

اصول ۴- علم اجمالی

وظیفه عملی مکلف هنگام علم اجمالی: در سه فصل پیرامون این مسأله بحث می‌شود: ۱) قاعده منجزیت علم جمالی (۲) ارکان قاعده (۳) برخی تطبیقات قاعده

فصل اول: منجزیت علم اجمالی: شهید در این فصل در سه مقام بحث می‌کند:

مقام اول: اصل منجزیت و مقدار آن با قطع نظر از اصول شرعیه ترخیصیه، یعنی منجز خصوص جامع است یا همه اطراف و برخی اطراف؟

مقام دوم: آیا اصول ترخیصیه در همه اطراف علم اجمالی می‌تواند جاری باشد یا نه؟ از جهت ثبوتی (مانع عقلی دارد یا نه؟) و از جهت اثباتی (بعد از اثبات اینکه مانع ثبوتی ندارد آیا مانع اثباتی دارد یا نه؟).

مقام سوم: اگر جریان اصول ترخیصیه در همه اطراف مانع داشت، آیا در بعضی از اطراف می‌تواند جاری شود؟ در دو مقام آخر بحث از این است که آیا علم اجمالی ذاتاً (با قطع نظر از تعارض اصول) مانع جریان اصول ترخیصیه در همه یا برخی اطراف علم اجمالی است یا منجزیتش (باتوجه به تعارض و تساقط اصول) مانع است، دو مسأله در مقام است که به آن پرداخته می‌شود.

مقام اول: منجزیت علم اجمالی با قطع نظر از اصول ترخیصیه شرعیه

این بحث بنابر مسأله فائلین به قاعده قبح عقاب بلابیان مطرح می‌شود، چرا؟ بخاطر اینکه طبق این مسأله همه اطراف علم اجمالی مشکوک است و این قاعده در همه آنها جاری است، و اگر این اطراف بخواهد متنجز باشد باید منجزی برای آنها بیاید، که فائلین قبح عقاب بلابیان می‌گویند منجز این اطراف، علم اجمالی است، لذا باید از حدود منجزیت علم اجمالی و توانایی آن در اخراج اطراف شبهه از تحت قاعده قبح عقاب بحث کنیم. ولی طبق مسأله حق الطاعه، هر جا احتمال تکلیف داده بشود منجز است لذا اطراف علم اجمالی خود بخود منجز است، نه بخاطر علم اجمالی، پس طبق حق الطاعه نیاز به بحث اول نداریم فقط باید بحث کنیم که آیا اصول ترخیصیه در همه یا برخی از اطراف علم اجمالی جاری می‌شود یا نه؟ پس بحث اول ما بر فرض صحت قاعده قبح عقاب بلابیان است.

در تفسیر حقیقت علم اجمالی دو تفسیر بیان شده است،

اول: علم اجمالی عبارت است علم به جامع و دوم: علم اجمالی علم به واقع است. که بر طبق این دو تفسیر مخالفت قطعیه حرام است یعنی در شبهه وجوبیه، ترك کردن همه افراد حرام است؛ مثل اینکه علم به وجوب نماز ظهر یا جمعه داری، اگر هر دو را ترك کردی یقیناً عقاب می‌شوی. و در شبهه تحریمی ارتکات همه اطراف شبهه حرام است؛ مثل اینکه دو آب داریم که یک از آنها نجس است، اگر هر دو را خوردی عقاب می‌شوی. وجه حرمت مخالفت قطعیه بنابر تفسیر اول (که علم اجمالی عبارت از علم به جامع است): چون به حرمت جامع علم تفصیلی داریم، و بیان در مورد آن تام است، لذا بلابیان نیست تا قاعده قبح عقاب آن را بگیرد، پس عقلاً مخالفت با آن مستوجب استحقاق عقوبت است. پس در شبهه تحریمی نباید اتیان همه افراد محقق شود و در شبهه وجوبیه نباید همه افراد ترك شود. وجه حرمت مخالفت قطعیه بنابر تفسیر دوم (علم اجمالی علم به واقع باشد): درست است که بر خود جامع بیان ندارم و خودش فی نفسه متنجز نیست، ولی از آن جهت که جامع در ضمن افرادش در

خارج موجود است وقتی به يك فرد آن علم داشته باشیم به جامعی که در ضمن آن فرد است هم علم داریم، لذا جامع منتجز می‌شود و عقل حکم به حرمت مخالفت با آن می‌کند. این مقدار از منجزیت علم اجمالی یعنی حرمت مخالفت قطعیه، هیچ کس اشکال نکرده، مهم، بحث از وجوب موافقت قطعیه است. که مورد اختلاف اصحاب واقع شده است. شهید می‌فرماید ما ابتدا باید ببینیم حقیقت علم اجمالی و مبانی که در مورد آن مطرح شده چیست؟ تا درباره مقدار تنجیز علم اجمالی بر اساس این مبانی نظر بدهیم.

سه نظریه در مورد تفسیر علم اجمالی مطرح شده است:

۱- **نظریه محقق نائینی و اصفهانی:** علم اجمالی عبارت است از علم تفصیلی به جامع و شك بدوی در اطراف علم اجمالی. به عبارت دیگر: علم اجمالی دو جنبه دارد: ایجابی و سلبی، ایجابی همان علم تفصیلی به جامع است. و سلبی، عدم علم تفصیلی به اطراف است. در علم به وجوب ظاهر یا جمعه، علم به نماز جانب ایجابی است و شك و عدم علم به ظاهر و جمعه جانب سلبی است.

دلیل محقق اصفهانی: در اینجا ما فقط علم به جامع داریم، چون اگر فرض کنیم يك علم دیگری غیر از علم به جامع داریم از یکی از این سه حال خارج نیست:

بطلان هر کدام را در ذیلش بیان می‌کنیم که تکرار لازم نیاید.

۱) علمی که متعلق نداشته باشد. بطلان این وجه واضح است زیرا علم از امور ذات اضافه است باید حتما يك طرف داشته باشد حقیقت علم کاشفیت است پس باید حتما منکشفی وجود داشته باشد که علم از آن کشف کرده باشد، کاشف بدون منکشف معقول نیست.

۲) علم به يك فرد معین. این هم باطل است چون خلف اجمالی بودن علم است، فرض این است که ما علم اجمالی به وجوب نماز جمعه یا ظهر داریم، لذا با علم تفصیلی به یکی از آنها نمی‌سازد.

۳) علم به فردي مردم بین اطراف علم اجمالی

محقق اصفهانی می‌فرماید: مراد شما از فرد مردم چیست آیا مفهوم فرد مردم است یعنی عنوان (أحد الاطراف)، یا واقع مردم، اگر مرادتان مفهوم مردم باشد این همان علم به جامع است چه اینکه مفهوم مردم یا همان عنوان أحد الاطراف يك مفهومی است که از اطراف علم اجمالی انتزاع شده است و قابل صدق بر هر يك از آنها می‌باشد. و اگر مرادتان واقع فرد مردم است، یعنی يك فرد مردم خارجی، این محال است زیرا چنین فردي هرگز در خارج وجود ندارد، آنچه در خارج وجود دارد فردي است که متعین به حدود شخصیه می‌باشد بطوریکه بواسطه آن حدود شخصیش از افراد دیگر قابل شناسایی است. پس این احتمال هم باطل است لذا علم اجمالی فقط علم به جامع است نه چیز دیگر.

۲- **نظریه صاحب کفایه:** علم در موارد علم اجمالی، از جامع به فرد خارجی سرایت می‌کند و لکن نه فردي معین بلکه فردي مردم بین اطراف علم اجمالی. این نظریه را مرحوم آخوند در حاشیه کفایه بر واجب تخییری با این عنوان بیان می‌کند: "أن أحد الأقوال فيه هو كون الواجب، الواحد المرئد"، و اشکالی هم که ممکن است به آن وارد باشد را دفع می‌کند. اشکال چیه؟ وجوب صفت است و صفت هم چیزی جز حکم نیست و حکم معنا ندارد به فرد مجهول تعلق بگیرد بلکه باید متعلقش فرد معین و مشخصی باشد، پس متعلق علم باید معین باشد. آخوند جواب می‌دهد که (این جواب برای ما مهم است که نظریه آخوند را مشخص می‌کند): هیچ مانعی ندارد که واجب به فرد مردم تعلق بگیرد، زیرا علم

اجمالي که صفتي حقيقي است به فرد مردد تعلق گرفته است پس چطور وجود که از اوصاف اعتباریه است نتواند به فرد مردد تعلق بگیرد. يعني وقتي صفت حقيقي به فرد مردد تعلق مي‌گيرد به طريق اولي صفت اعتباري که سهل المؤنه است به فرد مردد تعلق مي‌گيرد.

وند از آن جواب

داد بلکه مشکل این است که فرد مردد ثبوت و واقعيته ندارد تا موصوف قرار بگیرد. چرا ثبوت ندارد؟ براي جواب مقدمه‌اي را بيان مي‌کنيم: وجود بر دو قسم است خارجي و ذهني. متعلق علم هم دو قسم است، يا بالذات است يعني صورتهاي ذهنيه از چيزهايي که به آن علم داريم، و يا بالعرض است يعني وجودات خارجيه اي که صورتهاي ذهني بر آنها منطبق مي‌باشند و کشف از آنها مي‌کند، الا اینکه گاهي اين صورتهاي ذهني در حکايتگري خود صادقند و گاهي کاذبند. لذا گاهي معلوم بالعرض در خارج ثابت است در نتيجه صورت ذهني مطابق با آن است، و گاهي غيرثابت است که ديگر صورت ذهني مطابق با آن نيست. پس معلوم بالذات که همان صورت ذهنيه باشد هميشه موجود است ولو در صورت خطا، ولي معلوم بالذات در صورت خطا واقعيته ندارد.

بعد از اين مقدمه از مرحوم آخوند مي‌پرسيم: در علم اجمالي معلوم بالذات ما چيست؟

اگر معلوم بالذات يك صورت ذهنيه و مفهومي مي‌باشد که حاكي از جامع بين افراد است، اين همان مبناي اول است که ميگفت علم اجمالي علم به جامع است. و مطلب جديدي نيست. و اگر هم صورت ذهنيه اي است از فردي که حدود و تعينات خاصي دارد و لکن مردد است بين حدود و تعينات افراد علم اجمالي، لازم است بگويم چنين فردي ثبوتش مستحيل است هم ثبوت ذهني آن و هم ثبوت خارجي آن. اما استحاله وجود خارجي آن بخاطر اين است که ما در خارج فردي اضافه تر از افراد علم اجمالي نمي‌بينيم، در علم اجمالي به نماز ظهر يا جمعه، دو فرد ظهر و جمعه فقط موجود مي‌باشند، نه اینکه فرد سومي که مردد بين آن دو باشد هم موجود باشد. و اما استحاله وجود ذهني بخاطر اين است که هر وجودي بايد تعيين داشته باشد تا يك حد و ماهيتي بر ايش متصور شود، از آن جهت که فرد مردد تعيين ندارد، حد و ماهيت هم ندارد، يعني چيزي نيست. (البته اين استدلال براي وجود خارجي هم صحيح است). پس علم اجمالي نمي‌تواند به فرد مردد تعلق بگیرد.

۳- نظريه محقق عراقي: علم اجمالي به واقع تعلق مي‌گيرد، به اين صورت که معلوم بالذات و صورت ذهنيه‌اي که به آن علم داريم، صورت ذهنيه واقع است و معلوم بالعرض ما، يعني آنچه که صورت ذهني از آن حکايت مي‌کند، واقع با تعينات شخصيه‌اش است دقيقاً مانند علم تفصيلي، منتهي با اين فرق که جنبه حکايتگري در علم تفصيلي روشن است مثل يك آينه صاف و جنبه حکايتگري در علم اجمالي مبهم است مثل آينه ناصاف، هر دو واقع را نشان مي‌دهند ولي يکي شفاف و يکي مبهم. شهيد خودش مثالي زيبا مي‌زند: علم اجمالي مثل ديدن شبح زيد است که از دور در حال آمدن است، در اینجا آنچه متعلق نگاه است، خود فرد است ولي مبهم. پس علم اجمالي يك چيزي فراتر از علم به جامع است، چون وقتي علم به فرد داري به جامع هم علم داري.

دليل نظريه: در علم اجمالي، متعلق علم ما نمي‌تواند جامع باشد، چون در خارج ما يك مصداق مستقل براي جامع نداريم بلکه در مثال ظهر و جمعه دو چيز است نه اینکه يك چيز سومي به اسم جامع وجود داشته باشد. پس بايد يك خصوصيتي به جامع اضافه شود تا بتواند متعلق علم اجمالي قرار بگیرد، اين خصوصيت از دو حال خارج نيست يا کلي است يا جزئي، اگر کلي باشد محذور دوباره برمي‌گردد، چون کلي نمي‌تواند در خارج بماينکه کلي است واقع شود، اگر بخواهد در خارج تحقق پيدا کند تعيين وحد پيدا مي‌کند و ديگر کلي نيست. پس به ناچار اين خصوصيت بايد جزئي باشد، حال اين خصوصيت جزئي يا مردد است و يا اینکه متعين است، مردد که نمي‌تواند باشد چون در خارج فرد

مردد نداریم، لذا باید متعین باشد یعنی همان واقع، پس متعلق علم اجمالی باید فرد واقعی باشد منتهی فردی مبهم.

شیوه‌های اثبات موافقت قطعی: بعد از توضیح این مبانی لازم است بدانید که اقتضاء و عدم اقتضاء علم اجمالی برای وجوب موافقت قطعی متوقف بر تفسیر علم اجمالی بر طبق یکی از این مبانی است.

طبق مبنایی که علم اجمالی را علم به جامع تفسیر می‌کرد، موافقت قطعی واجب نیست، زیرا آن مقداری که از تحت قاعده قبح عقاب بلابیان خارج می‌شود، فقط جامع است چون بیان نسبت به آن تمام است، لذا اگر یک فرد از اطراف علم اجمالی آورده شود جامع محقق می‌شود، و نسبت به بقیه افراد قاعده قبح عقاب جاری می‌شود. و طبق مبنایی که علم اجمالی را علم به فرد واقعی می‌دانست، فقط همان فرد از تحت قاعده قبح عقاب خارج شده است چون بیان نسبت به آن تمام است، و لکن موافقت قطعی با این حال واجب است چرا؟ چون ذمه مکلف به این فرد واقعی یقیناً مشغول شده است مثلاً به نماز ظهر یا جمعه، لذا اگر یکی از آن دو را بی‌اورد شك می‌کند که ذمه و عهده اش بری شده است یا نه؟ و اشتغال یقینی عقلاً، فراغ یقینی را می‌طلبد پس باید همه اطراف علم اجمالی را بی‌اورد.

و لکن شهید نتیجه‌ای که از این مبنا گرفته شده است را قبول ندارد و می‌گوید مبنای علم به جامع با این مبنا در نتیجه هیچ فرقی ندارند، یعنی در اینجا هم فقط جامع منجز است و آوردن یک فرد از اطراف کفایت می‌کند، به چه بیان؟ زیرا طبق این مبنا علم اجمالی مرکب از دو جزء است که یک جزء اش واضح و روشن است که همان علم به جامع می‌باشد و یک جزء اش مبهم است که همان حکایتگری مبهمی که از واقع دارد می‌باشد، و طبق قاعده قبح عقاب تنها مواردی از تحت آن خارج هستند که بیان در مورد آنان تمام باشد یعنی همان مقدار روشن و واضح که همان جامع می‌باشد، و بقیه افراد که از جمله آنها فرد مبهم است تحت قاعده می‌ماند چون بیان نسبت به آن تمام نیست، پس با آوردن یک فرد، جامع اتیان می‌شود و اطراف دیگر تحت قاعده قبح عقاب می‌باشند. (مبنای فرد مردد هم که گفتیم یا باید به جامع برگردانیم و یا بگوییم درست نیست) پس طبق مبانی گذشته فقط وجوب موافقت نسبت به جامع است یعنی وجوب موافقت احتمالی نه قطعی.

دو تقریب برای اثبات اینکه علم اجمالی مستلزم وجوب موافقت قطعی است ذکر شده است:

تقریب اول: این تقریب برگرفته از ظاهر بعضی از عبارات محقق اصفهانی است که مرکب از دو مقدمه می‌باشد:

(۱) در صورت ترك موافقت قطعی، بعضی اطراف آورده نمی‌شود و ممکن است آن جامعی که در واقع واجب است در ضمن فردی باشد که آورده نشده است، لذا ترك موافقت قطعی، احتمال مخالفت با واقع را در پی دارد.

(۲) مخالفت احتمالی با تکلیف منجز عقلاً جایز نیست، چه اینکه معنای آن تجویز ارتکاب معصیت احتمالی است.

نتیجه: جامع در علم اجمالی منجز است پس مخالفت احتمالی آن جایز نیست، یعنی آوردن تمامی اطراف علم اجمالی واجب است. شهید این تقریب را ناتمام می‌داند و در مقدمه اول مناقشه می‌کند به این بیان که: مرادتان از تنجز جامع چیست اگر مرادتان جامعی است که در ضمن فرد خاصی است، این دیگر تنجز فرد است نه تنجز جامع، و اگر مرادتان جامع بماهو جامع است پس در ضمن تمامی اطراف علم اجمالی موجود می‌باشد و با آوردن یکی از آن اطراف جامع اتیان می‌شود.

به بیان دیگر: آوردن يك فردي و ترك فرد دیگر ممکن است موافق واقع باشد و یا مخالف واقع باشد، ولیکن فرض این است بیان در مورد جامع تمام است و از قاعده قبح عقاب خارج شده، لذا مهم این است که با جامع مخالفت صورت نگیرد، که با آوردن يك فرد مطلوب محقق می‌شود.

تقریب دوم: مدرسه میررزای نائینی با اینکه معترفند به اینکه علم اجمالی، علم به جامع است و فقط جامع را منجز می‌کند، ولی برای اثبات وجوب موافقت قطعی در اطراف علم اجمالی، دلیلی اقامه کرده اند، که در ضمن چند نکته بیان می‌شود:

(۱) اقتضای علم اجمالی، حرمت مخالفت قطعی است، این بین همه محققین اتفاقی بود.

(۲) لازمه حرمت مخالفت قطعی، عدم جریان اصول ترخیصیه در اطراف علم اجمالی است. چه اینکه جریان در همه اطراف موجب ترخیص در مخالفت قطعی می‌شود.

(۳) در این صورت اصول ترخیصیه با هم تعارض و تساقط می‌کنند، چون جریان اصل در هر طرف معارض است با جریان اصل در اطراف دیگر، و اگر بخواهد در بعضی اطراف فقط جاری شود، ترجیح بلامرغ لازم می‌آید.

(۴) با توجه به مطالب بالا، در هیچ يك از اطراف علم اجمالی، اصل مؤمن و مرخص جاری نمی‌شود، لذا عقل در این صورت بر اساس دفع عقاب و ضرر محتمل حکم به تنجیز همه اطراف می‌کند. در نتیجه به حکم عقل موافقت قطعی واجب است و این ناشی از علم اجمالی نبود بلکه ناشی از حکم عقل به لزوم دفع ضرر محتمل بود.

تحقیق: شهید می‌فرماید نکته سوم که جریان اصول در همه اطراف و تعارض و تساقط آنها بود صحیح نیست، چه اینکه قاعده قبح عقاب بلا بیان از همان ابتدا فقط جامع از تحتش خارج شده و منجز گشته است و اطراف علم اجمالی بخاطر داشتن خصوصیات اضافه تر از جامع، تحت این قاعده باقی مانده اند، و اصل مؤمن در آنها جاری می‌شود.

به عبارت دیگر: در علم اجمالی ما به وجوب نماز ظهر یا جمعه، یکبار ما وجوب خود ظهر یا جمعه را می‌بینیم، که وجوبی مشکوک است و مجرای برائت عقلی است و یکبار وجوب آنها را از آنجهت که وجوب جامع نماز است می‌بینیم که در این صورت منجز می‌باشند. و برائت عقلی در آنها جاری نمی‌شود، چون جریان برائت در هر دو مستلزم ترك امتثال جامع است. چون با ترك هر دو نماز جامع نماز هم ترك می‌شود. در نتیجه هر فردي به لحاظ خودش مشکوک است ولی به لحاظ نسبتش به جامع، معلوم است، پس به لحاظ اولی در اطراف علم اجمالی برائت عقلی جاری می‌شود ولی به لحاظ دومی جاری نمی‌شود، نتیجه این حرف تبعیض در جریان برائت است نسبت به يك فرد واحد، چنانچه دارای دو خصوصیت یکی مشکوک و یکی معلوم باشد، که به لحاظ اول جاری و به لحاظ دوم جاری نیست.

ممکن است اشکال شود که لازمه این کلام، تبعیض در جریان برائت است نسبت به يك فرد واحد و این معقول نیست؟

شهید در جواب این شبهه می‌فرماید: تبعیض در برائت عقلی معقول و صحیح است چون موضوع در مسائل عقلی بر پایه دقت‌های عقلی بنا نهاده شده است، نه مسامحات عرفی، حکم عقل تابع وجود و عدم وجود موضوعش می‌باشد، به عبارت دیگر در احکام عقلیه موضوعات بمنزله علل حکم می‌باشند، در مقام ما، عقل هر جا بیان را تمام نبیند حکم به قبح عقاب می‌کند و هر جا تمام نبیند حکم به عدم قبح

می‌کند. ولی در برائت شرعی تبعیض معقول نیست، زیرا برائت شرعی، مستفاد از آیات و روایات است لذا گستره و دائره این برائت منوط به استظهاری است که عرف از این ادله دارد، یعنی باید ببینیم ظهور عرفی این ادله تا چه حد است؟ آیا مبني بر دقت است تا قائل به تبعیض بشویم یا قائل به تسامح است تا تبعیض را نپذیریم. حق این است که ظهور عرفی مبني بر تسامح و عدم دقت است، به این معنا که عرف در مقام ما وقتی به فرد نگاه می‌کند یا حکم به جریان برائت می‌کند و یا حکم نمی‌کند نه اینکه به لحاظ خصوصیت مشکوکش حکم به برائت و بخاطر خصوصیت معلومش هم به تنجیز کند. پس اگر مقصود از تعارض اصول ترخیصیه، برائت عقلی (قاعده قبح عقاب) بود گفتیم در همه اطراف جریان دارد از آن جهت که همه اطراف مشکوک هستند. و اگر مقصود این است که بین اصول ترخیصیه شرعیه مثل برائت شرعی و اصاله الحل و استصحاب نافی تکلیف، تعارض وجود دارد، این کلام صحیح است، و لکن بعد از تعارض و تساقط، طبق مسلك کسانی که قاعده قبح عقاب را قبول دارند به سراغ قاعده قبح عقاب یا همان برائت عقلی می‌رویم نه اینکه بگوییم تکلیف منجز است و باید در همه اطراف احتیاط شود. خلاصه اینکه منجزیت برای جامع ثابت است و جایز نیست همه اطراف علم اجمالی ترك بشود، و تأمین و عدم عقاب هم برای هر فرد بخصوصه ثابت است لذا ترك هر يك از آنها بخصوصه جایز است و ترك همه آنها چون مستلزم ترك جامع است جایز نیست. پس بنابر مسلك قاعده قبح عقاب بلا بیان، در موارد علم اجمالی به هیچ وجه نمی‌توانیم وجوب موافقت قطعی را اثبات کنیم، و همین مسأله شاهدهی است بر بطلان قاعده قبح عقاب بلا بیان.

اجمالي مقتضي

موافقت قطعی است، کدام موارد؟ در مواردی که شك در شبهه موضوعیه دائر بین دو یا چند فرد باشد و حکم معلوم بالاجمال ما مقید به قیدی باشد که یقیناً به ذمه مکلف آمده است، بطوریکه شکمان در این است که کدام يك از این افراد محقق این قید در خارج می‌باشند. مانند: جایی که علم به وجوب اکرام عالم داریم ولی شك در مصداق عالم داریم که آیا زید عالم است تا اکرامش واجب باشد یا خالد؟ در اینگونه موارد چون ذمه یقیناً مشغول شده لذا باید هر دو را اکرام کنیم تا فراغ یقینی حاصل شود. یعنی قید که اکرام عالم است حاصل شود. اما اگر حکم مقید به قیدی نباشد مثل اکرم زیداً و شك کردیم مراد زیدین ارقم است یا زیدین خالد، یا حکم مقید به قیدی بود ولی در ذمه مستقر نشده بود مثل اینکه دو امر داشته باشیم بر اکرام خالد هنگام آمدنش و وجوب صدقه دادن هنگام آمدن زید، ما می‌دانیم زید یا خالد آمده ولی متعیناً نمی‌دانیم، در این صورت فقط جامع بر عهده ما یقینی است در مثال اول اکرام زید است که با اکرام زیدین ارقم یا زید بن خالد محقق است و نیاز به اکرام هر دو نیست، و در مثال دوم جامع يك وجوبی است که با صدقه دادن یا اکرام کردن محقق می‌شود، و نیاز به موافقت قطعی نیست. این تمام کلام در مورد منجزیت علم اجمالی با قطع نظر از اصول ترخیصیه شرعیه.

مقام دوم: استحاله و عدم استحاله جریان اصول ترخیصی و تنجیزی در همه اطراف علم اجمالی

بحث اول ما در مورد استحاله و عدم استحاله جریان اصول ترخیصیه شرعیه در تمام اطراف علم اجمالی است: دو قول در مسأله وجود دارد:

قول اول: مشهور می‌گن: جریان اصول ترخیصیه در تمام اطراف علم اجمالی عقلاً و ثبوتاً محال است، چرا؟ چون ترخیص تمام اطراف مستلزم ترخیص در مخالفت قطعی با معلوم بالاجمال که همان جامع است می‌باشد. طبق این مسلك که ثبوتاً جریان اصول محال است نیاز به بحث اثباتی نداریم، یعنی وقتی ثبوتاً ممکن نیست معنا ندارد بحث کنیم که آیا در شریعت واقع شده است یا نه؟

قول دوم: جریان اصول در تمام اطراف علم اجمالی عقلا و ثبوتاً مشکلی ندارد، چرا؟ چون حکم عقل به قبح مخالفت بخاطر رعایت حق الطاعه مولی است، و این حق الطاعه طبق مسلک شهید در همه اطراف علم اجمالی موجود است و باید رعایت شود مادامیکه خود شارع اذن در ترخیص نداده باشد، لذا اگر شارع خودش در تمام اطراف اذن بدهد عقل ارتکاب همه اطراف را قبیح نمی‌داند. پس ثبوتاً و عقلاً مانعی از جریان اصول ترخیصی در تمام اطراف علم اجمالی نیست الا اینکه تجویز و ترخیص همه اطراف علم اجمالی خلاف ارتکاز عقلاست، چرا؟ چون لازمه تجویز جریان در همه اطراف این است که همیشه ملاکات ترخیص اهمیتش بیشتر از ملاکات الزام باشد و در همه موارد علم اجمالی باید ملاکات ترخیص رعایت شود، و این برای عقلاء معقول نیست که همیشه ملاکات ترخیص از اهمیت بالاتری برخوردار باشد. این ارتکاز عقلائی قرینه عقلیه ای می‌شود برای تقیید اطلاق ادله ترخیص به موارد غیر علم اجمالی. یعنی ادله ترخیص را مختص می‌کند به شبهات بدویه فقط.

این تمام کلام در مورد اصول جریان اصول ترخیصیه اما جریان اصول منجز تکلیف در تمام اطراف علم اجمالی جایز است یا محال؟

شهید می‌فرماید: ثبوتاً و اثباتاً در جریان اصول منجز تکلیف در تمام اطراف علم اجمالی هیچ محذوری ندارد ولو اینکه مکلف می‌داند فقط يك تکلیف بیشتر ندارد، مثلاً می‌داند که از بین این ۱۰ لیوان فقط در یکی از آنها نجاست است ولی سابقاً در همه نجاست بوده لذا استصحاب نجاست همه آنها را می‌کند و تکلیف در همه متنجز می‌شود، اما چرا ثبوتاً محذوری نیست؟ چون بین الزام واقعی برای فردی که واقعا منجز است و بین الزام ظاهری در این فرد هیچ تضادی نیست علاوه بر اینکه موافق احتیاط است که عقلاً حسن است. و اما چرا محذور اثباتی نیست؟ چون ارتکاز عقلائی بر این بود که ملاکات ترخیصیه نمی‌تواند مهمتر از ملاکات الزامیه باشد، و جریان اصول منجز تکلیف موافق این ارتکاز هستند چون ملاکات الزامی را بر ترخیصیه مقدم می‌کنند. از مطالب بالا به دست می‌آید که حتی در موردی که دو لیوان که حالت سابقه اشان نجاست باشد و علم اجمالی به طهارت یکی از آنها داشته باشیم باز اصول منجز تکلیف در هر دو ای جاری می‌شود یعنی با اینکه می‌دانیم یکی از آنها طاهر است باز استصحاب نجاست در دو طرف جاری می‌کنیم، و هیچ محذور ثبوتی و اثباتی ندارد.

محذور ثبوتی و اثباتی چه چیزی می‌تواند باشد؟

محذور ثبوتی: تضاد بین حکم واقعی معلوم بالاجمال که طهارت یکی از لیوانهاست با حکم به نجاست هر دو لیوان که با استصحاب ثابت شد. در لیوانی که واقعا طاهر است دو صفت طهارت و نجاست اجتماع کرده اند و این اجتماع ضدین و محال است. شهید نه محذور ثبوتی را قبول دارد نه اثباتی لذا جواب از محذور ثبوتی را همین جا می‌دهیم: مرادتان از تضاد به لحاظ عالم ملاکات است یا به لحاظ عالم امتثال؟ اگر مرادتان این است که در عالم ملاکات تضاد وجود دارد، این کلام باطل است چه اینکه سابقاً در جمع بین حکم ظاهری و واقعی گفتیم بین آن دو هیچ تضادی وجود ندارد. زیرا احکام ظاهری باعث ایجاد ملاکات الزامیه در متعلق خود نمی‌شوند تا با ملاکات واقعی در تضاد باشند، بلکه احکام ظاهری ابراز اهتمام مولی است بر حفظ ملاکات الزامیه خود. و اگر مرادتان تضاد در عالم امتثال است، از آن جهت که در طهارت واقعی ترخیص و آزادی است و در نجاست ظاهری محرکیت است و این دو باهم سازگار نیستند. این وجه منافات هم باطل است، چرا؟ چون آزادی در جایی است که طاهر واقعی برای شما معلوم باشد ولی در مورد ما که فقط علم اجمالی به طاهر واقعی داری، آزادی نسبت به هیچ يك از اطراف نداری و نمی‌توانی آنها را مرتکب بشوی پس منافاتی بین استصحاب منجز تکلیف و وجود طاهر واقعی در بین اطراف وجود ندارد، برای مثال: اگر شما بدانید یکی از دو گوستی که در جلوی شماست، مذکی است ولی نمی‌دانید که کدام است و در یکی از آنها هم استصحاب

عدم مذکبی جاری است، آیا شما بخاطر اینکه می‌دانید یکی از آنها مذکبی است می‌توانید یکی را بردارید و استفاده کنید؟ خیر، پس آزادی و اطلاق عنان ندارید تا با محرکیت استصحاب در تنافی باشد.

محدور اثباتی: ادله اصول منجز تکلیف مثل "لاتنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر" که استصحاب را ثابت می‌کند، اطلاق ندارد لذا شامل این صورت که علم اجمالی به طهارت یکی از اطراف داریم نمی‌شود. توضیح: مفاد لاتنقض الیقین بالشک، دوجیز است:

(۱) عدم جواز نقض یقین به شک (۲) وجوب نقض آن به یقین دیگر، یعنی اگر فردی مشکوک بود و حالت سابقه اش نجاست بود دست از یقین سابق بر نمی‌داریم مگر اینکه علم به طهارت پیدا کنیم. طبق قسمت اول مفاد که نقض یقین به شک جایز نیست، لازم است استصحاب را در همه اطراف علم اجمالی جاری کنیم، چون حالت سابقه همه اطراف نجاست بوده و در هیچ یک علم تفصیلی به طهارت نداریم. و طبق قسمت دوم مفاد که وجوب نقض یقین به یقین دیگر است، لازم است در همه اطراف علم اجمالی استصحاب جاری نکنیم، یعنی از اجرای آن در بعضی افراد دست برداریم، چرا؟ چون همانطور که همه لیوانها سابقا نجس بوده اند، الآن اجمالا علم داریم که یکی از آنها طاهر است، لذا واجب است یقین سابق خودمان را در یکی از لیوانها با این یقین نقض کنیم چون از قبیل نقض یقین به یقین است نه به شک. بنابراین آنچه گفته شد ادله استصحاب در طاهر واقعی هم باید جاری شود و هم نباید جاری شود، این یعنی تناقض در دلیل استصحاب، لذا دلیل استصحاب این صورت را نمی‌تواند شامل بشود.

شهادت از این محدور اثباتی دو جواب می‌دهد:

جواب اول: بر فرض قبول این اشکال، نهایت مشکلی که ایجاد می‌کند این است که روایاتی که در آنها هر دو مفاد عدم جواز نقض یقین به شک، و وجوب نقض آن به یقین دیگر جمع شده است را کنار بگذاریم و بگوییم در مورد ما از حجیت ساقط است و لکن استصحاب ادله دیگری هم دارد که فقط در آنها از نقض یقین به شک نهي شده است و وجوب نقض به یقین دیگر در آن نیست مثل «و ايس ینبغی لك أن تنقض الیقین بالشک أبدا»، ما در مقام به این روایات تمسک می‌کنیم و در همه اطراف استصحاب جاری می‌کنیم.

جواب دوم: ظاهر امر "انقضه بیقین آخر" این است که متعلق یقین دوم که قرار است ناقض یقین اول باشد همان متعلق یقین اول باشد، مثل اینکه شما علم به نجاست لباستان داشتید، بعدا علم به طهارت آن پیدا می‌کنید، ولی در مقام ما متعلق یقین دوم غیر از متعلق یقین اول است، چطور؟ به این بیان که هر کدام از لیوانها نجاستشان سابقا معلوم بالتفصیل بوده و بعدا شک بر آنها عارض شده است لذا به دلیل لاتنقض الیقین بالشک، استصحاب نجاست در همه آنها جاری می‌شود، در مرحله بعد علم اجمالی پیدا می‌کنیم که یکی از لیوانها طاهر است، اگر تفصیلا می‌دانستیم که کدام نجس است به حکم فقره دوم دلیل استصحاب "انقضه بیقین آخر" در آن مورد باید دست از یقین به نجاستمان برمی‌داشتیم، و لکن چون علم ما اجمالی است، نمی‌توانیم انقضه بیقین آخر را در اینجا تطبیق بدهیم چون متعلق و موضوع یقین سابق و لاحق فرق کرده است، چون متعلق یقین سابق هر کدام از لیوانها بالخصوص است ولی متعلق یقین لاحق، عنوان "یکی از لیوانها" است یعنی عنوان جامع بین لیوانها. پس فقط فقره اول "لاتنقض الیقین بالشک" در اینجا جاریست نه فقره دوم، لذا تهافتی در دلیل استصحاب وجود ندارد. در نتیجه جریان اصول منجز تکلیف در اطراف علم اجمالی هیچ اشکالی ندارد حتی در صورت علم اجمالی به مخالفت جریان بعضی از این اصول با واقع. و این همان معنای کلام اصولیون است که می‌گویند: در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری است چنانچه سر از مخالفت عملی با تکلیف معلوم بالاجمال در نیآورد. که در مورد ما نه تنها سر از مخالفت در نمی‌آورد بلکه موافق احتیاط هم است چون حتی از طاهر واقعی هم اجتناب می‌کنیم.

بحث سوم: جریان وعدم جریان اصول ترخیصیه در بعضی اطراف علم اجمالی

در دو مقام بحث می‌شود ثبوتی، آیا این جریان معقول است یا نه؟ و اثباتی، بر فرض معقولیت آیا ادله اصول شامل موارد علم اجمالی می‌شود یا نه؟

مقام ثبوتی: طبق مسلک ما که قائل به امکان جریان اصول ترخیصیه در همه اطراف علم اجمالی هستیم، این بحث جا ندارد چون وقتی در همه اطراف امکان جریان دارد پس در بعضی اطراف هم مشکلی ندارد. وجهش چي بود؟ حکم عقل بر رعایت حق الطاعه معلق است بر عدم اذن خود مولی لذا اگر خودش در همه اطراف یا بعض اطراف اذن داد دیگر این حق ساقط می‌شود و رعایتش لازم نیست. و اما کسانی که حق الطاعه ای نیستند و می‌گویند جریان اصول ترخیصیه در همه اطراف علم اجمالی محال است، دو گروه می‌شوند:

گروه اول: کسانی که علم اجمالی را موجب وجوب موافقت قطعیه نمی‌دانند، چون علم اجمالی فقط جامع را منجز می‌کند که با اتیان بعض افراد جامع محقق می‌شود، طبق این مسلک جریان اصول ترخیصیه در بعض اطراف ثبوتاً معقول است.

گروه دوم: کسانی که علم اجمالی را موجب وجوب موافقت قطعیه نمی‌دانند، طبق این مسلک جا دارد بحث کنیم که آیا محذور ثبوتی وجود دارد یا نه؟ چون ثمره بر آن مترتب است یعنی اگر اصول ترخیصیه در بعضی اطراف جاری بشود معنایش ترخیص در ترک موافقت قطعیه و تجویز ارتکاب مخالفت احتمالیه است، لذا بحث می‌کنیم که محذوری وجود دارد یا نه؟

وجود وعدم وجود محذور عقلي دائر مدار این است که علم اجمالی را علت تامه برای وجوب موافقت بدانیم یا اینکه آن را مقتضی برای وجوب موافقت بدانیم یعنی وجوب موافقت معلق است بر عدم ترخیص شارع، وقتی این وجوب فعلی می‌شود که مانعی نباشد. بنابر اول که علم اجمالی به نحو علت تامه است جریان اصول ترخیصیه در بعض اطراف محال است چون مخالف حکم عقل به وجوب موافقت قطعیه است، ولی بنابر دومی که علم اجمالی به نحو اقتضاء است، جریان اصول ترخیصیه معقول است، چون فعلیت وجوب متوقف بر عدم مانع بود در حالیکه در اینجا جریان اصل مانع محسوب می‌شود و جلوی فعلیت وجوب را می‌گیرد. به عبارت بهتر فعلیت معلق بر عدم ترخیص است و جریان اصل در برخی اطراف ترخیص است.

دلیل قائلین به علیت علم اجمالی برای وجوب موافقت قطعیه

دلیل اول از محقق عراقی: علم اجمالی در منجزیت مانند علم تفصیلی است چطور علم تفصیلی علت تامه است برای تنجیز معلوم خود، یعنی اگر شما علم پیدا کردید که این مایع خمر است، این علم، وجوب اجتناب از این مایع را برای شما منجز می‌کند به نحو علیت تامه، چون معلق بر هیچ چیز نیست، در علم اجمالی هم وقتی این مقدمه را ضمیمه کنیم که علم اجمالی عبارت است از علم به واقع، واقع برای شما به نحو علیت تامه منجز می‌شود.

طبق نظر محقق عراقی متعلق علم اجمالی واقع است که قبلاً به تفصیل گفتیم، لذا وقتی شما علم اجمالی به چیزی پیدا می‌کنید واقع بر ذمه شما می‌آید و باید آن را امتثال کنید و یقین به فراغ ذمه پیدا کنید، که این یقین با اتیان تمام افراد حاصل می‌شود نه بعض افراد. در نتیجه: علم اجمالی از باب تحصیل فراغ یقینی، علت تامه است برای وجوب موافقت قطعی. لذا جریان اصول ترخیصیه در

بعضی از اطراف محال است، چون احتمال دارد همان اطراف که اصول ترخیصی در آنها جاری شده است واقع باشند، و مکلف یقین به فراغ پیدا نمی‌کند.

به عبارت دیگر: اگر متعلق علم اجمالی جامع باشد و به شخص سرایت نکند وجهی برای وجوب موافقت قطعی وجود ندارد چون اتیان بعضی از افراد در تحقق جامع کفایت می‌کند، ولی اگر متعلق یک حد شخصی، یعنی واقع باشد علم اجمالی علت است برای وجوب موافقت قطعی همانگونه که محقق عراقی می‌فرماید.

اشکال محقق نائینی به عراقی: علم اجمالی که تأثیرش در تنجیز بیشتر از علم تفصیلی نیست با این حال می‌بینیم در بعضی از موارد علم تفصیلی شارع در مخالفت احتمالی ترخیص داده است مثل مواردی که قاعده تجاوز و فراغ جاری می‌شود، ما علم تفصیلی داریم که نمازی بر عهده‌مان است و در اثناء نماز یا پایان نماز شك می‌کنیم که سوره حمد را خوانده ایم یا نه؟ قاعده تجاوز را جاری می‌کنیم و حکم به صحت نماز می‌کنیم در حالیکه اگر علم علت تامه وجوب موافقت باشد باید یقین به فراغ پیدا کنیم یعنی باید دوباره نماز را اعاده کنیم. پس وقتی علم تفصیلی علت وجوب موافقت قطعی نیست به طریق اولی علم اجمالی هم نیست و ترخیص در بعضی اطراف آن معقول است.

جواب محقق عراقی از اشکال: محقق عراقی در جواب این نقض می‌گوید: قاعده تجاوز و امثال آن ترخیص در ترك موافقت قطعی نیستند تا با علیت علم در تنافی باشد، بلکه عمل مکلف را تصحیح می‌کند و می‌گوید تعبداً از سوی مکلف موافقت قطعی حاصل شده است، و کسی نگفته که حتماً باید موافقت قطعی وجدانی حاصل بشود بلکه موافقت تعبدی هم ذمه را بری می‌کند. در صورتی که با جریان اصول ترخیصی در بعضی اطراف، تکلیف را نفی می‌کنیم و این با علم به تکلیف ناسازگار است، و لازمه جریان اصول مخالفت احتمالی است و محذور، عدم یقین به برائت ذمه است.

تحقیق: شهید طبق مسلک خودشان در امارات و اصول می‌فرماید: حق این است که قاعده فراغ و اصل برائت با اینکه لسانشان با هم فرق دارد (یکی اماره است و یکی اصل) ولی روحاً و حقیقتاً یک چیز می‌باشند، چون همه احکام ظاهریه برای حفظ ملاکات واقعی شارع هنگام شك جعل شده‌اند، و قاعده فراغ و برائت هم در مقام حفظ ملاکات واقعی، برای تقدیم ملاکات ترخیصی بر ملاکات الزامی جعل شده‌اند، نهایتاً در برائت لسان ترخیصی است و در قاعده فراغ، لسانش اکتفاء به موافقت احتمالی و موافقت قطعی دانستن آن است (موافقت احتمالی را قطعی فرض کن). طبق این مبنا که مختار ما بود دیگر فرقی بین این دو نیست اگر گفتیم ترخیص در بعضی اطراف جاری است، در هر دو می‌گوییم و اگر هم گفتیم جاری نیست در هر دو جاری نیست. یعنی اگر قاعده فراغ جاری است برائت هم معقول است جاری باشد و اگر قاعده فراغ معقول نیست، برائت هم نه. در آخر بحث محذور ثبوتی شهید می‌فرماید: علم اجمالی علت تامه برای وجوب موافقت قطعی نیست. البته طبق مسلک خودشان این حرف را می‌زنند و الا طبق مسلک مشهور در حقیقت حکم ظاهری، علم اجمالی مانند علم تفصیلی، علت تامه برای وجوب موافقت قطعی است همچنانکه محقق عراقی فرمود، ولی طبق مسلک ما حکم عقل به وجوب موافقت قطعی معلق است بر عدم ترخیص از طرف شارع، پس علم اجمالی مقتضی است که اگر ترخیص نباشد وجوب موافقت قطعی را ثابت می‌کند.

اما مقام اثباتی، بر فرض معقولیت آیا ادله اصول شامل موارد علم اجمالی می‌شود یا نه؟

گفته شده که ادله برائت اختصاص به موارد شك بدوی دارند و شامل موارد علم اجمالی نمی‌شوند، زیرا مراد از بعضی اطراف که می‌خواهید در آنها اصول ترخیصی جاری کنید چیست؟ آیا بعض در ضمن کل می‌باشند (یعنی در همه جاری کنیم که در نتیجه در بعض هم جاری می‌شود)، اگر این مرادتان باشد کلام باطلی است چون نتیجه اش جریان اصول ترخیصی در همه اطراف علم اجمالی

است که سر از مخالفت قطعی در می‌آورد و این محال است. و اگر مرادتان از بعض، بعض معین باشد ترجیح بلامرجح است، چرا در این بعض جاری شود ولی در آن بعض جاری نشود. و اگر هم مرادتان بعض مردد است، قبلاً گفتیم واقع مرددی در خارج وجود ندارد تا بخواهید اصل در آن جاری کنید. پس در مقام اثبات ادله اصول ترخیصی در بعض اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود.

به عبارت دیگر: بعد از اینکه طبق مسلک مشهور گفتیم جریان اصول ترخیصی در همه اطراف علم اجمالی امکان ندارد (چون مستلزم مخالفت قطعی است)، اگر بخواهیم فقط در بعضی اطراف جاری کنیم، بین اطلاق دلیل اصل ترخیصی در این طرف با اطلاق دلیل اصل در اطراف دیگر تعارض پیش می‌آید، زیرا دلیل اصل با اطلاقش شامل همه اطراف می‌شود و اگر فقط در یک طرف آن را جاری کنیم، لازمه‌اش تقدیم اطلاق دلیل در این طرف است بر اطلاق دلیل در آن طرف، پس این دو اطلاق با هم تعارض می‌کنند و نوبت به تساقط می‌رسد، لذا اثبات ادله ترخیصی نمی‌توانند در بعض اطراف علم اجمالی جاری بشوند

اشکال به این برهان: بر این دلیل یک اشکال معروفی شده است: محذوری که از جریان اصول ترخیصی در همه اطراف لازم می‌آید، ترخیص در مخالفت قطعی است، که منشأ این محذور این است که اطلاق ادله برائت را احوالی بگیریم، یعنی اصل در هر طرف جاری می‌شود خواه مکلف در طرف دیگر جاری بکند یا نه؟ ولی اگر اطلاق را احوالی نگیریم، و بگوییم اطلاق نسبت به طرف دیگر مشروط است، این مشکل پیش نمی‌آید، یعنی وقتی اصل در طرف دیگر جاری می‌شود که در این طرف جاری نشده باشد لذا دو ترخیص مشروط داریم، که سر از مخالفت قطعی در نمی‌آورد. لذا بدین صورت محذور اثباتی برطرف می‌شود. شهید می‌فرماید همانطور که می‌توان محذور را با دست برداشتن از شمول اصل دفع کرد می‌توان با دست برداشتن از اطلاق احوالی آن هم دفع کرد، و از آنجا که دست برداشتن از شمول اصل نسبت به این موارد مؤونه بیشتری می‌خواهد لذا رفع ید از اطلاق احوالی متعین است، به عبارت دیگر ما باید به قدر ضرورت از مفاد و مدلول دلیل دست برداریم نه بیشتر، و وقتی می‌توانیم محذور را با رفع ید از اطلاق احوالی دفع کنیم دیگر نیاز نیست خود اصل را به کلی کنار بگذاریم.

از این اشکال جوابهایی داده شده است: جواب اول مرحوم خوئی:

اگرچه دو ترخیص مشروط سر از مخالفت قطعی عملی در نمی‌آورد ولی در بعضی مواقع مستلزم مخالفت قطعی التزامی است، در کجا؟ در جایی که مکلف هر دو طرف علم اجمالی را ترک کند، در این صورت شرط جریان برائت برای هر دو طرف حاصل است، شرط این بود که مکلف، طرف دیگر را ترک کند و این کار را نسبت به هر دو طرف کرده، لذا لازمه اش اعتقاد به به ترخیص دو طرف است که امری غیرمعقول است چون صدور ترخیص از شارع در دو طرف محال است. پس محذور اثباتی هنوز باقی است.

ست که به خودی

خود محال نیست و لکن اگر با حکم واقعی معلوم اجمالی در تنافی باشد محال است، که در مقام ما چنین تنافی وجود ندارد. توضیح: تنافی بین حکم ظاهری و واقعی همانطور که قبلاً خوانده اید در سه مرحله متصور است: جعل، مبادی و امتثال.

اما مقام جعل: طبق نظر محقق خوئی جعل عبارت است از اعتبار که سهل المؤمنه است، لذا هیچ تنافی بین جعل ترخیص و جعل الزام وجود ندارد مادامی که صرف اعتبار باشند، مثل اینکه شما مانیتور مقابلتان را یکبار انسان اعتبار کنید و یکبار پرتقال، صرف اعتبار کردن خرجی ندارد.

اما مقام مبادي: طبق مسلك محقق خوئي مبادي حكم ظاهري غير از مبادي حكم واقعي است، مبادي حكم واقعي در متعلقاتشان است مثلا مفسده در خمر است، ولي مبادي حكم ظاهري در خود جعل است، حكم به اباحه توتون خودش مصلحت دارد نه اينكه توتون مصلحت داشته باشد. لذا بين مبادي آنها هم تنافي وجود ندارد. يعني مي تواند توتون مفسده داشته باشد ولي حكم به اباحه آن مصلحت داشته باشد.

اما مقام امتثال: تنافي وقتي متصور است كه بگويم اصل ترخيصي در همه اطراف علم اجمالي مطلقا بدون هيچ شرطي جاري مي شود مثلا در جايي كه به نجاست يكي از دو اناء علم داريم اگر در دو طرف برائت جاري كنيم لازمه اش جواز ارتكاب هر دو اناء است كه با وجود نجاست واقعي بين آن دو ناسازگار است. چون حداقل بايد از يكي از اناءها پرهيز بشود.

ولي اگر اصل ترخيصي به نحو مشروط جاري شود مخالفتي لازم نمي آيد چون با ارتكاب يكي از آنها، ديگر قادر به ارتكاب ديگري نيستيم، پس تنافي مرتفع است. البته ناگفته نماند همه اين حرفها مبني بر اين است كه عقل از باب اقتضاء حكم به وجوب موافقت قطعي كند نه از باب علويت، يعني حكم عقل معلق باشد بر عدم ورود ترخيصي از جانب شارع، كه در صورت ورود ترخيص مانند مورد ما كه ترخيص مشروط در دو طرف جاري است موضوع حكم عقل به وجوب موافقت قطعي منتفي است.

ردّ دوم از جواب محقق خوئي: ما مي توانيم جايي را فرض كنيم كه نه سر از مخالفت عمليه در مي آورد و نه ترخيص قطعي در مخالفت لازم مي آيد به عبارت ديگر نه مخالفت عملي لازم مي آيد و نه مخالفت التزامي. كجا؟ جايي كه اطراف علم اجمالي ما بيشتر از دو تا باشد و شرط ما تركيبي از فعل و ترك باشد، مثلا موردي را فرض كنيد كه اطراف علم اجمالي ما سه تا است، "الف" و "ب" و "ج". شرط هم جريان اصل ترخيصي در هر کدام است به شرط فعل يكي از آنها و ترك سومي، يعني اصل ترخيصي وقتي در "الف" جاري مي شود كه "ب" ترك شود و "ج" انجام شود، وقتي در "ج" جاري مي شود كه "الف" ترك شود و "ب" انجام شود، در اين صورت هرگز مخالفت عملي و التزامي متصور نيست، مخالفت عملي كه واضح است چون يقينا يك مورد كه علم اجمالي به نجاست آن داريم ترك مي شود، چون شرط جريان در هريك از سه طرف، ترك يكي از آنها بود. اما چرا مخالفت التزامي يعني ترخيص قطعي در مخالفت لازم نمي آيد، چون اگر شما هر سه را هم ترك كني شرط جريان اصل محقق نمي شود چون شرط جريان در هر کدام فعل يكي از آنها بود. و همچنين اگر هر سه را هم مرتكب بشويد باز مخالفت التزامي لازم نمي آيد چون شرط ترك يكي از آنها بود كه محقق نشده است. لذا اين شرط تركيبي از فعل و ترك باعث مي شود نه مخالفت عملي صورت بگيرد نه التزامي.

جواب دوم محقق خوئي: اگر قرار به تقيد اطلاق دليل اصل ترخيصي است، به دو صورت ديگر هم مي توان آن را تقيد زد تا از مخالفت قطعي عملي رهايي پيدا كنيم، چرا حتما بايد شرط جريان اصل در يكي، ترك ديگري باشد. اين ترجيح بلامرجه است. توضيح: اطلاق دليل اصل را به سه نحو مي توان تقيد زد:

صورت اول: جريان اصل ترخيصي در هر طرف مقيد باشد به ترك ارتكاب طرف ديگر، هماني كه محقق عراقي گفت.

صورت دوم: دليل برائت يا همان اصل مقيد باشد به اينكه جريانش در هر طرف قبل از ارتكاب ديگري باشد، لذا اگر در طرف اول جاري شد ديگر در طرف دوم جاري نمي شود، چه اينكه شرط در

طرف اول محقق است چون هنوز دومی را مرتکب نشده است، ولی در طرف دوم شرط محقق نیست چون بعد از جریان اصل در طرف دوم است نه قبل از آن.

صورت سوم: دلیل برائت مقید باشد به اینکه جریان اصل در هر طرف بعد از ارتکاب طرف دیگر باشد، در این صورت در طرف اول جاری نمی‌شود بلکه در طرف دوم جاری می‌شود یعنی بعد از اینکه طرف اول را مرتکب شد، می‌تواند در طرف دوم اصل جاری کند. یعنی بعد از اینکه طرف اول را بدون مجوز شرعی انجام داد و مرتکب حرام شد در دومی می‌تواند اصل جاری کند و مخالفت قطعی عملی لازم نمی‌آید. وقتی ما می‌توانیم دلیل اصل را به این سه نحو تقیید بزنییم تا سر از مخالفت قطعی عملی در نیاورد، چه وجهی دارد اولی متعین باشد این ترجیح بلامرغ است.

ردّ جواب دوم محقق خوئی: قصد ما از تقیید این بود که حالتی که موجب تعارض جریان اصل در دو طرف می‌شد را زائل کنیم و حالتی را که بین جریان اصل در دو طرف تعارضی نبود را نگه داریم. که این امر فقط با تقیید به صورت اول ممکن است، یعنی شرط جریان اصل در هر طرفی، عدم ارتکاب طرف دیگر باشد. و با دو صورت دوم تقیید این نتیجه حاصل نمی‌شود، چرا؟ چون صورت دوم با صورت سوم در تعارض است، یعنی اگر گفتیم جریان اصل در طرف "الف" مشروط به این است که قبل از ارتکاب طرف "ب" باشد معارض می‌شود با صورت سوم که می‌گفت: جریان اصل در طرف "الف" مشروط به این است که بعد از ارتکاب صورت "ب" مرتکب شود. پس تقیید اطلاق دلیل اصل به صورت دوم معارض است با صورت سوم، که دیگر نمی‌توانیم اصل را در هیچ طرف جاری کنیم، در جالیکه ما در صدد از بین بردن تعارض بودیم تا اصل را جاری کنیم.

شهید فرمود همانطور که می‌توان محذور را با دست برداشتن از شمول اصل دفع کرد می‌توان با دست برداشتن از اطلاق احوالی آن هم دفع کرد، و از آنجا که دست برداشتن از شمول اصل نسبت به این موارد مؤونه بیشتری می‌خواهد لذا رفع ید از اطلاق احوالی متعین است، به عبارت دیگر ما باید به قدر ضرورت از مفاد و مدلول دلیل دست برداریم نه بیشتر، و وقتی می‌توانیم محذور را با رفع ید از اطلاق احوالی دفع کنیم دیگر نیاز نیست خود اصل را به کلی کنار بگذاریم.

به این کلام دو اشکال داده شد که شهید قبول نکرد رسیدیم به اشکال سوم

جواب سوم محقق خوئی: دست برداشتن از اطلاق احوالی در دو طرف که مدعای محقق عراقی است اولی از دست برداشتن از اطلاق افرادی و احوالی در يك طرف نیست، همانطور که با اولی می‌توان محذور مخالفت قطعی را دفع کرد با دومی هم می‌توان، به این صورت که دلیل برائت در يك طرف جاری می‌شود نسبت به تمام حالاتش و در طرف دیگر به کلی جاری نمی‌شود، که در نتیجه فقط يك طرف را می‌توان مرتکب شد، چون دلیل اصل شامل طرف دیگر به کلی نمی‌شود. توضیح: دلیل اصل دو اطلاق دارد:

الف) اطلاق افرادی: یعنی شمول دلیل نسبت به خصوص فرد

ب) احوالی: یعنی شمول دلیل نسبت به فرد در همه حالاتش

مرحوم خوئی می‌فرمایند برای دفع محذور مخالفت قطعی ما دست از اطلاق افرادی و احوالی در يك طرف برمی‌داریم لذا دلیل اصل در هیچ حالتی شامل آن نمی‌شود خواه طرف دیگر را ترك کند یا نکند، خواه قبل از طرف دیگر بیاورد یا بعد از طرف دیگر. چه مرجحی وجود دارد که دست از اطلاق احوالی در دو طرف برداریم؟

ردّ جواب سوم محقق خوئی رفع ید از اطلاق احوالی در هر يك از طرفین مرجح دارد و مرجحش هم این است که اگر شما اصل را در هر طرف جاری کنید بدون معارض است چه اینکه در طرف دیگر شرط (که ترك طرف دیگری بود) محقق نیست تا بخواهد جاری بشود، درحالیکه اگر از اطلاق احوالی و افرادی در يك طرف دست برداریم ترجیح بلامرجح لازم می‌آید، چون نسبت اصل به هر طرف مساوی است، همچنین نسبت اطلاق نسبت به هر طرف مساویست پس وجهی ندارد در يك طرف جاری شود و در طرف دیگر جاری نشود. لذا جریان در هر طرف معارض است با جریان در طرف دیگر.

جواب چهارم محقق خوئی: این اشکال طبق مبنای خود مرحوم خوئی است می‌فرماید: از شرایط حکم ظاهری این است که احتمال مطابقت با واقع را داشته باشد، مثلاً در گوشت خرگوش ما می‌دانیم حکم واقعی یا حرام است یا جایز، لذا حکم ظاهری در وجوب یا استحباب چون احتمال مطابقت با واقع را ندارد از شارع صادر نمی‌شود. در مقام ما هم محقق عراقی با تصرف در اطلاق احوالی، دلیل جریان اصل را در هر طرف مشروط به ترك جانب دیگر دانست و نتیجه آن اباحه و جواز انجام هر طرف مشروط به ترك جانب دیگری شد، یعنی حکم ظاهری ما ترخیص مشروط در هر طرف شد، در حالی که می‌دانیم حکم واقعی در مورد مثلاً هر يك از اناهای نجس یا جواز مطلق است (در مورد انائی که ظاهر است) یا منع مطلق (در مورد انائی که نجس است) و احتمال اینکه حکم واقعی جواز مشروط باشد، وجود ندارد، پس نمی‌تواند عنوان ترخیص مشروط را شارع به عنوان حکم ظاهری جعل کرده باشد.

ردّ جواب چهارم مرحوم خوئی: اینکه مرحوم خوئی فرمود شرط حکم ظاهری این است که احتمال مطابقت با حکم واقعی را داشته باشد، ادعای بدون دلیل است، آنچه در حکم ظاهری شرط است دو چیز است:

(۱) حکم واقعی مشکوک باشد

(۲) حکم ظاهری صلاحیت برای تنجیز و تعذیر را داشته باشد، یعنی یا منجز باشد و یا معذّر، چه اینکه مقتضای جعل حجیت منجزیت و معذریّت است، و در مقام ما این مطلوب حاصل است؛ زیرا اجرای اصل در يك طرف معذریّت می‌آورد و عدم جریان در طرف دیگر تنجیز آور است، چون مؤمنی نداریم و عقل حکم به تنجیز می‌کند. بله، در صورتی که حکم ظاهری مخالف واقع باشد آن را کنار می‌گذاریم اما نه از باب اینکه موافق احتمالی با حکم واقعی، شرط است بلکه از این جهت که مخالف علم است و صلاحیت تنجیز و تعذیر را ندارد.

جواب پنجم به محقق عراقی: این جواب از خود شهید است، طی چند بند بیان می‌کنیم:

بند اول) قبلاً فرموده بود که در مقام شك شارع حکم ظاهری را برای حفظ ملاکات و اقعیش جعل میکند که به التزام دلالت بر عدم اهتمام به ملاکات دیگر می‌کند. لذا ترخیص ظاهری معنایش اهمیت ملاکات ترخیصیه است، و ملاکات الزامیه برایش مهم نیست. البته اهتمام به ترخیص همیشه به يك نحو نیست بلکه دو درجه برایش قابل تصور است:

۱- مرتبه بالا، به این صورت که در همه اطراف ترخیص بدهد، که لازمه اش عدم اهتمام به هیچ يك از احتمالات الزام در اطراف است.

۲- مرتبه پایین ترخیص در بعضی اطراف است، یعنی مولی به احتمالات الزام در بعضی اطراف اهتمام دارد و می‌خواهد ملاکات الزامی تا حدی حفظ شود. طبق این دو درجه اگر درجه بالایی ترخیص برای مولی اهمیت داشته باشد حکم به جواز مخالفت قطعیه می‌کند، و چنانچه مرتبه پایین

برایش اهمیت داشته باشد حکم به جواز ارتکاب بعض اطراف می‌کند. یعنی به موافقت احتمالی بسنده می‌کند.

دوم) فرضی را که محقق عراقی بیان کرده بود که عبارت از دو ترخیص مشروط بود مفادش اهتمام مولی به ملاکات ترخیص و عدم اهتمامش به ملاکات الزام است. لازمه این دو ترخیص مشروط این است که اگر مکلف دو طرف را ترک کرد، شرط جریان اصل ترخیصی در دو طرف محقق شده و معنای این حرف عدم اهتمام مولی به حفظ غرض و ملاک الزامی خویش است.

سوم) پس دو ترخیص مشروط مرتبه بالایی ترخیص هستند، یعنی شارع در صورتی که مکلف دو اثناء را ترک کند حکم به ارتکاب هر دو می‌دهد و این یعنی عدم اهتمامش به ملاکات الزامی، یعنی مخالفت قطعی.

شهادت می‌فرماید: هر چند ثبوتاً ترخیص در همه اطراف اشکالی ندارد ولی اثباتاً معقول نیست چه اینکه سابقاً گفت جواز مخالفت قطعی مخالف ارتکاز عقلاست چون اغراض ترخیصی در علم اجمالی به حدی اهمیت ندارند که مولی اغراض الزامی خود را فدای آنها بکند. پس آنچه معقول است ترخیص مرتبه پایین است که با دو ترخیص مشروط حاصل نمی‌شود مگر اینکه آن را به تأویل ببریم و بگوییم مراد ترخیص در جامع است یعنی عنوان "احدهما" مرخص فیه است، شارع در یکی از آنها ترخیص داده، یعنی ارتکاب یکی و ترک دیگری. که البته اطلاق دلیل اصل وافی به اثبات این امر نیست، چون ادله اصول ترخیصی ناظر به افراد خارجی هستند نه جامع (یعنی همان احدهما)، علاوه بر اینکه ادله، مطلقه هستند نه مشروطه، لذا قاصر از اثبات ترخیص مشروط می‌باشند. لذا طبق نظر مشهور در بعضی اطراف علم اجمالی، جریان اصول ترخیصی ممکن نیست بلکه اصول باهم تعارض و تساقط می‌کنند، و عقل حکم به منجزیت علم اجمالی برای وجوب موافقت قطعی می‌کند. ممکن است کسی بگوید: با توجه به آنچه گفتید فرقی بین دو مسلک علیت علم اجمالی و اقتضاء آن نیست، چه اینکه بنابر هردو مسلک اصل مرخص در بعضی اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود.

شهادت در جواب می‌فرماید ثمره‌اش در بعضی از حالات روشن می‌شود که بعداً به آنها اشاره خواهیم کرد. مثلاً در مورد جوایزی که سلطان جائز می‌دهد و نمی‌دانیم از اموال غصبی است یا از اموال خودش است، دلیل داریم که موافقت قطعی واجب نیست، بنابر اقتضاء می‌گوییم این دلیل مانع از تأثیر مقتضی می‌شود ولی بنابر علیت کار مشکل می‌شود و باید به گونه‌ای دلیل جواز را به تأویل ببریم تا تفکیک بین علت و معلول حاصل نشود.

موارد استثناء از عدم جریان اصل ترخیصی در بعض اطراف: از مطالب سابق روشن شد که دلیل اصل نمی‌تواند جریان اصل ترخیصی را در بعض اطراف علم اجمالی اثبات بکند، چون جریان اصل در هر طرف معارض است با جریان اصل در اطراف دیگر و تساقط می‌کنند. و لکن مواردی وجود دارد که اصل ترخیصی معارض ندارد و می‌تواند در بعضی از اطراف جاری شود، که یکی یکی برمی‌شماریم.

مورد اول: در جایی که یک طرف علم اجمالی یک اصل ترخیصی داریم و در طرف دیگر دو اصل ترخیصی طولی داریم، و مراد از طولی بودن دو اصل این است که یکی از این اصلها حاکم بر دیگری باشد و موضوع آن را تعبداً بردارد.

برای مثال: علم اجمالی داریم به نجاست یکی از دو ظرف الف و ب، و حالت سابقه الف را می‌دانیم که پاک بوده ولی حالت سابقه ظرف ب را نمی‌دانیم، لذا در ظرف ب فقط اصالة الطهاره جاری می‌شود و در ظرف الف هم اصالة الطهاره و هم اصل استصحاب، ولی چون استصحاب موضوع اصالة الطهاره را بر می‌دارد بر آن حاکم است چون با جریان استصحاب تعبداً علم به طهارت ظرف الف پیدا

می‌کنی و دیگر شك در آن نداری تا اصالة الطهاره جاری بشود پس فقط اصل استصحاب جاری می‌شود (البته بنابر اینکه بگوییم استصحاب بر اصل طهارت حاکم است). در مثل اینگونه موارد گفته شده است: در يك طرف یعنی طرف ب فقط اصل طهارت داریم و در طرف الف هم استصحاب، این دو اصل با هم تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند، اصل طهارت در طرف اول زنده می‌شود چون از تعارض خارج بود، لذا الآن زنده می‌شود و بدون معارض جاری می‌شود. وجه خروج اصل طهارت در ظرف الف: طبق يك قانون کلی که می‌گه اصولی که در عرض هم هستند تعارض و تساقط می‌کنند، در اینجا هم اصل طهارت در ظرف ب با اصل استصحاب در ظرف الف تعارض و تساقط می‌کنند و چون اصل طهارت در ظرف الف در طول جریان استصحاب بود و تا وقتی استصحاب وجود دارد نوبت به آن نمی‌رسد، بر اثر سقوط اصل استصحاب، اصل طهارت در ظرف الف زنده می‌شود. نتیجه اینکه در ظرف الف اصل طهارت جاری می‌شود و مکلف می‌تواند آن را مرتکب شود، توجه داشته باشید که این بر مبنای مسلك اقتضاء است که وجوب موافقت را بخاطر تعارض اصول ترخیصی می‌دانست که ما تعارض را بر هم زدیم تا موافقت قطعی واجب نباشد، اما بر مسلك علیت، خود علم اجمالی علت وجوب موافقت بود که هنوز به حال خود باقیست.

مورد دوم: در جایی که دلیل اصلی مرخص هر دو طرف علم اجمالی را شامل بشود و دلیل اصلی دیگر فقط يك طرف را شامل بشود. مانند اینکه دو ظرف الف و ب داریم و حالت سابقه آنها طهارت است و می‌دانیم يك قطره خون در یکی از اینها افتاده، و فقط در يك طرف آنها مثلاً ب اصل طهارت جاری می‌شود، در این صورت دو استصحاب طهارت چون در عرض هم هستند در طرفین تساقط می‌کنند و وقتی استصحاب طرف ب ساقط شد، اصل طهارت زنده می‌شود و بدون معارض جاری می‌شود. و فرقی هم نمی‌کند قائل به طولی بودن استصحاب با اصل طهارت بشیم یا عرضی بودن آنها زیرا اگر طولی باشد تعارض بین عرضیها اتفاق می‌افتد و ربطی به اصل طهارت ندارد، و اگر عرضی هم باشد چون از سنخ استصحاب نیست باز از تعارض خارج است و خود استصحابها با هم تعارض می‌کنند. توضیح روشنتر برای عدم تعارض در صورت عرضی بودن استصحاب با اصل طهارت: اصل استصحاب در مورد ما مبتلی به تعارض درونی شده است، چون دو طرف مشکوک ما را شامل می‌شود و سر از مخالفت قطعی در می‌آورد که گفتیم مستحیل است، و اگر هم بخواهد در يك طرف جاری شود ترجیح بلا مرجح می‌شود لذا دلیل استصحاب در مورد علم اجمالی یا ساقط می‌شود و یا لااقل مجمل می‌شود و وقتی ساقط یا مجمل شد صلاحیت تعارض با اصل طهارت را ندارد و اصل طهارت بدون معارض جاری می‌شود.

اصل الزامی هم

جاری باشد. مانند اینکه دو ظرف الف و ب داریم و اجمالاً می‌دانیم يك قطره خون داخل یکی از آنها افتاده، و حالت سابقه هر دو آنها طهارت بوده، ولی ظرف الف قبلاً نجس بوده و ظاهر شده است و نمی‌دانیم نجاست سابق بوده یا طهارت، لذا در هر دو استصحاب طهارت جاری می‌شود و در طرف الف استصحاب نجاست هم جاری می‌شود چون از قبیل موارد حالتین است و متقدم و متأخر را نمی‌دانیم. پس در الف هم استصحاب طهارت جاریست و هم نجاست، و در ب فقط استصحاب طهارت، در این صورت فقط استصحاب طهارت در ظرف ب جاری می‌شود، زیرا در ظرف الف استصحاب طهارت و نجاست با هم تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند چون مثل مورد قبل مبتلی به تعارض درونی است چون موارد حالتین شده است. و با وجود تعارض داخلی نمی‌تواند با اصل خارجی دیگری تعارض داشته باشد. در این مورد يك نظر دیگر هم هست که می‌گوید تعارض سه طرفی است، یعنی بین سه تا استصحاب تعارض شکل می‌گیرد، استصحاب طهارت در الف با استصحاب نجاست در خود الف و با استصحاب طهارت در ظرف ب، و وجهی هم که برای این مطلب گفته شده این است که استصحابها در اینجا همه عرضی و از سنخ واحد هستند، که بحث تفصیلی آن را شهید موکول به بحث خارج می‌کند. شهید می‌فرماید اگر جریان اصل در این سه مورد بخاطر نداشتن معارض صحیح

باشد، ثمره علمی بین دو مسلک اقتضاء و علیت در علم اجمالی روشن می‌شود که قبلاً وعده اش را داده بودیم. چون این سه مورد فقط بنابر اقتضائیت علم اجمالی معنا دارد، چون وجوب موافقت در اقتضاء ناشی از تعارض اصول در اطراف بود که در این سه مورد تعارض را حل کردیم و اصل جاری شد، ولی در مسلک علیت وجوب موافقت بخاطر خود علم اجمالی است که هنوز به حال خود باقی است. خلاصه این مباحث این شد که علم اجمالی، حرمت مخالفت قطعی را در پی دارد، و هرگاه اصول ترخیصی در اطراف علم اجمالی تعارض و تساقط کنند عقل حکم به وجوب موافقت قطعی می‌کند زیرا طبق مسلک حق الطاعه احتمال تکلیف در اینجا منجز است چون ترخیص قطعی از طرف شارع ثابت نشد. و از آن جهت که تعارض اصول مستند به علم اجمالی است، تنجز همه اطراف از آثار خود علم اجمالی به شمار می‌رود. در ادامه شهید می‌فرماید: در علم اجمالی ما دو نوع معلوم اجمالی داریم:

اول) معلوم اجمالی ما یک نوع حکم یا تکلیف است مثلاً حرمت یا نجاست، مثل اینکه شما علم به نجاست ظرف الف یا ب دارید، و یا علم به حرمت یکی از این دو گوشت دارید و یا علم به وجوب نماز جمعه یا ظهر دارید.

دوم) معلوم اجمالی ما دو نوع تکلیف یا حکم است، مثل اینکه علم به نجاست ظرف الف یا حرمت این گوشت دارید، این علم اجمالی هم مانند قبل منجز تکلیف است و مخالفت قطعی با آن حرام است یعنی شما نمی‌توانید هر دو را مرتکب شوید، و موافقت قطعی هم واجب است چون اصول ترخیصی در هر طرف با اصول ترخیصی در طرف دیگر تعارض و تساقط می‌کنند. در مثال بالا اصل طهارت در ظرف الف با اصل حلیت در گوشت تعارض می‌کند و تساقط. و چون مؤمنی نداریم در ارتکاب هیچکدام، عقل طبق مسلک حق الطاعه حکم به منجزیت هر دو می‌کند. و همانطور که فرق نمی‌کرد معلوم اجمالی ما یک نوع حکم باشد یا دو نوع، فرق هم نمی‌کند که معلوم اجمالی ما خود تکلیف باشد یا موضوع تکلیف باشد، چه اینکه علم اجمالی به موضوع تکلیف مساوق همان علم اجمالی به خود تکلیف است و لکن به این شرط که معلوم اجمالی ما تمام موضوع برای تکلیف باشد نه جزء آن. علم اجمالی به موضوع تکلیف مثل علم به نجاست یکی از دو لباسان که موضوع است برای جواز و عدم جواز خواندن نماز در آنها، یا علم به نجاست یکی از این دو آب که موضوع است برای صحت و عدم صحت وضوء با آنها. در این دو مثال نجاست لباس و آب، تمام موضوع هستند برای تکلیف ولی چنانچه معلوم اجمالی ما تمام موضوع برای تکلیف نباشد بلکه جزء موضوع باشد، دیگر علم اجمالی به آن علم اجمالی به خود حکم نیست، لذا تنجز آور نیست. و فرقی هم نمی‌کند که در همه فروض جزء موضوع باشد یا در بعضی فروض جزء موضوع باشد. مثال برای اول: علم به نجاست یکی از دو قطعه آهن دارید، در اینجا نجاست هر کدام از قطعه‌ها به تنهایی موضوع برای هیچ حکمی نیست، بلکه اگر یکی از آنها با آب ملاقات کند، جزء موضوع می‌شود برای حرمت نوشیدن، پس یک جزء اش می‌شود علم به ملاقات یکی از قطعه‌ها با آب. و چون قطعه دیگر بر فرض نجاستش موضوع برای هیچ حکمی نیست باز تنجیزی در کار نیست. مثال برای جایی که در بعضی فروض جزء موضوع است: مثل جایی که علم داریم به نجاست این قطعه آهن یا این آب، در این صورت آگه نجاست در آهن باشد می‌شود جزء موضوع مثل بالا، ولی اگر در آب باشد، نجاست آب تمام موضوع می‌شود. در هر دو مثال به تنهایی حکمی بر آن مترتب نیست. بلکه باید جزء دیگر به آن اضافه شود. که در هر دو مثال می‌شود علم به ملاقات آهن با آب.

معیار کلی برای تنجیز "علم اجمالی به موضوعات" در جایی است که علم اجمالی به موضوع مساوق باشد با علم اجمالی به تکلیف فعلی، و گرنه معلوم اجمالی منجز نمی‌شود و اصول ترخیصی بدون هیچ معارضی در آن جاری می‌شود. مثل علم اجمالی ما به نجاست قطعه آهن یا ظرف آب، که مساوق علم به هیچ تکلیف فعلی نیست، چون جامع تکلیفی وجود ندارد که به آن علم داشته باشیم، پس اصالة الطهارة در آب جاری می‌شود بدون اینکه با اصل طهارت در آهن تعارضی داشته باشد، چون

اصل طهارت در آهن تا وقتی با آبی ملاقات پیدا نکرده است هیچ اثری ندارد تا بخواهیم اصل در آن جاری کنیم. یعنی بر فرض نجاستش هم تکلیفی از قبل آن متوجه ما نیست.

ارکان منجزیت علم اجمالی از مطالبی که تاکنون گفتیم می توانیم ارکان منجزیت علم اجمالی را در چند مورد خلاصه کنیم:

رکن اول: علم به جامع، مثل علم به جامع نجاست وقتی علم داریم ظرف الف یا ب نجس است. اگر این علم به جامع نباشد یا شك هست که دو طرف مجرای برائت می شود (طبق مسلك مشهور برائت عقلي و طبق مسلك ما برائت شرعي) و یا علم به شخص است که همان شخص را منجز می کند و در دیگری اصل برائت جاری می شود.

شهادت در ادامه می فرماید: علم به جامع در صورتی که علم ما وجدانی باشد تنجیز آور است و مخالفت قطعی با آن حرام است مثلاً دیدیم يك قطره خونی در ظرفی افتاد و آن ظرف برای ما مشتبه شد. و لکن اگر این علم ما تعبدی باشد مثلاً بینه قائم شد بر اینکه یکی از این دو ظرف نجس است، آیا قاعده علم اجمالی در اینجا جاریست یعنی منجزیت و حرمت مخالفت قطعی .. خواهد آمد یا خیر؟ دو احتمال در مسأله مطرح است:

احتمال اول: بگوییم جاریست، به دلیل اینکه مفاد ادله حجیت اماره، اماره را علم قرار می دهد لذا آثار علم و قطع بر آن مترتب می شود که از جمله این آثار منجزیت علم اجمالی است.

احتمال دوم: جاری نیست، زیرا منجزیت علم اجمالی فرع تعارض اصول ترخیصی و تساقط آنها در اطراف علم اجمالی است، و این تعارض ناشی از این است که اگر بخواهد اصل در همه اطراف جاری بشود سر از مخالفت قطعی با معلوم اجمالی در می آورد، و اگر در بعضی بخواهد جاری شود ترجیح بدون مرجح است، که این منشأ تعارض در صورت قیام بینه منتفی است چه اینکه بینه ظن به واقع می آورد نه اینکه آن را برای ما مشخص می کند، لذا مانعی برای جریان اصول ترخیصی نیست چون مخالفت قطعی از آن لازم نمی آید. شهادت می فرماید این دو احتمال هر دو باطل است.

اولی چرا؟ چون ما مجعول در باب امارات را علمیت نمی دانستیم، بلکه گفتیم جعل امارات برای ابراز اهتمام مولی برای حفظ ملاکات و اقیهه اش است.

دومی چرا صحیح نیست؟ چون لازمه جریان اصول ترخیصی در همه اطراف با وجود قیام اماره بر نجاست، اجتماع دو حکم ظاهری متنافی در يك واقعه است، که این محال است، اصلها می گویند در هیچکدام از ظرفها نجاستی نیست و اماره می گوید در یکی از آنها نجاست است.

تحقیق: قیام اماره به دو صورت اتفاق می افتد:

اول) از همان ابتدا اماره قائم شود بر جامع، یعنی بینه شهادت بدهد بر نجاست یکی از دو ظرف الف یا ب.

دوم) اماره قائم شود بر يك فرد مشخصی ولی آن فرد برای ما مشتبه شود، مثلاً بینه شهادت داده بر اینکه ظرف الف نجس شده ولی بعداً ظرف الف با ب مختلط شده و ما نمی دانیم کدام الف است.

اما در صورت اول که اماره بر جامع قائم شده است، دو دلیل داریم:

يك) دلیل حجیت اماره که نجاست را منجز می کند.

دو) دلیل حجیت اصل ترخیصی، یعنی دلیل طهارت که همه اطراف علم اجمالی را شامل می شود.

این دو دلیل با هم متنافی هستند چه اینکه دلیل اماره تکلیف را منجز می کند و دلیل اصل در آن ترخیص می دهد، لذا بین مدلول التزامی دلیل اماره با مدلول مطابقی دلیل اصل تعارض پیش می آید. زیرا مدلول مطابقی دلیل اماره می شود تنجیز جامع نجاست و مدلول التزامی آن عدم امکان اجرای اصل ترخیصی در همه اطراف است، چون اگر در همه اطراف جاری شود با مدلول مطابقی در تنافی می باشد. در حالیکه مدلول مطابقی دلیل اصل امکان جریان اصل در همه افراد است و این یعنی تنافی.

شهادت در حل این تعارض میفرماید: دلیل اماره بر دلیل اصل مقدم می شود، اما نه به نحو حکومت بلکه بخاطر اینکه دلیل اماره در مورد خودش نص است در حالیکه دلیل اصل مورد خودش را با اطلاق شامل می شود، (یعنی دلیل اماره فقط آن را در موردی که اماره قائم شده حجت می کند ولی دلیل اصل، اصل را حتی در موردی که اماره هم قائم شده است حجت می کند) پس دلیل اماره اخص از دلیل اصل است، و در مثل عموم و خصوص مطلق عرف حکم می کند به تقدیم اخص بر عام، یعنی در مورد اماره دست از اطلاق دلیل اصل بر می داریم، پس اماره در صورت اول منجزیت دارد.

اگر کسی اعتراض کند، چرا دلیل اماره را حاکم بر دلیل اصل قرار نمی دهید، مفاد دلیل حجیت اماره جعل علمیت است لذا موضوع اصل را که شك است منتفی می کند و بر آن باید حاکم و مقدم باشد؟ در جواب می گوئیم: شرط حکومت این است که دلیل حاکم ناظر بر دلیل محکوم باشد، و نظارت وقتی معنا دارد که موضوع هر دو دلیل يك چیز باشد، مثل "لا ربا بین الوالد و الولد" که بر ادله حرمت ربا حاکم است، چون ادله حرمت ربا با اطلاقش شامل ربای بین والد و ولد هم می شود. ولی در مقام ما موضوع مختلف است، موضوع اماره جامع است، یعنی شك را از جامع فقط زائل می کند نه افراد، پس اصول ترخیصی نسبت به جامع جریان ندارند، در حالیکه موضوع اصل هر يك از اطراف علم اجمالی بخصوصه است، زیرا هر طرفی فی نفسه مشکوک است و نمی توانیم بگوئیم این طرف یا آن طرف نجس است لذا همه اطراف به لحاظ اینکه مشکوکند مشمول اصل هستند نه به لحاظ اینکه مصداقی برای جامع هستند پس اماره نمی تواند بخاطر حکومت بر اصل مقدم بشود، ولی همانطور که در بالا گفتیم به لحاظ اینکه دلیل اماره اخص می باشد بر دلیل اصل مقدم است و آثار علم اجمالی وجدانی که حرمت مخالفت قطعی و وجوب موافقت قطعی بر آن مترتب می شود.

حکم صورت دوم: اما صورت دوم که اماره قائم شود بر يك فرد مشخصی ولی آن فرد برای ما مشتبه شود، در این صورت فرد معین منجز می شود و از دائره شك و جریان اصل ترخیصی خارج می شود چه اینکه اماره در این مورد قائم شده است و موضوع اصل و اماره الآن يك چیز است پس اماره بر اصل حاکم شده و مقدم می شود، ولی بعدا این ظرف که منجز شده است با يك ظرف دیگر مشتبه می شود، که در این صورت دیگر هیچ اصل ترخیصی در هر دو آنها یا در یکی از آنها جاری نمی شود.

چرا در هر دو جاری نمی شود؟ چون علم داریم که اصل ترخیصی در یکی از آنها ساقط شده است و اماره آن را منجز کرده است، لذا اگر اصل را در هر دو جاری کنیم مستلزم تقدیم محکوم (یعنی اصل) بر حاکم (یعنی اماره) است، که این غیر معقول است.

اما چرا در یکی از آنها جاری نمی شود؟ چون جریان اصل در یکی از آنها مستلزم ترجیح بلامرجح است. لذا هر دو طرف از باب اشتغال یقینی منجز می شود.

بنکه اگر به فرد

سرایت کند علم اجمالی به علم تفصیلی به فرد و شك بدوی در سایر افراد تبدیل می شود، و سایر افراد

دیگر منجز نیستند، به این حالت یعنی سرایت علم از جامع به فرد، انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی به فرد می‌گویند.

حالات تعلق علم به فرد: تحقق انحلال با حالات تعلق علم به فرد متفاوت می‌شود لذا جا دارد این حالات را بررسی کنیم.

حالت اول: علم تفصیلی پیدا کنیم به معلوم اجمالی، مثلاً در علم اجمالی به سقوط قطره خونی در ظرف الف یا ب، علم تفصیلی پیدا کنیم که خون در ظرف الف افتاده است. این از مصادیق روشن انحلال و سرایت علم از جامع به فرد است.

حالت دوم: علم به فرد ناظر به معلوم اجمالی نباشد ولی معلوم اجمالی ما خصوصیت و ویژگی خاصی نداشته باشد که در معلوم تفصیلی ما نباشد، به صورتی که بدون هیچ اشکالی انطباق معلوم اجمالی بر معلوم تفصیلی ممکن باشد، مثلاً علم داریم که یک انسانی در مسجد است یعنی علم به جامع داریم، و هیچ خصوصیت خاصی هم ندارد، و بعداً علم پیدا می‌کنیم که زید در مسجد بوده است، در این صورت هیچ مانعی برای انطباق آن انسان بر زید نیست هرچند یقیناً نمی‌تواند ادعا کند که آن انسانی که در مسجد بوده زید بوده است. لذا اگر زید بیرون از مسجد باشد و شك کنیم الآن آیا فرد دیگری در مسجد هست یا خیر؟ علم اجمالی ما منحل شده به علم به وجود زید که در مسجد بوده و شك بدوی به وجود شخص دیگری در مسجد. اگر حکمی الزامی نسبت به جامع انسان داشته باشیم برائت جاری می‌کنیم.

حالت سوم: دقیقاً مثل حالت دوم الا اینکه در معلوم اجمالی ما یک خصوصیتی است که نمی‌دانیم بر معلوم تفصیلی ما منطبق باشد یا نه؟ مثل اینکه علم داشتیم به وجود انسانی در مسجد و می‌دانستیم این انسان قد بلند بوده است، حالا علم تفصیلی پیدا می‌کنیم که زید در مسجد بوده است ولی نمی‌دانیم زید قد بلند است تا آن انسان معلوم اجمالی ما بر آن منطبق باشد یا اینکه قد بلند نیست. در این صورت مرحوم شهید صدر می‌فرماید انحلال تحقق پیدا نمی‌کند چون علم ما از جامع که در مثال همان انسان بود به فرد که زید بود سرایت نکرد، لذا اگر به لحاظ جامع تکلیفی متوجه ما شده است منجز باقی می‌ماند.

حالت چهارم: علم به فرد تعبدی باشد، اگر قائل به انحلالیت اماره باشیم باید در هر جا که علم وجدانی به فرد را موجب انحلال می‌دانستیم اماره را هم موجب انحلال بدانیم که می‌شود حالت اول و دوم فقط. مثلاً در جایی که مردد هستیم بین نجاست ظرف الف و ب، اماره‌ای قائم شود بر نجاست ظرف الف، چطور اگر علم وجدانی پیدا می‌کردیم علم اجمالی ما منحل می‌شد، در این صورت هم که علم تعبدی به فرد داریم علم اجمالی ما منحل می‌شود. ولی شهید قائل به انحلال علم اجمالی توسط اماره نیست، بخاطر همین، نظریه مقابل را توهمی بیش نمی‌بیند که از آن پاسخ می‌گوید.

توهم: ممکن است توهم بشود که در این صورت انحلال تحقق پیدا می‌کند نهایتاً این انحلال تعبدی است نه وجدانی، چه اینکه دلیل حجیت اماره می‌گوید: بر اماره همه آثار علم وجدانی را مترتب کنید تعبداً، که یکی از این آثار، انحلال علم اجمالی است.

دفع توهم: شهید می‌فرماید این توهم باطل است، چرا؟ چون اگر مفاد دلیل حجیت اماره، تنزیل اماره نازل منزله علم باشد همانگونه که شیخ انصاری می‌گوید، تنزیل از طرف شارع در اموری ممکن است که رفع و وضعش به دست خودش باشد یعنی در آثار تشریحی مثل اینکه بگوید طواف به منزله نماز است یعنی آثار شرعی نماز را بر طواف مترتب کن، برای طواف وضو بگیر، لباس طاهر بپوش و... در حالیکه انحلال علم اجمالی از آثار تکوینی علم است و به دست شارع نیست، یعنی اگر شما وجدانا علم پیدا کردید ظرف الف نجس بوده، شارع نمی‌تواند بگوید علم اجمالی به حال خود

باقی است و جامع برای شما منجز است. پس طبق مسلك مثل شیخ انصاری انحلال تعبدی معنا ندارد. و اگر هم مفاد دلیل حجیت اماره بر اساس ورود باشد یعنی اماره را علم اعتبار می‌کنیم به نحو مجاز عقلی یا همان سکاکی، (یعنی علم حقیقتاً دو فرد دارد، فردی حقیقی که خود علم است و فردی تنزیلی که اماره است، لذا اماره حقیقتاً فردی از علم است ولی فردی تنزیلی)، در این صورت هم شهید می‌فرماید فقط آثار علم اعتباری را می‌توانید بر اماره مترتب کنید نه آثار علم حقیقی.

توضیح: علم حقیقی يك سري آثاري دارد که مختص به خودش است مثل آرامش و سکون نفس، که با غیر از علم حقیقی حاصل نمی‌شود، مثلاً اگر در فلان شهر زلزله آمد و یکی از عزیزان شما در آنجا ساکن بوده و شخص ثقه‌ای برای شما خبر آورد که عزیز شما از زلزله جان سالم به در برده، با اینکه خبر ثقه حجت است ولی شما سکون نفس پیدا نمی‌کنید ولی اگر صدایش را از پشت تلفن شنیدید و علم به سلامتش پیدا کردید سکون نفس پیدا می‌کنید. انحلال هم جزء همین آثار علم حقیقی است که از مختصات علم حقیقی است لذا با اماره انحلال حاصل نمی‌شود. متوهم کلامش را به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند تا اشکال شهید متوجه‌اش نشود، یعنی تنزل می‌کند و می‌گوید: مراد ما این نیست که دلیل حجیت، انحلال حقیقی را تعبداً ثابت می‌کند تا شما به ما اشکال کنید انحلال اثر تکوینی علم حقیقی است نه علم تعبدی، بلکه مراد ما این است که دلیل حجیت، تعبد به انحلال را ثابت می‌کند یعنی می‌گوید شك را الغاء کنید و فرض کنید به مؤدای اماره علم دارید، لذا وقتی علم ثابت می‌شود انحلال هم که اثر آن است ثابت می‌شود، پس مفاد اماره ما را متعبد به علم که علت انحلال است می‌کند سپس بالملازمه ما را متعبد به انحلال که معلول علم است می‌کند.

فرق بین قول اول که انحلال حقیقی تعبداً بود با قول دوم که تعبد به انحلال است:

لازمه قول اول وجود معلول یعنی انحلال حقیقی بود بدون علتش که علم حقیقی بود، در حالیکه معنای قول دوم وجود انحلال حقیقی بخاطر وجود علت حقیقی که علم بود می‌باشد الا اینکه ثبوت این علم از طریق قطع وجدانی نبود بلکه از طریق تعبد شرعی است، لذا بالملازمه ما متعبد به انحلال می‌شویم چون دیگر علم به جامع نداریم بلکه علم به فرد داریم و لکن تعبداً. شهید از این ادعا هم دو جواب می‌دهند اول اینکه عالم واقع با عالم تعبد فرق دارد، بلکه علم حقیقی در عالم واقع با انحلال ملازمه دارد، ولی اینطور نیست که تعبد به وجود علت هم با تعبد به وجود معلول ملازم باشد، چه اینکه دائره تعبد تابع مقدار دلالت دلیل است و در مقام ما دلیل حجیت اماره ما را متعبد به علم که همان علت است می‌کند نه به وجود معلول، پس نه حقیقتاً دلیلی بر وجود انحلال داریم نه تعبداً. از این نمونه موارد در فقه کم نداریم مثلاً در استصحاب حیات زید را استصحاب می‌کنید ولی قائل به لازم عقلی یا عادی نمی‌شوید مثلاً متعبد به اینکه زید الآن ریشش سفید شده نمی‌شوید، و در قاعده فراغ وقتی بعد از نماز شك در صحت وضوی خود می‌کنید متعبد می‌شوید که نماز قبلی صحیح است ولی برای بعدی باید وضوء بگیرید، در حالیکه شما یا متوضاً هستید که نیاز به وضوء ندارید و یا نیستید که نماز اولتان هم باطل است. یا مثلاً دست شما نجس شده در آبی که در کربیت آن شك دارید فرو می‌برید، استصحاب می‌گردد دستتان نجس است ولی آب پاک است، در حالیکه آب یا کرب است که هر دو پاک هستند و یا غیر کرب که هر دو نجس می‌شوند و تفکیک بین آن دو در عالم خارج عقلاً ممکن نیست ولی در عالم تعبد ممکن شده است.

اشکال دوم: تعبد به انحلال لغو و بی‌فایده است، چرا؟ زیرا هدفان از این تعبد به انحلال چیست؟ اگر هدفان تأمین از عقاب است نسبت به فرد دیگر (که اماره بر آن قائم نشده) بدون نیاز به اجرای اصل مرخص در آن، کلامی نادرست است، چون تأمین عقاب در هر شبهه‌ای حتی شبهه بدویه نیاز به اجرای اصل مرخص دارد. و اگر هدفان از تعبد به انحلال این است که بتوانید در طرف دیگر (که

اماره بر آن قائم نشده) اصل جاري كنيد، باز هم لغو است چون بدون نياز به تعبد به انحلال جريان اصل در طرف ديگر به خاطر يك علت ديگر حاصل است. علت ديگر چي هست؟ زوال معارضه بين اصول مرخصه است در اطراف.

توضيح: چرا اصول در اطراف علم اجمالي جاري نمي شد؟ چون اصول در اطراف با هم معارضه مي كرد لذا اگر در يك طرف، به علت اصل جاري نشود، در اطراف ديگر بدون هيچ اشكالي جاري مي شود؛ چون ديگر از تعارض خبري نيست و در مقام ما هم مسأله همين گونه است زيرا وقتي در يك طرف اماره قائم مي شود آن فرد منجز مي شود و چون در آن شك نداريم ديگر مجراي اصل نيست لذا اصول مرخصه در اطراف ديگر بدون هيچ تعارضي جاري مي شوند.

ركن سوم منجزيت علم اجمالي: همه اطراف علم اجمالي با قطع نظر از تعارض جريان اصول مرخص در آنها، مشمول دليل اصل مرخص باشند، يعني اگر تعارض مانع نبود، در همه اطراف علم اجمالي، اصل مرخص بتواند جريان داشته باشد. ولي اگر اين ركن نباشد منجزيت علم اجمالي مختل مي شود چون اگر يك طرف مشمول دليل اصل ترخيصي نباشد و منجز باشد، طرف ديگر بدون هيچ مزاحمتي مجراي اصل مرخص قرار مي گيرد و معارضي ندارد. مثل اينكه يك طرف بوسيله اماره اي منجز شده باشد و يا ... اين ركن سوم بر اساس انكار عليت علم اجمالي براي وجوب موافقت قطعي است، چه اينكه با انكار قول به عليت، وجوب موافقت متوقف بر تعارض بين اصول مؤمنه است، والا بنا بر عليت، وجوب موافقت ثابت است ولو اينكه اصل در بعضي اطراف جاري نشود. زيرا جريان اصل در بعض ديگر بخاطر عدم تعارض با فرض عليت علم اجمالي منافات دارد، به عبارت ديگر خود علم اجمالي را اگر علت وجوب موافقت بدانيد اين علم اجمالي بر فرض عدم تعارض اصول مرخص در اطراف به حال خود باقيست پس منجز وجوب موافقت است. لذا محقق عراقي كه قائل به عليت است ناچار است چاره اي بينديشد تا علم اجمالي را اول از منجزيت بيندازد تا بتواند اصل مؤمن جاري كند بخاطر همين ركن سوم منجزيت علم اجمالي را به گونه اي ديگر تقريب مي كند. مي فرمايد: علم اجمالي بايد در همه تفادير، معلوم خود را منجز كند، به عبارت ديگر هر طرف قابليت تنجيز بوساطه علم اجمالي را داشته باشد. مثلا اگر علم به نجاست ظرف الف يا ب پيدا كرديد، هر دو طرف منجز مي شود چون هر دو طرف احتمال نجس بودن را دارد و تكليف در حق ما منجز مي شود ولي اگر يك طرف بخاطر قيام اماره و يا جريان اصل استصحاب و يا ... منجز شد ديگر علم اجمالي منجز اين طرف نخواهد بود چه اينكه خودش منجز شده است و مستحيل است دوباره منجز شود پس علم اجمالي منجزيت خود را از دست مي دهد و اصل مرخص در طرف ديگر بدون هيچ مشكلي جاري مي شود (مشكلش منجزيت علم اجمالي بود كه الان مرتفع شده است).

فرق عملي بين اين دو بيان (عراقي و شهيد): فرق در جايي ظاهر مي شود كه علم اجمالي به نجاست ظرف الف يا ب داشته باشيم و هيچ يك از آنها حالت سابقه معلوم نداشته باشند و هيچ اصل منجز ديگري هم در آنها جاري نباشد ولي يكي از آنها فقط قابليت جريان اصل مؤمن را دارد. مثال: علم داريم به وقوع قطره اي خون در ظرف الف يا ب، و مايع در ظرف الف آب است ولي در ظرف ب مردد است بين سرکه و خمر، و حالت سابقه هيچكدام را نمي دانيم تا استصحاب كنيم و اصل منجز مي هم در هيچكدام جاري نيست و فقط اصل طهارت در ظرف الف جاري است (در ظرف ب جاري نيست چون يك قول مي گويد اصل طهارت در نجاست ذاتي مشكوك جاري نمي شود كه در اينجا خمر اگر باشد نجاستش ذاتي است لذا در ظرف ب اصل طهارت جاري نيست و ما مثالمان روي همين فرض است). طبق بيان محقق عراقي در اينجا نبايد بتوانيم اصل طهارت جاري كنيم چون منجزيت علم

اجمالي ما مختل نشد، يعني صلاحيت دارد تنجيز معلوم را در هر تقدير ي دارد، اگر الف نجس باشد بايد اجتناب کرد و اگر ب نجس باشد بايد اجتناب کرد، ولي طبق بيان شهيد اصل طهارت جاري است چون اصل طهارت بدون هيچ معارضي جاري است.

رکن چهارم منجزيت علم اجمالي

جريان برائت در هر يك از اطراف منجر به ترخيص در مخالفت قطعي و منجر به امکان وقوع اين مخالفت از مكلف بشود به نحوي كه مأذون در مخالفت باشد.

مثل اينكه علم به نجاست ظرف الف يا ب دارد و هر كدام از آنها في نفسه مجري برائت هستند، و مكلف قدرت ارتكاب هر دو را دارد، در اين صورت جريان اصل طهارت در هر دو منجر به ترخيص در مخالفت قطعي است كه محال است و چون جريان در يك طرف هم ترجيح بلامرجح است لذا بين اصول تعارض مي شود و تساقط مي كنند. ولي چنانچه جريان اصل در آنها منجر به ترخيص در مخالفت قطعي نشود، جريان اصل مشكلي ندارد، مثل اينكه يكي از اطراف از تحت قدرتش خارج باشد و در خارج قدرت بر مخالفت نداشته باشد. مثل اينكه ظرف ب نزد ملكه انگلستان باشد و عرفا ممكن نباشد بر آن دست پيدا كنيم. در اين صورت در هر دو طرف اصل برائت جاري مي شود چه اينكه ملاك وجوب موافقت قطعي در علم اجمالي، محذور تعارض اصول مؤمنه است، كه ناشي از امکان مخالفت قطعي عملي براي مكلف است، كه در اينجا منتفي است.

محقق خوئي ركن چهارم را به بيان ديگري بيان مي كند؛ مي فرمايد: در جريان اصول در اطراف علم اجمالي شرط است كه نه تنها منجر به مخالفت عمليه نشود بلكه منجر به مخالفت التزامي و اعتقادي هم نشود، به اين معنا كه منجر نشود به اعتقاد صدور ترخيص قطعي در مخالفت ولو اينكه عملا هم مخالفت قطعي اتفاق نمي افتد، مثلا شما چنانچه علم اجمالي داريد به نجاست ظرف الف يا ب و ظرف ب از تحت قدرت شما خارج است مثلا نزد ملكه انگلستان است كه شما عرفا و عاده و شايد هم عقلا قدرت بر آن نداريد، در اين صورت جريان اصل در دو طرف هر چند منجر به مخالفت قطعي عملي نمي شود چون به ظرف ب هيچ گاه دسترسي نداريد ولي منجر به مخالفت التزامي مي شود زيرا معنای جواز جريان اصل در دو طرف، اعتقاد به صدور ترخيص قطعي در مخالفت است از طرف شارع و اين محال است.

تطبيقات منجزيت علم اجمالي

هر جا كه يكي از ارکان چهارگانه منجزيت علم اجمالي از بين برود، منجزيت علم اجمالي هم از بين مي رود. و در همه حالاتي كه ادعا شده علم اجمالي از منجزيت ساقط مي شود بايد فرض كنيم كه يكي از ارکان از بين رفته است و گرنه هيچ وجهي براي ساقط شدن منجزيت علم اجمالي وجود ندارد. در اين سلسله دروس ده حالت را كه ادعا شده است قاعده ي منجزيت علم اجمالي بر آنها انطباق ندارد مورد بررسي قرار مي دهيم.

زوال علم به جامع : حالت اول: علم به جامع از اساس از بین برود، که خود صورتهایی دارد:

صورت اول: کسی که علم اجمالی دارد بفهمد در علمش خطا واشتباه کرده است. مثلاً آن دو طرفی که فکر می کرده یکی از آنها نجس است، علم به طاهر بودنش پیدا کند. در اینجا هیچ شکي نیست که علم اجمالی از منجزیت ساقط می شود چون رکن اول یعنی (علم به جامع) از بین رفته است.

صورت دوم: کسی که علم اجمالی دارد، در چیزی که قبلاً به آن علم داشت شك کند، که در اینجا علمش از جامع به شك بدوی تبدیل می شود. لذا چون علم به جامعی نیست علم اجمالی منجزیت ندارد.

توهم: لکن توهم شده که: اطراف بعد از سقوط علم اجمالی از منجزیت بر منجزیت خود باقی می مانند. چرا؟ چون اصول مؤمنه ای که در حال وجود علم اجمالی باهم تعارض می کنند، گرچه علم اجمالی وجود ندارد واز بین رفته است اما آن اصول مؤمنه بعد از تعارض و تساقطشان، دیگر هیچ دلیل و موجهی برای برگشت ندارند پس شبهه در هرطرف بدون اصل مؤمن می ماند، لذا منجزیت دارند.

دفع توهم: از این شکل جواب داده شده: آن شکي که اصل عملی اش با معارضه ساقط شده است شك در اطراف علم اجمالی بود که این شك با از بین رفتن علم اجمالی از بین رفت. و به جای (شك مقرون به علم اجمالی) شك بدوی ایجاد شد. که این (شك بدوی) يك فرد جدیدی از موضوع دلیل اصل است. و دیگر اصل مؤمن از شك بدوی به عنوان طرفی برای معارضه واقع نمی شود. پس اصل عملی بدون اشکال جاری می شود.

صورت سوم: علم به جامع، بقاء از بین برود، گرچه علم به جامع حدوثاً از بین نمی رود، این صورت به سه شکل تحقق پیدا میکند.

شکل اول: برای پایان جامعی که به آن علم داریم، يك زمان مشخص و معینی وجود دارد به گونه ای که وقتی آن زمان برسد، جامع مرتفع می شود واز بین می رود. پس وقتی جامع زمان معینش تمام شد ، دیگر علم به جامع، بقاء باقی نمی ماند. مثال: علم اجمالی داری نذر کردی شرب آب پرتقال را ترك کنی تا ظهر، یا نذر کردی که شرب آب انار را ترك کنی تا ظهر، علم به جامع تا زمانی که ظهر فرا نرسیده مشکلی ندارد اما به محض اینکه حلول ظهر فرا رسید علم به جامع از بین می رود و می توانیم آب پرتقال و آب انار را بخوریم. پس علم به جامع بقاء منجزیت ندارد اما حدوثاً منجزیت دارد.

شکل دوم: اینکه جامع بنا بر هر تقدیر تا يك زمانی متیقن باشد و نسبت به بعد از آن زمان مشکوک البقاء باشد. در چنین جایی علم به جامع بقاء از بین می رود و لکن استصحاب جامع معلوم جاری میشود که در این هنگام استصحاب به مثابه علم اجمالی است، یعنی اطراف را منجز می کند. مثال: نمی دانیم نذر کردیم، ترك شرب آب پرتقال را تا ظهر یا تا مغرب، تا ظهر یقیناً علم به جامع داریم، با فرا

رسیدن ظهر علم ما تبدیل به شك مي شود، به این صورت که اگر نذر تا ظهر بوده علم به جامع بقاء منتفی است ولي اگر تا مغرب بوده است علم به جامع ما باقي است، لذا شك در وجود جامع داریم، جامع را استصحاب مي كنيم و مي گوييم جامع تكليف وجود دارد، و این به منزله علم اجمالي است، پس تكليف به منجزیت خودش باقي مي ماند.

شكل سوم: اینکه جامع معلوم، مردد بين دو تكليف باشد. اما يکي از آنها بر فرض تحققش، از جهت زماني، نسبت به ديگري طولاني تر است. مثال: علم اجمالي داریم به حرمت شرب آب انار تا ظهر، يا حرمت شرب آب پرتقال تا مغرب. بعد از ظهر با تمام شدن حرمت شرب آب انار، علم اجمالي ما هم به حرمت از بين مي رود، آیا در این هنگام به خاطر زوال علم اجمالي مي توانيم در آب پرتقال اصل ترخيصي جاري كنيم و آن را بنوشيم يا خير؟ جواب خير است، با انتهاي زمان تكليف کوتاه مدت منجزیت از تكليف طولاني مدت ساقط نمي شود زیرا تكليفي که محدود به زمان معيني مي باشد به تعداد آناتش که مي توان شرب را انجام داد متعدد مي شود، که همه این تکالیف متعدده اطراف علم اجمالي بشمار مي روند، و تکليف طويل هم به همین صورت است به تعداد آنات ارتكاب آن، تکالیف متعدد مي شود و از اطراف علم اجمالي بشمار مي رود، لذا هر طرف از آناء تکليف فرد طويل با آناء تکليف فرد قصير در تعارض است، يعني آناء تکليف قصير تا ظهر همانطور که با آناء تکليف طويل تا ظهر در تعارض است، با آناء بعد از ظهر هم در تعارض است، لذا همه اصول ترخيصي ساقط هستند و منجزیت نسبت به فرد طويل تا مغرب باقيست. به مثل این علم اجمالي، علم اجمالي مردد بين قصير و طويل مي گویند که حکمش تنجيز طويل تا آخرين زمانش است.

شكل چهارم: تکليف در يکي از دو طرف علم اجمالي بنا بر اینکه حادث شده باشد مشکوک البقاء باشد، مثل اینکه علم اجمالي دارد که از او بول خارج شده است يا مني، و مي داند که غسل جمعه، مجزي از وضوء است ولي در اجزاء آن از غسل جنابت شك دارد، در این صورت بنا بر اینکه از او بول خارج شده باشد علم به ارتفاع حدث دارد ولي اگر مني از او خارج شده باشد، حدثش مشکوک البقاء است چون نمي داند غسل جمعه از آن مجزي است يا خير؟ مثال ديگر اینکه مي داند اجمالاً يا شرب آب انار تا ظهر براي شرب آب پرتقال ولي شك دارد اگر آب پرتقال حرام باشد تا ظهر است يا تا مغرب، در این صورت وقتي ظهر مي شود يقيناً حرمت شرب آب انار منتفی مي شود ولي نسبت به شرب آب پرتقال مردد باقي مي ماند.

توهم: در مثل شكل چهارم گفته شده است: منجزیت علم اجمالي ساقط مي شود؛ زیرا وجهي براي منجزیت تکليف در آن مدتي که شك در بقاء تکليف داریم وجود ندارد، چه اینکه منجزیت يا علم اجمالي است يا استصحاب تکليف است که هر دو در مقام ما منتفی است؛ اما علم اجمالي وقتي منجز تکليف در فرد طويل است که فرد طويل، يکي از دو طرف علم اجمالي باشد، در حالیکه فرض این است از بعد از ظهر فرد قصير معلوم الانتفاء است لذا علم اجمالي ما منتفی مي شود و تبدیل به شك در بقاء فرد طويل مي شود که مجرای اصول ترخيصي

است. و اما استصحاب تکلیف در مورد آن جاری نمی شود زیرا یقین به حدوث فرد طولی نداشتیم بخصوصه.

دفع توهم: شهید می فرماید در اینجا يك استصحاب تقدیری جاری می شود؛ البته اگر رکن اول را ثبوت حالت سابقه بگیریم نه یقین به حدوث، به این صورت که اگر فردی که در بقاءش شك داریم حادث شده بود الآن استصحاب بقاءش جاری می باشد (حالت سابقه که هست وشك در لاحق هم بخاطر این است که خود این فرد مردد است بین اینکه تا ظهر باشد یا مغرب)، لذا این فرد مشکوک تا ظهرش با علم وجدانی ثابت است و تا مغربش هم با استصحاب ثابت است و طرف علم اجمالی محسوب می شود که با رفتن فرد قصیر، علم اجمالی و منجزیت آن باقی می ماند مانند شکل سوم (در شکل سوم فرد طولی بر فرض حدوثش تا مغرب بودنش یقینی بود ولی در شکل چهارم بر فرض حدوثش تا مغرب بودنش با استصحاب ثابت می شود).

اضطرار به بعض اطراف علم اجمالی

حالت دوم از مواردی که علم اجمالی از منجزیت می افتد: مکلف علم اجمالی داشته باشد که یکی از این دو غذا نجس است، ولیکن مضطر به تناول یکی از آنها باشد (اگر نخورد از پای می افتد)، شک می نیست که آن طرفی را که به آن مضطر است در حقیقت مباح است، بحث در این است؛ آیا علم اجمالی نسبت به طرف دوم که مکلف به آن مضطر نیست منجز است یا خیر؟ یعنی ارتکاب طرف دوم برای مکلف حرام است یا خیر؟ به عبارت دیگر: سوال این است که آیا علم اجمالی در حال اضطرار، به طور کلی یعنی در هر دو طرف منجزیت خود را از دست می دهد یا فقط در طرفی که مکلف به آن مضطر است؟ اضطرار به یکی اطراف دو گونه متصور است:

صورت اول: مکلف مضطر به يك طرف معین است.

صورت دوم: مکلف مضطر به يك طرف معین نیست، بلکه هر کدام از اطراف علم اجمالی می توانند رافع اضطرار باشند. هر کدام از این دو شکل دارای فروضی می باشد که بدان می پردازیم: اما صورت اول به سه شکل ممکن است اضطرار حاصل شود:

شکل اول: اضطرار به غذای معینی که طرف علم اجمالی است، قبل از علم اجمالی به نجاست یکی از آن غذاها باشد، در این فرض به دلیل اختلال در رکن اول علم اجمالی، یعنی علم به جامع، علم اجمالی از منجزیت ساقط می شود، زیرا در يك طرف اضطرار باعث سقوط تکلیف می شود در نتیجه در طرف دیگر فقط شك بدوی داریم که آیا این غذا نجس است یا نه؟ لذا اصل تریخی در آن جاری می شود و حکم به اباحه می کنیم.

شکل دوم: اضطرار مکلف به طرف معین بعد از حدوث تکلیف و علم اجمالی است، شهید می فرماید در اینجا منجزیت علم اجمالی بر حال خود باقی است زیرا اگر تکلیف در طرف مضطر الیه بوده که تا قبل از اضطرار باقی بوده و اگر در

طرف دیگر بوده هنوز پابرجاست، واز قبیل حالت تردد علم اجمالی بین فرد قصیر و طویل می شود که گفتیم منجزیت به حال خود باقیست.

شکل سوم: اضطرار مکلف به طرف معین بعد از حدوث تکلیف و قبل از حصول علم اجمالی است، مثل اینکه ظهر مضطر به خوردن یک طرف معین شده است ولی قبل از خوردن علم اجمالی پیدا می کند که یکی از آن دو غذا صبح نجس شده است، در این صورت رکن اول علم اجمالی (علم به جامع) تمام است ولی رکن سوم یعنی جریان اصول در همه اطراف علم اجمالی مخدوش است زیرا طرف معینی که اضطرار به آن پیش آمده، خوردنش بخاطر اضطرار جایز شده لذا جریان اصل مومن در آن اثری ندارد بنابراین جاری نمی شود. این کلام بعینه در مواردی غیر از اضطرار که موجب مسقط تکلیف است پیاده می شود، مانند اینکه یکی از اطراف قبل از علم اجمالی ما تلف شود، یا طاهر شود، مانند اینکه یکی از دو لیوان به آب کر متصل می شود یا از دستمان می افتد و آب آن روی زمین می ریزد، در این صورت اگر علم پیدا کنیم که یکی از آنها نجس بوده است به دلیل عدم جریان اصل در طرف معدوم یا طاهر، اصل در طرف دیگر بدون معارض جاری می شود و حکم به اباحه آن می شود.

صورت دوم اضطرار: اضطرار به فردی غیر معین

در این فرض بخاطر اضطرار شکمی نیست که موافقت قطعیه واجب نیست؛ اما سوال این است که آیا مخالفت قطعیه جایز است یا خیر؟ برخی مانند مرحوم آخوند قائل به جواز ارتکاب مخالفت قطعیه شده اند، برهانی که بر این نظر اقامه شده است از چند مقدمه تشکیل شده است:

اول: علم اجمالی علت تامه وجوب موافقت قطعیه است .

دوم: معلول در اینجا ساقط شده است ، یعنی بخاطر اضطرار به یکی از اطراف یقیناً موافقت قطعیه واجب نیست.

سوم: سقوط معلول بدون سقوط علت محال است، هر گاه معلول نباشد یعنی علت هم نیست.

نتیجه: حال که موافقت قطعیه لازم نیست باید ملتزم شویم که علت آن یعنی علم اجمالی به تکلیف هم نیست، لذا در فرض اضطرار تکلیفی متوجه مکلف نیست، و بعد از ارتکاب یکی از دو طرف علم اجمالی واز بین رفتن اضطرار، اگر چه تکلیف در طرف دیگر محتمل است ولیکن شك بدوی است که در آن اصل برائت جاری می شود و حکم به جواز ارتکاب آن طرف می کنیم.

جواب از برهانی که بر نظریه صاحب کفایه اقامه شده است:

شهید می فرماید اولاً همانگونه که سابقاً گفتیم علم اجمالی علت تامه برای موافقت قطعی نیست، بلکه علم اجمالی باعث تعارض اصول در اطراف می شود و آنها ساقط می شوند که بنابر حق الطاعه احتمال تکلیف در هر کدام، آن را منجز می کند.

وثانیا: بر فرض که قبول کردیم علم اجمالی علت تامه برای وجوب موافقت قطعی است، ولیکن معنای علیت این است که بواسطه علم، وصول تکلیف تمام وکمال صورت گرفته است و موضوع حکم عقل به وجوب امثال محقق شده است، و صرف شك در اطراف نمی تواند مؤمن از تکلیف باشد. و این معنا از علیت منافات ندارد با اینکه ما از جهت دیگری مثل عجز و اضطرار مؤمن داشته باشیم، لذا سقوط تکلیف در يك طرف بخاطر اضطرار منافات ندارد با علیت علم اجمالی برای وجوب موافقت قطعی، بلکه علیت می تواند فعلی باقی بماند و سقوط وجوب موافقت قطعی بخاطر مانع باشد، مثل آتش که علیت برای سوزاندن دارد ولی اگر مانعی مثل رطوبت باشد سوختن تحقق پیدا نمی کند. لذا در اطراف دیگر که مانعی وجود ندارد علم اجمالی منجزیت خود را دارد.

ثالثاً: بر فرض قبول همه مقدمات، نتیجه ای که گرفته می شود این است که باید در تکلیف معلوم به گونه ای تصرف کنیم که ترخیص در یکی از اطراف برای دفع اضطرار، اذن در مخالفت قطعی نباشد. به این صورت که بگوییم دلیل تکلیف از همان ابتدا در فرض اضطرار فقط نسبت به طرفی که مکلف برای رفع اضطرار مرتکب می شود و واقعا حرام است اطلاق نداشته باشد یعنی اگر مکلف فقط يك طرف را برای اضطرار مرتکب شد اطلاق دلیل شاملش نمی شود هر چند واقعا حرام بوده باشد، مثلاً اطلاق دلیل اجتناب عن النجس در جایی که علم اجمالی به نجاست یکی از دو غذا داریم و به یکی از آنها بصورت غیرمعین اضطرار داریم، می گوید من موردی را که مکلف فقط یکی از غذاها را تناول کند شامل نمی شود هر چند نجس باشد، لذا اگر هر دو را تناول کرد مستحق عقاب است. بنابراین با رفع ید از اطلاق دلیل، ارتکاب يك طرف به تنهایی برای رفع اضطرار اذن در مخالفت احتمالی هم به شمار نمی رود زیرا از اول شارع عدم ارتکاب هر دو را نخواستند بود تا ترك یکی از آنها مخالفت باشد.

حالت سوم (از مواردی که منجزیت علم اجمالی برای روی آن منطبق نیست): انحلال علم اجمالی به تفصیلی

هر علم اجمالی مثل علم تفصیلی يك سببی دارد. سبب علم اجمالی: در واقع گاه مختص به يك طرف معین است و گاه نسبت آن، به تمام اطراف یکسان است. اما در ظاهر در هر دو حالت نسبت به تمام اطراف یکسان است یعنی مکلف نمی تواند آن را مختص به يك طرف بداند و الا علم او دیگر اجمالی نیست.

حالت اول: مثال: اگر مکلف علم پیدا کند قطره خونی در یکی از دو ظرف افتاده اما آن ظرف را دقیقاً تمییز ندهد در این حالت سبب علم اجمالی مکلف به نجاست یکی از دو ظرف، آن قطره خونی است که مختص به یکی از این دو ظرف بوده و در واقع تنها به یکی از این دو ظرف اصابت کرده است. در این صورت مکلف می تواند معلوم بالاجمال را مقید به سبب کند یعنی بگوید من به نجاست یکی از این دو ظرف علم اجمالی دارم که ناشی از دیدن قطره خون است. بنابراین می توان گفت مکلف به هرگونه نجاستی علم ندارد بلکه تنها به نجاستی علم دارد که منشأ آن، قطره خون باشد پس در اینجا سبب علم اجمالی مختص به يك طرف شده است. بنابراین اگر مکلف بعد از علم اجمالی به جامع، علم تفصیلی به فرد پیدا کند، برای او یکی از این سه حالت پیش آید:

۱- علم به اتحاد سبب علم اجمالی و تفصیلی دارد.

۲- علم به افتراق سبب علم اجمالی و تفصیلی دارد.

۳- شك در اتحاد و افتراق دارد.

طبق حالت اول رکن دوم علم اجمالی (عدم سرایت علم به جامع به فرد) مختل شده است، و انحلال رخ می دهد.

طبق حالت دوم هم تمام ارکان علم اجمالی محفوظ است لذا انحلال حاصل نمی شود، در این حالت درحقیقت به عدم انطباق معلوم بالاجمال بر فرد معلوم بالتفصیل علم داریم. درحقیقت مکلف دو علم مستقل دارد: علم اجمالی به جامع و علم تفصیلی به فرد بدون اینکه هیچ يك از این دو علم به دیگری منحل شود. مثال: مکلف اجمالا می دانست که یکی از این دو ظرف به سبب قطره خون، متنجس شده است الان می داند که ظرف سمت راست بر اثر اصابت قطره خون دیگری، متنجس شده است. طبق حالت سوم که مکلف اجمالا بداند یکی از دو ظرف به واسطه قطره خونی که به آن رسیده نجس است اما در این زمان به طور تفصیلی علم به نجاست ظرف سمت راست پیدا کرده است اما شك دارد این قطره خون همان قطره خون قبلی است که سبب علم اجمالی او بود یا قطره خون دیگری است؟ در این حالت نیز انحلال رخ نمی دهد زیرا این فرض، در شکل دوم از اشکال تعلق علم تفصیلی به فرد می آید. (در حالت مذکور علم به صحت انطباق معلوم بالاجمال بر معلوم بالتفصیل وجود ندارد به علت قیدی که در معلوم بالاجمال از ناحیه سبب وجود دارد به همین دلیل انحلال صورت نمی گیرد. مثال: معلوم بالاجمال نجاست ناشی از قطره خون است اما چون نمی دانیم که این معلوم تفصیلی همان معلوم بالاجمال است یا نه، انحلال صورت نمی گیرد.

حالت دوم: یکسان بودن نسبت سبب علم اجمالی به تمام اطراف

مثال: نزد کافری تعدادی ظرف وجود دارد و شك داریم که او با وجود تعدد ظروف و زمان طولانی، از هیچ يك از آنها استفاده نکرده باشد، بر اساس استقرا و احتمالات علم حاصل می شود که او حداقل از یکی از این ظروف استفاده کرده است. ولی متعین در یکی نیست، بلکه ممکن است همه ظرفها نجس باشد. در این صورت سبب علم اجمالی نمی تواند آنچه را که نجاستش برای ما اجمالا معلوم است را مختص به يك طرف کند، زیرا علم به نجاست یکی از ظرفها ناشی از استبعادی بود که بیان کردیم و این استبعاد نسبت به همه ظرفها به يك نسبت است، لذا نمی توانیم معلوم اجمالی را مقید به آن کنیم. در این حالت اگر علم تفصیلی به نجاست یکی از ظرفها پیدا کردیم علم اجمالی ما بدون هیچ شکی منحل می شود؛ زیرا رکن دوم منجزیت علم اجمالی که عدم سرایت علم به جامع به فرد بود مختل شد، چه اینکه یقینا معلوم اجمالی ما بر معلوم تفصیلی ما منطبق شده است، زیرا در جامع ما خصوصیت و ویژه گی خاصی نبود که شك در تطبیق معلوم تفصیلی بر آن داشته باشیم. نکته قابل توجه اینکه: در همه مواردی که قائل به انحلال شدیم باید معلوم تفصیلی ما با معلوم اجمالی ما اتحاد زمانی داشته باشند، ولیکن چنانچه معلوم تفصیلی ما متأخر باشد انحلال حقیقی شکل نمی گیرد، زیرا معلوم تفصیلی ما مصداقی برای معلوم اجمالی نیست. البته خود اتحاد زمانی بین حدوث دو علم تفصیلی و اجمالی موضوعیت ندارد، بلکه ملاک، مصداق بودن معلوم تفصیلی برای معلوم اجمالی است، لذا علم تفصیلی متأخر در جایی که معلوم اجمالی بر معلوم تفصیلی تطبیق شود، موجب انحلال می شود، زیرا با احراز مصداقیت، علم از جامع به خصوصیت سرایت می کند، برای مثال، شما علم اجمالی دارید به وقوع قطره خود در ظرف الف یا ب، بعدا علم تفصیلی پیدا می کنید که ظرف «الف» با خون نجس شده است، در معلوم اجمالی، قطره صبح داخل یکی از ظرفها افتاده است و در علم تفصیلی هم صبح ظرف «الف» نجس شده است، در این صورت اگر علم داشته باشید که قطره خون در معلوم اجمالی همان قطره خون در معلوم تفصیلی است یا احتمال بدهید، انحلال حقیقی حاصل می شود، چون زمان دو رخداد یکی می شود و مصداقیت احراز می شود.