

مباحث الأصول، القسم الثاني - الجزء الرابع

الفهرس:

أصالة الاحتياط

- له دوران الأمر بين المتباينين
- له منجّزية العلم الإجمالي
- له اقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز
- له حقيقة العلم الإجمالي
- له اقتضاء التنجيز للموافقة القطعية
- له نفي عموم الاقتضاء
- له ضابط التفصيل في الاقتضاء
- له كلمات الأصحاب حول الاقتضاء
- له هل يمكن الترخيص في تمام الأطراف؟
- له المحذور الثبوتي
- له المحذور الإثباتي
- له هل يمكن الترخيص في بعض الأطراف؟
- له المحذور الثبوتي
- له المحذور الإثباتي
- له الترخيص التعييني
- له الترخيص التخيري
- له وجه التحقيق في المسألة
- له تنبيهات العلم الإجمالي
- له تقيّد أحد الطرفين بعدم الآخر
- له اختصاص الأصل ببعض الأطراف
- له فرض الاختصاص في نفسه
- له حكومة الأصل المثبت في بعض الأطراف
- له وجود المؤمّن الطولي في بعض الاطراف
- له تأثير الاقتضاء والعليّة في هذا البحث
- له الشبهة غير المحصورة
- له انحلال العلم الإجمالي
- له تداخل العلمين في بعض الأطراف
- له الأثر المختصّ ببعض الأطراف
- له العلم الإجمالي في الأحكام الظاهرية
- له العلم الإجمالي في طول قيام الحجّة
- له قيام الحجّة في طول العلم الإجمالي
- له العلم الإجمالي في التدريجات
- له الاضطرار في بعض الأطراف
- له الاضطرار في طرف معين
- له الاضطرار في طرف غير معيّن
- له تنبيهات
- له أقسام الاضطرار
- له سقوط التكليف بغير الاضطرار
- له طرؤ الاضطرار بعد العلم بالتكليف

- له خروج بعض الأطراف عن الابتلاء
- له الخروج عن الابتلاء في موارد الإيجاب
- له الشكّ في الخروج عن الابتلاء
- له على المبنى المختار
- له على المبنى المشهور
- له الخروج عن الابتلاء شرعاً
- له استصحاب التكليف بعد الموافقة الاحتمالية
- له ملاقي بعض الأطراف
- له العلم الإجمالي في الملاقي
- له العلم الإجمالي في الملاقي
- له بيان السيد الأستاذ
- له بيان الشيخ الأعظم
- له بيان المحقّق العراقي
- له بيان المحقّق النائيني
- له التبادل في الحكم بين الملاقي والملاقي
- له فرض الشكّ في السراية والسببية
- له لو أثمرت إحدى الشجرتين
- له حكم الشجرتين
- له حكم الثمرة
- له دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين
- له مراحل الدوران
- له الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء
- له الموانع العامّة عن جريان البراءة
- له 1- دعوى العلم الإجمالي
- له انحلال هذا العلم
- له إبراز عنصر التباين
- له تصوير حقيقة الواجب الارتباطي
- له 2- العلم التفصيلي بوجوب الأقل
- له 3- العلم بالغرض
- له الموانع الخاصّة عن جريان البراءة
- له 1- فيما يجب إتمامه
- له 2- في خصوص العبادات
- له 3- في فرض مبطلية الزيادة
- له محاورات حول ما جاء في الكفاية
- له حول دعوى الانحلال
- له التفصيل بين البراءة العقلية والشرعية
- له البراءة عن الجزئية لا عن ذات الجزء
- له حول التفتيش عن منجّر للأقلّ
- له حول مذكره الخراساني في تعليقه
- له الدوران بين الأقلّ والأكثر في الشروط
- له الدوران بين التعيين والتخيير
- له التعيين والتخيير العقلي
- له التعيين و التخيير الشرعي
- له تنبيهات

- ٤ الأول: في دعوى التمسك بالاستصحاب
- ٤ الثاني: في الأقل والأكثر في المحرّمات
- ٤ الثالث: في الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية
- ٤ الرابع: في الأقل والأكثر في المحصّل
- ٤ الخامس: في الشك في الجزئية عند النسيان
- ٤ إجراء الأصل المؤمّن
- ٤ إطلاق دليل الجزئية لحال النسيان
- ٤ السادس: حول فرض الزيادة
- ٤ صور مبطلية الزيادة
- ٤ الشك في مبطلية الزيادة
- ٤ شبهة التشريع في الزيادة
- ٤ السابع: حول الشك في الجزئية عند العجز
- ٤ إمكان الالتفات الى العجز
- ٤ وجه الارتباط ببحث الأقل والأكثر
- ٤ استصحاب وجوب الباقي
- ٤ وجوب الباقي بقاعدة الميسور
- ٤ قاعدة الميسور
- ٤ الثامن: حول الدوران بين (الشرطية أو الجزئية) و (المانعية)
- ٤ خاتمة في شرائط الأصول
- ٤ شرائط الأصول
- ٤ شرط الفحص
- ٤ الفحص في الشبهات الحكمية
- ٤ بلحاظ البراءة العقلية
- ٤ بلحاظ البراءة الشرعية
- ٤ أخبار وجوب التعلّم
- ٤ الفحص في الشبهات الموضوعية
- ٤ بلحاظ البراءة العقلية
- ٤ بلحاظ البراءة الشرعية
- ٤ خبار عدم وجوب الفحص
- ٤ تنبيهات
- ٤ الأول: في مقدار الفحص
- ٤ الثاني: في وجوب الفحص في الأصول الأخرى
- ٤ الثالث: فيما يعاقب عليه عند ترك الفحص
- ٤ الرابع: متى يثبت العقاب؟
- ٤ الخامس: في بعض التطبيقات لوجوب الفحص
- ٤ السادس: في حالة الشك في الابتلاء
- ٤ شرط انتفاء الضرر
- ٤ قاعدة: (لاضرر)
- ٤ روايات (لاضرر)
- ٤ البحث السندي
- ٤ التهافت في المتون
- ٤ مفردات الحديث
- ٤ مفاد هيئة جملة (لاضرر)
- ٤ مشاكل في فقه الحديث

- له تحقيق في حل المشاكل
- له مشاكل تطبيقية أخرى
- له الأضرار الارتكازية
- له فقه جملة (لاضرار)
- له تنبيهات
- له الأول: ضرورة عدم الحكم
- له الثاني: الإقدام على الضرر
- له الثالث: نسبة (لا ضرر) الى الأحكام الأولية
- له الرابع: الإضرار بالتصرف في الملك
- له الاضرار بالنفس (في الهامش)

أصالة الاحتياط

- 1. دوران الأمر بين المتباينين.
- 2. دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

دوران الأمر بين المتباينين

- 1 . منجزة العلم الإجمالي.
- 2 . تنبيهات العلم الإجمالي.

منجزة العلم الإجمالي

لا يخفى أنّنا على مسلكنا من إنكار مبدأ قبح العقاب بلا بيان نكون فارغين عن وجود المقتضي للتنجيز لكلّ من الطرفين، وهو نفس الاحتمال بلا حاجة إلى البحث عن أنّ العلم الإجمالي هل يقتضي التنجيز بقدر الجامع، أو بقدر الواقع، وإنّما نحتاج إلى البحث عن أنّ العلم الإجمالي هل يمنع عن جريان الأصول في الأطراف تماماً، أو في بعضها أيضاً، أو لا؟ في حين أنّه على مبنى القوم القائلين بقاعدة قبح العقاب بلا بيان يقع البحث في أنّ العلم الإجمالي هل يقتضي التنجيز، أو لا؟ واقتضاؤه للتنجيز هل يكون بمقدار الجامع، أو بمقدار الواقع؟ واقتضاؤه له هل هو بنحو العليّة التامة، أو لا؟

إلا أنّ السيّد الأستاذ رغم إيمانه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ذهب⁽¹⁾ في المقام إلى أنّ احتمال التكليف يقتضي التنجيز، ولا حاجة إلى البحث عن اقتضاء العلم الإجماليّ للتنجيز، فذكر: أنّ احتمال التكليف بما أنّه يقتضي في نفسه احتمال العقاب في المخالفة يقتضي - لا محالة - التنجيز في المقام؛ لأنّ احتمال العقاب يوجب التنجيز، ويحكم العقل على أساس هذا الاحتمال بلزوم الامتثال ما لم يوجد رافع لهذا الاحتمال، ومؤمّن من العقاب كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وحتّى في فرض القطع بالتكليف إنّما يكون المنجّز هو احتمال العقاب لا القطع بالعقاب؛ إذ لا قطع بالعقاب، فإنّه يحتمل عدم العقاب بمثل التوبة أو العفو أو الشفاعة.

نعم، احتمال العقاب عند القطع بالتكليف أقوى منه عند الشكّ فيه؛ لأنّه عند الشكّ يوجد منشأان لاحتمال عدم العقاب: أحدهما: احتمال عدم العقاب من

(1) راجع الدراسات: ج 3، ص 218-219، والمصباح: ج 2، ص 344-345.

باب السالبة بانتفاء الموضوع، بأن لا يكون في المقام تكليف أصلاً⁽¹⁾،
والآخر: احتمال عدم العقاب، من باب السالبة بانتفاء المحمول، بمثل
العفو والشفاعة. وأمّا مع القطع بالتكليف فلا يوجد إلاّ احتمال عدم العقاب من باب
السالبة بانتفاء المحمول، وإذا كان الموجب للتنجّز هو احتمال العقاب الثابت بمجرّد
احتمال التكليف، فلا حاجة في مورد العلم الإجماليّ إلى البحث عن أنّ العلم
الإجماليّ ما هو تأثيره في مقام التنجيز؟ فإنّ مقتضى للتنجيز موجود قطعاً، وإنّما
يجب البحث عن وجود المانع عن التنجيز في المقام وهو القواعد المؤمّنة.
إلاّ أنّ هذا الكلام لا يناسب السيّد الأستاذ، ويرد عليه:

أولاً: أنّ احتمال العقاب ليس هو المنشأ للتنجّز، وإنّما هو متأخّر رتبة عن التنجّز،
ولولا تنجّز التكليف علينا لما كان وجه للعقاب؛ إذ هو عقاب بلا حقّ، وإنّما نستحقّ
العقاب بمخالفة التكليف المنجّز، وما ذكره خلط بين التنجّز الأخلاقيّ والتنجّز الجبليّ،
فإنّنا إنّما نتكلّم في التنجّز الأخلاقيّ، وهو التنجّز الذي يحكم به العقل العمليّ، وهو
منشأ للعقاب، وليس نتيجة لاحتمال العقاب.

وأما التنجّز الجبليّ فهو ليس ضرورة خلقية، بل ضرورة جبليّة ناشئة من احتمال
العقاب ولو من قبل ظالم جائر، فلو أوعدنا الظالم بالعقاب على ترك عمل فنحن نضطرّ
إلى الاتيان به بجبليتنا، وحبنا لأنفسنا وفرارنا عن الأذى بطبيعتنا الذاتية، وليس الكلام
في هذا التنجّز.

ثمّ النسبة بين احتمال العقاب والتنجّز عموم من وجه، فيمكن فرض التنجّز من دون
احتمال العقاب، كما لو قطع العبد بأنّه لو عصى لتعقبت معصيته بالتوبة أو الشفاعة
أو العفو؛ فإنّه مع هذا لا تجوز له عقلاً المعصية، ويكون التكليف منجزاً عليه. ويمكن
فرض احتمال العقاب من دون التنجّز، كما لو شكّ العبد في صحّة قاعدة (قبح العقاب
بلا بيان)، وفرضنا أنّها في الواقع صحيحة، فخالف تكليفاً مشكوكاً لم يتمّ عليه البيان،
فهو يحتمل العقاب؛ لأنّه يحتمل بطلان القاعدة، لكنّ التنجّز في الواقع غير ثابت؛
لفرض صحّة القاعدة بحسب الواقع.

وثانياً: أنّ ما ذكره - من احتمال عدم العقاب عند الشكّ من باب احتمال

(1) هذا هو مصبّ ما يأتي من الإشكال الثاني من إشكالات أسناذنا الشهيد على السيّد
الخوئيّ ، إلاّ أنّ هذا إنّما هو موجود في الدراسات، وليس موجوداً في المصباح.

السالبة بانتفاء الموضوع، وهو التكليف - غير صحيح على ما هو المسلّم بيننا وبينه، من أنّ التكليف بوجوده الواقعيّ ليس موضوعاً للعقاب، ولذا لا يفرّق بين المتجرّي والعاصي في مناط العقاب.

وثالثاً: لو سلّمنا كون احتمال العقاب بنفسه مقتضياً للتجنّز، قلنا: كيف فرض في المقام الفراغ عن مقتضى التنجيز، وأنّ البحث يجب أن يكون عن المانع؟ وأيّ شيء جعله أساساً في المقام؟ هل هو كبرى قاعدة منجزية احتمال العقاب، أو صغرى ثبوت البيان؟

فإن جعل الأساس كبرى قاعدة منجزية احتمال العقاب، فاستغنى عن البحث عن اقتضاء العلم الإجماليّ، فكيف صحّ له جعل هذه القاعدة أساساً في المقام، مع أنّ المفروض تقدّم قاعدة ثانوية عليها، وهي قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، ففي العلم الإجماليّ لا بدّ أن نبدأ البحث من هنا، لا من قاعدة محكمة لهذه القاعدة، فيجب أن يتكلّم أولاً في مقدار بيانية العلم الإجماليّ، وكيفية الخروج به عن هذه القاعدة الثانوية واقتضائه للتنجيز.

وإن جعل الأساس صغرى ثبوت البيان التي تفني موضوع ما أشرنا إليه من القاعدة الحاكمة، فعندها تكون قاعدة منجزية احتمال العقاب غير محكمة، فالكلام يكون في نفس هذه الصغرى، ومقدار بيانية العلم الإجماليّ، ولا معنى لغضّ النظر عنها، وفرضها أساساً مفروغاً عنه بحدوده.

وعلى أيّة حال فنحن نعقد البحث هنا في مقامات ثلاثة:

الأول: في اقتضاء العلم الإجماليّ للتنجيز وإن كُنّا لا نحتاج على مسلكنا إلى البحث عن ذلك؛ لكفاية اقتضاء نفس الاحتمال للتنجيز.

الثاني: في مانعية العلم الإجماليّ ثبوتاً أو إثباتاً عن إجراء الأصول في تمام الأطراف.

الثالث: في مانعيته ثبوتاً أو إثباتاً عن جريانها في بعض الأطراف.

والحاجة إلى البحث عن هذين المقامين الأخيرين ثابتة حتّى على مبنا من مبدأ منجزية الاحتمال.

اقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز

أمّا المقام الأوّل، وهو البحث عن اقتضاء العلم الإجماليّ للتنجيز وعدمه، فللتنجيز مرتبتان:

المرتبة الأولى: التنجيز بمقدار حرمة المخالفة القطعيّة، ولا ينبغي الإشكال في اقتضاء العلم الإجماليّ لهذا المستوى من التنجيز، فإنّ البيان بمقدار الجامع ثابت على كلّ حال، ولم يستشكل أحد من المحقّقين المتأخّرين في اقتضائه للتنجيز بمقدار حرمة المخالفة القطعيّة، ونسب القول بعدم الاقتضاء إلى من لم نقف على اسمه من المتقدّمين، ولعلّه كان في عصر لم يميّز فيه بعدُ بين الأصل العقليّ والشرعيّ، فكان مقصوده - في الحقيقة - دعوى جريان البراءة الشرعيّة في الأطراف لا البراءة العقليّة. وعلى أيّة حال، فإنكار الاقتضاء في المقام واضح البطلان.

والمرتبة الثانية: التنجيز بمقدار وجوب الموافقة القطعيّة، وهذا هو الذي يكون في الحقيقة مثاراً للبحث عن اقتضاء العلم الإجماليّ للتنجيز وعدمه.

وقد ذهب المحقّق النائينيّ رحمته - على ما في تقرير السيّد الأستاذ⁽¹⁾ - إلى عدم اقتضائه للتنجيز بهذا المقدار، ولكنّ المشهور في مدارس المحقّق الخراسانيّ رحمته هو الاقتضاء، وهو المنقول عن المحقّق النائينيّ في تقرير الشيخ الكاظمي⁽²⁾.

والظاهر أنّ الاختلاف بين التقريرين باعتبار تعدّد الدورتين، لأنّ دورة البحث التي كتبها الشيخ الكاظميّ سبقت الدورة التي كتبها السيّد الأستاذ، فكانّ الشيء الذي استقرّ رأي المحقّق النائينيّ رحمته عليه أخيراً هو القول بعدم الاقتضاء.

وربط بعض اقتضاء العلم الإجماليّ للتنجيز بمقدار الموافقة القطعيّة وعدمه بحقيقة العلم الإجماليّ وما هو المنكشف به، فنحن نتكلّم أولاً في حقيقة العلم الإجماليّ، وبيان الوجوه في ذلك، ثمّ نتكلّم على كلّ وجه من تلك الوجوه في مقدار اقتضاء العلم الإجماليّ، فنقول:

(1) ج 2، ص 245.

(2) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 9.

حقيقة العلم الإجمالي

إنّ لهم في حقيقة العلم الإجماليّ مباني ثلاثة:

المبنى الأوّل: ما يستفاد من كلام المحقّق الخراسانيّ رحمته في تعليقه على كفايته (1): من كون العلم الإجماليّ علماً بالفرد المرّدّد، حيث إنّه ذكر رحمته في بحث الواجب التخييريّ في الكفاية: أنّ أحد الأقوال فيه كون الواجب هو الواحد المرّدّد، وذكر في تعليقه على الكفاية: أنّ هذا لا يرد عليه الإشكال من ناحية أنّه كيف يتعلّق وصف بالواحد المرّدّد؟ فإنّه قد يتعلّق الوصف الحقيقيّ ذو الإضافة كالعلم به، فضلاً عن الوصف الاعتباريّ كالوجوب.

وأورد عليه من قبّل من تأخّر عنه بأنّه لا يعقل تعلّق العلم بالفرد المرّدّد، وأنّه إن أراد الواحد المرّدّد المفهوميّ فهو ليس مرّدّدًا، وإن أراد واقع الفرد المرّدّد - والظاهر أنّه المراد له - ، فهذا غير معقول؛ إذ كلّ ماهيّة لها تعيّن ماهويّ لا محالة، وما ليس له تعيّن ماهويّ ليس ماهيّة حتّى يتعلّق العلم به، بل يلزم أيضاً التردّد في الوجود، فإنّ المعلوم بالذات موجود بنفس وجود العلم، فيلزم أن يكون العلم موجوداً بوجود مرّدّد، والتردّد في الوجود غير معقول.

والخلاصة: أنّ التقرّر الماهويّ مساوق للتعينّ الماهويّ، والوجود الخارجيّ مساوق للتعينّ الخارجيّ، ولا يعقل التردّد في الماهيّة، ولا في الوجود، وعلى أساس أمثال هذه الكلمات أقاموا صرح المبنى الثاني.

والمبنى الثاني: هو ما ذهب إليه المحقّق الإصفهانيّ (2) رحمته، ويظهر من كلمات المحقّق النائينيّ رحمته أيضاً، من أنّ العلم الإجماليّ يتعلّق بالجامع (3) بخلاف العلم التفصيلي، فالفرق بينهما يكون من ناحية المعلوم بهذا الوجه، ولا فرق بينهما من ناحية العلم.

(1) راجع الكفاية: ج 1، ص 226 بحسب طبعة المشكيني، التعليق على السطر العاشر من الصفحة.

(2) راجع نهاية الدراية: ج 2، ص 242 و302 و30 - 31، و ج 1، ص 255.

(3) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 4، وأجود التقريرات: ج 2، ص 49 - 50.

وبرهن المحقق الإصفهانيّ على أنّ العلم الإجماليّ علم بالجامع مع شكوك في الأفراد بأنّ العلم إمّا أنّه لا يتعلّق بشيء، أو يتعلّق بالجامع، أو يتعلّق بالفرد بحده الشخصيّ مردّداً، أو بالفرد المعيّن.

أمّا الأوّل وهو عدم تعلّق العلم بشيء، فباطل، فإنّ العلم من الأوصاف ذات الإضافة. وأمّا الثالث، فقد فرغنا عن بطلانه.

وأمّا الرابع، فمن الواضح أنّنا لا نعلم بأحد الفردين معيّناً، فلا نقطع بوجود زيد مثلاً في المسجد، ولا بوجود عمرو فيه.

فتعيّن أنّ العلم متعلّق بالجامع بينهما، وقال (1) ﷺ: إنّنا نعلم بشيئين: نعلم بوجود إنسان في المسجد، وهو الجامع، ونعلم - أيضاً - أنّ ذاك الإنسان ليس غير زيد وعمرو، وهو ﷺ وإن عبّر بوجود علمين في المقام، لكن - في الحقيقة - يوجد علم واحد متعلّق بإنسان ليس غير زيد وعمرو (2)، فلا يقال: قد نحتمل أو نعلم بوجود شخص آخر أيضاً.

ويمكن إقامة صورة برهان أيضاً في قبال هذا البرهان، وهي أنّنا وإن كنّا نعلم بوجود الجامع في المسجد، لكنّنا نعلم - أيضاً - بشيء زائد على هذا، فإنّنا عرفنا في المنطق أنّ الجامع لا يوجد إلّا في ضمن خصوصيّة الفرد، ولا يوجد مستقلاً عن الأفراد، فنعلم - لا محالة - أنّ هذا الجامع ليس باستقلاله موجوداً في المسجد، بل توجد خصوصيّة في المسجد، فقد تعدّى علمنا من الجامع إلى خصوصيّة زائدة، ثمّ نقل الكلام إلى تلك الخصوصيّة الزائدة التي تعلّق بها العلم، فنقول: هل هي - أيضاً - جامع أو جزئيّ؟ فإن فرضت جامعاً أعدنا البرهان، وقلنا: إنّّه لا يوجد إلّا في ضمن خصوصيّة... وهكذا إلى أن يتسلسل وهو مستحيل، أو ينتهي الأمر إلى الفرد، فالعلم يتعلّق بالفرد لا بالجامع.

وكأنّ ما ذكره المحقق الإصفهانيّ ﷺ من أنّنا نعلم - مضافاً إلى الجامع - بأنّ هذا الجامع ليس غير زيد وعمرو علاجٌ لهذا المطلب، أي: ما يرى من أنّ العلم تعدّى من الجامع إلى شيء زائد على الجامع، ولكنّ هذا الشيء الزائد إن كان بنفسه جامعاً

(1) في نهاية الدراية: ج 2، ص 242.

(2) وهو المستفاد ممّا في نهاية الدراية: ج 2، ص 202.

وكلياً، عاد ما ذكرناه من البرهان من أنّنا نعلم بأنّ الجامع لا يوجد إلاّ مع التعيّن في ضمن فرد، والانطباق عليه، فلا بدّ من انتهاء الأمر إلى تعلّق العلم بالفرد.

ولا يكفي أن يقال: إنّنا نعلم بالجامع مفروغاً عن انطباقه، أي: نعلم أنّه وجد الجامع منطبقاً على الفرد، فإنّنا نعيد الكلام في هذا الانطباق المعلوم فنقول: هل نعلم بجامع الانطباق، أو بانطباق معيّن؟

فإن علمنا بانطباق معيّن فقد آل الأمر إلى تعلّق العلم بالفرد، وإن علمنا بجامع الانطباق أعدنا برهان العلم بأنّ الجامع لا يوجد إلاّ في ضمن الفرد.

ولا أدري ألهذا أو لغير هذا أقام المحقّق العراقيّ رحمته الله صرح المبني الثالث.

المبني الثالث: وهو تعلّق العلم بالواقع، وأنّ الفرق بين العلم الإجماليّ والتفصيليّ إنّما هو في نفس العلم، أو قل في المعلوم بالذات.

وقد ذكر المحقّق العراقيّ (1) رحمته الله: أنّه بلغني عن بعض من يدّعي الفضل من أهل العصر أنّه لا فرق بين العلم الإجماليّ والتفصيليّ من ناحية نفس العلم، وإنّما الفرق من ناحية المعلوم الخارجيّ، ففي العلم التفصيليّ يعلم بالواقع، وفي العلم الإجماليّ يعلم بالجامع، والصحيح: أنّ العلم سواء كان إجمالياً أو تفصيلياً يتعلّق بالواقع، وينكشف به الواقع، إلاّ أنّ الفرق في نفس العلم والانكشاف، أو قل: المعلوم بالذات، والمنكشف بالذات، فقد يكون الانكشاف انكشافاً تاماً وتفصيلياً، وأخرى يكون انكشافاً مجملًا وغير واضح، أي: أنّ الفرد قد ينكشف بصورته المفصّلة، وقد ينكشف بصورة مشوّشة.

ولو أردنا أن نشبّه العلم الإجماليّ بحسب ما يقوله هو رحمته الله بالإحساسات الخارجيّة - وإن لم يشبّهه هو - قلنا: إنّ شخصين يريان جسمًا، أحدهما يراه من قريب، والآخر يراه من بعيد، فهو يرى شبحاً لا يدري أنّه إنسان أو حيوان أو شجر مثلاً، فكلّ من هذين الشخصين يتعلّق إحساسهما بالواقع المعيّن الواحد، لكنّ أحدهما إحساس تفصيليّ، والآخر إجماليّ ومشوّش وغير واضح، فمثل هذا الفرق الثابت بين الإحساسين الظاهريين نتصوّره بين الإدراكين الباطنيين.

هذا، والمحقّق العراقيّ رحمته الله لا يقيم في صريح عبارته برهاناً على مبناه من أنّ

(1) راجع المقالات: ج2، ص84، ونهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص309.

العلم الإجماليّ - أيضاً - يتعلّق بالواقع، وأنّ الفرق بينه وبين العلم التفصيليّ في نفس العلم، وإنّما هو يستبده ما ذكره، ولكن يوجد في عبارته شيء لعلّه يراه هو البرهان على مقصوده، وذلك الشيء هو أنّ الصورة الإجماليّة تنطبق على تمام ما في الخارج انطباق المجرّد على المفصّل، والمبهم على المبيّن، ولا تنطبق على جزء منه فحسب انطباق الكلّيّ على الفرد، فلعلّ هذا إشارة إلى ما مضى منّا في الاستشكال في المبنى الثاني، من أنّنا نعلم بشيء زائد على الجامع الذي هو جزء الفرد؛ إذ نعلم أنّ ذلك الجزء لا يستطيع أن يقف على قدميه.

ولكن يمكن الاستشكال في هذا المبنى - أيضاً - بما يستخرج من مجموع كلمات المحقّق الإصفهانيّ من أنّ الحدّ الشخصي للفرد هل هو داخل تحت الصورة الاجمالية المنكشفة أو لا؟ وعلى الأوّل هل الداخل تحت دائرتها هو الحدّ الشخصي المعين، أو الحدّ الشخصي المردّد؟ فإن فرض دخول الحدّ الشخصي المعين تحت تلك الصورة المنكشفة أصبح العلم الإجماليّ علماً تفصيليّاً، ومن المعلوم أنّنا لا نرى حدّاً شخصياً معيّناً في تلك الصورة الإجماليّة، وإن فرض دخول الحدّ المردّد تحتها فقد اتّضح بطلانه فيما سبق، وإن فرض عدم تعديّ العلم إلى الحدود الشخصيّة فهذا معنى تعلّق العلم بالجامع، وهكذا نرجع إلى المبنى الثاني، والذي هو - أيضاً - بدوره يبطل بما مضى من البرهان، كما أنّه إن رجعنا إلى مبنى الفرد المردّد ورد علينا إشكال الفرد المردّد، إذن فما هو العلاج؟

وحيث إنّ العلم الإجماليّ أمر وجدانيّ راجع إلى وجدان كلّ أحد، فلذلك يحتمل قويّاً أنّ مقصود من قال بتعلّق العلم بالفرد المردّد، ومن قال بتعلّقه بالجامع، ومن قال بتعلّقه بالواقع المعين شيء واحد، إلّا أنّه قد نظر كلّ واحد منهم إلى جهة من جهات المطلب، فعبرّ بالتعبير المناسب لها.

وتحقيق الحال في هذا المقام: هو أنّ الصورة الكلّيّة المستوردة في الذهن على قسمين:

القسم الأوّل: الصورة الكلّيّة المستوردة في الذهن من الجزئيات والأفراد الخارجيّة، فترد في الذهن مثلاً صور جزئيّة من أفراد للإنسان، والذهن البشريّ يقشّرها وي طرح مميّزات كلّ فرد عن الآخر، فتبقى صورة كلّيّة قابلة للانطباق على كثيرين، لأنّه منتزعة من كثيرين، وهو جزء موجود في كلّ واحد منها بناءً على تصوّرات المنطق الأرسطيّ، ولذا يقال: إنّ الكلّيّ موجود بوجود الفرد، وإذا وجد الكلّ وجد الجزء.

القسم الثاني: الصورة التي يخلقها الذهن البشري نفسه، ويُليسهها على ما في الخارج، ويجعلها رمزاً لكلّ فرد من الأفراد، وثوباً قابلاً للإلباس على كلّ فرد من الأفراد، فليست هذه الصورة قابلة للانطباق على ما في الخارج بالمعنى الصادق في القسم الأوّل، إذ ليست هي - في الحقيقة - جزءاً مقشّراً لكلّ فرد، وموجودة في ضمن كلّ فرد من الأفراد، وإنّما هي رمز يرمز به إلى الفرد الخارجي بقشوره، وهذه الصورة كثيراً ما يخلقها الذهن البشري، خصوصاً إذا لم يستطع أن يسيطر على الأفراد، فينسج صورة بنفسه، حتى يرمز بها إلى أيّ فرد أراد، وذلك كما في صورة العدم، حيث إنّّه لا معنىً لآتيان أفراد العدم من الخارج إلى الذهن، وأيّ شيء يرد إلى الذهن من الخارج لكي يقشّره ويكوّن منه صورة العدم الكلي؟! فلمّا لم يستطع الذهن أن يسيطر على الأفراد صاغ هذا الرمز ليرمز به إلى الواقع، ومثله صورة الوجود، حيث إنّ أفراد الوجود لم تكن تأتي إلى الذهن حسب ما يقال من أنّ الوجود هو أنّه في الأعيان، وهذا لا يأتي في الذهن، فلمّا لم يقدر الذهن البشري على السيطرة على أفرادها جعل في نفسه هذا الرمز كي يرمز به إلى الأفراد، ومن هذه الصور المصوغة من قبل الذهن البشري عنوان (أحدهما) ونحوه، فهو عنوان رمزيّ، وليس شيئاً ينطبق على ما في الخارج، وجزءاً من كلّ فرد، بل هو رمز لتمام ذلك الفرد بقشوره، وإذا أردنا أن نشبّهه بشيء في باب اللغة شبّهناه بالمشترك اللفظي الذي هو رمز لكلّ واحد من المعاني بتمامه، لا لخصوص الجزء الجامع بينها، فهذه الرموز تجعل من قبل الذهن البشري من قبيل جعل الألفاظ رمزاً إلى المعاني، إلّا أنّها ليست بصناعة اللغة، كما في رمزيّة الألفاظ، بل بقوة خاصّة في الفهم البشريّ أودعها الله (تعالى) فيه ليدرك بها الأشياء.

وفي باب العلم الإجماليّ لمّا لم يستطع الذهن البشريّ أن يسيطر على الفرد الموجود من الفردين في الخارج ويصبّ العلم على صورته، نسج عنوان (أحدهما)، وانصبّ العلم على هذه الصورة التي هي رمز تصلح لأن يرمز بها إلى أيّ واحد من الفردين⁽¹⁾، وهذا لا يرد عليه شيء من الإشكالات السابقة.

1)

(إن كان المقصود: أنّ عنوان (أحدهما) رمز للواقع كرمزيّة اللفظ للمعنى فليس تحت هذا اللفظ مفهوم غير المفهوم المنطبق مباشرة على الواقع، فهذا واضح البطلان، فإنّ لدينا مفاهيم ثلاثة متباينة في عالمها، وهي مفهوم زيد مثلاً ومفهوم عمرو، ومفهوم (أحدهما) بإرجاع الضمير


أمّا إشكال الفرد المرّدّد، فلأنّ عنوان (أحدهما) ليس فرداً مرّدّداً واقعاً، وإنّما هو رمز يمكن أن يرمز به إلى هذا الفرد بتمامه، ويمكن أن يرمز به إلى ذلك الفرد بتمامه.

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

وأمّا إشكال: أنّ الحدّ الشخصي هل هو داخل تحت الصورة الإجماليّة مرّدّداً أو مرعيّاً؟ فالأوّل غير معقول، والثاني يلزم منه انقلاب العلم الإجماليّ إلى العلم

إلى زيد وعمرو، ولو كان لفظ (أحدهما) مفهومه عين المفهوم المنطبق على الواقع لما حلّ لنا مشكلة تصوير العلم الإجماليّ، فإنّه في الجهالة يساوي الواقع المجهول؛ لأنّهما متّحدان مفهومًا، فلم نضع شيئاً لحلّ الإشكال.

وإن كان المقصود: أنّ عنوان (أحدهما) يعطينا مفهوماً خاصاً به يبين المفهوم الحاكي مباشرة عن الواقع بخصوصه، والذي لم نعلمه بالضبط، وأنّ هذا المفهوم رمز بحت، أي: خاو عن الواقعيّة من قبيل بحر من زئبق، فهذا - أيضاً - واضح البطلان، إذ لو كان كذلك لما صحّ حمل عنوان (أحدهما) على كل

من زيد وعمرو، إذن فمفهوم أحدهما ليس أمراً خيالياً بحتاً كما نبيّه على ذلك أستاذنا الشهيد  في بحث الوضع العام والموضوع له الخاصّ.

وإن كان المقصود: أنّ عنوان (أحدهما) جامع انتزاعيّ لكنّه جامع عرضي، وليس جامعاً ذاتياً كي يكون بالضرورة جزءاً من الفرد لا يحصل إلّا بالتقسير، وإنما هو جامع انتزاعي صحّ انتزاعه من كلا الفردين بما لهما من القشور الزائدة على الجامع الذاتي، فهذا مطلب صحيح، ولكن عبارة المتن قاصرة عن أداء ذلك.

وهذا الكلام يأتي في جميع الجوامع الرمزيّة، فهي دائماً تكون في واقعها جوامع انتزاعيّة عرضيّة لا خياليّة بحتة.

وافترض تعلّق العلم الإجماليّ بهذا الجامع الانتزاعي أو العرضي، لا يرد عليه ما مضى من أنّنا نعلم بوجود شيء أكثر من الجامع في المسجد، لأنّ الجامع لا يوجد إلّا ضمن خصوصيّة الفرد، وذلك؛ لأنّ هذا الجامع ليس هو ذلك الجامع الذي هو من ضمن الفرد؛ إذ ليس جزءاً من الفرد انتزع عنه بالتقسير، وإنما هو جامع منتزع من الفردين بما هما فردان، وبما لهما من قشور بالمقدار الداخل تحت العلم.

التفصيلي، فلأننا لا ندعي كون مصب العلم هو الحد الشخصي، بل مصبه هو عنوان (أحدهما).

هذا هو واقع المطلب الذي اختلفت التعابير عنه، فيمكن أن يعبر عنه بالفرد المردد، ويمكن أن يعبر عنه بالجامع، ويمكن أن يعبر عنه بالواقع، فإن هذا الرمز بطبيعته له مرونة، يمكن أن يرمز به إلى هذا الفرد، ويمكن أن يرمز به إلى ذلك الفرد، وفي نفس الوقت لا يمكن أن يرمز به إلى الفردين معاً بنحو المجموعيّة، بل يرمز به إلى كلّ واحد منهما على سبيل البدل عيناً من قبيل الثوب الذي يصحّ أن يقال: إنّه صالح لأن يلبسه كلّ أحد، ويصحّ أن يقال: إنّه لا يصلح إلاّ للبس فرد واحد، فمن نظر إلى مرونة هذا الرمز عبر بالجامع، ومن نظر إلى الفرد المعين الذي رمز إليه بهذا الرمز عبر بالواقع، ومن نظر إلى أنّ ما يصلح لأن يرمز إليه هو أحد الفردين على سبيل البدل عبر بالفرد المردد، فالخلط بين هذا الرمز والجامع يوجب التعبير بالفرد المردد، فإنّ ما يكون منطبقاً على كلّ واحد من الفردين كالجامع - لا رمزاً إليه - ويكون انطباقه على الفرد انطباقاً عليه مع قشوره إنّما هو الفرد المردد.

هذا وتجدد الإشارة هنا إلى المراد من التعبير بالواقع، وحاصل الكلام: أنّ هذا الرمز ليس دائماً يرمز إلى الواقع المعين، بل قد لا يرمز إليه، أي: أنّ علم الشخص لا يكون متوجّهاً نحو فرد معين؛ لاستواء نسبته إلى كلا الفردين، ولا أقصد بذلك التفرقة بين ما لو كان كلا طرفي المعلوم بالإجمال ثابتاً في الواقع وما لو كان أحد طرفيه فقط ثابتاً في الواقع، بل أقصد بذلك التفرقة بين ما لو كان منشأ العلم الإجماليّ ما يدك بمقتضاه الأوّلي على عدم اجتماع نقيض كلّ من طرفي العلم الإجماليّ كحساب الاحتمالات، أو البرهان على عدم الاجتماع، وما لو كان منشأه ما لا تستوي نسبته إلى الطرفين، كما لو سمع صوت أحد الشخصين فعرف وجود أحدهما في المسجد مثلاً، فالعلم الإجماليّ في الثاني له توجه نحو أحد الفردين بالخصوص بخلافه في الأوّل.

لكنّ هذا التفصيل لا يوجب إشكالاً على التعبير بتعلّق العلم الإجماليّ بالواقع، وتوضيح ذلك: أنّ المقصود بتعلّق العلم الإجماليّ بالواقع ليس هو كون المعلوم بالذات هو الواقع، فإنّ ذلك معلوم بالعرض، والمعلوم بالذات ثابت في أفق النفس، وليس أيضاً المقصود بذلك: أنّ المعلوم بالذات دائماً يوجد في الخارج ما يطابقه من معلوم بالعرض معين، فإنّ العلم الإجماليّ قد يكون جهلاً مركّباً، كالعلم

التفصيلي الذي قد يكون أيضاً جهلاً مركباً، فلا يوجد فرد معين في الخارج يطابق المعلوم بالذات تفصيلاً، وإنما المقصود بذلك هو بيان ضيق الصورة المعلومّة بالذات وأنها بمقدار الواقع⁽¹⁾، ومن المعلوم أنّ انتفاء الواقع لا يوجب سعة في الصورة المعلومّة بالذات، ولذا يقال في العلم التفصيلي بلا إشكال: إنّه متعلّق بالواقع في قبال تعلّقه بالجامع، ولو لم يكن المعلوم موجوداً في الخارج أصلاً؛ لأنّ الصورة المعلومّة بالذات لا تتسع بعدم وجود المعلوم بالذات، وكذلك الحال في العلم الإجماليّ، فالصورة المعلومّة بالإجمال إن لم ترمز إلى فرد معين في الواقع، إمّا لعدم وجوده أصلاً، أو لكون نسبتها إلى الفردين على حدّ سواء، فهذا ليس توسعة في تلك الصورة، كما لو علم محالاً بالجامع فقط، وإنما هي باقية على حاله من الضيق.

هذا تمام الكلام في حقيقة العلم الإجماليّ.

اقتضاء التنجيز للموافقة القطعيّة

وهنا ننتقل إلى أصل المطلب، وهو أنّ العلم الإجماليّ هل يقتضي التنجيز بمقدار الموافقة القطعيّة، أو لا؟ فعن المحقّق النائينيّ في تقرير السيّد الأستاذ⁽²⁾ عدم اقتضائه للتنجيز، وذهب المحقّق العراقيّ⁽³⁾ والمحقّق الإصفهانيّ⁽⁴⁾ - ولعلّه المشهور - إلى اقتضاء التنجيز، والصحيح هو عدم التنجيز إلّا في قسم من الشبهات الموضوعيّة. ولا يخفى أنّنا إنّما نتكلّم هنا بناءً على قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)،

(1) يبدو أنّ المحقّق العراقيّ يدّعي أكثر من ذلك، فهو لا يدّعي فقط ضيق الصورة المعلومّة بالذات، بل يدّعي - أيضاً - انطباقها على أحد الفردين المعيّن في الواقع والمجهول لدينا، ولذا يرى أنّ امتثال أحد الفردين لا يكفي، وذلك لعدم إحراز كونه هو المطابق للمعلوم بالإجمال، وهذا الكلام غير معقول في فرض كون نسبة العلم الإجمالي إلى الطرفين على حدّ سواء، بحيث لا يمكن لعلّام الغيوب أيضاً أن يعيّن معلومنا الإجماليّ.

(2) ج2، ص245.

(3) راجع المقالات: ج2، ص87، ونهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص307 - 310.

(4) راجع نهاية الدراية: ج2، ص343 - 344، وص32 - 33.

وحرفيتها كما بنوا عليها وعلى حرفيتها.

وأما بناءً على ما هو الصحيح من منجزيّة الاحتمال بدلاً عن تلك القاعدة، فلا إشكال في أصل لزوم الموافقة القطعية.

فالكلام هنا يقع في مطلبين: أحدهما: في أنّ العلم الإجماليّ ليس كلّما تعلّق بالحكم اقتضى وجوب الموافقة القطعية، ففي الشبهات الحكمية مثلاً لا يقتضي ذلك. والآخر: في بيان ضابط التفصيل بين الموارد، والنكته في اقتضاء العلم الإجماليّ في بعضها لتنجيز وجوب الموافقة القطعية.

نفي عموم الاقتضاء

أما المطلب الأوّل: فنقول: إنّه لو تعلّق العلم مثلاً بوجوب الظهر أو الجمعة لم يكن هناك مقتضى لوجوب الموافقة القطعية، ويتبيّن ذلك ببيان أمرين:

الأوّل: أنّ المقدار المنجز إنّما هو الجامع؛ إذ لم يتمّ البيان بالنسبة للحدّ الشخصيّ، فهو داخل بعدّ تحت دائرة قبح العقاب بلا بيان، فإنّ الحدّ الشخصيّ المعين لم ينكشف، وإنّما انكشف الجامع.

والثاني: أنّه يكفي في الموافقة القطعية للجامع الذي هو المقدار المنجز الإتيان بأحد الفردين.

أما الأمر الثاني فواضح. وأما الأمر الأوّل فهو صحيح على مبنانا، وعلى المباني الثلاثة الأخرى التي مضت عن القوم، حتى على تقدير عدم إرجاعها إلى مبنانا.

أما على مبني تعلّق العلم بالجامع فواضح، فإنّ البيان عندئذ إنّما تمّ بمقدار الجامع؛ إذ هو الذي تعلّق به العلم لا أكثر، فلا يجب الامتثال إلّا بذلك المقدار، وذلك يكوّن بالإتيان بأحد الفردين.

وأما على مبنانا فأيضاً يكون الأمر واضحاً، إذ نحن أيضاً نقول بأنّ العلم تعلّق بالجامع، إلّا أنّنا لا نقصد بالجامع الحقيقي، وإنّما نقصد به ما يكون رمزاً لتمام الفرد بقشوره، والموافقة القطعية بقدر ما تعلّق به العلم من الجامع الرمزيّ تحصل بالإتيان بأحد الفردين.

وأما على مبني الفرد المرّد فنقول: إنّ صاحب هذا المبنيّ يسلم أنّ الفرد

المردّد لا وجود له في الخارج؛ إذ الوجود الخارجي يساوق التعيّن، إلّا أنّه يقول: إنّ طرف الإضافة للعلم هو الفرد المردّد، لأنّ كونه طرفاً لإضافة العلم لا يستلزم وجوده خارجاً، حتى يرد عليه إشكال استحالة التردّد في الوجود الخارجي، وفاته أنّ هذا أيضاً مستلزم للتردّد في الوجود الخارجي؛ لأنّ طرف إضافة العلم الذي ليس موجوداً في الخارج هو المعلوم بالذات وهو عين العلم، والعلم بنفسه من الموجودات الخارجيّة، فلزم التردّد في الوجود الخارجي.

وعلى أيّة حال، فبعد فرض تسليم مبناه نقول: إنّ هذا لا يقتضي لزوم امتثال زائد على امتثال الجامع، فإنّه وإن كان المفروض أنّ المقدار المتعلّق به العلم أزيد من الجامع، لكنّ المقدار الذي يقبل التنجيز ممّا تعلّق به العلم إنّما هو الجامع، والمقدار الزائد على ذلك الداخل في دائرة العلم لا يقبل التنجيز، فإنّ المقدار الزائد إنّما هو عبارة عن الحدّ الشخصيّ التردديّ، وعندئذ نسأل: ماذا ينتج زائداً على الجامع؟ هل ينتج الحدّ الشخصيّ التعينيّ، أو ينتج الحدّ التردديّ؟ فإن قيل بالأوّل قلنا: إنّ الحدّ التعينيّ ليس هو الزائد الذي تعلّق به العلم، فإنّ المفروض أنّ العلم إنّما تعلّق بالفرد المردّد. وإن قيل بالثاني، أعني: تنجّز الفرد المردّد والحدّ التردديّ، قلنا: إنّ الحكم الذي وجد خارجاً ليس هو الفرد المردّد قطعاً؛ لأنّ المفروض تسليم استحالة الوجود المردّد في الخارج، فالفرد المردّد ليس هو الحكم الشرعيّ الذي وجد خارجاً قطعاً، فكيف ينتج؟

والخلاصة: أنّ الحدّ التعينيّ حكم شرعيّ قابل للتنجيز، لكنّه لم يتعلّق به العلم، والحدّ التردديّ تعلّق به العلم، لكنّه ليس حكماً شرعيّاً يوجد من قبل الشارع حتى يقبل التنجيز، فلا ينتج إلّا الجامع.

وأما على مبنى تعلّق العلم بالواقع، فيمكن أن يقال هنا: إنّ العلم يقتضي الموافقة القطعيّة، لأنّ الواقع لا يحرز حصوله بالإتيان بأحد الفردين، والاشتغال اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ، والواقع قد تنجّز وخرج عن (قاعدة قبح العقاب بلا بيان)؛ لأنّه ثبت بيانه بتعلّق العلم به، وعندئذ يكون احتمال الواقع المنجّز في كلّ واحد من الطرفين منجّزاً لا محالة.

إلّا أنّ الصحيح: أنّه على هذا المبنى - أيضاً - لا ينتج إلّا مقدار الجامع. وتوضيح ذلك: أنّ المفروض في هذا المبنى هو أنّ المعلوم الخارجيّ بالعلم الإجماليّ، وبالعلم التفصيليّ هو شيء واحد، وهو الواقع، لكنّ هناك فرق بين ذات

صورتى العلم أو بين المعلومين بالذات، فإحدهما: صورة صافية غير مخلوطة بالإجمال والإبهام، والأخرى: صورة غير صافية، ومخلوطة بالإجمال والإبهام، فهذه الصورة وإن لم يمكن خارجاً تجزئتها إلى حصتين لكنّها - بحسب التحليل العقليّ - تُجزأ إلى حصّتين: إحدهما نور وانكشاف، والأخرى ظلمة وإبهام، والذي يطابق تمام الفرد الخارجيّ إنّما هو تمام هذه الصورة، لا خصوص جانب الانكشاف منها، ونحن وإن كنّا لا نتعقّل في الصورة العلميّة هذا الازدواج حتى نسمّي المجموع بالعلم، أو بأيّ اسم آخر، إلّا أنّ مفروض هذا المبنى هو تعقّل الازدواج في صورة واحدة بين الانكشاف والإبهام، وسواء سمّينا هذا المجموع بالعلم، أو بأيّ اسم آخر، فالواقع هو أنّ البيان إنّما يكون بمقدار ما في الصورة من نور وانكشاف، وهو بمقدار الجامع. وأمّا ما فيها من ظلمة وإبهام فليس بياناً، ومُخرِجاً للشيء عن قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) بحرفيّتها، فالمقدار المنجز هو الجامع لا أكثر.

وهنا لا بأس بالفات النظر إلى نكتة تعود لما سبق، فقد مضى ذكر إشكال على ما اختاره المحقّق العراقيّ في تحقيق حقيقة العلم الإجماليّ مستخرج من كلمات المحقّق الإصفهانيّ، من أنّ الحدّ الشخصيّ للفرد هل هو داخل تحت الصورة الإجماليّة أو لا؟ فإن قيل: لا، كان علماً بالجامع. وإن قيل: نعم، لزم انقلاب العلم الإجماليّ إلى التفصيليّ إن فرض ذلك الحدّ الشخصيّ معيّناً، وإلّا جاء إشكال الفرد المرذد.

أقول: لو اقتصر في مقام الإشكال على المحقّق العراقيّ على هذا المقدار من البيان، أمكن أن يقال في مقام التفصّيّ عنه: إنّ الحدّ الشخصيّ داخل في هذه الصورة الإجماليّة، لكن لا في جانب الانكشاف منها، بل في جانب الإبهام منها. إذن فلا بدّ من إضافة شيء إلى ذلك الإشكال وهو: أنّ الإبهام - في الحقيقة - ليس صورة، بل عبارة عن عدم الصورة، وإنّما الصورة عبارة عن نفس الانكشاف.

وعلى أيّة حال، فقد تحصّل أنّه على جميع المباني لا مقتضي لوجوب الموافقة القطعيّة.

والانصاف: أنّ هذا من فضائح القول بقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) بحرفيّتها، إذ كيف يقبل الوجدان أن يقال بجواز المخالفة الاحتماليّة لحكم علم إجمالاً من قبل المولى - تعالى - من دون جعل براءة شرعيّة في المقام، وأنّه ليس له حقّ الطاعة أزيد من الموافقة الاحتماليّة لذلك؟!!

ويوجد في كلماتهم (قدّس الله أسرارهم) ما يدلّ على التزامهم بحرفيّة القاعدة، من قبيل الاستدلال على سراية التنجّز إلى الواقع غير المبيّن بغير دعوى ضيق في القاعدة - كما سوف يأتي إن شاء الله - ، والتزام المحقّق النائبي رحمته لعدم اقتضاء العلم الإجماليّ لتنجّز الموافقة القطعيّة، وهو إنّما يوجب الموافقة القطعيّة من باب تعارض الأصول حتى البراءة العقليّة في الأطراف تساقطها وبقاء الاحتمال بلا مؤمن، وسيأتي - إن شاء الله - أنّه لا وجه للتعارض والتساقط في المقام بلحاظ البراءة العقليّة، بل بعد عدم الاقتضاء لا بدّ من الالتزام بجواز المخالفة الاحتماليّة بحكم البراءة العقليّة.

ثمّ إنّ الوجه في ما ذكرناه من عدم اقتضاء العلم الإجماليّ لتنجّز الموافقة القطعيّة إنّما هو ما عرفته مفصّلاً، من أنّ المقدار المنكشف هو الجامع لا الحدّ الشخصي، فهو المقدار المنجّز، وأنّه يكفي في موافقته القطعيّة الاتيان بفرد واحد، لا ما أفاده المحقّق الإصفهاني رحمته ثم دفعه.

فقد أفاد في المقام⁽¹⁾: أنّ المقدار المنكشف هو الجامع، وهذا هو الجزء الأوّل من برهاننا على المدّعى، وأنّه تكفي الموافقة الاحتماليّة للجامع بالإتيان بفرد واحد، ولا تحرم مخالفته الاحتماليّة بترك الآخر؛ إذ المخالفة الاحتماليّة لا قبح فيها، ولا يستحقّ العبد العقاب عليها، وإلّا لزم أن يعاقب من ارتكب كلا الطرفين بعقابين.

ثمّ أجاب عن ذلك: بأنّ العقل يرى لزوم الامتنال القطعيّ للحكم المعلوم⁽²⁾.

وكأنّ مقصوده رحمته بذلك: هو أنّ كلّاً من المخالفتين الاحتماليتين ليست حراماً

(1) راجع نهاية الدراية: ج 2، ص 32 - 33، وص 243 - 244.

(2) وقال رحمته: إنّ هذا بناءً على أنّ استحقاق العقاب يكون بحكم العقل. أمّا بناءً على كونه بحكم الشرع وجعله، فلازمه استحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواقعيّ بعد قيام الحجّة عليه، وعليه ففي كلّ طرف من الأطراف نحتمل العقاب لاحتمال كون التكليف فيه، فلا بدّ من اجتنابه.

أقول: سواء فرض استحقاق العقاب بحكم العقل، أو بحكم الشرع، فبعد فرض الإيمان بقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) وفرض عدم تماميّة البيان إلّا بقدر الجامع، يتّجه القول بجواز الاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة للواقع؛ لأنّها موافقة قطعيّة للجامع، وما عدا ذلك داخل تحت الأمان المستفاد من القاعدة.

مستقلاً لكي يلزم تعدّد العقاب، وإنّما هنا واجب واحد، وهو الموافقة

القطعيّة، وهي واجبة بما تستبطن من سائر مراتب الموافقة الظنيّة والاحتماليّة، إلّا أنّ هذا الواجب الواحد وهو الموافقة القطعيّة يكون بنحو الانحلال، أي: على تقدير فقد هذه المرتبة من الموافقة يُنتقل إلى المرتبة الأدنى المستبطنة فيها، وهكذا، فكلّ من المخالفتين الاحتماليتين قبيح بما هو ترك لجزء واجب واحد انحلاليّ بهذا المعنى، فمن ترك كلا الطرفين يعاقب بالعقاب الواحد الذي يعاقب به من علم بالحكم تفصيلاً فتركه.

وعلى أيّة حال، فلا إشكال في حكم العقل بوجوب الموافقة القطعيّة للمقدار المعلوم، ولذا لو علم تفصيلاً بالحكم ثمّ شكّ في امتثاله فلا إشكال في أنّه لا بدّ له من الإتيان به حتى يحصل له القطع بالامتثال، وإنّما نقول في مورد العلم الإجماليّ بأنّه لا يقتضي التنجيز أكثر من ضرورة الإتيان بأحد الأفراد؛ لأجل أنّ الموافقة القطعيّة للمقدار المعلوم - وهو الجامع - تحصل بالإتيان بأحد الأفراد، لا لا لجل كفاية موافقته الاحتماليّة وعدم حرمة مخالفته الاحتماليّة.

ضابط التفصيل في الاقتضاء

وأما المطلب الثاني: فالتحقيق هو الفرق بين مثل العلم الإجماليّ بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة الذي هو شبهة حكميّة، ومثل العلم الإجماليّ بوجوب إكرام زيد و عمرو بنحو الشبهة الموضوعيّة من باب العلم بوجوب إكرام العالم، والعلم إجمالاً بكون أحدهما عالماً، ففي الأوّل لا يقتضي العلم الإجماليّ تنجّز شيء أزيد من الجامع، ويكفي في امتثال الجامع الإتيان بإحدى الصلاتين؛ إذ تحصل بذلك الموافقة القطعيّة للمقدار المعلوم، وفي الثاني لا بدّ من إكرام كليهما؛ لأنّنا علمنا بوجوب إكرام العالم، فلا بدّ من تحصيل الموافقة القطعيّة لذلك، وهي لا تحصل بإكرام أحدهما، فلا بدّ من إكرام كليهما.

ويمكن أن يتخيّل في المقام أنّه لا فرق بين المثاليين، ففي كليهما يكفي الاتيان بالجامع بالإتيان بأحد الفردين، فإنّ الحكم لا يتنجّز إلّا بالوصول، ووصول الحكم لا يكون إلّا بوصول الكبرى والصغرى معاً، فلو علم مثلاً أنّ زيداً عالم، ولم يعلم بالكبرى، وهي وجوب إكرام العالم، لم يتنجّز عليه وجوب إكرام زيد، ولو علم

بوجوب إكرام العالم، ولم يعلم بالصغرى، وهي كون زيد عالماً لم ينتج عليه وجوب إكرام زيد أيضاً، وعليه نقول: إنَّه في مورد العلم الإجمالي بوجوب إكرام أحدهما لا فرق بين افتراض الإجمال في الكبرى أو الصغرى، فلا فرق بين أن نفترض أننا علمنا إجمالاً بوجوب إكرام العالم أو العادل، وعلمنا أنَّ زيداً عالم وعمراً عادلاً، أو نفترض أننا علمنا بوجوب إكرام العالم، وعلمنا إجمالاً بأنَّ أحدهما عالم، ففي الأوَّل لا إجمال في الصغرى، ولكنَّ الإجمال في الكبرى أدَّى إلى أن لا نعلم بوجوب الإكرام إلاَّ بقدر الجامع، فلم ينتج إلاَّ مقدار الجامع بين الطرفين الذي يكفي في إثباته الإتيان بأحد الطرفين، فإنَّ الصغرى وإن كانت معلومة بالعلم التفصيلي، ولكن وصول الحكم لا يكون إلاَّ بوصول الصغرى والكبرى معاً، والمفروض أنَّ الكبرى لم تصل إلاَّ بقدر الجامع، وفي الثاني الذي كانت الشبهة فيه موضوعية لا إجمال في الكبرى، ولكنَّ الإجمال في الصغرى أدَّى إلى نفس النتيجة، فهنا - أيضاً - لم ينتج إلاَّ القدر الجامع بين الطرفين، لأنَّ الكبرى وإن كانت معلومة بالتفصيل، لكنَّ وصول الحكم لا يكون إلاَّ بوصول الكبرى والصغرى معاً، والمفروض أنَّ الصغرى لم تصل إلاَّ بمقدار الجامع، فإنَّنا لا نعلم بعالمية هذا بالخصوص، ولا بعالمية ذلك بالخصوص، وإنَّما نعلم بعالمية الجامع، فلا ينتج علينا إلاَّ إكرام الجامع.

ولعلَّ هذه الشبهة هي التي جعلت من يقول بعدم اقتضاء العلم الإجمالي لتنجيز الموافقة القطعية كالمحقق النائيني رحمته الله لا يفصل بين مورد ومورد.

والتحقيق: أنَّ هذا الكلام غير صحيح، فعدم معلومية الصغرى بأزيد من الجامع لا ينقل التكليف المعلوم من الواقع إلى الجامع.

وتوضيح ذلك: أنَّ المقدار الواصل ينحلّ - بحسب التحليل العقليّ إلى أمرين: وجوب إكرام شخص، ووجوب أن يكون الإكرام مضافاً إلى العالم، فإذا أكرمنا أحدهما لم يكن ذلك موافقة قطعية للمقدار الواصل؛ إذ الجزء الثاني التحليلي من جزئي المقدار المعلوم، وهو أن يكون المكرم عالماً لم يُقطع بموافقتة، ولا بدَّ من تحصيل القطع بموافقتة، كما أننا لو علمنا تفصيلاً بوجوب صلاة الظهر بشرط طهارة البدن مثلاً، ثمَّ شككنا في الإتيان بها بهذا الشرط، وفرضنا عدم جريان قاعدة الفراغ، وعدم إحراز الطهارة بمثل أصالة الطهارة أو استصحابها، لم يكن شكٌّ في أنَّ المورد مورد قاعدة (أنَّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني)، ولا مجال فيه للبراءة.

وقد تحصَّل: أنَّ العلم الإجمالي في المثال الثاني له إضافة خاصة إلى الواقع

من الفردين بخلافه في المثال الأوّل، وأنّه في المثال الثاني يكون المقدار المعلوم أزيد من الجامع، وهو وجوب إكرام أحدهما؛ لأنّنا نعلم - زائداً على ذلك بوجوب كون الإكرام مضافاً إلى العالم، أو قل: بشرط كون المكرّم عادلاً، فتحصيلاً للموافقة القطعيّة للمقدار الزائد لا بدّ من إكرام كلا الفردين، فالصحيح ليس هو ما ذهب إليه المحقّق العراقي رحمته من اقتضاء العلم الإجماليّ لتنجيز الموافقة القطعيّة مطلقاً، ولا ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمته بمقتضى إطلاق كلامه من عدم اقتضائه لذلك مطلقاً، وإنّما الصحيح - حسب مبنى حرفيّة قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) - هو التفصيل.

والضابط الفنيّ لهذا التفصيل ليس هو كون الشبهة حكميّة أو موضوعيّة، وإنّما الضابط لذلك كون متعلّق الحكم مقيداً بقيد لا يعلم حصوله في هذا الفرد أو في ذلك الفرد، فنضطرّ إلى الجمع بين الفردين تحصيلاً للقطع بحصوله، فمتى ما كان هكذا وجبت الموافقة القطعيّة، ومتى ما لم يكن هكذا لم تجب، ولو كانت الشبهة موضوعيّة، كما هو الحال في الشبهات الموضوعيّة التي ليس المشكوك فيها باشتباه خارجيّ قيداً للمتعلّق، كما في مثال وجوب إكرام العالم، وإنّما كان قيداً للمكلف أو التكليف، كما لو شكّ بنحو الشبهة الموضوعيّة أنّ المكلف هل هو مسافر فيقصر، أو حاضر فيتمّ، ولم يجرّ الاستصحاب لتوارد الحالتين مثلاً، وكما لو وجب التصدّق على زيد إن نزل المطر، وعلى عمرو إن هبّت الرياح، وتردّد الأمر بين نزول المطر وهبوب الرياح.

هذا تمام الكلام فيما هو المختار، وهو التفصيل في قبال قول الطرفين القائل أحدهما باقتضاء التنجّز مطلقاً، والآخر بعدمه مطلقاً.

كلمات الأصحاب حول الاقتضاء

وأما ذكر كلام الطرفين، فالمحقّق النائيني رحمته ذهب في أجود التقريرات⁽¹⁾ إلى عدم اقتضاء العلم الإجماليّ لوجوب الموافقة القطعيّة، واستدلّ على ذلك بأنّ العلم إنّما تعلّق بالجامع، وهو الذي تمّ عليه البيان، فهو المنجّز - وهذا هو الجزء الأوّل من جزئيّ برهاننا على عدم الاقتضاء - ، ولكنّه رحمته لا يقول بجواز الاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة، بل يقول بأنّ العلم الإجماليّ وإن كان بنفسه لا يقتضي تنجيز

(1) أجود التقريرات: ج 2، ص 245.

الموافقة القطعية، لكنّه لما كان العلم الإجماليّ مقتضياً بنحو العليّة - حسب ما ذهب إليه ﷺ - لحرمة المخالفة القطعية أوجب ذلك تعارض الأصول المؤمّنة، وتساقطها في الأطراف، فيبقى الاحتمال في كلّ واحد من الطرفين بلا مؤمّن عن استحقاق العقاب، والاحتمال بلا مؤمّن منجز لا محالة، قال ﷺ: وإن شئت فسمّ ذلك باقتضاء العلم الإجماليّ لوجوب الموافقة القطعية؛ إذ اقتضى ذلك بالواسطة، حيث إنّه اقتضى حرمة المخالفة القطعية المقتضية لتعارض الأصول وتساقطها المقتضي لبقاء الاحتمال بلا مؤمّن، وبالتالي تنجيزه.

أقول: أمّا ما أفاده ﷺ في وجه عدم اقتضاء العلم الإجماليّ لوجوب الموافقة القطعية، فيرد عليه ما عرفت من أنّه لا يوجب عدم الاقتضاء مطلقاً، بل يجب استثناء ما إذا كان متعلّق الحكم مقيّداً بقيد لا يعلم حصوله إلاّ بالإتيان بكلا الفردين، فهنا تجب الموافقة القطعية، وإلاّ لم تجب - أيضاً - الموافقة القطعية فيما لو علم تفصيلاً بوجوب الصلاة المقيّدة بقيد ما، وشكّ في الاتيان بها بقيدها المطلوب.

وأما ما أفاده من لزوم الموافقة القطعية من باب تعارض الأصول وتساقطها وبقاء الاحتمال بلا مؤمّن، فيرد عليه: أنّ الأصول الشرعية وإن كانت تتساقط - إن سلم - لحرمة المخالفة القطعية، لكننا نتكلّم في المرتبة السابقة، وهي مقدار حقّ المولى بحكم العقل في نفسه قبل وصولنا إلى المرتبة اللاحقة، وهي تصرف المولى في مقدار الامتثال اللازم بتزويد أو تنقيص، فنقول: إنّ المقدار الذي يستحقّه المولى إنّما هو الامتثال بمقدار الجامع، وأمّا كلّ واحدة من الخصوصيّتين فتجري عنها البراءة العقلية، وقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) لأنّها غير مبينة، ولا معنى لوقوع المعارضة بين إجراء القاعدتين في الخصوصيّتين؛ إذ لا منافاة أصلاً بين تنجز الحدّ الجامع وعدم تنجز الحدّين الخاصّين.

وقد تنبّه إلى ذلك المحقّق العراقيّ⁽¹⁾ فنقض على القائل بعدم اقتضاء العلم الإجماليّ لوجوب الموافقة القطعية بأنّه لا بدّ له من القول بجواز مخالفة أحد الطرفين، مع أنّه لا يقول بذلك.

وهذا النقض في محلّه، حيث إنّ المحقّق النائينيّ ﷺ لا يلتزم بجواز مخالفة أحد الطرفين، مع أنّ هذا ممّا لا بدّ أن يلتزم به حسب مبانيه كما عرفت.

(1) هذا التنبّه موجود في المقالات: ج 2، ص 87، القسم الأوّل من الصفحة.

وأما القول باقتضاء العلم الإجماليّ لوجوب الموافقة القطعية - الذي ذهب إليه المحقق العراقي⁽¹⁾ والمحقق الإصفهاني⁽²⁾، ونسب إلى المشهور، وذهب إليه المحقق النائيني⁽³⁾ في تقرير الشيخ الكاظمي⁽³⁾ - فالذي يستخلص من كلمات المحقق العراقي⁽³⁾ - على تشويشها - دليلاً على ذلك وجهان:

الوجه الأول: أنّ العلم الإجماليّ - حسب ما عرفت من مبناه من كون افتراقه عن العلم التفصيليّ في نفس العلم، أو صورة المعلوم بالذات لا في المعلوم بالعرض - يكون عارضاً في ذهن على صورة إجمالية، والعلم التفصيليّ يكون عارضاً في ذهن على صورة تفصيلية، وليس العلم عارضاً على الواقع الخارجي، ببرهان: أنّ العلم يخطأ، ولا يوجد هنا واقع خارجيّ أصلاً، فهنا حدّان ذهنيّان: أحدهما حدّ إجماليّ، والآخر حدّ تفصيليّ، والعلم الإجماليّ عرض على الأول، والعلم التفصيليّ عرض على الثاني. أمّا في الخارج فلا يوجد عدا حدّ واحد، وهو الحدّ الشخصيّ، وليس لما في الخارج حدّان: حدّ إجماليّ وحدّ تفصيليّ، والعلم يعرض على الصورة الذهنية لا على ما في الخارج، ولا يسري كلّ من العلمين من حدّه إلى حدّ الآخر، فالعلم الإجماليّ عرض على الحدّ الإجماليّ، ولا يسري إلى الحدّ التفصيليّ، وكذلك العكس - أيضاً - مستحيل استحالة عروض أيّ عارض على غير معروضه، فإنّ الحدّ الإجماليّ والحدّ التفصيليّ أمران متباينان. وأمّا التنجّز فليس عارضاً على الصورة الذهنية كالعلم حتّى يقال: إنّه يقف على ما يقف عليه العلم من الحدّ الإجماليّ، ولا يسري إلى الحدّ التفصيليّ، وإنّما هو عارض على الواقع الذي قلنا: إنّه ليس له حدّان، وإنّما له حدّ واحد، وهو حدّه الشخصيّ، فيتنجّز الواقع بهذا العلم، وإذا تنجّز الواقع بهذا العلم تنجّز الطرفان، إذ يحتمل في كلّ واحد من الطرفين وجود الواقع المنجّز، واحتمال الواقع المنجّز لا محالة، فما يقال من أنّه كما أنّ العلم الإجماليّ لا يسري كذلك التنجّز لا يسري خلط بين الحدود الذهنية المعروضة للعلم والحدّ الخارجيّ المعروض للتنجّز.

ويرد عليه: أولاً: أنّ معروض التنجّز - حسب ما هو الصحيح من كون المتجرّي

(1) راجع المقالات: ج2، ص87، ونهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص309.

(2) راجع نهاية الدراية: ج 2، ص 32-33، وص 343-344.

(3) راجع ج 4، ص 9.

معاقباً بنفس ملاك عقاب العاصي - ليس هو الواقع بوجوده الخارجي، بل هو الوجود العلمي للحكم، فإن لزوم طاعة المولى إنما هو بملاك تعظيمه وأداء حقه، ومن المعلوم أن تعظيمه لا يتحقق بمجرد امتثال حكمه الواقعي، سواء وصل بمرتبة من مراتب الوصول أو لا، ويتحقق بامتثال ما علم من حكمه، سواء كان العلم مطابقاً للواقع أو لا. إذن فالنتج عارض على الصورة الذهنية لا على الواقع.

وثانياً: أننا سلّمنا أن معروض التنجّز هو الواقع، لكنّ الواقع إنّما هو جزء العلّة للتنجّز، والجزء الآخر هو البيان والوصول؛ إذ لو لم يبيّن كان داخلياً تحت قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، والبيان إنّما تمّ بمقدار الجامع، وأمّا ما ذكره من: (أنّ القول بعدم سريان التنجّز - كما لا يسري العلم - خلط بين الحدود الذهنية المعروضة للعلم والحدّ الخارجي) فهو خلط في المقام؛ إذ لم يكن المقصود دعوى عدم سراية التنجّز من الحدّ الإجماليّ إلى الحدّ التفصيليّ، وإنّما المقصود هو أنّ الواقع الخارجي بنفسه له حدّان، لا بمعنى الحدّ الإجماليّ والحدّ التفصيليّ المتباينين، بل بمعنى الحدّ الجامعيّ والحدّ الشخصيّ المتداخلين، فإنّ الشيء له حدود عديدة صاعدة ونازلة حسب ما له من جوامع وكلّيات، فلا بدّ أن نرى ما هو المقدار المبيّن من الواقع؟ هل هو الحدّ الجامعيّ فقط، أو هو مع حدّه الشخصيّ؟ والمفروض أنّ صورة العلم الإجماليّ مزدوجة من جهة انكشاف وجهة إبهامها، وما يطابق جهة انكشافها هو الحدّ الجامعيّ، وما يطابق جهة إبهامها هو الحدّ الشخصيّ، فالبيان إنّما يتمّ بمقدار الجامع، ويكفي في امثاله القطعيّ الاتيان بأحد الطرفين، فلا تجب الموافقة القطعية للواقع على تفصيل قد عرفته.

الوجه الثاني⁽¹⁾ - أننا سلّمنا أنّ العلم تعلّق بالجامع، لكن الجامع تارة ينظر إليه قبل تحصّصه وانطباقه في الخارج، وأخرى ينظر إليه مفروغاً عن انطباقه وتحصّصه، والأوّل كما في الواجب التخيريّ بالتخيير العقليّ أو الشرعيّ، فإذا أوجب المولى الصلاة التي هي جامع بين أفرادها، وهو الواجب التخيريّ العقليّ، أو أوجب باب التخيير الشرعيّ أحد الأمور من الخصال الثلاث في الكفارة، الذي هو جامع انتزاعيّ بينها، فهنا لا يلزم إلاّ الإتيان بفرد واحد من تلك الأفراد، لحصول الجامع بذلك. وأمّا في ما نحن فيه فقد تعلّق العلم بالجامع مفروغاً عن تحصّصه

(1) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 300 و 309.

وانطباقه في الخارج، وإذا كان الأمر كذلك فلا محالة تنتج تلك الحصة، وذلك الأمر الموجود في الخارج.

أقول: إنّ هذا الكلام لا يخلو عن غموض، فلو كان مقصوده: أنّ التحصّ والخصوصيّة داخل تحت العلم؛ لأننا علمنا بالجامع مفروغاً عن تحصّصه وتخصيصه في ضمن فرد، فنتنجز الخصوصية؛ لانكشافها لنا، ورد عليه: أنّ ما هو تحت العلم يكون عبارة عن عنوان الخصوصية، والانطباق الذي هو أمر كلي، وما يقصد إثبات تنجيزه عبارة عن واقع الخصوصية، فهذا يكون من باب اشتباه العنوان بالمعنون والمفهوم بالمصدق.

ولو كان مقصوده: أنّه وإن كان ما هو تحت العلم هو عنوان الخصوصية والتحصّص لا واقعها، ولكنّ لما تعلق العلم بجامع متحصّص بخصوصيّة، ونحن لا نعلم بواقع تلك الخصوصية، إذن لا بدّ أن تأتي بكلا الفردين؛ إذ لو أتينا بأحدهما لم يحصل القطع بالاتيان بالجامع بما هو متحصّص بتلك الخصوصية المخصوصة، ورد عليه: أنّه إنّ أُريد بذلك أنّ حصّة معيّنة من الجامع داخلة تحت العلم فلا بدّ من تحصيل القطع بإتيانه، فهذا غير معقول بعد أن كان المفروض عدم العلم بواقع الخصوصية، وإن اعترف بأنّ المقدار المعلوم هو الجامع بين الحصّتين، وادّعى مع هذا تنجز تلك الحصّة للعلم بتحصّص ذلك الجامع، فلا وجه لذلك؛ إذ المفروض أنّ المقدار المعلوم والمبين هو الجامع بين الحصّتين، وخصوصيّة الحصّتين باقية بعدّ تحت قاعدة (قبح العقاب بلا بيان).

وكلّ هذه الكلمات إنّما نشأت من القاعدة التي خلقوها، ثمّ قدّسوها وهي قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، حيث إنّ مقتضى حرفيتها جواز ارتكاب بعض الأطراف، مع أنّ الوجدان يدلّ بوضوح على أنّه لو علم إجمالاً بحكم من قبل المولى اقتضى ذلك لزوم الموافقة القطعيّة، فوقعوا في ضيق من ناحية التزامهم بمبانيهم المفروغ عن صحتّها عندهم، فالتزم المحقّق النائيني رحمته بعدم اقتضاء العلم الإجماليّ لتنجيز الموافقة القطعيّة، واحتال عن طريق تساقط الأصول، وعزّ على المحقّق العراقي رحمته أن يلتزم بعدم اقتضائه لتنجيزها، فاضطرّ - جمعاً بين المبني والوجدان الحاكم بتنجيز الموافقة القطعيّة - إلى أن يتكلّم بهذه الكلمات التي هو أجلّ شأناً من أن لا يلتفت إلى بطلانها، ولو أنّهم بدلاً عن هذا التزموا بشيء بسيط، وذلك بأن رجعوا إلى أصل المبني مرّة أخرى، وتأمّلوا فيه فتنازلوا عن قاعدة (قبح

العقاب بلا بيان) أو عن حرفيتها، فقيدها وخصصوها بما لا يشمل فرض العلم الإجمالي، لاستراحوا عن كل هذه الكلمات والإشكالات.

والصحيح: أن العلم الإجمالي وإن لم يكن بياناً إلا بمقدار الجامع لكنه يقتضي تنجيز الموافقة القطعية للواقع، وهذا نقول به حتى على مبنانا من منجزية نفس الاحتمال، أي أن من ترك أحد طرفي العلم الإجمالي فهو أشد استحقاقاً للعقاب ممن خالف الاحتمال البدوي للتكليف من دون مؤمن شرعي⁽¹⁾.

(1) قد يقال: إن هذا الكلام غير صحيح، فإن التنجز حتى بناءً على إنكار قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) إنما هو فرع الوصول، غاية ما هنا أنه يكتفى بناءً على إنكار تلك القاعدة بالوصول الاحتمالي، واشتداد التنجز إنما يتبع اشتداد الوصول، والمفروض أن العلم الإجمالي إنما هو وصول للجامع، وليس وصولاً لأحد الأمرين، فكيف يوجب اشتداد تنجزه؟!

والجواب: أنه لعل مقصود أستاذنا الشهيد دعوى أن احتمال انطباق المعلوم بالإجمال (وهو نوع من الوصول) منجز أكثر من منجزية الشك البدوي.

هل يمكن الترخيص في تمام الأطراف؟

وأما المقام الثاني - وهو البحث عن مانعيّة العلم الإجماليّ ثبوتاً أو إثباتاً عن إجراء الأصول الترخيبيّة في تمام الأطراف - فالكلام فيه تارةً يقع في مانعيّته ثبوتاً، وأخرى في مانعيّته إثباتاً عنه.

المحذور الثبوتيّ

أما مانعيّة العلم الإجماليّ ثبوتاً عن إجراء الأصول الترخيبيّة، فالصحيح فيها أنّ العلم الإجماليّ لا يمنع عن إمكان الترخيص في تمام الأطراف، كما يظهر ذلك بالالتفات إلى مبناها في الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ بإضافة بعض البيانات، وتوضيح ذلك: أنّه مضى في محلّه: أنّ الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ يكون ببيان أنّ الحكم الظاهريّ عبارة عن إعمال المولى لقوانين التزاحم، وتقديم الغرض الأهمّ عند تزامم أغراضه في عالم المحرّكيّة، لا تزاممها في عالم الامتثال المصطلح عليه بالتزامم في مدرسة المحقّق النائينيّ رحمته الله؛ إذ الإباحة لا امتثال لها حتى يقع التزاحم في الامتثال، ولا تزاممها في عالم الحكم المصطلح عليه بالتزامم في مدرسة المحقّق الخراسانيّ رحمته الله، إذ ذلك فرع وحدة المتعلّق المفقودة في مانحن فيه، وإذا كان الحكم الظاهريّ عبارة عن إعمال المولى لقوانين باب التزاحم، وتقدّم الغرض الأهمّ من الأغراض المتزاممة في عالم المحرّكيّة، لم يكن منافياً للحكم الواقعيّ لا بلحاظ تضادّ المبادئ؛ إذ الحكم الظاهريّ ينبع من نفس مبادئ الأحكام الواقعيّة، وليست له مبادئ أخرى وراء مبادئها، ولا بلحاظ تفويت الغرض؛ إذ لا بأس به إذا كان لأجل المزاممة بغرض أهمّ.

وهذا البيان - كما ترى - يأتي بعينه في ما نحن فيه؛ إذ لا فرق بين ما نحن فيه وموارد الشكّ البدوي، عدا أنّه في تلك الموارد لا يعلم إلّا بأحد الغرضين: اللزوميّ والترخيبيّ، لا على التعيين، وفيما نحن فيه يعلم بخصوص الغرض اللزوميّ، ويعلم

غالباً أيضاً بغرض ترخيصي، واشتبه أحدهما بالآخر، وقد يتفق أننا لا نعلم بغرض ترخيصي، كما لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين، واحتملنا نجاستهما معاً. ولنتكلم في الغرض الأول، ومنه يظهر الحال في الغرض الثاني.

فنقول: إذا اشتبه غرض لزومي بغرض ترخيصي؛ لأننا علمنا بوجود نجس وطاهر مثلاً، لكننا لم نتمكن من تمييز أحدهما عن الآخر، فعندئذ يقع التزاحم بين الغرضين: الغرض اللزومي وغرض كون المكلف في سعة، وشعوره بالاختيار، وأنه يكون بحيث إن شاء فعل، وإن شاء ترك، وهو تزاحم بحسب عالم المحركية، وكما أن بإمكان المولى أن يوجب الاحتياط في الطرفين تحفظاً على الغرض اللزومي لأهميته، كذلك بإمكانه أن يرخص لاهتمامه بالغرض الترخيصي، فيتحفظ عليه تحفظاً كاملاً أو ناقصاً، فإيجاب الاحتياط وكذلك الترخيص كلاهما حكمان ظاهريان لا ينافيان الحكم الواقعي بعين البيان الذي مضى حرفاً بحرف.

ولكن قد بين في المقام المحذور في الترخيص في أطراف العلم الإجمالي ببعض الوجوه، ونحن نذكر بهذا الصدد كلمات المحقق النائيني والمحقق الخراساني والمحقق العراقي (قدس الله أسرارهم) مع مناقشتها:

أمّا كلام المحقق النائيني⁽¹⁾ فهو أنّ الترخيص في تمام أطراف العلم الإجمالي ترخيص في معصية التكليف الواصل، والترخيص في معصية التكليف الواصل قبيح لا يصدر من المولى الحكيم. وقد تبعه على ذلك السيد الأستاذ أيضاً⁽²⁾.

وحاصل هذا الكلام هو دعوى المضادة بين الحكم الظاهري وحكم العقل، ساكتاً عن المضادة بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي المعلوم بالإجمال، وهذا السكوت حسن؛ إذ لا مضادة بينهما.

وعلى أية حال، فهذا الوجه - كما ترى - موقوف على كون قبح المعصية تنجيزياً غير معلق على شيء يرفعه الشارع، وإلا لارتفع موضوع القبح. فلنتكلم في هذه النقطة، وهي تنجيزية قبح المعصية.

فنقول: إننا لا نساعد على تنجيزية قبح المعصية إلاّ بمعنيين:

(1) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 6، وأجود التقريرات: ج 2، ص 241.

(2) راجع مصباح الأصول: ج 2، ص 346، والدراسات: ج 3، ص 220.

الأول: أنه ليس للمولى رفع مولويته حتى تجوز بالتالي معصيته، أي أن العبد يجب أن يكون كالخاتم في يد المولى يحركه كيفما شاء، ولا يمكن للمولى أن يسلب عن نفسه هذا الحق. وهذا كلام صحيح لا إشكال فيه، إلا أنه غير مرتبط بما نحن فيه، فإن المولى بتقديمه تشريعاً لغرضه الأهم الذي هو الغرض الترخيضي على غرضه المهم لم يسلب عن نفسه حق المولوية، وإدارة المكلف كيفما شاء، وإنما أعمل بذلك حق المولوية.

الثاني: أنه بعد أن كان حق المولوية الذي هو عبارة عن حق تحرك العبد حسب تحريك مولاه - ثابتاً وغير مسلوب عن المولى لا يمكن للمولى أن يرخّص العبد في مخالفة هذا الحق، وهتكه لحرمة مولاه. وهذا أيضاً صحيح لا إشكال فيه، إلا أنه أيضاً غير مربوط بما نحن فيه، فإن تقديم المولى لغرضه الأهم الترخيضي على غرضه المهم ليس عبارة عن ترخيص العبد في سلب المولى حقه وظلمه، وإنما حق المولى على العبد هو تحركه حسب ما يحب المولى بعد إعماله لكل ملاحظاته وتشريعاته وحسابه لتمام أقسام التزاحمات بين أغراضه، وليس تقديمه للغرض الأهم الترخيضي إلا إعمالاً لمولويته، لا ترخيصاً للعبد في هتك حرمة، وكيف تنهتك حرمة بالمشي حسب ميله بعد ملاحظته لتمام أغراضه المتزاحمة؟!

فهذان معنيان لتنجيزية قبح المعصية لا إشكال فيهما، لكنهما لا يرتبطان بالمقام.

وليس هنا شيء ثالث إلا دعوى أنه ليس للمولى تقديم غرضه الأهم الترخيضي على غرضه المهم الإلزامي، ولا بدّ من إطاعة غرضه الإلزامي وإن كان غرضه الترخيضي أهمّ عنده، وهذا - في الحقيقة - تحديد لمولوية المولى كتحديد مولويته في الأمور غير المقدورة للعبد، إذ ليس للمولى إلزام العبد بها، ومن المعلوم أن تحديد مولوية المولى في المقام، ومنعه عن أن يفدي غرضه المهم في سبيل غرضه الأهم ضروريّ البطلان.

وقد ظهر ممّا بيّناه في وجه عدم مصادة الحكم الظاهريّ للحكم الواقعيّ المعلوم بالإجمال من كونه نتيجة لإعمال قوانين التزاحم بين الأغراض الفرق بين العلم الإجماليّ والعلم التفصيليّ، ووجه عدم إمكان جعل الترخيضي في الثاني بخلاف الأول، وهو أنه في الثاني لا تزاحم بين الأغراض في عالم المحرّكية لعدم الاشتباه بينها كي يعمل قوانين باب التزاحم، وتكفي لحفظ الأغراض نفس

الخطابات الأوليّة، ولو جعل الترخيص لأنّ تجعكس المطلوب من حفظ الأغراض، فإنّه تفويت محض للغرض بلا أيّ موجب.

هذا، وقد تكلمنا في بحث القطع في مسألة عدم إمكان الترخيص في مخالفة العلم التفصيليّ بشكل أوسع.

وأما كلام المحقّق الخراسانيّ⁽¹⁾ في المقام فقد ذكر: أنّ الحكم المعلوم بالإجمال إن فرض بلوغه إلى مرتبة الفعلية - ولو بنفس العلم الإجماليّ، لم يكن الترخيص لا في تمام الأطراف؛ للزوم اجتماع حكّمين فعليّين، والحكّمان الفعليان متضادّان، ولا في بعضها؛ لمضادّته له لو كان في ذلك الطرف، والمفروض أنّّه يحتمل كونه في ذلك الطرف، فيلزم احتمال التّضادّ، وإن فرض أنّّه لم يصل بعد إلى مرتبة الفعلية، حتى بنفس العلم الإجماليّ، بل تتوقّف فعليّته على شيء آخر كالعلم التفصيليّ، أمكن الترخيص في المقام.

وهذا الوجه - كما ترى - بيان للتضادّ بين الحكم الظاهريّ والحكم الواقعيّ، لا بينه وبين حكم العقل بلزوم الامتثال، عكس الوجه الأوّل.

ويقول⁽²⁾: إنّّه في مورد الشكّ البدويّ - أيضاً - لو كان الحكم فعليّاً لم يمكن الترخيص في مخالفته، وإنّما نلتزم فيها بالترخيص؛ لثبوت عدم فعليّة التكليف فيها ولو بقربنة نفس أدلّة الترخيص.

فظهر أنّّه لا يرى - في الحقيقة - فرقاً بين العلم الإجماليّ والشكّ البدويّ، بل في كلّ منهما يرى أنّ التكليف إن بلغ مرتبة الفعلية لا يمكن الترخيص في مخالفته، وإلاّ أمكن الترخيص فيها، وإنّما جاء الفرق بين الشكّ البدويّ والعلم الإجماليّ من ناحية أنّّه في الشكّ البدويّ فرض ثبوت عدم فعليّة التكليف ولو بقربنة أدلّة الأصول، وفي العلم الإجماليّ فرض افتراضاً تعلّقه بالتكليف الفعليّ، فوقع التكلّم في هذا الفرض، وقيل بعدم إمكان الترخيص في أطرافه.

بل يمكن أن يستنتج من مبانيه أنّّه لا يفرّق - بحسب الروج - بين الشكّ البدويّ والعلم التفصيليّ، ففي العلم التفصيليّ - أيضاً - إن فرض التكليف بالغاً مرتبة الفعلية لا يمكن الترخيص في الخلاف، وإن كانت فعليّته موقوفة على أمر غير حاصل

(1) راجع الكفاية: ج 2، أوّل بحث الشكّ في المكلف به، ص 208 بحسب الطبعة المقرّونة بحاشية المشكّينيّ.

أمكن الترخيص فيه، وإنّما جاء الفرق بين العلم التفصيليّ والعلم الإجماليّ من ناحية استبعاد أن تكون لفعليّة الحكم بعد تعلّق العلم التفصيليّ به حالة منتظرة، بخلاف فرض تعلّق العلم الإجماليّ به⁽¹⁾.

أقول: إن كان مراده ﷺ من فعليّة المعلوم بالإجمال فعليّة تحقّق المولى عليه، حتى بلحاظ تراحم الأغراض، فعدم إمكان الترخيص في ذلك صحيح، إلاّ أنّ هذا الكلام مرجعه إلى أنّ التكليف الذي يُلزم المولى الاحتياط بالنسبة له عند اشتباهه بإباحة لا يمكن أن يرخص فيه، وهذا واضح، ويشبه قولنا: إنّ التكليف الذي لا يرخص المولى فيه لا يرخص فيه، وليس الكلام في هذا، وإنّما الكلام في أنّه: هل يمكن للمولى رفع اليد عن تكليفه المعلوم بالإجمال، من قبيل رفعه اليد عن التكليف المشكوك، أو لا؟ وبكلمة أخرى: أنّ الفعليّة بهذا المعنى هي بنفسها محلّ البحث، فالتكلم مع فرض هذه الفعليّة أمراً مفروغاً عنه خروج عن محلّ البحث.

وإن كان مراده من فعليّته فعليّته ذاتاً بقطع النظر عن مسألة المزاحمة - سواء كان المقصود فعليّة المبادئ، أو كان المقصود فعليّة الموضوع - فكون ذلك منافياً للترخيص في الأطراف ممنوع؛ لمابتنائه من إمكان الترخيص من باب تفويت غرض مهمّ لأجل غرض أهمّ.

وأما كلام المحقّق العراقيّ ﷺ في المقام، فهو دعوى مضادّة الترخيص في المقام لحكم العقل والحكم الواقعيّ معاً، وجعل ﷺ مضادّة الترخيص للحكم

1)

(كأنّ الفرق بين العلم الإجماليّ والتفصيليّ في المقام لدى المحقّق الخراسانيّ هو أنّه ليس من المحتمل كون تفصيليّة العلم أحد الموانع عن فعليّة الحكم، في حين أنّه من المعقول افتراض الإجمال مانعاً عن الفعليّة، فيقال: إنّنا إنّما نتكلم عن فرض العلم بحكم كان من سائر الجهات غير جهة الشكّ فعليّاً، فحكم من هذا القبيل لو تعلّق به العلم التفصيليّ أصبح فعليّاً من كلّ الجهات؛ لأنّه حتى لو كان العلم دخيلاً في الفعليّة فقد حصل. أمّا لو تعلّق به العلم الإجماليّ لا التفصيليّ بقي احتمال كون تفصيليّة العلم، وعدم اقتراحه بالشكّ دخيلاً في الفعليّة، فإن ثبت عدم دخله في الفعليّة، وبالتالي أصبح الحكم فعليّاً من جميع الجهات، كان ذلك علّة تامّة للتنجيز. وإن كانت تفصيليّة العلم دخيلة في الفعليّة، أو قل: إنّ الإجمال والشكّ كان مانعاً عن الفعليّة، فالحكم لم يصبح فعليّاً من جميع الجهات، إذن جازت مخالفته القطعيّة، ولم يكن العلم الإجماليّ مقتضياً للتنجيز فضلاً عن العليّة التامة.

وتوضيح ذلك يتوقّف على استذكار ما مضى في بحث الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ من مختاره في الجمع بينهما، وهو أنّه ﷺ يتصوّر أنّ للمولى في الأحكام الواقعيّة إرادتين مولويّتين: إحداهما: المطلوبيّة النفسيّة لذات الصلاة مثلاً، والأخرى: الغرض المقدميّ المتعلّق بخطابه بقوله: (صلِّ)، فإنّه يخاطب بهذا الخطاب، بغرض تحريك العبد نحو الصلاة، وتحصيل الغرض الأوّل، ويقول: إنّ الحكم الظاهريّ فيه محذوران: أحدهما: محذور مصادّته من حيث المبدأ للغرض الأوّل، والآخر: محذور كونه نقضاً للغرض الثاني، فيدفع ﷺ المحذور الأوّل بتعدّد الرتبة بالتفصيل الذي مضى في محلّه، والمحذور الثاني بأنّ الغرض المقدميّ المتعلّق بالمقدّمة - وهو إيصالها إلى ذي المقدّمة - يستحيل أن يكون أوسع من مقدار قابليّة المقدّمة للإيصال إلى المطلوب، ومقدار قابليّة الخطاب للإيصال هو الإيصال على تقدير تنجزه، فمع عدم تنجزه، إمّا بنفسه لقاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، أو بواسطة نفس الترخيص الظاهريّ، لا موضوع للغرض المقدميّ، حتى يلزم من الترخيص الظاهريّ نقض الغرض.

هذا ما أفاده ﷺ في الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ، وقد مضى تفصيل الكلام فيه والتعليق عليه في محلّه.

أمّا استثمار هذا المطلب في المقام فكما يلي:

إنّ العلم الإجماليّ يؤثّر في تنجيز المعلوم بالإجمال، وهذا التأثير إن فرضناه معلّقاً على عدم ترخيص الشارع، فلا مانع من ترخيصه في المقام؛ إذ لا يصادّ حكم العقل لارتفاع موضوعه به، ولا الغرض المقدميّ للخطاب؛ إذ يرتفع بالتخصيص تنجيزه، فينتفي موضوع الغرض المقدميّ، فلا يحصل نقض الغرض، ولا الغرض النفسيّ الواقعيّ؛ لأنّ تعدّد الرتبة بالتقريب الثابت في موارد الشكّ البدويّ ثابت هنا أيضاً. وإن فرضناه تنجيزياً فالتخصيص يصادّ حكم العقل لتنجيزيّته والغرض المقدميّ لتماميّة موضوعه؛ إذ الخطاب قابل للتحويل والإيصال إلى المطلوب لغرض تنجزه، فقد تعلّق به الغرض المقدميّ.

ثمّ يختار ﷺ تنجيزيّة حكم العقل بتقريب: أنّ التضادّ بين الحكم الواقعيّ المعلوم بالإجمال والتخصيص ارتكازيّ، والتضادّ بينهما معلول لتنجيزيّة حكم العقل، فثبت بذلك تنجيزيّة حكم العقل.

هذا ما أفاده ﷺ في المقام، ويرد عليه عدّة إيرادات:

منها - أنّه سلّمنا وقوع التضادّ بين الترخيص وحكم العقل، لكنّ سراية التضادّ إلى الترخيص والحكم الواقعيّ - حسب تصوّراته ﷺ - ليست في محلّها⁽¹⁾، وذلك لأنّ الثابت بالبرهان هو أنّ الغرض المقدّميّ لا يكون أوسع من قابليّة المقدّمة واستعدادها، فمن ينصب جهاز تبريد الماء مثلاً في زقاق، لا يقصد بذلك إشباع الجائعين، أو إرواء غير من يمرّ بهذا الزقاق، وإنّما يقصد إرواء المارّين بهذا الزقاق، لا أنّ الغرض المقدّميّ يجب أن لا يكون أضيق من قابليّة المقدّمة، فقد يكون غرضه مثلاً إرواء خصوص العدول، مع أنّ هذا الجهاز يكون قابلاً لإرواء العدول والفسّاق معاً، غاية الأمر أنّه لا ينصب شرطياً على الجهاز يمنع الفسّاق من الشرب، فمثل هذا الغرض ليس مستحيلاً، ولو جعل في مثل هذا الغرض شرطياً على الجهاز لمنع الفسّاق من الشرب لم يكن ذلك نقضاً لغرضه المقدّميّ، كما هو واضح، وعليه نقول في ما نحن فيه: إنّ الغرض المقدّميّ لعلّه أضيق من قابليّة المقدّمة، وغير ثابت في مورد العلم الإجماليّ، فلا يكون الترخيص نقضاً لغرضه⁽²⁾.

ومنها - أنّه ما هو المقصود من ارتكاز التضادّ بين الحكم الواقعيّ المعلوم بالإجمال والترخيص؟ هل المقصود بذلك ارتكاز العقلاء بحسب تعایشهم العقلانيّ، أو المقصود به ارتكازهم بلحاظ حكم العقل محضاً؟ فإن كان المقصود هو الأوّل فهو صحيح لا إشكال فيه، إلّا أنّه ينشأ من أنّ الأغراض اللزوميّة إذا كانت معلومة بالإجمال فغالباً تكون أقوى لدى المزاخمة من الغرض الترخيصيّ، ومن الممكن أن يكون الغرض الشرعيّ المعلوم بالإجمال على خلاف ذلك، فبهذا لا يثبت عدم إمكان الترخيص ثبوتاً. وإن كان المقصود هو الثاني، قلنا: إنّ المفروض

1)

(وعندئذ فلو كان الدليل على المضادّة بين الترخيص وحكم العقل بالتنجّز، أي: الدليل على تنجيزيّة تأثير العلم الإجماليّ في التنجيز عبارة عن ارتكاز التضادّ بين الحكمين - كما هو مفروض كلامه - إذن لم يبقَ دليل على هذه المضادّة أيضاً.

(2) كأنّ المحقّق العراقي يرى أنّ روح الحكم عبارة عن اهتمام المولى بتحصيل غرضه بقدر ما يصلح الخطاب لكونه مقدّمة مؤثّرة في تحصيل الغرض، ففرض الضيق في هذا الغرض المقدّميّ يساوق تقييد الحكم الواقعيّ، وهذا خلف، فإنّ المفروض تصوير الحكم الظاهريّ مع الحفاظ على الحكم الواقعيّ.

أنّ التضادّ بين الحكم الواقعيّ والترخيص إنّما ينبع من حكم العقل بالتنجيز، حتى مع فرض الترخيص، فكيف يعقل أن يكون حكم العقل به أجلي من حكم العقل بالتنجيز حتى يستدلّ به عليه؟!

والظاهر أنّ ما أوقعه رحمته في هذا الاشتباه هو الخلط بين الارتكاز العقلانيّ والعقليّ (1).

ومنها: ما أوردناه على المحقّق النائينيّ رحمته: من أنّ تنجيزيّة حكم العقل بقبح المعصية لا تتعلّقها بوجه صحيح، إلّا بمعنيين ليس لهما أثر فيما نحن فيه، كما مضى شرح ذلك.

هذا. وللمحقّق العراقيّ رحمته كلام آخر في إثبات تنجيزيّة حكم العقل، غير الذي ناقشناه حتى الآن (2)، وهو أنّه بعد أن تعلّق العلم بالحكم، فأيّ أثر يتعلّق للإجمال الموجود في المقام؟ وكيف يمنع العلم عمّا له من التنجيز الحتميّ؟ وقال رحمته: لا إجمال أصلاً في المقام فيما هو موضوع التنجيز، فإنّه وإنّ تردّد الأمر بين وجوب الصلاة ووجوب الصوم مثلاً، لكن موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة ليس هو أمر المولى بالصلاة بخصوصيّة كونه أمراً بالصلاة - نظير أن يكون موضوع وجوب إطاعة

(1) وكأنّ مقصود المحقّق العراقيّ: جعل ارتكاز التضادّ بين الحكم الواقعيّ والترخيص في مورد العلم التفصيليّ شاهداً على تنجيزيّة أثر العلم التفصيليّ، وبالتالي شاهداً على تنجيزيّة أثر العلم الإجماليّ أيضاً، بعد ما بيّن من أنّ العلم الإجماليّ بالقياس إلى المصّب القابل للتنجيز تفصيليّ، فالإشكال عليه بأنّه لا يمكن أن يكون حكم العقل بالتضادّ أجلي من حكمه بالتنجيز، وينبغي إيراده عليه بلحاظ نفس العلم التفصيليّ ابتداءً لا بلحاظ العلم الإجماليّ، ولولا هذا كان بإمكانه أن يقول في الجواب عن هذا الإشكال: إنّ ارتكاز التضادّ في التفصيليّ أجلي من التنجيز في الإجماليّ.

(2) الظاهر أنّ المحقّق العراقيّ رحمته يرى هذا الكلام مع الكلام السابق وجهاً واحداً، فهو يثبت أنّ العلم الإجماليّ كالعلم التفصيليّ بهذا لبيان الموجود هنا، ويثبت أنّ العلم التفصيليّ تأثيره تنجيزيّ، وليس تعليقاً بالبيان الماضيّ، ويستنتج من مجموع الأمرين: أنّ تأثير العلم الإجماليّ إذن تنجيزيّ. راجع المقالات: ج 2، ص 86 - 87، ونهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 305 - 307.

الوالد هو خصوص أمره بما يكون فيه مصلحة للابن ولو في نظر الأب مثلاً⁽¹⁾ - وإنّما موضوع وجوب إطاعته (تعالى) هو ذات أمره، بقطع النظر عن خصوصيات ما تعلّق به الأمر، ومن المعلوم أنّه تعلّق العلم بأمره (تعالى) تفصيلاً لا إجمالاً، فلا محالة يكون تأثيره تنجيزياً كتأثير العلم التفصيلي إذ هو علم تفصيلي.

أقول: نعم، بحسب جوهر المطلب وروحه لا يمكن الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي، فإنّ العلم الإجمالي أيضاً بحسب ما هو موضوع للتنجيز علم تفصيلي، لكننا نقول: إنّ تأثير العلم التفصيلي أيضاً بحسب الروح معلق على عدم ترخيص الشارع في المخالفة بلحاظ تزامم الأغراض، غاية الأمر أنّ المعلق عليه دائماً حاصل في العلم التفصيلي، لتعيّن الأغراض، فلا يقع تزامم بينهما في مقام الحفظ والمحرّكيّة، بخلاف موارد العلم الإجمالي.

وقد تحصّل من تمام ما ذكرناه: أنّ من الممكن ثبوتاً الترخيص في تمام أطراف العلم الإجمالي.

المحذور الإثباتي

وأما مانعيّة العلم الإجمالي إثباتاً عن إجراء الأصول الترخيصيّة في تمام الأطراف، فالمشهور عدم مانعيّته إثباتاً عن جريانها في تمام الأطراف، وإنّما يتمسكون في مقام إسقاط الأصول بالمانع الثبوتي، والوجه في ذلك هو أنّ كلّ طرف من الأطراف يصدق عليه مثلاً أنّه ممّا لا يعلمون، فيدخل تحت إطلاق الدليل.

نعم، ذهب المحقّق النائيني⁽²⁾ في خصوص الأصل التنزيلي كالاستصحاب إلى وجود مانع إثباتي بلحاظ لسان دليل ذلك الأصل يمنع عن جريان الأصول في الأطراف ولو لم يستلزم المخالفة العمليّة، ويأتي الكلام عن ذلك في بحث الاستصحاب - إن شاء الله - ، ويقطع النظر عن خصوص هذه الجهة، يقولون بعدم مانعيّة العلم الإجمالي إثباتاً عن جريان الأصول.

إلّا أنّ الصحيح هو مانعيّة العلم الإجمالي عن ذلك إثباتاً، كما يتّضح ذلك

(1) هذا المثال توضيح من قبل أستاذنا الشهيد وليس في كلام المحقّق العراقي .

(2) راجع فوائد الأصول: ج 3، ص 5، وأجود التقريرات: ج 2، ص 240 - 241.

بمراجعة الفهم العرفي، فمثلاً لو قال مولياً عرفياً لعبده: إذا رأيت شخصاً يغرق ولم تحرز كونه محبوباً لي وأتت أهتمّ بنجاته، فليس من اللازم عليك إنجاؤه، ثمّ رأى العبد شخصين يغرقان يعلم إجمالاً بأنّ واحداً منهما محبوب للمولى، ويهتمّ المولى بنجاته، فتركهما حتى غرقا معاً، ثمّ اعتذر عند المولى: بأنّي رأيت أنّ كلّ واحد منهما داخل تحت العنوان الذي بيّنته من عدم إحراز كونه محبوباً لك فتركته، لعدّ ذلك من المضحكات.

وبكلمة مختصرة: أنّ عدم شمول دليل الترخيص لأطراف العلم الإجمالي - يكون في المرتبة السابقة عن التفتيش عن نكته ذلك - من الواضحات بحسب الفهم العرفي.

وأما النكته في ذلك فأمران:

الأمر الأوّل: أنّنا لا ندّعي أنّ قوله مثلاً: (ما لا يعلمون) غير شامل لهذا الطرف أو لذاك الطرف، حتى يقال: إنّ هذا خلاف الإطلاق ومقدّمات الحكمة، بل إنّنا نقول: إنّ المحمول الذي حمل على موضوع (ما لا يعلمون) يوجد فيه ضيق، فبالرغم من تطبيقه على موضوعه في ما نحن فيه لا يثبت التأمين، وذلك لأنّ الظاهر عرفاً من الترخيص في المشكوك بما هو مشكوك المستفاد منه عرفاً الحكم الظاهريّ، إنّما هو عدم الاهتمام بالإلزام الاحتماليّ، والمشكوك بما هو كذلك في قبالة الترخيص الاحتماليّ، وتقدّم الثاني على الأوّل لأقوائتيّه محتملاً كما في الأصول، أو احتمالاً كما في الأمارات، فليكن فيما نحن فيه - أيضاً - الإلزام الاحتماليّ في كلّ واحد من الجانبين بما هو كذلك غير مهتمّ به في قبالة الترخيص الاحتماليّ، لكنّ هذا لا ينافي الاهتمام من جهة أخرى، وذلك بأن يهتمّ بالإلزام القطعيّ في قبالة ما اشتبه من ترخيص قطعيّ أو احتماليّ، فبالنتيجة إنّما تثبت البراءة في خصوص تزامم الأعراف في باب الشبهات البدويّة.

وبكلمة أخرى: أنّ هنا لوتين من التزامم: أحدهما: تزامم غرض إلزاميّ احتماليّ لغرض ترخيصيّ احتماليّ، والآخر: تزامم غرض إلزاميّ قطعيّ لغرض ترخيصيّ قطعيّ، وهذان القسمان كما هما مختلفان ذاتاً، قد يختلفان حكماً، فيحفظ مثلاً جانب الإلزام قطعيّاً أو احتماليّاً في مورد العلم الإجماليّ، في حين أنّه لم يَحفظه في الشكّ البدويّ، ولا ملازمة بين تقديم جانب الترخيص في مورد الشكّ البدويّ، وتقديمه في مورد العلم الإجماليّ، فإنّ الذي يخسر المولى في مقابل

الحفظ القطعيّ لغرضه الترخيصيّ في مورد الشكّ البدويّ هو فوت
 غرض إلزاميّ احتماليّ لغرضه، لكنّ الذي يخسر المولى في مقابل
 الحفظ القطعيّ الترخيصيّ في مورد العلم الإجماليّ هو فوت غرض قطعيّ، وهذا
 المحذور أشدّ، فقد يكون مقتضى إعمال قوانين باب التزاحم بين الغرض الإلزاميّ
 والترخيصيّ الاحتماليّين تقديم الثاني، ومقتضى إعمالها بين الغرض الإلزاميّ
 القطعيّ والغرض الترخيصيّ تقديم الأوّل، وفي مورد العلم الإجماليّ يكون كلا اللّوين
 من التزاحم ثابتاً، فبلحاحظ كلّ طرف في نفسه يوجد تزاحم غرض احتماليّ إلزاميّ
 لغرض احتماليّ ترخيصيّ، وبلحاحظ كلا الطرفين يوجد تزاحم غرض إلزاميّ قطعيّ
 لغرض ترخيصيّ، فيجب إعمال قوانين باب التزاحم بلحاحظ كلّ واحد منهما، ومثل قوله:
 (رفع ما لا يعلمون) لا تكفي دلالته بالإطلاق على تقديم جانب الغرض الترخيصيّ في
 مورد العلم الإجماليّ في التزاحم الأوّل لإثبات تقدّمه في التزاحم الثاني أيضاً؛ لما
 عرفت من عدم الملازمة بينهما، والعرف إنّما يفهم - بحسب المناسبات اللغويّة
 واللفظيّة - من مثل (رفع ما لا يعلمون) تقديم جانب الغرض الترخيصيّ بلحاحظ القسم
 الأوّل من التزاحم، ولا يفهم تقديمه بلحاحظ القسم الثاني أيضاً، والنكته في ذلك هي
 مناسبة العنوان المأخوذ في الكلام مع الحكم⁽¹⁾، حيث إنّ العنوان المأخوذ في الكلام
 هو

1)

(إنّني أرى أنّ هذا المقدار من المناسبة لا يصلح نكته لظهور دليل الترخيص في المعنى المدعى
 في المقام، فالصحيح ذكر نكته أخرى لذلك: وهي أنّ أدلّة الترخيص عادةً تدلّ - بحسب الفهم
 العرفي - على الحكم الحيثيّ، فإذا قال المولى مثلاً: (الجبن حلال) لا يفهم من ذلك أكثر من أنّ
 الجبن من حيث هو جبن حلال. أمّا لو فرضت حرمة صدفة في مورد ما لكونه مغصوباً، أو لكونه مضرّاً
 بسلامة جسم الأكل، أو لسبب آخر كنهى الوالد مثلاً، فهذا لا يعتبر تقييداً لإطلاق قوله: (الجبن
 حلال)، ولا يقع التعارض مثلاً بالعموم من وجه بين دليل حلّيّة الجبن ودليل حرمة أكل المغصوب، كـي
 يقمّم الثاني على الأوّل ببعض البيانات، بل يقال رأساً: إنّ قوله: (الجبن حلال) إنّما دلّ على حلّيّة
 الجبن في ذاته، وهذا لا ينافي حرمة من حيث الغصب، وعليه فقوله: (رفع ما لا يعلمون) أيضاً من
 هذا القبيل، فهو يدلّ على أنّ (ما لا يعلمون) من حيث إنّّه (ما لا يعلمون) لا محذور في ارتكابه، وهذا
 لا ينافي وجود محذور في ارتكابه صدفةً من حيث كونه معلوماً بالإجمال.

عنوان (ما لا يعلمون)، وعنوان المشكوك وشبه ذلك، والمشكوك عبارة
عمّا فيه احتمالان: احتمال غرض إلزاميّ واحتمال غرض ترخيصيّ،
فالعرف يفهم من ذلك أنّ المولى قدّم احتمال الغرض الترخيصيّ على احتمال الغرض
الإلزاميّ بلحاظ التزاحم بينهما، وهذا لا ينافي عدم تقديم الغرض الإلزاميّ القطعيّ
عند تزاحمهما.

وقد يخطر بالبال في المقام إشكال (ولنجعل مصبّ كلامنا فرض ما إذا علمنا

وهذا الذي ذكرناه واضح في الفهم العرفي، إلاّ أنّه قد يثار سؤال فنيّ في المقام، وهو أنّه ما هي
النكته في الفرق بين الإباحة والتحرير مثلاً، حيث يفهم من دليل الإباحة الحكم الحيثيّ، ولكن يفهم
من دليل التحريم المطلق، فإذا قال: (الجبن حلال) ثمّ عرفنا أنّ الجبن المغصوب حرام من
ناحية الغصب لا يعتبر هذا تقييداً لدليل الحلّ؛ لأنّ دليل الحلّ إنّما دلّ على أنّ الجبن من حيث هو
حلال، ولم يدلّ على أكثر من ذلك، ولكن إذا قال: الجبن حرام، ثمّ عرفنا أنّ الجبن يحلّ حينما يصبّح
دواءً للمريض، يكون هذاتقييداً لإطلاق دليل الحرمة، فما هي النكته في الفرق بين الأمرين؟

ويمكن الجواب على ذلك بأحد وجهين:

إمّا بإبداء نكته الغلبة، وهي غلبة كون الأحكام الترخيصيّة العقلانيّة حيثيّة، وغلبة الخلاف في
الأحكام الإلزاميّة. فالغلبة في الأحكام العقلانيّة هي التي أثّرت في ظهور الكلام في الموردين.

وإمّا بإبداء نكته أخرى، وهي أنّ دليل الحرمة يكون مفهومه عرفاً أنّ الحيثيّة المأخوذة في الكلام
تأتي منها الحرمة، فمثلاً لو قال: (يحرم الخمر) فهذا يعني أنّ الخمريّة حيثيّة توجب الحرمة، ومقتضى
إطلاق الدليل كون هذه الحيثيّة غالبية على أيّ حيثيّة أخرى مزاحمة لها، فلو كان الخمر صدفةً دواءً
للمريض كان مقتضى إطلاق دليل الحرمة حرمة عليه أيضاً؛ لأنّ حيثيّة الحرمة موجودة على أيّ
حال. وأمّا دليل الحلّ فحتى إذا قلنا: إنّ الحلّ حكم وجوديّ مجعول من قبل المولى، يكون المدلول
الأقصى النهائيّ له عرفاً نفي كون تلك الحيثيّة موجبة للحرمة، وعدم كون تلك الحيثيّة كحيثيّة الجبن
مثلاً موجبة للحرمة لا تنافي فرض حيثيّة أخرى في بعض الموارد كالغصب توجب الحرمة. وهذا البيان
صادق حتى في الحليّات الاقتضائيّة، ولا يختصّ بالحليّات اللاقتضائيّة، فإنّ دليل الحلّ في الحليّات
الاقتضائيّة - أيضاً - ليس مفاده العرفي بأكثر من أنّ تلك الحيثيّة لا تخلق الحرمة، ولو فرض أنّ سبب
عدم خلقها للحرمة وجود ملاك يقتضي الحلّ، وهذا لا ينافي فرض حيثيّة أخرى صدفةً في بعض
الموارد تخلق الحرمة.

إجمالاً - أيضاً - بوجود غرض ترخيصي، كما علمنا إجمالاً بوجود غرض إلزامي، أي: أننا علمنا إجمالاً بأن أحد الإنائين نجس مثلاً يوجد غرض إلزامي في تركه، وعلمنا إجمالاً بأن الآخر طاهر مشتمل على غرض ترخيصي، فنقول: إنّه وإن كان محذور الترخيص في مورد الشبهات البدويّة عبارة عن الفوت الاحتماليّ للغرض الإلزامي، وفي مورد العلم الإجماليّ عبارة عن الفوت القطعيّ له، لكن محذور الإلزام - أيضاً - في الشبهات البدويّة عبارة عن الفوت الاحتماليّ للغرض الترخيصي، وفي العلم الإجماليّ عبارة عن الفوت القطعيّ للغرض الترخيصي، فلو كان الغرض الترخيصيّ أهمّ، ولذا جعلت البراءة بلحاظ القسم الأوّل من التزام، فلا بدّ أن تجعل البراءة أيضاً بلحاظ القسم الثاني من التزام، لانحفاظ نفس تلك النسبة بين المتزامين، فدلّيل البراءة وإن كان بالمطابقة إنّما يدكّ على تقديم الغرض الترخيصيّ بلحاظ القسم الأوّل من التزام، لكنّه يدكّ بالالتزام أيضاً على تقديمه بلحاظ القسم الثاني منه.

وتحقيق الكلام في هذا المقام هو: أنّّه لو بنينا على ما بنى عليه السيّد الأستاذ وغيره، من كون الحكم الظاهريّ ناشئاً من ملاك في نفسه، فعدم الملازمة بين الترخيص بلحاظ القسم الأوّل من التزام والترخيص بلحاظ القسم الثاني واضح، إذ لعلّ الملاك موجود في الأوّل دون الثاني. وأمّا لو بنينا على ما هوالمختار⁽¹⁾ من كون

(1) اختيار ذلك في مقابل السببيّة ينشأ إمّا من فرض عدم إمكان الجمع بين الحكم الظاهري والواقعيّ على السببيّة ثبوتاً، وإمّا من افتراض أنّ السببيّة خلاف ظاهر أدلّة الأحكام الظاهريّة. والأوّل مضى بحثه في مبحث الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ، وكان مختاراً أستاذنا الشهيد ^ق في الدورة التي حضرتها إمكان الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ على السببيّة، ونقل عن الدورة المتأخّرة عدوله عن ذلك في الأحكام الظاهريّة الترخيصيّة، راجع ذلك البحث في الجزء الثاني من القسم الثاني من كتاب مباحث الأصول.

وأمّا لو سلّمنا إمكان ذلك ثبوتاً، فالصحيح من الناحية الإثباتيّة أنّ السببيّة التي تكون خلاف ظاهر دليل الحكم الظاهريّ إنّما هي السببيّة المحضة؛ لأنّ الدليل ظاهر في نظر الحكم الظاهريّ إلى الحكم الواقعيّ، وحفظ أغراضه ببعض مستويات الحفظ. وأمّا فرض حظّ من السببيّة مع أخذ الطريقيّة إلى الأغراض الواقعيّة أيضاً بعين الاعتبار، وحفظها ببعض مستويات الحفظ، فليس خلاف الظاهر.

الأحكام الظاهريّة ملاكها عين ملاكات الأحكام الواقعيّة، وأنّ الحكم الظاهريّ حافظ ثان للأغراض في طول الحافظ الأوّل، وهي الخطابات الواقعيّة، فنقول في مقام حلّ الإشكال: إنّ جعل المولى للبراءة في مورد الشكّ، يتصوّر بأحد أنحاء ثلاثة:

1

- أن يلحظ المولى الشكّ في الحكم بنحو القضيّة الفرضيّة، ويرى قوّة المحتمل في جانب الترخيص فيجعل البراءة.

2

- أن يلحظ المولى الشكّ بنحو القضيّة الفرضيّة أيضاً، ويدخل في الحساب جانب الاحتمال أيضاً، كما لو رأى مثلاً أنّ المحرّمات تصل عادةً إلى العبد، فنفس شكّ العبد أمانة على الإباحة، فجعل البراءة، ولا يلزم من ذلك تحوّل البراءة من كونها أصلاً إلى كونها أمانة؛ لأنّنا نفرض أنّ هذا الحساب إنّما اعتمد المولى عليه لنكتة ثابتة في خصوص مادّة معيّنة، وهي باب التحريمات والترخيصات مثلاً. أمّا لو حصل مثل هذا الحساب في باب اشتباه الواجب بالحرام، أو في باب آخر، فقد لا يعتمد المولى عليه هناك، فتمام الملاك للتقديم ليس هو حساب الاحتمال، بل للمحتمل دخل في المطلب.

3

- أن يفترض أنّ المولى لاحظ الشكوك الخارجيّة، وجعل البراءة باعتبار مجموع ما للترخيصات من الكميّة والكيفيّة.

وعلى أيّ نحو من هذه الأنحاء الثلاثة، لا ملازمة بين الترخيص بلحاظ التزام الأوّل والترخيص بلحاظ التزام الثاني.

أمّا على الأخير فواضح، إذ قد تختلف نسبة الكميّة بلحاظ الشبهات البدويّة والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي⁽¹⁾.

وأمّا على الثاني فواضح أيضاً؛ إذ قوّة الاحتمال الثابتة في جانب الترخيص

1)

(أو يفترض أنّ النسبتين متساويتان، ولكن مقدار الترخيص الذي حصل بجعل البراءة في الشبهات البدويّة أشيع شدة الحاجة إلى الترخيص والتوسعة على العباد بالمستوى الذي كان قد أوجب تقديم جانب الترخيص، وبكلمة أخرى: يفترض أنّ رجحان ملاك الترخيص على ملاك الإلزام لم يكن بلحاظ كلّ فرد فرد من الترخيص، بل كان بلحاظ شدة حاجة العبد إلى مبلغ من الترخيصات، بحيث كان جعل الاحتياط في تمام الموارد موجّباً لوقوع العبد في حرج يفوق خسارة ملاك الإلزامات الواقعيّة، وقد انحلّ ذلك بجعل البراءة في موارد الشبهات البدويّة، فلم تبقى حاجة إلى جعل البراءة في موارد العلم الإجماليّ.

في مورد عدم وصول الحرمة إلى العبد، لا تثبت في مورد وصولها بنحو العلم الإجمالي، كما هو واضح(1).

وأما على الأوّل فأيضاً لا ملازمة بين الترخيص بلحاظ التزام الأوّل والترخيص بلحاظ التزام الثاني؛ إذ من الممكن افتراض أنّ درجة الغرض الترخيصي كانت مساوية للغرض الإجمالي، فقدّمه على الغرض الإجمالي لنكتة خارجية(2)، كأن يطابق جعله ما هو مركز في ذهن العقلاء في أوامر الموالي العرفية من عدم الإلزام في الشبهات البدوية، وثبوت قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) عندهم، وعدم رفع موضوعها عادةً عندهم بإيجاب الاحتياط، أو كأن يقال: بأنّ العبد لو ألزم في الشبهات البدوية لأخذ يشعر بالضيق أزيد منه في موارد العلم الإجمالي، فأصبح هذا مرجحاً للترخيص هنا، ومن الواضح أنّ هذا لا يستلزم الترخيص في موارد العلم الإجمالي؛ إذ قد لا تكون تلك النكتة موجودة فيها، وتكون نكتة أخرى أوجبت

1)

(إذا كان المفروض وجود علم إجمالي بالترخيص في أحدهما، كما نعلم إجمالاً بالإلزام، فقوة احتمال الترخيص فيه لا تختلف عن مورد انتفاء كلا العلمين، لأنّ العلم الإجمالي بالإلزام الذي هو الموجب لضعف احتمال الترخيص، مزاحم بالعلم الإجمالي بالترخيص، فلنقال أن يقول: إنّ جريان البراءة في مورد فقد العلمين يثبت بالملازمة جريانها في مورد ثبوت العلمين، بل وحتى لو لم يكن علم إجمالي بالترخيص، فصحيح أنّ العلم الإجمالي بالإلزام يوجب ضعف احتمال الترخيص، لكن بالإمكان قياس المورد بموارد الشكّ البدويّ التي كان احتمال الترخيص فيها ضعيفاً بنفس المقدار على أساس أمانة أخرى غير العلم الإجمالي على الإلزام، مع فرض عدم حجّة تلك الأمانة، فيقال: إنّ البراءة في هذا المورد جارية، إذن يثبت بالملازمة جريانها في مورد العلم الإجمالي الذي لم يكن احتمال الترخيص في كلّ طرف فيه بأضعف من مورد شكّ بدويّ من ذلك القبيل.

2)

(وهذا لا ينافي دعوى كون السببية خلاف الظاهر، فإنّ المقصود من السببية التي تدعى كونها خلاف الظاهر هو فرض تفريط المولى بنسبة من حفظ الأغراض الواقعية بسبب ملاك جديد غير تلك الملاكات الواقعية، وفي ما نحن فيه لم يفترض تفريط بالحفظ لملاك جديد، لأننا فرضنا أنّ الغرض الترخيصي والغرض الإجمالي كانا متساويين في الدرجة، فتقديم أحدهما لنكتة خارجية لا يعني تفريطاً ببعض درجات حفظ الملاكات الواقعية، كي يكون خلاف الظاهر.

تقديم جانب الإلزام، أو أنّ نفس تلك النكته التي اقتضت تقديم جانب الترخيص في الشبهات البدويّة، وهي المطابقة لمركزات العقلاء مثلاً، اقتضت هنا العكس.

وقد يفرض أنّ الغرض الترخيصيّ لم يتعلّق بمطلق إطلاق العنان، بل تعلّق - كما هو الظاهر المحدوس - بإطلاق العنان تجاه المباحات الذي لا يساوق إطلاق العنان تجاه المحرّمات، بأن يكون العبد - بعد فرضه غير مطلق العنان بلحاظ المحرّمات - مطلق العنان بلحاظ المباحات. وعليه ففي مورد الشكّ البدويّ يحتمل المولى ثبوت الغرض الترخيصيّ، بأن يكون المشكوك في الواقع حلالاً، لكن في مورد العلم الإجماليّ لا يحتمله، لأنّ الترخيص - ولو في أحد الجانبين تخييراً - مساوق لإطلاق العنان بوجه من الوجوه تجاه المحرّمات. وهذا واضح لو فرض أنّ المقصود بمساوقة الترخيص للتخفيف من تجاه الحرام مساوقته له ولو في نظر العبد.

وأما لو كان المقصود مساوقته له في نظر المولى وفي الواقع، فهذا قد يستشكل في المقام بأنّه ليس كلّ علم إجماليّ حصل للعبد لا بدّ أن يكون مطابقاً للواقع، وتامّاً في نظر المولى. وعليه فقد يقع التزاحم بين الأغراض حتى في مورد العلم الإجماليّ بنحو يوجب تقديم جانب الترخيص.

لكن لا يخفى أنّه لو دلّ دليل بالخصوص في أطراف العلم الإجماليّ على الترخيص، أمكن أن يستكشف بذلك تزاحم الأغراض عند المولى ولو من باب تخطئته للعلوم الإجماليّة لعبده مثلاً، لكن لو كنّا نحن والدليل المتعارف، لا يمكننا التعدّي إلى موارد العلم الإجماليّ؛ لعدم الملازمة، والعبد العالم بالعلم الإجماليّ يرى - لا محالة - أنّ هذا العلم مطابق للواقع، وتامّ في نظر المولى، وهذا نظير أنّه لا يتعدّى في الترخيص إلى موارد العلم التفصيليّ، مع أنّه في موارد العلم التفصيليّ - أيضاً - قد يكون علم العبد خاطئاً في الواقع، وعند المولى، فيقع التزاحم بين الأغراض.

الأمر الثاني: ارتكاز المضادّة بين الحكم الواقعيّ والترخيصيّ في الأطراف، الذي أدركه الأصحاب بسلامة وجدانهم وإن تخيلوه ارتكازاً عقليّاً، فاختاروا المانع الثبوتي من جريان الأصول، ونحن قلنا: إنّ ارتكاز عقلائيّ ناشىء من تعايشاتهم العقلانيّة، لا من عقلهم صرفاً، وهذا الارتكاز - بعد أن علمنا من ظاهر أدلّة الأصول، أو من الخارج أنّها ليست بصدد نسخ الحكم الواقعيّ ونفيه - يصبح قرينة على عدم إرادة الترخيص في أطراف العلم الإجماليّ ولو بنحو الضيق في المحمول.

والفرق بين هذين الأمرين واضح، فإنَّ الأمر الأوَّل عبارة عن دعوى نكتة لفظية قائمة على أساس ارتكازهم بلحاظ اللغة والألفاظ، والأمر الثاني عبارة عن نكتة معنوية قائمة على أساس ارتكازهم بما لهم موالي وعبيد ومصالح ومفاسد وأغراض، فلو فرضنا أنَّ مناسبات الألفاظ واللغة لا تقتضي اختصاص مفاد الدليل بإعمال قوانين التزاحم في القسم الأوَّل من التزاحم، فدَلَّ الكلام - لولا النكتة الثانية - على الترخيص في موارد العلم الإجماليِّ، كَفَتَّ النكتة الثانية للانصراف، ومع الانصراف لا بدَّ عقلاً من الاحتياط، بل لا تبعد دعوى أنَّه توجب تلك النكتة دلالة الحكم الواقعيِّ بالملزمة العرفية على إيجاب الاحتياط في مورد العلم الإجماليِّ.

وتظهر ثمرة عملية بين هاتين النكتتين في الشبهات التحريمية الموضوعية بلحاظ قوله: «كلَّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»، حيث إنَّ كلمة (بعينه) قرينة على النظر إلى تقديم جانب الترخيص، حتى بلحاظ الغرض الإلزاميِّ المعلوم بالإجمال، فالنكتة الأولى غير جارية هنا، وإتّما تختصَّ بمثل (رفع ما لا يعلمون)، (وكلَّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى)، ونحو ذلك ممّا لم تؤخذ فيه كلمة (بعينه)، لكنَّ الارتكاز ثابت - أيضاً - في موارد الشبهات التحريمية الموضوعية، فيقيّد به إطلاق الحديث، ولو كنّا نحن والنكتة الأولى، لكنّا نلتزم في الشبهات التحريمية الموضوعية بجواز المخالفة القطعية للعلم الإجماليِّ.

ولا يقال: إنَّ كلمة (بعينه) صريحة في الترخيص في أطراف العلم الإجماليِّ، وليست دلالة الحديث على ذلك بالإطلاق، كي يقيّد الإطلاق بالارتكاز.

فإنّه يقال: إنَّ دلالة الحديث على البراءة في أطراف العلم الإجماليِّ وإن كانت واضحة بلحاظ كلمة (بعينه)، لكنَّ الارتكاز المانع عن جريان البراءة ليس ثابتاً في تمام موارد العلم الإجماليِّ، فمثلاً في مورد الشبهة غير المحصورة، لا يكون هذا الارتكاز ثابتاً، وكذلك في بعض موارد أخرى، كما يأتي تفصيل ذلك - إن شاء الله - ، فالارتكاز يمنع عن انعقاد الإطلاق في الحديث لموارد العلم الإجماليِّ الواجد لشرائط معينة.

وتظهر الثمرة - أيضاً - بين النكتتين في الأصول التي جعلت بلسان الكشف، فإنَّ النكتة الثانية تجري فيها، لكنَّ النكتة الأولى لا تجري فيها، وذلك لأنَّ العرف لا يتعقّل التبعض في الكشف، ولا يساعد في باب الكشف على التفكيك بين الأمرين، بأن يقال: إنَّ هذا الاحتمال كاشف عن الواقع، في قبال الاحتمال الآخر، لكنّه غير كاشف في قبال وجود غرض إلزاميِّ معلوم بالإجمال، وهذا بخلاف باب الترجيح، فلا بأس بأن يقال: إنَّ هذا الاحتمال يقدم على الاحتمال الآخر بما هو، ولا يقدم على

وقد ظهر من تمام ما ذكرناه: أنّ الترخيص في أطراف العلم الإجماليّ إنّما ينفي لمحدور إثباتيّ من دون أن يكون في ذلك محدور ثبوتيّ، ولذا لو دلّ دليل على الترخيص في أطراف العلم الإجماليّ - كما في بعض موارد جوائز السلطان، وأخذ الربا الذي تاب، وبعض موارد أخرى قد يقف عليه المتتبع - نلتزم بالترخيص فيها، وجواز المخالفة القطعيّة إن تمّ عندنا الحديث سنداً ودلالة.

ثمّ إنّ ما عرفته من النكتتين المانعتين عن إجراء الأصول المرخّصة في قبال العلم الإجماليّ بالإلزام، لا تمنعان عن إجراء الأصول الملزمة في قبال العلم الإجماليّ بالترخيص، فلو علمنا إجمالاً بحليّة أحد الأمرين ولو مع احتمال حليّة كليهما أيضاً، وكان مقتضى الأصل العمليّ الاجتناب عنهما، وجب الاجتناب عنهما، ولا يمنع عن ذلك شيء من النكتتين، أمّا النكتة الثانية، فلوضوح عدم ارتكاز التصادم في نظر العرف والعقلاء بين الإلزامين الظاهريين والغرض الترخيصيّ المعلوم بالإجمال. وأمّا النكتة الأولى، فلأنّ غاية ما تقتضيه هو احتمال أن يكون الغرض الترخيصيّ المعلوم بالإجمال مقدّماً عند المولى على احتمال الإلزام في كلّ من الطرفين، لكن احتمال ذلك لا يفيد شيئاً، ولا بدّ من الاحتياط في كلا الجانبين، حتى على القول بقاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، ما دام أنّه قد ثبت أنّ احتمال الإلزام في كلّ واحد من الطرفين لا يرضى المولى بمخالفته في نفسه، في قبال احتمال الترخيص، فإنّ هذا كاف في عدم جريان قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)⁽¹⁾، فلا يبقى لنا مؤمّن في المقام، لا عقليّ؛ لعدم جريان القاعدة، ولا شرعيّ؛ لأنّ الترخيص بملاك التزاحم الثاني لم يثبت، وبملاك التزاحم الأوّل قد ثبت خلافه.

1)

(الأقوى من هذا أن يتمسك بما مضى في بعض تعليقاتنا السابقة من أنّ النكتة الصحيحة لكون مثل (رفع ما لا يعلمون) ظاهراً في الترخيص الحيثيّ، أي: الترخيص من حيث الشكّ وعدم العلم، من دون أن ينافي ذلك فرض الإلزام من حيث العلم الإجماليّ بحكم إلزاميّ، إنّما هي ما شرحناه من أنّ العرف يحمل جميع الأدلّة الترخيصيّة على الحكم الحيثيّ، وذلك بأحد بيانين مضياً: من نكتة الغلبة، ومن نكتة أنّ الإباحة تعني نفي كون الحيثيّة الفلانيّة موجبة للتحريم، لا أنّها تخلق الحلّ، وكلا هذين البيانين لا يأتيان في طرف التحريم، فلا يأتيان في المقام في الأصل الإلزاميّ، وإنّما يختصّان بالأصل الترخيصيّ.

هل يمكن الترخيص في بعض الأطراف؟

وأما المقام الثالث: وهو البحث عن مانعية العلم الإجماليّ ثبوتاً أو إثباتاً عن إجراء الأصول الترخيضية في بعض الأطراف، فهنا - أيضاً - تارة يقع الكلام في مانعيته عن ذلك ثبوتاً، وأخرى في مانعيته عنه إثباتاً.

المحذور الثبوتيّ

أما مانعية العلم الإجماليّ ثبوتاً عن جريان الأصل الترخيضيّ في بعض الأطراف، فبناءً على ما اخترناه في المقام الثاني - من عدم مانعيته ثبوتاً عن جريان الأصل الترخيضيّ في تمام الأطراف - لا يبقى محلّ للبحث عن مانعيته عن الترخيص في بعض الأطراف، فلئن كان الترخيص في تمام الأطراف جائزاً، فما ظنك بالترخيص في بعض الأطراف.

وإنّما يقع البحث هنا بعد فرض تسليم مانعيته ثبوتاً عن الترخيص في تمام الأطراف، كما هو المعروف لديهم، فقد تعارف بينهم التسليم بكون العلم الإجماليّ علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعية، واختلفوا في أنّه هل هو أيضاً علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية أو لا، فذهب المحقّق العراقيّ رحمته إلى العليّة، والمشهور عن المحقّق النائينيّ رحمته هو الاقتضاء، وهو مذكور في بعض عبارات تقرير الشيخ الكاظميّ على تشويش في ذلك، بحيث كأنّ مفاهيم العليّة والاقتضاء لم تكن واضحة الحدود عنده آنذاك.

والكلام تارة يقع في الموقف الحلّيّ في المقام، وأخرى في الموقف النقضيّ، إذ أنّ كلّ واحد من الطرفين تصدّى للنقض على القول الآخر.

أما الموقف الحلّيّ، فالذي يمكن أن يستخلص من كلمات المحقّق

النائبي⁽¹⁾ - وإن لم يذكره بهذه الصورة - هو أنّ العلم الإجمالي علة تامّة لحرمة المخالفة القطعيّة، لأنّه لا يمكن الترخيص فيها من قبل الشارع، إذ الترخيص فيها يكون ترخيصاً في المعصية، وهو مقتضى لوجوب الموافقة القطعيّة، لا علة تامّة له، لأنّه يمكن الترخيص في بعض الأطراف من قبل الشارع، إذ ليس الترخيص في بعض الأطراف وحده ترخيصاً في المعصية.

وأنت ترى أنّ الدليل المذكور في ذلك على المدّعى لا يرجع إلى محصل، وإنّما هو تكرار للمدّعى بعبارة أخرى مع شيء من الاختلاف عن مفهوم المدّعى، ولعلّه ^ب لم يكن يقصد الاستدلال على مدّعا، وإنّما كان يقصد شرح المدّعى وتنبية الوجدان تجاهه مثلاً.

وعلى أيّة حال، فلو كان المقصود هو الاستدلال على المدّعى بما عرفت، ورد عليه: أنّ المعصية بالمعنى الذي لا يجوز للمولى الترخيص فيها - أيّاً كان معناها اللغوي - عبارة عن مخالفة حقّ المولى وظلمه بترك ما تنجّز علينا من قبله، فلا بدّ أن نرى أولاً أنّ تأثير العلم الإجمالي هل هو تنجيزي، وغير معلق على عدم مجيء الترخيص، أي: أنّ حقّ المولويّة يكون ثابتاً بلا تعليق على ذلك أو أنّه معلق عليه؟. فإن قيل بالأول، كان الترخيص في المخالفة ترخيصاً في المعصية، فلم يجز مجيء الترخيص من قبل المولى. وإن قيل بالثاني لم يكن الترخيص في المخالفة ترخيصاً في المعصية، فجاز مجيء الترخيص من قبله، فلا معنى للاستدلال على التنجيزيّة والاقتضاء بعدم جواز الترخيص من قبل المولى؛ لكونه ترخيصاً في المعصية، أو جوازه؛ لعدم كونه ترخيصاً في المعصية، بل لا بدّ أن نعرف أولاً أنّ تأثير العلم الإجمالي هل هو بنحو التنجيز أو الاقتضاء، ثمّ نفرّع على ذلك أنّ الترخيص في المخالفة ترخيص في المعصية أو لا، وإذا وصلت النوبة إلى النظر ابتداءً في أنّ تأثير

(1) والذي استخلصه من كلمات المحقّق النائبي ^ب هو أنّ السرّ في عدم علّيّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعيّة، مع كونه علة لحرمة المخالفة القطعيّة، هو أنّ العلم لا يتطلّب أكثر من الامتثال الجامع بين الامتثال الوجدانيّ والتعديّ، وإذا فرض الترخيص في المخالفة القطعيّة، فقد الامتثال بكلّ وجهيه. أمّا لو رخص في بعض الأطراف فهذا يعني جعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، وهذا يعني تماميّة الامتثال التعديّ. راجع فوائد الأصول: ج4، ص62.

العلم الإجماليّ علّيّ أو اقتضائيّ لم يبقَ للمحقّق النائيّ ﷺ إلاّ أن يقول - من دون هذا اللّف والدوران - : إنّ الوجدان حاكم بكون تأثيره اقتضائيّاً.

وأما المحقّق العراقيّ ﷺ فقد ذكر في المقام⁽¹⁾: أنّنا لا نحتاج إلى إقامة برهان على العلّيّة، لأنّنا متّفقون على أنّ العلم الإجماليّ ينجز شيئاً، وأنّه ينجزه بنحو العلّيّة، وإنّما الخلاف بيننا في أنّه هل ينجز الجامع، أو ينجز الواقع، وقد أثبتنا أنّّه ينجز الواقع.

وهذا أيضاً - كما ترى - لا يرجع إلى محصل، فإنّ تسليم الخصم للعلّيّة بالنسبة للجامع يكون لأجل أنّ العلم الإجماليّ بلحاظ الجامع علم تفصيليّ، فحاله حال العلم التفصيليّ في العلّيّة. وأما بلحاظ الطرفين فهو علم إجماليّ، فلم يثبت أنّه على تقدير تأثيره لوجوب الموافقة بلحاظ كلا الطرفين يكون هذا التأثير - أيضاً - بنحو العلّيّة، فليس له ﷺ في المقام عدا أن يقول بأنّ الوجدان حاكم بكون تأثيره علّيّاً.

وإذا آل الأمر في الموقف الحليّ من كلا الجانبين إلى دعوى الوجدان، قلنا: إنّنا قد حلّلنا فيما سبق هذا الوجدان بالبرهان، وأثبتنا أنّ تأثير العلم الإجماليّ ليس بنحو العلّيّة حتى بلحاظ المخالفة القطعيّة، فضلاً عن الموافقة القطعيّة، بل قلنا: إنّ العلم التفصيليّ أيضاً تنجزه لحرمة المخالفة القطعيّة بحسب الروح يكون تعليقيّاً، غاية الأمر أنّ المعلّق عليه - وهو عدم وصول الترخيص - يكون ثابتاً دائماً؛ لعدم تعقّل جعل الترخيص الظاهريّ على أساس عدم انحفاظ موضوع الحكم الظاهريّ وهو الشك⁽²⁾.

(1) راجع المقالات: ج 2، ص 87، ونهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 307 - 308.

(2) وهنا شبهة في عدم إمكان جعل الحكم الظاهريّ في موارد العلم التفصيليّ بالحكم على الإطلاق، لا بأس بالتعرّض لها هنا بالمناسبة وإن كانت - في الحقيقة - أجنبيّة عن محلّ الكلام، وتلك الشبهة تتوجّه على المسلك المختار في الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ من إعمال قانون التزاحم من قبل المولى على التزاحم في التحريك، لا التزاحم في الامتثال أو الجعل، وتلك الشبهة هي: أنّه قد يتّفق إمكان جعل الحكم الظاهريّ رغم العلم التفصيليّ بالحكم بنفس الروح التي حقّقنا إمكانيّة الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ في سائر الموارد، مثاله: ما لو علمنا تفصيلاً بوجوب علاج مؤمن من مرض له بتقديم الدواء له، ولكن علم إجمالاً بحرمة

وأما الموقف النقضيّ، فقد أورد المحقّق النائبيّ⁽¹⁾ النقض على القول بالعليةّ بأنّه في موارد العلم التفصيليّ قد ثبت الترخيص في ترك الموافقة القطعيّة في موارد قاعدة الفراغ والتجاوز ونحوهما، فهل صار العلم الإجماليّ أعلى وأشدّ تأثيراً من العلم التفصيليّ؟!

وأفاد المحقّق العراقيّ⁽²⁾ في مقام الجواب عن ذلك⁽²⁾: أنّ بعض الأعظم خلط بين الأصل الجاري في مرحلة الامتثال والأصل الجاري في مرحلة التكليف، فإنّ قاعدة الفراغ وشبهها جارية في مرحلة الامتثال، ومثبتة لجعل البدل لحصول

سلوك أحد طريقيّ الذهاب إلى محلّ تواجد ذلك الدواء؛ لمغصوبيّة الطريق مثلاً، فهنا بالرغم من العلم التفصيليّ بوجوب علاج المؤمن، وتقديم الدواء له يمكن فرض الترخيص الظاهريّ في تركه؛ لأهميّة حرمة سلوك الطريق المغصوب مثلاً، وذلك لأنّ الترخيص الظاهريّ - حسب الفرض - هو الترخيص الناشئ عن تزامم الغرضين في عالم المحرّكيّة، وهنا قد تزامم غرض علاج المؤمن وغرض ترك الطريق المغصوب في المحرّكيّة، لا لعدم القدرة على الجمع بينهما، لكي يكون تزامماً في عالم الامتثال، فإنّه قادر على سلوك الطريق المباح والوصول إلى علاج المؤمن، من دون ابتلاء بالغصب، بل للجهل بما هو الطريق المغصوب، وعدم تمييزه عن الطريق المباح، فأبّ فرق بين الترخيص هنا والترخيص في موارد عدم العلم التفصيليّ كي يفترض إمكانية اجتماع الثاني مع الحكم الواقعيّ، بخلاف الأوّل؟ مع أنّ النكته فيهما واحدة، وهي التزامم في مقام المحرّكيّة.

وقد أفاد أستاذنا الشهيد⁽³⁾ في الجواب عن ذلك: أنّ هذا المثال بابه باب التزامم في مقام الامتثال بين وجوب الانقاذ واقعاً، ووجوب الاحتياط بترك كلا الطريقيّ ظاهراً، وبكلمة أخرى: إنّنا نقصد بالحكم الخطاب، أو ما يكشف عنه الخطاب، الناشئ عن داعي حصول التحريك على تقدير الوصول، وهذا غير ممكن في باب التزامم الامتثاليّ بما هو أهمّ مثلاً، فلا يوجد داعي التحريك في هذا المثال نحو علاج المؤمن، حتى مع وصول هذا الحكم، كما لا يوجد داعي التحريك نحو غير الأهمّ في باب الصلاة والإزالة مثلاً، وإنّما يمكن ذلك في خصوص فرض عدم العلم التفصيليّ بالحكم الواقعيّ، فهذا الفرض هو الذي يمكن فيه انحفاظ الحكم الواقعيّ مع الترخيص الظاهريّ.

(1) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 12.

(2) راجع المقالات: ج 2، ص 88 - 89، ونهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث ص 309 - 315.

الامتثال القطعيّ تعبّداً، ونحن لا نقول: إنّ العلم علّة تامّة لوجوب
تحصيل القطع بالامتثال الوجدانيّ، وإنّما نقول: إنّ علّة تامّة لوجوب
تحصيل القطع بالامتثال، سواء كان وجدانيّاً أو تعبديّاً، ونقول بمثل ذلك في العلم
الإجماليّ أيضاً، فإذا علمنا إجمالاً مثلاً بوجوب الظهر أو الجمعة، وورد دليل تعبديّ
على أنّ ذلك الواجب هو الظهر، فهنا نلتزم بجواز الاقتصار على الظهر؛ لأنّه إن لم
يكن هو الواقع فقد جعل بدلاً عنه، وحصلت الموافقة القطعيّة تعبّداً.

والخلاصة: أنّ العلم بالتكليف - سواء كان تفصيلياً أو إجمالياً - يستدعي الفراغ
اليقينيّ: إمّا بالوجدان، أو بالتعبد، ومعه لا بأس بإجراء البراءة في الطرف الآخر. وأمّا
إجرائها في أحد الطرفين من دون تحصيل القطع بالفراغ - ولو الفراغ التعبديّ - فغير
صحيح.

هذا ما أفاده المحقّق العراقيّ رحمته في المقام.

والمحقّق النائينيّ رحمته ذكر في المقام: أنّ العلم الإجماليّ ليس علّة تامّة لوجوب
الموافقة القطعيّة، وإنّما هو مقتض له، فإنّ العلم الإجماليّ لا يزيد على العلم
التفصيليّ، وفي العلم التفصيليّ يمكن الاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة؛ لأجل جعل
البدل من قبل الشارع، وحصول القطع بالامتثال التعبديّ، كما في مثال موارد قاعدة
الفراغ والتجاوز، نعم يصحّ أن يقال: إنّ العلم الإجماليّ كالعلم التفصيليّ، يكون علّة
تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة؛ بتعميم الموافقة القطعيّة إلى الوجدانيّة والتعبديّة، لا
خصوص التعبديّة.

فكأنّه رحمته يقول بالافتضاء بلحاظ خصوص الموافقة القطعيّة الوجدانيّة، وبالعلّيّة بلحاظ
الأعمّ من الوجدانيّة والتعبديّة، ويحمل كلام الخصم القائل بالعلّيّة على علّيّة العلم
الإجماليّ لوجوب الموافقة القطعيّة الوجدانيّة، وإلى هذا الحدّ من الكلام كأنّه يبدو
عدم وجود خلاف حقيقيّ بينه وبين المحقّق العراقيّ.

ولكن كان ينبغي له أن يفرّع على ذلك عدم إمكان جريان الأصل الواحد في أحد
الأطراف، كما فرّع ذلك عليه المحقّق العراقيّ، إلّا أنّه خالفه في التفرّيع، ففرّع على
المطلب إمكان إجراء الأصل الواحد في أحد الأطراف؛ لأنّه يفيد جعل الطرف الآخر بدلاً
عن الواقع، ويوجب حصول الموافقة القطعيّة التعبديّة.

ثم يقول رحمته بعد أسطر ما هذا لفظه: العلم الإجماليّ إنّما يقتضي وجوب الموافقة القطعيّة إذا كانت الأصول النافية للتكليف الجارية في الأطراف متعارضة⁽¹⁾.

وهذا الكلام وإن كان يقبل التأويل، لكنّ ظاهره يوافق ما في أجود التقارير، من أنّ العلم الإجماليّ لا يقتضي أصلاً وجوب الموافقة القطعيّة، إلّا بلحاظ تعارض الأصول.

هذا، والمحقّق العراقي رحمته ينظر إلى ما أفاده المحقّق النائيني رحمته من كون جريان الأصل في أحد الطرفين مساوياً لجعل البدل، وحصول الموافقة القطعيّة التعبديّة، فيقول⁽²⁾: إنّ جعل الأصل في المقام مساوياً لجعل البدل إن أُريد به: أنّ الأصل يدلّ على جعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، فهذا غير صحيح، فإنّ الأصل لا يدلّ على ذلك، لا بالمطابقة كما هو واضح، فإنّ مفاده إنّما هو البراءة عن هذا الطرف، ولا ينظر إلى حال الطرف الآخر، ولا بالالتزام⁽³⁾؛ لعدم حجّية المداليل الالتزاميّة للأصول. وإن أُريد بذلك: أنّ دليل الأصل - كقوله: (رفع ما لا يعلمون) الذي هو أمانة - يدلّ بالالتزام على جعل البدل في المرتبة السابقة على جعل الأصل، لأنّ المفروض أنّ الأصل لا يجري في هذا الطرف إلّا مع فرض جعل البدل حتّى تتحقّق الموافقة القطعيّة التعبديّة، ورد عليه: أنّ الأصل لا يتوقّف على مجرد جعل البدل في المرتبة السابقة، فإنّه لا تتحقّق بذلك الموافقة القطعيّة التعبديّة، بل يتوقّف على وصول جعل البدل في المرتبة السابقة، فيستحيل تحقّق الوصول من نفس دليل الأصل، وبكلمة أخرى: أنّ دليل الأصل لا بدّ أن يدلّ بالدلالة الالتزاميّة على أنّك عالم بجعل البدل، وهذا كذب، فالدلالة الالتزاميّة ساقطة في المقام، فلا يجري الأصل⁽⁴⁾.

(1) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 13.

(2) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 313 - 315.

(3) مقصود المحقّق العراقي رحمته من الدلالة الالتزاميّة في المقام هو أنّ الأصل المرخّص إن كان تنزيليّاً، فكان لسانه لسان أنّ هذا الطرف حلال واقعاً، فقد يقال: إنّ لازم كونه حلالاً واقعاً كون الآخر حراماً؛ للعلم الإجماليّ بحرمة أحدهما، فيجيب عن ذلك بأنّ هذا تمسّك بالأصل المثبت.

4)

(نعم، لو كان دليل الأصل صريحاً في جريانه في أحد الطرفين، كان هذا كناية عرفاً عن جعل الطرف الآخر بدلاً، بناءً على أنّ جريان الأصل لا يتصوّر إلّا مع حفظ الامتثال التعبديّ القطعيّ.

أقول: إنَّ الصحيح - بحسب الإطار الفكري الذي يعيشه هذان العلمان - هو ما أفاده المحقّق العراقيّ، لا ما أفاده المحقّق النائيبيّ.

وما أفاده المحقّق النائيبيّ مشوّش بناءً، ومفرّغ عليه ما لا يناسبه، وما أفاده المحقّق العراقيّ غير مشوّش بناءً، ومفرّغ عليه ما يناسبه.

لكنّنا نقول: إنَّ الفرق بين جعل البدل وجعل البراءة ليس إلّا فرقاً لسانياً، وإنَّ التعبير تارةً بهذا وأخرى بذاك تفتّن في العبارة، ولا يرتبط ذلك بفرق جوهريّ بين الأصول، وإنّما روح الحكم الظاهريّ في الجميع يرجع إلى درجة اهتمام المولى بغرضه الواقعيّ عند الشكّ، فلو لم يهتمّ بغرضه إلى درجة يكلف العبد كلفة إعادة العمل عند الشكّ في صحّة عمله، رخص العبد في ترك الإعادة، إمّا بلسان: لا تُعدّ، وإمّا بلسان: بلى قد ركعت مثلاً، أفهل ترى أنّه لو قال: بلى قد ركعت، فهذا ليس تحديّاً⁽¹⁾ لحكم العقل، لأنّه عبّدنا بحصول الامتثال، ولو قال: لا تُعدّ⁽¹⁾ كان ذلك تحديّاً لحكم العقل؛ لأنّه رخص من دون التعبّد بذلك؟.

نعم، مثل هذه التفرقة بين اللسانين ليس غريباً على أصول كانت تفرّق بين لسان جعل الكاشفيّة ولسان إيجاب الاحتياط، فترى أنّ موضوع قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) يرتفع بوضوح يجعل الكاشفيّة، ولكن تشكل كفيّة تصوير ارتفاعه بمجرد إيجاب الاحتياط، لأنّ المفروض أنّ الشارع لم يجعل البيان.

والحاصل: أنّه لا فرق - بحسب الروح والجوهر- بين أن يرخّص المولى بلسان جعل البدل، والتعبّد بحصول الامتثال، أو يرخّص بلسان جعل البراءة. واعتراف المحقّق العراقيّ بإمكان الأوّل اعتراف ضمنّيّ منه بحسب وجدانه بإمكان الثاني، فتحصل أنّ نقض المحقّق النائيبيّ يكون - وبحسب الواقع - وارداً عليه.

هذا. وللمحقّق العراقيّ نقضان في المقام:

الأوّل: نقض موجود في تقرير بحثه، ولم يذكره في مقالاته، وهو أنّه بعد أن فرّق بين العلم التفصيليّ والعلم الإجماليّ في التنجيز، كما سلّم الخصم بذلك، يلزم من عدم عليّة العلم الإجماليّ لوجوب الموافقة القطعيّة وجواز إجراء الأصل في

(1) ولم يكن ذلك كناية عن معنى: بلى قد ركعت.

بعض أطرافه - إن لم يكن له معارض - انسحاب ذلك إلى العلم التفصيلي، فإذا شك في صحة صلاته ولم تجر قاعدة الفراغ، كان له التمسك بأصالة البراءة؛ للشك في وجوب الصلاة فعلاً عليه.

هذا ما أفاده المحقق العراقي على ما في تقرير بحثه.

وقد يقال: إن استصحاب بقاء الوجوب، أو استصحاب عدم الإتيان بالواجب، حاكم على البراءة في المقام.

والصحيح - كما يأتي إن شاء الله - : عدم جريان استصحاب بقاء الوجوب، لكن يكفي الاستصحاب الموضوعي في المقام.

إلا أن التمسك بحكومة الاستصحاب في المقام لا يكفي لدفع النقض، فإنهم لا يجرون البراءة في المقام، حتى يقطع النظر عن الاستصحاب، ولا تجري البراءة حتى عند من ينكر الاستصحاب.

وعلى أي حال، فالصحيح في المقام عدم ورود هذا النقض؛ وذلك لأن عدم جريان البراءة عند الشك في الامتثال في مورد العلم التفصيلي ليس لأجل محذور ثبوتي، بل لأجل القصور الإثباتي في دليل البراءة، لأن موضوع دليل البراءة هو الشك في الحكم، وهنا لا يشك في الحكم.

وتوضيح المقصود: أنه إن أريد إجراء البراءة عن وجوب ثابت على الجامع بين الفرد الأول المأتي به على تقدير صحته، والفرد الثاني غير المأتي به، فهذا الوجوب مقطوع به. وإن أريد إجراء البراءة عن وجوب ثابت على ما لا يشمل الفرد الأول على تقدير صحته، فهذا الوجوب غير محتمل. وإن أريد إجراء البراءة عن الوجوب الأول - وهو وجوب الجامع بين الفرد الأول المأتي به على تقدير صحته، والفرد الثاني - من باب أن هذا الوجوب وإن لم يكن مشكوكاً حدوثاً لكنه مشكوك بقاءً، ورد عليه: أن روح الحكم وجوهه - وهو الحب والبغض - لا يسقط بالامتثال، فالمولى حتى بعد الامتثال حينما ينظر إلى ما فعله يحبه ويرتضيه، وإنما الذي يسقط في المقام هو فاعلية الحكم، وهذا ثابت في الأحكام التشريعية، وفي المقاصد التكوينية، فمن يريد عملاً بالإرادة التكوينية، بأن يفعله هو، أو بالإرادة التشريعية، بأن يفعله عبده، لا تفترق حالته النفسية تجاه ذلك الشيء من محبوبته له بدرجة الإلزام قبل العمل وبعده، وإنما الذي يسقط وينتهي هو الفاعلية التكوينية في فرض إتيانه بنفسه، أي أنه بعد العمل لا يبقى لذلك الحب تحريك تكويني،

والفاعليّة التشريعيّة في فرض إتيان عبده، أي أنّه بعد عمل العبد لا يبقى لذلك الحبّ تحريك تشريعيّ.

فتحصّل: أنّه لا موضوع لجريان البراءة في فرض الشكّ في الامتثال في العلم التفصيليّ.

ولو فرض جعل أصل خاصّ غير البراءة المعروفة عند الشكّ في الامتثال لالتزمنا به، كما ثبت ذلك في بعض الموارد، كفرض الشكّ في جهة القبلة، على رأي من يقول بجواز الاكتفاء بالامتثال الاحتماليّ، مع البدار فيه، وإن علم أنّ القبلة سوف تتعيّن له.

ولا يقال: إنّ العلم هنا إجماليّ لا تفصيليّ.

فإنّه يقال: إنّه ينبغي أن يكون هذا العلم الإجماليّ غير منظور إليه لهم في بحثهم عن تنجيز العلم الإجماليّ وعدمه، ويكون ملحقاً بالعلم التفصيليّ؛ لأنّ الكلام إنّما هو في البراءة التي كانت تجري في الشكّ البدويّ هل تجري مع العلم الإجماليّ أو لا، فلو فرض مورد لا يقبل البراءة، حتّى لو كان الشكّ بدويّاً، فلا معنى للبحث عن جريان البراءة فيه مع العلم الإجماليّ. وهذا المثال من هذا القبيل، فلو وجب مثلاً إكرام عالم على سبيل البدل، وعلم إجمالاً بعالميّة زيد أو عمرو، وكان هناك شخص ثالث معلوم العالميّة تفصيلاً - سنخ ما افترضناه من أنّه ستتكشف القبلة تفصيلاً - فلا معنىّ لجريان البراءة عن أطراف العلم الإجماليّ، إذ حتّى لو كان الشكّ بدويّاً لم يكن مجرّاً للبراءة.

الثاني: نقض موجود في تقرير بحثه⁽¹⁾، وفي مقالاته⁽²⁾، وكأنّ هذا النقض اشتهر في ذلك الزمان، حتّى أنّ الشيخ الكاظميّ عليه السلام أطال الكلام في تقريره في مقام الجواب عنه، ثمّ التفت إلى أنّه طال الكلام في ذلك فذكر: أنّنا أطلنا الكلام؛ لأنّ هذه الشبهة أصبحت مغروسة في أذهان بعض الطلبة، فأطلنا الكلام في شرح بطلانها، حتّى لا يبقى شيء منها في الذهن، وبعد هذا البيان لا أظنّ أحداً تبقى في ذهنه هذه الشبهة⁽³⁾.

(1) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 317 - 320.

(2) ج 2، ص 12.

(3) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 10 - 11.

وعلى أية حال، فهذا النقض عبارة عن أنه: لو لم يكن العلم الإجمالي علة تامّة لوجوب الموافقة القطعية، فلماذا لا نثبت التخيير تمسكاً بإطلاق دليل الأصل في كلّ واحد منهما على تقدير عدم ارتكاب الآخر، بعد فرض سقوط الإطالقين الأحواليين الشاملين لحال ارتكاب الآخر بسبب لزوم المخالفة القطعية؟

وسنبحث هذا النقض قريباً - إن شاء الله - في بحثنا الإثباتي في المقام.

المحذور الإثباتي

وأما مانعية العلم الإجمالي إثباتاً عن جريان الأصل الترخيصي في بعض الأطراف، فيعد فرض عدم إمكان جريان الأصل في تمام الأطراف - إما لمانع ثبوتي وإما لمانع إثباتي - بذكرون في المقام مانعاً إثباتياً عن إجراء الأصل في بعض الأطراف، وهو أنّ إجراءه في أحد الطرفين معيّنًا تمسكاً بدليل الأصل ترجيح بلا مرجح، وإجراءه بنحو التخيير ليس مفاداً للدليل، فإنّ مفاد الدليل هو جريان الأصل في كلّ واحد من الطرفين بعينه لا الترخيص التخييري.

أقول: إنّ هذا الوجه لا نحتاج إليه في مثل (رفع ما لا يعلمون) ممّا لا يكون ناظرًا إلى القسم الثاني من التزام - أعني التزام الملحوظ فيه غرض إلزامي معلوم بالإجمال - بمقتضى ما بيّناه من النكته الأولى من نكتتي مانعية العلم الإجمالي عن إجراء الأصول إثباتاً، فإنّ مثل هذا الأصل لا يجري في أطراف العلم الإجمالي في نفسه، بقطع النظر عن برهان الترجيح بلا مرجح، لأنّ المفروض عدم ناظرية دليله إلى فرض وجود المعلوم بالإجمال، فحتّى لو كان الأصل في أحد الطرفين غير مبتل بالمعارض، كما لو جرى في الطرف الآخر أصل مثبت للتكليف، لا يجري هذا الأصل لنفس تلك النكته، فإنّما نحتاج إلى هذا الوجه في مثل قوله: (كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه) ممّا لا ترد فيه النكته الأولى.

وعلى أية حال، فيمكن الإيراد على هذا الوجه بإشكالين:

الترخيص التعيني

الإشكال الأول: أنّ إجراء الأصول في أحد الطرفين معيّناً لا يوجب دائماً مشكلة الترحيح بلا مرجح، فقد يتفق إمكان التمسك بدليل الأصل في أحدهما بعينه بلا لزوم هذا المحذور، وذلك كما لو فرضنا أنّ التكليف الإلزامي في أحد الطرفين مظنون وفي الطرف الآخر موهوم ولم يكن ترجيح محتمليّ أو أيّ مرجح آخر في جانب الموهوم حتّى يزاحم الترجيح الاحتماليّ في جانب المظنون، وعندئذ فلا نحتمل كون الأصل الترخيصيّ جارياً في جانب المظنون دون الموهوم بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الأحكام الظاهريّة تكون للتحفظ على ملاكات نفس الأحكام الواقعيّة في طول الحافظ الأول، ولكن نحتمل العكس، والمفروض عدم جريان كلا الأصليين، فنستنتج من ذلك أنّ المظنون خارج عن إطلاق دليل الأصل قطعاً، والجانب الموهوم يحتمل دخوله فيه، فيتمسك فيه بإطلاقه.

نعم، هذا البيان لا يأتي على مبنى السيّد الأستاذ وغيره: من أنّ الأحكام الظاهريّة ناشئة من ملاكات في نفسها، إذ - عندئذ - كما يحتمل وجود الملاك في خصوص الترخيص في جانب الموهوم كذلك يحتمل وجود الملاك في خصوص الترخيص في جانب المظنون.

وعلى أيّ حال، فهذا البيان كما طبقناه على فرض الترجيح الاحتماليّ كذلك يمكن تطبيقه على فرض الترجيح المحتمليّ، بأن يقال: إذا علمنا بأنّ المعلوم بالإجمال على تقدير ثبوته في أحد الطرفين المعين أهمّ منه على تقدير ثبوته في الطرف الآخر، فهنا أيضاً نقطع - على مبنانا من كون الأحكام الظاهريّة لأجل الحفاظ على ملاكات الواقع - بعدم جريان الأصل في الطرف الأهمّ، ويتمسك - عندئذ - بإطلاق دليل الأصل في طرف المهمّ.

وهذا الإشكال سيأتي - إن شاء الله - في أواخر بحث الإشكال الثاني تعميقه، ببيان شمول العامّ بإطلاقه لعنوان (الفرد الثاني)، كما سيأتي - إن شاء الله - هناك حلّه بما ورد من دليل خاصّ على الاحتياط في الشبهات المحصورة.

نعم، هذا الوجه وجه سيّال يأتي في غير هذا الباب أيضاً، فيمكن الأخذ به في باب آخر لم يرد فيه دليل خاصّ على خلاف المقصود، فمثلاً لو كان دليل حجّيّة خبر الثقة دالاً بإطلاقه على حجّيّة كلّ واحد من الخبرين المتعارضين وكان أحد المخبرين أرجح في ملاك الحجّيّة، وهو الوثاقة - لا في صفة أخرى كالجود والكرم مثلاً - أمكن

القول بأنّه لا يسقط الإطلاقان بالتعارض، بل نتمسك بإطلاق دليل الحجّة في خصوص خبر الأوثق بعد القطع بعدم حجّة الخبر الآخر، هذا لو لم نقل: إنّ حجّة خبر الواحد في نفسها مشروطة بعدم معارضة أمارتها بأماره ظنيّة أخرى، بأن كان المحذور في الحجّة منحصرًا في عدم إمكان حجّة كليهما، وكون حجّة أحدهما ترجيحاً بلا مرجح.

الترخيص التخيريّ

الإشكال الثاني: ما ذكره المحقّق العراقي رحمته الله في المقام (1) من أنّه لا مانع إثباتيّ عن إجراء الأصل الترخيصيّ في المقام بشكل ينتج التخيير، وجعل هذا نقضاً على من ينكر العليّة التامّة للعلم الإجماليّ لوجوب الموافقة القطعيّة.

وتقريب الإشكال: هو أنّ القول بتعارض الإطلاقين لكون جريانهما معاً موجباً للتخريص في المخالفة القطعيّة، وجريان أحدهما ترجيحاً بلا مرجح، إنّما يتمّ بلحاظ الإطلاق الأحواليّ، فإنّ الإطلاق الأفراديّ لدليل الأصل بالنسبة لكلّ واحد من الطرفين ليس مبتلياً بالمعارض، وإنّما المحذور ينشأ من الإطلاق الأحواليّ في كلّ واحد من الفردين، حيث إنّ البراءة في كلّ واحد منهما ثابتة بالإطلاق، حتّى في حال ارتكاب الآخر، فيلزم من ذلك الترخيص في المخالفة القطعيّة، فنحن إنّما نلتزم بسقوط الإطلاقين الأحواليّين مع بقاء الإطلاقين الأفراديّين على حالهما، فإنّ الضرورات تتقدّر بقدرها، والإطلاق حجّة ما لم يعلم بخلافه، فنقول: إنّ كلّ واحد منهما مرخص فيه، بحكم البراءة على تقدير عدم ارتكاب الآخر، ولا يلزم من ذلك الترخيص في المخالفة القطعيّة بارتكاب كليهما، إذ في ظرف المخالفة القطعيّة لا يوجد ترخيص، وعليه فمن ينكر كون العلم الإجماليّ علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة لا بدّ له أن يلتزم بعدم وجوبها، وهذا نظير أنّه لو ورد: «أكرم كلّ عالم»، وعلمنا من الخارج أنّه لا يجب إكرام كلّ من زيد وعمرو العالمين تعييناً، فعندئذ لا نقول بجواز ترك إكرام كليهما معاً، بل نتمسك بإطلاق الدليل لإثبات وجوب إكرام

(1) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 317..32، والمقالات: ج 2، ص 12.

كلّ واحد منهما على تقدير عدم إكرام الآخر، وينتج من ذلك التخيير.

هذا ما أفاده المحقق العراقي رحمته الله في المقام.

وهذا التقريب أحسن ممّا كان يقال قبل صاحب الكفاية من أنّ دليل البراءة وإن لم يجر في هذا المعين وفي ذلك المعين، لكنّه يجري في أحدهما التخييري.

وأجاب عنه الشيخ الأعظم رحمته الله (1): بأنّ أحدهما التخييري ليس شيئاً وراء هذا المعين وذلك المعين، وإن أريد الفرد المرّدّ ورد عليه إشكال الفرد المرّدّ.

فشبهة التخيير بالشكل الذي طرحه المحقق العراقيّ أمتن من التقريب الذي أجاب عنه الشيخ الأعظم بذاك الجواب.

وقد يجاب عنها بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: ما نقله السيّد الأستاذ (2) عن المحقق النائيني رحمته الله من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، فإذا امتنع أحدهما امتنع الآخر، وفي ما نحن فيه الإطلاق ممتنع؛ لمنافاته لحرمة المخالفة القطعيّة، فيمتنع التقييد أيضاً، بأن تكون البراءة في كلّ واحد من الطرفين مقيدة بعدم ارتكاب الآخر، فتسقط البراءتان رأساً.

وأورد السيّد الأستاذ عليه (3) بمنع كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، حيث إنّ التقابل بينهما في رأي السيّد الأستاذ تقابل التضادّ.

وقد مرّ ممّا أنّ التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب.

وعلى أيّ حال، فبقطع النظر عن المبنى لا يتمّ هذا الوجه في المقام، ولا حاجة إلى الدخول في المناقشة في المبنى فإنّه يرد عليه:

أولاً: أنّ كلّ واحد من الإطلاقين ليس في نفسه ممتنعاً، وإنّما الممتنع اجتماعهما، والقابليّة التي تؤخذ في تقابل العدم والملكة إنّما هي القابليّة في مصبّ التقابل، ومصبّ التقابل في ما نحن فيه - وهو كلّ واحد من الإطلاقين في نفسه - غير

(1) طريقة البحث في رسائل الشيخ الأعظم تختلف عن هذه الطريقة، راجع الرسائل: ص 245 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة رحمة الله.

(2) راجع أجود التقريرات: ج 2، ص 244 - 245، ومصباح الأصول: ج 2، ص 354، والدراسات: ج 3، ص 227.

(3) راجع مصباح الأصول: ج 2، ص 354، والدراسات: ج 3، ص 228.

ممتنع، فلو تعارض مثلاً إطلاقان بالعموم من وجه كأكرم العالم، ولا
تكرم الفاسق، فالجمع بين الإطلاقين ثبوتاً غير ممكن، لكن كل واحد
من الإطلاقين في نفسه ممكن، فهل يتوهم أحد أن الدليلين سقطا حتى بلحاظ
مادّتي الافتراق، لأنّ الإطلاق صار ممتنعاً، فامتنع التقييد بمادّتي الافتراق أيضاً؟ طبعاً
لا، ومانحن فيه من هذا القبيل، حيث لم يكن الإطلاق في نفسه ممتنعاً، ولذا يلتزم
هو ﷺ

بجريان أصل واحد، إن لم يكن مبتلىً بالمعارض، وإنّما الممتنع هو اجتماع
الإطلاقين، وإلا لم يجر الأصل حتى بلا معارض، بل لم يجر الأصل في غير أطراف
العلم الإجماليّ حسب هذه المباني، لأنّ إطلاق دليل البراءة لمورد العلم الإجماليّ
ممتنع، فيمتنع تقييده بغير مورد العلم الإجماليّ أيضاً، ثم يلزم امتناع حجّية خبر
الواحد، لأنّ إطلاقها لدليل البراءة ممتنع، فتقيدها بغيره - أيضاً - ممتنع، بل يمكن
التعدّي أزيد من هذا.

وثانياً: أتنا قطعنا النظر عمّا ذكرناه، لكن القابليّة التي تؤخذ في باب العدم والملكة -
الذي بابه في الحقيقة باب الألفاظ لا الواقعيّات - إنّما تؤخذ في جانب العدم لا في
جانب الوجود، فمثلاً البصر وعدم البصر متقابلان تقابل السلب والإيجاب، وحينما يراد
الإتيان بما يكون تقابله تقابل العدم والملكة يبدّل عدم البصر بالعمى مع إبقاء البصر
على حاله، فيقال: إنّ العمى عبارة عن عدم البصر في مورد قابل للبصر، فالجدار
الذي لا يقبل البصر لا يصدق عليه العمى، لكن لو وجد ما يكون البصر من ذاتيّاته
يصدق عليه البصر وإن لم يكن قابلاً للعمى، فالذي يناسب كون التقابل بين الإطلاق
والتقييد تقابل العدم والملكة إنّما هو امتناع الإطلاق إذا امتنع التقييد، كما ذكر
المحقّق النائينيّ ﷺ في بحث التعبدّيّ والتوصليّ⁽¹⁾: أنّ تقييد الأمر بقصد الأمر
ممتنع، فكذلك إطلاقه، ولا معنى لأن يفرّع على كون التقابل بينهما تقابل العدم
والمملكة امتناع التقييد إذا امتنع الإطلاق كما ذكر في ما نحن فيه.

الوجه الثاني: ما ذكره السيّد الأستاذ⁽²⁾، وهو - في الحقيقة - إدخال لبعض التصرفات
في المبني، حيث إنّّه إلى هنا كان البناء على أنّ المحذور في جريان الأصول في
جميع الأطراف، إنّما هو لزوم الترخيص في المخالفة القطعيّة، فذكر أنّه

(1) راجع أجود التقريرات: ج 1، ص 113، وفوائد الأصول: ج 1، ص 146.

(2) راجع المصباح: ج 2، ص 355، والدراسات: ج 3، ص 228.

بعد تقييد الإطلاق الأحوالي لا يلزم الترخيص في المخالفة القطعية، ولكن ذكر السيّد الأستاذ هنا: أنّه لا ينحصر المحذور في ذلك، بل مجرد الترخيص القطعيّ في الحرام قبيح ولو لم يلزم الترخيص في المخالفة القطعية، ففي المقام وإن لم يلزم الترخيص فيها، إذ في ظرف المخالفة القطعية لا ترخيص في المقام، لكنّه يلزم الترخيص القطعيّ في المخالفة، لأنّنا نقطع عند اشتباه الخمر بالماء مثلاً في مورد العلم الإجماليّ بأنّ الشارع رخصنا في أن نشرب الخمر بشرط أن نترك شرب الماء، وهذا ترخيص قطعيّ في المخالفة.

ولم يذكر السيّد الأستاذ وجهاً لما فعله من التصرف في المحذور المدعى، من كون الترخيص القطعيّ في المخالفة قبيحاً وإن لم يلزم الترخيص في المخالفة القطعية، عدا النقض⁽¹⁾ على القول بجواز إجراء الأصليين لو لم يلزم الترخيص في المخالفة القطعية، بأنّه لو جاز هذا للزم أن يجوز إجراء الأصليين من دون تقييد للإطلاق فيما إذا لم يمكن تكويناً الجمع بين الطرفين، كما لو علمنا إجمالاً بأنّه يحرم في هذا الآن مثلاً الكون في أحد المكانين، ولا يمكن الكون في كليهما في آن واحد، فإنّه - عندئذ - لا يلزم من إجراء الأصليين الترخيص في المخالفة القطعية؛ لعدم إمكانها، لكنّه يلزم الترخيص القطعيّ في المخالفة⁽²⁾.

ولنا مع السيّد الأستاذ كلام في مقامين:

المقام الأوّل: في أنّه لو سلّم ما ذكره من كون الترخيص القطعيّ في المخالفة

(1) جاء ذكر ذلك في الدراسات، ولم يذكر في المصباح.

2)

(وبالإمكان الجواب على هذا النقض: بأنّه لو فرض أنّ استحالة الجمع لا تبقى مجالاً لإطلاق الترخيص في كلّ من الطرفين لحالة ارتكاب الآخر، فقد رجعنا مرّةً أخرى إلى تقييد كلّ من الإطلاقين بفرض عدم ارتكاب الآخر، فهذا عين ما نتكلّم عنه، وليس نقضاً عليه، والمحقق العراقيّ ملتزم بصحته بناءً على نفي العليّة، ولو فرض أنّ هذه الاستحالة لا تنافي الإطلاق، فإطلاق الترخيص في كلّ من الطرفين لحالة ارتكاب الآخر باق على حاله، رغم استحالة فعله على تقدير ارتكاب الطرف الآخر ولو بمعنى أنّه لو أمكنك الإتيان بهذا رغم الإتيان بضده فلا بأس بذلك، إذن هذا يعني الترخيص في المخالفة القطعية ولو بمعنى أنّه لو أمكنك محالاً الإتيان بهما فلا بأس بذلك، والترخيص في القبيح قبيح، حتى لدى استحالته على تقدير تصوير الترخيص فيه لدى الاستحالة، فأيضاً لا يصلح هذا نقضاً على ما نحن فيه.

محدوراً - وإن لم يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية - فهل ترتفع بهذا شبهة التخيير أو لا؟

فنبول: تارةً يفرض أنّ مدّعا هو محدوريّة الترخيص القطعيّ في المخالفة، إذا كان ترخيصاً فعلياً قطعياً، بمعنى أنّه لا ضير في الترخيص القطعيّ في المخالفة مشروطاً بشرط غير معلوم الحصول، وعندئذ فشبّهة التخيير وإن كانت ترتفع في مثل ما لو علم بحرمة أحد المائعين؛ إذ لو ترك كليهما يصير كلا الترخيصين فعلياً لحصول شرطهما، لكن يمكن دعوى التخيير مع إضافة قيد آخر فيما لو فرض أطراف العلم الإجماليّ ثلاثة مثلاً، فإنّ من الممكن أن يقيّد الترخيص في كلّ واحد منهما بترك أحد الآخرين وفعل الآخر، فعندئذ لا يحصل في آن من الآتات القطع بالترخيص الفعليّ في المخالفة، فإنّه لو ترك الجميع، أو فعل الجميع فلا ترخيص، ولو فعل بعضاً دون بعض كان هناك ترخيص في بعض دون بعض.

إن قلت: كيف يرتكب فعل الأوّل مع أنّه لم يتحقّق شرط إباحته من فعل أحد الآخرين؟

قلت: أولاً: نفرض أنّه عصى بارتكاب الأوّل، فيجوز له ارتكاب أحد الآخرين بشرط ترك الآخر.

وثانياً: أنّنا نفرض كون الترخيص في كلّ واحد منها مشروطاً بترك أحد الآخرين، وفعل الآخر في مجموع عمود الزمان ولو متأخراً، فإذا علم بأنّه سوف يرتكب الثاني، ويترك الثالث، جاز له ارتكاب الأوّل.

وأذكّر أنّي أوردت هذا النقض على السيّد الأستاذ حينما كنت أحضر بحثه، فلم يأت بشيء.

وأخرى يفرض أنّ مدّعا هو محدوريّة الترخيص القطعيّ في المخالفة، وإن كان مشروطاً بشرط غير معلوم الحصول، فترتفع شبهة التخيير حتى في مثل فرض أطراف العلم الإجماليّ ثلاثة، لكنّ هذا ينافي مبناه في باب الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه، حيث يقول هناك⁽¹⁾: إنّ الحكم الواقعيّ ثابت على حاله، وإنّه يثبت بالاضطرار الترخيص في الوجود الأوّل فحسب، ويبقى العلم الإجماليّ منجزاً بمقدار المخالفة القطعية.

(1) راجع الدراسات: ج 3، ص 250، والمصباح: ج 2، ص 389.

فإنّ هذا يرد عليه بناءً على ذلك: أنّ الترخيص في الوجود الأوّل يرجع إلى الترخيص القطعيّ في المخالفة مشروطاً بشرط غير محرز الثبوت، وتوضيح ذلك: أنّ الوجود الأوّل هنا ليس مجردّ عنوان مشير - نظير قوله: إنّ الإمام بعدي خاصف النعل، فعنوان خاصف النعل مجردّ عنوان مشير إلى عليّ بن أبي طالب عليه السلام، ولا يكون غيره إماماً ولو في الواقع فرض خاصف النعل - بل عنوان الوجود الأوّل بنفسه له موضوعيّة في المقام، فالقضيّة تنحلّ إلى قضيتين شرطيتين، وهما: الترخيص الظاهريّ في هذا الطرف مشروطاً بكونه الوجود الأوّل، والترخيص الظاهريّ في ذلك الطرف مشروطاً بكونه الوجود الأوّل، ويلزم من هذا الترخيص القطعيّ في المخالفة مشروطاً بشرط غير محرز الثبوت.

المقام الثاني: في أنّ الترخيص القطعيّ في المخالفة، هل هو محذور في نفسه وإن لم يستلزم الترخيص في المخالفة القطعيّة، أو لا؟. وهنا نحن والسيد الأستاذ متفقون على أصل واضح، وهو أنّ الحكم الظاهريّ ليس بذاته من القبائح كقبح الظلم، ولا من المحالات كاستحالة الدور والتسلسل، وإنّما استحالاته تكون باعتبار مصادمته للحكم الواقعيّ في مرتبة من مراتبه من الجعل، أو مبدأ الجعل أو أثر الجعل، أي ما يتعلّق به من حكم العقل، وعليه نسأل: أنّ الترخيص الظاهريّ فيما نحن فيه لماذا أصبح محالاً؟ وفي أيّ شيء يصادم الحكم الواقعيّ؟

أمّا مصادمته له في الجعل فالسيد الأستاذ يرى في بحث الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ أنّ كلا الجعلين سهل المؤنة لا تضادّ بينهما.

وأمّا مصادمته له في المبادئ، فهو يرى: أنّ مبدأ الحكم الواقعيّ في متعلّقه، و مبدأ الحكم الظاهريّ في نفسه وليس في متعلّقه، لكي يصادم مبدأ الحكم الواقعيّ.

وأمّا مصادمته له في الأثر العقليّ، فليس هناك أثر عقليّ للحكم الواقعيّ المعلوم بالإجمال إلّا أمران: أحدهما: حرمة المخالفة القطعيّة، والآخر: وجوب الموافقة القطعيّة، فهذا الترخيص القطعيّ يصادم أيّاً من الأثرين؟

أمّا حرمة المخالفة القطعيّة فلا معنى لمصادمته لها بعد أن كان المفروض عدم استلزام الترخيص القطعيّ في المخالفة للترخيص في المخالفة القطعيّة.

وأمّا وجوب الموافقة القطعيّة، فلا معنى - أيضاً - لمصادمته إياه بعد أن كان المفروض أنّ وجوب الموافقة القطعيّة اقتضائيّ معلق على عدم الترخيص.

فلا يبقى في المقام عدا أن يقال: إنّ الترخيص في المخالفة - وإن لم يستلزم

الترخيص في المخالفة القطعية في نفسه - قبيح إذا عرف العبد بأنّه
ترخيص في المخالفة، بحيث إنّ ترخيص المولى في المخالفة - مع
عدم إحراز العبد لكونه ترخيصاً في المخالفة - ليس قبيحاً، ولكن بضمّ اطلاع العبد
على ذلك يصبح قبيحاً، وهذا شيء لا نتعلّقه، وعهدته على مدّعيه، وهو خلف ما
مضى من الأصل المسلم بيننا: من أنّ الحكم الظاهريّ محذور إنّما هو المصادمة
للحكم الواقعيّ ببعض مراتبه، لا أنّه في نفسه محذور من المحاذير.

الوجه الثالث: ما لعلّه مذكور في الدراسات⁽¹⁾: من أنّ الحكم الظاهريّ يجب أن يكون
محتمل المطابقة للواقع، فلو علمنا مثلاً بالكراهة أو الإباحة، لا يكون الحكم الظاهريّ
فيه الحرمة، وإنّ أمكن جعل الحرمة في ذلك، فهو حكم واقعيّ لا ظاهريّ، وعليه
فالإباحة المشروطة بترك الآخر غير معقولة في ما نحن فيه؛ إذ لا نحتمل الإباحة
المشروطة في شيء من الطرفين، بل أيّ واحد منهما إمّا حرام مطلقاً، أو مباح
مطلقاً.

ويرد عليه: أنّه لا وجه لاشتراط احتمال مطابقة الحكم الظاهريّ للواقع، وإنّما يشترط
فيه أمران: أحدهما: الشكّ، والآخر: كون الحكم الظاهريّ صالحاً للتنجيز المحتمل أو
التعذير عنه، لأنّ الحكم الظاهريّ عبارة عن الخطاب الناشئ من تراحم الملاكات
الواقعية، وإعمال قوانين التزاحم، فلو انتفى الشكّ لم يكن هناك تزاحم، ولو لم يكن
الحكم الظاهريّ صالحاً للتنجيز المحتمل أو التعذير عنه لم يكن إعمالاً لقوانين باب
التزاحم، وتقديم أحد الجانبين على الآخر مثلاً، فلو علمنا مثلاً بالكراهة، فلا معنىّ
للحكم الظاهريّ؛ لعدم الشكّ، ولو علمنا إجمالاً بالكراهة أو الإباحة، فلا معنىّ للحكم
الظاهريّ بالحرمة، لعدم صلاحيته لتنجيز المحتمل أو التعذير عنه. وأمّا الإباحة
المشروطة في ما نحن فيه فهي صالحة للتعذير عن الواقع تعذيراً ناقصاً، أي: مختصاً
بفرض ترك الآخر.

الوجه الرابع: أن يقال: إنّ هنا إطلاقين أفراديين، وإطلاقين أحواليين، لو تحفّطنا عليها
كلّها لزم الترخيص في المخالفة القطعية، فلا بدّ من رفع اليد عن اثنين من أربعة،
وهذا كما يمكن برفع اليد عن الإطلاقين الأحواليين، كذلك يمكن برفع اليد عن
الإطلاق الأحواليّ والأفراديّ من أحد الجانبين، ويرتفع بذلك أيضاً

(1) وقع في الدراسات وفي المصباح الخلط بين هذا الوجه والوجه السابق.

المحذور، وتقديم الطريقة الأولى على الثانية ترجيح بلا مرجح، وكذلك العكس، فتتساقط الكلّ.

ويرد عليه: أنّ رفع اليد عن الإطلاق ليس جزافياً، وإنّما هو بملاك التعارض، والإطلاق الأفراديّ في أحد الطرفين ليس معارضاً لأيّ من الإطلاقين الأفراديّ والأحواليّ في الطرف الآخر، إذ يرتفع محذور المخالفة القطعيّة برفع اليد عن إطلاق أحواليّ واحد في أحد الجانبين، والتحقّظ على الإطلاقات الثلاثة الأخرى، وإنّما التعارض يكون بين الإطلاقين الأحواليّين، وهذا التعارض يجبرنا على رفع اليد عن أحدهما، لعدم إمكان الجمع بينهما، ورفع اليد عن أيّ واحد منهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فنرفع اليد عنهما معاً. وأمّا الإطلاق الأفراديّ فلا يوجد أيّ ملك لرفع اليد عنه؛ إذ ملك التساقط هو التعارض، والإطلاق الأفراديّ ليس مبتلياً بالمعارض، ولا معنى لإسقاطه أسوةً له بالإطلاق الأحواليّ.

الوجه الخامس: أن يقال: كما يمكن تقييد الإطلاق في كلّ واحد من الطرفين بعنوان الأوحديّ، كذلك يمكن تقييده بعنوان الوجود الأوّل، وتقديم الترخيص في الوجود الأوحديّ على الترخيص في الوجود الأوّل ترجيح بلا مرجح، وكذلك العكس، فيتساقط جميع الترخيصات.

وهذا أيضاً يظهر جوابه من جواب الوجه السابق، فإنّ الإطلاق يجب التحقّظ عليه بأكبر قدر ممكن، ويرفع اليد فقط عن المقدار الذي يكون سبباً لتولّد المحذور، فإن كان إطلاق معيّن مولّداً للمحذور يرفع اليد عنه، وإن كان مجموع إطلاقين أو إطلاقات مولّداً للمحذور يرفع اليد عن ذينك الإطلاقين، أو عن تلك الإطلاقات، ونحن متمسالمون على أنّه لا محذور في كون عنوان الأوحديّ داخلاً تحت الإطلاق. وأمّا عنوان الوجود الأوّل، فإن سلّمنا منكم أيضاً عدم المحذور في شمول الإطلاق له، أضفناه إلى عنوان الأوحديّ قليلاً للتقييد بقدر الإمكان، ولا يكون شمول الإطلاق لكلّ من عنواني الأوحديّ والوجود الأوّل موجباً للترخيص في المخالفة القطعيّة، حتى يتعارض، وإن لم نسلّم ذلك تعيّن ما ذكرناه من ثبوت الإباحة على عنوان الأوحديّ.

والصحيح: أنّه لا يمكن التحقّظ على الإطلاق بلحاظ عنوان الوجود الأوّل، لأنّ إطلاق الحديث لعنوان الوجود الأوّل في كلّ واحد من الطرفين معارض بإطلاقه لعنوان الوجود الثانيّ في الطرف الآخر، إذ تلزم من مجموعهما المخالفة القطعيّة،

وليس التحقّظ على الإطلاق في أحد الطرفين للوجود الأوّل بأولى من التحقّظ على إطلاق الثاني للوجود الثاني.

ولا يتوهّم أنّه يلزم من إطلاق الثاني للوجود الثاني الترخيص في المخالفة القطعيّة لو شرب الأوّل عصيانياً أو نسياناً مثلاً، فإنّ القبيح هو مجموع العمل الذي به تحصل المخالفة القطعيّة، وليس جزء هذا العمل - إن كان مأذوناً فيه - قبيحاً، والمفروض أنّ المولى لم يرخص في المجموع، وإنّما رخص في الجزء الثاني فقط، وليس معنى الترخيص فيه الترخيص في أن يأتي بالأوّل حتى تصل النوبة إلى الثاني، والشيء الذي رخص فيه إنّما هو مخالفة احتماليّة، وإنّما لزمّت المخالفة القطعيّة من الجمع بين ما رخص فيه وما لم يرخص فيه، فإن كان عن عمد كان معاقباً، وليس الحرام الذي لا يمكن الترخيص فيه عنوان المخالفة القطعيّة، حتى لا يمكن الترخيص في الجزء الأخير من علته، وإنّما الذي لا يمكن الترخيص فيه هو واقع المخالفة القطعيّة، وهو غير صادق على الوجود الثاني.

الوجه السادس: أن يقال: إنّ الترخيص في المقام إنّما يعقل بأحد وجوه ثلاثة:

1 - الترخيص بلا قيد.

2 - الترخيص مع تقييد الموضوع بأن يرخص المولى في حصّة من شرب أحدهما، وهي الحصّة المقترنة بترك الآخر.

3

- الترخيص مع تقييد الحكم بترك الآخر، بأن يرخص المولى في طبيعيّ شرب هذا أو ذاك ترخيصاً مقيداً بترك الآخر، فالمرخص فيه هو طبيعيّ شرب هذا الإناء، ولكنّ الترخيص ليس في كلّ الحالات، بل في حالة ترك الآخر، ولا يرد عليه عدم احتمال مطابقته للواقع لما مضى.

وشيء من هذه الترخيصات غير معقول:

أمّا الأوّل، فللزوم الترخيص في المخالفة القطعيّة.

وأما الثاني، فلأنّ الشرب المقيد بترك الآخر ليس بهذا العنوان محتمل الحرمة، حتى يأتي التأمين الظاهريّ عن هذا العنوان، وإنّما المحتمل حرمة هو طبيعيّ الشرب مطلقاً، وقد مضى مراراً أنّ الإطلاق رفض للقيود، لا جمع بين تمام القيود.

وأما الثالث، فلأنّه لامعنىّ لكون الحكم مقيداً والموضوع مطلقاً، بأن يسري

الترخيص المقيّد بترك الآخر إلى جميع حصص الشرب حتى الشرب غير المقترن بترك الآخر، فلا محالة يصير الموضوع مقيّدًا، فنرجع إلى الوجه الثاني، وقد عرفت إشكاله.

وهذا جواب كُنّا نجيب به عن شبهة التخيير بناءً على مبنى السيّد الأستاذ من الإطلاق اللحاظي، ولكن لا يتمّ على مبنا من الإطلاق الذاتي.

وتوضيح ذلك: أنّه تارةً يفرض أنّ الإطلاق عبارة عن مؤنة زائدة كالتقييد، وهو لحاظ السريان ورفض القيود، وهذا ماسمّيناه بالإطلاق اللحاظي، وأخرى يفرض أنّ الإطلاق ليس إلاّ عبارة عن عدم لحاظ القيد، أي أنّ جعل الحكم على الطبيعة المهملة بنفسه يقتضي السريان لاقتضاء الطبيعة المهملة السريان، فلا نحتاج في مقام السريان لدى جعل الحكم على الطبيعة المهملة، إلاّ إلى عدم المانع، وهذا ما سمّيناه بالإطلاق الذاتي.

فإن قلنا بالأوّل تمّ ما ذكرناه من الجواب، فإنّه إن لوحظ العنوان المقيّد، ورد عليه ما مضى: من أنّ الشرب بهذا العنوان ليس حراماً، وإن لوحظ السريان ورفض القيود، فإن كان الحكم مطلقاً لزم الترخيص في المخالفة القطعيّة، وإن كان مقيّدًا، قلنا: إنّ تقييده مع لحاظ السريان مستحيل.

وإمّا إن قلنا بالثاني - كما هو الصحيح - ، فلا يأتي هذا البيان، فإنّنا نختار أنّه لوحظ طبيعيّ الشرب في الترخيص، لا الشرب المقيّد بقيد ترك الآخر، فلا يرد إشكال: أنّ هذا العنوان ليس هو الحرام كي نحتاج إلى التأمين عنه، وفي نفس الوقت يكون الحكم، وهو الترخيص مقيّدًا بترك الآخر، فلم يلزم الترخيص في المخالفة القطعيّة، ولم يكن هذا التقييد منافياً لإطلاق الشرب المرخّص فيه، إذ ليس معنى إطلاقه لحاظ السريان، وإنّما معنى إطلاقه عدم لحاظ القيد، وهو إنّما يوجب سريان الحكم إلى جميع الحصص لدى عدم المانع، وتقييد الحكم بفرض ترك الآخر أصبح مانعاً عن السريان.

الوجه السابع: أنّ دليل البراءة على ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما يكون من قبيل حديث الرفع الذي مضى أنّه لا ينظر إلى علاج التزاحم بين الغرض الإلزاميّ المعلوم وغيره، وإنّما ينظر إلى علاج التزاحم بين الغرضين الاحتماليين.

والثاني: الاستصحاب.

أمّا القسم الأوّل - فقد عرفت أنّه لا يثبت في نفسه الترخيص في مقابل الغرض الإلزاميّ المعلوم بالإجمال، فلا يجري حتى مع عدم الإبتلاء بالمعارض، كما لو اختصّ الأصل بأحد الطرفين لمانع من إجراءه في الطرف الآخر.

وأمّا القسم الثاني - وهو الاستصحاب، فهو قد جعل بلسان فرض الكاشفيّة واعتبارها، حيث يقول: لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً، والتبعيض في الكاشفيّة بأن يقال: إنّ الكاشف عن طهارة هذا الإناء موجود إن تركت شرب ذلك الإناء خلاف المتفاهم العرفي، حيث إنّ هذا القيد غير مربوط باب الكشف، وليس هذا من قبيل تقييد الاستصحاب بفرض عدم وجود أمانة على الخلاف.

نعم، لو ورد دليل بالخصوص على جريان الاستصحاب في كلّ واحد من الجانبين على تقدير ترك الآخر، فنحن نقبله؛ إذ ليس من اللازم أن يتبع الشارع دائماً في قوانينه الأذواق العرفيّة، لكن حيثما لم يرد هذا بالخصوص، وإنّما قصد استفادته من الإطلاق، فعدم تعقّل العرف للتبعيض في الكاشفيّة يوجب عدم انعقاد ظهور للكلام في الإطلاق.

وأمّا القسم الثالث - وهو أخبار الحلّ، فهو وإن كان ناظرًا إلى الترخيص حتى بلحاح الغرض الإلزاميّ المعلوم بالإجمال، وذلك بقريّة كلمة (بعينه) - وإنّما لا يجري في موارد الشبهة المحصورة المجتمع فيها بعض الشروط؛ لنكتة أخرى وهي مصادمته عرفاً للحكم الواقعيّ أو لما يقولونه من حكم العقل تنجيزياً بحرمة المخالفة القطعيّة - لكن أحاديث الحلّ - كما مضى - كلّ واحد منها إمّا مبتل بضعف السند، أو بضعف الدلالة، أو بكلا الداءين، عدا رواية واحدة، وهي رواية عبد الله بن سنان: (كلّ شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه)، وهذا الحديث لا تتمّ فيه ما مضت من شبهة التخيير؛ لأنّ قوله: (كلّ شيء فيه حلال وحرام) يستفاد منه اشتمال الشيء الذي حكم عليه بالحليّة الظاهريّة على الحلال والحرام، وهذا الاشتمال إمّا من قبيل اشتمال الكلّ على أجزائه، أو من قبيل اشتمال الكلّيّ على أفراده.

فإن فرض أنّه من قبيل اشتمال الكلّ على أجزائه، بأن حلّ مثلاً مجموع الجبن الموجود في السوق المشتمل على الحلال والحرام، فمن المعلوم أنّه لا يمكن تقييد الحليّة في بعض أجزائه بقيد أحواليّ، بأن يستفاد من ضمّ إطلاق هذا

الحديث إلى دليل عدم حليّة بعض أجزائه في بعض الأحوال حليّته في خصوص غير تلك الحال.

نعم، لو ورد تقييد على أصل حكم الكلّ، بأن دلّ على عدم حليّة هذا الكلّ في بعض الأحوال، فلا بأس بأن يستفاد من ضمّ ذلك إلى دليل الحليّة حليّة الكلّ في غير تلك الحال؛ لأنّ هذه الاستفادة لا تتوقف على مؤنة أزيد من مؤنة التقييد الثابت بالدليل، ولو صرفت الحليّة عن حال أخرى - أيضاً - غير الحالة المستثناة في الدليل المقيد، لكان هذا ارتكاب لمؤنة أخرى، فدفعاً للمؤنة الزائدة بقدر الإمكان يفهم ثبوت الحليّة في تمام الأحوال غير تلك الحالة المستثناة.

لكن لو ورد دليل على عدم حليّة جزء من هذا الكلّ في حالة من الحالات، كما فرض في ما نحن فيه، حيث إنّ المفروض أنّه لا يحلّ هذا الجبن على تقدير أكل ذاك الجبن، وبالعكس، حتى لا يلزم الترخيص في المخالفة القطعيّة، فلا يمكن أن تثبت بذلك حليّة هذا الجزء في غير تلك الحالة، دفعاً للمؤنة الزائدة، بل هذا في نفسه إيجاد لمؤنة زائدة، إذ معنى ذلك كون المولى ناظراً في قوله: (كلّ شيء فيه حلال وحرام) إلى كلّ جزء جزء مستقلاً، حتى يطرأ التقييد على الجزء ابتداءً، وتثبت حليّة هذا الجزء في غير الحالة المستثناة، وهذا خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر ذلك الكلام هو ملاحظة شيء يشتمل على الحلال والحرام وهو الكلّ.

وإن فرض أنّه من قبيل اشتمال الكلّيّ على أفرادها، بأن حلّ مثلاً طبيعة الجبن المشتملة على الحلال والحرام، فأيضاً يأتي مثل هذا البيان، ونقول: إنّّه لو ورد تقييد على الكلّيّ ابتداءً، فهذا لا بأس به، فإنّ استفادة حكم مقيد لا تتوقف على مؤنة زائدة، أزيد من مؤنة التقييد الثابت بالدليل، ورفضاً لمؤنة زائدة نلتزم بثبوت الحكم في جميع الحالات غير الحالة المستثناة، لكن لو ثبت في خصوص فرد من أفراد ذلك الكلّيّ انتفاء ذلك الحكم في حالة مخصوصة، لم يمكن أن تثبت بهذا الدليل حليّة هذا الفرد من الجبن في غير تلك الحالة، فإنّ هذا ليس رفضاً لمؤنة زائدة، بل إيجاد لمؤنة زائدة، إذ مقتضاه أن يكون المولى في المرتبة السابقة على التقييد ناظراً إلى الأفراد ابتداءً، وهو خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر من الحديث اشتمال الشيء على الحلال والحرام، وهو الكلّيّ.

وهذا البيان يأتي - أيضاً - في مثل قوله: (رفع ما لا يعلمون) لو سلّمنا شموله لفرض العلم الإجماليّ، وعضضنا النظر عمّا مضى، فإنّ الرفع نسب أولاً وبالذات إلى

طبيعة (ما لا يعلمون) بنحو الإطلاق، لا إلى الأفراد بنحو العموم، وتقييد فرد بحال يستلزم ملاحظة الأفراد في المرحلة السابقة، وذلك خلاف الظاهر. نعم، لا يأتي هذا البيان في مثل قوله: (كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه النهي) وقوله: (كلّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه) لو صحّ الاستدلال بهما في أنفسهما.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ هذا الجواب الذي بيّناه إنّما يأتي على شبهة التخيير، بحسب اللسان الذي بيّنه في مقام بيان الشبهة، من تصوير إطلاقين أفراديين، ولكن من الممكن دعوى التخيير، بأن يرجع التقييد ابتداءً إلى الطبيعة، بأن يقال: إنّ الشيء المحكوم عليه بالحلّ أو الرفع مقيد بقيدين: أحدهما: ما صرح به في الكلام، وهو عدم العلم التفصيلي بالحرمة، والآخر: ما استفيد بحكم العقل مثلاً، وهو عدم طرفيته لعلم إجمالي يرتكب طرفه الآخر، وعليه تعود شبهة التخيير.

إلا أنّ هذه الشبهة لو عادت فإنّما تعود بلحاظ حديث الحلّ. أمّا القسمان الآخران فقد عرفت جواباً آخر عن الشبهة فيهما.

وهذه الشبهة إنّما تعود بلحاظ حديث الحلّ على تقدير كون المراد بالشيء في حديث عبد الله بن سنان الكلّي، لكن من المحتمل كون المراد به الكلّ، وإذا كان المراد ذلك فما بيّناه في تقريب عدم استفادة التخيير ثابت على حاله، ويكفيها الإجمال.

إلا أنّ الإنصاف عدم الإجمال في الحديث، وأنّ الظاهر منه إرادة الكلّي لا الكلّ، فإنّه لا يرى في إطلاق الشيء على كلّي الجبن أو الخبز أو غيرهما عناية، في حين أنّ جعل مجموعة أشياء فرداً للشيء، بأن يكون أفرادها في قوله: (كلّ شيء) عبارة عن مجاميع، كما هو فرض إرادة معنى الكلّ لا عن أجناس مثلاً كما هو فرض إرادة معنى الكلّي، تكون فيه عناية ومؤنة، ولا يعارض هذا بدعوى أنّ الطرفية المستفادة من قوله: (فيه) إنّما تناسب طرفية المركّب للأجزاء، لا الكلّي للأفراد، لثبوت العناية والمؤنة في طرفية الكلّي للأفراد، فإنّ هذا ممنوع، وطرفية الكلّي للأفراد أيضاً أمر عرفي.

فتحصّل: أنّ شبهة التخيير لا زالت مستحكمة بلحاظ حديث الحلّ. فإن لم نجد حلاً له بمقتضى القواعد، واستحكمت بلحاظ أدلة البراءة العامة، انحصر الطريق لإبطال التخيير بالتمسك ببعض الأخبار المتفرقة الواردة في موارد العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة الدالة على عدم جواز المخالفة الاحتمالية، كما ورد

في لزوم الاجتناب عن الأغنام التي نعلم بكون بعضها موطوءاً، وكما ورد في ماءين علم بنجاسة أحدهما من قوله: (أهرقهما وتيمّم)، فالإرافة كناية عن عدم الانتفاع بهذا الماء حتى بالشرب، فما صحّ سنداً من هذه الأخبار (1) يبطل الفتوى بالتخيير في المقام.

وجه التحقيق في المسألة

إلا أنّ الصحيح عدم تمامية شبهة التخيير في نفسها، بلا حاجة إلى التمسك بروايات خاصة في المقام، وذلك حتى في مثل حديث الحلّ الذي لم يتمّ بشأنه الوجه السابق، لوجود كلمة (بعينه) وذلك لما نوضّحه بذكر أمور:

الأمر الأوّل: أنّ الحكم الإلزاميّ أو الترخيصيّ - سواء كان واقعياً أو ظاهرياً - يكون له عادةً مدلولان تصديقيّان: أحدهما: المدلول الإنشائيّ، وهو الإيجاب الإنشائيّ أو التحريم أو الترخيص، وثانيهما: المدلول التصديقيّ الحكائيّ، وهو ثبوت مبادئ الحكم من المصلحة والحبّ، أو المفسدة والبغض، أو مصلحة في التسهيل، أو عدم ملاك للإلزام، أو ترجيح أحد الملاكين على الآخر في عالم المحرّكيّة.

الأمر الثاني: أنّ الإلزام التخييريّ تارةً يكون مدلوله الإنشائيّ إلزاماً بالجامع، وأخرى يكون إلزاماً بكلّ واحد من الطرفين مشروطاً بترك الآخر، كما أنّ مدلوله التصديقيّ الحكائيّ تارةً يكون عبارةً عن وجود المبدأ في الجامع، وأخرى عبارة عن وجوده في كلّ من الطرفين مشروطاً بترك الآخر، ففي الحقيقة يكون هنا حكمان مشروطان، بحيث لو ترك كليهما عوقب بعقابين، بخلاف ما لو كان الواجب هو الجامع مخيراً.

فإن كان المدلول الإنشائيّ إلزاماً بالجامع، فالظاهر منه أنّ المدلول التصديقيّ الحكائيّ - أيضاً - كذلك، وإن كان المدلول الإنشائيّ إلزاماً بكلّ واحد من الفردين مشروطاً بترك الآخر، فلعلّ الأنسب له كون المدلول التصديقيّ الحكائيّ أيضاً كذلك،

(1) وكلا المضمونين يمتلكان السند التامّ، فالمضمون الأوّل ورد بسند تامّ في الوسائل: ج 16، ب 30 من الأطعمة المحرّمة ح 1، ص 358، والمضمون الثاني ورد بسند تامّ في الوسائل: ح 1، ب 8 من الماء المطلق، ح 2، ص 113 و ح 14، ص 116.

وإن كان لعله يناسب أيضاً كون المدلول التصديقي الحكائي عبارة عن وجود المبدأ في الجامع، بحيث يكون هنا في الحقيقة وجوب واحد تخيري، لا وجوبان مشروطان. هذا كله في جانب الإلزام التخييري.

وكذلك الأمر في جانب الترخيص التخييري، فمن الممكن أن يكون الترخيص - بحسب الإنشاء - ترخيصاً في الجامع، ومن الممكن أن يكون ترخيصاً في كل واحد منهما مشروطاً بترك الآخر، كما أنه - بحسب المدلول التصديقي الحكائي أيضاً - يمكن أن يكون الترخيص في الجامع، بأن يكون ما تعلق غرضه الإلزامي به أحد الفردين مخيراً، فيرخص في الفرد الآخر، كما يمكن أن يكون الترخيص في كل واحد منهما على تقدير مخالفة الآخر، بأن يكون ما تعلق به غرضه الإلزامي عبارة عن فعل كل واحد منهما على تقدير ترك الآخر، لا أحدهما مخيراً، فيرخص في ترك كل واحد منهما على تقدير فعل الآخر. هذا كله في الحكم الواقعي.

وأما في الحكم الظاهري، فبحسب المدلول الإنشائي وإن كان يعقل تارة التخيير بمعنى تعليق الحكم بالجامع، وأخرى ذكر حكمين مشروطين، لكن بحسب المدلول التصديقي الحكائي لا يعقل سوى التخيير بمعنى تعليق الحكم بالجامع؛ وذلك لما عرفته مما هو الصحيح في حقيقة الحكم الظاهري، فإن الحكم الظاهري ليس ناشئاً من ملاك في نفس الحكم - كما يقال - حتى يعقل ترخيصان مشروط كل منهما بترك الآخر؛ لكون الملاك هكذا، وإنما هو ناتج من ترجيح الملاكات الواقعية بعضها على بعض، فإن قدم الملاك الإلزامي على الملاك الترخيصي حتى في مرتبة الموافقة القطعية ألزم الاحتياط التام، وإن قدم الملاك الترخيصي على الملاك الإلزامي حتى في مرتبة المخالفة القطعية، رخص حتى في المخالفة القطعية، وإن قدم الملاك الإلزامي على الترخيصي في مرتبة الموافقة القطعية، والترخيصي على الإلزامي في مرتبة الموافقة القطعية، رخص في أحدهما المخير، إن لم يكن في البين مرجح للترخيص في أحد الجانبين، وإلا رخص في خصوص ذلك الطرف. وأما الترخيص في كل واحد منهما بشرط ترك الآخر فغير معقول، فإن إتيان العبد بكلتا الطرفين، أو تركه لهما، أو لأحدهما ليس له أثر في درجة اهتمام المولى بأغراضه.

الأمر الثالث: أنه لو جعل المولى الترخيص الظاهري بلسان: رخصتك في كل واحد منهما إن تركت الآخر، فلا بأس بحمل ذلك على ما عرفته من الترخيص في أحدهما تخييراً. وأما إذا جعل الترخيص بلسان كل شيء حلال، أو رفع ما لا

يعلمون، ونحو ذلك ممّا هو ظاهر في كون مصبّ الترخيص كلّ واحد من الطرفين تعييناً، فتقييد كلّ من الترخيصين بترك الآخر وإن كان لا بأس به بلحاظ المدلول الإنشائيّ؛ إذ ليس فيه عدا مؤنة التقييد، لكنّه لا يتمّ لاستلزامه قلب الترخيص في كلّ طرف بعينه بحسب المدلول التصديقيّ الجدّيّ إلى الترخيص في الجامع، وهذه مؤنة زائدة لا تستفاد من مجموع دليل الترخيص التعينيّ، وقرينة عدم إمكان الترخيص في كلّ من الفردين بالإطلاق، فقياس ما نحن فيه في كلام المحقّق العراقيّ رحمته وفي كلام المحقّق النائينيّ رحمته لدى بيانه لشبهة التخيير بما لو قال: أكرم كلّ عالم، وعلمنا بعدم وجوب إكرام زيد وعمرو معاً، حيث نستفيد في مثل ذلك التخيير، يكون من باب الغفلة عن المدلول الجدّيّ الأقصى، وقصر النظر على المدلول الإنشائيّ، فالواقع أنّ استفادة التخيير في مثل هذا المثال هي مقتضى القاعدة، ولكن في ما نحن فيه تكون على خلاف القاعدة.

وقد تقول في المقام بجواز إجراء الأصل في أحد الطرفين على أساس مبنيّ نقوله في باب العموم، وتوضيح ذلك: أنّنا نقول في باب العموم: إنّه إذا ورد مثلاً: أكرم كلّ عالم، وورد مخصّص - ولو متّصلاً - لا يخرج عن تحت هذا العموم عدا فرد واحد مع احتمال خروج فردين، وذلك لا بمعنى كون المخصّص مجملاً مردداً بين الأقل والأكثر، ويكون المتيقّن منه خروج فرد خاص، بل بمعنى أنّ هذا المخصّص لم تكن له قابليّة إخراج أزيد من فرد واحد، كانت نسبته إلى زيد وعمرو مثلاً على حدّ سواء، أي: أنّّه على تقدير كون الخارج في الواقع كليهما - كما هو محتمل - لا يكون لما هو الخارج بهذا المخصّص تعيّن حتى في الواقع، فعندئذ دليل حجّيّة الظهور هنا لا يسقط رأساً، بل نلتزم بالتبعيض في الحجّيّة بحيث تثبت لنا قضيتان مشروطتان: إحداهما: أنّه إن كان زيد خارجاً، فعموم العامّ حجّة في عمرو، والأخرى: أنّه إن كان عمرو خارجاً، فعموم العامّ حجّة في زيد، ونعلم إجمالاً بحصول أحد الشرطين، فنعلم إجمالاً بحصول أحد الجزأين، فنعلم بنحو العلم الإجماليّ بوجوب إكرام أحدهما.

ولا يتوهّم أنّ هذا الكلام إنّما يتمّ في فرض المخصّص المنفصل، حيث إنّ الظهوريّ ثابتان في هذا الفرض، فيمكن دعوى حجّيّة كلّ واحد منهما على تقدير كذب الآخر، وأمّا إذا كان متّصلاً فينتفي الظهوران؛ لأنّ ثبوتهما معاً غير معقول لفرض المخصّص المتّصل، وثبوت أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح.

فإننا نقول في مقام الجواب عن هذا التوهّم: إنّ ظهور العامّ في عنوان (الفرد الثاني) محفوظ عرفاً، ودليل الحجّة شامل له، لكن هذا - بحسب التدقيق العقليّ - يكون على ظاهره محالاً، لعدم معلوميّة تعيّن لعنوان (الفرد الثاني)، حتى في الواقع، فترجع حجّة الظهور في عنوان (الثاني) - بحسب التحليل الفلسفيّ - إلى حجّتين مشروطتين.

كما أنّه لا يرد إشكال: أنّ الحجّة تكون بملاك الكاشفيّة، ومثل هذه الحجّة لا تتبعض عند العرف، فإنّ حجّة الظهور وإن تبعضت في المقام فلسفيّاً حيث رجع الأمر - بحسب التحليل الفلسفيّ - إلى ما عرفته من حجّتين مشروطتين، ولكنها لم تتبعض عرفاً؛ لأنّ العرف يرى أنّ للكلام ظهوراً في شمول فرد بعنوان (الثاني)، وأنّ هذا الظهور حجّة، وهذا ليس فيه أيّ تبعض واشتراط في الحجّة.

هذا كلامنا في باب العموم، ونقول بعينه في باب الإطلاق، إذ يمكن إرجاع القيد - بوجه من الوجوه - إلى الطبيعة.

إذا عرفت هذا قلنا: إنّ قد يتوهّم في المقام أنّه يمكن الاستفادة من هذا المبني في باب العموم في ما نحن فيه، لإجراء الأصل في أحد الطرفين، بأن يقال: إنّ الظهور باق على حجّته، في كلّ واحد من الفردين على تقدير عدم الترخيص في الفرد الآخر، ونحن نعلم بعدمه في أحد الفردين، فنعلم بحجّته في أحدهما.

ويرد عليه: أولاً: أنّه لا فائدة في حجّة أحد الترخيصين؛ إذ لا نعلم بأنّ أيّ الترخيصين هو الحجّة، ولا يثبت بذلك التخيير في ارتكاب أيّ واحد من الطرفين.

وثانياً: أنّ هذا ترخيص في أحد الطرفين تعييناً، دون الترخيص في الطرف الآخر، إلّا أنّنا لا نعلم ما هو الطرف المرخّص فيه، في حين أنّ ملاك الترخيص وهو الشكّ، أو ملاك عدمه وهو حرمة المخالفة القطعيّة، نسبته إلى الفردين على حدّ سواء.

نعم، يمكننا أن نستفيد من الدليل الترخيصيّ في أحد الفردين إن كان الفرد الآخر لا يجري فيه الأصل الترخيصيّ في نفسه، كما لو علم إجمالاً في الوقت بأنّه إمّا لم يصلّ صلاته، أو أنّ هذا المائع خمر، أو لأصل إلزاميّ حاكم على الأصل الترخيصيّ، كما إذا جرى في أحد الطرفين استصحاب النجاسة. أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ دليل الأصل له ظهور في الترخيص في كلّ ما لم يعلم تفصيلاً حرمة، ولم يكن طرفاً لعلم إجماليّ، لا يوجد منشأ - ولو من الخارج - يفهمه العرف؛

لاختصاص الترخيص به دون الطرف الآخر، فهذه كبرى نستفيدهما من ظاهر دليل الترخيص، ونستفيد صغراها من جريان الأصل المثبت في ذلك الطرف.

وبهذا تنحلّ شبهة القول بأنّ ظهور دليل الترخيص في شمول كلّ طرف معارض بظهوره في شمول الطرف الآخر، فيحصل الإجمال، وجريان أصل مثبت للتكليف من الخارج في أحد الطرفين لا يرفع الإجمال.

ومن هنا يظهر - أيضاً - أنّه لو علم إجمالاً بأحد تكليفيين، وأحدهما أهمّ من الآخر، فمقتضى القاعدة جريان الأصل في الطرف غير الأهمّ؛ وذلك لما عرفت من ظهور دليل الترخيص في تلك الكبرى، وهي الترخيص في كلّ ما لم تعلم تفصيلاً حرمة، ولم يكن طرفاً لعلم إجماليّ لا يوجد منشأ - يفهمه العرف - لاختصاص الترخيص به دون الطرف الآخر، ونستفيد الصغرى من أهميّة التكليف في ذلك الطرف.

ولولا هذه النكته، أي: شمول العام بإطلاقه لعنوان (الفرد الثاني)، وكنا نحن ودلالة الدليل على الترخيص في هذا بالخصوص، وفي ذاك بالخصوص، لأمكننا المناقشة في إجراء الأصل في الطرف غير الأهمّ، بأنّ العرف في مقام استظهار المعنى لا يلتفت إلى هذه الأهميّة، ويرى الدالّتين متعارضتين متساقطتين، فينتفي الظهور رأساً⁽¹⁾.

(1) توضيح المقصود: أنّ نكته دخل الأهميّة في تيقّن سقوط الأصل في طرف الأهمّ مغفول عنها عرفاً، وهذا يجعل تعيّن خروج هذا الفرد غير ثابت بقريّة كالمتمّصل، في حين أنّ أصل خروج أحدهما على الإجمال ثابت بقريّة كالمتمّصل، وهو عدم إمكان الترخيص في المخالفة القطعيّة عرفاً، وهذا يؤدّي إلى عدم إمكان انحفاظ ظهور الدليل في الترخيص في خصوص الفرد الآخر، وهو غير الأهمّ، ولكن يبقى ظهوره في الترخيص في (الفرد الثاني) على الإجمال - وهو ما عدا ما خرج على الإجمال بالقريّة التي هي كالمتمّصل - محفوظاً، فإذا عيّنا بقريّة منفصلة ذاك الفرد الخارج، وتلك القريّة هي الأهميّة، لحكم العقل بعدم إمكان سقوط الأصل في المهمّ وحده، دون الأهمّ، ضمنا ذلك إلى ظهور دليل الأصل في الترخيص في (الفرد الثاني)، وثبت بذلك الترخيص في طرف المهمّ، أو قل: ثبت حجّتان مشروطتان: حجّية الأصل في الأهمّ على تقدير سقوطه في المهمّ وبالعكس، وتكون الحجّيتان لغوّاً لو لم يحرز من الخارج

نعم لو كان المقيد الدالّ على خروج أحد الفردين منفصلاً، ولم يكن كالمتمصل، فالظهوران كانا محفوظين، كان الظهور في جانب غير الأهمّ حجّة؛ لعدم ابتلائه بمعارضة الظهور في جانب الأهمّ؛ للقطع بعدم حجّيته وعدم مطابقته للواقع، لكن الأمر ليس كذلك.

نعم، هذه المناقشة لا تأتي في إثبات حجّية خبر الأوثق، أو فتوى الأعلّم من دليل حجّية الخبر، أو الفتوى عند المعارضة لخبر غير الأوثق، وفتوى غير الأعلّم؛ لأنّ نكته الحجّية - وهي الوثاقّة - مصرّح بها في الدليل، فلا يلغي العرف في مقام الاستظهار أوثقيّة أحد الجانبين، كما يلغي في ما نحن فيه أهمّيّة أحد الجانبين.

نعم، الشيء الذي يمنعنا عن الأخذ بخبر الأوثق بقطع النظر عن الأخبار العلاجيّة، هو ما نقّحناه في بحث الفقه من عدم حجّية خبر الثقة عند معارضته لأمانة نوعيّة تبطل كشفه، خلافاً لما ذكرناه في الأصول في بحث خبر الواحد⁽¹⁾.

شرط إحدى الحجّيتين، ولكن أحرزنا أحد الشرطين، وهو سقوط الأصل في طرف الأهمّ، فثبتت الحجّية في طرف المهمّ.

1)

(اختار أستاذنا الشهيد - في بحث خبر الواحد في الدورة التي حضرتها - حجّية خبر الثقة المعارضة بما يبطل كشفه النوعي من أمانة غير حجّة، بدعوى أنّ كشفه في مورده وإن بطل، لكن كشفه بلحاظ كونه جزءاً من مجموعة تورث العلم الإجماليّ بحساب الاحتمالات لم يبطل، واستشهد أيضاً لمدّعا بعض الأخبار العلاجيّة. (راجع الجزء الثاني من القسم الثاني من تقريرنا هذا، ص 585 - 591)، ولكنّه عدل عن ذلك في بحث الفقه في كتاب الطهارة، ولم يتعرّض في ذلك البحث للإجابة عن استشهاده في الأصول ببعض الأخبار العلاجيّة، ولكن تعرّض لما قاله في الأصول من بقاء الكشف بلحاظ كونه جزءاً من مجموعة تورث العلم الإجماليّ، فأجاب عنه: بأنّ ظهور دليل الحجّية في الانحلال، وملاحظة كلّ فرد فرد، وعدم فرض أفراد كثيرة في المقام، كلّ هذا دليل على أنّ الملحوظ هو كاشفيّة خبر الثقة في كلّ مورد مورد، لا كاشفيّته باعتبار العموم المجموعيّ، وتدخّله في تكوّن ذلك العلم الإجماليّ، بإطلاق دليل الحجّية قاصر عن الشمول للخبر المبتلى بالمزاحم في الكشف. انتهى ما ذكره في الفقه في بحث الطهارة، في مسألة مطهريّة ماء الورد عن الحدث وعدمها.

والذي يربحنا عن هذه الجهة إنّما هو الأخبار العلاجيّة⁽¹⁾. والأخبار العلاجيّة غير واردة في باب التقليد، فيبقى الإشكال في باب التقليد مرّكراً.

نعم إذا كانت الأوثقيّة أو الأعلميّة، بنحو بقي لخبره أو لفتواه - بعد المعارضة بخبر الثقة أو فتواه - الكشف بمقدار خبر أدنى درجات الثقة⁽²⁾، أو فتواه غير المبتلى بالمعارض، فلا بأس بالقول بحجّيته⁽³⁾.

وهذا المطلب محذوف في كتابه (رضوان الله عليه) المطبوع باسم (بحوث في شرح العروة الوثقى)، وهو مثبت في تقريرنا الخطّي لبحثه الشريف.

وعلى أيّة حال، فالمختار لنا في بحث حجّية خبر الواحد، هو عدم سقوط خبر الثقة عن الحجّية بمعارضته لأمانة طنّية غير حجّة، لأنّ المقياس هو الكاشفيّة النوعيّة، بمعنى غلبة الصدق في خبر الثقة، أو قل: كونه في حدّ ذاته مورثاً للظنّ، لا بمعنى كونه بالفعل مورثاً للظنّ لغالب الناس، وهذه الكاشفيّة النوعيّة لا تبطل بمعارضته لأمانة طنّية. نعم، مجموع هذا الخبر مع الأمانة المعارضة غير الحجّة ليست له كاشفيّة نوعيّة عن المقصود. أمّا ذات هذا الخبر فلا زالت كاشفيّة النوعيّة محفوظة، فيكون حجّة.

ولكن هذا الكلام لا يأتي في ما إذا كانت الأمانة المعارضة له عبارة عن خبر ثقة مثله، لأنّ نكته الحجّية - عندئذ - ثابتة لكلا المتعارضين، فيرى الفهم العرفي أنّهما تتزاحمان في التأثير، ومرجّد أوثقيّة أحد المخبرين لا يحلّ الإشكال ما لم تكن الزيادة في الوثاقة بقدر وثاقة كاملة؛ لأنّ الزيادة التي تكون أقلّ من الوثاقة ليست مصداقاً لنكته الحجّية المصرّح بها في الدليل، فيلغياها العرف في مقام الاستظهار، ويتمّ تعارض الإطلاقين والإجمال، بل ولا يتمّ إطلاق العامّ حتى لعنوان (الفرد الثاني)؛ لأنّ ملاك الحجّية المفهوم عرفاً غير ثابت في الفرد الثاني، لأنّ أصل الوثاقة مزاحم بمثله، والزيادة ليست بالغة إلى مستوى ملاك الحجّية، إذن فالأوثقيّة إنّما توجب الحجّية رغم المعارض إذا كانت الزيادة في الوثاقة تساوي - على الأقلّ - أدنى درجات الوثاقة.

1)

(ولعلّ المقصود بذلك: أنّ الأخبار العلاجيّة حصرت المرجّح في موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، فالأوثقيّة ليست مرجّحة.

(2) ولعلّ الأخبار العلاجيّة منصرفة عن مثل هذا الفرض بمناسبة الحكم والموضوع.

3)

(لنا بحث حول معارضة فتوى الأعلّم بفتوى غير الأعلّم، خاصّة إذا فرض أنّ غير الأعلّم كان كفوءاً لقيادة المجتمع، والأعلّم لم يكن كفوءاً لها، لا بأس بالتعرّض لهذا البحث هنا

وعلى أية حال، فالترخيص في جانب غير الأهمّ في ما نحن فيه إنّما يبطئه دليل خاصّ وارد في المقام، وهو ما مضت الإشارة إليه من الأخبار المتفرّقة الواردة في موارد مختلفة في الشبهة المحصورة، كما ورد من لزوم الاجتناب من الأغنام التي نعلم بكون بعضها موطوءاً، أو الأمر بإراقة المائين اللذين علمنا بنجاسة أحدهما، فما تمّ سنداً من هذه الأخبار يدلّ على تساقط الأصليين، وعدم جريان الأصل ولو في أحدهما، فهذه الأخبار تشمل فرض أهميّة أحد الطرفين، فإنّه وإن لم تكن في موردها أهميّة في أحد الطرفين من حيث المحتمل، لكنّها بإطلاقها تشمل فرض الأهميّة من حيث الاحتمال، فيشكل بذلك إجراء الأصل الواحد عند عدم الابتلاء بالمعارض من باب أهميّة الجانب الآخر.

نعم، فرض عدم الابتلاء بالمعارض من باب جريان أصل مثبت للتكليف في أحد الطرفين حاكم على هذا الأصل، أو من باب كونه في نفسه خارجاً عن مورد الأصل غير مشمول لإطلاق هذه الأخبار.

الموضوع، والثاني أخصّ من الأوّل، أو أعمّ من وجه بلحاظ المحمول، فالجمع العرفيّ يقدّم فيه جانب الموضوع على جانب المحمول على ما ذكر في علم الأصول.

ولو لم نقبل بهذا الكلام، قلنا: تنقّح أيضاً في علم الأصول: أنّه متى ما وقع التعارض بين دليّين بالعموم من وجه، وكان أحدهما أبيّاً عن التخصيص بالآخر عرفاً، بخلاف العكس، عوملت معهما معاملة العموم المطلق. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ تخصيص دليل التقليد، بإخراج الفتاوى التي انبنت على خلافها الأحكام الولائيّة للوليّ أمر معقول، ولكن تخصيص دليل الولاية بإخراج تلك الأحكام ليس عرفياً، فإنّنا إن قبلنا أنّ التفكيك بين منصب الولاية، ومنصب التقليد في الفتاوى غير المنبئية عليها الأحكام الولائيّة أمر عرفيّ، فمن الواضح جدّاً أنّ التفكيك بين الأحكام الولائيّة بلحاظ معارضة بعضها لفتاوى غيره ليس عرفياً، ويعتبر شلاً لمنصب الولاية، كما أنّه ليس من المعقول بقاء تلك الأحكام الولائيّة على حجّيتها مع بقاء فتاوى غيره المخالفة لما انبنت عليه تلك الأحكام على الحجّية أيضاً، فإنّهما متضادّان ولا يمكن حجّيتهما معاً.

وبهذا البيان يتّضح: أنّنا حتى لو قلنا بنصب كلّ الفقهاء الكفوّين وليّاً من قبل الإمام ، فالذي يمارس الولاية بالفعل هو الذي يتّبع في أحكامه الولائيّة، حتى لو كانت تلك الأحكام على خلاف فتاوى من يقلّده المكلف من فقيه آخر كفو.

فتحصّل: أنّ اختصاص أحد الطرفين بالأصل؛ لنكتة كون التكليف على تقدير وجوده في الطرف الآخر أهمّ لا يبرّر جريان الأصل في ذلك الطرف غير الأهمّ؛ وذلك للروايات الخاصّة، ولولا الروايات الخاصّة لكان مقتضى القاعدة جريان الأصل في الطرف غير الأهمّ بلحاظ حديث الحل⁽¹⁾.

بقي الكلام في دفع شبهة أخرى تثبت التخيير في أطراف العلم الإجماليّ، وهي أن يقال: إنّنا نجري كلا الأصليين في المقام، بلا حاجة إلى تقييد الأصل في كلّ من الجانبين، ولا يلزم من ذلك الترخيص في المخالفة القطعيّة، وذلك ببيان: أنّ الترخيص في هذا الجانب بالخصوص، وفي ذلك الجانب بالخصوص، لا ينافي لزوم الإتيان بالجامع وبأحد الفردين، وذلك نظير التخييرات الواقعيّة، كالتخيير بين خصال الكفارات الثلاث، حيث إنّ الجامع واجب، وبالرغم من ذلك نحن مرخصون في كلّ طرف من الأطراف في الترك.

والجواب: أنّنا إمّا أن نختار في باب الواجب التخييريّ بالإلزام بالجامع أنّ الإلزام يسري من الجامع إلى الأفراد، لكنّه إلزام مشوب بالترخيص في الترك إلى البدل في كلّ واحد من الطرفين، أو نختار أنّه لا يسري منه إلى الأفراد، فإن اخترنا الأوّل، فمنافة الترخيص المطلق في كلّ طرف من الأطراف للإلزام بالجامع واضحة، وإن اخترنا الثاني، فعندئذ وإن لم تكن منافاة عقلية بينهما، إلّا أنّ العرف يفهم من

(1) لا بلحاظ (رفع ما لا يعلمون)، ولا بلحاظ الاستصحاب. أمّا الأوّل؛ فلما عرفت من أنّه لا ينظر إلى حلّ التزاحم بلحاظ الإلزام المعلوم إجمالاً. وأمّا الثاني فأظنّ أنّ نظر أستاذنا الشهيد في عدم جريانه في المقام إلى أنّ دليل الاستصحاب ورد بلسان الكشف، ومن الواضح عرفاً أنّ أهميّة المحتمل وعدمها ليس لهما دخل في الكشف وعدمه.

أمّا إذا افترضنا أنّ الأهميّة لم تكن للمحتمل، بل كانت للاحتمال، أي: أنّ احتمال التكليف في أحد الطرفين كان أقوى، فهنا أيضاً لا يجري حديث الرفع في الطرف الموهوم؛ لما عرفت من عدم علاجه للتزاحم بلحاظ الإلزام المعلوم إجمالاً، ولكن يجري حديث الحلّ والاستصحاب، لولا ما عرفته من الأخبار الخاصّة المانعة بإطلاقها عن ذلك، والفرق بينه وبين فرض أهميّة المحتمل - حيث قلنا بعدم جريان الاستصحاب في ذاته في مورد أهميّة المحتمل، بخلاف فرض أهميّة الاحتمال - واضح، لأنّ أهميّة المحتمل أو عدمها ليس لها دخل في الكشف، لكن أهميّة الاحتمال أو عدمها يفهم عرفاً دخلها في الكشف.

قوله: (ارخصك في هذا وارخصك في ذاك) - مع فرض التحفظ على الإطلاقين - الترخيص في ترك الجامع، ويرى التهافت بين الترخيصين المطلقين والإلزام بالجامع، فما يمكن أن يستفاد من دليل الأصل لا يمكن التحفظ عليه بلا تقييد، ومع التقييد يرجع إلى ما عرفت جوابه.

وقد تحصل إلى هنا: أنّ الأصول الترخيصة في أطراف العلم الإجمالي تتساقط، إمّا لمحدور عقليّ، وهو كون حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية تنجيزياً كما هو مبناهم، أو لقصور في مرحلة الإثبات، وهو ارتكاز المناقضة بين الحكم الواقعي والترخيص في الأطراف في نظر العرف والعقلاء كما اخترناه.

إلا أنّ هنا شبهة تأتي على مبنانا دون مبناهم في المقام، وهي أنّه لو فرضنا أنّ كلّ واحد من طرفي العلم الإجماليّ كان مورداً لأصل ترخيصيّ ليس الآخر مورداً له، فلو كان في الترخيص في المخالفة القطعية محدور عقليّ لتساقط الأصلان، لكن على مبنانا من كون الوجه في تساقط الأصول ارتكاز المناقضة للحكم الواقعيّ في نظر العرف لا وجه لتساقط الأصلين في المقام، وذلك لأنّ الترخيصين لو كانا مستفادين من دليل واحد، فهذا الدليل كان يبتلى بالإجمال من ناحية الارتكاز، فكانت الأصول تتساقط، ولكن حيث إنّهما مستفادان من دليلين، فكلّ واحد من الدليلين بخصوصه ليس خلاف الارتكاز، فظهوره محفوظ، وإذا تحقّق الظهوران أخذنا بهما رغم أنّهما بمجموعهما خلاف الارتكاز، إذ الظهور حجّة ما لم ترد حجّة على خلافه، والارتكاز ليس حجّة في المقام على خلافه، وغاية أثره هي رفع الظهور لو كان على خلافه، والمفروض انحفاظ الظهورين في المقام لعدم كون واحد منهما بنفسه خلاف الارتكاز.

لكنّ الصحيح في المقام: أنّ هذا الارتكاز يولّد ارتكازاً آخر، وهو ارتكاز استلزام الترخيص في أحد الطرفين للإلزام في الطرف الآخر، والملازمة العرفيّة كالملازمة العقلية في توليد الدلالة الالتزامية للكلام، فتصبح لدليل الترخيص في كلّ واحد من الطرفين دلالة التزامية على الإلزام في الطرف الآخر، فيقع التعارض بين الدلالة المطابقة في كلّ من الجانبين والدلالة الالتزامية في الجانب الآخر، وتتساقطان⁽¹⁾.

(1) وقد يجاب عن الإشكال في المقام بجواب آخر غير ما أفاده أستاذنا الشهيد، وهو أن

تقيّد أحد الطرفين بعدم الآخر

التنبيه الأوّل: إذا علم إجمالاً بأحد تكليفين، أخذ في موضوع أحدهما عدم الآخر، فهل هذا العلم الإجماليّ يكون منجزاً، أو لا؟ مثاله: ما إذا علم إجمالاً بأنّه: إمّا يجب عليه الوفاء بالدين، فلا يبقى له مال، فلا يكون مستطيعاً ولا يجب عليه الحجّ، أو لا يجب عليه الوفاء بالدين فيجب عليه الحجّ، ويمثّل - أيضاً - بما لو نذر أنّه لو لم يجب عليه الوفاء بالدين صام مثلاً، فيعلم إجمالاً بوجوب الوفاء بالدين أو الصوم.

وهذه المسألة ذكرها المحقّق العراقي رحمته نقضاً على قوله بالعلّيّة، وأجاب عنه⁽¹⁾. ومن هنا جعلنا ذلك أوّل التنبيهات، فإنّه وإن كان في نفسه مسألة مستقلة ينبغي البحث عنها، لكنّه مرتبط أيضاً بأصل مبحث العلم الإجماليّ والعلّيّة والاقتضاء، إذ يمكن اعتباره نقضاً على العلّيّة أورده المحقّق العراقيّ على مبناه ودفعه.

ويتّضح الوجه في كونه نقضاً على مبناه بالالتفات إلى أمرين:

الأمر الأوّل: ما مضى من أنّ مبنى المحقّق العراقيّ رحمته في باب العلم الإجماليّ، هو أنّ العلم الإجماليّ علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة، وموجب لسقوط الأصل في أطرافه حتى بقطع النظر عن المعارض. نعم، هو يقبل جريان

(1) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 315 - 316، وراجع المقالات: ج 2 ص 13.

المورد الأول: ما إذا جعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، أي أن يعيدنا الشارع بأنه هو الواقع. وهذا ما مضى في ما سبق، ومضى تحقيق الحال فيه.

المورد الثاني: ما إذا انحلت العلم الإجمالي. و أحد أسباب انحلال العلم الإجمالي عند المحقق العراقي رحمته هو جريان الأصل المثبت للتكليف في أحد الجانبين، فلا بد من أن يجري أولاً الأصل المثبت في أحد الطرفين، حتى ينحل العلم الإجمالي، ثم يجري الأصل الترخيصي في الجانب الآخر. وهذا ما يأتي بيانه - إن شاء الله - بعد هذا، مع الإيراد عليه.

الأمر الثاني: أن الفقهاء التزموا في هذه المسألة بجريان الأصل في الطرف الأول، ووجوب العمل بالطرف الثاني المترتب على عدم الطرف الأول، فيجب عليه الحجّ مثلاً دون الوفاء بالدين.

وعليه يتضح وجه كون هذا نقضاً على المحقق العراقي رحمته، فإنه وإن فرض وجوب الحجّ، لكن هذا إنّما هو في طول نفي وجوب الوفاء بالدين بالأصل الترخيصي، مع أنّ المفروض عند المحقق العراقي أنّ الأصل الترخيصي إنّما يجري بعد أن جعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، أو ينحل العلم الإجمالي بأصل مثبت في أحد الطرفين، وهنّا جعل البدلية مفقود، فلا بد أولاً من ثبوت وجوب العمل بأحد الطرفين، حتى ينحل العلم الإجمالي، فيجري الأصل الترخيصي، لا أن يجري الأصل الترخيصي في بعض الأطراف، ويثبت بعد ذلك وجوب العمل بالطرف الآخر.

وذكر المحقق العراقي رحمته في مقام الجواب عن هذا النقض: أنّه تارةً يفترض أنّ وجوب الحجّ موقوف على عدم وجوب أداء الدين واقعاً، وأخرى يفترض أنّه موقوف على مطلق عدم الوجوب ولو ظاهراً، وثالثة يفترض أنّه موقوف على مطلق المعذورية عن أداء الدين، أي: عدم تنجز ذلك عقلاً عليه.

فإن فرض الأول فاستصحاب العدم في جانب الدين محكم في المقام، إذ الاستصحاب يدلّ بالمطابقة على ذات المستصحب، وبالملازمة على آثار المستصحب، فهنا كما يدلّ على عدم الدين كذلك يدلّ على وجوب الحجّ، ونحن نأخذ أولاً بالدلالة الثانية فينحلّ بها العلم الإجمالي، ثمّ نأخذ بالدلالة الأولى.

ولا يرد على المحقق العراقي إشكال تبعية الدلالة الالتزامية في الحجية

للمطابقيّة، بناءً على مبناه من إنكار هذه التبعية، على أنّ الدالّتين في المقام عرضيتان لا طوليتان.

وإن فرض الثاني، فالكلام هو عين الكلام على الفرض الأوّل، إلّا أنّه هنا يمكن التمسك بأصالة البراءة أيضاً؛ إذ المفروض أنّ وجوب الحجّ أثر لمطلق عدم وجوب الدين ولو ظاهراً.

وإن فرض الثالث، فهنا نقول: إنّ العلم الإجماليّ يستحيل تنجيزه في المقام، إذ يشترط في تنجيزه أن يكون كلا طرفيه قابلاً للتنجيز في عرض واحد، وهنا ليس الأمر كذلك، إذ لو تنجّز الدين لم يعقل تنجّز الحجّ، لأنّ المفروض أنّ وجوبه فرع عدم تنجّز الدين.

هذا ما أفاده المحقّق العراقيّ رحمته في المقام. ويرد عليه:

أولاً: أنّ التمسك أولاً بدلالة دليل الأصل على الأثر، وهو وجوب الحجّ، ثمّ الأخذ بدلالته على نفي وجوب أداء الدين إنّما يتمّ لو سلّمنا أن دليل الأصل متكفل لبيان حكمين، وهذا في أصالة البراءة ممنوع عندنا وعندهم، فلا يدلّ الأصل إلّا على حكم واحد، وهو رفع وجوب أداء الدين، ويترتب عليه وجوب الحجّ ذاتاً ترتب الحكم على موضوعه، من باب أنّ المفروض أنّه أخذ في موضوعه عدم وجوب الدين ولو ظاهراً، فلا بدّ أولاً من إثبات عدم وجوب الدين، حتى يثبت وجوب الحجّ، فالنقض في هذا الفرض وارد عليه.

نعم، في الاستصحاب لا بأس بهذا الكلام حسب مبناه رحمته، لكن يرد عليه الإشكال المبنائيّ، حيث إنّّه سوف يأتي - إن شاء الله - في بحث الاستصحاب أنّ الصحيح أنّ دليل الاستصحاب لا يتكفل عدا جعل ذات المستصحب، دون آثاره الشرعيّة، ولا العقليّة ولا العاديّة، لكن الآثار الشرعيّة تترتب ذاتاً بالبيان الذي سوف يأتي هناك⁽¹⁾، بخلاف الآثار العقليّة والعاديّة.

1)

(سوف يأتي في بحث الاستصحاب أنّ معنى التعبد بالمستصحب هو الأمر بالجري العمليّ وفق ما يتطلّبه عقلاً اليقين بالمستصحب، وأنّ أثر الأثر إذا كانا شرعيّين يترتب باعتبار كون المستصحب جزء موضوع الأثر الثاني، فيرجع إلى الأثر المباشر.

أقول: إذا رجع إلى الأثر المباشر، فترتبه يكون في عرض ترتب الأثر الأوّل، إذن فيتمّ ما يقوله المحقّق العراقيّ من أنّ الحجّ تنجّز فأوجب ذلك انحلال العلم الإجماليّ، بناءً على مبناه من أنّ تنجّز أحد طرفي العلم الإجماليّ يوجب انحلاله. وهذا واضح في ما إذا كان المقصود بالاستصحاب استصحاب عدم الدين، فيثبت الأثران: وهما عدم وجوب أداء الدين، ووجوب الحجّ في عرض واحد، وكذلك الحال في ما إذا كان المقصود الاستصحاب الحكمي، أعني: استصحاب عدم وجوب أداء الدين، فإنّه - عندئذ - يثبت كون الوظيفة هي الجري العمليّ وفق المستصحب، ووفق أثره، وهو وجوب الحجّ في عرض واحد.

وثانياً: أنه لو كان وجوب الحجّ مترتباً على مطلق عدم وجوب أداء الدين ولو ظاهراً، فهنا تسليمه ﷺ لمانعيّة العلم الإجماليّ عن جريان الأصل في نفسه، وحل الإشكال بإثبات وجوب الحجّ أولاً، حتى ينحلّ العلم الإجماليّ، ثمّ ينفى وجوب الدين بالأصل، في غير محلّه، فإنّ نفي وجوب الدين يقبل العلم الإجماليّ في المقام إلى العلم التفصيليّ بوجوب الحجّ؛ لأنّ المفروض ترتبه على مطلق عدم وجوب الدين ولو ظاهراً، وقد ثبت ذلك فيقطع بوجوب الحجّ، ولا تعقل مانعيّة مثل هذا العلم الإجماليّ في نفسه عن الأصل؛ إذ هذه المانعيّة دورية، فإنّها لو سلّمت لكان معناها توقّف جريان الأصل على عدم تنجّز هذا العلم الإجماليّ المتوقّف على عدم هذا العلم الإجماليّ، مع أنّ هذا الأصل سبب لانتفاء العلم الإجماليّ، فعدم العلم الإجماليّ موقوف على هذا الأصل توقّف المسبّب على السبب، وهذا دور، ويمكن التعبير عن هذا الدور بشيء من المسامحة، بأنّ مانعيّة هذا العلم الإجماليّ موقوفة على تنجّزه، الموقوف على وجوده، وعدم انقلابه إلى العلم التفصيليّ، الموقوف على عدم نفي وجوب الدين بالأصل، الموقوف على مانعيّة هذا العلم الإجماليّ.

وإن شئت فقل: إنّ مانعيّة العلم الإجماليّ عن الأصل إنّما كانت لاستلزام الأصل لمحذور عقليّ، وهو الترخيص في المخالفة القطعيّة مثلاً، وهذا المحذور إنّما يترتب عند التحقّظ على أمرين: الأصل، والعلم الإجماليّ، فإنّ فرض أنّ الأصل يقتضي رفع العلم الإجماليّ، فمثل هذا الأصل ليس مخالفاً لحكم العقل، فلا وجه لعدم جريانه.

وثالثاً: أنه لو كان وجوب الحجّ مترتباً على عدم تنجّز الدين، فهنا ليس لدينا علم إجماليّ يتكلّم في تنجيزه وعدم تنجيزه، فإنّه لو فرض علم إجماليّ في المقام، فما هما طرفاه؟

فإن قيل: إنَّ طرفيه عبارة عن وجوب الحجّ ووجوب أداء الدين، قلنا: إنَّه لا يعقل تحقّق هذا العلم الإجماليّ، حتى قبل إجراء الأصل الشرعيّ والعقليّ المؤمن عن وجوب أداء الدين، فإنَّه وإن فرض أنّ المكلف يحتمل تنجّز أداء الدين عليه، ويحتمل عدم تنجّزه، وعلى تقدير عدم تنجّزه يجب عليه الحجّ، لكن ليس هنا علم إجماليّ بوجوب أحد الأمرين؛ إذ من المحتمل أن يكون وجوب أداء الدين منجّزاً عليه من دون أن يكون هذا الوجوب ثابتاً في الواقع، لأنّ التنجّز واللابديّة العقلية، وكذا الشرعية الظاهرية لا يستلزم ثبوت الحكم واقعاً. وعلى هذا الفرض لا يجب عليه أداء الدين كما هو المفروض، ولا الحجّ؛ لتوقّف وجوبه على عدم تنجّز أداء الدين، والمفروض تنجّزه.

وإن قيل: إنَّ طرفيه عبارة عن وجوب الحجّ وتنجّز أداء الدين، قلنا: لا معنى للشكّ في تنجّز أداء الدين وعدمه بعد أن استقرّ عند كلّ شخص مبانيه في العلم الاجماليّ والشكّ البدويّ، من المنجزية وعدم المنجزية وغير ذلك، بل إمّا يحصل القطع بتنجّزه، وإمّا يحصل القطع بعدم تنجّزه.

وعلى أيّة حال، فالصحيح في المقام: أنّ الأصل يجري في الطرف الذي أخذ عدمه في موضوع الآخر، ويثبت وجوب الآخر واقعاً إن كان مترتباً على عدم وجوب الأوّل ولو ظاهراً، أو عدم تنجّزه، وإمّا إن كان مترتباً على عدم وجوب الأوّل واقعاً، فهذا العلم الإجماليّ لا يمنع عن جريان الاستصحاب في الطرف الأوّل، والتأمين من ناحيته بذلك، وإثبات وجوب الطرف الثاني ظاهراً بإحراز موضوعه بالاستصحاب، بناءً على مبنا من عدم عليّة العلم الإجماليّ لوجوب الموافقة القطعية، وعدم مانعيته عن الاستصحاب في أحد الطرفين من دون معارض.

وفي الختام لا بأس ببيان الحال في ما ذكره المحقّق العراقي رحمته الله من أنّ العلم الإجماليّ يجب أن ينجّز كلا طرفيه في عرض واحد، فإذا لم يمكن ذلك لم يؤثّر العلم الإجماليّ في التنجيز.

وهذا صحيح بناءً على ما يحكم به عقلنا من أنّ الموافقة القطعية - بما هي موافقة قطعية - واجبة للتكليف المعلوم بالإجمال. ومن المعلوم أنّ الإتيان بكلّ واحد من الطرفين جزء للموافقة القطعية والتنجّز الثابت للمجموع، وهو الموافقة القطعية، ينبسط - لا محالة - على الأجزاء على حدّ سواء.

وهذا الكلام صحيح حتى على مبنا: من أنّ العلم الإجماليّ ليس بياناً إلّا

بمقدار الجامع، فإننا لا نلتزم بأن تأثيره يجب أن يكون بمقدار بيانته، بل نقول: بأنه ينجز الموافقة القطعية للواقع.

ولكن المحقق العراقي رحمته الله لم يكن من حقه أن يدعي أن تنجز طرفي العلم الإجمالي يجب أن يكون في عرض واحد؛ وذلك لأنه لا يقول بتنجز العلم الإجمالي ابتداءً للموافقة القطعية، بل يقول بأن العلم الإجمالي ينجز على العبد الإتيان بالواقع، وإذا تنجز الإتيان بالواقع تنجز كل واحد من الطرفين من باب أن احتمال الواقع المنجز منجز، وعليه ففي المثال الماضي لو كان الواجب الواقعي هو الحج لا أداء الدين، فيتنجز أولاً وجوب الحج؛ لأنه الواقع، والعلم الإجمالي إنما ينجز بذاته ابتداءً الواقع، وفي طول تنجز ذلك يتنجز وجوب أداء الدين، وعندئذ يستحيل أن يكون وجوب الحج فرع عدم تنجز أداء الدين المتفرع على عدم تنجز وجوب الحج، فإن كون وجوب شيء فرعاً لعدم تنجز نفس هذا الوجه غير معقول (1).

1)

(وعليه فلو دلّ الدليل على كون وجوب الحج فرع عدم تنجز أداء الدين، يجب أن يحمل على كونه فرعاً لعدم التنجز الثابت بقطع النظر عن نفس هذا العلم الإجمالي، كي لا تتورط في هذه الاستحالة، وبما أنه من الواضح أن أداء الدين في المقام - بقطع النظر عن نفس هذا العلم الإجمالي - غير منجز، إذن نعلم تفصيلاً بوجوب الحج، ولا يبقى لنا في المقام علم إجمالي.

اختصاص الأصل ببعض الأطراف:

التنبيه الثاني: أنه رتب على القول بكون العلم الإجمالي علة تامّة لوجوب الموافقة القطعية - كما قال به بعضهم - أو كون تأثيره في ذلك بمجرد الاقتضاء - كما اخترناه - ، أنه على الأول لا يجري الأصل في بعض أطراف العلم الإجمالي وإن لم يكن معارض، وعلى الثاني يجري الأصل عند عدم المعارض، والمحقق النائيني رحمته ذكر على ما في تقرير بحثه⁽¹⁾: أن هذه الثمرة مجرد ثمرة فرضية، ولا تتفق بحسب الخارج، ونحن عقدنا هذا التنبيه هنا لنذكر أولاً: ما هو التحقيق في مسألة جريان الأصل في بعض الأطراف بلا معارض في الصور المختلفة التي يتصور فيها ذلك، ونتعرّض بعد ذلك لكلام المحقق النائيني رحمته ومناقشته.

فقول: إن اختصاص الأصل ببعض أطراف العلم الاجماليّ يكون في ثلاث صور:

فرض الاختصاص في نفسه:

الصورة الأولى: أن يكون هذا الاختصاص لأجل عدم كون الطرف الآخر مجرىً للأصل في نفسه، أي بقطع النظر عن محذور الترجيح بلا مرجح، كما لو علم إجمالاً بأنّه إمّا لم يصلّ صلاته الحاضر وقتها، وإمّا أنّ هذا الجنب حرام؛ لوجود الميتة فيه، فالطرف الأول ليس مجرىً للأصل المؤمن في نفسه؛ لأنّ الشكّ فيه شكّ في الفراغ لا في أصل التكليف، فهو مجرىً لقاعدة الاشتغال، لا للأصل المؤمن، وهنا يقول الاصحاب - حتى القائلون بعليّة العلم الإجماليّ لوجوب الموافقة القطعية - بجريان الأصل المؤمن في الطرف الخاصّ به، لأنّ العلم الإجماليّ - حتى بناءً على عليّته - لذلك - منحلّ بجريان الأصل المثبت في أحد الطرفين، وهو أصالة الاشتغال،

(1) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 12 - 16، وأجود التقريرات: ج 2، ص 245 - 249.

أو استصحابه في جانب الصلاة، فإنَّ جريان الأصل المثبت في أحد الطرفين شرعياً أو عقلياً موجب عندهم لانحلال العلم الإجمالي انحلالاً حكماً، كما سيأتي تفصيله - إن شاء الله -.

ولكن اتضح في بحثنا مع الأخباريين في وجوب الاحتياط في الشبهات وعدمه: أنَّ الأصل المثبت في أحد الطرفين لا يوجب الانحلال الحكمي، وإنَّما الذي يتربُّب حلّه للعلم الإجمالي حكماً هو الأصل النافي في الطرف الآخر، وعليه فلا يمكن تبرير الأصل النافي في المقام بالانحلال، فبناءً على العليّة لا يمكن إجراء الأصل هنا، وأمّا بناءً على ما هو الصحيح من الاقتضاء، فيجري الأصل وينحلُّ به العلم الإجمالي.

نعم، نحن لا نقول لما قالوا به من عدم منع العلم الإجمالي عن شيء من الأصول المؤمّنة، بل نفصل بين الأصول المؤمّنة الثلاثة التي تبحث في علم الأصول، وهي أصالة البراءة، وأصالة الحلّ، والاستصحاب.

وتوضيح ذلك: أنّه لا مانع ثبوتاً عن جريان شيء من هذه الأصول في المقام، لمنع القول بالعليّة، ولا إثباتاً من باب معارضة الأصليين لغرض عدم المعارضة، لكن يوجد مانع اثباتي عن بعضها، وهو قصور الدليل في نفسه عن إثبات المقصود، من حليّة خصوص هذا الطرف، وهذا المانع موجود في أصالة البراءة؛ لما مضى من أنّها غير ناظرة إلّا إلى رفع الإلزام من ناحية ذات احتمال التكليف، لا إلى رفع الإلزام حتى من ناحية العلم الإجمالي، واحتمال انطباق المعلوم بالإجمال.

وأمّا الاستصحاب فلا بأس بجريانه في المقام؛ لأنّ دليل الاستصحاب يثبت الحالة السابقة حتى مع لحاظ العلم الإجمالي.

وكذلك الحال في أصالة الحلّ، بناءً على ما مضى من أنّ صحيحة عبد الله بن سنان ناظرة إلى فرض العلم الإجمالي، بقربنة كلمة (بعينه)، وأنّها ظاهرة في النظر إلى فرض اشتمال الكلّي على أفراد محللة وأفراد محرّمة، أما لو فرضناها ناظرة إلى فرض اشتمال الكلّ على الجزء المحلل والجزء المحرم، أو فرضناها مجمّلة، فلا يمكن التمسك بها في المقام؛ وذلك لأنّ الحديث - بناءً على حمله على النظر إلى الكلّ المشتمل على الجزء الحرام - إنّما يدلّ بمدلوله المطابقي على الترخيص في المجموع، الذي هو ترخيص في المخالفة القطعيّة، وهذا خاصّ بموارد العلم الإجمالي، إلّا أنّه يختصّ بالشبهة غير المحصورة؛ لعدم الترخيص في الشبهة

المحصورة في المخالفة القطعية، لأنّه يصادم الحكم الواقعيّ، إمّا عقلاً أو ارتكازاً عقلائياً، ونتعدّي من مورد العلم الإجماليّ إلى الشبهات البدويّة؛ إمّا لأنّه عادة يوجد في أطراف الشبهة غير المحصورة الشكّ البدويّ أيضاً، أو لأنّ العرف يتعدّي من الترخيص في احتمال انطباق المعلوم بالإجمال إلى الترخيص في الاحتمال البدويّ.

ولا يقال: إنّ الاحتمال البدويّ قد يكون قوياً، واحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على طرف معيّن في الشبهة غير المحصورة ضعيف جداً؛ لكثرة الأطراف، فلا يتعدّي العرف إلى مورد الاحتمال البدويّ.

فإنّه يقال: إنّّه في مورد الشبهة غير المحصورة بالإمكان فرض الظنّ بانطباق المعلوم بالإجمال على ذلك الطرف، بأن يضعف احتمال الانطباق في باقي الأطراف بمقدار ما تتوجّه قوة الاحتمال إلى هذا الطرف، ومعه قد رخص الشارع بمقتضى إطلاق الحديث في هذا الطرف، فيتعدّي منه إلى مورد الاحتمال البدويّ، وأمّا التعدّي إلى ما نحن فيه، وهو مثل ما لو علم إجمالاً بعدم الإتيان بالصلاة الحاضرة، أو حرمة هذا الجنب فغير ممكن؛ لعدم تأتّي شيء من النكتتين؛ لوجود العلم الإجماليّ بنحو الشبهة المحصورة، فلئن صحّ تعدّي العرف من مورد الشبهة غير المحصورة إلى مورد الشكّ البدويّ، فليس من المحتمل تعدّيه منها إلى مورد الشبهة المحصورة، كما أنّ غلبة وجود الشكّ البدويّ في أطراف الشبهة غير المحصورة لا يبرّر التعدّي إلى موارد الشبهة المحصورة، وليس من الغالب وجود شبهة محصورة في بعض أطراف الشبهة غير المحصورة.

والسرّ في الفرق بين ما إذا حمل الحديث على تحليل الكلّيّ المشتمل على فرد حرام، أو على تحليل الكلّ المشتمل على جزء حرام - حيث نقول على الأوّل: بشمول الحديث لما نحن فيه، وعلى الثاني: بعدم شموله أياه - هو أنّه على الأوّل يكون هذا الجنب بنفسه مصداقاً من مصاديق ذلك الكلّيّ، ومحللاً بمنطوق الحديث الذي حلّل الكلّيّ المشتمل على مصاديق محلّلة ومصاديق محرّمة، من دون فرق بين افتراض علم إجماليّ في دائرة الجنب بوجود الحرام وافتراض عدمه، كما لو كان العلم الإجماليّ منحللاً بوجود عشرة أفراد محرّمة مثلاً، فإنّ معنى قوله: (فيه حلال وحرام) ليس فرض العلم الإجماليّ، وإنّما معناه فرض الشكّ من ناحية اشتمال الكلّيّ في نفسه على الفرد الحلال والفرد الحرام، وإن كان هذا الشكّ بدويّاً،

فالحديث ينطبق على هذا الجنب ويحكم بحليته، وقد جعل هذا الحكم مُغَيَّباً بالعلم التفصيلي بالحرمة، فلا ينتفي هذا الحكم إلاً بذلك، لا بالعلم الإجمالي بعدم اتیان الصلاة، أو حرمة هذا الجنب.

والخلاصة: أنّ الحديث بمدلوله المطابقي يدلّ على حليّة هذا الجنب، ولو لم يكن طرفاً لعلم إجماليّ متعلّق بحرمة بعض أفراد الجنب؛ إذ يكفي في شمول الحديث له كونه مصداقاً لكليّ يكون بطبيعته منقسماً إلى حلال وحرام، سواء وجد فعلاً علم إجماليّ بالحرمة أو لا.

وأما على المعنى الثاني فالتحليل منصبّ على المركّب من الحلال والحرام مع عدم تمييز الحلال من الحرام، فهو مُختصّ بمدلوله المطابقي بفرض العلم الإجماليّ غير المنحلّ، باشمال الجنب على الحرام وتحليل المجموع، وإسراء الحكم إلى ما نحن فيه يتوقّف على التعديّ من مورد الحديث إلى هذا المورد، وتقريب التعديّ هو أن يقال: إنّ ما نحن فيه وإن لم يفرض الجنب طرفاً لعلم إجماليّ بحرمة بعض أفراد الجنب، فالشكّ بلحاظ دائرة الجنب قد يكون شكّاً بدوياً، ولكن التعديّ إليه يتمّ بما أشرنا إليه، من دعوى أنّه إنّ صحّ تحليل الجنب لدى طرفيته لعلم إجماليّ من هذا القبيل، فالعرف يتعدّى إلى فرض الشكّ البدوي، وعدم طرفيته لذلك، أو دعوى وجود شكّ بدويّ من هذا القبيل عادة وغالباً في أطراف الشبهة غير المحصورة.

ولكنّا قد أوضحنا أنّ هذا التعديّ في المقام غير ممكن؛ لعدم تأتّي شيء من النكتتين، لأنّ الشكّ في المقام ليس شكّاً بدوياً صرفاً لاقترانته - حسب الفرض - بالعلم الإجماليّ بعدم الإتيان بالصلاة، أو حرمة هذا الجنب، فهذا يمنع عن تعديّ العرف، كما أن وجود علم من هذا القبيل في أطراف الشبهة غير المحصورة ليس غالبياً.

وقد يقال: إنّنا نفترض أولاً وجود علمين إجماليّين في المقام: أحدهما: العلم الإجماليّ غير المحصور بحرمة بعض أفراد الجنب في البلد، والثاني: العلم الإجماليّ بعدم الإتيان بالصلاة أو كون هذا الجنب هو المنطبق عليه المعلوم بالإجمال بالعلم الأوّل، ونفترض أنّ احتمال كون الحرام هو هذا الفرد من الجنب كان أقوى من الاحتمال في باقي أطراف العلم الإجماليّ الأوّل، بحيث لم يكن هناك اطمئنان بالخلاف، لا مساوياً لها، كي يلزم من كثرة الأطراف الاطمئنان بعدم كون هذا الفرد هو

ذاك الحرام المعلوم بالإجمال، وبالتالي الاطمئنان بعدم الإتيان بالصلاة، وعندئذ نقول: إنَّ هذا الجنب حلال بحكم هذا الحديث؛ لأنَّه داخل في منطوق الحديث بكونه طرفاً للعلم الإجماليِّ في الجنب، وليس شكّاً بدويّاً بلحاظ دائرة الجنب، ثمَّ نتعدّى من هذا إلى فرض الشكِّ البدوي بلحاظ دائرة الجنب بإحدى النكتتين الماضيتين.

والجواب: أنَّ المستفاد من تحليل المجموع المركب من حلال وحرام، حتى يتميِّز الحرام من الحلال، هو التحليل وعدم المنع من ناحية العلم بوجود الحرام ضمن هذا المركب، وبكلمة أخرى: أنَّ الحليَّة حكم بها على المركب من حيث المجموع بلحاظ تركُّبه من حلال وحرام، فالحليَّة بهذا اللحاظ تسري إلى هذا الجزء، وهذا يعني التأمين من ناحية ما في المركب من حرام معلوم، وهذا لا ينافي عدم التأمين من ناحية أخرى، وهي ناحية العلم الإجماليِّ بحرمة هذا أو عدم الصلاة، ولا يوجد شيء من النكتتين لتصحيح التعدّي من ذلك التأمين إلى هذا التأمين، وهذا بخلاف ما لو فرض أنَّ معنى الحديث تحليل الكلِّ الذي يوجد فيه بطبعه حلال وحرام، سواء وجد بالفعل علم إجماليِّ بالحرام أو لا، فهذا ليس تأمينا من ناحية العلم الإجماليِّ غير المحصور في دائرة الجنب فحسب، كي يقال: لا نتعدّى إلى التأمين من ناحية العلم الإجماليِّ بعدم الإتيان بالصلاة، أو حرمة هذا الجنب، بل هو تأمين من ناحية احتمال حرمة هذا الجنب، ولا قيد لهذا التأمين عدا كون هذا الاحتمال ناشئاً من كون الشيء بطبعه فيه حلال وحرام، وهذا القيد ثابت في محلِّ الكلام، فإنَّه وإن علم إجمالاً بترك الصلاة أو حرمة هذا الجنب، لكنَّه لولا كون الجنب بطبعه ممّا فيه الحلال والحرام، لم يحتتمل حرمة هذا الجنب، فالاحتمال في المقام ناشيء من كون الشيء بطبعه فيه حلال وحرام، وقد حكم عليه بالتأمين، وجعلت غاية التأمين هي العلم التفصيليِّ بالحرمة، لا العلم الإجماليِّ بالحرمة أو ترك الصلاة.

وعلى أيّة حال، فالأمر هيّن بما عرفته سابقاً من استظهار حمل الحديث على النظر إلى الكلِّ المشتمل على الفرد الحرام، لا الكلِّ المشتمل على الجزء الحرام، إذن فبالإمكان استفادة الحلِّ فيما نحن فيه من الحديث بلا إشكال.

حكومة الأصل المثبت في بعض الأطراف:

الصورة الثانية: أن يكون الأصل النافي لو خليّ ونفسه جارياً في كلا الطرفين،

لكنّه كان محكوماً في أحد الطرفين لأصل مثبت مثلاً، كما لو جرت أصالة الحلّ في نفسها في كلا الطرفين، وكان الاستصحاب في أحدهما مثبتاً للحرمة، فيقال عندئذ: إنّ أصالة الحلّ تجري في الطرف الآخر؛ لأنّها غير مبتلاة بمشكلة المعارضة، لسقوط ما يعارضها بحكومة الاستصحاب عليه.

وهذا الكلام صحيح، إلّا أنّ هنا شبهة تقدّم ذكرها مع الجواب عنها بالمناسبة في بعض الأبحاث السابقة، وهي:

أنّ معارضة الأصلين في الطرفين كانت بنكته المحذور العقلي، أو الارتكاز العقلاني، وذلك يكون لوضوحه وبداهته بحكم القرينة المتّصلة، خصوصاً بناءً على كون المحذور هو الارتكاز العقلاني - كما هو المختار -، فإنّ معنى الارتكاز هو الوضوح في الأذهان، وإذا كان الأمر كذلك، حصل الإجمال في دليل الأصل، أي: أنّه سقط دليل الأصل عن الظهور، لا عن حجّية الظهور، وبعد فرض انحفاظ أصل الظهور، فإنّ المخصّص إذا كان متّصلاً مجملاً أوجب إجمال العامّ لصلاحيته للقرينية بالنسبة لأيّ واحد من الفردين، بخلاف ما لو كان منفصلاً، فإنّه - عندئذ - لا يوجب الإجمال، بل يبقى الظهور على حاله لكنّه يسقط عن الحجّية إن كان المخصّص مردّداً بين المتباينين.

وإذا أصبح دليل الأصل مجملاً بلحاظ هذين الطرفين، وغير ظاهر في الترخيص في شيء منهما، فمجرد وجود أصل مثبت حاكم في أحد الطرفين لا يوجب رفع الاجمال حتى يجري الأصل في الطرف الآخر بلا محذور.

وهذه الشبهة لو تمّت فهي لا تجري في أربعة فروض، وتختصّ بغيرها:

الفرض الأوّل: ما إذا ادّعى أنّ المحذور العقليّ، أو العقلانيّ مخصّص منفصل لا مرّتل، فإنّ الظهور - عندئذ - يبقى محفوظاً، فيجري الأصل في الجانب الذي لا يوجد فيه أصل حاكم؛ لوجود المقتضي وهو أصل الظهور، وعدم المانع وهو حجّية الظهور في الطرف الآخر.

ولكنّ دعوى كون المحذور منفصلاً لا كالمترّصل لا مجال لها، بناءً على ما اخترناه: من كون المحذور عقلياً، فإنّ هذا الارتكاز العقلانيّ إنّ لم يصل إلى درجة هدم الظهور لا قيمة له، فإنّ تأثيره في حسابنا إنّما هو باعتبار هدمه للظهور، لا أنّ هناك حجّية لهذا الارتكاز بذاته.

إذن فدعوى كون المحذور منفصلاً لا كالمترّصل، إنّما يكون لها مجال بناءً

على كون المحذور عقلياً، فمن يدّعي إدراك محذور عقليّ في المقام تارةً يفرض كون ذلك بديهياً كالمتمّصل، فيهدم الظهور، وأخرى يفرض عدم كونه كذلك، فلا يهدم الظهور وإن كان ذلك خلاف ما نبني عليه من أنّ أحكام العقل العملي في غير باب تراحم المحسنات والمقبّحات بديهية لا يشكّ فيها عادةً إنسان خال ذهنه عن شبهة وتشكيك علمي ونحوه.

والخلاصة: أنّه لو ادّعى أحدٌ أنّ هناك محذوراً عقلياً لا يدركه كلّ أحد، أو يكون دركه بعد تروٍّ وتأمّل، أصبح هذا مخصّصاً منفصلاً، ولكن هذه الدعوى غير صحيحة عندنا؛ لإنكارنا للمحذور العقلي من ناحية؛ ولأنّنا نرى أنّه لو كان لكان بديهياً كالمتمّصل من ناحية أخرى.

الفرض الثاني: ما إذا كان الأصل الحاكم مدلولاً لنفس دليل الأصل المحكوم، كما لو علم إجمالاً بنجاسة هذا الشيء، أو وجوب الإنفاق على هذه المرأة لكونها زوجة، فتعارض استصحاب ذلك الشيء مع استصحاب عدم زوجية هذه المرأة، ولكن كان الشكّ في زوجية هذه المرأة ناشئاً - مثلاً - من الشكّ في بقائها حين العقد على الإسلام، وجرى استصحاب الإسلام، فكان حاكماً على استصحاب عدم الزوجية، فيجري - عندئذ - استصحاب الطهارة في ذلك الطرف بلا محذور؛ لأنّ دليل الأصل في نفسه ليس له ظهور في الأصل النافي إلّا بلحاظ ذلك الجانب، وهذا الظهور ليس منافياً للارتكاز العقلانيّ أو المحذور العقليّ حتى ينهدم، فهو ظهور باق على حاله ولا مانع عن حجّيته.

الفرض الثالث: أن يكون الأصل النافي في كلّ من الطرفين دليل غير دليل الأصل النافي في الطرف الآخر، كما لو جرت في أحد الطرفين أصالة الصّحة، وفي الآخر أصالة الحلّ، وكانت أصالة الحلّ محكومة لاستصحاب مثبت للحرمة، فنجري أصالة الصّحة بلا مانع؛ لأنّ المحذور العقليّ أو العقلانيّ ليس منافياً لظاهر دليل أصالة الصّحة، كي يصبح مجملاً، كما أنّه ليس منافياً - أيضاً - لظاهر دليل أصالة الحلّ، كي يصبح مجملاً، وإنّما الارتكاز العقلانيّ أو حكم العقل ينافي مجموعهما، فأوقع بذلك التعارض بينهما، فكانت حجّية كلّ منهما ذاتاً مانعة عن حجّية الآخر، فإذا سقط أحدهما عن الحجّية خلت حجّية الآخر عن المانع.

الفرض الرابع: أن يكون الأصل الثالث رافعاً لموضوع أحد الأصلين، أمّا بالورود، كما إذا قلنا: إنّ الاستصحاب وارد على أصالة الحلّ، أو بالحكومة، إذا كان

مبنانا في الحكومة أنّ روحها لا ترجع إلى التخصيص، بأن يكون الفرق بينهما من ناحية التّفنن في التعبير فحسب، بل تخرج الفرد حقيقة عن العام، والظاهر أنّ مدرسة المحقّق النائيني رحمته الله عادةً أو غالباً تقول بذلك، ولكن المختار خلافه، فلو بنينا على هذا المبنى فدلّيل الأصل الحاكم يرفع موضوع الأصل المحكوم حقيقة، ويكون مرجعه إلى الورد.

فلو كان كلّ واحد من الطرفين في نفسه مجرّياً لأصالة الحلّ مثلاً، لكن جرى في أحد الطرفين الاستصحاب المثبت للحرمة، وقلنا بأنّه يرفع حقيقة موضوع أصالة الحلّ، فقد انهدم بذلك ظهور دليل أصالة الحلّ بالنسبة لذلك الطرف لغرض ارتفاع موضوعه حقيقة، وظهوره بالنسبة للطرف الآخر ليس مخالفاً للارتكاز، كي يصبح مجملاً، أو غير حجّة، فتجري فيه أصالة الحلّ بلا محذور، فالشبهة لو تمت فإنّما تتمّ في غير هذه الفروض الأربعة.

والجواب عن أصل الشبهة يظهر بالالتفات إلى ما نقوله في تخصيص العامّ بمخصّص متّصل مرّدّد بين المتباينين، كما لو قال: «يجب إكرام العالم - أو كلّ عالم - إلّا زيداً»، وكان في العلماء شخصان مسمّيان بزید، فهذا العامّ إنّما يصبح مجملاً في قبالة ظهوره في هذا الفرد بعنوانه، وفي ذلك الفرد بعنوانه، ولكنّه يبقى ظهوره في عنوان (الفرد الآخر) ثابتاً، فقوله: «يجب إكرام كلّ عالم» يكون ظاهراً - لولا التخصّص - في تمام الأفراد، وقوله: «إلّا زيداً» بعد فرض عدم صحة إرداة المعنيين منه إنّما أخرج واحداً معيّناً عند الله، فبالإمكان أن نشير إلى الفرد الآخر، ونقول: إنّ ظاهر هذا الكلام هو وجوب إكرام الفرد الآخر، (أو قل: الفرد الثاني)، وهذا الظهور حجّة، وفائدة ذلك تكوّن العلم الإجماليّ بوجوب إكرام أحد الزيدين.

واستشكلنا في ذلك بأن هذا إنّما يتمّ لو كان للفرد الخارج بهذا المخصّص تعيّن واقعي، فيكون للفرد الآخر أيضاً تعيّن واقعي، فنشير إليه، ونقول: إنّ الكلام بظهوره شامل له، وهذا ثابت في المثال الذي ذكرناه، فإنّ المولى قد أراد من كلمة (زيد) في قوله: «إلّا زيداً» فرداً معيّناً عنده، وشككنا في خروج الفرد الآخر، أمّا إذا لم يكن الأمر كذلك، أي: لم يثبت تعيّن واقعيّ للفرد الخارج به، فلا معنى للإشارة إلى غيره بعنوان الفرد الآخر، أو الفرد الثاني مثلاً، والقول بحجّة العامّ في ذلك الفرد، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المخصّص فيه هو الارتكاز، والارتكاز نسبته إلى الفردين على حدّ سواء، فلم يثبت تعيّن للفرد الخارج به، فلو كان في الواقع كلاهما خارجاً

وقد أجبنا عن هذا الإشكال - بعد تسليم أنّ المفروض خارجاً من قبل العقلاء هو البناء على حجّية العامّ في الفرد الثاني، حتى في مثل هذا الفرض، فإنّما يجب علينا أن نتكلّم في تفلسف هذا الموقف من العقلاء، وتطبيقه على الفنّ كي لا يرد إشكال الأخذ بأمر محال - بأنّ الواقع هو ثبوت حجّيتين مشروطتين، فهذا العامّ حجّة في هذا الفرد على تقدير خروج ذلك الفرد، وحجّة في ذلك الفرد - أيضاً - على تقدير خروج هذا الفرد.

وهاتان الحجّتان المشروطتان لا ترجعان إلى دعوى حجّية الظهور مع اتصال المخصّص الموجب للإجمال؛ إذ ما يحسّ به العقلاء إنّما هو الظهور في عنوان الفرد الثاني، لا ظهوران ابتلى أحدهما بالمخصّص، ولكن الأمر يرجع بالتحليل الفلسفي إلى حجّيتين مشروطتين، على أساس أنّ هذا يكفي لتفسير الموقف فنّيّاً، وترتفع به الاستحالة، فلا بدّ من سلوك ما يسلكه العقلاء من الأخذ بعموم العامّ من باب أنّهم يرون ظهوره في الفرد الثاني.

وهذه الحجّية المشروطة في ما نحن فيه لم تكن لها ثمرة لولا الاستصحاب الحاكم على أصالة الحلّ في أحد الطرفين مثلاً، لكننا عرفنا ببركة هذا الاستصحاب تحقّق شرط الحجّية في الطرف الآخر، وهو خروج هذا الفرد، فأصبحت الحجّية في الطرف الآخر فعلية.

وجود المؤنّ الطولي في بعض الأطراف

الصورة الثالثة: أن يوجد في الطرفين أصلان نافيان، فيتساقطان بالتعارض، ويوجد في أحد الطرفين أصل نافٍ آخر في طول الأصل الأوّل، حسب ما أفتوا به من الطولية بين بعض الأصول وبعض آخر منها ولو كانا متوافقين.

مثاله: ما لو علمنا إجمالاً بوجود شيء أو حرمة شيء آخر، وجرى فيهما استصحاب عدم الوجود وعدم الحرمة وتساقطاً، فوصلت النوبة في جانب محتمل الحرمة إلى أصالة الحلّ، وهي غير معارضة بأصالة الحلّ في الطرف الآخر؛ لاختصاص أصالة الحلّ بالشبهات التحريمية دون الوجوبية.

وهذا المثال إنّما يتمّ على مبنا، أمّا على مباني الأصحاب فلا يتمّ؛ إذ في كلّ

من الطرفين يوجد أصل طولوي، وهو أصالة البراءة، فيحصل التساقط، لكننا قلنا: إنّ أصالة البراءة في نفسها غير جارية في أطراف العلم الإجماليّ بقطع النظر عن التعارض.

وأما المثال الذي يتمّ حتى على مبانيهم، فكما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين، وأحدهما لم تكن له حالة سابقة، وكانت الحالة السابقة للآخر هي الطهارة، فتعارض استصحاب الطهارة فيه مع أصالة الطهارة في الآخر، وتساقطاً، ووصلت النوبة إلى أصالة الطهارة فيما كانت له حالة سابقة⁽¹⁾.

وعلى أيّة حال، فمهما وجد أصل ناف طولويّ في أحد الطرفين، فقد يقال بتساقط الأصلين النافيين بالتعارض، والرجوع إلى الأصل النافي الطوليّ في الطرف الذي يخصّه، والاحتياط في الطرف الآخر بسبب العلم الإجماليّ، فلا تجب الموافقة القطعيّة هنا بالاحتياط في كلا الطرفين بناء على الاقتضاء؛ لأنّ الأصل النافي الطوليّ لا معارض له في مرتبته، وفي المرتبة السابقة على نفسه لا وجود له حتى يسقط بالمعارض.

وقد خالف في ذلك جملة من المحقّقين، فبعضهم أفتى بلزوم الاحتياط على الإطلاق، وبعضهم فصلّ بين الموارد بجريان الأصل النافي الطوليّ في بعضها دون بعض، وقد ذكر لعدم جريان هذا الأصل مطلقاً، أو التفصيل وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: ما عن المحقّق النائينيّ رحمته من أنّ التعارض يكون بين المجعولين، أو المجعول في كلّ من الطرفين شيء واحد وإن اختلفت الأدلّة، فيتساقط المجعولان، ولا يبقى ترخيص في أيّ واحد من الطرفين⁽²⁾.

وذكر المحقّق العراقيّ رحمته في مقام الاعتراض على ذلك إشكالين⁽³⁾:

الأوّل: منع وحدة المجعول، فالمجعول في استصحاب الطهارة وأصالتها ليس طهارة واحدة، بل طهارتان مجعولتان طولياً.

1)

(أو قل: إنّ أصالة الطهارة فيما له حالة سابقة تعارضت - أيضاً - مع أصالة الحلّ في الآخر، وتساقطت، ووصلت النوبة إلى أصالة الحلّ فيه فيما إذا كانا من الطعام أو الشراب.

(2) أجود التقريرات: ج 2، ص 246، وفوائد الأصول: ج 4، ص 16.

(3) راجع المقالات: ج 2، ص 12، ونهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 321.

أقول: إن كان مقصود المحقق النائيني رحمته من وحدة المجعول وحدة المنشأ، فالحق هو التعدد، وإن كان مقصوده وحدة لب الأمر وأن مفاد كليهما معاً هو الطهارة مثلاً، فهذا الإشكال غير وارد عليه:

والثاني: أنّ التنافي وإن كان بين المجعولين، لكن هذا التنافي يوجب أن يكون مصب المعارضة هو المجعول من حيثية الدلالة، وهذه جهة تقييدية، فالتعارض في الحقيقة بين الحثيتين، فإذا كانت في أحد الطرفين حيثيتان للدلالة، وسقطت الأولى بالمعارضة في مرتبة سابقة، فمجرد وحدة المجعول غير كاف لسقوطه؛ لإمكان القول بلزوم التمسك بالدلالة الثانية.

وهذا الجواب في غاية المتانة.

الوجه الثاني: ما عن المحقق النائيني رحمته أيضاً، وهو أنّ الأصل النافي الطولي لو جرى لزم من وجوده عدمه، فإنّه في طول سقوط الأصل الحاكم، الذي هو في طول منجزية العلم الإجمالي، فمنجزية العلم الإجمالي هي التي تقتضي جريان هذا الأصل، فكيف يعقل أن يكون هذا الأصل رافعاً لها؟! وليس من المعقول أن يكون الشيء رافعاً لمقتضيه.

ويرد عليه: أنّ هذا الأصل إنّما يرفع الدرجة الثانية من منجزية العلم الإجمالي، وهي وجوب الموافقة القطعية، وهو لم يكن وليداً لهذه الدرجة من التنجيز، وإنّما كان وليداً لحرمة المخالفة القطعية التي هي الدرجة الأولى⁽¹⁾ للتنجيز، مع استحالة الترجيح بلا مرجح، فإنّ الأصل الحاكم إنّما سقط لأنّ جريانه مع ما في عرضه كان يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية، وجريانه وحده كان

(1) قد يقول المحقق النائيني رحمته في المقام - حسب ما يعتقد من أنّ العلم الإجمالي ينحلّ بالأصل المثبت للتكليف انحلالاً حقيقياً لا حكماً - : إنّ الانحلال هنا غير ممكن؛ لأنّ الأصل المثبت وليد للعلم الإجمالي، فكيف يرفعه؟

ولكن المفروض به أن يعترف بالانحلال الحكمي، بمعنى رفع وجوب الموافقة القطعية بعد فرضه لاستحالة الانحلال الحقيقي في المقام؛ لعدم إمكان رفع الأصل المثبت لما كان وليداً له، ولا محذور في هذا الانحلال الحكمي بعد فرض استحالة الانحلال الحقيقي، لأنّ العلم الإجمالي - حسب الفرض - إنّما هو مقتضى لوجوب الموافقة القطعية، وليس علّة تامّة له، فهو يقبل الرفع بوجود المانع.

ترجيحاً بلا مرجح، والآن لا يلزم من إجراء الأصل الطوليّ انتفاء أحد الأمرين، فلا زالت المخالفة القطعية حراماً، وليس إجراءه مستلزماً للترخيص فيها، ولا زال إجراء أحد الأصلين العرضيين ترجيحاً بلا مرجح، فهذا الأصل لم يصبح رافعاً لمقتضيه.

الوجه الثالث: ما ذكره السيّد الاستاذ⁽¹⁾، وهو قائل بالتفصيل بينما إذا كان الأصلان العرضيّان من سنخ واحد أو من سنخين، ففي القسم الأوّل يجوز الرجوع إلى الأصل الطوليّ، ومثاله: ما لو علمنا إجمالاً بنجاسة هذا الماء أو هذا الثوب، فتوجد في كلّ منهما أصالة الطهارة، ويوجد في خصوص الماء أصل طوليّ، وهو أصالة الحلّ بناءً على تقدّم أصالة الطهارة عليها، فهنا ذكر السيّد الأستاذ: أنّ الأصلين العرضيين المتسانخين في الدليل يتساقطان، ولا يشمل ذلك الدليل شيئاً من الأصلين، ويبقى في المقام الأصل الطولي بلا معارض.

أقول: ينبغي تميم المطلب ببيان النكته الخاصّة بفرض تسانخ الأصلين العرضيين، والتي لا تجري في غير فرض التسانخ، وهي فرض المخصّص، وهو المحذور العقليّ، أو العقلانيّ المانع عن الترخيص في المخالفة القطعية، مخصّصاً متّصلاً، فيوجب إجمال دليل الأصل الحاكم، فيجري الأصل المحكوم بلا أيّ محذور.

وأما القسم الثاني، وهو ما إذا كان الأصلان متخالفين، فلا يمكن إثبات الرجوع فيه إلى الأصل الطوليّ بهذه النكته؛ لأنّ دليل كلّ واحد من الأصلين في نفسه ليس منافياً للارتكاز العقلانيّ، أو المحذور العقليّ، فلا يتبلي بالإجمال من هذه الناحية.

نعم يتعارض الأصلان ويتساقطان، وعندئذ يقال: إنّه تصل النوبة إلى الأصل الطوليّ؛ لأنّ الأصل في الطرف الآخر قد تعارض مع ما في الرتبة السابقة على هذا الأصل وسقط، فوصلت النوبة إلى هذا الأصل بلا معارض، وهنا ذكر السيّد الأستاذ: أنّه يقع التعارض بين الأصول الثلاثة ويتساقط الكلّ، ودفع ذلك التقريب بأنّ الحجّية ليست من أحكام الرتب حتّى تصحّ بتعدّد الرتب⁽²⁾، وإنّما هي حكم زمني

(1) راجع الدراسات: ج 3، ص 230 - 233، ومصباح الأصول: ج 2، ص 356 - 360.

(2) لم يرد في الدراسات ولا في المصباح هنا الإشارة إلى أنّ الحجّية ليست من أحكام تعدّد الرتب، وإنّما ورد ذلك في بحث ملاقي الشبهة المحصورة في الدراسات، ج 3، ص 267، وفي

خارجي، والأصل الطولي وإن كان في المرتبة المتأخّرة عن تأثير المقتضي في جانب الأصل الحاكم، إلا أنّ نفس المقتضيين قد وجدا في زمان واحد؛ إذ قد تمّ إقتضاء المقتضي الطولي بعدم تأثير مقتضي الأصل الحاكم في نفس زمان ذلك المقتضي، فجميع المقتضيات الثلاثة موجودة في زمان واحد، وتتعارض وتتساقط، فإذا علم إجمالاً بتنجّس هذا الماء أو بوليّة هذا المائع لا يمكن الرجوع إلى أصالة الطهارة في الماء، بعد تساقط استصحاب طهارته مع أصالة طهارة ذلك المائع، بل تسقط أصالة طهارة الماء - أيضاً - معهما.

نعم، استثنى السيّد الأستاذ من ذلك صورة واحدة، قال فيها بجريان الأصل النافي الطولي، وهي ما إذا كان لكلا الأصليين النافيين العرضيين أصل طولي، ولكن أحدهما ناف والأخر مثبت، كما لو علم إجمالاً بزيادة ركوع في الصلاة السابقة، أو نقيصة ركوع في الصلاة التي هو مشغول بها من بعد تجاوز المحل، فتتعارض قاعدة الفراغ في الصلاة السابقة مع قاعدة التجاوز في هذه الصلاة، وتصل النوبة إلى استصحاب عدم الزيادة في الصلاة السابقة، واستصحاب عدم الإتيان بالركوع في هذه الصلاة، وهذا الاستصحاب الثاني أصل مثبت، فينحلّ به العلم الإجمالي، فلا يبقى مانع عن الرجوع إلى استصحاب عدم الزيادة في الصلاة السابقة.

ولنا في تحقيق الحال في مجموع ما أفاده كلام في جهات ثلاث:

الجهة الأولى: فيما ذكره في هذا الاستثناء الأخير: من الرجوع إلى الأصليين

المصباح، ج 2، ص 418.

وعلى أيّة حال، فالتعبير الذي يناسب البيان المذكور في المقام هو التعبير: بأنّ تعدّد الرتب لم يكن بين الأصل الطولي ومعارضه، كما وضّح السيّد الخوئي (رحمه الله) - أيضاً - ذلك في بحث ملاقي الشبهة المحصورة. أمّا أنّ الحجّية ليست من أحكام الرتبة، فلا أثر لذلك في المقام، ولا في ملاقي الشبهة المحصورة، فإنّه لو سلّم كون الأصل الطولي متأخراً رتبةً عن معارضه، فلا محالة يكون ثابتاً وحده دون معارضه؛ لأنّه تكوّن في طول سقوط معارضه، فالتعدّد الرتبي هنا منع عن التعارض الزماني، وبالتالي أوجب حلّ التعارض، والقول بأنّ تعدد الرتبة لا يمكن أن يؤثّر في بقاء المتأخّر وحده في ظرف الزمان؛ لأنّ الأصليين ليسا من أحكام عالم الرتب مغالطة، كما يتّضح ذلك ببيان لطيف لأستاذنا الشهيد ⁵ فيما يأتي من بحث ملاقي أطراف العلم الإجماليّ فراجع.

الطوليين، وسقوط الأصلين العرضيين، فإنّ هذا الكلام لايناسب مشرب العليّة ولا مشرب الاقتضاء.

أمّا على مشرب العليّة، فلأنّه لا بُدّ من الرجوع إلى قاعدة الفراغ في الصلاة السابقة الحاكمة -حسب الفرض- على استصحاب عدم الزيادة، لا إلى استصحاب عدم الزيادة، إذ لا مانع من التمسك بقاعدة الفراغ إلّا أحد محذورين:

الأوّل: محذور العليّة، والمفروض انتفاؤها بانتفاء الموضوع، وهو منجزية العلم الإجمالي؛ لانحلال العلم الإجمالي بالأصل المثبت.

والثاني: محذور المعارضة لقاعدة التجاوز في الصلاة الأخرى، وهذا - أيضاً - مدفوع بأنّ قاعدة التجاوز في هذه الصلاة غير جارية في نفسها، أي: بقطع النظر عن المعارضة، لا قبل الانحلال، ولا بعد الانحلال.

أمّا قبل الانحلال فللعليّة. وأمّا بعد الانحلال فلأنّ فرض الانحلال هو فرض تنجّز هذا الطرف علينا، فكيف نفيه بالأصل؟ فإذا لم تجر قاعدة التجاوز في نفسها فقاعدة الفراغ غير مبتلاة بالمعارض، فتجري لارتفاع كلا المحذورين عن جريانها.

إن قلت: إنّ هذا الأصل المثبت وليد لمنجزية العلم الإجمالي، فكيف يمكنه أن يحلّ العلم الإجمالي ويبطل منجزيته؟!

قلت: إنّّه وليد للمنجزية اللولائية للعلم الإجمالي، أي: كون العلم الإجمالي منجزاً لولا هذا الأصل - والوجود اللولائي ثابت حتى بعد جريان الأصل والانحلال، وهذا الوجود اللولائي كاف في سقوط الأصل الحاكم على هذا الأصل؛ إذ مع الوجود اللولائي لتنجز العلم الإجمالي، أي: وجوده لولا استصحاب عدم الإتيان بالركوع، كيف يجري الأصل الحاكم وهو قاعدة التجاوز؟ هل يجري مع جريان الأصل المثبت، أو يجري وحده؟ فالأوّل غير معقول؛ لعدم إمكان اجتماع النفي والإثبات، والثاني - أيضاً - غير معقول؛ لمنافاته للتنجز اللولائي للعلم الإجمالي الذي يصبح فعلياً بفرض عدم الأصل المثبت، وبكلمة أخرى: أنّ الوجود المشروط للعلم الإجمالي يكفي للمنع عن جريان أصل يكون جريانه مساوفاً لحصول ذلك الشرط، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ وجود العلم الإجمالي مشروط بعدم الأصل المثبت، وجريان قاعدة التجاوز مساوق لعدم الأصل المثبت.

وأما على مشرب الاقتضاء، فما مضى من السيّد الأستاذ من تقرب وقوع المعارضة بين مجموع الأصول الثلاثة في غير فرض وجود أصل مثبت طولي في

أحد الطرفين، يأتي في هذا الفرض - أيضاً - حرفاً بحرف، وتقع المعارضة بين استصحاب عدم الزيادة في الصلاة السابقة وقاعدة التجاوز في الصلاة الحالية، والأصل المثبت في المقام لا يصنع شيئاً، فإنّ قوام التعارض لم يكن بالعلية، حتى يرتفع بهذا الأصل المثبت لرفعه للعلية، وإنّما قوام التعارض يكون بالتكاذب، والتكاذب موجود حتى الآن إذ لا يمكن الجمع بين إجراء الاستصحاب النافي في الصلاة السابقة وقاعدة التجاوز في هذه الصلاة، وهنا لا يأتي ما مضى على مشرب العلية: من أنّ قاعدة التجاوز لا تجري في نفسها، فإنّه على مشرب الاقتضاء تكون قاعدة التجاوز بقطع النظر عن محذور الترجيح بلا مرجح جارية.

هذا. وقد تحصّلت هنا نتيجة غريبة، وهي أنّ حال الاقتضاء في التنجيز أصبحت أشدّ من العلية، وهذه النتيجة وليدة لما لا نقول نحن به، من قانون انحلال العلم الإجمالي بالأصل المثبت.

الجهة الثانية: أنّ ما ذكره السيّد الأستاذ من أنّه إذا كان الأصلان العرضيان من سنخ واحد، وجري الأصل الطولي بلا محذور، ينبغي أن لا يخصّص بفرض الطولية، بل يعمّم حتى لفرض كون الأصول الثلاثة في عرض واحد، فإنّ تمام النكته في المقام هي تسانخ الأصليين، واستقلال الأصل الثالث بدليل يخصّه، وهذا لا يفرّق فيه بين الطولية والعرضية. ونمثّل للعرضية بمثالين:

الأول: مثل ما لو كانت في أحد الجانبين أصالة الطهارة، وفي الجانب الآخر أصالة الطهارة واستصحابها، بناءً على ما هو الصحيح من عدم حكومة الاستصحاب على الأصل إذا كانا متوافقين.

والثاني: ما إذا كان لدينا علمان إجمالين مشتركين في طرف واحد، كما لو علمنا إجمالاً بنجاسة ما في الإناء الأبيض، أو ما في الإناء الأسود، وعلمنا - أيضاً - إجمالاً بنجاسة ما في ما الإناء الأسود، أو ما في الإناء الأخضر، وكان الأولان مجرداً لأصالة الطهارة، دون استصحابها، لكنّ الثالث جرى فيه استصحاب الطهارة، وهو في عرض أصالة الطهارة في الإناء الأسود، وليس مقدماً عليه؛ لأنّهما في موضوعين.

ولعلّ السيّد الأستاذ يلتزم بهذين النقيضين.

لكنّ هنا نقضٌ ثالث لا يلتزم به، وهو أنّه إذا لم يكن الأصلان العرضيان من سنخ واحد، لكن كان الأصل المحكوم مع معارض الحاكم من سنخ واحد، فهنا يصبح دليل ذلك الأصل مجملاً، ويجري الأصل الحاكم بلا معارض، وذلك بعين

النكتة الموجودة في تسانخ الأصلين، واستقلال أصل ثالث بالدليل، ومثاله نفس ما مثل به هو للقسم الثاني الذي حكم فيه بتساقط جميع الأصول الثلاثة من العلم الإجمالي، بتنجس هذا الماء، أو كون ذلك المائع عيّن النجس، ففي الماء يوجد استصحاب الطهارة، وفي طوله أصالة الطهارة، وفي المائع لا يوجد إلا أصالة الطهارة، فيصبح دليل أصالة الطهارة مجملاً ويجرى في الماء استصحاب الطهارة.

والخلاصة: أنّ الضابط إنّما هو تماثل أصلين، وتغاير أصل ثالث، سواء كان الجميع في عرض واحد، أو كان الأصل الثالث محكوماً لأحدهما أو حكم عليه.

وما ذكرناه من النقص الثالث واضح، بناءً على ما هو الصحيح في الحكومة، من كون مرجعها إلى التخصيص، فدليل أصالة الطهارة بذاته يقتضي شمول الماء - أيضاً - وإن كان فيه محكوماً لاستصحاب الطهارة، فيقع الإجمال فيه، ونرجع إلى استصحاب الطهارة بلا معارض.

وأما بناءً على الحكومة التي يقول بها المحقق النائيني رحمته الله الراجعة روحاً إلى الورود لا التخصيص، فيمكن أن يناقش في ذلك بأن الاستصحاب في الماء يخرج الماء عن مورد أصالة الطهارة، فيشمل دليل أصالة الطهارة ذلك المائع بلا إجمال، فيقع التعارض بينه وبين الاستصحاب.

لكن الصحيح: أنّه على هذا الفرض - أيضاً - يجري الاستصحاب بلا معارض؛ لأنّ تامّة ظهور الدليل في أصالة الطهارة في المائع فرع لعدم شمول دليل أصالة الطهارة للماء الذي هو فرع الاستصحاب في الماء، فيستحيل أن تعارضه. وبكلمة أخرى: أنّ هذين الأصلين، وهما أصالة الطهارة في المائع واستصحاب الطهارة في الماء، إنّما يتعارضان إذا كان المقتضي - وهو الظهور لكل منهما - تاماً بقطع النظر عن الآخر، فيكون جريان كلّ منهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح، فيتعارضان، وهنا يكون مقتضي الاستصحاب في الماء بقطع النظر عن أصالة الطهارة في المائع تاماً، لكن مقتضي أصالة الطهارة في المائع بقطع النظر عن ذلك الاستصحاب غير تام؛ لعدم الظهور؛ إذ بقطع النظر عن الاستصحاب يوجد في عرض هذا الأصل أصل آخر من سنخه في الطرف الآخر من طرفي العلم الإجمالي.

بقي في المقام إشكال: وهو أنّه قد مضى في فرض حكومة الأصل المثبت على أحد الأصلين النافيين أنّ هذه الحكومة توجب نجاة الأصل الآخر من المعارضة، ورفع القصور في دليبه؛ لأنّ الدليل شامل لأحد الفردين بعنوان الفرد

الثاني، وبالتالي حجّة في كلّ من الفردين، بشرط كذب الأصل في الفرد الآخر، وقد ثبت شرط الأصل الآخر ببركة الحاكم في الطرف الأوّل، فلم لا نقول بمثل هذا الكلام في المقام؟! وأيّ فرق بينهما؟! عدا أنّ الأصل الحاكم هناك كان عبارة عن أصل مثبت، وهنا عبارة عن أصل ناف، وهو استصحاب الطهارة.

والجواب: أنّ فرض أصل مثبت حاكم على أصالة الطهارة في أحد الطرفين يوجد شرط حُجّيّة الأصل في الطرف الآخر بالتقريب الماضي، وأمّا فرض استصحاب الطهارة الحاكم على أصالة الطهارة في أحد الطرفين، فلا يجري في إحياء أصالة الطهارة في الطرف الآخر حتّى تعارض ذلك الاستصحاب، فإنّ أصالة الطهارة بقطع النظر عن الاستصحاب غير جارية؛ للإجمال - حسب الفرض -، وبعد فرض الاستصحاب لا يعقل جريانه؛ لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية، فلا معارض للاستصحاب، وهذا بخلاف ما لو كان الأصل الحاكم مثبتاً، فإنّه بعد فرضه يعقل جريان الأصل في الطرف الآخر(1)...

الجهة الثالثة: في تحقيق الحال في فرض عدم تسانخ الأصلين؛ لنرى أنّه هل يتساقط الأصل الطولي مع العرضيين، كما ذهب إليه السيّد الأستاذ أو لا؟ والصحيح هو التساقط، حيث إنّّه بعد فرض عدم الترخيص في المخالفة القطعية يقع التكاذب بين الأصل الطولي في هذا الطرف، والأصل العرضي في الطرف الآخر، فلا محالة يتعارضان ويتساقطان؛ إذ ليس في المقام ما يُسقط ذلك الأصل العرضي عن صلاحية المعارضة لهذا الأصل الطولي، عدا وجوه كلّها مخدوشة:

الوجه الأوّل: أنّ هذا الأصل الطولي يكون في طول معارضة الأصلين العرضيين وتساقطهما؛ إذ لولا تعارضهما وتساقطهما لما كانت تصل النوبة إلى هذا

1)

(وبكلمة أخرى: أنّ ما مضى من أنّ العام يدلّ عرفاً على شموله لعنوان الفرد الثاني على تقدير خروج أحد الفردين صحيح، لكنّه يختصّ بما إذا لم يكن الجمع بين كَيْفِيّة ذلك التقدير وشمول العامّ لعنوان الفرد الثاني مشتملاً على نفس المحذور، الذي كان يشتمل عليه الجمع بين الفردين، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ الجمع بين كَيْفِيّة تقدير خروج أحد الفردين، وهي الخروج بحكومة الأصل النافي، وشمول العامّ للفرد الثاني مشتمل على نفس محذور المخالفة القطعية، وفي مثل هذا الفرض لا معنى لظهور العامّ في شموله لعنوان الفرد الثاني على تقدير خروج أحد الفردين، في حين أنّ الأصل الحاكم لو كان مثبتاً لم يكن هذا المحذور موجوداً.

الأصل المحكوم، إذن فهذا الأصل يكون بعد فرض سقوط الأصليين العرضيين، وفي الرتبة المتأخرة عن ذلك، وعندئذ فكيف يعقل تعارضه مع أحدهما؟ والشيء الساقط يستحيل أن يمنع عن شيء لا يتم مقتضيه إلا بعد فرض سقوط ذلك الشيء.

وبكلمة أخرى: أنّ الأصل الطولي يكون في طول سقوط الأصل الحاكم، وسقوط الأصل الحاكم يكون في طول معارضة الأصليين العرضيين، فالأصل الطولي يكون في طول معارضة الأصليين العرضيين، والأصل المفروض المعارضة لا يعارض أصلاً آخر؛ لأنّ الأصل المفروض المعارضة بما هو مفروض المعارضة لا اقتضاء له.

ومزية هذا التقريب الثاني على التقريب الأوّل: هي أنّه لم يفرض في ذلك كون الأصل الطولي في طول التساقط حتّى يناقش فيه: بأنّه إنّما هو في طول سقوط الأصل الحاكم، لا في طول التساقط، فإنّنا نقول: إنّّه يكفينا كونه في طول سقوط الأصل الحاكم؛ لأنّ هذا السقوط في طول المعارضة، والأصل المفروض فيه التعارض لا يصلح للمعارضة؛ إذ لا اقتضاء للأصل المعارض بما هو معارض.

والجواب: أنّ قولكم: إنّ الأصل الطولي يكون في طول معارضة الأصليين وتساقطهما، أو في طول المعارضة فحسب خلط بين الكلّ والجزء، ووضع للكلّ مكان الجزء، فإنّ المعارضة عبارة عن مصادمتين: مصادمة هذا لذاك، أي: مانعية مقتضيه عن تأثير مقتضي ذلك، وبالعكس، والأصل الطولي في الطرف الأوّل إنّما هو في طول مانعية مقتضي الأصل العرضي في الطرف الثاني عن تأثير مقتضي الأوّل، وسقوط الأوّل الأوّل، لا في طول مجموع المانعتين، والتساقط الذي هو عبارة عن مجموع سقوطين، وإذا كان الأمر كذلك، فمقتضي الأصل العرضي في الطرف الثاني يمنع عن تأثير مقتضي الأصل العرضي في الطرف الأوّل، وفي طول ذلك يتمّ مقتضي الأصل الطولي، ويقع التمانع في التأثير - عندئذ - بين هذا المقتضي الجديد في الطرف الأوّل، والمقتضي الثابت في الطرف الثاني، الذي كان متمانعاً مع المقتضي الأوّل - أيضاً - في الطرف الأوّل.

الوجه الثاني: ما يأتي مباشرة بعد الوجه الأوّل، وهو أنّنا عرفنا أنّ الأصل الطولي يكون في طول إحدى المانعتين والسقوطين، لكن كلّ من المانعتين أو السقوطين كانا في عرض واحد، فهذا الأصل الطولي المتأخّر عن أحدهما متأخّر - لا محالة - عن الآخر أيضاً، فلا معنى لأن يزاحمه الأصل العرضي في الطرف الآخر؛ إذ الأصل الطولي في طول سقوطه.

والجواب: أنّ هذا مبنّي على مبنّي قد يدعى في الفلسفة: من أنّ ما مع المتقدّم متقدّم، وما مع المتأخّر متأخّر، لكننا لا نقبل هذا المبنى في التقدّم الرتبي، فتأخّر هذا الأصل عن أحد العرضيين لا يوجب تأخّره عن العرضي الآخر، فهو في رتبة الأصل الطولي أيضاً، بمعنى عدم وجه لتقدّمه عليه.

هذا. ولا ينبغي بعد ذلك التمسك لإثبات المقصود من حجّية الأصل الطولي بمفهوم قد ينتزع عمّا عرفته من الوجه الثاني، وذلك بأنّ يقال: كيف يعقل أن يعارض الأصل العرضي في الطرف الثاني الأصل الطولي، مع أنّه قد عارض أصلاً متقدّماً رتبة على الأصل الطولي؟! فإنّه لو عارض الأصل الحاكم في رتبته والأصل المحكوم أيضاً في رتبته، فهذا معناه أنّ هذا الأصل له عرض عريض، يوجد في رتبتين، مع أنّه يستحيل وجود شيء في رتبتين.

والجواب: أنّ معنى ما ذكرناه من منع قانون (ما مع المتقدّم متقدّم وما مع المتأخّر متأخّر) أنّ ذلك العرضي الآخر لا وجه لتقدّم له على هذا الأصل الطولي، كما لا وجه لتقدّم له على ذلك الأصل العرضي، ولا لتأخّره عن أحدهما، وهذا معنى كونه في عرض هذا وذلك، ولا يلزم من العرضية لهما بمعنى عدم وجه للتقدّم وجود الشيء في رتبتين.

ثم إنّ المشهور في وجه الرجوع إلى الأصل الطولي، وعدم سقوط ما مضى في أوّل بحث الصورة الثالثة من أنّ الأصل المعارض له قد سقط بالتعارض مع الأصل الحاكم عليه في مرتبة سابقة، فهذا في مرتبته لا معارض له، والظاهر أنّ هذا يرجع إلى أحد هذين الوجهين بأحد شقوقهما، وقد عرفت الجواب عن الكلّ.

الوجه الثالث: أنّنا عرفنا أنّ التأخّر عن أحد العرضيين لا يوجب التأخّر عن العرضي الآخر، لكننا ثبت هنا بالبرهان عدم صلاحية الأصل الطولي لمصادمة الأصل العرضي في الطرف الثاني، فتبقى المصادمة من طرف واحد، وهي مصادمة ذلك الأصل العرضي لهذا الأصل الطولي، وإذا كان الصدام بين أصليين من طرف واحد فحسب، فلا محالة يكون الأصل الصادم مُقدّماً على الأصل المصدوم، ولا يقع التعارض والتساقط؛ لأنّ التعارض فرع صلاحية المنع من الطرفين، فهذا الأصل الطولي يكون في طول ذلك الأصل العرضي؛ لتقدّم هذا الأصل العرضي عليه، ومانعيته عنه دون العكس، فبعد سقوطه تصل النوبة إلى هذا الأصل الطولي بلا مزاحم.

وذلك البرهان عبارة عن أنّ مقتضى هذا الأصل الطولي لو منع عن الأصل العرضي في الطرف الثاني، لرجع الأصل العرضي في الطرف الأوّل إلى الحياة؛ لأنّه مات ما كان يعارضه، وإذا كان الوجه في سقوط أصلين تعارضهما، فموت أحدهما يستلزم لا محالة حياة الآخر، وإذا رجع هذا الأصل، ارتفع الأصل الطولي؛ لأنّ هذا الأصل حاكم عيله - حسب الفرض - وإذا ارتفع الأصل الطولي ارتفعت مانعيّته، فكانت مانعيّته أمراً يلزم وجوده عدمه، فالمانعيّة مستحيلة.

والجواب: أنّ هذا الكلام يستبطن اعترافاً مسبقاً باستلزام وجود المانعية لعدمه، ثم يقال: إنّ فرض المانعية هنا فرض للباطل، بدليل ترتّب فرض أمر باطل عليه، وهو وجود ما يستلزم وجوده عدمه، في حين أنّ استلزام وجود شيء لعدمه في نفسه أمرٌ محالٌّ، لا أنّه ممكن ولكن يستحيل وجود مثل هذا الشيء، فهذا البيان فيه مغالطة حتماً.

وحلّ المطلب هو: أنّنا لا نسلّم كون موت الأصل العرضي في الطرف الثاني بهذا الطريق مستلزماً لحياة الأصل العرضي الآخر؛ لأنّ موته بهذا الطريق عبارة عن موته في طول تماميّة مقتضى الأصل الطولي، الذي هو في طول موت الأصل العرضي الآخر، وقولكم: (إنّ موت أحد المتعارضين يستلزم حياة الآخر) إنّما يتمّ فيما إذا لم يكن موته في طول ذلك الأصل الآخر، أمّا إذا كان موت شيء فرعاً لموت شيء آخر، فيستحيل أن يعطي موت هذا الشيء فرصة الوجود لذاك الشيء الآخر.

الوجه الرابع: أنّ هنا علمين إجماليين، أحدهما في طول الآخر: أحدهما: العلم الإجماليّ بكذب أحد الأصليين العرضيين، وهذا العلم الإجماليّ أوجب بتنجيذه سقوط كلا الأصليين، فسقط الأصل الحاكم عن الحجّية بسبب هذا العلم الإجماليّ، وفي طول سقوطه تولّد الأصل المحكوم، فحصل علم جديد، وهو العلم الإجماليّ بكذب أحد الأصليين، أي: الأصل الطولي، أو الأصل العرضي في الطرف الثاني، فهذا العلم الإجماليّ متأخّر رتبةً عن العلم الإجماليّ الأوّل؛ إذ هو في طول الأصل المحكوم، الذي هو في طول سقوط الأصل الحاكم، الذي هو في طول العلم الإجماليّ الأوّل، وهذان العلمان الإجماليان مشتركان في أحد الأطراف، وهو الأصل العرضي في الطرف الثاني، وإذا كان الأمر كذلك، فقد سقط العلم الإجماليّ الثاني عن التنجيز، بناءً على ما يقال: من سقوط العلم الإجماليّ عن التنجيز بفرض كون أحد أطرافه منجزاً بعلم إجماليّ سابق. إذن فلا مانع من الأخذ بالأصل الطولي،

فإن لم نقبل هذا المبنى من رأسه، فلا يبقى موضوع لهذا الوجه.

وأما إن قبلنا هذا الوجه قلنا: إنّه يقتض من مباني السيّد الأستاذ جواب عن هذا الوجه، وهو أنّ سقوط العلم الإجماليّ إنّما يكون في فرض كون تقدّم العلم الإجماليّ الأوّل تقدّمًا زمنيًّا، لا في فرض كونه تقدّمًا رتبياً؛ وذلك لأنّ التنجيز وعدم حجّية هذا الأصل الترخيضي، وكذلك عدم التنجيز وحجّية هذا الأصل الترخيضي إنّما يكون أمرًا زمنيًّا لا رتبياً، أي: ليس من أحكام الرتب، حتى يكون ظرفه عالم الرتب، كي يقال: إنّه وجد تنجّز في الرتبة السابقة، ولا تصل النوبة إلى التنجّز في الرتبة اللاحقة، وإنّما ظرفه هو الزمان، وهما في زمان واحد.

والخلاصة: أنّ هناك فرقاً بين التنجّز أو الحجّية، وبين التقدّم الرتبي مثلاً، فالثاني من أحكام الرتب، فيكون ظرفه عالم الرتب، فحينما نقول: إنّ العلّة مقدّمة على المعلول يكون ظرف هذا التقدّم هو عالم الرتب لا الزمان، وأما في ظرف الزمان فالعلّة والمعلول متقارنان. أمّا التنجيز وعدمه أو الحجّية وعدمها فهي أمور زمانية لا يعقل فيها تقدّم وتأخّر إلّا في ظرف الزمان⁽¹⁾.

وما مضى من السيّد الأستاذ: من التعبير في الجواب عن شبهة كون الطولية

1)

(هذا إذا كان المقصود في هذا الوجه الاستفادة من مجرد كون العلمين طوليين، وكون أحدهما معلولاً للآخر.

وأما إذا كان مقصوده دعوى الطولية بين نفس التنجيزين، فهو يقول: صحيح أنّ التنجيز ليس من أحكام عالم الرتب، لكن يوجد بين نفس التنجيزين ترتّب وطولية، أي: أنّ أحدهما وليد للآخر، فتنجيز العلم الإجماليّ الثاني وليد للعلم الثاني، الذي هو وليد لتنجيز العلم الأوّل، ومن المعلوم: أنّ المنجّز بما هو منجّز لا يمكن أن يتنجّز مرّة أخرى، فالطرف المشترك بين العلمين لا يمكن أن يتنجّز بالعلم الثاني. فجاوبه بعد فرض تسليم كفاية ذلك في انحلال العلم الثاني هو ما ورد في غاية الفكر

لأستاذنا الشهيد⁽¹⁾ من أنّ العلم الإجماليّ الثاني ليس في طول تنجيز العلم الإجماليّ الأوّل للطرف المشترك، وإنّما هو في طول تنجيزه لسقوط الأصل الحاكم، وهو الطرف الآخر، فلا موجب لفرض كون التنجيز الذي يكسبه الطرف المشترك من العلم الثاني في طول التنجيز الذي يكسبه من العلم الأوّل.

(1) ص 73 - 74 حسب الطبعة التي هي من منشورات الهاشمي المطبوعة بمطبعة نمونه في قم.

منجية للأصل في المقام عن التعارض بـ (كون التنجيز أمراً زمانياً لا
رتبياً) إن قصد به الجواب عن هذا الوجه، فهو صحيح، وإلا فلا موقع له
(1)

الوجه الخامس: وهو أحسن الوجوه وأمتنها، هو أنّ تعارض الأصليين إنّما يكون إذا كانا
في ذاتهما متساويين اقتضاءً ومحدوراً. أمّا تساويهما اقتضاءً، فبأن يكون انطباق
موضوع دليل الأصل، وهو عدم العلم مثلاً ثابتاً بالنسبة إلى كلّ واحد منهما، وأمّا
تساويهما محدوراً فباعتبار أنّه يلزم من مجموعهما الترخيص في المخالفة القطعية
مثلاً، ومن إجراء أحدهما دون الآخر محذور الترجيح بلا مرجح، ومحذور الترجيح نسبتاً
إلى كليهما على حدّ سواء، فإن كان ممكناً فهو ممكن في كلّ واحد منهما، وإن كان
محدوراً و محالاً فهو كذلك بالنسبة لكلّ واحد منهما. أمّا إذا وجد في أحدهما محذور
آخر مستقلّ غير محذور الترجيح بلا مرجح، فليس الأصلان متساويين محدوراً، فلا
معنى للمعارضة بينهما.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ جريان الأصل العرضي في الطرف الثاني دون الأصل
الطولي في الطرف الأوّل، أو الأصل العرضي فيه، ليس فيه محذور عدا محذور
الترجيح بلا مرجح. وأمّا الأصل الطولي فيقطع النظر عن محذور الترجيح بلا مرجح
يستحيل جريانه؛ وذلك لأنّه إذا صار البناء على إسقاط الأصل العرضي في الطرف
الثاني في مقابل معارضة، لفرض عدم المحذور في الترجيح بلا مرجح، فعندئذ يدور
الأمر بين تقديم الأصل الطولي عليه وتقديم الأصل الحاكم العرضي عليه، ولا يمكننا
أن نختار الشقّ الأوّل من هذين الشقّين، وهو تقديم الأصل الطولي عليه، لا لكون
ترجيحه على الشقّ الثاني مستلزماً لمحذور الترجيح بلا مرجح، بل لأنّه إذا دار الأمر
بين تقديم الأصل الطولي وتقديم الأصل العرضي الحاكم فحتماً يجب تقديم الأصل
العرضي الحاكم، ولا تصل النوبة إلى تقديم الأصل الطولي؛ لأنّ المفروض حكومة
الأصل العرضي عليه، وتقدّمه عليه، فإذا كان الأصل الطولي يختصّ بمحذور مستقلّ
بقطع النظر عن محذور الترجيح بلا مرجح الذي نسبتة اليهما على حدّ سواء، فلا
يصلح للمعارضة مع الأصل العرضي في الطرف الثاني، بل يكون الأصل العرضي
مقدّماً عليه، من دون أن يلزم من هذا التقديم ترجيح بلا مرجح، فهو في طول
سقوطه، وإذا كان كذلك فبعد سقوطه بالتعارض مع الأصل الحاكم تصل النوبة إلى
هذا الأصل

(1) يأتي شرح ذلك - إن شاء الله - في مسألة ملاقي أحد أطراف العلم الإجماليّ.

والجواب عن هذا الوجه - وهو جواب عن جملة من الوجوه السابقة - أيضاً -: هو أنّ حجّة الظهورات الثلاثة، أعني: ظهور دليل الأصل في الأصل الحاكم، وكذا الأصل العرضي الآخر وكذلك الأصل الطولي، لو كانت أثراً لها بقوانين تكوينية، لصحّ ما عرفته من الوجه، ولأثر المؤثر الطولي لا محالة بحكم قوانين الطبيعة الصارمة، كما أنّ هـ لو كانت الحجّة أثراً شرعياً يتمشّي مع موضوعاتها تمشّي التأثيرات التكوينية، بنفس الترتيب الدقيق الذي عرفته في هذا الوجه، كانت - أيضاً - من المتعيّن حجّة الأصل الطولي، لكنّ الأمر ليس كذلك، وإنّما الحجّة أمر ثابت بالارتكاز العقلاني، فلا بدّ من الرجوع إلى الارتكاز العقلاني؛ لنرى أنّه لولا حظ العرف والعقلاء مثل هذه الظهورات الثلاثة فهل يحصل منها شيئاً، وبينني على حجّته، أو يراها ظهورات متعارضة ومتكاذبة يتحير فيما بينها، فيحكم بتعارض الجميع وتساقطها؟

والصحيح: هو الثاني، وتأخّر الأصل الطولي عن سقوط الأصل العرضي في الطرف الثاني بمثل هذا التدقيق العقلي، لا يؤثّر في بناء العرف والعقلاء وارتكازهم. نعم، لو تمّ الوجه الأوّل لكان عرفياً.

وقد تحصلّ من جميع ما ذكرناه أنّ الأخذ بالأصل الطولي بعد رفع اليد عن الأصلين العرضيين إذا لم يكونا متسانخين، ممّا لا أساس له لبطلان جميع الوجوه في المقام.

إن قلت: أيّ فرق بين الأصول العملية والأصول اللفظية، حيث انكرتم الرجوع إلى الأصل الطولي بعد سقوط الأصلين العرضيين، في حين أنّكم تبنون على ذلك في الأصول اللفظية، فتقولون: إنّّه إذا كان لدينا خاصان متعارضان مع عموم فوقاني نرجع بعد تعارض الخاصين وتساقطهما إلى العموم فوقاني، مع أنّ نفس الخارطة الموجودة في الأصول العملية موحدة في الأصول اللفظية، فكما أنّه كان فيما نحن فيه أصلاً متوافقان في أحد الطرفين، وأصل مخالف في الطرف الآخر، وأحد الأصلين المتوافقين طولي، ولم تقبلوا الرجوع إلى الأصل الطولي، بعد سقوط الأصل المخالف بالمعارضة لما في عرضه؛ لذلك لو ورد: (أكرم كلّ عالم)، وورد: (أكرم زيداً العالم)، وورد: (لا تكرم زيداً العالم)، ففي أحد الطرفين يوجد الخاصّ الأوّل مع أصالة العموم، وهما متوافقان، وفي الطرف الآخر يوجد الخاصّ الثاني، وهو

يخالفهما، وأصالة العموم أصل طولي، فلماذا قبلتم الرجوع إلى أصالة العموم بعد تعارض الخاصين وتساقطهما(1)؟

قلت: الفرق هو أنّ الأصل الطولي فيما نحن فيه لم يكن في طول سقوط الأصل العرضي المخالف، إلّا بالوجه الخامس، الذي قلنا: إنّه ليس عرفياً، وإنّما كان في طول سقوط الأصل العرضي الموافق له، وأمّا في مثال الخاصين مع أصالة العموم، فالامر بالعكس، فإن أصالة العموم تكون في طول سقوط الخاصّ المخالف، لا في طول سقوط الخاصّ الموافق له، وكونه في طول سقوط الخاصّ المخالف له مقبول منّا، وعرفاً، فإنّ العرف والعقلاء يرون أنّ أصالة العموم إنّما تجري لو لم يكن هناك مخصّص للعامّ حجّة بقطع النظر عن العامّ، ومع وجوده لا تصل النوبة إلى العامّ، وإذا كان الأمر كذلك، فبعد سقوط الخاصّ عن الحجّية، تصل النوبة إلى العامّ، وترى أنّ العقلاء بانون على هذا، أعني: الرجوع إلى العامّ بعد سقوط الخاصّ بالمعارض، والنكته في ذلك ما ذكرناه.

ثمّ إنّ تمام ما ذكرناه إنّما يكون له موضوع بناءً على ما هو مبنى الأصحاب من حكومة بعض الأصول على بعض مع كونها متوافقة. وأمّا بناءً على مبنانا -على ما سيأتي تحقيقه إن شاء الله في بحث تعارض الأصول، من أنّ الأصول المتوافقة ليست لبعضها حكومة على بعض، وإنّما يقدّم بعض الأصول على بعض في الأصول المتنافية، حيث يكون بعضها قرينة على إرادة خلاف الظاهر من دليل البعض الآخر، وهذه القرينة غير موجودة لدى الموافقة- فلا يبقى موضوع لهذا البحث، وتصبح الأصول الثلاثة النافية كلّها في عرض واحد، وتتساقط بالتعارض.

وقد تنقّح من تمام ما ذكرناه أنّه في الصورة الأولى، وهي فرض اختصاص أحد الأطراف في نفسه بالأصل النافي، لا إشكال ثبوتاً في جريان الأصل النافي، لأنّ المحذور الثبوتي هو المعارضة، وهي غير موجودة. وأمّا إثباتاً فإنّما يجري أصل الحلّ والاستصحاب، ويلحق به كلّ الأصول التي فيها جهة الكاشفية كقاعدة الفراغ، واليد، والتجاوز، وأصالة الصحة، ونحو ذلك، ولا تجري أصالة البراءة ونحوها كإصالة الطهارة، فإنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر حتى تعرف أنّه قذر»، يكون كقوله:

1)

(على ما هو المشهور من مرجعيّة العامّ في مثل هذا الفرض، وإن مضى منّا النقاش فيه في المجلّد السابق، راجع ص 204-208 من ذلك المجلّد.

«كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»، وليست فيهما جهة كشف، وليس لهما نظر إلى جهة العلم الإجماليّ.

ولا يخفى أنّه لا فرق في هذه الصورة بين أن يكون عدم جريان الأصل النافي في أحد الطرفين بقطع النظر عن المعارضة، من باب أنّه لا يجري فيه الأصل حتّى لو كان الشكّ فيه شكّاً بدوياً، كما في مورد الشكّ في الامتثال، كما لو علم إجمالاً بحرمة هذا الشيء، أو عدم الإتيان بالصلاة الحاضرة، ففي طرف الصلاة لا يوجد أصل ناف؛ إذ حتى لو كان الشكّ فيه بدوياً لما جرى أصل ناف؛ لأنّ الشكّ في الامتثال، أو يكون عدم جريانه بقطع النظر عن المعارضة من باب أنّه ليس فيه أصل ناف عدا مثل أصل البراءة الذي لا نظر له في نفسه إلى فرض العلم الإجماليّ، وكان الطرف الآخر مجرّياً لمثل الاستصحاب أو أصالة الحلّ.

وفي الصورة الثانية: وهي حكومة أصل مثبت على الأصل النافي في أحد الطرفين، لا إشكال - أيضاً - ثبوتاً في جريان الأصل النافي في الطرف الآخر. وأمّا إثباتاً فيأتي - أيضاً - نفس التفصيل الذي عرفته في الصورة السابقة.

وفي الصورة الثالثة: وهي وجود أصل ناف طولي في أحد الطرفين، إذا كان الأصل العرضي في الطرف الثاني غير متسانخ لأحد الأصليين الآخرين، فمحذور المعارضة موجود، وإن كان متسانخاً لهما فالكلّ يسقط بالإجمال، وإن كان متسانخاً لأحدهما فالآخر لا محذور ثبوتاً في جريانه. وأمّا إثباتاً فيأتي التفصيل الذي عرفته في صورتين السابقتين.

تأثير الاقتضاء والعلية في هذا البحث:

إذا عرفت هذا كلّه نرجع إلى كلام المحقّق النائيني رحمته الله في إنكار الثمرة خارجاً بين العلية والاقتضاء، وهي جريان الأصل الواحد عند عدم المعارض على الاقتضاء دون العلية، فذكر في المقام ما مقصوده -والله العالم- هذا، وإن كانت عبارة التقرير قاصرة عن ذلك، وهو: أنّه لو أريد إجراء الأصل النافي في أحد الطرفين، فالطرف الآخر إمّا يكون شكّه بقطع النظر عن هذا العلم الإجماليّ شكّاً في المكلف به، أو يكون شكّاً في أصل التكليف، فإن كان شكّاً في المكلف به، فهو مجرّياً أصالة الأشتغال، وبها ينحلّ العلم الإجماليّ، ويبطل أثره من الاقتضاء أو العلية، فيجري

الأصل في الطرف الآخر على كلِّ حال، وإن كان شكًّا في أصل التكليف فهو مجرّئ للبراءة، فلا يجري الأصل في الطرف الآخر حتّى على الاقتضاء لمكان المعارضة.

وهذا الكلام غير تام مبنيّ وبناءً. أمّا مبنيّ فلما أشرنا إليه من عدم انحلال العلم الإجماليّ بالأصل المثبت في بعض أطرافه، وتقدّم تحقيقه في بحثنا مع الأخباريين في وجوب الاحتياط في الشبهات وعدمه، وأمّا بناءً فلأنّه مع كون الشكّ في أحد الطرفين شكًّا في أصل التكليف يوجد - على ضوء ما قدّمناه - موردان لا يجري فيهما الأصل في أحد الطرفين بقطع النظر عن المعارضة:

الأوّل: ما لو كان دليل الأصل فيه ممّا لا ينظر إلى فرض العلم الإجماليّ، كحديث الرفع، ولم يكن ذلك الطرف مورداً لأصل الحلّ أو الاستصحاب، ونحو ذلك، وكان الطرف الآخر مورداً لذلك، فيجري فيه الأصل بلا معارض، بناءً على الاقتضاء، ولا يجري بناءً على العليّة.

والثاني: ما لو كان الأصل النافي في أحد الطرفين مسانخاً لأصل ناف في الطرف الآخر، وكان يوجد في الطرف الآخر أصل ناف غير مسانخ طولي أو عرضي أو مقدّم على ذلك الأصل النافي، فالأصلان المتسانخان يبطلان بالإجمال، ويجري الأصل غير المتسانخ بناءً على الاقتضاء دون العليّة.

ولا يعارض الأصل في الطرف الآخر بالبراءة العقلية في الطرف الأوّل؛ لأنّها إمّا لا تجري في أطراف العلم الإجماليّ، كما يقول به المحقق النائيني رحمته الله، أو تجري بنحو لا يعارض، كما هو الصحيح بناءً على التمسك بحرفية قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، أي: أنّ جريانها يكون بمعنى الأمن من العقاب على ترك الخصوصية، من دون أن يمنع ضرورة امتثال الجامع، وترك المخالفة القطعيّة.

نعم، لا توجد تلك الثمرة بين القول بالاقتضاء، والقول بالعليّة في موردين بعد فرض تسليم مبني انحلال العلم الإجماليّ بالأصل المثبت:

الأولى: في الصورة الثانية، وهي صورة حكومة الأصل المثبت على الأصل النافي في أحد الطرفين.

والثانية: في أحد قسمي الصورة الأولى، وهو فرض كون أحد الطرفين غير مورد للأصل النافي، حتّى بقطع النظر عن العلم الإجماليّ، كما إذا كان شكًّا في الإتيان بالصلاة الحاضرة.

ولا توجد - أيضاً - تلك الثمرة في مورد ثالث، بلا فرق بين تسليم مبني انحلال

العلم الإجماليّ بالأصل المثبت وعدمه، وذلك في بعض أقسام الصورة الثالثة، وهو ما إذا لم يكن الأصل العرضي النافي في الطرف الثاني مسانخاً لأحد الأصليين في الطرف الأول، وغير مسانخ للأصل الآخر فيه، بل كان مسانخاً للكُلِّ أو مغايراً للكُلِّ.

ثم إنَّ المحقّق العراقي رحمته الله يعترف بالثمرّة بين العليّة والاقتضاء رغم قوله بانحلال العلم الإجماليّ بالأصل المثبت، والوجه في قبوله بالثمرّة - رغم القول بالانحلال بالأصل المثبت - هو بناؤه على أنّ الأصليين النافيين إذا كان في طول أحدهما أصل ناف فبعد تعارضهما وتساقطهما تصل النوبة إليه، فيجري على الاقتضاء. وقد عرفت ما هو تحقيق الحال في ذلك مفصلاً.

الشبهة غير المحصورة

التنبية الثالث: في أنه هل هناك مرتبة من كثرة أطراف العلم الإجماليّ إذا وصلت إليها سقط عن التنجيز، وجاز الارتكاب أو لا؟ والمفروض هو الكلام بالنظر إلى نكتة تتبع من ذات الكثرة تمنع عن التنجيز دون نكتة اجتمعت صدفة مع كثرة الأطراف، كما قد تجتمع مع قلة الأطراف، كالاضرار إلى بعض الأطراف، أو خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، أو العسر والجرح، ونحو ذلك، ممّا يدّعى إيجابه لرفع اليد عن العلم الإجماليّ.

وهنا لا بُدّ من النظر أولاً إلى دليل انحلال أثر العلم بكثرة الأطراف، ثم تحديّد مقدار الكثرة التي لا بُدّ منها للانحلال على ضوء ذلك الدليل، وتسمية ذلك بالشبهة غير المحصورة مثلاً، لا أن نتكلّم أولاً في ضابط الشبهة غير المحصورة، فإنّ هذا العنوان لم يؤخذ في لسان رواية مثلاً في المقام، كي نتكلّم عن تحديّد مفهومه.

ثم الانحلال تارة يدّعى بلحاظ أدلّة الأصول، وأخرى يدّعى بقطع النظر عن أدلّة الأصول، فهنا مقامان:

المقام الأوّل: في الانحلال بلحاظ أدلّة الأصول.

ذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى أنّه إذا كانت الشبهة غير المحصورة، فلا مانع من جريان الأصول في الأطراف؛ لأنّ العبد لا يقدر على المخالفة القطعيّة بارتكاب تمام الأطراف، وقد كان الوجه في تعارض الأصول أنّ المخالفة القطعيّة للتكليف المعلوم قبيح، ولا يمكن أن يرخص الشارع في القبيح، فلا يمكن جريان الأصول في كلّ الأطراف، وعندئذ تقع المعارضة بين الأصول وتتساقط؛ لأنّ جريان بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح، وجريان الجميع يوجب الترخيص في المخالفة القطعيّة. ففي ما نحن فيه لمّا لم تكن المخالفة القطعيّة مقدورة، فإن لم يكن قبح في المقام؛ لأنّ قبح الشيء فرع القدرة عليه، فلا محذور في جريان الأصول.

هذا ما يظهر من عبارة المحقق النائيني رحمته في المقام (1)، لكنك ترى أنّ هذا الكلام بهذا الوجه لا يرجع إلى محصل؛ لأنّ القدرة ليست مقوِّمة للقبح العقلي.

ولعلّ مقصود المحقق النائيني رحمته هو أنّه لا يلزم من جريان الأصول في الأطراف الترخيص في المخالفة القطعيّة، لأنّها غير مقدورة، والترخيص إنّما يعقل مع القدرة، فلم يلزم الترخيص في القبيح.

وأورد السيّد الأستاذ (2) على ذلك، بأنّ القبيح ليس هو الترخيص في المخالفة القطعيّة فحسب، بل الترخيص القطعي في المخالفة - أيضاً - قبيح، وهنا يلزم من الترخيص في تمام الأطراف الترخيص القطعي في المخالفة، وبهذا المبنى دفع السيّد الأستاذ شبهة التخيير كما مضى.

وحاصل الخلاف بين السيّد الأستاذ والمحقق النائيني: هو أنّ ما هو محذور عقلاً هل هو الترخيص في المخالفة القطعيّة فقط، أو أنّ الترخيص القطعي في المخالفة - أيضاً - محذور؟ وقد عرفت أنّنا ننكر أصل مبنى هذا النزاع، ولا نرى محذوراً عقلاً في الترخيص على خلاف العلم الإجماليّ، بأيّ نحو كان، وإنّما المحذور في ذلك هو المحذور العقلاني، وهو ارتكاز المناقضة بين الترخيص والحكم الواقعي القائم على أساس عدم رؤيتهم في تعايشهم وأحكامهم بين الموالي والعييد ثبوت أهمية الأغراض الترخيضية من اللزومية، حتى مع العلم الإجماليّ بالغرض الإلزامي، فيجب أن نحسب حساب هذا المحذور؛ لنرى أنّه هل يرتفع ذلك بكثرة الأطراف أو لا؟ وعندئذ نقول: أنس ذهنهم بغلبة الغرض اللزومي على غرض الترخيص في كلّ الأطراف في تعايشهم وقوانينهم لدى العلم الإجماليّ بالغرض اللزومي، إنّما يكون لدى قلة الأطراف، وأمّا مع كثرة الأغراض الترخيضية فلا يوجد أنس ذهني بعد غلبتها على غرض إلزامي واحد مثلاً مشتبه فيما بينها، فارتكاز المناقضة هنا غير موجود، فلا مانع من جريان الأصول (3).

(1) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 38. وأجود التقريرات: ج 2، ص 276.

(2) راجع الدراسات: ج 3، ص 228-233-243. وراجع المصباح: ج 2، ص 355 - 361 - 375.

3)

(وهذا بخلاف فرض الشبهة المحصورة، حيث إنّ ارتكاز المناقضة هناك موجود في الترخيص القطعي في المخالفة، وإن لم يلزم ترخيص في المخالفة، كما إذا كانت المخالفة القطعيّة غير ممكنة، كما لو علمنا إجمالاً بحرمة الكون في أحد المكانين في وقت واحد، ويستحيل الكون فيهما معاً في ذلك الوقت.

نعم، لا بُدَّ من التفتيش عن دليل أصل يشمل فرض العلم الإجمالي، كأصالة الحلّ لا كأصالة البراءة، وهذا ما مضى تفصيله فيما سبق.

والخلاصة: أنّّه مع كثرة الأطراف لا أقلّ من عدم ارتكاز المناقضة، إن لم نقل بارتكاز عدم المناقضة، ويؤيّد ما ذكرناه حديث أبي الجارود: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن فقلت: أخبرني مَنْ رأى أنّّه يجعل فيه الميتة. فقال: (أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرض؟!). وهذا الحديث وإن كان ضعيفاً سنداً لكنّه على أيّ حال يؤيّد غلبة الأغراض الترخيضية في الشبهة غير المحصورة على الغرض الإلزامي، بل كون ذلك موافقاً لطبع العقلاء، وغير مناف لارتكازهم، فإنّ الظاهر من قوله بلسان الاستفهام الإنكاري: «أمن أجل مكان واحد حرم جميع ما في الأرض»، هو ذلك، مضافاً إلى أنّ نفس نقل هذا الخبر واحداً بعد واحد - ولو فرض كونه غير صادر من الإمام (عليه السلام) - وعدم بيان أحد لاستنكاره بمقتضى طبعه العقلاني مؤيّد لذلك.

ومناقشة الشيخ الأنصاري رحمته (1) في دلالة الحديث - بأنّه لعلّ المقصود أنّّه علم في مكان بوضع الميتة فيه، فصار ذلك منشأً للاحتمال بالنسبة لأيّ مكان آخر أيضاً، فذكر الإمام (عليه السلام): أنّ هذا لا بأس به، وأنّه من أجل مكان واحد لا يحرم جميع ما في الأرض، فالرواية أجنبية عمّا نحن فيه - غير صحيحة، فإنّ هذا خلاف الظاهر، خصوصاً بقريّة ما في ذيل الحديث، من قوله: «واللّه إنّي لأعترض السوق، فاشتري اللحم والسمن والجبن، واللّه ما أظنّ كلّهم يسمّون هذه البرية وهذه السودان»، فإنّ الظاهر من مثل هذه العبارة ليس هو الظنّ بعدم التسمية، بل الاطمئنان بذلك الناشئ من عدم مبالاة هؤلاء بالدين، وعدم اطلاعهم على الأحكام، وكونهم جديدي العهد بالإسلام، فيحتمل بشأن كلّ واحد منهم عدم التسمية، ويتفوّق الاحتمال كلّما كثرت الأطراف إلى أن يصل إلى مستوى الوثوق.

المقام الثاني: في الانحلال بقطع النظر عن أدلّة الأصول، وتوضيح ذلك: أنّ

(1) راجع الرسائل: ص 259 حسب الطبعة المشتملة على تعليقة رحمة الله.

العلم الإجماليّ قد يبلغ من كثرة الأطراف إلى مرتبة يحصل في كلّ طرف من الأطراف الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال عليه؛ لأنّ رقم اليقين إذا كانت نسبة العلم إلى جميع الأطراف على حدّ سواء، ينقسم لا محالة على عدد الأطراف بالسوية، فتكون القيمة الاحتمالية لكل طرف كسراً ضئيلاً، وكلّما كثرت الأطراف تضاءلت القيمة الاحتمالية في كلّ طرف، فيرجح احتمال العدم فيه، إلى أن يصل الأمر إلى درجة الاطمئنان، ومقصودنا بالاطمئنان هنا درجة خاصّة من الظن القويّ التي يراها العقلاء حجّة، وتثبت حجّيته شرعاً بعدم الردع - ولو لم تكن واصله إلى درجة قد تكون معها حجّة ذاتاً، بمعنى أنّ مولوية المولى قاصرة عن لزوم امتثال حكمه المطمأن بخلافه بتلك الدرجة - ما لم يردعنا هو عن العمل بهذا الاطمئنان.

وأما ما أورده المحقق النائيني رحمته (1) والسيد الأستاذ (2) على الشيخ الأعظم في دعواه لحجّية الاطمئنان (3) - من أنّ الاطمئنان إنّما يتّبع في مثل الأغراض الدنيوية، وأما إذا كان المحتمل بدرجة من الأهميّة كعقاب الآخرة، فلا معنى لحجّية الاطمئنان في قبالة، بل لا بدّ من الاحتياط في قبالة احتمال العقاب بالغاً ما بلغ من الضالة، وضالة الاحتمال هنا لا تبرّر الاقتحام - فهو غير وارد علينا، سواء قصد الشيخ الأنصاري رحمته

معنى يرد عليه هذا الاعتراض أو لا، فإنّنا لا نقصد التمسك بالاطمئنان بعدم العقاب، سواء كان مقصود الشيخ رحمته هذا، أو لم يكن، وإنّما نقصد أنّ الاطمئنان بعدم الحكم معدّر عن الحكم المحتمل، ومعه لا يحتمل العقاب أصلاً، ولو بأيّ مستوى ضعيف (4).

والكلام في تنقيح هذا الوجه من الانحلال يتمّ بالكلام تارةً في موضوع القضية، وهو حصول الاطمئنان، وأخرى في محمولها، وهو حجّية هذا الاطمئنان.

أما موضوعها وهو الاطمئنان، فقد ذكر المحقق العراقي رحمته هنا إشكالاً؛ وهو أنّ حصول الاطمئنان في كلّ طرف من الأطراف بعدم النجاسة

(1) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 39. وأجود التقريرات: ج 2، ص 376.

(2) راجع الدراسات: ج 3، ص 242. والمصباح: ج 2، ص 373.

(3) راجع الرسائل: ص 259 من الطبعة المشتملة على تعليقة رحمة الله.

(4) وقد احتل المحقق النائيني رحمته أن يكون هذا المعنى هو مقصود الشيخ الأنصاري رحمته، وفرضه أمراً في غاية المتانة. راجع أجود التقريرات: ج 2، ص 278.

مستحيل؛ إذ يناقض ذلك العلم الإجمالي بالنجاسة؛ لأنّه تتشكل بالجمع بين الاطمئنانات السالبة الكلية، وهي تناقض الموجبة الجزئية التي تعلّق بها العلم الإجمالي، ولا معنى للقطع بموجبة جزئية مع الاطمئنانات أو الظنّ بالسالبة الكلية.

وأجاب هو عليه السلام عن ذلك: بأنّنا إنّما حصل لنا أحد الاطمئنانات على سبيل البدل (1). أقول: إنّ هذا الجواب بلا توجيه ليس له معنى معقول.

وعلى أيّة حال، فهذا الاستشكال في موضوع القضية غير صحيح، ولو صحّ هذا الاستشكال هنا لجا في الشكّ في الأطراف أيضاً، فإنّ العلم بالموجبة الجزئية لا يجتمع، لا مع العلم بالسالبة الجزئية، أو الاطمئنانات بها، ولا مع الظنّ بها، ولا مع احتمالها، مع أنّ العلم بالجامع بنحو الموجبة الجزئية في العلم الإجمالي قرين دائماً لاحتمالات الخلاف في الأطراف.

وتحقيق الكلام في حلّ المطلب هو: أنّ انكشاف كلّ واحد واحد من عدّة أمور إنّما يستلزم انكشاف المجموع بمرتبة من الانكشاف، إذا كانت تلك المرتبة من الانكشاف ثابتة في كلّ واحد منها بنحو الإطلاق، أي: حتّى على تقدير مطابقة الانكشاف في الفرد الآخر للواقع، فلو أخير ثقة بوجود زيد، وثقة آخر بوجود عمرو، انكشف لنا بمرتبة من مراتب الانكشاف وجود كليهما؛ لأنّ انكشاف وجود كلّ واحد منهما بتلك المرتبة مطلق، أي: يكون حتّى على تقدير مطابقة الانكشاف في الفرد الآخر للواقع. وأمّا الاطمئنانات فيما نحن فيه، فكلّ واحد منها ليس اطمئناناً مطلقاً، حتّى على تقدير مطابقة الاطمئنانات الآخر للواقع، وبطلان احتمال النجاسة فيه، وذلك لنقص في نفس تكوّن هذا الاطمئنانات، إذ هو تكوّن على أساس احتمالات النجاسة في سائر الأطراف، فإنّه كلّما كثر الأطراف وانقسم رقم اليقين بالنجاسة عليها، قلّ - لا محالة - سهم هذا الطرف من الاحتمال، وحصل الاطمئنانات بعدمها فيه، وإذا كان تكوّن هذا الاطمئنانات إنّما هو على تقدير الاحتمال في سائر الأطراف، فيستحيل أن يكون له إطلاق لتقدير بطلان ذلك الاحتمال، فهذا النقص في مرحلة تكوّنه قد انعكس على مرحلة انكشافه، ومع هذا النقص وعدم إطلاق الانكشاف

(1) راجع نهاية الأفكار القسم الثاني: من الجزء الثالث، ص 330. والمقالات: ج 2، ص 89.

يستحيل أن يكون مجموع الانكشافات مساوياً لانكشاف المجموع، حتى تتشكّل سالبة كلية، والتي هي نقيض الموجبة الجزئية.

وأما محمولها، وهو حجّية هذا الاطمئنان في المقام، فالإشكال الموجود في ذلك هو تعارض هذه الاطمئنانات في الحجّية؛ للعلم الإجماليّ بالخلاف، كتعارض سائر الأمارات عند حصول العلم الإجماليّ بالخلاف، وتساقطها كتساقط سائر الأمارات المتعارضة، وكون الحجّية التخيرية على خلاف القاعدة كما هو الحال في سائر الأمارات المتعارضة.

ونحن نتكلّم في حلّ هذا الإشكال على ثلاثة مستويات، نبدأ بالمستوى النازل فنقول:

إنّ بالإمكان دعوى كون الحجّية التخيرية في المقام على طبق القاعدة، وفق بناء العقلاء وإن لم يكن الأمر كذلك في سائر الأمارات العقلانية؛ وذلك لأنّه إذا تعارض خبران لثقتين بالعلم الإجماليّ بكذب أحدهما؛ لإخبار معصوم بذلك مثلاً، فهذا العلم الإجماليّ يجعل الكشف لكلّ من الأمارتين أنقص منه لولا العلم الإجماليّ، ويزيد في النقص الذاتي للكشفيين، فكلّ من الأمارتين كان كشفها مثلاً ناقصاً ذاتاً بمقدار (25%)، ثم صار ناقصاً مثلاً بمقدار (50%)، فهذا النقص الإضافي يؤثّر في عدم بناء العقلاء على الحجّية التخيرية.

وأما فيما نحن فيه، فالعلم الإجماليّ لا يوجب نقصاً في الاطمئنانات زائداً على النقص الذاتي الذي كان موجوداً فيها، فإنّ هذا العلم الإجماليّ ليس إلّا تجميعاً لنفس تلك الكسور الضئيلة الثابتة في الاطمئنانات، لنقصها ذاتاً، فإن تلك الكسور هي بنفسها ما ينتج من تقسيم رقم اليقين على عدد الأطراف، فإذا كان هذا العلم الإجماليّ تجميعاً لنفس تلك النقائص، فلا معنى لفرض إيجاب ذلك نقصاً جديداً في الاطمئنانات، فيدعى بناء العقلاء على الحجّية التخيرية فيها.

ثم ننتقل من هنا إلى مستوى أرفع، وننكر أصل المعارضة بين هذه الاطمئنانات في الحجّية، فإنّ تعارض الأمارات بعضها مع بعض إنّما يكون بإحدى نكتتين:

الأولى: ما توجد في جميع الأمارات المتعارضة، وهي التكاذب، فلو دلّ خبر على وجوب صلاة الجمعة، والآخر على وجوب صلاة الظهر، ونحن نعلم إجمالاً بعدم وجوب كلتا الصلاتين، فكلّ منهما بدلالته الالتزامية يكذب الآخر فيتعارضان.

الثانية: ما توجد في الأمارات النافية للتكليف، مع العلم الإجمالي المنجز بالتكليف، وهي نفس تنجيز العلم الإجمالي، كما لو دلّ خبر على حليّة شيء، وخبر آخر على حليّة شيء آخر، مع العلم الإجمالي بحرمة أحدهما.

وهذه الاطمئنانات لا تتعارض في الحجّية، لا بالنكته الأولى، ولا بالنكته الثانية:

أمّا عدم تعارضها بالنكته الأولى، فلأنّ كلّ اطمئنان من هذه الاطمئنانات لا يكذب الاطمئنان الآخر، لاحتمال كون النجاسة في إناء ثالث، نعم، يمكن أن يتوهّم أنّ كلّ اطمئنان منها يعارض مجموع الاطمئنانات الأخرى، كما يصنع ذلك بالأمارات المتعارضة التي تكون دائرة المعارضة فيها أوسع من اثنين، فلو أخبر ثقة بوجود زيد، والآخر بوجود عمرو، والثالث بوجود بكر، فكّلّ خبر يعارض مجموع الخبرين الآخرين، لكن هذا الكلام هنا غير صحيح، لما عرفت من أنّ مجموع الاطمئنانات لا تكشف عن طهارة المجموع، فلا يقع تعارض بين اطمئنان واحد، ومجموع باقي الاطمئنانات؛ إذ لم تُثبت بمجموعها طهارة مجموع الباقي المستلزمة لنجاسة هذا الفرد.

وأمّا عدم تعارضهما بالنكته الثانية، فلو جهين:

أحدهما: ما عرفت من عدم ارتكاز المناقضة عقلايًّا بين الترخيص في المخالفة القطعيّة، والتكليف المعلوم بالإجمال إذا كانت الشبهة غير محصورة، فكما قلنا في مثل أصالة الحلّ: إنّّه لا مانع من جريان الأصل في تمام الأطراف، وإن لزم منه الترخيص في المخالفة القطعيّة؛ لعدم مناقضة ذلك ارتكازاً للتكليف المعلوم بالاجمال، كذلك نقول هنا: إنّّه لا مانع من حجّية هذه الاطمئنانات وإن لزم منها الترخيص في المخالفة القطعيّة، لعدم مناقضة ذلك ارتكازاً للتكليف المعلوم بالإجمال.

وثانيهما: ما نقوله في المستوى الثالث الأرفع، وذلك المستوى هو أنّّه بعد أن عرفت أنّ هذه الاطمئنانات لا تتعارض بملاك التكاذب نقول: إنّّه لا مانع من حجّية الجميع، حتّى إذا لم نوافق على ارتفاع محذور تنجيز حرمة المخالفة القطعيّة بكون الشبهة غير محصورة؛ وذلك لأنّنا ننكر أصل لزوم الترخيص في المخالفة القطعيّة من حجّية هذه الاطمئنانات؛ وذلك لأنّ بناء العقلاء على حجّية الاطمئنان ليس معناه إلاّ أنّ ما في مقابله من الكسر الضئيل ليس منجزاً أو معذوراً، فحجّية الاطمئنان فيما نحن

فيه إنَّما معناها أنَّ احتمال نجاسة بمقدار الواحد من ألف الذي هو في قبال أقلَّ درجات الاطمئنان -حسب الفرض- ليس منجَّزاً، وهذا لا يعني أنَّ احتمال نجاسة أحد إنائين مثلاً من تلك الآنية الذي قيمته اثنان من ألف ليس منجَّزاً، فالمكلف لا يجوز له شرب إنائين من تلك الآنية، اعتماداً على الحجَّية العقلائية للاطمئنان، فإنَّه لو فعل كذلك فقد خالف - أيضاً - احتمال نجاسة أحد الإنائين الذي هو بمقدار اثنين من ألف، وهو يقطع النظر عن أدلَّة الأصول منجَّز، وليس قد خالف فقط احتمالين قيمة كل واحد منهما واحد من ألف، حتى يقال: إنَّنا مأمونون في قبال كل واحد من هذين الاحتمالين. وهذه نتيجة النقص الذي كان في أصل تكوُّن الاطمئنان، وانعكس على مرحلة الانكشاف، والآن قد انعكس على مرحلة الحجَّية أيضاً، وقد تحصَّل: أنَّ مقتضى حجَّية الاطمئنانات هو جواز شرب إناء واحد.

وهنا كلام: وهو أنَّه لو فرض كون العلم الإجماليِّ مقروناً بالشكِّ البدوي، بنحو لم يحصل الاطمئنان بالطهارة في كلِّ فرد من الأفراد، كما لو كنَّا نحتمل نجاسة الجميع احتمالاً منافياً للاطمئنان، وفرض عدم تعيّن واقعي للمعلوم بالإجمال، كما لو كان العلم الإجماليِّ وليداً للاحتمالات الثابتة في الأطراف، فعندئذ يمكن أن يتخيَّل أنَّه لا معنى للقول بجواز شرب إناء واحد تمسكاً بحجَّية الاطمئنان؛ إذ لا اطمئنان بطهارة أيِّ فرد من الأفراد، ولا بعدم انطباق المعلوم بالإجمال عليه؛ إذ لا تعيّن للمعلوم بالإجمال حتى في الواقع.

وحلَّ المطلب هو: أنَّ العلم الإجماليِّ -لو فرض الجميع مثلاً حراماً في الواقع- قد نجَّز علينا حرمةً واحدة بهذا العنوان، أي: بعنوان الحرمة الواحدة، لا بعنوان ينطبق على خصوص بعض الأفراد في الواقع، حتى يقال: إنَّه لا تعيّن له. وأمَّا باقي الحرمت فهى داخلة تحت الأصول المؤمَّنة؛ ولذا لو شرب الجميع لم يعاقب إلاَّ بعقاب واحد، وإذا كان المقدار المنجَّز ذلك جاز له شرب إناء واحد، إذ لو شربه لا يحتمل احتمالاً معتدلاً به عدم امتثال حرمة واحدة، بل يكون مطمئناً بامثالها، والمفروض أنَّه لم يتنجَّز عليه أكثر من هذا المقدار.

هذا، وقد تحصَّل: أنَّ الوجه الصحيح في عدم تنجيز العلم الإجماليِّ إذا كانت الشبهة غير محصورة أمران:

أحدهما: عدم ثبوت محذور ارتكاز مخالفة الترخيص في الأصول للمعلوم بالإجمال. والثاني: الاطمئنان بالإمتثال.

وتظهر فائدة الثاني في مورد لم يوجد أصل يشمل فرض العلم الإجمالي، كما لو احتيج إلى نفي النجاسة لتصحيح الوضوء به مثلاً، مع العلم الإجمالي بالنجاسة في الشبهة غير المحصورة، ولم يوجد استحباب عدم النجاسة لتوارد الحالتين، أو لكون الحالة السابقة النجاسة، وأصالة الطهارة لو ثبتت في مثل هذا المورد - لولا العلم الإجمالي - فحالها حال أصالة البراءة في عدم شمولها لفرض العلم الإجمالي.

هذا، وقد ذكر لإثبات عدم وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة وجوه أخرى غير الوجهين المختارين:

منها - ما مضى عن المحقق النائيني رحمته الله من عدم القدرة على المخالفة القطعية.

ومنها - ما استدكّ به بعض من الإجماع. وهذا الإجماع وإن كان لعلّه ممّا يطمأن بوقوعه خارجاً في الجملة، إلا أنّ من المحتمل أو من المطمأن به - أيضاً - أن يكون المستند فيه أحد الوجهين اللذين ذكرناهما، خصوصاً مسألة التمسك بأدلة الأصول، كما تمسك بذلك جملة من الفقهاء كالشيخ الأنصاري، وصاحب الحدائق (قدّس سرّهما)، وغيرهما ممّن تعرّض للشبهة غير المحصورة من الأصوليين والمحدّثين؛ لأنّهم بواقع عرفيتهم وارتكازهم لم يروا هنا مناقضة بين التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال وبين الترخيصات في الأطراف، فهذه الذهنية العرفية الخالية من ارتكاز المناقضة دعوتهم إلى التمسك بأدلة الأصول في الشبهات غير المحصورة، ونعم ما صنعوا، فمع فرض الظنّ بأنّ المستند هو هذا لا معنى للتعويل على الإجماع في المقام كحجّة تعبدية مستقلة.

نعم، يكون الإجماع مؤيداً لما ذكرناه من عدم ارتكاز المناقضة؛ إذ هؤلاء المجمعون كانوا من العرف والعقلاء، ومع ذلك لم يستوحشوا من الإفتاء بالترخيص، ولم تمنعهم ذهنيّتهم العرفية عن الالتزام بذلك.

ومنها - ما استدكّ به بعض من قواعد نفي الحرج. وهذا مبني على ما هو الصحيح، كما حققناه في بحث الانسداد من شمول قواعد نفي الحرج لفرض تأتّي الحرج من الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، خلافاً للمحقق الخراساني رحمته الله.

لكنّ الاستدلال بنفي الحرج فيما نحن فيه في غير محلّه؛ إذ ليس ثبوت الحرج في الاجتناب عن تمام الأطراف لازماً لبعض مراتب كثرة الأطراف، وإنّما هو أمر اتّفاقي، قد يتفق وقد لا يتفق، فلو علم مثلاً شخص إجمالاً بنجاسة إناء بنحو الشبهة

غير المحصورة في بلد ليس من الحرج عليه ترك الذهاب إليه، وترك جميع أوانيه، فكيف يستدل بنفي الحرج على الترخيص في ذلك؟!

نعم، قد يلزم الحرج من كثرة الأطراف، لكنّه ليس بنحو الملازمة، بل هو اتّفاقي، كما يتّفق الحرج مع قلة الأطراف أيضاً، وهذا بخلاف ما ذكرناه من الوجهين من عدم ارتكاز المناقضة والاطمئنان، فإن كلّ واحد منهما يكون لازماً لبعض درجات كثرة الأطراف، ولزوم العسر والحرج ليس كذلك، بل أنّ ما ذكره المحقق النائيني رحمته من عدم القدرة على المخالفة القطعيّة أيضاً، ليس لازماً لبعض درجات الكثرة بعنوانها بقطع النظر عن الخصوصيات الخارجية، فقد يملك الإنسان مثلاً آلاف الأواني، وعلم إجمالاً بنجاسة واحد منها، وهو قادر على مساورة الجميع ولو في طول سنوات كثيرة، فليست الشبهة غير المحصورة بعنوانها ضابطاً لجريان الأصل، إلّا أن يكون مقصوده رحمته أنّ الغالب، بالنسبة للعلوم الإجمالية، هو أنّه في كلّ مورد مورد توجد خصوصيات وملابسات، بحيث يكون بعض درجات الكثرة فيه مستلزم لعدم القدرة على المخالفة القطعيّة، فيقول بعدم تنجيز العلم الإجماليّ في الشبهة غير المحصورة، في غير الموارد النادرة، ويجعل عنوان الشبهة غير المحصورة إشارة مثلاً إلى تلك الموارد الغالبة، والكثرة بعنوانها ليست ملازمة لعدم التنجيز، كما كان ذلك على الوجهين المختارين.

بقي هنا أمور:

الأوّل: أنّه هل المخالفة القطعيّة في الشبهة غير المحصورة جائزة، كترك الموافقة القطعيّة أو لا؟

يختلف ذلك باختلاف مدارك عدم التنجيز.

فإن كان المدرك هو الإجماع، فالمقدار الذي يثبت ابتداءً هو جواز ترك الموافقة القطعيّة؛ لأنّه القدر المتيقن من الإجماع الذي هو دليل لبيّ، وعندئذ تدخل المسألة تحت فرض ثبوت الترخيص في بعض أطراف العلم الإجماليّ لا بعينه، فإن قلنا: إنّ ذلك مستلزم لثبوت الترخيص في الجميع، قلنا به هنا، وإلّا فلا.

وإن كان المدرك نفي الحرج، فأيضاً المقدار الذي يثبت ابتداءً هو جواز ترك الموافقة القطعيّة، فإنّ الحرج ينتفي بما هو دون المخالفة القطعيّة، وعندئذ يبتني جواز المخالفة القطعيّة وعدمه على ما يختار في مسألة الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه.

وإن كان المدرك عدم القدرة على المخالفة القطعيّة كما ذهب إليه المحقق

وإن كان المدرك عدم ارتكاز المناقضة جازت المخالفة القطعية لثبوت المقتضي، وهو دليل الأصل، وعدم المانع، وهو ارتكاز المناقضة.

وإن كان المدرك الاطمئنان فإنّما يجوز الارتكاب بمقدار يطمئنّ معه بعدم المخالفة.

الثاني: هل الشبهة الوجوبية كالتحريرية أو لا؟

هذا يختلف - أيضاً - باختلاف المباني:

فعلى مبنى المحقق النائبي ﷺ من عدم القدرة على المخالفة القطعية، نقول: إنّ القدرة على المخالفة القطعية في الشبهة الوجوبية ثابتة غالباً وإن كانت الشبهة غير محصورة، فلو علم مثلاً إجمالاً بأنّه تجب عليه صلاة في مسجد من المساجد الكثيرة جداً، فيإمكانه أن يترك الصلاة في كلّ المساجد. نعم، عدم القدرة على الجمع بين الأطراف في الشبهة التحريمية الذي يعني عدم القدرة على المخالفة القطعية، مستلزم لفرض عدم القدرة على الامتثال القطعي لو بدّلنا تلك الحرمة بالوجوب، فيدخل ذلك في باب الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه، فيلحقه حكمه.

وبناءً على مبنانا تكون الشبهة الوجوبية كالتحريرية سواء كان المدرك هو الاطمئنان، أو إطلاق دليل الأصل؛ لعدم ارتكاز المناقضة، فإنّ الاطمئنان لا فرق فيه بين كون الشبهة وجوبية أو تحريرية، وإطلاق دليل الأصل الشامل لمورد العلم الإجماليّ ثابت في الشبهة الوجوبية أيضاً. نعم، لا بدّ من التفتيش عن أصل شامل للشبهات الوجوبية في نفسه كالاستصحاب دون أصالة الحلّ.

الثالث: أنّ الأطراف إن كانت في نفسها مجرّياً للاشتغال، كما إذا علم بوجوب إكرام عالم، وتردّد العالم بين أفراد غير محصورة، ولم تكن الأفراد مجرّياً لاستصحاب العلم، فهل يكون حاله حال ما إذا كانت الأطراف مجرّياً للبراءة في نفسها أو لا؟

يختلف ذلك باختلاف المدارك، فإطلاق الأصل من باب عدم ارتكاز المناقضة لا معنى للتمسك به هنا، لأنّ المفروض أنّ الطرف في نفسه مورد للاشتغال لا للأصل. وأمّا الاطمئنان فلا يفرّق في حجّيته بين كونه في ميدان التكليف، أو في ميدان الامتثال والفراغ، فيثبت بذلك جواز ترك إكرام بعض الأفراد بمقدار لا ينافي

الرابع: انّه إذا كان المعلوم بالإجمال كثيراً في كثير، بحيث تكون النسبة كالنسبة في الشبهة المحصورة، فهل يكون العلم الإجمالي منجزاً في المقام أو لا؟.

إن كان مدرك عدم التنجيز الاطمئنان، فهو غير ثابت هنا؛ إذ المفروض كثرة التكليف المعلوم أيضاً، فكيف يطمأن بعدمه في هذا الفرد؟! وإن كان مدركه عدم ارتكاز المناقضة، فهنا ارتكاز المناقضة ثابت؛ لأنّه وإن كثرت الأغراض الترخيضية، لكن كثرة الأغراض الإلزامية أيضاً، والنسبة هي النسبة. وإن كان مدركه عدم القدرة على المخالفة القطعية بارتكاب الجميع، فالأمر يختلف باختلاف الموارد، فإذا علم مثلاً بنجاسة خمسين في مائة ولم يكن قادراً على الجمع بين المائة، فإن كان قادراً على ارتكاب واحد وخمسين، فهو قادر على المخالفة القطعية ولا تجري الأصول، وإلا جرت الأصول.

الخامس: إذا شكّ في كون الشبهة محصورة، أو غير محصورة.

فهذا يختلف تقريره باختلاف المدارك:

فإن كان المدرك الاطمئنان، فمعنى هذا هو الشكّ في وصول قوّة الظنّ إلى درجة الاطمئنان، وعندئذ -سواء كان هذا الشكّ بنحو الشبهة الحكمية، أو بنحو الشبهة الموضوعية- لا بدّ له من الاحتياط، إذ هذا شكّ في المؤمّن.

وإن كان المدرك عدم ارتكاز المناقضة، فالشكّ يتصور على نحوين:

الأول: أن يشكّ الشخص، في أنّ العرف هل يوجد في ذهنه ارتكاز المناقضة للمعلوم بالإجمال هنا أو لا؟ وهذا مرجعه إلى تردّد المخصّص المتّصل، الذي هو الارتكاز بين الأقلّ والأكثر، وفي مثله لا يجوز التمسكّ بالعامّ.

الثاني: أن يشكّ هذا الشخص بما هو فرد من أفراد العرف في ثبوت المناقضة وعدمه، وهذا معناه عدم ارتكاز المناقضة، وهو يكفي لصحة التمسكّ بإطلاق دليل الأصل بلا حاجة إلى قطع العرف بعدم المناقضة، فإنّ الذي كان يمنع عن انعقاد الظهور في الإطلاق هو ارتكاز المناقضة، وهو منتف في المقام.

وأما إذا كان المدرك لعدم تنجيز العلم الإجماليّ في الشبهة غير المحصورة هو ما ذكره المحقق النائيني رحمته: من عدم القدرة على الجمع بين تمام الأطراف، فمعنى الشكّ في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة هو الشكّ في القدرة على المخالفة القطعية بالجمع وعدمها، وهنا ذكر المحقق العراقي رحمته:

أنّه بناءً على هذا لا تجري الأصول؛ لأنّ هذا داخل في باب الشكّ في القدرة، وفي باب الشكّ في القدرة لابدّ من الاحتياط⁽¹⁾.

أقول: هذا الكلام منه ﷺ من الغرائب، فإنّ كون الشكّ في القدرة مورداً للاحتياط إنّما هو بأحد معنيين:

الأوّل: أنّه إذا شكّ الإنسان في قدرته على الامتثال يجب عليه التصدّي للامتثال والانشغال في هذا الطريق إلى أن يحصل له اليأس، في قبال فرض احتمال عدم القدرة على الامتثال معدّراً عن هذا العمل.

والثاني: أنّه إذا شكّ الإنسان في قدرته على العصيان، وأنّه هل يقدر مثلاً على إطلاق الرصاص بهذه الآلة المخصوصة، فيقتل زبداً أو لا؟ فليس له أن يصير في طريق إطلاق الرصاص، ويحاول إطلاقه بالضغط على تلك الآلة، ونحو ذلك، في قبال فرض احتمال عدم القدرة على العصيان معدّراً ومجوّزاً لمثل هذا العمل الذي يحتمل ترتّب القتل عليه.

وشيء من هذين المعنيين غير مربوط بما نحن فيه: أمّا الأوّل فواضح، فإنّ المفروض فيما نحن فيه ليس هو عدم القدرة على الامتثال، بل هو قادر على ترك الجميع ليحصل الامتثال القطعي، وإنّما المفروض هو عدم القدرة على العصيان القطعي.

وأما الثاني فلأنّ العصيان القطعي فيما نحن فيه إنّ صدر منه، فإنّما يصدر منه بعد أن يزول الشكّ في القدرة وعدمه، وذلك حيث إنّته يرتكب الأطراف بالتدرّج إلى أن يبقى مقدار يرى أنّه قادر على ارتكابه، لا أن يبقى الشكّ إلى زمان حصول العصيان القطعي؛ لكون ذلك أمراً مترتّباً على عمله قهراً، من دون اطلاع منه على أنّه هل سوف يترتّب أو لا، نظير مثال ترتّب القتل على الضغط على آلة الرصاص حتى يقال: إنّ هذا الشكّ مؤمّن أو ليس بمؤمّن.

ثم لو فرض دخول ما نحن فيه في باب الشكّ في القدرة على الامتثال، أو في القدرة على العصيان، فلزوم الاحتياط إنّما هو حكم ظاهري، وليس حاله حال الحكم الواقعي الذي لم يكن يمكن عقلاً الترخيص في مقابله، فهذا لا يمنع عن جريان الأصول في الأطراف؛ إذ ليس محذور عقلي في رفع اليد عن هذا الاحتياط، كما كان محذور عقلي حسب ما يقولون في الترخيص في المخالفة القطعيّة، وهذا

(1) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من ج 3، ص 335.

الأصل ليس جارياً بلحاظ الشكّ في التكليف من ناحية الشكّ في القدرة على الامتثال، حتى يكون خلف فرض القول بعدم جريان الأصل عند الشكّ في القدرة، وإتّما يجري بلحاظ الشكّ في التكليف في نفسه في كلّ واحد من الأطراف.

هذا حال ما ذكره المحقق العراقي رحمته في المقام.

وتحقيق الحال فيما نحن فيه: أنّ الشكّ في القدرة على الجمع بين الأطراف يستلزم الشكّ في المعارضة بين الأصول؛ إذ لا نعلم أنّها هل تؤدّي إلى الترخيص في المخالفة القطعيّة فتعارض أو لا؟، ومع عدم إحراز المعارضة يكون الجميع حجّة؛ إذ الابتلاء بالمعارض واقعاً من دون وصول المعارضة إلينا لا يسقط الخبر عن الحجّيّة لنا، وهذا بناءً على كون المقيّد لأدلة الأصول، وهو المحذور العقلي عندهم، مقيّداً منفصلاً واضح؛ إذ الظهور في جميع الأطراف منعقد، والشكّ يكون في المعارضة، فلا مانع من حجّيّة هذه الظهورات.

وأما إذا فرض المقيّد متصلاً فقد يقال: إنّ احتمال المعارضة يوجب احتمال الإجمال؛ لأنّه على فرض المعارضة يحصل الإجمال.

لكن هذا الكلام لا يتمّ بناءً على التفصيل في باب الإطلاق بين ما يصلح للقريبيّة وما يصلح للمعارضة، بأنّ الأوّل يضر بالإطلاق ومقدّمات الحكمة والثاني لا يضرّ بذلك، حيث إنّ مقدّمات الحكمة، إتّما هي عبارة عن كون المولى في مقام البيان، وعدم ذكره لشيء يكون بياناً، أو صالحاً للبيان، وكلّ ذلك حاصل هنا.

هذا، بقطع النظر عن أنّ الشبهة هنا مصداقية، وإلاّ فالظاهر أنّه يشكل الأمر، فإنّ إطلاق أدلة الأصول قيّد بمخصّص لبيّ بعدم استلزام جريان الأصول للترخيص في المخالفة القطعيّة، وقد شكّ مصداقاً في هذا الاستلزام وعدمه، فبناءً على أنّ المخصّص متصل يحصل الإجمال، وبناءً على أنّه منفصل لا يحصل الإجمال، لكنّه - على أيّ حال - يلزم من التمسكّ بدليل الأصل هنا التمسكّ بالعامّ في الشبهة المصداقية.

هذا إذا لم نقل بجواز التمسكّ بالعامّ في الشبهة المصداقية في المخصّص اللبّي منفصلاً، أو مطلقاً، وإلاّ جاز التمسكّ هنا إذا كان المخصّص منفصلاً أو مطلقاً.

ولكنّ للمحقق النائيني رحمته أن يقول: بأنّ المخصّص لم يُخرج من دليل الأصل إلاّ فرض القطع بلزوم المخالفة القطعيّة، وذلك لأحد وجهين:

الوجه الأوّل: أنّه ذكّر في وجه جريان الأصل في أطراف الشبهة غير المحصورة ما ظاهره: أنّ المخالفة القطعيّة غير مقدورة، فهي غير قبيحة.

ونحن وإن وجَّهنا كلامه بأنَّه لعلَّ المقصود أنَّ المخالفة القطعيَّة غير مقدورة، فهي غير مرخَّص فيها، فلا يلزم الترخيص في القبح، لكن الآن نفرض أنَّ مقصوده هو ظاهر عبارته، وعندئذ نقول: إنَّه مع الشكِّ في القدرة ليست المخالفة القطعيَّة قبيحة، لأنَّ الحسن والقبح العقليين دائماً يكونان مختصَّين بفرض وصول الموضوع وصولاً قطعياً، والموضوع هنا -وهو القدرة- غير واصل وصولاً قطعياً. نعم، قد يحكم العقل العملي عند الوصول الاحتمالي بحسن آخر أو قبح آخر بملاك الاحتياط⁽¹⁾، فإن قيل بذلك هنا، فهذا مرجعه إلى كلام المحقق العراقي رحمته من لزوم الاحتياط عند الشكِّ في القدرة، وقد عرفت الكلام فيه مُفصَّلاً.

الوجه الثاني: أن يقال: إنَّ المحذور من جريان الأصول إنَّما هو لزوم الترخيص في المخالفة القطعيَّة، وهذا المحذور غير موجود عند الشكِّ في القدرة في المخالفة القطعيَّة؛ إذ هذا الشكُّ لا يبقى إلى آخر ارتكابه لتمام الأطراف، فلو أجرى الأصل في الأطراف، و اشتغل بارتكابها، فإمَّا أن يظهر له أخيراً عدم القدرة على المخالفة القطعيَّة، وعندئذ لم تلزم المخالفة القطعيَّة، أو تظهر له أخيراً القدرة على ذلك، وبمجرد أن يظهر له ذلك يقع التعارض بين الأصول في الأطراف والتساقط، ولا يجوز له شرب الباقي، فلم تلزم المخالفة القطعيَّة أيضاً،

وبكلمة أخرى نقول: إنَّنا نقيد الأصل في كلِّ طرف بفرض الشكِّ في إمكان المخالفة القطعيَّة، ومع هذا القيد لا تلزم المخالفة القطعيَّة؛ إذ لا تتحقَّق المخالفة القطعيَّة إلاَّ بعد زوال الشكِّ في إمكانها.

ولا يتعارض إجراء الأصل في كلِّ طرف بقيد الشكِّ مع الأصل في الطرف الآخر عند عدم الشكِّ، وحصول القطع بإمكان المخالفة القطعيَّة؛ لأنَّ الأصول في فرض القطع في أنفسها متعارضة ومتساقطة.

لا يقال: إنَّ الأصل في كلِّ طرف في فرض القطع معارض لشئيين: أحدهما: الأصل في الطرف الآخر مع الشكِّ، والآخر: الأصل فيه مع القطع، فهذا حاله حال كلِّ دليل يعارض دليلين.

فإنَّه يقال: إنَّ مثل ما نحن فيه لا يقع فيه التعارض والتساقط بين الجميع لا فنَّاً ولا عرفاً، بخلاف ما لا يكون من قبيل ما نحن فيه.

ونكتة ذلك: أنَّه في سائر الموارد إذا عارض دليل دليلين، فتقديم الأوَّل منهما

(1) أو بتوسيع القبح.

عليه بحجة أنّ هذا ليس ترجيحاً بلا مرجح؛ لأنّ ذلك ساقط على أيّ حال بمعارض آخر، بخلاف الدليل الأوّل من الدليلين يرد عليه: أنّ هذا يؤدّي إلى الترجيح بلا مرجح فيما بين الدليلين اللذين عارضاه؛ لأنّ تقديم الأوّل عليه ليس بأولى من تقديم الثاني عليه. إذن فلكي لا نصطدم بمشكلة الترجيح بلا مرجح فيما بين هذين الدليلين يجب أن نقدّمهما معاً على ذلك الدليل، ولكنّا عندئذ نصطدم بمشكلة الترجيح بلا مرجح من زاوية أنّ تقديمهما معاً على ذلك الدليل ليس بأولى من تقديم الدليل عليهما معاً، وهذا معنى أنّ دليلاً واحداً قد عارض في المقام مجموع دليلين.

وأما فيما نحن فيه، فهنا وإن عارض شيء شيئين، لكن المعارض لشيئين هنا متعدّد بتعدّد الأطراف، ولا يمكن تقديمه في جميع الأطراف.

ولأجل التوضيح نفترض طرفين، فالأصل في فرض القطع في الطرف الأوّل يعارض شيئين وهما: الأصل في الطرف الثاني في فرض القطع، والأصل فيه في فرض الشكّ، والأصل في فرض القطع في الطرف الثاني - أيضاً - يعارض شيئين، وهما: الأصل في الطرف الأوّل في فرض القطع، والأصل فيه في فرض الشكّ، وتقديم الأصل - في فرض الشكّ - في الطرف الأوّل مثلاً على الأصل - في فرض القطع - في الطرف الثاني بحجة سقوطه بمعارض آخر، ليس مبتلى بمشكلة الترجيح بلا مرجح فيما بينه وبين الأصل - في فرض القطع - في الطرف الأوّل؛ لأنّ حفظ الأصل في الطرف الأوّل - على تقدير القطع - عن السقوط مبتلى بمشكلة تخصّه، أي مشكلة لا توجد في حفظ الأصل فيه على تقدير الشكّ، وتلك هي أنّ حفظ الأصل في الطرف الأوّل - على تقدير القطع - عن السقوط لا يعني تقديمه على الأصل في الطرف الثاني - على تقدير القطع - فحسب، بل يعني إضافة إلى ذلك تقديمه على الأصل في الطرف الثاني، على تقدير الشكّ، في حين أنّ تقديمه عليه ليس بأولى من تقديم الأصل في الطرف الثاني - على تقدير القطع - على الأصل في الطرف الأوّل، - على تقدير الشكّ - ، وهذا يعني مشكلة الترجيح بلا مرجح فيما بين الأصلين في الطرفين على تقديري القطع، وهذه المشكلة غير موجودة في الأصل في كلّ من الطرفين على تقدير الشكّ؛ لأنّ بالإمكان تقديم كلا الأصلين على تقديري الشكّ كلّ على ما يعارضه، فلا يلزم بينهما الترجيح بلا مرجح، وتامم النكته في ذلك: أنّ الأصلين على تقديري الشكّ ليسا متعارضين، في حين أنّ الأصلين على تقديري القطع متعارضان.

انحلال العلم الإجمالي

التنبيه الرابع: في انحلال العلم الإجمالي، وذلك: إمّا بعلم وجداني آخر تفصيلي، أو إجمالي أصغر، وإمّا بحجة شرعية أو عقلية:

أمّا الانحلال بالعلم الوجداني انحلالاً حقيقياً أو حكماً، فقد مضى البحث عنه مُفصلاً لدى حديثنا مع الأخباريين في وجوب الاحتياط في الشبهات وعدمه، فلا نعيده.

ونشير هنا إلى ما هو المختار الذي نَقَّناه هناك: فبالنسبة للانحلال الحقيقي فصلنا بين ما إذا كانت نسبته سبب العلم الإجمالي إلى الأطراف على حدّ سواء، كما في تراكم احتمالات الأطراف، أو البرهان على عدم اجتماع أمرين، فيثبت الانحلال، وما إذا لم تكن نسبته إليها على حدّ سواء، فلا يثبت الانحلال.

وحيث يتمّ الانحلال الحقيقي يشترط فيه عدم تأخّر المعلوم التفصيلي عن المعلوم الإجمالي على ما مضى بحثه.

وبالنسبة للانحلال الحكمي قد قلنا هناك: إنّه بلحاظ الأصل الشرعي يثبت الانحلال؛ إذ لا معارض للأصل في الطرف غير المعلوم تفصيلاً، وأمّا بلحاظ قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) فقد مضى أيضاً: أنّه إن بني على أنّ العلم الإجمالي ينجّز الواقع ولو بمقدار إضافته إلى الجامع، تعقل دعوى تنجيز العلم الإجمالي في المقام، وإن بني على أنّه ينجّز الجامع لا يكون للعلم الإجمالي أثر زائد، إذ ما عدا الواحد داخل تحت التأمين، وواحد معيّن منجّز بالعلم الإجمالي التفصيلي.

هذا. والمتعيّن بناءً على القول بقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) حرفياً هو الأخير، لعدم تمامية البيان بأزيد من مقدار الجامع، فلا بدّ من الانحلال.

وأما نحن فحيث ننكر قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، فلا ثمرة لنا في البحث عن الانحلال الحكمي بقطع النظر عن الأصل الشرعي؛ إذ لو وجد أصل شرعي بلا معارض، قلنا بالانحلال ولو بلحاظ هذا الأصل الشرعي، وإلاّ فإنّ نفس الاحتمال في الطرف الآخر يكفي للتنجيز.

ويشترط في الانحلال الحكمي عدم تأخر العلم التفصيلي عن العلم الإجماليّ، زائداً على عدم تأخر المعلوم التفصيلي عن المعلوم الإجماليّ على ما مضى بحثه هناك.

وأما الانحلال بالحجّة شرعاً أو عقلاً فلا مورد للانحلال الحقيقي بذلك؛ إذ لم يحصل علم بالحكم في أحد الطرفين معيّنًا، فالعلم بالحكم في أحدهما إجمالاً باق على حاله لا محالة، وقد وقعت المحاولة لإثبات الانحلال الحقيقي تعبدًا إذا كانت الحجّة شرعية، ومجموعة بعنوان جعل الطريقيّة والعلم، وقد ذكرناها مع مناقشتها - أيضاً - في ذلك المبحث، فلا نعيد.

وأما الانحلال الحكمي، فتارة تكون تلك الحجّة التي يتكلّم في انحلال العلم الإجماليّ بها حكماً عبارة عن أصالة الاشتغال الناشئة عن علم إجماليّ آخر، كما لو علم إجمالاً بنجاسة الإناء الأبيض أو الأسود، ثم علم إجمالاً بنجاسة الإناء الأسود أو الأحمر، فقد يقال بانحلال الثاني لتنجيز أحد طرفيه بالعلم الأوّل، وأخرى تكون تلك الحجّة غير ذلك: أمّا الأوّل فهو ما سوف نعقد له - إن شاء الله - تنبيهاً مستقلاً في العلاقات بين العلوم الإجمالية لوجود نكات تخصّ ذلك. وأمّا الثاني فإن كانت تلك الحجّة ممّا يثبت لوازمه، بأن كانت أمانة، وكان من لازمها عدم التكليف في الطرف الآخر، كما لو علمنا بانحصار التكليف في واحد، أو كانت الأمانة بصدد تعيين المعلوم بالإجمال، كما لو علمنا بنجاسة إناء زيد، ودلّت الأمانة على أنّ إناء زيد هو هذا، فننفي بلازمها ثبوت التكليف المعلوم بالإجمال في الطرف الآخر، فالعلم الإجماليّ ينحلّ بنفس هذه الحجّة؛ لنفيها للتكليف في الطرف الآخر.

وأما إنّ لم يكن الأمر كذلك، فينحلّ العلم الإجماليّ بالنظر إلى الأصول الشرعية، على تحقيق وتفصيل مضى في التنبيه الثاني.

وأما بالنظر إلى قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، فلا يحصل انحلال كامل، وتوضيحه: أنّه لو اجتنب الإناء الذي أصبح مورداً للحجّة المثبتة العقلية، أو الشرعية، وشرب الإناء الآخر، فليس عليه شيء؛ إذ قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) لا معارض لها، والعلم الإجماليّ لم ينجز أكثر من الجامع، والزائد على الواحد داخل تحت التأمين، لكن إذا شرب كلا الإنائين فهو أشدّ حالاً من أن يشرب فقط الإناء الذي هو مورد للحجّة المثبتة؛ وذلك لأنّ منجزية العلم أشدّ من منجزية الحجّة غير العلم، ومخالفة العلم أقرب من مخالفة الحجّة، فالعلم الإجماليّ وإن كان تنحلّ هنا درجة من

منجزيته، لكنّ درجة أُخرى من المنجزيّة باقية على حالها مؤثّرة بلحاظ المخالفة القطعيّة(1).

وعلى أيّة حال، فالانحلال بالحجّة غير العلم - مهما كان - يكون انحلالاً حكماً، فيلحقه حكمه من اشتراط عدم تأخّر هذا المنجّز عن العلم الإجماليّ، زائداً عدم تأخّر الحكم الذي يتنجّز به عن المعلوم بالإجمال.

وأما ما ذهب إليه المحقّق العراقي رحمته في المقام(2): من أنّ وجود حجّة منجّزة في أحد الطرفين يوجب الانحلال الحكمي، فيجري الأصل في الطرف الآخر، مع أنّه رحمته قائل بالعلّيّة التامّة، ففي غير محلّه، فإنّه بناءً على كون العلم الإجماليّ منجّزاً للواقع، كما هو المفروض عنده - ولأجل هذا أمكنه دعوى العلّيّة التامّة - لا وجه لانحلال العلم بمجرد وجود المنجّز في أحد الطرفين، عدا ما ذكره رحمته: من أنّ العلم الإجماليّ إنّما ينجّز التكليف إذا كان قابلاً للتنجيز على كلا التقديرين، وهنا ليس كذلك؛ لأنّ الطرف المنجّز لا يقبل التنجيز مرّة أُخرى، وهذا ما أوضحنا بطلانه في بحثنا مع الأخباريين في أصالة الاحتياط، فالانحلال يتوقّف على منع العلّيّة التامّة، وجريان الأصل الشرعي المؤمّن في الطرف الآخر، حتى يسقط الواقع عن تنجّزه بمرتبة الموافقة القطعيّة.

نعم، بناءً على أنّ العلم الإجمالي لا ينجّز إلّا الجامع يتوجّه الانحلال بوجود المنجّز في أحد الطرفين، بالتفصيل الذي عرفت.

(1) بل يأتي نفس هذا البيان - أيضاً - في فرض حلّ العلم الإجماليّ بالأصل النافي الشرعي في الطرف الثاني، بعد قيام الحجّة على الالتزام في الطرف الأوّل، بناءً على علّيّة العلم الإجماليّ لحرمة المخالفة القطعيّة.

(2) راجع المقالات: ج 2، ص 66-67، ونهاية الافكار: القسم الثاني من ج 3، ص 251-252.

تداخل العلمين في بعض الأطراف

التنبيه الخامس: في علاقات العلوم الإجمالية بعضها مع بعض حينما تكون النسبة بين أطراف العلمين عموماً من وجه، أي: أنّهما يشتركان في بعض الأطراف.

فبالإمكان أن يقال: إنّه إذا تنجّز بعض الأطراف بأصالة الاشتغال بلحاظ علم إجمالي، فهذا يوجب انحلال العلم الإجماليّ الثاني، كما قد يقال في مورد أصالة الاشتغال الثابتة بلحاظ علم تفصيلي في أحد طرفي العلم الإجماليّ: بانحلال العلم الإجماليّ، من قبيل ما لو علم إجمالاً بأنّه إمّا لم يُصلِّ صلاة الوقت الحاضر، أو فاتته صلاة الوقت الماضي، فإنّ صلاة الوقت الحاضر مورد لأصالة الاشتغال بلحاظ العلم التفصيلي بوجوبها، حيث إنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراع اليقيني، وليس في المورد أصل مؤمّن.

أمّا الكلام في الأمر الثاني -وهو انحلال العلم الإجماليّ في مورد جريان أصالة الاشتغال في أحد الطرفين بلحاظ العلم التفصيلي- فقد ظهر حاله ممّا مضى، ولم نعتقد هذا التنبيه لتفصيل الكلام فيه.

إلاّ أنّ خلاصة الكلام فيه هي: أنّ تارة يفترض أنّ مورد أصالة الاشتغال لم يكن مجرى لأصل مؤمّن في نفسه، كما في المثال المذكور، وعندئذ يجري الأصل المؤمّن في الطرف الآخر بلا معارض، وينحلّ العلم الإجماليّ بذلك.

وأخرى يفترض: أنّ مورد أصالة الاشتغال كان في نفسه مجرى لأصول مؤمّنة سواء فرضت طولية أو عرضية.

وعندئذ إنّ فرض بعض تلك الأصول مسانخاً للأصل الجاري في الطرف الآخر، وبعضه غير مسانخ له، جرى الأصل غير المسانخ بلا معارض، وانحلّ العلم الإجماليّ بذلك.

وإن لم يكن كذلك، بأن كانت كلّ تلك الأصول مسانخة للأصل الجاري في الطرف الآخر، أو كانت كلّها غير مسانخة له، لم يجرِ الأصل، ولم ينحلّ العلم الإجماليّ:

مثال الأوّل: أعني فرض كون بعض تلك الأصول مسانخاً لذاك الأصل وبعضها غير مسانخ - : ما لو علم إجمالاً بوقوع خلل في إحدى صلاتين؛ إحداهما حاضرة، والأخرى فائتة، وكانت تجري في كلّ واحدة منهما قاعدة الفراغ، فتعارض القاعدتان، ونرجع بالنسبة للصلاة الحاضرة إلى أصالة الاشتغال، وبالنسبة للصلاة الفائتة إلى الأصل غير المتسانخ، ولنفرضه أصالة البراءة عن القضاء مثلاً.

ومثال الثاني: ما لو صلّى صلاة الوقت الحاضر بالطهارة الاستصحابية عن الحدث، ثم علم إجمالاً بأنّه إمّا لم يكن طاهراً عند صلاته في الوقت الحاضر، أو أنّ صلاة الوقت الماضي كان فيها خلل، فهنا يقول الأصحاب: إنّه بعد تعارض الاستصحاب في هذه الصلاة، وقاعدة الفراغ في الصلاة الماضية، يرجع إلى أصالة الاشتغال في هذه الصلاة، والبراءة عن القضاء في الصلاة الماضية، لكن الصحيح سقوط هذه البراءة أيضاً بالتعارض، كما يظهر وجهه من مراجعة التنبيه الثاني.

هذا، والأصحاب يقولون في جميع هذه الفروض الثلاثة بالانحلال، ويختلفون في وجه الانحلال حسب اختلافهم في وجه الانحلال الحكمي بشكل عامّ، فوجه الانحلال الحكمي بشكل عامّ عند المحقّق العراقي رحمته هو أنّه إذا وجد منجز في أحد طرفي العلم الإجماليّ فقد تنجز به، فالمعلوم بالإجمال على تقدير كونه في هذا الطرف لا يقبل التنجيز بالعلم الإجماليّ؛ إذ هو منجز بذاك المنجز، ويشترط في منجزية العلم الإجماليّ كون المعلوم بالإجمال قابلاً للتنجيز به على كلّ تقدير، فهذا الوجه العامّ طبّقه في المقام أيضاً، وقد مضت منّا فيما سبق مناقشة هذا الوجه.

ووجه الانحلال الحكمي بشكل عامّ عند مدرسة المحقّق النائيني رحمته هو أنّ قوام تنجيز العلم الإجماليّ يكون بتعارض الأصول، فإذا كان أحد الطرفين مجرى لمنجز، فيجري الأصل في الطرف الآخر بلا معارض، فيطبّق هذا الوجه في المقام أيضاً، وتحقّق هذا الوجه يظهر بمراجعة التنبيه الثاني.

والنتيجة: هي التفصيل بين الفروض الثلاثة بالنحو الذي عرفت.

وأما الكلام في الأمر الأوّل، وهو أنّه إذا كان أحد أطراف العلم الإجماليّ طرفاً لعلم إجماليّ آخر، فهل يوجب هذا انحلاله حكماً بتنجز أحد أطرافه، أو حقيقةً بواسطة طرفيّة ذاك الطرف لعلم إجماليّ آخر أو لا؟

فنقول: إن فرض أنّ العلمين متقارنان معلوماً وعلماً، فلا إشكال في عدم

انحلال أحدهما بالآخر، كما لو علم بنجاسة الإناء الأبيض أو الأسود، وعلم - أيضاً - في نفس الوقت بنجاسة الإناء الأسود أو الأحمر في نفس زمان المعلوم الأوّل، فإنّ العلمين عندئذ في عرض واحد، ونسبتهما إلى أطرافهما على حدّ سواء، فلا معنى لانحلال أحدهما بالآخر، وإن شئت فقل: إنّ لدينا علماً واحداً، أو يمكن أن يعبر عن العلمين بعلم واحد، بنجاسة الإناء الأسود أو الانائين الآخرين، ولا إشكال في منجزيته، فهذا من قبيل ما لو علم ابتداءً بأنّه إمّا الإناء الأسود نجس، أو الإناءان الآخران نجسان.

وأما إذا فرض أحد العلمين مُقدّماً على الآخر معلوماً أو علماً، فهنا نظريات ثلاث:

الأولى: انحلال ما هو متأخّر معلوماً بما هو متقدّم معلوماً، وهو ما قال به المحقق النائيني رحمته الله (1).

الثانية: انحلال ما هو متأخّر علماً بما هو متقدّم علماً، من دون أثر للتقدّم المعلوم وتأخّره، وأظنّ قوياً أنّ هذا ما قال به السيّد الأستاذ، وإن كان الموجود في الدراسات هي النظرية الأولى (2).

الثالثة: إنكار الانحلال رأساً في جميع الفروض، وهو التحقيق كما يظهر من خلال الكلام.

أما النظرية الأولى، فممثل المحقق النائيني رحمته الله في مقام بيانها أولاً بمثال فرض فيه أحد العلمين مقدّماً على الآخر معلوماً وعلماً؛ ليكون الانحلال فيه أوضح، ويساعد على توضيح المطلب، ثم أفرز تقدّم العلم عن تقدم المعلوم، وعمّم مدّعا وبرهانه. ونحن نتبعه في ذلك في مقام بيان مقصوده، ونأتي أولاً بالمثال الأوّل، أعني: مثال تقدّم العلم والمعلوم معاً، فنقول: إذا علم إجمالاً في أوّل الظهر، بوقوع قطرة دم في الإناء الأبيض أو الأسود، وبعد مضيّ ساعتين مثلاً علم بأنّه وقعت الآن قطرة من الدم، إمّا في الإناء الأسود أو الأحمر، فهذا العلم الإجماليّ الثاني لا ينجز شيئاً في المقام، لأنّه ليس علماً بالتكليف على كلّ تقدير، بل علم بشيء على بعض التقادير يكون تكليفاً، وعلى بعض التقادير لا يكون تكليفاً، فإنّه

(1) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 13-14، واجود التقريرات: ج 2 ص 248-249.

(2) راجع الدراسات: ج 3، ص 237، والمصباح: ج 2، ص 366.

على تقدير وقوع القطرة في الإناء الأحمر، أو في الإناء الأسود، مع فرض كون النجس الأوّل هو الأبيض لا الأسود، قد ولّدت القطرة في المقام تكليفاً، لكن على تقدير وقوعها في الأسود، مع كونه هو النجس الأوّل لم تولّد تكليفاً، فليس لنا علم إجمالي بالتكليف، والمنجّز ليس هو مطلق العلم الإجمالي، وإنّما هو العلم الإجمالي بالتكليف، ففي عالم التكليف يكون العلم الإجمالي في المقام منحلّاً حقيقةً.

ثم نأتي إلى صورة إفراز تقدّم العلم عن تقدّم المعلوم، كما لو فرضنا أنّّه علم إجمالاً بعد ساعتين من الظهر بنجاسة الإناء الأسود أو الأحمر من الآن، ثمّ بعد ساعة أخرى علم بأنّه من أوّل الظهر كان الإناء الأسود أو الأبيض نجساً، فهنا نقول: إنّ العلم بنجاسة الإناء الأسود أو الأحمر، حينما حصل كان علماً بالتكليف، وكان منجزاً، لكن بعد حصول العلم بنجاسة الإناء الأسود أو الأبيض سقط ذلك العلم عن التنجيز؛ لأنّه خرج بقاءً عن كونه علماً بالتكليف؛ لأنّنا عرفنا الآن أنّ القطرة الواقعة بعد ساعتين من الظهر - على تقدير وقوعها في الإناء الأسود - لم تؤثر شيئاً في كونه هو النجس من أوّل الظهر، والعلم الإجمالي إنّما يكون منجزاً ما دام هو علماً بالتكليف، وإذا خرج عن كونه علماً بالتكليف سقط عن المنجزية.

وقد ظهر بما ذكر أنّ فرض كون العلم الإجمالي الثاني متعلّقاً بتكليف آخر من غير سنخ التكليف الأوّل الذي لا يتكرر، خارج عن كلام المحقّق النائيني رحمته، ولا يقول فيه بالانحلال، فلو علم أولاً بنجاسة أحدهما، ثمّ علم بأنّه أصبح الآن أحدهما ملكاً لشخص آخر، وحرّم شربه من باب حرمة شرب مال الغير، فهنا لا ينحلّ العلم الثاني بالعلم الأوّل؛ لأنّه علم بتكليف جديد غير التكليف الأوّل، إذ حرمة الغصب حرمة أخرى، غير حرمة شرب النجس، فهو يعلم بالتكليف على جميع التقادير، حتّى على تقدير كون المغصوب هو الإناء الأسود، مع كونه هو النجس من أوّل الأمر، فإنّه - عندئذ - يحرم بحرمة أخرى، غاية الأمر أنّه تتجلى هذه الحرمة في لباس التاكّد.

هذا تمام الكلام في ذكر مقصود المحقّق النائيني رحمته.

أقول: إنّ هذا الكلام لا يرجع إلى محصل في المقام، فلو علم من أوّل الظهر بوقوع الدم في أحد الإنائين: الأبيض أو الأسود، ثمّ علم بعد ساعتين بوقوع قطرة أخرى من الدم الآن في الأسود أو الأحمر، فماذا يقصد المحقّق النائيني رحمته بعدم كون العلم الثاني علماً بالتكليف؟

إن كان يقصد بذلك أننا لا نعلم بكون هذه القطرة الثانية سبباً للتكليف، فهذا صحيح؛ إذ على تقدير وقوعها في الإناء الأسود، مع كونه نجساً من أول الأمر ليست سبباً للتكليف، لكن لا يشترط في حصول العلم بالتكليف حصول العلم بكون هذه القطرة سبباً للتكليف، بل حصول العلم بكونها ملازمة للتكليف - أيضاً - يساوق العلم بالتكليف، ولا إشكال في أننا نعلم بأن هذه القطرة ملازمة للتكليف على كل تقدير، فإنها إما واقعة في إناء نجس في نفسه نكون مكلفين بالاجتناب عنه، أو في إناء طاهر في نفسه، فأوجب تكليفاً بالاجتناب عنه. ولو اشترط في التنجيز حصول العلم بالسببية، للزم الانحلال حتى بشك بدوي، فلو احتل بدوياً نجاسة الإناء الأسود، ثم علم إجمالاً بوقوع القطرة في الإناء الأسود أو الأحمر، لا يكون هذا منجزاً؛ إذ لا نعلم بكون القطرة سبباً للتكليف؛ لأنها على تقدير وقوعها في الإناء الأسود، وكونه نجساً من قبل، لا يؤثر شيئاً. وهذا كما ترى.

وأما إن اعترف بحصول العلم بعد ساعتين من الظهر بما يلزم التكليف المساوق للعلم بالتكليف، لكن كان مقصوده أنه لم يحصل العلم بحدوث تكليف، فهذا - أيضاً - صحيح؛ إذ على تقدير وقوع القطرة فيما كان نجساً من قبل، لم يحدث تكليف جديد، لكن لا يشترط في تنجيز العلم الإجمالي كونه علماً بتكليف حادث.

وهكذا الحال لو كان مقصوده أنه ليس هذا علماً بتكليف آخر غير التكليف الأول، ونحو ذلك من العناوين، فإن المنجز إنما هو العلم بالتكليف بلا حاجة إلى أي واحد من هذه العناوين، كعنوان الآخر أو الحادث، أو نحو ذلك، بل يكفي العلم بأصل التكليف، سواء كان حدوثياً أو بقائياً، ولا إشكال في أنه بوقوع القطرة الثانية حصل لنا علم بثبوت التكليف: إما بالاجتناب عن الإناء الأسود، أو بالاجتناب عن الإناء الأحمر، غاية الأمر أنه يحتمل كون هذا التكليف بقائياً، كما هو الحال - أيضاً - في المثال الذي ذكرناه من فرض الشك البدوي في نجاسة الإناء الأسود، والعلم الإجمالي بوقوع قطرة بعد ذلك فيه أو في الأحمر؛ إذ التكليف على تقدير وقوعها في الأسود وكونه نجساً من قبل بقائي لا محالة⁽¹⁾.

(1) وكذلك لو كان مقصوده □ أن هذا العلم ليس علماً بتكليف آخر، غير التكليف الأول، ونحو ذلك من العناوين، قلنا: إن المنجز إنما هو العلم بالتكليف، بلا حاجة إلى فرض تعلق العلم بأي واحد من هذه العناوين، كعنوان الآخر أو الحادث أو نحو ذلك.

وأما النظرية الثانية، وهي النظرية القائلة: بأن الميزان في الانحلال هو تقدّم أحد العلمين بنفسه، فالمدعى في هذه النظرية: هو أنّ منجز أحد أطراف العلم الإجماليّ بعلم إجماليّ سابق يوجب انحلال العلم الإجماليّ المتأخّر، سواء كان بمعلومه - أيضاً - متأخراً أو لا، مثلاً إذا علم في أوّل الظهر بنجاسة الإناء الأبيض أو الأسود، ثمّ علم في أوّل الغروب بنجاسة الإناء الأسود أو الأحمر، سواء كان علماً بالنجاسة من الآن، أو من أوّل الظهر مثلاً، فالعلم الإجماليّ الثاني منحلّ بتنجز أحد طرفيه من قبل، ومن المعلوم أنّ المدعى هنا ليس هو الانحلال الحقيقي؛ إذ لا معنى لدعوى الانحلال الحقيقي للعلم الإجماليّ بمجرد تنجز أحد طرفيه بعلم إجماليّ آخر، وإنّما المدعى هو الانحلال الحكمي.

وقد عرفت أنّه في الانحلال الحكمي يوجد على العموم مسلكان:

أحدهما: مسلك المحقق العراقي رحمته الله: من أنّه مع تنجز أحد الطرفين بمنجز آخر لا يقبل المعلوم بالإجمال التنجز بالعلم الإجماليّ على كلّ تقدير، فلا يمكن تأثير العلم الإجماليّ.

والآخر: نظرية مدرسة المحقق النائيني رحمته الله: من أنّه عند تنجز أحد الأطراف لا تتعارض الأصول، ففي ما نحن فيه يجب أن يكون ما قد يتوهّم من الانحلال على أحد هذين المسلكين:

أما الانحلال على أساس المسلك الأوّل، فيمكن أن يتوهّم في المقام بلحاظ أنّ أحد الطرفين قد تنجز من السابق بالعلم الأوّل، فلا يقبل التنجز ثانياً، فلا يكون المعلوم بالعلم الثاني قابلاً للتنجز به على كلّ تقدير، فيسقط العلم عن التأثير.

لكن التحقيق بعد غضّ النظر عن بطلان هذا المسلك في نفسه: أنّه غير قابل للتطبيق على ما نحن فيه؛ وذلك لأنّ العلم الإجماليّ في كلّ آن إنّما يؤثر التنجز بوجوده في ذلك الآن، ولا يكون وجوده في الآن الأوّل مؤثراً للتنجز في الآن الثاني، ففي وقت الغروب قد اجتمع على الإناء الأسود منجزان في عرض واحد: أحدهما: العلم الإجماليّ الأوّل بوجوده البقائي، والآخر: العلم الإجماليّ الثاني بوجوده الحدوثي، وليس أحدهما قبل الآخر حتّى يرجح في تأثيره على الآخر، فيصبح مجموعهما منجزاً واحداً لهذا الإناء الأسود، فكأنّ فكرة الانحلال على هذا الأساس مبنية على تخيل أنّ العلم السابق بوجوده الابتدائيّ نجّز هذا الإناء، فهو منجز بمنجز سابق. وأمّا توهّم الانحلال على هذا الأساس عند وجود منجز تفصيلي في أحد

الطرفين فهو بإعتبار ركازة أن يقال: إنَّ الذي أثر هو المنجِّز بالحدِّ الإجماليِّ دون المنجِّز بالحدِّ التفصيليِّ مثلاً، أو يقال بكلمة اخرى: إنَّ العقلاء الذين هم المدركون لمسألة التنجيز والتعذير وخصوصياتهما يأبون عن تقديم منجِّز الحدِّ الإجماليِّ، على منجِّز الحدِّ التفصيليِّ، دون العكس، فيؤثر هذا المنجِّز، ولا يبقى مجال لتأثير ذاك المنجِّز.

وهذا البيان -كما ترى- على فرض تماميته في نفسه لا يأتي في المقام، فإنَّه يوجد في المقام منجِّزان إجماليَّان في عرض واحد⁽¹⁾.

(1) لا يخفى أنَّ المحقِّق العراقي لا يقول في مورد تعلُّق علم تفصيليِّ بأحد طرفي العلم الإجماليِّ بالانحلال الحكمي، بنكتة تقديم تأثير العلم التفصيلي في التنجيز على تأثير العلم الإجماليِّ فيه، وإنَّما يقول بذلك بنكتة أنَّ العلم الإجماليِّ والتفصيلي لا يمكن أن يبقياً علَّتَيْن تامَّتَيْن للتنجيز، وإلَّا لزم اجتماع علَّتَيْن على معلول واحد في متعلِّق العلم التفصيلي، فيتحوَّل كلُّ منهما إلى جزء علَّة، ويكون المجموع علَّة واحدة للتنجيز، وبهذا يسقط التنجيز في الطرف الآخر، لأنَّه اختصَّ بأحد جزئي العلة.

وقد يقال: إنَّ نظير هذا البيان يأتي فيما نحن فيه أيضاً، فكلُّ من العلمين الإجماليين المتداخلين في أحد الطرفين - سواء فرضنا أحدهما متقدِّماً زماناً، أو فرضناهما متعاصرين- يصبح جزء علَّة في تنجيز الطرف المشترك؛ لاستحالة اجتماع علَّتَيْن على معلول واحد، ويسقط التنجيز في الطرفين الآخرين؛ لاختصاص كلِّ واحد منهما بأحد جزئي العلة.

وقد يجاب عن ذلك: بأنَّه فيما نحن فيه قد تكوَّن في الحقيقة العلم الإجماليِّ: إمَّا بنجاسة الطرف المشترك، أو بنجاسة الطرفين الآخرين، وهذا العلم هو المنجِّز لكلِّ الأطراف.

وقد يورد على ذلك: بأنَّ هذا العلم الإجماليِّ الثالث مع العلمين الأوَّلين تشترك جميعاً في التنجيز، ويصبح كلُّ منها جزء علَّة للتنجيز في الطرف المشترك، ويبقى الطرفان الآخران بلا تنجيز؛ لأنَّ كلاَّ منهما اختصَّ بجزئي العلة من بين أجزاء ثلاثة للعلَّة.

وقد يجاب عن ذلك: بأنَّ العلمين الآخرين مندكَّان في العلم الثالث، ولا توجد في الحقيقة علوم ثلاثة، وإنَّما العلمان الآخران كلُّ منهما جزء تحليلي من العلم الثالث.

وقد يورد على ذلك: بأنَّه لِمَ لا تقولون بمثل هذا في مورد العلم الإجماليِّ مع تعلُّق العلم التفصيليِّ بأحد طرفيه، بأنَّ يقال: إنَّ العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين مع العلم التفصيلي

هذا، والمحقق العراقي رحمته الله بنفسه اعترف بعدم تأتي نظرية الانحلال هنا(1).

وأما الانحلال على أساس المسلك الثاني، فقد يتوهم - أيضاً - في المقام بلحاظ أنّ الإناء الأسود ليس مورداً للأصل؛ لتساقت أصله مع أصل الإناء الأبيض من قبل، فحين ما يوجد العلم الثاني يكون الأصل في الإناء الأحمر خالياً عن المعارض.

وهذا قد انقدح جوابه مما ذكرناه بالنسبة للمسلك الأول، فهنا - أيضاً - نقول:

المقام بمنزلة العلمين المتعاصرين.

نعم، لو كنّا نفترض أنّ العلم الأول بوجوده الحدوثي، يوجب التنجيز إلى الأبد، لتمّ الانحلال في المقام؛ لأنّ أحد الطرفين قد تنجّر بالعلم السابق، فيبقى الطرف الآخر بلا منجّر.

أقول: إنّ توجيه هذا الكلام - وهو الانحلال على تقدير كفاية العلم الأول للتنجيز إلى الأبد - يكون بأنّ يقال: إنّ العلم الأول، وإن كان في قطعه الوجودية المعاصرة للعلم الثاني مندرجاً هو والعلم الثاني في علم ثالث، وهو العلم بنجاسة الثاني أو الأول والثالث، وهذا العلم يقتضي تنجيز كل الأطراف، ولكنّه في قطعه الوجودية السابقة ليس مندرجاً في العلم الثالث، لعدم معاصرته إيّاه، فلو فرضنا كفاية تلك القطعة الوجودية للتنجيز إلى الأبد، فإنّ ما أن يكون معنى ذلك أنّ ما تنجّر بها يبقى مرتجراً إلى الأبد، ولا يعقل تأثير منجّر آخر عليه؛ لأنّه تحصيل للحاصل، أو يكون معنى ذلك: أنّ القطعة الوجودية الأولى للعلم الأول، تصبح هي مع أيّ علّة للتنجيز - فرضت في الزمان الثاني - علّة كاملة للتنجيز، فيكون كلّ منهما جزء علّة، سنخ ما يقال في سائر موارد اجتماع علّتين على معلول واحد.

فإن قلنا بالأول فالنتيجة هي: أنّ الإناء الأول والثاني اللذين هما طرفان للعلم الأول قد تنجّرا بالعلم الأول، ويبقى الإناء الثالث بلا منجّر؛ لأنّ العلم الإجماليّ بتنجّر الثاني أو الأول والثالث قد سقط عن التأثير في بعض أطرافه، فسقط عن التأثير في كلّ الأطراف حسب ما هو المفروض في مبنى المحقق العراقي. من عدم إمكان تأثير العلم الإجماليّ في بعض الأطراف دون بعض.

وإن قلنا بالثاني فقد أصبح هذا العلم الإجماليّ الثالث جزء علّة في تنجيز الإناء الأول والثاني، والجزء الآخر هو القطعة الوجودية الأولى للعلم الأول، ويبقى الإناء الثالث مختصاً بأحد جزئي العلّة، فيسقط - أيضاً - عن التنجّر بعدم وجود علّة تامّة توجب التنجيز فيه.

(1) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 337.

إنّ تعارض الأصول وتساقتها في كلّ آن فرع تنجّز حرمة المخالفة القطعيّة في ذلك الآن، المتفرّع على وجود العلم الإجماليّ في نفس ذلك الآن؛ ولذا لو زال العلم في أيّ زمان، واحتمل أنّ ما تخيّل نجاسته لم يكن نجساً، يرتفع التنجّز، ويتمسّك بإطلاق دليل الأصل بالنسبة لهذه القطعة من الزمان، فالمنجّز في ساعة الغروب لحرمة المخالفة القطعيّة بالنسبة للإناء الأبيض والأسود ليس هو وجود العلم الإجماليّ الأوّل في أوّل الظهر، وإنّما يكون ذلك العلم منجّزاً لها بوجوده البقائيّ الآن، وهو في عرض الوجود الحدوثي للعلم الإجماليّ الثاني، المنجّز لحرمة المخالفة القطعيّة بالنسبة للإناء الأسود والأحمر، وتعارض الأصلين في الإناء الأسود والأبيض وتساقتها في هذا الآن يكون بملاك تنجّز حرمة المخالفة القطعيّة في هذا الآن، لا فيما سبق، فيكون للأصل في الإناء الأسود معارضان في عرض واحد: أحدهما: الأصل في الإناء الأبيض، والآخر الأصل في الإناء الأحمر⁽¹⁾.

فتحصّل: أنّ هذه النظرية الثانية - بأيّ لحاظ كانت - بالنسبة للمسلك العامّ في الانحلال الحكمي لا ترجع إلى مُحصّل.

وقد ظهر من تمام ما ذكرناه: أنّ المتعيّن هو المصير إلى النظرية الثالثة، وهي القول بعدم الانحلال رأساً.

(1) سيأتي - إن شاء الله منه - في التنبيه الثاني عشر جواب آخر عن شبهة جريان الأصل في الطرف الثاني للعلم الثاني، بسبب سقوط الأصل في طرفه الأوّل مسبقاً، بالتعارض مع الأصل في الطرف الآخر للعلم الأوّل.

الأثر المختصّ ببعض الأطراف

التنبية السادس: فيما إذا كان أثر مشترك في جانبي العلم الإجمالي، وأثر زائد في أحدهما.

ذكر المحقق النائيني⁽¹⁾ ﷺ: أنّّه إذا كان كذلك، كما لو علم بنجاسة هذا الماء، أو ذلك المضاف، فهنا أثر مشترك في كلا الجانبين، وهو حرمة الشرب، وأثر مختصّ بالأول، وهو عدم جواز الوضوء، فالعلم الإجمالي يؤثّر بالنسبة للأثر المشترك، ويكون الأثر الزائد شكّاً بدوياً، فلا مانع من جريان الأصل بلحاظه. واكتفى ﷺ في بيان المطلب بهذا البيان الساذج.

وذكر في الدراسات⁽²⁾: أنّ الصحيح هو تنجّز الأثر الزائد أيضاً؛ وذلك لأنّ الأثر الزائد كان ينفيه نفس الأصل الذي ينفى الأثر المشترك، وهو أصالة الطهارة، والمفروض سقوطه في المقام، فيبقى احتمال عدم صحة الوضوء به بلا مؤمّن.

وهذا ظاهره: أنّّه يسلم مع المحقّق النائينيّ ﷺ خروج هذا الأثر عن دائرة العلم الإجماليّ، وإنّما يقول مع ذلك بلزوم مراعاته من باب عدم المؤمّن بعد سقوط الأصل بتنجّز الأثر المشترك، وعليه فينبغي أن يفصل بين ما لو كان الأثر الزائد منفيّاً بنفس الأصل النافي للأثر المشترك، كما في هذا المثال، فتلزمه مراعات ذلك الأثر، أو كان منفيّاً بأصل مستقلّ كما لو علم إجمالاً بأنّه استقرض من زيد خمسة دنانير، أو من عمرو عشرة دنانير، فإنّه تجري أصالة البراءة عن الزائد مستقلاً، فلا تلزمه مراعاة ذلك الأثر؛ لأنّ احتمال له لم يبقَ بلا مؤمّن، إذ له أصل مستقلّ عن الأصل الساقط بتنجّز الأثر المشترك.

(1) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 16. وأجود التقريرات: ج 2، ص 250.

(2) الدراسات: ج 3، ص 238. المصباح: ج 2، ص 367.

والصحيح هو كون الأثر الزائد داخلاً في دائرة العلم الإجماليّ، وتوضيح ذلك: أنّ تارة يفرض الأثر المشترك، والأثر الخاصّ في موضوع واحد، ويكون العلم الإجماليّ بالنسبة للأثر المشترك بلحاظ السبب، كما لو علم إجمالاً بأنّه استندان من زيد خمسة دنانير، أو نذر أن يعطيه عشرة دنانير، وهذا في الحقيقة خارج عمّا نحن فيه، ولا إشكال في جريان البراءة عن الزائد، لدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فإنّ فرضاً استقلاليين، كما في الدين والنذر الانحلاليّ، فالبراءة جارية بلا كلام، وإنّ فرضاً ارتباطيين، كما في النذر ونحوه، إذا كان بنحو العموم المجموعيّ، فأيضاً تجري البراءة على ما يأتي (إن شاء الله) من أنّ التحقيق في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين هو جريان البراءة.

وأخرى يفرض الأثر في موضوعين، كما في مثال الماء والمضاف، ومثال الاستدانة من زيد أو من عمرو، وعندئذ إن كان الأقلّ والأكثر غير ارتباطيين، كما هو الحال في مثال الدين، ومثال الماء والمضاف، فقد يتوهّم خروج الأثر الزائد عن دائرة العلم الإجماليّ، ويمكن استقراب ذلك بهذا الوجه الصوريّ، وهو أنّ يقال: إنّنا نعلم بخطاب لا يكون العمل بالزائد دخیلاً في امثاله، وهو الخطاب بالأثر المشترك المرّدّد بين هذا الموضوع وذلك الموضوع، ولا نعلم وجود خطاب آخر غيره يكون ذلك دخیلاً في امثاله.

لكن هذا غير صحيح، فإنّه كما يمكن أن يقال: إنّنا نعلم بخطاب لا يكون لترك الوضوء بهذا الماء دخل في امثاله، وهو الخطاب بترك الشرب في أحدهما، كذلك يمكن عكس المطلب، بأنّ يقال: إنّنا نعلم إجمالاً بخطاب لا يكون لترك شرب الماء دخل في امثاله، وهو الخطاب بترك شرب المضاف، أو بترك الوضوء بذلك الماء، ولا نعلم بوجود خطاب آخر غيره يكون ترك شرب الماء دخیلاً في امثاله.

وهذا يكشف عن أنّه يوجد في الحقيقة عندنا علمان إجماليّان مشتركان في طرف واحد، وهو الأثر المشترك في الجانب الذي لا يوجد فيه الأثر الزائد، والطرف الآخر في أحدهما هو الأثر المشترك في الجانب الذي يوجد فيه الزائد، وفي الآخر هو الأثر الزائد فيه، وقد مضى أنّه في مثل ذلك لا ينحلّ أحد العلمين الإجماليّين بالآخر.

وأما إن كان الأقلّ والأكثر ارتباطيين، كما لو علم إجمالاً بأنّه نذر بنحو العامّ

المجموعيّ، إمّا إعطاء خمسة دنانير لزيد، أو إعطاء عشرة دنانير
لعمرو، فالأثر الزائد داخل في دائرة العلم الإجماليّ، حتى لو قلنا بعدم
دخوله فيها في الفرض الأوّل؛ وذلك لعدم تأتّي ذلك الوجه الصوري هنا، بأن يقال:
نعلم إجمالاً بخطاب لا يتدخّل الزائد في امتهاله، ونشكّ في خطاب آخر يتدخّل ذلك
في امتهاله، فإنّ المفروض أنّ الزائد مرتبط مع الأقلّ في أحد الطرفين فلا نعلم إجمالاً
بخطاب لا يتدخّل الزائد في امتهاله.

وقد تحصّل أنّ الصحيح هو عدم جريان الأصل بلحاظ الأثر الزائد، بلا فرق بين كون
الأقلّ والأكثر ارتباطيّين، أو استقلاليّين وبين كون أصل الزائد هو عين أصل المشترك،
أو مستقلاً في نفسه.

نعم يتّجه عندنا التفصيل: بين ما لو كان للأثر الزائد أصل مستقلّ غير مسانخ لأصل
الأثر المشترك وما لو لم يكن كذلك، ففي الثاني لا يجري الأصل، ولكن في الأوّل
يجري الأصل؛ لأنّ دليل أصل الأثر المشترك أصبح مجملاً، فلا يبقى معارض لأصل الأثر
الزائد.

بقي في المقام شيء: وهو أنّه مضى ممّا أنّ الموضوع إن كان واحداً جرى الأصل
بالنسبة للأثر الزائد، ونقول هنا: إنّ السيّد الأستاذ استثنى في الدراسات ما إذا وجد
أصل حاكم على الأصل الترخيضي في الأثر الزائد. وهذا الكلام من القضايا التي
قياساتها معها، وإنّما ذكرناه هنا لأجل التطبيق الذي وقع منه، وهو في غير محلّه،
حيث مثل لذلك بما لو علمنا بنجاسة الثوب: إمّا بالدم وإمّا بالبول، فإذا كان متنجّساً
بالبول وجب غسله مرّتين، وإذا كان متنجّساً بالدم وجب غسله مرّة واحدة، فوجوب
الغسل الثاني في المتنجّس بالبول أثر زائد، ولكن لا يمكننا الرجوع إلى أصالة عدم
وجوبه، لوجود أصل حاكم، وهو استصحاب النجاسة بعد الغسل الأوّل، وقبل الغسل
الثاني، فالمرجع هو هذا الاستصحاب.

أقول: يرد عليه إشكالان: أحدهما: ما ذكره في جانب الأصل المحكوم، والآخر: في
جانب الأصل الحاكم.

أمّا الأوّل: فلأنّه لا معنى لإجراء أصالة البراءة عن وجوب الغسلة الثانية، إذ ليس
لذلك وجوب تكليفيّ، وإنّما وجوبه وضعيّ، بمعنى أنّه لا يطهر إلّا إذا غسله مرّتين.

وأما الثاني: فلأنّ استصحاب بقاء النجاسة هنا محكوم باستصحاب آخر، بناءً

على ما يسلمه هو من وجود عموم فوقانيّ، يدكّ على أنّ المتنجّس يطهر بال غسل بالماء مرّة واحدة، ولكن قيّد ذلك بما ورد من أنّ المتنجّس بالبول لابدّ من غسله مرّتين، فإنّه بناءً على هذا يجري هنا استصحاب موضوعيّ ينقّح موضوع الطهارة؛ لأنّ موضوع حصول الطهارة بغسلة واحدة قد أصبح له جزءان: أحدهما: ما يستفاد من الدليل العامّ، من كون الشيء متنجّساً، وهذا ثابت بالوجدان، والآخر: ما يستفاد من المقيّد، وهو عدم كون ما لاقاه بولاً، أو عدم ملاقاته للبول، ومدخول العدم على الأوّل منحلّ عرفاً إلى ملاقاته شيء، وكون ذلك الشيء بولاً، وعليه فبناءً على استصحاب العدم الأزليّ، يمكننا الرجوع إلى استصحاب عدم بوليّة الملاقى، وبناءً على أنّ الجزء الثاني هو عدم ملاقاته للبول، يوجد استصحاب العدم النعتيّ أيضاً، وهو استصحاب عدم ملاقاته للبول، ولا يعارض ذلك باستصحاب عدم دميّة الملاقى، أو عدم ملاقاته للدم؛ لأنّه لا أثر لذلك؛ إذ لو قصد من ذلك نفي النجاسة، فنحن نقطع بالنجاسة، ولو قصد نفي أثر زائد، فليس للدم أثر زائد.

العلم الإجماليّ في الأحكام الظاهريّة

التنبيه السابع: قد عرفت حتى الآن حكم العلم الإجماليّ الوجدانيّ بالحكم الواقعيّ، وأمّا العلم الإجماليّ الوجدانيّ بالحكم الظاهريّ، كما لو قامت البيّنة على نجاسة أحد الإناءين، أو قل: العلم التعبديّ بالحكم الواقعيّ، فهذا على قسمين: إذ تارةً يكون العلم الإجماليّ في طول قيام الحجّة على فرد معيّن، كما لو شهدت البيّنة بنجاسة أحد الإناءين معيّنًا، ثمّ تردّد عندنا بين هذا وذاك، وأخرى يكون الإجمال في نفس البيّنة، أي: أنّ البيّنة بنفسها تشهد من أوّل الأمر بنجاسة فرد مردّد، بشرط أن لا نعلم أنّها في الحقيقة تعلم بنجاسة فرد معيّن عنده، وإنّما تردّده يكون من باب الإجمال في البيان فقط، وإلاّ فهو داخل في القسم الأوّل.

العلم الإجماليّ في طول قيام الحجّة

أمّا الكلام في القسم الأوّل وهو ما لو قامت البيّنة على نجاسة فرد معيّن وتردّد عندنا بين فردين - فلا إشكال في أنّ هذا كالعلم الوجدانيّ بالحكم الواقعيّ، وينجّز وجوب الموافقة القطعيّة، فضلاً عن حرمة المخالفة القطعيّة، إلاّ أنّ هناك فوارق فنيّة بين هذا العلم الإجماليّ والعلم الإجماليّ الوجدانيّ بالحكم الواقعيّ، قد تؤدّي أحياناً إلى ثمره عملية، فلا بدّ من التدقيق في إبراز تلك الفوارق، حتى يُرى أنّه على أيّ منهما تترتب ثمره عمليّة فنقول:

الفارق الأوّل: وهو فارق جوهرى بين علاقات الأصول بعضها مع بعض في هذا العلم الإجماليّ، وعلاقات الأصول بعضها مع بعض في العلم الإجماليّ الوجدانيّ بالحكم الواقعيّ، كما لو رأينا وقوع قطرة دم في أحد الإناءين، وذلك هو أنّ الأصول في أطراف العلم الوجدانيّ بالحكم الواقعيّ، كان بابها باب تعارض الحجّة بالحجّة؛ لحجّة الأصل في كلّ من الطرفين لولا الأصل الآخر، وأمّا فيما نحن فيه، فهنا قسمان من الأصول، قسم يجري بلحاظ التأمين عن الواقع، كأصالة الطهارة

واستصحابها، والتي هي مؤمّنات في عرض المنجّز، فهي تؤمّن عن الواقع، والبيّنة تنجّز الواقع، لكنّ البيّنة تقدّم على الأصل على ما ثبت في الفقه، وهذه الأصول ليس بابها باب تعارض الحجّة بالحجّة، بل بابها باب اشتباه الحجّة باللاحجّة؛ لأنّ أحد الأصليين معيّناً قد قامت في مورده البيّنة على النجاسة المفروض تقدّمها عليه، فهو غير حجّة، وقد اشتبه بالآخر، ولا ندري ما هو، فقد علمنا بعدم حجّية واحد منها معيّن عند الله مردّد عندنا، وعندئذ نشكّ في كلّ واحد من الأصليين أنّه هل هو حجّة أو لا، فيأتي دور إثبات حجّيته بالتمسك بالقسم الثاني من الأصول، وهي الأصول التي تكون في طول المنجّز، وتؤمّن عن ذلك المنجّز، والحكم الظاهري كاستصحاب عدم قيام البيّنة على النجاسة، وهذه الأصول تتعارض فيما بينها تعارض الحجّة بالحجّة، لأنّنا نعلم إجمالاً بقيام البيّنة في أحد الجانبين، ونسبة هذه الأصول إلى هذا العلم هي نسبة الأصول المؤمّنة عن الواقع إلى العلم الإجمالي الوجدانيّ بالحكم الواقعيّ، وكما كنّا نقول هناك: إنّ الأصول المرخّصة مضادّة بحسب الارتكاز العقلانيّ للغرض الإلزاميّ الواقعيّ المعلوم بالإجمال. كذلك نقول هنا: إنّ الأصول المرخّصة مضادّة بحسب الارتكاز العقلانيّ؛ لاهتمام الشارع المعلوم بالإجمال بغرضه الإلزامي عند التزاحم في عالم المحرّكيّة.

هذا. ولا يفترق فيما ذكرناه من كون القسم الأوّل من الأصول بابها باب تعارض الحجّة باللاحجّة؛ لقيام البيّنة في مورد واحد منها معيّناً، وحجّيتها فيه، بين ما يقول به الأصحاب من أنّ تنافي الأحكام الظاهريّة العرضيّة يكون بوجودها الواصل، و ما هو المختار عندنا من أنّ تنافيها يكون بوجودها الواقعي. توضيح ذلك: أنّ الأحكام الظاهريّة التي تكون في مرتبة واحدة، أي: ليس أحدها ناظراً إلى حال الآخر نفيّاً وإثباتاً في حال الشكّ فيه، إنّما تتنافى عند الأصحاب في صورة الوصول، فأصالة الطهارة مثلاً مع حجّية البيّنة على النجاسة إنّما تتنافيان في فرض الوصول، إذ هي في فرض الوصول تؤثّر في التنجيز والتعذير، ويستحيل اجتماع التنجيز والتعذير معاً، وأمّا في أنفسهما فلا تنافي بينهما؛ إذ الأحكام الظاهريّة ليست إلّا مجرد إنشئات مثلاً، وعليه فلو شكّ بدويّاً في مورد تجري فيه أصالة الطهارة في أنّه هل قامت بيّنة فيه على النجاسة أو لا، فهذا الشكّ لا يمنع عن التمسك ابتداءً بأصالة الطهارة، سواء فرض دليل حجّية البيّنة مخصّصاً أو حاكماً أو وارداً، لأنّ البيّنة لم تصل حتى يقع التنافي بين أصالة الطهارة وحجّية البيّنة،

وتقدّم البيّنة عليها بالتخصيص أو الحكومة أو الورد، ولا معنى لتقدّم انشاء على انشاء، فلا مانع من حجّة أصالة الطهارة أصلاً.

وأما نحن فلمّا اخترنا أنّ الأحكام الظاهرية ليست مجرد انشاءات جوفاء، بل تشتمل على روح وحقيقة تكون عبارة عن شدّة الاهتمام بالفرض الواقعي، وعدم الاهتمام به، قلنا عندئذ: إنّ التنافي بينها ثابت بوجودها الواقعي، لتنافي الاهتمام مع عدم الاهتمام ذاتاً، وعليه ففي هذا المثال إنّما نتمسك بأصالة الطهارة بعد رفع محذور احتمال وجود البيّنة التي تقدّم بحجّيتها عليها، سواء كان بالورد أو بالحكومة أو بالتخصيص، باستصحاب عدم قيام البيّنة، ولكن فيما نحن فيه، لا يفترق الحال بكون التنافي بين الأحكام الظاهرية بوجودها الواقعي أو بوجودها الواسل؛ إذ المفروض أنّ البيّنة واصله إلينا ولو بالعلم الإجمالي، وهذا المقدار من الوصول كاف في المقام، لأنّ المفروض أنّ البيّنة تنجز، ولو علمت بنحو العلم الإجمالي، فيقع التنافي بين التنجيز والتعذير.

وهذا الفارق الجوهريّ الذي بيّناه بين علاقات الأصول بعضها مع بعض في هذا العلم الإجمالي، وعلاقاتها في العلم الإجمالي الوجدانيّ بالحكم الواقعي حتى الآن لم يؤدّ إلى ثمرة عمليّة، لكن ينتهي إلى ثمرة عمليّة بلحاظ بعض ما يترتب عليه من الفوارق كما سوف يظهر - إن شاء الله - .

الفارق الثاني: ما يترتب على الفارق الأوّل، وهو أنّه إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي مورداً للأصل المثبت، والطرف الآخر مورداً للأصل النافي، كما لو قامت البيّنة على نجاسة أحد الإناءين معيّناً، واشتبه بإناء آخر، وكان أحدهما مورداً لاستصحاب النجاسة، والآخر مورداً لاستصحاب الطهارة، فهنا كما نقول في فرض العلم الوجدانيّ بنجاسة أحد الإناءين بالرجوع إلى استصحاب الطهارة في الإناء المسبوق بالطهارة، كذلك نقول بذلك هنا، لكن يختلف الأمر في فلسفة الموقف الفنّي، فهناك كذا نقول: إنّ استصحاب الطهارة في هذا الطرف غير مبتلىّ بالمعارض فيجري، وهنا نقول: إنّ استصحاب الطهارة في الإناء المسبوق بالطهارة يحتمل عدم حجّيته. لقيام البيّنة على خلافه، فنرجع إلى استصحاب عدم قيام البيّنة على النجاسة في ذلك المورد، ولا يعارض باستصحاب عدم قيام البيّنة على النجاسة في الطرف الآخر، فإنّ الطرف الآخر في نفسه مستصحب النجاسة، فإن بنينا على أنّ البيّنة لا تقدّم على الأصل المطابق لها، بل يجريان معاً، فالاجتناب عن الإناء الآخر منجز -

على أيّ حال - باستصحاب النجاسة، وضمّ منجز إلى منجز مع وحدة المنجز لا أثر له، فالبيّنة في ذلك الجانب، وجودها وعدمها على حدّ سواء، فلا يجري استصحاب عدم البيّنة هناك حتى يعارض استصحاب عدم البيّنة هنا، وإن بنينا على أنّ البيّنة تقدّم على الأصل الموافق لها، فالأمر أيضاً كذلك، فإنّه وإن كنّا لا نعلم عندئذ بجرّيان استصحاب النجاسة في الطرف المسبوق بالنجاسة، لكننا على أيّ حال نعلم تفصيلاً بتنجز الاجتناب عنه، إمّا لكونه مورداً لاستصحاب النجاسة، أو لكونه مورداً لقيام البيّنة على النجاسة، فلا يجري استصحاب عدم البيّنة، وعليه فاستصحاب عدم البيّنة في الطرف الأوّل يكون - على أيّ حال - بلا معارض، وبعد إجرائه نتمسك باستصحاب الطهارة أو أصالتها، فالنتيجة هي عين النتيجة في فرض العلم الوجدانيّ بالتكليف الواقعيّ، إذن فالى هنا لم ننته إلى أثر عملي للفرق بين العلمين.

الفارق الثالث: ما يترتب - أيضاً - على الفارق الأوّل في فرضيّة أخرى غير فرضيّة الفارق الثاني، ويتجلّى فيه الأثر العمليّ، وذلك كما إذا فرض في الطرفين أصلان عرضيّان نافيان مع أصل طولّي نافي، كما إذا فرض أنّه يجري في كلّ من الطرفين استصحاب الطهارة، وفي أحد الطرفين توجد في طول ذلك أصالة الحلّ، وفي الطرف الآخر لا يوجد أصل نافي طولّي في عرض أصالة الحلّ، وعندئذ إن كان العلم علماً وجدانيّاً بالحكم الواقعيّ، كنّا نقول بالرجوع إلى أصالة الحلّ في الطرف الذي يوجد فيه هذا الأصل، إمّا لما يقوله المحقق العراقي رحمته من أنّه بناءً على الاقتضاء يتعارض الأصلان العرضيّان ويتساقطان، وتصل النوبة إلى الأصل النافي الطوليّ، ولا يسقط بالمعارضة لكونه طولياً، أو لما يقوله السيّد الأستاذ من إجمال دليل الاستصحاب، لعدم شموله لكلا الاستصحابين، وكون شموله لأحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجّح، وعدم إجمال دليل أصالة الحلّ؛ لاختصاصها في نفسها بأحد الطرفين،

وأما في فرض العلم الإجمالي بقيام البيّنة على نجاسة أحدهما المعين، فلا يمكن الرجوع إلى أصالة الحلّ في الطرف الذي يكون مورداً لأصالة الحلّ، سواء كان الوجه في الرجوع إلى أصالة الحلّ في العلم الوجدانيّ بالحكم الواقعيّ هو البيان الأوّل، أو كان هو البيان الثاني.

أمّا على الأوّل فلأنّه هنا لم يتعارض الأصلان العرضيّان، بل أحدهما حجّة، والآخر غير حجّة، ونعلم إجمالاً بان مورد أصالة الحلّ إمّا يوجد فيه الاستصحاب

الحاكم على أصالة الحلّ، أو البيّنة الحاكمة عليها، فنعلم تفصيلاً بعدم جريان أصالة الحلّ.

وأما على الثاني، فلأنّ دليل الاستصحاب ليس مجملاً، لما قلنا من أنّ الأصليين ليس كلّ منهما في نفسه حجّة، بل أحدهما حجّة والآخر غير حجّة، فبناءً على أنّ استصحاب الطهارة مقدّم على أصالة الحلّ نعلم - أيضاً - تفصيلاً بعدم جريان أصالة الحلّ، إمّا للاستصحاب، أو للبيّنة، وبناءً على عدم تقدّمه عليه، تكون أصالة الحلّ حالها حال استصحاب الطهارة في هذا الطرف في الدخول في دائرة اشتباه الحجّة باللاحجّة، فإنّه نعلم إجمالاً بأنّه إمّا أن لا يكون الاستصحاب في ذلك الطرف حجّة؛ لقيام البيّنة على الخلاف، أو لا يكون الاستصحاب ولا أصالة الحلّ في هذا الطرف حجّة؛ لقيام البيّنة على الخلاف.

قيام الحجّة في طول العلم الإجماليّ:

وأما الكلام في القسم الثاني: وهو ما لو كانت الحجّة في طول العلم الإجماليّ لا العكس، كما لو شهدت البيّنة بنفسها على نجاسة أحد الإناءين بنحو التردد، فيقع في مقامين:

أحدهما: في أنّ مثل هذه البيّنة هل تكون حجّة في نفسها، أو لا؟ وهل تكون حجّيتها بحيث تقتضي الموافقة القطعيّة، وتدفع البراءة العقلية في الأطراف، أو لا؟

وثانيهما: في أنّه بعد الفراغ عن حجّيتها في نفسها، هل تقدّم على الأصول الشرعيّة في الأطراف - كما تقدّم على الأصل في موردّها فيما لو شهدت البيّنة على نجاسة شيء معين، حيث لا إشكال في تقدّمها على أصالة طهارته - أو لا؟

أمّا المقام الأوّل: فلا إشكال في حجّية البيّنة في المقام على مبناها في كيفيّة فهم الحكم الظاهريّ من أنّه مهما كان لونه ولسانه من حكم تكليفيّ أو جعل التنجيز، أو الطريقية أو غير ذلك، فواقعه هو إبراز الاهتمام بالواقع على تقدير ثبوته في حال الشكّ، كاهتمامه به في حال العلم، فعلى هذا المبنى كما نقول في البيّنة القائمة على نجاسة شيء معين: بأنّ دليل حجّيتها يدلّ على أنّه وإن كان يوجد احتمال مخالفة البيّنة للواقع، لكن يهتمّ المولى بالواقع على تقدير مصادفتها حتى في ظرف وجود هذا الاحتمال، كما لو لم يوجد هذا الاحتمال، وكان يعلم تفصيلاً بنجاسة هذا

الشيء، كذلك نقول في البيئـة القائمة على نجاسة أحد الفردين: بأنّ دليل حجّيتها يدلّ على أنّـه وإن كان يوجد احتمال مخالفتها للواقع، لكن يهتمّ المولى بالواقع على تقدير المصادفة، حتى مع وجود هذا الاحتمال، كما لو لم يكن موجوداً، وكان يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الشئيين، وعليه، فكما أنّـه لو كان يعلم بنجاسة أحدهما كان ذلك موجباً لوجوب الموافقة القطعيّة، كذلك الأمر في فرض قيام البيئـة على أحدهما؛ إذ العلم باهتمام المولى بغرضه المرّدّد - حتى مع الشكّ في أصل الغرض، كما لو لم يكن شكّ فيه - يحتمّ بحكم العقل على العبد الموافقة القطعيّة. كما كان يحتمّ عليه ذلك العلم بنفس الغرض المرّدّد، وهذا واضح على مبانينا.

ولكن جملة من مباني مدارس الأصحاب الآخذة في حقيقة الحكم الظاهريّ ببعض السنة بيان الحكم الظاهريّ تواجه المشكلة في هذا المقام، ونذكر على سبيل المثال جملة منها:

فمنها - ما يظهر من كلام المحقّق الخراسانيّ رحمته الله في بحث الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ (1) من أنّ الحكم الظاهريّ عبارة عن التنجيز والتعذير، فعلى هذا المبني يشكل الأمر في المقام، فإنّ دليل حجّية البيئـة إن قيل بأنّـه ينجز هذا الطرف بالخصوص، أو ذاك الطرف بالخصوص، فهو ترجيح بلا مرجّح، ونسبة البيئـة إليهما على حدّ سواء، والدليل إنّما دلّ على تنجيز مفاد البيئـة، وليس مفاد البيئـة هذا بالخصوص، أو ذاك بالخصوص، بل نفرض أنّ البيئـة بنفسها لا تعلم أنّ هذا بالخصوص نجس أو ذاك، والفرد المرّدّد ليس شيئاً حتى ينجز بالبيئـة، وإن قيل بأنّـه ينجز الجامع، اتّجه التخخير، ولا وجه لوجوب الموافقة القطعيّة، بل يجوز شرب أحدهما، بقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) التي يؤمن بها المحقّق الخراسانيّ رحمته الله، ولا يقاس ذلك بما يقوله رحمته الله من منجزية العلم الإجماليّ للواقع إن قيل بأنّ العلم متعلّق بالجامع، ومع ذلك ينجز الواقع، فإنّ منجزية العلم حيث كانت بحكم العقل أمكن أن يدعى - كما هو الصحيح - : أنّ العلم الإجمالي بالرغم من تعلّقه بالجامع يحكم العقل بمنجزيته للواقع، أمّا في المقام فهل تُسري التنجيز من الجامع إلى الواقع بحكم العقل، أو بحكم الشرع؟ فإن قيل بالأوّل، فهو خلف فرض أنّ أصل التنجيز هنا شرعيّ، وإن قيل بالثاني، يرد عليه: أنّ دليل حجّية البيئـة، إنّما يدلّ على تنجيز مفاد

(1) راجع الكفاية: ج 2، ص 44 حسب الطبعة المشتملة على تعليقه المشكيني.

البيّنة لا أكثر، والبيّنة إنّما شهدت بمقدار الجامع.

ومنها - ما ذهب إليه المحقّق العراقي رحمته من جعل الطريقيّة (1) على فرق دقيق بين طريقيّته وطريقيّة المحقّق النائيني رحمته مضى ذكره في بحث الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ، وهو رحمته يقول بأنّ العلم الإجمالي إنّما ينجز الواقع؛ لأنّه يتعلّق بالواقع.

وعليه، نقول في المقام: إنّ هذه البيّنة هل تنجّز هذا الطرف بعنوانه، أو ذاك الطرف بعنوانه، أو الواقع، أو الجامع؟ فالأوّل والثاني ترجيح بلا مرجّح، وتنجيز لغير مفاد البيّنة، والثالث لا يتمّ فيما إذا احتتمل كذب البيّنة، لا مجرد خطئها واشتباهاها؛ لأنّ نسبة البيّنة إلى الواقع - لو كان هناك واقع - وغيره على حدّ سواء، وليس الحال في ذلك هو الحال في العلم الإجماليّ الذي فرض المحقّق العراقيّ أنّه ينجّز الواقع؛ لتعلقه بالواقع (2)، فيتعيّن الرابع، ويلزم جواز الاكتفاء بترك أحدهما تخييراً، وعدم وجوب الموافقة القطعيّة.

نعم، على مبنى المحقّق النائينيّ رحمته من أنّ العلم الإجماليّ يتعلّق بالجامع، ومع ذلك ينجّز كلا الطرفين (3) ببيان مضى في محلّه، لا يرد هذا الإشكال، فإنّه قد

(1) لا يخفى أنّ المحقّق العراقيّ رحمته يقول بالطريقيّة في باب الأحكام الظاهرية بمعنيين:

الأوّل - ما يقوله في خصوص الأمارات من جعل العلم وتتميم الكشف، إلّا أنّه لا يرى هذا الأمر جدّصيفة من الصيغ، لا يختلف روح الحكم الظاهريّ به، عن روحه من موارد الأصول العمليّة.

والثاني - ما يراه عبارة عن روح الحكم الظاهريّ، وهو كونه إنشأً حاكياً عن لبّ الإرادة القائمة بالمتعلّق وإبرازاً لها، وتكون دائرة إنشائها أوسع من دائرة لبّ الإرادة الواقعيّة، فإنّها تختصّ بالواقع، في حين أنّ الحكم الظاهريّ قد يخطيء الواقع.

راجع المقالات: ج 2، ص 6 و 19. ونهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الثالث، ص 18 - 20 والقسم الثاني من الجزء الثالث، ص 327.

(2) نعم على الوجه الثاني من وجهي قوله رحمته بوجوب الموافقة القطعيّة، حسب ما ورد في نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 300 و 309، يمكن حلّ الإشكال في المقام، حيث ادّعى

في هذا الوجه: أنّ العلم الإجماليّ حتى لو فرض تعلّقه بالجامع، لأبّد من موافقته القطعيّة؛ لأنّه ينظر إلى الجامع مفروغاً عن انطباقه وتحصّصه، وهذا - كما ترى - لو تمّ يأتي في المقام أيضاً، فإنّ البيّنة تشهد بالجامع مفروغاً عن انطباقه وتحصّصه ولو شهادة كاذبة.

(3) راجع أجدود التقارير: ج 2، ص 345.

ثبت في المقام العلم بالجامع تعبدًا، وذلك ينجز كلا الطرفين بنفس
البيان الذي اختاره هناك.

ومنها - المذهب التقليدي الموروث عن الشيخ الأعظم رحمته من أنّ الحكم الظاهريّ
عبارة عن جعل حكم مماثل للمؤدّي، على شرط احتمال مطابقته للواقع، وعليه -
أيضاً - يشكل الأمر في المقام؛ إذ لو فرض جعل الحكم في هذا الطرف بالخصوص، أو
ذاك الطرف بالخصوص، لم يكن ذلك مماثلاً للمؤدّي، ولو فرض جعل الحكم بالجامع لم
تجب الموافقة القطعيّة، مضافاً إلى أنّ هذا خلف فرض اشتراط احتمال المطابقة
للوّاقع لأنّنا نعلم أنّ الواقع إمّا هذا بالخصوص، أو ذاك بالخصوص⁽¹⁾، ومن هنا كان
الإشكال على هذا المذهب أشدّ منه على ما مضى.

ثم لو فرضنا عدم احتمال كذب البيّنة، وإنّ احتمال الخلاف كان منحصراً في احتمال
الخطأ و الاشتباه، وسلّم - أيضاً - أنّ العلم الإجماليّ يتعلّق بالواقع لا بالجامع، فعندئذ
يمكن رفع الإشكال على مبنى المحقّق العراقيّ رحمته بأنّ يقال: إنّ الشارع جعل لنا
العلم بما تعلم به البيّنة، والمفروض تعلّق علمها بالواقع، وأنّ علم البيّنة ينجز عليها
وجوب الموافقة القطعيّة، فإذا جعل لنا علم كعلمها نجز ذلك علينا وجوب الموافقة
القطعيّة.

ولكن لا يمكن رفع الإشكال بذلك على مبنى جعل المنجزية والمعدّرية، بأنّ يقال: إنّ
الشارع جعل المنجزية للواقع، فإنّنا نحتمل خطأ البيّنة، وعلى تقدير الخطأ لا يوجد
واقع ينجز، كما لا يوجد مفاد للبيّنة يقتضي تنجيزه الموافقة القطعيّة، وهذا بخلاف
فرض قيام البيّنة على نجاسة شيء معيّن، فإنّ الشارع قد جعل هناك مفاد البيّنة
منجّزاً، وتنجيز ذاك المفاد يوجب الموافقة القطعيّة ولو فرضت بيّنة خاطئة.

كما لا يمكن أيضاً رفع الإشكال بذلك على مبنى الشيخ الأعظم من جعل الحكم
المماثل، بأنّ يقال: إنّ الشارع حكم بالواقع حكماً مماثلاً لمفاد البيّنة، فإنّنا لو علمنا
بعدم خطأ البيّنة، فقد علمنا وجداناً بنجاسة أحد الإناءين، ولا حاجة إلى حجّية البيّنة،
ولو احتملنا خطأها، فما معنى حكم الشارع بالواقع؟!

وعلى أيّة حال، فهذا إشكال تواجهه هذه المدارس؛ لانشغالها بالألفاظ عن

1)

(قد يقال: نكتفي في احتمال المطابقة للواقع بالمقدار الموجود في المقام، فإنّ مؤدّي البيّنة على
تقدير صدقها وعدم خطئها مطابق للواقع بمقدار الجامع؛ لأنّ الجامع موجود ضمن الفرد.

الواقع، وأخذها في حقيقة الحكم الظاهري ببعض السنة بيانه (1)، والصحيح هو ما

{ الواقع: أنّ سقوط البراءات العقلية في الأطراف، ووجوب الموافقة القطعية وعدمه لدى قيام بينة على الجامع بين الحكمين، يرتبط بما هو المبنى في حقيقة العلم الإجمالي، ومدى تنجيذه أكثر مما هو مرتبط بفهم حقيقة الحكم الظاهري.

وتوضيح المقصود: أنّنا بعد فرض الإيمان بأصل قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) تارةً نبني في باب العلم الإجمالي على أنّه متعلّق بالواقع، ومن ثمّ ينجّز الواقع، فتجب الموافقة القطعية، وأخرى نبني على أنّه رغم تعلّقه بالجامع تجب موافقته القطعية؛ لأنّ الجامع منظور إليه بما هو مفروغ عن انطباقه وتحصّصه، وثالثة نبني على أنّه تجب الموافقة القطعية؛ لتعارض البراءات العقلية وتساقطها في الأطراف ولو فرض تعلّق العلم بالجامع، ورابعة نبني على أنّ العلم الإجمالي رغم تعلّقه بالجامع يفتضي تنجيز الواقع، أي: أنّ تنجيذه أوسع بما تعلّق به؛ لأنّنا لا نؤمن بحرفية قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) ونرى أنّ العلم بالجامع يكفي لانتفاء موضوع قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) بناءً على الإيمان بأصل هذه القاعدة، وهذا المبنى الرابع هو مختار أستاذنا الشهيد فيما مضى، وخامسة نبني على أنّ العلم الإجمالي لا تجب موافقته القطعية؛ لأنّه لم ينجّز أكثر من مقدار الجامع.

فعلى الأخير لا مورد للبحث هنا، إذ حتى على تقدير العلم الإجمالي الوجدانيّ بالحكم الواقعي لا تجب موافقته القطعية، فضلاً عن فرض قيام البينة على الجامع، وإنّما يقع الكلام في المقام على المباني الأخرى.

فعلى المبنى الأوّل نقول في المقام: إنّ البينة إمّا نقطع بعدم كذبها وإن احتملنا خطأها، أو نحتمل كذبها، فإن قطعنا بعدم كذبها إذن هي تعلم علماً إجمالياً بأحد الحكمين، وعلمها متعلّق بالواقع حسب الفرض، أي: أنّ المعلوم بالفرض لها هو مقدار الواقع لا مقدار الجامع، والبينة - طبعاً - تشهد بما تعلم، إذن فبأيّ قدرة قادر نفذ علمها إلى مقدار الواقع نفذت شهادتها - أيضاً - إليه، فتجب موافقتها القطعية، كما وجبت الموافقة القطعية للعلم الإجماليّ بالواقع، وإنّ شئت فقل: إنّ علم البينة حجة لنا، وهو متعلّق بالواقع، فقد تنجّز الواقع علينا، ووجب موافقته القطعية، وأمّا إنّ احتملنا كذبها وعدم علمها بالواقع، قلنا: إنّ البينة هي تشهد بأنّها عالمة، وهذه الشهادة حجة لنا، أي: أنّنا نعمل كما كنّا نعمل لو كانت عالمة، ومن المعلوم أنّ علمها لو كان فهو نافذ إلى مقدار الواقع حسب الفرض، فقد تنجّز علينا الواقع، وإن شئت فعبر بأنّ الشهادة بالعلم بالواقع دعوى للشهادة بالواقع، وهذه الدعوى حجة لنا.

وعلى المبنى الثاني أيضاً تكون البينة موجبة لتنجيز الموافقة القطعية؛ لأنّ البينة وإن تعلّقت بالجامع فنجّزت الجامع، لكنّها قد تعلّقت به بما هو منظور إليه مفروغاً عن انطباقه وتحصّصه، فتنجّزت كذلك، فوجب الموافقة القطعية.

ثم إنّه يمكن الجواب عن هذا الإشكال حتى بناءً على هذه المدارس، وذلك بأنّ يقال: إنّ المدلول المطابق للبيّنة، وهو شهادتها بالعلم بنجاسة أحد الإنايين وإن لم تتمّ حجّيته بالنحو المقصود، لكنّ توجد لذلك مداليل التزامية، وهي دلالتها على العلم بقضايا شرطية بعدد الأطراف، فلو كان عدد الأطراف اثنين مثلاً، فشهادة البيّنة تدلّ بالملازمة على أنّها تعلم بأنّه إن كان هذا الإناء طاهراً فذاك نجس، وبأنّه إن كان ذاك طاهراً فهذا نجس، فيشمل إطلاق دليل حجّية البيّنة هذه الدلالات الالتزامية من دون إشكال، وذلك ينتج لنا العلم بأنّ أحد الإنايين نجس حتماً، إمّا واقعاً أو ظاهراً؛ إذ لا يخلو الحال من أنّه يوجد في البين طاهر في الواقع أو لا، فعلى الثاني يكون كـ لا الإنايين نجساً واقعاً، وعلى الأوّل يوجد في البين نجس أيضاً بحكم الداليتين الالتزاميتين.

وعلى المبني الثالث - أيضاً - تجب الموافقة القطعية؛ لتعارض البراءات العقلية، لتنجّز مقدار الجامع بالبيّنة.

نعم، على المبني الرابع، وهو أنّ العلم الإجمالي رغم تعلّقه بالجامع ينجّز أكثر ممّا تعلّق به، فهو منجّز للواقع رغم عدم كشفه للواقع بحدوده؛ وذلك لعدم إيماننا بحرفيّة قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) واعتقادنا بكفاية العلم بالجامع؛ لانعدام موضوع قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) يمكن القول باختلاف النتيجة حسب اختلاف المباني في حقيقة الحكم الظاهري.

فعلى مبني أستاذنا الشهيد من عدم الوقوف على ألسنة الحكم الظاهري، والنفوذ إلى عمقه، وهو اهتمام المولى بغرضه على تقدير وجوده، بقدر الاهتمام على تقدير العلم تجب الموافقة القطعية، فإنّه على تقدير العلم الوجداني بالحكم كانت الموافقة القطعية واجبة، حسب الفرض.

في حين أنّه على مبني كون حقيقة الحكم الظاهري عبارة عن التنجيز والتعذير قد يقال: إنّ التنجيز يقف على مقدار لسان الأمانة، ولسان الأمانة في المقام إنّما هو الشهادة بالجامع، وكذلك على مبني جعل الحكم المماثل قد يقال: إنّ الحكم المماثل جعل بمقدار لسان الأمانة، ولسانها في المقام هو الشهادة بالجامع.

نعم، على مبني المحقق النائيني من جعل العلم قد يقال: إنّ جعل العلم بالجامع يؤدّي عقلاً إلى تنجيز الواقع، كما فرضناه في العلم الوجداني.

أمّا لو فرضنا جعل العلم مجرد صيغة ولسان، وقلنا: إنّ الحكم الظاهريّ تكون طريقته التي هي روحه بمعنى حكايته للإرادة المتعلقة بالواقع، فقد يقال: إنّ الحكاية هنا اقتضت على مقدار الجامع حسب الفرض، فلا مبرر لوجوب الموافقة القطعية.

لكنّ التحقيق: أنّ هذا الجواب لا يتمّ دائماً؛ لأنّ ما كان يقول به المحقّقون من الأصوليين إلى يومنا هذا من أنّ العلم الإجماليّ يستلزم دائماً علوماً بقضايا شرطية بعدد الأطراف، تاليها ثبوت طرف من هذه الأطراف ومقدّمها انتفاء باقي الأطراف غير صحيح؛ لأنّ العلم الإجماليّ قد ينتج عن برهان أو ما بحكم البرهان (1)، فيتمّ فيه ما ذكر، وقد ينتج عن حساب الاحتمالات في الأطراف، كما لو علمنا بنجاسة إناء من أواني هذا المسيحي نتيجة لتراكم احتمالات المساورة الثابتة في تلك الأواني، وفي مثل ذلك لا يستلزم العلم الإجماليّ تلك العلوم؛ لأنّه على تقدير انتفاء باقي الأطراف لا يوجد لنا احتمالات نضمّ بعضها إلى بعض، حتى تولّد علماً في المقام، فليس لنا علم على هذا التقدير، ففي مثل ذلك لا يتمّ هذا الجواب مع أنّهم يلتزمون بوجوب الاجتناب ولو فرض كون منشأ العلم للبيّنة هو حساب الاحتمالات.

وأما المقام الثاني: فيوجد هنا إشكال في تقديم إطلاق دليل حجّة البيّنة، بعد الفراغ عن صحّتها في نفسها في المقام الأوّل على إطلاق دليل الأصل؛ وذلك لأنّه لا يمكن قياس ذلك بفرض قيام البيّنة على نجاسة شيء معيّن، فإنّه هناك قد عبّنا الشارع بنجاسة هذا الإناء، وفرض أنّ الأصل إنّما يجري مع عدم العلم بالنجاسة واقعاً أو تعبّداً، فدليل البيّنة ناف لموضوع دليل الأصل بالحكومة أو الورد، وأما فيما نحن فيه ففي كلّ واحد من الإناءين يكون موضوع دليل الأصل تاماً؛ لعدم العلم بنجاسته واقعاً ولا تعبّداً، غاية الأمر أنّنا نعلم بجامع النجاسة تعبّداً، أو بالقضيتين الشرطيّتين بالنحو الذي عرفت، فتقع المعارضة بين دليل حجّة البيّنة ودليل الأصل، ولا يقاس ما نحن فيه بالعلم الوجدانيّ بنجاسة أحد الإناءين، فإنّ العلم الوجدانيّ كان منجزاً عقلاً أو عقلائيّاً، فدليل الأصل لو أراد إبطال هذه المنجزية، فهو خلف ما يفرض من عدم تعلقيّة منجزية العلم الإجماليّ عقلاً، أو القرينية المتّصلة للارتكاز العقلائيّ في المقام، ولو أراد رفع النجاسة واقعاً، فهو خلف عدم التصويب، ولو أراد رفع العلم، فهو خلف مفروض المسألة، وأما في المقام فمنجزية البيّنة إنّما ثبتت بإطلاق دليل شرعيّ، فيقع التعارض بين هذا الاطلاق

(1) كأنّ مقصوده بما بحكم البرهان حساب الاحتمالات في مرحلة أخرى غير احتمالات نفس الأطراف، كما لو شهد من نقطع بصدقه، وعدم خطأه بحساب الاحتمالات بأنّه رأى بعينه نجاسة أحد الإناءين.

وإطلاق دليل الأصل، وهذه المشكلة أثارها في المقام المحقق العراقي رحمته الله (1).

وأجاب رحمته الله عنها بأنه يوجد لدينا في المقام سنخان من الشك والاحتمال:

(الأول) أنه في كل واحد من الإناءين نحتمل طهارته مطلقاً، أي: حتى على تقدير طهارة الآخر، وإجراء أصالة الطهارة بهذا اللحاظ؛ ليثبت طهارة هذا الإناء، ولو على تقدير طهارة الآخر، محكوم للبيّنة الدالة على أنه ليس هذا الإناء طاهراً على كل تقدير، أي: حتى على تقدير طهارة الآخر على حد محكوميّة أصالة الطهارة في مورد للبيّنة الدالة على النجاسة في نفس ذلك المورد تفصيلاً.

(الثاني) احتمال الطهارة في كل واحد من الإناءين بدلاً عن الآخر، وعلى غير تقدير طهارة الآخر، وقد كان الثابت عندنا بقطع النظر عن البيّنة الاحتمال الأول، أعني: احتمال الطهارة على كل تقدير، وإنّما تبدّل هذا الاحتمال بالاحتمال الثاني بواسطة حكم البيّنة بطلان الاحتمال الأول، وإثباته ظاهراً؛ لعدم ثبوت الطهارة على كل تقدير، وإذا أردنا إجراء أصالة الطهارة بلحاظ هذا الاحتمال، فالأصلان في الطرفين يتعارضان ويتساقطان، ويكون إطلاق دليل حجّية البيّنة في منجى عن دائرة المعارضة؛ لأنّ موضوع الأصل الذي هو هذا الاحتمال الثاني قد تولّد في طول حجّية البيّنة، فلا يعقل تعارض الأصلين مع حجّية البيّنة.

أقول: إنّ هذا الكلام غير صحيح، فإنّه لم يتبدّل بحجّية البيّنة احتمال إلى احتمال آخر، وإنّما واقع المطلب هو أنّه كان لنا احتمالان: أحدهما: احتمال طهارة هذا الإناء بالفعل، وكذلك احتمال طهارة ذاك الإناء بالفعل. والآخر: احتمال طهارة هذا الإناء على تقدير طهارة ذاك الإناء، وكذلك العكس، ولنفرض أنّ هذا الاحتمال الثاني تبدّل إلى العلم بنجاسة هذا الإناء على تقدير طهارة ذاك الإناء وبالعكس، لكنّ الاحتمال الأول باق على حاله، ويجري الأصل بلحاظه في عرض حجّية البيّنة، فيتعارضان، فرجع الإشكال على حاله.

والتحقيق في المقام: أنّ هذا الإشكال - أيضاً - إنّما يتأتّى بناءً على مباني الأصحاب، حيث يقولون بتقديم البيّنة والأمارات على الأصل بالحكومة أو الورود، فيقال عندئذ: إنّ لا حكومة فيما نحن فيه ولا ورود؛ لانحفاظ موضوع الأصل في كل واحد من الطرفين بخصوصه، ولا مورد لهذا الإشكال بناءً على مبنا الذي سوف

(1) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 326 - 328.

ننقّحه - إن شاء الله - في بحث تعارض الأمارات والأصول في آخر الاستصحاب، وهو أنّ تقدّم الأمارات على الأصول يكون من باب كون دليل حجّية الأمانة أخصّ، أو ما يحكم الأخصّ بالنسبة لدليل الأصل، فعلى هذا المبني نقول فيما نحن فيه: إنّ إطلاق دليل حجّية البيّنة مقدّم على إطلاق دليل الأصل تقدّم إطلاق الأخصّ، أو ما يحكم الأخصّ على إطلاق الاعمّ، فيقع التعارض لا محالة بين الأصلين؛ إذ تقدّمت البيّنة على مجموعهما، فلا بدّ من سقوط واحد منهما، ولا مرجح لأحدهما على الآخر.

وقد يمكن الجواب عن الإشكال بناءً على مباني القوم أيضاً، بأنّ يقال: إنّ مجموع الأصلين مقيد عقلاً أو عقلائيّاً بعدم العلم بالحكم، وقد علمنا بالحكم ببركة البيّنة، فهذا حاكم على مجموع الأصلين، فيقع التعارض - عندئذ - بين الأصلين.

إلا أنّ هذا الجواب حسب مباني القوم لا يتم؛ إذ لو كان المراد بالعلم بالحكم العلم الوجدانيّ بالحكم الظاهريّ، فالأصلان ليسا نافيين لهذا الحكم الظاهريّ، حتى تكون نسبتها إلى هذا العلم نسبة الأصول النافية للواقع إلى العلم الإجماليّ بالواقع، بل هما في عرض هذا الحكم الظاهريّ، فيقع التعارض بين الجميع، ولو كان المراد بذلك العلم التعبديّ بالحكم الواقعيّ، فيدعى أنّ المجعول في دليل حجّية البيّنة هو العلم فيكون حاكماً على مجموع الأصلين على حدّ حكومة البيّنة القائمة على مورد خاصّ على الأصل في مورده، ورد عليه: أنّ الأصل في مورد البيّنة القائمة على مورد خاصّ مقيد في نفس لسان دليله بعدم العلم، فيقال بحكومة دليل البيّنة عليه. وأمّا في ما نحن فيه فليس مجموع الأصلين في نفس لسان الدليل مقيداً بعدم العلم بالخلاف، وإنّما يكون مقيداً بذلك بالارتكاز العقليّ أو العقلائيّ، وهم يفصلون في الحكومة بين كون قيد عدم العلم لفظياً في لسان الدليل أو لبيّاً، فيقولون بأنّ الحكومة تثبت في الأوّل دون الثاني، وبهذا دفعوا شبهة أنّه لماذا تكون الأمانة حاكمة على الاستصحاب دون العكس، مع أنّ حجّية الأمانة أيضاً مقيدة بعدم العلم بالخلاف، حيث يقال في مقام الجواب عن ذلك: إنّ الاستصحاب كان مقيداً بعدم اليقين في نفس لسان دليله، لكنّ حجّية الأمانة ليست مقيدة في نفس لسان دليلها، وإنّما هي مقيدة بذلك لبيّاً.

العلم الإجماليّ في التدريجيّات

التنبية الثامن: في العلم الإجماليّ في التدريجيّات.

لو علم إجمالاً بأحد حكمين، أحدهما: بلحاظ الزمان الحاضر، والآخر: بلحاظ الزمان المستقبل، من قبيل علم المرأة إجمالاً بحيضها في هذا الزمان، فيحرم عليها الدخول في المسجد مثلاً بالفعل، أو في الزمان الآتي فيحرم عليها ذلك في الوقت الآتي، فهل يكون مثل هذا العلم الإجماليّ منجّزاً، أو لا؟

إنّ ارتباط الحكم بالزمان المستقبل تارةً يكون بمعنى كونه استقباليّاً خطاباً وملاكاً، وأخرى بمعنى كونه استقباليّاً خطاباً، كما لو علم بوجود الملاك بالفعل في العمل الكذائيّ الاستقباليّ، ولكن رأينا أنّه ليس الخطاب ثابتاً الآن ولو من باب القول باستحالة الواجب المعلق، وثالثة بمعنى تأخر زمان الواجب وإن كان الملاك والخطاب ثابتاً بالفعل، وذلك إذا قلنا بإمكان الواجب المعلق، ورابعة بمعنى أنّ المكلف يقصد صدفةً تأخير امتثاله.

ونحن نتكلّم أولاً في القسم الأوّل، فإن ثبتت فيه منجّزيّة العلم الإجماليّ، فلا إشكال في منجّزيّته في الأقسام المتأخّرة، وإلاّ وصلت النوبة إلى البحث عن الأقسام المتأخّرة.

وبما أنّنا سوف نثبت التنجيز في هذا القسم، فلا تصل النوبة إلى البحث عن سائر الأقسام، ونقصر البحث على هذا القسم، فنقول:

إنّ هنا شبهة في منجّزيّة هذا العلم الإجماليّ تنشأ من الصيغة المذكورة في مقام بيان ضابط منجّزيّة العلم الإجماليّ، وهي أنّ العلم الإجماليّ إنّما يكون منجّزاً إذا كان متعلّقاً بحكم فعليّ على كلّ تقدير، فيقال فيما نحن فيه: إنّّه لم يتعلّق العلم بحكم فعليّ على كلّ تقدير؛ إذ لو حرم عليها الدخول في المسجد الآن مثلاً - لكونها حائضاً - فهذا حكم فعليّ قابل للتنجيز بحكم العقل، ولو كان يحرم عليها الدخول فيما بعد، فهذه الحرمة غير فعليّة الآن، وغير قابلة للتنجيز فعلاً بحكم العقل، والجامع بين القابل للتنجيز وغير القابل له غير قابل للتنجيز.

وهذه الشبهة دعت الشيخ الأعظم إلى القول بعدم التنجيز في بعض الشقوق -

على ما في التقريرات - ، ودعت المحقق العراقي (1) إلى إبراز علم إجمالي آخر منتزع عن هذا العلم الإجمالي يكون بين حكمين فعليين، فينسب التنجيز إلى هذا العلم الإجمالي الثاني. وذلك ببيان أن العلم الإجمالي بأحد الحكمين الآن أو مستقبلاً وإن لم يكن علماً بالحكم الفعلي على كل تقدير، ولكن يتولد من ذلك علم إجمالي بأنه إما يجب عليه الحكم الأول الفعلي، أو يجب عليه بالفعل حفظ القدرة للواجب الثاني؛ لأنه قد ثبت بوجه من الوجوه وجوب حفظ القدرة للواجبات الاستقبالية، وبه يتغلب على مشكلة المقدمات المفوتة، وهذا العلم الإجمالي يكون علماً بين حكمين فعليين، ويكون منجزاً.

أقول: يرد على ذلك: أولاً - أن وجوب المقدمات المفوتة حكم عقلي كما يعترف هو بذلك، وذلك من باب حكم العقل بالتنجيز، فلا يجب حفظ القدرة للواجب الاستقبالي إذا لم يكن منجزاً، كما إذا لم يكن طرفاً للعلم الإجمالي، بل كان مشكوكاً بالشك البدوي، فوجوب حفظ القدرة في المقام فرع تنجز هذا الحكم بالعلم الإجمالي الأول، فإن لم يكن منجزاً لم يتولد العلم الثاني، وإن كان منجزاً فلا حاجة إلى دس مسألة حفظ القدرة (2) في المقام، فملاك ما هو المركز في ذهنه ليس هو ذلك.

(1) راجع القسم الثاني من الجزء الثالث من نهاية الأفكار، ص 325.

وذكر هناك - أيضاً - وجهاً آخر لحل إشكال عدم تعلق العلم الإجمالي بتكليف فعلي على كل تقدير، وهو أن الأحكام في رأيه كما هي في رأي أستاذنا الشهيد فعلية منذ البدء، وإنما الذي يتأخر إلى حين مجيء الشروط هو فاعليتها، إذن فالعلم الإجمالي في المقام علم إجمالي بتكليف فعلي على كل تقدير.

أقول: إن هذا الوجه غير صحيح، فإنا لو أردنا أن نتكلم بهذه اللغة، قلنا: إن العلم الإجمالي إنما يكون مؤثراً إذا كان علماً بتكليف فاعل على كل تقدير، أما إذا كان علماً بتكليف فعلي مردد بين أن يكون فاعلاً بالنسبة لي أو غير فاعل بالنسبة لي إلى الأبد؛ لعدم تحقق موضوعه في، فأى قيمة لهذا العلم الإجمالي؟ إذن فالمهم في الجواب توضيح أنه تكفي فعلية الحكم أو فاعليته (على اختلاف لغات المدارس الأصولية) في وقته، وإن كان مستقبلاً.

(2) ويمكن الإيراد - أيضاً - على المحقق العراقي بأن العلم الإجمالي المراد بين حكم العقل وحكم الشرع لا يقبل التنجيز؛ لأن حكم العقل المحتمل بنفسه لا مؤمن له، فاحتمال التنجيز منجز، ويبقى الطرف الآخر، وهو الحكم الشرعي مشكوكاً بالشك البدوي، ومجرى لقاعدة (قبح العقاب بلا بيان).

وثانياً: أنّ هذا لا يأتي في غير موارد وجوب حفظ القدرة، وذلك في موردين:

الأول: ما إذا فرضت القدرة على الواجب في زمانه دخيلة في الملاك، ففي مثل هذا الفرض لا يجب حفظ القدرة، ولذا نقول بجواز إراقة الماء قبل الوقت مع القطع بعدم إمكان تحصيل الماء للوضوء في الوقت؛ لأنّ القدر المتيقن من ثبوت الملاك هو فرض القدرة في نفس الوقت.

والثاني: ما إذا فرض عدم تمكّنه قبل الوقت من التعجيز عن العمل حين الوقت، كما لو علم أنّه نذر أن لا يأكل الجبن في هذا اليوم أو غداً، ونحو ذلك ممّا لا يتمكّن فيه عادة من تعجيز نفسه عن الامتثال في الوقت، وإذا لم يجب حفظ القدرة في هذين الموردين لم يتشكّل العلم الإجمالي بوجوب حفظ القدرة أو الواجب الأول، مع أنّه ﷺ يقول بالتنجيز، ولزوم الإتيان بكلا العمليين في جميع الموارد.

وثالثاً: أنّه لو سلّم أنّ العلم الإجمالي الأول ليس منجزاً، وأنّ العلم الإجمالي الثاني موجود ومُنجز، فهو إنّما يصلح للتنجيز بمقدار سدّ باب العصيان الناشئ من تفويت القدرة قبل الوقت، فإنّ هذا هو المقدار الذي وقع طرفاً للعلم الإجمالي، ولا ينجّز بلحاظ سدّ باب العصيان الناشئ من التصميم على الترك بعد دخول الوقت.

وبعد هذا نرجع إلى أصل الإشكال في المقام (1)، وهو أنّ الحكم الاستقبالي

(1) يمكن أن يشقّ الإشكال إلى تقريبين:

الأول - تلحظ فيه فعلية الحكم أو فاعليّته، فيقال: إنّ العلم الإجمالي إنّما ينجّز إذا تعلّق بتكليف فعلي، أو فاعل على كلّ تقدير، وهنا أحد التكليفين ليس فعلياً أو فاعلاً في الوقت الحاضر.

ويجاب عنه: بأنّه تكفي فعلية أو فاعلية الحكم الثاني في ظرفه.

والثاني - أن يقال: إن الحكم المستقبليّ يستحيل تنجزه من الآن لأنّ المرّد بين ما يتنجّز وما لا يتنجّز لا يتنجّز.

ويجاب عنه بما في المتن، وبالإمكان أن يصاغ الإشكال بصياغة النقص، بأنّ يقال: إنّ كان المقياس هو فعلية الحكم في ظرفه فلم لا يُؤثّر العلم الإجمالي بتكليف مرّد بين ما مضى وما هو حاضر، مع أنّ ما مضى حكم فعليّ في ظرفه؟ وإن كان المقياس قابلية التنجيز، بمعنى قبح المخالفة الثابت أولاً، حتى قبل القدرة، فكذلك هو ثابت أبداً حتى بعد زوال القدرة، فلم لا يُؤثّر العلم الإجمالي بتكليف مرّد بين ما مضى وما هو حاضر؟

والجواب: أنّ المقياس هو قابلية التنجيز، والحكم لا يقبل التنجيز، إلّا بعلم معاصر، والعلم الإجمالي بتكليف فعليّ أو مستقبليّ ينجّز الطرفين؛ لأنّه يعاصرهما، لأنّ العلم سيبقى إلى الزمان المستقبلي، وكذلك الحال لو بدّلنا لغة التنجيز بلغة ارتكاز التصادّ بين الترخيص الشامل لكلّ الأطراف والغرض الإلزامي المعلوم بالإجمال، فإنّ هذا الارتكاز أيضاً مشروط بمعاصرة العلم للتكليف على كلّ تقدير، والعلم الإجمالي بتكليف حاليّ، أو مستقبليّ معاصر للتكليف على كلّ تقدير؛ لأنّه سيبقى إلى الزمان المستقبلي، أمّا العلم الإجمالي بتكليف ماضٍ أو تكليف فعليّ، فهو غير معاصر للتكليف الماضي حسب الفرض.

ليس فعلياً الآن، فلا يقبل حكم العقل بالتنجيز، فنقول: إننا لا نفهم من هذا الكلام معنىً متحصلاً، وإنما نتفوه به كألفاظ، فإن حكم العقل بالتنجيز ليس واقعاً عبارة عن الحكم والإلزام، حتى يقال: إن هذا حكم وإلزام موضوعه حكم الشارع وإلزامه، ولا يتقدم عليه، كما يقال في المقدمة - بناءً على وجوبها شرعاً - : إن وجوب المقدمة لا يتحقق قبل ذبيها، ولا يترشح من وجوب ذي المقدمة قبل وجوبه، وإنما المقصود بحكم العقل بالتنجيز هو إدراكه لقبح هذه المخالفة؛ لكونها مخالفة لما هو داخل في حق المولى ودائرة مولويته، ومن المعلوم أن قبح القبيح ثابت أزلياً، وإنما الشيء الذي يتأخر هو نفس الإتيان بالقبيح، فلا معنى للقول: بأن هذا الحكم حيث إنّه ليس بفعلٍ، فلا يقبل التنجيز الآن، بل نقول: إنّه يقبل التنجيز الآن، بمعنى أنّه تقبح مخالفته بحكم العقل، ويكون قبحها ثابتاً بالفعل، وإن كانت قدرة العبد على الإتيان بهذا القبيح متأخرة زماناً، وغير ثابتة الآن، وبالجملة: كما أن المعلوم بالعلم الإجمالي في غير التدريجي يدخل في دائرة حق المولى، كذلك المعلوم بالعلم الإجمالي في التدريجي يدخل في تلك الدائرة، وليس في ذلك محذور أصلاً؛ إذ دخوله فيها عبارة عن قبح المخالفة، وقبح المخالفة ثابت بالفعل على كل حال.

هذا، ويمكن إثبات عدم منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات ببيان آخر غير البيان الذي ذكرناه وأبطلناه، وذلك بأن يقال: إن العلم الإجمالي في التدريجيات ليست له قابلية التنجيز للطرف المتأخر، كما يظهر ذلك بمقدمتين:

المقدمة الأولى: أن العلم الإجمالي لا ينجز حكماً متأخراً عن زمان تعلّق العلم به بوجوده الحدوثي، وإنما ينجزه بوجوده البقائي ولذا لو تبدّل العلم في زمان ذلك الحكم إلى الشك الساري، لا يكون ذلك الحكم منجزاً.

المقدمة الثانية: إن العلم الإجمالي بوجوده البقائي فيما نحن فيه غير قابل لتنجيز الحكم المتأخر؛ لأنّه في زمان الحكم المتأخر يكون متعلقاً بما يتردد بين

الخارج عن محلّ الابتلاء، وهو الحكم الماضي الداخل في محلّ الابتلاء، وهو الحكم الفعلي، ولذا لو تعلّق ابتداءً علم إجمالي بحكم مردد بين ما مضى وقته وسقط، وما يكون ثابتاً بالفعل، لم يكن منجزاً.

وبالجمع بين هاتين المقدمتين يظهر أنّ العلم الإجماليّ فيما نحن فيه غير قابل لتنجز المتأخّر، إذ هل ينجزه بوجوده الحدوثيّ أو بوجوده البقائيّ؟ أمّا الأوّل فهو خلف المقدّمة الأولى من أنّ العلم لا ينجز شيئاً متأخراً عنه بوجوده الحدوثيّ، وإنّما ينجزه بلحاظ بقائه إلى ذلك الوقت، وأمّا الثاني فهو خلف المقدّمة الثانية من أنّ العلم الإجماليّ فيما نحن فيه يكون بوجوده البقائيّ حاله حال العلم الإجماليّ الذي تعلّق ابتداءً بالمرّدّد بين الماضي والحاضر، وهو غير منجز. وإذا لم يكن العلم الإجماليّ قابلاً لتنجز الطرف المتأخّر، فهو غير قابل للتنجز أصلاً⁽¹⁾.

والجواب: أنّ المقدّمة الأولى وإن كانت صحيحة إلا أنّ المقدّمة الثانية غير صحيحة، فإنّ قياس العلم الإجماليّ بوجوده البقائيّ - فيما نحن فيه - بالعلم الإجماليّ الحدوثيّ المرّدّد بين الماضي والحاضر قياس مع الفارق، وتوضيحه: أنّ التحميل الذي ينشأ من قبل العلم على المكلف يستحيل أن يتقدّم على نفس المحمّل، وهو العلم، والعلم الإجماليّ الحدوثيّ لو تردّد بين الماضي والحاضر، وحمل على المكلّف العمل بالحكم الأوّل قبل حدوثه، لزم منه تقدّم التحميل على المحمّل الذي هو العلم. وأمّا فيما نحن فيه فالعلم ثابت في كلا الحالين، وعاصر الحكم الأوّل، والحكم الثاني، فينجز الحكم الأوّل؛ لكونه معاصراً له وعدم لزوم تقدّم التحميل على المحمّل، وينجز الحكم الثاني أيضاً؛ لكونه معاصراً له.

هذا والجواب بهذا اللسان إنّما يناسب مذهب الأصحاب من كون المحذور عقلياً، ولا يناسب مسلكنا، وإن شئت تعميم الجواب قلت: إنّ في العلم الإجماليّ الحدوثيّ المرّدّد بين الماضي والحاضر لا معارض للأصل النافي، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على الحاضر، لعدم جريان أصل ناف لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على الماضي، لا بلحاظ زمان الماضي؛ لعدم معلوم بالإجمال فيه، ولا بلحاظ هذا الزمان؛ لمضي ذلك وخروجه عن محلّ الابتلاء. وأمّا فيما نحن فيه

1)

(مضى ممّا في بحث الانحلال الحكمي في الردّ على إثبات الاحتياط بالعلم الإجماليّ شرح لعدم قابليّة الجامع بين ما يقبل التنجز وما لا يقبله للتنجز.

فالأصل النافى للحكم الثاني بلحاظ زمانه معارض للأصل النافى للحكم الأوّل بلحاظ زمانه.

هذا، والنكته في كلّ ما ذكرناه هي تعاصر العلم الإجماليّ لكلا الحكمين، سواء فرض علماً إجمالياً واحداً، كما كان هو المفروض حتى الآن، أو فرض علمين، كما لو علم إجمالاً بثبوت حكم عليه: إمّا في اليوم الأوّل أو في اليوم الثالث، وعلم أنّه سوف يزول علمه الإجمالي في اليوم الثاني، ويرجع في اليوم الثالث، فالطرفان في مثل هذا الوجه يتنجزان.

ولا يقال: إنّ العلم الأوّل ليست له قابليّة تنجيز الحكم الثاني، والعلم الثاني ليست له قابليّة تنجيز الحكم الأوّل، فيسقط كلاهما عن التأثير.

فإنّه يقال: إنّ غاية الأمر هي كون تأثير العلم الإجماليّ مشروطاً بقابلية المعلوم بالإجمال للتنجيز في أيّ واحد من الطرفين، ولا يلزم أن يكون ذلك بعلم واحد، بل العلم الأوّل ينجز الطرف الأوّل، والعلم الثاني ينجز الطرف الثاني، أو تقول: إنّ الأصلين في الطرفين ينفي كلّ واحد منهما بلحاظ زمان مجراه احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال، ويلزم من ذلك الترخيص في المخالفة القطعيّة القبيح عقلاً، أو المناقض للغرض الإلزاميّ عقليّاً، فيتعارضان ويتساقطان.

بقي في المقام شيء وهو أنّه إذا علم الشخص بوجود أحد شيئين عليه، مع تأخّر أحد الحكمين، فتارةً يفرض له العلم بأنّه سيبقى له هذا العلم الإجماليّ التدريجيّ إلى زمان الحكم الآخر، وأخرى يفرض له العلم بأنّه سوف يزول منه هذا العلم الإجماليّ، فهو يدري على سبيل التردد أنّه تحصل له إحدى حالات ثلاث: فإمّا تظهر له حال الحكم الآخر ويعلم بثبوته، أو تظهر له حاله، ويعلم بعدم ثبوته، أو يخرج عن طرفيّته للعلم الإجماليّ، ويشكّ فيه شكّاً بدويّاً بأن يعلم تفصيلاً بثبوت الحكم الأوّل، ويشكّ بدويّاً في ثبوت الحكم الثاني، وثالثة يفرض له الشكّ في أنّه هل سيبقى له هذا العلم الإجماليّ، أو يزول، فهذه ثلاثة أقسام:

أمّا القسم الأوّل: فهو القدر المتيقّن ممّا مضى من منجزيّة العلم الإجماليّ في التدريجيّات.

وأمّا القسم الثاني: فالصحيح هو عدم منجزيّة العلم الإجماليّ فيه؛ لأنّ الأصل في طرف الحكم الأوّل ليس له معارض بحسب اعتقاد العالم؛ لأنّ الأصل في طرف الحكم الثاني بلحاظ زمان الحكم الأوّل غير جار؛ إذ لا أثر له، وبلحاظ زمان الحكم

الثاني إمّا أنّه غير جار لعلمه بذلك الحكم في ذلك الزمان إثباتاً أو نفيّاً، أو أنّه جار بشكل غير معارض؛ لعدم كونه بلحاظ احتمال الانطباق الذي هو عدل احتمال الانطباق الحالي؛ لأنّ المفروض تبدّل العلم الإجماليّ في ذلك الطرف إلى العلم التفصيليّ، والشكّ البدوي، فالآن له أن يجري الأصل في هذا الطرف، ويخالف الحكم الأوّل المحتمل، ثمّ يأتي عليه زمان الحكم الثاني، فيرى ماذا حصل له من تغيّر الحال، فإن رأى أنّه صار عالمّاً بثبوت الحكم الثاني، أو بانتفائه، عمل وفق علمه، وإن رأى أنّه صار شاكّاً في ذلك بالشكّ البدويّ نفاه بالأصل، وإنّ تبين له أنّ ما كان يتخيّله - من أنّه سوف ينحلّ علمه الإجماليّ - كان اشتباهاً، وبقي علمه الإجماليّ على حاله، فأيضاً لا بأس بأنّ يجري الأصل، ويترك العمل بهذا الحكم؛ لأنّ العلم الإجماليّ في الزمان الأوّل لم يؤثّر في تنجيز الطرفين، والآن يكون علماً إجمالياً مردداً بين ما مضى وقته وما لم يمضِ وقته، فالآن - أيضاً - لا أثر له.

إنّ قلت: إنّه بعد أن رأى بقاء العلم الإجماليّ انكشف له أنّ الأصل في الزمان الأوّل كان جزءاً من الترخيص في المخالفة القطعيّة، فبناءً على مبنى الأصحاب من قبح الترخيص في المخالفة القطعيّة قد انكشف: أنّ هذا كان جزءاً من القبيح فلم يكن جارياً.

قلت: المفروض أنّه في الزمان الأوّل كان يقطع بأنّ هذا الأصل ليس جزءاً من الترخيص في المخالفة القطعيّة، فلم يكن قبيحاً وترخيصاً في القبيح، فإنّ القبيح هو المخالفة القطعيّة الواصلة بالعلم أو بمطلق الوصول.

وأما القسم الثالث: فالعلم الإجماليّ فيه منجّز بناءً على أنّ الوجه في عدم جريان الأصول في الأطراف هو حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعيّة، فإنّه - عندئذ - يشكّ في أنّ جريان الأصل في الطرف الفعليّ هل هو جزء من القبيح أو لا؟ وقد تقيّد دليل الأصل بأنّ لا يلزم من إجرائه الترخيص في المخالفة القطعيّة في أطراف العلم الإجماليّ، فالتمسكّ بدليل الأصل هنا يكون تمسكّاً بالعامّ في الشبهة المصداقيّة بناءً على ما لا يبعد أن يقال - على القول بقبح الترخيص في المخالفة القطعيّة - من أنّه يكفي في قبحه كونها واصله ولو احتمالاً، وأقول: (لا يبعد) لأنّي لم أدرك أصل قبح الترخيص في المخالفة القطعيّة.

ولا يتوهّم أنّ هذا البيان بعينه يجري في القسم الثاني؛ إذ يحتمل أنّه سوف يشكّ بدويّاً في الطرف الآخر، وينفيه بالأصل، فيلزم نفي كلا الطرفين بالأصل، فإنّه

هناك لم تلزم المخالفة القطعية من إجراء الأصليين في طرفي العلم الإجمالي، وإنما لزم من نفس إجراء الأصل الأوّل؛ لتبيّن وجوب ما نفاه به، وهذا من قبيل ما إذا احتل بدويّاً وجوب شيء، ونفاه بالأصل، مع أنّه كان يحتمل أن سوف يحصل له العلم بأنّه كان واجباً، ثمّ حصل له ذلك العلم فلزم المخالفة القطعية، وهذا لا بأس به.

هذا، وأمّا إذا قلنا: إنّ الوجه في عدم جريان الأصول في الأطراف ليس هو المحذور العقليّ، وإنما هو الارتكاز العقلانيّ للمناقضة بين الترخيصات والإلزام المعلوم بالإجمال، فعندئذ يجب أن نرجع إلى سعة دائرة هذا الارتكاز وضيقتها؛ لنرى أنّ ارتكاز المناقضة ثابت حتى في مثل هذا الفرض الذي يحتمل أداء إجراء الأصل إلى الترخيص في المخالفة القطعية في أطراف العلم الإجمالي، وذلك بأن يبقى العلم الإجماليّ على حاله، ويحتمل عدم أدائه إلى ذلك، وذلك بأن لا يبقى العلم الإجمالي على حاله، أو أنّ الارتكاز في مثل ذلك غير ثابت؟ فان ثبت فلا يجري الأصل، وإلاّ جرى (1)، ومع الشكّ في ذلك - أيضاً - لا يمكن إجراء الأصل.

ثم إنّ كلّ ما ذكرناه إنّما هو فيما إذا لم يكن للحكم الثاني أثر لزوميّ في الزمان الأوّل، بأن كان من الممكن تفويت القدرة في زمانه عليه في الزمان الأوّل، وإلاّ جرى الأصل النافي لذلك الحكم في الزمان الأوّل، وأصبح معارضاً للأصل النافي للحكم الأوّل، ويتساقطان، كما أنّه إذا كان ذلك الحكم في الزمان الثاني موضوعاً لحكم آخر في الزمان الأوّل، حصل العلم الإجمالي بالحكم الأوّل، أو هذا الحكم المترتب على الحكم في الزمان الثاني، ومنع ذلك عن نفي الحكم الأوّل بالأصل النافي.

ثم إنّّه يمكن أن يفترض أنّ العالم بالإجمال في التدريجيّات يعلم بأنّ هذا

1)

(لا يبعد التفصيل في ذلك بين ما إذا كان احتمال زوال العلم الإجمالي في المستقبل بنحو يبطل جزمه بكون الأصل الذي يجريه فعلاً لنفي الطرف الحالي جزءاً من الترخيص في المخالفة القطعية، وما إذا لم يكن كذلك، ففي الفرض الأوّل لا يكون الارتكاز ثابتاً، ويجري الأصل فعلاً لنفي التكليف الحاليّ، وذلك كما لو احتل زوال العلم الإجمالي في المستقبل بحصول العلم التفصيليّ بالحكم الثاني، وفي الفرض الثاني يكون الارتكاز ثابتاً ولا يجري الأصل في المقام، وذلك كما لو لم يحتل زوال العلم الإجماليّ في المستقبل بحصول العلم التفصيليّ بالحكم الثاني، وإنما احتل زواله بحصول العلم التفصيليّ بالحكم الأوّل، أو بالشكّ الساري في أصل المعلوم بالإجمال.

تارةً يفرض أنّ عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجماليّ يكون بملاك القبح العقلي للترخيص في المخالفة القطعيّة، فهنا لا بأس بجريان الأصول؛ إذ لا تلزم مخالفة قطعيّة لا في الزمان الأوّل؛ لأنّه لم يحن وقت الحكم الثاني، ولا في الزمان الثاني؛ لأنّه يتبدّل علمه في ذلك الزمان إلى الشكّ في أصل التكليف.

نعم، إذا كان الحكم المتأخّر له أثر في زمان الحكم السابق، وهو وجوب حفظ القدرة والإتيان بالمقدّمات المفوّتة، فعندئذ إنّ احتمال أنّه لو حفظ قدرته الآن فسوف يمتثل الحكم الثاني في زمانه بالرغم من تبدّل علمه إلى الشكّ، فالآن لا بدّ له من الإتيان بالواجب الأوّل، وحفظ القدرة للواجب الثاني، ثم إذا جاء زمان الواجب الثاني، وزال عنه علمه جاز له ترك ذلك الواجب، وأمّا إنّ علم بأنّه سوف لا يمتثل الحكم الثاني في زمانه، بل يتركه اعتماداً على الأصل، فعلمه الآن لا ينجزّ عليه شيئاً.

ولو لم يعلم بأنّه سوف يتبدّل علمه إلى الشكّ الساري، ولكن احتمال ذلك، جاء هنا ما مضى من شبهة التمسكّ بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

وأخرى يفرض أنّ عدم جريان الأصول يكون بملاك ارتكاز المناقضة، فلعلّه يمكن أن يقال - عندئذ - بأنّ الارتكاز هنا غير موجود، فإنّ صيرورة الحكم الثاني طرفاً للعلم الإجمالي ليست (1) بأعظم من القطع بثبوت حكم في زمان متأخّر، مع العلم

1)

(صحيح أنّ هذه ليست بأعظم من ذلك، ولكن في فرض القطع بثبوت حكم في زمان متأخّر يكون مصبّ المحذور - لو كان - هو الأصل المتأخّر وحده، والمفروض أنّ ذلك الأصل غير جارٍ بلحاظ زمان وجود فيه العلم، إذن فلا محذور فيه. وأمّا فيما نحن فيه، فالمحذور - لو كان - هو محذور الارتكاز القائم بمجموع الأصليين بسبب كون أحدهما جارياً بلحاظ زمان وجود فيه العلم، وهو الأصل الأوّل، والظاهر أنّ هذا كافٍ في ثبوت الارتكاز ما دام الأصل الأوّل يعتقد تأثيره في الترخيص في المخالفة القطعيّة، وهذا الارتكاز لا يؤدّي إلى سقوط كلا الأصليين؛ وذلك لأحد أمرين:

(الأوّل): أنّ الارتكاز إنّما يحكم بعدم جريان مجموع الأصليين، وإنّما يؤدّي ذلك إلى سقوطهما معاً بنكته أنّ التمسكّ بدليل الأصل في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وهذه النكته غير موجودة في المقام؛ لأنّ احتمال سقوط خصوص الأصل الملحوظ فيه زمان زوال العلم، وبقاء الأصل الملحوظ فيه زمان العلم غير موجود، بخلاف العكس، وبهذا يتعيّن الأصل الملحوظ فيه زمان العلم للسقوط، وتتمسكّ بإطلاق دليل الأصل لإثبات الأصل الآخر، سنخ ما مضى سابقاً، بقطع النظر عن بعض النصوص الخاصّة من أنّ أحد طرفي العلم الإجماليّ إن كان على تقدير كونه هو الواقع أهمّ من الآخر، فمقتضى القاعدة التمسكّ بإطلاق دليل الأصل في الطرف غير الأهم، ومن المعلوم أنّ تلك النصوص الخاصّة لا علاقة لها بما نحن فيه.

(والثاني): أنّنا إنّ لم نقبل ما مضى في الأمر الأوّل فانتبهنا إلى التعارض والتساقط، قلنا: إنّ هذا التعارض والتساقط إنّما يكون في أصل يشمل بإطلاقه لولا التعارض أطراف العلم الإجماليّ، ويبقى مثل حديث الرفع الذي لا يشمل أطراف العلم الإجماليّ، فهذا لا يجري في الطرف الأوّل لمكان العلم، ويجري في الطرف الثاني لأنّ العلم سيزول.

بأنّه سوف يتبدّل في ذلك الزمان هذا القطع إلى الشكّ، وفي هذا
الفرض نحكم بالفعل بشمول إطلاق دليل الأصل للشكّ في الزمان
المتأخّر، إذن فلا بأس بجريان الأصول.

هذا ما يمكن أن يقال في المقام، لكن المسألة بحاجة إلى ما لم يسعني الآن من
مزيد من التفكير، ويشكل إجراء الأصل للعلم بأنّه سوف يتبدّل العلم الإجماليّ إلى
الشكّ الساري، وأشكل منه إجراءه لاحتمال هذا التبدّل.

وأما القسم الثاني: وهو حصول الاضطرار بعد العلم بالحكم، فيمكن أن يتخيّل فيه الانحلال، وجريان الأصل بعد طرؤ الاضطرار؛ إذ قد خرج أحد طرفي العلم الإجمالي عن الطرفية بعد حصول الاضطرار بالقطع بالترخيص والإباحة، فليس هنا علم إجمالي بالتكليف، نعم كان يوجد لنا قبل الاضطرار علم إجمالي بالتكليف مردّد بين هذا وذاك، ولكن ذلك العلم الإجمالي لا ينجّز الطرف غير المضطرّ إليه في زمان الاضطرار إلى الطرف الآخر، لأنّ العلم الإجمالي لا ينجّز الحكم في الزمان الثاني بوجوده الحدوثي، وإنّما ينجّزه بوجوده البقائي.

ويرد عليه: ما ذكره المحقّق الخراساني رحمته في حاشيته على كفايته، وأوضحه (1) المحقّق العراقي رحمته من أنّ هذا يكون من قبيل العلم الإجمالي بأحد تكليفين: أحدهما طويل، والآخر قصير، فإنّنا علمنا إجمالاً بوجود الاجتناب عن الماء من الساعة الأولى إلى الساعة الثانية التي جاء فيها الاضطرار، أو وجوب

(1) المحقّق العراقي رحمته ذكر في المقام: أنّ المسألة تدخل في العلم الإجمالي تدريجيّات، راجع نهاية الافكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 254 و 350، والمقالات: ج2، ص 91 و 67 - 68)، ولكنّه لم يذكر ذلك بعنوان توضيح كلام المحقّق الخراساني، فلعلّ مقصود أستاذنا رحمته هو أنّ المحقّق العراقي وضح أصل المطلب، لا أنّه وضح كلام المحقّق الخراساني، أو لعلّه وقع اشتباه في عبارته رحمته أو في قلبي بين المحقّق العراقي والمحقّق الاصفهاني، فإنّ المحقّق الاصفهاني هو الذي شرح في تعليقه على الكفاية ما أورده المحقّق الخراساني في تعليقه عليها، فراجع المجلّد الثاني من تعليقه المحقّق الاصفهاني على الكفاية، ص 250 - 251.

الاجتناب عن الدبس إلى ما بعد الساعة الثانية، وهذا علم إجمالي حدث من زمان التكليف القصير، وبقي إلى آخر زمان التكليف الطويل، فأثره باق إلى الآخر ببقائه.

نعم، هنا شيء، وهو أنّ القول بالتنجيز هنا هل يتوقف على القول بالتنجيز في العلم الإجماليّ في تدريجيّات، أو لا؟

وتحقيق الحال في ذلك: أنّه إن فرض التكليف واحداً مجموعياً لا ينحلّ إلى أحكام عديدة، كما لو كان ترك الشرب في مجموع الزمان حكماً واحداً، فالقول بالتنجيز هنا لا يتوقف على القول بالتنجيز هناك، بل يمكن تسليمه هنا مع فرض عدم تسليمه هناك، وأمّا إذا كان أحكاماً عديدة، فالمنجّز للحكم الثاني الذي هو حكم ما بعد الاضطرار إنّما هو العلم الإجماليّ بوجوب الشيء في الزمان الأوّل المضطّر إلى مخالفته في الزمان الثاني، أو وجوب الشيء الآخر في الزمان الثاني، فإن فرضت الأحكام العديدة التي انحلت التكليف إليها وجوبات متدرّجة زماناً في نفس الوجوب، فالقول بالتنجيز فيه يتفرّع على القول بالتنجيز في العلم الإجماليّ في التدريجيّات، بمعنى كون التدرّج في نفس الوجوب، وإن فرض أنّ تلك الأحكام متعاصرة وكلّها ثابتة في الزمان الأوّل، وإنّما التدرّج في الواجب ومتعلق العلم، فالقول بالتنجيز فيه يتفرّع على القول بالتنجيز في العلم الإجماليّ في التدريجيّات، بمعنى التدرّج في نفس الواجب على نحو الواجب المعلق لا في نفس الوجوب.

وأما القسم الثالث: وهو تأخّر الاضطرار عن سبب التكليف وتقدّمه على العلم به أو مقارنته أيّاه، فهل يلحق بالقسم الأوّل، وهو تقدّمه عليهما في عدم تنجيز العلم الإجماليّ فيه، أو بالقسم الثاني، وهو تأخّره عنهما في تنجيزه فيه؟ نقل في التقريرات: أنّ المحقق النائيني رحمته الله كان يبني في الدورة السابقة على التنجيز ثم عدل إلى عدم التنجيز.

وشبهة التنجيز تقرّب بتقريبين:

التقريب الأوّل: ما ذكره السيّد الأستاذ في الدراسات⁽¹⁾ من أنّه بعد طرؤ الاضطرار قد علم بثبوت تكليف عليه قبل الاضطرار، ولا يدري هو الفرد القصير الذي انقضى بالاضطرار، أو الفرد الطويل الباقي، فيجري استصحاب الكلّيّ من

(1) راجع الدراسات: ج3، ص248 - 249. وراجع - أيضاً - مصباح الأصول: ج 2، ص386 - 388.

القسم الثاني، نظير استصحاب الحدث بعد الوضوء عند التردد بين الحدث الأصغر والأكبر، وهذا وإن كان لا يثبت ذلك التكليف الطويل؛ لأنّ ذلك تعويل على الأصل المثبت، لكنّه بعد أن ثبت بالاستصحاب توجّه تكليف إلى العبد، فالعقل يحكم بلزوم الخروج عن عهده جزمياً، وهذا لا يكون إلا بالعمل بالتكليف الطويل.

ثم أجاب عن هذه الشبهة بأنّ استصحاب الكلّي من القسم الثاني إنّما يتمّ فيما إذا لم يمكن نفي الفرد الطويل بالأصل المؤمّن، كما في مثال الحدث، حيث إنّ استصحاب عدم الحدث الأكبر معارض باستصحاب عدم الحدث الأصغر، فيرجع إلى استصحاب الكلّي. وأمّا فيما نحن فيه فأصالة البراءة الجارية في طرف الفرد الطويل لا معارض لها؛ إذ التكليف في الطرف ساقط قطعاً بعد الاضطرار، وقبله كانت الشبهة بدويّة غير مقرونة بالعلم الإجماليّ، والأصل في طرف الفرد الطويل حاكم على استصحاب الكلّي؛ لأنّ الشكّ في بقاء الكلّي ناشىء من الشكّ في الفرد الطويل، وبهذا ندفع شبهة استصحاب الكلّي في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين بعد الإتيان بالأقلّ.

أقول: إنّ هذا الكلام كلّه ممّا لا يناسب السيّد الأستاذ، فإنّ استصحاب الكلّي هنا في نفسه غير جارٍ بقطع النظر عن وجود حاكم عليه، إذ الجامع بين التكليف الطويل والتكليف القصير الخارج عن تحت (1) القدرة لا يقبل التنجيز؛ لأنّه جامع بين ما يقبل التنجيز، وهو التكليف الطويل، وما لا يقبل التنجيز ولا يدخل تحت دائرة حقّ المولى ولو صرّح المولى به، وهو التكليف بغير المقدور، ولهذه النكته - أيضاً - نقول بعدم جريان استصحاب الكلّي في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر بعد الإتيان بالأقلّ، أو دوران الأمر بين المتباينين بعد الإتيان بأحدهما؛ لأنّ الجامع بين ما يقبل التنجيز وهو الأكثر، أو الفرد الآخر، وما لا يقبل التنجيز وهو الحكم الممثل غير قابل للتنجيز، والحكم بعد الامتثال لا يعقل أن يكون داخلياً في دائرة حقّ المولى لامتثال ثان، وهذا بخلاف مثال الحدث، فإنّه في مثال الحدث نستصحب الكلّي لا لتنجيز وجوب الغسل، بل لإثبات الأثر الشرعي الذي أخذ في موضوعه جامع الحدث،

() أفاد رحمه الله: أنّ الكلام فعلاً نفرضه في الاضطرار البالغ حد العجز عقلاً أو شرعاً، ثمّ نتكلّم في أحد تنبيهات بحث الاضطرار في الاضطرار المنفي شرعاً بمعنى مجرّد الترخيص في الخلاف.

والخلاصة: أنّه مهما كان استصحاب الكلّيّ من القسم الثاني لأجل ترتيب أثر شرعي مترتب على الجامع، فهو جار، ومهما لم يكن للجامع أثر شرعي، وإنّما كان المقصود تنجيز الطرف الآخر لا يجري، وأمّا استصحاب ذات الإلزام الواقعيّ على ما هو عليه، فهو استصحاب للفرد المردد بين ما يقطع بزواله وما يقطع بعدم زواله، وذلك غير جار، ولو جرى لجرى - أيضاً - في فرض سبق الاضطرار على سبب التكليف، غاية الأمر أنّه يجري فيه بنحو الاستصحاب الموضوعي، فيستصحب عدم طرؤ الاضطرار على واقع ما هو متعلّق الحرمة.

وقد تحصّل بما ذكرناه: أنّه لا يجري فيما نحن فيه استصحاب الكلّيّ في نفسه.

ثمّ على تقدير جريانه لا يحكم عليه الأصل في طرف الفرد الطويل؛ إذ الكلّيّ ليس حكماً للفرد الطويل ينفي ظاهراً بنفي موضوعه بالأصل، فإنّ الكلّيّ إنّ فرض عين الفرد فلا تعدّد في المقام، حتى بفرض سببّيّة أحدهما للآخر، وموضوعية أحدهما للآخر، وإنّ فرض غير الفرد ومسبّباً عن الفرد، فهذا مسبّب عقليّ لا أثر شرعيّ ينفي ظاهراً بنفيه بالأصل، على أنّه لو كان أثراً شرعيّاً له، فإنّما يمكن نفيه بنفي موضوعه بمثل الاستصحاب، لا البراءة التي لا تنفي الموضوع، وإنّما شأنها التأمين من قبّل ما يجري بلحاظه.

ولعلّه وقع هنا في الدراسات خلط واشتباه، فإنّه على ما أتذكّر يقول السيّد الأسّ تاذ في باب الاستصحاب بعدم حكومة استصحاب عدم الفرد الطويل على استصحاب الكلّيّ، فكيف يقول هنا بحكومة البراءة عن الفرد الطويل عليه؟!

التقريب الثاني: ما ذكره المحقّق النائينيّ رحمته من أنّه قد علم بعد حصول الاضطرار بتحقّق التكليف واشتغال الذمّة، وشكّ في سقوط التكليف، ومع الشكّ في السقوط لا في أصل التكليف تجري أصالة الاشتغال.

وهذا - أيضاً - غير صحيح، وتوضيح ذلك: أنّه لو علم الإنسان بتكليف وشكّ في سقوطه لاحتمال إتيانه به، أو احتمال طرؤ العجز عنه، فهنا يحكم العقل بلزوم الاحتياط، وأمّا لو علم بطرؤ العجز عن شيء، وثبوت القدرة على شيء، وشكّ في أنّ تكليفه هل هو تكليف لما طرأ العجز عنه يقيناً، فهو ساقط، أو تكليف بالشيء الآخر الثابت تحت قدرته، فهو باق حتى الآن، كما هو الحال فيما نحن فيه، فهذا

يكون مجرئاً للبراءة عن التكليف الآخر، لا لأصالة الاشتغال. هذا إذا كان مقصوده في المقام التمسك بقاعدة الاشتغال. وأمّا إذا كان مقصوده التمسك بالاستصحاب، فالاستصحاب إنّما يجري في مثل ما إذا وجب الجلوس في المسجد إلى أن ينزل المطر مثلاً، فشكّ في نزول المطر، وأمّا في مثل ما نحن فيه فلا يجري على ما عرفته آنفاً في مناقشاتنا لما في الدراسات.

الاضطرار في طرف غير مُعيّن

المقام الثاني: في الاضطرار إلى المخالفة في أحد الطرفين لا بعينه.

ذهب صاحب الكفاية رحمته إلى أنّ (1) الترخيص التخيريّ الثابت بواسطة الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه ينافي التكليف الواقعيّ المعلوم بالإجمال، فيرتفع ذلك، فيرتفع العلم، فلا تنجز في المقام، وبعد أن رفع الاضطرار بارتكاب أحد الطرفين ارتفع الترخيص التخيريّ، وجاء احتمال التكليف في الطرف الآخر، لكنّه شكّ بدويّ ينفى بالأصل.

هذا، وينبغي تقييد كلامه رحمته بفرض عدم تأخّر طرؤ الاضطرار عن العلم.

وعلى أيّ حال، فليس مُدّعا رحمته كون الترخيص هنا واقعياً ينافي التكليف الواقعيّ، وإنّما هو ترخيص ظاهريّ؛ إذ لم ينشأ من محض الاضطرار، بل تدخل فيه الجهل بالحرام، ولو كان عالماً لم يجز له ارتكابه، وكان عليه رفع الاضطرار بالآخر، ويرى هو رحمته : أنّ هذا الترخيص الظاهريّ ينافي ذلك التكليف الواقعيّ المعلوم بالإجمال، ولم يذكّر في عبارته النكته في هذه المناقشة (2).

(1) راجع الكفاية: ج 2، ص 212 حسب الطبعة المشتملة على تعليق المشكينيّ.

(2) الظاهر أنّ مقصود المحقّق الخراسانيّ رحمته : أنّ الترخيص ينافي فعليّة الحكم الواقعيّ بالمعنى الذي يقول به من الفعليّة، فيسقط العلم الإجماليّ عن كونه علماً إجمالياً بالتكليف، كما يقول في مورد الشكّ البدويّ أيضاً، وبأنّ البراءة الشرعيّة تسقط فعليّة التكليف، ومن هنا يتّضح أنّه لا نكته لتقييد كلامه رحمته بفرض عدم تأخّر طرؤ الاضطرار عن العلم.

وعلى أيّة حال، فإنّ كان هذا هو مراد المحقّق الخراسانيّ رحمته في المقام، فقد أورد عليه أستاذنا الشهيد رحمته بأنّ هذا الكلام لا يتمّ لا في مورد العجز التكوينيّ، ولا في مورد العجز التشريعيّ، أمّا الأوّل - وهو ما لو اضطر بمستوى العجز التكوينيّ إلى مخالفة أحد طرفي العلم الإجماليّ تخييراً - ؛ فلأنّ الترخيص فيه عقليّ، ويشبه البراءة العقليّة لا البراءة الشرعيّة، ولا ينافي فعليّة الحكم، وأمّا الثاني؛ فلأنّ هذا الحكم هنا وإن لم يكن فعليّاً من جهة العجز الشرعيّ، أي: في قبال الوجوب الأهمّ، وهو وجوب حفظ النفس مثلاً، بمعنى أنّ المولى لا يريد صرف العبد إليه، حتى عن الأهمّ، لكنّ فعليّته من سائر الجهات تكفي لمنجزية العلم بمقدار فعليّته، ومقصود المحقّق الخراسانيّ من شرط الفعليّة من جميع الجهات لا تسقط الفعليّة، بمعنى فقدان المطالبة الحقيقية بجهة من الجهات كالجهل.

والمحقّق النائيّ ﷺ ذهب في تقرير الشيخ محمد علي الكاظمي ﷺ

(1) إلى منع المنافاة بين هذا الترخيص وذاك التكليف الواقعي؛ لأنّ المنافاة إمّا أن تُدعى بينه وبين التكليف الواقعي بما هو، أو تدعى بينه وبين التكليف الواقعيّ المعلوم، فإنّ ادّعي الأول فهذا ما أبطل في جواب شبهة المنافات بين الأحكام الواقعيّة والظاهرية، وتبيّن أنّه مع الشبهة البدويّة يمكن الترخيص تعييناً من دون أن ينافي الحكم الواقعيّ على تقدير وجوده، وإنّ ادّعي الثاني فالترخيص في المخالفة الاحتمالية في أطراف العلم الإجمالي لا بأس به، سواء كان تعييناً أو تخييرياً.

إذن فلا منافاة بين التكليف الواقعيّ والترخيص التخيريّ، فالعلم الإجماليّ بالتكليف ثابت على حاله، غاية الأمر أنّه هنا لا يمكنه أن ينجز بدرجة وجوب الموافقة القطعيّة، لفرض الترخيص في ارتكاب أحدهما، لكن يبقى على تنجيزه لدرجة حرمة المخالفة القطعيّة، وهذا ما يسمى بالتوسّط في التنجيز.

وذهب المحقّق العراقيّ ﷺ إلى أنّ الترخيص التخيريّ في المقام لا ينافي التكليف المعلوم إجمالاً بناءً على الاقتضاء، وأمّا بناءً على العليّة، فهو ينافيه لأنّ المفروض أنّه لا يمكن الترخيص في أطراف العلم الإجماليّ بالتكليف؛ لكونه خلف العليّة التامة لوجوب الموافقة القطعيّة، فيكشف الترخيص عن رفع اليد عن التكليف، لكنّ هذا لا يوجب رفع اليد عن أصل التكليف رأساً؛ لأنّنا إنّما قلنا برفع اليد عنه باعتبار المنافاة بينه وبين الترخيص التخيريّ، فلا بدّ من أن تقتصر فيه على مقدار المنافاة، وهذا الترخيص إنّما ينافي إطلاق التكليف لا أصله، فيتقيّد التكليف، وبذلك يصير العلم علماً بالتكليف المقيدّ بذلك القيد، ومنه يسريّ النقص إلى مرحلة التنجيز أيضاً، وهذا ما يسمى بالتوسّط في التكليف، إذ النقص طراً ابتداءً على نفس التكليف (2).

(1) فوائد الأصول: ج 4، ص 31 - 32.

(2) راجع المقالات: ج 2، ص 91. ونهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 351 - 352. والقسم الأول من الجزء الثالث: ص 155.

أقول: أمّا ما ذكره - من تسليم المنافاة في الجملة بين التكليف الواقعي وهذا الترخيص؛ لكون العلم الإجماليّ علّة تامّة لتنجيز وجوب الموافقة القطعيّة - فيرد عليه: أنّ معنى كون العلم الإجماليّ علّة تامّة لتنجيز وجوب الموافقة القطعيّة هو كونه كالعلم التفصيليّ فيما له من أثر في مقام التنجيز من دون أن يكون أثره معلّقاً على عدم مجيء الترخيص، لكنّ العلم - سواء كان تفصيليّاً أو إجمالياً - وإن كان دخيلاً في التنجيز، إلّا أنّه يوجد شيء آخر دخيل في التنجيز أيضاً، وهو القدرة، فلو كلّف المولى عبده بما لا يقدر على بعض مراتب امتثاله، أو تمامها عقلاً أو شرعاً، وعلم العبد بذلك لم تنتجْ عليه تلك المرتبة من الامتثال، أو تمامها؛ إذ لا حقّ للمولى على العبد في خارج نطاق قدرته، وفيما نحن فيه لا يقدر العبد على مرتبة الامتثال القطعيّ إما عقلاً وإمّا شرعاً، كما إذا كان ترك ارتكاب أحد الطرفين مؤدياً إلى هلاك النفس، وكان حفظ النفس واجباً أهمّ ومقدّماً على هذا التكليف، وعليه فالتكليف هنا موجودٌ، ولا يبتجّز بمرتبة وجوب الموافقة القطعيّة، لا لنقص في تأثير العلم حتى يقال: إنّ العلم علّة تامّة للتنجيز، بل لانتفاء الشرط الآخر لتنجّز هذه المرتبة، وهو القدرة عليها، فيتنجّز بمرتبة حرمة المخالفة القطعيّة، وهذا هو التوسّط في التنجيز.

وأما ما ذكره من أن هذا الترخيص ينافي إطلاق التكليف لا أصله، فيتّجه التوسّط في التكليف، فهذا ما يلتقي فيه كلام المحقّق العراقيّ رحمته مع كلام المحقّق النائينيّ رحمته في أجود التقريرات⁽¹⁾، حيث يختار هناك التوسّط في التكليف، لكنّه لوجه آخر غير وجه المحقّق العراقيّ رحمته، فإنّ الوجه فيما اختاره المحقّق العراقيّ رحمته للتوسّط في التكليف هو مسألة علّيّة العلم الإجماليّ لوجوب الموافقة القطعيّة، كما عرفت، لكنّ المحقّق النائينيّ رحمته لا يقول بالعلّيّة، إلّا أنّه يقول هنا بأنّ الاضطرار وإن كان متعلّقاً بالجامع، لكن أيّ فرد اختاره المكلف، فكأنّ العرف يرى أنّ الاضطرار ثابت بالنسبة لذلك الفرد، فيكون الترخيص الواقعي فيه، فيقع المنافاة بينه وبين

(1) أجود التقريرات: ج 2، ص 270 - 271. واختاره أيضاً المحقّق العراقيّ لإثبات التوسّط في التكليف، حتى على مسلك الاقتضاء، حسب ما ورد في نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 353.

أقول: أمّا الوجه الأوّل للتوسّط في التكليف، وهو العليّة التامّة لتنجيز العلم الإجماليّ، فقد عرفت ما فيه، وأمّا الوجه الثاني، وهو فرض انطباق الاضطرار على هذا الفرد عرفاً، فهو أيضاً ممنوع، ولا يكون الاضطرار إلّا بمقدار الجامع، ولا وجه لفرض سريانه إلى الفرد، فالتكليف الواقعيّ ثابت على حاله، ويكون التوسّط في التنجيز.

ثمّ على تقدير المنافاة في الجملة بين التكليف الواقعيّ وهذا الترخيص في أحد الفردين، يقع الكلام في أنّه هل يبقى مقدار من التكليف يوجب العلم به التنجيز بالنسبة للفرد الآخر، أو لا؟ وكيف نتصور بقاء ذلك؟ قد اختلف هنا تصوّر المحقّق النائينيّ رحمته في أجود التقريرات، وتصور المحقّق العراقيّ رحمته.

أمّا المحقّق النائينيّ رحمته، فقد ذهب في المقام إلى أنّ التكليف يصبح مشروطاً بعدم اختيار الحرام الواقعيّ في مقام دفع الاضطرار، وفصل رحمته في استلزام ذلك لتنجز الفرد الآخر بين ما لو فرض هذا الشرط شرطاً متأخراً - أي: أنّه مهما اختار الفرد الحرام لدفع الاضطرار يكشف ذلك عن أن هذا لم يكن حراماً عليه من أول الامر - أو فرض شرطاً مقارناً - أي: أنّه من أن الاختيار ترتفع حرمة -، فإنّ فرض الأوّل فلا تنجيز في البين؛ للشكّ في التكليف بالشكّ في ثبوت شرطه (1)، وإنّ فرض الثاني فأصل التكليف معلوم بلحاظ ما قبل الاختيار، غاية الأمر هي التردّد بين الفرد الطويل والقصير، فيثبت التنجيز، واختار هو رحمته الفرض الثاني، أعني كونه شرطاً مقارناً، حيث إنّ القدر المتيقّن من سقوط التكليف هو أن الاختيار، وأمّا قبله فيتمسك بإطلاق دليل التكليف.

والسيّد الأستاذ (2) أشكل على الفرض الثاني، وهو كونه شرطاً مقارناً، وظاهره أنّه يوافق المحقّق النائينيّ رحمته بالنسبة للفرض الأوّل في أنّه لا يثمر التنجيز، وإشكاله على الفرض الثاني هو أنّه لا يتعقل تكليف معيّن باختيار مخالفته، فإنّ التكليف إنّما يكون لتوجيه اختيار المكلف، وعدم اختياره، فلو جعل معيّن باختيار مخالفته يلفو،

1)

(فيما إذا كان الاضطرار قبل حدوث التكليف، أو قبل العلم به، كما جاء هذا القيد في أجود التقريرات: ج 2، ص 271.

(2) راجع الدراسات: ج 3، ص 252، والمصباح: ج 2، ص 392.

أقول: إنّ الصحيح: أنّ كلاً من الفرضين يفيد التنجيز، ولا يرد على شيء منهما هذا الإشكال، إلا أنّ ذلك بعد توجيهه، وذلك بأن يكون المقصود بالشرط (وهو شرط عدم اختيار الفرد الحرام واقعاً) هو عدم اختياره وحده، بأن تثبت الحرمة في فرضين: فرض اختيار الآخر، وفرض اختيارهما، وهذا مساوق لكون الشرط عدم اختيار الفرد الآخر، وهذا التوجيه يرفع من الفرض الأوّل جهة عدم التنجيز، وجريان الأصول، إذ جريان الأصول يصبح ترخيصاً في المخالفة القطعية؛ لأنّ مخالفة تمام الأطراف تساوق القطع بحصول الشرط، وبالتالي القطع بثبوت التكليف ومخالفته كما يرفع من الفرض الثاني إشكال كون الحكم مغيباً باختيار مخالفته، فإنّ هذا مغيباً بحصة خاصة من مخالفته، وهي مخالفته مع عدم ارتكاب الفرد الآخر، وإنّ شئت فقل: إنّّه مغيباً بعدم ارتكاب الفرد الآخر، وهذا لا يوجب سقوط التكليف عن كونه توجيهاً لاختيار المكلف، وعدم اختياره، وبقطع النظر عن هذا التوجيه الذي ذكرناه يرد ما ذكره من الإشكال على كل الفرضين، لا على الفرض الثاني فقط.

هذا تمام الكلام حول ما أفاده المحقق النائيني رحمته في المقام.

وأما المحقق العراقي رحمته فلم يذهب إلى جعل التكليف مشروطاً، بل أورد القيد على متعلّق التكليف، فمتعلّق وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعيّ ليس هو سدّ جميع أبواب عدمه، بل هو سدّ بعض أبواب عدمه، بنحو أنّه ينقلب وجوب الاجتناب - وإنّ كان لا يرضى المحقق العراقي رحمته بهذا التعبير - من التعيينيّة إلى التخيير، ومن الخطاب بالفرد المعين إلى الخطاب بالجامع، فالعبد مخاطب بترك أحد الأمرين الطاهر أو النجس، فيتنجّز عليه ترك أحدهما، في حين أنّه يجوز له شرب أحدهما. وكأنّه رحمته لم يذكر الصورة التي ذكرها المحقق النائيني من جعل التكليف مشروطاً فراراً من إشكال إنقلاب الوجوب المطلق إلى الوجوب المشروط، والانتهاج إلى شكّ بدويّ وعدم التنجّز، أو من إشكال عدم صحّة تقيّد التكليف باختيار المكلف، ونحن قد عالجتنا هاتين المشكلتين.

وعلى أيّ حال، فرجوع الخطاب التعيينيّ إلى الخطاب التخييريّ أمر معقول ثبوتاً، لكن يبقى الكلام في أنّه ما هو الدليل على ذلك إثباتاً؟ فإنّ الخطاب الذي دلّ عليه الدليل خطاب تعيينيّ، وقد سقط بمنافاته للترخيص التخييريّ، والخطاب التخييريّ خطاب آخر يحتاج إلى دليل مستقلّ غير موجود، وهذا بخلاف ما اختاره

المحقّق النائيبي ﷺ من جعل التكليف مشروطاً، فإنّ هذا على طبق القاعدة، ولا يحتاج إلى دليل خاص؛ إذ إطلاق التكليف سقط قطعاً لمنافاته للترخيص، ووجود أصل التكليف في الجملة أمر محتمل، فيثبت ذلك بنفس دليل التكليف.

وهذا الإشكال وإن لم يعالجه المحقّق العراقي ﷺ لكنّ أكبر الظن أنّه لو أورد عليه، لأجاب بأنّ الدليل عليه هو نفس دليل الوجوب التعييني، لأنّه بالمطابقة يدلّ على الوجوب التعييني، وبالالتزام يدلّ على الملاك، وقد سقطت دلالاته المطابقيّة عن الحجّيّة، لكنّ الدلالة الالتزاميّة غير تابعة عنده في الحجّيّة للدلالة المطابقيّة، فدلالته على ثبوت الملاك باقية على حالها، وعندئذ يستكشف من الملاك خطاب يسدّ بعض أبواب العدم، بعد أن وجد مانع عن الخطاب الذي يسدّ جميع أبواب العدم. وهذا نظير ما يقال في جملة من الموارد التي لا يكفي المدلول المطابقي للدليل، لتحصيل الملاك من استكشاف الخطاب من ناحية فعليّة الملاك، كما يقال بذلك في خطاب وجوب حفظ القدرة.

إنّ قلت: إنّ البراءة في أطراف العلم الإجمالي إنّما لم تجر عند المحقّق العراقي ﷺ للمحذور العقليّ، وهو قبح الترخيص في مخالفة العلم، لا لكون الملاك يهتمّ به حتماً بنحو لا تجري في مورده البراءة، وإلاّ فكثيراً ما يتّفق في مورد الشبهات البدويّة أنّ المولى يعلم بوجود الملاك والحكم، ومع ذلك يجعل البراءة، فليكن الملاك الثابت بالدلالة الالتزامية فيما نحن فيه ممّا لا يهتمّ به بدرجة يمنع عن جريان البراءة.

قلت: الدليل الأوّل للخطاب قد دلّ على أمور: فقد دلّ على ثبوت الملاك في نفسه، وقد دلّ على الاهتمام به في مقابل عدم سدّ شيء من أبواب العدم، وقد دلّ على الاهتمام التامّ به في مقابل جعل بعض أبواب العدم مفتوحاً، وهذا الأخير ساقط قطعاً؛ لفرض انفتاح أحد أبواب العدم بالترخيص التخيريّ، لكنّ الأوّل والثاني لم يثبت سقوطهما، فبيني على ثبوتهما بظاهر الدليل، ومع العلم بثبوت الملاك والاهتمام به بهذا المقدار، لا معنى لجريان البراءة، ويثبت هنا - أيضاً - نفس المحذور العقليّ في الترخيص في المخالفة القطعيّة لمثل هذا الملاك المهتمّ به - لو كان محذور عقليّ في الترخيص في سائر الموارد - والمفروض تقديم ظهور دليل المعلوم بالإجمال على دليل البراءة، وإلاّ لأخذ بدليل البراءة في سائر موارد العلم الإجمالي مطلقاً ولو باستكشاف رفع اليد عن أصل الحكم؛ لمكان المنافاة بينه وبين

البراءة، فكما يقدّم هناك ظاهر دليل المعلوم بالإجمال على دليل البراءة، إمّا لكون دليل البراءة ظاهراً في كونه مبيّناً للوظيفة في طول الحكم الواقعي، فلا يمسّ نفس الحكم الواقعي، أو لأيّ سبب آخر، كذلك يقال هنا بتقديم دليل المعلوم بالإجمال على دليل البراءة.

ثمّ لا يخفى أنّّه لا حاجة إلى هذا الخطاب الجديد بعد ما عرفت من سلامة فكرة تقييد إطلاق التكليف؛ وذلك لأنّ ثبوت أصل التكليف بعد القطع بارتفاع إطلاقه بصورة اختيار الحرام وحده، أو بصورة عدم شرب الآخر يكون على القاعدة، وإذا ثبت أصل التكليف على القاعدة فأى حاجة إلى فرض خطاب جديد(1)؟!

(1) لا يخفى أنّ المحقّق العراقي لم يذكر تبديل فكرة تقييد الإطلاق بفكرة كون الحكم سداً لبعض أبواب العدم؛ لالتمام الأبواب فيما نحن فيه، وإنّما ذكر ذلك في باب التزاحم بين الضدين الواجبين. راجع المقالات: ج 1، ص 120. ونهاية الأفكار: الجزء الأوّل والثاني، ص 367. حيث ذكر: أنّّه إذا لم يمكن اجتماع الأمرين بالضدين على شكل الأمرين متغايرين غير متضادّين، فقد يعالج الموقف بتقييد كلّ منهما بفرض عدم الإتيان بالآخر، وقد يعالج الموقف بجعل كلّ من الإيجابين إيجاباً ناقصاً، فليس أحدهما مقيّداً بفرض عدم الإتيان بالآخر، لكنّه في نفسه ناقص يسدّ بعض أبواب العدم، أي يصرف المكلف عن سائر الأمور إلى المأمور به إلّا عن ذاك الضدّ الواجب، واختار العلاج الثاني على العلاج الأوّل، وعلّل هذا الاختيار في نهاية الأفكار بغير ما علّله به في المقالات، ففي نهاية الأفكار علّل ذلك بأنّ تقييد كلّ من الأمرين بفرض عدم الآخر لا يعالج مشكلة الأمر بالضدين، لبقاء المطاردة بملاحظة تحقق القيد قبل الإتيان بواحد منهما، على تحقيق وتفصيل مذكور في نهاية الأفكار.

وهذا - كما ترى - تعليل بمحذور ثبوتي، وأمّا في المقالات، فلم يعلّل الأمر بمحذور ثبوتي، بل علّله بمحذور إثباتي، وهو أنّ التقييد خلاف الإطلاق، ولا داعي إليه بعد إمكان توجيه الطلب الناقص الذي لا يوجب سدّ جميع أبواب العدم، بما فيها باب الضدّ الواجب، وبه يرتفع المحذور.

وهذا يعني أنّّه إمّا يرى أنّ تفسير الطلب بالطلب الناقص أقلّ محذوراً في مرحلة الإثبات من محذور التقييد، أو يرى أنّ كون الطلب ناقصاً أمر لا بدّ منه على كلّ حال؛ لأنّ التقييد - أيضاً - يجعل الطلب ناقصاً، فدار الأمر بين الاكتفاء بنقص الطلب أو التقييد، والثاني منفيّ بالإطلاق، وذلك غفلةً منه عن أنّ نقص الطلب بسبب التقييد ليس فيه محذور زائد على أصل التقييد، فالأمر دائر بين محذورين متباينين.

وعلى أيّة حال، فهل من الضروري لمن يؤوّل الأمر في المتزاحمين إلى الطلب الناقص،

وقد تحصل من تمام ما ذكرناه أنّ الصحيح هو التوسط في التنجيز، وبعد التّنزل عنه بفرض المضادّة بين الترخيص والتكليف الواقعي في الجملة تصل النوبة إلى التوسط في التكليف، وأمّا عدم التنجيز رأساً فضعيف جداً.

أنّ يقولَ بمثل ذلك فيما نحن فيه أيضاً أو لا؟

الواقع هو أنّنا لو أخذنا بالمحذور الثبوتي، الذي ذكره في نهاية الأفكار، فهذا لا يوجب بالضرورة القول بذلك فيما نحن فيه أيضاً، لأنّه لو قيد تحريم النجس مثلاً في المقام، بفرض شرب الماء الآخر لم يلزم منه محذور الأمر بضدين، أي أنّ ذلك المحذور الثبوتي غير موجود هنا، ولو أخذنا بالمحذور الإثباتي الذي ذكره في المقالات، فمن الضروري أنّ يقال بمثل ذلك في المقام أيضاً، لأنّ التقييد في المقام أيضاً خلاف أصالة الإطلاق.

وبهذا العرض اتّضح أنّ المحقّق العراقي ^{١٠} لا يرى الأمر الذي يسدّ بعض أبواب العدم لا جميعه خطاباً جديداً حتى يقال في مقابله في المقام: إنّ بقاء الخطاب الأوّل لا محذور فيه وأنّ المتيقن هو سقوط إطلاق الخطاب الأوّل، ولكن لا وجه لفرض سقوط أصله، فلا نحتاج إلى اكتشاف هذا الخطاب الجديد، بل يرى أنّ هذا الخطاب هو نفس الخطاب السابق، ولذا يرى في المقالات أنّه لا داعي إلى ارتكاب محذور التقييد، ما دام يمكن فرض الخطاب ناقصاً، أمّا لو فرض خطاباً جديداً، فمن الواضح أنّ محذوره الإثباتي أشدّ من محذور التقييد، وعليه فليست المسألة في نظره ^{١١} داخلة في استكشاف الملاك، بعد سقوط الخطاب من باب عدم استتباع الدلالة الالتزامية للمطابقة في الحجية.

ولم يكن له نظر أصلاً إلى العدول عن التقييد إلى الطلب الناقص، بنكته الفرار من إشكال الوجوب المطلق إلى الوجوب المشروط، المستتبع للشكّ البدوي، وعدم التنجيز، أو إشكال عدم صحة تقييد التكليف باختيار المكلف.

تنبيهات

بقي التنبيه على أمور:

أقسام الاضطرار

الأمر الأوّل: إنّ الاضطرار يكون على ثلاث درجات:

1 - العجز التكويني.

2 - العجز التشريعي. كما لو اضطر إلى شرب النجس، لأجل حفظ النفس الذي هو واجب أهم.

3 - فرض الترخيص من دون عجز، لنكتة كالحرص والضرر.

والقسم الأوّل غير قابل للترخيص الشرعي أصلاً، وإنّما الترخيص فيه عقلي نعم يمكن للشارع التصرف في الترخيص بصرفه إلى طرف معيّن.

القسم الثاني: وإن كان يكفي فيه علم العبد بالمزاحمة للاهم، ولا حاجة مع ذلك إلى الترخيص الشرعي، لكنّه قابل للترخيص الشرعي، ولو بداعي إيصال أهميّة المزاحم إلى المكلف.

والقسم الثالث: لا يكون الترخيص فيه إلّا شرعيّاً.

وكلامنا حتّى الآن كان في القسم الأوّل والثاني، والمقصود هنا أن نرى أنّه هل يتأتّى في القسم الثالث كلّ ما مضى من النكات والخصوصيّات في القسمين الأوّلين، أو لا؟ فنقول: إنّ الاضطرار بهذا النحو تارةً يكون إلى طرف معيّن، وأخرى إلى أحد الطرفين تخييراً.

أمّا الاضطرار إلى طرف معيّن، كما لو اضطر إلى شرب الماء للعطش البالغ حدّ الضرر والحرص، وعلم إجمالاً بنجاسة الماء أو الدبس، فهذا حاله في تمام النكات والخصوصيّات حال الاضطرار في القسمين الأوّلين، وإذا كان الاضطرار سابقاً على التكليف فلا محالة ينحلّ العلم الإجمالي؛ لانتفاء التكليف قطعاً في الطرف المرخّص فيه، وإذا كان متأخراً عن العلم بالتكليف كان ذلك لا محالة علماً بالتكليف المراد بين الطويل والقصير، وهو منجز، وإن كان متوسطاً بين التكليف

والعلم، يأتي هنا ما ذكرناه من لحوقه بالقسم الأول، وتأتي شبهة استصحاب كلّي التكليف، ويأتي الجواب بأنّه مردّد بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله؛ وذلك لأنّ التكليف في الطرف المضطرّ إليه وإن كان العبد غير عاجز عنه عقلاً أو شرعاً حتّى يخرج عن دائرة حقّ المولويّة من هذه الناحية، لكنّه قد وصل إلى العبد الترخيص الشرعيّ فيه، والتكليف الذي يصل إلى العبد الترخيص الشرعيّ في خلافه ليس من حقّ المولى عليه امتثاله.

وأما الاضطرار إلى غير المعين، كما لو كان كلا الطرفين ماءً، وهو مضطرّ إلى شرب الماء بدرجة الضرر والحرّج، فهنا يكون الكلام في مقامين: أحدهما: في أنّ هذا الاضطرار هل يوجب الترخيص، أو لا؟ والثاني: في أنّ هذا الترخيص إن ثبت هل يكون حاله حال الترخيص في القسمين الأوّلين، أو لا؟

أمّا المقام الأوّل: وهو في جريان دليل نفي الضرر والحرّج عند الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي لا بعينه، فهذا ما مضى تفصيل الكلام فيه في بحث الانسداد، حيث إنّ المحقّق الخراسانيّ رحمته الله بنى هذه المسألة هناك على كون مفاد دليل نفي العسر والحرّج والضرر نفي الحكم الناشئ منه الحرّج، كما هو مبنى الشيخ الأعظم رحمته الله

أو نفي الموضوع الحرّجيّ بلحاظ نفي حكمه، فعلى الأوّل تجري القاعدة؛ لأنّ الحكم المعلوم بالإجمال حكم حرّجيّ نشأ منه العسر والحرّج ولو بواسطة إجماله وعدم تعيّن، وعلى الثاني لا تجري؛ لأنّ موضوع الحكم الشرعيّ ليس فيه أيّ حرّج وضرر، وما يكون في الإتيان به حرّج وضرر هو تمام الأطراف الذي هو موضوع حكم العقل، والقاعدة إنّما تحكم على الأحكام الشرعية لا الأحكام العقلية.

هذا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانيّ رحمته الله.

وقد يقال: إنّ هنا إشكالاً في رفع الحكم الشرعيّ بالقاعدة، حتى بلحاظ مبنى الشيخ الأعظم رحمته الله، وهو أنّ الحكم الشرعيّ هنا إنّما يكون منشأ للحرّج إذا قلنا: إنّ العلم الإجماليّ علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية، وإلاّ فالجزء الأخير لعلّة الحرّج والضرر هو عدم الترخيص في بعض الأطراف، والقاعدة إنّما تنفي الأحكام الوجودية الحرّجية، لا عدم الحكم الحرّجيّ من قبيل عدم الترخيص في المقام.

وعلى أيّة حال، فقد قلنا هناك أنّ الصحيح عندنا مبنى آخر في القاعدة، غير مبنى الشيخ الأعظم، ومبنى المحقّق الخراسانيّ رحمته الله وهو أنّ دليل نفي الضرر ينفي

الضرر الخارجي الناشئ من الشريعة، وبينا أنّ القاعدة تجري في مورد الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجماليّ، وأنّها لا تنفي الحكم، وإنّما تنفي عدم الترخيص في بعض الأطراف، وتنقيح الكلام في هذا المقام مضى هناك فلا نعيده.

وأما المقام الثاني: فقد مضى في القسمين الأوّلين ما ذكره المحقّق الخراسانيّ رحمته الله من منفاة الترخيص للحكم الواقعيّ، ومضى أنّ المحقّق العراقيّ رحمته الله فسّر المنفاة بلحاظ كون العلم الإجماليّ علّة تامّة للتنجيز، قد أجبنا عنه بأنّ عدم تنجّز الموافقة القطعيّة هنا إنّما يكون مستنداً إلى انتفاء جزء آخر من أجزاء علّة التنجّز وهو القدرة، ولا يكون ذلك نقصاً في كون العلم الإجماليّ علّة تامّة لأثره، إلاّ أنّ ذلك الجواب لا يأتي هنا؛ لأنّ القدرة العقليّة، وكذا الشرعيّة موجودة هنا، فيقع التنافي بناءً على العلّيّة بين الترخيص والحكم الواقعيّ، ويتأتّى - عندئذ - ما مضى من أنّ التنافي هل هو مع أصل الحكم الواقعي فيرتفع رأساً، أو مع إطلاقه فيحصل التوسّط في التكليف؟

هذا. وبما أنّنا لا نؤمن بعلّيّة العلم الإجماليّ لوجوب الموافقة القطعيّة، فعليّنا أن نغيّر صيغة الإشكال المؤدّي إلى القول بالتوسّط في التكليف بأن نقول بدلاً عن الاعتماد في إثبات التنافي بين الترخيص والتكليف المعلوم إجمالاً في المقام على علّيّة العلم الإجماليّ للتنجيز: إنّ المفروض لدى إجراء قاعدة نفي الحرج في المقام، هو البناء على مبنى الشيخ الأعظم من أنّ المرفوع هو التكليف الناشئ منه الحرج؛ إذ لو كنّا نبني على مبنى المحقّق الخراسانيّ رحمته الله من نفي الموضوع الحرجيّ بلحاظ نفي حكمه، لما انتهينا إلى جريان قاعدة نفي الحرج في المقام، وإذا بنينا على أنّ المرفوع هو التكليف الناشئ منه الحرج، وقعت المنفاة بين نفي الحرج والتكليف المعلوم بالإجمال في المقام، وبذلك يرتفع التكليف، فيأتي الكلام في أنّه هل ارتفع أصل التكليف أو إطلاقه، ويتعيّن الثاني، وهو ارتفاع إطلاق التكليف تمسكاً في أصل التكليف بدليل ذلك التكليف، وثبوته من دون إطلاق لا يوجب الحرج، فيتّجه هنا التوسّط في التكليف.

إلاّ أنّنا حيث اخترنا في تلك القاعدة أنّها تجري في أطراف العلم الإجماليّ، وتنفي عدم الترخيص في بعض الأطراف، لا التكليف، فنحن نلتزم هنا - أيضاً - بالتوسّط في التنجيز.

سقوط التكليف بغير الاضطرار

الأمر الثاني: أنه إذا تحقّق في أحد الطرفين سقوط التكليف بغير الاضطرار، كالتلف والامتنال أو العصيان، فهذا حاله حال تحقّق الاضطرار في ذلك الطرف، في أنه إن كان ذلك قبل العلم، أو مقارناً له، فلا يتحقّق العلم بالتكليف، وإن كان بعده، فإن لاحظنا معلومنا الفعليّ فليس لنا علم بثبوت التكليف بالفعل؛ لفرض سقوط التكليف على أحد التقديرين، لكنّ لنا أن ننتزع في المقام علماً إجمالياً يكون علماً بالتكليف في كلّ تقدير، وهو العلم بالتكليف في الطرف الذي وقع فيه التلف مثلاً إلى زمان التلف، أو التكليف في الطرف الآخر إلى ما بعد التلف.

إلا أنّ المحقّق الخراسانيّ رحمته الله فصلّ في الكفاية بين التلف والاضطرار إذا كان بعد العلم بالتكليف، فاختر في الاضطرار عدم التنجيز؛ لأنّ الاضطرار قد رفع التكليف على تقدير كونه في الطرف المضطر إليه، فلا علم بالتكليف، واختار في التلف التنجيز. ولكنّه ذكر في حاشيته على الكفاية في الاضطرار ذلك العلم الإجماليّ الذي انتزعناه في المقام المرّد بين الطويل والقصير، وبنى عليه القول بثبوت التنجيز حتّى في فرض الاضطرار، فيظهر من مجموع كلاميه رحمته الله في الكفاية وحاشيتها: أنه رحمته الله يقول: بأنّه بالنظر إلى ذلك العلم الإجماليّ المنتزع المرّد بين الطويل والقصير يكون التكليف في المقام منجزاً بلا فرق بين الاضطرار والتلف، وأمّا بقطع النظر عن ذلك، وقصره على معلوماتنا الثابتة بالفعل، فيتّجه التفصيل بين الاضطرار والتلف بالتنجيز في الثاني دون الأوّل، وهو في الكفاية لم يكن متوجّهاً إلى العلم الإجماليّ المرّد بين الفرد الطويل والقصير، وإنّما كان ناظراً إلى المعلومات الفعلية، ففصل بين الموردين، وفي حاشية الكفاية إنّما لم يقبل التفصيل؛ لالتفاته إلى وجود علم إجماليّ بالتكليف على كلّ تقدير مرّد بين الطويل والقصير.

والتحقيق: ما ذكرنا من أنه لا فرق بين الاضطرار والتلف، فأبى واحد منهما إذا عرض بعد العلم، ونظرنا إلى العلم الإجماليّ المنتزع، ثبت التنجيز، ولو غفلنا عن ذلك العلم الإجماليّ، ونظرنا إلى معلوماتنا الفعلية نرى عدم التنجيز في كلا البابين.

هذا، والاضطرار إذا كان إلى حدّ العجز العقليّ لم يوجد بيان (1) فنيّ - ولو صورياً - للفرق بينه وبين مثل التلف، فإنّ ملاك سقوط التكليف فيهما شيء واحد، وهو العجز وعدم القدرة عقلاً، غاية الأمر أنّ عدم القدرة تارةً يكون لقصور في العبد، وأخرى لعدم وجود موضوع في الخارج يُعمل العبد قدرته فيه، والاضطرار بملاك العجز الشرعيّ ملحق بالعجز العقليّ.

وأما إذا كان الاضطرار بمثل العسر والضرر المنفيين شرعاً، فهنا يمكن دعوى

(1) البيان الموجود في الكفاية عبارة عن أنّ فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده، بخلاف الاضطرار. راجع الجزء الثاني من الكفاية: ص 218، حسب الطبعة المشتملة على تعليقه المشكينيّ.

وهذا الكلام يمكن توجيهه - بنحو يشمل حتى العجز العقليّ - بوجهين:

الأول - أن يكون المقصود بذلك أنّ فقد الحرام لا يسقط فعليّة الحرمة، وإنّما يسقط فاعليّتها، سنخ ما يقول أستاذنا الشهيد ^ع في الامتثال من أنّه لا يسقط فعليّة الحكم، وإنّما يسقط فاعليّته، وهذا بخلاف الاضطرار إلى فعل الحرام فإنّه يسقط فعليّته.

ويرد عليه: أولاً - أنّ التكليف إنّما تُعقل فعليّته مع سقوط فاعليّته إذا كانت له الفاعليّة في الطرف المناسب، كما هو الحال فيما يقوله أستاذنا الشهيد ^ع من أنّ الامتثال يسقط الفاعليّة، ولا يسقط الفعليّة، فإنّ الحكم العقليّ كانت له الفاعليّة في الطرف المناسب، وبها أثر في تحقيق الامتثال الذي أسقط الفاعليّة، وأما الحرام الذي يكون ارتكابه في كلّ آن حراماً بحرمة مستقلة فعند فقدّه لا معنى لفاعليّة الحرمة التي تخصّ آن الفقد؛ إذ لا فاعليّة لها في أيّ طرف من الظروف.

وثانياً - أنّه بعد التسليم، نقول: إنّ العلم الإجماليّ إنّما يكون منجزاً إذا تعلّق بتكليف واجد للفاعليّة على كلّ تقدير؛ ولذا لو علم إجمالاً بأحد تكليفين، بعد سقوط أحدهما من الفاعليّة بالامتثال أو بانتفاء وقته، لم يكن العلم الإجماليّ منجزاً.

والثاني - أن يكون المقصود بذلك: أنّ فقد الموضوع المحرّم يستحيل أن ينهي روح الحكم من المبعوضة والملاك، بمعنى مفسدة الفعل؛ لأنّ حاله حال الخروج عن محلّ الابتلاء، الذي سبب أستاذنا الشهيد ^ع استحالة تأثيره في عالم الملاك؛ لعدم محصّيّته لفعل المكلف، وهذا بخلاف الاضطرار إلى الارتكاب الذي يأتي فيه احتمال إنهاءه للمبعوضة والمفسدة؛ لأنّه يحصّص فعل الملكف إلى حصّة اضطرارية في قبال الحصّة غير الاضطرارية.

ويرد على هذا التوجيه نفس النقض الذي سيأتي من أستاذنا الشهيد من أنّه لو تمّ هذا لجرى في فرض التلف قبل العلم أيضاً، مع أنّ المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) لا يلتزم بذلك.

والواقع: هو انحلال العلم الإجماليّ - ولو حكماً - بناءً على كون وجوب الموافقة القطعية نتيجة تعارض الأصليين.

الفرق بينه وبين مثل التلف ممّا يرفع القدرة عقلاً، باعتبار ما يوجد بينهما من فارق موضوعيّ، وهو أنّ المخصّص لدليل التكليف في الأوّل شرعيّ، وفي الثاني عقليّ، فيدعى أنّ هذا الفارق الموضوعيّ يوجب الفرق في الحكم فيما نحن فيه؛ لما يقال من أنّه مع المخصّص الشرعي لا يثبت الملاك بدليل التكليف، ومع المخصّص العقليّ يثبت الملاك، على اختلاف في تقريب ثبوته بين المحقّق العراقيّ والمحقّق النائينيّ رحمتهما.

وعليه ففي ما نحن فيه، إذا كان ما حصل بعد العلم هو الاضطرار إلى طرف ما، فليس لنا بحسب معلوماتنا الفعلية علم بالتكليف، لا التكليف الخطابيّ ولا التكليف الملاكيّ، أو قل: ليس لنا علم بالتكليف ولا بالملاك، وأمّا إذا كان هو فقد القدرة في طرف ما، فهنا نعلم بوجود التكليف الملاكيّ، وإنّما نشكّ في الحكم بلحاظ الشكّ في القدرة، فنرجع في ذلك إلى ما ينقح في محلّه من دعوى لزوم الاحتياط في موارد العلم بالملاك مع الشكّ في القدرة.

لكنك ترى أنّ هذا لو تمّ لجرى في فرض التلف قبل العلم أيضاً؛ لأنّ المخصّص - أيضاً - عقليّ، وقد عرفنا بعد التلف ثبوت الملاك، وشككنا في القدرة والعجز، فلا بُدّ من القول بالتنجيز حتّى مع فرض التلف قبل العلم، ولا يلتزم المحقّق الخراسانيّ رحمته بذلك.

على أنّ هذا التقريب في نفسه باطل؛ لأنّ ما نقح في محلّه - في باب الشكّ في القدرة - إنّما هو عدم مؤمّنية احتمال عدم القدرة في مورد يقطع بوجود الملاك فيه. وأمّا مع احتمال عدم الملاك في المورد المقذور فلا بأس بالرجوع إلى الأصل العقليّ أو الشرعيّ، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأننا نعلم بعدم القدرة في أحد الطرفين بالخصوص، ونعلم بالقدرة في الطرف الآخر، ونشكّ في أنّ الملاك هل هو في هذا أو ذاك؟ فالطرف الأوّل نعلم بعدم لزوم الإتيان به؛ لفرض عدم القدرة، والطرف الثاني نشكّ في أصل ثبوت الملاك فيه، لا أنّه يعلم بثبوت الملاك فيه، ويشكّ في القدرة، حتّى ينتج بذلك، وفي مثل ذلك لا بأس بالرجوع إلى المؤمّن العقليّ والشرعيّ، والعلم الإجماليّ بالجامع بين ما يكون داخلياً تحت دائرة حقّ المولى وما لا يكون داخلياً فيها ليس منجزاً، ويكون حاله حال العلم الإجماليّ بأنّه إمّا كلّفنا المولى بالشئء الفلاني، أو كلّفنا زيّد به.

طروّ الاضطرار بعد العلم بالتكليف

الأمر الثالث: إذا طرأ الاضطرار بعد العلم بالتكليف، فإن كان اضطراراً إلى المعيّن، فلا إشكال في أنّه يرفع التكليف على تقدير كونه في ذلك الطرف، وقد مضى أنّ العلم الإجماليّ - عندئذ - باق على تنجيزه للطرف الآخر؛ لأنّه يعلم إجمالاً بثبوت التكليف إمّا في الطرف الأوّل قبل الاضطرار، أو في الطرف الثاني حتّى بعد الاضطرار.

وأما إذا كان اضطراراً إلى غير المعيّن، فقد عرفت أنّ الترخيص الثابت بلحاظ الاضطرار إلى غير المعيّن لا ينافي أصل التكليف الواقعي أصلاً، بل ولا إطلاقه، خلافاً لما ذهب إليه المحقّق الخراسانيّ رحمته الله من منافاته للتكليف الواقعيّ، وأنّه بالاضطرار ينتفي التكليف رأساً، ثمّ بعد ارتكاب أحد الطرفين يحتمل عود التكليف؛ لكونه في الطرف الآخر مع زوال الاضطرار.

والمقصود هنا أنّ نرى أنّه على تقدير التنزّل وتسليم منافاته لأصل التكليف الواقعي، هل يتشكّل هنا - أيضاً - علم إجماليّ منجز نظير العلم الإجماليّ بالتكليف فيما إذا كان الاضطرار إلى المعيّن، أو لا يكون حال الاضطرار إلى غير المعيّن هو حال الاضطرار إلى المعيّن في ذلك؟

والتحقيق: هو التفصيل في المقام بينما إذا علم من أوّل الأمر بأنّه بعد حصول الاضطرار سوف يرفع اضطراره بأحد الطرفين المعيّن عنده الآن وبينما إذا لم يعلم أنّه هل سوف يدفع اضطراره بهذا أو بذاك.

ففي القسم الأوّل لا يجوز له ارتكاب الفرد الآخر بعد رفع الاضطرار بالفرد الأوّل؛ لأنّه كان يعلم إجمالاً بأنّه إمّا يحرم عليه الفرد الأوّل قبل الاضطرار، أو يحرم عليه الفرد الثاني بعد رفع الاضطرار.

وفي القسم الثاني يجوز له ارتكاب الفرد الآخر بعد رفع الاضطرار بالفرد الأوّل؛ لأنّه لم يكن له من أوّل الأمر مثل هذا العلم الإجماليّ، وإنّما كان يعلم إجمالاً بحرمة أحد الفردين قبل الاضطرار، وكان يشكّ أنّ الحرمة على كلّ واحد من التقديرين، أي: سواء كانت في هذا أو في ذلك هل هي حرمة مختصة بما قبل الاضطرار، أو ثابتة بعد رفع الاضطرار أيضاً، وهذا تردّد بين الأقلّ والأكثر، فيأخذ

بالأقلّ ويجري الأصل في الزائد، وهي الحرمة بعد رفع الاضطرار.

نعم، بعد أن رفع الاضطرار بأحدهما يعلم إجمالاً بأنّه إمّا أن يكون الآن الفرد الآخر حراماً عليه، أو أنّ الفرد الذي ارتكبه فعلاً كان قبل الاضطرار حراماً عليه، وهذا العلم غير منجز؛ لمضيّ أحد أطرافه، ويجري الأصل في الطرف الآخر بلا معارض.

إنّ قلت: إنّه من أوّل الأمر كان بالإمكان أن يشير إلى الفرد المعين في الواقع الذي سوف يرفع الاضطرارية، ويقول: إنّي أعلم إجمالاً بأنّه إمّا ذاك الفرد حرام عليّ الآن، أو الفرد الآخر حرام عليّ بعد رفع الاضطرار.

قلت: إنّ الأصل النافي لحرمة الفرد الآخر بعد رفع الاضطرار ليس معارضاً للترخيص في المخالفة القطعية⁽¹⁾ للفرد الأوّل الآن؛ لأنّ الترخيص في المخالفة القطعية للفرد الأوّل الآن يكون عبارة عن الترخيص في كلا الفردين الآن؛ إذ ذاك الفرد الذي سوف يرفع اضطراره به عنوان إجمالي، لا يعلم أنّه هل هو هذا أو ذاك، ومن المعلوم أنّ هذا الترخيص في نفسه مبتلىّ بالمحذور العقليّ أو العقلانيّ؛ لكونه ترخيصاً في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم، فلا يصبح طرفاً للمعارضة مع الأصل النافي لحرمة الفرد الآخر بعد رفع الاضطرار.

نعم، بناءً على عليّة العلم الإجماليّ لوجوب الموافقة القطعية يكون العلم الإجماليّ المذكور في (إنّ قلت) منجزاً، إلّا إذا قبلنا بانحلال هذا العلم الإجماليّ بتنجز أحد طرفيه، وهو الفرد الأوّل بعلمه الإجمالي بلحاظ الآن الأوّل بحرمة أحد الطرفين.

(1) أمّا الترخيص في واقع الفرد الأوّل المجهول عندي فلا أثر له.

ولعلّ الأولى في مقام الجواب الاكتفاء بهذا؛ لأنّ دليل البراءة إنّما يدلّ على الترخيص في واقع المخالفة للفرد، لا في المخالفة القطعية للفرد.

خروج بعض الأطراف عن الابتلاء

التنبية العاشر: في فرض خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء قبل العلم أو مقارناً له، لا بمعنى الخروج عن تحت القدرة نهائياً الذي ظهر حاله في ذيل تنبيه الاضطرار، بل بمعنى كون عدم الارتكاب من قبل المكلف مضموناً بحسب الطبع الأوّلي للمطلب، وبقطع النظر عن جهات أخرى بما فيها الجهات المولوية، وذلك يكون لأحد أمرين:

الأول: أن يوجد في قدرة العبد عليه خفاء ناشيء من صعوبته الناشئة من كثرة مقدماته الطويلة العسرة، فكأنه يتراءى للنظر العرفي أنه غير قادر عليه، فالرجل العادي الذي يزارع مثلاً يتراءى أنه غير قادر على نيل الحكومة، والأمور المرتبطة بمقاماتها رغم أنه قد يكون عقلاً قادراً على ذلك.

والثاني: أن يفترض عدم الخفاء في القدرة عليه، لكنّه ممّا يتنقّر الإنسان منه بطبعه، وذلك من قبيل أكل الخبائث.

وتختلف كلمات الأصحاب في ظهورها في إرادة أيّ قسم من هذين القسمين، فالمحقّق العراقي رحمته الله يريد من الخروج عن محلّ الابتلاء القسم الأوّل ⁽¹⁾. ولكنّ كلمات المحقق النائيني رحمته الله ⁽²⁾ وفاقاً لكلمات الشيخ الأعظم رحمته الله ⁽³⁾ تلائم التعميم، وإرادة جامع الخروج عن محلّ الابتلاء بكلا قسميه.

والأصحاب ربطوا هذا البحث بمسألة أخرى، وهي: أنه هل يكون التكليف مشروطاً بالدخول في محلّ الابتلاء، أو لا؟ فمنّ قال باشتراطه بذلك اختار في المقام

(1) راجع المقالات: ج 2، ص 92. ونهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 338 و 349.

(2) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 22. وأما أجود التقريرات: ج 2، ص 255 - 256 فصريح في تخصيص المسألة بعدم القدرة العادية.

(3) راجع الرسائل: ص 251 حسب الطبعة المشتملة على تعليق رحمة الله.

عدم التنجيز، ومَنْ قال بعدم اشتراطه بذلك اختار هنا التنجيز، ومن هنا
تركز البحث والنقاش في أنّ التكليف هل يكون مشروطاً بالدخول في
محلّ الابتلاء، أو لا؟ فالمشهور اختاروا عدم التنجيز؛ لاشتراط التكليف عندهم بذلك،
والسيدّ الأستاذ أنكر اشتراط التكليف بذلك، فأثبت التنجيز في المقام⁽¹⁾.

والصحيح أنّ لا علاقة بين المسألتين، وأنّ التنجيز في المقام يدور وجوداً وعدمياً مدار
نكته أخرى، فعلى بعض التقادير يكون العلم الإجماليّ منجزاً، سواء قلنا باشتراط
التكليف بالدخول في محلّ الابتلاء أو لا، وعلى بعض التقادير لا يكون منجزاً مطلقاً،
والمختار هو عدم التنجيز، وعدم اشتراط التكليف بالدخول في محلّ الابتلاء،
فالمشهور أصابوا في القول بعدم التنجيز، ولكنهم أخطأوا في القول باشتراط التكليف
بالدخول في محلّ الابتلاء، وجعل ذلك مدركاً للقول بعدم التنجيز، الأمر الذي أدى
بالسيدّ الأستاذ إلى القول بالتنجيز في المقام، حيث رأى عدم اشتراط التكليف
بالدخول في محلّ الابتلاء.

وتفصيل الكلام في ذلك: أنّ دخل وصف الدخول في محلّ الابتلاء يتصوّر في مقامات
أربعة:

الأوّل: الملاك.

والثاني: الخطاب بعد فرض الفراغ عن عدم دخله في الملاك.

والثالث: التنجيز بوقوعه طرفاً للعلم الإجماليّ، أو بتعلّق العلم التفصيليّ به بعد فرض
الفراغ عن عدم دخله في الملاك والخطاب، أو في خصوص الملاك.

والرابع: الموردية للأصل المؤمن الشرعيّ بعد فرض الفراغ عن ثبوت الملاك والخطاب
أو الملاك وحده مع قابلية التنجيز عقلاً. فإن قلنا بموردية هذا الطرف الخارج عن محلّ
الابتلاء للأصل المؤمن الشرعيّ كان الأصل في الطرف الآخر الداخل في محلّ الابتلاء
مبتلىّ بالمعارض، فيتساقط الأصلان ويتمّ التنجيز، وإلا جرى الأصل المؤمن في
الطرف الداخل في محلّ الابتلاء بلا معارض.

أمّا المقام الأوّل: فالصحيح أنّ وصف الدخول في محلّ الابتلاء يستحيل دخله في
الملاك، وليس من قبيل وصف القدرة الذي يمكن عقلاً دخله في الملاك بان يتنفي
الملاك عند عدم القدرة، وضرورة صدور الفعل، أو استحالته. والفرق

(1) راجع مصباح الأصول: ج 2، ص 395 - 396. والدراسات: ج 3، ص 254 - 255.

بينهما أنّ القدرة تحصّص الفعل⁽¹⁾ المتحقق من العبد إلى حصتين: الحصة الناشئة بلا قدرة، كحركة يد المشلول القهرية، والحصة الناشئة عن القدرة كحركة يد الانسان السالم الاختيارية، فمن المعقول أنّ تكون الحصة الأولى ذات مفسدة، دون الحصة الثانية. وأمّا وصف الدخول في محلّ الابتلاء فلا يحصّص فعل العبد إلى حصتين، حتى يفرض أنّ إحداهما مشتملة على المفسدة، والأخرى غير مشتملة عليها، إذ فرض تحقق الفعل مساوق لفرض دخوله في محلّ الابتلاء، لأنّ خروجه عنه عبارة عن عدم ترقّب وقوعه من العبد، وفرض وقوعه مساوق لفرض ترقّب وقوعه بتحمل الصعاب، أو بعدم تنفر النفس من الخبائث مثلاً، أو باجبار النفس على الاقدام على ما تتنفر منه، ونحو ذلك⁽²⁾.

1)

(قد تقول: إنّ القدرة أو عدمها - بمعنى ضرورة صدور الفعل - هي التي تحصّص الفعل إلى حصتين: حصة تصدر عن اختيار، وحصة تصدر بلا اختيار. أمّا القدرة في مقابل العجز عن الفعل، واستحالة صدور الفعل، فلا تحصّص الفعل إلى حصتين، فبناءً على استحالة دخل الدخول في محلّ الابتلاء في الملك يستحيل أيضاً دخل العجز التكويني عن الفعل في الملك.

والجواب: أنّ ذات القدرة، التي ليس لها إلا معنى واحد - وهي السلطنة على الفعل والترك معاً - تحصص الفعل بوجودها وعدمها إلى حصتين: فعل مقترن بالقدرة، وفعل مقترن بعدمها، ومعنى دخل القدرة في الملك: أنّ حاجة المولى لا تتقوّم بخصوص الترك مثلاً، بل تتقوّم بالجامع بين عدم القدرة والترك، فمع فرض حصول عدم القدرة ترتفع الحاجة إلى الترك، فعدم القدرة وإن كان قد يتجسّد في العجز عن الفعل وضرورة الترك، لكنّ معنى دخل القدرة في الملك: أنّ المولى لم يكن بحاجة إلى هذا الترك ما دامت القدرة مفقودة، لأنّ عدم القدرة أشبع حاجة المولى، فلو كان ينتفي الترك فرضاً رغم عدم القدرة لم يكن يضّر ذلك بالمولى شيئاً، وفرض انتفاء الترك لا يساوق فرض القدرة، إذ أنّ انتفاء الترك له مصداقان: فقد يتجسّد بالفعل عن قدرة، وقد يتجسّد بالفعل لا عن قدرة، وهذا بخلاف الخروج عن محلّ الابتلاء، مع ثبوت القدرة، فإنّ انتفاء الترك هنا مساوق للدخول في محلّ الابتلاء، فلا يمكن أن يقال: إنّ الخروج عن محلّ الابتلاء أشبع حاجة المولى، إلاّ بمعنى أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء ضمن الترك للمولى، أمّا اشباعه لحاجة المولى، بمعنى أنّه لا يهّمه صدور الفعل، وانتفاء الترك، فلا معنى له، لأنّ صدور الفعل أو انتفاء الترك يستبطن في احشائه عدم الخروج عن محلّ الابتلاء.

2)

(قد تقول: إنّ هذا الكلام إنّما يأتي فيما إذا فرضت المفسدة في الفعل، فعندئذ لا يعقل كون الدخول في محلّ الابتلاء دخيلاً في الملك، لأنّه لا يحصص الفعل إلى حصتين، أمّا إذا افترضت المصلحة في الترك، فمن الواضح أنّ دخول الفعل في محلّ الابتلاء يحصص الترك إلى حصتين:

وأما المقام الثاني - هو دخل وصف الدخول في محلّ الابتلاء في الخطاب وعدمه فالواقع أنّ هذا غير مربوط بغرض الأصولي أصلاً؛ لأنّ ما يستهدفه الأصولي من هذا البحث إنّ كان هو كشف الملاك وعدمه، حيث إنّ الخطاب لو ثبت كشفَ عن الملاك، وإلاّ فلا دليل على الملاك، فهذا لا موقع له بعد ما عرفنا في المقام الأوّل من استحالة دخل هذا الوصف في الملاك، فالملاك ثابت على كلّ حال، وإنّ كان هو بيان عدم قابلية الخارج عن محلّ الابتلاء للتجنّز، لأنّ العلم بالملاك وحده لا يوجب التجنيز، ويشترط في التجنيز ثبوت الخطاب، ورد عليه: إنّ هذا إنّما يتمّ حينما يكون انتفاء الخطاب من باب قصور الملاك عن تحريك المولى نحو الخطاب، فإنّ المطلوب من العبد عقلاً، والمنجّز عليه ليس هو الاهتمام العملي باغراض المولى، أكثر من اهتمام المولى نفسه بانجاز مقاصده عن طريق الخطاب والتشريع، أمّا إذا كان انتفاء الخطاب لمانع خارجي، كعدم القدرة على التكلّم أو استهجان الخطاب، كما يدعى فيما نحن فيه، في حين أنّ الملاك في ذاته لا قصور فيه، فهنا يحكم العقل

حصة ناشئة عن اختيار الترك، رغم سهولة الفعل على العبد، وحصة مقترنة بصعوبة الفعل على العبد، ويمكن افتراض اختصاص المصلحة بخصوص الحصة الأولى.

والجواب: أنّه إنّ قصد بافتراض اختصاص المصلحة بخصوص الترك المقترن بسهولة الفعل كون هذا القيد من قبيل قيد الواجب، بحيث يجب على العبد أن يسعى في سبيل إدخال ما هو خارج عن محلّ ابتلائه في محلّ ابتلائه، ثم يتركه، فهذا أمر معقول، ولكن ليس هذا هو المفروض في المقام.

أما إذا فرض أنّه ليس المطلوب إدخاله في محلّ الابتلاء، وأنّ المصلحة إنّما هي في جامع الترك، فلا يعقل افتراض كون الدخول في محلّ الابتلاء دخيلاً في الملاك؛ لأنّ هذا يعني أنّ حاجة المولى ليست في خصوص الترك، بل في الجامع بين الخروج عن محلّ الابتلاء والترك، فالخروج عن محلّ الابتلاء أشيع حاجة المولى، فلا يهّمه - عندئذ - الترك أو إنهاء الترك.

وهذا - كما ترى - لأمعنى له؛ فإنّ الخروج عن محلّ الابتلاء إنّما يشبع حاجة المولى بمعنى ضمانته للترك، لأمعنى كونه بديلاً عن الترك، بحيث لا يغيظ المولى كسر الترك، فإنّ كسر الترك يتضمّن في احشائه معنى الدخول في محلّ الابتلاء، وإنّ شئت فقل: إنّ اختصاص المصلحة بخصوص الترك المقترن بدخول الفعل في محلّ الابتلاء، إنّ كان بمعنى وجوب إدخاله في محلّ الابتلاء فهو خلف المفروض، وإنّ كان بمعنى تضيق في الوجوب، لافي الواجب، فهذا التضيق لا بدّ أن يؤدي إلى تخصيص في الضد العام المبعوض أيضاً؛ لأنّ تضيق الوجوب يضيق - لامحالة - حرمة الضدّ العام، والصدّ العام للترك - وهو الفعل - لا يقبل التخصيص إلى حصتين، بالدخول في محلّ الابتلاء والخروج عنه كما عرفت.

بوجوب الامتثال. إذن فدخل وصف الدخول في محلّ الابتلاء في الخطاب وعدمه غير مرتبط بغرض الأصولي أصلاً.

نعم، يبقى أن نتكلّم في هذا الأمر في ذاته، وهذا ما سنبحثه بعد الانتهاء عن المقامات الأربعة.

وأما المقام الثالث: وهو دخل وصف الدخول في محلّ الابتلاء في قبوله للتنجز وعدمه - فالصحيح أنّ دخله في ذلك محال، بمثل ما مضى من برهان استحالة دخله في الملاك، بيان ذلك: أنّ التنجز معناه حكم العقل باستحقاق العبد للعقاب على المخالفة، والوجه في هذا الحكم هو دخول تلك المخالفة في دائرة حقّ المولى المقتضي لتركها، فإذا كان الشيء محصّصاً للمخالفة كالعلم، أمكن أن يقال: إنّ هذه الحصّة من المخالفة يكون من حقّ المولى تركها، والحصّة الأخرى لا يكون من حقّ المولى تركها، فيقال: إنّ المخالفة المقترنة بالعلم داخله في دائرة حقّ المولويّة الموجب للترك، ولكنّ المخالفة غير المقترنة بالعلم ليست داخله في تلك الدائرة، وفيما نحن فيه لا توجد لدينا حصّتان من المخالفة إحداهما المخالفة مع الدخول في محلّ الابتلاء، والأخرى المخالفة مع الخروج عن محلّ الابتلاء، حتّى يقال: إنّ ما يستحق المولى تركه إنّما هو القسم الأوّل لا الثاني.

وأما المقام الرابع: وهو كون الدخول في محلّ الابتلاء دخلياً في موردية الشيء للأصل المؤمّن الشرعي وعدمه - فالصحيح هو دخله في ذلك، وانصراف أدلّة الأصول عمّا هو خارج عن محلّ الابتلاء، وذلك بارتكاز العقلاء.

توضيح ذلك: أنّ الذي يفهم عرفاً من أدلّة الأحكام الظاهريّة هو ما مضى ممّا من أنّها تكون في مقام بيان شدّة الاهتمام وعدمها بالأغراض الواقعيّة لدى تراحم الأغراض الإلزاميّة والترخيصيّة، أعني: مصلحة كون المكلف في سعة وحرية في تصرفه، ففي مورد لا يتعقّل العرف التراحم تنصرف عنه أدلّة الأصول، ولهذا قلنا: إنّ أدلّة الأصول لا يدلّ شيء منها على إجراء الأصل في تمام أطراف العلم الإجمالي؛ لأنّ العرف لا يتعقّل قابلية الغرض الترخيضي لمزاحمة الغرض الإلزامي المعلوم بالإجمال، فلا يجري الأصل في أطراف العلم الإجمالي بالرغم من أنّنا لا نرى استحالة الترخيص في تمام أطراف العلم الإجمالي، ونقول فيما نحن فيه أيضاً: إنّ دليل الأصل لا يشمل الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء؛ لأنّه لا يتعقّل العرف تراحم الغرض الإلزامي والغرض الترخيضي فيه، فالتراحم وإن كان معقولاً في المقام بحسب التدقيق العقلي بين الغرضين؛ إذ لو رخص المولى في شرب الإناء المحتمل

نجاسته، الذي هو في آخر الصين، ويكون العبد قادراً عقلاً على تحصيله، فهو بالدقة العقلية قد فتح باباً لتفويت الغرض اللزومي، وإن أوجب الاحتياط بالنسبة له، فهو بالدقة العقلية ضيق على العبد، لكن هذا التزاحم الدقي العقلي غير مفهوم عند العرف، فالعرف يرى أن الغرض الإلزامي في نفسه مضمون الحصول، وأن مصلحة كون العبد في سعة لا تفوت بعدم الترخيص في ارتكاب هذا الإناء، ولا يحصل من ذلك أي ضيق على العبد، ومن هنا يصبح دليل الأصل منصرفاً عن الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء⁽¹⁾ فيجري الأصل في الطرف الآخر

1)

(قد تقول: إن تخصيص الترخيص في المخالفة بفرض كون المخالفة داخلية في محلّ الابتلاء غير معقول؛ لأنّ الدخول في محلّ الابتلاء لا يحصّص المخالفة إلى حصّتين كي يرخص في أحدهما،

وهذا سنخ ما قاله أستاذنا الشهيد من أنّ شرطية الدخول في محلّ الابتلاء في تنجيز حرمة المخالفة غير معقول؛ لأنّه لا يحصّص المخالفة إلى حصّتين، أو أنّ دخله في وجود الملاك في الفعل غير معقول؛ لأنّه لا يحصّص الفعل إلى حصّتين.

والجواب عن ذلك هو: أنّ متعلّق التنجيز هو ذات المخالفة، ولا يمكن فرض ضيق فيه إلاّ بضيق متعلّقه، فلا يمكن فرض اختصاص التنجيز بصورة الدخول في محلّ الابتلاء، إلاّ بتحصيص المخالفة، وكذلك متعلّق الملاك يفترض ذات الفعل، ولا يمكن فرض ضيق فيه إلاّ بضيق متعلّقه، فلا يتعقّل فرض اختصاصه بصورة الدخول في محلّ الابتلاء، إلاّ بتحصيص الفعل. وأمّا الترخيص الشرعي فهو أمر يكون قوامه بجعل الشارع، وهو أمر اختياري للشارع، وتخصيصه بفرض الدخول في محلّ الابتلاء لا يتوقّف على تحصيل الفعل أو المخالفة؛ لإمكان تضييق الجعل مباشرة من دون تقييد المتعلّق، وذلك بأن يجعل الترخيص مشروطاً بالدخول في محلّ الابتلاء، لا أن يجعل الترخيص مخصوصاً بالحصّة الداخلة في محلّ الابتلاء. نعم، حينما يكون المتعلّق قابلاً للتخصيص فتضييق الجعل يؤدي لا محالة إلى تحصيل المتعلّق، فلو قيّد الجعل وجوب الصلاة بزوال الشمس أصبح الواجب - لا محالة - هي تلك الصلاة المقترنة بتحقق زوال الشمس، لكنّ المفروض فيما نحن فيه أنّ المتعلّق غير قابل للتخصيص. وبكلمة أخرى: أنّ الترخيص لم يكن نابغاً من ضعف في ذات الملاك الإلزامي الموجود في المتعلّق، كي يقال: إنّ ذلك لا يعقل إلاّ في فرض تحصّص المتعلّق إلى حصّتين، حتى يمكن تصوير ضعف الملاك في أحدهما، وإنّما كان نابغاً من التزاحم الحفظي بين الملاكين، فانصرف إلى ما إذا كان هذا التزاحم ملحوظاً عرفاً، وهو في فرض الدخول في محلّ الابتلاء.

وقد تقول: لا شكّ في أنّ لو أراد شرب ما كان خارجاً عن محلّ ابتلائه جاز له ذلك، بقطع النظر عن الأصل المعارض، وذلك لأنّ إرادته لذلك تساوق دخوله في محلّ ابتلائه، وهذا يعني

لا معارض له؛ لأنّه حتّى لو فرض جريان الأصل في الإناء الأبيض تلزّم من الجمع بينهما مخالفة الارتكاز؛ لمضمونيّة عدم حصول المخالفة القطعيّة، على أساس مشروطيّة الأصل في الإناء الأسود بخروج الأبيض عن محلّ الابتلاء، ولكنّ الترخيص في الإناء الأبيض غير جار، لا مطلقاً ولا مشروطاً بخروجه عن محلّ الابتلاء. أمّا الثاني؛ فلعدم معقولية هذا الشرط؛ لعدم التخصيص. وأمّا الأوّل؛ فلأنّ الترخيص المطلق في الإناء الأبيض يعارض الترخيص المطلق في الإناء الأسود. نعم، الترخيص في الإناء الأبيض أيضاً جار مشروطاً بخروج الأسود عن محلّ الابتلاء.

والخلاصة: أنّ الترخيص في كلٍّ منهما جار مشروطاً بخروج الآخر عن محلّ الابتلاء، وهذا أمرٌ معقول؛ لأنّ خروج أحدهما عن محلّ الابتلاء وعدمه يخصّص شرب الآخر إلى حصتين: حصّة مقارنة لخروج الأوّل عن محلّ الابتلاء، وحصّة مقارنة لعدم خروجه. وهذان الترخيصان المشروطان لا يؤدّيان إلى معرّضيّة الغرض الإلزامي للغوت القطعي، كي يصطدما بالارتكاز المانع عن ذلك.

ولا يرد على هذا ما سبق إيراده على شبهة المحقّق العراقي، وهي شبهة التنجيز القائلة بأنّه لو قيّد إطلاق الأصل في كلٍّ من الطرفين بفرض ترك الآخر لم تلزم مخالفة قطعيّة، حيث سبق الإيراد على ذلك بأنّ هذا يؤدّي بحسب المدلول التصديقي الجدّي إلى الترخيص في الجامع، لا إلى ترخيصين مشروطين، وهذه مؤونة زائدة، ففي المقام ليس الأمر كذلك، وإنّما هما ترخيصان مشروطان.

1)

(وقد اتّضح بهذا العرض أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يستحيل تأثيره على الملاك، وكذلك يستحيل تأثيره على التنجيز العقلي، ولكنّه يؤثّر - حسب رأي أستاذنا الشهيد - على الدخول في إطلاق التأمين الشرعي.

وأما الخروج عن تحت القدرة، فقد عرفت إمكان تأثيره على الملاك، كما أنّ بالإمكان عدم تأثيره عليه.

فلو فرض عدم تأثيره على الملاك، بأن كان الملاك ثابتاً حتى مع العجز، فهل يؤثّر على التنجيز، أو لا؟

التحقيق في ذلك: أنّ عدم القدرة إنّ كان بمعنى العجز عن الامتثال، فمن البديهي تأثيره على التنجيز، فالملاك الذي يعجز العبد عن تحقيقه لا يتنجّز عليه، وكذلك الخطاب الصادر من مولى جاهل بعجز العبد لا يتنجّز على العبد العاجز عن العمل به، والعجز عن الامتثال يخصّص المخالفة إلى حصّتين: وهي الحصّة المقارنة للاضطرار، والحصّة المقارنة للاختيار، والثانية هي التي تدخل تحت دائرة حقّ المولوية دون الأولى.

وأظنّ أنّ هذه النكته كانت موجودة ارتكازاً أو إجمالاً في اذهان العلماء (قدس الله اسرارهم) ورأوا بارتكازهم العرفي أنّ دليل الأصل شامل للجانب الداخل في محلّ الابتلاء من العلم الإجمالي، وأنّه لا يعارضه الأصل في الطرف الآخر، أي: أنّ دليل الأصل لا يشمل ذات الطرف الآخر، إلّا أنّهم لمّا حاولوا أنّ يفلسفوا الموقف ربطوا ذلك بمسألة كون التكليف مشروطاً بالدخول في محلّ الابتلاء وعدمه؛ إذ رأوا أنّه مع فرض ثبوت التكليف حتّى في مورد الخروج عن محلّ الابتلاء يكون الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء أيضاً مورداً للتكليف، وموضوع الأصل عبارة عن احتمال التكليف وعدمه، وهذا الموضوع ثابت في المقام، فيتعارض الأصلان ويتساقطان، فصاروا بصدد بيان عدم ثبوت التكليف في موارد الخروج عن محلّ الابتلاء توجيهاً لعدم جريان الأصل في ذلك الطرف.

ونحن نجعل هذا الإجماع من قبلهم إلّا نادراً - من قبيل ما ذهب إليه السيّد الأسن تاذ - مؤيداً لما بيّناه، من الارتكاز العقلاني، فكأنّه ناشىء من ارتكاز شمول دليل الأصل للطرف الداخل في محلّ الابتلاء، دون الطرف الآخر، ووقع الاشتباه في تفلسف المطلب.

وقد ظهر بما نقّحناه: أنّه على تقدير قصر النظر على الأصول العقليّة لا وجه لانحلال العلم الإجمالي، ويكون حال سائر العلوم الإجماليّة، وعلى تقدير الالتفات إلى الأصول الشرعيّة تنتهي إلى الانحلال الحكمي، لاختصاص المؤمن الشرعي بالطرف الداخل في محلّ الابتلاء.

بقي علينا ما وعدناه من البحث في اشتراط التكليف بالدخول في محلّ الابتلاء وعدمه، فنقول: -

إنّ بعض كلماتهم في مقام بيان وجه اشتراط التكليف بالدخول في محلّ الابتلاء يرجع بعد التحليل إلى الحديث عن ذات الخطاب بما هو كلام، وعبارة

الترخيص من الخارج عن محلّ الابتلاء لضالة التزام الموجود بين الغرضين، أو أمناً بما قلناه من أنّ الترخيص في الطرف الداخل في محلّ الابتلاء، بشرط خروج الطرف الآخر عن محلّ الابتلاء، لا يعارضه شيء؛ لضمان عدم المخالفة القطعيّة، فإنّ أمناً بالثاني فهو يأتي في مورد العجز حرفاً بحرف. وإنّ أمناً بالأوّل فهو يأتي في مورد العجز بأوضح منه في مورد الخروج عن محلّ الابتلاء؛ إذ في مورد الخروج عن محلّ الابتلاء، كان يقال: إنّ التزام الضئيل العقليّ الموجود لا يراه العرف لضلّته، فينصرف إطلاق دليل الترخيص عن مورده، في حين أنّه في مورد العجز الكامل لا يوجد التزام، حتى بالمستوى الضئيل العقليّ.

صادرة عن مولىّ مقيّد بالأداب العرفية، والالتزامات العقلانيّة، من قبيل ما يقال: إنّ المولى إذا ذهب إلى شخص من الناس المستضعفين وقال له: لا تظلم الناس بجباية الضرائب بغير الوجه الشرعيّ، فالعقلاء يستهجنون هذا الكلام منه، ويستهزئون به، بسبب هذا الكلام⁽¹⁾.

وهذا - كما ترى - يرجع إلى إشكال في نفس الخطاب بما هو عبارة صادرة من المتكلّم الملتزم بالجهات العرفية والعقلانيّة، ولذا ترى أنّ هذا الاستهجان ثابت - ولو بشكل أخفّ - فيما لو وجّه الخطاب إلى ذلك الانسان الضعيف، مشروطاً بشرط الدخول في محلّ الابتلاء، بأنّ قال: إذا أصبحت سلطاناً فلا تظلم الناس بجباية الضرائب، وذلك بوجود نفس نكته الاستهجان فيه، بالرغم من كونه تكليفاً مشروطاً بالدخول في محلّ الابتلاء.

ولهذا ترى أيضاً أنّ هذا الاستهجان غير ثابت في الخطاب إذا كان بالعموم والإطلاق وإن شمل هذا الشخص، بأنّ يقول: لا يجوز أنّ يظلم أحدٌ أحداً بجباية الضرائب بغير وجه شرعيّ.

والخلاصة: أنّ هذا الإشكال قشريّ غير راجع إلى مدلول الخطاب، وينبغي غضّ النظر عنه، وعطف عنان الكلام إلى أنّه هل يوجد وجه لاشتراط مدلول الخطاب بالدخول في محلّ الابتلاء، أو لا؟

فنقول: إنّ من المداليل التصديقية للخطاب ثبوت مبادئ الحكم من الملاك والحب والبغض، وقد ظهرت في المقام الأوّل استحالة دخل وصف الدخول في محلّ الابتلاء فيه، فهل يوجد هنا مدلول تصديقي آخر للخطاب كي يرى أنّه هل هو مشروط بالدخول في محلّ الابتلاء، أو غير مشروط، أو لا يوجد شيء من هذا القبيل؟ الصحيح: أنّ هذا يختلف باختلاف المورد، والغالب في الأدلّة اللفظية وجود مدلول زائد على المبادئ، فليست الخطابات من قبيل مجرد الأخبار عن ثبوت المبادئ، بل تدلّ على شيء آخر، وهو كون المولى في مقام التحريك المولوي، وخلق الباعث المولوي لمن تمّت بشأنه تلك المبادئ؛ ولذا نقول بعدم شمول الخطاب للعاجز، ومن هنا نقول بعدم معلوميّة ثبوت الملاك بشأن العاجز؛ لانتفاء

(1) راجع المقالات: ج 2، ص 92، ونهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 338 - 339، وفوائد الأصول: ج 4، ص 17 و 18.

الكاشف عنه، وهو الخطاب⁽¹⁾، وعندئذ نقول: إنّه توجد في كلماتهم (قدّس الله أسرارهم) في مقام بيان اشتراط التكليف بالدخول في محلّ الابتلاء ما يمكن حمله بالتحليل على هذا المدلول للخطاب، وذلك من قبيل ما يقال من اشكال اللغوية، فيقال مثلاً: إنّ المقصود من تحريك المولى للعبد هو أنّ يتحرك العبد نحو تحصيل المبادئ، فإذا كان تحرّكه نحو ذلك مضموناً بحسب طبع المطلب أصبح ذلك لغوياً، وبلا فائدة، فهو عبث، والعبث لا يصدر من المولى؛ لقبه مثلاً، فالإشكال هنا ليس عبارة عن القبح العقلاني، كما في التقريب الأوّل، بل هو عبارة عن المحذور العقلي بلحاظ لغويّة نفس مدلول الخطاب⁽²⁾.

والتحقيق: أنّ هذا التقريب غير تامّ، فإنّه لو أريدت مجازة هذا الطرز من التفكير، والمشّي معه، للزم أنّ يقال بشرائط كثيرة في التكليف، دون خصوص شرط الدخول في محلّ الابتلاء، وذلك كأنّ يقال: إنّما يحرم القتل على من بيده آلة القتل، لأنّه ما لم تكن بيده آلة من آلات القتل يكون عدم القتل مضموناً، فيكفي في ردع الناس عن القتل تحريمه على من بيده آلة من آلاته، ويكون تحريمه على من ليست بيده لغوياً وعبثاً؛ لأنّ القتل لا يكون إلّا بعد أخذها بيده مثلاً.

والواقع: أنّ هذا الطرز من التفكير ليس بصحيح لوجهين: -

الأوّل: أنّ هذا لو تمّ فإنّما يتمّ في الخطاب الجزئي، كتوجيه الخطاب إلى شخص هذا المستضعف بقوله: لا تظلمُ الناس بجباية الصدقات؛ إذ هذا صرف جهد، وإيجاد فعل من دون فائدة وأثر، وهو لغوٌ وعبث، أمّا لو كان ذلك بنحو الحكم العامّ، كما لو قال: يحرم الظلم بجباية الضرائب، فلا مورد فيه لهذا الإشكال، فإنّ إطلاق الكلام ليس مؤونة زائدة، وفعلاً زائداً صدر من المولى، حتى يقال: إنّّه لغوٌ وعبثٌ، لعدم ترتّب فائدة عليه.

والثاني: أنّ الغرض من التكليف - كما نبّه عليه السيّد الأستاذ⁽³⁾ في المقام -

1)

(إنّ كان الملاك عبارة عن مصلحة فيما عجز عنه، لا عن مفسدة في نقيضه، استحال زوال الملاك بالعجز؛ لأنّ العجز عن شيء لا يخصّ ذلك الشيء إلى حصّتين، كي يفترض اختصاص الملاك بإحدى الحصّتين.

(2) راجع أجود التقريرات: ج 2، ص 251، وراجع الكفاية: ج 2، ص 218 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق المشكيني.

(3) راجع الدراسات ج 3 ص 254، ومصباح الأصول ج 2 ص 295 - 296.

ليس خصوص تحريك العبد نحو تحصيل المبادئ، بل يوجد هنا غرض آخر أيضاً، وهو أن يتمكن العبد من التقرب إلى مولاه، بكون عمله بداعي أمر المولى وطلبه، فتكمل بذلك روحياته ومعنوياته، وقد ثبت في الفقه أنه تكفي في قصد القرية المحركية التامة للداعي الإلهي في نفسه وإن انضم إليه صدفة داع آخر غير الرياء، فأصبح بالفعل كلّ منهما جزء العلة، وقد ورد في وصية رسول الله ﷺ لأبي ذر: (ليكن لك في كل شيء نية حتى في النوم والأكل)⁽¹⁾

ويوجد في الكلمات تقريب آخر أيضاً في المقام، يذكر لبيان اشتراط التكليف بالدخول في محل الابتلاء⁽²⁾ عن إشكال تحصيل الحاصل المحال عقلاً، لأنّ تحريك المولى للعبد الذي هو روح الحكم، مع فرض تحرك العبد في نفسه، عبارة عن تحصيل الحاصل المحال.

ويرد عليه: - مضافاً إلى ما عرفته في الجواب الثاني من جوابي التقريب السابق، من عدم انحصار الغرض في مجرد التحريك نحو تحصيل الملاك⁽³⁾ - أنّ

(1) راجع البحار: ج77، ص82 0

(2) راجع الكفاية: ج2، ص 218 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة المشكيني، أو نهاية الافكار: ج2، ص 252 0

3)

(ينبغي أن يكون مقصود من يعترض بإشكال لزوم تحصيل الحاصل: أنّ خلق الداعي في نفس العبد الذي يكون المورد خارجاً عن محلّ ابتلائه محال؛ لأنّ تكوّن الداعي في نفسه بسبب التكليف تحصيل للحاصل، لا أن يكون مقصوده أنّ تكوّن داعي التحريك للعبد في نفس المولى تحصيل للحاصل، فهذا الإشكال ينبغي أن يختلف عن إشكال اللغوية في أنّ إشكال اللغوية كان ينصبّ ابتداءً على الداعي المتكوّن في نفس المولى لتحريك العبد، فيقال: هذا عبارة عن داعي العيب واللغو؛ لأنّ تحرك العبد مضمون، وعندئذ كان من المعقول أنّ يجاب عنه بأنّه قد لا يكون الداعي المتكوّن في نفس المولى عبارة عن داعي تحريك العبد، بل يكون عبارة عن داعي تمكين العبد من قصد القرية، أمّا إشكال تحصيل الحاصل، فينبغي أن ينصبّ أولاً على تكوّن الداعي في نفس العبد، فيقال: إنّ الداعي موجود في نفسه بطبعه، وداعوية التكليف له تعني تحصيل الحاصل، فإذا استحالت داعوية التكليف للعبد استحالت تكوّن داعي التحريك في نفس المولى، فإذا كان هذا هو المقصود فهذا - كما ترى - لا يمكن الجواب عنه بأنّ المولى قد لا يقصد تحريك العبد، وإنّما يقصد تمكينه من قصد القرية؛ إذ لو كانت داعوية التكليف للعبد تحصيلاً للحاصل ومحالاً استحالت تمكين العبد من قصد القرية، فإنّ قصد القرية يعني محركية

تحصيل الحاصل عبارة عن تحصيل أمر في طول حصوله، وهو المحال،
والأمر فيما نحن فيه ليس كذلك، وإنّما هو تحصيل في عرض تحصيل
آخر، فيصبح كلّ منهما بالفعل جزءاً للعلّة، فالعبد يوجد له محرّك إلى ترك جباية
الضرائب في نفسه، والمولى يوجد محرّكاً آخر لذلك في عرض المحرّك الأوّل، وهو
تكليفه بذلك، ولا علاقة لهذا باب تحصيل الحاصل.

هذا تمام الكلام في أصل مسألة الخروج عن محلّ الابتلاء. ولنكمل هذا البحث بذكر
أمور: -

الخروج عن الابتلاء في موارد الإيجاب

الأمر الأوّل: أنّ المحقّق العراقي رحمته الله ذكر: أنّ التكليف التحريمي مشروط بعدم كون
الفعل أجنبياً عن المكلف، وفسّر الأجنبيّة - كما مضت الإشارة إليه - بكون الفعل
متوقفاً على مقدّمات طويلة وصعبة، بحيث يعدّ الفعل عرفاً وعادة خارجاً عن تحت
القدرة، وذكر: أنّه كما يشترط في التحريم عدم كون الفعل أجنبياً عن المكلف، كذلك
يشترط في الإيجاب عدم كون الفعل أجنبياً عن المكلف، فكما لا يصحّ أن يقال للفقيه
المستضعف لا تأخذ الضرائب من الناس، كذلك لا يصحّ أمره بأخذ

التكليف وداعويته، والمفروض استحالتها، والجواب ينحصر ببيان أنّ هذا ليس تحصيلاً للحاصل؛ لأنّه
تحصيل في عرض تحصيل آخر، وليس تحصيلاً في طول الحصول.

هذا كلّ إذا قلنا: إنّ الحكم عبارة عن داعي البعث والتصدي له، أو قل: إرادة الفعل إرادة تشريعيّة،
أمّا إذا قلنا: إنّ الحكم بنفسه بعث كما يقوله المحقّق الأصفهاني رحمته الله (1): فينصب الإشكال ابتداءً
على نفس الحكم، فيقال: إنّّه تحصيل للحاصل، ولكن عندئذ - أيضاً - لا يمكن الجواب عنه بأنّ هدف
المولى تمكين العبد من قصد القرية، فإنّ أصل البعث يجب أن يصبح ممكناً حتّى يقال بعد ذلك: إنّ
الهدف من هذا البعث هو تمكين العبد من قصد القرية، في حين أن صاحب الإشكال يقول: إنّ أصل
البعث غير ممكن؛ لأنّه تحصيل للحاصل، فينحصر - أيضاً - جوابه في القول بأنّ هذا تحصيل في عرض
تحصيل آخر، وليس تحصيلاً في طول الحصول، كي يكون مستحيلاً.

(1) راجع نهاية الدراية: ج 2، ص 42 - 43.

الضرائب منهم، وكما يقبح الأوّل ويستهجَن كذلك الحال في الثاني(1).

أقول: تارةً يفترض أنّه حيث كان الفعل متوقّفاً على مقدّمات طويلة وصعبة، يحصل للإنسان الجزم بعدم قدرته على إحدى المقدّمات في ظرفها إجمالاً، فهذا ينبغي أن يفترض خارجاً عمّا نحن فيه، لأنّه في الحقيقة رجوع إلى عدم القدرة العقلية، غاية الأمر أنّ حصول القطع بعدم القدرة يكون هنا بملاك حساب الاحتمالات، فقد يحصل لأحد مثل هذا العلم الإجمالي بلحاظ كثرة المقدّمات وصعوبتها، وعندئذٍ يقطع بعدم القدرة عقلاً على الفعل، وسقوط التكليف بهذا السبب، وأخرى يفترض أنّ جميع المقدّمات على كثرتها وصعوبتها داخلّة تحت القدرة عقلاً، بحيث لو عمل العبد في سبيل تحصيلها، حصل على المطلوب في نهاية الشوط، فهنا لا نسلم عدم صحّة ايجاب ذلك عليه، فإنّ صحّة ذلك وعدمها تدور مدار مولوية المولى في مثل هذا العمل، وثبوت حقّ الطاعة له على عبده، فإنّ فرض ثبوت حقّ الطاعة له على العبد حتّى في العمل المتوقّف على مقدّمات كثيرة بعيدة وصعبة، ما دام قادراً عليها، كما هو ثابت للمولى الحقيقي - جلّ شأنه - فله أن يأمر بذلك، وهو يأمر بذلك في فرض شدّة الاهتمام بالفرض، كما أمر نبيّنا ﷺ بنشر الدين، وفتح العالم، بالمقدار الذي صدر منه ﷺ، مع أنّه في بداية الأمر لو تصوّر أحد شخصاً أميّاً، في جزيرة العرب يفكر في فتح العالم، وإذلال كسرى وقيصر، لاستهزأ به، وإنّ فرض عدم ثبوت مثل هذا الحقّ له لم يصحّ مثل هذا التكليف، من باب عدم المولوية رغم القدرة، لا من باب عدم القدرة، وهذا هو الحال في المولويّات العرفية، فالأب مثلاً له مولوية وحقّ الطاعة على الابن في أمره بسقيه الماء، لكن ليست له المولوية وحقّ الطاعة في عمل موقوف على مثل هذه المقدّمات الصعبة البعيدة المدى، فلا يصحّ منه أن يأمر ابنه بذلك، إلّا من باب الإرشاد والنصح، فلعلّ ملاحظة حال المولويّات العرفية أوجبت تخيل القبح والاستهجان على الإطلاق

الشكّ في الخروج عن الابتلاء

الأمر الثاني: إذا شكّ في بعض الأطراف في خروجه عن محلّ الابتلاء أو دخوله فيه، فهل العلم الإجماليّ يكون منجزاً للطرف المقطوع دخوله في محلّ

(1) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 339.

الابتلاء، أو لا - بعد البناء على عدم التنجيز في فرض القطع بالخروج عن محلّ الابتلاء - ؟.

الصحيح: أنّ الأمر يختلف باختلاف المباني في وجه سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء:

على المبنى المختار

فإن بنينا على المبنى المختار: من أنّ الوجه في جريان الأصل في الطرف الداخل في محلّ الابتلاء، هو سقوط الأصل في الطرف الآخر بالارتكاز - بالتقريب الذي عرفت - ، فالصحيح هنا هو التفصيل بين عدّة فروض للشكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء، فإنّ الشكّ في ذلك يمكن افتراضه بعدّة أنحاء: -

الأوّل: أنّ يكون الشكّ على أساس الشبهة المصداقيّة، كما لو شككنا في أنّ هذا الإناء هل هو موجود في مكان قريب يسهل تناوله، أو هو موجود في الصين ويصعب تناوله، بحيث يتمّ الانصراف العادي عنه، وفي هذا القسم يجري الأصل في الإناء المقطوع دخوله في محلّ الابتلاء بلا معارض، لأنّ الأصل في الإناء الآخر غير جار؛ لابتلاء الإطلاق فيه باحتمال القرينة المتّصلة، وهي الارتكاز؛ لأنّ ذلك الإناء لو كان خارجاً عن محلّ الابتلاء فهو خارج عن إطلاق دليل الارتكاز، فما دما نحتمل خروجه عن محلّ الابتلاء إذن نحتمل خروجه عن الإطلاق بالقرينة الارتكازية كالمتمّصل، واحتمال القرينة المتّصلة لا ينفى بالأصل، فإذا سقط هذا الأصل باحتمال القرينة المتّصلة جرى الأصل في الطرف الداخل في محلّ الابتلاء بلا معارض.

الثاني: أنّ يكون الشكّ مفهوميّاً، بمعنى أنّ ثبوت الارتكاز ونكته وإنّ كان واضحاً لدى العرف وجوداً أو عدماً، ولكننا شككنا فيما هو فهم العرف في المقام، فلم نعرف أنّ هذا المقدار من البعد عن معرضيّة التناول هل يكفي في انتفاء فرض التزاحم بين الأغراض اللزوميّة والترخيبيّة لدى العرف، فيوجب ذلك عندهم انصراف دليل الأصل عن المورد أو لا؟ وهذا يعني أنّنا إذن نحتمل أنّ العرف يرى التعارض بين الأصليين في المقام ثابتاً، وبالتالي يرى دليل الأصل مُجملاً⁽¹⁾، ومع

(1) هذا فيما إذا كان دليل الأصليين واحداً، أمّا إذا كان دليل أحد الأصليين غير الآخر، فلا يأتي فيه هذا الكلام؛ لعدم الإجمال عند انفصال المعارض.

احتمال الإجمال لا معنى للتمسك بالإطلاق، إذن لا يجري الأصل - عندئذ - في الطرف الداخل في محلّ الابتلاء.

الثالث: أن يكون الشكّ مفهوميّاً أيضاً، ولكن لا بمعنى شكّنا في فهم العرف، بل بمعنى شكّ العرف نفسه في الارتكاز ونكته، وذلك بأن يشكّ العرف في ثبوت التزامه وعدمه في المقام بين الأغراض اللزوميّة والترخيصيّة، على أساس أنّ ذلك أمر مشكك في الخفاء والجلء، فقد ينتهي في الخفاء إلى شكّ العرف في ذلك على حدّ شكّه فيما هو من أوضوح المفاهيم العرفيّة من قبيل الماء، فالمعنى العرفي للماء وإن كان له تعيّن واقعي، ولكن نفس العرف حينما ينظر في درجة من درجات اختلاط الماء مع التراب بالنسبة إلى مفهوم الماء يشكّ في أنّه هل ينطبق على هذا المصدق أو لا؟ فإن كان الشكّ في الارتكاز من هذا القبيل جرى الأصل في الطرف المقطوع دخوله في محلّ الابتلاء؛ لعدم ابتلائه بالمعارض؛ لأنّ احتمال العرف للارتكاز في الطرف الآخر يمنعه عن التمسك بالإطلاق فيه على أساس أنّ احتمال القرينة المتّصلة يبطل الإطلاق ولا يُنفى بالأصل⁽¹⁾.

الرابع: أن يشكّ العرف في نكته الارتكاز وهي التزامه، بمعنى أنّ العرف يرى تزامماً في المقام بين الأغراض - ولو ضئيلاً - وليس شاكاً في أصل صدق التزامه، كما هو الحال في القسم السابق، ولكنّه يحتمل على أساس ضئالة التزامه أنّ المولى لا يرى هذا تزامماً، ولا يلحظه، أي أنّ تكون نسبة المولى إلى هذا التزامه الضئيل، كنسبة العرف إلى ما هو أضال من هذا من التزامه الموجود في مورد القطع بالخروج عن محلّ الابتلاء، والذي لا يلحظه العرف ولا يراه.

وفي هذا القسم لا يجري الأصل في الطرف المقطوع دخوله في محلّ الابتلاء؛ لابتلائه بالمعارض، وهو الأصل في الطرف الآخر؛ لعدم انصراف الإطلاق عنه؛ لأنّ الشكّ ليس في أصل الارتكاز العرفي، بل الارتكاز الموجب للانصراف منتف عند العرف، غاية ما هناك أنّ العرف احتمال وجود نكته الارتكاز لدى المولى، وهذا الاحتمال لا يمنع عن التمسك بالإطلاق.

1)

(وإن شئت فقل: إنّ هذا داخل في احتمال قرينيّة المتّصل، على أساس أنّ هذا المستوى من البعد عن معرضيّة تناول حالة مكتنفة بالكلام صالحة للقرينيّة، ولئن شككنا في أنّه هل يجوز نفي احتمال القرينة المتّصلة بالأصل أو لا، فلا خلاف بينهم في عدم جواز نفي احتمال قرينيّة المتّصل، أو صلاحيته للقرينيّة بالأصل.

قد تقول: لا ينبغي التفريق بين القسم الأول والقسم الثاني من هذه الأقسام الأربعة في الحكم، فإمّا أن نقول بجريان الأصل في الطرف المقطوع دخوله في محلّ الابتلاء في كلا القسمين، أي: سواء كانت الشبهة مصداقية أو كانت الشبهة مفهومية، بمعنى شكنا في أنّ العرف هل يرى تراحمًا وارتكازًا لانصراف الإطلاق بالنسبة للفرد الآخر، أو لا؟ ففي كلا القسمين يكون احتمال وجود المعارض للأصل الجاري في الفرد المقطوع دخوله في محلّ الابتلاء ثابتًا، أمّا في الشبهة المصداقية، فلأنّه على تقدير دخول الفرد الآخر - أيضاً - في محلّ الابتلاء يكون الإطلاق بالنسبة له تامًا، ويكون معارضًا لإطلاق الأصل للفرد المقطوع دخوله في محلّ الابتلاء، والمفروض أنّنا نحتمل دخوله في محلّ الابتلاء، وأمّا في الشبهة المفهومية بالمعنى الذي عرفت، فلأنّه على تقدير جزم العرف بعدم الارتكاز يكون الإطلاق أيضًا ثابتًا في الفرد الذي شكنا في دخوله في محلّ الابتلاء، فيتعارض الأصلان، والمفروض أنّنا نحتمل جزم العرف بعدم الارتكاز.

وعندئذ، فإن قلنا بأنّ احتمال المعارض المتّصل كاحتمال القرينة المتّصلة لا ينفى بالأصل، فلا بدّ من القول بسقوط الأصل في كلا القسمين، وإن قلنا بأنّ احتمال المعارض المتّصل ينفى بالأصل، وليس كاحتمال القرينة المتّصلة، فلا بدّ من إجراء الأصل في الفرد المقطوع دخوله في محلّ الابتلاء في كلا القسمين، فلا مبرر للتفصيل بينهما.

ولنا عن هذا الإشكال جوابان: -

الجواب الأوّل: أنّنا لا نرى أنّ احتمال وجود المعارض المتّصل كاحتمال القرينة المتّصلة يبطل التمسك بالظهور مطلقًا، ولا نرى أنّه لا يبطل التمسك بالظهور مطلقًا، بل نفصل بين مورد الشبهة المفهومية والشبهة المصداقية، ففي مورد الشبهة المصداقية يُتمسك بالعموم أو الإطلاق، ولكن في الشبهة المفهومية يكون حاله فيها حال احتمال القرينة المتّصلة، ويكون مضرًا بالظهور، فبهذا يثبت الفرق بين القسم الأوّل والقسم الثاني، ففي القسم الأوّل لمّا كانت الشبهة مصداقية جاز لنا التمسك بالإطلاق لإثبات الترخيص الشرعي في الإناء المقطوع دخوله في محلّ الابتلاء، وفي القسم الثاني لمّا كانت الشبهة مفهومية، بمعنى شكنا نحن فيما هو المفهوم لدى العرف، لم يمكن التمسك بالإطلاق، ولا نفي احتمال المعارض بالأصل.

نعم، في القسم الثالث حينما كان الشك المفهومي شكًا للعرف نفسه كان هذا ملحقًا بالقطع بعدم المعارض، فنحن نقصد هنا بالشبهة المفهومية - التي لا يمكن

التمسك فيها بالعموم أو الإطلاق - خصوص القسم الثاني دون الثالث.

أمّا ما هو السرّ في التفصيل بين الشبهة المصدقية والمفهومية بإمكان التمسك بالإطلاق في الأولى دون الثانية، فهذا ما يتضح بالبيان التالي: -

إنّ مقتضى الطبيعة الأصليّة عقليّاً في المتكلم هو أنّه إن لم يرد معنى من المعاني فهو يختار أحد أمور ثلاثة: -

1 - أن يسكت عنه، ولا يتكلم بكلام له ظهور أولي في ذلك.

2

- أن يتكلم بكلام له ظهور أولي في ذلك، ولكنّه ينصب قرينة على خلافه، ويبطل بذلك الظهور.

3

- أن يتكلم بكلام له ظهور أولي في ذلك، من دون أن ينصب القرينة على الخلاف، ولكنّه ينصب - على الأقلّ - معارضاً لذلك الظهور، كي يفني الظهور بذلك.

فإن لم يفعل شيئاً من هذه الأمور الثلاثة، وتكلم بكلام ظاهر في معنى، فعدم إرادته لذلك المعنى يعني مخالفته للطبع العقلائي، فيحمل كلامه على كون ظاهره مراداً له.

وهذه الأمور الثلاثة ليست في عرض واحد، بل الأوّل والثاني منها أوفق بالطبع العقلائي من الثالث، فإنّ مقتضى الطبع العقلائي لدى عدم إرادة معنى من المعاني هو السكوت عن ذلك المعنى، أو الإتيان بالقرينة على الخلاف، وأمّا الاكتفاء بالإتيان المعارض فهو انحراف عن الطبع العقلائي، وإن كان ترك القرينة والمعارض معاً أقوى انحرافاً عنه.

إذا عرفت ذلك قلنا: إنّ الشكّ في المعارض المتّصل يكون على ثلاثة أقسام: -

القسم الأوّل: ما يكون من قبيل الشكّ في اكتناف الكلام بمعارض لم نسمعه أو سمعنا همهمة منه، فاحتملنا كونه نصباً للمعارض.

وفي هذا القسم يُتمسك بالظهور الأولي للكلام، وينفى احتمال المعارض المتّصل بالأصل، ولا يكون حاله حال احتمال القرينة المتّصلة، وذلك لما عرفت من أنّ الاقتصار على نصب المعارض لدى عدم إرادة المعنى الأوّل، وإن كان خيراً من السكوت في الطبع العقلائي، لكنّه في نفسه انحراف عن الطبع العقلائي، لأنّ الطبع العقلائي يقتضي السكوت عن ذلك المعنى، أو نصب القرينة على الخلاف، وبما أنّه لم يفعل شيئاً من هذين الأمرين كان الظهور الأولي لكلامه حجة لنا، وكان احتمال المعارض المتّصل منفيّاً بالأصل العقلائي، وهذا بخلاف احتمال القرينة المتّصلة، فهو لا ينفى بأصل عقلائي، لأنّ عدم إرادة المعنى مع نصب القرينة على خلاف ذلك

القسم الثاني: ما يكون الشكّ فيه من قبيل الشكّ المفهومي، كما لو فرضنا فيما نحن فيه الشكّ في دخول أحد الإناءين في محلّ الابتلاء بنحو الشبهة المفهوميّة، بمعنى شكّنا في فهم العرف في مدى ما يكفي من البعد عن معرضيّة التناول لصدق الخروج عن محلّ الابتلاء، أو لعدم تصوير التزاحم بين الأغراض.

وهنا الصحيح: أنّ احتمال المعارض المتّصل ملحق باحتمال القرينة المتّصلة، ولا يمكن فيه التمسكّ بالعامّ؛ لعدم إمكان نفي المعارض بالأصل؛ وذلك لأنّ نفي المعارض هنا يعني نفي دخول ذاك الإناء في محلّ الابتلاء في نظام العرف، وإثبات ذلك بالتمسكّ بالظهورات والأصول العقلائيّة اللفظية غير ممكن؛ لأنّ القانون العامّ في التمسكّ بتلك الأصول والظهورات يقتضي أنّه مهما كانت جهة الشكّ مربوطة بنطاق آخر غير نطاق نفس إرادة المتكلّم، كنطاق اللغة أو العرف لم يتمسكّ فيه بالظهور، ولهذا لا يتمسكّك باصالة الحقيقة في موارد الشكّ في الاستناد رغم أنّ ظاهر الحال هناك أيضاً كون الاستعمال حقيقياً، لا مجازياً.

القسم الثالث: ما يكون الشكّ فيه من قبيل الشبهة المصدقيّة، كما لو فرضنا فيما نحن فيه الشكّ في دخول أحد الإناءين في محلّ الابتلاء بنحو الشبهة المصدقيّة، كما لو لم نعلم أنّ هذا الإناء: هل هو قريب منّا، أو هو واقع في الصين وخارج عن معرضيّة التناول بالنسبة لنا؟ وفرضنا أنّ الارتكاز العرفي قائم على المناقضة بين الحكم الواقعي والترخيصين، ولو فرض عدم وصول أحدهما إلى العرف، فهنا وإن كان أحد الترخيصين مشكوكاً فيه؛ للشكّ في الدخول في محلّ الابتلاء، لكن على تقدير ثبوته واقعاً يعارض الترخيص الآخر، فالشكّ في ذلك شكّ في المعارض المتّصل.

والصحيح هنا: جواز التمسكّ بالعامّ والأخذ بالظهور الأوّلي للكلام في الإناء المعلوم الدخول في محلّ الابتلاء؛ وذلك لا لنكتة التمسكّ بأصالة عدم المعارض، لكي يرد عليها ما ورد في القسم السابق من أنّ منشأ الشكّ مربوط بنطاق آخر، وهو هنا نطاق وضع الإناء المشكوك دخوله في محلّ الابتلاء، بل لنكتة أخرى وهي أنّه حتّى لو كان الإناء المشكوك داخلياً واقعاً في محلّ الابتلاء، فالظهور الأوّلي الحاكم بالترخيص في الإناء الآخر لم يجعل المولى له معارضاً ظاهر المعارضة؛ لأنّ الكلام ليس له ظهور في رفع الشبهة المصدقيّة.

نعم، على تقدير كون ذاك الإناء داخلياً في محلّ الابتلاء يكون للكلام ظهور

في الترخيص فيه، وهذا الظهور يكون معارضاً، لكن هذه المعارضة مخفية حتى على نفس المولى بما هو مولى، لأن المولى ليس المفروض فيه - بقطع النظر عن علم الغيب - أن يكون مطلعاً على حال المصدق، وهذا بخلاف الشبهة المفهومية التي يكون الشك فيها شكاً لنا، لا للعرض، فإن المولى هناك على تقدير المعارضة قد نصب معارضاً واضح المعارضة، ومن الواضح: أن الطبع العقلاني الذي يتطلب نصب المعارض - على أقل تقدير - لدى عدم إرادة المعنى الذي كان للكلام ظهور أولي فيه لا يكتفي بمعارض مخفي المعارضة حتى على نفس المولى، وإنما المقصود بذلك نصب معارض يعلم المتكلم نفسه بمعارضته، وما دام المعارض في مورد الشبهة المصدقية غير معلوم المعارضة حتى لدى المتكلم، فلنا أن نأخذ بالإطلاق في الإناء المعلوم الدخول في محلّ الابتلاء، وليس ارتكاز المناقضة بين الواقع والأصلين قرينة على خروج هذا الإناء عن إطلاق دليل الأصل، حتى يدخل ذلك في احتمال القرينة المتصلة، وإنما هو قرينة على عدم إرادة الأصلين معاً، فيقع التعارض بين الأصلين، فهو داخل في احتمال المعارض، وحيث إنّه لا يحتمل معارض نصبه المولى، وهو عالم به بما هو مولى، إذن يؤخذ بظاهر الكلام في الإناء الداخل يقيناً تحت الابتلاء، ويثبت بذلك أن الأصل في الطرف الآخر مقيّد بفرض العلم بالدخول في محلّ الابتلاء، فإنّه وإن كان دخل العلم بالموضوع في الحكم خلاف الإطلاق، لكنّ ظاهر حال المولى حينما يفرض بنحو القضية الحقيقية العلم بدخول أحد الطرفين في محلّ الابتلاء والشك في الآخر أن الإطلاق بالنسبة للأول مراد له، وبالنسبة للثاني ليس مراداً له؛ لأنّه إن لم يرد الثاني فعلى الأقلّ اعتمد على جعل المعارض، وهو الأصل في الأول، ولكن إن لم يرد الأول لم يعتمد حتى على جعل المعارض؛ لأنّ فرض الشك في الدخول في محلّ الابتلاء مساوق لفرض شكّ نفس المتكلم في ذلك، المساوق لفرض شكّه هو في جعل المعارض⁽¹⁾.

(1) قلت لأستاذنا الشهيد (رضوان الله عليه): إنّ بالإمكان التمثيل بمثال عرفي واضح يجسّد لنا عدم الفرق بين الشبهة المفهومية للمعارض المتصل والشبهة المصدقية له في عدم جواز التمسك بالعام، فلا يبقى - عندئذ - شيء عدا التفتيش عن النكته الفنيّة لذلك، وذلك المثال عبارة عمّا إذا قال المولى: «أكرم العلماء، ولا تكرم الفساق»، فقله: «لا تكرم الفساق» معارض متّصل لعموم قوله: «أكرم العلماء»، وليس قرينة متّصلة؛ لأنّه ليس أخصّ من الأول، وإنما النسبة بينهما عموم من وجه، فإذا شككنا في فسق عالم من العلماء نجد أنّه ليس من الصحيح

الجواب الثاني: أنّ مختارنا في الشبهة المفهومية للمعارض المتّصل هو عدم جواز التمسك بالعامّ، وأنّ حال احتمال المعارض المتّصل هو حال احتمال القرينة المتّصلة، كما وضّحنا ذلك في الجواب الأوّل.

فإن لم نفرّق في الأمر بين الشبهة المفهومية للمعارض المتّصل والشبهة المصادقية له، وألحقنا الشبهة المصادقية بالشبهة المفهومية في عدم جواز التمسك فيها بالعامّ تنزلاً عن الجواب الأوّل، كان لدينا في المقام جواب آخر وهو: أنّنا حتّى الآن فرضنا ارتكاز المناقضة عرفاً بين الحكم الواقعي والأصلين، حتّى إذا فرض عدم وصول أحدهما إلى العرف، لكننا نقول الآن: إنّ ارتكاز المناقضة إنّما يكون بين الحكم الواقعي والترخيص الشامل الواصل شموله إلى العرف بما هو عرف لكلّ الأطراف، فإذا كان أحد الترخيصين غير واصل إلى العرف بما هو عرف، فمجرّد وجوده الواقعي منضمّاً إلى الترخيص الآخر الواصل لا يناقض عرفاً الحكم الواقعي، فلا بأس إذن بالتمسك بإطلاق دليل الأصل في كلّ واحد من الطرفين لإثبات

لدى الفهم العرفي التمسك فيه بعموم (اكرم العلماء)، من دون فرق بين فرض الشبهة المفهومية، بأنّ كان مرتكباً للصغيرة، وشككنا في شمول مفهوم الفاسق لمن يرتكب الصغيرة، وفرضها مصادقية بأنّ شككنا في اعترافه للذنب وعدمه. فوعدني الأستاذ الشهيد ¹ بالتفكير في ذلك إنّ سنحت له الفرصة، ثمّ لم يذكر لي شيئاً حول هذا الموضوع.

أقول: واقع المطلب هو أنّه إذا كان العامّ بنحو القضية الحقيقية، لم يبقَ فرقٌ في عدم جواز التمسك به بين الشبهة المفهومية لمعارضه المتّصل، والشبهة المصادقية؛ وذلك لأنّه صحيح أنّ المولى لا يعلم في فرض الشبهة المصادقية بنصبه للمعارض، لكنّه في نفس الوقت - أيضاً - لا يعلم بأنّه هل أراد العموم في الفرد المشكوك، أو لا؟ إذ لو لم يكن ذلك الفرد مصادقاً للمعارض، فقد أراد العموم، وإن كان مصادقاً له، لم يرد العموم، وهو يعلم أنّه إن لم يرد العموم، فقد نصب المعارض، فلا يرد أنّه كيف اعتمد في المقام لإسقاط الظهور على نصب المعارض مع جهله هو بنصب المعارض، فإنّنا نقول: إنّّه يعلم بأنّه على تقدير عدم إرادته للظهور قد نصب المعارض، ففي مثال (اكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق)، وإن لم يكن يعلم في العالم المشكوك فسقه بنحو الشبهة المصادقية بنصب المعارض، لكنّه يعلم بأنّه لو لم يكن مراداً من العموم؛ لكونه فاسقاً، فقد نصب المعارض، وفيما نحن فيه وإن لم يكن يعلم بنصب المعارض، وهو الأصل في الطرف المشكوك دخوله في محلّ الابتلاء بنحو الشبهة المصادقية، لكنّه يعلم بأنّ الأصل في الطرف المقطوع دخوله في محلّ الابتلاء لو لم يكن مراداً؛ لكون الفرد الآخر داخلاً في محلّ الابتلاء، فقد نصب المعارض.

الترخيص المقيّد بقيد عدم وصول فعلية الترخيص الآخر إلى العرف⁽¹⁾.

وبهذا يتّضح الفرق في المقام بين الشبهة المصادقية والشبهة المفهومية؛ لأنّه في مورد الشبهة المصادقية، لم يصل الترخيص في الفرد المشكوك دخوله في محلّ الابتلاء إلى العرف بما هو العرف؛ إذ ليس المفروض في العرف بما هو عرف أن يكون مطّلعاً على حال المصداق، إذن فالترخيص في الطرف المقطوع دخوله في محلّ الابتلاء لا معارض له، في حين أنّه في فرض الشبهة المفهومية نقول: إنّ المفروض في العرف بما هو عرف أن يكون مطّلعاً على حال المفهوم، وقد فرضنا أنّنا صدفة شككنا في المفهوم شذوذاً عن العرف، وأنّ المفهوم واضح لدى العرف، إذن فنحتمل وصول المعارض إلى العرف بما هو عرف، وقد فرضنا أنّ احتمال المعارض المتّصل في غير القسم الأوّل من الأقسام الثلاثة لا ينفي بالأصل.

نعم، لو لم نقل أصل فكرة: أنّ احتمال المعارض المتّصل لا ينفي بالأصل في الشبهة المفهومية، وقلنا: إنّ احتمال المعارض المتّصل لا يمنع عن التمسك بالعامّ حتى في الشبهة المفهومية، لم يبقَ فرق - عندئذ - بين فرض الشبهة المفهومية والمصادقية؛ لأنّه ينتفي بذلك أساس كلا الجوابين اللذين شرحناهما، ويتّجه - عندئذ - جريان الأصل في الفرد المقطوع دخوله في محلّ الابتلاء؛ لعدم إحراز المعارض، سواء كان الشكّ مفهوماً أو مصداقياً.

هذا تمام الكلام بناءً على المبنى المختار في وجه سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز لدى خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء.

(1) لا يخفى: أنّّه على تقدير أن يكون الفرد المشكوك دخوله في محلّ الابتلاء داخلياً حقاً في محلّ الابتلاء تكون أدلة الأصول التي لا تشمل في ذاتها أطراف العلم الإجماليّ ساقطة في المقام، ولا تبقى في المقام إلا أصالة الحلّ وأصالة الحلّ - أيضاً - بناءً على كون مفادها تحليل الكلّ المشتمل على الحرام لا تقبل تقييدها في الأجزاء بقيد ما، على ما مضى شرحه من قبل أستاذنا الشهيد

في بحث الجواب على شبهة التخيير في جريان الأصل في أطراف العلم الإجماليّ التي طرحها المحقّق العراقيّ فعندئذ يشكل تقييد كل من الأصليين بقيد عدم وصول فعلية الترخيص الآخر إلى العرف.

نعم، بما أنّ أستاذنا الشهيد اختار هناك أنّ الظاهر من حديث أصالة الحلّ أنّ مفاد كلمة (الشيء) الوارد فيه هو الكلّي وليس الكل، فهذا الإشكال غير وارد عليه.

على المبنى المشهور

أمّا إذا بنينا في ذلك على المبنى المشهور القائل بأنّ الوجه في عدم منجّزية العلم الإجمالي في فرض خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، هو دورانه بين تكليف فعليّ وتكليف مشروط لم يحصل شرطه، فيمكن أن يقال في بداية الأمر: إنّه يكفي في عدم العلم بالتكليف الفعليّ احتمال خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء؛ إذ يحتمل - عندئذ - عدم فعليّة التكليف على تقدير ثبوته في ذلك الطرف وإن كان يقطع بفعليّته على تقدير ثبوته في الطرف الآخر، ومن الواضح: أنّ احتمال عدم الفعليّة على أحد التقديرين المحتملين كاف في عدم الجزم بالفعلية؛ لأنّ النتيجة تتبع أحسن المقدّمتين.

إلاّ أنّه يُذكرُ في المقام مانعان عن التمسك بالأصل:

المانع الأوّل: إطلاق دليل التكليف؛ لأنّ المفروض أنّنا لم نقطع بخروج ذلك الطرف عنه، فنتمسك بإطلاق دليل التكليف، ويتشكّل لنا علم إجماليّ بتكليف يكون فعليّاً وجداناً على أحد التقديرين، وفعليّاً تبعداً على التقدير الآخر.

وقد ظهرت مواقف ثلاثة تجاه التمسك بهذا الإطلاق:

الأوّل: موقف المحقّق النائيني رحمته الله وهو الموافقة على التمسك بهذا الإطلاق مطلقاً، أي: سواء كانت الشبهة مصداقيّة أو مفهوميّة⁽¹⁾.

والثاني: موقف المحقّق الخراساني رحمته الله وهو عدم التمسك به مطلقاً⁽²⁾.

والثالث: موقف المحقّق العراقي رحمته الله وهو التفصيل بين الشبهة المفهومية، فيتمسك فيها بالإطلاق، والمصداقية فلا يتمسك فيها به⁽³⁾.

والموقف الأوّل والأخير تطبيق لمبنى المحقّق النائيني والعراقي رحمته الله العامّ على المقام، حيث إنّ المحقّق العراقي بنى في المخصّص المنفصل على التفصيل بين الشبهة المفهومية والمصداقية، بالتمسك بالعامّ في الأولى دون الثانية، فطبّق ذلك على المقام، والمحقّق النائيني بنى على التمسك بالعامّ حتّى في الشبهة المصداقية إذا كان المخصّص لبيّاً، فطبّق ذلك على المقام.

ويقع الكلام في وجه القول الوسط، حيث يبدو عدم ملائمته للمباني

(1) راجع أجدود التقريرات: ج 2، ص 253 - 255، وفوائد الأصول: ج 4، ص 19 - 21.

(2) راجع الكفاية: ج 2، ص 223 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق المشكيني.

(3) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 342 - 343.

المختارة في سائر موارد شبهات المخصّص، فما هي النكتة الثابتة فيما نحن فيه التي جعلته يشدّ عن سائر الموارد، وأوجبت عدم التمسك بالإطلاق فيه مطلقاً؟ وقد دُكرَ لذلك تقريران: -

التقريب الأوّل: ما في كلام المحقّق الخراساني رحمته الله في الكفاية، وهذا التقريب - إذا أخذنا بعبارة الكفاية على بساطتها وإجمالها - يكون عبارة عن أنّه لو تمّ ثبوتاً إمكان إطلاق الحكم، وشككنا في التقييد والإطلاق، بنينا على الإطلاق في عالم الإثبات، أمّا مع الشكّ في أصل إمكان كون الحكم مطلقاً ثبوتاً، فلا معنى للتمسك بالإطلاق إثباتاً، فإنّ مقام الإثبات فرع مقام الثبوت، ومع الشكّ في إمكان الشيء لا يمكن إثباته بالإطلاق.

وأجاب عن ذلك المحقّق النائيني رحمته الله حلاً ونقضاً:

أمّا الحلّ: فبأنّه ليس من شرائط الأخذ بإطلاق الكلام إثباتاً إحراز إمكان مفاده ثبوتاً مسبقاً على الأخذ به، بل بمجرد احتمال الإمكان يأتي احتمال صدق الإطلاق الإثباتي، ومع احتمال الصدق يصبح حُجّةً بدليل حجّية الظهور، ويثبت تعبداً بالمدلول الالتزامي لذاك الظهور إمكان مفاده ثبوتاً.

وأمّا النقص: فبأنّه لو كان من شرط الأخذ بالإطلاق إحراز إمكان مفاده، لبطل جميع الإطلاقات، فمثلاً لا يمكن الأخذ بإطلاق (أحلّ الله البيع) لإثبات جعل صحّة البيع المعاطاتي، مع احتمال كون جعل صحّته مشتملاً ثبوتاً على مفسد قبيحة على المولى، ولا يصدر القبيح من المولى، فقد شككنا في أصل صحّة هذا الجعل ثبوتاً، فكيف نتمسك بالإطلاق في مقام الإثبات؟!

وما أفاده المحقّق النائيني رحمته الله نقضاً وحلاً متيناً، ووارد على هذا الوجه، بناءً على الأخذ فيه بنفس البيان الساذج الذي ذكرناه.

إلا أنّ المحقّق العراقي رحمته الله فسّر (1) عبارة المحقّق الخراساني ببيان آخر أعمق، يسلم عمّا أورده عليه المحقّق النائيني، وهو: أنّنا إنّما نأخذ بالإطلاق لدى فرض جعل الحجّية للإطلاق، وجعل الحجّية حكم ظاهري، حاله حال الحكم الواقعي في كونه مشروطاً بالدخول في محلّ الابتلاء، وأيّ فرق في ذلك بين وجوب الاجتناب الواقعي ووجوب الاجتناب الظاهري؟! فمع الشكّ في الدخول في محلّ الابتلاء يشكّ في أصل معقولية جعل الحجّية للإطلاق في المقام.

(1) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 345 - 346.

ولو أُورد على هذا الكلام: بأننا نحرز في المقام إمكان الحكم الظاهري بنفس دلي
الحكم الظاهري؛ لأنّه دليل قطعي، وهذا هو الحال في كلّ حكم ظاهري، فمع
احتمال قبّحه ثبوتاً، وكون المصلحة في عدم جعله تثبت صحّته ثبوتاً بنفس دليله،
والمفروض في الأحكام الظاهرية أنّه يجب انتهاؤها إلى دليل قطعي، وبه ينتهي
الإشكال.

أجبنا عن ذلك بأنّه في المقام لا يوجد دليل قطعي على حُجّيّة هذا الظهور، لأنّ
دليله هو السيرة العقلانية وبناء العقلاء، والعقلاء إذا لاحظوا فرض الشكّ في الدخول
في محلّ الابتلاء الذي هو شرط إمكان الحكم وصحّته ثبوتاً، فقد شكّوا في جعل
الحجّيّة هنا.

نعم، إذا ورد من المعصوم نصّ قطعي يدلّ على صحّة الجعل هنا، ثبت به دخول ذلك
الشيء في محلّ الابتلاء، وإمكان الحكم الواقعي في نفسه، وخرج عن محلّ الكلام.

ثم، إنّ المحقق العراقي بعد أن فسّر كلام المحقق الخراساني بما عرفت، أورد عليه
إشكالاً - حسب تعبير وارد في تقرير بحثه - يحتمل أن يكون المقصود منه ما يلي:
وهو أنّ الحكم الظاهري ليس حاله حال الحكم الواقعي، بحيث يكون احتمال الخروج
عن محلّ الابتلاء مساوفاً لاحتمال عدم إمكانه، كما هو الحال في الحكم الواقعي،
فإنّ روح الحكم الظاهري عبارة عن شدّة الاهتمام بالحكم الواقعي، وعدم الرضا
بمخالفته على تقدير ثبوته، ومن المعلوم أنّ تقدير ثبوته هو تقدير الدخول في محلّ
الابتلاء، والمفروض أنّ نفس العلم بشدّة الاهتمام بالحكم على تقدير ثبوته يكفي
في حكم العقل بالتنجيز الفعلي، فإشكال احتمال الخروج عن محلّ الابتلاء يفترض
إخلاله بأي شيء؟ إن افترض إخلاله بالحكم الظاهري، قلنا: إنّ الحكم الظاهري عبارة
عن شدّة الاهتمام المقيّدة بفرض الدخول في محلّ الابتلاء، وإن افترض إخلاله بحكم
العقل بالتنجيز، قلنا: إنّ المفروض أنّ نفس العلم بشدّة الاهتمام على تقدير وجود
الواقع منجز بالفعل عقلاً.

بل إنّ الجواب لا يختصّ بفرض الالتفات إلى أنّ واقع الحكم الظاهري عبارة عن إبراز
شدّة الاهتمام بالفرض الواقعي على تقدير وجوده، فحتّى لو افترضنا أنّ الحكم
الظاهري عبارة عن جعل الحكم المماثل، أو نحو ذلك، وغفلنا عن أنّ هذا مجرد
صياغة للمطلب، وأنّ روح المطلب هو ذاك الاهتمام، فعلى أيّة حال ما دما لا

نؤمن بالسببية في الحكم الظاهري، وأنّ المطلوب في المقام هو الترك في ذاته، لا نبتلي بإشكال تحصيل الحاصل أو غيره، على أساس أنّ ذلك الفرد لو كان واقعاً خارجاً عن محلّ الابتلاء، فالترك مضمون، وإنّما نتيجة الحكم الظاهري المفسّر - بأيّ تفسير فرض في المقام - هي الانتهاء إلى تنجيز الواقع على تقدير وجوده، وفائدة ذلك وإن كانت لا تظهر إلاّ على تقدير دخول الفرد واقعاً في محلّ الابتلاء، لكن ليس هذا بدعاً في باب الأحكام الظاهرية، فإنّ الأحكام الظاهرية بطبيعتها تختصّ فائدتها بفرض المصادفة للواقع، وأطلقت من باب عدم إمكان التمييز بين المصادف وغير المصادف، ولو تمّ التمييز لانتفى موضوع الحاجة إلى الحكم الظاهري.

وقد اتّضح بهذا العرض أنّ كلام المحقّق الخراساني رحمته الله - سواء أخذ على بساطته وسذاجته أو وجهه بما ذكره المحقّق العراقي رحمته الله في تفسيره - غير تامّ في المقام.

التقريب الثاني - ما في تقرير المحقّق النائيني رحمته الله: من أنّ المخصّص في المقام يكون لبيّاً كالمتمّصل، وعند دوران المخصّص المتمّصل بين الأقلّ والأكثر لا يجوز التمسك بالعام⁽¹⁾.

وأجاب المحقّق النائيني عن ذلك⁽²⁾: بأنّه لو سلّم كون المخصّص هنا كالمتمّصل - مع أنّه ليس كذلك⁽³⁾ - قلنا: إنّ رغم هذا يجوز التمسك بالعامّ في المقام؛ إذ ليس الخارج من العامّ بهذا المخصّص المتمّصل مفهوماً من المفاهيم، مع الشكّ في دخول أمر ما في مفهومه وعدمه، كما في (أكرم العلماء إلاّ الفساق) لدى الشكّ في فسق مرتكب الصغيرة، بل يكون الخروج عن محلّ الابتلاء مفهوماً ذا مراتب قطع بخروج بعض مراتبه العالية من العامّ، ويتمسك في الباقي بالعامّ.

وكأنّه ضاع مراد المحقّق النائيني رحمته الله على تقدير بحث المحقّق العراقي رحمته الله بتخيّل أنّ المقصود هو أنّ مفهوم الخارج عن محلّ الابتلاء أمر ذو مراتب، وقد خرج عن العامّ بجميع مراتبه، وشكّ في أنّ المرتبة الضعيفة من أين تبدأ؟ وأنّ هذا

(1) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 19 - 20.

(2) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 20. واجود التقريرات: ج 2، ص 252 - 254.

3)

(لأنّ المخصّص في نظر المحقّق النائيني ليس ضرورياً مرتكراً في الأذهان كالمتمّصل. وأضاف في أجود التقريرات: أنّ المخصّص العقلي هنا يكون من سنخ استكشاف الملاك الذي يكون أمر تمييزه

بيد المولى، لا من سنخ حكمه على العناوين، وفي مثل ذلك يجوز في رأي المحقّق النائيني رحمته الله التمسك بالعامّ ولو فرض حكم العقل ضرورياً.

المصداق داخل في المرتبة الأولى الضعيفة أو لا؟ فأورد عليه بأن هذا خلف فرض عدم جواز التمسك بالعام، مع إجمال المخصّص المتّصل، ولا يفترق عن سائر موارد إجمال المخصّص المتّصل⁽¹⁾.

إلا أنّ مقصود المحقق النائيني رحمته ليس هو هذا، وإنّما مقصوده أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء له مراتب، فبعض مراتبه يفترض خروجه عن العامّ بالمخصّص المتّصل؛ لكون عدم صحّة الحكم فيه واضحاً عند العقل، بحيث يُعدّ المخصّص متّصلاً، وتضعف مراتب الخروج عن محلّ الابتلاء إلى أنّ ينعدم وضوح عدم صحّة الحكم عند العقل، فلا يكون خارجاً بالمخصّص المتّصل قطعاً، فإن كان خارجاً فهو خارج بالمخصّص المنفصل، وحيث إنّنا شككنا في خروجه نتمسك فيه بالعام⁽²⁾.

والذي تَحَصَّل من البحث إلى هذا الحدّ هو أنّ ما نحن فيه حاله حال سائر موارد دوران الأمر في التخصيص بين الأقلّ والأكثر، مع عدم اتّصال الكلام بمخصّص تحتل قرينته على خروج الأكثر، فلا بُدّ من أن تطبّق في المقام نفس القواعد المختارة هناك، ففصل المحقق العراقيّ بين فرض كون الشبهة مفهوميّة وكونها مصداقية؛ للخروج عن محلّ الابتلاء تطبيقاً لمبناه على محلّ الكلام، وكذلك السيّد الأستاذ اختار نفس التفصيل⁽³⁾ تطبيقاً لمبناه على ما نحن فيه، وقال المحقق النائيني بجواز التمسك بإطلاق دليل التكليف مطلقاً، تطبيقاً لمبناه - أيضاً - في المخصّص اللَّبِّي على المقام.

إلا أنّ الصحيح مع هذا هو ما اختاره المحقق الخراساني رحمته من عدم التمسك بإطلاق دليل التكليف مطلقاً؛ وذلك لعدّة تقريبات ترجع بحسب الحقيقة إلى روح واحدة: -

التقريب الأوّل: أنّ الخارج عن تحت العامّ ليس هو الخارج عن محلّ الابتلاء

(1) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 344.

(2) لا يخفى أنّ المخصّص اللَّبِّي كالمتّصل لا يعقل تردده مفهوماً بين الأقلّ والأكثر إلاّ بهذا النحو، سواء كان الشكّ من ناحية الاختلاف في المراتب، أو من أيّ ناحية أخرى، فإنّ الزائد المشكوك لا محالة لا يكون حكم العقل بالنسبة له ضرورياً كالمتّصل، وإلاّ لما شكّ فيه، فإذا لم يكن حكم العقل بالنسبة له ضرورياً كالمتّصل، جاز التمسك فيه بالعامّ. إذن فالتسليم بكون تردّد المخصّص اللَّبِّي كالمتّصل بين الأقلّ والأكثر مفهوماً مانعاً عن التمسك بالعامّ، ثم إخراج مثل ما نحن فيه عن هذه القاعدة تهافتاً.

(3) راجع مصباح الأصول: ج2، ص 398 - 399، والدراسات: ج 3، ص 256 - 257.

بهذا العنوان، فإنه لم يرد مخصّص لفظي يدلّ على خروج الخارج عن محلّ الابتلاء عنه، وإنّما المخصّص هو العقل، وقد حكم بخروجه عن تحت العامّ من باب قبح التكليف بالخارج عن محلّ الابتلاء مثلاً، فالخارج عن تحت العامّ في الحقيقة هو عنوان ما يقبح التكليف به، لا عنوان الخارج عن محلّ الابتلاء بما هو، ومن المعلوم أنّ الشبهة المفهومية للخروج عن محلّ الابتلاء شبهة مصداقية لعنوان القبيح، فيكون التمسك فيه تمسكاً بالعامّ في الشبهة المصداقية.

التقريب الثاني: ما نترقى فيه عن التقريب الأوّل، ونقول: إنّه لا يجوز التمسك بالعامّ هنا، ولو فرضت الشبهة مفهومية، وغضّ النظر عمّا سبق؛ وذلك لما مضى في بحث العامّ والخاصّ من أنّ نكته التفصيل بين الشبهة المفهومية والشبهة المصداقية بالتمسك بالعامّ في الأولى دون الثانية هي أنّ نسبة المولى - بما هو مولى - ونسبة العبد إلى الجهة الدخيلة في الحكم المشكوكة، على حدّ سواء في الشبهة المصداقية، فلا يجوز فيها التمسك بالعامّ، وهذا بخلاف الشبهة المفهومية، فإنّ المولى أعرف بأنّه هل يكون عدم ارتكاب الصغيرة مثلاً دخيلاً في حكمه أو لا، فيرفع احتمال دخله بالإطلاق لدى خروج الفاسق بالتخصيص، وتردّده مفهوماً بين مرتكب الكبيرة ومطلق العاصي، ولكن لو شكّ في أنّ زيداً هل هو مرتكب للكبيرة أو لا، فالمولى بما هو مولى ليس بأعرف ممّا بالحال، وعلى هذا، فإنّ اتّفق في مورد في الشبهة المصداقية أنّ نسبة المولى بما هو جاعل للحكم، ونسبة العبد لم تكن على حدّ سواء، ألحق ذلك بموارد الشبهة المفهومية، وإنّ اتّفق في مورد في الشبهة المفهومية أنّ النسبتين على حدّ سواء ألحق ذلك بموارد الشبهة المصداقية.

وعليه نقول فيما نحن فيه: إنّ المولى بما هو جاعل ومشترع حاله حال العبد في جهة الشكّ في الحكم عند الشكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء، فإنّنا حتّى لو فرضنا أنّ الخارج عن تحت العامّ هو عنوان الخروج عن محلّ الابتلاء المشكوك هنا مفهوماً يكون حال المولى هو حال العبد في جهة الشكّ في الحكم، فقد يشكّ المولى كما يشكّ العبد، فلا مجال هنا للتمسك بالعامّ.

التقريب الثالث: ما نترقى فيه أكثر من ذي قبل، وهو أنّ غاية ما يمكن تحصيله بإطلاق الخطاب هي اعتقاد المولى، لكنّ اعتقاد المولى بما هو مولى للدخول في محلّ الابتلاء ليس هنا مساوفاً لإمكان جعل الحكم واقعاً، فلا يمكن التمسك في إثبات الحكم بإطلاق دليل الحكم، وهذا مبنيّ على فرض كون المحذور في التكليف فيما هو خارج عن محلّ الابتلاء عبارة عن استحالة تحصيل الحاصل، مع فرض أنّ

الحكم بنفسه تحصيل وتحريك، كما ذهب إليه المحقق الأصفهاني⁽¹⁾،
لا أنّه تصدّ للتحريك والتحصيل، فنقول عندئذ: إنّ الحكم في الخارج
عن محلّ الابتلاء بنفسه تحصيل للحاصل ومحال، واعتقاد الخلاف لا يجعله ممكناً،
فمع احتمال الخروج عن محلّ الابتلاء لا يمكن التمسك بالعامّ في إثبات الحكم.

ولا يقال: إنّّه لو كشفنا بالإطلاق عن اعتقاد المولى فعلى أساس علمنا بأنّ مولانا
سبحانه لا يخطأ، ولا يشتهبه، نستكشف بذلك أنّ ذلك الطرف ليس خارجاً عن محلّ
الابتلاء.

فإنّه يقال: إنّ مقصودنا ممّا ذكرناه كان عبارة عن أنّه حيث لا تكون ملازمة بين
اعتقاد المولى - بما هو مولى - والواقع، ولا يمكن أنّ يكشف الكلام في المحاورات
العرفية بين الموالي والعبيد عن أزيد من الاعتقاد، أي لا يمكن أنّ يكشف الكلام عن
الحكم في الواقع، لا يستكشف العرف نفس الاعتقاد أيضاً.

هذا. وجميع هذه التقريبات الثلاثة ترجع إلى روح واحدة، وهي أنّهما كان القيد
بوجوده الاعتقادي للمولى دخیلاً في الحكم، أمكن التمسك بالعامّ، ونسبة المولى -
بما هو جاعل - إلى جهة الشكّ في الحكم ليست - عندئذ - كنسبة العبد إليها،
ومهما كان القيد بوجوده الواقعي دخیلاً في الحكم لم يمكن التمسك بالعامّ، وكانت
نسبة المولى - بما هو جاعل - إلى جهة الشكّ كنسبة العبد إليها، وفي الشبهات
المصدّقية يكون الدخيل في الحكم وهو القيد بوجوده الواقعي وهو عدم الفسق
مثلاً، ونسبة المولى والعبد فيها إلى جهة الشكّ على حدّ سواء، فلا يتمسك فيها
بالعامّ، وفي الشبهات المفهومية - كما لو تردّد معنى الفاسق بين خصوص مرتكب
الكبيرة ومطلق العاصي - يكون الدخيل في الحكم بوجوب اكرام من هو مرتكب
للصغيرة اعتقاد المولى بكون اكرامه ذا مصلحة، لا ثبوت المصلحة واقعاً، ونسبة
المولى تختلف عن نسبة العبد إلى جهة الشكّ في الحكم، فيتمسك فيها بالعامّ،
وكلّ شبهة مصدّقية تشارك الشبهة المفهومية في النكته التي عرفتها، يلحقها
حكمها، وكذلك العكس.

المانع الثاني: ما ذكره المحقق العراقي⁽²⁾ في المقام، بيانه: أنّ العلم الإجمالي
هنا وإن لم يكن علماً بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير، لكنّه فعليّ على

(1) راجع نهاية الدراية: ج 2، ص، 42 - 43.

(2) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 341 - 342.

تقدير، وموضوع لحكم العقل بالتنجيز على تقدير آخر، فيكون العلم علماً بما يقبل التنجيز على كلِّ تقدير، فينجَز. والوجه في ذلك هو أنَّ التكليف على تقدير كونه في الطرف الداخل حتماً في محلِّ الابتلاء فهو فعليّ، وعلى تقدير كونه في الطرف المشكوك دخوله في محلِّ الابتلاء فهو مشكوك الفعلية، لكنَّ الشكَّ في فعليّته نشأ من الشكِّ في القدرة، بناءً على تفسير المحقق العراقي رحمته الله للخروج عن محلِّ الابتلاء بعدم القدرة العرفية، واحتمال القدرة منجَز.

هذا ما ذهب إليه المحقق العراقي رحمته الله، ومن هنا لم يفصل بين كون الشبهة مفهومية أو مصداقية، وقال بالتنجيز مطلقاً، لعدم اختصاص هذا التقريب بالشبهة الحكمية.

وبهذا البيان الذي ذكرناه ظهر عدم صحّة النقص الذي أورده الشيخ الكاظمي رحمته الله، حيث يقول في حاشية تقريره⁽¹⁾: إنَّ شيخنا الأستاذ كان يبيّن على التنجيز؛ لكون الشكِّ شكّاً في القدرة، لكننا أوردنا عليه: بأنّه لو تمَّ ذلك للزم التنجيز حتى في فرض القطع في بعض الأطراف بالخروج عن محلِّ الابتلاء؛ إذ الملاك معلوم إجمالاً، والشكُّ يكون في القدرة، حيث لا ندري أنّ الملاك هل هو ثابت في هذا الطرف، حتى نقدر عليه، أو في ذلك الطرف، حتى لا نقدر عليه؟ فنعلم بالملاك ونشكُّ في القدرة.

أقول: إنَّ هذا قياس مع الفارق؛ لأنّه - كما أورد عليه المحقق العراقي⁽²⁾ - خلط بين فرض الشكِّ في القدرة على شيء فيه الملاك والشكِّ في كون الملاك فيما يعلم بالقدرة عليه، أو فيما يعلم بعدم القدرة عليه، وليس واحد من الشئيين مشكوك القدرة عليه، والفرض المنجَز باحتمال القدرة هو الأوّل، كما فيما نحن فيه، لا الثاني، كما في فرض القطع في بعض الأطراف بالخروج عن محلِّ الابتلاء.

ولكن مع هذا لا يتمُّ ما ذهب إليه المحقق العراقي رحمته الله من منجزية العلم الإجمالي؛ لدخول ذلك في باب الشكِّ في القدرة، فإنَّ فيه خلطاً بين الشكِّ في القدرة على الامتثال والشكِّ في القدرة على العصيان، فإنَّ الذي يوجب التنجيز إنّما هو احتمال القدرة على الامتثال، كما لو شكَّ في قدرته على الغسل وعدمها، ومعنى تنجيزه أنّه يوجب لزوم التصدّي لتحصيل الغسل إلى أن يغتسل أو يتبيّن له عدم

(1) في ج 4، ص 19.

(2) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 342.

القدرة على الغسل، فإذا وقع ذلك طرفاً للعلم الإجمالي، كما لو علم إجمالاً: إمّا بوجوب الدعاء لرؤية الهلال، أو بوجوب الغسل عليه، إلا أنّه يحتمل سقوط الخطاب بالغسل؛ لعدم القدرة مع فرض عدم دخل القدرة في الملاك، كان عليه الاحتياط بالدعاء والتصدي للغسل، ولكن ما نحن فيه ليس من قبيل الشكّ في القدرة على الامتثال، وإنّما هو من قبيل الشكّ في القدرة على العصيان، فإنّ موافقة التكليف بترك الشرب تحصل حتى مع فرض الخروج عن محلّ الابتلاء، وإنّما الكلام في أنّه هل يقدر على الشرب الذي هو مخالفة للتكليف أو لا؟ واحتمال القدرة على العصيان لا معنى لكونه منجزاً، كما كان احتمال القدرة على الامتثال منجزاً، بمعنى لزوم التصدي للامتثال ما لم ينكشف له عدم القدرة عليه، فهل يقال هنا مثلاً: إنّهُ يلزم التصدي للعصيان ما لم ينكشف له عدم القدرة عليه، أو يترتب محذور المخالفة لو بنى على أنّه غير قادر على العصيان، كما كان يترتب ذلك لدى الشكّ في القدرة على الامتثال لو بنى على عدم القدرة على الامتثال.

نعم، لو كان الشكّ في القدرة على العصيان، بنحو يحتمل أنّ يلزم من تصديّه لبعض مقدّمات العصيان والأتیان بها زوال قدرته على الامتثال، فاحتمال عدم قدرته على الامتثال على فرض الاتيان بتلك المقدّمة ينجز عليه ترك تلك المقدّمة، كما لو شكّ في القدرة على قتل مؤمن، من باب الشكّ في أنّه لو أطلق هذا الرصاص فهل يصيبه أو لا؟ فلا يجوز له الإطلاق؛ لاحتمال كون ذلك مفوّتاً للقدرة على الامتثال.

وقد تحصّل من تمام ما ذكرناه: أنّه بناءً على مبنى الأصحاب من كون الوجه في سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز بخروج بعض الأطراف هو عدم تعلّق التكليف به، يتّجه القول بعدم التنجيز عند احتمال خروجه عن محلّ الابتلاء، وبناءً على مبنانا: من كون الوجه في ذلك انصراف دليل الأصل عن ذاك الطرف بالارتكاز، يتّجه التفصيل في المقام بالنحو الذي مَضَى.

الخروج عن الابتلاء شرعاً:

الأمر الثالث: أنّ المحقّق النائيني رحمته الله ألحقّ بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء عادة خروجه عن محلّ الابتلاء شرعاً، ومثّل لذلك بما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، مع العلم تفصيلاً بغصبيّة أحدهما، فالمغصوب خارج عن محلّ

الابتلاء شرعاً، ويبقى الطرف الآخر مؤمناً عليه بأصالة الطهارة(1).

وهذا الكلام غير صحيح كما نبّه عليه المحقق العراقي رحمته الله (2)؛ إذ لو فرض التكليفان من سنخين، كما في هذا المثال فحرمة شرب النجس تكليف مستقل، وضيق جديد، غير حرمة شرب المغصوب، وهو أمر مفهوم للعرف، وموجب لتعدّد العقاب لو ارتكبه، وهذا المقدار كاف في ارتفاع القبح والاستحالة، وقد علم هذا التكليف إجمالاً في أحد الطرفين، ولا مانع من منجزية هذا العلم الإجمالي، ولا مانع من إجراء الأصل في نفسه عن حرمة أخرى للشيء غير حرمة المعلومة، فيعارض الأصل النافي للحرمة في الطرف الآخر. ولو فرض التكليفان من سنخ واحد كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحدهما، وعلم تفصيلاً بنجاسة أحدهما المعين، أتجه جواز ارتكاب الطرف الآخر بملك ما مضى من الانحلال حقيقة أو حكماً، وليس في المقام شيء زائد باعتبار الخروج عن محلّ الابتلاء شرعاً.

وما ذكرناه على مبنى القوم واضح، وأما على مبنا - من أنّ الوجه في انحلال العلم الإجمالي بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء هو انصراف دليل الأصل عن ذلك الطرف بالارتكاز، وجريانه في الطرف الآخر بلا معارض - فيمكن أن يقال في المقام: إنّ دليل الأصل منصرف عن الإناء المغصوب بالارتكاز، فإنّه وإن كان بحسب الدقّة يوجد هنا أيضاً تراحم بين ملاك الترخيص وملاك الإلزام؛ لأنّه إذا كان الإناء حراماً بحرمة أخرى يوجد نحو اشتداد في الضيق، لكنّ العرف لا يقبل مثل هذا التراحم، ويقول: إنّ المفروض شرعاً هو أن لا يشرب هذا الإناء على أيّ حال لمغصوبيته، وأيّ معنى للتراحم بين ملاك الإلزام وملاك أنّ العبد لو أراد أن يعصي حرمة الغصب، فليكن على الأقلّ مستريحاً من حرمة شرب النجس، ومرخصاً فيه من هذه الناحية.

إلا أنّ الصحيح أنّ العرف لا يرى دليل الأصل منصرفاً عن حرمة زائدة محتملة، فلو علم بغصبيّة شيء، وشكّ في نجاسته، تمسكّ العرف في رفع حرمة شرب النجس بدليل الأصل، ولا يوجد ارتكاز على خلافه، وإذا شربه لا يعاقب إلاّ بعقاب واحد وإن فرض وجود نكته الارتكاز في المقام، والسّر في ذلك أنّ قاعدة

(1) راجع أحوال التقريرات: ج 2، ص 255، وفوائد الأصول: ج 4، ص 22.

(2) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 348.

(قبح العقاب بلا بيان) مركوزة في ذهن العرف في المولويّات العرفية، وهذا يوجب أنس الذهن بكون هذه الحرمة المشكوكة مستحقّة للرفع بالأصل، ويوجب عدم الانصراف والالتفات إلى جهة التسهيل⁽¹⁾.

(1) قد تقول: ليكن الأمر كذلك في مثال الخروج عن محلّ الابتلاء أيضاً، فأنس الذهن لنكتة البراءة العقلية، ويكون الحرمة المشكوكة مستحقّة للرفع بوجوب الالتفات إلى جهة التسهيل وعدم انصراف دليل التأمين.

والجواب: أنّ نكتة عدم التفات العرف إلى جهة التسهيل في مورد الخروج عن محلّ الابتلاء كانت عبارة عن ضئالة مصلحة التسهيل إلى حدّ لا تُرى بعين العرف، ومركوزيّة البراءة العقلية لا تجعل مصلحة التسهيل الضئيلة كبيرة ومرئية، كي ينتهي انصراف الدليل عن موردها. أمّا هنا فالتسهيل قويّ ومنظور بعين العرف، ونكتة الانصراف إنّما هي أنّ العبد العاصي كأنّما لا يستحقّ فرض التسهيل له على تقدير عصيانه، بأنّ يقال له: لو أردتَ أن تعصي، فلتكن مستريحاً من العقاب الثاني المحتمل، ولكن مركوزيّة قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) تجعل هذا التسهيل في نظر العرف أمراً مقبولاً ومناسباً، فيبطل بذلك الانصراف.

استصحاب التكليف بعد الموافقة الاحتمالية:

التنبية الحادي عشر: قد عرفت حتّى الآن قاعدة تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، ويمكن استبدال هذه القاعدة بأمر آخر يؤدي دورها، وهو استصحاب بقاء التكليف بعد الموافقة الاحتمالية، فيثبت لزوم الموافقة القطعية، حتى إذا أنكرنا قاعدة تنجيز العلم الإجمالي للموافقة القطعية. وهذا لو تمّ يؤثّر في نطاق أوسع من نطاق تأثير تلك القاعدة؛ لأنّك عرفت أنّ العلم الإجمالي إذا وجد بعد سقوط التكليف في بعض الأطراف بامثال اتّفاقي أو عصيان اتّفاقي أو نحو ذلك، لم تتمّ قاعدة منجزّيته، ولكنّ الاستصحاب لو تمّ يجري في المقام أيضاً⁽¹⁾، وقد مضى ذكر هذا الاستصحاب في بعض جزئياته، وهو في فرض طرؤ الاضطرار إلى أحد الطرفين بعينه بعد التكليف وقبل العلم، حيث مرّت هناك شبهة التنجيز بهذا الاستصحاب، وقلنا هناك: إنّه إن أريد استصحاب واقع الحكم المعلوم بالإجمال، فهو استصحاب للفرد المرّدّد بين ما يقطع بزواله وما يقطع بعدم زواله، وهو غير جار، وإن أريد استصحاب الجامع، فهو جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز، فيثبت الجامع بين حكم المولى القابل للتنجيز وطيران الطير في الهواء مثلاً، ولا يمكن تنجيز مثل هذا الجامع.

1)

(ومن ناحية أخرى يكون تأثير هذا الاستصحاب أضيق نطاقاً من تأثير منجزّية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية؛ لأنّه لا يحرم مخالفة بعض الأطراف في حين بقاء الطرف الآخر في محلّ الابتلاء، فمثلاً لو علمنا بحرمة أحد الإناءين، وكلاهما كانا داخلين في محلّ الابتلاء، وقلنا بعدم تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، حلّ شرب أحدهما، ولا استصحاب في المقام، ولو كان، فلم يكن أحسن حالاً من العلم نفسه. نعم، يفيد هذا الاستصحاب لو تمّ بعد خروج أحد الطرفين عن الموردية بعصيان، أو زوال موضوع، أو بالامثال، وهذا الثالث - وهو سقوط أحد الطرفين بالامثال - يغلب وقوعه في الشبهات الوجوبية، كما لو علم إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة، فصلّى الجمعة، وكأنّه لهذا نرى أنّ المحقق العراقي (رحمه الله) إنّما ذكر شبهة الاستصحاب في الشبهات الوجوبية، ولم يذكرها في الشبهات التحريمية.

ونقول هنا: إنّ للمحقّق العراقي رحمته الله محاولة فنيّة لتصحيح هذا الاستصحاب⁽¹⁾، وذلك أنّه رحمته الله لا يقصد بهذا الاستصحاب مجرد إثبات الجامع، كي يرد عليه أنّ الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز لا يقبل بحده التنجيز، بل يقصد إثبات الوجوب في خصوص الطرف الذي لم يسقط بمثل الامتثال، أو العصيان، أو غيرهما، فلا يرد عليه هذا الإشكال، كما أنّه ليس مقصوده إثبات هذا الفرد باستصحاب الجامع من باب إثبات أحد المتلازمين باستصحاب الآخر؛ لتلازم الفرد مع الجامع في الواقع، بعد القطع بعدم الفرد الآخر، كي يرد عليه إشكال المثبتية.

ونوضّح ذلك بعد استذكار شيء من بحث الاستصحاب، وهو: أنّ الشيء الذي يلازم واقع المستصحب لا يثبت بالاستصحاب، لعدم حُجّية مثبتات الأصول، وأمّا إذا كان الشيء ملازماً للثبوت الظاهري للمستصحب، فهو يثبت بالاستصحاب؛ إذ هو في الحقيقة من لوازم مفاد دليل الاستصحاب الذي هو أمانة، ولوازم الأمانة حُجّة.

إذا عرفت ذلك قلنا: إنّ ثبوت الفرد هنا ملازم للثبوت الظاهري للجامع، فإنّ الحكم الظاهري بالصلاة مثلاً بعد أن صلّى الجمعة، ثم علم بوجوب الظهر أو الجمعة، إمّا أن يتمثّل في الحكم الظاهري بالجمعة، أو في الحكم الظاهري بالظهر، ويستحيل أن يوجد الجامع بين الحكم بالظهر والحكم بالجمعة لا في ضمن وجود الفرد.

وهذا الكلام يشبه ما نقوله في بحث الماء النجس المتمم كراً بظاهر، من أنّ استصحاب حالة كل منهما يعارض استصحاب الآخر؛ لعدم تعقّل العرف لتحمل ماء واحد حكّمين، سواء كانا واقعيين أو ظاهريين، فتثبت باستصحاب نجاسة نصفه نجاسة الباقي، وباستصحاب طهارة نصفه طهارة الباقي، فيتعارضان، فلو انتهينا إلى أصالة الطهارة في النصف الذي كان طاهراً، ثبتت طهارة الجميع، وإن قلنا بعدم جريانها في النصف الآخر، بناءً على اختصاص أصالة الطهارة بما لا يكون مسبوقاً بالنجاسة.

ولكنّ التحقيق: أنّ ما نحن فيه ليس من قبيل مثال الماء النجس المتمم كراً بظاهر، ولا يثبت بالاستصحاب وجود الفرد غير المأمّني به؛ وذلك لما يرد عليه: -

(1) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 368 - 369.

أولاً⁽¹⁾: أنّ هذا مبنيّ على القول بجعل الحكم المماثل، حيث يقال بناءً عليه: إنّ المقطوع به هو الجامع بين وجوب الظهر ووجوب الجمعة، وباستصحاب هذا الجامع يجب أن يثبت حكم ظاهري مماثل، وهذا الحكم الظاهري لا يكون متعلّقاً بالجامع بين الظهر والجمعة، لأنّ وجوب الجامع بين الظهر والجمعة ليس جامعاً بين وجوب الظهر ووجوب الجمعة، وليس فرداً لهذا الجامع حتى يقال: إنّ الجامع موجود في ضمنه، فلا يكون مماثلاً للمقطوع به، فيجب أن يكون متعلّقاً بالظهر بالخصوص، أو بالجمعة بالخصوص، ولا يعقل أن يوجد الجامع بين الحكم الظاهري بالظهر والحكم الظاهري بالجمعة، لا في ضمن أحدهما؛ إذ الجامع يستحيل أن يوجد مستقلاً عن الأفراد، فتعيّن أن يوجد الجامع في ضمن أحد الفردين، والمفروض القطع بعدم وجوب الجمعة لأنّه أتى بها، فتعيّن وجوب الظهر.

وهذا البيان: كما ترى - لا يتأتى بناءً على ما هو المختار من أنّ الاستصحاب مهما كان لسان دليله، من جعل الحكم المماثل، أو جعل العلم واليقين، أو غير ذلك، فروحه عبارة عن الاهتمام بالواقع على تقدير وجوده، فإنّه من المعلوم أنّه يعقل أن يكون الاهتمام بالواقع بمقدار الجامع⁽²⁾ لا أكثر، وهذا لا يستلزم وجوب صلاة الظهر، كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ هذا الكلام لا يتمّ حتى بناءً على جعل الحكم المماثل، وذلك لأنّه

(1) وقد تفتّن المحقّق العراقي لهذا الإشكال وذكره في نهاية الأفكار، ولكن وفق لغته ومنتبّياته الأصولية، لا وفق لغة أستاذنا الشهيد ومنتبّياته، فذكر: أنّ إجراء هذا الاستصحاب مبنيّ على كون مفاد الاستصحاب جعل المماثل، أمّا بناءً على ما هو المختار - يعني مختاره - من كون نتيجة الاستصحاب عبارة عن مُجرّد الأمر بالتعامل مع المشكوك معاملة المتيقّن في لزوم الجري العملي على وفقه، من دون جعل مماثل، فمفاد الاستصحاب في المقام إنّما هو لزوم الجري العملي وفق الجامع المعلوم، لا وفق خصوص الفرد الذي لم يأت به، فإثبات خصوص ذلك الفرد به تَمَسُّك بالأصل المثبت، ولا يبقى إلّا إثبات لزوم العمل بالجامع المعلوم، وهذا لغو، فيسقط الاستصحاب. وذكر في توضيح لغويّته: أنّ الفرد غير المأتي به تكون مصداقيّته للجامع مشكوكة، وهذا جريّ منه على مبناه في معنى الجامع المعلوم بالإجمال، حيث لا يفسّر الجامع بالمعنى المنطبق على كلّ من الفردين، بل يفسّره بمعنى صورة منطبقة على الواقع فحسب، مع وجود إجمال وغيب في تلك الصورة.

(2) وبما أنّ هذا الجامع جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز، فيلغو استصحابه.

إنّما يعقل إثبات شيء زائد على المستصحب بالاستصحاب لملازمته للوجود الظاهري للمستصحب إذا لم يكن ضمّ ذلك الشيء الزائد إلى المستصحب موجباً لخروجه عن عموم دليل الاستصحاب، ومباينته للمدلول المطابقي لدليل الاستصحاب، وذلك نظير استصحاب الطهارة أو النجاسة في مثال الماء المتمّم كراً، حيث إنّ إثبات طهارة النصف الآخر أو نجاسته لا يجعل ما يثبت بالاستصحاب أمراً مبيناً للمدلول المطابقي لدليل الاستصحاب، غاية الأمر أنّه يثبت المدلول المطابقي له مع زيادة.

وأما فيما نحن فيه فليس الأمر كذلك. وتوضيح ذلك: أنّ الظاهر من دليل الاستصحاب هو الحكم ظاهراً بواقع ما كان، لكن في مرحلة البقاء، بحيث لا ينقص عن البقاء الحقيقي القطعي إلّا في كون البقاء مشكوكاً وتعدياً، فلو أُبدل التعبد بالقطع الوجداني لثبت بقاء واقع ما كان حدوثاً، ومن المعلوم أنّ وجوب صلاة الظهر فيما نحن فيه محتمل المباينة لواقع ما كان؛ إذ على تقدير أنّ ما كان حدوثاً هو وجوب الجمعة ليس وجوب الظهر عبارة عن واقع ما كان وزيادة، كما في مثال الماء النجس المتمم كراً بطاهر، بل هو مباين لما كان، ولو أُبدل التعبد به بالقطع، لما ثبت بقاء واقع ما كان حدوثاً، فتحصل: أنّ الاستصحاب فيما نحن فيه لا مورد له.

ملاقي بعض الأطراف

التنبية الثاني عشر: في ملاقي بعض أطراف ما علم إجمالاً بنجاسته والمقدار المفروض في هذه المسألة علما إجمالياً: -

الأول: العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو ما يقابله.

والثاني: العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو ما يقابل الملاقى.

وقد يفترض علم ثالث، وهو فيما إذا وجد لكل من الطرفين ملاق، فيعلم أيضاً بنجاسة أحد الملاقين، وعندئذ لا إشكال في تنجّز وجوب الاجتناب عن الملاقين، ولو بسبب العلم الثالث؛ إذ لا تأتي فيه أيّ شبهة تأتي في تنجيز العلمين الأولين للملاقى، وإنما وقع الكلام في تنجّز حرمة الملاقى وعدمه في غير هذا الفرض، والكلام هنا يقع في مقامين: أحدهما: في تنجّز حرمة الملاقى بالعلم الأول بالنجاسة وعدمه، والثاني: في تنجّزها بالعلم الثاني بالنجاسة وعدمه.

العلم الإجمالي في الملاقى

أمّا المقام الأول: فقد ذهب الأصحاب (قدّساللهأسرارهم) إلى عدم تنجّز حرمة الملاقى بمجرد العلم الأول، فالعلم بنجاسة الملاقى أو ما يقابله لا يمنع عن شرب الملاقى أو التوضوء به، ونحو ذلك، وذلك تطبيقاً لقانون بيّنه في مقام ذكر ضابط ما ينتجّز من الاحكام بالعلم الإجمالي بشيء.

وحاصل هذا القانون هو: أنّه متى ما كان الشيء المعلوم إجمالاً تمام الموضوع لذلك الحكم - كما في حرمة الشرب المترتبة على الخمرية المعلومه إجمالاً بين مائعين - كان العلم بذلك الموضوع مقتضياً لتنجيز الحكم، ومتى ما لم يكن الشيء المعلوم بالإجمال تمام الموضوع لذلك الحكم، بل كان جزء الموضوع له، فالعلم به لا يقتضي تنجيز الحكم، فلو أنّ شخصاً شرب أحد المائعين اللذين علمنا بخمرية أحدهما لم ينتجّز علينا حكم ايقاع الحدّ عليه، لأنّ الخمرية المعلومه

بالإجمال ليست تمام الموضوع لوجوب إيقاع الحدّ، بل يكون موضوعه مركّباً من خمريّة الشيء وشربه، ففي هذا المثال - أعني مثال العلم بخمريّة أحد المائعين - يكون العلم الإجمالي منجّزاً لبعض أحكام متعلّقه، كحرمة الشرب، وغير منجّز لبعض أحكامه الأخرى كوجوب إجراء الحدّ؛ لأنّ متعلّقه كان تمام الموضوع لبعض تلك الأحكام، وكان جزء الموضوع للبعض الآخر ولو كان جزء الموضوع لتمام أحكامه لما تنجّز شيء منها.

ففي ما نحن فيه لو فرض أنّ المعلوم إجمالاً نجاسته كان ماءً مثلاً، فقد نجّز هذا العلم بعض أحكامه، كحرمة شربه أو التوضوء به؛ لأنّ نجاسته تمام الموضوع لذلك، ولكن لا ينجّز هذا العلم حرمة الملاقي، لأنّ نجاسة المعلوم ليست تمام الموضوع لهذه الحرمة، بل موضوعها مركّب من النجاسة والملاقة، والعلم الإجمالي قد تعلّق بالجزء الأوّل فحسب، فقد حصل هنا التبويض في أحكام المعلوم بالإجمال، فتنجّز بعضها ولم يتنجّز البعض الآخر، كما إنّه قد لا يتنجّز بهذا العلم شيء من الأحكام أصلاً، كما لو فرض متعلّق العلم الإجمالي بالنجاسة عبارة عن أحد الدرهمين، فهذا العلم لا ينجّز شيئاً من الحرّات، لأنّ معلومه ليس إلّا جزء الموضوع لأحكامه، وليس موضوعاً تامّاً لحكم من الأحكام؛ إذ ليس الدرهم مأكولاً أو مشروباً أو ملبوساً في الصلاة. نعم إنّ لاقى لباس الدرهم النجس برطوبة، حرمت الصلاة فيه، وإن لاقاه شيء مأكول أو مشروب حرم أكله أو شربه، ونجاسة الدرهم النجس لم تكن إلّا جزء الموضوع لهذه الحرّات، وكان الجزء الآخر عبارة عن الملاقة.

وهكذا الحال لو فرضنا أنّ المعلوم بالإجمال في أحد الطرفين كان تمام الموضوع لحكم، ولكن في الطرف الآخر لم يكن كذلك، فمثل هذا العلم الإجمالي لا أثر له؛ لأنّه لم يثبت العلم بشيء يكون تمام الموضوع للحكم، فلو كان أحد الطرفين المعلوم إجمالاً نجاسة أحدهما ماءً، والآخر درهماً، حلّ شرب الماء أو التوضوء به، ولم يتنجّز علينا أيّ حكم من الأحكام، إذ لم يحصل العلم بحكم، ومن هنا يحكم في الماءين المسبوقين بالكربيّة، إذا نقص أحدهما غير المعين عن الكرّ، ثم لاقى أحدهما النجاسة بطهارة ذلك الماء بحكم استصحاب الكربيّة، من دون أن يكون هذا الاستصحاب معارضاً باستصحاب كربيّة الآخر، إذ لا أثر فعلي لكربيّة الآخر، وليس العلم بعدم كرية أحدهما علماً بالتكليف بالفعل.

أقول: إنّ القانون الذي ذكره في المقام - من أنّ تنجيز العلم بشيء للحكم المتعلّق به مشروطاً بكونه تمام الموضوع له - في غاية المتانة، إلّا أنّ هنا اشتباهاً عاماً في تطبيقه في كثير من الموارد، نشأ من الخلط بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية، وسوقهما مساقاً واحداً. وتوضيح ذلك: أنّ هنالك فرقاً بين الحرمة التكليفية المتعلقة بالماء النجس - وهي حرمة الشرب - والحرمة الوضعية المتعلقة به - وهي حرمة التوضوء به مثلاً - فالحرمة الأولى ليست فعلية قبل وجود الماء النجس، سواء قدر العبد على إيجادها أو لم يقدر، فإن لم يقدر فمن المستحيل ثبوتاً فعلية حرمة شرب الماء النجس عليه؛ لخروجه عن تحت القدرة، وإن قدر على ذلك، فالمانع الثبوتي وإن كان مرتفعاً عندئذ، لكن ظاهر دليل حرمة شرب النجس هو كون الحرمة مشروطة بوجود النجس خارجاً، فحرمة الشرب غير فعلية قبل وجود الماء النجس⁽¹⁾. وأمّا حرمة التوضوء به، وكذا حرمة لبس اللباس النجس في الصلاة،

1)

(لعلّ هذا الكلام نتج من قياس مثل (لا تشرب النجس) بمثل (أكرم العالم)، فكما يقال في (أكرم العالم): إنّ الحكم ليس فعلياً قبل وجود موضوعه؛ ولذا لو لم يوجد عالم لم يجب على المكلف أن يوجد العالم كي يكرمه، كذلك يقال في، (لا تشرب النجس): ليس الحكم فعلياً قبل وجود موضوعه.

ولكننا نرى أنّ الفهم العرفي يفرّق بين باب الأوامر وباب النواهي، ففي باب الأوامر يحمل عرفاً - في الأعم الأغلب - متعلّق المتعلّق على أنّ الحكم معلّق عليه، لا على كونه قيداً للمتعلّق، كي يجب إيجاداً مقدّمة لإيجاد المتعلّق، ولعلّ السبب في ذلك أنّ الغالب في الأوامر العرفية اختصاص الملّاك بفرض وجود متعلّق المتعلّق، فلو قال المولى العرفي مثلاً: «أكرم الضيف»، يكون الملّاك في الإكram إذا وجد الضيف، فلا يطلب استضياف أحد مقدّمة لإكramه. أمّا في باب النواهي فالأمر على العكس من ذلك تماماً، أي: أنّ الملّاك في النهي - الذي هو المفسدة في الفعل - غالباً يكون ثابتاً حتى لدى عدم وجود متعلّق المتعلّق، فالسّم مثلاً - الذي فرضنا أنّ المولى العرفي نهى عن شربه، لما فيه من الضرر - لا يختصّ اتصافه بالضرر بفرض وجوده، ولذا ترى أنّ العقلاء يبغضون شرب السّم، سواء كان السّم موجوداً، أو غير موجود.

ولا أقصد بهذا الكلام استحالة عدم فعلية الحكم في باب النواهي قبل فعلية الموضوع، فإنّه أولاً: قد يتفق اختصاص الملّاك بفرض وجود الموضوع، كما لو فرضنا أنّ ملّاك الحكم كان في الجامع بين عدم الموضوع وترك ارتكابه، فلدى عدم الموضوع لا يوجد ملّاك لحرمة الارتكاب؛ لأنّ المولى مرتو بتحقيق الفرد الآخر من فردي الموضوع، فلا يطلب الفرد الآخر.

فهي أمر منتزَع من تضيّق دائرة الواجب بعدم كونه في اللباس النجس، أو بكون الوضوء بالماء الطاهر، أو عدم كونه بالماء النجس، ومن المعلوم أنّ وجوب الصلاة في اللباس الطاهر مثلاً، أو وجوبها بالتوضوء الذي لا يحصل إلاّ بالماء الطاهر، فعليّ سواء وجد الثوب النجس أو لا، فوجود الماء النجس ليس شرطاً للحرمة، كما كان كذلك في الحرمة التكليفيّة، وإنّما هو شرط للحرام، وإذا كان الأمر كذلك، فالعلم الإجمالي بنجاسة أحد شيئين علم بموضوع حرمة الصلاة في ملاقيه الفعلية، أو حرمة الوضوء بملاقيه الفعلية، فهو علم بتكليف فعليّ، فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحد المائين فهذا العلم الإجمالي كما ينجز حرمة شرب كلّ واحد منهما، وحرمة الوضوء بكلّ واحد منهما، كذلك ينجز حرمة الوضوء بملاقي أحدهما، أو الصلاة فيه قبل حصول الملاقاة. والعلم الإجمالي بنجاسة أحد الدرهمين ينجز حرمة الوضوء بملاقي أحدهما، أو الصلاة فيه قبل حصول الملاقاة، وكذلك العلم الإجمالي بنقصان أحد المائين عن الكرّ علمٌ بحرمة الوضوء بالفعل بما نقص عن الكرّ إذا لاقى النجاسة، فتجنّز تلك الحرمة قبل حصول الملاقاة، وهذا التجنّز للحرمة الوضعيّة يمنع عن إجراء البراءة العقليّة، أو قل: هذا العلم الإجمالي يرفع موضوع قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، لو أمّنّا بتلك القاعدة، وكانت الحرمة الوضعيّة من باب مانعيّة النجاسة حتّى تكون انحلائيّة، ومجرىً للبراءة في نفسها، لا من باب شرطيّة الطهارة.

ثمّ لو قلنا: إنّ العلم الإجمالي علّة تامّة للتنجيز فقد تمّ التنجيز بمجرد العلم بنجاسة أحد الشيئين لحرمة الوضوء بملاقي أحدهما أو الصلاة فيه، وأمّا إنّ قلنا بالاعتناء فبعد ما اتّضح لك من وجود المقتضي، يجب التفتيش عن وجود المانع، وهو الأصل الشرعي وعدمه، وعندئذ نقول: إنّ الأصول الشرعية في المقام على قسمين: -

أحدهما: ما يكون مجراه هو الملاقي، فيؤمّن عن الملاقي أيضاً، وهو أصالة طهارة الملاقي، وهذا الأصل ساقط بمعارضته لأصالة الطهارة في الطرف الآخر، ولو

بالعلم الإجمالي الثاني، وهو العلم بنجاسة الملاقي، أو طرف الملاقي، ولو حصلت الملاقاة بعد خروج الطرف الآخر عن محلّ الابتلاء، ولكنّا كنّا نعلم قبل خروجه عن محلّ الابتلاء بأنّه ستحصل هذه الملاقاة للطرف الأوّل تنجز حكم الملاقي أيضاً بالعلم الثاني، رغم عدم فعليّة الحكم في الزمان الأوّل، وذلك على أساس الايمان بمنجزية العلم الإجمالي في التدريجات.

فرض الطرف الآخر من قبيل الدرهم؛ لما عرفت من أنه يوجد بالفعل أثر لنجاسة ذاك الدرهم، وهو حرمة الوضوء بملاقية أو الصلاة فيه.

ومن هنا يظهر أيضاً تعارض استصحابي الكريّة في مثال العلم بنقصان أحدهما عن الكريّة وتساقطهما.

والثاني: ما يكون مجراه هو الملاقي مباشرة، وهو أصالة طهارة الملاقي، وهذا الأصل أيضاً سقط بمجرد العلم الأوّل قبل الملاقاة بالمعارضة، لأصالة طهارة ملاقي الآخر⁽¹⁾؛ لما عرفت من فعلية الحرمة الوضعية لأحد المتلاقيين قبل الملاقاة.

ومن هنا ظهر أنه يحرم الوضوء بالملاقي والصلاة فيه، حتّى إذا كانت الملاقاة بعد خروج الطرف الآخر عن محلّ الابتلاء، فلم يتشكّل العلم الإجمالي الثاني الذي سوف نوضّح إن شاء الله تنجيّزه، وذلك لأنّ هذا الحكم تنجّز بمجرد حصول العلم الإجمالي الأوّل.

نعم، إذا فرض الملاقي ماءً مضافاً، فلم يكن له حكم وضعي، فتكلّمنا في حكم شربه أو فرض ماءً مطلقاً، لكننا نظرنا إلى حكم شربه لا حكم التوضوء به، لم تنتج حرمة شربه بمجرد العلم الإجمالي الأوّل بالنجاسة، فلولاقي أحد الإناءين بعد خروج الآخر عن محلّ الابتلاء جاز شربه، لعدم تنجّز حرمة شربه، لا بالعلم الأوّل؛ لأنّه لم يكن علماً بتمام موضوع الحرمة، ولا بالعلم الثاني؛ لأنّه علم إجمالي مردّد بين الداخل في محلّ الابتلاء والخارج عنه بتلف ونحوه قبل العلم⁽²⁾، فتجري

(1) إلاّ إذا كانت الملاقاة غير ممكنة، وغير مقدورٍ للمكلف إيجادها، أو كان إيجادها خارجاً عن محلّ الابتلاء، وهي لا توجد بطبيعتها، أو كان ما يترقّب أن يلاقيه خارجاً عن محلّ الابتلاء، ففي هذه الفروض لا يكون للعلم الإجمالي أثر، وذلك لخروج الحكم الشرعي في أحد طرفيه عن محلّ الابتلاء.

هذا. والتحقيق: ما وضّحناه في التعليق السابق من أنّ الحرمة الوضعية لواقع الملاقي ليست فعلية قبل الملاقاة، والحرمة الوضعية لعنوان الملاقي غير ثابتة أصلاً، لأنّ الحرام إنّما هو الصلاة في النجس، لا الصلاة في ملاقي النجس، ولو كان ملاقي النجس غير نجس - فرضاً - لما حرمت الصلاة فيه، والحرمة الوضعية لعنوان الصلاة في النجس ثابتة، لكن هذا العنوان لا يفنى في عنوان الصلاة في ملاقي النجس.

2)

(ولا بالعلم الإجمالي بالحرمة التكليفيّة للملاقي الفعلي، أو الحرمة الوضعية للملاقي الفرضي للطرف المنعدم؛ لأنّ تلك الحرمة الوضعية وإن كانت فعلية حسب نظر أستاذنا الشهيد ؛ لأنّها تعود إلى تحديد دائرة واجب فعلي، لكنّها خارجة عن محلّ الابتلاء، فلا يجري الأصل بشأنها.

نعم؛ لولاقى أحدَ الإناءين قبل خروج الإناء الآخر عن محلّ الابتلاء تشكّل العلم الإجمالي الثاني، ولم تجر أصالة الطهارة في هذا الملاقى، ولا أقول ذلك لأجل معارضتها لأصالة الطهارة في طرف الملاقى، فإنّ هذا ما سنبحثه في المقام الثاني، ومفروضنا الآن غضّ النظر عنه، بل لأجل أنّّه لا أقلّ من معارضته لأصالة الطهارة في ملاقى الآخر، لنفي حرمة الوضعية الفعلية قبل الملاقاة.

ولو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد شيئين، وكان أحدهما على تقدير نجاسته لا ينجس ما يلاقيه؛ لكونه متنجساً بالواسطة، وغير مائع، وكان الثاني على تقدير نجاسته ينجس ما يلاقيه. فإنّ فرض أنّ الأوّل ليس مأكولاً، ولا مشروباً، ولا ملبوساً في الصلاة، فلا معارض لأصالة الطهارة في الثاني، وإنّ فرض أنّ الأوّل كان مأكولاً، أو مشروباً، أو ملبوساً في الصلاة، فأصالة الطهارة في الثاني ساقطة بالمعارضة؛ لأصالة الطهارة في الأوّل، فإنّ أصالة الطهارة في الأوّل تثبت عدم حرمة، وفي الثاني تثبت عدم حرمة أو عدم حرمة ما يلاقيه وضعاً، لكن يبقى الكلام في أصالة الطهارة في ملاقى الثاني.

وأما ملاقى الأوّل فالمفروض عدم نجاسته بالملاقاة. وهنا لا يأتي ما ذكرناه من أنّ أصالة طهارة ملاقى أحد الطرفين تعارض أصالة طهارة ملاقى الآخر ولو قبل الملاقاة؛ لأنّ المفروض أنّ ملاقى الآخر لا ينفعل بالملاقاة، فهذا الأصل لا معارض له إلاّ أصالة الطهارة في نفس الطرف الآخر، فهذا يبتني على ما سيأتي في المقام الثاني، من أنّ الأصل في الملاقى هل يقع طرفاً للمعارضة للأصل في طرف الملاقى أو لا؟

وإلى هنا قد عرفنا أنّ أصالة الطهارة - بلحاظ الأحكام الوضعية في الملاقى قبل فعلية الملاقاة - تصلح للمعارضة لأصالة الطهارة فيما لاقى الآخر بالفعل، وكذلك الأصلان في الملاقين للطرفين يتعارضان قبل فعلية الملاقاة.

وهنا يأتي إشكال: وهو أنّ فعلية جريان أصالة الطهارة مشروطة بوجود شيء بالفعل شكّ في نجاسته، فكيف يمكن فعلية جريان الأصل في الملاقى قبل فعلية

الملاقاة، في حين أنه لا يوجد شكٌ فعلي في نجاسة أمر موجود خارجاً؟ نعم، لو حصلت الملاقاة في أحد الطرفين، وعلمنا أنها سوف تحصل في الطرف الآخر، فبالإمكان القول بأن الأصل الاستقبالي في الملاقي الاستقبالي يعارض الأصل الحالي في الملاقي الحالي، كما هو الحال في تعارض الأصلين في موارد العلم الإجمالي التدريجي، ولكن إذا افترضنا أننا لا نعلم بأنّ الملاقاة الاستقبالية ستتحقق، فكيف نوقع المعارضة بين أصل سيصبح فعلياً لو تحقق موضوعه والأصل الجاري بالفعل؟ أفليس هذا من قبيل ما لو علمنا إجمالاً: يا زهّ أمّا أن تجب علينا الصلاة بالفعل، أو يجب علينا التصدّق لو نزل المطر، ونحن شاؤون في أنّه هل سينزل المطر أو لا؟ ومن الواضح في هذا المثال أنّ أصالة البراءة عن الصلاة لا تعارض بأصالة البراءة عن التصدّق التي ستجري لو نزل المطر.

والتحقيق: أنّ قياس ما نحن فيه بمثال الصلاة والتصدّق على تقدير نزول المطر قياس مع الفارق؛ إذ في هذا المثال لا يوجد لدينا علم بتكليف فعلي؛ لأنّه من المحتمل أنّ لا ينزل المطر، وأن يكون الصحيح من طرفي العلم الإجمالي هو وجوب التصدّق على تقدير نزول المطر، لا وجوب الصلاة فعلاً، وعلى هذا الغرض لا تكليف فعلي أصلاً. وأمّا فيما نحن فيه، فقد وضّحنا أنّ الحرمة الوضعيّة فعليّة قبل الملاقاة، فهو عالم بثبوت التكليف بالفعل قبل الملاقاة، وفعليّة جريان أصل الطهارة في الشيء وإن كانت مشروطة بحصول الملاقاة، لكنّ فرض جريان أصل الطهارة على تقدير الملاقاة في ظرفه يُثبت الترخيص بالفعل، ونفي الحرمة الوضعيّة المعلومة من الآن، لأنّ الحرمة الوضعيّة الآن للوضوء بالماء ليس موضوعها نجاسة ذلك الماء في هذا الآن، ولو طهر عند الوضوء، وإنّما موضوعها نجاسته في ظرفه⁽¹⁾، فإن فرض أنّه في ظرفه وعلى تقدير الملاقاة يجري أصل الطهارة، فالحرمة الوضعيّة منتهية فعلاً فيقع التعارض بين الأصلين والتساقط رغم عدم فعليّة أحدهما أو كليهما، وعدم الجزم بالفعليّة الاستقبالية.

هذا تمام الكلام فيما هو المختار بالنسبة لمنجزية العلم الإجمالي الأوّل

1)

(قد عرفت فيما مضى: أنّ الحرمة الوضعيّة بالقياس إلى واقع الملاقي ليست فعلية قبل الملاقاة، وبالقياس إلى عنوان الملاقي لا توجد لنا حرمة وضعيّة، وبالقياس إلى عنوان الماء النجس لا شكّ لنا في حرمة، ولا بحث لنا عنه، ولا يفنى هذا العنوان في عنوان الملاقي.

بالنجاسة، وقد عرفت التفصيل في ذلك بين الحرمة التكليفيّة والوضعيّة بالبيان الذي مضى.

ويظهر أثر تنجيز الحرمة الوضعيّة بالعلم الأوّل مع أنّنا نقول بمنجزيّة العلم الثاني على أيّ حال كما ستعرف إن شاء الله، فيما إذا لاقى الثوب أو الماء أحد الطرفين بعد خروج الطرف الآخر عن محلّ الابتلاء بانعدامه أو تطهيره أو غير ذلك كما مرّ.

إلا أنّ الأصحاب (قدّس الله أسرارهم) لم يفرّقوا في المقام بين الحرمة التكليفيّة والوضعيّة⁽¹⁾ ولم يفرّعوا منجزيّة العلم الإجمالي بالنجاسة لحرمة الملاقي وعدمها

(1) قد يقال: إنّ التفصيل بين الحرمة التكليفيّة والحرمة الوضعيّة - بالتقريب الذي عرفت - إنّ كان له مجال بحسب التدقيق العقلي، فلا مجال له بالنظر العرفي، فإنّ الالتفات إلى أنّ الحرمة الوضعيّة أمر منتزع من تحديد دائرة الواجب بالوجوب التكليفي الفعلي إنّما هو التفات عقليّ دقّيّ، وليس التفاتاً عرفياً، ويشهد لذلك عدم خطور هذا التفصيل في ذهن أحد من العلماء قبل أستاذنا الشهيد بحدود ما وصلتنا من الأبحاث.

إلا أنّ هذا الكلام لو تمّ فلا مجال له بالنسبة للبراءة العقليّة، فإنّها أمر عقلي، ولا بأس بالرجوع إلى تدقيق عقلي في معرفة مورد جريانها.

وأما بالنسبة للأصول الشرعية، فإن كان المقصود بهذا الإشكال دعوى أنّ شمول إطلاق دليل الأصل لنفي الحرمة الوضعيّة للملاقي قبل الملاقاة غير مفهوم عرفاً، قلنا - بعد تسليم ذلك - : إنّ شموله له على تقدير الملاقاة زائداً الأصل النافي في الملاقي الفعلي للطرف الآخر ينتج الترخيص الفعلي للتكليف المعلوم بالإجمال، بالبيان الذي مضى من أستاذنا □ من توضيح فعليّة الحرمة الوضعيّة على أساس مُجرّد النجاسة على تقدير الملاقاة.

وإنّ كان المقصود بذلك غفلة العرف عن العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي، أو غفلته عن كون مجموع هذا الأصل التقديري زائداً ذاك الأصل الفعلي مستلزماً بالفعل نفي الإلزام المعلوم

على كون الحرمة تكليفيّة أو وضعيّة، ولكن فرّعوها على مسألة فقهية، وهي أنّ نجاسة الملاقي هل هي بالسببية أو بالانبساط؟ فذهب المحقق النائيني رحمته الله (1) إلى أنّه إن قلنا بالسببية - بمعنى أنّ نجاسة الملاقي فرد آخر للنجاسة مستقلّ تحدث بسبب الملاقة للنجس - فهذه النجاسة لا تتنجز بالعلم الإجمالي الأوّل، لأنّه لم يتعلّق به، وإنّما تعلّق بالنجاسة الأولى المرددة بين الملاقي وطرفه. وإن قلنا بالانبساط - أي أنّها عين النجاسة السابقة - توسعت وانبسطت بعد ما كانت منكشّة، وواقفة على الملاقي، وإذا أردنا تقرب ذلك بالتشبيه بالأمر التكوينية قلنا: إنّ هذا نظير التيار الكهربائي الموجود في جسم على أساس اتّصاله بجسم آخر حامل لهذا التيار، حيث يرى عرفاً أنّ نفس ذاك التيار انبسط على هذا الجسم وتوسّع. فهذه النجاسة عين ما كانت طرفاً للعلم الإجمالي، فهي منجزّة به، وبما أنّه رحمته الله يبني على السببية فلماذا يختار في المقام عدم التنجيز أقول: إنّنا لو بنينا على عدم التنجيز بناءً على السببية، فلا بدّ أنّ نبنينا على ذلك أيضاً بناءً على الانبساط بالمعنى الذي ذكرناه. وتوضيح ذلك بعد غضّ النظر عن تحليل أصل فكرة الانبساط في النجاسة وأنّها هل تتعلّق ثبوتاً أو لا:

أولاً: أنّ المعلوم بالإجمال هو أصل النجاسة لا حدّها وسعتها، وحدّ النجاسة

بالإجمال. قلنا - بعد تسليم ذلك - : إنّ غفلة العرف عن فعلية العلم الإجمالي بالتكليف، أو فعليّة نفي الأصليين للإلزام المعلوم بالإجمال لا تنفي تساقط الأصليين، فإنّنا إنّ قلنا بأنّ سقوط الأصليين النافين للإلزام المعلوم بالإجمال أمرٌ عقلي، كما عليه المحقق العراقي رحمته الله، فمن المعلوم أنّ عدم وضوح ذلك لدى العرف لا يضّرّ به. وإن قلنا بأنّه من الارتكازيات العرفية كما هو المختار، فالكبرى هي المرتكزة عرفاً، والصغرى قد تدرك بالدقّة العقليّة، أي: أنّ العرف يرى أنّه متى ما تمّ العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي الذي تكون الأصول نافية له فالأصول لا تجري؛ لارتكازيّة عدم إمكان الترخيص في المخالفة القطعيّة. أو قل: ارتكازية التناقض بين الغرض الإلزامي المعلوم بالإجمال والترخيص الشامل لتمام الأطراف، ولو فرضنا: أنّ الغرض الإلزامي لم يدركه عامّة الناس، وأدركه شخص بذكائه، أو لم يدركه عامّة الناس أنّ هذه الأصول توّدي إلى مخالفته القطعيّة، وأدرك ذلك شخص بذكائه، فهذا كافٍ في تعارض الأصول وتساقطها لدى هذا الشخص الذكيّ، فهو يأخذ من العرف كبرى عدم جريان الأصول النافية للتكليف المعلوم بالإجمال، ويطبّقها على ما يعلمه، وبكلمة أخرى: أنّ العرف يقول بنحو القضية الشرطية: متى ما أوجبت الأصول الترخيص في المخالفة القطعيّة فهي لا تجري، وقد أدركنا الشرط بالدقّة العقليّة، فثبت الجزاء، وذلك لأنّ المركز عند العرف إنّما هو التناقض بين ذات الترخيص الشامل والتكليف المعلوم بالإجمال، لا بين ما يدركه العرف منهما، وإن كان لو لم يدركها العرف لم يعرف وجود التناقض بالفعل.

إذن فالعمدة في الإشكال على أستاذنا الشهيد رحمته الله ما وضّحناه في التعليقات السابقة من أنّ التفصيل بين الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة ليس في محلّه حتى بالدقّة العقليّة؛ لأنّه: أولاً: أنّ الحكم التكليفي في المحرمات فعليّ قبل فعليّة الحرام. و ثانياً: أنّ تلك الفعليّة في كلا الموردين لا توجب منجزية العلم الأوّل، لأنّها غير ثابتة بالنسبة لواقع الملاقي.

(1) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 25 - 26، وأجود التقريرات: ج 2، ص 257 - 259.

وسعتها أمرٌ زائدٌ على أصل النجاسة، حاله حال فرض نجاسة مستقلة، فإن كانت الثانية لا تتجزّ بالعلم الأوّل، فكذلك السعة والزيادة لا تتجزّ به.

وثانياً: أنّ مصبّ التنجيز بتعلّق العلم به بحسب الحقيقة، هو حرمة شرب النجس، أو التوضوء به، أو الصلاة فيه، لا نجاسته، ولو سلّمنا أنّ نجاسة الملاقى متّحدة مع نجاسة الملاقى فمن الواضح أنّ حرمة الملاقى حكم آخر غير حرمة الملاقى، وطرف العلم الإجمالي الأوّل كان هو الحكم الأوّل دون الثاني.

نعم، هنا تفسير آخر للانبساط، يتمّ بناءً على القول بالتنجيز بالعلم الإجمالي الأوّل، إلّا أنّ الانبساط بهذا التفسير ليس إلّا خيالاً شعرياً، وذلك عبارة عن أنّ يقال: إنّ الشريعة أمرتنا بالاجتناب عن النجس، وإنّ الاجتناب عن النجس يكون بمعنى لا يتحقق إلّا بتركه وترك ملاقيه، وإنّ هذا الاجتناب ليس هو عين التركيب أو منطبق عليهما، كي يقال بالانحلال: إلى ما هو طرف للعلم الإجمالي الأوّل، وما ليس طرفاً له، وإنّما هو أمر بسيط متحصّل بالتركيب، والشكّ في أحدهما شكّ في المحصّل، فلا بدّ من ترك الملاقى والملاقى معاً، كي يحصل له القطع بالعمل بما تنجز عليه من الاجتناب عن النجس.

ولكن لم يرد علينا في الشريعة الأمر بتحصيل عنوان بسيط متحصّل من ترك النجس وترك ما يلاقيه، وإنّما الذي ورد في الأخبار عبارة عن النهي عن التوضوء والنهي عن الشرب، ونحو ذلك، ومن المعلوم أنّ عدم التوضوء به أو عدم شربه مغاير لعدم التوضوء بملاقيه وعدم شربه، والنهي المتعلّق بهذا غير النهي المتعلّق بذلك⁽¹⁾.

العلم الإجمالي في الملاقى

وأما المقام الثاني - وهو تنجيز العلم الإجمالي الثاني بالنجاسة لحرمة الملاقى وعدمه - فلا إشكال في عدم تنجيزه إذا حصل بعد خروج طرف الملاقى عن محلّ الابتلاء بانعدامه، أو تطهيره، أو غير ذلك، وإنّما الكلام يقع في غير هذا

1)

(ولو سلّمنا دخول المقام في الشكّ في المحصّل، لزم وجوب الاجتناب عن كل ما احتملنا ملاقاته لنجس متنجز علينا بالعلم الإجمالي أو التفصيلي.

الفرض، والأصحاب (قدّس الله أسرارهم) بين قائل بعدم التنجيز مطلقاً، وقائل بالتفصيل في ذلك. والصحيح هو التنجيز مطلقاً.

وهذا العلم الإجمالي في حدّ ذاته تامّ الجهات، فلا بدّ في دعوى عدم تنجيزه من إبراز نكتة أوجبت عدم التنجيز. وللأصحاب وجوه عديدة في إبراز نكتة عدم التنجيز نبهتها تباعاً في المقام:

بيان السيّد الأستاذ

الوجه الأوّل: ما اعتمد عليه السيّد الأستاذ⁽¹⁾، وهو مختصّ بفرض تقدّم العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو طرفه زماناً على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو طرف الملاقى، ويفرض في هذا الوجه أنّ العلم الإجمالي مقتض لوجوب الموافقة القطعيّة، وليس علّة تامّة له.

وبيانه: أنّ العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو طرف الملاقى مسبوق زماناً بالعلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو طرفه، وهذا يوجب صحّة التمسك بأصالة الطهارة في الملاقى، لا لدعوى انحلال العلم الإجمالي الثاني بالأوّل حقيقة، ولا لدعوى انحلال الأثر العقلي للعلم الثاني - بمعنى زوال علّيّته أو اقتضائه للتنجيز - بل العلم الثاني باق حقيقة، وباق على صفة اقتضائه للتنجيز، إلّا أنّ تأثير الاقتضاء خارجاً مشروط بعدم المانع - وهو جريان الأصل الترخيصي في أحد الطرفين وحده - والمانع هنا موجود، وهو أصالة طهارة الملاقى، ولا تعارض بأصالة الطهارة في طرف الملاقى، لأنّ هذا الأصل قد سقط في الزمان السابق بالمعارضة لأصالة طهارة الملاقى، فأصالة الطهارة الجارية في الملاقى الآن خالية عن المعارض.

ويرد عليه: أولاً؛ ما مضى في بعض الأبحاث السابقة⁽²⁾ من أنّ المانع عن جريان الأصليين السابقين بقاء إنّما هو العلم الإجمالي بوجوده البقائي، ولذا لو انحلت العلم الإجمالي بعد حدوثه بالعلم التفصيلي: بأنّ الإناء الشرقي كان نجساً من أوّل الأمر، والشكّ البدوي في نجاسة الإناء الآخر، فلا إشكال في جريان الأصل فيه بقاء،

(1) راجع مصباح الأصول: ج 2، ص 415، والدراسات: ج 3، ص 265 - 266.

(2) مضى ذلك في التنبيه الخامس.

وعليه نقول: إنّ العلم الإجمالي الأوّل بوجوده البقائي مقارن زماناً لحدوث العلم الإجمالي الثاني، فلا وجه لاختصاص المانع والتأثير بأحدهما دون الآخر، فهما يمنعان في عرض واحد عن جريان الأصول، فأصالة الطهارة في طرف الملاقي لها معارضان في عرض واحد، وهما: أصالة الطهارة في الملاقي، وأصالة الطهارة في الملاقي، فيتساقط الجميع (1).

وثانياً - أنّ هذا الكلام غير صحيح حتّى لو فرض أنّ المانع عن الأصليين السابقين بقاءً هو العلم الإجمالي بوجوده الحدوثي. وتوضيح ذلك: أنّ هناك خطأ في أصل سير التفكير الذي أدّى بصاحبه إلى القول بأنّ الأصليين السابقين تعارضاً وتساقطاً، وهذا الأصل الجديد خال عن المعارض، ونحن في الجواب الأوّل جارينا هذا السير في التفكير، وحافظنا على مباني الإشكال، ومع ذلك أبطلنا الإشكال بما عرفت من تعاصر العلمين، لأنّ العلم الأوّل إنّما يؤثر بقاءً بوجوده البقائي المعاصر للعلم الثاني.

والآن نريد أن نبرز الخطأ في مبنى التفكير الذي وقع في المقام، فنقول: إنّ فرض عدم ابتلاء الأصل الثالث بالمعارض بمجرد أنّ ما كان يعارضه قد سقط في زمان سابق بمعارض آخر له، إنّما يعقل على أحد تصوّرين: -

الأوّل: أنّ يجرّد من كلّ واحد من الأصول الثلاثة كلام خاصّ، فيتصوّر أنّها تكون من قبيل ما إذا صدر من المولى في أوّل الصباح كلامان متعارضان، وصدّر بعد ذلك كلام آخر مستقلّ يطابق أحد الكلامين الأوّلين، ويخالف الآخر، فيؤخذ هنا طبعاً بالكلام الثالث، ولا يجعل طرفاً للمعارضة لما خالفه من الكلام المتّصل بالكلام الآخر، وأنّ ترى أنّ هذا قياس مع الفارق، ففي مثال الكلمات الثلاث قد ابتلى الأوّلان بالإجمال على أساس الاتصال والتهافت، وبقي الثالث غير المجمل بلا معارض، أمّا في المقام فهذه الأصول الثلاثة نسبتها إلى كلام المولى من حيث الصدور على حدّ سواء، كما هو واضح.

(1) وكذلك الحال لو فرضنا أنّ العلم الإجمالي بوجوده الحدوثي يسقط الأصل بقاءً، بمعنى تأخّر التأثير عن المؤثر، فيصبح تأثير العلم الأوّل في عرض العلم الثاني، أمّا لو فرضنا أنّ العلم الإجمالي بوجوده الحدوثي أسقط في زمانه الأصل المتأخّر، فعندئذ يأتي مورد لتوهم بقاء الأصل الآخر بلا معارض على أساس الغفلة عن الجواب الثاني الذي سيبيّنه أسنادنا ¹.

الثاني: أن يتصور أنّ المعارضة بين الأصول تكون بلحاظ زمان الفعلية، فالأصلان الأوّلان حينما أصبحا فعليّين تعارضا وتساقطا، والأصل الثالث أصبح فعليّاً في وقت لا يوجد أصل فعلي آخر يعارضه، والمخصّص لدليل الأصل في هذا الزمان المتأخّر لم يدلّ على مزيد من أنّه لا يتمّ جريان الأصل الثالث مع الأصل في طرف الملاقى معاً، وهذا المخصّص لا أثر له في المقام بعد أن علمنا أنّ الأصل في طرف الملاقى غير جارٍ من قبل.

وهذا ما نوضّح بطلانه بذكر أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ الخطابات الشرعية المجعولة على نهج القضايا الحقيقية على الموضوعات المقدّرة الوجود إنّما تتكفّل مرتبة الجعل، وأمّا فعلية الحكم - سواء أمّا بها بالمعنى المشهور، أو قصدنا بها طرفية الشيء للحكم - فهي تبع لفعلية الموضوع، وحيث إنّ تلك الخطابات إنّما تتكفّل مرحلة الجعل، وبقطع النظر عن فعلية الموضوع خارجاً فهي تنظر إلى تلك الموضوعات في عرض واحد، وإنّ فرض تدرّجها زماناً بحسب الوجود الخارجي.

الأمر الثاني: أنّ التعارض الواقع في مفاد دليل بلحاظ فردين منه إنّما هو تعارض في نفس عالم الجعل ومنذ البدء، وليس يحدث بعد فعلية فردين من موضوع بعد أن لم يكن هناك تعارض، فإنّ هذا غير معقول، لأنّ التعارض يكون في الدلالة، والدلالة إنّما تتكفّل - كما مضى في الأمر الأوّل - مرحلة الجعل والحكم على تقدير الموضوع لا مرحلة الفعلية.

وبكلمة أخرى: أنّ المنافاة بين الحكمين إمّا أن يفرض أنّ مصبّها هو الجعلان، إذن فالمعارضة تكون في نفس مرحلة الجعل، وقبل وجود الموضوعين، أو يفرض أنّ مصبّها هو الفعليتان، وعندئذ تسري - لا محالة - المعارضة من مرحلة الفعلية إلى مرحلة الجعل؛ إذ فرض جعل حكم على تقدير موضوع لا يصير فعليّاً عند فعلية موضوعه ممّا لا محصل له.

وبكلمة ثالثة: أنّ دليل الأصل يدلّ على تمام الأفراد في عرض واحد، والدليل المخصّص الدالّ على عدم جريان الأصل في مجموع أطراف العلم الإجمالي - أيضاً - يقتطف كلّما يقتطف في عرض واحد.

إذا عرفت هذين الأمرين قلنا: إنّ فكرة تعارض الأصلين السابقين وتساقطهما، وبقاء الأصل المتأخّر بلا معارض - بعد فرض الاعتراف بأنّها ليست من قبيل كلامين

متعارضين متّصلين وكلام آخر منفصل - مبنيةً على تخيّل أنّ المعارضة وإخراج أحد الفردين تكون من حين الفعلية، مع أنّ الأمر ليس كذلك، بل المعارضة تكون في زمان الجعل، والجعل ينظر إلى الأفراد في زمان واحد، والمخصّص - أيضاً - يقتطف كما يقتطف في عرض واحد، ولا أثر لتقدّم بعضها على بعض زماناً بحسب الخارج أصلاً، فالوجود البقائي للأصل في طرف الملاقى يوجد له معارضان في عرض واحد في أصل مرحلة الجعل، أحدهما الأصل في الملاقى، والآخر الأصل في الملاقى فيتساقط الجميع.

إن قلت: بناءً على ذلك يلزم القول: بأنّه لو علم إجمالاً بأنّه إمّا تجب علينا الصلاة بالفعل، أو يجب علينا التصدّق لو نزل المطر، ولم يعلم أنّه هل سينزل المطر أو لا، لم تجر أصالة البراءة عن وجوب الصلاة، لأنّها تعارض أصالة البراءة عن وجوب التصدّق على تقدير نزول المطر؛ لأنّه لو وجد شرط فعلية وجوب التصدّق، وهو نزول المطر فتمّ بذلك شرط فعلية الترخيص الظاهري مع فرض بقاء العلم الإجمالي على حاله، يقع التعارض بين الأصليين لا محالة، وقد فرضتم أنّه مهما كان تعارض بين الفردين في فرض الفعلية فحتماً يكون التعارض ثابتاً بدون الفعلية - أيضاً - في نفس الجعل، فيقع التعارض بين أصالة البراءة عن وجوب التصدّق المشروطة بنزول المطر، وإن لم يوجد شرطها فعلاً، ولم تصبح فعلية، وأصالة البراءة عن وجوب الصلاة، وهذا ممّا لا يلتزم به، ويقال: بما أنّ أصالة البراءة عن وجوب التصدّق ترخيص مشروط غير فعلي في مخالفة التكليف فهي لا تعارض أصالة البراءة عن وجوب الصلاة.

قلت: إنّ مُجرّد وجود أصليين فعليين يلزم منهما الترخيص في المخالفة القطعية ليس فيه محذور، ولا يوجب التعارض بينهما، ويشترط في ثبوت محذور الارتكاز ووقوع التعارض بينهما أن يكون المكلف عالماً لدى إجراء الأصل بأنّ هنا أصلاً آخر بالفعل، أو في زمان مستقبل يلزم من إجرائه مع إجراء هذا الأصل الآن الترخيص في المخالفة القطعية لتكليف فعلي، فإنّ هذا هو الذي منع عنه الارتكاز العقلائي، والتعارض بين أصليين فعليين من هذا القبيل يلازم ثبوت التعارض بينهما في مرحلة الجعل كما قلنا، والمفروض في هذا المثال أنّ المكلف لم يعلم في زمان فعلية الأصل الأوّل بوجود أصل آخر فعلي في ذلك الزمان أو في زمان متأخّر يلزم من مجموعهما الترخيص في المخالفة القطعية.

هذا، ويرد على القائل بسلامة أصل الملاقي عن المعارض لمجرد تعارض الأصلين الآخرين فيما سبق بعلم إجمالي سابق النقض بفرض تعارض خبرين صادرين في زمان الإمام الصادق عليه السلام مثلاً، وورود خبر آخر عن الإمام العسكري عليه السلام مثلاً يوافق أحد الخبرين الأولين، ويخالف الآخر، فالخبران الأولان بمنزلة الأصلين الأولين، والخبر الثالث بمنزلة الأصل الثالث، ويجب أن يقال بأن الخبرين الأولين تعارضا وتساقطا، وبقي الخبر الثالث بلا معارض وهذا مما لا يلتزم به.

بيان الشيخ الأعظم

الوجه الثاني: أن يقال - بعد تسليم أن العلم الإجمالي الثاني لم ينحلّ بالعلم الإجمالي الأول، ولا انحلّ حكمه العقلي من العلية أو الاقتضاء للتنجيز - : إن أصل الطهارة في الملاقي تكون في طول أصالة الطهارة في الملاقي، فأصالة الطهارة في الملاقي تتعارض في الرتبة السابقة مع أصالة الطهارة في طرفه، ويسقط الأصلان، وتصل النوبة إلى أصالة الطهارة في الملاقي، من دون معارض، وكأنّ هذا الوجه هو الوجه المشهور، وهو الموروث عن الشيخ الأعظم عليه السلام (1) المتسلسل بعده في أبحاث المحققين.

وهذا الوجه مبتن: أولاً على القول بالاقتضاء؛ إذ بناءً على العلية لا يفيدنا عدم ابتلاء الأصل في الملاقي بالمعارض؛ لأنّ المفروض أنّ الأثر العقلي للعلم الإجمالي من العلية غير منحلّ، فلا يمكن الترخيص في المخالفة ولو في بعض أطرافه.

وثانياً على القول بأنّ الأصل الذي يكون في طول أحد الأصلين المتعارضين يبقى سليماً عن التعارض، رغم فرض مخالفته للأصل الآخر، ولا يسقط بالمعارضة مع الأصل الذي يكون في عرض الأصل الحاكم عليه.

وثالثاً على القول بأنّ أصالة الطهارة في الملاقي في طول أصالة الطهارة في الملاقي، حتى تتحقق صغرى ما فرض في الأمر الثاني، من كون طولية الأصل موجبة لنجاته عن المعارضة.

رابعاً على القول بعدم وجود أصل آخر في طول أصالة الطهارة الجارية في

(1) راجع الرسائل: ص 253 - 254 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقه رحمة الله.

طرف الملاقى، وإلا لوقع التعارض بين ذلك الأصل وأصالة الطهارة في الملاقى، فهذا الوجه لا يتم إلا بعد فرض تمامية هذه الأمور الأربعة.

أمّا الأمر الأوّل - وهو القول بالاقتضاء دون العلية - ، فهو الأمر الوحيد من هذه الأمور الأربعة في كونه تاماً على ما عرفت فيما سبق من عدم كون العلم الإجمالي علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية، وأنّه لا يكون مقتضياً لذلك.

وأمّا الأمر الثاني - وهو كون الأصل الطولي في منجى عن المعارضة - ، فقد أورد عليه السيّد الأستاذ بإيرادين⁽¹⁾:

الأوّل: أنّ الأصل الطولي ليس في طول ما يعارضه، وإنّما هو في طول الأصل الآخر، فلا ينجو عن المعارضة بتعدّد الرتبة؛ لأنّ معارضه في عرضه، فيتعارضان ويتساقطان.

والثاني: أنّ تعدّد الرتب لا أثر له في المقام؛ لأنّ الأصول في المقام ليست من الأحكام العقلية التي تحدّد الرتب، ويكون طرفها الرتب، وإنّما هي أحكام شرعية. طرفها الزمان، فإنّ اجتمع أصلاً في طرفي العلم الإجمالي في زمان واحد فلا محالة يتعارضان ويتساقطان، وكون أحدهما متأخراً عن الآخر رتبة لا يؤثر شيئاً في المقام.

أقول: إنّ كلّ واحد من الإشكاليين في المقام غير صحيح:

أمّا الأوّل: فقد مضى في التنبيه الثاني من تنبيهات العلم الإجمالي ذكر وجوه لصيرورة الأصل الذي في طول أحد الأصليين ويخالفه الآخر في منجى عن المعارضة، ومضى إبطال أكثرها، وأنّ بعضها صحيح فنّاً وأنّه لا يرد عليه إشكال: أنّ الأصل الآخر في عرضه فيتعارضان ويتساقطان، فما رامه السيّد الأستاذ هنا من إبطال القول بكونه في منجى عن المعارضة بالفنّ من ناحية كون الأصل الآخر في عرضه، غير صحيح.

نعم مضى منّا هناك: أنّ ذلك الوجه الصحيح فنّاً غير تامّ عرفاً، وأنّ العرف لا يتحصّل عنده من كلام المولى في مثل المقام شيء، فلا يمكن التمسك في إجراء الأصل بظاهر كلام المولى، وعليه فنحن متفقون مع السيّد الأستاذ بحسب النتيجة في بطلان هذا الأمر الثاني، وإن خالفناه في وجه البطلان.

وأمّا الثاني: فأصل ما ذكره السيّد الأستاذ من أنّ الأحكام الشرعية زمانية،

(1) راجع الدراسات: ج 3، ص 267 - 268، والمصباح: ج 2، ص 417 - 418.

وليس كالأحكام العقلية التي تحددها الرتب صحيح، لكن ذكره في محلّ الكلام وتطبيقه عليه ليس له محصل، وإنّما يكون هذا منطبقاً في بعض الأبحاث الذي أُجريت فيه آثار تحدّد الحكم بالرتب على الأحكام الشرعية، وذلك نظير البحث الواقع في مسألة: أنّ الانسان إذا اشترى أحد عموديه - الذي لا يمكنه أن يملكه - انعتق عليه، حيث يعترض في تلك المسألة إشكال في كيفية تطبيقها على القواعد، وهو أنّ هذا الابن هل يملك أحد عموديه أنّاً ما ثم ينعتق عليه أو لا يملكه أصلاً وينعتق عليه؟ فإن قيل بالأوّل كان هذا خلاف قانون عدم مالكيّة الشخص لعموديه، ولا فرق بين الملك أنّاً ما والملك ساعة من الزمان، وإن قيل بالثاني - وكان معنى انعتاقه عليه أنّ درك انعتاقه يكون عليه، حيث إنّ الثمن يدخل في ملك البايع، والعبد لا يدخل في ملك المشتري بل ينعتق - ، فهذا خلاف قانون البيع الذي هو مبادلة عين بمال، ولا بدّ فيه من دخول لكلّ من العوضين في ملك الآخر. ففي المقام لم تحصل مبادلة.

هذا هو الإشكال في كيفية تطبيق هذه المسألة على القواعد. وفي تحقيق المطلب اتجاهات أحدها ما قصدنا ذكره هنا من أنّنا نلتزم بأنّ المشتري يملك ذلك العبد، ولكن لا في زمان ولو أنّاً ما، بل رتبة، وينعتق عليه في الرتبة الثانية، فهذا لا يخالف قانون عدم مالكيّة الشخص لعموديه، ولو أنّاً ما، لأنّه لم يملكه في زمان، وملكيته في الرتبة لا بأس بها، ولا يخالف قانون البيع والمبادلة لأنّه دخل كلّ من العوضين في ملك الآخر.

وهنا يأتي إشكال وهو: أنّه كيف يعقل دخول هذا في ملكه بالشراء، وخروجه عن ملكه بالانعتاق في آن واحد، والدخول والخروج متضادّان لا يجتمعان في آن واحد؟! فيجاب عن ذلك بأنّهما وإن اتّحدا زماناً، لكنّهما متعدّدان رتبة، فقد دخل في ملكه في رتبة وخرج عن ملكه في رتبة أخرى.

وهنا يأتي ما ذكره السيّد الأستاذ في المقام: من أنّ الأحكام الشرعية زمانية وليست رتبية، فالدوخل والخروج في المقام ليسا من قبيل وجود المعلول وعدمه بالمعنى التحليلي العقلي، حيث يقال: إنّ المعلول غير موجود في مرتبة العلة وموجود في نفس الوقت في المرتبة المتأخّرة عن العلة، ولا تنافي بين وجوده وعدم وجوده؛ لأنّهما في رتبتين، ودفع الإشكال بتعدّد الرتب في ذلك صحيح؛ لأنّ المقصود من الوجود وعدمه كان حكماً تحليلياً عقلياً ظرفه الرتبة، وتعدّد الرتب

أوجب تعدّد الظرف وارتفاع المنافاة، وهذا بخلاف الأمور الخارجيّة الزمانيّة كالسواد والبياض اللذين هما متضادّان لا يجتمعان في زمان واحد ولو فرض أحدهما معلولاً للآخر ومتأخراً عنه رتبة، والدخول في الملك والخروج عنه من هذا القبيل، فإنّهما حكمان شرعيّان زمنيّان.

وأما فيما نحن فيه فلا معنى لتطبيق قانون أنّ الأحكام الشرعيّة زمنيّة لا رتبّيّة، فإنّ الكلام في قانون كلّ عامّ ثابت حتّى في الأمور التكوينيّة الخارجيّة، وهو أنّ الشيء المتأخّر رتبة يستحيل عقلاً أن يزاحم الشيء السابق عليه، ولا معنى لوقوع التعارض والتزاحم بين شيئين أحدهما متفرّع على عدم الآخر، سواءً كانا عقليين أو شرعيين، اعتباريين أو خارجيين، زمنيين أو غير زمنيين، وهذا كما ترى لا علاقة له بفهم أنّ الأحكام الشرعيّة هل يكون ظرفها الزمان أو الرتبة، وليس من قبيل قانون استحالة اجتماع الضدين، الذي لا بدّ في معرفة انطباقه على أمرين مختلفين رتبة أن نرى أنّه هل يكون ظرفهما الزمان والخارج فيلزم اجتماع الضدين، أو ظرفهما الرتبة، وقد فرض تعدّدها فلا يلزم اجتماع الضدين.

وعلى أيّة حال، فقد عرفت عدم تاميّة الأمر الثاني.

وأما الأمر الثالث: وهو كون أصالة الطهارة في الملاقى في طول أصالة الطهارة في الملاقى، فهو وإن كان صحيحاً عندهم إلاّ أنّه غير صحيح عندنا، وذلك لوجهين:-

أحدهما: ما يقتضي - بشكل عام - عدم الطوليّة بين كلّ أصليين متوافقين، ولو من قبيل الاستصحاب السببي والاستصحاب المسببي، وهذا ما يأتي تحقيقه - إن شاء الله - في آخر مبحث الاستصحاب في بيان علاقات الأمارات والأصول بعضها مع بعض.

وثانيهما: إنّ حتّى لو قلنا بحكومة الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي المتوافقين، لا نقول بحكومة أصالة الطهارة السببيّة على أصالة الطهارة المسببيّة؛ وذلك لأنّ الحكومة تكون بأحد ملاكين: إمّا بملاك رفع الموضوع مثلاً تعبّداً، وإمّا بملاك النظر، أمّا الأوّل فلئن سلّم في الاستصحاب - باعتبار أنّ الشارع جعل في مورده اليقين تعبّداً ورفع بذلك الشكّ، فيرتفع بذلك تعبّداً موضوع الاستصحاب المسببي - لا نسلّمه هنا، إذ لا يتوهم في أصالة الطهارة أنّ المجعول هو العلم وعدم الشكّ، وأمّا الثاني فإنّما يمكن دعوى إثبات الحكومة به لدليل أصالة الطهارة على أدلّة الأحكام الأوليّة، كدليل وجوب الصلاة في الثوب الطاهر، أو حرمة

شرب النجس، فيقال: إنّ دليل أصالة الطهارة ناظر إلى هذه الأحكام والآثار، وأمّا بالنسبة لنفس أفراد مفاد الدليل الواحد، وهو دليل أصالة الطهارة، فلا نظر لبعضها إلى بعض، وهذا الوجه - أيضاً - يأتي تحقيقه إن شاء الله في آخر الاستصحاب في بيان علاقات الأمارات والأصول بعضها مع بعض.

وأما الأمر الرابع: وهو عدم وجود أصل طولي في الطرف الآخر كي يعارض أصالة الطهارة في الملاقى فهذا - أيضاً - غير صحيح، وذلك لوجهين:

أحدهما: جريان أصالة الطهارة في الملاقى التقديري لطرف الملاقى، وإيجابها الترخيص فعلاً بلحاظ الحرمة الوضعيّة الثابتة للملاقى التقديري؛ لما عرفت من فعلية تلك الحرمة قبل حصول الملاقاة.

والثاني: ما أسماه المحقق العراقي رحمته (1) بالشبهة الحيدرية - نسبة إلى السيد الوالد رحمته - وهو أنّه توحد في طول أصالة الطهارة في طرف الملاقى أصالة إباحته، فتعارض مع أصالة الطهارة في الملاقى، وتتساقطان، وهذا الوجه متين ووارد عليهم، بناءً على مبانيهم من تسليم الطولية في الأصول المتوافقة إطلاقاً.

هذا. ولكن المحقق النائيني رحمته يدفع هذا الإشكال (2) بأنّ أصالة الإباحة في طرف الملاقى وإن كانت في طول أصالة الطهارة، لكنّها تسقط معها بالمعارضة؛ لأصالة الطهارة في الملاقى، وهذا بخلاف أصالة الطهارة في الملاقى فهي تنجو عن المعارضة؛ لكونها في طول أصالة الطهارة في الملاقى. والفرق بينهما: أنّ هذا أصل طولي في موضوع آخر غير موضوع الأصل السابق عليها رتبة، ولكنّ أصالة الإباحة أصل طولي في نفس موضوع الأصل الحاكم عليها، والوجه في تساقط الأصول الطولية جميعاً عند المعارضة لأصل عرضي عند المحقق النائيني رحمته هو ما مضى (3) من وحدة المجعول، وهذا لا يأتي في فرض كون الأصلين الطولين في موضوعين، لكنك عرفت فيما مضى بطلان هذا الوجه.

1)

(لم ترد في نهاية الأفكار تسمية ذلك بالشبهة الحيدرية، وإنّما وردت نسبته إلى عنوان (بعض

الأحالة المعاصرين) ولكن في عنوان الصفحة كتب (بيان إشكال السيد حيدر الصدر رحمته) راجع القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 362.

(2) راجع أجود التقريرات: ج 2، ص 246، وراجع - أيضاً - ص 260 - 261.

(3) في التنبيه الثاني.

بيان المحقق العراقي

الوجه الثالث: للمحقق العراقي رحمته الله (1)، وهو دعوى انحلال أثر أحد العلمين الإجماليين العقلي من العلية أو الاقتضاء بالعلم الإجمالي الآخر إذا كان في طوله. توضيح ذلك: أنه تارةً يفرض أن العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقي معلول للعلم بنجاسة الملاقي أو طرفه، كما لو علمنا بنجاسة أحد شيئين ثم رأينا ملاقة شيء لأحد الطرفين، فتكوّن العلم بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقي ببرهان نجاسة أحد الأولين، وأخرى يفرض العكس: كما لو علم إجمالاً بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقي، ثم علم أنه لا منشأ لنجاسة الملاقي إلا بنجاسة ذلك الملاقي، فتكوّن بذلك العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو طرفه، وثالثة يفرض أن العلمين في عرض واحد، كما لو أخبره المعصوم ابتداءً بأنه إمّا هذان الشيئان - الملاقي والملاقي - نجسان أو ذاك الشيء الآخر نجس، ففي الفرض الثالث ينجز العلمان في عرض واحد، وفي الفرضين الأولين ينحلّ العلم المتأخّر رتبة بالعلم الآخر حكماً.

وقد مضى في التنبيه الخامس أن الانحلال الحكمي له مسلكان عامان: أحدهما: ما ذهب إليه المحقق العراقي رحمته الله: من أنه إذا تنجز أحد الطرفين بمنجز آخر سقط العلم الإجمالي عن التأثير؛ لأن معلومه غير قابل للتنجز به على كل تقدير؛ لأنه منجز بمنجز آخر (2). والثاني: الانحلال بملاك كون الأصل في أحد الطرفين غير مبتلى بالمعارض.

(1) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 357 - 359، والمقالات: ج2، ص 93 - 94.

2)

(على فرق بينما إذا فرض أحد التنجيزين أو العلمين في طول الآخر، وما إذا فرضا عرضيين مع كون النسبة بين ما ينجزه المنجز الآخر، لو كان علماً إجمالياً، مع أطراف العلم الإجمالي الذي يفترض انحلاله عموماً مطلقاً، لا عموماً من وجه، وهو أنه في الفرض الأول يسقط العلم الإجمالي عن العلية للتنجيز نهائياً؛ لأن المنجز بما هو منجز لا يقبل التنجيز، وفي الفرض الثاني يتحوّل العلم الإجمالي إلى جزء علّة، فيسقط عن التأثير بالنسبة للفرد الآخر الخارج عن تحت المنجز الآخر. راجع بصدد استيعاب البحث ما مضى من التنبيه الخامس هنا، مع ما مضى من بحث الانحلال الحكمي لدى مناقشة الأخباريين في الدليل العقلي على الاحتياط.

وهذان المسلكان يختلفان أولاً: في أنّ الثاني يختصّ بمبنى الاقتضاء؛ إذ على مبنى العلية لا أثر لوجود المعارض وعدمه، بخلاف الأوّل فهو يناسب مبنى العلية أيضاً، ولهذا تبناه المحقق العراقي رحمته الله القائل بالعلية.

وثانياً: في أنّه على الأوّل تجري البراءة العقلية أيضاً؛ لأنّ العلم الإجمالي قد سقط أثره العقلي من العلية أو الاقتضاء، وأمّا على الثاني فلا تجري البراءة العقلية؛ لأنّ اقتضاء العلم الإجمالي ثابت على حاله، وإتّما لا تجب الموافقة القطعية للأصل الشرعي الخالي عن المعارض. وقد عرفت فيما سبق أنّ المختار هو المسلك الثاني دون الأوّل.

إذا عرفت ذلك، قلنا: إنّ المقصود هنا تطبيق المسلك الأوّل للانحلال على ما نحن فيه، وهنا قد يبدو تهافت في كلمات المحقق العراقي رحمته الله؛ إذ هو يقول في الانحلال الحكمي بتنجز بعض الأطراف، بأنّه إنّما ينحلّ بذلك لو لم يكن ذلك المنجز علماً إجمالياً آخر، نسبته إلى هذا العلم من حيث الأطراف عموم من وجه، فإنّ كان كذلك، فهو لا يقول بانحلال أحد العلمين بالآخر - ولو فرض أحدهما مقدّماً زمانياً -، في حين أنّه يقول في فرض التقدّم الرتبي بانحلال العلم المتأخّر رتبة، فيقال: أي فرق بين التقدّم الرتبي والتقدم الزماني، حيث صار الأوّل موجّباً لانحلال المتأخّر دون الثاني، وهو رحمته الله لم يذكر في صريح كلامه وجهاً للفرق بينهما، إلاّ أنّه يمكن استخلاص فرق بينهما بالتدقيق في عبائره، وهو أنّ التقدّم الزماني لا يفيد شيئاً؛ لأنّ تنجز العلم بقاءً فرع الوجود البقائي للعلم المعاصر لحدوث العلم الثاني، فانحلال الثاني بالأوّل ليس بأولى من العكس، وهما يؤثّران في عرض واحد⁽¹⁾، وهذا بخلاف العلم المتقدم رتبة، فإنّه يؤثّر في رتبته، ولا يمتدّ إلى رتبة العلم الثاني فيؤثّر، وعندئذ كيف يؤثر العلم الثاني؟ هل يؤثّر في الرتبة السابقة على نفسه أو يؤثّر في رتبته؟ والأوّل غير معقول؛ إذ لا يعقل تأثير شيء في الرتبة السابقة على نفس المؤثّر، والثاني أيضاً غير معقول؛ لأنّ أحد طرفي العلم الإجمالي قد أصبح منجزاً في الرتبة السابقة فلا يقبل في هذه المرتبة تنجزاً، والمعلوم بالإجمال إنّ لم يكن قابلاً للتنجز على كلّ تقدير، لم يؤثّر فيه العلم.

ولكن الواقع أنّ كلامه رحمته الله لا يتمّ حتى بعد هذا التوجيه، وذلك:

إمّا أولاً؛ فلأنّ العلم الإجمالي الثاني وإن كان في طول العلم الإجمالي الأوّل

(1) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 337.

لكنه في عرض أثره، فإنّ العلم الأوّل علّة لأمرين: أحدهما: التنجيز، والثاني: العلم الثاني، فهما معلولان في عرض واحد، وتنجيز العلم الثاني يكون متأخراً رتبة عن العلم الثاني، لكنه ليس متأخراً رتبة عن تنجيز العلم الأوّل، لأنّ المتأخّر عن أحد العرضيين ليس متأخراً عن الآخر، فتنجز كلّ من العلمين يكون في عرض تنجيز الآخر، فيصبح كلّ واحد منهما جزء العلة للتنجيز مثلاً.

نعم لو كان العلم الثاني في طول تنجيز العلم الأوّل كان هنا مجال لدعوى عدم تأثير العلم الثاني، كما لو نذر شخص أنّه إذا تنجّز عليه شيء تصدق على فلان، ونسي أنّ من نذر التصدق عليه هل هو زيد أو بكر؟ ثم علم إجمالاً بوجود التصدق إمّا على زيد أو على عمرو، فتولّد من هذا العلم إجمالاً بوجود التصدق إمّا على زيد أو بكر، وهذا العلم الإجمالي في طول تنجيز العلم الأوّل، لأنّه علم بملاك تحقّق نذره الذي هو عبارة عن التنجّز الناشئ من العلم الأوّل، ولكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل.

وأما ثانياً؛ فلأنّ الطوليّة ممنوعة حتى بلحاظ نفس العلمين المنجّزين؛ لأنّ المنجّز في الحقيقة ليس عبارة عن العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو طرفه، وكذلك العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو طرف الملاقى، وإنّما المنجّز هو العلم بالتكليف الناشئ من العلم بالنجاسة، والعلمان بالتكليف في عرض واحد، فإنّ العلم الثاني بالنجاسة في عرض العلم بالتكليف؛ لأنّه ليس معلولاً له، بل هما معلولان للعلم الأوّل، والعلم الثاني بالتكليف وإن كان في طول العلم الثاني بالنجاسة لكنّه ليس في طول ما كان في عرضه من العلم الأوّل بالتكليف؛ لما قلناه من أنّ المتأخّر من أحد العرضيين ليس في طول الآخر، وما مع المتقدّم ليس متقدّماً.

هذا. والمحقق العراقي رحمته لا يستفاد من كتابه نفي قانون: أنّ ما مع المتقدّم متقدّم، لكنّه يستفاد ذلك من تقرير بحثه.

وعلى أيّة حال، فالصحيح هو ذلك. نعم، لو أمّنّا بأنّ ما مع المتقدّم متقدّم لا يرد شيء من هذين الإشكاليين.

وأما ثالثاً؛ فلما مضى في الإيراد على أصل هذا المسلك للانحلال حيث قلنا: إنّ هذا يتمّ لو كانت نسبة التنجّز إلى العلم نسبة المعلول التكويني إلى علته التكوينيّة، وليس الأمر كذلك على ما تقدّم بيانه⁽¹⁾.

(1) تقدّم ذلك لدى مناقشة الأخباريين في الدليل العقلي للاحتياط.

بيان المحقق النائيني

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله في المقام⁽¹⁾ تطبيقاً لمبناه في الانحلال على ما نحن فيه، فهو يقول بانحلال العلم الإجمالي بقيام منجز في أحد طرفيه، لا بمعنى مجرد أن الأصل الشرعي في الطرف الآخر بقي بلا معارض، بل بمعنى انتفاء أصل الاقتضاء العقلي للتنجيز، فمسلكه في الانحلال بقيام المنجز في أحد الطرفين يشارك مسلك الشيخ آقا ضياء العراقي رحمته الله في ذلك في دعوى أن أصل الاقتضاء العقلي - وهو العلية للتنجيز لدى آقا ضياء واقتضاء التنجيز لدى الميرزا - قد انطفى، على فرق بينهما في صياغة البرهان على ذلك.

فالصياغة الضيائية: عبارة عن أن المنجز لا يتنجز مرة أخرى، والمعلوم بالإجمال يجب أن يكون قابلاً للتنجيز بالعلم الإجمالي على كل تقدير، وبهذا يتم الانحلال الحكمي.

والصياغة الميرزائية: عبارة عن أنه مع تنجز تكليف في أحد الطرفين لا يكون العلم الإجمالي علماً بحدوث تكليف، فلو علم مثلاً بوقوع قطرة دم في الإناء الأسود أو الأبيض، ثم علم بوقوع قطرة أخرى في الإناء الأبيض أو الأصفر، فالعلم الثاني ليس علماً بحدوث تكليف، لاحتمال كون كلا الدمين واقعين في الإناء الأبيض، فالدم الثاني لم يحدث تكليفاً جديداً، ويسمي الميرزا ذلك بالانحلال الحقيقي.

وعليه، فهذا الوجه كالوجه السابق في امتيازته عن الوجهين الأولين في أنه يثبت جريان البراءة العقلية أيضاً، وليس التأمين الشرعي فحسب، بينما الوجهان الأولان لا يثبتان ذلك، وفي ملائمة هذا الانحلال حتى لمسلك العلية بخلاف الوجهين الأولين فإنهما يختصان بمسلك الاقتضاء.

والسرّ في كلتا هاتين الميزتين هو الاختلاف الجوهرى الثابت بين الوجهين الأخيرين والوجهين الأولين، وهو أن الوجهين الأولين لم يركّزا على نفي الاقتضاء

(1) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 26 - 28، وأجود التقريرات: ج 2، ص 259 - 260 و ص 263 - 264.

العقلي للعلم الإجمالي، وإنما ركّزاً على انجاء الأصل الملاقي عن المعارض، وصيرورته مانعاً عن وجوب الموافقة القطعية، ومن الطبيعي - عندئذ - عدم جريان البراءة العقلية؛ لأنّ الاقتضاء العقلي ثابت على حاله، كما أنّه من الطبيعي - عندئذ - اختصاص تمامية التقريبيين بفرض اقتضاء التنجيز لوجوب الموافقة القطعية؛ إذ بناءً على العلية بعد فرض ثبوت الاقتضاء العقلي على حاله لا يبقى مجال لجريان الأصل - ولو كان واحداً - ولا معنى لمنعه عن وجوب الموافقة القطعية.

وأما الوجهان الأخيران فيبطلان أصل الاقتضاء العقلي، فلا يبقى مانع عن جريان البراءة العقلية، ولا يفترق الحال في بطلان أصل الاقتضاء العقلي للعلم الإجمالي بين كون ذلك عبارة عن تأثيره بنحو العلية أو تأثيره بنحو الاقتضاء.

أما بيان أصل هذا التطبيق - الذي اختاره المحقق النائيني رحمته في المقام لمبناه في الانحلال على مورد ملاقة بعض أطراف العلم الإجمالي - فهو أنّه رحمته يقول بانحلال العلم الإجمالي المتأخّر بالعلم الإجمالي المتقدّم، ويرى أنّ الميزان هو التقدّم والتأخّر بحسب المعلومين، فالمتأخّر معلوماً ينحلّ بالمتقدّم معلوماً، وإنّ فرض تقارنهما من حيث العلم أو تعاكس العلمين للمعلومين في التقدّم والتأخّر، ولا يفرّق رحمته في ذلك بين التقدّم الزماني والتقدّم الرتبي، وعلى هذا يقول فيما نحن فيه: إنّ العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو طرفه يوجب دائماً انحلال العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقي؛ لأنّ المعلوم الثاني وإنّ لم يكن دائماً متأخراً عن المعلوم الأوّل زماناً لإمكان معاصرة زمان انفعال الملاقي أو طرفه لزمان الملاقة، ولكنّ التأخّر الرتبي ثابت دائماً، ولم يأت في تقرير بحثه بيان لإثبات هذا التأخّر الرتبي، عدا أنّ نجاسة الملاقي - لو كان نجساً - مسببة عن نجاسة الملاقي ومتأخّرة عنها، ففي هذه المرتبة المتأخّرة لا علم بحدوث التكليف، إذ لعلّ النجس هو طرف الملاقي، وعليه لا يكون هنا تكليف حادث.

وتقريب الانحلال بهذا النحو في المقام في الحقيقة عبارة عن التطبيق لمباني المحقق النائيني رحمته في الانحلال على المقام التي هي أربعة:
الأوّل: دعوى انحلال العلم الإجمالي بقيام منجز في أحد طرفيه.

والثاني: تعميم هذه الدعوى لفرض كون ذلك المنجز علماً إجمالياً آخر نسبته إلى ذلك العلم الإجمالي عموم من وجه.
والثالث: كون العبرة بالتقدّم المعلوم.

والرابع: تعميم التقدّم للتقدّم الرتبي، وعدم تخصيصه بالتقدّم الزماني، فكما يقال في فرض التقدّم الزماني: إنّه لا علم بحدوث التكليف في هذا الزمان، كذلك يقال في فرض التقدّم الرتبي: إنّه لا علم بحدوث التكليف في هذه الرتبة.

أقول: يرد على هذا الطرز من التفكير نقض واضح، وهو النقض بما لو كان العلم الإجمالي مسبوفاً بالشكّ البدوي في أحد الطرفين، فإنّ كُنّا نشترط في منجزية العلم الإجمالي كونه علماً بحدوث التكليف ففي مورد النقض لا علم لنا بحدوث التكليف، لاحتمال كون التكليف الذي علمناه هو بقاءً لنفس التكليف الذي احتملناه سابقاً. وإن قلنا: إنّه لا يشترط في تنجيز العلم الإجمالي ذلك، فيكفي العلم باصل التكليف، وإن كان بقائياً على بعض التقادير، فلماذا يفترض في المقام أنّ العلم الإجمالي السابق يحلّ العلم الإجمالي اللاحق؟!

إلا أن يوجّه كلام الميرزا بافتراض أنّه بروحه يرجع إلى الصياغة الضيائية وإن اختلف عنها في التعبير، وسماه بالانحلال الحقيقي، فواقع مرامه هو أنّ المنجز لا يقبل التنجيز مرّة أخرى، فإذا مزجنا بين الصياغة الضيائية - في باب الانحلال من ناحية - ودعوى المحقق النائيني رحمته لكون العبرة بالتقدّم المعلوماتي لا العلمي، استنتجنا في المقام: إنّ العلم الإجمالي في الملاقى أو طرفه يحلّ دائماً العلم الإجمالي في الملاقى أو طرف الملاقى.

وبعد هذا نقول: إنّ المباني الأربعة التي شرحناها لإثبات الانحلال في المقام كلّها قابلة للنقاش، إلا أنّ بعضها يناقش لو أردنا أن نأخذ في المقام بالمزج بين الصياغة الضيائية ودعوى كون العبرة بالتقدّم المعلوماتي لا العلمي، وبعضها يناقش مطلقاً - أي سواء أخذنا بالصياغة الضيائية أو بالصياغة الميرزائية - وتوضيح ذلك بما يلي:

أولاً: أنّ المبنى الأوّل - وهو انحلال العلم الإجمالي بمجرد قيام منجز في أحد طرفيه - غير صحيح، لا بصياغته الميرزائية - وهي عدم كون العلم علماً بحدوث التكليف - ولا بصياغته الضيائية - وهي أنّ المنجز لا ينتج على ما مضى بيان ذلك في الأبحاث السابقة - .

وثانياً: لو سلّمنا انحلال العلم الإجمالي بقيام منجز في أحد طرفيه، وذلك بصياغته الضيائية - التي هي أوجه - لا نسلم المبنى الثالث - أعني كون العبرة بالتقدّم

المعلومي - ؛ لأنّه على هذه الصياغة لا أثر للتقدّم المعلومي، فإنّ التقريب هو أنّ المنجّز لا ينجّز، ومن المعلوم أنّ التنجيز يترتب على العلم والانكشاف، لا على مجرد ثبوت المعلوم في الواقع، ولا معنى لتقدّم تنجيز العلم على نفس العلم.

وثالثاً: لو سلّمنا مع التحفظ على نفس الصياغة الضيائية أنّ العبرة بتقدّم المعلوم، وذلك بأن يقال مثلاً: إنّ التنجّز يترتب على العلم بما له من جهة الانكشاف، ومع تقدّم المعلوم يكشف العلم عن التكليف في الزمان السابق، فالتنجّز أيضاً يتحقّق من ذلك الزمان.

أقول: لو سلّمنا كلاماً من هذا القبيل، وعضضنا النظر عن وضوح بطلانه لا نسلمّ المبنى الثاني، وهو تعميم الانحلال بالمنجّز لفرض كون المنجّز علماً إجمالياً آخر، نسبته إلى ذاك العلم الإجمالي من حيث الأطراف عموماً من وجه؛ إذ هما منجّزان متمثلان ليس انحلال أحدهما بالآخر بأولى من العكس، ولا أثر لتقدّم أحد المعلومي زماناً أو رتبة.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ تنجّز المعلوم في الزمان المتأخّر يكون بوجوده المتأخّر، لا بوجوده المتقدّم، فلا معنى لأنّ يقال: إنّ المعلوم لا يتنجّز في الزمان المتأخّر بالعلم الثاني؛ لأنّه تنجّز في الزمان السابق بالعلم الأوّل.

وأمّا الثاني؛ فلأنّه - أيضاً - لا معنى لأنّ يقال: إنّ المعلوم لا يتنجّز في الرتبة المتأخّرة بالعلم الثاني؛ لأنّه تنجّز في الرتبة السابقة بالعلم الأوّل؛ إذ مع الالتفات إلى أنّ التنجّز أمر زمني لا رتبيّ يبطل المبنى الرابع، كما سيأتي إن شاء الله، فنلغرض هنا أنّه أمر رتبي، كي يتعقّل إلى حدّ ما دعوى كون تقدّم المعلوم رتبة موجّباً لانحلال العلم الثاني، وعندئذ نقول: يرد على ذلك أنّه لو فرض التنجّز أمراً رتبيّاً، لا مانع من تنجّز المعلوم في الرتبة السابقة، ثم تنجّزه في الرتبة المتأخّرة، فإنّ تنجّزه في كلّ رتبة بوجوده في تلك الرتبة - كما قلنا في التقدّم الزمني: إنّ تنجّزه في كلّ زمان بوجوده في ذلك الزمان - ففي الرتبة الثانية يتلقّى التنجيز من كلا العلمين قهراً، ويصبح كلّ واحد من العلمين جزءاً لعلّة التنجيز مثلاً.

ورابعاً: لو سلّمنا في الجملة انحلال المتأخّر بالعلم المتقدّم معلوماً بصياغته الضيائية، وهي أنّ المنجّز لا ينجّز، أو بصياغته الميرزائية، وهي عدم العلم بحدوث التكليف متأخراً، لا نسلمّ المبنى الرابع، وهو كون التقدّم الرتبي كالتقدّم الزمني موجّباً للانحلال.

أمّا بلحاظ الصياغة الميرزائية، فلأنّ التكليف أمر واقعي زمني لا حكم تحليلي عقلي رتبي، فيكفي في كون العلم علماً بحدوث التكليف عدم تقدّم التكليف زماناً، إذ هو أمر في عمود الزمان لا في عمود الرتب، والحدوث في كلّ عمود يحصل عند عدم الثبوت متقدّماً في ذلك العمود.

وأمّا بلحاظ الصياغة الضيائية فلوجهين:

الأول: أنّ طولية المعلومات لا توجب طولية ما يعرض عليهما، فلا طولية بين التنجيزين.

والثاني: أنّنا لو سلّمنا أنّ طولية المعروضين توجب طولية ما يعرض عليهما فإنّما نسلّم ذلك في العوارض التي يكون طرفها نفس ذلك الطرف، فلو كان التنجيز أمراً تحليلياً رتبياً، وكان طرفه الرتبة، لكنّنا نسلّم مثلاً أنّ تعدّد المعلومات رتبة يوجب طولية ما يعرض عليهما من التنجيز؛ إذ كلّ من العرضين يتحدّد طرف عروضه بلحاظ معروضه مثلاً، ولكنّ التنجيز أمر واقعي زمني وطرفه الزمان، وليس أمراً تحليلياً، فتعدّد المعلومات رتبة لا يوجب طولية التنجيزين. وما مضى من السيّد الأستاذ من الفرق بين الأحكام الزمانية والأحكام الرتبية العقلية مناسب لهذا المورد، لا لذلك المورد.

وما ذكرناه إلى هنا كلّ إشكالات على هذا التقريب بلحاظ مبانيه الأربعة، وما يتحتمّ وروده منها على المحقق النائيني رحمته إنّما هو الإشكال على المبنى الأوّل والمبنى الرابع، وأمّا المبنى الثاني والثالث فإنّما إشكالنا عليهما بعد فرض الأخذ بالصياغة الضيائية.

وبعد، لو سلّمنا كبروياً جميع هذه المباني لا نسلّم تطبيق الكبرى بصيغتها الميرزائية على ما نحن فيه، أي: القول بأنّ التقدّم الرتبي لأحد المعلومات أوجب سقوط العلم الآخر عن كونه علماً بحدوث التكليف بلحاظ عالم الرتب، وهذا يعني الانحلال كما كنّا نقول بذلك بلحاظ عالم الزمان لدى التقدّم الزمني.

وتوضيح الإشكال المقصود في المقام: أنّه في التقدّم الزمني كان التقدّم المؤثّر في الانحلال هو التقدّم في الجانب المشترك، فالمعلوم كان من المحتمل كونه بقائياً لا حدوثياً في الجانب المشترك، فبالتالي لم يكن لدينا علم بحدوث التكليف، فكان يخرج الجانب غير المشترك عن التنجيز، فلو علمنا مثلاً بوقوع قطرة دم في أوّل الصباح في أحد الإناءين الأسود أو الأبيض، ثم وقعت قطرة أخرى عصراً إمّا في

ذلك الإناء الأبيض أو في الإناء الأصفر، فالموجب للانحلال ليس هو تقدّم المعلوم في العلم الأوّل زماناً في جانب الإناء الأسود والأصفر، وإنّما الموجب للانحلال هو التقدّم في الجانب المشترك، وهو الإناء الأبيض حيث أوجب ذلك احتمال أن لا تكون القطرة على تقدير وقوعها في الإناء الأبيض موجبة لحدوث تكليف.

ولهذا يتمّ الانحلال بالنظرية التي طرحها المحقق النائيني رحمته حتى فيما لو فرض التقدّم والتأخّر في الجانب المشترك فحسب دون الجانب الآخر، كما لو فرض أنّنا علمنا بوقوع قطرة دم في أوّل الصباح في الإناء الأسود أو الأبيض، ثم علمنا عصاراً إنّه إمّا وقعت قطرة أخرى الآن في الإناء الأبيض أو وقعت قطرة أخرى في أوّل الصباح في الإناء الأصفر، فهنا يتمّ ملاك الانحلال الذي يقول به المحقق النائيني رحمته بلا إشكال؛ لأنّ العلم الثاني ليس علماً بحدوث التكليف؛ إذ على تقدير وقوع القطرة الثانية الآن في الإناء الأبيض مع فرض كونه هو النجس من أوّل الصباح لم يحدث تكليف جديد، إذن فالعلم الثاني ليس علماً بحدوث تكليف.

ولا يتمّ الانحلال أيضاً بتلك النظرية لو فرض التقدّم والتأخّر في جانبي الافتراق فحسب دون الجانب المشترك، كما لو علمنا بوقوع قطرة دم في أوّل الصباح في الإناء الأسود أو الأبيض، ثم علمنا عصاراً بأنّه إمّا وقعت قطرة الآن في الإناء الأصفر أو وقعت قطرة في أوّل الصباح في الإناء الأبيض، فهنا لا تأتي نكته الانحلال؛ لأنّ المعلوم بالعلم الإجمالي على كلا تقديره يكون حدوثاً للتكليف، ففي جانب الإناء الأصفر يكون حدوثاً للتكليف لدى العصر، وفي جانب الإناء الأبيض يكون حدوثاً للتكليف لدى الصباح.

إذا عرفت ذلك قلنا فيما نحن فيه - وهو فرض الملاقاة لاحد الإناءين - : إنّ التقدّم والتأخّر الرتبي ليس في الجانب المشترك، وهو طرف الملاقى، وإنّما التقدّم والتأخّر الرتبي في جانبي الافتراق، وهما الملاقى والملاقى، وقد عرفت أنّ التقدّم والتأخّر في جانبي الافتراق ولو كان زمانياً لا يؤثّر في تحقيق نكته الانحلال، فالحاق التقدّم والتأخّر الرتبي بالتقدّم والتأخّر الزمني لا يصنع شيئاً في المقام.

ومن الطريف: أنّه جاء في تقرير بحث المحقق النائيني رحمته (1) في تقريب

(1) هذا إشارة إلى ما جاء في أجود التقريرات: ج 2، ص 263 ونصّه ما يلي:..... أنّ الشكّ في نجاسة الملاقى حيث كان ناشئاً عن الشكّ في نجاسة ما لاقاه، ففي مرتبة سابقة على الملاقاة يعلم بنجاسة متنجزه في الطرفين، فالتكليف في أحد طرفي العلم الثاني، يعني طرف الملاقى وهو الجانب المشترك، يكون منجزاً في مرتبة سابقة على العلم، فلا يكون علماً بتكليف مطلقاً.

الانحلال في المقام: أنّ نجاسة الملاقي معلولة لنجاسة الملاقي ومتأخّر رتبة عنه، فلا نعلم في المرتبة المتأخّرة بحدوث تكليف، لاحتمال كون النجس هو الإناء الآخر الذي كان نجساً من أوّل الأمر.

فتراه قد ذكر في المقدّمة التقدّم والتأخّر بلحاظ جانبي الافتراق، وفي مقام الاستنتاج صور كون التكليف بقائياً لا حدوثياً في الجانب المشترك، ففي المقدّمة نظر بإحدى العينين، وفي الاستنتاج نظر بالعين الأخرى، ولا أدري ماذا كان المقرّر يتصور من معنى لهذا الكلام؟! أو كان كلام الأستاذ مشوّشاً، فانعكس التشويش على كلام المقرّر.

ولعلّ مقصود المحقّق النائي رحمته الله في المقام كان تقريباً له صورة، وإنّ كان بحسب التحقيق - أيضاً - غير صحيح. وتوضيحه: أنّ المعلوم بالعلم الأوّل على كلا تقديره ثابت بقطع النظر عن الملاقاة، فهو على تردّده وإجماله ثابت في المرتبة السابقة على الملاقاة، وأمّا المعلوم بالعلم الثاني فهو وإنّ كان على أحد تقريريه ثابتاً - أيضاً - بقطع النظر عن الملاقاة، وهو تقدير كون النجس طرف الملاقي، لكنّه على أحد التقديرين - وهو تقدير نجاسة الملاقي - مقيد بالملاقاة، فالمعلوم الثاني بما هو معلوم وعلى تردّده وإجماله يكون في المرتبة المتأخّرة عن الملاقاة، فإنّ النتيجة هنا تتبع أحسن المقدّمات، إذن فالمعلوم الأوّل على تردّده مقدّم رتبة، والمعلوم الثاني بما هو معلوم على تردّده مؤخّر رتبة، ثم المعلوم الثاني لا يصعد إلى درجة المعلوم الأوّل لتقيده بالملاقاة، لكن المعلوم الأوّل ينزل إلى درجة المعلوم الثاني بالإطلاق، وذلك سنخ ما يقال في إبطال الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بتعدّد الرتبة، من أنّ الحكم الظاهري وإن كان لا يصعد إلى مرتبة الحكم الواقعي لتقيده بالشكّ، لكنّ الحكم الواقعي ينزل إلى مرتبته بالإطلاق، وعليه نقول: إنّ المعلوم الثاني الذي هو على تردّده متأخّر رتبة عن المعلوم الأوّل ليس عبارة عن حدوث التكليف، لأنّه على أحد التقديرين - وهو تقدير كون النجس طرف الملاقي - يكون هو المعلوم في

المرتبة السابقة نزل إلى هذه المرتبة، فهو بحسب عالم الرتب تكليف بقائي لا حدوثي، فقد تمّ التقدّم والتأخّر الرتبي بلحاظ الجانب المشترك، وبه تمّ الانحلال.

ويرد عليه: أولاً: أنّ المعلوم الأوّل وإن لم يكن مقيّداً بالملاقاة وكان مطلقاً من هذه الناحية بخلاف المعلوم الثاني، لكنّ هذا لا يجعله في رتبة أسبق من المعلوم الثاني، فمثلاً زيد هو بن عمرو مؤخّر من عمرو، لأنّه ابنه لكنّ بكرةً الذي ليس هو ابن عمرو لا يكون أسبق رتبة من زيد، باعتبار تقيّد زيد بالمرتبة المتأخّرة من عمرو وعدم تقيّد بكر بذلك.

وثانياً: لو فرض المعلوم الأوّل في المرتبة السابقة فلا معنى لمجيئه بالإطلاق إلى المرتبة اللاحقة، كما لا معنى لذلك بالنسبة لمسألة الحكم الواقعي والظاهري، فهذا الذي يذكر في تلك المسألة لا يصحّ من دون تأويل، فإنّه إن كان المراد بذلك وجود الشيء في مرتبتين بمعنى أن تكون لوجوده مرتبتان، فهذا محال، وإن كان المراد إطلاقه للمرتبتين بحيث يتصوّر هذا شيئاً في قبال أنّ تكون للشيء مرتبتان، فهذا أمر لا يتعقّل (1).

(1) لم يكن كلام أستاذنا الشهيد ظاهراً في انحصار الإشكال على التقريب الذي مضى كتوجيه لكلام المحقق النائيني بهذين الإبرادين.

ويمكن أن يرد عليه مضافاً إلى ما ذكر: -

أولاً - أنّ ما ذكر من أنّ المعلوم الثاني بعد ما كان بأحد تقديره مقيّداً بالملاقاة، إذن بما هو وبما هو عليه من التردّد مؤخّر رتبة؛ لأنّ النتيجة تتبع أخس المقدمات، إما غير صحيح وإما غير مفيد، فإنّه لو أريد بالمعلوم الجامع بين المقيّد وغير المقيّد، أو قل: الجامع بين المقدّم والمؤخّر، فهو وإن كان بما هو معلوم مجمل مؤخراً رتبة، لكن هذا لا يفيد في المقام؛ إذ الذي يقتضي الانحلال هو تصوير التقدّم والتأخّر في الجانب المشترك، لا في الجامع، فإنّ المهمّ إثبات أنّ التكليف في الجانب المشترك قد لا يكون حدوثياً، فليس المعلوم بالإجمال حدوثياً على كلّ تقدير، وأمّا لو فرض كون التكليف في الجانب المشترك حدوثياً مع أنّه في الجانب الآخر - أيضاً - حدوثي بلا إشكال، فمن الواضح: أنّ الجامع بين الحدوثي والحدوثي الذي هو المعلوم بالعلم الثاني حدوثي، ولا يوجد أثر فيما هو المقصود؛ لفرض تأخّر هذا الجامع رتبة بما هو معلوم. ولو أريد بالمعلوم الواقع فمن الواضح أنّ الواقع المراد بين المقدّم والمؤخّر ليس مؤخراً، بل هو مراد بين المقدّم والمؤخّر، وتابع لواقعه، فهو مقدّم على أحد التقديرين، ومؤخّر على التقدير الآخر.

هذه هي عمدة ما ذكره الأصحاب من وجوه القول بالانحلال، وقد عرفت عدم تمامية شيء منها.

هذا تمام الكلام في أصل مسألة ملاقي بعض الأطراف.

وبقي في المقام ذكر أمور:

التبادل في الحكم بين الملاقي والملاقي

الأمر الأوّل: أنّه حاول بعض من قال بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي أن يوقع التبادل بين حكم الملاقي والملاقي في بعض الصور، كما إذا حصلت الملاقاة

وثانياً - لو سلّمنا رتبتين للطرف المشترك فالمفروض أنّ التكليف لو كان في الطرف المشترك فهو في كلتا الرتبتين، إذن فالعلم الإجمالي المرّد بينه وبين الطرف المختصّ - وهو الملاقي - علم إجمالي بالحدوث، فإنّ التكليف لو كان في الملاقي فهو حدوثي، ولو كان في طرف الملاقى فهو أيضاً حدوثي في عالم الرتب، أي: أنّه حدث في الرتبة الأولى واستمر إلى الرتبة الثانية، فلو أردنا قياس الرتبة بالزمان كان هذا من قبيل ما لو علمنا إجمالاً: إمّا بنجاسة هذا الإناء في هذا اليوم، أو بنجاسة الإناء الآخر من أمس إلى اليوم، ولا شكّ في تنجيز ذلك.

ويمكن بيان الانحلال بالتقدّم الرتبي للمعلوم بتقريب آخر قد يكون أقلّ تعقيداً من التقريب الماضي، وذلك بأن يقال: إنّ نجاسة الملاقي في طول نجاسة الملاقى؛ لأنّها مسببة عنها، وأمّا نجاسة طرف الملاقى فهي في عرض كلتا النجاستين، فلها إطلاق لكلتا المرتبتين، فمن المحتمل أن يكون المعلوم الثاني بقائياً بحسب عالم الرتب، وذلك بلحاظ طرف الملاقى الذي هو الطرف المشترك، وهذا التقريب مشترك مع التقريب السابق في الروح والجوهر.

ويرد عليه: أوّلاً - أنّ كون نجاسة طرف الملاقى في عرض نجاسة الملاقى، وفي عرض نجاسة الملاقى لا يعني ثبوتها في مرتبتين؛ لأنّ عرضيتها لهما ليست بمعنى تقيدها بالمرتبتين بأن تكون مثلاً معلولة مع نجاسة الملاقى لعلّة واحدة، وفي نفس الوقت معلولة مع نجاسة الملاقى لعلّة واحدة، فإنّ هذا مستحيل، وإنّما تكون عرضيتها لهما معنى تحرّرها من قيد كلّ من المرتبتين.

وثانياً - الإشكال الأخير الذي أوردناه على التقريب السابق - وهو أنّه بعد فرض كون الطرف المشترك في مرتبتين - يكون علمنا الإجمالي مرّداً بين الطرف المختصّ في مرتبته، وهي المرتبة الثانية فحسب، والطرف المشترك في كلتا مرتبتيه فهو على كلا تقديره علم بتكليف حدوثي.

قبل العلم بالنجاسة، ثم خرج الملاقى عن محلّ الابتلاء، ثم علم إجمالاً بالنجاسة، وبعد ذلك رجع الملاقى إلى محلّ الابتلاء، فهنا يقال بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، ووجوبه عن الملاقى⁽¹⁾.

وهذا البحث لا موضوع له بناءً على مبنانا من عدم الفرق بين الملاقى والملاقى في وجوب الاجتناب، وعدم تمامية شيء من وجوه الانحلال، إلا أننا نتكلم في هذا الفرع مبنياً على مبنى القوم.

والكلام في ذلك يقع في جهات ثلاث: الأولى: في حكم الملاقى عند حصول العلم الإجمالي بالنجاسة، وقبل رجوع الملاقى إلى محلّ الابتلاء. والثانية: في حكم الملاقى بعد رجوعه إلى محلّ الابتلاء. والثالثة: في حكم الملاقى بعد رجوع الملاقى إلى محلّ الابتلاء.

أمّا الجهة الأولى: فالحكم فيها يختلف باختلاف المباني، وقد ذكرنا فيما سبق مباني أربعة للانحلال، وعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، وتلك المباني تختلف في جريانها وإثبات عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى هنا وعدمه.

فالمبنى الأول: كان عبارة عن الانحلال بملاك تعارض الأصل في طرف الملاقى في زمان سابق مع الأصل في الملاقى وتساقطهما، فيبقى الأصل في الملاقى سليماً عن المعارض، ويجري وإن لم ينحل بذلك الأثر العقلي للعلم الإجمالي، وهو اقتضاء التنجيز لا العلية، فإنّ مجرد الاقتضاء لا يمنع عن جريان أصل واحد في أحد الطرفين، وهذا المبنى - كما ترى - لا يثبت هنا عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى؛ لأنّ الأصل في طرف الملاقى لم يكن في زمان سابق مبتلىً بالمعارض، فالآن يعارض الأصل في الملاقى.

والمبنى الثاني: كان عبارة عن الانحلال - بناءً على الاقتضاء أيضاً - بملاك تعارض الأصل في طرف الملاقى مع الأصل في الملاقى في رتبة سابقة، فيبقى الأصل في الملاقى سليماً عن المعارض، وهذا المبنى يجري في المقام ويثبت عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، لأنّ الأصل في طرف الملاقى قد ابتلى من الآن بالتعارض مع الأصل في الملاقى، لأنّه أصبح الآن مجرّياً للأصل بالرغم من خروجه

(1) راجع الكفاية: ج 2، ص 227 حسب الطبعة المشتعلة على تعليق المشكيني، ونهاية الدراية: ج

عن محلّ الابتلاء، وذلك بلحاظ أثر النجاسة للملاقي، فالملاقي يكون مجرى لأصالة الطهارة النافية لنجاسة ملاقيه، فيقع التعارض بين الأصلين في الرتبة السابقة، ويتساقطان وتصل النوبة إلى أصالة الطهارة في الملاقي.

والمبنى الثالث: كان عبارة عن انحلال أصل الأثر العقلي للعلم الإجمالي من العلية أو الاقتضاء بثبوت علم إجمالي منجّز في المرتبة السابقة لطرف الملاقي، وهو العلم الإجمالي الأوّل السابق رتبة على العلم الإجمالي الثاني، وهذا المبنى لا ينفع هنا للترخيص في الملاقي، لعدم وجود علم منجّز في المرتبة السابقة لطرف الملاقي، فيتجنّز طرف الملاقي مع الملاقي بالعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما.

والمبنى الرابع: كان عبارة عن انحلال الأثر العقلي للعلم الإجمالي من العلية أو الاقتضاء بثبوت معلوم منجّز يكون مقدّمًا رتبة على هذا المعلوم، وهذا المبنى أيضًا لا يأتي في المقام، إذ ليس هنا معلوم آخر في الرتبة السابقة على النجاسة المعلومّة بين الملاقي وطرف الملاقي منجّز، حتى يمنع عن تأثير العلم الثاني بالصياغة الضيائية أو الميرزائية، ومجرّد ثبوت نجاسة أخرى معلومة في المرتبة السابقة على هذه النجاسة المعلومّة لا أثر له، فإنّ تلك النجاسة المعلومّة بعد فرض عدم تنجّزها حالها حال النجاسة المشكوكة، وإسقاطها للعلم الثاني عن كونه علمًا بتكليف جديد يكون على حدّ إسقاط النجاسة المشكوكة للعلم الثاني عن كونه علمًا بتكليف جديد، وفي نهاية الأمر لا بدّ لصاحب هذا المبنى دفعًا لهذا النقض الذي هو من الواضحات أن يأخذ في المعلوم الأوّل قيد التنجّز.

وأما الجهة الثانية: فيختلف الحكم فيها - أيضًا - باختلاف المباني:

فعلى المبنى الأوّل لا يجب الاجتناب عن الملاقي بعد دخوله في محلّ الابتلاء، لأنّ الأصل في طرفه قد سقط في الزمان السابق بالتعارض مع الأصل في الملاقي.

وعلى المبنى الثاني قد ظهر أنّ أصالة الطهارة في الملاقي قد سقطت قبل رجوعه إلى محلّ الابتلاء بالتعارض مع أصالة الطهارة في طرفه، إلاّ أنّه يمكن أن يقال: إنّ أصالة الطهارة إنّما سقطت في ذلك الوقت بلحاظ الأثر الثابت بالنسبة للملاقي، وأمّا بلحاظ باقي الآثار فلم تكن جارية في نفسها، فالآن تجري بلا معارض؛ لأنّ أصالة الطهارة تحلّ بعدد آثار الطهارة.

إلاّ أنّ التحقيق هو التفصيل بين ما لو قلنا فقط بالمبنى الثاني - وهو الانحلال

بملاك تقدّم الأصل رتبة - أو قلنا بالمبنى الأوّل أيضاً - وهو الانحلال
بملاك تقدّم الأصل زماناً؛ لعدم تناف بين المبنيين - فعلى الأوّل يسقط
الأصل في الملاقى الآن حتّى بلحاظ باقي الآثار بالتعارض مع الأصل في طرفه؛ لأنّ
الأصل في طرفه ليس مبتلىً بالتعارض مع أصل آخر في المرتبة السابقة على الأصل
في الملاقى، وعلى الثاني يجري الآن الأصل في الملاقى بلحاظ باقي الآثار؛ لأنّ
الأصل في طرفه قد سقط في زمان سابق بالتعارض مع الأصل في الملاقى بلحاظ
أثره في الملاقى، فالأصل في الملاقى بلحاظ باقي الآثار يجري فعلاً بلا معارض.

وعلى المبنى الثالث والرابع لا يمكن إثبات عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى بأحد
المبنيين؛ لأنّه لا يوجد علم منجز سابق رتبة على ما ينجز الملاقى الآن قد نجّز في
الرتبة السابقة طرف الملاقى، فإنّ ما نجّز طرف الملاقى كان هو العلم الإجمالي
بنجاسته أو نجاسة الملاقى، وهو ليس سابقاً رتبة على ما يقتضي الآن تنجز
الملاقى، وكذلك لا يوجد معلوم منجز سابق رتبة، فإنّ المعلوم المنجز كان عبارة عن
نجاسة الملاقى أو طرف الملاقى، وليس هذا سابقاً رتبة على المعلوم المنجز الآن،
والتقدّم الزمني في المقام لا يفيد، لأنّه ليس في الطرف المشترك حتّى يمنع عن
كون العلم الثاني علماً بحدوث التكليف مثلاً.

وأما الجهة الثالثة: فيختلف الحكم فيها - أيضاً - باختلاف المباني:

فبناءً على أنّ العبرة في الانحلال بالتقدّم الزمني للأصل، وبقاء المتأخّر فارغاً عن
المعارض في زمانه لا بدّ هنا من الاجتناب عن الملاقى بعد رجوع الملاقى إلى محلّ
الابتلاء؛ لأنّ أصله قد سقط في زمان سابق، وهو زمان خروج الملاقى عن محلّ
الابتلاء بالتعارض مع الأصل في طرف الملاقى.

وبناءً على أنّ ميزان الانحلال هو التقدّم الرتبي للأصل، وبقاء الأصل المتأخّر فارغاً عن
المعارض في رتبته لا يجب الاجتناب الآن عن الملاقى، كما لا يجب الاجتناب عنه قبل
رجوع الملاقى إلى محلّ الابتلاء؛ لأنّ الأصل في طرف الملاقى مبتلىً بالتعارض مع
أصل الملاقى في المرتبة السابقة⁽¹⁾.

1)

(ولو بنينا على أنّ ميزان الانحلال هو كلّ من التقدّم الرتبي والزمني، بمعنى كفاية كلّ واحد منهما،
فالنتيجة في المقام هي: أنّ أصل الطهارة في طرف الملاقى قد تعارض مع أصل الطهارة في
الملاقى من قبل رجوعه إلى محلّ الابتلاء وذلك بلحاظ ما لها من أثر إثبات طهارة

وبناءً على المبنى الثالث - وهو انحلال الأثر العقلي للعلم بمنجّزية العلم السابق رتبة. قد عرفت أنّه قبل رجوع الملاقى إلى محلّ الابتلاء يجب الاجتناب عن الملاقى بالعلم الإجمالي بنجاسته، أو نجاسة طرف الملاقى، وذلك لعدم وجود علم منجّز سابق رتبة، لكن بعد رجوع الملاقى إلى محلّ الابتلاء يمكن القول بانحلال العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو طرف الملاقى، وذلك لمنجّزية العلم الإجمالي بملاقة الملاقى⁽¹⁾ أو طرفه للنجس، وهذا العلم الإجمالي مقدّم رتبة على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو طرف الملاقى، فإنّه لو ارتفع الآن العلم الإجمالي الأوّل لارتفع الثاني بسبب ارتفاعه.

ولكن يمكن الإيراد على ذلك بأنّ هنا علماً إجمالياً تدريجياً منجّزاً للملاقى، وهو العلم الإجمالي بنجاسة طرف الملاقى في القطعة الأولى من الزمان، وهي قطعة

الإجمالي الثاني؛ لتعارض أصله مع أصل طرف الملاقى وتساقطهما.

وعليه، فالنتيجة هي: أنّنا لو أمّنا بكلا المبنيين، فقبل ولادة العلم الإجمالي الثاني لا شكّ في أنّ الأصل في الملاقى مع الأصل في طرف الملاقى تعارضاً وتساقطاً، وبعد ولادة العلم الإجمالي الثاني يخلق أصل الطهارة في الملاقى، وهو لا يحكم على أصل الطهارة في الملاقى، كي يحلّ محلّه في التعارض مع أصل الطهارة في الملاقى؛ لأنّ حكومته عليه فرع وجود المحكوم في ذاته، ويقطع النظر عن الحكومة، في حين أنّ المحكوم غير موجود؛ لأنّ الإيمان بالمبنى الأوّل - وهو كفاية التقدّم الزماني للانحلال - يساوق الإيمان بأنّ الأصل الذي مات في زمان سابق لا يحيى مرّة أخرى.

(1) الوجه في تعديل التعبير بالعلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو طرفه، إلى التعبير بالعلم الإجمالي بملاقة الملاقى أو طرفه للنجس، هو أنّه لو ذكر الأوّل لورد عليه: أنّ المنجّز إنّما هو العلم ببقاء نجاسة الملاقى أو طرفه، لا بحدوثها، والعلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو طرف الملاقى إنّما هو متأخّر رتبة عن العلم الإجمالي بحدوث النجاسة في الملاقى أو طرفه، لا ببقائها فيه.

نعم، الصحيح هو: أنّ العلم الإجمالي بملاقة الملاقى أو طرفه للنجس أيضاً ليس هو المنجّز؛ لأنّه علم بموضوع التكليف لا علم بالتكليف، والمنجّز إنّما هو العلم بالتكليف، لكن المفروض الغفلة عن هذا الإشكال، وعدم الالتفات إلى أنّ العلم بموضوع التكليف ليس هو المنجّز، وإلاّ لبطل أصل مبنى انحلال العلم بنجاسة الملاقى، أو طرف الملاقى بالتنجّز الحاصل بالعلم السابق رتبة، وهو العلم بنجاسة الملاقى أو طرفه؛ لأنّ العلم بنجاسة الملاقى أو طرفه أيضاً علم بموضوع التكليف لا بالتكليف.

ما قبل رجوع الملقى إلى محلّ الابتلاء، أو نجاسة الملقى في القطعة الثانية من الزمان، وهي قطعة ما بعد رجوع الملقى إلى محلّ الابتلاء، وهذا العلم لا يوجد علم سابق عليه رتبة منجّر للطرف الأوّل منه، حتّى يبقى الملقى بلا تنجيز، فإنّ الطرف الأوّل لم يكن منجّراً بالعلم الإجمالي الأوّل المتقدّم رتبة على هذا العلم، بل كان منجّراً بالعلم الإجمالي الثاني الذي هو في عرض هذا العلم.

ولكن قد يمكن دفع هذا الإيراد، وذلك كما لو ادّعى - بناءً على ما هو المفروض من مبناهم من أنّ نسبة التنجّر إلى العلم نسبة الأثر إلى المؤثر - أنّه يشترط في تأثير العلم الإجمالي التدريجي لتنجيز الطرف المتأخّر أن يكون باقياً إلى زمان الطرف المتأخّر على قابليّته لتنجيز التكليف على كلّ تقدير، بحيث إنّ الطرف السابق بقطع النظر عن مضيّ أمده، وعدم تعقّل تنجّزه فعلاً يقبل التنجيز بهذا العلم، وبكلمة أُخرى: يشترط في تنجيز العلم الإجمالي التدريجي للطرف المتأخّر أن يكون الطرف المتقدّم بنحو بحيث لو كان متأخراً لتلقّى التنجيز من هذا العلم، أو قل: يشترط في ذلك أن يكون الطرف المتقدّم بحيث لو أمكن محالاً تنجيزه بعلم متأخّر عنه لتنجّر بهذا العلم، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإنّ الطرف المتقدّم - وهو نجاسة طرف الملقى فيما قبل رجوع الملقى إلى محلّ الابتلاء - لو فرض إمكان تلقيه للتنجيز من علم متأخّر عنه لما تلقّى تنجيزه من هذا العلم؛ إذ على هذا الفرض ينجّزه العلم السابق رتبة على هذا العلم، وهو العلم بملاقة الملقى أو طرفه للنجس.

فرض الشكّ في السراية والسببيّة

الأمر الثاني: قد فصلّ في المقام - كما سبق - في الملقى لأحد أطراف الشبهة بين القول بالسراية والقول بالسببيّة، فلا يجب الاجتناب عنه بناءً على السببيّة؛ لما مضى عنهم من عدم منجّزيّة شيء من العلمين، أمّا العلم الأوّل فلأنّه ليس علماً بتمام موضوع الحكم بالاجتناب عن الملقى، وأمّا العلم الثاني فلانحلاله بوجه من الوجوه - ونتكلّم هنا فيما نريد أن نتكلّم عنه بناءً على الوجه الثاني من وجوه الانحلال، وهو أنّ الأصل في طرف الملقى تعارض مع الأصل في الملقى في المرتبة السابقة، وبقي الأصل في الملقى بلا معارض - وهذا بخلاف فرض القول بالسراية، فيجب على هذا الفرض الاجتناب عن الملقى؛ لمنجّزيّة كلا العلمين، أمّا

الأول؛ فلأنّ المفروض أنّ نجاسة الملاقى عين نجاسة الملاقى سرت إلى الملاقى، فالعلم الأول كان علماً بما هو تمام الموضوع للحكم، وأمّا الثاني؛ فلأنّه ليست في المقام سببية ومسببية بين نجاسة الملاقى ونجاسة الملاقى، حتى تفرض رتبتان للأصول، ويفترض تساقط أصل الملاقى مع أصل طرفه في الرتبة السابقة، ووصول النوبة إلى أصل الملاقى.

هذا هو التفصيل الذي يقال في المقام.

والمقصود في هذا الأمر هو أنّ نتكلم - بعد فرض تسليم هذا التفصيل - عن حكم فرض الشك والتردد بين السراية والسببية، وإنّما نذكر ذلك لأجل اهتمام المحقق النائيني رحمته بالبحث عن ذلك⁽¹⁾ فنقول: إذا تردّد الأمر بين السراية والسببية بناءً على عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى على السببية، ووجوبه على السراية، فالعلم الإجمالي الأول لا ينجز في المقام؛ وذلك لأنّه إذا قلنا بالسراية - ولو بالمعنى المعقول - وهو وجوب الاجتناب عن النجس بمعنى بسيط يحصله ترك استعمال النجس، وما يلاقيه، ثبتت هنا مؤونة زائدة غير ثابتة على القول بالسببية، وتلك المؤونة الزائدة عبارة عن لزوم ترك ملاقى محتمل النجاسة عند العلم الإجمالي بالنجاسة تحصيلاً للقطع بتحقق الاجتناب عن النجس، وهذا بخلاف فرض السببية، وإذا كانت السراية مستبطنة لمؤونة زائدة جرت الأصول المؤمنة العقلية والشرعية.

وأما العلم الإجمالي الثاني فإذا تردّدنا بين السراية والسببية فقد شككنا في ابتلاء الأصل في الملاقى بالمعارض المتصل، وهو الأصل في الملاقى وعدمه، وهذا الشك منشأه الشك في حكومة أصل الملاقى على أصل الملاقى - كما هو المفروض بناءً على السببية - وعدم حكومته عليه - كما هو المفروض بناءً على السراية - ، إذن فهذا يبتنى على ما يُختار في باب الحكومة: من أنّه هل يحتمل ثبوت الحكومة في الواقع عند عدم وصولها، أو أنّه لا بدّ من وصول الحاكم⁽²⁾؟ فإن قلنا بالثاني فهنا نقطع بعدم الحكومة، لعدم الوصول فيثبت التعارض بين أصل الملاقى والأصل في طرف الملاقى، وإن قلنا بالأول فالشك في الحكومة ثابت على حاله، وهو يولد الشك في المعارض المتصل، وعندئذ يبتنى الكلام هنا على ما يختار في

(1) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 28 - 29، وأجود التقريرات: ج 2، ص 261 - 262.

(2) هذا يناسب بحثه في مبحث التعادل والتراجع.

باب الشكّ في المعارض المتّصل: هل هو كالشكّ في القرينة المتّصلة يمنع عن التمسكّ بالكلام، أو لا⁽¹⁾؟ فإن قلنا بالمنع لم يجرِ الأصل هنا، وإلا جرى.

لو أثمرت إحدى الشجرتين

الأمر الثالث: تعرّض المحقّقون (قدّس الله أسرارهم) لفرع جعلوه مشابهاً لفرع الملاقي لأطراف الشبهة المحصورة، وهو فرع الثمرة وذوي الثمرة في باب الأموال، فقالوا: لو استولى شخص على شجرتين مثلاً، وهو يعلم بأنّ أحدهما مملوكة لغيره، ثم أثمرت إحدى الشجرتين، فالعلم الإجمالي الأوّل؛ وهو العلم الإجمالي بغصبيّة إحدى الشجرتين يكون منجزاً بلحاظ نفس الشجرتين للأحكام التكليفيّة، أي: حرمة التصرف ووجوب الردّ إلى المالك، والوضعيّة، أي: الضمان، فلو تلفت إحدهما لزمه بذلك أداء بدلها، وأمّا الثمرة فلا تنتجّز أحكامها، لا بالعلم الإجمالي الأوّل ولا بالعلم الإجمالي الثاني، وهو العلم بغصبيّة الثمرة أو الشجرة الأخرى، أمّا عدم تنجزها بالعلم الإجمالي الثاني فللانحلال ببعض التقريبات السابقة، وأمّا عدم تنجزها بالعلم الإجمالي الأوّل، فلأنّه ليس علماً بتمام الموضوع للحكم بضمان الثمرة وحرمة التصرف فيها، فإنّ موضوع الحكم مركّب من كون الأصل مغصوباً ومن أثماره؛ إذ قبل وجود الثمرة لا معنى لحرمة التصرف فيها وضمانها، والجزء الأوّل معلوم بالإجمال، ولكن الجزء الثاني ليس معلوماً بالإجمال، فحال هذه الثمرة في هذا الفرع حال الملاقي في فرع ملاقة بعض أطراف العلم الإجمالي بالنجاسة.

هذا حاصل ما أفادوه في المقام، مع شيء من النقاش والاعتراض سوف يظهر خلال الكلام إن شاء الله.

أقول: تارةً نتكلّم في أصل الشجرتين اللتين تسالما على أنّ العلم الإجمالي بغصبيّة إحدهما منجز لأحكامها، وأخرى في ثمرة إحدى الشجرتين إذا أثمرت دون الأخرى، فالكلام يقع في مقامين:

1)

(هذا يناسب بحثه في مبحث الظهور، وقد سبق بحثه في مسألة الشكّ في خروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محلّ الابتلاء.

حكم الشجرتين

أمّا المقام الأوّل: وهو الكلام في حكم نفس الشجرتين فلا إشكال في تنجّز الأحكام التكليفية للشجرة المغصوبة، من قبيل حرمة التصرف؛ للعلم بتمام الموضوع لها، وهو مال الغير الذي لا يأذن في التصرف، وإنّما يقع مهمّ الكلام في الضمان، وأنّه مع تلف إحدى الشجرتين هل يجب ردّ البديل أو لا؟ وكأنّهم - كما مضى - فرغوا عن أنّ العلم الإجمالي الأوّل علم بما هو تمام الموضوع للضمان؛ لأنّ ضمان المال موضوعه هو: أنّ يكون مال الغير، وأنّ يكون تحت يد الإنسان، وكلا الجزئين محرز في المقام بالعلم الإجمالي الأوّل.

لكن هذا الكلام مبنيّ على خلط شائع في الصناعة الفقهيّة بين الضمان وبين الدين، بمعنى انشغال الذمّة، وأنّ يملك شخص على شخص آخر شيئاً، فقد افترض في كلماتهم - على أساس عدم عزل أحد هذين المفهومين عن الآخر - أنّ الضمان والدين بالمعنى الذي قصدناه كأنّهما مفهوم واحد، ولا فرق بينهما. وهذا الخلط أنتج الخلط بين العهدة التي هي وعاء الضمان، والذمة التي هي وعاء الدين، فلم يميّز بحسب الصناعة الفقهيّة بين العهدة والذمّة، وإنّ وجد هناك تمييز فإنّما هو مجرد تمييز اصطلاحي، فالتمييز الذي فرضته مدرسة المحقّق النائيني رحمته عبارة عن أنّ العهدة وعاء الأعيان، والذمّة وعاء الأمور الكليّة، ومثل هذا مجرد اصطلاح يمكن لكلّ أحد أن يصطلح ذلك.

والتحقيق: أنّه يفترق كلّ منهما عن الآخر فرقاً جوهريّاً بحسب تكوينهما الاعتباري، فهذا الوعاء الاعتباري المسمّى بالعهدة أنشئ لإنشاء لغرض بحسب الارتكاز العقلاني، وأمضي شرعاً، والوعاء الآخر أنشئ نشأة أخرى لغرض آخر، فهما مختلفان تكوّناً وغرضاً وعملاً، وبتبعهما يختلف الضمان عن الدين، ولا مجال هنا للتوسّع في بحث الصناعة الفقهيّة للذمّة والعهدة، والضمان والدين، وهو موكول إلى محلّه في الفقه، إلّا أنّنا نقول هنا بنحو الإجمال: إنّ الضمان والدين بالمعنى الذي ذكرناه متباينان مفهوماً، والنسبة بينهما عموم من وجه، من حيث المورد الخارجي، أمّا من حيث المفهوم فالضمان مرجعه إلى المسؤولية، والتعهد والعهدة وعاء للمسؤوليات، وباب الضمان لا يستبطن الملكية بوجه أصلاً، والدين مرجعه

إلى باب الملكيّة، وأنّ يملك شخص شيئاً على الآخر، وحيث إنّ ملكيّة الشيء على الآخر تحتاج في الصناعة الفقهيّة إلى فرض وعاء له، ففرضت الذمة وعاءً لهذا المملوك الذمّي، وهذان المفهومان، أي: الدين والضمان قد يجتمعان مورداً وقد يفترقان: -

أمّا موارد الاجتماع فواضحة، كما لو أتلّف شخص مال غيره، فقد اشتغلت ذمته بالمثل أو القيمة، وهذا عبارة عن الدين، ويكون مسؤولاً لا محالة عن أداء ما في ذمّته، وهذا عبارة عن الضمان، وفي موارد الاجتماع تارة تنشأ العهدة من الذمّة، كما هو الحال في هذا المثال، وأخرى بالعكس على تفصيل لا يسعه المقام.

وأمّا مورد تحقّق الضمان دون الدين فمصاديقه غير متوفرة كثيراً في الفقه الجعفري بالخصوص، إلّا أنّ من مصاديقه باب الكفالة، فإنّ مرجعها إلى التعهّد بتسليم المدين، فيكون ضامناً أمام الغريم لشخص المدين، أي: يكون شخص المدين على عهده ومسؤوليته، لا بدّ له من إحضاره، ولو قصر في ذلك، سجن وعوقب، لكن لا يوجد هنا اشتغال للذمّة أصلاً؛ إذ لا يملك على الكفيل شيء.

وأيضاً يثبت الضمان دون الدين في عقد الضمان على بعض الآراء المتنبّاة لبعض العامّة، فإنّهم يرون أنّه لا ينتقل ما في ذمّة المضمون عنه إلى ذمّة الضامن، وإنّما الذي يثبت على الضامن هو التعهّد والمسؤولية. وإنّ كانوا هم لم يعبّروا بهذه المصطلحات، بأنّ يقولوا: إنّ الذي انشغل من الضامن هي عهده لا ذمّته، وإنّما ذكروا حقيقة مقصودنا من هذا المصطلح حيث قالوا: إنّ الضامن يكون مطالباً بالدين، وإنّ كان لا ينتقل الدين من ذمّة المضمون عنه إلى ذمّته.

ومن جملة مصاديق ذلك في الفقه عندنا هو ما إذا استقرض العبد باذن المولى فالرأي المشهور عندنا أنّ المولى يكون مسؤولاً عن وفاء دين العبد، فالدائن له أن يرجع إليه ويطلبه بذلك من دون أن تنشغل ذمّته، بحيث لو مات المولى لا ينتقل هذا الدين إلى تركته، وهذا معناه - بحسب اصطلاحنا - أنّ العهدة انشغلت لكنّ الذمّة لم تنشغل، فالضمان ثبت على المولى لكن الدين لم يثبت عليه، وله عدّة موارد أخرى تظهر بالتتابع في سائر الموارد في الفقه وليس هنا مجال بيانها.

وأمّا مورد تحقّق الدين دون الضمان فهذا أوضح من سابقه، كما لو فرض أنّ شخصاً اشترى بثمن في ذمّته فهو مدين للبايع، ولكنّه ما لم يدفع إليه المبيع لا يكون ضامناً، ولا يكون مطالباً بتفريغ ذمّته؛ لأنّ قانون المعاوضة يقتضي التوأميّة في مقام

إذن فالدين والضمان متباينان مفهوماً، والنسبة بينهما عموم من وجه مورداً، والأوّل يملأ وعاء الذمّة والثاني يملأ وعاء العهدة.

هذه هي أصل الفكرة التي يمكن أن تبين هنا الصناعة الفقهيّة لهذه المفاهيم.

فإذا اتّضح لك ذلك قلنا: إنّ الشيء الذي تكون اليد تمام الموضوع بالنسبة له إنّما هو الضمان لا الدين، فالغاصب بمجرد وضع يده على مال غيره يصبح ضامناً ضمان المسؤوليّة، وانشغال العهدة التي تنتج وجوب الردّ إلى مالكة، وحرمة تصرّفه فيه، وأمّا الدين بمعنى انشغال الذمّة وتملّك المغصوب منه شيئاً على الغاصب، فليس وضع اليد على مال غيره هو تمام الموضوع له، بل الجزء الأخير من موضوعه هو التلف، فالعلم الإجمالي الأوّل ليس علماً بتمام موضوعه.

إلاّ أنّ المشهور لم يعزلوا أحد هذين المفهومين عن الآخر عزلاً منسجماً مع الصناعة التي بيّناها، ولهذا نراهم في مقام بيان ما يحصل عند ما يتلف مال الغير قد اختلفت كلماتهم، فبعضهم أرجع الضمان إلى الدين، والعهدة إلى الذمّة، وقال: بأنّ الضمان معناه هو انشغال الذمّة بالبدل من القيمة أو المثل، وبعضهم أرجع الدين إلى الضمان، والذمّة إلى العهدة، وهم بين من يقول: بأنّ العين هي التي تكون في العهدة من حين الغصب وحتى بعد التلف، غاية الأمر أنّ الخروج عن عهدة العين في حال وجودها يكون بردها إلى المالك، وفي حال تلفها يكون بردها مثلها أو قيمتها إليه، ومن يقول: بأنّ الضمان هو كون مال الغير في عهده وحينما يغصب العين تدخل في ذمته كلّ ما لهذه العين من الماليّة والخصوصيّات النوعيّة والصنفيّة والشخصيّة، وإذا تعدّرت الخصوصيّات الشخصيّة كما هو الحال في تلف العين خرجت من العهدة، وبقي الباقي في العهدة، فعليه إرجاع المثل. وإذا تعدّ ذلك - أيضاً - كما في القيميّات بقيت الماليّة في العهدة فعليه إرجاع القيمة.

ولو تمّت هذه المباني لم يصحّ - أيضاً - ما ذكر في المقام من أنّ العلم الإجمالي الأوّل هو علم بتمام الموضوع للحكم بالضمان، فلو تلفت إحدى الشجرتين انشغلت الذمّة في المقام.

فمن قال بأنّ الضمان عبارة عن انشغال الذمّة بالبدل لا بدّ له من الالتزام بأنّ الغاصب قبل أن يتلف عنده العين المغصوبة ليس ضامناً بالفعل، إذ لا معنى لانشغال الذمّة بالبدل مع وجوب دفع العين خارجاً، لأنّ الغاصب لا يلزمه الدفع مرّتين: مرة

بوجوده الخارجي، وأخرى بوجوده البدلي والتغريمي، فلا بدّ له من الالتزام بأنّ الضمان هو انشغال الذمّة منوطاً بالتلف، فلم يحرز في المقام تمام موضوعه بالعلم الإجمالي الأوّل.

وأما من يرجع الدين وانشغال الذمّة إلى الضمان والعهدة، فهؤلاء - كما قلنا - انقسموا إلى فريقين:

فمنهم من قال بأنّ العين بمجرد أنّ تغصب تدخل في العهدة، وتبقى بتمام خصوصياتها في العهدة حتى بعد التلف، ويجب إخراجها عن العهدة عند وجودها بردها إلى المالك، وعند تلفها بدفع المثل أو القيمة. وبناءً على هذا التصور نقول: إنّ العهدة وإن كانت فعلية للعلم إجمالاً بتمام موضوعها لكنّ العهدة بما هي لا تقبل التنجّز، وإنّما الذي يتنجّز هي العهدة بلحاظ آثارها، وأثرها الذي هو وجوب دفع البدل مشروط بتلف العين، وليس أثراً لها مطلقاً، فالعلم الإجمالي الأوّل ليس علماً بتمام موضوعه.

ومنهم من قال بأنّ العين دخلت في العهدة بتمام خصوصياتها بمجرد الغصب، ولدى تعدّد بعض الخصوصيات تسقط تلك الخصوصية ويبقى الباقي، فبعد التلف تعدّرت الخصوصية الشخصية، وخرجت عن العهدة وبقيت العين بما هي كلية في العهدة، فكأنّهم تصوّروا وعاءً واحداً انصبّت العين فيه من أوّل الأمر بتمام خصوصياتها، ثم يُنزع من هذه العين بالتدرّج رداء الشخصية، وتصبح كلية وهؤلاء أيضاً لا بدّ لهم من الاعتراف هنا بأنّ انشغال الذمّة بالكلّي لم يعلم بتمام موضوعه، فإنّ الكلّي الذي كان في عهده منذ البدء ضمن العين الشخصية لم يكن عبارة عن وجود الكلّي على الإطلاق، بل كان عبارة عن الكلّي المتخصّص ضمن العين الشخصية، وإنّما يدخل الكلّي في العهدة ويجب دفعه لدى خروج الخصوصية الشخصية عن العهدة بالتلف، فلا يكون العلم الإجمالي الأوّل علماً بتمام الموضوع لهذا الانشغال.

إذن فعلى تمام هذه التصوّرات لا بدّ من الالتزام - حسب هذه الصناعة - بعدم تنجيز العلم الإجمالي، فينبغي أن يفصل بين ما إذا كانت الأصول الجارية في كلّ من الشجرتين في نفسها تقتضي مالكيّة الغير لها، كما لو اشترى إحداها من الغير، ثم اشتمه ما اشتراه، فجرى استصحاب مالكيّة الغير في كلّ من الشجرتين، أو كانت الأصول فيهما ترخيصية، كما لو فرض أنّ حالتهما السابقة هي كونها من المباحات

الأصلية، أو كان الأصل في إحداهما ترخيصياً، وفي الأخرى إلزامياً، ففي الفرض الأوّل يتنجز عليه وجوب أداء البدل، لا بالعلم الإجمالي بل بالاستصحاب، وفي الفرض الثاني لا يتنجز عليه ذلك، وفي الفرض الثالث يتنجز عليه ذلك لدى تلف الشجرة التي تكون مورداً للأصل للإلزامي، ولا يتنجز لدى تلف الأخرى؛ لجريان الأصل المؤمّن عنه، ولا يعارضه الأصل في الطرف الآخر؛ لأنّ موضوع الحكم بالضمان في الطرف الآخر لم يتحقّق. نعم، لو تلفتا معاً علم بانشغال الذمّة إجمالاً.

ولكنّ التحقيق - رغم هذا - هو منجزية العلم الإجمالي الأوّل، لكن لا من باب أنّ علم بتمام الموضوع لانشغال الذمّة، فإنّه كما بيّنا، إنّما علم بتمام الموضوع للعهدّة، التي مرجعها إلى كون العين في مسؤوليّة صاحب اليد، لا بتمام الموضوع، لانشغال الذمّة الذي يحصل بعد التلف، بل من باب أنّ العرف حينما يسمع خطاب الذمّة بعدما يسمع خطاب العهدّة يفهم من خطاب الذمّة في المقام أنّّه تحقّق على بعض مراتب المصلحة اللزوميّة للعهدّة، فالموجود في المقام إنّما هو ملاك واحد لزومي علم به إجمالاً بمجرد أخذ الشجرتين، وتنجز على العبد، وعند تلف مال الغير وإن كان يتبدّل الخطاب بخطاب آخر، لكن الملاك هو نفس الملاك السابق بقي بعضه بعد تعدّر البعض الآخر، لا أنّ هناك ملاكاً آخر إلزامياً غير الملاك الأوّل الذي هو ملاك الاهتمام بحقّ شخص آخر، وقمع مادة الفساد، بل هذا بعض مراتب ذلك الملاك، فما أدركه هؤلاء المحقّقون (قدّس الله أسرارهم) بفطرتهم الأصوليّة من أنّ العلم الإجمالي منجز للحكم بالضمان صحيح، إلّا أنّّه لا يقوم على أساس تصوّر إرجاع الذمّة إلى العهدّة، بل يقوم على أساس أنّ خطاب العهدّة وخطاب الذمّة بحسب الحقيقة تعبيران عن ملاك واحد.

على أنّنا في غنى عن إثبات التنجيز بهذا العلم الإجمالي؛ لأنّه يكفي عندنا العلم الإجمالي الثاني للتنجيز، وهو العلم بانشغال الذمّة ببدل التالف، أو انشغال العهدّة بضمان الموجود وحرمة التصرف فيه، ووجوب تسليمه من قبيل العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى، أو الإناء الآخر الذي قلنا بمنجزيته في تلك المسألة، وأبطلنا وجوه الانحلال.

حكم الثمرة

وأما المقام الثاني: وهو في تنجز الحكم بضمان الثمرة وانشغال الذمّة بها إذا

أثمرت إحدى الشجرتين، فنقول: إنّ تلك الثمرة تقع طرفاً لعلم إجمالي جديد، وهو العلم بغصبتها أو غصبة الشجرة الأخرى، وقد أثبتنا في مسألة الملاقي تنجيز مثل هذا العلم الإجمالي، ومعه لا حاجة إلى التكلّم في تنجيز العلم الأوّل.

إلا أنّ الأصحاب حيث أنكروا تنجيز العلم الثاني احتاجوا إلى الحديث عن العلم الأوّل، كما فعلوا ذلك في مسألة الملاقي، وقد فصلوا في كلا المقامين بين الانبساط والسببية، فكما قالوا هناك: إنّ بناءً على أنّ نجاسة الملاقي انبساط وامتداد لنجاسة الملاقي يكون العلم الأوّل منجزاً، وبناءً على أنّها مسببة عن نجاسة الملاقي لا يكون منجزاً، كذلك قالوا هنا: إنّ بناءً على أنّ ملكية الثمرة انبساط وامتداد لملكية الأصل يكون العلم الأوّل منجزاً، وبناءً على كونها مسببة عنها لا يكون منجزاً.

وقد تقدّم منّا هناك توضيح عدم تمامية هذا التفصيل، فلو قلنا بعدم التنجيز بناءً على السببية، نقول به - أيضاً - على الانبساط، فلنتكلّم هنا على السببية، هل يكون العلم الإجمالي الأوّل منجزاً أو لا؟ فإنّ ثبت التنجيز ثبت على كلا المبنيين، وإلا بطل على كلا المبنيين، وقد ذكر المحقّقون أنّه ليس منجزاً، وهذه الدعوى - أعني دعوى عدم التنجيز - يمكن بيانها ببيان سادج ابتدائي: هو أنّ المعلوم إجمالاً بالعلم الأوّل إنّما هو وضع اليد على أحد الأصلين الذي هو ملك الغير، وهذا لا يكفي في ضمان الثمرة، بل لا بدّ من العلم تفصيلاً أو إجمالاً بوقوع اليد على ثمرة الأصل المغصوب، ولم يعلم بذلك.

وهذا يرد عليه ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله (1) من أنّ المختار في مباحث الضمان هو أنّه لا يشترط في ضمان الثمرة وضع اليد عليها، بل يكفي وضع اليد على الأصل، فلو أنّ إنساناً غصب شجرة، ثم غصب إنسان آخر تلك الشجرة منه، وأثمرت عند الغاصب الثاني، فهنا الثمرة لم تقع تحت يد الغاصب الأوّل لكنّها داخله في ضمانه.

ولهذا بيّن السيّد الأستاذ (2) دعوى عدم التنجيز ببيان آخر أعمق، وهو أنّ وضع اليد على الأصل المغصوب الذي هو المعلوم بالعلم الإجمالي الأوّل ليس تمام الموضوع لضمان الثمرة، بل يشترط في ضمانها كون الثمرة ثمرة لمملوك الغير

(1) راجع أجود التقريرات: ج 2، ص 257.

(2) راجع الدراسات: ج 3، ص 262، والمصباح: ج 2، ص 408.

ومنسوبة إليه، وهذا غير معلوم. نعم لو أثمرت كلتا الشجرتين، لَكُنَّا نعلم إجمالاً بأنَّ إحدى الثمرتين منسوبة إلى الأصل المملوك للغير الواقع تحت يد الغاصب، فيكون الموضوع معلوماً.

ولكن يمكن أن يقال في المقام بـتنجيز العلم الإجمالي الأوّل لضمان الثمرة أيضاً، وإنّ تمام الموضوع لضمانها قد أحرز بالعلم الأوّل، وهو العلم بغصبيّة إحدى الشجرتين، وذلك بناءً على عدم قصر النظر على الوجود الحقيقي الخارجي لثمرة الأصل المغصوب الذي لم يحرز تحقّقه بمجرد إثمار إحدى الشجرتين، وأنّ الارتكاز العقلائي يفترض للثمرة قبل وجودها الخارجي وجوداً تقديرياً عنائياً، وهذا الوجود يكون موضوعاً للأحكام الشرعيّة، فلو قلنا بهذا فقد يتغيّر الحساب في النتيجة، ولأجل توضيح هذا نبين مقدّمةً: -

وحاصلها هو: أنّه قد تفترض مالكيّة شخص لشيء بالفعل لوجود المالك، ووجود المال المملوك خارجاً، فكلّ من المالك والمملوك والملكيّة موجود بالفعل، وهذه هي الصورة الاعتياديّة.

وهناك صور أخرى تختلف عن هذه الصورة الاعتياديّة:

فقد يفترض أنّه لا قصور في المالك من حيث كونه مالكاً، لكنّ المال المملوك غير موجود حتّى الآن، فالقصور في جانب المملوك، كما في مثال ثمرة الشجرة قبل وجودها، فمالك الأصل يرى بحسب الارتكاز العقلائي أنّ ملاك مالكيّته تامّ بنفس ملكيّة الأصل؛ لأنّ تمام الملاك بالارتكاز العقلائي لملكيّة المنفعة هو كونه مالكاً للأصل، ولكنّ القصور في المملوك؛ لعدم وجوده.

وأخرى يفترض أنّ المال المملوك موجود بالفعل، ولا قصور فيه من حيث كونه مملوكاً، وإنّما القصور في المالك لعدم وجوده، كما في الوقف على بعض المباني في تفسيره بالنسبة للبطون المتأخّرة.

وثالثة يفترض أنّ المالك والمملوك موجودان، ولا قصور فيهما بما هما مالك ومملوك، إلّا أنّ الملكيّة بنفسها تتوقف على إعمال عناية تكون تحت سلطنة المالك، وإنشاء اعتبار يوجب ربط المملوك به، فالملكيّة مقدّرة، والقصور في نفس الملكيّة، وذلك كما لو فرض أنّ الميّت أوصى بمال إلى شخص، وقلنا فرضاً - ولا نقول به - بأنّ الوصيّة تحتاج إلى قبول الموصى له، وأنّها عقد لها إيجاب وقبول، فقبل القبول لا تكون الملكيّة فعليّة بالرغم من أنّ المالك من حيث كونه صالحاً

للمالكيّة موجود، والمملوك من حيث كونه صالحاً للملك موجود، إلا أنّ نفس المالكيّة بحاجة إلى عناية، وتلك العناية هي تحت سلطان المالك، لأنّ الموصي قد مات وخرج المال عن سلطانه، وليس المال - أيضاً - تحت سلطنة الوارث بوجه من الوجوه، فالمالكيّة هنا محضاً تحت سلطان هذا المتأهل للمالكيّة، فيإمكانه أن يُعمل العناية الإنشائيّة فتصبح المالكيّة فعليّة، فهنا القصور يكون في جانب المالكيّة.

ففي هذه الأقسام الثلاثة يمكن أن تدعى دعوىً نذكرها هنا، وتكون من ناحية السعة والضيّق في ذمّة التحقيق؛ إذ يمكن دعواها في كلّ هذه الأقسام الثلاثة، ويمكن دعواها في خصوص القسمين الأوّلين منها، ويمكن دعواها في خصوص القسم الأوّل تبعاً للتدقيق في نكات الارتكاز العقلائي في هذه الأقسام، وتلك الدعوى هي أن يقال في أيّ واحد من هذه الأمور الذي يكون مفروغاً عنه في طرفه وموطنه، ولكنّ المالكيّة لا تكون فعليّة بلحاظ قصور فيه: إنّ الارتكاز العقلائي ينتزع بلحاظ ذلك الوجود المتأخّر حقّاً ثابتاً بالفعل، وإنّ شئت فسّمّه بالمرتبة الضعيفة من السلطنة، أو المرتبة الضعيفة من المالكيّة، وقد يصح هذا الأمر المنتزع منشأً لآثار بحسب الارتكاز العقلائي، وقد تكون ممضاةً شرعاً:

فمثلاً بالنسبة للقسم الأوّل ينتزع الارتكاز العقلائي نحواً من الحقّ، إنّ شئتم عبّروا عنه بأنّه حقّ أن يملك ثمرة الأصل.

وإنّ شئتم قلتم: إنّ الثمرة يقدر لها الآن وجود تقديري عنائي تعتبر ملكاً من الآن، ويترتب على مثل هذه العناية المبيع عقلائيّاً، فإنّه من المعاملات العقلائية التي أمضيت شرعاً مع قيود وحدود، فالمبيع إنّما هو الوجود التقديري للثمرة، أو حقّ أن يملك الثمرة لا نفس الثمرة⁽¹⁾، وإلاّ لزم فيما لو لم تثمر الشجرة صفة الالتزام إمّا بأنّه لا استحقاق للثمن، أو بأنّ المعاملة تستبطن تملكاً مجانيّاً على تقدير، وتمليكاً معاوضياً على تقدير آخر، مع أنّ كلّ هذا على خلاف الارتكاز العقلائي الذي يرى أنّ البيع في المقام قد تمّ، وأنّ حكم هذه المعاملة هو حكم البيع سواءً وجدت بعد هذا ثمرة أو لم توجد، فتترتب عليه أحكام البيع من حيث الخيار،

(1) أو قل: إنّ المبيع نفس الثمرة لكنّ الذي يترتب على بيعها ليس هو انتقال ملكيتها الاستقباليّة إلى المشتري، بل هو انتقال نفس الحقّ المتعلّق بها الآن الثابت للبايع، وهو حقّ أن يملكها مثلاً.

والفسخ، والغبن، والعيب، وغير ذلك، ولا يترتب عليه حكم الهبة والتملك المجاني، فهذه معاملة بيعية منجزة بحسب الارتكاز العقلاني، والبيع المنجز بحاجة إلى بيع منجزة لا محالة، وهو حق أن يملك الثمرة، أو بتعبير آخر: الثمرة بوجودها التقديري العنائي، وهو وجود محفوظ سواء كان هناك وجود حقيقي في الخارج أو لا، وهذا الوجود العنائي يشبه الوجود العنائي للمنفعة المتصلة، كمنفعة البيت على ما ذهب إليه جملة من الفقهاء في مقام تصوير الإجارة، من أن مالك البيت يملك الوجود العنائي لمنفعته - وإن لم يكن هذا صحيحاً عندنا في باب الإجارة - .

وبالنسبة للقسم الثاني - أيضاً - يمكن أن يقال بمثل هذا الكلام - إن ساعد عليه الارتكاز - ، وقد مضى أن مثاله الوقف على البطون المتأخرة على بعض المباني في تصوره، فوجود المال المملوك فعلي، لكن المالك لم يملك لقصور فيه؛ لأنه غير موجود فعلاً، لكن مع هذا ينتزع له نحو من الحق، فتأهل المال وتهيؤوه للمملوكية لشخص سوف يوجد يكون منشأ لاعتبار حقيقي أو لملكية بنحو من الأنحاء، مضافة إلى الوجود العنائي أو التقديري للمالك، فيكون هذا المال مملوكاً لمالك تحقيقي ومملوكاً تقديرياً أيضاً، ولا مانع من اجتماع مالك تحقيقي مع مالك تقديري، وإنما الممنوع اجتماع مالكين تحقيقيين، ومن هنا قال كثير من الفقهاء - ومنهم الشيخ الأنصاري رحمته الله في المكاسب⁽¹⁾ - بأن حق البطون المتأخرة الثابت في الوقف يمنع عن بيع الوقف، وإن استشكل في ذلك المحققون المتأخرون، فبالإمكان تسليم مثل هذا الحق لو ساعد الارتكاز بمثل هذا البيان.

وكذلك الأمر بالنسبة للقسم الثالث، فيمكن أن يقال بانتزاع نحو من الحق للموصى له والسلطنة، وهذا النحو من الحق والسلطنة تكون له - أيضاً - آثار، ولعل هذا يناسب فتوى جماعة من الفقهاء في مثل هذا الفرض، بأن الوارث لا يجوز له أن يتصرف في مثل هذا المال قبل أن يتعين مصير الوصية قبولاً ورداً، حتى بناءً على القول بانتقال المال إلى الوارث قبل القبول، وخروجه بعده؛ لأن الملكية بوجودها التقديري وتهيؤه المال لكونه مملوكاً للموصى له تهيؤاً كاملاً متوقفاً على محض سلطنته وإعماله لهذه السلطنة يوجب نحو حق له يمنع الوارث عن التصرف فيه.

والخلاصة: أن هذه دعوى عريضة في الفقه، ولها مصاديق كثيرة فيه،

(1) راجع المكاسب: ص 164 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة الشهيدي.

وتحقيقها وتنقيح نكاتها وسعتها وضيقتها موكول إلى الفقه.

إذا عرفت ذلك قلنا: إنّه يمكن أن يُدعى في المقام أنّ الثمرة لها وجود عنائي، وهي تحت الضمان بالفعل، فالمنفعة التي يصلح للمالك أن يبيعها الغاصب يضمنها الغاصب للأصل، إلا أنّ هذه المنفعة ليس لها ثمن مستقلّ عن ثمن نفس الأصل؛ لأنّه تلحظ في مقام تسعير الأصل هذه المنفعة المقدّرة، فتوجب زيادة تسعير نفس الأصل، ولهذا لو أراد المالك بيع الأصل قبل بيع الثمرة المقدّرة الوجود كان أعلى قيمة منه لو أراد بيعه بعد بيع الثمرة المقدّرة الوجود، فهذا يعني أنّ هذا الوجود التقديري للثمرة يدخل في تسعير نفس الأصل، فلا تكون له ماليّة زائدة، بل تكون ماليّته مندمجة في ماليّة الأصل، وبعد خروج التقدير إلى الفعلية تكون لها ماليّة تخصّها غير مندمجة مع ماليّة الأصل.

وملخص الكلام: أنّه لا بأس بأنّ يقال بناءً على هذا: إنّ الثمرة داخلية تحت الضمان منذ البدء، وقبل وجودها بهذا البيان، فإنّ ساعد الارتكاز على ذلك - وهو قريب - فبها ونعمت، وإلاّ فالعلم الإجمالي غير منجز، ولكن نحن يكفينا العلم الإجمالي الثاني.

هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين المتباينين.

دوران الأمرين الأقلّ والأكثر الارتباطيين

- مراحل الدوران.
- الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء.
- الدوران بين الأقلّ والأكثر في الشرائط.
- الدوران بين التعيين والتخيير.
- تنبيهات.

مراحل الدوران

قد وقع الكلام في جريان البراءة وعدمه عن المقدار الزائد إذا كانا ارتباطيين، بعد عدم الإشكال في جريان البراءة عنه في غير الارتباطيين.

وواقع الأمر أنه لو فرض دوران الأمر بحسب الروح والجوهر بين الأقل والأكثر، فلا محالة ينحل العلم، ويكون الزائد مشكوكاً بالشك البدوي ومجرى للبراءة، كما هو الحال في الأقل والأكثر غير الارتباطيين.

وقد أُقيم في المقام بعض الوجوه للزوم الاحتياط، ممّا لو تمّ لثبت لزوم الاحتياط حتّى مع فرض دوران الأمر بحسب الروح والجوهر بين الأقل والأكثر، ولكن سيظهر في ثنايا البحث عدم تمامية شيء من ذلك.

ولو فرض رجوع الأمر بحسب الروح والجوهر إلى التردّد بين المتباينين - وإن كان بحسب الظاهر والصورة مردّداً بين الأقل والأكثر - إذن لا يكون الأمر منحللاً، ولا تجري البراءة.

وقد يكون الأمر بحسب بعض العوالم والمراحل دائراً بين الأقل والأكثر، وبحسب بعضها مردّداً بين المتباينين، فنحن هنا نفرض جميع تلك العوالم أو المراحل التي يمكن دعوى دوران الأمر فيها بين الأقل والأكثر؛ لنرى بعد ذلك أنّ الدوران بين الأقل والأكثر يتمّ في أيّ عالم من تلك العوالم؟ وأنّه هل يكفي الدوران بين الأقل والأكثر في ذلك العالم لجريان الأصل، أو لا؟ فإليك فهرست تلك العوالم كي يساعدنا على بيان المطلوب، وتوضيحه فيما بعد، والمشى حسب مصطلحاتها:

العالم الأوّل: هو عالم جعل المولى ولحاظه، فيمكن دعوى أنّ ما في نفس المولى وعالم لحاظه في موارد الأقل والأكثر الارتباطيين يكون في الحقيقة مردّداً بين مقدار لا شكّ فيه وبين وجود ذلك المقدار مع زيادة شيء آخر وقع الشكّ فيه.

العالم الثاني: عالم الوجوب والإلزام، فقد يفترض أنّ ما في عالم نفس المولى ولحاظه مردّد بين المتباينين، ويكون مثلاً في مقابل اللحاظ الزائد في جانب الأكثر لحاظ آخر في جانب الأقلّ، لكن اللحاظ الزائد الموجود في جانب الأكثر عبارة عن الإيجاب والإلزام، واللحاظ الزائد الموجود في جانب الأقلّ ليس عبارة عن الإلزام، بل هو توسعة على العبد، فليس كلّ ما هو ثابت في اللحاظ فهو تضيق وإلزام، فإذا لاحظ المولى الإطلاق أو قلنا: إنّ الإطلاق أمر لحاظي وليس عبارة عن عدم لحاظ القيد، فهذا - بالرغم من كونه داخلياً في لحاظ المولى - يكون توسعة لا تضيقاً.

العالم الثالث: عالم التحميل العقلي، فقد يكون الأمر في العالمين الأولين دائراً بين المتباينين، لكنّه بحسب عالم التحميل العقلي يكون الأمر دائراً بين الأقلّ والأكثر، وذلك كما في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، كما إذا دار الأمر بين وجوب إكرام إنسان، أو وجوب إكرام حيوان، بالمعنى الشامل للإنسان، ففي عالم لحاظ المولى - وكذلك في عالم الإلزام - يكون الأمر دائراً بين المتباينين، فإنّ العنوان الملحوظ والملزم به في وجوب إكرام الإنسان مبين للعنوان الملحوظ والملزم به في وجوب إكرام الحيوان، لكنّ التحميل العقلي مردّد بين الأقلّ والأكثر، بمعنى أنّ أحد الامتثالين مساوق لامتثال الآخر دون العكس، فالأمر دائر في التحميل العقلي بين التخيير في الامتثال والتوسعة بلحاظ إكرام الإنسان، أو غيره من الحيوانات، وبين تضيق هذه الدائرة للامتثال بتعيين إكرام الإنسان.

العالم الرابع: هو عالم التطبيق الخارجي والامتثال، فقد يكون الأمر فيه دائراً بين الأقلّ والأكثر، بمعنى: أنّ مقداراً ممّا وقع في الخارج يصلح امتثالاً للأمر بالأقلّ، فإذا ضمّ إليه الزائد صار امتثالاً للآخر على كلّ تقدير، وقد لا يكون كذلك، فمثلاً: لو دار الأمر بين وجوب تسعة أجزاء أو عشرة، بضمّ جزء عاشر إلى تلك الأجزاء التسعة، فكما أنّ الأمر بلحاظ عالم التحميل العقلي دائر بين الأقلّ والأكثر، كذلك الأمر بلحاظ عالم التطبيق الخارجي دائر بين الأقلّ والأكثر، فالأجزاء التسعة تصلح امتثالاً للأمر بالأقلّ، وإذا ضمّ إليها الجزء العاشر كان العمل امتثالاً للأمر على كلّ تقدير، وهذا بخلاف ما لو دار الأمر بين وجوب إكرام إنسان ووجوب إكرام حيوان بالمعنى الأعم من الإنسان، ففي هذا المثال وإن كان الأمر بحسب التحميل العقلي دائراً بين الأقلّ والأكثر كما عرفت، لكنّه بحسب التطبيق الخارجي ليس كذلك، فليس هنا عمل زائد خارجي يضمّ إلى إكرام الحيوان الصالح لامتثال الأمر بالأقلّ

ليصلح امتثالاً للأمر على كلّ تقدير، بل لو أردنا مع إكرام حيوان حصول الامتثال على كلّ تقدير، فعلينا أن نضرب صفحاً عمّا صنعناه من إكرام الحيوان، ونكرم إنساناً، لا أن نضمّ إلى إكرام الحيوان شيئاً يصلح امتثالاً للأمر بالأكثر.

وبهذا العرض ظهر أنّ أوسع العوالم في قابليّة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر هو العالم الثالث، وعليه فنجعل ضابط محلّ البحث هو: أن يدور الأمر بين حكمين يكون امتثال أحدهما مساوفاً لامتثال الآخر دون العكس، وهذا يشمل فرض دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر بحسب الأجزاء، وفرض دورانه بينهما بحسب الشرائط، وفرض دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي، أي: الحصّة والكلّي، وفرض دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي.

ثمّ إنّنا نأخذ المثال الرئيسي في بحثنا هذا من فرض دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر بحسب الأجزاء، وبعد ذلك ننظر في مقام تطبيقه على تلك المراحل إلى سائر الأقسام أيضاً، فنقول:

الدوران بين الأقل والأكثر في الأجزاء

إذا دار الأمر الواجب بحسب الأجزاء بين الأقل والأكثر فهل تجري البراءة عن الزائد، أو لا؟ فيه أقوال ثلاثة:

الأوّل: القول بجريان البراءة مطلقاً، وهو ما اختاره الشيخ الأعظم رحمته الله في الرسائل (1).

والثاني: القول بعدم جريانها مطلقاً، وهو ما اختاره المحقق الخراساني رحمته الله في تعليقه على الكفاية (2).

والثالث: القول بالتفصيل بين البراءة العقلية والنقلية، بجريان الثانية دون الأولى، وهو ما اختاره المحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية (3).

والحديث عن البراءة العقلية لا أساس له على مبانينا، ويكون مبتنياً على مباني القوم، لكننا نتوسّع في الحديث فتكلّم على كلتا البراءتين.

ونذكر أولاً بشكل مطلق الموانع التي قد يقال بمنعها عن جريان البراءة، وسيأتي مرّاً بعد ذلك - في حوار مع صاحب الكفاية - حديث عن مدى إمكانية التفصيل بين البراءتين. فنقول:

الموانع العامة عن جريان البراءة

إنّ أهم الموانع المذكورة عن جريان البراءة في المقام ثلاثة:

1 - دعوى العلم الإجمالي

المانع الأوّل: هو العلم الإجمالي الظاهر في المقام، وهو العلم الإجمالي

(1) راجع الرسائل: ص 273 - 274 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق رحمة الله.

(2) راجع حقائق الأصول: ج 2، ص 326 بحسب تعليق الماتن.

(3) راجع الكفاية ج 2، ص 235 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق المشكيني.

بوجوب التسعة أو العشرة مثلاً، والعلم الإجمالي كما قلنا لا يتصور إلا بإرجاع الأقل والأكثر إلى المتباينين، ونقول فعلاً في مقام التصوير الابتدائي لكيفية إرجاعهما إلى المتباينين: إنَّ الوجوب في المقام ارتباطي، والارتباطية تساوق الوحدة، والوحدة تساوق التباين؛ إذ لا يتعلَّق أقلُّ وأكثر، إلاَّ مع فرض الكثرة، فنحن حينما ننظر بالعين التي نرى بها الوجوب الارتباطي المتعلِّق بالأجزاء وجوباً واحداً نرى بتلك العين ثبوت علم إجمالي متعلِّق بأحد وجوبين وحدائين متباينين، والآن يكفيننا تصوير إرجاعهما إلى المتباينين بهذا البيان الابتدائي، وسيظهر تحقيق الحال في ذلك.

انحلال هذا العلم

وقد اجيب عن هذا المانع بدعوى انحلال العلم الإجمالي بأحد وجهين:

الأوّل: إثبات الانحلال بإدخال عنصر ثالث في البحث، وذلك بأن يقال: إنَّ العلم الإجمالي بوجوب الأقلِّ والأكثر ينحلُّ بالعلم التفصيلي بوجوب الأقلِّ نفسياً أو غيرياً، واتذكّر أنّ هذا هو ظاهر عبارة الشيخ الأعظم رحمته في الرسائل (1).

وهذا الوجه متوقّف على تسليم كون الأجزاء مقدّمة داخلية، وتسليم أنّ المقدّمة الداخلية كالمقدّمة الخارجية تتّصف بالوجوب الغيري، وكلا الأمرين ممنوع عندنا، وتحققها مع إبطالها موكول إلى بحث مقدّمة الواجب، وسوف تأتي في هذا البحث - إن شاء الله - الإشارة إلى بعض نكاتها.

ثم بعد تسليم مباني هذا الوجه يرد عليه: أنّه إن أُريد بهذا الانحلال الحقيقي، فشرطه أن يتعلّق العلم التفصيلي بأحد طرفي العلم الإجمالي، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ثم علم بنجاسة الشرقي منهما، وهنا لم يتعلّق العلم التفصيلي بأحد طرفي العلم الإجمالي، فإنَّ طرفي العلم الإجمالي عبارة عن الوجوب النفسي للأقلِّ، والوجوب النفسي للأكثر، والعلم التفصيلي تعلّق بالجامع بين أحد طرفي العلم الإجمالي، وهو الوجوب النفسي للأقلِّ، وعنصر ثالث غريب، وهو الوجوب الغيري له.

وإن أُريد به الانحلال الحكمي فهو موقوف على فرض منجز ينجز الأقلِّ؛

(1) راجع الرسائل: ص 274 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق رحمة الله.

حتى يقال بالانحلال الحكمي، إمّا من باب عدم جريان الأصل فيه،
وبقاء الأصل في الطرف الآخر سليماً عن المعارض، أو من باب أنّ
المنجّز لا ينتجّ مرةً أخرى، فيسقط العلم الإجمالي عن التأثير، على ما يقوله
المحقّق العراقي، لكن هنا لم يتعلّق منجّز بالأقلّ؛ لأنّ الوجوب الغيري لا يقبل
التنجيز، فلا مجال هنا لدعوى الانحلال الحكمي بكلا مبنييه.

هذا هو الذي ينبغي أن يقال في إبطال هذا الانحلال، لا ما أفاده المحقّق العراقي
في المقام⁽¹⁾، فقد قال المحقّق العراقي رحمته هنا بعد ذكر دعوى انحلال العلم
الإجمالي بوجوب الأقلّ أو الأكثر بالعلم التفصيلي بوجوب الأقلّ نفسياً أو غيرياً: إنّ
هذا الانحلال غير صحيح؛ لأنّ هذا العلم التفصيلي معلول للعلم الإجمالي، فلا ينحلّ
العمل الإجمالي به؛ لأنّه أسبق رتبةً منه.

فإن كان مراده بهذا الكلام إبطال الانحلال الحقيقي بدعوى أنّ تأخّر العلم التفصيلي
رتبةً يمنع عن انحلال العلم الإجمالي به، ففيه ما عرفت من أنّ هذا العلم التفصيلي
بنفسه لا يقتضي انحلال العلم الإجمالي؛ لأنّه لم يتعلّق بأحد طرفيه.

وإن كان مراده بذلك إبطال الانحلال الحكمي، فإن قصد به: أنّ الحكم التفصيلي
معلول للعلم الإجمالي، فيستحيل أنّ يحلّه؛ لأنّ المعلول لا يحلّ علته، ولا يفنيّه وإلاّ
لأفنى نفسه، ورد عليه: أنّ العلم التفصيلي معلول لذات العلم الإجمالي، وليس
المفروض انحلال ذات العلم الإجمالي، وإتّما المفروض انحلال أثره؛ لأنّ الكلام في
الانحلال الحكمي لا الحقيقي.

وإن قصد به: أنّ العلم الإجمالي أسبق رتبةً من العلم التفصيلي، فقد أثر أثره في
المرتبة السابقة، فالأقلّ قد تلقى التنجيز في المرتبة السابقة من العلم الإجمالي،
فيستحيل أن ينتجّ بالعلم التفصيلي، حتى ينحلّ بذلك العلم الإجمالي؛ لقاعدة: أنّ
المنجّز لا ينتجّ، - وهذا الوجه هو الوجه المذكور في نهاية الأفكار - ورد عليه: أنّ
العلم التفصيلي وإن كان متأخراً رتبةً عن العلم الإجمالي، لكنّه ليس متأخراً رتبةً عن
أثره، وهو التنجيز، بل هما معلولان لعلّة واحدة، وهي: العلم الإجمالي، فلا يصبح أثر
العلم التفصيلي متأخراً عن أثر العلم الإجمالي؛ لعدم صحّة قانون: أنّ ما مع المتقدّم

(1) راجع المقالات: ج2، ص 98، ونهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 384 - 385.

متقدّم. وعليه فحال العلم التفصيلي والإجمالي هنا حال العلم التفصيلي والإجمالي في سائر الموارد. والمفروض عنده ﷺ في ذلك هو سقوط العلم الإجمالي عن التأثير. فالصحيح في إبطال الانحلال بهذا التقريب هو ما ذكرناه.

الوجه الثاني: إثبات الانحلال من دون إدخال عنصر ثالث في المقام، وذلك بأن يقال: إنّ الأقلّ قد تعلّق به الوجوب حتماً سواء كان هو الواجب مستقلاً، أم كان الوجوب عارضاً عليه مع زيادة، فعلى كلّ تقدير علمنا بعروض الوجوب عليه، وإنّما الشكّ في أنّه هل امتدّ الوجوب إلى الجزء الزائد، أو لا؟، وهذا شكّ بدويّ تجري فيه البراءة.

ومن يريد إنكار هذا الانحلال لا بُدّ له - كما عرفت - من إرجاع الأقلّ والأكثر إلى المتباينين، وإبراز عنصر التباين فيه؛ إذ لو تمّ هذا الثوب الذي ألبسه صاحب القول بالانحلال، وهو: ثوب الأقلّيّة والأكثرّيّة، فلا إشكال في الانحلال.

إبراز عنصر التباين

ولإبراز عنصر التباين في المقام اتجاهاً:

الأوّل: هو فرض المقابلة بالتباين بين الوجوبين بلحاظ ما لهما من الحدّ.

والثاني: هو فرض التباين بلحاظ ذات متعلّقي الوجوب، وهما: الأقلّ على إطلاقه، والأقلّ في ضمن الأكثر.

أمّا الاتجاه الأوّل فحاصله: أنّ الفعل بحدّه الواقف على الجزء التاسع مثلاً مباين لا محالة للفعل بحدّه الممتدّ إلى الجزء العاشر، والتباين في الحدّ كاف في تباين الوجوبين.

ويرد عليه: أنّه هل المقصود هو النظر إلى حدّ ذات الفعل بما هو في المرتبة السابقة على الوجوب؟ أو المقصود هو حدّ الفعل بما هو معروض للوجوب؟ أو قل: حدّ نفس الوجوب؟.

فإن كان المقصود هو الأوّل، فلا إشكال في أنّه إذا علم بعروض الوجوب إمّا على الفعل بحدّه المفروض في المرتبة السابقة وقوفه على الجزء التاسع، أو عليه بحدّه الممتدّ إلى الجزء العاشر، فهذا علم بأحد المتباينين، لكن هذا يعني دوران أمر الجزء العاشر بين الجزئيّة والمانعيّة، فيكون خروجاً عمّا نحن فيه.

وإن كان المقصود الثاني، فلا إشكال في أنّ وجوب الأقلّ المحدود بحدّ وقوفه على المقدار الأقلّ، والوجوب الممتدّ إلى الجزء الزائد متباينان بما لهما من الحدّين المتباينين، وقد تعلّق بذلك العلم الإجمالي، إلّا أنّ هذا التباين إنّما هو بلحاظ الحدّ، وحدّ وجوب الأقلّ الذي يعني الوقوف على الجزء التاسع وعدم تعديّه إلى الجزء العاشر لا يدخل في العهدة، وليس له امثال، وإنّما الذي يدخل فيها ويتطلّب الامتثال هو ذات الوجوب، وحينما نلحظ ذات الوجوب بقطع النظر عن حدّه لا نرى وجوبين متباينين، بل نعلم بعروض الوجوب على الأقلّ، ونشكّ في انبساطه على الزائد، وإنّما التردّد بين المتباينين في النفس يكون في مرتبة الحدّ غير الواجب امثاله.

وممّا ذكرنا ظهر وجه الخلل - فيما مضى من التصوير البدائي لإرجاع الأمر إلى المتباينين - من أنّ الوجوب الارتباطي وجوب واحد، والوحدة تساق التباين، فإنّه إن لاحظنا الحدّ في المقام صحّ ذلك، إلّا أنّ الحدّ غير واجب الامتثال، وإنّما الذي يجب امثاله ذات المحدود، وفي مرتبة ذات المحدود ملغياً عنه الحدّ لا يرى وجوبان حتى يقال: إنّ الوحدة تساق التباين، بل يرى أنّ الوجوب عرض على الأقلّ، ويشكّ في امتداده على الزائد وعدمه.

وأما الاتجاه الثاني: فحاصله أنّنا وإن علمنا تفصيلاً بوجوب الأقلّ استقلالاً أو ضمناً، لكنّ الأقلّ المعروض للوجوب استقلالاً غير الأقلّ المعروض للوجوب ضمناً.

ولتكن الآن صياغة بيان ذلك: هي أنّ المعروض للوجوب الاستقلالي هو الأقلّ بإطلاقه وبلا قيد، والمعروض للوجوب الضمني هو حصّة خاصّة من الأقلّ، وهي الحصّة المقيدة بالاقتران بالزائد على ما هو شأن أجزاء الواجب الارتباطي، والمطلق مع المقيد متباينان.

وتوضيح حال هذا الاتجاه يتطلّب منّا الحديث عن أصل حقيقة الواجب الارتباطي فنقول:

تصوير حقيقة الواجب الارتباطي

إنّ في حقيقة الواجب الارتباطي تصورات ثلاثة:

التصوير الأوّل: ما يناسب صياغة البيان المذكور آنفاً في إبراز عنصر التباين من

أنّ الوجوب الارتباطي يتعلّق بالأجزاء، مع فرض أنّ كلّ جزء جزءٌ في نفسه، وشرط لغيره من الأجزاء، وأنّ كلّ واحد منها مقيداً بالباقي واجب.

ولا يرد على هذا استلزامه للدور؛ لكون الشرط مقدّمًا رتبةً على المشروط، فيلزم تقدّم كلّ من الجزئين على الآخر.

فإنّ الجواب عن ذلك: هو أنّ الشرط له معنيان:

أحدهما: ما يتوقّف عليه الشيء، كالصعود على الدرج بالنسبة للكون على السطح، والشرطيّة بهذا المعنى هي التي لا يمكن أن تكون من الطرفين للزوم الدور.

وثانيهما: ما قيّد به الشيء وحصّص به، والشرطيّة بهذا المعنى من الطرفين لا تستلزم الدور؛ إذ ليست ذات كلّ من الركوع والسجود مثلاً متوقّفةً على الآخر، وإنّما تكون نسبة كلّ منهما للآخر، ومقارنته له متوقّفة عليه، فيختلف المتوقّف على المتوقّف عليه.

إلا أنّ الكلام يقع فيما هو الدليل على دعوى أخذ كلّ واحد من الأجزاء مقيداً بالباقي، والدليل على ذلك يكون أحد أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ الوجوب الارتباطي بما أنّه وجوب واحد يستحيل تعلّقه بالمتكثّر بما هو متكثّر، فلا بدّ من فرض وحدة في متعلّقه، وتوحيد هذه الأجزاء يكون بتقييد كلّ منها بالباقي، فهذا التقييد المتقابل يكون قضاءً لحقّ وحدة الوجوب.

والواقع: أنّ استحالة تعلّق الوجوب الواحد بالمتكثّر بما هو متكثّر، وإن كان أصلًا بديهيًا عندنا - رغم مخالفة المحقّق العراقي رحمته فيه كما سيأتي إن شاء الله - لكنّ هذا لا يفيد شيئاً في المقام؛ لأنّ هذه التقييدات المتبادلة لا توحد تلك الأمور المتكثّرة، غاية الأمر أنّه بغضّ النظر عن التقييد تكون تلك الأمور ذوات أجزاء متكثّرة، وبالنظر الى التقييد تكون مقيدّات متكثّرة، وهذا لا يقضي حقّ وحدة الوجوب، والشاهد على ذلك أنّه يمكن فرض هذه التقييدات المتبادلة بين واجبات مستقلة، فمثلاً: يشترط في صحّة صلاة العصر إيقاعها بعد صلاة الظهر، ويمكن فرض اشتراط صحّة صلاة الظهر - أيضاً - بإيقاع صلاة العصر بعدها، من دون أن يلزم من ذلك كونهما واجباً واحداً ومتعلّقاً لوجوب واحد.

والخلاصة: أنّه يمكن فرض غرضين مستقلّين في أمرين مع افتراض أنّ كلّ واحد من الغرضين لا يحصل إلاّ بحصّة من أحد الأمرين مقارنة للآخر، وعندئذ يتحقّق لا محالة وجوبان مستقلّان لهما امتثالان وعصيانان، وفاعلها يثاب بثوابين،

وتاركهما يستحق عقابين، مع أنّ كلّ واحد منهما مشروط بالآخر، ولم يخلق هذا الاشتراط توخّداً فيما بينهما.

فالتقييدات المتبادلة لا توخّد الكثير، بل نفس التقييد يستدعي التكرّر والتعدّد، حتّى يكون بعضها قيدياً لبعض.

الأمر الثاني: أنّه لا إشكال في أنّ المكلف لو أتى ببعض أجزاء الواجب الارتباطي دون البعض لم يكن ما أتى به متّصفاً بالمطلوبيّة والوجوب، وإلّا لكان واجباً مستقلاًّ، وعليه نقول: إنّ كلّ جزء من الأجزاء هل هو مقيّد بالباقي، أو مطلق من ناحية الباقي؛ إذ يستحيل الإهمال؟ فإن فرض الإطلاق لزم اتّصاف الجزء بالمطلوبيّة في كلتا حالتيه، أي: حالة انضمامه إلى الباقي وحالة انفراده عنه، وهذا خلف ما عرفت. وإن فرض التقييد فهو المطلوب.

ويرد عليه: أنّ هذا البرهان إنّما ينسجم مع القول بكون الإطلاق عبارة عن لحاظ السريان وعدم القيد، فعندئذ يكون إطلاق الركوع مثلاً عبارة عن لحاظ سريان وجوبه للحصّة المنضمّة إلى الباقي، وللحصّة المنفردة، وهذا خلف ما فرضناه من أنّ المكلف لو اقتصر على بعض الأجزاء لما كان ذلك البعض مطلوباً، وإلّا لكان واجباً مستقلاًّ.

لكن الصحيح في باب الإطلاق: أنّه عبارة عن مجرد عدم لحاظ القيد، وعليه فبالإمكان أن نلتزم هنا بالإطلاق، ونقول مع ذلك: إنّ كلّ واحد من الأجزاء غير متّصف بالمطلوبيّة والوجوب في حالة انفراده عن الباقي، لا لعدم الإطلاق في الموضوع، بل لعدم قابليّة المحمول، وهو الوجوب الضمني لهذا الانبساط؛ لكونه جزءاً من وجوب وحداني ثابت على المجموع، ومشدوداً ظهره بسائر الوجوبات الضمنيّة.

فتحصّل: أنّ كون الوجوب ارتباطياً لا يقتضي بوجه من الوجوه تقيّد الأجزاء بعضها ببعض. نعم، نحن لا ننكر إمكان تقيّد بعضها ببعض؛ لعدم استلزام ذلك للدور كما عرفت، لكن هذا الأمر الممكن ثبوتاً يتبع دلالة دليل ذلك الواجب عليه إثباتاً، فإن دلّ عليه دليله، فهو أمر ثابت لذلك الواجب الارتباطي صدفة، من دون أن يكون دخيلاً في صميم ارتباطيّة الوجوب.

التصوير الثاني: أنّ أجزاء الواجب الارتباطي متوحدّة فيما بينها بوحدة متأخّرة رتبة عن عروض الوجوب، وليست فيما بينها وحدة معروضة للوجوب،

ولعلّ هذا ممّا امتاز به المحقّق العراقي رحمته (1). وبيانه: أنّ وحدة الوجوب وتعدّده إنّما تتبع وحدة الملاك وتعدّده، لا وحدة معروضه وتكثّره.

نعم، لا إشكال في أنّ وحدة الوجوب تستلزم وحدة الواجب، لكن ليست هذه الوحدة مأخوذة في معروض الوجوب. وتوضيح ذلك: أنّ الشيء المتكثّر بذاته قد يصبح واحداً بوحدة عرضيّة ناشئة من وحدة ما عرض عليه، فمثلاً: اللحاظ الواحد إذا طرأ على أمور متكثّرة حصلت لها وحدة عرضيّة بلحاظ وحدة ما عرض عليها من اللحاظ، وكذلك الشوق الواحد والملاك الواحد ونحو ذلك. والواجب الارتباطي لا إشكال في أنّه بذاته عبارة عن أمور متكثّرة، لكن قد عرضت عليه توحدات باعتبار وحدة جملة من عوارضها كاللحاظ والوجوب والملاك، وهذه الوحدات يستحيل أخذها في معروض الوجوب؛ أمّا الوحدة الناشئة من وحدة الوجوب، فهي في طول الوجوب، فلا يعقل أخذها في متعلّقه، وأمّا الوحدة الناشئة من وحدة الملاك، فهي وإن لم تكن في طول الوجوب، لكن الوجوب تابع للملاك، فيتعلّق بما يتعلّق به الملاك، ومن المعلوم أنّ تلك الوحدة غير دخيلة في متعلّق الملاك ومعروضه؛ لأنّها في طول الملاك، وكذلك أيّ وحدة أخرى تفرض في المقام كوحدة اللحاظ، فيما أنّها غير مربوطة بمعروض الملاك لا تؤخذ في معروض الوجوب؛ لأنّ الوجوب يعرض على ما يعرض عليه الملاك.

فقد تحصّل: أنّ معروض الوجوب هو الشيء المتكثّر بما هو متكثّر. وأمّا الوجه في وحدة هذا الوجوب، فهو وحدة الملاك؛ فإنّ الوجوب يستمدّ وحدته من وحدة الملاك، وإن فرض تكثّر ما عرض عليه الوجوب.

ثمّ إنّّه يرد على هذا التصوير: أنّ العارض والمعرض لا بُدّ أن يكونا في ظرف العروض متسانخين في الوحدة والتكثّر، فلو كان المعرض في ظرف العروض متكثّراً يكون العارض متكثّراً لا محالة، ويدلّ على ذلك أمران:

الأمر الأوّل: أنّ روح الوجوب والحبّ والإرادة - وهي من قبيل العلم - من الصفات الحقيقيّة النفسيّة ذات الإضافة، أي: أنّ هذه الأعراض مضافاً إلى إضافتها لمحله - وهي النفس - لها إضافة إلى شيء آخر كإضافة العلم إلى المعلوم، وهذه الإضافة داخلة في صميم ذاتها، ولا معنى لتصوير حقيقة العلم مثلاً مستقلاً ومنحازاً

(1) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 377 - 379.

عن تصوير الإضافة. وبهذا يظهر أنّ المعلوم الخارجي هو معلوم بالعرض والمجاز، ولذا قد لا يكون ثابتاً في الخارج، ويكون العلم خطأ، ومعه ينفصل في الوجود عن العلم رغم أنّ إضافته إلى المعلوم داخلة في صميم ذاته، فلا بُدَّ من التفهيش عن معلوم آخر ألصق منه بالعلم، ولا ينفك عنه في صورتي الصواب والخطأ معاً، وذلك هو المعلوم بالذات، وهي الصورة الذهنيّة.

كما يتبرهن بذلك: أنّ تعدّد العلم والمعلوم بالذات إنّما يكون بالتحليل العقلي، ويكون كلاهما موجوداً في الخارج بوجود واحد، وليس موجودين بوجودين شدّ احدهما بالآخر بخطط الإضافة، - كما يقال بذلك في نسبة سائر الأعراض إلى محلّها، وإن كان الصحيح أنّ العرض والمحلّ فيها - أيضاً - متّحدان وجوداً، وأنّ العرض شأن من شؤون المعروض - إذ لو كان الأمر كذلك؛ لأمكن إفراز العلم بحسب التحليل التصوّري، وتصوّره منحازاً عن إضافته إلى معلوله، ولم تكن الإضافة داخلة في صميم ذاته، في حين أنّه ليس الأمر كذلك، وكذا الحال في جميع الصفات الحقيقيّة النفسيّة ذات الإضافة كالحبّ والإرادة، فإذا ظهر اتّحاد الحبّ والمحبوب بالذات ظهر أنّ تكثّر المحبوب يستدعي - لا محالة - تكثّر الحبّ، ولا معنى لتكثّر أحدهما ووحدة الآخر؛ لأنّهما موجودان بوجود واحد.

نعم، ما تبرهن بذلك أنّما هو وحدة المحبوب النفسي الموجود في عالم الذهن عند وحدة الحبّ، دون وحدة المحبوب بالعرض الخارجي، وهذا معنى ما قلناه من أنّ العارض والمعرض في ظرف العروض يجب أن يكونا متسانخين في الوحدة والتكثّر، فلو أريد من فرض تكثّر المحبوب رغم وحدة الحبّ تكثّر أجزائه الخارجيّة، وفي ظرف الخارج، فهذا ليس هو محلّ الكلام، أي: لم يتوهّم أيّ عاقل توحد أجزاء الصلاة مثلاً خارجاً، ولا إشكال في أنّها تشتمل على أشياء كثيرة وماهيّات مختلفة، فالمقصود إنّما هو البحث عن المعارض بالذات للحبّ دون المعارض بالعرض، وقد عرفت أنّه متسانخ حتماً مع الحبّ وحدةً وتكثّراً.

الأمر الثاني: لو غرضنا النظر عن وحدة العارض والمعرض فأيضاً لا محيص عن الالتزام بأنّ تكثّر المعارض يستلزم تكثّر العارض؛ وذلك لأنّه إذا عرض عارض على عدّة أمور فإنّ فرض أنّ ذلك العارض بتمامه عرض على هذا الأمر، وبتمامه عرض على ذاك الأمر، وهكذا، إذن فهذا العارض لم يعرض بوحدته على أمور متكثّرة بما هي متكثّرة، بل عرض على كلّ واحد من هذه الأمور مستقلاً، وكان

المعروض أمراً واحداً لا متكرراً، وإن فرض أنّ ذلك العارض لم يعرض بتمامه على كلّ واحد من هذه الأمور مستقلاً، بل انبسط على تمام هذه الأمور، وعرض على الكلّ المتكثّر بما هو متكثّر، فلا محالة يأخذ - عندئذ - كلّ أمر من هذه الأمور المتشتمّة والمستقلة قطعة خاصة به من ذلك العارض بالاستقلال، ويصبح العارض في المقام عدّة وجودات عرضيّة مستقلة ومتشتمّة.

التصوير الثالث: أنّ معروض الوجوب الارتباطي بالذات عنوان وحدانيّ ذهنيّ. وتوضيح ذلك: أنّه قد مضى ممّا في بعض الأبحاث السابقة: أنّ العناوين على قسمين؛ فبعضها تستورده النفس من الخارج، كعنوان الإنسان الذي تستورده النفس من الخارج عن طريق أخذ الصورة الذهنيّة من الأفراد، وتغشيرها للخصويّات الفرديّة والمائزة بين الأشخاص، وبعضها تصنعه النفس في معملها الخاصّ وتخيّطه وتلبسه الخارج، كعنوان (أحدهما) المنصبّ عليه العلم الإجمالي. ومن هذا القبيل عنوان (المجموع) و (الكلّ)، وعليه نقول: إذا وجد لأحد غرض واحد لا يتحقّق إلاّ بمجموع أمور بحيث لو ترك أيّ فرد من تلك الأمور لا ينفعه الباقي في غرضه أصلاً، فلا محالة ينفدح في نفسه حبّ واحد وشوق واحد، وبما أنّ هذا الحبّ والشوق الواحد يجب أن يعرض في ظرف عروضه - وهو الذهن - على شيء واحد - كما مضى -، فلا محالة تضطرّ النفس إلى اصطناع عنوان المجموع، وإلباسه على ما في الخارج، ليعرض الحبّ عليه. نعم، ما في الخارج متكثّر، لكنّه في غير ظرف العروض فلا بأس بتكثّره.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى أصل المطلب؛ لنرى أنّه هل ينجح الاتجاه الثاني لإبراز عنصر التباين بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين بدعوى أنّ الأقلّ المعروض عليه الوجوب الضمني غير الأقلّ المعروض عليه الوجوب الاستقلالي، أو لا؟

فنقول: أمّا على النظريّة الثانية القائلة بعروض الوجوب الواحد على الكثير بما هو كثير، فعدم نجاح هذا الاتجاه واضح؛ إذ الأقلّ بنفسه موجود في ضمن الأكثر، وإنّما الشكّ في أنّ الوجوب هل عرض على الأقلّ فقط، أو عرض على الزائد أيضاً، بأن كان ذلك الأقلّ مع هذا الزائد بما هما متكثّران معروضاً للوجوب؟.

وأما على النظريّة الأولى - وهي النظريّة القائلة بتقييد كلّ جزء بسائر الأجزاء - فقد يتوهّم نجاح هذا الاتجاه؛ إذ الأمر دائر بين وجوب الأقلّ المقيّد بالزائد، ووجوب مطلق الأقلّ، وكذلك الحال على النظريّة الثالثة - القائلة بعروض الوجوب

على عنوان المجموع الذي هو عنوان وحدانيّ تخطيطه النفس، وتُلبسه الخارج - إذ الأمر دائر بين وجوب هذا المجموع، أو ذاك المجموع، وهذان عنوانان متباينان، وثوبان مخيطان من قبل النفس متعدّدان، ومختلفان بالسعة والضيق.

لكنّ الصحيح: عدم نجاح هذا الاتجاه على هاتين النظريتين أيضاً.

أمّا بناءً على النظرية الأولى القائلة بأنّ الأقلّ المعروض للوجوب الضمني يختلف عن الأقلّ المعروض للوجوب الاستقلالي بالإطلاق والتقييد. فإن قلنا: إنّ الإطلاق أمر عدمي، وليس شيئاً وراء عدم التقييد، فمن المعلوم أنّه لا يمكن فرض التباين بين الطرفين بمجرد الإطلاق والتقييد بوجه من الوجوه، فإنّ الأقلّ المقيّد المعروض للوجوب الضمني هو عين الأقلّ المطلق المعروض للوجوب الاستقلالي، مع إضافة لحاظ التقييد في المقام، وهذه الإضافة غير موجودة في جانب الوجوب الضمني، لا أنّه وجدت مكانها إضافة أخرى.

وإن قلنا: إنّ الإطلاق أمر وجودي، وهو لحاظ عدم القيد فهنا يتحقّق التباين بحسب ما هو معروض الوجوب في عالم ذهن المولى؛ لأنّ المطلق - وهو الملحوظ بوجوده السعي الشامل بما هو كذلك - غير المقيّد، فهما أمران وجوديان متباينان، لكنّ العلم الإجمالي الدائر بين المتباينين بهذا النحو لا يفيد الأصولي شيئاً، كما يظهر ذلك بذكر مقدّمة:

وهي أنّنا وإن قلنا: إنّ المعروض بالذات للوجوب هي الصورة الذهنيّة، لكنّها ليست هي الملقاة على عاتق المكلف مولويّاً بما هي صورة ذهنيّة؛ إذ ليس المطلوب أن يوجد العبد تلك الصورة الذهنيّة في ذهن المولى، وليس ذلك تحت قدرة العبد، على أنّ ذلك تحصيل للحاصل، فإنّ المولى حين الإيجاب قد وجدت في ذهنه تلك الصورة، وإنّما عرض الوجوب على تلك الصورة بما هي مرآة وحاكية، فما يكون في عهدة المكلف مولويّاً إنّما هو محكيّ هذه الصورة.

فإذا عرفت هذه المقدّمة قلنا: إنّ لو دار الأمر بين المتباينين بلحاظ محكيّ الصورة وذبيها - الذي هو في عهدة المكلف مولويّاً - لتسجّل على العبد وجوب الاحتياط حتماً. وأمّا إذا كان هذا الدوران بلحاظ عالم الصورة الذهنيّة للمولى، فلا يقتضي ذلك وجوب الاحتياط؛ إذ ليست تلك الصورة في عهدة المكلف مولويّاً، والأمر فيما نحن فيه من هذا القبيل؛ وذلك لأنّ التقييد الثابت في عالم الصور الذهنيّة للمولى وإن كان له ما يزاء في محكيّ الصورة، لكنّ الإطلاق الثابت في عالم الصور

الذهنيّة له ليس له ما بإزاء في محكيّ الصورة، وإّما شغله عبارة عن أن يجعل الصورة أوسع انطباقاً وحكايةً على ما في الخارج، فنطبق على عدّة فروض لم تكن تنطبق لولا الإطلاق، إلّا على بعضها.

وأما إذا بنينا على النظرية الثالثة القائلة بعروض الوجوب على أحد عنواني المجموع، وهما عنوانان متباينان، ويختلفان بالسعة والضيقة، فقد تبين الحال على هذه النظرية ممّا ذكرناه، فإنّ الذي يقع في عهدة المكلف مولويّاً - كما اتّضح - إنّما هو المعنوي والمحكّي، لا العنوان والصورة، وهو مردّد بين الأقلّ والأكثر لا بين المتباينين.

وقد اتّضح بكلّ ما ذكرناه: أنّ كلتا المحاولتين لإبراز عنصر التباين بين الأقلّ والأكثر غير ناجحتين في المقام، وهما: إبراز التباين بلحاظ حدّ الوجوب، وإبرازه بلحاظ متعلق الوجوب، وهو الأقلّ الواجب ضمناً مع الأقلّ الواجب استقلالاً، وقد عرفت أنّ حدّ الوجوب لا يقع على عاتق العبد، وكذلك الصورة الذهنيّة للمولى لا تقع بما هي صورة ذهنيّة على عاتق العبد.

وبهذا يظهر: أنّ من ادّعى الانحلال الحقيقي في المقام، إن أراد به الانحلال الحقيقي بلحاظ ما في عهدة المكلف مولويّاً، فهو صحيح. وإن أراد الانحلال الحقيقي بلحاظ تمام عالم التكوين، فهو غير صحيح، ومن ادّعى الانحلال الحكمي كالسيدّ الأستاذ⁽¹⁾ الذي قال: إنّ العلم الإجمالي منحلّ حكماً؛ لجريان الأصل في نفي الزائد من دون معارض. يقال له: إنّه لو سلّم ثبوت العلم الإجمالي حقيقة المرّد بين المتباينين بلحاظ ما في عهدة المكلف مولويّاً، فلا مجال للانحلال الحكمي، ويكون الأصل النافي لأحد المتباينين معارضاً للأصل النافي للآخر، ولا بُدّ من الاحتياط لا محالة، ولو لم يسلم ذلك، ورأى أنّ التباين غير ثابت بلحاظ ما في عهدة المكلف، وإن قلنا بثبوته في الجملة في عالم التكوين، فهذا الانحلال لا بُدّ من الاعتراف به حتّى على قول من لا يؤمن أساساً بالانحلالات الحكميّة، فإنّه بعد فرض عدم الدوران بين المتباينين بلحاظ ما في عهدة المكلف مولويّاً لا وجه للزوم الاحتياط.

(1) راجع مصباح الأصول: ج 2، ص 433 - 434.

2 - العلم التفصيلي بوجوب الأقل

المانع الثاني: العلم التفصيلي بوجوب الأقل استقلالاً أو ضمناً، وتقريب المانعيّة: أنّه لنسلّم أنّ العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر انحلّ بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل استقلالاً أو ضمناً، لكنّ نفس هذا العلم التفصيلي يقين بالاشتغال، ويستدعي اليقين بالفراغ، ولو اختصرنا على الإتيان بالأقلّ لم نجزم بسقوط التكليف بالأقلّ؛ لأنّه وإن كنا نعلم بسقوطه على تقدير كونه تكليفاً مستقلاً، ولكنّه على تقدير كونه تكليفاً ضمناً لا يسقط إلاّ بالإتيان بالأكثر، فلأجل حصول الجزم بسقوط التكليف بالأقلّ لا بُدّ من الإتيان بالأكثر. ولعلّ أوّل من ذكر هذا الوجه هو صاحب الفصول رحمته الله.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ سقوط التكليف بالأقلّ بمعناه الحقيقي غير ممكن حتّى باتيان الأكثر، وبمعنى سقوط فاعليّة التكليف حاصل بنفس الإتيان بالأقلّ، بلا حاجة إلى الإتيان بالزيادة.

وتوضيح المقصود: أنّه تارة يفترض أنّ المقصود بسقوط التكليف هو معناه الحقيقي الذي يكون إمّا بمعنى سقوط الجعل، أو بمعنى سقوط المجعول. فلو أريد بذلك سقوط الجعل، فإنّه لا يكون إلاّ بمعنى النسخ الحقيقي والبداء المستحيل على الله تعالى، ولو أريد سقوط المجعول وفعليّة التكليف، فهو لا يكون إلاّ بانتفاء موضوعه، أو أحد أجزاء موضوعه أو قيوده، ومعلوم أنّ الامتثال لا يحقّق سقوط التكليف بشيء من المعنيين.

أمّا الأوّل: فواضح؛ فإنّ امتثال التكليف لا يوجب حصول البداء للمولى ونسخ الوجوب.

وأما الثاني: فكيفيّة تصويره في المقام: هو أن يفترض أنّ أحد قيود موضوع الوجوب هو عدم إتيان العبد بمتعلّقه، فلو أتى العبد بمتعلّقه سقطت فعليّة التكليف؛ لانتفاء موضوعه بالإتيان، ولكن من الواضح أنّ أخذ قيد في موضوع الوجوب ليس أمراً جزافاً، وإنّما هو باعتبار دخله في محبوبيّة الفعل ومصلحته، ومن المعلوم أنّ عدم الامتثال ليس دخيلاً في ذلك، فما صدر من العبد في مقام الامتثال يكون محبوباً للمولى وذا مصلحة حتّى بعد صدوره. نعم، قد لا يكون تكرار العمل والإتيان بفرد ثانٍ للمتعلق محبوباً وذا مصلحة، ولكن هذا مطلب آخر، فإنّ وجوب فرد ثانٍ

عليه تكليف آخر غير التكليف السابق، قد يكون وقد لا يكون، وهذا غير مسألة سقوط التكليف السابق نعم. الشيء الذي تحقق بالامتنال: هو أنّ المصلحة قد استوفيت، والمطلوب قد تحقّق، والتكليف قد استنفد مقتضاه من التحريك والفاعليّة، فانتهت فاعليّته، وهذا غير سقوط المطلوبية وعدم المصلحة، ويزداد وضوح ذلك بقياس الإرادة التشريعيّة بالإرادة التكوينيّة، فالعطشان المرید للماء إذا شرب الماء وزال عطشه قد استوفى مراده ومصلحته، وليس ما فعله من شرب الماء قد خرج عن المطلوبية والاتّصاف بالمصلحة. نعم، بعد صدور ما أراده من الشرب قد سقطت محبوبية الشرب ومطلوبيّته عن الفاعليّة والمحرّكيّة؛ لفرض حصول محبوبه، وكذلك الحال في الإرادة التشريعيّة، فالتكليف بالحجّ مثلاً لا يسقط بنفسه بإتيان العبد بالحجّ، وإنّما تسقط بذلك فاعليّته ومحرّكيّته. إذن فسقوط التكليف بمعناه الحقيقي لا يحصل حتّى بالإتيان بالأكثر، فلا معنى لفرض إيجاب الاحتياط بالإتيان بالأكثر لتحصيل الجزم بسقوط التكليف.

وأخرى يفترض أنّ المقصود بسقوط التكليف هو سقوط فاعليّته ومحرّكيّته فيقال: إنّ وجوب الأقلّ إن كان استقلالياً فقد سقطت فاعليّته بالإتيان بالأقلّ، وأمّا إن كان ضمناً فالإتيان بالأقلّ ليس مسقطاً لفاعليّته، وهذا هو معنى الشكّ في الفراغ.

ويرد على هذا: أنّ فاعليّة التكليف باتجاه الأقلّ حتّى إذا كان ضمناً قد سقطت بالإتيان؛ إذ بعد الإتيان بالأقلّ لا يعقل تحريك وجوبه الضمني نحو الإتيان به، أو نحو سدّ باب العدم من قبل الأقلّ؛ لأنّ المفروض حصول ذلك. نعم، تحتل فاعليّة التكليف حتّى بعد الإتيان بالأقلّ بلحاظ الزائد، لكن احتمال ذلك يكون ناشئاً من احتمال انبساط التكليف على الجزء الزائد، فتجري البراءة.

وثانياً: أنّنا لو سلّمنا أنّ سقوط التكليف الضمني بالمعنى الحقيقي للكلمة يحصل بامتنال ما هو في ضمنه من التكليف الاستقلالي، ولا يحصل بالاختصار على الإتيان بمتعلّقه، وهو الأقلّ، قلنا - كما أفاده السيّد الأستاذ⁽¹⁾ وغيره من المحقّقين - : إنّ الواجب عقلاً على المكلف ليس هو عنوان إسقاط التكليف عند تماميّة شرائط تنجيزه، وإنّما الواجب عليه عقلاً هو الإتيان بمتعلّق التكليف المنجز، ففي مورد يفترض سقوط التكليف ملازماً للإتيان بمتعلّق التكليف يحصل لا محالة ذلك

(1) راجع الدراسات: ج 3، ص 273، ومصباح الأصول: ج 2، ص 432.

بالإتيان بمتعلّق التكليف، وفي مورد يفترض عدم ملازمته إتياءه يكفيها
 الإتيان بمتعلّق التكليف المنجز، ولا حاجة لنا إلى إحراز سقوط
 التكليف، والمفروض في المقام: أنّ العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ أو الأكثر ليس
 منجزاً؛ لانحلّاله بالعلم التفصيلي بوجوب الأقلّ، إمّا ضمناً أو استقلالاً، فالشيء
 المنجز إنّما هو الأقلّ الذي قد تنجز بالعلم التفصيلي بوجوبه الضمني أو الاستقلالي،
 والمفروض أنّنا قد أتينا بهذا المتعلّق للتكليف، وعملنا بالوجوب بالمقدار الذي تنجز،
 فلنكن غير محززين لعنوان سقوط التكليف، وأيّ ضرر في ذلك؟!.

إن قلت: إنّنا لا نتكلّم عن عنوان إسقاط التكليف، وإنّما نتكلّم عن قبح مخالفة تكليف
 المولى وحسن امتثاله، ونقول: لا بُدّ من تحصيل الجزم بالامتثال، وعدم مخالفة
 التكليف المعلوم، والوجوب الضمني بما أنّه مندرج ضمن الوجوب الاستقلالي وجزء
 منه، وليس له وجود مستقلّ، كذلك يكون لا محالة امتثاله بامتثال الوجوب
 الاستقلالي ومدكاً فيه، ومخالفته بمخالفته، وعليه فلو كان الأقلّ واجباً ضمناً وقد
 ترك الزائد، فقد خالف ذلك الوجوب الضمني؛ لأنّه خالف الوجوب الاستقلالي، وبما أنّه
 يحتمل كون وجوب الأقلّ ضمناً، فهو يحتمل مخالفة هذا الوجوب بترك الزائد، ولا بُدّ
 من الجزم بترك المخالفة.

قلت بعد غضّ النظر عن أنّ الكلام - أعني: دعوى كون اندكاك الوجوب الضمني في
 الوجوب الاستقلالي موجِباً لكون امتثاله عين امتثاله ومخالفته عين مخالفته - مجرد
 تنميق من الكلام وشعر وخيال: إنّ بناءً على هذا البيان نقول: إنّ الانحلال يقع في
 نفس المخالفة. وتوضيح ذلك: أنّه إذا ترك الزائد فهو وإن كان يحتمل حصول مخالفة
 الوجوب الضمني، لكنّ احتمال المخالفة هنا ليس من باب أنّه يعلم بأنّ الشيء
 الفلاني المعين مخالفة، وبشكّ في حصوله، كما لو علم بأنّ عدم قتل الكافر مخالفة،
 وشكّ في أنّ عدم إطلاق الرصاص الثاني يوجب عدم قتله أو لا؟، أو علم بأنّ ترك
 الصلاة مخالفة، وشكّ في أنّه هل ترك الصلاة أو لا؟ حتّى يكون ذلك مجرّ
 للاشتغال، بل هو من باب أنّه لا يدري أنّ وجوب الأقلّ هل هو بنحو تكون له مخالفة
 واحدة، وهي ترك الأقلّ، أو بنحو تكون له مخالفتان: إحداهما: ترك الأقلّ، والأخرى
 ترك الزائد، فتجري البراءة العقلية والنقلية؟ أمّا العقلية فواضح؛ إذ لم يبيّن للعبد كون
 ترك الزائد مخالفة، فالعقاب على هذه المخالفة عقاب بلا بيان، وهو قبيح حسب ما
 هو المفروض عند القائل بالبراءة العقلية، وأمّا النقلية فينفى بها

الوجوب الضمني للأقلّ، فإنّه الوجوب الذي يوجب المؤونة الزائدة، بخلاف الوجوب الاستقلالي للأقلّ، فهما أقلّ وأكثر من حيث ما يوجبان من المؤونة فتجري البراءة عمّا يوجب المؤونة الزائدة.

3 - العلم بالغرض

المانع الثالث: مسألة العلم بالغرض، وهذا الوجه مركّب من مقدّمات ثلاث:

1 - إنّ الشكّ في المحصلّ للواجب مجرى للاشتغال لا البراءة.

2 - إنّنا إذا لاحظنا متعلّق الوجوب كان ذلك مردّداً بين الأقلّ والأكثر، لكننا إذا لاحظنا الغرض كان من باب الشكّ في المحصلّ؛ إذ لا نعلم أنّ الغرض الوجداني المقصود حصوله من العلم بهذا المركّب الارتباطي هل يحصل بالأقلّ أو بالأكثر؟

3

- إنّ حال الغرض حال نفس متعلّق الوجوب في حكم العقل بلزوم تحصيله على حدّ لزوم تحصيل متعلّق الوجوب.

فينتج من هذه المقدّمات وجوب الاحتياط في المقام؛ لأنّ الشكّ في المقام بلحاظ الغرض شكّ في المحصلّ بحكم المقدّمة الثانية، والشكّ في المحصلّ للغرض كالشكّ في المحصلّ للواجب؛ لأنّ الغرض أيضاً واجب التحصيل كنفس الواجب بحكم المقدّمة الثالثة، وقد كان الشكّ في المحصلّ للواجب مجرّياً للاشتغال دون البراءة، - كما قلناه في المقدّمة الأولى - فيتعيّن الاحتياط بإتيان الأكثر.

والجواب عن ذلك يكون بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّه قد فرض في المقام العلم بغرض وجداني واجب التحصيل غير دائر بين الأقلّ والأكثر، مع الشكّ في حصوله بالأقلّ، فلزم الاحتياط بفعل الأكثر، لكنّنا نمنع ثبوت مثل هذا العلم؛ إذ من المحتمل كون الغرض المطلوب تحصيله بنفسه مردّداً بين الأقلّ والأكثر، وفي مقام إبداء هذا الاحتمال نبدي خمس فرضيات:

الفرضيّة الأولى: ما يستوحى من كلام المحقّق النائيني رحمته الله (1) حيث أفاد رحمته الله

(1) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 54 - 57، وأجود التقريرات: ج 2، ص 293-294، وراجع أجود التقريرات: ج 1، ص 38 - 40، وفوائد الأصول: ج 1، ص 67 - 72.

في مقام الجواب عن شبهة الغرض: أنّ الغرض إنّما يجب تحصيله إذا كانت نسبه إلى المقدّمة التي هي فعل المكلّف نسبة المعلول إلى العلة، كالإحراق بالنسبة إلى الإلقاء في النار، فعندئذ يجب تحصيل الغرض، بل الذي يفهمه العرف من الأمر بمثل هذه المقدّمة إنّما هو الأمر بتحصيل الغرض، فلو قال المولى: ألق هذا الشيء في النار فهم منه الأمر بإحراقه، وأمّا إذا كان الغرض متوقّفاً حصوله على مقدّمات خارجة عن قدرة المكلّف زائداً على توقّفه على الفعل الداخل تحت قدرة المكلّف، وكانت نسبة الغرض إلى فعل المكلّف نسبة ذي المقدّمة إلى المقدّمات الإعدادية، كما هو الحال في المصالح المترتبة على الواجبات الشرعيّة مثل الصلاة، فلا يجب على العبد تحصيله؛ لأنّ تحصيله خارج عن قدرته، وإنّما الذي يجب تحصيله في مثل ذلك إنّما هو خصوص تلك المقدّمات الداخلة تحت قدرة العبد، والدليل على كون الغرض في أمثال هذه الأمور من قبيل القسم الثاني - أي: الخارج عن قدرة العبد - لا القسم الأوّل، هو تعلّق الأمر في لسان الأدلة بنفس الأفعال؛ فإنّه في المورد الذي يشكّ في أنّ الغرض هل هو من قبيل القسم الأوّل أو الثاني، سيتكشف الحال فيه من ظاهر لسان الدليل، فإن كان الأمر في لسان الدليل متعلّقاً بنفس الغرض فهذا ظاهر في كونه من القسم الأوّل، وعدم توقّفه على أمور أخرى خارجة عن قدرة المكلّف، وإن كان متعلّقاً بنفس الأفعال فهذا ظاهره أنّ الغرض ليس بنفسه تحت قدرة المكلّف⁽¹⁾، وإنّما الذي يكون تحت قدرته ويجب عليه تحصيله هو هذه الأفعال والمقدّمات.

هذا ما أفاده المحقّق النائيني رحمته في المقام.

(1) وإلاّ لزم الأمر بالنتيجة أو تقييد الأمر بالمقدّمة بالذي تترتب عليه النتيجة؛ إذ لو لم يفعل ذلك لزم نقض غرض المولى؛ لأنّه بعد إن لم يكن هناك ظهور عرفي في إرادة المسبّب، كما في مثل الأمر بالإلقاء في النار الظاهر في إرادة الإحراق يكون إطلاق الكلام موجّباً لعدم اهتمام العبد بتحصيل المسبّب، واقتضاره على فعل المقدّمة، سواء ترتبت عليها النتيجة أو لا، هذا ما يستفاد من كلمات المحقّق النائيني رحمته، ولكن الواقع أنّ تعلّق الأمر بالمقدّمة دون النتيجة إنّما يكون ظاهراً في عدم إيجاب حصول النتيجة، سواء كان ذلك من باب خروجها عن قدرة المكلّف أو من باب ما سيأتي من أستاذنا الشهيد في الفرضيّة الثانية من عدم اهتمام المولى بالنتيجة بأكثر من سدّ باب العدم من ناحية تلك المقدّمة.

وأورد عليه السيّد الأستاذ⁽¹⁾: بأنّ هذا إنّما يتمّ في الغرض الأقصى، ولكن هنا غرض أدنى مباشر لفعل المكلف الذي هو مقدّمة إعداديّة، وذلك الغرض هو نفس حصول الإعداد بمقدار هذه المقدّمة للغرض الأقصى، وهذا الغرض نسبته إلى الفعل نسبة المعلول إلى علته، فعاد الإشكال.

هذا ما أفاده السيّد الأستاذ.

ولكنّنا نكمل هنا تسلسل البحث بأن نقول: إنّ الغرض الإعدادي الأدنى لم يثبت كونه أمراً وحدانيّاً يترتب على مجموع الأجزاء، فلعله يترتب على كلّ جزء من هذه الأجزاء غرض إعدادي، بأن يكون كلّ واحد منها مُعدّاً بقدره للمكلف للوصول إلى الغرض الأقصى، وإنّما صار المجموع واجباً واحداً ارتباطياً بالرغم من تعدّد الأغراض المباشرة بتعدّد الأجزاء؛ لأنّ تلك الأغراض إنّما تكون غرضيّة لأجل ذلك الغرض الأدنى الوحداني، فالواجب واحد ارتباطي لوحدة الغرض الأقصى، ولكن مع ذلك تكون الأغراض المباشرة المترتبة على نفس الأفعال متعدّدة بتعدّد الأفعال.

وهذا هو ما قلناه منذ البدء من احتمال دوران الغرض بين الأقلّ والأكثر.

إلا أنّ هذه الفرضيّة فيها نقطة ضعف: وهي أنّ المحقّق النائيني رحمته فرض الغرض الأقصى بنحو يستدعي الإتيان بكلّ ما له من مقدّمات اختياريّة، وإنّما لم يجب تحصيله بإتيان تمام المقدّمات؛ لأنّ بعض مقدّماته غير اختياريّة، وإذا كان الأمر كذلك فعند الشكّ في كون فعل اختياري خاصّ داخلًا في مقدّمات ذلك الغرض وعدمه يكون ذلك مجرى للاشتغال، وحكم العقل بوجوب حفظ الغرض بهذا المقدار، أي: بمقدار سدّ أبواب عدمه، ولو الاحتماليّة الداخلة تحت قدرة المكلف.

الفرضيّة الثانية: هي عين الفرضيّة الأولى - أعني فرضيّة تعدّد الأغراض المباشرة المترتبة على الأجزاء المتعدّدة - لكن بعد تجرّدها عن نقطة الضعف التي عرفت، بأن يفرض أنّ الغرض الأقصى ليس بنحو يطلب سدّ جميع أبواب عدمه الاختياريّة، فالشارع إنّما أوجب بعض الأفعال الاختياريّة التي هي مقدّمة لذلك الغرض؛ لإتمامه لمصلحة التسهيل، أو غيرها من النكات، فقد ترى المولى يأمر

(1) راجع الدراسات: ج 3، ص 276 - 277، ومصباح الأصول: ج 2، ص 437.

عنده مثلاً بالتفتيش عن كتاب في المكتبة الفلانيّة لغرض تحصيل ذلك الكتاب، ولكن ليس اهتمامه بهذا الغرض بدرجة يطلب من عبده التفتيش في جميع المكتبات حتى المكتبات الموجودة في غير بلده، فيقتصر على طلب التفتيش في المكتبة الفلانيّة الموجودة في بلده، وعليه فليس من المحتم افتراض لزوم الإتيان بجميع الأمور الاختيارية التي هي في الواقع الدخيلة في تحصيل الغرض إعدادياً؛ كي لا تجري البراءة في فرض الشكّ في داخل أمر اختياري ما في ذلك، بل نشكّ في أصل مطلوبيّة تمام هذه الإعدادات المتعدّدة وعدمها، وهذا هو ما قلناه من دوران الغرض بين الأقلّ والأكثر.

الفرضيّة الثالثة: أن يفترض أنّ الغرض عبارة عن نفس الأفعال: إمّا بذاتها كالسجود، بناءً على أن يكون وجوبه لحسنه الذاتي، وكونه بذاته كمالاً للعبد لا لغرض آخر متولّد منه، أو بعنوان منطبق على تلك الأفعال، كما لو فرضنا أنّ إيجاب الصلاة مثلاً لم يكن لأجل غرض متولّد من نفس متعلّق التكليف بما هو، بل لأجل أن يتّصف الإتيان به بعنوان طاعة المولى، التي هي بنفسها كمال للعبد، فالغرض إذن مرّدّد بين الأقلّ والأكثر. بل لو كان الغرض حصول الطاعة فعند جريان البراءة عن الزائد تحصل الطاعة بالباقي.

الفرضيّة الرابعة: أن يفرض الغرض مرّدّداً بين المرتبة الضعيفة والمرتبة الشديدة، كأن يتردّد الأمر بين أن يكون الغرض هو الارتواء الضعيف الذي يحصل بكأس واحد من الماء، والارتواء الشديد الذي يحصل بكأسين من الماء، بمعنى أن يكون الارتواء الشديد بمرتبه مطلوباً واحداً، لا بمعنى مطلوبيّة المرتبة الضعيفة مع مطلوبيّة المقدار الزائد كي ينافي ذلك فرض ارتباطيّة الواجب، فإذا ترّدّد الغرض بين المرتبة الضعيفة لشيء والمرتبة الشديدة له جرت البراءة بلحاظ المقدار الزائد؛ لأنّ المرتبة الضعيفة مطلوبة إمّا استقلالاً أو ضمناً، وكون الزائد مطلوباً غير معلوم.

الفرضيّة الخامسة: أن يفرض أنّ كلّ جزء من هذه الأجزاء يترتب عليه أثر مستقلّ، والغرض كان عبارة عن نفس تلك الآثار، فتردّد أمر الغرض بين الأقلّ والأكثر.

ولا ينافي ذلك فرض ارتباطيّة الواجب؛ وذلك لإمكان افتراض أنّ الغرض عبارة عن مجموع تلك الآثار، لا عن كلّ واحد منها، كما لم يكن ينافيه فيما مضى من الفرضية الثالثة - وهي افتراض كون الغرض عبارة عن نفس الأفعال - حيث كان

المقصود هناك - أيضاً - كون مجموع الأفعال هو الغرض، لا كلّ جزء جزء منها كي ينافي الارتباطية. فمثلاً: قد يقال: إنّ الجرءة وحدها ليست كمالاً، والترؤي وحده ليس كمالاً، ومجموعهما كمال، فلنفترض تلك الأفعال في الفرضية الثالثة، أو تلك الآثار في هذه الفرضية من هذا القبيل.

فهذه فرضيات خمس أو أربع - بعد إسقاط الفرضية الأولى لما كان فيها من نقطة ضعف - في صالح تردّد الغرض بين الأقلّ والأكثر.

ومع فرض تردّده بين الأقلّ والأكثر تجري البراءة العقلية والنقلية: أمّا العقلية فظاهر، فإنّ عقاب العبد تجاه الجزء الزائد من الغرض غير المبيّن عقاب بلا بيان، وهو قبيح عندهم.

وأما النقلية فيمكن أن يستشكل فيها في مثل «رفع ما لا يعلمون» باعتبار أنّ التعبير (بالرفع) يناسب أن يكون النظر إلى ما هو فعل المولى من الإلزام والتحريك، ونحو ذلك من العناوين التي ينتزعها العرف من أمر المولى، لا إلى الغرض فإنّ الرفع يناسب الفعل الاختياري للمولى الذي يكون بيده وباختياره رفعه ووضعه.

وهذا الاستشكال غير صحيح، إلّا أنّ الجواب عنه يرجع إلى ما سيأتي - إن شاء الله - من الوجه الثاني من وجهي الجواب عن شبهة الشكّ في المحصل في المقام، في حين أنّ المقصود - الآن - تتميم المطلب بقطع النظر عن ذلك الوجه، فلنقتصر في المقام على القول بأنّ هذا الاستشكال لو تمّ في مثل حديث الرفع لم يضرنا شيئاً؛ إذ تكفي في المقام أدلة البراءة التي لا تكون بلسان الرفع، بل تكون بمثل لسان عدم العقاب، من قبيل قوله تعالى: (وما كُنّا معذبين حتّى نبعث رسولاً)⁽¹⁾ لو تَمّت دلالتها على البراءة، وقوله تعالى: (وما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتّى يبيّن لهم ما يتّقون)⁽²⁾ فمثل هذه الأدلة حالها حال البراءة العقلية، وتنفي العقاب من دون بيان، ومن المعلوم أنّ العقاب بلحاظ الجزء الزائد من الغرض غير المبيّن عقاب بلا بيان.

ثمّ إنّ هناك إشكالاً آخر: وهو أنّنا لو كُنّا نعلم أنّ الغرض أمر مركّب مردّد بين الأقلّ والأكثر سنخ ما هو حال أجزاء المتعلّق لصحّ إجراء البراءة بلحاظ الجزء الزائد

(1) سورة 17، الإسراء، الآية 15.

(2) سورة 9، التوبة، الآية 115.

المشكوك من الغرض، ولكنّ المفروض أنّنا لا نعلم بذلك، بل نحتمل كونه كذلك، ونحتمل أيضاً كونه غرضاً واحداً بسيطاً دار أمره بين الترتّب على الأجزاء التسعة مثلاً، أو الأجزاء العشرة المتعلقة للتكليف، فلم يثبت الانحلال ودوران الغرض بين الأقلّ وحده، وهو مع الزائد عليه كي تجري البراءة بلحاظ الزائد.

والجواب: أنّّه إذا دار الأمر مثلاً بين الغرض البسيط الوجداني الموقوف على الأكثر، والغرض المركّب الذي يحرز حصول المقدار المعلوم منه بالإتيان بالأقلّ، جرت البراءة بلحاظ ذلك الغرض البسيط، ولا تعارض بالبراءة بلحاظ الغرض المركّب المستدعي للإتيان بالأقلّ؛ لأنّ إجراء البراءة عن ذلك المقدار من الغرض المركّب لا معنى له؛ إذ ليست فيه مؤونة زائدة غير المؤونة المعلومّة بالتفصيل، بخلاف الغرض البسيط الموقوف على الأكثر.

فإن قلت: على هذا لا أثر لفرض احتمال كون الغرض مركّباً ومردّداً بين الأقلّ والأكثر؛ إذ حتّى مع فرض وحدة الغرض وبساطته نقول: إنّنا علمنا إجمالاً بثبوت غرض وجداني إمّا في الأكثر أو في الأقلّ فتجري البراءة بلحاظ الغرض في الأكثر، ولا تعارض بالبراءة بلحاظ الغرض في الأقلّ؛ لأنّ الأوّل هو المشتمل على المؤونة الزائدة دون الثاني الذي ليست فيه مؤونة عدا المؤونة المعلومّة بالتفصيل، وهي ضرورة الإتيان بالأقلّ.

قلت: إنّ تردّد الأمر بين غرض بسيط وغرض مركّب هو تردّد بين سنخين من الغرض، فإنّ تركّبه أو بساطته داخل في ذات الغرض، فيعقل إجراء البراءة عن أحد الغرضين، وهو الغرض المستدعي لمؤونة زائدة على المكلف إضافة إلى المؤونة المتبقّنة، وأمّا تردّد الأمر بين توقّف الغرض الوجداني على الإتيان بالأكثر، وتوقّفه على الإتيان بالأقلّ فليس هذا تردّداً بين سنخين من الغرض، فإنّ كون محصّله عبارة عن الأكثر أو الأقلّ ليس داخلياً في ذات الغرض، فجهة الشكّ متمحصّنة في المحصّل، أي: أنّنا نشير إلى ذلك الغرض الوجداني ونقول: لا ندري هل يكفي الأقلّ في تحصيله أو لا؟ فعندئذ لا مجرى للبراءة بقطع النظر عمّا سوف يأتي - إن شاء الله - من الوجه الثاني.

نعم، لو كان هنا شيئان نعلم أنّ أحدهما متوقّف على الأكثر، والآخر متوقّف على الأقلّ، ولم ندر أنّ غرض المولى هل هو الأوّل أو الثاني؟ جرت البراءة عن الأوّل، ولكن الأمر ليس كذلك، فأبى غرض يفترض في المقام يكون مردّداً عندنا بين

الوجه الثاني: أننا لو سلّمنا العلم بغرض وحدانيّ مردّد أمر تحصيله بين أن يكون بالأقلّ أو بالأكثر حكمنا مع ذلك بالتأمين بلحاظ البراءة العقلية - لو قلنا بها - والشرعية.

أمّا البراءة العقلية فتقريب جريانها في المقام: هو أنّ أحد ملاكات البراءة العقلية عند القائلين بها هو أخذ المولى على عاتقه بيان المطلب، فمتى ما التزم المولى ببيان شيء على تقدير وجوبه مثلاً، ولم يصلنا البيان قَبَحَ العقاب على ترك ذلك الشيء، رغم أنّنا نحتمل صدور البيان، وهذا الملاك وإن لم يكن موجوداً في الشبهات الموضوعية؛ لأنّ المولى غير ملتزم ببيان حال الموضوع، والمقدار الذي التزم به قد وصل وهو بيان كبرى الحكم، لكنّ الذي يؤمّن بالبراءة العقلية في الشبهات الموضوعية يؤمّن بملاك آخر - أيضاً - يتمّ في الشبهات الموضوعية⁽¹⁾.

وعلى أية حال فكلامنا الآن يدور حول هذا الملاك الذي بيّناه، فنقول: إذا أمر المولى بتحصيل غرض، كما لو أمر بقتل كافر، ولم يكن بصدد بيان ما هو المحصّل لهذا الغرض، هل هو إطلاق رصاص واحد مثلاً أو إطلاق رصاصين؟ بل أوكل ذلك إلى العبد، فهنا لا تجري البراءة؛ لأنّ الذي التزم المولى ببيانه وإلقائه إلى العبد إنّما هو الغرض، وقد بيّنه ووصل البيان، وإنّما الشكّ في المحصّل، ولم يكن المولى ملتزماً ببيان المحصّل، وأمّا إذا لم يُلَقَ المولى نفس الغرض إلى المكلف، وإنّما التزم ببيان نفس الأعمال المباشرة للمكلف المحصلة لتلك الأغراض، كما هو الحال فيما نحن فيه، لأنّ المولى أخذ بيّن نفس الأفعال اللازم صدورها من المكلف، من الصلاة وأجزائها وغير ذلك، فحينما لم تصل جزئية شيء كالسورة يصبح العقاب على تركه قبيحاً حسب هذا المبنى.

وأمّا البراءة الشرعية فقد فرغنا فيما مضى عن أنّه لو كنّا نحن ومسألة التكليف ومتعلّقه، مع غضّ النظر عن إشكال الغرض الوحداني في المقام فلا إشكال في جريان البراءة عن الإلزام والتحريك الزائد؛ لما عرفته مفصّلاً من انحلال العلم

(1) مضى من أستاذنا الشهيد في التنبيه الثالث من تنبيهات البراءة والاحتياط دعوى أنّ من يعمّم البراءة العقلية للشبهات الموضوعية لا يؤمن بملاك خاص بالشبهات الحكمية ويعتقد أنّ البراءة في الشبهتين إنّما تكون بملاك مشترك.

الإجمالي بالأقلّ والأكثر إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ، والشكّ البدوي في وجوب الزائد، وإتّما الذي لم يوجد لنا مؤمّن تجاهه - فأوجب الإشكال - هو الغرض، وهنا نقول: إنّ نفس ما يؤمّن عن إلزام الشارع وتحريكه نحو الزائد هو الذي يؤمّن عن الغرض، فإنّ التأمين عن إلزام الشارع وتحريكه أو تنجيزه دائماً يكون بلحاظ ما يحفظه ذلك الإلزام من الغرض، ففي الشبهات البدويّة الاستقلاليّة مثلاً حينما تُجرى البراءة عن إيجاب شيء والإلزام به تكون نفس تلك البراءة مؤمّنة عمّا يحفظه ذلك الإلزام من غرض، لا أنّنا نُجري براءة أخرى عن الغرض مثلاً، ولا فرق فيما قلناه - من أنّ البراءة عن الإلزام هي بنفسها تؤمّن عمّا يحفظه ذلك الإلزام من غرض - بين أن يكون ما يحفظه ذلك الإلزام عبارة عن نفس الغرض رأساً، كما في الشبهات البدويّة، أو عن توقّفه على شيء زائد، كما في المقام، فالبراءة في باب الشكّ في المحصّل للغرض إنّما لا تجري فيما إذا تعلّق الإلزام والتحريك ابتداءً بنفس الغرض، أو تعلّق بالفعل، وكانت نسبة الغرض إلى ذلك الفعل بحيث يفهم العرف من كلام المولى أنّّه في الحقيقة أمر بأصل الغرض، كما يرى العرف أنّ أمر المولى بالإلقاء في النار هو أمر بالإحراق، وأمّا في مثل ما نحن فيه فلا مانع من جريان البراءة.

هذه هي عمدة الوجوه لمنع جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين مع إبطاله. وهذه الوجوه التي ذكرناها كانت هي الوجوه المشهورة للمنع، والتي تفيد المنع عن جريان البراءة في مطلق موارد دوران أمر الأجزاء بين الأقلّ والأكثر.

الموانع الخاصّة عن جريان البراءة

ولنذكر الآن وجوهاً أخرى للمنع كلّ منها يختصّ ببعض أقسام دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر:

1 - فيما يجب إتمامه:

الوجه الأوّل: ما ذكره المحقّق العراقي رحمته الله وأبطله⁽¹⁾، وهو يختصّ بخصوص

(1) راجع المقالات: ج2، ص 99 - 100، ونهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 418.

الواجب الذي يجب بالدخول فيه إتمامه ما لم يعصَ بالإبطال، وبفوت
 بالدخول في بعض أجزائه محلّ تدارك ذاك الزائد المتروك، وذلك كما
 في الصلاة، فلو شكّ في جزئية السورة مثلاً فهو وإن كان من أوّل الأمر تجري في
 حقّه البراءة عن السورة، لكنّه إذا ترك السورة إلى أن دخل في الركن فلم يمكن
 تداركها، وبنينا على ما هو المشهور من عدم جريان قاعدة (لا تعاد) في صورة
 الجهل، ولو مع معذريّة جهله وعدم تقصيره - أو يفترض الكلام بدلاً عن مثل السورة
 فيما لا تجري فيه قاعدة (لا تعاد) كالطهارة مثلاً، أو يفترض الكلام في واجب آخر غير
 الصلاة فُرضَ وجوب إتمامه على تقدير الشروع فيه - فعندئذ يحصل له العلم الإجمالي
 بأنّه إمّا يجب عليه إتمام هذا الفرد من الصلاة، وذلك على تقدير صحته لعدم جزئية
 السورة، أو استئناف الصلاة بالإتيان بها مع سورة، وذلك على تقدير بطلان هذا الفرد
 لجزئية السورة، فيجب عليه الامتثال القطعي لهذا العلم الإجمالي، بإكمال هذه
 الصلاة ثم استئنافها مع السورة، فقد ابتلى بأزيد ممّا كان يبتلى به لو كان بانياً على
 الاحتياط من أوّل الأمر، إذ قد ابتلى بذلك الاحتياط زائداً إكمال ما بيده من الصلاة.

والمحقّق العراقي رحمته الله صوّر العلم الإجمالي بالشكل التالي: وهو أنّه يحصل له بعد
 الركوع العلم الإجمالي التالي: إمّا قد انقلب وجوب طبيعي الصلاة إلى وجوب هذا
 الفرد بالخصوص، أو يجب عليه طبيعي الصلاة مع السورة، فكأنّه رحمته الله اعتقد أنّ وجوب
 إتمام الصلاة على تقدير الشروع فيها مرجعه إلى انقلاب وجوب الطبيعي إلى وجوب
 هذا الفرد⁽¹⁾.

ولكنّ الأولى هو التقريب الذي بيّناه نحن، فإنّ هذا الانقلاب وإن كان معقولاً بوجه من
 الوجوه: بأن يفرض أنّ الواجب من أوّل الأمر كان هو الصلاة التي لم يشرع قبلها في
 صلاة، وهذا العنوان بعد الشروع يصبح منحصرّاً بما تكون بيده من الصلاة، ولكن
 المستفاد فقهيّاً هو أنّ وجوب الإتمام تكليف زائد مستقلّ يتوجّه إلى المكلف
 بالشروع في الصلاة غير مربوط بوجوب أصل طبيعي الصلاة، فالمكلف إذا شرع في
 الصلاة فقد وجب عليه الإتمام، مضافاً إلى ما هو واجب عليه من الإتيان بطبيعي
 الصلاة، لا أنّه انقلب تكليفه بالإتيان بطبيعي الصلاة إلى تكليفه بإتيان هذا الفرد
 الذي بيده.

(1) عبارته في المقالات لها ظهور في ذلك، وتقبل التوجيه، ولكن عبارة نهاية الأفكار ساكتة عن ذلك.

وعلى آية حال فالمحقق العراقي رحمته بعد أن ذكر في المقام هذا الإشكال المانع عن جريان البراءة بعد الشروع في الركوع أجاب عنه بجوابين، نحن نذكر الثاني منهما أولاً، والأول ثانياً فنقول:

الجواب الأول: ما يكون حاصل النكته فيه بعد حذف الزوائد: أنّ هذا العلم الإجمالي إنّما حصل في طول عمله بما كان معذوراً فيه من ترك السورة، وما وقع من المكلف معذوراً فيه وخالياً عن القبح يستحيل أن ينقلب في المرتبة المتأخرة عن وقوعه إلى القبح وغير المعذور عنه.

ويرد عليه: أنّ هذا العلم الإجمالي إنّما هو في طول تركه للسورة في هذه الصلاة، وما يتكلم في أنّه هل هو معذور فيه أو لا ليس هو تركه للسورة في هذه الصلاة، بل تركه لها في هذه الصلاة ليس مخالفاً لأمر المولى بالصلاة مع السورة في نفسه، بلا حاجة إلى التمسك بالبراءة؛ إذ يمكنه أن يصلّي بعد هذه الصلاة صلاة مع السورة، والأمر بالصلاة مع السورة إنّما أوجب طبيعيّ الصلاة مع السورة في تمام الوقت، لا خصوص هذه الصلاة، فلو كان هذا العلم الإجمالي في طول ترك السورة في تمام الوقت، وهو الذي يؤمننا عنه دليل البراءة، صحّ ما ذكر: من أنّ العلم الإجمالي الحاصل في طول ذلك لا يوجب قبح ما تحقّق في السابق خالياً عن القبح في المرتبة السابقة، فلا يؤثر هذا العلم الإجمالي إلّا مع فرض عامل جديد في المقام، وهو الأمر بالقضاء، فإنّه - عندئذ - يعلم إجمالاً بوجوب إتمام هذه الصلاة أو القضاء.

الجواب الثاني: أنّ هذا العلم الإجمالي الحاصل بعد دخوله في الركوع لا ينجّز؛ لأنّ أحد طرفيه - وهو وجوب الاتمام بالإتيان بالركوع وما بعده من الأجزاء إلى آخر الصلاة - كان منجزاً عليه من قبل؛ لأنّه قبل أن يركع يوجد له - إضافة إلى علمه الإجمالي الثابت من قبل الصلاة بوجوب طبيعي تسعة أجزاء أو عشرة في تمام الوقت - علم إجمالي آخر، وهو العلم بوجوب السورة في خصوص هذه الصلاة وما بعدها من الأجزاء إلى آخر الصلاة، أو وجوب الركوع فيها وما بعده من الأجزاء إلى آخر الصلاة؛ وذلك لعلمه بوجوب الاتمام، وهذا العلم الإجمالي مردّد أيضاً بين أقلّ وأكثر، وبين حلّ إلى العلم بالأقلّ، وهو وجوب الركوع وما بعده من الأجزاء إلى آخر الصلاة الذي هو في نفس الوقت أحد طرفي العلم الإجمالي الحاصل له بعد الدخول في الركوع، والشكّ في الزائد، وهو السورة، فالأقلّ قد تنجّز عليه قبل الركوع،

والمنجّز لا يتنجّز مرّة ثانية، فالعلم الإجمالي الأخير الحاصل في الركوع لا ينجّز شيئاً؛ إذ يجب أن يكون تنجيز طرفي العلم الإجمالي في عرض واحد.

ويرد عليه: أنه ﷺ لا يقول بكبرى الانحلال الحكمي بتنجّز أحد طرفي العلم الإجمالي بعلم إجمالي آخر سابقاً زماناً، وإّما يقول بذلك لدى تعلق منجّز تفصيلي بأحد طرفي العلم الإجمالي، أمّا إذا كان المنجّز الأوّل - أيضاً - علماً إجمالياً يشترك مع العلم الإجمالي المتأخّر في أحد الطرفين فهو يقول: إنّ العلم السابق بوجوده البقائي، والعلم الحادث بوجوده الحدوثي يؤثّران في عرض واحد، وفيما نحن فيه وإن علم تفصيلاً قبل الركوع بوجوب الركوع من هذه الصلاة عليه وما بعده، إمّا استقلالاً أو ضمن وجوب السورة وما بعدها، لكنّه بعد أن ركع قد سقط عنه الوجوب الضمني - ولو بمعنى سقوط فاعليّته - بالمخالفة بترك السورة، فلم يبقَ منجّز للركوع وما بعده إلّا طرفيّته للعلم الإجمالي بالوجوب الضمني أو الاستقلالي، وهذه حالها حال طرفيّته للعلم الإجمالي الجديد الحاصل بعد الركوع، فالعلم الأوّل بوجوده البقائي، والعلم الثاني بوجوده الحدوثي يؤثّران في عرض واحد حسب مبانيه هو ﷺ.

نعم، نحن حيث لا نقول بعليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعيّة، كما يقول هو ﷺ بذلك، يكفينا في حلّ الإشكال ما ذكره من الجواب بتنجّز أحد طرفي العلم الإجمالي؛ لأنّه عندئذ يبقى الأصل في الطرف الآخر سليماً عن المعارض (1).

(1) وقد ورد في الجزء الثاني من الحلقة الثالثة، ص 177 - 178 جواب آخر عن الإشكال، وهو مبني على مبنى فقهي كان يبني عليه أستاذنا الشهيد : وهو أنّ دليل حرمة قطع الصلاة لا إطلاق له للصلاة التي لا يجوز للمكّلف بحسب وظيفته العمليّة الاقتصار عليها في مقام الامتثال، أي: متى ما وجب عليه الاحتياط بالإعادة جاز له قطع ما بيده من الصلاة، إذن ففيما نحن فيه تكون البراءة عن وجوب السورة هي الموجبة لاحتمال حرمة القطع؛ إذ لولاها لم يجز للمكّلف بحسب الوظيفة العمليّة الاقتصار على هذه الصلاة التي ترك السورة فيها، وبالتالي كان يجوز له قطعها، وعليه فطرفيّة حرمة القطع للعلم الإجمالي موقوفة على جريان البراءة عن السورة، فلا معنى لافتراض البراءة عن حرمة القطع معارضة للبراءة عن السورة بسبب العلم الإجمالي.

2 - في خصوص العبادات

الوجه الثاني: ما كتنا نذكره في قديم الزمان وجهاً للمنع عن جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين في العبادات، وكان ذلك في الحقيقة نقضاً على الأصحاب في مبنى فقهي لهم في مسألة ما إذا قصد المكلف في عبادته خصوصية في الحكم، أو في المتعلق، فتبين خلافها، فهل تصح عبادته أو لا؟ مثلاً لو أتى بعمل بقصد الاستحباب فتبين كونه واجباً أو بالعكس، أو صلى في المسجد بقصد وجوب خصوص الصلاة في المسجد ثم تبين أن الوجوب متعلق بطبيعة الصلاة لا بخصوص الصلاة في المسجد، فصاحب العروة فصل في ذلك بين ما إذا كان قصده بنحو الاشتباه في التطبيق، أو كان بنحو التقييد، بحيث لا داعي له إلى الامتثال على تقدير كون الواقع خلاف ما تخيله، فعلى الأول يصح عمله، وعلى الثاني يبطل للإخلال بقصد القرية؛ لأن ما قصد القرية بلحاظه لم يكن ثابتاً في الواقع، وما كان ثابتاً في الواقع لم يقصد القرية بلحاظه فقد قصد هو أمراً أو ملاكاً خاصاً غير موجود، ولم يقصد ما هو الموجود من أمر أو ملاك. وأكثر المعلقين على العروة وافقوا المصنف على هذا التفصيل.

وعلى هذا المبنى نقول في المقام: ليس الأقل هنا إذا دار الأمر بين وجوب الصلاة مع سورة أو بلا سورة مثلاً محفوظاً دائماً ضمن الأكثر كي تجري البراءة عن الزائد المشكوك، بل النسبة بين الأقل والأكثر عموم من وجه، فمادة الاجتماع هي: ما إذا أتى بالأكثر لا بنحو التقييد، فعندئذ قد حصل الأقل والأكثر معاً، ومادة الافتراق من جانب الأقل: هي ما إذا أتى بالأقل بأن صلى بلا سورة في هذا المثال، فقد حصل الأقل ولم يحصل الأكثر، ومادة الافتراق من جانب الأكثر هي: ما إذا أتى بالأكثر بنحو التقييد بأن قصد في هذا المثال وجوب الصلاة مع سورة، بحيث إنّه لا يريد الامتثال لو كان الواجب واقعاً هو الأقل، ولنفرض أنّه قصد امتثال الأمر بالأكثر رجاءً لا بنحو الجزم والتشريع كي يبطل العمل من هذه الناحية، فإذا صلى بهذا الشكل فقد حصل امتثال الأكثر، ولكنّه لم يحصل امتثال الأقل على تقدير وجوبه، فالأقل مفيد بعدم تقييد القصد بالأكثر، بناءً على تصوير تعلق الوجوب الشرعي بوجه من الوجوه بقصد القرية، فالأقل لم يعد بالدقة أقل، بل كل منهما مشتمل على زيادة منفية بالبراءة، فتعارض البراءتان.

وبما أنّنا لانؤمن بما ذكره من التفصيل، ولا نتعلّق صورتين نسَمّي إحداهما بالاشتباه في التطبيق، والأخرى بالتقييد، فنحن في فسحة من هذا الإشكال، ونجري البراءة في باب الأقلّ والأكثر من حيث الأجزاء بلا مشكلة في المقام، وأمّا شرح الكلام في هذا التفصيل وتنقيح القول فيه فهو موكول إلى الفقه.

3 - في فرض مبطلية الزيادة

الوجه الثالث: ما يختصّ بما تكون الزيادة فيه مبطله كما في الصلاة، فهنا يمكن إبراز علم إجمالي مانع عن جريان البراءة، ببيان: أنّنا لو شككنا مثلاً في جزئية السورة وعدمها فقد تشكّل لدينا علم إجمالي بالتكليف دائر بين المتباينين، أحد طرفيه جزئية السورة ووجوبها، والطرف الآخر مانعية الإتيان بالسورة بقصد الجزئية، وبكلمة أخرى: نعلم إجمالاً بوجوب الصلاة مع السورة، أو وجوب الصلاة الخالية عن السورة قصد بها الجزئية.

والجواب: أنّ هذا العلم الإجمالي منحلّ بالعلم التفصيلي بمبطلية الإتيان بالسورة بقصد الجزئية للصلاة في هذا الفرض - أعني فرض الشكّ في جزئيتها - ؛ وذلك لأنّ الإتيان بالسورة بقصد الجزئية مع الشكّ فيها تشريع ولو كانت جزءاً في الواقع، والسورة المشرّع بها ليست جزءاً، بل هي زيادة مبطله.

هذا تمام الكلام في أصل جريان البراءة في الأقلّ والأكثر من حيث الأجزاء.

محاورات حول ما جاء في الكفاية

بعد هذا نذكر أموراً ترجع إلى المطالب التي ذكرها المحقّق الخراساني رحمته في الكفاية:

حول دعوى الانحلال

الأمر الأوّل: أنّ المحقّق الخراساني رحمته برهن على عدم انحلال العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ والأكثر بالعلم التفصيلي بوجوب الأقلّ بلزوم الخلف والتهافت، ولتوضيح ما ذكره في المقام نقدّم أمرين:

الأوّل: أنّ هنا أمراً مصادراً مفروغاً عنه في نظر المحقّق الخراساني رحمته دمج

في برهانه وبيانه، ولم يذكره مستقلاً، ونحن نفرزه هنا، وهو أنّ الواجب الارتباطي يستحيل أن يتبعص في التنجّز بأن يتنجّز بعض أجزائه، ولا يتنجّز البعض الآخر، بل هنا تنجّز واحد للمجموع، فإمّا أن يتنجّز الكلّ أو لا يتنجّز شيء منه.

والثاني: أنّ الانحلال في المقام تارة يفرض حقيقياً بلحاظ مجموع ما في عالم الواقع حتّى الحكم، فيقال: إنّّه لا علم إجمالي في المقام، كما هو الحال في الأقلّ والأكثر الاستقلاليين؛ إذ نعلم لا محالة فيهما بوجود الأقلّ بحدّه، ونشك في وجوب الزائد، ولا ينبغي الإشكال في انتفاء هذا الانحلال في الأقلّ والأكثر الارتباطيين؛ إذ من الواضح أنّنا لا نعلم تفصيلاً بوجود الأقلّ بحدّه، كي ينحلّ العلم الإجمالي بوجود الأقلّ بحدّه، أو وجوب الأكثر بحدّه، ولعلّه لم يستشكل أحد في نفي هذا الانحلال، وليس هذا الانحلال هو المنظور إليه في كلام المحقّق الخراساني رحمته.

وأخرى يفرض حقيقياً بلحاظ خصوص عالم الإيجاب والعهدة بغضّ النظر عن الحدود، باعتبار أنّ حدود الوجوب ليست داخلية في العهدة، وإتّما الذي يدخل في العهدة هو ذات الوجوب.

وثالثة يفرض حكماً بلحاظ عالم التنجّز، ويقال: قد علمنا بصلاحيّة الأمر الموجود في المقام لتنجيز الأقلّ على كلّ تقدير، وأمّا الزائد فلا نعلم بصلاحيّة الأمر لتنجيزه على كلّ تقدير؛ لاحتمال تعلّقه بالأقلّ، فلم يعلم وجود أمر يقتضى تنجيزه، فهو باق تحت قاعدة (قبح العقاب بلا بيان).

وهذا الانحلال الأخير سنحتاج إليه حتماً فيما بعد في غير فرض كون الدوران بين الأقلّ والأكثر بلحاظ الأجزاء، وعندئذ نتكلّم عنه - إن شاء الله - بجميع صيغه، ونختار منها صيغته الفتيّة، والآن لا نحتاج إلى تصوير هذا الانحلال بأكثر ممّا ذكرناه استطرافاً إلى فهم كلام صاحب الكفاية.

وأكبر الظن أنّ المحقّق الخراساني رحمته إنّما يكون ناظراً إلى مناقشة هذا الوجه الثالث من الانحلال دون الوجه الثاني، فكأنّه يأخذ حدود الوجوب بعين الاعتبار، فيفرغ عن بطلان الانحلال الحقيقي، ويتكلّم عن الانحلال الحكمي بالمعنى الذي عرفت.

وحاصل مرامه رحمته في المقام: هو أنّ الانحلال يتوقّف على تنجّز الأقلّ على كلّ تقدير، وأحد تقديره هو تعلّق الأمر بالأكثر، فلا بُدّ من الفراغ عن تنجّز الأمر بلحاظ الأقلّ ولو كان متعلّقاً بالأكثر، وهذا يساوق تنجّز الأمر بالأكثر بلحاظ الزائد

- أيضاً - بعد ما عرفت المصادرة المشار إليها أنفاً في كلامه من افتراض عدم إمكان تبعض أجزاء الواجب الارتباطي في التنجز وعدمه، إذن ففرض الانحلال في المقام يوجب الخلف والتهافت.

ويمكن أن يقرب مقصوده بصياغة تصبح إشكالاً حتى على الانحلال الثاني فضلاً عن الثالث، وهو أن يقال: إن من ترك الصلاة رأساً فلم يأت بالأكثر ولا بالأقل، وكان الواجب في علم الله هو الأكثر، فهل يستحق عقاب المعصية أو لا؟ فإن قيل: لا، فهو خلاف البدهة والضرورة. وإن قيل: نعم، قلنا: على ماذا يعاقب؟ هل يعاقب على مخالفة الأمر بالأقل؟ والمفروض عدمه، أو يعاقب على مخالفة الأمر بالأكثر؟ وهذا معناه تنجز الأمر بالأكثر، ولا يمكن تنجزه بلحاظ بعض أجزائه دون بعض، فلا بُد من تنجز الجميع (1).

أقول: قد عرفت فيما مضى البرهان على الانحلال الحقيقي، ولم نكن بحاجة في مورد دوران أمر الأجزاء بين الأقل والأكثر إلى الانحلال الحكمي بالمعنى الذي عرفت، فكلام المحقق الخراساني رحمته لو أريد جعله إشكالاً علينا يجب أن نأخذ بالتقريب الثاني له، وأما التقريب الأول فهو في نفسه غير وارد علينا.

وعلى أية حال فشيء من التقريبين غير تام؛ لعدم تمامية الأصل المصادر في المقام من عدم تبعض أجزاء الواجب الواحد في التنجز وعدمه، وعدم تعدد التنجز، فإنه لو أريد بذلك أن الواجب الارتباطي الواحد ليست له تنجزات عديدة

(1) إلا أن مقصود المحقق الخراساني رحمته حتماً هو إبطال الانحلال الثالث، فالانحلال الثاني إما كان

غافلاً عنه، أو كان مفروض البطلان لديه، والدليل على ذلك أنه رحمته ذكر وجهاً آخر لتقريب عدم إمكانية الانحلال، وهو لا يمكن أن ينظر إلا إلى الوجه الثالث للانحلال، وحاصل هذا الوجه: أنه يلزم من الانحلال عدمه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل في المقام؛ وذلك لأن الانحلال يعني عدم تنجز التكليف على تقدير تعلقه بالأكثر المستلزم لعدم تنجز الأقل على كل تقدير؛ إذ أحد تقديره هو وجوبه ضمن الأكثر، والتنجز لا يتبعض كما مضى في الأصل المصادر في المقام، وإذا لم يكن الأقل مقطوع التنجز مطلقاً لزم عدم الانحلال. وهذا الوجه كما ترى ينحصر في أن يكون ناظراً إلى الانحلال الثالث دون الثاني، وعلى أية حال، يكفي لبطلان هذا التقريب - أيضاً - أنه متوقف على تلك المصادر، والتي سيبطلها أستاذنا الشهيد رحمته في المتن.

بعدد أجزائه بمعنى تعدّد العقاب بتعدّد الأجزاء المتروكة، فهذا واضح لا غبار عليه؛ إذ هو واجب واحد ذو غرض واحد ليس له إلاّ تنجّز واحد واستحقاق واحد للعقاب، ولا معنى لاستحقاق عقوبات متعدّدة، إلاّ أنّنا لا ندّعي تعدّد التنجيز بهذا المعنى، وإنّما نحلّ الإشكال في المقام عن طريق التبعض في التنجّز بمعنى آخر، ولو أريد بذلك إنكار التبعض في التنجّز بذلك المعنى الآخر، وهو أن يثبت ذلك التنجّز الواحد للأمر بالأكثر من بعض الجهات دون بعض، فتكون مخالفته عن طريق ترك الأقلّ موجبة لاستحقاق العقاب، ومخالفته عن طريق ترك الزائد غير موجبة لذلك، فهذا الإنكار ممنعه أشدّ المنع، ولا وجه له، بل البرهان على خلافه؛ لأنّ ملاك التنجّز إنّما هو الوصول، والوصول يمكن تبعضه بتعدّد الأجزاء، فتبعض لا محالة أجزاء الواجب بلحاظ التنجّز بهذا المعنى، ويبقى الجزء غير الواصل تحت التأمين العقلي، من باب عدم البيان حسب تصورات القائلين بالبراءة العقلية.

ولا يقاس تنجّز الأجزاء بوجوباتها، بتخيّل أنّ الارتباط بين وجوباتها ورجوعها إلى وجوب واحد يستدعي الارتباط بين تنجّزاتها بمعنى عدم إمكان تنجّز الأمر بالأكثر من بعض الجهات دون بعض؛ لأنّ تلك الجهات مترابطة، فإنّ هذا قياس مع الفارق؛ لأنّ هذه الوجوبات ملاكها الجعل، وبما أنّ الجعل كان واحداً وغير متعدّد ومتبعض ترابطت هذه الوجوبات واتّحدت، وأمّا تنجّزاتها فملاكها الوصول، وهو قابل للتبعض بأن يصل تعلق الوجوب ببعض الأجزاء ولا يصل تعلقه بالباقي.

على أنّ التقريب الثاني لكلامه ﷺ ليس إبطالاً لما مضى ممّا فيما سبق من البرهان على الانحلال الحقيقي، وإنّما هو إبراز لمشكلة في المقام في كيفية تصوير استحقاق العقاب، فلو ضمّمنا هذا التقريب إلى ذاك البرهان كانت النتيجة إشكالاً لا بُدّ للمحقق الخراساني - أيضاً - أن يجيب عنه، وحاصله أنّ هذا الشخص الذي ترك الصلاة - وهو متردّد بين وجوب الأقلّ ووجوب الأكثر وكان الواجب في علم الله هو الأكثر - هل يستحق عقاب المعصية أو لا؟ فإن قيل: لا، فهذا خلاف البدهة مثلاً، وإن قيل: نعم، قلنا: هل يعاقب من ناحية تركه للأقلّ؟، أو من ناحية تركه للأكثر لتنجّز الزائد عليه أيضاً؟

فإن قيل بالأوّل فهذا خلاف المصادرة المفروضة من عدم قابلية الواجب الواحد للتبعض في التنجيز، وإن قيل بالثاني كان هذا تخصيصاً لقاعدة (قبح العقاب بلا بيان)؛ لعدم تمامية البيان بالنسبة للزائد، بعد ما برهنّا عليه من الانحلال الحقيقي،

ولعلّ أهون المحاذير له ﷺ هو إنكار الانحلال الحقيقي.

على أنّ بالإمكان إيراد نقض على التقريب الثاني، وهو: أنّه ماذا يقال فيما لو قطع بعدم جزئية السورة وترك الصلاة، وكانت السورة في علم الله جزءاً؟ فهل يلتزم بعدم استحقاقه للعقاب إلاّ من باب التجري؟ فبناءً على إنكار استحقاق المتجري للعقاب لا عقاب عليه، في حين أنّ استحقاقه للعقاب هنا أوضح من استحقاق المتجري، فمثل الشيخ الأعظم ﷺ المنكر لاستحقاق المتجري للعقاب لا ينكر استحقاق هذا الشخص للعقاب، أو يلتزم باستحقاقه للعقاب على مخالفة وجوب الأقلّ، في حين أنّ الواجب هو الأكثر لا الأقلّ، أو يلتزم باستحقاقه للعقاب على ترك الأكثر، في حين أنّه يقطع بعدم وجوب الأكثر، ولا يمكن تبعّض الأكثر بلحاظ أجزائه في التنجيز حسب الغرض.

التفصيل بين البراءة العقلية والشرعية

الأمر الثاني: أنّ المحقّق الخراساني ﷺ فصل في الكفاية بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية، فمنع عن جريان الأولي، واعترف بجريان الثانية. واعترض عليه المحقّقون المتأخرون عنه كالسيد الأستاذ: بأنّ وجه المنع عن جريان البراءة العقلية - لو تمّ - لا يفرّق فيه بين البراءتين. والمحقّق الخراساني ﷺ بنفسه - أيضاً - عدل عن كلامه، وذهب في تعليقه على الكفاية إلى المنع عن جريان كلتا البراءتين.

أقول: إنّ ما اعتمد عليه المحقّق الخراساني في الكفاية في مقام منع جريان البراءة العقلية وجهان: أحدهما: مسألة الغرض والشكّ في المحصل. والثاني: العلم الإجمالي بالتكليف المراد بين الأقلّ والأكثر. ونحن نقتصر في مقام بيان إمكان التفصيل بين البراءتين وعدمه على التكلّم على هذين الوجهين فنقول:

أحد الوجهين: مسألة الغرض والشكّ فيما يحصل الغرض، فهل يمكن على أساس هذا الوجه التفصيل بين البراءتين، بأن يفترض أنّه يبطل البراءة العقلية فحسب؟ أو أنّ إبطاله للبراءة العقلية يستلزم إبطاله للبراءة الشرعية؟

ذكر السيد الأستاذ⁽¹⁾: أنّه لا يمكن في المقام التفصيل بين البراءتين؛ إذ بعد

(1) راجع مصباح الأصول: ج 2، ص 439 - 440، والدراسات: ج 3، ص 278.

الالتزام بمشكلة الغرض بلحاظ البراءة العقلية لا معنى لحل الإشكال عن طريق البراءة الشرعية؛ لأن البراءة الشرعية إنما تكون ناظرة إلى التكليف لا إلى الأغراض.

وقد أوردت على السيّد الأستاذ: أنكم ماذا تصنعون إذن في موارد الشبهات البدوية، فإن البراءة الشرعية حسب كلامكم إنما أمّنت عن التكليف، ويبقى احتمال الغرض الذي يكمن وراء التكليف، فإن قلتم: إنّنا نتخلّص عنه بالبراءة العقلية، فهذا يعني أنّ البراءة الشرعية يجب أن تنضمّ دائماً إلى البراءة العقلية، وتلزم من ذلك لغوية البراءة الشرعية.

فأجاب السيّد الأستاذ عن ذلك بأننا لو اقتصرنا على المدلول المطابقي لدليل البراءة لزم عدم تأمينه عن احتمال الغرض في الشبهات البدوية، ولكن بما أنّ هذا يوجب لغوية البراءة الشرعية متمسكاً بدلالة الاقتضاء، وتثبت بالدلالة الالتزامية من باب صون كلام الحكيم عن اللغوية التأمين عن الغرض، وبما أنّ دلالة الاقتضاء لا إطلاق لها فلا بدّ من الاقتصار في ذلك على القدر المتيقن، وهو الشبهات البدوية البحتة دون موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

وأوردت عليه - عندئذ - النقص بأنّه لئن كانت الأصول الشرعية في حدّ ذاتها لا تجري إلّا بالنسبة لذات التكليف دون الأغراض، وأنّ التعدي إلى الأغراض إنّما يكون بدلالة الاقتضاء التي لا إطلاق لها لزم من ذلك عدم جواز التمسك بأصالة الطهارة في مقام تصحيح الوضوء بماء مشكوك الطهارة؛ لأنّ التكليف بالتطهر بالماء الطاهر معلوم، والشكّ إنّما يكون في الامتثال، فهنا لا تؤمّن أصالة الطهارة عن الغرض؛ لأنّ تأمينها عن الغرض إنّما هو بدلالة الاقتضاء التي لا إطلاق لها، فيجب الاقتصار فيها على موارد الشبهات البدوية، والشكّ في أصل التكليف، كما في جواز الشرب؛ لأنّ ذلك هو القدر المتيقن. وهنا توقّف السيّد الأستاذ عن الجواب.

وأقول: يلزمه - أيضاً - أن لا تجري أصالة الطهارة حتّى بلحاظ جواز الشرب لو علم إجمالاً بنجاسة أحد المائين، وكان أحدهما غير مجرّياً لأصالة الطهارة بنكته خاصّة.

أمّا حقيقة الحال في المقام: فهي أنّ التكليف تنجزاً وتعديراً إنّما تلحظ بمعناها الحرفي، وبما هي حافظة لما وراءها من غرض، أو توقّف؛ لحصول الغرض على الجزء، وبقطع النظر عن ذلك لا تكون سوى اعتبارات جوفاء لا معنى للتنجيز والتعدي عنهما، فالبراءة الشرعية الجارية عن التكليف المشكوك بنفسها تؤمّن بالدلالة

العرفية الواضحة الابتدائية عما وراء التكليف مما يحفظه من غرض أو توقّف لحصول الغرض على الجزء، بلا حاجة إلى دلالة الاقتضاء، وصور كلام الحكيم عن اللغوية.

وبهذا يظهر أصل إمكان التفكيك بين البراءتين، فلو فرضنا عدم جريان البراءة العقلية في المقام عن الغرض لتمامية البيان حسب الغرض؛ لأنّه غرض وحداني وأصل، لا يلزم من ذلك عدم جريان البراءة الشرعية؛ لأنّ البراءة الشرعية إنّما نجريها بلحاظ التكليف، والبيان لم يتمّ بالنسبة للتكليف الزائد، فتجري بلحاظه وتؤمّن - عندئذ - عما وراءه من توقّف حصول الغرض على هذا الزائد.

والوجه الثاني: مسألة العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ أو الأكثر، وعندئذ يقال أيضاً: ما الفرق بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية، حيث جعل المحقّق الخراساني ذلك مانعاً عن جريان البراءة العقلية، ولم يجعله مانعاً عن جريان البراءة الشرعية؟!

وقد فرّع السيّد الأستاذ والمحقّق النائيني إمكان التفصيل بين البراءتين وعدمه في المقام على أنّ البراءة الشرعية عن القيد هل تثبت الإطلاق فهي كما تنفي أحد طرفي العلم الإجمالي تثبت الطرف الآخر؟ أو لا؟ فإن اخترنا الثاني لم تجر البراءة الشرعية بعد فرض عدم انحلال العلم الإجمالي في نفسه في المقام، فإنّه يمنع جريانها إمّا بعليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، أو بتعارض البراءتين في طرفي العلم الإجمالي وتساقطهما، بناءً على الاقتضاء دون العليّة، وإن اخترنا الأوّل جرت البراءة، إمّا لعدم المعارض لها بناءً على الاقتضاء؛ لأنّ المفروض أنّ البراءة عن أحد طرفي العلم الإجمالي اثبتت بنفسها الطرف الآخر⁽¹⁾، أو لأنّ العلم الإجمالي - ولو قلنا فيه بالعليّة - ينحلّ أثره بقيام منجز في أحد طرفيه، والمفروض أنّ البراءة عن أحد الطرفين نجّزت الطرف الآخر.

أمّا ما هو الصحيح من هذين الغرضين، أي: هل يثبت الإطلاق بجريان البراءة

(1) نقل لي السيّد الهاشمي (حفظه الله) عن أستاذنا الشهيد أيام حضورنا لديه في هذه المباحث: أنّ الوجه في عدم وجود براءة أخرى في الطرف الآخر هو ما بنوا عليه - وإن كان ذلك غير صحيح عندنا - من أنّه إذا كان أحد الأصليين نافياً للآخر، دون العكس أوجب ذلك حكومة الأصل النافي، ولذا تجري أصالة الطهارة في الماء، ولا يجري استصحاب النجاسة في الثوب المتنجّس المغسول به.

عن القيد أو لا؟ فقد فرّع السيّد الأستاذ والمحقّق النائيني ذلك على أنّ الإطلاق هل هو عبارة عن عدم القيد؟ أو هو أمر وجودي مضافاً للتقييد؟ فعلى الأوّل يثبت الإطلاق بأصالة عدم القيد، وعلى الثاني لا يمكن إثبات أحدهما بأصالة عدم الآخر.

ومن هنا افترق السيّد الأستاذ والمحقّق النائيني في النتيجة، فيما أنّ السيّد الأستاذ يرى أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التضاد انتهى هنا إلى نتيجة عدم إمكان التفكيك بين البراءتين عن هذا الطريق، فلو لم تجر البراءة العقلية لم تجر البراءة الشرعية أيضاً⁽¹⁾، وبما أنّ المحقّق النائيني يرى أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكية انتهى هنا إلى نتيجة أنّ القيد تثبت الإطلاق، وبالتالي تكون البراءة الشرعية جارية حتّى على تقدير عدم جريان البراءة العقلية⁽²⁾.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه للتفصيل بين البراءتين ليس هو ما أفاده المحقّق الخراساني في المقام، وسيأتي الحديث عمّا أفاده المحقّق الخراساني فيما بعد.

أمّا تقييم ما أفاده السيّد الأستاذ والمحقّق النائيني هنا فهو: أنّ التفصيل بين البراءتين بفرض القول بكون الإطلاق عبارة عن عدم التقييد غير صحيح، ولا فرق في ذلك بين القول بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكية - كما هو مختار المحقّق النائيني - أو هو تقابل التضاد - كما هو مختار السيّد الأستاذ - أو هو تقابل السلب والإيجاب كما هو مختارنا.

وتوضيح ذلك: أنّ التقييد تارة يكون بلحاظ عالم الجعل والواقع، وهذا هو الذي يفرض تعلّق العلم أو الشكّ به، ويقابله الإطلاق، وأخرى يفرض بلحاظ المرتبة المتأخّرة عن الشكّ، بأن يقال: إذا شككت في القيد فقد جعلنا عليك القيد، وذلك بمعنى إيجاب الاحتياط تجاه احتمال وجود القيد.

وعليه نقول: إنّ الشيء النافي للقيد تارة يفرض عبارة عن أمانة من الأمارات، فيثبت بذلك - لا محالة - الإطلاق، حتّى مع فرض كونه أمراً وجودياً مضافاً للتقييد؛ لأنّ مثبتات الأمارات حُجّة، وأخرى يفرض عبارة عن أصل ناظر إلى وجود القيد في العالم الأوّل - أعني عالم الجعل والواقع - وذلك كما في فرض استصحاب عدم التقييد، وعليه يتّجه التفصيل بين ما إذا كان الإطلاق عبارة عن عدم القيد، فيثبت

(1) راجع الدراسات: ج 3، ص 279، والمصباح: ج 2، ص 441.

(2) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 53، وأجود التقريرات: ج 2، ص 289.

بهذا الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب لسانه لسان إبقاء الواقع السابق على حاله ظاهراً، والواقع السابق عبارة عن عدم التقييد، فيثبت عدم التقييد ظاهراً، وعدم التقييد بنفسه هو الإطلاق، فقد ثبت الإطلاق ظاهراً. وثالثة يفرض عبارة عن أصل يكون لسانه لسان رفع وجود القيد في العالم الثاني، وعندئذ لا يثبت بذلك الإطلاق حتّى لو كان عبارة عن عدم القيد، فإنّ الإطلاق إنّما يكون عبارة عن عدم القيد في مقابل وجوده في العالم الأوّل، والأصل إنّما ينفي وجوده في العالم الثاني - أي أنّه ينفي إيجاب الاحتياط تجاهه - فلا علاقة لذلك بإثبات الإطلاق، والبراءة تكون من هذا القبيل، فإنّ متعلّق الرفع - أعني الموصول في قوله: رفع ما لا يعلمون - وإن أريد به الواقع، لكن المفروض أنّه ضمّنت كلمة (الرفع) معنى الظاهريّة بمعنى كونه رفعاً في مقابل إيجاب الاحتياط، والرفع بهذا المقدار لا مساس له بمسألة الإطلاق الذي هو في مقابل وجود التقييد في عالم الجعل والواقع.

هذا. ويمكن توجيه التفصيل بين البراءتين على أساس آخر، ونبيّن ذلك بما يكون في نفس الوقت شروعاً في الأمر الثالث من الأمور التي وعدنا بيانها هنا.

البراءة عن الجزئية لا عن ذات الجزء

الأمر الثالث: أنّه ما هو الوجه في عدول المحقّق الخراساني عن إجراء البراءة عن الزائد، أو الأكثر إلى إجراء البراءة عن الجزئية؟ يمكن الإجابة عن هذا السؤال بنحو يكون على تقدير تماميّته جواباً عن السؤال السابق - أيضاً - عمّا هو الوجه في التفصيل بين البراءتين بمانعيّة العلم الإجمالي عن العقليّة دون الشرعيّة.

ونحن نذكر هذا الجواب عن السؤالين، ونبحث عن صحّته وبطلانه حسب مباني المحقّق الخراساني في نفسه - ولو لم يكن هو المستفاد من كلام المحقّق الخراساني ﷺ - وبعد ذلك نتعرّض إلى احتملات كلام المحقّق الخراساني في المقام.

فنقول: إنّ هذا الجواب عبارة عن أنّ البراءة عن وجوب الأكثر تعارضت بالبراءة عن وجوب الأقلّ وتساقطتا، ووصلت النوبة إلى أصالة البراءة عن الجزئية، فجرت البراءة عنها بلا معارض، بناءً على أنّ الأصل الطولي في أحد الطرفين يجري بلا معارض بعد تعارض الأصلين العرضيين وتساقطهما، فإنّ البراءة عن الجزئية في

طول البراءة عن وجوب الأكثر؛ لأنّ الجزئية أمر منتزع عن وجوب الأكثر، فالسرّ في العدول عن إجراء البراءة عن وجوب الأكثر إلى البراءة عن الجزئية ابتلاء البراءة عن الأكثر بالمعارض وتساقطهما، ووصول النوبة إلى البراءة عن الجزئية غير المبتلاة بالمعارض، وبهذا تتضح النكتة في التفصيل بين جريان وعدم جريان البراءة العقلية أيضاً؛ وذلك لما عرفت من بقاء البراءة عن الجزئية بلا معارض بعد تعارض البراءتين العرضيتين وتساقطهما.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ هذا إنّما يتمّ على مبنى الاقتضاء دون العلية المتبناة للمحقّق الخراساني رحمته الله؛ إذ على هذا المبنى لا تجري البراءة، ولو لم تكن مبتلاة بالمعارض.

وثانياً: أنّ الأصل في جانب الجزئية ليس في طول الأصل في جانب الأكثر؛ إذ ليس ترتّب الجزئية على وجوب الأكثر ترتّباً شرعياً، وإنّما تنتزع منه عقلاً، فنفيّه لا يوجب نفي الجزئية إلاّ بالملازمة العقلية.

وثالثاً: أنّ إجراء البراءة عن الجزئية في نفسه غير معقول؛ لأنّ الجزئية لا تقبل التنجيز، وإنّما الذي يتنجّز هو منشأ انتزاعها، فلو فرض محالاً تحقّق الجزئية من دون وجوب الأكثر لم يكن المكلف ملزماً بالإتيان بالأكثر، إذن فالجزئية لا تقبل الوضع الظاهري بمعنى إيجاب الاحتياط تجاهها حتّى يرفع رفعاً ظاهرياً - بمعنى نفي إيجاب الاحتياط تجاهها - وإنّما الذي يقبل الوضع الظاهري والرفع الظاهري هو منشأ انتزاعها من وجوب الأكثر، وأمّا الجزئية فليس لها وضع ووجود إلاّ الوجود الواقعي دون الظاهري، نعم قد تكون للشيء الجزئية الواقعية للواجب الواقعي تنتزع من الأمر الواقعي بذلك الواجب، وأخرى تكون له جزئية واقعية للواجب الظاهري تنتزع من الأمر الظاهري بذلك الواجب.

وقد يقول الشارع في مقابل الترخيص الظاهري: رفعت عنك جزئية السورة لدى الشكّ في الجزئية، لكن هذا الكلام منه يعدّ كناية عن رفع منشأ الانتزاع، ورفع إيجاب ذلك الجزء، وليس ذلك رفعاً ظاهرياً للجزئية بالدقّة.

ورابعاً: ما ذكره المحقّق الاصفهاني رحمته الله في المقام (1) من أنّ البراءة عن الجزئية مُعارضَةٌ مع البراءة عن كليّة الأقل؛ إذ لو صحّت البراءة عن الجزئية المنتزعة عن

(1) راجع نهاية الدراية: في شرح الكفاية، ج 2، ص 273.

وجوب الأكثر صحّت البراءة عن الكليّة المنتزعة من وجوب الأقلّ.

وبهذا تحصّل أنّه لا يمكن تصحيح الفرق بين البراءة العقليّة والشرعيّة، ولا تفسير الرجوع عن البراءة عن الأكثر إلى البراءة عن الجزئيّة تفسيراً صحيحاً بهذا الوجه.

هذا. وقد مضى توجيه الفرق بين البراءتين من وجهة نظر المحقّق النائيني رحمته وهو أنّ البراءة عن التقييد تثبت بدالاتها المطابقيّة الإطلاق؛ لكونه متقابلاً مع التقييد تقابيل العدم والملكّة، وبإمكان المحقّق النائيني أن يفسّر - من وجهة نظره هذه - العدول عن البراءة عن الأكثر إلى البراءة عن الجزئيّة، وذلك بأن يقال: إنّ البراءة عن الأكثر، أو عن وجوب الزائد لا تثبت الإطلاق؛ لأنّ عدم وجوب الأكثر، أو الزائد أعمّ من وجوب الأقلّ أو عدم وجوب شيء عليه أصلاً. نعم، هو يعلم بوجوب أحدهما عليه، لكن نفي أحد طرفي العلم الإجمالي لا يثبت بالملازمة الطرف الآخر، إلّا بناءً على التعويل على الأصل المثبت، وهذا بخلاف البراءة عن الجزئيّة بعد إرجاعها - حسب ما يستفاد من كلام المحقّق النائيني رحمته - إلى البراءة عن التقييد والتقييد، ونحو ذلك من المفاهيم، فإنّ المطلق عبارة عن وجوب الأقلّ من دون تقييد، ووجوب الأقلّ ثابت بالوجدان، وعدم التقييد ثابت بالأصل، فقد ثبت الإطلاق بالأصل.

وأما تفسير المطلب من وجهة نظر المحقّق الخراساني نفسه، فله رحمته كلام في الكفاية في الجواب عن السؤال الأوّل توجد فيه عدّة احتمالات، وهو على الاحتمال الثالث منها يصلح جواباً عن كلا السؤالين، وعلى الاحتمال الأوّل الذي هو الظاهر من عبارته، والاحتمال الثاني لا يصلح إلّا جواباً عن السؤال الأوّل دون الثاني، وذلك الكلام هو دعوى أنّ نسبة حديث الرفع إلى أدلّة الإجزاء نسبة الاستثناء إلى المستثنى منه، وهذا الكلام فيه احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: ما هو الظاهر من عبارته في الكفاية، وهو أنّ دليل جزئيّة السورة مثلاً غير الواصل إلينا على تقدير وجوده في الواقع مطلق، يشمل صورتَي العلم والجهل، كما لو ورد ابتداءً دليل يدلّ على عدم جزئيّة السورة في حال من الحالات، كحال ضيق الوقت مثلاً، فإنّ هذا نسبه إلى دليل جزئيّة السورة نسبة الاستثناء إلى المستثنى منه، ويتعيّن لا محالة - بضمّ هذا الدليل بمدلوله المطابقي إلى دليل وجوب السورة وجزئيّتها في كلّ حال - وجوب الأقلّ عند ضيق الوقت، فكذلك الأمر في المقام، فبالجمع بين دليل الإجزاء وحديث الرفع المقيد لها يثبت

ويرد عليه: أنّ حديث الرفع لا يصلح لتقييد دليل الجزئية بمدلوله المطابقي؛ لأنّ دليل الجزئية يفيد الحكم الواقعي، وحديث الرفع يفيد الحكم الظاهري، فهما في واديين مختلفين، ولا معنى لتقييد الأوّل بالثاني، وجعل الثاني كاستثناء للأوّل، وبكلمة أخرى: أنّ مرتبة العامّ وأدلة الأجزاء تكون قبل مرتبة الشكّ، ومرتبة جريان حديث الرفع تكون بعد مرتبة الشكّ، وفي مرحلة الحكم الظاهري فكيف يجعل استثناء لتلك المرحلة؟!

الاحتمال الثاني: أنّ نسبة حديث الرفع - بلحاظ دلالاته الالتزامية - إلى دليل الجزئية نسبة الاستثناء؛ وذلك لأنّ حديث الرفع وإن كان بمدلوله المطابقي يدلّ على الحكم الظاهري، لكنّه بمدلوله الالتزامي - حسب تصوّرات المحقّق الخراساني من فرض مراتب للحكم، واستحالة اجتماع مرتبة الفعلية مع الترخيص الظاهري - يدلّ على انتفاء الحكم الواقعي بمرتبته الفعلية، فهذا نسبته إلى الدليل الدالّ على الحكم الواقعي بمرتبته الفعلية نسبة الاستثناء إلى المستثنى منه، بمعنى أنّ دليل الحكم الواقعي الفعلي كان مجملاً مردّداً بين الأقلّ والأكثر، ودليل البراءة دلّ بالالتزام على عدم فعلية الأمر بالأكثر، فبضمّه إلى دليل وجود أمر فعلي يثبت أنّ الأمر الفعلي متعلّق بالأقلّ⁽¹⁾، ولا يعارض ذلك بالبراءة عن الأقلّ، فإنّنا لا نحتمل أن يكون الأمر على تقدير تعلّقه بالأكثر فعلياً، وعلى تقدير تعلّقه بالأقلّ غير فعلي⁽²⁾.

ويرد عليه: بطلان المبنى حيث عرفت فيما سبق مفصّلاً عدم استحالة اجتماع الحكم الواقعي الفعلي مع الحكم الظاهري.

الاحتمال الثالث: دعوى الدلالة الالتزامية العرفية، بأن يقال: إنّ ما يدلّ على نفي جزئية السورة في حال الجهل مثلاً وإن كان بحسب الدقّة العقلية منسجماً مع فرض رفع وجوب الأكثر من دون إيجاب الأقلّ ظاهراً، لكنّ المستفاد عرفاً من نفي جزئية شيء للصلاة في حال، هو وجوب الباقي عليه، بلا تقييد بذلك الجزء في تلك الحال.

1)

(هذا مبنيّ على القول بأنّ المجمل يمكن رفع إجماله بالمبيّن الذي يدلّ على خلاف أحد المعنيين المحتملين في المجمل.

(2) لم يعلم الوجه في عدم احتمال ذلك، واحتمال عكسه.

وهذا الوجه متين لو كان دليل نفي جزئية السورة دليلاً خاصاً وارداً في مثل هذا المقام، وأمّا الدليل الدالّ على (رفع ما لا يعلمون) بنحو الإطلاق المنطبق صفة على الجزئية، فلا يدلّ على ذلك.

هذا. ولو تمّ هذا الوجه لصلح - كما أشرنا إليه - جواباً عن السؤال الثاني أيضاً، بأن يقال: إنّ ما يستفيد منه العرف وجوب الباقي ظاهراً إنّما هو لسان رفع الجزئية، دون لسان رفع وجوب الأكثر.

حول التفتيش عن منجز للأقلّ

الأمر الرابع: أنّ المحقّق الخراساني رحمته الله ذكر بعد دعوى جريان البراءة الشرعية عن جزئية الزائد ما نصّه:

«لا يقال: إنّما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه، وهو الأمر، ولا دليل على أمر آخر بالخالي عنه»⁽¹⁾.

وأجاب رحمته الله عن هذا الإشكال بجعل نسبة حديث الرفع إلى أدلّة الأجزاء نسبة الاستثناء إلى المستثنى منه، وهذا ما فسّرناه بوجه ثلاثة كما عرفت، وحملناه على بيان المبرّر لإجراء البراءة الشرعية عن جزئية الزائد؛ لأنّه لو لم يوجد منجز آخر لأحد طرفي العلم الإجمالي لاتجري البراءة عن الطرف الآخر.

إلا أنّ السيّد الأستاذ حمل هذا الإشكال والجواب على أنّه بصدد التفتيش عن منجز للأقلّ، بعد فرض جريان البراءة عن جزئية الزائد، فأورد عليه بأنّه لا وجه للتفتيش عن منجز للأقلّ؛ إذ وجوب الأقلّ معلوم تفصيلاً، فسواءً تنجز الباقي، أم فرض جريان البراءة عنه، لا إشكال في تنجز الأقلّ بالعلم بوجوبه ضمناً أو استقلالاً، وعلى هذا الأساس ذكر السيّد الأستاذ: أنّه لعلّ هذا الكلام كان صادراً من قبل الآخوند بلحاظ رفع الجزء المنسيّ، وأنّه بعد فرض رفعه ما هو الدليل على وجوب الباقي، حيث لا يمكن رفع الجزء المنسيّ إلا برفع أصل الأمر؟ فكان جوابه: أنّ نسبة دليل رفع المنسيّ إلى دليل الواجب هي نسبة الاستثناء إلى المستثنى منه، فوقع

(1) راجع الكفاية: ج2، ص 235 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق المشكيني.

الخطأ في الكتابة فكتب الكاتب هذا المقطع في مسألة رفع الجزء المشكوك⁽¹⁾.

أقول: لو حملنا كلام المحقق الخراساني رحمته على المعنى الذي فهمناه نحن من كلامه، لم يكن موضوع لهذا الإشكال، فهو يفتش عن منجز آخر لأحد الطرفين، وهو الأقل استطرافاً إلى إجراء البراءة عن الطرف الآخر، ولا يفتش عن مبرر لتنجيز الأقل بعد فرض جريان البراءة عن جزئية الزائد.

ولو حملنا كلامه على ما فهمه السيد الأستاذ أيضاً لا يرد عليه هذا الإشكال، فإنّ كلامه متّجه حسب مبانيه القائلة بوجود المراتب للحكم، وبأنّ المنجز إنّما هو العلم الإجمالي بمرتبة الفعلية، وبأنّ الإباحة الظاهرية تنافي مرتبة الفعلية، فعندئذ يقال: إنّ مع فرض جريان البراءة عن جزئية الزائد يثبت عدم فعلية الأمر بالزائد، والأوامر الضمنية تكون - لا محالة - مترابطة فيما بينها في الفعلية وعدمها؛ إذ لو كانت المصلحة الثابتة في الأكثر بنحو تُوجد الإرادة والحبّ الموجب للفعلية، فلا محالة توجد الإرادة نحو الجميع، وإن لم تكن كذلك لم توجد الإرادة نحو شيء منها أصلاً، ولا معنى لثبوت الإرادة بلحاظ الأقل فقط إلا بفرض وجود المصلحة في نفس الأقل، إذن فيإجراء البراءة عن الزائد يصبح الأمر بالأكثر غير فعلي، وبذلك ينتفي تكويناً العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير، ولا يقطع بوجود الأقل بدرجة الفعلية؛ لاحتمال كون وجوبه ضمن وجوب الأكثر غير الفعلي فلا بدّ من التفتيش عن منجز للأقلّ.

حول ما ذكره الخراساني رحمته في تعليقه

الأمر الخامس: أنّ المحقق الخراساني رحمته ذكر في تعليقه على الكفاية⁽²⁾: أنّ البراءة الشرعية - أيضاً - لا تجري في المقام؛ وذلك لأنّ المفروض وجود علم إجمالي غير منحلّ في نفسه، ولذا لم تجر البراءة العقلية، فإن فرض ذلك علماً بالتكليف الإنشائي فلا أثر له في التنجيز أصلاً، وإن فرض علماً بالتكليف الفعلي استحال

(1) الموجود في الدراسات: ج 3، ص 279: أنّه لعلّ هذا ناشيء من الخلط بين باب الجهل وباب النسيان، وكذلك الموجود في مصباح الأصول، ج 2، ص 442: أنّ الظاهر أنّ هذا الإشكال نشأ من الخلط بين الجهل والنسيان، والاضطرار والإكراه.

(2) راجع حقائق الأصول: ج 2، ص 326 بحسب تعليق الماتن.

جريان البراءة، ولو عن خصوص جزئية الزائد؛ لأنّ المفروض احتمال وجود أمر فعلي بالأكثر، وعلى تقدير وجوده تكون هذه البراءة مناقضة للواقع، فيلزم من إجراء البراءة احتمال المناقضة.

أقول: إنّ هذا الكلام منه ﷻ أكثر انسجاماً مع مبانيه ممّا ذكره في الكفاية هنا؛ إذ مع فرض عليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية وعدم إمكان الترخيص في المخالفة الاحتمالية من باب المضادة بينه وبين الحكم الواقعي الفعلي، لا وجه لدعوى انحلال العلم الإجمالي، وجريان البراءة عن أحد الطرفين بمجرد وجود منجز في الطرف الآخر.

نعم، لو كان مبناه في العليّة وعدم إمكان الترخيص في المخالفة الاحتمالية مبنى المحقق العراقي من المضادة بينه وبين حكم العقل بالتنجيز، لا بينه وبين نفس الحكم الواقعي، أمكن دعوى الانحلال بمجرد قيام منجز في أحد الطرفين.

ثمّ إنّّه لو اخترنا الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة التي فسّرنا به كلامه ﷻ في مقام تفتيشه عن منجز للأقلّ من جعل نسبة حديث الرفع إلى أدلّة الأجزاء نسبة الاستثناء إلى المستثنى منه، أتجه ما اختاره في الكفاية؛ من التفصيل بين البراءة العقلية والشرعية. ولم يرد عليه ما أورده في تعليقه على الكفاية؛ وذلك لأنّه في ذلك الوجه تثبت فعليّة الأمر بالأقلّ؛ إذ يفرض أنّ دليل التكليف مجمل مردّد بين الأمر الفعلي بالأقلّ والأمر الفعلي بالأكثر، ودليل البراءة في طرف الأكثر ينفي الأمر الفعلي بالأكثر، فتثبت بالملازمة كون الأمر الفعلي متعلّقاً بالأقلّ.

وبكلمة أخرى: أنّ الاستثناء على هذا الوجه استثناء واقعي، وأمّا على الوجه الأوّل والأخير فالاستثناء استثناء ظاهري، فيرد عليه ما في تعليقه على الكفاية من فرض احتمال المضادة بين هذا الحكم الظاهري والحكم الواقعي الفعلي.

هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر بلحاظ الأجزاء.

الدوران بين الأقل والأكثر في الشرائط

وأما الكلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر بلحاظ الشرائط فتفصيله ما يلي:

أنّ الشرط المحتمل قد يفرض شرطاً لمتعلّق التكليف، كما إذا احتملت شرطية الطهارة لصلاة الميّت، وقد يفرض شرطاً لمتعلّق المتعلّق، كما إذا احتملت شرطية الإيمان في الرقبة التي تعتق في الكفارة. وعلى أيّ حال قد يفرض هذا الشرط أمراً مستقلاً عن المشروط، كاحتمال اشتراط الطهارة في الصلاة، وأخرى يفرض أمراً غير مستقلّ عنه، وحالاً من حالاته، كاحتمال اشتراط التأتّي في الصلاة.

والمحاولات الماضية لمنع جريان البراءة فيما سبق من بحث الاجزاء يكون جريان بعضها في المقام - لو تمّ في نفسه - أخفى منه في المقام السابق⁽¹⁾، ويكون بعضها أخفى فشلاً هنا منه في المقام السابق⁽²⁾، إلّا أنّنا لا نتعرّض إلى تفصيل ذلك، ونقتصر في الحديث على جوابنا عن مانعية العلم الإجمالي بالأقلّ أو الأكثر؛ لرجوعه بالدقّة إلى المتباينين، وهو ما مضى من أنّ فرز الحدود من الحساب يخرج العلم الإجمالي عن الدوران بين المتباينين، ونوضّح جريان نفس الجواب حرفاً بحرف في هذا المقام أيضاً، ثمّ نتعرّض لكلام المحقق العراقي رحمته الله مع إبطاله.

فقول: إن فرض الشرط المحتمل شرطاً للمتعلّق سواءً كان من قبيل الطهارة،

1)

(من قبيل مانعية العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ المشكوك في امثاله على تقدير ترك الزائد، فقد يخفى جريانه في المقام لعدم إنفraz عينيّ للمقدار المعلوم وجوبه عن الزيادة؛ لأنّ الشرط ليس محتمل الوجوب في نفسه، وإّما هو مقيدّ ومحصّص للواجب.

2)

(من قبيل مانعية العلم الإجمالي بالأقلّ أو الأكثر المتوهم رجوعه إلى العلم الإجمالي بأحد المتباينين؛ وذلك على أساس الغفلة عن إسقاط الحدود التي لا تدخل في العهدة من الحساب، فالغفلة عن ذلك في باب الشرط تكون أقوى؛ لأنّ الشرط محصّص للواجب المعلوم وجوبه، فيتخيّل أنّ الحدّ هنا لا يمكن تفكيكه عن المحدود، وإسقاطه عن الحساب؛ وذلك باعتباره معنى حرفياً مندكّاً في المحدود.

أو من قبيل التأني، فهنا يأتي ما ذكرناه في بحث الأجزاء من أنه إن لوحظ كل ما في عالم التكوين من التكليف بحدوده كان العلم الإجمالي دائراً بين المتباينين، ولكن الحدود لا تدخل في العهدة، فنسقطها من الحساب، ونلاحظ ذات الحكم، فعندئذ نرى الأمر دائراً بين الأقل والأكثر، فإتينا قد شككنا في أن الوجوب هل عرض على ذات الواجب بمعناه الاسمي فحسب أو انبسط على التقيّد بالشرط بالمعنى الحرفي؟ وهذا هو دوران الأمر بين الأقل والأكثر، كما هو الحال في باب الأجزاء، وإتما الفرق بين البابين: هو أنه مضى في باب الأجزاء أن النفس تخلق في الواجب الارتباطي عنواناً وحدائياً، وهو عنوان المجموع والكلّي، وتُلبس هذا العنوان على ما في الخارج استطرافاً إلى أن يعرض عليه وجوب واحد، وقلنا: إن العلم الإجمالي وإن كان - بلحاظ هذا اللباس الوجداني - أمره دائراً بين المتباينين، لكن الذي يدخل في العهدة إنما هو ذو اللباس لا اللباس، وذو اللباس أمره دائر بين الأقل والأكثر، أمّا فيما نحن فيه فلا حاجة إلى أن تخلق النفس عنواناً وحدائياً تلبسه على ما في الخارج؛ وذلك لأنّ الدخيل في الواجب في باب الشروط إنما هو تقيّد الفعل بذلك الشرط، وهو معنى حرفي مندك في المعنى الإسمي، ومتّحد معه في الوجود، فلا حاجة إلى عروض لون الوحدة على الواجب باعتبار عنوان وحداني تخلقه النفس، فهذا فرق بين باب الأجزاء والشرائط، إلا أنّ هذا الفرق ليس فارقاً فيما هو المقصود كما هو واضح.

وإن فرض الشرط المحتمل شرطاً لمتعلّق المتعلّق كالإيمان بالنسبة للرقبة فالصحيح أنه - أيضاً - يأتي في ذلك عين ما ذكرناه، من أنه إن لوحظ الحكم بحدوده كان دائراً بين المتباينين، ولكن الحدود لا تدخل في العهدة، فالمتعيّن هو لحاظ ذات الحكم، وعندئذ نراه دائراً بين الأقل والأكثر، وتوضيح ذلك: أنّ نسبة العتق إلى الرقبة أو إلى الرقبة المؤمنة معنى حرفي واقع تحت الوجوب، ويقع الكلام في أنّ هاتين النسبتين هل هما متباينتان، أو هما من قبيل الأقل والأكثر؟ وقد حقّقنا في بحث المعاني الحرفيّة: أنّ تباين المعاني الحرفيّة يكون بتباين بعض الأطراف. وعليه ففيما نحن فيه يكون تباين هاتين النسبتين بتباين طرفيهما، وهما: الرقبة والرقبة المؤمنة، فيجب نقل الكلام إلى متعلّق المتعلّق، وهو الرقبة والرقبة المؤمنة، وهما مطلق ومقيّد. وقد عرفت أنّ المطلق والمقيّد وإن كانا لو لوحظا بحدّيهما كانا متباينين، ولكن لو لوحظا بذاتيهما وبالمقدار الذي يدخل في العهدة فهما أقلّ وأكثر، حتّى لو

فرض الإطلاق أمراً وجودياً؛ لما مضى من أن الإطلاق ليس له ما بإزاء
في محكيّ الصورة، وإّما شغله عبارة عن أن يجعل الصورة أوسع
انطباقاً وحكاية عمّا في الخارج، وبهذا يتّضح الحال في نسبة العتق إلى الرقبة وإلى
الرقبة المؤمنة، فهما مع ملاحظة تلك الحدود متباينتان، ومع إلغاء الحدود تكونان أقلّ
وأكثر.

ثمّ إنّ المحقّق العراقي رحمته الله ذكر في المقام تفصيلاً في فرض دوران الأمر بين الأقلّ
والأكثر بلحاظ شرائط متعلّق المتعلّق، لكنّه يظهر ببيان نكته التفصيل أنّه لو تمّ لجرى
في شرائط المتعلّق أيضاً، وقبل ذكر هذا التفصيل نذكر مقدّمتين:

الأولى: أنّ تلوّن الشيء بلون الإطلاق تارة، وبلون التقييد أخرى إنّما هو بلحاظ عالم
الجعل، وأمّا بلحاظ عالم التطبيق فلا يتّصف الشيء بالإطلاق والتقييد، وإّما يتّصف
بالفقدان والوجدان، فالرقبة مثلاً في عالم جعل وجوب العتق إمّا مطلقة أو مقيدة
بالإيمان، وأمّا في عالم التطبيق فهي إمّا واجدة للإيمان أو فاقدة له، ولا يتصوّر فيها
الإطلاق والتقييد.

والثانية: أنّ هنا اختلافاً جوهرياً بين الانحلال الذي نحن اخترناه في دوران الأمر بين
الأقلّ والأكثر بلحاظ الأجزاء، والانحلال الذي اختاره المحقّق العراقي رحمته الله في ذلك؛ فإنّنا
اخترنا الانحلال بلحاظ نفس التكليف، وبحسب عالم العهدة، حيث قلنا: إنّّه لو لوحظ
ذات التكليف ملغياً عنه حدوده؛ لأنّها لا تدخل في العهدة، تردّد لا محالة بين الأقلّ
والأكثر، ويكون الزائد مشكوكاً بالشكّ البدوي، لكنّ المحقّق العراقي لا يقول بالانحلال
بهذا المعنى، وإّما يقول بالانحلال بمعنى آخر، وهو رحمته الله لم يصرّح في مقام تقريب
الانحلال بذلك، ولكننا نقتنص هذا المبنى له من كلامه فيما اختاره فيما نحن فيه من
التفصيل، فهو رحمته الله لا يقول بالانحلال بلحاظ نفس التكليف باعتبار عالم العهدة، فكأنّه رحمته الله
يأخذ الحدود بعين الاعتبار مثلاً، فيصبح الأمر دائراً بين المتباينين، وإّما يقول بالانحلال
بلحاظ عالم الامتثال والتطبيق؛ لأنّه لا بدّ له بحسب عالم الامتثال والتطبيق من الإتيان
بالأجزاء التسعة، ويشكّ في لزوم ضمّ جزء آخر إليها وعدمه، فالأمر بلحاظ عالم
الامتثال والتطبيق دائر بين الأقلّ و الأكثر، ويكون الزائد مشكوكاً بالشكّ البدوي ومنغياً
بالبراءة.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين ظهرت لك نكته التفصيل فيما نحن فيه، حيث فصلّ
المحقّق العراقي بين ما إذا كان القيد المشكوك بنحو يكون كلّ فرد من أفراد الطبيعي
قابلاً للتّصاف به كالإيمان ونحوه بالنسبة للرقبة، وبين ما لا يكون كذلك

كالهاشمية ونحوها، بالمصير إلى البراءة في الأول دون الثاني، وتلك النكته: هي أنه في القسم الأول توجد بلحاظ التطبيق رقبة يطبق عليها الحكم، ويشك في لزوم إضافة وصف الإيمان إليها وعدمه، فتجري البراءة. وأمّا في القسم الثاني فبناءً على اشتراط الهاشمية لابد في مقام التطبيق من تبديل الفرد غير الهاشمي إلى فرد آخر هاشمي، لا إضافة الهاشمية إلى الفرد الأول⁽¹⁾.

وبهذا يظهر أنه كان ينبغي له ﷺ أن يجعل مصبّ التفصيل عنوان قدرة المكلف على إضافة الشرط إلى الفرد الفاقد وعدمها، فيلحق مثل الإيمان عند عدم قدرة المكلف على هداية الرقبة إلى الإيمان بمثل الهاشمية، كما أنّ هذا التفصيل يأتي حتى بلحاظ قيود المتعلق.

هذا. وقد ظهر بالبيان الذي بيّناه بطلان هذا التفصيل في المقام؛ لأنك عرفت تمامية الانحلال في نفس التكليف، وبلحاظ ما في العهدة، ولا مساس لما ذكره من التفصيل بهذا المعنى من الانحلال، فعلى أيّ حال من الأحوال يكون ما وقع تحت التكليف من نسبة العتق إلى الرقبة أو إلى الرقبة المقيدة مردداً - لدى قطع النظر عن الحدود - بين الأقل والأكثر فتجري البراءة.

على أننا لو تنزلنا عن الانحلال الذي اخترناه، والتجأنا إلى الانحلال بلحاظ عالم التطبيق والامثال الذي اقتنصناه من كلام المحقق العراقي ﷺ، فهو لا يتم إلا بإرجاعه إلى بعض ما سوف يأتي - إن شاء الله - من وجوه الانحلالات الحكمية، حيث سنلجأ إلى ذلك في مورد لا يتم الانحلال الحقيقي الذي اخترناه في باب الأجزاء، وذلك الوجه لا يفترق في حسابه بين مثل الإيمان ومثل الهاشمية، أو بين قدرة المكلف على إضافة الشرط إلى الفرد الفاقد وعدمها، إذن فهذا التفصيل ممّا لا أساس له.

(1) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 399 - 400.

الدوران بين التعيين والتخيير

بقي الكلام في دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

وبما أنّ التخيير تارة يكون عقلياً بأن يأمر بجامع عرفي بين أفرادها، فيحكم العقل بالتخيير بينها؛ لتساوي نسبة الجامع إليها، وأخرى يكون شرعياً، كما إذا لم يكن جامع عرفي بينها يُوجّه الأمر إليه، فاستعان المولى في مقام تفهيم التخيير بمثل العطف بـ (أو). فالكلام يقع في مقامين:

التعيين والتخيير العقلي

المقام الأول: في دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي، وهذا تارة يكون بلحاظ المتعلّق، كما إذا دار الأمر بين وجوب الإكرام بقول مطلق، أو وجوب إكرام مخصوص، وهو الإطعام مثلاً، وأخرى بلحاظ متعلّق المتعلّق: كما إذا دار الأمر بين وجوب إطعام حيوان بالمعنى الشامل للإنسان ووجوب إطعام حيوان خاص، وهو الإنسان مثلاً.

والصحيح في كلا القسمين - مادمننا نفترض أنّ الجامع جامع حقيقي، فهو مطلوب ولو ضمن قسم من أقسامه - هو الانحلال حقيقة، والرجوع إلى البراءة بلحاظ الشكّ في الزيادة في عالم العهدة، ولا حاجة إلى التنزّل إلى الانحلال الحكمي بلحاظ عالم الامتثال والتطبيق.

وذهب المحقّق العراقي رحمته الله (1) إلى عدم الانحلال؛ بناءً على مسلكه الذي مضى منّا ذكره في فرض دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر بلحاظ الشرائط، حيث قلنا: إنّ الله تعالى كأنّه يرى التباين بلحاظ نفس الوجوب، باعتبار إدخال الحدود في الحساب،

(1) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 396 - 399، والمقالات: ج 2، ص 100 -

فيقول بالانحلال بلحاظ عالم التطبيق بتقريب أنّه إذا دار الأمر بين وجوب الإكرام من دون شرط زائد ووجوبه متقيّداً بتعقيبه بالدعاء مثلاً، فنحن نشير إلى شخص هذا الإكرام، ونقول: إمّا أنّه يجوز الاكتفاء بهذا، أو يلزمنا ضمّ شيء آخر إليه، وهو تعقيبه بالدعاء، فتجري البراءة بلحاظ لزوم ضمّ شيء آخر إليه. وعليه، ففيما نحن فيه لا مجال للبراءة؛ إذ لو شككنا في أنّ الواجب هو إطعام حيوان أو إطعام إنسان لا يمكن الإشارة إلى إطعام حيوان بالخصوص بأن يقال: إمّا يجوز الاكتفاء بهذا، أو يلزمنا ضمّ شيء آخر إليه؛ حتّى تجري البراءة عن ذلك الشيء، بل إمّا يجوز الاكتفاء بهذا، أو يلزمنا تبديله بفرد آخر مباين له.

ولكنك عرفت فيما مضى من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر بلحاظ الأجزاء أو الشرائط ثبوت الانحلال الحقيقي في عالم العهدة، وفي مورد يتمّ ذلك لا نفع في المشكلة التي وقع فيها المحقّق العراقي رحمته الله.

وفيما نحن فيه يتمّ أيضاً ما ذكرناه من الانحلال الحقيقي بلحاظ عالم العهدة على تمام المباني في باب علاقة النوع بالجنس، ومن دون فرق فيما بين تلك المباني في ذلك، عدا أنّه يقع شيء من الاختلاف في كيفية بيان تماميّة ما ذكرناه من الانحلال الحقيقي باختلاف تلك المباني، ونقتصر هنا على ذكر المبني المشهور في الفلسفة التقليديّة، وتوضيح تماميّة الانحلال الحقيقي مبنيّاً عليه.

وتوضيح ذلك: أنّه يوجد إشكال في باب النوع المحدّد بالجنس والفصل كقولهم: (الإنسان حيوان ناطق) حيث يقال: إنّ الحدّ عين المحدود، ويقال - أيضاً - : إنّ مفهوم النوع بسيط، فعندئذ يظهر الإشكال، وهو: أنّه هل يكون كلّ من الحيوان والناطق بإزاء جزء من الإنسان أو يكون كلّ منهما بإزاء تمام الإنسان؟ فعلى الأوّل يلزم تركّب مفهوم الإنسان، وعلى الثاني تلزم وحدة مفهوم الحيوان ومفهوم الناطق؛ إذ المفروض وحدة مفهوم الحيوان مع الإنسان، ووحدة الإنسان مع مفهوم الناطق.

وأجابوا عن هذا الإشكال: بأنّ هذا التعدّد الماهوي الموجود في الحيوان الناطق موجود أيضاً بنحو الكمون والإجمال في الإنسان - وهذا التعدّد الماهوي لا ينافي وحدة الوجود؛ إذ ليست كلّ من الماهيتين متحصّلتين؛ حتّى يلزم من تعدّدهما تعدّد الوجود، بل الجنس ماهيّة بالقوّة تتحصّل وتتخصّص بواسطة الفصل، فلا مانع من أن تتحصّل ماهيّة واحدة ووجود واحد - واختلاف مفهوم النوع عن مفهوم حدّه بالوحدة والتعدّد إنّما نشأ من اختلاف اللحاظ دون الملحوظ، فتارة يلحظ بلحاظ

تفصيلي وأخرى يلحظ بلحاظ إجمالي، وذلك يشبه اختلاف الرؤية بالإجمال والتفصيل، فقد يرى الإنسان الحديقة برؤية الوحدة والإجمال، وقد يراها برؤية التفصيل وتعدّد الأشياء المتكثّرة من الأوراد والأشجار والأغصان وغيرها.

والخلاصة: أنّ الاختلاف هنا اختلاف لحاظي، لا اختلاف في الملحوظ، ولذا قالوا: إنّ الجنس والفصل أجزاء للحدود، دون المحدود. هذا ما ذهبوا إليه في المقام.

وعليه نقول: إنّ الجنس والنوع إذا لاحظناهما بما لهما من حدّ الكمون والتفصيل كانا متباينين، لا أقلّ وأكثر، فالإنسان بما أنّه يكمن فيه الحيوان يباين الحيوان الملحوظ بالتفصيل لا بالكمون، لكنّ هذا الحدّ الإجمالي والتفصيلي ليس هو الذي يدخل في العهدة، وإنّما الذي يدخل في العهدة هو ذات المحدود والملحوظ، والنسبة بينهما بما هما ذات المحدود والملحوظ هي نسبة الأقلّ والأكثر، فتأتّي تلك الماهية التي هي بالقوّة - أعني الحيوان - في العهدة قطعيّ، وتأتّي مقدار زائد عليه فيها - وهو الفصل - مشكوك.

التعيين والتخيير الشرعي

المقام الثاني: في دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي، وبما أنّ الحال يختلف فيه باختلاف المباني في باب التخيير الشرعي، فلذا نتكلم فيه على كلّ واحد من المباني المهمّة في باب التخيير الشرعي وهي ما يلي:

المبنى الأوّل في باب التخيير الشرعي هو: القول بأنّه عبارة عن عدّة وجوبات مشروطة، فكلّ عدل منها واجب بشرط ترك الباقي، وعليه فمعنى الشكّ في كون العتق مثلاً واجباً تعينياً أو تخييرياً: هو أنّه هل يكون وجوبه مطلقاً أو مشروطاً بفرض عدم الصوم والإطعام؟ وهذا يعني أنّنا نعلم تفصيلاً بوجوب العتق في حالة عدم الصوم والإطعام، ونشكّ في وجوبه في حالة الصوم أو الإطعام، فنجري البراءة عن وجوبه في تلك الحالة، وبكلمة أخرى: أنّنا نجري البراءة عن إطلاق الوجوب.

ولا يقاس إطلاق الوجوب بإطلاق الواجب، فإنّ إطلاق الواجب لم يكن تكليفاً زائداً بخلاف إطلاق الوجوب، والوجوب المشروط مع الوجوب المطلق وإن كانا بحدّهما المشروطي والإطلاقي متباينين، لكنّ الذي يدخل في العهدة هو المحدود لا الحدّ، وذات الوجوبين تكون النسبة بينهما نسبة الأقلّ والأكثر، نظير ما

مرّ من أنّ الواجب المطلق والواجب المقيد متباينان بحدّهما الإطلاقي والتقييدي، لكنّ العبرة بذات المحدود، وهو مردّد بين الأقلّ والأكثر، فالعلم الإجمالي على هذا المبنى منحلّ حقيقة.

إلاّ أنّه ناقش في هذا الانحلال المحقّق النائيني رحمته (1)؛ لأنّه فرض مشروطيّة هذه الوجوبات في مرحلة البقاء دون الحدوث، وأنّ كلّ عدلّ من الوجوبات التخيرية واجب ما لم يأت بالآخر، فذكر في المقام: أنّه لو صام مثلاً فقد شكّ في سقوط وجوب العتق عنه، لا في أصل حدوثه، والبراءة إنّما تجري في الشكّ في أصل حدوث التكليف، وأمّا مرحلة السقوط فهي مرحلة الاشتغال لا البراءة.

ويرد عليه:

أولاً: أنّنا لا نساعد على أن يفرض جزمياً كون الاشتراط في مرحلة البقاء، بل لا أقلّ من احتمال كونه في مرحلة الحدوث، فمن صام مثلاً كشف ذلك عن عدم وجوب العتق عليه من أوّل الأمر، ولو بنحو الشرط المتأخّر.

وثانياً: هبّ أنّنا سلّمنا أنّ الاشتراط يكون في مرحلة البقاء، فيقع الشكّ في سقوط التكليف وبقائه، لا في حدوثه وعدم حدوثه، لكنّنا لا نسلّم اختصاص دليل البراءة بالشكّ في الحدوث دون الشكّ في البقاء، بل مهما كان الشكّ في أصل التكليف سواء كان بلحاظ حدوثه أو بلحاظ انبساطه بقاءً تجري البراءة، بغضّ النظر عن فرض تقدّم استصحاب بقاء التكليف على البراءة؛ وذلك لإطلاق دليلها وعدم مبرّر لتخصيصها بالقسم الأوّل، وأنّما نقول في الشكّ في الامتثال بعدم جريان البراءة؛ لأنّ الشكّ في الحقيقة لا يكون في فعلية التكليف، بل في فاعليته كما مرّ بيانه.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه: أنّ العلم الإجمالي بالأمر التعيني أو الأمر التخيري بناءً على رجوعه إلى أوامر مشروطة منحلّ انحلالاً حقيقياً.

إلاّ أنّ هذا الانحلال إنّما هو بلحاظ العلم الإجمالي الواضح في المقام. ولكنّ المحقّق العراقي رحمته أبدى في المقام علماً إجمالياً آخر (2)، وبلحاظه لا يتمّ هذا الانحلال الحقيقي، وهذا العلم الإجمالي نوجّل بيانه إلى ذيل المبنى الرابع من

(1) راجع فوائد الأصول: ج 3، ص 156، وأجود التقريرات: ج 2، ص 215.

(2) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 289.

المباني في الوجوب التخييري الذي هو مختار المحقق العراقي رحمته الله، فإنّ هذا العلم الإجمالي مشترك الوجود بين المبنيين، ونشير هنا إلى أنّه إذا امتنع الانحلال الحقيقي في المقام رجعنا إلى الانحلال الحكمي، بناءً على قوانين الاقتضاء، وكون تساقط الأصول بملاك التعارض.

المبنى الثاني: ما اختاره المحقق الخراساني رحمته الله في بعض أقسام الواجب التخييري وهو: أن يفرض - أيضاً - إرجاعه إلى وجوبات مشروطة بعدد الأطراف، كما في المبنى الأوّل بفرق أنّه في المبنى الأوّل لم يكن إطلاق لا للخطاب ولا للملاك، ولكن في هذا المبنى يفرض ثبوت الملاك في كلّ من العدلين مطلقاً، ولكن المولى لم يأمر بالإتيان بكلا العدلين جمعاً؛ لتزاحم في باب الأغراض، إمّا من باب أنّ الملاكين متنافيان في مقام التحصيل خارجاً، أو من باب أنّ إيجابهما جمعاً مناف لمصلحة التسهيل⁽¹⁾.

وعلى هذا المبنى لا بدّ من الاحتياط؛ للعلم بالملاك الملزم؛ وتمخّض الشكّ في القدرة على التحصيل، أو الترخيص في المخالفة لمصلحة التسهيل، ومثل هذا الشكّ ليس مؤمناً⁽²⁾.

المبنى الثالث: ما اختاره السيّد الأستاذ⁽³⁾ ويتراءى من كلمات المحقق النائيني رحمته الله (4) - على تشويش واضطراب في كلماته - وهو إرجاع التخيير الشرعي

(1) راجع الكفاية: ج 2، ص 226 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقه المشكيني.

2)

(لا يبعد القول بأنّ احتمال عدم مطلوبيّة تحصيل الملاك لتزاحمه بمصلحة التسهيل كاف في إجراء البراءة الشرعيّة، بل لعلّه كاف في إجراء البراءة العقليّة أيضاً، وإلاّ للزم عدم إجرائها حينما تكون مطلوبيّة شيء مقطوعاً بها مع التردّد بين الوجوب والاستحباب، فإنّ مجرد كون الشيء ذا ملاك مطلوب محرّك للمولى لإبرازه كاف في إيجابه لولا التسهيل، مهما فرض الملاك خفيفاً؛ إذ لا داعي لتفويته لو لم يكن مزاحماً بمصلحة إحساس المكلف بالحرية والتسهيل.

(3) راجع المحاضرات: ج 4، ص 40. وراجع - أيضاً - مصباح الأصول: ج 2، ص 454، وأيضاً الدراسات: ج 3، ص 284.

(4) لا يخفى أنّ صريح كلام المحقق النائيني رحمته الله ينفيه، راجع أجود التقريرات: ج 1، ص 184، وفوائد

الأصول: ج 1، ص 32، ولعلّ مراد أستاذنا الشهيد رحمته الله من أنّه يتراءى ذلك من كلمات المحقق النائيني على تشويش واضطراب في كلامه هو أنّ ما اختاره المحقق النائيني من أنّ حقيقة الوجوب التخييري هي تعلّق الأمر بكل واحد من الشئيين أو الأشياء على وجه البدليّة، كما ورد في فوائد الأصول، ج 1، ص 235، أو أنّ حقيقته هي تعلّق التكليف بواقع أحدهما، كما ورد في أجود التقريرات، ج 1، ص 184، لا يتصوّر له معنى معقول إن لم يرجع - ولو ارتكازاً - إلى الأمر بالجامع الانتزاعي.

إلى التخيير العقلي، بأن يقال: إنَّ الواجب عنوان انتزاعي، وهو عنوان أحدهما. وأجرى السيّد الأستاذ هنا نفس الانحلال الثابت في دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي، أو بين الأقلّ والأكثر بلحاظ الأجزاء، أو الشرائط، وهو يقول: إنَّ ذلك انحلال حكمي، لكننا قلنا: إنَّه انحلال حقيقي.

فهو يقول هنا بالانحلال بدعوى أنّ وجوب أحدهما معلوم تفصيلاً على كلّ تقدير، ووجوب تخصيص أحدهما بخصوصيّة العتق مثلاً مشكوك تجري عنه البراءة، نظير ما يقال في دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي: من أنّ وجوب إطعام الحيوان مثلاً معلوم، ووجوب خصوصيّة إطعام الإنسان غير معلوم، فتجري عنه البراءة⁽¹⁾.

ولكنّ هذا منه خلط بين عنوان أحدهما وواقع أحدهما.

فإن فرض أنّ ما هو المعلوم تفصيلاً وجوبه على كلّ تقدير، والذي أوجب انحلال العلم الإجمالي هو عنوان أحدهما الانتزاعي. قلنا: إنَّه إنّما يكون عنوان أحدهما معلوم الوجوب على أحد التقديرين: وهو تقدير الوجوب التخييري، وأمّا على التقدير الآخر فالواجب هو ذات العتق، لا عنوان أحدهما الانتزاعي.

وإن فرض أنّ ما هو المعلوم تفصيلاً وجوبه على كلّ تقدير هو واقع أحدهما، وهو ذات العتق، فمن الواضح - أيضاً - أنّ هذا الواقع ليس هو معلوم الوجوب على كلّ تقدير، بل على أحد التقديرين، وهو كون الوجوب تعيينياً، أمّا على تقدير التخيير فالواجب هو عنوان أحدهما الانتزاعي، فتخيّل وجود شيء واحد معلوم الوجوب على كلّ تقدير به ينحلّ العلم الإجمالي خلط بين واقع أحدهما وعنوان أحدهما؛ لأنّ الأوّل هو المعلوم على أحد التقديرين، والثاني هو المعلوم على

(1) راجع مصباح الأصول: ج 2، ص 454، والدراسات: ج 3، ص 284.

التقدير الآخر، ولا يقاس ذلك بمسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي، فإنّ الجامع هناك جامع حقيقي، فيكون تحت الوجوب حتّى على تقدير تعلّق الوجوب بإحدى الحصّتين؛ لانطواء تلك الحصّة في ذاتها على ذلك الجامع، وأمّا العنوان الانتزاعي فلا يسري إليه الوجوب من الوجوب المتعلّق بمنشأ الانتزاع.

نعم، لو أنكرت الجوامع الحقيقيّة رأساً، وقيل: إنّ مثل كلمة الحيوان وغيرها من الكلّيّات ليست إلّا مجرد رمز، لا جامعاً حقيقياً بين عدّة أشياء، أصبح حال دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي هو حال دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي، فهناك أيضاً يبطل هذا الانحلال.

وعلى أيّة حال، ففرض رجوع الوجوب التخييري إلى وجوب الجامع الانتزاعي لا يساعد على الانحلال الحقيقي.

نعم، هنا شيء: وهو أنّ الأمرين المتباينين اللذين نعلم بدخول أحدهما في العهدة، وهما واقع أحدهما - أعني العتق - والعنوان الانتزاعي، - أعني عنوان أحدهما - يكون بينهما في حصول الامتثال عموم مطلق، فالإتيان بواقع أحدهما - أعني العتق - يساوق الإتيان بعنوان أحدهما، دون العكس.

وهنا يفتح علينا باب العلوم الإجماليّة التي تكون من هذا القبيل، أي يكون امتثال أحدهما غير منفكّ عن امتثال الآخر، بخلاف العكس، من دون وجود قدر متيقّن في الوجوب موجب لانحلال العلم الإجمالي حقيقة، ويمكن أن تذكر لذلك عدّة أمثلة من قبيل:

1

- ما لو دار الأمر بين وجوب شيء ووجوب عنوان ينتزع منه ومن غيره، كالقيام والتعظيم حينما يعلم إجمالاً: إمّا بوجوب ذات القيام الذي ينتزع منه التعظيم، أو وجوب التعظيم المنتزع من القيام ومن غير القيام أيضاً.

2 - ما لو دار الأمر بين أحد عنوانين انتزاعيين يكون أحدهما أخصّ من الآخر في مقام الانتزاع، كما لو علم إجمالاً بوجوب إظهار القراءة بالجهر المنتزع، ووجوب إسماعه، بمعنى أنّه لو كان عنده أحد لسمعه، فإنّ الأوّل لا ينفكّ عن الثاني لكنّ الثاني ينفكّ عن الأوّل؛ إذ يمكن الإسماع مع الإخفات.

3 - ما لو دار الأمر بين وجوب المعلول ووجوب أحد أجزاء علّته، فالأوّل لا ينفكّ عن الثاني دون العكس، كما لو علم إجمالاً بوجوب وضع السلم أو الكون على السطح.

4 - ما لو دار الأمر بين وجوب شيء يلزم شيئاً آخر دون العكس ووجوب ذلك اللازم، كما لو علم إجمالاً بوجوب إكرام الخادم أو المخدوم، وفرضنا أنه يحصل بإكرام الخادم إكرام المخدوم - أيضاً - دون العكس.

وكل علم إجمالي يكون من هذا القبيل لا يكون منحللاً انحلالاً حقيقياً؛ لأنه بلحاظ ما في العهدة يكون الأمر دائراً بين المتباينين. نعم، بلحاظ ما لابدّ تكوينا من الإتيان به لو أراد حصول الامتثال يكون الأمر دائراً بين الأقل والأكثر؛ لأنّ أحدهما لا ينفكّ امتثاله عن الآخر بخلاف العكس، لكنّ هذا انحلال بلحاظ اللابديّة التكوينيّة، لا بلحاظ اللابديّة الشرعيّة وما يدخل في العهدة شرعاً.

وهنا يجب أن تنتقل من الانحلال الحقيقي إلى البحث عن الانحلال الحكمي، لنرى هل يوجد في المقام انحلال حكمي أو لا؟

والتحقيق: أنّه إن فرضنا أنّ العلم الإجمالي ينجزّ الواقع بمرتبة الموافقة القطعيّة تنجيزاً عليّياً فلا معنى هنا للانحلال الحكمي، ولا بدّ من الاحتياط باختيار العتق؛ لأنّ كلّاً من عنوان العتق وعنوان أحدهما يحتمل أن يكون هو الواقع الذي هو منجزّ حسب الفرض.

وإن فرض أنّ العلم الإجمالي إنّما ينجزّ الجامع، أو ينجزّ الواقع بمقدار الجامع، أو أنّ تنجيزه للواقع بمرتبة الموافقة القطعيّة ليس بنحو العليّة، وأنّ تنجيزه بهذه المرتبة نتيجة لتعارض الأصول في الأطراف، ففيما نحن فيه يتّجه الانحلال الحكمي بجريان البراءة عن وجوب العتق، ولا تعارض بالبراءة عن وجوب أحدهما؛ لأنّ البراءة عن وجوب أحدهما غير جارية بقطع النظر عن المعارضة، فإنّ الهدف من إجراء البراءة هو التأمين عن العقاب، ففي أيّ حال يفترض تأمين هذه البراءة عن العقاب؟ هل في حال الإتيان بأحدهما، أو في حال عدم الإتيان بذلك؟! طبعاً ينبغي أن يطلب منها التأمين في الحال الثاني؛ إذ الحال الأوّل هو حال امتثال عنوان أحدهما، ولا معنى للتأمين عن عقابه في حال امتثاله، وإنّما المقصود من إجراء البراءة هو إثبات عدم استحقاق العقاب لو خالف، ومن المعلوم أنّ الحال الثاني - وهو حال ترك عنوان أحدهما - مساوق لحال المخالفة القطعيّة للواجب، وترك الجامع رأساً، وثبوت العقاب في هذا التقرير قطعيّ، وليس في هذا الحال عقاب ثان تفرض البراءة مؤمّنة عنه.

وإذا كان المختار في باب العلم الإجمالي التفصيل بين البراءة العقليّة والبراءة

الشرعيّة، بأنّ البراءة العقليّة لا تجري بقطع النظر عن المعارضة. وأمّا البراءة الشرعيّة فهي تجري لولا المعارضة اتّجه هذا التفصيل هنا، فالبراءة العقليّة لا تجري، والبراءة الشرعيّة عن العتق تجري لما عرفت من عدم ابتلائها بالمعارض، وهذا هو مختارنا. نعم، لا بدّ من التفتيش عن دليل يشمل في نفسه فرض العلم الإجمالي كالاستصحاب.

هذا. وقد يقال في المقام: إنّ ثبوت العلم الإجمالي من دون انحلال حقيقي بلحاظ ما في العهدة، وإن كان تامّاً في مثل دوران الأمر بين وجوب القيام ووجوب التعظيم المنتزع من القيام وغيره؛ لدوران أمر ما علمنا إجمالاً دخوله في العهدة بين المتباينين، وهما القيام و التعظيم، ولكن في مثل ما نحن فيه - وهو دوران الأمر بين عنوان أحدهما وواحد معيّن منهما، وهو العتق مثلاً - لا يتمّ ذلك.

والفرق بين الموردین: هو أنّه فيما نحن فيه لا يتشكّل علم إجمالي بلحاظ ما في العهدة؛ لأننا وإن كنّا نعلم إجمالاً بوجوب العتق، أو وجوب أحدهما مثلاً المنتزع منه ومن الصور مثلاً، لكنّ الذي يمكن أن يدخل في العهدة إنّما هو العتق، وأمّا عنوان أحدهما فلا يمكن أن يدخل في العهدة؛ إذ هو عنوان يخاطب في معمل النفس بوجهها وخيالها ليُلبسه على ما في الخارج، وليس له ما يزاء في الخارج واقعاً، فليس هذا حال العناوين الانتزاعيّة التي تنتزع باعتبار مالها يزاء في الخارج، فالتعظيم المنتزع من القيام يكون بلحاظ شيء ثابت مع القيام لولاه لما انتزع ذلك من القيام فتكوّن العلم الإجمالي بلحاظ ما في العهدة بين أمرين متباينين وهما التعظيم والقيام معقول بخلاف الحال فيما نحن فيه.

والجواب: أنّ عنوان أحدهما وإن كان عنواناً تخطيطه النفس لكنّه ليس مجرد أمر وهمي من قبيل أنياب أحوال، بل هو شيء تصنعه النفس في معملها الخاصّ لثري به درجة من التغيّر الواقع في العالم الخارجي، فحينما نعرف أنّه دخل أحد الشخصين في الدار فهذا في الحقيقة يكشف عن نوع تغيّر واقع في العالم الخارجي، وهو عدم انضمام عدم هذا الشخص في الدار إلى عدم انضمام ذاك الشخص فيها، إذن يكون له نحو ما يزاء في الخارج وبلحاظه يدخل في العهدة.

المبنى الرابع: ما اختاره المحقّق العراقي رحمته من إرجاع الوجوب التخيري إلى عدّة وجوبات بعدد الأعدال كما هو الحال على المبنى الأوّل، مع فرض ضيق في جانب الوجوبات كما هو الحال أيضاً على المبنى الأوّل، إلا أنّ الفرق بينه وبين

المبنى الأوّل هو أنّه كان يتصوّر الضيق في المبنى الأوّل في نفس الوجوبات، فكانت الوجوبات تفرض بخطاباتها وملاكاتها مشروطة بترك الآخر، وأمّا على هذا المبنى فالوجوب مطلق وإنّما الضيق يكون في المتعلّق، فيكون الواجب بعض مراتب الوجود، وبما أنّه في جانب الوجود لا تتصوّر مراتب بل الشيء إمّا موجود أو معدوم، فصاحب هذا الوجه يُرجع ارتكازاً متعلّق الوجوب إلى سدّ أبواب العدم، فالواجب التعييني هو ما وجب سدّ جميع أبواب عدمه، وأمّا الواجب التخيري فهو ما وجب سدّ بعض أبواب عدمه، فصلاة الظهر يوم الخميس مثلاً يجب سدّ تمام أبواب عدمها، ولكنّ صلاة الظهر في يوم الجمعة بناءً على التخيير بينها وبين صلاة الجمعة يجب سدّ باب عدمه المقارن لعدم صلاة الجمعة، ولا يجب سدّ باب عدمه المقارن لوجود صلاة الجمعة⁽¹⁾.

وبناءً على هذا المبنى نقول بالانحلال الحقيقي، كما قلنا به على المبنى الأوّل؛ لأنّ روح المبنيين في الحقيقة شيء واحد، ففي المبنى الأوّل قلنا بالانحلال الحقيقي بتقريب: أنّ وجوب العتق في فرض الإتيان بالصوم غير معلوم فينبى بالبراءة ويقتصر على القدر المتيقّن من الوجوب، وهو وجوبه في فرض عدم الإتيان بالصوم، وهنا نقول: إنّ وجوب سدّ باب عدم العتق المقارن لعدم الصوم معلوم، ولكنّ وجوب سدّ باب عدمه المقارن لوجود الصوم غير معلوم فينبى بالبراءة، غاية الأمر أنّ الشكّ هناك كان في وجوب زائد، وهنا يكون في واجب زائد.

إلّا أنّ هذا الانحلال الحقيقي الذي ذكرناه هنا وهناك إنّما هو بقطع النظر عمّا أبداه المحقّق العراقي رحمته⁽²⁾ من علم إجمالي في المقام مشترك الورد بين المبنيين، وتقريبه بلغة المبنى الأوّل هو أن يقال: إنّ إذا دار الأمر بين وجوب العتق تعييناً، أو التخيير بينه وبين الصوم فقد علمنا بأنّه إمّا أنّ العتق واجب حتّى على تقدير الصوم، أو أنّه لا يجوز ضمّ ترك الصوم إلى ترك العتق، فإنّ العتق لو كان واجباً تعيينياً فهو واجب حتّى على تقدير الصوم، لكن لا يحرم ضمّ ترك الصوم إلى ترك العتق، وإنّما

(1) راجع نهاية الأفكار: ج 1، ص 391 - 392 بحسب طبعة مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، وراجع - أيضاً - نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 288.

(2) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 289.

هو ضمّ لترك المباح إلى ترك الواجب، والمحذور إنّما هو في ترك الواجب، ولو كان واجباً تخييرياً فهو ليس واجباً على تقدير الصوم، ولكن يحرم - عندئذ - ضمّ ترك الصوم إلى ترك العتق، وشبيهه بهذا التقريب يأتي - أيضاً - على المبنى الرابع⁽¹⁾.

وهذا البيان لتسجيل الاشتغال متين بناءً على قوانين العليّة وكون الأصول ساقطة بقطع النظر عن المعارضة، فإنّ العلم الإجمالي بوجود العتق تعييناً وإطلاقاً، أو وجوبه في حالة عدم الصوم وإن كان منحللاً حقيقة كما عرفت إلا أنّ هذا العلم الإجمالي الذي أبداه المحقّق العراقي رحمته غير منحل.

وأما بناءً على كون تساقطها بالتعارض، فهذا البيان وإن كان تاماً بمقدار منع الانحلال الحقيقي، لكننا - عندئذ - ننزّل إلى ما مضى من تقريب الانحلال الحكمي، ونجري البراءة عن وجوب العتق عند فرض الصوم، ولا تُعارض بالبراءة عن حرمة ضمّ ترك الصوم إلى ترك العتق، فإنّ هذه البراءة لا تفيدنا تأميناً عن العقاب، لا عن عقاب واحد؛ لأنّ هذا العقاب مسلمٌ للزوم المخالفة القطعية وترك الجامع، ولا عن عقاب ثانٍ؛ لأنّه لم يقل أحد ولا من الصحيح أن يقال بتعدّد العقاب في الوجوب التخيري لدى ترك كل الأعدال.

نعم، لو قيل بتعدّد العقاب في الوجوب التخيري لدى المخالفة وقعت المعارضة بين البراءتين ولم يصحّ التمسك بالانحلال الحكمي بهذا التقريب.

وهنا تقريب آخر للانحلال الحكمي لو تمّ يأتي حتّى لو التزمنا بتعدّد العقاب في مخالفة الوجوب التخيري بعدد الأطراف: وهو أنّ العلم الإجمالي بوجود العتق في حالة الصوم، أو حرمة ضمّ ترك الصوم إلى ترك العتق لا يمكن مخالفته القطعية؛ لأنّ مخالفة الطرف الأوّل إنّما تكون لدى الصوم وترك العتق، وفي هذا الفرض لا يتحقّق ضمّ ترك الصوم إلى ترك العتق الذي هو مخالفة للطرف الثاني، فبناءً على بعض المياني الماضية في بحث العلم الإجمالي المرّدّد بين المتباينين من أنّه إذا لم يتمكّن المكلف من المخالفة القطعية جرى الأصل في كلا الطرفين بلا معارضة، لا مانع هنا من إجراء الأصليين.

(1) بأن يقال حسب لغة المبنى الرابع: إنّنا نعلم إجمالاً إنّما بوجود سدّ جميع أبواب عدم العتق بما فيها الباب المقارن لوجود الصوم، أو وجوب سدّ باب عدم الصوم المقارن لعدم وجود العتق.

إلا أنّه مضى ممّا في ذلك البحث بطلان هذا المبنى⁽¹⁾ فالعمدة هو الوجه الأوّل للانحلال الحكمي.

هذا تمام الكلام في أصل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين بأبوابه الثلاثة، أعني: الدوران بلحاظ الأجزاء، وبلحاظ الشرائط، والدوران بين التعيين والتخيير. وما تبقى في المقام من بعض الأبحاث نذكره تحت عنوان التنبيهات.

(1) لعلّه يشير إلى أنّ افتراض كون العجز عن المخالفة القطعية موجباً لجريان الأصول إمّا ينشأ من دعوى أنّ قبح شيء فرع القدرة عليه، فالمخالفة القطعية لدى عدم القدرة عليها ليست قبحة، فيجوز الترخيص فيها. وهذا قد مضى الجواب عنه في أوائل البحث عن الشبهة غير المحصورة وهو: أنّ القدرة ليست مقوِّمة للقبح العقلي كما مضى - أيضاً - في أصل مبحث منجزية العلم الإجمالي أنّ إبطاله للأصول الشرعية ليس على أساس محذور ثبوتي وهو قبح الترخيص، بل على أساس محذور إثباتي، وإمّا ينشأ من دعوى أنّ إجراء الأصول في الأطراف لدى العجز عن المخالفة القطعية لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية؛ لأنّ الترخيص فيها إنّما يتصوّر على تقدير القدرة عليها، وهذا إن سلّم فمرجعه إلى بطلان إطلاق كل من الأصليين لفرض ارتكاب الطرف الآخر للعجز عن ارتكابه على تقدير ارتكاب الطرف الآخر، وهذا يعني أنّ كلّاً من الأصليين قيّد بعدم ارتكاب الآخر. وقد مضى إبطال تقييد كل من الأصليين بعدم ارتكاب الآخر لدى البحث عن شبهة التخيير التي أثارها المحقق العراقي على القول بالاختضاء.

دعوى التمسك بالاستصحاب

التنبيه الأوّل: أنّ كلاً من القائل بلزوم الاحتياط في باب الأقلّ والأكثر الارتابيين، والقائل بعدم لزوم الاحتياط فيه تمسك في المقام بالاستصحاب.

فذكر القائل بلزوم الاحتياط: أنّه مع دوران الأمر بين وجوب الأجزاء التسعة أو العشرة مثلاً قد علمنا بوجوب التسعة وجوباً مردّداً بين كونه وجوباً للتسعة بحدّها الإطلاقي، أو وجوباً لها بحدّها التقيدي وبعد الإتيان بالتسعة دون العشرة نقول: إنّ الوجوب على تقديره الأوّل قد سقط، وعلى تقديره الثاني لا زال باقياً، فالأمر دائر بين الفرد الطويل والفرد القصير الذي هو مجرى القسم الثاني من استصحاب الكلّي، فيجري استصحاب جامع الوجوب.

وأورد على ذلك السيد الأستاذ بما يرجع إلى تعبيرين أحدهما غير الآخر وإن وقع الخلط بينهما⁽¹⁾:

التعبير الأوّل: أنّ أصالة عدم الفرد الطويل هنا حاکمة على استصحاب بقاء الكلّي، وإنّما نرجع في موارد أخرى إلى استصحاب بقاء الكلّي؛ لسقوط الأصل النافي للفرد الطويل بالتعارض مع الأصل النافي للفرد القصير، من قبيل لو كان متطهراً فأحدث حدثاً تردّد أمره بين الحدث الأصغر والحدث الأكبر ثمّ توضّأ، فالأصل النافي للحدث الأكبر يسقط بالتعارض مع الأصل النافي للحدث الأصغر، فنرجع إلى استصحاب بقاء الحدث، أمّا فيما نحن فيه فأصالة عدم وجوب الأكثر غير معارضة حسب الفرض بأصالة عدم وجوب الأقلّ بلا قيد، أو قل: إنّ أصالة عدم وجوب التسعة بحدّها التقيدي غير معارضة بأصالة عدم وجوبها بحدّها الإطلاقي.

(1) هذا الخلط وقع في الدراسات. راجع ج 3، ص 280. أمّا في المصباح فقد ميّز أحد الوجهين من الآخر. راجع ج 2، ص 443 - 444.

وهذا الكلام لا ينسجم حتّى على مباني السيد الأستاذ، فإنّه لو كان بقاء الكلّي مسبباً عن حدوث الفرد الطويل، فليس هو مسبباً شرعياً عنه، بل هو مسبب عقلي، فلا مورد للحكومة المذكورة في المقام⁽¹⁾.

التعبير الثاني: أنّنا نثبت بالتركيب بين الوجدان والأصل أنّ الجامع الموجود إنّما هو موجود ضمن الفرد القصير؛ وذلك للعلم وجداناً بأصل الوجوب ونفي التقييد بالأصل.

وهذا الكلام لا ينسجم حتّى مع طرز تفكيره هو؛ إذ مضى فيما سبق⁽²⁾ أنّ المحقق النائيني رحمته كان يثبت الإطلاق بنفي التقييد بالأصل، والسيد الأستاذ كان يورد عليه بأنّ الإطلاق أمر وجودي في قبال التقييد، فلا يثبت بالأصل النافي للتقييد، فكيف صار هنا يُثبت الإطلاق بنفي التقييد بالأصل؟!

ثمّ لو سلّم ثبوت الإطلاق بنفي التقييد فإنّما يثبت وجود الفرد القصير ولا يثبت أنّ الجامع الموجود يكون في ضمن القصير فإنّ هذا لازم عقليّ لذلك.

هذا. ونظر السيد الأستاذ⁽³⁾ ما نحن فيه بما إذا كان الشخص محدثاً بالحدث الأصغر ثمّ صدر منه حدث مردّد بين الأصغر والأكبر، فهنا لا يشكّ فقيه في أنّه ليس عليه إلّا الوضوء، ولا يتمسّك بعد الوضوء باستصحاب الكلّي مع أنّه كان يعلم إجمالاً بالفرد الطويل أو القصير، وما نحن فيه من هذا القبيل.

والتحقيق: أنّ خصوص هذا المثال توجد فيه نكتة توجب جواز الاكتفاء بالوضوء؛ وهي أنّ لسان الدليل الشرعي كقوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم...) ⁽⁴⁾ (- المفسّر بالقيام من النوم -، قد ربّ الحكم بالطهارة وارتفاع الحدث على توجّوه المحدث بالحدث الأصغر. والنوم المستبطن في قوله: (إذا قمتم) إنّما هو من باب المثاليّة وكلّ من أصبح محدثاً بالحدث الأصغر يبقى محكوماً

1)

(جاء في المصباح في مقام بيان هذا الوجه: أنّ استصحاب عدم الفرد الطويل إمّا حاكم على استصحاب الكلّي أو معارض له، فالاستصحاب الكلّي ساقط على كل حال إمّا للمعارضة أو لكونه محكوماً.

(2) ص 340 من هذا الكتاب.

(3) راجع الدراسات: ج 3، ص 280، والمصباح: ج 2، ص 444.

(4) سورة 5، المائدة، الآية 6.

بالحدث الأصغر ما لم يحدث منه ما يوجب التحوّل إلى الحدث الأكبر، فعندئذ يصبح موضوعاً لقوله تعالى: (وإن كنتم جناباً فاطهروا)⁽¹⁾، فإذا خرج من المحدث بالحدث الأصغر بلل مشتبه بين البول والمنى فقد شكّ في حدوث ما يوجب تحوّل الحدث إلى الحدث الأكبر، فمقتضى الأصل هنا كونه محدثاً بالحدث الأصغر، وقد عرفت أنّ ذلك موضوع للحكم بالطهارة وارتفاع جامع الحدث بالوضوء؛ ولهذا يصح منه الاكتفاء بالوضوء، وهذا بخلاف ما نحن فيه فإنّه لو سلّم ما مضى منه من ثبوت الفرد الصغير هنا بالأصل، فلا إشكال في أنّه لم يرتّب في لسان دليل شرعي على رفع ذلك الحكم بارتفاع الجامع.

وذكر القائل بعدم لزوم الاحتياط: أنّنا نستصحب عدم وجوب التسعة بالحدّ التقيدي.

وأورد عليه السيّد الأستاذ بأنّ هذا معارض باستصحاب عدم وجوب التسعة بالحدّ الإطلاقي؛ فلا يقاس الاستصحاب بالبراءة، فالبراءة عن القيد لا تعارض بالبراءة عن الإطلاق؛ لأنّ البراءة إنّما تجري عن الإلزاميات، والإطلاق أمر ترخيصي يرجع إلى الترخيص في التطبيق على فروض وأفراد متعدّدة؛ فلا معنى لإجراء البراءة عنه، وأمّا الاستصحاب فليس كذلك فبالإمكان إجراء استصحاب العدم في جانب الوجوب المطلق أيضاً⁽²⁾.

أقول: لعلّ هذا التفصيل منه هنا بين البراءة والاستصحاب قرينة على أنّ ما مضى منه في ردّ من تمسّك بالاستصحاب لإثبات لزوم الاحتياط من إثبات الإطلاق ينفي التقييد بالأصل كان يقصد به التمسّك بأصل البراءة لا بالاستصحاب، أمّا لو كان يقصد بالأصل فيما مضى ما يشمل الاستصحاب فإثباته للتعارض هنا يناقض ما مضى منه من فرض الأصل النافي للتقييد مثبتاً للإطلاق من دون إبداء معارض له.

والتحقيق: أنّ التمسّك بالاستصحاب لإثبات البراءة صحيح، والتمسّك به لإثبات الاحتياط غير صحيح:

أمّا إثبات البراءة بالاستصحاب فلما مضى من جريان استصحاب عدم

(1) سورة 5، المائدة، الآية 6.

(2) راجع الدراسات: ج 3، ص 281، والمصباح: ج 2، ص 445. والإشارة إلى الفرق بين الاستصحاب والبراءة في المقام موجود في الدراسات، وغير موجود في المصباح.

وجوب التسعة بحدّها التقييدي، ولا يعارضه استصحاب عدم الوجوب بالحدّ الإطلاقي؛ لأنّ هذا الاستصحاب غير جار؛ إذ لا يؤثر تنجيزاً في المقام ولا تعذيراً، أمّا عدم تأثيره للتنجيز فلأنّ استصحاب عدم المطلق لا يثبت المقيد، وأمّا عدم تأثيره للتعذير فلأنّ من يترك المطلق لا معنى لتعذيره من عقاب واحد ولا من عقاب ثان؛ لأنّ العقاب الواحد مقطوع الاستحقاق للزوم المخالفة القطعيّة ولا عقاب ثان في المقام كي يمكن التعذير عنه.

وأما عدم إمكان إثبات لزوم الاحتياط بالاستصحاب؛ فلأنّ غاية ما يفيد استصحاب بقاء الجامع بين وجوب التسعة بالحدّ الإطلاقي ووجوبها بالحدّ التقييدي هو التعبد بهذا الجامع، والتعبد به لا يزيد على العلم الوجداني به، وقد فرغنا عن أنّ العلم الوجداني به لا ينجز القيد ولا يوجب الإتيان بالزائد لانهلاله، وإنّما ينجز ذات الأقلّ، فثبوته تعبداً بعد الإتيان بالأقلّ ما ذا ينجز؟! هل ينجز ذات الأقلّ، أو ينجز القيد؟! لا معنى لتنجيز ذات الأقلّ؛ لأنّ المفروض الإتيان به، ولا معنى لتنجيز القيد؛ لأنّه ليس بأحسن حالاً من العلم الوجداني الذي لم ينجزه.

هذا بعد فرض المشي على مبناهم من تصوير مجرّ لاستصحاب بقاء الجامع بين الوجوبين في نفسه، وأمّا على ما عرفته من أنّ الحكم لا ترتفع فعليته بالامتنال، وإنّما ترتفع فاعليته به فلا معنى لاستصحاب فعليته، بل نحن نقطع بفعليته ومع ذلك لا ينجز هذا القطع المقدار الزائد؛ إذ حاله في ذلك بعد امتثال الأقلّ هو حاله قبل امتثاله.

هذا. والمحقق النائيني رحمته أبطل في المقام الاستصحاب بعدم جريانه مطلقاً في باب الشكّ في بقاء اشتغال الذمّة بعد الإتيان بأحد طرفي العلم الإجمالي⁽¹⁾.

إلا أنّ الوجه الذي اختاره في ذاك الباب لا يمكن تطبيقه على المقام، فقياسه للمقام بذلك الباب قياس مع الفارق، فإنّه ذكر هناك: أنّ استصحاب جامع التكليف بالصلاة المعلوم إجمالاً مثلاً بعد الإتيان بالجمعة غير جار؛ لأنّه لو أريد به إثبات وجوب الظهر فهو تعويل على الأصل المثبت، ولو أريد به إثبات الاشتغال ولزوم الإتيان بالظهر فهذا ثابت بنفس العلم الإجمالي بالتكليف والشكّ في الامتنال، ولا

(1) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 296، وأجود التقريرات: ج 2، ص 59.

يتوقّف على إحراز بقاء التكليف والعلم تعبّداً بعدم الامتثال(1).

وهذا الوجه - كما ترى - لا يصلح جواباً لمن يدّعي في المقام إثبات الاشتغال ولزوم الإتيان بالزائد باستصحاب التكليف؛ لأنّ العلم الإجمالي لم ينجز حسب الفرض إلاّ الأقلّ الذي قد أتى به.

الأقلّ والأكثر في المحرّمات

التنبيه الثاني: نحن تكلمنا حتّى الآن في الأقلّ والأكثر في الواجبات، وقد يُفرض دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين في المحرّمات، كما لو علم إجمالاً بأنّه إمّا يحرم تصوير رأس الحيوان أو يحرم تصوير الحيوان بصورة كاملة.

وقد أفاد المحقّق النائيني رحمته: أنّ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين في المحرّمات حاله حال دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين في الواجبات بلا تفاوت، وتجرى فيه البراءة كما جرت في الواجبات، إلاّ أنّ حال الأقلّ هنا هو حال الأكثر هناك، وحال الأكثر هنا هو حال الأقلّ هناك، ففي فرض الوجوب كان يجب الإتيان بالأقلّ وهو الصلاة بلا سورة، وكانت البراءة تجري عن الزائد وهي السورة مثلاً، وفي فرض الحرمة يحرم الإتيان بالأكثر وهو التصوير التامّ مثلاً، وتجرى البراءة عن حرمة الأقلّ وهو تصوير الرأس فقط(2).

وذكر المحقّق العراقي رحمته: أنّ جريان البراءة هنا أولى من جريانها فيما إذا كانت الشبهة وجوبية؛ لأنّ أحد وجوه المنع عن جريان البراءة في جانب الوجوب لو تمّ هناك لا يكون له مجال هنا، وذاك هو الوجه الذي ذكره صاحب الفصول من أنّ وجوب الأقلّ إمّا ضمناً أو استقلالاً معلوم تفصيلاً فهو منجّز حتماً، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وذلك لا يكون إلاّ بإتيان الأكثر؛ إذ بإتيان الأقلّ لا يحصل القاطع بالفراغ عن وجوب الأقلّ لاحتمال كونه وجوباً ضمّنيّاً، وهذا الوجه لا يأتي هنا؛ لأنّ المتيقّن حرّمته إنّما هو الأكثر وهو يقطع بتحقّق ترك الأكثر بترك شيء ممّا عدا تصوير الرأس مثلاً، فلو صور الرأس لم يشكّ في الفراغ عمّا هو متيقّن

(1) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 43، وأجود التقريرات: ج 2، ص 282.

(2) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 49، وأجود التقريرات: ج 2، ص 285.

الحرمة، فإنّ ما هو متيقّن الحرمة هو الأكثر قد تركه حتماً وما لم يتركه هو الأقلّ ليس متيقّن الحرمة(1).

أقول: إنّ هذا الكلام مغالطة؛ فإنّ المتيقّن حرمة هنا - أيضاً - هو الأقلّ أعني تصوير الرأس، كما أنّ المتيقّن وجوبه هناك هو الأقلّ، وكما أنّ وجوب الأقلّ كان مردّداً بين الاستقلاليّة والضمنيّة كذلك حرمة الأقلّ هنا مردّدة بين الاستقلالية والضمنية، فنحن نعلم حتماً بحرمة تصوير الرأس أمّا مستقلاً أو في ضمن تصوير تمام الحيوان، ولا نعلم بحرمة الأكثر؛ إذ على تقدير كون الحرام خصوص تصوير الرأس ليس الأكثر حراماً وإنّما هو مشتمل على الحرام(2).

نعم، الأكثر زحمة على المكلف في جانب الوجوب كان هو الوجوب الضمني، والأقلّ زحمة عليه كان هو الوجوب الاستقلالي؛ إذ على الأوّل لا بدّ له من ضمّ السورة بخلافه على الثاني؛ والأمر هنا بالعكس، فالأكثر زحمة هي الحرمة المستقلّة؛ لأنّه يضطرّ - عندئذ - إلى ترك تصوير الرأس بالخصوص، والأقلّ زحمة هي الحرمة الضمنيّة؛ لأنّه يكفي عندئذ ترك بعض ما عدا الرأس، ولا يضطرّ إلى ترك تصوير الرأس بالخصوص. وهذا الفرق جاء من اختلاف طبيعة الحرمة والوجوب.

إذا عرفت ذلك قلنا: إنّ برهان صاحب الفصول لو تمّ في باب الواجبات يأتي هنا أيضاً بعينه؛ إذ نقول: إنّ يعلم تفصيلاً بحرمة تصوير الرأس إمّا حرمة استقلاليّة أو حرمة ضمنيّة(3) فلا بدّ له من الامتثال القطعي لذلك، وهذا لا يحصل إلّا بترك تصوير

(1) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 400 - 401.

(2) لا يخفى أنّه لا توجد في كلمات المحقّق العراقي في نهاية الأفكار دعوى كون الأكثر حراماً، وإنّما توجد فيه دعوى عدم ثبوت حرمة الأقلّ على تقدير ترك الباقي.

نعم، هذا التعبير من المحقّق العراقي أيضاً ليس دقيقاً، وإنّما الدقيق ما سوف ننقله عن أستاذنا الشهيد في التعليق الآتي من أنّ الحرمة المتعلّقة بالمجموع لا تنحلّ إلى حرمة ضمنيّة بلحاظ الأجزاء.

(3) لا يخفى أنّ أستاذنا الشهيد قد عدل بعد ذلك عن دعوى انحلال حرمة المجموع إلى الحرمة الضمنيّة بعدد أجزاء الحرام، كما ينحلّ وجوب المجموع إلى وجوب ضمنيّة بعدد أجزاء الواجب. ويتّضح ذلك بمراجعة ما كتبناه في أوائل بحث اجتماع الأمر والنهي

الرأس، أمّا إذا ترك القوائم مثلاً دون الرأس فهو لا يقطع بالامتثال والفراغ؛ لاحتمال كون حرمة استقلاليّة، واختلاف طبيعة الحرمة والوجوب هو الذي أوقع المحقّق العراقي ﷺ في الاشتباه.

فالمتحصّل أنّ جريان البراءة في الأقلّ والأكثر في الشبهة التحريميّة ليس بأولى من جريانها في الشبهة الوجوبيّة.

ونقول - أيضاً - : إنّ جريان البراءة في الأقلّ والأكثر في الشبهة التحريميّة ليس بالنحو المساوي لجرانها في الشبهة الوجوبيّة كما تخيّل المحقّق النائيني ﷺ بل جريان البراءة في الشبهة الوجوبيّة أولى من جريانها هنا؛ لأنّ ما مضى من الانحلال الحقيقي لا يأتي هنا؛ وذلك لاختلاف طبيعة الحرمة والوجوب، ففي جانب الوجوب يكون ما يأتي في العهدة هو إتيان الأجزاء والشرائط المردّدة بين الأقلّ والأكثر فيتمّ

الذي هو متأخّر زماناً عن بحثه □ في المقام؛ لأنّ بحثه □ في المقام من الدورة الأولى وما كتبناه هناك من الدورة الثانية، وقد كتبناه نقلاً عن كتاب أخينا السيد محمد علي حفظه الله وأنجاه من براثن البعثين إن كان حيّاً، ورحمه الله إن كان شهيداً.

وحاصل ما ورد هناك هو:

أولاً: أنّ حرمة المجموع المركّب لا تنحلّ إلى حرمة ضمنيّة للأجزاء، ولا يوجب بغض المجموع بغض كل جزء، بخلاف الوجوب أو الحبّ الذي كان ينحلّ بتعدّد الأجزاء، فمن أحبّ شيئاً مركّباً فقد أحبّ كلّ جزء منه لا بمعنى تحقّق عدّة أفراد من الحبّ حقيقة، بل بمعنى التعمّل العقلي والتجزئة، أي: أنّ هذا الحبّ الواحد منبسط على الأجزاء، فكل جزء هو محبوب ضمناً. أمّا البغض فهو حينما يعرض على المركّب فهو لا ينحلّ على الأجزاء، بأن يصبح كلّ جزء مبغوضاً بالبغض الضمني، وآية ذلك: أنّ مقتضى الحبّ وهو التحركّ نحو الفعل منحلّ إلى تحركات ضمنيّة نحو الأجزاء، في حين أنّ مقتضى البغض وهو الانزجار والتحركّ لا ينحلّ إلى انزجارات وابتعادات ضمنيّة عن الأجزاء، إذ يكفي الابتعاد عن جزء واحد على سبيل البدل، فالمبغوض إنّما هو المجموع من دون أن تصيب كلّ جزء حصّة من البغض الضمني.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ البغض ينحلّ إلى عدد من البغض الضمني بعدد الأجزاء، فلا إشكال في أنّه ليس لهذا البغض الضمني أثر عقلي على العبد، أي: لا يدعو إلى ترك متعلّقه تعييناً وإعدامه؛ لأنّ البغض الاستقلالي الذي كان هذا من ضمنه لم يكن يقتضي إعدامه المعين كما قلنا، فكيف يقتضيه هذا البغض الضمني؟

الانحلال في عالم العهدة، وفي جانب الحرمة يكون ما يدخل في العهدة مردّداً بين الأقلّ وترك شيء من الزائد. فهذا يشبه ما مضى من دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقليين، وقد قلنا هناك: إنّ عنوان أحدهما المنتزع مباين لعنوان واحد معيّن منهما فيكون ما في العهدة مردّداً بين المتباينين فلا انحلال حقيقي هنا.

نعم، يأتي ما ذكرناه من الانحلال الحكمي، فتجري البراءة عن حرمة تصوير خصوص الرأس مثلاً، ولا تعارضه البراءة عن حرمة تصوير المجموع؛ لأنّ البراءة عن حرمة المجموع، أو قل: البراءة عن لزوم أحد التروك لا تعدّ من أتى بالمجموع لا عن عقاب واحد؛ لثبوته بالمخالفة القطعية، ولا عن عقاب ثان؛ لانتفائه في نفسه.

الأقلّ والأكثر في الشبهة الموضوعيّة

التنبيه الثالث: في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين من ناحية شبهة موضوعيّة.

قال المحقّق النائيني رحمته الله: إنّ الشيخ الأعظم رحمته الله لم يتصوّر دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الشبهات الموضوعيّة⁽¹⁾. وقال المحقّق العراقي رحمته الله: إنّ هذا الكلام إساءة للأدب بالنسبة للشيخ الأعظم رحمته الله⁽²⁾.

وعلى أيّة حال، فنحن نعطف عنان الكلام هنا حول ما يقول المحقّق النائيني رحمته الله في المقام وهو: إنّ التكليف إن كان له موضوع - أي متعلّق المتعلّق - أمكن دوران الأمر فيه بين الأقلّ والأكثر بلحاظ الشبهة الموضوعيّة، وذلك كما لو علمنا بأنّ ثوباً ما ممّا لا يؤكل لحمه، وشككنا في ثوب آخر هل هو من الغنم أو من الهرّ مثلاً؟ ونعلم مانعيّة ما لا يؤكل لحمه عن تماميّة الصلاة، فقد دار أمر المانع بين الأقلّ والأكثر من ناحية الشبهة الموضوعيّة والاشتباه في أمر خارجي مع كون الحكم الكلّي الإلهي معلوماً، وأمّا إن لم يكن له موضوع كما في وجوب القراءة فلا معنى لتردّد الأمر فيه بين الأقلّ والأكثر بنحو الشبهة الموضوعيّة، ولا يكون الشكّ إلّا من ناحية أصل

(1) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 66، وأجود التقريرات: ج 2، ص 300.

(2) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 409.

الحكم، كأن يشكّ في أنّ الواجب هل هو الحمد والسورة أو الحمد فقط⁽¹⁾.

أقول: إنّ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر بنحو الشبهة الموضوعيّة يتصوّر حتّى فيما ليس له موضوع كوجوب القراءة، وذلك بلحاظ نفس المكلف، فلو علم بأنّ السورة تجب على الصحيح دون المريض، وشكّ في أنّه هل هو صحيح أو مريض؟، فقد شكّ في وجوب الحمد عليه فقط أو وجوب الحمد والسورة فدار الأمر بين الأقلّ والأكثر للشبهة الموضوعيّة والاشتباه في الأمر الخارجي من دون شكّ في الأحكام الكلّيّة الإلهيّة فيدخل في ذلك محل البحث، والخلاف في جريان البراءة ولزوم الاحتياط في مورد لا يجري فيه أصل موضوعي ينقّح الموضوع كاستصحاب الصحة أو المرض.

الأقلّ والأكثر في المحصلّ

التنبية الرابع: في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الشكّ في المحصلّ. والحدوث عن ذلك وعن دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في غير الشكّ في المحصلّ يكون بعد الفراغ كبرويّاً عن أمرين:

أحدهما: أنّ الشكّ في أصل التكليف غير المعلوم بالعلم الإجمالي الجامع لشرائط التنجيز يكون مجرى للبراءة.

والثاني: أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

وبالتعبير الفنّي نقول: إذا علم بفعليّة التكليف وشكّ في فاعليّته كان ذلك مجرى للاشتغال، أمّا إذا كان الشكّ في نفس فعليّة التكليف فهو مجرى للبراءة. إذن فالشكّ في مورد قاعدة الاشتغال يباين الشكّ في مورد قاعدة البراءة.

وبعد الفراغ عن هاتين الكبيرين نطبّق الكبرى الأولى على مورد الأقلّ والأكثر الارتباطيين ونقول: إنّ الشكّ فيه في فعليّة التكليف؛ فتجري البراءة على بيان مضى، ونطبّق الكبرى الثانية على مورد الشكّ في المحصلّ، فإذا علم بوجوب قتل الكافر وشكّ في أنّه هل يقتل برصاص واحد أو يحتاج قتله إلى إطلاق رصاصين؟ فبعد

(1) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 66 - 68، وأجود التقريرات: ج 2، ص 300 - 303.

إطلاق الرصاص الواحد يشكّ في بقاء فاعليّة التكليف وسقوطها بالامتنال، وأمّا فاعليّة التكليف فهي مقطوع بها حتّى بعد الامتنال كما مرّ تحقيقه.

وانطباق الكبرى الثانية على مورد الشكّ في المحصلّ بعد الفراغ عن أصل تلك الكبرى ممّا لا يحتاج إلى بحث، ولم يستشكل الأصحاب في لزوم الاحتياط لدى الشكّ في المحصلّ.

إلاّ أنّه يقع الكلام في خصوص المحصلّ الشرعي الذي تُسبب إلى بعض الأصحاب كالمحقّق السيّد ميرزا حسن الشيرازي رحمته الله القول بجريان البراءة فيه⁽¹⁾.

ومعنى كون المحصلّ شرعيّاً كون المسبّب أمراً مجعولاً للشارع كالطهارة التي تحصل بالغسلة أو الغسلتين بناءً على أنّ الطهارة مجعول شرعي، وألحق بذلك ما إذا كان المسبّب تكوينيّاً، إلاّ أنّ السبب لا يتعيّن بفهم العرف فيبينه الشارع، كما أنّ كمال النفس مثلاً أمر تكويني، والشارع يرشدنا إلى أنّ الصلاة مثلاً بالكيفيّة المخصوصة مع السورة أو بلا حاجة إلى السورة تخلق ذلك الكمال، ومن هذا القبيل الطهارة التي تحصل بالغسلة أو الغسلتين لو قلنا إنّها أمر تكويني لا مجعول شرعي.

وذكر المحقّق النائيني رحمته الله ⁽²⁾: أنّه لا فرق بين المحصلّ الشرعي والمحصلّ العرفي في لزوم الاحتياط، وأثبت وجوب الاحتياط في المحصلّ الشرعي بوجه ثلاثة، وتوضيح ذلك هو:

إنّ جريان البراءة يشترط فيه أمور ثلاثة:

1 - الشكّ.

2

- كون المشكوك من المجعولات الشرعيّة حتّى يكون وضعه بيد الشارع، فيكون رفعه بيده؛ لأنّ قوله: «رفع ما لا يعلمون» يدلّ على الرفع التشريعي الذي لا يتصوّر إلّا فيما يكون وضعه بيد الشارع.

3 - كون المشكوك في رفعه توسعة ومنة على العباد لا تضييقاً عليهم.

(1) وردت في فوائد الأصول: ج 3، ص 360 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم نسبة ذلك إلى بعض الأعلام من دون تسمية السيد ميرزا حسن الشيرازي، ولكن الظاهر أنّ مشايخنا يعلمون أنّه هو المقصود.

(2) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 55 و 47 - 49، وراجع أجود التقريرات: ج 2، ص 178 - 180.

وعلى ضوء هذه الشروط يدّعي المحقق النائي عليه السلام وجوهاً ثلاثة
لوجوب الاحتياط في دوران أمر المحصل الشرعي بين الأقل والأكثر.

الوجه الأول: أنّه إذا دار أمر محصل الطهارة مثلاً بين الغسلة والغسلتين لا نرى مصباً
للبراءة جامعاً للشروط الثلاثة، فإن أردنا إجراء البراءة عن وجوب تحصيل الطهارة
فالشرط الأول مفقود؛ لعدم الشك في وجوب تحصيلها، وإن أردنا إجراء البراءة عن
سببها الأكثر فأيضاً ليست هذه السبب مشكوكة فالشرط الأول مفقود؛ إذ لا إشكال
في حصول الطهارة بغسلتين، وإنما الإشكال في حصولها بغسلة واحدة، وإن أردنا
إجراء البراءة عن سببها الأقل فهي وإن كانت مشكوكة، لكن الشرط الثالث مفقود
فيها؛ لأنّ في رفعها ونفي صحّة الاكتفاء بغسلة واحدة تضييقاً على العباد، لا توسعة
ومنة عليهم.

ويرد عليه: أنّه مع قطع النظر عن باقي الوجوه، والاكتفاء بهذا المقدار من البيان
يمكن الإجابة عنه بدعوى إجراء البراءة عن سببها الأكثر وهي مشكوكة وليست
معلومة، وإنما المعلوم حصول الطهارة عند حصول الأكثر، وهذا غير سببها الأكثر بما
هو أكثر، أو قل: إجراء البراءة عن جزئية الغسلة الثانية للسبب.

الوجه الثاني: أنّنا لو سلّمنا الشك في سببها الأكثر - كما نحن اخترناه - قلنا: إنّ لا
تجري عنها البراءة، وكذا عن توابعها كجزئية الزائد للسبب، فإنّ هذه الأمور أحكام
وضعية غير مجعولة فقد انتفى فيها الشرط الثاني من الشروط الثلاثة.

ويرد عليه: أولاً: أنّ هذا لا ينسجم مع سير تفكيره هو عليه السلام فالمفروض به أن يقول في
المقام: بأنّ السبب وإن لم تكن مجعولة بالأصالة، لكنّها مجعولة بالتبع؛ لأنّها تنتزع
عن جعل الشارع للمسبب على تقدير السبب، وهو عليه السلام قد أجرى البراءة عن جزئية ما
فرض الشك في جزئيته للصلاة، بتقريب أنّ الجزئية: وإن لم تكن بنفسها مجعولة
قابلة للرفع والوضع، لكنّها منتزعة عن وجوب الأكثر وقابلة للوضع والرفع بلحاظ من شأ
انتزاعها، وعليه نقول فيما نحن فيه: إنّ لا بأس من هذه الناحية بجريان البراءة عن
سببها الأكثر، أو جزئية الزائد للسبب؛ إذ كل هذا قابل للرفع والوضع باعتبار من شأ
الانتزاع، وهو جعل الطهارة على تقدير الغسل مرتين.

وثانياً: أنّ الشرط الثاني وهو كون المرفوع مجعولاً شرعياً كي يقبل الرفع الشرعي
غير صحيح، فإنّ الرفع في باب البراءة ليس رفعاً واقعياً في مقابل الوضع الواقعي كي
لا يمكن تعلّقه إلاّ بما يقبل الوضع الواقعي، وإنما هو رفع ظاهري في

مقابل إيجاب الاحتياط، فيشترط فيه تعلّقه بما يمكن إيجاب الشرع للاحتياط اتجاهه، فإن لم يكن قابلاً لإيجاب الاحتياط اتجاهه لم تجر البراءة عنه ولو فرض قابلاً للوضع الواقعي، ومثال ذلك جزئية السورة للصلاة، حيث مضى أنّها وإن كانت قابلة للوضع الواقعي بتبع وضع منشأ انتزاعها لكنّها لا تقبل إيجاب الاحتياط اتجاهه؛ لأنّها ليست شيئاً قابلاً للتنجيز على المكلف، فلا يمكن إجراء البراءة عن الجزئية، وإن كان قابلاً للتنجيز وإيجاب الاحتياط تجاهه جرت عنه البراءة ولو لم يكن له وضع واقعي، فالسببية أو جزئية الزائد للسبب لا يكفي لنفي جريان البراءة عنها افتراض أنّه ليس لها وضع واقعي، وإنّما المهم أن نرى أنّها هل تدخل في العهدة، وتقبل التنجيز، وإيجاب الاحتياط تجاهها أو الذي يدخل في العهدة إنّما هو المسبّب؟

وتحقيق الحال في ذلك: أنّ نفس عنوان الجزئية أو السببية لا معنى لقبوله للتنجيز، أو لإجراء البراءة عنه - كما أشرنا إلى ذلك - لكننا نقول: إنّ إن كان المحصل عرفياً فنفس كونه عرفياً قرينة على أنّ المولى لم يتكفل ببيان السبب، بل أوكله إلى العبد، فإذا قال: اقتل الكافر فكأنّه صرّح بأنّي أريد منك قتل الكافر، أمّا تحقيق أنّّه هل يحصل ذلك بإطلاق رصاص واحد أو بإطلاق رصاصين، فهو موكول إليك، ولست أنا متكفلاً لبيانه، وأمّا إذا كان المحصل شرعياً وغير مفهوم عند العرف، فنفس عدم تعيينه عند العرف قرينة عامّة على أنّ المولى هو الذي تكفل ببيان السبب، ومقدار اهتمام المولى بغرضه يكون بمقدار بيانه للسبب، فالعقل هنا لا يحكم بلزوم إحراز غرضه، بل يحكم بلزوم الإتيان بما بيّنه من السبب، فإنّ الغرض الذي لم يبلغ مستوى يحرك المولى نحو تحصيله لا يحكم العقل بلزوم الإتيان به، فالذي يدخل في العهدة هنا إنّما هو المقدار الذي بيّنه المولى من السبب، وعندئذ لو شككنا في بيان المولى لدخل جزء زائد في السبب وعدمه، فإنّه تجري عنه البراءة بلا إشكال، لا بمعنى جريان البراءة عن نفس السببية ودخل هذا الجزء في السبب، بل بمعنى جريان البراءة عن بيان المولى لذلك.

والخلاصة: أنّ المجعول الإنشائي للمولى وإن فرض هو إيجاب الغرض كما لو قال: طهر ثوبك للصلاة مثلاً، وسببية الغسلة الثانية للطهارة ليست أمراً مجعولاً وموضوعاً بالوضع الشرعي، لكنّ القرينة العامّة في باب المحصلات الشرعية تصرف ظهور الكلام عن كون المقصود تحصيل الغرض على الإطلاق، بأن يكون إحراز سببه على عاتق العبد، وعندئذ يصبح السبب هو الذي يتنجز بمقدار بيانه من قبل المولى،

ويدخل في العهدة بذلك المقدار، ويكون قابلاً لإيجاب الاحتياط تجاه بيانه، فتجري البراءة عن بيانه عند الشك فيه، كما تجري البراءة عن وجوب الجزء الزائد المحتمل الدخل في الفرض فيما إذا كان متعلقاً بالوجوب والوضع الشرعي الإنشائي نفس الأفعال.

وقد اتضح بهذا أنه لو شك في دخل شيء في الوضوء مثلاً فسوف تجري البراءة عنه، وإن فرض الإيجاب الإنشائي متعلقاً بشيء يكون مستقلاً عن الوضوء ومسبباً عنه وهو الطهارة الحديثة.

أمّا لو فرض عدم تمامية ما ذكرناه فعندئذ يتفرّع جريان البراءة عن ذلك وعدمه على كون الطهارة عين أفعال الوضوء، أو عنواناً انتزاعياً ينطبق على الوضوء نظير عنوان التعظيم المنطبق على القيام، أو أمراً مستقلاً مسبباً عن الوضوء، فعلى الأولين تجري البراءة، وعلى الأخير لا تجري البراءة للشك في المحصل.

الوجه الثالث: أنه لو جرت البراءة عن سببية الأكثر فهي لا تثبت سببية الأقل حتى يصح الاكتفاء بالأقل في تحصيل المسبب المعلوم الوجوب، فلا بد من الإتيان بالأكثر تحصيلاً للموافقة القطعية للمسبب.

وهذا قد ظهر جوابه مما عرفته في آخر مناقشة الوجه الثاني من أن الذي يدخل في العهدة في باب المحصل الشرعي إنما هو السبب بمقدار بيانه لا الغرض أعني المسبب بحدوده الواقعية، والمقدار الذي حصل القطع ببيانه هو الأقل، والزائد مشكوك البيانية؛ فتجري البراءة عن بيانه.

الشك في الجزئية عند النسيان

التنبيه الخامس: فيما إذا علم بجزئية شيء كالسورة مثلاً، وشك في أنها هل هي جزء في صورة الذكر فقط فتبطل الصلاة بتركها عمداً دون تركها نسياناً، أو هي جزء حتى لدى النسيان فتبطل الصلاة بتركها ولو نسياناً؟

والمحقق الخراساني رحمته الله بحث هنا زائداً على ما يدخل في بحث الأقل والأكثر بعض الفروع غير الداخلة في بحث الأقل والأكثر، ونحن نعقد هنا مقامين من البحث: أحدهما: فيما يدخل في بحث الأقل والأكثر، والثاني: فيما هو خارج عن ذلك.

إجراء الأصل المؤمن

أمّا المقام الأوّل: فهو في إجراء الأصل المؤمن لدى الشكّ في الجزئية في حال النسيان، كما كان يجري لدى الشكّ في أصل الجزئية حتّى في حال الدُكر.

وفي تحقيق ذلك يجب أن نشخص هويّة هذا الشكّ في المقام؛ لنرى هل هو داخل في الشكّ في التكليف الزائد الذي فرغنا عن إجراء البراءة عنه، أو هو الشكّ في السقوط مع العلم بالتكليف الذي فرغنا عن عدم إجراء البراءة عنه؟

فتقريب الأوّل: هو أنّ الواجب على الناسي قد تردّد بين أن يكون هو خصوص الأكثر التامّ، أو ما ينطبق على الناقص، وهذا هو دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الذي عرفت كونه مورداً للبراءة.

وفي مقابل ذلك قد يقال: إنّ الأقلّ حتّى ولو كان واجداً للملاك في حقّ الناسي لا يعقل أن يكون هو الواجب عليه؛ إذ لا يعقل كون خطاب الناسي بالأقلّ محرّكاً له؛ إذ مع فرض عدم التفاته إلى نسيانه لا يرى هذا الخطاب متوجّهاً إلى نفسه، وفرض التفاته إلى نسيانه مساوق لخروجه من النسيان، وهذه الشبهة في إمكانية توجيه الخطاب الخاصّ إلى الناسي مذكورة في كلمات الشيخ الأعظم رحمته الله في الرسائل (1) ويقال مبنياً عليها: إنّّه لا يحتمل إذن أن يكون الواجب عليه هو الأقلّ، بل الواجب عليه هو الأكثر، ولكننا نحتمل سقوط التكليف عنه بإتيانه بالأقلّ على أساس حصول الملاك بالأقلّ، وهذا شكّ في السقوط لا في أصل التكليف، وهو مورد الاشتغال لا البراءة.

والكلام في تحقيق الحال في هذا المقام يقع في جهتين:

الأولى: في إمكان توجيه الحكم إلى الناسي بنحو يثمر النتيجة المطلوبة وعدمه.

والثانية: في أنّه على كلا تقديري إمكان توجيه ذلك إلى الناسي وعدمه هل يكون الشكّ في المقام من الشكّ الذي تجري بلحاظه البراءة، أو يكون من الشكّ الذي يجري بلحاظه الاشتغال؟

(1) راجع الرسائل: ص 287 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة رحمة الله.

أمّا الجهة الأولى: فالتحقيق فيها: أنّ عدم إمكان خطاب الناسي بالأقلّ إنّما يكون لو لم يتصوّر الخطاب بنحو يكون موضوعه الأعمّ من الناسي والمتذكّر، ويكون مع ذلك مئمرّاً لما هو المطلوب، في حين أنّه يمكن تصوير ذلك بنحوين:

الأوّل: أن يخاطب المكلف الجامع بين الناسي والمتذكّر بالإتيان بالجامع بين الأقلّ المقرون بالنسيان والأكثر، وهذا الخطاب - كما ترى - يصل إلى الناسي ويحرّكه، غاية الأمر أنّ الناسي يتخيّل أنّه تحرّك نحو الفرد الثاني في حين أنّه تحرّك نحو الفرد الأوّل، وهذا لا ضير فيه، من قبيل أن يأمر المولى بالجامع بين الصلاة في المسجد والصلاة في البيت، ويصلي أحد في البيت متخيلاً أنّه المسجد وأنّ صلاته في المسجد.

والثاني: أن يخاطب المكلف بالإتيان بالمقدار الذي يكون ملتفتاً إليه، وهذا الخطاب يحرك كلّ أحد نحو المقدار الملتفت إليه، وهذا المقدار يختلف باختلاف الأشخاص، وكل أحد يعتقد أنّه من أتمّ الناس التفاتاً، فالناسي يتخيّل أنّه يأتي بتمام الأجزاء؛ لأنّه ملتفت إلى تمامها، في حين أنّه ليس ملتفتاً إلى التمام، ويأتي بالمقدار الملتفت إليه بتحريك نفس ذلك الخطاب.

ولا فرق في تأتّي هذين النحوين من التصوير بين ما لو فرض المكلف ناسياً في بعض الوقت وما لو فرض استمرار نسيانه إلى آخر الوقت، غاية الأمر أنّه على الأوّل يكون من الواضح أنّ الناسي لو كان مكلفاً بشي فليس مكلفاً بخصوص الأقلّ ضرورة جواز تأخيره للصلاة إلى حين الذكر، ومع فرض التأخير سيأتي بالأكثر.

والقاسم المشترك بين هذين الوجهين هو أنّ الناسي ليس محتاجاً إلى خطاب على حدة حتّى يستشكل فيه بعدم إمكانيّة محرّكته للناسي، بل يمكن تصوير خطاب واحد عام موضوعه مطلق المكلف بأحد النحوين.

والإنصاف: أنّ شبهة عدم إمكان توجيه الحكم إلى الناسي لم تكن تستحق الذكر والبحث في نفسها، وإنّما بحثناها لاهتمام الأصحاب بها من زمان الشيخ الأعظم رحمته إلى زماننا هذا.

وممّا ذكره بصدد الجواب عن هذه الشبهة هو ما ذكره المحقّق الخراساني رحمته (1)

(1) راجع الكفاية: ج 2، ص 240 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة المشكيني.

وتبعه عليه المحقق النائيني رحمته (1) حيث أجاب عن هذه الشبهة بعقلية نفس صاحب الشبهة الذي يتخيّل الحاجة إلى خطابين، إلا أنّ صاحب الشبهة كان يفترض أنّ الخطاب الثاني يتوجه إلى الناسي فكان يعترض على ذلك بأنّه غير قابل لتحريك الناسي؛ لأنّ الناسي إمّا أنّه لا يلتفت إلى توجّه هذا الخطاب إليه، أو يخرج عن موضوع النسيان.

والمحقق الخراساني فرض توجّه الخطاب الثاني إلى الذاكر، فذكر: أنّه يوجد هنا خطاب عام بالأقلّ متوجّه إلى مطلق المكلف فيشمل الذاكر والناسي، والذاكر يخاطب بخطاب آخر مستقل، وهو الخطاب بضمّ الجزء الزائد إلى الأقلّ.

هذا ما ذكره المحقق الخراساني رحمته في المقام، وعبارته ظاهرة في التكلّم في مرحلة الثبوت.

والمحقق النائيني رحمته - أيضاً - ذكر نفس التصوير، إلا أنّ ما وقع في تقرير بحثه من العبارة مشوّش غاية التشويش، فيظهر من بعض العبارة أنّه ينظر إلى عالم الثبوت والجعل، فذكر جعلين بنحو يثبت بهما وجوب التمام على الذاكر ووجوب الناقص على الناسي، ويظهر من بعضها الآخر أنّ النظر فيه إلى عالم الإثبات وكيفية إيصال المطلب إلى الناسي مع كونه ناسياً.

فإن كان المقصود هو الثاني ورد عليه: أنّ هذا الجواب ليس في مستوى الإشكال، فإنّ الإشكال يكون في أصل الجعل المختصّ بالناسي؛ لعدم إمكان إيصاله إلى الناسي بحسب عالم الإثبات، وهذا الاحتيال الإثباتي لا يوصل الجعل المختصّ بالناسي إليه، وإنّما يتخيّل الناسي توجّه الجعل الآخر إليه؛ لأنّه يرى نفسه ذاكراً.

وإن كان المقصود هو الأوّل فهو جواب في مستوى الإشكال؛ لأنّه يتكلّم عن عالم الثبوت ونفس الجعل، لكنّه غير تامّ؛ فإنّنا نتساءل - عندئذ - عن الخطاب بالأقلّ الذي يعمّ الذاكر والناسي هل هو متعلّق بالأقلّ المقيد بضمّ الجزء الزائد إليه، أو مطلق من هذه الناحية، أو مهمل يخرج من الإهمال بتممّ الجعل حسب مبانيه رحمته في باب متممّ الجعل، أو مطلق بالنسبة للناسي ومقيد بالنسبة للذاكر؟

فإن فرض الأوّل وهو التقييد، فهو خلف ما هو المفروض من وجوب الأقلّ

(1) راجع فوائد الأصول: الجزء الرابع، ص 71 - 72 بحسب الطبعة التي هي من منشورات مكتبة المصطفوي، وراجع أجود التقريرات: ج 2، ص 304.

وإن فرض الثاني وهو الإطلاق لزم أن يكون الواجب على الذاكر - أيضاً - مطلق الأقلّ، وأن يكون الزائد بالنسبة للذاكر واجباً في واجب، وهذا - أيضاً - خلف ما هو المفروض من وجوب الأقلّ مقيّداً على الذاكر.

ولعلّ مقصوده ﷺ هو الفرض الثالث؛ إذ هو منسجم مع مبانيه في الموارد التي يُحكّم فيها بالاحتياج إلى خطاب ثان، من قبيل باب الواجبات القربية، فيفرض ﷺ الخطاب الأوّل فيه مهملًا ويقول: إنّ هذا الإهمال يجب أن يخرج إلى الإطلاق، أو التقييد بخطاب ثان متمّم له، ويسمّي ذلك نتيجة الإطلاق ونتيجة التقييد.

وعلى أية حال، فإن فرض الثالث وهو الإهمال مع متمّم الجعل، ورد عليه - لو تمّ مبنى الخطاب المتمّم ونتيجة الإطلاق والتقييد في نفسه -: أنّ الإهمال في المقام يستحيل بقاؤه، وهو على حاله حسب مبانيه ﷺ بل يجب أن يخرج إلى التقييد بخطاب ثان متوجّه إلى الذاكر، والإطلاق بخطاب ثان متوجّه إلى الناسي، فرجعنا إلى ما فررنا عنه من توجيه الخطاب إلى الناسي بدعوى استحالتة.

وإن فرض الرابع وهو كون الخطاب مطلقاً بالنسبة للناسي ومقيّداً بالنسبة للذاكر فهذا مرجعه إلى كون الخطاب خطابين: أحدهما خطاب موضوعه الذاكر وهو مقيّد، والآخر خطاب موضوعه الناسي وهو مطلق فرجعنا مرة أخرى إلى المحذور.

فتحصّل: أنّ دفع الإشكال بفرض خطابين بهذا النحو غير ممكن، وقد عرفت عدم الحاجة إلى تصوير خطابين وأنّه يمكن تصوير خطاب واحد مؤد للمقصود بأحد النحوين الماضيين.

وأما الجهة الثانية: وهي أنّ الشكّ فيما نحن فيه هل هو مجرى للبراءة أو الاشتغال؟ فقد ذهب السيّد الأستاذ إلى التفصيل بين ما إذا قلنا بإمكان توجيه الخطاب إلى الناسي، أو قلنا بعدم إمكانه، فإن قلنا بالأوّل كان الشكّ شكّاً بين الأقلّ والأكثر؛ لفرض معقوليّة خطابه بالأقلّ فتجري البراءة، وإن قلنا بعدم إمكانه فالأقلّ لو كان مجزياً فإنّما يكون إجزاؤه من باب كونه مسقطاً للواجب؛ لوفائه بالملاك، وليس هو بنفسه واجباً، إذن فالشكّ إنّما هو في المسقط وهو مجرى للاشتغال دون البراءة⁽¹⁾.

(1) راجع مصباح الأصول: ج 2، ص 465.

أمّا كلامه الأوّل: وهو أنّ الحال فيما نحن فيه بناءً على إمكان توجيه الحكم نحو الناسي هو حال دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فيتّجه فيه نفس الانحلال الذي مضى في بحث الأقلّ والأكثر فهو غير تامّ، سواء فرض النسيان مختصّاً ببعض الوقت بأن تذكّر بعد الصلاة وقبل انتهاء الوقت، أو فرض مستمرّاً ومستوعباً لتمام الوقت.

أمّا في الفرض الأوّل: وهو فرض التذكّر في الوقت بعد الصلاة، فلأنّ العلم الإجمالي هنا غير منجز بقطع النظر عن فرض الانحلال الذي مضى في بحث الأقلّ والأكثر، فحتّى لو قلنا بعدم الانحلال هناك لا مجال للاشتغال هنا؛ إذ العلم الإجمالي هنا إنّما يتكوّن بعد خروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء؛ لأنّ العلم الإجمالي الموجود في حال النسيان إنّما هو علم إجمالي لشخص آخر يلتفت إلى حال هذا الناسي فيعلم إجمالاً بوجوب الأقلّ أو الأكثر عليه، وهذا العلم لا أثر له؛ إذ ليس موجوداً في نفس الناسي، وأمّا الناسي في حال النسيان فلا يعقل أن يحصل له العلم الإجمالي بوجوب الصلاة مع السورة المنسيّة مثلاً، أو وجوبها بلا سورة، وإلاّ لالتفت إلى السورة وخرج عن كونه ناسياً، نعم، إذا تذكّر بعد الصلاة أنّه نسي السورة حصل له العلم الإجمالي بوجوب الأكثر، أي: الصلاة التامّة في حال الذكر أو الأقلّ - أي الجامع بين الصلاة التامّة والناقصة المقترنة بحال النسيان - لكن الطرف الثاني قد خرج عن محل ابتلائه؛ لأنّه قد أتى بالأقلّ قبل ارتفاع نسيانه.

نعم، لو تذكّر في الصلاة بعد مضيّ المحل كان كلا الطرفين داخلًا في محل الابتلاء. وسيأتي منّا - إن شاء الله - حكم ذلك.

وأمّا في الفرض الثاني: وهو ما إذا استمر النسيان إلى آخر الوقت، فإضافة إلى ما مضى في الفرض الأوّل من كون العلم الإجمالي متحقّقاً بعد خروج أحد الطرفين عن محل الابتلاء نقول: إنّ العلم الإجمالي هنا خارج عن باب الدوران بين الأقلّ والأكثر موضوعاً؛ إذ هو لا يعلم إجمالاً بأنّه إمّا يجب عليه الأقلّ في الوقت، أو الأكثر في الوقت؛ لأنّه في الوقت ليس مكلفاً بالأكثر حتماً؛ لنسيانه للسورة المانع عن تكليفه بها؛ لعدم قابليّة هذا التكليف للتحرّك، وإنّما هو يعلم إجمالاً بوجوب الأقلّ عليه في الوقت، أو الأكثر في خارج الوقت، وهما متباينان.

نعم، هذا العلم الإجمالي - كما أشرنا إليه - غير منجز؛ لأنّه حصل بعد خروج الأقلّ في الوقت عن محل الابتلاء.

هذا. وإن لاحظنا عالم الملاك والغرض وجدنا بلحاظه علمين إجماليين: علم إجمالي مردّد بين الأقلّ والأكثر بلحاظ الوقت، وقد خرج كلا طرفيه عن محل الابتلاء، وعلم إجمالي آخر مردّد بين المتباينين، بناءً على كون القضاء بملاك مستقلّ، وقد خرج أحد طرفيه عن محل الابتلاء.

وأما كلامه الثاني: وهو فرض الاشتغال بناءً على عدم إمكانية توجيه الحكم نحو الناسي؛ لكون الشكّ في المسقط، فأيضاً نتكلّم فيه تارة في صورة ارتفاع النسيان بعد الصلاة وقبل انتهاء الوقت، وأخرى في صورة استيعاب النسيان لتمام الوقت.

أما في الصورة الأولى: وهي ارتفاع النسيان بعد الصلاة وقبل انقضاء الوقت، فلا يتمّ ما أفاده من الرجوع إلى قاعدة الاشتغال؛ للشكّ في مسقطيّة الأقلّ مع العلم بالتكليف بالأكثر، إذ يرد عليه:

أولاً: أنّ الشكّ يكون في أصل التكليف لا في المسقط؛ لأنّه على تقدير كون الأقلّ وافياً بالملاك سوف يسقط عند الإتيان به وجوب الأكثر حتّى وإن لم يمكن إيجابه على الناسي؛ لشبهة الشيخ الأعظم؛ إذ يصبح عدم الإتيان به في حال النسيان شرطاً في وجوب الأكثر لا محالة؛ لأنّه بإتيانه يستوفي الملاك بنحو لا يبقى مجال لإيجابه، ويكفي في الشكّ في حدوث التكليف احتمال كون هذا شرطاً للتكليف بالأكثر حدوثاً، بحيث مهما جاء بالأقلّ في حال النسيان كشف عن عدم وجوب الأكثر عليه من أول الأمر.

وثانياً: نفترض التسليم بأنّ ترك الإتيان بالأقلّ في حال النسيان - على تقدير عدم جزئيّة السورة في حال النسيان - ليس شرطاً للتكليف بالأكثر حدوثاً، وإنّما هو شرط له بقاءً، فهو من أول الأمر مكلف بالأكثر إلى أن يأتي في حال النسيان بالأقلّ، فيسقط بذلك وجوب الأكثر، فالشكّ في ذلك يكون شكّاً في المسقط، ولكن مضيّ متاً أنّه ليس عنوان كون الشكّ في المسقط هو المدار لجريان أصالة الاشتغال دون البراءة، وإنّما المدار لذلك هو أن يكون الشكّ في فاعليّة التكليف مع الجزم بفعليّته، فعندئذ لا تجري البراءة العقليّة ولا النقلية؛ لعدم الشكّ في التكليف، أمّا الشكّ في فاعليّة التكليف فهو مجرّي للبراءة ولو فرض شكّاً في مرحلة البقاء دون الحدوث، وصدّق عليه عنوان الشكّ في المسقط، فحيث إنّ الشكّ يكون شكّاً في أصل التكليف ولو بقاءً يكون مجرّي للبراءة.

نعم، قد يجري عند ذلك استصحاب بقاء التكليف، ويقدم هذا الاستصحاب

على البراءة، لكنّ هذا غير دعوى أنّ الشكّ هنا مجرى للاشتغال دون البراءة، على أنّ السيّد الأستاذ لا يقول بالاستصحاب في الشبهات الحكميّة.

وثالثاً: أنّنا لو سلّمنا أنّ الشكّ في المسقط مجرى للاشتغال، وأنّ الشكّ في المقام شكّ في المسقط، قلنا: إنّ الشكّ هنا إنّما يكون شكّاً في المسقط بلحاظ عالم الجعل؛ لأنّ المولى لا يتمكّن من إيجاب الأقلّ على الناسي؛ لشبهة الشيخ الأعظم رحمته، وأمّا بلحاظ عالم الملاك والغرض فالأمر دائر لا محالة بين الأقلّ والأكثر؛ لعدم تأتّي شبهة الشيخ الأعظم رحمته هناك. وعليه، فلا مانع من إجراء البراءة بلحاظ عالم الملاك، فإنّ السيّد الأستاذ وإن كان لا يقول بجريان البراءة الشرعيّة بلحاظ عالم الملاك؛ لاختصاصها بالمجعولات الشرعيّة، لكن لا بأس بالتمسك بالبراءة العقليّة حسب مبانيه، وإن كان الصحيح عندنا عدم إمكان التمسك بها - لو قلنا بالبراءة العقليّة في نفسها -؛ وذلك لما مضى منّا من عدم انحلال العلم الإجمالي حقيقة عند دوران الأمر بين تعيين وتخيير من هذا القبيل.

وقد نقول بالتمسك بالبراءة الشرعيّة في المقام؛ وذلك إمّا تمسكاً بحديث (الرفع)، بدعوى أنّ الرفع لا يفهم منه عرفاً الاختصاص بخصوص المجعول الشرعي، بل يشمل كلّ تحميل شرعي يكون بفعل الشارع الاختياري، وما نحن فيه من هذا القبيل، فلئن لم يمكن للمولى جعل الأقلّ على الناسي؛ لشبهة الشيخ الانصاري يمكنه بيان الملاك والغرض ولو بنحو الإخبار، فنجري البراءة عن الإخبار بالزائد، وإمّا تمسكاً بأدلة البراءة التي لم تشتمل على مثل كلمة (الرفع) فيمكن التمسك بها حتّى بلحاظ نفس الملاك.

وأما في الصورة الثانية: وهي استيعاب النسيان لتمام الوقت فعدم كون الشكّ هنا شكّاً في المسقط أوضح؛ إذ هو في داخل الوقت لم يجب عليه شيء لا التمام؛ لكونه ناسياً لبعض الأجزاء، ولا الناقص؛ لعدم إمكان إيجابه على الناسي، ويشكّ بدوّاً في وجوب القضاء عليه بعد الوقت؛ إذ لو كانت السورة جزءاً في حال النسيان فقد فاتته الصلاة وعليه القضاء، وإن لم تكن جزءاً في حال النسيان لم تفتت الصلاة وليس عليه قضاء.

نعم، بلحاظ عالم الملاك والغرض يعلم إجمالاً بوجود الغرض إمّا في الأقلّ في الوقت، أو في الأكثر في خارج الوقت، وهو علم إجمالي مردّد بين المتباينين، إلا أنّ أحد طرفيه قد خرج عن محل الابتلاء قبل حصول العلم.

إلى هنا نحن تكلمنا على كل من مبنيي إمكان توجيه الحكم نحو
الناسي، وعدمه في صورتين، وهما: فرض زوال النسيان بعد الصلاة
وقبل مضي الوقت، وفرض استيعاب النسيان لتمام الوقت.

ولا بأس بالإشارة إلى صور أخرى للالتفات إلى ما فيها من نكات زائدة تكميلاً للبحث.

منها: أن يفرض تذكّره للجزء المنسيّ بعد الدخول في الركن، وهنا لا يرد على السيّد
الأستاذ ما مضى من إشكال خروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محل الابتلاء، إلّا
أنّ هنا علماً إجمالياً منجزاً لا محييص عن الاحتياط بلحاظه، وهو العلم الإجمالي الذي
مضى في باب الشكّ في أصل الجزئية من العلم بأنّه إمّا يجب عليه إتمام هذه
الصلاة أو يجب عليه استئناف صلاة أخرى (1).

وقد مضى عن المحقّق العراقي رحمته الله جوابان عن تنجيز هذا العلم الإجمالي: أحدهما
لم يكن تامّاً في نفسه، والجواب الثاني وهو تنجز أحد طرفي العلم الإجمالي بمنجز
آخر وإن تمّ على مبنانا من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي لدى عدم الابتلاء
بالمعارض، لكنّه لا يأتي هنا؛ فإنّ وجوب الإتمام إنّما كان بعلم تفصيلي زال بالتذكّر.

ومنها: أن يفرض تذكّره بعد التجاوز عن المنسيّ وقبل الدخول في الركن لو احتمل
عدم لزوم التدارك عندئذ، وحينئذ لو لم يكن التدارك على تقدير عدم وجوبه مستلزماً
للوقوع في زيادة مبطلّة، أو لفوات الوقت، كان العلم الإجمالي

(1) إن كان موضوع حرمة الإبطال الصّحة الواقعيّة، تمّ هذا العلم الإجمالي، ولا بدّ من الاحتياط. وإن
كان موضوعها الصّحة الظاهريّة - أي جواز الاكتفاء بما بيده من الصلاة - جرت البراءة عن الأكثر، وبذلك
يثبت جواز الاكتفاء بما بيده من الصلاة وبالتالي يحرم قطعها. وإن كان موضوع حرمة الإبطال الجامع
بين الصّحتين، تمّ - أيضاً - العلم الإجمالي في المقام. وإن كان موضوعها مجموع الصّحتين جرت
البراءة عن وجوب الإتمام وعن وجوب الأكثر، ولا علم إجمالي في المقام، وتخيّر بين إتمام ما بيده من
الصلاة وبين الاستئناف بإتيان الأكثر.

وإن فرض أنّ الصّحة الواقعيّة موضوع لحرمة الإبطال مع كون وجوب الاستئناف مانعاً عن حرمة الإبطال
بشرط أن لا يكون وجوب الاستئناف ناتجاً من علم إجماليّ، كان أحد طرفيه نفس هذه الحرمة تمّ -
أيضاً - العلم الإجمالي في المقام.

بوجوب الإتمام، أو التدارك والإتمام علماً إجمالياً بالأقل والأكثر، فتجري البراءة.

ولو كان التدارك على تقدير عدم وجوبه مستلزماً للوقوع في زيادة مبطله فأمره في التدارك دائر بين المحذورين، فيصبح مخيراً، وأي طرف اختار تجب عليه إعادة الصلاة؛ لأن ما هو عدل لإعادة الصلاة كان مردداً بين متباينين، ولم يأت إلا بأحدهم.

هذا، لو قلنا بحرمة الإبطال في مثل هذا الفرض وإلا جاز له أن يقطع ويعيد.

ولو كان التدارك مستلزماً لفوات الوقت، فإن كان ما حصل من ضيق الوقت مسقطاً لذلك الجزء كان عليه التمام من دون تدارك، وإلا فأيضاً دار أمره في التدارك بين المحذورين، وأي طرف اختار تجب عليه إعادة(1).

ومنها: أن يفرض أنه كان متذكراً للسورة في أول الوقت ولم يصل ثم نسي وصلّى واستمر نسيانه إلى آخر الوقت، هنا يتشكّل له العلم الإجمالي بلحاظين:

الأول: لحاظ مجموع الوقت المفروض انتهاؤه، والثاني: لحاظ زمان النسيان مع ما بعد الوقت.

أمّا باللحاظ الأول: فهو يعلم إجمالاً بأنه إما وجب عليه خصوص التام، أو الجامع بين الناقص في حال النسيان والتام، وهذا العلم الإجمالي إنما يتكوّن بلحاظ عالم الملاك فقط لو قلنا بعدم إمكان إيجاب الناقص على الناسي، ويتكوّن حتّى بلحاظ الخطاب لو قلنا بإمكانه، وهذا علم إجماليّ مردّد بين الأقل والأكثر، وعلى أي حال لا أثر لهذا العلم الإجمالي لخروج كلا طرفيه عن محل الابتلاء.

وأمّا باللحاظ الثاني: فهو يعلم إجمالاً بأنه إما وجب عليه الناقص في حال النسيان، أو التام بعد مضي الوقت، وهذا علم إجماليّ مردّد بين المتباينين، وهو إنما يتكوّن بلحاظ عالم الملاك فقط لو قلنا بعدم إمكان إيجاب الناقص على الناسي، ويتكوّن بلحاظ الخطاب لو قلنا بإمكانه.

وعلى أي حال، فأحد طرفيه خارج عن محل الابتلاء، وتجري البراءة عن الطرف الآخر.

(1) بل إنّما تجب عليه إعادة لو اختار عدم التدارك، أمّا لو اختار التدارك، فهو لم يقع في محذور، إلا محذور فوات الوقت، وهو لا يوجب إعادة.

إطلاق دليل الجزئية لحال النسيان

وأما المقام الثاني: فهو البحث عن مدى دلالة الدليل اللفظي على الجزئية في حال النسيان وعدمها، وإن كان هذا خارجاً في الحقيقة عن بحث الأقل والأكثر الذي عقد لتوضيح الأصل العملي لدى دوران الأمر بينهما.

وبما أنّ الرجوع في المقام إلى الأصل العملي من براءة أو اشتغال كان متفرعاً على عدم وجود دليل لفظي يدلّ على الجزئية، أو عدمها في حال النسيان، تكلموا في أصل وجود دليل لفظي على أحد الطرفين وعدمه.

والتكلم في ذلك يمكن على أحد مستويين:

المستوى الأول: التكلم حسب الدلالة الخاصة في الأبواب المختلفة المقتضية للجزئية وعدمها، كأن يتمسك في باب الصلاة مثلاً بحديث (لا تعاد)، وهذا المستوى من البحث لا يناسب علم الأصول، وإنما يناسب أبواب الفقه، بأن يبحث في كلّ باب عما هو مقتضى أدلة ذلك الباب.

المستوى الثاني: التكلم حسب قواعد عامة واستنتاج بعض النتائج مبنياً على بعض الفروض، وهذا ما بحثوه في المقام.

وقد فرضوا بهذا الصدد دليلين: أحدهما يدلّ على أصل وجوب الواجب والآخر يدلّ على جزئية الزائد، وقالوا: إن كان دليل الجزئية له إطلاق ثبتت الجزئية في حال النسيان، وإن لم يكن له إطلاق رجعنا إلى دليل الواجب، فإن كان لمادته إطلاق لفرض عدم هذا الجزء ثبت عدم جزئيته في حال النسيان، إذ المقيّد إنّما ورد في حال الذكر فقط، وإن لم يكن لشيء من الدليلين إطلاق وصلت النوبة إلى الأصل العملي. ثم أورد حول هذا الذي ذكره شبّهات وتكلموا فيها:

فتارة تورد الشبهة بلسان يثبت الجزئية في حال النسيان حتّى لو لم يكن لدليل الجزئية إطلاق، وأخرى تورد الشبهة بلسان يثبت عدم الجزئية في حال النسيان حتّى لو كان لدليل الجزئية إطلاق ظاهر؛ وذلك إمّا لمنع الإطلاق بعد التأمل أو لمانع خارجي.

أمّا إيراد الشبهة بالنحو الأوّل فهو مبنيّ على شبهة الشيخ الأعظم رحمته الله من عدم إمكان إيجاب الناقص على الناسي، وتقريبه: أنّه لو لم تكن السورة مثلاً جزءاً في

حال النسيان، فإنّما أنّه يجب على الناسي الصلاة بلا سورة، أو أنّ الصلاة بلا سورة مسقط للواجب عنه، فلو صَلَّى بلا سورة لم تجب عليه الصلاة حتّى لو تذكّر بعد ذلك في الوقت. والثاني مناف لإطلاق الهيئة في دليل الواجب، والأوّل مناف لفرض عدم إمكان إيجاب الناقص على الناسي.

والجواب: أنّ إطلاق المادّة في دليل الواجب يكون تحته ثلاثة أفراد: الفرد التامّ، والفرد الناقص في حال النسيان، والفرد الناقص في حال الذّكر، ودليل جزئيّة السورة الذي لا إطلاق له لفرض النسيان قد أخرج الفرد الثالث فحسب، فبقي تحت إطلاق مادّة الواجب الفرد الأوّل والثاني، وهيئته إنّما توجب الجامع بين هذين الفردين، ولا مانع من توجّه هذا الوجوب إلى الذّاكر والناسي معاً، وهذا في الحقيقة راجع إلى ما مضى من جوابنا عن أصل شبهة الشيخ الأعظم رحمته الله بإمكان الاكتفاء بخطاب واحد عامّ متعلّق بالجامع بين الفرد الناقص في حال النسيان والفرد التامّ.

وأما إيراد الشبهة بالنحو الثاني، فتارة يقربّ بدعوى مانع داخلي عن التمسكّ بالإطلاق، وأخرى يقربّ بدعوى وجود المانع الخارجي عن ذلك:

أما التقريب الأوّل: فهو مختصّ بما إذا كان دليل الجزئيّة بلسان الأمر لا بلسان الإخبار عن الجزئيّة مثلاً، وهو أنّ الأمر لا يشمل العاجز لاشتراط التكليف بالقدرة، فلا يدلّ على الجزئيّة في حال العجز، فيرجع إلى إطلاق دليل الواجب لو كان، وإلاّ فإلى الأصل العملي.

وهذه الشبهة لا تجري فيما إذا كان النسيان في بعض الوقت ولم يستمرّ إلى تمامه؛ لأنّ إيجاب الجزء الزائد بلحاظ مجموع الوقت معقول عندئذ.

وعلى أيّة حال، فقد أجابوا عن هذه الشبهة بأنّ الأمر بالجزء لو كان أمراً مولويّاً اختصّ بالقادر، لكنّه ليس كذلك، وإنّما يفهم منه الإرشاد إلى الجزئيّة، وهذا ممكن حتّى بشأن العاجز، فيؤخذ بإطلاقه.

أقول: إنّ انسلاخ هذا الأمر عن المولويّة ممنوع، ولهذا ترى استهجان التصريح بالإطلاق بأن يقول المولى: اقرأ السورة في الصلاة ولو كنت عاجزاً، بخلاف ما لو قال: اقرأ السورة جزءاً للصلاة ولو كنت عاجزاً، فهذا الأمر مفاده هو البعث المولوي، نعم هذا البعث ليس بداعي ملاك نفسيّ في السورة ضمنّيّ أو استقلاليّ، بل بداعي الجزئيّة أو الشرطيّة، فيكون دائماً مشروطاً بفرض الإتيان بالصلاة إمّا تصريحاً كقوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم)، أو بحسب الفهم العرفي من منصرف الكلام، كما إذا قال: اقرأ السورة في الصلاة، فإنّ الذي يفهمه العرف من ذلك هو: أنّه إن صلّيت فاقراً فيها السورة، ولهذا يصحّ هذا الأمر بلحاظ الصلاة الاستحبابيّة - أيضاً -

على ما هو عليه من الظهور في البعث الإلزامي، مع أنّ الأمر الضمنيّ المتعلّق بها في الصلاة الاستحبابيّة ليس إلزاميّاً.

فإذا أبتلنا في المقام إرشاديّة هذا الأمر ونفي المولويّة عنه، فلا بدّ من استئناف جواب آخر فنقول: قد يفرض أنّ المولى بصدد بيان أنّ وجوب السورة ملازم لوجوب الصلاة بحيث كلّما كانت الصلاة واجبة فالسورة واجبة، ولازم ذلك سقوط وجوب الصلاة عند سقوط وجوب السورة بالعجز عنها مثلاً، وهذا المطلب يمكن للمولى تفهيمه بصيغة العموم بأن يقول: كلّما وجبت الصلاة فقد وجبت السورة، فيفهم العبد الملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب السورة، ولازم ذلك أنّ سقوط وجوب السورة يستلزم سقوط وجوب الصلاة، ومن المقبول عرفاً أن يعوّض المولى عن أدوات العموم بمقدّمات الحكمة فيقول: إذا وجبت الصلاة فاقراً السورة فيها، وإذا أمكن عرفاً بيان ذلك بالإطلاق فمن الممكن أن يدعى أنّ المتفاهم عرفاً من الأمر بالجزء هو الإطلاق بهذا المعنى، أي: كونه في مقام بيان الملازمة المطلقة بين وجوب الصلاة ووجوب السورة، وهذا الفهم العرفي ثابت وصحيح، ولذا ترى أنّ العلماء لا يزالون يستفيدون من الأمر بالجزء الجزئيّة حتّى في حال العجز، إلى أن أورد المتأخرون منهم الإشكال بأنّ الأمر يختصّ بالقادر، فاضطّروا في مقام التوفيق بين الفنّ وفهمهم العرفي إلى الجواب بأنّ الأمر هنا إرشاد إلى الجزئيّة.

ونحن نستفيد من الأمر بالجزء الإطلاق بهذا المعنى، أي: بمعنى كون الملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب الجزء مطلقة، ولازمه سقوط وجوب الصلاة عند العجز عن الجزء، لا بمعنى ثبوت وجوب الجزء حتّى في حال العجز عنه، كي يقال: إنّ التكليف مشروط بالقدرة.

ولا يقال: إنّ هذا الإطلاق يقطع بخلافه في فرض النسيان إمّا تخصيصاً أو تخصّصاً.

فإنّه يقال: إنّنا لم نفهم من إطلاق الكلام إطلاق ذات وجوب السورة، بل قلنا: إنّ الإطلاق إنّما هو بداعي بيان الملازمة، وهذا لا يعلم إجمالاً بتخصيصه أو تخصّصه؛ لاحتمال ثبوت الملازمة حتّى في حال النسيان، فيكون أصل الصلاة ساقطاً عنه، والذي قطعنا بخلافه إنّما هو ثبوت اللازم أعني وجوب السورة لا الملازمة⁽¹⁾.

1)

(دعوى أنّ مفاد الإطلاق عرفاً هو الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب جزئه بعيدة فيما إذا كان المركّب مستحبّاً دائماً، لا واجباً في بعض الاحيان، بأن يقال: رغم عدم وجوب الكل أبداً كان المولى بصدد بيان الملازمة بين وجوب الكل ووجوب جزئه.

فالأولى دعوى أنّ مفاد الإطلاق عرفاً في الأمر بالجزء هو الملازمة بين الإتيان بالفعل صحيحاً ووجوب جزئه، ولازمه أنّه حينما لا يمكن إيجاب الجزء للعجز عنه يستحيل الإتيان بالفعل صحيحاً.

وبكلمة أخرى: أنّ الأمر بالجزء مفاده المباشر هو البعث إلى الجزء الداعي الذي يكشف عنه هذا البعث هو الجزئيّة، والعرف هنا حَمَلَ الإطلاق لحالة العجز بعد استحالة إطلاق المفاد المباشر - وهو البعث - على كونه بداعي بيان إطلاق الجزئيّة، وهذا يختلف عن فرض كون الأمر بالجزء إرشاداً محضاً إلى الجزئيّة كما قال به الأصحاب، والسرّ في استهجان التصريح بالإطلاق أنّ هذا التصريح يقوّي ظهور الكلام في ارتباط الإطلاق بنفس المفاد المباشر للأمر وهو البعث.

وأما التقريب الثاني: فهو عبارة عن التمسك بحديث (رفع النسيان) المقتضي لصحة الصلاة مثلاً عند فوات جزء منها كالحمد نسياناً.

وصحة هذا التقريب وفساده متفرّع على المباني الماضية في حديث (الرفع)، فإن اخترنا أنّ المقصود بالنسيان هو ما نشأ من النسيان وهو هنا ترك الحمد مثلاً، وأنّ الرفع رفع عنائي للوجود الخارجي، أي: فرض ما في الخارج بمنزلة نقيضه، صحّ إثبات المقصود هنا بحديث (الرفع)، إذ قد فرض ترك الحمد بمنزلة فعله، وهذا في الحقيقة حكم بترتب آثار الفعل، فحديث (الرفع) حاكم على مثل قوله: « لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب » ؛ إذ يحكم بثبوت الفاتحة في المقام.

وإن فرض أنّ المقصود بالنسيان هو المنسيّ وهو الحمد في المقام، وجب أن يفرض أنّ الرفع رفع حقيقي للوجود التشريعي لا رفع عنائي للوجود الخارجي؛ لأنّ المفروض عدم وجود الحمد خارجاً.

وعلى أيّة حال، فإن فرض أنّ الرفع رفع حقيقي للوجود التشريعي فسواء فرض أنّ المرفوع هو المنسيّ وهو الحمد في المقام، أو ما نشأ من النسيان وهو الترك، نقول: إنّه إن اختصّ النسيان ببعض الوقت فلا مجال للتمسك بحديث (الرفع)؛ إذ الحمد في خصوص ذلك الوقت، أو تركه فيه ليس موجوداً بوجود تشريعي حتّى يرفع، وإنّما الموجود بالوجود التشريعي هو الحمد في مجموع الوقت، أو تركه في جميع الوقت.

وإن استمرّ النسيان في تمام الوقت صحّ التمسك بحديث الرفع، ودلّ الحديث على عدم وجوب الحمد، أو حرمة تركه مثلاً، لكنّ هذا أعمّ من فرض وجوب الصلاة عليه بلا حمد، أو عدم وجوبها؛ لأنّ ارتفاع وجوب الحمد يمكن أن يكون بارتفاع وجوب أصل الصلاة، ويمكن أن يكون مع فرض وجوب الباقي، فلا يثبت بذلك عدم جزئية الحمد للصلاة في حال النسيان.

وإذا كان لدليل الجزئية إطلاق بالنحو الذي مرّ، ثبت بذلك سقوط وجوب أصل الصلاة عنه.

وما ذكرناه من الشقوق مرّت مع تحقيقها - على ما اتذكر - في حديث الرفع.

حول فرض الزيادة

التنبية السادس: في فرض الزيادة.

وهنا أبحاث فقهية لا ينبغي التعرض لها هنا، بل تُذكر في محالّها من الفقه، من قبيل أنّ الزيادة في الصلاة هل تبطل أو لا؟ وما هي حدود مبطلتها؟ وما هو حكم الزيادة في الطواف؟ وما إلى ذلك.

ولكننا نتكلم هنا في الجهات الكليّة المرتبطة بشكل مباشر، أو غير مباشر ببحث دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، والبحث يقع في جهات عديدة:

صور مبطلية الزيادة

الجهة الأولى: في تصوير أقسام الجعل الشرعي التي تُنتج مبطلية الزيادة، حتّى يرى أنّ الشكّ في أي قسم من أقسامه يكون مجرى للبراءة وهي ما يلي:

الأوّل: أن يؤخذ عدم الزيادة شرطاً، ولا إشكال في معقولية ذلك، فإنّ هذا الجعل لا يكشف عن كفيّة غير معقولة في الملاك، ولا يلزم منه تأثير الأمر العدمي في الأمر الوجودي؛ إذ لا أقلّ من تصوير كون ملاك الواجب بنحو تكون الزيادة مانعة عن حصوله، فلا محالة يصبح عدمها شرطاً. وهذا يكفينا في معقولية هذا القسم. ولو فرض عدم إمكان فرض آخر للملاك يناسب هذا القسم، سنشير إليه في القسم الثاني إن شاء الله.

الثاني: أن يؤخذ عدم الزيادة جزءاً للواجب، كما جاء في كلام المحقق الخراساني رحمته الله (1).

إلا أن المحقق الاصفهاني رحمته الله استشكل في إمكان ذلك (2)؛ لأن كلَّ نحو من أنحاء الجعل يكشف عن نحو من أنحاء الملاك مناسب له، فالقسم الأول وهو شرطية عدم الزيادة كان يناسب فرض كون الزيادة مانعة عن حصول الملاك، وهذا أمر معقول، ولكن هذا القسم وهو فرض جزئية عدم الزيادة يناسب كون عدم الزيادة بنفسه أحد أجزاء علّة حصول الملاك، وهذا مستحيل لاستحالة تأثير الأمر العدمي في الأمر الوجودي.

ويرد عليه: أولاً: أن من الملاك أن يفرض أن الملاك في الواجب لم يكن أمراً وجودياً خارجياً، بل كان عبارة عن حصول الاستعداد للعبء لإفاضة الكمال عليه مثلاً، وليس من المستحيل تأثير الأمر العدمي في مثل الاستعداد والإمكان. وبهذا تصوّرنا الشرط المتأخر الذي يؤثر فيما سبق، مع أنه غير موجود، حيث قلنا: إنه يؤثر في الإمكان والاستعداد، ولا بأس به، وهذا ما مضى توضيحه والبرهنة عليه في بحث الشرط المتأخر (3) ولا نعيده هنا.

(1) راجع الكفاية: ج 2، ص 244 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق المشكيني.

(2) راجع نهاية الدراية: ج 2، ص 284.

3)

(هذا إشارة إلى الدورة الأولى من البحث، إمّا ما حضرته من بحث الشرط المتأخر فقد كان من

الدورة الثانية، وما اختاره هناك لا يتأتى هنا، فقد ذكر هناك في تصوير الشرط المتقدم - الذي بُحث ضمن مبحث الشرط المتأخر - إشكال كيفية تأثير الشرط المتقدم في الملاك الذي يكمن في المتأخر مع أن ذلك الشرط ينتهي وينعدم لدى وجود المشروط، ونقل جواباً عن ذلك وهو أن الشرط المتقدم ليس مؤثراً كي يستحيل تقدّمه، بل هو من المقدمات الإعدادية الخالقة للإمكان والاستعداد، وبرهن على أن هذا الكلام بظاهره لا يتم إلا بإرجاعه إلى أن الشرط المتقدم يخلق أمراً مقارناً له ثم ينتهي الشرط ويبقى أثره بقوة مبقية إلى زمان تحقّق المشروط، فهو في واقع شرط مقارن لا متقدّم.

وهذا الكلام كما ترى لا يأتي في المقام، فإن العيب في المقام لم يكن ينشأ من عدم التقارن وتقدّم المؤثر حتّى يحلّ بهذا البيان، وإمّا كان ينشأ من كون المؤثر رغم تقارنه للأثر أمراً عدمياً، وهذا كما ترى لا ينحلّ بهذا البيان، نعم ينحلّ بما هو الظاهر من الجواب الذي نقله أستاذنا هناك: من أنه لا بأس بتأثير الأمر العدمي بمعنى خلفه للإمكان والاستعداد، ولكنّه قد ناقش هذا الظاهر هناك فراجع.

هذا. وإتّما فرضنا أنّ ملاك الواجب عبارة عن حصول الإمكان والاستعداد، وعدم الزيادة دخيل فيه، ولم نفرض أنّ ملاك الواجب عبارة عن أمر وجودي خارجي، وعدم الزيادة دخيل في إمكان ذلك الأمر والاستعداد له؛ لأنّه إذا فرضنا هكذا كان عدم الزيادة شرطاً لدخله في قابليّة القابل مثلاً لا جزءاً.

وثانياً: أنّه يمكن أن يفرض أنّ في ملاك الواجب جهة عدميّة، كما إذا أحبّ المولى أن يحصل على دينار في حال عدم مرضه، فيفرض أنّ عدم الزيادة دخيل في ذلك الأمر العدمي.

وقد تحصّل أنّ هذا القسم الثاني ممكن ثبوتاً كالقسم الأوّل، ولكنّ المأنوس في ذهن أهل العرف هو القسم الأوّل، - أعني الشرطيّة - لا الثاني، وهذا الأئس يكون إلى درجة تُعطي لِقول الشارع مثلاً (الزيادة مبطلّة) الظهور في الشرطيّة والانصراف عن الجزئيّة، بحيث لو ترتّبت على ذلك ثمرة عمليّة يُحكم بالشرطيّة.

الثالث: أن يكون عدم الزيادة مأخوذاً في الجزء، كما إذا كان الركوع مثلاً مشروطاً بعدم التكرار.

وذكر المحقّق الخراساني رحمته الله أنّ هذا يرجع إلى النقيصة دون الزيادة(1).

فإن كان مقصوده رحمته الله بذلك إنكار الزيادة موضوعاً فهذا غير صحيح؛ إذ لاتقابل بين حصول الزيادة وحصول النقيصة، فهنا قد حصلت النقيصة إذ لم يأت بالركوع الذي هو جزء للصلاة؛ لأنّه كان مقيداً بعدم التكرار، وحصلت الزيادة أيضاً، إذ الركوع الثاني بل والركوع الأوّل بعد سقوطه عن الجزئيّة زيادة - لامحالة - حتّى على أخصّ الأقوال الفقهيّة في الزيادة وهو كونها عبارة عن إضافة شيء بقصد الجزئيّة مع كونه مسانخاً لأحد أجزاء الصلاة، فإنّ هذه الزيادة مسانخة لأحد أجزاء الصلاة وهو الركوع، إذ ليس المراد بالمسانخة هي المسانخة حتّى في الحدّ كي يقال: إنّ الركوع الصلّاتي كان محدوداً بحدّ التوحّد والانفراد وهذا الحدّ غير موجود في هذه الزيادة.

هذا. والمحقّق الاصفهاني رحمته الله وجّه كلام أستاذه وفسّره بتفسير آخر، وهو أنّ مقصوده هو إنكار الزيادة حكماً لا موضوعاً، وذلك بمعنى أنّ ما أخذ عدمه في الجزء

(1) راجع الكفاية: ج 2، ص 244 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق المشكيني.

لا يعقل أن يؤخذ ذلك الشيء مع هذا مانعاً في أصل الصلاة مثلاً؛ إذ المانعية فرع ثبوت الاقتضاء، وقد ارتفع الاقتضاء بزيادة هذا الجزء لإبطاله للجزء المزيد عليه(1)

أقول: إنّ هذا الكلام لا يناسب مبناه بني من أنّ عدم الزيادة يستحيل أن يكون دخيلاً في الملاك؛ للزوم تأثير المعدوم في الموجود، فإنّه على هذا لا يكون معنى دخل عدم الزيادة في الجزء إلاّ مانعية الزيادة عن تأثير الجزء، ولا منافاة بين أن تكون للزيادة مانعتان في عرض واحد: مانعية عن التأثير بلحاظ الجزء، ومانعية عن التأثير بلحاظ المجموع (2).

نعم، لو فرض أنّ عدم الزيادة ليس هو المأخوذ في الجزء بعنوانه، وإنّما المأخوذ في الجزء هو عنوان آخر وجودي ملازم له، كعنوان التوحّد والتفرّد إن تصوّرناه، فعندئذ يعقل حتّى على مبناه فرض قصور المقتضي بانتفاء ذلك العنوان الوجودي الدخيل في الاقتضاء، لكنّ هذا - أيضاً - لا ينافي فرض المانعية، فإنّه وإن سقط هذا الجزء بالزيادة عن اقتضائه الضمني، لكنّ بقيّة الأجزاء باقية على اقتضائها الضمني، فيمكن فرض مانعية هذه الزيادة عنها، فلا معنى لإنكار إمكان المانعية في

(1) راجع نهاية الدراية: ج2، ص 282.

2)

(أما إذا صار القرار على الخروج من مبناه وافترض عدم الزيادة جزءاً، فإذا لم يبق موضوع للاستشكال في مانعية الزيادة بعدم معقولية المانعية عند عدم تمامية المقتضي؛ إذ ليست الزيادة مانعة، وإنّما عدم الزيادة جزء من المقتضي، فيمكن فرض انتفاء هذا الجزء في عرض انتفاء جزء آخر.

هذا. ويمكن أن يكون مقصود المحقّق الخراساني والشيخ الاصفهاني : أنّ مجرد فرض الزيادة مانعة عن صحّة الجزء يكون ملحقاً حكماً بالنقيصة، أي: أنّ معنى هذا الفرض بطلان الصلاة بفقدان الركوع الواحد للشرائط مثلاً، لا بطلانها بالزيادة.

نعم، يمكن فرض بطلانها بالزيادة - أيضاً - بأن يكون الركوع الثاني أو الأوّل - أيضاً - بعد فقدانه للشرط زيادة مانعة عن الصحّة، لكنّ هذا يعني الجمع بين أحد القسمين الأولين لفرض مبطلية الزيادة، وهما أخذ عدم الزيادة شرطاً أو شرطاً في أصل الواجب، والقسم الثالث وهو مبطلية الزيادة للجزء، ولم يكن المقصود استحالة الجمع بين قسمين، وإنّما كان المقصود أنّ القسم الثالث بما هو هو يلحق حكماً بالنقيصة لا الزيادة، أي: أنّه لا يوجب بنفسه بطلان الصلاة بالزيادة، وإنّما يوجب بطلان الصلاة بفقدانها للجزء الواحد للشرائط.

المقام حتّى في هذا الفرض، إلّا بمعنى أنّ هذه المانعيّة لا أثر لها؛ إذ المفروض أنّ تلك الأجزاء مقتضيات ضمنية لا استقلالية، ولم تنضمّ إلى ذلك الجزء الآخر، فلا تؤثّر شيئاً⁽¹⁾.

ثمّ إنّ ما ذكره المحقّق الخراساني رحمته في المقام من عدم تصوير الزيادة إذا كان الجزء مشروطاً بعدم الزيادة؛ لرجوع الزيادة - عندئذ - إلى النقيصة صار منشأً لتوسيع البعض للإشكال وتعميقه؛ وذلك بدعوى أنّه لا تتصوّر الزيادة سواء فرض الجزء مشروطاً بعدم الزيادة، أو فرض لا بشرط بالنسبة للزيادة، أمّا إذا كان مشروطاً بعدم الزيادة، فلما ذكره المحقّق الخراساني رحمته من رجوع الزيادة إلى النقيصة، وأمّا إذا كان لا بشرط؛ فلأنّ الجزء - عندئذ - يكون هو الإعمّ من ركوع واحد مثلاً أو ركوعين، فلو أتى بركوعين كان المجموع جزءاً ولم تكن هناك زيادة.

وأجاب عن ذلك السيّد الأستاذ: بأنّ الجزء قد يفرض بشرط لا وأخرى يفرض لا بشرط، بمعنى كون الجزء هو الجامع بين الركوع والركوعين على حدّ تخيير الوجوب بين الأقلّ والأكثر، وفي هذين الفرضين لا تعقل الزيادة لما ذكره المستشكل، وثالثة يفرض لا بشرط لكن لا بمعنى أنّ الركوع الثاني إن أتى به أصبح جزءاً للجزء، بل بمعنى أنّ ضمّ الركوع الثاني إلى الركوع الأوّل ضمّ للحجر إلى جنب الإنسان لا يضرّ ولا ينفع، فصرف وجود الركوع جزء، والزائد عليه ليس جزءاً ولا مانعاً، وعندئذ تتصوّر الزيادة⁽²⁾.

أقول: يمكن هنا طرح عدّة أسئلة:

1 - أصحّح ما ذكره من أنّ الجزء إذا كان بشرط لا لم تتصوّر فيه الزيادة، أو تتصوّر الزيادة لعدم منافاتها للنقيصة، فما أتى به من الركوع الثاني بل وكذا الركوع الأوّل زيادة لا محالة؟!

2

- أصحّح ما ذكره من أنّه إذا أخذ الركوع لا بشرط بمعنى الجامع بين الركوع والركوعين لم تتصوّر الزيادة؟ فلو أضاف أحد غرفة إلى غرف بيته أفلا يصدق أنّه

1)

(الظاهر أنّ من يقول بأنّ عدم النتيجة لدى عدم المقتضي لا يسند إلى المانع، وإنّما يسند إلى عدم المقتضي لا يفرّق بين كون المقتضي مفقوداً بجميع أجزائه أو ببعض أجزائه، فهو يقصد أنّ المقتضي ما لم يتمّ باجتماع كلّ ما له دخل في الاقتضاء لا يسند عدم النتيجة إلى وجود المانع.

(2) راجع الدراسات: ج 3، ص 293، والمصباح: ج 2، ص 466 - 467.

زاد في بيته غرفة لا لشيء إلا لأن البيت يكون لا بشرط من ناحية
كون غرفه ثلاثاً أو أربعاً مثلاً بمعنى أخذ الجامع فيه؟!

3

- أصحيح ما ذكره من أنه إذا كان الركوع لا بشرط بمعنى أخذ صرف الوجود جزءاً،
وكون الزائد نسبته إلى الفرد الأول نسبة الحجر إلى جنب الإنسان لا يضّر ولا ينفع،
صَدَقَتِ الزيادة؟ فلو أن أحداً طبع كتاب الكفاية وطبع خلفه في نفس المجلد كتاباً آخر،
قيل عنه أنه زاد في الكفاية لا لشيء إلا لأنه ضمّ في ذلك المجلد إلى الكفاية كتاباً
آخر كضمّ الحجر إلى جنب الإنسان؟!

ولو أن أحداً صَنَّفَ في الأصول كتاباً وكتب خلفه كتاباً آخر في علم النحو الذي تكون
نسبته إلى الأصول نسبة الحجر إلى الإنسان، صَدَقَ أنه زاد في الأصول شيئاً؟!

قد يتبادر إلى الذهن من هذه الأسئلة أن الحقّ يكون على العكس ممّا ذكره السيّد
الأستاذ تماماً، ففي كلّ فرض نفى الزيادة يكون الصحيح هو إثباتها، وفي كل فرض
أثبتها يكون الصحيح هو نفيها. إلا أن الأمر ليس كذلك وإتّما هذه الأسئلة مشي على
منهج كلامه من الخلط بين الزيادة الحقيقيّة والزيادة التشريعيّة، وعدم الالتفات إلى
نكات الزيادة الحقيقيّة.

وتحقيق المطلب: هو أن الزيادة على قسمين ولا يتمّ كلامه سواءً حمل على القسم
الأول، أو على القسم الثاني، أو على الجامع بينهما:

أمّا القسم الأول: فهو الزيادة الحقيقيّة، وصدق الزيادة الحقيقيّة لشيء في شيء
آخر له شرطان:

الشرط الأول: أن يكون المزيد فيه مطّاطاً ومَرِناً يمكن أن يشتمل على تلك الزيادة كما
يمكن أن لا يشتمل عليها، وذلك كما في مثال البيت الذي يصدق على البناء
المخصوص بما فيه من غرف، سواء فرضت ثلاثاً أو أربعاً مثلاً، ولو لم يكن كذلك لم
تصدق الزيادة فيه، فمن بنى خلف داره بستاناً أو حانوتاً لا يصدق أنه زاد في بيته؛
لأنّ مفهوم البيت لا يشتمل على بستان أو حانوت خلفه، ولهذا لا تصدق الزيادة في
الكفاية، أو في الأصول على طبع كتاب خلف الكفاية، أو تأليف كتاب خلف كتاب
الأصول؛ لعدم مطّاطية الكفاية، أو الأصول ومرونته بلحاظ تلك الزيادة.

الشرط الثاني: أن يكون هناك حدّ - خارج حقيقة المزيد فيه - ينافي تلك الزيادة حتّى
يتحدّد المزيد فيه بذلك، ويجعل في قبالة الزيادة، وذلك كما لو أمر البنا ببناء بيت
وأعطي بيده خارطة لذلك البناء، وفي تلك الخارطة لا توجد إلا

ثلاث غرف ثم بنى أربع غرف، فإنه يصدق هنا أنه زاد في البيت غرفة، وأما لو لم يحد من أول الأمر بهذا الحد فبنى بيتاً ذا غرف أربع فلا يصدق أنه زاد في البيت غرفة، ولو قيل: إنه زاد في البيت غرفة لسئل هل - عجباً - كان القرار أن يكون البيت ذا ثلاث غرف فزاد في البيت غرفة؟ نعم، إذا كان هناك بيت فيه موضع - بوضعه الخارجي - ثلاث غرف، ثم بنى فيه غرفة أخرى قيل عنه - أيضاً - : أنه زاد في بيته غرفة؛ لوجود الحد المنافي لتلك الزيادة، وذلك هو نفس الوضع الخارجي للبيت.

والآن علينا أن نرى أنه في أي قسم من الأقسام تصدق الزيادة في الصلاة بالإتيان بالركوع الثاني، وفي أي قسم منها لا تصدق الزيادة فيها بالإتيان به.

فقول: تارة يتكلم في الزيادة في مسمى الصلاة، وأخرى يتكلم في الزيادة في الواجب.

أما الزيادة في مسمى الصلاة ففي القسم الثالث: وهو فرض مسمى الصلاة لا بشرط بالمعنى الثاني، لا تصدق الزيادة؛ وذلك لانتفاء الشرط الأول؛ إذ مسمى الصلاة ليس - حسب الفرض - مطّاطاً يمكن اشتماله على الركوع الثاني، كما أن الإنسان ليس مطّاطاً يمكن اشتماله على الحجر المنضم إليه، فلو أن شخصاً أخذ بيده حجراً لا يصدق أنه زيد في الإنسان شيء، وكذلك الحال في القسم الأول: وهو فرض الجزء بشرط لا، فإن مسمى الصلاة - أيضاً - لا يمكن أن يشتمل على الركوع الثاني، فالشرط الأول مفقود.

وأما في القسم الثاني: وهو فرض كون المأخوذ في مسمى الصلاة الجامع بين الركوع الواحد والركوعين فالشرط الأول ثابت، كما هو الحال في البيت الذي يمكن أن يشتمل على ثلاث غرف، ويمكن أن يشتمل على أربع غرف، لكن الشرط الثاني غير ثابت، إن فرض أن الدخيل في الواجب هو الجامع بين ركوع واحد وركوعين، كما كان الدخيل في مسمى الصلاة ذلك؛ لأنه لا يوجد حد مناف للركوع الثاني، فلا تصدق الزيادة عندئذ، وإن فرض أن الدخيل في الواجب هو الركوع بشرط لا عن الزيادة، أو لا بشرط بالمعنى الثاني من اللا بشرطيّة، فالشرط الثاني - أيضاً - موجود؛ لأن الركوع الثاني زيادة في مسمى الصلاة على حد الواجب.

وبهذا ظهر أنه إن كان نظر السيّد الأستاذ إلى الزيادة الحقيقيّة في مسمى الصلاة لم يصح ما أفاده، بل لا تصدق الزيادة في القسم الذي ذكر صدق الزيادة فيه وهو القسم الثالث، وقد تصدق الزيادة وقد لا تصدق في القسم الثاني الذي أنكر فيه صدق الزيادة، ولا تصدق الزيادة وفاقاً للسيّد الأستاذ في القسم الأول.

ويُحتمل أن يكون مقصود السيّد الأستاذ الزيادة في المسمّى كما فرضناه حتّى الآن، لكن ما ذكره من الأقسام الثلاثة يكون بلحاظ الواجب، بمعنى أنّه لو أخذ الركوع بلحاظ الواجب بشرط لا لم تعقل الزيادة في المسمّى؛ لما ذكره المستشكل من رجوع الزيادة - عندئذ - إلى النقيصة، وكذلك الحال لو فرض الواجب هو الجامع بين الركوع والركوعين؛ لأنّ الركوع الثاني - عندئذ - سيكون جزءاً ولا توجد زيادة في المقام، أمّا لو أخذ الركوع بلحاظ الواجب لا بشرط من حيث الزيادة بالمعنى الثاني للابشروطيّة تعقّلت الزيادة في المسمّى.

فإن كان هذا هو مقصود السيّد الأستاذ في المقام صحّ كلامه في القسم الثاني والثالث، ولكن لا تبقى صورة لتماميّة كلامه في القسم الأوّل، وهو فرض كون الركوع بشرط لا عن الزيادة.

وتوضيح ذلك: أنّ صورة الإشكال في هذا القسم في صدق الزيادة كانت عبارة عمّا ذكره المستشكل من أنّ مع فرض الركوع بشرط لا، ترجع الزيادة إلى النقيصة، - لا لأننا نفقد الركوع الصحيح، وهذا ما أوردنا عليه بأنّه لا منافاة بين صدق الزيادة والنقيصة معاً، ولنفترض الآن أنّ هذا الإيراد غير وارد عليه - ولكن أصل هذا الإشكال لا يأتي في المقام ولو صورة؛ وذلك لأنّ الزيادة إنّما رجعت إلى النقيصة بلحاظ الواجب لا بلحاظ المسمّى، فيلتزم بلزوم النقيصة بلحاظ الواجب، ولزوم الزيادة بلحاظ المسمّى.

وبكلمة أخرى: أنّ السيّد الأستاذ لو أراد الزيادة بلحاظ المسمّى وذكر الأقسام الثلاثة بلحاظ الواجب، فلا تقابل بين الزيادة والنقيصة؛ لأنّ الزيادة تكون بلحاظ المسمّى والنقيصة بلحاظ الواجب، ولو حمل كلامه بقريته جعل المقابلة بين الزيادة والنقيصة على اتّحاد المقسم والمزيد فيه، فإمّا أن يكون المقصود الزيادة في الواجب، وهذا ما سيحيي البحث عنه، وإمّا أن يكون المقصود الزيادة في المسمّى، وهذا ما عرفت الإشكال فيه.

وأما الزيادة في الواجب فغير معقولة أصلاً؛ لأنّه لو فرض أخذ الركوع في الواجب لا بشرط عن الزيادة بالمعنى الثاني من اللا بشرطيّة، فالشرط الأوّل من شرطي صدق الزيادة منتف؛ لعدم قابليّة شمول الواجب بما هو واجب للركوع الثاني، وكذا لو فرض أخذه بشرط لا، وأمّا لو فرض أخذه بنحو التخيير بين الأقلّ والأكثر، فالشرط الأوّل وهو المرونة والمطاطيّة بلحاظ الركوع الثاني موجود، لكنّ الشرط الثاني غير موجود؛ لعدم وجود حدّ ينافي الركوع الثاني، إلّا أن يفرض أمر

استحبابي بالاختصار على الركوع الأول، أو نهي تنزيهي عن الركوع الثاني، فعندئذ تصدق الزيادة، لكن هذه الزيادة غير مبطلّة جزماً؛ لأنها لا تضرّ بأصل ما كُلفنا به من الصلاة، وإتّما تضرّ بامثال هذا الحكم الاستحبابي الجديد، فمثل هذه الزيادة خارجة عمّا نحن فيه.

وأما القسم الثاني: فهي الزيادة التشريعيّة، وهي عبارة عن الإتيان بشيء لا يكون جزءاً بقصد جزئيّته تشريعاً، فإن كان نظره إلى هذه الزيادة، فهي تتصوّر في القسم الأول وهو المأخوذ بشرط لا، وفي القسم الثالث وهو المأخوذ بنحو اللا بشرط بالمعنى الثاني، ولا تتصوّر في القسم الثاني، وهو فرض التخيير بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّه إذا أتى بالركوع الثاني كان جزءاً فلا يكون تشريعاً.

هذا. وأما أنّه هل الزيادة المبطلّة هي الزيادة التشريعيّة، أو الزيادة الحقيقيّة؟ فهذا بحث موكول إلى الفقه. والصحيح هو مبطليّة الجامع بين الزياتين⁽¹⁾.

الشكّ في مبطليّة الزيادة

الجهة الثانية: فيما إذا شكّ في مبطليّة الزيادة.

والصحيح: أنّه تجري البراءة - عندئذ - على جميع الفروض المتصوّرة في مبطليّة الزيادة. نعم، يقع التفصيل بينها بحسب بعض المباني غير المرضيّة، من قبيل مبنى الفرق بين الشكّ في الجزئيّة والشكّ في الشرطيّة بجريان البراءة في الأول دون الثاني، فإنّه على هذا المبنى يجب أن يفصل بين ما إذا احتتمل أخذ عدم الزيادة شرطاً، أو لم يحتتمل عدم أخذه جزءاً بجريان البراءة على الثاني دون الأول.

وأما على المختار فتجري البراءة من دون فرق بين الفروض المتصوّرة إذاعلم بمبطليّة الزيادة في حال الذكر وشكّ في مبطليّةها في حال النسيان، فالحال هو الحال في الشكّ في جزئيّة الزائد في حال النسيان الذي مضى البحث عنه في التنبيه السابق.

(1) لا إشكال في مبطليّة الزيادة التشريعيّة، وأما مبطليّة الزيادة الحقيقيّة على الإطلاق فتستلزم مبطليّة القنوت والأذكار المستحبّة والأدعيّة الجائزة؛ لأنّ مسمّى الصلاة لا يأبى عن دخولها فيه، وهي خارجة عن حدّ الوجوب، فكلا شرطي صدق الزيادة الحقيقيّة ثابتان. إذن فلا يبعد حمل رواية «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» على زيادة الركعة - كما رواها في الوسائل في باب زيادة الركعة، وهو الباب 19 من أبواب الخلل من المجلّد الخامس، ج 2، ص 332 - أو على الزيادة التشريعيّة.

بقي شيء: وهو أنه في المركبات الارتباطية التي يعتبر فيها الترتيب بين الأجزاء يكون الشك في جزئية شيء فيها مساوفاً للشك في الزيادة بالنسبة للجزء الذي بعده لدى ترك ذلك الجزء المشكوك، فلو شك في كون الشهادة الثانية مثلاً جزءاً أو لا فتركها اعتماداً على البراءة، وأتى بما يليها وهو الصلاة على محمد وآله عليهم السلام، فمن المحتمل أن تكون هذه زيادة؛ إذ على تقدير جزئية الشهادة الثانية يجب أن تكون الصلاة على محمد وآله عليهم السلام بمقتضى الترتيب بعد تلك الشهادة وليست الصلاة عليهم قبلها جزءاً، ومع هذا الشك لو أتى بالصلاة عليهم بقصد الجزئية لكان تشريعاً، والبراءة لا تثبت الإطلاق، فلا محيص عن أن يأتي بالصلاة عليهم رجاءً لا بقصد الجزئية، كما هو الحال في كل موارد الأمر بين الأقل والأكثر، فمتى ما أجرى البراءة عن الزائد يجب أن يأتي بالأقل رجاءً لا بعنوان كونه هو الواجب بحده وإلا لزم التشريع، إلا بناءً على كون البراءة تثبت الإطلاق، لكنّه خلاف التحقيق كما مضى.

شبهة التشريع في الزيادة

الجهة الثالثة: في مبطلية الزيادة في العمل العبادي لا من ناحية شرطية عدم الزيادة أو جزئيته، بل من ناحية التشريع والإضرار بقصد القرية حينما يقصد الجزئية وهو ليس بجزء⁽¹⁾.

وهذا القصد تارة يكون بمعنى التصرف في أمر المولى، وأخرى يكون بمعنى الخطأ في حين أنه يريد العمل بواقع الأمر المولوي.

أما التصرف في أمر المولى فهو على ثلاثة أنحاء:

1)

(هذه الجهة من البحث تكون من الجهات المرتبطة بنحو غير مباشر ببحث دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وهي ترتبط ببحث الدوران والشك بينهما بدمج ما دمج فيه صاحب الكفاية من البحث عن قصد الجزئية لدى فرض الشك في الزيادة بعد فرض أنها لو كانت زيادة لكان هذا القصد مبطلاً للتشريع وللإضرار بقصد القرية⁽¹⁾، وبما أن أستاذنا الشهيد ترك هذا المقطع فكأنما يبدو أن هذه الجهة غير مربوطة بما نحن فيه.

(1) راجع الكفاية: ج 2، ص 244 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق المشكيني.

النحو الأوّل: أن يغضّ النظر عن الأمر المولوي المتعلّق بالعمل من دون تلك الزيادة ويستبدله بفرض أمر مولوي متعلّق به مع تلك الزيادة، وهنا لا إشكال في البطلان من جهة التشريع، فإنّه لم يعبد ربّه ولم يمتثل أمر مولاه، وإنّما كان المحرّك له نحو عمله هو تشريعه وداعيه على الجري وفق الأمر الذي صنعه.

النحو الثاني: أن لا يغضّ النظر عن الأمر المولوي المتعلّق بالعمل من دون تلك الزيادة ولا يفرضه كالعدم، بل يفرض إلى جانب ذلك الأمر أمراً آخر - تشريعاً - متعلّقاً بمجموع العمل مع الزيادة، وعندئذ إن كان الأمر الأوّل كافياً في الداعويّة المستقلّة له نحو العمل صحّ عمله، ولا يبطله اشتماله على التشريع المحرّم؛ لعدم مضرّيته بقصد القرية، وإن لم يكفٍ إلاّ بمقدار جزء الداعي، أو لم تكن له داعويّة أصلاً بطل عمله.

النحو الثالث: أن يمدّد نفس الأمر الموجود المنبسط على ما عدا هذا الزائد بحيث يشمل هذا الزائد، وذلك إمّا بأن يفرض أنّ مجموع الركوع الأوّل والركوع الزائد مثلاً جزء، أو بأن يفرض أنّ الجامع بين القليل والكثير جزء، فتشريعه إنّما هو في تمديد الأمر إلى هذا الزائد ولا بأس بصحّة عمله عندئذ؛ إذ قد أتى بالأجزاء الواقعيّة بقصد الأمر الواقعي، وإنّما شرّع في جزء زائد بتمديده لذلك الأمر وتكميله بحيث يشمل هذا الجزء بأحد النحويين.

هذه هي الشقوق الأساسيّة للمطلب مع أحكامها، ويمكنك التشقيق والتفريع.

وأما الخطأ في القصد فقسّموه إلى قسمين:

الأوّل: ما يسمّى بالخطأ والاشتباه في التطبيق، وذلك بأن يقصد امتثال نفس الأمر الواقعي الموجود خارجاً لكنّه يعتقد اشتباهاً وخطأ أنّه متعلّق بالمجموع من الزائد والمزيد عليه.

وهنا قالوا بصحّة العمل؛ إذ لم يكن أيّ خلل في قربته وتحركّه عن الأمر الواقعي، غاية ما هناك أنّه طبّقه خطأ على المجموع.

الثاني: ما يسمّى بالخطأ بنحو التقييد، وذلك بأن لا يدري المكلف أنّه هل متعلّق الأمر خصوص الركوع الواحد أو مجموع الركوعين، أو يعتقد أنّ متعلّقه مجموع الركوعين، وعلى أيّ حال يأتي بالصلاة مع الركوعين، ويتحرّك عن الأمر الواقعي لو كان متعلّقاً بالركوعين، وأمّا لو كان متعلّقاً بالركوع الواحد فهو لا يتحرّك عنه.

وهنا قالوا بالبطلان؛ لأنّه تحرّك عن ذلك الأمر على تقدير غير متحقّق،
فالتحرّك عن الأمر لم يتحقّق.

أقول: إنّ التحرّك في الحقيقة لا يكون حتّى في الصور الاعتياديّة عن الوجود الواقعي للأمر، وإنّما هو عن وجوده الواصل علمياً أو احتمالياً، وهذا هو معنى القرية. لا التحرّك عن ذات الأمر الواقعي الذي لا يعقل، وهذا الشخص قد تحرّك عن الوجود الواصل علمياً أو احتمالياً إليه للأمر بالمجموع، لا أنّه تحرّك عن الأمر على تقدير ولم يتحرّك عنه على تقدير آخر.

نعم، تارة يفرض أنّه يكون المحرّك له هو الجامع بين الأمر بالمجموع من الزائد والمزيد عليه، والأمر بخصوص المزيد عليه وهو يعتدّ إنطباق الجامع على الفرد الأوّل، وهذا ما نسمّيه بالخطأ في التطبيق، وأخرى يفرض أنّ محرّكه هو خصوص الوجود العلمي أو الاحتمالي للأمر بالمجموع، وهذا ما نسمّيه بالخطأ في التقييد ونقول: إنّ عمله أيضاً صحيح إذ هذا التحرّك تحرّك قريب، وإن كان ما تخيله من الأمر علماً أو احتمالاً لم يكن موجوداً في الواقع ولا يشترط في صحّة العمل عدا كون تحرّك العبد نحوه تحرّكاً قريباً وكونه ممّا يصحّ في نفسه التقربّ به إلى المولى، وكلا الشرطين موجود هنا.

الشكّ في الجزئية عند العجز

التنبيه السابع: إذا شككنا في أنّ جزئية الجزء الفلاني هل هي مطلقة أو هي في غير حالة العجز فما هو مقتضى الأصل؟ هذا البحث يشبه من حيث العنوان تماماً البحث الذي مضى في التنبيه الخامس، ففي كلا البحثين يبحث عن الشكّ في كون الجزئية مطلقة أو مقيدة بغير صورة العذر، إمّا بمعنى العذر النسياني كما في البحث السابق، وإمّا بمعنى العذر العجزى كما في هذا البحث. ولكنّ هنا فروقاً بين المبحثين من عدّة جهات تنشأ من الفرق التكويني بين طبيعة النسيان وطبيعة العجز، وبذكر تلك الجهات (أعني جهات الفرق) يتجلّى ما هو الموقف الصحيح في هذا البحث، فلنذكر تلك الجهات.

إمكان الالتفات إلى العجز

الجهة الأولى: أنّه مضى في البحث السابق إبداء شبهة أنّ الناسي لا يمكن أن يوجب عليه الباقي؛ لأنّه لو التفت إلى نسيانه خرج عن كونه ناسياً، وإلاّ فلا يصله الخطاب، وقد مضى حلّ هذه الشبهة، ومضى أنّ بعضهم ربطوا بحث جريان البراءة وعدمه نفيّاً وإثباتاً بهذه الشبهة، فإنّ تمّت فلا مجال للبراءة، وإلاّ فتجري البراءة، وإنّ كنّا نحن بيّنا أنّ جريان البراءة وعدمه غير مرتبط بهذه الشبهة وجوداً وعدمًا.

وأما هنا فلا موضوع لتلك الشبهة رأساً؛ إذ لا مانع من توجّه العاجز إلى عجزه ولا يخرج بذلك عن كونه عاجزاً، فيمكن توجيه الخطاب إليه بإتيان الباقي، وهذا الفرق بين المبحثين بناءً على تسليم تلك الشبهة في نفسها هناك، وإن كان لا يثمر على مبنانا من عدم ارتباط جريان البراءة وعدمه بتلك الشبهة نفيّاً وإثباتاً، إلاّ أنّّه يثمر على مبنى من يربط جريان البراءة وعدمه بتلك الشبهة نفيّاً وإثباتاً.

وجه الارتباط ببحث الأقلّ والأكثر

الجهة الثانية: أنّه مضى في ذلك البحث أنّ السيّد الأستاذ يرجع البحث إلى بحث جريان البراءة وعدمه في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، ببيان: أنّه إن كانت الجزئية مطلقة فالواجب خصوص الفرد التامّ، وإن كانت مقيدة فالواجب هو الجامع بين الفرد التامّ في حال الذكر والفرد الناقص في حال النسيان.

وقلنا هناك: إنّ هذا البحث خارج عن مبحث دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين حكماً في بعض الموارد، كما أنّه خارج موضوعاً - أيضاً - في البعض الآخر، فإذا ارتفع النسيان في أثناء الوقت فهنا وإن كان يعلم إجمالاً بوجود التامّ، أو الجامع بينه وبين الناقص في حال النسيان، لكنّ هذا العلم الإجمالي إنّما حصل بعد خروج أحد طرفيه عن محل الابتلاء، فجريان البراءة هنا غير مربوط بجريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فهذا خارج عن ذلك المبحث حكماً. وإذا استمرّ النسيان في تمام الوقت فالعلم الإجمالي إنّما هو علم إجمالي بين المتباينين؛ إذ يعلم إجمالاً بوجود الناقص في الوقت أو التامّ في خارج الوقت، فهذا خارج عن بحث الأقلّ والأكثر موضوعاً، ومع كون الأمر دائراً بين المتباينين تجري البراءة؛ لأنّ العلم الإجمالي إنّما حصل بعد خروج أحد طرفيه عن محل الابتلاء.

وأما فيما نحن فيه، ففي فرض ارتفاع العجز في الأثناء يكون جريان البراءة وعدمه مرتبطاً بجريان البراءة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين وعدمه؛ لأنّ العلم الإجمالي حاصل من أوّل الأمر؛ إذ هو من أوّل الأمر ملتفت إلى عجزه، وفي فرض استمرار العجز في تمام الوقت يكون العلم الإجمالي منجزاً؛ لأنّه علم إجمالي دائر بين المتباينين ثابت من أوّل الأمر، لالتفاته إلى عجزه.

نعم، إذا لم يكن لذلك الواجب قضاء فلا يتشكّل علم إجمالي، بل يشكّ بدوّاً في وجوب الباقي وتجري البراءة.

ثم إنّ هذا العلم الإجمالي وإن كان منجزاً على مبانيها، لكنّه يمكن الاستشكال في منجزيته على بعض المباني كما على مباني المحقّق النائيني رحمته الذي يقول: إنّ تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية يكون بمعارضة الأصول، ومعارضتها تكون باستلزامها للترخيص في المخالفة القطعية بحيث يمكن للعبد الوقوع في المخالفة القطعية منه مرخصاً فيها، ولذا يقول رحمته: بعدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة من باب عدم إمكان الجمع بين الإطراف، وعلى هذا فنقول: إنّ فيما نحن فيه لا تلزم مخالفة قطعية مرخصاً فيها بما هي مخالفة قطعية للعلم الإجمالي؛ وذلك لأنّه إن أتى بالصلاة الناقصة في الوقت لم تلزم مخالفة قطعية، وإن ترك الصلاة في الوقت رأساً حصل له العلم التفصيلي بوجوب القضاء.

استصحاب وجوب الباقي

الجهة الثالثة: ما يظهر في فرض ثالث غير الفرضين الماضيين - من استمرار العجز إلى أثناء الوقت أو إلى آخر الوقت - وهو ما إذا كان العجز من أثناء الوقت فقد ذكرت في المقام مسألة الاستصحاب، أي: استصحاب وجوب الباقي، ووقع البحث عنه، ولا أقصد أنّ التمسك بالاستصحاب هنا صحيح، وإتّما المقصود أنّ شبهة الاستصحاب جاؤوا بها هنا، ولكن لا يوجد لهم أيّ ذكر عن الاستصحاب في مبحث النسيان⁽¹⁾ والصحيح هو ما صنعه، فإنّ الاستصحاب على تقدير تماميته في المقام

(1) المحقّق العراقي قد تعرّض في مقالاته ج 2، ص 102 للاستصحاب في فرض النسيان.

فهنا نتكلم في مقامين: الأوّل في أنّه على تقدير تماميّة الاستصحاب هنا، هل يتمّ هناك، أو يوجد هناك فرق بين المقامين في ذلك؟ والثاني في أنّه هل يتمّ الاستصحاب فيما نحن فيه أو لا؟

أمّا المقام الأوّل: فالصحيح أنّه لو تمّ الاستصحاب هنا فإنّه لا يتمّ في باب النسيان؛ إذ في حال النسيان لا يُوجد شكٌّ لاحق، فإنّ الناسي يرى نفسه ذاكرةً وملفتاً لا ناسياً، وبعد أن صلّى ناقصاً ثمّ تذكّر لا مجال لأن يُثبت وجوب ما أتى به من الباقي في حال النسيان بالاستصحاب؛ لأنّ الحكم الظاهري على ما مضى ممّا إنّما هو لحفظ الملاكات الواقعيّة عند التزاحم، والاستصحاب هنا ليس له أيّة حافضيّة لملاك الباقي لو كان، بل انحفظ بنفسه في المرتبة السابقة على الحكم الظاهري، فأى مجال للحكم الظاهري؟!

ولا يقال: إنّ بناءً على أجزاء الأحكام الظاهريّة سوف تترتب ثمرة على هذا الاستصحاب: وهي الإجزاء وعدم لزوم القضاء، فلا يكون الاستصحاب لغواً.

فإنّه يقال: إنّ لم يكن إشكالنا عبارة عن اللغويّة وعدم الثمرة حتّى يجاب بأنّ ثمرته الإجزاء بناءً على القول به، وإنّما إشكالنا عبارة عن أنّ حقيقة الحكم الظاهري هي الأحكام الحافظة لملاكات الأحكام الواقعيّة عند التزاحم في باب الشكّ، وهذا ما لا يتصوّر في المقام، والإجزاء إنّما هو فرع تحقّق الحكم الظاهري في نفسه وتماميّته، وهنا لا يتمّ الحكم الظاهري؛ لأنّ الملاك الواقعي انحفظ في المرتبة السابقة على الحكم الظاهري لا بالحكم الظاهري.

وأما المقام الثاني: فالإشكال المتبادر إلى الذهن في أوّل النظر في هذا الاستصحاب هو أنّ الوجوب المتيقّن سابقاً للباقي هو الوجوب الضمني، والمشكوك لاحقاً هو الوجوب الاستقلالي له، فكيف يستصحب الوجوب السابق مع القطع بارتفاعه؟ وفي مقام دفع هذا الإشكال تذكر عدّة تقريبات للاستصحاب في المقام:

التقريب الأوّل: أن يحوّل مركز الاستصحاب من الفرد إلى الجامع فيُستصحب جامع الوجوب الضمني والاستقلالي للباقي.

ويرد عليه: أوّلاً: أنّ هذا من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وهو استصحاب الجامع بين الفرد المقطوع الارتفاع والفرد المشكوك الحدوث، وهو غير

صحيح على ما سوف يأتي - إن شاء الله - بيانه في بحث الاستصحاب.

وثانياً: أنّ الجامع بين الوجوب الضمني للباقي والوجوب الاستقلالي له جامع بين ما يقبل التنجّز وما لا يقبل التنجّز، فإنّ الوجوب الضمني للباقي - مع فرض عدم القدرة على الجزء الآخر الذي لا بدّ من ضمّه إلى هذا الباقي حتّى يفيد - لا يقبل التنجّز، ومثل هذا الجامع لو علم بالعلم الوجداني لا يترتّب على هذا العلم أثر التنجيز فكيف بالاستصحاب! هذا إذا أُريد من استصحاب الجامع إثبات الجامع فقط، وأمّا إذا أُريد بذلك إثبات خصوص الوجوب الاستقلالي، كان ذلك تعويلاً على الأصل المثبت.

ثمّ إنّ المحقّق العراقي رحمته مضافاً إلى الإيراد الأوّل على هذا التقريب أورد إيراداً آخر: وهو أنّ استصحاب بقاء الوجوب محكوم لاستصحاب جزئية ذلك الجزء؛ لأنّ الشكّ في بقائه مسبّب عن الشكّ في كون جزئية ذلك الجزء مطلقة، فإن كانت جزئيته مطلقة فالوجوب قد ارتفع، وإلاّ فالوجوب باق (1).

ويرد عليه: أنّه إن كان المراد باستصحاب الجزئية استصحاب جزئيته بمعنى دخله في عالم الملاك فهذا سبب عقلي لسقوط الوجوب لا سبب تشريعي له حتّى يُستصحب ويُجعل استصحابه حاكماً على استصحاب الوجوب، وإن كان المراد استصحاب جزئيته بمعنى كونه واجباً بالوجوب الضمني، فهذا مقطوع العدم، فإنّه مع عدم القدرة عليه غير واجب جزماً، وإن كان المراد استصحاب جزئيته للواجب بمعنى الملازمة بين وجوب الصلاة وكون هذا الجزء واجباً ضمناً في الصلاة فثبوت الملازمة بين طبيعة وجوب الصلاة والوجوب الضمني لهذا الجزء مشكوك من أوّل الأمر، نعم الثابت هو الملازمة بين وجوب الصلاة في خصوص حال القدرة على هذا الجزء والوجوب الضمني لهذا الجزء، وهذه الملازمة مقطوعة البقاء.

هذا، مضافاً إلى أنّ الملازمة في عرض عدم وجوب الباقي وهما معلولان لشيء ثالث وهو كون الملاك قائماً بالمجموع من هذا الجزء وبقية الأجزاء، وليست هنا سببية ومسببية حتّى السببية والمسببية التكوينية، وإن كان المراد استصحاب جزئية هذا الجزء لمسمّى الصلاة كما هو الذي يظهر من تقرير بحثه رحمته (2) ففيه: أنّه

(1) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 450.

(2) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 451.

من الواضح أنّ هذا ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي،
وإنّما الواجب علينا هو واقع الصلاة لا مسمّى الصلاة بما هو مسمّى
الصلاة.

التقريب الثاني: هو التفصيل بين الجزء الذي يعدّ ركناً ومقوّماً للصلاة والجزء الذي يعدّ
وجوده وعدمه من حالات الصلاة لا مقوّماً لها بحيث يتبدّل بانتفائه الموضوع.

وذلك بتقريب أنّه قد حقّق في بحث الاستصحاب التفصيل بين انتفاء ما يعدّ جهة
تعليليّة وما يعدّ جهة تقيديّة، فمع انتفاء الجهة التقيديّة لا مجال للاستصحاب؛ لعدم
الشكّ اللاحق والجزم بالارتفاع، ومع انتفاء الجهة التعليليّة يجري الاستصحاب؛ لوجود
اليقين السابق والشكّ اللاحق، فنطبّق هذه القاعدة على ما نحن فيه، ونقول في
موارد العجز عن الأجزاء التي تعدّ جهة تعليليّة باستصحاب وجوب الباقي؛ لأنّه عرفاً
عين الموضوع السابق قد علم سابقاً بوجوبه وشكّ لاحقاً في وجوبه فيستصحب
وجوبه.

وتوضيح بطلان هذا التقريب يكون بشرح فكرة التفصيل بين الجهة التعليليّة
والتقيديّة، وهذا موكول إلى بحث الاستصحاب، إلّا أنّنا نقول هنا إجمالاً: إنّ الجهة
المنتفية التي يراد أن يرى أنّها تعليليّة أو تقيديّة تارة يُفرض القطع بكونها دخيلة في
شخص الحكم المعلوم حدوثاً وبقاءً، غاية الأمر أنّه يحتمل بعد انتفائها ثبوت حكم آخر
مماثل للحكم الأوّل، وفي هذا القسم لا مجال للاستصحاب ولو فرضت الحيثيّة
تعليليّة لا تقيديّة فإنّها سواء كانت تقيديّة أو تعليليّة نحن نعلم بانتفاء الحكم عند
انتفائها ولو لأجل انتفاء علته، وإنّما نحتمل حكماً آخر غير الحكم الأوّل، فهنا لا مجال
للاستصحاب؛ لعدم الشكّ اللاحق في بقاء الحكم السابق والقطع بارتفاعه.

وأخرى يفرض الشكّ في كونها دخيلة في الحكم المعلوم وعدمه، أو الجزم بدخلها
حدوثاً والشكّ في دخلها بقاءً، وعندئذ يتحقّق الشكّ اللاحق في بقاء الحكم السابق
سواء كانت الجهة تعليليّة أو تقيديّة؛ إذ على تقدير دخلها بقاءً يكون الحكم منتفياً،
وعلى تقدير عدم دخلها بقاءً أو عدم دخلها لا حدوثاً ولا بقاءً يكون شخص ذلك الحكم
باقياً، إلّا أنّه لا نقول - عندئذ - بجرّيان الاستصحاب مطلقاً، بل نفصل بين فرض كون
الجهة تعليليّة وكونها تقيديّة؛ لأنّه إذا كانت الجهة تقيديّة فلا يُمكننا أن نشير إلى
شخص الباقي ونقول: إنّ هذا كان ذا حكم كذائي والآن كما كان؛ لأنّ هذا يعدّ غير
الشيء السابق الذي كان ذا حكم كذائي، فمثلاً إذا جاز تقليد المجتهد ثم زال
اجتهاده فلا يصحّ أن يقال: إنّ هذا الشخص بما هو هذا الشخص كان يجوز تقليده
فالآن كما كان؛ لأنّ الاجتهاد يعدّ حيثيّة تقيديّة لجواز التقليد، فيقال: إنّّه فيما سبق

كان يقلّد المجتهد بما هو مجتهد وهذا ليس مجتهداً. وهذا بخلاف ما إذا كانت الجهة تعليليّة بمناسبة الحكم والموضوع في نظر العرف كالمتغيّر في الماء المتغيّر مثلاً فيشار إلى الموضوع المعين ويقال: إنّ هذا كان نجساً والآن كما كان بحسب الاستصحاب. وتوضيح ما ذكرناه وتفصيله موكول إلى بحث الاستصحاب.

إذا عرفت ذلك قلنا: إنّ ما نحن فيه من قبيل القسم الأوّل، فإنّ المفروض أنّ الحكم المتيقّن إنّما هو وجوب تمام الأجزاء، فهو ينتفي حتماً بتعدّد بعض الأجزاء، ويكون ذلك الجزء دخيلاً في الحكم حدوثاً وبقاءً ولو فرض كون الجهة تعليليّة، وأمّا الحكم بوجوب الباقي فهو حكم آخر، ولا مجال لإثباته بالاستصحاب، فدعوى دخول ما نحن فيه في قاعدة التفصيل في الاستصحاب بين موارد الحيثيّة التقيديّة وموارد الحيثيّة التعليليّة؛ توهم باطل، وقد نشأ ذلك من الاشتباه الصادر منهم في مبحث الاستصحاب عند التفصيل بين موارد الحيثيّة التقيديّة وموارد الحيثيّة التعليليّة حيث تخيلوا أنّ كون الحيثيّة تعليليّة يساوق تحقّق الشكّ اللاحق وعدم الجزم بزوال الحكم السابق، وهذا يوجب التفصيل، مع أنّه ليس كذلك، بل هما شيئان مختلفان لا يرتبط أحدهما بالآخر، فقد تكون الحيثيّة تعليليّة ومع ذلك لا يوجد شكّ لاحق، بل يقطع بانتفاء الحكم السابق، فلا مجرى للاستصحاب، وقد يكون الشكّ اللاحق ثابتاً لكنّ الحيثيّة تقيديّة فلا يجري الاستصحاب أيضاً، على ما يأتي تفصيله في محله إن شاء الله.

التقريب الثالث: هو أنّ وجوب الباقي بعد تعدّد أحد الأجزاء هو عين وجوبه قبل التعدّد إلاّ أنّه يختلف عنه في الحدّ؛ لأنّ الوجوب كان قبل التعدّد منبسطاً على الجزء الزائد، والآن انكمش عنه ووقف على سائر الأجزاء، ونحن نستصحب ذات المحدود بقطع النظر عن الحدود من قبيل استصحاب ذات الحمرة بعد القطع بزوال شدّتها.

أقول: إن أريد تصوير حركة الانبساط والانقباض في عالم الحبّ وما فوقه، فهو محتمل البقاء حتّى بلحاظ الجزء المتعدّد، وإن أريد تصويرها في عالم التكليف والاعتبار فهو غير معقول؛ فإنّ التكليف والاعتبار ليست له حركة الانبساط والانقباض، وإنّما هو أمر ساكن وثابت على النحو الذي أنشئناه واعتبرناه، والتكليف بالباقي مابين للتكليف بالمجموع.

نعم، يمكن استصحاب وجود مبادئ الحكم من الحبّ وما فوقه في الباقي لولا ما سيحيي من إشكال الدوران بين قبوله للتنجّز وعدم قبوله له.

هذا، وقد تحصل إلى هنا عدم تماميّة شيء ممّا ذكرناه من الأجوبة عن

الإشكال الرئيسي الماضي الذي ذكره الأصحاب في المقام، وهو أنّ المشكوك اللاحق غير المتيقن السابق؛ لأنّ المتيقن السابق هو الوجوب الضمني للباقي، والمشكوك اللاحق هو الوجوب الاستقلالي له.

إلا أنّ هذا الإشكال مبنيّ على تصوّر خاطيء في المقام: وهو تخيّل أنّ الباقي لو كان واجباً عليه عند العجز عن الجزء الزائد فإنّما يجب عليه ذلك بخطاب مستقلّ، وهذا التصوّر غير صحيح، فإنّّه مضى في مبحث النسيان إمكان تصوير الخطاب من أوّل الأمر بنحو يُوجب الإتيان بالأقلّ عند النسيان، وكذلك الأمر فيما نحن فيه، فمن الممكن تصميم الخطاب من أوّل الأمر بنحو يوجب الإتيان بالتامّ عند القدرة والإتيان بالناقص عند العجز؛ وذلك بأن يوجب المولى من أوّل الأمر الجامع بين التامّ عند القدرة والناقص عند العجز، فلو كان الخطاب في الواقع هكذا فالباقي بعد العجز واجب بنفس الوجوب السابق، إذن فقد شككنا في بقاء وجوب الباقي الثابت عليه فيما سبق وعدمه، فإنّّه إن كان ذلك الوجوب وجوباً للتامّ فهو غير باق، وإن كان وجوباً للجامع بين وجوب التامّ في حال القدرة ووجوب الناقص في حال العجز فهو باق، فاستصحاب وجوب الباقي لا يرد عليه الإشكال الذي ذكره الأصحاب.

نعم، يرد عليه: أنّ الوجوب السابق على أحد التقديرين غير قابل للتنجيز حين العجز، وهو تقدير كونه وجوباً للتامّ، فاستصحاب الوجوب السابق استصحاب للجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز، فإن أريد بذلك إثبات هذا الجامع فقط فهذا الجامع لا يتنجز بالعلم الوجداني فضلاً عن الاستصحاب، وإن أريد بذلك إثبات التقدير الآخر فهو تعويل على الأصل المثبت.

وبمثل هذا نجيب عن التقريب الذي أشرنا إليه للاستصحاب من استصحاب بقاء مبادئ الحكم في الباقي، فإنّّه على تقدير كونها منبسطة على الجزء غير المقدور كما كانت كذلك قبل العجز لا تقبل التنجيز، وعلى تقدير انكماشها ووقوفها على الباقي تقبل التنجيز، فإن أريد إثبات التقدير الثاني كان الأصل مثبتاً، وإلا لم يترتب على هذا الاستصحاب تنجيز.

وجوب الباقي بقاعدة الميسور

الجهة الرابعة: أنّّه قد يثبت في المقام وجوب الباقي بعد العجز عن الزائد بدليل اجتهادي وهو ما يسمّى بقاعدة الميسور.

قاعدة الميسور

والدليل عليها من الأخبار روايات ثلاث:

أحدها: الرواية العامية: عن رسول الله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»⁽¹⁾.

وثانيها: الرواية العلوية: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»⁽²⁾.

وثالثها: الرواية العلوية الأخرى: «الميسور لا يسقط بالمعسور»⁽³⁾.

وهذه الروايات لا يمكن الاعتماد على شيء منها من حيث السند؛ فإن الروايتين الأخيرتين مرسلتان مذكورتان في غوالي اللئالي لم يرَ لهما عين ولا أثر في كتب الأخبار المتقدمة، فلا يحتمل فضلاً عن أن يُطمأن باعتماد السابقين الذين هم أشدّ بصيرة منّا بخصوصيات الخبر من حيث الصدق والكذب على هذين الخبرين، فلا يجبر سندهما بذلك بناءً على قبول كبرى الانجبار بعمل السابقين، وأمّا الرواية الأولى فهي عامية مروية عن أبي هريرة ليس لها عين ولا أثر في كتب أخبار الخاصة، ولهذا ليس هنا مزيد حاجة إلى التكلّم تفصيلاً في دلالة هذه الأخبار والإشكالات التي أوردت عليها، إلا أننا نتكلّم عن خصوص حديث «الميسور لا يسقط بالمعسور»؛ لأنّ البحث فيه أكثر فنيّة، وبالتكلّم فيه يظهر حال جملة من الإشكالات التي تنطرق إلى الحديثين الآخرين ثمّ نتكلّم - أيضاً - عن حديث «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»⁽⁴⁾.

(1) سنن البيهقي: ج 4، باب وجوب الحج مرّة واحدة، ح 1، ص 326، وصحيح مسلم: ج 4، باب فرض الحج مرّة في العمر، ح 1، ص 102.

(2) غوالي اللئالي: ج 4، ح 207، ص 58.

(3) نفس المصدر: ح 205.

(4) كأنّ البحث عن هذا الحديث كان نتيجة أنّ أستاذنا الشهيد أحسّ بأنّ بعض الحضّار يجب أن يبحث عن هذا الحديث أيضاً، وإلاّ فهو كان مصمّماً على الاقتصار على بحث الميسور.

أمّا حديث الميسور لا يسقط بالمعسور فقد اعترض على دلالة بعدّة إشكالات كل واحد منها يبتني على بعض التفاسير في هذا الحديث، فلنذكر أولاً التفاسير التي قد تحتمل في هذا الحديث وهي ثلاثة:

التفسير الأوّل: أن يفرض قوله: «لا يسقط بالمعسور» نهياً بلسان النفي من قبيل قوله تعالى (لا رَقَتَ ولا فُسوقَ ولا جِدالَ في الحَجِّ)⁽¹⁾. على بعض تفاسير الآية ومن قبيل الأمر بلسان الإخبار كما يقال: (يسجد سجدي السهو) بمعنى: اسجد سجدي السهو.

التفسير الثاني: أن يفرض هذا الكلام نفيّاً تشريعياً بأن يقصد بنفس ذلك جعل الحكم والتكليف من قبيل قوله: «لا ربا بين الوالد وولده»⁽²⁾. المقصود به تشريع حليّة الربا لا الإخبار بعدم وجوده تكوينياً.

التفسير الثالث: أن يحمل على النفي الحقيقي الإخباري كقولنا: الإنسان لا يمشي على يديه وقوله تعالى (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ في الدينِ من حَرَجٍ)⁽³⁾.

وأما الإشكالات فهي أمور:

منها: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من تعارض ظهور هيئة (لا يسقط) في وجوب الإتيان بالباقي مع ظهور (الميسور) في الإطلاق وشموله للمستحبات، فإنّ الميسور من المستحبّ لا يجب الإتيان به عند تعدّد بعض أجزائه⁽⁴⁾.

وهذا الإشكال مبنئ على التفسير الأوّل من التفاسير الثلاثة، وهو حمل النفي على النهي، إذ لو قلنا: إنّه جعل لبقاء الحكم الثابت قبل العجز عن بعض الأجزاء، أو إخبار عن ذلك كما هو الحال في التفسير الثاني والثالث لم يكن موضوع لهذا الإشكال كما هو واضح.

(1) سورة 2، البقرة، الآية 197.

(2) راجع الوسائل: ج 18 بحسب طبعة آل البيت، ب 7 من الربا، ح 1، ص 135، و ج 3، ص 136.

(3) سورة 22، الحجّ، الآية 78.

(4) راجع الكفاية: ج 2، ص 252 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق المشكيني.

والصحيح: أنّ التفسير الأوّل خلاف الظاهر؛ إذ:

أوّلاً: أنّ حرف السلب في قوله: «لا يسقط» بحسب ظهوره الأوّلِيّ يكون نفيّاً حينما لا قرينة على إرادة النهي.

ثانياً: لا يصحّ حمل الرواية على النهي، لا لمجرّد عدم القرينة على ذلك كما ذكرناه في الوجه الأوّل، بل لخصوصيّة في سياق الحديث، وهي أنّ حرف السلب لم يدخل على ما هو فعل المكلف حتّى يقبل حمله على النهي، وإّما دخل على ما هو من أفعال المولى، وهو سقوط الميسور، والتعبير (بالسقوط) يكون باعتبار وجوده واستقراره في العهدة كما يقال: كان عليه دين فاسقطه.

إن قيل: يمكن أن يراد السقوط من حيث العمل الخارجي بمعنى ترتيب آثار السقوط فيتصوّر النهي، وذلك كما في: «لا تنقض اليقين بالشك» حيث يحمل على ترتيب آثار النقض، وإلّا فأصل اليقين منقوض ومقطوع جزماً.

قلت: أوّلاً: إنّ هذا إنّما يصار إليه حيث لا يمكن حمل اللفظ على معناه الحقيقي، فيُحمل على إرادة آثار ذلك المعنى كما في حديث: (لا تنقض)، وهذا بخلاف مثل ما نحن فيه الذي يمكن حمله على معناه الحقيقي.

وثانياً: أنّ النقض من الأفعال التي يمكن إضافتها إلى المكلف في نفسها بغض النظر عن خروجه عن قدرة المكلف، والسقوط ليس هكذا، وإّما الذي يقابل النقض في هذه الجهة هو الإسقاط، وأمّا السقوط فهو مقابل الانتقاض؛ ولذا أسند في الحديث إلى الميسور لا إلى المكلف.

نعم، لو قرئ الحديث هكذا: (الميسور لا يُسقط) بصيغة المجهول، صحّ من هذه الناحية قياسه بالنقض في حديث: (لا تنقض).

ثمّ لو سلّم حمل الحديث على النهي قلنا: إنّ هذا الحديث إنّما يدلّ على المنع عن إسقاط الميسور من المستحبّ من جهة تعذّر بعض الأجزاء، وأمّا إسقاطه من جهة كونه من المستحبّات لا من الواجبات، فلا يدلّ على المنع عنه، فلا معارضة بين الهيئة والإطلاق.

ثمّ لو سلّم التعارض بين ظهور النهي في اللزوم والإطلاق، قلنا: إنّ الأوّل يقدم على الثاني على ما قرّر في محلّه، فلو ورد مثلاً: (لا تكرم الفاسق) وورد الدليل على جواز إكرام زيد الفاسق، يجعل الثاني مخصّصاً للأوّل لا قرينة على حمل النهي على الكراهة، بأن يقال بجواز إكرام كل فاسق لكن مع الكراهة.

نعم، لو قلنا: إنَّ تقييد كلمة (الميسور) بخصوص الواجبات يوجب تخصيص الأكثر وهو غير جائز، لم يكن وجه لهذا الإشكال، ولكنَّ هذا مجرد فرض وتقدير، فإنَّ إخراج أفراد كثيرة بعنوان واحد تدخل تحته جميعاً غير ضائر فيما لو كان الباقي أفراداً عرفية، خصوصاً مع فرض كون الأفراد الباقية مع قلَّتها أكثر جلاءً وبروزاً في نظر العرف لما هي عليها من الوجوب واللزوم المؤدِّي إلى الاهتمام له على نحو أشدَّ وأقوى.

ومنها: ما أورده السيّد الأستاذ على ما في الدراسات⁽¹⁾ وبعد ما تبنى التفسير الثاني⁽²⁾ في الرواية وهو حملها على النفي وإرادة التشريع.

وحاصله: أنَّ هذا الحديث إنَّ حُمِّل على باب الكلِّي والفرد فدكَّ على وجوب إكرام باقي العلماء إذا وجب إكرام كلِّ عالم وتعدَّر إكرام بعضهم، كان الحديث إرشادياً، فإنَّ عدم سقوط بعض الأفراد بتعدَّر بعض آخر أمر ثابت تكويناً يدركه العقل؛ إذ المفروض كونها واجبات استقلالية.

وإنَّ حُمِّل على باب الكل والجزء فدكَّ على ما هو المقصود في المقام من أنَّه لو تعدَّر بعض أجزاء المركب الارتباطي وجب الإتيان بالباقي كان هذا حكماً مولوياً؛ لأنَّ وجوب الباقي وجوب جديد مستقل لا بدَّ له من حكم مولوي جديد، ولا جامع بين الحكم الإرشادي والحكم المولوي، فلا يمكن حمل الحديث على كلا الأمرين، فيتردَّد بينهما ويصبح مجملاً، ولا يمكن رفع إجماله بإجراء قانون أصالة المولوية عند دوران الأمر بين المولوية والإرشادية، فإنَّ هذا الأصل إنَّما يجري فيما لو أحرز الموضوع ثمَّ دار الأمر بين كونه مولوياً أو إرشادياً، كما لو قال: (لا تأكل الرمان) ودار الأمر بين كونه مولوياً أو إرشادياً إلى وجود المفسدة فيه، فيحمل على المولوية، وأمَّا لو دار الأمر مثلاً بين أن يكون مقصود المولى الأمر بالصلاة فيكون مولوياً، أو الإخبار بشيء فيكون إرشادياً، فلا أصل يقتضي المولوية، وما نحن فيه من هذا القبيل.

أقول: إنَّ التفصيل الذي ذكره في أصالة المولوية صحيح ولم يذكر نكته،

(1) ج 3، ص 303 - 304، راجع - أيضاً - المصباح: ج 2، ص 482.

(2) لم يتبنَّ السيّد الخوني في الدراسات تفسيراً معيَّناً للحديث، وتبني في المصباح: ج 2، ص 484 تفسيره بالإخبار عن عدم سقوط الواجب والمستحب، أو عدم سقوط وجوبه، أو استحبابه.

ونحن نذكرها هنا فنقول: إن نكتة الفرق بين الموردين هي: أن الكلام في الصورة الثانية يكون محفوفاً بما يصلح للقرينة على خلاف الأصل؛ لأنه مردّد بين معنيين يكون أحدهما قرينة على عدم الموليّة، وقد تقرّر في موضعه أن الأصل لا يجري في مثل ذلك.

ثم إن السيّد الأستاذ بنى هذا التقريب على التفسير الثاني للرواية⁽¹⁾ مع أنّه جارٍ حتّى على الوجه الأوّل في تفسيرها، وهو حمل الرواية على النهي. نعم، لا يجري على الوجه الثالث، وهو حملها على الإخبار الصرف، فإنّه يكون - عندئذ - إرشاداً وإخباراً على كل تقدير مع قطع النظر عمّا سنبينه - إن شاء الله - من أنّ الإخباريّة لا تنافي الموليّة.

وعلى أيّة حال فهذا الإشكال - أيضاً - غير وارد، فإنّه يرد عليه:

أولاً: أنّ الكلام يكون مولويّاً حتّى إذا حمل على باب الكلّي والفرد، غاية الأمر أنّه بناءً على حمله على الكلّي والفرد يكون الحكم المولوي باتيان الميسور بعد سقوط المعسور مبيناً بنفس الخطاب الأوّل أيضاً، ويكون الخطاب تكراراً وتأكيداً، وليس معنى هذا أنّه أصبح إرشادياً لا مولويّاً، وإنّما الفرق بين الخطاب الإرشادي والخطاب المولوي هو أنّ الخطاب المولوي يبيّن حكماً يصدر عن المولى بما هو مولى، سواء كان ذلك بياناً مكرراً وتأكيداً، أو بياناً ابتدائياً وتأسيساً، والخطاب الإرشادي يبيّن حكماً لا يصدر عن المولى بما هو مولى وليس من شؤون مولويّته، كما لو بين مضارّ الجبن مثلاً، أو أمر بطاعته تعالى ونهى عن معصيته، فإنّ وجوب الإطاعة وحرمة المعصية له تعالى إنّما هو من مدركات العقل العملي، وليس أمراً يصدر عن المولى بما هو مولى.

والخلاصة: أنّ الفرق بين باب الكلّي والفرد وباب الكلّ والجزء في المقام إنّما

(1) السيّد الخوئي [□] ذكر هذا الإشكال في حديث (ما لا يدرك) وعطف عليه في الدراسات حديث (الميسور)، وعلى أيّ حال فهو لم يخصّ الإشكال بالتفسير الثاني، بل عمّمه للتفسير الأوّل والثاني على اختلاف بين التفسير الأوّل والثاني في كلامه عنهما في كلام أستاذنا الشهيد. فالسيّد

الخوئي [□] يجعل التفسير الأوّل كون (لا) ناهية حقيقة لا نافية فُصد بها النهي من سنخ قصد الإنشاء بالإخبار في مثل (اسجد سجدي السهو) كما ذكر أستاذنا الشهيد، ويكون التفسير الثاني عنده عين التفسير الأوّل عند أستاذنا الشهيد.

هو بكون الخطاب تأكيداً أو تأسيساً لا بالمولوية والإرشاد، ومن الواضح أنّ التأكيد والتأسيس ليسا من مداليل الألفاظ حتّى يلزم من الجمع بينهما استعمال اللفظ في معنيين مثلاً، وإنّما هما أمران ينتزعا من سبق بيان آخر لهذا الحكم على هذا البيان وعدمه، فلا يلزم من الجمع بين باب المركّب وباب الكلّي أيّ محذور في المقام.

وثانياً: أنّنا لو سلّمنا أنّ الحكم في باب الكلّي والفرد يكون إرشادياً، وفي باب المركّب يكون مولوياً، قلنا: إنّ المولوية والإرشادية ليستا من المداليل المستعمل فيها اللفظ، فصيغة الأمر في قوله: (أقم الصلاة)، وفي قوله: (اطع الله) مثلاً قد استعملت في معنى واحد وهو النسبة البعثية والتحريكية، وإنّما المولوية والإرشادية من مقام المدلول التصديقي لا التصوري، فلا يلزم من الجمع بين باب الكلّي وباب المركّب محذور، ولا يكون استعمالاً للفظ في معنيين، غاية الأمر أنّه أريد من هذه الجملة مدلولان تصديقان، ولا محذور في ذلك إذا كان بين المدلولين التصديقين سنخية بحيث يُناسب أن يكون كلاهما معاً مراداً من هذه الجملة.

ومنها: إشكال يبتني على حمل الحديث في المقام على النفي الحقيقي الإخباري، وهو أنّ هذا النفي في باب الكلّي مع أفراده يكون حقيقياً، وفي باب الكلّ مع أجزائه يكون مسامحياً؛ لأنّ وجوب الكلّ يسقط بتعدّد أحد الأجزاء، ولو وجب الباقي فهو وجوب جديد، والمسامحة تحتاج إلى قرينة وهي مفقودة في المقام، فيحمل الحديث على باب الكلّي والأفراد.

أقول: إنّ هذا الكلام إنّما يكون بناءً على التصوير المشهور - في وجوب الباقي عند تعدّد أحد الأجزاء - من أنّ الوجوب الأوّل تعلّق بالكلّ، وسقط بالتعدّد، وأنّ هذا وجوب جديد. وأمّا بناءً على التصوير الذي مضى منّا من فرض تعلّق الوجوب بالجامع بين الفرد الكامل عند التمكن والفرد الناقص عند العجز، فلا يأتي هذا البيان.

بل التحقيق: أنّ هذا الكلام لا يتمّ حتّى بناءً على التصوّر المشهور من تعلّق الوجوب بالكلّ وسقوطه بتعدّد الجزء؛ وذلك لأنّه لو قدر في المقام كلمة (الحكم) وكان المعنى: (أنّ حكم الميسور لا يسقط بالمعسور)، تمّ هذا الكلام، وقلنا - كما في الدراسات -⁽¹⁾: إنّ عدم السقوط هنا عنائي؛ لأنّ وجوب الكلّ قد سقط حتماً، ولكنّ التقدير خلاف الأصل. وظاهر الحديث إسناد السقوط إلى نفس الميسور باعتبار ما له

(1) ج 3، ص 304 - 305، وراجع - أيضاً - المصباح: ج 2، ص 484 - 485.

من نوع ثبوت في العهدة وهو ثبوت استعلائي، فنقول: إنَّ هذا الميسور لا يسقط من مكانه بسقوط المعسور، وبحسب النظر الدقّي وإن كان الثبوت في العهدة تابعاً لثبوت الحكم، فيسقط الواجب بسقوط الوجوب، لكن في نظر العرف يُرى الحكم حيثيةً تعليليةً لثبوت الشيء في العهدة لا حيثيةً تقييديةً، من قبيل الشيء الذي يكون ثابتاً في الرفّ لأجل اتّكائه على خشبة مثلاً، فإذا أُستبدلت الخشبة بخشبة أخرى قيل إنَّ هذا الشيء لم يسقط من الرفّ؛ لأنّه اسندته خشبة أخرى، وكذلك في المقام إذا أُستبدل الوجوب بوجوب آخر متعلّق بالميسور، قيل: إنَّ الميسور لم يسقط عن العهدة.

هذا. والمحقق الاصفهاني رحمته ذكر: أنّ عدم السقوط منسوب إلى نفس الميسور لا إلى حكمه كما ذكرنا، إلاّ أنّه رحمته ذكر أنّ نسبة عدم السقوط عليه تكون باعتبار موضوعيّة للحكم فمفاد الحديث: أنّ الميسور لا يسقط عن كونه موضوعاً للحكم بسقوط المعسور⁽¹⁾.

أقول: إنّ هذا ممّا لا يساعد عليه البحث العرفي، فإنّ السقوط يحتاج إلى فرض نحو ارتفاع للساقط بحيث يهوي ويسقط، ومجرّد كون الميسور موضوعاً للحكم لا يوجب نحو ارتفاع له ما لم تكن موضوعيّة لهذا الحكم مساوقة لوجوده في العهدة على المكلف؛ ولذا لو ارتفعت إباحة شرب الماء مثلاً لا يقال: إنّه سقط شرب الماء، ولو ارتفع وجوب الصلاة قيل: إنّه سقطت الصلاة⁽²⁾.

وأما حديث «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» فلو كنّا نحن وهذه الجملة، لكانت دلالتها على المقصود واضحة، فإنّ ظاهرها أنّه كلّما وجب شيء ثمّ

(1) نهاية الدراية: ج 2، ص 299.

2)

(وكان المتحصّل من هذا البحث: أنّ حديث الميسور عيبه هو ضعف السند، ولو كان تاماً سنداً لصحّ الاستدلال به على قاعدة الميسور. ولكن لا يبعد القول بأنّ هذا الحديث حتّى لو فرضت تماميّة سنداً فهو غير تامّ دلالة؛ وذلك لأنّ قاعدة الميسور قاعدة مركوزة عقلائيّاً لا في مورد البحث من فرض عدم سقوط الميسور من الأجزاء بالمعسور منها، بل في مورد فرض سقوط الميسور من الأفراد بالمعسور منها، وهذا الارتكاز العقلائي يصرّف النصّ إلى مفاده المرتكز، ولا تبقى للحديث دلالة على ما هو خارج من دائرة ذلك الارتكاز، وبهذا تبطل - أيضاً - دلالة (ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه).

تعذر بعضه فلا بدّ من الإتيان بالبعض الآخر، وهذا هو تمام المقصود في المقام.

إلاّ أنّه استشكل في دلالة الحديث من ناحية أنّ هذه الصيغة طبقت على مورد الكلّي والفرد؛ إذ وردت في قصة: وهي أنّ صحابياً سأله عليه السلام أنّه هل يجب الحجّ في كلّ عام؟ فلم يجب عليه السلام إلى المرّة الثالثة، فانضجر عليه السلام وضاق بهذا الإلحاح، وقال: «لو قلت: نعم، لوجب الحجّ في كلّ عام، ولو وجب، لما استطعتم ولو تركتم لكفرتم» ثمّ قال بعد ذلك: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم».

وكلمة (من) وإن كانت ظاهرة في التبعية إلاّ أنّه لا بدّ من حملها على البيانيّة أو على معنى الباء مثلاً، حتّى ينسجم مع المورد، فكأنّه يقول (فأتوه، أو فأتوا به ما استطعتم)، وحملها على معنيين غير صريح.

وأجاب المحقّق الإصفهاني عليه السلام عن ذلك بأننا لا نسلم كون (من) موضوعة للتبعية بالمعنى الذي لا يناسب الفرد بالنسبة للكلّي، بل معنى كونها دالة على التبعية أنّها دالة على الاقتطاع والاستخراج والإفراز بنحو من الأنحاء، وهو كما يناسب اقتطاع الجزء من المركّب كذلك يناسب اقتطاع الفرد من الكلّي بحسب النظر العرفي باعتبار أنّ الكلّي له نحو إحاطة وشمول على الأفراد، فيكون إخراج الفرد منه نحو اقتطاع له منه⁽¹⁾. وهذا الذي أفاده عليه السلام في غاية الوجاهة.

(1) الشيخ الإصفهاني عليه السلام ليس بصدّد تصحيح دلالة الرواية على المقصود بهذا البيان، بل بصدّد بيان أنّ كلمة (من) التبعية لا توجب اختصاص مفاد الرواية بالمقصود من وجوب الإتيان بالمقدار الممكن من المركّب لدى تعذر بعض الأجزاء؛ وذلك لأنّ كلمة (من) هنا لا تحمل على التبعية بعنوانه بالمعنى الذي ينسجم مع الكلّ والبعض، ولا ينسجم من الكلّي والفرد؛ إذ لو حملت على هذا المعنى لما أمكن تطبيق النصّ على مورده وهو الكلّي والفرد، بل هي لمجرد اقتطاع مدخولها عن متعلّقه، وهذا وإن كان يوافق التبعية في المركّب ولكنّه في نفس الوقت يناسب الكلّي والفرد أيضاً؛ لأنّ الفرد منشعب من الكلّي ويصحّ اقتطاع الفرد المستطاع من الكلّي، فلا تتعيّن إرادة المركّب من الحديث، والمتيقّن بحسب مورد الحديث هو الكلّي دون المركّب. راجع نهاية الدراية: ج 2، ص 299.

وكأنّه عليه السلام يقصد إبطال دلالة الحديث على المدعى على أساس مسلك كون وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب يضرّ بالإطلاق، وبما أنّ القدر المتيقّن بلحاظ مورد الحديث هو الكلّي والفرد، فلا يمكن إثبات المقصود بإطلاق الحديث.

إلاّ أنّه لابدّ بعد هذا من التكلّم في فقه الرواية، باعتبار أنّ الرواية لا تخلو من إشكالات قد تؤدّي إلى الالتزام بإجمالها، أو بوقوع سقط فيها، أو تفسير للرواية يوجب سقوطها عن الاستدلال بها، والإشكالات التي قد تخطر بالبال هي أمور:

الأوّل: أنّه يبدو من الحديث أنّ السؤال كان بنفسه قوّة محرّكة للتشريع، فكان من المحتمل أن يتحرّك التشريع الإسلامي بمنبّهية السؤال فيوجب الحجّ في كلّ عام. وهذا عجيب، فإنّ الأحكام تتبع المصالح والمفاسد الواقعيّة، فلو كان ملاك الحكم تامّاً فلا بدّ من تشريعه سواء سأل السائل وألحّ على السؤال أو لا، وإلاّ فلا معنى لتشريعه سواء سأل أو لم يسأل.

الثاني: أنّه ﷺ قال: «لو قلت: نعم، لوجب الحجّ في كلّ عام، ولو وجب لما استطعتم ولكفرتم...»، فلو أنّهم لم يستطيعوا فكيف يجب؟! وكيف يكلفون بما لا يُستطاع؟! ثمّ كيف يُعقل أن يفرضهم كفاراً لأنّهم لم يأتوا بما لا يستطيعون؟!!

الثالث: أنّ هذه القاعدة - المستفادة من قوله ﷺ: إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم - لو خصّصناها بمورد الكلّ والجزء لم يناسب مورد الحديث، ولو طبّقت على باب الكلّي والفرد، فتصوير تطبيقها عليه يكون بأحد أنحاء ثلاثة:

1

- أن تحمل على الأمر بالكلّي بنحو صرف الوجوب، فيصير المعنى: إذا أمرتكم بشيء بنحو صرف الوجود، فأتوا من أفرادهم بمقدار استطاعتكم، وهذا كما ترى تناقض واضح، فإنّ الأمر المتعلّق بصرف الوجود لا يقتضي مزيد من الإتيان بصرف الوجود.

2 أن تحمل على الأمر المتعلّق بالكلّي بنحو مطلق الوجود، فيقول: إذا أمرتكم بكلّ بنحو مطلق الوجود من قبيل: أكرم العالم مثلاً، فأتوا من أفرادهم ما استطعتم.

وهذا أوّلاً؛ لا يناسب المورد؛ لأنّ الحجّ لم يؤمر به بنحو مطلق الوجود.

وثانياً: أنّ هذا هو المحذور الذي كان رسول الله ﷺ بصدّد تخلص عكاشة والمسلمين منه، فإنّ عكاشة وبقية المسلمين لم يكونوا يحتملون أكثر من هذا المقدار، وهو وجوب الحجّ قدر المستطاع، وظاهر سياق الحديث أنّه في مقام صيانتهم عن هذا المحذور.

3 - أن يكون المقصود ضرب قاعدة في مقام الاستفادة من الأدلّة: وهي أنّه

متى أمرتكم بكلّي فاحملوا هذا الأمر على مطلق الوجود لا صرف الوجود.

وهذا أيضاً غريب، فإنّه أولاً: لا ينطبق على مورد الكلام؛ لأنّ الأمر بالحجّ لا يراد منه مطلق الوجود.

وثانياً: أنّ مثل هذه القاعدة غريبة عن لسان الشارع في مجموع خطاباته؛ لأنّ أغلب الأوامر الشرعيّة مبنية على صرف الوجود لا على مطلق الوجود، فتأسيس قاعدة تقتضي حمل كلّ أمر وارد في لسان الشرع على مطلق الوجود غريب.

هذه هي الإشكالات الثلاثة في المقام.

والجواب عن الإشكال الثالث يكون بالحمل على معنى معقول في المقام: وهو أنّ هذه القاعدة مضروبة للحدّ الأقصى للتكاليف الشرعيّة لا للحدّ الأدنى، أي: أنّ كلّ أمر يصدر منّي لا يلزم امتثاله بأكثر من المقدار المستطاع، وأمّا أنّه ما هو حدّه الأدنى؟ فهذا يتبع دليله، فقد يكون بنحو صرف الوجود وقد يكون بنحو مطلق الوجود مثلاً، والمقصود من المقدار المستطاع الذي جعل حدّاً أقصى للتكاليف الشرعيّة ليس هو الاستطاعة العقليّة، بل الاستطاعة التي تقابل الحرج والمشقّة، فإنّ بعض مراتب الحرج والمشقّة يوجب بالمسامحة العرفيّة صدق عنوان غير المستطاع، فالمقصود هو أنّ الحدّ الأقصى هو المقدار المستطاع بحسب النظر العرفي الخالي من تلك المرتبة العالية من الصعوبة والمشقّة التي قد تُزيل عنوان الاستطاعة عرفاً.

والقرينة على حمل الاستطاعة على هذا المعنى قوله: «لو قلت نعم لوجب الحجّ في كلّ عام، ولو وجب لما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم...» فإنّ الاستطاعة هنا تكون بالمعنى الذي قلناه؛ لوضوح استحالة التكليف بغير المقدور، وعدم الكفر بترك غير المقدور، وبما أنّ الوضوح يكون كالقرينة المتّصلة بالكلام، فالاستطاعة في هذه الفقرة تكون ظاهرة في إرادة المشقّة الشديدة، فيكون هذا قرينة على أنّ الاستطاعة في القاعدة - أيضاً - تكون بهذا المعنى، فيكون هذا الكلام جواباً لعكاشة بحسب الحقيّة، ولا يرد عليه الإشكال الثالث.

وبهذا البيان يظهر اندفاع الإشكال الثاني وهو أنّه كيف يعقل إيجاب ما لا استطاع وتكفير من ترك ما لا يستطيع؟ فإنّك عرفت حمل الاستطاعة على ما يقابل المشقّة الشديدة.

وأما الإشكال الأوّل: وهو أنّه كيف يمكن أن يكون السؤال منبهاً للتشريع؟

فنعول: من المعقول افتراض جملة من الأحكام واجدة للملاك اللزومي في الواقع، مع فرض وجود محذور عن إبداء ذلك الحكم ومصلحة في إخفائه فيقع التزاحم بين ملاك الحكم ومصلحة الإخفاء، وقد تغلبت مصلحة الإخفاء على ملاك الحكم، والإخفاء له مراتب، فقد تكون المصلحة في بعض مراتب بالخصوص، ولا توجد في بعضها الآخر مصلحة، فمثلاً يكون شخص عطشاناً لكنه يخفي عطشه عن أصدقائه لكي لا يكلفهم باتيان الماء، ولكن هذه مصلحة في بعض مراتب الإخفاء؛ وهي أن لا يتصدى ابتداءً للبيان، أمّا لو سُئِلَ عن عطشه أو ألح عليه لبيته، هذا مثال للتقريب إلى الذهن، والمقصود أنه يمكن افتراض أن وجوب الحجّ في كلّ عام مثلاً فيه ملاك لزومي، لكن توجد مصلحة في بعض مراتب الإخفاء، فقد يكون السؤال أو الإلحاح ببعض درجاته يوجب البيان؛ لعدم مصلحة في الإخفاء بتلك المرتبة، بأن يسكت، أو يجيب بما يفهم منه العدم عند الإصرار في السؤال بتلك المرتبة، فالسؤال يحقق موضوع هذه المرتبة من الإخفاء التي ليس فيها مصلحة، ولعلّ هذا هو المشار إليه في الآية الكريمة في سورة المائدة (يا أيّها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفورٌ حلِيم) (1) وهذه الآية الكريمة لا تخلو عن إجمال، إلّا أنّ أظهر ما فيها هو حملها على ما ذكرناه من كون السؤال موجباً لإظهار الحكم.

ويوجد في الآية الكريمة احتمال أن يكون المراد من تلك الأشياء المعاجز كما حملَ هـ على ذلك جملة من المفسّرين، فكأنّهم كانوا يقترحون معاجز ويشتهونها، ومن السنن الإلهية أنه إذا أبدت المعجزة الاشتهاية والمقترحة ولم يؤمنوا؛ ترتّب على ذلك العقاب على المقترحين والمشتهين؛ ولذا تقول الآية: (لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم).

هكذا يفسّر بعض المفسّرين، لكنّ هذا خلاف الظاهر؛ فإنّ الخطاب في لسان الآية متوجّه إلى المؤمنين، وتعدية السؤال بـ (عن) والتعبير بـ (الإبداء) وربط المطلب بحال تنزل القرآن كلّ هذه تبعّد هذا الاحتمال، وتقرب كون تلك الأشياء أشياء يستخبرون عنها، لا أنّهم يطلبون إيجادها، وتلك الأشياء هي أحد أمرين: إمّا هي الأحكام فهذا هو المقصود، وإمّا هي أمور واقعية تكوينية كانوا يستخبرون عنها

(1) سورة 5، المائدة، الآية 101.

كما يوجد في بعض الروايات: أنّ أحدهم سأل النبي ﷺ مَنْ أَبِي؟ وكان أبوه بحسب الظاهر شخصاً وعيّن النبي ﷺ شخصاً آخر غيره(1). وهكذا توجد بعض الحقائق التكوينية التي لو تبد لهم تسؤهم، إلا أنّ حمل الآية على هذا أيضاً خلاف الظاهر؛ وذلك بقريّة ربط المطلب بتنزيل القرآن، وليس من عادة القرآن أن يبيّن مثل هذه المطالب، فلا بدّ أن تكون الأشياء سنخ أشياء تبيّن في القرآن.

وعلى أيّ حال فلا إشكال في أنّ أقرب الاحتمالات بالنسبة إلى الآية: هو حملها على السؤال عن الأحكام، وهذه الأقربيّة تكون مؤيّدّة ومعزّزة للتغلّب على المشكلة الأولى في الحديث.

وبذلك نكون قد تغلّبنا على الإشكالات الواردة على الرواية. ولكن سقط الحديث عن الاحتجاج به في المقام؛ إذ غاية ما يستفاد منه بعد هذا هو بيان قاعدة عامّة للحدّ الأقصى للامتنال، وأنّ الامتنال لا يترقّب إلاّ بمقدار لا يلزم منه الحرج، فتكون الرواية خارجة عن محل الكلام.

الدوران بين (الشرطيّة أو الجزئيّة) و(المانعيّة)

التنبيه الثامن: إذا دار أمر شيء بين كونه شرطاً أو جزءاً وكونه مانعاً، فقد ذكر الشيخ الأعظم ﷺ أنّه ينفى كلاهما بالأصل، ولا يتعارض الأصلان لعدم لزوم المخالفة القطعيّة، فإنّه إمّا أن يأتي في هذه الصلاة التي يصلّيها بهذا الجزء أو يتركه، نظير دوران أمر شيء بين الوجوب والحرمة(2).

وأورد عليه المحقّق النائيني ﷺ والسيد الأستاذ بأنّ المخالفة القطعيّة للجزئيّة، أو المانعيّة في المقام تكون بترك الصلاة رأساً، إذن فيتساقط الأصلان، وعليه الاحتياط بتكرار الفعل إن وسع الوقت(3).

أقول: إنّ هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّه لو ترك أصل العمل فقد خالف شخص الأمر

(1) راجع تفسير علي بن إبراهيم: ج 1، ص 888 في ذيل الآية 101 من سورة المائدة.

(2) راجع الرسائل: ص 297 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقه رحمه الله.

(3) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 90 بحسب طبعة مكتبة المصطفوي، وراجع أجود التقريرات: ج 2، ص 316، وراجع مصباح الأصول: ج 2، ص 487.

المعلوم إجمالاً مخالفة قطعياً تفصيلية بتركه للأجزاء الأخرى
المعلومة، والأمر المتعلق بالجميع واحد، والأجزاء ارتباطية حسب
الفرض، والأصل لا يرخّص في المخالفة التفصيلية، ولا تلزم من الجمع بين الأصليين
مخالفة قطعياً إجمالية؛ لأنه لو لم يصلّ كانت المخالفة تفصيلية، ولو صلّى لم تكن
المخالفة قطعياً.

نعم، بما أنّنا لا نشترط في تساقط الأصول لزوم المخالفة القطعية، نبني هنا على
التساقط ولزوم الاحتياط بتكرار الفعل مع سعة الوقت.

ثم إنّ السيّد الأستاذ أورد نقضاً على الشيخ الأعظم رحمته، فقال: العجيب من الشيخ
أنّه ذهب الى ذلك! مع أنّه في موارد دوران أمر الصلاة بين القصر والتمام يفتي
بوجوب الاحتياط في حين أنّه بالدقّة داخل تحت هذه المسألة؛ إذ قد دار أمر السلام
بعد تشهّد الركعة الثانية بين الجزئية والمانعية(1).

أقول: إنّ هذا النقض غير وارد على الشيخ الأعظم رحمته بمعنى أنّه يوجد فرق ظاهري
بين المثال والمقام يمكن أن يوجب لمن يلتفت إليه التفصيل بينهما، والشيخ الأعظم رحمته

فرّق بين فتوييه على هذا الأساس؛ وذلك لأنّه وإن دار الأمر في هذا المثال بين
وجوب فعل السلام بعد الركعتين ووجوب تركه، لكنّه ليس الترك المحتمل الوجوب
مطلق الترك، بل ترك تعقبه ركعتان أخريان، فهنا يتصوّر شقّ ثالث، وهو أن يترك
السلام ولا يأتي بركعتين أخريين، فهو قد أتى بالأجزاء المعلومة تفصيلاً ولم تصدر منه
إلا مخالفة قطعياً إجمالية. فهذا هو الفرق الموجود في المقام الذي يجعلنا نقول: إنّ
الشيخ رحمته لم يقع في تهافت وتناقض في كلامه كما كان يقصده السيّد الأستاذ.

نعم، الصحيح عندنا أنّ هذا الفرق ليس فارقاً سواءً فرض العمل عبادياً أم توصلياً؛ لأنّ
المخالفة الإجمالية في ذلك مقترنة بالمخالفة القطعية التفصيلية دائماً.

فأمّا في فرض العبادية فلاّنه لا يتمشّي منه قصد القرية فيما يأتي بها من أجزاء؛
لقطعه بأنّها لا تحقّق غرض المولى، إذن فقد ترك الواجب الضمني المعلوم تفصيلاً
أيضاً.

وأما في فرض التوصلية فقد يقال فيه: إنّّه لم تلزم مخالفة قطعياً؛ لأنّه قد أتى بذات
الأجزاء المعلوم وجوبها تفصيلاً، ولا يشترط قصد القرية حسب الفرض، وإنّما

(1) راجع مصباح الأصول: ج 2، ص 487.

خالف علمه الإجمالي بأنّه إمّا يجب عليه السلام، أو يجب عليه ترك السلام مع الإتيان بركعتين آخرين.

إلا أنّ هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّه يعلم تفصيلاً بأنّ ما أتى به ليس مسقطاً للواجبات الضمنيّة المعلومة تفصيلاً؛ ومن هنا يعتبر عاصياً للتكليف المعلوم تفصيلاً بالحصّة المعلومة؛ لأنّ مجرد الإتيان بعمل مع القطع بأنّه لا يُسقط ذلك المعلوم تفصيلاً لا يكون مخرجاً للمكلّف عن عهدة ذلك التكليف المعلوم تفصيلاً عقلاً؛ ولا يكون محققاً لقيامه بحق الملوّية.

وعليه فهذا يعتبر مخالفة وعصياناً للتكليف المعلوم تفصيلاً، فأيضاً أصبحت المخالفة العمليّة الإجماليّة مقترنة بالمخالفة التفصيليّة.

والعمدة ما قلناه من أنّنا لا نشترط في تعارض الأصول لزوم المخالفة القطعيّة، فنقول بالتنجيز في كلّ هذه الموارد.

خاتمة في شرائط الأصول

1. شرط الفحص
2. شرط انتفاء الضرر
3. قاعدة لا ضرر

شروط الأصول

وعمدة المطلب في هذا البحث هو شرط الفحص في الأصول المؤمّنة، فنحن نتكلّم أولاً في هذا الشرط الذي هو المقصود الأصلي في المقام، ثمّ ننتقل الى كلام الفاضل التونسي رحمته الله الذي جعل من شرائط جريان البراءة عدم استلزامها للضرر على مسلم آخر، ومنه ننتقل تبعاً للشيخ الأعظم رحمته الله الى بحث قاعدة (لا ضرر).

شرط الفحص

والآن نبدأ ببحث شرط الفحص.

فنقول: تارة نتكلم في وجوب الفحص في الشبهات الحكمية، وأخرى في وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية، فإن ثبت في الشبهات الحكمية عدم الوجوب لم يجب أيضاً الفحص في الشبهات الموضوعية، ولا تصل النوبة الى البحث عن ذلك، وإن ثبت الوجوب تكلمنا - عندئذ - في المقام الثاني وهو وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية وعدمه، ونحن ننظر فعلاً الى خصوص أصالة البراءة، ويأتي الكلام عن أصول أخرى في أحد التنبيهات فنقول:

الفحص في الشبهات الحكمية

أمّا المقام الأوّل: وهو وجوب الفحص في الشبهات الحكمية وعدمه، فقد تكلم الأصحاب في ذلك تارة في البراءة العقلية ايماناً منهم بها، وأخرى في البراءة الشرعية.

بلحاظ البراءة العقلية

أمّا البراءة العقلية: فالمشهور بين المحققين اختصاصها بما بعد الفحص، واختار بعض عدم اختصاصها بذلك، ونحن قد مضى منّا إنكار البراءة العقلية رأساً، وهنا نعيد إجمالاً ما مضى؛ لأنّه يفيدنا لدى البحث عن حال البراءة الشرعية في مقام بيان بعض الأمور التي نريد أن نبينها في هذا الباب، فنقول: إنّ أبهة ما اشتهر من دعوى بدهاهة هذا الأصل تنكسر بمراجعة تاريخ مباحث هذا الأصل وتطوّراته في خلال تطوّرات العلم، فلم تكن لهذه القاعدة بصيغتها المعروفة الآن - أعني قبح العقاب بلا بيان - عين ولا أثر قديماً الى ما قبل مدرسة الوحيد البهبهاني رحمته الله تقريباً

بحسب ما وصلنا من كلماتهم، فكانت البراءة العقلية في أزمنة الشيخ الطوسي الى المحقق والعلامة تفسر باستصحاب حال العقل الحاكم بعدم التكليف قبل الشريعة، وبعد هذا جعلت البراءة العقلية أمانة من الإمارات من باب أن عدم وجود دليل على الحكم دليل على العدم، وبعد هذا أرجعت البراءة العقلية الى قانون استحالة التكليف بغير المقدور خلطاً بين الجهل بالحكم بمعنى الإبهام المطلق والشك في وجود حكم معين وعدمه.

وواقع المطلب: هو أن هذه القاعدة - أعني قاعدة قبح العقاب بلا بيان - قاعدة عقلانية لا عقلية كما تخيلوا، حيث مضى تقسيم المولوية، الى المولوية الذاتية والمولويات المجعولة، وقلنا: إن معنى قبح العقاب بلا بيان: هو أن المولى ليس من حقه أن يعاقب على مخالفة حكمه عند عدم العلم به، وهذا يعني أنه ليس من حقه وجوب الامتثال في أحكامه المشكوكة، ومعنى ذلك: أن مولويته تختص بالأحكام المعلومة ولا مولوية له في دائرة الأحكام المشكوكة، إذن ففي مقام تشخيص صحة البراءة العقلية وعدمها يجب الرجوع الى مدرك المولوية لنرى سعة المولوية وضيقها. وفي المولويات المجعولة من قبل العقلاء نرجع الى الجعل ونرى أنه غير ثابت في دائرة التكاليف المشكوكة، وأن العقلاء بحسب جعلهم وارتكازاتهم يخصون المولوية بالتكاليف الواصلة. وهذا معنى قولنا: إن هذه قاعدة عقلانية.

وقد تمركزت هذه القاعدة العقلانية في أذهان العقلاء، وتعمقت في نفوسهم الى درجة وقع الاشتباه بينها وبين القاعدة العقلية، وتخيل أن هذه قاعدة عقلية نابعة من صميم العقل. وإذا رجعنا الى المولوية الذاتية فلا بد أن نرجع الى مدرك مولويته تعالى، وهو بدهة العقل، فمولويته أمر واقعي ثابت يدركه العقل كإدراكه لأصل وجوده تعالى، ولا يمكن البرهنة على سعة هذه المولوية أو ضيقها. ونحن يحكم عقلنا بالبدهة: أن مولوية المولى تعالى تشمل التكاليف المعلومة والمظنونة والمشكوكة والموهومة، وأنه لا أساس لقاعدة البراءة العقلية.

هذا. وإذا راجعنا المرتكز العقلاني والقاعدة العقلانية، نرى أن حكمهم بعدم المولوية وعدم حق الامتثال على العبد وحق العقاب لدى مخالفته إنما يختص بما بعد الفحص، ولا تجري القاعدة بمجرد عدم تصدي العبد للفحص عن حكم مولاه وبقائه شاكاً في الحكم، هذا في أحكام المولويات الاجتماعية.

وأما في أحكامه تعالى فحيث عرفت أنّ البراءة عقلائية لا عقلية فلا موضوع للبراءة العقلية فيها حتى يقال: هل تختصّ بما بعد الفحص، أو تشمل ما قبل الفحص؟ والمشهور لدى القائلين بالبراءة العقلية هو اختصاصها بما بعد الفحص⁽¹⁾.

(1) والمحقّق الإصفهاني [□] ذهب الى أنّه بعد فرض انحلال العلم الإجمالي لا تختصّ البراءة العقلية بما بعد الفحص، فإذا انحلّ العلم الإجمالي بالأحكام لدى العبد بحصوله على المقدار المعلوم بالإجمال مثلاً، ثم شكّ في حكم ما جرت بشأنه البراءة العقلية حسب ما يراه المحقّق الإصفهاني [□] (1).

وكان المقرّر أن يبحث أستاذنا الشهيد [□] كلام المحقّق الإصفهاني في المقام، ولكنّه أخيراً أضرب صفحاً عن ذلك ولم يبحثه.

وحاصل ما ذكره المحقّق الإصفهاني [□] - بعد تنقيح وتحسين منّا مع إسقاط التشويشات الموجودة في كلامه ومع حمل كلامه على أفضل احتمالاته - هو أن يقال:

إنّ اختصاص قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) بما بعد الفحص ينشأ من أحد وجهين:

الأوّل: دعوى أنّ البيان القابل للوصول بيان قاطع للعدو ومنجّز للتكليف، فاحتماله يؤدّي الى احتمال التكليف المنجّز، واحتمال التكليف المنجّز عقلاً.

والجواب عن ذلك: أنّ محرّكيّة البيان إنّما تكون بالوصول الفعلي، وليس البيان بوجوده الواقعي قابلاً للتحرّك ورافعاً لموضوع قاعدة (قبح العقاب بلا بيان).

والثاني: أنّ التكليف وإن لم ينتجّ بمجرد البيان القابل للوصول ما لم يصل فعلاً فيقبح العقاب عليه، لكنّ العقاب يكون على ترك الفحص عن حكم عمل ارتكبه، فتركّ العبد للفحص عن حكم ما يرتكبه رغم علمه بأنّ بيان المولى عادة لا يصله إلّا بالفحص خروجاً عن زيّ العبوديّة وظلم للمولى وقبيح عقلاً.

والجواب عن ذلك: أنّه بعد فرض عدم تنجّز التكليف الواقعي المحتمل قبل الفحص كما مضى في الجواب عن الوجه الأوّل لا نحسّ بقبح في عدم الفحص عنه، أو في الإقدام على مخالفته بلا فحص.

أقول: واقع المطلب هو ما يقوله أستاذنا الشهيد [□]: من أنّ المهمّ هو معرفة مدى سعة دائرة مولويّة المولى تعالى، فإن فرضنا أنّ مولويّته تشمل مطلق الحكم - الثابت في الواقع - المحتمل لدى العبد، أو مطلق احتمال الحكم، ثبت العقاب على الحكم المحتمل، أو احتمال الحكم لدى المخالفة، ولا يبقى مورد لقاعدة (قبح العقاب بلا بيان).

وإن فرضنا أنّ مولويّته لا تشمل غير الحكم الواصل وصولاً فعلياً، أو غير العلم بالحكم

بلحاظ البراءة الشرعيّة

وأما البراءة الشرعيّة: فالمشهور فيها أنّ دليلها له إطلاق لما قبل الفحص، إلاّ أنّه يوجد مانع عقلي، أو شرعي عن التمسك بهذا الإطلاق، لكنّ الصحيح عندنا قصور المقتضي في نفسه.

وعلى أيّ حال، فهنا وجوه عديدة لإثبات اختصاص البراءة بما بعد الفحص، بعضها يرجع الى إثبات قصور المقتضي، وبعضها يرجع الى إثبات وجود المانع العقلي، وبعضها يرجع الى إثبات وجود المانع الشرعي كما يظهر ذلك ببياننا لتلك الوجوه:

الوجه الأوّل: ما هو المختار من عدم تاميّة المقتضي وعدم الإطلاق في جميع أدلّة البراءة. ويظهر ذلك بذكر مقدّمتين:

الأولى: ما تقدّم آنفاً عند إنكار البراءة العقليّة رأساً من أنّ ما يحسّ به من كون الأصل الأوّل هو البراءة إنّما هو أصل عقلائيّ بنى عليه جميع المجتمعات البشريّة في المولويّات المجعولة لهم، فأصبح أصلاً أوليّاً مرتكزاً في أذهانهم.

الثانية: أنّه مهما وجد ارتكاز عقلائيّ بنكتة عامّة في موارد، وورد من الشارع نصّ يطابق ذاك القانون العقلائيّ انعقد ظهور عرفي لذلك الكلام في إمضاء نفس ذلك القانون ونكته، فيتبعها في السعة والضيق، وإن فرض أنّ نصوص العبارة كانت تختلف بحسب المداليل اللغويّة عن ذلك. وهذا نظير ما نقوله في دليل حجّيّة خبر الثقة من أنّه يعدّ إمضاء لما ارتكز في أذهان العقلاء من حجّيّة خبر الثقة بنكتة معيّنة، ويتبع ذلك سعة وضيقاً.

وعليه نقول فيما نحن فيه: إنّ دليل البراءة منصرف الى إمضاء القانون العقلائيّ ونكته، وهو قانون المعدّريّة لدى عدم وصول الحكم، ويتبعه سعة وضيقاً،

إذن فقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) تجري حتّى بعد الفحص.

وإن فرضنا أنّ مولويّته تشمل الحكم المحتمل، أو احتمال الحكم لدى وجود بيان قابل للوصول بالفحص، أو لدى احتمال البيان القابل للوصول بالفحص، إذن لا تجري البراءة العقليّة قبل الفحص وتجري بعد الفحص، ولا يمكن البرهنة على أيّ فرض من هذه الفروض.

والصحيح عندنا هو الفرض الأوّل.

ولو أريد قياس المولويّة الذاتيّة بالمولويّات العقلائيّة اتّجه الفرض الثالث.

ومن المعلوم أنّ هذا القانون عند العقلاء ليس في فرض كون الحكم في معرض الوصول مع عدم تصدّي العبد للاطلاع عليه⁽¹⁾.

الوجه الثاني: ما هو المختار - أيضاً - من عدم تماميّة المقتضي⁽²⁾، لكن لا بمعنى عدم الإطلاق في جميع أدلّة البراءة كما ذكرناه في الوجه الأوّل، بل بلحاظ مجموع أدلّة البراءة.

وتوضيح ذلك: أنّه لم يتمّ عندنا من أخبار البراءة من حيث السند والدلالة معاً إلّا حديث الرفع، وبغضّ النظر عن الوجه الماضي والوجه الآتي يكون هذا الحديث مطلقاً شاملاً لما قبل الفحص، وتمّت عندنا من الكتاب آيتان: وهما قوله تعالى: (لا يكلف الله نفساً إلّا ما آتاها)⁽³⁾ وقوله تعالى: (وما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتّى يبيّن لهم ما يتّقون)⁽⁴⁾.

وهاتان الآيتان تدلّان بلحاظ المستثنى منه على البراءة، وبلحاظ المستثنى على عدم البراءة عند ثبوت الإيتاء والتبيين، وليس المفهوم عرفاً من الإيتاء والتبيين أن يطرق المولى باب دار كلّ واحد من عبده ويخبره بالحكم مثلاً، بل يصدق الإيتاء والتبيين بمجرد جعل الحكم في معرض الوصول، وهذا أعمّ من فرض الوصول فعلاً وعدمه. كما أنّ حديث الرفع أعمّ من عدم الوصول لعدم الفحص وفرض عدم الوصول بعد الفحص، فالنسبة بينهما عموم من وجه، ومتى ما وقع التعارض بين الكتاب والخبر غير القطعي بالعموم من وجه قدّم الكتاب على الخبر⁽⁵⁾.

(1) وهذا البيان بعينه يأتي فيما لو أريد التمسك بأدلّة البراءة التي هي في المرتبة الثانية - أعني في مرتبة البراءة العقليّة - أي التي موضوعها الشكّ في الواقع وفي وجوب الاحتياط، فإنّها - أيضاً - منصرفة بنفس النكته إلى ما بعد الفحص عن الواقع وعن إيجاب الاحتياط لا إلى خصوص ما بعد الفحص عن إيجاب الاحتياط، والمفروض أنّه لم يتمّ بعد في المقام الفحص عن الواقع، ولم يكن موضوعها الشكّ في وجوب الاحتياط فقط حتّى يفترض أنّ إطلاقها إنّما ينصرف عن فرض عدم الفحص عن وجوب الاحتياط، وأنّا لو فحصنا عن وجوب الاحتياط ولم نحصل على دليل عليه تمسكنا بإطلاق دليلها رغم عدم الفحص عن الواقع.

(2) ويمكن تسمية هذا الوجه ببيان وجود المانع.

(3) س 65، الطلاق، الآية 7.

(4) س 9، التوبة، الآية 115.

(5) لا يقال: إنّنا ننفي احتمال الإيتاء والتبيين لدى شكنا في ذلك قبل الفحص بالاستصحاب، أو بالبراءة عنه في المرتبة الثانية.

فإنّه يقال: إنّ هذا الاستصحاب، أو البراءة بنفسه طرف للمعارضة مع المستثنى في الآيتين؛ لأنّ المستثنى يدلّ على أنّ وجود البيان في معرض الوصول كاف لاهتمام المولى بتحصيل غرضه لدى الشكّ ولو لم يصل، وهذا مساوق لعدم إمكان نفي البيان بالاستصحاب، أو البراءة حينما نحتمله.

أمّا لو فرض عدم تقديم الكتاب فوق في المقام التعارض والتساقط فقد يقال: إنّ النتيجة هنا - أيضاً - هي الاحتياط؛ وذلك لأنّ المرجع بعد التساقط - بناءً على إنكار البراءة العقلية - هو الاحتياط العقلي.

إلا أنّ الصحيح: أنّه بعد التعارض والتساقط تصل النوبة الى البراءة الشرعية في المرتبة الثانية، أي: البراءة عن وجوب الفحص والاحتياط⁽¹⁾.

الوجه الثالث: ما هو المختار - أيضاً - من قصور المقتضي ببيان آخر: وهو أنّنا نبني في موارد الشكّ في وجود القرينة المتصلة على أنّ أصالة عدم القرينة لا تجري، وأنّ احتمال القرينة المتصلة يوجب عدم إمكان التمسك بالظهور كما هو الحال في الشكّ في قرينية الموجود، وذلك خلافاً للمشهور الذين فصلوا بين الشكّ في وجود القرينة والشكّ في قرينية الموجود، فقالوا بعدم إمكان التمسك بالظهور في الثاني وبإمكانه في الأول، فنحن نقول - على ما مضى تحقيقه - بأنّ الشكّ في وجود القرينة - أيضاً - موجب لعدم إمكان التمسك بالظهور؛ لأنّ موضوع الحجّة هو الظهور الفعلي وهو غير محرز.

نعم، مضى أنّ احتمال القرينة منفيّ بشهادة الراوي؛ إذ يدلّ سكوت الراوي بظهور حاله على عدم وجود قرينة، إلا أنّ هذا في القرائن المقالية، وما يشبهها من القرائن الحالية، وأمّا في قرينة الحال العمومي للنبّي، أو الإمام المقتنص من مجموع حياته وحالاته، فكثيراً ما لا يلتفت إليها الراوي بالتفصيل أصلاً، وإن كان وجودها يؤثر تكويناً في فهم الراوي للظهور. وبكلمة أخرى: لم يكن مبنى الرواية على ذكر القرائن الحاليّة التي تكون من هذا القبيل، ولذا لم تذكر في شيء من الروايات. نعم،

1)

(المقصود إمّا التمسك بأدلة البراءة التي هي في مستوى البراءة العقلية بعد فرض سقوط دليل البراءة التي هي في عرض أصالة الاحتياط بالتعارض المفروض في المقام، أو التمسك بنفس حديث الرفع لرفع وجوب الاحتياط بعد أن شككنا في الواقع، وفي وجوب الاحتياط.

وعلى هذا فليس سكوت الراوي شهادة على عدم قرينة حالية من هذا القبيل، فإذا احتملت قرينة حالية كذلك سقط الظهور عن الحجية، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن من المحتمل وجود قرينة حالية صارفة لإطلاق الكلام عما قبل الفحص، وتلك القرينة: هي شدة اهتمام النبي صلى الله عليه وآله بنشر الأحكام وتبليغها وترويجها، وحث الناس على تعلمها والاهتمام الشديد الأكيد بالأحكام، فمثل هذا الحال يصرف ظهور قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» عما قبل الفحص، بل نحن قاطعون بوجود قرينة حالية من هذا القبيل صارفة لظهور الكلام، إلا أننا من باب التنزل نفرض الشك في ذلك، ونقول: إنه لا يمكن هنا نفي احتمال القرينة بشهادة الراوي.

الوجه الرابع: ما في الدراسات⁽¹⁾ من أنّ الحكم الضروي العقلي بوجود الفحص ولزوم الاحتياط قبل الفحص دليل على عدم إرادة الإطلاق لما قبل الفحص، بل هو كالقرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الظهور.

ويرد عليه: أنّ هذا الحكم العقلي وإن كان ثابتاً، بل نحن نؤمن بحكم العقل بوجود الاحتياط حتى بعد الفحص، لكنّ هذا الحكم العقلي تعليلي، أي: أنّه معلق على عدم ورود الترخيص من المولى كما هو واضح، فإطلاق دليل البراءة يرفع موضوع هذا الحكم العقلي، فكيف يعقل أن يكون هذا الحكم العقلي قرينة على التخصيص؟!

وكم فرق بين جعل حكم العقل بما هو حكم عقلي مقيداً مع أنّه حكم تعليلي، وبين ما صنعناه من جعل الحكم العقلاني وارتكاز العقلاء صارفاً للإطلاق.

الوجه الخامس: أنّ دليل البراءة وإن فرضناه في نفسه مطلقاً لكنّه مقيد بعدم قيام الأمانة المعتبرة على خلافها، فقبل الفحص يكون التمسك به تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية.

وهذا الوجه مبنيّ على القول بأنّ الوجود الواقعي للحجة مانع عن جريان البراءة، وهذا يتّجه على مبنا من أنّ الأحكام الظاهرية كالأحكام الواقعية تتنافى بوجوداتها الواقعية، فيقع التعارض بين أدلتها بمجرد الوجود الواقعي؛ لأنّ الأحكام

(1) ج 3، ص 308 - 309، راجع - أيضاً - مصباح الأصول: ج 2، ص 493.

الظاهريّة ناشئة من ملاكات الأحكام الواقعيّة على تفصيل مضى في محله.

وأما على مبنى المشهور من عدم التنافي بين الأحكام الظاهريّة بوجوداتها الواقعيّة؛ لكونها ناشئة من ملاكات في أنفسها فلا يقع التعارض بين أدلّتها، وإتّما يكون التنافي بينها بعد الوصول بلحاظ التنجيز والتعذير، فلا يتمّ هذا الوجه؛ إذ لا مانع - عندئذ - من التمسكّ بدليل البراءة لعدم المنافاة بين البراءة وما يحتمل من وجود حكم ظاهري آخر على خلافها بلحاظ وجود خبر ثقة على الخلاف.

لا يقال: إنّ مقتضى ما ذكرتموه من المبنى عدم التمسكّ بالأصل حتّى بعد الفحص؛ لاحتمال ورود خبر لم يصل، أو صدور كلام من الإمام عليه السلام ظاهر في حكم إلزامي ولم يصل ذلك الكلام.

فإنّه يقال: إنّ أدلّة حجّية خبر الثقة كبناء العقلاء وكقوله: «ما أدّيا إليك عني...» لا تشمل ما ليس في معرض الوصول.

وكذلك الحال في دليل حجّية الظهور، فهو لا يشمل ظهوراً ليس في معرض الوصول؛ لأنّه مضى متّاً فيما سبق بيان أنّ حجّية ظهور كلام الشارع إنّما تثبت بالنهاية بعمل أصحاب الأئمة عليهم السلام، وهذا لا يثبت أزيد من حجّية ظهور في معرض الوصول⁽¹⁾.

(1) بل الصحيح: أنّ دليل حجّية الأمانة لا يشمل إلاّ الأمانة الواصلة بالفعل، فالارتكاز العقلائي مختصّ بالأمانة الواصلة. وقوله عليه السلام: «ما أدّيا إليك عني...» لا يشمل عدا ما وصل، وقوله تعالى: (إن جاءكم فاسق بنبأ (1) يدك مثلاً على أنّه إن جاءكم عادل بنبأ، أي: إن وصلكم نبأ العادل لم يجب التبين، وقوله عليه السلام: «خذ عنه معالم دينك» لا يدك على أكثر من حجّية ما أخذ، وإتّما يجب الأخذ منه - بالرغم من أنّه قبل الأخذ لم يتمّ الوصول - لتماميّة تنجيز الواقع بالعلم الإجمالي، أو بالشكّ قبل الفحص، أو بمجرد الاحتمال، فلا بدّ لنا - تحصيلاً للأمن والفراغ - من الرجوع والأخذ من الثقة؛ لكي يتمّ وصول الأمن، فيصبح حجّة بالوصول، ويتحقّق بذلك لنا الأمن عمّا تنجّر علينا، وكذلك ارتكاز الفحص عن الأمانة المحتملة التي هي في معرض الوصول يكون من باب وجود منجّر سابق نفحص عن تأمين من قبله، لا من باب حجّية الأمانة التي هي في معرض الوصول، وسائر العناوين المأخوذة في الأدلّة

(1) س 49، الحجرات، آية 6.

اللفظيّة من أدلّة الحجّية - أيضاً - لا إطلاق لها لغير الواصل بالفعل، وبذلك ينهار هذا الوجه الخامس.

نعم، يكفي الوصول بالعلم الإجمالي، وهو ثابت في الأخبار، لا أنّ هذا رجوع الى الوجه السادس، والشاهد على ما نقول من أنّ الدليل ليس له إطلاق للأمانة الواصلة: أنّه حينما يدكّ دليل خاصّ في مورد على عدم وجوب الفحص - ولو بأقلّ الدرجات كما في باب الطهارة والنجاسة - لا نحسّ بكون ذلك معارضاً ومقيّداً لدليل حجّية الأمانة، باعتباره يمنع عن حجّية أمانة في معرض الوصول غير واصله بالفعل؛ لعدم الفحص ولو بأقلّ درجات الفحص، كما لو كان أمامنا عدلان نحتمل أنّنا لو استفسرناهما عن حال هذا الثوب لشهدا بالنجاسة.

هذا. ولكنّ الصحيح: أنّه حتّى على مبنانا من تنافي الأحكام الظاهريّة بوجوداتها الواقعيّة يمكن التمسك بالأصل قبل الفحص بعد غضّ النظر عن الوجوه الأخرى، وذلك إمّا بإجراء البراءة عن الواقع بعد نفي قيام الحجّة بالاستصحاب، فيحرز جزء من موضوع البراءة، وهو الشكّ بالوجدان، والجزء الآخر وهو عدم قيام الحجّة بالاستصحاب، وهذا ما يجري في كثير من موارد التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة، وذلك إذا كان عنوان المخصّص مسبوفاً بالعدم. وإمّا بإجراء البراءة عن الحجّيّة، وهذا - أعني استصحاب عدم الحجّيّة أو البراءة عنها - حكم ظاهري في طول الحكم الظاهري الثابت بحجّيّة الأمانة، ونسبته إليه كنسبة الحكم الظاهري الى الواقعي، فلا منافاة بينهما، وهذه البراءة تؤمّن عن الواقع في المرتبة الثانية.

إذن فيجب أن يكون تميم هذا الوجه بالعلم الإجمالي بوجود أخبار ثقات المانع عن إجراء استصحاب العدم، أو البراءة عن الحجّيّة.

وهذا العلم الإجمالي يتمسك به - أيضاً - ابتداءً للمنع عن جريان البراءة عن الواقع وسنذكره - إن شاء الله - في الوجه السادس، إلّا أنّه إذا جعل العلم الإجمالي تميمياً لهذا الوجه نتوصّل بذلك الى بعض مزايا ونكات غير موجودة في فرض جعله وجهاً مستقلاً كما سيظهر - إن شاء الله - في الوجه السادس.

الوجه السادس: العلم الإجمالي قبل الفحص بوجود الواقعيّات الإلزاميّة ضمن أخبارالثقات⁽¹⁾، أو العلم الإجمالي بوجود أخبار حُجّة ضمن الأخبار، وهي

(١) لا يخفى أنّ المناسب من الناحية الفنيّة البيانيّة الآن إنّما هو إبراز العلم الإجمالي الكبير كما هو كذلك في لسان الأصحاب، بأن يقال: إنّ العلم الإجمالي بوجودالإلزامات الواقعيّة ضمن دائرة الشبهات، أو الأخبار الحجّة ضمن تلك الدائرة، هو الذي أوجب الاحتياط قبل الفحص دون إبراز العلم الإجمالي الصغير، فإنّ هذا العلم الإجمالي الصغير وهو العلم بالألزاميّات الواقعيّة ضمن أخبار الثقات، أو بالأخبار الحجّة ضمن الأخبار إنّما يسقط الأصول حتّى في غير موارد أخبار الثقات، أو في غير موارد الأخبار، من باب أنّ أخبار الثقات، أو الأخبار الحجّة غير متعيّنة المورد قبل الفحص وتكون موارد مرّدة ضمن موارد كل الشبهات، وهذا يعني في الحقيقة التحوّل الى التمسك بالعلم الكبير، وإنّما ينبغي إبراز العلم الصغير في مقام بيان انحلال العلم الكبير الموجب لجريان البراءة بعد الفحص.

أخبار الثقات، فهذا العلم الإجمالي بأيّ واحد من تقريبيه يمنع عن إجراء الأصول؛ لوقوع التعارض بينها.

والاعتراض على هذا يكون بأمور:

الأمر الأوّل: هو الاعتراض المشهور: وهو أنّ التمسك بنتاج العلم الإجمالي إن تمّ فكما يبطل التمسك بالأصل قبل الفحص كذلك يبطل التمسك به بعد الفحص؛ لأنّ العلم الإجمالي ليس بلحاظ ما هو في معرض الوصول من أخبار الثقات فحسب حتّى لا يبقى مانع عن الرجوع الى البراءة في غير موارد أخبار الثقات بعد الفحص عن تلك الموارد، بل لدينا - أيضاً - علم إجمالي بالزامات واقعيّة ضمن دائرة مطلق الشبهات، أو على الأقلّ ضمن دائرة مطلق الأمارات الحجّة وغير الحجّة، وهذا لا يعالجه تحصيل أخبار الثقات، ففرض التمسك بالأصل بعد الفحص يساوق فرض دفع إشكال تنجيز العلوم الإجماليّة في المقام بوجه من الوجوه، فالأصوليّ الذي حلّ مشكلة العلم الإجمالي في بحثه مع الأخباريين في البراءة والاحتياط كيف يتمسك في المقام بالعلم الإجمالي لنفي البراءة قبل الفحص؟!

أمّا الجواب عن ذلك: بأنّ العلم الإجمالي الكبير ينحلّ بالظفر بأخبار الثقات فيمكن الإيراد عليه: بأنّ هذا عبارة عن وجدان منجز لبعض أطراف العلم الإجمالي بعد تكوّنه وتساقط الأصول بالتعارض، وهذا لا يوجب انحلال العلم الإجمالي ورجوع الأصل بعد سقوطه بالتعارض.

وخلاصة الكلام: أنّ موقف الأصوليّ في مقابل الأخباري في مسألة البراءة والاحتياط بعد الفحص يبدو غير منسجم مع موقف الأصولي فيما نحن فيه، أعني مسألة الاحتياط قبل الفحص.

ولحلّ هذا التهافت نستعرض عدّة مواقف للأصوليّ في مقام إبطال شبهة الاحتياط بعد الفحص؛ لكي يتّضح انسجامها مع موقفه في مسألة الاحتياط قبل الفحص.

الموقف الأوّل: هو أنّنا لا ندّعي انحلال العلم الإجمالي الكبير بما نظفر به من أخبار الثقات، بل ندّعي انحلاله بالعلم الإجمالي الصغير بالتكاليف الواقعيّة في ضمن أخبار الثقات، أو بالعلم الإجمالي بوجود أخبار حُجّة، وهي أخبار الثقات ضمن مطلق الأخبار، وهذا العلم الإجمالي مقارن زماناً للعلم الإجمالي الكبير⁽¹⁾.

وهذا الموقف ينسجم تمام الانسجام مع موقف الأصولي هنا؛ لأنّه أجاب هناك عن العلم الكبير المقتضي للاحتياط حتّى بعد الفحص: بانحلاله بالعلم الصغير، وهنا تمسّك بالعلم الصغير لإيجاب الاحتياط قبل الفحص.

إلّا أنّ هذا الموقف في نفسه لم يكن موقفاً صحيحاً.

فإنّه إن أُريد حلّ العلم الكبير انحلالاً حقيقياً بالعلم الصغير في دائرة أخبار الثقات، فهنا علم صغير - أيضاً - في دائرة الشهرة مثلاً، وكذا في دوائر أخرى، ولا وجه لانحلال العلم الكبير ببعضها دون بعض، أو قل: إنّنا نعلم إجمالاً بتكاليف مائة في مادّة الاجتماع بين الشهرة وأخبار الثقات، أو مائتين في مادّتي الافتراق مثلاً على ما مضى شرحه وتنقيحه في محله.

وإن أُريد حلّ العلم الكبير بفرض علم صغير بالحجّة في دائرة الأخبار؛ لإيقاع التعارض بين الأصل في بعض موارد الخبر بالأصل في البعض الآخر، فكون الأصل في مورد الخبر الذي هو مورد للشهرة - أيضاً - معارضاً بالأصل في مورد الخبر الذي

1)

(والعلم الإجمالي بالتكاليف الواقعيّة ضمن ما في معرض الوصول من أخبار الثقات يحلّ الإشكال حتّى لو لم يفرض مقارناً للعلم الإجمالي الكبير؛ وذلك لأنّه يوجب الانحلال الحقيقي، لا الانحلال بملاك تعلّق المنجز التعديبي ببعض أطراف العلم الإجمالي، ولا أثر لتقارنه للعلم الإجمالي الكبير في المقام؛ لأنّه رغم التقارن لا يتصوّر الانحلال، إلّا في فترة متأخرة، أي: بعد تعارض الأصول في أطراف العلم الكبير وتساقطها؛ لأنّ العلم الصغير ما دامت أطرافه مردّدة ضمن أطراف العلم الكبير يستحيل إفاؤه للعلم الكبير، وإتّما يفنيه بعد الفحص بمقدار تمتاز أطرافه عن سائر أطراف العلم الكبير. وسوف نوضّح ذلك أكثر في تعليقنا في التنبيه الرابع من التنبيهات الآتية في نهاية هذا البحث.

هو مادّة الافتراق للخبر عن الشهرة ليس بأولى من كونه معارضاً بالأصل في مورد الافتراق من الشهرة، فيتساقط الجميع في عرض واحد(1).

1)

(لا يخفى أنّه لو فرض التعارض بين الأصول في مورد الأخبار للعلم الإجمالي بكون بعضها أخبار ثقات، والتساقط بعد تحصيل موارد تلك الأخبار، وقبل معرفة ما يكون منها من الثقات، فهذه الحالة متأخرة عن العلم الإجمالي الكبير، وتكون ملحقة بفرض تأخر المنجز لبعض الأطراف عن العلم الإجمالي، ولو كانت كافية لحلّ العلم الكبير رغم تأخرها عن العلم الكبير فلم لا نقول: إنّ العثور على أخبار الثقات بعد الفحص الكامل يحلّ العلم الإجمالي الكبير؟! ولا يرد عليه - عندئذ - إشكال النقض بالمعارضة بالأصل في مورد الافتراق من الشهرة.

وبكلمة أخرى: أنّ المفروض في شبهة التناهي بين موقفي الأصولي أنّ المنجز المتأخر إن لم يكن ممّا يحلّ العلم الإجمالي حلاً حقيقياً فهو لا يحلّه حلاً حكماً، فكيف يأتي توهم الانحلال هنا حتّى يجاب عنه بما في المتن؟!

ولو فرض التعارض بين تلك الأصول قبل العثور على موارد تلك الأخبار، فالتعارض - آنئذ - لا يختصّ بالأصول التي هي في موارد تلك الأخبار، بل يشمل كلّ أطراف العلم الكبير التي نحتمل ورود الخبر فيها.

والأولى من الناحية الفنيّة في بيان مواقف الأصولي في مسألة البراءة بعد الفحص: هو أن يقتصر في بيان الموقف الأوّل على دعوى الانحلال الحقيقي للعلم الكبير بالإلزاميات في الواقع بالعلم الإجمالي الصغير بوجود إلتزامات واقعيّة ضمن أخبار الثقات، والانحلال الحقيقي للعلم الكبير بوجود أخبار حُجّة ضمن الشبهات بالعلم بوجود أخبار حُجّة ضمن الأخبار، ويقال: إنّ هذا الموقف منسجم تماماً مع الموقف في مسألة الاحتياط قبل الفحص، فإنّ العلم الصغير يوجب من ناحية الفحص عن تلك الأخبار والاحتياط قبل الفحص، ومن ناحية أخرى انحلال العلم الكبير، وهذا الانحلال يتمّ حتّى لو فرض هذا العلم الصغير غير مقارن للعلم الكبير ومتأخراً عنه؛ لأنّ الانحلال الحقيقي للعلم الكبير بالعلم الصغير غير مشروط بالتقارن. ثمّ يذكر موقف آخر للأصولي في مسألة البراءة بعد الفحص: وهو دعوى الانحلال الحكمي للعلم الكبير بنفس أخبار الثقات الحجّة؛ لأنّها تمنع عن جريان الأصل في موردّها منذ البدء حتّى على القول بعدم تعارض الأحكام الظاهريّة قبل الوصول، وعدم حكومة أخبار الثقات على الأصل قبل وصولها؛ وذلك لأنّ أخبار الثقات قد وصلتنا مقارنة للعلم الكبير ولو وصولاً إجمالياً، والوصول بالعلم الإجمالي كاف في التنجيز الموجب لوقوع المعارضة بين الأحكام الظاهريّة المتنافية، فهذا الموقف يبرّر رأي الأصولي في باب البراءة بعد الفحص، ولا ينافي في نفس الوقت رأيه بالاحتياط قبل الفحص.

الموقف الثاني: ما سلكه المحقق العراقي رحمته (1) والسيد الأستاذ (2)، وهو أنّ الأصول لم تكن متساقطة بالتعارض، بل كانت غير جارية بنفسها لمنجزيّة الاحتمال قبل الفحص على فرق بين كلام المحقق العراقي والسيد الأستاذ، فالمحقق العراقي ذكر احتمال وجود خبر الثقة وقال: إنّ هذا منجز قبل الفحص. والسيد الأستاذ ذكر احتمال الواقع، وقال: إنّ منجز قبل الفحص. وروح المطلب واحد، وهو أنّ الاحتمال قبل الفحص ليس مجرّياً للبراءة، بل هو منجز، وفي كلّ مورد فحصنا ولم نجد خبر ثقة نجري في خصوص ذلك المورد البراءة، ولا معارض لها الى أن نفحص عن تمام الموارد، فنجري البراءة عن التكليف في خصوص الموارد التي ليس فيها خبر ثقة، ولا معارض لهذه البراءة.

وهذا الكلام متين، إلاّ أنّ معنى ذلك: هو الاعتماد في إبطال البراءة قبل الفحص على وجه آخر غير العلم الإجمالي.

فالمحقق العراقي رحمته الذي لم يذكر في المقام أيّ وجه لعدم جريان البراءة قبل الفحص عدا العلم الإجمالي، لا ينسجم موقفه في المسألة الأولى في مقابل الأخباري مع موقفه فيما نحن فيه؛ لاقتصاره في نفي البراءة قبل الفحص على مسألة العلم الإجمالي، وهذا يعني أنّه بغض النظر عن العلم الإجمالي لا مانع عن إجراء

وبالإمكان أن يدمج هذا الموقف مع ما سيأتي في المتن من الموقف الثالث، فيقال: إنّ الأصول المؤمّنة في مورد أخبار الثقات غير جارية ابتداءً إمّا للقول بأنّ التنافي بين الأحكام الظاهريّة ثابت قبل الوصول، أو لأنّ أخبار الثقات الحجّة واصله منذ البدء وصولاً إجمالياً.

أمّا لو قلنا بأنّ الأخبار الحجّة غير واصله إلينا في أوّل أزمان العلم الكبير؛ لأنّ العلم الكبير ثابت في بدء بلوغ المكلف، وفي بدء البلوغ قد لا يعلم المكلف بوجود أخبار حجّة، بل يحتمل الانسداد مثلاً، فالأولى - عندئذ - أن يحذف هذا المقطع، ويقصر في الموقف الأوّل على ذكر الانحلال الحقيقي، وفي الموقف الثالث على ذكر أنّ أخبار الثقات منعت عن جريان الأصول في موردها منذ البدء؛ لأنّ الأحكام الظاهريّة تتعارض فيما بينها حتّى قبل الوصول.

(1) لم أر ذلك في كلمات المحقق العراقي رحمته، بل هو يرى أنّ دليل البراءة الشرعيّة يشمل ما قبل الفحص ما لم يمنع عنه مانع كالعلم الإجمالي. راجع المقالات: ج 2، ص 108، ونهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 469.

(2) راجع مصباح الأصول: ج 2، ص 493.

البراءة قبل الفحص، وعليه فيرجع إشكال الأخباري في مبحث البراءة والاشتغال الى حاله؛ لأنّ الأصول تجري وتتعارض وتتساقط، فيقال: إنّها لا ترجع بعد الظفر بمنجّز في بعض الأطراف.

الموقف الثالث: هو أنّ الأصول المؤمّنة عن الواقع ابتداءً ليست متعارضة؛ وذلك بناءً على مبنانا من وقوع التنافي بين الأحكام الظاهريّة حتّى قبل وصولها، فخير الثقة الذي هو في معرض الوصول مقدّم في مورده على الأصل، فالأصول في غير مورد أخبار الثقات ليست مبتلاة بالمعارض. نعم، لا يمكن الأخذ بها من باب اشتباه الحجّة باللاحجّة، ولا يمكن الرجوع الى استصحاب عدم خبر الثقة، أو البراءة عن الحجّية؛ لوقوع التعارض بين هذه الأصول التي هي في طول الحكم الظاهري بحجّية خبر الثقة بالعلم الإجمالي بوجود أخبار ثقات، وبعد الفحص والظفر بموارد أخبار الثقات، وموارد عدم ورود خبر ثقة نتمسك في المورد الذي لم يرد خبر ثقة بالأصل المؤمّن عن الواقع ابتداءً، ولم يكن هذا الأصل ساقطاً من أوّل الأمر، إلّا أنّنا لم نكن نعرف مورده ثمّ عرفناه، فينسجم موقفنا هناك مع موقفنا هنا تمام الانسجام.

وما ذكرناه هنا إحدى نتائج مبنانا من المنافاة بين الحكمين الظاهريين قبل الوصول⁽¹⁾.

الأمر الثاني: هو الاعتراض المشهور - أيضاً - المذكور في الكفاية⁽²⁾: وهو أنّ الاستدلال بالعلم الإجمالي لا يفي بإثبات تمام المدعى؛ لأنّه ينحلّ بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال، فيلزم عدم وجوب الفحص في الباقي.

وحاول المحقّق النائيني رحمته⁽³⁾ دفع هذا الإشكال، وإثبات عدم انحلال العلم الإجمالي، وإيجابه للفحص بالنسبة الى تمام المسائل. وبإمكانك أن تعرف تلك المحاولة بمطالعة تقرير بحثه.

1)

(أي أنّ هذا أحد امتيازات جعل العلم الإجمالي بوجود الأمارات المعتمدة متمماً للوجه الخامس؛ لاسقاط البراءة قبل الفحص، لا وجهاً مستقلاً لذلك والتي سبقت الإشارة إليها في آخر بحث الوجه الخامس معتمدين في توضيحها على بحث الوجه السادس.

(2) راجع الكفاية: ج 2، ص 256 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة المشكيني.

(3) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 279 - 280 بحسب طبعة جامعة المدرسين، قم، وراجع أجود التقريرات: ج 2، ص 328 - 329.

وبطلانها واضح، فلا ندخل في البحث عن ذلك. ونقول: إنَّ هذا الإشكال متين في الجملة بناءً على تسليم مبنى انحلال العلم الإجمالي المتقدّم بالمنجّز المتأخّر، ولا يبقى العلم الإجمالي الى الأخير، فليس الدليل وافياً بتمام المدّعى على هذا المبنى.

نعم، بإمكاننا أن نمدّد عمر هذا العلم الإجمالي في الجملة ببيان: أنّه إذا علمنا بمائة تكليف مثلاً في تمام الفقه، ثمّ طالعنا الفقه الى نصفه فوجدنا مائة تكليف، فإنّه سوف لا ينحلّ العلم الإجمالي بذلك؛ لأننا كنّا نعلم بوجود مائة منتشرة في تمام الفقه، ولا نحتمل خلوّ أبواب النصف الأخير من الفقه مثلاً من الحكم الإلزامي، نعم إذا فحصنا بنحو وبمقدار لا نعلم إجمالاً بوجود تكليف إلزامي في الباقي يأتي هذا الإشكال بناءً على ذلك المبنى⁽¹⁾.

الأمر الثالث: أنّه إذا وجد في بعض الأطراف أصل غير مسانخ لباقي الأصول، وكان ما عداه مبتلى بالمعارض المسانخ، فهذا العلم الإجمالي لا يؤثّر في إسقاط ذلك الأصل عن الحجّية بناءً على ما مضى في بحث الملاقي من أنّ الأصل المسانخ يبتلى بالإجمال، ويبقى الأصل غير المسانخ سليماً عن المعارض، فمثلاً بناءً على القول بأصالة الطهارة في الشبهة الحكميّة، إذا شكّ في طهارة شيء بنحو الشبهة الحكميّة، فأصالة الإباحة فيه معارضة بأصالة الإباحة في بقية الشبهات مثلاً، وتجري فيه أصالة الطهارة من دون معارض؛ لأنّ بقيّة الأصول كأصالة الإباحة والاستصحاب مبتلاة بالمعارض المسانخ.

والجواب عن هذا الإشكال يكون على مبنانا من تنافي الأحكام الظاهريّة بوجودها الواقعي، فإنّه على هذا المبنى نقول: إنّ بعض الأصول غير جار في نفسه؛

1)

(وحثّى على غير ذلك المبنى نقول: إنّ العلم الإجمالي بوجود أخبار ثقات إلزاميّة ينحلّ بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال من تلك الأخبار، والعلم الإجمالي بوجود تكاليف واقعيّة ينحلّ بالظفر ولو إجمالاً بمقدار المعلوم بالإجمال من تلك التكاليف ضمن مجموع ما وجدناه بالفحص من الأخبار؛ وذلك حينمانقطع بمطابقة عدد من تلك الأخبار مساو لذاك المقدار للواقع، فإنّ الانحلال في هذين الفرضين انحلال حقيقي، لا يبتني على القول بانحلال العلم المتقدّم بالمنجّز المتأخّر، نعم انحلال العلم بالتكاليف الواقعيّة بالظفر بأخبار منجّزة بمقدار المعلوم بالإجمال يتوقّف على ذلك.

لوجود الأمانة الملزمة في مورده، وقد اشْتُهِبَ الحِجَّةُ باللاحِجَّة، فتصل النوبة الى الأصول في المرتبة الثانية من استصحاب عدم الأمانة أو البراءة عنها، وهي تتساقط بالعلم الإجمالي بوجود الأمانة، وفي هذه المرتبة لا يوجد أصل مختص ببعض الموارد غير مبتلى بالمعارضة بأصل مسانح، فإنَّه ليس هناك إلا البراءة والاستصحاب. وهذا - أيضاً - من نتائج مبنانا في الأحكام الظاهرية⁽¹⁾.

الأمر الرابع: ما يرد بناءً على مبنى من يقول: إنَّه إذا كان في أحد طرفي العلم الإجمالي أصلان طوليان، وفي الطرف الآخر أصل واحد يتساقط الأصلان العرضيان، ويبقى الأصل الطولي سليماً عن المعارض. فإنَّ هذا قد يتفق فيما نحن فيه كما في مورد أصالة الطهارة بناءً على جريانها في الشبهة الحكمية، فأصالة الإباحة أصل في طول أصالة الطهارة حسب مباني الأصحاب من باب كونهما سببياً ومسببياً، فأصالة الطهارة تسقط بالمعارضة مع أصالة الإباحة في سائر الموارد، وتبقى أصالة الإباحة في ذلك المورد.

وهذا - أيضاً - جوابه يكون على مبنانا⁽²⁾: من أنَّ الأصول الأولى لا تعارض بينها، بل وقع فيها الاشتباه بين الحجَّة واللاحِجَّة؛ لتقدُّم ما يوجد في الواقع من الأمارات التي هي في معرض الوصول على الأصل، والتعارض إنَّما هو بين الأصول في المرحلة الثانية، وهي كلُّها استصحاب وبراءة، فتساقط جميعاً.

الوجه السابع: أنَّ التكاليف الشرعية واقعية أو ظاهرية تختلف درجة اهتمام المولى بها، فقد يهتم المولى بها بحيث يوجب الاحتياط حتَّى في الشبهة البدوية بعد الفحص، وقد لا يهتم بهذه الدرجة، فلا يوجب الاحتياط في الشبهة البدوية بعد الفحص، وقد يكون الاهتمام أقلَّ من هذا - أيضاً - فلا يهتم بتكليفه حتَّى لدى الشكِّ المقرون بالعلم الإجمالي، أو لا يهتم بتكليفه في الشبهة قبل الفحص، وقد لا يهتم بتكليفه لا لدى الشكِّ المقرون بالعلم الإجمالي ولا في الشبهة قبل الفحص، وتصوير وجود التكليف الإلزامي مع عدم الاهتمام به بدرجة من هذه الدرجات قد مضى في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي. ولو خَلِّينا نحن وحكم العقل، وإن كُنَّا

(1) أي: أنَّ هذا هو الامتياز الثاني من تلك الامتيازات المشار إليها سابقاً.

(2) وهذا هو الامتياز الثالث من تلك الامتيازات المشار إليها.

نحتمل في التكليف المولوي عدم الاهتمام به بشيء من هذه الدرجات، لكنّ الظاهر العرفي من خطاب الشارع بلحاظ الارتكاز العقلاني القائم على أساس ما يرون من درجة اهتمامهم غالباً بأغراضهم الإلزامية هو ثبوت بعض هذه الدرجات من الاهتمام، وهو الاهتمام بمقدار يوجب الاحتياط في مورد العلم الإجمالي، ويوجب الفحص في مورد يكون عدم الفحص فيه من قبيل التهرّب من الحكم وإغماض العين عنه، وعلى هذا فلو شككنا في تكليف ما لم يصحّ إجراء البراءة الشرعية عنه بمجرد توقّف العلم به على أخذ كتاب الوسائل من الرفّ وفتحه؛ لأنّ الخطاب على تقدير وجوده يكون بحسب ما يظهر منه منافياً للبراءة، فلا يمكن نفي احتماله بالبراءة التي ليست بصدد نفي الحكم الواقعي⁽¹⁾.

نعم قد يتمسك بالبراءة العقلية إذا قلنا بجريانها قبل الفحص؛ لأنّ الخطاب الواقعي وإن كان على تقدير وجوده ظاهراً في لزوم الاحتياط قبل الفحص، لكنّ المفروض أنّ ذلك الخطاب لم يصلنا. إلّا أنّه ينسدّ باب إجراء البراءة شرعيةً كانت أو عقليةً بدليل حجّية خبر الثقة إذا كان هذا الدليل واصلًا قبل الفحص عن ذاك الحكم المشكوك، فإنّ دليل حجّية خبر الثقة - أيضاً - كدليل الحكم الواقعي يدلّ بالالتزامية العرفية على لزوم الاحتياط فيه قبل الفحص، فإذا شككنا في وجود خبر الثقة وجب الفحص أو الاحتياط، فإنّ دليل الحكم الواقعي وإن لم يكن واصلًا، لكن دليل الحكم الظاهري وهو الحجّية واصل، وإنّما الشبهة موضوعية، وهو يدلّ حسب الفرض على اهتمام المولى بمضمونه بدرجة يلزم الفحص إذا كان يعدّ عدم الفحص من قبيل التهرّب وإغماض العين. ومن هنا سوف يأتي - إن شاء الله - أنّنا في الشبهات الموضوعية التي تكون من هذا القبيل - أي: أنّ عدم الفحص فيها يعتبر تهرّباً وإغماضاً للعين - نقول بوجوب الفحص وعدم جريان البراءة، وما نحن فيه من هذا القبيل⁽²⁾.

(1) كما لا يمكن إجراء البراءة عن وجوب الاحتياط قبل الفحص؛ لأنّها - أيضاً - ترى عرفاً منافية للحكم الواقعي على تقدير وجوده، فلا تفهم من دليل البراءة الذي ليس بصدد نفي الحكم الواقعي.

2)

(وقد ورد في كتاب السيّد الهاشمي - حفظه الله - بعد ذكر الوجه السابع وجه آخر يجمع فيه بين نكتة الوجه السابع: وهو دلالة الخطابات الواقعية على وجوب الفحص، أو وجوب

الوجه الثامن: هو التمسك بأخبار وجوب التعلّم، وهذا الوجه إنّما ينفع لمن عرف صدفة أخبار وجوب التعلّم وتمايمتها سنداً ودلالة، وأمّا من لم يعرف ذلك فلو لم يوجد في المرتبة السابقة على ذلك منجز لوجوب الفحص، فقد لا يفحص عن نفس هذه الأخبار حتّى يبتلي بالفحص عن الأحكام الشرعيّة، فيحتمل عدم تمايمتها سنداً أو دلالة خصوصاً أنّ المحقق العراقي رحمته الله ذكر أنّها غير تامّة دلالة، فيشكّ

الاحتياط قبل الفحص بالبيان الذي عرفت، وما مضى في الوجه السادس من العلم الإجمالي بخطابات واقعيّة، ولكن بنحو لا يرجع ذلك الى الوجه السابع ولا الى الوجه السادس، وتوضيحه: أنّا في الوجه السابع كنّا نرى أنّ مجرد احتمال خطاب واقعي يبطل التمسك بالبراءة قبل الفحص؛ لأنّه على تقدير وجود خطاب واقعي تكون البراءة عنه قبل الفحص منافية له عرفاً؛ لأنّه يدلّ بالالتزام على الاحتياط قبل الفحص، فظهور دليل البراءة في أنّه ليس بصدد معارضة الواقع على تقدير وجوده يمنع عن التمسك به قبل الفحص، ولكننا في هذا الوجه نفترض الغفلة عن أنّ مجرد احتمال الخطاب يمنع عن إجراء البراءة، ولكننا نقول: إنّ العلم الإجمالي بالخطاب يمنع عن إجراء البراءة قبل الفحص، لا بملاك التعارض والتساقط؛ كي يرجع الامر هذه المرّة الى ما مضى من الوجه السادس الذي كان يحاول فيه جعل العلم الإجمالي بالواقعيّات موجّباً لتعارض الأصول وتساقطها؛ بل بملاك أنّ تلك الخطابات المعلومة إجمالاً قد اسقطت البراءة في مواردّها بدلالاتها على وجوب الاحتياط، فيدخل المقام في باب اشتباه الحجّة باللاحّة، فلا يمكننا التمسك بالبراءة في كل مورد احتملنا فيه وجود خطاب واقعي دالّ بالملازمة على وجوب الاحتياط.

وبهذا نكون قد حصلنا على وجه مستقل لإثبات المقصود، لا يرجع الى الوجه السادس، ولا الى الوجه السابع.

أقول: إنّ هذا الوجه وإن كان مفيداً لإبطال التمسك بالبراءة عن الواقع ابتداءً من دون أن يرجع الى الوجه السابع ولا السادس، ولكن تصل النوبة - عندئذ - الى البراءة الطوليّة عن وجوب الاحتياط، وينحصر الجواب عن ذلك بأحد أمرين: إمّا بيان أنّ مجرد احتمال الخطاب الواقعي الذي لو كان لكان دالّاً على وجوب الاحتياط كاف في دفع هذه البراءة - أيضاً - الظاهر دليلها في عدم مصادمة الواقع على تقدير وجوده، وهذا رجوع الى الوجه السابع، وإمّا بيان أنّ هذه البراءات الطوليّة متعارضة ومتساقطة؛ لوجود العلم الإجمالي بالخطابات الواقعيّة الدالّة على وجوب الاحتياط، وهذا رجوع الى الوجه السادس.

ثمّ إنّ لنا حول الوجه السابع كلاماً سوف نذكره - إن شاء الله - في مسألة الفحص في الشبهات الموضوعيّة فراجع.

- عندئذ - في وجوب الفحص، فيتمسك بأصالة البراءة عن وجوبه، فهذه الأخبار إنما تنفع بعد الوصول الاتفاقي.

هذا. وقد جاء في تقرير بحث المحقق العراقي رحمته (1) عدّة اعتراضات على الاستدلال بهذه الروايات لإثبات وجوب الفحص:

الاعتراض الأول: ما ورد بصيغة مجملة؛ إذ جاء في التقرير: أنّ بالإمكان حمل هذه الروايات على موارد العلم الإجمالي الذي هو الغالب في الشكّ قبل الفحص.

أقول: من الواضح أنّ مجرد هذا الإمكان وحده غير كاف في إبطال الاستدلال بهذه الروايات، بل لا بدّ من تطبيق ذلك على الصناعة حتّى تحمل تلك الأخبار عليه، والظاهر بحسب الصناعة عدم إمكان هذا الحمل؛ لظهور هذه الروايات في أنّها في مقام بيان استدعاء عدم العلم للفحص، لا في مقام بيان استدعاء العلم للفحص. فمثلاً: ورد في بعضها: أنّ العبد العاصي يقال له: لِمَ لم تعمل؟! فإذا قال: لم أكن أعلم قيل له: لِمَ لم تتعلّم؟! (2)، فظاهر مثل هذا اللسان هو أنّ عدم العلم بنفسه كان يحتم عليه أن يتعلّم وأن يتصدّى للسؤال، فلزوم التصدّي للسؤال والتعلّم من تبعات أنّه لم يكن يعلم، لا من تبعات العلم الإجمالي، ومثل هذا الظهور غير قابل للإنكار.

أمّا لو غضضنا النظر عن هذا الاستظهار فلا بدّ من ملاحظة سعة المدلول وضيقه، وملاحظة النسبة بينه وبين دليل البراءة في مقام الجمع بين الدليلين.

وهنا يقال: إنّ هذا الدليل في نفسه مطلق يشمل موارد العلم الإجمالي وغيرها، وأمّا دليل البراءة فلا إشكال في أنّه لا يشمل موارد العلم الإجمالي؛ لتساقط الأصول في أطرافه، وهذا بحسب مختارنا يكون من باب المخصّص الارتكازي المتّصل كما مضى شرحه، وبحسب مختار المشهور يكون من باب المخصّص المنفصل، وهو حكم العقل بقبح المخالفة القطعيّة.

فإن بنينا على الثاني فدليل البراءة مطلق فوقاني يشمل موارد العلم الإجمالي وغيرها، ويشمل ما قبل الفحص وما بعده، وقد ورد عليه مخصّصان في عرض واحد، أحدهما: حكم العقل المخرج لموارد العلم الإجمالي، والثاني: روايات

(1) راجع القسم الثاني من الجزء الثالث من نهاية الأفكار، ص 474 - 475.

(2) راجع جامع أحاديث الشيعة: ج 1، ب 1 من المقدمات، ح 25، ص 94.

التعلّم المخرجة لما قبل الفحص، فلا بدّ من تخصيص دليل البراءة بكلا المخصّصين، وتقديم أخبار التعلّم عليه بلا إشكال.

وإن بنينا على الأوّل وقع التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه، فمادّة الاجتماع: هي الشبهة قبل الفحص غير المقرونة بالعلم الإجمالي، ومادّة الافتراق: هما الشبهة قبل الفحص المقرونة بالعلم الإجمالي من ناحية، والشبهة البدويّة بعد الفحص من ناحية أخرى، فلو فرضنا أنّه لا توجد مزية في أحد الدليلين - من قبيل أن يكون أحدهما قرآنيّاً والآخر غير قرآني - حصل التعارض والتساقط في مادّة الاجتماع، ونرجع الى البراءة العقليّة بناءً على ما بنى عليه المحقّق الاصفهاني رحمته: من جريان قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) حتّى في موارد الشكّ قبل الفحص، أو الى البراءة الشرعيّة عن وجوب الفحص.

الاعتراض الثاني: أنّ أخبار وجوب التعلّم مسوقة مساق الإرشاد الى الحكم العقلي بوجوب الفحص، فإنّ العقل يستقلّ قبل الفحص بالاحتياط لا بالبراءة العقليّة، وحيث كانت هذه الأخبار إرشاداً الى هذا الحكم العقلي فلا تزيد على نفس حكم العقل، فكما أنّ دليل البراءة الشرعيّة يحكم على حكم العقل؛ لأنّ حكم العقل بوجوب الفحص مقيّد بأن لا يرخص الشارع في ترك الفحص، كذلك يحكم على هذه الأخبار.

وتحقيق هذا الاعتراض: هو أنّ هذه الأخبار يتصوّر لها أحد مفادين:

الأوّل: أن يكون مفادها هو عدم جواز إهمال التكليف الواقعي المشكوك ولزوم التصدّي لمعرفته.

والثاني: أن يكون مفادها عدم جواز إهمال الوظيفة العمليّة، ولزوم تحديدها سواءً كانت هذه الوظيفة عبارة عن نفس التكليف الواقعي، أو عن مفاد أمارة من الأمارات، أو عن مفاد أصل من الأصول.

فإن فرض الثاني صحّ هذا الاعتراض، فإنّ دليل البراءة في الحقيقة يعيّن الوظيفة العمليّة في أصالة البراءة.

لكن لا ينبغي الإشكال في أنّ ظاهر أخبار التعلّم هو الأوّل، فإنّ ما دلّ على أن طلب العلم فريضة، أو غير ذلك إنّ تمّت دلالتة في المقام من سائر الجهات، فهو ظاهر في أنّه لا بدّ من تحصيل التكليف الواقعي المحتمل، وطلب العلم به والفحص عنه، وعندئذ فلا معنى لتحكيم دليل البراءة على هذه الأخبار، فإنّ هذا اللسان يكون

بنفسه إعمالاً للملووية في مقام حفظ التكاليف الواقعية المشكوكة، ولزوم الاحتياط تجاهها، ويكون هذا اللسان بنفسه إبرازاً لنقيض ما يبرزه لسان حديث الرفع من عدم الاهتمام بالواقع المشكوك.

ولو سلّم كون هذا حكماً إرشادياً الى حكم العقل، حيث إنّ العقل يحكم بوجوب الاحتياط والفحص حكماً معلقاً على عدم مجيء الرخصة في ترك الفحص من قبل الشارع، فمثل هذا الإرشاد - أيضاً - نافع في المقام، فإنّ فعليّة الإرشاد ظاهرة في فعليّة هذا الحكم العقلي، وفعليّة هذا الحكم العقلي مساوقة لعدم مجيء الرخصة من قبل الشارع.

الاعتراض الثالث: أنّ هذه الأخبار أخصّ من المدعى؛ لأنّها إنّما تدلّ على وجوب السؤال فيما إذا كان التكليف الإلزامي المحتمل بشكل لو سئل عنه لوصل إليه، كما هو الحال بالنسبة لشخص معاصر للإمام عليه السلام المتمكّن من سؤال الإمام مباشرة، لا فيما إذا كان يتمّ السؤال من دون أن يكتشف الحال.

وهذا الكلام يمكن تقريبه وتوجيهه بأحد أمرين:

1 - أن يفرض أنّه أخذ في موضوع روايات الفحص العلم بأنّه لو فحص لانكشف له الحال، ولأنّ هذا العلم في زماننا غير موجود، فالشبهة قبل الفحص خارجة عن موضوع هذه الروايات قطعاً.

2

- أن يفرض أنّه أخذ في موضوعها واقع انكشاف الحال على تقدير الفحص؛ لأنّ هذا غير معلوم قبل الفحص، فالتمسك بهذه الأخبار لإثبات وجوب الفحص تمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وعلى أيّ حال، فهذا الاعتراض لا يتمّ لولا حظنا مجموع روايات الباب، فإنّه يوجد فيها ما لا يرد عليه اعتراض من هذا القبيل؛ لإطلاقه لصورة احتمال انكشاف الحال بالسؤال ولو كان في الواقع سوف لن ينكشف الحال به، وتوضيح ذلك ما يلي:

أخبار وجوب التعلّم

يمكن تقسيم روايات المقام الى عدّة طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على وجوب طلب العلم، وأحسن ما جاء فيها من الصيغ: هي الصيغة المستفيضة بين الفريقين عن خاتم النبيين صلى الله عليه وآله: «طلب العلم فريضة»، أو «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»، أو «طلب العلم فريضة على كلّ

مسلم ومسلمة» على اختلاف الصيغ، والروايات التي نقلت جملة من هذه الصيغ وإن كانت ضعيفة السند، إلا أنّ استفاضة أصل هذه الصيغة، وتطابق الفريقين على نقلها عن النبي ﷺ، وتضافر ذلك يوجب القطع بصدور هذه الصيغة عنه ﷺ، إلا أنّ القطع يقدر بقدره، أي: أنّ الذي يكون مقطوعاً به هو صدور أصل هذه الصيغة، وأمّا الحدود والقيود من كلمة (على كل مسلم) أو (على كل مسلم ومسلمة)، ونحو ذلك من الخصوصيات التي تميّزت بها الروايات المتعدّدة في المقام، فلا يمكن إثباتها؛ لأنّها غير مستفيضة، ولم تأت في روايات معتبرة سندياً حتّى تثبت بلحاظ دليل حجّيّة خبر الواحد. وإليك جملة من تلك الروايات:

منها: ما في الكافي بسنده عن عيسى بن عبد الله، عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «طلب العلم فريضة»⁽¹⁾.

ومنها: ما في الكافي - أيضاً - عن أبي عبد الله ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «طلب العلم فريضة»⁽²⁾.

ومنها: - أيضاً - ما في الكافي عن رسول الله ﷺ: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم، ألا وأنّ الله يحبّ بُغاة العلم»⁽³⁾.

ومنها: ما عن الإمام الرضا ﷺ عن طريق آبائه ﷺ إلى رسول الله ﷺ، يقول: «العالم بين الجهّال كالحيّ بين الأموات، وأنّ طالب العلم يستغفر له كلّ شيء حتّى حيتان البحر وهوامّه وسباع البرّ وأنعامه، فاطلبوا العلم فإنّه السبب بينكم وبين الله، وأنّ طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»⁽⁴⁾.

ومنها: ما ورد عن الإمام الرضا ﷺ بسنده المتّصل عن أمير المؤمنين ﷺ، قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: طلب العلم فريضة على كلّ مسلم، فاطلبوا العلم في مظانّه، واقتبسوه من أهله، فإنّ تعلّمه لله حسنة، وطلبه عبادة، والمذاكرة فيه تسبيح، والعمل به جهاد، وتعليمه من لا يعلمه صدقة، وبذله لأهله قرينة إلى الله تعالى؛ لأنّه

(1) أصول الكافي: ج 1، باب فرض العلم، ح 2، ص 30.

(2) نفس المصدر: ح 5، ص 31.

(3) نفس المصدر: ح 1، ص 30، وذيل ح 5، ص 31.

(4) جامع أحاديث الشيعة: ج 1، ب 1 من أبواب المقدمات، ح 6، ص 89 حسب الطبعة الجديدة، وهذا الحديث مع ما بعده منقولان عن أمالي ابن الشيخ.

معالم الحلال والحرام، ومنار سبل الجنة، والمؤنس في الوحشة،
والصاحب في الغربة والوحدة، والمحدث في الخلوة، والدليل في
السراء والضراء، والسلاح على الأعداء، والزين على الأخلاء، يرفع الله به أقواماً
فيجعلهم في الخير قادة تُفتبس آثارهم، ويُقتدى بفعالهم، ويُنتهى الى آرائهم، ترغب
الملائكة في خلّتهم، وبأجنتها تمسحهم، وفي صلواتها تبارك عليهم، يستغفر لهم
كلّ رطب ويابس حتى حيتان البحر وهوامه وسباع البر وأنعامه...» إلى آخره(1).

وهذه الروايات لا ينبغي الإشكال في دلالتها على وجوب طلب العلم، إلا أن حمل
العلم فيها على مجرد الاطلاع على الأحكام اللزومية الواقعة في محلّ ابتلاء المكلف
سواءً كان الاطلاع عليها عن طريق الاجتهاد أو التقليد - وهذا هو وجوب الفحص الذي
تتكلم عنه في المقام - خلاف الظاهر، وإّما الظاهر منها: هو أن يكون المراد بالعلم
مرتبة من الثقافة الإسلامية التي كان يعبر عنها في عصور المجتمع الإسلامي -
وقتئذ - بالعلم بقول مطلق، وحتى الآن يعبر بكلمة (العلم) عن مرتبة خاصة من
الثقافة المعمّقة، وهذه المرتبة نشأت منذ عصر النبي ﷺ، ونمت بعد ذلك في عصور
الأئمة عليهم السلام، فإنّ جملة من الصحابة تميّزوا بقريحة فقهية، وبحفظ الآثار والأخبار بحيث
كانوا مرجعاً في الحلال والحرام بعد وفاة النبي ﷺ، ومثل هذا التمييز حصل في
جملة من أصحاب الأئمة عليهم السلام على طول الخط منذ زمان أمير المؤمنين عليه السلام الى أيام
الإمام الحسن العسكري عليه السلام، فإنّ هناك جماعة كانوا في كلّ جيل يحملون ثقافة
الشريعة الإسلامية وأحكامها حملاً اجتهادياً تفصيلياً على مستوى وضع العلم
وقتئذ، (لا على مستواه في هذا المراحل التي نحن نعيشها)، وهذا المعنى من
العلم لا يفرق فيه بين الأحكام الداخلة في محلّ ابتلاء الشخص وغيرها، ولا يشمل
هذا العلم مجرد التقليد، وكلّ مرتبة من مراتب المعرفة البسيطة، والعلم وإن كان لغة
بمعنى الانكشاف، لكن بحسب المصطلح العرفي السائد اجتماعياً منذ عصر الأئمة
والى يومنا هذا يطلق على مرتبة مخصوصة معمّقة من المعرفة، وليس كل انكشاف
علماً، فتكون هذه الروايات ظاهرة في هذا المعنى، وتؤيد ذلك القرائن المنتشرة في
نفس متون الروايات، فمثلاً: في بعض الصيغ ذكرت المقارنة بين حال العالم وحال
الجاهل، وذكرت في بعض الصيغ فوائد العلم وشأن

(1) نفس المصدر: ج 7.

العالم وجلاله، وأنّ العلم يؤنس الإنسان في وحشته وفي غربته، وهو السلاح على الأعداء، والزين على الاخلاء وغير ذلك، وكلّ هذا لا ينطبق إلا على هذا المعنى من العلم، لا على مجرد استطلاع حال المسألة بشكل بسيط.

فهذه الروايات كلّها ناظرة الى وجوب طلب العلم بالمعنى الثاني، غاية الأمر أنّ هذه الروايات ظاهرة في أنّ هذا الوجوب ثابت على كلّ مسلم - حتّى لو لم نتعبّد بعبارة كلّ مسلم - إلا أنّ مثل هذا يفيد بما دلّ على سقوط هذا الوجوب بقيام عدد كاف في مقام حفظ الشريعة، وليكن من المقيّدات آية النفر، وغيرها من الأدلّة الدالة على إعفاء المسلم من هذا الوجوب على تقدير قيام عدد من الناس يكفي في مقام حفظ الشريعة بذلك.

الطائفة الثانية: الروايات الآمرة بالتفقه في الدين من قبيل ما عن علي بن حمزة قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: تفقّهوا في الدين، فإنّ من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي، إنّ الله تعالى يقول في كتابه: ليتفقهوا في الدين، وليُنذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون»⁽¹⁾.

وأيضاً ما عن مفضل بن عمر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «عليكم بالتفقه في دين الله، فلا تكونوا أعراباً، فإنّ من لم يتفقه في دين الله لن ينظر الله إليه يوم القيامة، ولم يزلّ له عملاً»⁽²⁾، ونحو ذلك من الروايات.

وهذه الروايات - أيضاً - يأتي فيها نفس الكلام السابق⁽³⁾، فإنّ التفقه في الدين تارة يجمد فيه على المعنى اللغوي بحسب مرّ اللغة وهو الفهم، وأخرى يقصد به مرتبة من فهم الدين، وهي مرتبة معمّقة خاصّة عبّر عنها هناك بالعلم وهنا بالفقه، وعلى الثاني لا تكون الروايات دالة على المقصود.

والظاهر منها هو الثاني، فإنّ نفس كلمة (التفقه في الدين) تعطي ذلك، مضافاً الى التعليل بأن لا يكون أعرابياً، والأعرابي هو الشخص الذي يتخلف عن الهجرة الى

(1) أصول الكافي: ج 1 باب فرض العلم، ح 6، ص 31.

(2) نفس المصدر: ح 7.

(3) لا يخفى أنّ التعبير بـ «من لم يتفقه لن ينظر الله إليه...» أب عن الحمل على الوجوب الكفائي، فهذا قرينة على أنّ المقصود هو المقدار من التفقه المناسب وجوبه على كلّ مسلم لا التخصّص، وهذا هو المناسب للمقابلة مع الأعرابيّة.

بيت العلم وبيت النبوة، فإنّ المفروض أنّ جماعة من كلّ طائفة يهاجرون الى مركز الثقافة الإسلاميّة ليتفقهوا بثقافة الإسلام، فهؤلاء هم الخبراء الواعون من المسلمين، وبقية المسلمين هم العوام الذين سمّاهم أعراباً، فيقول للراوي لا تختار أن تكون من العوام، بل اختر أن تكون من الواعين ومن ذوي الخبرة والبصيرة، ثمّ يطبّق على ذلك الآية الكريمة، وهي بنفسها ناظرة الى المعنى الثاني لا المعنى الأوّل، فهذه الروايات أجنبيّة عن محلّ الكلام.

الطائفة الثالثة: الروايات الدالّة على وجوب السؤال من الأئمة عليهم السلام بالخصوص: وهي الروايات الواردة في تفسير أهل الذكر في قوله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) حيث وردت عدّة روايات تقول: نحن أهل الذكر، فتجب عليكم مسألتنا⁽¹⁾. وهذه الروايات لا بأس بدعوى تعرّضها لما هو محلّ الكلام، فإنّ السؤال من الإمام بما هو سؤال منه ينطبق على ما هو محلّ الكلام بلا إشكال، إلّا أنّ مثل هذه الطائفة يأتي فيها إشكال المحقّق العراقي رحمته الله؛ لأنّها مختصّة بخصوص السؤال من الإمام عليه السلام، ومن المعلوم أنّ السؤال منه عليه السلام ملازم عادة للتوصّل الى واقع الحال، ومعه لا يمكن التعدّي من ذلك الى غيره، إلّا بدليل.

الطائفة الرابعة: هي الطائفة الدالّة على استحقاق المتورّط في مخالفة الواقع على فرض عدم السؤال والفحص للعقاب، وأحسن ما جاء في هذه الطائفة، هو قوله في صحيحة مسعدة بن زياد، قال: «سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى: فلله الحجة البالغة، فقال عليه السلام: إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلّمت حتّى تعمل؟ فيخصمه، وذلك الحجة البالغة لله عزّ وجلّ في خلقه»⁽²⁾.

وهذه الرواية لا بأس بدلالاتها في المقام على ما هو المقصود، وهي مطلقة من حيث العلم بانكشاف الواقع على تقدير السؤال وعدمه، فهي دالّة على المطلوب،

(1) راجع أصول الكافي: كتاب الحجّة، باب أنّ أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام ص 210 - 212، وراجع جامع أحاديث الشيعة الباب الرابع من أبواب المقدمات، ص 178 - 185.

(2) جامع أحاديث الشيعة: ج 1 ب 1 من المقدمات ح 25، ص 94 نقلاً عن أمالي المفيد، راجع - أيضاً - أمالي المفيد: ص 180 بحسب الطبعة الثالثة من منشورات المطبعة الحيدريّة المجلس الخامس والثلاثون.

ومثلها بعض الروايات الأخرى التي هي من قبيلها.

ويمكن الاستدلال على ذلك - أيضاً - بآية النفر، فإنَّ إيجاب النفر والتفقه في الدين يدلُّ بالالتزام على إيجاب الفحص على الباقيين.

الوجه التاسع: ما جاء في الدراسات من التمسك بالأخبار الدالة على وجوب التوقف، وهي الأخبار التي استدلَّ بها الأخباريون على وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية والتحريمية فيقال: إنَّ هذه الأخبار تدلُّ على وجوب الاحتياط قبل الفحص وبعده، وتعارضها أخبار البراءة المطلقة - أيضاً - لما قبل الفحص وما بعده، فتحمل الطائفة الأولى على ما قبل الفحص والثانية على ما بعده، ونكتة هذا الحمل: هي أنَّ جملة من الأخبار الدالة على وجوب التوقف وردت في موارد قبل الفحص، فيكون ما قبل الفحص هو المتيقن منها، فتكون كالنصِّ بالنسبة لما قبل الفحص، فتقيّد إطلاق دليل البراءة، ويخرج منها ما قبل الفحص، فيحمل دليل البراءة على ما بعده⁽¹⁾.

وهذا الوجه غير تام مبنياً وبنياً: أمّا مبنياً فلما يأتي - إن شاء الله - في بحث التعادل والتراجيح من أنه إذا كانت إحدى الطائفتين المتعارضتين بنحو التساوي نصّاً في بعض الحصص دون بعض ولو باعتبار كونه هو المورد، فهذه النصوصية الناشئة من هذه المناشئ لا تكون منشأاً للقرينية والتقديم والجمع العرفي.

وأما بناءً فلأنه لو سلّم المبنى واعترف - أيضاً - بأخبار التوقف وتامميتها دلالة وسنداً، فسوف تتقدّم على حديث الرفع حتى بعد الفحص؛ لأنها أخصّ منه، فإنَّ حديث الرفع يشمل - بحسب الدعوى - ما قبل الفحص وما بعده، ويشمل الشبهات الموضوعية والحكمية معاً⁽²⁾، وأخبار التوقف - أيضاً - تشمل ما قبل الفحص وما بعده، وتختصّ بالشبهات الحكمية، فتقدّم عليه بالأخصية.

إلا أنّ الصحيح: هو أنّ أخبار التوقف في نفسها لم تتمّ سنداً ودلالة، إذن فكيف يمكن التمسك بها على وجوب الاحتياط قبل الفحص في المقام؟!

هذا تمام الكلام في أدلة وجوب الفحص في الشبهات الحكمية.

(1) راجع الدراسات ج 3، ص 309، والمصباح ج 2، ص 494.

(2)

(ويشمل - أيضاً - موارد العلم الإجمالي بعد غصّ النظر عن الارتكاز العقلاني الذي يعدّ بمثابة القرينة المتصلة، وعن ظهور دليل البراءة في إمضاء البراءة العقلانية الموجب لانصرافه عن موارد العلم الإجمالي، وعن ما قبل الفحص على حدّ سواء.

الفحص في الشبهات الموضوعية

وأما المقام الثاني: وهو وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية وعدمه، فأيضاً تارة يقع الكلام في البراءة العقلية، وأخرى في البراءة الشرعية.

بلحاظ البراءة العقلية

أما البراءة العقلية: فقد عرفت أنها ليست قانوناً عقلياً، فإنّ العقل لا يستقلّ بقاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، بل هي ترجع بتحليل علمي الى قاعدة عقلانية ارتكازية شرحنا فيما مضى الظروف التي أدت الى قيام هذا الارتكاز، وترسخ هذه القاعدة في أذهان العقلاء.

وهذه البراءة العقلانية في الشبهات الحكمية تختصّ بما بعد الفحص، فإنّ البراءة المجعولة اجتماعياً من قبل المولويات العقلانية لاتشمل موارد الشكّ قبل الفحص، وتعتبر تلك الموارد داخله تحت دائرة حقّ الطاعة والمولوية، هذا بلحاظ الشبهة الحكمية. وأما بلحاظ الشبهة الموضوعية فالأمر في الجملة - أيضاً - كذلك، فإنّ مرتبة من الفحص لازمة بحسب الارتكاز العقلاني، وهي المرتبة التي يعتبر خلافها تهرباً من الحكم وإغماضاً للعين عن الحكم، وتوضيح ذلك: أنّه قد يشكّ المكلف في الحكم، ويكون المفروض أنّ هذا التكليف للمولى لو كان موجوداً لا يصله بحسب العادة إلاّ بالفحص، فهنا لا يعذر المكلف عقلياً، وإنّما يعذر إذا كان المكلف واقفاً في موقف بحيث يكون التكليف بحسب طبعه ممكن الوصول للمكلف عادة بلا فحص، فلا بدّ للمكلف من الفحص عن التكليف بمقدار بحيث يحقق له موقفاً يمكن ويحتمل أن يصله التكليف في ذلك الموقف، وأما إذا كان الموقف بحيث لا يحتمل عادة أن يصله التكليف، فلا يعدّ معذوراً عقلياً، فمثلاً لو وقعت قطرة على يده ولا يدري هل هي دم أم لا فيغمض عينيه ويقول: أنا شاكّ في كونها دماً، فهو وإن كان شاكاً، لكنّ التكليف عادة لا يصله وهو مغمض العينين، فتركه للنظر الى موضع القطرة المشكوكة يعتبر بحسب النظر العرفي تهرباً من الوقوع في تبعة التكليف وفراراً منه، ولا تكون البراءة العقلانية مسوّعة لمثل هذا الهروب.

ولعلّ هذه النكتة هي نكتة ما سبق من عدم جريان البراءة العقلانية قبل

الفحص في الشبهات الحكمية؛ لأنّ إغماض العين عن كتب الأخبار كإغماض العين عن تلك القطرة من الدم، أي: أنّ العادة جارية في تبليغ الأحكام من الموالي الى المحكوم عليهم على إيصال تلك الأحكام الى مقام معيّن، والمحكوم عليه يذهب الى ذلك المقام فيفحص عن تلك الأحكام، لا أنّها تصل الى كلّ إنسان في بيته، فمثلاً: القوانين المجعولة من قبل الحكومة تنشر في صحيفة رسمية، ومن أراد تطبيقها لا بدّ له أن يطالع الصحيفة ويطبقها، وهكذا لو كانت الحكومة تنشر قوانينها عن طريق الإذاعة مثلاً، فعلى الناس أن يستمعوا إليها، فعدم الذهاب الى ذلك المقام هو بنفسه إغماض العين، إلّا أنّ إغماض العين يختلف مصداقه باختلاف طبيعة الشبهة، وطبيعة كيفية وصول الحكم. إذن فبالإمكان أن ننتزع هذا العنوان الجامع بين الشبهتين بأن نقول: إنّ القاعدة العقلانية لا تشمل الموارد التي لم يتحقّق فيها هذا المقدار الجامع من الفحص، أي: المقدار الذي يصدق معه عدم التهرّب وعدم غمض العين وإن اختلف مصداق هذا الجامع باختلاف طبيعي الشبهة⁽¹⁾. نعم، خروج ما قبل الفحص في الشبهات الحكمية عن البراءة يكون أوضح بحسب الارتكاز العقلاني منه في الشبهات الموضوعية.

هذا حال البراءة العقلانية، ولكن تحقيق البراءة العقلانية وتحديد حدودها بما هي براءة عقلانية لا ينفعنا؛ لأننا نتكلم تجاه المولى الحقيقي لا تجاه مولى جعلت مولويته في المجتمع العقلاني، إلّا أنّ هذا ينفعنا في فهم دليل البراءة الشرعية على ما تقدّم، وعلى ما تأتي الإشارة إليه.

هذا هو الكلام على مستوى البراءة العقلية، فالبراءة العقلية لا وجود لها، وقد حولناها الى براءة عقلانية، والبراءة العقلانية لا تشمل ما قبل الفحص في المورد الذي يصدق فيه التهرّب وغمض العين.

بلحاظ البراءة الشرعية

وأما البراءة الشرعية: ففي مقام تحقيق اختصاصها بما بعد الفحص وعدمه نرجع الى ما مضى من الوجوه التسعة؛ لاختصاصها بما بعد الفحص في الشبهات

(1) لنا كلام حول هذا الأمر يأتي - إن شاء الله - قريباً في البراءة الشرعية في تعليقنا في الوجه السابع من وجوه الفحص.

الوجه الأول: أنّ دليل البراءة له ظهور في أنّه دليل إمضائي، فهو يمضي البراءة المرتكزة في ذهن العقلاء بحدودها، فيما أنّ الارتكاز العقلاني في الشبهات الحكمية كان يفصل بين ما قبل الفحص وما بعده قلنا في الشبهات الحكمية بعدم جريان البراءة قبل الفحص، وهذا الوجه يجري في المقام - أيضاً - فيثبت لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية؛ لما عرفت من أنّ الارتكاز العقلاني يقتضي الفحص حتّى في الشبهات الموضوعية، ويُجري البراءة بعد الفحص، إلّا أنّ هذا الوجه إنّما يثبت وجوب الفحص بمقدار ناقص أي: بمقدار ما يساعد عليه الارتكاز العقلاني، وهو المقدار الذي لا يكون المكلف معه متهرباً من التكليف ومغمضاً للعين عنه على ما مضى بيانه آنفاً عند التكلّم عن البراءة العقلية.

الوجه الثاني: إيقاع المعارضة بين إطلاق البراءة في حديث الرفع وإطلاق المستثنى في البراءة القرآنية. وهذا الوجه لا يجري في المقام؛ لما قلنا في بحث البراءة من أنّ الآيات الدالة على البراءة تختصّ بالشبهات الحكمية⁽¹⁾.

الوجه الثالث: إبداء احتمال القرينة المتصلة: وهي شدّة اهتمام النبي ﷺ بإفناء الشكّ في الشبهة الحكمية، وهذا الوجه - أيضاً - لا يأتي في المقام، فإنّ ظهور حال النبي ﷺ في الاهتمام بإفناء الشكّ إنّما هو بلحاظ الشبهة الحكمية؛ لأنّ حال

(1) مضى منه رضوان الله تعالى عليه في محله أنّ قوله تعالى: (لا يكلف الله نفساً إلّا ما آتاها) يعم الشبهة الموضوعية، وإذا كان كذلك فهذا الوجه يجري في المقام أيضاً. نعم، إنّ هذا الوجه لا يفيد شيئاً أزيد من الوجه السابق، فإنّ الإتيان يعطي عرفاً معنى جعله في معرض الوصول الى المكلف بحيث لو لم يتهرب المكلف من وصوله إليه ولم يغمض عينه عنه كان من الطبيعي وصوله إليه.

لا يقال: إنّ في الشبهة الموضوعية قد حصل الإتيان حتماً؛ لأنّ كبرى التكليف واصله إليه حسب الفرض.

فإنّه يقال: إنّ الكبرى وحدها غير قابلة للتجنّز وإنّما الذي يقبل التجنّز هو النتيجة، ولذا لو قطع بعدم الصغرى لم يؤثّر وصول الكبرى تنجيزاً عليه كما هو واضح.

فالواجب على المكلف هو عدم التهرب من وصول النتيجة إليه وعدم غمض العين عنه وعلى آية حال فقد مضى ممّا - في بحث آيات البراءة تعليقاً على كلام أستاذنا الشهيد - توضيح عدم تمامية دلالة هذه الآية على البراءة.

النبي ﷺ إنّما كان بصدد علاج الشبهات الحكميّة، وكان يبيّن لهم الأحكام الكلّيّة، فانعقد من هذه الصيغة ظهور حال في أنّه ﷺ مهتمّ بإفناء تلك الشكوك بدرجة أوجبت إجمالاً في إطلاق دليل البراءة بتفصيل تقدّم في محلّه، ومثل هذا لا يأتي في الشبهات الموضوعيّة.

الوجه الرابع: حكم العقل المقيد لدليل البراءة. وقد قلنا فيما سبق: إنّ هذا لا معنى له، إلاّ بأنّ نرجع حكم العقل الى حكم العقلاء، فيكون حاله حال الوجه الأوّل وراجعاً إليه.

الوجه الخامس: أنّه قبل الفحص يحتمل وجود خبر ثقة يدلّ على الإلزام، وحديث الرفع قد خرج منه - عندنا - موارد خبر الثقة بوجوده الواقعي، فمع الشكّ يكون التمسكّ به تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقيّة. واستصحاب عدم ورود خبر الثقة غير جارٍ للعلم الإجمالي بوروده في الجملة. وهذا الوجه لا يجري في المقام حتّى في فرض احتمال خبر ثقة يخبر عن نجاسة الماء مثلاً، فإنّه لا بأس هنا بإجراء استصحاب عدم وجود خبر ثقة، لعدم العلم الإجمالي هنا.

الوجه السادس: العلم الإجمالي بوجود تكاليف، وهذا الوجه من الواضح أنّه لا يأتي في المقام؛ إذ لا يوجد هنا علم إجمالي بتكاليف.

الوجه السابع: أنّ دليل حجّيّة خبر الثقة يدلّ بالالتزام على اهتمام المولى بالواقع المجعول في هذا الدليل بحيث يحكم بوجود الاحتياط في موارد الشكّ قبل الفحص. وهذا الوجه يأتي في المقام فيما لو احتمل وجود خبر ثقة⁽¹⁾، فإنّ دليل

(1) مضى منّا عدم حجّيّة الأمارات قبل الوصول؛ لأنّ شيئاً من أدلّة حجّيّتها لا تشمل الأمانة غير

الواصلة، وحتّى خبر العدلين الذي يطلق عليه عنوان البيّنة في قوله : «إنّما أفضي بينكم بالبيّنات والأيمان» والذي يدلّ على أنّ خبر العدلين أمر يبيّن الواقع في نفسه - فهو حجّة مطلقة لا في خصوص باب القضاء - يكون قوام بيانه للواقع بوصوله، فإنّه قبل وصوله يكون حاله حال الواقع غير الواصل، ولا يصدق عليه لغة عنوان البيّنة.

نعم، لا بأس بأن يقال - حتّى في الشبهات الموضوعيّة - إنّ نفس دليل الحكم الواقعي يدلّ بالالتزام العرفي على وجوب الفحص بمقدار ينتفي معه عنوان التهرّب من معرفة الحقيقة.

والواقع: أنّ النكات العقلانيّة لوجوب الفحص - غير العلم الإجمالي - عديدة يختلف بعضها عن بعض في الجوهر وفي حدود النتائج، وليست هي نكتة واحدة:

النكتة الأولى: ما تعارف لدى العقلاء من اهتمام الموالى بأغراضهم بمقدار إيجاب الاحتياط، أو الفحص بالمقدار الذي لا يصدق عنوان التهرّب من فهم الحقيقة ووصول الواقع. وهذا وحده لا يقتضي الاستقصاء الكامل عن الأخبار والروايات، أو عن القناة التي تعود

حجّة خبر الثقة لو تمّ في الشبهات الموضوعيّة دلّ - أيضاً - بالالتزام على وجوب الفحص، لكن بتلك المرتبة التي بيّنا كونها وفق مقتضى الارتكاز العقلاني، أعني بالمقدار الذي لا يعدّ الشخص متهرّباً عن التكليف ومغمضاً للعين عنه؛ لأنّ هذه الملازمة ملازمة عرفيّة، فبمقدار هذا الارتكاز تثبت هذه الملازمة لا أكثر، فهذا الوجه لا يزيد على ما يقتضيه الوجه الأوّل.

الوجه الثامن: هو الأخبار الدالّة على وجوب التعلّم. ومن الواضح أنّها لا تجري في الشبهات الموضوعيّة؛ لأنّها تدلّ على وجوب تعلّم الشريعة، لا تعلّم

أخرى التعارض والتهافت.

رابعاً: في الشبهات الموضوعيّة في مقابل الأصل المرخّص لا بدّ من الفحص، لا بمعنى الفحص الكامل؛ لعدم تأتّي النكته الثالثة فيها، بل الفحص بمقدار لا يصدق معه عنوان التهرّب عن الواقع، وذلك للنكته الأولى.

خامساً: في الشبهة الموضوعيّة في مقابل الأمانة المرخّصة لا بدّ من الفحص بمقدار عدم غمض العين، أعني بالمقدار اليسير جداً الذي لا يعدّ منافياً لمصلحة التسهيل؛ وذلك للنكته الثانية، ولا يجب الفحص أكثر من ذلك بالنكته الأولى التي نسمّيها بنكته الاهتمام؛ لأنّ الاعتماد على الأمانة المرخّصة اهتمام بالواقع بمقدار كاف بحيث لو تهرّب من الفحص عمّا قد يكشف كذب تلك الأمانة لا يعدّ عرفاً متهاوناً بأغراض المولى بنحو لا يرضى به المولى عادة.

سادساً: في الشبهات الموضوعيّة في مقابل الأمانة المرخّصة لا يجب عليه الفحص عن أمانة معارضة؛ لأنّ الأمانة المعارضة ليست حجّة قبل الوصول الفعلي، فما عثر عليها فعلاً من الأمانة حجّة بلا معارض.

سابعاً: المقلّد لا يجب عليه الفحص عن فتوى معارضة لولا العلم الإجمالي بناءً على تساقط الفتويين المتعارضتين.

ثامناً: لو بنيينا في الفتويين المتعارضتين على التخيير إلّا مع وجود الأعلم لا يجب على المقلّد الفحص عن الأعلم إن لم يعلم إجمالاً بوجود أعلم، وإذا فسّرنا الأعلميّة الواجبة الاتباع بكون الفاصل كبيراً وبمقدار مرتبة الاجتهاد كما هو الصحيح، فعادة لا يوجد للعالمي علم إجمالي بوجود أعلم.

وبما أنّنا نرى أنّ البناء العقلاني في باب الرجوع الى الخبرة على التخيير، إلّا في الأعلم، ونفسّر الأعلم بما عرفت، فبذلك نحلّ مشكلة الفحص عن الأعلم المعارض في الفتوى للمقلّد.

الوجه التاسع: هو التمسك بأخبار التوقف، وقد تقدّم فيما سبق أنّها مختصة بالشبهة الحكمية.

فقد تحصل أنّ شيئاً من وجوه لزوم الفحص لا يتمّ في المقام إلاّ الوجه الأوّل والسابع، وهما لا يقتضيان أكثر من الفحص الى درجة يقف المكلّف موقفاً يُحتمل عادة وصول التكليف إليه، هذا كلّّه إذا بقينا نحن والأدلة العامّة للبراءة الشرعية.

أخبار عدم وجوب الفحص

ولكن هناك روايات خاصّة صريحة في عدم وجوب الفحص حتّى بهذه المرتبة، فإمّا أن تعمل بها في خصوص موردها، وإمّا أن نتعدّى منها الى غير موردها - أيضاً - في سائر الشبهات الموضوعية حسب ذوق الفقيه:

منها: صحيحة زرارة الثانية في باب الاستصحاب: «فهل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ فقال: لا، ولكنتك إنّما تريد أن تذهب الشكّ الذي وقع في نفسك»⁽¹⁾.

فهذه تدلّ على الإعفاء حتّى لهذه المرتبة من الفحص، وهي النظر، وهذا من أوضح مصاديق غمض العين والتهرّب من وصول التكليف.

ومنها: ما ورد - أيضاً - في باب الطهارة والنجاسة عن أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «ما أبالي أبول أصابني أو ماء إذا لم أعلم»⁽²⁾ فقلوه: (ما أبالي) واضح عرفاً في أنّه لا يتصدّى لأيّ مرتبة من مراتب الفحص.

ومنها: رواية عبد الله بن سليمان في الجبن قال: «كلّ شيء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة»⁽³⁾.

فهذه العبارة لا يبعد - أيضاً - أن يكون لها ظهور في أنّه إن جاءك شاهدان وأنت في مكانك بلا حاجة الى أن تفحص أنت، فحينئذ يحكم بالحرمة والنجاسة، وما لم

(1) الوسائل: ج 2، ب 37 من النجاسات، ح 1، ص 1053 بحسب الطبعة المشتملة على عشرين جزءاً.

(2) الوسائل: ج 2، ب 37 من النجاسات، ح 5، ص 1054 بحسب الطبعة السابقة.

(3) الوسائل: ج 17، ب 61 من الأطعمة المباحة، ح 2، ص 91 بحسب الطبعة السابقة.

يصل إليك الواقع لم يكن عليك شيء في ترك الاجتناب، إلا أنّ هذا -
أيضاً - وارد في خصوص الميتة، فلا يشمل المائع المشكوك خمريته
مثلاً.

إذن فعلى أساس هذه الروايات نفتي بعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية
لباب الطهارة والنجاسة كلية ولو بإلغاء الخصوصية.

ومن الصعب تجريد آخر بحيث تُلغى خصوصية الطهارة والنجاسة أيضاً، وتعمم الى
تمام الشبهات الموضوعية.

هذا تمام الكلام في أصل لزوم الفحص في إجراء البراءة.

تنبيهات

مقدار الفحص

التنبيه الأول: في مقدار الفحص، ونقصد به هنا أمرين:

أحدهما: مقدار الفحص من حيث السند والنقل، فإنّه قد يتخيّل - على ضوء ما سبق ممّا من أنّ العقلاء يفحصون عن المقام الذي يصل إليه حكم المولى عادة فلو كانت الحكومة من عاداتها أنّها تنشر ما تريد من قوانين في صحيفة رسمية يراجعون تلك الصحيفة في سبيل الفحص عن تلك القوانين - أنّه إنّما يجب الفحص عن الأخبار في الكتب المتعارف وجود ما نحتاج إليها من الأخبار كالوسائل والكتب الأربعة ونحو ذلك، فلو احتمل وجود خبر مؤثّر في الحكم في كتاب في التاريخ، أو اللغة مثلاً لم يجب الفحص عنه؛ لأنّه ليس مقاماً يصل إليه الحكم، ولكنّ الصحيح: أنّه إذا احتمل عقلاً وجود خبر من هذا القبيل في غير الكتب المتعارف كتب الأخبار فيها وجب أيضاً، كما سوف نشرح إن شاء الله.

وثانيهما: في مقدار الفحص من حيث الدلالة، فإنّه قد يتخيّل لزوم الفحص الكامل حتّى بالرجوع الى الأعلام مثلاً لو احتمل أنّ الأعلام التفت الى نكتة تثبت التكليف لم يلتفت هو إليها؛ لعدم الفرق بين الرجوع إليه والرجوع الى الكتب مثلاً، ولكن الصحيح عدم وجوب ذلك.

ولندرس هاتين النقطتين، أي: مقدار الفحص في السند، ومقداره في الدلالة على ضوء ما مضى من الوجوه التسعة للفحص فنقول:

الوجه الأول: كان عبارة عن تحكيم الارتكاز العقلائي في دليل البراءة الحاكم في الشبهات الحكمية بلزوم الفحص عن المقام الذي يوصل إليه الحكم، فقد يتخيّل - كما عرفت الآن - أنّ هذا إنّما يقتضي في المقام الفحص عن الكتب المتعارف وضع أخبار الأحكام فيها من قبيل الوسائل والكتب الأربعة، كما أنّه في القوانين الحكومية إذا كان من عادة الحكومة نشر قوانينها في صحيفة رسمية فالفحص اللازم عنها عبارة عن الفحص في تلك الصحيفة.

ولكنّ الصحيح: أنّ هنا فرقاً كبيراً بين باب الأخبار الموجودة في الكتب

المتعارفة والصحيحة في المثال الذي افترضناه، وهو أنّ المفروض في هذا المثال إنّما هو استقرار عادة نفس الحكومة على وضع قوانينها في تلك الصحيفة، وأمّا في المقام فليس عادة وضع الأخبار في الوسائل والكتب الأربعة ونحوها عادة للمولى في مقام تبليغ الأحكام، وإنّما بين المولى في توضيح كيفية تبليغه للأحكام أنّ خبر الثقة جعلته حجّة عليكم، وإنّما هذه العادة عادة مربوطة بتأليف المؤلّفين والرواة والعلماء، ولم يذكر الشارع في يوم من الأيام أنّه إذا أردتم الاطلاع على القوانين فارجعوا إلى كتاب الكافي والاستبصار ومن لا يحضره الفقيه، وإنّما قال: «لا ينبغي التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا». إذن فلا بدّ من الفحص عن كل خبر ثقة ولو فرض وجوده في كتاب لغة أو تأريخ مثلاً؛ لأنّ المقام الذي يكون في معرض أن يصل إليه خطاب المولى لا يكون محدّداً بخصوص كتاب الوسائل ونحوه، وإنّما يكون منتشرراً في تمام ما يصلنا ممّا يمكن أن يكتب فيه كلام النبي ﷺ أو الأئمة عليهم السلام، فمن الناحية السنديّة لا بدّ من الفحص حتّى يحصل الاطمئنان بالعدم.

نعم، على الأغلب يحصل الاطمئنان بالعدم بمجرد عدم وجدان رواية في الكتب المعدّة من قبل علمائنا لذلك؛ لأنّ احتمال الغفلة فيهم مع تمام حرصهم على الاستيعاب وتتابع أعمالهم جيلاً بعد جيل بعيد جداً.

وأما لو فرض في مورد أنّه لم يكن هناك اطمئنان بالعدم لنكتة، كما لو فرض أنّنا رأينا فقيهاً يفتي على خلاف ذلك مدّعياً وجود رواية في كتاب لغة، فعندئذ لا يجوز لنا أن نغمض عيننا عن ذلك الكتاب ولا نراجعه.

والغالب حصول الاطمئنان بالعدم مع مراجعة الأبواب المعدّة للمسألة فضلاً عن مراجعة تمام الكتاب.

وقد نبّه المحقّق النائيني رحمته الله (1) إلى نكتة مفيدة في المقام: وهي أنّ كتاب الوسائل مرتّب حسب ترتيب كتاب الشرائع، فرواياته مطابقة لتفريعات المحقّق رحمته الله في الشرائع، وعلى هذا فالفرع الموجود في الشرائع يتعرّض له في الوسائل لو كانت هناك رواية في ذلك، فلو لم تكن هناك رواية فيه في باب المناسب يحصل الاطمئنان بعدم وجود رواية فيه، وأمّا الفرع الذي لا يوجد في الشرائع فعدم وجود رواية فيه في باب المناسب أحياناً قد لا يوجب الاطمئنان بالعدم.

(1) راجع أجود التقريرات: ج 2، ص 341.

وعلى أيّ حال، فمن الناحية الكبرويّة لا بدّ من الفحص في تمام المقامات؛ لأنّه ليست هناك عادة منتزعة عن عمل نفس المولى حتّى يقتصر على تلك العادة.

هذا كلّ من ناحية السند.

وأما من ناحية الدلالة، فلا بدّ من الفحص في المقام بمقدار الخبرة الذاتية للمجتهد الخبير، ولا بدّ له من أن يُعمل قدرته في فهم المعنى من اللفظ بالنحو المتعارف بين الخبراء بالنسبة لتلك المادة، وقد يدخُل في هذا المتعارف - أحياناً - الاستفادة من الخبرات السابقة أيضاً؛ لأنّ الخبراء في كلّ علم قد يستفيدون من الخبرات السابقة إذا انقذ في ذهنهم احتمال أن يكون الخبراء السابقون قد تنبّهوا الى مطلب يخفى عليهم لولا هذا الفحص، فهذا المقدار الاعتيادي الذي يعمله كل خبير في مقام التوصل الى الحقيقة في مجال خبرته لا بدّ منه في المقام، وأما الزائد على هذا المقدار بحيث يُنفى احتمال أن يكون الأشخاص الآخرون استفادوا من الأصول الموضوعيّة - المشتركة بينه وبينهم - نكتة لم يستفدها هو منها، فهذا غير لازم؛ لأنّ مثل هذا الارتكاز غير موجود عند العقلاء، فيُرجع الى إطلاق دليل البراءة؛ لأنّ تقييد إطلاقه إنّما كان باعتبار ارتكاز لزوم الفحص في الأذهان العقلانيّة، فيقدّر التقييد بقدره، فيجوز لهذا المجتهد - الذي يحتمل أن يكون هناك مجتهد أبصر منه قد التفت إلى نكتة لم يلتفت هو إليها - أن يجري البراءة إذا فحص وأعمل قدرته بالمقدار المتعارف في كل باب من أبواب الخبرات البشريّة. هذا هو مقتضى الوجه الأوّل، وقد تبين أن مقتضاه هو توسعة دائرة الفحص من ناحية السند، وتضييقها من ناحية الدلالة بالمقدار الذي بيّناه.

الوجه الثاني: إيقاع المعارضة بين إطلاق دليل البراءة وقوله تعالى: (حتّى يُبين لهم..).

فمن حيث السند نقول: إنّّه لو وجدت رواية في كتاب اللغة مثلاً صدّق عنوان البيان.

ومن حيث الدلالة نقول: إنّّه إذا احتل المجتهد أنّه لو راجع الأعلام فقد يبيّن له بياناً فريباً بحيث يفهم معنىً جديداً من الرواية، لا يصدق عنوان البيان لهذا المجتهد؛ لأنّه قد فحص بالمقدار الذي يكلفه الارتكاز العقلاني ولم يصل إليه الحكم، فلا يصدق أنّّه قد بيّن له المولى، فنتيجة هذا الوجه هي نتيجة الوجه الأوّل تماماً.

الوجه الثالث: احتمال القرينة المتصلة، فمن ناحية السند لا بأس بدعوى: أنه لا يفرق فيه بين أن تكون الرواية قد غفل عنها صاحب الوسائل مثلاً أو لا، فمجرد أن الشخص الذي جمع الروايات غفل عن رواية ما لا يخرجها عن شدة اهتمام الشارع في المقام.

وأما من ناحية الدلالة فظهور حال النبي ﷺ إنما اقتضى الاهتمام بالوصول الى الأحكام بالمقدار المتعارف بين العقلاء، واحتمال ظهور حاله في الاهتمام أكثر من ذلك بحيث لا بد من الفحص حتى يمثل الرجوع الى الأعلام عند احتمال التفاته الى نكته غفل غير الأعلام عنها غير موجود وجوداً عقلائياً معتداً به، وليس مبنى الخبراء في كل فن على الوصول بهذا النحو، فمثل هذا لو كان مورداً لاهتمام الشارع فهو مورد لاهتمام واقعي غير مبرز بظهور حال بحيث يوجب إجمالاً في إطلاق دليل البراءة، فالنتيجة - أيضاً - هي النتيجة في الوجهين السابقين.

الوجه الرابع: حكم العقل، وقد قلنا: إن حكم العقل بما هو حكم العقل لا معنى له، وإذا حولناه إلى العقلاء رجع إلى الوجه الأول. وقد تقدم الكلام فيه.

الوجه الخامس: هو دعوى أن احتمال وجود خبر الثقة يكون احتمالاً للحجة المانعة عن البراءة، فالتمسك بإطلاقها تمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وهذا الوجه إن تم يأتي في جانب السند، ولا يأتي في جانب الدلالة، فإن القدر المتيقن من دليل حجية الظهور هو الظهور الذي يكون في معرض الوصول بحسب الطريقة الاعتيادية، كما أن دليل حجية خبر الثقة - أيضاً - المتيقن منه هو حجية خبر الثقة الذي يكون في معرض الوصول، فإذا احتتمل - عقلائياً - وجود خبر في كتاب اللغة مثلاً كان ذلك على تقدير وجوده في معرض الوصول ويكون حجة، وإذا احتتمل ظهور غير واصل إليه إلا بمراجعة الأفضل فهذا الظهور ليس بحسب عادة وصول الظهورات الى أهل الخبرة في معرض الوصول إليه؛ لما عرفت من أن الارتكاز العقلائي يقتصر على الفحص بأقل من هذا المقدار، فلا يشمل دليل الحجية ليكون الشك فيه شكاً في الشبهة المصدقية، فالنتيجة هي النتيجة أيضاً.

الوجه السادس: العلم الإجمالي بوجود تكاليف واقعية او حجج ظاهرية.

وهذا الوجه بالنسبة للدلالة لا يقتضي الفحص بالرجوع الى الأعلام بعد تكميل الفحص من سائر النواحي، فإنه يجري بعد تكميل الفحص من سائر النواحي تمام الوجوه التي سبقت لبيان جواز إجراء البراءة بعد الفحص من انحلال العلم الكبير، أو

عدم وجود مقتضى لجريان البراءة قبل ذلك أو غير ذلك.

وأما بالنسبة للسند فلا بدّ أن ينظر الى الموارد التي يحتمل فيها وجود رواية غير موجودة في الكتب المتعارفة؛ ليرى أنّه هل يتشكّل العلم الإجمالي بدونها، ولا يمكن تشكيل علم إجمالي آخر بضمّ غيرها إليها أو لا؟ فعلى الأوّل لا يجري فيها هذا الوجه من وجوه الفحص، وعلى الثاني يجري.

الوجه السابع: الدلالة الالتزامية لدليل الحجية⁽¹⁾. وهذه الدلالة الالتزامية مبنية على الارتكاز، فحيث إنّنا عرفنا حكم الارتكاز في الوجه الأوّل عرفنا مقدار هذه الدلالة الالتزامية.

الوجه الثامن: أخبار وجوب التعلّم، وهذا الوجه من حيث السند يفى بوجوب التعلّم والاستقصاء، وأما من حيث الدلالة فهذه الأخبار منصرفة الى السؤال والتعلّم بالنحو المتعارف في مقام السؤال والتعلّم، وبكلمة أخرى: لو أنّ خبيراً سأل وفحص وتأمل بالنحو المتعارف من دون الرجوع إلى الأعلام لمجرّد احتمال التفاته الى نكته هو لم يلتفت إليها، صدق عليه أنّه تعلّم وسأل، فالمصداق العرفي للواجب يكون محققاً، فالنتيجة هي النتيجة أيضاً.

الوجه التاسع: أخبار التوقّف، وقد عرفت عدم تمامية الاستدلال بتلك الأخبار على الاحتياط رأساً.

وقد تحصّل: أنّه من حيث السند لا بدّ من الاستقصاء الى درجة يحصل الاطمئنان بالعدم، وأما من حيث الدلالة فلا بدّ من صرف وسعه الذاتي بلا حاجة الى الرجوع الى الأعلام، إلّا أنّ هذا إنّما يكون إذا لم يتولّد لدى هذا المجتهد المفضول علم إجمالي بأنّه لو راجع الأعلام من أوّل كتاب الطهارة الى آخر الديّات لغير فتواه عادةً في جملة من تلك المسائل، فإذا حصل عند هذا المفضول هذا العلم الإجمالي في المقام وكان هذا العلم الإجمالي مستجمعاً لشرائط التنجيز، فعندئذ لا تجري البراءة، لعدم جريانها في أطراف العلم الإجمالي.

وجوب الفحص في الأصول الأخرى

التنبية الثاني: كما لا تجري البراءة في الشبهات الحكمية قبل الفحص كذلك

(1) ودليل الحكم الواقعي.

الحال في سائر الأصول الأخرى كأصالة التخيير في موارد دوران الأمر بين المحذورين، وأصالة الطهارة في الشبهات الحكمية، والاستصحاب النافي للتكليف في الشبهات الحكمية:

أمّا أصالة التخيير فلأنّها أصل عقلي محض يرجع فيه الى حكم العقل، والعقل يستقلّ بالتخيير في موارد دوران الأمر بين المحذورين بملاك العجز وعدم القدرة، فإنّ الامتثال القطعي مستحيل التحقّق، والامتثال الاحتمالي مستحيل الانتفاء، وقبل الفحص يحتمل القدرة، وذلك بأن يفحص فيتعيّن التكليف فيعمل به، واحتمال القدرة منجز، واحتمال العجز ليس مؤمّنًا.

ونفس هذا البيان يأتي - أيضاً - في موارد دوران الأمر بين المحذورين في الشبهة الموضوعية، فلا يقاس مورد دوران الأمر في الشبهة الموضوعية بين المحذورين بمورد الشكّ البدوي في الشبهة الموضوعية، ولو سلّمنا جريان البراءة في الشبهة الموضوعية قبل الفحص، فإنّ العلم الإجمالي من حيث كونه بياناً وانكشافاً تام لا صور فيه، وإتّما القصور فقط في قدرة المكلف، والشكّ في القدرة مورد للاشتغال والاحتياط، فلا بدّ من الفحص⁽¹⁾.

وأما أصالة الطهارة والاستصحاب النافي في الشبهات الحكمية فنحسب حسابهما على ضوء الوجوه التسعة الماضية لوجوب الفحص؛ لنرى أنّ أيّاً منها، يأتي هنا وأيّاً منها لا يأتي، فنقول:

الوجه الأول: دعوى تقييد إطلاق دليل البراءة بالارتكاز، وهذا الوجه لا يجري في المقام؛ لأنّ هذا الوجه موقوف على أن يجيء الدليل متضمّنًا لكبرى لها مماثل مركز في الأذهان العقلية، فينعقد لهذا الدليل ظهور ثانوي سياقي بحسب الفهم العرفي في أنّه إمضائي لا تأسيسي، فيتبع الممضى سعة وضيّقاً، وهذا المطلوب إنّما يتمّ في البراءة لوجود البراءة العقلية، وأمّا أصالة الطهارة والاستصحاب فليس

1)

(لا يخفى: أنّ الشكّ في القدرة هنا ليس شكّاً في القدرة على موافقة الحكم الواقعي حتّى يدعى أنّه يؤدّي الى الشكّ في التكليف، وبالتالي يؤدي إلى البراءة؛ لأنّ القدرة دخيلة في التكليف، أو يدعى أنّ احتمال دخل القدرة في الملاك وفي المحبوبة يؤدّي بنا الى إجراء البراءة؛ لأننا لم نحرز لا التكليف ولا الملاك ولا المحبوبة، وإتّما هو شكّ في القدرة على الموافقة القطعية بعد القطع بثبوت الواقع للقدرة عليه، ومن المعلوم استقلال العقل في ذلك بالاحتياط بعد فرض عدم الأصول المؤمّنة الأخرى.

أصلين مركوزين في نظر العقلاء حتّى يُصرف إليهما الدليل اللفظي الدالّ عليهما؛ ولذا لا نقبل الاستدلال على الاستصحاب بالسيره العقلانيّة.

فإن قلت بالنسبة لخصوص أصالة الطهارة: إنّ مرجعها بحسب الحقيقة الى البراءة والإعفاء عن آثار النجاسة، فهي شعبة من شعب أصالة البراءة، فالارتكاز المحكّم في الأصل يحكّم في هذه الشعبة أيضاً.

قلت: ليس الأمر كذلك، فإنّ أصالة الطهارة ليست مخصوصة بخصوص موارد البراءة العقلانيّة من قبيل التأمين عن حرمة شرب الماء المحتمل النجاسة، ولا يقوم دليل أصالة الطهارة فقط بوظيفة البراءة وإثما يقوم - أيضاً - بوظائف أخرى مهمة لا تقوم بها البراءة، بل لولا أصالة الطهارة لكان الجاري عند العقلاء والعقل أصالة الاشتغال، فمثلاً: دليل أصالة الطهارة يحرز وجود الشرط للواجب في الموارد التي يعلم بتعلّق التكليف فيها بالوضوء بالماء الطاهر، مع أنّ الأصل العقلي والعقلاني عند الشكّ في ذلك هو الاشتغال؛ لأنّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني⁽¹⁾.

الوجه الثاني: إيقاع المعارضة بين إطلاق دليل البراءة وإطلاق قوله تعالى: (حتّى يبيّن لهم ما يتقون) وهذا الوجه كما ترى يأتي هنا أيضاً، فلو وجدت رواية في كتاب الوسائل تدلّ على النجاسة، أو على خلاف الحالة السابقة كان هذا بياناً ودخل في الآية الشريفة.

الوجه الثالث: احتمال القرينة المتّصلة بلحاظ شدّة اهتمام الشارع بإيصال التكليف، وإفناء الشكّ في التكليف في الشبهات الحكميّة، وهذا الوجه كما ترى لا يفرق فيه بين البراءة وأصالة الطهارة والاستصحاب النافي للتكليف.

الوجه الرابع: حكم العقل، وقد قلنا: إنّ يرجع الى حكم العقلاء فيرجع الى الوجه الأوّل. وقد تقدّم الكلام فيه.

الوجه الخامس: دعوى أنّه قبل الفحص نحتمل وجود حجّة على التكليف الإلزامي أو على النجاسة، فيكون التمسك بالعموم تمسكاً به في الشبهة المصداقيّة.

1)

(لعلّ المقصود بهذا الكلام تنبيه الوجدان على أنّ مضمون أصالة الطهارة من حيث اللسان يختلف عن مضمون أصالة البراءة وإن اشتركا في التأمين، فأصالة البراءة تثبت التأمين بلسان التأمين مباشرة، ولكنّ أصالة الطهارة تثبت التأمين بلسان إثبات الطهارة، فلا تحمل عرفاً على حدود البراءة العقلانيّة، بل تبقى شاملة لموارد الافتراق.

وهذا الوجه - أيضاً - يأتي هنا إن تمّ هناك، وكما أنّه يحتاج هناك الى التتميم بالعلم الإجمالي كذلك هنا أيضاً، إذ لولاه لجرى استصحاب عدم مجيء الحجّة، وتنقح بذلك موضوع دليل أصالة الطهارة أو الاستصحاب. فهذا الوجه يرجع الى الوجه السادس.

الوجه السادس: العلم الإجمالي بوجود تكاليف، وهذا العلم الإجمالي كما يمنع عن جريان أصالة البراءة قبل الفحص كذلك يمنع عن جريان الاستصحاب قبل الفحص، وأمّا منعه عن جريان أصالة الطهارة قبل الفحص فقد أثّرنا هناك إشكالاً حوله (وهو الإشكال الثالث من إشكالات الاستدلال بالعلم الإجمالي على وجوب الفحص) وهو: أنّ العلم الإجمالي لا يمنع عن جريان أصالة الطهارة على مسلك مشهور. وتوضيحه هناك فراجع.

الوجه السابع: الدلالة الالتزامية لدليل الحجّة⁽¹⁾، وهذا لا يفرّق فيه بين البراءة وأصالة الطهارة والاستصحاب.

الوجه الثامن والتاسع: أخبار وجوب التعلّم والتوقّف، وكلا هذين الوجهين يجريان في أصالة الطهارة بلا إشكال؛ لأنّ مقتضى إطلاقات هذه الأخبار عدم جواز البناء على الطهارة ظاهراً.

نعم، قد يقال: إنّ النسبة بينهما وبين دليل أصالة الطهارة هي: العموم من وجه، بخلاف دليل البراءة، فإن دليل وجوب التعلّم والتوقّف وردا في مورد البراءة، لكنّه لم يردا في خصوص موارد أصالة الطهارة، فتكون النسبة بينهما وبين دليل أصالة الطهارة هي: العموم من وجه بأن يقال مثلاً: إنّ دليل أصالة الطهارة يقتضي عدم التوقّف وعدم وجوب التعلّم حتّى قبل الفحص بمقتضى إطلاقه، ودليل وجوب التعلّم والتوقّف يقتضي الفحص حتّى في الشبهات غير المرتبطة بالطهارة، فتكون النسبة بينهما هي العموم من وجه.

إلا أنّ هذا المطلب لا ينفع في مقام عدم تقديم دليل وجوب التوقّف والتعلّم على دليل أصالة الطهارة، فإنّنا إن لم ندّع أنّ له نظراً الى تمام المؤمّنات الشرعيّة ولساناً يقتضي أنّ الشكّ قبل الفحص ليس مؤمناً بوجه من الوجوه، فلا أقلّ من أن يدعى أنّّه بحسب الجمع العرفي أقوى من إطلاق دليل أصالة الطهارة، وأنّ تخصيصه

(1) أو للواقع.

أبعد من تخصيص دليل أصالة الطهارة. وكأنّ ذلك آب عن التخصيص بحسب النظر العرفي، بخلاف دليل أصالة الطهارة. على أنّه لو سلّم التعارض والتساقط فالنتيجة - أيضاً - عدم جريان أصالة الطهارة قبل الفحص.

فتحصّل: أنّ أصالة الطهارة في الشبهة الحكميّة لا تجري قبل الفحص بلحاظ هذا الوجه.

وأما الاستصحاب فقد يتوهّم أنّ دليله رافع لموضوع تلك الأخبار؛ لأنّ موضوعها هو الشبهة والشكّ، ودليل الاستصحاب يجعل المكلف عالماً ويخرجه عن كونه شاكّاً.

إلّا أنّ هذا الكلام غير صحيح؛ وذلك أمّا في أخبار التوقّف فلأنّها بنفسها تدلّ على نفي الطريقيّة وجعل العلم، فإنّ معنى وجوب التوقّف هو: النهي عن البناء على أحد طرفي الشكّ، فهي معارضة لدليل الاستصحاب لا محكومة له، ولذا ذكرنا في بحث البراءة أنّ دليل الاستصحاب يقع طرفاً للمعارضة مع أخبار التوقّف لو تمّت، لا أنّه يكون حاكماً عليها.

وكذلك الحال بالنسبة لأخبار وجوب التعلّم، فإنّ عنوان التعلّم لا يصدق بالاكْتفاء بالاستصحاب، وظاهر أخبار وجوب التعلّم هو: لزوم السؤال والفحص عن الحكم الواقعي للوصول إليه، والاستصحاب لا يكون إلّا أصلاً عملياً، والعلم التعبدي لا يصدق عليه أنّه تعلّم، وقد دلّت أخبار التعلّم على عدم جواز مخالفة التكليف الناشئة من ناحية ترك التعلّم، فلو كان يصدق على الاستصحاب أنّه تعلّم لكان رافعاً لموضوع تلك الأخبار، ولكن ليس الأمر كذلك⁽¹⁾.

ما يعاقب عليه عند ترك الفحص

التنبيه الثالث: لا إشكال في استحقاق العقاب في الجملة لو ترك الفحص وتورّط في مخالفة الواقع، إلّا أنّه وقع الكلام في أنّ العقاب هل هو على الواقع، أو على الخطاب بالفحص، أو الاحتياط الذي خالفه؟ فقبل بالأوّل، وقيل بالثاني، وذكر

1)

(هذا مضافاً الى ما في كتاب السيّد الهاشمي - حفظه الله - من أنّ تقديم الاستصحاب النافي يستلزم لغويّة أدلّة وجوب التعلّم والتشديدات الواردة فيها؛ لأنّ أكثر الشبهات الحكميّة تكون مورداً للاستصحاب النافي.

المحقّق النائيني رحمته على ما في تقرير بحثه (1): أنّ العقاب ليس على ترك الواقع في نفسه فإنّه في نفسه غير مبين، فيقبح العقاب عليه عقلاً، ومجرّد أنّ المولى حكم بوجوب الفحص أو الاحتياط تجاهه لا يجعل غير المبين مبيّناً وغير الواصل واصلاً، ولا على مخالفة الخطاب الآخر بما هو؛ لأنّه خطاب طريقي وليس خطاباً نفسياً، فإنّ الظهور العرفي في مثل الأوامر بالتعلّم، والسؤال، والاحتياط ونحو ذلك من العناوين التي يكون لها دخل في التوصل الى امتثال تكليف آخر يقتضي كونها خطابات طريقيّة لا نفسيّة، وأنّها مأمور بها بالمعنى الحرفي لا المعنى الاسمي، والأمر بها بالمعنى الحرفي كاشف عن الملاك فيها بالمعنى الحرفي لا الاسمي، ومرجع ذلك الى التحقّق على الملاكات الواقعيّة، فهذا الخطاب طريقي وليس نفسياً، والخطابات الطريقيّة لا عقاب على مخالفتها بما هي، وإنّما يستحقّ العقاب على المجموع المركّب منهما، أي: على ترك التعلّم والاحتياط بقيد أن يكون مؤدّياً الى تفويت الواقع، وهذا الترك الخاصّ بما هو منظور إليه بعين الخطاب الطريقي ترك للحكم الواصل، فلا يأتي إشكال قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، وبما هو منظور إليه بعين الخطاب النفسي يكون نفسياً، فلا يأتي عليه إشكال: أنّ الخطاب الطريقي لا يعاقب عليه.

أقول: يرد على هذا الكلام:

أولاً: أنّه إنّما ينسجم مع مبنى المحقّق الاصفهاني رحمته القائل بجريان قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) حتّى قبل الفحص، وأمّا على مبنى المشهور ومنهم المحقّق النائيني رحمته نفسه من عدم جريان قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) قبل الفحص، فقوله: «إنّ العقاب على الواقع في نفسه غير صحيح؛ لعدم تاميّة البيان» لا مجال له، وكأنّه خلط بين الاحتياط في الشبهة بعد الفحص وما هو محل الكلام من الشبهة قبل الفحص.

وهذا الكلام إنّما يكون له مجال في فرض وجوب الاحتياط بعد الفحص، فعندئذ يقال مثلاً: إنّ العقاب ليس على الواقع بما هو لقبح العقاب عليه.

وأما قبل الفحص فهم يقولون بعدم جريان البراءة العقليّة إمّا بدعوى: أنّ نفس احتمال الواقع قبل الفحص يكون بياناً في نظر العقل ومنجزاً، وإمّا بدعوى: أنّ البيان

(1) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 99، وأجود التقريرات: ج 2، ص 329 - 331.

المأخوذ عدمه فى قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) ليس المراد منه خصوص البيان الواصل بالفعل، بل البيان الذي هو في معرض الوصول، وبما أنّ المفروض في المقام أنّ البيان في معرض الوصول موجود في محلّه فلا يقبح العقاب، فإذا بنينا على عدم جريان البراءة العقلية قبل الفحص بأحد هذين البياني المشهورين لا يبقى مجال لكلامه ﷺ.

وثانياً: أننا لو سلّمنا أنّ البراءة العقلية جارية حتّى في موارد الشكّ قبل الفحص قلنا مع ذلك: إنّ كلامه ﷺ غير صحيح على مبناه؛ وذلك لأنّه ﷺ في مسألة الشكّ قبل الفحص استدلّ على وجوب الاحتياط بالعلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية، وأنكر انحلال هذا العلم الإجمالي، وذكر أنّ هذا العلم الإجمالي بوجود تكاليف في الجملة مدرجة في كتاب الوسائل ينجزّ تمام التكاليف الموجودة في كتاب الوسائل، ولم يوافق ﷺ على انحلاله قبل تمامية الفحص، فكيف يقول ﷺ هنا بعدم تمامية البيان؟! ولو سلّمنا جريان قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) في الشبهة البدوية قبل الفحص، فلا نسلم جريانها في موارد العلم الإجمالي.

أمّا لو تنزّلنا عن كلا هذين الإشكاليين، وفرضنا عدم العلم الإجمالي، وعدم ورود إشكال عدم الفحص، فعندئذ يتمّ ما ذكره ﷺ من أنّ العقاب يكون على المجموع وعلى ترك مخصوص، وهذا هو الذي ينبغي أن يوجّه به العقاب في ترك الاحتياط بعد الفحص بناءً على ما يقوله الأخباري من وجوب الاحتياط.

وهذا الكلام قد يتراءى في بادىء الأمر أنّه لا محصّل له؛ لأنّه إذا استحال العقاب على مخالفة الخطاب الواقعي في نفسها، واستحال كذلك العقاب على مخالفة الخطاب الطريقي في نفسها، فضمّ ما لا يمكن العقاب عليه الى ما لا يمكن العقاب عليه كيف ينتج موضوعاً يمكن العقاب عليه؟!

إلّا أنّ الصحيح هو أنّ العقاب يكون على المجموع وعلى ترك مخصوص ببيان: أنّ قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) موضوعها في نظر العقل (على تقدير تسليم القاعدة) إنّما هو الشكّ في التكليف مع الشكّ في اهتمام المولى به لدى الشكّ على فرض وجوده، فكما يرتفع موضوعها ببيان التكليف كذلك يرتفع موضوعها ببيان اهتمامه به على فرض وجوده، فلو أوجب الشارع الاحتياط كان ذلك بياناً لاهتمامه بالتكليف على فرض وجوده، وارتفع بذلك موضوع قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) فيعاقب على مخالفة الواقع الذي دلّ الدليل على وجوب الاحتياط تجاهه.

وبكلمة أخرى: أنّ الأمر بوجوب الاحتياط تكليف مولوي بلزوم الاحتياط، لكنّه من المحتمل بشأنه كونه غير متضمّن لغرض وملاك واقعي؛ وذلك بأن لا يكون مطابقاً للواقع، إلاّ أنّ العقل يحكم بلزوم الامتثال والخروج عن العهدة عند الشكّ في الملاك، وهذا قانون عقلي لا مناص عنه، وبتطبيقه على محلّ الكلام نستنتج وجوب امتثال التكليف المولوي بوجوب الاحتياط، فإن لم يفعل وصادف مخالفة الواقع كان عاصياً، وإلاّ كان متجرّياً، فيعاقب على التجرّي إن قلنا بعقاب المتجرّي، وإن لم نقل به كما لا يقول به المحقّق النائيني رحمته الله فالعقاب إنّما يكون في خصوص ترك الاحتياط المصادف للواقع. وأمّا دعوى أنّ ضمّ ما لا يعاقب عليه الى ما لا يعاقب عليه لا ينتج ما يعاقب عليه، فليست برهاناً من البراهين، فإنّ ضمّ ما لا يكون ملاكاً مستقلاً الى ما لا يكون ملاكاً مستقلاً قد ينتج ملاكاً مستقلاً.

ثمّ إنّنا لسنا بحاجة الى كل هذا؛ لأنّنا ننكر قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) كليّة، وننكرها في خصوص موارد الشكّ قبل الفحص. ومن هنا نقول بأنّ العقاب يكون على مخالفة التكليف الواقعي.

متى يثبت العقاب؟

التنبيه الرابع: بعد البناء على أنّ العقاب على المخالفة قبل الفحص يكون على الواقع نتكلم في أنّه هل يثبت العقاب على الواقع على تقدير وجود أمانة على طبقه بحيث لو فحص لظفر بها، أو أنّه يثبت العقاب عليه مطلقاً؟

ذكر المحقّق النائيني رحمته الله (1): أنّه إن كان الوجه في تنجيز الواقع ووجوب الفحص هو العلم الإجمالي، فالعقاب ثابت على الواقع مطلقاً؛ لأنّه قد تنجّز الواقع بنفس العلم الإجمالي المتعلّق به من دون توسيط للأمانة في تنجيزه، وأمّا إذا كان الوجه في ذلك هو الدليل الشرعي الدالّ على الحكم الطريقي الشرعي، وهو إيجاب الاحتياط والفحص شرعاً، فهذا ينجّز الواقع بتوسيط الأمانة؛ لأنّه ذلك الدليل على وجوب الفحص عن الأمانة والاحتياط بلحاظها، فالعقاب على الواقع إنّما يكون لو كان في الواقع أمانة على طبقه لو فحص لظفر بها، وإلاّ لكان هذا الحكم الطريقي بلا روح.

(1) راجع أجود التقريرات: ج 2، ص 333، وفوائد الأصول: ج 4، ص 101.

أقول: يمكن قلب المطلب تماماً بأن يدعى أنه إن كان الوجه في تنجيز الواقع هو العلم الإجمالي فالعقاب على الواقع إنما يكون لو كانت هناك أمانة على طبقه، بدعوى: أن العلم الكبير منحلّ بالعلم الصغير في دائرة الأمانات. وإن كان الوجه في ذلك هو دليل الفحص ولزوم الاحتياط شرعاً فالعقاب على الواقع ثابت مطلقاً؛ لأنّ دليل الفحص ثابت سواءً كانت هناك أمانة في الواقع أم لا، وهذا على عكس ما أفاده المحقّق النائيني رحمته.

وتوضيح حقيقة الحال في المقام هو: أنّ تنجيز الواقع تارة يفرض كونه عن طريق العلم الإجمالي، وأخرى يفرض ثابتاً في نفسه من ناحية إنكار قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) في المقام وإن فرض الشكّ بدويّاً، وثالثة يفرض من ناحية الحكم الطريقي الشرعي بوجوب الاحتياط والفحص:

أمّا على الفرض الأوّل فبناءً على مبنى المحقّق النائيني رحمته يتعيّن إنكار العقاب على الواقع لو لم تكن أمانة على طبقه؛ وذلك لأنّ المفروض عنده أنّ العلم الإجمالي الكبير المتعلّق بالواقع قد انحلّ بالعلم الإجمالي الصغير المتعلّق بالواقع في دائرة الأمانات، وعليه فنقول: إنّ احتمال ثبوت الواقع في نفس الشخص التارك للفحص يكون بوجهين:

الأوّل: احتمال ثبوت ذات الواقع.

والثاني: احتمال ثبوت الواقع الذي دلّت عليه أمانة.

أمّا الاحتمال الأوّل فالمفروض عدم منجزّيته؛ لانحلال العلم الإجمالي الكبير المتعلّق بذات الواقع بالعلم الإجمالي الصغير⁽¹⁾.

وأمّا الاحتمال الثاني فالمفروض عدم مطابقته للواقع، إذن فلا معنى للعقاب على الواقع. نعم، لا بأس بالقول بالعقاب بملاك التجري، لا العقاب على الواقع بناءً

(1) لا يخفى أنّ الانحلال إنما يكون بعد الفحص والظفر بموارد الأمانات، أمّا قبله فالعلم الصغير لا يحلّ الكبير؛ لأنّ أطرافه منتشرة في كل أطراف الكبير، وبكلمة أخرى: ليس أحد العلمين قبل الفحص أصغر من الآخر، وإتّما الفرق في المعلوم، فالمعلوم في العلم الثاني هو التكاليف الموجودة ضمن الأمانات، وفي العلم الأوّل هو ذات التكاليف، وإن شئت فعبر عنهما بعلم واحد محدّد بحدّين: حدّ التكاليف الإلزامية، وحدّ دلالة الأمانات عليها وهو بحدّه الأوّل منجز ولا يكون بحدّه الثاني منجزاً إلا بعد تسليم حجّة أخبار الثقة، ومن الواضح منجزية العلم في المقام حتّى على فرض إنكار حجّة تلك الأخبار.

على القول بكون التجري موجباً لاستحقاق العقاب، وأما بناءً على ما هو مختار المحقق النائيني رحمته الله من إنكار استحقاق المتجري للعقاب، فلا يوجد هنا عقاب أصلاً.

وأما على الفرض الثاني، فإن أنكرنا قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) كبروياً كما هو الصحيح، فمرجع ذلك الى الاعتراف بثبوت مولوية المولى وحق الطاعة له حتى في ظرف الشك، وهذا مساوق لثبوت حق العقاب للمولى عند مخالفة حكمه حتى في ظرف الشك ما لم يأذن هو في المخالفة، وعليه فيثبت العقاب على الواقع وإن لم تكن أمانة على طبقه.

وإن أمنا بالقاعدة كبروياً وأنكرنا صغراها في المقام بأن قلنا: إن البيان هنا ثابت. فإن أريد بالبيان هنا نفس الشك قبل الفحص، فالعقاب - أيضاً - ثابت على الواقع مطلقاً؛ إذ مرجع ذلك الى أن حق المولوية - وبالتالي حق العقاب عند المخالفة - يثبت بمجرد ثبوت الاحتمال قبل الفحص. وإن أريد به الأمانة التي هي في معرض الوصول - ومرجع ذلك الى أن عدم التمسك قبل الفحص بقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) ليس من باب الجزم بخروج المورد عن تحت تلك القاعدة، بل من باب كون المورد شبهة مصداقية للقاعدة - فالعقاب على الواقع - عندئذ - إنما يكون لو وجدت الأمانة التي هي في معرض الوصول واقعاً، وإلا فلا عقاب على الواقع؛ لثبوت قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) واقعاً.

وأما عقاب التجري فهو - أيضاً - غير ثابت هنا لو أردنا بذلك عقاب التجري بالملاك الذي مضى منّا في بحث التجري، توضيح ذلك: أنه مضى منّا في مبحث التجري أن عقاب التجري يكون بنفس ملاك عقاب المعصية، وذلك الملاك هو: عبارة عن مخالفة التكليف المنكشف بانكشاف منجز سواء كان ذلك التكليف ثابتاً في الواقع أو لا؛ لأن حق المولوية عبارة عن عدم مخالفة ما انكشف من تكليف له ولو لم يكن ذلك التكليف موجوداً وكان الانكشاف خطأ، ونقول هنا: إن عقاب التجري بهذا النحو الذي عرفت غير ثابت هنا؛ إذ المفروض عدم ثبوت حق المولوية عند عدم البيان، والبيان لم يكن ثابتاً في الواقع، فلم يكن للمولى حق الطاعة، فلا يكون له حق العقاب عند المخالفة.

نعم، المعترف بقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) المدعي كون البيان عبارة عن الأمانة التي هي في معرض الوصول والمفروض عدمها في المقام يكون في فسحة من ناحية دعوى ملاك آخر لعقاب التجري في المقام، فقد يدعي ثبوت عقاب

الأول: أن يحكم عقله العملي بأن ارتكاب ما يحتمل كونه ظلماً للمولى ظلم له بدرجة أخف، أي: أن للمولى حق أن لا يرتكب ما يحتمل كونه ظلماً له، والمفروض أن العبد كان يحتمل كون مخالفته للحكم المشكوك ظلماً للمولى، بأن تكون الأمانة على طبق الواقع ثابتة، فيكون البيان تاماً، فيكون حق المولوية ثابتاً.

الثاني: أن يحكم عقله العملي بأن للمولى قبل الفحص حقاً آخر على العبد غير حق الطاعة أخف منه وهو: حق الجامع بين الاحتياط والفحص، فعند ترك العبد لذلك يستحق العقاب.

وأما على الفرض الثالث فلو قلنا: إن وجوب الاحتياط والفحص ينبجز الواقع ابتداءً فالعقاب ثابت على الواقع مطلقاً. ولو قلنا: إنه ينبجز الواقع بتوسيط الأمانة فالعقاب ثابت عليه على تقدير وجود الأمانة.

والصحيح: هو أن وجوب الاحتياط والفحص وإن كان حكماً ظاهرياً في طول حجية الأمانة، ولذا لا يجب الفحص عن الأمانة مع فرض القطع بعدمها أو عدم حجيتها، إلا أن الأحكام الظاهرية كلها تنبجز الواقع ابتداءً ولو فرضت طولية، والمقصود بكونها طولية هو: كون بعضها أحكاماً تعين وظيفة العبد على تقدير الشك في بعضها الآخر كما في المقام، باعتبار أن الشك في الأمانة أوجب الفحص والاحتياط.

ويظهر ما ذكرناه من كون الأحكام الظاهرية ولو كانت طولية منجزة للواقع ابتداءً بذكر مقدمتين:

الأولى: أن الأحكام الظاهرية إنما هي ناشئة من نفس ملاكات الأحكام الواقعية عند التزاحم في مقام الحفظ كما بينا ذلك مفصلاً في مبحث الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية.

والثانية: أن الأحكام الظاهرية الطولية لا توجد طولية بين ملاكاتها، وهذا ما يظهر من المقدمة الأولى؛ لأنه إذا كان المفروض أن ملاك الأحكام الظاهرية دائماً هو ملاك الواقع إذن فلا معنى لفرض الطولية بين ملاكات الأحكام الظاهرية، بل هي في عرض واحد من حيث الملاك، فإن ملاك الجميع إنما هو ملاك الواقع.

فإن قلت: إذن فكيف جاءت الطولية بين تلك الأحكام؟!

قلت: الطولية إنما هي بلحاظ أوعية التزاحم وظروفها، لا بلحاظ نفس

المتزاحم، فإنّ تارة يفرض الشكّ في الحكم الإلزامي مثلاً من ناحية احتمال كذب خبر الثقة، فهنا يقع التزاحم بلحاظ هذا الاحتمال بين ملاك الإلزام وملاك الترخيص، ونفرض أنّ المولى قدّم ملاك الإلزام بجعل حجّية خبر الثقة. وأخرى يفرض الشكّ في الحكم الإلزامي بعد الفراغ عن حجّية خبر الثقة مثلاً من ناحية أخرى، وهي الشكّ في أصل وجود خبر الثقة، فهذا شكّ جديد وتزاحم جديد في وعاء جديد يحتاج الى حكم جديد، فيحكم بوجوب الاحتياط والفحص مثلاً أو بالبراءة، وقد يكون الحكم الظاهري في المرحلة الثانية مخالفاً له في المرحلة الأولى، حيث إنّ الغرض الإلزامي بلحاظ الاحتمال الأوّل مثلاً كان يهتمّ به المولى، ولكّنه بلحاظ الاحتمال الثاني للخلاف لا يهتمّ به المولى، كما قد يكون الحكمان في المرحلتين متماثلين.

وعلى أيّ حال، فالأحكام الظاهريّة كلّها تنجّز الواقع ابتداءً؛ لكونها جميعاً ناظرة الى حفظ ملاكات الواقع والترجيح بينها عند التزاحم من دون طولية بين ملاكاتها، فوجوب الاحتياط والفحص في المقام نجّز ابتداءً الواقع بدون توسيط الأمانة، فالعقاب ثابت على الواقع مطلقاً.

وقد تحصّل من تمام ما ذكرناه: أنّ العقاب على مخالفة الواقع قبل الفحص ثابت سواءً كانت هناك أمانة على طبقه في معرض الوصول أو لا.

بعض التطبيقات لوجوب الفحص

التنبيه الخامس: أنّ ما ذكرناه من تنجّز الواقع قبل الفحص قد يطرأ عليه الخفاء في بعض الموارد:

المورد الأوّل: ما إذا كان المكلف غافلاً رأساً في مورد من الموارد عن احتمال وجود التكليف فيه وإن كان ملتفتاً إجمالاً الى وجود أحكام إلزامية مربوطة به أو الى احتمال ذلك، فقد يتوهّم أنّه هنا لا معنى لتنجّز الواقع؛ لأنّ التنجّز فرع الوصول ولو بأدنى مراتب الوصول من الشكّ والاحتمال، وأمّا مع عدم الوصول حتّى بهذه الدرجة فلا معنى للتنجّز.

والتحقيق: أنّه إن تكلمنا بلحاظ عالم الثبوت فمن الممكن عقلاً تنجّز الواقع على العبد في مثل هذا الفرض، فإنّه يكفي في تعقّل التنجّز عليه واستحقاقه للعقاب على الترك ذلك الالتفات الإجمالي.

وإن تكلمنا بلحاظ عالم الإثبات فجميع أدلّة التنجيز الماضية ثابتة هنا، فلو

قيل مثلاً بأنَّ المنجزيَّة تكون من ناحية العلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي الملتفت إليه إجمالاً يكفي عقلاً في تنجيذه. ولو قيل بعدم جريان (قبح العقاب بلا بيان) قبل الفحص، فهنا - أيضاً - يحكم العقل بعدم قبح العقاب لما كان له من التفات إجمالي الى احتمال وجود أحكام إلزامية. ولو قيل بوجوب الفحص من ناحية أخبار وجوب التعلّم فنفس التفاتة الإجمالي الى احتمال وجود تكاليف، أو القطع به كاف في دخوله تحت إطلاق دليل وجوب التعلّم حتّى بلحاظ ما هو غافل عنه بالفعل.

المورد الثاني: ما إذا كان الوقت وسيعاً فقد يقال: إنَّ له أن يترك الفحص في أوّل الوقت، وإن فرض حصول الغفلة له في آخره لم يعاقب - عندئذ - على الترك؛ لأنَّه في آخر الوقت كان غافلاً، وفي أوّل الوقت لم يكن يجب عليه الفحص والتعلّم لسعة الوقت، فعلى ماذا يعاقب؟! ومن هنا ذهب المحقّق الاصفهاني رحمته الله (1) الى عدم العقاب في مثل هذا المورد.

لكنّ التحقيق هو: التفصيل بين ما إذا كان جازماً بأنَّه سوف لا تحصل له الغفلة أو كان غافلاً عن ذلك، فهنا يجوز تأخير الفحص وما إذا كان محتملاً لظهور الغفلة عند التّأخير فضلاً عن الجزم به، فإنَّه - عندئذ - يحكم العقل بلزوم الفحص، وإذا لم يفحص وأل الأمر الى ترك الواجب كان مستحقاً للعقاب على الترك، ولم يكن شكّه في حصول الغفلة بتأخير التعلّم وعدمه مؤمّناً له؛ لأنّ المؤمّن إنّما هو الشكّ في أصل التكليف لا الشكّ في أنّه هل يلتفت بعد هذا فيفحص ويعمل أو لا.

المورد الثالث: ما إذا كان الواجب مؤقتاً ولم يمكن الفحص والتعلّم في الوقت لضيق الوقت ونحوه، فأيضاً يمكن توهم عدم وجوب التعلّم قبل الوقت؛ لأنَّه قبل الوقت لم يحصل وجوب حتّى يترشّح ذلك الى التعلّم، وبعد الوقت لا يقدر على التعلّم فلا عقاب عليه.

وينبغي إخراج موردين عن محل البحث:

الأوّل: ما إذا كان يتمكّن في الوقت من الاحتياط، فهنا لا إشكال في عدم وجوب التعلّم قبل الوقت، فإذا لم يتعلّم يلزمه الاحتياط في الوقت.

والثاني: ما إذا لم يكن ترك التعلّم قبل الوقت مفوّتاً لأصل القدرة على الواجب في الوقت، وإنّما كان مفوّتاً للامتنال القطعي له، كما إذا كانت أطراف العلم الإجمالي

(1) راجع نهاية الدراية: ج 2 بحسب الطبعة المقسّمة إلى ثلاثة أجزاء، ص 311.

كثيرة لا يسع الوقت لتمامها وهو قادر على الإتيان بأيّ واحد منها شاء، فهو قادر حتماً على الإتيان بالتكليف الواقعي وإن لم يقدر على تحصيل الامتثال القطعي، ففي هذا الفرض يكون التكليف ثابتاً وفعلياً في ظرفه، وفي مثل ذلك يحكم العقل قبل الوقت بالإتيان بما يمكنه من الموافقة القطعية لذلك التكليف الثابت الفعلي في ظرفه، كما يحكم العقل بلزوم الإتيان بما يمكنه من الموافقة القطعية لتكليف فعلي في الحال.

إذن فالإشكال إنّما تكون له صورة فنيّة فيما إذا كانت القدرة على الامتثال موقوفة على التعلّم قبل الفحص بحيث يكون ترك التعلّم رافعاً لموضوع التكليف الذي هو القدرة، فيقال - عندئذ - : إنّه لا محذور في ترك التعلّم؛ لأنّه لا يؤدي بنا الى مخالفة التكليف، بل يرفع موضوع التكليف، وحفظ موضوع التكليف غير واجب عقلاً.

وهذا في الحقيقة داخل في بحث المقدمات المفوّتة، وأجوبة الأصحاب عن ذلك كانت ترجع تارة الى المناقشة في الصغرى ببيان أنّ هذا ليس داخلاً في باب المقدّمة قبل الوقت، وأخرى إلى المناقشة في الكبرى ببيان أنّه لا مانع من وجوب المقدّمة قبل حلول وقت وجوب ذي المقدّمة.

أمّا القسم الأوّل من الجواب فهو ما قد يقال كما في الكفاية⁽¹⁾ من فرض إرجاع الأمر الى مثل الواجب المعلّق والمشروط، ففيما نحن فيه يقال: إنّ من بلغ سنّ التكليف لا يدري أنّ أيّ حكم من الأحكام سوف يصبح فعلياً بشأنه في زمن قريب، وأيّ حكم سوف يفوته للجهد أو الغفلة مثلاً لو ترك التعلّم، فيجب عليه تعلّم الأحكام من أوّل أزمنة البلوغ هرباً من الوقوع في ورطة المخالفة الناشئة من ترك التعلّم، ويكون المبرّر لهذا الوجوب هو أنّ تمام الواجبات يكون وجوبها ثابتاً عليه من أوّل البلوغ، فترشّح الوجوب منها الى التعلّم.

وهذا الوجه قد يتكلّم فيه بلحاظ مرحلة الثبوت، وأخرى بلحاظ مرحلة الإثبات.

أمّا بلحاظ مرحلة الثبوت فالبحت في مثل هذه الصناعات من الواجب المعلّق والمشروط قد مضى في مبحث مقدمات الواجب فلا نعيده هنا، وإنّما نتعرّض هنا لكلام المحقّق العراقي رحمته مع جوابه؛ لاختصاصه بخصوص مثل ما نحن فيه من

(1) ج 2، ص 259 حسب الطبعة المشتملة على تعليقة المشكيني.

مسألة التعلّم وعدم تأتّيه في تمام المقدمات المفوّتة، وذلك الكلام هو عبارة عن إشكاله على المحقّق الخراساني القائل باستحالة الترتّب، فقد أورد عليه المحقّق العراقي رحمته بأنّ لازم القول بوجوب الواجبات من أوّل البلوغ تبريراً لوجوب التعلّم هو الالتزام بالترتّب؛ لأنّ صوم شهر رمضان مثلاً واجب من أوّل البلوغ وقضائه وتكفيره - أيضاً - واجب من أوّل البلوغ على تقدير تركه لصوم شهر رمضان، مع أنّ قضاءه وتكفيره يستحيل أن يجتمع مع صوم شهر رمضان؛ إذ مع الإتيان بالصوم لا يمكن قضاؤه وتكفيره، وهذا هو أمر بالضدين على وجه الترتّب (1).

أقول: إن كان المحقّق الخراساني رحمته يستظهر وجوب ذات الصوم بعد شهر رمضان وذات الإطعام لستين مسكيناً مثلاً على من أفطر في شهر رمضان، فهذا ليس مضاداً لصوم شهر رمضان. نعم، وقوع كليهما في الخارج متّصفاً بصفة الوجوب غير ممكن، لكنّ هذا ليس داخلاً في الأمر بالضدين.

وإن كان يستظهر وجوب عنوان التدارك مثلاً، فعندئذ يقع التضادّ بين متعلّقي الحكمين، لكنّ المحقّق الخراساني رحمته لم يكن يقول بأنّ الأمر بالمهمّ يتنافى مع الأمر بالأهمّ من باب أنّ الأمر به أمر بإيجاد مقدّمة وجوبه، وهو ترك الأهمّ فيتنافيان، بل هو يصرّح بأنّ الأمر بالشئ لا يترشّح الى مقدّمة وجوبه، وإنّما يقول بأنّ الأمر بالضدين تحريك نحو أمر غير مقدور، وأنّ الأمر بكلّ واحد من الضدين تبعيد عن الضدّ الآخر، والأمر بذلك الضدّ الآخر تقرب نحوه، فيتنافيان. وهذا كما ترى إنّما يكون في مورد تقارن فاعليّة الحكمين ومحركيّتهما للمكلف الى ذات العملين المتضادين، لا فيما إذا كانت محركيّة الأمر بالمهمّ بعد سقوط الأمر بالأهمّ كما فيما نحن فيه، فإنّ باعثيّة الأمر بالقضاء لذات القضاء إنّما هي بعد مضيّ زمان صوم شهر رمضان. وكذلك باعثيّة الأمر بالكفارة لفعل الكفارة إنّما هي بعد تحقّق المعصية المكفّر عنها.

ثمّ إنّنا قلنا: إنّ كلام المحقّق العراقي رحمته لا يأتي في تمام المقدمات المفوّتة، وإنّما يكون مختصاً بما يكون من قبيل ما نحن فيه؛ وذلك لأنّنا إذا تكلمنا مثلاً في غسل المستحاضة قبل الفجر بناءً على كونه شرطاً في صحّة صومها، فليس من اللازم أن نلتزم بوجوب القضاء في زمان وجوب صوم شهر رمضان حتّى يأتي إشكال

(1) راجع المقالات: ج 2، ص 110.

الترتب؛ إذ من الممكن الالتزام بوجوب القضاء بعد شهر رمضان قبيل الفجر بمقدار كاف للغسل. وإنما يأتي هذا الكلام في مثل التعلّم مثلاً، حيث إنّه يفترض وجوب تعلّم أحكام القضاء من قبل شهر رمضان ومن أوّل البلوغ مثلاً، باعتبار أنّ تأخيره يؤدّي الى الغفلة والفوت ونحو ذلك.

وأما بلحاظ مرحلة الإثبات فبعد تسليم تلك الصناعات من الواجب المشروط والمعلّق يأتي إشكال إثباتي: وهو أنّ ظاهر أدلّة الأحكام كون وجوباتها مشروطة، وعدم تقدّم زمان الوجوب فيها على الزمان المخصوص للواجب، وإرجاع الشرط الى المادة مثلاً خلاف الظاهر. وهذا الإشكال لا يمكن دفعه إلاّ بالتمسك بإطلاق أخبار وجوب التعلّم بناءً على تماميتها، بأن يقال: إنّنا نستكشف من إطلاق أخبار وجوب التعلّم لما ي كون متوقفاً على التعلّم قبل الوقت تحقّق الوجوب قبل الوقت لو انحصر الجواب بذلك.

والتمسك بهذا الإطلاق لا يتمّ إلاّ بتماميّة أمرين:

الأمر الأوّل: دعوى كون إطلاق دليل وجوب التعلّم شاملاً لكل ما هو واجب في نفسه بغض النظر عن توقّفه على التعلّم ولو فرض عدم وجوبه بالفعل لو ترك التعلّم لتوقّفه على التعلّم.

والأمر الثاني: دعوى كون إطلاق دليل التعلّم آبياً عن التخصيص، وأنّ مثل قوله: (لله الحجة البالغة)⁽¹⁾ - الظاهر في أنّ كلّ مخالفة تنشأ من ترك التعلّم يفحم العبد بها من قبل المولى، ويقال له: لِمَ لم تعمل؟ فيقول: لم أعلم، فيقال له: لِمَ لم تتعلّم؟ فتكون لله الحجة البالغة - يابى عن التقييد، وكيف تكون لله الحجة البالغة مع فرض التقييد الموجب لكثرة وقوع المخالفة، والمفحم للمولى من قبل العبد عند مساءلته عنها بدلاً من إفحام العبد من قبل المولى؟!

وأما إذا قلنا بعدم إبائه عن التخصيص فيخصّص بظهور دليل اشتراط الواجب بالشرط الذي لم يحصل بعد في كون الشرط راجعاً الى الهيئة لا المادّة، فإنّ هذا الظهور أقوى من ذلك الإطلاق في نفسه لو لم نقل بكونه باعتبار سياقه مثلاً إطلاقاً مستحكماً آبياً عن التقييد والتخصيص.

وأما القسم الثاني من الجواب: فهو أنّنا سلّمنا عدم كون الوجوب فعلياً قبل

(1) سورة 6، الأنعام، آية 149.

زمان الواجب، ولكن يقال مع ذلك بلزوم الإتيان بالمقدمات المفوّتة، وذلك بأحد وجهين: إمّا باعتبار أنّ الملاك فعليّ والذي يسقط بترك التعلّم هو الخطاب، وتفويت الملاك ولو مع فرض سقوط الخطاب بالعجز - أيضاً - قبيح، والعقل لا يفرّق في قبح تفويت الملاك بين كون المفوّت شيئاً في الوقت، أو شيئاً في خارج الوقت بأن يفوّت قبل الوقت ملاكاً سوف يصبح فعليّاً في وقته.

وإمّا باعتبار الالتزام بأنّ وجوب التعلّم وجوب نفسي تهيؤي، وفي الحقيقة لا تقابل بين هذين الوجهين، فإنّ الوجوب النفسي التهيؤي من نتائج افتراض إطلاق الملاك في الوجه الأوّل على تفصيل موكول الى محلّه من مبحث المقدمات المفوّتة.

وهنا - أيضاً - تارة يقع الكلام في مقام الثبوت، وأخرى في مقام الإثبات.

أمّا مقام الثبوت لهذين الوجهين فيرجع الى مبحث المقدمات المفوّتة. والمختار هنالك تمامية الوجهين.

وأمّا بحسب مقام الإثبات فلا يمكن استفادة إطلاق الملاك من دليل الواجب؛ لما مرّ غير مرّة، ويأتي توضيحه - إن شاء الله - في بحث التعادل والتراجيح من أنّه إذا سقط الخطاب بلحاظ المدلول المطابقي لا يمكن التمسك بمدلوله الالتزامي، فحيث إنّ البعث والتحريك الذي هو مدلول مطابقي للخطاب ساقط عن العاجز يكون مدلوله الالتزامي وهو الملاك غير ثابت، فينحصر وجه إثبات إطلاق الملاك في التمسك بإطلاق دليل التعلّم بناءً على شموله لكل ما هو واجب بغض النظر عن العجز من ناحية ترك التعلّم، أي: ولو كان وجوبه متوقفاً على التعلّم، فمفاد دليل وجوب التعلّم هو أنّ كلّ تعلّم يؤدي الى امتثال واجب، فهو لازم سواء صار واجباً في طول التعلّم، أم كان واجباً بغض النظر عن التعلّم.

المورد الرابع: ما يكون من قبيل التمام في مقام القصر، وكذلك مسألة الجهر والإخفات ممّا يكون عمل الجاهل فيه صحيحاً، فيكون هنا إشكال في وجوب التعلّم، وترتب العقاب على المخالفة الناشئة من ترك التعلّم. وذلك الإشكال: هو أنّ المطلوب إن كان هو الجامع بين القصر والتمام مثلاً ولو في خصوص حال الجهل، فقد أتى المكلف بما هو المطلوب، فلماذا يعاقب بعقاب العصيان؟! وإن كان المطلوب هو خصوص القصر فكيف يصحّ منه التمام؟!

والذي يظهر من الفقهاء رحمهم الله: هو عدم البناء على هذا الإشكال، حيث جمعوا بين الإفتاء بالصحة والإفتاء باستحقاق العقاب. والكلام في ذلك تارة يقع ثبوتاً في

إمكان تصوير صورة يجتمع فيها استحقاق العقاب مع الصّحة، وأخرى يقع إثباتاً في وجود الدليل على ذلك وعدمه بعد إثبات الإمكان. ونحن هنا نقتصر على البحث الثبوتي، وأمّا البحث الإثباتي فهو موكول الى مسألة الجهر والإخفات، وصلاة المسافر من كتاب الصلاة.

فنقول: قد ذكرت في مقام تصوير الجمع بين استحقاق العقاب مع صحّة العمل عدّة فرضيّات.

الفرضيّة الأولى: ما في الكفاية من فرض تحليل مصلحة القصر الى أصل المصلحة وحدّها، فأصل المصلحة يكون في الجامع بين القصر والتمام، والدرجة الزائدة منها مختصة بالقصر، والمقدار الزائد يكون بدرجة الإلزام، ويكون ذلك المقدار غير ممكن الاستيفاء بعد أن استوفى أصل المصلحة بالإتيان بالتمام، فالتمام منه صحيح؛ لاشتماله على أصل المصلحة، ولا يجب إعادة العمل لفرض عدم إمكان استيفاء الباقي، ومع ذلك يكون معاقباً؛ لأنّه هو الذي فوّت الباقي⁽¹⁾.

ثمّ أشكل على نفسه بأنّه يلزم من ذلك صحّة التمام حتّى في حال العلم، فدفع هذا الإشكال بإدخال فرضيّة جديدة في المقام: وهي أنّ أصل المصلحة إنّما هو في الجامع بين التمام في حال الجهل والقصر، لا الجامع بين القصر ومطلق التمام⁽²⁾.

وقد أوردت على هذا التصوير عدّة إشكالات:

الإشكال الأوّل: ما في الدراسات، وكأته موجود في أجود التقريرات بشكل مغمور، وهو عبارة عن مجرد الاستبعاد، بدعوى: أنّ ما يتصور عقلاً تضادّ بينها وعدم اجتماعها هي محصلات الملاكات، وأمّا فرض التضادّ بين نفس الملاكات بحيث إذا استوفى العبد الملاك الأوّل لا يمكنه أن يستوفى الملاك الثاني، فهذا ممّا يستبعد عقلاً، ويكون أشبه بأنياب الأغوال، ولم ترّ مثل هذا الشيء في حياتنا الاعتيادية⁽³⁾.

(1) راجع الكفاية: ج 2، ص 261 حسب الطبعة المشتملة على تعليقة المشكيني.

(2) راجع الكفاية: ج 2، ص 262 حسب الطبعة المشتملة على تعليقة المشكيني.

(3) راجع الدراسات: ج 3، ص 315، والمصباح: ج 2، ص 507، وراجع - أيضاً - أجود التقريرات: ج 2، ص 335.

ويرد عليه: أولاً؛ أن هذا الأمر شائع يتفق كثيراً في حياتنا الاعتيادية فلماذا نستبعده؟! فمثلاً؛ قد يكون هناك طعامان مشتركان في مصلحة الشبع، إلا أن أحدهما مشتمل على لذة تفوق لذة الطعام الآخر، ولو شبع الشخص بالطعام الآخر غير اللذيذ لم يلتد - عندئذ - بأكل الطعام اللذيذ بذلك المستوى من الالتذاذ الفائق.

وثانياً؛ أننا نفرض التضاد بين نفس المحصلين للملاك، بأن نقول: إن الواجب المحصل للملاك ليس هو مطلق القصر، بل القصر المقيّد بعدم مسبوقيته بالتمام، وهذا يضادّ التمام المأتي به سابقاً. والقول بأنّه كيف يعقل تقييد صلاة القصر الواجب بعدم المسبوقيّة بالتمام يشبه القول بأنّه كيف يعقل تقييد صلاة العصر الواجب بالمسبوقيّة بالظهر مثلاً.

ومرجع هذين الإبرادين الى إبراد واحد وهو: أن الوجه في استغرابه للتضادّ بين الملاكات من دون التضادّ بين المحصلّات هو: أنه لم يرَ مثل ذلك في مورد من الموارد، فأصبح ذلك في ذهنه بعيداً وغريباً، ونحن نقول: نعم، لا يوجد تضادّ بين الملاكات إلاّ ويوجد تضادّ بين المحصلّات، لكنّ التضادّ بين المحصلّات قد يكون ذاتياً وقد يكون عرضياً ناشئاً من نفس التضادّ بين الملاكات الموجب لتقييد أحد المحصلّين بعدم الآخر، فإن كان المقصود إنكار التضادّ بين الملاكات بمعنى: أن التضادّ دائماً يكوّن بين المحصلّات تضاداً ذاتياً، ورد عليه الإشكال الأوّل وهو: أننا نرى في الخارج كثيراً أن التضادّ يكون بين نفس الملاكات، وإن كان المقصود أنه لا بدّ من تضادّ بين المحصلّات ولو تضاداً عرضياً بملاك تقييد أحدهما بعدم الآخر ناشئاً من التضادّ بين الملاكات، فهذا ثابت فيما نحن فيه، وهذا هو الإشكال الثاني⁽¹⁾.

1)

(يمكن تصوير الجواب الثاني بنحو مستقلّ عن الجواب الأوّل، وذلك بأن يفترض التضادّ بين المحصلّين ذاتياً وغير ناشئ من التضادّ بين الملاكين، بأن يفترض أن الواجب المحصل للملاك الزائد ليس هو مطلق القصر، بل القصر المقيّد بعدم مسبوقيته بالتمام، لا بنكته التضادّ بين الملاك الذي يحصل بالتمام وملاك القصر، بل بنكته: أن ذلك الملاك الزائد لم يكن موجوداً في نفسه، إلاّ في القصر غير المسبوق بالتمام، من قبيل أن ملاك صلاة العصر مثلاً ليس موجوداً إلاّ في صلاة العصر المسبوقة بصلاة الظهر، ومن الواضح: أن القصر المقيّد بعدم المسبوقيّة بالتمام يكون بهذا القيد ضدّاً لتمام في ذاته، وليس هذا القيد في طول التضادّ بين الملاكين.

نعم، هذا الوجه في الحقيقة يختلف عن حرفيّة كلام المحقّق الخراساني؛ لأنّه كان يفترض التضادّ بين الملاكين بمعنى: أن تحصيل ملاك الجامع مستقلاً هو الذي يمنع عن إمكانية تحصيل الزائد بعد ذلك؛ لأنّ الزائد بوحده غير قابل للتحصيل.

الإشكال الثاني: ما في تقرير الشيخ محمد علي الكاظمي عليه السلام من أنّ مصلحة القصر إن لم تكن مقيدة بعدم المسبوقية بالتمام فلماذا لا يعيدها قصرًا؟! وإن كانت مقيدة بذلك فلا مصلحة فيه عند الإتيان بالتمام، والمفروض أنّه أتى بالتمام، فهو لم يترك ما فيه المصلحة فلماذا يعاقب⁽¹⁾؟!

والجواب: أنّ هذا خلط بين قيد الوجوب وقيد الواجب، فإنّ القصر إنّما يكون مقيداً بعدم المسبوقية بالتمام على حدّ تقيّد الصلاة بالوضوء، لا على حدّ تقيّد الحج بالاستطاعة، والذي يكون مقيداً بعدم المسبوقية بالتمام إنّما هو ترتّب المصلحة خارجاً على القصر، لا اتّصاف القصر بكونه ذا مصلحة، والمحقّق النائيني عليه السلام هو الذي حقّق ونقّح مصطلحات الاتّصاف بالمصلحة وترتّب المصلحة، وبيّن الفرق ووضّح جوانب المطلب بشكل دقيق، فلا يحتمل صدور مثل هذا الإشكال منه هنا، فلعلّ هنا قصوراً في عبارة التقرير أدّى الى إفادة العبارة مثل هذا المعنى، ويكون المقصود الحقيقي ما يرجع الى الإشكال الثالث.

الإشكال الثالث: ما في أجود التقريرات من أنّ مصلحة الجامع ومصلحة الخصوصية إن فرضتا مترابطتين لا يمكن التفكيك بينهما، لزم عدم صحّة التمام؛ لعدم واجديته لمصلحة الخصوصية، وإن فرض الاستقلال لزم تعدّد العقاب مع أنّ تعدّد العقاب في المقام واضح البطلان⁽²⁾.

أقول: إنّ تعدّد العقاب - سواء كان بمعنى تعدّد المستحقّ بأن يفرض العقاب المستحقّ على معصية واحدة عشرة أسواط مثلاً، ويكون معنى استحقاق عقابين استحقاق عشرين سوطاً مثلاً، أم بمعنى تعدّد الاستحقاق كما إذا فرض أنّ العقاب المستحقّ على معصية واحدة ليس له حدّ، فللمولى أن يعاقب أيّ مقدار شاء، فلا معنى لتكثّر المستحقّ بتكثّر المعصية، وإنّما يتأكّد بذلك نفس الاستحقاق - يكون ملاكه عبارة عن تعدّد ملاك العقاب الذي هو عبارة عن حقّ المولوية المخالف. وفي

(1) راجع فوائد الأصول: ج 4، ص 102.

(2) راجع أجود التقريرات: ج 2، ص 335.

التصوير الأوّل: أن يقال: إنّ حقّ المولويّة أمر بسيط غير قابل للشدّة والضعف أبداً، فحقّ المولى في أيّ حكم من أحكامه يساوي حقّه في أيّ حكم آخر، وعليه فملاك تعدّد العقاب إنّما هو ملاك كمّي وهو: أن يوجد هنا حكمان ويخالف العبد كلا الحكمين.

التصوير الثاني: أن يقال: إنّ حقّ المولويّة يشتدّ ويضعف تبعاً لشدّة غرض المولى وضعفه، فعقاب إراقة دم الحسين عليه الصلاة والسلام لا يكون مساوياً لعقاب إراقة دم كافر ذمّي، وعليه فالملاك الكيفي - أيضاً - يؤثّر في كثرة العقاب أو شدّة استحقاقه الى صفّ الملاك الكمّي.

وهذا التصوير الثاني هو الصحيح، وعليه يظهر أنّ فرضيّة المحقّق الخراساني لا توجب زيادة في استحقاق العقاب عمّا إذا انكرت تلك الفرضية؛ وذلك لأنّه لم يفرض هو غرضاً جديداً وزائداً على الغرض الموجود في صلاة القصر، وإنّما حلّل الغرض الموجود في صلاة القصر الى جزئين، ففرض أحدهما في الجامع والآخر في الخصوصية، وهذا لا يؤثّر في الحساب شيئاً بعد أخذ الملاك الكيفي بعين الاعتبار الى جانب الملاك الكمّي.

نعم، لو أخذنا بالتصوير الأوّل لأمكن أن يقال: إنّ هذه الفرضيّة جعلت المعصية من حيث الكمّ متعدّدة، فأوجب تعدّد العقاب. لكن مع ذلك نقول: إنّ هذا لا يوجب إشكالاً على المحقّق الخراساني رحمته الله؛ لأنّه إن أريد استبعاد تعدّد العقاب في نفسه فهذا جزاف، وإن أريد استبعاد كون عقاب الجاهل التارك للصلاة رأساً أكثر من عقاب الجاهل الذي صلّى تماماً، فلا معنى لهذا الاستبعاد، بل من المناسب أن يكون عقاب التارك للصلاة رأساً أكثر، وإن أريد استبعاد كون عقاب الجاهل التارك أكثر من عقاب العالم التارك، فلم يُلزَمَ هنا كون عقابه أكثر منه؛ لأنّ الملاك الكمّي الموجود لتعدّد العقاب وهو تعدّد الحقّ بتعدّد الغرض ومرتبطه موجود حتّى في حال العلم، إلا أن يفرض أنّه يشترط في الملاك الكمّي إمكان تعدّد التحريك، وهذا في العالم غير موجود؛ لأنّه لا يصحّ منه التمام، لكن من يفرض مثل هذا الفرض لا معنى لاستبعاده لأكثريّة عقاب الجاهل من عقاب العالم، وفي الحقيقة تكشف هذه النتيجة عن بطلان أحد تلك المباني، لا عن بطلان كلام المحقّق الخراساني رحمته الله.

الإشكال الرابع: ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته (1) من منافاة هذه الفرضية التي وضعها هنا للفرضية التي وضعها في كيفية تصوير صحّة إعادة الصلاة مع الجماعة بعدما صلاّها منفرداً من أنّ عمل المكلف ليس علة لتحقق الغرض، وإنّما هو مقدّمة إعداديّة، فيمكن أن يؤتى قبل حصول الغرض بفرد آخر فيختار الله أحبهما إليه مثلاً، كما في بعض الأخبار، من قبيل أنّ المولى يعطش فيطلب الماء من عبده فيأتي له بالماء ثم يأتي له بماء آخر أبرد وأطيب قبل أن يشرب الماء الأوّل.

بيان المنافاة هو: أنّ صلاة التمام التي أتى بها هذا الجاهل إن أوجدت المصلحة والغرض فكيف يمكن إعادتها جماعة قبل ارتفاع الجهل؟! وإن كانت مجرد مقدّمة إعدادية ولم تتحقّق المصلحة بعد فلماذا لا يمكن إعادتها قصراً بعد ارتفاع الجهل فيختار الله الثاني، ولم تستوف بعد مصلحة الجامع حتّى يقال: إنّ المصلحة الزائدة لا يمكن استيفاؤها بعد استيفاء أصل المصلحة؟!!

ويرد عليه: أنّه يمكن أن يفرض أنّ التمام له اثران: أحدهما الإعداد لأصل المصلحة، وثانيهما إبطال إعداد القصر، وإشكال المحقق الاصفهاني رحمته نشأ من الأخذ بحرفيّة كلام المحقق الخراساني رحمته حيث فرض أنّ استيفاء أصل المصلحة يمنع عن استيفاء المصلحة الزائدة.

الإشكال الخامس: ما ذكره نفس المحقق الخراساني رحمته وأجاب عنه.

أمّا الإشكال فهو: أنّ التمام بناءً على هذا مانع عن الإتيان بصلاة القصر صحيحة، وعدم التمام مقدّمة لصلاة القصر الواجبة، فهو واجب فنقيضه وهو الإتيان بالتمام حرام، فلا يمكن التقرب به.

وأمّا الجواب: فهو أنّ التمام والقصر وإن كانا ضدّين لكن عدم أحد الضدّين ليس مقدّمة للضدّ الآخر كما ثبت في بحث مقدّمة الواجب.

وأورد عليه المحقق الاصفهاني رحمته (2) بأنّ التضادّ إنّما هو بين معلولي التمام والقصر وهما الملاكان، ومن المعلوم أنّ عدم علة أحد الضدّين يكون أحد أجزاء علة الضدّ الآخر.

أقول: إنّ جواب المحقق الخراساني رحمته عن الإشكال وإن لم يكن صحيحاً لما

(1) راجع نهاية الدراية: ج 2، ص 316.

(2) راجع نهاية الدراية: ج 2، ص 316.

ذكره المحقق الاصفهاني رحمته الله لكن يمكن الجواب عن الإشكال:

أولاً: بأنّ المانع عن القصر إنّما هو خصوصية التمام، والمأمور به والمقرّب إنّما هو الجامع، وفي مثل هذا الفرض يمكن اجتماع الأمر والنهي.

وثانياً: بأنّ التمام يمكن أنّ يكون مانعاً في خصوص حالة الجهل، وعليه فكما يحتمل أن يكون المانع هو التمام مقيّداً بكونه في حالة الجهل، أو مجموع التمام والجهل كذلك يحتمل أن يكون المانع هو الجهل مقيّداً بكونه في حالة الإتيان بالتمام، وعليه فالتمام ليس هو المانع عن صحّة القصر حتّى يكون حراماً.

ولكن يرد على هذا الثاني: أنّ التمام - عندئذ - وإن لم يكن هو المانع، لكنّه من مقدّمات المانع؛ لكون المانع مقيّداً به حسب الفرض، فيرجع الإشكال، فالعمدة هو الجواب الأوّل.

وقد ظهر من تمام ما ذكرناه أنّ جوهر كلام المحقق الخراساني رحمته الله صحيح ولو مع الاحتياج الى إجراء بعض التعديلات في بعض تفاصيله.

الفرضية الثانية: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله (1) من أنّه يوجد عندنا واجبان مستقلّان: أحدهما أصل الصلاة، والثاني الإخفات فيها مثلاً، فإذا صلّى جهرًا صحّت صلاته؛ لأنّها واجب مستقل وكان معاقباً؛ لأنّه ترك واجباً آخر، وأمّا عدم صحّة الجهر منه في حال العلم فيفرض المحقق النائيني رحمته الله في تفسيره أنّ العلم بالوجوب الاستقلالي للإخفات يوجب انقلابه الى الوجوب الضمني، وذلك لا بمعنى انقلاب ملاك الوجوب الاستقلالي الى ملاك الوجوب الضمني، بل بمعنى أنّه يضاف ملاك آخر وهو ملاك الوجوب الضمني الى الملاك الأوّل الاستقلالي، وفي مقام الخطاب يندكّ الوجوب الاستقلالي في الوجوب الضمني، وهذا مبنيّ على مبنى نقّحه هو رحمته الله من أنّه مهما اجتمع طلبان مع اشتغال أحدهما على مزية اندكّ غير ذي المزية في ذي المزية، فمهما اجتمع ملاك الوجوب والاستحباب مثلاً اندكّ الاستحباب في ضمن الوجوب، ومهما اجتمع ملاك الوجوب التعبدي والوجوب التوصلّي اندكّ الوجوب التوصلّي في الوجوب التعبدي.

وقد يناقش في هذه الفرضية بعدّة وجوه:

(1) راجع فوائد الأصول: ج4، ص103 - 105. وأجودالتقريرات: ج2، ص337-339.

الأول: ما ذكره المحقق العراقي رحمته (1) من أنّ هذا معناه أخذ عدم العلم بشيء في موضوع المعلوم وكون العلم بشيء رافعاً للمعلوم، وهذا محال، إذ يلزم - عندئذ - من كونه عالماً بالوجوب الاستقلالي أن لا يعلم به، مع أنّ المفروض أنّه عالم به.

والجواب عنه: هو ما حَقَّقناه في مسألة أخذ العلم بحكم في موضوع نفسه من تحليل الحكم الى الجعل والمجعول، وفرض أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول، فإنّه لا يكون محالاً؛ لأنّه يرجع الى أخذ العلم بشيء في موضوع شيء آخر، وكذلك الأمر في أخذ عدم العلم بالجعل في موضوع المجعول.

الثاني: أنّه يلزم من ذلك عدم قابلية الخطاب النفسي الاستقلالي للتنجّز؛ لأنّه ما لم يعلم به تجري قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، وإذا علم به ارتفع التكليف ولو بمعنى ارتفاع موضوع مجعوله، وجعل خطاب لا يقبل التنجّز لغو.

وهذا الإشكال بهذا المقدار يمكن الجواب عنه بأنّ عدم الوصول وعدم العلم ليس مساوفاً للتأمين؛ لأنّ عدم وصوله من تبعات ترك الفحص، فلا تجري الأصول المؤمّنة ويكون منجّزاً للزوم الفحص.

الثالث: أن يجري تعديل على صيغة الإشكال الثاني بأن يقال: إنّ التكليف وإن كان قابلاً للتنجيز، لكنّه لا يقبل المحرّكيّة؛ إذ ظاهر عبائر الفقهاء أنّ عدم العلم المأخوذ في موضوع هذا الخطاب ليس هو ما يناسب الشكّ والتردد الفعلي بأن يصحّ التمام من الجاهل الشاكّ في الحكم، وإنّما هو عدم العلم المساوق للغفلة وإن كانت مستندة الى تقصيره في ترك الفحص، والخطاب في فرض الجهل المساوق للغفلة لا يقبل المحرّكيّة. وهذا الإشكال يدور مدار تحقيق هذه النكته فقهياً وهي: أنّ موضوع الحكم هل هو عدم العلم المساوق للغفلة، أو عدم العلم بالمعنى المناسب مع التردد والشكّ؟

الرابع: أنّه يرد عليه إشكال تعدّد العقاب الذي أورده هو على المحقق الخراساني رحمته، وإشكاله لم يكن وارداً على المحقق الخراساني رحمته؛ لأنّه لم يزد على الملاك المتفق عليه شيئاً وإنّما حلّ وجزاً ذاك المتفق عليه الى مرتبتين، وأمّا المحقق النائيني رحمته فقد زاد على الملاك المتفق عليه وهو الملاك الموجود في

(1) راجع نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 487.

الجامع ملاكاً نفسياً مستقلاً في الإخفات(1).

وهذه الإشكالات الأربعة ترجع الى أصل الفرضية.

وهناك إشكال آخر يرجع الى تفاصيلها: وهو أنه ﷺ التزم بانقلاب الخطاب النفسي عند العلم به الى الخطاب الضمني، وذلك ليس من باب انقلاب الملاك، فهو يرى أنّ الملاكين اجتماعاً معاً، بل من باب استحالة اجتماع الوجوبين وقاعدة أسسها المحقق النائيني ﷺ وهي: أنه متى ما اجتمع وجوبان، أو طلبان اكتسب كل منهما ما يفقده من مزية الآخر، وتحصل طلب واحد واجد لمزايا الطرفين، فلو اجتمع طلب عبادي استحبابي مع طلب وجوبي توصلّيّ تحصل من ذلك وجوب تعبدي، وفي المقام الوجوب الضمني هو الواجد للمزية، وهي: ربط صحة الأجزاء الأخرى به، فيندكّ فيه الوجوب الاستقلالي، وتحقيق هذه القاعدة وتفصيلها موكول الى بحث الواجب المطلق والمشروط، وإتّما نذكر هنا بنحو الفتوى: أنّ لدينا إشكالاتاً مبنائياً في المقام حيث إنّنا نرى بطلان هذه القاعدة.

ويمكن أن يورد إشكال آخر إضافة الى بطلان القاعدة، وهو: أنه بناءً على أنّ الوجوب الضمني يتعلّق بالحصّة الخاصّة المقيّدة بسائر الأجزاء كما هو ظاهر كلمات المحقّق النائيني ﷺ في مبحث الأقلّ والأكثر الارتباطيين، وأنّ الوجوب النفسي يتعلّق بذات الشيء، لا تنافي بين الوجوبين لاختلاف متعلّقيهما، فلم يلزم اجتماعهما على مورد واحد، فإنّ متعلّق الوجوب النفسي هو ذات الإخفات، ومتعلّق الوجوب الضمني الحصّة الخاصّة من الإخفات المنّظمة الى سائر الخصوصيات والأجزاء، أي: أنّ هذا الواجب بحسب الحقيقة جزء من الوجوب المتعلّق بذلك الواحد الاعتباري، فهذا الجزء بما هو مندمج في ذلك الواحد الاعتباري يكون واجباً ضمّنيّاً، وبما هو مستقل يكون متعلّقاً لوجوب آخر.

ولكنّ هذا الإشكال(2) قابل للدفع، وذلك بأن يقال: إنّنا وإن قلنا سابقاً: إنّ

(1) لعلّ المقصود هو الاعتراض الجدلي على المحقّق النائيني ﷺ باعتباره هو صاحب الإشكال على المحقّق الخراساني بتعدّد العقاب، وإلاّ ورد عليه: أنّه إن قصد إنكار تعدّد العقاب في ذاته فهو جزاف، وإن قصد استبعاد كون عقاب الجاهل أشدّ من العالم، قلنا: إنّ الملاك الجديد موجود حتّى بشأن العالم، وعدم الخطاب إنّما هو لفرض الاندكك في الوجوب الضمني.

(2) إن كان الإشكال عبارة عن أنّ اتّصاف الأجزاء بالوجوب كان باعتبار الوحدة

الأجزاء تكون موصوفة بالوجوب باعتبار الوحدة الاعتبارية، إلا أنّ هذه الوحدة الاعتبارية أمر ذهني وفان في واقع الأجزاء، فالمنظور إليه واحد وهو هذا الجزء وإن كان المنظور به تارة هو الواحد الاعتباري، وأخرى هو العنوان التفصيلي.

الفرضية الثالثة: هي الالتزام بالترتب مسامحة أو حقيقة، فيعاقب لترك الأهمّ ويصحّ عمله لثبوت الأمر به بنحو من الأنحاء.

أمّا الترتب المسامحي فهو: أن يلتزم بأمرين: أحدهما متعلّق بالجامع، والثاني بأحد الفردين وهو الصلاة الإخفائية أو القصر مثلاً، لا بالإخفات كما كان يقوله المحقّق النائيني رحمته، وأحد فردي الجامع مترتب على الجهل بالأمر الثاني، وهذا ينسجم روحه مع فرضية المحقّق الخراساني رحمته، إلا أنّه رحمته كان يفرض تعدّد المطلوب بحسب عالم الملاك فقط، وهذه الفرضية تفرض تعدّد المطلوب ملاكاً وخطاباً. ويمكن أن يورد على هذه الفرضية اعتراضان:

الاعتراض الأول: ما يقتنص من مباني المحقّق النائيني رحمته حيث إنّه رحمته حقّق في بحث المطلق والمقيّد استحالة تعلّق الأمر بالجامع مع تعلّق أمر آخر بأحد فرديه؛ لأنّ الأمر بالجامع يدلّ على الترخيص في التطبيق على الفرد الآخر، وهذا ينافي الإلزام بهذا الفرد، وبهذا برهن رحمته على وحدة الحكم في مثل (اعتق رقبة) و (اعتق رقبة مؤمنة)، فأثبت به شرط حمل المطلق على المقيّد وهو المنافاة بينهما، بل جعل

الاعتبارية في حين أنّ الوجوب الاستقلالي ليس كذلك - وهذا الإشكال يتّجه على مسلك المحقّق النائيني رحمته وعلى مسلك أستاذنا الشهيد وإن اختلفا في أنّ الأوّل يرى الوحدة الاعتبارية مستمدة من تقيّد الأجزاء بعضها البعض، والثاني يرى الوحدة الاعتبارية مستمدة من لحاظ عنوان المجموعيّة - فجوابه ما ورد في المتن: من أنّ الوحدة الاعتبارية أمر ذهني وفان في واقع الأجزاء، فالمنظور إليه واحد وإن كان المنظور به متعدّداً.

وإن كان الإشكال عبارة عن صرف أنّ الواجب الضمني هو الحصّة المقيّدة بالافتران بباقي الأجزاء، والواجب الاستقلالي هو ذات الإخفات مثلاً - وهذا الإشكال يتّجه على مسلك المحقّق النائيني فحسب - فالجواب: أنّ الواجب الاستقلالي في المقام - أيضاً - هو الحصّة؛ لأنّ المفروض أنّه واجب في واجب أي: أنّه متخصّص بأن يكون في ظرف الواجب الآخر، وإتّما لا يعدّ جزءاً على مسلك المحقّق النائيني رغم التخصيص؛ لأنّ التخصيص لم يكن من كلا الطرفين، أي: أنّ باقي الأجزاء والقيود لم تكن محصّصة به. وأمّا على مسلك المحقّق العراقي من أنّ الوجوب يطرأ على الأجزاء بما هي متكرّرة فلا موضوع للإشكال أصلاً.

هذا أساساً في بحث اجتماع الأمر والنهي لامتناع اجتماعهما على تفصيل لا يسعه المقام، وعلى هذا المبنى لا يصح في المقام تعلّق أمر بالجامع وأمر آخر بالفرد لنفس النكته.

ويرد عليه: أنّ المطلق لم يدلّ بالمطابقة على الترخيص في التطبيق على كل فرد حتّى يكون ظاهراً في الترخيص المطلق مثلاً، وإنّما دلّ بالالتزام على ذلك من باب سعة المأمور به الذي أخذ بنحو صرف الوجود، فهو إنّما يدلّ على عدم المانع من قبل شخص هذا الأمر لا مطلقاً، وبكلمة أخرى: أنّ الترخيص وضعي بمعنى تحقّق الامتثال للمطلق بعقوبة الرقبة الكافرة، لا تكليفي مساوق للإذن في رفع اليد عن المقيّد رأساً حتّى ينافي الإلزام التعييني.

الاعتراض الثاني: ما ذكره المحقّق العراقي رحمته الله (1) من أنّ الجامع في المقام إنّما هو جامع بين صلاة القصر وصلاة التمام الصادرة من الجاهل بوجوب صلاة القصر، وهذه الحصّة الخاصّة تكون في طول الأمر، فكيف يعقل كون الأمر متعلّقاً بجامع شامل لهذا الفرد الذي هو في طوله؟! وهذا الاعتراض غير صحيح:

أمّا أولاً: فلإمكان فرض تقييد صلاة التمام باعتقاد وجوب صلاة التمام كما هو واقع المطلب، لا بالجهل بالأمر، وهذه الحصّة تكون في طول وجوب التمام الخيالي لا في طول الأمر.

وأما ثانياً: فلما ذكره نفس المحقّق العراقي رحمته الله: من أنّ صلاة التمام بناءً على تقييدها بالجهل بالأمر فهي مقيدة بالجهل بالأمر الثاني، أي: الأمر بالفرد لا بالجهل بالأمر الأوّل، فهي في طول الأمر الثاني لا الأوّل، ولا مانع من أخذها في متعلّق الأمر الأوّل.

وأما ثالثاً: فلأنّنا لو سلّمنا أنّ حصّة التمام قيّدت بعدم العلم بالأمر الأوّل، فما يمكن أن يقال: إنّهُ متأخّر رتبة عن الأمر الأوّل، إنّما هو العلم بالأمر الأوّل، لا عدم العلم به، ولا نسلم بقانون: أنّ أحد النقيضين إذا كان متأخراً عن شيء رتبة فنقيضه - أيضاً - متأخّر عنه رتبة.

وأما رابعاً: فلما سبق منّا في بحث التعبدي والتوصليّ من أنّ الاستحالة إنّما

(1) لم أجده في المقالات، ولا في نهاية الأفكار، ولا في تعليق الشيخ العراقي على فوائد الأصول.

هي في أخذ ما يتوقّف على الأمر في موضوع ذلك الأمر، لا في أخذه في متعلّقه كما هو المفروض في المقام.

وأما الترتّب الحقيقي: فبدعوى وجود أمرين مترتّبين: أمر بالأهمّ وهو الأمر بصلاة القصر، وأمر بالمهمّ وهو الأمر بصلاة التمام على تقدير عدم الإتيان بصلاة القصر، وبما أنّ كبرى الترتّب قد نقّح إمكانها في محله، يتصوّر في المقام تعدّد الأمر تطبيقاً لتلك الكبرى. وقد اعترض على هذا التطبيق بعدّة اعتراضات. وتطويل الكلام فيها راجع الى بحث الترتّب، إلّا أنّنا نقتصر هنا على المهمّ من تلك الاعتراضات وهي:

1 - ما أفاده المحقّق النائيني رحمته الله (1): وهو أنّ من شروط الترتّب كون التضادّ اتفاقياً لا دائماً كما في الحركة والسكون، ومقامنا من قبيل الحركة والسكون، أي: أنّ التضادّ بين الجهر والإخفات دائمياً.

والسيّد الأستاذ كأثّه وافق على الصغرى أعني كون التضادّ دائماً في المقام، واقتصر في مقام الإشكال على الكبرى. فذكر أنّ نكته الإمكان لا يفرّق فيها بين كون التضادّ دائماً أو اتفاقياً، فإنّ طلب الضدّين على وجه الترتّب إن قلنا: بأنّه يؤدّي الى طلب الجمع بين الضدّين فهو محال على كل حال، وإلّا فليس بمحال على كل حال (2).

والصحيح: أنّه مضافاً الى عدم تماميّة الكبرى كما حقّق في بحث الترتّب تكون الصغرى - أيضاً - غير تامّة؛ لأنّ الترتّب في الحقيقة بين الصلاة الجهرية والصلاة الإخفائية، لا بين الجهر والإخفات كما سنحقّقه - إن شاء الله - في دفع الإشكال الثاني، وليس بين الصلاتين تضادّ دائماً، بل ولا اتفاقياً.

2 - ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله (3) - : أيضاً -: وهو أنّ من شروط الترتّب كون الضدّين لهما ثالث، وإلّا فلا يعقل الأمر بأحدهما في طول ترك الآخر؛ لأنّ ترك الآخر

(1) راجع فوائد الأصول: ج 1، ص 372 بحسب طبعة جماعة المدرسين في قم، وأجود التقريرات: ج 1 ، ص 310 - 311.

(2) راجع أجود التقريرات: ج 1، ص 310 في الهامش.

(3) راجع فوائد الأصول: ج 1، ص 372 بحسب طبعة جماعة المدرسين في قم، وأجود التقريرات: ج 1 ، ص 311.

مساوق لفعل ذلك الضدّ، ففي طول تركه لا معنى للأمر بهذا الضدّ والبعث نحوه، ومقامنا من هذا القبيل؛ لأنّ الجهر والإخفات لا ثالث لهما.

وأجاب السيّد الأستاذ: بأنّ الترتّب ليس بين الجهر والإخفات، وإنّما هو بين القراءة الجهرية والقراءة الإخفاتيّة، ولهما ثالث وهو ترك القراءة⁽¹⁾.

أقول: إنّ كلّاً من الإشكال والجواب غير صحيح في المقام، فإنّ الترتّب بحسب الدقّة ليس بين الجهر والإخفات ولا بين القراءتين، بل بين الصلاة الجهرية والصلاة الإخفاتيّة.

والبرهان على ذلك: أنّ الأمر بالقراءة أمر ضمّني، فلا بدّ من تعدّد الأمر الاستقلالي بالصلاة الذي هو في ضمنه؛ إذ لو اتحدّ الأمر بالصلاة وتعدّد الأمر بالجهر والإخفات، فإنّ الأمرين بالقراءة أو بالجهر والإخفات أو أحدهما استقلالي، وهذا خلف؛ لأنّنا لسنا بصدّد تصوير واجب مستقل كما مضى في الفرضية الثانية، وإنّما أنّهما معاً ضمّنيان، وعندئذ فالأمر بالصلاة قد اشتمل على أمرين ضمّنيين: الأمر بالقراءة الإخفاتيّة، والأمر بالقراءة الجهرية، فإن لم يؤخذ ترك إحدى القرائتين قيدا لا في الواجب ولا في الوجوب لزم الجمع بين القراءتين، وهذا خلف المفروض. وإن أخذ ترك إحداهما قيدا (ولنفرضه ترك القراءة الإخفاتيّة) فالتقييد يكون بأحد أنحاء ثلاثة:

الأوّل: أن يؤخذ قيدا في الوجوب للأمر النفسي الاستقلالي المتعلّق بالكلّ، وهذا محال، فإنّ هذا معناه أن يقيد الأمر بالكلّ المشتمل على القراءتين بترك إحداهما.

الثاني: أن يكون الوجوب الضمّني المتعلّق بالقراءة الجهرية مقيدا بترك القراءة الإخفاتيّة من دون أن تكون سائر الوجوبات الضمّنية مقيدة، وهذا - أيضاً - غير معقول؛ لأنّ الوجوب الضمّني ليس له جعل مستقلّ حتّى يكون له قيد مستقل، بل وجوده وجود تحليلي، والاشتراط في عالم الجعل فرع الوجود في عالم الجعل، والوجوب الضمّني ليس له وجود في عالم الجعل، وإنّما يكون له وجود بعد التحليل، وعالم الاشتراط هو عالم الجعل، والموجود في عالم الجعل إنّما هو الأمر الاستقلالي بالكلّ.

(1) راجع أجود التقريرات: ج 1، ص 311.

الثالث: أن يؤخذ ترك القراءة الإخفائية قيدا في الواجب الضمني لا في الوجوب، فيكون الوجوب الضمني فعليا. وهذا معناه أننا بالفعل مكلفون بالقراءة الإخفائية وبالقراءة الجهرية المقيدة بترك القراءة الإخفائية. وهذا كما ترى تكليف بالضدين وهو غير معقول.

3 - ما هو مستفاد من كلمات المحقق الاصفهاني رحمته الله (1) وإن كنت أذكره بشيء من التطوير، وحاصله: أن الأمر بالصلاة الجهرية مقيد بعصيان الأمر بالأهم وهو الصلاة الإخفائية، وعصيانه بأحد نحوين: إما بتركها الى آخر الوقت، وإما بإتيان الصلاة الجهرية المعجزة عن استيفاء المصلحة المطلوبة من الصلاة الإخفائية، فالمأخوذ في موضوع الأمر بالصلاة الجهرية هل هو العصيان بالنحو الأول، أو العصيان بالنحو الثاني؟

فإن قيل بالأول لزم عدم صحة الصلاة الجهرية في فرض الإتيان بالصلاة الإخفائية في الوقت بعد الإتيان بالصلاة الجهرية؛ إذ مع إتيانها ينتفي العصيان الذي هو موضوع الأمر بالصلاة الجهرية، مع أن المفروض صحة الصلاة وعدم الإعادة حتى لو انكشف له الحال في الوقت.

وإن قيل بالثاني فالعصيان لا يتحقق إلا بالإتيان بالصلاة الجهرية، فكيف يعقل أن يقال: إنه إن أتيت بالصلاة الجهرية يجب الإتيان بالصلاة الجهرية؟! وهذا يساوق تحصيل الحاصل.

والجواب: أنه يمكن الالتزام بأن الشرط هو الجامع بين العصيانين، أي: عدم استيفاء الزائد من الملاك غاية الأمر أن الترتب الاعتيادي نتصوره بنحو الشرط المقارن، وهذا الترتب نتصوره بنحو الشرط المتأخر؛ إذ لا يمكن أن نأخذ تفويت الملاك بنحو الشرط المقارن؛ لأن تفويت الملاك لا يتحقق من هذا المكلف، إلا بعد انتهاء صلاته الجهرية فيستحيل تكليفه بالصلاة الجهرية، فنحن إنما نأخذ جامع التفويت شرطا بنحو الشرط المتأخر، أي: إن كان سوف يصدر منك التفويت الجامع بين ترك الصلاة الإخفائية الى آخر الوقت وإتيان الصلاة الجهرية وجب عليك الإتيان بالصلاة الجهرية. وليس في هذا محذور.

(1) نهاية الدراية: ج 2، ص 315.

4 - ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله (1): من أنّ الأمر الترتّبي في المقام لا يعقل وصوله فلا يعقل جعله؛ لأنّ الأمر الترتّبي مشروط بعصيان الأمر بالأهمّ، فموضوعه هو العاصي، والجاهل بالحكم لا يُصدّق أنّه عاص، إلّا إذا ارتفع جهله بالحكم، فبمجرّد أن يصل إليه الخطاب يخرج عن كونه جاهلاً، ويخرج عن كونه موضوعاً لهذا الخطاب.

وأجاب عنه السيّد الأستاذ - دامت بركاته - : بأنّ شرط الخطاب الترتّبي ليس هو العصيان، بل هو ترك الأهمّ وهو الصلاة الإخفائيّة، وذات الترك قابل للالتفات إليه من قبل الجاهل (2).

ويرد عليه: أنّ هذا الكلام لا يرفع الإشكال وإن فرض أنّه أوجد تبديل عنوان بعنوان؛ وذلك لأنّ الأمر بالصلاة الجهرية المنوطة بترك الصلاة الإخفائيّة لو وصل الى المكلف لالتفت لا محالة الى أنّ الوظيفة الأولى هي الإخفات لا الجهر، ولك أن تقول: إنّ الجاهل بالحكم معناه - على ما مرّ سابقاً - المعتقد وجوب ما أتى به وهو صلاة الجهر، فلو كان هناك أمر ترتّبي وجب أن يؤخذ في موضوعه الاعتقاد بوجوب الجهر، ومن المعلوم أنّ من اعتقد وجوب الجهر ليس بحاجة الى إعمال مولوية في المقام وتحريك آخر، وهذا التحريك الآخر لا يصله خارجاً، فالتحريك المولوي تامّ في المرتبة السابقة، ويستحيل ترتّب المحركيّة من ناحية هذا الأمر الترتّبي؛ لأنّ وصوله يخرج عن كونه جاهلاً بالحكم الى كونه عالماً بالحكم. فهذا الإشكال من المحقق النائيني رحمته الله وارد في المقام، وهذا يوجب عدم تصوير الترتّب في المقام وإن تصوّرناه كلية.

هذا هو الإشكال الإجمالي في الترتّب. وهناك - أيضاً - إشكالات أخرى حذفناها. وتفصيل ذلك في بحث الترتّب.

هذا تمام الكلام في تصوير الجمع بين العقاب وصحة العمل في المقام. وبه تمّ الكلام في التنبيه الخامس من تنبيهات مسألة وجوب الفحص في الأصول المؤمّنة وعدمه.

(1) راجع فوائد الأصول: ج 1، ص 373 بحسب طبعة جماعة المدرسين، وأجود التقريرات: ج 1، ص 311 - 312.

(2) راجع أجود التقريرات: ج 1، ص 311 - 312. في الهامش.

حالة الشكّ في الابتلاء

التنبيه السادس: إذا شكّ في أنّ الحكم الفلاني كأحكام الشكّ في الصلاة مثلاً هل سيدخل في محل ابتلائه أو لا، فهل يجب عليه تعلّم ذلك الحكم أو لا؟!

قد يقال بعدم الوجوب نظراً لاستصحاب عدم الابتلاء ولو بلحاظ ما يأتي؛ لأنّ الاستصحاب كما يجري بلحاظ ما مضى يجري بلحاظ ما يأتي.

وذكر في الدراسات⁽¹⁾: أنّ عدم الابتلاء ليس حكماً شرعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعي؛ لأنّ وجوب الفحص وعدمه ليس دائراً مدار الابتلاء الواقعي وعدمه، وإنّما هو دائر مدار العلم بعدم الابتلاء وعدمه، فالذي خرج من إطلاق دليل وجوب الفحص هو فرض العلم بعدم الابتلاء؛ لكونه وجوباً طريقياً. وعليه فإن قلنا: بأنّه يشترط في المستصحب أن يكون حكماً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعي لم يجر هذا الاستصحاب. وأمّا إذا بنينا على إنكار هذا المبنى وقلنا: إنّه يكفي في جريان الاستصحاب ترتّب الأثر الشرعي على نفس الثبوت الاستصحابي، وأنّه يقوم الاستصحاب مقام العلم الموضوعي، كما يقوم فيما إذا كان المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعي مقام العلم الطريقي، فالاستصحاب هنا جار، فإنّ موضوع عدم وجوب الفحص هو العلم بعدم الابتلاء، والاستصحاب يحقّق لنا - تعيداً - العلم بعدم الابتلاء، فيكون حاكماً على دليل وجوب الفحص المغيبي بالعلم بعدم الابتلاء.

نعم، محذور هذا الاستصحاب أنّه يلزم منه تخصيص الأكثر لأخبار وجوب التعلّم؛ إذ يجري هذا في أكثر الأحكام.

أقول: إن فرض التكليف فعلياً فلا مجال لهذا الكلام، مثلاً: إذا دخل وقت الصلاة صار الحكم بالجامع بين التمام في الحضر والقصر في السفر فعلياً، فإذا شكّ في الابتلاء بالسفر وجب عليه تعلّم أحكام صلاة القصر؛ لأنّ التكليف فعلي واستصحاب عدم السفر فيما يأتي لا يثبت أنّه قادر على الامتثال، وسوف يأتي بالوظيفة التمامية في آخر الوقت بالنحو الصحيح، إلّا بنحو الملازمة العقلية.

وأما إذا كان التكليف مشروطاً غير فعليّ كما في صلاة الزلزلة إذا شكّ في أنّه هل سوف تتفق في عمره الزلزلة أو لا، فإن قلنا: إنّ موضوع وجوب التعلّم هو الابتلاء

(1) الدراسات: ج 3، ص 312، راجع - أيضاً - المصباح: ج 2، ص 501 - 502.

الواقعي فاستصحاب عدم الابتلاء جار مطلقاً أي: حتّى على قول المشهور من اشتراط كون المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعي.

وإن قلنا: إنّ موضوعه هو عدم العلم بعدم الابتلاء فالصحيح: أنّ الاستصحاب هنا غير جار حتّى إذا قيل بعدم لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعي؛ وذلك لأنّ ما يذكرونه من حكومة دليل الاستصحاب على مثل دليل كلّ شيء طاهر المغيبي بالعلم مثلاً لإفادة الاستصحاب للعلم لو تمّ فإنّما هو فيما إذا جعل الدليل مغيباً بالعلم لفظاً، لا فيما إذا استفيدت غائيّة العلم بالدليل العقلي الدالّ على كون الحكم الطريقي مغيباً بالعلم، ولذا لا يقولون بحكومة دليل الاستصحاب على دليل حجّية الأمانة، مع أنّ دليل حجّية الأمانة يكون مغيباً عقلاً بالعلم بالخلاف؛ لأنّ الحكم الظاهري لا يتصوّر مع العلم لكونه حكماً طريقياً، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ دليل وجوب التعلّم لم يكن مغيباً بالعلم بعدم الابتلاء لفظاً، وإنّما استفيد ذلك من دليل العقل القائل: إنّ وجوب التعلّم باعتباره حكماً طريقياً لا يعقل ثبوته مع العلم بعدم الابتلاء، فهذا التخصيص تخصيص عقلي، وحكم العقل يتقدّر بمقدار ملاكته، وحكم العقل بملاكته في المقام إنّما هو بمقدار العلم الوجداني الثابت تكوينياً، ودليل الاستصحاب لا يوجد علماً وجدانياً.

والخلاصة: أنّ دليل الاستصحاب لا يحكم على التخصيصات الثابتة بأدلة عقلية، وإنّما يحكم - لو حكم - على التخصيصات الثابتة بعناوين شرعية. وهذا التفصيل أصل موضوعي عندهم يأتي البحث عنه في محله - إن شاء الله - .

إذن فالاستصحاب في المقام على هذا التقدير لا يكون جارياً من دون حاجة الى التمسك بمحذور التخصيص المستهجن وإن كان هذا المحذور - أيضاً - تاماً، إلا أنّ البحث كان صناعياً محضاً. وعليه، فالظاهر أنّه في موارد الشكّ في الابتلاء يجب الفحص احتياطاً.

هذا تمام الكلام في مسألة وجوب الفحص في الأصول المؤمّنة وعدمه.

شرط انتفاء الضرر

بقي هنا شيء: وهو أنّ الفاضل التونسي رحمه الله جعل من شرائط جريان البراءة عدم استلزامها للضرر على مسلم آخر. وأشكل عليه بأنّه إن سلّم في ذلك المورد قاعدة (لا ضرر) فهي حاكمة على الأمارات فضلاً عن أصالة البراءة، فلا مورد لأصالة البراءة، وليس هذا شرطاً مستقلاً لجريان البراءة، وإلاّ فالبراءة جارية.

وأجاب السيد الأستاذ (دامت بركاته)⁽¹⁾ عن ذلك: بأننا نفرض عدم تمامية قاعدة (لا ضرر) في ذلك المورد ونقول: إنّ البراءة غير جارية في مورد الضرر في نفسها بغض النظر عن قاعدة (لا ضرر)؛ لأنّ حديث الرفع وارد في مقام الامتنان، فلا بدّ أن لا تكون في البراءة مخالفة للامتنان على الآخرين، وإلاّ لم يشمل حديث الرفع.

أقول: يرد عليه: أنّ حديث الرفع وإن لم يشمل مثل هذا المورد بناءً على استفادة الامتنان على الأمة مجموعاً منه، وهذا ليس امتناناً على المجموع، لكن يتمسك - عندئذ - بالبراءة العقلية حسب مبناه، وباقي الأدلة الدالة على البراءة الشرعية - كالأبّات وحديث الحل. وليس لحديث الرفع مفهوم حتّى يوجب التقييد.

(1) الدراسات: ج 3، ص 318 - 319، والمصباح: ج 2، ص 513.

قاعدة (لا ضرر)

ثم إنَّ الشيخ الأعظم رحمته دخل بهذه المناسبة في مبحث قاعدة لا ضرر، ونحن - أيضاً - نتبعه في ذلك فنقول: إنَّ الكلام في قاعدة (لا ضرر) يقع في عدَّة مقامات:

روايات (لا ضرر)

المقام الأوَّل: في الكلام في روايات لا ضرر من ناحية السند وإثبات الصدور، وقد وردت في المقام روايات كثيرة أهمُّها يرجع الى ثلاث طوائف، والكلام في الباقي يظهر من خلال كلامنا في هذه الطوائف:

الطائفة الأولى: الأخبار الواردة في قصة سمرة بن جندب، وهي ثلاثة:

1

- ما ذكره الصدوق في الفقيه عن محمد بن موسى بن المتوكِّل، عن علي بن الحسين السعد آبادي، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عن أبيه، عن الحسن بن زياد الصيقل، عن أبي عبيدة الحدَّاء، وليس فيه ذكر لكبرى قاعدة (لا ضرر)، وإنَّما ذكر فيه الصغرى بقوله رحمته: «ما أراك يا سمرة إلاَّ مضارًّا، اذهب يا فلان فاقلعها واضرب بها وجهه»⁽¹⁾

2

- ما في الكافي والفقيه عن ابن بكير، عن زرارة وفيه: «اذهب فاقلعها وارم بها إليَّه، فإنَّه لا ضرر ولا ضرار»⁽²⁾.

(1) الوسائل: ج 17، ب 12 من إحياء الموات ح 1، ص 341، والفقيه: ج 3، ح 208، ص 59.

(2) الوسائل: ج 17، ب 12 من إحياء الموات، ح 3، ص 341، والكافي: ج 5 كتاب المعيشة، باب الضرار، ح 2، ص 292، والفقيه: ج 3، ح 648، ص 147.

3 - ما في الكافي عن ابن مسكان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «أَنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال لسمره: إِنَّكَ رجل مضارٌّ. ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن»(1).

الطائفة الثانية: الروايات الواردة في أقضية رسول الله صلى الله عليه وآله فمن طريقنا ورد ذلك في خبرين كلاهما بسند واحد، وكلاهما ينتهيان الى عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام ففي أحدهما قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل البادية أَنَّهُ لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء، وقال: لا ضرر ولا ضرار»(2) وفي الآخر قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال: لا ضرر ولا ضرار»(3).

ومن طريق العامة ما روى أحمد بن حنبل عن عبادة بن صامت، وهي رواية تشتمل على جمل كثيرة من أقضية رسول الله صلى الله عليه وآله، وفيها قضاؤه بحق الشفعة، وفيها قضاؤه بعدم منع فضل الماء ليمنع به فضل الكلاء، وفيها قضاؤه بأنَّهُ لا ضرر ولا ضرار(4).

الطائفة الثالثة: المراسيل كمرسلة الصدوق عليه السلام «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»(5)، ومرسلة الشيخ الطوسي عليه السلام في كتاب الشفعة «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، ومرسلته في كتاب البيع «لا ضرر ولا ضرار».

البحث السندي

وإثبات صدور شيء من أحاديث نفي الضرر يكون بأحد طرق عديدة تختلف

(1) الكافي: ج 5، كتاب المعيشة، باب الضرار، ح 8، ص 294.

(2) الوسائل: ج 17، ب 7 من إحياء الموات، ح 2، ص 333، والكافي: ج 5 باب الضرار، ح 6، ص 294.

(3) الوسائل: ج 17، ب 5 من الشفعة، ح 1، ص 319، والكافي: ج 5 كتاب المعيشة، باب الشفعة، ح 4، ص 280، والتهذيب: ج 7، ح 727، ص 164، وذيل الحديث ما يلي: وقال: «إذا ارفقت الارف وحدت الحدود فلا شفعة» إلا أنَّ الصدوق نسب هذا الذيل الى الصادق عليه السلام، راجع الفقيه: ج 3، باب الشفعة، ح 154، ص 45.

(4) مسند أحمد: ج 1، ص 313، و ج 5، ص 327.

(5) الفقيه: ج 4، ح 777، ص 243، وفي ذيله: «فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً».

الآثار والنتائج بالاختلاف في اختيار أيّ واحد منها.

الطريق الأوّل: تطبيق قوانين تصحيح الأسانيد، وبهذا الطريق لا يسلم شيء من هذه الروايات عدا الرواية الثانية من روايات الطائفة الأولى.

أمّا الطائفة الثالثة: فهي ساقطة بالإرسال.

وأمّا الطائفة الثانية: فما كان منها شيعي السند فهو ينتهي الى عقبة بن خالد، ولم يثبت توثيقه، مع ما يوجد من الضعف فيما قبله أيضاً. وما كان منها سنّي السند فهو وإن كان ينتهي الى عبادة بن صامت، وربّما يقال في حقّه: إنّ من أجلّة الأصحاب ومن العلويين، إلا أنّ الكلام في من قبله كأحمد بن حنبل.

وأمّا الطائفة الأولى: فالرواية الثالثة منها مشتملة على الإرسال؛ لأنّه ينقلها علي بن محمد بن بندار عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن ابن مسكان. وأمّا الرواية الأولى منها فيوجد في سندها ثلاثة أشخاص غير ثابتي التوثيق: محمد بن موسى بن المتوكّل⁽¹⁾، وعلي بن الحسين السعدآبادي، والحسن بن زياد الصيقل. ولا يكفي عندنا في مقام التوثيق كون محمد بن موسى، والسعدآبادي من مشايخ الإجازة، أو رواية أصحاب الإجماع عن السعد آبادي، والحسن بن الصيقل.

نعم، يوجد هنا طريق يصحّ الاعتماد عليه في توثيق السعدآبادي وهو: رواية الشيخ المحدثّ الجليل جعفر بن قولويه عنه في كامل الزيارة مع ذكره في أوله: أنّه لا يروي فيه إلاّ عن الثقات، فإنّ هذا الكلام وإن كان لا يظهر منه مزيد من توثيق الرواة الذين نقل عنهم مباشرة وابتداءً في الكتاب، لكن هذا المقدار يكفي؛ لأنّه قد نقل عن السعدآبادي في الكتاب مباشرة وابتداءً.

ويوجد طريق آخر للتخلّص عن ضعف السند بمحمد بن موسى، والسعدآبادي وهو: نظرية التعويض؛ فلأنّه يوجد في هذا السند بعد هذين الشخصين البرقي، وقد ذكر الصدوق عليه السلام في مشيخته طريقاً صحيحاً له إليه، حيث إنّّه ينقل كل ما يروي عنه بتوسط أبيه، ومحمد بن الحسن بن الوليد عن سعد بن عبد الله عن البرقي.

(1) قد يقال بوثاقه محمد بن موسى بن المتوكّل على أساس نقل ابن طاووس الاتفاق على وثاقته في فلاح السائل في الفصل التاسع عشر، ص 158.

إلا أنّ الصحيح: أنّ نظرية التعويض لا تنطبق هنا؛ لأنّ الظاهر من كلام الصدوق عليه السلام في مشيخته: «كلّ ما رويته في هذا الكتاب عن البرقي فقد رويته بسند كذا»، أنّه أراد ما نقله فيه ابتداءً عن البرقي مع حذف من قبله، فلا يشمل مثل هذا الحديث.

وعلى أيّ حال يكفي في سقوط السند عن الاعتبار عدم ثبوت وثاقة حسن بن زياد الصيقل الذي هو واقع بعد البرقي. فنظريّة التعويض لو طُبِّقت في المقام لا تغنيها عنه.

فلم يسلم من هذه الأخبار إلاّ الرواية الثانية من روايات الطائفة الأولى التي هي معتبرة سنداً.

ومن هنا ظهر عدم صحّة ما ذكره الشيخ الأعظم عليه السلام: من أنّ أصحّ روايات الباب هي الرواية المشتملة على كلمة (على مؤمن).

ثمّ إنّ إن لم نعتمد في مقام إثبات الصدور إلاّ على هذا الطريق الأوّل فسوف ينتج ذلك عدّة أمور قد تختلف عنه الطرق الأخرى في هذه الأمور:

الأمر الأوّل: أنّنا لا نقع في مشكلة تهافت المتن؛ إذ لم يثبت عدا متن واحد هو لا ضرر ولا ضرار.

الامر الثاني: ما يترتّب على الأمر الأوّل من أنّه لتحديد جهات قاعدة (لا ضرر) يكفي تحديد مدلول هذه الصيغة المعيّنة بغضّ النظر عن أيّ صيغة أخرى.

الامر الثالث: أنّه إذا وقع تعارض بين دليل (لا ضرر) ودليل آخر عومل معه معاملة نصّ ظنّي ابتلى بالمعارض، لا معاملة نصّ قطعي ابتلى بالمعارض؛ لأنّه لم تثبت قاعدة (لا ضرر) إلاّ بخبر الواحد.

الطريق الثاني: دعوى التواتر، وقد مضى ممّا في بحث الإجماع المنقول: إنّ التواتر تارة يكون بلحاظ العامل الكميّ بأن ينظر الى عدّه روايات كثيرة بالرغم من عدم وجود وحدة بينها من حيث المعنى؛ كما لا توجد بينها وحدة في اللفظ والمعنى معاً، فيحصل الاطمئنان أو القطع بصدق بعضها؛ لاستبعاد كذب الجميع على كثرتها.

وأخرى يكون بلحاظ تدخّل العامل الكيفي أيضاً؛ وهو وحدة المصّب لفظاً ومعنى، وهو التواتر اللفظي. أو معنى فقط وهو التواتر المعنوي.

أمّا العامل الكميّ فتأثيره وحده في حصول القطع، أو الاطمئنان يحتاج الى أن تكون الروايات كثيرة جداً. وأمّا إذا تدخّلت وحدة المصّب في المقام فحصول القطع

يكون بعدد أقلّ وبنحو أسرع جداً. إذا عرفت هذا قلنا:

إنّ التواتر الكميّ هنا غير موجود حتماً، فإنّ روايات الباب ليست كثيرة بتلك المرتبة من الكثرة كما هو واضح، وأمّا التواتر الكيفي فهنا تكون وحدة المصّب ثابتة، فإنّ هذه الأخبار تجتمع في نفي الضرر، إلا أنّ الإنصاف رغم ذلك عدم تماميّة التواتر الكيفي؛ لقلّة أفراد الروايات في المقام، فإنّ الطائفة الأولى ثلاثة، واثنان منها رواها ما راو واحد وهو زرارة. والطائفة الثانية تكون الشيعيّة منها اثنتين بسند واحد وراو واحد وهو عقبة بن خالد، ورويت عن طريق السنّة عن عبد الله بن عباس وعبادة بن صامت، ورويت عن صحابيّ آخر ومرسلاً أيضاً. والطائفة الثالثة كلها مرسلة كالمراسيل التي مرّ ذكرها، وكإرسال العلامة في التذكرة لذلك، وكمرسلة مجمع البحرين. وهذا المقدار بهذا النحو لا يفيد الجزم أو الاطمئنان قطعاً.

نعم، يُمكن أنّ تضمّ الى ذلك شهرة هذه الرواية شهرة عظيمة جداً بين تمام المسلمين شيعة وسنّة منذ قرون كثيرة الى زماننا هذا؛ فلا يبعد دعوى التواتر والاطمئنان بهذا الاعتبار، وتميل نفسنا الى هذه الدعوى وإن كان في النفس شيء من هذه الدعوى.

ثمّ إنّ هذا الطريق إن تمّ وحده فأثره بلحاظ الأمر الأوّل من الأمور الثلاثة الماضية هو عدم الوقوع في مشكلة تهافت المتن أيضاً، فإنّه إذا دار الأمر بين المطلق والمقيّد كقوله: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» ثبت ذات المطلق مهملات عن الإطلاق والتقييد.

وإذا دار الأمر بين مقيدين مختلفين كما في قيد (على مؤمن) وقيد (في الإسلام) ثبت ذات المطلق أيضاً. وهل يثبت أحد القيدتين أو لا؟ التحقيق هو: التفصيل بين ما إذا فرض التواتر كمياً فيثبت، وما إذا فرض كيفياً بمعونة وحدة المصّب فلا يثبت؛ لعدم وحدة المصّب بلحاظ القيود.

وأما ما مضى من الشهرة فإن فرض أنّها تورث فقط الاطمئنان بصدور مضمون (لا ضرر)، لم يثبت أحد القيود. وإن فرض أنّها توجب انجبار إحدى الروايات ثبت أحد القيود على سبيل الإجمال.

وأما بلحاظ الأمر الثاني فإذا دار أمر المقدار الذي ثبت وصار اطمئنانياً بين الإطلاق والتقييد، أخذنا بالمقيّد تمسكاً بالقدر المتيقّن، وإذا دار بين متباينين كدوران الأمر بين ما يستفاد منه النهي التكليفي مثلاً عن الإضرار، وما يستفاد منه

ارتفاع الحكم الشرعي مثلاً كوجوب الوضوء حينما يصير ضرورياً، ثبت أحدهما إجمالاً، فإن وجد دليل يخالفهما معاً حصل التعارض، وإن كان الدليل يخالف أحدهما فقط كمخالفة إطلاق دليل وجوب الوضوء للمعنى الثاني، تعيّن الآخر.

وأما بلحاظ الأمر الثالث فالخبر هنا قطعيّ.

الطريق الثالث: أن تصحّ مرسلة الصدوق حيث نقل مرسلًا عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». وذلك بتقريب: أنّ الخبر المرسل إذا كان بلسان (قال رسول الله ﷺ) مثلاً، لا بلسان (روي عن رسول الله ﷺ)، واحتملنا احتمالاً عقلائيّاً كون هذا النقل مستنداً الى التواتر أجريناً أصالة الحس في الأخبار الحاكمة بكون المخبر أو ما يلزمه عادة محسوساً، فثبت التواتر هنا تعبدًا؛ وذلك لأنّ احتمال كون هذا الحديث متواتراً في زمان الصدوق ﷺ موجوداً احتمالاً عقلائيّاً، وكيف لا وقد مضى منّا ميل النفس الى دعوى التواتر عندنا! فكيف لا نحتمل ثبوت التواتر عند الصدوق ﷺ! وأنّ هذا الحديث النبوي كان متواتراً - عندئذ - وإن لم يصل إلينا بشكل التواتر بسبب أنّ الأخبار النبويّة المرويّة عن غير طرق الأئمة ﷺ لم يكن البناء على كتبها وضبطها من قبل الإماميّة، وإّما كانوا يهتمون بكتابة ما يصدر عن الإمام ﷺ؛ لكون النصوص النبويّة واضحة متواترة - يومئذ - كالقرآن، فلم يحسّ بحاجة الى كتبه. وهذا ما أدّى بالتدرّج الى انطماس تلك الآثار النبويّة. فنحن حينما نرى نصّاً نبويّاً نقول: إنّ هذا مرسل لا عبرة به. وعليه فلا استبعاد في كون هذا الخبر في زمان الصدوق ﷺ متواتراً.

وهذا الطريق إن تمّ وحده فأثره بلحاظ الأمر الأوّل هو: عدم الابتلاء - أيضاً - بتهافت المتن؛ لأنّه لا يثبت بذلك إلّا مرسلة الصدوق ﷺ. وأمّا باقي المراسيل كإرسال العلامة وصاحب مجمع البحرين فهي المذكورة في كتاب فقهي أو لغوي، فكان ناقلها بصدد الاستدلال على الفتوى، أو الاستشهاد في اللغة مثلاً، فليس للكلام - عندئذ - ظهور في التصديّ للنقل عن حسّ حتى تجري أصالة الحسّ.

وأثره بلحاظ الأمر الثاني - أيضاً - هو: أن تحدّد جهات القاعدة عن طريق تحديد ما يستفاد من خصوص صيغة «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».

وأثره بلحاظ الأمر الثالث هو: أنّ هذا الخبر طيّب لاقطعيّ؛ لأنّه ثبت بالتواتر تعبدًا.

والتحقيق: عدم تماميّة هذا الطريق، فإنّنا وإن كنّا نحتمل عقلائيّاً تواتر رواية (لا ضرر ولا ضرار) في ذلك العصر، لكنّنا لا نحتمل تواتر هذه الصيغة المشتملة على كلمة (في الإسلام)؛ لعدم وجود أيّ عين أو أثر عنها في كتب الأخبار الشيعيّة والسنيّة معاً، خصوصاً أنّ الصدوق ﷺ كان ينظر بالخصوص الى كلمة (في الإسلام)،

حيث كان بصدد أنّ الإسلام لا يوجب الإضرار بعدم إرث المسلم من الكافر.

هذا. مضافاً الى بعض الموهنات لحسيّة هذا النقل من الصدوق من قبيل كون الصدوق ناقلاً كثيراً بلسان قال الصادق، أو قال رسول الله لأخبار نقطع بعدم تواترها، وأنّه عطف في المقام على هذا الحديث حديثين آخرين نقلهما عن النبي ﷺ وهما قوله: «الإسلام يزيد ولا ينقص» أو قوله: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه» مع وضوح عدم تواترهما أو عدم تواتر الأوّل منهما، مضافاً الى أنّه ﷺ تقمّص حين نقله لهذا الخبر قميص الفقيه، فأخذ يستدلّ على إرث المسلم للكافر بهذه الأخبار. فليس في كلامه ظهور في النقل عن الحسن.

الطريق الرابع: إثبات التواتر بنقل فخر المحقّقين في الإيضاح وهو لم ينقل صيغة معينة، بل أشار الى رواية القاعدة، وأدّعى تواترها. وبما أنّنا نحتمل تواترها وقتئذ، فيثبت التواتر تبعدياً بهذا النقل، فإنّ من المحتمل أنّ هذا الخبر كان مذكوراً في الأصول، والكتب الأصليّة التي تركت وانعدمت بطغيان الكذب الأربعة عليها، وكان - وقتئذ - بالغاً الى درجة التواتر، ولو لم يكن الآن كذلك.

إلا أنّ تصريح فخر المحقّقين ﷺ بالتواتر لا يثبت لنا أزيد من شهرة الرواية الى درجة قد يكون تواتراً في بعض الأنظار. وهذا ما يكون ثابتاً عندنا، كيف وقد مضى ممّا أنّه تميل النفس الى دعوى التواتر. فالمقدار الذي يثبت بهذا النقل ليس بأزيد من المقدار الثابت وجداناً.

نعم، لو لم يكن فخر المحقّقين حين نقله لهذا التواتر متقمّصاً قميص الفقيه والمستدلّ به، بل كان متقمّصاً قميص الرواي والمخبر لكان ظاهر كلامه هو الإخبار عمّا يعدّ تواتراً وموجباً للقطع لدى متعارف الناس. لكن الأمر ليس كذلك.

ثمّ لو تمّ هذا الطريق فأثاره هي آثار إثبات التواتر الإجمالي، إلا أنّ الخبر يكون تبعدياً لا وجدانياً؛ لأنّ التواتر ثبت بالتعبّد.

الطريق الخامس: التمسك ببعض المباني الواسعة لإثبات حجّية جملة كثيرة من أخبار الباب من قبيل دعوى حجّية الأخبار المذكورة في الكتب المعتمدة المشهورة التي ليس عليها ردّ واضح من قبل الأصحاب ونحو ذلك، أو ما بنى عليه جملة من الأصحاب كالمحقّق النائيني وشيخ الشريعة ﷺ من تصحيح جملة كثيرة من تلك الأخبار بما عندهم من مسامحات في مبانيهم في تصحيح الأخبار من توثيق شيخ الإجازة، والاعتماد على الشهرة وغير ذلك ممّا لا نقبله نحن. وبناءً على هذا الطريق نفع في مسألة تهافت المتن، ونحتاج الى البحث عنه. ومن هنا ننقل الى المقام الثاني.

التهافت في المتون

المقام الثاني: في البحث عن التهافت المتني الموجود في خبر نفي الضرر. والكلام في ذلك تارة يقع بلحاظ أخبار قصة سمرة، وأخرى بلحاظ أخبار أقضية رسول الله ﷺ، وثالثة بلحاظ المراسيل ونسبتها الى الطائفتين الأوليين:

أمّا الكلام بلحاظ أخبار قصة سمرة فقد عرفت أنّ قصة سمرة وردت بثلاثة طرق:

الطريق الأوّل: ما اختصّ به من المشايخ الثلاثة قدّس سرّهم ثقة الإسلام الكليني رحمه الله وهو ما عن ابن مسكان، عن زرارة: «أنّ رسول الله ﷺ قال لسمرة: إنّك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن».

الطريق الثاني: ما اختصّ به الصدوق رحمه الله في الفقيه، وهو ما عن أبي عبيدة الحدّاء، وفيه: «ما أراك يا سمرة إلّا مضارّاً، اذهب يا فلان فاقلعها واضرب بها وجهه».

الطريق الثالث: ما عن ابن بكير عن زرارة. وهذا ما ذكره المشايخ الثلاثة كلهم: أمّا الكليني رحمه الله في الكافي، والشيخ رحمه الله في التهذيب فقد ذكراه بهذا اللسان: «اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار»، وأمّا الصدوق رحمه الله فقد ذكره في كتاب المضاربة من دون ذكر فاء التفرّيع، حيث ذكر رحمه الله أنّه ﷺ أمر الانصاري أن يقلع النخلة فيلقها إليه وقال: «لا ضرر ولا ضرار».

وهذه الوجوه من النقل توجد فيها - كما ترى - الزيادة والنقصان مع العلم بأنّ القصة واحدة، فيدور الأمر بين كون هذا مُزيّداً أو ذاك مُنقِصاً، فنقول:

مهما دار الأمر بين الزيادة والنقصان فتارة يفرض أنّ ما نفهمه من أحد الخبرين لا يدلّ ما في الآخر من زيادة أو نقيصة على نفيه، وأخرى يفرض أنّ ما نفهمه من أحد الخبرين يدلّ ما في الخبر الآخر من زيادة أو نقيصة على نفيه، وثالثة يفرض أنّنا نشكّ في أنّ المستفاد من الخبر الآخر بما فيه من زيادة أو نقيصة هل ينافي ما نفهمه من الخبر الأوّل أو لا؟

أمّا الفرض الأوّل: فهو خارج عن مسألة التعارض بين أصالة عدم الزيادة وأصالة عدم النقيصة؛ إذ لا يظهر من كلّ من الخبرين شيء ينافي ما في الآخر من الزيادة أو النقيصة بعد فرض عدم الإخلال بما فهم من الكلام.

وأمّا الفرض الثاني: فهو مورد تعارض أصالة عدم الزيادة وأصالة عدم النقيصة، فإنّ ظاهر حال الراوي هو أنّه لا يزيد ولا ينقص شيئاً مغيّراً للمعنى، وإلاّ كان خائناً في النقل، فالمنقّص يشهد بظاهر كلامه بعدم وجود قرينة زائدة، كما يشهد المُزيد بوجودها.

وأمّا الفرض الثالث: فهو - أيضاً - خارج عن مورد تعارض أصالة عدم الزيادة وأصالة عدم النقصان، فإنّ الخبر الذي نفهم معناه نأخذ به، والخبر الذي نشكّ في كونه منافياً في المعنى للأوّل لا يضرنا شيئاً؛ لأنّ المفروض هو الشكّ في كونه معارضاً له وعدمه، فالخبر الأوّل لم يصلنا ابتلاؤه بالمعارض فنأخذ به. إذا عرفت هذا فنقول:

إنّه قد يتراءى - فيما نحن فيه - التهافت في المتن بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: عدم وجود جملة (لا ضرر رأساً) في رواية الحدّاء، بخلاف باقي الروايات.

وهذا الوجه حلّه: هو أنّ هذه الزيادة الموجودة في باقي الروايات المفقودة في رواية الحدّاء لا تؤثر أبداً في معنى المقدار الموجود في رواية الحدّاء، فلعلّ الراوي لم يكن يقصد نقل أزيد ممّا نقله، وليست في كلامه شهادة بعدم هذه الزيادة، فهذا داخل في الفرض الأوّل الذي قلنا فيه: إنّه لا يرتبط بمسألة التعارض بين أصالة عدم الزيادة وأصالة عدم النقيصة.

الوجه الثاني: أنّ حديث ابن بكير عن زرارة نقله الشيخ والكليني عليهما السلام مع فاء التعليل حيث قال: «أذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار» فهذا صريح في كون ذلك تعليلاً للأمر بالقلع، وهذا بخلاف نقل الصدوق، فيحتمل فيه كونه تعليلاً فقط للحكم التكليفي الذي وجّهه الى سمره.

إلاّ أنّ هذا - أيضاً - ليس تهافتاً، فإنّ الثاني - أيضاً - ظاهر في التعليل لمسألة القلع، غاية الأمر أنّ الأوّل صريح وهذا ظاهر، والراوي لا يتكفّل بالتحفّظ على قوّة الظهور، فهذا - أيضاً - داخل في الفرض الأوّل الذي قلنا فيه: إنّه لا يرتبط بمسألة التعارض بين أصالة عدم الزيادة وأصالة عدم النقيصة.

بل لو فرض عدم دلالة الثاني على ارتباط القاعدة بمسألة القلع رأساً فأيضاً لا تهافت بين النقلين؛ لأنه ليس ظاهراً في الخلاف أيضاً.

وإني أظن أنّ الصحيح: هو ما نقله الشيخ والكليني، وأنّ حذف الفاء في نقل الصدوق يكون من ناحية أنّه ﷺ لم يروِ بلسان نقل الكلام بأن يقول: «قال رسول الله ﷺ: اذهب فاقلع» كما في رواية الشيخ والكليني، وإتّما روى بلسان نقل الفعل حيث قال: «أمر رسول الله ﷺ الأنصاري بالقلع» فلم يكن يمكن ربط نفي الضرر به بكلمة (فإنّه).

الوجه الثالث: أنّ جملة (لا ضرر ولا ضرار) في رواية ابن مسكان عن زرارة إنّما خوطب بها سمرة بعد قوله: «إنّك رجل مضارّ»، وإذا كان هكذا فهو غير مرتبط بمسألة القلع.

والجواب: أنّه يحتمل صدور هذه الجملة منه ﷺ مرّتين: إحداهما لسمرة كما في هذا الحديث، والأخرى للرجل الأنصاري كما في رواية ابن بكير عن زرارة.

الوجه الرابع: زيادة كلمة (على مؤمن) في رواية ابن مسكان عن زرارة.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بما سبق: من أنّه يحتمل أنّ رسول الله ﷺ ذكر هذه الجملة مرتين: مرّة لسمرة مع زيادة (على مؤمن)، ومرّة أخرى للأنصاري بدون هذه الزيادة.

وقد يمكن أن يقال: إنّ ذكر جملة (لا ضرر ولا ضرار) في وقتين متقاربين لشخصين في قصة واحدة يوجب في نظر العرف ظهوراً في كون المقصود منهما شيئاً واحداً، فكلمة (على مؤمن) وإن كانت موجودة في المرّة الأولى دون الثانية، ولكنها بناءً على تأثيرها في المعنى قد تؤثر في معنى الجملة الثانية أيضاً.

فلو قلنا: إنّ كلمة (على مؤمن) تجعل الجملة ظاهرة في مجرد الحرمة التكليفية مثلاً في حين أنّ جملة (لا ضرر ولا ضرار) من دون هذه الكلمة ليس مفادها كذلك، وفرضنا صحّة الاحتمال الذي أبديناه الآن من أنّ الظاهر من السياق كون المراد من (لا ضرر) في المرّتين واحداً، ثبت التهافت بين النقل المشتمل على كلمة (على مؤمن) والنقل غير المشتمل عليه.

أمّا لو أنكرنا تأثير كلمة (على مؤمن) في المعنى، أو شككنا في ذلك، أو أنكرنا الظهور السياقي المشار إليه، أو شككنا في ذلك، فلا يثبت التهافت.

ولو ثبت التهافت وصلت النوبة الى مسألة التعارض بين أصالة عدم الزيادة وأصالة عدم النقيصة.

والمشهور هو تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة. والكلام في ذلك تارة يقع كبروياً وأخرى صغروباً بلحاظ التطبيق على ما نحن فيه:

أمّا البحث الكبروي: فقد تذكر لتقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة وجوه:

الوجه الأول: أنّ الذي ذكر الزيادة يكون كلامه صريحاً في وجود الزيادة، والذي لم يذكرها إنّما ينفي الزيادة بالإطلاق السكوتي فيحمل الظاهر على الصريح.

ويرد عليه: أنّ الجمع بين الظاهر والصريح بحمل الظاهر على الصريح إنّما هو في كلامين لشخص واحد لا يكذب، لا في كلامين لشخصين. فلو شهدت بيّنة بطهارة شيء، وبيّنة أخرى بنجاسته، وكانت إحدى البيّنتين صريحة، والأخرى ظاهرة فالبيّتان تتعارضان، ولا يحمل الظاهر منهما على الصريح. وما نحن فيه من هذا القبيل.

الوجه الثاني: أنّ الزيادة لا تنشأ إلاّ من ناحية الكذب أو الغفلة المنفيين بحجّيّة خبر الثقة وأصالة عدم الغفلة، وأمّا النقص فقد ينشأ من جهات أخرى كعدم كون الراوي في مقام بيان الزيادة، أو كون طبيعته في مقام نقل الأشياء مجبولة على الاختصار في النقل.

ويرد عليه: أنّه إن فرض عدم دخل الزيادة في معنى الباقي فهذا خارج رأساً عن تعارض أصالة عدم الزيادة وأصالة عدم النقيصة، وإن فرض دخلها فيه فتركها - أيضاً - لا ينشأ إلاّ من الكذب أو الغفلة المنفيين بحجّيّة خبر الثقة وأصالة عدم الغفلة حسب الفرض، ولولا هذا لسقطت كلّ الأخبار عن الحجّيّة ولو من دون معارض؛ لاحتمال أنّ الراوي أنقص شيئاً دخيلاً في المعنى؛ لعدم كونه في مقام بيان تلك الزيادة، أو كون طبيعته الاختصار.

الوجه الثالث: أنّ غفلة الإنسان عن الشيء الزائد في مقام السماع أو النقل وحذفه أكثر من غفلته في زيادة شيء كما هو واضح، فأصالة عدم الزيادة أقوى من أصالة عدم النقيصة.

أقول: إنّ هذه الأقوائيّة وإن كانت مقبولة، إلاّ أنّ الكلام في مرجّحيّة هذه الأقوائيّة وعدم مرجّحيّتها، وفي كشف ذلك يجب الرجوع الى دليل الحجّيّة، ودليل

الحجّية هنا هو بناء العقلاء، وحينما نرجع إليه لا نجزم بأنّ بناء العقلاء على تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة عند التعارض بمجرد الأقوائية.

وأما البحث الصغروي: فالمحقّق النائيني رحمته قد سلّم كبرياً تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة بالوجه الثالث من الوجوه التي ذكرناها، وأنكر انطباق ذلك على ما نحن فيه⁽¹⁾ وهو وإن كان يتراءى من كلامه أنّه يرى تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة بأقوائيتها النوعية، إلّا أنّ الذي يظهر من تضاعيف كلماته هو تقديمها عليها بالأقوائية الشخصية، ومن هنا أنكر انطباق هذه القاعدة على ما نحن فيه؛ لمنع كون عدم الزيادة في الرواية المشتملة على الزيادة أقوى من عدم النقيصة في الرواية الأخرى؛ لأنّه وإن كان عدم الزيادة في نفسه أقوى، لكن الحديث غير المشتمل على الزيادة فيما نحن فيه يكون أرجح على الحديث المشتمل على الزيادة في نكته:

النكته الأولى: أنّ الزيادة نقلت في حديث واحد، وعدمها ثبت في أحاديث متعدّدة.

أقول: إنّ هذا الكلام بهذا النحو غير صحيح، فإنّه إن كان النظر في دعوى تعدّد نقل الحديث من دون زيادة الى غير أخبار الطائفة الأولى، فلا وجه للنظر إليها، فإنّه لا مانع من فرض كون حديث (لا ضرر) في قصة سمرة مذيلاً بهذا الذيل، وفي حديث الشفعة مثلاً غير مذيّل به.

وإن كان النظر في ذلك الى نفس أخبار سمرة فواحد منها غير مشتمل على جملة (لا ضرر ولا ضرار) رأساً، فعدم اشتماله على كلمة (على مؤمن) يكون من السالبة بانتفاء الموضوع، وليس شاهداً على عدم هذه الكلمة، وواحد منها ما عن ابن مسكان، عن زرارة وهو مشتمل على كلمة (على مؤمن)، وواحد منها ما عن ابن بكير، عن زرارة وهو غير مشتمل على هذه الكلمة، فليس النقل الخالي عن هذه الزيادة متعدّداً، والنقل المشتمل عليها واحداً كما ذكره المحقّق النائيني رحمته.

إلّا أنّه يحتمل أن يكون مقصود المحقّق النائيني رحمته شيئاً آخر وإن كانت تقصر عنه عبارة التقرير وهو: أنّ النقل الخالي من الزيادة أقوى - من جملة من النواحي - من النقل المشتمل على الزيادة، فإنّه:

(1) راجع منية الطالب: للشيخ موسى النجفي، ج 2، ص 191 - 192.

أولاً: أنّ الوسائط في خبر الكافي غير المشتتمل على الزيادة خمسة،
والوسائط في خبر الكافي المشتتمل على الزيادة ستة. فعدد
احتمالات الغفلة في الخبر المشتتمل على الزيادة أكثر.

وثانياً: أنّ أول وسائط الكافي في الخبر غير المشتتمل على الزيادة هو (عدّة من أصحابنا)، وهم أربعة، وفيهم من هو من الأجلّاء، فهذه الواسطة كأثّها غير موجودة تقريباً.

وثالثاً: أنّ الخبر غير المشتتمل على الزيادة الذي نقله الكافي بوسائط عن ابن بكير عن زرارة قد نقله الصدوق - أيضاً - بسند آخر عن ابن بكير عن زرارة، فيضعف احتمال الغفلة فيمن هو واقع بعد ابن بكير الى الكليني.

ورابعاً: أنّ الخبر المشتتمل على الزيادة فيه إرسال، والمفروض وإن كانت حجّيته - لأنّنا نتكلّم بعد فرض حجّيته - في الجمع بينه وبين غيره من ناحية التهافت المتني، لكنّ ذلك الشخص غير المعيّن اسمه لا يعلم كونه في الوثاقّة والجلالة كوسائط الخبر غير المشتتمل على الزيادة.

النكته الثانية: أنّ وجود كملة (على مؤمن) في مثل هذا القانون حيث كان ملائماً للطبع والذوق ومناسبة الحكم والموضوع؛ لكون نفي الضرر حكماً امتنائياً وإحساناً وترحماً من المولى يناسب المؤمن، فلا يكون احتمال وقوع الاشتباه في زيادته في الكلام عند فرض عدم وجوده واقعاً بعيداً كسائر الزيادات التي لا تكون من هذا القبيل.

وهذا الكلام من المحقّق النائيني رحمته الله يمكن أن يحتمل فيه في بداية الأمر ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أنّ مناسبة هذه الزيادة لأصل الكلام قد توجب سبق اللسان إليها من دون تعمّد.

ولكن من البعيد جداً كون مقصود المحقّق النائيني رحمته الله ذلك، فإنّ الذي يوجب قرب احتمال سبق اللسان الى كلمة بعد ذكر كلمة أخرى ليس هو المناسبة المعنوية بينهما - التي هي المدّعاة للمحقّق النائيني رحمته الله هنا - وإنّما هو تعوّد اللسان على الجمع بين الكلمتين وذكر الثانية مهما ذكر الأولى من قبيل أنّ من اعتاد لسانه بذكر (قل هو الله أحد) بعد البسملة مهما فرغ من الحمد؛ لأنّه يتكرّر له ذلك في الصلوات الخمس، قد يشتهبه حينما يريد أن يقرأ سورة الحمد مرّتين فيسبق لسانه بعد البسملة

الثانية الى (قل هو الله أحد) فتفسير كلام المحقق النائيني رحمته الله بهذا الوجه ثم الإيراد عليه في غير محله.

الاحتمال الثاني: أنّ شدة مناسبة الحكم والموضوع في المقام أوجبت انصراف المطلق في نظر الراوي الى المقيّد، فذكر القيد؛ لكونه بصدد النقل بالمعنى دون النقل باللفظ.

وهذا - أيضاً - لا يناسب المقام؛ لأنّه يأتي نفس هذا الاحتمال بشأن الراوي الآخر الذي ترك كلمة (على مؤمن) فنقول: لعلّه كان المطلق في نظره منصرفاً الى المقيّد، فاستغنى بذلك عن ذكر القيد.

الاحتمال الثالث: أنّ مناسبة الحكم والموضوع تكون بنحو لو كان الراوي هو المشرّع لشرّع القانون مع هذه الزيادة، وأنس ذهنه بذلك الى هذه الدرجة أوجب اشتباهه وتخيّله أنّ النبي صلى الله عليه وآله شرّع القانون مع هذه الزيادة فذكرها.

فإن كان مقصود المحقق النائيني رحمته الله هو هذا، فهذا احتمال متين، وبإضافته الى المقرّبات السابقة يقرب احتمال الزيادة بحيث يمنع عن جريان أصالة عدم الزيادة، وتقديمها على أصالة عدم النقيصة بناءً على أنّ العبرة في ذلك بالظن الشخصي⁽¹⁾، وملاحظة مجموع الجهات والقرائن.

هذا تمام الكلام بلحاظ أخبار قصة سمرة.

وأما الكلام بلحاظ أقضية رسول الله صلى الله عليه وآله ففي رواية عبادة بن صامت ورد قضاء مستقلّ عنه صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار»، ولكن بحسب ما هو مذكور في طرفنا في روايتي عقبة بن خالد يكون (لا ضرر) ذيلًا لحديث الشفعة وحديث النهي عن منع فضل الماء كما مضى.

والحقّ أنّه ليس هناك فرق حاسم بين فرضه كلاماً مستقلاً وفرضه ذيلًا لأحد الحديثين، فإنّه على أي حال تستفاد منه - على ما يأتي تحقيقه إن شاء الله - قاعدة مشرّعة لأحكام في موارد الضرر بحسب ما يناسب تلك الموارد من حكم تكليفي، أو حكم وضعي مورث للحقّ أو الملك أو غير ذلك، وهذا هو أحد الاتجاهين الأساسيين في تفسير قاعدة (نفي الضرر)، والاتجاه الآخر هو ما ذهب إليه البعض

(1) لعلّ المقصود بالظنّ الشخصي تأثير شخص المورد في الحساب، وإلا فالظنّ نوعي في المقام؛ لأنّ القرائن التي ذكرت كلّها تؤثر في نوع من يلتفت إليها.

كشيخ الشريعة الاصفهاني رحمته الله من كون مفادها الحرمة التكليفيّة للإضرار، كحرمة الكذب وشرب الخمر ونحو ذلك.

ونحن وإن كنا نتبنّى الاتجاه الأوّل حتّى على تقدير كونه كلاماً مستقلاً كما سيأتي شرحه - إن شاء الله - إلاّ أنّه لا شك أنّ فرض كونه ذليلاً لحكم الشفعة، أو منع فضل الماء يعزّز الى درجة كبيرة ما نستفيد من الحديث؛ لأنّه تطبيق من قبل المعصوم عليه السلام لقاعدة (لا ضرر) على موردين من هذا القبيل؛ لبيان تشريع الحكم المناسب فيهما.

وبما أنّ شيخ الشريعة رحمته الله كان يتبنّى الاتجاه الآخر كان عليه نفي كون هذه القاعدة ذليلاً لذينك الحديثين، فبذل عناية فائقة لإثبات عدم كونها ذليلاً لهما، وأنّ الجمع بين حديث الشفعة وحديث لا ضرر، أو بين حديث النهي عن منع فضل الماء وحديث لا ضرر إنّما هو جمع في الرواية لا في المرويّ، أي: أنّه لم يكن المرويّان مجتمعين حين صدورهما، وإنّما الراوي جمع بين الروايتين في كلام واحد.

وقبل الشروع في بيان كلام شيخ الشريعة رحمته الله نذكر مطلباً: وهو أنّ كلمة (قال) التي صدر بها حديث (لا ضرر) في روايتي عقبة بن خالد: - إحداهما عن الصادق عليه السلام قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال: لا ضرر ولا ضرار وقال: إذا أرقت الارف وحدت الحدود فلا شفعة. والأخرى عن الصادق عليه السلام - أيضاً - قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل البادية أنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء، وقال: لا ضرر ولا ضرار - يوجد فيها احتمالان:

الأوّل: كون كلمة (قال) للراوي، أي: أنّه قال الصادق عليه السلام «لا ضرر ولا ضرار» عطفاً على قوله: قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله».

والثاني: كونها للإمام عليه السلام أي: أنّه قال رسول الله صلى الله عليه وآله «لا ضرر ولا ضرار».

فعلى الاحتمال الأوّل يكون هذا جمعاً في الرواية، أي: أنّه جمع بين رواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله ورواية عن الصادق عليه السلام، إلاّ أنّ ظاهر ذلك هو: أنّ الصادق عليه السلام حينما نقل قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله ذكر عقيب ذلك أنّه «لا ضرر ولا ضرار»، وهذا ظاهر في أنّه عليه السلام بصدّد تعليل قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك، فينتج ذلك نتيجة الذليّة، وفي صالح ما نقول به، لا في صالح ما يقوله شيخ الشريعة رحمته الله. إلاّ أنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر، فإنّ مقتضى وحدة السياق هو: أنّ الناقل حينما شرع في نقل كلام شخص فما لم ينصب قرينة على انتهاء النقل يكون باقي الكلام جزءاً للمنقول عنه، وهنا لم

ينصب قرينة على انتهاء النقل، فظاهر ذلك كون كلمة (قال) للإمام عليه السلام ، وكون مقول القول كلاماً لرسول الله صلى الله عليه وآله لا له عليه السلام. وهذا هو الاحتمال الثاني.

وعلى هذا الاحتمال الثاني يوجد احتمالان:

الأول: فرض كون ذلك جمعاً في الرواية من قبل الإمام الصادق عليه السلام أي: أنه جمع بين روايتين مستقلتين عن النبي صلى الله عليه وآله، وهذا الاحتمال - أيضاً - في صالحنا لا في صالح شيخ الشريعة عليه السلام، فإنّ ظاهر هذا الجمع هو: أنّ نفي الضرر علة لقضاء رسول الله صلى الله عليه وآله فجمع الصادق عليه السلام بينهما في النقل.

والثاني: فرض كون ذلك جمعاً في المروي أي: أنّ النبي صلى الله عليه وآله هو الذي جمع بين قضائه وذكره لنفي الضرر، وهذا - أيضاً - ظاهر في التعليل كما هو واضح.

والظاهر من الاحتمالين هو: هذا الاحتمال لا الاحتمال الأول؛ لأنّ مقتضى أصالة التطابق بين عالمي الثبوت والإثبات وبين الشاهد والمشهد هو: دلالة وحدة الشاهد على وحدة المشهد، وكاشفة جمع الإمام عليه السلام عند النقل عن النبي صلى الله عليه وآله على الجمع من قبل النبي صلى الله عليه وآله.

فتحصل: أنّ هذه الاحتمالات كلّها تكون في صالحنا، وعلى شيخ الشريعة عليه السلام أن يثبت خلافها، ويبين كون الجمع بين قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله. وحديث نفي الضرر يكون من قبيل الجمع بين المتشكّكات، وقد بذل عناية فائقة في مقام إثبات ذلك بدعوى وقوع المعارضة بين رواية عبادة بن صامت ورواية عقبة في كون نفي الضرر ذليلاً أو قضاءً مستقلاً وتقدّم ظهور رواية عبادة على ظهور رواية عقبة. وكلامه عليه السلام في هذا المقام في غاية التشويش، ونقل المحقّق النائيني عليه السلام كلامه - أيضاً - مشوشاً مع إضافة بعض النكات عليه، ونحن ننقل ذلك مع التفريق بين كلام شيخ الشريعة، والنكات التي ذكرها المحقّق النائيني عليه السلام، إلّا أنّنا نذكر كلام شيخ الشريعة عليه السلام مع تطويره وترتيبه، فقد لا يطابق مطابقة تامّة مع كلامه عليه السلام فنقول: إنّه قد يستفاد من كلامه عليه السلام لإثبات مرامه مقدّمات ثلاث:

المقدّمة الأولى: أنّ عبادة بن صامت رجل ثقة متقن في نقله.

المقدّمة الثانية: أنّ عقبة بن خالد روي عنه أفضية النبي صلى الله عليه وآله موزعة على الأبواب في كتب الأخبار، لكنّ هذا التوزيع والتفرقة ليس من ناحية كون الروايات متعدّدة، بل أنّ عقبة بن خالد سمع كلّ الأفضية عن الإمام الصادق عليه السلام في وقت واحد، ونقلها في رواية واحدة ثمّ قطعها الأصحاب بسبب أنّ مبناهم كان على ذكر

المقدّمة الثالثة: أنّ الاختلاف بين أقضية عبادة بن صامت وأقضية عقبة بن خالد يسير جداً، فلا اختلاف بينهما عدا هذا الاختلاف الطفيف، وهو كون نفي الضرر قضاءً مستقلاً أو كونه مذكوراً في ذيل حديث آخر، ولئن كان لحديث عقبة ظهور في الذليّة فهو ظهور ضعيف يرفع اليد عنه بواسطة معارضته لرواية عبادة بن صامت.

والوجه في الاحتياج الى هذه المقدّمات: هو أنّه لو لم تتمّ المقدّمة الأولى أعني وثاقفة عبادة واتقانه لما كان خبره حجّة حتّى يصبح معارضاً لخبر عقبة ويقدم عليه ويوجّه خبر عقبة على ضوئه.

ولو لم تتمّ المقدّمة الثانية لكان ظهور خبر عقبة في ذليّة «لا ضرر» قوياً، فإنّ الظاهر من ذكره في ذيل حديث الشفعة، أو النهي عن منع فضل الماء كونه ذليلاً له واقعاً، وإنّما الذي يضعّف هذا الظهور هو: أن يرى أنّ الناقل كان بصدد جمع المتفرّقات، فإذا ثبت كون الأقضية التي نقلها عبادة مجموعة في رواية عقبة - أيضاً - كما هي كذلك في رواية عبادة، مع أنّها في الحقيقة أحاديث متعدّدة ومتفرّقة، يضعف بذلك ظهور حديث عقبة في الذليّة، ولا يخفى أنّه يكفي لشيخ الشريعة عليه السلام أن يثبت وجود ستّ أقضية أو سبع مثلاً في رواية عقبة المشتملة على حديث (لا ضرر)، وليس من اللازم ثبوت كون جميع تلك الأقضية مجتمعة في روايته.

وأما المقدّمة الثالثة فكأنّها لإثبات اتقان عبادة، فإنّه لو كان الاختلاف بين رواياتنا ورواية عبادة كثيراً لأخلّ ذلك الى حدّ ما بالاعتقاد باتقان عبادة، أو لبيان أنّ الجمع بين الخبرين في غاية السهولة؛ لخصّة المعارضة بينهما بخلاف ما لو كانت بينهما معارضات شديدة عديدة مثلاً.

وأما تفصيل الكلام في المقدّمات الثلاث فنقول:

أما المقدّمة الأولى: فيظهر من مجموع كلماته عليه السلام الاستدلال عليها بوجهين:

الأوّل: ما نُقل في أحواله من مدحه وتوثيقه وتعظيمه.

ويرد عليه: أنّه إن ثبتت بذلك وثاقفة عبادة فلا فائدة في ذلك؛ إذ لا يثبت به اعتبار هذا الخبر لمجرد كونه رواية عبادة؛ لأنّنا لم نسمع هذا الخبر من عبادة، وإنّما نقله إمام الحنابلة في كتابه عنه بوسائط، فالوسائط بيننا وبين عبادة غير ثقة، بل لعلّ بعضهم غير ثقة حتّى عند العامّة، حتّى أنّ هذا الحديث لم يذكر في صحاحهم،

الثاني: شدّة المطابقة بين رواية عبادة بطولها ورواية عقبة الموزعة على أبواب مختلفة بحيث لم يوجد بينهما اختلاف، إلاّ ذلك الاختلاف اليسير.

ويرد عليه: أولاً: أنّ المطابقة إنّما تدلّ على وثاقة الشخص إذا كانت في روايات كثيرة، لا في رواية له مشتملة على عشرين أفضية مثلاً.

وثانياً: أنّ المطابقة هنا ممنوعة فإنّك ترى أنّ حديث عقبة قد ذكر فيه للشفعة قيّد، وهو قوله: «إذا ارتفت الأرف وحدثت الحدود فلا شفعة». وهذه القرينة المتصلة غير موجودة في خبر عبادة، ثمّ إنّ الأفضية التي جمعها شيخ الشريعة عن عقبة لا تزيد على ثلث أفضية عبادة، وما جمعها من مجموع الأفضية الواردة في طرقنا - أعمّ من أن تكون لعقبة أو غيره - تبلغ النصف، وتوجد أفضية أخرى - أيضاً - لعقبة لم ينقلها شيخ الشريعة، لكن مع ذلك توجد في أفضية عبادة ما لم ينقل في طرقنا أصلاً، كقضائه عليه السلام بأنّ الزوجة لا يجوز لها أن تتصرّف في مالها بدون إذن زوجها.

وثالثاً: أنّه لو سلّمت المطابقة فمن المحتمل أنّ هذه المطابقة ليست من ناحية اتقان عبادة ووثاقته، بل لعلّ بعض الوسائط بيننا وبين عبادة الذين لم تثبت وثاقتهم عرف هذه الأفضية لشهرتها مثلاً ولو عن طريق الصادق عليه السلام فجمعها ونسبها كذباً الى عبادة.

وأما المقدّمة الثانية: فقد استدلّ عليها - أيضاً - بوجهين:

الأوّل: وحدة الراوي عن عقبة والراوي عن ذلك الراوي في كل الأفضية المنقولة عنه، فيستبعد كونها روايات متعدّدة اتّحدت روايتها صدفة.

ويرد عليه: أنّ النجاشي قد نقل وجود كتاب لعقبة ورواه عنه بسند ينتهي الى نفس هذين الراويين الموجودين في تمام روايات أفضية عقبة، فلعلّ صاحب الكافي مثلاً - أيضاً - وصله هذا الكتاب بسند منته إليهما، وكانت روايات الأفضية موجودة في ذلك الكتاب، فوحدة الرواية نشأت من وحدة الكتاب الذي رواه بمجموعه أولئك الرواة، لا من وحدة الرواية كما يشهد لذلك أنّ سائر الروايات لعقبة غير الأفضية - أيضاً - تنقل عنه بواسطة هذين الراويين.

الثاني: أنّ الأفضية المجتمعة في رواية واحدة لعبادة كيف توزّعت في أخبارنا وتفرّقت؟! فهذا إمّا أن يكون لأجل أنّها صدرت من النبي عليه السلام بجميعها مرّتين: إحداهما مجتمعة وقد رواها عبادة، والأخرى متفرّقة وقد رواها الإمام الصادق عليه السلام،

وإمّا أن يكون من ناحية تقطيع نفس الإمام الصادق عليه السلام أو الرواية. وإمّا أن يكون من ناحية تقطيع أصحاب الجوامع وضعاً لكل حديث في موضعه المناسب له. والأوّلان مستبعدان فيتعيّن الثالث.

والجواب: أنّ هذه الأقضية لم تكن رواية واحدة صادرة عن النبي صلى الله عليه وآله في مجلس واحد نقلها عبادة، وإمّا هي روايات متعدّدة جمعها عبادة في سياق واحد من باب الجمع بين المتفرّقات بجامع كونها أقضية النبي صلى الله عليه وآله وليس الإمام الصادق عليه السلام مسؤولاً عن سلوك نفس الطريقة التي اتّخذها عبادة.

وأما المقدّمة الثالثة: وهي دعوى شدّة المطابقة فقد ظهر بطلانها ممّا مضى.

ثمّ لو فرض تماميّة المقدّمات الثلاث فما الذي يستنتجه شيخ الشريعة صلى الله عليه وآله؟! هل يقول: إنّ رواية عقبة بعد أن ظهر أنّها كانت مشتملة على جميع تلك الأقضية مثلاً تفقد ظهورها في ذليّة حديث (لا ضرر) فلا تعارض رواية عبادة؟ أو يقول: إنّه يضعف ظهورها في ذلك فيتقدّم ظهور رواية عبادة عليها؟

فإن ادّعى الأوّل قلنا: إنّ هذا خلاف أمانة الموزّعين للروايات، فلا بدّ أن يحمل توزيعهم على أنّ الرواية قبل التوزيع كانت بنحو ومحفوفة بقرائن تدلّ على نفس ما تدلّ عليه بعد التوزيع من الذليّة إن احتمل ذلك احتمالاً عقلاً. وفيما نحن فيه لا ندّعي احتمال ذلك بل ندّعي القطع بذلك، ونقول: إنّه حتى مع فرض الجمع بين هذه الأقضية يكون ظهور الرواية في الذليّة محفوظاً قوياً؛ إذ لو لم تكن ذليلاً ومرتبطة بحديث الشفعة فلماذا توسّط بين الحكم بالشفعة وبين قيده في قوله: قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة، وقال: «لا ضرر ولا ضرار»، وقال: «إذا ارّفت الأرف وحدّت الحدود فلا شفعة»؟! هذا أوّلاً.

وثانياً: لماذا افتتح صلى الله عليه وآله (قال) مع أنّ كلّ الأقضية افتتحت بـ(قضى)، أو بقوله: «من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله»؟! ومن العجيب ما دُكر في المقام من أنّ الافتتاح بـ(قال) دليل على كونه حديثاً مستقلاً، وإلّا لما كان يحتاج الى كلمة (قال)، بل كان يعطف على ما قبله من دون ذكر كلمة (قال)، فإنّه من الواضح: أنّه لم يكن يمكن عطفه على ما قبله من دون كلمة (قال)، فإنّ ما قبله نقل بعنوان حكاية فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وهو قضاؤه، لا بعنوان حكاية قوله ولم يقل: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الشفعة بين الشريكين ثابتة» مثلاً حتّى يعطف عليه قوله: «ولا ضرر ولا ضرار»، وإنّما قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بكذا»، فلا بدّ له من الافتتاح بمثل كلمة (قال).

وثالثاً: لماذا كرّر هؤلاء المقطعون ذكر نفي الضرر، فذكروه مرّة في ذيل حديث الشفعة، وأخرى في ذيل حديث منع فضل الماء، ولم يكتفوا بذكره مرّة واحدة.

ثم إنّ صاحب الكافي الذي قطع هذا الحديث، وجعل كلّ قطعة منه في بابه المناسب له لماذا لم يصنع ذلك بجملة (لا ضرر ولا ضرار) فلم يذكرها مستقلة في بابها، بل ذكرها في ذيل حديث الشفعة ومنع فضل الماء؟! قد يقال مثلاً: إنّ نفي الضرر لم يكن له باب مستقلّ، فذكره المقطعون ذليلاً ولم يذكروه مستقلاً في بابه، ولكن صاحب الكافي قد أفرد باباً مستقلاً في كتابه بعنوان باب الضرر، وجمع فيه روايات ذكر فيها الضرر فلماذا لم يذكر هذه الجملة مستقلة في ذلك الباب؟!

وإن ادّعي الثاني قلنا: إنّّه ليس لحديث عبادة ظهور يخالف ظاهر حديث عقبة حتّى يقدّم عليه، فإنّه:

أولاً: يحتمل صدور الحكم بالشفعة مثلاً عن النبي ﷺ مرّتين: مرّة بدون الذيل، ومرّة أخرى مع الذيل، فنقل عبادة إحداهما ونقل الإمام الصادق ﷺ الأخرى، والنبي ﷺ كان هو الحاكم المطلق في وقته بين اتباعه، فأبى استبعاد في أن تتعدّد له القضايا في الشفعة فيحكم بالشفعة مرّات عديدة.

وثانياً: لو فرضنا وحدة صدور الحكم بالشفعة عن النبي ﷺ فمن المحتمل أنّه كان مذليلاً بنفي الضرر واسقط عبادة الذيل، وليس هذا خيانة منه، فإنّ إسقاط هذا الذيل لا يغيّر معنى الحكم بالشفعة، ولعلّه شجّع على هذا الإسقاط ذكراً للقضاء بنفي الضرر مستقلاً.

ثم إنّ المحقّق النائيني ﷺ ذهب الى ما ذهب إليه شيخ الشريعة ﷺ من إنكار الذليّة، واستشهد إضافة الى النكات التي ذكرها شيخ الشريعة بنكات أخرى(1):

إحداها: أنّه لو كانت هذه الجملة ذليلاً للزم عدم نقل عقبة لهذا القضاء وخلوّ روايته عنه، مع أنّه من المشتهر المعروف الواضح صدوره عن رسول الله ﷺ.

ويرد عليه: أولاً: أنّ المشهور إنّما هو أصل الحكم بالضرر لا كونه قضاءً مستقلاً، وأصل الحكم موجود في حديث عقبة. وليس من المناسب كونه قضاءً مستقلاً، فإنّه كبرى كليّة تنشأ منها الأقضية في الأحكام المعيّنة في القضايا التي تتفق خارجاً، فيقضي رسول الله ﷺ فيها بشيء، فالمناسب أن يكون ذليلاً لقضاء لا قضاءً

(1) راجع قاعدة لا ضرر للشيخ النجفي، ص 195.

وثانياً: أننا نفترض صدور هذا القضاء مستقلاً عن رسول الله ﷺ، ولكن لم يكن على عقبة أن يذكر كلّ أفضية النبي ﷺ، ولم يثبت أنه نقل كلّ ما عرفه من أفضيته، وقد ترك عقبة مقداراً كثيراً من تلك الأفضية الموجودة في رواية عبادة بن صامت، فليكن هذا من الأفضية المتروكة، ولعلّه شجّعه على تركه ذكره لنفي الضرر في ذيل القضاء بالشفعة والنهي عن منع فضل الماء.

وثانيتها: أنّ جملة (لا ضرار) غير مرتبطة بالشفعة⁽¹⁾، فإنّ (الضرار) بمعنى الإصرار على الضرر، وبيع الشريك إن كان فيه ضرر وطبقت عليه قاعدة (لا ضرر) فليس فيه الإصرار على الضرر حتماً.

ويرد عليه: أولاً: أنّه يكفي لمقبوليّة ذكر جملة (لا ضرار) مناسبتها التامّة لجملة (لا ضرر) المفروض مناسبتها لمورد الشفعة والمنطبقة عليها.

وثانياً: ربّما كانت قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) يومئذ مشهورة مرتكزة بنحو يشار إليها بجملة (لا ضرر ولا ضرار) حينما كان يراد تطبيقها على مورد، ولا يضرّ كون المورد مورداً لشطر منها فقط، فإنّ مجموع جملة (لا ضرر ولا ضرار) أصبحت كرمز يشار به الى تلك القاعدة المقصود تطبيقها، نظير ما يقال في زماننا عند إرادة تطبيق قانون حكومي: «إنّه لا بدّ من أن يفعل كذا تطبيقاً للقانون المرقم برقم كذا» مع أنّ ذلك القانون قد يكون مشتملاً على بنود متعدّدة، يكون واحد منها منطبقاً على المقام دون الباقي.

وثالثتها: أنّ حكم الشفعة⁽²⁾ غير مربوط بقاعدة (نفي الضرر)، فإنّه لولا وجود النصّ الخاصّ على الشفعة لما كان يحكم في الفقه بالشفعة على أساس قاعدة (لا ضرر)، فكيف يحتمل بالنبي ﷺ أن يطبق القاعدة على مورد لا تنطبق عليه؟!

ويرد عليه: أولاً: ما سنحقّقه - إن شاء الله - من أنّ تطبيق النبي ﷺ للقاعدة على مورد الشفعة تطبيق صحيح بالرغم من أنّه لولا تطبيقه هو لما كُنّا نستفيد حكم

(1) وعطف على حديث الشفعة في كتاب الشيخ موسى النجفي حديث منع فضل الماء.

(2) عطف - أيضاً - في كتاب الشيخ موسى النجفي حكم عدم المنع لفضل الماء بحكم الشفعة.

وثانياً: أنه لو لم تنطبق قاعدة (لا ضرر) بالمعنى المعروف على المورد فلا بدّ من توجيه جملة (لا ضرر)، وتغيير معناها بنحو يقبل الانطباق على المورد، لا أن نفرض الاشتباه في سوق الكلام، بنحو تظهر منه الذليّة بعد فرض تسليم الذليّة بغض النظر عن هذه النكته.

وقد تحصّل من تمام ما ذكرناه: أنه بناءً على تماميّة سند حديث عقبة نلتزم بأنّ نفي الضرر فيه كان ذليلاً للقضاءين، فإن كان لذلك مكسب فسوف يتحقّق ذلك المكسب.

إلّا أنّنا لا نقرّ باعتبار سند الحديث، وإن كان مع ذلك لا يخلو من تأييد لنا.

وأما الكلام بلحاظ المراسيل الناقلة لحديث نفي الضرر ابتداءً ونسبتها الى الطائفتين الأوليين فقد يتراءى التهافت بين متونها، ككون بعضها مشتملاً على كلمة (في الإسلام)، وبعضها غير مشتمل عليها، أو التهافت بينها وبين الطائفتين الأوليين، ككون (لا ضرر) مذكوراً فيها مستقلاً، وفي جملة من غيرها ذليلاً وتطبيقاً على بعض الصغريات، ولئن كان شيء من هذه تهافتاً فإنّما يكون تهافتاً على تقدير وحدة الخبر، ولم تثبت الوحدة كما هو واضح.

مفردات الحديث

المقام الثالث: في البحث عن مفردات الحديث. وفيه مفردتان: (ضرر)، و(ضرار):

أمّا كلمة (الضرر) فقد اختلفت كلمات أهل اللغة في معناها، فذكر بعضهم أنّ معنى الضرر هو: النقص في المال، أو النفس، أو الطرف، أو العرض، وآخر أنّ معنى الضرر هو: الشدّة، والحرّج، والضيق.

والصحيح الملائم للجمع بين كلا التفسيرين هو: أنّ الضرر عنوان ينتزع من النقص عن د سيرورته منشأً للشدّة والضيق النفسي، فالنقص وحده لا يصدق عليه الضرر، كما إذا فرض أنّه ضاع من شخص متموّل دينار لم يكن يوجب أيّ ضيق في حاله، كما أنّ مجرد الضيق النفسي بغض النظر عن أيّ نقص لا يصدق عليه الضرر، فكلّ واحد من التفسيرين قد تناول جانباً من جانبي الضرر.

ولا يشترط حصول الضيق النفسي بالفعل، بل يكفي كونه مقتضياً لحصول الضيق النفسي، ولو لم يحصل بعد، كمن احترق بيته مثلاً وهو لا يعلم بعد بذلك.

هذا. والضرر يكون في مقابل النفع، فالنفع - أيضاً - يصدق إذا تحقّق أمران: الزيادة، وحصول الانبساط النفسي ولو شأنياً.

ثم إنّ الضرر ينقسم الى مطلق ومقيّد وذلك من ناحيتين:

الناحية الأولى: من حيث الموضوع أي: نفس الضرر، فالضرر قد يكون مطلقاً، وأخرى مقيّداً، من قبيل الماء المطلق والمضاف، فمثال الضرر المطلق احتراق دار شخص مثلاً، ومثال الضرر المقيّد عدم الربح في التجارة، فإنّ هذا ضرر على زيد مثلاً، لكنّه ليس ضرراً عليه بما هو، كما هو الحال في الضرر المطلق، بل يكون ضرراً عليه بما هو ذو غرض نفعيّ تجاري، فهذا ضرر مقيّد، وحديث (لا ضرر) لا يشمل الضرر المقيّد، وإتّما يشمل الضرر المطلق من قبيل أنّ دليل التطهير بالماء مثلاً لا يشمل الماء المضاف كماء الرمان، وإتّما يشمل الماء المطلق.

نعم، قد يتفق في الضرر المقيّد أنّ جهة صدق الضرر شائعة متعارفة ملتصقة

بالإنسان الى حدّ يترأى بحسب النظر العرفي كأنّه ضرر مطلق. ولا مؤونة في إطلاق كلمة (الضرر) عليه بلا قيد، فيشملة حديث (لا ضرر)، وذلك كما في تخلف الأغراض المعاملية من الشروط الضمنية والصريحة حيث يحكم فيها بالخيار بقاعدة لا ضرر، فإنّ جهة صدق الضرر وهي الغرض المعاملي كأنّها لا تعتبر قيدياً في نظر العرف؛ لشدة التصاقها بالإنسان، فكانت الضرر مضاف ابتداءً الى الشخص بما هو شخص.

الناحية الثانية: من حيث الناظر والحاكم بصدق الضرر، فقد يكون الضرر مطلقاً كما في قطع اليد مثلاً، وأخرى يكون مقيداً أي: بلحاظ بعض الأنظار والقوانين دون بعض، كأن تحكم الدولة مثلاً بعدم مالكية الشخص لما أحياه من الأرضين، فإنّ هذا ضرر في نظر النظام الرأسمالي أو الإسلامي، لا في نظر النظام الشيوعي مثلاً، وحديث (لا ضرر) يشمل الضرر المطلق. وأمّا الضرر المقيد المختلف باختلاف الأنظار، فإن استفدنا لكونه ضرراً بنظر الشارع من نفس حديث (لا ضرر) - على ما يأتي بيانه إن شاء الله - (1) أو من أيّ دليل آخر، شمله حديث (لا ضرر).

وإن لم يكن ضرراً بنظر الشارع الذي حكم بقاعدة لا ضرر فالضرر في كلامه غير شامل لذلك.

ثمّ إنهم ذكروا: أنّ الضرر هو النقص في المال، أو النفس، أو العرض، ونحن نستبدل كلمة العرض بكلمة الكرامة حتّى تكون أشمل.

وقد يستشكل في عطف العرض على المال والنفس لما يرى من عدم صدق الضرر على العرض إذا نظر الأجنبي الى واحد من حريم الشخص مثلاً، مع أنّه لم يحفظ حقّ عرضه.

1)

(الذي سوف يأتي في آخر المقام الخامس وهو في فقه الحديث بلحاظ جملة (لا ضرر) هو أنّ لا ضرر يشمل زائداً على الأضرار الحقيقية الأضرار الارتكازية في عرف زمان الشارع، وذلك إمّا بإطلاق لفظي بلحاظ أنّ الشارع هو فرد من أفراد العرف ويخاطب العرف، أو بإطلاق مقامي، بأن يحمل الضرر في لسان الشارع على معنى ما هو ضرر في نظر الشارع، ويقال: إنّ الإطلاق المقامي دلّ على اعتماد الشارع في تعيين ما هو الضرر عنده زائداً على الأضرار الحقيقية على الارتكاز والنظر العرفي السائد وقتئذ في المجتمع الذي كان يعيش به الشارع، فالشارع قد اعتمد الارتكاز العرفي قرينة على مراده، إذن فما اختاره □ هنا هو أحد الوجهين اللذين ذكرهما في ما يأتي.

ولكنّ التحقيق: أنّ هذا خلط بين إيجاد النقص في العرض والكرامة، وعدم مراعاة حقّ العرض والكرامة، والضرر هو الأوّل دون الثاني، وهذا المثال من الثاني دون الأوّل، وهذا نظير إيراد الضرر على الأموال المملوكة للإنسان، فإنّ معنى الإضرار بها هو نقصها لا عدم مراعاة حرمتها، فمن طالع في كتاب شخص مثلاً بدون إذنه من دون إيراد أيّ نقص عليه لم يضرّ بماله، لكنّه لم يحفظ حقّ ماله من عدم جواز التصرف فيه بدون إذنه، وهكذا الحال فيما نحن فيه، فإنّ هذا الناظر الى حريمه لم يُنقص شيئاً من عرضه وكرامته حتّى يكون إضراراً بالعرض، غاية الأمر أنّه لم يحفظ حقّ العرض والكرامة، ونظير ذلك أنّه من شتم شخصاً من دون أن يسبّب ذلك نقصاً في كرامته فهذا لم يراع حقّ كرامة هذا الشخص، لكنّه لم يورد أيّ ضرر على كرامته، وقد يكون السابّ إنّما أضرّ بكرامة نفسه لا بكرامة من سبّه. نعم لو تكلم عليه عند الناس بما أوجب انحطاطه في أعين الناس والنقص في كرامته كان ذلك ضرراً على كرامته.

ثمّ إنّّه قد تستبدل كلمة النقص بفعل ما يحقّق مكروهاً للشخص فيشمل موارد أخرى للضرر قد لا تكون مشمولة للنقص، وذلك من قبيل ما إذا فرضنا أنّ شخصاً يمنع عن اشتراك زيد في أيّ شركة من الشركات، وذلك عن طريق التفائه بأصحاب تلك الشركات وصرّفهم عن قبول زيد في شركاتهم، فيبقى زيد بلا شغل فهو لم ينقص شيئاً من زيد، لكنّه مع ذلك قد أضرّه حتماً، ومثل ذلك: ما إذا منع السلطان أهل بلد من الخروج من ذلك البلد ظلماً وعدواناً من دون أن ينقص منهم أيّ شيء من أموالهم وكرامتهم وغير ذلك، فهذا ضرر بلا إشكال مع أنّه ليس نقصاً.

والتحقيق: أنّ هذا النحو من الإضرار - أيضاً - يمكن إدخاله في النقص، فإنّه إيراد للنقص على حقّ العمل وحقّ الحرية ونحو ذلك من العناوين، وهذا النحو من الأضرار داخل في قاعدة (لا ضرر) فإنّه مضافاً الى أنّ العرف يرى كلمة (الضرر) شاملة لهذه الأضرار يكون مورد الرواية من هذا القبيل، فإنّ عدم إعلام سمرة حينما يريد المرور ليس إيراداً للنقص على عرض الأنصاري وكرامته كما ظهر ممّا مضى، لكنّه إيراد للنقص على حقّ حرّية الأنصاري وأهله وراحتهم واستقرارهم.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمته الله ذكر: أنّ الضرر والنفع متقابلان تقابل العدم والملكة⁽¹⁾.

(1) راجع الكفاية: ج 2، ص 266 حسب الطبعة المشتملة على تعليقة المشكيني.

وأورد عليه المحقق الإصفهاني رحمته: بأنّ الضرر عبارة عن النقص أي: انتفاء ما كان للشيء من الكمال، فهو عدم لهذا المقدار من الكمال، والنفع عبارة عن تحقّق زيادة على هذا المقدار من الكمال الثابت، فالضرر ليس عدماً لهذه الزيادة حتّى يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، وتقابل العدم والملكة إنّما يكون فيما إذا كان العدم عدماً لتلك الملكة لا لشيء آخر، كما أنّهما ليسا متضادّين - أيضاً - ؛ لأنّ المتضادّين هما: الأمران الوجوديان اللذان بينهما كمال المنافرة، والضرر ليس أمراً وجودياً، بل هو أمر عدمي، فإنّه عبارة عن عدم الكمال⁽¹⁾.

أقول: أمّا ما ذكره رحمته: من أنّ الضرر والنفع ليسا متضادّين لعدم كون الضرر أمراً وجودياً، فيرد عليه: أنّ الضرر ليس عبارة عن ذات النقص بمعنى عدم الكمال، بل هو عنوان وجودي ينتزع من إضافة النقص الى الإنسان، كما أنّ النفع عنوان وجودي ينتزع من إضافة الزيادة الى الإنسان.

وأما ما أورده على المحقق الخراساني رحمته: من أنّ الضرر ليس عدماً للنفع حتّى يكون بينهما تقابل العدم والملكة، فلك أن تقول كتوجيه لكلام المحقق الخراساني رحمته: إنّ من المحتمل كون مقصود المحقق الخراساني من قوله: «إنّ الضرر والنفع بينهما تقابل العدم والملكة» أنّه توجد فيهما نكتة تقابل العدم والملكة وهي: عدم صدق ذلك الأمر العدمي، إلاّ مع قابليّة المورد للأمر الوجودي كما في العمى والبصر، فإنّ ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ الضرر إنّما يصدق في مورد قابليّة صدق النفع، فمال الشخص إذا نقص صدق الضرر حيث إنّّه إذا زاد صدق النفع. وأمّا إذا نقص شيء من المباحات الأصليّة في الصحراء فلا يصدق أنّه تضرّر زيد كما أنّه إذا زاد شيء عليّها لم يصدق أنّه انتفع زيد.

هذا. ولكن لا يخفى أنّ ذات النكتة الموجودة في باب تقابل العدم والملكة غير موجودة هنا، وإنّما الموجود هنا ما يشابهها، فإن كان مقصود المحقق الخراساني رحمته وجود نكتة تقابل العدم والملكة بالمسامحة صحّ كلامه، وإلاّ فلا.

توضيح ذلك: أنّه في باب العدم والملكة تكون قابليّة الأمر الوجودي مأخوذة في موضوع الأمر العدمي كما في العمى والبصر، فالعمى عبارة عن انتفاء البصر عمّا يكون من شأنه البصر. وأمّا ما نحن فيه فليس الأمر كذلك؛ إذ ليست قابليّة النفع

(1) راجع نهاية الدراية: ج 2، ص 317.

مأخوذة في موضوع الضرر، وإّما لا يصدق الضرر إلّا مع قابليّة النفع من باب أنّ النفع والضرر مشروطان بنكته مشتركة بينهما، مهما حصلت تمّت القابليّة للنفع والضرر معاً، ومهما لم تحصل لم تتمّ القابليّة لشيء من النفع والضرر، وتلك النكته: هي عبارة عن إضافة ذلك الشيء الذي يزيد وينقص الى الإنسان، فمع وجود تلك الإضافة تكون زيادته نفعاً ونقصه ضرراً، ومع عدمها لا تكون زيادته نفعاً ولا نقصه ضرراً، فنرى أنّ الضرر لا يصدق إلّا مع قابليّة المورد للنفع. هذا تمام الكلام في كلمة (الضرر).

وأما كلمة (الضرار) فمن حيث الصيغة يحتمل فيها ثلاثة احتمالات: أن يكون مصدر باب المفاعلة المزيد فيه المأخوذ من الثلاثي المجرد وهو ضرّ، وأن يكون مصدرراً للثلاثي المجرد، أعني ضرّ، من قبيل كتب كتاباً وحسب حساباً، وأن يكون مصدرراً من باب المفاعلة غير المزيد فيه أي: غير المأخوذ من المجرد من قبيل سافر، فإنّه غير مأخوذ من سفر، فإنّ سَفَرَ يكون بمعنى كشف الستار لا بمعنى السفر.

وإذا أخذنا بالاحتمال الأوّل وهو كونه مصدرراً لباب (فاعَل) المزيد فيه فالمشهور هو: أنّ الأصل في باب المفاعلة أن يكون بين اثنين.

وقد أشكل على ذلك المحقّق الاصفهاني رحمته الله (1)، وأثبت أنّه ليس باب المفاعلة بين اثنين وكلامه ينقسم الى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: الاستقراء والإتيان بأربعة عشر مثلاً (2) لباب المفاعلة من القرآن وغيره، وشيء منها ليس بين الاثنين من قبيل خادع وناق، فيكون هذا دليلاً على عدم كون الأصل في باب المفاعلة هو: أن يكون بين الاثنين.

القسم الثاني: ذكّر برهان عقليّ على عدم كون باب المفاعلة بين الاثنين. وهو رحمته الله فهم من كلام المشهور القائلين بأنّ باب المفاعلة يفيد معنى ما بين الاثنين: أنّ

(1) راجع نهاية الدراية: ج 3، ص 317 - 318.

(2) الأمثلة التي ذكرها الشيخ الاصفهاني ما يلي: 1- يخادعون الله والذين آمنوا، 2 - ومن يهاجر في سبيل الله، 3- يراؤون، 4- وناديناه، 5- وناقوا، 6- وشاقوا، 7- ومسجد ضارراً ولا تمسكوهنّ ضارراً، 8- ولا تؤاخذني. ومن الاستعمالات غير القرآنيّة 9- عاجله بالعقوبة، 10- وبارزه بالحرب، 11- وباشر الحرب، 12- وساعده التوفيق، 13- وخالغ المرأة، 14- وواراه في الأرض، فجميع ذلك - على ما يقوله رحمته الله - بين ما لاتصحّ فيه إرادة الانتساب الى الاثنين وما لا يراد منه ذلك.

باب المفاعلة كضارب يدكّ على نسبتين: إحداهما نسبة ضرب زيد الى عمرو مثلاً، والأخرى نسبة ضرب عمرو الى زيد. وكذلك باب التفاعل، إلا أنّ الفرق بين البابين هو: أنّ النسبتين في باب التفاعل في عرض واحد، لذا يرفع فيه كلا المعمولين، وفي باب المفاعلة طوليتان وتكون إحدى النسبتين جانبية؛ ولذا يرفع أحد المعمولين وينصب الآخر.

وذكر هنا المحقق الاصفهاني رحمته: أنّه إمّا أن يقال بأنّ باب المفاعلة يدكّ على إحدى النسبتين فقط أي: أنّ ضارب يفيد معنى ضرب من هذه الناحية، أو يقال: بأنّه يدكّ على النسبتين. وكذلك باب التفاعل، إلا أنّ الدلالة على النسبتين تكون بمعنى الدلالة على ما ينتزع من النسبتين وهي نسبة ثالثة، أو يقال: بأنّه يدكّ على نفس النسبتين مع طولية بينهما في باب المفاعلة. ولا طولية بينهما في التفاعل.

أمّا الأول: وهو دلالة المفاعلة على إحدى النسبتين فقط فهو المختار لنا في مقابل المشهور.

وأمّا الثاني: فيرد عليه: أنّه لا يبقى فرق بناءً عليه بين باب المفاعلة وباب التفاعل، مع أنّه لا إشكال في وجود الفرق بينهما.

وأمّا الثالث: فيرد عليه: أولاً: أنّ دلالة الهيئة على النسبتين غير صحيحة على حدّ عدم صحّة دلالة اللفظ على معنيين.

وثانياً: أنّنا لا نتعلّق طولية بين النسبتين، فاللفظ دلّ على مجرد الضربين ونسبتهما الى فاعلهما. ومن الواضح: أنّهما نسبتان في عرض واحد، هذا إذا أريدت دلالة الهيئة على النسبتين بالمطابقة مع فرض طولية بينهما ثبوتاً. وأمّا إذا أريدت الطولية بين النسبتين إثباتاً بأن تدلّ الهيئة على إحدى النسبتين بالمطابقة، وعلى الأخرى بالالتزام من دون لزوم استعمال الهيئة في معنيين؛ لأنّه لم تستعمل الهيئة إلا في إحدى النسبتين التي دلّت عليها بالمطابقة. فيرد عليه: أنّ هذا فرع وجود ملازمة بين النسبتين، مع أنّه لا توجد أية ملازمة بينهما.

القسم الثالث: ذكر ما هو المختار له رحمته: وهو أنّ باب المفاعلة يدكّ على التعدية، فإن كان الفعل لازماً يصبح متعدّياً بذهابه الى باب (فاعِل) ويكون معناه حين إدخال هيئة (فاعِل) عليه: هو عين معناه حين إلحاق حرف الجرّ به، فمعنى (جالست زيدا) هو عين معنى (جلست إلى زيد).

وإن كان الفعل متعدّياً فلا يتغيّر معنى الفعل، وإنّما يكون باب المفاعلة مؤكّداً

لتعديته، بمعنى: أنّ الفعل قبل إدخال هيئة فاعل عليه كان متعدّياً بذاته من دون أن يكون تعدّيّه ملحوظاً بالاستقلال، وبعد إدخال هيئة فاعل عليه يكون تعدّيّه متقصّداً وملحوظاً بالاستقلال، وهذا يفيد نوع توكيد للتعدّي. هذا ما أفاده المحقّق الاصفهاني رحمته في المقام، وعلينا البحث في كلّ هذه الأقسام الثلاثة من كلامه.

ولنبداً بالقسم الثالث فنقول: أمّا ما ذكره: من عدم تغيير معنى الفعل المتعدّي بإدخال هيئة (فاعِل) عليه فغير صحيح، والصحيح: هو تغيير المعنى، كما يكون ذلك واضحاً في الأفعال التي يتغير مفعولها بعد تغيير معناها بإدخال هيئة (فاعِل) عليها كطرح الثوب وطارحت زيدا الثوب، فمفعوله كان هو الثوب فأصبح زيداً⁽¹⁾، وكأنّ الخلط نشأ من ملاحظة الأفعال التي لا يتغير مفعولها بعد تغيير معناها بإدخال هيئة (فاعِل) عليها، كضربت زيدا وضاربت زيدا، فتخيّل أنّ المعنى لم يتغير.

وأما ما ذكره من أنّ الفرق بين باب المفاعلة والمجرّد المتعدّي: هو كون التعدّي ملحوظاً مستقلاً، فلو كان المراد منه أنّ المفاعلة موضوعة لمفهوم التعدّي فلا معنى له، فإنّ مفهوم التعدّي معنى اسمي ليس له أيّ دخل بالمقام، ولا يستفاد من ضارب مثلاً مادة وهيئة كما هو واضح.

ولو كان المراد: أنّ المفاعلة تدلّ على منشأ انتزاع التعدّي، فمنشأ انتزاع التعدّي هو نفس معنى الفعل الذي دلّ عليه المجرّد، فلم يبق فرق بين المفاعلة والمجرّد.

هذا. والذي يستفاد من ذيل عبارته رحمته هو شيء آخر غير ما استفدناه من أوّل العبارة، وهو أنّ الفرق بين المجرّد وباب المفاعلة: هو أنّ باب المفاعلة موضوع لإفادة ما يفيد المجرّد مع التعدّي بمعنى: تقصد الفاعل حين إصدار الفعل بلوغ الفعل الى المفعول، فمثلاً خدعه يكون في ذاته متعدّياً، ويكون بمعنى: أنّه ألبس عليه الأمر، ولكن لا يستفاد منه كونه تلبيساً متقصّداً، وأمّا خادعه فمعناه هو التلبيس مع التقصد والعمد.

ويرد على هذا: منع مساعدة العرف عليه خصوصاً في بعض الموارد كقابليته، فإنّه يصحّ أن يقال: قابليته صدفة وكصادفته، فإنّ المادّة فيه لا تنسجم مع ما ذكره من المعنى.

1)

(لا يخفى أنّ هذا ملحوظ بقسم تبدّل الفعل اللازم الى المتعدّي، فإنّ الفعل كان متعدّياً الى مفعول واحد وبإدخاله في هيئة المفاعلة عدّي الى اثنين.

وأما ما ذكره: من أنّ فائدة باب المفاعلة الذي يكون مجرّده لازماً هي ما يفيد حرف الجرّ، فهذا في الحقيقة خلط بين قسمين من التعدي:

الأول: التعدي بمعناه الحقيقي وهو كون الفعل صدورياً لا حلولياً من قبيل صَرَبَ، ومعنى التعدي: هو أنّ معنى الفعل يكون سنخ معنى ينتهي من الفاعل الى المفعول به، ويتقوم بالفاعل والمفعول به معاً، فالنسبة التي تدلّ عليها هيئة الفعل بنفسها تتطلّب في أحد طرفيها مصبّين وحدّين: أحدهما الفاعل، والثاني المفعول به، فهي نسبة تكون من أحد الطرفين ذات رأس واحد وهو مادّة الفعل، ومن الطرف الآخر ذات رأسين: وهما الفاعل والمفعول به، ومن هنا ظهر أنّ المفعول به طرف للنسبة التامة كالفعل.

والثاني: التعدي الحاصل بحرف الجرّ، وهذا في الحقيقة ليس تعدياً بمعنى تغيير معنى الفعل الحلولي بنحو يصبح صدورياً بحيث تكون النسبة في أحد طرفيها ذات رأسين، بل يبقى الفعل على حلوليته، وإتّما حرف الجرّ شأنه تخصيص المادّة وتقييدها بالمجرور، فيصبح المجرور طرفاً للنسبة الناقصة، ثمّ تنسب هيئة الفعل هذا المعنى المحصّص المقيد الى الفاعل، والتّعدية الناشئة من تغيير صيغة الفعل كتحويله الى باب الإفعال أو المفاعلة تكون من القسم الأول، ففرق كبير بين (جالست زيدا) و (جلست الى زيد). فجالست يعطي معنى يتقوم بمعمولين، أي: يحتاج بنفسه الى فاعل ومفعول به ويكون صدورياً، وأمّا (جلست الى زيد)، فجلست يفيد معنى حلولياً، وقد قيّد بكونه الى جنب زيد، ونسب هذا الجلوس المقيد الى الفاعل.

ومن هنا تظهر عدّة أمور:

منها: عدم صحّة ما ذكره المحقّق الاصفهاني رحمته: من أنّ فائدة باب المفاعلة في الأفعال هي فائدة حرف الجرّ.

ومنها: أنّ ما ذكره النحاة: من أنّ الفعل اللازم يتعدّى بحرف الجرّ غير صحيح، إلّا إذا أُريد من ذلك التعدي بمعنى أعمّ يشمل هذا النحو من التعدي وهو تخصيص المادّة وتقييدها بشيء، وهو مباين هويّةً لتعدي الفعل الذي يكون بنفسه متعدياً، وإن كان يعطي نتيجته ويفيد فائدته، فجلست الى زيد يفيد فائدة جالسته، فإن كان

مقصودهم هو هذا فلا مشاحة في الاصطلاح(1).

ومنها: أنّ ما يقال: من أنّ معنى (ذهب به) هو معنى (أذهبه) في غير محلّه، فإنّ تقيّد الذهاب بتقيّد (به) لا يغيّره عن معناه الأصلي، وإنّما يقيّده بأمر زائد، فيكون معناه: أنّه ذهب ذهاباً أصحّب الآخر معه فيه، بحيث كأنّه كان تحت تسلّطه وتبعيته، وهذا هو المعنى الذي قصد بنحو المجاز و التشبيه البليغ اللطيف من قوله تعالى: (ذهب الله بنورهم) أي: كأنّه تعالى أخذ نورهم وذهب به إلى الخارج، ثمّ رجع من دون رجوع النور.

ومنها: بطلان ما استشهد به السيّد الأستاذ على مختاره، توضيح ذلك: أنّ السيّد الأستاذ ذهب إلى أنّ التعديّ واللزوم في الأفعال ليس أمراً داخلياً في صميم المعنى، وإنّما هو لمجرّد الاستعمال الاعتيادي يؤخذ من العرب تعبّداً، واستشهد

(1) لا يخفى أنّه في لغة النحاة وإن كان ربّما يسمّى كلّ تعلق للجار والمجرور بالفعل تعدياً للفاعل إلى ذلك المجرور بواسطة حرف الجرّ، ولكنّ المصطلح الخاصّ لحرف التعديّة ليس هذا، ولذا يجعلون التعديّة أحد معاني الباء مثلاً، ولا يفرضون أنّ الباء دائماً هو للتعديّ0 وقد جاء في المغني في حرف الباء ذكر عدّة معاني لها ثانيها التعديّة، وجعل المايّز بين هذا القسم وسائر أقسام الباء أنّ هذا القسم يصيّر الفاعل مفعولاً، ففرق مثلاً بين الباء في (ذهبت يزيد)، وهي للتعديّة وبين الباء في (مررت يزيد) والفارق: هو أنّ زيّداً في (مررت يزيد) ليس ماژاً أي: ليس فاعلاً أبداً إلى مفعول، بل هو ممرور به، ولكنّه في (ذهبت يزيد) ذاهب أي: هو فاعل قد أصبح مفعولاً في المقام.

ولكنّ المحقّق الاصفهاني في المقام لم يقصد بالتعديّة التعديّة بمعناها الخاصّ، بل قصد التعديّة بمعناها العامّ الثابت في جميع موارد حروف الجرّ، ولذا مثّل له بـ(كتب إليه، وجلس إليه) فورود إشكال أستاذنا الشهيد عليه من الخلط بين معنيين للتعديّ واضح.

بل لا يبعد أن يقال: إنّ حتّى المعنى الخاصّ للتعديّ بالباء الذي عبّر عنه صاحب المغني بأنّه يصيّر الفاعل مفعولاً يختلف عن تعديّ باب المفاعلة أو الإفعال أو التفعيل، فالتعديّة بهذه الهيئات تعني تغييراً جوهرياً في معنى الفعل مؤدياً إلى تبدل النسبة الحلوليّة إلى النسبة الصدوريّة، في حين أنّ التعديّة في (ذهب يزيد) ليست هكذا، ويكون المجرور في ذلك طرفاً للنسبة الناقصة لا التامة، وقد التفت المبرّد والسهيلي إلى الفرق بين (ذهب يزيد) و (أذهب زيّداً) والفرق الذي ذكره هو مظهر من مظاهر هذا الفرق الجوهري الذي أشرنا إليه، فقد ذكرنا: أنّ بين التعديتين فرقاً، وإنّك إذا قلت: (ذهبت يزيد) كنت مصاحباً له في الذهاب بخلاف ما إذا قلت: (أذهبت زيّداً)، فإنّه ليس من الضروري من مفاد (أذهبت) أنّك قد ذهبت معه. وأورد صاحب المغني عليهما بالنقض بقوله تعالى (ذهب الله بنورهم) إذ لا يعقل افتراض أنّ الله تعالى قد ذهب مع نورهم، وكأنّ أستاذنا الشهيد كان بصدد الجواب عن مثل هذا الإشكال، فذكر ما في المتن من أنّ المقصود بالآية: معنى بلاغي وتشبيهي بديع.

على ذلك بأنّه قد يرى الفعل الواحد الموضوع لمعنى واحد يستعمل تارة متعدّياً، وأخرى لازماً من قبيل أضرّه وأضرّ به (1).

أقول: الواقع أنّ معنى أضرّ معنى صدوري يتعدّى بنفسه الى المفعول به، لكنّ حذف المفعول به جائز فقد يحذف، وفي مثال أضرّ حُذِفَ المفعول به، وقبِلت المادّة بما يكون التقييد به مُغنياً عن المفعول به المحذوف، فصار أضرّ به.

ثمّ إنّّه يرد على المحقق الاصفهاني رحمته الفائل: بأنّ المفاعلة في الأفعال اللازمة تفيده نفس النسبة المستفادة من حرف الجرّ المتعدّي به الفعل (لو بني على أنّ صيغة المفاعلة وضعت وضعاً واحداً نوعياً للتعدية، لا أوضاعاً متعدّدة، وبني على أنّ وضع الهيئات نوعي كما هو المشهور، لا شخصي): أنّ أمثلة المفاعلة تختلف فيما تعطىها من النسب الحرفيّة، فمثلاً (كاشفه) يعطي معنى كشف له، و (جالسه) يعطي معنى جلس إليه، و (سايره) يعطي معنى سار معه، فنتساءل: أنّ المفاعلة وضعت لأيّ نسبة من نسب الحروف، وأيّ تقييد من التقييدات؟

فإن قيل: إنّّه يكون موضوعاً لجامع التعدية، فإن أريد بذلك عنوان التعدية فهو مفهوم اسمي ليس هو المستفاد من هيئة (فَاعِلٍ). وإن أريد بذلك واقع النسب الخاصّة المتعدّية فهي نسب متباينة.

وإن قيل: إنّ هيئة (فَاعِلٍ) موضوعة لنسبة واحدة تنسجم مصداقاً مع هذه المعاني، أي: تختلف مصاديقها بحسب اختلاف الموارد، فقد تتحد تلك النسبة في المصداق مع نسبة (إلى)، وقد تتحد في المصداق مع نسبة (اللام) وهكذا، فعندئذ نتساءل: ما هي تلك النسبة؟ فإنّ هذا الشيء يحتاج الى تحليل وبيان، ولم يحلّل ولم يبيّن.

وأما القسم الثاني من كلامه، فالذي يستفاد من كلام المشهور في تفسير معنى المفاعلة ليس هو ما ذكره من دلالة الفعل في ذلك الباب على نسبتين طوليتين، وإنّما الذي يستفاد من كلامهم هو أنّ هذا الباب وضع لنسبة المادّة الى الفاعل مضمناً معنى المشاركيّة (بالكسر) على نحو التقييد، فإذا قال: (ضارب زيد عمراً) دلّ ذلك على ضرب زيد لعمرو المقيد بكونه مشاركاً لعمرو، وكأثما قال: شارك زيد عمراً في

1)

(الموجود في الدراسات والمصباح في بحث (لا ضرر) يختلف عمّا هو المنقول هنا وينافيه، راجع الدراسات: ج 3، ص 323، والمصباح: ج 2، ص 522.

الضرب، فباب المفاعلة يكون بين الاثنين بنحو يكون أحدهما فاعلاً
والآخر مفعولاً به؛ لما عرفت من أنه يدلّ على نسبة المادّة الى
الفاعل مع إشراب معنى المشاركة، فلا تلزم دلالة هيئة واحدة على معنيين، ولا
عدم الفرق بين باب المفاعلة والتفاعل، ولا عدم إعطاء المفاعلة معنى يكون بين
اثنين.

هذا. ولكنه لا يمكن المساعدة على هذا الذي يستفاد من كلامهم؛ لاختلاف معنى
باب المفاعلة عن معنى (شارك زيد عمراً)، فإنه في مثل هذا يكون الأصل بحسب
المتصوّر الذهني هو المنصوب، والتابع هو المرفوع، مع أنّ المستفاد من باب المفاعلة
هو العكس، نعم، لو فرض تضمين معنى المشاركة (بالفتح) لا المشاركة (بالكسر)
ارتفع هذا الإشكال.

وأما القسم الأول من كلامه ﷺ فيرد عليه:

أولاً: أنّ ما أتى به من الأمثلة وهي أربعة عشر مثلاً، بل جميع ما يكون من قبيل تلك
الأمثلة - إن وجد غيرها - لا يكون بمقدار ينافي ما يدعى: من أنّ الأصل في باب
المفاعلة هو أن يكون بين الاثنين.

وثانياً: أنّ جملة ممّا ذكره من الأمثلة إمّا تكون ممّا لا مجرد له، أو ممّا يكون له مجرد
بغير معناه كبارز، وساعد، ونادى، وناق، ووارى، وباشر، وبعضها وإن كان له مجرد
بمعناه، لكنّه موضوع لمعنى لا يناسب أن يكون بين اثنين، كخالع وكأخذ مثلاً بمعنى
المعاقبة، فيما أنّها من العالي الى السافل فوقوعها بين الاثنين بعيد عن الاعتبار،
ومراد المشهور من وضع المفاعلة لما بين الاثنين: هو المفاعلة المأخوذة من المجرد
الذي يلائم معناه لفرض وقوعه بين الاثنين.

هذا كلّ لو فرضنا أنّ المراد بالأصل في المقام هو الغلبة. وأمّا لو قلنا: إنّ المراد بذلك
هو أنّ باب المفاعلة بلحاظ سائر معانيه إنّما كان لشبهها بما بين الاثنين، فالمحور
لمعاني باب المفاعلة الذي تكون بقیة المعاني بلحاظه هو هذا المعنى، فسافر مثلاً
لوحظت فيه مشابهته لما بين الاثنين من حيث إنّ ما يقع بين الاثنين كأنّه له نحو
امتداد، والسفر - أيضاً - له نحو امتداد لطوله، فلو فرضنا أنّ المراد هو ذلك، كما هو
الأقرب الى الاعتبار لا يأتي عليه الإشكال الذي أورده مهما كثرت أمثلة سائر المعاني
غير معنى ما بين الاثنين ما دامت ملحوظة فيها جهة الشبه بذاك المعنى.

فإن قلت: لماذا لا يفرض أنّ هيئة المفاعلة موضوعة للجامع بين مطلق انحاء التجاوز
والامتداد والطولانية في باب المفاعلة حتّى تشمل جميع موارد المشابهة

قلت: إنَّ فرض الأمر كذلك غير ممكن؛ لِإِنَّهُ إمَّا أن تكون الهيئة موضوعة لعنوان الجامع، أو لمنشأ الانتزاع، والأول مفهوم اسمي وليست الهيئة موضوعاً له، وليس الثاني إلّا نسباً متباينة لا جامع بينها.

ثمَّ إنَّ هنا وجهاً في تصوير معنى باب المفاعلة أحسن من القول بكون شأن هذا الباب تضمين معنى الشركة، حتّى لو فرض أنّ المعنى المضمّن هو المشاركيّة لا المشاركيّة، وهذا الوجه: هو أن يقال: إنَّ صيغة (فَاعَل) كضارب مثلاً مشتملة على أمور ثلاثة:

1 - مادّة الضرب مثلاً، وهذه تدلّ على معناها الأصلي وهو الضرب.

2

- الشيء الزائد على ذلك بدخوله في باب المفاعلة كألف (فَاعَل) وهذا يدلّ على تخصيص المعنى المستفاد من تلك المادّة، وفرض الضربين عملية واحدة تبتدىء بحسب عالم المتصوّر الذهني من زيد مثلاً وتنتهي الى عمرو.

3

- هيئة المجرّد المحفوظة لا بحدّها في صيغة (فَاعَل) المندكّة في تلك الصيغة، وهذه الهيئة تنسب المعنى المستفاد من مجموع المادّة الأصليّة مع تلك الزيادة الى الفاعل. وبهذا التفسير نتحقّق على دلالة باب (فَاعَل) على معنى بين الاثنين من دون الوقوع في محذور وحدة الدال وتعدّد المدلول مع التحفظ على الفرق بين باب التفاعل وباب المفاعلة.

وهذا التصوير أحسن من التصوير السابق، أعني: تضمين معنى الشركة ولو بمعنى المشاركيّة (بالفتح) لا المشاركيّة (بالكسر)؛ وذلك لأنّه لا ريب في استشمام معنى المفعوليّة للمنصوب في هذا الباب، أي: كونه مفعولاً لذلك الفعل الذي فرض صدوره في المقام، لا لمجرّد الشركة، وهذا الاستشمام لا يبقى له تفسير في الأفعال التي يتغيّر مفعولها بإدخال صيغة المفاعلة عليها، كما في (طرحت الثوب) و (طارحت زيداّ الثوب)، بناءً على التصوير السابق، وأمّا تفسيره بناءً على التصوير الذي ذكرناه ففي غاية الوضوح؛ إذ قد فرضت عملية المطارحة عملية تبتدىء بحسب عالم المتصوّر الذهني من الفاعل وتنتهي الى زيد.

ثمَّ إنّه إذا فرض أنّ الضرار مصدر لباب المفاعلة المزيدة كما فرضناه حتّى الآن، ففيه من حيث المعنى احتمالات:

1 - كونه بمعنى ما بين الاثنين.

2 - كونه بمعنى يشبه ما بين الاثنيين مراعاة لحقّ أصالة المعنى الأوّل في باب المفاعلة، وذلك عبارة عن فرض تأكّد وشدّة في الضرر وذلك يشبه المعنى الأصلي للمفاعلة؛ لكونه - أيضاً - مشتملاً على نوع من الدوام، والشدّة، والتعمّق في الضرر.

3

- كونه - أيضاً - بمعنى يشبه المعنى الأصلي للمفاعلة وهو تعمّد الضرر وتقصّده، فإنّ هذا - أيضاً - يعطي معنى تعمّق في الضرر، وعناية خاصّة به، كما هو الحال في المعنى الأصلي للمفاعلة.

وإذا فرض أنّ الضرر مصدر لباب المفاعلة غير المأخوذة من الثلاثي فعندئذ يكون تفسيره بما يشبه معنى ما بين الاثنيين، لا بنفس المعنى الذي يكون بين الاثنيين أقرب إلى الذهن.

وإذا فرض أنّ الضرر مصدر للثلاثي المجرّد ففيه احتمالات:

1 - أن يكون بمعنى الضرر.

2 و 3 - أن يكون مأخوذاً فيه نوع من العناية بالضرر إمّا بمعنى الشدّة والتأكّد، أو بمعنى التعمّد والتقصّد، ولذا غيرت صيغة المصدر من الوزن الأوّل وهو الضرر الى وزن فعال أي ضرار.

وعليه فقد أصبحت المعاني المحتملة في الضرر أربعة:

1

- كونه بمعنى الضرر، وهذا في نفسه بعيد حتّى إذا فرض مصدراً للثلاثي المجرّد، فإنّ العرف يفهم من تغيير المصدر من صيغة الضرر إلى صيغة ثانية له على وزن ضرار إرادة نوع عناية بالضرر وتعمّق فيه بمعنى التأكّد أو التقصّد، وعلاوة على ذلك لا يناسب هذا المعنى حديث (لا ضرر ولا ضرار)؛ لأنّه يلزم من ذلك: أن يكون تكراراً وعطفاً للمرادف على المرادف بهذه الصيغة، أي: صيغة تكرار (لا) النافية، من قبيل أن يقال: ما رأيت إنساناً ولا بشراً، وركاكة ذلك بحسب النظر العرفي واضحة.

2

- كونه بمعنى ما بين الاثنيين، وهذا المعنى معلوم العدم في بعض الروايات، وهي الرواية التي طبّقت عنوان المضارّ على سمرة مع أنّه لم يكن الضرر من الطرفين، إلّا أن يفرض أنّه إنّما استعمل هنا فعل ما بين الاثنيين بلحاظ أنّه من أحد الطرفين كان الضرر ثابتاً واقعاً، وهو جانب سمرة، ومن الطرف الآخر وهو الأنصاري كان الضرر ثابتاً على قول سمرة الذي يرى نفسه محقّقاً، وفيه من البعد ما لا يخفى، فإنّ النبي ﷺ يطبّق عنوان المضارّ حسب نظره هو، لا ملقفاً من نظره ونظر سمرة.

وعلى أيّ حال فهذه الرواية ضعيفة السند على أنّه يبقى الكلام بلحاظ باقي

والصحيح في دفع هذا الاحتمال: هو أن يقال: إنَّ هذا - أيضاً - يلزم منه التكرار بتلك الصيغة، فإنَّ كلا الضررين فيما يكون بين الاثنين منفيّ بقوله: (لا ضرر) كما لا يخفى، وهذا التكرار بهذا النحو فيه ما لا يخفى من ركاكة التعبير.

3 - كونه بمعنى الضرر الشديد المؤكّد، وهذا - أيضاً - يلزم منه التكرار بذاك النحو، فإنَّ الضرر الشديد منفيّ بقوله: (لا ضرر).

4

- كونه بمعنى تقصّد الضرر، وهذا هو المتعيّن في المقام، ولسنا نقصد بذلك إثبات كون الضرر في المقام بهذا المعنى بما عرفته من السبر والتقسيم بعد الشكّ في كون هذا أحد المعاني العرفيّة للضرر وعدمه حتّى يقال: إنَّ هذا إثبات للمعنى اللغوي بالاستحسانات، بل نحن لا نشكّ في كون هذا معنى عرفياً لكلمة (الضرر) فعينّه في المقام بالاستظهار العرفي باعتبار لزوم التكرار الركيك على الاحتمالات السابقة، وعدم لزومه على هذا الاحتمال.

وبيان عدم لزوم التكرار على هذا الاحتمال: هو أنّ حديث (لا ضرر) - على ما سوف يأتي إن شاء الله - ينفي الحكم الضري، ويبقى - عندئذ - حكم ليس ضررياً بنفسه، لكنّه يتقصد ويتعمّد به الضرر مثاله: أنّ الحكم بكون الناس مسلّطين على أموالهم بنفسه ليس ضررياً، لكنّه قد يستغلّه أحد الشريكين فيعمل هذا الحقّ الذي ليس بنفسه ضررياً بنحو يوجب الضرر على الشريك الآخر، وذلك من قبيل أن لا يأذن لشريكه أن ينتفع بهذه العين بوجه من الوجوه من بيعها وتقسيم ثمنها، أو إجارتها وتقسيم أجرتها، أو الانتفاع بها بأي نحو من الأنحاء⁽¹⁾، فمثل هذا منفيّ بقوله: (لا ضرر)، ولا يلزم من ذلك تكرار.

والخلاصة: أنّ الضرر على ما يفهم عرفاً معناه هو الضرر مع أخذ شيء من

(1) لا يخفى أنّ هذا المثال يناسب - أيضاً - أن يكون مثلاً لضرريّة الحكم؛ لأنّ حصّة من السلطنة وهي السلطنة على هذا النحو من منع الشريك عن التصرف أصبحت ضرريّة. ولكنّ الظاهر أنّ مقصود

أستاذنا الشهيد ليس هو هذا المعنى، بل مقصوده: أنّه لو لم يكف في مقام منع هذا الشريك عن هذا التصرف نفي هذه الحصّة من السلطنة بأن كان عاصياً متعمّداً للالتزام هذا النحو من التصرف متدرّعاً بالشركة، ولم يمكن ردعه خارجاً عن ذلك، إلّا بقطع الشركة، وتقسيم المال رغماً عليه، فهنا تصل النوبة الى التمسك بـ (لا ضرر)؛ لإثبات جواز إجباره على التقسيم، وقطع الشركة رغم أنّ أصل الشركة ليس ضررياً في المقام.

التأكد والتعمق فيه، وهذا التأكد والتعمق قد يكون بلحاظ الجانب الخارجي للضرر، وهو عبارة عن شدة الضرر، أو طوله ونحو ذلك، وقد يكون بلحاظ الجانب النفسي من الضرر، وهو عبارة عن تعمده، وتصيده، والتفنن فيه، ونحو ذلك من التعابير. والمتعين في المقام هو الثاني؛ لما عرفت من أن الأول يلزم منه التكرار الركيك في المقام.

ويؤيد ذلك نفي الفقهاء بالقاعدة جملة من الأحكام التي ليست ضرورية في نفسها حتى تكفي في نفيها كلمة (لا ضرر)، وإنما تستغل للإضرار ويتعمد بها الضرر، وذلك من قبيل نفي كون الطلاق بيد الزوج حينما يستغل الزوج ذلك في الإضرار، ونفي سلطنة الشريك حينما يستغلها في ذلك.

وقد يقال في المقام: إن الضرار له معنى مباين لمعنى الضرر، فإن الضرر عبارة عن النقص، والضرار ليس نقصاً، وإنما هو شدة وضيق من دون نقص، ويستشهد لذلك باستعمال الضرار في كل مورد استعمل فيه من الآيات القرآنية في الضيق والشدة من دون نقص، كقوله تعالى: (والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين)⁽¹⁾، وقوله تعالى: (ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا)⁽²⁾.

أقول: بل إن الضرار في أمثال هذه الموارد - أيضاً - يوجب النقص، كما مضى ممّا في مثال منع شخص من الخروج من البلد، أو الاشتراك في الشركات، فإنّه نقص في حق استقرار الشخص وراحته وحرّيته وسكونه به ونحو ذلك ممّا يعدّ حقّاً عقليّاً أو قانونيّاً، على أنّ الضرر - أيضاً - استعمل في بعض الآيات فيما نظنّ أنّه لم يلحظ فيه نقص من غير ناحية الضيق والشدة، كما في قوله تعالى: (ولا يحزنك الذين يسارعون في الكفر إنهم لن يضروا الله شيئاً يريد الله أن لا يجعل لهم حظاً في الآخرة ولهم عذاب عظيم * إن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضروا الله شيئاً ولهم عذاب أليم)⁽³⁾.

فإنّ الظاهر أنّ الذي كان يتصور من الضرر في حقّه تعالى هو تأثيره وتأثيره من قبيل تأثير المؤمن حينما يرى المعاصي، لا نقصان ماله مثلاً، وقوله تعالى: (لن

(1) س 9 التوبة، الآية 107.

(2) س 2 البقرة، الآية 231.

(3) س 3 آل عمران، الآية 176 - 177.

يضرّوكم إلّا أذى⁽¹⁾ وقد فسّر الأذى بالمشاغبة.

نعم، تعيّن حمل هذه الآيات على إرادة الضرر لا الضرار مبنيّ على دعوى: أنّ الضرار مصدر للمفاعلة لا للثلاثي، وقد استعمل الضرار في بعض الآيات في مورد النقص، كما في قوله تعالى: (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ غَيْرِ مَضَارٍّ)⁽²⁾ بناءً على أنّ (الضرار) مصدر لفاعلٍ دون الضرر - وعلى العكس من ذلك مصدر فَعَلَّ - وقد فسّرت الكلمة هنا بأن يدّعي دَيناً على نفسه لشخص كذباً فيضّر بذلك الورثة لورود النقص على مالهم.

وعلى أيّ حال، فالمتفاهم عرفاً من الضرار هو ما ذكرناه من الضرر مع لحاظ شيء من التأكّد والعناية في الجانب الخارجي منه، أو في الجانب النفسي منه، والمتعيّن في المقام هو الثاني كما مضى.

(1) س 3 آل عمران، الآية 111.

(2) س 4 النساء، الآية 12.

مفاد هيئة جملة (لا ضرر)

المقام الرابع: في مفاد الهيئة التركيبية لجملة لا ضرر.

إنّ استعراض الوجوه في مفاد (لا ضرر) يكون على مستويين:

الأول: استعراض الاتجاهات الفقهيّة في الحكم الشرعي المستفاد من ذلك.

والثاني: استعراض الاحتمالات اللغويّة لجملة (لا ضرر) وقد تكون عدّة من تلك الاحتمالات تفيد اتجاهات واحداً من الاتجاهات الفقهيّة المذكورة في المستوى الأوّل، وعدّة أخرى منها تفيد اتجاهاتٍ آخر وهكذا، ونحن نستعرض أولاً تلك الاتجاهات، وهذا هو المستوى الأوّل، ثمّ ندخل في المستوى الثاني، ونعيّن أنّ أيّ عدّة من الاحتمالات اللغويّة تفيد أيّ واحدة من تلك الاتجاهات، ثمّ ننظر الى مجموع تلك الاحتمالات لنختار ما هو الصحيح منها، ونعيّن ما ينتج ذلك الاحتمال من اتجاه فقهي فنقول:

أمّا على المستوى الأوّل: فالإتجاهات الفقهيّة الرئيسيّة في (لا ضرر) ثلاثة:

الأوّل: أنّ مفاده نفي الحكم الضري، ولهذا الاتجاه جناحان:

1 - ما يظهر من الشيخ الأعظم رحمته، واختاره المحقّق النائيني رحمته ومدرسته: من أنّه ينفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر، وهذا يعمّ فرض كون الضرر ناشئاً من نفس الحكم، كما في الحكم بصحّة البيع الغبني ولزومه مثلاً، وسيأتي - إن شاء الله - هذا المثال مع مناقشته والبحث فيه، أو من الجري على طبقه والعمل به، كما في وجوب الوضوء حينما يكون الوضوء ضرريّاً، من دون فرق - أيضاً - بين أن يكون الضرر ناشئاً من نفس متعلّق الحكم بالذات، كما في هذا المثال، أو ناشئاً من مقدّمات له.

2 - ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمته: من أنّه رفع حكم الموضوع الضري، فلا يشمل مثلاً: ما إذا لم يكن الموضوع الذي تعلّق به الحكم ضرريّاً، بل كانت مقدّمات ضرريّة.

الثاني: أنّ مفاده تحريم الضرر، وهذا ما ذهب إليه جملة من الأصحاب كالنراقي رحمته - على ما أظنّ - من القدماء، وشيخ الشريعة الاصفهاني رحمته من المتأخّرين.

وهذا - أيضاً - له جناحان:

1 - خصوص التحريم التكليفي.

2 - ما يعمّ التحريم التكليفي والوضعي بمعنى البطلان.

الثالث: أنّ مفاده نفي الضرر غير المتدارك، وهذا ما ذهب إليه الفاضل التوني رحمته، وبعض المحققين المتأخّرين عنه. وهذا - أيضاً - له جناحان:

1

- نفي الضرر غير المتدارك بمعنى جعل التدارك، فمن أضرّ بأحد كما لو أتلّف ماله وجب عليه تداركه.

2

- نفي الضرر غير المتدارك سواء أكان ذلك بنفي الحكم الضري، أم بتدارك الضرر الواقع، فإذا كان الضرر مربوطاً بالحكم رفع ذلك الحكم الضري، وإذا كان مربوطاً بعمل شخص خارجاً بغض النظر عن الحكم، كما إذا أتلّف شخص مال غيره حكم بالتدارك.

وأما على المستوى الثاني: فلنذكر مقدّمة:

إنّّه من الواضح أنّ المقصود من (لا ضرر) ليس ما هو الظاهر من مثل هذا التركيب في غير هذه الجملة من الجمل المتعارفة غير المربوطة بباب التشريع، كما في (لا رجل في الدار) فإنّه يستفاد من ذلك عدم وجود الرجل خارجاً، ولا يستفاد هذا من (لا ضرر) بنكته وجود الضرر خارجاً بالبداهة، وكونه صادراً من المشرّع بما هو مشرّع وبصدد التشريع. ولعلّ هذا هو مقصود الشيخ الأعظم رحمته من قوله: «بعد تعذّر إرادة الحقيقة»⁽¹⁾.

وبعد هذا نقول: إنّ الوجوه التي تنتج الاتجاه الفقهي الثاني أربعة، ونقطة الانقسام فيها تبدأ من حرف (لا):

الأول: أن يفرض أنّ (لا) استعمل هنا مجازاً في النهي، فهذا إنشاء صرف يستفاد منه حرمة الضرر.

الثاني: أن يفرض أنّ (لا) استعمل في الإخبار عن النفي، والمراد الجدّي - أيضاً - هو الإخبار عن النفي، ويفرض أنّ خبر (لا) المحذوف هو كلمة (مستساغ) مثلاً، لا كلمة (موجود)، أو يفرض أنّ خبره هو (موجود)، لكنّ المقصود به ليس هو الوجود في الخارج، بل الوجود في الإسلام بناءً على ما سوف يأتي - إن شاء الله - من

(1) راجع الرسائل: ص 314 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة رحمة الله.

أنّ ما يكون مستساعاً (1) في شريعة، أو قانون يفرض له نحو وجود في تلك الشريعة، أو ذلك القانون فيقال مثلاً: الرهبانيّة موجودة في المسيحيّة وغير موجودة في الإسلام، والبيع موجود في الإسلام، لكنّ الربّا غير موجود فيه، فيقصد بالوجود هنا هذا المعنى من الوجود، وعلى هذا فالجملة تكون إخباراً صرفاً عن نفي الضرر، وتفيد حرمة.

الثالث: أن يفرض أنّ (لا) استعمل في الإخبار عن نفي الضرر لكنّ المراد الجدّي منه هو النهي عنه، من قبيل استعمال الجملة الخبريّة في الخبر وإرادة الأمر منه جدّاً في مثل: يصلّي ويسجد ونحو ذلك، فتدلّ الجملة - عندئذ - على النهي عن الضرر كأوّل، لكنّها تدلّ عليه بالكناية، وفي الأوّل كان النهي هو المدلول الصريح للكلام.

الرابع: أن يفرض أنّ (لا) استعمل في إنشاء النفي، والمراد الجدّي هو إنشاء النهي، من قبيل أنّ الشخص ينشئ لشخص آخر جواز التصرف في كتاب له مثلاً، فيقول: «تصرّف في هذا الكتاب»، ويكون المراد الجدّي له هو إنشاء الملكيّة، ففيما نحن فيه - أيضاً - يقصد إنشاء النهي، لكنّه يستعمل الكلام في إنشاء النفي.

توضيح ذلك: أنّه حيث إنّ سبب الضرر وهو إجازة الشارع يكون تحت السلطان التشريعي للمولى، فكأنّه يفرض أنّ المسبّب وهو الضرر يكون تحت سلطانه التشريعي، فيُفنيه تشريعاً، وهذا معنى إنشاء النفي.

وأما الوجوه التي تنتج الاتجاه الفقهي الأوّل، وهو نفي الحكم الضري فثلاثة:

الأوّل: أنّ الضرر المنفيّ أريد به الحكم الضري، كما يظهر من الشيخ الأعظم رحمته، وذهب إليه المحقّق النائيني رحمته ومدرسته.

الثاني: أنّه أريد بالضرر المنفيّ الحالة الضرريّة التي تطرأ على المكلف من ناحية الحكم الشرعي، فيُنفي - لا محالة - ذلك الحكم الضري.

الثالث: أنّه أريد بالضرر الموضوع الضري على حدّ نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، وهو ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمته.

أما الوجه الأوّل: فتصويره يكون بأحد وجوه ثلاثة:

1 - أن يكون على حدّ المجاز في الحذف، ف(لا ضرر) معناه لا حكم ينشأ منه

(1) المقصود بالاستساعة هنا الإباحة بالمعنى الأعمّ الشامل لفرض الوجوب أيضاً.

2

- أن يكون على حدّ المجاز في الكلمة، فاستعمل اسم المُسبّب وهو الضرر مجازاً في سببه، وهو الحكم الذي ينشأ منه.

3 - ما ذكره المحقّق النائيني رحمته: من أنّه اطلق لفظ (الضرر) على الحكم الذي ينشأ منه الضرر، لا مجازاً بل حقيقة⁽¹⁾، وذلك تطبيقاً لقاعدته التي نَقَّحها هو رحمته: من أنّ السبب يكون مصداقاً لمسبّبه التوليدي عرفاً، وإن افترقا فلسفياً، فالإلقاء في النار مثلاً بنفسه إحراق، وإن كان الإحراق فلسفياً هو عين الاحتراق، فإنّ الاحتراق إذا نسب الى الفاعل سمّي إحراقاً، وهو غير الإلقاء في النار فلسفياً. فطبّق رحمته هذه القاعدة على ما نحن فيه، وذكر: أنّ الضرر يصدق على نفس الحكم باعتباره مسبباً توليدياً له.

واعترض عليه بعض: بأنّ مثل الضرر الناشئ من التوضؤ عند وجوب الوضوء ليس مسبباً توليدياً للوجوب، وإنّما الوجوب مقدّمة من المقدّمات الإعداديّة له.

ولكنّ الظاهر أنّ مقصود المحقّق النائيني رحمته ليس هو إلحاق المقام بالمسبّبات التوليديّة فلسفياً وبالدفّة العقليّة، بل مقصوده إلحاقه بها عرفاً باعتبار أنّ الكلام في الاستظهار العرفي، وبما أنّه كان الحكم الضرري بالنسبة للعبد المنقاد كالعلة التامة لتحقّق الضرر يسند العرف الضرر الى الحكم ويعنونه به، ولذا يقال عرفاً مثلاً: إنّ جعل الحكومة للقانون الكذائي إضرار بالرعيّة من دون أيّ مسامحة في هذا التعبير.

وأما الوجه الثاني: فلا يشتمل على أيّ مجازيّة، فإنّ المفروض أنّه أُطلق فيه الضرر على نفس الحالة الضرريّة الواردة على المكلف، إلّا أنّه لا بدّ من ارتكاب التقييد في المقام؛ إذ ليس كلّ ضرر منفيّاً في الخارج، وإنّما المنفي هو الضرر الناشئ من الحكم، إذن فيلتزم بالتقييد فيما نحن فيه بأحد وجهين:

1

- التقييد من ناحية الأسباب، أي: لا ضرر مسبباً عن الحكم، فينفي - لا محالة - السبب وهو الحكم.

2

- التقييد من ناحية الظروف، أي: لا ضرر في ظرف تطبيق السلطة التشريعيّة للمولى، فالضرر منفيّ في الخارج، لكن لا في كلّ أرجاء الخارج، بل أنّ العالم

(1) راجع منية الطالب للشيخ النجفي، ج 2، ص 207 - 208.

الخارجي بالمقدار الذي يكون تحت تطبيق السلطة التشريعية للمولى لا ضرر فيه، فالآفة السماوية الواقعة على شخص مثلاً وإن كانت ضرراً، لكنّها غير مرتبطة بعالم نفوذ السلطنة التشريعية للمولى، وإنّما هي مرتبطة بعالم نفوذ سلطنته التكوينية. وهذا التقييد - أيضاً - يشبه التقييد الأوّل، ويفيد نفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر.

وأما الوجه الثالث: فهو ما ذكره المحقّق الخراساني رحمته الله: من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع من قبيل (لا ربا بين الوالد وولده)، و (يا أشباه الرجال ولا رجال).

ولتوضيح مقصوده رحمته الله، والمحتملات الموجودة في كلامه لا بدّ من ذكر أنحاء نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، فإنّ ذلك يتصوّر على أنحاء عديدة، فهو يقسم في بادئ الأمر الى قسمين:

القسم الأوّل: ما نسّميه بالحكومة - وهو ما لا تسمح نكته بنفي أصل الحكم، بل لا بدّ من أن يكون المنفي إطلاقاً لا أصله - وذلك أن يفرض الحكم لازماً ذاتياً للموضوع لا ينفكّ عنه، وحيث إنّ اللازم إنّما ينتفي إذا انتفى الملزوم فحينما لا يكون الحكم ثابتاً فكأنّ الموضوع غير ثابت، فيعبّر بنفي الملزوم، لتفهم نفي اللازم من قبيل قوله: «يا أشباه الرجال ولا رجال» حيث فرض الوفاء، والبطولة، والثبات من اللوازم التي لا تنفكّ عن الرجولة، فنفي الرجولة بانتفاء هذه الصفات.

وهذا القسم من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، كما يمكن أن يكون على نحو النفي التركيبي، كذلك يمكن أن يكون على نحو النفي البسيط، فما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله: من أنّ الحكومة لا تكون إلّا بنحو النفي التركيبي، وهو نفي عنوان الموضوع عن الفرد غير صحيح، فإنّه كما يمكن ذلك كما هو صريح قوله: «شكّك ليس بشيء» وظاهر قوله: «لا ربا بين الوالد وولده»، كذا يمكن نفي وجود الموضوع بأن يقصد أنّ الربا بين الوالد والولد غير موجود، فينتفي بذلك الحكم، وهذا هو النفي البسيط، وذلك من قبيل قولك: «التائب عن الذنب لا ذنب له»، فهذا ينفي وجود الذنب، وهو الكذب الذي صدر منه مثلاً بالرغم من ثبوته واقعاً بداعي نفي أثره، وهو العقاب مثلاً، ويكون النفي نفيّاً بسيطاً.

وعلى أيّ حال فهذا القسم من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع يختصّ بنفي إطلاق الحكم، ولا يمكن نفي أصل الحكم به، فإنّ المفروض أنّ نكته ذلك فرض كون الحكم أثراً لا ينفكّ عن الموضوع، وهذا لا ينسجم مع نفي أصل الحكم؛ إذ بذلك يخرج عن كونه أثراً ولازمًا له.

القسم الثاني: ما يمكن نفي أصل الحكم به، كما في «لا رهبانيّة في الإسلام ولا غش» ونحو ذلك. وهذا يكون بأحد وجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ موضوع الحكم موجود في عالم التشريع بوجود نفس الحكم، فإنّ الحكم له موضوع لا محالة، كما أنّ له محمولاً، فإذا وجد في عالم التشريع فقد وجد بموضوعه ومحموله، فلموضوع الحكم وجود من سنخ وجود الحكم، وبنفيه ينتفي الحكم لا محالة، فيمكن نفي الحكم بلسان نفي الموضوع بهذا النحو، بشرط أن يكون ثبوت الحكم لذلك الموضوع مترقّباً ومأنوساً في ذهن العقلاء؛ لكونه ثابتاً في الشرايع السابقة، أو لكونه ثابتاً عند العقلاء مثلاً حتّى يكون بيان نفي ذلك الحكم بنفي هذا الموضوع عرفياً، فالرهبانيّة مثلاً كانت موجودة في المسيحيّة ونفيت في الإسلام. وهذا الوجه هو الذي ذكره المحقّق الاصفهاني رحمته الله في المقام.

ولكنّ الصحيح: أنّ هذا ليس وجهاً عرفياً، ولذا ترى أنّه لا يتمّ في نفي الحكم التحريمي، فلا يقال مثلاً: «لا طلاق في الإسلام» بمعنى نفي حرمة، كما يقال: «لا رهبانيّة في الإسلام» بمعنى نفي استساغته، مع أنّه كما كانت الرهبانيّة مستساغة في المسيحيّة، كذلك كان الطلاق حراماً في المسيحيّة، فلئن صحّ نفي الحكم بلسان نفي الموضوع بهذه النكته فهي نكته مشتركة بين فرض كون الحكم استساغياً وكونه تحريمياً، فإنّ الموضوع في الحكم التحريمي - أيضاً - له وجود في عالم التشريع من سنخ وجود حكمه، فلماذا لا يصحّ ذلك في الحكم التحريمي؟! نعم هذا الوجه قد يتمّ في بعض الموارد بعنايات فائقة من تصريح، أو غير ذلك.

الثاني: أن ينفي الحكم بنفي الوجود الاستساغي للموضوع.

توضيح ذلك: أنّ كلّ شيء يكون محكوماً بحكم استساغي في شريعة يكون له وجود استساغي في تلك الشريعة، وبهذا الاعتبار يقال مثلاً: إنّ شرب الخمر غير موجود في الإسلام، وهذا النحو من الوجود ليس هو ما مضى من وجود الموضوع بوجود حكمه، فإنّه بذلك المعنى يكون شرب الخمر - أيضاً - موجوداً في الإسلام، فإنّ نسبة الحرمة إليه كنسبة الحكم الاستساغي الى ما يستساغ، وإتّما هذا النحو من الوجود يكون باعتبار أنّ ما يستساغ في شريعة يوجد خارجاً في العالم الذي طبقت عليه تلك الشريعة، فكأنّه فرض بهذه المناسبة أنّ له نحو وجود في تلك الشريعة، فإذا نُفي هذا الوجود له في الشريعة نُفي بذلك الحكم الاستساغي فيها وبهذا يظهر السرّ في صحّة قولنا: «لا رهبانيّة في الإسلام» بداعي نفي استساغته، وعدم صحّة

قولنا: «لا طلاق في الإسلام» بداعي نفي حرمة؛ لأنّ الشيء المحرّم في شريعة لا يوجد في عالم تطبيق تلك الشريعة خارجاً حتّى يفرض بهذه المناسبة له نحو وجود في الشريعة؛ حتّى يصحّ نفي الحرمة بلسان نفيه في الشريعة.

هذا. ومقتضى إطلاق نفي الوجود الاستساغي بهذا النحو نفي تمام مراتب الاستساغة حتّى الإباحة، ولكن يمكن إرادة نفي بعض المراتب، كأن يقال: «لا تَحَمُّلَ للضرر عن الغير في الإسلام» أي: لا يجب ذلك في الإسلام، فإنّ الاستساغة قد تكون بمرتبة الوجوب، وقد تكون بمرتبة الاستحباب، وقد تكون بمرتبة الترخيص مثلاً.

الثالث: أن يُنفى الحكم بنفي الوجود الخارجي للموضوع باعتبار كون الحكم الاستساغي سبباً لوجوده في الخارج، وكونه ينتفي بانتفاء الحكم الاستساغي، فينفى الحكم بنفيه على حدّ نفي السبب بلسان نفي المسبّب.

وهذا فرقه عن سابقه مضموناً: هو أنّ المنفي في السابق هو الوجود الاستساغي، وهنا هو الوجود الخارجي.

وفرقة عنه في الأثر: هو أنّه في القسم السابق يمكن نفي خصوص بعض مراتب الاستساغة بتقييد الإطلاق، وأمّا هذا القسم من النفي فلا يصحّ، إلاّ إذا أُريد نفي الترخيص إطلاقاً؛ إذ بانتفاء الوجوب فقط مثلاً لا ينتفي ذلك الشيء خارجاً، وإنّما ينتفي ذلك الشيء بانتفاء استساغته بتمام مراتب الاستساغة.

ثمّ إنّ حديث الرفع لا ينطبق عليه شيء من هذه الأقسام الثلاثة عدا القسم الأوّل، وهو نفي الحكم بلسان نفي وجود الموضوع باعتبار أنّ للموضوع وجوداً من سنخ وجود حكمه، وأمّا في الوجود الاستساغي، أو الوجود الخارجي فلا يناسب مثل عنوان «ما اضطرّوا إليه»، فإنّه ينتج عكس المقصود وقد أُريد من حديث الرفع رفع الحكم بلسان رفع الموضوع باعتبار وجوده في أفق الحكم بنفس وجود الحكم، وقد قلنا: إنّ هذا القسم من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع غير صحيح، إلاّ في مورد أُعمِلت فيه عنايات فائقة، وحديث الرفع من هذا القبيل. وقد مضى شرح الكلام فيه في مبحث البراءة.

هذا تمام الكلام في أقسام نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

والآن نتكلّم في الفروض المعقولة منها في المقام.

فنقول: أمّا نفي الحكم بلسان نفي الموضوع بنحو الحكومة، أي: بالنكته التي تختصّ بنفي إطلاق الحكم فهو غير منطبق على جملة (لا ضرر) لا بنحو النفي

ونمهد لتوضيح ذلك بإلغات النظر الى نكتتين:

الأولى: أنّ نفي الحكم بلسان نفي الموضوع يكون في المقام كنفي الحكم الضرري ابتداءً فيما مضى من احتياجه الى المجاز في الحذف، أو المجاز في الكلمة، أو تطبيق عنوان المسبب التوليدي على السبب وفق القاعدة الميرزائية؛ وذلك لأنّ الضرر بالعنوان الأولي ليس هو ذات الموضوع، وهو الوضوء مثلاً، بل هو الحالة الضرورية كالاستبراد وتشقق اليد والمرض مثلاً، فتطبيقه على الموضوع وهو الوضوء - أيضاً - يكون إمّا من باب المجاز في الحذف، أي: (لا وضوء ينشأ منه الضرر)، أو من باب المجاز في الكلمة باستعمال اسم المسبب وهو الضرر مجازاً في سببه، وهو الوضوء، أو من باب أنّ الضرر مسبب توليدي للوضوء، فطبّق عنوانه على سببه وفق القاعدة الميرزائية.

والثانية: أنّه إذا دار الأمر بين هذه الأمور الثلاثة، أعني: المجاز في الحذف، والمجاز في الكلمة، وتطبيق عنوان المسبب التوليدي على السبب حقيقة، فالثالث هو المتعيّن في المقام، فإنّ القاعدة الميرزائية صحيحة، وتؤمّن لنا إبقاء الكلام على معناه الحقيقي. فنحن نمشي على هذا المسلك في المقام.

وبعد الالتفات الى ذلك نقول في المقام: إنّ حمل (لا ضرر) على نفي الحكم بلسان نفي الموضوع بنحو الحكومة، أي: بالنكته التي تختصّ بنفي إطلاق الحكم غير صحيح، لا بنحو النفي البسيط، ولا بنحو النفي التركيبي.

أمّا النفي البسيط فلأنّه إنّما يتلائم مع خصوص موضوع الحكم الضرري كالعقد الغبني مثلاً، ولا يتلائم مع متعلّقه الضرري كالوضوء الضرري؛ لأنّ الحكم لا ينتفي بانتفاء متعلّقه، وإنّما الحكم هو الذي يستدعي تحقّق المتعلّق خارجاً، والحكم ثابت قبل تحقّق متعلّقه ولو فرض عدم تحقّقه الى الأبد، وإنّما الحكم ينتفي بانتفاء موضوعه.

وأما النفي التركيبي بأن يقصد بنفي الضرر نفي كون الوضوء الضرري وضوءاً، فلا يرد عليه ما عرفته من الإشكال، فإنّه إذا انتفى اتّصافه بكونه وضوءاً انتفى وجوبه لا محالة، لكن يرد عليه إشكال آخر، وهو أنّ النفي التركيبي المؤدّي الى نفي الحكم بلسان نفي الموضوع يكون معناه هنا عدم كون الوضوء الضرري وضوءاً، وهذا معناه عدم تسلط النفي أصلاً على المدلول الاستعمالي لكلمة (الضرر)، فإنّ الضرر

استعمل حسب الفرض في معناه الحقيقي وإن أُطلق على الوضوء بدعوى كونه مصداقاً له. نعم، لو فرض أنّ الضرر استعمل مجازاً بمعنى الوضوء مثلاً بمثل المجاز في الكلمة، ثمّ تسلّط النفي على المدلول الاستعمالي لكلمة (الضرر)، لكننا قلنا: إنّنا نمشي على ما هو الفرض الأحسن المتعيّن: من كون المقام من قبيل جعل المسبّب التوليدي عنواناً ثانياً للسبب، فيتسجّل في المقام عدم ارتباط النفي أصلاً بمعنى الضرر الذي استعمل فيه لفظ الضرر، وهذا ليس بياناً عرفياً.

وهذا بخلاف مثل (لا ربا بين الوالد وولده)، فإنّ تفسيره بالنفي التركيبي بمعنى: أنّ الربا بين الوالد والولد ليس رباً، لا يرد عليه هذا الإشكال، فإنّه قد تسلّط النفي على المعنى المستعمل فيه لكلمة (الربا).

نعم، حتّى في مثل هذا المثال نقول: إنّ مقتضى الأصل الأوّلي هو حمل الكلام على النفي البسيط لا النفي التركيبي؛ لأنّه أدخل أداة النفي ابتداءً على الربا، ولم يذكر شيئاً آخر، ولم ينفِ عنواناً عن شيء حتّى يكون النفي تركيبياً، فحملُ الكلام الذي يكون بلسانه الأوّلي نفيّاً بسيطاً على النفي التركيبي يكون لنكتة، والنكتة العامة في المقام: هي أنّه مهما كان الكلام بلسانه الأوّلي نفيّاً بسيطاً، لكن كان هناك ارتكاز لنكتة ما في ذلك الكلام تفهم من الكلام لو حمل على النفي التركيبي، ولا تفهم منه لو حمل على النفي البسيط، إلّا بمعونة نفس ذلك الارتكاز، حُمِلَ الكلام على النفي التركيبي. ففي قوله مثلاً: «لا ربا بين الوالد وولده» الارتكاز يقتضي أنّ نفي الربويّة والزيادة بالرغم من وجودها تكويناً، كأنّه يكون بلحاظ أنّ كيس الوالد والولد واحد، فكأنّه أخرج الزيادة من أحد جيبه، وأدخلها في جيبه الآخر، فلا زيادة، وهذه النكتة المرتكزة تفهم من نفس الكلام بغض النظر عن الارتكاز لو حمل النفي على النفي التركيبي، أي: فسّر الكلام هكذا: (ليست الزيادة زيادة بين الوالد وولده) والوجه في فهم ذلك من الكلام هو أنّ عنوان الزيادة أثبتت في الموضوع ونُفيت في المحمول، والعرف يترقّب من ذلك أنّ يكون نفيه في المحمول بلحاظ غير لحاظ إثباته في الموضوع، بأن يكون الإثبات والنفي بلحاظين مختلفين، لا أن يكون شيء واحد أثبت حقيقة، ونُفي نفس ذلك الشيء ادّعاءً، وعليه يُفهم - لا محالة - من الزيادة في الموضوع في هذا الكلام ذات الزيادة الصوريّة، وفي المحمول كونها زيادة واقعيّة باعتبار تعدّد الكيس. وهذا الكلام ينفي كون الزيادة زيادة واقعيّة لوحدة الكيس، ففهمت نكتة وحدة الكيس من نفس الكلام.

وأما إذا حمل الكلام على النفي البسيط للزيادة فبغض النظر عن الارتكاز لا تفهم من نفس الكلام نكته وحدة الكيس؛ إذ لعلّه ينفي ذات الزيادة ادّعاءً بغضّ النظر عن وحدة الكيس، ومثل ذلك قوله: «لا سرقة في يوم المجاعة»، فإنّ الارتكاز يقضي بأنّ نكته نفي السرقة هنا عدم كونها سرقة من دون حق؛ لأنّ المجاعة تحدث الحق، وهذه النكته تفهم من نفس الكلام بغض النظر عن الارتكاز لو حمل على النفي التركيبي؛ إذ - عندئذ - يكون إثبات السرقة في الموضوع بمعنى أخذ مال الغير، وتكون السرقة المنفيّة في المحمول بمعنى أخذ مال الغير بلا حق؛ لما قلنا: من أنّ العرف يترقّب تعدد اللحاظ حينما يثبت شيء في جانب الموضوع، وفي نفس الوقت يُنفى في جانب المحمول. وأما إذا حمل على النفي البسيط فلا سبيل إلى فهم هذه النكته من نفس الكلام بغضّ النظر عن الارتكاز⁽¹⁾.

وهذا بخلاف قولك: «التائب من الذنب لا ذنب له»، فإنّه لا ارتكاز في المقام لنكته من هذا القبيل، بل الارتكاز هنا يقتضي العكس؛ لأنّه ليس المقصود الاستهانة بالكذب الذي صدر منه مثلاً كي يقال على نحو النفي التركيبي: ليس هذا الكذب ذنباً، وإنّما المقصود أنّ هذا الشخص كأنّه لم يكذب، فيستفاد من هذا الكلام النفي البسيط. هذه هي النكته العامّة في المقام.

ولعلّ هنا نكته خاصّة في خصوص (لا ربا) غير مطّردة، وهي كون الحكم المقصود نفيه أثراً لصفة المعاملة الربويّة، لا لنفس المعاملة وتلك الصفة زائدة على نفس المعاملة حتّى في نظر العرف، فالأنسب نفي كون المعاملة الربويّة ربويّة، لا نفي أصل المعاملة الربويّة، وهذا لا يأتي في مثل: «لا سرقة في يوم المجاعة»؛ لأنّ عنوان السرقة عرفاً ليس شيئاً زائداً وراء أصل العمل المخصوص حتّى يقال: إنّ الأثر كان لذلك العنوان، فالأنسب سلبه عن المعنون، لا سلب أصل المعنون. هذا، وفي الذنب وإن كان الأثر لعنوان كونه ذنباً ومخالفةً لا لأصل العمل، لكن في مقابل ذلك كان هنا ما يقتضي كون النفي بسيطاً، وهو أنّه لا يناسب نفي كون ما صدر منه ذنباً، فإنّه يعطي الاستهانة بالذنب العظيم، وإنّما المناسب نفي صدور ذلك الذنب منه.

وأما نفي الحكم بلسان نفي الموضوع بالنحو الذي كان يمكن نفي أصل

(1) كأنّ مقصوده إرجاع النفي في المقام الى النفي التركيبي بلحاظ المدلول التصديقي. وأما بلحاظ المدلول تصوّري فمن الواضح كونه نفيّاً بسيطاً.

الحكم به، فقد عرفت أنّ له أقساماً ثلاثة، فيجب أن نحسب حساب كل واحد منها لنرى أنّه هل يمكن انطباقه على المقام أو لا فنقول:

أمّا القسم الأوّل: وهو نفي الوجود الاعتباري للموضوع (باعتبار وجوده في لوح التشريع بنفس وجود الحكم) فبعض النظر عمّا عرفت من عدم صحّة ذلك في نفسه نقول: إنّ لم تُعمل العناية التي ذكرناها من فرض الضرر عنواناً ثانوياً للموضوع الضري، بل فرضنا أنّه أريد بالضرر نفس الحالة الضرريّة والنقص، لم يصحّ نفي الوجود الاعتباري للموضوع؛ لما مضى من كونه مشروطاً بكون الحكم المقصود نفيه ممّا يترقّب ثبوته؛ لثبوته في بعض الشرائع، أو عند بعض العقلاء مثلاً، وليس للضرر حكم يترقّب ثبوته له عدا الحرمة، ونفي الحرمة ينتج خلاف المقصود.

وأما إن أعملنا تلك العناية فلا بأس بذلك، أعني: نفي الوجود الاعتباري للموضوعات الضرريّة كالعقد الغبني، وللمتعلقات الضرريّة كالوضوء الضري، وينتفي بذلك الحكم، فإنّ المتعلّق - أيضاً - كالموضوع له وجود في افق الحكم بنفس وجود الحكم.

وأما القسم الثاني: وهو نفي الوجود الاستساغي، فإن لم تُعمل عناية جعل الضرر عنواناً ثانوياً للموضوع الضري، بل فرضنا نفي الوجود الاستساغي لنفس الضرر والنقص رجع ذلك الى الوجه الثاني من الوجوه التي تخرّج الاتّجاه الفقهي الثاني، وهنا نقول: إنّ هذا الوجه يخرّج - أيضاً - الاتّجاه الفقهي الأوّل؛ لأنّ الوجود الاستساغي للضرر ليس منحصراً بجواز الإضرار في الشريعة من قبيل الزنا مثلاً الذي لا معنى لوجوده الاستساغي، إلّا أن يُفرض جوازه، بل يتصوّر الوجود الاستساغي في الضرر بنحو آخر - أيضاً - وهو تشريع قانون وحكم يتولّد منه الضرر كإيجاب الوضوء الضري، فإنّ هذا - أيضاً - وجود استساغي له، فينفي بالحديث، إلّا أنّ هذا ليس نفيّاً للحكم بلسان نفي الموضوع؛ لأنّ المفروض عدم إعمال عناية جعل الضرر عنواناً ثانوياً للموضوع.

وأما إن أعملنا تلك العناية فهنا يتمّ تخريج الاتّجاه الفقهي الأوّل بنفي الحكم بلسان نفي الموضوع، فهو نفي لوجوب الوضوء الضري مثلاً بلسان نفي نفس الوضوء الضري.

وأما القسم الثالث: وهو نفي الوجود الخارجي، فأيضاً تارة نفرض عدم إعمال تلك العناية، وأخرى نفرض إعمالها:

فإن فرضنا عدم إعمالها فالنفي نفي لذات الضرر والنقص الخارجي،
فإن كان النفي كناية عن النهي رجع الى الوجه الثالث من الوجوه
المخرّجة للاتّجاه الفقهي الثاني إن قُصد النفي الإخباري، والى الوجه الرابع منها إن
قُصد النفي الإنشائي، وإن لم يكن النفي كناية عن ذلك، بل كان المقصود الجدّي -
أيضاً - هو نفي الضرر الخارجي غاية الأمر أنّه يُقيّد من ناحية الأسباب، أو الظروف
بخصوص الضرر الناشئ من الحكم على ما مرّ تفصيله، رجع الى الوجه الثاني من
الوجوه الثلاثة لتخريج الاتّجاه الفقهي الأوّل بكلا شقّي ذلك الوجه.

وأما إن فرضنا إعمال تلك العناية فهنا يصحّ نفي وجوب الوضوء الضري بنفي الوجود
الخارجي للوضوء الضري ولو لم ينف تمام مراتب الاستساعة؛ وذلك باعتبار أنّه لا
داعي للشخص أن يأتي بالوضوء الضري ولو فرض جائزاً، فكأنّ زوال وجوبه كاف
لتحتّم انتفائه خارجاً، فينفي وجوبه بلسان نفي وجوده الخارجي.

هذا تمام الكلام في وجوه نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، وبقي الكلام في فرض
التركيب بين بعض الوجوه وبعض.

والتركيب يتصوّر على نحوين:

الأوّل: التركيب بين ما مضى من الوجودات الثلاثة للضرر، أعني: الوجود الاعتباري من
سنخ وجود الحكم، والوجود الاستساغي، والوجود الخارجي. فيفرض أنّ المراد نفي
أكثر من وجود واحد، كأن يكون المقصود نفي جميع تلك الوجودات، وهذا وإن كان
ممكناً ثبوتاً، لكن لا يساعد عليه شيء في مقام الإثبات، فإنّ الطريق الوحيد لإثباته
هو دعوى الإطلاق الشامل لجميع أقسام الوجودات، وهذا الإطلاق غير صحيح، فإنّ
هذه الوجودات ليست كلّها حقيقيّة، بل الوجود الأوّل والثاني عنائيان، وفرض كلّ واحد
منهما إنّما يكون عند إعمال المتكلّم العناية المختصّة به، ولم يعلم أنّ المتكلّم أعمل
العنايتين، وفرض للضرر وجودات ثلاثة كي يقتضي الإطلاق إرادة الجامع بين
الوجودات، والإطلاق لا يُثبت إعمال العناية.

هذا. ومقتضى الأصل الأوّل: هو إرادة الوجود الحقيقي وعدم إعمال العناية، وإن ثبت
من الخارج بقريّة إعمال العناية فتلك القريّة تدلّ عرفاً على صرف الكلام ابتداءً عن
الوجود الحقيقي لا على إرادة الوجود العنائي الى صفّ الوجود الحقيقي، فإنّ القريّة
على الوجود العنائي تصبّ عرفاً الكلام ابتداءً على الوجود العنائي، لا على الجامع
بين الوجود العنائي والوجود الحقيقي، وإذا صبّت الكلام ابتداءً على

نفس الوجود العنائي فلا محالة انصرف عن الوجود الحقيقي نظير
انصراف اللفظ المشترك المستعمل في معنى عن المعنى الآخر.

فظهر أنّ التركيب بمعنى الجمع بين الوجودات علاوة على عدم إمكان إثباته بالإطلاق
يكون خلاف الظاهر.

الثاني: أن يجمع بين نكتة الحكومة ونكتة إمكان نفي أصل الحكم بلسان نفي
الموضوع، ولو مع الاقتصار على قسم واحد من أقسام وجود الضرر وهو الوجود
الخارجي، فإنّه مصبّ لكلتا النكتتين، توضيح ذلك: أنّ النكتة الأولى - أعني نكتة
الحكومة - كانت عبارة عن فرض الحكم لازماً للموضوع، وكان المنظور فيها الوجود
الخارجي لا الاعتباري، أو الاستساغي، والنكتة الثانية كان يتصوّر فيها ثلاثة أنحاء،
والنحو الثالث فيها كان ناظراً الى الوجود الخارجي أيضاً، وكان عبارة عن فرض عدم
المتعلّق لازماً لعدم الحكم، وهذه كانت مختصّة بالمتعلّقات، كما أنّ النكتة الأولى
كانت مختصّة بالموضوعات، فنجمع بين النكتتين فنطبّق قانون (لا ضرر) على البيع
الغبني مثلاً بلحاظ النكتة الأولى، وعلى الوضوء الضروري مثلاً بلحاظ النكتة الثانية.

وهذا - أيضاً - وإن لم يكن به بأس ثبوتاً، لكنّه غير تام إثباتاً، فإنّ الإطلاق لا يقتضي
الجمع بين عنائتين، وإعمال تنزيلين.

بل نقول: إنّ الجمع بين عنائتين خلاف الظاهر على حدّ استعمال اللفظ في معنيين،
أي: كما أنّ فرض استعمال اللفظ بحسب المدلول الاستعمالي في معنيين رغم
إمكانه ثبوتاً خلاف الظاهر إثباتاً، كذلك نقول بلحاظ اقتناص المدلول الجدّي: إنّّه وإن
أمكن فرض إعمال عنائتين لينتج مرادين جدّيين، لكنّه خلاف الظاهر إثباتاً، وبشبهه
استعمال اللفظ في معنيين.

هذا تمام الكلام في بيان أقسام نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

وأما ما هو مقصود المحقّق الخراساني رحمته في المقام، فالذي يقصده من عبارته في
الكفاية⁽¹⁾ هو إعمال النكتة الأولى، أعني: فرض الحكم لازماً للموضوع، والذي لا يرفع
إلاّ الإطلاق، وذلك بقريئة تشبيهه لما نحن فيه بمثل: (يا أشباه الرجال ولا رجال) و
(لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد) ممّا يكون نفيّاً للأثر بلسان نفي ذي

(1) راجع الكفاية: ج 2، ص 268 حسب الطبعة المشتملة على تعليقة المشكيني.

الأثر. ولكن الذي يقصده في تعليقه على الرسائل⁽¹⁾: هو إعمال النكته الثانية، أعني: ما يمكن نفي أصل الحكم به؛ لأنّه شبّه المقام في التعليق بمثل: (لا سرقة في الإسلام). وأمّا أنّ مقصوده من ذلك أيّ قسم من الأقسام الثلاثة للنكته الثانية؟ فهو غير معلوم، ونحن ندّعي أنّ مثل: (لا سرقة في الإسلام) و (لا رهبانية في الإسلام) نفي للوجود الاستساغي، ولعلّ المحقّق الخراساني رحمته ينظر الى نفي الوجود الاستساغي كما يناسب ذلك مثاله، ولعلّه ينظر الى نفي الوجود الاعتباري. والذي قلنا: إنّّه يشترط فيه كون الحكم مناسباً لذلك الموضوع ومرتقياً له في الارتكاز؛ وذلك لأنّه ذكر في التعليقة: أنّه ينفي الحكم المناسب للموضوع بلسان نفي ذلك الموضوع.

وأيضاً يوجد فرق آخر بين ما في (الكفاية) وما في (التعليقة)، وهو أنّه في (الكفاية) جعل الضرر عنواناً للموضوع الضري فرفع بذلك الأحكام الضريّة، وفي (الحاشية) جعل المقصود بالضرر نفس الحالة الضريّة، فقال: إنّ (لا ضرر) لا ينفي الحكم الضري وإنّما يدلّ على حرمة الضرر.

وأما الوجوه التي تنتج الاتجاه الفقهي الثالث وهو نفي الضرر غير المتدارك، فوجّهان: الأوّل: مركّب من أمرين:

أحدهما: كون المقصود بالضرر النتيجة المتحصّلة بعد الكسر والانكسار مع التدارك الواقع في المقام، بحيث لو فُرض حصول التدارك التامّ كمن تضرّر ديناراً ثم أُعطي ديناراً بهدف تدارك الضرر، فكأنّه لا ضرر في المقام بعد الكسر والانكسار.

ثانيهما: لحاظ عناية من العنايات التي تصحّح نفي الشيء مع وجوده خارجاً، كأن يفرض أنّ عدمه لازم لوجوب التدارك باعتبار قصر النظر على العباد المطيعين.

هذا. ولا يصحّ أن تفرض (لا) ناهية، وإلّا لكان نهياً عن الضرر غير المتدارك، بأن يكون الضرر حراماً، لا أمراً بالتدارك كما هو المقصود.

الثاني: وهو - أيضاً - مركّب من أمرين:

أحدهما: كون (لا) هنا ناهية، أو نافية مع لحاظ عناية من العنايات المصحّحة لنفي الشيء مع وجوده خارجاً.

وثانيهما: أن يفرض للضرر وجودان: وجود أصلي وهو أصل تحقّقه بغض

(1) راجع تعليق الأخوند رحمته على الرسائل: ص 168 بحسب طبعة مكتبة بصيرتي.

النظر عن التدارك وعدمه، ووجود آخر مستقرّ، وهو فيما إذا لم يتدارك الضرر، فيقال: إنّ النهي متوجّه الى الوجود المستقرّ للضرر.

ثمّ إنّّه كلما أنتج الاتجاه الفقهي الأوّل وهو نفي الحكم الضري فهو يستبطن ضمناً الاتجاه الفقهي الثاني، أعني: عدم جواز الإضرار بناءً على أنّ الجواز حكم وجودي، لا أنّه عبارة عن عدم الحكم، أو أنّ قاعدة (لا ضرر) تنفي عدم الحكم أيضاً كما تنفي الحكم.

نعم، خصوص الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة المنتجة للاتجاه الفقهي الأوّل وهو إرادة نفي الحالة الضررية مع تقييد إطلاق الدليل من ناحية الأسباب، أو الظروف يكون أوضح في استبطنه لتحريم الإضرار حتّى بناءً على أنّ الجواز عبارة عن عدم الحكم؛ وذلك لأنّ مقتضى إطلاق (لا ضرر) نفي تمام الأضرار الخارجيّة، والذي ثبت خروجه عن الإطلاق كان غير هذا، والضرر الناشئ من عدم تحريم سبب الإضرار، أو في الطرف المطبّق عليه نظام الشريعة الخالي من تحريم الإضرار باق تحت الإطلاق⁽¹⁾.

هذا تمام الكلام في الوجوه المحتملة في لا ضرر.

وأما بيان ما هو المختار منها في المقام فتفصيله: أنّ جملة (لا ضرر) لو خليت ونفسها تكون مشتملة على ظهورات سبعة، كلّ واحد منها ينفي بعض الاحتمالات السابقة، ولو بني على التحقّظ على كلّ الظهورات يلزم نفي تمام تلك الاحتمالات.

(1) الظاهر أنّ لا فرق في وضوح استبطن الاتجاه الفقهي الأوّل للاتجاه الفقهي الثاني بين الوجه الثاني من وجوه تخريج الاتجاه الفقهي الأوّل، وهو إرادة نفي الحالة الضرريّة والوجه الثالث من تلك الوجوه، وهو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، إلّا بناءً على كون المقصود على الثالث نفي الوجود التشريعي للموضوع، فإنّه على هذا الفرض تأتي شبهة أنّ الجواز ليس حكماً شرعياً كي يكون لموضوعه وجود تشريعي، بل هو عدم الحكم.

ولكن قد عرفت أنّ هذا الوجه في ذاته غير عرفي في المقام أصلاً، وإلّا فهلاً يكون (لا ضرر) نافياًً لتحريم الإضرار؛ لأنّ التحريم حكم تشريعي بلا إشكال، فيكون لموضوعه وجود تشريعي؟!، وأما لو كان المقصود من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع نفي الوجود الخارجي للموضوع، أو نفي وجوده الاستساغي، فمقتضى الإطلاق هو تحريم الأمر الذي يوجب الإضرار أيضاً ولو فرض الجواز أمراً عدمياً؛ لأنّه لو لم يحرم لوجد خارجاً، وكان له وجود استساغي، والتمتقّن خروجه من الإطلاق غير هذا.

وتلك الظهورات ما يلي:

1 - كون (لا) نافية، بل لعله لا يصحّ في لغة العرب استعمال (لا) الداخلة على الاسم في النهي مجازاً.

2 - عدم تقدير شيء في مصبّ النفي كتقدير (لا حكم ضرري) مثلاً.

3 - عدم المجاز في كلمة (الضرر) بأن يراد به - مثلاً - الحكم الضري مجازاً.

4 - عدم إعمال مؤونة التنزيل بأن يُنزل - مثلاً - الحكم منزلة اللازم للموضوع، أو عدم المتعلّق منزلة اللازم لعدم الحكم.

5

- كون المنفي الوجود الحقيقي لا الوجود العنائي، بأن يقصد نفي الوجود التشريعي، أو الاستساغي.

6

- كون الضرر مأخوذاً على وجه الموضوعيّة لا الطريقيّة، وهذا ما ينفي احتمال المحقّق النائيني رحمته، وهو جعل الضرر عنواناً للحكم باعتباره مسبباً توليدياً عنه. وتوضيح ذلك: أنّ العرف حينما يعمل العناية في جعل المسبّب التوليدي عنواناً للشيء لا يجعل الشيء مصداقاً لذلك العنوان مع إبقاء ذلك العنوان على مفهومه الأوّلي بأن يكثر أفرادُه، فمثلاً: حينما يطلق العرف الإحراق على الإلقاء في النار لا يفرض أنّ الإحراق الذي هو عبارة عن جعل الورقة بحالة كذائيّة تحقق له مصداق آخر، وهو سبب هذا الجعل، وهو الإلقاء في النار حتّى يقال: إنّ هذا العنوان له فردان حقيقيان في نظر العرف، ويكون إطلاقه في السبب من سنخ إطلاق المطلق في أحد أفراده بلا حاجة الى سلخ العنوان عن الموضوعيّة وأخذه طريقاً الى مفهوم آخر، فإنّ العرف عند ملاحظته للفرد الأصلي والتفاتة إليه لا يرى الفرد الثاني فرداً ثانياً حقيقياً، وليس هذا - أيضاً - مراد المحقّق النائيني رحمته، وإّما الذي يصنعه العرف، ويقصده المحقّق النائيني رحمته

: هو سلخ هذا العنوان عن معناه الأصلي، وإراءته للمسبّب، وصرفه الى السبب، وهو الإلقاء في النار، فكأنّه لا إحراق إلاّ الإلقاء في النار، وهذا وإن كان يصنعه العرف أحياناً، ولكن قد يستعمل - أيضاً - العنوان في معناه الأصلي. ومهما استعمل العنوان من دون إقامة قرينة في المقام ينصرف - لا محالة - الى نفس ذلك المسبّب، لا الى السبب الموجد لذلك، وهذا معنى قولنا: إنّ الظاهر كون الضرر مأخوذاً على وجه الموضوعيّة لا الطريقيّة.

على أنّ احتمال المحقّق النائيني رحمته منفيّ بقرينة قطعيّة في المقام وهي عطف (لا ضرار)، فإنّ الضرر على ما اختاره هو رحمته، واختارناه عبارة عن التعمّد والتفنّن في

اقتناص الضرر، وهذا ليس عنواناً للحكم قطعاً، ولا مسبباً توليدياً عنه جزماً، وإتّما هو على ما بيّناه استغلال من قبل الفاعل بخبثه للحكم الشرعي.

7 - الإطلاق المتقضي لكون المنفيّ الضرر من دون أيّ قيد وتخصيص.

فلو تحقّقنا على كلّ هذه الظهورات، للزم نفي كلّ ضرر تكويني بوجوده الخارجي في العالم، مع أنّ هذا بديهي البطلان.

والظهورات الثلاثة الأخيرة وإن كانت أضعف من الظهورات السابقة فتتعيّن هي في مقام السقوط، لكنّ هذا المقدار لا يكفي في تعيين المقصود؛ إذ يتردّد الأمر في السقوط بين هذه الظهورات الثلاثة.

نعم، لو كانت كلمة (في الإسلام) موجودة في العبارة كان الكلام ظاهراً في رفع اليد عن الظهور الخامس، وإرادة نفي الوجود الاستساغي في الشريعة بقريّة (في الإسلام)، لكن لم ترد هذه الكلمة في النصّ الصحيح سنداً من أحاديث (لا ضرر).

والتحقيق في مقام تعيين المقصود من هذا الحديث: هو أن يقال: إنّه يتعيّن رفع اليد عن الظهور السابع، وهو الإطلاق دون سائر الظهورات؛ وذلك لقيام القرينة على التقييد، وهي وجود الأضرار التكوينيّة في الخارج كثيراً، وكون النبي ﷺ مشرّعاً ومقنّناً للقوانين، ومتكلّماً بهذا الكلام بما هو مشرّع ومقنّن، فلا يكون نظره الى وجود الأضرار التكوينيّة خارجاً غير المربوطة بنظمه وقوانينه.

فإن قلت: إنّ هاتين القرينتين نسبتهما الى تمام هذه الظهورات على حدّ واحد فلا معنى لتعيّن الظهور السابع للسقوط، وذلك نظير ما إذا ورد (أحلّ الله كلّ بيع وحرمّ الربا) وعُلم إجمالاً بتخصيص العموم، أو تقييد الإطلاق في هذا الكلام، كما لو علّنا أنّه إمّا أنّ البيع المعاطاتي غير صحيح، أو أنّ الربا بين الوالد والولد جائز مثلاً، فهذا نسبته الى كلّ من الظهورين على حدّ واحد، ولا وجه لرفع اليد عن خصوص الإطلاق.

قلت: إنّ ما نحن فيه يفترق عن مثل هذا المثال بوجهين:

الوجه الأوّل: هو أنّ هذا المثال يوجد فيه ظهوران: أحدهما منحاز عن الآخر، وهما العموم في (أحلّ الله البيع) والإطلاق في (حرمّ الربا)، ونسبة القرينة الى صدر الكلام وذيله على حدّ سواء، وأمّا في قوله: (لا ضرر) فما بيّناه من الظهورات السبعة إنّما هي ظهورات تحليليّة مندكّة بعضها في بعض، ولا يفهم العرف سبعة مداليل منحازة، بل يفهم من هذا الكلام مدلولاً محصّلاً واحداً، وهو أنّه لا يوجد في الخارج

شيء من الأضرار التكوينية على الإطلاق، وهذا المدلول يبقى أصله ويرتفع إطلاقه إن رفعنا اليد عن الظهور السابع بالقرينة، وأمّا إن رفعنا اليد عن الظهور الأوّل مثلاً، وفرضنا كون (لا) ناهية، فأصل المدلول يتغيّر ويصبح مدلولاً محصّلاً آخر، ويرتفع إطلاق المدلول الأوّل بارتفاع موضوعه.

صحيح أنّه مع التصرف في الظهور الأوّل مثلاً لا حاجة الى التصرف في الظهور السابع، وهو الإطلاق، بل يبقى الكلام - عندئذ - على إطلاقه، لكن لم يكن كلّ من الإطلاق، وكون (لا) للنفي، وكذا سائر الظهورات ظهوراً مستقلاً يعطي مدلولاً مستقلاً واحداً، بل العرف كان يُعمل بارتكازه كل هذه الظهورات، ويملاً كلّ الفراغات، ويحصّل مدلولاً واحداً، وهو نفي الوجود التكويني للضرر على الإطلاق، فالإطلاق في الكلام يكون إطلاقاً لهذا المدلول، فيدور الأمر لأجل القرينة بين رفع اليد عن أصل المدلول وانتفاء إطلاقه بانتفاء الموضوع، وبين رفع اليد عن إطلاقه، وهذا معناه أنّ القرينة تنظر ابتداءً إلى الإطلاق، وتنصبّ على الظهور السابع، فيتعيّن للسقوط؛ ولذا لا إشكال عند العرف، وعند العلماء في أنّه إذا قال المولى: (أكرم العالم) ودلّ دليل خاصّ على عدم وجوب إكرام زيد العالم لزم رفع اليد بذلك عن إطلاق العالم، لا عن ظهور هيئة الأمر في الوجوب، وحمله على الاستحباب، والسرّ في ذلك إنّما هو ما ذكرناه: من أنّ القرينة تنصبّ أولاً وبالذات على الإطلاق لا على ظهور الهيئة، فإنّ للكلام مدلولاً محصّلاً عرفياً واحداً، وهو وجوب إكرام العالم على الإطلاق، وهذا الكلام إطلاقه غير مقصود بالقرينة المفروضة حتماً، ولا وجه لرفع اليد عن أصل مدلوله، وتحقيق الكلام في ذلك بنحو أبسط موكول الى مبحث التعادل والتراجع.

الوجه الثاني: أنّ القرينة فيما نحن فيه تكون بمنزلة القرينة المتّصلة؛ لبداهة وجود الأضرار الكثيرة في الخارج، ووضوح كون النبي ﷺ متكلماً بهذا الكلام بما هو مشرّع ومقتنّ للقوانين، ومهما كانت القرينة متّصلة ودار الأمر بين رفع اليد عن ظهور إطلاقي لتلك القرينة، أو ظهور آخر وضعي، أو سياق لا ينعقد الظهور الإطلاقي تكويناً، ويتعيّن الأخذ بالظهور الآخر من دون لزوم المخالفة لظهور من الظهورات أصلاً؛ وذلك لأنّ قوام الإطلاق بعدم البيان والظهور الآخر يصلح بياناً.

إن قلت: إنّ الظهور الآخر - أيضاً - متقوم بعدم بيان الخلاف؛ لأنّ القرينة المتصلة تمنع عن انعقاد الظهور، فكون الظهور الآخر مانعاً عن انعقاد الظهور

قلت: إنّ الظهور الآخر يكون بوجوده الاقتضائي ثابتاً، أي: أنّ منشأ الظهور موجود، فيصبح فعلياً ما لم يمنع مانع عن فعليته، والقريفة إنّما تكون مانعة عن الفعلية مع انحفاظ أصل المقتضي، وأمّا الظهور الإطلاقي فعدم البيان داخل في صميم المقتضي له، إذن فأصل المقتضي للظهور الإطلاقي وهو تمامية مقدّمات الحكمة موقوف على عدم تأثير مقتضي الظهور الآخر، فيستحيل أن يمنع عن تأثيره. وهذا تفصيله موكول الى مبحث الإطلاق ومقدّمات الحكمة، حيث يبحث هناك عن فرض تعارض العموم والإطلاق في كلام واحد، ويختار أنّه يقدم الأوّل؛ لكونه وضعياً، ولا ينعقد الثاني توكيماً.

مشاكل في فقه الحديث

المقام الخامس: في فقه الحديث بلحاظ جملة (لا ضرر)، ونستعرض في ذلك المشاكل التي أثّرت في مقام اقتناص المدلول من هذا الحديث، والعمل به مع حلّها، إذ بعد أن استفيد من الحديث نفي الحكم الضريّ أثّرت في المقام مشاكل:

الأولى: أنّ الحديث مبتل بتخصيص الأكثر، فإنّ نصف أحكام الفقه أو أكثر ما تكون أحكاماً ضرريّة، كما في الحدود، والقصاص، والديّات، والضمانات، والخمس، والزكاة، والجهاد، والواجب المستتبع لصرف المال كالحجّ، وعليه فإنّنا أخطأنا في فهم ظاهر الحديث، ويكون الحديث ظاهراً في شيء آخر لم نلتفت إليه، أو أنّه لا يمكن أن يستفاد منه شيء خال عن الإشكال، ومن هنا ذهب بعض الى إجمال الحديث، وعدم إمكان الاستدلال به رأساً، وبعض آخر الى أنّه يُعمل به في كلّ مورد عملاً به المشهور بدعوى: أنّ ذلك يكشف عن انطباق التفسير الصحيح للحديث على ذلك المورد، ولذا عمل به المشهور فيه؛ لأنّهم اكتشفوا ذلك.

وأجيب عن هذا الإشكال ببعض الوجوه: من قبيل أنّ (لا ضرر) حاكم وناظر الى الأحكام، فينظر الى خصوص الأحكام التي ليست من أصلها ضرريّة، وإنّما يتفق صفة صيرورتها ضرريّة.

الثانية: أنّه في حديث الشفعة كيف طبّق (لا ضرر) على مسألة الشفعة، مع أنّ بيع الشريك لا يكون ضرريّاً دائماً، وفي المورد الذي يكون ضرريّاً ليس معنى ضرريّته عدا كونه مقدّمة إعداديّة للضرر؛ لتصادف كون المشتري رجلاً خبيثاً مثلاً يضرّ بشريكه. فيلزم من هذا:

أولاً: عدم ثبوت الشفعة في مورد عدم ترتّب الضرر.

ثانياً: جريان قاعدة (لا ضرر) في كلّ ما يترتّب عليه الضرر ولو بنحو المقدّمة الإعداديّة، فلو زوج أحد بنته من شخص، فترتّب على ذلك الضرر؛ لانزعاج ابن عمّها من ذلك، وإثارته - عندئذ - للإضرار والشروع، لزم تطبيق القاعدة على هذا الزواج، ومن باع داره فترتّب على ذلك أضرار من قبل ابنه الذي انزعج من هذا

البيع، أو من قبل المشتري الذي أخذ يضرّ بالجار مثلاً لزم تطبيق القاعدة على هذا البيع، وهكذا. وهذا تاسيس لفقّه جديد.

وأجيب عن ذلك بوجه:

منها: أنّ ذلك من باب الجمع في الرواية لا المروي، فلا علاقة لحديث لا ضرر بنصّ الشفعة.

ومنها: أنّ الضرر في باب الشفعة حكمة للحكم بالشفعة لا علة له.

ومنها: أنّ قوله في حديث الشفعة: (لا ضرر) تفريع على حكمه بالشفعة، أي: أنّه حيث ترتّب في الشريعة حقّ الشفعة فلا يترتب ضرر على بيع الشريك. وعلى هذا فيسقط هذا الحديث عن قابليّة الاستدلال به على قاعدة (لا ضرر) وإنّما يستدلّ عليها بسائر الأحاديث.

الثالثة: أنّ في حديث منع فضل الماء كيف طبّق (لا ضرر) على ذلك - إي منع فضل الماء - مع أنّ منع شخص لشخص آخر من التصرف في ماله - أي مال الشخص الأوّل - ليس ضرراً، وإنّما هو عدم النفع، فهل نطبّق قانون نفي الضرر على موارد عدم النفع؟! بل استشكل هنا في جعل (لا ضرر) حكمة - أيضاً - للحكم، ببيان: أنّه لا يترتب على ذلك ضرر ولو في بعض الأوقات كما في الشفعة، وإنّما هو عدم النفع.

وأجاب بعض عن ذلك: بكون ذلك جمعاً في الرواية لا في المروي.

الرابعة: أنّه كيف طبّقت القاعدة في قصّة سمرة على المورد لإثبات جواز القلع مع أنّ الأمر الضري إنّما هو دخول سمرة الى بيت الأنصاري بلا إذن، فهذا هو الذي يصبح حراماً بـ (لا ضرر)، لا أنّه يجوز بذلك قلع شجرته؟

وأجيب عن ذلك: بأنّ (لا ضرر) في الحديث ليس تعليلاً لهذا الحكم، بل تعليل لعدم جواز دخوله بلا إذن، وأمّا الحكم بالقلع فإنّما صدر عن النبي ﷺ بما هو رئيس الدولة تأدياً لسمرة.

تحقيق في حل المشاكل

وتحقيق الكلام في هذا المقام: هو أنّ كلّ ما أثير في المقام من هذه الإشكالات يرتفع بالالتفات الى أمور ثلاثة:

الأمر الأوّل: أنّ وجود الشيء قد يكون حقيقياً ثابتاً في نفسه، وأخرى حقيقياً ثابتاً في طول عناية عرفيّة، وثالثة يكون عنائياً.

فالأول كعنوان التعظيم الثابت بالثناء على شخص، والثاني كعنوان التعظيم الثابت بالقيام لشخص مثلاً، فإنّ القيام تعظيم حقيقة، كما أنّ الثناء تعظيم حقيقة، لكنّ القيام إنّما هو تعظيم حقيقة في طول الجعل العرفي، والعناية العرفيّة، وبما أنّه صار في طول ذلك تعظيماً حقيقة فلذا يعترف من يعيش في مجتمع آخر بأنّ القيام تعظيم واقعاً، ولكنّه يقول: إنّ تعظيم بلحاظ المجتمع الفلاني، لا بلحاظ مجتمعنا، والثالث كمطلق العناوين العنائيّة والمجازيّة من قبيل إطلاق أسد على الرجل الشجاع مجازاً.

فإذا ورد لفظ مطلق في كلام الشارع فهو كما يشمل الوجود الحقيقي الأولي لذلك الشيء - يشمل - أيضاً - الوجود الحقيقي الذي يكون في طول عناية العرف إذا كانت تلك العناية عند المجتمع الذي يتكلّم الشارع بلغته وعرفه، فإنّ ظاهر حاله هو التكلّم بعد البناء على كلّ ما بنى عليه هذا المجتمع ممّا يؤثّر في أمثال هذه الأمور، وكلمة (الضرر) من هذا القبيل، فإنّه كما يشمل قطع اليد مثلاً الذي هو ضرر حقيقي أولي، كذلك يشمل منع الشريك من حق الشفعة، فإنّ هذا وإن لم يكن ضرراً من أصله، لكنّه ضرري في طول عناية العرف القائل بثبوت حقّ الشفعة للشريك، فبعد ثبوت هذا الحقّ له بحسب الارتكاز العقلاني يكون سلبه عنه نقصاً يرد عليه في حقوقه العقلانيّة، وهو ضرر حقيقي، فإنّ الضرر عبارة عن النقص ولو في أمثال هذه الحقوق، لا في خصوص المال، والنفس، والعرض، وحقّ الشفعة - على ما تشهد به الشواهد التاريخيّة - كان موجوداً في نظر العرف والعقلاء في الجاهليّة، ومعتزلاً به في المجتمع الذي ظهر فيه الإسلام، بل كان ثابتاً في نطم عديدة كالفقهاء الروماني.

وأما حقّ الانتفاع من فضل الماء وما أشبه ذلك من الملكيّات الواسعة فهذا وإن لم يكن عليه شاهد تاريخي، لكنّه يحتمل كونه ثابتاً في ارتكازهم، فيكون نفس تطبيق (لا ضرر) على المنع عن ذلك في الرواية شاهداً على ذلك.

ومن هنا ظهر الوجه في تطبيق (لا ضرر) على بعض الخيارات، كخيار الغبن، وتبعّض الصفقة ونحو ذلك. ويرتفع به ما قد يورد على التمسك بالحديث لإثبات هذه الخيارات: من أنّه (لا ضرر) في عدم خيار الغبن مثلاً، وخصوصاً في خيار تبعّض الصفقة حيث يقال مثلاً: أيّ ضرر ونقص يرد على عدم هذا الخيار عند تبعّض الصفقة في حين أنّ تبعّض الثمن لا محالة يتبع تبعّض الصفقة؟! وجواب ذلك كلّه: أنّ هذه الخيارات حقوق عقلائيّة، فنفيها إيراد للنقص في الحقوق العقلائيّة، وهذا ضرر

منفي بلا ضرر، فقاعدة (لا ضرر) تفيد الإمضاء في أمثال هذه الموارد ممّا يكون الضرر فيها في طول حقّ عقلائي، كما تفيد التأسيس في موارد الضرر الحقيقي الأصلي.

والمحقّق العراقي رحمته هذا العالم الخبير البصير أدرك بذهنه الوقاد أنّ حديث (لا ضرر) يوجد له متمم في المرتبة السابقة عليه، فسلخ حديث (لا ضرر) عن كونه مؤسساً لقواعد فقهيّة، نظير مؤسسيّة أصل البراءة والاستصحاب مثلاً، وجعله مشيراً الى قواعد مجعولة من قبل (1)، نظير ما مضى بشأن حديث مسعدة بن صدقة الذي جاء فيه: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»، وخالف رحمته بذلك المشهور الذين فرضوا هذا الحديث مؤسساً لقواعد فقهيّة، والصحيح ما عرفته ممّا من الموقف الوسط.

الأمر الثاني: أنّ تخيّل ابتلاء حديث (لا ضرر) بكثرة التخصيصات نشأ من الجمود على الظهور الأوّلي للكلام بغض النظر عن مناسبات الحكم والموضوع، والارتكازات الاجتماعيّة. توضيح ذلك: أنّ من مقومات الشريعة بحسب المرتكز العقلائي اشتمالها على قواعد ونظم تحقيق العدالة الاجتماعيّة من قصاص، وضمان، وضرائب ماليّة ونحو ذلك، فحينما ينفي الضرر بالنسبة الى شريعة يجب أن تحفظ شريعيّة الشريعة، ثم يقال: إنّها ليست ضروريّة، فنفي تحقّق الإضرار من قبل الشريعة لا يشمل أمثال هذه الأمور، وليس من قبيل نفي تحقّق الأضرار من قبل زيد مثلاً، فإنّ ضروريّة كلّ شيء بحسبه، ولو أن أحداً قال: إنّني عندي شريعة لا يرد منها ضرر على أيّ أحد فهي لا تُضمّن المتلف، ولا تعاقب السارق، ولا تقتصّ من القاتل، ولا تجبي ضريبة ماليّة من أيّ شخص وهكذا، لاستهزىء به، وقيل له: أيّ شريعة أضّر من هذه الشريعة؟!

هذا بالنسبة للأضرار المحقّقة لسعادة المجتمع والعدالة الاجتماعيّة، وبعد هذا لم يبق حكم ضروري مخصّص لقاعدة (لا ضرر)، أو أنّه بقي بمقدار غير مستهجن، فهي من قبيل سائر العمومات التي قد تخصّص، ومن الواضح أنّه ليس كلّ ما يكون من قبيل الصلاة والصوم ضرراً، إلّا بمعنى النقص في حقّ الحرية والراحة، لكنّه ليس ليعبد مثل هذا الحقّ تجاه المولى تبارك وتعالى.

(1) راجع المقالات: ج 2، ص 116 - 123.

والأصحاب بعد الغفلة عمّا ذكرناه ابتلوا بإشكال كثرة التخصيصات،
لوضوح ضروريّة مثل الجهاد، والقصاص، والضرائب الماليّة ونحو ذلك،
فأجابوا عنه بعدة أجوبة، نذكرها هنا بعد طيّ ما أبداه الشيخ الأعظم رحمته: من كون
التخصيص بعنوان واحد⁽¹⁾، وعدم قبول هذا الوجه من قبل المتأخّرين عنه، فقال بعض
بعدم الفرق بين كون التخصيص بعنوان واحد وعدمه، وقال بعض: إنّ المقام من
القضايا الخارجيّة، وهذا الفرق إنّما يتمّ في القضايا الحقيقيّة.

الجواب الأوّل: ما ذكره المحقّق الخراساني رحمته: من أنّ حديث (لا ضرر) ظاهر في كون
الضرر مانعاً عن الحكم، فلا يشمل فرض كون الضرر بنفسه مقتضياً للحكم، كما في
الموضوعات التي تكون من أصلها ضروريّة، فهو يختصّ بالحكم بما لا يكون ضرورياً في
نفسه، وتتفق ضروريّته في بعض الأوقات، فيرفع إطلاقه⁽²⁾.

ويرد عليه: أنّ المتعلّقات الضروريّة كالجهاد، والخمس، والزكاة وغير ذلك ليس
المقتضي للحكم فيها الضرر المترتب عليها، وإنّما المقتضي له المصالح المترتبة
عليها، فليدلّ الحديث على مانعيّة الضرر فيها.

الجواب الثاني: ما ذكره المحقّق النائيني رحمته: من أنّ حديث (لا ضرر) حاكم على
الأحكام بملاك النظر إليها، والنظر الى الحكم فرع فرض الفراغ عن ثبوت ذلك الحكم،
إذن فينحصر الأمر في كون الحديث رافعاً لإطلاق الحكم، لا نافياً لأصل الحكم، فلا
يشمل الحكم الذي يكون ضرورياً من أصله⁽³⁾.

ويرد عليه: أنّ الحديث ناظر الى الشريعة بما هي مجموعة قوانين وأحكام، لا الى
الأحكام بما هي فرداً فرداً فينفي ثبوت الحكم الضري في هذه الشريعة، فينتفي
بذلك - لا محالة - الحكم الضري من أصله. كما ينتفي به الإطلاق الضري للحكم.

الجواب الثالث: ما ذكره المحقّق النائيني رحمته أيضاً⁽⁴⁾: من دعوى عدم ضروريّة تلك
الأحكام في الغالب، وذلك بإبداء نكات خاصّة في كلّ واحد واحد منها:

فذكر في الخمس والزكاة أنّه ليس ضرراً، بل هو عدم نفع؛ لأنّه ليس إلاّ عبارة

(1) راجع الرسائل: ص 316 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة رحمة الله.

(2) راجع الكفاية: ج 2، ص 269 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة المشكيني.

(3) راجع قاعدة (لا ضرر) للشيخ موسى النجفي، ص 211.

(4) راجع قاعدة (لا ضرر) للشيخ موسى النجفي، ص 212.

عن جعل الفقير أو الإمام شريكاً للغني، وعدم دخول المال كله في ملك الغني، نظير حكم الشارع علي ابن الميِّت بكون ابنه الآخر شريكاً له في الإرث، أفهل يكون هذا إضراراً بهذا الوارث؟!

ويرد عليه: أولاً: أنّ الخمس إنّما يكون في طول الفائدة والملكيّة، فهو تقليل للملك وإيراد نقص فيه.

وهذا الإشكال إنّما سجّلناه هنا على ما فرضه المحقّق النائيني رحمته: من أنّ الفقير مالك في عرض الغني، بتخيّل أنّه لو كان مالكاً في طول ملكيّة ثبت الضرر، وإلاّ فالصحيح بغضّ النظر عمّا سيأتي من الإشكال الثاني: هو عدم ضروريّة الحكم؛ لأنّ ملكيّة الغني للمال قبل الفقير ليست بنحو يوجب تسلّطه على ماله حتّى في مقابل الله تعالى، فتسلّطه ضيق من أوّل الأمر، فأمره تعالى إياه بإخراج الخمس ليس ضرورياً، وليس من قبيل ما لو أمره الله تعالى بقطع يده مثلاً، فإنّ هذا ضرر حقيقي ذاتي، لا في طول أمر اعتباري.

وثانياً: لو فرض كون المستحقّ شريكاً له من أوّل الأمر في عرض صاحب المال، كما قد يقال بذلك في خمس المعدن فأيضاً يكون هذا الحكم ضرورياً باعتبار عدم كون الخمس مركزاً في أذهان العقلاء، وإنّما المركز في أذهانهم كون الشخص مالكاً لتمام ماله، فيكون هذا ضرراً بلحاظ ذلك؛ لأنّه سلب لهذا الحقّ وهذه الملكيّة.

وذكر في ضمان اليد: أنّه ليس الضمان ضرراً؛ لأنّ صاحب اليد هو الذي أقدم عليه، فكأنّ الإقدام يجعل الضرر في نظر المحقّق النائيني رحمته ملحقا بما ليس ضرراً.

ويرد عليه: أنّه كثيراً ما يكون ضمان اليد موجوداً من دون إقدام، كما لو تخيّل أنّ هذا الخبز ملك له، فأكله ثمّ تبين أنّه كان ملكاً لغيره.

وإن كان مقصوده رحمته من ضمان اليد في المقام ما يشمل الاتلاف غير العمدي كان ذلك - أيضاً - مورداً للنقض على كلامه؛ لعدم الإقدام على الضمان في ذلك.

هذا. وهنا إشكال آخر للمحقّق العراقي رحمته وهو: أنّ هذا يلزم منه الدور، فإنّ الإقدام على الضرر فرع ثبوت الضمان الذي هو فرع عدم جريان قاعدة (لا ضرر) الذي هو فرع الإقدام على الضرر⁽¹⁾. وتحقيق الكلام في هذا الدور يأتي فيما بعد إن

(1) هذا الإشكال نقله الشيخ العراقي رحمته في المقالات: ج 2، ص 123 عن أستاذه الشيخ الآخوند في مقام إبطال منع التمسك بـ(لا ضرر) لرفع وجوب الغسل الضري لدى الإقدام على الجنابة عالمياً عامداً، بدعوى: أنّه هو الذي أقدم على الضرر، فذكر الشيخ الآخوند حسب نقل المحقّق العراقي في مقام الجواب عن ذلك: أنّ إقدامه على الضرر لا يكون إلاّ بتوسيط ثبوت وجوب الغسل، وهو فرع صدق الإقدام على الضرر، وهو دور، ثمّ ناقش الشيخ العراقي رحمته هذا الدور في ص 124 فراجع.

وأنا لم أجد في فحصي الناقص في الكفاية وتعليق الآخوند على الرسائل وتعليقه على الكفاية ذكراً لهذا الدور. ولعلّ المحقّق العراقي ينقله عن مجلس درسه. وعلى أيّ حال فسيأتي من أستاذنا الشهيد رحمته الحديث عن حال هذا الدور في التنبيه الثاني من تنبيهات القاعدة.

وذكر في مطلق الضمان وفي القصاص: أنه (1) قد تعارض ضرران: ضرر الجاني والضامن إن حكم بالقصاص والضمان، وضرر المجني عليه والمتلف ماله إن حكم بعدمه، فلا يشمل ذلك حديث (لا ضرر).

أقول: إنه في القصاص يعقل فرض ضررين: أحدهما ضرر حقيقي أصلي، وهو فيما لو اقتصر من الجاني، فإنه يتضرر تكويناً لا محالة، والثاني ضرر حقيقي في طول العناية العرفية، وهو الضرر على المجني عليه عند الحكم بعدم جواز القصاص، ففي طول ارتكاز ثبوت حق القصاص له عند العقلاء يرى سلبه عنه سلباً لحقه، فيكون ضرراً. وأمّا في باب الضمان فكلا الضررين يكون في طول العناية العرفية والارتكاز العقلاني، أمّا الضرر على المتلف ماله في الحكم بعدم الضمان فهو في طول ارتكاز ثبوت حق الضمان له في نظر العقلاء كما هو واضح. وأمّا الضرر على الضامن بالحكم بالضمان، فهو في طول ارتكاز عدم حق الضمان للمتلف ماله، وارتكاز سلطنة المتلف على ذمته وماله عند العقلاء حتى في قبالة المال الذي أتلّفه، وإلا فأبى ضرر في اشتغال ذمته وتسلط المتلف منه على ماله لو كان تسلطه على ذمته وماله مضيئاً من أوّل الأمر، ولا يكون ثابتاً في قبالة من أتلّف هذا ماله؟! وهذان الارتكازان يستحيل اجتماعهما، فيستحيل فرض ثبوت ضررين متعارضين في المقام كما فرضه المحقق النائيني رحمته الله.

ثم إنه توجد في الدراسات عبارة (2) يحتمل كون المقصود بها هذا الذي

(1) استخراج هذا المعنى من عبارة الشيخ موسى النجفي لا يخلو من صعوبة.

(2) راجع الدراسات: ج 3، ص 332، والمصباح: ج 2، ص 539.

ذكرناه: من دعوى كون التخصيص متصلاً بعلم المخاطب بالأحكام الضرورية، ويحتمل كون المقصود بها دعوى كون التخصيصات بعنوان واحد، وهو عنوان الأحكام التي تكون ضرورية من أصلها.

أمّا على الاحتمال الأوّل فقد عرفت ما فيه. وأمّا على الاحتمال الثاني فيرد عليه: أنّ تلك الأمور خرجت بعناوينها الخاصة من الجهاد، والخمس، والزكاة وغير ذلك، لا بهذا العنوان الذي انتزعه العلماء بعد ذلك من تلك الأحكام، وهو الحكم الضري من أصله كما هو واضح.

الجواب الرابع: ما جاء في كلام الشيخ الأعظم رحمته حيث أشار الى كون جعل تلك الأحكام الضرورية معلوماً من قبل (1). ولعلّ مقصوده بذلك: أنّ المخصّص لمعلوميته يصبح كالمتمّصل، فلا ينعقد إطلاق، ولا يبقى قبح.

ويرد عليه: أنّه لو كانت هناك قرينة على اعتماد المتكلّم على علم المخاطب في مقام البيان، فهذا يرفع القبح بلا إشكال، أمّا إذا لم تكن قرينة من هذا القبيل كما في المقام، فقبح كثرة التخصيص باق على حاله، فإنا نرى لو قال الشارع: لا حكم ضري في شريعتي، فقيل له: إنّ الخمس ضري، فأجاب: كنتم تعلمون بذلك، وقيل له: الزكاة - أيضاً - ضرورية، فقال: هذه - أيضاً - كنتم تعلمون بها، وقيل له: الجهاد ضري، قال: هذا - أيضاً - كنتم تعلمون به، وقيل له: القصاص ضري، قال: هذا أيضاً تعلمون به... وما الى ذلك، أفلا يكون ذلك قبيحاً ومستهجناً عرفاً؟!

الأمر الثالث: ما يدفع به إشكال انطباق قاعدة (لا ضرر) على مورد حديث سمرة.

وإشكاله: هو ما أشرنا إليه من أنّه إنّما يكون الضرر مسبباً عن دخول سمرة بلا إذن، فهذا هو الذي يجب أن يمنع عنه، وأمّا قلع عذقه كما في الحديث فغير مربوط بنفي الضرر، فإنّ بقاء عذقه هناك لم يكن هو الموجب للضرر حتّى يُنفى. وقد اتّخذ تجاه هذا الإشكال مذاهب يهّمنا ذكر اثنين منها:

الأوّل: ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته (2): من أنّ الحديث وإن صعب علينا فهم

(1) راجع الرسائل: ص 316 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة رحمة الله.

(2) راجع قاعدة (لا ضرر) للشيخ الأنصاري، ص 111 بحسب ما هو مطبوع ضمن رسائل فقهية أخرى للشيخ في مطبعة باقري بقم من قبل الأمانة العامة للمؤتمر المئوي للشيخ رحمته.

كيفية انطباقه على هذا المورد، لكنّ هذا لا يمنع عن التمسك بأصل الحديث في إثبات القاعدة، فهنا أمران: أحدهما: نكتة انطباق الحديث على المورد. وهذا هو الأمر المجهول عندنا، ونعرف إجمالاً أنّه توجد هناك نكتة لم تتضح لنا بالمقدار الواصل إلينا في الحديث، وقد طبقت القاعدة على المورد بتلك النكتة المجهولة عندنا. وثانيهما: أصل قاعدة (لا ضرر)، وهذه تظهر بقوله: (لا ضرر ولا ضرار) بكلّ وضوح، فنأخذ بها، ولايعنينا فهم كيفية انطباقها على المورد.

أقول: إنّ التطبيق على المورد لو كان في رواية أخرى لم يكن يسري الإجمال منه الى الرواية المبيّنة للكبرى، فكنا نأخذ بالكبرى، فلو تمّ سند حديث آخر دالّ على القاعدة غير حديث قصّة سمرة لأخذنا به، ولا يضرنا إجمال حديث قصّة سمرة، لكنّ هذا الحديث بالذات - الذي هو الحديث الصحيح الوحيد عندنا - يصبح لا محالة مجملاً بإجمال كيفية تطبيقه على المورد؛ لأنّ التطبيق المجمل متّصل ببيان الكبرى، فلا ندري نكتة ذلك التطبيق، ولا ندري أن إبراز تلك النكتة ماذا كان يُحدث في ظهور الكلام المبيّن للكبرى من تغيير، وهل كان يُبقيه على حاله من الدلالة على المقصود أو لا؟

الثاني: ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله (1): من أنّ القاعدة طبقت بلحاظ الحكم الأوّل، وهو المنع عن الدخول بلا استئذان، لا بلحاظ قلع العذق، وإنّما هذا حكم مستقلّ صدر من النبي صلّى الله عليه وآله بوصفه رئيس الدولة وقائد الأمة تأديباً لسمرة.

ويرد عليه: أنّ النبي صلّى الله عليه وآله أمر أولاً سمرة بالاستئذان فلم يقبل، ثمّ اراد أن يشتري منه العذق فلم يقبل، ثمّ قال للأنصاري: «اقلعه وارم به وجهه؛ فإنّه لا ضرر ولا ضرار»، وهذا كما ترى صريح في تعليل الحكم بالقلع بهذه القاعدة، وكونه صلّى الله عليه وآله حين ذكره لهذه القاعدة ناظراً الى الحكم الأوّل غير معلوم، فهو إمّا ناظر الى كليهما، أو ناظر الى خصوص الثاني، فالثاني هو القدر المتيقّن.

والصحيح في الجواب: أنّ هذا الإشكال إنّما يأتي لو كان تطبيق القاعدة على المورد بلحاظ الجملة الأولى، وهي (لا ضرر) لكننا نقول: إنّ تطبيق القاعدة على هذا المورد يكون بلحاظ الجملة الثانية، وهي (لا ضرار)، ويؤيّد ذلك ما في بعض روايات هذه القصّة: من قوله: «ما أراك يا سمرة إلّا مضاراً» بناءً على أنّ (الضرار) مصدر لضرارّ

(1) راجع منية الطالب: ج 2، ص 209.

و (الضرر) مصدر لضرّ، وأمّا كيفية تطبيق (لا ضرار) على المورد ففهمها يتوقّف على فهم فقه هذه الجملة. وهذا ما سوف نبينه - إن شاء الله - في المقام السادس، ونبيّن هناك تطبيق هذه الجملة على المورد إن شاء الله.

ثم إنك عرفت أنّ كون النبي ﷺ ناظراً عند ذكره لهذه القاعدة الى الحكم الأوّل في كلامه ﷺ غير معلوم، ولكن مع ذلك نتكلّم في أنّه هل يمكن تطبيق (لا ضرر) على الحكم الأوّل أو لا؟ وكيف يطبّق عليه؟ فلو فرض كونه ﷺ ناظراً إليه كما عرفت من المحقّق النائيني رحمته فهل ينطبق الحديث على المورد أو لا؟ فنقول:

المشهور طَبَّقوا القاعدة على المورد باعتبار أنّ إطلاق حقّ سمرة في الدخول لغرض عدم الاستئذان أصبح ضرورياً، فنفوا إطلاق حقّه بالقاعدة.

ولكنّ المحقّق العراقي رحمته ذكر⁽¹⁾: أنّ تطبيق القاعدة في المقام على سلب إطلاق حقّ سمرة غير صحيح؛ وذلك لأنّ هذا وإن كان دفعاً للضرر عن الأنصاري، لكنّه خلاف الامتنان بالنسبة لسمرة، وبما أنّ القاعدة امتنانيّة فلا يصحّ تطبيقها في مورد يوجب بالنسبة لغير من يدفع عنه الضرر مخالفة للامتنان، ولكنّا نطبّق القاعدة في المقام على إثبات حقّ الأنصاري في الأمن وحفظ العيال، وهذا في حدّ ذاته مطابق للامتنان. نعم، هناك مزاحمة بين هذا الحقّ وحقّ سمرة في الدخول، ويقدم حقّ الأنصاري على حقّ سمرة بالأهميّة، لا بقاعدة (لا ضرر) حتّى يقال: إنّها أصبحت خلاف الامتنان بالنسبة لسمرة، فتطبيق قاعدة (لا ضرر) في المقام إنّما هو بمقدار إثبات حقّ الأمن وحفظ العيال للأنصاري، وهذا المقدار ليس خلاف الامتنان، وتقديم هذا الحقّ على حقّ سمرة الذي يكون خلاف الامتنان بالنسبة لسمرة لم نستفده من (لا ضرر)، بل من قانون تقديم الأهمّ.

أقول: إنّ لزوم عدم كون قاعدة (لا ضرر) خلاف الامتنان بالنسبة لغير من يدفع الضرر عنه سيأتي منّا تفنيده، فالآن نغضّ النظر عن بحث ذلك، ونتكلّم عمّا تطبّق عليه القاعدة في المقام.

فنقول: إنّ فرض استحقاق سمرة للدخول يتصوّر بنحوين:

الأوّل: أن يكون متعلّق حقّه في الحقيقة هو محافظته على عذقه لا دخوله، ويصبح دخوله جائزاً بالجواز التكليفي؛ لكونه مقدّمة لما هو حقّه، فيجوز بالدلالة

(1) راجع المقالات: ج 2، ص 114.

الثاني: أن يكون متعلق حقه ذات الدخول ولو بالشرط في ضمن العقد مثلاً.

وإن فرض أنّ متعلق حقه ذات الدخول كان ما ذكره المحقق العراقي رحمته: من فرض التزام بين حقّ الأنصاري وحقّ سمرة في محلّه، فإنّ الأنصاري - عند عدم استئذان سمرة - يريد أن يمنع سمرة من الدخول الذي هو حقّ له، فيتزاحم الحقان. وإن فرض أنّ متعلق حقه هو حفظ العذق فليس أيّ تزاحم بين الحقين، فإنّ الأنصاري لا يمنع سمرة عن مقدّمة حفظ العذق، إلّا في إحدى الحالتين: وهي حالة عدم الاستئذان، مع تمكّن سمرة من إيجاد الحالة الأخرى أي: حالة الاستئذان، والمنع عن المقدّمة ليس منعاً عن ذبيها إلّا إذا كان منعاً عن تمام أحوال المقدّمة الممكنة، وليس المقصود بالاستئذان هو طلب الإذن بأن يرجع سمرة إن لم يأذنه الأنصاري، وإنّما المقصود به الإعلام كما هو ظاهر قوله: «إذا أردت الدخول فاستأذن» وصریح ما في بعض طرق الحديث من قول الأنصاري: «أمرته أن يستأذن حتّى تأخذ أهلي حذرهما منه».

فعلى الثاني: إنّما تطبّق قاعدة (لا ضرر) لإثبات حقّ الأنصاري، لا لنفي حقّ سمرة؛ لما عرفت: من أنّه لا يوجد أيّ تزاحم بين الحقين، فلا موجب لرفع اليد عن إطلاق حقّ سمرة للإضرار كما عن المشهور، أو للتزاحم كما عن المحقق العراقي رحمته، وليس المستفاد من الحديث ومن كلام المحقق العراقي رحمته أكثر من هذا الحقّ، أي: حقّ المحافظة على العذق، فيكون تطبيق (لا ضرر) على المورد منحصراً بلحاظ إثبات حقّ الأنصاري، وحرمة الدخول بلا إذن على سمرة ووجوب الإذن.

وأما على الأوّل: وهو فرض تعلّق حقّ سمرة بذات الدخول، فقد عرفت وقوع التزاحم بين الحقين، فتطبّق قاعدة (لا ضرر) على ثبوت حقّ الأنصاري بالفعل، أي: حتّى بعد التزاحم، وبكلمة أخرى: تطبّق القاعدة على تقديم حقّ الأنصاري على حقّ سمرة، ولا يرد على ذلك كونه على خلاف الامتنان؛ لما أشرنا إليه، وسوف يأتي مفصّلاً - إن شاء الله - من أنّه لا يشترط عدم كونها على خلاف الامتنان بالنسبة للآخرين.

لا يقال: إنّ كما لا مزاحمة بين الحقين على تقدير فرض تعلّق حقّ سمرة بالمحافظة على العذق؛ لأنّ هذه المحافظة ليست متوقّفة على الدخول المزاحم لعائلة الأنصاري، بل متوقّفة على جامع الدخول، كذلك لا مزاحمة بين الحقين على

تقدير فرض تعلّق حقّ سمرة بالدخول؛ لوضوح: أنّ حقّه لم يتعلّق بخصوص الدخول المزاحم للعائلة، بل تعلّق بجامع الدخول.

فإنّنا نقول: إنّنا لم نقصد كون المحافظة على العذق متوقّفة على جامع الدخول سواء قصد بالجامع الجامع بين الحصص الأزمانية للدخول، أو قصد به الجامع بين الحصّة المشتملة على الإذن، والحصّة غير المشتملة على الإذن.

وتوضيح ذلك: أنّ نكتة الفرق بين ما إذا كان متعلّق الحقّ المحافظة على العذق، وما إذا كان متعلّقه نفس الدخول بحصول التزاحم بين الحقيين في الثاني دون الأول ليست عبارة عن دعوى أنّ حفظ العذق يكفي فيه جامع الدخول في هذا الآن وفي ذاك الآن وفي سائر الآنات، فمنعه عن الدخول في بعض الآنات ليس منعاً عن حفظ العذق حتّى يقال: إنّّه لو تعلّق الحقّ بذات الدخول - أيضاً - يمكن أن يفرض كون متعلّقه جامع الدخول في الآنات المتعدّدة، ومن الواضح: أنّ هذا الفرق لو تمّ ليس فارقاً، فإنّ الكلام يقع في الدخول ولو في ذلك الآن الأخير الذي انحصر حفظ العذق بالدخول فيه، فإنّه في نفس الآن - أيضاً - يمنعه الأنصاري عن الدخول بلا إذن، ولا هي عبارة عن دعوى أنّ حفظ العذق يتوقّف على الجامع بين فردين من الدخول: وهما الدخول مع الاستئذان، والدخول بلا استئذان، فيكفي عدم المنع عن أحد الفردين حتّى يقال: إنّّه فليفرض عند تعلّق الحقّ بذات الدخول - أيضاً - كونه متعلّقاً بالجامع بين فردي الدخول، والصحيح: أنّ الدخول ليس له سوى فرد واحد، والإذن وعدمه من المقارنات، وإنّما نكتة الفرق بينهما ما عرفت: من أنّه إذا كان الحقّ متعلّقاً بذات الدخول - والمفروض أنّ ذات الدخول ليس له فردان، بل هو فرد واحد - فحيث إنّ سمرة بان على عدم الاستئذان، ويمنعه الأنصاري في هذه الحال عن ذات الدخول الذي هو حقّ له، يقع التزاحم بين الحقيين. وأمّا إذا كان الحقّ متعلّقاً بذات المقدّمة، وهو المحافظة على العذق، فليس المنع عن المقدّمة في حال يمكن للشخص تغييرها الى حال أخرى؛ منعاً عن ذي المقدّمة، فلو قال مثلاً: إنّني أمتنعك عن الدخول لابساً للثوب الأبيض، فهذا ليس منعاً عن حقّه وهو حفظ العذق؛ إذ يمكنه أن يدخل لابساً للثوب الأسود مثلاً. نعم، ليس له هذا المنع باعتباره تحكّماً على الشخص، وإلزاماً له بما يلزمه الشارع به من لبس الثوب الأبيض من دون أن يكون ذلك لحقٍّ للمانع متوقّف على هذا المنع، وهذا بخلاف ما لو منعه عن الدخول بلا استئذان⁽¹⁾.

1)

(لا يخفى أنّ هذا البحث لم يكن له أساس، فإنّ الحكم الأوّل الوارد في نصّ الحديث لم يكن هو من ع سمرة عن الدخول على تقدير عدم الاستئذان حتّى نبحت عن أنّ حديث (لا ضرر) كيف جوّز هذا المنع؟ وأنّ حقّ سمرة لو كان فهل يتعلّق بذات الدخول، أو بالمحافظة على العذق، وليس الدخول إلاّ مقدّمة لذلك؟ وإنّما كان الحكم الأوّل عبارة عن أمر سمرة بالاستئذان لدى إرادة الدخول، وانطبق (لا ضرر) لتحريم ترك الاستئذان واضح؛ لأنّ ترك الاستئذان ضريّ.

هذا تمام الكلام في دفع إشكالات الحديث بلحاظ التطبيقات الواردة في الروايات.

مشاكل تطبيقية أخرى

بقي الكلام في دفع إشكالاته بلحاظ ما وقع من قبل العلماء الأعلام من تطبيقاته على موارد فقهية. وقد ذكر المحقق العراقي رحمته (1): أن هذه القاعدة لا تنطبق على الموارد التي طبقت عليها فقهياً، إذن فهي ليست في نفسها قاعدة يصح استنباط الأحكام منها، وإنما هي إشارة إلى قواعد أخرى ثابتة في المرتبة السابقة، وأما الموارد التي طبقت أصحاب القاعدة عليها فليس مدركهم بحسب الحقيقة وبالارتكاز إلا قواعد أخرى، وأما استشهادهم بحديث (لا ضرر) فيها فهو أمر تشريفي، فإننا نرى أن أي مورد طبقت فيه هذه القاعدة كان الحكم فيه إما أوسع مما يستفاد من القاعدة، أو أضيق منه. وذكر رحمته في مقام شرح ذلك عدة موارد:

فمن تلك الموارد ما ذكره من سقوط الوضوء إذا صار ضريراً، واستشهدوا له بـ(لا ضرر)، واستشهد رحمته بثلاث نكات في هذه المسألة على كون المدرك لهم فيها قاعدة أخرى، وهي قاعدة اجتماع الأمر والنهي وتقديم النهي - وهو النهي عن الإضرار بالنفس - دون قاعدة (لا ضرر):

النكتة الأولى: أنهم قالوا ببطلان الوضوء، ولم يقتضوا على سقوط الوجوب مع أن البطلان ليس من آثار (لا ضرر)، وإنما هو من آثار النهي في العبادة، فإن (لا ضرر) إنما ينفي الوجوب ولا ينفي الملاك، فيبقى الوضوء صحيحاً لأجل الملاك.

ويرد عليه بغض النظر عن أنه لو فرض أنهم قالوا بالبطلان من باب حرمة الإضرار بالنفس، فهذا لا ينافي كونهم ناظرين إلى تطبيق قاعدة (لا ضرر) بلحاظ نفي الوجوب على ما هو ظاهر استشهادهم على نفي الوجوب بـ(لا ضرر)، فليكن

(1) راجع المقالات: ج 2، ص 116 - 123.

مدركهم في نفي الوجوب كلا الأمرين من القاعدة وحرمة الإضرار: أننا كيف نعرف أنّ الأصحاب كانوا يسلّمون بقاء الملاك في المقام؟ فإنّ إثبات بقاء الملاك إمّا يكون عن طريق ما ذهب إليه المحقّق العراقي رحمته الله من أنّ الدلالة الالتزامية للأمر بالوضوء على ثبوت الملاك لا تسقط عن الحجية بسقوط دلالاته المطابقيّة عنها، أو عن طريق ما للمحقّق النائيني رحمته الله من مبنى أدقّ من هذا، وهو مسألة إطلاق المادّة في المرتبة السابقة على عروض الهيئة، وتفصيل ذلك موكول الى محلّه، وكون الأصحاب معترفين بأحد المبنيين غير معلوم.

ثمّ الحقّ صحّة الوضوء في المقام لا لأحد المبنيين، فإنّنا لا نساعد على شيء منهما، بل لكون الوضوء مأموراً بأمرين: أمر وجوبي مقدّم، وأمر استحبابي نفسي، و (لا ضرر) وإن أسقط الأوّل، لكنّه لا يسقط الأوامر الاستحبابية على ما سيأتي - إن شاء الله - . ونقول - أيضاً - : إنّ عدم ذهاب المشهور الى الصحّة لا يدلّ على كونهم ناظرين الى حرمة الإضرار؛ إذ لعلّهم لا يقولون بالاستحباب النفسي للوضوء، أو بعدم نفي (لا ضرر) للأوامر الاستحبابية.

النكته الثانية: أنّهم مع اعترافهم ببطلان الوضوء إذا كان ضررياً قالوا بالصحّة في خصوص ما إذا كان الشخص جاهلاً بالضرر، وهذا إنّما ينسجم مع كون المدرك مسألة اجتماع الأمر والنهي، وتغليب جانب النهي؛ لما ذكروا في الأصول من أنّ هذا باب التزاحم المؤثر لدى العلم دون الجهل، فمثلاً: الصلاة في المكان المغصوب جهلاً صحيحة، ولا ينسجم مع كون المدرك قاعدة (لا ضرر)، فإنّ القاعدة لا يختصّ جريانها بصورة العلم، فلو تمّ الاستدلال بها ثبت البطلان حتّى في حال الجهل.

ويرد عليه بغضّ النظر عمّا عرفت من أنّ هذا لو دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ حكمهم بالبطلان يستند الى حرمة الضرر، ولا يدلّ ذلك على عدم استنادهم في نفي الوجوب الى قاعدة (لا ضرر) ولو من باب الاستناد الى مدركين: أنّ قاعدة (لا ضرر) إنّما تجري في صورة العلم دون الجهل، فلعلمهم أدركوا بذنههم العرفي عدم جريان القاعدة في صورة الجهل، والسرّ في عدم جريانها في صورة الجهل: هو أنّ القاعدة ترفع الحكم ليرتفع الضرر، وهذا إنّما يعقل في صورة العلم، وأمّا في صورة الجهل فرفع الحكم لا يكون قابلاً لرفع الضرر أصلاً حتّى يثبت انتفاؤه بنفي الضرر، فإنّ المكلف جاهل - حسب الفرض - بالضرر، فهو يتوضّأ حتّى لو رفع الوجوب الضرريّ، ولا يمكن إلغائه الى عدم وجوب الوضوء عليه، إلّا بأن ينسخ وجوب

الوضوء عن الشريعة رأساً، وهذا ما لا يُحتمل، ونسخه في حقّ هذا بالخصوص لا يمكن أن يصل إليه.

النكته الثالثة: أنّ المكلف لو كان عالماً بالضرر ولم يكن عالماً بوجوب الوضوء فهنا حكموا ببطلان الوضوء. وهذا إنّما ينسجم مع فرض كون مدرّكهم حرمة الضرر التي لا يفترق في حسابها كون المكلف عالماً بالوجوب وعدمه، ولا ينسجم مع فرض كون المدرّك قاعدة (لا ضرر)، فإنّ القاعدة لا تجري في صورة عدم تنجّز الحكم، فإنّها إنّما تنفي الحكم عند نشوء الضرر منه، والحكم عند عدم تنجّزه لا ينشأ منه الضرر.

ويرد عليه بغضّ النظر عمّا عرفت: من أنّ ذلك لا ينافي استنادهم في نفي وجوب الوضوء الى (لا ضرر) أيضاً: أنّ ما ذكره مساوق لكون الحكم بنفي الضرر في حقّ هذا الشخص مشروطاً بعدم الوصول والتنجّز، ومثل هذا إمّا غير معقول على ما ذهب إليه بعض كالمحقّق الاصفهاني رحمته، أو غير عرفي بحيث يرى العرف نفي إطلاق الحكم لصورة تنجّزه دالاً على نفي أصل الحكم.

ومن تلك الموارد خيار الغبن، وخيار تبعض الصفقة ونحو ذلك. فذكر المحقّق العراقي رحمته: أنّ مدرّك الأصحاب قدّس سرّهم في هذه الخيارات في الحقيقة شيء آخر غير (لا ضرر) وهو التسالم بين الأصحاب، والاستشهاد بـ(لا ضرر) يكون من قبيل التعليل بعد الوقوع، فإنّ خيار الغبن وإن كان في مورد الضرر المالي على المغبون، لكن في موارد إخوته كخيار تبعض الصفقة لا يوجد ضرر مالي، وأمّا الضرر الغرضي بمعنى تخلف الغرض إذ كان غرضه متعلقاً بمجموع الصفقة، فليس ضرراً موجِباً للخيار، وإلّا لزم ثبوت الخيار في كلّ موارد تخلف الغرض، كما لو اشترى دواءً لغرض مداواة مريضه وحينما وصل الى البيت رأى أنّ المريض قد طاب أو مات مثلاً.

ثمّ في مورد خيار الغبن وإن كان الضرر المالي ثابتاً، ولكنّ قاعدة (لا ضرر) لا تثبت الخيار بالنحو المفتى به عند الأصحاب من كونه حقّاً يقبل الإسقاط والإرث، فإنّ غاية ما يدلّ عليه (لا ضرر) نفي اللزوم الأعمّ من الجواز الحقيّ والجواز الحكمي الذي لا يسقط ولا يورث، فكيف أفتوا بصحّة الإسقاط والإرث؟ إذن فليس مدرّكهم في الخيار هو قاعدة (لا ضرر).

أقول: نذكر هنا بعض ما ينبغي أن يعلّق به على كلامه رحمته، ثمّ نشرع في تفصيل

الكلام في أصل إثبات خيار الغبن عن طريق قاعدة (لا ضرر) وتظهر في ضمن ذلك تنمة الكلام في التعليق على ما أفاده رحمته فنقول:

أمّا ما ذكره رحمته من عدم وجود ضرر مالي في إخوة خيار الغبن من قبيل خيار تبعض الصفقة، وعدم الاعتداد بالضرر الغرضي، ففيه: أنّ الضرر غير منحصر في هذين القسمين، بل يوجد هنا ضرر آخر: وهو ما يكون في طول الارتكاز العقلاني الحاكم بثبوت حق الخيار في هذه الموارد، فإنّه - عندئذ - يكون سلب هذا الحقّ ضرراً على ذي الحقّ فيثبت حقّ الخيار بلا ضرر.

وأمّا ما ذكره رحمته من أنّ (لا ضرر) إنّما يثبت الجامع بين الجواز الحقّي والحكمي، فيرد عليه مضافاً الى ما عرفت من إمكان إثبات هذا الحقّ من باب كونه حقّاً عقلاًياً يعتبر سلبه ضرراً: أنّنا سلّمنا أنّ قاعدة (لا ضرر) ليس جريانها عند الغبن بلحاظ هذا الضرر، أعني: الضرر الحقّي في طول اعتبار العقلاء لهذا الحقّ، وإنّما يكون بلحاظ الضرر المالي، ولكن مع ذلك يمكننا إثبات آثار الحقّ من السقوط والإرث، أمّا السقوط؛ فلأنّ رضا المشتري مثلاً بلزوم المعاملة والتزامه به ليس إلّا كرضاه بالبيع من أول الأمر عند فرض علمه بغبنية المعاملة، فإنّه في هذه الحالة يكون هو المُقدم على الضرر، والضرر الذي يقدم عليه لا يرتفع بـ(لا ضرر) على ما سوف يأتي إن شاء الله.

وأمّا الإرث فالصحيح أنّه لا وجه لثبوت الإرث في الحقوق، إلّا باعتبار أنّ الحقّ يعدّ مالاً حيث يبذل بإزائه المال، وإلّا فلا دليل على أنّه يورث، فإنّ دليل الإرث إنّما دلّ على أنّ ما تركه الميت من مال فلورثته، وهذه النكته موجودة في المقام أيضاً، فإنّه بعد قابليّته للإسقاط يمكن أن يبذل بإزائه المال فيعدّ مالاً فيورث.

وأمّا تفصيل الكلام في أصل إثبات خيار الغبن بقاعدة (لا ضرر) فهو مايلي:

إنّ تطبيق قاعدة (لا ضرر) على خيار الغبن يكون بأحد وجوه:

الوجه الأوّل: تطبيق القاعدة على خيار الغبن بلحاظ الضرر المالي الموجود في المقام، وقد توجد في هذا التطبيق عدّة إبرادات:

الإيراد الأوّل: ما ذكره المحقّق الاصفهاني رحمته في المقام، وهو أنّه ليس للزوم فقط ضرراً، بل أصل الصحة - أيضاً - ضرري، فإنّه ينشأ منها نقص مالي على المغبون، فيجب أن يشمل إطلاق (لا ضرر) الحكم بالصحة وينفيه، وبذلك يرتفع

موضوع تطبيق (لا ضرر) على اللزوم؛ لأنّ اللزوم فرع الصّحة⁽¹⁾.

أقول: إنّ هذا الإشكال تارةً يصاغ بالصياغة التي نقلناها الآن عن المحقق الإصفهاني، وهي أنّ قاعدة (لا ضرر) تعمّ في بادئ النظر الحكم باللزوم والحكم بالصّحة، وإجرائها بلحاظ الحكم بالصّحة يكون حاكماً على إجرائها بلحاظ الحكم باللزوم ونافياً لموضوع ذلك، وأخرى يصاغ بصياغة: أنّ قاعدة (لا ضرر) لا تشمل الحكم باللزوم، وإنّما تنظر الى الحكم بالصّحة؛ لأنّه الذي يحدث بحدوثه الضرر دون اللزوم.

ومباني هاتين الصياغتين ما يلي:

أثنا تارةً نفترض أنّ (لا ضرر) ينفي الضرر الناشئ من الحكم وهو الصحيح، وأخرى نفرض أنّه ينفي الحكم الضرري، وعلى الثاني تارةً نفرض أنّ اللزوم والصّحة حكمان كما هو الصحيح، وأخرى نفرض أنّ اللزوم عبارة أخرى عن بقاء نفس الحكم بالصّحة واستمراره الى ما بعد الفسخ، وعلى أيّ حال، تارةً نفرض أنّ المنفي في (لا ضرر) بحسب الفهم العرفي هو حدوث الشيء، أي: حدوث الضرر، أو حدوث الحكم الضرري، بحيث لو خرج الحدوث في مورد عن إطلاق (لا ضرر) بدليل ما، لا يمكن التمسك به في جانب البقاء، وأخرى نفرض أنّ المنفي ذات الشيء، ويشمل إطلاقه وجوده الحدوثي ووجوده البقائي.

فإن فرض أنّ (لا ضرر) ينفي ذات الشيء ويشمل بإطلاقه الوجود الحدوثي والوجود البقائي، اتّجهت الصيغة الأولى من صيغتي الإشكال من أنّ (لا ضرر) مفاده أوسع من جانب اللزوم ويشمل جانب الصّحة، وبذلك ينفي موضوع شموله لجانب اللزوم.

وإن فرض أنّ (لا ضرر) ينفي الحدوث رأساً، فعندئذ إن فرض أنّ المنفي هو الحكم الضرري، وأنّ اللزوم والصّحة حكمان، اتّجهت - أيضاً - الصيغة الأولى للإشكال، وأمّا إن فرض أنّ المنفي هو الضرر الناشئ من الحكم، أو فرض أنّ اللزوم والصّحة حكم واحد مستمرّ فهنا تتبدّل صيغة الإشكال الى الصيغة الثانية، وهي أنّ (لا ضرر) لا يشمل الحكم باللزوم، وإنّما يشمل الحكم بالصّحة؛ لأنّه الذي يحدث بحدوثه الضرر لناشئ من الحكم أو الحكم الضرري.

(1) راجع تعليق الشيخ الإصفهاني على المكاسب: ج 2، ص 53.

هذا. وأجاب هو ﷺ عن الإشكال بجوابين(1):

الجواب الأوّل: أنّ الضرر بوجوده الحدوثي ثبت بالإجماع، فالقاعدة خصّصت بالإجماع بإخراج الحكم بالصحة عن إطلاقها، وعندئذ نتمسك بإطلاقها لنفي الضرر بوجوده البقائي.

وهذا الجواب إنّما يلائم الصيغة الأولى للإشكال، وهي التي ينظر هو ﷺ إليها، ولا يرفع الإشكال بصيغته الثانية كما هو واضح، فإنّه لو قيل: إنّ (لا ضرر) إنّما ينفي الوجود الحدوثي، وإنّ ذلك إنّما يكون بالحكم بالصحة، فبعد فرض خروج ذلك عن إطلاق القاعدة بالإجماع لا معنى للتمسك بالقاعدة لنفي الوجود البقائي.

الجواب الثاني: أنّ الحكم بالبطلان يكون على خلاف الامتنان؛ إذ لو حكم بالصحة مع كون البيع غير لازم كان للمغبون الخيار في أن يفكّر ويختار ما هو الأصلح لنفسه من الفسخ أو الإمضاء، وأمّا إذا حكم ببطلان البيع فلا يبقى له مجال للتفكير واختيار ما هو الأصلح له.

وهذا الجواب - أيضاً - إنّما يلائم الصيغة الأولى للإشكال، فبناءً على كون الحديث مقتضياً في نفسه لرفع اللزوم يقال: إنّ رفعه للصحة خلاف الامتنان؛ لأنّ حال المغبون بعد فرض نفي الصحة بـ(لا ضرر) يكون أسوأ منه قبل ذلك؛ إذ لولا نفي الصحة فهو بالخيار إن شاء فسخ وإن شاء أمضى، وليس مضطراً إلى رفع اليد عن البيع؛ لعدم بطلانه، ولا إلى الالتزام به؛ لأنّ حديث (لا ضرر) يوجد فيه - على أيّ حال - اقتضاء نفي اللزوم، فاقضاء الحديث إضافة إلى ذلك لنفي الصحة يسيء بحال المغبون، فيخرج هذا الاقتضاء عن إطلاق الحديث؛ لكونه مخالفاً للامتنان. وما مضى ممّا وسيأتي - إن شاء الله - مفصلاً من منع اشتراط امتنانية القاعدة إنّما هو بلحاظ غير من يقصد رفع الضرر عنه بالقاعدة، وأمّا بالنسبة له فهي امتنانية.

وأما إذا أخذنا بالصياغة الثانية للإشكال، وقلنا: إنّ القاعدة ليس فيها من أوّل الأمر عدا اقتضاء نفي الصحة، فمن الواضح أنّ هذا يكون بحسب غالب الأحوال مطابقاً للامتنان، فإنّ نفي الصحة أوفق بحال المغبون من عدمه، أي: أنّ حاله بعد تطبيق القاعدة عليه يكون أحسن من حاله قبله؛ إذ قبل ذلك يكون البيع الغبنيّ لازماً عليه، وبالقاعدة أصبح البيع باطلاً فارتفع الغبن.

(1) راجع نفس المصدر السابق.

نعم لو حكم له بالخيار كان أحسن له من الحكم ببطلان البيع، ولكن ليست امتنانية القاعدة بمعنى أن يُختار للشخص أحسن حكم بالنسبة له، وإنما امتنانية تكون بمعنى أنه يجب أن يكون الشخص أحسن حالاً بعد جريان القاعدة في حقه منه قبل جريانها.

إذن فهذا الجواب - أيضاً - إنما يكون جواباً للإشكال بصيغته الأولى.

هذا. وما ذكر في هذا الجواب من لزوم امتنانية القاعدة إن أُريد به الامتنان الحقيقي، قلنا: إن الامتنان ثابت في المقام، فإن الحكم بالبطلان امتنانية بالنسبة له من حيث رفع الغبن، وبلحاظ ما لو لم تجر القاعدة في حقه رأساً حتى لنفي اللزوم.

وأما إن أُريد بذلك الامتنان الفعلي وهو الصحيح، وذلك بمعنى كون القاعدة امتناناً على الشخص بالفعل، أي: مع النظر الى جميع الجهات الثابتة فعلاً لهذا الشخص، فقد يقال - عندئذ - : إنه لا امتنان في نفي الصحة؛ لما عرفت: من أن صحة البيع غير اللازم أحسن بحال المغبون، لكننا نقول: إن الامتنان الفعلي في ذلك يختلف باختلاف الأشخاص والموارد والخصوصيات، وليس له ضابط كلي، فإنه قد يتفق أن يكون تزلزل البيع أحسن بحاله من البطلان؛ ليبقى له مجال التفكير مثلاً، وقد يكون بطلانه أحسن بحاله من التزلزل، كما لو فرض مثلاً: أن الفسخ يحتاج الى مؤونة، ويقع المغبون في الخجل من الغابن عند الفسخ مثلاً، ويكون الأحسن بحاله بطلان البيع رأساً حتى يستريح.

اللهم إلا أن يقال: إن العبرة بالامتنان الفعلي النوعي، ويقال: إن التزلزل أحسن بحسب النوع والغالب في حق المغبون من البطلان.

وعلى أي حال، فإن تمّ أحد الجوابين فإنّما هو جواب عن الإشكال بصيغته الأولى المبنية على فرض كون المنفي هو الجامع بين الوجود الحدوثي والوجود البقائي، أو كون المنفي هو الحكم الضري، مع فرض كون اللزوم والصحة حكمين لا حكماً واحداً مستمراً الى ما بعد الفسخ، وأما إذا استظهرنا كون المنفي حدوث الشيء، وبنينا على ما هو الحق من كون المنفي الضرر الناشئ من الحكم، لا الحكم الضري، أو على أن اللزوم والصحة حكم واحد، اتجهت الصيغة الثانية للإشكال، وبعد فرض ضمها الى دعوى دليل قطعي كالإجماع على صحة البيع يتحوّل الإشكال الى ما نجعله الآن إيراداً ثانياً، ونجيب عنه بجواب يندفع به الإيراد الأول أيضاً، فنقول:

الإيراد الثاني: أنه لا يمكن تطبيق قاعدة (لا ضرر) في المقام، فإنه إنما يندفع بها حدوث الضرر، والحدوث قد تحقق حتماً بصحة البيع، وإنما الكلام في البقاء، وقاعدة (لا ضرر) لا تنفي الوجود البقائي بعد فرض حدوث الشيء.

وهذا الإيراد قد عرفت حاله بحسب تفرّعه على المباني، أي: عرفت أنه إنما يتّجه بناءً على استظهار كون المنفي حدوث الشيء، واستظهار كون مصبّ النفي الضرر الخارجي، أو كونه هو الحكم، لكن بشرط أن يُرى اللزوم والصحة حكماً واحداً.

والجواب عن هذا الإيراد: هو أنّ الصحة بما هي ليست ضرورية، فإنّ الضرر ليس عبارة عن مجرد النقص، وإنما هو النقص الموجب للضيق النفسي، والحرج الباطني الذي يكون في خصوص ما إذا فرض عدم تمكّن الشخص من التخلص عن النقص المتوجّه إليه.

والخلاصة: أنّ (لا ضرر) - على ما سوف يأتي تفصيله إن شاء الله - لا يشمل النقص الذي يكون تحت اختيار الشخص، ويمكنه رفعه وإزالته. ومبنيّاً عليه نقول في المقام: إنّ الصحة بما هي ليست ضرورية، فإنّ الضرر إنما يتحقّق بعد فرض ترتّب اللزوم على العقد الصحيح؛ إذ لو فرضت الصحة وحدها كانت إزالة النقص تحت سلطان المغبون، وذلك بأن يفسخ المعاملة، فالضرر إنما ينشأ من الحكم الأخير، وهو الحكم باللزوم، ومهما ترتّب ضرر على أحكام مترتبة بحيث لا يتحقّق الضرر إلاّ بعد ترتّب كلّ تلك الأحكام الطويلة، فلا محالة إنما يرفع به الحكم الأخير دون ما قبله تقديراً للضرورة بقدرها. نعم لو فرض أنه على تقدير الصحة لا مناص من الحكم باللزوم، تكون الصحة ضرورية لا محالة، وتنطبق عليها قاعدة (لا ضرر)، فتطبيقها على الحكم باللزوم حاكم على تطبيقها على الحكم بالصحة. وبهذا يرتفع الإشكال سواء فرض بهذه الصياغة، أو بالصياغة التي مضت عن المحقّق الإصفهاني رحمته الله.

الإيراد الثالث: أنّ (لا ضرر) يدلّ على نفي الضرر، لا على تدارك الضرر، فلا بدّ أن يدلّ هنا على بطلان البيع، لا على ثبوت الخيار بعد فرض صحته، فإنّ هذا تدارك للضرر.

ويرد عليه: أنّ هذا لا يتمّ لا على مبنا؛ لما عرفت من أنّ الضرر إنما يحدث باللزوم، والصحة وحدها ليست ضرورية، فنفي اللزوم نفي للضرر لا تدارك له. ولا على ما مضى من مبنى المحقّق الإصفهاني رحمته الله من أنّ الضرر له وجود مستمرّ قبل

الفسخ وبعده، وقد ثبت وجوده قبل الفسخ بالإجماع، ويُنفى وجوده بعده (لا ضرر)، فإنّ نفي اللزوم - عندئذ - نفي لبقاء الضرر، وليس هذا تداركاً للضرر، وإتّما يكون تدارك الضرر بمثل جعل الأرش، وأمّا جعل الخيار فهو نفي للضرر، إمّا حدوثاً كما هو الصحيح، أو بقاءً، كما هو مختار المحقّق الاصفهاني رحمته.

الإيراد الرابع: - وهو في الحقيقة محاولة لإثبات عدم انطباق القاعدة على كلام الفقهاء في المقام - هو أنّهم حكموا بسقوط هذا الخيار بالإسقاط، وهذا من آثار الجواز الحَقِّي، مع أنّ «لا ضرر» إنّما يدلّ على الجامع بين الجواز الحَقِّي والحكْمِي في المقام، فكيف ثبت الجواز الحَقِّي هنا؟

والجواب: أنّه يمكن إثبات نتيجة حَقِّيّة الجواز في المقام، أي: إثبات سقوط هذا الخيار بالإسقاط بما سوف يأتي - إن شاء الله - من أنّ الضرر الذي يقدم عليه لا ينفى بقاعدة (لا ضرر)، والتزامه بالبيع بعد معرفة الغبن إقدام على هذا الضرر، ولا فرق في ذلك بين كون الإقدام في مرحلة البقاء أو في مرحلة الحدوث، فكما أنّ من علم بالغبن ومع ذلك أقدم على المعاملة لا خيار له، كذلك من لم يعلم بالغبن وعامل ثمّ عرف الغبن والتزم بالمعاملة الصادرة سقط خياره بالإقدام على الضرر. وبذلك تثبت نتيجة الحقّ في المقام⁽¹⁾.

بل يمكن إثبات ذات الحقّ في المقام، وتوضيح ذلك: أنّ الحكم الذي كان يأتي من قبله الضرر، والذي ارتفع بقاعدة (لا ضرر) كان هو لزوم البيع الغبنيّ حسب الفرض، وهذا اللزوم كان لزوماً حَقِّيّاً، ولم يكن لزوماً حكْمِيّاً، أي: أنّه من حقّ أحد المتبايعين على الآخر عدم فسخ المعاملة، ولذا ترى أنّه من الصحيح أن يفسخ أحد المتبايعين البيع إذا أقاله صاحبه، وهذا بخلاف النكاح الذي لا مورد للإقالة فيه، وهذا يعني أنّ لزوم النكاح لزوم حكْمِي، في حين أنّ لزوم البيع لزوم حَقِّي.

والتكليف العقلائي لكون لزوم البيع لزوماً حَقِّيّاً لا حكْمِيّاً هو ما يلي:

إنّ البيع كما يدلّ على الالتزام بتملك المال للطرف المقابل، كذلك يدلّ بالدلالة الالتزامية العرفية على تملكه إيّاه نفس هذا الالتزام، فإنّ هذا الالتزام يكون بغض النظر عن هذا التملك ملكاً للمالك الأوّل، فله أن يتراجع عن التزامه في أي

1)

(لا نرى فارقاً ماهوياً بين الحقّ والحكم عدا كون أمر الحقّ بيد ذي الحقّ، فيكون له إسقاطه، فمتى ما ثبت جواز الإسقاط فقد ثبت الحقّ.

وقت شاء ما لم يملكه للطرف الثاني، وهو بالفعل يملكه هذا الالتزام
فيمتّ اللزوم الحقي، أي: يكون قوله: «بعت» بمنزلة قوله: «التزمت
بتملكك هذا المال التزاماً لا رجعة لي فيه».

وقد يفترض أنه لا يملكه هذا الالتزام، كما في مورد شرط الخيار⁽¹⁾. فيبقى الجواز
الحقي ثابتاً، وقد يفترض أنّ الشارع لم يمتض ما ظهر بهذه الدلالة الالتزامية، كما في
مورد خيار الحيوان، فأيضاً يبقى الجواز الحقي ثابتاً.

وفي مقابل هذا الجواز جواز حكمي، وهو تزلزل العقد في نفسه من دون نظر الى
مسألة التزام المتعاملين، كما يقال في جواز الهبة. كما أنّ في مقابل هذا اللزوم
الحقي اللزوم الحكمي، وهو حكم الشارع بلزوم العقد في نفسه من دون نظر الى
مسألة التزام المتعاملين، كما قلنا في النكاح، ولذا لم تصحّ الإقالة في النكاح وصحّت

1)

(لا نفهم من كلمة (بعت) إلاّ تملك المال، وشرط الخيار أمر إيجابي، أي: أنّه يضيف الى العقد شرط
الخيار الحقي، وليس أمراً سلبياً بمعنى سلبه من العقد شرط اللزوم الذي كان كامناً في العقد،
ولولا شرط الخيار كان البيع لازماً عقلاً، لا لشرط اللزوم أو تملك الالتزام، بل لأنّ الفسخ واسترجاع
المال تصرف في مال الغير فيكون مخالفاً لسلطنته عليه.

وأما خيار المجلس والحيوان - لو سلّمنا كونهما خياراً حقيّاً لا حكماً - فإنّما هو لأجل الاستظهار من
دليلهما، حيث يفترض أنّ ظاهر الدليل بمناسبات الحكم والموضوع إثبات الخيار كحقّ لذي الخيار، لا
فرضه كحكم عليه.

وأما جريان الإقالة بشأن البيع فهي كنفس البيع من الأمور العقلانية التي تتمّ برضا الطرفين، وفي
النكاح لا تأتي الإقالة إمّا تعديداً محضاً، أو بموافقة العقلاء أيضاً؛ لما يروونه من ضرورة نوع من ثبوت
الاستقرار في النكاح أكثر ممّا هو في البيع.

هذا، ونحن في نفس الوقت لا نتحاشى عن أن يكون هناك عادةً في مثل البيع شرط ضمني ارتكازي
وهو شرط اللزوم، فلو أنّ أحدهما علم أنّ الملك ليس مستقرّاً لديه فيما يشتره، ويحتمل في أيّ
لحظة أن يفسخه الطرف الآخر، قد لا يقدم على الشراء، إلاّ أنّنا نقول: إنّ ليس هذا الشرط هو الذي
فرض الخيار بحيث لولاه لكان الأصل في البيع التزلزل؛ لأنّه لم يملك التزامه لصاحبه، بل حتّى مع
فرض عدم هذا الشرط يكون البيع لازماً؛ لأنّه يفيد التملك وبالتالي تنتقل قاعدة السلطنة منه الى
صاحبه، والفسخ رغماً على المالك الجديد خلاف سلطنته.

نعم، لو لم يشتمل العقد على تملك المتعلّق، بل كان مجرد التزام، كما هو الحال في عقد الأجير
الذي هو التزام بعمل للمستأجر، فهنا يأتي ما ذكره أستاذنا الشهيد من أنّ العقد يدلّ - لولا
شرط الخيار - على الالتزام بالعمل، وعلى تملك هذا الالتزام للمستأجر.

في البيع، أي: أنّ كلّ واحد منهما في البيع ملّك التزامه للآخر، فيمكن لكلّ واحد منهما إرجاع التزام صاحبه إليه فيفسخ. هذا كلّ شيء من مختاراتنا في فقه المعاملات، ونأخذ هنا مصادرة فنقول: إنّ المغبون ملّك التزامه للغابن جهلاً منه بالغبن، وبما أنّ ذلك ضرريّ عليه لا يمضيه الشارع، ومعنى ذلك بقاء هذا الالتزام في ملك المغبون، وهذا هو الجواز الحقي. نعم هذا المقدار من البيان لا يثبت صحّة إسقاط هذا الخيار، وإنّما يثبت حقيّة هذا الخيار، وأمّا ثبوت هذا الأثر له وهو أثر الإسقاط، فإنّما يكون بأحد أمرين: أحدهما: ما ذكرناه من أنّ الضرر الذي يقدم عليه لا يُنفى بالقاعدة، ثانيهما: ما سوف يأتي بعد هذا إن شاء الله.

الإيراد الخامس: أنّ الفقهاء حكموا بإرث هذا الخيار. ويقال أيضاً: إنّ ذلك من آثار الجواز الحقي، و (لا ضرر) لا يثبت ذلك، وإنّما يثبت الجامع بين الجواز الحقي والجواز الحكمي، وقد ظهر جواب ذلك ممّا تقدّم من الجواب عن الإيراد الرابع فإنّنا نقول:

أولاً: إنّ الحقّ إنّما يورث لكونه مالاً عرفياً لمقابلته بالمال، والخيار في المقام - أيضاً - يقابل بالمال بعد ما أثبتناه من قابليّته للسقوط.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا أنّ حكم الإرث ثابت على عنوان الحقّ بما هو حقّ، قلنا: إنّّه قد مضى بيان كون الجواز في المقام حقيّاً لا حكميّاً؛ لكونه جوازاً في مقابل اللزوم الحقيّ بالبيان الذي عرفت، فيورث.

الإيراد السادس: أنّه لماذا لا نثبت بـ(لا ضرر) الأرش ونثبت به الخيار، فإنّه كما يرتفع الضرر بالخيار كذلك يرتفع بالأرش؟!

والجواب: أنّ الخيار نفي للضرر حدوثاً أو بقاءً، كما عرفت، وأمّا الأرش فهو تدارك له، كما لا يخفى، و (لا ضرر) يدلّ على نفي الضرر دون تداركه.

الإيراد السابع: أنّ حيثيّة ضرر المغبون في المقام تُعارض بحيثيّة أخرى وبالتالي لا يمكن نفيه بـ(لا ضرر)، وذلك بأحد تقريبات ثلاثة:

الأول: أنّ الخيار وإن كان فيه دفع للضرر عن المغبون، لكنّه على خلاف المنّة على الغابن، وهو حكم امتناني يشترط فيه عدم كونه خلاف المنّة.

وفيه: ما سيأتي - إن شاء الله - من بيان إنكار الكبرى، وأنّ (لا ضرر) لا يشترط فيه عدم المخالفة للمنّة على غير من يجري في حقّه ما لم يصل الى مرتبة الضرر عليه.

الثاني: أنّ ما نحن فيه داخل في تعارض الضررين، فإنّ اللزوم وإن كان ضررياً على المغبون، لكن الفسخ - أيضاً - ضرر على الغابن، فإنّ الغابن قد أصبح مالكاً لهذا الشيء الذي يساوي دينارين واشتراه بدينار مثلاً، فبالفسخ يتضرّر بمقدار دينار واحد.

والجواب: إنكار الصغرى في المقام، بيانه: أنّ هذا المال للغابن كان مثقلاً في نظر العقلاء من أوّل الأمر بحقّ الاسترداد للغابن، فإذا استردّه المغبون لا يصدق الضرر بشأن الغابن، ولذا لا يستشكل العرف في صحّة نفي اللزوم هنا بملاك نفي الضرر، لا من باب تقديم ضرر على ضرر.

الثالث: أنّ الغابن كما يملك عين ماله في مقابل مال آخر، كذلك يملك على ما مضى التزامه في مقابل التزام آخر، فإذا ملك التزام نفسه للمغبون من دون أن يملك هو في مقابل ذلك التزام المغبون كان ذلك ضرراً عليه، والمفروض في المقام أنّ الغابن ليس له الخيار، وهذا يعني: أنّ المغبون مَلَكَ التزام الغابن من دون تملك الغابن بالمقابل التزامه، وهذا هو الضرر.

والجواب: أنّ هذا إنّما يكون ضرراً في طول ثبوت ارتكاز عقلائي لحقّ للغابن، وهو حقّ أن لا يخرج التزامه من ملكه إلاّ ويعطى في مقابله التزام الآخر، وأن لا يملك عليه التزامه مجاناً، ومثل هذا الارتكاز غير موجود، فلم يثبت له مثل هذا الحقّ حتّى يكون سلبه عنه نقصاً وضرراً عليه. نعم، لو أسقط المغبون حقّه والتزم بالبيع بعد علمه بالغبن ثبت مثل هذا الارتكاز، وتمّ هذا الإشكال. وهذا هو الوجه الآخر لسقوط الخيار بالإسقاط الذي كتّنا قد وعدنا ذكره(1).

(1) كأنّ مقصود أستاذنا الشهيد : أنّ الوجه الثاني لقابليّة حقّ خيار الغبن للإسقاط هو أنّه بمجرد أن يرضى بعد العلم بالغبن بهذا البيع الغبني يصبح في ارتكاز العرف الالتزامان متقابلين، أي: كما أنّ المغبون مَلَكَ التزام الغابن فليس للغابن حقّ سحب الالتزام، كذلك الغابن مَلَكَ التزام المغبون فليس للمغبون حقّ سحب الالتزام، وهذا معناه سقوط الخيار في نظر العرف. وهذا الأمر الارتكازي لم يرد عليه ردع، وحديث (لا ضرر) ليس رادعاً؛ لما عرفت من أنّ ضرر المغبون قد زاحمه ضرر الغابن بتملك التزامه من قبل المغبون من دون أن يملك هو التزام المغبون، إذن فلا تجري في المقام قاعدة (لا ضرر)؛ كي تكون ردعاً عمّا عرفته من الارتكاز.

أقول: وبالإمكان أن يدعى: أنّ الارتكاز العقلائي يحكم بنحو العموم بأنّ الحقّ قابل للإسقاط، وهذا بعد التنزّل عمّا قلناه من أنّ قوام حقيّة الحقّ بقابليّته للإسقاط.

الوجه الثاني: تطبيق القاعدة على خيار الغبن بلحاظ الضرر الحقيقي الموجود في المقام، باعتبار أنّ العقلاء يرون للمغبون حقّ الخيار، فسلب هذا الحقّ عنه ضرر عليه، فقاعدة (لا ضرر) تدلّ على إمضاء هذا الحقّ. وهذا الوجه سالم عن أهمّ تلك الإشكالات التي كانت تورد على الوجه الأوّل المشهور، فلو فرضت تماميتها قلنا: إنّنا في غنى عن ذلك الوجه ببركة هذا الوجه:

ويمكن تحليل هذا الحقّ العقلاني بوجوه:

1 - كون الغبن بما هو منشأ لحقّ الخيار للمغبون في نظر العقلاء.

2 - أنّ البيع يشتمل عرفاً على شرط ضمنيّ، وهو شرط انخفاض مقدار ماليّة المال وعدم الغبن، وأنّ العرف يرى أنّ فوات هذا الشرط يكون موجباً لضمّانه، وأنّه يرى أنّ ضمّانه يكون بالخيار وحقّ الفسخ⁰ وقد أشار الى ذلك المحقّق العراقي⁽¹⁾، ونحن حذفناه فيما مرّ حينما كنّا ننقل كلامه¹ في خيار الغبن.

3 - أنّ البيع يشتمل عرفاً على الشرط الضمني كما قلنا في الوجه الثاني، وأنّ تخلّف الشرط في نفسه يوجب في نظر العقلاء حقّ الخيار دونما حاجة الى توسيط الضمان كما في الوجه الثاني. ومن هنا يكون هذا الوجه أحسن من سابقه؛ إذ قد يقال في مقابل الوجه السابق: إنّّه إذا صار البناء على كون الخيار بتوسّط ضمان الشرط الفات فلا نقبل أنّ العقلاء يرون ضمّانه بخصوص حقّ الفسخ دون الأرش.

4 - إرجاع خيار الغبن الى خيار تخلّف الشرط كما في الوجه السابق، وإرجاع

1)

(كأنّ المقصود بضمّان هذا الشرط في نظر العرف: أنّ مقدار الماليّة المشروط انخفاضه مضمون على الغابن، فإذا فاته لا بدّ من تداركه وإرجاعه بالفسخ، فإنّه إذا فسخ ورجع المال الى ملك الغابن فقد حصل على مقدار الماليّة مرّة أخرى.

ويرد عليه ما سيشير إليه أستاذنا في ذيل الوجه الثالث من أنّ الأرش - أيضاً - يفني بهذا الغرض، وبه ينحفظ مقدار الماليّة مرّة أخرى، فلماذا يعيّن الفسخ؟!)

وعلى أيّ حال، فالمفهوم من كلام المحقّق العراقي¹ في المقالات: ج 2، ص 118 ليس هو ما نسبه إليه أستاذنا² من أنّ العرف يرى ضمان هذا الشرط، وأنّ ضمّانه بخيار الفسخ، وفي طول ذلك يأتي (لا ضرر) ليثبت هذا الضمان الذي فرضه العرف؛ لأنّ نفيه ضرر، بل المفهوم منه أنّه بعد أن كان تفويت الشرط ضرراً فنفي الضرر يوجب تدارك هذا الضرر بالخيار⁰ وما نسبه أستاذنا³ إليه خير ممّا هو المفهوم من عبارته؛ لأنّ ما هو المفهوم من العبارة يتوقّف على تفسير (لا ضرر) بمعنى تدارك الضرر، وهو غير صحيح.

خيار تخلف الشرط الى شرط الخيار، بأن يقال: إن البيع فيه شرط ضمني، وهو شرط انحفاظ مقدار المايّة، ويوجد في الشروط التي تشتت في المعاملات شرط ضمني، وهو شرط ثبوت الخيار على تقدير التخلف. وهذا مبنى مدرسة المحقق النائيني رحمته في أمثال هذه الخيارات من خيار الغبن وتبعض الصفقة ونحوهما.

الوجه الثالث: تطبيق القاعدة على خيار الغبن بلحاظ الضرر الغرضي؛ لأنّه تعلّق غرضه المعاملي بالتحقق على مقدار مائيّة ماله ولم يتحقق ذلك.

وأورد المحقق العراقي رحمته على ذلك بأنّه لا عبرة في باب (لا ضرر) بتخلف الأغراض، وإلاّ للزم ثبوت الخيار لمن اشترى الدواء لمريضه فبرىء المريض قبل استعمال الدواء، الى غير ذلك من موارد تخلف الغرض، مع أنّه لا شكّ في عدم الخيار في أمثال هذه الموارد.

أقول: الصحيح أنّ هذه النقوض غير واردة في المقام، وأنّه يمكن التفكيك بين مثل هذا الغرض، يعني غرض التحقق على مقدار مائيّة المال وسائر الأغراض؛ وذلك لما مضى ممّا من أنّ الضرر على قسمين: ضرر مطلق، وهو ما يضاف الى الشخص بما هو، كما يقال: تضرّر زيد بتلف ماله وقطع يده ونحو ذلك، وضرر مقيد، وهو ما يضاف الى الشخص بما هو ذو غرض خاصّ. ولذا يصحّ أن يقال بالنسبة للتاجر الذي لم ينتفع في السنة: إنّ تضرّر في هذه السنة، ولا يصدق الضرر بذلك في حقّ هذا الشخص بما هو، فإنّ عدم النفع غير الضرر، فصدق المتضرّر عليه إنّما يكون بما هو تاجر ذو غرض معاملي لا مطلقاً، وقد قلنا: إنّ حديث (لا ضرر) لا يشمل الضرر المقيّد لما فيه من المؤونة، إلاّ إذا فرض ضرر مقيد مرتكز في أذهان العقلاء باعتبار شدّة تركّز اتّصال ذلك الغرض بالإنسان في أذهانهم الى حدّ صحّ في نظر العرف إطلاق الضرر عليه بقول مطلق من دون أن يحسّ بمؤونة، وعليه يمكن أن يقال: إنّ غرض التحقق على مقدار مائيّة المال في المعاملة من هذا القبيل، فيصحّ في نظر العرف إطلاق الضرر بقول مطلق لدى تخلف هذا الغرض من دون الإحساس بمؤونة. ولا يرد على هذا الإشكال النقض بسائر الأغراض التي من الواضح عدم كونها من هذا القبيل.

نعم ما ذكرناه من فرض كون غرض انحفاظ مقدار المائيّة في المبادلة بالغاً في نظر العرف هذا المستوى من تركّز الاتّصال بالإنسان المؤدّي الى صدق الضرر بقول مطلق عرفاً وإن كان قريباً من النفس، إلاّ أنّه لا يمكننا الجزم بذلك.

الأضرار الارتكازية

وفي ختام الكلام عن فقه الحديث بلحاظ جملة (لا ضرر) لا بأس بشيء من بسط الكلام حول شمول (لا ضرر) للأضرار التي تكون في طول الارتكاز العرفي.

فقد مضى أنّ (الضرر) في الحديث يشمل الضرر الحقيقي الأصلي كقطع اليد، والضرر الذي يكون في طول الارتكاز العرفي، كما في حرمان الشخص من حقوقه العرفية، وشمول الضرر للأفراد الارتكازية يكون باحد تعريبين:

أحدهما: دعوى الإطلاق اللفظي بأن يقال: إنّ الشارع بما هو فرد من أفراد العرف، ويخاطب العرف فهو يقصد بالضرر الضرر العرفي، وهو مطلق يشمل الضرر الحقيقي الأصلي والضرر الارتكازي.

وثانيهما: دعوى الإطلاق المقامي، وتوضيحه: أنّه لو سلّمنا أنّ الضرر في هذا الكلام يعطي معنى ما هو ضرر في نظر الشارع، ولم يستعمل في الضرر العرفي، فعندئذ يبقى الكلام في أنّه ما هو الضرر في نظر الشارع علاوة على الضرر الحقيقي الأصلي؟

فإن استظهر - بالرغم من إجمال اللفظ في ذاته - أنّ المولى يكون في مقام البيان، وليس في مقام الإجمال، تمّ الإطلاق المقامي، بأن يقال: بما أنّ المولى في مقام البيان، ولم يبيّن شيئاً زائداً على نفي ما هو الضرر عنده ظهر بذلك: أنّه اعتمد في تعيين ما هو الضرر عنده على الارتكاز والنظر العرفي، واعتبر الارتكاز العرفي قرينة على مراده.

ثمّ هل العبرة في الأفراد الارتكازية للضرر بخصوص الأفراد المرتكزة في ذلك الزمان، أو أنّه في كلّ زمان يطبّق القانون بحسب ذلك الزمان، فتدخل فيه الأفراد المستجدة بتجدد القوانين العقلانية والحقوق العرفية؟ وأساساً ما هو الضابط لشمول العنوان في كلام الشارع للأفراد الارتكازية وعدم شموله؟

تحقيق الكلام في هذا المقام بنحو يفيد في غير باب الضرر أيضاً: هو أنّ الشيء الذي يكون له فرد بحسب الارتكاز غير فردة الحقيقي الأصلي يكون فردة هذا على أحد أنحاء:

الأوّل: أن يكون هذا الفرد فرداً ارتكز في ذهن الناس اشتباهاً بعد وضوح أصل مفهوم اللفظ وتبينه بحدوده بحيث لو نبهوا على عدم انطباق ذلك المفهوم على هذا الفرد لرجعوا عن إدخاله في أفراد ذلك العنوان، كما لو قال المولى: أكرم العلماء،

وتخيّل الناس أنّ زيداً عالم مع أنّه كان جاهلاً، ففي مثل ذلك لا إشكال
في أنّ العنوان المأخوذ في كلام الشارع لا يشمل، فإن عدّ الناس
ذلك من أفراد هذا العنوان إنّما هو من باب الإخبار، والمفروض أن إخبارهم كاذب في
المقام.

الثاني: أن يكون ارتكاز فرديته للعنوان من باب الإنشاء لا من باب الإخبار، أي: أنّ
العرف يوجد فرداً لذلك العنوان، وهذا الإيجاد وإن كان قد يفرض اختصاصه بعرف خاصّ،
لكن النتيجة وهي فردية ذلك الشيء للعنوان تثبت ثبوتاً حقيقياً مطلقاً لا ثبوتاً نسبياً،
وذلك كما في مفهوم التعظيم، فإنّ له فرداً حقيقياً كأمثال الأمر، وفرداً عرفياً يثبت
بالارتكاز كالقيام في عرفنا، وبعد أن جعل عرفاً ما القيام تعظيماً يصبح ذلك تعظيماً
حقيقياً، وحتى من لم يوافق هذا العرف يعترف - أيضاً - حينما يرى شخصاً من أهل
هذا العرف قام لشخص آخر بأنّه عظيم، فإنّ التعظيم ليس إلّا إظهار ما يدلّ على
عظمة هذا الشخص في نفس المعظم، وقد جعل القيام دالاً على ذلك من قبيل
جعل لفظ دالاً على معنى. وفي مثل هذا لا إشكال في أنّ العنوان المأخوذ في
لسان الشارع يشمل هذا الفرد، ولو فرض تجدده في زمان متأخر عن زمانه، فإنّه فرد
حقيقي مطلق، وهو تماماً من قبيل ما إذا حكم المولى بالمطهرية مثلاً على الماء ثمّ
وجد فرد من الماء بعد زمان الشارع بأسباب طبيعية أو بالعلاج.

الثالث: أن تكون فرديته للعنوان بالإنشاء، وتكون النتيجة - أيضاً - ضيقة ونسبية، كما
يكون أصل الإنشاء مختصاً بعرف دون عرف، ومعنى ذلك: أنّ الفرد الذي أوجد بهذا
الإنشاء فرد في منظار هذا الإنشاء لا مطلقاً، ومثال ذلك هو النقص والضرر، فله
مصاديق حقيقية كقطع اليد، وله مصاديق ارتكازية، كما في مثل نقص المال المملوك
لزيد، فإذا فرض في عرف من الأعراف أنّ هذا المال ملك لزيد ثمّ أخذ منه، فالخارج
عن هذا العرف - أيضاً - يحكم بتضرر زيد في هذا العرف، لكن ليس هذا حكماً مطلقاً
بالضرر، بل يقال من قبل أهل هذا العرف، ومن قبل غيرهم: إنّ زيداً طراً في حقّه
الضرر والنقص بمنظار كون هذا المال ملكاً له، ولم يطرأ عليه أيّ نقص وضرر بمنظار
آخر لا يرى هذا المال ملكاً له.

والصحيح: أنّ العنوان المأخوذ في كلام الشارع في مثل هذا المورد يشمل الأفراد
العرفية في عصره، ولا يشمل الأفراد المستجدة في العصر المتأخرة.

أمّا شموله للأفراد العرفية في عصره؛ فلأنّ الشارع رجل عرفي يخاطب العرف، فيكون
كلامه ظاهراً في المعنى العرفي وبالمنظار العرفي، فيتمّ الإطلاق

وأما عدم شموله للأفراد المستجدة؛ فلأن الإطلاق اللفظي إنما هو على أساس كون عرقيّة الشارع، والفهم العرفي قرينة متّصلة على صرف الكلام الى المعنى العرفي، ومن الواضح أنّ الفهم العرفي المعاصر هو القرينة المتّصلة دون فهم عرفي آخر، وكذلك لو قلنا بالإطلاق المقامي لا اللفظي، فإنّه - أيضاً - يكون على أساس قرينيّة العرف الحاضر؛ لكون نظر الشارع موافقاً لنظره.

ثمّ لو فرض شمول الإطلاق اللفظي لو خَلِي وطبعه للأفراد العرقيّة المستجدة فلا بدّ من صرف مثل حديث (لا ضرر) الذي يستبطن إمضاء الأحكام العقلانيّة عن ذلك، والقول باختصاصه بالعرف الحاضر في زمان الشارع؛ وذلك لأنّ من المقطوعات الفقهيّة أنّ حكم الشارع ليس تابعاً للأحكام العقلانيّة بما هي، بأن تكون الأحكام العقلانيّة بما هي موضوعاً لتبعيّة الشارع منها. نعم قد يوافق نظر الشارع نظر العقلاء فيمضي حكمهم.

وعليه فلو فرض أنّ حكم الشارع في (لا ضرر) دار بنحو القضية الحقيقيّة مدار أحكام العقلاء وجوداً وعدمياً جيلاً بعد جيل، فإنّما أن يكون هذا من باب التبعيّة لأحكام العقلاء، وكون أحكامهم موضوعاً لحكم الشارع على طبقها، وهذا ما قلنا: إنّه غير محتمل فقهيّاً (1).

وإنّما أن يكون هذا من باب أنّ الشارع أعمل الغيب فرأى أنّ نظره صدفة في كلّ زمان موافق لنظر العقلاء في ذلك الزمان، ولكن إعمال علم الغيب من قبل الشارع في مثل هذا الكلام الملقى الى العرف لبيان الحكم الشرعي خلاف الظاهر.

فالمتحصّل: أنّه لا عبرة بالأفراد المستجدة للضرر، فإذا فرض مثلاً في عصر ثبوت حقّ الاشتراك في الأموال بلحاظ قانون الاشتراكيّة لم يكن حديث (لا ضرر) دليلاً على إمضائه.

نعم هنا نكتتان لا بدّ من الإشارة إليهما:

1)

(قد يكون حكم الشارع بتثبيت حقّ من الحقوق في كلّ زمان بسبب ثبوته لدى العرف والعقلاء في ذلك الزمان؛ وذلك باعتبار ما يوجب سلبه من الفرد في ذلك الزمان من حراجه نفسيّة بلحاظ سلب ما هو ثابت له في عرفه، ولا أدري ما هو السبب في دعوى القطع ببطلان ذلك فقهيّاً؟!)

النكته الأولى: أنه إذا فرض أنّ فرداً من أفراد الضرر اليوم لم يكن موجوداً في عصر الشارع، لكنّه كان واجداً لنكته أحد الحقوق العقلانيّة آنئذ، أي: أنّ العرف والعقلاء في ذلك الوقت وإن لم يلتفتوا الى هذا الفرد لعدم وجوده، لكنّهم كانوا يرون المفهوم بنحو يشمل هذا الفرد، فلو عرض عليهم هذا الفرد وألّفوا إليه لحكموا بثبوت الحقّ العقلاني فيه، وكون مخالفته ضرراً، فدلّيل (لا ضرر) شامل لمثل ذلك، فإذا سلّم أنّ حقّ الطبع الثابت في زماننا هذا للمؤلف مثلاً مشمول لنكته المالكيّة بالحيازة الثابتة - وقتئذ - ثبت هذا الحقّ بقاعدة (لا ضرر)، فالعبرة إنّما هي بسعة دائرة النكته العقلانيّة للحقّ، والضرر في ذلك الزمان وضيقيها، لا بما هو المصداق الفعلي لذلك وقتئذ.

النكته الثانية: أنه عند الشكّ في ذلك، وأنّ الحقّ الكذائي كان ثابتاً في عصر الشارع أو لا لا نحتاج الى إثبات شواهد تاريخيّة مثلاً على الثبوت في ذلك العصر - وهذا ما يتعدّر ويتعسّر غالباً - بل يكفي إجراء أصالة الثبات في اللغة؛ لما عرفت من أنّ الارتكاز العرفي المعاصر يعطي ظهوراً للفظ على أساس الإطلاق اللفظي أو المقامي.

وبما ذكرناه تنحلّ عقدة نفسيّة في الفقه الشيعي ابتلى بها الفقه السنّي قبل الفقه الشيعي فحلّها بالمصالح المرسلّة ونحو ذلك، ثمّ ابتلى بها الفقه الشيعي، توضيح ذلك: أنّ العامّة حيث انتهى عصر النصوص عندهم بموت النبي ﷺ وقعوا في حيرة من ناحية المسائل المستجدة وتطوّر الزمن، وأراحوا أنفسهم بفتح باب مثل المصالح المرسلّة. والشيعيّة كانت تؤمن بأنّ النصّ الوارد عن الإمام ﷺ كالنصّ الوارد عن النبي ﷺ فلم يبتلوا بذلك في زمان الأئمة عليهم السلام، ولكنّهم ابتلوا في عصر ما بعد الأئمة عليهم السلام، وأخيراً توصّلوا الى ما هو في الحقيقة إشباع لهذا النقص الفعلي، وهو التمسك بالسيرة العقلانيّة، وتعارف الاستدلال بها أخيراً في زماننا حتّى أنّه قيل: إنّها دليل خامس من أدلّة الأحكام الشرعيّة. وقد مضى منّا بحث مفصّل عن السيرة العقلانيّة، وبيّنا أنّها إنّما تفيد لو ثبتت معاصرتها لزمان المعصوم ﷺ، وذكرنا ضوابط لإثبات المعاصرة، لكنّها لا تشمل عدداً قليلاً من السير العقلانيّة. ونقول هنا: إنّ هذه التطوّرات الزمنيّة إنّما تؤثر غالباً في الأمور المعاملية والقوانين الاجتماعيّة، فإنّها هي التي تتطوّر بمرور الزمن، ويمكن حلّ المشكلة فيها بإبداء احتمال أنّها وإن لم تكن موجودة في زمن الشارع بمصداقها، لكنّها لعلّها كانت موجودة بنكته، وأنّ هذه

الحقوق العرفية تؤثر في تكوين الظهور لقوله: «لا ضرر ولا ضرار»،
وعليه فتجري أصالة الثبات في اللغة وتنحل المشكلة بذلك⁽¹⁾.

(1) ونفس البيان يأتي بلحاظ غير جملة (لا ضرر)، فكلمًا كانت لدينا سيرة عقلانية مؤثرة على ظهور نص من النصوص واحتملنا وجود تلك السيرة، أو نكتتها في زمن الشريعة، جرت أصالة الثبات بلحاظ ذلك الظهور. ولعلّ أستاذنا الشهيد إنما ذكر هنا جملة (لا ضرر ولا ضرار) بعنوان المثال.

فقه جملة (لا ضرار)

المقام السادس: في فقه الحديث بلحاظ جملة (لا ضرار).

إنّ المفهوم عرفاً من الضرار هو تعمد الإضرار بلا حقّ، وهذا ما ينبغي أن يقصد بما مضى من أنّ الضرار هو تعمد الإضرار والتفتن فيه.

والحديث إن كان مقتصرًا على جملة (لا ضرار) لكان نافيًا للحكم الذي يأتي منه الضرر سواء كان الحكم بذاته ضرريًا كما في الحكم بلزوم البيع الغبني، أو كان ضرريًا بتوسط إرادة مقهورة تحت الحكم الشرعي، أو قل: كان ضرريًا باعتبار امتثاله كما في وجوب الوضوء الضري، أو كان ضرريًا بتوسط إرادة غير مقهورة للحكم الشرعي، أي: باعتبار أنّ المكلف بسوء اختياره يستغلّ الحكم الشرعي فيضّر به، كما في جواز الدخول لسمرة حتّى بنحو ضرري، فإنّه لو جاز له ذلك كان ضرريًا على الأنصاري، باعتبار أنّ سمرة قد يختار النحو الضري. و(لا ضرر) ينفي الضرر الناشئ من الحكم الشرعي في كلّ هذه الأقسام الثلاثة. ونتيجته هي رفع هذه الأحكام، فيرتفع لزوم البيع، وينتفي وجوب الوضوء، ويحرم على سمرة الدخول بلا استئذان، ولكن إن كان سمرة عاصيًا لهذا الحكم وكان يدخل بلا استئذان، فعلاج أمره وهو قطع الشجرة لا يظهر من (لا ضرر)، فإنّ حقّ الشرعي في إبقاء الشجرة إنّما ترتّب عليه الضرر باعتبار أنّ سمرة خالف حكمًا شرعيًا، وعمل عملاً حراماً فضّر الأنصاري، فلا يرتبط ذلك ب(لا ضرر) وهنا يصل دور (لا ضرار)، فإنّ نفي الضرر ليس مفاده كمفاد نفي الضرر الذي كان يفيد في المقام حرمة الفعل الضري على سمرة؛ لأنّ الضرر قد أخذ في حاقّ مفاده معنى الحرمة - على ما مضى - فلا ضرار نفي للضرر الحرام بلحاظ ما في الشريعة، لا نفي للضرر بلحاظ ما في الشريعة، ومعنى ذلك: نفي سبب وقوع الضرر الحرام، وسببه هو حقّ إبقاء الشجرة، فيرتفع هذا السبب، فيقطع الأنصاري شجرته ويلقيها في وجهه ويستريح منها⁽¹⁾. وطبعاً اتّخاذ

(1) لا يخفى أنّ كلام أستاذنا الشهيد في هذا المقام يوحي بأنّ استفادة مطلب جديد

هذا الإجراء يكون بلحاظ ما يناسب زمن النبي ﷺ الذي لم يكن وضع الدولة والسلطة بشكل يساعد على علاج المشكل باتخاذ قرار أفضل مع التحفظ على شجرته.

وبهذا اتضح الجواب عما مضى من الإشكال في كيفية تطبيق حديث (لا ضرر) على مورده من قصة سمرة، وهو ما أشرنا إليه هناك من أنّ هذا التطبيق ليس باعتبار (لا ضرر) وإنما هو باعتبار (لا ضرار).

وبهذا البيان يستفاد في الفقه من «لا ضرار» في موارد كثيرة من قبيل الزوج الذي يستغلّ كون الطلاق بيده لا بيد الزوجة في الإمساك على الزوجة وإيذائها وتحريمها من حقّها، فهذه يمكن حلّ مشكلتها عن طريق (لا ضرار).

هذا تمام الكلام في فقه الحديث، وبهذا تمّ الكلام في المقامات التي عقدناها لهذا المبحث.

هذا القبيل، فصدق الضرر في مورد الشفعة ليس بذاك المستوى من الوضوح؛ لما قد يقال: من أنّ الضارّ هو المشتري السوء لا الشريك الذي باع حصّته. وكذلك في مورد منع فضل الماء لا يكون صدق الضرر بذاك الوضوح؛ لما قد يقال: من أنّ هذا منع عن النفع وليس ضرراً، فكان من الطبيعي أن يقضي النبي ﷺ بانطباق كبرى (لا ضرر) على المورد في هذين الحديثين رفعاً للشكّ.

تنبيهات

بقي علينا التنبيه على أمور:

ضرورية عدم الحكم

الأمر الأوّل: في أنّ (لا ضرر) هل يضع حكماً يكون عدمه ضرورياً، كما يرفع الحكم الضرري أو لا؟ ذهب المحقق النائيني رحمته ومدرسته - ومنهم السيد الأستاذ - إلى الثاني⁽¹⁾، ولكنّ للسيد الأستاذ بعض التفريعات على (لا ضرر) والتي لا تناسب هذا المبني، من قبيل ما ذكره في الدراسات في التنبيه الأوّل من تنبيهاته⁽²⁾ من أنّ مفاد (لا ضرر) وإن كان هو نفي الحكم الضرري لا النهي عن الضرر، لكنّه تثبت بذلك حرمة الإضرار بالغير؛ لكون الترخيص فيه ضرورياً.

وعلى أيّ حال، فما يظهر من مدرسة المحقق النائيني رحمته في مقام اختصاص (لا ضرر) بنفي وجود الحكم الضرري أمران: أحدهما دعوى القصور في مقتضى والمناقشة في الإطلاق، وثانيهما دعوى لزوم فقه جديد من فرض تكفّل حديث (لا

(1) راجع الدراسات: ج 3، ص 344، والمستفاد من عبارتها: أنّ (لا ضرر) وإن كان ناظراً بذاته إلى الأحكام المجعولة، لكن عدم جعل الحكم في موضع قابل للجعل بمنزلة جعل العدم، ولا سيّما مع

ورود قوله : «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» والذي هو بمنزلة التصريح بجعل عدم التكليف فيما لم يجعل فيه تكليف، ونحوه ما في المصباح: ج 2، ص 560، إلاّ أنّه أبدل الاستشهاد بحديث (ما حجب) بالاستشهاد بما ورد من: «أنّ الله سبحانه لم يترك شيئاً بلا حكم». وبهذا يتّضح أنّه لو أثبت السيد الخوئي حرمة الإضرار ب(لا ضرر)، فهذا لا ينافي مبناه من اختصاص (لا ضرر) بنفي الأحكام المجعولة؛ لأنّه يرى الجواز وعدم جعل الحكم في موضع قابل للجعل جعلاً للعدم على حدّ تعبير المصباح، أو بمنزلة جعل العدم على حدّ تعبير الدراسات، ويرى أنّ نفي الجواز يثبت الحرمة؛ لعدم خلوّ الواقعة من الحكم.

(2) راجع الدراسات: ج 3، ص 329، ولكن في المصباح: ج 2، ص 533 - 534 اختار أنّ حرمة الإضرار لا تستفاد من (لا ضرر)، بل تستفاد من (لا ضرار).

(ضرر) للوضع، كما هو متكفل للرفع. وشرح الكلام في المقام ما يلي:

أمّا فرض القصور في المقتضي وعدم الإطلاق فله وجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ (لا ضرر) ينظر الى المجعولات الشرعيّة، ويرفع ما يكون منها ضرريّاً، وعدم الحكم لا يكون مجعولاً من قبل الشارع حتّى يرفع عند كونه ضرريّاً.

وهذا الوجه لا يتمّ لا على مبنا، ولا على مبنى المحقّق النائيني رحمته.

أمّا على مبنا فواضح، فإنّ (لا ضرر) نفى للأضرار التكوينيّة الخارجيّة، وقد خرج من إطلاقها بمقيّد كالمّتلّ الضّرر غير المربوط بما يكون بيد الشارع من جعل حكم أو عدم جعله، ويبقى الضرر الناشئ من حكم الشارع مع الضرر الناشئ من عدم حكمه كلاهما داخلين في الإطلاق؛ لعدم وجود مقيّد يخرج أحدهما.

وأمّا على مبنى المحقّق النائيني رحمته: من أنّ مفاد القاعدة هو نفى الحكم الضري، فلأنّه لم يذكر في الحديث لفظ الحكم، أو الجعل حتّى يتكلّم في أنّ هذا اللفظ هل يشمل عدم الحكم مثلاً أو لا؟ غاية الأمر هي ما يقال: من أنّ الشارع بما هو شارع قد نفى الضرر، فلا ينظر الى الأضرار التكوينيّة، ويكون النفي نفيّاً تشريعيّاً، ولكنّ النفي التشريعي كما يناسب الضرر الناشئ من جعل حكم من قبل المولى، كذلك يناسب الضرر الناشئ من عدم جعل الحكم من قبله.

الثاني: أنّ نفى النفي وإن كان أمراً معقولاً ويعطي معنى الإثبات، ولكنّه خلاف الطبع الأوّلي للعرف، فتحمل جملة (لا ضرر) على خصوص نفي الوجود دون نفي النفي.

وهذا - أيضاً - لا يتمّ لا على مبنا، ولا على مبنى المحقّق النائيني رحمته.

أمّا على مبنا فواضح، فإنّ (لا ضرر) ينفي الضرر التكويني الناشئ من حكم الشرع أو عدم حكمه، والضرر التكويني على أيّ حال أمر وجودي، فلم تلزم إرادة نفي النفي.

وأمّا على مبنى المحقّق النائيني رحمته فلأنّه وإن فرض الضرر عنواناً لما ينفي من الأمر المرتبط بالشارع، لكنّه لا مانع من شمول الحديث للحكم الضري ولعدم الحكم الضري، فإنّ عنوان الضرر المنتزع عنه لا يكون عديميّاً، وإنّما هو وجودي.

الثالث: التمسك بكلمة (في الإسلام) في قوله: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» فيقال: إنّ عدم الحكم ليس من الإسلام، وأمّا الإسلام فهو عبارة عن الأحكام المشرّعة.

ويرد عليه بغضّ النظر عن أنّ ما اعتمدنا عليه إنّما هو الحديث غير المشتمل على كلمة (في الإسلام) وليس النصّ المشتمل عليها معتبراً: أنّ الإسلام عبارة عن حدود معيّنة للبشر من قبل الله تعالى سواء كانت وجوديّة، أو عدميّة بمعنى عدم التحريم وإطلاق العنان.

فتحصّل: أنّ الحديث يشمل عدم الحكم إذا كان ضرريّاً كما يشمل الحكم الضرري، بلا حاجة في إثبات ذلك الى بعض التكلّفات، كالقول بأنّ الإباحة وعدم الإلزام وإن كان في الواقع أمراً عدميّاً، لكنّها بالمسامحة العرفيّة أمر وجودي، أو القول بأنّ الإباحة أمر وجودي كباقي الأحكام الخمسة، فترفع بالحديث إذا كانت ضرريّاً.

والصحيح أنّها ليست إلاّ عبارة عن عدم الإلزام، ثمّ لو فرض كونها أمراً وجوديّاً ففيها (لا ضرر) لا فائدة فيه، فإنّ نفي الإباحة لا يدكّ على الحرمة، وما لم تثبت الحرمة لا يرتدع العبد، ولا وجه لتخيّل ثبوت الحرمة بنفي الإباحة إلاّ أحد أمرين:

الأوّل: دعوى أنّ الشيء لا يخلو من أحد الأحكام الخمسة، ففي الإباحة دليل على الحرمة.

ويرد عليه: أن ما تُتخيّل دلالته على عدم خلوّ كلّ قضية من أحد الأحكام الخمسة إنّما يدكّ على أنّ الشريعة لا تكون ناقصة، ويكفي في عدم نقصها تعيين موارد ثبوت الحكم عن موارد عدم الحكم والإلزام.

الثاني: أنّ نفي الإباحة يدكّ عرفاً على الحرمة بقريّة اللغوّة مثلاً، وهذا إنّما يتمّ إذا نفيت الإباحة بالخصوص، لا في مثل (لا ضرر) الدالّ بإطلاقه على نفي الإباحة، فإن كان الإطلاق لغوياً لم ينعقد، لا أنّه ينعقد ويحتاج في توجيهه الى الالتزام بثبوت الحرمة.

وأما لزوم تأسيس فقه جديد من القول بشمول (لا ضرر) للأعدام الضرريّة فقد ذكر ذلك المحقّق النائيني رحمته ومدرسته، واستعرض المحقّق النائيني رحمته لتوضيح ذلك فروعاً، نحن نقتصر على ذكر أهمّها، وهو فرعان: (1)

الفرع الأوّل: مسألة الطلاق، فذكر رحمته: أنّه لو قلنا بتعميم القاعدة للعدميّات، لزم أن نرفع به عدم ولاية الطلاق للمرأة، أو وليّها، أعني الحاكم الشرعي عند ضرريّة ذلك كما، إذا كان الزوج لا ينفق عليها عصياناً، أو لعدم القدرة على الإنفاق، كما إذا كان معسراً.

(1) راجع قاعدة (لا ضرر) للشيخ موسى النجفي، ص 221.

وذكر السيد الأستاذ: أنّ قاعدة (لا ضرر) لا تثبت ولاية الطلاق للمرأة، أو للحاكم الشرعي حتّى لو قلنا بالتعميم، فإنّه توجد هنا ثلاثة أشياء: (الزوجيّة)، وهي بنفسها ليست ضروريّة. و (عدم كون الطلاق بيد الزوجة أو وليّها)، وهذا - أيضاً - ليس ضروريّاً. و(عدم الإنفاق)، وهذا هو الضري. وحديث (لا ضرر) إنّما يدلّ على وجوب الإنفاق وعدم الرخصة في تركه، ولا علاقة له بمسألة الطلاق. (1)

أقول: هذا الكلام نشأ من الالتزام بالمعنى التقليدي للضرر، وهو نقص المال، فإنّ الضرر المتوجّه الى الزوجة بهذا المعنى هو نقص مالها، بمعنى أنّها لا تتمكّن من أخذ ما تطلبه من مدينها، والطلاق ليس نفيّاً لهذا الضرر، وإنّما هو تبديل للمدين الى مدين آخر ملتزم، أو موسر لا يورد عليها هذا الضرر.

وأما بناءً على ما عرفت: من أنّ من أفراد الضرر بل من أجلى أفراده البؤس وسوء الحال، فمن الواضح أنّ هذه المرأة قد ابتلت بضرر من هذا القبيل، وهو البؤس وسوء الحال من جرّاء كونها في عصمة رجل معسر وعاجز عن الإنفاق، ورفع الضرر عنها يكون بتخليصها من هذا الزوج، والكلام إنّما هو في فرض عدم وجود منفق آخر عليها غير الزوج كالأب أو الأخ أو غيرهما، وإلا فلا بؤس ولا سوء حال.

نعم، رفع هذا الضرر بكلمة (لا ضرر) إنّما كان في فرض عدم قدرة الزوج على الإنفاق حيث صار بقاء الزوجيّة أو عدم الطلاق - عندئذ - ضروريّاً بواسطة أمر تكويني خارج عن قدرة الزوج، وهو الإعسار تماماً كضروريّة وجوب الوضوء بواسطة أمر تكويني وهو المرض.

وأما إذا كان الزوج عاصياً فالضرر إنّما يترتب على هذا الحكم بواسطة إرادة فاعل مختار هو الزوج غير المقهورة لحكم المولى، بل المتمرّدة على حكم المولى، فنفي الضرر المستند الى الشريعة لا يعالج المشكل؛ لأنّه متمرّد على الشريعة، فهنا يتمسّك بـ(لا ضرر)؛ لما مضى من أنّه يرفع الحكم الشرعي الذي يتعمّد الشخص الإضرار بالتمسّك به.

ثمّ إنّ ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله: من كون جريان (لا ضرر) هنا، وإثبات الطلاق على أساسها بيد الزوجة أو وليّها فرع القول بتعميم القاعدة غير صحيح، فحتّى لو قلنا بأنّ القاعدة ترفع ولا تضع فإنّها تفيدنا هنا جواز الطلاق؛ وذلك لأنّه إذا

(1) راجع الدراسات: ج 3، ص 345، والمصباح: ج 2، ص 560.

كان عدم الطلاق ضررياً كما هو المفروض فهذا معناه ضرورية بقاء الزوجية لما بعد الطلاق، فلا ضرر يدلّ على نفي إبطال الزوجية لما بعد الطلاق، وحيث إنّ الإجماع والضرورة الفقهيّة دلاً بنحو الاطمئنان أو القطع بأنّ الزوجية لا تنقطع إلاّ بالطلاق، فيدلّ (لا ضرر) بالملازمة على ثبوت الطلاق بيد شخص آخر في فرض عدم القدرة على الإنفاق، والامتناع من الطلاق، والقدر المتيقن هو الحاكم الشرعي، وكذلك يدلّ (لا ضرار) في فرض عصيان الزوج، وتعمّده ترك الإنفاق على نفي الزوجية بعد الطلاق، وبالملازمة يدلّ على ثبوت الطلاق بيد شخص آخر، والقدر المتيقن هو الحاكم الشرعي، فله أن يطلق زوجة هذا المضارّ إذا لم يمكن إجباره على ترك الضرر بالتفكيك، جبراً بين حكم الزوجية والضرر الذي يرتكبه هذا الشخص، فانحصر علاج ذلك برفع أصل الزوجية.

وأما كون ذلك تأسيساً لفقه جديد فهو ممنوع، فإنّ هذا شيء أفتى به جملة من المتوسطين والمتأخّرين، ووردت به روايات صحيحة.

نعم، أدعي ثبوت بعض المخصّصات لها، فقبل بخروج فرض إفسار الزوج أو غيبته، وعلى كلّ حال، فتتقيد المقيدات موكول الى الفقه ونقول هنا: إنّه لو ثبت مقيد أو مخصّص لتلك الروايات كان ذلك بنفسه مقيداً ومخصّصاً لقاعدة (لا ضرر) أيضاً، ونلتزم بجواز الطلاق في غير ذلك المورد بحكم الروايات، وبقاعدة (لا ضرر)، ولو لم يثبت المقيد التزمنا بذلك إطلاقاً، وقلنا: إنّ الحاكم الشرعي يجبر الزوج على الطلاق، فإن لم يمكن ذلك تولّى هو الطلاق حسبة.

وعلى أيّة حال، فقد عرفت أنّنا حتّى لو أمنا بعدم جواز الطلاق لم يكن هذا نقضاً على التعميم، بل هو تخصيص للقاعدة حتّى بناءً على عدم التعميم، واختصاصها برفع الحكم الوجودي؛ لأنّ بقاء الزوجية بعد الطلاق حكم وجودي، فلا يمكن أن يكون فرض عدم جواز الطلاق شاهداً على عدم تعميم القاعدة للأعدام الضرورية.

الفرع الثاني: مسألة الضمان، فبناءً على شمول قاعدة (لا ضرر) للأضرار العدمية يتمسك بها لإثبات الضمان في موارد إتلاف مال الغير مثلاً، وقد أورد المحقّق النائيني إشكاله على ذلك بتشويش واضطراب في عبارة التقرير، مع الانطواء على الخلط بين أصل التعميم وما فرّع عليه من مسألة الضمان. ونحن بالتحليل والتحديد نستخلص من تلك العبارة المشوشة إشكاليين:

1 - أنّ (لا ضرر) ينفي الضرر، لا أنّه يثبت التدارك، والضمان تدارك للضرر لا نفي له.

2 - لو سلّم أنّ الضمان ليس تداركاً، أو أنّ (لا ضرر) يدلّ على التدارك قلنا: إنّ إثبات الضمان في مثل هذه الموارد بـ(لا ضرر) لو تمّ لزم إثبات الضمان في موارد التلف السماوي، فمن تلفت داره بأفة سماويّة فعدم ثبوت الضمان له ولو من بيت المال ضرر عليه، فيحكم بالضمان، وهذا ما لا يلتزم به فقيه.

ولنا في هذا المجال ثلاث تعليقات على كلامه عليه السلام بعد تحليله وتحريه من قبّلنا بالنحو الذي عرفت:

التعليق الأوّل على كلامه الأوّل: وهو أنّ الضمان تدارك للضرر لا نفي له، فإنّنا نقول: إنّ الضمان نفي للضرر، ويمكن تقريب ذلك بأحد وجهين:

الأوّل: ما هو الصحيح عندنا على مبنا في فهم معنى الضرر: من عدم اختصاصه بمثل النقص في المال الخارجي أو البدن مثلاً، وشموله للحقوق العقلانيّة، فنقول: إنّ الضمان حقّ عقلائي في موارد الضمان العقلائي، فعدمه ضرر ينفي بـ(لا ضرر).

الثاني: أنّه لو بنينا على المبني التقليدي في معنى الضرر من كونه بمعنى الضرر في المال ونحوه، أمكن القول في المقام بأنّ الضمان وإن كان بالتدقيق العقلي تداركاً للضرر المالي، لكنّه عرفاً نفي له، باعتبار أنّ المال حينما يأخذه الغاصب مثلاً يستقرّ في عهده، وعند التلف ينتقل الى ذمّته، فكأنّه موجود بعينه في الذمّة، وهذا الوجود وإن كان أنزل مستوى من الوجود العيني الخارجي، ويعتبر تلف المال وانتقاله الى الذمّة ضرراً، فالضرر قد وقع لا محالة، لكن بما أنّ العرف يعتبر أنّ الأداء عبارة عن إرجاع نفس المال مرّة ثانية من وعاء الذمّة الى وعاء الخارج، فيعتبر ذلك رفعا للضرر ونفياً له.

لكنّ الإنصاف أنّ ارتكاز هذا المطلب في نظر العرف ليس بدرجة تقتضي دخول ذلك في نفي الضرر بلا مؤونة، فالعمدة هو الوجه الأوّل.

التعليق الثاني على كلامه الثاني: وهو أنّ الضمان لو ثبت بـ(لا ضرر) ثبت في التلف السماوي أيضاً، فنحن نقول: إنّنا إنّما نثبت الضمان بـ(لا ضرر) بأحد التقريبين الماضيين في التعليق الأوّل، وهما يختصّان بموارد الضمان العقلائي، فإنّ الضمان فيها حقّ عقلائي، والمال فيها انتقل عقلائيّاً الى الذمّة، فالأداء كأنّه إرجاع له، وليس

التعليق الثالث: أنّ كلا الكلامين كما ترى ليس في الحقيقة إشكالاً على أصل التعميم، فلو قلنا بالتعميم ولم نقل بكون الضمان نفيًا للضرر، والتزمنا بأنّ الضمان تدارك للضرر، وبأنّ (لا ضرر) لا يثبت التدارك، وإّما هو نفي للحكم الضري، أو عدم الحكم الضري، ومثّلنا لهذا التعميم بمسألة عدم حرمة الإضرار بالغير المنفي بـ(لا ضرر)، فأبّ ربط لهذا الكلام بالإشكالين الماضيين؟! فهذا خلط - كما قلنا - بين التعميم وما فرّع عليه في كلام المعّم.

وقد تحصّل من كلّ ما ذكرناه: أنّ (لا ضرر) يشمل الأعدام الضرريّة أيضاً، وقد طبّق الإمام عليه السلام ذلك على العدم الضري للحكم الضري في حديث الشفعة، ومنع فضل الماء؛ ليمنع فضل الكلاء - إن كان الحديثان صادقين - فإن عدم الشفعة وجواز المنع عدمان ضرريّان، وليساً حكماً وجوديّاً ضرريّاً، وأمّا نفس حديث سمرة فإن قلنا: إنّ (لا ضرار) هو الذي يطبّق فيه على مورده فهذا التطبيق خارج عمّا نحن فيه فعلاً من قضية (لا ضرر)، وإن فرض أنّه يطبّق عليه (لا ضرر) قلنا أيّ حكم وجودي طبّق عليه (لا ضرر)؟

هل هو ثبوت حقّ ذات الدخول مع عدم الاستئذان، أو ثبوت حقّ الدخول المقيّد بعدم الاستئذان الراجع الى حقّ عدم الاستئذان؟

أمّا الأوّل: فحقّ ذات الدخول ليس ضرريّاً.

وأما الثاني: فلا معنى لتعلّق الحقّ بعدم الاستئذان، وإّما الذي قد يكون محقوقاً ومملوكاً في نظر العقلاء هو ذات الدخول لحفظ العذق، وأمّا الدخول بقيد عدم الاستئذان فيتعلّق به الجواز بمعنى عدم الحرمة وعدم وجوب الاستئذان، وهذا أمر عدميّ ضرريّ رفع بـ(لا ضرر).

ثمّ إنّ المحقّق الاصفهاني عليه السلام ذكر: أنّه لا يمكن استفادة الضمان في موارد الضمان من (لا ضرر)؛ لأنّ (لا ضرر) ينظر الى الأحكام الثابتة في الشريعة ويحكم عليها، فهو لا يرفع حكماً برأسه، وإّما يرفع إطلاق الحكم، فالحكم الذي يكون من أصله ضرريّاً، كالحكم بعدم الضمان على من أتلف مال غيره سهواً مثلاً الذي هو ضرر على المتلف منه لا يرتفع بـ(لا ضرر)؛ لأنّ هذا الحكم بنفسه ضرريّ، وليس من قبيل وجوب الوضوء الذي لا يكون بنفسه ضرريّاً، وقد تتفق صيرورته ضرريّاً، فيرفع

ويرد عليه بغضّ النظر عمّا مضى من أنّ (لا ضرر) ينظر الى الشريعة ككلّ ويحكم عليها، لا الى كلّ فرد فرد من الأحكام مستقلاً؛ أنّ دائرة ما في الشريعة من الحكم بعدم الضمان تتحدّد بدائرة ما في الشريعة من الحكم بالضمان، فإذا فرض مثلاً: أنّ الشارع خصّ حكم الضمان بمورد إتلاف شخص عين مال شخص آخر عمداً، فهذا معناه أن موضوع الحكم بعدم الضمان هو جامع ما لا يكون هكذا سواءً تلف بلا عمد، أو تلف بتلف سماوي، أو لم يتلف أصلاً، وهذا الحكم كالحكم بوجوب الوضوء قد يكون ضررياً، وقد لا يكون ضررياً، فيرفع إطلاقه بالحديث.

الإقدام على الضرر

الأمر الثاني: قد يظهر التهافت في بادئ الأمر تهافت بين فتويين من قبل الأصحاب: إحداهما: ما يقال من أنّ (لا ضرر) لا يجري في الغبن إذا كان المغبون عالماً بالغبن فدخل في المعاملة الغنبيّة عن عمد، وليس له خيار الغبن.

وثانيتها: ما يقال من أنّ من أجنب نفسه وكان الغسل ضرراً عليه ينتقل الى التيمّم، ولو فرض كونه عالماً بذلك وأجنب نفسه عمداً.

ووجه التهافت: أنّه لو كان (لا ضرر) لا يجري مع العمد؛ لأنّه أقدم على الضرر مثلاً وجب أن لا يجري في كلا الفرضين، وإلاّ وجب أن يجري في كليهما فما معنى التفصيل بينهما؟

وتصدّى المحقّق النائيني رحمته لبيان الفرق بين المسألتين. وعبارة التقرير هنا في غاية التشويش⁽²⁾، فنحتمل فيها عدّة احتمالات، ونصوغها في ثلاثة تقرّيات، فصدر عبارته أنسب بالتقريب الأوّل، ووسط العبارة أنسب بالتقريب الثاني، وذيله أنسب بالتقريب الثالث.

أمّا التقريب الأوّل: فهو أنّ (لا ضرر) ينفي الحكم المتعنون بعنوان الضرر بلحاظ قانون المسبّب التوليدي - على ما هو مبنى المحقّق النائيني رحمته كما مضى - فلا بدّ من أن لا تتوسّط بين الحكم وتحقّق الضرر إرادة المكلف غير المقهورة للحكم

(1) لم أجده في فحصى الناقص.

(2) راجع قاعدة (لا ضرر) للشيخ موسى النجفي، ص 217 - 219.

الشرعي، وهذا القانون منطبق على باب الغسل؛ لأنَّ إرادة الإجنب إنما هي قبل الحكم، فإنَّ الحكم إنّما يتحقّق بالإجنب، وإرادة الغسل مقهورة للحكم الشرعي.

وأما في مثال الغبن فبعد أن حكم الشارع مثلاً بصحة البيع الغبني، ولزومه أراد المكلف إيجاد ذلك في الخارج، ولو لم يفعل لما ترتّب الضرر خارجاً، ولم يكن ملزماً بإيجاد ذلك، فهنا توسطت الإرادة غير المقهورة بين الحكم والضرر.

وهذا جوابه واضح، فإنّه خلط بين الجعل والمجوعول؛ إذ لو أُريد بالحكم والتكليف الذي توسطت الإرادة بينه وبين الضرر الجعل، فالتوسط ثابت في كلا الموردين، فإنَّ الحكم بوجوب الغسل على المجنب كان ثابتاً قبل إرادته للإجنب، ولم يكن ملزماً شرعاً بإجنب نفسه، وإن أُريد بذلك المجوعول فلا توسط لإرادة غير مقهورة في شيء من الموردين، فإنَّ فعلية الحكم وتحقّق المجوعول في باب الغبن - أيضاً - فرع إيجاده للبيع الغبني، فأرادته لذلك واقعة قبل الحكم.

التقريب الثاني: أنّ الضرر في باب الغسل هو تمرّضه بالاعتسال في الماء مثلاً، وهذا الضرر ثابت حتى لو كان إجنبه عمدياً، وأما في باب البيع الغبني فالضرر هو تخلّف حقّ التساوي الثابت بالشرط الضمني، وهذا الضرر في صورة العمد والعلم غير موجود؛ لعدم الشرط الضمني فلا يوجد هذا الحقّ.

وهذا الكلام بهذا المقدار ناقص يحتاج الى تتمم؛ وهو أن يقال مثلاً: إنّ حقّ التساوي أوجب حقّ الخيار بنظر العقلاء، أو بشرط ضمنيّ آخر، فعدم هذا الحقّ ضرر ينفي بـ(لا ضرر).

وعلى أيّ حال، فهذا التقريب - أيضاً - غير تام؛ لما مضى من إمكان تطبيق (لا ضرر) على الضرر المالي الموجود في المقام، ومن الواضح ثبوت الضرر المالي في حال العمد أيضاً كما في الضرر في باب الغسل.

التقريب الثالث: المحتمل في كلام المحقّق النائيني رحمته: هو ما نقله المحقّق العراقي رحمته (1) عن أستاذه المحقّق الخراساني رحمته من وجود فرق بين المسألتين: وهو أنّ البيع الغبني بنفسه ضرر، فهو قد أقدم متعمداً على الضرر، و (لا ضرر) مشروط بفرض عدم الإقدام، وأما في باب الجنابة فالضرر ليس هو الجنابة التي أقدم عليها، وإنّما الضرر هو وجوب الغسل، وهو لم يقدم على ذلك، وإنّما أقدم على الجنابة.

(1) راجع المقالات: ج 2، ص 123.

نعم، لو ثبت أنّ هذه الجنابة حكمها هو الغسل فقد أقدم على الغسل؛ لأنّ المُقَدِّم على الموضوع عن عمد وعلم مقدّم على حكمه، فصدق الإقدام موقوف على كون حكم هذه الجنابة الغسل، وذلك بعدم جريان (لا ضرر) وهو موقوف على الإقدام، فأصبح الإقدام دورياً فلا إقدام.

أقول: تارة نتكلّم فيما ذكره هنا من تقريب عدم جريان (لا ضرر) في البيع الغبني بنكته الإقدام، وأخرى في أنّ هذه النكته هل تختصّ بمثال الغبن، ولا ترد في مثال الجنابة حتّى يتمّ الفرق أو لا؟ فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في ثبوت الإقدام على الضرر وعدمه في مسألة البيع الغبني.

يمكن أن يقال في بادئ الأمر: إنّ لا إقدام هنا على الضرر، وإنّما حال تعمّد البيع هو حال تعمّد الجنابة، فإنّ البيع بنفسه إنشاء مبادلة، وهذا الإنشاء ليس هو الضروي، وإنّما الضروي هو ما يترتّب عليه من حكمه، وهو قانونيّته وإمضاؤه عيناً من قبيل أنّ الجنابة ليست هي الضريّة، وإنّما الضروي هو ما يترتّب عليه من الحكم وهو الغسل، فالإقدام هنا - أيضاً - يكون دورياً بنفس تقريب دوريّته في باب الغسل، ولا فرق بين الفرعين فأيّ شيء يثبت في أحدهما يثبت في الآخر.

ولكنّ هذا الكلام واضح الفساد فإنّ البيع وإن كان مدلوله الاستعمالي هو الإنشاء، ولكن مدلوله الجدّي هو الإقدام على أثره القانوني، وتحصيل التبادل الحقيقي بين المالين، فالإقدام ثابت.

نعم، هنا تقريب آخر لمنع حصول الإقدام على الضرر: وهو ما أفاده المحقّق العراقي

في المقام: من أنّ الإقدام إنّما هو على حدوث المبادلة، والحدوث ليس هو الذي نريد رفعه ب(لا ضرر) فإنّ المفروض في البيع الغبني أنّه صحيح غير لازم، وإنّما الذي نريد رفعه هو جانب البقاء، وهو لم يقدم على جانب البقاء، فإنّ مدلول البيع إنّما هو إحداث التمليك والتملك⁽¹⁾.

أقول: هذا الكلام في غاية المتانة بناءً على مبناه في المعاملات من أنّها لا تدلّ إلاّ على حدوث المبادلة، وأمّا لزومها وعدم لزومها فهو حكم تعبّدي صرف، وليس إمضاءً لما فعله المتعاملان.

وأمّا بناءً على مبنى المحقّق النائيني في والذي هو الصحيح: من أنّ المعاملة

(1) راجع نفس المصدر.

تدلّ بدلالاتها المطابقيّة على إيجاد المبادلة، وبدلالاتها الالتزاميّة الاستفادة بحسب السياق العرفي على الالتزام بالبقاء على ما صدر منهما، وأنّ حكم الشارع باللزوم إمضاء لنفس ما أراده المتعاملان، فقد حصل الإقدام على اللزوم والبقاء أيضاً، فهذا الإشكال - أيضاً - غير تامّ في المقام، فالصحيح عدم جريان قاعدة (لا ضرر) في المقام؛ لأنّه بنفسه أقدم على الضرر.

المقام الثاني: في ثبوت الإقدام على الضرر في مسألة الجناية العمديّة وعدمه.

وهنا نتكلّم تارة في صدق الإقدام وعدمه، وأخرى في أنّه إذا صدق الإقدام فهل هو إقدام يمنع عن جريان (لا ضرر) أو أنّه ليس كلّ إقدام مانعاً عنه، وهذا من القسم غير المانع، فيقع الكلام في أمرين:

الأمر الأوّل: في صدق الإقدام وعدمه.

قد عرفت الاستشكال في صدق الإقدام بلزوم الدور بالتقريب الذي مرّ. ولتوضيح ما هو التحقيق في المقام نتكلّم في نقاط أربع:

1 - أنّه لو صحّ قولكم: إنّ الإقدام دوري؛ لتوقّفه على عدم جريان (لا ضرر) المانع عن وجوب الغسل، وعدم جريانه متوقّف على صدق الإقدام. صحّ أن نقول أيضاً: إنّ عدم الإقدام دوري؛ لتوقّفه على جريان (لا ضرر) حتّى ينفي به وجوب الغسل، فلا يكون إقدام عليه، وجريانه متوقّف على عدم الإقدام على الضرر.

2

- كأنّه يتخيّل أنّ المحال في باب الدور هو تحقّق الدائرين في الخارج دون أصل توقّف الشيء على نفسه ولو بالواسطة، مع أنّه ليس الأمر هكذا، بل تكمن الاستحالة في نفس توقّف الشيء على نفسه ولو بالواسطة، وهذا الخلط يرى في كثير من موارد تعرّضهم لإشكال الدور التي منها ما نحن فيه، فإنّه لو كان الإقدام متوقّفاً على عدم جريان (لا ضرر) وبالعكس كما فرض فقد تحقّق الدور المحال، فليس هذا برهاناً على عدم حصول الإقدام، بل لابدّ أن يكون أحد التوقّفين باطلاً في المقام.

3

- أنّ العام دائماً يتعنون بنقيض العنوان المأخوذ في المخصّص أو الحاكم، كما في (أكرم العلماء) المخصّص بـ(لا تكرم العالم الفاسق)، فإنّه يتعنون بعدم الفسق، ففهما نحن فيه يكون موضوع وجوب الغسل مع فرض الضرر معنوّناً بنقيض عنوان أخذ في (لا ضرر)، وهو عنوان عدم الإقدام - حسب الفرض - فتحدّد العنوان المأخوذ في وجوب الغسل متفرّع على كيفية تحدّد العنوان المأخوذ في (لا ضرر)،

فلا بدّ لنا من الحديث عن عنوان عدم الإقدام المأخوذ في (لا ضرر) كي يتّضح ضمناً الكلام في الإقدام المأخوذ في العامّ مثلاً أو المحكوم.

4 - أنّ عدم الإقدام المأخوذ في (لا ضرر) يوجد فيه احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أن يفرض أنّ المأخوذ في (لا ضرر) هو عدم الإقدام بمعنى العدم الثابت بغضّ النظر عن (لا ضرر)، ولو فرض ارتفاعه بـ(لا ضرر)، فموضوع وجوب الغسل - عندئذ - هو الإقدام الثابت بغضّ النظر عن (لا ضرر)، وعليه ففيما نحن فيه يجب الغسل؛ لأنّ الثابت بغضّ النظر عن (لا ضرر) هو الإقدام لا عدمه.

الاحتمال الثاني: أن يفرض أنّ الموضوع هو العدم الفعلي للإقدام، ولو كان ذلك العدم ناشئاً من نفس (لا ضرر)، وهذا محال لاستلزامه الدور، بأن يكون عدم الإقدام المتفرّع من (لا ضرر) موضوعاً للاضرار، وقد قلنا: إنّ الدور بنفسه محال.

الاحتمال الثالث: أن يفرض أنّ الموضوع هو ما يشمل العدم الناشئ من (لا ضرر)، لا بمعنى كون العدم الفعلي الناشئ من (لا ضرر) موضوعاً للإضرار حتّى يلزم الدور، بل بمعنى أنّ صدق قضية شرطية مُقدّمة ثبوت (لا ضرر) وتاليها عدم الإقدام يحقق موضوع (لا ضرر)، وهذا لا يلزم منه الدور، فمثلاً لو فرض أنّ خلق الله تعالى للشيوخ المفيد ﷺ متوقّف على نصره الشيخ المفيد للإسلام بالفعل كان هذا دوراً محالاً ولو فرض أن خلقه تعالى له متوقّف على قضية شرطية وهي: أنّه لو خلقه لنصر الإسلام، فهذا ليس محالاً. وهذا الاحتمال الثالث مساوق في النتيجة للاحتمال الثاني، إلّا أنّ الثاني محال، وهذا ليس بمحال، والعدم المأخوذ موضوعاً في (لا ضرر) بناءً على الثالث أعمّ من العدم المأخوذ موضوعاً فيه بناءً على الأوّل، فالإقدام المأخوذ موضوعاً في وجوب الغسل بناءً على الثالث أخصّ من الإقدام المأخوذ موضوعاً فيه على الأوّل، فإنّ نقيض الأعمّ أخصّ، ونقيض الأخصّ أعمّ، وعلى الأوّل عرفت أنّه يجب الغسل في المقام؛ لأنّ الثابت بغضّ النظر عن (لا ضرر) هو الإقدام. وأمّا على الثالث فتجري في المقام قاعدة (لا ضرر)؛ لأنّها إن جرت رفعت الإقدام.

إن قلت: سلّمنا عدم لزوم الدور في جانب عدم الإقدام، ولكنّ المفروض أنّه أخذ في موضوع وجوب الغسل الإقدام، فالدور في جانب الإقدام ثابت على حاله، فإنّ كون إجنابه عمداً إقداماً على الغسل فرع ترتّب وجوب الغسل على الإجناب، ووجوبه فرع الإقدام، فلزم الدور.

قلت: إن أخذنا بالاحتمال الثالث فمن الواضح عدم الدور في المقام؛ إذ على

الاحتمال الثالث يصبح موضوع الأحكام الإلزامية: هو كلّ إقدام ناشئ من غير نفس تلك الأحكام، وأمّا الإقدام الذي ينشأ من نفس الحكم فليس هو الذي يحقق الحكم؛ لأنّ كلّ إقدام ينشأ من نفس الحكم يُفنيه (لا ضرر)؛ إذ المفروض أنّ موضوع (لا ضرر) هو العدم ولو الناشئ من نفس (لا ضرر)، ولا محالة يكون (لا ضرر) مُفنياً لإقدام ينشأ من الحكم الذي يفنيه.

وأمّا إن أخذنا بالاحتمال الأوّل فأيضاً لا يلزم الدور، فإننا نقول في جانب الإقدام ووجوب الغسل ما كنّا نقوله في جانب عدم الإقدام وجريان (لا ضرر) في الاحتمال الثالث، أي: كما أنّه كنّا نقول: إنّ موضوع (لا ضرر) قضية شرطية مقدّمها ثبوت (لا ضرر) وتاليها عدم الإقدام، نقول هنا: إنّ موضوع وجوب الغسل هو قضية شرطية مقدّمها وجوب الغسل وتاليها الإقدام.

إن قلت: هذا معناه أنّ موضوع (لا ضرر) هو عدم الإقدام بغضّ النظر عن (لا ضرر)، ولكن موضوع وجوب الغسل ليس هو الإقدام بغضّ النظر عن وجوب الغسل، بل موضوعه هو (الإقدام لو وجب الغسل) فما معنى هذا التفكيك؟

قلت: إنّ تقيّد (لا ضرر) بعدم الإقدام كان مستظهِراً من نفس (لا ضرر)، فيستظهر منه بتقريب يأتي: أنّ موضوعه هو (عدم الإقدام لولا لا ضرر)، وأمّا تقيّد وجوب الغسل بالإقدام فليس بالاستظهار العرفي منه حتّى يُقال مثلاً: يجب أن يستظهر من كليهما بشكل واحد، وإتّما هو بحكم العقل، باعتبار أنّ العامّ لا بدّ من تقيّده بنقيض عنوان المخصّص أو الحاكم مثلاً، ومن المعلوم أنّه لا بدّ في التخصيص من إخراج العنوان المأخوذ في المخصّص، ولا بدّ من حساب ذلك بالتدقيق العقلي، ولا يرتبط ذلك باستظهار من نفس دليل العامّ. وعليه نقول: إنّ العنوان المأخوذ في المخصّص كان هو عدم الإقدام لولا (لا ضرر) فيبقى تحت العامّ نقيض ذلك وهو الإقدام لولا (لا ضرر)، وهذا مساوق لقولنا: (الإقدام لو وجب الغسل) فإنّ قولنا: (لولا لا ضرر) يساوق قولنا: (لو وجب الغسل)؛ إذ لو لم يجر (لا ضرر) وجب الغسل لا محالة.

بقي الكلام في أنّه هل نستظهر من (لا ضرر) كون عدم الإقدام المأخوذ فيه بالنحو المذكور في الاحتمال الأوّل، أي: عدم الإقدام لولا لا ضرر، أو نستظهر منه كونه بالنحو المذكور في الاحتمال الثالث، أي: لو جرى لا ضرر لما ثبت إقدام؟

الصحيح: هو الأوّل، بيان ذلك: أنّ قيد عدم الإقدام أخذ من قرينة متّصلة وهي

امتنائيّة القاعدة، باعتبار أنّ نفي الضرر إنّما يكون امتنائياً إذا لم يكن الشخص مُقدماً على الضرر، كما سوف يأتي بيانه إن شاء الله. والظاهر من القاعدة أنّها تنظر الى موارد امتنائية نفي الضرر حتّى تجري، فهي لا تنظر الى عدم الإقدام الناشئ من نفس (لا ضرر)، وإلاّ لكان معنى ذلك: أنّ (لا ضرر) بنفسها تكوّن مورد الامتنان ثمّ تجري.

وقد تحصّل من تمام ما ذكرناه: أنّ الإقدام على الضرر ثابت في باب الإجناب العمدي لما عرفت من أنّ العبرة بالإقدام لولا (لا ضرر)، أو قل: إنّ العبرة بالإقدام لو وجب الغسل، ومن المعلوم أنّه لو لم تكن (لا ضرر) جارية، وكان وجوب الغسل مترتباً على الإجناب فقد تحقّق منه الإقدام على ذلك حتماً، ومن هنا ننتقل الى الأمر الثاني.

الأمر الثاني: في أنّ (لا ضرر) هل هو مقيد بعدم أيّ إقدام على الضرر، أو بعدم إقدام خاصّ ليس منه الإقدام في مسألة الغسل؟

لا إشكال في أنّ تقييد قاعدة (لا ضرر) بعدم الإقدام ليس من ناحية ذكر كلمة (الإقدام) في نصّ القاعدة واشتراط عدمه حتّى يتكلم فيما هو المستفاد عرفاً من كلمة (الإقدام)، وأنّه هل يشمل كلّ إقدام، أو لا؟

وإنّما الوجه في اشتراط الإقدام هو كون حديث (لا ضرر) بحسب مناسبة الحكم والموضوع محمولاً على الامتنان، وإذا كان للعبد غرض عقلائي في تحمّل ضرر ورَفَعَه الشارع بـ(لا ضرر) كان ذلك خلاف الامتنان عليه، وأقصد بذلك كونه خلاف الامتنان بحسب النظر العرفي الساذج، وإلاّ فقد يكون صلاحه الواقعي في منعه عن هذا الضرر، فليس ذلك خلاف الامتنان واقعاً، ولكنّ المولى حينما يذكر صيغة امتنائية في تشريع قانون لعبيده تحمل على الامتنان بالنظر البسيط الموجود عند العبيد، فمثلاً: حينما يريد الأب أن يكلم ولده بلغة العطف والامتنان لا يُظهر الامتنان عليه بما صدر منه من منعه عن التوصل الى جملة من أغراضه وإن كان ذلك بحسب الواقع في صالحه، وإنّما يمنّ عليه بأنّه أعطاه المال وذهب به الى المنتزه الفلاني ونحو ذلك ممّا يناسب ذوق الولد.

نعم، لو فرض أنّ الضرر الذي أقدم عليه العبد لم يكن فيه غرض عقلائي، وإنّما كان لمجرّد غرض سفهي، فهنا يثبت الامتنان العرفي في رفعه، ويشمله حديث (لا ضرر) بإطلاقه.

أمّا إذا كان إقدامه على الضرر إقداماً عقلائياً، فهنا تارة يفرض أنّ الغرض قد

تعلّق ابتداءً بالشئ الضري، كما إذا تعلّق الغرض بالمعاملة الغبنية.

وأخرى يفرض تعلّقه ابتداءً بمعلول الضرر، فيقع في نفسه التزاحم بين غرضه المتعلّق بمعلوله وبين الضرر، فيقدّم جانب الغرض.

وثالثة يفرض تعلّقه ابتداءً بعلة الضرر، وإنّما يلتزم بما يترتّب عليه من الضرر من باب أنّه لا يمكنه التفكيك بين العلة والمعلول، ويترتّب ذلك قهراً على ما هو مصبّ غرضه، فلو رفع المولى ذلك الضرر، وأمکن توصل العبد الى غرضه من دون ترتّب الضرر، كان ذلك منّة عليه.

وفي القسم الثالث: وهو فرض تعلّق الغرض بعلة الضرر لا وجه لانصراف (لا ضرر) عنه - باستثناء مورد خاصّ يأتي إن شاء الله - لثبوت المنة في نفي ذلك، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ غرضه الأوّلي متعلّق بالإجانب، وإنّما يقدم على الغسل على أساس اعتقاده بكون ذلك لازماً قهرياً لا مهرباً منه، ويرى غرضه أرجح من التخلّص من هذا الضرر ومن أمنيته أن يرفع الشارع عنه هذا الضرر، فيتوصّل الى مقصوده من دون أيّ تبعه عليه، فالصحيح في هذا القسم هو جريان (لا ضرر) ولم يبق فرق في ذلك بينه وبين فرض سفهية الغرض.

وأما في القسمين الأوّلين فلا يجري (لا ضرر) بعد فرض كون الغرض عقلاً، إذا كان جريانه مانعاً تكويناً عن توصل الشخص المتضرّر الى غرضه العقلائي، كما إذا أريد إجراء (لا ضرر) لنفي لزوم البيع الغبني، مع أنّه خلاف غرض المغبون إذا تعلّق غرضه باللزوم ولو من باب أنّه لو كان البيع قانوناً غير لازم لما أقدم صاحبه على هذه المعاملة وهو محتاج الى هذه المعاملة⁽¹⁾.

وكذا لا يجري (لا ضرر) إذا كان جريانه مانعاً تشريعاً عن توصل المتضرّر الى غرضه العقلائي، كما لو تعلّق غرضه العقلائي بقطع يده وأريد نفي جواز ذلك ب(لا ضرر).

وأما إذا لم يكن جريان (لا ضرر) مانعاً عن توصله الى غرضه لا تكويناً ولا

(1) أمّا لو لم يتعلّق غرضه باللزوم فلم يملك صاحبه الالتزام بعدم التراجع، وهذا يعني أنّه أجرى المعاملة بشرط الخيار في حين أنّ صاحبه لم يجر المعاملة على هذا الشرط، فهذا يدخل في

مسألة اختلاف الإيجاب عن القبول في ثبوت شرط وعدمه، وأفاد أستاذنا الشهيد أنّه - عندئذ - يبطل البيع.

مثاله: ما إذا تعلّق غرضه بالّغسل أو الوضوء لحاجة ما الى استعمال الماء رغم كونه ضرورياً، وأريد نفي وجوب ذلك بـ(لا ضرر)، فهنا يجري (لا ضرر) وينتفي الوجوب؛ لأنّ نفي وجوب ذلك لا يمنع هذا الشخص تكويناً ولا تشريعاً عن التوصل الى غرضه، ولو مع لزوم بطلان هذا الغسل أو الوضوء بإجراء (لا ضرر)، فإنّه على أيّ حال يمكنه التوصل الى غرضه باستعمال الماء، وعندئذ يكون نفي الوجوب امتنانياً بنظر العرف، فلو قال المولى: أنا لا ألزّمك بالعمل الفلاني الشاقّ ولو كنت راغباً في نفسك الى ذلك العمل، كان ذلك امتناناً عرفاً، فتجري قاعدة (لا ضرر).

نعم، إذا كان غرضه متعلّقاً بالّغسل أو الوضوء بما هو امثال لأمر المولى، فهنا يـكون نفي الأمر بـ(لا ضرر) مانعاً عن توصله الى غرضه، ولكن مع ذلك تجري قاعدة (لا ضرر)؛ لأنّ المركز عدم الاعتناء بهذا النحو من الغرض ممّا يرى تحكّماً في حكم المولى وأمره ونهيه.

هذا. وقد ظهر بما ذكرناه الفرق بين باب المعاملة الغبنيّة وباب تعلّق الغرض بالّغسل والوضوء، سواء فسّرنا ذلك بتعلّق الغرض بالعمل بما هو امثال للأمر، أو فسّرناه بتعلّق الغرض بذات العمل ولو لم يكن أمر، وهذا تهافت آخر قد يبدو بين الفتاوى في عدم إجراء (لا ضرر) في المعاملة الغبنيّة وإجرائه في الغسل والوضوء قد ظهر حلّه، كما ظهر حلّ التهافت بين الحكم بعدم جريان (لا ضرر) في المعاملة الغبنيّة العمديّة، وجريانه في مسألة الإقدام على الإحجاب مع العلم بمضريّة الغسل⁽¹⁾.

(1) وحاصل الحلّ: أنّه في باب الإحجاب تكون رغبة الشخص متعلّقة بالعلّة وهي الإحجاب، لا بالمعلول الضري وهو الغسل، والرغبة لا تسري من العلة إلى المعلول، وإنّما تسري من المعلول إلى العلة بنكته المقدّميّة، إذن فالغسل غير مرغوب فيه، ويكون رفعه بـ(لا ضرر) امتنانياً، أو قل: إنّ إبطال الشريعة للمعلول لا يوجب بطلان ما هو المطلوب بالذات وهو العلة؛ كي تلزم مخالفة الامتنان، أمّا في باب المعاملة الغبنيّة فالإقدام مباشرة كان إقداماً على نفس الأمر الضري وهو اللزوم، فهو الأمر المرغوب فيه بالذات من قبل الشخص ولا امتنان في رفعه.

إلا أنّ هذا الكلام كما ترى غير صحيح، فإنّ رغبة هذا المشتري المغبون إنّما تعلّقت

والمحقق النائيني رحمته الله تعرّض - أيضاً - الى ذكر التهافت الذي أشرنا إليه أخيراً وحللناه من التفرقة بين من رغب في المعاملة الغبنية ومن رغب في الغسل أو الوضوء مع الضرر، وذكر رحمته الله في مقام حلّه: أنّ الفرق نشأ من ناحية أنّ الإرادة في مثال المعاملة الغبنية فوق الحكم ولا تكون مقهورة له، وفي مثال الغسل والوضوء يكون تحت دائرة الحكم وفي مرحلة الامتثال، فهي مقهورة للحكم (1).

وهذا الجواب لا محصّل له، وكأنّه نشأ من ضيق الخناق، فإنّه إذا كانت له في ذاته رغبة إلى العمل فأيّ معنى لفرض إقدامه وإرادته مقهوراً تحت الحكم؟!

ثمّ إنّ ظهر لك الضابط للإقدام الذي يكون مانعاً عن جريان (لا ضرر) تعرف عدم صحّة ما ذكر في المقام من عدم جريان (لا ضرر)؛ لأجل الإقدام في جملة من الفروع: منها ما مضى من مسألة الإقدام على الجنابة مع العلم بمضريّة الغسل، ومنها مسألة من استعار، أو استأجر أرضاً، أو خشبة فزرع الأرض، أو وضع الخشبة في بناء بيته ثم انتهى وقت الإجارة، أو العارية فطالب بها صاحبها، وكان ردّها إليه مستلزماً لخراب الزرع أو البيت.

بالشراء وبلزوم العقد من طرف البائع، ولا رغبة له في لزوم العقد من طرفه، وإنّما أقدم على هذا اللزوم من باب أنّ اللزوم من هذا الطرف واللزوم من ذاك الطرف متلازمان، والرغبة لا تسري من أحد المتلازمين الى الآخر، فإنّ الرغبة لا تسري من شيء الى شيء آخر بالتبع، إلّا بنكتة المقدّمية، فتسري الرغبة من أحد المتلازمين الى علته، ولا تسري الى ملازمه ابتداءً ولا بواسطة العلة؛ لأنّ سريانه الى الملازم الآخر بواسطة العلة يعني سريان الرغبة من العلة الى المعلول، وقد قلنا: إنّ هذا لا يكون، أو قل: إنّ إبطال الشريعة لأحد المتلازمين لا يوجب بطلان المتلازم الآخر، فإذا كان المطلوب بالذات هو المتلازم الآخر لم يكن إبطال المتلازم الأوّل خلاف الامتنان، وعلى أيّة حال فمن الواضح أنّ جريان (لا ضرر) في المقام لرفع اللزوم من طرف المغبون امتناني، فإذا كان السبب في اشتراط قاعدة (لا ضرر) بعدم الإقدام على الضرر هو امتنانية القاعدة، فهذا لا يوجب عدم جريان (لا ضرر) في المقام.

نعم، يمكن تبرير عدم جريان (لا ضرر) في البيع الغبني لمن دخل فيه عالماً عامداً بوجه آخر وهو: أنّ الشرط الضمني الارتكازي يقتضي في المقام عدم الخيار للمغبون على الغابن، أي: أنّ الغابن دخل في هذه المعاملة بناءً على كونها معاملة مستقرّة، ولعلّه لم يكن يقبل بها لو كان يعلم أنّ صاحبها سيفسخ، وهذا الشرط الارتكازي يعطي في نظر العقلاء في مورد علم المغبون بالغبن حقاً للغابن في اللزوم.

(1) راجع قاعدة (لا ضرر) للشّيخ موسى النجفي، ص 217.

فلو أجرينا قاعدة (لا ضرر) لنفي حق الاسترداد لصاحب الأرض أو الخشبة ثبت جواز إبقاء الأرض، أو الخشبة في يد المستأجر، أو المستعير مع إعطاء أجرتها.

ولكن قد تُذكر موانع ثلاثة عن جريان القاعدة هنا (والكلام كلّ في فرض الإجارة أو الاستعارة دون الغصب، وأمّا في الغصب فلا إشكال في وجوب الردّ ولو استلزم هدم البيت أو قلع الزرع، وهذا إجماعي عند الشيعة، بل عند المسلمين عدا ما نسب إلى بعض، وسيظهر في خلال الكلام أن ذلك، أعني: الحكم بوجوب الردّ في فرض الغصب مطابق للقواعد).

وقبل أن نشرع في بيان وجوه عدم جريان قاعدة (لا ضرر) في فرض الإجارة أو الاستعارة، لا بأس بأن نشير إلى الفروض الخارجة عن محلّ البحث وهي ما يلي:

1 - أن يشترط صريحاً في ضمن العقد الإبقاء بعد انتهاء أمد المعاملة ولو مع الضمان، فهنا لا إشكال في عدم وجوب الردّ غاية أنه يضمن أجره المثل مثلاً.

2 - أن يفرض أنه صرّح في عقد الإجارة أو العارية بالمنفعة الزراعية مثلاً، فكان للكلام ظهور في الشرط الضمني للإبقاء باعتبار معلومية عدم كفاية المدّة المفروضة للزراعة. فأيضاً لا يجب الردّ لفرض الشرط ولو ضمناً.

3 أن يفرض أنه صرّح في العقد بأنه يؤجّر الأرض لغير المنفعة الزراعية، فعندئذ يكون الزرع غصباً، فيلحقه حكم الغصب.

4

- أن يفرض انصراف الكلام إلى غير المنفعة الزراعية من باب وضوح عدم كفاية المدّة المضروبة في الإجارة للزراعة، فحال ذلك حال القسم السابق.

5 - أن يفرض التصريح بلزوم الردّ بعد انتهاء المدّة، بأن تكون المنفعة الزراعية المتعلقة للإجارة خصوص الحصّة المتعقّبة بإرجاع الأرض بعد انتهاء المدّة ولو بالقلع، فعندئذ - أيضاً - يكون زرعه - على تقدير عدم التعقّب بالردّ بعد انتهاء المدّة - غصباً.

6 - أن يفرض التصريح بالردّ بعد انتهاء المدّة والتزام المستأجر بذلك، لكن لا بمعنى كون الداخل في الإجارة خصوص الحصّة المتعقّبة بالردّ، بل مطلق الزرع في المدّة المضروبة داخل في الإجارة، لكنّه حصل الالتزام من المستأجر بالردّ بعد انتهاء المدّة، فهذا يكون إسقاطاً لحقّه، وما يقال: من (أنّ هذا إسقاط لما لم يجب ولا أثر للإسقاط لما لم يجب) لا يستحقّ الجواب هنا.

وخير مثال للفرض الداخل في محلّ البحث هو ما لو استأجر الأرض لزرع

الحنطة مثلاً في مدّة معيّنة تكفي عادة لزراعها، ثمّ لم تكف تلك المدّة لذلك لعوارض وطوارئ خارجيّة كهبوب ريح أو تغيّر في الجوّ ونحو ذلك، وبعد انتهاء المدّة دار الأمر بين إبقاء الأرض تحت يد المتساجر، أو قطع الزرع.

وما يذكر لعدم جريان قاعدة (لا ضرر) في المقام ووجوب الردّ وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: الإقدام، وقد اختار المحقّق النائيني رحمته الله هنا تحقّق الإقدام على الرغم من عدم قبوله ذلك في مسألة الإجناب العمدي مع العلم بمضريّة الغسل، وذكر في مقام الفرق بينهما ما ليس له محصل فنّي يُذكر⁽¹⁾.

والتحقيق بعد غضّ النظر عن أنّه قد لا يكون إقدام، كما لو لم يعلم بأنّه سوف لا ينتهي الزرع قبل المدّة، ومجرّد احتمال تحقّق شيء غير مترقّب لا يثبت الإقدام: أنّه لا فرق من هذه الناحية بين هذه المسألة ومسألة الإجناب، والإقدام الراجع لقاعدة (لا ضرر) غير ثابت هنا؛ لنفس الوجه الذي لم يثبت لأجله هناك، فلو كنّا نحن والإقدام لقلنا: إنّ قاعدة (لا ضرر) تجري وتدلّ على عدم وجوب الردّ.

نعم، نلتزم في مورد الغصب بعدم جريان القاعدة، فإنّه وإن كان الضرر معلولاً لما تعلّق غرضه به فيكون داخلياً فيما قلنا: إنّّه يجري فيه (لا ضرر)، لكنّا أشرنا الى أنّه يأتي استثناء لذلك، وهنا نذكر ذلك الاستثناء الذي كنّا نقصده وهو: أنّه إذا كان إقدامه على العلة بنحو محرّم فسوف يكون جريان (لا ضرر) في جانب المعلول فسحاً للمجال له لارتكاب العلة المحرّمة، وفي مثل هذا الفرض ينصرف عن المورد حديث (لا ضرر) الصادر عن الشارع المحرّم لتلك العلة المبعوض عنده تحقّقها.

الوجه الثاني: تعارض الضررين؛ إذ لو ردّ العين تضرّر المتساجر بتلف الزرع، ولو لم يردّها تضرّر المالك في ماله فلا تجري القاعدة.

وتحقيق الكلام في ذلك أنّه تارة يتكلّم في الضرر العيني أي: الضرر باعتبار فوات نفس المملوك بما هي عين خارجيّة، أو بما هي منفعة العين، وأخرى في الضرر المالي أي: الضرر باعتبار قيمة المملوك.

أمّا بلحاظ الضرر العيني فالنقص الوارد على عين المملوك إن كان مع حفظ مقتضي سلطنة المالك عدّ ذلك نقصاً وضرراً، كما في الكافر الحربي الذي لا قصور في مقتضي السلطة بالنسبة له، وإنّما تجوز السرقة منه في طول فرض ثبوت مقتضي

(1) راجع قاعدة (لا ضرر) للشيخ موسى النجفي، ص 218.

الحقّ له، وهذا الجواز يكون بعنوان تحقيره وإيذائه وجواز هتك حرمة ماله، فيكون ذلك إضراراً جائزاً.

وأما إن كان النقص الوارد على العين من باب قصور أصل مقتضي السلطنة، كما في من أشتري عبداً مشغولاً بحقّ المجنيّ عليه فأخذ صاحب الحقّ حقّه، فهذا ليس ضرراً، والأمر فيما نحن فيه كذلك، فإنّ السلطنتين المتضادّتين لشخصين لا يمكن للعقلاء جمعهما وجعلهما معاً، فأما أنّ إحدى السلطنتين غير موجودة، وإما أنّ كليهما غير موجودة، فلا معنى لتعارض الضررين؛ لأنّ الضرر هنا لم يكن ضرراً تكويئياً كما في مثل قطع اليد، وإتّما هو ضرر جعلي عقلائي يتبع فرض وجود حقّ وسلطنة في المرتبة السابقة؛ كي يكون سلب ذلك ضرراً، والظاهر أنّ الأصل الأوّلي في نظر العقلاء هو إعطاؤهم للسلطنة بيد مالك الأرض أو الخشبة، وقد يفرض لشدة أهميّة الشيء الثابت في جانب المستأجر مثلاً وضالّة ما للمالك إندكاك سلطنة الأخير في سلطنة المستأجر، ومعه تُعطى السلطنة بحسب النظر العقلائي بيد المستأجر.

إن قلت: إنّنا نرى أنّه حتّى لو فرض عدم السلطنة لصاحب البناء على إبقاء البناء على الخشبة لكونه غاصباً مثلاً لو آل أمره الى هدم بناء بيته حتّى يتمكّن من ردّ الخشبة يصدق عرفاً أنّه تضرّر ضرراً عظيماً، فالضرر غير تابع في نظر العرف لتحقّق السلطنة، بل يكفي فيه حصول النقص في عين المملوك.

قلت: حيث إنّ هذا الضرر ليس من الأضرار التكوينيّة كما في مثل قطع اليد، وإتّما هو ضرر جعلي عقلائي يُرى تابِعاً لجعل حقّ وسلطنة أو قل: لعموميّة جهة الملكيّة والسلطنة حتّى يكون رفض ذلك ضرراً، فإن لم يكن هكذا فلا يعدّ هدم هذا البناء ضرراً عند العقلاء؛ إذ ليس تصرفاً في دائرة ملكيّته وسلطنته، وما يُرى من صدق الضرر ههنا إنّما هو بلحاظ الضرر المالي، ولذا ترى أنّه لدى فرض الغصب لو هدم بيته لإخراج الخشبة وُردّت إليه قيمة البناء لم يعدّ متضرراً.

وأما بلحاظ الضرر المالي فإنّه لا ضرر مالي في المقام؛ إذ في المورد الذي يعطي العقلاء السلطنة بيد المالك نقول: إنّّه مخيّر بين إبقاء عينه تحت يد المستأجر مع أخذ أجره المثل، واسترداد ماله مع غرامة الضرر المالي الذي يردّ على المستأجر، وفي المورد الذي يعطي العقلاء السلطنة بيد المستأجر نقول: إنّّه مخيّر بين الردّ والإبقاء مع إعطاء أجره المثل، وما ذكرناه هو الفتوى المتعارفة لدى

الأصحاب عليهم السلام، وهو مطابق للقواعد ومستفاد من نفس قاعدة (لا ضرر).

إن قلت: إنَّ الغرامة والضمان تدارك للضرر لا رفع للضرر، فكيف يثبت ذلك بلا ضرر؟!

قلت: إنَّ ضمان العين هو الذي يكون تداركاً للعين لا رفعاً للضرر؛ لأنَّه لا تردُّ به العين، وأمَّا إذا اقتصرنا على مجرد ماليَّة العين فإعطاء القيمة يعدُّ ردّاً لنفس الماليَّة، فهو رفع للضمان لا تدارك له.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقِّق العراقي عليه السلام: من أنَّ (لا ضرر) قانون إرفاق، وجريانه في المقام لمنع وجوب الردِّ يكون خلاف الإرفاق بالنسبة للمالك، وإن كان في صالح المستأجر (1).

ويرد عليه: أنَّ (لا ضرر) إنَّما يلحظ فيه كونه إرفاقاً وامتناناً بمن يجري في حقِّه، فإنَّ ظهوره في الامتنانيَّة لا يقتضي أزيد من ذلك، ويلحظ فيه - أيضاً - عدم إيجابه للضرر على شخص آخر حتَّى لا يلزم تعارض الضررين، ولا يلحظ فيه شيء زائد على ذلك.

ثمَّ إنَّ المحقِّق العراقي عليه السلام بعد أن ذكر عدم جريان (لا ضرر) في المقام لكونه إرفاقياً، قال: إنَّنا نرجع بعد عدم جريانه الى الإطلاقات الأوَّلية، والإطلاق الأوَّلي في المقام هو قاعدة (سلطنة الناس على أموالهم) وبما أنَّه يمكن أن يقال فيما نحن فيه: إنَّ قاعدة السلطنة تجري في حقِّ مالك الأرض بلحاظ أرضه، وفي حقِّ مالك الزرع بلحاظ زرعه، فيتعارضان، تصدَّى عليه السلام لبيان أنَّ قاعدة السلطنة لا تجري بلحاظ كليهما، وإنَّما تجري بلحاظ صاحب الأرض فقط، فذكر أوَّلاً؛ ما ظاهره: أنَّه تختصُّ قاعدة السلطنة بصاحب الأرض، باعتبار أنَّ قاعدة السلطنة - أيضاً - قانون إرفاق، فهي مشروطة بأن لا يكون العمل بما تثبته من قاعدة السلطنة سبباً للتصرُّف في مال الغير، وهنا يكون إعطاء السلطنة بيد صاحب الزرع وعمله بها سبباً للتصرُّف في مال الغير وهي الأرض، فلا تجري قاعدة السلطنة في حقِّه، وأمَّا إعمال صاحب الأرض لسلطنته بالتصرُّف في أرضه فليس في نفسه سبباً للتصرُّف في مال غيره وهو الزرع

(1) راجع المقالات: ج 1، ص 119 و 121 بحسب طبعة مكتبة البوذرجمهري المصطفوي بطهران.

بإخراجه من الأرض، بل يكون مسبباً عن التصرف في مال الغير⁽¹⁾،
فهذه السلطنة ثابتة له بحكم قاعدة (تسلط الناس على أموالهم).

وكأنه ﷺ أدرك أنّ هذا الكلام بهذا المقدار لا محصل له؛ إذ لم ترد آية ولا رواية تدلّ على تقيّد قاعدة السلطنة بخصوص ما إذا لم يكن العمل بمتعلّق السلطنة سبباً للتصرف في مال الغير، ولو استظهر قيد من نفس حديث «الناس مسلطون على أموالهم» فالمستظهر هو اشتراط عدم كون إعمال السلطنة ملازماً للتصرف في مال الغير، بلا فرق بين أن يفرض هذا سبباً لذلك أو بالعكس، فذكر ﷺ في مقام توجيه كلامه وتفسيره ما يتوقّف على أمور ثلاثة، صرح هو ﷺ بالأمر الأوّل والثاني منها، ويستخلص من كلامه الأمر الثالث:

الأمر الأوّل: أنّ تخليص المالك يكون في طول إشغال الزارع ومتأخراً عنه رتبة، فإنّ نسبته إليه كنسبة الدفاع الى الهجوم.

الأمر الثاني: أنّه إذا كان التخليص في طول الإشغال، فتسلط المالك على التخليص يكون في طول تسلط الزارع على الإشغال، وعليه فعدم تسلط المالك على التخليص - أيضاً - يكون متأخراً عن تسلط الزارع على الإشغال حفظاً لاتّحاد رتبتي النقيضين.

الأمر الثالث: أنّ قاعدة السلطنة بما أنّها إرفاقية - كما مضى - لا بدّ من تقييدها، وتقييدها يمكن بأحد نحوين:

الأوّل: أن تُقيّد سلطنة الشخص على ماله بعدم استلزامها للتصرف في مال الغير بغضّ النظر عن أنّ هذا الغير ممّن له سلطنة على ماله أو لا.

الثاني: أن تقيّد سلطنة الشخص على ماله بعدم مزاحمتها لسلطنة الغير على ماله أي: عدم لزوم التصرف في مال الغير عند فرض كون ذلك الغير مسلطاً على ماله. وبما أنّ القيد الثاني أضيق دائرة من الأوّل أي: أنّ ما يخرج به عن إطلاق القاعدة أقلّ ممّا يخرج بالقيد الأوّل، يكون الثاني هو المتعيّن عند دوران الأمر بينهما، فإنّ لم يمكن التقييد الثاني تصل النوبة الى التقييد الأوّل.

إذا عرفت هذه الأمور قلنا: إنّ سلطنة المالك على التصرف في الأرض مقيدة

1)

(كأنّ المقصود أنّه لولا تصرف صاحب الزرع في الأرض لما اضطر صاحب الأرض في إعمال سلطنته على أرضه الى التصرف في الزرع.

بالقيد الثاني أي: بعدم سلطنة للزارع مزاحمة لسلطنة المالك؛ إذ لا مانع من هذا القيد، وأمّا سلطنة الزارع على ماله فليست مقيّدة بعدم سلطنة لصاحب الأرض مزاحمة لتلك السلطنة؛ لما عرفت من أنّ سلطنة صاحب الأرض وعدمها متأخرة رتبة عن سلطنة الزارع، وتقيّد الشيء بالمتأخّر عنه رتبة محال، وعليه فتصل النوبة الى التقييد الأوّل، فتقيّد سلطنة الزارع بعدم استلزامه للتصرّف في مال صاحب الأرض، وبما أنّ استلزامها للتصرّف في ذلك ثابت تكويناً تنتفي سلطنة الزارع، وبالتاليها يتحقّق موضوع سلطنة صاحب الأرض من عدم المزاحمة لسلطنة الغير، فتثبت السلطنة لصاحب الأرض⁽¹⁾.

أقول: إنّ هذا الكلام باطل من وجوه؛ إذ يرد عليه:

أولاً: منع المقدّمة الأولى، فإنّ تصرّف صاحب الأرض في أرضه يكون في عرض إشغال الزارع إيّاها، وهما عملان متواردان على الأرض لا يجتمعان في مورد واحد، فالأرض إمّا أن تكون تحت يد المالك، أو تكون تحت يد الزارع، وكونها تحت يد هذا في عرض كونها تحت يد ذاك ولا طولية بينهما.

وثانياً: منع ما في المقدّمة الثانية من الطولية بين السلطنتين، فإنّه لو سلّمنا الطولية بين التصرّفين لا تثبت بذلك الطولية بين السلطنتين أولاً؛ لمنع كون الطولية بين المعروضين مستلزماً للطولية بين العارضين، وثانياً: لمنع كون السلطنة على التصرّف عارضاً على التصرّف الخارجي، فقد تتحقّق السلطنة على التصرّف من دون تحقّق التصرّف. نعم، هي ذهنياً مقيّدة بالتصرّف أي: أنّها سلطنة على التصرّف.

وثالثاً: لو سلّمنا الطولية بين السلطنتين لا يلزم من ذلك كون عدم سلطنة المالك في طول سلطنة الزارع، إلّا بناءً على القول بوحدة رتبتي النقيضين، وهذا غير صحيح عندنا.

ورابعاً: منع المقدّمة الثالثة: من أنّ السلطنة يمكن تقييدها بوجهين، فنقيدها بالوجه الثاني الذي هو أقلّ تخصيصاً، فإن لم يمكن بالوجه الأوّل.

(1) راجع المقالات: الطبعة المذكورة قبل قليل ج 2، ص 120، وكأنّ ما ذكره أستاذنا هنا توجيهه لكلام المحقّق العراقي، واقتناص لوجه فنّي من كلامه بالاستيحاء، وإلّا فالعبارة قاصرة عن أداء مثل هذا المعنى، إلّا أن يكون هذا مأخوذاً من تقرير لبحثه غير موجود عندي، لا من المقالات.

فإنّ هذا الحساب غير صحيح، بل يجب أن يحسب حساب آخر هو أن يُرى أنّ ملاك التقييد يوجب التقييد بأيّ شيء؟ فترى أنّ ملاك التقييد هو الإفراق، وذلك يوجب التقييد بعدم استلزام التصرف في مال الغير وهو القيد الأوّل، وأمّا القيد الثاني وهو عدم المزاحمة لسلطنة الغير فليس هذا إفراقاً، وإنّما هو شيء عقلي من باب استحالة وجود سلطنتين متضادّتين.

ثمّ إنّ الصحيح أنّ قاعدة السلطنة ليس لها إطلاق حتّى يكون لهذا البحث الذي ذكره هو

موضوع، فإنّ رواية «الناس مسلّطون على أموالهم» مرسلة غير مشمولة لأدلة الحجّية، والروايات الخاصّة في الموارد الخاصّة لا إطلاق لها، وأمّا الإجماع والسيرة فمن المعلوم أنّ المتيقّن منهما لا يشمل المقام بنحو يترتب عليه هذا البحث الذي ذكره.

نسبة (لا ضرر) الى الأحكام الأوّليّة

الأمر الثالث: في نسبة القاعدة مع أدلّة الأحكام الأوّليّة، وهنا قالوا بتقدّم القاعدة على أدلّة الأحكام الأوّليّة، وهناك عدّة تقرّيات لإثبات هذه الدعوى:

التقريب الأوّل: دعوى تقدّم القاعدة على أدلّة الأحكام وإن كان بينهما عموم من وجه، وذلك باعتبار كون القاعدة قطعيّة السند، وتلك الأدلّة ظنيّة السند ومعه تصحّ الأخيرة معارضة للسنة القطعيّة.

وهذا الوجه لا يتمّ في موارد قطعيّة دليل الحكم الأوّلي، وأمّا في سائر الموارد فتماميّة موقوفة أولاً على إثبات التواتر ولو إجمالاً للقاعدة، وقد مضى ممّا منع ذلك، وثانياً على عدم تماميّة جمع دلالي بينهما حتّى يستحكم التعارض وسوف ترى أنّ هذا أيضاً في غير محله.

التقريب الثاني: أنّ القاعدة وإن كانت معارضة بالعموم من وجه لكلّ واحد من الأدلّة الأوّليّة، ولكن لو قسناها الى مجموع الأدلّة لكانت أخصّ منها مطلقاً، فتقدّم عليها.

وأورد على ذلك السيد الأستاذ: بأنّ المعارضة إنّما وقعت بين كلّ واحد من تلك الأدلّة وهذه القاعدة، والنسبة بينهما عموم من وجه، ولا يوجد عندنا دليل يسمّى مجموع الأدلّة حتّى نوقع التعارض بينه وبين هذه القاعدة، ونقدّمها عليه بالأخصيّة⁽¹⁾.

(1) راجع الدراسات: ج 3، ص 333.

أقول: إنَّ هذا الكلام تامٌّ بناءً على أنَّ الوجه في تقديم الخاصِّ على العامِّ هو الأظهريةً مثلاً من دون الاعتراف بأنَّ الفاصل الزمني بين كلمات الشارع يعتبر كلافصل.

وأما بناءً على ما سوف يأتي في محله تحقيقه - إن شاء الله - من أنَّ الشارع حيث نصب قرينة عامة على كونه بانياً على التدرج في الكلام يرى أنَّ الفاصل الزمني بين كلماته كأنَّه غير موجود، ولولا ذلك لم نقل تقديم الخاصِّ على العامِّ، فإنَّ العرف لا يجمع بين كلامين متنافيين بمجرد كون أحدهما أخصَّ من الآخر، بل يرى التعارض بينهما مستحكماً، وعند اتصال الخاصِّ بالعامِّ يرى بمقتضى السياق أنَّ الخاصِّ قرينة على العامِّ، وكذلك إذا نصب المتكلم قرينة عامة على التدرج في الكلام أصبح - بلحاظ عالم الحجية - الفصل بين كلماته كلافصل، فيقدِّم الخاصِّ على العامِّ؛ لقرينته عليه لدى فرض الاتصال. فعندئذ تتقدّم قاعدة (لا ضرر) على مجموع الأدلة؛ لكونها أخصَّ من المجموع؛ لأنَّ الاتصال لا يفرض بين كلِّ واحد من تلك الأدلة وهذه القاعدة فقط، بل يفرض الاتصال بينها وبين الكلِّ معاً، ومن المعلوم أنَّه لو كانت كلُّ تلك الأدلة مع تلك القاعدة متصلاً بعضها ببعض لكانت القاعدة قرينة على تخصيص كلِّ الأدلة، فتقدّم على الكلِّ⁽¹⁾.

التقريب الثالث: أنَّ الأمر دائر بين أن تقدّم القاعدة على كلِّ الأدلة الأولية، أو تقدّم كلِّ الأدلة الأولية على القاعدة، أو يقدّم بعضها على القاعدة دون بعض، والثالث يوجب الترجيح بلا مرجح والثاني يوجب لغوية القاعدة وسقوطها رأساً،

1)

(لا يخفى أنَّ ديدن الشريعة وعادتها إن كان قائماً على فصل المتصلات بحيث يعتبر العرف الفصل كلاً فصل، صحَّ ما ادَّعي في المقام، وكان حال ذلك حال ما لو تكلم المتكلم بالعامِّ ثم غشي عليه ساعات ثم أفاق وتكلم بالمخصَّص، وإذا بلغ الأمر الى هذا المستوى كانت القرينة المنفصلة هادمة للظهور، ولكنَّ الظاهر أنَّ هذا المستوى من العادة للشريعة غير ثابت في المقام، وأما ما يكون دون ذلك من العادة ممَّا لا يسقط الظهور، فلو أفاد شيئاً فإنَّما يفيد بمقدار أن يبنى رغم الانفصال على قرينية أحدهما على الآخر، وأما تعيين كون القرينة هو الخاصِّ مثلاً رغم أنَّ قرينته كانت نتيجة الاتصال المفقود في المقام بالانفصال الذي ليس كلافصل، فيتوقف على دعوى أنَّ جعل ما كان قرينة لدى الاتصال قرينة لدى الانفصال أولى من جعل ما لم يكن قرينة لدى الاتصال قرينة لدى الانفصال، وليس هناك وجه واضح لهذه الأولوية، فبعد ما فقدنا الاتصال يكون المحذوران متساويين، ولا يرجعان الى الأقلِّ والأكثر.

وأورد على ذلك السيد الأستاذ: بأنّ الثالث لا يستلزم الترجيح بلا مرجّح، فإنّ الأدلّة الأولى بعضها مطلقة وبعضها عامّة، والقاعدة مطلقة، والتعارض إنّما يستحكم بين مطلق ومطلق، وأمّا المطلق مع العامّ فيقدّم العامّ عليه، فتقديم بعض الأدلّة الأولى وهي العمومات على القاعدة ليس ترجيحاً بلا مرجّح، فالعمومات تقدّم على إطلاق القاعدة، والإطلاقات تتعارض مع إطلاقها ويتساقطان⁽¹⁾.

أقول: إنّ هذا الكلام وإن كان رفعاً لمحذور الشقّ الثالث، ولكنّه رجوع الى محذور الشقّ الثاني، فإنّه على كلّ حال قد فرض سقوط القاعدة رأساً بتقدّم العامّ عليها في بعض الموارد، وبالتساقط مع المطلقات في الباقي.

هذا. ويمكن توجيه ما عرفته من التقريب الثالث⁽²⁾: بأن يكون مراد من ذكره أنّ (لا ضرر) بنصوصيّة على نفي الضرر في الجملة وتخصيص بعض الأحكام يقدّم على المجموع، فيوقع التعارض بين أدلّة الأحكام الأولى أنفسها، وبعد التساقط نرجع الى إطلاق (لا ضرر). ولا يرد على ذلك أنّه إذا وقع التعارض بين أدلّة الأحكام الأولى أنّها أنفسها قدّمت عموماتها على إطلاقاتها، فإنّ تقديم العموم على الإطلاق إنّما نقول به عند تعارضهما بالتكاذب الصريح، فنقول - عندئذ - : إنّ العامّ قد يكون بأقوائه قرينة على رفع اليد عن الإطلاق، ولكن إذا كان تعارضهما بملاك تشكّل العلم الإجمالي بكذب أحدهما فلا يأتي هذا الكلام.

ويمكن الاستشكال في هذا التقريب بعد توجيهه بما عرفت بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّه لا وجه للرجوع الى إطلاق (لا ضرر) بعد تساقط إطلاقات

(1) راجع الدراسات: ج 3، ص 333 - 334.

2)

(كأنّ السبب في حاجة هذا التقريب الى التوجيه رغم ما مضى من الاعتراض على ما أورده السيد الخوئي عليه: أنّ ذلك الاعتراض لا يصحّ التقريب بكامل جوانبه؛ وذلك لأنّ خلاصة الاعتراض على كلام السيد الخوئي والذي هو تأييد لذاك التقريب هي: أنّه لو قدّمت العمومات على (لا ضرر) وأسقط (لا ضرر) بالتعارض مع المطلقات لزم سقوط (لا ضرر) نهائياً، فهذا الشقّ الثالث - أيضاً - باطل كالشقّ الثاني، ولكنّ هذا كما ترى لا يثبت الشقّ الأوّل كاملاً؛ إذ يمكن أن يقال: أنّه يكفي لعدم سقوط (لا ضرر) نهائياً تقديمه على المطلقات فقط، فالعمومات تقدّم على (لا ضرر) لأرجحية العموم على الإطلاق و (لا ضرر) يقدّم على المطلقات؛ لكي لا يلزم سقوطه نهائياً، فدفعاً لهذا الضعف احتجنا الى التوجيه الوارد في المتن.

الإدلة الأولية، فإنه يكون معارضاً لتلك الإطلاقات، ويتساقط الكلّ في عرض واحد.

وتحقيق هذا الوجه يبتني على بحث مضى في بعض الأبحاث السابقة: وهو أنه إذا كان عندنا تعارضان ولم يمكن تقديم أحد المتعارضين بعينه في واحد من التعارضين مع تقديم أحدهما بعينه في الآخر، فقد يقال بتقديم المعارض الآخر في كلا التعارضين.

وتوضيحه: أنه إذا تعارض (أ) مع (ب) وتعارض (أ) آخر مع (ب) آخر وفرض أنه لا يمكن تقديم كلا الباءين على ألفيهما، فهنا يقدّم الألفان على الباءين؛ وذلك لأنّ تقديم كلّ واحد من البائين على ألفه ليس محذوره فقط لزوم ترجيحه على (أ) بلا مرجّح، بل ذلك لا يمكن في نفسه؛ لأنّ الجمع بين الترجيحين غير ممكن حسب الفرض، وترجيح أحد الترجيحين على الآخر ترجيح بلا مرجّح، فيبقى تقديم الألفين على الباءين بلا محذور.

فإن تمّ هذا الكلام ارتفع الإشكال فيما نحن فيه، وإلا فلا، فالأمر هنا رهين ما اخترناه هناك في ذلك.

وأما بيان تطبيق ما ذكرناه على ما نحن فيه فهو أنّ قاعدة (لا ضرر) لها إطلاقات، وكلّ إطلاق منها معارض لإطلاق من إطلاقات الأدلة الأولية، ونسمّي إطلاقات (لا ضرر) بألف وإطلاقات الأدلة الأولية بباء، وتقديم جميع الباءات على ألفاتها ينافي نصوصيّة (لا ضرر) في نفي الضرر في الجملة، وتقديم بعض دون بعض ترجيح بلا مرجّح.

الوجه الثاني: أنه بعد تعارض إطلاقات الأدلة الأولية بنصوصيّة (لا ضرر) في نفي الحكم الضري في الجملة لا يسقط كلّ الإطلاقات، بل يبقى بعضها غير المعين حجة؛ لأنّنا علمنا إجمالاً بتخصيص بعضها فقط، فيقع التعارض بين البعض الباقي وإطلاق القاعدة ويتساقطان، وهذا الوجه مبنيّ على تماميّة هذا المبني، وهو مبنيّ على عدم سقوط كل الإطلاقات عند تعارضها بالعلم الإجمالي بتخصيص البعض، وهذا ما يأتي تحقيقه - إن شاء الله - في بحث التعادل والتراجيح.

التقريب الرابع: هو أنه تتعارض الأدلة الأولية مع (لا ضرر) ويتساقط الكلّ، ونرجع الى دليل البراءة، وهو مطابق لمفاد القاعدة.

واعترض السيد الأستاذ على ذلك: بأنه لا تثبت بذلك الأحكام الإلزاميّة المترتبة على عدم التكليف، فمثلاً حينما ننفي وجوب الوضوء، أو وجوب الصلاة

قائماً عند الضرر بـ(لا ضرر) يثبت بذلك وجوب التيمّم، أو وجوب الصلاة جالساً، وهذا ما لا يثبت بالرجوع الى البراءة⁽¹⁾.

أقول: إنّ لنا علماً إجمالياً في هذه الموارد مردّداً بين التكليف الثابت بالأدلة الأوليّة بغضّ النظر عن (لا ضرر)، والتكليف المترتب على عدم التكليف الأوّل، فنعلم إجمالاً مثلاً بوجوب الوضوء الضروري أو التيمّم، ومقتضى هذا العلم الإجمالي الاحتياط بالعمل بكلا الجانبين ولكن وجوب الاحتياط في جانب الحكم الأوّل الضروري وهو الوضوء في المثال منفيّ بـ(لا ضرر)، وهنا لا يكون (لا ضرر) مبتلى بالمعارض إذا لم يكن وجوب الاحتياط ثابتاً بعموم أو إطلاق، وإنّما كان ثابتاً بحكم العقل الذي يرتفع بثبوت الترخيص، فيبقى لزوم الاحتياط في الجانب الآخر فقط، وبالتالي توصلنا الى ما يطابق عملاً نتيجة (لا ضرر).

التقريب الخامس: أنّ القاعدة وردت في مقام الامتنان، فتقدّم على سائر الأدلة.

أقول: هذا التقريب بهذا المقدار يترأى أنّه لا محصّل له، إلّا أنّه يمكن توجيهه بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: هو أنّ هذا الحديث وارد في مورد الامتنان، فلا يناسب ورود التخصي عليه، فيكون أظهر في الشمول من الأدلة الأوليّة، فيقدّم عليها. وهذا الوجه واضح الضعف.

الوجه الثاني: أنّ القاعدة بما أنّها وردت في مقام الامتنان فقد فرض في موضوعها ثبوت المقتضي للحكم في نفسه حتّى يتعقّل الامتنان في رفعه، فهي ناظرة الى الأحكام الأوليّة فتقدّم عليها. وهذا الوجه هو أحد تقريبات الحكومة التي سوف تأتي إن شاء الله.

التقريب السادس: الحكومة، وقد ذكر المحقّق النائيني رحمته الله هنا كلاماً في أصل قانون الحكومة محاولاً تطبيقها على المقام⁽²⁾، ونحن نقتفي هنا أثره فنقول:

أمّا الكلام في أصل قانون الحكومة فالذي يتحصّل من مجموع ما ذكره

(1) راجع الدراسات: ج 3، ص 333.

(2) راجع قاعدة (لا ضرر) للشيخ موسى النجفي ص 314 - 315 بحسب ما هو مطبوع في ملاحق منية الطالب، ج 2.

المحقّق النائيني رحمته وما ذكرته مدرسته بما فيهم السيد الأستاذ هو:

أنّ الفرق بين التخصيص والحكومة: هو أنّ قرينية الخاصّ في التخصيص على العامّ قرينية عقلية أي: بما أنّ العقل يحكم بأنّ المولى لا يصدر منه حكمان متضادّان، وأنّ العامّ والخاصّ متضادّان فيثبت لديه أنّ أحدهما لم يقصد به ظاهره، وبما أنّ الخاصّ هو الأظهر، فيتحقّق على ظهوره، ويرفع اليد عن ظهور العامّ.

وأما في الحكومة فالقرينية تكون بالدلالة العرفية، فالحاكم بلسانه ينظر الى المحكوم ويفسّره، وهذا على قسمين: أحدهما: ما يكون ناظراً الى عقد الموضوع ومتصرفاً فيه توسعة أو تضييقاً. والثاني: ما يكون ناظراً الى عقد المحمول. فالأول كما في: (لا ربا بين الوالد وولده)، والثاني كما في دليل نفي الحكم الحرجي، والحاكم في كلا القسمين مقدّم على المحكوم من دون ملاحظة النسبة بينه وبين المحكوم.

أما تقدّم الأوّل: فلأنّه يرفع موضوع دليل الحكم الأوّل، فليس منافياً ومعارضاً له، فإنّ دليل الحكم الأوّل كقوله: «يحرم الربا» يدلّ في الحقيقة على قضية شرطية: وهي إن كان هذا ربا فهو حرام، وصدق القضية الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها، فيجوز للدليل الحاكم أن يدلّ على عدم الشرط، ولا توجد أيّ معارضة بين دليل عدم تحقق الشرط خارجاً ودليل الملازمة الشرطية بين تحقق الشرط وتحقيق الجزاء، وبكلمة أخرى: أنّ دليل حرمة الربا لا يتعرّض لصدق الربا وعدمه، والدليل الحاكم إنّما يدلّ على عدم صدق الربا، ويرفع موضوع دليل حرمة الربا.

وقال المحقّق النائيني رحمته: إنّ هذه هي نكتة الجمع بين الأمر بالمهمّ والأمر بالأهمّ مع تضادّهما، فإنّ الأمر بالمهمّ معلق على شيء وهو القدرة، والأمر بالأهمّ يُفني بامثاله المعلق عليه المهمّ؛ إذ بامثال الأمر بالأهمّ يخرج المكلف عن كونه قادراً (1).

وأما تقدّم الثاني فلأنّ التعارض بين القسم الثاني والأدلة الأولية وإن كان مستحكماً؛ لأنّه لا يفني شرط القضية الشرطية المبيّنة للحكم الأوّل بل يكون الشرط مغروراً عنه ويخصّص الجزاء، فهو معارض للدليل الأوّل، إلّا أنّه يتقدّم عليه باعتبار أنّّه يرفع موضوع الإطلاق فيه وهو الشكّ، فإنّه يثبت العلم تعبدّاً، ولهذا يكون حاكماً؛

(1) راجع قاعدة (لا ضرر) المطبوعة في ملحق ج 2 من منية الطالب للشيخ موسى النجفي، ص

إذ بعد التحليل وصلنا الى رفع الموضوع.

أقول: إنّ تمام هذا الكلام قابل للمناقشة:

أمّا ما ذكر من أنّ الفرق بين التخصيص والحكومة: هو أنّ القرينية في التخصيص عقلية، وفي الحكومة تكون بالدلالة العرفية فغير صحيح.

والتحقيق: أنّ الدلالة في كليهما عرفية، وإنّما الفرق بينهما: هو أنّ قرينية الحاكم تكون بظهور عرفي لنفس الحاكم في القرينية والمفسرية للمحكوم، وقرينية المخصّص تكون بظهور عرفي لسياق مجموع الكلام من المخصّص والمخصّص إذا كان أحدهما متّصلاً بالآخر - ويقصد بالظهور السياقي الظهور الناشئ من نسبة بعض أجزاء الجملة الى بعض من حيث التقديم والتأخير أو التخصيص والتعميم أو غير ذلك - فلو قال المولى: (أكرم كلّ عالم) و (لا تكرم النحويين) فمقتضى الظهور السياقي كون قوله: (لا تكرم النحويين) هو القرينة على التصرف في (أكرم كلّ عالم)، وباعتبار اتصال المخصّص بالكلام لا ينعقد ظهور للكلام في العموم، وأمّا إذا كان أحدهما منفصلاً عن الآخر، فلو كان في كلام من يكون الانفصال في كلامه بحكم الاتصال، كما هو الحال في الشارع الأقدس على ما سوف يأتي في محله - إن شاء الله - من أنّه جرت عادة الشارع الحكيم على الفصل بين أشياء من هذا القبيل، وأنّ وظيفتنا هي اعتبار الفصل بين كلماته كلافصل، وفرض الجمل المنفصلة في كلامه ككلام متّصل بعضه ببعض، فأيضاً يكون تقديم المخصّص على أساس ما له من قرينية سياقية لو كان متّصلاً، فيقدّم المخصّص على العامّ وتنهار به حجّة العموم، لا أصل للظهور في العموم؛ لكونه منفصلاً بالفعل.

وأمّا لو كان في كلام إنسان عادي ليس مبناه على الفصل بين المتّصلات، فهنا نذكر الجمع بين العامّ والخاصّ بالتخصيص رأساً، بل يكونان كلامين متعارضين ومتناقضين، كما سوف يأتي - إن شاء الله - في محله، وإن كان يتراءى في بادىء النظر هذا شبيهاً عجيباً يصعب قبوله باعتبار أنس ذهننا بما قرأناه في الكتب الأصولية من كون التخصيص جمعاً مقبولاً عند العرف.

والسرّ في المعاملة معهما معاملة المتعارضين وعدم كون الجمع بينهما عرفياً: هو ما عرفت من أنّ الظهور في القرينية إنّما كان مستفاداً من السياق، والمفروض انتفاء السياق بالانفصال بين الجملتين، وهذا بخلاف باب الحكومة، فالحاكم سواءً كان متّصلاً أو منفصلاً يقدّم على المحكوم، فعند الاتصال يهدم الظهور، وعند

الانفصال يهدم الحجية؛ وذلك لأنّ الظهور في القرينية لم يكن ظهوراً سياقياً حتى ينتفي بانتفاء السياق، بل كان ظهوراً لفظياً لنفس الحاكم محفوظاً معه سواء اتّصل بالمحكوم أو انفصل عنه.

فتحصل أنّ الفرق بين قرينية المخصّص وقرينية الحاكم أمران:

أحدهما: أنّ قرينية المخصّص مستفادة من السياق، وقرينية الحاكم مستفادة من نفس الظهور اللفظي للحاكم.

والثاني: أنّ المخصّص المنفصل إذا لم يكن بحكم المتّصل لم يكن قرينة بخلاف الحاكم.

وأما ما ذكر من أنّه في باب الحكومة على عقد الوضع لا يكون دليل الحاكم معارضاً ومنافياً لدليل المحكوم أصلاً؛ لأنّ دليل المحكوم إنّما دلّ على قضية شرطية، ودليل الحاكم دلّ على انتفاء الشرط، وسينتفي الجزء بانتفاء الشرط، وصدق القضية الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها، فغير صحيح أيضاً؛ وذلك لأنّ الشرط بالفعل ثابت، فقوله: «الربا حرام» قد شمل الربا بين الوالد وولده، وقوله: «لا ربا بين الوالد وولده» وإن كان ينفي الجزء وهو الحرمة بلسان نفي الشرط وهو الربا، لكنّ المفروض أنّنا نعلم بتحقق الشرط، وصدق القضية الشرطية وإن كان لا يستلزم صدق الجزء عند عدم تحقق الشرط، لكنّه يستلزم صدق الجزء عند تحقق الشرط، ففي ظرف تحقق الشرط لو دلّ دليل على عدم صدق الجزء يكون منافياً لا محالة للدليل الأوّل، فالتصرّف في عقد الوضع - أيضاً - بحسب الحقيقة تصرّف في عقد الحمل، وإنّما الاختلاف في التعبير. فهذا الكلام بهذا المقدار غير تامّ، إلّا أن تضاف إليه فرضية سوف تأتي - إن شاء الله - عند تحقيق المطلب، وهي مجرد فرضية غير منطبقة على ظاهر الأدلّة والأخبار.

وبما ذكرناه ظهر الفرق بين المقام وبين باب الترتّب، فإنّ الأمر بالأهمّ يُفني بامتثاله موضوع الأمر بالمهمّ وهو القدرة حقيقة، وأمّا في المقام فدليل الحاكم لا يفني الشرط في دليل المحكوم حقيقة، وإنّما يفنيه عنواناً استطرافاً الى تكذيب الجزء، والتكذيب التوأم مع الفراغ عن وجود الشرط خارجاً يستحيل اجتماعه مع صدق القضية الشرطية.

وأما ما ذكر في الحكومة على عقد الحمل: من أنّه يقدّم الحاكم على دليل المحكوم؛ لأنّه يرفع موضوع أصالة الإطلاق في دليل المحكوم وهو الشكّ، فهذا -

أولاً: أن هذا يوجب حكومة الدليل الثاني، وهو دليل نفي الحرج مثلاً على دليل حجية الإطلاق، لا على الدليل الأول وهو دليل وجوب الوضوء مثلاً، ولو التزم بالحكومة بهذا المعنى فهو ثابت في كلٍّ مخصّص، فإنّ كلَّ مخصّص قد أخذ عدمه في موضوع أصالة العموم في العامّ، فلو كان هذا ملاك الحكومة في هذا القسم لم يبق فرق بين هذه الحكومة وبين التخصيص.

وثانياً: أنه يمكننا أن نعكس المطلوب - بغض النظر عن مسألة الأظهرية والقربية - ونقول: إنه كما أخذ في موضوع أصالة الإطلاق الشكّ في المراد، كذلك أخذ في موضوع أصالة الظهور في الدليل الحاكم الشكّ في المراد، فليكن كلٌّ منهما موجباً لإلغاء موضوع الآخر.

فلابدّ من استئناف بحث آخر في المسألة؛ لأجل توضيح ضابط الحكومة. وإجمال التحقيق في باب الحكومة هو:

أنّ الحكومة تارة تكون لدليل على دليل آخر بلحاظ المرحلة اللغوية، وأخرى تكون بلحاظ المرحلة التشريعية، والنحو الأول مجرد فرض غير واقع في واقع التشريع، والمتعارف هو النحو الثاني.

أما النحو الأول: فتوضيحه: أنه قد يكون للمتكلّم نظر في تشخيص مصاديق الموضوع الذي يحكم عليه بحكم، ولا أقصد بذلك النظر الأخباري كأن يخبر اشتباهاً مثلاً بأنّ زيداً خارج عن موضوع الحكم الذي هو العالم مثلاً، فإنّ هذا النظر لا أثر له في المقام، وإنّما أقصد بذلك النظر الإنشائي سنخ الادعاء السكّاكي، فإنّ المتكلّم إذا كان له نظر إنشائي في كلامه في تشخيص موضوعه سعةً أو ضيقاً فهذا النظر لابدّ من اتّباعه، فإنّ في الحقيقة يتدخّل في المدلول الاستعمالي للكلام، وهذا النظر الإنشائي يفهم بقريّة تدلّ عليه: وهي إمّا قريّة عامّة؛ وذلك كما في الارتكازات العرفية العامّة التي تكشف عن أنظار إنشائية عرفية عامّة، فتكون تلك قريّة على النظر الإنشائي لهذا المتكلّم؛ لأنّه فرد من العرف وابن العرف، فمن باب أصالة عرفيته واتّباعه للعرف في الارتكازات وباب الألفاظ والمعاني يُحمل كلامه على هذا النظر الإنشائي. وإمّا قريّة خاصّة: وهي عبارة عن تصريحه بهذا النظر الإنشائي، بأن يقول مثلاً: «لا ربا بين الوالد وولده» بناءً على حمله على بيان نظره الإنشائي في باب الربا، وهذه القريّة الخاصّة هي الحاكم، وفي الحقيقة لا معارضة ولا منافاة بينه وبين

دليل المحكوم أصلاً، فإنّ دليل المحكوم - عند فرض وجود نظر إنشائي للمتكلم في موضوعه - يدلّ في الحقيقة على قضية شرطية: وهي أنّ الشيء إن كان ربا بنظري الإنشائي فهو حرام، والدليل الحاكم يدلّ حقيقة على انتفاء الشرط، ويصبح الدليل الذي يكون من هذا القبيل حاكماً على كلّ أدلّة أحكام ذلك الموضوع وهو الربا مثلاً؛ لأنّه قد كشف لنا عن نظر إنشائي خاصّ لهذا المتكلم في تعيين مصاديق هذا الموضوع، وهذا يعني تعيين المدلول الاستعمالي لهذه الكلمة: وهي كلمة (الربا) مثلاً في لسان هذا الشخص، فكلمة لا يكون ربا بهذا المعنى لا يترتب عليه أيّ حكم من أحكامه؛ لأنّه خارج عن المدلول الاستعمالي في كلّ كلمات هذا الشخص المرتبة لأحكام على هذا الموضوع.

إلا أنّ هذا القسم من الحكومة مجرد فرض في واقع الشريعة، وحمل الأدلّة الموسّعة للموضوع، أو المضيقة له الواردة في لسان الشارع على هذا المعنى خلاف الظاهر، فإنّ ظاهرها هو صدورها من المولى بما هو مولى وبما هو شارع، لا بما هو مستعمل ومتصرّف في المداليل اللغوية والاستعمالية، فالظاهر من قوله مثلاً (لا ربا) هو نفي الربا من حيث أنّ الربا حرام، لا من حيث عالم الاستعمال.

وأما النحو الثاني: فهو ما لو كان النظر الى مرحلة المولوية والتشريع لا مرحلة الاستعمال، فيكون قد انعقد الإطلاق في الدليل المحكوم في نفسه، ويكون الدليل الحاكم منافياً له ولو كان بلسان التصرّف في عقد الوضع، وفي الحقيقة يكون الدليل الحاكم بهذا النحو دائماً متصرّفاً في عقد الحمل، وإنّما يختلف التعبير فتارة يعبر بمثل (لا حرج)، وأخرى يعبر بمثل (لا ربا)، وكلاهما ينافي الأدلّة الأولية، ولكنهما يقدمان عليها تطبيقاً لقانون تقديم القرينة على ذي القرينة، وبما إنّ قرينة بعض الجمل تكون بظهور لفظي في نفس تلك الجملة لا بظهور سياقها يستفاد من سياق مجموع القرينة وذي القرينة، فلذا تكون القرينة محفوظة حتّى لدى الانفصال، وعند الانفصال لا ينهدم ظهور الدليل الأوّل، ولكن تنهدم حجّيته؛ لأنّ مدرك الحجّية هو السيرة العقلائية، وهي غير ثابتة على حجّية ذي القرينة مع صدور القرينة ولو منفصلة.

وقد تحصّل بما ذكرناه: أنّ معنى التقدّم بالحكومة ليس هو رفع الموضوع للدليل المحكوم، كما هو مصطلح مدرسة المحقّق النائيني رحمته الله، ولذا اضطرّوا الى تأويل الحاكم بلحاظ عقد الحمل بأنّه يرفع موضوع دليل أصالة الإطلاق، وإنّما معناه

كما أنّه ظهر بما ذكرناه: أنّ نكتة تقديم الحاكم هي بنفسها نكتة تقديم المخصّص فيما إذا كان المخصّص قرينة، غاية الأمر أنّ المفسّريّة: تارة تكون ذاتيّة للمفسّر، وأخرى تكون موقوفة على اتّصاله بالمفسّر، فمفسّريّة الحاكم للمحكوم ذاتيّة له، ولذا تكون محفوظة عند الانفصال، ومفسّريّة المخصّص للعامّ مشروطة بالاتّصال، إذ معه ينتزع منه عرفاً عنوان المفسّريّة دون الانفصال.

هذا تمام الكلام في أصل قانون الحكومة.

وأما الكلام في تطبيقها على المقام فنقول: إنّ القاعدة حاكمة على الأدلّة الأوليّة بملاك المفسّريّة والمبيّنيّة التي مرجعها بحسب الروح الى النظر، فإنّ الناظر يعبر بالنظر العرفي مفسّراً ومبيّناً للمنظور إليه.

وتقريب كون قاعدة (لا ضرر) ناظرة يحتاج الى مزيد بيان؛ لأنّه في النظرة الأولى قد يشكّك في ذلك ويقال: إنّ النظر إنّما يكون في النفي التركيبي بأن يقول مثلاً: الأحكام التي جعلتها (أو اجعلها) لا تكون ضروريّة، فهذا من الواضح أنّه ناظر الى الأحكام الأوليّة، وأنّه فرضها مفروغاً عنها، وقال عنها: إنّها لا تكون ضروريّة، وأما إذا كان النفي بسيطاً كأن يقول: (لا تصدر منّي أحكام ضروريّة). فهذا ليس له نظر الى الأحكام الأوليّة، ولم يفرض فيها الفراغ عنها والنظر إليها، وعليه فنحتاج في مقام إثبات نظريّة القاعدة وحاكميّتها الى إثبات إفادتها للنفي التركيبي، والنفي التركيبي واضح في قوله: (ما جعل عليكم في الدين من حرج) بقريّة كلمة (في الدين) يعني أنّ الدين وهو وجوب الوضوء أو الغسل أو الصوم بعد فرض وجوده ليس فيه حرج، وكذلك قاعدة (لا ضرر) تكون ظاهرة في النفي التركيبي لو ثبتت كلمة (في الإسلام) لكنّها لم تثبت، فقد يشكّك في باديء الأمر في الحكومة ويقال: بأنّ أمر القاعدة دائر بين النفي التركيبي والنفي البسيط، ومع فرض النفي البسيط يصير مرجعها الى أنّه لم تصدر منّي أحكام ضروريّة، وهذا لا يفرض في المرتبة السابقة الفراغ عن وجود وجوب الوضوء أو الغسل؛ ليكون له نظر الى تلك الأحكام.

ويمكن أن تبيّن هنا نكتة الحكومة بأحد تقريبات ثلاثة:

التقريب الأوّل: أن نضمّ الى هذا النفي ارتكاز الشريعة، فلولا ارتكازها كان يبقى أمر النفي مردّداً بين أن يكون تركيبياً أو بسيطاً، ولكن ارتكازيّة أنّ المتكلّم له شريعة وأحكام تعوّض عن كلمة (في الإسلام)، فكأنّه قال: لا ضرر من ناحية الشريعة

التقريب الثاني: أن يقال: إنَّ القرينة على تركيبيّة النفي هي ظهور الدليل في الامتنان.

وتوضيحه: أنّ هذه القاعدة باعتبار كونها امتنانيّة لا تكون إلّا بمعنى جعل الضرر مانعاً عن التشريع، وكون التشريع لولا الضرر ثابتاً، وأمّا لو فرض أنّ التشريع غير ثابت من باب عدم الاقتضاء فمثل هذا لا يكون فيه امتنان على الناس، فظهوره في الامتنان مساوق لظهوره في مانعيّة الضرر عن التشريع، وهذا الظهور مساوق للمفروغيّة عن وجود التشريع لولا المانع، وبكلمة أخرى: أن دليل (لا ضرر) ورد في مقام إنشاء شرط عامّ في التشريع، وهو عدم الضرر، أو عيّر بإنشاء مانع عامّ عن التشريع، وهو الضرر، فحاله حال أدلّة الشرائط والموانع من قبيل «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» و «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» وغير ذلك من أدلّة المانعيّة التي تكون لها حكومة ونظر الى دليل الحكم الممنوع.

التقريب الثالث: أنّه لو كان يُحتمل - بغضّ النظر عن بيان المولى - أنّ المولى سوف يجعل أحكاماً ضروريّة فقط وكانت القاعدة متصدّية لرفع هذا الاحتمال لم تكن القاعدة ناظرة الى وجود الشريعة؛ لأنّ عدم جعل تلك الأحكام يكون أعمّ من وجود الشريعة وعدمها، ولكن من البديهي أنّه ليس من المحتمل ذلك، وهو جعل أحكام تكون كلّها ضروريّة دائماً، فالتصدّي لرفع هذا الاحتمال لغو، وإتّما المحتمل في شأنه أنّه حين يشرّع أحكاماً فقد يجعلها أحياناً ضروريّة، فالقاعدة إنّما تنفي الضرر في مقابل هذا الاحتمال، وهو أن يجعل تشريعاته بنحو تسري الى حالة الضرر، إذن فقد فرض في المقام أصل التشريع.

ويرد على هذا التقريب: أنّنا وإن لم نحتمل ضروريّة تمام الأحكام الشرعيّة، لكننا نحتمل - بغضّ النظر عمّا مضى في الوجه الأوّل والثاني من ارتكازيّة الشريعة أو امتنانيّة القاعدة - عدم أصل الشريعة وعدم مقتض لها، وهذا الاحتمال لا يخالف القاعدة بما هي هي، فكيف يثبت نظرها الى الأحكام الأوّليّة؟!

وبكلمة أخرى: أنّه ليس الأمر دائراً بين كون الأحكام مشتملة على الضرري وغير الضرري، وكونها جميعاً غير ضروريّة حتّى يقال: إنّ القاعدة تكون بصدد نفي اتّصاف الأحكام أحياناً بالضروريّة وقد فرغ فيها عن أصل الحكم، بل هنا احتمال ثالث وهو عدم الحكم رأساً، ولا بدّ في إثبات الفراغ في القاعدة عن أصل الحكم من

التمسك بقرينة ارتكازية الشريعة أو امتنانية القاعدة، وهذا عبارة عن التقريب الأوّل والثاني.

هذا تمام الكلام في وجه تقدّم القاعدة على أدلة الأحكام الأوليّة.

الإضرار بالتصرّف في الملك

الأمر الرابع: في تصرّفات المالك فيما يملك إذا كانت ضرورية بالنسبة الى شخص آخر، من قبيل أن يحفر بالوعة في داره فيتضرّر بذلك بئر جيرانه أو جداره، فهل تبقى سلطة المالك على حفر بالوعة ثابتة، أو لا؟

والكلام في ذلك تارة يقع بلحاظ القواعد الأوليّة، أي: بغض النظر عن قاعدة (لا ضرر)، وأخرى بلحاظ قاعدة (لا ضرر).

أمّا الكلام بلحاظ القواعد الأوليّة: فقد يتصور أنّ إطلاق دليل سلطة الناس على أموالهم يحكم في المقام بأنّ من حقّ المالك حفر بالوعة في بيته وإنّ أضرّ بالجار، ولكن هذا غير صحيح لما يلي:

أولاً: لأنّ قاعدة السلطنة ليس لها دليل لفظي معتبر يتمسك بإطلاقه، وإّما هي قاعدة متصيّدة من الموارد المختلفة زائداً على الإجماع والارتكاز والسيرة، فيلتزم بها بمقدار قابليّة هذه المصادر لها لا أوسع من ذلك، ومن المحتمل أن لا تكون السلطنة ثابتة على ماله على الحصة الملازمة للإضرار بشخص آخر، ويكون ذلك خارجاً عن القدر المتيقّن لهذا الدليل اللبّي الناشئ من هذه المصادر، وحديث الناس مسلّطون على أموالهم ليس معتبراً سنداً.

ثانياً: لأنّنا لو سلّمنا هذا الحديث وفرضناه دليلاً لفظياً له إطلاق في نفسه لم يصحّ - أيضاً - التمسك بإطلاقه في المقام، فإنّنا إمّا أن نفهم من حديث السلطنة أنّها سلطة في مقابل قانون الحجر المجعول على السفية ونحوه، فيدلّ على أنّ الأصل الأوّلي في الإنسان هو أن يكون غير محجور عليه، ويكون هو بنفسه الذي يمارس الصلاحيات المشروعة، وكلّ من خرج بدليل خاصّ عن ذلك يكون محجوراً عليه، ويكون وليّه هو الذي يمارس الصلاحيات المشروعة، وعليه فنفس هذه القاعدة لا تشرّع تلك التصرفات المشروعة ولا تعيّنّها، فكلّما شكّ في جواز تصرّف تكليفاً أو وضعاً لا يمكن إثبات جوازه بالقاعدة.

وإمّا أن نفهم من الحديث أنّه في مقام إعطاء السلطنة على ماله بمعنى تجويز

التصرّفات التي يريدّها، لا أنّ جوازها في نفسه مفروغ عنه في المرتبة السابقة، ويكون الحديث في مقام نفي المانع وهو أسباب الحجر، فعندئذ نقول - أيضاً - : إنّ لا يمكن الاستدلال بإطلاق الحديث في المقام؛ لأنّ المتفاهم منه عرفاً أنّه في مقام بيان أنّ المال ليست له عصمة في مقابل إرادة المالك كما له عصمة في مقابل الآخرين، فإذا احتملنا ضيقاً في دائرة سلطنة المالك من باب أنّ المال له عصمة في مقابله فذلك يُنفي بالقاعدة، ولكن إذا احتملنا ضيقاً في دائرة السلطنة لا بلحاظ المال، بل باعتبار كونه مؤدياً الى الإضرار بالغير فهذا الاحتمال لا يرفع القاعدة، فإنّ غاية ما يستفاد منها أنّه من ناحية المال وكونه محترماً لا مانع أن يتصرّف فيه المالك.

هذا. وللمحقّق العراقي رحمته وجه آخر غير ما ذكرناه من الوجهين في مقام إثبات عدم إمكان الرجوع في المقام الى قاعدة السلطنة، وحاصله: إيقاع المعارضة بين إطلاق القاعدة لسلطنة المالك على حفر البالوعة في داره، وإطلاقها لسلطنة الجار على المحافظة على جداره وبئرّه، ولا يعقل جعلهما معاً؛ لأنّ كلّاً من السلطنتين تلازم منع الآخر من سلطنته⁽¹⁾.

ويرد عليه: أنّه لو سلّم إطلاق القاعدة في نفسها لسلطنة صاحب البيت على تمام أنحاء التصرّف في بيته بما فيها حفر البالوعة، فذلك لا يعارض بإطلاقها لمحافظة الجار على جداره أو بئرّه، فإنّ المفهوم من كلمة (على) أنّ القاعدة إنّما تنظر الى السلطنة بلحاظ التصرّفات التي تمثّل جانب القهر والغلبة على المال، فله البيع والصلح والهدم واستيفاء المنافع ونحو ذلك، لا جعل الولاية له على كلّ ما له مساس بالمال وإضافة إليه، ولو كان عبارة عن منع الجار عن حفر البالوعة مثلاً في ملكه من باب أنّ هذا محافظة على ماله فله نحو إضافة إليه، ولكن ليس مصداقاً للقهر والغلبة على المال. وعلى أيّ حال، فقد عرفت أنّ قاعدة السلطنة لا أثر لها في المقام.

وبعد هذا قد يقال: إنّ المرجع هو الأصل، فنجري أصالة جواز حفر البالوعة، فينتج الأصل النتيجة التي كان يُرام تحصيلها من قاعدة السلطنة.

إلا أنّ الصحيح أنّه لا بدّ من الرجوع الى مدارك قاعدة السلطنة، ولا يبعد أن يقال: إنّ السيرة العقلانيّة تقتضي بحسب الارتكاز التفصيل بين ما لو كان المالك لا يتضرّر بترك حفر البالوعة، أو يتضرّر ضرراً يكون مندكاً عرفاً في مقابل ضرر الجار، من

(1) راجع المقالات: ج 2، ص 120.

قبيل مثال لوح السفينة الذي هو للغير، أو الأرض المستأجرة للزراعة لو أرادها صاحبها بعد انقضاء مدّة الإجارة، وما لو كان يتضرّر ضرراً غير مندرج كأن يفرض مثلاً: أنّه لو لم يحفر البالوعة لانهدم بيته، ففي الأوّل لا يجوز للمالك التصرف المضّر بالأخر، وفي الثاني له هذا التصرف، وما دام ضرر المالك لم يصل في الضالة الى مرتبة القطع بالاندكك بنحو يخرج التصرف بحسب الارتكاز عن سلطنة المالك يكون الأصل هو الجواز.

وهذا المطلب مطابق لما هو المعروف في فتاوى الفقهاء، وأظن أنّ الفقهاء (قدس سرهم) تأثروا بارتكازهم أكثر مما تأثروا بالصناعات الاستدلالية.

وأما الكلام بلحاظ قاعدة (لا ضرر): فبعد أن نفرض تامة قاعدة السلطنة في نفسها، وأنّه وجد لها إطلاق لفظي، هل يمكن نفي هذه السلطنة باعتبار كونها ضرورية أو لا؟

اعترض على التمسك بالقاعدة لنفي السلطنة بوجوه أهمّها وجهان:

1 - أنّ القاعدة إرفاقية، وجريانها هنا خلاف الإرفاق بالنسبة للمالك.

ويرد عليه: أنّ هذا الكلام مبني على كبرى خاطئة: وهي أنّه أخذ في القاعدة أنّ لا تكون خلاف الإرفاق على أحد، والصحيح أنّها إنّما تكون إرفاقية بالنسبة لمن تجري في حقّه، نعم لو بلغ خلاف الإرفاق بالنسبة لشخص آخر الى حدّ الضرر عليه دخل في باب تعارض الضررين، فلا تشمل القاعدة كلا الطرفين.

2 - دعوى المعارضة بين الضررين بافتراض أنّ تحريم الحفر ضرر على المالك، وذلك إمّا بدعوى أنّ نفس حرمانه من التصرف في ماله ضرر عليه، أو بفرض مؤونة زائدة في المقام، بأن يفرض أنّه لو لم يحفر البالوعة لتجمّع الماء في بيته وتضرّر به بيته.

والكلام تارة يقع في الصغرى أي: أنّه هل يكون المقام من باب تعارض الضررين، أو لا؟ وأخرى في الكبرى أي: أنّه بعد فرض كونه من باب التعارض بين الضررين هل يتساقط الإطلاقان، أو يقدم أحدهما على الآخر؟

أما البحث في الصغرى: فقد قالوا: إنّ تعارض الضررين إنّما يكون عند فرض تلك المؤونة الزائدة بأن يكون عدم حفر البالوعة مستلزماً لضرر في الدار، وأما مجرد حرمانه عن التصرف فليس ضرراً، وإنّما هو عدم النفع. وهذا الكلام صحيح إلا أنّ تحقيقه: هو أنّ كون مجرد الحرمان عن التصرف ضرراً من دون فرض المؤونة الزائدة

أو لا، يتفرّع على أن نرى في المرتبة السابقة أنّ دائرة الارتكاز العقلاني في مقام إعطاء السلطنة للمالك هل تشمل السلطنة على التصرف الضري بالنسبة للجار من دون أن يكون في تركه ضرر غير مندرج على المالك، أو لا؟ فإن شملت ذلك لم نحتج في مقام تصوير تعارض الضررين الى تلك المؤونة الزائدة، وكان مجرد منع المالك عن التصرف في ملكه ضرراً عليه، وإلا احتجنا الى تلك المؤونة، وقد مضى عند التكلّم على مقتضى القواعد الأولية أنّ الارتكاز العقلاني لا يساعد على مثل هذه السلطنة، فصغرى تعارض الضررين إنّما تتمّ عند فرض تلك المؤونة الزائدة.

وأما البحث في الكبرى: فقد ذكر المحقّق النائيني رحمته (1): أنّ قاعدة (لا ضرر) إنّما تجري بالنسبة الى تصرف المالك، فتحرمّ عليه التصرف، ولا تجري لنفي الضرر على المالك، ولا يقع التعارض بين الإطلاقين؛ وذلك لأنّ حرمة التصرف على المالك هي وليدة للقاعدة فلا تُنفى بالقاعدة، فإنّ القاعدة إنّما تكون حاکمة على الأدلّة الأولية، ومقتضى الأدلّة الأولية: إنّما هو جواز الحفر للمالك، أو حرمة، ولا يمكن أن تكون الأدلّة الأولية مقتضية لكلا الحكمين، فلا معنى للتعارض بين إطلاقين للقاعدة، والواقع عند المحقّق النائيني رحمته: أنّ مقتضى الأدلّة الأولية هو جواز الحفر للمالك، فيرفع ذلك بقاعدة (لا ضرر) وتثبت الحرمة، وهذه الحرمة التي تولّدت من تطبيق القاعدة لا ترفع القاعدة، ولا تكون موضوعاً من جديد للنفي المجعول بها.

ثمّ اعترض رحمته على نفسه: بأنكم تقولون في باب دليل حجّة خبر الواحد: إنّ القضية الحقيقيّة يمكن أن تشمل نفسها، وإنّ (صدق العادل) يطبّق على إخبار الشيخ، فيولّد موضوعاً جديداً للحجّة وهكذا، فلماذا لا تقولون بمثل ذلك في المقام؟!

وأجاب عن ذلك: بأنّ هذا إنّما يعقل فيما إذا لم تكن القضية الحقيقيّة مسوقة مساق النظر والحكومة، وأمّا إذا كانت كذلك كما هو الحال في قاعدة (لا ضرر)، فلا يعقل فيها ذلك، فلو كانت القاعدة مجرد نفي للحكم الضري من دون نظر الى الأدلّة التي تشمل بإطلاقها صورة الضرر، فلا بأس بأن يقال: إنّ الحكم الضري المتولّد منها يصرح موضوعاً جديداً للنفي المستفاد من القاعدة، ولكنّ المفروض أنّ القاعدة حاکمة، ومعنى الحكومة النظر الى تلك الأدلّة نظراً تقييدياً، فبالإمكان أن ينفي بها

(1) راجع قاعدة (لا ضرر) بقلم الشيخ موسى النجفي، ص 225.

إطلاق دليل السلطنة الشامل للفرد الضري، فإنّها تنظر الى دليل السلطنة وتقيده بالحكومة، ولكن ليس بالإمكان أن ينفي بها إطلاق نفس القاعدة الشامل للفرد الضري، بأن تنظر الى نفسها، وتفرض ثبوت نفسها في المرتبة السابقة عليها، وتقيدها بالحكومة، فإنّ هذا غير معقول وتهافت في عالم اللحاظ والنظر.

أقول: إنّ هذا الكلام إنّما تكون له صورة بناءً على مبنى المحقّق النائبي رحمته: من أنّ قوام حكومة القاعدة يكون بالنظر الى أدلّة الأحكام الواقعية نظراً تقيدياً، ومن هنا يقول رحمته: إنّ القاعدة لا يمكن أن ينفي بها أصل حكم ضري من رأس كوجوب الجهاد مثلاً، وأمّا بناءً على ما هو الصحيح من أنّ القاعدة تنظر الى الشريعة الإسلامية ككلّ، ويكون نظرها نظراً توضيحياً وشرحياً لها لا تقيدياً، فهي إنّما تبين وصف الشريعة الإسلامية وتصفها بأنّها ليس فيها حكم ضري، ومن هنا نبني على أنّ القاعدة تنفي - أيضاً - الحكم الذي يكون ضررياً من رأس، فلا يلزم أن يتصور نظر القاعدة الى شخص الأدلّة والأحكام الأولية حتّى يقال: إنّّه يستحيل أن تنظر الى نفسها، وتفرض نفسها في المرتبة السابقة، وإنّما تنظر الى الشريعة الإسلامية ككلّ، وتنفي وجود حكم ضري فيها، ولو تولّد حكم ضري من نفس القاعدة أصبح موضوعاً جديداً لنفي الضرر الموجود فيها.

وقد تحصّل من كلّ ما ذكرناه: أن مقتضى قاعدة (لا ضرر) هو التفصيل بين ما لو كان ترك الحفر موجباً لضرر على المالك كأنهدام بيته مثلاً أو لا، فإن لم يكن موجباً لضرر عليه جرت القاعدة في حقّ الجار فقط ولم يجز للمالك حفر البالوعة، وإن كان موجباً لضرر عليه تعارض الإطلاق، وكان مقتضى الأصل هو الجواز، وهذه هي نفس النتيجة التي توصلنا إليها عندما تكلمنا على مقتضى القواعد الأولية بغضّ النظر عن قاعدة (لا ضرر)، فقد تحصّل: أنّ إدخال عامل قاعدة (لا ضرر) وعدم إدخاله لا يغيّر من الموقف شيئاً.

هذا كلّه من حيث بيان الحكم التكليفي للمسألة، وأمّا الضمان فحتّى لو جاز للمالك حفر البالوعة كان ضامناً فيما إذا صدق عنوان الإلتلاف؛ لأنّ الضمان بملاك الإلتلاف، ومجرّد جواز التصرف لا يخرج الإلتلاف عن كونه موضوعاً لدليل الضمان.

هذا. وذكر المحقّق العراقي رحمته (1): أنّ من حفر بالوعة تؤثّر على بئر جيرانه

(1) راجع المقالات: ج 2، ص 119 - 120.

فتارة يفرض أنّ ذلك يتلف أصل المال بأن ينضب ماء البئر، وأخرى يفرض أنّه يتلف وصفاً من الأوصاف الدخيلة في مالية الماء كالعدوبة، وثالثة يفرض أنّه لا يتلف وصفاً حقيقياً، ولكن يوجب نوعاً من تنفّر الطبع قائم على أساس تصوّر كون البئر قريباً من البالوعة ونحو ذلك من دون أيّ تغيير حقيقي في أوصاف الماء، ففي الأوّل والثاني يضمن؛ لأنّه أتلف مال الغير ذاتاً أو وصفاً، وأمّا في الثالث: فلا يضمن، بل ليس عمله حراماً أيضاً؛ لأنّه لم يتلف مال الغير، وإنّما أتلف ماليته لكون التنفّر الطبيعي يوجب قلة المالية والرغبة العقلانية فيه، وذلك ليس من المحرّمات ولا من موجبات الضمان، ولهذا لا يستشكل أحد في أنّه لو قلل مالية مال شخص آخر بإصدار بضاعة مماثلة لبضاعته الى السوق لم يكن ذلك حراماً، ولا موجبا للضمان.

أقول: إنّ مسألة ضمان المالية لها عرض عريض في باب الضمانات، وهذا النقض يتمسك به دائماً لإثبات عدم ضمان المالية؛ لكونه مصداقاً واضحاً لعدم الضمان.

والفرع الآخر الذي يكون شبيهاً بما نحن فيه: هو أنّه لو غصب شخص كمية من العباءات الصيفية في الصيف، وأرجعها في الشتاء فقد قال الفقهاء بأنّه لا يضمن؛ لأنّه أرجع إليه نفس ماله؛ لأنّ العباء لم ينقص ذاتاً ولا وصفاً، غاية الأمر أنّ قيمته الآن أنزل منها وقتئذ، والمالية غير مضمونة، وإلاّ لانتقض بتاجر الحنطة مثلاً الذي يستورد حنطة كثيرة فينزل قيمة الحنطة الموجودة عند الآخرين.

وتفصيل الكلام في هذا المطلب موكول الى بحث الضمان أي: بحث المقبوض بالعقد الفاسد من المكاسب وليس هنا موضعه، إلاّ أنّني أذكر هنا كلمة واحدة بنحو الاختصار كأساس لبحث الضمان وهي:

أنّه لا بدّ من التمييز بين نقصان المالية الناشئ من نقصان القيمة الاستعمالية للمال، ونقصان المالية الناشئ من نقصان القيمة التبادلية للمال، فإنّ للمال قيمتين: قيمة استعمالية: وهي القيمة التي تتحصّل من منافع هذا المال وإشباعه لحوائج الإنسان الطبيعية بغضّ النظر عن عرضه بالسوق ووجود مشتر له، وقيمة تبادلية والتي يعبر عنها في العرف الاعتيادي بالسعر والتمن السوقي أي: قوة تبادل هذا المال مع مال آخر، والقيمة التبادلية تؤثر فيها القيمة الاستعمالية، فإنّ الشيء الذي ليست له قيمة استعمالية ولا ينفع أصلاً ليست له قيمة تبادلية في السوق، فالقيمة الاستعمالية دخيلة في تكوين القيمة التبادلية، لكن يدخل في تكوين القيمة التبادلية

عامل آخر أيضاً وهو كميّة العرض والطلب، وهذا العامل ليس مؤثراً في القيمة الاستعماليّة.

إذا اتّضح هذا قلنا في المقام: إنّ القيمة الاستعماليّة للشيء في الواقع هي وصف من الأوصاف القائمة بالشيء، فإنّها عبارة عن قابليّة الشيء للانتفاع به، وهي حيثيّة قائمة به كسائر حيثيّاته القائمة به كسواده ونعومته وهذه الحيثيّة تستند الى أمور خارجيّة وأمور نفسيّة، فإنّها كما تستند الى سواد العباءة ومثانتها مثلاً، كذلك تستند الى الحاجة الى العباءة، وكون الجوّ حارّاً أو بارداً، وكذلك ماء البئر يستند في قابليّته لإشباع حاجة الإنسان الى صفائه وعذوبته، والى انشراح الإنسان له، فقميته الاستعماليّة تضعف بإيجاد تنقّر الطباع عنه، ويكون ذلك من قبيل ما لو أوجد شخص حركات معيّنة ومشاغبات في بيت شخص بحيث أوهم أنّه مسكون للجن، وبذلك اشمازّت الطباع منه من دون أن يؤثّر في هذا البيت شيئاً، فهذا قد قلّل القيمة الاستعماليّة للبيت، وتقليلها كتقليل أيّ حيثيّة من الحيثيّات القائمة بالبيت يوجب الضمان، فلو قلّلها بعنوان الإتلاف يوجب الضمان بقاعدة الإتلاف، ولو قلّت تحت يده ويده يد ضمان ثبت الضمان بمقتضى قاعدة اليد كلّ حسب شرائطه وقانونه.

وأما لو فرض أنّ القيمة الاستعماليّة لم تقلّ بوجه من الوجوه، وإنّما قلّت القيّمة التبادليّة من باب زيادة العرض بحسب الخارج، فهذا ليس ضرراً ونقصاً فيما هو تحت يد المالك فعلاً، وإنّما النقص أمر تقديري تعليقي يعني: لو أنّه بدّله بمال آخر سابقاً لحصل على مال أكثر ممّا بيدّله به الآن، ومثل هذا النقص التعليقي ليس ضرراً بالفعل، ولا ينبغي أن يقاس به محل الكلام. وتحقيق المطلب مفصلاً موكول الى بحث المكاسب⁽¹⁾.

(1) الإضرار بالنفس

وفي ختام بحث (لا ضرر) لا بأس بالإشارة الى مسألة الإضرار بالنفس ضرراً غير واصل الى مستوى يشمله دليل حرمة الإلقاء في التهلكة ونحو ذلك؛ لكي نرى هل يمكن إثبات تحريمه بـ(لا ضرر) كما يثبت تحريم الإضرار بالغير من دون رضاه بـ(لا ضرر)، أو لا؟ وإن كان يتّضح ذلك بالتأمّل فيما مضى من الأبحاث السابقة.

ونشرح ذلك وفق مبنيين من المباني في تفسير (لا ضرر):

الأول: مبنى تفسيره بنفي الحكم الضري، فعلى هذا المبنى من الواضح عدم دلالة (لا

وبهذا انتهى البحث في قاعدة (لا ضرر)، وبه تمّ الكلام في مباحث البراءة والاشتغال ولنشرع بعد هذا في مباحث الاستصحاب إن شاء الله.

ضر) على تحريم الإضرار بالنفس؛ وذلك لأنّ جواز الإضرار بالنفس لا يعتبر حكماً ضرورياً؛ لأنّ المكلف لا يكون أمام هذا الجواز مكتوف اليد شرعاً لا محيص له إلاّ الرضوخ لتحمل الضرر كي يعتبر الجواز حكماً نشأ منه الضرر، وإثماً ينسب هذا الضرر الى اختيار نفس الشخص لا غير، وهذا بخلاف الإضرار بالغير، فإنّه لو جاز ذلك كان هذا يعني تحميل الغير الضرر؛ لأنّ الغير لا يملك أمام هذا الجواز حولاً أو طولاً، فلو ضرّه من جاز له الإضرار اعتماداً على جواز الإضرار كان هذا الضرر مستنداً الى ذلك الجواز، فيكون منفيّاً بـ(لا ضرر).

والثاني: ما اختاره أستاذنا الشهيد ^{١٠} من تفسير ذلك بمعنى نفي الضرر الخارجي المقيد بنشؤته من الشريعة، أو في دائرة تطبيق الشريعة. والوجه في هذا القيد أمران:

أحدهما: أنّ نفي الضرر الخارجي على الإطلاق واضح الكذب.

وثانيهما: أنّ ظاهر حال الشارع في المقام أن يكون المقصود بنفي الضرر نفيه له بما هو شارع، لا بما هو خالق ومكوّن، وهذا لا ينسجم مع نفي الضرر الخارجي على الإطلاق، وإثماً ينسجم مع نفي الضرر المستند الى الشارع بما هو شارع، وهو الضرر الناشئ من الشريعة.

والوجه الأوّل لا يستلزم خروج الإضرار بالنفس عن إطلاق الحديث، فإنّه لو نفي الضرر الذي يتحقّق بلحاظ جواز الإضرار بالنفس لم يكن ذلك كذباً، ولكنّ الوجه الثاني يستلزم خروج ذلك عن الإطلاق؛ لأنّ الضرر الذي يلحقه الإنسان بنفسه عمداً لكونه جائزاً شرعاً لا يستند الى الشارع بما هو شارع؛ لأنّ هذا الإنسان كان بإمكانه أن لا يضرّ نفسه رغم التزامه بالشريعة؛ لأنّ الشريعة لم توجب عليه هذا الإضرار، وإثماً حقّق هذا الضرر بمحض إرادته، ولم يكن هو مكتوف الأيدي أمام حكم الشارع لا حول له ولا طول، بل كان بإمكانه أن يتحرّز من الضرر بتركه، فإنّ جواز الضرر يعني جواز فعله وجواز تركه، وهذا بخلاف باب الإضرار بالغير، فإنّه لو جاز ذلك لم يكن للغير حول ولا طول شرعيّ أمام هذا الجواز، وكان ضرره مستنداً الى الشارع بما هو شارع.

وأخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.