرفت ذلك سابقاً في الركن الثاني من أركان منجزية العلم الإجمالي.

ودُفِع هذا الاحتمال: بأنَّ المراد من كَوْن سراية العلم من الجامع إلى الفرد شرطاً للانحلال، إنَّما هو عندما يكون المعلوم بالتفصيل مصداقاً للمعلوم بالإجمال، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنَّ المعلوم بالتفصيل ليس مصداقاً للمعلوم بالإجمال، ومعه: فلا يحصل الانحلال، لأنَّ المعلوم بالإجمال إنَّما هو الوجوب النفسي، المردّد بين الأقل والأكثر، وليس الوجوب النفسي للمعلوم بالتفصيل.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون مراده، أنَّ الأقل حيث صار معلوم الوجوب بالتفصيل، يصبح منجزاً يقيناً، ومعه ينحل العلم الإجمالي، وحينئذٍ لا تجري البراءة عن الأقل، وإنَّما تجري عن وجوب الأكثر، لأنَّه صار مشكوكاً، وبهذا يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية - لما تقدّم في الركن الثالث من أركان منجزية العلم الإجمالي -، فإنَّ الأصول في المقام غير متعارضة، لأنَّ الأقل كان معلوم الوجوب يقيناً، فتجري البراءة عن الأكثر بلا معارضة.

ودفع: بأنَّ الأقلَّ في المقام لا يمكن القطع بتنجزه، إلَّا إذا كان وجوبه نفسياً، والمفروض أنَّ وجوبه هنا غيري، إذن لا يكون وجوبه منجزاً، وإنَّما الوجوب القابل للتنجز إنَّما هو الوجوب النفسي لا الغيري، ولذا، لو أنَّ المستطيع للحج عصى ولم يحج، فإنَّه لا يعاقب إلَّا عقاباً واحداً على عصيان الواجب النفسي الَّذي هو الحج، دون أن يعاقب على عصيان مقدماته، فإنَّ وجوبها غيري، غير قابل للتنجز، إذن لا يصح أن يكون الأقل معلوم التنجز، وإنَّما المعلوم ثبوته للأقل إنَّما هو الوجوب الجامع بين ما يقبل التنجز، وما لا يقبله، ومثل هذا الجامع غير قابل للتنجز.

الجواب الثاني: هو ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري «قده»^(١) أيضاً، من أن كُؤن الأقل معلوم الوجوب بالتفصيل، ليس من جهة تردده بين الوجوب النفسي والغيري، ليدفع بمثل ما دُفع الجواب الأوَّل، وإنَّما كُؤنه معلوم الوجوب بالتفصيل من جهة كُؤنه مردداً بين الوجوب النفسي الاستقلالي، والوجوب النفسي الضمني، لأنَّ وجوب الصلاة إنَّ كان متعلقاً بالتسعة، فيكون وجوب التسعة نفسياً استقلالياً، وإنَّ كان متعلقاً بالعشرة، فأيضاً يكون وجوب التسعة نفسياً أيضاً، غاية الأمر أنَّه وجوب نفسي ضمني، لأنَّ الوجوب النفسي المنصب على العشرة ينحل إلى وجوبات نفسية ضمنية بعدد أجزاء هذه الصلاة، فيكون كل جزء منها واجباً وجوباً نفسياً ضمناً.

وحينئذٍ يُقال: بما أنَّ الأقل قد عُلِمَ وجوبه النفسي المردد بين الوجوب الاستقلالي، والوجوب الضمني، إذن، يحصل انحلال العلم الإجمالي، لأنَّ المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسي، والمعلوم بالتفصيل هو الوجوب النفسي أيضاً، وهو مصداق للمعلوم بالإجمال.

(١) الرسائل، الأنصاري، ص ٢٧٤ - ٢٧٥، ط قديمة.

وقد دُفع هذا الجواب بدفعين :

الدفع الأول: هو دعوى: أنَّ المعلوم بالتفصيل ليس مصداقاً للمعلوم بالإجمال، إذ المعلوم بالإجمال إنَّما هو الوجوب النفسي المقيد بقيد الاستقلالي وليس مطلق الوجوب النفسي، بينما المعلوم بالتفصيل هو الوجوب النفسي المرّد بين الاستقلالي والضمني، وليس هو الوجوب النفسي الاستقلالي.

والحاصل هو، أنَّ المعلوم بالتفصيل ليس مصداقاً للمعلوم بالإجمال.

وقد اعترض على هذا الدفع بدعوى: أنَّ الذي تنشغل به الذمّة إنَّما هو ذات الواجب النفسي بدون قيد الاستقلالية، فإنَّ هذا القيد ليس وصفاً قابلاً لاشتغال الذمّة به، بل هو مجرد حدٍّ للوجوب، لبيان أنَّ وجوب التسعة لا يشمل الجزء العاشر، بينما الذمّة تنشغل بالمحدود الذي هو ذات الواجب النفسي.

الدفع الثاني: هو ما ذهب إليه المحقق النائيني «قده»، من أنَّ دعوى انحلال العلم التفصيلي بوجوب الأقل، وجوباً نفسياً، إمّا استقلالياً أو ضمنياً، ممّا لا يمكن المساعدة عليه، لأنَّ العلم التفصيلي بوجوب الأقل، إمّا استقلالياً أو ضمنياً، ليس علماً تفصيلياً مغايراً لعلمنا الإجمالي بحسب الحقيقة، وإنَّما هو نفس علمنا الإجمالي، إذن، فلا يحصل به الانحلال.

وإن شئت قلت: إنَّ وجوب الأقل وجوباً ضمنياً يعني: وجوب التسعة أجزاء وجوباً بشرط شيء، أي وجوباً مقيداً بضم الجزء العاشر، بينما معنى وجوب الأقل وجوباً استقلالياً، يعني: وجوب التسعة وجوباً مطلقاً غير مقيد بضم الجزء العاشر، فهو وجوب لا بشرط.

وبناءً عليه: يكون علمنا التفصيلي بوجوب الأقل استقلالاً أو

ضمناً، هو علم إجمالي بوجوب إمّا التسعة مقيّدة بضم الجزء العاشر، أو التسعة المطلقة غير المقيّدة بضمه، إذن فعلمنا التفصيلي بوجوب الأقل إمّا استقلالاً أو ضمناً هو علم إجمالي يدور أمره بين وجوب التسعة بشرط شيء، أو وجوبها لا بشرط، وفي مثله: لا يحصل انحلال، لأنّه لا يوجد في البين علم تفصيلي في مقابل هذا العلم الإجمالي كي يحله.

وقد يدفع بدعوى: أنّ العلم الإجمالي في محل الكلام، إنّما هو العلم بوجوب إمّا الأكثر أو الأقل، كما عرفته في البرهان الأوّل، - وليس هو العلم بوجوب إمّا التسعة بشرط شيء، أو التسعة لا بشرط، كي يُقال: بأنّ هذا العلم هو عين العلم الإجمالي فلا يحصل الانحلال به - وحينئذٍ يُقال: بأنّ هذا العلم الإجمالي المذكور في البرهان الأوّل هو مغاير للعلم التفصيلي بوجوب التسعة استقلالاً أو ضمناً، ومعه يحصل انحلال العلم الإجمالي به.

وجوابه هو، أنّ العلم الإجمالي المذكور في البرهان الأوّل، - الّذي هو العلم بوجوب إمّا الأقل، أو الأكثر -، ليس علماً آخر مغايراً للعلم الإجمالي بوجوب إمّا التسعة بشرط شيء، أو التسعة لا بشرط، وإنّما هو عينه وإن اختلف التعبير عنه، إذ إنّ وجوب الأقل هو تعبير آخر عن وجوب التسعة لا بشرط، ووجوب الأكثر هو، تعبير آخر عن وجوب التسعة بشرط لا.

والحاصل هو، أنّ الشيخ الأعظم «قده»، يرى أنّه يوجد في المقام علمان، أحدهما: علم إجمالي بوجوب إمّا الأقل أو الأكثر، وثانيهما: علم تفصيلي بوجوب الأقل إمّا استقلالاً، أو ضمناً، وحينئذٍ يرى أنّ العلم الثاني يحل الأوّل، ومعه تجري البراءة.

بينما النائي «قده» لا يرى انحلالاً للأوّل بالثاني، لأنّه يرى أنّ

العلم الثاني هو علم إجمالي أيضاً، بل هو عين العلم الإجمالي الأوّل،
ومعه لا انحلال.

إلّا أنّ كلام النائي «قده» لا يمكن المساعدة عليه، إذ نكتة كُؤن
الثاني علماً إجمالياً لا يحل العلم الإجمالي الأوّل، إنّما هي وصف
التسعة بالإطلاق والتقييد، وقد عرفت سابقاً أنّ هذا الوصف لا يقبل
التنجز بالعلم الإجمالي، بل هو مجرد حدّ للمعلوم، وإنّما الذي يقبل
التنجز هو المحدود وذات المحكي بوصف الإطلاق، وهو وجوب
التسعة، وهذا ممّا يعلم بوجوبه تفصيلاً، ولا يضر تشكيك الميرزا «قده»
بصدق وجداننا بوجوب التسعة بنحو التفصيل، رغم تصويره المطلب
بأنّ الأمر يدور بين الإطلاق والتقييد ومن ثمّ فهو يدور بالنتيجة بين
طرفين متباينين، ومعه لا يبقى علم تفصيلي.

والخلاصة هي، أنّ إدخال الميرزا «قده» وصف الإطلاق والتقييد
في المقام، أنتج علماً إجمالياً غير منحل، لأنّه عين العلم الإجمالي
الأوّل، وقد غفل الميرزا «قده» عن أنّ الإطلاق، يعني عدم لحاظ القيّد
بالجزء العاشر، وهذا يعني أنّ عدم لحاظ التقييد أمر عديم غير قابل
لاشتغال الذمّة به.

بينما التقييد - الذي يعني ملاحظة الجزء العاشر - هو أمر وجودي
قابل لا اشتغال الذمّة به، ومعه يجب الإتيان به.

والحاصل هو أنّه مع إدخال وصف الإطلاق والتقييد في المقام
يتشكل علم إجمالي غير منحل، بينما مع عدم إدخال وصف الإطلاق
في المقام، يكون العلم الإجمالي منحلّاً، لأنّه حينئذٍ يكون عندنا علم
تفصيلي بوجود الأقل، وليس كما تقدّم، من أنّه يتشكل علم إجمالي
أولاً بوجوب الأقل أو الأكثر ثمّ ينحل.

الجواب الثالث: عن البرهان الأوّل هو أن يُقال: إنّما يحصل العلم الإجمالي ويدور أمر متعلقه بين المتباينين ثمّ ينحل كما ذكر الميرزا «قده» فيما لو أدخلنا وصف الإطلاق والتقييد، والاستقلالية والضمنية في حسابنا، وأمّا إذا لم ندخل هذه الأوصاف في الحساب، فلا يتشكل عندنا علم إجمالي أصلاً، وإنّما يتشكل لدينا علم تفصيلي بوجوب الأقل، وشك بدوي في وجوب الزائد.

ولعلّك تتذكر، أنّ معنى العلم الإجمالي، هو تردّد الجامع بين الطرفين، ومعه لا يتحقق علم إجمالي فيما لو تحقق الجامع في أحد الطرفين يقيناً وبقي الشك في الطرف الآخر.

وبناءً على هذا، يُقال: إنّهُ لا يمكن أن يتحقق علم إجمالي بين الأقل والأكثر، لما عرفت من كون الأقل معلوم الوجوب، والأكثر مشكوك الوجوب، وإنّما ينحصر تحقق العلم الإجمالي بين المتباينين، ومن هنا حاول الميرزا «قده» إرجاع العلم الإجمالي بالأقل والأكثر، إلى العلم الإجمالي بالمتباينين، حيث ذهب إلى أنّ العلم الإجمالي بوجوب إمّا التسعة أو العشرة يرجع إلى العلم الإجمالي بوجوب إمّا التسعة المطلقة، أو التسعة المقيّدة، وهما فردان متباينان، بل هما عين العلم الإجمالي دون انحلال.

الجواب الرابع: عن البرهان الأوّل هو أن يُقال: إنّ العلم الإجمالي في المقام بوجوب إمّا الأقل أو الأكثر - كما ذكر في هذا البرهان الأوّل - ليس منجزاً، وذلك بسبب عدم تعارض الأصول في أطرافه، إذ قد عرفت سابقاً، أنّ أحد أركان منجزية العلم الإجمالي هو تعارض الأصول في أطرافه، بينما الحال كما فرض هو أنّ أصل البراءة يجري عن وجوب الأكثر، ولا يجري عن وجوب الأقل.

والحاصل هو، أنّ هذا الجواب يتضمن الاعتراف بأصل وجود

العلم الإجمالي في المقام، ولكن يدعي عدم منجزيته، بسبب عدم تعارض الأصول في أطرافه.

وقد عرفت ممّا سبق، أنّه - إذا لم ندخل صفات الإطلاق والتقييد في حساب المقام، لا يتحصل عندنا علم إجمالي أصلاً، وإنّما يكون الحاصل عندنا علم تفصيلي بوجوب الأقل، وشك بدوي في وجوب الزائد، وقد عرفت أنّ انضمام الشك البدوي إلى العلم التفصيلي لا يتشكل منه علم إجمالي كما عرفت سابقاً.

البرهان الثاني: على لزوم الاحتياط يقوم على دعوى: إنّ المورد من موارد الشك في المحصل بالنسبة إلى الغرض، وذلك ضمن نقاط ثلاث عند الأستاذ السيّد الشهيد «قده»، ومن أربع نقاط عند آخرين، منهم المحقق الخراساني «قده»^(١).

النقطة الأولى: هي أنّ وجوب أيّ واجب من الواجبات ينشأ من وجود غرض معيّن يدعو إلى وجوبه، إذ الأحكام الشرعية تابعة دائماً للمصالح والمفاسد عندنا خلافاً للأشاعرة حيث يقولون بعدم نشوئها من المصالح والمفاسد.

النقطة الثانية: هي أنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل هذا الغرض بعد أن يعلم بثبوته واقعاً، إذ لا إجمال في العلم به وإنّ كنّا لا نشخصه، ولا هو مردّد بين الأقل والأكثر، وإنّما يشك في تحصيله بالأقل أو الأكثر.

النقطة الثالثة: هي أنّ الغرض أمر وجداني دائماً، لا يقبل الدوران بين الأقل والأكثر، غاية الأمر هو، أنّه يشك في تحصيله

(١) كفاية الأصول، الخراساني، ج ٢، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

بالأقل أو بالأكثر، بخلاف الواجب، فإنه يمكن أن يدور أمره بين الأقل والأكثر.

النقطة الرابعة: هي أنه عند الشك في حصول الغرض بالأقل أو بالأكثر، يكون المورد من موارد الشك في المحصل للغرض، وفي مثله تجري أصالة الاشتغال، ولزوم الإتيان بالأكثر، لتحصيل اليقين بتحقق الغرض، وهو المطلوب.

وهذا الكلام غير تام، إذ يتسجل عليه ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: هي حول النقطة الثانية، حيث نقول: إنه من الممكن تردد الغرض بين الأقل والأكثر كنفس الواجب، كما لو كان الغرض ذا مراتب عليا ودنيا، فالدنيا منها تحصل بالأقل، وإن كانت العليا لا تحصل إلاً بالأكثر.

ومثل ذلك نحتمله في الواجبات، فالمرتبة الدنيا من الغرض تحصل بالإتيان بالأقل من أجزائها، كما في محل الكلام، فيأتي المكلف بتسعة أجزاء من الواجب، بينما المرتبة العليا لا تحصل إلاً بالإتيان بالأجزاء العشرة منها، ومع صحة هذا الاحتمال، إذن نحتمل أن يكون الغرض من الصلاة مثلاً ذا مراتب، فإذا جزمنا بوجود الغرض بمرتبة الدنيا في ضمن الأجزاء التسعة، إذن، فيجب الإتيان بها لتحصيله، بينما يبقى أصل وجوده بمرتبة العليا مشكوكاً فيه، ومعه فالأصل عدم وجوده، إذن، فلا يجب الإتيان بها.

وبهذا يتضح إمكان تردد الغرض بين الأقل والأكثر كما في أي واجب آخر.

الملاحظة الثانية: هي حول النقطة الثالثة، فنقول: إنه وإن قيل بوجوب تحصيل الغرض بالإتيان بالأكثر عند دوران تحصيله بين الأقل والأكثر.

إلا أن هذا الكلام غير تام، فإنَّ العقل لا يُلزم بتحصيل غرض المولى كيفما اتفق، وإنما يلزم بتحصيل غرضه بعد أن يعلم المكلف بوصوله إليه بمقدار الحكم المجعول على طبقه، وهذا بخلاف ما لو لم يحصل على طبقه حكماً حتَّى لو علمنا بغرضه، فإنَّه هنا لا يلزم تحصيله.

والحاصل هو، أننا في المقام وإن جزمنا بوجود غرض وجداني عند الحكم بوجوب الصلاة، إلا أنَّ المقدار الذي يجب تحصيله منها إنما هو الأجزاء التسعة التي تصدَّى المولى لحفظ غرضه بها، ومعه: يكون الجزم يجعل الوجوب للأقل موجباً لتحصيل غرضه.

بينما لم يثبت تصدِّي المولى لحفظ مقدار الجزء العاشر، ولم يجعل حكماً على طبقه، إذن: فلا يحكم العقل بلزوم تحصيله.

البرهان الثالث: هو أن يُقال: هبَّ أننا لا نعلم إلا بوجوب الأجزاء التسعة، إلا أننا مع ذلك، نرى وجوب الإتيان بالجزء العاشر، لأننا نحتمل أنَّ وجوب التسعة هو وجوب ضمني، إذ الوجوب إذا كان ثابتاً للأكثر، فلا محالة يكون وجوب الأقل حينئذٍ وجوباً ضمناً، ومعه، يجب الإتيان بالجزء العاشر، لأنَّ امثال وجوب أحد أجزاء الواجبات الضمنية لا يحصل إلا بامثال بقية الأجزاء التي منها الجزء العاشر، كي يحصل الجزم بسقوط الوجوب اليقيني للأقل عند الإتيان بالجزء العاشر، إذ بدونه لا يحصل الجزم بسقوط الوجوب اليقيني، لأنَّ العقل يحكم - في موارد الشك في سقوط الوجوب المعلوم - بلزوم تحصيل اليقين بسقوطه، حيث إنَّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

وهذا الكلام غير تام: فإنَّ الشك في سقوط الوجوب اليقيني ليس مجرى للاحتياط مطلقاً، وإنما الشك مجرى للاحتياط في حال دون حال.

ففي حالة: يكون منشأ الشك في سقوط الوجوب هو الشك في الإتيان بمتعلقه، - كما لو شك في الإتيان بصلاة المغرب مثلاً -، فهنا: هذا الشك يستتبع الشك في سقوط وجوب صلاة المغرب، ففي مثله يحكم العقل بالاحتياط.

بينما في حالة ما إذا جزم المكلف بأنه أتى بمتعلق الوجوب، ورغم هذا شك في سقوط هذا الوجوب، فإنه في هذه الحالة لا يحكم العقل بلزوم الاحتياط.

وهذا هو حال مقامنا، فإنَّ وجوب الأقل متعلق بالأقل يقيناً، وقد أتى به المكلف يقيناً، ومعه: لا مجال للاحتياط، وإن كان يشك في سقوط وجوب الأقل حيث إنه يحتمل أنَّ وجوبه وجوباً ضمناً يرتبط امتثاله بالإتيان بالجزء العاشر، ولكن من الواضح أنَّه في مثل ذلك قد جرى أصل البراءة عن وجوب العاشر، وأصبح المكلف مؤمناً من ناحية العقوبة على احتمال عدم سقوط الأمر بالأقل الناشئ من احتمال كُون وجوبه وجوباً ضمناً مرتبطاً بالإتيان بالجزء العاشر، إذ بعد التأمين من قبل الشارع يجريان أصل البراءة عن الجزء العاشر، يكفيه الإتيان بالأقل، حيث لم يبقَ المورد قابلاً لحكم العقل بلزوم الاحتياط والإتيان بالجزء العاشر.

البرهان الرابع: هو ما ذهب إليه المحقق العراقي «قده»^(١) من تشكيل علم إجمالي منجز، لكنَّه مخصوص بالواجبات التي يحرم قطعها بعد الشروع فيها، «كالصلاة بناءً على حرمة قطعها»، وليس في مطلق الموارد التي يشك فيها في وجوب الزائد.

وخلاصته هي، أنه لو افتتح المكلف الصلاة بتكبيرة الإحرام

(١) نهاية الأفكار، العراقي، ج٣، ص٤١٨، مقالات الأصول، ج٢، ص٩٩ - ١٠٠.

الملحونة مثلاً، ثم شك في أنها تُجزى عن التكبيرة الصحيحة أو لا؟ فإنه حينئذٍ يحصل له علم إجمالي إمّا بوجوب الإتيان بتكبيرة زائدة صحيحة، - وهذا يعني وجوب قطع الصلاة -، وإمّا بوجوب الاستمرار في الصلاة ذات التكبيرة الملحونة - وهذا يعني حرمة قطعها بتكبيرة جديدة صحيحة، حينئذٍ، يثبت وجوب الاحتياط في المقام، لكون الأصول متعارضة في كلا طرفي العلم الإجمالي في المقام، إذ إنَّ جريان أصل البراءة عن وجوب الإتيان بتكبيرة جديدة صحيحة، معارض بجريان أصل البراءة في الطرف الثاني من العلم الإجمالي، ومعه: يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً، - كما عرفت ذلك في أركان منجزية العلم الإجمالي - وبذلك يثبت وجوب الاحتياط، بأن يتم صلاته ذات التكبيرة الملحونة، ثمَّ يستأنف صلاة أخرى بتكبيرة صحيحة، ولا يضر بذلك كون قطع الصلاة محتمل الوجوب ومحتمل الحرمة كما أفاد المحقق العراقي «قده»^(١).

وبهذا البرهان، يثبت وجوب الإتيان بالزائد عند الشك في جزئيه، لكونه شكّاً قد وقع طرفاً للعلم الإجمالي.

وعليه: يتضح كيفية كون المقام من موارد التردد بين الأقل والأكثر، حيث إنَّ وجوب الإتيان بالتكبير الصحيح، معناه: وجوب الأكثر، بينما عدم وجوب الإتيان بتكبيرة صحيحة، وحرمة قطع الصلاة، معناه: وجوب الأقل.

وهذا الكلام غير تام، فإنَّ دليل حرمة قطع الصلاة لا يشمل سوى الصلاة التي يجوز للمكلف الاقتصار عليها في مقام الامتثال بحسب وظيفته الفعلية.

(١) نهاية الأفكار، العراقي، ج ٢، ص ٤١٨.

أو قل : إنه لم يقم دليل على حرمة قطع الصلاة مطلقاً ، وإنما قام الدليل على حرمة قطع الصلاة المحكومة ظاهراً ، وفي نظر الشارع بالصحة ، وعليه : فيجري الأصل في المقام لنفي وجوب الزائد فقط دون أن يعارض بجريان الأصل في الطرف الآخر .

وإن شئت قلت : إنه ما دام أن موضوع حرمة القطع هو الصلاة المحكومة بالصحة ظاهراً ، إذن ، من أوّل الأمر نجري أصل البراءة عن وجوب الإتيان بالتكبيرة الثانية غير الملحونة ، ومع جريان هذا الأصل من أوّل الأمر ، تثبت صحة هذه الصلاة ظاهراً ، ويثبت وجوب إكمالها مع تكبيرتها الملحونة ، وعلى هذا الأساس ، تثبت حرمة قطعها ، ومن الواضح ، أن حرمة القطع ما دام أنها مترتبة على جريان أصل البراءة عن وجوب التكبيرة الزائدة ، إذن ، فلا معنى لأن يعارض أصل البراءة عن حرمة القطع ، أصل البراءة عن وجوب التكبيرة الزائدة ، لأنّه بجريان البراءة عن وجوب التكبيرة الزائدة ، يثبت وجوب الصلاة ذات التكبيرة الملحونة ، وكذلك تثبت حرمة قطعها ، ومعه : لا تجري البراءة بعد ذلك عن حرمة القطع ، إذ لو جرت البراءة عن حرمة قطعها ، بعد ثبوت حرمة قطعها ، للزم من ذلك ثبوت حرمة القطع ، وعدم ثبوتها في آن معاً ، لأن جريان البراءة عن وجوب التكبيرة الثانية يثبت حرمة قطع الصلاة ذات التكبيرة الملحونة ، وجريان أصل البراءة عن حرمة قطع الصلاة الملحونة ينفي حرمة قطع الصلاة هذه ، بل ويثبت جواز قطعها ، بل وعدم صحتها أيضاً ، ومع ذلك لا يبقى احتمال لحرمة القطع ، كي نجري البراءة لنفيه ، وبهذا يتضح ، أنه بجريان البراءة عن حرمة قطع الصلاة يلزم من وجوده عدمه كما عرفت سابقاً .

وبتعبير آخر يُقال : إن حرمة قطع الصلاة ، موضوعها هو ، الصلاة المحكومة بالصحة ظاهراً ، والتي يجوز للمكلّف الاجتزاء بها في مقام

الامتنال، ولا إطلاق لدليل حرمة القطع يتعدى هذه الصلاة، ومن الواضح أن انطباق هذا العنوان على هذه الصلاة المذكورة إنما يكون بعد إجراء أصل البراءة عن وجوب الزائد عليها، وإلاً أشكل الاجتزاء بها والاقتصار عليها عملاً، ومعنى هذا: إن حرمة القطع مترتبة على جريان أصل البراءة عن الزائد وفي طوله، وحينئذٍ لا يعقل أن يكون جريان أصل البراءة عنها، معارضاً مع جريان أصل البراءة عن وجوب الزائد.

البرهان الخامس: هو أن يُقال كمقدمة للمطلب: إنه لو كان الواجب واقعاً هو الأقل، ولكن المكلف أتى بالأكثر، فهذا له ثلاث حالات بالنسبة لصحة عمله وعدمها.

الحالة الأولى: هي أن يكون إتيانه بالأكثر، بقصد امتثال الأمر الواقعي الموجه إليه، وهنا لم يستشكلوا في إجزاء ما أتى به.

الحالة الثانية: هي أن يكون إتيانه بالأكثر، بقصد امتثال الأمر بالأكثر، بتخيل كونه الأمر الواقعي اشتباهاً، وهنا أيضاً لم يستشكلوا في الإجزاء.

الحالة الثالثة: هي أن يكون إتيانه بالأكثر، بقصد امتثال الأمر المقيّد بالأكثر، دون أن يكون قاصداً امتثال الأمر بالأقل، لو فرض كونه الأمر أمراً بالأقل.

وفي هذه الحالة، اختلف رأيهم، فذهب بعضهم إلى صحة ما أتى به كما سيوضح لاحقاً، بينما ذهب مشهور الفقهاء إلى عدم صحته، لأنه لم يقصد امتثال الأمر بالأقل المفروض كونه الواجب واقعاً.

وبعد هذه المقدمة ندخل إلى البرهان الخامس عبر مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي أن لتردد الواجب المعلوم إجمالاً ثلاث حالات.

أ - الحالة الأولى: هي أن يتردد الواجب بين المتباينين، كما هو الحال في ترده يوم الجمعة، بين صلاة الجمعة، وصلاة الظهر. والمشهور لم يستشكل في هذه الحالة بوجوب الاحتياط، فيأتي بكلتا الصلاتين.

ب - الحالة الثانية: هي أن يتردد الواجب بين الأقل والأكثر، كما في تردد أجزاء الصلاة بين التسعة والعشرة. وقد اختلف في هذه الحالة بين قولين، وجوب الاحتياط، فيأتي بالأكثر، وعدم وجوبه، فيكتفى بالأقل.

ج - الحالة الثالثة: هي أن يكون تردد الواجب بين عامين من وجه، كما في أمر المولى بالإكرام، ثم تردد الأمر بين كونه إكرام العادل، أو إكرام الهاشمي، فإن بين هذين الصنفين عموماً من وجه، إذ قد يجتمعان في شخص واحد يجمع بين العدالة والهاشمية، وقد يفرقان، بأن يتحقق أحدهما دون الآخر.

وظاهر المشهور في هذه الحالة، وجوب الاحتياط أيضاً، بإكرام شخص يجمع بين الوصفين، «العدالة والهاشمية»، أو بإكرام شخصين، أحدهما عادل، والآخر هاشمي، وإنما وجب الاحتياط لمكان العلم الإجمالي ومنجزيته لوجوب أحد الإكرامين، كما جرى ذلك عند العلم الإجمالي يوم الجمعة، بوجوب: إمّا الظهر أو الجمعة.

وبهذه المقدمة يتضح وجوب الاحتياط فيما إذا تردد أمر الواجب المعلوم إجمالاً بين عامين من وجه.

المقدمة الثانية: هي أن يُقال: إنَّ التردّد بين الأقل والأكثر يرجع إلى التردّد بين العامّين من وجه، ومعه يجب الاحتياط، كما وجب عند التردّد بين العامّين من وجه، وذلك لأنَّ امتثال الأمر بالأقل، وامتثال الأمر بالأكثر قد يجتمعان، وقد يتحقق أحدهما دون الآخر، إذن: فتكون النسبة بينهما العموم من وجه.

أمّا أنّهما يجتمعان، فهو كما لو أتى المكلف بالأكثر وحده بقصد امتثال الأمر الواقعي كما تقدّم.

ويتحقق امتثال الأمر بالأقل وحده، فيما لو أتى المكلف بالأقل بقصد امتثال أمره.

ويتحقق امتثال الأمر بالأكثر وحده، فيما لو أتى المكلف بالأكثر بقصد امتثال أمره المقيّد بكونه أكثر، حيث لا يكون امتثال الأمر بالأقل مقصوداً لو كان هو الواجب، كما هو مبنى مشهور الفقهاء.

وبناءً على هذه المقدمة، يثبت أنّ النسبة بين امتثال الأمر بالأقل، وامتثال الأمر بالأكثر، هي نفس النسبة بين العامّين من وجه، ومعه نثبت وجوب الاحتياط بالإتيان بالأكثر بمقتضى المقدمة الأولى.

وهذا الكلام غير تام، وذلك لبطلان هذا المبنى الفقهي، إذ يكفي في صحة العبادة وصدق الامتثال على كلّ حال، اقترانها بالمقربة، ومن الواضح حصولها ما دام أنّ المكلف انبعث عن الأمر فعلياً سواء كان متعلقه الأكثر أو الأقل، وهذا المقدار من المقربة يكفي في صحة العمل، حتّى للأقل وإن لم ينبعث المكلف عن أمره، وإنّما انبعث عن الأمر بالأكثر.

وإن شئت قلت: إنّ التقييد المفروض بالنية - كما هو منشأ مبنى مشهور الفقهاء - لا يضر بصدق امتثال الأمر ما دام الانبعاث عن الأمر

فعلياً حتّى لو تحقق امتثال الأمر بالأقل ضمناً فيما لو لم ينبعث عنه المكلف، وإنّما انبث عن الأمر بالأكثر، إذ لا يشترط في العبادة أكثر من الانبعاث الفعلي عن الأمر، كما هو موضح في الفقه.

وبطلان هذا المبنى الفقهي، تسقط المقدّمة الثانية التي أرجع بها ترّد الواجب المعلوم إجمالاً بين الأقل والأكثر، إلى ترّدّه بين العامين من وجه، وبسقوط هذه المقدّمة، يسقط هذا البرهان على وجوب الاحتياط.

البرهان السادس: على وجوب الاحتياط، إنّما يكون في الواجبات التي تبطلها الزيادة، كما لو شك في وجوب السورة في الصلاة وحرمتها، فإنّه حينئذٍ يتشكل عنده علم إجمالي، إمّا بوجوب الإتيان بالسورة، وإمّا بحرمة الإتيان بها بقصد كونها جزءاً من الصلاة، إذ إنّّه على فرض كونها جزءاً من الصلاة، يجب الإتيان بها، وعلى فرض عدم كونها جزءاً من الصلاة، يحرم الإتيان بها بقصد كونها جزءاً، إذ حينئذٍ يكون الإتيان بها بقصد الجزئية مبطل للصلاة وضعاً، ومحرم شرعاً، لكونه تشريعاً.

وحيث إنّ الأصول متعارضة في طرفي هذا العلم الإجمالي، إذن، يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً، ومعه: يجب الاحتياط، بأن يأتي بالصلاة مع السورة بدون قصد الجزئية، وإنّما يأتي بها برجاء كونها مطلوبة جزماً، الأعم من كونها واجبة أو مستحبة، إن لم يقصد بها الجزئية.

وهذا الكلام، غير تام أيضاً، فإنّ الأصول غير متعارضة في طرفي العلم الإجمالي، إذ يجري أصل البراءة عن وجوب الإتيان بالسورة دون أن يعارض بالبراءة عن حرمة الإتيان بها بقصد الجزئية، وحينئذٍ يصبح الإتيان بها بقصد الجزئية حرام جزماً، لكونه تشريعاً، ومع العلم بكونه

محرمًا، لا معنى حينئذٍ لجريان أصل البراءة عن حرمة الإتيان بها بقصد الجزئية، إذ الأصل إنما يجري في فرض الشك ولا يجري في فرض العلم.

والخلاصة هي أنَّ هذه البراهين الستة لم يدل واحد منها على وجوب الاحتياط عند الشك في وجوب الجزئية وحرمتها، وهذا يعني عدم وجوب الاحتياط في هذا المورد، ومعه: يكون الصحيح هو البراءة.

المصدق الثاني: من الأمر الثالث هو، الدوران بين الأقل والأكثر في الشرائط:

وما قلناه من البراءة في المصدق الأوَّل عند الشك في الجزئية، نقوله هنا في المصدق الثاني لهذا الدوران عند الشك في الشرطية.

فلو فرض أنَّ شكنا في كَوْن الطمأنينة شرطاً في الصلاة أو لا، فهذا يعني: أنَّنا نشك في تعلق وجوب زائد بتقييد الصلاة بالطمأنينة، بحيث إنَّها إذا كانت شرطاً فهذا يعني: وجوبٌ آخر متعلق بالقيّد، مضافاً إلى بقية أجزاء الصلاة وشروطها، بخلاف ما لو لم تكن شرطاً، فإنَّه يعني: أنَّ لا وجوب في المقام.

إذن: فنحن في هذه الحالة نعلم تفصيلاً بوجوب أجزاء وشروط تسعة مثلاً، ونشك شكّاً بدوياً في وجوب التقييد بالطمأنينة، إذن: فتجري البراءة عن هذا الوجوب.

فلو قيل: بأنَّ الشك في وجوب الشرطية وعدمه هو من قبيل تردّد الواجب بين المتباينين حيث يجب الاحتياط حينئذٍ، وليس من قبيل التردّد بين الأقل والأكثر، بل هو من قبيل فاقد الشرط وواجده، وهما

أمران متباينان، فإنَّ الصلاة الواجدة للطهارة تباين الصلاة الفاقدة لها، كما تباين الرقبة المؤمنة، الرقبة الكافرة.

فجوابه: هو أنَّه إنَّما يصح هذا القول: لو كان المنظور هو حدُّ الواجب، أو الوجوب، كما هو حال تقييد الواجب، حيث إنَّه تارة يتحدَّد بالتقييد بالطهارة، وأُخرى بعدم هذا التقييد، كما في الصلاة، فإنَّها قد تتحدَّد بالتقييد بالطهارة تارة، وقد تتحدَّد بعدم هذا التقييد تارة أُخرى.

أمَّا إذا كان المنظور هو عالم تحميل العهدة، فيختلف الحال، إذ في عالم العهدة نرى هذا التردّد تردّداً بين الأقل والأكثر لا محالة، فإنَّنا فيه نعلم باشتغال الذمّة بأصل الصلاة، ونشك في اشتغالها بالتقييد بالطهارة.

والخلاصة هي، أنَّ الشكَّ في الشرطية لمَّا كان مبنياً على النظر إلى عالم العهدة، يكون الشكَّ في الشرطية حينئذٍ من باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وليس مبنياً على كَوْن المنظور حدَّ الواجب أو الوجوب، ليكون من باب تردّد الواجب بين المتباينين.

وينبغي أن يعلم: إنَّه لا فرق بين كَوْن الشرط المشكوك، شرطاً راجعاً إلى متعلق الأمر، - كما هو الحال في الشكَّ في اشتراط العتق بأن يكون بالصيغة العربية، واشتراط الصلاة بالطهارة -، وبين كَوْنه راجعاً إلى متعلق المتعلق، كما هو الحال في الشكَّ في اشتراط الرقبة الواجب عتقها، بالمؤمنة، أو الفقير الَّذي يجب إطعامه، بالهاشمي.

وتوضيحه: هو أنَّ الشروط على نحوين:

النحو الأوَّل: هو الشرط الَّذي يرجع إلى متعلق الحكم، كما إذا قال: «تجب الصلاة مع الطهارة»، فإنَّ الوجوب هنا هو الحكم،

والصلاة هي، متعلق الحكم، والطهارة هي شرط راجع إلى المتعلق
الَّذِي هو الصلاة، وكذلك: لو قال: «يجب العتق بالصيغة العربية»، فإنَّ
الوجوب هنا هو الحكم، والعتق متعلق له، والصيغة العربية شرط راجع
إلى العتق الَّذِي هو المتعلق.

النحو الثاني: من الشروط هو، الشرط الَّذِي يرجع إلى متعلق
المتعلق، الَّذِي يُقال له الموضوع، كما إذا قال: «يجب عتق الرقبة
المؤمنة» فإنَّ الوجوب هنا هو الحكم، والعتق متعلق الحكم، والرقبة هي
متعلق المتعلق، والإيمان شرط راجع إلى متعلق المتعلق الَّذِي هو الرقبة.

ويختلف المتعلق عن الموضوع من حيث الحكم، إذ إنَّ المتعلق يكون
المكلف ملزماً بإيجاده أو إعدامه، بينما الموضوع لا يكون المكلف ملزماً
بإيجاده أو إعدامه، وإنَّما يثبت الحكم على تقدير وجود الموضوع،
وعليه: فإنَّ المكلف يكون ملزماً بإيجاد العتق، ولكنه غير ملزم بإيجاد
الرقبة، نعم هو ملزم بعقتها إذا قُدِّر ووجدت.

وبهذا البيان، يتضح أنَّه تارة يشك في كَوْن الشرط شرطاً للمتعلق،
وأخرى يشك في كَوْنه شرطاً لمتعلق المتعلق.

وقد عرفت فيما سبق أنَّه يحتمل التفصيل بين كَوْنه شكاً في شرطيته
للمتعلق، أو شرطيته لمتعلق المتعلق، فتجري البراءة لنفيه في الأوَّل دون
الثاني.

ولكن الصحيح هو جريان البراءة في كلتا الحالتين.

وتوضيح هذا التفصيل هو، أن يُقال: إنَّه لو قال: تجب الصلاة،
ثمَّ شككنا في شرطية الطهارة للصلاة، فحينئذٍ تجري البراءة لنفي كَوْنها
شرطاً، إذ إنَّ الطهارة على تقدير كَوْنها شرطاً، تكون شرطاً للصلاة، أي
إنَّها شرط لمتعلق الحكم، وقد تقدَّم وعرفت أنَّ المكلف ملزم بإيجاد
المتعلق، فإذا شك في وجود شرط له، فهذا يعني، أنَّه يشك في الإلزام

بإيجاد هذا الشرط، وهذا يعني أنّه يشك في أصل التكليف، ومعه تجري البراءة لنفيه.

وهذا يختلف عمّا إذا كان المشكوك في شرطيته شرطاً راجعاً إلى متعلق المتعلق، فإنّه لا تجري البراءة لنفيه، كما إذا قال: «يجب عتق رقبة»، وشك في أنّ الإيمان هل هو شرط للرقبة أو لا، فلا تجري البراءة، لأنّ الرقبة بما أنّها متعلق المتعلق، وقد عرفت فيما سبق، أنّ المكلف غير ملزم بإيجاد متعلق المتعلق - أي الموضوع -، إذن، هو غير ملزم بإيجاد شرطه، وعليه: لا يكون الشك في ثبوت شرط للموضوع - أي لمتعلق المتعلق -، شكاً في ثبوت أصل التكليف، كي تجري البراءة لنفيه.

ولكن تقدّم وعرفت أنّ الصحيح هو جريان البراءة أيضاً عندما يكون المشكوك في شرطيته، شرطاً راجعاً إلى متعلق المتعلق، أي إلى الموضوع، لأنّ الشك فيه، هو أيضاً شك في ثبوت أصل التكليف، إذ إنّ الإيمان إذا كان شرطاً للرقبة - أي للموضوع - فهذا يعني أنّه يجب على المكلف إيجاد العتق المتقيّد بإيمان الرقبة المعتوقة، ومعه: يكون الشك في كونه شرطاً، هو شك في ثبوت تحصيل العتق المقيدّ بذلك، فتجري البراءة عنه.

إلاّ أنّ المحقق العراقي «قده»^(١) ذهب إلى عدم جريان البراءة في بعض حالات الشك في الشرطية المحتملة، وجريانها في حالات أخرى، حيث أنّه يرى أنّ مثل هذه الشروط لها نحوان:

النحو الأوّل من الشروط المشكوكة: هو، كما لو أنّ المكلف أتى بفارق الشرط، أو أراد أن يأتي به، فهنا لا يقع الفعل منه لغواً، بل

(١) نهاية الدراية، العراقي، ج ٣، ص ٣٩٩ - ٤٠٠.

يجب عليه أن يأتي بالشرط أيضاً إكمالاً للفعل، كما في شرط الإيمان بالنسبة للرقبة، فإنه لو فرض كَوْن الإيمان شرطاً، وقد أراد المكلف عتق رقبة كافرة، فإنَّ عتقه في المقام لم يقع لغواً، وإنَّما يطلب منه أن يجعل هذه الرقبة رقبة مؤمنة ثمَّ يؤمر بعتقها، وفي مثل هذا النحو من الشروط تجري البراءة لنفيه، لأنَّه يمكن في مثل المقام أن يحصل للمكلف علم بوجوب عتق الرقبة الكافرة، غاية الأمر، أنَّه يشك في وجوب إكمالها كي تكون رقبة مؤمنة، وحينئذٍ يجري البراءة لنفي وجوب إكمالها بالإيمان.

النحو الثاني: من الشروط المشكوكة، هي كما لو أنَّ المكلف أتى بفارق الشرط، فإنه في المقام، يقع منه الفعل لغواً رأساً، فلو قال المولى: «أطعم فقيراً هاشمياً»، وأراد المكلف أن يطعم فقيراً غير هاشمي، فهنا لا يمكن للمولى أن يطلب من المكلف إكمال فعله، بأن يجعل غير الهاشمي هاشمياً، إذن: لا يمكن حصول علم بوجوب هذا الإكرام، ثمَّ شك في وجوب إكمال فعله بالهاشمية، إذ وجوب إكمال عمله بالهاشمية أمر غير ممكن، بل لا يحتمل وجوبه كي تجري البراءة لنفيه، إذ القضية من قبيل السالبة بانتفاء موضوعها، حيث إنَّ الهاشمية وعدمها من الأمور التكوينية، فهي غير قابلة للانقلاب، إذن فهي غير قابلة لجريان البراءة فيها لنفيها، ومعه يكون قد وقع عمل المكلف لغواً رأساً.

إلاً أنَّ هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه: إذ إنَّ الدوران في كلتا الحالتين دوران بين الأقل والأكثر، فإنَّ الملحوظ فيه إنَّما هو عالم الجعل متعلق الوجوب والعهدة، وفيه يكون معروض الوجوب جزءاً هو ذات الطبيعي، ويشك في عروض هذا الوجوب على التقييد بالإكمال، فتجري البراءة عنه.

إذن ففي كلتا الحالتين - سواء أمكن الإكمال أو لم يمكن - يكون

الشك شكاً في أصل التكليف، حيث يجزم بجعل الوجوب على طبيعي العتق، وطبيعي إطعام الفقير، ويشك في جعل الوجوب على التقييد بالمؤمنة، وبالهاشمي، فينفي هذا التقييد بالبراءة.

وهذا بخلاف منظور العراقي «قده»، فإنَّ منظوره كان عالم الخارج والتطبيق، حيث يرى أنَّ معروض الوجوب جزماً هو هذه الرقبة الكافرة، أو الفقير غير الهاشمي الواجدين لطبيعي العتق والإكرام، ولكن يشك في وجوب تكميلها بالإيمان، وهكذا الحال في إطعام غير الهاشمي، فإنَّه واجد لطبيعي الإطعام ويشك في وجوب إكماله بالهاشمية، إلَّا أنَّه لا يحتمل وجوب إكمال هذا الإطعام بالهاشمي، إذن فلا تجري البراءة لنفيه.

ونفس الكلام الَّذي قيل عند الشك في الشرطية، يُقال عند الشك في المانع، فإذا شك في مانعية البكاء من صحة الصلاة، فالأصل هنا يقتضي البراءة من ثبوت هذه المانعية المشكوكة كما كان يقتضي البراءة من شرطية الشرط المشكوك، إذ كلا الأمرين، قنْد مشكوك في وجوبه، غايته: أنَّ القنْد المشكوك، تارة يكون ثبوته شرطاً، وأخرى يكون عدمه شرطاً، كما في شرطية الطهارة بالنسبة إلى الصلاة، فإنَّها أمر وجودي، وثبوتها مطلوب في الصلاة، فيعبّر عنها بالشرط، بينما البكاء وإنَّ كان أمراً وجودياً، لكن عدمه شرط في الصلاة، فيُسَمَّى حينئذٍ بالمانع.

وبهذا يتضح: أنَّ الشك في المانعية هو شك في الشرطية، غاية الأمر هي، أنَّ الشك تارة يكون شكاً في شرطية الوجود، وأخرى يكون شكاً في شرطية العدم، ومن هنا كان حكم الشك في كليهما هو البراءة عن وجوب المشكوك، فكما لا يجب على المكلف إيجاد ما يشك في شرطيته، فكذلك لا يجب عليه الاجتناب عمّا يشك في مانعيته، لأنَّ البراءة تجري في كلا الأمرين المذكورين.

دوران الواجب بين التعيين والتخير العقلي

المصداق الثالث:

قد يدور أمر الواجب بين التعيين والتخير العقلي، وقد يدور بين التعيين والتخير الشرعي.

إذ تارة، يكون العقل هو الحاكم بالتخير، كما لو أمر المولى بعق «رقبة» من دون أن يحدّد مصداقاً معيناً منها، فحينئذٍ، العقل يحكم بالتخير ما دام المولى لم يعيّن مصداقاً محدداً منها، فيختار المكلف حينئذٍ أيّ مصداق أراد منها.

وتارة أخرى، يكون الشارع هو الحاكم بالتخير، كما لو أمر المولى، فقال: «اعتق، أو أطعم، أو صم»، فالتخير هنا بين هذه الأمور يكون شرعياً، لأنّ المولى نفسه هو الذي تصدّى لإثبات هذا التخير.

وبهذا يتضح كونه دوران الأمر بين التعيين والتخير من مصاديق الدوران والتردد بين الأقل والأكثر، إذ لو كان الثابت على المكلف هو تحصيل عنوان، «عق رقبة»، بدون زيادة أيّ شيء على هذا العنوان، فمقتضى ذلك هو حكم العقل بالتخير بين أفراد الرقبة كيفما كانت، مؤمنة أو كافرة أو غير ذلك، وهذا يعني وجوب الأقل على المكلف، مجرداً عن القيود.

وهذا بخلاف ما لو كان الثابت على المكلف تحصيل عنوان عتق «الرقبة» مع ضم عنوان آخر معها، كعنوان «الإيمان أو أي شيء آخر معها مثلاً»، فحينئذ، يكون مقتضى ذلك هو تعيين فرد خاص من أفراد الرقبة، وهذا يعني وجوب الأكثر على المكلف.

وفي مقامنا: لو حصل لنا علم بأن المولى طلب من المكلف «الإطعام»، دون أن نعلم أن المولى طلب إطعام حيوان محدّد مثلاً أو غيره، كي يحكم العقل بالتخيير بين إطعام أفراد الحيوان، أو أن المولى طلب إطعام فرد معيّن من أفراد الحيوان، كما لو طلب إطعام خصوص الإنسان من بين أفراد الحيوان، كي يكون الشارح هو الحاكم، ففي مثل ذلك، يكون المقام من باب الدوران بين التعيين والتخيير.

والحاصل هو، أن الضابط في تحقق الدوران بين التعيين والتخيير العقلي، هو أن نعلم بثبوت وجوب على المكلف، وهذا الوجوب مردّد بين عنوان خاص، كعنوان «الإنسان»، وعنوان عام، كعنوان «الحيوان»، أي بين عنوانين متغايرين مفهوماً، بينما في عالم الصدق في الخارج بينهما عموم وخصوص، فإنّ مفهوم عنوان الحيوان مغاير لمفهوم عنوان الإنسان، ولكن أحدهما أعم صدقاً في الخارج من الآخر الذي هو أخصّ صدقاً.

وعلى أساس هذه الحالة التي يتحقق فيها الدوران بين التعيين والتخيير العقلي، ذهب بعض المحققين إلى القول بوجوب الاحتياط^(١)، بينما ذهب فريق آخر^(٢) منهم إلى القول بالبراءة.

وبعد أن عرفت أن الدوران بين التعيين والتخيير لا بدّ فيه من

(١) فوائد الأصول، الكاظمي، ج ٤، ص ١٦٢.

(٢) نهاية الأفكار، العراقي، ج ٣، ص ٣٨٥.

وجود مفهومين متغايرين في المفهومية، صار لازماً علينا أن نبين حالات التغاير بين المفهومين، حيث إنَّ هذا التغاير له شكلان:

الشكل الأول: هو أن يكون منشأ هذا التغاير بين المفهومين هو اختلاف اللحاظ بالإجمال والتفصيل، كما هو الحال في مفهوم «الحيوان»، ومفهوم «الإنسان»، فإنَّه على الرغم من كَوْن مفهوم الحيوان جزءاً من مفهوم الإنسان، إلّا أنَّنا بالوجدان نشعر بوجود تغاير بينهما، منشؤه كيفية هذا اللحاظ، إذ لا نلاحظ مفهوم الإنسان بما هو مركب من مفهوم الحيوان وزيادة، وإنَّما نلاحظه بما هو كائن واحد مستقل، ومن هنا صار هذا اللحاظ سبباً للتغاير بين «مفهوم الحيوان»، «ومفهوم الإنسان» غايةً أنَّهما لوحظا بما هما مندمجان مفهومًا واحداً بنحو اللف والإجمال.

وهذا، بخلاف ما لو أخذنا مفهوم، الحيوان، ومفهوم الحيوان الناطق، فإنَّنا لا نشعر بتغاير بين المفهومين، فإنَّ مفهوم الحيوان هو نفس مفهوم الحيوان الناطق، مع زيادة لا تقتضي تغايراً بينهما.

الشكل الثاني: من أشكال التغاير بين المفهومين هو، أن يكون التغاير بين المفهومين ثابتاً في ذات الملحوظ، وليس في مجرد اختلاف كيفية اللحاظ من إجمال وتفصيل، كما لو دار أمر المولى بين إكرام زيد، وإطعامه، فإنَّ كان مراد المولى من أمره هو الإكرام، إذن فنحن مخيرون بين إطعامه، وغيره من أفراد الإكرام، فإنَّ الإطعام هو إكرام أيضاً محفوظ فيه انحفاظ النوع في الجنس.

وإنَّ كان مراد المولى من أمره هو الإطعام، فإنَّه حينئذٍ لا خيار ولا بديل لنا عنه من أفراد الإكرام، إذ مفهوم الإكرام بذاته يختلف عن مفهوم الإطعام بذاته، وإنَّ لم يكونا في عالم الخارج والانطباق كذلك، بل إنَّ أحدهما أعم، والآخر أخص.

إذ عرفت هذين الشكليين من أشكال التغير بين المفهومين، يتضح لك حينئذٍ، أنَّ الدوران بين المفهومين في الشكل الأوَّل، هو دوران بين الأقل والأكثر، لأنَّ تغاير المفهومين في المقام إنَّما هو بالإجمال والتفصيل، وهذا من خصوصيات عالم اللحاظ الَّتِي لا تدخل في العهدة، إذ في هذا الشكل، لو لاحظنا عالم الذمَّة، يحصل لنا علم باشتغال الذمَّة بإطعام الحيوان، وشك في وجوب خصوصية الناطقية، فتنفى هذه الخصوصية بالبراءة.

ولا يضر ما قلناه: في هذا الشكل، من كَوْن الحيوانية غير متميزة عن الناطقية، كي يكون اشتغال الذمَّة بالحيوانية جزئياً، وبالناطقية مشكوكاً، إذ خصوصية الاندماج والتفصيل من خصوصيات عالم اللحاظ دون عالم الذمَّة والعهدة، إذ لم نجد الذمَّة - في عالم اللحاظ - مشغولة بنحو الجزم إلَّا بجزء الحيوانية دون الجزء الآخر منه، سواء كان الثابت واقعاً وجوب إطعام الإنسان، أو وجوب إطعام الحيوان، وهذا بخلاف الجزء الثاني منه، إذ لم نعلم بتعلق التكليف به، ولذلك تجري البراءة عنه.

وأما الشكل الثاني فيمكن أن يُقال فيه أنَّ العلم الإجمالي في المقام دائر بين المتباينين، وليس بين الأقل والأكثر، إذ التباين بين «مفهوم الإكرام»، «ومفهوم الإطعام» ليس خصوصية ثابتة في عالم اللحاظ كي نقول فيه كما قلنا في الشكل الأوَّل، وإنَّما التباين بينهما بلحاظ ذاتهما، فإمَّا ذات «مفهوم الإطعام» داخلة في العهدة والذمَّة، أو ذات «مفهوم الإكرام»، وحيث إنَّهما متباينان في المفهوم، إذن فالعلم الإجمالي الدائر بينهما، إنَّما هو دائر بين متباينين، وإن لم يكن بينهما تباين بلحاظ عالم الخارج، بل بينهما أعمية وأخصيَّة كما تقدَّم إذن، فيجري فيه ما جرى سابقاً بين المتباينين.

ولكن هذا الكلام في الشكل الثاني لا يمكن المساعدة عليه، إذ العلم الإجمالي فيه وإن كان ثابتاً، إلا أنه ليس منجزاً، وذلك لعدم تعارض الأصول في أطرافه كما تقدّم في أركان منجزية العلم الإجمالي، لأن أصل البراءة في المقام عن وجوب خصوص الإطعام يجري بدون معارضة بأصل البراءة عن وجوب الإكرام، لأن البراءة عن وجوب الإكرام يستحيل معها الإتيان بالإطعام، إذ مع ترك الإكرام لا بدّ من ترك الإطعام، لأنه لا يمكن الإتيان بالأخص عند ترك الأعم.

وإن كان المراد من البراءة عن وجوب الإكرام هو إثبات الترخيص في ترك الإكرام مع ترك الإطعام أيضاً، فهذا غير ممكن أيضاً، لأنه ترخيص في المخالفة القطعية، ومن الواضح أن الشارع لا يمكن أن يعبدنا بالأصل الذي يلزم منه الترخيص بالمخالفة القطعية، وإنما يؤمن الأصل العملي عن المخالفة الاحتمالية.

ودعوى: إن الذمّة منشغلة تعيناً بما ينطبق عليه عنوان الإكرام، وهو الإطعام، - فتكون الزيادة عن ذلك مشكوكة، فتجري البراءة عنها، ومعه يكون حال الشكل الثاني كالأوّل - وهذه الدعوى مغالطة، إذ أفراد عنوان الإكرام كثيرة، وإجراء البراءة عن الإطعام دون غيره ترجيح بلا مرجح.

والحاصل، هو أن الاختلاف فيما دار بينهما العلم الإجمالي هنا، هو اختلاف في اللحاظ، وليس اختلافاً في الملحوظ، ولذاذكروا أن الجنس والفصل أجزاء للحدود، وليس للمحدود.

وبناء على هذا يمكن القول: إن الجنس والنوع في المقام، إذا لاحظناهما بما لهما من حدّ الاستبطان والتفصيل، فهما متباينين، وليس أقل وأكثر، فإن مفهوم الإطعام بما أنه يستبطن فيه الإكرام، يباين الإطعام الملحوظ بالتفصيل، وليس بما هو مستبطن.

لكن عرفت سابقاً، أنَّ الَّذي يدخل في العهدة إنّما هو ذات
المحدود والملحوظ، وليس هذا الحد الإجمالي والتفصيلي، وحينئذٍ
تكون النسبة بينهما - بما هما ذات المحدود والملحوظ -، هي نسبة
الأقل والأكثر، فما هو في العهدة قطعاً هو وجوب الإكرام الَّذي هو
الجنس، وتجري البراءة عن الخصوصية الزائدة التي هي الفصل
المشكوك، وهو خصوص الإطعام.

دوران الواجب بين التعيين والتخيير الشرعي

المصداق الرابع:

وحيث إنّ الكلام في دوران الواجب بين التعيين والتخيير الشرعي يدور بحسب المباني في تصوير حقيقة التخيير الشرعي، كان لا بدّ من استعراض هذه المباني، ثمّ التعليق عليها.

المبنى الأوّل: هو أنّ التخيير الشرعي يرجع إلى وجوبات مشروطة بعدد الأفراد، بحيث يكون وجوب كل واحد منها مشروطاً بترك بقية الأفراد، وذلك لأنّ غرض المولى واحد يتحقق بأحدها، فهو يتحقق بامتثال أيّ واحد منها، ومعه يصير كل واحد من هذه الأفراد واجباً بشرط ترك بقية الأفراد، كي يحصل غرض المولى الواحد.

المبنى الثاني: هو أنّ التخيير الشرعي لا يختلف^(١) بشيء عن التخيير العقلي، ممّا قلناه في التخيير العقلي من أنّ الوجوب فيه يكون متعلقاً بعنوان أحد الأفراد، فكذلك نقول في المقام، من أنّ التخيير الشرعي يكون متعلقاً بعنوان أحد الأفراد، كما لو قال المولى: «أعق، أو أطعم»، فإنّ المقصود، أنّه يجب أحدهما.

المبنى الثالث: هو أنّ التخيير الشرعي يرجع إلى وجوبات بعدد

(١) أجود التقريرات، الخوئي، ج ٢، ص ٢١٥ - ٢١٦.

الأفراد، ولكن كل واحد منها مشروط بترك بقية الأفراد، غايته أنه على هذا المبنى، ليس هذا التخيير لأجل وجود غرض واحد يحصل بأيّ واحد من فردي العلم الإجمالي، كما هو الحال في المبنى الأوّل، وإنّما يعني في المقام وجود أغراض متعددة بعدد الأفراد، فكل من الإطعام والعتق له غرض خاص به، فهما متضادان، ولذلك لا يمكن أن يحصل الغرض من أحدهما عند الإتيان بالفرد الآخر، ومن هنا لم يطلب المولى كلا من الفردين طلباً تعيينياً، وإنّما يطلب أحدهما مشروطاً بترك الآخر.

وحكم دوران الأمر بين التعيين والتخيير - وأنّ الأصل هل يقتضي البراءة أو الاحتياط - فهو يدور على هذه المباني الثلاثة.

أمّا الحكم على المبنى الأوّل: - الذي يقول: بأنّ مرجع التخيير الشرعي إلى وجوب كل فرد مشروطاً بترك الأفراد الأخرى - فإنّ الأصل فيه يقتضي البراءة من وجوب العتق تعييناً، إذ أنّ المكلف إذا ترك الإطعام، هبّ أنّه يجزم بوجوب العتق، إلّا أنّه إذا أطعم يحصل عنده شك حيثنّذ في وجوب العتق، لاحتمال كونه وجوبه تخييرياً، وقد فرض - بناءً على هذا المبنى - أنّ الوجوب التخييري يعود إلى وجوب العتق مشروطاً بترك الإطعام، إذن، فعند الإتيان بالإطعام يزول وجوب العتق، وحيثنّذ يُنفي وجوبه بالبراءة، وهذا يعني بحسب النتيجة العملية، التخيير بين العتق والإطعام، لأنّ المكلف في المقام، عند فرض كونه قد اعتق يكون ممثلاً قطعاً، سواء كان وجوب العتق تعيينياً أو تخييرياً.

ولو فرض كونه قد أطعم، كفاه الإطعام أيضاً وعُدّ ممثلاً، لأنّ الشك في وجوب العتق بعد تحقق الإطعام، شك في أصل التكليف، فتجري البراءة عنه كما تقدّم.

وقد أشكل المحقق العراقي «قده» على هذا المبنى، فاختر

وجوب الاحتياط إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير، وذلك أنه كما توجد في الوجوب التعيني حيثة إلزامية، وأصل البراءة يقتضي نفيها، فكذلك الحال في الوجوب التخيري، فإنه توجد فيه أيضاً حيثة إلزامية، وأصل البراءة يقتضي نفيها، وبذلك يتعارض الأصلان في طرفي العلم الإجمالي، ويخرج المورد عن كونه اختيارياً، بين الأطراف، إلى كونه احتياطياً، لكون العلم الإجمالي منجزاً في المقام عند تعارض الأصول في أطرافه كما تقدّم في أركان منجزية العلم الإجمالي.

وقد أوضح المحقق المذكور كلتا الحثيتين.

أمّا الحيثة الإلزامية في الوجوب: بأنّ العتق لو فرض كونه واجباً على نحو التعيين، لكان لازم ذلك، عدم الاكتفاء بالإطعام أولاً، ووجوب تحصيل العتق على المكلف حتّى لو حصل منه الإطعام ثانياً، ولكنّه حينئذٍ يشك في ثبوت هذه الحيثة الإلزامية على عهده، فينفي ثبوتها بالبراءة، ومعه ينفي تعيّن العتق في حق المكلف إذا كان قد أطعم.

وأمّا الحيثة الإلزامية في الوجوب التخيري، فمصيها مصير الحيثة الإلزامية الأولى، حيث يفرض أنّ المكلف لو ترك العتق، فإنّه يحرم عليه حينئذٍ ترك الإطعام، لأنّه بترك الإطعام أيضاً، يكون قد ترك كلا طرفي الواجب التخيري، ووقع في المخالفة القطعية.

وهذه الحيثة نفسها ثابتة في الوجوب التخيري بالخصوص، لأنّه على فرض الوجوب التعيني للعتق، يكون ترك العتق، بنفسه حينئذٍ محرماً، سواء أطعم أو لم يطعم، فإنّ ترك الإطعام في هذه الحال مباح على كلّ حال، فيكون تركه بالإضافة إلى ترك العتق، من باب جمع المباح إلى جنب الحرام.

وحينئذ يُقال: إنَّ هذه الحيثية الإلزامية الثابتة على فرض الوجوب التخييري، حيث إنَّ المكلَّف يشك في ثبوتها، فإنَّ أصل البراءة يقتضي عدمها، كما اقتضى ذلك في الحيثية الإلزامية على فرض الوجوب التعيني.

والنتيجة: هي أنَّ أصلي البراءة يتعارضان في نفي الحيثيتين المتقدمتين، ومعه: يكون العلم الإجمالي منجزاً في المقام لكلا طرفيه، وهذا يعني لزوم الاحتياط.

وكلام المحقق المذكور لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنَّ نفي الحيثية الإلزامية للوجوب التخييري بأصل البراءة، لا يمكن أن يتم، لأنَّ هذا الأصل لو جرى لكان لازمه الترخيص في المخالفة القطعية، إذ هو يرخص في ترك الإطعام، لمن ترك العتق إذ تركهما معاً مخالفة قطعية، والأصل حينئذ لا يجري للترخيص بارتكابها.

وهذا بخلاف أصل البراءة الذي أعملناه لنفي وجوب العتق في حق من أطعم، فإنه في أسوأ حالاته يلزم منه المخالفة الاحتمالية.

وبهذا يتضح: أنَّ العلم الإجمالي بثبوت إحدى الحيثيتين الإلزاميتين كما عرضه ذاك المحقق «قده»، وإنَّ كان ثابتاً، إلَّا أنَّه غير منجز، لعدم تعارض الأصول في أطرافه كما عرفت سابقاً.

وأما الحكم بناءً على المبنى الثاني: - الذي يقول بأنَّ كلا التخييرين الشرعي والعقلي من حقيقة واحدة، لأنَّ الوجوب فيهما متعلق بالجامع الانتزاعي، بمعنى: عنوان أحد الطرفين -، فيكون الوجوب فيه متعلقاً بمفهوم أحد الطرفين، بناءً على الوجوب التخييري، ويكون الوجوب متعلقاً بمفهوم «العتق» بناءً على الوجوب التعيني.

وبهذا يكون من الواضح، أنَّ العلم الإجمالي في المقام إنَّما هو

بين المتباينين، إذ مفهوم العتق مبين لمفهوم أحد الطرفين، ومعه: لا يكون أحد المفهومين أقل، والآخر أكثر.

إلا أن هذا العلم الإجمالي رغم كونه مردداً بين المتباينين، فإنه لا يكون منجزاً، لأن الأصول غير متعارضة في طرفيه، فإن أصالة البراءة تجري عن وجوب «العتق» دون أن تعارض بالبراءة عن وجوب مفهوم أحدهما، لأن الغرض من إثبات البراءة عن وجوب أحدهما، إن كان هو إثبات الترخيص في ترك مفهوم أحدهما في حق من أعتق، فهذا أمر غير معقول، لأن المعتق جاء بمفهوم أحدهما أيضاً، ولا يكون تاركاً له.

وإن كان الغرض هو إثبات الترخيص في ترك مفهوم أحدهما في حق من لم يعتق، إذن فهذا إثبات للترخيص في المخالفة القطعية، ومعه: فإن الأصل لا يجري لإثبات الترخيص في المخالفة القطعية إذ لا يُعقل التأمين معها وهذا بخلاف فرض جريان البراءة الأولى فإنه فرض المخالفة الاحتمالية.

والحاصل هو، أن العلم الإجمالي وإن كان ثابتاً بين المتباينين في المقام، إلا أنه ليس منجزاً، لأن الأصول غير متعارضة في أطرافه.

وأما الحكم بناءً على المبنى الثالث: الذي كان يرى أن التخيير الشرعي يرجع إلى وجوب كل فرد مشروطاً بترك الآخر، لأنه يرى وجود غرضين يستحيل حصول أحدهما بعد حصول الآخر، كما عرفت سابقاً، كما لو أن المكلف أتى بالعتق، وبعد ذلك شك في قدرته على تحصيل الغرض من الإطعام وإمكان امتثاله، فإنه حينئذٍ يكون المورد من موارد الشك في طرو العجز وانعدام القدرة، وفي مثله: يحكم العقل بالاشتغال، لأنه إذا تحققت القدرة في وقت على امتثال الحكم ثم بعد ذلك شك في انعدامها، فلا بد حينئذٍ من الاحتياط عقلاً.

وقد تقدّم وعرفت، أنَّ الفرق بين هذا المبنى، والمبنى الأوّل هو أنّه في المبنى الأوّل، كان يوجد غرض واحد، بينما على المبنى الثالث يوجد غرضان.

ويضاف إلى هذا الفارق فارق آخر هو، أنّه على المبنى الأوّل، يكون عدم امتثال أحد الطرفين شرطاً في اتصاف الآخر بالملاك فعلاً.

بينما هنا على المبنى الثالث، يبقى الملاك ثابتاً بالفعل في كلا الطرفين حتّى لو أتى المكلف بالطرفين معاً، غايته: إنّ المكلف حينئذٍ يكون عاجزاً أو شاكاً في قدرته على تحصيل أحد الملاكين بعد امتثاله لأحد الطرفين.

تنبيهات حول الأقل والأكثر

التنبيه الأول: في دور الاستصحاب في هذا الدوران، حيث تمسك به بعض المحققين عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

إلا أنه ينبغي أن يعرف، أنه تارة، يُتمسك بالاستصحاب لإثبات الاحتياط والإتيان بالأكثر.

وتارة أخرى: يتمسك بالاستصحاب لإثبات البراءة عن الأكثر.

وقبل الدخول في بحث هاتين الحالتين للاستصحاب، نتكلم عن أمرين أساسيين فيه، لكونهما أشبه بالأصلين الموضوعيين له.

الأمر الأول: هو أن الاستصحاب يبحث فيه في نقطتين:

أ - النقطة الأولى: هي أن يكون الاستصحاب استصحاباً لأمر جزئي.

ب - النقطة الثانية: هي أن يكون الاستصحاب استصحاباً لأمر كلي.

أمّا استصحاب الجزئي في النقطة الأولى، فهو كما لو كان على يقين من حياة «زيد» سابقاً، ثم حصل عنده بعد ذلك شك في بقاءه على قيد الحياة، فيجري في المقام استصحاب بقاء حياته، وهذا استصحاب لأمر جزئي، لأنّ حياة «زيد» أمر جزئي.

أمّا استصحاب الكلّي: في النقطة الثانية، فهو على ثلاثة أقسام:

أ - القسم الأوّل: هو أن يكون متيقناً من وجود كلّيّ، «مّا»
- ولنفرض أنّه الإنسان - لكن كان يقينه بوجود ذلك الكلّي بسبب وجود
مصادقه يقيناً، كيقينه بوجود «زيد» مثلاً، ثمّ يحصل عنده بعد ذلك شك
في بقاء هذا الكلّي، بسبب الشك في بقاء مصادقه «زيد».

وفي مثل هذه الحالة، ذهب الأصوليون إلى صحة جريان
استصحاب بقاء الكلّي، وصحة جريان استصحاب الجزئي أيضاً، فإنّ
كان هناك أثر يترتب على بقائهما، صحّ استصحابهما معاً، وإلّا صحّ
استصحاب أحدهما الذي يترتب عليه الأثر فقط، فإذا تيقن المكلف أنّه
أحدث وصار متيقناً من كلي الحدث بسبب حدوثه الأصغر، ثمّ بعد ذلك
شك ببقاء كلّّي الحدث بسبب شكّه بحدثه الأصغر، فإنّه هنا: يصح منه
استصحاب كلّّي الحدث وترتيب ما يترتب عليه من أثر، وكذلك يصح
منه استصحاب حدوثه الجزئي وترتيب أثره عليه.

ب - القسم الثاني: من الاستصحاب هو، كما لو تيقّن من وجود
الكلّي سابقاً ضمن أحد مصداقين، أحدهما أطول بقاءً من الآخر، مثل
أن يتيقّن من وجود حيوان «مّا»، إلّا أنّه يشك في كون مصادقه بعوضاً
أو فيلاً، ثمّ بعد فترة شك في بقاء كلّّي الحيوان بسبب التردّد في
المصداق، لأنّه إنّ كان مصداق الكلّي - الذي تردّد بين مصداقين - هو
فيل، إذن فهو باق قطعاً، وإن كان بعوضاً، إذن فهو قد مات قطعاً.

والحاصل هو، أنّه بسبب تردّد مصداق الكلّي بين ما هو طويل
ومقطوع البقاء، وما هو قصير ومقطوع الارتفاع، يحصل الشك في بقاء
هذا الكلّي.

وقد يمثل له في الفقه، بما إذا أحدث المكلف بحدث يقيناً،

ولكن تردّد أمره بين كون مصداقه حدثاً أصغر أو حدثاً أكبر، ولكنه رغم هذا توضاً للصلاة، فحيثُ يُقال:

إن كان حدثه حدثاً أكبر، إذن فهو باق على حدثه جزءاً، لأنّ الوضوء لا يرفعه.

وإن كان حدثه حدثاً أصغر فقد ارتفع يقيناً.

وفي المقام وإن كان المشهور في هذا القسم استصحاب الكلّي، إلّا أنّه لا يصح استصحاب الجزئي، إذ إن كان المقصود من استصحابه، استصحاب الحدث الأصغر، فهو قد ارتفع بالوضوء يقيناً، وإن كان المقصود استصحاب الحدث الأكبر، فحدثه الأكبر مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، ومعه لا موجب لاستصحابه.

القسم الثالث: من الاستصحاب هو، كما لو أنّه تيقّن من وجود الكلّي ضمن مصداق له، ثمّ بعد ذلك تيقّن من ارتفاع هذا المصداق، إلّا أنّه يحتمل حدوث مصداق آخر مقارن لارتفاع المصداق الأوّل، ويمثل لهذا مدرسياً، بما إذا تيقّن من وجود كلّيّ الإنسان في المسجد ضمن مصداقه «زيد»، ثمّ إنّه تيقّن من خروج مصداقه «زيد» من المسجد، ولكنه احتمل دخول مصداق آخر لهذا الكلّي، هو «عمرو»، عند خروج المصداق الأوّل.

وقد يمثل له بما إذا علم المكلف بصدور كلّيّ الحدث منه، بسبب صدور مصداق الحدث الأصغر، ثمّ إنّه هذا المكلف توضاً، وبذلك تيقّن من ارتفاع الحدث الأصغر، ولكنه شك في بقاءه على كلّيّ الحدث بسبب احتمال صدور الحدث الأكبر منه إمّا مقارناً لارتفاع الحدث الأصغر، أو عندما كان لا يزال محدثاً بالأصغر.

وقد ذهب المشهور إلى عدم جريان استصحاب الكلّي والجزئي

في هذا القسم، لأنَّ الحدث الأصغر تيقَّن من ارتفاعه بالوضوء، إذن: فلا موجب لاستصحاب بقاءه، وأمَّا الحدث الأكبر فلا يقين بحدوثه، وإنَّما يحتمل حدوثه، ومعه: فلا موجب لاستصحابه أيضاً.

الأمر الثاني: من الأمرين الأساسيين، هو أنَّ المشهور بين الأصوليين من علمائنا، عدم حجَّة الأصل المثبت.

وقد أفادوا في أبحاثهم وتحقيقاتهم، بأنَّه إجراء الأصل في شيء لإثبات لوازمه غير الشرعية وليس لإثبات نفس الشيء، كما لو استصحب بقاء حياة «زيد» لإثبات نبات لحيته الذي هو لازم غير شرعي، بينما الأصل، كما في الاستصحاب إنَّما يجري لإثبات نفس الشيء أو لازمه الشرعي، كما لو استصحب حياة زيد ليرتب على ذلك عدم توزيع تركته، أو عدم جواز العقد على زوجته أو غير ذلك ممَّا هو مسطور في الفقه، عدا ما خرج عن ذلك بدليل خاص، وليس استصحاباً لإثبات نبات لحيته، الَّذي لم ترد فيه آية أو رواية تفيد بأنَّ من كان باقياً على قيد الحياة فلحيته لا بدَّ أن تكون نابتة ولو استصحباً.

وبعد بيان هذين الأمرين نرجع لنستعرض شكلي الاستصحاب المتقدمين، حيث أجري تارة، لإثبات وجوب الاحتياط، وأخرى لإثبات البراءة عن الزائد.

أمَّا إجراء الاستصحاب لإثبات الاحتياط، أو الزائد، فهو كما لو كان المكلف يعلم قبل الدخول في الصلاة، بوجوب عليه، مردِّ بين تسعة أجزاء، أو عشرة أجزاء، فهو إنَّ صَلَّى صلاة من تسعة أجزاء فقط، إذن: سوف يشك في بقاء وجوب عليه متعلق بالجزء العاشر، لاحتمال كُون الوجوب متعلقاً بعشرة أجزاء.

ومن الواضح أنَّه في المقام لا يمكنه استصحاب وجوب التسعة،

لأنَّ وجوبها سقط بامثالها يقيناً، ولا يمكنه استصحاب وجوب العشرة،
لأنَّ وجوبها مشكوك فيه.

نعم يمكنه استصحاب كلّي الوجوب، المرّدّد بين وجوب التسعة،
ووجوب العشرة، ويكون هذا الاستصحاب حينئذٍ من باب استصحاب
الكلّي من القسم الثاني، فإنَّ الوجوب هنا مرّدّد بين ما هو مرتفع يقيناً
بالامثال، وبين ما هو باق يقيناً، وحيثُ إنّ استصحاب الكلّي من
القسم الثاني يصح جريانه، إذن فهو يجري استصحاب كلّي الوجوب،
وهذا يعني لزوم الاحتياط، فيأتي بالجزء العاشر.

إلاَّ أنَّ هذا الكلام غير تام: لأنَّه إنَّ كان المقصود من استصحاب
بقاء الكلّي هو إثبات تعلق الوجوب بالأكثر، بدعوى أنَّه وإنَّ جاء
بالتسعة أجزاء، فإنَّ وجوب الصلاة ما زال متعلقاً بالأكثر، فهو يعني أنَّ
هذا الاستصحاب لبقاء وجوب الكلّي هو أصل مثبت، وقد عرفت أنَّه
ليس بمثبت، وليس بحجّة، لكون بقاء الوجوب الكلّي بعد الإتيان
بالأقل لازم عقلي لا يثبت بالاستصحاب، وليس بشرعي، حيث لم تدلُّ
آية أو رواية على بقاء تعلق الوجوب الكلّي بالأكثر شرعاً، وإنَّما هذا
ملازمة عقلية لا غير.

وإنَّ كان المقصود من استصحاب بقاء الوجوب الكلّي، - أي
جامع كلي الوجوب بدون إثبات تعلقه بالأكثر -، فهذا لا أثر له، لأنَّ
استصحابه لا يزيد على العلم الوجداني بهذا الجامع من أوّل الأمر،
كما وأنَّه لا يفيد في إثبات وجوب الاحتياط والإتيان بالزائد شيئاً،
حيث فرضنا أنَّ العلم بوجوب هذا الكلّي لا ينجز سوى الأقل الذي هو
الأجزاء التسعة، والمفروض أنَّ هذا الأقل قد حصل بامثال المكلف
له، وجرت البراءة عن وجوب الأكثر كما تقدّم، ومعه لا يمكن إثباته

بالاستصحاب، ومعه لا يكون الاستصحاب مقتضياً لوجوب الاحتياط والإتيان بالأكثر.

وأما إجراء الاستصحاب لإثبات البراءة عن الجزء العاشر فهو أن يُقال: إننا نقطع بعدم وجوب التسعة أجزاء والعشرة أجزاء أيضاً قبل دخول وقت الفريضة، أو قبل صدور التشريع، ولكن بعد دخول وقت الفريضة، أو بعد التشريع، نقطع بوجوب التسعة أجزاء دون زيادة عليها، ونحتمل بقاء الجزء العاشر على عدم الوجوب، فنستصحب عدم وجوبه.

وقد يشكل على ذلك: بأننا قبل دخول وقت الفريضة كنّا نقطع بعدم وجوب التسعة أجزاء والعشرة أجزاء، وإن كنّا نقطع بعد دخول الوقت بوجوب أعم من التسعة أجزاء استقلالاً أو عشرة أجزاء ضمناً، دون خصوص الوجوب الاستقلالي للتسعة، حيث إننا لا نقطع به وإن كنّا نحتمله، وهذا يعني إمكان جريان البراءة عن وجوب التسعة أجزاء أيضاً، وحينئذٍ يتعارض الاستصحابان، ومعه يكون العلم الإجمالي منجزاً، وتنجزه يقتضي الاحتياط.

ويُجاب عن ذلك: بأن استصحاب عدم وجوب العشرة أجزاء لا يمكن أن يعارض باستصحاب عدم وجوب التسعة أجزاء، لأنه إن كان المقصود من استصحاب عدم وجوب التسعة أجزاء إثبات وجوب العشرة أجزاء، فقد عرفت بأن هذا أصل مثبت ليس بحجة شرعاً، إذ لم تدلّ آية أو رواية على وجوب العشرة أجزاء إذا لم يثبت الوجوب للتسعة أجزاء.

وإن كان المقصود من إجراء البراءة في التسعة أجزاء أيضاً، الترخيص بتركها أيضاً، فهذا ترخيص في المخالفة القطعية، لأن الاستصحاب الأوّل رخص بترك العشرة أجزاء، فإذا استصحبنا عدم

وجوب التسعة أجزاء أيضاً إذن، فقد وقعنا في المخالفة القطعية لتكاليف المولى، ومن الواضح أن الأصل العملي وإن كان يؤمن على المخالفة الاحتمالية، لكنه لا يؤمن على المخالفة القطعية.

وباتضح بطلان معارضة هذا الأصل، يتبيّن صحة جريان استصحاب عدم وجوب الجزء العاشر، والبراءة منه.

التنبيه الثاني: من تنبيهات الأقل والأكثر هو، الدوران بين الجزئية والمانعية كما لو تردّد عند المكلف أمر شيء بين كونه جزءاً من الواجب، أو مانعاً عنه، فإنّ مرجع ذلك حينئذٍ إلى علم إجمالي بوجوب زائد متعلق بتقيّد الطبيعة بوجوده، أو بوجوب زائد متعلق بتقيّد الطبيعة بعدمه وهذا علم إجمالي منجز، إذ معه: يتعارض جريان البراءة عن جزئية الزائد، مع جريان البراءة عن مانعيته، وحينئذٍ يجب على المكلف الاحتياط بتكرار العمل مرّة مع الإتيان بذلك الزائد المشكوك، ومرّة أخرى بدون، هذا فيما إذا كان في الوقت فسحة، وإلاّ جاز الإتيان بأحد الوجهين، إذ تجوز في المقام المخالفة الاحتمالية بملاك الاضطرار.

وقد مثلوا لذلك فيما إذا شكّ المكلف في جزئية السورة، فحصل له علم إجمالي، إمّا بوجوب الإتيان بها بقصد الجزئية، وإمّا بكون الإتيان بها بقصد الجزئية، زيادة مبطلّة لعمله الواجب، وحيث إنّ إجراء البراءة عن الطرف الأوّل يتعارض مع إجراء البراءة عن الطرف الثاني، إذن: يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً، ومعه: يجب الاحتياط، فيُكْمَل المكلف صلاته بدون السورة تارة، ثمّ يعيدها مع السورة تارة أخرى، إنّ كان الوقت يتسع للإعادة، وإلاّ جاز له الاكتفاء بإحدى الصلاتين، لمنجزية العلم الإجمالي، وجواز المخالفة الاحتمالية في المقام بملاك الاضطرار كما تقدّم.

وقد أشكل على هذا الكلام، بدعوى عدم منجزية العلم الإجمالي السابق ورغم ذلك فهو لا يمنع من جريان البراءتين معاً، إذ قد عرفت سابقاً - كما في الركن الرابع - أنَّ منجزية العلم الإجمالي متوقفة على ما إذا كان جريان الأصول في الأطراف موجباً للترخيص عملياً في المخالفة القطعية بناءً على صيغة الميرزا لهذا الركن.

وفي المقام، لم يتم وجود هذا الركن، فإنَّ جريان الأصول في الأطراف لا يؤدِّي إلى المخالفة العملية القطعية، إذ يستطيع المكلف هنا، إمَّا أن يصلي مع السورة، - وحينئذٍ، يحتمل المخالفة، ويحتمل الموافقة، ولكن لا يحصل له القطع بالمخالفة - وإمَّا أن يصلي بدون سورة، وحينئذٍ أيضاً، يحتمل المخالفة، ويحتمل الموافقة دون أن يقطع بالمخالفة العملية.

والحاصل هو، أنَّ الإتيان بالشيء المردّد بين الجزئية والمانعية، يحتمل معه الموافقة كما يحتمل المخالفة في حالة تركه، وعليه: لا يلزم من جريان الأصلين معاً ترخيص في المخالفة القطعية.

وقد يُقال: إنَّ جريان الأصول في الأطراف يلزم منه المخالفة القطعية، كما لو أنَّ المكلف ترك الصلاة رأساً، بأن لا يأتي بها أصلاً، فإنَّه بذلك تتحقق المخالفة القطعية.

فنقول: إنَّ ما تقوله صحيح، إذ إنَّ المكلف إذا ترك الصلاة من رأس تتحقق منه المخالفة القطعية، إلَّا أنَّ هذه المخالفة القطعية لم تنشأ من جريان الأصلين حتَّى لو جريا معاً في الأطراف - لأنَّ غاية ما ينشأ من جريان الأصول في الأطراف هو الترخيص في فعل الشيء المردّد وفي تركه، كما في السورة عند الشك في كونها جزءاً، أو أنَّ عدمها جزء - وإنَّما تتحقق المخالفة القطعية وتنشأ من ترك جزءٍ معلوم الوجوب.

نعم : يمكن أن يُقال : إنّ جريان الأصول في الأطراف في المقام يقتضي الترخيص في المخالفة القطعية فيما إذا كان الجزء المرّد ممّا يعتبر فيه قصد القربة على تقدير جزئيته ، فإنّ السورة لو فرض وجوب الإتيان بها مقرونة بقصد القربة ، فحينئذٍ ، إذا جرى الأصل عن وجوب الإتيان بالسورة ، وجرى الأصل أيضاً عن وجوب تركها ، فأتى بها المكلف من دون قصد القربة ، نعم في هذه الحال تتحقق المخالفة القطعية ، لأنّه على فرض جزئية السورة مع قصد القربة ، لم يأت بها المكلف مع قصد القربة ، وعلى فرض كونها مانعاً ، يكون المكلف قد أتى بالمانع من صحة الصلاة .

وقد يُقال : إنّ جريان الأصلين لا يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية ، لأنّ جريان الأصلين يقتضي جواز الإتيان بالسورة بقصد القربة ، كما يقتضي جواز ترك السورة ، ولكن لا يقتضي جواز الإتيان بها بدون قصد القربة ، إذ معه : لا تتحقق المخالفة القطعية ، وإن تحققت المخالفة الاحتمالية ، وقد عرفت سابقاً بجواز المخالفة الاحتمالية بملاك الاضطرار .

الأقل والأكثر في المحرمات

التنبية الثالث: قد مرَّ معك، أنَّه قد يعلم إجمالاً بواجب مردّد بين الأقل والأكثر، كما لو دار أمره بين التسعة والعشرة.

وكذلك في المقام فإنَّه قد يعلم إجمالاً بحرمة شيء مردّد أمره بين الأقل والأكثر، كما إذا فرض حرمة تصوير الحيوان، ولكن تردّد الأمر بين كون الحرام تصوير كامل حجمه وكل أجزائه، أو أنَّ الحرام هو تصوير رأسه بالخصوص؟

ومن الواضح أنَّ هذا الدوران المذكور في المقام هو من الدوران بين الأقل والأكثر، إذ إنَّ تعلق الحرمة بكامل حجم الحيوان وأجزائه، يعني: تعلق الحرمة بالأكثر، بينما تعلق الحرمة بالرأس بالخصوص، يعني: تعلقها بالأقل، وعليه: يكون الحرام مردّداً بين الأقل والأكثر.

وفي المقام، وإن لم يرَ المحقق النائيني «قده»^(١) فرقاً بين الدوران في باب الحرام وبين الدوران في باب الواجب، إلّا أنَّه يمكن تسجيل فرقين بين البابين من بعض الجهات، كما ذهب المحقق العراقي «قده»^(٢) إلى الفرق بينهما، وأنَّ المقام من باب الدوران بين التعيين والتخيير.

(١) فوائد الأصول، الكاظمي، ج ٤، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٢) نهاية الأفكار، العراقي، ج ٣، ص ٤٠٠ - ٤٠١.

الفرق الأول: هو أن تردد الواجب بين الأقل والأكثر يكون في تعلق الوجوب بالأكثر مؤونة زائدة على المكلف أكبر من مؤونة تعلقه بالأقل، إذ إن تعلقه بالأكثر يعني إلزام المكلف بعشرة أجزاء بدلاً عن تسعة أجزاء، ومن الواضح أن إتيان المكلف بعشرة أجزاء يشتمل على مشقة زائدة عن التسعة أجزاء.

بينما تكون القضية معكوسة في فرض تردد الحرام بين الأقل والأكثر، لأنه في حرمة الأقل تحميل وتضييق على المكلف، فإن حرمة الأقل تعني حرمة رسم الرأس حتى لو لم يضم إليه بقية أجزاء الإنسان، بينما حرمة الأكثر لا تعني عدم حرمة رسم الرأس وحده، وإنما يحرم رسمه إذا انضم إليه رسم بقية الأجزاء، وهذا ما قصدناه من كون القضية معكوسة في فرض تردد الحرام بين الأقل والأكثر.

الفرق الثاني: هو أنه كان لفرض التردد بين الأقل والأكثر في الواجبات مصاديق عدّة، منها: الشك في الجزئية، والشك في الشرطية، والتردد بين التعيين والتخير.

بينما نرى أن التردد بين الأقل والأكثر في باب المحرمات ينحصر في مصداق واحد، هو التردد بين التعيين والتخير، إذ إنه عندما تتردّد حرمة تصوير الحيوان بين حرمة تصوير الرأس، وحرمة تصوير كامل الجسم، فهذا يعني: إن الحرام يتردّد بين التعيين، والتخير، لأن حرمة تصوير كامل الجسم توجب على المكلف أن يتخير بين ترك تصوير بعض أجزاء الجسم، فإما أن يترك تصوير الرأس، أو اليدين، أو الرجلين مثلاً، بينما نرى أن حرمة تصوير خصوص الرأس توجب ترك خصوص الرأس تعييناً.

وهكذا يتضح أن تردّد حرمة التصوير بين كامل الجسم، أو خصوص الرأس، هو تردد بين التعيين والتخير، وعليه: فنفس ما

ذكرناه سابقاً عند التردد بين التعيين والتخيير يجري في المقام عند تردد الحرام بين التعيين والتخيير.

وقد ذكرنا سابقاً: أنه في فرض تردد الواجب بين تعيين العتق، أو التخيير بين العتق والإطعام، أنه يجري الأصل لنفي تعيين العتق، لما في تعيينه من مؤونة زائدة وضيق على المكلف، نفيها بالأصل.

بينما في فرض التخيير بين العتق والإطعام نرى خلاف ذلك، إذ الحيثية الإلزامية للوجوب التخييري تعني حرمة ترك الإطعام ومعه ترك العتق، فإن هذه الحرمة في المقام لو جرى فيها أصل البراءة للزم من ذلك الترخيص في المخالفة القطعية وهو غير جائز.

ونفس هذا الكلام نقوله عند تردد الحرام بين الأقل والأكثر، فإن حرمة الأقل حيث يلزم منها مؤونة وضيق على المكلف، يجري الأصل لنفيها، بينما حرمة الأكثر لا تجري البراءة عنها، لأن حرمة تصوير الجسم كاملاً حرمة يقينية، فجريان البراءة عنها حينئذ يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية ومعه لا يجري الأصل.

التنبية الرابع: هو التردد بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية.

وقد عرفت أنه في الشبهة الحكمية يكون الشك في أصل جعل شرطية الأكثر نتيجة عدم اليقين بجعله، وحينذاك كانت تجري البراءة عن جعل شرطية الأكثر، وكانت الشبهة حكمية.

وهذا بخلاف ما لو كانت الشبهة موضوعية، فإنه وإن كنا على يقين بجعل شرطية شيء «مّا» في صحة الصلاة مثلاً، ولكن في المقام نحن نشك في كون هذا المصداق الخارجي أنه مصداق لهذا المجعول أو لا؟ كما لو فرض أننا على يقين من جعل شرطية عدم لبس الثوب

المصنوع من جلد حيوان لا يحل أكل لحمه، وإنَّما نشك في أنَّ هذا الجلد الَّذي نلبسه في الصلاة، هل هو من الحيوان الَّذي تكون صحة الصلاة مشروطة بعدم لبسه أو لا؟ في مثل هذا المصداق المشكوك في شرطيته وعدمها، يكون الشك شكًّا في الشبهة الموضوعية، إذ إنَّه في المقام لا يشك في أصل جعل الشرطية، وإنَّما يشك في كَوْن هذا اللباس مصداقاً لها أو لا.

ولعلَّكَ عرفت سابقاً أنَّ الشك في جعل الشرطية في الشبهة الحكمية، كان مجرى لأصالة البراءة فيما عدا الأقل فيها.

وأما في فرض كَوْن الشبهة موضوعية، فقد ذهب مشهور الفقهاء إلى أنَّ الأصل العملي يقتضي عدم كَوْن هذا اللباس مصداقاً لما اشترط عدم لبسه في الصلاة، إذ إنَّه يشك في الزائد عمّا علِم كَوْنه من الأجزاء والشرائط، إذن فتجري البراءة عن هذه الشرطية الزائدة أيضاً، ويصح حينئذٍ لبس هذا اللباس المشكوك وأنَّه ليس مصداقاً لما حرُم لبسه.

وبهذا يتضح أنَّ هذه المسألة تقع صغرى لكبرى مسألة اللباس المشكوك.

والحاصل هو، أنَّه في الشبهة الحكمية، يكون الشك في أصل الجعل للزائد عن الأقل المعلوم، بينما في الشبهة الموضوعية، يكون الشك في مصداق المجعول الزائد عن الأقل المعلوم.

وقد وقع الخلاف فيما بين الأعلام في تحقق التردّد وعدمه بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية فيما إذا لم يكن للجزء أو الشرط موضوع في الخارج يتعلق به، إذ إنَّ الجزء أو الشرط في الشبهة الموضوعية له حالتان:

الحالة الأولى: هي أن يكون للجزء أو الشرط موضوع في الخارج

يتعلق به، كما هو الحال في لبس جلد ما يحل أكل لحمه، فإنَّ اللبس في المقام شرط في صحة الصلاة وواجب ضمني فيها، شأن كل شرط أو جزء، وموضوعه الخارجي الذي يتعلق به هو الثوب الموجود في الخارج، وفي مثلها يصح أن يتردد الجزء أو الشرط المشكوك بين كونه مجعولاً للأكثر، أو أنه مصداق لشرطية الأكثر فإن كان عدم لبسه شرطاً فهذا يعني وجوب الأكثر، وإن لم يكن شرطاً فمعناه وجوب الأقل، وحينئذ تجري البراءة فيهما.

الحالة الثانية: هي أن لا يكون للشرط أو الجزء في الصلاة موضوع في الخارج يتعلق به، كما هو الحال في مثل السورة في الصلاة، فإنَّها رغم كونها جزءاً وواجباً ضمناً في الصلاة، إلاَّ أنَّها ليس لها موضوع خارجي تتعلق به.

إلاَّ أنَّ المحقق النائيني «قده»^(١) خالف المشهور في الحالة الثانية وأنكر أن يُتصور فيها التردّد بين الأقل والأكثر، لأنَّه لا يوجد لها موضوع في الخارج تتعلق به، كي نشك في شرطيته أو جزئيته، ليحصل لنا بذلك التردّد بين الأقل والأكثر.

وهذا بخلاف الحالة الأولى، فإنَّ لها موضوع في الخارج، وهو الثوب المشكوك في كونه عدم لبسه شرطاً في صحة الصلاة أو لا، فيحصل فيه التردّد بين الأقل والأكثر، إذ إن كان عدم لبسه شرطاً، فهذا يعني وجوب الأكثر، وإن لم يكن عدم لبسه شرطاً، فهذا يعني وجوب الأقل.

وهذا الاعتراض من الميرزا «قده» غير تام، بل يمكن تصور التردّد بين الأقل والأكثر في الحالة الثانية أيضاً، فإنَّه لو فرض أنَّ الشارع جعل

(١) أجود التقريرات، الخوئي، ج ٢، ص ٢٠٤.

السورة جزءاً في صلاة غير المريض، ثم شكَّ هذا المكلف في كونه مريضاً أو لا، فإنَّ شكه حينئذٍ في كونه مريضاً أو لا، يستلزم الشك في جعل السورة جزءاً من صلاته، بحيث لو فرض كونه مريضاً، فلا تكون السورة جزءاً من صلاته، إذن فيكون الواجب عليه حينئذٍ، هو الأقل، وإن فرض أنَّه ليس مريضاً، إذن تكون السورة جزءاً من صلاته، ومعه: يكون الواجب عليه الأكثر، وهذا ما قصدناه من جريان البراءة في كلتا الحالتين.

الشك في إطلاق دخالة الجزء أو الشرط

التنبيه الخامس:

قد ذكرنا في التنبيه السابق حالتين للشك في جزئية شيء، أو شرطيته.

وكانت الحالة الأولى، هي الشك في أصل ثبوت الجعل لهذه الجزئية أو الشرطية، حيث لا يعلم المكلف بأن الشارع هل جعل السورة جزءاً أو لا مثلاً.

وكانت الحالة الثانية، تتمثل في كون المكلف عالماً بأن الشارع جعل السورة جزءاً، إلا أنه يشك في ضيق الجعل وسعته، حيث لا يعلم بأن هذا الجعل لجزئية السورة هل يشمل حالة السفر والمرض، أو أنه لا يشمل ذلك.

وقد قلنا في التنبيه السابق، - حيث كان الشك في أصل جعل الجزئية أو الشرطية، وكان الأقل متيقن الوجوب -، إنه تجري البراءة عن وجوب الجزء الزائد المشكوك.

وكذلك قلنا في الحالة الثانية - حيث كان الشك فيها أيضاً شكاً في جعل السورة جزءاً أو شرطاً - إنه ما دام أن الأقل معلوم الوجوب، وإنما الشك في وجوب الجزء الزائد، إذن فتجري عنه البراءة أيضاً.

ولكن رغم هذا، تفترق الحالة الأولى عن الثانية، إذ كان المكلف في الحالة الأولى يشك في جعل السورة مطلقاً جزءاً.

بينما هنا في الحالة الثانية، يشك في جعل السورة جزءاً أو لا في خصوص حالة المرض أيضاً أو لا.

وقد قلنا: إنّه هنا يحصل التردّد أيضاً بين الأقل والأكثر في خصوص دائرة حالة المرض، إذ في هذه الحالة أيضاً تتردّد أجزاء الواجب بين العشرة والتسعة، فيشك في جزئية السورة زيادة عن وجوب الأجزاء التسعة المعلومة الوجوب، فتجري البراءة عن وجوب السورة في المقام أيضاً في منظور الأصل العملي لكونها جزءاً زائداً يشك في جعل الوجوب له.

وأما إذا ثبت إطلاق لفظي في دليل جزئية السورة، يشمل حالة المرض أيضاً، فإنّه حينئذٍ يؤخذ بهذا الإطلاق، وتثبت به جزئية السورة في حالة المرض، دون أن تصل النوبة إلى الأصل العملي.

والخلاصة هي أنّه في كلتا الحالتين، تجري البراءة عن الجزء الزائد المشكوك في جعل الوجوب له إذا لم يكن هناك إطلاق لفظي في دليله يثبت به عموم الجعل للزائد وأمثاله كما عرفت في الحالة الثانية.

ولكن رغم عدم إشكالهم فيما تقدّم، فقد اختلفوا في حالتين:

الحالة الأولى: هي حالة نسيان بعض الأجزاء حيث ذهب الشيخ الأعظم وغيره «قده»^(١) إلى أصالة الاشتغال دون البراءة.

الحالة الثانية: هي حالة تعذر بعض الأجزاء.

أما الحالة الأولى: فهي في فرض كون المكلف قد ترك نسياناً ما

(١) الرسائل، الأنصاري، ص ٢٨٠ - ٢٨١، تعليق عبد الحسين بن محمّد رضا التستري.

يعلم كونه جزءاً من صلاته، ثم التفت إلى نفسه بعد فراغه من صلاته، كما هو حال المكلف الذي يعلم بكون السورة جزءاً من الصلاة بدون شك في ذلك، ولكنه لم يأت بها نسياناً، ثم تذكر ذلك بعد فراغه من صلاته.

وقد فصل المشهور في هذه الحالة بين موقفين له، بقطع النظر عن الروايات التي ربّما يُستفاد منها صحة الصلاة أو عدمها..

الموقف الأول للمشهور: هو افتراضه أن يكون للدليل جزئية السورة إطلاق يدلُّ على جزئية السورة حتّى في حالة النسيان، فإنّه حينئذٍ، يحكم ببطالان صلاة هذا المكلف، لكونه قد جاء بصلاة فاقدة لبعض أجزائها المركبة منها ومن غيرها، فإنّ المركّب عدم عند عدم بعض أجزائه دون أن يفرق في هذا البطالان بين كونه التذكر أثناء الوقت أو بعد انتهائه، ومعه يتبين أنّ الحكم ببطالان الصلاة في المقام، يعني أنّ السورة ركن تبطل الصلاة بتركها ولو نسياناً.

الموقف الثاني للمشهور: هو افتراضه أن لا يكون في المقام إطلاق للدليل جزئية السورة في حالة النسيان، وحينئذٍ ينتهي الموقف إلى الأصل العملي.

وحيث إنّ المكلف يشك في جزئية السورة حالة النسيان، إذن فهو متردد بين الأقل والأكثر، والمفروض في المقام أنّ الأجزاء الأقل معلومة الوجوب، بينما الجزء الزائد الذي هو السورة مشكوك الوجوب، إذن فتجري البراءة عنه في المقام.

وكلام المشهور هذا غير تام حيث يُقال: بأنّه لا بدّ من التفصيل في المقام، إذ إنّ النسيان له فرضان.

الفرض الأول: هو أن يكون النسيان مستوعباً لتمام الوقت.

الفرض الثاني: هو أن يرتفع النسيان في أثناء الوقت.

أمّا الفرض الأوّل، وهو كَوْنُ النسيان مستوعباً لتمام الوقت، فإنّه يُقال: إنّ المكلف في حالة النسيان لا يكون مكلفاً بالجزء الذي نسيه، وإنّما هو مكلف بما عده، وهذا يعني أنّه مكلف بالأقل في حالة النسيان لما عده، إذ لا يمكن تكليفه بالجزء العاشر حالة كونه ناسياً له، إذن فتكليفه متعلق جزماً بالتسعة أجزاء، والمفروض أنّه قد أتى بها، غاية أنّه حينئذٍ يشك في حدوث تكليف جديد له بالقضاء بعد ارتفاع نسيانه خارج الوقت، فتجري البراءة عن هذا التكليف، لأنّه شك بدوي في حدوث تكليف جديد.

وبهذا يتضح أنّه لا وجه لمقالة المشهور من أنّه إذا وجد إطلاق لدليل جزئية السورة فيُعمل به ويحكم ببطلان الصلاة، ذلك لأنّه حالة استيعاب نسيانه لتمام الوقت لا يمكن أن يكلف حينئذٍ بالعشرة أجزاء، كي يحكم ببطلان إتيانه بالتسعة أجزاء، بل حتّى لو بنينا على فرض المشهور، فإنّ البراءة إنّما تجري عن وجوب القضاء، ولو كنّا لا نقول بجريانها عند الشك في الجزئية، لأنّ العلم الإجمالي هنا إمّا بالتسعة أجزاء التي أتى بها، أو بوجوب القضاء، وحيث إنّ التسعة لا معنى لإجراء البراءة عنها، لعدم كونها تكليفاً، إذن فتجري البراءة عن وجوب القضاء بلا معارض.

وأمّا الفرض الثاني: وهو فرض أنّ النسيان قد ارتفع داخل الوقت، فالمكلف هنا، يحصل له علم إجمالي بأنّه، إمّا مكلف بإحدى الصلاتين - التامة أو الناقصة - وإمّا أنّه مكلف بخصوص الصلاة التامة.

وإن شئت قلت: إنّ المكلف هو إمّا مكلف بالجامع، أي إحدى الصلاتين، وهذا يعني وجوب الأقل، كما يعني أنّه غير مكلف بخصوص الصلاة التامة، وإمّا هو مكلف بخصوص الصلاة التامة،

وهذا يعني وجوب الأكثر، ومن الواضح أنَّ هذا التكليف يدور بين الأقل، والأكثر، وحينئذ يُقال: حيث إنَّ وجوب الأقل معلوم، إذن لا تجري البراءة عنه، وإنَّما تجري البراءة عن الأكثر بلا معارضة.

وممَّا ينبغي ذكره هو، أنَّه يلزم من وجوب الجامع - أي إحدى الصلاتين - عدم كُون السورة جزءاً من الصلاة في حق الناسي، إذ لو كانت جزءاً في حقه، للزم من ذلك عدم إجزاء إحدى الصلاتين، بينما يلزم من وجوب خصوص التامَّة، أن تكون السورة جزءاً في حق الناسي.

والحاصل هو، أنَّ لازم وجوب الجامع - أي إحدى الصلاتين - كُون السورة جزءاً عند الذاكر فقط، ولا تشمل الناسي.

ولكن الشيخ الأعظم وغيره «قده» اعترض على اختصاص كُون السورة جزءاً في حق الذاكر دون الناسي، ورأى أنَّ هذا أمر مستحيل حيث لا يمكن أن يُقال للناسي إنَّ واجبك المختص بك هو الأقل، لأنَّ الناسي لا يرى نفسه ناسياً، ومعه: فلا يمكن لخطاب موجه إلى الناسي أن يصل إليه، لأنَّه يرى نفسه متذكراً، بل بمجرد أن يلتفت إلى كُونه ناسياً يصبح متذكراً، ومعه: يكون الواجب في حقه هو الأكثر وليس الأقل.

والحاصل هو، أنَّ كُون الأقل تكليف مختص بالناسي، أمر غير ممكن، لعدم إمكان إيصال الخطاب إليه حيث إنَّه لا يرى نفسه ناسياً.

وإن كان هذا الخطاب موجه إلى عموم المكلفين، إذن فهو يشمل الذاكر والناسي أيضاً، بحيث إذا كانت السورة جزءاً من الصلاة، فهي جزءٌ واجب في حق المتذكر والناسي، ومعه: لا يمكن أن يكون الأقل هو الواجب في حق المتذكر ولا في حق الناسي، غاية الأمر هو أنَّه

يُحتمل أن يكون الأقل الذي أتى به الناسي، مجزياً عن الأكثر الواجب عليه ولكن يبقى ما وجب عليه في الأصل مشكوك السقوط بالأقل، وحينئذ يكون هذا المورد، من موارد الشك في سقوط هذا التكليف بالأكثر، إذن فيكون من موارد الاشتغال ولا تجري البراءة، إذ بعد كون التكليف في حق الناسي هو الأكثر يقيناً، فلا بد من تفريغ الذمة منه يقيناً، ولا يكفي احتمال سقوطه بالأقل، وبهذا يتضح الخلاف بين الشيخ الأعظم، وغيره ممن يرى جريان البراءة في المقام.

إلا أن هذا الإشكال غير تام: إذ يمكن جعل التكليف بالجامع وتوجيهه إلى طبيعي المكلف الشامل للمتذكر والناسي، كما لو قال للمكلف: إنني جعلت عليك الصلاة ذات التسعة أجزاء مقيدة بالنسيان، أو الصلاة ذات العشرة أجزاء، فالخطاب في المقام موجه إلى طبيعي المكلف أولاً، وجعل وجوب التسعة أجزاء مقيدة بالنسيان ثانياً، والتكليف فيه لم يتعلق بخصوص العشرة أجزاء، بل بالجامع بين التسعة والعشرة، وهذا يعني: أن الوجوب متعلق بأحدهما فيكون المكلف حينئذ مخيراً بين الإتيان بالتسعة بشرط أن يكون ناسياً، وبين الإتيان بالعشرة.

وبناءً على تصوير التكليف هكذا، حينئذ لا يرد عليه محذور لزوم جواز اقتصار المتذكر على التسعة، لأن المفروض أن التكليف إنما تعلق بالجامع بين التسعة المقيدة بالنسيان والعشرة، ومعه: فلا يكفي المتذكر من التكليف بالتسعة، كما أنه لا يرد إشكال: إن الناسي لا يمكن توجيه الخطاب إليه مع عدم التفاته إلى نسيانه كما عرفته في كلام الشيخ الأعظم «قده»، لأن المفروض أن التكليف قد تعلق بطبيعي المكلف، وليس بالناسي فقط، كي لا يصل إليه الخطاب كما مر معنا سابقاً.

نعم: غاية ما في الأمر، أنَّ الناسي حينما يأتي بالأقل، أي بالتسعة، يرى نفسه أنَّه قد أتى بأفضل الحصتين من الجامع، مع أنَّه إنَّما أتى بأقلهما قيمة وفضلاً، وهذا لا محذور فيه ولا إشكال.

وقد تعرض جملة من المحققين، لدفع الشُّبهة التي أثارها الشيخ الأعظم «قده»، منهم المحقق الخراساني^(١)، والمحقق النائيني «قده»^(٢)، حيث إنَّهم ذكروا أنَّه يمكن تصوير تكليف الناسي بالأقل، وذلك عبر خطابين.

الخطاب الأوَّل: هو أن يُصدر المولى أمراً بإيجاب التسعة أجزاء على طبيعي المكلف الأعم من المتذكر والناسي.

الخطاب الثاني: هو أن يُصدر المولى أمراً ثانياً بإيجاب الجزء العاشر في حق خصوص المتذكر، وما ذكروه وإن اختلفت ألفاظهم فيه، لكنَّه بحسب الروح هو شيء واحد.

إلا أنَّ ما ذكروه غير تام، فإنَّه إنَّ كان المقصود من الخطاب أنَّ الوجوب متعلق بالتسعة مقيّدة بالجزء العاشر، فهذا باطل، لكونه خلف المطلوب من الناسي إذ لازمه عدم كُون الناسي مكلفاً بالتسعة أجزاء، بل هو مكلف بالعشرة، لكون الخطاب مطلق من ناحيتها.

وإن كان المقصود من الخطاب هو تعلق الوجوب بالتسعة، ومطلق أو مهمل من ناحية الناسي، بمعنى أنَّه غير مقيّد بالجزء العاشر، فهذا أيضاً باطل، لكونه خلف وظيفة المتذكر، إذ لازمه أنَّ المتذكر إذا أتى بالأقل سقط عنه الخطاب الأوَّل، ويكون قد حصل منه الامتثال

(١) كفاية الأصول، الخراساني، ج ٢، ص ٢٤٠، بتعليقه المشكيني «قده».

(٢) فوائد الأصول، الكاظمي، ج ٤، ص ٧١ - ٧٢.

بمقدار الأجزاء التسعة بعد خروجه من الصلاة، ويبقى عليه أن يأتي بالسورة المنسية أمثالاً للأمر الثاني بعد الانتهاء من صلاته.

وإن كان المقصود: أنَّ التكليف متعلق بالتسعة مقيّدة بالجزء العاشر في حق المتذكر ومطلق من ناحية الجزء العاشر في حق الناسي، إن كان هذا هو المقصود من تعلق التكليف بالأقل، فهو توجيه وجيه، ولكنه ليس توجيهاً في مقابل توجيهنا المتقدم، بل هو رجوع إليه وإن اختلف عنه في بعض ألفاظه، إذ اقترحنا من أوّل الأمر أن يكون التكليف متعلقاً بالجامع بين الصلاة الناقصة ذات التسعة أجزاء المقيّدة بالنسيان، وبين الصلاة التامة ذات العشرة أجزاء، ومعه: فلا نكون بحاجة إلى افتراض خطاب ثانٍ يتكفل إثبات وجوب الجزء العاشر في حق المتذكر، لأنّ الخطاب الأوّل أغنانا عن ذلك وتكفل بإثباته.

وإن كان المقصود من تعلق التكليف بالأقل، أيّ بالتسعة، بدون تقييدها بالجزء العاشر، ولا هي مطلقة من ناحيته، وإنّما تعلق التكليف بها على نهج القضية المهملة، إن كان هذا هو المقصود، فهذا توجيه باطل، لأنّه لا معنى للإهمال من قبل المولى في عالم الجعل، بل هو، إمّا أن يجعل وجوب الأقل مقيّداً بالزائد، وإمّا أن يجعل الوجوب للأقل بدون تقييد بالزائد، بل جعل مطلق من ناحيته، إذ لا يمكن جعل التكليف مهملاً، لأنّه لا يعقل الإهمال في نفس الجعل، وإنّما هو في المقام تقابل بين الإطلاق والتقييد، وهو تقابل السلب والإيجاب، أو تقابل التناقض، ومعه: لا يمكن ارتفاعهما ليكون الجعل مهملاً، وإنّ أمكن الإهمال في السنة الأدلّة الكاشفة عنه.

وعلى هذا الأساس، يتضح إمكان تكليف الناسي بالأقل، وكذلك يتضح، أنّ تكليف الناسي صغرى لكبرى دوران الواجب بين الأقل

والأكثر، وحيث إنَّ المكلف يجزم بتكليفه بالأقل وقد أتى به، ولكن يشك في تكليفه بالزائد، فتجري البراءة عنه بلا إشكال.

وينبغي أن يعلم: أنَّ جريان البراءة في فرض حالة النسيان، أولى من جريانها في فرض حالة التردد والشك في أصل جعل الجزئية والشرطية، فإنَّ المتردد هناك في جعل الجزئية والشرطية وإن كان يحصل عنده علم إجماليِّ إمَّا بوجوب الأقل، أو بوجوب الأكثر فتجري البراءة عنه كما تقدَّم، ولكن ربَّما يُقال بمنجزية هذا العلم الإجمالي، ويُمنع من جريان البراءة.

ونحن في مسألة التردد في جعل الجزئية والشرطية، وإن كنَّا قد سلَّمنا بمنجزية العلم الإجمالي المتشكل فيها، لكن لا يمكننا التسليم بمنجزية العلم الإجمالي المتشكل في فرض حالة النسيان، ذلك لأنَّ الناسي إنَّما يتشكل عنده علم إجمالي بعد أن يكون قد أتى بالأقل، إذن فهو بعد ارتفاع النسيان عنه يحصل لديه علم إجماليِّ إمَّا بوجوب الأقل الَّذي قد أتى به، أو بوجوب الأكثر، ومن الواضح أنَّ مثل هذا العلم الإجمالي لا يمكن أن يكون منجزاً، وذلك لعدم تعارض الأصول في أطرافه كما عرفت في أركان منجزته، إذ بعد أن أتى بالأقل لا يبقى معنى لإجراء البراءة عن وجوبه، وإنَّما تجري البراءة عن وجوب الأكثر بلا معارض وهذا جار في كل أشكال العلم الإجمالي حتَّى لو كان التردد بين المتباينين فضلاً عن الأقل والأكثر.

والخلاصة هي: أنَّ العلم الإجمالي في فرض حالة النسيان حيث إنَّه يتشكل بعد أن يأتي المكلف بأحد طرفيه، فلا يكون منجزاً كما عرفت، وهذا بخلاف صورة الشك والتردد في جعل الجزئية والشرطية، فإنَّ العلم الإجمالي إنَّما يتشكل قبل أن يأتي المكلف بأحد طرفيه، فهنا يمكن أن يُقال، بمنجزته كما ذهب إلى ذلك بعضهم، وإن كنَّا منعنا من

ذلك، باعتبار أنَّ وجوب الأقل متيقن، ويبقى الزائد مشكوكاً في جعله، فتجري البراءة لنفيه.

الحالة الثانية: وهي حالة تعذر بعض الأجزاء أو الشروط، كما لو تعذر على المكلف تحصيل الطهارة المائية والترابية للصلاة، وهذا يرجع إلى مدى دلالة دليل الجزئية والشرطية على الإطلاق لحالة التعذر وعدمه، فإنَّ فرض إطلاق دليلها حتَّى لحالة التعذر، فهذا يعني سقوط المشروط عن الوجوب لتعذر شرطه، فإنَّ المشروط عدم عند عدم شرطه.

وأما لو لم يكن هناك إطلاق لدليل الشرطية والجزئية في حال التعذر، فهذا يعني: بقاء وجوب المشروط ولو بدون تحصيل شرطه، كما هو الحال عند فقد الطهارتين، فإنه يجب على المكلف الإتيان ببقية الأجزاء والشرائط.

وأما في حالة نجهل ثبوت الشرط والجزء وعدم ثبوتهما في حالة التعذر وعدمه، فهنا كلامان:

الكلام الأوَّل: هو في فرض كَوْن التعذر غير مستوعب لتمام الوقت.

الكلام الثاني: هو في فرض كَوْن التعذر مستوعباً لتمام الوقت.

أمَّا في الفرض الأوَّل: فإنه يُقال: إنَّه في المقام يتشكل عند المكلف علم إجمالي، إمَّا بوجوب إحدى الصلاتين في حقه - صلاة ينقصها شرطها حالة العذر أو صلاة تامَّة بعد ارتفاع العذر - على تقدير سقوط الجزئية والشرطية، أو وجوب خصوص الصلاة التامَّة بعد ارتفاع العذر في فرض عدم سقوط الجزئية والشرطية.

ومن الواضح أنَّ هذا من موارد الدوران بين الأقل والأكثر

- وحيث إنّ وجوب إحدى الصلاتين يعني: الأقل، بينما وجوب خصوص الصلاة التامة يعني: الأكثر - إذن فتجري البراءة عن الأكثر بلا إشكال.

وينبغي أن يعلم: إنّ حصول العلم الإجمالي في حالة تعذر الشرط أو الجزء إنّما حصل قبل الإتيان بأحد طرفيه، وحينئذٍ يمكن أن يكون منجزاً، وهذا بخلافه في حالة النسيان، فإنّه فيه يحصل العلم الإجمالي بعد امتثال أحد طرفيه.

وأما في الفرض الثاني: وهو ما إذا كان العذر مستوعباً لتمام الوقت، فإنّه في المقام يحصل عند المكلف علم إجمالي أيضاً، إمّا بوجوب الصلاة الناقصة داخل الوقت في فرض سقوط الجزئية والشرطية، أو بوجوب الصلاة التامة خارج الوقت، في فرض عدم سقوط الجزئية والشرطية، وحينئذٍ يُقال: حيث إنّهُ في المقام يتعارض أصل البراءة في طرفي العلم الإجمالي، إذن يكون هذا العلم منجزاً، وهذا يعني: إنّهُ يجب على المكلف أن يأتي بصلاة ناقصة داخل الوقت، وبصلاة تامة في خارج الوقت.

وينبغي أن يُعلم أنّ كل كلامنا السابق، كان يجري على طبق القاعدة، وقد عرفت أنّها كانت تقتضي البراءة عن الأكثر المشكوك، بقطع النظر عن الأدلة اللفظية من روايات وغيرها.

وأما الكلام بحسب الروايات، ففيه عدّة فروض، على أساسها يتوضح التكليف.

الفرض الأوّل: هو أنّ نستفيد من دليل خاص كونه دليل الجزئية والشرطية شاملاً لجميع الحالات، أو نستفيد منه اختصاصه بحالة النسيان والتعذر، كما لو استفدنا من رواية «لا تعاد الصلاة إلّا من

خمسـة - الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود» -، ثبوت الجزئية والشرطية لهذه الخمسة في جميع الحالات، فإنَّه حينئذٍ لا مجال لجريان البراءة في هذه الخمسة، بخلاف ما ليس مشمولاً لدليل الجزئية في جميع الحالات.

الفرض الثاني: هو أن نستفيد من إطلاق دليل جزئية الجزء والشرط، شمول الجزئية والشرطية لجميع الحالات، فإنَّه حينئذٍ لا مجال لجريان البراءة، وذلك لعدم الشك في ثبوت الجزئية والشرطية، ببركة الإطلاق.

ومن الواضح: أنَّه في الفرض الثاني، كان الملحوظ دليل الجزء نفسه، فتمسكنا بإطلاقه، بينما في الفرض الأوَّل تمسكنا بدليل آخر، كحديث: «لا تعاد»، وهو غير دليل الجزء نفسه.

الفرض الثالث: هو أن لا يكون هناك إطلاق في دليل جزئية الجزء نفسه بأن كان مجعلاً مثلاً، كما في دليل جزئية السورة، ولكن لنفرض أنَّ دليل «أقيموا الصلاة» متوفر على إطلاق يدلُّ على وجوب الصلاة من دون أن يشترط جزئية السورة، فإنَّه حينئذٍ، يؤخذ بهذا الإطلاق، ويحكم بوجوب الصلاة فقط من دون السورة في حالة التعذر والنسيان.

قد يُقال: بأنَّه ما دام دليل «أقيموا الصلاة» مطلقاً وغير مقيد بالسورة، إذن فلماذا لا يؤخذ بإطلاقه ويحكم بعدم اشتراط السورة في حالات التعذر والنسيان والاختيار؟

فجوابه: هو أنَّ الإطلاق في دليل «أقيموا الصلاة» وإن كان ثابتاً في المحل المذكور، لكنَّه مقيد بخصوص دليل جزئية السورة، إذ إنَّه بعد فرض إجمال دليل جزئية السورة، يؤخذ بالقدر المتيقن منه، وهو ثبوت

الجزئية والشرطية في حالات الاختيار وعدم العذر، وبهذا يكون مقيداً لإطلاق دليل «أقيموا الصلاة» بالمقدار الذي ذكرناه، فيحكم حينئذٍ بجزئية السورة في خصوص حالة الاختيار وعدم العذر، وهذا بخلافه في حالات العذر، لأنه لا دليل على ثبوت الجزئية بسبب إجمال الدليل بحسب الفرض، ولذلك أخذنا بإطلاق دليل «أقيموا الصلاة» لنفي الجزئية، وإثبات وجوب الصلاة فقط من دون سورة في حالات العذر.

والحمد لله رب العالمين.

فهرست موضوعات الجزء الثاني عشر

٥	 ملاحظة وبيان
٩	 أبحاث العلم الإجمالي
١٠	 الجهة الأولى: حقيقة العلم الإجمالي
١١	 المقدمة الأولى
١٢	 المقدمة الثانية
١٤	 إشكالات العراقي على المعلوم الإجمالي
١٤	 الإشكال الأول
١٥	 الإشكال الثاني
١٧	 في منجزية العلم الإجمالي: الأمر الأول
١٨	 مباني العلم الإجمالي
١٩	 المبنى الأول
٢١	 إشكالات على كون المعلوم هو الجامع
٢٥	 المبنى الثاني
٢٧	 إشكالات على المبنى الثاني
٢٧	 المبنى الثالث
٢٩	 التحقيق في المبنى الثالث
٣٠	 إشكالان على هذا المبنى
٣٢	 مناقشة الإشكالين

٣٥	 عدم تمامية هذا المبني
٣٦	 المبني الرابع - تطوير المبني الثاني
٣٨	 محاولة للجمع بين المباني الثلاثة
٤٢	 في مقدار تنجيز العلم الإجمالي
٤٢	 المرحلة الأولى: حرمة المخالفة القطعية
٤٥	 المرحلة الثانية: وجوب الموافقة القطعية
٤٧	 الكلام بناء على منجزية الاحتمال
٤٩	 تقريبات وجوب الموافقة القطعية
٤٩	 التقريب الأول
٥٠	 التقريب الثاني
٥٢	 التقريب الثالث
٥٣	 التقريب الرابع
٥٥	 التقريب الخامس
٥٦	 التقريب السادس
٦٠	 تقريبان آخران لوجوب الموافقة القطعية
٦٠	 التقريب الأول للأصفهاني «قده»
٦١	 التقريب الثاني للنائيني «قده»
	الأمر الثاني: جريان الأصول «النافية» وعدمه في أطراف العلم
٦٤	 الإجمالي
٦٤	 المقام الأول: جريان الأصول النافية في جميع الأطراف
	الأمر الثالث: المقام الثاني: جريان الأصل في بعض الأطراف
٧٩	 وعدمه
٨٠	 جريان الأصول في الأطراف بنحو التخيير
٩٨	 المقام الأول - المقام الثبوتي
١٠١	 المقام الثاني - المقام الإثباتي

١٠٥	استثناءات من عدم جريان الأصل
١٠٥	جريان الأصل في بعض الأطراف بلا معارض
١٠٥	الحالة الأولى
١٠٦	الحالة الثانية
١٠٦	الحالة الثالثة
١١٠	الجهة الثانية: أركان منجزية العلم الإجمالي
١١٠	الركن الأول
١١٥	الركن الثاني
١٢٢	الركن الثالث
١٢٨	الركن الرابع
١٣٢	تنبيهات العلم الإجمالي
١٣٢	التنبيه الأول
١٤٩	التنبيه الثاني
١٥٨	التنبيه الثالث
٢٠٠	الجهة الثالثة: العنوان الثاني
٢٠٠	تطبيقات منجزية العلم الإجمالي
٢٠٠	الحالة الأولى
٢٠٦	الحالة الثانية
٢١٤	الحالة الثالثة
٢١٨	تنبيه: في الانحلال الحقيقي وعدمه
٢١٩	الحالة الرابعة من تطبيقات المسألة
	اختلاف المنجزية وعدمها باختلاف صيغتين للركن الثالث عند
٢٢٢	الميرزا والعراقي
٢٢٦	الحالة الخامسة من عدم المنجزية
٢٣٠	الحالة السادسة من سقوط المنجزية

٢٣٧	الحالة السابعة من سقوط المنجزية
٢٥١	الحالة الثامنة من عدم التنجز
٢٥٨	الحالة التاسعة من سقوط المنجزية
٢٦٥	الحالة العاشرة من سقوط المنجزية
٢٧٠	حالة دوران الأمر بين المحذورين
	عدم منجزية العلم الإجمالي وجريان البراءة الشرعية أو العقلية
٢٧٢	وعدمهما
٢٧٥	اعتراض الميرزا على بعض السنة البراءة الشرعية
٢٧٨	دوران الأمر بين المحذورين في صورة تعدد الواقعة
٢٧٩	دوران الأمر المقرون بالعلم الإجمالي بين الأقل والأكثر
٢٨٠	دورانه بين الأقل والأكثر الاستقلالي
٢٨١	دورانه بين الأقل والأكثر الارتباطيين
٢٨٢	دورانه بين الأقل والأكثر في الأجزاء
٣٠٠	دورانه بين الأقل والأكثر في الشرائط
٣٠٦	دوران الواجب بين التعيين والتخير العقلي
٣١٢	دورانه بين التعيين والتخير الشرعي
٣١٨	تنبيهات حول الأقل والأكثر
٣١٨	التنبيه الأول
٣٢٤	التنبيه الثاني
٣٢٧	التنبيه الثالث: الأقل والأكثر في المحرمات
٣٢٩	التنبيه الرابع: الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية
٣٣٣	التنبيه الخامس: في إطلاق دخالة الجزء أو الشرط
٣٣٥	تفصيل المشهور بين موقفين له
٣٣٧	اعتراض الشيخ الأعظم على الاختصاص بالذاكر
٣٤٣	الكلام في المسألة بحسب الأدلة اللفظية

٣٤٣		الفرض الأول
٣٤٤		الفرض الثاني
٣٤٤		الفرض الثالث
٣٤٧		فهرست الموضوعات