

# الفكر المتين

بحوث أصولية عالية

المدخل.....

الجزء الثاني

أصالة البراءة

تأليف

سماعة المرجع الديني الاعلى آية الله العظمى

السيد الحسنى (و) ظله

## المقدمة

### بسم الله الرحمن الرحيم

اللَّهُمَّ يَا مَنْ لَا يَصِفُهُ نَعْتُ الْوَاصِفِينَ، وَيَا مَنْ لَا يُجَاوِزُهُ رَجَاءُ الرَّاجِينَ، وَيَا مَنْ لَا يَضِيعُ لَدَيْهِ أَجْرُ الْمُحْسِنِينَ، وَيَا مَنْ هُوَ مُنْتَهَى خَوْفِ الْعَابِدِينَ، وَيَا مَنْ هُوَ غَايَةَ خَشْيَةِ الْمُتَّقِينَ، .....  
اللَّهُمَّ وَثَبْتَ فِي طَاعَتِكَ نِيَّتِي، وَأَحْكَمَ فِي عِبَادَتِكَ بَصِيرَتِي،  
وَوَفَّقَنِي مِنَ الْأَعْمَالِ لِمَا تَغْسِلُ بِهِ دَنَسَ الْخَطَايَا عَنِّي، وَتَوْفَّقَنِي  
عَلَى مِلَّتِكَ وَمِلَّةِ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) إِذَا  
تَوَفَّقْتَنِي.

وبعد...

أولاً: هذا انتصار آخر لمظلومية الصابر المحتسب الإمام القائد الشهيد السعيد محمد باقر الصدر (قدست روحه)، وإثبات لعلميته وأعلميته وعبقريته.

ثانياً: يمثل هذا البحث الجزء الثاني من الفكر المتين / المدخل، والذي يتناول تقرير بحوث سماحة الشيخ الفياض إضافة إلى تسجيل التعليقات والمناقشات العلمية التي يثبت فيها ردّ وإبطال مباني الشيخ

الفياض جملةً وتفصيلاً ، وخاصة في الموارد التي يخالف فيها مباني أستاذنا الشهيد محمد باقر الصدر (قُدس سره الشريف) ويناقشها ويعلق عليها ، حيث أبطلنا ما طرحه سماحة الشيخ الفياض من مناقشات وتعليقات.

ثالثاً: كما ذكرنا في الجزء الأول فإن هذه البحوث (متناً وتعليقاً) قد عُرِضَتْ على جناب الشيخ الفياض وبقيت عنده (بعد أن طُبِعَت النسخة الأصلية منها) لما يقارب العام ولم يتمكن من الرد والتعليق على أي مناقشة سجلت على مبانيه وأبطلتها ، إضافة لذلك فإن هذه البحوث مع تعليقاتها كنت أقرأها (بعد كل درس من البحوث الأصولية) لسماحة الشيخ الفياض وأناقش ما يصدره من تعليق في ذلك الوقت وأسجل الردّ المناسب عليه وتحت مسامحة ومسامع الحاضرين وأضيف مثل هذه النقاشات والتعليقات إلى ما قررته من بحث وتعليق.

رابعاً: إتباعاً للنهج العلمي الصحيح وإتماماً للدليل وتسجيلاً للحجية الشرعية والأخلاقية على الجميع ، فإنني بالتأكيد (إن شاء الله تعالى) سأضع نسخة من هذا البحث بين يدي سماحة الشيخ الفياض (دام ظله) آملاً الرد العلمي منه إن وُجد ، ومن حق أي مكلف يبحث عن الحق وأهله أخذ نسخة من هذا البحث وعرضها على سماحة الشيخ الفياض (دام ظله) والطلب منه الردّ عليها ، ورحم الله

من أهدى إليَّ عيوبي وكشفَ لي بالدليل العلمي عدم تمامية ما سجلتُ في هذا البحث.

خامساً: إن هذا البحث كان قد طُبِعَ في نفس الفترة الزمنية التي طُبِعَ فيها الجزء الأول، لكن إصداره تأخر بسبب بعض الضغوط الحوزوية والعقلية الكافرة والصدامية المجرمة الملحدة، وبعدَ أن أنعمَ اللهُ تعالى علينا بالفرج من زلزانات البعث الكافر وبعدَ نعمه المتواصلة عليَّ وعلى والدي فقد حان الوقت المناسب لإصدار هذا البحث.

والحمد لله رب العالمين والعاقة للمتقين  
وصلى الله على محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين

محمود الحسني

## الاستدلال على البراءة بالاستصحاب:

ويمكن تقريب ذلك بوجهين:

**الوجه الأول: استصحاب عدم الجعل**

**الوجه الثاني: استصحاب عدم المجعول**

### الوجه الأول: استصحاب عدم الجعل:

فإن جعل الأحكام الشرعية أمر حادث ومسبق بالعدم وليس أمراً أزلياً، فإن جعلها عبارة عن أمره تعالى بواسطة الوحي لنبيه الأكرم (صلى الله عليه وآله) بتبليغ الأحكام على نحو التدرج بحسب الظروف والمصالح، وعلى هذا فلو علمنا بجعل حكم وعلمنا بتحقق موضوعه فقد تنجز، كما إذا علم بجعل وجوب الحج على المستطيع وعلم باستطاعته فقد تنجز الحكم عليه، أما إذا علم بالكبرى وهي جعل وجوب الحج، لكن لم يتحقق الصغرى، أي لم يكن مستطيعاً فليس الحكم منجزاً عليه، أما إذا شككنا في جعل حكم كما إذا شككنا في جعل وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو جعل الحرمة لشرب التتن فلا مانع من استصحاب عدم الجعل فنستصحب عدم وجوب الدعاء فيترتب عليه الأمن من العقوبة الذي هو مفاد أصالة البراءة الشرعية،

وكذا الكلام في استصحاب إباحة شرب التتن، لكن قد نوقش هذا  
بمناقشتين:

## المناقشة الأولى:

إن المستصحب والمتيقن هو عدم جعل الحكم بالعدم المحمولي بمضاد  
ليس التامة، والمشكوك في ظرف الشك وما يترتب عليه الأثر هو عدم  
جعل الحكم بنحو العدم النعتي، أي عدم جعل الحكم المضاف للمولى،  
فإن عدم الجعل النعتي صفة في مقابل الوجود النعتي، أما العدم  
المحمولي فهو عدم صرف فلا يكون مضافاً إلى أي شيء ولا يمكن  
إثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي إلا على القول بالأصل  
المثبت والأصل المثبت لا يكون حجة، ومن أجل ذلك لا يمكن التمسك  
بهذا الاستصحاب لإثبات الأمن من العقوبة.

## والجواب على هذه المناقشة:

**أولاً:** إنه يمكن افتراض اليقين بعدم الجعل بنحو العدم النعتي بعد ورود  
الشرع والشرعية، فإن في أوائل الشريعة وأوائل البعثة فالمكلف متيقن  
بعدم جعل وجوب الدعاء أو بعدم جعل حرمة شرب التتن؛ لأن تبليغ  
الأحكام كان بنحو التدريج وبحسب الظروف والمصالح، وعليه لم  
يكن على الناس في بداية الشريعة حكم إلا الإقرار بالشهادتين، وعلى  
هذا فالمكلف متيقن أنه في بداية الشريعة عدم وجوب الدعاء وهذا عدم  
نعتي وبعد زمان شك في بقاء هذا العدم النعتي فلا مانع من استصحاب

بقائه ويترتب عليه الأمن من العقوبة والترخيص في الفعل أو الترخيص في الترك الذي هو مفاد أصالة البراءة الشرعية:

**ثانياً:** إن هذه المناقشة، إنما تتم فيما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على عدم النعتي دون العدم المحمولي، لكن ليس الأثر الشرعي مترتب على عدم النعتي دون العدم المحمولي، أي باستثناء نقيض التالي يثبت نقيض المقدم، أي يثبت أن هذه المناقشة لا تتم، وبعبارة أخرى أن الأثر يترتب على العدم المحمولي أيضاً وهو حكم العقل في الأمن من العقوبة فإن هذا الأثر مترتب على عدم ثبوت الجعل ولو على نحو العدم المحمولي، ولو على نحو عدم مقتضي على العقوبة، وعليه يحكم العقل بالأمن من العقوبة من باب السالبة بانتفاء الموضوع، أي عدم جعل الحكم أو عدم الكبرى<sup>(١)</sup>.

## المناقشة الثانية:

إن الأثر مترتب على الحكم الفعلي وعلى عدم الحكم الفعلي، أما الحكم الإنشائي فلا أثر له لا نفيًا ولا إثباتًا، فكما أن الأثر لا يترتب على وجوب الحكم الإنشائي كذلك لا يترتب على عدمه، ولا يمكن إثبات عدم الحكم الشرعي الفعلي باستصحاب عدم الحكم الشرعي الإنشائي إلا على القول بالأصل المثبت؛ لأن عدم الحكم الفعلي مترتب

---

(١) ربما يقال إن استصحاب عدم الجعل المحمولي لا يفيد في المقام، فالمقام في إثبات البراءة الشرعية واستصحاب عدم الجعل المحمولي لا يثبت البراءة الشرعية؛ لأن هذا العدم غير منتسب للشارع، بل هو ممكن أن يثبت به البراءة العقلية أو الأمن من العقاب وهذا ليس البراءة الشرعية.

على عدم الحكم الإنشائي عقلاً لا شرعاً وبعبارة أخرى أن استصحاب عدم الجعل لا يمكن أن يثبت به عدم المجهول إلا على القول بالأصل المثبت.

## والجواب على هذه المناقشة:

إن الحكم المجهول في كل قضية حكم واحد وهو غير قابل للتعدد في اختلاف مراتبه فهو مجهول على نحو الحقيقة للموضوع المقدر وجوده في الخارج، فطالما الموضوع في عالم التقدير والفرض فثبوت الحكم له ثبوت إنشائي، وإذا خرج الموضوع عن عالم الفرض والتقدير الى عالم العين والتحقق فيكون وجود الحكم فعلياً بفعليه موضوعه لا بذاته فالفعلية إنما هي صفة للموضوع لا صفة للحكم ونسبتها للحكم بالعرض فالحكم أمر اعتباري لا يتصف بالفعلية في الخارج ولا يمكن وجوده في الخارج حتى نصفه بالفعلية، وعليه إذا كان الحكم واحداً فاستصحاب بقاء الجعل للحكم الإنشائي هو بعينه بقاء للحكم الفعلي، أي أن استصحاب بقاء الجعل هو نفسه استصحاب بقاء المجهول، ولهذا قيل أنه لا إشكال في جريان استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ بلا فرق بين أن يكون الشك بالنسخ في الأحكام السابقة للشرعية أو الشك في نفس الأحكام في هذه الشريعة، ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) لا يرجع بالتحليل إلى معنى محصل.



هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أشرنا إلى أن الأثر في المقام هو حكم العقل بالأمن من العقوبة وهذا الأثر كما يترتب على عدم الحكم الفعلي كذلك يترتب على عدم الحكم الإنشائي، إذ لا مقتضى لحكم العقل بالعقوبة، وعليه فلا مانع من جريان استصحاب عدم الجعل.

لكن قد يقال أن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص في مورده، فإذا كان المكلف شاكاً في جعل الحرمة لشرب التتن كذلك هو شاك في جعل الترخيص لشرب الخمر وكل من الجعلين مسبوق بالعدم فيتعارض استصحاب عدم جعل حرمة شرب التتن مع استصحاب عدم جعل ترخيص شرب الخمر فيسقط الاستصحابان لتعارضهما فيكون المرجع هو قبح العقاب بلا بيان.

## والجواب على هذا:

**أولاً:** بإمكاننا أن نقول أن الترخيص والإباحة للأشياء غير مجعولة في الشريعة، بل الترخيص ثابت بحكم العقل، فالعقل يدرك أن الناس مطلقو العنان في أفعالهم وتروكهم، والنكته في ذلك أن الشريعة إنما جاءت لسد هذا الإطلاق فجعلت حدوداً لهذا الإطلاق كي لا يضيعوا حقوقهم، ولتحقيق العدالة الاجتماعية، ولهذا جاءت الأحكام الشرعية الإلزامية من وجوب وحرمة وما شابها من الاستحباب والكراهة، وعلى هذا فاستصحاب عدم جعل الحكم الإلزامي يجري بلا معارض

**ثانياً:** مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن الإباحة مجعولة في الشريعة إلا أنها مجعولة الأشياء بشكل عام، أي لكل شيء لم يجعل فيه الحكم الإلزامي، وعلى هذا فاستصحاب عدم الجعل للحكم الإلزامي يكون مثبتاً لموضوع الحكم الترخيصي فيكون حاكماً على استصحاب عدم جعل الترخيص.

**ثالثاً:** مع الإغماض عن ذلك [و] تسليم أن جعل الحكم الترخيصي في عرض جعل الحكم الإلزامي إلا أنه لا مانع من جريان كلا الاستصحابين معاً، لما ذكرنا في أكثر من مورد لمن أن العلم الإجمالي إنما يكون مانعاً عن جريان الأصل المؤمن إذا لزم مخالفة قطعية عملية للعلم الإجمالي، كما إذا علم المكلف بأن الواجب عليه أما صلاة الظهر قصراً أو صلاة الظهر تماماً، ففي هذه الحالة ليس له إجراء البراءة عن وجوب كل منهما؛ لأن إجراءها مستلزم للمخالفة القطعية العملية هذا في الشبهة الحكمية، وكذا الحال في الشبهة الموضوعية كما إذا علم المكلف بنجاسة أحد الإناءين فليس بإمكانه إجراء أصالة الطهارة في كل منهما؛ لأن إجراءها مستلزم المخالفة القطعية العملية، أما إذا لم يلزم جريان الأصل المخالفة القطعية العملية فلا مانع من جريانه كما إذا توضع المكلف بماء ثم شك في أنه كان نجساً أو لم يكن، فهنا بطبيعة الحال يتولد شكّان أحدهما شك في بقاء الحدث وثانيهما شك في نجاسة أعضاء الوضوء بسبب استعمال الماء المشكوك النجاسة، وهنا لا مانع من استصحاب بقاء الحدث واستصحاب طهارة الأعضاء؛ لأن جريانهما معاً لا يستلزم المخالفة

القطعية العملية أما المخالفة الالتزامية فلا تمنع من جريانها معاً ،  
والمقام من هذا القبيل فتجري أصالة عدم جعل الحرمة لشرب التتن مثلاً  
وتجري أصالة عدم جعل الإباحة لشرب التتن والمكلف لا يعاقب على  
شرب التتن؛ لأن الأمن من العقوبة يكفي فيه عدم المنع وعدم الحرمة.

## الوجه الثاني: استصحاب عدم المجعول:

أي استصحاب عدم الحكم الفعلي وتقريبه ، أن كل مكلف  
قبل بلوغه يعلم بعدم فعلية التكليف عليه؛ لأن فعلية التكليف منوطة  
بفعلية موضوعة في الخارج وموضوعه هو البلوغ، وعلى هذا فبعد البلوغ  
إذا شك في فعلية تكليف عليه فلا مانع من التمسك باستصحاب عدم  
فعلية التكليف، ويترتب على هذا الاستصحاب الأمن من العقوبة  
والترخيص في الفعل، وقد نسب صاحب الكفاية (قدس سره) هذا  
القول إلى الشيخ الأنصاري (قدس سره).

وقد استشكل السيد الأستاذ (قدس سره) بأن هذه النسبة إلى الشيخ  
غير مطابقة للواقع، وعلل ذلك بأن الشيخ الأنصاري (قدس سره) من  
القائلين بجريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية كما نص على ذلك في  
أكثر من مورد في كتابيه الرسائل والمكاسب.

لكن الظاهر أن إشكال السيد الأستاذ (قدس سره) غير وارد وذلك:

**أولاً:** أنه لا تنافي بين هذه النسبة وبين قول الشيخ بجريان الاستصحاب  
في الاعدام الأزلية حيث أن الشيخ لم يستشكل في هذا المقام من جهة

عدم جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية، بل أن إشكاله من جهة أن المستصحب لا بد أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي والمقام منه حيث أن المستصحب وهو عدم التكليف، ليس بنفسه حكماً أو مجعولاً شرعياً من قبل المولى ولا يكون له أثر مجعول، ومن أجل ذلك لا يجري فيه الاستصحاب.

**ثانياً:** إن العدم الأزلي قد يكون في طرف الحكم وقد يكون في الموضوع، ونسبة القول للأنصاري تدل على أنه أنكر الاستصحاب في الاعدام في طرف الحكم أما في طرف الموضوع فلا مانع من الاستصحاب كما في استصحاب عدم القرشية.

**وقد أورد على هذا الوجه اشكالات:**

## **الاشكال الأول:**

إن المعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعي وأن لم يكن كذلك لا يمكن للمولى رفعه بما هو مولى، وفي المقام فإن عدم التكليف ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً له، وعليه لا يجري الاستصحاب ولا يمكن للمولى التبعد ببقائه.

**وجوابه،** إن المعتبر في جريان الاستصحاب ليس كون المستصحب في نفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي وليس كون المستصحب مقدوراً بيد المولى لكن المعتبر أمران:

**أولاً:** كون المستصحب قابلاً للتعبد في مرحلة الظاهر تتجيزاً أو تعذيراً سواءً كان المستصحب حكماً شرعياً أم لم يكن أم كان موضوعاً أو لا، وما نحن فيه من هذا فإن عدم التكليف قابل للتعبد في مرحلة الظاهر.

**ثانياً:** لا يعتبر كون المستصحب مقدوراً للمولى بما هو مولى فإن الاستصحاب يجري في الموضوعات الخارجية مع أنها غير مقدورة للمولى بما هو مولى كاستصحاب عدالة زيد أو علم عمرو أو كرية ماء وغيرها مع أنها خارجة عن قدرة الشارع بما هو شارع لا بما هو خالق.

## الاشكال الثاني:

ما ذكره الأنصاري (قدس سره) وحاصله إن الاستصحاب لو كان إمارة أو كانت مثبتات الاستصحاب حجة فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام؛ وذلك لأن الأمن من العقوبة والقطع بعدم استحقاقها مترتب على الترخيص، ولا يكون مترتب على عدم المنع من الفعل أو الترك فإذا كان الاستصحاب من الأمارات فهو كما يثبت مدلوله المطابقي فهو يثبت مدلوله الالتزامي، فإذا ترتب الترخيص

بالاستصحاب ترتب عليه الأمن من العقوبة والقطع بعدم استحقاقها ، وكذا الكلام لو كانت مثبتات الاستصحاب حجة ، أي كانت مدلولاته الالتزامية حجة ، وبما أن الترخيص من لوازم عدم المنع عقلاً ، إذن الاستصحاب يثبت مدلوله المطابقي وهو عدم المنع من الفعل أو الترك ويثبت مدلوله الالتزامي وهو الترخيص فيترتب الأمن من العقوبة.

أما إذا لم يكن الاستصحاب من الأمارات أو لم نقل بأن مثبتاته حجة فعندئذ لا أثر لهذا الاستصحاب في المقام؛ لأنه مع هذا الاستصحاب يبقى احتمال العقوبة موجوداً فلا بد في دفع هذا الاحتمال من الرجوع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ومع هذا الرجوع يكون الاستصحاب لغواً ، من أجل ذلك لا يجري الاستصحاب في المقام.

## والجواب واضح، بل مثل هذا الكلام من الشيخ غريب

**أولاً:** إذ لا شبهة أنه يكفي للأمن من العقوبة إحراز عدم المنع عن الفعل، فإذا أحرز عدم حرمة شيء أو عدم وجوب شيء فهذا الإحراز يكفي بالأمن من العقوبة سواءً أكان هذا الإحراز مطابقاً للواقع أم لم يكن، والمفروض أن الاستصحاب يحرز عدم الحرمة للفعل وعدم المنع عن الفعل أو الترك، إذن الأمن من العقوبة كما يترتب على الترخيص في الفعل كذلك يترتب على إحراز عدم المنع عن الفعل أو الترك، لا أنه يترتب على الترخيص فقط.

**ثانياً:** ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره)\* وحاصله، أنه يمكن جريان الاستصحاب في نفس الترخيص الشرعي المتيقن ثبوته قبل البلوغ بمقتضى حديث رفع القلم فيحصل من هذا الاستصحاب القطع بعدم العقاب بلا واسطة شيء آخر.

لكن الذي أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) قابل للمناقشة، فإن حديث رفع القلم وإن كان صحيحاً إلا أن مفاده نفي الحكم لا إثبات الحكم، أي أن مفاده نفي جعل الوجوب أو نفي جعل الحرمة فالوجوب والحرمة جعلت للبالغ لا للصبي فمفاده نفي جعل الحكم الإلزامي لا إثبات الحكم الترخيصي<sup>(٢)</sup> فالنتيجة إن هذا الاشكال أيضاً غير وارد.

## الاشكال الثالث:

ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) إن عدم التكليف المتيقن الثابت قبل البلوغ إنما هو عدم التكليف في مورد غير قابل له كما في الحيوانات أما عدم التكليف المشكوك به بعد البلوغ فهو في مورد قابل

---

\* مصباح الأصول / ج ٢ / ٣٦٩.

(٢) ربما يقال إن أدلة البراءة كما تثبت رفع الحكم كذلك تثبت عدم جعله حيث يثبت الامتنان من المولى على كلا التقديرين.

إن قلت: لا امتنان على عدم جعل الحكم للصبي؛ لأنه غير قابل لتحمل الأحكام الإلزامية فلا مورد للبراءة.

قلت: إن للصبي المميز فيه القابلية والاستعداد لتحمل الأحكام الإلزامية وليس قبيحاً على المولى لو كلفه بالتكليف الإلزامية، لكن المولى امتناً على الصبي المميز وتقضياً عليه رفع عنه جعل الأحكام الإلزامية وجعله مطلق العنان، وهذا مورد للبراءة ومورد للترخيص وبعد البلوغ أشك في الترخيص فاستصحب الترخيص السابق.

له ، وبعبارة أُخرى إن العدم الثابت قبل البلوغ هو عدم محمولي وغير منتسب للشارع أما العدم بعد البلوغ فهو عدم نعتي منتسب للشارع وإثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي لا يمكن إلا على القول بالأصل المثبت وهذا لا نقول به.

## ويمكن الجواب على هذا الإشكال بوجهين:

**الأول:** إن عدم التكليف قبل البلوغ إنما هو في مورد غير قابل له إذا كان الصبي غير مميز، أما إذا كان الصبي مميزاً فالتكليف في مورد قابل له ، لكن الشارع رفع التكليف عنه امتثاناً.

**الثاني:** إن العدم المتيقن وإن كان أزلماً غير منتسب إلى الشارع إلا أنه يثبت انتسابه إليه بنفس الاستصحاب ، فإن الشارع إذا حكم ببقاء العدم الأزلي بعد البلوغ فهذا بنفسه ينسب العدم للشارع فالمثبت للعدم هو نفس الاستصحاب لا أن الاستصحاب يثبت العدم المحمولي على نحو إثبات المدلول الالتزامي حتى يقال إن هذا من أصل المثبت وهو باطل.

مضافاً إلى ذلك فقد ذكرنا سابقاً من أن الأثر كما يترتب على العدم النعتي فهو مترتب على العدم المحمولي أيضاً ، فالعقل يحكم بالأمن من العقوبة فيهما ، وعليه فهذا الإشكال أيضاً غير وارد.



## الاشكال الرابع:

ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) وحاصلة إن الأثر المطلوب تارة يكون مترتباً على الواقع فقط وأخرى على الشك بالواقع وعدم العلم به من دون دخل للواقع به وثالثه مترتباً على الواقع وعلى الشك، أي كما هو مترتب على الواقع فهو مترتب على الشك أيضاً.

**أما الأول:** أي إذا كان المطلوب مترتباً على الواقع فقط فهنا يجري الاستصحاب كاستصحاب عدالة زيد فإن جواز الإقتداء به أو جواز تقليده أو قبول شهادته كل ذلك منوط بعدالته واقعاً فإذا شككنا في بقاء عدالته فلا مانع من استصحاب بقائها وترتب على هذا الأثر.

**أما الثاني:** أي إذا كان المطلوب مترتباً على الشك فقط فلا يجري الاستصحاب فيه كحرمة التشريع فإنها مترتبة على كون الشيء لم يعلم أنه من الدين وشك في ذلك فحرمة الإسناد مترتبة على عدم العلم وعلى الشك، وبما أن الشك أمر وجداني ثابت في نفس الإنسان بالوجدان، إذن الأثر المترتب عليه أيضاً محرز بالوجدان وهو حرمة الإسناد فالحكم محرز بالوجدان؛ لأن الحكم يتبع الموضوع في درجات اسناده، وفي مثل هذا فإن إجراء استصحاب عدم كونه من الدين لإثبات حرمة الإسناد يكون من تحصيل الحاصل، بل هو من أردأ أنواعه؛ لأن ما هو ثابت بالوجدان فإن إثباته بالتعبد من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل، ومن أجل ذلك لا يجري الاستصحاب.

**أما الثالث:** أي إذا كان المطلوب (الأثر) مترتباً على الجامع بين الواقع والشك فالأمر كذلك مثل حرمة التشريع فإنها كما تترتب على الشك في كون الشيء من الدين كذلك هي مترتبة على كون الشيء ليس من الدين، فإذا شككنا بكون الشيء من الدين فالشك محرز بالوجدان فحرمة الإسناد محرزة بالوجدان، وعليه فلا يجري استصحاب عدم كونه من الدين؛ لأنه من تحصيل الحاصل، بل من أردأ أنواعه.

ثم طبق (قدس سره) هذه الكبرى على المقام وذكر إن الأمن من العقوبة مترتب على الشك بملاك قاعدة قبح العقاب بلا بيان والشك محرز بالوجدان فإن المكلف شاك في عدم التكليف، فإذا كان الشك وهو الموضوع للتعذير والتأمين محرزاً بالوجدان، فعليه يكون التعذير محرزاً بالوجدان أيضاً؛ لأنه أثر مترتب عليه وتابع له، وعليه فإجراء عدم التكليف لإثبات الأمن من العقوبة من تحصيل الحاصل.

وقد علق السيد الأستاذ (قدس سره) بما حاصله، أما إذا كان الأثر مترتباً على الشك فقط دون الواقع فلا يجري الاستصحاب في نفسه ولا مقتضى في جريان الاستصحاب في هذا الفرض؛ لأن جريانه منوط في كون الأثر مترتباً على الواقع، فإذا لم يكن مترتباً على الواقع، بل كان مترتباً على نفسه، أي على نفس الشك بالواقع لم يجر الاستصحاب ولا مقتضى لجريانه ولا موضوع له لا أنه تحصيل للحاصل.

أما إذا كان الأثر مترتباً على الجامع بين الواقع والشك بالواقع فلا مانع من جريان الاستصحاب كما في حرمة التشريع، فإنها كما تترتب

على كون الشيء من الدين كذلك هي مترتبة على ما ليس من الدين، أي يترتب على هذا الاستصحاب رفع الشك، كما في قاعدة الطهارة فإنها مترتبة على نفس الشك في طهارة الشيء ونجاسته وهذا لا يكون مانعاً عن استصحاب الطهارة المتيقنة فالاستصحاب رافع للشك فكيف يكون الشك رافعاً للاستصحاب، فالمقام من هذا فإن موضوع قاعدة قبح العقاب موضوعها عدم البيان، والبيان رافع لموضوع هذه القاعدة فكما البيان على التكليف رافع لموضوعه كذلك البيان على عدم التكليف رافع لموضوعه، وعليه فاستصحاب عدم التكليف هو بيان لعدم التكليف وهذا رافع لموضوع الشك وهو عدم البيان فكيف يكون رافعاً لهذا الاستصحاب، وعليه لا مانع من جريان هذا الاستصحاب ويكون الاستصحاب حاكماً.

ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) تام في نفسه فإذا كان الأثر مشتركاً بين الواقع والشك فالأمر كما ذكره (قدس سره) في حرمة التشريع ومسألة قاعدة الطهارة إلا أنه لا ينطبق على المقام من جهتين:

**الجهة الأولى:** وذلك لأن الأثر المطلوب في المقام لا يكون مشتركاً بين الواقع والشك ولا يكون مترتباً على الجامع، بل الأثر هنا أثر عقلي هو التعذير والأمن من العقوبة، وهذا كما يترتب على نفس الشك بملاك قاعدة قبح العقاب بلا بيان كذلك يترتب على نفس التعبد بالاستصحاب وليس من آثار المستصحب والتعبد بالاستصحاب أمر وجداني؛ لأن التعبد به عبارة عن حجية الاستصحاب وحجيته أمر

وجداني كحجية خبر الثقة فثبوت خبر الثقة أمر تعبدي وثبوت المستصحب بالاستصحاب أمر تعبدي أما ثبوت التعبد ليس بالتعبد، بل ثبوت المتعبد به بالتعبد وإلا لزم التسلسل، وعلى هذا فالتعبد بالاستصحاب أمر وجداني والتعذير من آثار التعبد بالاستصحاب وليس من آثار المستصحب كما أن التعذير مترتب على نفس الشك بالواقع وجداناً وواقعاً؛ لأن الموضوع على كلا التقديرين محرز بالوجدان.

**الجهة الثانية:** ما ذكرناه في باب الاستصحاب من أن (الاستصحاب من الأصل المحرز) وأنه يتقدم على أصالة الحل والبراءة بالحكومة هذا مبنى المشهور، إلا أننا ذكرنا أن الاستصحاب حاله حال سائر الأصول الأخرى وليس من الأصول المحرزة فضلاً عن كونه إمارة فالاستصحاب إنما يكون حجة في ظرف الشك ولا يكون إمارة على كشف الواقع، وقلنا أن تقديم الاستصحاب ليس من باب الحكومة، بل من باب التخصيص كاستصحاب الطهارة يقدم على أصالة الطهارة وكاستصحاب الحلية يقدم على أصالة الحلية، لكن تشبيه هذا باستصحاب عدم التكليف في غير محله فإن الاستصحاب أما وارد أو حاكم على القاعدة، والصحيح أن الاستصحاب وارد عليها ورافع لموضوع القاعدة بالوجدان؛ وذلك لأن تقديم الاستصحاب من جهة نفس ثبوت الاستصحاب لا من جهة ثبوت المستصحب، فإن كان من جهة ثبوت المستصحب فتقديمه أما من باب الحكومة أو التخصيص أما من تقديمه من باب نفس الاستصحاب فتقديمه من باب الوجود فهو يتقدم عليه من جهة حجيته والتعبد به لا من جهة المتعبد به وهو المستصحب،

وحججته الاستصحاب أمر قطعي كحججته الإمارات، وعليه يكون وارداً على القاعدة.

ومن هنا يظهر إن ما ذكره المحقق النائيني مبني على الخلط بين الأثر المترتب على المستصحب وهو الأثر الشرعي وبين الأثر العقلي وهو التجيز والتعذير، وأن كلامه لو تم فإنه يتم إذا كان الأثر شرعياً أما إذا كان الأثر عقلياً فكلامه لا يتم، لكن قد يقال أن تحصيل الحاصل وإن لم يلزم، لكن يلزم اللغوية فإن الأثر إذا كان مترتباً على الشك وجداناً فإن جريانه على الاستصحاب يكون لغواً، وقد أجاب عن ذلك بعض المحققين وهو المحقق الصدر (قدس سره)\* وحاصله، أن التعذير إذا كان مستنداً إلى الاستصحاب فهو مستند إلى الشارع فإنه إذا تصدى بنفسه وبين عدم الاهتمام بالأحكام الإلزامية وخصص في تركها وقدم الملاكات الترخيصية على الإلزامية في مقام التزام الحفظي، وعليه فهذا التعذير أقوى من التعذير المستند إلى عدم البيان، وعليه يقدم الاستصحاب على القاعدة ولا يكون جريان الاستصحاب لغواً.

لكن قد تقدم النقاش في هذا المبنى، أي التزام الحفظي، ولكن مع هذا لا مانع من جريان الاستصحاب في المقام والوجه حكم العقل بالتجيز والتعذير حكم تعليلي معلق على عدم حكم الشارع في المرتبة السابقة، فإذا حكم الشارع بنفسه بالتعذير وخصص في مخالفة

---

\* أصول عملية / الهاشمي / ج ٢ /

التكليف فلا مجال لحكم العقل فلو حكم العقل فلا مجال يكون من باب التأكيد وكذا الكلام في التجيز، وعليه لا يكون الاستصحاب لغوًا ولا مانع من جريانه<sup>(٣)</sup>.

## الاشكال الخامس:

ما ذكره الشيخ الأنصاري (قدس سره) وحاصله إن المعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة موضوعاً ومحمولاً، فلو كان الموضوع في القضية المشكوكة غير الموضوع في القضية المتيقنة لم يكن مجال للاستصحاب ولو أسرينا الحكم من أحدهما إلى الآخر فهو قياس وكذا لو كان المحمول غير متحد، فمثلاً إذا كانت عدالة زيد متيقنة، ولكن شك في عدالة عمر فالمحمول هنا واحد وهو العدالة، لكن الموضوع متعدد ومثلاً إذا كانت عدالة زيد متيقنة ولكن شك في علم زيد فالموضوع هنا واحد والمحمول متعدد ففي مثل هذا لا يجري الاستصحاب، وما نحن فيه من هذا فإن الترخيص ثابت للصبي بينما الشك بالتخصيص بالنسبة للبالغ فالموضوع في القضية المتيقنة هو

---

(٣) للخصم أن يقول إن حكم العقل غير قابل للتخصيص وللتعليق، بل يقال أكثر من هذا بأن الأمر عكس ما ذكر فإن حكم الشارع الملوي التأسيسي معلق على عدم وجود حكم عقلي، فإذا وجد حكم عقلي فلا داعي لحكم الشارع وإذا وجد حكم الشارع فيكون على نحو التأكيد أو الإرشاد وليس على نحو التأسيس، نعم ممكن أن يقال أن حكم الشرع إذا كان مغالفاً لحكم العقل ممكن أن يكون حكم العقل معلق على عدم حكم الشارع كما في قاعدة قبح العقاب بلا بيان فإن إجراء البراءة العقلية متوقف على عدم حكم الشارع، فإذا حكم الشارع فهو بيان فينتفي حكم العقل بإنتفاء موضوعه فلا يتصور التأكيد في حكم العقل؛ لأنه منتفي.

الصبي بينما الموضوع في القضية المشكوكة هو البالغ وإثبات الحكم للبالغ قياس باطل.

وقد ذكر السيد الأستاذ الخوئي (قدس سره)

الأنصاف أن هذا الوجه تام وتوضيح ذلك، أن العناوين مأخوذة في موضوعات الأحكام تقسم إلى ثلاثة أقسام:

**القسم الأول:** العنوان المأخوذ في موضوع الدليل مقوم للموضوع بحيث ينتفي الموضوع بانتفائه كالعادلة المأخوذة موضوع قبول الشهادة وجواز الاقتداء وجواز التقليد فهي مأخوذة في موضوع الحكم ومقومة له بحيث لو انتفت العدالة عن شخص لم تقبل شهادته ولا يجوز الاقتداء به ولا يجوز تقليده.

**القسم الثاني:** العنوان المأخوذ في الموضوع ليس مقومًا للموضوع، أي إذا انتفى العنوان لا ينتفي الموضوع كالتغيير للماء بأحد أوصاف النجس، فعنوان التغيير مأخوذ في موضوع نجاسة الماء، فالماء يحكم بنجاسته إذا تغير بأحد أوصاف النجاسة، لكن بحسب العرف فإن الموضوع للنجاسة هو الماء بينما التغيير علة لعروض النجاسة على الماء وجهة تعليلية وليس تقييدية فإذا زال التغيير عن الماء يشك في بقاء نجاسة الماء فهنا نستصحب النجاسة، فالموضوع في القضية المتيقنة هو عينه في القضية المشكوكة فلا مانع من جريان الاستصحاب وكذا الكلام في كل عنوان مأخوذ في موضوع الحكم إذا كان بنظر العرف ولو من

جهة مناسبة الحكم والموضوع ليس مقوماً للموضوع، بل هو من حالات الموضوع وجهة تعليلية فهنا لا ينتفي الموضوع بانتفاء هذا العنوان، أي لا ينتفي الحكم، أي يمكن استصحابه.

**القسم الثالث:** إذا شك في أن العنوان المأخوذ في الموضوع هل هو مقوم للموضوع أو ليس مقوماً، بل مجرد كونه معرفاً أو جهة تعليلية، كما إذا قال المولى أكرم زيداً العالم وشك المكلف في أن أخذ العلم قيد للموضوع أو أنه مجرد معرف وقيد احترازي للموضوع فالواجب هو إكرام زيد سواء أكان عالماً أم جاهلاً، وهنا لا يمكن إجراء الاستصحاب؛ لأن المعتبر في جريانه احراز اتحاد القضية الأولى المتيقنة مع القضية الثانية المشكوكة موضوعاً ومحمولاً حتى يصدق نقض اليقين بالشك ومع الشك فلو تمسكنا به فهو من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية وهو هنا غير صحيح، وبعد ذلك قال (قدس سره) ما نحن فيه كذلك فالموضوع في القضية المتيقنة غيره في القضية المشكوكة ففي الأولى الموضوع هو الصبي وعنوان الصبا دخيل في الموضوع ومقوم له والموضوع في الثانية هو البالغ، وهنا لا يمكن إجراء الاستصحاب ولا أقل من الشك فهو يكفي في عدم جريان الاستصحاب؛ لأنه مع الشك لم يحرز اتحاد القضيتين.

لكن يمكن مناقشة ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) من وجوه:



**الوجه الأول:** إن المستصحب هو عدم التكليف وليس الترخيص الثابت للصبى، ومن المعلوم أن استصحاب عدم التكليف ولو العدم الأزلي لا يتوقف على وجود موضوع في الخارج، وقد ذكرنا أن الأثر مترتب على هذا الاستصحاب والأثر هو الأمن من العقوبة.

**الوجه الثاني:** مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن المستصحب هو الترخيص الثابت للصبى فإنه لا مانع من جريان الاستصحاب للترخيص؛ لأن الترخيص الثابت للصبى هو اللاقتضائي، وهذا الترخيص مشترك بين الصبى والبالغ وليس لعنوان الصبى دخل في الموضوع ولا لعنوان البلوغ دخل فيه، وعليه لا مانع من جريان الاستصحاب<sup>(٤)</sup>.

**الوجه الثالث:** مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن الترخيص الثابت للصبى هو الترخيص الاقتضائي، فإنه لا مانع من الاستصحاب؛ وذلك لأن الصبى قبل ساعة أو خمسة دقائق من بلوغه يعلم بثبوت هذا الترخيص له وبعد خمسة دقائق إذا بلغ يشك في بقاء هذا الترخيص عرفاً وعنوان الصبى بنظر العرف غير دخيل في الموضوع لثبوت الحكم له، وعليه يمكن إجراء الاستصحاب، ومن ناحية أخرى أن ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) قبل صفحات يناقض كلامه هنا حيث ذكر هناك

---

(٤) يحتمل القول، إن استصحاب الترخيص اللاقتضائي غير مجد في المقام؛ لأنه يثبت البراءة العقلية ولا يثبت البراءة الشرعية أو يقال إن الترخيص اللاقتضائي إذا كان ثابتاً للبالغ فلا داعي للاستصحاب.

أنه لا مانع من استصحاب الترخيص الثابت للصبي بعد بلوغه بدون أي إشارة للإشكال.

**فالنسبة:** إن ما ذكره الشيخ الأنصاري (قدس سره) من عدم جريان الاستصحاب في المقام وسلمه السيد الأستاذ لا يمكن المساعدة عليه، وعلى هذا نقول إن الاستصحاب يجري وتثبت به البراءة الشرعية، وبهذا نكون قد أثبتنا البراءة الشرعية بحديث الحجب وبالاستصحاب، وبعد هذا يقع الكلام في أن أدلة البراءة هذه هل تصلح أن تعارض أدلة الاحتياط على تقدير تماميتها أو لا تصلح؟!.

## أدلة الاحتياط:-

### أدلة الاحتياط متمثلة في الكتاب والسنة والإجماع:

#### الاستدلال على الاحتياط بالآيات:

١ - قوله تعالى ((وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)) (الإسراء ٣٦).

وتقريب الاستدلال بها، إن الآية قد نهت عن القول بغير العلم الذي لا يعلم مطابقته للواقع، ومفاد الآية يعم الفعل المشتبه، ففي مورد الشك بأن هذا الفعل واجب أو لا فإنه يحرم الإفتاء بأن هذا الفعل واجب أو الإفتاء بأن هذا الفعل حرام والجواب على هذا الاستدلال، أن الآية أجنبية عن الدلالة على إيجاب الاحتياط؛ لأن مفادها حرمة الإفتاء بغير العلم؛ لأنه تشريع محرم وحرمة التشريع حرمة واقعية؛ لأنه من إدخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين وقد تقدم أن حرمة التشريع ثابتة للجامع بين الواقع والشك.

ويمكن أن يقال إن المناسب الاستدلال بالآية على حرمة القول بإيجاب الاحتياط باعتبار أنه قول بغير علم أو الاستدلال بها على حرمة القول بالبراءة في الشبهات باعتبار أنه قول بغير علم.

٢ - قوله تعالى ( **وَلَا تَقْبَلُوا بُيُوتَكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ** ) (البقرة / ١٩١)

وتقريب الاستدلال، إن الآية قد نهت عن إلقاء النفس في التهلكة، والتهلكة تشمل التهلكة الدنيوية والتهلكة الأخروية، وعلى هذا فالآية تدل على عدم جواز ارتكاب شيء يكون فيه تعريض للنفس في الهلاك، وحينئذ لا مانع من الاستدلال بالآية على عدم جواز الاقتحام في الشبهات الحكمية؛ لأن فيه تعريضاً للنفس في الهلاك، أي لا مانع على وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية الحكمية.

## والجواب على هذا الاستدلال:

إن الآية أجنبية على الدلالة على الاحتياط؛ وذلك لأنه قد فرض في مورد الآية ثبوت الهلاك في المرتبة السابقة على النهي، وعلى هذا لا بد أن يكون منشأ الهلاك منجزاً على المكلف في المرتبة السابقة بمنجز سابق من علم وجداني أو تعبدية، وعليه فالنهي فيها نهى إرشادي، أي إرشاد إلى عدم تعريض النفس في الهلاك، وعليه فمورد الآية إنما ينطبق على مورد العلم الإجمالي، فإنه في موارد العلم الإجمالي يكون التكليف منجزاً بالعلم الإجمالي واحتمال العقوبة مستند إلى العلم والنهي، في الآية إرشاد إلى عدم الاقتحام في أطراف العلم الإجمالي، وكذا ينطبق مورد الآية في الشبهات الحكمية قبل الفحص، فالتكليف فيها منجز وعلى مخالفة هذا التكليف احتمال العقوبة واحتمال الهلاك.

أما الشبهات الحكمية البدوية [فا] بعد الفحص فلا ينطبق مورد الآية عليها؛ وذلك لأن المؤمن لاحتمال العقوبة موجود وهو الأصل الأولي وهو قاعدة القبح، وعليه فليس في الاقتحام فيها تعريض للنفس في الهلاك، وبعبارة أخرى إن النهي في الآية لا يمكن أن يكون مولويًا؛ وذلك لأن التهلكة إن كانت ثابتة في المرتبة السابقة فالنهي إرشادي وإن لم تكن ثابتة في المرتبة السابقة فلا موضوع للنهي.

ومن ناحية أخرى فإنه بالنظر إلى هذه الآية وما سبقها وما لحق بها فنلاحظ أنها تدل على:

صدر الآية: قوله تعالى ( **وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ** )

فهذه الآية تدل على الأمر بالإنفاق في سبيل الله.

وسط الآية: قوله تعالى ( **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ** )

تدل على النهي عن إلقاء النفس في التهلكة وتعريضها للهلاك.

ذيل الآية: قوله تعالى ( **وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ** )

تدل على الإحسان.

وعلى هذا لا يبعد أن يُقال إن وحدة السياق قرينة على أن المراد من الهلاك هلاك المنفق (المال)، أي تدل على النهي عن الإنفاق لحد

الإسراف بدرجة يؤدي إلى إفلاس المنفق ومفادها ليس الهلاك الأخرى  
إذن فالآية أجنبية عن الدلالة على إيجاب الاحتياط.

٣ - قوله تعالى ( فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ )

وتقريب الاستدلال بها ، إن الآية تدل على وجوب الاتقاء ومن الواضح أن  
الاجتناب عن الشبهات مصداق للتقوى كما في فعل الواجبات وترك  
المحرمات فإنها مصداق للتقوى.

**جوابه:** إن الآية أجنبية عن الدلالة على وجوب الاحتياط في الشبهات  
فإن الأمر متعلق بالتقوى ، فلا بد من افتراض التقوى في المرتبة السابقة  
والتقوى تختلف في المصداق الخارجي فقد يكون المصداق فعل الواجب  
أو يكون ترك الحرام أو يكون فعل المستحب ، وكذا ترك الشبهات  
المقرونة بالعلم الإجمالي وكذا ترك الشبهات البدوية الحكمية قبل  
الفحص وترك الشبهات الحكمية بعد الفحص كل هذا مصداق  
للتقوى ، غاية الأمر تكون في بعضها واجب وفي الأخرى مستحب ،  
فالأمر بالتقوى إرشادي ولا يكون مولوياً ولا طريقياً ولا منقحاً ولا  
محققاً لموضوع التقوى ، فهذه التقوى قد فرض وجودها في المرتبة  
السابقة ، وكذا الكلام في وجوب الاحتياط فإنه هو المنجز للواقع  
ومحقق للتقوى بنفسه ، فإذا كان الأمر إرشادياً فهو يتبع المرشد إليه في  
اللزوم وعدم اللزوم والتقوى في موارد الشبهات البدوية بعد الفحص فهي  
غير لازمة؛ وذلك لوجود المؤمن وهو الأصل الأولي؛ لأنه لا منجز للتكليف  
فيها ، وعليه لا يجب الاجتناب عنها ، وعليه فالنهي غير واجب ، بل

مستحب ومن هنا يظهر إننا لو سلمنا أن التقوى واجب في جميع الموارد عندئذ الأمر المتعلق بها أمر إرشادي ولا يعقل أن يكون أمراً مولوياً، وعليه فموردها لا ينطبق إلا على موارد العلم بالتكليف تفصيلاً أو إجمالاً وينطبق على الشبهات الحكمية قبل الفحص ولا ينطبق على الشبهات الحكمية بعد الفحص؛ لأنه لا منجز فيها، إذن لا تقوى في هذه الشبهات كي تنطبق الآية الشريفة عليها.

وتوجد آيات أخرى لكنها أضعف دلالة من هذه...

## الاستدلال على الاحتياط بالسنة:

### الروايات التي يستدل بها الاحتياط على طوائف:

#### الطائفة الأولى:

الروايات الدالة على أن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، منها رواية أبي سعيد الزهري عن أبي جعفر (عليه السلام) قال ( (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وتركك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه))<sup>\*</sup>.

ومنها رواية السكوني عن أمير المؤمنين (عليه السلام) ( (قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة))<sup>\*</sup>.

**تقريب الاستدلال بها:** إنها تنص على وجوب التوقف عند الشبهة معللاً بأن الوقوف عندها خير من الدخول والاقتحام فيها، فإن الاقتحام فيها اقتحام في الهلكة وهذا هو معنى إيجاب الاحتياط.

### وقد نوقش هذا الاستدلال بعدة وجوه:

---

\* جامع أحاديث الشيعة / باب ٨ / أبواب المقدمات / حديث ٤٠.



**الوجه الأول:-** للمحقق الصدر (قدس سره) \*\* وحاصله: إن كلمة الشبهة ليست بمعنى الشبهة في الاصطلاح الأصولي، أي بمعنى الشك، بل المراد من الشبهة هو معناها اللغوي وهو الضلالة والخديعة والبدعة التي تشبه الحق، أي (إذا ظهرت البدع والضلالة) بلباس الحق وجب التوقف عندها وعدم الاقتحام وقد استند (قدس سره) على مجموعة من الروايات منها قد ورد في خطبة للإمام علي (عليه السلام) \*\*\* ( **وَإِنَّمَا سُمِّيتِ الشُّبُهَةُ شُبُهَةً لِأَنَّهَا تُشْبِهُ الْحَقَّ فَأَمَّا أَوْلِيَاءُ اللَّهِ فُضِيَّاهُمْ فِيهَا الْيَقِينُ وَدَلِيلُهُمْ سَمَتِ الْهُدَى وَأَمَّا أَعْدَاءُ اللَّهِ فَدَعَاؤُهُمْ فِيهَا الضَّلَالُ وَدَلِيلُهُمُ الْعَمَى**)).

وفي بعض الروايات أن الشبهة من الشيطان؛ لأن الخديعة والمكر منه وفي رواية عن الباقر (عليه السلام) ( **أَيُّهَا النَّاسُ حَلَالِي حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحَرَامِي حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَلَا وَقَدْ بَيْنَهُمَا اللَّهُ (عَزَّ وَجَلَّ) فِي الْكِتَابِ وَبَيْنَتْهَا فِي سُنَّتِي وَفِي سِيرَتِي وَبَيْنَهُمَا شَبَهَاتٌ مِنَ الشَّيْطَانِ وَبَدَعٌ بَعْدِي فَمَنْ تَرَكَهَا صَلَحَ لَهُ أَمْرٌ دِينُهُ وَصَلَحَتْ لَهُ مَرْوَتُهُ وَعَرَضَهُ**)).

**لكن يمكن المناقشة فيما ذكره (قدس سره):**

\*\* مباحث الحجج والأصول / ج ٢ / ص ٩١.

\*\*\* نهج البلاغة ص ٨١.

**أولاً:** إن كلمة الشبهة وإن استعملت بمعنى الخديعة والضلالة إلا أن الظاهر من الشبهة في هذه الروايات والمتبادر منها المشتبه من حيث الحكم كما فهم منها الأصوليون لا المراد منها الضلالة والبدعة<sup>(٥)</sup>.

**وثانياً:** مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن الشبهة مطلقة فتشمل الضلالة وتشمل الشك وهو الشبهة عند الأصولي ولا وجه لتخصيصها بأحدهما، وعلية لا مانع من الاستدلال بها<sup>(٦)</sup>.

**الوجه الثاني:-** ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره)\* وحاصله: إن المذكور في هذه الروايات عنوان الشبهة وهو ظاهر فيما يكون ملتبساً ومشتبهاً مطلقاً من حيث الحكم الواقعي والحكم الظاهري معاً لا الحكم الواقعي فقط وعلى هذا يكون حكمه الظاهري مشتبهاً أيضاً فلا يدري أن حكمه الظاهري هو الترخيص أو إيجاب الاحتياط، وهذه

---

(٥) لكن يمكن أن يقال إن الظهور الذي يفيد في المقام هو الظهور في زمن الإمام (عليه السلام)، أي في وقت صدور الرواية فالظهور في ذلك الوقت هو الحجة لا الظهور المتأخر عنه هذا لو كان المعنى المستفاد من الظهور فإننا رجحنا ظهورها بالبدعة والخديعة لكننا نقول إنها أكثر من الظهور بمعنى الخديعة، بل هي بالنص من الأئمة أنفسهم (عليه السلام) كما في الروايات المذكورة.

(٦) لكن يُقال إن الشبهة لغة بمعنى المماثلة والالتباس والبدعة والخديعة معنى يبين الشك وهو ضد اليقين، فإذا استعملت كلمة الشبهة وأريد منها المعنيان فهو من استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو غير ممكن في مقام المحاوراة وإفهام الآخرين.

الرواية تدل على وجوب التوقف في هذه الشبهة، وعليه فهذه الروايات لا تدل على مقصود الاخباريين وهو إيجاب الاحتياط<sup>(٧)</sup>.

لكن يمكن المناقشة في هذا، فإن الشبهة ظاهرة في المشتبه من حيث الحكم الواقعي وهذا هو المتبادر، أما شموله للحكم الظاهري فهو بحاجة إلى قرينة ومؤونة زائدة هذا مضافاً إلى أن المشتبه من حيث الحكم الظاهري لا يعقل فيه الاشتباه؛ وذلك لما ذكرنا من أن الأصل الأولي في الشبهات هو قاعدة قبح العقاب ومفادها الترخيص في المشتبهات ظاهراً، عندئذ لا يكون مشتبهاً من حيث الحكم الظاهري فإن الحكم الظاهري معلوم وهو البراءة والشبهة من حيث الحكم الواقعي.

إذن فوظيفة المكلف جواز الاقتحام والدخول في كل شبهة إلا في الشبهات التي يكون الحكم الواقعي منجزاً بمنجز سابق كما في الشبهات في العلم الإجمالي وكما في الشبهات البدوية قبل الفحص فإن احتمال التكليف منجز، ومع هذا لا يمكن التمسك بقاعدة القبح، أما بعد الفحص فالمرجع هو قبح العقاب والمكلف يعرف بمقتضى هذه القاعدة وظيفته.

---

(٧) لكن يمكن القول إن مراد السيد (قدس سره) خلاف ما ذكر حيث قال [فلا يعم ما علم فيه الترخيص الظاهري لأن أدلة الترخيص تخرجه عن عنوان المشتبه وتدرجه في معلوم الحلية ويدل على ما ذكرناه من اختصاص الشبهة بغير ما علم فيه الترخيص ظاهراً، أنه لا اشكال ولا خلاف في عدم وجوب التوقف في الشبهة الموضوعية، بل في الشبهة الحكمية الوجوبية بعد الفحص، فلولا أن أدلة الترخيص أخرجتها عن عنوان الشبهة لزم التخصيص في أخبار التوقف ولسانها أبي عن التخصيص].

وعليه فما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) لا يتم.

**الوجه الثالث:** إن الوارد كلمة الاقتحام وهذه غير كلمة الدخول، والاقتحام معناه دخول في الشيء بلا مبرر وبلا إذن، وعلى هذا فالدخول في الشبهة بدون إذن غير جائز، لكن الأصولي يدّعي أن الدخول في الشبهة يكون بإذن وبمبرر، إذن مفاد هذه الروايات كمفاد قاعدة الاشتغال ومفاد قاعدة قبح العقاب، كما أن أصالة البراءة واردة على هذه القاعدة كذلك أصالة البراءة الشرعية واردة على هذه القاعدة، فمفاد هذه القاعدة عدم جواز الدخول بلا إذن وأصالة البراءة الشرعية إذن ومبرر في الدخول، وعليه هذه الروايات أجنبية عن محل الكلام.

**الوجه الرابع:** إن الأمر المتعلق بالتوقف لا يخلو أما أن يكون أمراً مولوياً نفسياً أو مولوياً طريقياً أو ارشادياً ولا رابع في البين.

**أما الأول:** فهو غير محتمل إذ لا يحتمل أن يكون التوقف عند الشبهة في أحد الواجبات في الشريعة كالصلاة والصيام.

**وأما الثاني:** وهو كونه مولوياً طريقياً فهو أيضاً لا يمكن الأخذ به؛ وذلك لظهور هذه الروايات في أن الهلكة قد فرض وجودها في الشبهة في المرتبة السابقة بقريئة التعليل بها فإن قوله (فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام).....

فهو تعليل للأمر في التوقف، وعلى هذا لا يمكن أن يكون الأمر مولوياً طريقياً ومنجزاً للواقع بأن تكون الهلكة المترتبة على تنجز الشبهة معلولة للأمر؛ لأن الأمر المولوي الطريقي بنفسه منجز للواقع ومنقح لموضوع العقوبة، وهذا لا يمكن أن يكون مولوياً وإلا لزم الدور، أي كونه معلولاً وعلّة؛ لأنه معلول للعقوبة والهلكة المترتبة على الدخول في الشبهة فلو كان الأمر علة لها لزم الدور وهو مستحيل.

وعلى هذا يتعين الاحتمال الثالث: وهو كون هذا الأمر ارشادياً، أي حكم العقل بوجوب الاجتناب عن الشبهة التي تنجزت، وعلى هذا فالشبهة في هذه الروايات لا تنطبق إلا على الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي وكذا تنطبق على الشبهة الحكمية البدوية قبل الفحص، فإن احتمال التكليف منجز واحتمال الهلكة والعقوبة منجز، وعليه يحكم العقل بوجوب الاجتناب وعدم الدخول والأمر بالتوقف إرشاد إلى هذا ولا ينطبق هذا على الشبهة الحكمية البدوية بعد الفحص لوجود المؤمن فيها وهو أصالة البراءة العقلية، إذن لا يحتمل الهلاك فيها وإذا لم يحتمل فلا يكون احتمال التكليف منجزاً، وعليه لا موضوع لحكم العقل بوجوب الاجتناب عنها ولا موضوع لكون الأمر بالتوقف ارشاداً إلى عدم جواز الدخول فيها، إذن ليس للاخباري الاستدلال بهذه الروايات على وجوب الاحتياط.

لكن توجد عدة مناقشات على هذا الوجه نذكر أهمها:

**المناقشة الأولى:** إنه يمكن أن يكون المراد من الأمر في هذه الروايات الأمر المولوي الطريقي، لكن الشارع بين ذلك الأمر بلسان بيان آثاره وهو العقوبة والهلكة المترتبة على تجيزه، وبيان الحكم بلسان بيان آثاره أمر متعارف ورائج في الأدلة بلا فرق بين أن يكون الحكم واقعياً أو ظاهرياً، وما نحن فيه من هذا القبيل فإن هذه الروايات تبين وجوب الاحتياط بلسان بيان آثاره وهو العقوبة والهلكة ولا مانع من الالتزام بذلك، وعليه يكون هذا الأمر مولوياً طريقياً.

هذه المناقشة وإن كانت في نفسها تامة، لكنها لا تنطبق على المقام؛ وذلك لأن بيان الحكم تارة يكون بلسان بيان آثاره المترتبة على الفعل فإن الدليل يدل بالمطابقة على ترتب الآثار على الفعل وبالالتزام على وجوبه أو على حرمة، وثانيه يبين الحكم بلسان بيان مبادئه كالمصلحة والمفسدة فهو يدل بالمطابقة على وجود مصلحة ملزمة وبالالتزام على وجوب الفعل أو يدل بالمطابقة على وجود مفسدة ملزمة وبالالتزام على حرمة الفعل،

وثالثة يبين الحكم بلسان بيان نفس الحكم بالمطابقة كالأمر والنهي فإن الدليل يدل على الوجوب بالمطابقة وعلى آثاره بالالتزام، هذا الأمر وإن كان متعارفاً، لكنه لا ينطبق على هذه الروايات؛ لأنه ورد في الرواية الأمر وهو (قف عند الشبهة) فالأمر يدل على الوجوب بالمطابقة، لكن هذا الأمر قد علل بأن الدخول في الشبهة دخول في الهلكة والعقوبة، ومن أجل ذلك لا يمكن أن يكون مولوياً وطريقياً إذ لو كان

طريقياً لكانت الهلكة معلولة له لا أنه معلول للهلكة، إذن لا يمكن أن تكون هذه الروايات في مقام بيان الحكم بلسان بيان آثاره<sup>(٤)</sup>.

ودعوى إن هذه تكشف عن وجوب الاحتياط لوجوب ترتب العقاب فالهلكة مترتبة على وجوب الاحتياط مدفوعة؛ وذلك لأن الهلكة إنما تترتب على وصول وجوب الاحتياط لا على وجود الاحتياط في الواقع إذ وجوده بدون وصوله لا أثر له، ومن أجل ذلك لا يمكن أن تكون هذه الروايات كاشفة عن وجوب الاحتياط، أما لو كان وجوب الاحتياط واصلًا للمكلف والعقوبة والهلكة مترتبة عليه، إذن لا حاجة إلى

---

(٨) لكن ممكن القول أن جُلَّ إن لم يَكُنْ كُـلُّ الروايات في هذه الطائفة لم يرد فيها صيغة الأمر (قف عند الشبهة) حتى يقال بأن هذا الأمر معلل بقوله (فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة)، بل وردت الروايات بهذا المعنى (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وترتك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه) في الكافي، وفي جامع أحاديث الشيعة. إن قلت: توجد رواية أو أكثر كما ذكرت عن السكوني وغيره بمعنى قوله (عليه السلام) (لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وذلك مثل أن يبلغك عن امرأة أنها وضعت معك أو أنها محرمة عليك وقضوا عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من اقتحام الهلكة)). قلت:

أولاً: إن الشبهة في هذه الرواية هي شبهة موضوعية ولا خلاف بين الأصوليين والخباريين في جواز اقتحام الشبهة الموضوعية.

ثانياً: إنه يكفي للخصم أن يقول أنني لم أنظر لهذه الرواية في الاستدلال، بل تكفي رواية واحدة فقط للاستدلال وهي ما ورد في الكافي أو جامع أحاديث الشيعة والتي لا تشمل صيغة الأمر فيها، أي لا تشمل (قف عن الشبهة).

ثالثاً: لو كانت الرواية متضمنة لعبارة (قف عند الشبهة) فهذه تدل على الوجوب بالتوقف، أي ظاهرة بالأمر الوجوبي بالتوقف وعدم الدخول في الشبهات وهذا هو الاحتياط ولا داعي لاستكشافه من الذيل وهو عبارة (اقتحام الهلكة) ولا داعي لهذا النقاش.

الاستدلال بهذه الروايات أصلاً فإن وجوب الاحتياط قد وصل للمكلف مع قطع النظر إلى هذه الروايات ولا حاجة للاستدلال بها أصلاً.

**وبكلمة أخرى:** إن وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية بعد الفحص أما أن يكون واصلاً أو لا يكون ولا ثالث فإن كان واصلاً فلا معنى للاستدلال بها على وجوبه، أما إذا لم يكن واصلاً للمكلف فلا يمكن إيصاله بهذه الروايات لاستلزامه الدور؛ لأن الهلكة متوقفة على وصول الاحتياط فلو كان وصوله متوقفاً على الهلكة لدار.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره الأنصاري (قدس سره) من أن وجوب الاحتياط المستكشف بهذه الروايات لا يخلو أما أن يكون وجوباً نفسياً أو وجوباً غيرياً ولا ثالث، فعلى الأول تكون العقوبة على مخالفة نفس الاحتياط لا على مخالفة الواقع وهذا خلف الفرض؛ لأن المفروض أن العقوبة إنما هي على مخالفة الواقع لا على مخالفة وجوب الاحتياط.

أما إذا كان وجوب الاحتياط وجوباً غيرياً فالوجوب الغيري غير قابل للتجزئة فيكون وجوبه كالعدم، أي لا يترتب عليه العقوبة ولا يترتب عليه المثوبة.

ما ذكره (قدس سره) غير صحيح؛ لأن وجوب الاحتياط ليس نفسياً ولا غيرياً فالوجوب الغيري مختص بالمقدمات وهذا غير متصور في الشبهات؛ لأن وجوب الاحتياط تعلق بعين ما تعلق به الوجوب الواقعي، بل



أن وجوب الاحتياط وجوب طريقي وشأن الطريقي هو تنجيز الواقع على تقدير الإصابة،

لكن يوجد في المقام للمحقق الصدر (قدس سره) على هذا البيان مناقشة بوجوه:

**الوجه الأول:** النقض بأدلة بيان الأحكام الواقعية بلسان ترتب العقاب ولا فرق بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية، وعليه فالروايات في المقام تبين إيجاب الاحتياط بلسان ترتب العقوبة والوقوع في الهلكة.

والجواب على هذا الوجه، بأنه يوجد فرق بين أدلة الأحكام الواقعية الظاهرية فإذا ورد في الدليل الوقوف عند الفعل الفلاني خير من الاقتحام في الهلكة كان المتبادر منه حرمة هذا الفعل، أي أن العرف يفهم هذا بإعتبار أنه لا منشأ لترتب العقوبة إلا حرمة هذا الفعل، كما إذا ورد في الدليل أنه من فعل الفعل الفلاني فعليه كفارة فهذا يدل على حرمة الفعل بالالتزام، أما في الأحكام الظاهرية فلا يدل على ذلك فإذا ورد في الدليل الوقوف عند الفعل المشتبه خير من الدخول في الهلكة فهو يدل على أن الواقع منجز إذ لا منشأ للعقوبة إلا تتجز الواقع إذ لو لم يكن الواقع منجزاً فلا منشأ لترتب العقاب أما ما هو المنجز للواقع هل إيجاب

الاحتياط أو المنجز هو العلم الإجمالي أو احتمال التكليف فمدلول هذا الدليل لا يدل على أي منها<sup>(٩)</sup>.

**الوجه الثاني:** إن ترتب العقوبة لا يتوقف على وصول التكليف، بل يكفي في ترتبها احتمال التكليف في الواقع فإذا كان وجوب الاحتياط محتملاً جعله في الواقع فهو يكفي في التجيز ويكفي في ترتب العقوبة عند المخالفة.

## لكن يرد على هذا الوجه:

(٩) للخصم أن يقول إن هذا الفرق لا يفيد في المقام؛ لأن ما ذكرته من تفصيل منشأ العقوبة لا يجدي؛ لأن على جميع التقادير المذكورة فالمقام هو أصالة الاحتياط، أي عندما نقول بمنجزه العلم الإجمالي فهذا يعني أن الوظيفة العملية هي أصالة الاحتياط، أي الحكم هو إيجاب الاحتياط أو عندما نقول إن المنشأ لترتب العقوبة هو منجزه التكليف المحتمل، وهنا أيضاً نقول إن الوظيفة العملية والقاعدة هي أصالة الاحتياط، أي الحكم هو إيجاب الاحتياط وعندما نقول إن إيجاب الاحتياط مستفاد من الدليل مباشرة أو من الدليل المبين للأثار فهنا أيضاً نقول إن الوظيفة العملية هي أصالة الاحتياط، أي أن الحكم هو إيجاب الاحتياط.

إن قلت: لكن أصالة الاحتياط في هذه الصورة الثانية تكشف الاحتياط العقلي لا الشرعي، أي أن التكليف المحتمل إذا كان هو المنجز فالاحتياط هنا عقلي ونحن نحتاج للاحتياط الشرعي. قلت: إن معرفة منجزية التكليف المحتمل من هذا الدليل الشرعي يكفي في نسبة هذا التجيز للشارع كما في استصحاب عدم الجعل الأزلي حيث ذكرتم أن الاستصحاب كما في نسبة عدم الجعل إلى الشارع.

ولو سلمنا أنه احتياط عقلي وأن الروايات إرشادية لمنجزية التكليف المحتمل والاحتياط العقلي فإنه يكفي في المقام ولا نحتاج إلى إثبات كونه شرعياً؛ لأنه كما في منجزية العلم الإجمالي تكون حاكمة على البراءة الشرعية كذلك منجزية التكليف المحتمل تكون حاكمة على البراءة؛ لأنهما يبان أي العلم الإجمالي والتكليف المحتمل بيان.

**أولاً:** إنه مبني على أن الأصل الأولي في الشبهات الحكمية البدوية بعد الفحص هو قاعدة الاشتغال، لكن قد ذكرنا أن هذا المبنى غير صحيح وقلنا أن الأصل الأولي هو البراءة.

**ثانياً:** مع الإغماض عن ذلك وتسليم هذا المبنى وأن الأصل هو قاعدة الاشتغال، لكن يكفي في ترتب الهلكة والعقوبة احتمال التكليف الواقعي، فإذا كان التكليف الواقعي منجزاً فلا تصل النوبة إلى إيجاب الاحتياط، أي جعل إيجاب الاحتياط لغو.

**الوجه الثالث:** إن هذه الروايات أما تكون محمولة على القضية الخارجية أو محمولة على القضية الحقيقية، فعلى كلا التقديرين يمكن الاستدلال بها على إيجاب الاحتياط.

**فعلى الأول:** وهو كونها محمولة على القضية الخارجية فإن المنظور فيها الأشخاص الموجودون في عصر الإمام وعصر صدور هذه الروايات وهم جُلًّا أو كُلاً ممن يتنجز عليهم التكليف أما من جهة أنهم عالمون به أو من جهة أنهم جاهلون، لكن الجهل قبل الفحص فالتكليف منجز عليهم؛ لأنهم متمكنون من الفحص والسؤال إلى الإمام بإعتبار أنه في زمان الحضور هو متمكن من السؤال فالإمام في هذه الروايات يبين لأولئك وجوب الاحتياط وهذا مجعول بنفس هذه الروايات بلسان جعل آثاره.

## لكن يرد على هذا:

**أولاً:** إن حملها على القضية الخارجية خلاف الظاهر جداً إذ ليس في هذه الروايات ما يدل على أنها مسوقة لبيان القضية الخارجية.

**ثانياً:** مع الإغماض عن ذلك وتسليم أنها مسوقة لبيان القضية الخارجية.

لكن الأشخاص على الطائفتين:

**الطائفة الأولى:** يكونون عالمين بالحكم الواقعي، فإذا كانوا عالمين فالحكم الواقعي منجز عليهم بالعلم الوجداني.

**الطائفة الثانية:** يكونون جاهلين وحيث جهلهم قبل الفحص فيكون التكليف الواقعي منجز في حقهم في حال الجهل فلا معنى لإيجاب الاحتياط حينئذ فإنه لغو ولا أثر له<sup>(١٠)</sup>، وبعبارة أخرى نقول أن

---

(١٠) للخصم أن يقول إنه يمكن تصور الطائفتين في المقام ولا اشكال من أحد على ذلك كما في موارد الاحتياط الوجوبي فالمقلد للمجتهد الذي يقول بالاحتياط الوجوبي يعمل بالاحتياط والمكلف الآخر إذا أراد أن ينتقل إلى مجتهد آخر الأعلم فالأعلم فإنه يختار أحد الحكمين، أي يقتحم الشبهة في أحد أطرافها وكأنه عمل على طبق الحكم الشرعي الواقعي (ظاهراً) ولا اشكال في المقام، وأيضاً يقال إن الاحتياط حسن على كل حال وأن الاحتياط مصيب للواقع على كل حال ... وحتى لو كان احتياطاً عقلياً فهو يجدي في المقام؛ لأنه حاكم على البراءة كما في الاحتياط في العلم الإجمالي فهو حاكم على البراءة فيكفي هذا الدليل عند الاخباري في إثبات الاحتياط سواء كان عقلياً أم شرعياً وهو حاكم على البراءة.

الشبهة منجزة وهذه الروايات تدل على تتجزز الشبهة على الموجودين أما أن تتجزها بسبب العلم الاجمالي أو الشبهات قبل الفحص أو إيجاب الاحتياط فهذه الروايات لا تدل على أي واحد منهم<sup>(١١)</sup>

ودعوى إن هذه الروايات تدل على اهتمام المولى في الواقع وهذا الاهتمام دليل على إيجاب الاحتياط فإن منشأ إيجابه هو اهتمام المولى بالواقع أكثر من الاهتمام والمصلحة التي يدركها العقل بالمرتبة السابقة، فلا

---

إن قلت: إذا كان العلم الإجمالي حاكم على البراءة وكذا الشبهة قبل الفحص وكذا الشبهة بعد الفحص أيضاً حاكمة على أدلة البراءة، فهذا يعني أنه لا مورد لأدلة البراءة وإتيان الشارع لها يعتبر لغواً.

قلت: أما أن ننفي أدلة البراءة أصلاً أو نقول: إن مورد أدلة البراءة كان في وقت صدورها إلى أن صدرت هذه الروايات التي في المقام والدالة على إيجاب الاحتياط، أي كان التكليف قبل ورود هذه الروايات هو البراءة وبعد صدور هذه الروايات أصبح التكليف هو الاحتياط فلا لغوية في صدور أدلة البراءة.

(١١) لكن المحقق المصدر (قدس سره) في الحجج والأصول / ج٢ قال (( إذا كان المجموع وجوب الاحتياط واقعاً.... والإمام (عليه السلام) يبين لأولئك الذين لا يعلمون وجوب الاحتياط ثبوت هذا الحكم بلسان بيان اللازم الغالبي له وهو ترتب العقاب))، وهذا الكلام يدل على أن الحكم الواقعي هو وجوب الاحتياط، أي وجوبه مطلقاً في الشبهة مطلقاً دون النظر إلى تفصيل الشبهة وكونها مشمولة للعلم الإجمالي أو للشبهة قبل الفحص أو بعده، أي حتى لو كانت هذه الروايات ارشادية فهي تفيد في المقام للاخباري كي يستدل بها على وجوب الاحتياط؛ لأنها كاشفة عن وجوبه وهو حكم واقعي حسب الفرض لا يقال أن الشبهة مختصة بالشبهات البدوية بعد الفحص؛ لأنه يقال إن الشبهة في المقام كما ذكرنا سابقاً ظاهرة لغة وينص الإمام؛ أي شرعاً ظاهرة بالبدعة والضلالة، ولو تنزلنا بأنها تشمل الشبهة بمعنى الشك فلا مجال لتخصيص هذه الشبهة بالشك في الشبهة البدوية بعد الفحص، بل هي تشمل كل شبهة وتقييدها بأحدها تحتاج إلى قرينة زائدة، وهذا خلاف الظهور جداً؛ لأن الخلاف الأول هو ظهورها في الشبهة بمعنى الشك والمخالفة الثانية هو أن الشك المقصود هنا هو في الشبهة بعد الفحص.....

يكون إيجابه لغوياً مدفوعة؛ لأنها مبنية على ظهور الروايات في إيجاب الاحتياط ونحن رفضنا ذلك وقلنا أنها ظاهرة في الإرشاد.

وعلى الثاني وهو كونها محمولة على القضية الحقيقية، والقضية الحقيقية لُبّاً ترجع إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول، فهذه الروايات ترجع لُبّاً إلى قضية أن من وصل إليه الحكم في الشبهة فإذا دخل عليها واقتحمها دخل النار والهلكة وهذه القضية لا تكون صادقة إلا إذا كان المراد من الحكم الواصل هو إيجاب الاحتياط وإلا فالقضية الشرطية كاذبة، لكن هذه القضية صادقة، إذن فهذه الروايات متكفلة لإيصال هذا الحكم للمكلف في الشبهة.

وغير خفي أن هذا البيان في نفسه تام؛ لأنه عبارة أخرى عما ذكرناه سابقاً من أن هذه الروايات مفادها قضية حقيقية وموضوعها الشبهة المنجزة فترجع إلى قضية شرطية وهي أن الشبهة إذا كانت منجزة فالإقتحام بها دخول في النار والهلكة فالملازمة ثابتة، إذن فهذه الروايات لا تدل على أكثر من تتجز الشبهة أما تتجزها بأي شيء فهي لا تدل على هذا وعليه فما ذكره السيد الصدر (قدس سره) من أن الحكم الواصل للمكلف لو لم يكن إيجاب الاحتياط لكانت القضية الشرطية كاذبة يرد عليه:

١- إن أراد بالحكم الواصل نفس إيجاب الاحتياط لا الحكم الواقعي الواصل به:

فإن صدق القضية الشرطية لا يدور مدار كون الحكم الواصل هو إيجاب الاحتياط، فلو كان الحكم الواصل نفس الواقع سواءً كان بالعلم الإجمالي أم بالتكليف المحتمل فأيضاً تصدق القضية الشرطية.

٢- وإن أراد بالحكم الواصل الحكم الواقعي الواصل بإيجاب الاحتياط، فإن صدق القضية الشرطية لا يدور مدار كون الحكم الواقعي واصلًا بإيجاب الاحتياط، بل إذا كان واصلًا بالعلم الإجمالي أو بنفس الاحتمال كما في الشبهة قبل الفحص فأيضاً تكون القضية الشرطية صادقة<sup>(١٢)</sup>.

وعلى هذا نقول إن مفاد الروايات هو الإرشاد باعتبار أن الشبهة منجزة بمنجز سابق.

**فالنتيجة:** إن روايات التوقف غير تامة دلالة على إيجاب الاحتياط إضافة إلى ضعفها سنداً، وعليه لا يمكن الاستدلال بها على الاحتياط.

---

(١٢) لكنه (قدس سره) يقصد أن المستفاد من الروايات هو الحكم بالاجتباب، والاجتباب عبارة أخرى عن الاحتياط، وبما أن الشبهة بمعنى الشك هي مطلقة غير مخصصة بحالة دون أخرى فالاجتباب هنا مطلقاً، أي الاحتياط مطلقاً فيشمل هذا الاحتياط الشبهات البدوية بعد الفحص كما يشمل الاحتياط في العلم الإجمالي وفي الشبهات البدوية قبل الفحص.

## الطائفة الثانية:

### أخبار التثليث:

(١) منها رواية جميل ابن صالح عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن آباءه قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ((..... الأمور ثلاثة أمرٌ بين لك رشده فأتبعه وأمرٌ بين لك غيّه فأجتبه وآخر اختلف فيه فردّه إلى الله))\*

وتقريب الاستدلال،

إن الشيء إذا كانت حليته معلومة سواء كانت بالعلم الوجداني أم بالعلم التعبدي، فالوظيفة أمامه معلومة وهو الاتباع وإذا كانت حرمة الشيء معلومة فالوظيفة معلومة وهي الاجتناب أما إذا كان مشكوكاً ومختلفاً فالواجب رد حكمه إلى الله تعالى، ومعنى هذا وجوب الاجتناب عن الشبهة وهذا هو معنى وجوب الاحتياط.

وقد علق المحقق الصدر (قدس سره)\*\* على هذا الاستدلال بوجوه:

**الوجه الأول:** إن الوارد في هذه الرواية هو عنوان بين الرشد وبين الغي، وهذا العنوان إنما يناسب المستقلات العقلية العملية وهي الحسن

---

\* جامع أحاديث الشيعة / الباب الثامن من أبواب المقدمات / حديث ٤٥.

\*\* الحجج والأصول / الهاشمي / ج ٢ / ٩٦.



والقبح فإن العقل إذا أدرك حسن الشيء وأنه عدل وهداية لزم اتباعه وإذا أدرك العقل العملي قبح شيء وأنه ظلم وعدوان وضلالة لزم الابتعاد عنه والاجتناب عنه، كما إذا حكم العقل بأن الكذب قبيح وأنه ظلم لزم اتباع العقل في الحكم والاجتناب عن الكذب وإذا لم يدرك العقل لا حسن شيء ولا قبحه فلا حكم بالحسن أو القبح، أي لا حكم ينتج من الرأي والاستحسانات العقلية الظنية، وعليه فهذه الروايات ناهية عن العمل بالظن، وعليه فهي أجنبية عن المقام ولا يمكن الاستدلال بها على وجوب الاحتياط، لكن يمكن نقض هذا الوجه:

**أولاً:** إن حمل عنوان بين الرشد وبين الغي الوارد في الرواية على المستقلات العقلية العملية بحاجة الى قرينة تدل على ذلك ولا قرينة في المقام؛ لأن هذا المعنى غير متبادر من الرواية فلا يكون المتبادر من كلمة بين الرشد وبين الغي المستقلات العقلية العملية.

إضافة لذلك فإن حمل الرواية على هذا المعنى يؤدي إلى كون مفادها إرشادياً، أي إرشاداً<sup>(١٣)</sup> إلى حكم العقل فقط وهو خلاف ظاهر الرواية فإن الرواية في نفسها بلحاظ صدورها من المولى ظاهرة في المولية،

---

(١٣) للخصم أن يقول يمكن تصور المولية على هذا المبنى حيث يكفي الشارع المقدس أن ينهي عن أحد الأمور، ففي الرواية فإن بين الرشد وبين الغي من المستقلات العقلية أما عنوان آخر اختلف فيه فهذا ليس من المستقلات العقلية فمن حق المولى أن ينهي عن اتباع ترجيحات بين هذه الأمور المختلف فيها واتباع الراجح بهذه الترجيحات مثل الشهرة أو الاستحسان أو القياس أو.... وهذه الترجيحات ممكنة عقلاً إذا لم يكن للمكلف خيار إلا أحدها أو يقال أنه يجوز الترجيح بلا مرجح أيضاً كما في رغبة الجائع أو طريقي الهارب فهذا الترجيح في المختلف فيه متمور عقلاً، لكن الشارع نهى عن هذا الترجيح وقال ردوه إلى الإمام وإلى الشارع.

إضافة لذلك فإن حملها على الإرشاد لا ينسجم مع ذيل هذه الروايات فإن الوارد في ذيلها أمر اختلف فيه، ولازم هذا أن العقل العملي إذا أدرك حسن شيء وأنه عدل لزم اتباعه وإذا أدرك قبح شيء وأنه ظلم لزم الابتعاد والاجتناب عنه وإذا لم يدرك لا حسن شيء ولا قبحه فلا يحكم بالرأي والاستحسانات وهذا لا ينسجم مع الاختلاف إذ ليس على هذا أي اختلاف، ومن هنا لا يبعد القول أن الظاهر من الرواية أن بين الرشد هو الحلال البين وأن بين الغي هو الحرام البين (والمراد من ما اختلف فيه هو الأمر المشكوك فيه من الحلية والحرمة) ويؤيد، بل يؤكد ما ورد في رواية أخرى قوله (عليه السلام) (حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك))<sup>(١٤)</sup>.

(١٤) يمكن القول إن المثال المذكور بعيد؛ وذلك لأن قسمة الأمور أو الأشياء على ثلاثة معتاد وكثير مثلاً قول الإمام الصادق (عليه السلام) { لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين } أو لا إفراط ولا تفريط ولكن ... فإذا كان النظر إلى هذا فلا يصح المثال في المقام أما إذا كان النظر إلى جهات أخرى للتشابه فلا تصلح هذه الرواية للقياس عليها حيث يقال أن حملها على المستقلات العقلية فهو الأرجح؛ وذلك لأن معنى الرشد هو الصلاح والفلاح وهذا لا يحتاج إلى أن يصفه بالبين، بل يكفي أن يقول أمر راشد أو رشد فأتبعه وأمر غي فاجتبه فالإمام (عليه السلام) أضاف كلمة (بين) للزيادة في الظهور والوضوح واليقين، وأيضاً ممكن أن تكون عبارة الإمام (عليه السلام) (لك رشد) على خلاف ما ذكر في المتن حيث تكون هذه العبارة أو الكلمة (لك) للتأكيد أن المسألة عقلية، أي أن المخاطب ضمن العقلاء الذين يحكمون برشد الأمر أو يحكمون بغى الأمر، أما الحلال والحرام فليس فيها هذا التوجيه حيث أكثر الأحكام الشرعية لا تكون واضحة ولا تكون بينة خاصة عند عامة الناس، بل حتى عند الفقهاء حيث أكثر الأحكام من ناحية الدلالة خاصة فهي أحكام ظاهرية غير متيقنة، فلو التزمنا في الحديث وأردنا التوقف بما اختلف فيه لما أمكن التمسك بأكثر المسائل حيث يوجد الخلاف بين الفقهاء فيجب التوقف والرد إلى الله، وعلى كل حال فإن السيد (قدس سره) أراد طرح احتمال وهذا يكفي كونها مجملة ولا يمكن الاستدلال بها.

**ثانياً:** مع الإغماض عن ذلك فالرواية غير مختصة بالمستقلات العقلية، بل هي تشملها جميعاً، أي تشمل المستقلات العقلية وتشمل الحلال البين والحرام البين،

**إن قلت:** إن المستقلات العقلية العملية من أكمل وأظهر الأفراد.

**قلت:** إن تقييد المطلق بأكمل الأفراد بحاجة إلى قرينة فإن المطلق بإطلاقه حجة في جميع أفرادها بلا فرق بين الأفراد الكاملة والأفراد الناقصة.

**الوجه الثاني:** إن من المحتمل أن يكون المراد من عنوان بين الرشد هو المجمع على صحته وبين الغي المجمع على بطلانه أو حرمة، إذن فالرواية تدل على وجوب الأخذ بالمجمع عليه ورد ما اختلف فيه إلى الله تعالى، أي أن الرواية أجنبية عن الدلالة على وجوب الاحتياط،

لكن بإمكاننا المناقشة في هذا الوجه أيضاً: لأن حمل عنوان بين الرشد على المجمع على صحته والآخر على المجمع بطلانه فهذا لازمه عدم إمكان الالتزام بذيل الرواية فإن الوارد في ذيلها ما اختلف فيه فرده إلى الله ولا يمكن الالتزام بهذا لا في زمن الغيبة ولا في زمن الحضور.

أما في زمن الغيبة فإن نسبة المسائل الخلافية بين الفقهاء أكثر بكثير من المسائل الاتفاقية، ومع ذلك لا يتوقف العلماء بالعمل بها حسب رأيهم واجتهادهم،

أما في زمن الحضور فالمسائل الخلافية وإن كانت قليلة من جهة التمكن من الوصول للمعصوم (عليه السلام) إلا أنها موجودة؛ لأن بذرة الاجتهاد موجودة في زمن الحضور أيضاً فأصحاب الأئمة يعملون بأرائهم، فمثلاً أنهم يعملون ويأخذون بالظهور باعتبار أنهم يعتبرون الظهور حجة وهو مسألة أصولية<sup>(١٥)</sup> فهم يعملون بالمسائل الخلافية، وأيضاً يوجد كثير من العلماء في بلدان بعيدة لا يمكن التوصل للإمام (عليه السلام) فهم يعملون باجتهادهم ولا يتوقفون بها، وعليه فهذا الوجه غير تام، إضافة لذلك فإن في نفس الرواية نفسها نكته مانعة عن هذا الحمل وهي قوله { أمر بيّن لك رشده } فإن هذا القول ظاهر في أن الرشد نسبي وليس المراد منه الرشد على نحو الإطلاق، بل هو المنتسب إلى كل فرد فإذا ثبت عند شخص أن هذا الشيء رشد فيجب عليه اتباعه سواء كان رشداً عند غيره أم لم يكن<sup>(١٦)</sup>.

**الوجه الثالث:** ذكر السيد الصدر (قدس سره) إنه إذا افترض أن المراد من المختلف فيه هو المشكوك، لكن لا بد أن يكون هذا الشك مضافاً إلى عين ما يضاف إليه البين، أي بين الرشد وبين الغي فيكون معنى الرواية إذا تبين رشده شيء يجب اتباعه وإذا تبين غي شيء وجب الابتعاد عنه، وإذا شك في أنه رشده أو غي فالشك يضاف إلى نفس ما يضاف إليه البين، أي أنه يضاف إلى الرشد والغى ولا يضاف الشك إلى

---

(١٥) ممكن القول إن عمل الأصحاب هو للسيرة العقلية؛ لأنهم من العقلاء لا لأنهم من الأصوليين حتى يقال أنهم عملوا بهذه لأنها مسألة أصولية كي يقال أنهم عملوا باجتهادهم.

(١٦) ممكن أن يقال إن هذه العبارة تدل على خلاف المدعى وذكرنا ذلك في التعليق (١٣).

الحلال والحرام، وعلى هذا فأدلة البراءة واردة عليه ورافعة للشك وجداناً؛ لأنها تجعل الشبهة من بين الرشد مع بقاء الحكم الواقعي مشكوكاً وهو الحلية والحرمة باعتبار أنه يوجد فرق بين الشك في أنه حلال أو حرام واقعاً وبين الشك في أنه رشد أو غي فإن كان من الأول فأدلة البراءة لا تكون واردة ولا حاكمة وإن كان من الثاني فأدلة البراءة واردة ورافعة لموضوعه؛ لأنها تجعل الشبهة من بين الرشد، فعلى هذا يسقط الاستدلال بهذه الرواية على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية؛ لأن الاخباري غرضه إثبات وجوب الاحتياط الذي يكون وارداً على البراءة.

لكن يناقش هذا الوجه بأن عنوان بين الرشد وبين الغي الوارد في هذه الروايات تارة يلحظ بنحو الموضوعية بأن يراد من الرشد الحق ومن الغي الباطل وتارة أخرى يلحظ بنحو المعرفية الصرفة، فالرشد عنوان صرف للحلال والغبي عنوان صرف للحرام فالرشد عنوان منتزع من العلم بالحلية والغبي عنوان منتزع من العلم بالحرمة، أما على الأول فلا يمكن تطبيق الرواية على الشبهة الحكمية؛ وذلك لأن الحلية والحرمة كلتاهما حق لا أن الحرمة باطلة والحلية حق، ويقصد بالحلية في هذه أعم من الوجوب فالحلية والحرمة كلاهما حكم شرعي صادر من المولى فهو حق وإطلاق الغبي على الحرام إنما هو بلحاظ المتعلق لا بلحاظ الحكم الشرعي، فسواء أكان حلالاً أو حراماً فهو حق، وعلى هذا فمورد الرواية إنما هو العقائد سواء أكانت على مستوى الإسلام أم على مستوى المذهب، أي هذا المذهب حق وتلك المسألة باطلة مثلاً الأمر بين

الأمرين حق.... وبعبارة أخرى أنه في المسائل العقائدية تارة تكون المسألة بينة الرشد وأخرى بينة الباطل وثالثة مورد الخلاف والشبهة، وفي هذا المورد يجب التوقف ورد حكمها إلى الله تعالى.

أما على الثاني، أي يكون عنوان الغي والرشد ملحوظ على نحو المعرفية الصرفة، فالشك بأنه رشد أو غي فهو بنفسه شك في أنه حلال أو حرام إذ الرشد عنوان للحلال والغي عنوان للحرام، ولا يعقل أن يكون المعنون مشكوكاً دون العنوان، وعلى هذا يقال أن أدلة البراءة كما أنها غير واردة على الشك في أنه حلال أو حرام كذلك هي غير واردة على الشك في أنه رشد أو غي؛ لأنهما شبهة واحدة (١٧)

## والصحيح أن يقال:

(١٧) إن السيد في مقام ابطال الاستدلال بهذه الروايات فهو يريد طرح احتمال لإبطال الاستدلال حيث ذكر أنه بعد التنزل والتسليم أن قوله (عليه السلام) (وأمر مختلف فيه) تدل على الشبهة، فبالرغم من هذا فأنها لا تصلح أن تكون دليلاً للاخباريين حيث يقول (قدس سره) أن الشبهة تكون متعلقة بما تعلق به البين والبين تعلق بالأمر الرشد وتعلق بالأمر الغي فالشك أيضاً يتعلق بالأمر الرشد أو يتعلق بالأمر الغي، أي إذا شككت في أمر أنه بين الرشد أو أنه بين الغي فرده إلى الله فلا يدل على الشك في الشبهة الحكمية، ولو تنزلنا وقلنا أن الرواية تشمل هذا وتشمل الشبهة الحكمية فأنها تكون مجملة ولا تصلح للاستدلال، أما قول الشيخ الأستاذ (دام ظله) بأن الرواية ترجع إلى المسائل العقائدية فإن كان مرامه أنه من الملازمات العقلية فهو يرجع إلى الوجه الأول للسيد الصدر (قدس سره)، وإن أراد أنها ظاهرة في المسائل العقائدية فقط فيرد عليه ما أورده الشيخ الأستاذ (دام ظله) نفسه على الوجه الأول والوجه الثاني للمحقق الصدر، إضافة إلى أن المسائل العقائدية أكثر اختلافاً من المسائل العقلية الأخرى فالاختلاف في العدل والاختلاف في الإمامة والاختلاف في الجبر والتفويض، وفي الحشر وفي البرزخ، ومع غير المسلمين فالاختلاف أوضح فيوجد اختلاف حتى في التوحيد، وعليه لا يمكن التمسك بمسألة من المسائل العقائد؛ لأنها جُلّها إن لم نقل كُلّها مختلف فيها..

**أولاً:** إن الرواية ضعيفة من ناحية السند، فلا يمكن الاستدلال بها على إيجاب الاحتياط.

**ثانياً:** مع الإغماض عن ضعف سندها، فالظاهر من هذه الروايات أنها ظاهرة في المسائل العقائدية وذلك بطريقتين:

١. نفس كلمة الرشد لنفسها [مقابل الغي، فالرشد هو الحق والغني هو الباطل، وبهذا المعنى لا يمكن تطبيق الرواية على الشبهة الحكمية.

٢. ذيل الرواية، فإن المختلف فيه غير المشكوك وإرادة المشكوك من الذيل بحاجة إلى قرينة، إذن لا مناص من حملها على المسائل العقائدية.

ولو تنزلنا وقلنا أنها ممكن أن تشمل الشبهات الحكمية فمع هذا فهي مجملة ولا ظهور لها في أي منها....

٣. ومنها رواية عامية،

النعمان ابن بشير عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال ( **حَلَالٌ بَيْنَ وَحَرَامٍ بَيْنَ وَبَيْنَهُمَا شُبُهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ كَالرَّاعِي حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ إِلَّا إِنْ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَى وَإِنْ حِمَى اللَّهِ تَعَالَى** )

**مَحَارِمُهُ**) \* وقال النعمان أنه سمع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول ( **إِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمِيَّ وَإِنَّ حِمِيَّ اللَّهِ حَلَالُهُ وَحَرَامُهُ وَالْمُشْتَبِهَاتُ بَيْنَ ذَلِكَ كَمَا لَوْ أَنَّ رَاعِيًا رَعَى إِلَى جَانِبِ الْحِمَى لَمْ تَثْبُتْ غَنَمُهُ أَنْ تَقَعَ فِي وَسْطِهِ فَدَعُوا الشُّبُهَاتِ** ) \*\*

وتقريب الاستدلال بها ، إن هذه الرواية تدل بوضوح على وجوب الاجتناب عن الشبهة وعدم جواز الدخول فيها فإن الدخول فيها موجب لاحتمال الوقوع في الحرام ، ولا يرد عليها شيء من الإشكالات المتقدمة الواردة على الرواية الأولى.

وقد ناقش السيد الأستاذ (قدس سره) فيها وحاصله: إن الاستدلال غير تام؛ وذلك لأن ما ثبت فيه الترخيص بأدلة أصالة البراءة من قبل الشارع فهو داخل في الحلال البين وغير مشمول لهذه الرواية كما هو الحال في الشبهات الموضوعية فإنها داخلية في الحلال البين كذلك الشبهات التحريمية التي ثبت الترخيص فيها بأدلة أصالة البراءة الشرعية ، وعليه لا فرق بين كون الشيء مشكوكاً حرمة وبين كون الشيء مشكوكاً نجاسته مع ان الاخباري يقول بأن مشكوك النجاسة خارج عن هذه الرواية وداخل في الحلال البين ، وعلى هذا نقول إن الشبهة

---

\* جامع أحاديث الشيعة / باب ثامن من أبواب المقدمات / حديث ٤٤.

\*\* المصدر السابق / ٤٣.



الحكمية كذلك خارجة فلا يمكن الاستدلال بهذه الرواية على وجوب الاحتياط.

لكن غير خفي أن هذه المناقشة مصادرة فإن الاخباري لا يعترف بثبوت الترخيص في الشبهات التحريمية بمقتضى أدلة أصالة البراءة؛ لأنه أما أن لا يقبل أدلة أصالة البراءة وأنها غير تامة في نفسها أو أنها لا تقاوم أدلة الاحتياط الشرعي، ومن أجل ذلك فإن الاخباري لا يعترف بثبوت الترخيص في الشبهات التحريمية بأدلة أصالة البراءة حتى تدخل الشبهة في الحلال البين وتخرج عن هذه الرواية، وكذا قياس مشكوك الحرمة من النجاسة قياس مع الفارق؛ لأن الاخباري يعترف بثبوت الطهارة بمقتضى الحكم بأصالة الطهارة، فإنه أصل مسلم عند الأصولي والخباري، فما ذكره الأستاذ (قدس سره) لا يتم.

وتوجد مناقشة أخرى على الاستدلال ملخصها إن مورد وجوب الاحتياط يختلف عن مورد هذه الرواية، فإن مورد وجوب الاحتياط هو الشبهة التي فيها احتمال الوقوع في الحرام الواقعي كما إذا شك في حرمة شرب التتن وحليته، فإنه إذا ارتكب شرب التتن فهو من المحتمل أن يقع في الحرام، أي ارتكاب الشبهة موجب لاحتمال أن يقع في الحرام الواقعي، أما مورد هذه الرواية فهو النهي عن ارتكاب الشبهة والاجتناب عنها معللاً أن الدخول في الشبهة موجب للدخول في الحرام المعلوم لا في الحرام الواقعي، فإن الوارد في هذه الرواية حلال بين وحرام بين وعبر عن هذا بحمى الله ومن الواضح أن ارتكاب الشبهة إذا احتمل وقوع الإنسان في الحرام الواقعي ولو من جهة أن ارتكابها يسهل الطريق إلى

ارتكاب الحرام البين والمعلوم ويعطي جرأة للإنسان في ارتكاب الحرام البين فإذا كان هذا فالعقل مستقل بعدم جواز ارتكابه ووجوب الاجتناب عنها ، وعليه لا يمكن أن يكون مفادها مولوياً فيكون حكماً إرشادياً ، إذن فهي أجنبية عن محل الكلام.

وهذه المناقشة يمكن نقضها بأن الشبهة على قسمين شبهة منجزة في نفسها كالشبهة قبل الفحص والشبهة المفروضة في العلم الإجمالي وشبهة غير منجزة في نفسها لوجود أصل مؤمن فيما ، ومن الواضح أن ارتكاب الشبهة غير المنجزة من جهة وجود الأصل المؤمن لا يسهل الوقوع في الحرام البين؛ لأن المكلف إنما يرتكب الشبهة من جهة القطع بعدم العقاب على ارتكابها لوجود الأصل المؤمن ، فالذي يوجب جرأة الإنسان على ارتكاب الحرام البين هو ارتكاب الشبهة المنجزة ، وعليه لا بد من حملها على الشبهات المنجزة ، وعليه فهذه المناقشة غير تامة.

## إضافة لذلك يُقال:

**أولاً:** أنه ليس في الرواية ما يدل على أن موردها يختلف عن مورد إيجاب الاحتياط فإن الوارد في الروايات من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه ومن دخل في الشبهات وقع في الحرام<sup>(١٨)</sup> ، أي إنها تدل على أن

---

(١٨) لكن ممكن القول أن في الرواية ما يدل على أن موردها يختلف عن مورد إيجاب الاحتياط؛ وذلك لأن قوله (عليه السلام) (ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي ...) فإن (الألف واللام) عهدية ترجع إلى ما سبقها من كلام، ومن الواضح أن الكلام السابق يشير إلى (الحرام البين) حيث قال (عليه السلام) (حلال بين وحرام بين) وعليه فلا إشكال فإن المقصود في الحرام هو الحرام

الوقوع في الشبهة يوجب الوقوع في الحرام الواقعي ولا تدل على إيجاب الوقوع في الحرام البين، فحينئذ يكون مورد الرواية هو إيجاب الاحتياط، أما قوله (عليه السلام) بعد ذلك كالراعي حول الحمى يوشك أن يقع فيه، فهذا مجرد تشبيه ولا يدل على أكثر من ذلك ووجه الشبهة معلوم، أي كما أن الوقوع في الشبهة يوشك الوقوع في الحرام الواقعي كذلك رعي الغنم حول الحمى يوشك الوقوع في الحمى، وعلى هذا يقال أنه ليس في الرواية ما يدل على أن موردها غير مورد إيجاب الاحتياط.

**ثانياً:** مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن مورد الرواية غير مورد إيجاب الاحتياط فإن الرواية تدل على أن ارتكاب الشبهة يوجب الوقوع في الحرام البين، ومن أجل ذلك يحكم العقل بعدم جواز ارتكابها إلا أن مورد الرواية لا ينطبق لا على الشبهة المنجزة ولا على الشبهة غير المنجزة، فإن مضمونها بنحو الكبرى الكلية وإن كان صحيحاً إلا أنه لا ينطبق على أي شبهة أما عدم انطباقها على الشبهة المنجزة فمن أن العقل يستقل بوجوب الاجتناب عن الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي من جهة أن في ارتكاب نفس هذه الشبهة احتمال العقاب، أي أن حكم

---

البين، وهذا المبني يفرق عن مبني الإخباري في وجوب الاحتياط لأن معنى وجوب الاحتياط عنده في مورد احتمال الحرمة الواقعية، أي أن الإخباري يفترض أن حمى الله هو المحرمات الواقعية وأن المشتبهات حول الحمى وحریمها فمن يرتكبها يوشك أن يقع في الحرام الواقعي، وهذا هو مبني السيد (قدس سره) (في الحجج والأصول ج/ ٢/ ٩٨)، وعلى هذا يقال لا داعي لتقسيم الشبهة إلى منجزة وغير منجزة فإن الكلام في الشبهة محل خلاف فأبها فرضت فإنه يوجد فرق بين مورد الرواية وبين مبني الإخباري في أصالة الاحتياط.

العقل من جهة احتمال العقاب وليس من جهة أن ارتكابها يؤدي الى ارتكاب الحرام البين.

أما عدم انطباقها على الشبهة غير المنجزة فإن ارتكابها لا يؤدي إلى احتمال الوقوع في الحرام البين ولا يكون منشأ لجرأة الإنسان على ارتكاب الحرام البين؛ وذلك لأن ارتكاب الشبهة غير المنجزة إنما هو من أجل قطع المكلف بالأمن من العقوبة على ارتكابها وإن كان مصداقاً للحرام الواقعي كما هو الحال في الحلال البين، فلا فرق بين ارتكاب الحلال البين وبين ارتكاب الشبهة غير المنجزة، ومن هنا يظهر الفرق بين ارتكاب الشبهة وبين الرعي حول الحمى فإن الرعي جائز لكن هذا الرعي يوشك الوقوع في الحمى وعلى هذا يحكم العقل، أما ارتكاب الشبهة فهو ليس كذلك فإذا كانت الشبهة منجزة فارتكابها في نفسها لا يجوز، أي حرام أما الشبهة إذا كانت غير منجزة فإن ارتكابها في نفسها جائز، لكنه لا يؤدي إلى احتمال الوقوع في الحرام البين فالرواية مجرد تشبيه ولا تدل على أكثر من ذلك، وعليه فهذه المناقشة غير تامة.

## والصحيح أن يقال:

**أولاً:** إن الرواية ضعيفة السند فإنها عامية، وعليه لا يمكن الاستدلال بها على وجوب الاحتياط.

**ثانياً:** مع الإغماض عن ذلك وتسليم أنها تامة سنداً إلا أن الظاهر من الرواية أن الشبهة فيها منجزة في المرتبة السابقة؛ لأن الوارد فيها حلال بين وحرام بين بينهما شبهاً لا يعلمها كثير من الناس... فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه وهذه الجملة بمقتضى التفرع تدل على أن الشبهة منجزة في المرتبة السابقة، وعليه يكون الاتقاء منها استبراء للدين، أما الشبهة إذا كانت غير منجزة فلا يكون الاتقاء منها دخيلاً في حفظ الدين، فالرواية في مقام التحذير عن ارتكاب الشبهة والوقوع فيها.

### (١) ومن روايات التلخيص:

مقبولة عمر ابن حنظلة الواردة في الروايتين المتعارضتين ( **إنما**  
**الأمور ثلاثة أمر بين رشده فمتبع وأمر بين غيه فمجتنب**  
**وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله** )) ثم استشهد الإمام (عليه السلام)

في ذيلها بالحديث النبوي قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ( **حَلَالٌ بَيْنَ وَحَرَامٍ بَيْنَ وَشُبُهَاتٍ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمَحْرَمَاتِ وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمَحْرَمَاتِ وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ** ) \* لكن الاستدلال بهذه ضعيف جداً فإن هذه الرواية في مقام تعيين الحجة عن اللاحجة باعتبار أنه قد فرض في هذه الرواية أن في الحديثين المتعارضين الذين أحدهما مجمع عليه والآخر شاذ ونادر فأمر الإمام بالأخذ بالحديث المجمع عليه وترك الشاذ ثم علل بهذا التعليل (الأمر ثلاثة.....).

---

\* وسائل الشيعة / باب ٩ / أبواب القاضي. حديث ١٨.

## الطائفة الثالثة:

**الأخبار الآمرة بالاحتياط في موارد من الشبهات  
الحكمية وتقسم إلى أصناف:**

**الصنف الأول:** صحيحة عبد الرحمن (قال: سألت أبا الحسن  
(عليه السلام) عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء  
بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟  
فقال: لا بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد، قلت:  
إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: إذا  
أصبتُم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا  
عنه فتعلموا)\*.

وتقريب الاستدلال بها مبني على دعوى أن المشار إليه بكلمة (هذا)  
هو أصل مسألة الصيد وكون الشك فيها دائر بين الأقل والأكثر حيث  
لا يعلمان أن عليهما جزاءً واحداً أو على كل واحد جزاء، والشبهة هنا  
هي الشبهة الحكمية فهما لا يعلمان بحكم المسألة والرواية تدل على  
وجوب الاحتياط في هذه الشبهة الحكمية.

**لكن للمناقشة في هذا الاستدلال مجال واسع:**

\* وسائل الشيعة /ج/ ٩/ كتاب الحجج، باب / ٦ من أبواب كفارات الصيد.

**أولاً:** إن كلمة (هذا) كما يحتمل أن تكون إشارة إلى أصل مسألة الصيد فهي أيضاً يحتمل أن تكون إشارة إلى السؤال الأخير للسائل فعلى الاحتمال الأول، فهي تدل على وجوب الاحتياط وعلى الاحتمال الثاني فهي أجنبية عن المقام ولا يمكن الاستدلال بها.

والظاهر من الاحتمالين هو الثاني فإن السائل بعد ما سمع الجواب من الإمام وعرف الحكم بأن لكل واحد منهما جزءاً، فقال بعد ذلك أن بعض أصحابنا سألني ... فقال (عليه السلام) إن أصبتم بمثل هذا، أي بمثل هذا السؤال فعليكم بالتوقف عن الإفتاء حتى تسألوا وتعلموا.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم إن كلمة (هذا) لم تكن ظاهرة في الإشارة إلى السؤال إلا أنه لا شبهة في أنها غير ظاهرة في أصل مسألة الصيد فتصبح الرواية مجملة.

**ثانياً:** مع الإغماض عن ذلك أيضاً وتسليم أنها ظاهرة في الإشارة إلى أصل مسألة الصيد، فإنه مع ذلك لا يمكن الاستدلال بها على وجوب الاحتياط في مقامنا وهو وجوب الاحتياط في الشبهة بعد الفحص فإن الرواية تدل على وجوب الاحتياط في الشبهة قبل الفحص؛ لأن المكلف متمكن من الفحص ويدل على هذا قوله (عليه السلام) وعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا وهنا العقل مستقل بوجوب الاحتياط، وعليه يكون مفاد الرواية الإرشاد إلى حكم العقل ولا تدل على حكم مولوي.



## بقي أمور:

**الأمر الأول:** ذكر بعض الأصوليين إن كلمة (هذا) إن كانت إشارة إلى السؤال الأخير فالرواية أيضاً تكون دالة على وجوب الاحتياط، فإن مفادها يكون وجوب الاحتياط في المسألة والمنع عن الفتوى بالبراءة، أي أن الفتوى بالبراءة قبل الفحص لا بد له من دليل، وعليه لا بد من الاحتياط؛ لأنه لا دليل على البراءة، لكن هذا خلاف الظاهر فإن المراد من الاحتياط هو التوقف بقريظة قوله (عليه السلام) حتى تسألوا عنه....

**الأمر الثاني:** إن دوران الأمر في هذه الرواية من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطي كما هو الظاهر من السؤال أن الجزء واحد بينهما أو أنه على كل واحد منهما جزء، والإمام بين أنه على كل واحد منهما جزء.

نعم إذا كانت الرواية بصيغة بينهما جزء واحد أو جزئين فغندئذ يكون المقام من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، كما في شخص يعلم أن ذمته مشغولة بدينار واحد، لكن يشك بالثاني هل ذمته مشغولة به أو لا فهذا من الدوران بين الأقل والأكثر الاستقلالي فالرواية ظاهرة في الأقل والأكثر الارتباطيين، وعلى هذا نقول إن جماعة منهم المحقق النائيني (قدس سره) يقول بوجوب الاحتياط في الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين وعدم انحلال العلم الإجمالي، وعليه فوجوب

الاحتياط مستند إلى العلم الإجمالي والرواية مفادها الإرشاد إلى هذا الحكم العقلي، وعليه فالرواية لا تدل على وجوب الاحتياط.

لكن الجواب عن ذلك مبنائي فإنه على المبنى القائل بعدم انحلال العلم الإجمالي في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، أما بناء على ما هو الصحيح وأنه لا مانع من إجراء البراءة عن الزائد فإنه تدخل المسألة في الشبهة البدوية، وعليه لا مانع من دلالتها على وجوب الاحتياط.

**الأمر الثالث:** إن مورد الرواية هو الشبهة الوجوبية وعدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية ولا نزاع فيها، وإنما النزاع في الشبهة الحكمية التحريمية فالإخباري يقول بوجوب الاحتياط فيها بينما الأصولي يقول بعدمه، وعلى هذا لا بد من التصرف في ظاهر هذه الرواية والقول بدلالاتها على وجوب الاحتياط الاستحبابي في الشبهة الحكمية الوجوبية.

والجواب واضح: فإن المشهور بين الإخباريين وأن كان كذلك، لكنه ليس عند الجميع، بل يوجد جمع منهم يقولون بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية كصاحب الحقائق، ومن الواضح أن مخالفة المشهور لا أثر لها فإنها كما لا تكون جابرة كذلك لا تكون كاسرة فالشبهة

لا تكون مانعة عن العمل بالرواية فإذا كانت ظاهرة في الشبهة الوجوبية فلا مناص من الأخذ بهذه الرواية<sup>(١٩)</sup>.

## الصنف الثاني:

موثقة عبد الله بن وضاح قال (كُتِبَ إِلَى الْعَبْدِ الصَّالِحِ يَتَوَارَى  
عَنِ الْقُرْصِ وَيَقْبَلُ اللَّيْلَ وَيَزِيدُ اللَّيْلَ ارْتِفَاعًا وَيَسْتَرُّ عَنِّي  
الشَّمْسُ وَيَرْتَفِعُ فَوْقَ الْجَبَلِ حَمْرَةً وَيُؤَذِّنُ عِنْدَنَا الْمُؤَذِّنُونَ  
فَأُصَلِّي حِينَئِذٍ وَأَنْظُرُ إِنْ كُنْتُ صَائِمًا أَوْ أَنْتَظِرُ حَتَّى تَذْهَبَ  
الْحَمْرَةُ فَوْقَ الْجَبَلِ؟ فَكُتِبَ، أَرَى لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ حَتَّى تَذْهَبَ  
الْحَمْرَةُ وَتَأْخُذَ بِالْحَائِطِ لِدِينِكَ)\*.

## هنا احتمالان:

**الاحتمال الأول:** المراد من الحمرة، الحمرة المشرقية فإنها تظهر في

الأفق عند استتار القرص وبالتدرج ترتفع إلى أن تذهب عن قمة الرأس

---

(١٩) لكن هذا الكلام لا يجدي في دفع الإشكال؛ لأن الإشكال مفاده أن الرواية ظاهرة في الشبهة الوجوبية تميم الرواية وشمولها إلى التحريمية تحتاج إلى قرينة ولا قرينة في المقام، ويعد تسليم هذا يقال إذا كانت خاصة بالشبهة الوجوبية، أي أنها تدل على وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية وهذا الحكم بالاحتياط مخالف للإجماع حيث الإجماع عند الأصوليين والاختباريين بعدم وجوب الاحتياط أما الشبهة الحكمية فهي خارجة تخصصاً عن مورد الرواية سواء قلنا بوجوب الاحتياط فيها أم قلنا بالبراءة فيها فلا شرة لمرح الآراء والأقوال في الشبهة التحريمية؛ لأنها خارجة تخصصاً.

\* وسائل الشيعة / ج ٣، كتاب الصلاة، باب ١٦، أبواب المواقيت، حديث ١٤.

والسائل يشك في أن ذهاب الحمرة المشرقية هل هو معتبر في تحقق المغرب شرعاً أو ليس بمعتبر، فإذا كان ذهاب الحمرة المشرقية شرطاً في تحقق المغرب لم يجز له أن يصلي ولم يجز له الإفطار وإلا جاز له الصلاة والإفطار؛ لأن المغرب قد تحقق باستتار القرص وإن لم تذهب الحمرة المشرقية فالشبهة هنا شبهة حكمية، وعلى هذا لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية؛ لأن أمر الإمام بالاحتياط لا يمكن أن يكون أمراً واقعياً وجدياً؛ لأنه كان ينبغي للإمام أن يجيب عن الشبهة ويرفع الاشتباه ويبين حكمها الواقعي فالأمر بالاحتياط من شأن الجاهل بالأحكام وليس من شأن الإمام (عليه السلام) العالم بالأحكام الواقعية، وعليه لا بد من حمل الرواية على التقية على أساس وجود الخلاف بين الخاصة والعامة، فالعامة يقولون بعدم اشتراط ذهاب الحمرة المشرقية، بل يكفي استتار القرص أما الخاصة فيقولون أن المغرب الشرعي لا يتحقق إلا بذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس وعلى هذا فالإمام (عليه السلام) بين الحكم الواقعي وهو اعتبار ذهاب الحمرة المشرقية في تحقق المغرب بين هذا الحكم بلسان الاحتياط فيكون الإحتياط كناية عن بيان الحكم الواقعي، وعليه فالرواية أجنبية عن الاستدلال بها عن وجوب الاحتياط.

وقد ذكر بعض المحققين وهو السيد الصدر (قدس سره) أنه يمكن أن تكون الرواية محمولة على الجد بدعوى أن ذهاب الحمرة المشرقية لا يكون دخلياً بتحقيق المغرب بنحو الموضوعية، بل هو طريق ومعرّف الى تحقق المغرب، أي أن المغرب يتحقق بتحقيق مرتبة خاصة من استتار

القرص فإذا تحققت تلك المرتبة تحقق المغرب والكاشف عن هذه المرتبة هو ذهاب الحمرة المشرقية نعم في بعض البلدان قد تتحقق تلك المرتبة من الاستتار ويتحقق المغرب الشرعي، ومع ذلك لم تذهب الحمرة فالكاشف أخص من المنكشف أي ذهاب الحمرة أخص من تحقق المرتبة الخاصة من الاستتار فإذا تحقق الكاشف فهو كاشف عن وجود المنكشف، وعلى هذا يصح التعبير عن هذا الكاشف والمعرف بالاحتياط بلحاظ أن الاحتياط حكم ظاهري طريقي، وهنا عبارة عن طريقية ذهاب الحمرة المشرقية، وعليه يكون الأمر بالاحتياط أمراً جدياً واقعياً وليس لأجل التقية، لكن مع هذا فإن الرواية لا تدل على وجوب الاحتياط بنحو الكبرى الكلية؛ لأن المراد من الاحتياط في هذه المرتبة عبارة عن طريقية ذهاب الحمرة المشرقية إلى مرتبة خاصة من الاستتار التي بتحققها يتحقق المغرب واقعاً وليس المراد وجوب الاحتياط العملي.

لكن يمكن نقض ما أفاده (قدس سره)، إن ما ذكره تام وصحيح ويؤيده، بل يدل عليه المتفاهم العرفي بمناسبة الحكم والموضوع بأن ذهاب الحمرة المشرقية عنوان معرف وطريق وإمارة إلى المغرب الواقعي لا أنه شرط ودخيل في تحقق المغرب إلا أن إرادة الطريقية واستفادتها من الاحتياط فهذا غير محتمل، إذ لا يحتمل أن يكون المراد في الرواية هو طريقية ذهاب الحمرة المشرقية إلى مرتبة خاصة من الاستتار؛ لأن الإمام (عليه السلام) إذا كان في مقام البيان لا ينبغي له إرادة هذا المعنى وهو مفعول عنه دون نصب قرينة عليه، وعليه لا يمكن حمل الرواية على

الجد من هذه الناحية ، بل يقال أن تعبير الإمام (عليه السلام) بالاحتياط لا محالة مبني على نكته وهي التقية وإلا لا معنى لتعبير الإمام (عليه السلام) في جواب السائل عن حكم الشبهة الحكمية بالاحتياط هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أن الحمل على التقية إنما ينسجم على مسلك المشهور فالمشهور أن ذهاب الحمرة معتبرة في تحقق المغرب<sup>(٢٠)</sup> ، أما بناء على ما ذهب إليه جماعة من المحققين منهم السيد الأستاذ (قدس سره) من أن الظاهر من الروايات الصحيحة هو أن المغرب يتحقق باستتار القرص ، أما كون ذهاب الحمرة معتبرة في تحقق المغرب فتوجد رواية مرسلة تدل على هذا وعلى هذا لا يمكن حمل هذه الرواية على التقية ، إذن لا بد من حمل الرواية على معنى آخر هذا كله في الاحتمال الأول.

**الاحتمال الثاني:** المراد من الحمرة ، الحمرة المغربية ، بمعنى أن الحمرة ظهرت عند استتار القرص أي ، ظهرت الحمرة في أفق المغرب

---

(٢٠) يمكن أن يقال أنه يوجد نوع من الامتناع بالجمع بين مسلك المشهور وأن ذهاب الحمرة معتبرة في تحقق المغرب وبين القول (ويؤيد بل يدل عليه المتفاهم العربي بمناسبة الحكم والموضوع بأن ذهاب الحمرة المشرقية عنوان ومعرف إلى المغرب لا أنه شرط ودخيل ومعتبر في تحقق المغرب) وأيضاً قولك (لا ينبغي إرادة هذا المعنى وهو مغلوط عنه) يمكن للخصم أن يرد عليه بأن المولى الشرعي في بعض الموضوعات للأحكام لا يمكن إعطاء ضابط دقيق للموضوع فيجعل موضوعاً آخر يمكن ضبطه وتحديده فيكون هذا الموضوع قرينة وكاشفاً عن الموضوع الأصلي للحكم باعتبار أنه كلما تحقق الموضوع الثاني تحقق الموضوع الأول يقيناً وهذا الكلام يصح عندما يكون الكاشف وهو الموضوع الثاني أخص من المنكشف وهو الموضوع الأول وهذا يعني أن تحقق الكاشف يعتبر طريق وإمارة على تحقق المنكشف ، لكن هذا الطريق ليس طريقاً واقعياً ، بل طريق ظاهري؛ لأن المنكشف في بعض الحالات يكون متحققاً قبل تحقق الكاشف وهذه الطريقة الظاهرية صح التعبير عنها بالاحتياط ، ويدل على هذا كثير من الروايات في المقام فراجع ، وعلى هذا يقال أنه هذا التعبير غير مغلوط عنه.

(٣١)، ومنشأ الشك هو أنه رأى ارتفاع الحمرة فوق الجبل، فمن أجل ذلك شك في استتار القرص فالسائل يعلم أن باستتار القرص يتحقق المغرب ويجوز له الدخول في الصلاة والإفطار، لكنه شاك في استتار القرص واحتمل القرص وراء الجبل، وعلى هذا تكون الشبهة موضوعية لا حكمية، وبما أن الشك في هذه الشبهة الموضوعية إنما هو في فراغ الذمة، أي السائل شاك في أنه إذا صلى في هذا الوقت أو أفطر هل تبرأ ذمته من الصلاة أو من الإفطار فالشك في فراغ الذمة بعد اليقين بالتكليف والمرجع فيه قاعدة الاشتغال دون البراءة، وعليه فمورد الرواية خارج عن مقام الاستدلال؛ وذلك لأن:

١- الشبهة موضوعية، وليس الكلام في الشبهة الموضوعية الكلام في الشبهة الحكمية.

٢- إن الشك إنما هو في فراغ الذمة بعد اليقين باشتغال الذمة والمرجع فيه قاعدة الاشتغال، ومن أجل ذلك أمر الإمام (عليه

---

(٢١) أقول: إن هذا الاحتمال بعيد جداً؛ لأنه لا يناسب فقرات الرواية، فالحمرة المغربية تظهر عند الجبل بمجرد نزول القرص خلف الجبل ولو قليلاً... أي أن الحمرة المغربية تظهر مع ظهور الحمرة المشرقية وتبقى الحمرة المغربية حتى بعد زوال الحمرة المشرقية....  
ولهذا لا يقال بأن الإمام (عليه السلام) يقصد الحمرة المغربية فتكون الرواية من أدلة اشرط ذهابها في صلاة المغرب كما يقول الخطابيون وهذا القول باطل، إضافة لذلك علينا أن نعرف أن المناط في تحقق وقت صلاة المغرب هو ارتفاع الحمرة المشرقية فوق الرأس، فإذا تحقق هذا فلا مدخلة لوجود الحمرة فوق الجبل حتى لو كان الجبل من جهة الغرب فإنه لا يحجب الحمرة المشرقية ووجودها ووصولها فوق الرأس إلا إذا كان ارتفاع الجبل أكثر من (١٢٠٠٠) كم حسب قول بعض أهل الاختصاص، مع العلم أنه لا يوجد جبل على الأرض بهذا الارتفاع، وعليه لا مدخلة للحمرة فوق الجبل وذهابها بوقت صلاة المغرب والإفطار.

السلام) بالاحتياط في هذه الصورة باعتبار أن السؤال متجه على الشبهة الموضوعية لا الحكمية، وعليه لا يرد الكلام بأنه لا يليق بالإمام (عليه السلام) الأمر بالاحتياط.

فالنتيجة إن الرواية على كلا الاحتمالين لا تدل على وجوب الاحتياط والظاهر من الرواية هو الاحتمال الثاني دون الأول، فالمراد من الحمرة هو الحمرة التي تظهر بعد سقوط الشمس.



## الصف الثالث:

### مجموعة من الروايات:

منها رواية ابن الشيخ الطوسي (المفيد الثاني) في أماليه عن الرضا (عليه السلام) يقول ( إن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال لكميل بن زياد فيما قال (أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت))<sup>\*</sup>.

ومنها ما روي عن الصادق (عليه السلام) ( ... خذ بالحائط لدينك)).

ومنها رواية البصري عن أبي عبد الله (عليه السلام) ( ... اسأل العلماء ما جهلت ولا تسألهم تعنتاً وتجربة وإياك أن تعمل بالرأي، وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً واهرب عن الفتيا هروبك من الأسد ولا تجعل رقبتك عتبة (قنطرة للناس)).

وتقريب الاستدلال أنها تدل على وجوب الاحتياط في الشبهات وهذه تشمل الشبهات الحكمية بعد الفحص واستفادة ذلك من الإطلاق لكن الاستدلال بها ضعيف وذلك:

- ١- أنها بأجمعها ضعيفة من ناحية السند.
- ٢- مع الإغماض عن سندها فإنها ضعيفة من ناحية الدلالة؛ وذلك لأن الرواية الأولى والتي فيها عبارة (أخوك دينك فاحتط لدينك) فهذه لا

---

\* جامع أحاديث الشيعة الباب الثامن من ابواب المقدمات، حديث ٢٠

تدل على وجوب الاحتياط وجوباً مولوياً طريقياً منجزاً للواقع؛ وذلك لوجود قرائن فيها تمنع عن الدلالة:

**القرينة الأولى:** إن تطبيق الدين على الأخ غايته التشبيه وأنه يدل على أن المراد من الأمر الحث والترغيب على مزيد الرعاية وحفظ الدين لكونه عزيزاً وجديراً بمزيد الرعاية والحفظ لأحكامه وحدوده وأن الاحتياط هو من مراتب، بل من أقصى مراتب حفظ الدين وحفظ أحكامه وحدوده فهو حسن، لكنه غير واجب<sup>(٣٣)</sup>.

**القرينة الثانية:** إن الاحتياط بهذا العنوان العام غير واجب جزماً؛ لأن الاحتياط في الشبهة الموضوعية احتياط للدين مع أنه غير واجب قطعاً والاحتياط في الشبهات بعد الفحص حسن مع أنه غير واجب، أي أن الاحتياط في الدين يختلف باختلاف موارده ولا بد من ملاحظة ذلك في كل مرتبة سابقة، وهذه الرواية لا تدل على الوجوب ومفادها إرشاد إلى حكم العقل، فالعقل مستقل بحسن الاحتياط للدين<sup>(٣٣)</sup>.

---

(٢٢) أقول: إن هذا الكلام مصادرة أو خلف فإن الأخباري لا يقول بالبراءة، بل يقول بوجوب الاحتياط فكيف تقول (لكنه غير واجب)

(٢٣) لكن هذا الكلام خلاف ظهور الأحكام الشرعية في المولوية، وحملها على المولوية ليس فيه محذور؛ لأن الرواية تدل على وجوب الاحتياط على نحو العموم والإطلاق وهي مخصصة لبناً ولفظاً (من ناحية المولوية) بأدلة أخرى دلت على وجوب الاحتياط في الشبهة قبل الفحص مثلاً وأدلة دلت على وجوب الاحتياط في الشبهات المنجزة بالعلم الإجمالي وبعض الأدلة دلت على وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعية مثلاً فيبقى العام شاملاً للشبهة البدوية بعد الفحص وهذا وجوب احتياط مولوي، وأما باقي الاحتياطات فتدل عليها بالإرشاد، نعم ممكن القول إن هذا يستلزم تخصيص الأكثر وهو قبيح، لكن يقال إنه لا يوجد أفراد كثيرة مشمولة في هذه الرواية، بل هي ثلاثة أو أربعة أفراد وهي

**القرينة الثالثة:** قوله (عليه السلام) (فاحتط لدينك بما شئت) فإن تعليق الكلام بالمشيئة يدل بوضوح على أن هذا الاحتياط غير واجب إذ لو كان واجباً فلا بد من الالتزام به شاء أو لم يشأ.

## وعليه فالرواية ساقطة عن الدلالة على وجوب الاحتياط

**أما الرواية الثانية:** فيظهر الجواب مما تقدم فالاحتياط في جميع الأمور فيما تجد إليه سبيلاً غير واجب جزماً، بل هو يختلف باختلاف موارده، وعليه فهذه الرواية ساقطة سنداً ودلالة.

**الرواية الثالثة:** فهي أجنبية عن محل الكلام؛ لأن مفادها النهي عن الفتوى بغير العلم وهذا أمر مسلم عند الكل ولا يرتبط بالاحتياط سواء أكان الاحتياط واجباً أم غير واجباً.

هذا تمام كلامنا في الروايات التي استدلت بها على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية بعد الفحص، وقد تبين أنه لا شيء منها صالح للاستدلال به.

---

الشبهة قبل الفحص والشبهة بعد الفحص والشبهة المنجزة في العلم الإجمالي وهذه كلها مشمولة بوجوب الاحتياط والشبهات الموضوعية، فهذه خرجت فعلاً بمخصص فلا تخصيص للأكثر في المقام حتى يقال بأنه قبيح.

## الاستدلال على وجوب الاحتياط بحكم العقل:

والمراد منه هنا هو حكم العقل بوجوب الاحتياط من جهة العلم الإجمالي، باعتبار أن كل شخص بعد البلوغ يعلم بوجود تكاليف إلزامية في الشريعة المقدسة وأنه مكلف بها وليس مطلق العنان كالبهائم، ومقتضى هذا العلم الإجمالي وجوب الاحتياط في كل مشتبه؛ لأن العلم الإجمالي منجز للتكليف المعلوم بالإجمال غاية الأمر أنه يستثنى من ذلك موارد قيام الإمارات، والإمارات لا تدل على نفي الاحتياط في غير موردها إلا على القول بالتصويب، بل هي تدل فقط على الوجوب أو التحريم في مرادها.

لكن تقدم الكلام عن هذا العلم الإجمالي في مبحث الظن حيث قلنا أنه ينحل بالعلم الوسطي والعلم الوسطي ينحل بالعلم الصغير فلا يبقى لا العلم الإجمالي الكبير ولا العلم الإجمالي الوسطي، بل يبقى الأصغر وهو خصوص روايات الثقة ولا علم بوجود تكليف إلزامي في غير موارد أخبار الثقة حتى يجب عليها الاحتياط، فراجع البحث في مبحث الظن.

## **النسبة بين أدلة البراءة الشرعية وأدلة الاحتياط على تقدير تماميتها:**

**الكلام في مقامين:**

**المقام الأول: ملاحظة النسبة بين قاعدة القبح  
العقلية والاحتياط العقلي.**

**المقام الثاني: ملاحظة النسبة بين أدلة البراءة  
الشرعية وأدلة الاحتياط الشرعي.**

## المقام الأول: ملاحظة النسبة بين قاعدة القبح العقلية والاحتياط العقلي

قد توهم التنايف بين القاعدتين بدعوى أن النسبة بين القاعدتين عموم من وجه فإن قاعدة الاشتغال العقلي عامة تشمل الشبهات الحكمية المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات قبل الفحص والشبهات بعد الفحص، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان عامة تشمل أيضاً الشبهات الموضوعية ولا تشمل الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فمورد الالتقاء بينهما هو الشبهة الحكمية بعد الفحص، إذن يقع التنايف بين القاعدتين في الشبهة الحكمية بعد الفحص.

لكن هذا التوهم لا أساس له أصلاً فإن القاعدتين العمليتين من القواعد الضرورية فقاعدة قبح العقاب.. قاعدة عقلية ضرورية فطرية برهانيه وقاعدة الاشتغال كذلك والحاكم بهما هو العقل العملي ولا يمكن أن يحكم العقل بحكمين متنافيين في مورد واحد، وعليه لا بد أن يكون مورد أحدهما غير مورد الأخرى، فإن مورد قاعدة الاشتغال وموضوعها هو احتمال العقاب، ومن الواضح أن احتمال العقاب في ارتكاب الشبهة يكون معلولاً لتجزؤ الشبهة في المرتبة السابقة كالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي أو الشبهات قبل الفحص فتتجزؤ الشبهة فيها أما بالعلم الإجمالي أو باحتمال التكليف، أما موضوع قاعدة القبح وهو عدم البيان، وعليه فالشبهة بعد الفحص لم تكن منجزة في المرتبة السابقة وليس فيها إلا احتمال التكليف فقط، وهذا

إنما يكون منجزاً ومساوفاً لاحتمال العقوبة إذا لم يكن هناك أصل مؤمن في البين، ونتيجة ذلك يكون مورد قاعدة الاشتغال العقلية هو الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات قبل الفحص ومورد قاعدة البراءة الشبهات البدوية بعد الفحص فهما لا يلتقيان في مورد واحد، أي لا تتألف بينهما<sup>(٢٤)</sup>.

---

(٢٤) إن المطلب المطروح مسلم ولا خلاف فيه، أي أنه لا تتألف بين أحكام وإدراكات العقل، لكن الخلاف في الصغرى، أي الاختلاف في أن احتمال التكليف هل هو منجز أو غير منجز فإن كان منجزاً مطلقاً فتكون قاعدة الاشتغال منجزة؛ لأن احتمال التكليف مساوق لاحتمال العقاب وإذا كان منجزاً فهو بيان، وعليه لا تجري قاعدة البراءة في هذه الموارد التي فيها اعتبار احتمال التكليف منجزاً مطلقاً فتشمل قاعدة الاحتياط الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات قبل الفحص والشبهات بعد الفحص، أما لو قلنا أن احتمال التكليف لا يعتبر بياناً فهنا احتمال التكليف لا يساوق احتمال العقوبة؛ لأنه لا بيان في المقام، وعليه تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

## **المقام الثاني: النسبة بين أدلة البراءة الشرعية وأدلة الاحتياط الشرعي.**

**الكلام في عدة نقاط:**

**النقطة الأولى: النسبة بين آيات الاحتياط وآيات البراءة.**

**النقطة الثانية: النسبة بين الآيات التي تدل على البراءة وبين روايات الاحتياط وعكسها.**

**النقطة الثالثة: النسبة بين روايات البراءة وروايات الاحتياط.**

**النقطة الرابعة: النسبة بين أدلة الاحتياط واستصحاب البراءة.**

### **النقطة الأولى:**

إن لاحظنا آيات البراءة وآيات الاحتياط بدوًا فالنسبة بينهما التباين؛ لأن مدلول البراءة مبين لمدلول الاشتغال؛ لأن البراءة تدل على الترخيص في مطلق الشبهة والاحتياط يدل على الاجتناب في مطلق الشبهة، أي أن مدلول آيات البراءة يدل على البراءة في مطلق الشبهة حكمية وموضوعية قبل الفحص وبعد الفحص ومدلول آيات الاحتياط تدل على الاحتياط في مطلق الشبهة، أما مع ملاحظة التخصيص والتقيد فإنه لا شبهة في تقييد إطلاق آيات البراءة بغير الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي؛ لأن مع



شمولها لهذه الشبهات فلا بد من جعل الترخيص في جميع أطراف العلم الإجمالي وهذا يؤدي إلى معصية وهو غير ممكن أو جعل الترخيص في البعض دون الآخر وهذا ترجيح بدون مرجح وأيضاً تخرج الشبهات قبل الفحص بالسيرة القطعية العقلانية من زمن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى زماننا هذا بأنه لا يمكن التمسك بالأصل المؤمن بالشبهات قبل الفحص فالمرجع هو الاحتياط ولو قلنا إن آيات الاحتياط لأبد من تقييدها بغير الشبهة الموضوعية فعندئذ إن قلنا بانقلاب النسبة فتقلب النسبة من التباين إلى عموم وخصوص من وجه ومورد الالتقاء الشبهة الحكمية بعد الفحص، أما إذا قلنا بعدم انقلاب النسبة فتبقى النسبة هي التباين كما بيناه في محله حيث قلنا أن النسبة الأولية لا تتقلب، ومع هذا يقال أنه لا تظهر الثمرة بين القول بانقلابها وعدمه فعلى القولين نسقط دلالة الآيات من جهة المعارضة فالمرجع هو قاعدة البراءة<sup>(٢٥)</sup> التي هي قاعدة أولية في الشبهات الحكمية سواء قلنا بالمقام بانقلاب النسبة أم لم نقل.

فلو قلنا إن آيات الاحتياط لا تشمل الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات قبل الفحص بنفسها، أي من أول الأمر منصرفه عنها. فتكون نسبة آيات الاحتياط لآيات البراءة نسبة الخاص للعام والمقيد للمطلق، فهنا يأتي السؤال بأنه هل يمكن تخصيص آيات البراءة أو لا يمكن

---

(٢٥) أقول إن القاعدة الأولية هي قاعدة الاحتياط بناء على أن احتمال التكليف يعتبر منجزاً للتكليف، أي يعتبر بياناً فاحتمال التكليف مساوق لاحتمال العقاب فتجري قاعدة الاشتغال أو نقول بأصالة الاحتياط بناء على التفريق بين المولوية الذاتية للمولى الشرعي فتجري الاحتياط وبين المولوية الجعلية فتجري البراءة.....

٢٣)؟ والظاهر أنه لا يمكن؛ وذلك لأن تقييد آيات البراءة تكون نتيجته أما بتخصيصها آيات البراءة بالشبهة قبل الفحص أو بالشبهة الموضوعية، أي لو قدمنا آيات الاحتياط على آيات البراءة بالتخصيص بإعتبار أن النسبة بينهما عموم مطلق فأما أن نقيد آيات البراءة بالشبهة قبل الفحص أو بالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي وإما أن نقيد إطلاق آيات البراءة بالشبهة الموضوعية، وكلاهما غير ممكن أما الأول فلأنه لا يمكن القول بالبراءة بالشبهة قبل الفحص وبالاحتياط بالشبهة بعد الفحص، وهذا يعني أن الشبهة بعد الفحص حكمها أسوأ وأشد على المكلف من حكمها قبل الفحص فيكون الأصلح والأسهل على المكلف عدم الفحص كي يكون مشمولاً بأدلة البراءة....

وهذا غير ممكن، وأيضاً لا يمكن تخصيص آيات البراءة بالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي؛ لأنها خارجة عن آيات البراءة.

أما تقييدها بالشبهة الموضوعية وإن أمكن ذلك بالنسبة إلى بعض الآيات، لكنه غير ممكن بالنسبة إلى بعض آخر مثلاً في قوله تعالى (

---

(٢٦) للخصم أن يقول: إن الدليل الذي أخرج الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي وإخراج الشبهات قبل الفحص هو نفسه يخرجها من أول الأمر عن موارد أدلة أصالة البراءة، فمثلاً لو كانت الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي أو الشبهات قبل الفحص منجزة عقلاً بسبب العلم الإجمالي ويكون حكم العقل فيها بالاحتياط فلا تشملها آيات الاحتياط على نحو المولوية، بل تشملها إن قلنا بأنها تشملها على نحو الإرشادية، فهذا المقيد اللبي هو نفسه يخرجها عن موارد آيات البراءة، أي أن تجيز العلم الإجمالي يعتبر بياناً، وعليه لا قبح في عقاب المخالف، أي لا تجري قاعدة البراءة؛ لأن موضوعها منقضي، أي عدم البيان منقضي.

(وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا)) فإن هذه الآية الكريمة تخص بالشبهة الحكمية ولا تعم الشبهة الموضوعية فكيف نقيدها إطلاقاً بالشبهة الموضوعية، وعليه قلنا أنه لا يمكن تقييدها على كلا الاحتمالين أما إذا قلنا أن آيات البراءة منصرفة عن الشبهات قبل الفحص والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، فعليه تكون النسبة التباين بالنسبة إلى الشبهة الحكمية بعد الفحص فإن آيات البراءة تدل على الترخيص وآيات الاحتياط تدل على الوجوب فيسقطان معاً فالمرجع هو الأصل الأولي.

ولو قلنا أنه لا موجب لتقييد آيات الاحتياط بغير الشبهة الموضوعية فعندئذ على القول بانقلاب النسبة كما يقول المحقق النائيني والسيد الخوئي (قدس سره) فتقلب النسبة من التباين إلى عموم وخصوص مطلق، فإن آيات البراءة تصبح أخص مضموناً من آيات الاحتياط بعد تخصيص آيات البراءة بغير الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات قبل الفحص، وعليه فتصبح آيات البراءة مختصة بالشبهات بعد الفحص والشبهات الموضوعية أما آيات الاحتياط فهي مختصة بالشبهات قبل الفحص وبالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، أما على القول بعدم انقلاب النسبة كما هو الصحيح فإن المراد الجدي في الآيات التي تدل على البراءة الشرعية وإن كان خاصاً إلا أن هذا لا يصبح قرينة على العام فإن الخاص إنما يكون قرينة على العام إذا كان ظاهراً بظهور لفظي في الخصوص فهو يصلح عرفاً أن يكون قرينة على التصرف في العام، أما إذا كان الخاص غير ظاهر بظهور لفظي فلا يصلح أن يكون

قرينة للتصرف بالعام، والمقام من هذا فإن مجرد كون المراد الجدي من البراءة خاصاً فهذا الخاص لا يصلح للتصرف في عموم آيات البراءة، أي لا يهدم الظهور في العام، وعليه فالنسبة بين الطائفتين تبقى على حالها وهو التباين<sup>(٢٧)</sup> فعندئذ تسقطان معاً من جهة المعارضة فنرجع إلى الأصل الأولي وهو البراءة، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى هل يمكن حمل الآيات التي تدل على الاحتياط الشرعي على الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات قبل الفحص أو لا يمكن؟

---

(٢٧) ربما يقال إن نسبة التباين بين المفهومين، أي بين مفهومي الآيتين فهو واضح ولا اشكال فيه، لكن هذا لا شرة له في المقام حيث في المقام نحتاج إلى النسبة بين موارد الآيتين فمثلاً النسبة بين الصلاة والغصبية بالمفهوم بالحمل الأولي هو التباين بينما النسبة بين مورديهما هو العموم من وجه حيث يشتركان في الصلاة في المكان المنصوب ويفترقان في الصلاة في المسجد وفي اللعب أو النوم في المكان المنصوب، ففي المقام يقال أنه بناء على أن الآيات الدالة على وجوب الاحتياط مطلقة وعامة، أي شاملة للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي وللشبهات قبل الفحص وللشبهات بعد الفحص وللشبهات الموضوعية وكذلك كانت الآيات الدالة على البراءة مطلقة وعامة، أي شاملة أيضاً للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي وللشبهات قبل الفحص وللشبهات بعد الفحص وللشبهات الموضوعية، فالنسبة بينهما هو التساوي والتطابق ولو كانت آيات الاحتياط غير شاملة للشبهات الموضوعية وآيات البراءة غير شاملة للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فتكون النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه، ولو كانت آيات الاحتياط غير شاملة للشبهة الموضوعية وآيات البراءة مطلقة وعامة كانت الشبهة عموم مطلق، وهكذا ولو كانت آيات الاحتياط خاصة بالشبهات قبل الفحص والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي وكانت آيات البراءة مختصة بالشبهات بعد الفحص كانت النسبة بينهما التباين، وعلى هذا يقال أنه إذا كانت آيات الاحتياط تدل على وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات الحكمية والموضوعية وكذلك كانت آيات البراءة تدل على البراءة في مطلق الشبهات الحكمية والموضوعية فتكون النسبة هنا هي التساوي والتطابق لا التباين.

أما فوكل (بأن النسبة تتقلب من التباين إلى عموم وخصوص مطلق) بعد قولك كما يقول الخوئي والنائيني (قدس سره) ممكن أن يرد عليه بأن النسبة تصبح بينهما التباين وليس عموم أو خصوص مطلق.

## فيه قولان:

**القول الأول:** عدم إمكان هذا التقييد والحمل؛ لأن مفاد هذه الآيات وجوب الاحتياط شرعاً ووجوب الاحتياط وجوب مولوي طريقي ومنجز للواقع عند الإصابة أما إذا كان الواقع منجزاً بمنجز بالمرتبة السابقة فجعل وجوب الاحتياط لغو ولا يترتب عليه أثر؛ لأن المتجز غير قابل للتمييز مرة أخرى، وما نحن فيه من هذا القبيل فإن الواقع في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي منجز بمنجز في المرتبة السابقة بالعلم الإجمالي أو باحتمال التكليف وكذا الكلام في الشبهات قبل الفحص، لكن هذا يمكن المناقشة فيه وتأتي المناقشة في القول الثاني.

**القول الثاني:** إمكان هذا التقييد والحمل؛ لأن تنجز الواقع في كل آن معلول لوجود المنجز في ذلك الآن على أساس التعاصر بين العلة والمعلول لاستحالة انفكاك المعلول عن العلة ففي كل آن يتجز فيه الواقع فهو بحاجة إلى وجود المنجز في ذلك الآن ففي الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فإن تنجز الواقع في كل آن مقرون بوجود العلم الإجمالي في ذلك الآن فإذا انحل العلم الإجمالي ارتفع التجز، أي إذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول وكذا الكلام في الشبهات قبل الفحص، وعليه فإذا اجتمع في آن علتان ومنجزان للواقع أحدهما العلم الإجمالي والآخر وجوب الاحتياط ففي هذا الآن يكون تنجز الواقع مستنداً إلى

العلتين<sup>(٢٨)</sup> ويستحيل وجود المعلول بوجود أحد المنجزين؛ لأن كل منهما يعتبر جزء علة...

وما نحن فيه من هذا، وعلى هذا يُقال أنه لا يكون جعل وجوب الاحتياط لغواً، إضافة لذلك فإن الشارع إذا جعل وجوب الاحتياط في أطراف الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي أو جعل وجوب الاحتياط في أطراف الشبهة قبل الفحص، فهذا يكشف عن اهتمام الشارع بالحفاظ على الواقع وعدم تفويته.

وبكلمة أخرى إن حرمة المخالفة القطعية في موارد العلم الإجمالي مستند إلى نفس العلم الوجداني ولا يمكن جعل الاحتياط بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية؛ لأنها مستندة إلى نفس العلم الوجداني وجداناً ولا موضوع لجعل وجوب الاحتياط أما وجوب الموافقة القطعية فهو غير مستند إلى العلم مباشرة، بل هو مستند إلى احتمال التكليف المعلوم بالإجمال في كل طرف فهو منجز من جهة عدم وجود أصل مؤمن في البين، وعليه لا مانع من جعل الشارع إيجاب الاحتياط في كل طرف فإنه يترتب عليه أمران أحدهما أن الواقع مستند إليه باعتبار أنه جزء العلة وباعتبار أنه يكشف عن اهتمام الشارع، وعليه نقول أنه لا مانع من حمل الآيات على وجوب الاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي وفي الشبهات قبل الفحص.

---

(٢٨) لو سلم هذا الكلام في العلوم الإجمالية فإنه لا يمكن تسليمه في المقام؛ لأنه لو سلم فإنه ينقض عليه بجميع الأوامر الإرشادية حيث تكون أوامر مولوية وتكون علة ثابتة فتجتمع مع العلة الأخرى وهو حكم العقل مثلاً فيكونان علتين على علة واحدة.

## النقطة الثانية:

النسبة بين الآيات التي استدلت بها على البراءة وبين أخبار الاحتياط.

### أما الآيات فهي على طائفتين:

**الطائفة الأولى:** وهي مختصة بالبراءة في الشبهات الحكمية كقوله

تعالى ( وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ) وقوله تعالى ( وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ

قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ ). وهذه الآيات لا تشمل الشبهات

المقرونة بالعلم الإجمالي فإن المراد من البيان الأعم من البيان التفصيلي والإجمالي وأخبار الاحتياط فهي بجميع طوائفها عامة ومطلقة تشمل جميع الشبهات، وعليه فالنسبة بين الطائفتين الآيات والأخبار عموم وخصوص مطلق، فإن الآيات أخص من أخبار الاحتياط وعلى هذا لا بد من تقييد أخبار الاحتياط بغير الشبهات الحكمية البدوية تطبيقاً لحمل المطلق على المقيد وهذه النسبة ثابتة بقطع النظر عن تقييد إطلاق الآيات أو عدمه؛ لأن إطلاق الآيات أخص على كلا الاحتمالين وهذا لا يؤثر في النسبة حتى على القول بانقلاب النسبة، أي لو ورد على إطلاق أخبار الاحتياط مخصص وهو ما دل على أصالة البراءة في الشبهات الموضوعية فلا بد من تقييد إطلاق أخبار بغير الشبهات الموضوعية وتبقى هذه أعم مطلق من الآيات؛ لأن الأخبار تصبح شاملة للشبهة الحكمية المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهة الحكمية قبل الفحص والشبهة الحكمية بعد

الفحص، أما آيات البراءة فهي مختصة بالشبهات الحكمية البدوية فقط، أي لا تشمل الشبهات الحكمية المقرونة بالعلم الإجمالي، وهذا يعني أن آيات البراءة أخص من أخبار الاحتياط فنحمل العام على الخاص فتخصص أخبار الاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، وهذا يعني أن الشبهات الحكمية البدوية بعد الفحص تكون مشمولة لآيات البراءة.

**الطائفة الثانية:** الآيات الدالة على البراءة تشمل الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية معاً.

منها قوله تعالى ( **لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا** ) فإن الموصول أعم من الحكم والفعل، لكن هذه الآية لا تشمل الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي؛ لأن المراد من آتاهها أي أعلمها والمراد من العلم الأعم من الإجمالي والتفصيلي فهي خارجة عن هذه الآية بالتخصص، وعليه فالآية أخص من أخبار الاحتياط فإذا لاحظنا النسبة قبل التقييد فإن أخبار الاحتياط قبل تقييدها تشمل الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية وتشمل الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات قبل الفحص والشبهات بعد الفحص، أما الآية الدالة على البراءة فهي لا تشمل مثلاً الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، وعليه فآيات البراءة أخص من أخبار الاحتياط فنحمل العام على الخاص فتصبح أخبار الاحتياط خاصة بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي أما باقي الشبهات فهي مشمولة لأخبار البراءة، وإذا لاحظنا النسبة بعد التقييد فإن أخبار الاحتياط بعد



تقييدها بغير الشبهة الموضوعية فتصبح مختصة بالشبهات الحكمية المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات الحكمية قبل الفحص والشبهات الحكمية بعد الفحص، أما آيات البراءة فهي لا تشمل الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، بل تشمل الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية بعد الفحص، وعلى هذا تكون النسبة بين الآيات والأخبار هي عموم وخصوص من وجه حيث مادة الالتقاء بينهما هي الشبهة الحكمية بعد الفحص ومادة افتراق الآية هي الشبهة الموضوعية ومادة افتراق أخبار الاحتياط هي الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، وعليه تدخل أخبار الاحتياط بالروايات المخالفة للكتاب فتشملها الروايات التي تعتبر المخالف للكتاب زخرف وباطل، وقد ذكرنا في بحث التعادل والتراجيح أن المراد من المخالف أعم من أن تكون مخالفته على نحو التباين أو عموم من وجه، إذن على كلا الاحتمالين، أي قبل التقييد وبعد التقييد فإن آيات البراءة هي المتقدمة أي أن النتيجة لصالح الأصوليين.

أما عكس تلك النسبة أي النسبة بين آيات الاحتياط وبين أخبار البراءة، أما آيات الاحتياط فعمدتها قوله تعالى ( **لَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ** )) وهذه دلالتها على الاحتياط بناء على بيانه بلسان بيان آثاره.

## أما أخبار البراءة فهي على طوائف:

**الطائفة الأولى:** تشمل جميع الشبهات الموضوعية والحكمية قبل الفحص وبعد الفحص والمقرونة بالعلم الإجمالي ومنها حديث الرفع.

**الطائفة الثانية:** وهي مختصة بالشبهة التحريمية مثل ( كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي)).

**الطائفة الثالثة:** وهي مختصة بالشبهة الحكمية الأعم من التحريمية والوجوبية، لكنها لا تشمل الشبهات الموضوعية كقوله (عليه السلام) (( **ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم**)).

وعليه فالنسبة بين الطائفة الأولى من الأخبار وبين الآية هي نسبة التباين؛ لأن الآية مطلقة تشمل جميع الشبهات الحكمية والموضوعية وعلى هذا فأخبار البراءة تدخل في الأخبار المخالفة للكتاب فلا تكون حجة في نفسها.

أما الطائفة الثانية من أخبار البراءة فنسبتها للآية هي نسبة الخاص للعام ولا مانع من تقييد الآية (آية الاحتياط) بغير الشبهة التحريمية وتخصيصها بالموضوعية وبالحكمية الوجوبية، أي بالشبهة الوجوبية المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات الوجوبية قبل الفحص.

ودعوى أنه لا يمكن الحكم بوجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية مع الحكم بالبراءة في الشبهات التحريمية، أي أن الملازمة ثابتة بين وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية ووجوبه في الشبهات التحريمية وأيضاً العكس ثابت، أي وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية مع أصالة البراءة في الشبهات الوجوبية فإن الاخباريين حكموا بوجوب

الاحتياط في الشبهات التحريمية وأكثرهم لا يقول بوجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية.

فهذه الدعوى مدفوعة إذ لم تثبت هذه الملازمة ولا يوجد دليل إلا دعوى الإجماع وعدم القول بالفصل ولا تأثير لهذا الإجماع، بل المتبع في الحكم هو الدليل فإذا دل الدليل على أحدهما فلا مناص من الأخذ به والآية تدل على وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية والروايات تدل على البراءة وعدم وجوبه في التحريمية، ولا مناص من الأخذ به على تقدير ثبوته ولا يمكن رفع اليد عن ذلك.

أما الطائفة الثالثة من أخبار البراءة فنسبتها لآية الاحتياط وإن كانت نسبة الخاص للعام فالأخبار تشمل الشبهات الحكمية ولا تشمل الشبهات الموضوعية، بينما الآية تشمل الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية معاً إلا أن تقييد إطلاق الآية بهذه الروايات لا يمكن؛ وذلك لأنه قد ورد على الآية مخصصان أحدهما هذه الروايات والآخر ما دل على البراءة في الشبهات الموضوعية، وهنا لا يمكن تخصيص الآية بكلا المخصصين وإلا لم يبق للآية مورد، إذن بطبيعة الحال تقع المعارضة بين الآية وبين هذين المخصصين فحينئذ تدخل رواية الحجب في الأخبار المخالفة للكتاب فلا بد من طرحها؛ لأن الخبر المخالف للكتاب لا يكون حجة، نعم لو قلنا بانقلاب النسبة فعندئذ لا مناص من الالتزام بتقييد إطلاق الرواية بغير الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي وبغير الشبهات قبل الفحص، فعندئذ تكون هذه المخصصات أخص من الآية، فلا مانع من تخصيص الآية على القول بانقلاب النسبة بعد تقييد إطلاق

رواية الحجب بغير الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات قبل الفحص فتقلب النسبة من التباين إلى عموم وخصوص مطلق، وعلى هذا لا يلزم محذور التخصيص فتظهر الثمرة، أي على القول بانقلاب النسبة فلا بد من الأخذ برواية الحجب وجعلها مخصصاً أما على القول بعدم الانقلاب فلا بد من طرحها لأنها مخالفة للكتاب.

### **النقطة الثالثة:**

النسبة بين روايات البراءة وروايات الاحتياط.

أما روايات الاحتياط فقد قلنا أنها بجميع طوائفها مطلقة وشاملة لجميع الشبهات الحكمية والموضوعية، وأما روايات البراءة فقد مرّ أنها على ثلاث طوائف:

**الأولى: مطلقة تشمل جميع الشبهات كحديث الرفح.**

**الثانية: مختصة بالشبهة التحريمية فقط بحديث (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي).**

**الثالثة: مختصة بالشبهات الحكمية وجوبية أو تحريمية ولا تشمل الموضوعية.**

فنسبة الطائفة الأولى من أخبار البراءة مع أخبار الاحتياط هي نسبة التباين، ومقتضى القاعدة سقوطهما من جهة المعارضة، وعليه نرجع في

كل شبهة للأصل الأولى في تلك الشبهة، ففي الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي وفي الشبهة قبل الفحص فالمرجع إلى قاعدة الاشتغال العقلية وفي الشبهة الحكمية بعد الفحص والشبهة الموضوعية فالمرجع هو قاعدة البراءة العقلية، فالنتيجة هنا لصالح الأصوليين، لكن الثابت هنا هو البراءة العقلية وليس البراءة الشرعية، هذا على القول بعدم انقلاب النسبة.

أما على القول بانقلاب النسبة فيعد تقييد إطلاق هذه الطائفة بغير الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهة قبل الفحص فتقلب النسبة من التباين إلى عموم وخصوص مطلق<sup>(٢٩)</sup> وعندئذ لا بد من تقييد إطلاق روايات الاحتياط بهذه الطائفة تطبيقاً لقاعدة الجمع العرفي وهي حمل المطلق على المقيد، ونتيجة ذلك اختصاص روايات الاحتياط بالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي وبالشبهة قبل الفحص واختصاص روايات البراءة بالشبهة الحكمية بعد الفحص فتكون النتيجة لصالح الأصوليين حيث ثبت البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية بعد الفحص وفي الشبهات الموضوعية، وبعبارة أخرى إن الثمرة تظهر على كل من القولين فعلى القول بعدم انقلاب النسبة فالمرجع والثابت هو أصالة البراءة العقلية أما على القول بانقلاب النسبة فالمرجع هو أصالة البراءة الشرعية.

---

(٢٩) للخصم أن يقول إن هذا غير ممكن، أي تحول النسبة من التباين إلى عموم وخصوص مطلق بعد تخصيص أحدهما أو تخصيص كل منهما فهذا التحول والانقلاب مستحيل؛ وذلك لأن النسبة تبقى تباين مثلًا تباين الإنسان فلو خصصنا الحجر بالحجر اليماني وخصصنا الإنسان بالإنسان اليماني أو العراقي فالنسبة تبقى تباين؛ ولذلك نقول بإبدال نسبة التباين إلى نسبة التطابق كي لا يرد هذا الإشكال.

أما الطائفة الثانية المختصة بالشبهة الحكمية التحريمية فنسبتها إلى روايات الاحتياط نسبة الخاص للعام فيرد على روايات الاحتياط مخصصان أحدهما هذه الطائفة الثانية والآخر الروايات الدالة على البراءة في الشبهات الموضوعية، ولا مانع من تقييد الروايات بكلا المخصصين ولا يلزم أي محذور من دون فرق في أن النسبة ملحوظة قبل التقييد أو بعده، فنتيجة هذا التخصيص وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية الوجوبية وأصالة البراءة في الشبهة التحريمية بعد الفحص، ودعوى أن هذا خلاف الإجماع مدفوعة كما ذكرنا سابقاً.

أما الطائفة الثالثة وهي الخاصة بالشبهات الحكمية الوجوبية والتحريمية فنسبتها إلى روايات الاحتياط أيضاً نسبة الخاص للعام، لكن هنا يرد على روايات الاحتياط مخصص آخر وهو ما دل على الترخيص في الشبهة الموضوعية، وعليه فالنسبة الأولية التي تلحظ هي التباين فيقع التعارض بينهما فيسقطان فيرجع إلى الأصل الأولي في كل شبهة، ففي الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهة قبل الفحص فالمرجع هو قاعدة الاشتغال العقلي وأما في الشبهة بعد الفحص والشبهة الموضوعية فالمرجع هو قاعدة البراءة العقلية، فالنتيجة تكون لصالح الأصوليين<sup>(٣٠)</sup> أي أن البراءة ثابتة في الشبهات بعد الفحص، لكن هذه البراءة عقلية وليست شرعية.

---

(٣٠) لكن يمكن أن يقال إن النتيجة لصالح الاخباريين؛ لأن الاخباريين جُلهم إن لم يكن كلهم يقولون إن الأصل الأولي هو أصالة الاحتياط العقلي وليس البراءة العقلية.. وعلى هذا لا تكون هذه النتيجة لصالح الأصوليين، أي لا تصلح دليلاً على الإخباري؛ لأنه لا يقول بأصالة البراءة العقلية، بل يقول بأصالة الاحتياط العقلي.

أما على القول بانقلاب النسبة فيعد التقييد تتقلب النسبة من التباين إلى العموم والخصوص المطلق، فعندئذ لا بد من تقييد روايات الاحتياط بغير الشبهات الحكمية بعد الفحص والشبهات الموضوعية، أي لا بد من تقييدها وتخصيصها بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات قبل الفحص، وعليه فالنتيجة ثبوت البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية بعد الفحص والشبهات الموضوعية، وهذه ثمرة تظهر بين القولين بالانقلاب وعدمه، فعلى القول بالانقلاب تثبت البراءة الشرعية أما على القول بعدم الانقلاب فتثبت البراءة العقلية.

## النقطة الرابعة:

نسبة الاستصحاب إلى أخبار البراءة، فقد ذكر المحقق النائيني (قدس سره) وتبعه تلامذته منهم السيد الأستاذ (قدس سره) إن الاستصحاب حاكم على أخبار الاحتياط ورافع لموضوعها، فإن موضوع أخبار الاحتياط هو الشك والاستصحاب رافع للشك تعبداً ويجعل المكلف عالماً بالواقع تعبداً، ومن أجل ذلك يتقدم عليها بالحكومة وقد أفاد السيد الأستاذ (قدس سره) أن الاستصحاب في الحقيقة إمارة غاية الأمر أنها من أضعف الإمارات مرتبة، وعليه فهي تتقدم عليه في مقام المعارضة، لكنه يتقدم على جميع الأصول العملية بالحكومة غاية الأمر إن مثبتات الاستصحاب لا تكون حجة فإن حجية مثبتات الإمارات إنما هي في الإمارات الخاصة النازرة للواقع كأخبار الثقة لا كل إمارة فالظن

بالقبلة حجة، لكن مثبتاته ولوازمه لا تكون حجة والاستصحاب كذلك فهو إمارة وكاشف عن الواقع ومع ذلك لا تكون مثبتاته حجة، ولذا عبر عنه بالوسط بين الإمارات والأصول فمن جهة أنه ناظر للواقع فهو يشبه الإمارة ومن جهة أن مثبتاته لا تكون حجة فهو يشبه الأصول، وعليه يكون الاستصحاب حاكماً على الأصول ورافعاً لموضوعها، أي رافعاً للشك.

لكن يمكن المناقشة في كلامه (قدس سره)، وذلك لما ذكرناه في محله من أن كون الشيء إمارة لا بد وأن توجد فيه جهة الكاشفية والإمارية ذاتاً وتكويناً كالأخبار والظواهر والظنون أما إذا لم توجد في الشيء جهة الكاشفية أصلاً فهو لا يصلح أن يكون إمارة حتى لو دل الدليل على حجيته كأصالة البراءة الشرعية والاحتياط الشرعي، وعلى هذا فننظر إلى مورد الاستصحاب هل توجد فيه جهة الإماراتية والكاشفية كي يعتبر إمارة أو لا؟ ففي مورد الاستصحاب لا يوجد فعلاً إلا الشك في البقاء أما اليقين فهو فعلاً غير موجود، فاليقين قد تعلق بالحدوث فقط، ومن الواضح أن الشك لا يصلح أن يكون إمارة، إذن فمورد ليس إلا دعوى الملازمة بين الحدوث والبقاء فإن الشيء إذا حدث دام ولو ظناً، لكن هذه الملازمة غير ثابتة لا بالنظر العقلي الدقي ولا بالنظر الخارجي، أما النظر الدقي العقلي فظاهر؛ لأن البقاء وجود ثاني ولا يرتبط بالوجود الأول ولا يكون معلولاً للوجود الأول، بل هو محتاج إلى علة موجودة في ظرف وجوده وليس هنا مرجح لوجود علة أو عدم



وجودها<sup>(٣١)</sup>، أما بحسب الخارج فالشيء إذا وجد قد يستمر ويدوم وقد لا يستمر ويدوم وليس هنا ضابطٌ كلي لجميع الموارد فمثلاً إذا شك في البقاء في مورد فيلحق بالأعم الأغلب وهذا يختلف من مورد لآخر، وعليه فالاستصحاب لا توجد فيه جهة الكاشفية، ومن هنا يختلف الاستصحاب عن الإمارة فإن مورد الاستصحاب وموضوعه قد أخذ الشك فيه ولا يدل دليله على إلغاء الشك كما في سائر الإمارات، فإن في سائر الإمارات لم يؤخذ عنوان الشك في لسان دليلها فالنهي في الاستصحاب نهي عملي ومفاده العمل على طبق الحالة السابقة، ومن ناحية أخرى أنه لا بد من تقديم الاستصحاب، لكن هذا ليس بملاك الحكومة، بل هذا التقديم بملاك الأظهرية الذي هو أحد موارد الجمع العرفي فإن دليل الاستصحاب أظهر بنظر العرف على تفصيل يأتي.

---

(٣١) ممكن أن يقال إن الكلام في هذا المقام خلاف الظاهر والانصراف، فإن استصحاب الحالة السابقة فيه كاشفية عقلية وعرفية خارجية أوضح من خبر الواحد حيث جرت السيرة العقلائية والعرفية على استصحاب حياة زيد وعمرو و....

ولذلك يجرون العقود والمعاملات وعدم توزيع الإرث، وهذه السيرة داخلة في كل نواحي حياة الإنسان ولا يمكن التخلي عنها أما حجية خبر الواحد وإن كان فيها جهة كاشفية إلا أنها أقل من الاستصحاب ففي خبر الواحد ممكن تصور أن للعقلاء أن يعمدوا على البيينة والاستغناء عن خبر الواحد أصلاً وتجري سيرتهم وحياتهم العملية على هذا أما تصور عدم استصحاب الحالة السابقة فلا يمكن تصوره، وأيضاً يقال إن خبر الواحد والتعمدية يكشف ظناً وظاهراً عن الحكم الواقعي فيبقى الشك في الحكم الواقعي فالشك باقي تكويماً في نفس الشاك كما يبقى الشك في نفس الشاك عند الاستصحاب وكما أن حجية خبر الواحد تنزل وتجعل الشك في الحكم علماً ظاهراً وتعمداً بالحكم الشرعي كذلك حجية الاستصحاب تنزل وتجعل الشك بالحكم علماً وبقيناً ظاهراً وتعمداً بالحكم.

## بقي الكلام في أمور ذكرها الأصوليون بعنوان تنبيهات:

### التنبيه الأول:

تحديد موضوع البراءة العقلية والبراءة الشرعية، أما البراءة العقلية  
فموضوعها مركب من أمرين:

**الأول:** الشك في التكليف الإلزامي البدوي بعد الفحص.

**والثاني:** عدم قيام بيان من قبل الشارع لا نفيًا ولا إثباتًا فإذا تحقق  
الأمران تجري أصالة البراءة وإذا انتفى أحدهما لا تجري أصالة البراءة،  
ثم أن المراد من عدم البيان الأعم من عدم البيان الواقعي والظاهري،  
فالاستصحاب بيان ظاهرًا وأصالة الاحتياط بيان ظاهرًا وكذلك أخبار  
الثقة فإنها بيان ظاهرًا، كل هذا من قبل الشارع والبيان الواقعي يكون  
متمثلًا بالعلم التفصيلي والعلم الإجمالي، ومن هنا يكون تقديم الأصول  
الشرعية من الاستصحاب والبراءة والاحتياط تقديمها على أصالة البراءة  
العقلية من باب الورد فإنها رافعة لموضوع أصالة البراءة العقلية وجدانًا؛  
لأنها بيان جزمًا، ولا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والشبهات  
الموضوعية غاية الأمر أن عدم البيان في الشبهات الحكمية متمثل في  
عدم قيام الأدلة التي يستعملها الفقيه كدليل مباشر لتعيين الوظيفة في

تلك الشبهات أما في الشبهات الموضوعية فهو متمثل في الإمارات كالبنية ونحوها،

أما أصالة البراءة الشرعية فموردها وموضوعها الشك في التكليف شريطة توفر أمور:

**الأول:** الشك في أصل جعل التكليف وثبوته في الشريعة المقدسة.

**الثاني:** أن لا يكون هذا الشك مقروناً بالعلم الإجمالي، أي يكون بدوياً

**الثالث:** أن يكون هذا الشك بعد الفحص.

فإذا توفرت هذه الشروط تحقق موضوع أصالة البراءة الشرعية، فإذا لم يكن شك في أصل ثبوت التكليف وجعله، أي كان الشك في سقوط التكليف بعد ثبوته كما إذا علم المكلف بثبوت التكليف وبعد ذلك شك في سقوطه عن ذمته فهو ليس مورد أصالة البراءة الشرعية، بل هو مورد قاعدة الاشتغال، وكذا إذا كان الشك مقروناً بالعلم الإجمالي فلا تجري فيه أصالة البراءة، وكذا إذا كان الشك قبل الفحص هذا في الشبهات الحكمية واضح فإن الشك في الشبهات الحكمية إنما هو في أصل الجعل وأصل ثبوت التكليف أما في الشبهات الموضوعية فالشك في الأمور الخارجية كالشك بأن هذا المائع خمر أو خل أو هذا المائع ماء أو بول، والكلام في هذه الشبهة الموضوعية

وكيف يمكن تطبيق أصالة البراءة في الشبهات الموضوعية مع أن الشك فيها ليس في ثبوت التكليف وجعله وإنما هو في الوجود الخارجي؟ وللتغلب على هذا الإشكال توجد محاولتان في المقام:

**المحاولة الأولى:** ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) وحاصله، إن الأحكام الشرعية الوجوبية والتحريرية مجعولة في الشريعة بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض الوجود في الخارج وهذه القضية ترجع إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له فمثلاً قوله تعالى ( **وَلَهُ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** ) فهذه الآية تدل على وجوب الحج على نحو القضية الحقيقية وترجع إلى قضية شرطية وهي لو وجد شخص في الخارج وصدق عليه أنه مستطيع وجب عليه الحج، ونتيجة ذلك انحلال الحكم بانحلال موضوعه في الخارج وأن المجعول في الواقع أحكام عديدة بعدد الموضوعات في الخارج، أي أن وجوب الحج مجعول لكل مستطيع بوجوب مستقل ومثل هذا إذا شككنا في مائع أنه خمر أو خل كان مرجع هذا إلى الشك في ثبوت الحرمة أو عدم ثبوتها، فإنه لو كان خمرًا لكانت الحرمة مجعولة له ولو كان خلًا لم تجعل الحرمة له غاية الأمر أن الحكم هنا جزئي، وعليه لا مانع من إجراء أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية كما تجري في الشبهة الحكمية.

وغير خفي أن هذه المحاولة للنائيني (قدس سره) تامة بنحو الموجبة الجزئية، لكنها غير تامة على نحو الكلية؛ وذلك لأن أخذ القيد أي

الموضوع مفروض الوجود في الخارج لا يمكن أن يكون جزافاً ولا محالة يكون مبتتياً على نكته، والنكته هي كون القيد دخيلاً في اتصاف الفعل بالملك في مرحلة المبادئ وفي الحكم في مرحلة الجعل، أي هو قيد للملاك وقيد للحكم معاً، وعليه لا بد من أخذه مفروض الوجود في مقام الجعل وإلا أي جعل الحكم على نحو الإطلاق وبقطع النظر عن وجود هذا القيد يستلزم الخلف أو يلزم جعل الحكم بلا ملك وكلاهما غير ممكن هذا في مقام الثبوت.

### أما في مقام الإثبات فالدليل أحد الأمرين:

**الأمر الأول:** إن كل قيد مأخوذ في لسان الدليل من قبل الشارع فهو ظاهر في نفسه أنه قيد باتصاف الفعل بالملك في مرحلة المبادئ وللحكم في مرحلة الجعل إلا إذا كان هناك قرينة على أن هذا القيد قد أخذ بنحو المعرفية والطريقية المحضة وإذا كان قيد للحكم والملاك فبطبيعة الحال فهو مأخوذ مفروض الوجود وإلا لزم أحد المحذورين السابقين، فمثلاً قوله تعالى ( **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** )) فإنه ظاهر في أن العقد الذي هو لوجوب الوفاء دخيل في ملك وجوب الوفاء في مرحلة المبادئ والحكم في مرحلة الجعل، وعليه لا محالة يكون مفروض الوجود، وكذا في الآية فإنها ظاهرة في أن الاستطاعة دخيلة في اتصاف الحج بالملك في مرحلة المبادئ وللحكم في مرحلة الجعل.

**الأمر الثاني:** أن القيد إذا كان قيداً للواجب ( وكان غير اختياري فلا بد من أخذه قيداً للوجوب بحكم العقل لا من جهة الظهور، فمثلاً يوم عرفة فهو قيد للواجب وهو الحج، وبما أنه غير اختياري فلا بد أن يكون قيداً للوجوب وإلا لزم التكليف بغير المقدور وهو مستحيل، إذن كون القيد مفروض الوجود فهو أما بملاك ظهور القضية بنفسها أو من جهة حكم العقل وهذا الكلام في الخطابات الوجوبية تام.

### **أما الخطابات التحريمية فهي على نوعين:**

**النوع الأول:** لا يحتاج إلى الموضوع أصلاً، بل له متعلق فقط بدون أن يكون له موضوع كالخطابات الناهية عن الكذب وعن الغيبة وعن البهتان والنميمة وغيرها فإن هذه لا تتوقف على وجود موضوع في الخارج وإنما لها متعلق فقط وهو الكذب والغيبة، فهذا القسم خارج عن محل الكلام وما ذكره (قدس سره) لا ينطبق على هذا الكلام.

**النوع الثاني:** ما له موضوع في الخارج، ففي مثال شرب الخمر فإن المتعلق هو الشرب ومتعلق الشرب هو الخمر، ومثل هذا حرمة أكل مال الغير وحرمة أكل الميتة وأكل لحم الخنزير، ويقع الكلام في أن هذه الخطابات هل ظاهرة في أنها مجعولة للموضوع المفروض الوجود كالخطابات الوجوبية أو لا؟

هذه الخطابات على قسمين:

**الأول:** خطاب النهي عن شرب الخمر وأكل لحم الميتة والخنزير، ومثل هذه الخطابات التحريمية لا يكون ظاهراً في أنها مجعولة للموضوع المقدر الوجود بحيث تكون فعلية الحرمة منوطة بفعلية موضوعه خارجاً، بل الظاهر أن فعلية الحرمة للشرب مثلاً تدور مدار تمكن المكلف من شرب الخمر، فإذا كان متمكناً من شرب الخمر فالحرمة في حقه فعلية وإن لم يكن الخمر موجوداً في الخارج، وهذا القسم من الخطابات التحريمية يختلف عن الخطابات الوجوبية التي أخذ فيها الموضوع مفروض الوجود.

**الثاني:** النهي عن أكل مال الغير وسب المؤمن وغيبة المؤمن فإن الظاهر منها أنها مجعولة للموضوع المفروض الوجود في الخارج، فلا بد من فرض وجود المؤمن حتى يكون سبه وإظهار عيبه محرم ولا بد من فرض وجود المال للمؤمن حتى يكون التصرف فيه محرم، وهذا القسم من الخطابات التحريمية يشبه الخطابات الوجوبية في أنها مجعولة للموضوع المفروض الوجود في الخارج<sup>(٣٢)</sup>.

---

(٣٢) للخصم أن يقول أنه لا يوجد فرق بين القسمين، فإن حرمة شرب الخمر تتوقف على وجود الخمر في الخارج أيضاً كما تتوقف فعلية حرمة الشرب على وجود المكلف؛ لأنه مع عدم وجود الخمر في الخارج أو مع عدم وجود مكلف في الخارج فإن الحرمة غير فعلية؛ لأنها سائلة بانتفاء الموضوع، وكذلك الكلام في حرمة غيبة المؤمن فإنه لو لم يوجد مؤمن أصلاً فلا حكم لحرمة غيبته؛ لأنها من السالبة بانتفاء الموضوع هذا بالدقة، أما إذا كان الدليل ظاهراً في ذلك فإن هذا يحتاج إلى بيان في المقام.

**فالنسجة** إن ما ذكره النائيني (قدس سره) من المحاولة لا تتم بنحو الكبرى الكلية في جميع الأحكام وإنما تتم في الخطابات الوجوبية وفي جملة من الخطابات التحريمية، وعليه لا يمكن التمسك بهذه المحاولة للحكم بجريان أصالة البراءة في الشبهات الموضوعية مطلقاً.

**المحاولة الثانية:** إن هذا القسم من الخطابات التحريمية، أي القسم الأول وإن لم يكن ظاهراً في أنها موضوعة للموضوع المقدر وجوده في الخارج وكذا الخطابات التحريمية في النوع الأول، أي التي ليس لها موضوع أصلاً كحرمة الكذب فإن هذه الحرمة في هذه الخطابات تتحل بانحلال أفراد الشرب في الخارج والشارع جعل الحرمة بعدد أفراد الشرب أو بعدد أفراد الكذب في الخارج، وعليه فإذا شككنا في مائع أنه خمر أو خل فمرجع هذا الشك إلى الشك في ثبوت الحرمة لشربه، أي هل هي مجعولة لشربه أو لم تكن فإن كان خمرًا في الواقع فالحرمة مجعولة لشربه وإن لم يكن خمرًا فالحرمة لم تكن مجعولة لشربه وهذا هو مورد أصالة البراءة الشرعية<sup>(٣٣)</sup>، إذن لا فرق بين الشبهات الحكمية وبين الشبهات الموضوعية في تطبيق أصالة البراءة غاية الأمر أن منشأ الشك في ثبوت الحكم في الشبهة الموضوعية الاشتباه في الأمور الخارجية ومنشأ الشك في الشبهات الحكمية هو عدم الدليل أو إجمال

---

(٣٣) يمكن القول أن هذا الكلام يرجع إلى ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره)، وأيضاً يقال أن ما طرح من بيان نتيجته حرام على كلا الاحتمالين؛ لأن حرمة شرب الخمر فعلية ثابتة ولا علاقة لها بتحقيق الموضوع خارجاً أو عدم تحققه، وعلى هذا فإذا كان الحكم الإلزامي منجزاً وهو الحرمة وشككنا في براءة الذمة في الامتثال فالمرجع هو الاشتغال وليس البراءة.



الدليل أو تعارض الأدلة ولا فرق بين كون الحكم المشكوك كلياً أو جزئياً.

## التنبيه الثاني:

ذكرنا أن موضوع أصالة البراءة العقلية مركب من أمرين أحدهما الشك والآخر عدم البيان، وعليه فكلما كان بياناً من قبل الشارع فهو رافع لموضوع أصالة البراءة العقلية، وبما أن الإمارات بيان والأصول العملية الشرعية بيان فهي رافعة لموضوع أصالة البراءة وجداناً، فيكون تقديم الأصل الشرعي أو الإمارة عليها من باب الورود.

أما البراءة الشرعية فموضوعها الشك في ثبوت التكليف وجعله وأنه مجعول أو غير مجعول، وعليه فكل دليل من قبل الشارع يكون رافعاً لموضوع هذه الأصالة وهو الشك أما بالوجدان وتقديمه عليه من باب الورود أو بالتعبد فهذا الدليل يتقدم على أصالة البراءة الشرعية من باب الحكومة كما بنى على هذا النائيني (قدس سره) وتبعه تلامذته ومنهم السيد الأستاذ الخوئي (قدس سره) كما في الاستصحاب وأنه حاكم على أصالة البراءة ورافع لموضوعها وهو الشك.

لكن تقدم الكلام سابقاً بأنه لا وجه لحكومة الاستصحاب على أصالة البراءة الشرعية، بل تقديمه من باب الجمع العرفي وليس من باب الحكومة، ثم أن استصحاب عدم التذكية هل يتقدم على أصالة البراءة أو لا يتقدم عليه، وعبر الأنصاري (قدس سره) عن هذا الاستصحاب

بالأصل الموضوعي وقال بأن أصالة البراءة الشرعية إنما تجري إذا لم يكن هناك أصل موضوعي، أما إذا كان هناك أصل موضوعي فهو يتقدم على هذه الأصالة ومثل بالأصل الموضوعي باستصحاب عدم التذكية فإذا شككنا في حلية لحم أو حرمة فلا تجري أصالة البراءة؛ وذلك لأنه في المقام يجري استصحاب عدم التذكية وهذا يتقدم على أصالة البراءة \*\*\* ...

تحصل مما ذكرنا أنه ليس في المسألة أصل لفظي عام يدل على أن كل حيوان قابل للتذكية إلا ما خرج بالدليل، وعليه فتنتهي النوبة للأصل العملي.

## المقام الثاني: الأصل العملي

ذكر السيد الأستاذ في هذا المقام إن التذكية إن كانت أمراً بسيطاً مسبباً عن الأفعال الخارجية كفري الأوداج الأربعة بألة حديد والتسمية واستقبال القبلة وغيرها من الشروط، فتكون نسبة التذكية إلى الأفعال نسبة السبب للمسبب والمعلول للعلة، وفي مثل ذلك إذا شككنا في تحقق التذكية فلا مانع من استصحاب عدمها، ويترتب على هذا حرمة أكل لحمه وعدم جواز الصلاة فيه، أما النجاسة فهي غير مترتبة

---

\*\*\* يلي هذا محاضرتان لم تطبعوا؛ لأن الأشرطة الصوتية والأوراق التي كتبت عليها المحاضرتان مع تعليقاتها، قد صودرت من قبل القوات الصدامية الكافرة الملحدة أثناء اعتقالها.

عليه؛ لأن النجاسة مترتبة على عنوان الميتة وأن عنوان الميتة عنوان وجودي ولا يمكن إثباته بالأصل العدمي.

وان كانت التذكية مركبة وعبارة عن نفس الأفعال الخارجية كفري الأوداج الأربعة بالحديد والتسمية وغيرها ، فعندئذ لا يمكن جريان استصحاب عدم التذكية عند الشك في الحلية والحرمة؛ لأن تلك الأفعال قد وقعت في الخارج ولا شك في وقوعها زائدة ولا شك في تحقق التذكية ، فالشك إنما هو من جهة أخرى وهو قبول هذا الحيوان للتذكية وعدم قبوله وليس لنا أصل نثبت به أن هذا الحيوان قابل للتذكية أو غير قابل لها ، وعليه لا يجري الاستصحاب.

ثم أنه (قدس سره) قد أختار أن التذكية أمر بسيط ومسبب عن نفس الأفعال الخارجية ونسبته إليها نسبة المسبب لسبب، وقد حاول إثبات ذلك بظهور لفظ المذكى وما شابهه بدعوى أن هذا اللفظ ظاهر بأن التذكية أمر وجودي وبسيط نظير الطهارة على القول المشهور التي هي مسببة عن الأفعال الخارجية المكونة من الغسلتين والمسحنتين، فالطهارة أمر وجودي نسبته للأفعال نسبة المسبب لسبب لا نسبة العنوان للمعنون.

لكن بسط البحث في المقام وتفصيله يتطلب التكلم في مجموعة من النقاط:-

**النقطة الأولى:** النظر للروايات وهل أن هذه الروايات الظاهرة في أن

نفس تلك الأفعال موضوع وشرط للحلية أو أنها

محصلة للشرط وللموضوع.

**النقطة الثانية:** التذكية مركبة أو بسيطة.

**النقطة الثالثة:** في مقتضى الأصل العملي على كلا القولين.

### **النقطة الأولى: النظر للروايات**

يظهر من الروايات إن الحلية مترتبة على نفس الأفعال الخارجية من فري الأوداج الأربعة وغيره، فإذا تحققت هذه الأفعال في الخارج حكم بالحلية، وظاهرها أن ترتب الحلية عليها بالمباشرة لا بالتسبب.

### **النقطة الثانية: التذكية مركبة أو بسيطة؟**

الظاهر إن التذكية مركبة وليست بسيطة؛ وذلك لأمر:

**الأمر الأول:** ما مر من أنه يظهر من مجموعة من الروايات إن الحلية

مترتبة على نفس العناوين الخارجية وهو بالمباشرة لا بالتسبب، ومن

ناحية أخرى أنه قد ورد في الآية والروايات عنوان التذكية وأن الحلية

مترتبة على عنوان التذكية ومن غير المحتمل عرفاً أن يكون هناك

سببان للحلية أحدهما نفس الأفعال الخارجية بعناوينها الخاصة والآخر

العنوان الوجودي البسيط المعبر عنه بالتذكية فهذا غير محتمل وغير

مقبول عرفاً<sup>(٣٤)</sup>، ومن ناحية ثالثة فإن هذه الروايات ظاهرة أيضاً بأن نفس الأفعال هي موضوع الحلية لا أنها محصلة للموضوع ومحصلة للحلية، أي أنها مترتبة عليها بالمباشرة لا بالتسبب.

أما عنوان التذكية الظاهر في الآية وفي عدد من الروايات فلا ظهور فيها أن عنوان التذكية مسبب عن الأفعال الخارجية ولا ظهور في أنه عنوان لها فالآية مجملة من هذه الناحية، وعلى هذا فظهور هذه الروايات في أن نفس هذه الأفعال موضوع للحلية وشرط لها تصلح أن تكون قرينة على أن عنوان التذكية عنوان لهذه الأفعال ونسبته لها نسبة العنوان للمعنون لا أنها أمر وجودي لها، ونتيجة هذا فالآية والروايات لا تكون نافية لهذه الروايات؛ لأن الآية لا تدل على أن عنوان التذكية أمر وجودي، بل هي مجملة.

---

(٣٤) لكن هذا ممكن أن يكون قرينة على أنه بسيط وليس مركب؛ لأن عنوان التذكية يتبادر منه عرفاً البساطة وليس التركيب فيكون عنوان بسيط للأفعال الخارجية التي تكون عبارة عن أجزاء لذلك المعنى البسيط ومؤيد، بل يدل على أنها بسيطة.

١. الظاهر من لفظ المذكي نظير الطهارة (الطاهر) المسببة عن الوضوء، وأما اسناد التذكية إلى المكلف كما (إلا ما ذكيتم) فإنه يصح أسناد الفعل التسببي إلى المكلف من غير المسامحة وعناية فيقال مثلاً زيد ملك الدار.

٢. ذكر في بعض الروايات التذكية عبارة عن الطاهر فقيل (كل يابس ذكي) و (الجلد الذكي يجوز الصلاة فيه) وحمله على أنه جلد للحيوان الذكي خلاف الظاهر و (كلما لا تحل فيه الحياة من الميتة كالصوف والظفر فهو ذكي) و (الجنين ذكاته ذكاة أمه) وهنا لا ذبح على الجنين أصلاً.

نعم هذا العنوان البسيط اعتبره الشارع منطبقاً على نفس عملية الذبح الشرعي كالوضوء المنطبق على نفس الأفعال حيث ورد التسمية ذكاة.

**الأمر الثاني:** قد ورد في جملة من الروايات عنوان الذبح، ولا شبهة في أن هذا عنوان لنفس الأفعال الخارجية وأن الذبح بمعنى الشق والقطع وهو الفعل بالمباشرة فهو نفس الأفعال الخارجية ونسبته إليها نسبة العنوان للمعنون، وقد عرفت أن الآية مجملة من هذه الناحية، وعليه يكون ظهور عنوان الذبح للأفعال الخارجية قرينة على أن المراد من عنوان التذكية في الروايات ليس أمراً وجودياً ومسبباً للأفعال، بل هو عنوان للأفعال الخارجية كعنوان الذبح، وعليه لا تنافي في كون هذه الأفعال شرط وموضوع للحلية وبين كون عنوان التذكية شرط لها.

**الأمر الثالث:** الصحيح إن المتفاهم العرفي للفظ المذكى هو عبارة عن نفس الأفعال الخارجية بلحاظ ترتب الحلية والطهارة عليها لا أن التذكية أمر وجودي آخر، وعلى هذا إن أُريد بعنوان التذكية الحلية والطهارة ففيه أن إطلاق التذكية عليها وإن كان لا بأس به إلا أن عنوان الحلية والطهارة من الأحكام الشرعية المترتبة على تلك الأفعال لا أن النسبة بينهما نسبة المسبب للسبب، بل هي حكم شرعي مترتب على الموضوع في الخارج، وإن أُريد غيرهما فهو غير معقول، فإن المعقول هو وقوع الأفعال الخارجية في الخارج وترتب الحلية عليها، أما وجود شيء ثالث يكون واسطة بينهما فهذا غير معقول وغير متصور، وعليه فما ذكره السيد الأستاذ وغيره من أن عنوان التذكية عنوان وجودي ومسبب عن الأفعال الخارجية لا يمكن إتمامه،

**فالنتيجة** أنه لا شبهة في أن التذكية عنوان منتزع من الأفعال الخارجية.

### **النقطة الثالثة: مقتضى الأصل العملي:**

### **الكلام في موردين:**

**المورد الأول:** الشك في قبول الحيوان للتذكية وعدم قبوله من ناحية حلية وحرمة أكل لحمه وإن كان قابلاً للتذكية من ناحية الطهارة.

**المورد الثاني:** الشك في قبوله وعدم قبوله للتذكية من ناحية الطهارة مع العلم أنه غير قابل للتذكية من ناحية الأكل.

**المورد الأول:** الشك في قبوله للتذكية وعدمها من ناحية أكل لحمه، ذكر السيد الأستاذ (قدس سره) إن التذكية إن كانت أمراً بسيطاً مسبباً عن الأفعال الخارجية فلا مانع من الرجوع إلى أصالة عدم تحققها عند الشك فيه، ويترتب على هذا الاستصحاب عدم جواز الأكل وعدم جواز الصلاة فيه، نعم النجاسة لا تترتب عليه؛ لأن النجاسة في لسان الأدلة مترتبة على العنوان الوجودي للميتة ولا يمكن إثبات عنوان الميتة بأصالة عدم التذكية إلا على القول بالأصل المثبت.

وأما إذا كانت التذكية مركبة من الأفعال الخارجية فإذا وقعت في الخارج وشك في حلية أو حرمة لحمه فهنا لا يوجد شك في التذكية، بل التذكية متحققة والشك من جهة قبول هذا الحيوان للتذكية وعدم قبوله لها، وفي مثل هذا المقام لا يمكن التمسك بأصالة عدم التذكية وليس لنا أصل آخر في المقام كي نحزر به أنه قابل للتذكية أو لا فالأصل هنا هو أصالة البراءة عن حرمة أكل هذا الحيوان، وبهذا تظهر الثمرة على القولين بالتذكية وأنها بسيطة أو مركبة<sup>(٣٥)</sup>.

---

(٣٥) لكن يقال إن السيد (قدس سره) لم يطلق الكلام هكذا، بل ذكر تفصيلاً وأقساماً للشك في حرمة اللحم، منها في الشبهة الموضوعية:

١. من جهة دوران الأمر بين كونه من مأكول اللحم أو من غيره مع وقوع التذكية بجميع شرائطها (كالشاة والأرنب) وهذا مورد لأصالة الحل.
٢. من جهة احتمال طرو عنوان مانع عن قبوله التذكية كاحتمال الجلل في الشاة، وهنا لا مانع من استصحاب عدم طرو مانع من التذكية.
٣. احتمال عدم قبول الحيوان للتذكية ذاتاً بعد وقوع الذبح الجامع للشرائط عليه (كالشاة أو الكلب) هنا ذكر تفصيل:

أما التمسك بعموم كل حيوان قابل للتذكية إلا ما خرج بالدليل + والتمسك بجريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية حتى في العناوين الذاتية، فهنا نستصحب عدم تحقق العنوان الخارج عن عموم الدليل كاستصحاب عدم تحقق عنوان الكلية مثلاً فيكون مشمولاً لدليل العام فيكون حلالاً أو منعاً كلا الأمرين أو أحدهما، فهنا يقال إن كانت التذكية أمر وجودي بسيط مسبب عن الذبح بشرائطه (كما هو ظاهر لفظ المذكي) فهنا نستصحب عدمها، وإن قلنا أن التذكية عبارة عن نفس العمل الخارجي مع الشرائط الخاصة كما في إسناد التذكية إلى المكلف كما في قوله تعالى ((إلا ما ذكيتم)) الظاهر في المباشرة دون التسبب فلا مجال لإجراء أصالة عدم التذكية للقطع بتحققها على الفرض فيرجع إلى أصالة الحل.

٤. الشك من جهة احتمال عدم وقوع التذكية عليه للشك في تحقق الذبح أو لاختلال بعض الشرائط فالمرجع هنا أصالة عدم التذكية، ويترتب عليها حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة أما الشبهة الحكمية:



ولنا تعليق على ذلك، إن مرجع الشك في قبول الحيوان للتذكية وعدمها إنما هو إلى الشك في أن الحيوان محلل الأكل في الشريعة أو أنه ليس محلل الأكل، وعليه فإذا شككنا في حيوان أنه محلل الأكل أو محرم الأكل كما إذا كان الحيوان متولد من حيوان محلل الأكل كالشاة ومحرم الأكل كالذئب ولا يصدق أسم أحدهما عليه، ومن هذا القبيل مثلاً الأرنب ففي مثل ذلك إن كان لأدلة الحل إطلاق فلا مانع من التمسك بإطلاق أدلة الحل لإثبات انه محلل الأكل، لكن الظاهر أنه لا إطلاق لأدلة الحل.

---

١) الشك من غير جهة التذكية مثلاً عدم الدليل مع العلم بوقوع التذكية والمرجع هنا أصالة الحل.  
٢) الشك في الحلية للجهل بقابلية الحيوان للتذكية كما في الحيوان المتولد من الشاة والخنزير من دون أن يصدق عليه اسم أحدهما فهنا المرجع:

أ - إن وجد عموم يدل على قابلية كل حيوان للتذكية إلا ما خرج بدليل فيرجع إلى هذا العموم فيحكم بحلية هذا الحيوان  
ب - وإن لم يوجد عموم يدل على ذلك:

- ١ - فإن قلنا إن التذكية أمر بسيط فالأصل عدم تحققها.
- ٢ - وإلا فيرجع إلى أصالة الحل هذا إذا كان الشك في القابلية ذاتياً، أما إذا لم يكن الشك ذاتياً، بل كان بسبب احتمال طرو المانع كما لو شككنا في أن الجمل الحاصل على الحيوان القابل للتذكية ذاتاً مانع عن التذكية أما لا فيرجع إلى أصالة عدم تحقق المانع.
- ٣ - الشك في الحلية ناشئ من الشك في اعتبار شيء في التذكية وعدمه، فالمرجع هنا أصالة عدم تحقق التذكية للشك في تحققها كما إذا شككنا في اعتبار كون الذبح بالحديد وعدمه، والكلام هنا في أن المترتب على أصالة عدم التذكية:  
أ) خصوص حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة فيه أو.  
ب) حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة فيه ونجاسته.

نعم قد يقال إنه لا مانع من التمسك بقوله تعالى ( **قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ** ) ( الأنعام / ١٤٥ .

بدعوى إن هذه الآية بإطلاقها تدل على حصر المحرمات بما ذكر فيها ، فإذا شككنا في شيء أنه محرم أو لا فلا مانع من التمسك بإطلاق الآية ، لكن الظاهر أنه لا إطلاق للآية؛ لأنها ناظرة للمحرمات في زمان صدورها فقط والمحرمات في زمانها قليلة جداً ومحصورة باعتبار أن بيان الأحكام الشرعية إنما يكون تدريجياً ، فلا نظر للآية إلى المحرمات المبيّنة بعد ذلك ، وعلى هذا فيصل الدور إلى الأصل العملي ، والأصل هنا استصحاب بقاء الحل الثابت قبل التشريع<sup>(٣٦)</sup> ، وقد تقدم أنه لا مانع من هذا الاستصحاب وهذا الاستصحاب يتقدم على أصالة البراءة وعلى أصالة الحل ، نعم مع الإغماض عن هذا الاستصحاب فالمرجع هو أصالة الحل وأصالة البراءة عن الحرمة.

---

(٣٦) قولك (استصحاب بقاء الحل الثابت قبل التشريع) فللخصم أن يقول: ما هو الدليل على الحل قبل التشريع إن قلت: هو أحد أمور أما قوله (عليه السلام) ( كل شيء لك حلال حتى تعلم.... )) (أصالة الحل) أو البراءة الشرعية أو البراءة العقلية ، لكن الدليل الأول والثاني غير متصور في المقام؛ لأنهما شرعيان والكلام قبل الشرع فيتمين الدليل الثالث وهو البراءة العقلية. قلت: هذه البراءة ثابتة قبل الشرع وبعد الشرع فلا داعي لاستصحابها.

وإن قلت: لكن قد شككنا بها وهي غير متيقنة الآن فتحتاج إلى استصحابها ، قلت: إذن على هذا لا يتوجه كلامكم (نعم من الإغماض عن هذا الاستصحاب فالمرجع هو أصالة الحل وأصالة البراءة عن الحرمة)؛ لأنه بعد القول بأننا نشكك بها وأنها غير ثابتة فكيف تكون هي المرجع ولو كانت صالحة لأن تكون مرجحاً فهي بالتأكيد تتقدم على استصحاب أصالة الحل قبل الشرع ، أي لا يأتي الكلام عن ذلك الاستصحاب؛ لأن الرجوع إليها دليل وجداني (يقيني) أما الرجوع إلى الاستصحاب فهو دليل ظني فكيف نعدل من الوجدان إلى الظن .

وقد يقال إن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب حرمة أكل الحيوان في حال حياته ونشك في بقاء هذه الحرمة بعد وقوع التذكية فإننا نستصح بقاء هذه الحرمة فيتعارضان ويتساقطان، فالمرجع حينئذ هو أصالة البراءة وأصالة الحل.

## فإنه يقال:

**أولاً:** إنه لا دليل على أن أكل الحيوان حياً حرام، ولذا يقال أنه لا مانع من بلع الحيوان حياً كبلع السمك حياً.

**ثانياً:** مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن أكل الحيوان حياً محرم في الشريعة، فحينئذ يقال إن كانت حرمة بلحاظ حياته فهي ترتفع وجداناً بارتفاع حياته؛ لأن موضوعها هو حياة الحيوان وبانتفاء حياته ترتفع تلك الحرمة فلا موضوع للاستصحاب، وإن كانت حرمة بلحاظ أن الحيوان بحال حياته غير مذكى وأكل غير المذكى حرام، أي أن الحيوان الحي حيوان غير مذكى فأكله حرام. فيرد عليه:

**أولاً:** إن عنوان غير المذكى لا يصدق على الحيوان الحي، بل يقال للحيوان الميت أنه مذكى وغير مذكى<sup>(٣٧)</sup>.

---

(٣٧) قولك (إن عنوان غير المذكى لا يصدق على الحيوان الحي) فللخصم القول: أنه يصدق من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

**ثانياً:** على تقدير تسليم أن عنوان غير المذكى يصدق على الحيوان الحي وأن حرمة أكله من هذه الناحية، لكن هذه الحرمة ترتفع وجداناً؛ لأن التذكية قد وقعت على هذا الحيوان وأنه مذكى، لكن الشك في حليته وحرمته من جهة أنه حيوان محلل أو محرم أكله، فموضوع هذه الحرمة هو عنوان غير المذكى وهذا العنوان مرتفع بعد حدوث التذكية عليه، وعليه فهذا الإشكال لا أساس له، والصحيح أنه لا مانع من التمسك باستصحاب بقاء الحل الثابت قبل الشريعة، ومع الإغماض عنه فالمرجع هو أصالة البراءة وأصالة الحل<sup>(٣٨)</sup>.

نعم مع الإغماض عن ذلك وتسليم أنه داخل ويصدق عليه أنه غير مذكى، فعندئذ لا مانع من استصحاب بقاء الحرمة كما في القسم الثاني من استصحاب الكلي للعلم اجمالاً بأن هذا الحيوان محرم، أما

(٣٨)

أ) قولك (لأن التذكية قد وقعت على هذا الحيوان) للخصم أن يرد عليه: بأن التذكية ليست فقط عبارة عن قطع الأوداج والتسمية والاستقبال وإلا لصحت التذكية على الكلب والخنزير؛ لأنه يمكن قطع أوداج الكلب والتسمية عند الذبح والاستقبال، وهذا يعني إن التذكية لا تصدق إلا على الحيوان القابل للتذكية، وفي المقام لا تعرف نوع الحيوان وهل يصدق عليه شاة حتى يصدق عليه أنه مذكى بعد قطع الأوداج فيكون حلالاً أو يصدق عليه خنزير كي لا يصدق عليه أنه مذكى فلا يكون حلالاً، وهذا الكلام يكون واضحاً في الشبهة الموضوعية.

ب) للخصم أن يغير عبارته فيقول (نستصحب حرمة أكل اللحم المبان من الحيوان الحي فيتعارض مع استصحاب بقاء الحل الثابت قبل التشريع) فلا يرد عليه قولك (إنه لا دليل على حرمة أكل الحيوان حياً)؛ لأنه من المتفق والمجمع عليه إن أكل اللحم المبان من الحيوان الحي لا يجوز أكله حتى لو كانت هذه القطعة المبانة من سمكة أخرجت خارج الماء وأبينت القطعة منها خارج الماء وبعدها أرجفنا السمكة للماء ولم تمت السمكة.

من جهة أنه محرم في نفسه أو من جهة أنه غير مذكى<sup>(٣٩)</sup>. وبعد وقوع الذبح عليه فإن كانت حرمة بملاك صدق عنوان غير المذكى عليه فهي ارتفعت بارتفاع موضوعها، وإن كان بملاك أنه حيوان محرم الأكل في الشريعة فهي باقية، ونتيجة ذلك هو الشك في بقاء الحرمة المتعلقة في الكلي الجامع بين الفردين أحدهما طويل الأمد والآخر قصير الأمد فلا مانع من استصحاب بقاء الجامع، إلا إن ذلك فرض في فرض ومن أجل ذلك لا يمكن الاعتماد عليه.

ومن هذا القبيل ما إذا كان الشك في قبول الحيوان للتذكية وعدم قبوله لها من جهة العنوان القارئ كعنوان الجلل أو شرب لبن الخنزير بنحو الشبهة الحكمية، ففي مثل هذا لا مانع من الرجوع إلى استصحاب بقاء الحل<sup>(٤٠)</sup>.

وأيضاً من هذا القبيل إذا كان الشك من جهة الشك باعتبار خصوصية في الحيوان كما إذا شكنا أن الشارع اعتبر خصوصية في حلية الحيوان كخصوصية الأهلية في مقابل الوحشية، ففي مثل هذا لا

---

(٣٩) لكن ما هو المانع لمن أن يكون الحيوان حراماً من الناحيتين فإذا ارتفعت إحدى الحرمتين تبقى الحرمة الأخرى.

(٤٠) الظاهرة الأولى أن يقال فإننا نتمسك بأصالة الحل وهذا علم وجداني بأصالة الحل أما القول (باستصحاب أصالة الحل) فهو ظن بأصالة الحل فلا يجوز العدول من الوجدان إلى الظن وأصالة الحل أما لأن تطبق مباشرة أو يقال أنها عبارة أخرى أو أنها تحتاج إلى تطبيق أصالة عدم تحقق المانع، أي أصالة عدم التقييد.

مانع من استصحاب عدم الخصوصية، هذا إذ كان الشك في الحلية والحرمة ...

**المورد الثاني:** في قبول الحيوان للتذكية وعدمه من ناحية قبول الطهارة والنجاسة مع العلم أنه غير قابل للتذكية من ناحية حلية الأكل، كالحيوان المتولد من الذئب والخنزير فإنه إن كان خنزيراً فهو نجس العين وغير قابل للتذكية وإن كان ذئباً فهو قابل للتذكية ففي مثل هذا إذا كان هناك عام لفظي يدل على ان كل حيوان قابل للتذكية فهو المرجع<sup>(٤١)</sup> وإن لم يكن فالمرجع هو أصالة الطهارة في المقام فيحكم بطهارته حياً وميتاً إذا وقع عليه الذبح بشروطه.

هذا كله إذا كان الشك في الحلية أو الحرمة أو الطهارة أو النجاسة من جهة الشك في قبول الحيوان للتذكية أو عدم قبوله لها.

أما إذا علم أن الحيوان قابل للتذكية أما مطلقاً أو من ناحية الطهارة فقط، لكن الشك إنما هو من جهة الشك باعتبار شيء في الذبح والتذكية كما إذا شكنا باعتبار الحديد أو شكنا باعتبار استقبال القبلة بالذبيحة فإن قلنا إن التذكية أمر بسيط ومسبب عن الأفعال الخارجية فالمرجع هو أصالة عدم التذكية، أي لا مانع من استصحاب عدم تحقق التذكية؛ لأن التذكية أمر مسبوق بالعدم.

---

(٤١) لكن يقال أننا نحتاج هنا إلى استصحاب عدم صدق عنوان الخنزير عليه على نحو استصحاب عدم الأزلي ولو في الذاتيات هذا في الشبهة الموضوعية أما الحكمية فلا تحتاج لذلك.

أما إذا كانت التذكية أمر مركب من الأفعال الخارجية، ففي مثل هذا لا مانع من التمسك بأصالة عدم اعتبار الذبح بالحديد أو عدم اعتبار استقبال القبلة بالذبيحة ومع الإغماض عن هذا الاستصحاب فلا مانع من التمسك بالبراءة عن الشرطية؛ لأنه يدور بين الأقل والأكثر الارتباطيين فالنتيجة هو الحكم بحلية لحم الحيوان إذا ذبح بغير الحديد مثلاً.

## هذا تمام كلامنا في الشبهة الحكمية ويظهر أن لها صور.

### صور الشبهة الحكمية:

- ١- ما إذا كان الشك في الحلية والحرمة أو الطهارة والنجاسة من جهة الشك بقبول الحيوان للتذكية وعدم قبولها بعنوانها الأولي (الذاتي).
- ٢- نفس الصورة الأولى [نفسها] لكن منشأ الشك من جهة العنوان الثانوي كعنوان الجلل.
- ٣- إذا كان الشك من جهة اعتبار خصوصية في الحيوان كالأهلية والغنمية.
- ٤- ما إذا كان الشك في اعتبار شيء في الذبح أو التذكية مثل اعتبار الحديد أو اعتبار الاستقبال في الذبيحة ...

## أما الشبهة الموضوعية ففيها صور:

**الصورة الأولى:** ما إذا شك في الحل والحرمة من جهة الشك في أنه محلل الأكل أو محرم الأكل كما إذا ذبح حيواناً في ليل أو في مكان مظلم ولا يدري أنه شاة فهو حلال الأكل أو ذئب فهو محرم الأكل، ففي مثل ذلك إذا كانت التذكية أمراً بسيطاً مسبباً عن الأفعال الخارجية تعين استصحاب عدم تحققها ويترتب عليه أثره وهو حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة فيه، أما إذا كانت التذكية مركبة من نفس الأفعال الخارجية لم يجر الاستصحاب لعدم الشك فيها، وحينئذ يصل الدور إلى أصالة الحل وإلى أصالة البراءة فيحكم بحلية أكل لحمه وجواز الصلاة فيه<sup>(٤٢)</sup>.

**الصورة الثانية:** إذا كان الشك من جهة طرو عنوان محرم عليه بعد العلم أن هذا عنوان محرم كعنوان الجلل كما إذا ذبح الشاة؛ لكن شك في أن عنوان الجلل طارئ عليها حتى يكون لحمها محرماً أو لم يطرأ فيكون لحمها حلالاً، وفي مثل هذا إذا كانت التذكية أمراً بسيطاً ومسبباً عن نفس الأفعال الخارجية فالمرجع هو عدم تحققها ولا

---

(٤٢) يمكن أن يقال أنه لا داعي ولا ثمرة للتفصيل بأن التذكية إذا كانت بسيطة أو كانت مركبة؛ لأن التذكية قد وقعت يقيناً؛ لأن الشاة قابل للتذكية والذئب أيضاً قابل للتذكية فلا يتصور استصحاب عدم التذكية في المقام، ويترتب على هذا أن الحيوان ظاهر سواء أكان شاة أو كان ذئباً ويتفرع على هذا التوجيه الكلام في حلية أكل لحمه، وبما أنا نعلم بأصالة الحل (كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام) وهذا عام والمقام شبهة مصداقية فنتمسك بالعام في الشبهة المصداقية فتحكم بحلية أكل هذا اللحم أو نتمسك بأصالة الحل مباشرة.



يجري استصحاب عدم طرو الجلل؛ لأن هذا الاستصحاب لا يثبت أنه مذكى إلا على القول بالأصل المثبت، أي لا أثر لهذا الاستصحاب<sup>(٢٣)</sup> وعليه يتعين الرجوع إلى استصحاب عدم تحقق التذكية وتترتب الآثار على هذا الاستصحاب، وأما إذا كانت التذكية مركبة من الأفعال الخارجية لم يجز الاستصحاب؛ لأن التذكية قد وقعت والشك من جهة أخرى فعندئذ تصل النوبة إلى أصالة الحل والبراءة عن الحرمة والحكم بحلية اللحم.

**الصورة الثالثة:** الشك من جهة احتمال تحقق خصوصية معتبرة في قبول الحيوان للتذكية وحلية لحمه كما إذا فرضنا أن خصوصية الأهلية معتبرة في حلية لحم الحيوان وقبوله التذكية، فإذا ذبح حيواناً

(٤٢) لكن يقال:

كما يقول الشيخ الأستاذ (دام ظله) في الصورة الخامسة 1 بأن الاستصحاب في عدم تحقق الشرط (وهنا نقول: في عدم تحقق المانع) مقدم على استصحاب عدم التذكية؛ لأن الأول هو أصل في السبب.

إن التذكية على الحيوان القابل للتذكية ذاتا كالشاة نتحقق بـ 1 الذبح (قطع الأوداج وباقي الشروط) + عدم المانع (أي عدم طرو ما يمنع على ذلك) 1 وفي المقام تحقق الذبح بالوجدان وتحقق عدم المانع بالأصل، أي استصحاب عدم طرو الجلل فتثبت التذكية بضم الوجدان إلى الأصل فيحكم بحليته، وهذا يتأكد على ميناكم بالقول بتركيب التذكية وبعبارة أخرى نقول:

(١) إن فرضت التذكية مركبة وهي عبارة عن نفس الأفعال والشروط جرى استصحاب عدم الجلل (٢) وإن فرض أن التذكية أمر بسيط فإن كان

أ - مجموعاً شرعياً على (تلك الأفعال + عدم الجلل) جرى استصحاب عدم الجلل لأبيات التذكية.

ب - كان أمراً تكوينياً جرى استصحاب عدم التذكية ولم يجز استصحاب عدم الجلل؛ لأنه لا يثبت التذكية إلا على القول بالأصل المثبت.

وشك أنه أهلي أو وحشي فالشبهة موضوعية، ففي مثل هذا إذا كانت التذكية أمراً بسيطاً فالمرجع هو أصالة عدم تحققها، وإن كانت التذكية مركبة فتصل النوبة إلى أصالة الحل، نعم يمكن استصحاب عدم أهلية هذا باستصحاب العدم الأزلي؛ لأن هذا قبل وجوده لم يكن موجوداً ولا اتصافه بالأهلية وبعد وجوده نشك بهذا الاتصاف، ويترتب على هذا حرمة أكل لحمه ولا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم اتصافه بكونه وحشياً فإن هذا الاستصحاب لا أثر له ولا يثبت كونه أهلياً إلا على القول بالأصل المثبت، حيث من المعلوم أن موضوع الحلية هو الحيوان الأهلي وعلى هذا لا يصل القول إلى استصحاب عدم التذكية حتى على القول بالبساطة<sup>(٤٤)</sup>.

(٤٤) يمكن القول:

أ) قولك (نعم يمكن استصحاب عدم أهليته باستصحاب العدم الأزلي، ويترتب عليه حرمة أكل لحمه) فلو سلمنا هذا القول فإنه يعارض أصالة الحل التي اعتبرتها المرجع على مبنى أن التذكية مركبة؛ لأنه على القول ببساطة التذكية فلا داعي لاستصحاب عدم أهليته، بل مباشرة نستصحب عدم التذكية.

ب) وأيضاً يقال: إن المقام يحتاج إلى تفصيل بيانه:

١- على القول ببساطة التذكية فيجري استصحاب عدم التذكية سواء أخذت خصوصية

في التذكية أو لم تؤخذ خصوصية.

٢- أما على القول بتكيب التذكية مع فرض عدم أخذ خصوصية فيها فهنا تكون

التذكية متحققة وجداناً ولا يوجد شك فيها؛ لأن قطع الأوداج والاستقبال والتسمية وغيرها قد تحققت.

٣- أما على القول بتكيب التذكية مع فرض أخذ خصوصية فيها وهذه الخصوصية

مأخوذة على نحو الجزئية أو القيدية فإنه:

أولاً: إن أخذت الخصوصية كالأهلية على نحو الجزئية، فإنه يجري استصحاب عدم

الأهلية الأزلي إذا لم تكن الأهلية من الحيثيات الذاتية للحيوان فيثبت عدم التذكية

لإنتفاء أحد أجزائها فينتفي الكل بإنتفاء الجزء.

**الصورة الرابعة:** ما إذا شك في طهارة أو نجاسة الحيوان كما لو ذبح في مكان مظلم وشك أنه خنزير فلا يطهر بالتذكية أو أنه ذئب فيطهر بالتذكية، ففي مثل هذا لا مانع من الرجوع إلى أصالة الطهارة والحكم بطهارة جلد هذا الحيوان ولحمه وأن كان أكله غير جائز، كما انه لا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم التذكية على القول بأنها بسيطة، ويترتب عليه عدم جواز الصلاة في جلده وأما إذا قلنا إن التذكية مركبة فأيضاً لا تجوز الصلاة فيه؛ لأن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه فهو غير جائز وغير صحيح<sup>(٤٥)</sup>.

**الصورة الخامسة:** ما إذا كان الشك من جهة تحقق شرط من شروط التذكية فالذائح يعلم أن الذبح يكون بالحديد ويكون باستقبال القبلة، لكنه لا يدري أن ذبحه حصل بالحديد أو أنه كان مستقبلاً القبلة بالذبيحة أو لا، فالمرجع هنا هو استصحاب عدم تحقق الشرط، أي عدم تحقق الذبح بالحديد أو عدم تحقق الذبح مستقبلاً القبلة ولا تصل النوبة إلى استصحاب عدم التذكية؛ لأن الاستصحاب في

---

ثانياً: وإن أخذت الخصوصية بالأهلية قيداً في التذكية فهنا تجري استصحاب عدم المقيد فان ذات المقيد وإن كان محرراً إلا أن تقييده بتلك الخصوصية غير محرز فيجري هنا استصحاب عدم التذكية بمعنى عدم المقيد بما هو مقيد.

(٤٥) ممكن القول إنه لا يصل بل لا يتصور ولا يعقل القول بالرجوع الى استصحاب عدم التذكية كي تترتب عليها عدم جواز الصلاة في جلدها؛ وذلك لأنه في المقام الشك في كون المذبح ذئب أو خنزير وكلاهما لا يصح الصلاة في جلدهما، أما الخنزير؛ لأنه عين نجسة وأما الذئب فهو مما لا يؤكل لحمه فلا تجوز الصلاة في جلده سواء كان الذئب مذكى أو لم يكن مذكى.

عدم تحقق الشرط مقدم على استصحاب عدم التذكية؛ لأن الأول هو أصل في السبب<sup>(٤٦)</sup>

## بقيت أمور:

**الأمر الأول:** إن عدم التذكية المأخوذ في موضوع الحرمة وعدم جواز الصلاة يتصور على نحوين:

**النحو الأول:** إن المأخوذ هو عدم التذكية المضاف إلى ذات الحيوان لا إلى الحيوان الزاهق روحه فيكون الموضوع مركب من وصفي الحيوان العرضيين بدون تقييد أحدهما بالآخر وهما زهاق روحه والآخر عدم التذكية ثم أن عدم التذكية المأخوذ في الموضوع المضاف إلى ذات الحيوان.

تارة: يؤخذ بنحو العدم المحمولي.

وأخرى: بنحو العدم النعتي الصفتي وعلى كلا الاحتمالين لا مانع من جريان الاستصحاب عند الشك:

---

(٤٦) لكن للخصم القول: إن استصحاب عدم تحقق الذبح بالحديد أو استصحاب عدم تحقق الذبح مستقبلاً لا تثبت أن اللحم أو الجلد لا يجوز أكله أو لا يجوز الصلاة فيه، فإن حرمة أكل اللحم وحرمة أو عدم جواز الصلاة في الجلد الملبوس مترتب على الحيوان غير المذكى (أي على عدم التذكية للحيوان) كما ورد في الأدلة وليست مترتبة على عنوان عدم تحقق الذبح بالحديد أو عدم تحقق الذبح مستقبلاً، وعليه فنحتاج إلى استصحاب عدم التذكية... أو نقول بأن التذكية منتفية وغير متحققة بانتفاء أحد أجزائها وهذه مؤونة زائدة وخطوة زائدة والأولى أن نكتفي بخطوة واحدة وهي استصحاب عدم التذكية.

١- أما على الاحتمال الأول وهو على نحو العدم المحمولي، فإذا شك في تحقق التذكية فلا مانع من استصحاب عدم التذكية ولا يتوقف هذا على الاستصحاب في الأعدام الأزلية؛ لأن عدم التذكية فيه مسبوق بالحالة السابقة في حال حياته، وعليه فيكون احراز الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل فإن موته محرز بالوجدان وعدم التذكية محرز بالأصل ويترتب أثره وهو حرمة الأكل مثلاً وعدم الصلاة.

٢- أما على الاحتمال الثاني، وهو على نحو العدم النعتي: فالأمر كذلك، أي لا مانع من اتصافه بعدم التذكية ولا يتوقف هذا على الاستصحاب في الأعدام الأزلية؛ لأن اتصافه بعدم التذكية مسبوق بالحالة السابقة فهو ثابت في حال حياة الحيوان، لكن تقدم الاشكال فيه فإن الحيوان في حالة حياته لا يتصف بعدم التذكية فهما صفة للحيوان الميت والحي خارج عن المقسم، وبعبارة أخرى أنه حتى لو جرى الاستصحاب في الأعدام الأزلية فإن هذا يثبت العدم المحمولي ولا يمكن إثبات العدم النعتي به إلا على القول بالأصل المثبت؛ لأن العدم المحمولي يثبت عدم الاتصاف لا الاتصاف بالعدم، وعليه فيصل الدور إلى إجراء أصالة البراءة وأصالة الحل ولا فرق في ذلك بين أن تكون التذكية بسيطة أو مركبة، غاية الأمر إذا كانت بسيطة فالشك في أصل تحقق التذكية أما إذا

كانت مركبة فالشك قد يكون في أصل تحقق التذكية وقد يكون الشك في تحقق الشرط من شروطها<sup>(٤٧)</sup>.

**النحو الثاني:** عدم التذكية مضاف للحيوان الزاهق الروح (الميت)، أي عدم التذكية للحيوان الزاهق روحه فيكون الموضوع مركباً من قيديين طوليين أحدهما زهاق الروح والآخر عدم التذكية، وحينئذ لا مانع من جريان الاستصحاب، أي استصحاب عدم كونه مذكى عند الشك في تحقق التذكية بناءً على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية إذ ليس للحيوان الزاهق روحه حالة سابقة حال كونه زاهق الروح، إذ من حين زهاق روحه يقال إنه مذكى أو غير مذكى، بل توجد حالة سابقة في حال حياته وكذا له حالة سابقة قبل وجوده بنحو السالبة بانتفاء موضوعه فيكون الموت محرز بالوجدان وعدم التذكية محرز بالأصل نعم لو كان العدم (عدم التذكية) مأخوذاً على نحو الصفية والنعنية لم يجز الاستصحاب في المقام حتى على القول بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية؛ لأنه باستصحاب العدم الأزلي يثبت العدم المحمولي أما العدم النعني فإنه لا يثبت إلا على القول بالأصل المثبت؛ لأنه صفة عدم التذكية صفة للحيوان الميت، أي حالة كونه ميتاً وحينئذ يصل الدور إلى أصالة الحل والبراءة هذا كله في مقام الثبوت أما في مقام الإثبات، فالظاهر إن عدم التذكية مأخوذ على النحو الثاني فالآية (..إلا ما ذكيتم..) تدل على أن كل حيوان ميت محرم واستثنت الحيوان

---

(٤٧) يمكن القول بجريان استصحاب عدم اتصاف الحيوان بعدم التذكية وهذا يرفع موضوع الحرمة، وبهذا يكون مشمولاً لعمومات أدلة الحلية إن وجدت ولا تصل النوبة للأصول العملية ...

المذكى، وقد ذكرنا في مبحث العام والخاص إن القيد الوارد بالتخصيص سواءً أكان بلسان الاستثناء أم كان بلسان غير الاستثناء فهو ظاهر بأن عدمه المحمولي مأخوذ قيدياً للموضوع في طرق العام، مثل لو قال (أكرم العلماء) ثم قال (لا تُكرمُ الفساق) فالظاهر أن موضوع العام هو العدم المحمولي لا النعتي، فموضوعه هو العالم الذي لا يكون فاسقاً لا العالم المتصف بعدم الفسق بحيث يكون نعتاً وصفة. وفي المقام كذلك فموضوع الحرمة هو الحيوان الزاهق روحه الذي لا يكون مذكى لا الحيوان الزاهق روحه المتصف بأنه غير مذكى، فالظاهر أن موضوع الحرمة وعدم الصلاة مقيد بالعدم المحمولي دون النعتي وهذا يعني أن عدم التذكية قيد للحيوان الميت وأنه مأخوذ بنحو العدم المحمولي لا النعتي<sup>(٤٨)</sup>

(٤٨) الظاهر أن الكلام في الأمر الأول يحتاج إلى تفصيل أكثر فالمبنى يختلف بناء على القول ببساطة التذكية عن القول بتركيب التذكية وأنها عبارة عن الأفعال الخارجية وأيضاً يحتاج إلى تفصيل بناء على موضع الشك ونوعه بأنه شك في خصوصية في الحيوان أو خصوصية في التذكية، وهل هذه الخصوصية ذاتية للحيوان أو غير ذاتية وهل الخصوصية مأخوذة على نحو الجزء أو القيد وهل الشك في شرط من شروط التذكية أو في طرو مانع أو عدمه.

فمثلاً على القول بالبساطة يجري استصحاب عدم التذكية وأما على القول بالتركيب فيجري استصحاب عدم تحقق الشرط مثلاً فلا تصل النوبة إلى استصحاب عدم التذكية، ومثلاً على القول بأن الخصوصية المأخوذة ذاتية فيقال بعدم جريان الاستصحاب (استصحاب عدمها) في الأعدام الازلية بخلافه إذا كانت غير ذاتية (فإنه يمكن استصحاب عدمها الأزلي) ومثلاً لو كان الشك في الشبهة الحكمية فيمكن القول بأنه لا يجري الاستصحاب في الشبهة الحكمية بخلاف الشبهة الموضوعية فإنه لا خلاف في جريان استصحاب فيها، فمثلاً لو كان الشك في الحلبة من ناحية طرو ما يحتمل مانعيته عن التذكية كاجلال ففي:

١- الشبهة الحكمية: إذا شك في مانعية الجلال عن التذكية فإذا فرضت التذكية مركبة، أي عبارة عن نفس الأفعال والشروط فهنا لا يجري استصحاب عدم التذكية لعدم الشك في وجود

**الأمر الثاني:** ذكر المحقق الأصفهاني (قدس سره) إن التقابل بين موضوع الحرمة وموضوع النجاسة، وموضوع الحلية وموضوع الطهارة أما أنه من تقابل التضاد أو العدم أو الملكة وعدمها.

فإن كان من تقابل التضاد بأن يكون موضوع الحرمة والنجاسة الحيوان الميت حتف أنفه وموضوع الحلية والطهارة الحيوان الميت بالتذكية فموضوع كل منهما أمر وجودي، فعندئذ يقع التعارض بين أصالة عدم التذكية وأصالة الموت حتف الأنف؛ لأن الأصلين على حد سواء فالمرجع حينئذ هو أصالة الحل وأصالة البراءة.

وأما إذا كان التقابل بين الموضوعين من تقابل العدم والملكة بأن يكون موضوع الحلية والطهارة الحيوان الميت بالتذكية وموضوع

---

الموضوع، بل الشك في موضوعية الموجود فتصل النوبة إلى أصالة الحل أو البراءة أما إذا فرضت التذكية عنواناً بسيطاً جرى استصحاب عدمها بنحو العدم الأزلي أو النعتي حسب التفصيل وحسب المبنى المختار.

٢- وفي الشبهة الموضوعية كما إذا علم مانعية الجلل عن التذكية وشك في تحققها بنحو الشبهة الموضوعية، فإذا كانت التذكية مركبة من الأفعال والشروط جرى استصحاب عدم الجلل وأن كانت التذكية أمراً بسيطاً تكوينياً مسبباً عن ذلك جرى استصحاب عدم التذكية ولم يجر استصحاب عدم الجلل؛ لأنه لا يثبت التذكية إلا بالتعويل على الأصل المثبت ونفس الكلام في شرطية شيء... إضافة لذلك فإن التذكية التي تقول بعدم استصحابها في حال الحياة؛ لأنها مختصة بالحيوان الميت فإن هذا اشتباه وخلط بين القول (حيوان مذكى) وبين القول بقابلية الحيوان للتذكية، فإن القابلية ملكة إذ المراد منها القابلية الإمكانية للتذكية وهي ثابتة في الحيوان حتى في حال حياته حيث نقول الكلب والخنزير غير قابل للتذكية والشاة قابل للتذكية...،) وبعبارة أخرى إن قابلية الحيوان للتذكية هل هي صفة أو قيد للحيوان أو هي صفة أو قيد للتذكية، وإذا كانت قيداً للحيوان فهل هي ذاتية أو ليست ذاتية كالأهلية للحيوان مثلاً.



الحرمة والنجاسة الحيوان الميت بعدم التذكية، هذا في الحيوان الذي من شأنه أن يكون مذكى فالعدم المأخوذ في موضوعهما عدم خاص وهو العدم مقابل الملكة، وعلى هذا فلا مجال لأصالة عدم التذكية، وذلك لعدم حالة سابقة لها؛ لأن كون الحيوان بعد موته إما أنه متصف بالمذكى أو متصف بعدم كونه مذكى وكلاهما وصف للحيوان بعد موته وبعد زهاق روحه فلا حالة سابقة كي تستصحب فالمرجع هو أصالة الحل والبراءة، أما إذا كان التقابل بينهما الإيجاب والسلب بأن يكون موضوع الحلية الحيوان المذكى وموضوع الحرمة والنجاسة الحيوان غير المذكى بدون أخذ خصوصية كالثأنية والقابلية في المحل فالعدم هنا عدم مطلق وليس عدماً خاصاً، وعلى هذا فالعدم هنا تارة يكون مأخوذاً بنحو العدم المحمولى وأخرى بنحو العدم النعتي ولا مانع من جريان استصحابه إذا كانت له حالة سابقة، ثم أنه (قدس سره) قد أطل الكلام في الفرق بين العدم المحمولى والعدم الرباطي والرابط، لكن هذا خارج عن محل الكلام هذا ما ذكره في تعليقه على الكفاية.

وقد أعترض عليه المحقق الصدر (قدس سره) بأمرين:

## الأمر الأول:

إن التقابل بين موضوع الحرمة والحلية من تقابل التضاد أو العدم والملكة غير معقول في نفسه إذ يكفي في ثبوت الحلية نفي موضوع الحرمة، فإذا كان موضوع الحرمة أمراً وجودياً فموضوع الحلية نقيضه

وبالعكس فإذا شككنا فلا مانع من استصحاب عدم الموت حتف الأنف ولا يجري استصحاب عدم التذكية حتى يكون معارضاً لاستصحاب عدم الموت حتف الأنف.

## الأمر الثاني:

على تقدير تسليم معقولية التضاد بين الموضوعين فعندئذ لا معارضة بين الأصليين بأن تكون الحرمة مجعولة على الموت حتف الأنف والحلية مجعولة على الموت بالتذكية فموضوع كليهما أمر وجودي، فعندئذ لا معارضة بين الاستصحابين عند الشك فإن استصحاب عدم التذكية لا يصلح أن يعارض استصحاب عدم الموت حتف الأنف فإن هذا الأخير يجري ويترتب عليه نفي الحرمة بنفي موضوعها، أما استصحاب عدم التذكية فإنه لا يجري لا بلحاظ مورده ولا بلحاظ إثباته لموضوع الحرمة، أما بلحاظ مورد فإنه ليس في نفي موضوع الحلية، أي كلفة وتنجيز فلا أثر لهذا الأصل فلا يجري، أما بلحاظ إثباته لموضوع الحرمة فلأنه أصل مثبت، أي لا يمكن إثبات الموت حتف الأنف باستصحاب عدم التذكية إلا على القول بالأصل المثبت، فمن أجل ذلك لا يجري استصحاب عدم التذكية فلا يكون معارضاً فما ذكره الأصفهاني من أنهما متعارضان غير تام وهذا الإشكال ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) أيضاً.

أقول: أما الإشكال الأول فهو قابل للمناقشة إذ لا مانع ثبوتاً من جعل موضوع الحرمة الموت حتف الأنف وجعل موضوع الحلية الموت بالتذكية، أي الحرمة على أحد الضدين والحلية على الضد الآخر وهذان الضدان

لا ثالث لهما، وفي مرحلة الظاهر وهي مرحلة الشك لا يمكن إثبات أي منهما لا اثبات الحرمة الواقعية ولا اثبات الحلية الواقعية إذ لا يترتب على استصحاب عدم الموت حتف الأنف الإباحة الشرعية، بل بعد نفي الحرمة فإن جواز الحلية عقلي وليس شرعياً وعليه لا مانع من الرجوع إلى أصالة الحل وأصالة البراءة<sup>(٤٩)</sup>.

أما الإشكال الثاني فهو متين جداً فليس الأصلان على حد سواء، بل لا يجري استصحاب عدم التذكية لا بلحاظ مورده ولا بلحاظ إثباته لموضوع الحرمة أما استصحاب الموت حتف الأنف فلا مانع من جريانه فيترب عليه نفي الحرمة ينفي موضوعها هذا من جهة،

ومن جهة أخرى فالتحقيق في المقام أن يقال أنه لا بد في تشخيص موضوع الحرمة والنجاسة وموضوع الحلية والطهارة من الرجوع للأدلة من الآيات والروايات والمستفاد من الأدلة أمران.

---

(٤٩) يمكن القول إن السيد (قدس سره) تمسك بالإجماع بالفتوى أو إلزام الخصم بما يلزم به نفسه، أي أنه في مثل المقام لو لم يثبت موضوع الحرمة فالحكم بالحلية ولا خلاف في هذا فلو كان بينهما التضاد مثلاً لما حكمنا بالحلية مباشرة ولأجريننا الاستصحاب في موضوع الطرف الآخر وبعد هذا نقول بتعارضهما أو عدم تعارضهما أما في حال كون النسبة بينهما الإيجاب والسلب، فإذا انتفى أحدهما ثبت الآخر بالضرورة؛ لأنه لا يمكن انتفاءه لأن النقيضان لا يرتفعان ويؤيد هذا قوله (قدس سره) (الحجج / ج٢/ ١١٢) أن فرض التقابل بين موضوع الحرمة والحلية بنحو التضاد أو العدم والملكة فالتقابل في نفسه غير معقول؛ لأنه يكفي في الحلية عدم تحقق ملاكات الحرمة وانتفاء موضوعها، فإذا كان موضوع الحرمة أو الحلية وجودياً كالموت حتف الأنف فلا محالة يكون موضوع الآخر نقيضه فلا يجري استصحاب النقيض مثل عدم الموت حتف الأنف أو استصحاب عدم التذكية.!

## **الأول:** قوله تعالى ( **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ . . . إِلَّا مَا ذُكِّرْتُمْ** ) .

فالمستفاد من هذه الآية إن موضوع الحلية للأكل وجواز الصلاة هو التذكية، أي هو أمر وجودي وهو المذكى وموضوع الحرمة مقيد بعدم التذكية بمقتضى الاستثناء في هذه الآية وغيرها فإن الاستثناء يدل على تقييد موضوع العام بعدم فموضوع الحرمة الحيوان الميت بغير تذكية فهو مقيد بعدم التذكية، وقد ذكرنا أن هذا العدم عدم محمولي وليس عدماً نعتياً.

**الثاني:** المستفاد أن موضوع النجاسة أمر وجودي وهو عنوان الميتة والمستفاد من الروايات أن موضوع الطهارة عدم كون الحيوان ميتة، فإذا كان الحيوان ميتة فهو موضوع للنجاسة؛ لأن الميتة قد أخذت موضوع للنجاسة فالروايات والآية كلها مقيدة بعدم التذكية فالحرمة مترتبة على عدم التذكية وأما النجاسة فهي مترتبة على عنوان وجودي وهو عنوان الميتة.

أما التقابل بين موضوع النجاسة والحلية فهو التضاد فالنجاسة مقيدة بقيد وجودي وهو عنوان الميتة والحلية أيضاً مقيدة بقيد وجودي وهو عنوان المذكى، ومن هنا يظهر أن ما ذكره الأصفهاني من جعل موضوع الحرمة والنجاسة في طرف وموضوع الحلية والطهارة في طرف مقابل له في غير محله<sup>(٥٠)</sup>، بل لا بد من أخذ موضوع كل واحد منهما مستقلاً كما

---

(٥٠) يمكن القول:

ذكرنا سابقاً ومثلاً التقابل بين موضوع الحرمة والطهارة عموم وخصوص من وجه فإن مادة الافتراق من جهة موضوع الحرمة هو الميتة ومادة الافتراق من جهة موضوع الطهارة هو المذكي، وأما جهة الاشتراك فهو غير المذكي فإنه محكوم بالطهارة ومحكوم بالحرمة.

**الأمر الثالث:** قد تقدم الكلام في أن التذكية هل هي أمر بسيط أو مركب وقد استظهرنا أن التذكية أمر مركب، وقد اختار هذا القول المحقق النائيني (قدس سره) واستدل على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: إن أهل اللغة فقد فسروا التذكية بالذبح وهذا شاهد على أن التذكية عبارة عن الأفعال الخارجية الخاصة وهي فري الأوداج والاستقبال وآلة الحديد ...

---

١- إن ظاهر كلام الأصفهاني لم يذكر هذه العبارة أو لم يردّها، حيث قال (قدس سره) نهاية الدراية المجلد الثاني / ص ٢٠٦ الطبعة القديمة [إن التقابل بين موضوع الحلية وموضوع الحرمة إن كان تقابل التضاد بأن كان موضوع الحرمة الموت حتف أنفه وموضوع الحلية التذكية .... ]

٢- لو سلمنا أنه يريد ذلك فممكّن أن يكون ناظرًا للملازمة بين استصحاب عدم التذكية والموت حتف الأنف، فإذا تحققت الملازمة فيكون موضوع الحرمة والنجاسة واحدًا ويؤيد هذا قول السيد الخوئي (قدس سره) ص ٣٩٢ المصباح / [إنما الكلام في أن المترتب على أصالة عدم التذكية خصوص حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة فيه أو النجاسة أيضًا ..... ] وقال [ ومجرد كون عدم التذكية ملازمًا للموت (لأن التذكية والموت ضدان لا ثالث لهما) غير مانع عن جريانها فإن التفكيك بين اللوازم في الأصول العملية غير عزيز كما في المتوضئ بمائع مردد بين الماء والبول فإنه محكوم بالطهارة الخبيثة دون الحديثة للاستصحاب مع وضوح الملازمة بينهما بحسب الواقع، ففي المقام يحكم بعدم جواز الأكل بمقتضى أصالة عدم التذكية وبالطهارة لأصالة عدم الموت.]

## الوجه الثاني: نسبة الذبح للذابح في اللغة والعرف وكذا في

الروايات والآية فإن هذا ظاهر في الإسناد المباشر لا الإسناد بالتسبيب.

لكن كلا الوجهين قابل للمناقشة، أما الوجه الأول فلأن تفسير أهل اللغة لا يكون حجة؛ لأن الحجة في باب الألفاظ إنما هو الظهور العرفي فإذا كان ظاهراً في معنى فهو حجة سواء أكان حقيقياً أو مجازياً.

أما الوجه الثاني، فإن اسناد التذكية إلى الذابح لا يدل على أن هذا الإسناد بنحو المباشرة نعم هذا ظاهر في الإسناد الحقيقي ومن الواضح أن الإسناد الحقيقي لا فرق بين أن يكون بالمباشرة أو بالتسبيب، وعليه فإن ما ذكره (قدس سره) لا يصلح دليلاً نعم ممكن أن يكون مؤيداً على أن التذكية أمراً مركباً، والدليل كما ذكرنا سابقاً هو أن التذكية عنوان للأفعال الخارجية وتطبق عليها انطباق العنوان على المعنون<sup>(٥١)</sup>.

بقي شيء، هو أن الميتة هل هي عنوان وجودي أو عدمي، أي عبارة عن عدم التذكية فيه خلاف، ذهب جماعة منهم الشيخ الأنصاري (قدس

(٥١)

١- إن انطباق العنوان على المعنون لا يدل على أنه إذا كان المعنون مركباً كان العنوان أيضاً مركباً حيث ينقض على هذا بالقيام عند مجيء شخص إلى مجلس معين فإن عنوان هذا الفعل هو التعظيم، والتعظيم عنوان بسيط بينما الفعل مركب من كون خاص وهو حالة الجلوس (وهو جدة) وحركة وكون آخر خاص وهو حالة القيام أو الوقوف ولا نقاش في هذا.

٢- لقد ذكرنا سابقاً في التعليق (١) وأثبتنا إن التذكية عنوان بسيط بحسب الظهور العرفي وبحسب الظهور، بل الدليل الشرعي حيث ذكرنا مجموعه من الروايات التي تدل على هذا.

سره) إلى أن عنوان الميتة عنوان عدمي وعبارة عن عدم التذكية وكذا المحقق الهمداني (قدس سره) حيث حكم بترتب النجاسة على عدم المذكى، لكن الظاهر أن الميتة عنوان وجودي؛ لأن الميتة تشترك مع التذكية في الجنس وهو زهاق روح الحيوان فإنه أمر مشترك بينهما، غاية الأمر إن هناك سببين أحدهما شرعي لوافهوه المذكى والآخر غير شرعي لوافهوه الميتة ويؤكد هذا الفهم العرفي، وعليه فعنوان الميتة عنوان وجودي كعنوان التذكية.

### **التنبية الثالث: حسن الاحتياط:**

حسن الاحتياط في الشبهات البدوية التحريمية والوجوبية الحكمية والموضوعية بعد قصور أدلة الاحتياط عن إثبات الاحتياط والكلام في مقامين:

**المقام الأول: الاحتياط في مطلق الشبهة سواء أكانت  
تحريمية أو وجوبية عبادية أو غير عبادية.**

**المقام الثاني: الاحتياط في خصوص العبادات.**

## المقام الأول: الاحتياط في مطلق الشبهة.

الكلام في مرحلتين: مقام الثبوت ومقام الإثبات.

### المرحلة الأولى: مقام الثبوت:

إن جعل الاستحباب للفعل المشكوك بعنوان الاحتياط هل ممكن أو

لا؟

قد أستدل على عدم إمكان جعل الاستحباب (الاحتياط الاستحبابي) للفعل المشكوك بعنوان الاحتياط بأمرين:

**الأمر الأول:** إن العقل مستقل بحسن الاحتياط في مطلق الشبهات الحكمية والموضوعية التحريمية والوجوبية وحكم العقل يكفي في تحريك المكلف، وعليه فجعل الاستحباب من قبل الشارع للفعل المشكوك بعنوان الاحتياط يكون لغواً؛ لأن جعل الاستحباب غرضه تحريك المكلف بمحرك غير إلزامي والمفروض إن المحرك غير إلزامي موجود وهو حكم العقل فجعله ثانياً يكون لغواً. وقد أوجب عن ذلك بأن جعل الاستحباب بنحو الاستحباب بنحو الاستحباب النفسي لا مانع منه وهو جعل الاستحباب للفعل المشكوك بعنوان الفعل المشكوك فإن جعله يكون ناشئاً عن وجود الملاك وهذا الملاك غير ملاك حكم العقل بحسن الاحتياط، فإن ملاك حكم العقل هو حفظ الواقع وإطاعة المولى أما حسن الاحتياط فإن ملاكه بالحكم المشكوك نفسه وهذا خارج



عن محل الكلام؛ لأن محل الكلام هو في جعل الاستحباب للحكم المشكوك بعنوان الاحتياط، أي هل الاحتياط الذي يحكم العقل بحسنه مستحب شرعاً أو لا؟<sup>(٥٢)</sup> ومن الواضح أن جعل الاستحباب للفعل المشكوك [هو] بعنوان وملاك حفظ الواقع، وهذا هو نفس حكم العقل، لكن مع ذلك لا مانع من هذا الجعل ولا يستلزم اللغوية؛ لأن هذا الجعل إذا كان من قبل المولى يكشف عن مزيد اهتمام المولى بحس الواقع أكثر مما يدركه العقل ويوجب تأكيد حكم العقل، وعليه لا يكون لغواً وإنما يكون لغواً إذا لم يكن كاشفاً عن مزيد اهتمام المولى أكثر مما يدركه العقل فيكون وجوده كالعدم فيكون لغواً.

الأمر الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) إن حكم العقل بحسن الاحتياط بما أنه وقع في سلسلة معلولات الأحكام الشرعية فلا يصلح أن يكون طرفاً للملازمة؛<sup>(٥٣)</sup> لأن الملازمة بين حكم العقل وحكم

---

(٥٢) يمكن القول لو كان الكلام هكذا لكان المبعث من مباحث باب الملازمات العقلية، أي

هو صغرى لكبرى مسألة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

(٥٣) لكن يقال: هذا خلاف ما طرحه المحقق النائيني (قدس سره) حيث يظهر من كلامه وهو

الصحيح أنه إذا ثبتت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع فلا داعي لحكم الشارع بالوجوب أو الاستحباب؛ لأن الملازمة كافية لإثبات حكم الشارع، فإذا أصدر الشارع حكماً فإنه حكم إرشادي وهذا الشيء يحصل غالباً إذا كان في سلسلة معلولات الأحكام حيث يحكم العقل مثلا بحسن الطاعة فالشرع أيضا يحكم بذلك للملازمة بينهما، أما في سلسلة علل الأحكام فالأمر مختلف فمثلاً لو حكم العقل بحسن شيء كالعدل أو حكم بقبح شيء آخر كالظلم فإذا لم يصدر الشارع حكماً بوجوب الأول أو حرمة الثاني فلا يمكن للعقل بأن يحكم بالوجوب أو بالحرمة؛ لأن العقل ليس مشرعاً، بينما في الحالة الأولى فإن الأحكام الشرعية ثابتة في المرتبة السابقة فالعقل يحكم ويدرك بسبب حق المولوية وحق الطاعة للمولى يدرك ويحكم بحسن الاطاعة وأن أحد مصاديق وتطبيقات حسن الطاعة هو الاحتياط.

الشرع مقيد إذا كان حكم العقل واقع في سلسلة علل الأحكام الشرعية، كما إذا أدرك العقل مصلحة ملزمة بفعل وغير مزاحمة لا بالمساوي ولا بالأقوى وكما إذا أدرك مفسدة ملزمة بفعل وغير مزاحمة، فعندئذ يستكشف حكم الشارع بالوجوب في الأول والحرمة بالثاني تطبيقاً للكبرى وهي أن الأحكام الشرعية تابعة للملاكات الواقعية، أي تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية.

## وقد أجيب عن ذلك:

إن مورد حكم العقل في المقام، أي الواقع في سلسلة معلولات الأحكام موردة هو حكمه بحسن الإطاعة والامتثال المتوقف على قصد الطاعة والامتثال، أما جعل الاستحباب للفعل بعنوان الاحتياط أعم من ذلك، لكن هذا الجواب غير تام؛ لأن محل الكلام إنما هو في جعل الاستحباب للفعل المشكوك بعنوان الاحتياط وعنوان الاحتياط عبارة أخرى عن قصد الطاعة وقصد الامتثال، والاحتياط هو أرقى مراتب العبودية؛ لأنه مساوق لقصد الطاعة فإذا كان الاحتياط مجعولاً للفعل المشكوك بعنوان الاحتياط فهذا يعتبر فيه قصد الطاعة والامتثال.

## والصحيح في الجواب:

**أولاً:** إن أصل الكبرى غير تامة، أي كبرى أن الحكم العقلي إذا كان واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام فلا يصلح أن يكون منشأ

لحكم شرعي فهذه كبرى غير تامة ولا مانع من جعل الشارع ذلك كما ذكرنا هذا سابقاً.

**ثانياً:** حتى لو سلمنا الكبرى فالصحيح ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) وكذا غيره أنه لا مانع من جعل الاستحباب للفعل المشكوك لأن يكشف عن مزيد اهتمام المولى أكثر مما يدركه العقل وبذلك يدفع محذور اللغوية.

### المرحلة الثانية : مقام الإثبات

إن أوامر الإحتياط هل ظاهرة بالمولوية أو بالإرشاد؟  
لقد مرَّ سابقاً أن أدلة الإحتياط على طوائف...

١ - الآيات: وقد تقدم أن الآيات أجنبية عن الدلالة على وجوب الإحتياط أو استحبابه مولوياً؛ لأن صنفاً منها ناظر إلى حرمة التشريع وهو القول بغير العلم وصنف آخر ناظر إلى حرمة إلقاء النفس في التهلكة.

٢ - روايات التوقف: وقد ذكرنا إن الحكم الواقعي في مورد تلك الروايات منجز سابق مثلاً بالعلم الإجمالي، إذن فمفادها إرشاد إلى ما استقل به العقل ولا يمكن أن يكون متكفلاً لحكم مولوي.

٣ - الروايات الواردة بلسان الأمر بالإحتياط، فهذه ضعيفة السند وإضافة إلى أن مفادها الإرشاد، وحملها على المولوية بحاجة إلى قرينة،

وعليه يُقال إذا كان جعل استحباب الاحتياط ممكن ثبوتاً ، لكن لا دليل على ذلك في مقام الإثبات...

**فالنتيجة:** أنه لا دليل على استحباب الاحتياط شرعاً وإنما هو حسن عقلاً...

## **التنبيه الرابع: قاعدة التسامح في أدلة السنن:**

ورد في مجموعة من الروايات إن من بلغه ثواب على عمل فعمله بداعي ذلك الثواب أعطي له وإن لم يكن مطابقاً للواقع منها صحيحة هشام بن سالم ، وحيث أن مجموعة منها صحيحة السند فلا نقاش في سندها وإنما البحث يكون من نقاط أخرى:

### **النقطة الأولى:**

في محتملات هذه الروايات

**الأول:** أن يكون مفادها إرشاداً إلى الحكم العقل بحسن الاحتياط والانقياد ولا تتضمن أي مطلب مولوي ، فإن العقل يحكم بأن الإتيان بالعمل بداعي ذلك الثواب مصداق للانقياد والامتثال ، فمثلاً لو ورد في خبر ضعيف إن من صلى ركعتين في الساعة الأولى من يوم الجمعة فله كذا وكذا من الأجر ، فالعقل يحكم بأن الإتيان بالعمل

بداعي ذلك الثواب مصداق للامتثال والانقياد ومحكوم بالحسن ويترتب عليه استحقاق المثوبة ، والاتيان بالعمل هنا بداعي أو برجاء ادراك الواقع؛ لأن هذا احتياط والعقل مستقل بحسنه فهو مستحق للمثوبة وليس بإمكان المكلف الإتيان بالعمل بداعي الأمر الجزمي.

**الثاني:** أن يكون مفادها جعل الحكم الظاهري الطريقي وهو حجية خبر الضعيف فإذا كان حجة فهو مثبت للاستحباب بعنوان بلوغ الثواب، أي هو مستحب بعنوان ثانوي وهو بلوغ الثواب من جهة أن خبر الضعيف حجة وإلغاء ما يحتمل خلافه.

**الثالث:** أن يكون مفادها الحكم الظاهري التكليفي وهو استحباب العمل بعنوان الاحتياط.

**الرابع:** مفادها الاستحباب النفسي للعمل البالغ عليه الثواب.

**الخامس:** أن يكون مفادها مجرد الوعد من الشارع بإعطاء الثواب لمصلحة ولو كانت تلك المصلحة تعظيم النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) أو أحد الأئمة.

فعلى الاحتمال الأول فهي ارشاد إلى حكم العقل وعلى الاحتمال الرابع فهو مجرد وعد ، فإذا تحقق ذلك الوعد يقطع العقل بالوفاء أما على الاحتمال الثاني فهو متكفل للحكم المولوي الطريقي وعلى الاحتمال الثالث فهو متكفل للحكم المولوي الاستحبابي.

## النقطة الثانية:

في ظهور الروايات في أي من الاحتمالات.

أما الاحتمال الأول، فهو خلاف الظاهر من جهتين:

**الجهة الأولى:** إن ما صدر من المولى ظاهر بالمولوية وحمله على

الارشاد خلاف الظاهر؛ لأن حمله على الإرشاد بحاجة إلى قرينة.

**الجهة الثانية:** إن مفاد هذه الروايات إعطاء الثواب والأجر لمن عمل

بهذا العمل وهو الإتيان بالعمل المذكور، أي إذا ثبت ذلك شرعاً

فالإعطاء للثواب جزمي وهذا المضمون ليس من مستقلات حكم العقل

فالعقل يحكم بحسن الاحتياط برجاء إدراك ذلك الثواب، فيتربط عليه

استحقاق أصل المثوبة لا الثواب الموعود فالثواب الموعود يكون داعياً

للامتثال فمفاد الرواية أجنبي عن حكم العقل.

أما الاحتمال الخامس فهو أيضاً خلاف ظاهر الروايات فإن حملها على

مجرد الوعد ومجرد الاخبار عن إعطاء الثواب لمصلحة من دون أن تكون

هذه متضمنة للمطلب المولوي من طلب الفعل والترغيب إليه خلاف

الظاهر جداً.

أما الاحتمال الثاني، وهو جعل الحجية للخبر الضعيف فقد أعترض عليه

السيد الأستاذ (قدس سره) بتقريب: إن مفاد أدلة الحجية إلغاء احتمال

الخلاف والبناء على أن المؤدى هو الواقع، وبعبارة أخرى أن مفادها جعل

الطريقة للإمارة وجعل الكاشفية له وكونه علمًا تعبدياً بالواقع بينما لسان هذه الروايات هو الترغيب على الإتيان بالعمل المذكور وإن لم يكن مطابقاً للواقع فلسانها لا يناسب لسان أدلة الحجية فلا يمكن حملها على جعل الحجية للخبر الضعيف.

لكن للمناقشة فيه مجال:

لقد ذكرنا أكثر من مرة أنه لا جعل ولا مجعول في باب الإمارات ولا معنى لجعل الطريقة والكاشفية لإخبار الثقة وجعلها علمًا تعبدًا فإن هذا لا يكون أكثر من لقلقة لسان؛ لأن الجعل الشرعي لا يؤثر في التكوينات ومن هنا قلنا إن عمدة الدليل على حجية أخبار الثقة هي سيرة العقلاء وليس في سيرة العقلاء أي جعل لا شرعي ولا عقلاني، فإن سيرتهم عبارة عن عملهم بأخبار الثقة غاية الأمر أن عملهم بشيء لا يمكن أن يكون جُزأً فلا محالة يكون مبني على نكته تكون مبررة وهي طريقة أخبار الثقة للواقع وأن الطريقة في خبر الثقة أقوى من الطريقة في خبر غير الثقة، وعليه فإذا كان الدليل على حجية الإمارات السيرة<sup>(٥٤)</sup> فمن الواضح أن السيرة لا تشمل خبر الضعيف، ولكن لا مانع

---

(٥٤) لكن هذا الكلام يمكن النقاش فيه، وذلك بأن السيد (قدس سره) غير ناظر إلى الدليل على حجية الإمارة، بل هو ناظر إلى الحجية ولسان الحجية سواء كان الدليل على الحجية هو الكتاب أو السنة أو الإجماع أو العقل أو السيرة العقلية حيث قال (قدس سره) في مصباح الأصول /ص ٤٠٠ [ لأن لسان الحجية إنما هو إلغاء احتمال الخلاف والبناء أن مودى الطريق هو الواقع ] فالسيد (قدس سره) يقصد أن كل إمارة فإن لسان حجيتها هو إلغاء احتمال الخلاف والمورد في المقام من صغريات وتطبيقات الإمارة أي بشكل قياساً،

كل إمارة ثبت حجيتها فإن لسان حجيتها هو إلغاء احتمال الخلاف... (كبرى).

من إثبات حجية خبر الضعيف بدليل آخر فإذا أثبتنا أن هذه الروايات تجعل الحجية للخبر الضعيف فلا مانع من ذلك، فما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) مبني على تفسير الحجية بمعنى الطريقية ومن الواضح أن الحجية لا تنحصر بالطريقية فمثلاً الأصول حجة ولا تكون طريقاً للواقع وعلى هذا فلا مانع في أن يكون مفادها حجية الخبر الضعيف وأيضاً لا مانع من جعل الحجية لشيء بملاك الحفاظ على الواقع كما في المقام فلا مانع من جعل الحجية للخبر الضعيف في المستحبات من باب الحفاظ على المستحبات.

لكن مع هذا نقول إن هذه الروايات التي عمدتها صحيحة هشام فهي بصيغتها الخاصة لا تكون ظاهرة في جعل الحجية.

أما الاحتمال الثالث فلا يرد عليه ما أورده السيد الأستاذ (قدس سره) من أن لسان دليل الحجية هو إلغاء احتمال الخلاف، فإن هذا الإشكال إنما يرد فيما إذا كان مفادها جعل الحجة أما إذا كان مفادها جعل الاستحباب للعمل بعنوان الاحتياط فلا يرد عليه ذلك.

---

لكن هذه الإمارة (في المقام) ليس فيها إلغاء احتمال الخلاف..... (صغرى).

إذن هذه الإمارة ليس حجة..... (نتيجة).

ولذا نقول أن الجواب الصحيح هو أن الأمر الطريقي الظاهري لا ينحصر في أن يكون بمعنى جعل الحجية للخبر الضعيف، بل يعقل ذلك على مستوى الحكم بالاحتياط وهذا لا يناهض مع التعبير المذكور إضافة لذلك فقد عرفنا سابقاً أن حقيقة الحكم الظاهري وروحه واحدة سواء كانت بهذا اللسان أو بغيره.



ولكن مع هذا نقول إن الروايات لا تكون ظاهرة في جعل الاستحباب للعمل بعنوان الاحتياط والانقياد.

أما الاحتمال الرابع وهو الاستحباب النفسي للعمل بعنوان ثانوي وهو بلوغ الثواب فيمكن تقريبه بوجهين

**الوجه الأول:** إن ترتب الثواب على العمل كاشف عن محبوبة هذا العمل أما بمرتبة الوجوب أو بمرتبة الاستحباب؛ لأن العمل إذا لم يكن محبوباً لم يترتب على إتيانه أي ثواب فالثواب إنما يترتب على قصد الطاعة والامتثال وهذا ممكن بالنسبة للعمل المحبوب لله تعالى وما نحن فيه من هذا القبيل فإن ترتب الثواب على عنوان ثانوي وهو البلوغ كاشف على أنه محبوب لله تعالى.

أقول هذه الكبرى وإن كانت تامة، لكن كون المقام من صغريات هذه الكبرى محل إشكال؛ وذلك لأن ترتب الثواب إن كان على العمل بعنوانه الأولي فهو بطبيعة الحال كاشف عن محبوبيته أما إذا كان ترتبه عليه بعنوان ثانوي وهو البلوغ، فإنه كما يحتمل أن يكون ترتب الثواب على العمل بعنوانه الأولي كذلك يحتمل أن يكون ترتب الثواب عليه بعنوان الانقياد والاحتياط فيكون منشأ ترتب الثواب أحد أمرين ولا معين لأحدهما ولا توجد قرينه في المقام.

**الوجه الثاني:** إن إطلاق هذه الروايات يكفي لكون هذا العمل محبوباً بنفسه بعنوان ثانوي فإن مقتضى إطلاق هذه الروايات هو أن من

أتى بهذا العمل ترتب عليه الثواب سواء أكان الإتيان بعنوان الانقياد أو لم يكن، فعلى كلا التقديرين هذا الثواب مترتب عليه وكاشف على أن العمل محبوب بنفسه وهذا هو معنى استحبابه النفسي بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ.

لكن هذا غير تام؛ وذلك لأن ترتب الثواب منوط بقصد الطاعة والامتثال ولا بد من إحراز أن قصد الطاعة والامتثال<sup>(٥٥)</sup> أما أن يكون قيدياً للخطاب المستفاد من نفس هذه الروايات أو قيدياً للأمر الاحتياطي الذي هو مضمون الرواية الضعيفة

فقصده إن كان قيدياً للأمر الاحتياطي الذي هو مضمون الرواية الضعيفة فهو لا يدل على ترتب الثواب على استحباب العمل في نفسه وإنما يدل على أن ترتبته إنما يكون بعنوان الاحتياط والانقياد أما أن

(٥٥)

١- للخصم أن يقول إن هذا الكلام غريب ويعيد عن المراد فالكلام في المقام عن رجاء المصادفة والانقياد وليس الكلام عن قصد الطاعة والامتثال، ويقصد الخصم إن ترتب الثواب ممكن أن يكون من جهة الانقياد والإتيان بالعمل برجاء مصادفة المأمور به الواقعي، وهذا هو معنى استحباب الاحتياط وهو حسن عقلاً يستحق فاعله الثواب فلا ينحصر وجه ترتب الثواب على وجود أمر نفسي، وهذا معناه إن ترتب الثواب على الاحتياط الاستحبابي لا يتحقق إلا إذا أتى بالعمل بقصد الانقياد ورجاء مصادفة المأمور به الواقعي، وبما أن إطلاق هذه الأخبار تشمل ترتب الثواب حتى لو أتى بالعمل لا برجاء المصادفة والانقياد فإن هذا دليل على أن ترتب الثواب ليس على استحباب الاحتياط، بل هو لوجود أمر استحبابي نفسي، هذا هو مراد الخصم.

٢- للخصم أن يقول، إن الوجه الأول والوجه الثاني بمجموعهما يشكلان دليلاً في المقام، أي ينتج عن هذا أن إشكالكم عليه لو سلم بأن قصد الطاعة يحتاج إلى أمر جزمي لا يرد هنا؛ لأن الأمر مستفاد من المقدمة الأولى وهي الوجه الأول فيتعين الرد على هذا ما ذكره السيد الصدر (قدس سره) في مباحث الحجج والأصول / ص ١٢٤.

كان قصده قيدياً لامتنال الخطاب المستفاد من نفس هذه الروايات فهو يدل على ترتب الثواب على هذا بملاك محبوية في نفسه ولا بد من إحراز أحد الأمرين في المرتبة السابقة ولا يمكن التمسك بإطلاقها لتحديد أحد الأمرين.

وبعبارة أخرى إن قصد الإطاعة متوقف على تحقق الأمر الجزمي وتحقق الأمر الجزمي متوقف على دلالة هذه الروايات عليه والمفروض أنها لا تدل.

وقد ذكروا أيضاً لترجيح الاستحباب النفسي على الاحتياط الاستحبابي أمور:

**الأمر الأول:** إن الاستحباب الطريقي لا قيمة له ولا شأن له وإنما الغرض منه الحفاظ على الملاكات الواقعية ولا يترتب ثواب على موافقته.

جوابه: إن الاستحباب الطريقي وإن كان كذلك لكن بما أن هذا الاستحباب الطريقي يوجب تحريك المكلف وترغيبه نحو الاحتياط فإذا قام المولى بتحريك المكلف وترغيبه للحفاظ على الملاكات الواقعية، فمن أجل ذلك أعطى له الثواب وعليه فإعطاء الثواب لا يكون كاشفاً عن استحباب العمل نفسياً.

**الأمر الثاني:** إن الاستحباب الطريقي استحباب توصلي فلا يتوقف موافقته على قصد الطاعة والامتثال والثواب مترتب على قصد الطاعة والامتثال.

**الجواب:** إن الأمر وأن كان كذلك، لكن قد عرفت أن الثواب مترتب على تحريض وتحريك وترغيب المكلف وهذا التحريك أكثر وأشد من تحريك العقل على ذلك، وعليه فهذا الوجه لا يكون كاشفاً عن استحباب العمل نفسياً.

**الأمر الثالث:** إن جملة (فعمله) في صحيحة هشام فهذه جملة خبرية في مقام الإنشاء كجملة (أعاد، ويعيد، ويصلي) والجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء يكون ظاهراً في أنه بداعي الأمر.

**جوابه:** إن هذه الجملة قد وقعت ووردت في موقع الشرط وواضح أن استفاده الأمر من الجملة الخبرية إنما تصح إذا كانت في موقع الجزاء أو جملة حملية لا ما إذا كانت شرطاً وفي موضع الفرض والتقدير.

فالنتيجة الروايات مجملة من حيث تحديد أي من الاحتمالات هو الظاهر.

## النقطة الثالثة:

### هل تشمل هذه الروايات الإتيان بالعمل لا بداعي الانقياد؟

لقد ورد في مجموع من الروايات من بلغ تفريع العمل على البلوغ منها صحيحة هشام ومفادها من سمع شيئاً من الثواب أو من بلغه شيء من الثواب على شيء فعله، فالفاء تدل على التفريع وأن العمل متفرع على بلوغ الثواب وسماعه فالكلام هنا في مقامين:

**المقام الأول:** هل هذا التفريع يدل على أن الثواب مترتب على العمل بعنوان الانقياد والاحتياط.

**المقام الثاني:** إن هذا هل يوجب تقييد الروايات المطلقة أو لا يوجب.

### المقام الأول: فيه وجهان:

**الوجه الأول:** إن الثواب مترتب على العمل بعنوان الانقياد والاحتياط كما هو ظاهر الروايات وأن العمل متفرع على بلوغ الثواب المحتمل الذي هو مدلول الأمر.

لكن أشكل عليه صاحب الكفاية (قدس سره) بدعوى إن الثواب مترتب على عمل بلغه من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو من أحد الأئمة (عليه السلام) ومجرد كون العمل متفرعاً على البلوغ وكونه داعياً إلى العمل لا يوحى ترتب الثواب على الاحتياط والانقياد ورجاء

إدراك الواقع؛ وذلك لأن الداعي إلى العمل لا يصلح أن يكون وجهاً وعنواناً له فالحيثية تعليلية، أي حيثية البلوغ تعليلية لا تقييدية فالثواب مترتب على طبعي العمل لا على حصة خاصة منه.

لكن للمناقشة في كلام صاحب الكفاية (قدس سره) مجال؛ وذلك لأن ظاهر صحيحة هشام إن الفاء تدل على أن العمل متفرع على بلوغ الثواب وأن الداعي للعمل والمحرك نحوه إنما هو بلوغ الثواب المحتمل فيكون الثواب مترتباً على العمل بعنوان الانقياد والاحتياط ولا نقصد بالاحتياط إلا الإتيان بالعمل برجاء إدراك الثواب المحتمل، ولا فرق في ذلك بين كون عنوان البلوغ حيثية تقييدية أو تعليلية، إذن ظاهر الصحيحة ترتب الثواب على حصة خاصة من العمل وهي الحصة المقيدة بالانقياد.

وقد أجاب السيد الصدر (قدس سره) على ما أفاده صاحب الكفاية بطريق آخر وهو أن ترتب الثواب على العمل منوط بقصد القرية وقصد القرية كما يمكن بالأمر الاحتمالي الذي هو مدلول الخبر الضعيف يمكن أن يكون بالأمر الجزمي الذي هو مدلول هذه الروايات، وعليه لا تدل على ما ذكره صاحب الكفاية.

هذا الجواب في نفسه متين إلا أن هذا لا يكون موافقاً لظاهر الصحيحة فإن ظاهرها أن الثواب مترتب على العمل المأتي به بداعي الثواب المحتمل في الواقع الذي هو مدلول الأمر والثواب المحتمل لازم للأمر المحتمل فإن مدلول الخبر الضعيف إذا كان الثواب على العمل بالمطابقة فمدلوله المطابقي الأمر المحتمل ومدلول الالتزامي هو الثواب

المحتمل فالإتيان به بداعي الثواب المحتمل وبداعي الأمر المحتمل هو الانقياد، وعليه فلا تشمل الصحيحة ترتب الثواب على عمل بقصد الأمر الجزمي.

ودعوى أنه على هذا يكون مفادها إرشاد إلى حكم العقل، مدفوعة لأن حملها على الإرشاد لا يمكن؛ لأنه خلاف الظاهر فظاهر صدورها من المولى أتمتها ظاهرة في المولية فإنها في مقام تحريك المكلف نحو العمل والإتيان به والتحفظ على هذا الظهور يتطلب أن يكون مفادها الاستحباب الطريقي، أي جعل الحكم الظاهري الطريقي المولوي وهو استحباب الاحتياط والانقياد فالمجوعول هو الحكم الظاهري الطريقي وهو استحباب الاحتياط لا النفسي.

ومن هنا يظهر بطلان ما قيل من أن العمل في هذه الروايات لم يكون متفرعاً على داعوية الأمر المحتمل فيكون مفادها الانقياد والاحتياط، بل العمل في هذه متفرع على الثواب، أي على داعوية الثواب وترتب الثواب منوط بقصد القرية وقصد القرية كما يتحقق في الأمر الاحتمالي كذلك يتحقق بالأمر الجزمي الذي هو مفاد هذه الروايات، إذن ترتب الثواب منوط بقصد القرية فهذه الروايات لا تدل على ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من أن الثواب مترتب على ذات العمل وكاشف عن استحبابه النفسي.

لكن مما ذكرنا ظهر فساد ذلك إذ لا فرق بين كون العمل متفرعاً على داعوية الأمر المحتمل أو كونه متفرعاً على داعوية الثواب؛

لأن أحدهما لازم للآخر؛ لأن مدلول الخبر الضعيف قد يكون مدلول الثواب بالمطابقة وبالالتزام الأمر، وقد يكون بالعكس.

أما ما ذكره بعض المحققين من أن البلوغ محقق للداعي للأمر لا أنه داعٍ في نفسه فالبلوغ محقق للداعي والداعي قد يكون الانقياد للأمر الاحتمالي وقد يكون للأمر الجزمي وهو الإطاعة أما البلوغ فهو محقق للداعي.

هذا الذي أفاده غير تام فإن البلوغ بنفسه يكون داعياً؛ لأن البلوغ عبارة عن الوصول والأمر بوجوده الواقعي لا يكون داعياً ومحركاً، بل بوجوده الاحتمالي أو وجوده العلمي هو الذي يكون داعياً فالبلوغ بنفسه يكون داعياً لا أنه محقق للداعي<sup>(٥٦)</sup>

---

(٥٦) لكنه (قدس سره) لم يقصد هذا، بل لفتاً قال ص ١٣٠

والصحيح في دفع هذا الوجه أنه يقال بأن تفريع العمل على البلوغ لا يقتضي اختصاصه بالحصّة الانقيادية؛ لأن تفريع عمل على شيء كما يمكن أن يكون من باب التفريع على داعيه كقولك وجب عليّ كذا ففعلته كذلك يمكن أن يكون من باب التفريع على موضوع داعيه كقولك (دخل الوقت فصليت) وفيما نحن فيه يكون تفريع العمل على بلوغ الثواب من باب أنه موضوع لتحقيق الداعي الذي هو إما الانقياد أو الإطاعة وقصد الأمر الجزمي المستفاد من نفس هذه الأخبار وليس تفريعاً على داعي الانقياد ورجاء بلوغ الحكم الواقعي أو ثوابه ليكون مخصصاً به.

إضافة إلى أن بلوغ الثواب لا يلزم عقلاً وجود الأمر... بل عادة أو ...

فيمكن أن يكون الثواب من باب التفضل، إضافة إلى ذلك فإنه (قدس سره) قال [أن أريد أن الثواب الثابت بهذه الأخبار على نفس الموضوع الواقعي فهو مقطوع البطلان إذ لا إشكال في أن الثواب أو الاستحباب الثابت بهذه الروايات قد أخذ في موضوعه عنوان البلوغ قيداً أما بنحو الحيثية التعليلية أو التقيدية.



ومن هنا يظهر إن مفاد الروايات التي عمدتها صحيحة هشام هو استحباب العمل بعنوان الاحتياط وليس مفادها حجية الخبر الضعيف ولا الاستحباب النفسي ولا الإرشاد فالأقوال أربعة:

**الأول:** إن مفادها الإرشاد إلى حكم العقل وهذا منسوب للخوئي (قدس سره) والأنصاري (قدس سره).

**الثاني:** إن مفادها الاستحباب النفسي وقد اختاره صاحب الكفاية (قدس سره).

**الثالث:** إن مفادها حجية الخبر الضعيف وهذا منسوب للمشهور.

**الرابع:** إن مفادها هو جعل الاستحباب الطريقي، أي يجعل استحبابه بعنوان الاحتياط والانقياد بملاك التحفظ على الملاكات الواقعية وهذا هو أظهر الأقوال.

## المقام الثاني:

الروايات التي تصرح بالإتيان بالعمل التماساً للثواب الموعود وطلباً لقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) هل تصلح هذه الروايات لتقييد

الروايات المطلقة أو لا تصلح والظاهر أنه لا إطلاق ولا تقييد في المسألة بناءً على ما ذكرناه؛ وذلك لأن الروايات على طائفتين.

**الطائفة الأولى:** تدل على تفريع العمل على بلوغ الثواب أو بلوغ الأمر المحتمل أو بلوغ الخير.

**الطائفة الثانية:** تدل على التفريع بالإتيان بالعمل التماساً للثواب الموعود

١- وقد ذكرنا أن الطائفة الأولى لا إطلاق فيها فإن مفادها استحباب العمل بعنوان الانقياد لا استحبابه مطلقاً، وعليه فلا يوجد فرق بين الطائفتين؛ لأن مفاد الطائفة الثانية هو استحباب العمل بعنوان الانقياد والاحتياط أيضاً.

٢- مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن الأولى روايات مطلقة ومفادها استحباب العمل مطلقاً فإنه يقال أن الطائفة الثانية بأجمعها ضعيفة من ناحية السند فلا تصلح أن تكون مقيدة للطائفة الأولى.

٣- مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن الطائفة الثانية فيها روايات معتبرة، ولكن مع ذلك لا موجب لحمل المطلق على المقيد لما ذكرناه في بحث المطلق والمقيد بأنهما إن كانا مثبتين فحمل المطلق على المقيد منوط بأن يكون الحكم المجعول واحداً، فهذا الحكم الواحد إما مطلق أو مقيد ولا ثالث لهما كما إذا ورد في الدليل (صل) وورد (صل)

عن ظهور، صلّ مستقبلاً القبلة) فالحكم واحد وهو وجوب الصلاة، فإنه إما مطلق أو مقيد بالظهور أو مقترنة باستقبال القبلة، وفي مثل ذلك لا بد من حمل المطلق على المقيد؛ وذلك لأنه لو لم يحمل لكان القيد لغواً ومن جهة التحفظ على ظهور القيد بالاحتراز وعدم لغويته لا بد من حمل المطلق على المقيد هذا من جهة الظهور العرفي الارتكازي.

أما إذا كان الحكم المجمعول انحلالياً وليس واحداً كما إذا ورد (أكرم العلماء) ثم ورد (أكرم العلماء العدول) ففي مثل ذلك لا موجب لحمل المطلق على المقيد فإن النكته للحمل غير متوفرة في المقام وهي اللغوية، لكن توجد هنا نكته أخرى غير التقييد وحمل المطلق على المقيد وهذه النكته هنا هي حمل المقيد على أفضل الأفراد فلا يكون لغواً، أي لا موجب لحمل المطلق على المقيد، وما نحن فيه من هذا القبيل فإن الحكم المجمعول في المقام حكم انحلالياً وليس حكماً واحداً فالطائفة الدالة على استحباب حصة خاصة من العمل وهي الحصة الانقيادية لا تصلح أن تكون مقيدة لإطلاق الطائفة الأخرى من الروايات التي تدل على استحباب طبيعي العمل؛ لأنه لا يتنافى بين الأمرين.

فالنتيجة انه على تقدير ثبوت الروايات المقيدة والروايات المطلقة فلا موجب لحمل المطلق على المقيد، بل يحمل على أفضل الأفراد.

وقد ذكر بعض المحققين، أي السيد الصدر (قدس سره) إن التقييد في روايات من بلغ التماساً أو طلباً لقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) هذا القيد لا يصلح أن يكون قيداً لمتعلق الأمر الواقعي المشكوك الذي

هو مدلول الخبر الضعيف فهذا شرط لترتب الثواب عليه لا أنه قيد له ، كما أنه لا يكون قيداً للعمل المطلوب في هذه الروايات وإنما هو شرط لترتب الثواب فالمطلوب هو طبيعي العمل وعليه لا تكون روايات من بلغ على قسمين قسم منها مطلق وآخر مقيد وعليه فلا إطلاق ولا تقييد في تلك الروايات حتى نقول بحمل المطلق على المقيد ...

لكن ما ذكره لا يمكن المساعدة عليه ، وذلك

أما عدم كونه قيداً لمتعلق الأمر الواقعي المشكوك الذي هو مضمون الخبر الضعيف في الواقع فهو واضح؛ لأن هذا القيد متأخر عن ذلك الأمر فكيف يعقل أخذه قيداً في متعلقه ،

أما عدم كونه قيداً للعمل المطلوب في هذه الروايات (روايات من بلغ) فالأمر ليس كذلك؛ لأن هذه الروايات تدل على أن ترتب العمل يكون منوطاً بداعي الانقياد ، أي بداعي التماس الثواب أو لطلب قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)<sup>(٥٧)</sup> ، وعليه يكون مدلولها أن المطلوب حصة خاصة من العمل وهي الحصة الاحتياطية ولا تدل هذه الروايات على أن طبيعي العمل على نحو الإطلاق هو المطلوب وأن هذا القيد شرط لترتب

---

(٥٧) لكن يمكن القول:

- ١- إن داعي الانقياد هو عبارة أخرى عن الاحتياط وهذا ليس معناه التماس الثواب أو طلب قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) حيث التماس الثواب ممكن أن يكون في مورد الاستحباب النفسي.
- ٢- إن هذا الكلام يمكن الاعتراض عليه بأنه مصادرة؛ لأن كلام السيد (قدس سره) في أن قيد (التماس الثواب) وقيد (طلب قول النبي) فهذا القيد لا يدل على الاختصاص في حصة خاصة وهي فرض الانقياد.

الثواب، لوضوح أنه ليس لهذه الروايات مدلولان ودلالتان الأولى أن المطلوب هو طبيعي العمل على نحو الإطلاق والثانية دلالتها على أن داعي الانقياد شرط لترتب الثواب فقط لا انه قيد للمطلوب، هذا مضافاً إلى أن المطلوب لو كان طبيعي العمل على نحو الإطلاق،

فإن الأثر كما يترتب على العمل بداعي الانقياد كذلك يترتب عليه بداعي الإطاعة والأمر الجزمي<sup>(٥٨)</sup>

(٥٨) يمكن القول:

١- أنه لا يوجد دلالتان ولا مدلولان كما صورتها، بل ممكن القول إن الرواية تدل على معناه بنحو تعدد الدال والمدلول فرواية من بلغ تدل على الحث على العمل والامتنال مثلاً وهذا الأمر المولوي مثلاً لو كان موضوعه (هو بلوغ شيء من الثواب على عمل فعمله التماساً للثواب) ومحموله (أعطي ذلك الثواب وإن لم يكن مطابقاً مع الواقع وكان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يقله) فإعطاء الثواب في هذه القضية يعتمد على موضوع القضية وسعته فإذا كان موضوع القضية واسعاً شمل حصتين كان إعطاء الثواب في مورد الحصتين وإذا كان موضوع القضية ضيقاً ويشمل حصة واحدة كان إعطاء الثواب في مورد هذه الحصة فقط وهكذا الاحكام الشرعية فإذا كان الموضوع فرداً جزئياً واحداً كان الحكم جزئياً أما إذا كان الموضوع كلياً كان الحكم كلياً ...

٢- وأنه (قدس سره) لا يريد بقوله (داعي الانقياد شرط لترتب الثواب فقط) أن هذا في هذا المورد وهذه الروايات، بل يريد أن يبين إن هذا القيد مسلم ويجب تحقيقه في كل مورد وكل جعل مولوي حيث قال فيما معناه، بل من أجل أن ذلك شرط لترتب الثواب في كل مطلوب مولوي فلا يكون ذكره من باب أخذه قيداً في متعلق المطلوب المولوي بهذه الأخبار (أي أخبار من بلغ) كما لم يكن قيداً في متعلق المطلوب المولوي الواقعي البالغ بالخبر الضعيف رغم اشتراطه في ترتب الثواب، أي أن في الخبر الضعيف عند ذكر العمل المعين وأنه يترتب عليه كذا من الثواب فلم يقل أحد أن التماس الثواب قيداً في امتثال هذا الخبر سواء كان امتثاله للاحتياط أو للاستحباب النفسي أو غيره.

٣- للخصم القول: قولك (هذا مضافاً إلى أن المطلوب لو كان طبيعي العمل على نحو الإطلاق فإن الأثر كما يترتب على العمل بداعي الانقياد كذلك يترتب عليه بداعي الإطاعة والأمر الجزمي) لا يرد على كلام السيد (قدس سره)؛ لأن السيد في هذا المقام من الكلام يريد أن يثبت هذا الكلام الذي ذكرته وأنه ساق دليله من أجل هذا (راجع الحجج والأصول ج٢ ص١٣١) حيث يعلم أن أحد الأمرين وهو الإطاعة للأمر الجزمي، أي الاستحباب النفسي يحقق الإطلاق فيكون هو المرجح؛ لأنه

## النقطة الرابعة: في ثمرة هذه المسألة:

تظهر الثمرة بين القول بأن مفادها إرشاد إلى حكم العقل والقول بأن مفادها مجرد الوعد وبين سائر الأقوال فإنه على هذين القولين لا يمكن الحكم والإفتاء بالاستحباب أما على سائر الأقوال فيمكن الإفتاء بالاستحباب.

وكذلك تظهر الثمرة بين القول بأن مفادها وهو حجية الخبر الضعيف وبين القول بأن مفادها هو الاستحباب الطريقي وهو استحباب الاحتياط فإنه على القول الأول يمكن الإفتاء بالاستحباب النفسي ولا يجوز ذلك على القول الثاني، وعين هذه الثمرة تظهر بين القول بأن مفادها الاستحباب الطريقي وبين القول بأن مفادها الاستحباب النفسي.

أما الثمرة بين القول بأن مفادها حجية خبر الضعيف والقول بأن مفادها الاستحباب النفسي فهذا قولان:

ذهب السيد الأستاذ (قدس سره) أنه لا تظهر ثمرة فقهية بين القولين؛ لأن النتيجة على كلا القولين ثبوت الاستحباب لشيء ما فعلى القول الأول يثبت الاستحباب بعنوانه الأولي وعلى القول الثاني يثبت الاستحباب

---

يحقق الغرض أما الأمر الآخر وهو استحباب الاحتياط فهو يحقق حصة واحدة فقط فيكون قاصراً عن تحقق الإطلاق فإذا استفدنا ظهور الرواية بالأمرين فالثاني يكون إما لغواً أو يكون الأمر الأول يشمل على حصة ظاهرة بالمولوية وحصة أيضاً ظاهرة بالمولوية، لكنها أتت في مورد حكم الاحتياط فتشير إلى المحركة والترغيب للعمل أكثر، لكن استفادة الأمرين مخالف للظهور وعهده على مدعيه.

بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ، أما في مقام العمل فلا فرق بين القولين، أي يمكن الإفتاء باستحباب العمل على كلا القولين.

لكن الثمرة تظهر بين القولين في عدة مقامات:

**الأول:** إذا قام خبر ضعيف على استحباب شيء وقام خبر ثقة على نفي استحبابه فإنه غير مستحب، فإن أخذنا بحجية خبر الضعيف وقع التعارض بين الخبرين لأن مقتضى خبر الضعيف استحباب هذا الشيء ومقتضى خبر الثقة عدم استحبابه فإن أمكن الجمع العري في فهو وإلا يتساقطان معاً.

أما إذا أخذنا بالقول الآخر وهو الاستحباب النفسي فلا معارضة بين خبر الثقة وبين هذا القول إذ لا تناقض بين أن لا يكون الشيء بعنوانه الأولي مستحباً، لكن يكون مستحباً بعنوان ثانوي فمثلاً القيام بعنوانه الأولي لا يكون مستحباً إلا أنه إذا كان بعنوان احترام المؤمن فهو مستحب.

**الثاني:** إذا قام خبر ضعيف على استحباب شيء ولكن ثبت حرمة ذلك الشيء بالإطلاق أو بالعموم فعندئذ أن أخذنا بالقول بحجية خبر الضعيف فلا بد من تقييد الإطلاق في غير هذا المورد؛ لأن نسبة هذا الخبر الضعيف إلى المطلق نسبة للمقيد والخاص للعام وأن أخذنا بالقول بالاستحباب النفسي فقد ذكر السيد الأستاذ بأنه يقع التزاحم بين

استحباب هذا الشيء بعنوان ثانوي وبين حرمة بعنوان أولي، وبما أن الحرمة أهم من الاستحباب فلا بد من تقديم الحرمة على الاستحباب<sup>(٥٩)</sup>

ولنا تعليق حاصله، إن باب التزام يمتاز عن باب التعارض جوهرياً ولا يرجع باب التزام إلى باب التعارض؛ لأن التزام التناهي بين الأمرين في مرحلة الامتثال وعدم التناهي في مرحلة الجعل وهو ناشئ من عدم قدرة المكلف على امتثال كلا الأمرين؛ لأن له قدرة واحدة فلو امتثل أحد الأمرين عجز عن امتثال الثاني وقد ذكرنا في بحث الترتب إن عدم رجوع باب التزام إلى باب التعارض مبني على أمرين:

**الأمر الأول:** أن يكون وجود كل واجب مقيداً بعدم الاشتغال بـ  
واجب لا يقل عنه أهمية مثلاً وجوب الصلاة مقيداً لئباً بعدم الاشتغال

---

(٥٩) لكن يقال: إن السيد الخوئي (قدس سره) لا يريد هذا المبني، بل رد عليه وطرحه حيث في المصباح ج٢/ ص٤٠١ بعد ذكر المثال المطروح في المقام قال (قدس سره) إفاً نقول، لا دلالة لهذه الأخبار على حجية الخبر الضعيف ولا على استحباب العمل فالبحت المذكور ساقط من أساسه وفي مفروض المثال لا مجال لكون الخبر الضعيف مخصصاً أو مقيداً ولا الاستحباب المستفاد منه مزاحماً للحرمة فيحكم بتحريم ما ثبت حرمة بالعموم أو الإطلاق ولا يعتني بالخبر الضعيف الدال على الاستحباب أصلاً.

وكذا مثل هذا الكلام السيد محمود الهاشمي عن أستاذه السيد الصدر (قدس سره) في كتاب الحجج والأصول ج٢/ ص١٢٧ قال إ ذكر السيد الأستاذ في الدراسات انه لا ثمره فقهية بين القولين ..... وما قيل من أنه ..... غير تام؛ لأن هذه الأخبار (أي أخبار من بلغ) لا إطلاق لها لغرض بلوغ الثواب على مورد بلغ العقاب عليه وتجزت حرمة إ. وأيضاً وفي مصباح الأصول ج٢/ ص٤٠٢ قال السيد الخوئي (قدس سره) إ الجهة الثانية: أن هذه الروايات لا تشمل عملاً قامت الحجة على حرمة من عموم أو إطلاق ..... والسرفيه واضح فإن أخبار المقام مختصة بما بلغ فيه الثواب فقط فلا تشمل ما ثبت العقاب عليه بدليل معتبر (وبعبارة أخرى) أخبار المقام لا تشمل عملاً مقطوع الحرمة ولو بالقطع التعبدية فإن القطع بالحرمة يستلزم باستحقاق العقاب فكيف يمكن الالتزام بترتب الثواب.



بالإزالة ووجوب الإزالة مقيداً لئلا بعدم الاشتغال بالصلاة إذ لو كان كل من الواجبين مطلقاً لوقع التعارض.

**الأمر الثاني:** القول بالترتب بأن يكون كل من الحكمين المتساويين مجعولاً في الشريعة على تقدير عصيان الآخر أو يكون أحد الحكمين أهم من الآخر، فالحكم بالمهم مجعول على تقدير عصيان الأهم وفي حالة العصيان يكون كلاهما فعلياً ولا يلزم منه محذور طلب الجمع بين الضدين.

أما على القول باستحالة الترتب فيقع التناهي بين الحكمين فيسري التناهي من مرحلة الفعلية إلى مرحلة الجعل ولا يمكن جعل فعلية كلا الحكمين معاً.

وعليه فعدم رجوع التزاحم إلى باب التعارض مبني على هذين الأمرين، أما مع انتفاء أحد الأمرين يرجع باب التزاحم إلى باب التعارض، أما في المقام فالمسألة داخلية في باب التعارض إذ لا يمكن جعل الحرمة بعنوان أولي وجعل الاستحباب بعنوان ثانوي إذا كان العنوان تعليلياً؛ لأن عنوان البلوغ تعليلي؛ لأنه عبارة عن الوصول وعن العلم وهو جهة تعليلية وليس تقييدية، إذن مركز كلا الحكمين هو العمل الخارجي فلا يمكن جعل كلا الحكمين له معاً فالمقام داخل في باب التعارض وليس في باب التزاحم، وعليه فيقع التعارض بين أخبار من بلغ وبين ما دل على حرمة هذا العمل بالإطلاق فإن كان هناك مرجع فهو وإلا يسقطان معاً فالمرجع أصالة البراءة عن الحرمة.

**الأمر الثالث:** ما إذا قام خبر ضعيف على وجوب شيء فعلى القول بأن مفاد أخبار من بلغ هو حجية الخبر الضعيف فالظاهر أنها لا تشمل لمثال هذا الخبر؛ لأن شمولها يعني حجية هذا الخبر وإذا كان حجة فهو يثبت مدلوله وهذا الوجوب وهو خلف الفرض<sup>(٦٠)</sup>

أما على القول بالاستحباب فلا مانع من شمول أخبار من بلغ لمثل هذا الخبر؛ لأن موضوع الاستحباب العمل بعنوان ثانوي وهو البلوغ فإذا ثبت البلوغ ثبت الموضوع سواء كان الثبوت بالدلالة المطابقة أو بالالتزامية.

---

(٦٠) لكن يقال أي فرض في المقام حتى يكون خلف الفرض؛ لأن الفرض في هذا الفرع هو حجية الخبر الضعيف وليس الفرض هو استحباب العمل المستفاد من الخبر الضعيف حتى يقال خلف الفرض، وعليه يقال إن المقام يحتاج إلى تفصيل فيقال [بناء على جعل الحجية للخبر الضعيف فإن قيل أن أخبار من بلغ تثبت الحجية حتى للخبر الضعيف الدال على الوجوب ثبت الوجوب وإلا فلا يمكن إثبات أصل الرجحان أيضاً بناء على أن الدلالة على أصل الرجحان دلالة تحليلية وحجية الدليل في إثبات مثل هذا المدلول فرع حجيته في إثبات المدلول المطابقي، أي إذا كانت حجية الدليل إثبات الاستحباب يجب أن يكون المدلول المطابقي الاستحباب أيضاً كي يثبت بالدليل وهذا التفصيل ذكره السيد الصدر (قدس سره) في الحجج والأصول ج ٢ ص ١٢٨ .

## النقطة الخامسة:

أخبار من بلغ هل تشمل فتوى الفقيه باستحباب شيء فيه وجهان:

الوجه الأول: السيد الأستاذ (قدس سره) ذهب إلى أنها تشمل فتوى الفقيه بتقريب، إن الموضوع في الأخبار عنوان بلوغ الثواب عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو أحد الأئمة (عليه السلام) والمراد به البلوغ الظاهري بالواسطة وهذا كما يتحقق بالأخبار عن المعصومين عن حس كذلك يتحقق بالأخبار عنهم عن حدس واجتهاد فإذا أفتى الفقيه باستحباب شيء فمعناه أنه أخبر بهذا الاستحباب عن المعصوم (عليه السلام) بالحدس والاجتهاد وهذا يحقق عنوان البلوغ فيكون مشمولاً بهذه الروايات، وليست هذه كالسيرة العقلانية فإنها مختصة بالأخبار الحسية ولا تشمل الحدسية وكذا الروايات التي استدلت بها على حجية الأخبار فهي مختصة بالأخبار الحسية ولا تشمل الحدسية.

وعلى هذا فإذا كان مفادها حجية الخبر الضعيف كانت فتوى الفقيه باستحباب شيء حجة ويجوز لفقيه آخر أن يفتي بالاستحباب استناداً لتلك الفتوى للمجتهد الأول ومن هنا يظهر أن الشهرة الفتوائية أو الاجماع المنقولة إذا قامت على استحباب شيء بالمطابقة أو بالالتزام كانت مشمولة لهذه الأخبار.

لكن يمكن المناقشة فيه: فإن المنصرف من أخبار من بلغ والتي عمدتها صحيحة هشام بن سالم الأخبار عن حس استقلال وإرادة الأعم

بحاجة إلى قرينة والوجه في ذلك إن الفقيه إنما أخبر عن رأيه بالمباشرة  
وابتداء لا عن قول المعصوم بالمباشرة، بل بالالتزام والتبع.

## النقطة السادسة:

هل تشمل أخبار من بلغ الخبر الضعيف الدال على كراهة فعل؟

الظاهر أنها لا تشمل مثل هذا الخبر الدال على كراهة فعل وذلك  
لقرينتين:

**الأولى:** إن الروايات في مقام ترغيب المكلف وتحريكه نحو العمل  
البالغ عليه الثواب وهذا لا يناسب إلا كون العمل محبوباً فلا يشمل ما  
إذا كان العمل مبغوضاً ومكروهاً.

**الثانية:** إن الوارد في هذه الروايات عنوان بلوغ الثواب إما بالدلالة  
الالتزامية أو المطابقية وهذا لا يصلح على الخبر الضعيف الدال على  
الكراهة، فإنه لا يدل على ترتب الثواب لا بالمطابقة ولا بالالتزام.

نعم لو قام خبر ضعيف على رجحان (استحباب) ترك فعل لكان مشمولاً  
لهذه الروايات؛ لأن عنوان بلوغ الثواب يشملها.

ودعوى إن قوله (عليه السلام) في صحيحة هشام فعمله قرينه على أن  
الثواب لا بد وأن يكون على الفعل الخارجي (العمل) أما إذا كان على  
الترك فهو غير مشمول بهذه الروايات.

مدفوعة فإن قوله فعمله متفرع على قوله (عليه السلام) من بلغ ثواب، أي من بلغه شيء من الثواب على شيء فالشيء يعم الترك والفعل معاً، فإذا بلغ الثواب على الفعل وعمله كان له أجره وإذا بلغ الثواب على الترك فعمله كان له أجره، أي معناه العمل بالشيء الذي بلغ عليه الثواب.

ومن ناحية أخرى إذا قام خبر ضعيف على استحباب عمل وقام خبر آخر على كراهته فإن قلنا إن أخبار من بلغ لا تشمل الخبر الثاني الدال على الكراهة عندئذ تحكم بالاستحباب، أما إذا قلنا بأن أخبار من بلغ تشمل أيضاً الخبر الضعيف الدال على الكراهة فحينئذ ربما قيل بأنه لا تنافي في البين، أي لا مانع من الحكم باستحباب الفعل والترك معاً غاية الأمر يقع التراحم بينهما وهذا لا محذور فيه فإن التزاحم بين المستحبات كثير ولا مانع من ذلك.

لكن قد علق السيد الأستاذ (قدس سره) وحاصله، أنه لا بد من التفصيل في المقام فإذا كان الاستحباب والكراهة معاً توصليين فلا يمكن جعل كلا الحكمين معاً وصدوره من الحكيم لغو؛ لأن الترك عند وجود الفعل ضروري وكذا العكس؛ لأن ارتفاع النقيضين كاجتماعه مستحيل، وأما إذا كان أحدهما تعبيدياً كما إذا فرضنا استحباب الفعل تعدي ومنوط بقصد القرية فلا مانع من جعل كلا الحكمين معاً فهنا يكون المكلف متمكناً من ترك كلا المستحبين فإذا أتى بالفعل من دون قصد القرية فهو قد خالفهما معاً هذا ما ذكره (قدس سره)، وللنظر في هذا البيان ينبغي أن نتكلم في مقامين:

**الأول:** أخبار من بلغ هل تشمل الخير الدال على استحباب فعل الذي في قبالة خبر دال على كراهته أو لا يشمل؟

**الثاني:** إن ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من التفصيل هل هو صحيح أو لا؟

**المقام الأول:** فقد ذكر السيد الصدر (قدس سره) إن أخبار من بلغ لا إطلاق لها للخبر الدال على استحباب فعل في قبالة الخبر الدال على كراهته وقد أفاد في وجه ذلك أن ظاهر هذه الروايات هو تفرع العمل على بلوغ الثواب المحتمل والمشكوك في المرتبة السابقة ويقع النظر عن هذه الروايات، وعليه لابد أن يكون بلوغ الثواب على نحو يدعو المكلف إلى الفعل وهذا لا يكون إلا مع الاستحباب فقط أما إذا كان الاستحباب مع الكراهة وكانا متساويين احتمالاً ومحملاً فهو لا يصلح أن يكون داعياً للمكلف على الفعل فلا يكون مشمولاً لأخبار من بلغ، وبكلمة أن مفادها أخبار من بلغ هو تتميم المحركية، أي محركه بلوغ الثواب المحتمل في الواقع، وعلى هذا فلا إطلاق لها في مورد لا تكون فيه محركية بقطع النظر عن هذه الروايات كما في المقام، فإذا كان الاستحباب مع الكراهة وكانا متساويين احتمالاً ومحملاً فلا يصلح أن يكون داعياً ومحركاً، إذن موردها مختص بالاستحباب فقط لكن يمكن المناقشة فيه، فإن هذا البيان لو تم فإنما يتم على القول بالإرشاد، أي مفاد أخبار من بلغ الإرشاد إلى حكم العقل أو جعل الاستحباب الطريقي (الاحتياط) أو مفادها مجرد الوعد.

أما على القول بأن أخبارها حجية أخبار الضعيف فهو لا يتم فإن العمل يكون من جهة حجية الخبر الضعيف لا داعوية الأمر المحتمل في الواقع والثواب المحتمل في الواقع فالعمل إنما هو من جهة حجية هذا الخبر وإثبات مدلوله، ومن هنا يجوز للفقيه أن يفتي على طبق هذا الخبر، ومن الواضح أن فتوى المفتي ليس من جهة داعوية الأمر، بل من جهة حجية هذا الخبر والأمر كذلك إذا كان مفادها الاستحباب النفسي فالعمل لا يكون متفرعاً على داعوية الأمر المحتمل في الواقع، بل متفرعاً على داعوية الأمر الجزمي المستفاد من هذه الروايات وهو الاستحباب النفسي، فالنتيجة أن هذا لو تم فإنما يتم على القول بالإرشاد أو الوعد بإعطاء الثواب أما على القول بأن مفادها حجية الخبر الضعيف أو الاستحباب النفسي فهو لا يتم.

لكن مع هذا فالتحقيق هو عدم تمامية هذا البيان على جميع المحتملات؛ وذلك لأن الخبر الضعيف الدال على استحباب فعل في قبال الخبر الضعيف الدال على كراهته يكون محققاً لعنوان البلوغ وجداناً؛ لأن احتمال كراهة الفعل لا يكون مانعاً عن احتمال كونه مستحباً في الواقع واحتمال كونه مستحباً في الواقع فهو يصلح أن يكون داعياً للمكلف ومحركاً له نحو الإتيان في العمل واحتمال أنه مكروه في الواقع لا أثر له وبعبارة أن هناك ثلاثة احتمالات:

**الأول:** أن لا يكون كلا الخبرين مطابقاً للواقع لا الدال على استحبابه ولا الدال على كراهته.

**الثاني:** أن يكون الخبر الدال على الكراهة مطابقاً للواقع والآخر مخالفاً للواقع.

**الثالث:** أن يكون الخبر الدال على الاستحباب مطابقاً للواقع والآخر مخالفاً للواقع.

أما الاحتمال الرابع وهو كونهما مطابقين للواقع فهو غير محتمل.

فالاتجاه الثالث يكفي في احتمال تحقق البلوغ في الواقع فتدل هذه الروايات على تميم هذا الداعي والمحرك.

ودعوى أن في المقام كما أن الأمر يكون محركاً نحو الفعل كذلك احتمال الكراهة يكون محركاً نحو الترك فمن أجل هذا التعارض أو التزاحم فلا يكون محركاً.

مدفوعة؛ لأن احتمال الكراهة وإن كان داعياً كاحتمال الاستحباب إلا أن روايات الاستحباب لها تتمم فإذا كان داعياً ومحركاً بنفسه فهو مشمول لأخبار من بلغ فإذا كان مشمولاً<sup>(٦١)</sup> حصل تميم الداعي

---

(٦١) ولنا تعليقات:-

الأول: إن الخبر الضعيف في المورد يحقق موضوع أخبار من بلغ والمفروض كون الموضوعات في الأحكام الشرعية تكون مفروضة الوجود ومنقحة في الخارج المفروض، وفي المقام يوجد تعارض بين الخبرين حسب الفرض، أي هذا التعارض يسبب تعارض في تحقق موضوع أخبار من بلغ فالموضوع مجمل فالحكم مجمل، وبعبارة إن الموضوع لا يمكن تحقيقه فتكون سالبة بانتفاء موضوعها.



الثاني: بعد أن علمنا في التعليق الأول إن الخبر الضعيف يحقق موضوع أخبار من بلغ فلا يتوهم في المقام أن أخبار من بلغ تنتم الخبر الضعيف الدال على الاستحباب؛ لأن الحكم لا ينقح موضوعه وهذا واضح.

الثالث: إن موضع أخبار من بلغ ليس هو عنوان بلوغ الثواب فقط، بل هو مركب من البلوغ والعمل حيث فرع على قول الأول (البلوغ) قوله (فعمله) فالظاهر إن العمل يصدر من المكلف متفرعاً على البلوغ فلا بد وأن يكون البلوغ في المرتبة السابقة بنحو بحيث يدعو المكلف إلى العمل، وهذا لا يكون إلا مع بلوغ الاستحباب فقط لا بلوغ الاستحباب والكراهة معاً مع فرض تساويهما احتمالاً ومحتماً؛ لأنه لا يكون الأمر البالغ محرراً مولوياً للمكلف باتجاه الفعل في قبال الترك.

الرابع: حسب مبناكم ومبنى السيد (قدس سره) إن الظاهر من السنة هذه الأخبار تتميم المحركة والحث على العمل في مورد البلوغ المشكوك، وبعبارة أي إذا لم يوجد محركة في المقام فلا يتصور تتميم المحركة؛ لأنها سلبية بانتفاء موضوعها وهنا في المقام بسبب تعارض الخبرين أحدهما بالاستحباب والآخر بالكراهة فإنه لا محركة للمكلف أصلاً حتى نقول بتتيممها.

الخامس: وينقض على مبناكم أنه لو ثبت الاستحباب بخبر ضعيف وثبتت الكراهة بخبر معتبر فهل نقول بشمول أخبار من بلغ للخبر الضعيف بالاستحباب.

السادس: وينقض لو ورد خبر ضعيف بالاستحباب وخبر ثقة بالحرمة فهل تقولون بجواز الاتيان بذلك العمل على نحو الاستحباب؛ لأن الخبر الضعيف يحقق عنوان البلوغ بغض النظر عن خبر الحرمة أو بالنظر إلى خبر الحرمة، لكن فحمل الخبر الضعيف على التقييد وتعتبر مقيد الإطلاق دليل الحرمة وهذا مخالف للضرورة الفقهية ....

السابع: لو ورد خبر ضعيف على وجوب شيء فقد قلتم سابقاً أنه غير مشمول ببناء على حجية خبر الضعيف؛ لأنه مخالف للفرض، لكن يقال هنا إن ذلك الخبر الضعيف ألا يدل على احتمال المطلوبة والاستحباب؛ لأن الخبر الضعيف على الاستحباب المعارض بخبر الكراهة استظهرتم حصة منه وهو احتمال أنه يدل على الاستحباب فهنا بالأولى أن يكون الخبر الضعيف بالوجوب دالاً على احتمال ترجيح الفعل واحتمال الاستحباب والخبر نفسه يحقق البلوغ فتحقق موضوع أخبار من بلغ فيثبت الاستحباب وهذا مخالف لما ذكرتموه سابقاً.

الثامن: الدلالة الالتزامية للكراهة هو طلب الترك وفي ترك الاحرام فيها أجر وثواب فلو وردت الكراهة بالخبر الضعيف على فعل في موسم الحج وورد خبر ضعيف على استحباب الفعل في موسم الحج، وبما أن الكراهة فيها دلالة التزامية وهي طلب الترك، أي استحباب ترك الفعل وهذا معناه ورود خبر على استحباب فعل وخبر ضعيف على استحباب ترك الفعل فالحديثان مشمولان بأخبار من بلغ فيتعارضان.

إن قلت، لكن الكراهة لا تدل بالالتزام على استحباب الترك.

قلت: ١- أما أن نقول إن الكراهة إن لم تدل بالالتزام على استحباب الترك فهي تدل بالالتزام على طلب الترك وهذا كافٍ بأن يكون راجحاً أو كافياً في احتمال الرجحان، أي فيه احتمال الاستحباب أو الثواب فيكون مشمولاً لأخبار من بلغ.

٢- إن الكراهة على فعل في موسم الحج في حال الإحرام تدل على طلب الترك بالالتزام وهذا واضح وقد ورد أن ترك الإحرام فيها أجر وثواب فيكون هذا الخبر مشمولاً بأخبار من بلغ فيعارض الخبر الآخر بل نقول من الأول أن الخبرين متعارضان فيتساقطان.

أن قلت: أن ترك الإحرام ورد فيها نص ...

قلت: أما نقول بعدم الفرق بين موارد الإحرام وغيرها أو نقول بأن الرجحان كما في المقام أو نقول بكفي الاحتمال المبطل للاستدلال أو نقول بغيره في مثال النقض ونقول إن الكراهة وردت في خبر معتبر وليس ضعيفاً.

التاسع: إذا ورد خبر ضعيف على كراهة شيء قلتم سابقاً أنه غير مشمول بأخبار من بلغ، لكن لو سرنا ومبناكم في هذا المقام لأمكن نقض الكلام السابق؛ لأنه يقال أن الخبر الضعيف على الكراهة في فعل فلأن الخبر ضعيف فالفعل فيه عدة احتمالات في الواقع:

الأول: أن يكون الفعل مكروهاً واقعاً.

الثاني: أن يكون الفعل محرماً واقعاً.

الثالث: أن يكون الفعل مستحباً في الواقع.

الرابع: أن يكون الفعل واجباً في الواقع.

الخامس: أن يكون الفعل مباحاً في الواقع.

والاحتمال الثالث يكفي في تحقق عنوان بلوغ الثواب فيكون هذا مشمولاً بأخبار من بلغ؛ لأن الخبر على الكراهة حقق عنوان البلوغ وهذا الاحتمال الثالث حقق الثواب فتحقق الموضوع وهو بلوغ الثواب أو يقال: إن كراهة الفعل بالخبر الضعيف فيها عدة احتمالات:

الأول: يستحب الترك.

الثاني: يكره الترك.

الثالث: يجب الترك.

الرابع يحرم الترك.

الخامس: إباحة الترك.

والاحتمال الثالث يكفي في تحقق عنوان الثواب أو الخبر الضعيف نفسه يحقق عنوان البلوغ فيتحقق الموضوع وهو بلوغ الثواب فيكون مشمولاً بأخبار من بلغ فهل تقولون بهذا التفصيل...

العاشر: وينقض عليه أنه لو أتى خبر كاذب باستحباب شيء فإنه على مبناكم في هذا المقام فإن البلوغ قد تحقق وأن احتمالات الخبر هي:

والتحريك نحو الفعل والاتيان به، ولا يعارضه احتمال كراهته لعدم حصول تتميم الداعي في الكراهة.

## المقام الثاني:

ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من التفصيل بين ما إذا

١- كان الاستحباب والكراهة معاً توصيليين أو

٢- كان أحدهما على الأقل تعبيرياً.

ففي الحالة الأولى يقع التناهي بين استحباب الفعل والترك معاً، إذ يلزم منه لغوية الجعلين فإن المكلف لا يمكنه الجمع بين الفعل والترك، بل

---

الأول: استحبابه واقعاً.

الثاني: وجوبه واقعاً.

الثالث: حرمة واقعاً.

الرابع: كراهته واقعاً.

الخامس: إباحته واقعاً.

والاحتمال الأول يكفي في تحقق الثواب فيتحقق الموضوع وهو بلوغ الثواب فيكون مشمولاً بأخبار من بلغ (هذا التعليق والتعليقان السابقان فيهما مقدمة مضمرة مسلمة وهي أنه لكل واقعة حكم) فهل ترضون بشمول أخبار من بلغ للخبر الكاذب الدال على الاستحباب؟!

الحادي عشر: يكفي في المقام ثبوت أي تعليق من التعليقات السابقة، أي حتى لو ثبت تعليق واحد فقط فإنه يكفي في المقام حيث إنكم تريدون إثبات إطلاق أخبار من بلغ وهذا يحتاج إلى توفر شروط منها كون المولى في مقام البيان وعدم وجود قرينة وإثبات تعليق واحد يكفي أن يكون قرينة، وعليه لا يمكن التمسك بالإطلاق، أي لا يمكن التمسك بشمول أخبار من بلغ لمورد الخبر الضعيف الدال على الاستحباب مع خبر ضعيف دال على الكراهة ولا أقل من الاحتمال المسقط للاستدلال، أي المسقط لجواز التمسك بالإطلاق.

أحدهما ضروري في حقه دائماً، أما في الحالة الثانية التي يمكن فيها مخالفتها معاً بالإتيان بالفعل مثلاً من غير قصد القربة فيكون التزاحم.

لكن هذا الكلام قابل للنقض.

أما ما ذكره (قدس سره) من إنهما إذا كانا توصيليين معاً فإنه يستلزم اللغوية غير تام من جهة التعليل، فإنه لا يمكن جعل كليهما لا من جهة اللغوية، بل من جهة عدم المقتضي، أي لا يمكن اجتماع المقتضي للكراهة والمقتضي للاستحباب في فعل واحد فمناً الكراهة وجود المفسدة غير الملزمة في فعل ومنشأ الاستحباب وجود المصلحة غير الملزمة في فعل فاجتماع المحبوب والمبغوض في واحد غير ممكن فالتناهي في مرحلة المبادئ، وبعبارة أخرى إن عدم إمكان جعلهما إنما هو لعدم المقتضي لا لوجود المانع؛ لأن الفعل إذا كان راجحاً فتركه يكون مرجوحاً وإذا كان تركه راجحاً ففعله يكون مرجوحاً<sup>(\*)</sup>

---

\* أقول:- أولاً:- إن هذا التعليق يستفاد معناه مما ذكره السيد محمود الهاشمي في التعليقات كما في { تعليق / ١ - / وتعليق / ١ / ص ١٣٤ في بحوث في علم الأصول / مباحث الحجج والأصول العملية / جزء / ٢ السيد محمود الهاشمي }

ثانياً:- إن الكلام بالدقة وحسب ظاهر كلام السيد الخوئي (قدس سره) ليس بين الكراهة والاستحباب، بل هو بين استحباب واستحباب، أي بين استحباب الفعل واستحباب الترك فلا يوجد استحباب وكراهة حتى تقول ( لا يمكن اجتماع المقتضي للكراهة والمقتضي للاستحباب في فعل واحد... فالتناهي في مرحلة المبادئ)) فلا تناهي في مرحلة المبادئ، ويدل على ما استظهرناه كلام السيد الخوئي (قدس سره) { في الحالة الأولى يقع التناهي بين استحباب والترك معاً }، أي استحباب الفعل واستحباب الترك وقبل ذلك قال (قدس سره) { ولا ضير بذلك في المستحبات فإنه كثيراً ما يكون في كل من الفعل والترك مصلحة ورجحان }

أما ما ذكره (قدس سره) من أن أحد الاستحيابين إذا كان تعبدياً أو كان كلاهما تعبدياً فلا مانع من جعلهما ... فيقع الكلام فيه لثمة جهتين ، الأولى على القول بوقوع التزاحم بين المستحبات كوقوعه بين الواجبات والثانية على القول بعدم وقوع التزاحم في المستحبات.

**الجهة الأولى:** وقوع التزاحم بين المستحبات فهنا نقول:

**أولاً:** إذا كان أحدهما تعبدياً والآخر توصلياً فإنه لا يتحقق التزاحم بينهما إلا بتوفر أمرين وإلا دخل ورجع باب التزاحم إلى باب التعارض الأمران اللذان يجب توفرهما لتحقيق التزاحم،

**الأمر الأول:** استحباب كل منهما مشروط ومقيد لُباً بعدم امتثال الآخر.

**الأمر الثاني:** الالتزام بالترتب، أي لا بد من الالتزام بالترتب وعدم المانع من فعلية كلا الاستحيابين في فرض المخالفة وعدم لزوم المحذور المذكور هناك وهو فعلية كلا الأمرين، وهذا قبيح صدوره من المولى؛ لأن المكلف لا يستطيع إلا صرف قدرة واحدة في أحدهما.

---

ثالثاً:- إن ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) من التفصيل لا بد وأن يلحظ بالقياس إلى الاستحباب الثابت بأخبار من بلغ نفسها لا بالخبرين الضعيفين؛ لأن مبنى السيد الخوئي (قدس سره) إن أخبار من بلغ لا تثبت حُجية الخبر الضعيف، وعليه يكون التزاحم بين الاستحيابين الثابتين بأخبار من بلغ، أي بين استحباب الفعل واستحباب الترك.

أما إذا لم نقل بالتقييد اللبي أو لم نقل بالترتب فيرجع باب التزاحم إلى باب التعارض فلا يمكن جعلهما معاً مطلقين، إذ معنى التقييد إن استحباب الفعل بقصد القرية مشروط بأن لا يترك وعدم الترك مساوق للفعل في الخارج وهذا لا يمكن تعلق الأمر به بقصد القرية؛ لأنه من الأمر بالحاصل؛ لأنه متحقق بالخارج ومع تحققه لا معنى لإيجاده في الخارج، وعليه لا يمكن جعل هذا الاستحباب فلا يكون بينهما تزاحم، بل تعارض<sup>(\*)</sup>.

\* ولنا تعليقان:

الأول:- إن معنى كلامه مستفاد من تعليقات السيد الصدر الأول (قدس سره) على السيد الخوئي (قدس سره) كما هو موجود في (ص ١٣٤ - ١٣٥ / مباحث الحجج والأصول العملية / جزء ٢ / تقرير السيد محمود الهاشمي).

الثاني:- إن الاستفادة لسماحة الشيخ الفيض (دام ظله) غير تامّة بالشكل المطروح في المتن أعلاه فإن كلامه لو سلّمنا به فإنه يحتاج إلى ضم مقدمة حتى يكون تاماً والمقدمة هي (إن الطرفين هما الفعل والترك وفرض ترك كل منهما مساوق مع تحقق الآخر بالضرورة لاستحالة ارتفاع النقيضين) فمثلاً إذا كان الفعل التعبدي أو كان استحباب الفعل التعبدي مشروطاً بعدم امتثال الآخر، أي بعدم امتثال الترك التوصلي،

وبما أن عدم الترك يساوق الفعل (لأن الطرفين هما الفعل والترك حسب الفرض)

وهذا يعني إن الفعل التعبدي مشروط بالفعل، فإذا حصل الفعل فلا يُعقل (أي يستحيل) على المولى جعل محركية وداعوية نحوه؛ لأنه متحقق وحاصل فجعل المحركية الداعوية له تعتبر تحصيلاً للحاصل وهو مستحيل}}، وبعبارة أخرى إن فرض الشرط وهو (عدم الترك) كما بينّا أعلاه وإن كان يناسب حصتين (١) عدم الترك يساوق الفعل، أي الحصّة القرية المحبوبة. (٢) عدم الترك يساوق الفعل أي الحصّة غير القرية

ولكن يستحيل على المولى أن يجعل الأمر (الفعل أو استحباب الفعل) مشروطاً (بأن لا يترك) بقصد تحقيق الحصّة القرية إذ بعد فرض أنه لم يترك يكون الفعل ضرورياً، ومع ضروريته في المرتبة السابقة على الأمر يستحيل أن يؤتى به على وجه قربي، بل يكون مأتياً به باعتبار هذه الضرورة، هذا كله بناء على كون أحدهما تعبدياً والآخر قريباً حسب الفرض).

**ثانياً:** إذا كان كلاهما تعدياً: فهذا يمكن؛ لأن المأمور به حصة خاصة من الفعل وهي الحصة القريبة المأمور به حصة خاصة من الترك وهي الحصة المقيدة بقصد القرية فلا مانع من أن يكون الأمر بالفعل المقيد بقصد القرية وهذا مقيد لُباً بأن لا يترك الحصة القريبة فإن ترك هذه الحصة لا يستلزم ترك الحصة الأخرى، أي ترك هذه الحصة من الترك لا يستلزم وجود الفعل التعبدي.

**الجهة الثانية:** على القول بعدم وقوع التزاحم بينهما، فهذا إذا كان كلاهما تعدياً أو كان أحدهما توصلياً والآخر تعدياً فإنه لا يمكن جعلهما معاً؛ وذلك لأن الأمر بالفعل بقصد القرية والأمر بترك سواء كان مقيداً أو لا فكل الأمرين لا يمكن أن يكون داعياً للمكلف نحو الفعل ونحو الترك معاً، وقد ذكرنا في مبحث التعبدي والتوصلي وإن كان معقولاً إلا أنه يدعو المكلف إلى الإتيان بذات الفعل والوجه إن قصد القرية وأن كان قيداً للفعل إلا أنه ليس في عرض سائر القيود كقصد القراءة والقيام والاستقبال، بل هو قيد طولي في طول المأمور به ويتحقق بقصد المكلف بامثال الأمر لا أنه متحقق قبل ذلك، إذن فقصد الأمر وداعويته إنما هي بالنسبة إلى ذات الفعل وذات الترك وإن كان كلاهما قريباً، وعليه لا يمكن داعوية كلا الأمرين معاً، وهذا معناه الداعوية إلى اجتماع النقيضين وكذا داعوية الأمرين إلى إيجاد الجامع غير ممكن؛ لأن الجامع ضروري لأن ارتفاعهما كاجتماعهما مستحيل، مضافاً إلى أن الأمر تعلق بالفعل بحده الخاص وبالترك بحده الخاص، مضافاً إلى أن الأمر تعلق بكل من الأمر والترك

ولا يمكن أن يكون أحدهما داعياً دون الآخر؛ لأن هذا ترجيح من دون مرجح، وكون أحدهما لا بعينه محرراً دون الآخر فهذا أيضاً لا يمكن؛ لأنه إن أُريد التخيير الشرعي فيرد عليه ما يرد في محله من أن مرجع التخيير الشرعي إلى أمر واحد متعلق بالجامع بين الفردين أو الأفراد وليس مرجعه إلى الأوامر المتعددة، وفي المقام الأمر متعدد أمر بالفعل وأمر بالترك.

وإن أُريد تقييد كل منهما لُباً بعدم امتثال الآخر فهذا مبني على وجود التزاحم بينهما والمفروض في المقام عدم وقوع التزاحم بينهما وعليه لا يمكن أن يكون كلا الأمرين داعياً ولا يمكن أن يكون أحدهما لا بعينه داعياً، وعليه لا يمكن جعل كلا الأمرين معاً لأنه لغو.

ومن ناحية أخرى يمكن أن يكون مراده (قدس سره) من إمكان جعل الاستحباب لكل من الفعل والترك في المقام إن المولى إذا جعل الاستحباب لكل من الفعل والترك فيسقط الإطلاق في كل منهما من جهة المعارضة فإنه لا يمكن الجمع بينهما، لكن لا ينفي أصل الأمر بالفعل وأصل الأمر بالترك ونتيجة هذا بقاء الأمر في كل من الفعل والترك بنحو القضية المهملة فيحكم العقل بالتخيير بينهما عملاً، أي المكلف مخير بين الإتيان بالفعل بقصد القرية وبين الترك مطلقاً أو بين الترك مع قصد القرية وهذا يمكن أن يكون مراد الأستاذ.

لكن هذا غير تام في المقام لما ذكرناه في محله أنه ليس في الكلام مدلولان ودلالاتان فالأمر المتعلق بالفعل له مدلول واحد، أما ثبوت أصل



الأمر بنحو القضية المهمة فهو مدلول ضمني وليس استقلالياً فإذا سقط المدلول الاطلاقي سقط المدلول الضمني فحكم العقل بالتخيير منوط ببقاء نفس الأمر، ولكن لا دليل على بقاءه<sup>(٦٢)</sup>

(٦٢) لكن يقال: أن الظاهر من مبان السيد الخوئي حسب ما نقل عنه أنه لا يرى وجود تزاحم بين المستحبات، حيث قال السيد الصدر (قدس سره) حسب ما نقل في الأصول العملية / الهاشمي ج٢ ص ١٣٣ فقد ذكر السيد الاستاذ.... غاية الأمر يقع بينهما التزاحم ولا ضير بذلك في المستحبات فإنه كثيراً ما يكون في كل من الفعل والترك مصلحة ورجحان... إلا أن الصحيح التفصيل بين ما إذا كان الاستحباب والكراهة معاً توصيلين أو كان أحدهما على الأقل تعدياً.

١- وما نقله (قدس سره) في مباحث الحجج والأصول / الهاشمي / ج٤ ص ١٥٩ كما التزم بذلك السيد الأستاذ (قدس سره) خارج بحثه من أن الأوامر الاستحبابية لا يلزم من إطلاق أدلتها لحال التزاحم بين متعلقاتها محذور التكليف بغير المقدور لجواز ترك المستحب على كل حال، فلا تعارض بين إطلاقاتها لنفتش عن مقيد لبي يرفع به التنازع فيما بينهما كما هو الحال في أدلة الواجبات.

٢- ما ذكره السيد الصدر (قدس سره) في المصدر السابق ومحصله، إن الكلام يحتاج إلى تفصيل وهذا يعتمد على الوجه الذي يستند إليه في استحالة الأمر بالضدين:

١- فإذا كان الوجه في ذلك استلزامه إحراج المكلف على الوقوع في العصيان فهذا المحذور مخصوص بالأوامر الوجوبية ولا يجري في الأوامر الاستحبابية لعدم تحقق العصيان بمخالفتها.

٢- وإن كان الوجه في ذلك استلزامه طلب الجمع بين الضدين (كما زعمه القائلون باستحالة الترتب) فهذا الوجه لا يفرق فيه بين الأوامر الوجوبية والأوامر الاستحبابية إذ كما لا يعقل طلب الجمع بين الضدين وجوباً وكذلك لا يعقل استحباباً.

٣- وإن كان الوجه في ذلك ما هو الصحيح من أن الخطابات ظاهرة في داعي الباعثية والمحركة فلا تشمل موارد عدم إمكان التحرك والانبيات فلا بد من افتراض تقييدها ثباً لحال عدم الاشتغال بحد واجب مساو أو أهم كما برهننا عليه فيما سبق، فهذا الوجه أيضاً لا يفرق فيه بين الأوامر الوجوبية والأوامر الاستحبابية فكما إن الأمر الوجوبي ظاهر في داعي الباعثية والمحركة كذلك الأمر الاستحبابي فإنه لا فرق بينهما إلا من حيث شدة الطلب وضعفه، فلو كان الأمر الاستحبابي بأحد الضدين إطلاقاً حتى لحال الاشتغال بحد المستحب الأهم أو المساوي فإن كان الغرض منه الإتيان به مع الإتيان بالآخر جمعاً فهو مما لا يمكن التحريك نحوه وإن كان الغرض منه صرف المكلف عن الضد المساوي أو الأهم فهو جزاف كما تقدم في شرح البرهان على المقيد للبي.

بقي شيء: وهو ما إذا قام خبر ضعيف على استحباب عمل ووصل إلى الفقيه، لكنه لم يصل إلى العامي فهل يجوز للفقيه أن يفتي باستحباب العمل إلى العامي مع عدم بلوغ الخبر للعامي؟

نقول: أما الافتاء بالاستحباب بنحو الكبرى الكلية فلا إشكال فيه فإن فتواه بالشبهة الحكمية إنما هو على نحو القضية الحقيقية سواء أكانت صغراها متحققة في الخارج أو لم تكن، فالفقيه يفتي بأن الحج واجب على المستطيع أما أن زيد مستطيع أو لا فلا نظر له إلى ذلك، وفي المقام إذا تحقق البلوغ فالصغرى متحققة، وعليه صار الاستحباب فعلي، لكن هذا الكلام خارج مفروض المقام فإن الكلام هنا في فتوى الفقيه للعامي مع عدم بلوغ الخبر للعامي فهل له ذلك أو لا وقد ذكر لتصحيح هذه الفتوى وجوه عمدتها وجهان:

**الوجه الأول:** ما ذكره العراقي (قدس سره) من أن هذه الفتوى مبنية على أن يكون مفاد أخبار من بلغ حجية الخبر الضعيف فإذا كان مفادها هذا دل الخبر الضعيف على ثبوت مدلوله في الواقع بعنوان أولي وبنحو الإطلاق لكل مكلف، سواء بلغ إليه الخبر أو لا، لكن يرد على هذا:

---

٤- نعم لو فرض أن دليل الاستحباب كان بلسان المحبوبة والرجحان لا الطلب أمكن إطلاقه حتى لحال الاشتغال لغيره؛ لأن المستحيل إطلاق الطلب للضدين في عرض واحد لا إطلاق مبادية كما أشرنا.

١- أن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فإن الكلام في فتوى الفقيه في استحباب الفعل الذي بلغ عليه الثواب للعامي مع عدم بلوغه للعامي وليس فتواه في الاستحباب الأول.

٢- مع الإغماض عن ذلك نقول إن مدلول أخبار من بلغ حجية خبر الضعيف بعنوان البلوغ لا حجية أخبار الضعيف مطلقاً كما هو الحال في السيرة العقلانية، وحيث أن الخبر الضعيف لم يبلغ إلى العامي فلا يكون حجة.

**الوجه الثاني:** إن الفقيه يفتي باستحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب بنحو الكبرى الكلية سواء أكان مفادها حجية الخبر الضعيف أو مفادها الاستحباب النفسي، أي هو أفتى باستحباب ذلك العمل وأخبر أيضاً بتحقق عنوان البلوغ في الخارج، أي أخبر بتحقق الصغرى كما تحققت الكبرى فاصبح الاستحباب فعلياً ولا فرق في بلوغ الصغرى بين أن يكون من الراوي مباشرة أو بالواسطة، إذن يمكن تصحيح فتوى الفقيه للعامي بهذه الطريقة.

نتيجة هذا البحث أمور:

**الأول:** إن مفاد أخبار من بلغ بناء على ما استظهرناه هو جعل الحكم الظاهري الطريقي وهو استحباب الاحتياط وليس مفادها الإرشاد إلى حكم العقل ولا مجرد الوعد ولا مفادها حجية الخبر الضعيف ولا الاستحباب النفسي.

**الثاني:** إن الثمرة تظهر بين القول بأن مفادها الإرشاد أو الوعد المجرد أو الاستحباب الطريقي وبين القول بأن مفادها حجية الخبر الضعيف أو الاستحباب النفسي، وكذا ذكرنا وجود ثمرة بين القول بحجية الخبر الضعيف وبين استحباب العمل نفسياً، فقد ذكرنا أنها تظهر في عدة طوائف وعدة مقامات وإن بنى السيد الأستاذ على عدم ظهور الثمرة العملية بين القولين.

**الثالث:** إن أخبار من بلغ لا تشمل الخبر الضعيف الدال على كراهة فعل وذلك لأمرين:

١- إن هذه الأخبار تتضمن تحريك المكلف وترغبه نحو الإتيان بالفعل والعمل وهذا لا ينسجم مع كون العمل مبغوضاً في الجملة.

٢- إن عنوانها بلوغ الثواب أما الخبر الدال على الكراهة لا يحقق ذلك العنوان.

**الرابع:** إن هذه الأخبار لا تشمل فتوى الفقيه والإجماع المنقول والشهرة الفتوائية؛ لأن عمدة هذه الأخبار هو صحیحة هشام وهذه ظاهرة في أن الخبر الضعيف واصل ويبلغ عن حس ولا تشمل ما كان مستنداً إلى الحدس.

**الخامس:** إن هذه الأخبار كما تشمل الخبر الضعيف الدال على استحباب فعل كذلك تشمل الخبر الضعيف الدال على استحباب ترك فعل بإعتبار أنه محقق لموضوع هذه الأخبار هو عنوان بلوغ الثواب.

**السادس:** إن هذه الأخبار كما تشمل الخبر الضعيف الدال على استحباب فعل كذلك تشمل الخبر الضعيف الدال على وجوب فعل بإعتبار أن هذا الخبر الدال على الوجوب بالمطابقة يدل بالالتزام على الثواب فهو بمدلولة الالتزامي يكون محققاً لعنوان هذه الأخبار.

**السابع:** إن هذه الأخبار تشمل الخبر الضعيف الدال على استحباب فعل في قبال الخبر الضعيف الدال على كراهته ولا تختص بالخبر الضعيف الدال على استحباب فعل فقط.

**الثامن:** إن الخبرين الضعيفين إذا كان أحدهما دالاً على استحباب الفعل والآخر كان دالاً على استحباب الترك فلا يمكن جعل كليهما معاً إذا كانا توصيلين، وكذا إذا كان أحدهما توصلياً والآخر تعبيدياً، أما إذا كان كلاهما تعبيدياً فهو ممكن على القول بوقوع التزام في باب الاستحباب، أما على القول بعدم وقوع التزام فلا.

## التخيير

**دوران الأمر بين محذورين:**

**الكلام في مسألتين:-**

**المسألة الأولى: فيما إذا كانت الواقعة واحدة ويدور أمرها بين  
الوجوب والحرمة.**

**المسألة الثانية: فيما إذا كانت الواقعة متعددة.**

## المسألة الأولى: فيما إذا كانت الواقعة واحدة ويدور أمرها بين الوجوب والحرمة.

لا شبهة في أن العلم الإجمالي المتعلق بالجامع وهو الإلزام بين الحرمة والوجوب، فإن المكلف يعلم أن هذا الفعل إما واجب أو حرام ولا ثالث في البين فهو يعلم إجمالاً بوجوب إلزام شرعي مردد بين الوجوب والحرمة لكن هذا العلم لا يمكن أن يكون منجزاً لا بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية ولا إلى حرمة المخالفة القطعية ولا بالنسبة إلى وجوب الموافقة الاحتمالية،

أما وجوب الموافقة القطعية فإن من شروطه تمكن المكلف من الموافقة القطعية وفي المقام لا يتمكن المكلف من الجمع بين الفعل والترك.

وكذا لا يعقل أن يكون العلم الإجمالي منجزاً بالنسبة لحرمة المخالفة القطعية العملية؛ لأن المكلف لا يتمكن منهما لاستحالة ارتفاع النقيضين، أما بالنسبة إلى وجوب الموافقة الاحتمالية فهو ترجيح من غير مرجح؛ لأن نسبة العلم الإجمالي إلى كل واحد من الوجوب والحرمة على

حد سواء، وعليه فالعلم الإجمالي في المقام ساقط بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة الاحتمالية\*

بقي هنا احتمال الوجوب واحتمال الحرمة فهل هذا يكون منجزاً أو لا وتتجز هذا الاحتمال مبني على أن الأصل الأولي هو الاشتغال المعبر عنه بحق الطاعة، فإن قلنا به فاحتمال الوجوب منجز في نفسه وكذا احتمال الحرمة

وأما إذا قلنا إن الأصل الأولي هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان فهو لا يكون منجزاً؛ لأنه يكون منجزاً إذا كان العلم الإجمالي مؤثراً وأما إذا سقط عن التأثير سقط الاحتمال في أطراف العلم الإجمالي.

فالكلام في الأصول المؤمنة هل تجري أو لا؟

## القول الأول:

للمحقق العراقي (قدس سره)، عدم جريانها في المسألة؛ وذلك لأن العلم الإجمالي في المقام لم يكن منجزاً لا بالنسبة للموافقة القطعية ولا بالنسبة للمخالفة القطعية ولا بالنسبة للموافقة الاحتمالية، لكن الترخيص العقلي في المسألة وإن كان ثابتاً إلا أنه ليس كل ترخيص هو براءة عقلية فإن الترخيص قد يكون بملاك اضطرار المكلف، أما

---

\* لكن للخصم القول أن هذا الكلام غير تام؛ لأنه أن جرى فهو يجري في الواجبين التوصيليين، أما إذا كان الأمران تعبيديين أو أحدهما تعبيدي فهنا يمكن المخالفة القطعية بأن آتي بأحدهما وهو الواجب التعبيدي بدون قصد القرية فتكون مخالفة قطعية.



للفعل أو للترك واستحالة عقوبة العاجز عن المخالفة أو الموافقة كما في المقام فالمكلف مضطر عقلاً إلى أحدهما، لكن هذا الترخيص ليس براءة عقلية، بل هو مستند إلى قاعدة عقلية أخرى وهي قبح عقاب العاجز.

وقد يكون الترخيص بملاك عدم البيان والبراءة العقلية إنما هي بهذا الملاك، وعليه إن أُريد إبطال منجزية العلم الإجمالي وبيانيته بنفس جريان قاعدة البراءة العقلية، أي قبح العقاب بلا بيان فهو مستحيل؛ لأن موضوع القاعدة عدم البيان وجريانها متوقف على ثبوت موضوعه وإحرازه في المرتبة السابقة، فلو كان ثبوته وإحرازه متوقفاً على جريان هذه القاعدة لدار، وبعبارة أخرى أنه لا فرق بين هذه القاعدة وهي القضية العقلية الحقيقية وبين القضية الحقيقية الشرعية فكما أن حكم الشرع معلق على ثبوت الموضوع وأما أن الموضوع ثابت أو غير ثابت فالشارع ساكت عن ذلك وكذا في المقام فإن حكم العقل بقبح العقاب معلق على عدم البيان، أما أن عدم البيان ثابت في الخارج أو غير ثابت فلا تشبهه هذه القاعدة والقضية العقلية، وعليه لا يمكن أن تكون البراءة مبطلّة لمنجزية العلم الإجمالي، بل لا بد من إبطال منجزية العلم الإجمالي بقاعدة عقلية أخرى وهي قاعدة قبح عقاب العاجز فإن المكلف في المسألة عاجز عن الموافقة القطعية وعاجز عن المخالفة القطعية، بل هو مضطرّ أما للفعل أو للترك ومرخص ومخير بينهما عقلاً فهذه القاعدة هي المبطلّة لمنجزية العلم الإجمالي وبيانيته.

وإن أريد من جريان البراءة العقلية جريانها بعد إبطال منجزية العلم الإجمالي.

فيرد عليه أن جريانها لغو حيثئذ إذ هذه بنفسها تتكفل الترخيص للمكلف وإثبات الترخيص ثانياً بقاعدة البراءة فهو لغو وتحصيل للحاصل.

لكن ما ذكره (قدس سره) غير تام.

فإن المدعى ليس بإبطال منجزية العلم الإجمالي وبيانيته بجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لكي يقال أنه مستحيل وغير معقول، وأيضاً المدعى ليس جريان البراءة العقلية بعد إبطال منجزية العلم الإجمالي بقاعدة عقلية أخرى وهي قبح عقاب العاجز.

بل المدعى هو جريان البراءة العقلية لإبطال منجزية احتمال التكليف، أي احتمال كل من الوجوب والحرمة فإن احتمال الوجوب بنفسه مساوق لاحتمال التجيز وكذا احتمال الحرمة مساوق لاحتمال التجيز وأن احتمال التكليف مساوق لاحتمال التجيز ما لم يكن هناك منجز في البين، ولكن حيث أن كلا الاحتمالين لا يمكن أن يكون منجزاً، وعليه لا يمكن إجراء البراءة بالنسبة إلى كلا الاحتمالين، أي لا يعقل أن يكون منجزاً فتتجزئهما معاً مستحيل وإلا لزم التكليف بغير المقدور، وتتجزئ أحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح وترجيح أحدهما لا بعينه ليس فرداً ثالثاً.

هذا مضافاً إلى أن تنجز أحدهما لا بعينه يكون لغواً؛ لأن نتيجة هذا التخيير بين الفعل والترك وهذا ثابت، وعليه لا يمكن أن يكون احتمال كل من الوجوب والتحريم منجزاً، ولكن هناك احتمال وهو أن المكلف يحتمل وجدائاً إلزام الشارع بأحدهما المعين في الواقع فهذا الاحتمال موجود ولا يوجد بيان على هذا الاحتمال، فعليه لا مانع من التمسك بالبراءة العقلية، أي أن المدعى في المقام هو التمسك بقاعدة قبح العقاب لدفع احتمال إلزام الشارع أما بالفعل أو بالترك واقفاً وهذا الاحتمال موجود وممكن، وبما أنه لم يكن بيان عليه فلا مانع من التمسك بالقاعدة (قاعدة قبح العقاب بلا بيان) لدفع هذا الاحتمال.

## القول الثاني:

للمحقق النائيني (قدس سره) وتبعه السيد الأستاذ (قدس سره) عدم جريان البراءة الشرعية في المسألة، فالحكم هو التخيير عقلاً بين الفعل والترك ولا تكون المسألة محكومة بحكم ظاهري أصلاً فإن المكلف إما فاعل تكوينياً أو تارك تكوينياً وقد قام (قدس سره) بعدة محاولات لإثبات قوله:

**المحاولة الأولى:** إن الروايات التي يكون لسانها جعل الحلية لا تشمل المقام؛ لأن جعل الحلية للشيء إنما يكون ممكناً فيما إذا احتتمل مطابقتها للواقع كما إذا شك في وجوب شيء أو حليته وكما إذا شك

في حرمة شيء وحليته، فلا مانع من جعل الحلية له؛ لأن احتمال مطابقة هذه الحلية الظاهرة للواقع موجود أما في المقام فالأمر يدور بين الوجوب والحرمة ولا ثالث لهما فاحتمال الحلية غير موجود، وعليه لا تشملها روايات الحل<sup>(٦٣)</sup>.

لكن توجد مناقشة في المقام؛ وذلك لأن احتمال مطابقة واحتمال مماثلة الحكم الظاهري للحكم الواقعي إن كان بملاك أنه مقوم لموضوع الحكم الظاهري فلا إشكال في اعتباره كما في مثل جعل الحجية للإمارات فإنه مع العلم بالمخالفة، أي بمخالفة الإمارة للواقع فلا معنى لجعل الحجية لها وكذا الاستصحاب لا يمكن جعله إلا مع احتمال المطابقة والمماثلة أما مع العلم بالمخالفة فلا موضوع للاستصحاب، أي أن الاستصحاب متقوم باليقين السابق والشك اللاحق فمع العلم بعدم البقاء فلا يمكن جعل الاستصحاب ومن هذا القبيل وجوب الاحتياط وهو وجوب طريقي الغرض من جعله إنما هو تنجيز الواقع والحفاظ على الملاكات الواقعية أما مع العلم بمخالفته للواقع فلا معنى لجعل وجوب الاحتياط أما في المقام فالأمر ليس كذلك فإن موضوع الحلية الظاهرية هو الشك بالحكم الواقعي سواء أكان مماثلاً للحكم الواقعي أو كان مخالفاً فتارة احتمال المخالفة والمطابقة موجود

---

(٦٣) لكن يقال إن السيد الخوئي ليس هذا هو مبناه، بل ظاهر عبارته في مصباح الأصول ص ١٢٤ قال: أما القول الثالث ..... أدلة الإباحة الشرعية مختصة بالشبهات الموضوعية كما عرفت سابقاً فلا تجري فيما إذا دار الأمر بين المحذورين في الشبهات الحكمية فالدليل أخص من المدعى ..... وقال (قدس سره) أيضاً أن في المقام العلم بثبوت الإنزام في الواقع إجمالاً وعدم كون الفعل مباح نفسياً فكيف نحكم بالإباحة ..... [

كما إذا شككنا بوجوب شيء أو إباحته أو شككنا بحرمة شيء أو إباحته وأخرى الاحتمال غير موجود كالوجوب والحرمة فاحتمال مطابقة الحكم الظاهري للواقع غير موجود واحتمال المماثلة غير موجود ففي مثل هذا هل يمكن جعل الإباحة أو لا يمكن؟ والظاهر أنه لا مانع من جعل الإباحة؛ لأن موضوع أصالة الإباحة هو الشك في الحكم الواقعي والشك قد يكون متمثلاً في وجوب شيء أو حليته وقد يكون متمثلاً في حلية شيء أو حرمة وقد يكون في وجوب شيء وحرمة، فالشك في جميع الصور والموارد هو شك في الحكم الواقعي وموضوع أصالة الحل متحقق وجداناً، وعندئذ لا مانع من جريان أصالة الحل في المقام، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى قد ذكرنا أن المصلحة هي التي تدعو المولى لجعل الحلية الظاهرية والترخيص الظاهري وهذه المصلحة هي المصلحة النوعية والمصلحة التسهيلية القائمة بنفس جعل الترخيص وهذه المصلحة أقوى من المصلحة الشخصية، وفي المقام كذلك فالمولى قدّم ملاك الإباحة (الترخيص) على ملاك الوجوب أو الحرمة في المقام.

ودعوى إن الترجيح هنا إنما هو من باب ترجيح لعلاج التزاحم بين الملاكين وروايات الحل لا تشمل المقام فإن التزاحم بين الملاك اللزومي والملاك الترخيصي إنما يتصور في وجوب شيء وترخيصه أو إذا كان الشك في حرمة شيء وحليته، وفي مثل ذلك يتصور التزاحم بين الملاك اللزومي والترخيصي، أما إذا كان الشك بين وجوب شيء وحرمة فلا يكون هناك تزاحم بين ملاك لزومي وترخيصي؛ لأنه لا ملاك ترخيصي في المقام، إذن لا تشمل أدلة الحلية وأدلة البراءة مقام دوران الأمر بين

محدورين هذه الدعوى مدفوعة فإنها مبتنية على أن مفاد أدلة البراءة إنما هو علاج التزاحم بين الملاك الترخيصي واللزومي، لكننا لا نقول بذلك، بل نقول إن التقديم من باب تقديم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية وهذا قائم بنفس جعل الترخيص لا أنها قائمة بمتعلقه لتقع المزاومة بينهما وبين الملاك للزومي، وعلى هذا فالروايات تشمل المقام، فالنتيجة إنما أفاده النائي (قدس سره) وتبعه السيد الأستاذ (قدس سره) من أن جعل الإباحة منوط باحتمال مطابقتها للحكم الواقعي المشكوك غير تام ومبني على الخلط بين الأحكام الظاهرية الطريقية وغير الطريقية<sup>(٦٤)</sup>

---

(٦٤) يمكن طرح بعض التعليقات: إن أصالة الحل ورد فيها عدة روايات أهمها قوله (عليه السلام) (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه). وقوله (عليه السلام) (كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة ومثل العبد يكون تحتك ولعله حر أو قد بيع أو امرأة تحتك ولعلها أختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به بينه).

١- إن الروايات ظاهرة، بل هي نص بالمقابلة بين الحلية والحرمة، أي الإباحة والحرمة فلو أردنا ترجيح بعض الأحكام الظاهرية على البعض الآخر لكان الأولى ترجيح أصالة الحل على غيرها من ناحية أنها مشروطة باحتمال مطابقتها للواقع؛ لأن المولى (عليه السلام) وهو العالم ذكر الإباحة والحرمة، أي أن المقام فيه احتمال الإباحة واحتمال كون الحكم الواقعي هو الإباحة بينما أدلة الاحتياط ليس فيها هذا فقوله (عليه السلام) (أخوك دينك فأحتط لدينك بما شئت) وقوله (عليه السلام) (... وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً وأهرب عن الفتيا هرويك من الأسد ولا تجعل رقبته عتبه للناس) وقوله (عليه السلام) (...أرى لك أن تتنظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحاظ لدينك). وكذا أدلة الاستصحاب فيها قوله (... ابقى ما كان على ما كان ... ) وقوله (عليه السلام) (أقطع الشك باليقين ....) وقوله (عليه السلام) (اجعل شكك يقيناً) ولو تنزلنا وقلنا بوجود روايات معتبرة تذكر الحصاص المتقابلة في المقام كما في الاحتياط قوله (عليه السلام) (حلال بين وحرام بين وبينهما شبهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ...) فإذا يدل على أن لسان أدلة الإباحة هو نفس لسان أدلة الاحتياط والاستصحاب ولا فرق

بينها وهذا ما نريد التوصل إليه وإثباته وعلى هذا لا يصلح كلامكم في التفصيل للرد على مبنى الناثيني (قدس سره)، بل أما أن يقال بأن الأحكام الظاهرية المذكورة في المقام كلها فيها جهة احتمالية مطابقة الحكم الواقعي أو أنها جميعها ليس فيها هذه الجهة ولهذا نحتاج الى دليل للرد على مبنى الناثيني (قدس سره)

٢- وأيضاً جعلك الاستصحاب من قسم الأحكام الظاهرية التي فيها احتمال مطابقة ومماثلة الحكم الواقعي ... مخالف لمبدأك السابق حيث ذكرت في مقام الأصل المحرز / التفسير الثاني / للمحقق الصدر (قدس سره): وحاصله، إن منشأ جعل الحكم الظاهري قد يكون أهمية المحتمل صرفاً ومحضاً فإذا كان منشؤه هذا فهو متمثل بغير المحرزة وإن كان منشؤه قوة الاحتمال صرفاً فهو يتمثل بالإمارات وأما إذا كان منشؤه قوة أهمية المحتمل مع مراعاة الكاشفية وقوة الاحتمال فهو متمثل في الأصل التنزيلي كالاستصحاب وقاعدة الفراغ... ولكن قد ظهر مما ذكرنا أن في مورد الاستصحاب ليس فيه ما يقتضي قوة احتمال بقاء الحالة السابقة في ظرف الشك، بل قد يكون الاحتمال بدرجة الظن أو الشك أو المتساوي الطرفين أو الوهم فالاستصحاب معمول في جميع الحالات). انتهى فكيف تقولون هنا أن في الاستصحاب قوة احتمال مطابقة الواقع دون الإباحة.

٣- إن شمول أدلة الإباحة للمقام مطلقاً مخالف لمبنى الشيخ الأستاذ (دام ظله): لأن مبناه أن أصالة الحل لا يمكن تطبيقها في الشبهات الحكمية وأن شئت قلت إن هذا الدليل أخص من المدعى، أي أن أصالة الإباحة تجري في بعض الموارد (لو سلمنا أنها تجري فيها) ولا تجري في الموارد الأخرى، أي إذا كانت الشبهة حكمية وفي المقام يراد إثبات شمول أصالة الإباحة لموارد دوران الأمر بين المحذورين مطلقاً.

٣- قولك (أنها مبتنية على أن مفاد أدلة البراءة هو علاج التزام بين الملاك الترخيصي واللزومي لكننا لا نقول بذلك بل نقول أن التقديم من باب تقديم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية والمصلحة النوعية أقوى ...). يرد عليه / إن المصلحة النوعية قد يكون مصبها بالوجوب أو بالحرمة كما في الدماء والأعراض وقد تكون في الترخيص وكذا المصلحة الشخصية قد يكون مصبها بالوجوب أو الحرمة أو الترخيص، إضافة لذلك إن الكلام لا يأتي في المصلحة النوعية والمصلحة الشخصية إلا بعد وقوع التزام في الملاكات وإلا أي مثل التزام وعدم وقوعه فلا إشكال ولا فائدة لتحديد المصلحة النوعية أو الشخصية فإن الله هو أعلم بالمصالح والمفاسد.

٥- بملاحظة الروايات الخاصة بأصالة الحل وملاحظة المقابل بين الحلية (الإباحة) والحرمة نرى أنها ظاهرة في علاج مولوي لحالات التزام بين الأعراض الإلزامية والترخيصية في مقام الحفظ بتقديم الترخيصي على الإلزامي وليست ظاهرة في علاج التزام بين غرضين إلزاميين.

**المحاولة الثانية:** للمحقق النائيني (قدس سره)، إن أدلة البراءة إذا كانت من قبيل حديث الرفع بأن تكون لسانها رفع الحكم فقد أفادَ (قدس سره) بأنها لا تشمل المقام؛ لأن الحكم سواء أكان واقعياً أو ظاهرياً فإن رفعه إنما يمكن في مورد أمكن وضعه فيه بالتقابل بين الوضع والرفع أما إذا لم يمكن الوضع فلا موضوع للرفع وكذا أدلة البراءة من قبيل حديث الرفع وهو رفع وجوب الاحتياط عن أي مورد فإن هذا يجري إذا أمكن الرفع وإمكان الرفع مترتب على إمكان الوضع لوجوب الاحتياط، وحيث أن الوضع في المقام لا يمكن فلا يمكن وضع وجوب الاحتياط للفعل وللترك معاً لاستلزامه التكليف للعاجز وهذا مستحيل صدوره من المولى.

**جوابه:** إن وضع وجوب الاحتياط لكل من الوضع والترك معاً غير ممكن إلا أن جعل إيجاب الاحتياط في كل منها ويقطع النظر عن الآخر ممكن فإذا أمكن وضعه أمكن رفعه أما ما ذكره النائيني (قدس سره) فهو مبني على الخلط بين التمسك بحديث الرفع لرفع إيجاب الاحتياط لكل حكم بغض النظر عن الآخر وبين رفع إيجاب الاحتياط للحكمين معاً والثاني هو المستحيل أما الأول فهو ممكن إذ بإمكان الشارع إلزام المكلف بالفعل بجعل الاحتياط وأيضاً بإمكان الشارع إلزام المكلف بالترك بجعل الاحتياط فإذا كان هذا ممكناً فلا مانع من التمسك بحديث الرفع لرفع هذا الاحتمال في كل من الحكمين بغض النظر عن الآخر.



**المحاولة الثالثة:** ذكر (قدس سره) إن جعل الحكم في مورد إنما يمكن إذا ترتب عليه أثر شرعي عملي وإلا كان جعل الحكم لغوًا وفي المقام لا فائدة في جعل الحكم الظاهري وهو الترخيص؛ لأنه ثابت تكويئًا وعقلًا لاستحالة ارتفاع النقيضين فعندئذ إثباته بأصالة البراءة يكون لغوًا، وعليه إن أريد التمسك بأصالة البراءة الشرعية إثبات الترخيص فهو ثابت ولا حاجة لإثباته ثانيًا وإن أريد التمسك بأثر آخر فهو غير موجود في المقام.

**وجوابه:** إن محل الكلام في المقام إنما هو بالتمسك بأصالة البراءة لرفع احتمال إلزام الشارع بالفعل فقط حيث للشارع أن يلزم المكلف بالفعل فقط بجعل الاحتياط وكذا يمكنه أن يلزمه بالترك وليس المراد التمسك بالبراءة لإثبات التخيير كي يقال أنه ثابت عقلًا وإتيانه ثانيًا تحصيل حاصل

**فالنتيجة:** إن محاولات المحقق النائيني (قدس سره) لا تتم في المقام والصحيح هو إمكان التمسك بأصالة البراءة في المقام.

## القول الثالث: للمحقق الصدر (قدس سره)

إن أدلة البراءة جميعاً منصرفة عن المقام حيث المنساق منها سواء أكان بلسان الرفع أو بلسان جعل الحجية هو إنها في مقام علاج حالة التزاحم بين الأغراض الإلزامية وبين الترخيضية، فإذا وقع التزاحم بين ملاك الوجوب وملاك الإباحة في فعل فهذه الأدلة تدل على تقديم الملاك الترخيضي على الملاك اللزومي بجعل الترخييص، وإذا دار الأمر بين حرمة شيء وإباحته فقد وقع التزاحم بين ملاك الحرمة وملاك الإباحة وفي علاج هذا التزاحم يقدم الملاك الترخيضي على الملاك اللزومي، وفي المقام وقع التزاحم بين غرضين وملاكين لزوميين فالتزاحم بين الوجوب والحرمة وهذا المورد خارج عن موارد أدلة البراءة فلا تشملها أدلة البراءة.

وجوابه قد تقدم سابقاً فإن حكم الشارع بالترخييص في موارد أصالة البراءة سواء كان بلسان (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) أو بلسان جعل الحجية فالنتيجة هو حكم الشارع بالترخييص، وهذا ناشئ من المصلحة التسهيلية وهي المصلحة النوعية وهذه مترتبة على نفس جعل الترخييص لا أنها قائمة بالمتعلق فالمصلحة النوعية تعني تسهيل الأمر على المكلفين وهذه المصلحة غير قائمة بنفس ما قامت الملاكات الواقعية كي تقع المزاخمة بينهما، فالشارع يحكم بتقديم الترخييص على احتمال الوجوب أو احتمال الحرمة من جهة أن المصلحة النوعية أهم من الملاكات الشخصية التي تفوت على المكلف، أي أن لسان أدلة البراءة لسان المنة على الأمة، وعليه لا فرق بين المقام وبين غيره.

هذا مضافاً إلى ما ذكرناه سابقاً من أن المرتكز في أعماق النفس حتى عند العقلاء إن الملاك الترخيصي لا يصلح أن يزاحم الملاك اللزومي فالملاك اللزومي أقوى، وهذا الارتكاز الفطري يصلح أن يكون قرينة على أن هذه الروايات مسوقة لبيان جعل الترخيص توسعة وامتتاً على الأمة لا أنها في مقام علاج التزاحم الحفظي، أي أن هذا المرتكز لا تزاحم بين الغرض اللزومي والغرض الترخيصي (٦٥).

ومن ناحية أخرى إن الإباحة على قسمين:

(١) الإباحة الأصلية وهذه ثابتة للأشياء منذ الأزل.

(٢) الإباحة الجعلية وهي المفعولة من قبل المولى.

(٦٥)

- ١- لو سلمنا بأن الملاك اللزومي أقوى من الملاك الترخيصي، بأن الكلام يتم لو كان الملاك معلومين، لكن في المقام فإن الملاكات مجهولة.
- ٢- وهنا يرد سؤال وهو أن أدلة إيجاب الاحتياط هل هي مسوقة لبيان جعل الإلزام والاحتياط (١) امتتاً على الأمة (٢) أو هي لترجيح الملاكات اللزومية على الترخيصية؟ إن قلت بالأول فإنه ثبت أن الامتتان ليس دائماً بالتخصيص، بل ممكن أن يكون بالإلزام وأن قلت بالثاني فإن أدلة الاحتياط وردت للإرشاد إلى حكم العقل؛ لأن العقل يحكم بتقديم الملاكات اللزومية على الملاكات الترخيصية وهذا ينقض عليه بالفرع اللاحق (٣)
- ٣- الاحتياطات في الدماء والفروج فلو كانت أدلة الاحتياط إرشادية فإن أدلة البراءة تكون حاكمة أو واردة عليها فتجري أصالة البراءة في الدماء والفروج أيضاً فهل هذا الكلام مقبول ومعقول؟ ولو كانت أدلة الاحتياط فيها توسعة وامتتاً على الأمة فهذا يثبت أن الامتتان غير محصور بالتخصيص

أما الأولى فهي ناشئة من عدم مقتضي للحرمة ولا للوجوب ولا للكرهة ولا للاستحباب، أي أن هذه الإباحة لم تنشأ عن ملاك في متعلقها، بل هي ناشئة عن عدم ملاكات للأحكام الأخرى أما الإباحة الجعلية فهي ناشئة عن ملاك فهي مجعولة من قبل الشارع، وحيث أنها مجعولة من قبل الشارع فلا يمكن أن يكون جعلها بلا ملاك، وعلى هذا فدوران الأمر في الشبهات الحكمية بين الحرمة والحلية فإثبات الحلية هو إثبات للحلية الأصلية، وبعبارة أن الإباحة الأصلية لم تنشأ عن ملاك في متعلقها ليقع التزاحم بين ملاكها وملاك الحرمة فلا موضوع لهذا التزاحم<sup>(٣٧)</sup>.

وفي مقابل هذه الأقوال، أختار السيد الاستاذ (قدس سره) جريان البراءة في المسألة؛ وذلك لأن وضع الإلزام بالفعل والترك معاً غير ممكن؛ لأن المكلف غير قادر على المخالفة القطعية ولا على الموافقة القطعية فهو

---

(٦٦) لو كانت أدلة البراءة تثبت الحلية الأصلية (الأزلية) فهي ثابتة سابقاً وإثباتها بالأدلة لغواً، وعليه تكون أدلة البراءة إرشادية فهي هذه الموارد.

إن قلت أن العلم الإجمالي باللزوم يرفع الحلية الأصلية فنحتاج إلى إثباتها ثانية.

قلت ١- إن الكلام تنوع على سقوط العلم الإجمالي وكأنه غير موجود.

٢- لو سلمنا بأن العلم الإجمالي موجود فهذا علم وجداني فكيف يرفع بالظن التعبدي

إن قلت: كما في الإمارات فإنها تجري حتى لو كان ظن على الخلاف.

قلت: إذن بهذا يثبت أن أدلة البراءة هنا تثبت الإباحة الاقتضائية كما في سائر الإمارات فإنها طريقية أو سببية أو ... فإن فيها ملاك فيثبت أن أدلة البراءة في موارد التزاحم في هذا المقام ناظر إلى الحكم الواقعي على نحو الكاشفية أو الطريقية أو ... وهذا يعني أن متعلق الحكم والحكم المتعلق به لهما مدخلة في أدلة البراءة، أي أن أدلة البراءة ناظرة إلى الحكم وإلى متعلقه وهذا مخالف لمبناكم بأن أدلة البراءة التقديم فيها بنفس جعل الترخيص لا أنها قائمة بمتعلقه لتقع المزاخمة بينهما.

من التكليف بالمحال أما وضع الإلزام بكل واحد من الفعل والترك بخصوصه أمر ممكن فإذا كان ذلك أمراً ممكناً فرفعه عن كل واحد منهما ممكن، أي أن كل واحد منهما مشكوك ومجهول فهو مشمول للروايات.

لكن للمناقشة فيه مجال؛ وذلك لأن شمول أدلة البراءة للشبهة منوط بشرطين:

**الأول:** أن يكون الحكم مشكوكاً ومجهولاً وهذا الشرط متوفر في المقام.

**الثاني:** أن يكون الشك في الحكم منجزاً لولا الأصل المؤمن، أي أن يكون احتمال التكليف منجزاً بناء على أن الأصل الأولي فيه هو قاعدة الاشتغال أو قاعدة حق الطاعة

وعلى هذا فالشرط الثاني في المقام غير متوفر؛<sup>(٦٧)</sup> لأن الشك في التكليف واحتماله لا يمكن أن يكون منجزاً لاستلزامه التكليف

---

(٦٧) للخصم القول أن الشرط الثاني منطبق أيضاً؛ لأن المقام نلاحظه بعد سقوط العلم الإجمالي عن التجيز كما رددتم بذلك على العراقي (قلتم أن المدعى ليس بإبطال منجزة العلم الإجمالي لكي يقال أنه مستحيل وليس المدعى جريان بالبراءة العقلية بعد إبطال منجزة العلم الإجمالي بقاعدة أخرى عقلية، بل المدعى هو جريان البراءة العقلية لإبطال منجزة احتمال التكليف فإن احتمال الوجوب بنفسه مساوق لاحتمال التجيز) وكما رددتم على المحقق النائيني وقلتم (أن ما ذكره النائيني (قدس سره) فهو مبني على الخلط بين التمسك بحديث الرفع لرفع إيجاب الاحتياط لكل حكم بغض النظر عن الآخر وبين رفع إيجاب الاحتياط للحكمين معاً).  
والمطلب متفرع على هذا التفصيل:

المحال أما تنجيز أحدهما دون الآخر فهو ترجيح بلا مرجح فالشك لا يعقل أن يكون منجزاً، وعليه لا يكون مشمولاً لأدلة البراءة، وعليه ففي المقام لا يعقل أن يكون منجزاً فلا يكون مشمولاً لأدلة البراءة سواء أكان بلسان جعل الحلية أو بلسان رفع ما لا يعلمون؛ لأن مفاد أدلة البراءة الترخيص والتأمين من العقوبة ودفع احتمال العقوبة وفي المقام لا احتمال للعقوبة فالتأمين حاصل ولا مجال لتحصيله ثانياً؛ لأنه من تحصيل الحاصل.

ثم أن هناك اعتراضات أخرى على جريان أصالة البراءة وهذه الاعتراضات مبنية على أن المقتضي لجريان أصالة البراءة موجود ولكن هناك مانع:

---

حيث قال السيد الصدر (قدس سره) في مباحث الحجج / الهاشمي ص ١٥٤ أما احتمال كل من الوجوب والحرمة فتارة يلحظ اقتضائه للمنجزية بما هو طرق علم إجمالي يستمد منجزيته منه. وتارة أخرى: يلحظ اقتضائه للمنجزية في نفسه I.

وقال السيد الخوئي (قدس سره) مصباح الأصول / ج ٢ ص ٤١٢ أما القول الرابع: وهو الحكم بالتخيير عقلاً وقد استدل له بوجهين:

الوجه الأول: وفيه أن الملحوظ في الحكم الظاهري هو كل واحد من الوجوب والحرمة مستقلاً باعتبار إن كل واحد منهما مشكوك فيه مع قطع النظر عن الآخر فيكون مفاد رفع الوجوب ظاهراً هو الترخيص في الترك ومفاد رفع الحرمة ظاهراً هو الترخيص في الفعل I.

وقال (قدس سره) أيضاً ص ٤١٣: ففي المقام وأن لم يكن الشارع متمكناً من وضع الإلزام بالفعل والترك معاً، ولكنه متمكن من وضع الإلزام بكل منهما بخصوصه وذلك يكفي في قدرته على رفعهما معاً وحينئذ فلما كان كل واحد من الوجوب والحرمة مجهولاً كان مشمولاً لأدلة البراءة وتكون النتيجة هو الترخيص في كل من الفعل والترك I.

## الاعتراض الأول:

إن العلم الإجمالي للمقام مانع عن إجراء أصالة البراءة؛ لأن إحدى الأصالتين مخالفة للواقع أما أصالة البراءة عن الوجوب أو أصالة البراءة عن الحرمة وهذا مانع عن جريان أصالة البراءة فيهما معاً.

جوابه، إن هذا الاعتراض إنما يتم على مسلك من يرى أن أدلة الأصول العملية قاصرة عن شمول أطراف العلم الإجمالي أما إثباتاً كما عن الشيخ الأنصاري (قدس سره) أو ثبوتاً كما عن المحقق النائيني (قدس سره) وسيأتي الكلام بأن كلا المسلكين غير تام وأنه لا قصور في الأصول عن شمول أطراف العلم الإجمالي، والمانع إنما هو لزوم المخالفة القطعية العملية فهو مانع عن شمولها فتسقط من جهة المعارضة، أما إذا لم يلزم محذور المخالفة القطعية فلا مانع من شمولها لأطراف العلم الإجمالي وما نحن فيه من هذا القبيل فإن شمول دليل البراءة للمقام لكل من الوجوب والحرمة لا يلزم منه إلا المخالفة القطعية الالتزامية وهذه لا تكون مانعة عن شمول أدلة الأصول العملية لأطراف العلم الإجمالي، وعليه يُقال أن عدم جريان الأصول العملية هو بسبب عدم مقتضي؛ لأن شروط الجريان غير متوفرة في المقام.

## الاعتراض الثاني:

إن الشك إنما هو في المكلف به لا في التكليف؛ لأن المكلف يعلم بالتكليف؛ لأن التكليف معلوم وهو الالتزام الجامع بين الوجوب والحرمة وهذا مورد لقاعدة الاشتغال وليس البراءة.

جوابه، أن هذا العلم الإجمالي في المقام كعدم علم ولا أثر له أصلاً ووجوده وعدمه سيان فإنه غير قابل لتنجير الواقع، إذن ليس في المقام إلا احتمال والوجوب واحتمال الحرمة.

## الاعتراض الثالث:

للمحقق الخراساني (قدس سره)

إن البراءة العقلية لا تجري؛ لأن موضوعها عدم البيان والعلم الإجمالي بيان فإذا ثبت البيان فلا موضوع للأصالة العقلية،

أما البراءة الشرعية فلا مانع من جريانها، ولذا بنى (قدس سره) في هذه المسألة التخيير العقلي بينهما وحكم بأن إباحة أحدهما يفض النظر عن الآخر إباحة شرعية.

وجوابه، ظهر مما تقدم؛ لأن هذا العلم الإجمالي لا يصلح أن يكون بياناً فالأخذ في أصالة البراءة عدم البيان بمعنى عدم الحجة وهذا العلم الإجمالي ليس بحجة، إذن فموضوع أصالة البراءة متحقق في



المقام وعليه فالعمدة في المقام أن البراءة لا تجري لعدم المقتضي، أي أن شروط جريان أصالة البراءة غير متوفرة<sup>(٦٨)</sup>

الكلام في جريان الاستصحاب في المقام، فهنا وجهان:

## الوجه الأول:

للسيد الأستاذ (قدس سره) وتبعه بعض المحققين السيد الصدر (قدس سره) من أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في المقام ونتيجة هذا الاستصحاب هو البراءة عملاً.

## الوجه الثاني:

للمحقق النائيني (قدس سره) عدم جريان الاستصحاب في المقام، وعلل ذلك بأن الاستصحاب من الأصل المحرز وشأنه شأن الإمارات فكما أن الإمارات لا تجري في أطراف العلم الإجمالي سواء لزم من جريانها المخالفة القطعية أو لم يلزم، لكن للمناقشة في كلام النائيني (قدس سره) مجال.

---

(٦٨) للخصم أن يقول: أنه يرد على الجواب للاعتراض الأول وعلى هذا الجواب للاعتراض الثالث يرد عليهما ما ورد في التعليق (٦)، وإضافة لذلك يقال أن كلامك في حصول التعارض فإن هذا متفرع عن إمكان إجراء البراءة في كل طرف وهذا دليل على تمامية شروط البراءة وأن المقتضي لإجرائها موجود والتعارض في المقام هو المانع عن إجرائها فيكون عدم إجراء البراءة من باب وجود المانع لا عدم المقتضي .

إذ لو سلمنا أن الاستصحاب من الأصل المحرز إلا أن شأنه ليس شأن الإمارات فإن الإمارات مثبتاتها حجة أما الأصل المحرز فإن مثبتاته ليس بحجة، ووقوع التعارض في الإمارات لأنها تثبت مدلولاتها الالتزامية فإذا قامت الإمارة على وجوب شيء في مسألة دوران الأمر بين المحذورين فإنها تدل على وجوبه بالمطابقة وعلى نفي الحرمة بالالتزام وإذا قامت إمارة أخرى على حرمة شيء في نفس المسألة فإنها تدل على حرمة بالمطابقة وتدل على نفي الوجوب بالالتزام، وعليه تقع المعارضة بينهما بلحاظ مدلولهما الالتزامي،

أما الاستصحاب وإن كان من الأصل المحرز إلا أن مدلوله الالتزامي لا يكون حجة فإذا استصحبنا عدم وجوب شيء فإنه لا يثبت حرمة؛ لأن الحرمة مدلول التزامي له، ومن أجل ذلك لا مانع من جريان الاستصحاب في المقام لعدم وقوع المعارض بينهما.

وكذا في مناقشة القول الأول للسيد الأستاذ (قدس سره) والسيد الصدر (قدس سره) مجال؛ وذلك لأن الاستصحاب متقوم بأركان ثلاثة:

**الركن الأول: اليقين بالحدوث أي بحدوث الشيء أو عدم حدوثه.**

**الركن الثاني: الشك في بقاء نفس ما يتقن به.**

**الركن الثالث: ترتب الأثر الشرعي العملي عليه.**

وفي المقام الركنان الأولان موجودان إلا أن الركن الثالث غير موجود إذ لا يترتب على استصحاب عدم الوجوب واستصحاب عدم الحرمة، أي أثر شرعي عملي والمترتب هو التخيير والترخيص بين الفعل والترك وهذا ثابت في المرتبة السابقة تكويناً وعقلاً وتحصيله بالاستصحاب تحصيل للحاصل.

فالنتيجة كما أن أصالة البراءة لا تجري لعدم توفر شروطها كذلك الاستصحاب لا يجري لعدم توفر أركانه.

بقي قولان:

**القول الأول: التخيير بين الترك والفعل شرعاً.**

**القول الثاني: تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب.**

**القول الأول:** وهذا القول ضعيف جداً؛ لأن جعل التخيير الشرعي بعد ثبوته سابقاً لغو،

أما ما قيل من أن التخيير في المقام تخيير في المسألة الأصولية، أي المقام مشمول بروايات التخيير.

فإن هذا القيل لا أساس له وذلك لأن:

١- إن أخبار التخيير غير تامة ولا تدل على التخيير بين الخبرين المتعارضين إذا كان كل منهما حجة في نفسه، ولا يكون مفاد

هذه الروايات جعل الحجة لأحدهما بعدما لا يمكن الأخذ بكل واحد بنفسه فيكون الأصل الأولي تساقط المتعارضين.

٢- مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن أخبار التخيير تامة وأن الأصل الأولي في باب التعارض هو التخيير إذا لم يكن هناك مرجح لأحدهما على الآخر، أما في المقام فليس فيه خبران متعارضان، بل فيه احتمالان متعارضان، أي فيه احتمال الوجوب واحتمال الحرمة.

٣- لو ثبت التخيير وسلّمنا ذلك فهو تخيير في المسألة الفرعية، أي بين الوجوب والحرمة وليس هو تخيير بين الحجتين الذي هو التخيير في المسألة الأصولية.

**القول الثاني:** تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب بدعوى أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة وهذه مسلّمة عند العقلاء فنطبقها في المقام فيقدم جانب الحرمة على جانب الوجوب.

لكن يرد عليه:

١- إن هذه الكبرى بنحو الإطلاق غير تامة إذ ربما يكون الواجب مقدماً على الحرام حيث يكون ملاك الواجب أهم من ملاك الحرمة.

٢- مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن العقل يحكم بتقديم جانب المفسدة، لكن حكم العقل لا يجري في المقام؛ لأنه يجري فيما

إذا كان هناك فعل واجب وفعل حرام ويقع التزاحم بينهما بعد عدم إمكان الجمع بين الفعل والترك، فالمكلف غير متمكن من امتثال كلا الحكمين معاً أما ما نحن فيه فليس من صغريات تلك الكبرى ففي المقام يوجد احتمال المفسدة واحتمال المصلحة في فعل واحد.

٣- إن هذه الكبرى لو تمت فهي تتم في الأغراض الدنيوية أما في الأغراض الأخروية فلا تتم؛ لأن المصلحة والمفسدة إن لم تكن منجزة فلا يحكم العقل لا بدفع المفسدة ولا بجلب المصلحة، أما إذا كانت منجزة ودار الأمر بينهما في مورد ووقع التزاحم فلا بد من ملاحظة الأهم أو محتمل الأهمية وتقديمه على الآخر.

دخول المقام في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير على القول بالتخيير العقلي، فهل تدخل في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير، إذا احتمل أهمية أحدهما على الآخر إما احتمالاً أو محتملاً أو لا تدخل؟ فهنا قولان:

**القول الأول:** للخراساني (قدس سره): أنها تدخل في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير بدعوى أن العقل يحكم بالتعيين فيرجح ما يحتمل أهميته كما هو الحال في جميع موارد باب التزاحم.

**القول الثاني:** للمحقق النائيني (قدس سره): أنها لا تدخل في مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين فالعقل مستقل بالتخيير مطلقاً بلا فرق

بين كون الاحتمالين متساويين أو كان أحدهما أهم من الآخر<sup>(٦٩)</sup> ومالاً إلى هذا القول السيد الأستاذ (قدس سره) ووجه ذلك، أن التزاحم بين التكيلفين إذا كانا متساويين فلا بد من رفع اليد عن إطلاق دليل كلاً منهما بعدم الاشتغال بالآخر وإلا دخل باب التزاحم في باب التعارض، ونتيجة ذلك هو القول بالترتب وعدم التفاضل بين الحكمين الفعلين المتعلقين بالضدين على نحو الترتب.

أما إذا كان أحدهما محتمل الأهمية فعندئذ يسقط إطلاق ما لا يحتمل أهميته فيسقط إطلاق دليله يقيناً فإنه إذا كان مساوياً للأول

---

(٦٩) يحتمل القول أن الجزء الأول من هذا القول تام، أي أن هذه المسألة لا تدخل في مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين، لكن يمكن النقاش في الجزء الثاني من هذا القول وهو (العقل مستقل بالتخيير مطلقاً بلا فرق بين كون الاحتمالين متساويين أو كان أحدهما أهم من الآخر) فهذا الكلام غير تام مطلقاً، بل يحتاج إلى تفصيل فيقال:

١) إن بنينا على منجزية الاحتمال فسوف يجب الإتيان بالأهم من الطرفين احتمالاً أو محتملاً إذ كما يحكم العقل بمنجزية أصل الاحتمال كذلك يحكم بمنجزية درجته الزائدة في أحد الطرفين كما يحكم بتنجيز احتمال الملاك الزائد في أحد الطرفين.

٢) وإن بنينا على البراءة العقلية وعدم منجزية الاحتمال في نفسه وإنما المنجز هو العلم والبيان فلا بد وأن يفصل بين: -

أولاً: إذا كانت القوة في الاحتمال:

أ- القول بأن العلم الإجمالي لا ينجز إلا الجامع وحرمة المخالفة القطعية، فعلى هذا لا يتجزأ إلا الجامع لا المزية المحتملة.

ب- القول بأن العلم الإجمالي ينجز الواقع المعلوم بالإجمال ويوجب الموافقة القطعية، فعلى هذا يمكن أن يدعى إن الموافقة القطعية إذا استحالت تصل التوبة إلى الموافقة الظنية، أي الاحتمال الأقرب للواقع.

ثانياً: أما إذا كانت المزية في المحتمل، فبما أن نسبة العلم إلى كل من الطرفين على حد واحد والموافقة احتمالية على كل حال فلا يجب الإتيان بالطرف ذي المزية على كلا القولين في منجزية العلم الإجمالي.

فقد سقط إطلاق دليله وإن كان مرجوحاً فقد سقط إطلاقه أيضاً  
يقيناً، أما الدليل الذي يحتمل أهميته بالنسبة للآخر فلا يعلم سقوط  
إطلاقه فإن كان مساوياً فقد سقط إطلاقه وإن كان راجحاً فقد بقي  
إطلاقه وسقط إطلاق الآخر، وعليه نشك في سقوط إطلاقه وعدمه،  
وعليه لا مانع من التمسك بإطلاقه لإثباته في مورد التزام، أما إذا لم  
يكن لدليل أي منهما إطلاق كما إذا ثبت كلا التكليفين بالإجماع أو  
بدليل لفظي لا إطلاق له فحينئذ لا بد من تقديم ما يحتمل أهميته؛ وذلك  
لأن المكلف يعلم باشتغال ذمته بأحد التكليفين لعدم قدرته على الجمع  
بينهما؛ لأن الإتيان بما يحتمل أهميته فقد حصل له اليقين بفرغ وبراءة  
ذمته من التكليف الواقعي على كل تقدير سواء أكان مساوياً للأول أو  
كان راجحاً هذا هو مقتضى باب التزام، لكن هذا البيان لا ينطبق  
على المقام؛ لأن التكليف في المقام واحد وهو مردد بين الوجوب والحرمة  
فعندئذ لا تزاحم بين التكليفين وإنما التزام بين الاحتمالين هذا ما  
ذكره السيد الأستاذ (قدس سره).

وما ذكره (قدس سره) متين جداً؛ وذلك لأن باب التزام متقوم  
بركنين:

**الركن الأول:** أن يكون هناك تكليفان مجعولان في الشريعة بدون  
أي تناف في بينهما في مرحلة الجعل.

## الركن الثاني: إن التزاحم والتناهي يقع بينهما اتفاقاً في مرحلة

الامتثال من جهة عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما والتناهي يمكن دفعه بأمرين:

١- تقييد إطلاق كل منهما لُباً بعدم الاشتغال بالآخر إذا كانا متساويين.

٢- إمكان القول بالترتب، أي أن فعلية الحكمين بالضدين على نحو الترتب لا محذور فيه.

وكلا الأمرين لا ينطبق على المقام، أما الأول فإن المجمعول في المقام تكليف واحد مردد لا تكليفان، أما الثاني فإنه ليس في المقام إلا دليل واحد.

أما الترتب فهو غير معقول؛ لأن الترتب هو بين الضدين اللذين بينهما ثالث ولا يعقل بين الضدين اللذين لا ثالث لهما ولهذا لا يعقل تطبيق باب التزاحم في المقام.

وكذلك لا يدخل المقام في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير؛ لأن هذا متوقف على تمكن المكلف من الموافقة القطعية العملية باختيار التعيين أما في المقام فهو لا يتمكن من الموافقة القطعية العملية.

فالنتيجة أن المقام لا يدخل في باب التزاحم ولا يدخل في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير،

هذا كله إذا كان الحكمان توصيليين.



## المسألة الثانية:

دوران الأمر بين محذورين في واقعة واحدة إذا كان الحكمان تعبيدين أو أحدهما تعبيداً.

وفي المقام بما أن المكلف متمكن من المخالفة القطعية العملية كما إذا جاء بالفعل بدون قصد القرية فإنه إذا كان في الواقع واجباً فقد تركه؛ لأن الواجب مشروط بقصد القرية وإن كان في الواقع محرماً فقد ارتكبه فهو يعلم بالمخالفة القطعية العملية، فالكلام هنا هل العلم الإجمالي منجز بالنسبة للمخالفة القطعية العملية من جهة تمكن المكلف إليها أو لا يكون منجزاً؟ ذهب جماعة من الأصوليين منهم المحقق النائيني والأصفهاني والخراساني والعراقي (قدس سره) والسيد الأستاذ (قدس سره) وغيرهم إلى أن العلم الإجمالي منجز بالنسبة للمخالفة القطعية؛ لأن المكلف في موارد يكون متمكناً من المخالفة القطعية العملية دون الموافقة القطعية وقد يكون بالعكس وقد يكون متمكناً من كليهما معاً، والعلم الإجمالي المتعلق بالتكليف الواقعي فهو منجز على الأول بالنسبة إلى بعض آثاره وهو حرمة المخالفة القطعية العملية، وعلى الثاني فهو منجز بالنسبة لوجوب الموافقة، وعلى الثالث فهو منجز مطلقاً بالنسبة إلى كلا الأثرين وهما حرمة المخالفة ووجوب الموافقة، فعندئذ لا إشكال في تنجيز العلم الإجمالي في المقام في حرمة المخالفة القطعية هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إن التبويض في تنجيز العلم الإجمالي المعبر عنه بالتوسط بالتجيز، أي التوسط بين تنجيزه مطلقاً وعدم تنجيزه وهذا إنما يعقل على القول بأن العلم الإجمالي ليس علة تامة لوجوب الموافقة القطعية وعلّة تامة لحرمة المخالفة القطعية، فعلى هذا يمكن أن يرد النقص على التجيز إنما الأشكال على من يرى أن العلم الإجمالي علة تامة للتجيز بالنسبة لوجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، وعليه لا يعقل انفكاك المعلول عن علته ولا يتصور وجود النقص في تجيزه، فمن أجل ذلك لا بد من التصرف في متعلق العلم الإجمالي وهو التكليف فيكون التكليف مشروطاً بالمخالفة بالطرف الآخر من جهة الاضطرار، بأن ينقلب التكليف من التعيين إلى التخيير وذلك لا يرجع إلى معنى معقول ومحصل فإن معنى اشتراط وجوب الفعل بمخالفة الطرف الآخر معناه إن مخالفة الطرف الآخر مساوقة للفعل في الخارج، وإذا فرض وجود الفعل في الخارج فقصد القربة لا يدعو إلى اتيانه مرة ثانية؛ لأنه تحصيل الحاصل وكذا حرمة الفعل لا يعقل أن تكون مشروطة بمخالفة الطرف الآخر وأن المخالفة هي بترك الفعل، ومن الواضح أن الحرمة قد سقطت بترك الفعل، وعليه يقال أنه إذا كان الاشتراط غير معقول فكلا الحكمين ساقط من جهة الاضطرار، ولذا ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) من أن العلم الإجمالي منجز بالنسبة إلى حرمة المخالفة لا ينسجم مع مسلكه بأنه علة تامة للتجيز بالنسبة لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، وبعبارة أخرى أنه (قدس سره) لا يمكن أن يلتزم بالتوسط بالتجيز فلا بد أن يلتزم بالتوسط بالتكليف وهذا غير معقول.

ومن ناحية ثالثة، إن ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) من أن العلم الإجمالي في المقام منجز بالنسبة للمخالفة القطعية العملية لا ينسجم مع مسلكه في مسألة الاضطرار، وعليه اعترض عليه جماعة من الأصحاب حيث التزم بأن العلم الإجمالي منجز بالنسبة للمخالفة القطعية العملية من جهة تمكن المكلف منها، فقد بنى في مسألة الاضطرار أن الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الإجمالي مانع عن تنجيز العلم ويوجب سقوطه حتى بالنسبة للمخالفة القطعية بلا فرق بأن يكون الاضطرار إلى البعض المعين أو البعض غير المعين، فالمكلف مضطر إلى ارتكاب أحد طرفي العلم الإجمالي لا على التعيين فهو مضطر أما للفعل أو للترك، وهذا الاضطرار على مسلكه مانع عن تنجيز العلم الإجمالي حتى بالنسبة للمخالفة القطعية،

وبعبارة أخرى أن المحقق العراقي (قدس سره) ذكر أن الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي إذا كان إلى غير المعين فإنه لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن الاعتبار، فالعلم يبقى على حالة وهو العلم بالجامع، ولهذا يكون منجزاً بالنسبة للمخالفة القطعية العملية وحيث أنه قد بنى في باب العلم الإجمالي بأنه كالعلم التفصيلي علّة تامة للتنجيز مطلقاً بلا فرق بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، ومن أجل هذا ليس بإمكانه في موارد الاضطرار إلى غير المعين أن يلتزم بالتوسط في التنجيز؛ لأن معنى هذا التبويض والنقص في التنجيز وهو خلف كون العلم الإجمالي علّة تامة للتنجيز ولهذا التزم (قدس سره) بالتصرف في متعلق العلم وقال بالتوسط بالتكليف، أي

تبدل التكليف من التعيين إلى التخيير فيكون التكليف في كل طرف مشروطاً بمخالفة الطرف الآخر مثلاً إذا علمنا بنجاسة أحد الإنائين الشرقي أو الغربي فاضطر المكلف إلى شرب أحدهما غير المعين وهذا الاضطرار لا يوجب انحلال العلم الإجمالي؛ لأنه علم بالجامع، لكن هذا الاضطرار يمنع الموافقة القطعية ولذا التزم بالتوسط بالتكليف، أي ثبوت النجاسة في كل منهما مشروط بمخالفة الآخر فإذا شرب المكلف من جهة الاضطرار الإناء الشرقي فالنجاسة ثابتة في الإناء الغربي وبالعكس، فالتزم (قدس سره) بهذه الكبرى وطبقها على المقام؛ لأن المكلف في المقام مضطر إلى غير المعين، أي مضطر إلى الفعل أو الترك وهذا الاضطرار لا يمنع تتجيز العلم الإجمالي وهو منجز للمخالفة القطعية العملية من باب التوسط بالتكليف.

ولنا تعليقان أحدهما على أصل الكبرى والثاني على تطبيق الكبرى على المقام:

## التعليق الأول:

إن التوسط بالتكليف بالتحليل لا يرجع إلى معنى محصل فإن تبدله من التعيين إلى التخيير.

١- إن أراد به أن التعيين بنفسه يتبدل إلى التخيير فهو غير معقول؛ لأن التكليف أمر اعتباري مجعول من قبل الشارع ورفع ووضع بيده فإذا

كان مجعول من الشارع على نحو التعيين فيستحيل أن يتبدل قهراً إلى التخيير؛ لأنه فعل اختياري للشارع فلا يمكن التبدل القهري فيه.

٢- وإن أراد به التبدل بحكم العقل فهو أيضاً غير صحيح فإن العقل لا يحكم بتبديل التعييني إلى التخييري؛ لأنه يحكم بأن التكليف بكل طرف سواء كان قبل الاضطرار أو بعده هو نفسه لا أنه يتبدل؛ وذلك لأن الاضطرار لا يحل العلم الإجمالي، بل التكليف بالجامع معلوم أما التكليف بأنه في أي طرف فهو مشكوك به وهذا لا فرق فيه سواء كان قبل الاضطرار أو بعده وتمام الكلام في محلّه.

## التعليق الثاني:

على تقدير تسليم القول بالتوسط بالتكليف إلا أن تطبيق الكبرى على المقام لا يمكن مطلقاً، فإنه في المقام إذا كان أحدهما تعبيراً دون الآخر مثلاً الوجوب قربي دون الحرمة فلا يمكن تطبيق الكبرى إذا لا يمكن أن يكون ثبوت وجوب الفعل مشروط بمخالفة الحرمة؛ لأن مخالفتها مساوق للفعل، أي أن مخالفة الحرمة إنما هو بالفعل فإذا كان وجود الفعل متحققاً ومفروضاً في المرتبة السابقة فلا يعقل أن يكون قصد القرية داعياً إلى الفعل المحقق في الخارج؛ لأنه تحصيل للحاصل، ومن أجل ذلك أيضاً لا يمكن أن يكون الوجوب القربي سقوطة مشروطاً بمخالفة الحرمة، وعليه فالوجوب المحتمل القربي ساقط؛ لأن بقاءه مطلقاً خلاف الترخيص وبقاءه مشروطاً غير معقول، فيكون المقام من قبيل الاضطرار إلى المعين وهذا الاضطرار يوجب انحلال العلم

الإجمالي ويرفضه عن الجامع ويتبدل بالشك البدوي، أي أن الوجوب القريبى إذا سقط انحل العلم الإجمالي فلا يبقى علم بالجامع، بل يبقى شك بدوي بالنسبة للحرمة ولا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة ولا موضوع للمخالفة القطعية العملية لأن العلم الإجمالي انحلّ.

نعم لا مانع من تقييد الحرمة بمخالفة الطرف الآخر وهو الوجوب؛ لأن مخالفة الوجوب لا تكون مساوقة لترك الفعل فإن مخالفتها كما تكون بترك الفعل تكون بالفعل بغير قصد القرية، أي لا مانع من تقييد الحرمة بمخالفة الوجوب فهي كما تتحقق بالفعل بقصد القرية كذلك تتحقق بالفعل بغير قصد القرية فما ذكره (قدس سره) من التوسط بالتكليف عند الاضطرار إلى غير المعين، فإنه إذا انطبق وسلّمنا ذلك فإنه ينطبق على بعض الحصص منها ما إذا كان كلاهما تعبيراً أما باقي الحصص فلا يمكن انطباقه فيها.

## بقي أمران:

### الأمر الأول:

إذا كان كلا الاحتمالين متساويين ولا مزية لأحدهما على الآخر لا احتمالاً ولا محتملاً، قد يقال هنا بسقوط الوجوب القريبى المحتمل فيكون المقام داخلاً في الاضطرار للمعين فينحل العلم الإجمالي، فلا مانع من الرجوع لأصالة البراءة في الطرف الآخر.

بيانه، إن الإتيان بالفعل بقصد القربى يتوقف على داعوية الوجوب فالإتيان بالفعل بقصد القربى متوقف على داعوية الوجوب المحتمل وداعويته تتوقف على رجحانه على الحرمة، أي كون الفعل راجحاً في نفسه من تركه وكونه محبوباً، فإذا كان الفعل مساوياً مع الترك فلا يمكن التقرب به؛ لأنه مردد بين الحرام والواجب فلا رجحان، وعليه لا يكون المكلف قادراً على الإتيان بهذا الفعل بقصد التقرب، ولذا يسقط الوجوب القربي المحتمل من جهة عدم قدرة المكلف على امتثاله، فإذا سقط هذا انحل العلم الإجمالي، لأنه إنما تعلق بالجامع ولا جامع في هذا الفرض، فيكون الشك في الطرف الآخر وهو احتمال الحرمة شكاً بدوياً فلا مانع من الرجوع الى أصالة البراءة، وبعبارة إن المقام يدخل في مسألة الاضطرار إلى المعين فكما أن الاضطرار للمعين يوجب انحلال العلم الإجمالي كذلك المقام.

وقد أجب عن ذلك بوجهين:

**الوجه الأول:** إنه يوجد في المقام داعيان إلهيان أحدهما احتمال الوجوب الداعي للفعل والآخر احتمال الحرمة الداعي للترك فإذا فرض أن كل من الاحتمالين علة تامة لتحريك المكلف نحو متعلقة لكنه مبتلى بمزاحمة الآخر كان اللازم على المكلف إيجاد داعي نفساني لترجيح الفعل على الترك، فهذا يكفي في قصد القرية فإذا كان هناك مرجح ولو خارجي فعندئذ يكفي للإتيان بالفعل بقصد القرية.

ويمكن المناقشة في هذا الجواب وذلك:

١ - إن احتمال الوجوب وكذا احتمال الحرمة لا يمكن أن يكون علة تامة للتجزيز ولتحريك المكلف حتى على القول بأن الأصل الأولي هو الاشتغال وحق الطاعة، فإنه على ضوء هذه القاعدة وإن كان احتمال التكليف منجزاً إلا أن تنجزه منوط بأن لا يكون هناك أصل مؤمن شرعي فإذا كان هناك أصل مؤمن شرعي فلا يكون منجزاً أو محرماً للمكلف.

٢ - مع الإغماض عن ذلك إلا أنه لا يوجد في المقام داعيان إلهيان لما عرفت أن الوجوب القربي المحتمل لا يصلح أن يكون داعياً؛ لأن الوجوب القربي لا يحقق القرية؛ لأن فعله مساوق للترك وأن هذا الفعل أما مبغوض أو محبوب فإن كان محرماً فهو مبغوض وإن كان واجباً فهو محبوب والاحتمالان متساويان، إذن لا يمكن أن يكون الوجوب المحتمل متعلقاً به لأنه مشروط بأن يكون متعلقاً راجحاً وليس هنا إلا داعي واحد وهو احتمال الحرمة، وبعبارة أخرى أن ما ذكر في الجواب من أنه يوجد داعيان مبني على أن يكون الفعل راجحاً على الترك، أما إذا لم يكن الفعل في نفسه راجحاً من الترك لم يمكن أن يكون الوجوب المحتمل وجوباً قريباً وليس في المقام إلا داعي واحد وهو احتمال الحرمة.



٣ - مع الإغماض عن ذلك أيضاً فإنه يُقال إن الفعل في نفسه إن كان صالحاً للتقرب فلا أثر للمرجح الخارجي فالمرجح الخارجي ليس من الدواعي القريبة (٧٠) .

(٧٠) يمكن للمخضم أن يطرح بعض الأمور:

الأول: إن كان هذا الكلام والوجه هو من كلام السيد الصدر (قدس سره) فيقال إن الكلام متضرع عن قوله (قدس سره) ص ١٦٠ فإذا سلطنا المسلك الأول صح ما ذكره العراقي (بأن العلم الإجمالي منجز لحرمة المخالفة القطعية ...) مع قطع النظر عن التعليق القادم [ويقصد بالمسلك الأول هو القول بالتوسط بالتجيز ... وعلى هذا يقال أن قولك (أن احتمال الوجوب وكذا احتمال الحرمة لا يمكن أن يكون علة تامة للتجيز ولتحريك المكلف حتى على القول بأن الأصل الأولي هو الاشتغال ...) لا علاقة له في المقام فإن العلة التامة للتجيز هو العلم الإجمالي حسب مفروض المقام والكلام.

الثاني: بعد العلم بأن المقام في العلم الإجمالي وتجزئه لحرمة المخالفة القطعية فإن لا يتوجه ولا يصح الكلام عن البراءة الشرعية؛ لأن أدلة البراءة لا تشمل المقام المنجز بالعلم الإجمالي كما ذكرتم سابقاً.

الثالث: إن الداعيين الإلهيين منشؤهما العلم الإجمالي ولو بحصة واحدة وهو حرمة المخالفة القطعية. الرابع: قولك: (وليس هنا إلا داعي واحد وهو احتمال الحرمة) فإن هذا متضرع على أن الكلام لو كان في المسلك الثاني وهو التوسط في التكليف حيث يتيح استحالة الإتيان بالفعل بقصد القربي فيسقط فيبقى فقط احتمال الحرمة لكن قد عرفنا أن الكلام في المسلك الأول وهو التوسط في التكليف وهذا ليس فيه تقييد بمخالفة الطرف الآخر، وعليه فالإتيان بالفعل بقصد القربة ليس مستحيلاً حتى نقول بسقوطه ويبقى احتمال الحرمة فقط.

الخامس: (قولك فلا أثر للمرجح الخارجي ...) يمكن للمخضم النقاش فيه فإن السيد لم يقصد المرجح الخارجي ويدل على هذا قال السيد (قدس سره) ص ١٦٢

١ - [فإذا فرضنا أن كلا من الداعيين علة تامة في نفسه (لأنهما طرفان للعلم الإجمالي المنجز حسب الفرض) لتحريك المكلف لكنه مبتلى بالمزاحمة بمثله كان من اللازم على المكلف تحصيل داع نفساني لترجيح الفعل على الترك لكفاية هذا المقدار في قصد القربة المعتبر في العبادات].

٢ - وقال (قدس سره) [لأن الداعي القربي لما كان حاصلأ غاية الأمر تزاحم بداعي قربي آخر مثله فلا يضر بالقربة].

٣ - وقال (قدس سره) [لأن جهة النقص فيها إنما نشأت من المزاحمة بداعي قربي لا بداعي دنيوي فلا يقاس بموارد المزاحمة مع داع آخر دنيوي يحرك نحو ضده وفرض ترجيح فعله بداع آخر دنيوي].

**الوجه الثاني:** إن الفعل في المقام وإن كان في نفسه غير صالح للتقرب إلا أنه بإمكان المكلف الإتيان به بقصد التقرب بعنوان ثانوي وهو الإتيان بالفعل بداعي ترك المخالفة القطعية للمولى، ومن الواضح أن ترك المخالفة القطعية العملية من الدواعي القريبية.

ويمكن المناقشة في هذا الوجه؛ وذلك لأن تمكن المكلف في المقام من المخالفة القطعية العملية متوقف على كون الفعل عبادة إذ لو كان واجباً توصلياً لم يتمكن من المخالفة القطعية العملية وهذا متوقف على كونه عبادة في المرتبة السابقة فلو كانت عبادية الفعل متوقفة على ترك المخالفة القطعية وترك المخالفة متوقف على كون الفعل عبادة فإنه يستلزم الدور.

فالنتيجة أن في دوران الأمر بين المحذورين في واقعة واحدة فإنه مع فرض تساوي الاحتمالين لا يمكن أن يكون الوجوب المحتمل وجوباً عبادياً؛ لأن عبادية الوجوب متوقفة على رجحان متعلقه وفي المقام لا رجحان.

---

وقال أيضاً: **1** وإن شئت قلت: إن صدور كل من الفعل والترك من المكلف بداعي ترك المخالفة القطعية (لأن العلم الإجمالي ينجز هذه الحصة حسب الفرض) كاف في القرية اللازمة لتحقيق الفرض الشرعي من الفعل أو الترك إذا كان الأمر به قريباً؛ لأن الدليل على اشتراط قصد القرية ليس لفظياً، بل مثل الإجماع ونحوه وهو لا يقتضي أكثر من هذا المقدار.

## الأمر الثاني:

الأمر الثاني في دوران الأمر بين محذورين وكان لأحدهما مزية على الآخر كما إذا كان احتمال الوجوب أهم من احتمال الحرمة فصي مثل ذلك لا مانع من أن يكون أحدهما (الأهم) تعبدياً فلو كان الوجوب أهم وهو تعبدي فمردّد ذلك إلى رجحان الفعل على الترك فيؤتى به بقصد القرية، ومن ناحية أخرى إن اضطرار المكلف في المقام بما أنه إلى غير المعين فهو لا يوجب سقوط العلم الإجمالي، بل هو منجز في الجملة، أي بالنسبة للمخالفة القطعية العملية وإنما الكلام في أن الترخيص الثابت للمكلف بسبب الاضطرار هل هو ترخيص تخييري، أي هو مخير بين اقتحام الأهم أو اقتحام المهم أو هو ترخيص تعيني، أي يتعين عليه الاقتحام بالمهم ولا يجوز له اقتحام الأهم، والظاهر أنه ترخيص تعيني؛ وذلك لأن العلم الإجمالي منجز ومعنى هذا أن احتمال التكليف المعلوم بالإجمال في كل طرف منجز ما لم يثبت الترخيص فيه وبما أن المتيقن ثبوت الترخيص لدفع الاضطرار بالنسبة إلى اقتحام المهم أما الترخيص لاقتحام الأهم فهو مشكوك فيه ومع الشك يكون احتمال التكليف منجزاً، أي يبقى منجزاً ما لم يثبت الترخيص والمفروض عدم ثبوت الترخيص، وعليه يحكم العقل بالترخيص التعيني.

وهناك أقسام أخرى لدوران الأمر بين التعيين والتخيير:

**القسم الأول:** إذا دار الأمر في مرحلة جعل الحكم بين التعيين

والتخيير كما إذا شك في أن وجوب الصلاة، أي صلاة الجمعة يوم

الجمعة هل هو واجب تعييني أو هو واجب تخييري، أي مخير بين الجمعة والظهر فزي مثل هذا المرجع هو قاعدة البراءة عن التعيين؛ لأن قاعدة البراءة مجعولة شرعاً للامتنان على الأمة وحيث أن في التعيين كلفة زائدة فهذه الكلفة مدفوعة بأصالة البراءة، أما رفع الوجوب التخيري فليس فيه امتنان فالمرجع هو أصالة البراءة عن التعيين فالنتيجة هو التخيير.

وكذا إذا شك في التسيحات الأربع في الركعتين الأخيرتين وهل هي تعيينية أو تخييرية بينها وبين قراءة الحمد، وعليه فتجري أصالة البراءة عن التعيين لأنه كلفة زائدة.

**القسم الثاني:** ما إذا كان الشك في الحجية وهل هي تخييرية أو تعيينية كما إذا شك أن حجية فتوى الأعلم هل هي تعيينية أو تخييرية بينها وبين فتوى غير الأعلم، ففي مثل ذلك يحكم العقل بالتعيين لا بالتخيير؛ وذلك لأن حجية فتوى الأعلم متيقنة على كلا التقديرين سواء كان المجمعول هو التخيرية أو التعيينية، أما حجية فتوى غير الأعلم فهي مشكوكة وقد ثبت أن الشك في الحجية مساوق لعدمها فلا يمكن الاعتماد على فتوى غير الأعلم، إضافة لقيام السيرة القطعية للعقلاء وكذا الفطرة على عدم حجية فتوى غير الأعلم مقابل فتوى الأعلم.

**القسم الثالث:** إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مرحلة الامتثال، كما إذا وقع التزاحم بين واجبين كما إذا كان هناك

غريقان واحتمل أن أحدهما عالم كبير فيدور الأمر بين التعيين والتخيير  
والمكلف لا يقدر على إنقاذهما معاً ففي مثل ذلك يحكم العقل بالتعيين  
بمقتضى قاعدة الاشتغال، أي أنه إذا أنقذ محتمل الأهمية والعلمية فقد  
برأت ذمته يقيناً أما إذا أنقذ الآخر فلا يعلم ببراءة ذمته.

## وسياتي الكلام فيها في مبحث العلم الإجمالي...

## الفهرست

المقدمة	٣
الاستدلال على البراءة بالاستصحاب:	٦
الوجه الأول: استصحاب عدم الجعل:	٦
المناقشة الأولى:	٧
والجواب على هذه المناقشة:	٧
المناقشة الثانية:	٨
والجواب على هذه المناقشة:	٩
الوجه الثاني: استصحاب عدم المجمعول:	١٢
الاشكال الأول:	١٣
الاشكال الثاني:	١٤
الاشكال الثالث:	١٦
الاشكال الرابع:	١٨
الاشكال الخامس:	٢٣
أدلة الاحتياط:-	٢٨
الاستدلال على الاحتياط بالآيات:	٢٨
الاستدلال على الاحتياط بالسنة:	٣٣
الطائفة الأولى:	٣٣
الطائفة الثانية:	٤٩
الطائفة الثالثة:	٦٤
الاستدلال على وجوب الاحتياط بحكم العقل:	٧٧
النسبة بين أدلة البراءة الشرعية وأدلة الاحتياط على تقدير تماميتها:	٧٨
المقام الأول: ملاحظة النسبة بين قاعدة القبح العقلية والاحتياط العقلي:	٧٩
المقام الثاني: النسبة بين أدلة البراءة الشرعية وأدلة الاحتياط الشرعي:	٨١
النقطة الأولى:	٨١
النقطة الثانية:	٨٨
النقطة الثالثة:	٩٣
النقطة الرابعة:	٩٦

٩٩.....	بقي الكلام في أمور ذكرها الأصوليون بعنوان تنبيهات:
٩٩.....	التنبيه الأول:
١٠٦.....	التنبيه الثاني:
١٣٦.....	التنبيه الثالث: حسن الاحتياط:
١٤١.....	التنبيه الرابع: قاعدة التسامح في أدلة السنن:
١٤١.....	النقطة الأولى:
١٤٣.....	النقطة الثانية:
١٥٠.....	النقطة الثالثة:
١٥٩.....	النقطة الرابعة: في ثمره هذه المسألة:
١٦٤.....	النقطة الخامسة:
١٦٥.....	النقطة السادسة:
١٨٣.....	التخيير.....
١٨٤.....	المسألة الأولى: فيما إذا كانت الواقعة واحدة ويدور أمرها بين الوجوب والحرمة.....
١٨٥.....	القول الأول:
١٨٨.....	القول الثاني:
١٩٥.....	القول الثالث: للمحقق الصدر (قدس سره).....
٢٠٠.....	الاعتراض الأول:
٢٠١.....	الاعتراض الثاني:
٢٠١.....	الاعتراض الثالث:
٢١٠.....	المسألة الثانية:
٢١٣.....	التعليق الأول:
٢١٤.....	التعليق الثاني:
٢١٥.....	الأمر الأول:
٢٢٠.....	الأمر الثاني:
٢٢٣.....	الفهرست.....

طبع بموافقة المركز الإعلامي لمكتب  
سماحة المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى  
السيد الصرخي الحسني (دام ظله)

[www.al-hasany.com](http://www.al-hasany.com)  
[www.facebook.com/alsrkhy.alhasany](https://www.facebook.com/alsrkhy.alhasany)  
[www.twitter.com/AnsrIraq](https://www.twitter.com/AnsrIraq)

[www.al-hasany.net](http://www.al-hasany.net)  
E-mail: [info@al-hasany.net](mailto:info@al-hasany.net)

كل الحقوق  
محفوظة