



www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله



نهضة ترجمه

Translation Movement
MS

الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

الجزء الثالث



بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ویرایش سوم)

کاتب:

محمد حسن بن جعفر آشتیانی

نشرت فى الطباعة:

نهضة ترجمه
ذوى القربى
Translation Movement
JMS

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٣	بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرائش سوم) المجلد ٣
١٣	اشارة
١٣	اشارة
١٣	المقصد الثانى فى الظن
١٣	افى حجية مطلق الظن
١٣	الدليل الرابع من ادلة حجية مطلق الظن
١٣	تنبيهات دليل الانسداد
١٣	اشارة
١٤	* التنبيه الثانى نتيجة دليل الانسداد قضية مهملة أو كلتية؟
١٤	اشارة
١٤	عدم حجتيه مطلق الظن فى غير الأحكام الإلزامية
١٥	دليل الانسداد قد يقرر فى كل مسألة و قد يقرر فى مجموع المسائل
١٨	بطلان إجراء دليل الانسداد فى كل مسألة
١٨	بيان المراد من تقرير الكشف و تقرير الحكومة
١٩	مناقشة ما أفاده المصنف فى التقريرين
٢١	طاعة الأمر الإرشادى لا توجب ثوابا و لا مخالفته عقابا
٢٢	فى التعميم من حيث الأسباب و المراتب
٢٤	تقرير الكشف فاسد من وجوه ثلاثة
٢٧	تيقن الاعتبار هل يصلح لرفع الإهمال و تغيير النتيجة أم لا؟
٣٣	الظن تفصيلى و إجمالى
٣٦	العقل لا يحكم إلا بلزوم دفع الضرر
٣٦	فى ان مطلق الظن لا يصلح للترجيح و تعيين النتيجة المهملة

- ٣٩ فى انه على تقرير الحكومة لا فرق بين مظنون الإعتبار و غيره
- ٤٠ كلام الفاضل النراقى
- ٤٨ فى حكم الأولوية و الإستقراء الظنيين
- ٤٩ ضعف إلحاق الأولوية و الاستقراء الظنيين بالقياس المحرم
- ٥٠ الكلام فى صحته تعيين المهملة بمطلق الظن
- ٥٠ «فى شقوق الظنون القائمة على المسألة الأصولية»
- ٥٢ فى تطبيق عبارات المصنف على التحرير المختار
- ٥٣ «الوجه الثانى من طرق التعميم»
- ٥٥ فى المعمم الثالث و الإيراد عليه:
- ٥٦ اشكال على القول بحجية مطلق الظن مطلقا
- ٥٧ وجوب الإقتصار على الظن الاطمئنانى بناء على الحكومة
- ٥٩ الفرق بين العمل بالظن بعنوان الحجية و بعنوان التبويض فى الاحتياط
- ٦٠ لا فرق بين المسألة الاصولية و الفرعية بناء على التبويض فى الإحتياط
- ٦٣ منافاة الإشكال المقرر هاهنا لما سبق
- ٦٥ مسألة التبويض فى الاحتياط لا ربط لها بتقرير الحكومة
- ٦٥ فى إشكال خروج القياس من حكم العقل بحجية الظن المطلق
- ٦٥ إشارة
- ٦٨ الوجه الاول من وجوه التفصى عن إشكال خروج القياس
- ٧٠ الوجه الثانى من وجوه التفصى المزبور
- ٧١ توجيه كلام المحقق القمى فى المقام
- ٧٢ الوجه الخامس من وجوه التفصى المزبور
- ٧٦ مناقشة ما أفاده المصنف قدس سره
- ٧٦ وجه رجوع ما أفاده الى التخصص و الخروج الموضوعى
- ٧٨ الوجه السابع من وجوه التفصى المزبور

- ٧٩ توهم التدافع بين كلامى المصنّف و الجواب عنه
- ٨٠ القطع غير قابل لتصرف الشارع بخلاف الظن
- ٨١ حكم الظن المانع و الممنوع
- ٨١ اشارة
- ٨٤ تتمّة الكلام فى الظن المانع و الممنوع
- ٨٦ * التنبيه الثالث لو حصل الظن بالحكم من أماره متعلّقه بالفاظ الدليل
- ٨٦ اشارة
- ٨٦ «ما أفاده المصنّف غير مقصود على إطلاقه»
- ٩٢ * التنبيه الرابع عدم كفاية الظن بالإمتثال فى مقام التطبيق
- ٩٢ اشارة
- ٩٢ دفع جملته من التوهمات فى المقام
- ٩٣ إمكان إقامة الدليل على حجّية مطلق الظن فى الموضوعات و عدمه
- ٩٥ * التنبيه الخامس: فى اعتبار الظن فى اصول الدين
- ٩٥ اشارة
- ٩٦ مغايرة الاعتقاد للعلم
- ٩٧ لو حصل الظن من الخبر
- ٩٨ انقسام المعارف بالمعنى الأعم
- ٩٩ بيان حكم القسمين
- ١٠٠ تأسيس الأصل لتمييز القسمين
- ١٠٢ ما يوجب الخروج عن الأصل المذكور
- ١٠٣ جواب آخر فى دفع التوهم المذكور و المناقشة فيه
- ١٠٥ فى وجوه الرد على من توهم كون الاشتغال بعلم المعرفة أهم من الاشتغال بالفروع
- ١٠٦ فى امكان المناقشة فى الوجوه المذكورة
- ١٠٧ عدم تغيير حقيقة الايمان بعد انتشار الشريعة

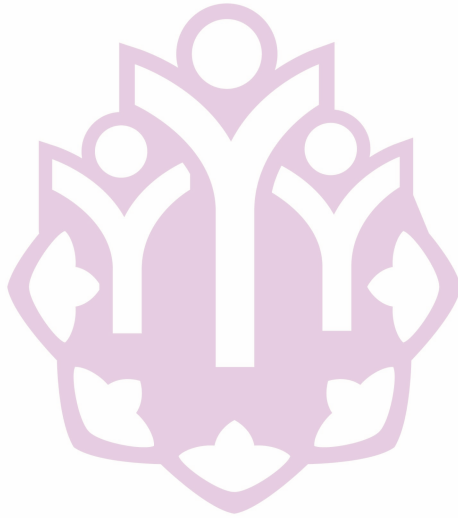
- ١٠٨ تعارض الاخبار الواردة فى الاصول و دفعه
- ١٠٩ بقى فى المقام أمور يجب التعرض لها:
- ١٠٩ المعاد الجسمانى أصل مستقل
- ١١٠ الإيمان و الإقرار بإمامة آل محمد عليهم السلام أصل مستقل
- ١١٠ العلم بالترتيب فى الأئمة عليهم السلام شرط فى الإيمان
- ١١٢ فى كيفية وجوب التصديق بما جاء النبى صلى الله عليه و اله و سلم
- ١١٤ الشاك غير الجاحد كافر أم لا؟
- ١١٥ الأخبار الدالة على ثبوت الوساطة بين الكفر و الإيمان
- ١١٧ فيما يترتب على الوساطة من الأحكام
- ١١٩ كفاية العلم الحاصل من التقليد فى العقائد
- ١٢٠ الجواب عن منع ثبوت العاجز
- ١٢١ هل للعالم إلزام الجاهل بتحصيل الظن أم لا؟
- ١٢٢ عدم وجوب معرفة التفاصيل
- ١٢٢ مطلوبة السعى فى الاستكمال
- ١٢٣ كلام السيد الصدر فى شرح الوافية
- ١٢٤ اضطراب كلام الشيخ فى العدة
- ١٢٤ اشارة
- ١٢٥ أما المناقشات فإنه يرد عليه:
- ١٢٦ * التنبيه السادس: فى كون الظن جابرا أو موهنا أو مرجحا
- ١٢٦ اشارة
- ١٢٨ الظن الخارجى لا يوجب جبر قصور الدلالة
- ١٣٠ الظن القياسى هل يصلح موهنا أم لا؟
- ١٣٣ الترجيح بالظن غير المعتبر من جهة الأصل
- ١٣٣ اشارة

١٣٤	جواز ترجيح ما لم يقطع بصدوره من الأخبار بمطلق الظن
١٣٦	دفع الإشكال و التنافى
١٣٨	كيفية إستفادة لزوم الترجيح بمطلق المزيتة في أخبار العلاج
١٤٠	لا بد من الفحص التام عن المرجحات الخارجيتة
١٤٠	حكم التعارض بين المرجحات المنصوصة و الخارجيتة
١٤١	المقصد الثالث: في الشك
١٤١	إشارة
١٤١	في الفرق بين العلم و الظن بحسب الجعل و غيره إجمالاً
١٤٢	في تحقيق الحكم الظاهرى و الواقعى
١٤٢	إشارة
١٤٤	في انقسام الحكم الظاهرى إلى الشأنى و الفعلى
١٤٤	وجه تسمية الحكم الظاهرى بالواقعى الثانوى و الفرق بين الدليل و الأمانة
١٤٥	بيان عدم لزوم مطابقة الحكم الظاهرى للحكم الواقعى
١٤٥	إشارة
١٤٦	الجواب الأول عن التناقض
١٤٦	الجواب الثانى عن التناقض
١٤٧	الجواب الثالث عن التناقض
١٤٧	الجواب الرابع
١٤٨	الجواب الخامس
١٤٩	أقسام الأصل و الدليل و بيان النسبة بينهما
١٥١	حكومة الدليل الظنى على الأصل
١٥٢	المراد بأصل البراءة
١٥٢	إشارة
١٥٣	البحث عن حكم الشك في المقام أصولى أم لا؟

- ١٥٣ اشارة
- ١٥٤ دفع إشكال فى المقام
- ١٥٥ فى الفرق بين أصالة الإباحة و البراءة
- ١٥٥ * المقام الأول: فى البراءة و الاشتغال و التخيير
- ١٥٥ اشارة
- ١٥٦ * الموضوع الأول: الشك فى نفس التكليف
- ١٥٦ اشارة
- ١٥٧ * المطلب الأول: الشبهة التحريمية
- ١٥٨ اشارة
- ١٥٨ المسألة الأولى: «الشبهة التحريمية من جهة فقدان النص»
- ١٥٨ الأقوال فى المسألة:
- ١٥٨ دلالة آية الإيتاء على أن حكم ما لا نص فيه
- ١٥٨ إباحة الفعل شرعا و عدم وجوب الإحتياط
- ١٦١ التناقض الذى ذكره المحقق القمى فى التمسك بالآية
- ١٦١ الإستدلال على حكم ما لا نص فيه
- ١٦٣ الآية لا تدل على أصالة البراءة
- ١٦٤ الشبهة التحريمية أدلة البراءة/ السنة
- ١٦٤ اشارة
- ١٦٤ دلالة (ما لا يعلمون) على البراءة فيما لا نص فيه
- ١٦٥ الوجوه المحتملة فى حديث (ما لا يعلمون)
- ١٦٧ فى بيان إرادة الشبهة الحكمية من حديث (ما لا يعلمون)
- ١٦٩ الكلام فى سائر مفردات الحديث الشريف
- ١٧٠ إنقسام اللوازم و الآثار المترتبة على الأفعال
- ١٧٣ فى ان المراد من الرفع معنى يشمل الدفع

- ١٧٣ حديث الرفع لا يرفع الضمان
- ١٧٤ الطيرة و الحسد و الوسوسة من المحرمات
- ١٧٥ فى دالة الحديث على أصالة البراءة فيما لا نص فيه
- ١٧٦ الحديث فى مقام بيان الحكم الوضعى دون التكليفى
- ١٧٨ تقريب الاستدلال بصحيحة عبد الله بن سنان
- ١٨٠ إختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية و شواهد
- ١٨٣ القرائن الدالة على اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية
- ١٨٣ ما أورده المحقق القمى على السيد الشارح
- ١٨٦ فى التمشك بالإجماع على البراءة [٤٤٤] فيما لا نص فيه
- ١٨٨ الكلام فى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان و كذا وجوب دفع الضرر المحتمل
- ١٨٨ اشارة
- ١٩٠ فى منع استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل الدينوى
- ١٩١ توجيه لكلام السيد أبى المكارم فى الغنية [٤٦٧]
- ١٩٦ استدلال الاخباريين على حكم ما لا نص فيه بالآيات
- ١٩٧ فى الجواب عن الاستدلال بأية التهلكة
- ١٩٨ كلام صاحب الوسائل فى صحيحة جميل بن دراج
- ١٩٩ الأمر فى تلك الاخبار إرشادى
- ٢٠١ الأصل الحكمى فى أمثال هذه الشبهة الموضوعية، الحرمة لا البراءة
- ٢٠٢ تحقيقات فى بيان النسبة بين أدلة البراءة و أخبار التوقف
- ٢٠٤ بيان محذور لزوم إخراج ما تعارض التضان عن عموم اخبار التوقف
- ٢٠٥ كلام الفاضل التراقى و الإيراد عليه
- ٢٠٦ ذكر كلام صاحب الوسائل فى احتمالات الرواية
- ٢٠٧ فى عدم دلالة الصحيحة على مدعاهم و بيان مورد الاستدلال بها
- ٢٢٠ الكلام فى ان الأصل فى الأفعال غير الضرورية ماذا؟

٢٢١	 اشارة
٢٢٢	 فى الجواب عن التمشك بأن الأصل فى الأفعال غير الضرورية، الحظر
٢٢٣	 الفهرس التفصلى
٢٨٤	 تعريف مركز



نَهَضتْ تَرْجَمَه
Translation Movement
.INS

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم) المجلد ٣

إشارة

نام كتاب: بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)

نوع كتاب: شرح رسائل

جلد: ٨

پدید آور: آشتیانی، محمدحسن بن جعفر

عنوان پدید آور: شارح، معلق و...

وفات: ١٣١٩ ق

زبان: عربی

موضوع: اصولی امارات و حجج - اصول عملیه - قواعد - تعارض ادله و امارات

ناشر: ذوی القربی

مكان چاپ: قم

نوبت چاپ: اول

سال چاپ: ١٣٨٨ ش

إشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

و صلى الله على نبيه محمد و آله الطيبين الطاهرين حجج الله على خلقه أجمعين

و على سائر أنبيائه و أوليائه و ملائكته المقربين

و لعنة الله على أعدائهم من الأولين و الآخرين إلى يوم الدين

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥

[المقصد الثاني في الظن]

[في حجية مطلق الظن]

[الدليل الرابع من ادلة حجية مطلق الظن]

[تنبيهات دليل الانسداد]

إشارة

* التنبيه الثاني:

نتيجة دليل الإنسداد قضية مهمة أو كتيه

* التنبيه الثالث:

لو حصل الظن بالحكم من اماره متعلقة بألفاظ الدليل

* التنبيه الرابع:

عدم كفاية الظن بالإمتثال فى مقام التطبيق

* التنبيه الخامس:

هل يعتبر الظن فى أصول الدين؟

* التنبيه السادس:

فى جابريه الظن و كاسريته و مرجحيته لو لم يكن حجة

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٧

* التنبيه الثانى نتيجة دليل الإنسداد قضية مهمة أو كتيه؟

إشارة

(١) قوله قدس سره: (الأمر الثانى: و هو أهم الأمور فى هذا الباب أن نتيجة دليل الإنسداد هل هى قضية مهمة ... إلى آخره) [١]. (ج

١/ ٤٦٣)

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٨

عدم حجية مطلق الظن فى غير الأحكام الإلزامية

أقول: عنوان المسألة فى الإهمال و الكتية من حيث خصوص الأسباب مع أنه يتكلم قدس سره بعد ذلك فىهما من حيث الموارد و المراتب أيضا، لعله من جهة كون البحث فى المسألة من حيث الأسباب هو المقصود الأهم المذكور فى كلمات أكثر المتعرضين للمسألة، و إلا فلا خصوصية للأسباب قطعا.

نعم، هنا كلام آخر فى عموم النتيجة لغير الأحكام الإلزامية، لم أر التعرض له فى كلماتهم. لكنك قد عرفت سابقا: أن تقرير الدليل على ما فى كتب القوم المتداول فى ألسنتهم بوجوه و عبارات مختلفة، لا يقتضى حجية الظن بالنسبة إلى غير الأحكام الإلزامية قطعا من غير فرق بين تقرير الحكومة و الكشف؛ لأن العلم بالواجبات و المحرمات و بناء التكليف بالنسبة إليهما، و عدم جواز الرجوع إلى الأصول الثافية، و عدم وجوب الاحتياط، أو ما يوافقه من الأصول؛ من جهة لزوم الحرج، لا يقتضى حجية الظن بالنسبة إلى الاستحباب و الكراهة، فضلا عن الإباحة.

بل لو دار الأمر فى جزئية شىء للعبادة مع العلم برجحانه، و قامت الأمانة على استحبابه، لا يمكن الحكم بمقتضاها و ترتيب آثار المستحب على الفعل المفروض. اللهم إلا أن يتشبت بذيل الإجماع المركب و عدم القول بالفصل كما قيل، أو الأولوية كما زعم، و هما كما ترى.

أو يقرر الدليل بوجه آخر - قد عرفته فى طي كلماتنا السابقة - و هو

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٩

إجراؤه في جميع الأحكام من حيث تعلّق غرض الشارع بحفظها وإبقائها ببقاء الشريعة، وهذا لا فرق فيه بين الأحكام الإلزامية وغيرها من الأحكام، فإن تمّ فهو، وإلاّ أشكل الأمر على القائلين بحجية الظنّ من جهة دليل الانسداد المعروف، أو لزوم دفع الضرر ونحوهما ممّا أقاموه لحجية الظنّ المطلق، فليكن هذا في ذكر منك لعلّه ينفعك فيما بعد.

ثمّ إنّ المراد من الإهمال في المقام من أيّ جهة يبحث عنها من حيث الإهمال، ليس ما يتوهم من عدم العلم بالعنوان الّذى يحكم به العقل، بل المراد منه العنوان المعين الّذى يجامع العموم والخصوص في قبال العنوان الّذى ينطبق على العموم يقينا أو الخصوص كذلك. كيف! وحكم العقل ولو كان بمعنى الإدراك لا يجامع المهملة بالمعنى المعروف، ألا ترى أنّه على الكشف يحكم بإهمال النتيجة؟

كما ستقف عليه.

و المراد به: أنّه يحكم العقل بأنّه يجب على الشارع جعل ما به الكفاية في الاستنباط من الأمارات الظنية فإن كان ما به الكفاية متعدّدا لا- يحكم بوجوب جعل الجميع وإن كان محتملا كما لا يحكم بوجوب جعل بعض الخصوصيات ليس إلّا، وإن كان البعض متيقنا فالمقابل للمهملة أعّم من القضية العامّة الحقيقيّة التي هي معيّنة في ضمن الجميع، والخاصّة المنطبقة على بعض معيّن. نعم، لو كان عقد المسألة من حيث عموم النتيجة وعدمها، دخل القسم الثّاني في الثّاني. ومن هنا قد عبّر قدّس سرّه عن مقابل المهملة، بالمطلقة تارة وبالكليّة أخرى، وبالمعيّنة ثالثة، كما ستقف عليه.

و ليكن هذا في ذكر منك؛ فإنّ كلام شيخنا قدّس سرّه في هذا الأمر لا يخلو عن

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٠

تشويش واضطراب على ما في «الكتاب» مع كثير اهتمامه بشأنه.

و إن كان المراد واضحا سيّما بعد ما نسمعك من البيانات التي سمعناها منه قدّس سرّه مرارا في مجلس البحث وغيره، وقد كان بانبا على تغيير عبارة الكتاب في «الأمر الثّاني» [٢] في كثير من مواضعه، وقد دعى فأجاب قبله «جزاه الله عن الدّين وأهله وعنا خير الجزاء وأسكنه بجزوات جنانه وحشره الله مع محمّد وآله الطّيبين الطّاهرين صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين».

(٢) قوله قدّس سرّه: (و التحقيق: أنّه لا إشكال... إلى آخره). (ج ١ / ٤٦٤)

Translation Movement

IMS

دليل الانسداد قد يقرّر في كلّ مسألة وقد يقرّر في مجموع المسائل

أقول: قد يجرى دليل الانسداد في كلّ مسألة يحتمل فيها الحكم الإلزامي في نفسها من دون ملاحظة انضمامها بسائر المسائل التي فرض فيها العلم الإجمالي بأحكام إلزاميّة كثيرة تبلغ حدّ الشبهة المحصورة سواء كان الشك فيها في التّكليف، أو المكلّف به، مع إمكان الاحتياط في كلّ واحد منهما، أو لا معه، مع وجود الحالة السابقة في كلّ واحد؛ بحيث يلاحظ في حكمه، أو لا معه.

وقد يجرى في مجموع المسائل التي علم بوجود الأحكام الإلزاميّة فيها وإن لم يكن كلّ مسألة من دون ملاحظة الانضمام موردا للعلم الإجمالي بالتّكليف الإلزامي، فإن جرى على الوجه الأوّل فلا إشكال في عدم الفرق وعموم النتيجة

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١١

بحسب كلّ خصوصيّة تفرض.

أمّا بحسب المورد و خصوصيّة المسائل؛ فواضح لا يحتاج إلى البيان؛ لأنّ المفروض جريان الدّليل في كلّ مورد ومسألة.

و أمّا بحسب الأسباب؛ فلاّنه وإن أمكن اجتماع أسباب متعدّدة للظنّ في مسألة إلاّ أنّه لما كانت نتيجة المقدّمات- على ما أسمعناك

مرارا و ستسمعه- حجتيه الظن الشخصى، و لا يعدل عنه إلى الظن النوعى إلا بعد فرض انسداد بابه، و لا يمكن تأثير كل واحد فى حدوث ظن بالنسبة إلى مسألة شخصية؛ ضرورة استحالة اجتماع الأمثال كالأضداد، و إن حدثت من اجتماعها المرتبة القوية من الظن التى هى شخص واحد حقيقة، و إن كانت واجدة للمرتبة الضعيفة بمعنى وجدانها لذاتها، لا وجدانها لها بحدّها، و إلا لرجع إلى اجتماع المثليين، و هذا معنى وجدان القوى للضعيف، لا ما يتوهم من كون الضعيف موجودا فى ضمن القوى و معه بوصفه كما هو واضح، فلا محالة لا يتحقق اجتماعهما بوصف السبب الفعلى للظن فلم يتعدّد السبب حقيقة و إنما تعدّد المقضيات و العلل الناقصة.

فإن شئت قلت: الحجّة الظن الشخصى و الفعلى الموجود فى المسائل و لا يمكن تعدّده فى المسألة الشخصية فإذا لم يتعدّد كان الدليل على تقرير الكشف أيضا قاضيا بحجتيه كتقرير الحكومة على ما يقتضيه قضية الانحصار، فالمستكشف على تقرير الكشف و إن كان جعل ما به الكفاية إلا أنّه إذا فرض الانحصار فلا محالة ينطبق على ما هو الموجود، فكل سبب وجد فى المسألة و أثر فى وجود الظن فهو حجة لا محالة.

و من هنا يعلم أنّه على هذا التقدير لا مناص من لزوم إشكال خروج القياس

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٢

إذا فرض استناد حصول الظن به مستقلا بل فرض دخله فى السبب؛ بمعنى كونه جزءا له و لا يأبى كلام شيخنا قدس سره فيما أفاده بقوله: «و على التقدير الثانى، أعنى:

كون القضية كلية، فكيف توجيه خروج القياس؟ ... إلى آخره» [٣] لهذا الفرض؛ فإن النتيجة كلية عامّة فيه أيضا، فإن المفروض الحكم بحجتيه كل ظن من أى سبب حصل فى المسألة. فإذا حصل من القياس فكيف يمكن الحكم بعدم حجتيه؟ مع أن الفرض حصول الظن منه.

و القول بانفتاح باب العلم فى المسألة بملاحظة الدليل القطعى القائم على عدم حجتيه، يرجع إلى ما ذكره فى التفصيص عن الإشكال من جهة خروجه فافهم.

و أما بحسب المرتبة و عدم الفرق بين القوى و الضعيف، فلما عرفت من استحالة اجتماعهما.

نعم، يمكن أن يقال- بناء على الفرق بينهما فيما سيحىء من القسم الثانى:-

أنّه لا- بدّ أولا فيما أمكن تحصيل القوى، و إن لم يمكن تحصيله فالضعيف حجة و هذا كما ترى، لا يرجع إلى الفرق بينهما بقول مطلق بمعنى عدم حجتيه الضعيف رأسا و إن رجع إلى الفرق بينهما فى الجملة، و عدم حجتيه الضعيف عند التمكن من تحصيل القوى فى المسألة فافهم و اغتتم.

ثمّ إنّه قدس سره استظهر هذا الوجه ممّا أفاده المحقق القمى قدس سره فى «القوانين» فى بعض كلماته، فإنّها و إن كانت مختلفة مضطربة فى بيان هذا المرام لكن بعضها ظاهر فيما أسنده إليه كما ستقف عليه، و لا يأبى من القول بذلك. فإنّه ممّن شيد

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٣

أساس حجتيه الظن المطلق فى الأزمنة المتأخّرة و أحكامه، و إن سبقه إلى ذلك شيخه و أستاذه الفريد المحقق الأستاذ البهبهاني المؤيّدس لهذا القانون حقيقة، وفاقا لشريكه فى التلميذ السيّد السيّد المير سيد على صاحب «الرياض»؛ فإنّه قد أفرد رسالة فى هذه المسألة، و أشرح [٤] القول فيه. و تبعهم جماعة ممّن تأخّر من تلامذتهم و غيرهم إلا أنّى لم أر مثل المحقق القمى قدس سره (و قدس الله أسرارهم) فى الإصرار و تكثير القول فيها، بل قد لا يأبى بعض كلماته من القول بحجتيه مطلق الظن فى زمان انفتاح باب العلم؛ حيث إنّه ذكر فى مطاوى كلماته: أنّه لما كان دفع الضّرر المظنون واجبا و دفع المحتمل منه غير واجب بحكم العقل، قلنا بحجتيه مطلق الظن من أوّل الأمر أيضا- إلى- فى زمان انفتاح باب العلم).

فإنّه زعم أنّ مبنى وجوب تحصيل العلم فى المسألة عند التمكن هو خصوص حكم العقل من جهة حكمه بوجوب دفع الضّرر

المحتمل الذي منعه. وإن ذكرنا في مطاوى كلماتنا السابقة: أن لزوم دفع الضرر المحتمل الأخرى مما يحكم به ضرورة العقل، وهو مبنى وجوب النظر في المعجزة، بل مبنى وجوب شكر المنعم، المبتنى عليه وجوب معرفته في وجهه.

مضافا إلى عدم انحصار دليل وجوب تحصيل العلم في القاعدة المذكورة، بل هو مما قضت به الأدلة الثلاثة على وجه الارتباب في دلالتها بل الكتاب والسنة مشحونان منه كما هو ظاهر لمن راجع إليهما، إلّا أنّي لا أظن أن هذا الكلام مما يعتقد به قدس سرّه، بل ذكره وجهها في المسألة، فإنّ القول بذلك خلاف الإجماع يقينا،

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٤

وهو أجلّ شأن من أن يخفى عليه الإجماع.

بل قد عرفت: كون الكتاب والسنة مشحونين به وهما بمنظر و مسمع منه قدس سرّه و تنزيل تمام ما ورد في ذلك على الأصول، مع أنّ جملة منها صريحة في الفروع، كما ترى.

بل سيجيء: أنّ ما استظهره شيخنا قدس سرّه في المقام وإن ساعده بعض كلماته، إلّا أنّ اعتقاده بذلك و مصيره إليه محلّ تأمل. فإنّه و أن أبطل الرجوع إلى البراءة لعدم الدليل عليه بعد قيام الظن بخلافه فالرجوع إليها مشروط بعدم قيام الظن فهو مانع عنها، كما أبطل وجوب الاحتياط أيضا بعدم مقتضى؛ فإنّ العلم الإجمالي و إن بلغ حدّ الشبهة المحصورة لا يؤثر في وجوب الاحتياط عنده، فهما كما ترى ظاهرا فيما استظهره منه قدس سرّه.

إلّا أنّ لازم هذا القول: أنّه لو فرض انفتاح باب العلم في جميع المسائل إلّا في مسألة شخصية، لحكم بحجية الظن المطلق فيها و إن لم تكن ثمرة غيره بين هذا الوجه والوجه الثاني بناء على الحكومة إلّا بالملاحظة عند التحقيق في زمان الانسداد إلّا فيما عرفت من التعميم من حيث المرتبة على الوجه الذي عرفته على هذا الوجه، و عدم التعميم على الوجه المذكور على الوجه الثاني. و أمّا التعميم من جهتي الأسباب و الموارد فثبت على تقرير الحكومة أيضا كما ستقف عليه، و لا أظن التزامه بهذا اللازم و إن لم يكن بعيدا كلّ البعد من طريقته.

ثمّ إنّ ظهور الوجه من صاحبي «الزبدة» [٥] و «المعالم» [٦] من جهة

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٥

استنادهما في إبطال البراءة بعدم حصول الظن منها في مقابل خبر العادل وهذا كما ترى، لا فرق فيه بين ملاحظة الانضمام و الانفرد، فيلزمهما القول بحجية الخبر لو فرض انفتاح باب العلم في غالب المسائل أيضا.

و إن لم يظن التزامهما به إذا كان استندا في الحجية إلى دليل الانسداد، و إن كانا قائلين به من جهة سائر ما أقاموه على حجية الخبر، بل يلزمهما القول بحجية مطلق الظن كذلك؛ نظرا إلى اقتضاء دليل الانسداد الذي أقاموه لإثبات حجية الخبر بخصوصه لحجية مطلق الظن من غير خصوصية للخبر، و إن لم يعتقدوا هذا الاقتضاء فذهبوا إلى حجية الخبر بخصوصه مستنديين إلى هذا الدليل المقتضى لحجية غيره، هذا.

لكنك قد عرفت: أنّ استظهار هذا الوجه منهما ليس مبتئا على اقتضاء دليلهما لحجية مطلق الظن، بل على تقدير قصر الاقتضاء في الخبر صحّ الاستظهار المذكور أيضا هذا.

ثمّ إنّ ما أفاده قدس سرّه للتعميم من جميع الجهات و الخصوصيات على هذا الوجه بقوله: «و هذا ثابت بالإجماع و العقل» [٧].

قد يناقش فيه: من حيث التمسك بالإجماع في المسألة، مع أنّه شنع على التمسك به في ردّ القول بتخصيص نتيجة الدليل بالظن في الطريق بكون المسألة عقلية مستحدثة، فكيف يدعى الإجماع فيها؟

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٦

و قد يدفع المناقشة: بأنّ الغرض من الإجماع في كلامه ليس الإجماع الاصطلاحي بل معناه اللغوي و هو الاتفاق، فيكون المراد اتفاق

العقلاء لا خصوص المتشرعة. بل يمكن أن يقال: إنه ليس في مقام الاستدلال بل غرضه كون التعميم أمراً مسلماً فتأمل. ثم المراد ليس الاطلاع الحسى على حصول الاتفاق حتى يتوجه عليه: بأن المسألة من المستحدثات. كيف! وأكثرهم ذهبوا إلى حجية الظنون الخاصة في الأحكام، بل المراد الحدس بأن المسألة كذلك عندهم قطعاً على تقدير ذهابهم إلى حجية الظن المطلق وإجرائهم له في كل مسألة، فتأمل.

بطلان إجراء دليل الانسداد في كل مسألة

ثم إن لازم إجراء الدليل في كل مسألة وإن كان ما ذكر، إلا أنه لا ريب في بطلانه؛ فإن اعتبار الأصول - حسبما عرفت وتعرفه - ليس مشروطاً بحصول الظن منها، أو قيام الظن الغير المعبر على خلافها من غير فرق بين الخبر وغيره، كما أنه لا إشكال في وجوب الاحتياط في مفروض البحث بالنظر إلى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل التي هي مبنى وجوب الاحتياط في جميع موارد وجوبه فيجب البناء عليه لو لا ما عرفت مما أقاموه على عدم وجوبه في خصوص المقام. والقول: بأن المفروض ملاحظة كل مسألة مستقلة من دون أن يلاحظ انضمامها بغيرها من المسائل فلا مقتضى لوجوب الاحتياط على هذه الملاحظة؛ فإن العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية إنما هو في مجموع الوقائع لا في كل واقعة.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٧
فاسد جداً؛ ضرورة أن عدم الملاحظة لا يوجب تغيير الواقع؛ ضرورة وجود العلم الإجمالي فيما بأيدينا من الوقائع وملاحظة كل واقعة مستقلاً لا يوجب الحكم بالبراءة، وإلا أمكن سلوكه في جميع موارد وجوب الاحتياط، فالثمرة إنما تظهر فيما لو فرض انفتاح باب العلم في الغالب لا في مفروض المقام. هذا كله فيما لو أجرى الدليل على الوجه الأول.

وإن أجرى على الوجه الثاني؛ فالحكم باقتضائه للتعميم من جميع الجهات والخصوصيات، أو التعيين كذلك وإثبات الحجية معينا في ضمن بعض الأشخاص والتفنى عن غيره بالنسبة إلى كل خصوصية، أو التعميم من بعض الجهات والتعيين من آخر، أو الإهمال كذلك، لا يستقيم بمجرد، بل لا بد من أن يلاحظ أنه يقرر على وجه الكشف، أو الحكومة، وإلا فالنتيجة من دون أن يلاحظ أحد الأمرين؛ هي حجية الظن في الجملة فتأمل.

و عليه يحمل قوله: «و هذا المقدار لا يثبت إلما وجوب العمل بالظن في الجملة» [٨] من دون تعميم بحسب الأسباب، ولا بحسب الموارد، ولا بحسب مرتبة الظن.

فالمراد بقوله: «في الجملة» أعم من المهملة حتى لا ينافي حكمه بالتعميم من بعض الجهات المذكورة على التقريرين كالمراد، فإنه وإن استند في ذلك إلى الإجماع على تقرير الكشف فلا يكون النتيجة عامة مع قطع النظر عنه، إلا أنه لا بد من أن يحمل العبارة على ما ذكرنا، ومع ذلك كله لا يخلو عن مناقشة ظاهرة.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٨

بيان المراد من تقرير الكشف وتقرير الحكومة

و على كل تقدير إذا أجرى الدليل في مجموع الوقائع والمسائل فلا يخلو الأمر: إما أن يقرر على وجه الكشف، أو الحكومة. والمراد بالأول: أن يستكشف العقل بملاحظة بقاء التكليف بالمشتبهات و انسداد باب العلم والظن الخاص، وعدم جواز الرجوع إلى

الأصول و عدم وجوب الاحتياط فيها بانضمام الحكم: بأن التكليف بلا- طريق لا- معنى له، و أن جعل غير الظن في الفرض نقض للغرض؛ من حيث كونه أقرب إلى الواقع من غيره و غالب الإيصال بالنسبة إليه، بل لا قرب في غيره من الشك و الوهم عن كون الظن حجة عند الشارع و أنه أمر بسلوكه.

و بالتأني: أن يحكم العقل حكما إنشائيا بوجوب سلوك الظن الشخصي بالحيثية المذكورة بعد فرض دوران الأمر بينه و بين غيره بملاحظة المقدمات التي عرفتها عند تقرير دليل الانسداد من غير أن يوجب شيئا على الشارع أولا، فالعنوان و الموضوع الأولى في حكم العقل و إن كان واحدا إدراكا و إنشاء و هو:

كون الظن أقرب إلى الواقع، إلّا أن الفرق بالإدراك و الإنشاء.

و لا يتوهم: أنه بناء على قاعدة التلازم يستكشف عن حكم الشارع بحجية الظن على تقدير الحكومه أيضا فيتحد التقريران؛ ضرورة ثبوت الفرق بين كون المدرك أولا- حكم الشارع بحجية الظن و كونه مستكشفا عن الحكم الإنشائي للعقل و إلّا ارتفع الفرق بينهما في جميع الموارد؛ إذ بناء على الملازمة يكون حكم

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١٩

العقل في جميع موارد حكمه كاشفا عن حكم الشارع على طبقه.

و من هنا وقع الخلاف في كون الحكم الإنشائي للعقل كاشفا عن حكم الشارع كما ذكر في محله. و لم يخالف أحد حتى الأشاعرة في إدراك العقل لحكم الشارع في كثير من الموارد، كما في المفاهيم و الاستلزامات العقلية كوجوب المقدمة و حرمة الضد و نحوهما.

و بالجملة: لا إشكال في فساد التوهم المذكور، كما لا إشكال في فساد توهم: كون حكم الشارع بحجية الظن على الكشف ملازم لحكم العقل بها من جهة عكس قاعدة التلازم فيتحد التقريران أيضا؛ ضرورة أن محله في غير الإدراكات العقلية فإن حكم العقل بمعنى تصديقه للشارع لا يعقل استكشافه عن حكم الشارع بعد فرض كون المدرك له ابتداء العقل كما هو ظاهر فافهم.

مناقشة ما أفاده المصنف في التقريرين

نهضة ترجمه

Translation Movement

ثم إن قبح عقاب الشارع عند مخالفه الظن للواقع في حكم العقل كحسن عقابه على مخالفه الواقع عند مصادفته له في حكم العقل مشترك بين التقريرين؛ فإنهما من اللوازم العقلية لحجية الظن من غير فرق بين الإدراك و الإنشاء. و بمثل ما ذكرنا ينبغي تحرير المراد من التقريرين و بيان الفرق بينهما، لا- بما أفاده قدس سره في «الكتاب»؛ فإنه من جهة خفاء دلالة على المراد ربما يرد عليه بعض المناقشات؛ فإن المراد من قوله في بيان تقرير الكشف: «و أنه لا يعاقب على ترك واجب إذا ظن بعدم وجوبه» [٩] بيان له بذكر اللّازم العقلي الأعم حقيقة على ما عرفته، فربما

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٠

يناقش فيه من هذه الجهة.

كما أن المراد من قوله في بيان هذا التقرير: «فحجية الظن على هذا التقرير تعبد شرعي كشف عنه العقل» [١٠] ليس التعبد بمعنى عدم ملاحظة الطريقة فيه.

كيف! و قد عرفت كونها عنوانا للحكم في المقام على التقريرين، بل بالمعنى المراد منه في تعبد الشارع بغير العلم المذكور في محله، فالمراد منه: أمر الشارع بالعمل بالظن ابتداء بحيث كان الاستناد إلى أمره و إن كان مستكشفا من حكم العقل بمعنى الإدراك في قبال أمر العقل بالعمل به ابتداء و إن كان موردا لإمضاء الشارع.

كما أنّ المراد من قوله- في بيان تقرير الحكومة:- (بمعنى حسن المعاقبة على تركه) [١١] حسن العقاب على مخالفته الواقع المترتبة على ترك العمل بالظن عند مصادفته للواقع فيرجع إلى بيانه بذكر اللازم الأعم حقيقة. كيف! وإرادة ظاهره ممّا لا معنى له، وخلاف صريح ما أفاده بعد ذلك عن قريب: من كون الحكم العقلي المذكور إرشاديا لا يترتب على موافقته و مخالفته من حيث موافقته و مخالفته شيء.

كما أنّ المراد من قوله- بعد القضية المذكورة:- «وقبح المطالبة بأزيد منه» [١٢] بيان اللّازم حقيقة من جهة عدم وجود الأزيد بعد فرض بطلان وجوب الاحتياط كما هو ظاهر.

ثمّ إنك قد عرفت من مطاوى ما ذكرنا: أنّ حكم العقل على تقرير الحكومة وإن كان كاشفا عن حكم الشارع، إلّا أنّه لا تعلق له بتقرير الكشف حتّى يتّجه

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢١

التقريران، و ترتفع الثمرة المقصودة المترتبة عليهما في المقام؛ فإنّ حكم الشارع المنكشف من إنشاء العقل بقاعدة التلازم تابع لحكم العقل من حيث العموم والخصوص، بخلاف حكمه الابتدائي وإن أدركه العقل؛ فإنّه تابع لما هو المناط والموضوع له في نظر الشارع، كما أنّه تابع له من حيث المناط والكيفية.

فإذا كان حكم العقل بوجوب العمل بالظن من حيث كونه كاشفا عن الواقع و مرآة له، فلا محالة يكون حكم الشارع المنكشف عن حكم العقل بوجوب العمل بالظن بعنوان الطريقيّة والمرآتيّة، فيكون إيجاب الشارع له كإيجاب العقل حكما غيريا إرشاديا، إذن العنوان الذي أوجب حكم العقل به تابع للواقع، فلا يصحّ إلّا للطلب الغيري.

وهذا بخلاف حكمه الناشئ من المفسدة في الفعل أو المصلحة فيه؛ فإنّه وإن كان إرشاديا دائما لعدم تصوّر الطلب المولوي من العقل، إلّا أنّه مستتبع لطلب مولوي من الشارع و كاشف عنه لقاعدة التلازم بين الحكمين في المورد القابل للطلب المولوي، فليس في المقام انفكاك لحكم الشارع عن العقل، بل حكم الشارع موجود على نحو حكم العقل إلّا أن المورد لمّا لم يكن قابلا للطلب المولوي من الشارع فلا محالة يكون حكم الشارع أيضا إرشاديا غيريا، بل الحكم الشرعي المستكشف على تقرير الكشف أيضا لا يكون إلّا غيريا. ومن هنا حكمنا سابقا: باتّحاد عنوان وجوب العمل بالظن على التقريرين، وهذا بخلاف حكمه المستكشف عن التحسين والتقيح العقليين.

ثمّ لو أريد من القاعدة كون حكم العقل الإنشائي كاشفا عن حكم شرعي مولوي، لصح الحكم بالانفكاك في المقام. فالمقام نظير حكم العقل بوجوب

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٢

الإطاعة و حرمة المعصية الكاشف عن حكم الشارع بهما؛ فإنّ عنوان الإطاعة وإن كان حسنا ذاتا في حكم العقل و ليس حسنه من جهة وجود مصلحته في فعل الواجب الذي ينطبق عليه الإطاعة إذا أتى به بداعي امتثال أمر الشارع، بل ربّما يكون وجود المصلحة في الفعل متقومة بالعنوان المذكور كما في التبعديّات، إلّا أنّه ليس قابلا لتعلّق الإرادة المولويّة به من الشارع، في قبال الإرادة المولويّة المتعلقة بالفعل من الشارع بحيث يكون للشارع مثلا- في الواجبات إرادتان حتميتان مولويتان، إحداهما: تعلّقت بذات الواجب. و الثانية: تعلّقت بفعل المأمور به؛ من حيث كونه مأمورا به إذا أتى به بداعي امتثال أمر الشارع الذي هو معنى الإطاعة المتأخّرة عن الأمر. و من هنا لا يمكن إرادتها من الأوامر المتعلقة بالأفعال؛ ضرورة لزوم التسلسل على تقدير كون الأمر المتعلّق بإطاعة الأوامر المولويّة الشرعيّة الصادرة من الشارع أمرا مولويا فالإطاعة وإن كانت حسنا ذاتا إلّا أنّها غير قابلة لتعلّق الأمر المولوي بها للزوم التسلسل. و من هنا قيدنا التلازم بين حسن الفعل و وجوبه شرعا بالوجوب المولوي بما إذا كان المورد قابلا، فانفكاك الطلب المولوي قد يكون من جهة كون الشيء مطلوبا للغير في حكم العقل، و قد يكون من جهة عدم قابليّة المحكوم به في الحكم العقلي الإرشادي لتعلّق الخطاب

المولوى به و إن كان حسنا ذاتا كما فى الإطاعة. فالإطاعة و إن كانت واجبة بإرادة مستقلة غير الإرادة المتعلقة بفعل الواجبات، إلّا أنّها ليست مرادة بإرادة مولوية فى قبال الإرادة المتعلقة بفعل الواجب، فالإرادة المنفية بالنسبة إلى الإطاعة فى كلام شيخنا قدس سرّه: هي الإرادة المولوية التشريعية لا مطلق الإرادة؛ ضرورة عدم كون الأمر بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٣

الإرشادى منسلخا عن معنى الطلب و الوجوب فيكون إخبارا كما توهمه جمع من أفاضل معاصرينا أو قارب عصرنا.

طاعة الأمر الإرشادى لا توجب ثوابا و لا مخالفته عقابا

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ إيجاب الشارع للعمل بالظن فى زمان الانسداد المستكشف من حكم العقل إنشاء أو إدراكا و إن كان غيريا تبعيا بنحو من الغيرية لا يترتب على موافقته من حيث إنها موافقة، أثر من الثواب زائدا على ما يترتب على إطاعة الأوامر الواقعية عند مصادفة الظن للواقع و لا- على مخالفته من حيث إنها مخالفة عقاب غير العقاب المترتب على مخالفة الحكم الإلزامى على تقدير المصادفة، نظير إيجاب الشارع للإطاعة فى الشرعيات؛ حيث إنّ لا يترتب على موافقته من حيث إنها موافقته و لا على مخالفته بالحقيقة المذكورة شىء من الثواب و العقاب؛ حيث إنّ ممحّض فى الإرشاد من غير فرق بينه من حيث استكشافه من حكم العقل بوجوبها، و بينه من حيث وروده فى الشرع كتابا و سنّة، و نظير حكم العقل و الشرع بوجوب التوبة على العاصى إلّا أنّه ليس من مراتب الإطاعة و أنحائها و شؤونها و كیفياتها كما هو المصرّح به فى كلام شيخنا قدس سرّه فى هذا المقام بقوله: «فكذلك كیفية الإطاعة و أنّه يكفى فيها تحصيل الظن بمراد الشارع فى مقام ... إلى آخر ما أفاده» [١٣].

ضرورة أنّه لو كان الأمر كما أفاده قدس سرّه لزم الحكم بترتب الثواب و العقاب

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٤

على نفس العمل بالظن و تركه و إن لم يترتب على موافقة الأمر المتعلق به و لا على مخالفته شىء من الثواب و العقاب كما يلتزم به بالنسبة إلى الإطاعة و المعصية.

اللهم إلّا أن يكون مراده قدس سرّه: أنّ سلوك الظن و العمل به عند مصادفته للواقع يترتب عليه آثار إطاعة الأوامر الواقعية من غير أن يترتب على موافقة نفس الأمر المتعلق به بعنوان الطريقية شىء، فالعنوان الذى يترتب عليه الآثار، إطاعة الأوامر الواقعية المستكشفة بالظن، فالعمل بالظن بهذا العنوان له آثار و أمّا الأمر المتعلق به فلا أثر له من حيث هو فسلوك الظن إطاعة للأوامر الواقعية فى الجملة. فإذا ن يصحّ أن يقال: إنّ إطاعة الأوامر الواقعية قد تكون مع العلم بها، و قد تكون مع الظن بها، فهى مع الظن بها نحو من الإطاعة فليس الغرض جعل سلوك الظن بقول مطلق من مراتب الإطاعة حتّى يتوجّه عليه المناقشة المذكورة.

نعم، لا بدّ أن يلاحظ الشارع فى أمره بسلوك الطريق الظنى- مع التمكن من تحصيل العلم- بالواقع ما يتدارك به ما يفوت من الواقع من العمل به، لا أن يحدث فى الفعل الذى قام على وجوبه مثلا مصلحة حتّى يرجع إلى التصويب، أو أن يكون فى العمل به و سلوكه مصلحة حتّى يشكل الفرق بينه و بين التصويب عند التأمل، على ما عرفت شرح القول فيه فى مطاوى كلماتنا السابقة.

و من هنا أبطلنا القول باختصاص حجّة الظن بالطريق بعد تسليم العلم الإجمالى بجعله فيما علّقناه على الأمر المتقدم، كما أبطلنا القول باقتضاء الأمر الظاهرى للأجزاء فى مسألة الأجزاء.

هذا غاية ما يقال فى شرح كلماته قدس سرّه فى هذا المقام و عليك بالتأمل فيه لعلك تجده حقيقا بالقبول و الإذعان.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٥

(٣) قوله قدس سرّه: (ثمّ إنّ هذين التقريرين مشتركان فى الدلالة ...

إلى آخره) [١٤]. (ج ١ / ٤٦٧)

أقول: لما كان من الخصوصيات التى يتكلم فيها من حيث عموم النتيجة لها الموارد و المسائل الفقهية التى يحتمل فيها الحكم الإلزامى من أول الفقه إلى آخره، أراد بما أفاده قدس سره: بيان كون النتيجة عامة بالنسبة إليها على التقريرين، فينحصر التكلم فيها من حيث العموم و عدمه، على الأسباب و المراتب من حيث كون العموم من جهة الموارد أمرا مفروغا عنه على كل تقرير، و إن كان الدال عليه على تقرير الكشف الإجماع، و على تقرير الحكومة العقل؛ من حيث وجود مناط حكمه بالنسبة إلى كل مورد، و كل مسألة من غير فرق بينهما.

و إن كان لازم هذا البيان كما ترى، كون النتيجة على الكشف غير عامية بالنسبة إلى الموارد بالنظر إلى نفس التقرير من غير ضم الإجماع إليه.

و ظاهر العبارة عند إثبات الدلالة على العموم أولا: كون الدلالة على العموم مستندة إلى نفس المقدمات من غير ضم شيء آخر إليها. فربما يحكم بالتدافع بين العبارتين بهذه الملاحظة، إلا أنه لا ينظر إلى هذه المناقشات بعد وضوح المراد و قيام القرينة الظاهرة عليه.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٦

نعم، هنا شيء ينبغى التنبيه عليه و الإشارة إليه و هو: أن الذى يقتضيه التحقيق و التأمل التام فى المقام استناد عموم النتيجة على الكشف إلى نفس المقدمات أيضا، و حكم العقل به من غير ملاحظة الإجماع أصلا [١٥]؛ حيث أن مناط إدراك العقل لجعل الشارع الظن طريقا للتكاليف الواقعية و الأحكام الإلزامية - بملاحظة ما مرّت الإشارة إليه من المقدمات عند بيان تقرير الكشف - موجود بالنسبة إلى جميع أطراف الشبهة من أول الفقه إلى آخره من غير خصوصية لبعض المشتبهات فى حكم العقل على سبيل القطع و اليقين، فلا حاجة إلى التمسك بالإجماع فى المقام جزما. مضافا إلى ما فى التمسك به من الإشكال الذى عرفته، فلو أبدل التمسك بالإجماع بالتمسك بنفس حكم العقل لم يرد إشكال التدافع بين العبارتين أيضا كما هو ظاهر.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٧

(٤) قوله قدس سره: (أما التقرير الثانى: فهو يقتضى التعميم و الكلية من حيث الأسباب ... إلى آخره). (ج ١ / ٤٦٧)

نهضة ترجمه
Translation Movement

فى التعميم من حيث الأسباب و المراتب

أقول: بعد الحكم بعموم النتيجة بالنسبة إلى الموارد على التقريرين، أراد التكلم فى عمومها بالنسبة إلى الأسباب و المراتب على كل من التقريرين، على سبيل الفهرست و الإجمال، ثم بيان الحق من التقريرين حتى يشرح القول فيه بعد ذلك.

ولما كان عنوان حكم العقل على تقرير الحكومة - على ما عرفت الكلام فيه - مرادا فى الحكم بوجوب العمل بالظن، أمرا راجعا إلى نفس صفة الظن و قائما به من غير دخل للسبب فيه أصلا، و هو القرب إلى الواقع، و الكشف الظنى عنه الذى هو ذاتى للظن، فى قبال الشك و الوهم اللذين لا-قرب فيهما و لا-كشف لهما أصلا، فلا محالة يحكم بعدم الفرق بين الأسباب، و هو معنى عموم النتيجة بالنسبة إليها.

و من هنا ذكرنا المناقشة فيما سيجىء فيما أفاده المحقق القمى قدس سره عند التخلص عن إشكال خروج القياس: «من أن العقل يحكم بحجية الأدلة الظنية دون مطلق الظن النفس الأمري» [١٦] و إن أمكن توجيهه بتنزيله على الكشف، كما ستعرف الإشارة إليه.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٨

و لما كان القرب إلى الواقع الذى عرفت كونه مناطا فى حكم العقل على هذا التقرير مقولا بالتشكيك و مختلفا غاية الاختلاف و له مراتب كثيرة و درجات عديدة؛ حتى أن بعض مراتبه يشته بالشك من جهة خفائه، و بعض مراتبه يشته بالعلم من جهة وضوحه و

ظهوره، و هو الظنّ القويّ الاطمئنانى المتأخّم بالعلم - حتّى قيل: إنّ علم، مسامحة. كما عرفته من كلام شيخنا قدّس سرّه فى «الكتاب»، بل حقيقة، كما عرفته من كلام شيخنا (طيب الله رمسه) فى «الجواهر» [١٧]- فلا محالة يحكم العقل بحجّية القوىّ منه على تقدير كفايته، و عدم جواز الأخذ بغيره من المراتب. كما أنّه يحكم بحجّية مطلق الظن على تقدير عدم كفايته و عدم جواز الأخذ بالظنون التّوعيّة، إلّا على تقدير انسداد بابه و عدم وجود مقدار كاف منه فى الفقه.

و لمّا لم يكن له مراتب مضبوطة بعد انتفاء القوىّ حكماً بحجّية مطلق الظنّ على هذا التّقدير، و هذا معنى عموم التّتيجه و كليتها بالنّسبة إلى الأسباب على تقرير الحكومة، و اختصاصها بالظنّ القوى الاطمئنانى على هذا التّقرير، و عدم شمولها لدونه من الظنّ الضّعيف، فلا إهمال فى التّتيجه على هذا التّقرير بالنّسبة إلى جميع الخصوصيّات. غاية الأمر: أنّها عاميّة كليّة بالنّسبة إلى الموارد والأسباب، و خاصّة جزئية مقيدة بالنّسبة إلى المراتب.

و من هنا ذكر فى «المعالم» فى «مقام تخصيص التّتيجه بخبر العادل»: «أنّه إذا كان للظنّ جهات متفاوتة فى القوّة و الضّعف، فالعقل يحكم: بأنّ العدول من

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٩
القوىّ إلى الضّعيف قبيح. و الظنّ الحاصل من خبر العادل أقوى الظنون؛ فيجب الاقتصار عليه» [١٨] فإنّ هذا الكلام كما ترى ينطبق على ما ذكرنا و إن زعم بعض محشّيه: «أنّه منزّل على الكشف» [١٩].

و بمثل ما عرفت ينبغى تحرير بيان عدم العموم بالنّسبة إلى المراتب على هذا التّقرير، لا بمثل ما أفاده شيخنا قدّس سرّه فى «الكتاب» بقوله: «إذ لا يلزم من بطلان كليّة العمل بالأصول التى هى طرق شرعيّة الخروج عنها بالكليّة ... إلى آخر ما أفاده» [٢٠].

إذ يرد عليه - بعد حمل الأصول فى كلامه على خصوص أصالة الاحتياط من حيث تعدّدها بحسب أفرادها و مواردّها، لبطلان الرّجوع إلى غيرها رأساً حسبما صرّح به فيما تقدّم عند الكلام فى ذكر مقدّمات الانسداد، و إنّما استشكل سابقاً هناك فى بطلان خصوص الاحتياط رأساً؛ من جهة عدم اقتضاء دليل نفى الحرج الذى تمسكوا به لبطلان وجوب الاحتياط، إلّا بطلانه فى الجملة لا أصلاً و رأساً:-

أنّ ما أفاده قدّس سرّه كما ترى، أرجع إلى المناقشة فى تماميّة المقدّمات المنتجة لحجّية الظنّ، و لا تعلّق له أصلاً بالكلام فى عموم التّتيجه و عدمه بعد الفراغ عن تماميّتها، و كيف يجامع هذا الإشكال مع تقرير الحكومة بما عرفته من كلامه؟

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٠.
و كيف يستقلّ العقل فى الحكم بقبح إرادة الشّارع ما زاد على الإطاعة الطّيّة مع عدم بطلان الاحتياط رأساً؟

مع أنّ الإطاعة الإجماليّة مقدّمة فى نظر العقل على الإطاعة الطّيّة، فما أفاده قدّس سرّه لا مساس له بالمقام أصلاً، حسبما اعترف به فى مجلس البحث و غيره، هذا كلّ على تقرير الحكومة.

و أمّا على تقرير الكشف، فلا إشكال فى إهمال التّتيجه و إجمالها بالمعنى الذى عرفته بالنّسبة إلى كلّ من الجهتين بذاتها، و بالنّظر إلى نفس المقدّمات من غير ضمّ شىء آخر إليها من الخارج و لو بحسب اللّحاظ؛ فإنّ العنوان المدرك فى حكم العقل على الكشف و إن كان قرب الظنّ أيضاً بالنّسبة إلى الشّك و الوهم، إلّا أنّه يجوز العقل وجود خصوصيّة لبعض أسباب الظن عند الشّارع يخصّص به اعتبار القرب الحاصل منه فى نظر الشّارع.

و من هنا حكم الشّارع باعتبار بعض الظنون من حيث الخصوص فى زمان الانفتاح، و ليس ذلك إلّا من جهة خصوصيّة له فى نظر الشّارع أوجب ترجيحه و ليس الملحوظ مجرّد طريقيّته، و إلّا لما أمكن ترجيحه مع أنّه موجب لتفويت الواقع من دون تدارك و هو قبيح على ما عرفت شرح القول فيه عند التكلّم على قول ابن قبة.

كما أنّه يجوز اعتباره للظنّ الضّعيف و طرح القوى من جهة الملاحظة المذكورة، و من ثمّ حكم فى ذلك الزّمان باعتبار ما لا يكون

أقوى من غيره نوعا بل أضعف، فإذا جُوز الأمران فلا محالة لا يحكم بعموم النتيجة من الجهتين، بل يكون مهملة مرددة بين الكل والبعض، كما أنها مرددة بين القوى والضعيف.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣١

و مما ذكرنا يظهر: فساد ما توهمه [٢١] بعض المعاصرين: من عموم النتيجة على الكشف بالنظر إلى الأسباب، كما هو الحال على تقرير الحكومة؛ نظرا إلى اتحاد مناط الحجية على التقريرين مناقشا فيما أفاده شيخنا قدس سره من الفرق في النتيجة بين التقريرين من الجهتين وإهمالها على الكشف منهما.

(٥) قوله قدس سره: (و إن التقرير على وجه الكشف فاسد؛ أما أولا: فلأن المقدمات المذكورة ... إلى آخره) (ج ١ / ٤٦٨)

تقرير الكشف فاسد من وجوه ثلاثة

أقول: قد عرفت: أن الحكم الإدراكي للعقل بحجية الظن عند الشارع الذي يرجع إليه تقرير الكشف مبنئ على ضم مقدمة أخرى إلى مقدمات دليل الانسداد المعروفة المذكورة في كلماتهم وهي: قبح التكليف من جانب الشارع من دون نصب طريق له مع فرض انسداد باب العلم بالأحكام الإلزامية الإلهية في الوقائع المشتبهة، وإلا فنفس المقدمات المذكورة لا تنتج في حكم العقل نصب الشارع للظن.

فاذن يتوجه عليه: أولا؛ أن لزوم النصب على الشارع في حكم العقل بعد فرض بقاء التكليف، إنما هو فيما لم يكن هناك طريق يسلكه العقلاء في باب مطلق الأحكام الصادرة من الموالى بالنسبة إلى العبيد شارعا كان أو غيره، ويحكم به العقل المستقل بعد القطع بعدم نصب طريق من جانب المولى، والمفروض

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٢

استقلال العقل في الحكم بحجية الظن في الموضوع الذي دار الأمر بينه وبين غيره من الشك والوهم كما فرض وجوده بالنظر إلى مقدمات دليل الانسداد المتقدمة.

و ثانيا: أن غاية ما يحكم به العقل بالنظر إلى المقدمة المفروضة - بعد الإغماض عما ذكر أولا - هو وجوب نصب الطريق على الشارع من غير فرق بين الظن وغيره. وإيجابه نصب خصوص الظن على الشارع إنما هو موقوف ومتفرع على علمه بانتفاء ما يصلح للطريقة في نظر الشارع مالا - يدخل في عنوان الظن وجزمه بذلك حتى يحكم بوجوب نصب خصوص الظن على الشارع من جهة الانحصار، وأنى له بذلك بعد تجويز نصب الشارع لما لا - يفيد الظن أصلا من باب التعبد؛ لما يرى فيه من المصلحة؟ كما هو المشاهد بالنسبة إلى الأصول العملية الظاهرية، أو نصبه لما يفيد الظن شأننا لخصوصية فيه وإلقائه الظن الشخصي رأسا، وليس ذلك مما يستحيله العقل بعد المشاهدة والوقوع في الشرعيات مع التمكن من تحصيل العلم بالواقع الذي يكون أولى بالمراعات من زمان عجز تحصيل العلم بالواقع.

و القول: بأن نصب غير الظن الشخصي في زمان الانسداد بل في زمان الانفتاح وإن كان مجوزا عند العقل، إلا أن المانع من حكمه بوجوب نصب الظن على الشارع علمه بنصب غير الظن في الشرعيات - لا - مجرد احتمال له حتى يكون حكمه بالوجوب مشروطا بعلمه بعدم النصب الذي لا سبب له في الشرعيات بعد إمكانه عقلا؛ إذ كما أن المانع من حكمه الإنشائي على تقرير الحكومة علمه بنصب غير الظن لا مجرد احتمال - وإلا توجه المنع الذي أورده بعض المحققين على دليل الانسداد: بأن انسداد باب العلم وبطلان الرجوع إلى الأصول جوازا في

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٣

بعض و وجوبا فى آخر، لا- ينتج جعل الظن و حجتيه؛ لاحتمال نصب الشارع غيره- كذلك المانع من حكمه الإدراكى على تقرير الكشف علمه بالنصب لا مجرد احتمال؛ إذ الدليل واحد و المقدمات متحدة لا يختلف الحال فيها بحسب الاختلاف التقرير- فاسد جدًا؛ لوضوح الفرق و فساد قياس الإدراك بالإنشاء.

ضرورة عدم إمكان دخل الأمر الواقعى النفس الأمري فى إنشاء العقل الذى يرجع إلى وجدانه المترتب على الموضوع الوجدانى و العنوان التحقيقى، و هذا بخلاف الإدراك؛ فإن المدرك و إن كان العقل، إلّا أن الحاكم المنشئ الشارع، فيعتبر وجود المانع فى علمه، و لا- يعتبر وجوده فى وجدان العقل و علمه كما هو الحال على تقرير الحكومة، فكلما احتمل نصب غير الظن فيحتمل وجود المانع فى وجدان الشارع فلا يستقل بإدراك نصب الظن.

لا- يقال: إن المانع احتمال النص على التقريرين على زعم من يجعله مانعا و هو أمر وجدانى لا النص الواقعى حتى يحكم بالفرق بين التقريرين بما ذكر فالأمر بالأخرة يرجع إلى الوجدان على كلا التقريرين.

لأننا نقول: صلاحية الاحتمال للمنع إنما هو من جهة كون المحتمل صالحا له، فإذا حكم بعدم صلاحيته على تقرير الحكومة فلا يعقل جعل نفس الاحتمال مانعا فتدبر.

و مما ذكرنا كله يظهر: فساد ما أورده بعض على ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره فى الإراد الثانى على الكشف: بأن حكم العقل بحجية الظن لا- يختلف الحال فيه بحسب التقريرين، فإن كان حاكما به فى زمان الانسداد فيحكم به على التقريرين، و إن لم يكن حاكما به من جهة تجويز نصب غير الظن الشخصى فى بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٤ حكم العقل للشارع و كون مجرد مانعا عن حكمه فلا يحكم به على التقريرين.

و الذى يظهر منه: أنه لم يفرق بين التقريرين و لم يفهم حقيقتهما فتخيل رجوعهما إلى الإنشاء، أو لم يفرق فى صلاحية منع الاحتمال بين الإنشاء و الإدراك فى وجه.

و بالجملة؛ هذا الإراد لا واقع له أصلا، إلّا أن يتشبت بذيل الإجماع و ادعى قيامه على عدم نصب غير الظن فى الشرعيات فى زمان الانسداد.

فيتوجه عليه- مضافا إلى منعه على وجه ينفع:- أن مرجع الإجماع المذكور عند التأمل بعد تسليمه إلى قيامه على حجية الظن عند الانسداد كما هو أحد الأدلة عند جمع [٢٢] ممن ذهب إلى حجية الظن المطلق منهم: المحقق القمى قدس سره على ما صرح به فى بعض كلماته، و لا- تعلق له بدليل الانسداد و لا- بالكشف و الحكومة، و الكلام كله؛ إنما هو فى نتيجة دليل الانسداد الذى أقاموه لإثبات حجية الظن المطلق فلا مناسبة لذكر الإجماع فى المقام.

و من هنا أمر شيخنا قدس سره بالتأمل عقيب الاستدراك بقوله: «إلّا أن يدعى الإجماع على عدم نصب شيء آخر ... إلى آخره» [٢٣]. و ثالثا: بأنه لا يفيد فى إثبات المدعى للمستدل به و هو حجية مطلق الظن إلا بعد عدم تمامية المعينات التى ذكروها للمهملة و سيجىء تمامية بعضها فتدبر.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٥

اللهم إلّا أن يقال: إن الكلام فى صحة تقرير الكشف و عدمها لا فى إنتاجه لحجية مطلق الظن فهذا الاعتراض لا توجه له أصلا فتأمل. (٦) قوله قدس سره: (و أما ثالثا: فلائنه لو صح كون النتيجة مهملة ... إلى آخره). (ج ١ / ٤٦٩) أقول: قد يناقش فيما أفاده قدس سره: بأن المصرح به فى كلامه- فيما سيجىء- استقامة تعيين المهملة بأمر كتيقن الاعتبار و نحوه، لا دخل للإجماع فى تعيينها، بل صحة التعميم بما لا- دخل للإجماع فيه بحيث يرجع الأمر إلى التمسك بالإجماع على حجية الظن فى المقام حتى يتوجه عليه- مضافا إلى منعه- بأنه لا تعلق له بالدليل العقلى أصلا.

و لو أبدل الوجه الثالث بما ذكرنا ثالثا لكان أبعد من المناقشة، و إن توجه عليه أيضا: ما عرفت الإشارة إليه؛ من عدم رجوعه إلى إبطال تقرير الكشف كالأولين الزاجعين إليه حقيقة.

(٧) قوله قدس سره: (الأول: عدم المرجح لبعضها على بعض ... إلى آخره). (ج ١ / ٤٧١) أقول: هذه عمدة المعتمات التى ذكروها فى المقام، بل الصحيح منها لما ستقف عليه من بطلان غيرها. لكنه موقوف على ثبوت أمرين:

أحدهما: عدم المرجح لبعض الظنون على بعض فيتوقف على استقصاء ما ذكره مرجحا و معينا و إثبات عدم صلاحيتها للتعين، و أما مجرد وجود احتمال المرجح لبعضها بحسب الواقع فى نظر الشارع و إن لم نعلمه، فيكفى ذلك مانعا عن التعميم بما ذكر من الوجه، و إن أبطلنا ما ذكره معينا فلا إشكال فى عدم صلاحيته للمنع؛ فإن هذا الاحتمال لو كان فى بعض معين دون غيره فيدخل فى بعض المعينات المذكورة لا محالة؛ فإنه يصير بهذه الملاحظة أولى بالاعتبار من غيره

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٦

و لو كان فى كل بعض، أو فى بعض معين واقعا، غير معين عندنا بمعنى احتمال الخصوصية فى بعض الأبعاد فى الواقع مع كونه غير معين عندنا، فلا يصلح مانعا للتعميم بالمعتم المذكور؛ ضرورة مساواة هذا الاحتمال بالنسبة إلى كل بعض فيؤول إلى عدم المرجح و المعين حقيقة.

ثانيهما: بطلان التخيير؛ بمعنى كون الحجّة بجعل الشارع كل واحد من الظنون و الأمارات الكافية على سبيل التخيير، فيكون كل واحد حجة على سبيل التخيير و البدئية؛ إما تخييرا استمراريا، أو ابتدائيا. و الثمرة بينهما ظاهرة؛ إذ العقل الحاكم بوجوب نصب ما به الكفاية على الشارع فى الشرعيات لا يعين النصب على الشارع على سبيل التعيين بعد حصول المقصود بالنصب على سبيل التخيير فيؤول الأمر بالآخره إلى الإهمال حقيقة من هذه الجهة، و ليس مرجع التخيير إلى الترجيح حتى يطالب المرجح، بل هو فى مقابل الترجيح كما هو ظاهر، و إن كان اختيار المكلف يستند إلى مرجح لا محالة.

ضرورة استحالة تعلّق الإرادة بأحد المتساويين إلّا أنّه لا يتوقف على مرجح شرعى، بل يكفى له المرجح النفسانى كما هو الشأن فى جميع موارد التخيير فى الأصول و الفروع.

و مرجع التخيير كما عرفت و إن كان إلى حجّة جميع الظنون أيضا، إلّا أن المدعى حجّة كل واحد تعيينا فما لم يبطل لم يثبت المدعى و لم يتم المعتم المذكور.

لكن يمكن إن يقال: إن احتمال التخيير إنّما هو فيما فرض كفاية كل واحد من الظنون على ما عرفت، و إلّا لم يحتمل؛ لأنّ العقل إنّما حكم بوجوب نصب ما

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٧

به الكفاية، و فرض الكفاية بالنسبة إلى كل واحد إنّما هو لوجود الجميع فى غالب المسائل الفقهيّة بحيث يكون كل واحد سببا تاما لحصول الظن منه على تقدير الاستناد إليه؛ إذ لولاه يكون المحذور من الرجوع إلى الأصول فى مجاريها و هو لزوم مخالفة العلم الإجمالى الذى أوجب حجّة الظن فرارا عنه باقيا.

و هو مع أنّه مجرد فرض غير واقع فى الشرعيات - كما هو ظاهر لمن كان له اطلاع بالمسائل و موارد الأمارات مضافا إلى أنّ الحجّة الظن الشخصية و لا يمكن تعدده حتى يحكم بالتخيير فتأمل - متحد بحسب الفائدة و الثمرة مع الحكم بحجّة كل واحد جمعا.

إذ التعارض لا- يتصور على القول باختصاص النتيجة بالظن فى المسألة الفرعية حتى يقال: بأنّه يظهر الثمرة بينهما فى باب التعارض؛ فإنّ الأمارتين المتعاضدتين راجحتان على الأماره الواحدة، و ليس مفروض البحث فى مسألة تعارض الأمارات على تقدير الإغماض عينا ذكرنا؛ حتى يظهر الفرق بين التخيير و التعيين؛ إذ المفروض موافقة الأمارات و جعل التخيير بين كل مقدار من الأمارات الكافية فلا يلزم وجود كل واحد من الأمارات فى الفقه كما ترى فتأمل [٢٤].

مع أنّ التّخيير فى المقام على القول به نظير التّخيير الواقعى فى المسألة

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٨

الفرعية كما فى الخصال [٢٥] والقصر و التّمام فى [ال] مواطن الأربع [٢٦]، و ليس كالتّخيير بين المتزاحمين، أو التّخيير العذرى الظّاهرى بين الدّليلين المتعارضين، أو الاحتمالين المتعارضين كدوران الأمر بين الوجوب و التّحريم، فلا بدّ أن يكون كلّ واحد مشتملا على مصلحة تحصل به ما هو الغرض من التّكليف بغيره بحيث يكون غيره بعد إيجاده خاليا عن المصلحة. و أين يعلم به فى الظّنون القائمة فى المسائل الفقهيّة؟ فتأمل [٢٧].

ثمّ إنّ مرجع ادّعاء الإجماع على بطلان التّخيير؛ أنّ التّخيير على الوجه المرقوم بين الأمارات ممّا لا يقول به أحد من علمائنا القائمين بحجية الظّنون الخاصّة، أو المطلقة، بل لم يقل به أحد من علماء العامّة و لم يعهد من الشّارع فى مورد من الموارد.

فيعلم من ذلك: أنّ حكم الشّارع فى المقام و المجمعول عنده ليس كلّ واحد من الظّنون تخييرا، و بعد بطلانه و عدم المرجّح بالفرض يعلم: أنّ المهملة عندنا منطبقة على القضية الكلية العامّة عند الشّارع، فيعلم بذلك: أنّ المجمعول عند الشّارع جميع الأمارات و هذا معنى تعميم النتيجة.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٩

(٨) قوله قدّس سرّه: (الأول: كون [٢٨] بعض الظّنون متيقّنا بالنسبة إلى الباقي ...

إلى آخره). (ج ١ / ٤٧٢)

تيقّن الاعتبار هل يصلح لرفع الإهمال و تغيير النتيجة أم لا؟

أقول: الكلام فى هذا المعين قد يقع فى مفهومه، و قد يقع فى مصداقه، و قد يقع فى وجه كونه معيّنا للمهملة و صارفا لها فى ضمن ما تحقّق كونه من مصاديقه.

أمّا الكلام فيه من الجهة الأولى، فملخصه: أنّ المراد به: هو الأولى بالاعتبار بالنسبة إلى غيره من الأمارات، سواء اعتبر أولويته بالنسبة إلى جميع الأمارات و هو المسمّى عندهم بالمتيقّن الحقيقى و المتيقّن بقول مطلق، أو بعض الأمارات ممّا هو دونه و هو المسمّى عندهم بالمتيقّن الإضافى. فالمتيقّن بقول مطلق و إنّ كان أمرا إضافيا يعتبر فى تصوّر مفهومه ملاحظه الغير و لو فى القسم الأول، إلّا أنّه من جهة الامتياز بين القسمين منه سمّى الأول بالحقيقى و الثانى بالإضافى.

فالمتيقّن بحسب المفهوم كما ترى يرجع إلى قضيه شرطية و ثبوت الملازمة بين اعتبار غير ما فرض متيقّنا و اعتبار ما فرض متيقّنا من دون عكس، فكما يجامع و يتحقّق مع العلم باعتبار شىء من الأمارات فى الشّرع و يصدق معه، كذلك يصدق مع العلم بعدم اعتبار شىء من الأمارات فى الشّرع على نهج واحد.

فإنّ نسبة الشرطية إلى وجود الشرط و عدمه على حدّ سواء فكما تصدق مع

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٠

صدق الشرط كذلك تصدق مع كذب الشرط من غير فرق بين الأمرين.

فمعنى كون الشىء أولى بالاعتبار من غيره: أنّه لو كان غيره معتبرا لزم اعتباره، و أمّا لو كان هو معتبرا، لم يلزم اعتبار غيره من غير فرق بين ثبوت اعتبار غيره و عدمه. فليس المراد من متيقّن الاعتبار: معلوم الاعتبار؛ بأن يقوم هناك دليل قطعى على اعتباره؛ إذ قد عرفت صدقه مع العلم بعدم اعتباره و عدم اعتبار غيره.

و بالجملة: وجود خصوصيّة فى بعض الأمارات بحيث توجب الأولويّة بالاعتبار من غيره لا يلزم العلم بحجيّة غيره و لا بحجيّة فى

الشَّرْعِيَّات.

فما تخيله بعض في المقام مناقشا فيما أفاده شيخنا قدس سره: من رجوع المتيقن الاعتبار إلى معلوم الاعتبار - إذ لا يصير الظن متيقن الاعتبار إلّا بعد قيام الدليل القطعي على اعتباره فيدخل في الظن الخاص ولا تعلق له بالظن المطلق و دليل الانسداد وقضية الإطلاق والإهمال حتّى يجعل معينا للمهملة؛ إذ الظن الخاص على تقدير وجوده وكفايته كما هو المفروض في المقام، مانع عن دليل الانسداد. فكيف يجعل من مقتضياته و معينا للمهملة الثابتة به؟ -.

فاسد جدًا و هو كما ترى، ناش عن الجهل بحقيقه كلماتهم و مرادهم من هذا اللفظ.

مع أنّه ظاهر في ابتداء النظر فيما ذكرنا مضافا إلى صراحه كلمات شيخنا قدس سره في غير موضع فيه، و ما أدري ما أجعله بما ذكره شيخه المحقق المحشّي قدس سره في هذا المقام؟ فكأنه لم يرجع إليه أصلا.

و قد أطل قدس سره الكلام في بيان هذا المرام و أوضحه غاية الإيضاح حيث

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤١

قال قدس سره - في عداد الوجوه التي ذكرها في قبال القائنين بحجية مطلق الظن في الأحكام؛ نظرا إلى أن نتيجة دليل الانسداد بنفسها أو بضميمة بطلان الترجيح من غير مرجح إطلاق حجية الظن - ما هذا لفظه:

«الخامس: أنّه بعد البناء على حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة كما قضت به المقدمات الثلاث المذكورة إذا دار الأمر فيه بين حجية جميع الظنون أو الظنون الخاصة من دون مرجح لأحد الوجهين لزم البناء على حجية الجميع، لتساوي الظنون إذن في نظر العقل و بطلان الترجيح من غير مرجح قاض بالتعميم.

و أمّا إذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجتيه على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض الآخر تعين ذلك البعض للحكم بالحجية دون الباقي؛ فإنّه القدر اللّازم من المقدمات المذكورة دون ما عداها؛ إذ حكم العقل بحجية الكلّ على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجح بينها بحسب الواقع حتّى يجب الحكم بحجية الجميع [كذلك ٢٩]، بل إنّما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح له تعيين البعض للحكم بالحجية دون البعض من دون ظهور مرجح عنده فيتعين عليه الحكم بحجية الكلّ بعد القطع بعدم المناس عن الرجوع إليه في الجملة، فعموم الحكم إنّما يجيء حينئذ من جهة الجهل بالواقع، و لا يجرى ذلك عند دوران الأمر بين الأخصّ و الأعمّ على نحو ما هو المفروض في المقام؛ لثبوت حجية الأخصّ حينئذ على التقديرين، فبعد ثبوت حجية الظن في الجملة لا كلام إذن في حجية

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٢

الأخصّ، و إنّما التأميل في حجية الباقي حينئذ. فكيف يسوغ للعقل [في مقام الجهل ٣٠] أن يحكم بجواز الرجوع إلى الباقي مع الاكتفاء بتلك الظنون في استعلام الأحكام؟ إذ المفروض كون حجية الأخصّ حينئذ مقطوعا بها عند العقل و حجية الباقي مشكوكه، بل الضرورة العقلية قاضية بترجيح الأخصّ و الاقتصار عليه في مقام الجهل حتّى يتبين له حجية غيره من الظنون.

فإن قلت: إنّ الظنون الخاصّة لا معيار لها حتّى يؤخذ بها على مقتضى التعيين المفروض لحصول الخلاف في خصوصياتها، و دوران الأمر بين الأخذ بالكلّ و البعض المبهم لا ينفع في المقام؛ لوضوح عدم إمكان الرجوع إلى المبهم.

و المفروض أنّه لا دليل على شيء من خصوص الظنون ليكون مرجعا بالخصوص فيلزم الحكم بحجية الجميع؛ لانتفاء المرجح عندنا. قلت: لا بدّ في حكم العقل حينئذ من الأخذ بأخصّ الوجوه ممّا اتفق عليه أهل الظنون الخاصّة؛ بأن لا يحتمل الاقتصار على ما دونه بناء على القول المذكور إن اكتفى به في دفع الضرورة و يترك الباقي ممّا وقع الخلاف فيه [على القول المذكور] ٣١ فلا يثبت بالقضية المهملة [الحاكمية بحجية الظن ٣٢] حينئذ ما يزيد على ذلك. و إن لم يكتف بالقدر المعلوم لاستنباط الأحكام أخذ بالأخصّ بعده أخذا بمقتضى المقدمات المذكورة و جريا على مفاد الدليل المذكور بعينه بالنسبة إلى ما بعده، فإن لم يكشف أيضا أخذ بالأخصّ

بعده لعين ما ذكر إلى أن يدفع به

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٣

الضرورة و يترك الباقي بعد ذلك، هذا إذا كانت الظنون متداخلة.

و أمّا إذا كانت متباعدة بأن كان أرباب الظنون الخاصية مختلفين من غير أن يكون هناك ظنّ متفق عليه بينهم، أو كان و لم يكن وافيا بالأحكام كان اللّمازم الحكم بحجّيته جميع تلك الظنون؛ لدوران البعض المحكوم بحجّيته قطعاً بين تلك الظنون، و لا ترجيح بينها فيجب الأخذ بجميعها من غير أن يسرى إلى غيرها»[٣٣].

إلى أن قال:

فإن قلت: إنّ المرجّح للأخذ بالبعض إنّما هو الأخذ بالمتيقّن بعد إثبات حجّية الظنّ في الجملة، و إذا دار ذلك البعض بين ظنون عديدة انتفى المرجّح المذكور فلا- قاضى إذن بترجيح البعض، بل يساوى تلك الأبعاض و غيرها من الظنون لوقوع الخلاف في الجميع.

قلت: إنّ هناك درجتين لتسريه الحجّية إلى الظنون:

إحدهما: أن يحكم بحجّية تلك الأبعاض الخاصية بعد العلم بحجّية الظنّ في الجملة و دوران الحجّية بين جميع تلك الأبعاض و بعضها؛ نظراً إلى انتفاء التّرجيح بين تلك الأبعاض و عدم المناص عن العمل.

[ثانيهما][٣٤]: أن يتسرى إلى جميع الظنون منها و من غيرها. و من البين أنّ العقل حين جهالته و دوران الأمر عنده بين الوجهين إنّما يأخذ بالأخصّ، فإنّ

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٤

المهملة إنّما تكون كئيّة على قدر ما قام الدّليل القاطع عليه دون ما يزيد عليه»[٣٥].

و ساق الكلام إلى أن قال:

«فإن قلت: إنّ تمّ ما ذكر من البيان فإنّما يتمّ لو لم يعارض الظنّ الخاصّ غيره من الظنون، و أمّا مع المعارضة و رجحان الظنّ الآخر فلا يتمّ ذلك؛ لدوران الأمر حينئذ بين الأخذ بأحد الظنّين فيتوقّف الرّجحان على ثبوت المرجّح بالدّليل، و لا يجرى فيه الأخذ بالأخصّ، و لا اتفاق على الأخذ بالظنّ الخاصّ حينئذ ليتّم الوجه المذكور، فيتساوى الجميع حينئذ في الحجّية، و قضيه بطلان التّرجيح بلا مرجّح هو حجّية الكلّ حسبما قرّره، و لا بدّ حينئذ من الأخذ بالأقوى على ما يقتضيه قاعدة التعارض.

قلت: [لما][٣٦] يكن تلك الظنون حجّة مع الخلوّ عن المعارض حسبما ذكر فمع وجوده لا تكون حجّة بالأولى، فلا يعقل إذا معارضة لما هو حجّة عندنا»[٣٧].

إلى أن قال:

«إذا تقرّر ذلك فنقول: إنّّه على ما قرّرنا يكون بين القول بحجّية الظنون الخاصية و مطلق الظنّ عموم مطلق كما هو أحد الوجهين المتقدّمين في أوّل المسألة، فكلّ ظنّ يقول بحجّيته من يقول بحجّية الظنون الخاصية يقول بحجّية القائل بحجّية مطلق الظنّ [٣٨] إلّا أن يقوم عنده دليل على خلافه دون العكس

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٥

و بذلك يتمّ المطلوب؛ إذ بعد تسليم حجّية الخبر في الصّورة المفروضة لا- دليل على حجّية الشّهرة حتّى يعارض بها تلك الحجّة المسلّمة فضلاً عن ترجيحها عليها، فإنّ الحكم بالتّرجيح فرع الحجّية، فإذا كانت منتفية لعدم قيام الدّليل عليها لم يعقل التّرجيح و يتمّ ما قرّرناه، فإنّ الفريقين متفقان حينئذ على حجّية الخبر و جواز العمل به في نفسه لو لا المعارض الأقوى، إلّا أنّ القائل بحجّية مطلق الظنّ يقول حينئذ بوجود المعارض، فلا يجوز عنده العمل بالخبر من تلك الجهة و إنّما يتمّ له تلك الدّعوى على فرض إثباته.

و قد عرفت: أنه لا دليل عليه حينئذ فتعين العمل بالخبر، هذا غاية ما يمكن تقريره في تصحيح هذا الوجه و لا يخلو عن تأمل [٣٩]. انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

و ما أفاده في بيان الصيغى و تشخيص مصداق المتيقن اعتباره من الظنون - سيما ما أفاده في جعل مطلق أفراد الظنون الخاصية مع اختلاف أهله فيها من أفرادها، و كون النسبة بين القولين عموم مطلق، مع أن القائلين بالظنون الخاصية لا يعتبرون في اعتبارها حصول الظن الفعلى منها في خصوصيات مسائل الفقه - و كذا ما أفاده في مسألة التعارض و إن كان محل المناقشة و النظر، و لذا حكم بعدم خلوه عن التأمل، إلا أن ما أفاده من انصراف المهملة الثابت حجيتها بدليل الانسداد إلى خصوص ما كان أولى بالاعتبار من الظنون - على تقدير الكفاية في

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٦

استعلام الأحكام المعلومة بالإجمال و الرجوع إلى أصالة الحرمة بالنسبة إلى غيره من الظنون - في كمال الاستقامة و الجودة كما ستقف عليه، بل هو من القضايا التي قياساتها معها عند التحقيق.

و قد عرفت: الفرق بين كون الشيء أولى بالاعتبار و القدر المتيقن من بين الظنون، و كونه معلوم الحجية في نفسه مع قطع النظر عن ملاحظته غيره فيكون من الظنون الخاصية المعتبر انسداد باب العلم بها في الحكم بحجية الظن على الإهمال أو الإطلاق من جهة دليل الانسداد المقصود بالبحث في المقام.

و أظن أنه لا يختلط عليك الأمر بعد هذا البيان أصلاً، و لا تقع في شبهة من اشتبه عليه أمر هذا المعين بالظن الخاص. هذا بعض الكلام فيما يتعلق بالجهة الأولى.

و أمّا الجهة الثانية: و هو بيان مصداق هذا المفهوم و تشخيصه و تميزه من بين الظنون التي علم بوجود المهملة فيها فهو في غاية الإشكال. و قد عرفت التأمل فيما أفاده الشيخ المحقق المحشى قدس سره: من جعل مطلق ما قيل باعتباره من باب الظن الخاص من مصاديقه.

و الميزان في مصداق المتيقن بقول مطلق و بالنسبة إلى جميع الأمارات الظنية - الذي توصف بالحقيقى في لسان شيخنا قدس سره - أن يكون هناك ظنّ لم يحتمل أحد عدم اعتباره على تقدير حجية ظنّ عند الشارع بخلاف غيره من الظنون، و لا يبعد أن يكون الخبر الصيحيح الجامع للشروط التي ذكرها شيخنا قدس سره من مصاديقه؛ إذ لم يقل أحد ممن قال بحجية الظن في الشرعيات في قبال من قال بحرمة العمل بالظن مطلقاً و انفتاح باب العلم بالأحكام الشرعية، بل قبح جعله على الشارع كما

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٧

عرفته عن ابن قبة بعدم حجّيته و حجية غيره و إن كان القائل بالتعدى عنه و تعميم الحجية بالنسبة إليه و غيره كثيراً و لو سأل عن حاله عن كلّ فريق منهم لقال بحجّيته، و يعتبر في جعله مصداقاً: أن لا يكون هناك إجماع بسيط على حجّيته، و لا دليلاً قطعياً آخر، أو منهياً إلى القطع يقتضى بحجّيته، و إلا دخل في الظن الخاص و خرج عن مفروض البحث كما هو ظاهر.

و أشكال منه: تحصيل المتيقن بالإضافة، بحيث يرجع إليه على تقدير عدم وجود المتيقن الحقيقى؛ و هو الخبر الجامع للشروط الخمسة فيما بأيدينا من الأخبار، أو عدم كفايته في استعلام الأحكام بالمعنى المتقدم على تقدير وجوده؛ لأنه كلما انتفى أحد الشرائط احتمل كون غيره حجة دون الفاقده.

و من هنا يظهر النظر فيما قد يقال: من أن المتيقن بالإضافة بالنسبة إلى غير الخبر الجامع للشروط الخمسة، الخبر الجامع للشروط الأربعة و المتيقن بعده بالنسبة إلى تمام غيره، الخبر الجامع للشروط الثلاثة و هكذا.

و بالجملة: تطبيق هذين المفهومين على الجزئيات الخارجية و الأمارات الظنية لا يخلو عن إشكال، و ليكن هذا في ذكر منك.

و أما الجهة الثالثة: و هو كون المتيقن بقسميه كلّ في محلّه و معيّناً للمهملة على تقدير وجوده و كفايته بمعنى لزوم الاقتصار عليه و

عدم جواز الأخذ بغيره لأصالة الحرمة، فقد عرفت: أنه لا إشكال فيه أصلاً، بل لا ينبغي التّكلم فيه؛ لأنه من القضايا التي قياساتها معها؛ ضرورة انصراف المهملة إليه بالمعنى الذي عرفته على تقدير وجوده، فلا- يحتاج إذن إلى التّقصّ و الإبرام و الأسئلة و الأجوبة المذكورة

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٨

في كلام المحقق المحشى [٤٠] المتقدّم ذكره، و إن كان كثير منها متعلّقاً بالتّكلم في الصّغرى حقيقة دون الكبرى، هذا كلّه بالنّسبة إلى الأسباب.

و أمّا بالنّسبة إلى المراتب فالظاهر عدم وجود هذا المعين بالنّسبة إليها؛ لأنّ جعل الضّعيف لخصوصيّة يراها الشارع فيه أمر ممكن واقع عند أهل الطّنون الخاصّة فإنّ الأمارات التي ذهبوا إلى حجّيتها ليست أقوى ظلّاً ممّا حكموا بعدم حجّيته. ألا ترى أن الشّهرة العظيمة أقوى ظلّاً من غالب الأمارات التي حكموا بحجّيتها من باب الظّن الخاصّ؟ مع أنّها غير معتبرة عند المشهور.

(٩) قوله قدّس سرّه: (و لا يتوهم: أنّ هذا المقدار المتيقّن من [٤١] الطّنون الخاصّة ...

إلى آخره). (ج ١ / ٤٧٢) أقول: لا يخفى عليك أنّ هنا توهمين:

أحدهما: ما عرفت الإشارة إليه مع فساده: من كون المراد من هذا المعين ما علم حجّيته بالخصوص و بالتّظر إلى نفسه من غير دخل لدليل الانسداد فيه، و هو يرجع على ما عرفت إلى اشتباه هذا المتيقّن بما علم اعتباره بنفسه.

ثانيهما: ما أشار إليه قدّس سرّه: من كون المراد من الظّن الخاصّ أعمّ ممّا علم اعتباره بنفسه لقيام دليل ناظر إليه ابتداء بعنوانه الخاص و ممّا يرجع أمر الاعتبار بالآخره إليه، و لو كان من جهة كونه أولى بالاعتبار من محتملات مدلول الدّليل و قدراً متيقّناً منها.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٩

و هذا ليس في الوهن كالأول؛ إذ معنى تردّد المهملة بين المطلقة الكلّية و الجزئية المعيّنة المقيدة إلى دوران الأمر بين كون الحجّة في حكم الشارع مطلق الظّن، أو الظّن الخاصّ و لو كان مقيداً بزمان الانسداد؛ لأنّه لو لا احتمال مدخليّة السبب الخاصّ في مدلول دليل الانسداد لم يكن معنى للإهمال.

فالإهمال إنّما هو من جهة احتمال اعتبار الشارع الظّن الحاصل من السبب الخاصّ، و ليس الغرض من المعين إلّا إثبات هذا المعنى، فإذا عيّن فيصير الحاصل من دليل الانسداد بضميمة المعين حجّة الظّن الحاصل من السبب الخاصّ في زمان الانسداد.

و منه يعلم: أنّ هذا التّوهم جار بالنّسبة إلى جميع المعينات و لا- اختصاص له بتيقّن الاعتبار كما هو واضح، و من هنا تمسّك في «المعالم» لحجّية الخبر بدليل الانسداد [٤٢]، مع أنّه من أهل الطّنون الخاصّة؛ نظراً إلى صرف نتيجة دليل الانسداد إلى الظّن القوى المنحصر في زعمه في خبر العادل الذي ذكره.

و لكن يرد عليه: أنّ المراد من الظّن الخاصّ في كلماتهم و أسنتهم ما كان نظر الدّليل المثبت له أولاً، إلى السبب من غير فرق بين اعتبار الظّن الشّخصي منه في الموارد الجزئية و عدمه، كما هو المشاهد الواقع في الطّنون الخاصّة؛ فإنّ اعتبارها- عند التّحقيق و أكثر المحقّقين- على هذا الوجه لا ما انصرف الدّليل إليه و لو بضميمة مقدّمة خارجيّة و الدّليل الانسداد كما عرفت تحقيقه و اعترف به المتوهم؛ إذ لا يثبت أولاً اعتبار المتيقّن اعتباره على تقرير الكشف، إلّا بملاحظة

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٠

كونه متيقّناً من المهملة.

فاعتباره إنّما هو بالتّظر الثّانوي، و عدّ صاحب «المعالم» و أضرابه من أهل الطّنون الخاصّة خبر العادل منها، ليس من جهة تمسّكهم بدليل الانسداد، بل لتمسّكهم في مسألة حجّية الخبر بوجوه أخر اقتضت حجّية الخبر بعنوانه الخاصّ ابتداء.

فإذا كان نظر الدّليل المثبت لحجّية الظّن إلى وصف الظّن، و إن انصرف إلى نوع منه بالملاحظة الثّانويّة هو الظّن المطلق؛ من غير فرق

بين أن يكون الدال عليه الكتاب أو السينة أو الإجماع أو العقل سواء كان على الأخير دليل الانسداد أو غيره كوجوب دفع الضرر المظنون ونحوه، و من هنا تمسك المحقق القمي قدس سره بحجية الظن المطلق بآية النبأ و أمثالها. و إن كان نظره إلى السبب الخاص من غير أن يستفاد منه اعتبار إطلاق اعتبار الظن فهو ظن خاص. فعلى ما ذكرنا القائل باختصاص نتيجة دليل الانسداد بالظن القوي الاطمئنانى، أو ما ظنّ اعتباره من الأمارات من أهل الظنون المطلقة لا الظنون الخاصة و إن كانوا من أهل الظنون الخاصة بالمعنى اللغوى و العرفى بالنسبة إلى القائل بحجية الظن بالمعنى الأعمّ ممّا قالوا به؛ فإنّ الإطلاق و الخصوصية أمران إضافيان.

و من هنا عدّ بعض من قال باختصاص النتيجة بخصوص الظن في المسألة الأصولية، في عداد أهل الظنون الخاصة، في قبال القول بحجية الظن مطلقاً من غير فرق بين تعلّقه بالمسألة الأصولية أو الفرعية. فقد تقرّر ممّا ذكرنا أنّ هنا وجهين:

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥١
أحدهما: إناطة الاختصاص و الإطلاق بالسبب الخاص وعدمه مطلقاً من غير فرق بين أن يكون الاختصاص ذاتياً أولياً أو عرضياً ثانوياً، و هذا هو الذى بنى عليه المتوهم و يساعده العرف العام و اللغة.
ثانيهما: إناطة الاختصاص و الإطلاق بالاختصاص الذاتى وعدمه و هو الذى بنى عليه شيخنا قدس سره فى «الكتاب»، و هذا هو المراد من كلامه المتقدم لا ما يتوهمه المتوهم، و إن كانت العبارة قاصرة فى إفادة المراد فى ابتداء النظر.
فالمراد أنّ الظن الخاص ما ثبت اعتباره بغير دليل الانسداد ممّا كان نظره إلى السبب الخاص ابتداء لا الأعمّ منه و ممّا انصرف إليه الدليل بملاحظة خارجيته كما هو المفروض فى المقام، فليس المراد أنّ كلّما ثبت اعتباره بغير دليل الانسداد فهو ظنّ خاصّ و إن كان مقتضاه حجية الظن على الإطلاق.

و ممّا ذكرنا يظهر: الوجه فى أمره قدس سره بالتأمّل عقيب ما عرفت من الكلام؛ فإنّ الوجه فيه عدم الجزم بإناطة الاختصاص و الإطلاق فى كلماتهم بالوجه الثانى و احتمال كون المراد الوجه الأول و ليكن ما ذكرنا فى حفظ منك، حتى لا تسلك من غير الطريق فى فهم عبارة «الكتاب» و هو الحافظ عن الخطأ و نسأله أن يحفظنا عن الخطأ فى القول و العمل.
(١٠) قوله قدس سره: (للزوم الاقتصار فى مخالفة الاحتياط للآزم فى كل واحد ...

إلى آخره) (ج ١ / ٤٧٢) أقول: لا يخفى عليك: أنّ ما أفاده قدس سره من التعليل لكون القوة معيّنة مبنى على ما تقدّم المناقشة فيه؛ من عدم بطلان الاحتياط بعدم العلم الإجمالى بالتكاليف، إلّا فى الجملة بقدر ما يندفع به الحرج و العسر الشديد، فيتعيّن بحكم العقل مخالفته

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٢
فيما كان الاحتمال الموافق للاحتياط فيه، يعنى احتمال الوجوب و التحريم فى كمال البعد من جهة قيام الظن القوي الاطمئنانى على عدم الوجوب و التحريم، فيقتضى عليه فى مخالفة الاحتياط و يراعى مقتضى العلم الإجمالى فى باقى الاحتمالات ممّا ظنّ فيه بالتكليف مطلقاً أو شكّ فيه، أو ظنّ عدمه، إذا لم يبلغ مرتبة الاطمئنان.

و قد عرفت: أنّ الكلام فى إطلاق النتيجة و إهمالها بعد الفراغ عن ثبوت أصلها و الكلام المذكور مبنى على ما عرفت مراراً على عدم ثبوتها، فالأولى بل المتعيّن أن يعلّل ذلك: بأنّ حكم العقل الإدراكى على تقدير تسليمه كما هو مبنى البحث عن المعينات بالنسبة إلى الظنّ و كونه حجية عند الشارع إنّما هو من جهة كونه أقرب إلى الواقع من الشكّ و الوهم، فإذا كان المدرك مردداً بين المطلقة و الجزئية بحسب المرتبة و كان هذا المناخ العقلى موجوداً فى الأقوى على الوجه الأتمّ و الأكمل - و المفروض كفايته فى الفقه - فلا محالة يستكشف حجّيته و يحكم بوجوب الاقتصار عليه، بضميمة أصالة حرمة العمل بغير العلم.

و إلى هذا الوجه يشير كلامه قدس سره فيما سيجيء عند الاعتراض على هذا المعين.

ثم إنه لا يخفى عليك: أن هذا المعين ناظر إلى التعيين بحسب المرتبة و لا دخل له بالأسباب أصلاً؛ ضرورة أن الظن الأقوى لا يستند دائماً إلى أماره معينة؛ لأن ما يحصل الظن الأقوى منه بالنسبة إلى مورد لا يلزم حصول هذه المرتبة منه بالنسبة إلى مورد آخر، و المفروض عدم إناطة الحجية بالظن النوعي، حتى يقال:

إن في الأمارات ما يكون أقوى نوعاً من غيرها كالخبر الصحيح الأعلاني

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٣

و الشهرة المحققة العظيمة مثلاً.

(١١) قوله قدس سره: (و رجحان كونه بدلاً عن الواقع ... إلى آخره). (ج ١/ ٤٧٣) أقول: لا يخفى عليك أن رجحان البدلية عن الواقع بمعنى تدارك ما فات عن الواقع من المصلحة بسلوك الأماره، أعني: ظن اعتبارها إنما هو فيما تعلق الظن باعتبارها على وجه يلزم تدارك الواقع في حكم العقل من سلوك المؤدى إلى خلاف الواقع، كما إذا ظن بحجيتها حتى في زمان انفتاح باب العلم بالواقع و قلنا بأن جعلها في هذا الزمان يكشف عن وجود المصلحة المتدركة بقول مطلق حتى بالنسبة إلى زمان الانسداد.

و أمّا إذا لم يتعلّق الظن باعتبارها على الوجه المزبور؛ بأن تعلق باعتبارها في خصوص زمان الانسداد، أو تعلق باعتبارها على وجه الإطلاق، و قلنا بأنه لا يلزم في حكم العقل وجود المصلحة المتدركة، إلّا بالنسبة إلى زمان الانفتاح لعدم استناد فوت الواقع إلى الأماره المفروضة بالنسبة إلى زمان الانسداد؛ فإنه يكفي في الترجيح بالنسبة إلى زمان الانسداد كونه أغلب مطابقة في نظر الشارع من سائر الأمارات، فلا يلزم من الظن بالاعتبار رجحان البدلية و لو من جهة احتمال ما ذكرنا، فإنه يكفي في نفى الملازمة و لو جعل الوجه في الترجيح أقربيّة احتمال التدارك فيما ظنّ اعتباره بالنسبة إلى ما شكّ اعتباره أو ظنّ عدمه؛ نظراً إلى أن ما ظنّ اعتباره بالخصوص إنما هو من القسم الأول؛ لأن اعتبار الأماره من حيث الخصوص في خصوص زمان الانسداد مجرد فرض غير واقع، كما أن التفكيك في المرجح لجعل الأماره الواحدة بالنسبة إلى الزمانين في كمال البعد، أو جعل الوجه: أن مظهر الاعتبار من حيث كونه مشتملاً على المصلحة المتدركة ظناً أو

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٤

أغلب مطابقة من سائر الأمارات كذلك، حيث إن المرجح لتخصيصها لا يخلو من أحد الأمرين، لكان أوفق، فتأمل.

(١٢) قوله قدس سره: (و نظير ذلك ممّا لو تعلق غرض المريض بدواء ...

إلى آخره). (ج ١/ ٤٧٣) أقول: لا يخفى عليك: أنه لا بد أن يكون الدواء المتعلق بالغرض ذا أصناف و أقسام كالمسهل؛ ضرورة أنه إذا لم يكن كذلك لم يمكن تعلّق الظنّ بالنسبة إلى موضوعين، فإذا فرض تعلّق الغرض بالأيارج [٤٣] مثلاً- فظنّ كونه المعجون الفلاني فلا محالة يظنّ بعدم كون غيره الأيارج و إن أمكن الظنّ بكونه بدلاً عنه في الخواصّ و الآثار، و هذا أمر واضح لا ستره فيه تعلّق الغرض بالتنبيه عليه و إلّا فليس ممّا يعتنى بشأنه.

(١٣) قوله قدس سره: (ثم إن البعض المظنون الحجية قد يعلم بالتفصيل ...

إلى آخره). (ج ١/ ٤٧٣)

الظن تفصيلي و إجمالي

أقول: ما أفاده قدس سره: من كون متعلّق الظنّ قد يكون أمراً مفصّلاً ممتازاً في الخارج، و قد يكون مجعلاً مردداً بين أمرين، أو أمور، فيتّصف الظنّ بالتفصيل (*) كذا و في الكتاب: و نظير ذلك ما لو تعلق ... إلى آخره.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٥

و الإجمال بالاعتبارين كالعلم أمر واضح لا- ستره فيه أصلا كوضوح ما أفاده في بيان مصداق الظن الإجمالي، حيث إنه بعد العلم الإجمالي بجعل الظن؛ نظرا إلى دليل الانسداد حيث إنه فرض إهمال نتيجته و الظن التفصيلي بعدم اعتبار جملة من الأمارات حتى في زمان الانسداد و كونها ملحقه بالقياس حكما أو موضوعا، يظن بأن الحجية في غيرها كلاً أو بعضا، فيكون البعض اللابشرط مظنون الاعتبار لا محالة هذا.

و قد عرفت من كلام المحقق المحشى قدس سره فرض القسمين أى: الإجمال و التفصيل بالنسبة إلى المعين الأول أيضا كما فرضهما بالنسبة إلى هذا المعين حيث إنه يمكن أن يقال- بعد فرض عدم العلم التفصيلي بما تيقن اعتباره من الأمارات:- إنا نعلم إجمالا بأن فيما قيل باعتباره من حيث الخصوص على اختلاف أنواعه و أقسامه و اختلاف الأصحاب فيه، ما يكون أولى بالاعتبار بالنسبة إلى غيره فيكون الأخذ بتمام أطراف هذا المتيقن المعلوم بالإجمال و هو جميع ما قيل باعتباره من حيث الخصوص متعينا في نظر العقل بالنسبة إلى ما يكون خارجا من أطرافه هذا.

و لكنك خبير: بأن تصوير ما أفاده في غاية الإشكال حيث إن اختلافهم إن كان راجعا إلى الظنون المتداخلة؛ بأن كان ممّا اتفق عليه الكل، كالخبر الجامع للشروط الخمسة الذى تعرض له شيخنا قدس سره في «الكتاب» فهو معلوم تفصيلا فيما لم يبلغ اتفاقهم مبلغ الإجماع، و إلما كان من الظنون الخاصة على ما أسمعناك سابقا و إن رجع إلى الظنون المتباينة: بأن ذهب كل فريق إلى حجتيه ما ينكره الفريق الآخر، فليس متيقن معلوم بالإجمال.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٦

ضرورة أن اختلافهم ليس راجعا إلى الاختلاف في تشخيص المتيقن، حتى يقال: بأنه راجع إلى الاختلاف في الخصوصية بعد الاتفاق على القدر المشترك فيستكشف وجوده بين الخصوصية المختلفة، بل راجع إلى ما اجتهدوا في حجتيه من حيث الخصوص فإن كان راجعا إلى الاختلاف في تعيين القدر المشترك بعد كونه مسلما بينهم فيستكشف من حجتيه بالخصوص، فيخرج عن محلّ الفرض إن بلغ مبلغ الإجماع، و إلما فلا- فائدة فيه أصلا، إلما أن يحمل كلامه على مجرد الفرض و إن كان متعلقا بأمر محال حيث إن فرض المحال ليس محالا.

(١٤) قوله قدس سره: (و الذى ينفع، غير مسلم ... إلى آخره). (ج ١ / ٤٧٤) أقول: المراد نفى التسليم بالنظر إليه على سبيل الإطلاق كالظن بالاعتبار، لا نفيه بالنظر إليه فى الجملة، فإنه يسلم كونه مرجحا كذلك كما ستقف على تفصيل القول فيه.

(١٥) قوله قدس سره: (لكونه معلوم الحجية تفصيلا ... إلى آخره). (ج ١ / ٤٧٤) أقول: المراد كونه كذلك بعد انضمام العلم بحجتيه الظن في الجملة الذى حصل من دليل الانسداد على تقرير الكشف لا كونه كذلك بالذات و إلّا خرج عن محلّ الفرض و هو ظاهر، و من هنا قد يقال: إن إطلاق المرجح بمعنى المعين عليه لا ضير فيه فتدبر.

(١٦) قوله قدس سره: (مع أنه لو كان بنفسه كثيرا ... إلى آخره). (ج ١ / ٤٧٥) أقول: قد يناقش فيما أفاده قدس سره:

تارة: بأنه إذا فرض كفاية المتيقن اعتباره من جهة كثرته فلا يسلم العلم

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٧

بطرو خلاف الظواهر فيها إجمالا حتى تكون من قبيل ظواهر الكتاب المعلوم عدم إرادة الظاهر منها فضلا عن تسليم العلم بأن صارفه فى غيره لم لا- يكون فيه. نعم، لو كان فرض كفايته من جهة اشتماله على عمومات و إطلاقات شاملة لغالب المسائل الفقهيّة و كان هناك مخصّصات و مقيدّات كثيرة فى غيره ممّا لم يبلغ تلك المرتبة أمكن دعوى العلم الإجمالى بطرو خلاف الظاهر فيه و كون الضارف من غير جنسه و المفروض فى كلامه قدس سره غير المفروض.

و أخرى: بأن فرض العلم الإجمالى المذكور لا يجامع كثيرة ما فرضه متيقنا من بين الأمارات لأنه كما صرح به الخبر الجامع للشروط

الخمسة مع فرض حصول الظن الفعلى منه بالحكم؛ لأنّ النتيجة سواء فرضت مهملة أو كئيّة حجّية الظن الشخصى لا النوعى، فالمتيقّن اعتباره من الظنون الشخصيّة الخبر الجامع للشروط الخمسة و من المعلوم عدم إمكان حصول الظن الفعلى منها مع فرض وجود العلم الإجمالى بوجود الصّارف له.

و منه يعلم: أنّ اعتبار عدم الوهن بمعارضة شىء من الأمارات مستغنى عنه؛ إذ الكلام فى الظن الفعلى و مع الوهن من جهة المعارضة لا يحصل الظن من الخبر فتأمل.

نعم، لو كان المستكشف من دليل الانسداد حجّية الظنون النوعية أمكن دعوى بقاء الخبر الجامع للشروط الخمسة على إفادة الظن النوعى مع العلم الإجمالى المذكور؛ ضرورة أنّه يجامع القطع بالصدور فضلا عن الاطمئنان به كما فى ظواهر الكتاب.

فلا يتوجّه إذن المناقشة الثانية و إن كانت هذه الدّعى فاسدة عندنا و عند

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٨

شيخنا قدّس سرّه؛ نظرا إلى إيجاب العلم الإجمالى بإرادة خلاف الظاهر من العمومات و الإطلاقات إجمالها إذا بلغ حدّ الشبهة المحصورة كما هو المفروض، فلا يبقى ظهور أصلا، فكيف يدعى حصول الظن منها و لو نوعا؟

اللهمّ إلّا أن يكون مراده قدّس سرّه ممّا أفاده أنّ مجرد كثرة الخبر الجامع للشروط الخمسة لا يوجب الحكم بوجود المتيقّن الكافى نظرا إلى عدم بقاءه على شرائط الحجّية من جهة العلم الإجمالى الموجب للإجمال، فالمنع يرجع حقيقة إلى وجود المتيقّن وصفا و إن كان ذاته موجودة كما هو ظاهر فتدبرّ.

فلا بدّ إذن أن يتسرّى إلى المتيقّن بالإضافة على تقدير وجوده و كفايته.

اللهمّ إلّا أن يمنع وجوده؛ نظرا إلى عدم ميزان يميّز به المتيقّن بالإضافة إلى غير المتيقّن الحقيقى من الأمارات الأخرى، ولأجله أمر قدّس سرّه بالتأمّل بعد الحكم بالتسرية، أو لما ستعرفه بعد ذلك من كلامه قدّس سرّه.

(١٧) قوله قدّس سرّه: (ففيه: أنّ ضبط مرتبة خاصّة له متعسر ... إلى آخره). (ج ١ / ٤٧٥) أقول: لا يخفى عليك: أنّ ما أفاده قدّس سرّه مبنى على كون المراد من هذا المرحّح إناطة التّرجيح بمطلق القوّة و الضّعف الإضافيين؛ إذ كما أنّ أصل تشخيص مراتب الظن فى نفسها من جهة كثرتها و غموضها بالشّدّة و الضّعف فى غاية الإشكال، كذلك تشخيص مرتبة الظنّين الموجودين فى المسألتين، بل الإشكال فى الثانى ناش عن الإشكال فى الأوّل عند التحقيق.

و أمّا لو كان المراد إناطته بالقوّة البالغة حدّ الاطمئنان فلا يتوجّه عليه المناقشة المذكورة الرّاجعة إلى المنع الصّغرى كما اعترف به قدّس سرّه فأورد عليه: أوّلا:

بندرتة بعد الحكم بكونه ملحقا بالعلم حكما بل موضوعا الذى لم يعلم المراد منه؛

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٩

فإنّ الإلحاق بالعلم الطّريقى حكما لم يعلم له وجه، و بالموضوعى كذلك، و الإلحاق الموضوعى لا وجه له أصلا، و إن قال به بعض مشايخنا قدّس سرّه [٤٤]. اللهمّ إلّا أن يراد الإلحاق الموضوعى بالمسامحة كما ذكره سابقا عند الكلام فى حجّية أخبار الآحاد بالخصوص، و كيفما كان لا إشكال فى انضباط هذه المرتبة.

و أمّا الإيراد عليه بالتدرة، فقد يناقش فيه أيضا: بمنع التدرة لكثرة الظنون الاطمئنانيّة فى الفقه. فينحصر الإيراد فيما أفاده ثانيا؛ بقوله: «مع أنّ كون القوّة معيّنة للقضيّة المهملة محلّ منع ... إلى آخره» [٤٥] لأنك قد عرفت سابقا: أنّ العقل لا يستكشف بالنظر إلى مقدّمات الانسداد جعل خصوص الظن الاطمئنانى كما يحكم به على تقدير الحكومه. كيف! و لو كان كذلك لم يكن معنى للإهمال بالنسبة إلى المرتبة، بل النتيجة كشفا أو حكومه مختصة بالظن الاطمئنانى.

و بالجملة: لا مناص عن الإيراد الثانى أصلا على ما عرفت الكلام فيه.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٠
 (١٨) قوله قدس سره: (مع أن الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم ...
 إلى آخره) [٤٦]. (ج ١ / ٤٧٦)
 بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦١

العقل لا يحكم إلا بلزوم دفع الضرر

أقول: لا يخفى عليك: أن ما أفاده قدس سره مبنى على جعل الوجه الثاني في قبال الوجه الأول؛ بمعنى أنه على تقدير الإغماض عن كفاية مطلق الظن في الترجيح من حيث كونه أقرب إلى الحجية يحكم بلزوم الترجيح به من حيث كونه أقرب إلى إدراك مصلحه الواقع.

و بالجملة: هذه الحية غير حشية مجرد الأقربيه إلى الحجية و إن كانتا متلازمتين في زعم المستدل.
 ثم إن الوجه في عدم إفادته لزوم التقديم، بل أولويته هو ما عرفت الكلام فيه مرارا: من أن العقل لا يحكم بلزوم إدراك المصالح الواقعية في باب الإطاعة، و أن العنوان الملزم عنده لإطاعه مطلق أوامر الموالى على العبيد دفع الضرر و العقوبة و المؤاخذه و إن حكم بإدراكها على وجه الترجيحان و الأولوية؛ نظرا إلى إيجابه تكميل النفس الموجب للوصول إلى الدرجات العالية و التهيؤ للإفاضات القدسية.

و أمّا الوجه في مشابهته للترجيح بالقوة و الضعف بعد الإغماض عما ذكره أولا، فهو ظاهر؛ حيث إن مناطه على الأقربيه بملاحظة الاعتبارين، فلا بد أن يلاحظ مرتبة ما ظنّ اعتباره مع مرتبة ما شك في اعتباره مثلا، فربما يكون الظن

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٢
 الحاصل من مشكوك الاعتبار في المسائل التي قام عليها أقوى و أقرب من الظن الحاصل من مظنون الاعتبار في المسائل التي قام عليها بعد الملاحظتين، فيتوجه عليه - مضافا إلى ما ذكر - ما توجه على الترجيح بالوجه الثاني.

ثم إن المراد من استبعاد فرض التسوية بالنسبة إلى جميع الظنون الموجودة في المسائل الفقهية و استحالتة بحسب العادة بعد الاختلاف التام بين الأسباب و الموارد بالنسبة إلى المفروض، و إلّا فلم يتوهم أحد أن فرض المحال محال فلا تغفل هذا.

مضافا إلى ما أفاده قدس سره في الاعتراض بقوله: «مع أن اللازم على هذا إلى آخر ما أفاده» [٤٧]؛ ضرورة لزومه بعد البناء على ملاحظة الأقربيه من جهة التدارك على تقدير الخطأ بعد اختلاف الظنون القائمة من الجهة التي ذكرها قدس سره، بل اختلافها من جهة أخرى - غير مذكور في كلامه - و هي القوة و الضعف، فافهم.

(١٩) قوله قدس سره: (و أمّا الوجه الأول المذكور في تقريب ترجيح ...
 إلى آخره). (ج ١ / ٤٧٧)

في ان مطلق الظن لا يصلح للترجيح و تعيين النتيجة المهملة

أقول: العمدة في الاعتراض على هذا الوجه ما أفاده ثانيا؛ لأن ما أفاده أولا مضافا إلى رجوعه إلى منع الأطراد كما هو واضح غير نقى عن الإشكال؛ لإمكان أن يقول الخصم بأننا لا نقول: بأن كلما ظنّ اعتباره لا بد أن يكون مظنون الاعتبار

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٣

مطلقاً، فكلماً تحقق هذا العنوان في ضمن مطلق أو مقيد نقول بكونه متعيناً من المهملة. مضافاً إلى إمكان دعوى كون الخبر الجامع للشروط الخمسة مما يظنّ اعتباره مطلقاً. اللهم إلا أن يكون مراده قدس سرّه مما أفاده عدم كفاية ما ظنّ اعتباره من الأمارات فتدبر. فإذا لا بدّ من صرف العنان إلى بيان ما أفاده من الاعتراض الثاني، فنقول- في توضيح عدم الدليل على كون مطلق الظنّ معيناً للمهملة و مرجحاً لما قام عليه على غيره من الظنون:-

إنّ الدليل على اعتبار الظنّ على سبيل الإطلاق أو الإهمال منحصر في المقام على ما هو مقتضى الفرض بدليل الانسداد و لا يخلو الأمر فيه:

إمّا أن يجرى في خصوص الفروع و يحكم بعد إهمال النتيجة فيها بحجية مطلق الظنّ في تعيينها- كما هو المفروض في محلّ البحث- أو يجرى في خصوص الأصول.

و إمّا أن يجرى في مطلق الأحكام الشرعية بالمعنى الأعمّ من الفرعية و الأصولية و الواقعية و الظاهرية.

و إمّا أن يجرى في كلّ منهما مستقلاً فيجرى تارة في الفروع، و أخرى في الأصول.

ثمّ على تقدير إجرائه في الأصول مستقلاً على هذا الفرض قد يجرى في الأحكام الأصولية بقول مطلق، و قد يجرى في الحكم الأصولي الثابت بإجراء دليل الانسداد في الفروع.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٤

أمّا الوجه الأول: و هو إجراؤه في خصوص الفروع و الحكم بعد إهمال النتيجة فيها بكون مطلق الظنّ مرجحاً و معيناً للمهملة.

ففيه: أنّ قضيه المقدمات الجارية في الفروع على تقدير الكشف، حجية الظنّ في خصوص الأحكام الفرعية؛ ضرورة أنّ بقاء التكليف بها مع فرض عدم الطريق لها لا يقتضى في حكم العقل بوجوب نصب الشارع طريقاً إلى غيرهما ممّا لم يفرض تعلّق التكليف بها كما هو المفروض.

نعم، مقتضى حكم العقل على تقرير الحكومة- حسبما عرفت مراراً- عدم الفرق بين الظنّ في المسألة الفرعية و الأصولية لعموم مناهج الحكم في نظره بين المسألتين هذا.

مع أنّه على فرض التعميم لا يعقل الحكم بإهمال النتيجة في الفروع و إطلاقها في الأصول كما هو واضح.

و قد اعترف غير واحد ممّن زعم كون مطلق الظنّ معيناً بما ذكرنا من كون نتيجة المقدمات الجارية في الفروع، حجية الظنّ على سبيل الإهمال في خصوص الفروع من دون اقتضاء لها لحجية الظنّ في الأصول أصلاً لا على سبيل الإهمال، و لا الإطلاق على ما عرفت بيانه، إلّا أنّهم ذكروا: أنّنا لا نحتاج إلى إثبات اعتبار الظنّ و حجّيته في المقام حتّى نطالب بدليله، منهم: المحقق المحشّى قدس سرّه فيما تقدّم من كلامه بشرحه في الأمر الأول. و قد نقله شيخنا قدس سرّه في المقام ملخصاً بإسقاط بعض ما لا يخلّ بمرامه.

و توضيحه على وجه الاختصار:

أنّه إذا فرض إهمال النتيجة في الفروع و أريد تعميمها بقضية بطلان الترجيح

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٥

بلا مرجّح كما هو المفروض الذي يحكم به العقل كليّة فلا محالة لا يحكم العقل بالتعميم، إلّا بعد عدم وجدان المرجّح، فكما أنّه يحكم بالتعميم بعد عدم وجدان الرّجحان، كذلك يحكم بلزوم الترجيح بعد وجدانه لا أنّه لا يحكم بالتعميم بعد وجدانه و يسكت عن لزوم الأخذ بالرّاجح و تبقى النتيجة على حالها من الإهمال، و إلّا لم يحكم بحجية الظنّ أصلاً لما عرفت من ابتناؤه على لزوم الأخذ بالرّاجح.

فإن قلت: إنّ مظنون الاعتبار من الأمارات القائمة في المسائل الفقهيّة ليس برّاجح، فقد كابر الوجدان.

و إن قلت: إنّّه راجح إلّا أنّ العقل لا- يترجّح المشكوك و الموهوم عليه حتّى يلزم ترجيح المرجوح على الرّاجح، بل إنّما يحكم

بالتسوية بينهما، فهو مخالف لحكم العقل الضرورى بقبح التسوية بين الزاجح و المرجوح، و إلا لم يكن ثمة حاجة في التشبث بذيل القاعدة المذكورة في التعميم.

و إن قلت: إنه راجح و لا- يحكم العقل بترجيح غيره عليه و لا- بالتسوية بينه و بين غيره، و لكنّه لا يحكم بترجيحه على غيره، بل هو واقف عن الحكم رأساً، و إنما يستكشف بملاحظة المقدمات عن حجّية الظن في الجملة على سبيل الإهمال و لا يحكم بشيء آخر أصلاً، فهو مناف لقضيّة صريح العقل بلزوم ترجيح الزاجح على المرجوح الذي كان عليه المدار في حكمه بحجّية الظن بعد ملاحظة مقدمات دليل الانسداد، فلم يبق إلّا حكمه بلزوم تقديم المظنون على المشكوك في مقام الحيرة و الجهالة، كما أنّه يحكم بلزوم تقديم المشكوك على الموهوم على تقدير وجوب التعدى عن المظنون من جهة عدم كفايته.

و هذا معنى ما أفاده الشيخ المحقق المتقدم ذكره بعد الاعتراف بلزوم إقامة

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٦

الدليل على الترجيح بمطلق الظن: من أنّ الدليل عليه هو الدليل العقلي المذكور؛ حيث إنّ بعد استكشافه عن حجّية الظن على سبيل الإهمال إن وجد الحجّية متساوية بالنظر إلى الظنون فيحكم بحجّية الكلّ من جهة بطلان الترجيح بلا مرجح، و أمّا إذا وجدها مختلفة فلا محالة يقدّم المظنون على المشكوك و الموهوم كما أنّه يقدّم المشكوك على الموهوم.

فإن قلت: إنك ارتكبت الترجيح بلا مرجح في تقديم المظنون فقد غلطت غلطا ظاهرا فالنتيجة و إن كانت مهمة مرددة بالنظر الأولى، إلّا أنّها متعيّنة في المظنون بالنظرة الثانية هذا ملخص ما يقال في توضيح المقام.

و لكنّك خبير بأنّه قياس مغالطى خال عن التحقيق، فإنّه راجع عند التأمل إلى الالتزام بلزوم إقامة البرهان على الترجيح بمطلق الظن على ما عرفت من الشيخ المتقدم: من الاستدلال عليه بحكم العقل القاضى بحجّية الظن، فهو راجع عند التأمل إلى إجراء دليل الانسداد في تعيين المهمة التي هي مسألة أصولية؛ ضرورة أنّه لو لم يرجع إليه فلنا أن نختار الشق الأخير، فإنك قد عرفت- عند الاستدلال على حجّية مطلق الظن بقاعدتي قبح ترجيح المرجوح على الزاجح و لزوم ترجيح الزاجح على المرجوح-: أنّ العقل إنّما يحكم بالزوم فيما دار الأمر بعد ثبوت لزوم الترجيح بمقدمات الانسداد بين ترجيح الراجح أو المرجوح، و إلّا فلا يحكم بشيء منهما، بل يقف عن الحكم، و من هنا حكمنا: بأنّه لا بدّ من إرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد، لا أن يكون دليلا مستقلا بحجّية الظن في قبالة كما هو مبنى استدلالهم به.

فرد عليه ما ستعرفه: من عدم تمامية المقدمات في المسألة الأصولية أولا؛

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٧

و كون النتيجة مهمة على تقدير تسليم التمامية ثانيا؛ ضرورة عدم اختلاف نتيجة المقدمات بحسب اختلاف المسائل.

فإن شئت قلت: إنّ النتيجة إن كانت مهمة فلا معنى لجعل مطلق الظن معينا و مرجحا و إن كانت مطلقة فكذلك؛ ضرورة حصول العلم القطعي بحجّية مطلق الظن في الفروع فلا ترديد حتّى يكون موردا للترجيح، فالترجيح بمطلق الظن ساقط على كلّ من تقديرى الإهمال و الإطلاق. و منه يظهر فساد توهم: أنّه على الإطلاق لا معنى لمنع الترجيح بمطلق الظن.

و ممّا ذكرنا كلّ يظهر: فساد ما توهمه غير واحد بعد تسليم ما ذكرنا من أنّ المقام مقام الترجيح لا الحجّية؛ فإنّا لا نعنى من كون الشىء حجّة إلّا الاعتماد عليه و الاتكال إليه في تشخيص الحكم الإلهي المشتبه عندنا من غير فرق بين الحكم الفرعى و الأصولي المشتبه، فكما إذا علم إجمالا بحكم فرعى في بعض الوقائع فظن أنّه الحكم الإلزامى مثلا لا يمكن البناء على الحكم الإلزامى من جهة الظن به، إلّا بعد قيام الدليل على حجّيته، كذلك إذا علم إجمالا- بحكم أصولي فتردد عندنا أمره أنّه خصوص المظنون، أو المشكوك، أو الموهوم، أو الأعم، لا يمكن البناء على أنّه خصوص المظنون إلّا بعد إقامة البرهان على حجّية الظن، فلا معنى لجعل المقام من موارد الترجيح.

و بالجملة: تعيين الحكم الإلهي المشتبه بالظن عين جعله حجة من غير فرق بين الحكم الفرعي و الأصولي.
و أما الترجيح فالمراد به في كلماتهم تقديم أحد الدليلين على الآخر لرجحان له عليه، و أين هذا من المقام؟

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۶۸

و إن أطلق الترجيح و أريد به المعنى الأعم من تعيين أحد الاحتمالين بالظن، أو تقديم أحد الدليلين المتعارضين على الآخر لمزية له عليه و إن لم يكن خصوص الظن بالنظر إلى المعنى اللغوي، أو العرفي، أو المسامحي، فلا يمنع منه، لكنه لا يوجب شيئاً أصلاً هذا.
مع أن الترجيح بمعناه المعروف من دون قيام دليل عليه محرم بالأدلة الأربعة؛ لأنه موجب لاستناد الحكم التعييني إلى الشارع من دون دليل هذا.

و إن شئت قلت: إن رجحان الظن على الشك و الوهم و إن كان وجدائياً، إلّا أن رجحان المظنون على المشكوك في نظر الشارع مطلقاً حتى يوجب عليه جعله دون مشكوك الاعتبار فليس معلوماً، و إلّا لم يكن اعتباره مشكوكاً.

و المدار إنّما هو في الرجحان بالمعنى المذكور عند الشارع لا في وجداننا؛ فإن المفروض تقرير المقدمات على وجه الكشف لا الحكومة، و لو حكم العقل و لو بالملاحظة الثانوية بكون الظن بما هو ظنّ موجب للرجحان و التقديم في نظر الشارع فلا محالة يحكم بإطلاق الحجية على تقرير الكشف أيضاً. و هو - مع كونه خلاف الفرض - موجب لسقوط الترجيح بالظن رأساً، كما أنه على تقرير الحكومة المقتضى للحكم بحجية مطلق الظن على ما عرفت، لا مورد للترجيح؛ إذ هو فرع الإهمال الغير المجمع مع الإطلاق، فلا تغترّ إذن بما ذكره: من أن المورد مورد الترجيح، و الغرض إنّما هو متعلق به و الدليل عليه هو الدليل العقلي المذكور.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۶۹

في انه على تقرير الحكومة لا فرق بين مظنون الاعتبار وغيره

ثم إن مفروض البحث على ما عرفت إنّما هو على تقرير الكشف، و أمّا على الحكومة فقد عرفت: أنه لا فرق بين مظنون الاعتبار و مشكوكه و موهومه بالنظر إلى هذه العنوانات و لا أثر لها في حكمه أصلاً.

نعم، يمكن فرض حكمه بلزوم تقديم المظنون على تقرير الحكومة لو فرض تساوى الظنون القائمة في المسائل الفقهية دائماً بالقوة و الضعف و فرض إيجاب الظن بالاعتبار، لصيرورة الإطاعة من جهة سلوكه أقوى و أتم في نظر العقل.

فإنك قد عرفت: أن الحجية في حكم العقل هو الظن الأقوى البالغ حد الاطمئنان ليس إلّا على تقدير كفايته، لكنه مجرد فرض قد عرفت الكلام عليه.

و كيف كان الكلام إنّما هو على تقرير الكشف و إهمال النتيجة.

و أمّا على تقرير الحكومة فقد عرفت: أن العقل قاض بحجية الظن الأقوى من أي سبب حصل، فإذا فرض كون مشكوك الاعتبار أقوى ظناً من مظنون الاعتبار فيحكم العقل بتقديمه، فتقديم مظنون الاعتبار على إطلاقه - كما يزعمه القائل به - لا معنى له على كل تقرير، من غير فرق بين تقرير الكشف كما يظهر ممّا ذكره المحقق المحسّنى بقوله: «كان ذلك أقرب إلى الحجية» [۴۸]؛ حيث أنه ظاهر في وجود حجية شرعية واقعية؛ إذ على تقرير الحكومة لا معنى لما ذكره إلّا على

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۷۰

تأويل أو تقرير الحكومة كما يظهر من قوله «نظراً إلى حصول القوة» [۴۹] لتلك الجملة حيث إن مرجحية القوة إنّما هي على تقرير الحكومة على ما عرفت.

و أمّا ما أفاده شيخنا قدس سرّه: من الاعتراض الثالث بقوله: «مع أن الظن المفروض إنّما قام على حجية بعض الظنون في الواقع ... إلى

آخره» [٥٠].

فهو يشبه الاعتراض الأول في توجه المناقشة إليه؛ حيث إن قيام الظن على حجته بعض الظنون بقول مطلق من غير فرق بين زمانى الانفتاح و الانسداد فى معنى قيام الظن على تعيين المهملة؛ لأنه يظن منه أن الشارع اعتبر الظن المظنون فى زمان الانسداد فهو مثل قيام ظن على اعتبار بعض الظنون فى خصوص زمان الانسداد، فيظن أن المظنون مراد من المهملة.

فإن أريد من قيام الظن على تعيين المهملة هذا المعنى فهو حاصل، وإن أريد الزائد عليه فلا دليل عليه أصلاً؛ فإن مقتضى ما ذكره على تقدير تسليمه كون الظن بالاعتبار معينا لا يكون الظن القائم على عنوان تعيين المهملة معينا كما هو واضح. ومن هنا أمر بالتأمل فيما أفاده قدس سره.

ثم إنه ظهر ممّا ذكرنا كلاً: فساد ما أورده جمع ممن قال بحجته الظنون الخاصية على القائل بحجته الظن المطلق مثل المحقق القمى قدس سره من باب الإلزام؛ من أنه على تقدير تسليم تمامية المقدمات واقتضاءها لحجته الظن على الإطلاق يتعين العمل بخصوص المظنون من الأمارات القائمة على المسائل الفقهيّة دون

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٧١
المشكوك والموهوم؛ حيث إنه إذا كان مقتضاها حجته الظن على الإطلاق كان مقتضاها العمل بالظن فى تعيين الحجة على الإطلاق أيضاً؛ إذ لا يعقل الانفكاك فى اقتضاء الدليل إطلاقاً وتقييداً بحسب المسائل.

كلام الفاضل التراقي

قال الفاضل التراقي فى «المناهج»- فى عداد الإيرادات على التمسك بدليل الانسداد لإثبات حجة مطلق الظن فى الفروع من غير فرق بين مظنون الاعتبار وغيره:-

«ثانيهما: أنه لو تم لما دلّ إلّا على حجته المظنون حجته؛ لأنه جعل سدّ باب العلم مع بقاء التكليف موجبا للعمل بالظن و تعيين المناط فى الأحكام أيضاً مسألة فيجب العمل فيها بالظن فيكون الحجّة الظنّ الذي دلّ دليل ظنيّ على حجته لا كلّ ظنّ، وجعل انسداد باب العلم فى سائر المسائل موجبا للميل بالظن فيها دون هذه المسألة تهافت» [٥١]. انتهى كلامه رفع مقامه.

وهو كما ترى، وإن كان ظاهراً فى إجراء دليل الانسداد فى تعيين الظن الثابت حجته مستقلاً أو فى ضمن إجراءاته فى الفروع، إلّا أنه فى كمال الغرابة؛ فإنّه بعد تسليم اقتضاء المقدمات لحجته مطلق الظن فى الفروع كما هو مبنى الاعتراض يحصل العلم بمناط الأحكام، فأين انسداد باب العلم به؟

وعلى تقدير اقتضاءها لحجته الظن فى الجملة، لا بدّ أن يقول: بأن مقتضاها

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٧٢
فى تعيين المناط العمل بالظن فى الجملة؛ نظراً إلى ما ذكره من عدم اختلاف اقتضاء الدليل بحسب المسائل.

نعم، على تقرير الحكومة نقول باقتضاءها لحجته مطلق الظن المتعلق بالمسائل الأصولية والفقهيّة على ما عرفت تحقيقه مراراً، ولكنّه لا تعلّق له بالمقام أصلاً؛ ضرورة اقتضاءها لحجته الظن فى المسألة الأصولية، ولو لم يحصل بما ظنّ حجته ظنّ فى الفروع أصلاً. وأين هذا من تعيين المهملة بالظن؟

و كيف كان: لا- ينبغى الإشكال فى أن الترجيح بمطلق الظن لا- معنى له من غير فرق بين القول بالإطلاق والإهمال وإن خالف فيه جمع منهم الفاضل التراقي فيما عرفت من كلامه و فى غيره؛ فإنّه قال أيضاً- فى موضع آخر- ما هذا لفظه:

«و رابعاً: أنه لم يعلم ما قصده بقوله: «فيجب العمل بالظن» إن أراد أنه يجب العمل بكلّ ظنّ فهو ممنوع، وإن أراد أنه يجب العمل

بالظن في الجملة، فهو مسلم ولا يفيد له.

فإن قيل: يثبت حجته الجميع بضم بطلان الترجيح بلا مرجح.

قلنا: لا شك أن للظن عرضا عريضا فيتصل أحد طرفيه بالعلم والآخر بالشك، وفي البين ظنون متفاوتة بعضها أقوى من بعض، فكيف يكون ترجيح الأقوى ترجيحاً بلا مرجح؟

ألا ترى أن بعض أفراد الخبر المفيد للظن أرجح من بعض كالصحيح من غيره والحسن من الضعيف؟

وأيضا الظنون مختلفة حيث إن بعضها مما اشتهر القول بحجته وبعضها مما

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٧٣

لم يقل بحجته إلّا نادر، ولا شك أن الأول أرجح.

وأيضا المرحّج موجود في طائفة من الأدلة لوجود الأدلة على لزوم العمل بها المذكورة في مظانها. والقول: بأن أدلتها لا تفيد إلّا الظن فهي مرجحات ظنية صارت مرجحة لهذه الظنون، مسلم ولكن لا يلزم منه كون ترجيحها ظنياً؛ فإنه لا تنافي بين كون الشيء مفيداً للظن بشيء ولم يكن منه وكان مرجحاً قطعياً لآخر؛ فإن كون الشيء مرجحاً غير كونه واجب العمل. مع أن الثابت من بطلان الترجيح بلا مرجح إنما هو إذا لم يكن مرجح أصلاً لا قطعياً ولا ظنياً.

وإن أريد أن ترجيحها ظن فهو فاسد؛ فإن الطرف الذي فيه الأدلة الظنية أرجح قطعاً على الطرف الفاقدها هذا كله، مع أن اللازم من عدم المرحّج هو التخيير دون الحكم بحجته الجميع» [٥٢]. انتهى ما أردنا نقله.

و أنت بعد الإحاطة بما ذكرنا تعرف وجوه النظر فيه؛ فإنك قد عرفت: أن رجحان المظنون على غيره في وجداننا وكذا اختلاف الظنون من الحيثيات التي ذكرها في وجداننا لا- يوجب الرجحان في نظر الشارع وفي حكمه بحجته الظن المستكشف من دليل الانسداد بحيث يحكم العقل به؛ فإن مناط الترجيح والتعميم على تقرير الكشف إنما هو في حكم الشارع.

كما أن ما ذكره: من أن اللازم من عدم المرحّج هو التخيير، لم يعلم له معنى محصل؛ فإن لازم عدم الترجيح بين الدليلين المتعارضين هو التخيير عند المجتهدين، لا أن لازم كل الاحتمالين ولو لم يكونا متنافيين التخيير. نعم، قد

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٧٤

عرفت احتمال التخيير وإمكانه، وأين هذا من كونه لازماً لعدم الترجيح؟ هذا.

مع منافاة ما أفاده في المقام لما ذكره في معنى القاعدة عند الاستدلال بها على حجته الظن مطلقاً من جانب القائل بها، فإنه بعد نقل كلام بعض المحققين الموردين على التمسك بقاعدة قبح ترجيح المرجوح على الزاجح، وإثبات حجته الظن، وأن غاية ما يستفاد منه لزوم العمل بالزاجح عند الدوران في الجملة، قال: «و يرد على الدليل أيضاً:

أما أولاً؛ فبأنه إن أريد أنه يقبح ترجيح المرجوح ويجب ترجيح الزاجح مطلقاً فهو ممنوع. وإن أريد أن ترجيح بعض المرجوحات قبيح فهو مسلم، ومن أين علم أن محل النزاع منه؟

و أما ثانياً؛ فبأن غاية ما دل عليه الدليل أن ما ظن وجوب فعله مثلاً لكون فعله ذا صفة راجحة، هي كونه مظنون الوجوب يجب ترجيح فعله. فنقول: إنه يجب لو لم يشتمل تركه على صفة راجحة أخرى، وإلّا فلا يثبت إلّا ترجيح الفعل إذا لم يكن في الترك رجحان من جهة أخرى، وأما إذا كان له مرجح كأن يكون موافقاً لمدلول خبر وإن لم يفد الظن، فلا شك أنه حينئذ ذو صفة زائدة ليست في طرف الفعل فلا يقبح ترجيح الترك».

إلى أن قال:

«و أمّا ثالثاً: فبأن ما اتفق عليه العقلاء ويعاضده الدليل هو قبح ترجيح ما علم مرجوحته في الواقع، والكلام فيما نحن فيه فيما كان راجحاً أو مرجوحاً في نظر الظان ولا يحكم العقل بقبح ترجيح ما كان مرجوحاً في نظر شخص لجواز رجحانه في الواقع.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٧٥

و التوضيح: أن الكلام في أن الشارع هل أوجب علينا الأخذ بالطرف الزاجح عندنا أم لا؟ - فإنه معنى حجته الظن - فنقول:

إذا كان شيء عندنا راجحاً ولم يحتمل أن يكون مرجوحاً في الواقع، قبح من الشارع الأمر بأخذ المرجوح، وإن احتملنا أن يكون مرجوحاً بحسب الواقع فلا يقبح من العالم بالواقع الأمر بأخذ المرجوح عندنا، فترجيح الشارع ما هو مرجوح عندنا ليس بقييح على الإطلاق. ولذا ترى أنه أمر بالأخذ بخلاف الزاجح عندنا في كثير من الموارد، فمن أين يعلم أن ما نحن فيه من الأول؟ [٥٣] انتهى كلامه رفع مقامه.

و أنت خبير بأن ما أفاده قدس سره لا يجامع مع ما ذكره في المقام، و مما ذكرنا كله يظهر جودة ما أفاده شيخنا قدس سره في ردّ الفاضل المتقدم ذكره المورد على القائل بحجته مطلق الظن إلزاماً للمعتز على نفسه بقوله: «و فيه: أنه إذا التزم باقتضاء مقدمات الانسداد مع فرض عدم المرجح العمل بمطلق الظن في الفروع ... إلى آخره» [٥٤].

و كذا ما أفاده قدس سره في فساد القلب بقوله: «و ليس للمعتز القلب ... إلى آخره» [٥٥].

و أما ما أفاده في رد هذا المعتز بقوله: «أقول: لا يخفى أنه ليس المراد من

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٧٦

أصل دليل الانسداد إلّا وجوب العمل بالظن ... إلى آخر ما أفاده قدس سره» [٥٦].

فهو من أوضح الواضحات ضرورة؛ أن الكلام في المقام في تعيين الحكم الشرعي الأصولي المستكشف من مقدمات الانسداد المتعلقة بالظن على سبيل الإهمال والإجمال بالظن، و أن واجب العمل في حكم الشارع خصوص مظنون الاعتبار أو الأعم منه و من غيره. و أمّا الكلام في أن الظن بالاعتبار على فرض التسوية بين الظنون في حكم الشارع هل يصلح أن يكون داعياً و مرجحاً لاختيار المكلف و ميله و تعلق إرادته بالمظنون الاعتبار أم لا، فهو ليس كلاماً في مسألة شرعية صالحة لأن يعنون في كلمات العلماء و يذكر في الكتب، بل ليست صالحة لتكلم العالم فيه، بل هو كلام في أمر عادي خارج عن فنّ العلم.

و المذى أوقعه في هذا الخطأ و دعاه إلى حمل كلمات من ذهب إلى كون الظن بالاعتبار مرجحاً للمهملة على ما ذكره، ما رآه في كلام غير واحد منهم حسبما عرفت: من أن البحث في المقام في ترجيح مظنون الاعتبار من جهة قيام الظن على اعتباره، و أن الرجحان به أمر وجداني، لا في جعله دليلاً و حجة على اعتبار مظنون الاعتبار حتى يطالب بدليله، فزعم أنهم يريدون أن يجعلوا الظن بالاعتبار داعياً و مرجحاً لاختيار المكلف، لا سبياً و مرجحاً لإيجاب الشارع العمل بخصوص مظنون الاعتبار سيما بملاحظة قولهم في مقام ثبت هذا المطلب: أن كون

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٧٧

المرجح ظناً لا يلزم كون الترجيح ظنيّاً [٥٧]. فوق في هذا الوهم.

و إن كان منشأ اشتباه الأمر عليهم في المقام على ما عرفت تفصيل القول فيه أمر آخر، و هو: اشتباه المرجح الوجداني بالمرجح الشرعي، و أن العقل إذا رأى اختلاف مراتب الظنون القائمة على المسائل الفرعية من حيث الظن بالاعتبار و عدمه، فلا يحكم بالتعميم من جهة قاعدة «بطلان الترجيح بلا مرجح» فافهم.

و الأولى: نقل عين عبارته بتمامها قال قدس سره في «العوائد»:

«و لا يخفى أن هذا القائل خلط بين ترجيح الشيء و تغليبه و لم يفهم الفرق بينهما، و نحن لبيان المطلب نقدم أولاً مقدّمة، ثم نجيب عن كلامه.

و هي: أنه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجح فإنه مما يحكم بقبحه العقل و العرف و العادة، بل يقولون بامتناعه الذاتي كالترجح بلا مرجح.

و المراد بالترجح بلا مرجح. هو الكون مع أحد الطرفين و الميل إليه و الأخذ به من غير مرجح و إن لم يحكم بتعيينه وجوبا، و أما الحكم بذلك فهو أمر آخر وراء ذلك.

و لنوضح ذلك بأمثلة فنقول: إذا أرسل سلطان مثلا عبدا إلى بلد و قرّر له أحكاما و طلبها منه، و لم يعلم ذلك العبد تلك الأحكام و لكن أخبره عادل؛ بأنه طلب منه إكرام زيد و عمرو و بكر و خالد من غير نفى أحكام آخر، و آخر؛ بأنه طلب منه بناء دار و مسجد و قنطرة و رباط من دون نفى الغير، و ثالث؛ بأنه طلب منه استكتاب مصحف و كتاب و ديوان كذلك و لم يكن له بدّ من العمل بأقوال هؤلاء كلّا

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٧٨

أو بعضا، و لكن لم يعلم أنّ أحكامه هل هي ما أخبر به الجميع، أو واحدا، أو اثنان.

فإن كان الجميع متساويين من جميع الوجوه فلو عمل بقول واحد معيّن منهم من حيث هو قوله كان ترجيحا بلا مرجح و موردا للقبح. و لكن لو كان الظنّ الحاصل من قول أحدهم أقوى، أو ضمّ معه مكتوب متضمّن للأخذ بقوله من السلطان أو الوزير من غير أن يفيد العلم و لا أن يكون دليل على حجّية ذلك المكتوب، فلو أخذ بقوله و عمل به، لم يلزم ترجيح بلا مرجح و لا قبح فيه عقلا و لا عرفا. نعم، لا يجوز له الحكم بأنّ الواجب أخذه إلّا مع حجّة عليه.

و من هذا القبيل لو حضر طعامان عند أحد أحدهما ألذّ من الآخر فلو أكل هذا الشخص الألذ لم يرتكب ترجيحا بلا مرجح و إن لم يلزم أكل الألذّ و لكن لو حكم بلزوم أكله لا- بدّ من تحقّق دليل عليه و لا يكفي مجرد الأدّية. نعم، لو كان أحدهما مضرا يصحّ الحكم له باللزوم.

و من ذلك القبيل أيضا من أراد المسافرة إلى بلد كان له طريقان متساويان من جميع الوجوه و لكن سافر بعض أحبائه من أحدهما فلو اختار هو أيضا المسافرة من ذلك الطريق لم يرتكب ترجيحا بلا مرجح، و لكن لو حكم بتعيين هذا الطريق للسيلوك احتاج إلى دليل.

و بالجملة: جميع الموارد كذلك، و الحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح، و شتان ما بينهما. فالمرجح غير الدليل، و الأول يكون في مقام الميل و العمل و الثاني في مقام التصديق و الحكم.

و إذ عرفت تلك المقدّمة فنقول: ليس مراد المورد أنّه يجب العمل بالظنّ المظنون حجّيته، و أنّه الظنّ الذي يجب العمل به بعد سدّ باب العلم، بل غرضه أنّ

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٧٩

بعد ما يلزم على المكلف ببقاء التّكليف و انسداد باب العلم بالظنّ في الجملة و لا يعلم أنّه أي ظنّ لو عمل بالظنّ المظنون حجّيته، كما أنّ المسافر يسلك السبيل الذي سلكه رفقاؤه ما الضّرر فيه و أي نقص يلزم عليه.

فإن قلت: هو ترجيح بلا مرجح، فغلطت غلطا ظاهرا، و إن كان غيره فبيّنه حتّى ننظر.

و ثالثا[٥٨]: نقول: إنّ يجب العمل بالظنّ المظنون الحجّية؛ لأنّه كما أنّك تقول:

يجب علينا في كلّ واقعة البناء على حكم و لعدم كونه معلوما يجب في تعيينه العمل بالظنّ و لا يلزم ترجيح بلا مرجح، مع أنّ تعيينك ليس إلّا بالظنّ، فكذا نقول:

إنّه بعد ما وجب علينا العمل بظنّ و لم نعلم تعيينه يجب علينا في تعيين هذا الظنّ العمل بالظنّ و كيف لا يلزم في الأول ترجيح بلا مرجح و يقبح الترجيح بالظنّ و يلزم في الثاني و لا يصحّ؟! و لعمري إنّ هذا لشيء عجاب!!

و بتقرير آخر إن تقول [٥٩]: إنَّ سدَّ باب العلم و بقاء الأحكام و بطلان سائر الاحتمالات المذكورة بنفسها موجبة للعمل بكلَّ ظنٍّ و أصالة حجَّيته، فبيِّن لنا الملازمة حتَّى نستفيد منك.

و إن تقول: إنَّها موجبة للعمل بالظنِّ في الجملة، و لكنَّه غير متعيِّن لنا بالطريق العلمي، فإن لم يكن سدَّ باب العلم مستلزما للعمل بالظنِّ فلم أخذته في أصول دليلك؟

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٨٠

و إن كان ففي هذا المقام أيضا كلفنا بالعمل بظنٍّ من الظنون و باب العلم به منسَد فاعمل فيه أيضا بالظنِّ و احكم بحجَّيته كلَّ ظنٍّ كان دليل ظنِّي على حجَّيته، و هو الأخبار الواردة في الكتب المعتمدة من أصحابنا الَّتِي دَلَّت الشهرة، و الإجماع المنقول، و مفهوم الكتاب، و منطوق الأحاديث الغير المحصورة، و القرائن المتكثِّرة على حجَّيتها كما بيَّناه مفصِّلا في «شرح تجريد الأصول» و «المناهج» [٦٠] و «أساس الأحكام» و «مفتاح الأحكام».

فإن قلت: الدليل الظنِّي على حجَّية الأخبار لا ينفي حجَّية ظنٍّ آخر.

قلنا: نعم، و لكن لا يكون حينئذ دليل على حجَّية ظنٍّ آخر إذ بعد ثبوت وجوب العمل بظنٍّ مظهر الحجَّية يفتح باب الأحكام و لا يجري دليلك في ظنٍّ آخر و يبقى في تحت أصالة عدم الحجَّية [٦١]. انتهى كلامه رفع مقامه.

و أما التفريع الَّذِي أفاده بقوله: «و ممَّا ذكرنا يظهر في آخر كلام البعض [٦٢] المتقدِّم ذكره ... إلى آخره» [٦٣].

فهو و إن كان مستقيما بالمعنى الَّذِي عرفته فيقال: إنَّ كون المرجَّح أمرا وجدائيا قطعيا لا يقتضى كون الترجيح من جهته عند الشارع قطعيا، بل قطعيا

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٨١

الترجح من جهته عند الشارع تابع لقيام الدليل القطعي عليه و إلَّا فوجوده كعدمه عند العقل، و إن أوجب الظنِّ باعتباره الظنِّ برجحانه عند الشارع إذا لم يحصل ممَّا قطع بعدم اعتباره؛ فإنَّه إذا لم ينته إلى القطع كما هو المفروض لا يترتب عليه أثر.

و ببالي إنَّ غلط النسخة الَّتِي كانت عند شيخنا قدس سرِّه ألجأه إلى هذا المعنى؛ فإنَّ الموجود في النسخة الصحيحة: أنَّ كون المرجَّح ظلًّا لا ظلًّا فقال قدس سرِّه: «فإنَّا نقول:

إنَّ كون المرجَّح قطعيا لا يقتضى ذلك» [٦٤]، أى: كون المرجَّح أمرا قطعيا وجدائيا و هو عين مطلب البعض المتقدِّم ذكره.

نعم، ممَّا أفاده بقوله: «و إلَّا فليس ظلًّا أيضا» [٦٥] لا يخلو عن مناقشة يظهر بملاحظة ما ذكرناه. اللهم إلَّا أن يحمل على نفى الاقتضاء و الملازمة؛ إذ ربَّما يحصل ممَّا يقطع بعدم اعتباره عند الشارع كالقياس و أشباهه فتأمل.

و أمَّا ما أفاده قدس سرِّه: من استظهار الخلط من المعارض بين الترجيح بلا مرجَّح و التكوين و بينه في مقام الإلزام و التشريع بقوله: «ثمَّ إنَّ ما ذكره الأخير في مقدِّمته: من أنَّ الترجيح بلا مرجَّح قبيح، بل محال يظهر منه خلط ... إلى آخر ما أفاده» [٦٦].

فهو في كمال الجودة و الاستقامة؛ ضرورة أنَّ المتَّصف بالحسن و القبح بمعناهما الَّذِي وقع النزاع فيه بين العدليَّة و الأشاعرة في مسألة التحسين و التقييح

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٨٢

العقليَّين هو الأفعال الاختيارية للمكلِّفين، كما أن مفروض الأحكام الشرعية أيضا الأفعال الاختيارية ليس إلَّا، فما يوجد من الممكنات من الفاعل المختار إن لم يكن له مرجَّح لوجوده و لو كان مرجَّحا نفسائيا جزافيا لا عقليا و لو كان هو الإرادة بزعم الأشعرى لم يمكن إيجاده و وجوده، و إلَّا خرج عن كونه ممكنا؛ لأنَّ نسبته إلى طرفي الوجود و العدم على السواء لا اقتضاء له بحسب ذاته لأحد الأمرين أصلا.

و من هنا ذكر المتكلِّمون: أنَّ الترجيح بلا مرجَّح يؤوِّل إلى الترجيح بلا مرجَّح؛ ضرورة أنَّه إذا فرض عدم استناد وجوده إلى المرجَّح

فلا محالة يوجد بلا موجد، و هو ممّا اتّفقت كلمتهم على استحالة من جهة ضرورة حكم العقل بها بعد فرض الإمكان و الإلزام و الحكم سواء كان من الشارع، أو غيره من جهة كونه فعلا و إيجادا اختياريّا من الحاكم لا بدّ له من مرجّح، و إلّا استحال وجوده، من غير فرق بين الشارع و غيره.

إلّا أنّ الشارع لا يختار بالنظر إلى الحكمة و العصمة إلّا المرجّحات العقلانية لا أنّه يمتنع اختيار غيره ذاتا؛ لأنّ الحكمة و العصمة لا يوجب سلب الاختيار كما هو بديهيّ.

و غيره قد يختار ما لا يكون مرجّحا عقليا و بعد وجود المرجّح بهذا المعنى للفعل من أى فاعل كان سواء فى الأفعال، أو الأحكام لو رجيح الفاعل المختار الفعل على التّرك أو العكس من غير مرجّح عقلائيّ، فعل فعلا- قبيحا عند العقلاء يوجب ذمّ فاعله عندهم، فالمورد للقيح غير المورد للاستحالة. فإذا لم يكن للفعل الممكن مرجّح أصلا فهو محال لا قبيح، و إذا كان له مرجّح لا يجوز العقلاء بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٨٣

اختيار الفعل لأجله، فهو قبيح لا محال.

فمراده قدّس سرّه من أنّ الأوّل محال لا قبيح، و الثّانى قبيح لا محال: إنّما هو فيما إذا فرض عدم المرجّح للأوّل أصلا و رأسا و فرض عدم المرجّح العقلانيّ مع فرض وجود المرجّح فى الجملة للثّانى، و هو أمر واضح لمن له أدنى تأمّل فى كلامه قدّس سرّه [٦٧] فالاعتراض عليه كما عن بعض أهل العصر ناش عن القصور. [٦٨]

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)؛ ج ٣؛ ص ٨٣

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٨٤

ثمّ إنّ شرح القول فيما يتعلّق بالمقام و إن كان موكولا- إلى الفنّ الأعلى و هو «فنّ التكلّم» مع أنّه لا يحسن ممّن هو مثلى فى عدم الإحاطة بالفنّ المذكور، إلّا أنّه لا بأس بصرف الكلام إليه و ذكر بعض ما يوجب البصيرة لمن كان عاريا عن الفنّ فنقول:

اختلف المتكلّمون بعد اتّفاقهم على استحالة التّرجيح بلا مرجّح بالمعنى الّذى عرفته من ترجيح أحد المتساويين من طرفى الممكن على الآخر بلا سبب من الخارج، فيلزم أن يوجد بلا سبب أو يعدم كذلك- الّذى قضت ضرورة العقول على استحالة فى الممكنات- و إلّا خرجت عن الإمكان إلى الوجوب، أو

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٨٥

الامتناع، و هو خلف فى استحالة التّرجيح بلا مرجّح، بمعنى اختيار الفاعل المؤثّر المختار أحد طرفى ما يقدر عليه من الفعل و التّرك من دون داع و مرجّح له، و عدمها، فذهب الأشاعرة إلى الثّانى زعما منهم أنّ الفاعل إذا كان مختارا فيرجّح بإرادته و ميله أى مقدور شاء.

و استدّلوا عليه: بالوجدان؛ حيث إنّ العطشان و الجائع و الهارب من السّبع يختار أحد القدحين و الرّغيفين و الطّريقين، مع فرض المساواة من جميع الجهات الّتى لها دخل فى التّرجيح. فيعلم من ذلك: أنّ اختيار أحد طرفى الممكن لا يتوقّف على مرجّح خارجيّ. و العدليّة من الإماميّة و المعتزلة إلى الثّانى لما عرفت: من قضاء ضرورة العقل بعدم تعلّق الاختيار بأحد طرفى الممكن من دون داع و سبب، فلو وجد لوجد بلا سبب. و هذا معنى رجوع التّرجيح بلا مرجّح إلى التّرجيح بلا مرجّح.

و أمّا ما زعمه الأشاعرة ففاسد جدّا:

أمّا أولا- فلمنع تحقّق التّساوى من جميع الجهات فيما مثّلوا به و أمثاله، و مجرّد الفرض لا- يوجب تحقّق المفروض فى الخارج، و المدار عليه لا على فرضه كما هو ظاهر.

و أمّا ثانيا: فلاّنا نختار بعد التّسليم عدم اختيار أحدهما، و مجرّد دعواه لا يفيد فى شيء.

و أما ثالثا: فلأنه يرجع إلى الإذعان بلزوم المرجح، و إن كان هو الإرادة فليتوجه عليه: أن نسبة الإرادة إلى المقدورين إذا كانت على نهج واحد و متساوية بالنظر إلى ذات المؤثر و الفاعل فاتصافه بإحدهما دون الأخرى إن استند إلى

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٨٦

إرادة أخرى: بأن يريد أن يريد الفعل أو الترك، فهو- مع كونه ظاهر البطلان بالوجدان؛ حيث إننا نرى بالوجدان أننا نرتكب الفعل بإرادته من دون إرادة هذه الإرادة بالبدهة- مستلزم للتسلسل؛ لأننا نقل الكلام إلى الإرادة الأخرى التى صارت علّة للإرادة المقارنة للفعل و هكذا.

فإن التزموا بالتوقف على إرادة أخرى و هكذا. فيلزم ما ذكرنا من التسلسل فى الأمور المجتمعة المترتبة و إن لم يلتزموا به، فأى فرق بين الإرادتين؟

و إن لم يستند إلى إرادة أخرى و مرجح خارجي- كما هو المفروض- فيلزم ترجيح أحد المتساويين بالنسبة إلى الإرادة على الآخر بلا سبب و داع. و هذا ما يقوله العدلية من رجوع الترجيح بلا مرجح، إلى الترجيح بلا مرجح.

و قد عرفت: أنه لا فرق فى ذلك بين كون الممكن المقدور إيجاد جسم أو فعل أو حكم من غير فرق بين الإلزام و غيره، فالموجب إذا لم يكن هناك سبب و مرجح لإيجابه يستحيل صدوره منه، كما فى سائر الأفعال. فالتشريعات من الحيثية التى ذكرنا كالتكويينات، بل منها بهذا اللحاظ و الاعتبار كما هو ظاهر، و هكذا الكلام بالنسبة إلى ترجيح المرجوح على الزاجح أو التسوية بينهما؛ فإنه إذا كان بلا داع و سبب أصلا استحالة قطعا، و إذا فرض وجود الداعي و السبب و لم يكن ممّا يجعله العقلاء داعيا و سببا فيحكم بالقبح فى كلّ من الثلاثة.

و قد خرجنا عمّا يقتضيه وضع التعليقة بل الفن، هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالوجه الأول و هو إجراء دليل الانسداد فى خصوص الفروع ليس إلّا.

و أما الكلام فيما يتعلّق بالوجه الثانى و هو إجراء دليل الانسداد فى خصوص المسائل الأصولية فقد عرفت شرحه فى الأمر الأول، و أنه فاسد من

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٨٧

وجوه عرفت، و على تقديره لا تعلّق له بالمقام أصلا؛ لأن النتيجة على تقدير الإجراء فى خصوص الأصول اعتبار الظن المتعلّق بحجية شىء و إن لم يكن مفيدا للظن أصلا.

مضافا إلى أنه يتوجه عليه: أنه على تقدير الكشف و إهمال النتيجة- كما هو المفروض- لا معنى للحكم بحجية مضمون الاعتبار مطلقا أيضا، بل اللزوم الحكم بحجية ما ظنّ اعتباره فى الجملة؛ نظرا إلى ما عرفت: من عدم إمكان الفرق فى النتيجة من حيث الإهمال و الإطلاق بحسب الأصول و الفروع، فالمستكشف من المقدمات إيجاب الشارع للعمل بالظن فى المسألة الأصولية فى الجملة لا مطلقا. لكنك قد عرفت: أن هذا لا تعلّق له بالمقام و هو ترجيح المهملة فى الفروع بمطلق الظن بالاعتبار.

و أما الكلام فى الوجه الثالث و هو إجراء دليل الانسداد فى مطلق الأحكام الشرعية من الأصولية و الفرعية، فهو و إن كان فاسدا أيضا بالنظر إلى ما أسمعناك فى الأمر الأول؛ حيث أن العلم الإجمالى المتعلّق بالأصول على تقدير تسليمه سواء كان فى ضمن العلم الإجمالى بالفروع أم لا، لا يقتضى حجية الظن المتعلّق بها أصلا؛ نظرا إلى عدم قيام الدليل على بطلان الاحتياط فيها أصلا، إلّا أن النتيجة على تقدير الكشف أيضا حجية الظن على سبيل الإجمال و الإهمال فى المسألتين، فلا معنى إذن للحكم باعتبار مطلق الظن المتعلّق بالمسألة الأصولية.

مضافا إلى أن مقتضى دليل الانسداد الجارى فى الأصول فى ضمن مطلق الأحكام الشرعية هو اعتبار خصوص ما لا يفيد الظن بالواقع؛ لأن اعتبار ما يفيد الظن بالواقع قد علم من حيث تعلّق الدليل بالفروع كما هو ظاهر، و أين هذا من

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٨٨

تعيين المهملة بالظن؟ هذا بعض الكلام في الوجه الثالث.

و أما الكلام في الوجه الرابع و هو إجراء دليل الانسداد في كل من الأصول و الفروع مستقلاً، فقد عرفت: أنه يقع في موضعين: أحدهما: فيما جرى في الحكم الأصولي بقول مطلق.

ثانيهما: فيما جرى في الحكم الأصولي الثابت بإجراء دليل الانسداد في الحكم الفرعي.

أما الموضع الأول فقد علم حكمه مما ذكرنا من الكلام على الوجوه المتقدمة، و أنه لا يثبت به على تقدير الإغماض عما يرد عليه، إلا خصوص الظن المتعلق باعتبار ما لا يفيد الظن بالواقع، و أين هذا من حجتيه الظن المتعلق بالمسألة الأصولية على الإطلاق و من تعيين المهملة في الفروع بالظن؟

حيث إنك قد عرفت مراراً: أن نتيجة المقدمات حجتيه الظن الشخصي ليس إلا، و أما الموضع الثاني؛ فيتوجه عليه - مضافاً إلى عدم تمامية المقدمات بالنسبة إلى الحكم الأصلي و لو في مفروض المقام؛ حيث إنه لا - دليل على بطلان الاحتياط بالجمع بين جميع محتملات الشبهة من لزوم الحرج و غيره، و دعوى قيام الإجماع عليه كما ترى، كدعوى دوران الأمر في كل ظن بين الوجوب و التحريم؛ نظراً إلى حرمة العمل به على تقدير عدم حجتيه في حكم الشارع لما أسمعناك مراراً: من أن الحرمة التشريعية لا تمنع من الاحتياط؛ لارتفاع موضوعها بالاحتياط كما هو ظاهر، فلا يجتمعان موضوعاً حتى يمنع من جريان الاحتياط:-

أن النتيجة هو اعتبار الظن بتعيين المهملة في الفروع على سبيل الإجمال

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٨٩

و الإهمال، لا اعتبارها على الوجه الكلي و الإطلاق كما اعتقده الجماعة؛ نظراً إلى ما عرفت: من عدم الفرق في نتيجة المقدمات من حيث الإطلاق بين ما يجري فيه من الحكم الفرعي و الأصلي.

نعم، سيأتي في كلام شيخنا قدس سره - بعد البناء على ما ذكرنا من عدم استقامة تعيين المهملة بمطلق الظن - صحة تعيينها بالظن في مواضع و ستمسمع منا ما يتعلق به (إن شاء الله تعالى).

فقد تلخص مما ذكرنا كله: بطلان تعيين المهملة بمطلق الظن الذي هو أحد المعينات عندهم هذا.

و قد رأينا في كلام بعض التمسك في المسألة إلى تعيين المهملة بمطلق الظن بكون مظنون الاعتبار متيقن الاعتبار بالنسبة إلى غيره.

و هو كما ترى - مضافاً إلى منافاته لما ذكرناه من عده في قبال متيقن الاعتبار - لا محصل له أصلاً.

فإنه إن أريد أن جميع أفراد متيقن الاعتبار حقيقة مع اختلافها اختلافاً فاحشاً، فهو كما ترى.

و إن أريد أن فيما ظنّ اعتباره من الأمارات يوجد ما هو المتيقن حقيقة، فإن كان معلوماً بالتفصيل فلا تعلق له باعتبار مطلق الظن في تعيين المهملة، و إن كان معلوماً بالإجمال بحيث كان جميع ما ظنّ اعتباره من أطرافه لا - أن يكون مردداً بين خصوص الأخبار أو طوائف منها، مع أنه في حيز المنع.

فيتوجه عليه: ما أسمعناك في ردّ ما يتعلق بالفرض من كلام الشيخ المحقق

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٩٠

المحشى قدس سره فراجع.

و إن أريد أنه متيقن الاعتبار بالنسبة إلى غيره و بالإضافة إليه فهو مبنى على تساوى جميع أفراد المظنون الاعتبار من حيث المرتبة، أو عدم كفاية ما تيقن اعتباره حقيقة أو بالإضافة منها لبعض الأخبار أو طائفة منها، و دون إثباتهما خرط القتاد.

ثم إنه لا - إشكال على القول بجواز تعيين المهملة بمطلق الظن سواء تعلق بالحجتيه إثباتاً أو نفياً في لزوم إلقاء ما ظنّ عدم اعتباره من الظنون القائمة في المسائل الفقهية، و إن الكلام فيه ليس مبتناً على مسألة المانع و الممنوع.

نعم، لا- بدّ على هذا من التمسّيك فيما شك في اعتباره من الظنون بالأصل على ما عرفت: من عدم نفى الظن بحجّية أماره حجّية غيرها.

نعم، لو بنى على عدم اعتبار الظن في المسألة الأصولية رأساً لم يكن فرق بين الموهوم وغيره فلو كان معيّن آخر فيرجع فيه وفي المشكوك بل في بعض المظنون إلى الأصل، كما أنّه على القول بجواز تعيين المهملة بالظن في الجملة يرجع في غير ما عيّن بالظن إلى الأصل أيضاً، من غير فرق.

فالكلام في مسألة المانع والممنوع مبنّى على تقرير الحكومة وتعميم النتيجة بالنسبة إلى الأصل والفرع، على ما بنينا عليه كما نبّه عليه شيخنا قدّس سرّه في أوّل هذا الأمر الثاني وسنّبه عليه في مسألة المانع والممنوع فافهم ولا تغفل.

(٢٠) قوله قدّس سرّه: (و في حكمه ما لو عيّن بعض الظنون لأجل الظن بعدم حجّية ما سواه ... إلى آخره). (ج ١ / ٤٨٦)

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٩١

في حكم الأولوية والاستقراء الظنيين

أقول: ما أفاده قدّس سرّه: من الإلحاق الحكمي ممّا لا إشكال فيه وقد عرفت بعض الكلام فيه إنّما البحث في المقام في بيان صغرى هذا القسم، فنقول:

أمّا الأولوية الاعتبارية المذكورة في كلماتهم في عداد أقسام القياس المراد بها في كلماتهم: كون المناط المستنبط في الأصل ظناً غير مستند إلى ظهور لفظ الشارع فيه أقوى و أكد في الفرع.

والاستقراء التناقص المراد به في كلماتهم: إلحاق بعض جزئيات الكلّي بأكثرها وأغلبها ممّا علم حالها من الخارج من حيث اشتمالها على الحكم المقصود والصّيغة المطلوبة في الجزئي المردّد حاله من جهة الظن بكون الحكم والصّيغة المذكورين من عوارض نفس الكلّي الجامع المشترك بين الجزئيات.

فقد قيل بكونهما ممّا ظنّ بعدم اعتبارهما بالخصوص؛ نظراً إلى وجود حرمة مناط القياس المنهى عنه في الشريعة بالأدلة القطعية فيهما؛ لأنّ المناط في تحريمه استنباط مناط الحكم في الأصل ظناً، وإلحاق الفرع به من حيث وجود المناط الظني فيه من غير فرق بين كونه في الفرع أقوى و أكد، أو أضعف، أو مساوياً مع وجوده في الأصل، كعدم الفرق بين استخراج المناط المذكور من ملاحظة جزئي أو جزئيات.

ومن هنا استشكل المحقق القمي قدّس سرّه مع قوله بحجّية الظن على الإطلاق فيهما؛ من حيث الإشكال في خروجهما سيّما الأولوية عن القياس المحرّم

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٩٢

موضوعاً؛ نظراً إلى ما عرفت ونفى شيخنا قدّس سرّه البعد عن دخولهما تحت القياس المنهى عنه وقال في مقام الترقّي: «بل النّهى عن العمل بالأولى منهما وارد في قضيتّه أبان [٦٩]، المتضمّنة لحكم دية أصابع المرأة» [٧٠].

و أمّا الشّهرة المراد بها في كلماتهم ذهاب المعظم إلى فتوى من غير أن يعلم الخلاف والوافق من غيرهم أو علم الخلاف فقد قيل: إنّها ممّا ظنّ عدم اعتبارها؛ نظراً إلى قيام الشّهرة على عدم اعتبارها؛ حيث إنّ المشهور عدم حجّية الشّهرة هذا.

وقد ذكر شيخنا قدّس سرّه في مجلس البحث بعد تضعيف هذا الوجه بما في «الكتاب»: أنّ الموجب للظن بعدم اعتباره، الظن بشمول الإجماع المحقّق والمنقول في مسألة حرمة عمل المجتهد بفتوى الغير وتقليده له للعمل بالشّهرة؛ حيث إنّّه يظهر منه أنّه لا فرق في معقد هذا الإجماع بين أن يجعل المرجع فتوى واحد من العلماء أو اثنين أو ثلاث أو أكثر ما لم يبلغ مبلغ الإجماع المحقّق المفيد

للقطع بالسنة.

كما أنا نلتزم بذلك فيما نحكم بجوازه من تقليد العامى للمجتهد فى الفروع النظرية فإنه لا يتعين عليه تقليد مجتهد واحد، بل يجوز له الاستناد إلى فتوى غير

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٩٣

واحد فى المسألة إذا توافقت آراؤهم كما يجوز للمجتهد الاستناد فى الفتوى إلى أدلة متوافقة من حيث المضمون هذا. وقد ضعف قدس سره أمر الشهرة بما عرفت شرح القول فيه: فى مسألة حجية الشهرة من حيث الخصوص و هو فى كمال الجودة و الاستقامة. هذا بالنسبة إلى ما أفاده فى وجه التوهم فى «الكتاب».

و أما ما أفاده فى وجهه فى مجلس البحث، فقد ضعفه بمنع حصول الظن من الإجماع المذكور فى باب التقليد بذهاب غير واحد من المجمعين إلى حجيتها من حيث الخصوص كالشهيد قدس سره و أضرابه، بل لم ير من تمسك فى المنع عن العمل بها إلى الإجماع المذكور؛ فيحتمل قويا أن يكون حكمها غير حكم فتوى المجتهد و لا أقل من الشك فى ذلك فيكون ممّا شك فى اعتباره من حيث الخصوص فتدبر.

و بالجملة: لا- استبعاد فى أن يكون حكم الشهرة من حيث كونها كاشفة عن الواقع و أماره عليه غير حكم فتوى المجتهد فيكون الرجوع إليها نحو من الاجتهاد فافهم.

ضعف إلحاق الأولوية والاستقراء الظنيين بالقياس المحرّم

و أما الأولوية و الاستقراء فقد ضعف القول بكونهما ملحقين بالقياس المحرّم موضوعا أو حكما و إن كانت الأولوية داخله فى القياس موضوعا من دون شبهة بعمل غير واحد من الأصحاب بهما؛ حيث إنّ عمده الدليل على حرمة العمل بالقياس - كما ستقف عليه فى وجه خروجه عن تحت دليل الانسداد- الإجماع، بل الأولوية قد عمل بها غير واحد من أهل الظنون الخاصة، كثانى الشهيد فى

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٩٤
مسألة «ثبوت ولاية القاضى المنسوب» بالشىاع من حيث كون الظن الحاصل منه أقوى من البيّنة و سبطه [٧١] صاحب «المعالم» فى مسألة استحالة المنتجّسات [٧٢]؛ فإنه استدّل على كونها مطهّرة بكونها أولى بحصول الطهارة منها من استحالة النّجاسات.

و بعض المتأخرين فى مسألة حجّية الشهرة من حيث الخصوص من جهة كون الظن الحاصل منها، أقوى من الظن الحاصل من خبر العادل غالبا. و قد تقدّم تفصيله فى مسألة الشهرة إلى غير ذلك، و إن كان عنوان الأولوية عند بعضهم فيما عرفت: الفحوى، بل الاستقراء قد تمسك به أيضا غير واحد من أهل الظنون الخاصة.

فإنّا رأينا من جماعة منهم التمسك فى مسألة حجّية البيّنة على الإطلاق فى الموضوعات بالاستقراء، و كذا تمسكوا فى مسألة حجّية الاستصحاب فى الشك فى الزّاع بقسميه بالاستقراء كما ستعرفه من شيخنا قدس سره فى باب الاستصحاب إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع فى كلماتهم.

و منه يظهر: الوهن فى دلالة رواية أبان على حرمة العمل بالأولوية من حيث الخصوص، مضافا إلى ما فيها من ضعف السند [٧٣]؛ حيث أنّه بعد عمل أهل

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٩٥

الظنون الخاصة بل المطلقة بها لا يبقى ظنّ من الرواية على حرمة العمل بها فلا تكون ممّا ظنّ بعدم اعتبارها هذا.

و لكن ما يستفاد منه المنع من العمل بالأولوية من جهة كونها قياسا لا ينحصر فى رواية أبان، فإنه ممّا دلّ عليه غير واحد من الأخبار

كالوارد في «باب البول و المنى» [٧٤] في ردّ من زعم جواز العمل بالقياس: بأنّ البول أقذر من المنى فيكون أولى بإيجاب الغسل و غيره، فتدبر.

و أما ما أفاده قدّس سرّه في الجواب بعد تسليم حصول الظن من رواية أبان بقوله:
(و لو فرض ذلك دخل الأولوية فيما قام الدليل على عدم اعتباره ... إلى آخر ما أفاده) [٧٥] فيتوجّه عليه وجوه من الإشكالات:
منها: منع كون مطلق الخبر و لو كان من الضعاف متيقّن الاعتبار بالنسبة إلى الأولوية.
و منها: منع حجّية متيقّن الاعتبار مطلقاً في المسألة الأصولية على تقرير الكشف بإجراء المقدمات في المسألة الفرعية؛ حيث إنّ النتيجة على التقدير المذكور على ما عرفت مراراً حجّية الظن في المسألة الفقهية.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٩٦
و منها: عدم كفاية تيقّن اعتبار الرواية بالنسبة إلى الأولوية؛ حيث إنّ اعتبار المتيقّن بالإضافة مبنى على عدم وجود المتيقّن الحقيقي و لا الإضافي في المرتبة الأعلى أو عدم كفايتهما و أنّي له بإثبات ذلك؟
اللهم إلّا أن يكون المراد وجود المانع من شمول دليل الانسداد للأولوية؛ من حيث إنّ دخولها تحت الدليل موجب لخروجها عنه فلا بدّ أن يتشبّت بذيل أحد الوجهين الأولين.

و من هنا أمر قدّس سرّه بالتأمّل فيما أفاده، فإنّ الوجه فيه تمام ما ذكرناه أو بعضه فافهم.
(٢١) قوله قدّس سرّه: (فاعلم أنّه قد يصحّ تعيينها بالظن في مواضع ...
إلى آخره). (ج ١ / ٤٨٨)

الكلام في صحّة تعيين المهملة بمطلق الظن

أقول: لا يخفى عليك: أنّ ما أفاده قدّس سرّه في صحّة تعيين المهملة بالظن في الجملة لا يخلو عن تشويش و اضطراب في أوّل النّظر، فلا بدّ من شرح القول في المقام حسبما يساعدها التوفيق و الزّمان أولاً، ثمّ نشير إلى ما يتطرّق المناقشة إليه من كلامه و دفعها بقدر الإمكان.

فنقول: إذا فرض عدم وجود القدر المتيقّن بقسميه في الظنون القائمة على المسائل الفرعية، أو عدم كفايته على تقدير وجوده فلا بدّ في الحكم بحجّية الظن في تعيين المهملة الثابتة بجريان دليل الانسداد في الأحكام الفرعية من إجراء دليل انسداد آخر في تعيين المهملة على تقرير الكشف؛ نظراً إلى ما عرفت: من

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٩٧
فساد القول بعدم الحاجة إلى إثبات حجّية الظن في تعيين المهملة، و حصر الدليل بالفرض في دليل الانسداد و تمامية مقدماته لما كانت ممنوعة عندنا على ما عرفت في مطاوى كلماتنا السابقة؛ من عدم قيام دليل على بطلان الاحتياط في المسائل الأصولية حتّى الإجماع، إلّا على بيان ستعرفه من شيخنا قدّس سرّه في ردّ المعتمّن الثالث مع ما يتوجّه عليه، فلا محالة لا بدّ أن يكون التكلم في هذه المسألة بإجراء دليل الانسداد مبنيّاً على الإغماض عمّا ذكرناه و فرض تمامية مقدماته في المقام.

«في شقوق الظنون القائمة على المسألة الأصولية»

فنقول: إذا فرض إجراء الدليل في تعيين المهملة في الفروع فلا محالة يكون النتيجة الحاصلة منه حجّية الظن على سبيل الإجمال في

تعيينها؛ لأنك قد عرفت مرارا عدم الفرق فى نتيجة دليل الانسداد على تقرير الكشف بين المسائل الجارية فيها الدليل المذكور من الفروع و الأصول، فإن كان الظن القائم فى هذه المسألة الأصولية واحدا و إن قام على الزائد بقدر الكفاية، فلا محالة يكون حجة و مرجعا فى تعيين المهمله لفرض الانحصار، و إن كان متعددا:

فإن كان هناك قدر متيقن حقيقى بين الأمارات القائمة فى المسألة الأصولية مع قيامه على ما يكفى فى استعلام الأحكام الفرعية المشتبهة بالمعنى الذى عرفته مرارا فيجب الاقتصار على مورده، و يرجع فى مورد غيره إلى أصالة الحرمة على ما عرفت شرحة بالنسبة إلى سلسلة الأمارات القائمة على المسائل الفرعية.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٩٨

و إن لم يكن متيقن حقيقى بينهما، أو كان و لم يقد على تعيين ما يكفى فى استعلام الأحكام، فلا محالة يتعدى إلى ما يكون متيقنا بعده؛ فإن وجد و كان ما قام عليه كافيا فيقتصر عليه، و إلا يتعدى إلى ما دونه مما يكون متيقنا بالنسبة إلى غيره و هكذا.

فإن لم يكن هناك قدر متيقن أصلا، أو كان و لم يكن ما قام عليه بقدر الكفاية و المفروض تعدد الظنون القائمة، فإن لم يقد كل على طائفة كافية، بل فرض الحاجة إلى جميع ما قامت عليه فى استعلام الأحكام؛ فلا إشكال فى الحكم بحجية الكل لفرض الانحصار حقيقة؛ لأن العقل إنما يستكشف من المقدمات فى كل مسألة وجوب جعل ما به الكفاية على الشارع على ما عرفت سابقا.

و إن قام كل على طائفة كافية و فرض تمامها متساوية من حيث الظن بالاعتبار مع اتحاد الظنون من جميع الجهات أو الشك فيه أو الوهم به، فلا- إشكال أيضا فى الحكم بحجية الكل بضميمة بطلان الترجيح بلا مرجح فيستكشف من جعل الشارع جميع الظنون القائمة فى تعيين المهمله.

و إن لم تكن متساوية بأن كان بعضها مضمون الاعتبار و بعضها مشكوكه و بعضها موهومه، فإن كان الظن القائم على حجية بعض الظنون القائمة واحدا فيؤخذ به مطلقا و يحكم بحجية ما قام عليه فى تعيين المتبع.

و إن كان متعددا و قام كل على طائفة غير كافية فيحكم بحجية الكل، و إن قام كل على طائفة كافية مع اختلاف الظنون القائمة فى هذه المرتبة من حيث تيقن الاعتبار مطلقا، أو بالإضافة مع فرض قيام مورده على حجية ما به الكفاية فيقتصر عليه.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٩٩

و إن فرض عدم الاختلاف من الجهة المذكورة، فإن فرض التسوية من حيث الظن بالاعتبار على ما عرفت فى هذه المرتبة أيضا فيحكم بحجية الكل؛ نظرا إلى ما عرفت، و إلا فلا بد من أن يسلك هذا المسلك إلى أن ينتهى إلى أحد المعينات أو المعمات المذكورة فى الدرجة الرابعة أو الخامسة أو فوقهما من الدرجات فافهم و اغتتم.

و ليكن هذا فى ذكر منك فليته قدس سره حرر المقام بما عرفت حتى لا- يتوجه عليه شىء؛ فإن ما حرره كما ترى غير نقى عن المناقشات، فلا- بد أن يتكلف لدفعها بعض التكاليفات فى توجيه العبارة و يلتزم بإرادته خلاف الظواهر منها لينطبق على ما عرفت فى تحرير المقام، مع عدم وفاء التوجيه بتطبيق تمام العبارات.

فإن ما أفاده قدس سره بقوله فى ذيل الموضع الأول: «لكن هذا مبنى على عدم الفرق فى حجية الظن بين كونه فى المسائل الفرعية و كونه فى المسائل الأصولية ... إلى آخره» [٧٦] مبنى على عدم إجراء دليل الانسداد فى تعيين المهمله الثابتة بجريانه فى الأحكام الفرعية و إرادة إثبات حجية الظن فى هذه المسألة الأصولية بنفس إجراءاتها فى الفروع ليس إلا.

فالمراد من قوله- حينئذ فى جواب الشرط:- «فالقدر المتيقن إنما هو متيقن بالنسبة إلى الفروع لا غير» [٧٧] عدم وجود نفع و فائدة للمتيقن من الأمارات القائمة على المسألة الأصولية بعد فرض قصر نتيجة دليل الانسداد الجارى فى

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١٠٠

الفروع بإثبات حجية الظن فى خصوص المسائل الفرعية و عدم إجراء دليل انسداد آخر فى تعيين المهمله؛ لأن وجود القدر المتيقن

بين الأمارات القائمة فى مسألة على ما عرفت إنّما ينفع فيما لو علم بحجية الظن فى تلك المسألة و إلا فوجوده كعدمه، فالنفي المتعلق فى كلامه بالمتيقن فى الأصول إنّما هو بالملاحظة المذكورة لا بالمتيقن ذاتا.

و يشهد لما ذكرنا: من ابتناء ما أفاده على ملاحظة دليل الانسداد الجارى فى الفروع ليس إلا قوله - بعد الفراغ عن حكم المواضع -: «و هل يلحق به كل ما قام المتيقن على اعتباره ... إلى آخره» [٧٨] فإنه صريح فيما ذكرنا.

و ما أفاده فى الموضوعين الآخرين: من الجزم بحجية الظن فيهما على إجراء دليل إنسداد آخر فى هذه المسألة الأصولية إلى تعيين المهملة.

و هذا و إن كان تفكيكا فى بيان حكم المواضع، لكنّه لا- مناص عنه بعد صراحة العبارة غاية ما هناك عدم تعرّضه لحكم متيقن الاعتبار من الأمارات القائمة على المسألة الأصولية، لكنّه لمكان وضوحه لم يكن محتاجا إلى الذكر و التعرض.

لا يقال: كما أنّ التعرّض لحكم المتيقن مستغن عنه، على التقدير المذكور، كذلك التعرّض لحكمه على التقدير الذى ذكره مستغن عنه؛ فإنه على تقرير الكشف الذى يكون البحث فيه لا إشكال فى اختصاص نتيجة الدليل الجارى فى الفروع بالمسائل الفرعية.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١٠١

لأننا نقول: الحقّ و إن كان ما ذكر من الاختصاص، إلا أنّه ليس بمكان من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى التعرّض، بل مع التعرّض مرارا و التأكيد فيه لا نرجو وضوح الأمر على أهل العصر، فضلا عمّا إذا أهمل ذكره.

نعم، ربّما ينافى ما ذكرنا قوله قدّس سرّه فى مقام الاستدراك: (إلا أن يدعى أنّ القدر المتيقن فى الفروع [هو] متيقن فى المسائل الأصولية أيضا) [٧٩]، فإنه لا بدّ أن يحمل على إجراء دليل الانسداد فى الأصول أيضا.

اللهمّ إلا أن يقال: أنّه لا حاجة إلى الحمل المذكور، بل نحمل على المعنى المذكور للقضية المنفية، فيستدرك وجود النفع له بالنظر إلى وجه آخر يكون فى المسألة و قد ذهب إليه جمع ممّن تعرّضنا لمقالتهم فيما سبق، بل أتوا بأمر أعجب من ذلك؛ فإنّهم التزموا بحجية مطلق الظن فى تعيين المهملة من جهة دليل الانسداد الجارى فى الفروع مع ذهابهم إلى إهمال النتيجة فى الفروع.

فى تطبيق عبارات المصنّف على التحرير المختار

و يشهد لما ذكرنا من البيان ذكره قدّس سرّه الوجهين فى المسألة بقوله: «و هل يلحق به كلّ ما قام المتيقن على اعتباره وجهان: أقواهما: العدم كما تقدّم ...

إلى آخره» [٨٠].

و منه يظهر: أنّ ما أفاده بقوله: «و أمّا بالإضافة إلى ما قام على اعتباره إذا

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١٠٢

ثبت حجية ذلك الظن القائم ... إلى آخره» [٨١] لا- بدّ أن يكون مبتيا على ما ذكر: من إجراء الدليل فى خصوص الفروع بالنظر إلى الوجه الضعيف فى المسألة من كفايته فى إثبات حجية الظن فى المسألة الأصولية أيضا، فإنّ المتيقن بالإضافة ليس أولى من المتيقن الحقيقى.

نعم، تخصيص تيقنه بالنسبة إلى ما قام على اعتباره مستدرك جدّا كما هو واضح، و حقّ التعبير أن يقال: و أمّا بالإضافة إلى جميع ما دون المتيقن الحقيقى إذا فرض عدم قيامه أو عدم كفاية ما قام عليه فى استعلام الأحكام، و هو المراد بقوله:

«إذا ثبت حجية ذلك الظن القائم» [٨٢]؛ فإنّ فرض حجّيته على ما عرفت إنّما هو بتحقيق أحد الأمرين. و هو المراد ببعض الوجوه فى التمثيل بالإجماع المنقول.

نعم، ما أفاده بقوله: «و يلحق به ما هو متيقن بالنسبة إليه» [٨٣] في كمال الوضوح والاستقامة؛ فإنه من القضايا التي قياساتها معها. نعم، ما أفاده بقوله قدس سره في بيان حكم الموضوع الثالث (و تعسير ضبط البعض الذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه) [٨٤] ملتبس المراد، فإن الظاهر منه في ابتداء النظر كون عنوان الأخذ بالظن بالتكليف في كل مسألة الاحتياط، وإن بدل قوله «من الاحتياط فيه» [٨٥] بقول «من الاحتياط في موارد فقده» بناء على ما تقدم منه قدس سره و يتعرض له بعد ذلك: من عدم بطلان الاحتياط كلياً و في الزائد على ما

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٠٣
يندفع به الحرج لكان أولى، وإن كان هذا ملازماً لكون عنوان الأخذ بالظنون الموافقة للاحتياط في موارد الاحتياط لا الطريقية و الحجية على ما عرفت و ستعرفه، وإن كان التبديل بما عرفت لا يدفع ما سمعت مراراً و ستسمعه: من المناقشة في هذا المطلب، وإن الكلام في تقرير الكشف و الحكومة بعد البناء على كون نتيجة المقدمات حجية الظن لا التبعض في الاحتياط.

و أما ما أفاده قدس سره بقوله: «و إن تفاوتت فما قام متيقن الاعتبار أو مظنون الاعتبار على اعتباره يصير معينا ... إلى آخره» [٨٦]. فيحمل بالنسبة إلى ما جزم به من معيية المتيقن على ما ضعفه من الوجه أو على ما ذكرنا من إجراء دليل الانسداد في تعيين المهمة في كل مرتبة من المراتب و بالنسبة إلى ما أطلقه من الرجوع إلى الظن على ما فرضه من إجراء دليل الانسداد في تعيين المهمة مع عدم قدر متيقن كاف بين الأمارات القائمة و تساويهما مع فرض تعددها، و هو المراد بالظن المتبع في قوله: «بظن متبع» [٨٧] فافهم. و تأمل في المقام لعلك تجزم بعد التأمل أنه لا معنى لما أفاده قدس سره في المواضع الثلاثة لتعيين المهمة بالظن تخصيصاً و تعميماً إلا ما ذكرنا.

فإذن لا بد من حمل قوله قدس سره: «فاعلم أنه قد يصح تعيينها بالظن في

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٠٤
مواضع» [٨٨] على الأعم مما بنى عليه الأمر أو غيره من اقتضاء المقدمات الجارية في الفروع لحجية الظن في الأصول أيضاً، وإن كان ضعيفاً عنده على ما عرفت.

و إن كان هذا الحمل في غاية البعد و لو حرز المقام بما عرفت لم يكن الحاجة إلى هذه التكاليف أصلاً كما لا يخفى.

(٢٢) قوله قدس سره: (الثاني من طرق التعميم: ما سلكه غير واحد من المعاصرين [٨٩] من عدم الكفاية ... إلى آخره). (ج ١ / ٤٩٣)

Translation Movement
JMS

«الوجه الثاني من طرق التعميم»

أقول: الوجه فيما أفاده- من الترتيب بين المظنون و المشكوك و الموهوم- إنما هو من جهة الترتيب الذي يحكم به العقل في باب الإطاعة بين المراتب المذكورة كما أنها بأسرها مترتبة في حكمه على الإطاعة العلمية، و هذا أمر ظاهر لا ستره فيه، لكن كان اللازم أن يضموا إلى ذلك الإجماع المركب؛ حيث إن له مدخلاً في التعميم المذكور بمقتضى تصريحاتهم.

ثم إن ما أفاده في المقام لبيان المعمم المذكور غير محصل المراد؛ إذ بعد فرض الكفاية و الكثرة لمظنون الاعتبار من أين يعلم بطرو خلاف الظاهر فيها؟

ثم من أين يعلم حصر الضارف في مشكوك الاعتبار بحيث يكون مظنون الاعتبار و موهومه خارجين عنه حتى يحتاج في التعدى إلى موهوم الاعتبار إلى

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٠٥

العلم بكونه صارفاً لظواهر مشكوك الاعتبار حتى يحتاج إلى جعل مشكوك الاعتبار من الأخبار المشتملة على الظواهر.

اللهم إنا أن يحمل قولهم و وجود ما يظنّ منه ذلك فى الظنون المشكوك الاعتبار على كون تلك الظنون طرفا للعلم الإجمالى لا حصره فيها؛ فإنّ المعنى الثانى و إن كان متعيّنا بالنظر إلى ما ذكره بعده من وجه التّسرى إلى موهوم الاعتبار، إلّا أنّ استفادته من القول المذكور فى غاية الإشكال؛ فإنّه لا بدّ أن يحمل على كون الصّيوارف الكاشفة ظنّا عن إرادة خلاف الظواهر موجودة قطعاً فى مشكوك الاعتبار و هو كما ترى.

بل العبارة لا تخلو عن شىء على كلّ معنى، مع أنّ ما أفاده فى المقام غير نقىّ عن الإشكال من جهة أخرى قد عرفت الإشارة إليها فى مطاوى كلماتنا السابقة؛ نظراً إلى أنّ نتيجة دليل الانسداد على تقرير الكشف على ما عرفت مراراً: هو حجّية الظنّ الشخصى فى المسألة الفقهيّة، سواء على القول بتخصيص النتيجة بمظنون الاعتبار من الأمارات القائمة فى المسائل الفقهيّة أو تعميمها بالنسبة إلى مشكوك الاعتبار و موهومه، و لازم هذا دوران اعتبار الظواهر مدار حصول الظنّ الشخصى بالمرادات منها.

فإذا فرض العلم الإجمالى بطرّو خلاف الظاهر فيها فلا محالة يرتفع الظنّ الشخصى بالمراد منها فيسقط عن الاعتبار، بل قد عرفت: أنّه على القول بإناطة اعتبارها بالظهور العرفى و الظنّ التّوعى يسقط عن الاعتبار من جهة العلم الإجمالى المذكور. و لأجل ما ذكر ذكرنا فى باب التّعارض: أنّه لا يمكن التّعارض بين

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٠٦
الأمارات القائمة فى المسائل الفقهيّة على القول بإناطة اعتبارها بالظنّ الشخصى. نعم، على تقرير الحكومه و تعميم النتيجة بالنسبة إلى المسائل الفرعيّة و الأصوليّة يمكن وقوع التّعارض بين الأمارات إذا ظنّ اعتبارها؛ حيث إنّها ليست منوطه بحصول الظنّ الشخصى منها فى المسائل الفقهيّة، لكن بشرط عدم كونها من الظواهر الّتى علم إجمالاً بطرد خلاف الظاهر فيها.

اللهم إنا أن يتفصّى عن الإشكال المذكور: بأنّ العلم الإجمالى و إن أوجب رفع الظنّ الشخصى من الظواهر فيوجب إجمالها قبل ملاحظة المشكوك الاعتبار الصّيوارف لها، إلّا أنّه بعد ملاحظة و تعيين المراد بمعونته و إخراج ما خرج منها لأجله يحصل الظنّ الشخصى بالمراد منها، فالمدار عليه و إن حصل بعد ملاحظة المشكوكات فتدبر. و لا- دخل لهذا كما ترى و لا تعلّق له بمسألة حجّية الظواهر، و إنّما هو من جزئيات الظنّ الشخصى بالحكم الفرعى الواقعى الثّابت حجّيته بدليل الانسداد فافهم.

ثمّ إنّ ما أفاده قدّس سرّه فى الجواب الأوّل: من كثرة ما ظنّ اعتباره لا يخفى استقامته بعد ملاحظة ما ذكره من الشّواهد و القرائن و الأمارات القائمة على اعتبار الأقسام المذكورة من الأخبار، سيّما إذا انضمّ إليها الحسن و الضعيف المنجبرين بالشّهرة من حيث العمل سيّما عمل القدماء من أصحابنا؛ مثل استقامته ما أفاده فى الجواب الثانى من ضعف دعوى الإجماع المركّب فى المقام، فضلاً عن الأولويّة القطعيّة من جهة العلم بانتفاء مناط الحكم الّذى قضى به العقل فيما لم يكن صارفاً لظواهر المظنون الاعتبار من المشكوك اعتباره، فلا يحتمل استناد الحكم إلى

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٠٧
الجامع بين المسألتين حتّى يدعى الإجماع المركّب الراجع إلى الإجماع البسيط حقيقة و إلّا لم يكن حجّية؛ لأنّ الخلاف لا يكون إجماعاً فلا يكون حجّية، إلّا إذا رجع إلى الإجماع البسيط، و ليس هذا إلّا من جهة كون الحاكم فى المسألة العقل الّذى لا يقبل التّريد و الالتباس فى مناط حكمه كما هو واضح لا يخفى.

(٢٣) قوله قدّس سرّه: (الثالث من طرق التّعميم: ما ذكره بعض مشايخنا ...

إلى آخره). (ج ١ / ٤٩٧)

في المعمّم الثالث والإيراد عليه:

أقول: لا يخفى عليك أنّ هذا المعمّم الذي ذكره أستاذنا الشريف طاب ثراه [٩٠] وإن اقتضى وجوب العمل بالظن احتياطاً بالنسبة إلى جميع الظنون القائمة على المسألة الفرعية من غير فرق بين المظنون الاعتبار وغيره و يكون سالماً عمّا يرد على المعمّم الثاني إلا أنّه يتوجّه عليه أمران لا محيص عنهما ولا مدفع لهما.

أحدهما: أنّ قاعدة الاشتغال بالنسبة إلى المسألة الأصولية، أعني: المهملة الثابتة بجريان دليل الانسداد في الفروع إنّما هي فيما إذا لم يكن هناك قدر متيقّن كاف بين الظنون الموجودة في المسائل الفرعية من غير فرق بين المتيقّن الحقيقي والإضافي؛ ضرورة أنّ المستكشف بدليل الانسداد جعل مقدار الكفاية من الظنون، فإذا كان مردداً بين المتيقّن وغيره كان الشك بالنسبة إلى جعل غيره شكاً في أصل الجعل حقيقة؛ لأنّ جعل المتيقّن بعد العلم بالجعل في الجملة يقيني فيؤول

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١٠٨

الشك بالنسبة إلى غيره إلى الشك في أصل الجعل والتكليف، فلا أثر للعلم الإجمالي بالنسبة إليه كما هو الشأن فيما دار الأمر فيه بين الأقل والأكثر سيّما فيما إذا كانا استقلاليتين كما في المقام من غير فرق بين كون الدوران المذكور في الأصول أو الفروع فلا يكون العلم الإجمالي مؤثراً في المقام.

والمفروض كفاية ما تيقّن اعتباره فيقتصر عليه ويرجع في غيره إلى أصالة الحرمة، ولا يتوهم أنّه بناء على ما ذكر يجب الاختصار على المظنون الاعتبار من الأمارات؛ نظراً إلى كون الدوران بينه وبين غيره من الدوران بين الأقل والأكثر؛ لابتناؤه على كون ما ظنّ اعتباره متيقّناً بالنسبة إلى غيره مطلقاً.

وقد عرفت فساد ما لا مزيد عليه، وإن هو إلّا نظير دوران المكلف به في القضية الجزئية مثل موارد دوران الأمر بين القصر والتّمام من جهة بعض الأسباب بين ما ظنّ وجوبه بالظن الذي لم يثبت اعتباره وما احتمل وجوبه موهوماً؛ فإنّه لا مجال لتوهم رجوع الشك إلى الشك بين الأقل والأكثر، وهو أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً.

ثانيهما: أنّ مقتضى جريان قاعدة الاشتغال في الأصول على تقدير الإغماض عمّا ذكرنا، أو فرض عدم وجود القدر المتيقّن مطلقاً، أو عدم كفايته هو وجوب العمل بكلّ ظنّ بعنوان الاحتياط وهذا لا تعلّق له بتعميم النتيجة وتسريّة الحجية بالنسبة إلى كلّ ظنّ حتّى يترتب على ما قام عليه الآثار الواقعية في مرحلة الظاهر على ما هو قضية حجية الظنّ فهو نظير الاحتياط اللازم في الفروع كدوران الأمر في المكلف به بين المتباينين حيث إنّ مقتضى الاحتياط هو وجوب البناء على فعل كلّ واحد من المشتبهين لاحتمال أن يكون واجبا وهذا لا يقتضى

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١٠٩

ترتيب آثار الواجب الواقعي عليه، وهذا كما ترى ليس من تعميم الحجية في شيء هذا.

وأما ما أفاده شيخنا قدس سرّه من الإيراد عليه بقوله: «و لكن فيه: أنّ قاعدة الاشتغال في مسألة العمل بالظنّ معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسألة الفرعية ... إلى آخره» [٩١][٩٢].

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١١١

فقد يناقش فيه بما عرفت شرح القول فيه مراراً: من أنّ مبنى جريان دليل الانسداد على تقريرى الكشف والحكومة على بطلان الرجوع إلى الأصول في مجاريها جوازا في بعض وجوبا في بعض آخر، ولولاه لما تمّ الدليل المذكور، وإنّما يرجع إليها في موارد الشك إذا خلت عن الأمارات القائمة على خلاف الأصول، فإذا لا معنى للزوم الأخذ بمقتضى الاشتغال في المسألة الفرعية إذا قامت الأماره

على تعيين المكلف به. نعم، يجب الأخذ بمقتضاه إذا لم يقدّم هناك أماراً أصلاً.

اشكال على القول بحجّة مطلق الظن مطلقاً

نعم، هنا إشكال على القائلين بحجّة مطلق الظن من غير فرق بين التقريرين قد عرفت الإشارة إليه في طيّ ما قدّمنا لك و هو: أنّ قضيتّه ما أقاموه لإثبات حجّة الظن المطلق و وجوب الامتثال الظني للواجبات و المحرّمات المشتبهة هو العمل بالظن المتعلّق بالتكليف الإلزامي. و أمّا الظن القائم على غيره من الأحكام، فلا مقتضى لحجّيته فيبقى تحت الأصل الأولى، فيجب الرجوع إلى الأصل المثبت للتكليف مطلقاً من غير فرق بين أصالة الاشتغال و غيرها إذا قام

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١١٢

الظن على خلافه، لكن بناء القائلين بحجّة مطلق الظن و لو من جهة لزوم دفع الضرر المظنون فضلاً عن غيره على الأخذ بالظن مطلقاً من غير فرق بين موارد كالقائلين بحجّة الظنون الخاصّة.

نعم، لو قرّر الدليل على وجه يقتضي الرجوع إلى الظن في استعلام الأحكام المشتبهة في زمان الانسداد من غير فرق بين الأحكام الإلزاميّة و غيرها على ما أسمعناك عند تقرير دليل الانسداد؛ فإنّه أحد وجوه تقريره لم يتوجّه الإشكال المذكور أصلاً، إلّا أنّه لا يفيد في المقام قطعاً؛ ضرورة عدم اقتضائه جريان الاشتغال عند اشتباه الحجّة الشرعيّة على تقرير الكشف؛ فإنّ البناء على كون حكم الواقعة ما أدى إليه الظن ينافي الأخذ به باحتمال أن يكون طريقاً و حجّة الذي هو مفاد الاحتياط في المسألة الأصوليّة.

فإن شئت قلت: إنّ الأخذ بالظن من باب الاحتياط و احتمال كونه حجّة لا يجمع جعله طريقاً في استعلام الأحكام الشرعيّة حتّى إذا قام على الأحكام الإلزاميّة، بل التحقيق: أنّ الاحتياط في المسألة الأصوليّة على سائر وجوه تقرير الدليل لا يقتضي الأخذ بالظنون النافية للتكليف الإلزامي حتّى يعارض الأصل المثبت للتكليف أو لا- يعارضه، كيف! و إنّ اقتضاه لم يكن بدّ من الالتزام بعدم وجوب الاحتياط في مورد و إنّ كان راجحاً حسناً حتّى في موارد لم يكن هناك أصل يقتضي وجوب الاحتياط كمورد الشك في التكليف الإلزامي وجوباً أو تحريماً؛ فإنّ حسن الاحتياط لا- رافع له حتّى في مورد وجود الظن الخاصّ فضلاً عن الظن المطلق كما عرفته و ستعرفه في محله.

لا يقال: إنّ بناء على ما ذكر يجب القول باختصاص دليل حجّة الإمارات

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١١٣

بقول مطلق حتّى على القول بحجّيتها من حيث الخصوص بما إذا اقتضت الإلزام على المكلفين؛ فإنّ الحكم الأصولي - و هو وجوب تصديق الأماره و العمل عليها- لا يجمع مع كون مفادها الإباحة مثلاً و هو ممّا لم يقل به أحد.

لأننا نقول: مرجع جعل الإمارات بالنظر إلى أدلتها عند التأمل من جانب الشارع إلى جعل مفادها في مرحلة الظاهر من غير فرق بين إفادتها الإلزام و غيره و هذا أمر معقول نلتزم به مطلقاً من غير فرق بين مفادها، و إليه يرجع أخذ معالم الدين من الثقات المتوسّطة بين الأئمة عليهم السلام و الرعيّة الذي دلّ عليه غير واحد من الأخبار المتقدّمة في مسألة حجّة الأخبار من حيث الخصوص.

و أمّا وجوب التصديق بمعنى ترتيب الآثار و وجوب العمل بمقتضى الأماره الذي استفيد من أدلّة حجّة الطّرق فإنّما يتصوّر فيما فرض هناك آثار شرعيّة مترتبة على مدلول الأماره بحسب الواقع و لو بوسائط عديدة قابلة لتعلّق التكليف عليه و لو بالنسبة إلى غير الإلزاميات؛ لأنّه أمر معقول بل واقع في الشّريعات.

و أمّا إرجاعه إلى وجوب تطبيق العمل بالنسبة إلى غير الإلزام الغير المنافي للإباحة مثلاً لا وجوب إيجاد العمل حتّى ينافيه كما في «الكتاب» فلا- يخلو عن مناقشة، فإنّ المراد من وجوب التطبيق: أنّ الواجب في جميع الموارد عنوان ينطبق على الإباحة إذا أفادتها

الأماره كما ينطبق على الإلزام، من غير فرق بين الأمرين و تحقق العنوان المذكور بالنسبة إلى غير الإلزاميات بإيجادها بعنوان لا ينافى الإباحه مثلا. إذا تعلقت إرادتها بالفعل، كما أن تحققها بالنسبة إلى الإلزاميات إنما هو بإيجادها بعنوان يجمع الإلزام و إن لم يقصده عند الفعل؛ فإن دليل حجية الأمارات ساكت عن قصد مدلولها عند الإيجاد، كما أن الدليل القطعى الدال على بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١١٤

الحكم الواقعى و جعله ساكت عن قصده و إرجاع هذا المعنى إلى أمر عملى يتعلّق به دليل وجوب العمل بالأماره لا يخلو عن إشكال. و أمّا وجوب التدين و الالتزام بالأحكام الثابتة من الشارع فهو حكم أصولى اعتقادى يتفرّع على تصديق الرسول من غير فرق بين الأحكام الواقعيّة و الظاهريّة و الإلزاميّة و غيرها، فلا تعلّق له بمدلول الأمارات و أدلتها و ليس غرضه قدس سرّه من التعرض له إلّا التنبه على ما ذكرنا.

كما أن غرضه من قوله قدس سرّه: «كما أنّه لو فرضنا ظنا معتبرا معلوما بالتفصيل كظاهر الكتاب ... إلى آخره» [٩٣] بيان عدم منافات الاحتياط لاحتمال الوجوب الواقعى للاستحباب فى مرحلة الظاهر و ليس مراده وجوب الاحتياط مع فرض ثبوت الاستحباب فى مرحلة الظاهر. كيف! و هو ممّا لا يقول به جاهل بل لا يتوهمه.

(٢٤) قوله قدس سرّه: (قلت: دفع العسر يمكن بالعمل ببعضها ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٠١) أقول: لا- يخفى عليك: أن ما أفاده: من إمكان دفع العسر بالعمل بالعمل ببعض الظنون المخالفة للاحتياط و إن كان فى كمال الاستقامة، إلّا أنّه مبنّى على ما عرفت: من كون النتيجة هو التبعض فى الاحتياط لا حجية الظن. و الكلام فى المقام مبنّى على تماميّة المقدمات فى إنتاج الحجية و الإغماض عمّا أفاده قدس سرّه من الإشكال فى ذلك على ما عرفت مفصّلا.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١١٥

(٢٥) قوله قدس سرّه: (و أمّا على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكمه العقل ...

إلى آخره). (ج ١ / ٥٠٢)

نهضة ترجمه
وجوب الإقتصار على الظن الاطمئنانى بناء على الحكومة
Translation Movement

أقول: قد عرفت ما ينبغى تحرير المراد به من تقرير الحكومة، و أنّه لا يجمع بطلان وجوب الاحتياط فى سلسلة المشتبهات فى الجملة فضلا عمّا أفاده قدس سرّه فى بيان المراد منه، بل القول بحجية الظن على التقريرين مبنّى على بطلان وجوب الاحتياط رأسا. و أمّا الرجوع إلى الأصول المنافية للاحتياط، فقد عرفت بطلانه من جهة العلم الإجمالى بالأحكام الإلزاميّة فى الوقائع المشتبهه من غير فرق بين جعل نتيجة المقدمات حجية الظن أو التبعض فى الاحتياط، فإن أريد من الأصل و الأصول فى كلامه خصوص التخيير كما ربّما يظهر منه فلم يقتض العلم الإجمالى بطلانه أصلا.

و الأولى إسقاطه من «الكتاب» كما عرفته فى طى ما قدّمنا لك سابقا عند الكلام فيما يتعلّق بالمقام، فالذى ينبغى أن يجعل الوجه فى اختصاص حكم العقل على تقرير الحكومة بالظن الاطمئنانى ما عرفت الإشارة إليه فيما ذكرنا سابقا: من أن حكم العقل بحجية الظن عند انسداد باب العلم و الظن الخاص فى أكثر الأحكام و بطلان الرجوع إلى الأصول رأسا جوازا فى بعض و وجوبا فى آخر، إنما هو من حيث غلبه مطابقته للواقع و قرينه إليه.

فإذا كان هذا العنوان الذى هو مناط الحكم فى نظر العقل آكد و أقوى فى بعض مراتب الظن - و المفروض و فاؤه بأكثر الأحكام الشرعيّة المشتبهه، و إن ناقشه

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١١٦

شيخنا قدس سره فيما عرفت من كلامه قدس سره سابقا- فلا محالة يحكم بوجود سلوك الطريق الأقرب و الأقوى، فيرجع فى غيره إلى أصالة الحرمة و الأصول العملية التى يرجع إليها عند الشك.

و من هنا حكم فى «المعالم» فيما عرفته سابقا بوجود الأخذ بالظن القوى فى حكم العقل و عدم جواز الأخذ بالظن الضعيف، فيسلوك فى موارد الظن الضعيف ما يجب سلوكه فى موارد الشك من غير فرق بين تعلقه بإثبات التكليف الإلزامى و نفيه.

كما أنه يجب الأخذ بمقتضى الظن القوى الاطمئنانى من غير فرق بين تعلقه بإثبات التكليف و نفيه و هذا معنى حجته الظن الاطمئنانى بدليل الانسداد، لا ما أفاده قدس سره فإنه ليس من حجته الظن الاطمئنانى فى شىء، بل هو تبويض فى الاحتياط و طرح له فى مورد الظن الاطمئنانى بغير الأحكام الإلزامية، و أخذ به فى موارد الظن بالتكليف الإلزامى مطلقا، و الشك فيه و الظن الغير الاطمئنانى به.

و من هنا لا يثبت الحكم الاستجابى بالظن الاطمئنانى القائم عليه، و إن حكم بعدم وجوب الاحتياط فى موردته كما اعترف به قدس سره فى غير موضع من كلامه.

و من هنا قال فى المقام:

«و لكنك خير بأن هذا ليس من حجته مطلق الظن و لا الظن الاطمئنانى فى شىء؛ لأن معنى حجته أن يكون دليلا فى الفقه بحيث يرجع فى موارد وجوده إليه لا إلى غيره، و فى موارد الخلو عنه إلى مقتضى الأصل الذى يقتضيه و الظن هنا ليس كذلك؛ إذ العمل فى موارد وجوده ففيمًا طابق منه الاحتياط ... إلى آخر ما أفاده قدس سره» [٩٤].

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١١٧

و هذا الذى أفاده قدس سره و إن كان صحيحا يحكم به العقل المستقل كما ذكره فيما ساغ مخالفته الاحتياط اللازم فى سلسلة المشتبهات بقدر ما يندفع به العسر و الحرج؛ فإن العقل يعين اختيار المخالفة فيما ظن بعدم الحكم الإلزامى بالظن القوى، إلا أنه كما عرفت لا تعلق له بمسألة حجته الظن فى شىء.

و الكلام فى تقرير الحكومة كتقرير الكشف بعد البناء على كون النتيجة حجته الظن، فلا محيص إذن عن جعل الوجه فى اختصاص النتيجة بالظن القوى فى حكم العقل ما ذكرنا، كما عرفته عن «المعالم» و يقتضيه قوله قدس سره- فى تقريب الاستدلال على ذلك:- (ثم إن العقل حاكم بأن الظن القوى الاطمئنانى أقرب إلى العلم عند تعذره ... إلى آخر ما أفاده» [٩٥].

فإنه و إن ذكره لتقريب الاستدلال على التبويض فى الاحتياط، إلا أن نيته عند التأمل ما ذكرنا كما لا يخفى.

و عليه ينطبق ما أفاده قدس سره بقوله: «و إن شئت قلت: إن العمل فى الفقه فى موارد الانسداد على الظن الاطمئنانى و مطلق الظن و التخيير كل فى مورد خاص ... إلى آخره» [٩٦] فإنه و إن كان المراد به ما أفاده من التبويض فى الاحتياط إلا أن العبارة قاصرة عن إفادته.

فالحق فى التعبير عنه أن يقول- بدل ما ذكره:- إن العمل فى الفقه على الاحتياط و الظن الاطمئنانى بالمعنى الذى ذكره من مخالفته الاحتياط فى موردته

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١١٨

إذا خالف التكليف لا جعله طريقا إلى إثبات مدلوله كما يعمل به كذلك فى موارد التخيير و مطلق الظن بمعنى جعله حجة و التخيير كل فى مورد.

فقد ظهر مما أفاده قدس سره: أن القائل بكون نتيجة المقدمات التبويض فى الاحتياط، يلزمه القول بحجته مطلق الظن فى موارد التخيير العقلى و دوران الأمر بين المحظورين و عدم إمكان الاحتياط من غير فرق بين الاطمئنانى و غيره.

و إن نوقش فيه: بأن الرجوع إلى الظن الضعيف فى قبال التخيير و إن كان متيقنا فى حكم العقل، إلا أنه فيما لم يتمكن من تحصيل

الاطمئنان فالظن الضعيف حجة في قبال التخيير، وليس بحجة في قبال الاطمئنان والظن القوى، وإن كان هذا قولاً بحجة مطلق الظن في الجملة، إلا أن يحمل كلامه قدس سره على المهملة؛ فلا ينافي عدم حجة الظن الضعيف إذا تمكن من تحصيل القوى فتدبر. فقد تبين مما ذكرنا: أن النتيجة بحسب الموارد والأسباب وإن كانت كلية على تقرير الحكومة، إلا أنها بحسب المرتبة معينة في الظن القوى الاطمئنانى.

و توهم: أن التخصيص بحسب المرتبة ينافي التعميم من الجهتين - بعد بناء مدار الحجية على الظن الشخصى؛ نظراً إلى عدم إمكان تعدد الظن في القضايا الشخصية بحسب الأسباب والمراتب فإذا حكم بالعموم من حيث السبب و الموارد فلازمه الحكم بالعموم من حيث المرتبة، كما أن لازم التخصيص من حيث المرتبة التخصيص من الجهتين أيضاً؛ فإنه إذا فرض في مورد لم يحصل الاطمئنان من أماره خاصة لم يحكم بحجيتها في هذا المورد فيلزم التخصيص بحسب المورد والسبب - فاسد جداً، لا ينبغي صدوره ممن له بضاعة في العلم.

ضرورة عدم التلازم المتوهم بينهما. فإننا نقول: الحجة في كل مسألة و مورد،

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١١٩

الظن القوى من أى سبب حصل دون الظن الضعيف، وهذا لا ينافي كون الحجية الظن الشخصى، كما أنه لا خصوصية للمورد و السبب، وهذا وإن كان أمراً واضحاً لاستره فيه أصلاً، إلا أن الداعي للتعرض له أننا رأينا في كلام بعض أهل العصر الاعتراض على ما أفاده شيخنا قدس سره من المواضع للتكلم في الكلية و التخصيص و الإهمال في النتيجة من حيث القصور و الغفلة عن مراده، بل عن المطلب الواضح فتأمل حتى لا تقع في الاشتباه فيما ذكرنا من عدم التلازم في حكم المواضع.

الفرق بين العمل بالظن بعنوان الحجية و بعنوان التبعية فى الاحتياط

ثم إنه لما كان مبنى ما أفاده قدس سره: من عدم التعميم بحسب المرتبة و لزوم الاقتصار فى مخالفة الاحتياط الكلى، على الظن القوى بخلاف الحكم الإلزامى على اندفاع الجرح بمخالفة الاحتياط فيما لو اقتصر عليه، فيوجه عليه سؤال بينه بقوله قدس سره: «فإن ثبت ٩٧] أن العمل بالاحتياط ... إلى آخره» [٩٨].

فإنه يتعين فى حكم العقل فيما فرضه التبعية فى الاحتياط بما ذكره؛ فإنه أبعد عن مخالفة الواقع المعلوم بالإجمال بخلاف ما لو عكس الأمر و خالف الاحتياط فى مطنونات التكليف، فيرجع الأمر بالأخيرة إلى العمل بالظن فى موارد وجوده مطلقاً سواء قام على التكليف أو على خلافه و إلى الأصول فى

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٢٠

المشكوكات، و هذا يساوق فى المعنى و بحسب النتيجة للعمل بالظن و جعله حجة، و إن كان فى الحقيقة تبعية فى الاحتياط الكلى لكنه لا يقدح بعد عدم الفرق فى العمل هذا.

و لكن يتوجه عليه - مضافاً إلى ما أفاده فى الجواب عنه بمنع لزوم العسر من الاقتصار فى مخالفة الاحتياط الكلى على خصوص الظن القوى بنفى الإلزام؛ نظراً إلى كثرة الظنون الاطمئنانية من الأخبار و غيرها - بأن مساواة ما ذكره لحجية الظن على ما صرح به فى حيز المنع؛ فإنه إذا كان عنوان العمل بالظن كونه طريقاً مجعولاً شرعياً أو عقلياً قد أمضاه الشارع يترتب عليه جميع ما له من الآثار و لو بوسائط عديدة.

و هذا بخلاف ما لو جعل عنوانه الاحتياط و دفع الحرج، فإنه لا يثبت مدلوله و لو فى مرحلة الظاهر و لا يترتب عليه الآثار المترتبة على مدلوله شرعاً على ما صرح به قدس سره من الفرق بين العنوانين بما عرفت.

نعم، لو جعل لزوم العسر على الوجه المذكور في السؤال دليلاً - على عدم مطلوبية الامتثال الإجمالي عند الشارع رأساً لزمه الحكم بحجية الظن فهو العنوان للعمل به لا الاحتياط و اندفاع الحرج، لكنّه ينافي قوله: «و إن كان حقيقة تبعيضاً في الاحتياط الكلي إلى آخر ما ذكره» [٩٩].

و أمّا ما أفاده في الجواب، فهو و إن كان مستقيماً، إلّا أنّ الشرح الذي ذكره لإثبات كثرة الظنون الاطمئنائية النافية للتكليف في الفقه بالنسبة إلى الأخبار

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١٢١

بقوله: «و أمّا الأخبار؛ فلاّ أنّ الظنّ المبحوث عنه في هذا المقام ... إلى آخره» [١٠٠].

قد يناقش فيه: بأنّ الكلام في حجية الأخبار من حيث الخصوص و إن كان ناظراً إلى جعلها دليلاً على الصّيدور من حيث إفادتها الاطمئناني بالصّيدور أو الظنّ به شخصاً أو نوعاً إلى غير ذلك من الوجوه و الأقوال في المسألة، إلّا أنّ الكلام في حجية من حيث الظنّ المطلق أو التبعض في الاحتياط، مبنّى على إفادتها للظنّ الشّخصي بالحكم الفرعي الواقعي كسائر الأمارات بناء على ما عرفت: من كون نتيجة المقدمات اعتبار الظنّ الشّخصي.

نعم، لو قيل بتعميم الحجية بالنسبة إلى الظنّ في المسألة الأصولية، أو إلحاق الظنّ بها بالظنّ في الفروع على القول بالتبعض في الاحتياط كما يصرّح به بعد ذلك و كان الخبر الذي ظنّ بصدوره بالظنّ الاطمئناني ممّا يظنّ بحجّيته كان لما ذكره وجه، لكنّه كلام يتكلّم فيه بعد ذلك فلا يجوز ابتناء ما أفاده في المقام عليه فتأمل.

ثمّ إنّ دلالة عدم أقلية الظنون الاطمئنائية من الأخبار المصحّحة بعدلين على المدعى و شهادته على وفائها بأغلب الأحكام، إنّما هي بالنظر إلى مذهب جمع من أهل الظنون الخاصة في الأخبار من قصر الحجية على الأخبار المصحّحة بعدلين كثنائي الشّهيدين و سبطيه صاحبي «المعالم» و «المدارك» [١٠١] و من

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١٢٢

يحدو حدوهم مع زعمهم وفاءها بالفقه و عدم الحاجة إلى غيرها في الاستنباط و استعمال الأحكام.

(٢٦) قوله قدّس سرّه: (ثمّ إنّ الظنّ الاطمئناني من أماره أو من أمارات ...

إلى آخره). (ج ١ / ٥٠٨)

ترجمة
Translation Movement
MS

لا فرق بين المسألة الاصولية و الفرعية بناء على التبعض في الاحتياط

أقول: قد تقدّم تفصيل القول في ذلك في الأمر الأوّل و أنّه لا فرق في الظنّ الثابت اعتباره بدليل الانسداد بين الظنّ في الفروع و الظنّ في الأصول.

و الغرض من التّعرض له في المقام على سبيل الإجمال، التّنبية على عدم الفرق بين المسألتين فيما لو بنى على الأخذ بالظنّ المخالف للاحتياط؛ من حيث دفع الحرج به، و أنّ الظنّ الاطمئناني القائم بحجية أماره قامت على نفى الحكم إلزامي في المسألة الفرعية مع عدم إفادتها الاطمئنان في مرتبة الظنّ الاطمئناني بعدم الحكم الإلزامي فيها؛ فإنّ العقل المعين لاختيار الظنّ الاطمئناني على مخالفة الاحتياط لدفع الحرج يحكم بعدم الفرق بينهما حيث إنّ الاطمئنان بإيجاب الشارع العمل بما قام على عدم الوجوب، أو التّحريم بمنزلة الاطمئنان بعدم الوجوب و التّحريم في البعد عن مخالفة الواقع سيّما إذا كان مبنّى اعتباره عند الشارع على البدلية و تدارك فوت الواقع.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١٢٣

فإن شئت قلت: إن إدراك الواقع من حيث إنه واقع ليس ممّا يحكم به العقل على وجه اللزوم و ليس مطلوباً ذاتياً نفسياً في حكمه، و إنّما هو مطلوب من حيث كونه موجبا لسقوط المؤاخذه المترتبة على مخالفته، و المفروض أنّ سلوكك ما حكم الشارع بطريقتيته و اعتباره واجدا لهذا العنوان؛ من حيث استقلال العقل في الحكم بمعذوريته سالكة إذا خالف الواقع.

فالعنوان الأوّل المطلوب في حكم العقل بوجوب إطاعة الشارع بالنسبة إلى الأحكام الفرعية الفقهية منطبق على سلوكك الطريق المجعول أيضا. فالاطمئنان باعتبار ما قام على عدم وجوب شيء يوجب الاطمئنان بمعذورية المكلف على ترك الواجب الذي يتفق على تقدير خطأ الأمانة القائمة على عدم الوجوب، فالمقتضى لإلحاق الظن بالمسألة الأصولية بالظن بالمسألة الفرعية موجود على تقدير كون عنوان العمل بالظن من حيث كونه رافعا للخرج اللّازم من الاحتياط الكلّي، و بعد ضمّ مخالفة الاحتياط في هذا القسم من الأمانة القائمة على خلاف الاحتياط بمخالفته في الظن القوي بعدم الحكم الإلزامي لا يلزم الحرج من الاحتياط في سائر موارد احتمال التّكليف الإلزامي جدّا.

و لو فرض عدم اندفاع الحرج بقصر مخالفة الاحتياط فيما فرض من الاطمئنان أصولا و فروعا، ضمّ إليه مطلق مخالفة الاحتياط في الظن القائم على خلاف الاحتياط شخصا أو نوعا إذا ظنّ اعتباره على ما عرفت من التعميم، فيؤخذ بالاحتياط في المشكوكات كما يؤخذ به في مظنونات التّكليف الإلزامي مطلقا. و لا يلزم من ضمّ الاحتياط فيها إلى الاحتياط في مظنونات التّكليف حرج قطعاً لقلتها؛ نظرا إلى حصول الظن في أغلب الوقائع بالتّكليف أو بعدمه.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٢٤
مضافا إلى ما أفاده في «الكتاب» في عدم لزوم الحرج بقوله: «مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التّحريم الترك و هو غير موجب للعسر» [١٠٢].

و إن كان ربّما يناقش فيه: بأنّ لزوم العسر إنّما هو من جهة الابتلاء و الحاجة، فإذا تعلّقت الحاجة بالفعل كثيرا فيكون الترك حرجيا. ألا ترى استدلالهم على عدم وجوب الاحتياط في شبهة الغير المحصورة بلزوم الحرج منه؟ مع أنّ الاحتياط فيها إنّما هو بالترك. نعم، ما أفاده قدّس سرّه لبيان تضعيف احتمال لزوم الحرج من ضمّ المشكوكات بقوله: «مع أنّ الفرق بين الاحتياط في جميعها و العمل بالأصول الجارية في خصوص مواردّها ... إلى آخره» [١٠٣].

في كمال الاستقامة؛ حيث إنّ بناء على الرجوع إلى الأصول في المشكوكات إنّما يبنى على خلاف التّكليف الإلزامي فيما كان مقتضى الأصل نفى الإلزام كموارد البراءة، لا فيما كان مقتضاها إثباته كموارد الاشتغال و الاستصحابات المثبتة للتّكليف، و بعد وضعه لا يبقى مورد الثمرة إلّا القسم الأوّل و لا يرتاب في قلته، فلا يلزم من انضمام الاحتياط فيه حرج قطعاً، فإذن لا يثبت بحكم العقل حجّة الظن بحيث يعبّر به الواجبات و المحرّمات المشتبهة المعلومّة بالإجمال حتّى يدور الحكم مداره وجودا و عدما، فيرجع إلى ما يقتضيه الأصل في المشكوكات؛ نظرا إلى خروجها عن أطراف العلم الإجمالي الكلّي، بناء على

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٢٥
ما بنى عليه الأمر قدّس سرّه من اقتضاء الظن إذا كان حجّة إذا كان حجّة لذلك؛ فإنّ حجّيته مبنيّة على بطلان الاحتياط رأسا في الشرعيّات و لم يثبت؛ نظرا إلى عدم اقتضاء دليل نفى الحرج إلا بطلانه في الجملة.

نعم، لو قام هناك دليل آخر على عدم وجوب الاحتياط رأسا و عدم تعلّق إرادة الشارع بالامتنال الإجمالي مطلقا فيكون لزوم الحرج من الاحتياط حكمه في إلقاء الشارع للاحتياط لا علّة حتّى يدور الحكم مداره تعيّن في حكم العقل العدول إلى الامتنال الظني فيكون الظن حجّة في حكم العقل و أنّي لهم بإثبات ذلك؟ هذا.

و أمّا ما استدركه قدّس سرّه بقوله: «نعم، لو ثبت أنّ الاحتياط في المشكوكات يوجب العسر تثبت النتيجة» [١٠٤].
فربما يناقش فيه - بما عرفت سابقا، بل اعترف به - من أنّ مجرد بطلان وجوب الاحتياط في موهومات التّكليف و مشكوكه للزوم

الخرج لا يقتضى ترتيب جميع آثار الحجية على الظن غاية ما هناك وجوب الاحتياط فى مظنونات التكليف مطلقا. و عدم وجوبه فى غيرها من جهة لزوم الخرج، و أين هذا من حجية الظن؟

اللهم إنا أن يكون غرضه إثبات الرجوع إلى الأصل فى مشكوكات التكليف و ترتيب هذا الأمر الخاص عليه فيحكم بحجتيه من هذه الجهة، أو يكون الغرض الحكم بالحجية مطلقا من حيث كشف تجويز الرجوع إلى الأصل فى

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٢٦

مجايرها بمعونه أدلة نفى الخرج عن حجية الظن؛ إذ لولاها كانت المشكوكات من أطراف العلم الإجمالى الكلى و لم يكن هناك ما يخرجها عنها، فتجويز الرجوع إلى الأصل ملازم لخروجها عن أطرافها و هو ملازم لحجية الظن الموجبة لتعين المعلومات الإجمالية و تخصيصها بموارده بحكم الشارع فتأمل [١٠٥].

اللهم إنا أن يقال: إن تجويز الرجوع إلى الأصول فى المشكوكات إنما هو معلول لعدم وجوب رعاية العلم الإجمالى الكلى و هو لا يلزم حجية الظن إنا إذا فرض انحصار الطريق فى الامتثال الظنى.

و المفروض: أن الامتثال الإجمالى فى الجملة و فى بعض أطراف الشبهة أيضا من طرق الامتثال المقدم على الامتثال الظنى، إنا أن يقال: إن التبعض فى الاحتياط إنما يقدم على الامتثال الظنى فى حكم العقل فيما كان أقرب إلى إدراك الواقع و لا يوجد هذا العنوان فيما لو انحصر مورد الاحتياط فى مظنونات التكليف كما هو المفروض؛ حيث إن الكلام بعد بطلان وجوب الاحتياط فى مشكوكات التكليف، مضافا إلى بطلانه فى موهومات التكليف، و هذا بخلاف بطلانه فى موهومات التكليف فقط؛ فإنه يبقى معه الاحتياط فى مظنونات التكليف و مشكوكاته. و من هنا لم يستكشف من بطلانه فى خصوص الموهومات عن حجية الظن فتدبر.

ثم إن مثل دعوى لزوم الخرج من الاحتياط فى المشكوكات فى الضعيف

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٢٧

دعوى اختصاص العلم الإجمالى بالتكاليف الإلزامية بموارد الأمارات القائمة على الإلزام فيخرج المشكوكات و موهومات التكليف عن أطراف العلم الإجمالى الكلى فيرجع فيهما إلى الأصول الجارية فيهما بالنظر إلى الشك الحاصل فيهما؛ لأن العلم الإجمالى المذكور لم يحصل بملاحظة الأمارات حتى يدعى اختصاصها بمواردها، بل إنما حصل قبل الاطلاع عليها، فكيف يمكن ادعاء الاختصاص؟

ولا- ينافى ذلك العلم بمطابقة جملة من الأمارات القائمة على التكليف كالأخبار للواقع على سبيل الإجمال، و إنما أمكن ادعاء اختصاص العلم الإجمالى بموارد الأخبار المثبتة للتكليف و إخراج غيرها منها و هو كما ترى هذا.

و قد تقدم بعض الكلام فى ذلك نقضا و إبراما عند الكلام فى حجية الأخبار من حيث الخصوص. و هذه الدعوى و إن لم يكن فى الضعف بمثابة دعوى لزوم الخرج من الاحتياط فى المشكوكات إنا أنها أيضا ضعيفة فاسدة، و عليه يحمل ما أفاده قدس سره فى وجه الأمر بالتأمل فى المقام بقوله: «فإن ادعاء ذلك ليس كل البعيد».

(٢٧) قوله قدس سره: (ثم إن نظير هذا الإشكال الوارد فى المشكوكات ...

إلى آخره). (ج ١ / ٥١٠) الإشكال الوارد على الأصول العملية و ارد على الأصول اللفظية أقول: قد عرفت بعض الكلام فى الإشكال الوارد فى الرجوع إلى الأصول اللفظية على تقدير كون نتيجة المقدمات هو التبعض فى الاحتياط فى طى المقدمات.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٢٨

و لكنك خبير بأن توجه الإشكال على التقدير المذكور مّا لا محيص عنه إنا أن الكلام فى المقام- حسبما عرفت مرارا بعد الفراغ عن تمامية المقدمات و الإشكال المذكور- راجع إلى منع تمامية المقدمات المذكورة، فالأولى عدم التعرض للإشكال المذكور فى المقام كالأشكال الأولى و إن كان لزومه على تقدير عدم بطلان الاحتياط رأسا من أوضح الواضحات؛

ضرورة عدم التلازم بين عدم وجوب الاحتياط في خصوص الموهومات دفعا للخرج و خروج المشكوكات عن أطراف العلم الإجمالي الكلي فلا يجوز الرجوع فيها إلى الأصول اللفظية كما لا يجوز الرجوع فيها إلى الأصول العملية، و إلا جاز الرجوع إليهما مع العلم الإجمالي مطلقا و هو خلف.

كما أن الأولى في تحرير الإشكال أن يقال: إنه بعد فرض تسليم انسداد باب العلم، أو الظن الخاص في أغلب الأحكام لا بد من الحكم بسقوط الظواهر المذكورة عن الظهور من جهة العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر في كثير منها.

و الفرق بينه و بين ما في «الكتاب» لا يكاد أن يخفى.

ثم إن توجه الإشكال المذكور كإشكال الأول مبني على بقاء المشكوكات على حكم الإجمالي الكلي و كونها من أطرافها من جهة اندفاع الحرج المانع عن الاحتياط الكلي بعدم وجوبه في موهومات التكليف مطلقا، أو في قسم منها؛ إذ لو فرض عدم اندفاع الحرج إلا بمخالفة الاحتياط الكلي فيها أيضا، فلا يتوجه هذا الإشكال كإشكال الأول.

إذ لا فرق في الرجوع إلى الأصول العملية و اللفظية في المشكوكات بين خروجها عن أطراف العلم الإجمالي الكلي من أول الأمر، و بين دخولها فيها،

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٢٩

و حكم الشارع بعدم لزوم رعايته حكم العلم الإجمالي فيها للزوم الحرج من مراعاته؛ إذ المانع من الرجوع إلى الأصل بقول مطلق سواء كان أصلا عمليا أو لفظيا ليس في المقام بالفرض، إلا العلم الإجمالي، فإذا كان في حكم الشارع بمنزلة عدمه بالنسبة إلى بعض أطرافه و محتملاته، فيترتب عليه ما كان من أحكامه في نفسه من غير تعلق علم إجمالي فكما يرجع إلى الأصل العملي في الفرض المزبور، فكذلك يرجع إلى الأصل اللفظي.

فالإشكال المذكور إنما يتوجه على تقدير تسليم اندفاع الحرج بمخالفة الاحتياط في خصوص موهومات التكليف و هي المراد من المظنونات في قوله قدس سره: «إذا فرضنا رجوع الأمر إلى ترك الاحتياط في المظنونات» [١٠٦].

و منه يظهر: أن عطف قوله: «أو في المشكوكات أيضا على المظنونات» [١٠٧] سهو من قلمه الشريف أو من الناسخ، كما تنادي كلماته المتأخرة و المتقدمة؛ فإنه قد صرح قبل ذلك: بأن توجه الإشكال الأول مبني على اندفاع الحرج بمخالفة الاحتياط في الموهومات فقط، و أنه لا يتوجه إذا فرض لزوم الحرج من الاحتياط في المشكوكات.

و كذا قرّر الإشكال الثاني بعد العبارة المذكورة فيما لو فرض اندفاع الحرج بمخالفة الاحتياط في خصوص موارد الأمارات القائمة على نفى التكليف الإلزامي.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٣٠

منافاة الإشكال المقرّر هاهنا لما سبق

ثم إن الإشكال الذي قرّره قدس سره في المقام ينافي ما أفاده قدس سره في هذا المقام عند الكلام في مقدّمات الانسداد فإنه صرح هناك بعدم طرؤ الإجمال في ظواهر الكتاب و السينة القطعية و المظنونة بالظن الخاص بعد تسليم انسداد باب العلم و الظن الخاص في أكثر الأحكام و أن إجمالها ليس من مقدّمات دليل الانسداد، و ذكر في بيان الإشكال الثاني وجها آخر لا تعلق له بالإشكال الثاني المذكور في المقام بل ينفيه جدا؛ فإنه قال هناك ما هذا لفظه:

«و تحصل ممّا ذكرنا إشكال آخر أيضا من جهة أن نفى الاحتياط بلزوم العسر لا يوجب كون الظن حجة ناهضة لتخصيص العمومات الثابتة و مخالفة سائر الظواهر الموجودة فيها.

و دعوى: أن باب العلم و الظن الخاص إذا فرض انسداده سقطت عمومات الكتاب و السينة المتواترة و خبر الواحد الثابت حجته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الإجمالي بمخالفة ظواهر أكثرها لمراد المتكلم فلا يبقى ظاهر منها على حاله حتى يكون الظن الموجود على خلافه من باب المخصص و المقيّد، مجازفة ... إلى آخر ما أفاده» [١٠٨].

فإنه كما ترى، مناف صريح لما أفاده في المقام و إن كان هو الحق بالنسبة إلى ما ذكره هناك لما عرفت: من أن منع طرؤ الإجمال بالنسبة إلى الظواهر لا وجه له بعد فرض تسليم الانسداد، مضافا إلى أن الظن الثابت حجته بدليل الانسداد

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٣١

على تقدير تسليم بقاء الظواهر على حالها، ليس في مرتبة الظواهر حيث إنها من الظنون الخاصّة فلا معنى لجعله قرينة لها إلى غير ذلك من المناقشات التي عرفت ثمة.

ثم إن توجه هذا الإشكال الأخير المذكور في المقام على ما صرح به في قوله: «و دفع هذا كالأشكال السابق ... إلى آخره» [١٠٩]. مبنى على ما ذكره من الإشكال في طي المقدمات، و أمّا على تسليم تماميتها و إنتاجها لحجّة الظن بتسليم لزوم الحرج من الاحتياط في المشكوكات فلا- يتوجه قطعاً؛ نظراً إلى ما بنى عليه الأمر سابقاً؛ من لزوم ترتيب جميع ما يترتب على الظن الخاص على الظن المطلق على تقدير حجته بناء على كون تعيين المعلومات الإجمالية و دفع الإجمال عن الألفاظ المجملّة من آثار حجّة الظن، فيعود الظواهر كالعومومات و المطلقات مثلاً- على حالها قبل العلم الإجمالي بعد قيام الظن على خروج جملة من الأفراد يحتمل انحصار الخارج فيها فيعمل بها في المشكوكات، بل في قسم ممّا ظنّ بخروجه بناء على الاقتصار في حجّة الظن على الظن القوي من باب الظن الخاص لا من باب الظن المطلق و إن كان رفع المانع عن ظهورها الفعلي مستنداً إلى الظن المطلق.

و من هنا يعمل بها في موارد الشك بل مع الظن بالخلاف على ما عرفت مع كون نتيجة المقدمات هو اعتبار الظن الشخصي حسبما أسمعناك مراراً، كما أنّه مبنى على عدم اختصاص الصّوراف للظواهر المعلومة إجمالاً بمراد الأمارات

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٣٢

و خروج موارد الشك عن أطراف العلم الإجمالي الكلي العام الشامل لمراد الأمارات و غيرها و إن فرض هناك علم إجمالي في خصوص موارد الأمارات كما يظهر من قوله قدّس سرّه في الجواب عن دعوى الاختصاص: «بأنّ هذا العلم حاصل بملاحظة الأمارات و موارد ... إلى آخر ما أفاده» [١١٠].

(٢٨) قوله قدّس سرّه: (و قد يدفع الإشكال بدعوى ... إلى آخره) [١١١]. (ج ١٢/١) أقول: لا يخفى عليك أنّه قد أجاب قدّس سرّه عن دعوى الإجماع على بطلان الاحتياط في المشكوكات و الرجوع إلى الأصول فيما تقدّم من كلامه في طي الإشكال على مقدمات الانسداد بعد الاعتراف بكون وجوده مظنوناً بالظن القوي الاطمئنان كما يظهر من كلماتهم في وجه عدم جواز الرجوع إلى البراءة عند التمسك بحجّة خبر الواحد بالحاجة إليه بأن مرجع الإجماع قطعياً كان أو ظاهرياً على الرجوع إلى الأصول في المشكوكات إلى الإجماع على وجود الحجّة الكافية في الفقه حتى يعين بمعونتها المعلومات الإجمالية شرعاً فيصير المشكوكات مجارى للأصول، فتؤول هذه الدّعوى إلى دعوى الإجماع على حجّة الظن فلا تعلق لهذا بالدليل العقلي.

و هذا كما ترى، يغاير ما أفاده في المقام و يمكن جعل كلّ منهما جواباً مستقلاً فتأمل.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٣٣

ثم إنّ ما أفاده قدّس سرّه بعد الجواب عن الإجماع- في مقام تحقّق الفرق و تثبيت بين القول بحجّة الظن الخاصّة بقدر الكفاية و المقام- بقوله: «ثم إنّ هذا العلم الإجمالي و إن كان حاصلًا لكلّ أحد ... إلى آخر ما أفاده» [١١٢]:

يراد به كون موارد الظنون الخاصّة بمنزلة المعلوم بالتفصيل بحكم الشارع؛ نظراً إلى الدليل القطعي القاضي بحجّيتها و جعلها معيّنة للأحكام الواقعية و ترتيب آثار الواقع على موارد لا كونها معلومة بالتفصيل حقيقة كما ربّما يظهر منه في بادئ النظر.

فالعامل بمقتضى الظنون الخاصية امتثال للأحكام المعلومة بحكم الشارع و الزائد على القدر المتيقن غير معلوم من أول الأمر، فلا يمنع احتماله من الرجوع إلى الأصول في المشكوكات كما فيما ذكره من المثال في المسألة القطيع هذا.

و قد مضى شطر من الكلام فيما يتعلق بالمقام في طي كلمتنا فراجع إليه حتى تقف على حقيقة الأمر.

(٢٩) قوله قدس سره: (فعل مما ذكرنا: أن مقدمات دليل الانسداد على تقرير الحكومة ... إلى آخره). (ج ١/ ٥١٣)

مسألة التبعض في الاحتياط لا ربط لها بتقرير الحكومة

أقول: قد علم مما ذكرنا: أن ما أفاده في تحقيق المقام من كون المقدمات منتجة على تقرير الحكومة للتبعض في الاحتياط و وجوب الاقتصار في مخالفته

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٣٤

على الظن القوى القائم على نفى التكليف، و هو المراد بتماميتها في الإنتاج و عدم كون النتيجة حجية الظن بخلاف تقرير الكشف المنتج للحجية، و إن كان فاسدا لا تعلق له بتقرير الحكومة أصلا، على ما عرفت شرحه من كلماته، فإن نتيجة المقدمات على هذا الإشكال هو التبعض في الاحتياط لا حجية الظن.

اللهم إلا أن يريد من تقرير الحكومة في المقام تعيين العقل لموارد طرح الاحتياط في ضمن موهومات التكليف مطلقا أو قسم خاص منها، فإنك قد عرفت: أن المعين لموارد الطرح في ضمن الموهومات ليس إلا العقل، فإذا كان له دخل فالمرجع إلى حكمه في متابعه الظن بعدم التكليف في مخالفته الاحتياط اللازم بمقتضى العلم الإجمالي فهو الحاكم في هذه المسألة فتدبر.

ثم إن ما ذكرنا من أول هذا الأمر إلى آخره في الشبهات الحكمية - على ما يقتضيه التحقيق: من وجوب الاقتصار في مخالفته الاحتياط اللازم على قدر ما يندفع به الضرورة فيما كانت هناك ضرورة قاضية بمخالفته و تعيين اختيار الموهوم من محتملات العلم الإجمالي إذا لم يكن هناك دليل على بطلان الاحتياط رأسا و وجوب الأخذ بالظن القوى إذا كان هناك دليل عليه - جار في الشبهات الموضوعية أيضا، مع العلم الإجمالي حرفا بحرف و يساعده كلماتهم في جملة من جزئيات هذا الكلي كما يظهر للمتصفح فيها و سنشير إلى بعضها و ليكن هذا في ذكر منك عسى ينفك فيما بعد (إن شاء الله تعالى).

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٣٥

(٣٠) قوله قدس سره: (و أما على تقرير الحكومة بأن يكون مقدمات الدليل موجبة ...

إلى آخره). (ج ١/ ٥١٦)

في إشكال خروج القياس من حكم العقل بحجية الظن المطلق

إشارة

أقول: توجه الإشكال في خروج القياس و أمثاله على تقرير الحكومة بالمعنى الذي ذكر له في «الكتاب» في هذا المقام و في غيره من كلماته في الأمر الثاني و غيره مما لا إشكال فيه؛ ضرورة أن حكم العقل بحجية مطلق الظن أو خصوص الاطمئنان منه بحيث لا دخل للأسباب فيه أصلا، كحكمه في سائر القضايا و الموارد مبنى على علته و مناط لا يمكن انفكاك حكمه عنه، فلو تخلف في مورد فيلزم أن لا يكون حاكما و هو خلف.

فلا بد أن يكون خروج الخارج خروجا موضوعيا بمعنى عدم انطباق المناط الذي هو الموضوع في القضية العقلية عليه. و هذا معنى

عدم إمكان تطرّق التخصيص في القضايا العقلية.

و الأمر في القضايا الشرعية، وإن كان كذلك بمعنى عدم انفكاك ما هو المناط والعلة في حكم الشارع عن حكمه، إلا أنه لا يلزم الشارع أن يجعل المناط الأولى موضوعا دائما في القضايا اللفظية الكاشفة عن مراد الشارع فيجوز طرو التخصيص والنسخ الذي هو يؤول إليه وغيرهما بالنسبة إلى القضية اللفظية لا اللبئية وإن كانت منطبقة عليها بالنظر إلى ظاهر اللفظ.

و من هنا يحكم بالعموم؛ نظرا إلى استكشاف عموم العلة من اللفظ، إلا أنه إذا ورد التخصيص والقرينة الكاشفة عن المراد، يحكم بأن المراد من أول الأمر غير

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٣٦

ما خرج عن العموم من جهة عدم وجود المناط فيه، وفي الحقيقة لا تنافي بينهما أصلا، وإن حكموا بتنافيهما بالنظر إلى ظاهر اللفظ، هذا بالنسبة إلى المعنى المعروف لتقرير الحكومة.

و أما على ما بنى عليه الأمر عند الإشكال في تمامية المقدمات وفي طي الأمر الثاني عند المنع عن تعميم النتيجة بالنسبة إلى المراتب، فالظاهر عدم الإشكال في توجه الإشكال أيضا؛ حيث إنه إذا استقل العقل في حكمه بتعيين الأخذ بالظن القوي، أو مطلق الظن في مخالفة الاحتياط وفرض حصولهما من القياس القائم على عدم التكليف مثلا فيجری فيه ما جرى في حكمه بحجية مطلق الظن وفي حكمه في سائر المقامات من عدم إمكان طرو التخصيص عليه هذا.

و أمّا ما يقال: من أن حكم العقل بوجوب العمل بالظن القوي، أو مطلق الظن في امتثال الأحكام الشرعية، أو في اختيار مخالفة الاحتياط، إنما لا يقبل لورود نهى الشارع عن بعض أفراد الظن وإخراجه عن حكمه إذا كان على وجه الإطلاق من غير تقييد بعدم ورود النهى عن الشارع بالنسبة إلى بعض أفرادها، و أمّا إذا كان على وجه التقييد فلا يتوجه هناك إشكال أصلا، لورود النهى عن العمل بالظن القياسي وأشباهه؛ ضرورة ارتفاع موضوع حكم العقل حينئذ بوروده، ونحن ندعى أن العقل إنما يحكم به على وجه التقييد نظير حكمه بحرمة العمل بالظن عند التمكن من تحصيل العلم بالواقع؛ فإنه مقيد أيضا بعدم أمر الشارع بسلوكه، وإلا كان ما ورد في شأن الظنون الخاصة منافيا لحكم العقل وموجبا لتخصيصه، ولم يقل به أحد، فيكشف ذلك عن أن العقل يحكم بالعنوان التقيدي.

نهضة ترجمه
Translation Alignment

و من هنا اتفق القائلون بحجية مطلق الظن بجواز حكم الشارع بحجية أمور

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٣٧

لا تفيده الظن أصلا في زمان الانسداد ونهيه عن العمل بالظن، إلا أنه لما لم يثبت ذلك في الشرعيات عندهم حكموا بحجية مطلق الظن.

ولا يتوجه عليه: أنه بناء على ذلك يلزم عدم حكم العقل بحجية الظن أصلا؛ إذ احتمال النهى موجود في جميع أفراد الظن؛ إذ المفروض عدم حجة على الحكيم تعالى.

و بتقرير آخر: إذا فرض عدم نهى الشارع في موضوع حكم العقل بحجية الظن من حيث تعلق حكمه بالعنوان التقيدي، فلا بد من إحراز عدم النهى عند إرادة الحكم بحجية ظن من الظنون وإحرازه مستلزم للعلم بحجتيته عند الشارع؛ ضرورة عدم الواسطة بين عدم النهى والأمر في المقام فيلزم عدم حكم العقل بحجتيته أو موضوعية الظن الذي لم يعلم حجتيته فكما أن احتمال النهى مانع عن حكمه كذلك العلم بالحجية شرعا مانع عن حكمه؛ إذ المأخوذ في حكم العقل عدم العلم بالنهى لا عدم النهى الواقعي حتى يكون احتماله مانعا عن حكم العقل.

ضرورة عدم إمكان دخل الأمور النفس الأمرية الواقعية في حكم العقل من حيث الاقتضاء، أو المانعية وترتب حكمه على العنوانات المعلومة من غير فرق بين حكمه الغيري والنفسى، كحكمه بوجوب ردّ الوديعة وحسن التأديب وحسن الصّديق وقبح الكذب و

نحوها؛ فإنه وإن كان هناك مزاحمات لأحكامه في الموضوعات المذكورة، إلّا أنه ثابت ما لم يعلم بها فالصديق المجامع لعنوان الإضرار والمفسدة في علم العقل لا يتّصف بحسن.

كما أنّ الكذب المجامع لعنوان المصلحة الملزّمة في علمه لا يتّصف بقبح لا أنّ الصديق المجامع للمفسدة في نفس الأمر والكذب المجامع للمصلحة، كذلك لا

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١٣٨

يتصفان بحسن وقبح هذا.

وقد مضى شطر من الكلام في ذلك فيما قدّمنا لك من الكلام في فروع المقصد الأول من الكتاب.

وإن شئت قلت- في تقرير التّوهم المذكور:- إنّ حكم العقل في جميع مراتب طريق الإطاعة حكم تعلّقيّ بالنّسبة إلى حكم الشارع بسلوك غير ما حكم العقل به وليس كحكمه بأصل وجوب الإطاعة من حيث كونه تنجيزيّاً غير قابل لحكم الشارع بخلافه.

فيتوجّه عليه: أنّ نهى الشارع إن كان كاشفاً عن انتفاء المناط العقلي في حكمه بحجّة الظن أو وجود المزاحم له الذي يرجع إلى انتفاء المناط حقيقة، فيرجع إلى ما سيّجىء من وجوه التّفصّي عن الإشكال المذكور وسيأتى شرح القول فيه، وإلّا فيكون قبيحاً في حكم العقل كما أنّ أمره بسلوك الظن مع التمكن من تحصيل الواقع إنّما يجوز بهذا العنوان وإلّا كان قبيحاً.

وأمّا ما قرع سمعك: من كون حكم العقل في باب الطريق من حيث كونه تعلّقيّاً يخالف حكمه في باب أصل وجوب الإطاعة من حيث كونه تنجيزيّاً فيراد به ما يرجع إلى ما ذكرنا: من كون حكم العقل في باب الطريق مترتباً على عنوان يرتفع بملاحظة نهى الشارع، أو يتحقّق فيما أمر الشارع بسلوكه فافهم وانتظر لتمام الكلام في ذلك فيما سيّتلى عليك.

ومّا ذكرنا كلّ يظهر لك: استقامته ما أفاده قدّس سرّه في توجيه الإشكال و تقريره بقوله: «فإنّ المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكننا جرى في غير القياس فلا يكون العقل مستقلاً، إذ لعلّه نهى عن أماره

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١٣٩

مثل ما نهى عن القياس بل و أزيد واختفى علينا ولا دافع لهذا الاحتمال إلّا قبح ذلك على الشارع ... إلى آخره» [١١٣].

و يظهر أيضاً فساد ما أورد عليه: بأنّ مجرّد احتمال نهى الشارع عن سائر الظنون كنهيه عن القياس لا يمنع من حكم العقل بالحجّة لدوران الأمر مع هذا الاحتمال في موارد الظنون بين الإطاعة الظنيّة والإطاعة الوهميّة، والمفروض استقلال العقل في الحكم في هذا الدوران بتقديم الأولى.

وقد اعترف قدّس سرّه بذلك فيما تقدّم من الكلام في طيّ مقدمات الانسداد واستند إليه في ردّ من أبطل المقدمات بإبداء احتمال كون المرجع عند الشارع في زمان الانسداد غير الظن كالفاضل التّراقي وغيره؛ فإنّ مراده قدّس سرّه من الاحتمال الذي جعله مانعاً عن حكم العقل؛ هو احتمال نهى الشارع عن العمل بالظن وترجيح الوهم عليه من حيث هما كذلك، ومعلوم أنّ احتمال حكم الشارع في قضية على خلاف ما حكم به العقل فيها لا يجامع حكم العقل لا مطلق الاحتمال، فإنّ احتمال نهيه عن الظن وإيجابه الأخذ بخلافه من جهة مصلحة غالبية فيه أو مفسدة في العمل بالظن لا ينافي حكمه أصلاً ولا يمنع منه جزماً.

توضيح ذلك: أنّ نهى الشارع عن العمل بالظن في زمان الانسداد قد يكون على وجه الطّريقيّة وهذا هو الذي يحكم العقل بقبحه من الشارع مع تعلّق الغرض بالواقع من حيث استلزامه لنقض الغرض ولا يجامع حكم العقل بحجّة الظن، فكما أنّ القطع بصدوره على هذا الوجه لا يجامع حكم العقل، كذلك احتماله

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١٤٠

لا يجامعه، وقد يكون من جهة وجود مصلحة غالبية في الأخذ بخلافه أو وجود مفسدة غالبية في الأخذ به على تقدير مطابقته للواقع، وهذا لا ينافي حكم العقل بوجوب الأخذ بالظن في زمان الانسداد؛ حيث إنّ حكم العقل به إنّما هو من حيث كونه أقرب إلى إدراك

مصلحة الواقع الغير المزاحمة بالمفسدة الغالبة عليها، فإذا علم بأن سلوك الظن الفلاني ليس فيه هذه الجهة بإخبار الشارع أو كشفه عن نهيه فلا يحكم بحجتيه من جهة انتفاء مناط حكمه فيه فلا يلزمه تخصيص في حكم العقل أصلاً. و أما إذا لم يعلم بذلك و احتمله فيحكم حكماً قطعياً بوجوب سلوك الظن و عدم الاعتناء بالاحتمال المذكور و هذا هو الاحتمال الذي لا يمنع من حكم العقل بل يجامع حكمه.

بل قد أسمعناك في مطاوى ما ذكرنا لك: أن الظن الذي يكون موضوعاً لحكم العقل بالحجتيه في زمان الانسداد لا ينفك عن هذا الاحتمال، إلما أن يكون احتمال عدم حجتيه الغير المنفك عن الشك في الحجتيه من جهة إلقائه مع التمكن من تحصيل العلم، أو الظنون الخاصية لا- إلقائه مطلقاً حتى في زمان الانسداد الملازم لكونه كالقياس فإن احتمال عدم الحجتيه واقعا عند الشارع لا بد أن يستند إلى أحد الاحتمالين على سبيل منع الخلوق كما هو ظاهر، إلّا أن إرجاع النهي عن العمل بالقياس و أشباهه إلى هذا الوجه يرجع إلى بعض الوجوه الآتية في التفصلي عن إشكال خروج القياس و ليس الكلام فيه.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٤١

(٣١) قوله قدس سره: (الأول: ما مال إليه أو قال به ... إلى آخره) [١١٤]. (ج ١ / ٥١٧)

الوجه الأول من وجوه التفصلي عن إشكال خروج القياس

أقول: قد ينسب الميل إلى المنع المذكور، أو القول به في زمان الانسداد إلى المحقق القمي قدس سره في «القوانين» و الموجود فيه: إمكان منع دعوى كون حرمة العمل به ضرورياً حتى في زمان الانسداد لا منع ثبوت الحرمة، حيث قال قدس سره في بحث حجتيه أخبار الآحاد- في طي وجوه التفصلي عن إشكال خروج القياس بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٤٢ ما هذا لفظه:-

«و يمكن أن يقال: إن في مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة إلى مقتضاه، فإننا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فيعلم أن حكم الله تعالى غيره و إن لم يعلم أنه أي شيء هو فنفي تعيينه يرجع إلى سائر الأدلة و إن كان مؤداها عين مؤداه فليتاميل؛ فإنه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل له إلى الحكم إلّا به» [١١٥]. انتهى كلامه رفع مقامه.

فإنه كما ترى ظاهر في منع دعوى البداهة المذكورة في وجه التفصلي. اللهم إلّا أن يكون الدليل العلمي عنده منحصراً في المقام في ضرورة المذهب، و إلّا لم يكن منعها بخصوصها مفيداً في الإيراد على وجه التفصلي؛ فإن الإيراد يرجع إلى دعوى انفتاح باب العلم في مورد العمل بالقياس. و منع دعوى بداهة حرمة العمل به لا يلزم منع حصول العلم بالحرمة إلّا بعد فرض انحصار الدليل العلمي فيه كما يظهر من التوضيح الذي ذكره شيخنا قدس سره.

ثم إنه على تقدير ظهور كلامه هذا في إمكان منع قيام الدليل العلمي على الحرمة مطلقاً في زمان الانسداد و في مورد انحصار الدليل فيه ليس مذهبا له بالقطع و اليقين، فإن كلماته في هذا المبحث و في بحث «الاجتهاد و التقليد» و غيرها تنادى بصراحته بذهابه إلى حرمة العمل به في كل زمان و أنه من المسلّمات عنده، و إنما ذكر ما ذكره وجهها في المسألة لا اعتقاداً فلا تغفل و لا تنظر

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٤٣

إلى بعض كلماته الموهمة ميله إلى الجواز.

نعم، في «كشف الغطاء» ما يظهر منه نفى البعد عن القول بحجتيه عند الاضطرار و انحصار الطريق في مطلق الظن حيث قال- في البحث الرابع و الأربعين في تعداد الأدلة ما هذا لفظه:-

«الأدلة إما أن تكون مثبتة لذاتها من غير جعل كالطرق المفيدة للعلم بالحكم من عقل أو نقل متواترا وإجماع معنويين».

إلى أن قال:

«و أما أن تكون جعلية بحكم الشارع لا بمقتضى الذات».

و ساق الكلام في تعداد الأدلة الظنية المعتبرة من حيث الخصوص.

إلى أن قال:

«و إما أن يكون ممّا انسدت فيه الطرق في معرفته الواجب مع العلم باشتغال الذمة و انسداد طريق الاحتياط، و هذا يجرى في المجتهد إذا فقد الأدلة و في غيره عند اضطرار لضرورة بقاء التكليف، و انسداد طريق العلم و الظن القائم مقامه، فيرجع كلّ منهما إلى الروايات الضعيفة، و الشهرة، و أقوال الموتى، و الظنون المكتسبة، سوى ما دخل تحت القياس المردود، على أن القول به في مثل هذه الصورة غير بعيد» [١١٦]. انتهى كلامه رفع مقامه.

(٣٢) قوله قدس سره: (و لا يخفى أن شيئا من الأخبار الواردة ... إلى آخره). (ج ١ / ٥١٩) أقول: لا يخفى عليك أن كثيرا من الأخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٤٤

تدلّ على حرمة بالنسبة إلى زمان الانسداد أيضا بحيث لا- يفرق في دلالتها بالنسبة إلى الزمانين و الحالات أصلا، مثل ما دلّ على حرمة من حيث استلزامه لإبطال الدين المحمول على القضية الغالبية، لا الدائمة تصحيحا لكلام الشارع؛ فإنه ليس المراد منه رفع اليد بسببه عن السينة المتمكن من الرجوع إليها حتى يختص بزمان الانفتاح، بل المراد منه: أن إعمال القياس في تحصيل السنة و قول النبي صلى الله عليه و اله و سلم موجب لإبطال الشريعة و الدين، و أن هذا لازم له من غير فرق بين الزمانين سواء حمل على الدوام أو الغلبة.

فهو نظير قولهم عليهم السلام: «إن دين الله لا- يصاب بالعقول» [١١٧] و نحوه ممّا دلّ على النهي عن العمل به من حيث الطريقيّة و الإرشاد إلى كون العقول الناقصة الظنية المستعملة في استنباط الأحكام الشرعية كثير الخطأ و ما دلّ على حرمة من حيث الموضوعيّة مثل قوله عليه السلام: «ليس من ديني من استعمل القياس في ديني» [١١٨] و ما ورد في مشاركة المقياس لإبليس حيث إنّه أوّل من قاس [١١٩]، و إن كان ظاهر بعض أخباره كون الحكمة في ذمّ إبليس على قياسه في ترك السجود المأمور به لأبينا

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٤٥

آدم عليه السلام خطاه في قياسه بقوله: خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ* [١٢٠].

و بالجملة: لا ينبغي الإشكال في دلالة كثير من أخبار الباب على حرمة العمل به في محلّ البحث، بل يمكن دعوى التواتر المعنوي فيما دلّ عليه، فلا- يتوجّه: أن الخصم لا- يسلم حجّية ظواهر الألفاظ الصادرة عن الحجّة من حيث الخصوص؛ غاية ما هناك على تقدير حصول الظن الشخصي منها على حرمة العمل بالقياس دخول المسألة في الظن المانع و الممنوع.

(٣٣) قوله قدس سره: (ألا ترى أنّه لو فرض العياذ بالله ... إلى آخره). (ج ١ / ٥١٩) أقول: لا يخفى عليك أنّه قد يناقش فيما أفاده: بأنّ دعوى الإجماع بل الضرورة على حرمة العمل بالقياس و أشباهه في صورة انفتاح باب الأمارات لا يلزم دعواه في صورة انسداد بابها.

نعم، دعوى الإجماع على الإطلاق ممّا يفيد الالتزام بالحرمة فيما فرضه، مع أنّه قد يقال: إنّه لا ضير في الالتزام بها في الفرض أيضا مع كون التكليف وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الواقع فيما كان القياس مقتضيا للإلزام و الأخذ بخلافه فيما كان على خلاف الإلزام، ففي الحقيقة هذا نوع من الاحتياط.

و إن كان قد يورد عليه: بأنّه موجب للخرج فيعود المحذور، مع أن الكلام بعد الفراق عن بطلان وجوب الاحتياط و إلّا لم يحكم

بحجته الظن أصلاً.

(٣٥) قوله قدس سره: (كما هو لازم القول بدخول القياس ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٢٠) أقول: ما أفاده: من الملازمة إنما هو على تقدير كون حجته الخبر الصحيح

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٤٦

من باب الظن المطلق كما يظهر من المحقق القمي قدس سره؛ حيث إنه بنى على عدم وجود الظن الخاص فيما بأيدينا من الأمارات، و أمّا على تقدير كون حجته من باب الظن الخاص حسبما يظهر من جماعة من أهل الظنون المطلقة؛ حيث اعترفوا بحجته من حيث الخصوص و بنوا على التعدى عنه من جهة عدم كفايته في استنباط غالب الأحكام.

فالملازمة غير ظاهرة بل ممنوعة، لما أسمعناك مراراً: من كون الظن المطلق في مقابل الظن الخاص كالأصل في مقابل الدليل، فلازم هذا القول عدم جواز الأخذ بالظن المطلق في مقابل الخبر الصحيح و إن كان غير القياس فضلاً عنه إلّا على القول باعتبار حصول الظن الشخصي منه في حجته، أو عدم قيام الظن بالخلاف فافهم.

(٣٥) قوله قدس سره: (الثاني: منع إفادة القياس ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٢١)

الوجه الثاني من وجوه التفصي المزبور

أقول: يظهر هذا الوجه من المحقق القمي قدس سره في «القوانين» أيضاً و إن حكى عن غيره أيضاً حيث قال- في التفصي عن خروج القياس و خبر الفاسق من حيث صراحة آية التبا في وجوب التبين فيه المقتضى لعدم حجته من غير فرق بين الأزمنة، ما هذا لفظه:- «و ذلك إمّا لأنهما لا يفيدان الظن و ذلك عليه منع الشارع عنهما، أو لأنهما مستثنيان من الأدلة المفيدة للظن لا أن الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٤٧

الظن» [١٢١]. انتهى كلامه رفع مقامه.

و ذكره في كلامه و إن كان وجهها في المسألة؛ إلّا أنّه يتوجه عليه ما ذكره شيخنا قدس سره: من أنّ ملاحظة ما ورد في شأن العمل بالرأى و القياس و العقول الظنية من حيث الطريقتية و غلبة الخطأ فيها كما هو الظاهر من أكثرها، و إن كانت يرفع الظن الحاصل منها في ابتداء النظر و قبل ملاحظتها و يمنع من حصول الظن منها إن كانت ملحوظة عند الرجوع إليها فهي رافعة باعتبار و دافعة باعتبار أخرى في الغالب، إلّا أنّها لا تؤثر في ذلك دائماً كما هو المشاهد بالوجدان.

و من هنا قد يحصل من القياس القطع بالحكم فيحتمل الظان الذي استقر له الظن في مورد اطمئنانه بإصابته مورد حصول الظن له على كونه من الموارد التي تخلّفت عن الغالب فلا تنافي تلك الأخبار الناطقة بكثرة الخطأ في العمل بالعقول الناقصة الظنية.

(٣٦) قوله قدس سره: (إنّ باب العلم في مورد العمل [١٢٢] ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٢٢) أقول: الوجه في هذا الجواب ما أسمعناك مراراً: من أنّ الانسداد الشخصي علّة لحكم العقل بحجته الظن فيدور حكمه مداره، فكما لا يحكم العقل بحجته أيّ ظن كان في قبال ما قام الدليل القطعي على اعتباره من الأمارات و الأصول مطلقاً، كذلك لا يحكم بحجته الظن إذا كان هناك دليل قطعي على إلغاء ما يقابل الأمارات و الأصول فهو خارج عن موضوع الانسداد الذي دار حكم العقل مداره.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٤٨

و هو كما ترى، بمكان من الضعف و السقوط لما أشار إليه شيخنا قدس سره في «الكتاب»: من أنّه لا كلام في الانفتاح المدعى بعد فرض وقوع النهي، و إنّما الكلام في توجيه النهي بحيث لا- يقدح في حكم العقل و يجمع معه، فلا يقاس المقام بما إذا كان هناك دليل قطعي على اعتبار الأمارات و الأصول؛ لأنّه قياس مع الفارق فافهم.

(٣٧) قوله قدس سره: (و ما يحتمله ١٢٣] يعنى تدلّ على حجّية الأدلّة الظنّية دون مطلق الظنّ النفس الأمرى ... إلى آخره). (ج ١/ ٥٢٣)

توجيه كلام المحقق القمى فى المقام

أقول: هذا أحد الوجهين اللذين عرفتهما ممّا تقدّم عن المحقق القمى قدس سره و قد تكرر هذا الوجه فى كلامه فى هذا المبحث و فى بحث «الاجتهاد و التقليد» بحيث يظهر منه اعتماده عليه.

و هو كما ترى مشتبه المراد كما اعترف به كثير ممّن وقف عليه كالمحقق المحشى و أخيه فى «الفصول» و غيرهما (قدس الله أسرارهم).

و من هنا أورد عليه:

تارة بما فى «الكتاب»: من أنّه ليس لذات الأمانة مدخلية فى الحكم بالحجّية فى لحاظ العقل؛ حيث إنّ حكمه يلحق نفس الانكشاف الظنى من غير مدخلية للسبب فيه أصلاً.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٤٩
و أخرى: بأنّ ما ذكره كتر على ما قرّ منه؛ حيث إنّ إذا استقلّ العقل بحجّية كلّ ما يفيد الظنّ على وجه الإيجاب الكلى، كيف يجوز فى حكمه نهى الشارع عن بعض ما يفسده؟

إذ عدم إمكان التخصيص فى الدليل العقلى لا- يختصّ ببعض أفرادها باختلاف التعبير و التقرير مع كونه خلاف الواقع لا- يفيد فى التفصّى عن إشكال ورود التخصيص فى الحكم العقلى هذا.

و قد يدفع الإشكالان بأنّ مراده قدس سره ممّا أفاده: الإشارة إلى تقرير الكشف و الحكومه، و أنّه على الأوّل يستكشف العقل من جهة مقدّمات الانسداد عن حكم الشارع بحجّية المقدار الوافى من الأمارات الظنّية على سبيل الإهمال و بعد خروج ما خرج يحكم بملاحظه بطلان الترجيح بلا مرجح على كون الحجّة عند الشارع جميع الأمارات.

و من المعلوم أنّ التعميم من جهة هذا المعّم و سائر المعّمات على ما عرفت لا يجرى بالنسبة إلى القياس و أشباهه ممّا علم عدم حجّيته. و على الثانى يحكم العقل بحجّية مطلق الظنّ على سبيل القضية الكلية من غير مدخل للتبّيب عنده فى الحكم، فيشكل الأمر بخروج القياس و أشباهه لا محالة.

و لما كان المختار عنده تقرير الكشف و مفاده: استكشاف الحجّية بالنسبة إلى الأسباب و الأمارات على سبيل الإهمال على ما عرفت تفصيله و تحقيقه؛ فقال فى مقام التفصّى: (إنّ القياس مستثنى من الأدلّة الظنّية لا أنّ الظنّ القياسى

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٥٠
مستثنى من مطلق الظنّ) [١٢٤] فليس مقصوده أنّ القضية العقلية الكلية تختلف حالها بالنظر إلى الأسباب و المسببات حتّى يتوجّه عليه ما عرفت و أضعافه.

بل المراد: أنّ الحجّية على تقرير الكشف هى الأمارات على سبيل الإهمال و التعميم إنّما هو بملاحظه أمر خارج لا يجرى بالنسبة إلى القياس، فالمراد من الاستثناء فى كلامه ليس ما يظهر منه بالنظر إلى قضيه اللفظ، بل المراد منه الحكم بخروج ما لولاه لكان قابلاً للدخول و محتملاً له، فهذا الكلام منه قدس سره مبنى على ما هو الحقّ و الواقع عنده، لا أنّ نتيجة المقدّمات تختلف بحسب الأسباب و المسببات.

و هذا التوجيه و إن لم يساعده بعض كلماته، بل ينافيه ما عرفت استظهار شيخنا قدس سره منه من إجراء المقدّمات فى كلّ مسألة، إلّا أنّه لا مناص عنه فى مقام التوجيه سيّما بعد مساعدته بعض كلماته عليه و إن كان أصل تقرير المقدّمات على الكشف باطلا عندنا على

ما عرفت تفصيله فى مطاوى كلماتنا السابقة.

فقد تبين مما ذكرنا من أن المراد من الكليّة فى قوله المحكى فى «الكتاب» - (إذ لا يصح أن يقال أنه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ... إلى آخره) [١٢٥]- هو الكليّة المستفادّة من مجموع المقدمات و المعتمات لا المستفادّة من نفس المقدمات، و مما ذكرنا كلّ فى شرح مراد المحقق القمى قدس سره يظهر لك: عدم توجه ما أفاده شيخنا قدس سره فى الاعتراض عليه بعد توجيهه بما يقرب إلى ما عرفت بقوله:

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٥١

«و فيه: أن نتيجة المقدمات المذكورة لا- تتغير بتقريرها على وجه دون وجه فإن مرجع ما ذكره من الحكم بوجوب الرجوع إلى الأمارات الظنية فى الجملة إلى العمل بالظن فى الجملة ... إلى آخره» [١٢٦].

فإنه يمكن أن يقال: إن التردد و الدوران فى المهملة بين الكليّة و الجزئية إنما هو بحسب الأسباب حقيقة؛ إذ لا دوران فى النتيجة بحسب الموارد و المراتب على التقريرين حقيقة على ما عرفت تفصيل القول فيه، فإذا احتمل العقل أن يكون المجعول مطلقاً أو فى خصوص زمان الانسداد الظن الحاصل من السبب الخاص من حيث إنه حاصل منه فيكون المجعول حقيقة السبب الفلانى بشرط حصول الظن فللسبب مدخل فى الحجية حقيقة، فلا يلزم هناك إشكال بخروج القياس أصلاً، فالإيراد المتوجه عليه حقيقة: هو بطلان تقرير الكشف سواء فرض بالنسبة إلى الأسباب أو المسببات، و إنما لعدم توجه الإشكال على هذا التقرير ممّا لا ريب فيه على كلّ تقرير، إلّا أن المحقق القمى قدس سره زعم: أن المستكشف من المقدمات على تقرير الكشف هو حجية الأمارات الظنية بشرط حصول الظن الشخصى منها على سبيل الإهمال فتأمل.

ممّا ذكرنا كلّ يظهر لك: أن مراد المحقق من التعارض - فى كلامه المحكى فى «الكتاب» - ليس هو التعارض الحقيقى، بل مجرد التقابل فيكون الحجية السليمة فيما يقابل فيه الأمارات ما يفيد الظن الشخصى من جهة قوته أو معاضدته بغيره، و يطرح غيره من جهة عدم وجود مناط الحجية فيه سواء كان أصلاً على

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٥٢

القول باعتباره من باب الظن كما بنى الأمر عليه فى محله أو غيره.

و ما أفاده قدس سره كما هو صريح كلامه بعد الحكم بتعميم النتيجة من الخارج مع كونها مهملة من حيث الذات مبنى على إهمال النتيجة جزماً، فقول شيخنا قدس سره فى مقام شرح مراده - (وهذه القضية يمكن أن تكون مهملة) [١٢٧]- منظور فيه؛ لأنه لا يحتمل الإهمال بل مبنى عليه.

نعم، قد عرفت؛ أن هذا التوجيه لا يجمع ما استفاد قدس سره منه من تقرير المقدمات فى كلّ مسألة. فلعلّ هذا الكلام من المحقق المذكور قرينه و شاهد على عدم إرادته ما استظهره من إجراء المقدمات فى كلّ مسألة و كيف يجمع هذا الاستظهار مع هذا التوجيه؟ فتأمل.

و قد مضى شطر من الكلام فيما يتعلّق بالمقام فيما علّقناه على التنبيه الثانى فراجع إليه.

(٣٨) قوله قدس سره: (الخامس: أن دليل الانسداد إنما يثبت حجية الظن الذى لم يقم على عدم حجته دليل ... إلى آخره). (ج ١/

(٥٢٥)

الوجه الخامس من وجوه التفصّل المزبور

أقول: قد تكرر هذا الوجه للتفصّل عن إشكال خروج القياس فى كلام الشيخ المحقق المحشى فى «هداية المسترشدين» المعلقة على «المعالم» و فى كلام أخيه الشيخ الفاضل فى «فصوله» قدس سرهما و اعتمدا عليه كمال الاعتماد؛ من حيث

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٥٣

إنّ نتيجة دليل الانسداد عندهما سواء كان جاريا في الفروع أو الأصول هي حجّية الظن القائم على حجّية الأمارات القائمة على المسائل الفرعية وإن لم يحصل ظن منها بها.

و بعبارة أخرى: الحجّية عندهم بمقتضى دليل الانسداد الأمارات التي ظن حجّيتها وإن لم تفد الظن الشّخصي في المسألة الفرعية. و من المعلوم أنّ خروج القياس و أشباهه من هذه الكلّية ليس بعنوان التّخصيص، بل التّخصيص و الخروج عن موضوع حكم العقل؛ حيث إنّّه ممّا يعلم عدم حجّيته.

نعم، يشكّل الأمر عليهما فيما فرض قيام القياس المفيد للظن على المسألة الأصولية كما قيل: إنّ الشّهرة المحقّقة يحصل منها الظن الأقوى من الظن الحاصل من خبر العادل، فإذا فرض قيام الدليل الظني على حجّيته فيظنّ منها حجّية الشّهرة من جهة القياس المذكور و هكذا.

و دعوى: أنّ القياس لا- يحصل منه الظن في المسألة الأصولية و إن سلم حصول الظن منه في المسألة الفرعية، شطط من الكلام لا ينبغي صدوره عن جاهل، فضلا عن مثل هؤلاء الأعلام، فالإشكال متوجّه عليهما لا محالة فلا بدّ من دفعه.

قال المحقّق المحشّى قدّس سرّه- بعد نفى الخلاف في الطّريق إلى الأحكام الشرعية و أنّه الظن المطلق أو الظنون الخاصّة و جملة كلام له في ذلك و اختيار الثاني، ما هذا لفظه:-

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٥٤

«و قد يشكّل ١٢٨] في القول الأوّل بأنّه إذا كانت قضيتة حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم حجّية مطلق الظن و قيامه مقام العلم لزوم القول به على الإطلاق فلا- وجه لتخصيص بعض الظنون و إخراجها عن العموم [المذكور] لقيام الدليل عليه لما تقرّر من عدم ورود التّخصيص على القواعد العقلية، و إنّما يرد على العمومات اللفظية و القواعد الشرعية [و نحوها]، فكما أنّ لا تخصيص في الحكم بحجّية العلم كذا ينبغي أن يكون الحال هذه في الظن القائم مقامه بعد انسداد سبيله.

و أنت خبير بأنّ الإشكال المذكور مشترك الورود بين القولين؛ فإنّ القائل بحجّية الظنون الخاصّة يقول بأصالة عدم حجّية الظن و إنّّه لا يقوم شيء من الظنون حجّة في حكم العقل، إلّا ما قام الدليل على حجّيته، ففي ذلك أيضا التزام بالتّخصيص في القاعدة العقلية. و قد عرفت الجواب عنه ممّا مرّ، و إنّّه ليس ذلك من التّخصيص في شيء، و إنّما هو اختصاص في حكم العقل؛ فإنّ مفاد حكم العقل هو عدم حجّية كلّ ظنّ لم يقدّم دليل على حجّيته، فالمحكوم عليه بحكم العقل هو الظن الخالي عن الدليل لا مطلقا، و كذا الحال في القول الأوّل ١٢٩].

فإنّ المحكوم عليه بالحجّية هو الظن الّذي لم يقدّم دليل على عدم حجّيته، و الظن الّذي قام الدليل على عدم حجّيته خارج عن الموضوع، لا أنّه يخرج عنه بعد حكم العقل بحجّية الظن مطلقا حتّى يخصّص في حكم العقل.

نعم، هو تخصيص بالنسبة إلى ظاهر التّعبير؛ حيث يعبر بلفظ [عام ثمّ

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٥٥

يخرج عنه ذلك كما هو الحال في التّخصيصات الواردة على العمومات الثّقليّة أيضا، إذ ليس ذلك إلّا بحسب ظاهر التّعبير دون الواقع إلّا ما كان من التّخصيص البدائي؛ فإنّه تخصيص بحسب الواقع و لا يجري في حكم العقل و لا في شيء من التّخصيصات الواردة في الشّرع.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما ذكر من امتناع التّخصيص في الأحكام العقلية إنّما يرد التّخصيص الواقعي، و هو أيضا مستحيل في العمومات الشّرعية، و التّخصيص في التّعبير جائز في الصّورتين» [١٣٠]. انتهى ما أردنا نقله من كلامه رفع مقامه.

و قال الشّيخ الفاضل في «الفصول»- بعد حكاية الوجوه الأربعة للتّفصّي عن إشكال خروج القياس و أشباهه و النّظر فيها ما هذا لفظه:

«أقول: بل التحقيق في الجواب أن يقال: انسداد باب العلم و بقاء التكليف إنما يقتضى حجّة الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها، و هذا مطّرد في جميع موارد.

و بالجملة: فالعقل إنما يحكم على العنوان الخاص، لا أنه يحكم على العنوان العام، ثم يطرأ عليه التخصيص. فالذي يكشف عن ذلك: أن العقل لا يحكم بمجرد انسداد باب العلم و بقاء التكليف بجواز العمل بكلّ ظنّ حتّى بالظنون التي علم عدم جواز التعويل عليها و لو بعد انسداد باب العلم بل بما عدا ذلك من الظنون المحتمل الحجية.

و من هنا يظهر: أن القائل بحجّة الظن المطلق إنما ينبغي له أن يقول بحجّة

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٥٦

مطلق الظن البدي لا دليل على عدم حجّيته فيعتمد على كلّ ما لم يدلّ دليل على عدم حجّيته ممّا يفيد الظن الفعلي بعد قطع النظر عن معارضة ما ثبت عدم الاعتداد بمعارضته».

ثم قال- في شرح القول فيما أجمله و لخصّه ما هذا لفظه:- «و اعلم أنا لو التزمنا بانسداد باب العلم مع بقاء التكليف بها فلا يخلو أن نقول: بأنّ قضيه ذلك عقلا وجوب العمل بالظن فيها واقعا و حينئذ فيمتنع المنع من العمل ببعض الظنون كالظن القياسي و شبهه، و إن قلنا بأنّ قضيه ذلك وجوب العمل بالظن ظاهرا لم يمتنع المنع من العمل ببعض الظنون؛ لقيام دليل على المنع كسائر الأحكام الظاهرية كالبراءة و شبهها و قد عرفت ممّا حققنا أنّ حكم العقل بحجّة الظن هنا حكم ظاهري، فلا إشكال في المنع عن العمل بالقياس و شبهه، فيرجع في مورد بحكم العقل إلى الأقرب إلى الواقع من بعده و لو مع قطع النظر عن القياس مثلا، و إن لم يكن ظنا فعليا. و يظهر من استشكال الفاضل المعاصر في إخراج الظن القياسي و التجائه إلى منع حصول الظن به تارة، و منع بطلان حجّيته أخرى، و نحو ذلك من الوجوه المتقدمة توهمه للوجه الأول و هو كما ترى.

و كيف كان: فالمعتبر على الأول كلّ أماره مفيدة للظن، و على الثاني كلّ أماره من الأمارات التي لا دليل على عدم حجّيتها، و لا أقرب منها في النظر إلى إصابة الواقع، بعد الإغماض عمّا ثبت عدم حجّيته سواء أفاد الظن أو لا.

و الفرق بين أن يعتبر الأمارات على أحد هذين الوجهين و بين أن يعتبر على وجه التقييد: أن الأمارات المعتبرة على وجه التقييد: لا يعتبر فيها إفادتها للظن و لا

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٥٧

كونها أقرب في النظر إلى الواقع، و إن فرض حصوله فليس الحكم بالحجّة منوطا به، بل كان من المقارنات الاتفاقية كما في العمل بأصل البراءة و الاستصحاب، بخلاف الأمارات المعتبرة على أحد هذين الوجهين؛ فإنّ حجّيتها منوطه بالوصف المعتبر فيها من الظن و الأقربيه» [١٣١] انتهى كلامه رفع مقامه.

و مراده من القسم الأول، أي: كون وجوب العمل بالظن حكما واقعيا ليس ما جرى عليه الاصطلاح في الفرق بين الحكم الواقعي و الظاهري بقول مطلق، بل مراده كون وجوب العمل من لوازمه بحيث لا يتخلّف عنه مطلقا كما هو الشأن في العلم عنده و عند أخيه المحقّق المتقدم ذكره؛ حيث إنّهما التزما بكون العلم واجب العمل بحكم الشارع و كون وجوب العمل به من هذا القسم كما صرح به الشيخ المحقّق المحشّى فيما عرفت من كلامه المتقدم، و إن كان لهذا الفاضل كلام في قطع القطاع يظهر منه كون حجّية العلم مشروطة بعدم منع الشارع عنه كالظن عرفته فيما حكاه شيخنا عنه في فروع العلم.

و توضيح ما أفاده: أنّ حكم العقل بلزوم الأخذ بالظن الشخصي و عدم جواز العدول عنه إلى غيره من الظنون النوعية و الشكّ و الوهم عند انسداد باب العلم، كحكمه بلزوم الأخذ بالعلم و عدم جواز العدول عنه إلى غيره مطلقا، و لو كان هو الظن الشخصي الاطمئنانى عند التمكن من تحصيل العلم بالواقع، فكما أنّ حكم الشارع بجواز العدول عن تحصيل العلم و الأخذ بغيره عند التمكن من تحصيل العلم لا يكون تخصيصا لحكم العقل بحرمة العمل بغير العلم في زمان الانفتاح،

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٥٨

فكذا حكمه بإلغاء بعض الظنون كالقياس و وجوب الأخذ بغيره اللّازم من حكمه بإلغائه ليس تخصيصا لحكم العقل، و إن حكم بعد حكم الشارع بإلغاء الظن بوجوب تعيين الأخذ بما هو أقرب من غيره من الأمارات الكاشفة عن الواقع نوعا، و إن ارتفع الكشف الفعلي عنها من جهة مقابلتها بالقياس.

و إن كان حكمه على وجه التّجيز و الإطلاق في الموضوعين امتنع حكم الشارع بخلافه، فلا بدّ أن يكون حكمه في الموضوعين على وجه التعليق و التقييد حتّى لا ينافيه حكم الشارع.

فإن شئت قلت: إنّ الظن في زمان الانسداد كالعلم في زمان الانفتاح في حكم العقل، فإن لم يجز حكم الشارع بخلافه لم يجز في المقامين، و إن جاز، جاز فيهما، فالتفكيك لا معنى له.

هذا كلّ في حكم العقل بحرمة العمل بالظن عند التمكن من تحصيل العلم من حيث لزوم تحصيل الواقع عند الإمكان، فيكون حكمه بالحرمة إرشاديا؛ من حيث كون العمل بالظن في معرض فوت الواقع.

و أما حكمه بالحرمة من حيث قبح التشريع و الافتراء على الشارع فهو و إن لم يكن إرشاديا إلا أنّه ليس ملازما لذات الظن، بل هو تابع لعنوان عدم العلم بورود التّعبد من الشارع فيكون ترخيص الشارع للعمل رافعا لموضوع حكم العقل جدّا، فلا يكون هناك تخصيص أصلا، فليس العمل بالظن من حيث هو قبيحا ذاتا في حكم العقل حتّى يكون حكم الشارع بحجّيته تخصيصا في حكم العقل.

نعم، يتوجّه عليهما على الوجه الأوّل؛ أنّهما لم يتعرّضا لوجه أخذ القيد الذي ذكرناه في موضوع حكم العقل في الموضوعين، فلا بدّ أن يكون حكمهما بجواز

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٥٩

سلوك الطريق الظن مع التمكن من تحصيل الواقع لأحد أمرين: إمّا دوام مطابقة الأمارّة للواقع، أو ملاحظة مصلحة في الأمر بسلوك الأمارّة يتدارك بها ما يفوت من جهة سلوكها من مصلحة الواقع، على تقدير الخطأ؛ لئلا يكون الأمر بسلوكها نقضا للغرض و تفويتا للواقع. نعم، علم التكلّف بالأمر الأوّل مانع عن جعلها كما هو ظاهر. و من هنا يحكم بحجّيته بعض الأمارات دون بعض مع الانفتاح.

و أما حكمه بعدم الحجّية و إلغاء ظنّ في زمان الانسداد فلا بدّ أن يستند إلى أحد أمرين أيضا: أحدهما: غلبة مخالفته للواقع. ثانيهما: اشتغال سلوكه على مفسدة غالبية على مصلحة إدراك الواقع من سلوكه أحيانا، فلا يلاحظ في حكمه على الأوّل إلّا الإرشاد، و لمّا كان حكم العقل بلزوم العمل بالظن في زمان الانسداد و تقديمه على غيره من حيث كونه أقرب إلى إدراك الواقع و مصلحته فلا محالة يكون الظن المخالف للواقع غالبا، أو المشتمل على المفسدة، خارجا عن موضوع حكم العقل، فلا يكون خروجه تخصيصا في الدليل العقلي هذا.

و ستقف على شرح بعض ما ذكرناه فيما نذكره بعد ذلك.

(٣٩) قوله قدّس سرّه: (و استوضح ذلك من حكم العقل من حرمة العمل بالظن ...

إلى آخره). (ج ١/ ٥٢٦) أقول: و استوضح ذلك أيضا من الظنّ الذي علم اعتباره في زمان الانسداد، لا من جهة دليل الانسداد، بل من جهة قيام دليل عليه بالخصوص إذا فرض عدم كفايته في الفقه فيكون من الظنّ الخاصّ؛ إذ كما أنّ دليل الانسداد لا يشمل لهذا الظنّ لحصول القطع بالبراءة من العمل به و لا يكون خروجه تخصيصا في الدليل العقلي، بل تخصّصا و خروجا عن الموضوع، كذلك لا يشمل الظنّ الذي علم عدم

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٦٠

اعتباره من جهة قيام الدليل عليه، لحصول القطع بعدم البراءة من العمل به فلا يكون هناك ظنّ بالبراءة فلا يكون خروجه تخصيصا

أيضا، بل هو خروج عن الموضوع فتأمل.

(٤٠) قوله قدس سره: (غرض ١٣٢) [الشارع من العمل ببعض الظنون ... إلى آخره]. (ج ١ / ٥٢٧)

مناقشة ما أفاده المصنف قدس سره

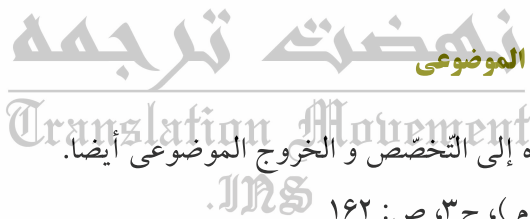
أقول: قد يناقش فيما أفاده قدس سره: بأنه على إطلاقه غير مستقيم لما ستعرف من كلامه (طيب الله رسمه) في الوجه السابع: من جواز التهي عن بعض الظنون على وجه الطريقة إذا كان في علم الشارع أغلب مخالفة من الطرف الموهوم، بل يحكم العقل بعدم جواز سلوكه بعدم الاطلاع على حاله بإخبار الشارع، وليس في هذا تخصيصا في الدليل العقلي أصلا، حسبما بنى عليه الأمر قدس سره و جعله من وجوه خروج القياس و الشبهة مما نهى الشارع عنه من هذه الجهة عن الدليل العقلي موضوعا و بعنوان التخصص.

و الوجه فيه: أن لحوق الحجية للظن في حكم العقل ليس لذاته، أو لأمر راجع إليها، بل من جهة أقرينته إلى الواقع بالنسبة إلى ما قبله و غلبه مطابقته له، فإذا فرض علمه بفقدان هذه الجهة و العنوان الموجب لحكمه في بعض الظنون من جهة كشف الشارع العالم بالغيب عن حاله، فلا محالة يكون خارجا موضوعا عن حكم العقل بحجية الظن؛ لأن المفروض لحوق الحجية في حكمه للأقرب إلى بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٦١

الواقع الغير الصادق على ما نهى الشارع عنه المنطبق على ما يقابله، فيكون سلوكه ممنوعا في حكم العقل. فظهر مما ذكرنا كله: أن توجيه ما أفاده الشيخ المحقق المحشى و أخوه قدس سرهما من الوجه في التفصلي عن خروج ما علم عدم اعتباره مطلقا، ليس منحصرا في أن يجعل التهي عنه حتى في زمان الانسداد كاشفا عن وجود مفسدة في سلوكه غالبه على مصلحته إدراك الواقع أحيانا على تقدير مطابقته له، أو عن وجود مصلحة فيما قبله لجبر مفسدة فوت الواقع على التقدير المزبور، بل يمكن توجيهه على تقدير حمل التهي على الطريقة أيضا كما عرفته فافهم.

(٤١) قوله قدس سره: (و حاصله: أن التهي يكشف عن وجود مفسدة غالبه ...

إلى آخره) [١٣٣]. (ج ١ / ٥٢٨)



وجه رجوع ما أفاده إلى التخصص و الخروج الموضوعي

أقول: قد عرفت الإشارة إلى رجوع ما أفاده إلى التخصص و الخروج الموضوعي أيضا.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٦٢

و الوجه فيه: أن حكم العقل بلزوم اتباع الظن في زمان الانسداد إنما هو من جهة كونه أقرب إلى إدراك مصلحة الواقع من مقابله مع سلامته عن مزاحمة المفسدة الغالبة؛ ضرورة أن المصلحة المزاحمة لا توجب تكليفا فعلياً على المكلف و إن كان من شأنها الاقتضاء لو لا المزاحمة، فالظن الفاقد للجهة المذكورة و العنوان المزبور من حيث فرض المزاحمة فيه من جهة كشف التهي الصادر عن الشارع عنه، خارج موضوعا عن العنوان التقيدي الذي لحقه حكم العقل بوجوب الاتباع.

إذ كما أن أمر الشارع بالعمل بالظن في زمان الانفتاح من حيث ملاحظة المصلحة المتدركة لمفسدة فوت الواقع - على تقدير مخالفتها له - ليس تخصيصا في حكم العقل بحرمة العمل به من حيث الطريقة في ذلك الزمان، بل تخصيضا؛ من جهة كون حكمه عليه بالحرمة مبيتا على ما يترتب عليه من الوقوع في مفسدة فوت الواقع أحيانا مع تمكن المكلف من الفرار عنها بتحصيل العلم بالواقع. فإذا فرض هناك ظن ليس في العمل به على تقدير الخطأ هذه الجهة جاز العمل به في نظر العقل و لم يكن فيه تخصيص في حكمه بالحرمة أصلا؛ ضرورة عدم لزوم الاحتراز عن المفسدة المتدركة.

كذلك نهيه عن العمل ببعض الظنون في زمان الانسداد من جهة ملاحظة مفسدة غالبه على مصلحة الواقع على تقدير المصادفة أو

وجود مصلحة فى مقابلة غالبية على مفسدة الواقع، ليس تخصيصا فى حكم العقل بوجوب العمل بالظن بالملاحظة المذكورة أصلا.

نعم، الفرق بينهما من وجه لا ينافى ما ذكرنا: من عدم لزوم التخصيص على

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٦٣

كل تقدير؛ حيث إن حكم الشارع بالعمل بالظن فى زمان الانفتاح يرجع إلى الترخيص فى الأخذ به و العمل عليه، فى قبال تحصيل العلم الذى كان متعينا عليه فى حكم العقل لو لا ترخيص الشارع الكاشف عن المصلحة المتدركة، فيجوز له تحصيل العلم و رفع موضوع حكم الشارع بجواز العمل بالظن.

و أما حكمه بترك سلوك الظن، فليس بعنوان الترخيص و تجويز ترك العمل به، بل بعنوان العزيمة و الإيجاب؛ حيث إنه لا يتميز عند المكلف مورد خطأ الأمانة عن مورد صوابها، فأخذه بما يقابلها ليس فيه محذور أصلا على تقدير خطأ الأمانة و صوابها.

أمّا على الأول فلإدراك الواقع؛ لأن المفروض خطأ الظن. و أما على الثانى فللفرض وجود المصلحة المتدركة و هذا بخلاف أخذه بالظن المنهى عنه؛ فإنه على تقدير الخطأ ليس هناك ما يتدارك به مفسدة فوت الواقع. و من هنا صار الأخذ به حراما.

و أما العمل بالظن فى زمن الانفتاح فلا يمكن أن يصير واجبا تعينيا؛ لأنه يوجب الإعراض عن نفس الواقع حيث إن المفروض تمكن المكلف عن تحصيله.

فإن شئت قلت: إنه كما لا يجوز للشارع النهى عن العمل بالعلم بعد حصوله، كذلك لا يجوز له النهى عن تحصيله بعد فرض إرادة الواقع عن المكلف.

و هذا مع وضوحه و عدم السترة فيه قد يناقش فيه - من جهة ما أسمعناك مرارا فى طي كلماتنا السابقة -: من أن العلة الباعثة لحكم العقل بوجوب إطاعة المولى فيما أمر به أو نهى عنه، ليست إلّا دفع خوف المؤاخذه و العقوبة المترتبة على المخالفة، فالباعث المحرّك للإطاعة هو دفع الضرر المترتب على المخالفة،

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٦٤

و أما إدراك الجهة الباعثة على أمر المولى و العنوان الذى أوجب عليه إيجاب الفعل على العباد التى يعبر عنها بالمصلحة، أو اللطف، أو القرب، أو غير ذلك من الغايات، فليست موجبة فى حكم العقل بوجوب الإطاعة بحيث يكون المطلوب فى حكمه بوجوبها التوصل إلى تلك الغايات، فإذا كان الموجب لحكم العقل بوجوب الإطاعة هو ما ذكرنا من دفع العقاب، و إسقاط التكليف، و تحصيل فراغ الذمّة، فيكون حكمه بتعيين الإطاعة الظنّية فيما دار الأمر بينها و بين غيرها من الإطاعة الشكّية و الوهميّة من جهة كون الأولى أقرب إلى إسقاط التكليف، و تحصيل الفراغ فحديث إدراكه المصلحة الكامنة فى نفس الأفعال، أو فى العنوانات العارضة عليها أجنبي عن المقام لا تعلق له به أصلا هذا.

و لكن يدفعه: أن الموجب لإيجاب العقل إطاعة أمر المولى و الباعث على حكمه الإلزامى فى باب الإطاعة، و إن كان هو دفع العقاب و إسقاط التكليف و تحصيل الفراغ، و لا- يحكم بوجوب تحصيل أزيد من ذلك ممّا كان داعيا لإطاعة الأجراء، أو الأحرار، إلّا أن إدراك مصلحة الواقع لمّا استحال انفكاكه عقلا- عن إدراك الواقع، كما أن إدراك الواقع يستحيل انفكاكه فى حكم العقل عن سقوط العقاب و فراغ الذمّة مع فرض العلم بتعلق الخطاب من الشارع، فيصح أن يقال: إن حكم العقل بوجوب الأخذ بالظن فى زمان الانسداد إنّما هو من جهة إدراك مصلحة الواقع ظنا، المستلزم للظن بالبراءة عقلا، فلا تنافى إذن بين ما ذكرنا فى هذا المقام فى بيان وجه التخصّص و الخروج الموضوعى لما تعلق النهى به من الظنون فى زمان الانسداد، و ما أسمعناك فى كلماتنا السابقة فى وجه حكم العقل بوجوب الإطاعة فتدبر.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٦٥

لا- يقال: ما ذكرته من المفسدة الغالبة محتمل في غير ما ورد النهي عنه بالخصوص من الظنون فلا- يستقل العقل بحجتيه، فيعود الإشكال من كون خروج بعض الظنون موجبا لتوقف العقل عن الحكم بوجوب الأخذ بجميعها فيكون في هذا كثر على ما فر. لأننا نقول: مجرد احتمال وجود المزاحمات لا يوجب وقوف العقل عن حكمه الإنشائي وإنما الموجب له علمه بها لا مجرد احتمالها؛ لأن الأمر مع هذا الاحتمال أيضا دائر بين الإطاعة الظنية والشككية والوهمية بحسب اختلاف مراتب الاحتمال قوة و ضعفا. [١٣٤]

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم) ؛ ج ٣ ؛ ص ١٦٥

لو فرض كون وجود المفسدة الغالبة مظنونا دخل في مسألة الظن المانع والممنوع، وستقف على حكمها فيما سيأتي، وهذا أمر واضح لا إشكال فيه أصلا، قد تبهنا عليه غير مرة.

ومما ذكرنا تعرف استقامته ما أفاده قدس سره في الجواب عن السؤال بتطرق احتمال المفسدة في كل ظن، فلا يستقل العقل في الحكم بحجتيه فيعود المحذور بقوله: «نعم، ولكن احتمال المفسدة لا يقدح في حكم العقل ... إلى آخره» [١٣٥].

(٤٢) قوله قدس سره: (إلا أن يقال: إن التواهي اللفظية ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٢٩) أقول: لا يخفى عليك: أن الاستدراك المذكور مبنى على الإغماض عن الوجه السابع، وانحصار المصحح للنهي في زمان الانسداد في ملاحظة المفسدة والمصلحة وإن كانت الطريقتية ملحوظة أيضا؛ ضرورة عدم استقامته مع صحته

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم) ، ج ٣ ، ص: ١٦٦

النهي على وجه الطريقتية أيضا هذا.

وقد يناقش فيما أفاده قدس سره: بأنه إذا بنى على التصرف في أكثر الأخبار الظاهرة في ابتناء النهي على الطريقتية الصيرفة من جهة وجود الصارف العقلي، فلا يتعين حملها على زمان الانفتاح؛ لإمكان التصرف فيها على وجه لا ينافي حكم العقل مع شمولها للزمانين، كما هو الظاهر منها بأن المقصود منها الإرشاد إلى غلبة خلاف الواقع في القياس، وبيان هذا الأمر المخفى وإن لم يكن علمه النهي منحصرة فيها بل مركبة منها ومن ملاحظة المفسدة كما نطقت به سائر الأخبار، ففيه نوع من الجمع بين الأخبار مع إبقائها على ظاهرها وهو شمولها للزمانين هذا.

وقد يتفصّل عن المناقشة المذكورة: بأن ظهور الأخبار في حصر علم النهي في الطريقتية وكثرة الخطأ في العمل بالعقول الظنية، أقوى من ظهورها في العموم، فارتكاب التخصيص أولى من التصرف في الحصر، مضافا إلى ما ذكر في محله:

من أن ارتكاب التخصيص في العام عند دوران الأمر بينه وبين ارتكاب خلاف ظاهر آخر أوهن.

اللهم إلا أن يقال: إنها ظاهرة في القضية الطبيعية الآبئة عن التخصيص، ألا ترى إلى قوله عليه السلام في رواية أبان بن تغلب «يا أبان إنك قد أخذتني بالقياس وإن السنة إذا قيست محق الدين» [١٣٦] وإلى قوله عليه السلام في رواية أخرى: «إن دين الله لا يصاب بالعقول» [١٣٧] وغيرهما؟ فهل يجوز حملها على زمان الانفتاح؟

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم) ، ج ٣ ، ص: ١٦٧

حاشا ثم حاشا فلا بد من الالتزام بأن اللازم المذكور وهو كون العمل بالقياس في معرض خلاف الواقع، لا ينفك عن العمل به وإن كان الملحوظ في نهى الشارع هو مع شيء آخر وهو اشتغال سلوكه على مفسدة غالبية كما يكشف عنه سائر الأخبار فافهم.

(٤٣) قوله قدس سره: (الوجه السابع: هو أن خصوصية القياس ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٢٩)

الوجه السابع من وجوه التفصي المزبور

أقول: ما أفاده في كمال الوضوح لمن راجع أخبار الباب، كما أن كون عنوان حكم العقل بحجتيه الظن وتقديمه على الشك والوهم

ليس من حيث كونه ظناً بل من حيث كونه غالب المطابقة والإيصال بالنسبة إلى الواقع من الواضحات التي لا يحتاج إلى البيان. فإذا فرض انكشاف فقد العنوان المزبور بالنسبة إلى القياس وأشباهه بملاحظة الأخبار الكاشفة عن حالهما فلا محالة يحكم بخروجهما موضوعاً عن حكم العقل بحجية الظن، فلا يلزم هناك تخصيص أصلاً.

و من هنا يحكم بعدم حجية جملة من الظنون التي علمت غلبة مخالفتها بالنسبة إلى الأحكام الشرعية كالقرعة، والاستخارة، والرمل، والتوم، وظن غير أهل الخبرة، ونحوها، فإنها بأسرها خارجة موضوعاً عن حكم العقل.

ثم إن رفع اليد عن الواقع أحياناً وفي بعض الموارد والقضايا من جهة حفظ

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۱۶۸

أكثر الوقائع عند الدوران، لما كان حسناً في حكم العقل نظير ارتكاب أقل القبيح عند الدوران فلا محالة يجوز العقل نهى الشارع عن العمل بجميع جزئيات الأمانة المخالفة للواقع كثيراً، ولو بالنسبة إلى الجزئي الذي يظن كونه مطابقاً للواقع من جهة الظن بكون موارد المخالفة غير ما حصل الظن فيه من الأمانة كما فيما ذكره من المثال في «الكتاب».

فلا يتوهم: أن ملاحظة هذا المعنى نوع من ملاحظة المصلحة في التهيئ كمصلحة التسهيل فيرجع هذا الوجه إلى سابقه؛ حيث إن ملاحظة حفظ الواقع في موارد الأمانة المنهية عنها عين الطريقة كما لا يخفى.

و ليس ما يقابل الأمانة المنهية عنها أمراً واحداً دائماً حتى يقال: بأن ارتفاع الظن منها غالباً من جهة كثرة الخطأ يوجب حصول الظن ممّا يقابلها، مع أنه لا يقدح فيما نحن فيه بصده من القول بحرمة العمل به حتى في مورد حصول الظن منه.

(۴۴) قوله قدس سره: (ألا ترى أنه يصح أن يقول الشارع: ... إلى آخره). (ج ۱ / ۵۳۱)

توهم التدافع بين كلامي المصنف والجواب عنه

أقول: قد يتوهم التدافع بين ما أفاده وما ذكره قبل ذلك عن قريب بقوله:

«فإن الظن ليس كالعلم ... إلى آخره» [۱۳۸] بل بينه وبين ما أفاده من أول «الكتاب» إلى هذا المقام مراراً: من عدم إمكان نهى الشارع عن العمل بالعلم، فإن مقتضى ما أفاده في المقام إمكان نهى الشارع عن العمل بالعلم بإظهار عدم إرادة المعلوم عن

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۱۶۹

العالم. ومقتضى ما ذكره سابقاً: عدم إمكان ذلك كما هو قضية صريحه هذا [۱۳۹].

ويمكن دفعه: بأن المراد ممّا أفاده سابقاً: من عدم الجواز إنمّا هو بالنظر إلى الواقع والمكلف الملتفت بأن الله (تعالى) يريد الواقع منه ومن كلّ أحد.

والمراد ممّا أفاده في المقام: إنمّا هو بالنسبة إلى المكلف الذي لم يلتفت إلى ما هو المركّز في العقول: من عدم جواز عدم إرادة الواقع منه، وقد صرح قدس سره بما يستفاد منه هذا التفصيل في أول «الكتاب» في فروع اعتبار العلم فراجع هذا.

ولكن قد يناقش فيما أفاده: من الفرق بين العلم والظن - حيث لا يجوز تكليف المكلف على خلاف مقتضى الأول واقعا ويجوز تكليفه على خلاف مقتضى الثاني واقعا بإظهار عدم إرادة الواقع منه:-

بأنه إن جُوز في حكم العقل إعراض الشارع عن الواقع في مادة من المواد لأجل مصلحة ترجع إلى المكلف فلا يفرق فيه بين أن يعلم المكلف بالواقع أو ظن به وإن لم يجوزه فلا يفرق فيه أيضاً بين أن يعلم به أو يظنه حيث إن الظن كالعلم في زمان الانسداد في نظر العقل حسبما صرح به قدس سره في غير موضع من كلامه، فالتفصيل لا وجه له.

و أنت خبير بفساد المناقشة المذكورة؛ لوضوح الفرق بين العلم والظن في التجويز المذكور؛ لأن نهى الشارع عن العمل بالعلم يكون مناقضاً لما جعله في الواقعة المعلومّة وهذا بخلاف الظن فإن التهيئ عن العمل به لا يكون مناقضاً لما جعله في الواقعة في نظر الظان

أصلاً، غاية ما هناك حكم العقل بحجية الظن عند

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٧٠

انسداد باب العلم كحكم الشارع بها عند الانفتاح، وهذا لا يوجب اعتباره الذاتى حتى يمنع نهى الشارع عن العمل به كالعلم، فالمراد من كون الظن فى زمان الانسداد كالعلم فى حكم العقل كونه ملحقاً به فى الحجية من غير فرق بين خصوصياته لا كونه ملحقاً به فى كيفية الحجية.

القطع غير قابل لتصرف الشارع بخلاف الظن

و الحاصل أننا ذكرنا غير مرة: أنه لا يجوز للشارع النهى عن العمل بالعلم فيما يترتب الحكم الشرعى على المعلوم لرجوعه إلى التناقض فى نظر العالم؛ لأنه بمجرد العلم بالواقع مع ثبوت الحكم له يترتب قياساً فيقطع منه بحكم الشارع فيكون النهى عن العمل به مناقضاً له فى نظره لا محالة، وهذا بخلاف الظن؛ فإن المكلف لا يتمكن معه من ترتيب القياس و القطع بالنتيجة حتى يكون النهى عن العمل به مناقضاً له، غاية الأمر: أنه إذا قام هناك دليل على اعتباره يحكم بوجوب الأخذ به و متابعتة من غير فرق بين أن يكون دليل الانسداد أو غيره، و من هنا جعلنا الأصل فيه عدم الحجية و الاعتبار.

فإن شئت قلت: إن إلحاق الظن بالقطع فيما يترتب عقلاً على صفته القطع من الاعتبار الذاتى النفسى، غير معقول و إن كان ملحقاً به فى عدم الفرق بين خصوصياته إذا دلّ دليل اعتباره عليه.

و بعبارة أوضح: نهى الشارع عن العمل بظنّ فى زمان الانسداد كإذنه فى ارتكاب بعض أطراف الشبهة المحصورة، و نهيه عن العمل بالعلم التفصيلى كإذنه فى ارتكاب جميع الأطراف فيها، فكما أن الأول لا إشكال فى جوازه، كذلك

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٧١

الثانى لا إشكال فى عدم جوازه، بل العلم التفصيلى أولى بعدم جواز النهى عنه من العلم الإجمالى كما هو ظاهر.

ثم إن معنى إعراض الشارع عن الواقع فى مورد الظن ليس رفع يده عن الحكم الواقعى، أو رفعه فى نفس الأمر، كما أن حكمه بحجتيه ليس معناه إثبات الواقع فى موردته فى نفس الأمر، بل معذوريته المكلف فى مخالفة الواقع على تقدير مصادفة الظن له، فالحكم الواقعى باق على حاله و إنما المرتفع بحكم العقل الحكم الفعلى و تنجز الخطابات الواقعية الذى ليس من مجعولات الشارع حقيقة، فإذا نهى فى مخالفة الظن، نظير إذنه فى ارتكاب الشبهات الابتدائية، فكما أن إذنه هناك ظاهراً لا يلزم رفع الحكم الواقعى و إنما يلزم المعذورية فى مخالفته على تقدير وجود الحكم الإلزامى فى موردته، كذلك إذنه فى المقام فافهم.

ثم إن رجوع ما ذكره من الوجه إلى التخصيص - على ما عرفت الإشارة إليه - ظاهر؛ ضرورة أن وجوب العمل بالظن فى حكم العقل و تقديمه على غيره إنما هو من حيث كونه أقرب إلى الواقع و غالب الإيصال بالنسبة إليه فإذا فرض انتفاء هذا المناط و العنوان الذى يكون موضوعاً فى حكم العقل بالحجية فى ظنّ و لو من جهة انكشاف حاله من إخبار الشارع العالم بالغيب فلا محالة يكون خروجه خروجاً موضوعياً و هو معنى التخصص.

و القول بتطرق احتمال هذا المناط و العنوان فى سائر الظنون من جهة احتمال غلبة مخالفة الواقع فيها فلا يستقل العقل بحجيتها، قد عرفت فساد مراره.

ثم إنه قد يستشكل فيما أفاده أيضاً: بأنه كيف يجامع العلم الإجمالى بغلبة مخالفة القياس بالنسبة إلى الواقع من بين الأمارات القائمة عليه مع حصول الظن منه بالواقع كثيراً؟

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٧٢

فإن فرض مورد العلم بغلبة مخالفة الواقع الأفراد التى لا يحصل الظن منها فهو لا يوجب رفع اليد عما يحصل الظن منه لوجود المناط

العقلى فيه كما هو المفروض.

و إن فرض مورده تمام الأفراد أو خصوص ما يحصل الظن منه، فكيف يجمع حصول الظن منه؟
و لكنك خير بعدم توجه هذا الإشكال عند التأمل؛ لأننا نقول: إن العلم الحاصل من الأخبار بغلبة مخالفة الواقع فى القياس إنما هو
بالنسبة إلى جميع أفرادها و هى كانت مفيدة للظن من دون ملاحظة الأخبار الكاشفة عن حال القياس، و أما بملاحظتها فيرتفع الظن من
كثيرها.

و من هنا ذكر قدس سره سابقا: أن هذه الأخبار و إن لم توجب ارتفاع الظن الحاصل من القياس دائما، إلا أنها موهنة قوية توجب
ارتفاع الظن الحاصل منها فى ابتداء النظر و الأمر غالبا، و أمّا إذا حصل الظن منه فى مورد أو موارد قليلة فيحكم ظنا بأن القياس
المخالف للواقع هو غيره نظير الظن الحاصل من الغلبة مع العلم الإجمالى بالمخالفة.

و من هنا يحصل الظن من الأمارات الشرعية مع العلم بمخالفة بعضها للواقع فى الجملة فافهم.
ثم إنه بقى هنا شىء ينبغى التنبيه عليه: و هو أن ما أفاده قدس سره بالنسبة إلى الوسواسى العالم - على ما عرفت توضيحه و شرحه -
إنما هو فيما إذا قلنا بمانعيه التجاسه مثلا بالنسبة إليه، و أما إذا قلنا بارتفاع مانعيها فى حقّه، فليس هنا تكليف بخلاف الواقع أصلا.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٧٣
و هكذا بالنسبة إلى جميع ما له دخل فى العبادة شطرا أو شطرا؛ فإنه لا مضايقة من القول بعدم اعتباره فى حق الوسواسى فيه حسما
لمادة وسواسه و رفع مرضه المضّر بحاله، فلا مضايقة من القول: بأن الوسواسى فى القراءة لا يعتبر فى حقّه القراءة المعترية فى حق غيره
من الأصحاء، كما لا يعتبر فى حق من لا يحسن القراءة لخلل فى مخارج حروفه أو عجزه عن تحصيله مع ضيق الوقت، و هكذا.
فليس تكليفه بخلاف الواقع حتى لا يمكن التهى فى حقّه إلا مع فرض غفلته عن استحالة الأمر بخلاف الواقع فتدبر.

(٤٥) قوله قدس سره: (ذهب ١٤٠) بعض مشايخنا إلى الأول ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٣٢)

حكم الظن المانع و الممنوع

إشارة

أقول: الكلام فى هذا المقام قد يقع: فى أنه كيف يمكن حصول الظن بعدم حجّية ما قضى الدليل العقلى القطعى بحجّيته؟ ضرورة
عدم إمكان اجتماع احتمال عدم الحجّية مع حكم العقل القطعى و لو كان موهوما فضلا عما إذا كان مظلونا.
و قد يقع فى أنه على فرض الإمكان بأحد الوجوه المتقدمة فى مسألة القياس، كيف يتأمل فى المسألة؟ و هل الحق أى وجه من
الوجوه التى أشار إليها فى «الكتاب»؟
أما الكلام فيه من الجهة الأولى:

فملخصه: أنه إذا فرض إمكان اجتماع القطع بعدم الحجّية مع حكم العقل

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٧٤

بحجّية الظن فاجتماع الظن بعدم الحجّية معه أولى بالإمكان و التصور، فيتصور إمكان اجتماعهما بأحد الوجوه المتصورة فى التفصى
عن إشكال خروج القياس و التهى عن العمل به فى الشرعيات حتى فى زمان الانسداد و قضاء العقل بحجّية الظن على سبيل القضية
الكليّة.

و أما الكلام فيه من الجهة الثانية:

فحاصله: أن الكلام فيها إنما يقع على تقدير القول بتعميم النتيجة بالنسبة إلى المسائل الأصولية و الفقهيّة؛ إذ على التخصيص بالأولى
لا- يحكم إلّا بحجّية ما قام الدليل الظنى على حجّيته، فما لم يقدّم على حجّيته دليل ظنى خارج عن تحت الدليل العقلى و باق تحت

الأصل الأولى سواء ظن عدم حجتيته أو شك فيه فالقاء ما ظن عدم حجتيته ليس مستندا إلى الظن بعدم حجتيته.

حتى يتوجه عليه: بأن العلم الإجمالي بوجود الحجج الشرعية لا يقتضي في حكم العقل بحجية الظن القائم بعدم الحجية وإن كان ظنا بأحد طرفي المسألة الأصولية، حيث إن مقتضى الدليل المذكور إذا جرى في مسألة، أي مسألة كانت هو حجية الظن القائم بتعيين الحكم المعلوم بالإجمال في تلك المسألة، وإن كان بناء القائلين بحجية مطلق الظن على خلاف ذلك.

نعم، يقع الإشكال على هذا القول فيما إذا قام القياس، أو أماره ظن إلحاقها به، على حجية أماره لا يفيد الظن بالمسألة الفقهية فيتفصى عنه بما عرفت الكلام فيه مفضي لا بالنسبة إلى ما قام القياس على حجتيته فيحكم بخروجه موضوعا عن حكم العقل بما عرفت تفصيله. و أما بالنسبة إلى ما قام عليه ما ظن إلحاقه بالقياس فربما يقع الكلام في الأخذ به من حيث عدم حصول الظن بالبراءة من سلوكه مع

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٧٥

فرض الظن بحجتيته مما يظن إلحاقه بالقياس فتدبر.

و أما على التخصيص بالثانية، أي: المسائل الفقهية الذي ذهب إليه المحقق الشريف [١٤١] شيخ شيخنا الأستاذ العلامة قدس سرهما فقد اختار تعيين العمل بالمنوع من جهة عدم اقتضاء دليل الانسداد حجته المانع حتى يشكل الأمر من جهة الأخذ به والمنوع بعد عدم إمكان الأخذ بهما و تدافعهما على ما هو الشأن على القول بتعميم النتيجة هذا.

ولكن قد يناقش فيه: بأن المانع وإن لم يكن على هذا القول مشمولا لدليل الانسداد، إلا أنه يوجب انتفاء مناط الحجية عن المنوع؛ حيث إن حكم العقل بحجية الظن ليس من حيث إنه ظن، وإنما استحالة اجتماعه مع الظن بعدم الحجية، بل من حيث غلبة مطابقتها للواقع، أو من حيث إدراك المصلحة الأولى بسلوكه على الوجهين اللذين عرفت شرح القول فيهما. فإذا ظن بعدم حجية ظن فلا محالة يظن بغلبته مخالفته للواقع، أو وجود المفسدة في سلوكه، فلا يحصل منه الظن بإدراك الواقع و مصلحته في غالب الموارد، فيلزم من المانع انتفاء مناط الحجية من المنوع فيكون ملحقا بالقياس حكما، غاية ما هناك حصول الظن من المنوع بإدراك المصلحة، لكن مع الظن بمزاحمته بالمفسدة المظنونة لو لم يمنع المانع من الظن بغلبة إدراك الواقع و إلا لم يحصل منه الظن بإدراك الواقع غالبا في موارد وجوده فلا يحصل منه الظن بإدراك مصلحة الواقع فافهم.

هذا كله على القول بتخصيص النتيجة بإحدى المسألتين.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٧٦

و أمّا على القول بالتعميم - كما اختاره شيخنا قدس سره وفاقا لجمع من المحققين - فهل يحكم بتقديم المانع بمعنى دخوله تحت الدليل و خروج المنوع منه، أو المنوع بالمعنى الذي عرفته، أو التساقط بمعنى عدم شمول الدليل لشيء منهما، أو الأخذ بالأقوى منهما و لو بحسب الموارد إن كان هناك قوة لأحدهما، و إنما فيحكم بالتساقط بالمعنى الذي عرفته؟ وجوه، أو جهها و أقواها عند شيخنا قدس سره: الأخير.

و يظهر من «الكتاب»: أن محلّ الوجوه التي ذهب إلى كلّ منها فريق مجموع الأقوال و الوجوه بالنسبة إلى دليل الانسداد من حيث اختصاصها بالمسائل الفقهية، أو الأصولية، أو التعميم و عدم الاختصاص بشيء من المسألتين. فيستفاد منه: أنه لا يجري تمام الوجوه على القول بالتعميم.

و لكنك خير بإمكان جريان الوجوه بأسرها على القول بالتعميم؛ أما التساقط من حيث تنافي الفردين و عدم إمكان الحكم بشمول الدليل لأحدهما معينا لأجل انتفاء المرجح فيلزم الحكم بخروجهما عنه.

و أمّا الأخذ بالأقوى فظاهر، و أمّا تعيين الأخذ بالمانع فلما حكاها في «الكتاب» عن بعض من وافقه في القول بتعميم النتيجة حقيقة أو ممّا شاء: «من حكومته على المنوع من حيث كونه دليلا على عدم حجتيته، حيث إنه مفاده بخلاف الأخذ بالمنوع، فإنه موجب لطرح المانع من دون دليل ... إلى آخر ما ذكره» [١٤٢].

و أمّا تعيّن الأخذ باليمنوع و عدم جواز الأخذ بالمانع من حيث إنّ الأخذ بالظنّ في المسألة الأصوليّة إنّما هو فيما قام على حجّيته شيء و حصول البراءة

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۱۷۷

عن الواقع بسلوكه، لا فيما إذا قام على عدم حجّية شيء، فإنّه لا يوجب الظنّ بالبراءة أصلاً.

و دعوى: كون الظنّ بعدم الحجّية ملازماً للظنّ بحجّية ما يقابل الميمنوع من الأصول و الأمارات، قد عرفت فسادها فتأمل.

(۴۶) قوله قدّس سرّه: (و فيه: أوّلاً: أنّه لا يتمّ فيما إذا كان الظنّ المانع ...

إلى آخره). (ج ۱ / ۵۳۴) أقول: قد يناقش فيما أفاده قدّس سرّه:

بأنّه أيّ فرق في مفاد الدليل الّذى أقامه على لزوم الأخذ بالمانع بين متّحدى الجنس و مختلفيه؟ فإنّه إن تمّ ما ذكر لم يكن فرق بينهما، و إلّا فلا فرق أيضاً؛ حيث إنّ الأمارتين و إنّ كانتا متحدتين من حيث الجنس، إلّا أنّ المورد مختلف متعدّد، فيمكن التفكيك بحسب الاعتبار.

و إنّ كان الوجه فيما أفاده استبعاد التفصيل و الفرق.

ففيه: أنّ مجرد الاستبعاد على تقدير تسليمه لا يجدى مانعاً للفرق.

و إنّ كان الوجه فيه عدم الاطلاع على قول من الأصحاب بالتفصيل و الفرق بل عدم تفصيلهم بينهما من حيث الظنّ الخاصّ.

ففيه: أنّه لا يمنع أيضاً بعد قضاء الدليل العقليّ القاضي بحجّية مطلق الظنّ بالفرق و التفصيل.

و إنّ كان الوجه فيه حكم العقل بعدم إمكان الفرق و التفصيل في الفرض من حيث إنّ حجّية المانع في الفرض مستلزماً لعدمها و هو محال في حكم العقل؛

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۱۷۸

ضرورة استحالة تأثير الشيء وجوداً في عدمه.

ففيه: أنّ هذا الوجه و إنّ كان له وجه و قد صرح به قدّس سرّه في مجلس البحث و جعله وجهاً لما أفاده من الجواب الأوّل، لكنّه خلاف ظاهر العبارة؛ لأنّ الظاهر منها نفى الفرق بين المانع و الميمنوع في الحكم فيما كانتا متّحدى الجنس لا إثبات الفرق و الحكم باعتبار الميمنوع ليس إلماً؛ إذ لا لزوم الاستناد إلى الوجه المذكور ثبوت الفرق المزبور؛ ضرورة أنّه بعد الحكم باستحالة شمول دليل الانسداد للظنّ المانع؛ من حيث إنّ شموله موجب لعدم تعيّن الحكم بدخول الميمنوع تحت الدليل؛ حيث إنّ لا مانع لشمول الدليل له بعد فرض خروج المانع عنه لانهصار المانع فيه، و هذا معنى ما ذكرنا من استلزام الوجه المذكور للفرق من جانب العكس و لا يساعده العبارة قطعاً هذا.

مع أنّ الحكم بتقديم الظنّ الميمنوع في الفرض بقول مطلق على ما هو لازم الوجه المزبور على ما عرفت، مناف لما سيذكره في طيّ الجواب عن الوجه الثّاني للقول بعدم اعتبار الظنّ في المسائل الأصوليّة من حيث استلزام وجوده عدمه؛ من جهة أنّ المشهور، بل المنقول عليه الإجماع، عدم حجّية الظنّ في المسألة الأصوليّة، و هو ظنّ في المسألة الأصوليّة.

فلو كان الظنّ في المسألة الأصوليّة حجّة لزم ما ذكرنا من الأمر المحال: من استلزام الوجود للعدم من أنّ الشّهرة على فرض تحقّقها و حصول الظنّ منها لا تصير دليلاً على عدم اعتبار الظنّ في المسألة الأصوليّة؛ غاية الأمر دخول الظنّ الحاصل منها مع الظنّ الميمنوع في الظنّ المانع و الميمنوع.

فلا بدّ من أن يراعى حكمه من تقديم الأقوى لا تقديم المانع، فإنّه كما ترى،

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۱۷۹

مناف لما أفاده في المقام، و إنّ كان منظوراً فيه من حيث إنّ الظنّ الحاصل من الشّهرة بعدم اعتبار الظنّ في المسألة الأصوليّة و إنّ

كان ظنًا فى المسألة الأصولية، لكن لا يمكن شمول الدليل له؛ لأن من اعتباره يستلزم عدم اعتباره فلا يصلح مانعًا لاعتبار الظن فى المسألة الأصولية فيدخل تحت الدليل، فمثله ينبغى أن يجاب لا بما أفاده فافهم و تأمل و انتظر لتمام الكلام فيما يتلى عليك بعد هذا إن شاء الله.

(٤٧) قوله قدس سره: (و ثانيا: أن الظن المانع ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٣٤)

تتمّة الكلام فى الظن المانع و الممنوع

أقول: تحقيق المقام و توضيحه على وجه يظهر منه اندفاع توهم الفرق الذى توهمه البعض المتقدم ذكره لشمول الدليل للظن المانع دون الممنوع بناء على الوجه الخامس من وجوه التفصّل عن إشكال خروج القياس و أشباهه من دليل الانسداد: من كون الموضوع فيه الظن الذى لم يقم دليل على عدم حجّيته بحيث يظهر منه فساد قياس المقام بالحاكم و المحكوم من الاستصحابين:

هو أن الظن الممنوع مع قطع النظر عن دليل الانسداد، ليس ممّا قام دليل على عدم حجّيته قطعاً، و إن كان ممّا قام ظن غير معتبر على عدم حجّيته، و هو الظن المانع باعتراف الخصم المتوهم للفرق. و إنّما يدخل فيما قام دليل على عدم حجّيته بملاحظة دليل الانسداد حسبما توهمه، فإذا لم يدخل فى العنوان المذكور مع قطع النظر عنه، بل دخل فيما لم يقم دليل على عدم حجّيته فيشمّله الدليل، كما يشمل الظن المانع أيضاً؛ من حيث وجود مناط حكم العقل بحجّيته و عنوانه فى

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١٨٠

كلّ منهما، و شموله لهما جميعاً غير ممكن من حيث تنافيهما و لو من حيث شمول الدليل، و إن كان الممنوع ليس له تعرّض فى نفسه للمانع؛ فإنّ شموله للمانع يلازم عدم شموله للممنوع؛ حيث إنّ مدلوله عدم حجّية الممنوع، و شموله للممنوع أيضاً يلازم عدم شموله للمانع من حيث استلزام شموله لعدم حجّية ما يمنع عنه، فيلزم عدم شموله و مجرد كون مدلول المانع عدم حجّية الممنوع مطابقة، و كون مدلول الممنوع عدم حجّية المانع التزاماً بملاحظة دليل الانسداد لا يجدى فرقاً بعد فرض كون الدليل عقلياً تابعا لوجود مناط الحكم فى أفراد موضوعه كما هو ظاهر.

فلا بدّ أن يتبع حكمه فى المتنافيين من الفردين عنواناً صادقاً على أحدهما كالأقوى على تقدير وجود القوة لأحدهما، و إلّا فيحكم بتساقطهما بمعنى عدم شمول الدليل لشيء منهما، فكما أنّ شموله للمانع يوجب دخول الممنوع فيما قام الدليل القطعى على عدم حجّيته بالنظر إلى قضاء الدليل لحجّية مطلق الظن و إن تعلق بالمسألة الأصولية كذلك شموله للممنوع موجب لدخول المانع فى العنوان المذكور؛ نظراً إلى ما عرفت من الاستلزام و لا ترتّب فى الشمول أصلاً و لا دوران؛ لأنّ حكم العقل من لوازم وجود موضوعه، و المفروض كون كلّ منهما ظناً لم يقم دليل على عدم حجّيته مع قطع النظر عن دليل الانسداد هذا.

فإن شئت قلت: إنّ جعل دليل الانسداد مانعاً عن شموله للممنوع دورى؛ حيث إنّ عدم شموله له يتوقّف على كونه ممّا قام الدليل على عدم حجّيته و تحقّق العنوان المذكور بالنسبة إليه يتوقّف على نفس الدليل المذكور؛ لأنّ المفروض انحصار الدليل فيه، فيلزم ما ذكرنا من الدور الباطل، و لا يقاس المقام بما إذا كان الشك فى مجرى أحد الأصلين مسبباً عن الشك فى مجرى الآخر كما فى

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١٨١

الإستصحابين على ما عرفته من المتوهم من قياس المقام به.

أمّا أولاً؛ فلأنّ الشك فى حجّية الممنوع ليس مسبباً عن الشك فى حجّية المانع، بل مسبب عن الشك فى قيام الدليل على حجّيته غاية الأمر كون القطع بحجّية المانع موجبا للقطع بعدم حجّيته، كما أنّ القطع بحجّيته موجب للقطع بعدم حجّية المانع فتأمل.

و أمّا ثانياً؛ فلأنّ الحكم بتعيين دخول الحاكم تحت عموم حرمة النقص و خروج المحكوم عنه إنّما هو من جهة دوران الأمر بين التخصيص و التخصيص فى العموم اللفظى، فيكون نفس العموم القاضى بإرادة تمام الأفراد عن العام اللفظى ما لم يقم هناك قرينة

على الخلاف قاضيا بتعين الثاني.

و هذا بخلاف المقام؛ فإنه ليس هنا عموم لفظي شك في المراد منه حتى يتعين بملاحظة الدوران المذكور، بل التحقيق: أنه على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن أيضا بتعيين القول بحجية الحاكم؛ نظرا إلى كون الحالة السابقة في المحكوم من جهة كون شكّه معلولا- للشك في الحاكم غير مؤثر في الظن أصلا بعد فرض وجود ما يوجب بالخلاف في طرف الحاكم على ما ستقف على تفصيل القول فيه في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

و مما ذكرنا كله يظهر: ما في الاستدراك الذي أفاده قدس سرّه بقوله: «إلا أن يقال:

إن القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع ... إلى آخره» [۱۴۳].

فإنه يتوجه عليه- مضافا إلى كونه عين ما ذكره الخصم و استند إليه فلا

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۱۸۲

مورد للاستدراك:- أن هذا المقدار من الفرق و هو كون القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع؛ حيث إنه مدلوله بالفرض، و كون القطع بحجية الممنوع مستلزما للقطع بعدم حجية المانع و إن كان مسلما، إلا أنه لا يجدى في المقام بحيث يحكم من أجله بدخول المانع تحت الدليل و خروج الممنوع عنه موضوعا من حيث قيام الدليل القطعي على عدم حجيته، فإن الظن المانع من حيث هو ليس دليلا قطعيّا حتى يوجب القطع بعدم حجية الممنوع و إنما هو دليل بملاحظة شمول دليل الانسداد له و الممنوع بهذه الملاحظة أيضا دليل على عدم حجية المانع فيدخل فيما قام الدليل على عدم حجيته فيخرج عن دليل الانسداد كما توهم في جانب العكس.

و قد عرفت بما لا مزيد عليه: أن الدليل المخرج للظن عن موضوع دليل الانسداد لا بد أن يكون أمرا خارجا عنه قائما عليه مع قطع النظر عنه، و إلا فيلزم الدور الذي لا محيص عنه على ما أسمعناك مفصلا.

فإن شئت قلت: إن الدليل القطعي الذي يخرج الظن موضوعا عن دليل الانسداد لا- يمكن أن يثبت قطعيته من نفس هذا الدليل لاستحالة الترجيح بلا مرجح، بل لا بد أن يثبت قطعيته من دليل آخر كالإجماع القائم على حرمة العمل بالقياس مثلا هذا.

مضافا إلى ما أفاده قدس سرّه: من أنه لا معنى للتريد و الدوران في حكم العقل؛ ضرورة أن الحاكم لا يمكن أن يكون مرددا في حكمه لا يدرى بأي شيء يحكم و إلا لم يكن حاكما، فلا بد من أن يعين مورد حكمه من أول الأمر لا أن يعينه بملاحظة التريد و الدوران الموجب للتريد في الحكم، و إنما يتصور التريد

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۱۸۳

و الدوران بالنسبة إلى غير الحاكم كترديدنا فيما أراد الشارع من ألفاظه العامة، فإنه يمكن استخراج مراده و استنباطه بملاحظة التريد و الدوران بين التخصيص و التخصّص على ما عرفت الإشارة إليه في شأن الحاكم و المحكوم من الاستصحابين فيتمسك بعموم قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» [۱۴۴] على خروج الثاني و دخول الأول كما يستكشف حال زيد في قول المولى: «لا تكرم زيدا» إذا كان مرددا بين العالم و الجاهل من قول المولى «أكرم كل عالم» فافهم، فليته أبدل قوله: «فافهم» عقيب ما أفاده بقوله: «فتأمل».

(۴۸) قوله قدس سرّه: (و الأولى أن يقال: إن الظن بعدم حجية الأماره ...

إلى آخره). (ج ۱/ ۵۳۶) أقول: الظن بعدم حجية الممنوع كما يمكن أن يكون على وجه الموضوعية و اشتغال سلوكه على مفسدة غالبه على ما عرفت في الوجه السادس من وجوه التّفصّي عن إشكال خروج القياس و أشباهه، كذلك يمكن أن يكون على وجه الطّريقية و كشف المانع ظنا عن غلبه مخالفته للواقع على ما عرفته في الوجه السابع من وجوه التّفصّي عن إشكال خروج القياس، فلا ينحصر إمكان تعلق الظن بعدم الحجية في زمان الانسداد في الوجه الأول فافهم.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۱۸۴

(٤٩) قوله قدس سره: (هذا إذا لم يكن العمل بالظن المانع سليما عن محذور ...

إلى آخره). (ج ١ / ٥٣٦)

أقول: المراد أن محل الأخذ بالأقوى من المانع أو الممنوع أو التساقط في مورد التساوي إنما هو فيما أوجب الأخذ بالمانع ترك العمل بالممنوع، كما إذا خالف الممنوع الاحتياط في المسألة الفقهيّة.

و أمّا إذا لم يوجب كما إذا وافق الاحتياط في المسألة الفقهيّة كما إذا فرض قيامه على جزئية ما شك في جزئيته على القول بوجوب الاحتياط فيما تردّد المكلف به بين الأقلّ والأكثر، فهو خارج عن محلّ الكلام المزبور؛ حيث إنّ نتيجة الأخذ بكلّ واحد منهما واحدة فإنّ الأخذ بالمانع معناه في الفرض الأخذ بالاحتياط فيتحد مع الأخذ بالممنوع فتأمل.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٨٥

* التنبيه الثالث لو حصل الظن بالحكم من أماره متعلّقه بالفاظ الدليل

إشارة

(٥٠) قوله قدس سره: (ثم إنّ الظن المتعلّق بالألفاظ على قسمين ذكرناهما في بحث حجّية الظواهر ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٣٧)

أقول: المراد من ذكر القسمين المذكورين في المقام في بحث حجّية الظواهر، هو ذكرهما في ذلك المبحث نوعا لا ذكرهما شخصا كيف لا يكون كذلك؟ و الحال أنّ الظن بالمراد الذي ذكره سابقا في ذلك المبحث هو الذي كان حاصلًا من نفس اللفظ بضميمة أصالة عدم القرينة وقد حكم بكونه معتبرا من حيث الخصوص من جهة قيام إجماع العلماء والعقلاء وأهل اللسان عليه قديما وحديثا من غير نكير بينهم، وإن كانت الحكمة في بنائهم عليه انسداد باب العلم بالمراد من الألفاظ في غالب المحاورات، بل اعتباره من حيث الخصوص ممّا تسالم عليه كلّ فريق حتّى القائلين بانفتاح باب العلم في غالب الأحكام على ما عرفت تفصيل القول فيه في محله.

و من هنا ذكرنا: عدم اعتبار حصول الظن بالمراد في اعتبار الأصول اللفظية، و أين هذا من الظن بالمراد الحاصل من غير اللفظ كتفسير الراوى ونحوه؟

و من هنا ذكر قدس سره: «و حاصل القسمين الظنون الغير الخاصّة المتعلّقة

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٨٦

بتشخيص الظواهر ... إلى آخره» [١٤٥].

كما أنّ مراده قدس سره من قوله: «أو من جهة كون مذهبه مخالفا لظاهر الرواية» [١٤٦] حسبما صرح به في مجلس البحث، ما إذا علم استناد الراوى في مذهبه إلى تلك الرواية الظاهرية في خلاف مذهبه، فيظنّ أنّه فهم و لو من جهة القرائن الخارجيّة من الرواية خلاف ظاهرها، لا مجرد نقله للرواية الظاهرة في خلاف مذهبه؛ إذ مجرد الثقل لا يكشف عن استناد الراوى إلى المنقول.

(٥١) قوله قدس سره: (و الظاهر حجّيتها عند كلّ من قال بحجّية الظن [١٤٧] ...

إلى آخره). (ج ١ / ٥٣٨)

«ما أفاده المصنّف غير مقصود على إطلاقه»

أقول: لا- يخفى عليك: أن هذا الكلام بإطلاقه غير مقصود؛ لأن كل من قال بحجية مطلق الظن فى الأحكام لا يلزمه أن يقول بحجية الظن بالظهور إذا انفك عن الظن بالمراد، بل لا معنى له على ما أسمعناك مراراً: من كون نتيجة دليل الانسداد هى حجية الظنون الشخصية لا الأعم منها ومن النوعية.

و القول: بأن الظن بالظهور مستلزم للظن بالمراد شخصاً شطط من الكلام؛ لأن القطع بالظهور لا- يلزم الظن بالمراد شخصاً فى خصوصيات الاستعمالات

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١٨٧

فضلاً عن الظن بالظهور وهو أمر واضح لا ستره فيه أصلاً كما لا يخفى.

فالظن بالظهور إن كان موجبا للظن بالمراد لم يكن مناص من القول باعتباره لما عرفت فى محله: من كون نتيجة المقدمات على تقرير الحكومة- الذى بنينا عليه الأمر- هى حجية الظن بالبراءة و سقوط الأحكام المجعولة من أى سبب حصل، فهذا الظن كالعلم فى حكم العقل لا معنى للفرق بين أسبابه.

و منه يظهر: أن الظن بالمراد المستند إلى الظن بالظهور حجة على القول بحجية مطلق الظن فى الأحكام من غير حاجة إلى انسداد باب العلم فى الألفاظ و اللغات؛ لأن نفس انسداد باب العلم فى الأحكام الشرعية علمه تامة للحكم بحجية الظن القائم بها من غير مدخلية شىء آخر.

و منه يظهر أيضاً: أن الظن بالمراد المسبب من الظن بالظهور إذا لم يكن متعلقاً بالحكم الكلى المنسب فيه باب العلم لا يكون حجة من هذه الجهة؛ لأن المقدمات المذكورة لم يقتض حجية الظن بالمراد من حيث أنه ظن به، بل من حيث إنه ظن بالحكم الشرعى الكلى و إيجابه الظن بالبراءة منه، و هذا أمر واضح لا غبار عليه أصلاً.

و حاصل هذا الأمر: أن قضية المقدمات السابقة على تقدير تماميتها حجية كل ظن تولد منه الظن بالبراءة عن الحكم الكلى الإلهى سواء كان متعلقاً بالحكم الفرعى، أو الأصولى، و سواء كان تعلقه على الأول بلا واسطة أو مع الواسطة، و سواء كان الواسطة على الثانى هو الظن بالموضوع المستنبط وضعاً، أو مراداً، أو الظن بالموضوع الضرف، كالظن بعدالة الراوى أو كون زرارة فى رواية خاصة هو ابن أعين لا ابن لطيفة.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١٨٨

فقد ظهر من ذلك كله: أن كل من قال بحجية مطلق الظن فى الأحكام الشرعية، يلزم القول بحجية مطلق الظن بالموضوعات الرجائية من الحيثية المذكورة سواء حصل من قول من اجتمع فيه شرائط الشهادة أو لا، و سواء حصل من قول أهل الخبرة كالكشى و النجاشى أو غيره. كل ذلك لما عرفت من استقلال العقل فى حكمه بعدم الفرق بين أسباب الظن بالبراءة.

بل التحقيق- على القول بتقرير الكشف و إهمال النتيجة من جهة احتمال مدخلية بعض الخصوصيات فى نظر الشارع سواء بنى على التعميم من جهة المعمم الخارجى، أو التخصيص من جهة الأخذ بالقدر المتيقن، أو غيره-: عدم الفرق بين الظن الحاصل من الأمانة بالحكم الفرعى الواقعى بلا- واسطة أو معها سواء كان موردها الموضوع المستنبط أو الموضوع الخارجى الواقع فى طريق الحكم كالموضوعات الرجائية.

فقد ظهر مما ذكرنا: أنه لا مناص عن القول بحجية مطلق الظن بالموضوعات الرجائية من حيث التوليد للظن بالحكم الفرعى الكلى. كما أنك عرفت: أنه لا مناص عن القول بحجية مطلق الظن فى اللغات على هذا القول من الحيثية المذكورة هذا.

و لكن المحكى عن بعض المتأخرين، و المسموع عن آخر، دعوى الإجماع على حجية مطلق الظن فى الموضوعات الرجائية على القول بالظن الخاص فى الأحكام و عدم التعدى عن طرق خاصة.

و هذا نظير دعوى بعضهم الإجماع على حجية مطلق الظن فى اللغات حتى على القول بالظنون الخاصة، فلا- يعتبر على هذا الزعم

ملاحظة الحيثية المذكورة.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٨٩

لكن الدّعوين ضعيفتان بما عرفته سابقا و بالرجوع إلى كلماتهم فى مسألة التعديل المختلفة من حيث اعتبار التعدد فى المعدل وعدمه المبني فى صريحها على كونه شهادة، أو رواية، فإنها شاهد صدق على فساد دعوى الإجماع على حجّية مطلق الظن فى الرجال. نعم، على القول بحجّية مطلق الظن فى خصوص العدالة من جهة جريان شبه دليل الانسداد فى نظائرها من الموضوعات الخارجيّة المتعلّقة للأحكام الكثيرة الّتي فرض انسداد باب العلم فيها كالضّرر و النسب و الوقف و أشباهها يلزم القول بحجّية مطلق الظن فى خصوص العدالة و إن كان المسلك الظن الخاص فى الأحكام فتأمل.

كما أنّه على القول بحجّية مطلق مظنون الصّيدور أو الموثوق به من باب الظن الخاص يلزم القول بحجّية مطلق الظن أو الاطمئنان منه بالموضوعات الرجائية فى طريق الأحكام الموجبة لتحقيق أحد المصدقين كما هو ظاهر.

(٥٢) قوله قدّس سرّه: (لأنّ ما كان من المسائل الأصوليّة يبحث فيها عن كون شيء حجّة ... إلى آخره) [١٤٨]. (ج ١ / ٥٤٢)

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٩٢

أقول: يمكن الإيراد على هذا التعليل: بأنّ معلوميّة جملة من المسائل الأصوليّة أو انفتاح باب العلم فى جملة أخرى - كما فيما يبحث فيها عن حجّية ما يوجب الظن بالحكم الفرعى - إنّما هو بإجراء دليل الانسداد أولا - فى الفروع و بملاحظته، لا من حيث هو؛ لأنّه خلاف الفرض، و اعترف به المستدلّ فى صريح كلامه بل مبنى جريان دليل الانسداد فى الفروع على انسداد باب العلم فى الأصول كما هو ظاهر.

فقلّبه المسائل المنسدة فيها باب العلم المجوّزة للرجوع فيها إلى أصالة الحرمة على ما هو صريح كلامه إنّما هى بملاحظة إجراء دليل الانسداد أولا؛ فى الفروع فإذا كان الانفتاح المدعى فى الأصول بالملاحظة المذكورة؛ فللخصم أن يقلّب المطلب و الاستدلال بأنّ يجرى الدليل أولا فى الأصول، لكثرة ما انسدت فيها باب العلم من المسائل مع قطع النظر عن إجراءاته فى الفروع و إثبات حجّية الظن فى المسائل الأصوليّة، يغنى عن إجراءاته فى الفروع؛ لوجود ما ثبت حجّيته

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٩٣

بالملاحظة المذكورة فى أكثر المسائل الفرعية، و ما لا يوجد فيه ليس إلّا قليل من المسائل فيرجع فيه إلى الأصول الجارية فى مجاريها و لا يلزم منه محذور أصلا، لقلّة ما يرجع فيه إلى الأصول حرفا بحرف و حذوا بحذو.

و من هنا يرجع القائل بحجّية الظن بالطريق إلى الأصول فيما خلت عن الطريق المعبر عنده، و لم يورد عليه أحد: بأنّ الرجوع إلى الأصل موجب للمخالفة الكثيرة و ليس لهذا مدفع أصلا، إلّا منع جريان المقدمات فيها مع قطع النظر عن الانفتاح المذكور، و هو خلاف صريح الاستدلال المذكور هذا.

و ذكر شيخنا الأستاذ العلّامة قدّس سرّه - بعد ما عرضت الاعتراض عليه بما عرفته فى مجلس البحث: - أنّ الإيراد المذكور غير متوجّه على المستدلّ.

أمّا أولا: فلأنّ انفتاح باب العلم فى المسائل الأصوليّة لا يستلزم الانفتاح فى الفروع؛ لأنّ الانفتاح فى الأصول أعمّ من حصول العلم بحجّية جملة من الأمارات الكافية و من العلم بعدمها و الذى يستلزم الانفتاح فى الفروع هو الأول، و المفروض عدم العلم بحجّية جملة من الأمارات الخاصّة الكافية فى الفقه.

و أمّا ثانيا: فلأنّنا نمنع من إجراء مقدمات الانسداد فى الأصول فى نفسها و مع قطع النظر عن إجراءاتها فى الفروع؛ لأنّه مبنى على العلم الإجمالى بجعل الشارع لجملة من الأمارات الكافية فى الفقه بحيث لا يلزم من الرجوع إلى الأصول فى موارد فقدانها محذور أصلا، و العلم الإجمالى المذكور ممنوع على ما

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٩٤

أسمعناك مفضلاً في ردّ القائلين بحجّة الظنّ في الطريق عكس هذا القول، فقلب الدليل المذكور فاسد هذا.
و لكنك خير فيما أفاده من المناقشة:

أمّا فيما ذكره أولاً؛ فلأنّ الانفتاح بقول مطلق وإن كان أعظم من الحجّة الكافية على ما أفاده، إلّا أنّ الانفتاح المدعى من إجراء دليل الانسداد في الأصول هو ثبوت العلم بحجّة جملة من الأمارات الظنية في الفقه، بل كلّها إن لم يكن بينها تفاوت و أين هذا من عدم ثبوت الحجّة الكافية؟

فإن شئت قلت: إنّ نتيجة دليل الانسداد الجارى في الأصول هي حجّة الأمارات التي ظنّ اعتبارها و الانفتاح المدعى إنّما هو هذا. و أين هذا من عدم العلم بالحجّة الكافية؟ و الذي فرض انتفاؤه و يكون الدليل مبنيّاً عليه: هو العلم بحجّة جملة من الأمارات الكافية في الفقه من حيث الخصوص، لا بالنظر إلى دليل الانسداد.

فما أفاده أخيراً: من الفرض لا- تعلق له بالمقام. اللهم إلّا أن يدعى مدّع قلّة ما ظنّ اعتباره من الأمارات. و هو كما ترى بمكان من الضعف و خلاف مفروض المستدلّ أيضاً.

و أمّا فيما ذكره ثانياً؛ فلأنّ منع العلم بحجّة جملة من الأمارات الكافية في الفقه و إن كان صحيحاً لكنّه لا تعلق له بكلام المستدلّ؛ فإنّه إنّما استند في منع

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٩٥

إجراء دليل الانسداد في الأصول إلى الانفتاح الحاصل من إجراء المقدمات في الفروع لا إلى منع جريان الدليل في الأصول مع قطع النظر عنه هذا.

مضافاً إلى ما يرد على المستدلّ من أنّ بقاء قليل من المسائل لا يوجب جواز الرجوع إلى أصالة الحرمة على تقدير تسليم وجود العلم الإجمالي فيه و ليس ذلك من قبيل المسائل الفرعية حتّى يرجع إلى الشبهة الغير المحصورة.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ المسلم العلم الإجمالي بالحجّة في مجموع المسائل التي منها ما يرجع فيها إلى الأصول بعد الانفتاح فتدبر، هذا. و قد يقال في دفع الإشكال في قلب الدليل: إنّ المستدلّ لمّا بنى على تقرير الكشف و إهمال النتيجة فكلامه مبنيّ على عدم إجراء المقدمات في خصوص الأصول مع قطع النظر عن إجراءاتها في الفروع، و يكون مراده من الإجراء في الأصول بملاحظة العلم الإجمالي الحاصل بحجّة جملة من الأمارات بملاحظة دليل الانسداد الجارى في الفروع كما يفصح عنه كلامه بعد ذلك.

و لكنك خير بفساده أيضاً؛ لأنّ كلامه بعد ذلك و إن كان صريحاً في إهمال النتيجة إلّا أنّ كلامه في المقام صريح في إطلاقها؛ حيث إنّ حكمه بأنّ قضية المقدمات الجارية في الفروع هي حجّة كلّ ما يفيد الظنّ بها. و من هنا حكم بانفتاح باب العلم في جملة من المسائل الأصولية و إلّا لم يكن معنى للحكم المذكور أصلاً؛ ضرورة عدم اقتضاء المهمة لذلك.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ١٩٦

اللهم إلّا أن يكون حكمه بذلك بملاحظة المعّم الخارجى لا بملاحظة نفس المقدمات، و هو ممّا لا يساعد عليه كلامه المحكى في «الكتاب» محصلاً في جملة من مواضعه.

منها: قوله: «إذ يثبت ذلك المطلب حصلت الدلالة العقلية على أنّ ما كان ... إلى آخره» [١٤٩] و قوله: «لما عرفت من أنّ مقتضى دليل الانسداد في الفروع حجّة الظنّ الحاصل بها» [١٥٠]. إلى غير ذلك ممّا هو ظاهر في إطلاق النتيجة بنفسها فتأمل، هذا كلّ.

مضافاً إلى إباء كلامه عن الحمل المذكور و عدم مساعدته عليه كما هو ظاهر فتدبر.

(٥٣) قوله قدّس سرّه: (و بالجملة: فبعض المسائل الأصولية صارت معلومة بدليل الانسداد و بعضها صارت ... إلى آخره). (ج ١/ ٥٤٣)

أقول: الفرق بين ما ذكره من الأقسام و لحوق كلّ قسم بما ذكره من الحكم لا- يكاد أن يخفى؛ لأنّ ما يبحث فيها عن حجّة أمارّة

موجبة للظن الشخصي في الفروع كمسألة حجية الشهرة و نقل الإجماع و أخبار الآحاد و نحوها من المسائل من حيث إفادتها للظن الشخصي، تصير معلومة بدليل الانسداد المثبت للعلم

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١٩٧

بحجية الظن في الفروع من أى سبب كان، فيشمل الأمارات المذكورة بالحيثية المذكورة.

نعم، البحث عنها لا- من الحيثية المذكورة يعلم حكمه بملاحظة مشرب المتمسك بدليل الانسداد، فإن جعل نتيجة حجية الظن الشخصي فلا يحكم بحجيتها و إن جعل النتيجة الأعم من الظن الشخصي و التوعى فيحكم بحجيتها مطلقا.

و أمّا مسألة الترجيح بما يوجب الظن الشخصي و رجحان أحد المتعارضين على الآخر و مزيته عليه بحسب الموارد الشخصية فهي تصير معلومة أيضا بالملاحظة المذكورة، إلّا أنه ليس من التعارض و الترجيح حقيقة، فإن من يجرى دليل الانسداد في الفروع و يزعم كون النتيجة حجية الظن الشخصي لا يتصور في حقه تعارض و ترجيح أصلا كما لا يخفى.

و ما يبحث فيها عن مسألة يوجب الظن بها و لو مع عدم المزاحم و الصياف في القضايا الشخصية الظن بالحكم الفرعي كمسائل الاستلزامات، و مسألة اجتماع الأمر و النهي، بل تمام المسائل العقلية المحررة في الأصول على تقدير تصور تعلق الظن بها و مسائل الموضوعات الاستنباطية و المبادئ اللغوية مع الملاحظة المذكورة لا يصير نفسها معلومة إذا صارت مظنونة، بل المعلوم حجية الظن بها، من حيث تولد الظن بالحكم الفرعي من الظن بها، و ما يبحث فيها عن

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١٩٨

أمر تعبدية أو عن أمور مفيدة للظن نوعا من غير اعتبار حصول الظن الشخصي منه في خصوصيات المقامات فلا يعلم حاله من دليل الانسداد أصلا كما لا يخفى.

فيتوقف الحكم بحجية الظن فيها على زعم المستدل على إجراء دليل الانسداد فيها و إجراؤه لا يتم إلّا بإثبات العلم الإجمالي و هو في حيز المنع فافهم.

(٥٤) قوله قدس سره: (و أمّا الثاني: و هو إجراء دليل الانسداد في مطلق الأحكام الشرعية فرعية كانت أو أصولية [١٥١] فهو غير مجد ... إلى آخره) [١٥٢]. (ج ١ / ٥٤٤) أقول: مبني ما ذكره كما هو قضية صريحه على تسليم صحة جريان المقدمات في مطلق الأحكام الشرعية بحيث يكون الحكم الأصولي موردا للدليل في ضمن مطلق الأحكام إلّا أنه استند في منع حجية الظن بالنسبة إلى الحكم الأصولي إلى الأصل من جهة إهمال النتيجة و عدم معمّم من الخارج يقضى بالتعميم بالنسبة إليه كما فرض وجوده بالنسبة إلى الحكم الفرعي من الإجماع أو عدم المرجح.

و من هنا يعلم أنّ حكمه بالتعميم بالنسبة إلى الظن بالحكم الفرعي المولّد من الظن بالحكم الأصولي إنّما هو بالنظر إلى المعمّم، لا بالنظر إلى نفس المقدمات حتّى ينافى تصريحه في المقام.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ١٩٩

لكن يتوجّه عليه: أنّ المعمّم على زعم المستدلّ ليس منحصرًا في الإجماع و بطلان الترجيح بلا مرجح بل قاعدة الاشتغال و الاحتياط من المعمّمات عنده على ما عرفت تفصيل القول فيه، و إن كان التعميم بهما ضعيفا عندنا و هي كما يقتضى التعميم بالنسبة إلى المسائل الفرعية من حيث الأسباب و الموارد و المراتب، كذلك يقتضى التعميم بالنسبة إلى المسائل الأصولية أيضا؛ إذ يحتمل حجية الظن في تشخيص الحكم الأصولي كما يحتمل بالنسبة إلى الحكم الفرعي و التعميم على هذا الوجه نظير التعميم بالنسبة إلى أحكام الصلاة و الصوم مثلا من غير فرق بينهما أصلا بعد التسالم على جريان الدليل بالنسبة إلى مطلق الأحكام الشاملة للفرعية و الأصولية.

و لا دافع لهذا الإيراد على مذهبه من التعميم بقاعدة الاشتغال أصلا، كما اعترف به شيخنا قدس سره في مجلس البحث بعد ما عرضته عليه، إلّا بمنع جريان الدليل في مطلق الأحكام بالمعنى الأعم الشامل للأصولية مع العلم الإجمالي بجعل الحكم الأصولي و إن كان

محتملا إلا أنه لا يصير موجبا لجعلها موردا للدليل بعد فرض العلم بجعل الأحكام الفرعية والشك في جعل الحكم الأصولي كما هو واضح، إلا بضم كل مشكوك إلى معلوم و يجعل طرفا للعلم الإجمالي، و هو كما ترى. لكن كلامه قدس سره مبني على ما عرفت على تسليمه لجريان الدليل في مطلق الأحكام فتدبر.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٠٠

(٥٥) قوله قدس سره: (و الجواب: أما عن الوجه الأول ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٤٦)

أقول: الوجه فيما أفاده من ورود دليل الحجية على أصالة الحرمة على كل تقرير لها ظاهر؛ حيث إنه بجميع وجوها يعمل عند الشك في الحجية فإذا قام الدليل القطعي عليها فيرفع الشك قهرا.

ثم إنك قد عرفت شرح القول في كون نتيجة دليل الانسداد على تقرير الحكومة هي حجية الظن في المسألة الأصولية أيضا فيما علقناه على التنبيه الأول والثاني فراجع إليه.

كما أنك قد عرفت: أنه لا فرق فيما إذا قلنا بالتعميم بين أن يتعلق الظن بحجية أمور يفيد الظن نوعا في المسائل الفقهية، أو يتعلق بحجية ما لا يفيد الظن بالنسبة إلى الواقع أصلا كالأموال التعبدية، وهو المراد بقوله قدس سره: «بل لو فرضنا: أنه لم يحصل ظن بحكم واقعي أصلا ... إلى آخره» [١٥٣].

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٠١

(٥٦) قوله قدس سره: (و أما الجواب عن الثاني: أما أولا؛ فبمنع الشهرة والإجماع ...

إلى آخره) [١٥٤]. (ج ١ / ٥٤٧)

أقول: لا يخفى عليك: أن ما أفاده مبني على ما استفاده من كلام المستدل من ادعائه ذهاب المشهور أو نقل الإجماع على كون نتيجة دليل الانسداد مختصة بالمسائل الفرعية.

فيورد عليه: بأن المسألة من المستحدثات فدعوى الشهرة كنقل الإجماع

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٠٢

في غير محلها، فهما مساويان و مساوقان من حيث القطع بخطأ المدعى و ليس الأمر كما ذكر، بل المستدل يدعى أن الظن في المسألة الأصولية كالظن في المسألة الاعتقادية عند المشهور يلحق بالقياس. ومن هنا قالوا: إن هذا أصل و لا يمكن إثباته بالخبر.

وهذا لا- تعلق له ببيان قضيه مقدمات الانسداد و إنها حجية الظن مطلقا أو في خصوص الفروع حتى يتوجه عليه: كون المسألة من المستحدثات فلا معنى لنقل الإجماع فيها بعد عدم وجودها في كلماتهم، كما أنه لا معنى لدعوى الشهرة.

وهذه الدعوى من المستدل و إن كانت فاسدة من جهات أخر مذكورة في «الكتاب» إلا أنها غير ما أفاده في المقام.

ثم إن مرجع ما أفاده في الجواب ثانيا؛ إلى منع حصول الظن من الشهرة في المقام بعدم حجية الظن في المسألة الأصولية؛ حيث أن استناد المشهور إلى عدم وجدان دليل قضى بحجية الظنون الخاصة يقتضي بحجيتها في الأصول أيضا.

و أين هذا من الشهرة القائمة على كون الظن في المسألة كالقياس؟

و مما ذكرنا تظهر المناقشة فيما أفاده ثالثا؛ فإن مراد المستدل ليس تعلق الظن بمفاد الدليل العقلي بل حصول الظن من الشهرة بكون الظن في المسألة الأصولية محرم العمل كالقياس على ما عرفت فلا يتوجه عليه ما أفاده أصلا.

كما أنه يظهر مما ذكرنا في المقام و في مسألة المانع والممنوع: المناقشة في باقي الأجوبة.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٠٣

والذي يقتضيه التحقيق بعد تسليم الشهرة و نقل الإجماع الجواب بما عرفت القول فيه في مسألة المانع والممنوع: من عدم إمكان شمول دليل الانسداد على تقدير التعميم لهذا الظن، لا لمجرد لزوم كون الشمول لغوا و لا لمجرد كون الحاصل على هذا التقدير عدم

الحجّة و هو خلاف الفرض و إن كان كلّ منهما محذورا مستقلا من حيث إنّ شمول الدليل لهما موجب لعدم شموله لهما فإنّهما ظنّ في المسألة الأصوليّة، و ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال على ما عرفت مفضّلا. و قد اختار قدّس سرّه هذا الجواب و ارتضاه بعد ما عرضته عليه في مجلس المذاكرة.

فإن شئت قلت: إنّ حكم العقل بحجّة الظنّ و أنّه كالعلم في زمان الانسداد و إنّ تعلّق بالمسألة الأصوليّة لا يمكن أن يجعل دليلا على عدم حجّة مطلق الظنّ في المسألة الأصوليّة.

نعم، لو قام هناك ظنّ على عدم حجّة ظنّ خاصّ أمكن جعله دليلا على عدم حجّة ذلك الظنّ المقوم عليه من حيث شمول الدليل للقائم كما تقدّم تفصيل القول فيه في مسألة المانع و الممنوع.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٠٤

* التنبيه الرابع عدم كفاية الظن بالإمتثال في مقام التطبيق

إشارة

(٥٧) قوله قدّس سرّه: (فظهر اندفاع توهم: أنّه إذا بنى على الامتثال الظنّي ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٥١)

دفع جملة من التوهمات في المقام

أقول: و نظير التوهم المذكور الذي توهمه بعض المتأخّرين و يستفاد من كلام المحقّق القميّ قدّس سرّه في «القوانين» ما توهمه بعض في ردّ تمسّكه للاحتياط في مسألة «الأقلّ و الأكثر» عند الشكّ في الجزئية و الشرطيّة بقاعدة «الشغل»: بأنّ تحصيل البراءة اليقينيّة بفعل ما شكّ مدخليته في العبادة شطرا أو شرطا، غير ممكن في العبادات بعد فرض ثبوت أكثر اجزائها و شرائطها بالأدلة الظنيّة؛ ضرورة كون النتيجة تابعة لأخس مقدّماتها.

و ما توهمه آخر في ردّ اعتبار حصول الظنّ بصدور الخبر على تقدير الحكم بحجّيته من جهة دليل الانسداد كما بنى عليه غير واحد من المتأخّرين: بأنّ

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٠٥

حصول الظنّ الشّخصي بصدور الخبر لا يترتب عليه حصول البراءة الظنيّة بعد فرض عدم اعتبار الظنّ الشّخصي بجهة صدور الخبر و دلالته، فأى فائدة في اعتبار حصول الظنّ الشّخصي بالصدور مع عدم حصول الظنّ بالواقع منه من جهة إعمال الأصول اللفظيّة و غيرها ممّا لا يعتبر في اعتبار حصول الظنّ الشّخصي؟ إلى غير ذلك ممّا توهم في نظائر المقام.

و الجواب عن الكلّ ما أفاده قدّس سرّه و حاصله: أنّه لا ريب في أنّه إذا تعدّد الظنّ في جهات القياس و مقدّماته فلا محالة يتعدّد احتمال الخطأ في النتيجة بتعدّد الظنّ فإذا قام الدليل القطعيّ على عدم الاعتناء بالخطأ من جهة بعض الاحتمالات: إمّا من العقل كما في المقام، و إمّا من الشرع كما في مسألة الظهور اللفظي و أنّ المكلف معذور من جهته على تقدير عدم مصادفته للواقع لم يلزم منه

عدم الاعتناء باحتمال الخطأ من جهة غيره من الاحتمالات المتطرفة فى المقدمات و إلغائها بالمرّة كما يحكم به ضرورة العقل، و بعد فرض التعدّد، ففى المقام إذن ظنّ المكلف ببراءة ذمّته من حيث تعيّن الحكم الشرعى الكلّى؛ إمّا من جهة تعلّق الظنّ به ابتداء أو ثانياً و بالعرض؛ من جهة تعلّقه باعتبار ما قام عليه ممّا لا يفيد الظنّ به فى خصوصيات المقامات فهو معذور من هذه الجهة بحكم العقل المستقلّ بمعنى أنّه إذا لم يصادف الظنّ للواقع لم يكن معاقبا من جهته بل كان مأجورا تفضّلاً؛ نظراً إلى ما دلّ على ثبوت الأجر للمخطئ فى الاجتهاد.

و أمّا إذا ظنّ بانطباق ما عيّنه بالظنّ الذى يسمّى بالظنّ فى الموضوع

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٠٦

الصّيرف و الخارجى، فلا يكون معذورا من جهته بمعنى أنّه لو لم يصادف الواقع استحقّ العقاب على مخالفته، بل التّحقيق بثبوت الاستحقاق على تقدير المصادفة أيضاً، لكن لا على الواقع لفرض المصادفة بل على التزامه و تديّنه.

بل التّحقيق: استحقاقه العقاب من جهتين على هذا التّقدير على القول بحرمة التّجرى، بل من جهات على تقدير القول باستحقاق العقاب على مخالفته الأصول الظّاهريّة التى أمر بالرجوع إليها فى الفرض على تقدير عدم اعتبار الظنّ كما هو المفروض، لما عرفت: من أنّ الاعتبار من الجهة الأولى لا يلازم الاعتبار من الجهة الثانية إذا لم يحكم العقل بكفاية الظنّ بالبراءة و السّقوط مطلقاً، بل إنّما حكم بكفايته فى مقام تشخيص الحكم الكلّى المنسّد فيه باب العلم.

إمكان إقامة الدليل على حجّية مطلق الظنّ فى الموضوعات و عدمه

ثمّ إنّ الكلام إلى هنا فى بيان أنّ اعتبار الظنّ فى الحكم الكلّى الإلهى الصّادر من الشّارع سواء كان بالدليل العقلى أو الشرعى لا يلازمه اعتباره فى الموضوع الخارجى المنطبق عليه الحكم، بل لا بدّ فيه من تحصيل العلم إن أمكن، أو الاحتياط فى تحصيله كما أنّه إذا فرض اعتباره فى الموضوع الخارجى من جهة قيام دليل خاصّ عليه فى بعض الموارد لم يلازم اعتباره فى الحكم و لا فى

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٠٧

موضوع آخر غيره فلا ملازمة من الجانبين. و هنا كلام آخر - غير ما وقع الكلام فيه من قضية توهم التّلازم المتوهم -

و هو أنّه هل قام دليل آخر على اعتبار مطلق الظنّ فى مطلق الموضوعات الخارجيّة إلّا ما خرج بالدليل أم لا؟

الذى يقتضيه التّحقيق أن يقال: إنّ لا - يظنّ بأحد القول بذلك، بل لو ادّعى أحد الإجماع على عدم اعتبار مطلق الظنّ فى مطلق الموضوعات لكان صادقا مصدّقاً، فهل يمكن مع ذلك إجراء دليل الانسداد فى خصوص الموضوعات بقول مطلق أم لا؟ الذى يقتضيه التّحقيق أن يقال: إنّ لا معنى لإجرائه فى مطلق الموضوعات لعدم تماميّة مقدّماته؛ لعدم إمكان دعوى انسداد باب العلم بعد عدم انحصار سببه فى أمور خاصيّة و لا انسداد باب الظنّ الخاصّ و لا المخالفة الكثيرة من الرجوع إلى الأصل بعد فرض عدم كون جميعها واقعة للمكلف و لا وجود العلم الإجمالى فى الوقائع إلى غير ذلك.

نعم، ربّما يجرى على لسان شيخنا اعتبار الظنّ الاطمئنانى بقول مطلق فى جميع موارد و كونه ملحقا بالعلم حكماً بل موضوعاً. لكنّك قد عرفت ضعفه بما لا مزيد عليه إن كان المراد ظاهره. نعم، قد أصرّ على ذلك بعض مشايخنا قدّس سرّه فى

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٠٨

«جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام» [١٥٥].

و لعمري إنّ من غرائب الكلام و إن أوهمه ظاهر كلام بعض الأعلام، بل كلام شيخنا قدّس سرّه فيما تقدّم فى مسألة حجّية الأخبار.

ثم إذا عرفت فساد توهم القول بحجية مطلق الظن فى مطلق الموضوعات الخارجية فهل قام هناك شىء من دليل الانسداد أو غيره على اعتبار مطلق الظن فى بعض الموضوعات الخارجية أم لا؟

و ملخص القول فيه: أنه ادعى بعض المحققين [١٥٦] الإجماع على اعتبار الظن فى الأمور المستقبلية، وهذا الكلام بإطلاقه لا معنى لأن يكون مراداً. نعم، هو مستقيم فى الجملة.

وقد يستظهر من كلام ثانى الشهيدين فى باب «الشياخ الظنى» القول بحجتيه مطلقاً؛ نظراً إلى كون الظن الحاصل منه أقوى من الظن الحاصل من البيئته العادلة فى غالب موارد [١٥٧]، وقد عرفت المناقشة فيه فى مطاوى ما قدمنا لك عند الكلام فى الظنون الخاصة.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٠٩

و يظهر من شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره فى «الكتاب» فى هذا المقام إمكان إجراء دليل الانسداد فى جملة من الموضوعات كالضرر والعدالة والنسب والوقف وأشباهها من الموضوعات المتعلقة بالأحكام الكثيرة مع فرض انسداد باب العلم فى غالب موارد، فالرجوع إلى الأصل يوجب طرح تلك الأحكام، ومن هنا يعتبر الظن عندهم فى باب الضرر والنسب. ومن هنا يكتفى بظن السيادة والإلحاق بالهاشم فى باب الخمس وغيره.

و ما أفاده قدس سره وإن كان مسلماً مستقيماً فى الجملة إلا أنه بإطلاقه محل مناقشة.

توضيح ذلك: أن الظن فى باب الضرر وإن كان حجة اتفاقاً وعليه العمل من العلماء والعقلاء فى أمور معادهم ومعاشهم، والحكمة فيه وإن كانت انسداد باب العلم فى غالب موارد، إلا أنه يمكن منع جريان شبه دليل الانسداد فيه؛ لأن جميع الوقائع التى يظن الضرر فيها لا يتفق عادة واقعة للمكلف دفعة واحدة بحيث يصير محلاً لابتلائه حتى يلزم من الرجوع إلى الأصل طرح الخطاب المتوجه إلى المكلف منجزاً على ما هو المناط والمدار فى منع الرجوع إلى الأصل فى الشبهة المحصورة كما ستقف على تفصيل القول فيه فى محله.

و أمّا القول باعتبار مطلق الظن فى باب العدالة والنسب والوقف وأشباهها بحيث يكون حجة حتى فى مقابل المدعى خلافها، فلم يدل عليه دليل بل ربما يكون القول به بإطلاقه حتى فى مقابل المدعى والمتصرف خلاف الإجماع.

نعم، لا إشكال فى اعتبار بعض الأمارات شرعاً فى باب النسب كالفراش

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢١٠

فإنه كالبيئته والإقرار فى هذا الباب وإن لم يحصل الظن الشخصى منه، وهذا لا دخل له بحجية مطلق الظن فى باب النسب.

وهذا مثل القول بحجية الظن فى دخول الوقت أو الشهر فى الجملة لمن كان متعذراً من الفحص، أو القبله لمن كان متحيراً فى الجملة، وإن كان بينهما فرق من جهة أخرى؛ فإن اعتبار الفراش من باب الظن الخاص لا الظن المطلق وبالجملة القول بحجية مطلق الظن فى بعض الموضوعات مطلقاً كما فى باب الضرر أو فى الجملة مطلقاً لا. نعمه، لكنه لا. دخل له بحجية مطلق الظن فى مطلق الموضوعات، فالمرجع فيها الأمارات المعتمدة بقول مطلق كالبيئته ونحوها ومع فقدتها فالمرجع الأصول العملية ولا يلزم من الرجوع إليها محذور أصلاً.

ومن هنا لا يجب الفحص عن الموضوعات المشتبهة فافهم وليكن هذا فى ذكر منك عسى ينفعك فى كثير من الموارد.

ثم من الواضحات كون الكلام فى حجية الظن فى باب الضرر متوقفاً على تعلق الحكم الشرعى بالضرر الواقعى لا بخوفه، وإلا لم يكن معنى الكلام فى اعتباره؛ لأن صدق الخوف مع الشك وجدانى، فضلاً عن الظن بالضرر، فلو قيل بتعلق الحكم فى باب التيمم والإفطار - كما هو مقتضى بعض الأخبار وذهب إليه بعض الأصحاب - بموضوع الخوف، لحق الحكم مع الشك فى الضرر أيضاً ولا دخل له بمسألة حجية الظن فى باب الضرر أصلاً، كما أشار إليه فى «الكتاب».

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢١١

* التنبيه الخامس: في اعتبار الظن في اصول الدين

إشارة

(٥٨) قوله قدس سره: (أحدهما: ما وجب على المكلف الاعتقاد والتدين به ...

إلى آخره) (ج ١ / ٥٥٥)

أقول: لا يخفى عليك: أن ظاهر ما أفاده في المقام بل صريحه كون التصديق العلمي مغايراً للاعتقاد، و من هنا جعله مقدّمة وجودية له تارةً ومقدّمة وجوبية له أخرى، وهو الذي يظهر من غير واحد منهم: المحقق القمي قدس سره في «القوانين» في بيان حقيقة الإيمان بالنسبة إلى القلب والجوارح حيث قال ما هذا لفظه:

«قيل إنه فعل القلب فقط. وقيل: إنه فعل الجوارح. وقيل: إنه فعلهما معاً. وذهب إلى الأول المحقق الطوسي في بعض أقواله، وجماعه من أصحابنا والأشاعرة.

والتحقيق: أنه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه وجعله ديناً له و عازماً على الإقرار به في غير حال الضرورة والخوف، بشرط أن لا يظهر منه ما يدل على الكفر.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢١٢

والحاصل: أن محض العلم لا يكفي وإلا لزم إيمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به أنفسهم، كما نطقت به الآيات» [١٥٨]. انتهى كلامه رفع مقامه.

و ربما يستدل على كون الاعتقاد الذي هو عبارة عن عقد القلب مغايراً للتصديق العلمي و زائداً عليه و منفكاً عنه بجملة من الروايات مثل قوله عليه السلام:

«فرض اللسان القول والتعبير عن القلب بما عقد عليه وأقر به» [١٥٩] الحديث.

و ما رواه الزبير عن أبي عبد الله عليه السلام: «وَأَمَّا مَا فُرِضَ عَلَى الْقَلْبِ مِنَ الْإِيمَانِ وَالْإِقْرَارِ وَالْمَعْرِفَةِ وَالْعَقْدِ» [١٦٠] الحديث و في آخره: «وذلك ما فرض الله عزّ وجلّ على القلب من الإقرار والمعرفة وهو عمله وهو رأس الإيمان» [١٦١].

فإن ظاهره كون المعرفة مغايرة لعقد القلب كما هو مقتضى العطف وحمله على التفسير والبيان كما يقتضيه ذيل الرواية حيث اقتصر على ذكر المعرفة فقط، خلاف الظاهر إلى غير ذلك مما يستظهر منه كون الإيمان والاعتقاد غير مجرد

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢١٣

العلم والقطع بالمعارف.

وقد استدلّ قدس سره عليه في مجلس البحث - بعد الإصرار على تباينهما -:

بأنهما لو كانا متّحدين لم يمكن تعلّق الوجوب بالاعتقاد و صيرورته معروضاً له؛ لأنّ الاعتقاد بمعنى العلم من الأوصاف الاضطرارية بعد حصول المقدمات لا-الأفعال، فلا- يعقل أن يعرضها الوجوب فيكون المطلوب حقيقة هو مقدمات تحصيله التي هي من قبيل الأفعال الاختيارية، و هو خلاف ظاهر جميع كلماتهم، بل خلاف ظاهر الآيات والأخبار الواردة في باب الإيمان والمعرفة، فلا بدّ من أن يلتزم بكون الاعتقاد أمراً اختيارياً و فعلاً للقلب غير مجرد التصديق العلمي حتّى يمكن اتّصافه بالوجوب و يقع في حيز أمر الشارع. لا يقال: إن العلم وإن لم يكن مقدوراً بالذات إلّا أنّه مقدور بالواسطة و معلوم أنّ القدرة التي هي مناط صحّة التكليف و مداره هو

الأعمّ و إلّا لارتفع أكثر التكاليف إن لم يرتفع كلّها و هو كما ترى.

مغايرة الاعتقاد للعلم

لأنّا نقول: ما ذكر من إناطة التكليف بالقدرة بالمعنى الأعمّ و إن كان أمرا مسلّمًا مفروغا عنه، إلّا أنّ متعلّق المقدور بالواسطة لا بدّ من أن يكون من مقولة الأفعال بالمعنى الأعمّ من فعل القلب و الجوارح و لا يجدى تعلّقها بالصّفة، فإنّ المكلف به حقيقة حينئذ هو الأسباب. و لو تعلّق في ظاهر القضية اللفظيّة

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢١٤

بالأوصاف فلا بدّ من صرفها؛ ضرورة انحصار متعلّق الأحكام الشرعيّة في أفعال المكلفين و بالجملة الاعتقاد يغيّر العلم.

و من هنا حكم في الشرع كتابا و سنّة بكفر من لم يعتقد بالحقّ و إن كان عالما به سواء كان مصرّا في ترك الاعتقاد أو لا، هذا. و لكن قد يناقش فيما أفاده قدّس سرّه - مضافا إلى منافاته لما سيجيء من كلامه من الإشكال في منع حجّية الخبر في الأصول بقوله قدّس سرّه «و لكن يمكن أن يقال: إنّّه إذا حصل الظنّ من الخبر... إلى آخره» [١٦٢]؛ إذ لا فرق بين الظنّ و العلم في الحكم المذكور كما هو ظاهر:-

بأنّا كلّما نتأمّل لا نعقل الاعتقاد أمرا زائدا على التصديق الحاصل في القلب و لا نرى فيه بعد التصديق العلمي شيئا آخر أصلا يعتبر عنه بالاعتقاد و فعل القلب.

فالتصديق المذكور عين عقد القلب على المعلوم لا تغاير بينهما أصلا؛ فإن كان اختياريّا فهو أيضا اختياريّ و إن كان اضطراريّا فهو أيضا اضطراريّ، فإن كان من فعل القلب فهو أيضا من أفعاله و إن كان من الأوصاف فهو أيضا من الأوصاف. فظهر من ذلك: اندفاع ما أفاده قدّس سرّه: من أنّه لو كانا متّحدين لم يمكن تعلّق الوجوب بالاعتقاد و صيرورته معروضا له على ما هو المطلوب في العقائد أوّلا و بالذات؛ لأنّ التصديق كما هو الحقّ المعروف عبارة عن فعل القلب، فإن فرض

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢١٥

اختياريّا ابتداء و بالذات كما قد يتوهم فلا إشكال؛ لأنّ الفعل الذي يعتبر تعلّق التكليف به أعمّ من أن يكون من أفعال القلب أو الجوارح و إن فرض اضطراريّا كما هو الحقّ و عليه المحققون من كون جميع الإدراكات اضطراريّا فكذلك؛ لأنّ المقدور بالواسطة مقدور و يصحّ تعلّق التكليف به سواء كان من أفعال القلب أو الجوارح.

و بالجملة: تعلّق الأمر و التكليف بالعلم و التصديق ممّا لا مجال لإنكاره فإن كان العلم من الأفعال فهو و إن كان انفعالا للقلب، فلا بدّ من إرجاع الأمر به إلى الأمر بمقدّماته، و ليس فيه إلّا مخالفة ظاهر كلماتهم، و هي ممّا لا يوجب رفع اليد عمّا قضت به الضرورة: من عدم تعلّق التكليف بما لا يكون من مقولة الفعل، فلا استدلال على كون العلم مغايرا للاعتقاد من حيث تعلّق التكليف به محلّ نظر بل منع.

و أمّا الحكم بكفر جماعة ممّن كانوا عالمين بالحقّ كفرعون و أضرابه، فليس من جهة عدم اعتقادهم مع علمهم بالحقّ، بل من جهة إنكارهم للحقّ و عدم التزامهم به. إذن الإيمان ليس مجرّد الاعتقاد؛ ضرورة اعتبار أمر آخر وراءه فيه.

نعم، لا إشكال في أنّ هنا شيئا آخر وراء العلم، و هو الرضا و طيب النفس في مقابل الاستنكاف و الاستكبار القلبي، و قد اعتبر الرضا و التسليم في رواية

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢١٦

الزبيري [١٦٣] بعد الإقرار و المعرفة و عقد القلب و هو ظاهر قوله عليه السّلام في بعض الأدعية: «رضيت باللّه ربّا و بالقرآن كتابا و

بالكعبة قبله» [١٦٤].

لكن الظاهر عدم إرادة التسليم و الرضا من الاعتقاد فى كلامه قدس سره و إن كان لا ياباه ما أفاده فى مجلس المذاكرة، بل ربما يصرح به فى خلال إفاداته، مع أن القول باعتبار ذلك فى الإيمان خلاف ظاهر أكثر الأخبار الواردة فى تفسير الإيمان كما ستقف عليه مما ذكره قدس سره بعد ذلك.

نعم، لا إشكال فى اعتباره فى بعض مراتب الإيمان و عدم تحققه بدون الرضا و التسليم؛ حيث إنه ذو مراتب و درجات كثيرة لا يوجد بعضها إلّا فى الخصيصين من الأولياء و المرسلين و الصديقين.

و أما اعتباره فى الإيمان بقول مطلق فى مقابل الكفر الموجب للخلود فى النار و الأحكام الدنيوية و الآثار البرزخية، فلا يظن القول به من أحد فضلا عن مثله العديم فى عصره بل غالب الأعصار.

ثم إن ما ذكرنا من المناقشة فيما أفاده من مغايرة العلم للاعتقاد لا تعلق له بما أفاده فى بيان تقسيم العقائد إلى القسمين؛ فإنه صحيح لا محيص عنه أصلا،

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢١٧

فيقال على المناقشة المزبورة:

إن ما يكون من مقولة الاعتقادات لا يخلو إمّا أن يجب تحصيل معرفته أولا يجب، بل إن حصلت المعرفة حصل الاعتقاد قهرا و وجب الالتزام و التدين بمقتضاه و إن لم يحصل فلا يجب تحصيل المعرفة الظنية و لا التدين بمقتضاها لو فرض حصولها، كما لم يجب تحصيل المعرفة العلمية، بل على تقدير حصول المعرفة الظنية يحرم التدين و الالتزام بها لما دلّ على حرمة التدين بغير العلم.

ثم إنه يعلم ممّا ذكرنا كله: فساد ما قيل أو يقال: من أن هنا شيئا آخر معتبرا فى الإيمان غير مجرد العلم و هو الحب فى قبال العناد و العزم على الإقرار و غير ذلك، فإن اعتبار هذه الأمور فى الإيمان على القول به لا تعلق له بمغايرة العلم للاعتقاد و إن عقد القلب بشيء غير العلم به فإن وجود أمور قلبية غير العلم سواء اعتبرت فى الإيمان أو بعض مراتبه أو لا، ممّا لا ننكره أصلا.

كما أنه يظهر منه فساد الاستشهاد بالآيات و الأخبار الظاهرة فى اعتبار القول و الإقرار زائدا على الاعتقاد فى الإيمان و الإيجاب الإنكار و الجحود للكفر مثل قوله تعالى: و الذين يقولون آمنا و لمّا يدخل الإيمان فى قلوبهم [١٦٥] و قوله

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢١٨

تعالى قُولُوا آمَنَّا بِاللّٰهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا [١٦٦] إلى غير ذلك من الآيات و الأخبار التى ستمر عليك.

ثم إن هنا قسما ثالثا لما أفاده من القسمين للعقائد الحقّة ليس ممّا يجب التدين به و لو بعد العلم بثبوت من النبى صلى الله عليه و اله و سلم و إخباره به على سبيل الجزم و اليقين، و إن كان إنكاره بعد العلم بثبوت من النبى صلى الله عليه و اله و سلم موجبا للكفر من حيث رجوعه إلى إنكار النبوة و تكذيب النبى صلى الله عليه و اله و سلم فإن تكذيبه و لو فى أخباره العادية موجب للكفر قطعا، و هو: ما يرجع إلى بيان أمور واقعية لا تعلق لها بالدين، مثل بيان مبدأ خلق السمّاء و الأرض، و حور العين و الفصل بين كلّ سماء إلى غير ذلك ممّا يرجع إلى بيان خلقه المخلوقات؛ فإنه ليس أمرا ديتيا اعتقاديا بحيث يجب التدين به و الإقرار به و إن لم يجز إنكاره بعد العلم بثبوت من صاحب الشرع هذا.

و توهم: كون جميع ما يثبت النبى صلى الله عليه و اله و سلم من الدين فاسد كما سنتبه عليه.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢١٩

لو حصل الظن من الخبر

(٥٩) قوله قدس سره: (لكن يمكن أن يقال: إنه إذا حصل الظن من المخبر [١٦٧] ...

إلى آخره). (ج ١ / ٥٥٧)

أقول: لا يخفى عليك؛ انحصار الأمر فيما أفاده بعد البناء على اتحاد الاعتقاد الظني للظن على ما عرفت تحقيقه، وإلا فيوجد هنا وجه آخر أهمل ذكره في «الكتاب» بملاحظة تخيل أمر الحصر فيما أفاده، كما أن مبناه على كون وجوب الإظهار والإقرار من الأحكام الشرعية المترتبة على نفس المعتقد، أي:

الأمر الثابتة الديتية النفس الأمرية لا من الأحكام المترتبة على خصوص الاعتقاد الجزمي بها؛ ضرورة عدم قابليتها لتعلق الجعل الظاهر بها على التقدير المزبور.

و توهم: كون إظهار المخبر به مما يقتضيه نفس دليل وجوب التبعد بخبر العادل فلا يحتاج إلى جعله من آثار المخبر به في نفس الأمر مع قطع النظر عن الأخبار، و من هنا ورد الأمر البالغ بنقل الأخبار الماثورة عن الأئمة عليهما السلام و الحث على كتبها و إيداعها في الكتب حتى ينتفع بها الغائبون، بل المعدومون و من في

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٢٠
أصلا ب الرجال - كما ترى.

ضرورة أن مجرد نقل الخبر من دون اعتقاد بثبوت مضمونه الذي هو الموضوع في تلك الأخبار لا يفيد في مسأله حجية خبر الواحد في العقائد أصلا؛ لأن مجرد النقل غير إظهار الناقل الاعتقاد بثبوتة و لو في مرحلة الظاهر الذي هو المقصود بالبحث في المقام. و لأجل ما ذكرنا يناقش فيما أفاده قدس سره كما يظهر من قوله بعد ذلك أيضا: بأن الإقرار باللسان و إن كان ممكنا مع الظن الحاصل من الخبر، بل مع الشك، بل مع القطع بالعدم أيضا، إلا أن وجوبه مترتب على الاعتقاد العلمي بالعقائد الحققة كما يدل عليه قوله عليه السلام: «فرض اللسان التعبير عما عقد عليه القلب» [١٦٨] الحديث. فلا يمكن ثبوته مع فرض زوال الاعتقاد المزبور هذا.

انقسام المعارف بالمعنى الأعم

نهضت ترجمه

Translation Movement

MS

و إن أردت تفصيل القول في المقام فاستمع لما يتلى عليك.
فنقول - و بالله الاستعانة -: إن المعارف بالمعنى الأعم على قسمين:

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٢١

أحدهما: ما لا يكون من الدين و لا دخل له بشريعة سيد المرسلين صلى الله عليه و اله و سلم مثل كيفية خلق السموات و الأرض و الحور و القصور و غير ذلك مما عرفت الإشارة إليه عن قريب.
ثانيهما: ما يكون من الدين.

لا يقال: لا معنى للتقسيم المذكور؛ لأن كل ما بينه النبي صلى الله عليه و اله و سلم يكون من الدين لا محالة و إلا لم يبينه. لأننا نقول: هذا غلط واضح و خلط ظاهر؛ فإن الرسول صلى الله عليه و اله و سلم قد يخبر عن الشيء من حيث كونه شارعا و مبلغا عن الله (تعالى) و مأمورا بتبليغه إلى العباد، و قد يخبر عن الشيء لا من الحيثية المذكورة، بل من حيث كونه عالما بالغيب بإفاضه الله سبحانه، و من المعلوم أن هذا لا يرجع إلى الإخبار عن الأمر الديني.

ثم الثاني: أي: ما يكون من الدين و شريعة سيد المرسلين ينقسم على قسمين:

أحدهما: ما يتعلق بالعمل بالمعنى الأعم من التعلق الأولي الذي يسمى بالحكم الفرعي، و التعلق الثانوي و بالواسطة الذي يسمى

بالحكم الأصولي العملي.

ثانيهما: ما يكون المقصود منه و الغرض الأصلي الأولي المطلوب منه الاعتقاد و إن ترتب عليه عمل أحيانا.

أما الأول؛ أي: ما لا دخل له بالتدين أصلا فلا إشكال في أنه لا يجب التدين

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٢٢

به بعد حصول العلم به فضلا عن الظن به. نعم، لا يجوز إنكاره بعد ثبوته من حيث إيجابه لتكذيب النبي صلى الله عليه و اله و سلم فيكون كفرا.

و أما الثاني؛ فما يتعلق منه بالعمل و لو بالواسطة فلا إشكال في إمكان التعبد فيه بغير العلم، بل وقوعه في الجملة على ما عرفت مفصلا، و إن كان مقتضى الأصل الأولي البناء فيه على عدم وقوع التعبد و ما يتعلق منه بالاعتقاد فقد عرفت سابقا أنه على قسمين: أحدهما: ما يجب الاعتقاد به مطلقا فيجب تحصيل المعرفة به.

ثانيهما: ما لا يجب فيه ذلك بل إن حصلت المعرفة به حصل الاعتقاد به قهرا و يجب التدين بمقتضاه. و المعتقد في المقامين:

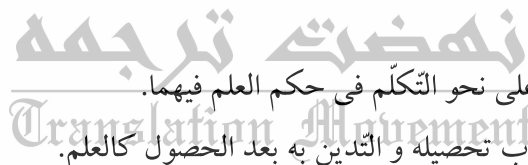
قد يكون أمرا إجماليا بمعنى أنه قد يجب الاعتقاد بشيء و التدين به إجمالا سواء كان وجوبا مطلقا أو مشروطا بالمعنى الذي عرفته فلا يجب تحصيل تفصيله.

نعم، لو حصل العلم به وجب التدين به من حيث كونه عين ما وجب الاعتقاد و التدين به إجمالا ضرورة كون المفصل عين المجمل و إن افرقا من حيث الإجمال و التفصيل.

و قد يكون أمرا تفصيليا.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٢٣

بيان حكم القسمين



ثم إن التكلم في حكم الظن في القسمين على نحو التكلم في حكم العلم فيهما.

ففي القسم الأول: يتكلم فيه من حيث وجوب تحصيله و التدين به بعد الحصول كالعلم.

و في القسم الثاني: يتكلم فيه من حيث وجوب التدين به بعد الحصول؛ ضرورة عدم مزية للظن على العلم فإذا لم يجب تحصيله في مقام لم يجب تحصيل الظن بالأولوية القطعية فالتكلم فيه في كل من القسمين حقيقة من حيث قيامه مقام العلم و عدمه.

أما القسم الأول فملخص القول فيه: أنه لا دليل على قيام الظن مقام العلم عند العجز عنه مطلقا من غير فرق بين أقسام الظن بالنسبة إلى الآثار المترتبة على العلم، فلا يجب تحصيله عند العجز عنه و لا التدين بمقتضاه بعد الحصول. نعم، له أحكام خاصة يقع التكلم فيها عند تعرض شيخنا الأستاذ العلامة لها.

و أمّا القسم الثاني: و هو أنه هل يجب فيه العمل بالظن و التدين بمقتضاه بعد الحصول و عدم حصول العلم أم لا؟ فالحق فيه أيضا عدم الوجوب، فلا يقوم مقام العلم و إن كان ظاهر بعض بل غير واحد خلافه؛ لعدم دليل عليه أصلا.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٢٤

و تفصيل القول فيه: أن الظن الحاصل لا يخلو أمره: إما أن يكون ممّا ثبت اعتباره من أجل دليل الانسداد أو غيره مما أقاموه لحجية الظن المطلق أو ثبت اعتباره من حيث الخصوص، و على الثاني لا يخلو أيضا؛ إما أن يكون لما دلّ على اعتباره عموم أو إطلاق يمكن التمسك به في الأصول، أو لا سواء كان من غير الألفاظ، أو الألفاظ التي ليست لها عموم أو إطلاق.

و على الأول والثاني من قسمي الثاني، لا إشكال في عدم وجوب التدين بمقتضاه، بل لا يجوز لما دلّ من الأدلة القطعية على حرمة التدين بغير العلم بل أكثر الآيات والأخبار الواردة في هذا الباب يختص بالأصول مورداً، أو المفروض عدم المخرج عن مقتضاها لعدم جريان دليل الحجية ومقدماته أو عدم العموم والظهور له كما في الثاني.

و أما على الأول من قسمي الثاني، فقد يتوهم بل توهم: وجوب التدين بمقتضاه؛ لأنه نوع عمل به فيشملة ما دلّ بعمومه على حجته و وجوب اتباعه.

لكنك قد عرفت سابقاً فساد التوهم المزبور؛ لأنّ التدين بالظن وإن سلم كونه نوع عمل به متفرع على حجته، إلّا أنّ ما دلّ على حجته واعتباره إنّما يفيد بالنسبة إلى الآثار المترتبة على المظنون لا من حيث وصف الظن لا الآثار المترتبة عليه بشرط العلم به.

و بعبارة أخرى: الآثار المترتبة على المعلوم من حيث هذا الوصف. و قد

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٢٥

عرفت سابقاً: أنّ التدين في الأصول من آثار الاعتقاد الجزمي بالواقع لا من آثار نفس الواقع من حيث هو.

نعم، لو كان هناك أثر فرعي متفرع على الواقع من حيث هو غير وجوب التدين المترتب على الاعتقاد، لم يكن إشكال عندنا في ترتبه على الظن الثابت حجته، فلو دلّ خبر على كفر المجسّم حكم بنجاستهم و ترتيب سائر الأحكام الفرعية المترتبة على الكفر وإن لم يحكم بوجوب التدين بمقتضاه و كون التجسم مثلاً من أسباب الكفر، بل لا فرق فيما ذكرنا من حجية الظن بالنسبة إلى تلك الآثار بين كون حجته من حيث الخصوص، أو من أجل دليل الانسداد؛ نظراً إلى ما عرفت تحقيقه سابقاً من عدم الفرق بين أسباب الظن في المسألة الفرعية فراجع.

فلو دلّ خبر واحد مثلاً على أفضلية بعض الأنبياء أو الأوصياء على بعض، أو تفويض الأحكام إلى نبينا صلى الله عليه و اله و سلم كما في جملة من الأخبار [١٦٩] فلا يحكم بوجوب التدين بمقتضاه و لكن لو ترتّب عليه حكم فرعي عملي فرضاً غير وجوب التدين يحكم بوجوب ترتبه عليه و لا يلزم التفكيك بين دلالتى المطابقة والالتزام من حيث الوجود و إن التزم من حيث الاعتبار و لا ضير فيه أصلاً إذا ساعده الدليل كما برهن عليه في محله هذا.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٢٦

و أمّا ما ترى في كلماتهم: من التمسك بالظن في الأصول فليس من باب الاعتماد والاستدلال به مستقلاً، بل إمّا من باب التأييد، و إمّا من باب التعاضد الموجب للعلم؛ حيث إنّ نوارذ الظنون و تراكمها قد يوجب العلم كما لا يخفى.

و لا فرق فيما ذكرنا من عدم حجية الظن بين الظن الخبري وغيره حتّى ظواهر الكتاب و السنّة المتواترة.

و ما يتوهم من الفرق بينهما بل توهم: من حيث إنّ مبنى حجية الخبر و أمثاله على تعيّد الشارع أولاً و بالذات و مبنى حجية الظواهر على بناء العرف و أهل اللسان و العقلاء و إن كان اعتباره في الشرعيات باعتبار كشفه عن تقرير الشارع، أو إمضائه له؛ من جهة ما دلّ عليه من الآيات و الأخبار و لا فرق في بنائهم بين التدين بمقتضى الظواهر و سائر الآثار المترتبة على المظنون.

فاسد جدّاً؛ لأنّ بنائهم إنّما يسلم فيما لم يعلم كون الأثر من آثار العلم و إلا فلا معنى لبنائهم على عدم الفرق.

تأسيس الأصل لتمييز القسمين

ثمّ إنّ هذا الذي ذكرنا في حكم القسمين ممّا لا ينبغي الإشكال فيه، إنّما الإشكال في تمييز أحدهما عن الآخر و بالحرى قبل الخوض في بيان ما يصلح أن يكون مميّزاً أن نذكر ما هو قضية الأصل الأولى عند الدوران بين القسمين حتّى

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٢٧

يكون مرجعا عند الشك فنقول:

إنه لا ريب في اختلافها بحسب اختلاف الشك في حكم المعرفة من حيث كونها واجبا نفسيا و مطلوبا ذاتيا كما يظهر من الشيخ قدس سره أو واجبا شرطيا و غيريا على تقدير وجوب التحصيل و إن كانت له جهة نفسية أيضا بمعنى كونها شرطا في تحقق الإسلام أو الإيمان كما عليه غير واحد من الأصحاب بل أكثرهم.

فإن كان الشك في حكمها من الحيثية الأولى، فلا إشكال في أن قضية الأصل الأولى الثابت بالعقل و الشرع هو عدم الوجوب؛ ضرورة أنه لا فرق في حكم العقل و الشرع في باب البراءة بين الحكم الأصولي و الفرعي هذا.

مضافا إلى ما ورد في خصوص الأصول مثل قوله عليه السلام «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به و إذا جاءكم ما لا تعلمون فها و أهوى بيده إلى فيه» [١٧٠]. فيكون مقتضى الأصل الأولى عند الدوران بهذا المعنى بعد نفي الأول القسم الثاني فلا يخرج عنه إلّا بدليل.

و إن كان الشك في حكمها من الحيثية الثانية فقضية الأصل الأولى هي الشرطية بالنسبة إلى الآثار المترتبة على المشروط من حيث هو مشروط؛ لأن الأصل عدم تحققه بدون ما شك في اعتباره و شرطيته و إن كان مقتضى الأصل

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٢٨

بالنسبة إلى ما يترتب على عصيان التكليف المعلوم من المؤاخذه و استحقاق العقوبة هو العدم و لا تنافي بينهما أصلا.

و على ما ذكرنا ينزل ما ذكره المحقق القمي قدس سره في أوائل «القوانين»: من أن قضية دوران الأمر بين شرطية شيء للمأمور به و عدمها هي الشرطية؛ لأن الأصل عدم تحققه بدونه.

فلا يتوجه عليه ما أورد عليه في «الفصول»: من أن هذا الكلام منه ينافي ما بنى عليه الأمر في مسألة الشك في الشرطية من الرجوع إلى البراءة من غير إشكال فيه أصلا؛ لأن مبنى ما ذكره في أول الكتاب من أن قضية الدوران هي الشرطية إنما هو بالنسبة إلى الآثار و الأحكام المترتبة على المشروط ممّا هو من قبيل الوضع.

و قد عرفت: أنه حسن لا محيص عنه بل عليه بناء العقلاء و العلماء؛ إذ لا يتوهم أحد كون الأصل وجود المشروط و ترتيب آثاره عليه مع الشك في وجود الشرط. و هذا لا ينافي الحكم بالبراءة في المسألة المذكورة من جهة استقلال العقل في الحكم بقبح العقاب من دون بيان كما هو الحق و عليه المحققون؛ لأن الحكم بالبراءة و الاشتغال في المسألة المذكورة ليس مبتئا على جواز إحراز الماهية بالأصل و عدمه كما بنى عليه الأمر في «الفصول».

بل هو مبني على أن مجرد العلم الإجمالي بالتكليف - و لو كان المكلف به مرددا بين الأقل و الأكثر - يمنع من حكم العقل بالبراءة و يوجب حكمه بالاحتياط

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٢٩

- و وجوب الإتيان بالأكثر من جهة احتمال الضرر في تركه - أو لا - يمنع من ذلك؛ لرجوع الأمر بالنسبة إلى الأكثر إلى الشك في أصل التكليف النفسى المستقل فيفرق مع المتباينين.

فكما أن وجوب الاحتياط و الإتيان بالأكثر ليس مبتئا على إثبات كون المأمور به هو الأكثر على القول به، بل على احتمال من جهة لزوم دفع الضرر المحتمل - كما هو مبنى الاشتغال في جميع موارد - كذلك الحكم بالبراءة ليس مبتئا على إثبات كون المأمور به الأقل، بل على احتمال، فيؤول الشك بالنسبة إلى الزائد إلى الشك في أصل التكليف فيقبح العقاب عليه من دون بيان، فليست البراءة من أحكام عدم شرطية المشكوك واقعا حتى ينافي ما أفاده في باب البراءة لما أفاده في أول «الكتاب»، بل من أحكام عدم العلم بالشرطية و إن كان في الواقع شرطا.

فأصالة عدم المشروط إنما ينفع بالنسبة إلى الآثار المترتبة على وجود المشروط فينتفى وجوده بالأصل و إن كان الشك فيه مسببا عن الشك في شرطية شيء له، و لا - ينفع بالنسبة إلى الآثار المترتبة على الشك في شرطية شيء له و إن كان موجبا للشك في وجود

المشروط.

فإن شئت قلت: إن مبنى الرجوع إلى البراءة و الاشتغال إلى حكمى العقل فى قاعدتى قبح العقاب من غير بيان و وجوب دفع الضرر المحتمل لا إلى تحقق الماهية فى ضمن الأقل و الأكثر، فلو ترتب حكم على كون المأمور به هو الأقل، لم

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٣٠

يترتب على مجرد الحكم بالبراءة بإتيان الأقل، فكل عنوان شك فى حصوله من جهة الشك فى مدخلية شىء فيه لم يحكم بحصوله مع الشك بل يحكم بعدمه معه، و لا معنى للحكم بعدم الشرطية من جهة أصالة عدم حتى يرتفع الشك من وجود المشروط من جهة كونه مسببا عنه؛ نظرا إلى عدم الحالة السابقة لها إلا قبل جعل الماهية و إن صح البناء على عدم كون تركه سببا للعقاب على ترك المشروط المسبب عنه، اللهم إلا أن يريد بالأصل المذكور ما ذكرنا: من الرجوع إلى البراءة، لكنه ليس مراد المتمسك به فى المقام يقينا.

و هذا الذى ذكرنا كله مع كونه أمرا واضحا منتهى الوضوح سنوضح القول فيه فى الجزء الثانى من التعليقة عند التكلم فى مسألة «الأقل و الأكثر» من صور الشك فى المكلف به. هذا بعض الكلام فيما يقتضيه الأصل الأولى عند الدوران بين القسمين.

ما يوجب الخروج عن الأصل المذكور

و أما الكلام فى المخرج عنه فقد يقع فى وجوب المعرفة مستقلا و قد يقع فى وجوبها شرطا للإسلام و الإيمان، فنقول: إن المخرج عنه إن كان دليلا قطعيا فلا إشكال فى اعتباره فى مقام الخروج عن مقتضى الأصل الأولى مطلقا لارتفاع موضوعه بعد قيام الدليل القطعى فى المسألة، و أما لو كان المخرج ظاهريا فهل يكون حجة فى مقام تميز أحد القسمين عن الآخر و واردا على الأصل الأولى المذكور

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٣١

أم لا؟ وجهان: أوجهما الأول، من غير فرق بين أقسام الظن.

فلو دل دليل ظنى على وجوب المعرفة و الاعتقاد مطلقا حكمنا بمقتضاه و بكونه من القسم الأول فيجب على المكلف الفحص و البحث فى تحصيل المعرفة و الاعتقاد بما دل على وجوب الاعتقاد به، فإن حصل الاعتقاد فهو، و إلا فيكشف ذلك عن عدم توجه الخطاب إليه من أول الأمر؛ لفرض عجزه عن تحصيل العلم فى الواقع و فى علم الله (تعالى) كما هو الشأن فى سائر الواجبات المطلقة فى مرحلة الظاهر الغير المقدورة بحسب الواقع من غير علم المكلف بعدم القدرة من أول الأمر المستكشف فى ثانى الحال و بعد التبين.

و لو دل على عدم وجوبه حكمنا بكونه من القسم الثانى فيترتب أحكام الإيمان على تارك تحصيل الاعتقاد و إن احتمل وجوبه الشرطى هذا.

و لكن قد يتوهم: عدم حجية الظن فى مقام تشخيص أحد القسمين و تميزه عن الآخر مطلقا سواء كان من الظن الخاص أو المطلق إذا كان الشك فى وجوب معرفة المشكوك من حيث دخلها فى الإسلام.

نعم، لو كان الشك فى وجوبها النفسى لم يكن إشكال فى اعتباره لكونه ظنا بالمسألة الفرعية حقيقة، و هذا بخلاف الظن فى الأول؛ فإنه يرجع إلى الظن فى المسألة الأصولية الاعتقادية سواء دل بالمطابقة على وجوب الاعتقاد بشىء و كونه من الدين أو بالالتزام كما إذا دل على وجوب تحصيل المعرفة و الفحص فى مظان حصول الاعتقاد، فإنه و إن كان ظنا فى العملييات ابتداء، إلا أنه لا معنى

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٣٢

للحكم بحجية الظن؛ لأن العمل المتعلق للوجوب فى الفرض إنما يكون مقدمة للمسألة الأصولية، فإذا لم يكن الظن حجة فيها لم يعقل

الحكم بحجتيه بالنسبة إلى تلك المسألة أيضا لقضية الاستتباع والتلازم بين وجوب المقدمة وزيها.

فإن شئت قلت: إنما يكون الظن في حكم المقدمة حجة إذا أمكن استكشاف حكم ذي المقدمة منه بأن كانا عمليتين، وأما إذا لم يكن الاستكشاف المذكور كما في المقام فلا- معنى للحكم بحجتيه الظن بالنسبة إلى حكم المقدمة لعدم إمكان التفكيك بين الحكمين في حكم العقل كما هو ظاهر، هذا.

ولكنك خير بأنه توهم فاسد وتمحل بارد؛ لأن ما قدمنا من الحكم بعدم حجتيه الظن في الاعتقادات وذكره الأكثر إنما هو بالنسبة إلى التدين بمتعلق الاعتقاد مع عدم العلم به كالتدين بتفويض الأحكام إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتفضيل بعض الأنبياء أو الأوصياء على بعض، أو كفيته علمهم بالأشياء من حيث كونه حصوليا أو إراديا أو حضوريا إلى غير ذلك بمجرد قيام الظن بالمذكورات.

وهذا لا- تعلق له بإمكان إثبات وجوب الاعتقاد وتحصيل العلم بالظن أصلا كما لا يخفى سواء فرض تعلقه بنفس الاعتقاد الذي يسمى بالمسألة الأصولية أو بمقدماته؛ لأن المانع من الحكم بحجتيه الظن في الأصول، لم يكن إلّا كون الأثر من آثار الاعتقاد كما في التدين وهذا لا- دخل له بالمقام. وقد عرفت: أنه لو لم يكن التدين بالواقعيات في الأصول من آثار الاعتقاد بها لم يكن مانع من الحكم بوجوبه.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٣٣

فقد ظهر مما ذكرنا: دفع التوهم على كل من تقدير دلالة الظن على وجوب تحصيل المعرفة أو الاعتقاد هذا.

وقد يتوهم في الدفع عن التوهم المذكور جواب آخر، وهو: أنه إذا فرض الشك في مدخليته شيء للإيمان فيحكم العقل بوجوب تحصيله دفعا للخوف واحتمال الضرر في تركه ولا يجري في المقام قاعدة قبح العقاب من غير بيان حتى يوجب الأمن من الضرر، لكونه من قبيل النظر في المعجزة وهذا حال الشك فيه ويثبت منه حكم وجوب العمل بالظن بالأولوية القطعية؛ ضرورة كون الظن بذلك أولى بالحكم من الشك فيه هذا.

جواب آخر في دفع التوهم المذكور والمناقشة فيه

ولكنك خير بأنه توهم فاسد؛ أما أولا؛ فلأن قياس المقام بمسألة النظر في المعجزة قياس مع الفارق لا دخل له بها أصلا؛ لأن العلم بوجوب النظر في المعجزة لا يمكن أن يحصل بدونها بمقتضى جريان العادة من الله تعالى وهذا بخلاف المقام لإمكان العلم بوجوب تحصيل العلم والاعتقاد مع عدم حصولهما أصلا فيرجع إلى البراءة فيه بعد الفحص التام من الدليل الدال عليه واليأس عنه كما في غيره مما يرجع فيه إلى البراءة بعد الفحص من الشبهات الحكمية.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٣٤

فإن شئت قلت: الرجوع إلى البراءة في مسألة النظر في المعجزة يوجب إقحام الأنبياء فلا معنى لجوازه وهذا بخلاف المقام فلا يقاس أحدهما بالآخر.

وبعبارة أخرى: الرجوع إلى البراءة في كل حكم إلهي يتوقف على الفحص عنه بالإجماع والعقل، بل بالأدلة الأربعة حيث إن وجوب المسألة على الجاهل بالحكم الثابت بالكتاب والسنة قاض بوجوب الفحص عليه كما هو ظاهر، وفي مسألة النظر لا يحصل الفحص إلّا بالنظر فيجب وبعده يرتفع الشك المقتضى للرجوع إلى البراءة وهذا بخلاف المقام فلا يجوز القياس.

وأما ثانيا: فلا تعلق على تقدير تسليم كون المقام من قبيل المسألة المذكورة لا دخل له بمسألة حجتيه الظن؛ لأن حكم العقل على تقدير تسليمه حسبما قرره في التوهم مبني على مجرد الاحتمال من غير مدخليته للظن من حيث هو ظن أصلا.

ثم إنَّ ما ذكرناه و إن كان متعيِّنا على تقدير قيام دليل على وجوب تحصيل المعرفة و لو عموماً بأيِّ المعنيين و الوجهين، إلَّا أنَّ الظاهر عدم قيام دليل كذلك على وجوب تحصيل المعرفة بمعنى اشتراطه في الإيمان بل مقتضى الأخبار المستفيضة إن لم تكن متواترة خلافه كما ستعرف ممَّا أفاده قدس سره هذا كله ممَّا لا إشكال فيه.

و إنَّما الإشكال فيما استدللَّ به قدس سره لعموم وجوب المعرفة نفساً من غير أن يكون شرطاً للإيمان فلا بدَّ من صرف الكلام إليه فنقول:

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٣٥

إنَّ الاستدلال بما ذكره على وجوب معرفة تفاصيل العقائد نفساً و إن كان من الأدلَّة الظنيَّة باعتبار الصِّدور أو الدَّلالة و إن كان مستقيماً على تقدير تسليم دلالتِه؛ نظراً إلى كون المسألة من الفروع حقيقة على ما عرفت من مطاوى كلماتنا فلا تغتر بما قيل: من أنَّ الاستدلال به تعلق بالظن في المسألة الأصولية الاعتقادية فلا يجوز كما اعترف به المصنف، إلَّا أنَّ الكلام في دلالتِه على المدعى؛ فإنَّ الآية الشريفة و هو قوله تعالى: وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ [١٧١] الآية على تقدير دلالتها على وجوب المعرفة و الإغماض عمَّا يقال: من كونها غاية لفعل الله تعالى شأنه، فيترتب عليه قهراً من حيث كونها فطرياً إلهامياً إلهياً و لو في الجملة، لا عموم لها بالنسبة إلى جميع مراتب معرفة الله تعالى ممَّا يمكن تحصيله للبشر، لم لا يكون المراد المعرفة في الجملة التي هي شرط للإيمان و معتبرة فيه يقيناً؟ هذا كله.

مضافاً إلى أنَّ دلالتها على وجوب جميع مراتب معرفة الله تعالى الممكنة للعباد لا يثبت المدعى و هو وجوب معرفة جميع تفاصيل المعارف الحقَّة و القول برجوعها إلى معرفة الله تعالى كما ترى. اللهم إلَّا أن يتمسك بالتعميم بعدم القول بالفصل فتأمل. هذا بالنسبة إلى الآية الشريفة.

و أمَّا قوله صلى الله عليه و اله و سلم «لا أعلم بعد المعرفة شيئاً...» [١٧٢] الحديث فيه - بعد الغض

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٣٦

عمَّا يقال: من أنَّ الأفضليَّة بمعنى الأكثرية أجراً و ثواباً لا - يلزم الوجوب، و من هنا كان السَّلام أفضل من الجواب مع كون التَّحْيَة مستحبَّة و الزُّد واجباً - منع دلالتِه على العموم؛ إذ الظاهر منه معرفة الله تعالى المعهودة الواجبة على كلِّ أحد من حيث كونها شرطاً للإيمان فيحمل على المعرفة الإجمالية هذا.

مضافاً إلى ما عرفت: من أنَّ دلالتِه على وجوب تحصيل التفاصيل بالنسبة إلى معرفة الله تعالى لا يثبت الكلِّيَّة.

و أمَّا آية الإنذار و التَّفَقُّه في الدِّين و ما يساوقها فلا دلالة لها على المدعى أصلاً؛ فإنَّ حملها على الوجوب العيني كما هو المدعى مضافاً إلى منافاته لظاهرها بل صريحها خلاف ما اتَّفَق عليه الكلُّ من الاستدلال بها على الوجوب الكفائي.

هذا مضافاً إلى أنَّ شمول آيات التَّفَقُّه و أخباره للفروع مسلَّم مفروغ عنه و لم يقل أحد بوجوب المعرفة العينية على كلِّ مكلف بالنسبة إلى الفروع. اللهم إلَّا على تقدير حمل التَّفَقُّه على ما يشمل التَّقْلِيد و هو خلاف المدعى كما لا يخفى.

و أمَّا ما دلَّ من الآيات و الأخبار على طلب العلم أو كونه فريضة على كلِّ مكلف فلا بدَّ من أن يحمل على الوجوب الكفائي، أو المهملة، أو يلتزم بإخراج الفروع عنه بل غير الأصول، فإنَّ العلم لا اختصاص له بخصوص الأحكام الشرعيَّة؛ ضرورة شموله لغيرها. اللهم إلَّا أن يستظهر إرادة خصوص العلوم

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٣٧

الشرعية بقرينة تعلق الأمر به من الشارع إلى غير ذلك من المحامل المنافية للمدعى كما لا يخفى.

و من هنا ذكر المطلب في «الكتاب» على سبيل الاحتمال و الإمكان، لا على سبيل الجزم و الظهور. مضافاً إلى ما أفاده في ردِّ توهم من زعم كون الاشتغال بالعلم المتكفَّل لمعرفة الله تعالى و معرفة أوليائه صلى الله عليه و اله و سلم أهمَّ من الاشتغال بعلم المسائل العملية

بل كونه متعينا من حيث إن العمل يصح عن تقليد فلا يكون الاشتغال بعلمه إلّا كفايّا، و هذا بخلاف المسائل الاعتقاديّة بقوله قدّس سرّه «و لكن الإنصاف عيّن جانب الاعتساف يقتضى الإذعان بعدم التمكن من ذلك إلّا للأوحدى من الناس ... إلى آخر ما أفاده» [١٧٣].

فى وجوه الرد على من توهم كون الاشتغال بعلم المعرفة أهم من الاشتغال بالفروع

و المستفاد منه و ممّا أفاده فى مجلس البحث فى ردّ التوهم المذكور يرجع إلى وجوه: أحدها: عدم إمكان الاجتهاد و تحصيل المعرفة فى تفاصيل الأصول من دون تحصيل ملكة الاجتهاد فى الفروع؛ لأنّ أكثر التفاصيل إن لم يكن كلّها تثبت

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٣٨

إمّا بالتّقل محضاً، و إمّا بالتّقل بضميمة العقل. و معلوم أنّ الشّخص إن قدر على تحصيل الحكم من الدّليل الثّقلى فلا معنى للفرق بين الحكمين فهو قادر على تحصيل الحكم الفرعى أيضاً، و إن لم يقدر عليه فلا فرق بينهما أيضاً؛ فإنّ فهم الحكم من الآيات و الأخبار و دفع معارضاتها بالتّرجيح أو غيره مشترك بين الحكمين، بل ربّما كان استفادة الحكم الأصولى محتاجة إلى مزيد قوّة لئلا يأخذ بالتّقل المخالف لحكم العقل.

فالقول: بأنّه لا يجوز الاشتغال بتحصيل ملكة الاستنباط فى الفروع إلّا بعد الاجتهاد فى تفاصيل المعارف فاسد جدّاً؛ لعدم تعقّل الانفكاك. و هذا معنى قوله فى «الكتاب»: «و مثل هذا الشّخص مجتهد فى الفروع قطعاً» [١٧٤].

ثانيها: تسليم الانفكاك لكن نقول: إنّ فى زماننا و أشباهه لا يمكن تحصيل تفاصيل المعارف؛ لأنّ الآيات و الأخبار الواردة فيها التى يمكن استفادتها منها ظنيّة أو متعارضة، فلا يجوز التّعويل عليها بناء على ما عرفت تفصيل القول فيه من عدم اعتبار الظّن مطلقاً فى العقائد.

ثالثها: أنّه على تقدير إمكان الانفكاك إمّا مطلقاً أو فيما كان الدّال على الحكم الأصولى المفصّل العقل فقط، و إمكان تحصيل العلم من الآيات و الأخبار، أو نقول بحجّة الظّن الحاصل منها بالنّسبة إلى الأصول كالفروع على ما زعم،

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٣٩

نقول: إنّ لا دليل على تعيّن الاجتهاد فى الأصول فى حقّ من يقدر على الاجتهاد فيهما على ما هو المفروض؛ فإنّ الاجتهاد فى الفروع و إن كان له بدل بالنّسبة إلى العمل حسبما ذكره المتوهم، إلّا أنّه لا بدل له بالنّسبة إلى الإفتاء و الحكم و سائر ما يحتاج إليه الناس من تصرّفات المجتهد.

و القول: بأنّه يكفى وجود جمع من المجتهدين لرفع جميع الحوائج لجميع من فى البلاد و القرى، شطط من الكلام؛ لأنّ أهل كلّ بلدة يحتاجون إلى جمع من المجتهدين. و أكثر القرى يحتاج إلى مجتهد هذا كلّّه، إذا لم نقل بوجوب الاجتهاد عينا على من يجد فى نفسه القوّة القريبة، و إلّا كما اختاره شيخنا قدّس سرّه؛ نظراً إلى توقّف بقاء هذا النوع الذى يرفع به حوائج الناس على اشتغال هذا النوع دائماً فى كلّ زمان و عصر، بل و أدون منه، فالأمر أوضح؛ لأنّه يجب على القادرين الاشتغال بالتحصيل عينا لئلا يخلو الزّمان من المجتهدين ممّن به الكفاية فى زمان فوت الموجودين.

نعم، لو فرض حصول القطع لشخص بوجود من به الكفاية فى كلّ زمان بحيث لا يحتاج إليه أصلاً حكم بوجوب تحصيل تفاصيل المعارف الحقّة فى حقّه على ما ذكره المتوهم، لكن هذا مجرّد فرض غير واقع سيّما فى أمثال زماننا هذا كلّّه.

مضافاً إلى أنّ العمل المبنتى على التقليد و عدم المعرفة بالأحكام الإلهيّة ربّما يمنع من حصول المعارف الحقّة كما أشار إليه قدّس

سرّه في «الكتاب» هذا.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٤٠

في إمكان المناقشة في الوجوه المذكورة

و لكن يمكن المناقشة فيما أفاده؛ أمّا في الوجه الأول الزّاجع إلى عدم التفكيك بين الاجتهادين: فبأنّ علم الأصول و الفروع متغايران لا دخل لأحدهما بالآخر، و مجرّد كون مدرّك تفاصيل المعارف الكتاب و السّنة لا يوجب كون القادر على تحصيلها منهما من جهة كثرة مزاوته بالمسائل الأصوليّة قادرا على الاجتهاد في الفروع. كيف! و استنباط الفروع منهما يحتاج - مضافا إلى معرفه الألفاظ و أحكام التّعارض - إلى ممارسته تامّة و الأنس بالفروع و الاطلاع على الفتاوى و غير ذلك؟

هذا على القول بعدم إمكان التجزى في الفروع، و إلّا فالأمر أوضح؛ فإنّه إذا أمكن التجزى في الفروع كان التجزى بين العلمين أولى بالإمكان كما هو واضح.

و أمّا في الوجه الثّاني: فبأنّ منع حصول المعرفة من الدّليل الثّقلى و لو بواسطة العقل على سبيل الكلّيّة خلاف الإنصاف بل خلاف الفرض.

و أمّا في الوجه الثّالث: فبأنّ الكفاية و إن لم يحصل بمجتهد واحد في الفروع لمسيس الحاجة إلى أزيد منه على القول بعدم جواز قضاء المقلّد كما هو المشهور حتّى في الشّبهات الموضوعيّة، إلّا أنّ كلّ من يقدر على تحصيل تفاصيل المعارف ليس ممّن يقوم به الكفاية يقينا فتأمل.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٤١

و أمّا ما أفاده أخيرا في منع حصول المعرفة مع استناد العمل إلى التقليد، فيتوجّه عليه: أنّ الإفاضة الإلهيّة الرّبانيّة عامّة شامله كلّ محلّ قابل لها و لا دخل للاجتهاد في الفروع في قابليّة المحلّ لها، كما أنّه لا يمنع عنها التقليد و الّذى له دخل تامّ فيها تهذيب النّفس من الأخلاق الرّديّة و الخلوّص في النّيّة و العمل من غير فرق بين كون طريق العمل الاجتهاد أو التقليد، بل ربّما يكون اطمئنان المقلّد بصحّة عمله أقوى من اطمئنان المجتهد بها هذا.

و يستفاد ممّا أفاده قدّس سرّه بعد الفراغ عن نقل الأخبار المفسّرة للإيمان و بيان ما يستفاد منها: الاستدلال لوجوب المعرفة بالوجوب النّفسى المستقلّ بالنّسبة إلى مراتب النّبى صلّى الله عليه و اله و سلم و الأئمّة سلام الله عليهم أجمعين مضافا إلى الكتاب و السّنة بحكم العقل بذلك فإنّه قال فيما سيأتى من كلامه:

«نعم، يمكن أن يقال: إنّ معرفه ما عدا النّبوة واجبة بالاستقلال على من هو متمكّن منه بحسب الاستعداد و عدم الموانع لما ذكرنا من عمومات وجوب التّفقّه و كون المعرفة أفضل من الصّيّلة الواجبة و أنّ الجهل بمراتب سفراء الله جلّ ذكره مع تيسّر العلم بها تقصير في حقّهم و تفریط في حقّهم و نقص يحكم العقل برفعه بل من أعظم النّقصان» [١٧٥] انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

و يمكن المناقشة فيه أيضا: بأنّه لا شبهة في أنّ الإحاطة بمراتبهم و حدودهم

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٤٢

و صفاتهم و ما هم عليه غير مقدور للمخلوق و إنّما هي حاصله لخالقهم و صانعهم و المقدور من المعرفة بمراتبهم المستفادة من الأخبار و لو بانضمام العقل زائدا على ما يعتبر في تحقّق الإيمان. و لا إشكال في اعتباره في كمال الإيمان؛ حيث إنّ ذو مراتب متعدّدة و درجات متدرّجة كما سيأتى الكلام فيه، و من هنا اعتبر فعل الصّيّلة و الزّكاة في جملة من الأخبار المفسّرة للإيمان، إلّا أنّ حكم العقل بوجوبه في حيز المنع.

فقد ظهر ممّا ذكرنا كلّهُ: أنّه لا دليل على وجوب معرفة التفاصيل على سبيل الاستقلال، بل ربّما يستفاد ممّا سيأتى فى بيان الإيمان من الأخبار- نظرا إلى سكوتها عن بيان وجوب معرفة التفاصيل - عدم وجوب الزائد على ما ذكر فيها مطلقا و إن كانت الاستفادة المذكورة محلّ للمنع.

(٦٠) قوله قدّس سرّه: (فإنّ الظاهر: أنّ حقيقة الإيمان التى يخرج الإنسان بها عن حدّ الكفر ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٦١)

عدم تغيير حقيقة الايمان بعد انتشار الشريعة

أقول: هنا توهمات و مناقشات فيما أفاده قدّس سرّه من عدم تغيير حقيقة الإيمان بعد انتشار الشريعة و أنّ حدّ الإيمان فى كلّ عصر و زمان هو التّوحيد و التّصديق

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٤٣

بنبوة النبى صلّى الله عليه و اله و سلم على ما فى «الكافى» [١٧٦]؛

أحدها: أنّ التّصديق بالمعاد و بالإمامة- كما فى جملة من الأخبار التى ذكرها فى «الكتاب» بعد رواية «الكافى»- معتبر فى الإيمان بل التّصديق بجميع الضّروريات معتبر فيه، بعد انتشار الشريعة مع عدم اعتباره فى أوائل البعثة، على ما فى رواية «الكافى».

ثانيها: أنّه قد ثبت فى الأزمنة المتأخّرة عن أوائل البعثة أنّ فعل جملة من الأمور مثل ما يرجع إلى توهين الشرع و تخفيفه و الهتك بالنسبة إلى ما ثبت وجوب احترامه موجب للكفر الموجب للخلود و لو كان عن عصيان بحيث يعتقد بثبوت حرمة فى الشرع و أنّ النبى صلّى الله عليه و اله و سلم بالغ فى حقّه، إلّا أنّه يختار فعله لبعض الأغراض و الدّواعى النفسانيّة عصيانا فلا يرجع إلى إنكار النبى صلّى الله عليه و اله و سلم.

و أمّا إنكار الضّرورى كاللقاء بعض الأدعية و أوراق كتاب العزيز فى بيت التّخليّة مثلا نعوذ بالله تعالى منه لبعض الأغراض النفسانيّة مع الاعتراف بحرمة؛ فإنّه موجب للكفر الموجب للخلود عندهم. و قد أفردوا له بابا فيما يوجب الكفر فى قبال إنكار الضّرورى و تكذيب النبى صلّى الله عليه و اله و سلم.

ثالثها: أنّ المناق المظهر للشهادتين و المقرّ بالتّوحيد و النبوة فى مرحلة الظاهر مع عدم الاعتقاد باطنا كأن يعامل معه معاملة المؤمن فى أوائل البعثة مع

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٤٤.

كون حكمه فى الأزمنة المتأخّرة على خلاف ذلك؛ فإنّه يعامل معه معاملة الكفر و ليس ذلك إلّا من جهة اختلاف حقيقة الإيمان بحسب الأزمنة هذا.

و لكنّك خبير بعدم توجيه شيء ممّا ذكر على ما أفاده قدّس سرّه.

أمّا الأوّل: فإنّ التّصديق بأنّ النبى صلّى الله عليه و اله و سلم رسول عن الله تعالى صادق فى جميع ما يبلغ عن الله تعالى على وجه الإجمال، عين التّصديق بما ثبت عنه صلّى الله عليه و اله و سلم على التّفصيل فى الأزمنة المتأخّرة كالمعاد الجسماني و الإمامة الخاصّة للأئمّة الاثنى عشر (سلام الله عليهم أجمعين) و نحوهما، و إن كانت المصلحة مقتضية للسكوت عن بيانها فى أوائل البعثة للمداهنة و نضج الشريعة. و من هنا كان تبليغ الأحكام الفرعيّة من نبينا صلّى الله عليه و اله و سلم بل كلّ نبى على التدرّج حسبما يقتضيه حال كلّ عصر و زمان.

و من هنا يعلم: أنّ اعتبار عدم إنكار ما ثبت بالضرورة عن النبى صلّى الله عليه و اله و سلم فى الأزمنة المتأخّرة بل اعتبار عدم إنكار كلّ ما ثبت عنه صلّى الله عليه و اله و سلم و لو بغير الضرورة فى الإيمان، ليس من جهة ثبوت موضوعيّة لعدم الإنكار، بل من جهة

منافاته لتصديق النبى صلى الله عليه و اله و سلم المعتبر فيه، فإنّ الإنكار التفصيلى لما ثبت عنه صلى الله عليه و اله و سلم ينا فى التصديق الإجمالى؛ فإن اختلاف الإجمال و التفصيل إنّما هو بهذه الملاحظة و إلّا فهما متّحدا كما عرفت، فالمعتبر فى الإيمان حقيقة التصديق بما ثبت عن النبى صلى الله عليه و اله و سلم لا عدم إنكاره و إن كانت عبارة «الكتاب» موهمة لاختلاف ذلك هذا. و سيأتى تمام الكلام فى تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٤٥

نعم، ظاهرهم كون التصديق بالمعاد معتبرا فى الإيمان مستقلاً و كونه أصلاً برأسه فى قبال التوحيد و النبوة مع خلّو الأخبار الواردة فى تفسير الإيمان عن التعرض له، لكنّه لا تعلق له بما أفاده قدّس سرّه فإنّ ظاهرهم كونه معتبرا فى الإيمان فى جميع الأزمنة مستقلاً فى قبال الأصلين. و سيأتى الكلام فى بيان ذلك و شرح القول فيه هذا.

و أمّا الثانى؛ فلأنّ إيجاب ما ذكر للكفر مع عدم رجوعه إلى تكذيب النبى صلى الله عليه و اله و سلم كما هو المفروض فيكون تركه معتبرا فى الإيمان فى الأزمنة المتأخّرة إنّما هو من جهة عدم تبليغ النبى صلى الله عليه و اله و سلم حرمة فى أوائل البعثة، لا من جهة الاختلاف فى حقيقة الإيمان بحسب اختلاف الأزمنة، فلو قيل بكون ترك الصّلاة عمداً موجبا للكفر [و] كذا فعل اللّواط كما هو مقتضى بعض الأخبار بعد ثبوت وجوبها و حرمة لم يكن ذلك موجبا للاختلاف فى حقيقة الإيمان بعد عدم ثبوت الوجوب و الحرمة فى أوائل البعثة فتدبر.

و أمّا الثالث: فلأنّ المناق كافر مطلقاً غاية الأمر اقتضاء المصلحة لمعاملة الإسلام معه فى الصّدور الأوّل و هذا لا دخل له بالاختلاف فى حقيقة الإيمان بحسب الأزمنة و هذا أمر واضح لا شبهة فيه أصلاً.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٤٦

(٦١) قوله قدّس سرّه: (و الاستفادة من هذه الأخبار المصرّحة ... إلى آخره) .. (ج ١ / ٥٦٤)

تعارض الاخبار الواردة فى الاصول و دفعه

أقول: لا يخفى عليك اختلاف الأخبار الواردة فى تحديد الإيمان و تفسيره و شرحه و بيان أقلّ ما يكتفى به من مراتبه ممّا نقله شيخنا قدّس سرّه فى «الكتاب» و ما طوى ذكره ممّا هو قريب منه، بل لعلّها متعارضة بطواهرها فى ابتداء النظر، فلا بدّ من التكلّم فيه و رفعه. و لا بدّ من أن يعلم؛ أولاً: أنّ الإيمان لما كان موضوعاً للأحكام الشرعية الدنيوية و الآثار الأخروية و لم يكن للعقل و لا لغيره مدخل فيه، فلا بدّ من أن يرجع فى تحقيق المراد منه إلى بيانات الشّارع، و من هنا وقع السّؤال عنه فى الأخبار [١٧٧].

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٤٧

إذا عرفت ذلك فأقول: إنّ اختلاف الأخبار أمر ظاهر لا يحتاج إلى البيان أصلاً لمن راجعها؛ حيث إنّ فى بعضها اقتصر على معرفة الله تعالى و معرفة

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٤٨

النبى صلى الله عليه و اله و سلم و الشّهادة بالتوحيد و النبوة، و فى بعضها أضاف معرفة الإمام عليه السّلام كما فى رواية [سليم بن قيس ١٧٨] و جملة منها [١٧٩]، و المراد بالإقرار بالطاعة فيها الإشارة إلى عدم كفاية مجرد المعرفة القلبية و اعتبار الإقرار اللسانى بما اعتقده فى الإيمان، و يحتمل ضعيفا إرادة الإذعان بلزوم الطاعة الذى هو لازم المعرفة.

و فى آخر: اعتبار الإقرار بما جاء به النبى صلى الله عليه و اله و سلم من عند الله كما فى غير واحد منها.

و فى ثالث: اعتبار البراءة من أعداء آل محمّد صلوات الله عليهم كما فى رواية إسماعيل [١٨٠].

و في رابع: اعتبار إقامة الصلاة و إيتاء الزكاة و صوم شهر رمضان و الحج كما في رواية أبي بصير.

و مقتضى العلاج و إن كان الأخذ بما كان مشتملا على ما لا يشتمل عليه غيره لرجوع التعارض إلى العموم و الخصوص أو الإطلاق و التقييد، إلّا أنّ من الواضح إباءها عن الجمع المذكور لورودها في مقام البيان و التحديد؛ فيلزم تأخير البيان اللّازم فلا بدّ من الجمع بوجه آخر بحيث يرفع الاختلاف و التعارض

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٤٩

بينها، فنقول:

أمّا عدم ذكر معرفة الإمام عليه السّلام في رواية «الكافي»؛ فإنّما هو من جهة عدم تبليغ النّبي صلّى الله عليه و اله و سلم هذا الحكم الأصولي في الصّدر الأوّل [١٨١] لما رآه من المصلحة في

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٥٠

ترك البيان على ما عرفت الإشارة إليه سابقا. و هذا بخلاف سائر الأخبار؛ فإنّ ورودها بعد تعريف الولاية و تبليغ الإمامة و إن كان الإقرار بالنّبوة و تصديق النّبي صلّى الله عليه و اله و سلم ملازما للإقرار بكلّ ما جاء به و يجيء به على سبيل الإجمال.

و أمّا اعتبار الإقرار بما جاء به النّبي صلّى الله عليه و اله و سلم في غير واحد من الأخبار، فلا ينافي ما لا يشتمل عليه؛ لعدم انفكاك تصديق النّبي صلّى الله عليه و اله و سلم في نبوّته عن الإقرار بما جاء به؛ فإنّ المراد من الإقرار بما جاء به من عند الله كونه صادقا فيما يخبر به من عند الله و هو معنى تصديقه في نبوّته. [١٨٢]

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣؛ ص: ٢٥٠

مل قريبا أن يراد منه: الإقرار بنفس ما جاء به أصولا- و فروعا و كونه من عند الله تعالى على وجه التفصيل بعد ثبوته، فيرجع إلى الاعتقاد بالنّبوة و الإقرار بها و إن اختلفا بالإجمال و التفصيل على ما عرفت الإشارة إليه كما هو واضح.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٥١

و أمّا اعتبار البراءة من أعدائهم في السّؤال في رواية إسماعيل الذي قرّره الإمام عليه السّلام فإنّما هو من جهة مزيد الاهتمام بها، و إلّا فليست أصلا مستقلا، بل هي لازم الولاية الخاصّة و عليه يحمل كلام المفيد قدّس سرّه في أوائل «المقنعة» [١٨٣] حيث جعلها في ظاهر كلامه أصلا مستقلا كما صنعه بعض ممّن تأخّر عنه فتدبر.

و أمّا اعتبار فعل العبادات الأربعة كما في رواية أبي بصير فيحمل على إرادة اعتباره في الدّين بالمعنى الأعمّ من الأصول و الفروع، فذكر خصوص الأربع إنّما هو من جهة مزيد الاهتمام بشأنها و يشهد له ذيل الرواية- و إن توهم منافاته للسّؤال في الرواية بقوله: «ما لا يسعهم جهله»- أو يحمل على إرادة المرتبة الكاملة من الإيمان أو غير ذلك، حتّى لا ينافي الأخبار الصّريحة بل الإجماع الظّاهر.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٥٢

بقي في المقام أمور يجب التّعرض لها:

المعاد الجسماني أصل مستقل

الأوّل: أنّ ظاهرهم الاتفاق على كون المعاد بل المعاد الجسماني أصلا مستقلا في قبال سائر أصول الدّيانات، لا أن يكون اعتباره في الإيمان كاعتبار الاعتقاد بسائر الأمور الثّابتة من النّبي صلّى الله عليه و اله و سلم أصولا و فروعا، و لا ينافي ذلك ما تسالموا عليه: من كون الاعتقاد بالمبدأ ملازما للاعتقاد بالمعاد؛ فإنّه لا ينافي جعله أصلا مستقلا.

و عدم ذكره في خبر من أخبار الباب ربّما يشهد على عدم كونه أصلا مستقلا و كونه من فروع تصديق النّبي صلّى الله عليه و اله و سلم كما يظهر من بعض الأصحاب، بل ربّما يستظهر من كلام شيخنا قدّس سرّه فيما سيّجىء من كلامه و إن كان الاستظهار في غير محلّه؛ لأنّ كلامه بالنّسبة إلى غير المعاد الجسماني و يمكن إرادته بالخصوص من قوله: «و الإقرار بما جاء به ...» [١٨٤] في رواية عيسى [١٨٥] فتأمّل.

و القول: بكون السّكوت عنه من جهه وضوح أمره و عدم الاختلاف فيه

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٥٣

و كونه معتبرا في الإيمان بالاتفاف شطط من الكلام؛ إذ ليس أمره أوضح من أمر التّوحيد و النّبوة مع التّصريح باعتبار الاعتقاد و الإقرار بهما في جميع الأخبار [١٨٦].

نعم، في غير واحد من الآيات إشارة إلى كونه أصلا مستقلا، بل في بعضها دلالة على ذلك و إن كان في أكثر الآيات الواردة في هذا الباب ما يدلّ على كونه كسائر الضّروريّات الدّيّية كالصّلاة و الزّكاة فراجع إليها، بل يستفاد من الآيات الكثيرة مزيد اهتمام بشأنه و أنّ كلّ نبى كان مأمورا بتبليغه، و أنّ إنكار النّبوات في غالب الأعصار كان مستندا إلى إنكار المعاد و البعث، بل ربّما كان إنكار الصانع مستندا إليه، كما يظهر لمن راجع الآيات الواردة في هذا الباب و تأمّل فيها.

و أمّا القول: بأنّ الأخبار ليست في مقام بيان تمام ما يعتبر في الإيمان

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٥٤

فلا ينافي عدم التعرّض للمعاد ففاسد جدّا، و لا يصدر ممّن له أدنى دراية بعد الرّجوع إلى تلك الأخبار.

الإيمان و الإقرار بإمامة آل محمّد عليهم السّلام أصل مستقل

الثّاني: أنّه لا إشكال في دلالة الأخبار على كون الاعتقاد و الإقرار بالإمامة و الولاية الخاصّة إلى ولاية آل محمد (صلوات الله عليهم) معتبرا في الإيمان بالمعنى الأخصّ و كونه أصلا مستقلا، لكن المستفاد من غير واحد منها كون المعتبر معرفة إمام الزّمان لا بعد زمان المكلف، و أمّا قبل زمانه فالظاهر: أنّه لا إشكال في اعتباره؛ لأنّ الحصر المستفاد من قوله صلّى الله عليه و اله و سلم: «من مات و لم يعرف إمام زمانه ...» [١٨٧] إضافي.

نعم، لا إشكال في اعتبار الاعتقاد بإمامة من بعده في حقّ من علم به بإعلام النّبي صلّى الله عليه و اله و سلم و الوصى عليه السّلام، لكنّه ليس واجبا مطلقا و شرطا في الإيمان كذلك، كما أنّ الاعتقاد بأنّ الزمان لا يخلو عن حيّة كما هو مدلول الأخبار بل العقل، و يعبر عنه بالنّبوة الكليّة و الولاية المطلقة، الظاهر عدم اعتباره في الإيمان بعد الاعتقاد بالنّبوة الخاصّة و الولاية الجزئيّة فتدبّر.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٥٥

العلم بالترتيب في الأئمة عليهم السّلام شرط في الإيمان

الثّالث: أنّه لا إشكال في التّرتيب في إمامة الأئمة الاثني عشر عليه السّلام و هو مدلول أكثر الأخبار الواردة في النّص عليهم. فهل يعتبر في الإيمان الاعتقاد بالترتيب المذكور، أو يكفي الاعتقاد بإمامتهم و لو لم يعلم التّرتيب؟

الظاهر لزوم العلم بالترتيب [١٨٨]؛ فإنّه لازم اعتبار العلم بنسبهم المعروف

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٥٦

اللازم في معرفة الإمامة مع العلم بكون وفاة الحسن الزّكيّ عليه السّلام قبل شهادة الحسين عليه السّلام هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بدلالة الأخبار، و بقي هنا مطالب كثيرة و مسائل جليّة ليس الفنّ محلّ التعرّض لها و قد وقع الكلام في بعضها في «الكتاب».

(٦٢) قوله قدس سره: (وإنه يكتفى في معرفة الرب ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٦٥) أقول: استفادة ما أفاده في معرفة الرب جل شأنه من الأخبار في غاية الإشكال. اللهم إنا أن يستفاد من معرفة الله تعالى المعتبرة في الإيمان أو الشهادة بالتوحيد المعتبرة في الإيمان بمقتضى الأخبار المتقدمة اعتبار ما أفاده،

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٥٧
و الاستفادة المذكورة تحتاج إلى مزيد تأمل.

نعم، لا إشكال في عدم اعتبار الزائد على ما ذكره قدس سره في الإيمان، كما أن ما أفاده قدس سره بقوله: «و المراد بمعرفة هذه الأمور كونها في اعتقاد المكلف ...

إلى آخره» [١٨٩] لا- إشكال في استقامته؛ لأن المعتبر بمقتضى الأخبار المتقدمة الشهادة والمعرفة ونحوهما، و يكفي في تحققها الاعتقاد الجزمي من غير فرق بين إمكان التعبير عن المطلب بالعبارات المتعارفة بين الخواص وأهل العلم، وعدم إمكانه كما هو واضح.

(٦٣) قوله قدس سره: (و لا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٦٥) أقول: اعتبار الاعتقاد بعصمة النبي صلى الله عليه و اله و سلم بالمعنى الذي ذكره قدس سره و إن لم يصرح به في الأخبار المتقدمة مع ثبوتها على مذهب الإمامية، إلا أن اعتبار عصمته و لو عن السيهو و الخطأ و النسيان فضلا عن المعصية في الجملة، مما لا ينفك عن الاعتقاد بالنبوة و كونه صادقا في كل ما يخبر به عن الله تعالى. و ذهاب الصدوق قدس سره و الأخباريين [١٩٠] إلى تجويز الإسهاء من الله تعالى في حقه صلى الله عليه و اله و سلم في

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٥٨

بعض الموضوعات كما دل عليه بعض الأخبار، لا ينافي ما ذكرنا و إن أخطأوا فيما ذهبوا إليه كما حقق في محله.

و أمّا القول بوجوب الاعتقاد المزبور و الاعتقاد بسائر صفات النبي صلى الله عليه و اله و سلم و ملكاته و مراتبه بالاستقلال في حق القادر على تحصيل العلم به، و إن لم يكن شرطا في الإيمان - كما احتمله في «الكتاب» على ما يظهر من قوله قدس سره: «نعم، يمكن أن يقال: ... إلى آخره» [١٩١] وفاقا لما احتمله سابقا- فقد عرفت الكلام فيه؛ و أنه لا دليل عليه و إن كان واجبا شرطيا و مستحسنا جدا. حيث إنك قد عرفت: أن الإيمان ذو مراتب متعددة متدرجة، حصول كل مرتبة منه مشروط بحصول بعض مراتب المعرفة، بل حصول بعض مراتبه مشروط بالعمل بالأركان زائدا على الاعتقاد بالجنان، فطوبى ثم طوبى لمن حصل له كمال الإيمان بحسب الطاقة البشرية؛ فإن له مراتب لا- يصل إليها أيدي البشر، إنا من خصه الله تعالى بخلقه من نور قدسه و جلاله، مع أنه قال أيضا: «ما عرفناك حق معرفتك» [١٩٢].

و أمّا إيماء النبي صلى الله عليه و اله و سلم إلى وجوب المعرفة بالتفاصيل على سبيل الاستقلال

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٥٩

في الرواية المعروفة [١٩٣].

فقد يناقش فيه أيضا: بأن الإشارة أو الدلالة على وجوب المعرفة في الجملة مسلمة لكنهما على وجه العموم ممنوعان. فلا بد إذن من نقل الرواية حتى يتضح حقيقة الأمر؛ فنقول:

قد روى عن «الكافي» في باب «صفة العلم و فضله» بسنده عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «دخل رسول الله صلى الله عليه و اله و سلم المسجد فإذا جماعة قد أطافوا برجل.

فقال صلى الله عليه و اله و سلم: ما هذا؟ فقيل: علّامة. فقال صلى الله عليه و اله و سلم: و ما العلّامة؟ فقيل: أعلم الناس بأنساب العرب و وقائعها و أيام الجاهلية و الأشعار و العربية. قال: فقال النبي صلى الله عليه و اله و سلم:

ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه. ثم قال النبي صلى الله عليه و اله و سلم: إنما العلم ثلاثة:

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٦٠

آية محكمة أو فريضة عادلة أو سنة قائمة و ما خلاهن فهو فضل» [١٩٤] [١٩٥].

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٦١

و هي كما ترى لا دلالة لها على العموم، بل و لا إيماء فيها إليه؛ لأن المستفاد منها حصر العلم الموصوف بالصفتين في الثلاثة. و أما أن الواجب من الثلاثة: هو العموم، أو بعض أفرادها، فالرواية ساكتة عنه فتدبر.

ثم إن المراد بالآية المحكمة: يحتمل أن يكون العقائد الحقّة و أصول الديانات، و أن يكون الآيات المحكمات من الأنفس و الآفاق التي تكون دلائل على وجود الصانع جلّ شأنه و حكمته، أو من القرآن؛ إذ في غير موضع منه: إن في ذلك لآيات* [١٩٦] حيث يذكر دلائل المبدأ و المعاد.

و بالفريضة العادلة [١٩٧]: علم الأخلاق التي محاسنها من جنود العقل و مساوئها من جنود الجهل و النفس؛ فإن التحلي بالأول و التخلي عن الثانية فريضة شرعية في الجملة، و واجبة خلقية مطلقا. و عدالتها كناية عن توسيطها بين طرفي الإفراط و التفريط.

و بالسنة القائمة: شرائع الأحكام و مسائل الحلال و الحرام و انحصار العلوم الدينية في الثلاثة، و كون ما سواها فضلا أو فضولا واضح، على ما عرفت من

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٦٢

الوجه في المعاني الثلاثة.

(٦٤) قوله قدس سره: (و في وجوب الزائد على ذلك من عصمتهم، الوجهان). (ج ١ / ٥٦٧) أقول: المراد من العصمة في كلامه ما ذكره قبل ذلك في النبوة من العصمة بالملكة من زمان تولد لهم (صلوات الله عليهم) إلى زمان ارتحالهم عن النشأة الدنيوية عما يكون عصيانا في حق المكلفين و الخطأ و التسيان و السهو التي قد عرفت: أنه لا إشكال في ثبوت العصمة عنها عند الإمامية، لا العصمة في الجملة؛ فإنه لا إشكال في اعتبارها في الإيمان بالمعنى الأخص، كما يحكم بثبوتها ضرورة العقل؛ فإن الحجة من الله تعالى على الخلق و شاهده عليهم و الدليل لهم، كيف يمكن أن يكون غير معصوم؟ و إنما لزم الترجيح من غير مرجح؛ إذ لا يبقى بعد عدم اعتبار العصمة مزية للحجة على الرعية فافهم.

(٦٥) قوله قدس سره: و قد ورد في بعض الأخبار تفسير معرفة حق الإمام ...

إلى آخره). (ج ١ / ٥٦٧) أقول: روى في محكي «الكافي» في باب فرض طاعة الأئمة عليهما السلام بسنده عن إسماعيل بن جابر قال: «قلت: لأبي جعفر عليه السلام أعرض عليك دين الله (عز و جل) قال: فقال: هات. فقلت: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أن محمدا عبده و رسوله، و الإقرار بما جاء به من عند الله، و أن عليا كان إماما فرض الله طاعته، ثم كان من بعده الحسن إماما فرض الله طاعته، ثم كان من بعده الحسين إماما فرض الله طاعته، ثم كان علي بن الحسين إماما فرض الله طاعته

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٦٣

بعدهم حتى انتهى الأمر إليه. ثم قلت: أنت يرحمك الله. قال: فقال عليه السلام هذا دين الله و دين ملائكته» [١٩٨].

(٦٦) قوله قدس سره: (و يكفي في التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه و اله و سلم ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٦٧)

في كيفية وجوب التصديق بما جاء النبي صلى الله عليه و اله و سلم

أقول: الكلام في المقام يقع في موضعين؛

أحدهما: في أنه بعد العلم بثبوت شيء من النبي تفصيلا، سواء حصل العلم من التواتر، أو خبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية، أو

الإجماع، أو الضرورة الدينيّة، سواء كان من الأصول مطلقاً أو الفروع، من الأحكام الواقعيّة، أو الظاهريّة. فهل يجب على العالم به، الإقرار به و التصديق به و يكون إنكاره كفراً في حقّ العالم به أم لا؟

ثانيهما: في أنّه إذا ثبت شيء من النّبي صلّى الله عليه و اله و سلم في الدّين من الضرورة، أو التّواتر، أو غيرهما. فهل يجب على كلّ مكلف الإقرار به و تصديقه و يكون إنكاره

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٦٤

كفراً؟ و لو في حقّ الجاهل به مطلقاً، و إذا ثبت من النّبي صلّى الله عليه و اله و سلم بطريق الضرورة أو لا يكون كذلك. أمّا الكلام في الموضوع الأوّل؛ فملخصه: أنّه لا إشكال في لزوم التصديق و التّدين بكلّ ما علم ثبوته من النّبي صلّى الله عليه و اله و سلم في حقّ العالم به مطلقاً؛ لأنّه من فروع تصديق النّبي صلّى الله عليه و اله و سلم فيكون إنكار العالم به كفراً. و هذا ممّا لم يخالف فيه أحد بل لا يعقل الخلاف فيه؛ لأنّه إنكار للنّبوة.

و أمّا الموضوع الثّاني فالذي يقتضيه التحقيق و عليه المحققون و يستفاد من كلام شيخنا الأستاذ العلّامة قدّس سرّه عدم لزوم التصديق و الإقرار بما ثبت عن النّبي صلّى الله عليه و اله و سلم في حقّ الجاهل به، بمعنى الحكم بكفره مع عدم الإقرار، أو الإنكار بالنّسبة إلى غير المعاد الجسماني الذي هو أصل مستقلّ عندهم كالتّوحيد، بل الكلّ بالنّسبة إلى غير إنكار الضرورى، بل لا معنى عند التأمّل للقول بالكليّة المذكورة و أنّ كلّ غير مقرّر بما ثبت عن النّبي صلّى الله عليه و اله و سلم واقعا أو منكر له و لو مع العلم بخلافه يحكم بكفره. نعم، كلماتهم في مسألة خصوص إنكار الضرورى مضطربة؛ من حيث إنّ له سبباً و موضوعاً في الحكم بكفر منكره أو طريقيّة من حيث أدائه إلى إنكار النّبوة. و من هنا اعتبر غير واحد بل الأكثر؛ عدم احتمال الشّبهة في حقّ المنكر؛ فيكون الحكم بالكفر عندهم من حيث إنّ الضرورة طريق لعلّنا إلى علم المنكر حقيقة. و هذا هو الفارق بين الضرورى و غيره ممّا ثبت من النّبي صلّى الله عليه و اله و سلم. و من هنا

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٦٥

يحكم بإيجاب إنكار ضرورى المذهب لكفر منكره إذا كان من أهل المذهب لا مطلقاً.

و الحقّ ما عرفت: من أنّ الحكم بالكفر حتّى بالنّسبة إلى الضرورى في غير المعاد مشروط بالعلم، و أمّا مع الشّك و الجهل البسيط فضلاً عن المركّب، فلا يجب الالتزام و التّدين تكليفاً، بل لا يجوز و لا يؤثّر بحسب الحكم الوضعى أيضاً؛ بمعنى:

أنّه لا يحكم بكفر غير المستلزم بما ثبت عن النّبي صلّى الله عليه و اله و سلم و لو في الضروريات؛ مع علمنا بشكّه و جهله بل لا يضرّ إنكاره مع الالتزام الإجمالى بما جاء به النّبي صلّى الله عليه و اله و سلم و إن كان ظاهر بعض الأخبار إيجاب الجحود للكفر مطلقاً؛ لكنّه محمول على الإهمال بقرينة الأخبار، سيّما ما ذكره في «الكتاب».

فإنّ المراد من الإقرار بما جاء به -على ما عرفت-: هو الإقرار الإجمالى أو التّفصيلى بعد العلم بما جاء به. و هذا معنى ما أفاده قدّس سرّه في «الكتاب» بقوله: «و أمّا التّدين بسائر الضروريات ففى اشتراطه، أو كفاية عدم إنكارها، أو عدم اشتراطه أيضاً؛ فلا يضرّ إنكارها، إلّا مع العلم بكونها من الدّين وجوه: أقواها: الأخير، ثمّ الأوسط» [١٩٩].

و غلط بعض النّسخ بإسقاط كلمة الاستثناء أوقع غير واحد في حيص و ببص بل إساءة الأدب مع وضوح الغلط و السّيقط؛ فإنّه إذا لم يوجب إنكار

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٦٦

الضرورى مع العلم بكونه عن النّبي صلّى الله عليه و اله و سلم الكفر، فأى شيء يوجبّه؟

و هذا لا يظنّ صدوره عن جاهل فضلاً عن مثله قدّس سرّه الذي صرف عمره في علم الشّريعة؛ مع ما عليه من التفرد في دقّة النّظر و استقامة الرّأى، و الاطلاع على فتاوى الفقهاء (رضوان الله عليهم) في عصره فجزاه الله عن الإسلام خيراً و حشره في حظيرة قدسه مع

نبيّه وآله الطّيبين الطّاهرين (سلام الله عليهم أجمعين).

ثمّ إنّّه يدلّ على ثبوت الوساطة - مضافاً إلى ما رواه في «الكتاب»، وكون الكفر مترتباً على الجحود والإنكار - كثير من الأخبار البالغة حدّ الاستفاضة؛ ففي «الكافي» في باب «فرض طاعة الأئمة عليهما السّلام» أنّ أبا عبد الله عليه السّلام يقول: «نحن الذين فرض الله طاعتنا لا يسع الناس إلّا معرفتنا ولا يعذر الناس بجهالتنا، من عرفنا كان مؤمناً ومن أنكرنا كان كافراً، ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالّاً؛ حتّى يرجع إلى الهدى الذي افترض الله تعالى عليه من طاعتنا الواجبة، فإن يمت على ضلالته يفعل الله به ما يشاء» [٢٠٠].

في «الكافي» أيضاً في باب «الكفر» بسنده عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إنّ الله عزّ وجلّ نصب عليّاً عليه السّلام علماً بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمناً ومن أنكره كان كافراً ومن جهله كان ضالّاً ومن نصب معه شيئاً كان مشركاً ومن جاء بولايته دخل

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٦٧

الجنة، ومن جاء بعداوته دخل النار» [٢٠١]. إلى غير ذلك من الأخبار.

ويمكن حمل ما دلّ على كفر المنكر - ولو عن جهل - على مثل التوحيد والنبوة، فلا يشمل الصّوريات الدّينية مع الإذعان والتدين والإقرار الإجمالي.

ويشهد له ما رواه محمّد بن مسلم الوارد في كفر الشّاك في الله والنّبي صلّى الله عليه وآله وسلم فإن الإمام قال - بعد الحكم بكفره في جواب السّائل مشيراً إلى زرارة -: إنّما يكفر إذا جحد [٢٠٢]. وسيجيء نقله في «الكتاب» [٢٠٣].

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٦٨

(٦٧) قوله قدّس سرّه: (و بالجملة: فالقول: بأنّه يكفي ... إلى آخره) [٢٠٤]. (ج ١ / ٥٦٨)

أقول: ظاهر ما أفاده كون البراءة من أعداء الأئمة عليهما السّلام معتبراً بالأصالة في الإيمان بالمعنى الأخصّ كما هو ظاهر بعض الأخبار [٢٠٥]، لا - من جهة كونها من لوازم الولاية كما هو ظاهر غير واحد من الأخبار. وفي بعض الأخبار بمضمون «من والانا فقد برىء من عدوّنا» [٢٠٦].

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٦٩

كما أنّه يظهر منه في معرفته الله تبارك وتعالى - مضافاً إلى الاعتقاد بوجوده وتوحيده - الاعتقاد بكونه جامعاً لجميع الكمالات ومنزّها عن جميع النقائص الخلقية كما ذكره سابقاً أيضاً. فإن كان المراد اعتبار ذلك على سبيل الإجمال؛ بمعنى الاعتقاد بكونه تعالى ليس من جنس المخلوق، فله وجه، وإلّا فاستفاد اعتبار ذلك من الأخبار المتقدّمة في غاية الإشكال والله العالم بحقيقة الحال.

(٦٨) قوله قدّس سرّه: (و هل هو كافر مع ظنّه بالحقّ؟ وجهان: من إطلاق ...

إلى آخره) (ج ١ / ٥٧٠)

الشّاك غير الجاحد كافر أم لا؟

أقول: ممّا يدلّ على الوجه الأوّل: ما رواه في «الكافي» في باب «الكفر» عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام: «من شك في الله وفي رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم فهو كافر» [٢٠٧].

وعن منصور بن حازم قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السّلام: من شك في رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم؟ قال: كافر. قلت: من شك في كفر الشّاك فهو كافر؟ فأمسك عنّي فرددت

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٧٠

عليه ثلاث مرّات، فاستبنت في وجهه الغضب [٢٠٨].

وفي باب «دعائم الكفر» عن سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال: «بنى الكفر على أربع دعائم: الفسق والغلوّ و

الشك و الشبهة» [٢٠٩].

و فى باب «الشك» عن أبى إسحاق الخراسانى قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول فى خطبته: «لا ترتابوا فتشكوا، و لا تشكوا فتكفروا» [٢١٠]. إلى غير ذلك.

و مما يدل على الوجه الثانى:

ما رواه فى «الكافى» فى باب «الكفر» أيضا عن محمد بن مسلم قال:

سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «كلّ شىء يجزّء الإقرار و التسليم فهو إيمان، و كلّ شىء يجزّء الإنكار و الجحود فهو الكفر» [٢١١]. بناء على دلالة على الحصر.

و فى هذا الباب أيضا: ما رواه عن زرارة عن أبى عبد الله عليه السلام: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا» [٢١٢].

وفيه: فى باب الشك أيضا عن محمد بن مسلم قال: «كنت عند أبى عبد

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٧١

الله عليه السلام جالسا عن يساره و زرارة عن يمينه، فدخل عليه أبو بصير، فقال: يا أبا عبد الله ما تقول فيمن شك فى الله؟ فقال: كافر يا أبا محمد. قال: فشك فى رسول الله صلى الله عليه و اله و سلم؟ فقال كافر. قال: ثم التفت إلى زرارة فقال: إنّما يكفر إذا جحد» [٢١٣].

إلى غير ذلك.

و لا ريب أنّ مقتضى العلاج بين الطائفتين من الأخبار بعد تعارضهما بالإطلاق و التقييد - و لو باعتبار المنطوق و المفهوم فى البعض - هو الأخذ بما دلّ على الوجه الثانى؛ حملا للمطلق على المقيّد كما هو واضح هذا.

مضافا إلى ما ذكره قدس سرّه فى «الكتاب»: من دلالة الأخبار المستفيضة على ثبوت الوساطة بين الكفر و الإيمان. و قد أطلق عليه فى الأخبار الضلال؛ لكن أكثر الأخبار الدالة على الوساطة مختصة بالإيمان بالمعنى الأخص ... إلى آخر ما أفاده [٢١٤].

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٧٢

نهضة ترجمه

Translation Movement

IMS

الأخبار الدالة على ثبوت الوساطة بين الكفر و الإيمان

فبالحرى أن نذكر جملة مما أشار إليه تيمنا

فمنها: ما رواه فى «الكافى» فى باب «المرجون لأمر الله»، عن زرارة عن أبى جعفر عليه السلام فى قول الله عزّ و جل: «وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ [٢١٥]». قال: «قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة و جعفر و أشباههما من المؤمنين. ثم إنّهم دخلوا فى الإسلام فوحدوا الله و تركوا الشرك و لم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا من المؤمنين فتجب لهم الجنة، و لم يكونوا على جحودهم فيكفروا فتجب لهم النار، فهم على تلك الحال، إمّا يعذبهم و إمّا يتوب عليهم» [٢١٦]. و هذه تدلّ على ثبوت الوساطة بين الإسلام و الكفر [٢١٧].

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٧٣

و منها: ما رواه أيضا فى باب «أصحاب الأعراف»: عن زرارة أيضا قال لى أبو جعفر صلى الله عليه و اله و سلم: ما تقول فى أصحاب الأعراف؟ فقلت: «ما هم إلّا مؤمنون أو كفرون، إن دخلوا الجنة فهم مؤمنون، و إن دخلوا النار فهم كفرون. فقال: و الله ما هم بمؤمنين و لا- كافرين، و لو كانوا مؤمنين دخلوا الجنة كما دخلها المؤمنون، و لو كانوا كافرين لدخلوا النار كما دخلها الكافرون؛ و لكنهم قوم استوت حسناتهم و سيئاتهم فقصرت بهم الأعمال و إنّهم كما قال الله عزّ و جل. فقلت: أمن أهل الجنة هم أو من أهل النار؟ فقال: أتركهم حيث تركهم الله. قلت: أفترجئهم؟ قال: أرجئهم كما أرجأهم الله، إن شاء أدخلهم الجنة برحمته و إن شاء ساقهم

إلى النار بذنوبهم و لم يظلمهم» [٢١٨]. و هذه مثل السابقة فى الدلالة.

و منها: ما فى «الكافى» فى «باب الضّال» عن هاشم صاحب البريد، قال:

«كنت أنا و محمد بن مسلم و أبو الخطّاب مجتمعين، فقال [لنا] أبو الخطّاب: ما تقولون فيمن لم يعرف هذا الأمر؟ فقلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر. فقال أبو الخطّاب: ليس بكافر حتّى تقوم عليه الحجّة، فإذا قامت عليه الحجّة و لم يعرف فهو كافر. فقال له محمّد بن مسلم: سبحان الله! ما له إذا لم يعرف و لم يجحد يكفر؟

ليس بكافر إذا لم يجحد.

قال: فلمّا حججت دخلت على أبى عبد الله عليه السلام فأخبرته بذلك. فقال: إنك

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٧٤

قد حضرت و غابا، و لكن موعدكم الليلة عند الجمره الوسطى بمنى فلمّا كانت الليلة اجتمعنا عنده و أبو الخطّاب و محمد بن مسلم فتناول و سادة فوضعها فى صدره فقال [٢١٩]: أمّا ما تقولون فى خدمكم و نسائكم و أهلکم، أليس يشهدون أن لا إله إلا الله؟ قلت: بلى. قال: أليس يشهدون أن محمّدا رسول الله صلّى الله عليه و اله و سلم؟ قال:

أليس يصلّون و يصومون و يحجّون؟ قلت: بلى. قال: و يعرفون ما أنتم عليه؟ قلت:

لا. قال: فما هم عندكم؟ قلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر. قال: سبحان الله! أما رأيت أهل الطريق و أهل الماء؟ قلت: بلى.

قال: أليس يصلّون و يصومون و يحجّون؟ أليس يشهدون أن لا إله إلا الله و أن محمّدا صلّى الله عليه و اله و سلم رسول الله؟ قلت: بلى. قال: أيعرفون ما أنتم عليه؟ قلت: لا. قال:

فما هم عندكم؟ قلت: من لم يعرف فهو كافر. قال: سبحان الله! أما رأيت الكعبة [و الطّواف و أهل اليمن و تعلّقهم بأستار الكعبة؟ قلت: بلى.

قال عليه السّلام: أليس يشهدون أن لا إله إلا الله و أن محمّدا رسول الله صلّى الله عليه و اله و سلم و يصلّون و يصومون و يحجّون؟ قلت: بلى. قال: فيعرفون ما أنتم عليه؟ قلت: لا.

قال: فما تقولون فيهم؟ قلت: من لم يعرف فهو كافر قال سبحان الله! هذا قول الخوارج. ثم قال: إن شئتم أخبركم. فقلت [٢٢٠]: بلى. فقال: أما إنّه شرّ عليكم أن

Translation Agreement

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٧٥

تقولوا بشيء ما لم تسمعه منّا. قال: فظننت أنّه يريد [٢٢١] ما على قول محمّد بن مسلم» [٢٢٢]. الحديث.

و لعلّ المراد من ذيله: أنّه ظنّ من قول الإمام أخيرا إرادة قول محمد بن مسلم؛ حيث حكم بكفر من لم يعرف مع عدم سماعه من الإمام عليه السّلام [٢٢٣] و هذه تدل على ثبوت الوساطة بين المؤمن بالمعنى الأخصّ و الكافر.

و منها: ما رواه فى «الكافى» أيضا عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام فى حديث طويل إلى أن قال- فى مقام جواز التّزويج-: «و لكن العواتق اللّواتى لا- ينصبن كفرا و لا- يعرفن ما تعرفون. قال زرارة: قلت: و هل تعدو أن تكون مؤمنة أو كافرة فقال: تصوم و تصلّى و تتقى الله و لا تدرى ما أمرکم. فقلت: قد قال الله عز و جلّ

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٧٦

هُوَ الَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَ مِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ [٢٢٤] لا- و الله لا يكون أحد من النّاس ليس بمؤمن و لا كافر. قال: فقال: أبو جعفر عليه السّلام قول الله أصدق من قولك يا زرارة أرايت قول الله عزّ و جلّ: خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ [٢٢٥] فلمّا قال: عسى، فقلت: ما هم إلا بمؤمنين أو كافرين. قال: فقال عليه السّلام:

فما تقول فى قول الله عزّ و جلّ إِلَّا الْمُشْكُتُ عَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ الْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا [٢٢٦] إلى الإيمان.

فقلت: ما هم إلّا بمؤمنين أو كافرين. فقال: والله ما هم بمؤمنين ولا كافرين. ثم أقبل على، فقال: ما تقول في أصحاب الأعراف؟ فقلت: ما هم إلّا مؤمنين أو كافرين؛ إن دخلوا الجنة فهم مؤمنون، وإن دخلوا النار فهم كافرون. فقال: والله ما هم بمؤمنين ولا كافرين» [٢٢٧]. الحديث.

وهذه الرواية كما ترى تدلّ على الواسطتين صدرا و ذيل.

ومنها: ما رواه في «الكافي» أيضا في باب «المستضعف» عن عمر بن أبان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستضعفين فقال عليه السلام: هم أهل الولاية فقلت: أي ولاية فقال: أمّا إنها ليست بالولاية في الدين، ولكنها الولاية في المناكحة بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٧٧

والموارثة والمخالطة وهم ليسوا بالمؤمنين وليسوا بالكفار ومنهم المرجون لأمر الله عزّ وجلّ» [٢٢٨] إلى غير ذلك من الأخبار.

فيما يترتب على الواسطة من الأحكام

ثم إن الواسطة بين الإيمان بالمعنى الأعم - وهو الإسلام - والكفر، لا يترتب عليه حكم كل من الكافر والمسلم [٢٢٩]؛ فمثل النجاسة لا يترتب عليه، بل يحكم بطهارته؛ لأن النجاسة من أحكام الكفر. كما أن جواز النكاح والتوارث من أحكام الإسلام. وهل يحكم بصحة عباداته أم لا؟ وجهان؛ أوجهما الثاني؛ لأن ظاهرهم اعتبار الإسلام في صحة العبادات لا مانعية الكفر.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٧٨

نعم، لا يجوز استرقاقه قطعاً؛ لأنه من أحكام الكفر. كما أنه يحكم بسقوط القضاء عنه بعد الإسلام؛ فإنه من أحكامه. وبالجمله: لا بد من تشخيص كون الحكم مترتباً على الكفر أو الإسلام، وهو بنظر الفقيه [٢٣٠].

وأما الواسطة بين المؤمن بالمعنى الأخصّ والكافر فيجرى عليه حكم المسلم القائل بالإيمان الأخصّ ولا يترتب عليه حكم كل من الكافر والمؤمن [٢٣١] فمثل حقن الدماء والميراث وجواز النكاح فيما كانت الواسطة امرأة وأراد المؤمن نكاحها يترتب عليه. وأما نكاحها [٢٣٢] المؤمنة ونحوه مما رتب في الشرع على الإيمان بالمعنى الأخصّ فلا يترتب عليه. ويدلّ على ما ذكرنا الأخبار السابقة وكثير من الأخبار الأخر.

منها: ما رواه في «الكافي» في باب «أن الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان» عن حمّان بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سمعتة يقول:

الإيمان ما استقرّ في القلب وأفضى به إلى الله عزّ وجلّ و صدّقه العمل بالطاعة لله والتسليم لأمره. والإسلام ما ظهر من قول أو فعل وهو الذي عليه جماعة الناس كلّها، وبه حققت الدماء وعليه جرت الموارث وجاز النكاح واجتمعوا على

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٧٩

الصلاة والزكاة والصوم والحجّ وخرجوا بذلك عن الكفر واطلعوا إلى الإيمان.

والإسلام لا يشرك الإيمان، والإيمان يشرك الإسلام، وهما في الفعل والقول يجتمعان كما صارت الكعبة في المسجد والمسجد، ليس في الكعبة، وكذلك الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان.

وقد قال الله عزّ وجلّ: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ [٢٣٣] فقول الله عزّ وجلّ أصدق القول.

قلت: فهل للمؤمن فضل على المسلم في شيء من الفضائل والأحكام والحدود وغير ذلك؟ فقال: لا، هما يجريان في ذلك مجرى واحد، ولكن للمؤمن فضل على المسلم في أعمالهما وما يتقرّبان به إلى الله عزّ وجلّ.

قلت: أليس الله عز وجل يقول: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا [٢٣٤] و زعمت أنهم مجتمعون على الصلاة و الزكاة و الصوم و الحج مع المؤمن؟ قال:

أليس قد قال الله عز وجل فَيُضَاعَفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً [٢٣٥] فالمؤمنون هم الذين يضاعف الله عز وجل حسناتهم لكل حسنة سبعين ضعفا، فهذا فضل المؤمن و يزيده الله في حسناته على قدر صحته إيمانه أضعافا كثيرة و يفعل الله بالمؤمنين بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٨٠

ما يشاء من الخير.

قلت: أرايت من دخل في الإسلام ليس هو داخلا في الإيمان؟ قال: لا، ولكنه قد أضيف إلى الإيمان و خرج عن الكفر، و سأضرب لك مثلا تعقل به فضل الإيمان على الإسلام؛ أرايت لو أبصرت رجلا في المسجد أكنت تشهد أنك رأيت في الكعبة؟ قلت: لا يجوز لي ذلك قال فلو أبصرت رجلا في الكعبة أكنت شاهدا أنه قد دخل المسجد الحرام قلت: نعم. قال: و كيف ذلك؟ قلت: لا يصل إلى دخول الكعبة حتى يدخل المسجد. قال: أصبت و أحسنت. ثم قال كذلك الإيمان و الإسلام» [٢٣٦].

و بمضمونه جملة من الروايات و ظاهره و إن كان ترتب الثواب على أعمال جميع الفرق من المسلمين، إلا أنه مطلب آخر لا دخل له بما كنا نحن في صدد بيانه، مع كونه معارضا بأظهر منه يدل على إناطة الثواب بالإيمان بالمعنى الأخص. مثل ما رواه في «الكافي» في «باب دعائم الإسلام»: عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال زرارة: قال أبو جعفر عليه السلام: «ذروة الأمر و سنامه و مفتاحه و باب الأشياء و رضى الرحمن، الطاعة للإمام عليه السلام بعد معرفته أن الله عز وجل يقول: مَنْ

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٨١

يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا [٢٣٧] أما لو أن رجلا قام ليله و صام نهاره و تصدق بجميع ماله و حج جميع دهره و لم يعرف ولاية ولي الله فيوالية و تكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله حق في ثوابه و لا كان من أهل الإيمان. ثم قال: أولئك المحسن منهم، يدخله الله الجنة بفضل رحمته» [٢٣٨].

و مثله ما رواه في «الكافي» بعد «باب دعائم الإسلام»: عن القاسم بن الصيرفي قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الإسلام يحقن به الدّم و تؤدى به الأمانة و يستحل به الفروج، و الثواب على الإيمان» [٢٣٩].

إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على ذلك، و إن كان هناك أخبار آخر تدل على استحقاق غير المستبصر الثواب على الإطاعة و كون الثواب للمؤمن من حيث إن اختلاط طينته بطينة المؤمن أوجب اختيار الطاعة، كما أن اختلاط طينته بطينة غيره أوجب المعصية فتوابه يعود إلى المؤمن، كما أن عقابه يعود إليه. و كيف كان لتحقيق المسألة محل آخر لا دخل لها حقيقة بمسائل الفقه و لا بأصول الفقه.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٨٢

نعم، هنا كلام آخر و هو: أنه على القول بعدم الثواب على عباداتهم كما هو الأظهر فهل هو من جهة كون الإيمان بالمعنى الأخص شرطا في صحة العبادة- كما أن الإسلام شرط فيها إجماعا- أو من جهة حبطها؟

و لا- ينافي الوجه الأول حكمهم: بأنه إذا استبصر المخالف لا- يجب عليه قضاء العبادات البدئية إذا فرض إيقاعها على طبق مذهبه الباطل؛ فإنه حكم تعبدى، و إلا فربما يكون ما أوقعه على طبق مذهبه باطلا عندنا و مخالفا للواقع يقينا. فكيف يمكن الحكم بصحته بمقتضى القواعد؟

و لتحقيق هذا المطلب أيضا محل آخر؛ لأن شرح القول فيه ينافي وضع التعليق.

(٦٩) قوله قدس سره: (إن اكتفينا في الإسلام بظاهر الشهادتين ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٧١) أقول: ظاهر بعض الأخبار المتقدمة و إن كان كفاية مجرد الإقرار في الإسلام، بل ظاهر جملة من الأخبار بل الكتاب العزيز الاكتفاء به مع العلم بعدم الاعتقاد باطنا، لكن الأظهر كما يقتضيه جملة من النصوص كون كفاية الإقرار من حيث كشفه عن الاعتقاد، و لا ينافي ذلك كون مقتضى المصلحة ترتيب

أحكام الإسلام في صدر الإسلام على المناق، فضلا عن الشاك، على ما عرفت الإشارة إليه سابقا.

ثم على التقدير الثاني؛ لا فرق في الحكم بعدم إسلامه بين كونه ظاناً بالحق

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٨٣

أو بالباطل، كما أنه لا فرق في الحكم بكفره على تقدير عدم الواسطة، و الحكم بعدمه على تقدير الواسطة بين القسمين من الظان.

فالفرق الذي استظهره قدس سره في «الكتاب» بقوله: «أما الظان بالباطل فالظاهر كفره» [٢٤٠] محل مناقشة [٢٤١] فافهم.

(٧٠) قوله قدس سره: (و هو في محله بناء على ما استظهرنا منهم). (ج ١ / ٥٧٤) أقول: قد يناقش فيما أفاده: بأن منشأ حصول القطع، إذا

كان حسن الظن بالمقلد - بالفتح - مع انضمام الأمارات و القرائن الخارجة، لم يفرق بين المسائل العقلية المحضة و غيرها مما يكون المرجع فيها النقل.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٨٤

(٧١) قوله قدس سره: (مع أن الإنصاف أن النظر و الاستدلال بالبراهين ...

إلى آخره) [٢٤٢]. (ج ١ / ٥٧٤)

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٨٥

كفاية العلم الحاصل من التقليد في العقائد

أقول: كلامه قدس سره في المتمكن من تحصيل العلم، محمول على ما يشمل حصول العلم من التقليد؛ فلا يتوجه عليه: كون مقتضى الإنصاف خروجه عن محل الكلام؛ فإن البحث في المتمكن عن تحصيل العلم. كما أن مراده فيما ذكره:

بيان ما هو الغالب، و إلّا فبعض المسائل مبنية على براهين واضحة لا يوجب النظر و الاستدلال الوقوع في الشبهة و الضلالة. كيف! و إن الله عز و جل أرشد المكلفين في كتابه العزيز إلى التمسك بالآيات الباهرات و البراهين الواضحات على وجوده و وحدته و حكمته و غير ذلك من صفاته. مع أن البرهان و الدليل الإجمالي على جملة من الأمور مما هو مركز في النفوس و من فطرياتها.

نعم، الأمر في كثير من المسائل المشككة مما يحتاج في إقامة البرهان عليها

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٨٦

على تعلمها من الحكمة الإلهية أو الطبيعية كما ذكره قدس سره.

و بالجملة: لا إشكال في اختلاف المسائل و الأشخاص فيما أفاده، و ليس مراده الكلية، بل المراد: بيان القضية الغالبية بالنسبة إلى ما يحتاج إلى الاكتساب.

و أما ما يكون من قبيل القضايا التي قياساتها معها فهو خارج عن محل كلامه؛ لأن حصول العلم من البرهان الإجمالي للمتفطن بالنسبة إليه ضروري. فكيف يعتمد على قول الغير في حصول الجزم؟

ثم إنه لا ينافي ما استقر به قدس سره وفاقا لمن ذكره في كفاية الجزم الحاصل من التقليد و هو الحق الذي لا محيص عنه عند التأمل [في الآيات الناهية عن التقليد و إن كانت واردة في الأصول؛ ضرورة كون المراد من التقليد فيها هو الذي لا يفيد الجزم. كما أنه لا ينافي ما أمر فيها بالنظر و الاستدلال من الآيات و الأخبار مثل قوله عليه السلام: «عليكم بدين العجائز» [٢٤٣] فإن الأمر بالنظر و الاستدلال إنما هو من جهة

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٨٨

عدم حصول المعرفة و العلم بالتقليد غالباً، لا من جهة عدم كفاية العلم بالحق الحاصل من غيره، فهو إرجاع إلى ما يتيسر غالباً سيما

بالتسبب إلى وجود الصّانع للعالم الذى دلّ عليه تمام ما فى الآفاق و الأنفس و يكون حصول العلم به ضروريًا إن لم يكن فطريًا، بل التحقيق: كونه أظهر الظواهر. و من هنا دلّ على ذاته بذاته و به عرفناه فكيف يرجع فيه إلى التقليد؟ أو يلتمس البرهان الفلسفى؟ و على ما ذكرنا يحمل منعهم عن التقليد فى الأصول، مضافا إلى قرائن مذكورة فى «الكتاب».

و دعوى: كون المطلوب فى العقائد اليقين، و لا يمكن حصوله من التقليد؛ نظرا إلى زوال الجزم الحاصل منه بتشكيك المشكك. فاسده أولا؛ بعدم الدليل على اعتبار غير الجزم و الاعتقاد و المعرفة فى العقائد، و لا شبهة فى حصول هذه العنوانات بالتقليد كما تحصل بالنظر و الاستدلال.

و ثانيا: بأن زوال الجزم بالتشكيك مشترك الورود؛ إذ كثيرا ما يزول الجزم الحاصل من النظر أيضا.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرائش سوم)، ج ٣، ص: ٢٨٩

(٧٢) قوله قدس سره: (أما الأول: فقد يقال فيه بعدم [وجود] العاجز ...

إلى آخره). (ج ١ / ٥٧٥)

الجواب عن منع ثبوت العاجز

أقول [٢٤٤]: و قد يستدلّ على ذلك مضافا إلى ما فى «الكتاب» بوجوه:

أحدها: قوله تبارك و تعالى: وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا [٢٤٥] فَإِنَّ مَقْتَضَاهُ كون كلّ من لم يعرف الحق مقصيرا من حيث تركه المجاهدة، و إلّا كان

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرائش سوم)، ج ٣، ص: ٢٩٠

مهديا إلى الحق و واصلا إليه بمقتضى الآية.

ثانيها: حكم العقل بذلك، بعد عرفان كون الغرض من الخلق المعرفة، و لو بملاحظة قوله تبارك و تعالى: وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ [٢٤٦] أى:

ليعرفون. كما هو مقتضى التفسير و الحديث القدسى: «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكى أعرف» [٢٤٧] فلو كان بعض المكلفين قاصرا و عاجزا عن المعرفة لزم كون خلقه عبثا و لغوا.

ثالثها: قوله تعالى: فَطَرْتُ اللَّهَ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا [٢٤٨].

و مثله قوله عليه السلام: «كلّ مولود يولد على الفطرة إلّا أن أبواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه» [٢٤٩].

فإن مقتضاهما كون معرفة الله عزّ و جلّ و أوليائه من الودائع الربانية و الإلهامات الإلهية فى النفوس البشرية لا تزول عنها إلّا بصارف قوى فإذا فرض كون المعرفة مكنونة فى النفوس بحسب التكوين الإلهي، فكيف يفرض العجز عنها؟ هذا.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرائش سوم)، ج ٣، ص: ٢٩١

و الجواب عن الأول: ظاهر؛ إذ المفروض كون العاجز عاجزا عن المجاهدة، بل ربّما يكون غافلا- صرفا، فكيف يتصور فى حقّه المجاهدة؟ و الهداية فى الآية مترتبة على المجاهدة.

و أمّا عن الثانى: فبأنّ المراد بيان الغرض من خلق نوعى الجنّ و البشر، و أنّه لتكميل النفوس بمعرفة باريهم و خالقهم حتّى يترتب عليها التشبّه به بكسب الأخلاق الحميدة و الأعمال المحمودّة، و لا ينافى ذلك عجز بعض الأشخاص و إلّا لزم عدم وجود المجنون فى العالم، أو عدم موت أحد فى صغره؛ للزوم العبث فى الخلق كما توهم. و منه يظهر: المراد من الحديث الشريف أيضا؛ فإنّ ترتب المعرفة على الخلق المتعلّق لإرادة الله «عزّ و جلّ» لا يلزم عدم وجود العاجز.

و أما عن الثالث: فبأن المراد من الآية و الرواية كون آيات المعرفة موجودة في الأنفس، كما أنّها موجودة في الآفاق. و لا ينافي ذلك عروض الحجاب عن النظر إليها و التأمل فيها بقصر قاصر، و لو بالاكتساب القهري عن الآباء و الأمهات فافهم.

و الإنصاف وجود العاجز كما نشاهد بالوجدان. مضافا إلى ما ورد في حق المستضعف، و إلى الأخبار الدالة على ثبوت الوساطة ممّا عرفت جملة منها، سيّما ما عرفته في قضيتة مناظرة الإمام عليه السلام مع زرارة، و غيرها كما ذكره قدّس سرّه في «الكتاب» [٢٥٠].

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٩٢

(٧٣) قوله قدّس سرّه: (نعم، لو رجع الجاهل بحكم هذه المسألة إلى العالم ... إلى آخره) [٢٥١]. (ج ١ / ٥٧٧)

هل للعالم إلزام الجاهل بتحصيل الظن أم لا؟

أقول: قد يناقش فيما أفاده قدّس سرّه: بأنّ تكليف العالم بعد رجوع الجاهل إليه - فيما يجب عليه البيان و الدلالة و الإرشاد - هو بيان ما استفاده من الأدلّة في حكم الموضوعات، و أدّى إليه نظره الاجتهادي القطعيّ أو الظنّي فيما كان الظنّ حجّة؛ فإذا استفاد من الأدلّة العقلية و التقليدية عدم حجّية الظنّ في المقام، و كون الاعتقاد الظنّي كالشكّ، و أنّه يحرم الالتزام بمقتضاه؛ نظرا إلى كون التّدين الظّاهري في العقائد من آثار العلم، لا المعلوم و لا الاعتقاد بالمعنى الأعمّ، فكيف يجوز له

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٩٣

تجوز الجاهل العمل بالظنّ و تحصيله؟ فضلا عن أن يجب على العالم إلزامه بتحصيل الظنّ.

و ما يقال في دفع المناقشة: أنّ وجوب إلزامه بتحصيل الظنّ إنّما هو من جهة حكم عقله بلزومه إذا احتمل قيامه مقام الاعتقاد العلمي من باب الإرشاد و إزالة الخوف الحاصل للنفس من جهة احتمال تعيين الظنّ في حقّه، و لا ينافي ذلك كون حكم الظنّ في الواقع و في نفس الأمر عدم الحجّية. ألا ترى أنّهم اختلفوا في وجوب تقليد الأعلّم و الأورع؟ أو جواز البقاء على تقليد الميّت؟ مع اتّفاقهم على وجوب رجوع العاقل الجاهل بحكم المسألتين إلى الحيّ الأعلّم من جهة حكم عقله بذلك من حيث كونه متيقّن الاعتبار، و غيره مشكوك الاعتبار.

فالحيثيتان مختلفتان، فإذا دار أمر الجاهل في المقام بين البقاء على الشكّ و تحصيل الظنّ، و احتمل تعيين الثاني - و لو من جهة ذهاب بعض إليه - فلا محالة يحكم عقله بلزوم تحصيل الظنّ من باب الاحتياط؛ فيجب على العالم من باب الإرشاد إلزامه بتحصيل الظنّ بهذه الملاحظة و الحيثية، و إن كان الحكم الإلهيّ الواقعي في الموضوع المذكور هو عدم حجّية الظنّ و حرمة العمل به في نفس الأمر - فاسد جدًا.

أمّا أولاً؛ فلا أنّ حكم العقل المذكور إنّما يتبع احتمال تعيين سلوك الطريق الظنّي إذا لم يحتمل حرمة، كما في تقليد الحيّ الأعلّم، و إلّا فأمره دائر بين المحذورين.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٩٤

و أمّا ثانياً؛ فلمنافاة ما ذكره لما اتّفق عليه الكلّ: من استقلال العقل بعدم حجّية ما شكّ في اعتباره و أنّه يجب التّوقف فيه.

و أمّا ثالثاً؛ فلا أنّ الذي يحكم به عقل الجاهل بالمسألة المفروضة - سواء احتمل كون تحصيل الظنّ واجبا شرطياً و معتبراً في الإيمان، أو واجبا نفسياً مستقلاً - الرجوع إلى العالم، [و ذلك ليس إلّا من حيث كون الشبهة حكمية، و اللّازم على العالم بيان الحكم الإلهيّ الذي أدّى إليه نظره و استنبطه من الأدلّة.

فإذا فرض أداء نظره إلى عدم حجّية الظنّ و حرمة التّدين به في العقائد مطلقاً؛ حتّى في حقّ الغير المتمكّن من العلم - كما هو المفروض - فكيف يصير الواجب في حقّه إلزامه بتحصيل ما ليس حجّة في حقّه نظره؟ فالقياس في غير محلّه فتدبّر.

و لنختم الكلام فيما يتعلّق بالمقام بذكر أمرين:

عدم وجوب معرفة التفاصيل

الأول: أنّك قد عرفت فى طيّ ما قدّمنا لك: أنّ مقتضى الأخبار المتقدّمة فى تفسير الإيمان و تحديد المقدار الواجب منه، أنّ معرفة التفاصيل غير واجبة على من يتمكّن منها بحسب تكليف نفسه عينا؛ من حيث توقّف الإيمان عليها أو وجوبها بالاستقلال.

فهل يجب بالوجوب الكفائى من حيث حفظ نوع ما ورد فى الشرع و ثبت

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٩٥

فيه - مضافا إلى كونه أداء لحقّ أولياء النعم الظاهرية و الباطنية و الوسائط الخلقية و العلل الغائية، و ربّما يحتاج إليها لردع المبطل لها، و الزّاعم خلاف الحقّ فيها. هذا بالنسبة إلى غير صفات البارى تعالى من صفات حججه عليهم السّلام أو الأمور الدّينية الاعتقادية الثّابتة من جهتهم و بياناتهم. و أمّا بالنسبة إلى صفاته عزّ و جلّ من أن يوصف بصفات المخلوقين، فالأمر أوضح. و من هنا قيل بوجوب تحصيل علم الكلام لحفظه عن الاندراس، و ليس ذلك بأدون من تحصيل الأحكام الغير الإلزامية فى فروع الدّياناة من حيث لزوم حفظ أحكام الشرع عن الاندراس و إن لم يحتج إليها غالب المكلفين - أو لا يجب؟ وجهان: أو جههما فى النّظر عاجلا: الأول. و لا ينافى ذلك ما قدّمنا أصلا كما لا يخفى.

مطلوبية السعى فى الاستكمال

الثانى: أنّه كما لا إشكال فى مطلوبية معرفة التفاصيل بحسب الإمكان فى حقّ كلّ من يقدر عليها بقدر ميسوره و مقدوره من حيث اختلاف مراتب الإيمان فيختلف بحسب الآثار و العقل و اللّوازم الأخروية على ما تبّهنا عليه سابقا، كذلك لا إشكال فى مطلوبية تكميل المرتبة الخاصّة من المعرفة الحاصلة للمكلف بحسب مقدوره من حيث اختلاف مرتبة المعرفة شدّة و ضعفا.

و من هنا سأل الخليل «على نبينا و آلّه و عليه الصّلاة و السّلام و على سائر أنبيائه و رسله» شهود إحياء الموتى مع يقينه بالبعث و المعاد؛ حتّى يحصل له مرتبة

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٩٦

الاطمئنان و كمال اليقين.

و من هنا ورد ترجيح تفكّر ساعته على عبادة سبعين سنة و ترجيح مقام الأئمّة عليهم السّلام على مقامات الأنبياء و الأولياء حتّى الخليل و تفضيلهم عليهم لحصول كمال المعرفة المقدور لهم صلوات الله عليهم و لذا قال مولانا و مولى العالمين أمير المؤمنين صلوات الله عليه و على أخيه و زوجته و أولاده الطاهرين: «لو كشف الغطاء ما ازدادت يقينا» [٢٥٢]. فهم أفضل من جميع الأنبياء و المرسلين حتّى أولى العزم منهم غير خاتم التّبيين (صلوات الله عليهم) من حيث الصّيفة المذكورة، كما فضّلوا عليهم بسائر الصّفات النفسانية و الأخلاق الزّبانية الزّوحيّة.

و من هنا كانوا عللا لوجود جميع المخلوقات حتّى الأنبياء و الأولياء صلوات الله عليهم. و السّابقون فى الخلق فى العوالم الزّوحيّة و الملكوتية بما شاء الله تعالى.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٢٩٧

(٧٤) قوله قدّس سرّه: (و لنختم الكلام بذكر كلام السيّد الصدر ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٧٨)

كلام السيد الصدر في شرح الوافية

أقول: ما ذكره في «شرح الوافية» من أقسام المقلد - على تقدير القول بجواز التقليد في العقائد و القول بعدمه - مطابق لما حكاه قدس سره في «الكتاب»، إلا أن الأقسام تزيد على أربعة عشر - على القول بعدم جواز التقليد - كما هو ظاهر. نعم، ما حكاه شيخنا قدس سره في ذيل كلامه يخالفه في الجملة؛ فإنه قال في الشرح:

«الثامن: هذه الصورة من غير عناد و لا إصرار بعدم العلم بالوجوب، فهذا كافر أيضا إن مات و لم يرجع من اعتقاده الباطل. التاسع: هذه الصورة من غير علم بالوجوب و هذا أيضا كافر. و كذا العاشر؛ يعنى هذه الصورة من غير عناد. الحادى عشر: المقلد للباطل إن كان معاندا مع العلم و الإصرار. و الثانى عشر: بلا إصرار.

و الثالث عشر: بلا علم. و الرابع عشر: بلا عناد. و الحكم فى الجميع يظهر ممّا سبق» [٢٥٣]. انتهى كلامه رفع مقامه.

ثم إن المراد من القول بجواز التقليد كما صرح به شيخنا قدس سره فيما سبق فى «الكتاب» فى مقام الفرق بين التقليد فى الأصول و بينه فى الفروع ليس ما يترأى من ظاهره فى بادىء النظر، بل المراد: أن المطلوب فى العقائد الحقّة معرفتها

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٩٨

و الوصول إليها من أى طريق كان، فليس النظر واجبا شرطيا و لا- نفسيا فى قبال القول بوجوبه على أحد الوجهين. فإذا كان المقلد مخطئا لا يكون معذورا مع الالتفات، و هذا بخلاف ما لو كان المكلف مجتهدا فى الأصول فإنه يكون معذورا على تقدير الخطأ فى الآخرة إلا إذا كان مقصرا فى المقدمات.

و هذا الذى ذكرنا مع وضوحه قد صرح به المحقق الورع مولانا أحمد الأردبيلي قدس سره كما حكاه فى الشرح المذكور، فإنه قال: «و ظنّ أنه يكفى فى الأصول التوصل إلى المطلوب» [٢٥٤]. انتهى كلامه قدس سره.

ثم إن ما أفاده شيخنا قدس سره فى ردّ الشارح فى المقلد للحقّ على القول بعدم جواز التقليد بقوله: «أقول: الحكم بإيمان هؤلاء لا يجامع فرض القول ... إلى آخره» [٢٥٥]. فى غايه الاستقامة؛ فإن ظاهره ذكر الأقسام للمقلد على القول بعدم الجواز المستظهر من المشهور من كون النظر واجبا شرطيا، و إن كانت كلماته مضطربة؛ فإن تمسكه بالأصل لنفى وجوب النظر قد يستظهر منه الوجوب النفسى؛ نظرا إلى عدم معنى للرجوع إلى أصالة البراءة أو أصالة العدم فى نفي الوجوب الشرطى.

قال قدس سره - بعد نقل ما عرفت من المحقق الأردبيلي «طيب الله رقبته» -

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٢٩٩

ما هذا لفظه:

«ها هنا ثلاث مقامات؛ الأول: أنه هل يجوز التقليد فى الأصول أو لا؟

الحقّ نعم؛ لأنّ الأصل عدم الوجوب و لا صارف؛ إذ أدلّة وجوب النظر مدخولة مثل قولهم النظر ممّا لا يتمّ دفع الضرر الذى هو واجب إلّا به، و كلّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب. أمّا تحقّق الضرر؛ فإنّ من رأى عليه نعمة متوافرة باطنه و ظاهرة مع علمه ضرورة بأنها من جانب الغير، و رأى الاختلاف فى وجود الصانع و صفاته، جوّز وجود منع من علمه معرفته و شكر تلك النعم؛ فيحصل له خوف زوال النعمة بل حلول النقمه بترك معرفته و شكره.

و الجواب أولا: منع استلزام مجرّد التجويز الخوف، إلّا مع اقتترانه بدعوى مدعى الرسالة المقرونة بالمعجزة و أمر المكلف بالإصغاء إليه و النظر إلى معجزته؛ إذ حينئذ يحصل الخوف لاحتمال صدق المدعى.

إلى أن قال:

«و ثانيا: أن المدعى عموم الوجوب للمكلفين و الدليل لا يفيد على تقدير تسليمه؛ لأنّ منهم من لا يحصل له الخوف حتّى يجب عليه عقلا دفعه كمن قلّد محققاً و جزم به؛ فإنّه بعده ما اعتقد تقليدا اعتقادا جازما أنّ له صانعا منعما فشكره بموجب اعتقاده لقضاء ما يجب عليه، فكيف يحصل له الخوف؟ و إن جوّز أن

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٠٠

يكون اكتفاؤه بالتقليد مذموما إلى آخر ما ذكره بطوله» [٢٥٦].

فإنّه كما ترى ينفى الوجوب الشرطى للنظر؛ فإنّ الوصول إلى الحق لا ينافى الوجوب النفسى أصلا كما لا يخفى.

(٧٥) قوله قدّس سرّه: (ظاهر كلامه فى الاستدلال على منع التقليد ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٨٣)

إضطراب كلام الشيخ فى العدة

إشارة

أقول: لا يخفى عليك أنّ كلام الشيخ قدّس سرّه فى «العدة» فى هذا المقام لا يخلو عن اضطراب و التباس، بل مناقشة من وجوه. أمّا عدم وضوحه فى إفادة المراد من حيث إنّ محله المقام الغير الجازم أو الجازم؛ فإنّ ظاهر استدلاله أولا على بطلان التقليد فى الأصول، من حيث توقّف معرفة الموضوع الشرعى حكما و موضوعا على معرفة جاعله و الواسطة فى تبليغ جعله، و إن كان كاشفا عن كون محلّ كلامه فى المقام الغير الجازم؛ نظرا إلى ظهوره فى لزوم الدور، على تقدير كفاية التقليد فى الأصول من حيث توقّف الكفاية على ثبوت الشرع المتوقّف على التقليد على الفرض. فلا بدّ من اعتبار المعرفة العلميّة الغير المتوقّف اعتبارها على شىء من حيث كونها معتبرة بذاتها سواء كان حاصلها عن الدليل أو التقليد، و هذا بخلاف

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٠١

المعرفة الغير العلميّة، و إن كان لزوم الدور غير متوقّف على كفاية التقليد الغير المفيد للعلم على المقدّمه المذكورة فى كلامه كما هو ظاهر؛ فإنّ لزومه على القول باكتفاء التقليد فى الأصول، إنّما هو من حيث توقّف جواز التقليد على ثبوت الشرع، الذى فرض توقّفه عليه من غير دخل لتوقّف معرفة الصلّة و أعدادها، لكنّه ظاهر فيما استظهره شيخنا قدّس سرّه منه؛ فلا بدّ أن يكون مراده من المعرفة بالنسبة إلى الصلّة هى المعرفة الغير الجزميّة الحاصلة من التقليد من حيث قيام الدليل الشرعى على كفايته.

و ظاهر كلامه فى إثبات العفو - بقوله: «لأنّى لم أجد أحدا من الطائفة، و لا من الأئمّة، قطع موالاة من يسمع قولهم، و اعتقد مثل اعتقادهم، ... إلى آخره» [٢٥٧] - كون محلّ الإثبات هو التقليد المفيد للجزم، لكن لا بدّ من حمل كلامه على ما استظهره شيخنا قدّس سرّه لشهادة مجموع كلماته فى المقام فيما ذكره فى بحث حجّة الأخبار؛ فإنّه ذكر - بعد ما حكى عنه فى «الكتاب» - ما هذا لفظه:

«على أنّ من أشاروا إليهم لا نسلم أنّهم كلّهم مقلّدة، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة، كما يقوله جماعة أهل العدل فى كثير من أهل الأسواق و العامة و ليس من حيث يتعذّر عليهم إيراد الحجج ينبغى أن يكونوا غير عالمين؛ لأنّ إيراد الحجج و المناظرة صناعة ليس يقف حصول المعرفة على

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٠٢

حصولها» [٢٥٨]. انتهى ما أردنا نقله.

و هو كما ترى، صريح فى كون المراد من المقلّد فى كلامه: هو المقلّد الغير الجازم، فلا بدّ أن يكون المراد من الاعتقاد فى كلامه، الأعمّ من الظنى. بل يمكن أن يقال: إنّ مراده من الاعتقاد هو إظهار العقائد الحقّة من جهة التقليد. بل يمكن أن يقال: إنّ كلامه هذا

ظاهر بنفسه فيما ذكر من حيث ظهور المماثلة المذكورة في كلامه في ذلك فافهم.

أما المناقشات فإنه يرد عليه:

أولاً: أنَّ المعبر - بمقتضى ما عرفت من الأخبار وغيرها - هو الاعتقاد الجزمى بالعقائد الحقّة. نعم، في ترتيب آثار الكفر على الشّاك المظهر للحقّ عن تقليد كلام، مبنّى على ثبوت الوساطة [و] قد عرفت بعض الكلام فيه. و هو لا تعلّق له بالمقام؛ من كفاية التقليد في تحقّق الإيمان.

و ثانياً: أنّه بعد البناء على كفاية مجرّد إظهار الحقّ و لو عن تقليد في تحقّق الإيمان مع الشّك، أو الظّن في مقام الوضع، لا دليل على وجوب النّظر و الاستدلال مستقلاً بل لا دليل على وجوب تحصيل العلم و اليقين بالوجوب النّفسي المستقلّ؛ فإنّ وجوب تحصيل العلم إنّما هو من حيث توقّف حصول المعرفة المعبرة في تحقّق الإيمان على العلم. فإذا قيل بكفاية مجرّد إظهار الحقّ في تحقّق الإيمان بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٠٣

فيستقط وجوب تحصيل العلم. كما أنّنا نقول بسقوط النّظر و الاستدلال بعد حصول العلم من التقليد؛ من حيث إنّ اعتبار النّظر إنّما هو من جهة توقّف حصول العلم غالباً عليه، فإذا حصل التّوصّل بغيره أحياناً فيسقط وجوبه.

و ثالثاً: أنّه بعد البناء على وجوب تحصيل المعرفة العلميّة لا دليل على العفو عنه بعد البناء على إمكانه، و الإغماض عمّا قيل من عدم إمكانه؛ من حيث كونه منافياً للطّف الواجب على الحكيم تعالى، بل منافياً لغرضه من جعل التّكليف، و بعث الرسل، و إنزال الكتب؛ من جهة كون العفو الحتمى عن المعصية موجبا للإقدام عليها من غالب النّفوس الضّعیفة؛ فإنّ عدم قطع المعاشرة لا يدلّ على ما استظهره؛ لأنّه أعمّ من ذلك، لم لا يكون من جهة حمل كلام من قال بمثل قولهم، على كونه معتقداً جازماً؟ و لو من جهة طريقيّة كلامه إليه بالنّظر إلى ظهوره.

نعم، هذا الاحتمال لا - يجرى في حقّ الأئمّة (صلوات الله عليهم)؛ لانكشاف الواقعيّات لهم و عدم إمكان جعل الحكم الظّاهرى في حقّهم.

فلا بدّ أن يقال: إنّ عدم قطع المعاشرة عن الأئمّة عليهم السّلام كما يحتمل أن يكون من جهة علمهم بشكّهم في الواقع على ما يقوله الشّيخ، كذلك يحتمل أن يكون من جهة علمهم بعلمهم؛ فلا يكون دليلاً على العفو على ما استظهره قدّس سرّه، بل يعلم: أنّ سكوت العلماء و عدم ردّهم للعوام؛ و عدم قطع المعاشرة معهم، لا بدّ من أن يكون من جهة الحمل المذكور. و كذا معاملّة الأئمّة معهم معاملّة المؤمنين؛ إنّما هو من جهة علمهم بعلمهم بالحقّ و إن لم يستندوا إلى دليل و برهان.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٠٤

فإنّه بعد حصول المعرفة العلميّة، يسقط النّظر و الاستدلال؛ إذ لا - محلّ له بعد حصولها و كون المقصود منه التّوصّل إليها على ما عرفت؛ إذ على تقدير علمهم بشكّهم، و كون النّظر واجبا نفسياً مستقلاً، أو كون تحصيل العلم واجبا كذلك من غير توقّف حصول الإيمان على حصوله، لا يجوز السّكوت قطعاً من باب إرشاد الجاهل إلى حكم الله تعالى، و إن لم يكن مغرياً على ما ذكره قدّس سرّه من حيث كون العامى جاهلاً بمسألة قبح الإغراء، التى هى مسألة أصوليّة [٢٥٩].

فإنّ دليل وجوب إرشاد الجاهل بالحكم الشرعى العامل على خلافه ليس منحصراً فى قبح إغراء الجاهل، بل الدّليل العامّ الجارى فى جميع الموارد هو حكم العقل من باب وجوب اللّطف و لزوم نقض الغرض من تشريع الأحكام. و لو عمّم المعروف و المنكر بالنّسبة إلى ما كان معروفاً و منكراً بحسب الواقع و نفس الأمر، و لو كان الفاعل جاهلاً بهما، لجاز التّمسك بما دلّ على الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر من الأدلّة الأربعة.

و من هنا وقع التّمسك به فى «الكتاب» من شيخنا قدّس سرّه فى المقام، و إن كان الأولى تحرير المقام بما عرفت. كما أنّ الأولى بل

المتعین: تحریر وجه سکوت الأئمة عليهم السلام بما عرفت، لا بما في «الكتاب»؛ لأنه لا يخلو عن مناقشة ظاهرة لمن راجع إلى ما أفاده في وجهه و ما ذكرنا.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٠٥

فإن شئت قلت: إن علم المقلد الغير الجازم في مسألة اعتقاديّة حقّة بعدم وجوب تحصيل العلم عليه مستندا إلى سكوت الأئمة عليهم السلام والعلماء، وعدم قطعهم المعاشرة معهم، و أنه لولاه لوجب عليهم الردع و ترك المعاشرة، فيلزم على تقدير الوجوب مع هذا الفرض الإغراء بالجهل، و إن كان منافيا لفرض تقليده في الأصول كلّها، إلّا أنّ دليل وجوب تعليم الجاهل ليس منحصرًا في قاعدة قبح الإغراء بالجهل.

هذا كلّه فيما لو كان مراد الشيخ قدس سرّه من المقلد هو الغير الجازم منه كما استظهرناه. و أمّا لو أريد منه الجازم منه فيستدلّ على عدم قطع المعاشرة على ما اخترناه في المسألة من عدم وجوب النظر إلّا من باب المقدّمة فيسقط عند حصول العلم و المعرفة. فقد تبين ممّا ذكرنا كلّ: أنّ المقلد للحقّ على أقسام: فإن لم يكن جازما، لم يكن إشكال في عدم ترتيب حكم المؤمن عليه سواء كان ملتفتا بوجوب تحصيل العلم عليه، أو غافلا ذاهلا عنه. غاية الأمر كونه عاصيا على تقدير الالتفات بجميع أقسامه. و في جريان حكم الكفر عليه مطلقا بحسب الآثار الدنيويّة، كلام عرفته.

و إن كان جازما، لم يكن إشكال في إيمانه و عدم عصيانه أصلا. غاية الأمر كونه متجريا لو اعتقد وجوب النظر عليه شرطا، أو نفسا و كان مطلقا بحسب اعتقاده الباطل بما يقتضيه اعتقاده.

و هذا هو المراد من الاستدراك بقوله قدس سرّه في «الكتاب»: «اللهم إلّا أن يفهم

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٠٦

هذا الشخص منها كون النظر و الاستدلال واجبا ... إلى آخره» [٢٦٠] فيكون على تقدير اعتقاده خلاف الواقع، مكلفا في زعمه بالنظر، و كون تركه عصيانا في حقّه.

نعم، على تقدير استفادته ذلك من الآيات و الأخبار اعتمادا على الظهور اللفظي يكون مكلفا في الظاهر بالنظر و الاستدلال.

و إن كان التحقيق عندنا: كون المخالف للحكم الظاهري متجريا، فيكون استحقاقه المؤاخذه مبنيّا على استحقاق المتجزي، و إن كان الحكم الظاهري مخالفا للواقع - كما في الفرض، على ما عرفت: من كون وجوب النظر من المقدّمات العقلية الغالبية - فيسقط بعد حصول العلم و المعرفة بغيره، كما هو المفروض. خلافا لمن زعم استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الظاهري من حيث هو.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٠٧

* التنبيه السادس: في كون الظن جابرا أو موهنا أو مرجحا

إشارة

(٧٦) قوله قدس سرّه: (و مجمل القول في ذلك: أنّه كما يكون الأصل في الظن ...

إلى آخره). (ج ١ / ٥٨٥) أقول: لا إشكال فيما أفاده من عدم الفرق في قضية الأصل الأولى في الظن بين جعله حجّة مستقلة أو موجبا لحجّة ما لا يكون معتبرا في نفسه لولاه، أو موجبا لسقوط ما يكون معتبرا في نفسه من الاعتبار، أو موجبا لتقديم إحدى الحجّتين على الأخرى مع الشك في ترتيب هذه الآثار و الأحكام عليه؛ لأنّ كلّا من هذه يلزم الالتزام و التدين بحكم لم يعلم ثبوته من الشارع. و من هنا يستدلّ بما ورد في شأن القياس و أشباهه، على عدم جواز ترتيب شيء من الآثار المذكورة عليه، و يجعل حاكما و شارحا

لما دلّ على حجّته المجبور مثلاً فيما كان مدلوله حجّة الخبر المظنون الصّدور مثلاً، و لو حصل الظنّ من الخارج.

و يفرّق بينه و بين الظنّ المشكوك الاعتبار؛ حيث إنّ دليل اعتبار الخبر

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٠٨

المظنون الصّيدور مطلقاً و لو حصل الظنّ بصدوره من غير صفات الرّاوى، يوجب العلم بجواز التّدين بالخبر المظنون صدوره بواسطة مطابقته للأماره الخارجيه.

و هذا بخلاف ما لو حصل الظنّ بصدوره بواسطة القياس و أشباهه؛ فإنّ ما دلّ على وجوب إلقائه و كون مستعمله خارجاً عن الدّين، و أنّ أوّل من قاس إبليس، مفسّر و شارح لدليل اعتبار الخبر المظنون الصّدور مطلقاً. و أنّ اعتباره مقيد بما إذا حصل الظنّ بصدوره من غير القياس، و لا- يمكن عكس ذلك بجعل دليل اعتبار الخبر المظنون الصّيدور حاكماً على دليل حرمة القياس و أنّ المراد منه جعله حجّة مستقلّة، لا ما يعمّه و جعله موجبا لتحقّق موضوع الحجّة بالوجدان؛ لعدم الفرق بين الأمرين في صدق موضوع استعمال القياس، و ما هو المناط في حرمة.

و أمّا ما ربّما يتوهم:- من أنّ جعله جابراً راجع إلى توسيطه لوجود قيد وجداني، فالعمل حقيقة على المجبور لا- بالقياس. و هذا بخلاف جعله حجّة؛ فإنّ العمل عليه حقيقة- ففاسد جداً.

و إلّا أمكن أن يقال- على القول بحجّية الظنّ مطلقاً فيما حصل الظنّ من القياس:- إنّ العمل ليس بالقياس بل بالظنّ الحاصل منه وجدانا و قهراً، و هو كما ترى.

فإن شئت قلت: إنّ لا فرق في صدق مناط الحرمة بين جعل القياس تمام العلّة أو جزئها هذا، و لعلّه نتكلم في شرح هذا بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٠٩

و بالجملة: لا ينبغي الإشكال في أنّ قضيه الأصل الأولى عدم جواز التّدين و الالتزام بمقتضى الظنّ مطلقاً، فكلماً حكمنا بترتب شيء من الآثار المذكورة عليه؛ فلا بدّ من أن يستند إلى قيام دليل عليه من جانب الشّارع أن يرجع حقيقة إلى عدم التّدين بمقتضاه فيخرج عن موضوع الحرمة حقيقة، مثلاً إذا قيل بحجّية شيء بشرط عدم قيام الظنّ على خلافه، و فرض في مورد وجود هذه الأماره المعلقه قيام ما شك في اعتباره من الظّنون على خلافها فإنّه يحكم بعدم حجّيتها حيثنّ استناداً إلى دليل حجّيتها؛ نظراً إلى التعليق المعبر فيه، لا إلى الظنّ القائم على خلافها حقيقة.

و مثله ما لو فرض التعليق في أصل إفادتها الظنّ نوعاً أو شخصاً بعدم قيام الظنّ على خلافها مع إناطة اعتبارها بإفاده الظنّ، بل ربّما يكون أمره أظهر. ففي مورد وجود هذا الظنّ لا يعمل به أصلاً، و إنّما يعمل بالأصل في المسألة الفرعيّة من جهه عدم وجود الدّليل فيها؛ نظراً إلى التعليق المذكور بقسميه.

نعم، هنا كلام؛ في أنّه كيف يجمع ما سلّكه قدّس سرّه من تأسيس الأصل في المقامات الثلاثه، مع ما يسلكه بعد ذلك- عند الاستدلال على التّرجيح بالظنّ من قاعدة الاشتغال- و أنّ مقتضى الأصل وجوب الأخذ بالرّاجح من المتعارضين؟ و سنتكلم فيه في محلّه إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ تحقيق الكلام في المقامات الثلاثه، أعني: الجبر و الوهن و التّرجيح بالظنّ الغير المعبر بقسميه؛ إنّما هو من جهه وضوح حكم الظنّ المعبر بالنّسبه

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣١٠

إليها؛ فإنّ في مورد وجود الظنّ المعبر يعمل به و إن كان هناك ما يوجد ضعف في اعتباره بحيث لا يعمل به بدون الجابر، و إن كان العمل و الاستناد حقيقة بالظنّ المعبر من دون مدخلية الأماره الضّعيفه إلّا فيما كان حاكياً عن حالها كالظنّ المعبر الحاكي عن إرادة

المفهوم من التعليق بالوصف مثلاً فيما قلنا بإشعاره بالمفهوم و عدم ظهوره فيه و كذلك يوجب الوهن بدون تأمل فيما كان اعتباره مشروطاً بحصول الظن منه، أو بعدم قيام الظن على الخلاف؛ فإنه أولى مما حكم بعدم اعتباره من جهة الأصل. كما أنه مبني على ملاحظة الترجيح بينه و بين ما كان اعتباره على وجه الإطلاق. و أمّا الترجيح بالظن المعتبر فهو خارج عن عنوان الترجيح، إن كان المأخوذ فيه عدم اعتبار المزيّة. و إلّا فالحكم فيه - أي: لزوم الترجيح به - لما كان مسلماً [و] لم يكن هناك كلام فيه، خصّ الكلام بالظن الغير المعتبر، فتدبر.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣١١

(٧٧) قوله قدّس سرّه: (و من هنا لا ينبغي التأمل في عدم انجبار قصور الدلالة ...

إلى آخره). (ج ١ / ٥٨٦)

الظن الخارجي لا يوجب جبر قصور الدلالة

أقول: قد عرفت الكلام عند البحث في حجّية الظن المتعلّق بالألفاظ من حيث الخصوص فيما هو المناط و المدار في حجّية الظواهر، و أنه ليس التّعبد المطلق و لا المقيّد، لا من جانب الشارع و لا من جانب العقلاء و أهل اللسان، و لا الظن الشّخصي بالمراد كيفما اتفق و لو حصل من غير اللفظ، أو حصل من خصوص اللفظ، و لا الظن النوعي، و الشّأن المطلق، و لا المقيّد بعدم قيام الظن على الخلاف كيفما كان، بل على ظهور الكلام عرفاً في المراد و لو بملاحظة القرائن الخارجية المعتبرة عند أهل اللسان، فضلاً عن القرائن الدّاخلية المعتبرة عندهم.

و هذا كما ترى و عرفت تفصيل القول فيه، يفارق الوجوه المذكورة حتّى الظن النوعي المطلق. و من هنا بنينا على إيجاب كثرة الاستعمال و كثرة التّخصيص بحسب بعض مراتبهما، الإجمال، و سلب الظهور، و الشّهرة في المجاز التّوقف و الإجمال عند المشهور، و كذا تعقيب الاستثناء لجمل متعدّدة، و هكذا الأمر في كلّ ما كان الكلام محفوفاً بما يصلح صارفاً و قرينة؛ فإنه يعدّ مجملاً عند العرف، لا ظاهراً.

و افتراق هذا المناط مع غير الظن النوعي المطلق ظاهر، و كذا معه؛ إن أريد

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣١٢

منه: الإطلاق حتّى بالنسبة إلى ما عرفت ممّا يوجب رفع الظهور العرفي. و أمّا إن أريد منه: الإطلاق بالنسبة إلى خصوص الظنون الغير المعتبرة القائمة من الخارج على إرادة ما يقتضيه اللفظ من الظهور بحسب وضعه الشّخصي، أو النوعي، فيمكن انطباقه على ما عرفت من المناط؛ فإنه يرجع حقيقة إلى البرزخ بين الظن النوعي المطلق بإطلاقه و المقيّد في مقابله. و لا بدّ أن يحمل كلامه قدّس سرّه في «الكتاب» عليه؛ لئلا يخالف ما بنى عليه الأمر في حجّية الظواهر فيما تقدّم من كلامه. و إليه يشير قوله: «لا- مجرّد الظن بمطابقة مدلولها» [٢٦١]؛ فإنه اعتبر ظهور الكلام عرفاً في المراد بنفسه في قبال مطلق الظن بالمراد فينطبق على ما ذكرنا. نعم، حقّ التحرير في المقام بدل قوله: «فالكلام إن كان ظاهراً ... إلى آخره» [٢٦٢] أن يذكر: فالكلام إن كان ظاهراً في معنى بنفسه، و لو بمعونه القرائن المعتبرة؛ إذ حمل التّخصيص بالقرائن الدّاخلية على المثال و إن كان ممكناً لكنّه بعيد عن مساق العبارة.

و بما ذكرنا يظهر: أنّ ما تكرّر ذكره في «الرياض» و اشتهر بين تلامذته ممّن قارب عصرنا: من انجبار قصور الدلالة بعمل الأصحاب و فتاويهم، أو بفهمهم كما يظهر من جماعة ممّن فصل بين الشّهرة الاستنادية و غيرها، مبني على ما عرفت من الوجوه في إناطة حجّية الظواهر، و إن كان الانجبار بمجرّد العمل بإطلاقه لو

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣١٣

كان مرادهم أضعف من القول بالانجبار بالفهم من حيث كونه كاشفاً ظناً عن قرينته بخلاف مجرد العمل؛ فإنه قد لا يوجب الظن بالمراد من اللفظ أصلاً، كما أشار إليه في «الكتاب».

و أما ما اشتهر بين الأصحاب بل لا يبعد ذهاب المشهور إليه: من انجبار ضعف سند الخبر بعمل الأصحاب به و استنادهم إليه، فلم يعلم له مستند يصح الاعتماد إليه و الزكون إليه.

فإنه إن كان من جهة قيام الإجماع على حجتيه بالخصوص كما ادّعاء فقيه عصره في «كشفه» [٢٦٣] فلم يثبت إلّا منه. و غاية ما هناك ذهاب المشهور إليه، كما يستفاد ممّا أفاده ثاني الشهيدين في «المسالك» [٢٦٤]. نعم، يمكن استفادته من كلام المحقق قدس سرّه في بحث حجتي أخبار الآحاد فراجع إليه.

و إن كان من جهة استفادة حجتيه بالخصوص ممّا دلّ على الترجيح بالشّهرة من المقبولة و غيرها؛ نظراً إلى فحواه من حيث إنّ إيجابها الأخذ بالخبر الموافق لها عند التعارض، يدلّ على الأخذ به عند سلامته بالفحوى.

ففيه - مضافاً إلى ما في الفحوى بل الأولوية الاعتبارية إن ادّعت - أنّ المراد من الشّهرة ممّا دلّ على الترجيح بها في الشّهرة من حيث الزوايا - على

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣١٤

ما أسمعناك عند الكلام على حجتي الشّهرة من حيث الخصوص - على ما يستفاد من كلام بعض و نسب إلى الشهيد قدس سرّه. نعم، الترجيح بالشّهرة من حيث الفتوى ثابت عندنا لا من حيث هي بالخصوص، بل من جهة اندراجها تحت الكليّة المستفادة ممّا ورد في باب العلاج، على ما ستقف عليه من لزوم الترجيح بكلّ مزية من غير فرق بين الشّهرة و غيرها.

و إن كان من جهة استفادته من منطوق آية التّبأ بناء على إرادة المعنى الأعمّ من التّبين العلمي، أو الظّني، أو خصوص الاطمئنان من التّبين في الآية؛ نظراً إلى حصول الاطمئنان منها.

ففيه - مضافاً إلى ما عرفت في محله من عدم إمكان إرادة المعنى الأعمّ مطلقاً من حيث منافاته لمورد الآية، و إلى ما عرفت ثمة: من أنّ مقتضاها حجتي مطلق الظن، أو خصوص الاطمئنان منه من أيّ سبب حصل؛ نظراً إلى كون وجوب التّبين شرطياً: - أنّه على التقدير المزبور لا بدّ من الحكم بحجتيه كلّ خبر ظنّ بصدوره أو حصل الاطمئنان به من أمارّة أخرى غير الشّهرة، فيبقى سؤال الفرق؛ فإنهم لا يقولون بالتعميم.

و إن كان من جهة استفادته ممّا دلّ على حجتيه خبر الثقة بناء على حمله على ما يظنّ صدوره أو يطمئنّ به و لو حصل الاطمئنان بواسطة استناد المشهور و عملهم بصرفه عن ظهوره في الموضوعيّة، و أنّ المعبر خصوص الاطمئنان الحاصل من صفة الزاوى.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣١٥

ففيه - مضافاً إلى منافاته لاشتراط الإيمان في الزاوى عند غير واحد منهم بل المشهور؛ ضرورة حصول الاطمئنان المذكور من خبر غير الإماميّ الموثّق و لو في الجملة: - أنّه لا بدّ على التقدير المذكور من القول بعدم الفرق بين الشّهرة و غيرها من الأمارات الموجبة لحصول مثل الظنّ الحاصل من الشّهرة، و هم لا يقولون به على ما عرفت. هذا كلّ في الشّهرة الاستناديّة.

و أما مجرد فتوى المشهور على طبق الخبر من دون العلم باستنادهم إليه فضلاً عن العلم بعدم استنادهم إليه؛ فالأمر أشكل على تقدير ذهابهم إلى انجبار ضعف الخبر سنداً بها على ما زعم.

فقد ظهر ممّا ذكرنا كلّ: عدم دليل على انجبار ضعف السند بالشّهرة كعدم انجبار قصور الدلالة بها من غير فرق بين أقسام الشّهرة في الموضوعين.

(٧٨) قوله قدس سرّه: (نعم، لو كان حجتيه - سواء كان من باب الظنّ النوعي أو من باب التّعبد - مقيدة ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٩١)

الظن القياسى هل يصلح موهنا أم لا؟

أقول: و يلحق بصورة تقييد الحجية على الوجهين ما إذا أنيطت حجية الأمانة المقابلة بالقياس بالظن الفعلى مع فرض عدم حصول الظن منها بمصادمة القياس؛ فإن الوجه فى الوهن بالقياس و أشباهه ممّا قام الدليل القطعى على عدم

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣١٦

اعتباره بالخصوص- فيما قلنا بتقييد حجية الأمارات بعدم قيام الظن على خلافها- جار بعينه فيما لو قلنا باشتراط اعتبارها بالظن الفعلى؛ فإن الوجه فى التوقف فى الصورة الأولى عدم تحقق العنوان المعتبر فى الحجية، و إن كان المانع منه وجود القياس على الخلاف فى المسألة الفرعية.

و ليس هذا عملا بالقياس حقيقة حتى يمنع عنه ما دلّ على إلقائه؛ ضرورة كونه أمرا قهريًا وجدائيًا لا دخل لاختيار المكلف فيه أصلا حتى يتعلق به المنع الشرعى.

و هذا الوجه كما ترى جار فى الصورة الثانية أيضا؛ فإن المفروض عدم حصول الظن من الأمانة المقابلة بالقياس و لا دخل لاختيار المكلف فيه أصلا، بل ربما يقال بكونه أولى بالجريان فى الصورة الأخيرة؛ نظرا إلى إمكان القول بكشف ما دلّ على المنع عن القياس عن حال ما دلّ على تقييد اعتبار الأمانة بعدم قيام الظن على الخلاف، و أنّ المراد منه ليس مطلق الظن على الخلاف، بل الظن الحاصل عليه من غير القياس.

و هذا بخلاف ما لو أنيط اعتبارها بحصول الظن منها فى خصوصيات المسائل؛ فإنّ عدم حصول الظن من الأمانة فى مورد قيام القياس على الخلاف أمر لا دخل للشرع فيه أصلا فتأمل.

و ممّا ذكرنا كلّ يظهر: الفرق بين الوهن بالقياس و أشباهه و بين الجبر به فيما لو فرض إناطة حجية الأمانة بالظن الشخصى فيما لو فرض حصول الظن منها

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣١٧

بواسطة القياس سواء فرض القياس تمام علته الظن أو جزء العلة؛ فإنّ العمل فى الموضوعين يرجع إلى العمل بالقياس حقيقة. و هذا بخلاف الوهن به فى الصورتين فإنه ليس عملا بالقياس أصلا على ما عرفت.

و من هنا نقول- على القول بحجية مطلق الظن من جهة دليل الانسداد أو غيره- أنّه كما لا يجوز العمل بالظن القياسى إذا كان تمام علة الظن فى المسألة، كذلك لا يجوز العمل به إذا كان جزءا لها.

ثمّ إنّ هذا الذى أفاده من التوقف فى العمل بالأمانة إذا كانت حجيتها مشروطة بعدم قيام الظن على الخلاف مع قيام القياس على الخلاف أحد الوجوه فى المسألة.

و بقى هنا وجهان آخران تعرض لهما فى «الكتاب»:

أحدهما: عدم الوهن به مطلقا من غير فرق بين أن يكون اعتبار الأمانة على وجه الاشتراط و التقييد بحكم الشارع أو بحكم العقل و العرف و يلحق به ما لو أنيط اعتبارها بالظن الشخصى على ما ذهب إليه القائل بحجية الظن المطلق.

ثانيهما: التفصيل بين ما كان الحاكم بالتقييد أو اعتبار الظن الشخصى، الشرع و بين كون الحاكم باعتبار أحد الأمرين، العقل أو العرف، بعدم الوهن على الأوّل و الوهن فى الثانى.

و وجه الأوّل- أى: عدم الوهن به مطلقا فيما لو كان الحاكم بالحجية

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣١٨

الشارع- ظاهر؛ فإنّ ما دلّ على النهى عن القياس و استعماله فى الشرعيات- سيّما بملاحظة التعليل المذكور فيه- شارح لما دلّ على

التقييد و حاكم عليه. و أنّ المراد من الظنّ المعبر عنه فى حجّية الأمانة، غير الظنّ القياسى فيكون حجّية الأمانة مقتيدة بالنسبة إلى غير الظنّ القياسى، و مطلقة بالنسبة إليه. و كذا لو كان المعبر بحكم الشارع الظنّ الشخصى، و فرض المانع منه القياس؛ فيحكم بإطلاق الحجّية بالنسبة إلى هذه الصورة الخاصة.

و أمّا لو كان الحاكم باعتبار أحد الأمرين العقل أو العرف، فالوجه فيه: أنّه بعد تبين حال القياس ببيان الشارع و كونه غالب المخالفة فى الأحكام الشرعية، يكون الظنّ الحاصل منه فى نظر العقل و العرف بمنزلة الوهم. فلا- يوهن به ما يفيد الظنّ لولاه عند العقل و العرف؛ نظرا إلى أنّ اعتبار وصف الظنّ فى حكمهما أو اعتبار عدم قيامه على خلاف الأمانة إنّما هو من حيث غلبة المطابقة للواقع على الأول، و مصادمة القرب الشخصى للنوعى على الثانى. و القرب موجود فى الأمانة المخالفة للقياس و إن كان وصف الظنّ منتفيا أو قائما على الخلاف. و من هنا يقال بحجّية الظنّ النوعى فى الجملة على القول بحجّية الظنّ المطلق بدليل الانسداد أو غيره؛ مع كون نتيجة الدليل حجّية الظنّ الشخصى على ما عرفت فى محله.

نعم، لو كان هناك سببان للظنّ مع اختلاف مقتضاهما و كان القياس على طبق أحدهما فأوجب منع حصول الظنّ من الأمانة المخالفة له؛ فحصل الظنّ من

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣١٩

السبب الموافق له، أمكن القول بحجّية الظنّ الحاصل من السبب الموافق له- بناء على إناطة الحكم بالظنّ الشخصى- و كذا لو فرض منعه حصول الظنّ من الأمانة القائمة على خلاف ما قيد اعتباره بعدم قيام الظنّ على الخلاف فتأمل هذا.

و أمّا وجه التفصيل: فيظهر ممّا ذكر من الوجه لإطلاق الوهن به و إطلاق عدم الوهن به؛ فإنّ الحكومه إنّما تجرى بالنسبة إلى الأدلة الشرعية، لا بالنسبة إلى ما كان اعتباره فى الشرعيات من جهة إمضاء حكم العقل، أو العرف؛ فإنّ حكم الشارع بالنسبة إليه يتبع حكم العقل أو العرف.

فإذا فرض إناطة حكم العقل مثلا- بالظنّ الشخصى و فرض انتفائه فى مورد وجود القياس على خلاف السبب المفيد للظنّ فيرتفع موضوع الحكم العقلى قهرا بالوجدان. و ليس هذا عملا بالقياس حقيقة أصلا؛ حتّى يمنع عنه ما دلّ على المنع عن العمل بالقياس و استعماله فى الشرعيات.

فإن شئت قلت: إنّ الممنوع بما دلّ على المنع من العمل ببعض الأمارات كالمثبت بما دلّ على وجوب العمل ببعضها فكما أنّ المثبت بالثانى الآثار الشرعية، كذلك الممنوع بالأول هو خصوص الآثار الشرعية المجعولة من قبل الشارع. و المفروض أنّه ليس فى مورد القياس على خلاف ما يعتبره العقل من الظنّ أثر شرعى و حكم مجعول من الشارع أصلا، و إنّما الثابت من قبله إمضاء الحكم العقلى اللاحق لوصف الظنّ المرتفع قهرا فى مفروض البحث هذا.

و التحقيق ما عرفت: من إطلاق عدم الوهن به؛ نظرا إلى ما عرفت من وجود

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٢٠

مناط الحجّية و عنوانها فى مقابل القياس، و إن لم يعبر عنه بالظنّ. فما دلّ على المنع عن القياس بالنظر إلى تعليقه قد يخرج الظنّ القياسى موضوعا عن حكم العقل بحجّية مطلق الظنّ، و قد يدخل غير الظنّ الشخصى موضوعا فى حكم العقل فافهم و تأمل؛ فإنّ المقام لا يخلو عن غموض، هذا كلّ بالنسبة إلى ما قام دليل على عدم اعتباره بالخصوص.

و أمّا ما حكم بعدم حجّيته من الظنون من جهة الأصل فلا إشكال فى عدم وهنه لما كان اعتباره من باب الظنّ النوعى المطلق أو التّعبد كذلك، كما أنّه لا إشكال فى وهنه لما كان اعتباره على وجه التقييد أو الاشتراط بحصول الظنّ الشخصى المرتفع بواسطة قيام الظنّ على الخلاف كما ذكره فى «الكتاب».

و توهم جريان ما عرفت فى القسم الأول فى هذا القسم من الظنّ بجعل دليل حرمة حاكمها على ما دلّ على جعل الأمانة على وجه

التقييد أو الاشتراط قد عرفت فساداً سابقاً هذا.

و أما حكمهم بعدم حجّية الخبر الصّحيح الذى أعرّض المشهور عنه؛ فإنّما هو من جهة عدم استفادة العموم ممّا دلّ على حجّيته بحيث يشمل ما أعرّض المشهور عنه فلا ينافى ما ذكرنا.

و أما ما بنى عليه شيخنا قدّس سرّه - فى غير موضع من كلماته و سمعنا منه مراراً فى مجلس البحث - من وهن كثرة التخصيص للدلالة العمومات؛ فإنّما هو من جهة إناطة ألفاظ العموم بالظهور العرفى المرتفع مع كثرة التخصيص - على ما أسمعناك

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٢١

فى مطاوى كلماتنا السابقة - فلا ينافى ما ذكرنا أيضاً.

نعم، ما سمعنا منه مراراً: من ارتفاع الوهن المذكور بعمل جمع من الأصحاب بالعمومات الموهونة فى بعض أفرادها، قد يناقش فيه ولكنّه لا تعلّق له بالمقام، بل متعلّق بالجبر بالظنّ الغير المعتمد.

(٧٩) قوله قدّس سرّه: (لأنّ رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٩٨) التفرقة بين حجّية القياس و كونه مرجّحاً أم لا؟

أقول: لا يخفى عليك: أنّ ما أفاده المحقّق قدّس سرّه: من الاستدلال للترجيح بالقياس على ما ذهب إليه بعض الأصحاب و مال إليه السيّد فى «المناهل» [٢٦٥] يرجع إلى الكليّة المسلّمة بينهم: من لزوم الترجيح بكلّ ما يوجب رجحان أحد المتعارضين على صاحبه. و ما ذكره أخيراً يرجع إلى بيان الفرق بين جعل الشّء حجّة و جعله مرجّحاً. و الفرق بينهما ظاهر على تقدير تسليم اختصاص دليل المنع بجعل القياس حجّة و دليلاً فى المسألة.

و إنّما الكلام فى الاختصاص المذكور فإنه إن سلّم عدم قياس الإجماع

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٢٢

على العنوان الأعمّ - مع أنّه فى حيّز المنع كما أشار إليه قدّس سرّه بقوله: «و فيه نظر» - [٢٦٦] لا نسلم اختصاص الأخبار المانعة بجعله دليلاً و حجّة فى المسألة فإنّ المنهى بها استعمال القياس فى الدّين و الاستناد إليه فى استنباط الأحكام الشرعيّة و لا ريب فى رجوع الترجيح إلى العنوان المنهى عنه؛ ضرورة استناد الحكم التّعينى فى مقابل التّخير و المنع عن الأخذ بالمرجوح، أو الأصل فى المسألة، أو الاحتياط فيها، كلّ على مذهبه إلى الرّجحان فالفرق المذكور لا يجدى شيئاً.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ ما أفاده المحقّق قدّس سرّه بقوله: «و القياس يصلح أن يكون مرجّحاً لحصول الظنّ منه» [٢٦٧] يرجع إلى إثبات الصّغرى لكليّة الكبرى المسلّمة بينهم، لا إلى جعل الظنّ الحاصل منه جزءاً للمقتضى.

نعم، لا إشكال فى كونه سبباً لحدوث عنوان الرّاجح و المرجوح فى الخبر الموافق له و المخالف له. فإن كان المراد من جزء المقتضى فى «الكتاب» هذا المعنى كان مستقيماً؛ لكنّه خلاف ظاهره فإنّه يأبى عن الحمل المذكور قوله: «مع أنّ مقتضى الاستناد فى الترجيح به ... إلى آخره» [٢٦٨].

نعم، لو كان المراد من المقتضى فى «الكتاب» العلّة التّامة كما يدلّ عليه

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٢٣

قوله قدّس سرّه فى مقام الفرق بين الدّليل و المرجّح: «و الفرق بين المرجّح و الدّليل ليس إلّا أنّ الدّليل مقتضى ... إلى آخره» [٢٦٩] صحّ ما أفاده قدّس سرّه بعد جعل عنوان المحرّم مطلق استعمال القياس فى الدّين، هذا على القول بحجّية الأخبار سنداً و دلالة من باب الظنّ النوعى كما هو المشهور بين أهل الطّنون الخاصّة، و عليه مبنى كلام المحقّق قدّس سرّه.

و أمّا على القول بحجّية الظنّ المطلق فى الأحكام الشرعيّة - بناء على دوران الحجّية مدار الظنّ الشّخصى الفعلى بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة الواقعيّة - كما هو المشهور بين أهل الطّنون المطلقة؛ فيكون القياس تمام العلّة و الحجّة المستقلّة، أو جزء العلّة على تقدير كونه

علّمة تأمّة للظن من غير أن يكون مدخل للمنضمّ إليه فى حصوله، أو جزء العلّمة على تقدير استناد حصول الظنّ إليهما؛ لأنّ الحجّة و الدليل فى المسألة على هذا القول وصف الظنّ، و من هنا لا يمكن تحقّق التعارض على هذا القول.

نعم، على القول بكون نتيجة مقدّمات دليل الانسداد حجّية الظنّ فى خصوص الطّريق و المسألة الأصولية أو كونها حجّية الظنّ فى المسألتين يمكن فرض التعارض بين الأمارتين من غير اعتبار حصول الظنّ منهما.

و عليه يمكن فرض الترجيح بالقياس المفيد للظنّ فى المسألة الفرعية على

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٢٤

طبق إحدى الأمارتين كالقول بحجّية المتعارضين من باب الظنّ الخاصّ على ما يظهر من القائل بحجّية الظنّ فى الطّريق من الترجيح بما كان من مظنون الحجّية من المتعارضين مفيدا للظنّ بالمسألة الفرعية على ما عرفت فى الأمر الأوّل، و إن كان القول به على مقالته لا يساعد عليه الدليل.

و بالجملة: لا إشكال فى عدم جواز الترجيح بالقياس و أشباهه فيما يتصوّر الترجيح به، بل يمكن دعوى الإجماع عليه. و يكفى دليلا على استمرار سيرة الأصحاب فى باب الترجيح أصولا- و فروعا عند تعارض الأخبار و سائر الأمارات المعتبرة، و أمّا عنوان بعض الأصحاب للقياس فى الأصول و التعارض لأقسامه؛ فإنّما هو لتمييزه و تحقيق حقيقته و الفرق بين ما يحكم بحجّيته عند الخاصّة كالمنصوص العلّمة الذى يرجع إلى دلالة اللفظ، و المنقح العلّمة على وجه القطع و بين ما لا يحكم بحجّيته عندهم و ما وقع الكلام فيه كالقياس بطريق أولى و إن كان المشهور بينهم المنع عن العمل به.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٢٥

(٨٠) قوله قدّس سرّه: (و أمّا القسم الآخر: و هو الظنّ الغير المعتبر لأجل بقائه تحت الأصل [٢٧٠] ... إلى آخره). (ج ١ / ٥٩٩)

الترجيح بالظن غير المعتبر من جهة الأصل

إشارة

أقول: لا يخفى عليك أنّ الكلام فى الترجيح بالظنّ الغير المعتبر من جهة الأصل الأوّلى إنّما هو فيما لم يحكم بحجّيته مع إمكان الحكم بها بالنسبة إليه كما هو المفروض بالنسبة إلى الوهن و الجبر به؛ فالترجيح بالمزايا الدّاخلية المتقوّمة بالمتعارضين خارج عن محلّ البحث، و إنّما يقع الكلام فيه فى بحث التعارض.

فالبحث فى المقام إنّما هو فى المرجّح الخارجى الموجب للظنّ بالصدور، أو جهته، أو إرادة حكم الله من أحد المتعارضين، و من هنا جعل الأقسام فى المقام ثلاثة، على خلاف ما صنعه فى باب التعارض من جعلها أربعة؛ بجعل المرجّح المضمونى قسما رابعا فى قبال الأقسام المذكورة فى المقام.

فإنّ الكلام فى باب التعارض فى مطلق الترجيح، و فى المقام فى الترجيح بالظنّ الموجود فى المسألة الفرعية على طبق أحد المتعارضين؛ فلا بدّ أن يكون مرجّحا مضمونيا لا محالة، غاية الأمر: أنّه قد يحصل منه الظنّ بصدور أحد المتعارضين، و قد يحصل منه الظنّ بجهة صدور أحدهما، و قد يظنّ منه إرادة

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٢٦

الظاهر من أحدهما على وجه التفصيل، و قد يظنّ منه أحد الأمور المذكورة على سبيل الإجمال، فيقوى به إحدى جهات أحد المتعارضين على سبيل الإجمال.

و من هنا حكم قدّس سرّه فى باب التعارض برجوع المرجّح المضمونى إلى المرجّح الدّاخلى، و إن فوّق بينهما بالإجمال و التفصيل؛

و إن كان ظاهر كلامه بعد ذلك في المقام، بل صريحه: عدم التلازم بينهما و هو الحقّ إن كان المراد الكشف القطعي؛ و إن كان الظنّ فلا- نمّنه، إلّا أنّ الكلام في اعتبار هذا الكشف إذا تعلّق بالدلالة من حيث الترجيح؛ فإنّ مقتضى القواعد الحكم بإجمال المتعارضين المتكافئين من حيث الظهور اللفظي إذا انحصر وجهه التصرف في الدلالة و إن كان أحدهما موافقا للظنّ الخارجى على القول باعتبارهما من حيث الظنّ النوعى المطلق بالمعنى الذى عرفته؛ إذ على سائر الأقوال لا يتصور التعارض بينهما مع وجود الظنّ الشخصى الخارجى على طبق أحدهما بالضرورة كما صرح به فى «الكتاب».

اللهم إلّا أن يستفاد ممّا ورد فى باب العلاج لزوم الترجيح به فتأمل و انتظر لتمام الكلام فيما يتعلّق بالمقام فى الجزء الرابع من التعليق.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٢٧

(٨١) قوله قدّس سرّه: (و أمّا المقام الثّانى فتفصيل القول فيه: أنّ أصله عدم التّقيّة ...

إلى آخره). (ج ١ / ٦٠٢)

أقول: الكلام فى الترجيح بالظنّ الخارجى من حيث جهة الصدور مفروض فيما إذا انحصر التصرف فيها بحيث كان كلّ من الصدور و الدلالة مفروغا عنه؛ و لو بأن يكونا قطعيتين. فيعلم إجمالا بأنّ أحد المتعارضين صدر لغير بيان حكم الله الواقعى من تقيّة أو غيرها كما هو مفروض الكلام فى الترجيح من حيث الصّيدور و الدلالة، فعلى هذا لا إشكال فى الحكم بتساقط الأصل من الطرفين إن كان مبناه التّعبّد و استصحاب عدم حدوث ما يوجب التّقيّة و نحوها.

بل الحقّ عدم جريان الأصولين مع العلم الإجمالى المفروض - كما ستقف على شرح القول فيه فى محلّه - كما أنّه لا إشكال فى عدم جريانهما على القول بإناطة اعتبار الأصل بحصول الظنّ الشخصى من نفس ظهور حال المتكلّم، كعدم الإشكال فى عدم جريان ما يخالف الظنّ الخارجى على القول بإناطة اعتباره بحصول الظنّ الشخصى فى موردّه أو بعدم الظنّ على الخلاف.

(٨٢) قوله قدّس سرّه: (لأنّنا نفهم ممّا ورد فى ترجيح ... إلى آخره). (ج ١ / ٦٠٢) أقول: لا يخفى عليك أنّ المعطوف عليه قوله: «لأجل الحاجة إليه» [٢٧١] الرّاجع إلى إجراء دليل الانسداد فى خصوص هذه المسألة.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٢٨

و ما أفاده فى المعطوف فى غاية الإشكال؛ فإنّ صريح الأخبار الترجيح بمخالفة العامّة و وجوب الأخذ بالخبر المخالف للقوم، لا الحكم بطرحهما بحيث كان الظنّ مرجعا فتدبّر.

(٨٣) قوله قدّس سرّه: (فى المقام الثّالث: و هو ترجيح السند بمطلق الظنّ ...

إلى آخره). (ج ١ / ٦٠٣)

جواز ترجيح ما لم يقطع بصدوره من الأخبار بمطلق الظن

أقول: حقّ العبارة أن يذكر بدل السّند، الصّيدور. فكأنّه قدّس سرّه لا- حظ فى هذا التّعبير مورد المرحّج بحسب الغالب لا مورد الرّجحان.

ثمّ إنّ ما أفاده بقوله: «إذ الكلام فيه أيضا مفروض فيما إذا لم نقل بحجيّة الظنّ المطلق» [٢٧٢].

محلّ مناقشة؛ إذ القول بحجيّة الظنّ المطلق و إن كان يجمع القول بحجيّة بعض الظّنون من حيث الخصوص مع عدم كفايته فى الفقه كالأخبار المصحّحة بالعدلين، إلّا أنّ فى مورد وجود الظنّ الخاص لا معنى لتوهم حجيّة الظنّ المطلق بدليل الانسداد؛ إذ الانسداد إذا كان علّة، يدور الحكم مداره وجودا و عدما. و هذا مع غاية وضوحه قد مضى الكلام فى توضيحه فى مطاوى كلماتنا السّابقة فراجع إليها.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٢٩

ثم إن الكلام في ترجيح الصدور بالظن الخارجى مفروض فيما إذا انحصر التصرف فيه؛ بحيث كان كل من جهتي الصدور والدلالة مفروغا بأن كانا قطعيتين على ما عرفت الإشارة إليه في الترجيح به من حيث جهة الصّيدور أو الدلالة، فإذا كان صدور أحدهما مظنونا بالظن الشخصى يكون صدور الآخر موهوما لا محالة على ما فرضنا.

فالأقسام المتصورة في «الكتاب» إنما هي بالنسبة إلى أدلة الصّيدور والحكم بتصديق المتعارضين، فلا يتوجه: أن الظن بصدور أحد المتعارضين بالظن الشخصى لا ينافي الظن بصدور الآخر كذلك؛ إذ ربما يقع التعارض بين القطعيتين من حيث الصدور كالأيتين والمتواترين لفضا.

ومنه ينقدح استقامة ما أفاده قدس سره: من عدم إمكان الترجيح بالظن الخارجى إلّا على القول بحجية المتعارضين من باب الظن النوعى بصدورهما.

ثم إن ما أفاده قدس سره: من أن مقتضى الأصل الأول في الظن عدم الترجيح به، كما أن مقتضى الأصل الأولى عدم حجتيه [٢٧٣] قد عرفت توضيح القول فيه.

إنما الكلام في المقام في الجمع بين الأصل المذكور، والأصل الذى تمسك به للترجيح بالظن الخارجى وهو الوجه الأول الذى يرجع إلى تقريرين:

أحدهما: قاعدة الاشتغال؛ نظرا إلى رجوع الشك في المقام بعد فرض عدم

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٣٠

الإطلاق للأخبار الحاكمة بالتخير إلى دوران الأمر بين التّخير والتّعين، والمشهور المختار الرجوع فيه إلى قاعدة الاشتغال، لا البراءة. ثانيهما: الأصل الأولى في الظن؛ من حيث إن الشك يرجع بالأخرة إلى الشك في حجية المرجوح فعلا وإن كان أصل حجتيه الشائئة مفروغا عنها، وإلا لم يقع التعارض ولا فرق في الرجوع إلى الأصل المذكور فيما يشك في حجتيه بين القسمين أصلا كما لا يخفى. ولو قيل بالبراءة في مسألة الدوران في المكلف به الشرعى في المسألة الفقهيّة لم يكن معنى للقول بها في المقام وأمثاله؛ لرجوع الشك فيه إلى الشك في الطريق.

فإنه قد يقال: بعدم إمكان الجمع بين الأصلين فإنّ الشك في مجرى الأصل الثانى بكلا تقريره مسبب عن الشك في كون الظن الخارجى مرجحا ومعينا عند الشارع للزّاحج، فإذا حكم الشارع بعدم الاعتناء بهذا الشك فيثبت في حكمه التّخير بين الخبرين وجواز الأخذ بالمرجوح فعلا فيرفع الشك الذى هو مجرى الأصل الثانى بكلا تقريريه بحكم الشارع فلا مجرى له أصلا، وهذا معنى عدم إمكان الجمع بينهما.

فإن شئت قلت: إنّ الشك في حجيّة المرجوح فعلا واحتمال تعين الأخذ بالزّاحج مسبب عن احتمال اعتبار الظن الخارجى في مقام الترجيح، فإذا حكمنا بمقتضى الأصل الأولى في الظن بإلقاء هذا الاحتمال وعدم الاعتناء به كما هو

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٣١

المفروض كان معناه عدم الالتفات إلى الشك والاحتمال المذكورين، ولازمه الحكم بحجيّة المرجوح فعلا؛ فالأصل الأول حاكم على أصالة عدم حجتيه المرجوح و وارد على قاعدة الشغل على تقدير جريانها في المقام أن التحقيق كونه واردا على أصالة عدم حجتيه المرجوح أيضا لو كان الموضوع فيها عدم العلم بالحجيّة واقعا و ظاهرا كما يقتضيه التحقيق بالنسبة إلى العقل الحاكم بالأصل المذكور، بل بالنسبة إلى الدليل الشرعى القائم عليه؛ لاستبعاد الاختلاف بين موضوع الحكمين؛ لعدم تصور الحكومه بالنسبة إلى الأحكام العقلية؛ فإنّ مرجعها إلى التخصيص بلسان التفسير كما وقع التصريح به في غير موضع من «الكتاب».

و توهم: عكس ذلك يجعل أصالة عدم حجتيه المرجوح أو القاعدة واردا على أصالة عدم الترجيح بالظن الخارجى.

فاسد جدّا؛ لأنّ الشك فيها ليس مسببا عن الشك في مجرى الأصلين، بل الشك فيه مسبب عن الشك في كونه مرجحا ومعينا في

نظر الشارع، و هذا بخلاف الشك في مجرى الأصلين على ما عرفت. و تسبب كل منهما عن الآخر أيضا غير معقول؛ ضرورة استحالة كون الشيء علّة لشيء و معلولا له.

نعم، تعين الأخذ بالزاجح من المتعارضين و ثبوته يستلزم مرجحية الظن الموجب للترجيح على سبيل الاستكشاف، لكنه ليس مختصا بالمقام، بل يجري بالنسبة إلى كل علّة و معلول؛ لأنه من قضية العلية بين الشئين؛ فإن العلم بعدم المعلول كاشف عن عدم علته، كما أن العلم بوجوده كاشف عن وجودها. و هذا مع وضوحه سيأتي القول فيه إن شاء الله تعالى مشروحا في محله هذا.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٣٢

دفع الإشكال و التنافي

و قد يدفع الإشكال و يرفع التنافي المزبور بأن جريان القاعدة أو أصالة عدم حجّة المرجوح من أحكام احتمال لزوم الأخذ بالظن الخارجى فى مقام الترجيح و احتمال تعين الأخذ بالزاجح من المتعارضين و الأصل الأولى الجارى فى الظن الخارجى لا ينفى به إلّا الحكم المترتب شرعا على المحتمل، و أمّا الحكم المترتب على الاحتمال فلا ينفى به. [٢٧٤]

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣؛ ص ٣٣٢

ثقلت: إن جواز الأخذ بالزاجح إنما هو من جهة كونه متيقن الحجّة على كل تقدير، لا من جهة البناء على مرجحية الظن الخارجى. و عدم جواز الأخذ بالمرجوح أيضا ليس من جهة البناء على مرجحية الظن الخارجى، و إنما هو من جهة احتمال عدم جواز الأخذ به فليس هنا بناء و اعتناء بمرجحية الظن الخارجى حتى ينفيهما ما دلّ على عدم البناء و الاعتناء عند الشك فى المرجحية. و بعبارة ثالثة: الأصل الأولى الجارى فى الظن لا يمكن أن يثبت خلاف مقتضاه و يجعل المشكوك حجة، فالحكم بحجّة المرجوح فعلا- إن كان من جهة إطلاق أخبار التخيير فالمفروض جعلها فى مقام الإهمال أو الإغماض عن إطلاقها، و إن كان من جهة الأصل الجارى فى الزحان فهو يرجع إلى ما ذكرنا:

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٣٣

من جعل أصالة عدم الاعتناء بالظن دليلا على اعتباره. و بعبارة رابعة: المقام نظير ما لو علم إجمالا بحجّة بعض الأمارات القائمة على المسائل الفقهيّة من حيث الخصوص، أو من باب الظن المطلق على تقدير إهمال النتيجة؛ فإنّ الأخذ بالمتيقن منها على تقدير كفايته، أو بالجميع من باب الاحتياط، لا ينافى كون الأصل فى الظن عدم الحجّة. فإذا كان الزاجح متيقن الحجّة على كل تقدير و المرجوح مشكوك الحجّة، لم يناف الحكم بتعين الأخذ بالزاجح من حيث تيقنه، أو الاحتياط كون الأصل الأولى فى الظن عدم الترجيح به.

و هذا الكلام و إن لم يخل عن نقض و إبرام، إلّا أنّه غاية ما يخطر بالبال فى دفع الإشكال و عليك بالتأمل فيه؛ فإنّه غير نقى عن الإشكال و لم أفق على من تعرّض له و لدفعه إلّا شيخنا الأستاذ العلامة قدس سرّه فى مجلس المذاكرة ببعض التقريرات التى عرفت و قد طال البحث بينى و بينه فى هذا المقام، و لعلنى أتكلّم فيه زيادة على ذلك فى بحث التعارض على ما يساعدنا التوفيق من المذى بيده ملكوت كل شيء و هو على كلّ تقدير تعالى شأنه.

ثمّ إنّ ما أفاده قدس سرّه فى دفع توهم عدم كلية قاعدة الشغل فى المقام- نظرا إلى وقوع التعارض أحيانا بين الاحتياط فى المسألة الأصوليّة و المسألة الفرعيّة، بل يحكم بترجيح الاحتياط فى الثانية على الأولى فى المقام كما سبق التنبيه عليه فى معمّات نتيجة دليل الانسداد على ما فى «الكتاب» من بيان التوهم بقوله:

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٣٤

«مدفوع بأنّ المفروض فيما نحن فيه عدم وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين لو لا الظنّ إلى آخر ما أفاده» [٢٧٥]- وإن كان مستقيماً- و لا- يتوجّه عليه: أنّ البناء فى المقام على إهمال أخبار التّخيير، فكيف يتمسّك بإطلاقه لإبطال الأصل فى المسألة الفرعية؟ لأنّ الإهمال المدعى إنّما هو فى قبال المرجّحات لا مطلقاً، ولا تنافى بين كون القضية المطلقة فى مقام الإهمال من جهة و البيان من جهة أخرى كما هو واضح- إلّا أنّ ما أفاده: من ترجيح الاحتياط فى المسألة الفرعية على الاحتياط فى المسألة الأصولية فى بيان التّوهم مشيراً إلى ما أفاده قدّس سرّه فى معمّات نتيجة دليل الانسداد قد عرفت الكلام فيه ثمة و أنّ التعارض لا يتصوّر بين الاحتياطين أصلاً.

(٨٤) قوله قدّس سرّه: (إلّا أن يقال: إنّ هذا الظنّ حاصل من نفس الخبر ...

إلى آخره). (ج ١ / ٦٠٩) أقول: تعليلهم لتقديم النّاقل؛ بأنّ التّأسيس أولى من التّأكيد و أنّ اهتمام الشارع ببيان المحرّمات لا المباحات، فيظنّ صدور الخبر المخالف للأصل و إن جامع ما أفاده فى الاستدراك، إلّا أنّ تعليلهم لتقديم الخبر المقرّر الموافق للأصل باعتضاده بالأصل فيظنّ صدور الخبر الموافق له بناء على القول باعتباره من باب الظنّ لا يجمعه، و إلّا أمكن أن يقال- فى جميع موارد الترجيح بالظنّ الخارجى:-

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٣٥

إنّ الظنّ حاصل من الخبر الموافق له [٢٧٦]، فافهم.

(٨٥) قوله قدّس سرّه: (ثمّ لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات ... إلى آخره). (ج ١ / ٦١٠) أقول: عدم وجوب العمل بما ظنّ اعتباره فى مقابل الأصول العملية ما لم ينته إلى القطع كما هو المفروض، بل عدم جوازه أمر واضح لا ستره فيه أصلاً؛ لأنّه مقتضى الأصل الأوّل المقرّر فى الظنّ.

و أمّا الاكتفاء به فى مقابل التّخيير المرجع فى المقام فلو جهين:

أحدهما: كون قضية الأخبار القاضية بالتّخيير قضية مهملة بالنّسبة إلى ما يظنّ الترجيح به، فيحكم بمقتضى ما عرفت فى الوجه الأوّل بلزوم الأخذ بالرّاجح. اللهمّ إلّا أن يقال- بعد فرض الإهمال- إنّ المرجع هو الرّاجع من المتعارضين بناء على الوجه المذكور، و إن لم يكن هناك ما يوجب الظنّ بمرجحيّة

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٣٦

Translation Movement

ثانيهما: أنّ ذهابهم إلى الأخذ بالخبر الموافق للأمارّة الخارجيّة و إن لم يصل إلى حدّ الإجماع إلّا أنّه يوجب الوهن فى إطلاقات التّخيير على تقدير تسليم كونها فى مقام البيان و الإطلاق، من حيث إعراضهم عنه؛ فيرجع بعد الوهن الحاصل فى الإطلاقات- من جهة الإعراض- إلى الوجه الأوّل. و الفرق بين الوجهين لا يكاد يخفى على من له أدنى تأمل هذا.

و أمّا ما يقال فى وجهه من أنّ المراد بالتّخيير فى المقام: هو التّخيير الذى يحكم به العقل - بناء على اعتبار المتعارضين من باب السّببيّة لا التّخيير الذى يحكم به الشارع بمقتضى الأخبار الواردة فى باب العلاج؛ نظراً إلى أنّ حكم العقل بالتّخيير بين المتراحمين إنّما هو فيما إذا لم يكن هناك مزبنة لأحدهما على الآخر- ففاسد جدّاً؛ لأنّ الحكم العقلى بالتّخيير بين المتراحمين إنّما هو من جهة تراحم الجهة الموجبة لهما فلا يرفعه إلّا أهميّة أحد المتراحمين.

و أمّا مجرد أقربيّة أحدهما بالنّسبة إلى الواقع فلا تعلّق له بما يوجب ثبوت الحكم لهما بل ربّما ينافيه.

و أمّا ما قرع سمعك:- من كون الرّجحان مانعاً عن حكم العقل بالتّخيير- فإنّما هو بالنّسبة إلى التّخيير الظّاهرى العقلى بين الاحتمالين، الذى هو من الأصول الأربعة لا التّخيير فى المقام. و الفرق بينهما، مضافاً إلى ظهوره سيّجىء بيانه مشروحاً فى الجزء الرّابع من التّعليقة إن شاء الله تعالى.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٣٧

نعم، يمكن أن يكون الوجه فيه ما يشير إليه بعد ذلك من دليل الانسداد الجارى في خصوص المقام بعد الفراغ عن الوجه الثالث بقوله: «و لا بدّ من العمل به لأنّ التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت ... إلى آخر ما أفاده» [٢٧٧].

و إن ناقشه بقوله: «و لكن لمانع أن يمنع وجوب الترجيح ... إلى آخره» [٢٧٨] و لعلنا نتكلّم في هذا الوجه بعد ذلك.

(٨٦) قوله قدّس سرّه: (فمنها: ما دلّ على الترجيح بالأصديّة ... إلى آخره). (ج ١ / ٦١٠) أقول: لما كان الصّدق غير قابل للتفصيل فلا بدّ أن يكون المراد من الأصديّة في الحديث هي الأقريّة إلى الواقع، و بعد إلقاء خصوصيّة الأقريّة الحاصلة من صدق الرّاوى و كثرة مطابقة خبره للواقع، يدلّ على لزوم الترجيح بكلّ ما يوجب الأقريّة إلى الواقع من غير فرق بين المرجّح الدّاخلي و الخارجى هذا. و لكن قد يناقش فيما أفاده: بأنّ ملكة الصّدق في الرّاوى كملكة العدالة يمكن أن يكون لها جهة موضوعيّة، و إن كانت لها جهة طريقيّة دائما. فإذا حكم الشارع بلزوم العمل بخبر الصّادق فلا يكون المراد منه إلّا من كان له ملكة الصّدق، لا من طابق خبره الواقع؛ فإنّه غير قابل لتعلّق الجعل الشرعى به. و لا من كان يظنّ

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٣٨

مطابقه خبره للواقع حتّى يدلّ على حجّيّة الخبر المظنون مطابقتها للواقع مطلقا؛ فإذا كان الصّدق من الملكات فيمكن اعتبار القرب الحاصل منه كما يمكن اعتبار شدّته في الترجيح فيكون حالها حال الأعديّة فتأمل. و أشكال منه: ما أفاده في الترجيح بالأوثقيّة للتسريّة بالنسبة إلى المرجّحات الخارجيّة، و إلّا لدلّ ما دلّ على حجّيّة خبر الثّقة على حجّيّة كلّ ما يفيد مقدار الظنّ الحاصل منه [٢٧٩]، فتدبّر.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٣٩

(٨٧) قوله قدّس سرّه: (و ممّا يستفاد منه المطلب على وجه الظّهور ... إلى آخره). (ج ١ / ٦١١)

كيفية إستفادة لزوم الترجيح بمطلق المزيّة في أخبار العلاج

أقول: ظهور تعليل تقديم المشهور من حيث الرّواية- المعروف بين الرّواة و أهل الرّواية- على الشاذ الغير المعروف بينهم و ترجيحه عليه؛ من حيث انتفاء الزّيب الموجود فيه من حيث تفرد بعض بروايته في المشهور، و إن كان فيه ريب موجود في الشاذ أيضا من جهة أخرى في إناطة الترجيح بكلّ ما يوجب نفى الزّيب بالإضافة؛ من حيث تقليل الاحتمال أو ضعفه، أمر لا ينبغي الارتياح فيه أصلا؛ من حيث رجوعه إلى التعليل بالصّغرى فيدلّ على ثبوت كبرى مطوية مفروغا عنها؛ إذ لولاها لم يصحّ التعليل و الاستدلال هذا. مضافا إلى اقتضاء العلّة المنصوصة دوران الحكم مدارها من غير أن يكون مدخليّة لموردها.

و منه ينقدح دفع جميع الإشكالات الواردة على أخبار العلاج و تعارض بعضها مع بعض من حيث تقديم بعض المرجّحات في بعضها و تأخيرها، أو العطف بالواو الظاهر في الجمع و الاقتصار في بعضها بذكر بعض المرجّحات إلى غير ذلك. فإنّه إذا كان مدار الترجيح على ما عرفت لم يرد شيء منها كما هو ظاهر.

و قد عرفت الإشارة إليه في مطاوى كلماتنا السابقة و سيأتى تفصيل القول فيه في الجزء الرابع من التعلّيق إن شاء الله تعالى.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٤٠

نعم، على القول بالاقتصار على المرجّحات المنصوصة لا مناص عن توجّه بعض الإشكالات كما هو واضح لمن له أدنى تأمل، و بهذا التقريب يستدلّ على المدعى بتعليل تقديم المخالف للعامة على الموافق لهم بكون الرّشد في خلافهم كما في أكثر الأخبار، أو كونه صادرا بعنوان الثّقيّة كما في بعض الأخبار، بناء على حمله على مسألة التعارض بقريته الإجماع كرواية سماعه.

نعم، ما دلّ على تقديم المخالف على الموافق من حيث التّعبد أو من جهة مجرّد حسن المخالفة لا دلالة له على التّعدي أصلا.

و منه يظهر: أنَّ الأظهرية المدَّعاة في «الكتاب» لتعليل تقديم المخالف للعامة على الموافق في الدلالة على التعدى حتَّى بالنسبة إلى دلالة تعليل تقديم المشهور على غيره و لا وجه لها في ظاهر النظر لأنَّ الوجه في دلالة على التسرية ما عرفته في تقريب دلالة تعليل المشهور على الشاذ حرفاً بحرف، فكيف يكون أحدهما أظهر من حيث الدلالة؟ بل الإنصاف أنَّ دائرة الترجيح بالنظر إلى التعليل المذكور أوسع منها بالنظر إلى تعليل تقديم المخالف؛ حيث إنَّه لا يدلُّ على الترجيح بكلِّ ما يوجب ضعف الاحتمال كما هو ظاهر.

ثمَّ في كون الظهور المستفاد من مجموع الروايات الواردة في باب العلاج في التعدى و التسرية حتَّى بالنسبة إلى المرجحات الخارجة على تقدير الإغماض عن الظهورات المذكورة فيه كظهور كلِّ واحد في لزوم الأخذ به ممَّا لا

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٤١

ريب فيه؛ لكونه ظهوراً مستنداً إلى اللفظ حقيقة، و إن استند إلى مجموع الألفاظ؛ لعدم الفرق في بناء أهل اللسان و العرف بينهما أصلاً على ما فصل مستقصى في محله.

و أمَّا الاستدلال بدليل الانسداد للتعدى و التسرية بناء على قيام الظن الغير الثابت حجته على الترجيح بكلِّ ما يوجه و لو بحسب المرجحات الخارجة بناء على الإغماض ممَّا عرفت من الدليل عليه فهو محلُّ نظر و مناقشة.

فإنَّه إذا كان ظاهر الأخبار الترجيح بأمور مخصوصة و لم تدلَّ على مناط مشترك كما هو المفروض، فإن فرض انسداد باب العلم بتشخيص تلك الأمور و الظن الخاص به استقام تشخيصها بالظن المطلق المتعلِّق بها كالظن بالمشهور رواية أو الأعدائية أو المخالفة للعامة إلى غير ذلك.

و أمَّا الظن بالحكم الفرعي المطابق لأحد المتعارضين فليس ظناً بما ثبت الترجيح به و ليس من أطراف العلم الإجمالي أيضاً بالفرض حتَّى يرجع إلى الظن بكونه ممَّا جُوز الترجيح به، فكيف يتمسِّك بدليل الانسداد لإثبات اعتباره في لزوم الترجيح بما قام عليه من الظن الخارجى؟

فإن شئت قلت: إن التمسِّك بدليل الانسداد في هذه المسألة الأصولية الخاصة كالتمسِّك به في سائر المسائل موقوف على العلم الإجمالى بالتكليف بالترجح بأمور غير معلومة بالتفصيل، و لا مظنونة بالظن الخاص مع كون المرجح

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٤٢

الخارجى من أطرافه بحيث لا يكون هناك قدر متيقن، و ليس في المقام علم إجمالى على الوجه المذكور؛ إذ الترجيح بالمرجحات المنصوصة لا إشكال و لا خلاف فيه.

مضافاً إلى كونه متيقناً على كلِّ تقدير مع مساعدة العرف و أهل اللسان على لزوم الترجيح ببعضها كتقديم الأظهر على الظاهر، و بعد وضعها لا نسلم العلم الإجمالى بلزوم الترجيح بشيء آخر. مع أنه لو فرض وجوده كان المرجحات الداخلية الغير المنصوصة و ما يرجع إلى الاعتضاد متيقناً بالنسبة إلى الترجيح بالمرجح الخارجى.

فإن شئت قلت: إن أمر المعلوم بالإجمال على تقدير التسليم المزبور مردد بين الأقل و الأ-كثر، فلا-يمنع من الرجوع إلى إطلاقات التخيير بالنسبة إلى المرجح الخارجى.

و بعبارة أخرى: الحكم باعتبار الظن بلزوم الترجيح بكلِّ مزية حتَّى المرجح الخارجى موقوف على ثبوت التكليف بالترجح بغير ما تيقن الترجيح به و هو في حيِّز المنع، فإن سلَّم إطلاق لأخبار التخيير فيحكم بمقتضاه، و إلَّا فيؤخذ بالزاجح لا من جهة ثبوت الترجيح بالظن الخارجى من جهة دليل الانسداد بل من جهة كونه متيقن الحجية على كلِّ تقدير. و لا فرق في ذلك بين أن يكون هناك أصل أو عموم يرجع إليه على تقدير عدم وجود الزاجح من الخبرين أولاً كما هو واضح.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٤٣

هذا إذا فرض الفراغ عن اعتبار المتعارضين في الجملة بعد التعارض و حجيتهما و تردّد الأمر فيما هو الحجية بين الزاجح أو هو مع

المرجوح على سبيل التخيير كما هو المختار ومقتضى الأخبار والفتاوى فى غالب الأعصار.

و أمّا إذا لم يفرض ذلك تعين الرجوع إلى عموم، أو إطلاق، أو أصل على تقدير عدمهما لا يخالف مقتضى المتعارضين بناء على حجية الأخبار وغيرها من باب الطريقة كما هو المختار وعليه المشهور والمدار عندهم، لا السببية المحضة التى يقتضى الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقا بحكم العقل على ما عرفت مفصلا، من غير فرق بين وجود المرجح وعدمه.

هذا ما يقتضيه التحقيق الذى سلكه شيخنا قدس سره أيضا فى باب التعارض فى خاتمة «الكتاب»، ولا بد أن ينزل تحريره فى المقام عليه وإن لم يخل عن تمحل وتكلف.

فحكمه برعاية الاحتياط بالأخذ بالمظنون والراجح من الخبرين بقوله:

«و بالجملة: فلا ينبغى ترك الاحتياط بالأخذ بالمظنون فى مقابل التخيير» [٢٨٠] لا بد أن ينزل على الفراغ عن حجية أحد المتعارضين مع عدم الإطلاق لأخبار التخيير.

كما أن حكمه بالرجوع إلى الأصول فيما طابق الاحتياط، احتياط وإشكاله

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٤٤

فيما كان نافيا أو مثبتا مع عدم إمكان الاحتياط، لا بد أن ينزل على ما ذكرنا أخيرا:

من عدم الفراغ عن حجية أحد المتعارضين كما يشير إليه قوله: «و الدليل على هذا الإطلاق مشكل خصوصا لو كان الظن المقابل من الشهرة المحققة» [٢٨١].

و إن كان مقتضى التحقيق عدم الإشكال فى الرجوع إلى الأصل مطلقا فيما لم يخالف مقتضى المتعارضين. هذا ما يقتضيه تحقيق المقام عاجلا و عليك بالتأمل فيه لعلك تجده حقيقا بالقبول.

خاتمة: مشتملة على أمرين؛

لا بد من الفحص التام عن المرجحات الخارجيّة

الأول: أنه كما لا يجوز إجراء حكم التعادل إلّا بعد الفحص التام عن المرجحات المنصوطة فى أخبار العلاج، كذلك لا يجوز إجراؤه إلّا بعد الفحص التام عن المرجحات الخارجيّة بعد البناء على لزوم الترجيح بها على ما عرفت وجهه؛ لوجوب الفحص عن الحجية الشرعية والطريق إلى الأحكام من غير فرق بين الفحص عن أصل وجود الدليل أو الفحص عما يجب الأخذ به فعلا مع وجود الدليلين المتعارضين. و كما لا يجوز الرجوع إلى الأصول العملية عند الشك فى أصل وجود الدليل قبل الفحص، كذلك لا يجوز الرجوع إلى أصالة عدم مزية أحد

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٤٥

المتعارضين على الآخر قبل الفحص.

و أما بعد الفحص التام فإن احتمل المزية والمرجح الخارجى فى كلّ منهما فلا إشكال فى إجراء حكم التعادل؛ لأنه فى معنى التعادل حقيقة وإن احتمل وجود المرجح بالنسبة إلى أحدهما بالخصوص دون الآخر فيمكن القول بلزوم الأخذ به وإن لم يكن ظنا؛ نظرا إلى الكلية المستفادة مما عرفت: من الأخبار العلاجية من دوران الترجيح مدار عدم ريب فى أحد المتعارضين موجود فى الآخر، و كذلك الحكم فيما لو وجد الاحتمال فى كلّ منهما، و لكن كان وجود المرجح فى أحدهما مظلونا و فى الآخر مشكوكا أو موهوما؛ فإنه يجب الأخذ بما ظن وجود المرجح فيه؛ نظرا إلى الكلية المذكورة كما هو واضح. و لا فرق فى ذلك كله بين المرجحات الداخلية والخارجية.

حكم التعارض بين المرجحات المنصوطة والخارجية

الثانى: أنه لو وقع التعارض بين المرجحات المنصوصة والخارجية بوجود المرجح المنصوص فى أحد المتعارضين، والخارجى فى الآخر؛ فإن كان الوجه فى الترجيح بالمرجحات الخارجيه والتعدى عن المنصوصة إليها الكليّة المستفاده من الأخبار، فلا إشكال فى لزوم الأخذ بما هو الأقوى منهما فى النظر؛ من جهة حصول الظن الفعلى منه لعدم الترتيب بينهما على هذا التقدير.

إذن حكم التعارض بينهما حينئذ حكم التعارض بين المرجحات

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٤٦

المنصوصة، وإن لم يكن هناك قوّة؛ فيجب إجراء حكم التعادل؛ لعدم المزية بالفرض كما هو الشأن فيما وقع التعارض بين المرجحات المنصوصة وإن كان الوجه فى الترجيح بها دليل الانسداد بالبيان الذى عرفته وتقدم ضعفه، فلا إشكال فى لزوم الأخذ بالمرجح المنصوص على ما تبين لك عليه سابقا من لزوم رعاية الترتيب على هذا التقدير.

ومما ذكرنا كله يعلم: حكم ما لو وقع التعارض بين المرجحات الخارجيه؛ فإنه على تقدير قوّة لبعضها يلزم الأخذ بالخبر الموافق لهذا البعض. وعلى تقدير عدم القوّة يرجع إلى حكم التكافؤ والتعادل [٢٨٢].

هذا آخر ما أردنا إيراد فى سلك التحرير و يتلوّه الجزء الثانى من التعليقه

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٤٧

إن شاء الله تعالى [٢٨٣] والحمد لله أولا- و آخرأ وله الشكر ظاهرا و باطنا و صلى الله على نبيه محمّد خاتم أنبيائه و رسله و آله الطيبين الطاهرين المعصومين حجج الله على الخلائق أجمعين و لعنة الله على أعدائهم من الأولين و الآخرين.

وقد وقع الفراغ عن تحرير ما أردناه فى شعبان المعظم سنه سبع و ثلاثمائة بعد الألف و كان تحريره على يد العبد أحمد التفرشى [٢٨٤].

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٤٩

المقصد الثالث:

فى الشك

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٥١

ترجمة
Translation Movement
JMS

المقصد الثالث: فى الشك

إشارة

(٨٨) قوله قدس سره: (قد قسمنا فى صدر هذا الكتاب المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعى العملى ... إلى آخره). (ج ٢ / ٩)

فى الفرق بين العلم والظن بحسب الجعل وغيره إجمالا

أقول: قد أسمعناك فى الجزء الأول من التعليقه [٢٨٥]: وجه التقييد بالالتفات و الحصر فى الثلاثة، وإلقاء [٢٨٦] الوهم، و كون اعتبار العلم بالنسبة إلى الحكم المترتب على متعلقه ذاتيا ككشفه عن متعلقه و طريقتيه إليه و استحالة تعلق الجعل مطلقا به، سواء كان من الشرع و العقل، و إقامة البرهان على ذلك، و فساد توهم من ذهب إلى الخلاف غفلة عن حقيقة الحال، أو فتح باب الاعتراض ذاهلا عن المراد،

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٥٢

و أن الظن سواء كان شخصيا، أو نوعيا يشارك العلم فى الكشف و الطريقتية الذاتية بحسبه.

و أنه يمكن أن يعتبر من حيث كونه كاشفا عن متعلّقه و طريقا إليه فى الشرعيات، و أنه يفارق العلم من هذه الحيثية، و أنه ليس لازم الاعتبار بذاته، و لا تمنع الاعتبار كذلك، فيفارق الشك أيضا، و أن الحكم يوقع اعتباره و حجّيته فى الشرعيات يتبع قيام الدليل على الوقوع شرعا، أو عقلا، و الآخر خرج عن الإمكان إلى الوجوب و هو خلف محال.

و أنه فى مورد الشك فى قيام الدليل على الوقوع يبنى على عدمه، و أنه لا- شك فى وقوعه فى الجملة فى الشرعيات، و التأمل فى الأصل الثانوى الذى جرى فى لسان جمع ممن قارب عصرنا، أو عاصرناه: من لزوم البناء على الوقوع فى الحكم الفقهي، أو الطريق، أو هما معا، إلّا ما خرج.

كما أنا أسمعناك هناك: امتناع طريقة الشك و كشفه عن المشكوك، و إلّا خرج عن كونه شكّا، مضافا إلى لزوم الطريقة إلى المتنافيين و المتناقضين ذاتا، و امتناع اعتباره من الحيثية المذكورة بعد فرض فقدانها بالذات. و فساد توهم بعض من عاصرناه خلاف ذلك، و أن مرجع اعتبار الاستصحاب إلى اعتبار احتمال الحالة السابقة، و كذا مرجع أصالة الحيثية فى الأشياء إلى اعتبار احتمال الحيثية و ترجيحه على احتمال الحرمة.

و هكذا الأمر فى الطرق التبعديّة غفلة عن المراد عن كون المستحيل فى بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٥٣ الشك اعتباره من حيث كونه طريقا و كاشفا لا- مطلق ترتب الحكم عليه، و إلّا فما ذكرنا بعد الالتفات من الواضحات الملحقة بالبداهيات الأولى.

و كيف يتصور عروض الحكم الشرعى للشك من حيث كونه طريقا و كاشفا مع امتناع وجود الحيثية المذكورة فيه؟ و عدم صلاحيته لملاحظته بهذا الاعتبار لعدم وجدانه له و امتناع تأثير جعل الشاعر فيه كما هو ظاهر. و أن كلا من الأوصاف الثلاثة قابل لتعلّق الحكم لمورده و يصير موضوعا للحكم و يشارك من هذه الجهة و الحيثية مع الآخر، و إن تفارقت من الحيثية التى عرفت الإشارة إليها.

و إلى ذلك أشار قدّس سرّه بقوله: «و أما الشك فلمّا لم يكن فيه كشف أصلا لم يعقل أن يعتبر طريقا إلى متعلّقه و كاشفا عنه، فلو ورد فى مورده حكم ... الى آخره» [٢٨٧] يعنى بذلك: تعلّق الحكم بالمشكوك من حيث كون الشك مأخوذا فيه.

و ما هو المراد من الحكم الواقعى و الظاهرى و تحقيق مجارى الأصول، و أن المأخوذ فى موضوعاتها الشك، أو العنوان المنطبق عليه فى الجملة، و الإشارة إلى خلاف بعض من قارب عصرنا أو عاصرناه فى «فصوله» فى معنى الحكم الواقعى و الظاهرى إلى غير ذلك مما فصلنا لك القول فيه ثمة.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٥٤ و لكن نعيد الكلام فى تحقيق الحكم الواقعى و الظاهرى، و نجدّده فيه لما هو المقصود بالبحث فى المقام، و لعلنا نشير ضمنا إلى بعض ما طوينا ذكره فى الجزء الأول من التعليقة.

فى تحقيق الحكم الظاهرى و الواقعى

إشارة

فنقول: أمّا الحكم الواقعى فالمراد به هو الحكم المجعول للموضوعات بالملاحظة الأولى. و بعبارة أخرى: الحكم المجعول لها جعلاً أولياً. و بعبارة ثالثة:

هو الحكم المجعول لها من دون ملاحظة الجهل بحكمها الأولى المجعول لها وإن لو حظ في عروضه لها و تعلقه بها سائر الاعتبارات والأوصاف كالحضر، والسفر، والصحة، والمرض، وجدان الماء، وفقدانه إلى غير ذلك، فالأحكام الثابتة لذوى الأعذار والموضوعات الاضطرارية أحكام واقعية.

بل وإن لو حظت في عروضه لها العلم بالموضوع، أو الظن به، أو الشك فيه، بحيث لا يكون مع قطع النظر عن هذه لها حكم بحيث يكون المجعول بملاحظتها مجعولا أوليا لها، أو كان ولكن لم يكن من سنخها، أو وإن كان من سنخها بالنسبة إلى غير العلم على ما عرفت شرح القول فيه فى الجزء الأول من التعليقة.

و أمّا الحكم الظاهرى فهو المجعول للموضوعات من حيث الجهل وعدم العلم بالحكم المجعول لها أولا وبالذات، سواء لو حظ فيه الظن به شخصا، أو نوعا، أو الشك فيه بالمعنى المقابل للظن وهو التسوية، كما هو الملحوظ فى موارد

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٥٥

التخيير وشكوك الصلاة فى ركعاتها، أو أفعالها بالمعنى الأعم من الأقوال.

أو الشك بالمعنى اللغوى وهو خلاف اليقين على ما فى «القاموس»، كما هو الملحوظ فى الاستصحاب بناء على القول به من باب الأخبار، على ما ستقف على تفصيل القول فيه.

أو العنوان المنطبق على الشك بالمعنى الأعم فى الجملة، كما هو الملحوظ فى موارد وجوب الاحتياط عقلا و شرعا، و موارد البراءة العقلية و الشرعية على ما ستقف عليه عن قريب: من إناطة الاحتياط باحتمال العقاب لا الشك و إناطة البراءة بعدم وصول البيان الكافى من الشرع وإن كان ظنا معتبرا، بل أصلا من الأصول الشرعية كالاستصحاب وإن كان فى إناطتها بهذا المعنى كلام بالنسبة إلى البراءة الشرعية، أو منع فى الجملة، و لو بالنسبة إلى الموضوعات الخارجية:

بدعوى كون المناط فيها هو عدم العلم بالحكم الإلزامى فينطبق على الشك بالمعنى الأعم كما فى موارد الاستصحاب، و ستقف على ما هو المختار من المسلكين عن قريب.

فقد ظهر مما ذكرنا: أن الحكم الثابت بمقتضى الأدلة الظنية المعتبرة شرعا و الأمارات الشرعية حكم ظاهرى على مذهب أهل الصواب من المخطئة كما اتفقت عليه كلمة علماء الإمامية، بل يكون الأمر كذلك عند العامة أيضا بالنسبة إلى الأمارات القائمة على الموضوعات الخارجية، بل على الأحكام فيما كان الدال عليها ظواهر الكتاب والسنة كما عرفت البحث فيه فى الجزء الأول من التعليقة.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٥٦.

ولذا ذكروا: أن المستنتج من البرهان المعروف الذى يترتب عليه ٢٨٨ المجتهدون هو العلم بالحكم الظاهرى، و وجهوا به أخذ العلم بالحكم فى تعريف الفقه- فى دفع الإيراد عليه بكون أكثر مبادئه ظنية-: بأن المراد بالحكم أعم من الظاهرى و الواقعى فلا ينافى أخذ العلم فى حد الفقه.

و إلى ذلك يشير قوله قدس سره بعد ذلك: «و لذا اشتهر أن علم المجتهد بالحكم مستفاد من صغرى وجدائية و هى: هذا ما أدى إليه ظنى. و كبرى برهانية و هى:

كلما أدى إليه ظنى فهو حكم الله فى حقى. فإن الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهرى» [٢٨٩]؛ فإن صريحه كون الحكم الظاهرى أعم من مفاد الأصول.

و إن كان ربما يوهم قوله قبل ذلك فى بيان الفرق بين الأصل و الدليل كون الحكم الظاهرى مختصا بمفاد الأصل، كظاهر ما يتراءى منه ذلك فى باب الاستصحاب.

و من هنا قيل: إن للحكم الظاهرى إطلاقين عنده أعم و أخص. و لكن المتأمل يشهد بأن مراده ليس تخصيص مطلق الحكم الظاهرى

بمفاد الأصل، بل تخصص ما لا يلاحظ في تعلقه بالموضوع المجهول الحكم الكشف الظني عن الواقع و لكن الأمر في ذلك سهل.
بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٥٧

أمّا إطلاق الحكم الظاهري على الفعلي المنجز سواء كان واقعياً تنجز بالعلم أو ظاهرياً بالمعنى الذي عرفته، و الواقعي على الثاني الغير المنجز فلم نقف عليه إلّا في كلام بعض الأفاضل مقاربي عصرنا في «فصوله» و قد تقدّم نقله في الجزء الأول من التعليقة.

في انقسام الحكم الظاهري إلى الشأني و الفعلي

ثم إن الحكم الواقعي - بالمعنى الذي عرفت - كما ينقسم إلى الشأني و الفعلي - بالنظر إلى حكم العقل بوجوب إطاعته و تنجزه على المكلف و ترتب الآثار عليه و حكمه بكونه معذوراً في مخالفته على تقدير ثبوته في نفس الأمر لا أن يكون هناك إنشاءً و حكمان من الشارع أحدهما: الحكم الشأني. ثانيهما:

الفعلي، كما قد يتوهم، أو توهم - كذلك الحكم الظاهري ينقسم إلى الشأني و الفعلي؛ فإن ثبوته في موضوعه لا - تعلق له بعلم المكلف به.

فإذا علم المكلف به تنجز في حقه كوجوب تصديق العادل مثلاً؛ فإنه ربّما يكون هذا الحكم ثابتاً و لا يعلم به المجتهد، أو وجوب تقليد الأعلام مثلاً؛ فإنه ربّما يكون ثابتاً و لا يعلم به المجتهد و لا العامي، و لكن مجرد ثبوته النفس الأمرى بل الفعلي لا يكفي في ترتب الآثار عليه إلّا بعد الاستناد إليه في العمل، فإذا فرض كون فعل حراماً في الواقع فإذا استند العامي في ارتكابه إلى رأى من يفتي بجوازه مع جواز تقليده في حقه يكون معذوراً، و إلّا فلا.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٥٨

و لا ينافي ما ذكرنا من وجود القسمين للحكم الظاهري ما اتفقت عليه كلمتهم من التصويب في الأحكام الظاهرية في الجملة. ألا ترى أن الخبرين المتعارضين المتساويين من جميع الجهات إذا أخذ مجتهد بأحدهما و آخر بالآخر يكون مفاد المأخوذ مع الاختلاف حكماً ظاهرياً للأخذ؟ و كذا في دوران الأمر بين الحرمة الوجوب مع تساوى الاحتمالين، و هكذا.

و بالجملة: ما ذكرنا مما لا - إشكال فيه؛ لأن القول بتوقف ثبوت الحكم الظاهري في نفس الأمر على العلم بثبوته دورى، كالقول باشتراط ثبوت الحكم الواقعي على العلم به كما صرح به العلامة قدس سره في غير موضع من كتبه؛ حيث إن العلم متأخر عن المعلوم، فكيف يتوقف المعلوم عليه؟

و من هنا ذكرنا: أن اشتراط التكاليف بالعلم ليس على حد اشتراطها بالبلوغ، و العقل، و القدرة؛ فإن المتوقف على العلم تنجز الخطابات الواقعية لا - وجودها النفس الأمرى، بل ربّما نقول بعدم اشتراط التنجز بالعلم أيضاً فضلاً عن الثبوت النفس الأمرى، فإن الجاهل الملتفت إذا ترك الفحص تنجز عليه جميع الخطابات الواقعية أصولاً - و فروعاً، و لو عرض له الغفلة بعد الالتفات و ترك الفحص.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٥٩

وجه تسمية الحكم الظاهري بالواقعي الثانوي و الفرق بين الدليل و الأمانة

ثم إن الحكم الظاهري كما يسمّى ظاهرياً بكونه معمولاً به عند العجز عن تحصيل الواقع يسمّى واقعياً ثانوياً أيضاً.
أمّا الوجه في تسميته بالواقعي؛ فلأن كل شيء فرض له ثبوت فله واقعية في موضوعه فهو واقعي بهذا المعنى. و أما توصيفه بالثانوي؛ فمن حيث تأخر موضوعه عن الواقعي بقول مطلق، و الواقع الموصوف بالأولى. و إليه أشار بقوله رحمه الله «و يطلق عليه الواقعي الثانوي أيضاً ... الى آخره» [٢٩٠].

و يسمى الدال على الحكم الظاهرى- الغير الملحوظ فيه الكشف الظنى عن الواقع- أصلا. و الدال على الحكم الواقعى- الكاشف عنه علما أو ظنا بحيث يكون الكشف الظنى ملحوظا فى اعتباره- دليلا.

و قد يطلق على الكاشف الظنى أماره أيضا. و قد يختص الأماره بما يكون معتبرا من حيث الكشف الظنى فى الموضوعات الخارجيه. فالاستصحاب إذا كان مبناه على الظن، كما هو المشهور بين القدماء لا

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٦٠

يكون أصلا بالمعنى المذكور، و كذا البراءه إذا كان مبناها على الظن، كما يظهر من الشيخ البهائى و الشيخ حسن صاحب «المعالم» و غيرهما (قدس الله أسرارهم).

كما أن الأول قد يسمى بالدليل الفقاهتى: من حيث كونه موجبا للعلم بالحكم الظاهرى و الثانى قد يقيد بالاجتهادى؛ من حيث كونه موجبا للعلم، أو الظن بالحكم الشرعى و هذان اصطلاحان على ما وقفنا عليه من الفاضل المازندراني [٢٩١] فى شرح «الزبد» و شايعه الأستاذ الأكمل الفريد البهائى فى «فوائده» قال قدس سره فى محكى «فوائده» الجديد فى الفائدة الأخيرة ما هذا لفظه:

«المجتهد و الفقيه و المفتى و القاضى و حاكم الشرع المنصوب، عبارة الآن عن شخص واحد؛ لأنه بالقياس إلى الأحكام الشرعيه الواقعيه يسمى مجتهدا لما عرفت: من انسداد باب العلم، و بالقياس إلى الأحكام الظاهريه يسمى فقيها لما عرفت من كونه عالما بها على سبيل اليقين» [٢٩٢]. انتهى كلامه رفع مقامه.

و المستفاد منه- كما ترى- كون الاجتهاد عنده عبارة عن: است فراغ الوسع فى تحصيل خصوص الظن بالحكم الشرعى، أو حصول ملكه ذلك، فتحصيل العلم بالحكم من الدليل، خارج عن حقيقة الاجتهاد عنده.

و هذا و إن كان مذهب غير واحد بل مذهب جميع العامه و أكثر الخاصه- كما

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٦١

يظهر لمن راجع كلماتهم فى بحث الاجتهاد- إلا أن الحكم بخروج تحصيل العلم بالحكم عن الاجتهاد مطلقا حتى فى النظريات محل تأمل و كلام مذكور فى باب.

و من هنا قال شيخنا قدس سره: «و قد يقيد بالاجتهادى» [٢٩٣] فقد جعل مطلقه مقتيدا به، إلما أن يحمل على المهملة فيوافق ما فى «الفوائد».

و الذى يقتضيه التحقيق فى المقام: أن الشخص من حيث كونه مستنبطاً للحكم يسمى مجتهدا و إن كان الحكم المستنبط ظاهرياً. و من حيث كونه عالما بالحكم يسمى فقيها من غير فرق بين كون المعلوم حكما ظاهريا أو واقعا و الخطب فى ذلك سهل.

بيان عدم لزوم مطابقة الحكم الظاهرى للحكم الواقعى

إشارة

ثم إنه ظهر مما ذكرنا- فى بيان حقيقة الحكم الواقعى و الظاهرى-: أن ثبوت الحكم الظاهرى فى موضوعه، لا- يعتبر فيه مطابقتها للحكم الواقعى المتحقق فى نفس الأمر. كيف! و هو مستحيل عقلا. كيف! و اعتبار المطابقة يوجب ارتفاع الحكم الظاهرى و هو أمر ظاهر، فالحكم الظاهرى قد يطابق الحكم الواقعى و قد يخالفه، فعند الجهل بالحكم الواقعى يكون هناك حكمان باعتبار نفس الواقع من

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٦٢

حيث هو مجرّدا عن جميع الملاحظات، و باعتبار الجهل بهذا الحكم الأولى فيمكن أن يكون شىء حراما فى الواقع و حلالا- فى

الظاهر، كما يمكن عكس ذلك، فقد يكون شىء حراما فى الواقع و واجبا فى الظاهر كعكسه.

فإذن يقع الإشكال فى أنه كيف يمكن اجتماع الحكامين المتنافيين؟ فإن لحاظ التجريد عن العلم و الشك و الظن فى عروض الحكم الواقعى لا يوجب انتفاء الحكم الواقعى فى صورة الشك مثلا؛ لأن المفروض عدم ملاحظته، لا ملاحظة عدمه و إلا كان ثبوته مشروطا بالعلم به و هو مع كونه خلفا محالا، محال من جهة لزوم الدور الظاهر على ما عرفت الإشارة إليه.

و أشكل من ذلك؛ ما اتفقت عليه مقالتهن ظاهرا فى مسألة امتناع اجتماع الأمر و النهى: من أن الممتنع على القول به: هو اجتماع الفعلين من الوجوب و التحريم لا- الفعلى و الشأنى. و من هنا حكموا بصحة صلاة الجاهل بموضوع الغصب فى الدار المغصوبة و اللباس المغصوب إتفاقا، بل الجاهل بالحكم و الحرمة مع القصور، بل ناسيهما إلا العلامة قدس سره فى الناسى هذا. و قد يذب عن الإشكال المذكور فى المقام بوجه:

الجواب الأول عن التناقض

الأول: ما سبق إلى بعض الأوهام: من كون الحكم الواقعى عبارة عن شأنية الحكم و ليس حكما حقيقة. فإن شئت قلت: إن الموجود فى حق الجاهل جهة

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٦٣

الحكم و هى المصلحة و المفسدة لا- الإنشاء، فلا- ينافى تعلق الإنشاء بالجاهل على الخلاف لعدم اجتماع الحكامين حقيقة. و بمثل ذلك يقال فى دفع الإشكال عما بنوا عليه الأمر فى مسألة اجتماع الأمر و النهى من عدم المضادة بين الفعلى و الواقعى. و أنت خبير بفساد هذا الوجه؛ لأن الذى يتعلّق به العلم تارة، و الظن أخرى، و الشك ثالثة، ليس الحكم بهذا المعنى. و أيضا لم يؤمر السفراء بتبليغ هذا المعنى إلى الخلق و كذلك ليس المعنى المذكور و مدلول الخطابات الواقعة الصادرة من الشارع. و بالجملة: القول بالحكم الواقعى الثابت فى حق جميع المكلفين المختلفين بالعلم و الظن و الشك مجرد المصلحة و المفسدة، فاسد جدا.

و لعلّ المصوّبة لا ينكرون ثبوت هذا المعنى أيضا كما عرفت الإشارة إليه فى الجزء الأول من التعليقة.

Translation Movement
JMS

الجواب الثانى عن التناقض

الثانى: ما وقفنا عليه فى كلمات بعض من قارب عصرنا و اشتهر و تداول فى ألسنة طلبه عصرنا من التصرف فى الحكم الظاهرى، عكس الوجه الأول الزاجع إلى التصرف فى الحكم الواقعى و هو: كونه عبارة عن مجرد المعذورية فى مخالفة الواقع، فهو إخبار حقيقة عن المعذورية و توسعة للمكلفين فى عدم تعين تحصيل الواقع عليهم. و يزيدك وضوحا كون الأوامر المتعلقة بالطرق إرشاديا صرفا، و أن

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٦٤

السالك منها يصل إلى الواقع غالبا، و أنه معذور فى مخالفته على تقدير خطأ الطريق فهى إخبار حقيقة عن هذا المعنى، لا أن يكون لها جهة إلزام و مولوية بحيث يكون فى موردها مصلحة ملزمة لجعل الحكم.

و هو- كما ترى- كسابقه؛ فإن القول بكون جعل الحكم الظاهرى راجعا إلى المعذورية مطلقا كما ترى. فكيف يحمل الخطاب الوارد فى باب الاستصحاب بحرمة النقض على المعذورية الصرفة و كذلك الخطاب الوجوبى فى باب الاحتياط عليها و كذلك الخطاب المتعلق بوجوب العمل بالطرق الشرعية؟

نعم، لا ننكر كون حكم العقل في باب البراءة راجعا إلى المعذورية لا أن يكون الأمر كذلك مطلقا.

و أمّا حديث كون الخطاب المتعلق بالطريق إرشاديا فهو أجنبي عن المقام، لما بيّنا في مسألة امتناع اجتماع الحكمين من عدم الفرق بين الإرشادي وغيره.

نعم، من جعل الطلب الإرشادي إخبارا صرفا بصورة الإنشاء، كبعض أفاضل مقاربي عصرنا في ظاهر كلامه في «الفصول» تبعاً لظاهر أخيه المحقق المحشّي قدس سرهما فهو مستريح عن توجه هذا الإشكال في الجملة؛ لكن المبنى فاسد عندنا على ما أسمعناك شرح القول فيه في الجزء الأول من التعليقة.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٦٥

الجواب الثالث عن التناقض

الثالث: ما عرفت الإشارة إليه في طي الإشكال: من أن الحكم الواقعي لم يتعلّق بالموضوع النفس الأمرى بملاحظة عمومته وشموله لحالتي العلم بالحكم والجهل به. كيف! و هما متأخران من مرتبة الجعل، ولذا لا يمكن اعتبارهما فيه، فلا يمكن ملاحظة العموم والإطلاق بالنسبة إليهما، بل إنّما هو متعلّق به بالحيثية التجريدية عن جميع الاعتبارات والملاحظات المتأخّرة عن جعله حتى ملاحظة العموم والإطلاق، فلا يصحّ أن يقال: إنه يعرض الموضوع بعنوان لا بشرط، والحكم الظاهري يعرضه بعنوان بشرط شيء فيجتمعان عند الجهل، فإن كانا متوافقين فيؤكد الحكم الواقعي بالحكم الظاهري، وإن كانا متخالفين فيؤول إلى اجتماع الضدين كما هو مبنى الإشكال.

فالموجود وإن كان حكيمين في صورة الجهل، إلّا أن كل حكم موجود في موضوعه، وليس موضوع الحكم الظاهري من جزئيات موضوع الحكم الواقعي وأفراده حتى يتصادقا؛ لما عرفت: من استحالة ذلك.

غاية ما هناك: تحقّق الحكم الظاهري في مورد وجود الحكم الواقعي في موضوعه، فيؤول إلى الاجتماع الموردي المجوّز بالإتفاق لا المصادق الممنوع عند المحقّقين، هذه غاية ما يقال في تقريب هذا الوجه.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٦٦

و أنت خبير بفساده أيضاً؛ لأن عروض الحكم الواقعي لفعل المكلف الذي هو الموضوع للأحكام الشرعية ولحوقه به وإن كان لذاته من حيث هي هي لحوقاً أولياً حتى أنه لا يلاحظ فيه جهة اللابشرية القسمية والعموم، لما ذكر في الجواب: من عدم كون الحالتين في مرتبة الحكم الواقعي وموضوعه إلّا أنه لا شبهة في عروض الحكم الظاهري لفعل المكلف أيضاً وإن كان بواسطة الجهل أو الظن. ومن الواضح البين عدم تعدّد معروض الحكمين في الوجود الخارجي بحيث كان معروض الحكم الواقعي موجوداً ومعروض الحكم الظاهري موجوداً آخر مغايرين في الخارج، وإن كان المعروضان متمايزين مفهوماً وفي الذهن، ومدار الإمكان والاستحالة على تعدّد موضوع الحكمين في الخارج و وحدته فيه، لا مجرد تغايرهما مفهوماً.

كيف! والغصب والصلاة لا- إشكال في تغايرهما بحسب المفهوم، فالاجتماع الموردي المتوهم كالصلاة والنظر إلى الأجنبية حال الصلاة، أو الوضوء، والغسل، والنظر إليهما في حالهما، أجنبي عن المقام؛ لأن الفعلين في الاجتماع الموردي متمايزان في الخارج، مضافاً إلى اختلافهما مفهوماً وليس هناك فعل واحد مصداق لهما فهذا الوجه أيضاً لا محصّل له أصلاً، وإن كان ربّما يجرى في لسان شيخنا قدس سرّه لدفع الإشكال في مجلس البحث.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٦٧

الجواب الرابع

الرابع: ما أشرنا إليه أيضا في طي تقرير الإشكال: من كون وجود الحكم الظاهري مشروطا بموافقته للواقع فعند المخالفة له ليس هناك إلّا حكم واحد وإن كان المكلف مأمورا بالبناء على الموافقة و ترتيب آثار الواقع دائما ما لم ينكشف الخلاف. وقد عرفت الإشارة إلى ضعف هذا الوجه أيضا، وأنه لا يمكن اعتبار موافقة الواقع في الحكم الظاهري. كيف! ولازمه ثبوت الحكم الظاهري مع العلم بوجود الشرط وهو الموافقة وهو محال وخلف؛ لأن المعبر في موضوع الحكم الظاهري الجهل بالواقع، وافقه أو خالفه فافهم.

الجواب الخامس

الخامس: ما قد يتوهم، أو يقال في المقام، وفي مسألة اجتماع الحكم الفعلي مع الحكم الواقعي على الخلاف في مسألة اجتماع الأمر والنهي: من أن استحالة اجتماع الحكمين إنما هي من جهة عدم إمكان امتثالهما وعجز المكلف عنه، فإذا كان أحدهما واقعا لم ينجز التكليف به والآخر فعليا أو ظاهريا لم يجب امتثال الحكم الواقعي فيهما، فلا مانع من اجتماعهما، ومن هنا ذكر غير واحد حتى صاحب «المعالم»: أن الواجب التوصل إلى اجتماع مع الحرام وليس هذا إلّا من جهة كون الحرام مسقطا للواجب، وأنه لا يقصد منه الامتثال عن المكلف هذا.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٦٨

و أنت خير بفساد هذا الوجه أيضا؛ لا بتناؤه على عدم التضاد بين الأحكام بالنظر إلى أنفسها وهو بديهي البطلان، مضافا إلى اتفاق كلمتهم عليه. والاستشهاد باجتماع الواجب التوصل إلى مع الحرام، فإن أراد ذات الواجب فلا ينفع في المقام أصلا، وإن أراد الواجب المتّصف بالوصف فيمتنع اجتماعه مع الحرام؛ لأن الحيثية التوصلية إنما تفيد في سقوط الخطاب بفعل الحرام من حيث حصول الغرض به و ارتفاع موضوع الخطاب معه لا في تعلّق الخطاب بالحرام.

كيف! والضدية بين الحكمين لا تعلّق له بالتعديّة والتوصلية ومن خالف في ذلك في ظاهر كلامه، فلا بد من أن يصرف عنه أو يحكم بخطئه في القول؛ لأن ما ذكرنا من الأمور الواضحة عند ذوى الأفهام المستقيمة. هذه غاية ما قيل أو يقال في دفع الإشكال. وقد عرفت: عدم تماميتها بأسرها، وقد طال البحث بيني وبين شيخنا قدس سرّه في مجلس المذاكرة في الإشكال المذكور في هذا المقام ومسألة اجتماع الأمر والنهي ولم يحصل لي من إفاداته ما يدفع به الإشكال عن نفسه وزعمت أنّه ممّا لاذبّ عنه؛ فلعلّك تهدي إلى وجه دفعه.

ولكنّي أسألك التأمل في هذا المقام، وعدم المسارعة فيه، وأن لا تسلك سبيل طلبه عصرنا من الإيراد على كل ما يسمعون من غير تأمّل في موضوع القضية ومحملها، وإلّا فالسيء هو الخطأ بمنزلة الطبيعة الثانية لغير الإنسان الكامل الذي عصمه الله منهما أو من يحذو حذوه من المعصومين. ولقد صار من المثل: كم

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٦٩

ترك الأول للآخر، مع أني معترف بقصور الباع في العلم، فلعلّه اختفى على جهات المسألة في الموضعين.

ومّا ذكرنا كله يظهر لك المراد من قوله قدس سرّه: «لا لعدم اتحاد الموضوع» [٢٩٤] وقوله: «ألا ترى أنه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب الثنتين المشكوك حكمه هي الإباحة بين كون حكم شرب الثنتين في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة» [٢٩٥] وما يوجّه به.

ثم إنك قد عرفت ممّا ذكرنا كلّ: أنّ تقابل الشكّ والظنّ وإن اقتضى كون المراد بالشك ما يقوم بالاحتمالين المتساويين إلّا أن المراد به في مجارى الأصول ليس خصوص ذلك يقينا.

و من هنا قال قدّس سرّه: «ثم إنَّ الظَّنَّ [٢٩٦] المعتبر حكمه حكم الشك» [٢٩٧] بمعنى: أن الموضوع في دليل الأصل ما يعمّهما و ينطبق عليهما من غير فرق.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٧٠

(٨٩) قوله قدّس سرّه: (و ممّا ذكرنا: من تأخّر مرتبة الحكم الظاهري ... إلى آخره) [٢٩٨]. (ج ٢ / ١١)

أقسام الأصل و الدليل و بيان النسبة بينهما

أقول: توضيح القول في النسبة بين الأصل و الدليل و أنّها من التعارض أو غيره، يحتاج إلى بسط في المقال، و إن كان محلّ ذكره مسألة تعارض الأدلّة؛ إلّا أن تعرّض شيخنا لها في المقام، الجأني إلى التكلّم فيها فنقول- بعون الله و توفيقه و دلالة أوليائه (صلوات الله عليهم أجمعين)-:

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٧١

الدليل المقابل للأصل؛ إمّا أن يكون علمياً أو ظنياً منوطاً بوصفه أو نوعه مطلقاً أو مقيداً. و كذا الأصل المقابل له؛ إمّا أن يكون من الأصول الشرعيّة المحضه كالاستصحاب، أو العقليّة كذلك كأصل التخيير في دوران الأمر بين الوجوب و التحريم، أو من الأصول الشرعيّة و العقليّة بمعنى وجود الجهتين له كأصل البراءة و أصل الاحتياط، بناء على عدم إناطة حكم الشارع بهما بما هو المناط في حكم العقل بهما؛ بأن يكون ما ورد فيهما في الشرعيّات مؤكّداً محضاً لحكم العقل بهما؛ فإن حكم العقل بالبراءة منوط بقبح العقاب من دون وصول بيان من الشارع إلى المكلف، و لو بالطرق الظنيّة المعتبرة، بل بأصل من الأصول الشرعيّة، على ما ستقف على تفصيل القول فيه.

و حكم الشارع بالإباحة الظاهريّة؛ يمكن أن يكون مترتباً على عدم العلم بالحرمة الواقعيّة كما هو المستظهر من أخبارها على ما ستقف عليه. و كذلك حكم العقل بوجوب الاحتياط في موارد، مبنّى على احتمال العقاب. و أما حكم الشارع به فيمكن أن يكون منوطاً على الجهل بالواقع، كما ربّما يدعى ظهوره من أخباره، بل ادّعى ذلك حسبما يقع الكلام فيه في محلّه إن شاء الله تعالى.

فإن كان الدليل المقابل، علمياً و مفيداً للعلم بالحكم الواقعي؛ فلا إشكال في وروده على الأصل و ارتفاع موضوعه به حسّاً حقيقة من غير فرق بين أقسام الأصل؛ ضرورة اشتراطه مطلقاً بعدم العلم بالخلاف، بل بعدم العلم مطلقاً سواء كان موافقاً للأصل أو مخالفاً له كما هو ظاهر لا ستره فيه أصلاً.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٧٢

و إن كان ظناً معتبراً؛ فإن كان الأصل المقابل أصلاً عقلياً محضاً أو كان له جهة عقليّة فلا إشكال في وروده عليه أيضاً و رفع موضوعه به؛ ضرورة ارتفاع التسوية التي أنيط به التخيير العقلي بالظن المعتبر و ارتفاع احتمال العقاب الذي أنيط به وجوب الاحتياط في حكم العقل به أيضاً و تحقّق البيان المعتبر عدمه في حكم العقل بالبراءة بالظنّ المعتبر.

و هذا هو المراد بقوله قدّس سرّه: «و أمّا الأدلّة العقليّة القائمة على البراءة و الاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الأدلّة الظنيّة واضح ... إلى آخر ما أفاده» [٢٩٩].

و إن كان أصلاً شرعياً كالاستصحاب- بناء على القول به من باب التعبد و الأخبار، و أمّا على القول باعتباره من باب الظنّ فيخرج من الأصول كالتخيير الشرعي بين المتعادلين؛ فإنه لا دخل له بالأصل أيضاً و إن كان مدركه الأخبار على ما عرفت الكلام فيه في الجزء الأوّل من التعليقه، و إليه أشار بقوله بعد ذلك:

«و أمّا التّخيير فهو أصل عقلي لا غير» [٣٠٠] و منه يظهر: فساد إيراد من لا- خبرة له عليه- أو كان له جهة شرعيّة كالبراءة و الاحتياط ففيه وجوه، بل أقوال:

أحدها: كون الدليل واردا عليه أيضا ورافعا لموضوعه كما يظهر من كلمات جماعة من المتأخرين؛ نظرا إلى أن المراد من عدم العلم بالحكم - المأخوذ في

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٧٣

موضوع الأصول - هو عدم العلم به واقعا و ظاهرا إلى كونه غير معلوم مطلقا بحسب الجعل الأولي و الثانوي. و بعبارة أخرى: المعتبر في مجارى الأصول، الجهل بالحكم الشرعي حدوثا و بقاء بجميع مراتبه و بعبارة ثالثة: ما يكون مجهولا مطلقا، فلو علم به من حيث قيام الظن المعتبر به، خرج عن كونه مجهولا - بهذا العنوان و إن كان مجهولا بحسب بعض مراتبه، و هو ثبوته في نفس الأمر و في ذات الموضوع من حيث هي.

و هذا الوجه كما ترى، لا يساعد عليه الأدلة الشرعية القائمة على الأصول، خصوصا الاستصحاب؛ فإنه و إن أمكن القول به بالنسبة إلى بعض أدلة البراءة كتابا و سنه كما ستقف عليه، إلّا أنه خلاف مدلول أكثرها كقوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» [٣٠١] و قوله: «كل شيء [هو] لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» [٣٠٢] و نحوهما مما سيمر عليك و كيف كان لا إشكال في ضعف هذا الوجه.

ثانيها: كون الدليل الظني معارضا للأصل المذكور و مخصّصا له. و هذا الوجه يظهر من كلمات السيد السند صاحب «الرياض» قدس سره فإنه كثيرا ما سلك هذا

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٧٤

المسلك في تقابل الدليل الظني مع الأصل، و يقول: يخرج عن الأصل بالدليل، أو يخصّص الأصل بالدليل، أو ترجّح الدليل على الأصل، و نحوها من العبارات الظاهرة في ذلك. و كلامه - و إن كان مطلقا شامل للأصل العقلي أيضا، إلّا أنه لظهور فساد - يحمل على مقابله مع الأصل الشرعي؛ ضرورة عدم تصوّر التعارض و التخصيص بالنسبة إلى الأصل العقلي.

و وجهه: ما أفاده شيخنا قدس سره في «الكتاب» [٣٠٣]: من أن دليل الأصل يثبت مفاده في موضوع عدم العلم بالواقع، سواء قام هناك الأمانة التي دلّ الدليل على حجيتها كخبر العادل مثلا، أم لا؛ فإن اعتبار خبر العادل و إن كان علميا كاعتبار الأصل، إلّا أن مفاده ليس علما و إلّا خرج عن الدليل الظني. فخير العادل الدالّ على حرمة بعض الموضوعات يدلّ على حرمة مع عدم العلم بحكمه الواقعي و ما دلّ على أصالة الإباحة أيضا يدلّ على إباحته مع عدم العلم بحكمه الواقعي، فكلّ منهما بالنظر إلى دليل اعتباره يثبت حكما ظاهريا على خلاف الآخر في الموضوع الواحد، و هذا معنى تعارضهما.

و أما وجه ترجيح الدليل على الأصل و تخصيصه به - مع كون النسبة بين دليلهما العموم من وجه - كون دليل الحرمة بمنزلة الخاص المطلق بالنسبة إلى

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٧٥

دليل الأصل بملاحظة الإجماع القائم على عدم الفرق في حجّية الخبر و وجوب الأخذ به بين وجود الأصل على خلافه و عدمه؛ فإنه بعد قيامه لو عمل بدليل الأصل في مادّة التعارض، لزم طرح الخبر في مورد سلامته للملازمة الثابتة بينهما بالفرض؛ فيلزم طرح الخبر رأسا. هذا بخلاف ما لو علمنا بالخبر في مادّة التعارض؛ فإنه لا يلزم منه طرح الأصل في مادّة الافتراق، فيصير الخبر بمنزلة الخاص المطلق، و الأصل بمنزلة العام المطلق. هذا معنى ما ذكرنا: من كون دليل الجزء بمنزلة الخاص بالنسبة إلى دليل الأصل.

فإن شئت قلت: إن التعارض بينهما و إن كان العموم من وجه إلّا أن دليل حجّية الخبر أظهر دلالة من دليل اعتبار الأصل فيلزم العمل عليه في مادّة التعارض و هذا معنى تخصيص الأصل بالدليل و ترجيحه عليه.

و هذا الوجه كما ترى، و إن كان له وجه في بادية النظر و ظاهره إلّا أنه لا إشكال في ضعفه أيضا بعد التأمل كما يظهر وجهه من

بيان الوجه الثالث الذي اختاره شيخنا قدس سره.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٧٦

حكومة الدليل الظني على الأصل

ثالثها: ما جزم به قدس سره في «الكتاب» في هذا المقام بقوله: «و لكن التحقيق: أن دليل تلك الأمانة ... الى آخره» [٣٠٤] و في غيره من حكومة الدليل الظني بالنظر إلى دليل حجتيته على الأصل الشرعي؛ حيث إنه بمدلوله ناظر إلى دليل الأصل و شارح و مفسر له و مبين لمقدار مدلوله، فهو مقدم عليه بالتقدم الذاتي لا لمكان الترجيح و التخصيص فلا معارضة بينهما حقيقة أصلا.

توضيح ذلك: أن معنى حجتيه الخبر مثلا- و وجوب البناء على صدقه و ترتيب آثار الواقع عليه هو عدم الاعتناء باحتمال كذبه في إخباره الذي يراعى شرعا لو لا الحكم بحجتيته. و من المعلوم أن نفي الاعتناء بالاحتمال المذكور شرعا راجع إلى إلقاء ما يقابل عند احتمال كذبه من الرجوع إلى الأصل بحكم الشارع و بعد إلقاء الوسائط يكون معنى حكم الشارع بحجتيه الخبر في معنى رفع اليد عن الأصل، و هذا معنى كونه شارحا له و ناظرا إليه و هو ما ذكرنا من الحكومة. و منه يظهر: فساد القول بالتعارض و الترجيح و التخصيص في المقام.

ثم إن هذا الذي ذكرنا من حكومة الدليل الظني على الأصل الشرعي إنما هو في الأصل الأعم. و أما إذا فرض هناك أصل أخص من دليل اعتبار الأمانة

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٧٧

الظنية؛ بمعنى وجود الأمانة المفروضة في جميع موارد جريانه فلا معنى لحكومته على الأصل، بل يتعين تخصيصه بالأصل. كما إذا قيل باعتبار الاستصحاب من باب الظن في مقابل قاعدة الشك بعد الفراغ عن العمل، أو بعد التجاوز عن المحل، أو بعد خروج الوقت- بناء على القول باعتبارها من باب التعبد الظاهري- أو في مقابل البناء على الأكثر عند الشك في الأخيرتين من الرباعية بناء على جريان الاستصحاب فيه على ما زعمه بعض أفاضل مقاربي عصرنا [٣٠٥] في باب الاستصحاب [٣٠٦] كما سيجيء نقله في محله؛ فإنه لا مناص عن تخصيص الاستصحاب بالأصلين.

و هذا لا يختص بالمقام بل هو جار بالنسبة إلى جميع ما يكون حاكما على أدلة الأحكام، كدليل نفي الحرج و الضرر و أشباههما؛ فإنه لا معنى لحكومتها على ما يثبت خلافها في مورد الخاص، فلو قام هناك دليل على ثبوت حكم حرجي في مورد، أو ضرري كالتصرف في مال الغير فيما يتوقف حفظ النفس عليه؛ فلا ينظر إلى كونه حرجيا أو ضرريا و هذا أمر واضح لا ستره فيه أصلا. هذا بعض الكلام فيما يتعلق بالمقام و ستتكمّل في تمامه في الجزء الرابع من التعليق إن شاء الله تعالى.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٧٨

(٩٠) قوله قدس سره: (و اعلم أن المقصود بالكلام في هذه الرسالة ... الى آخره) (ج ٢/ ١٣)

أقول: الغرض ممّا أفاده: كون المقصود الأصلي بالبحث التكلّم عن حال الأصول الحكميّة، أي: ما يجري في الشبهات الحكميّة و إن جرت في الشبهات الموضوعيّة أيضا، كالأصول الأربعة؛ فإنها جارية في الشبهتين.

و أما الأصول الموضوعيّة الصّيرفة أي: ما لا يجري إلّا في الشبهات الموضوعيّة كأصالة الصّحة في فعل الغير، و في فعل النفس، و نحوهما- بناء على اعتبارهما من باب التعبد- فليست مقصودة بالبحث؛ فإن وقع فيها كلام لمناسبة كيفيّة معارضتها مع الاستصحاب أو غيره، فهو خارج عن المقصود.

فالحصر المدعى في المقام إنّما هو بالإضافة إليه، فلا ينقض بخروج ما لا يجري إلّا في الموضوعات الخارجيّة عن الأصول الأربعة. فإن المقسم- على ما عرفت- هو المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي لا الأعم منه و من الملتفت إلى الموضوع الخارجى.

ثم إن ما أفاده من حصر الأصول الحكمية في الأربعة و كون الحصر عقلياً دائراً بين النفي و الإثبات و بيان مجارى الأصول مناطها و إن كان محل النقض و الإبرام على ما عرفت شرح القول فيه في الجزء الأول من التعليقة [٣٠٧] فلا- نطيل بالإعادة، إلّا أن ما أفاده في المقام في بيان مجارى الأصول، أسلم عن المناقشة

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٧٩

مما أفاده في الجزء الأول من «الكتاب» [٣٠٨] في بيانها، و إن لم يخل عن بعض المناقشات أيضاً كالحكم بتعين الرجوع إلى التخيير في جميع ما لا يمكن الاحتياط فيه؛ إذ من مصاديقه دوران الأمر بين الحكّمين الإلزاميين و غيرهما كالوجوب و التحريم و الإباحة مثلاً مع اتّفاقهم فيه على الرجوع إلى البراءة كما ستقف على تفصيل القول فيه. و التفتى عنه باعتبار ملاحظة الحيثية قد عرفت مع فساده في الجزء الأول من التعليقة [٣٠٩].

ثم إن المراد مما أفاده من تداخل موارد الأصول بقوله: «و قد ظهر ممّا ذكرنا: أن موارد الأصول قد تتداخل ... الى آخره» [٣١٠]. ليس ما قد يسبق إلى بعض الأوهام: من جريان الأصلين في مورد واحد و إن لم يكونا متصادقين فيجری الاستصحاب في مورد جريان البراءة أو الاشتغال، كيف! و يعتبر في مورد جريان الاستصحاب ترتب الحكم على المشكوك، و في جريان سائر الأصول ترتب الحكم على الشك أو ما ينطبق عليه، مع ذلك لا يمكن اجتماعهما معها مورداً بالمعنى المتوهم.

بل المراد مجرّد جريان سائر الأصول فيما تفرض فيه الحالة السابقة و إن

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٨٠

اعتبر في جريانها عدم ترتب الحكم على المشكوك بل على الشك أو ما ينطبق عليه.

ثم إن هنا أموراً ينبغي التعرض لها تبعاً لجمع من أفاضل المتأخرين:

المراد بأصل البراءة

إشارة

الأول: أن المراد من أصل البراءة هل هو بمعنى القاعدة أو الدليل أو الاستصحاب أو الظاهر؟ وجوه، أوجهها- على ما عرفت في معنى الأصل و مبنى البراءة و ستعرفه أيضاً- هو الأول، من غير فرق بين ابتناؤه على العقل أو النقل، و إن صحّ حمل الدليل مقتيداً بالفقاهة عليه على ما عرفت بالنظر إلى مدركه، كما أنه يتعين إرادة الدليل أو الظاهر منه بناء على ابتناؤه على الظن كما هو ظاهر.

و أمّا الاستصحاب فلا- يصحّ إرادته منه إلّا على القول بالاستناد إليه في باب البراءة كما يظهر من جماعته في المقام و في باب الاستصحاب حيث أنهم قسموه باعتبار المستصحب إلى حال الشرع و إلى حال العقل و هو المسمّى بالبراءة الأصلية.

لكنّه فاسد لما عرفت و ستعرف: من فساد الاستناد إليه قطعاً. و في كلام غير واحد توجيه عدم إرادته بأن النسبة عموم من وجه من حيث جريان البراءة فيما ليس له حالة سابقة.

قال بعض أفاضل من قارب عصرنا في «فصوله»- بعد ذكر وجوه الأربعة

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٨١

للأصل- ما هذا لفظه:

«و المراد به هنا: المعنى الأول أعنى: القاعدة، فالمعنى القاعدة المحرّرة في البراءة أو البراءة دون الدليل، لعدم ملائمته للمقام؛ فإن البحث هنا عن مدلوله لا- نفسه و دون الاستصحاب و إن كان من جملة أدلّته لاختلاف مدارك المسألتين و أقوالهم فيهما و دون الرّاجح؛ إذ المراد به المظنون أو المقطوع به و لا يسمى أصلاً في عرفهم. و لا خفاء في أن البراءة إن قيس إلى الواقع فقد لا يكون

ظن بها، و إن قيسـت إلى الظاهر فهى مقطوع بها» [٣١١]. انتهى كلامه رفع مقامه.

و قال قدس سره- فى مقام آخر بعد ذكر الاستصحاب من أدلة البراءة- ما هذا لفظه:

«ولا يخفى أن هذا الدليل أخص من المدعى؛ إذ بين مورد الاستصحاب و مورد أصل البراءة عموم من وجه لجريان الاستصحاب فى غير البراءة، و جريان أصل البراءة حيث لا يتقدم براءة كمن علم بوقوع جنابة و غسل عما فى الذمة منه و شك فى المتأخر؛ فإن قضيه أصل البراءة هنا عدم تحريم جواز المسجدين [٣١٢] و اللبث فى المساجد، و قراءة العزائم عليه، مع أنه لا معنى حينئذ للاستصحاب» [٣١٣]. انتهى كلامه رفع مقامه.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٨٢

و ذكر بعض الأفاضل- بعد الجزم بالتخلف و كون النسبة العموم من وجه-:

«أنه يتخلف البراءة فى مسألة القضاء؛ فإن مقتضى البراءة عدم وجوبه، و مقتضى استصحاب التكليف الثابت أولاً وجوبه» [٣١٤]. انتهى كلامه.

و يظهر من المحقق القمى قدس سره جواز إرادة غير القاعدة أيضا فراجع «القوانين». و التحقيق ما عرفت إلّا أن ما ذكره الفاضلان لعدم جواز إرادة الاستصحاب من جهة اختلاف النسبة، كما ترى؛ فإننا لا نتصور جريان البراءة فيما ليس له حالة سابقة.

أمّا ما ذكره فى «الفصول» مثالا لمورد التخلف فيتوجه عليه: أن العلم الإجمالى بوجود الجنابة و الغسل، و الشك فى التقدم و التأخر مع احتمال الجنابة السابقة أيضا كما هو لازم ما فرضه من حيث إن قصد الغسل عما فى الذمة مع الالتفات يوجب العلم بتقدم الجنابة المعلوم مع عدم احتمال الجنابة السابقة.

و حاصله: عدم العلم بالحالة السابقة إن لم يمنع من التمسك بالبراءة بالنسبة إلى الجواز فى المسجدين و اللبث فى سائر المساجد، لم يمنع من استصحابها و عدم الحرمة الأزلية، غاية ما هناك تعارض أصالة عدم تقدم كل من الحالتين بأصالة عدم تقدم الأخرى، و إن منع منه؛ نظرا إلى العلم بحدوث التكليف بالحرمة بالنسبة إليهما من العلم بحصول الجنابة، و المفروض الشك فى ارتفاعها منع من

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٨٣

استصحابها أيضا. و بالجملة: لم يعلم وجه لتخلف استصحاب البراءة من أصل البراءة فى المقام.

و أمّا ما ذكره بعض الأفاضل: من مورد التخلف فى مسألة القضاء فلم يعلم له محصيل أيضا؛ لأنه على القول بكون القضاء بالفرض الجديد كما هو مبنى الرجوع إلى أصالة البراءة كما يجرى أصالة البراءة عن القضاء عند الشك فى الفوت، كذلك يجرى استصحاب البراءة الأزلية عن التكليف بالقضاء لفرض الشك فى أصل حدوثه بالفرض؛ فيستصحب عدمه من غير فرق بين العلم بالفوت فى الجملة، و تردد الغائب بين الأقل و الأكثر و عدم العلم به كما هو الظاهر بما فرضه، هذا على القول بكون القضاء بالفرض الجديد.

و أمّا على القول بكونه بالفرض الأول فيجرى أصالة الاشتغال بالنسبة إلى خارج الوقت عند الشك كما يجرى بالنسبة إلى الإتيان عند الشك فى الإتيان فى بعض أجزاء الوقت إلّا أن يتمسك بقاعدة الشك بعد خروج الوقت و لا دخل لها بأصل البراءة كما هو ظاهر.

و بالجملة: لا إشكال فى عدم انفكاك البراءة عن الحالة السابقة، و إن لم يجر الاستصحاب فى مورد جريان البراءة و كذا العكس على ما عرفت شرح القول فيه و استعرفه.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٣٨٤

البحث عن حكم الشك فى المقام أصولى أم لا؟

الثاني ٣١٥]: أن البحث عن حكم الشك في المقام هل هو بحث عن المسألة الأصولية أو الفقهية أو المبادئ الأحكامية؟ وجوه، لكل وجه، أوجهها عند شيخنا قدس سره: الأول؛ نظرا إلى أنه الأوفق بتعريف الأصول: بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية، و إلى أنه لا حظ للعامة فيه، وهذا من خواص المسألة الأصولية؛ فإنها لما مهدت للاستنباط لم يكن حظ لغير المستنبط فيها، و إلى عنوانه في علم الأصول و ذكره في عداد الأدلة العقلية، فلا فرق فيما ذكر بين الاستناد في البراءة أو الاحتياط إلى حكم العقل بهما أو إلى النقل.

و ربما يرجح الثاني؛ نظرا إلى أن التكلم في هذه المسألة نظير التكلم في سائر القواعد الفقهية المستفادة من الأدلة كقاعدة نفى الجرح، و الضرر، و التسلط، و اليد، و أشباهها، و إن استفيدت من الأدلة بإعمال المسائل الأصولية كما هو الشأن في استنباط جميع المسائل الفرعية، هذا كله بناء على كونها قاعدة ظاهرية سواء كان مدركها العقل أو النقل.

أما بناء على كون اعتبارها من باب الظن، فالتكلم فيها نظير التكلم في الاستصحاب من باب الظن و سيجيء شرح القول فيه في الجزء الثالث من

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٨٥

التعليق [٣١٦] كما أنك ستقف على كون مختاره في باب الاستصحاب [٣١٧] ربما ينافي ما أفاده في المقام في مجلس البحث.

دفع إشكال في المقام

الثالث: أنه قد يستشكل في جعل البراءة و الاشتغال العقليين من الأدلة العقلية أو الأحكام الظاهرية الثابتة للشاك؛ لأن الذي يحكم به العقل في باب البراءة هو مجرد قبح العقاب من غير بيان. و معلوم أن هذا لا دخل له بالحكم الشرعي، و حكمه بعدم الوجوب ظاهرا على تقدير تسليمه ليس حكما بالحكم الشرعي؛ ضرورة أن الحكم الشرعي هو الوجوب لا عدمه، و إلّا لزم جعل الأحكام الشرعية عشرة لا- خمسة، وجه اللزوم كوجه بطلان التالي أظهر من أن يحتاج إلى البيان. و الترخيص المطلق اللازم لنفي الوجوب ليس من الأحكام الشرعية أيضا.

نعم، هو جنس لما عدا الحرام من الأحكام الأربعة. و منه يظهر: تطرق الإشكال إلى جعل البراءة من الأحكام الظاهرية إذا استندت إلى الشرع أيضا بالنسبة إلى أكثر أخبارها؛ فإن مساقه مساق حكم العقل كحديث الرفع و أشباهه مما يكون ظاهرا في نفى المؤاخذه؛ فإن الظاهر منه تأكيد حكم العقل بذلك، هذا

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٨٦

بالنسبة إلى حكم العقل في باب البراءة.

و أما حكمه بالاشتغال؛ فلأن مبناه كما عرفت الإشارة إليه مرارا و ستعرف الكلام فيه تفصيلا على وجوب دفع الضرر المحتمل. و من المعلوم أن حكمه بذلك إرشادي محض لا يستتبع حكما شرعيا في الواقعة، لا واقعا و لا ظاهريا، بل الأمر كذلك في حكمه بوجوب دفع الضرر المظنون أو المقطوع فضلا عن المحتمل على ما أسمعناك في محله.

و منه يظهر الكلام فيما لو استند فيه إلى الشرع أيضا؛ فإن مساق أخباره بأسرها مساق حكم العقل على تقدير تسليم دلالتها على وجوب الاحتياط. اللهم إلّا أن يقال: كفاية هذا المقدار في جعل الاشتغال من الأصول الظاهرية؛ فإنه أيضا نحو من الحكم بالوجوب و إن لم يكن طلبا شرعيا مولويا، فبقي الإشكال بالنسبة إلى البراءة.

فإن قلت: إنا نفرض الكلام فيما لو دار الأمر بين الوجوب و الإباحة فإذا نفى الوجوب بالأصل المذكور ثبتت الإباحة من جهة الدوران المفروض و هي من الأحكام الشرعية، و هكذا في دوران الأمر بين الوجوب و الاستحباب و نحوه.

قلت- مضافا إلى عدم اختصاص محل الكلام بدوران الأمر بين الحكمين -: إنه مبنى على جواز إثبات أحد الضدين بنفى الآخر

بالأصل؛ ضرورة تضاد الأحكام بأسرها و هو ممنوع عندنا على ما عرفت الإشارة إليه، و ستعرف الكلام فيه مفصلاً: من عدم جواز التعويل على الأصول المثبتة من غير فرق بين بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٨٧ الاستصحاب و غيره من الأصول هذا.

و يمكن الذبّ عن الإشكال المذكور: بأن العقل يحكم في موارد البراءة من جهة حكمه بقبح العقاب من دون بيان بعدم الحرج في الفعل و الترك و جواز كل منهما و هذا المعنى مساوٍ للإباحة الظاهرية، و لا ينافيه العلم الإجمالي بكون حكم الواقعة في نفس الأمر غير الإباحة في بعض الموارد، كما لا ينافي العلم المزبور بالحكم بالإباحة الشرعية الظاهرية في ذلك الموارد فتأمل.

في الفرق بين أصالة الإباحة و البراءة

الرابع [٣١٨]: أن الوجه في عنوانهم أصالة الإباحة مستقلاً في قبال أصالة البراءة و الفرق بينهما و إن كان مذكوراً في محله، و تقدّمت الإشارة إليه في الجزء الأول من التعليقة، إلّا أنا نشير إلى جملة من وجوه الفرق في المقام أيضاً: منها: أن أصالة الإباحة في مقام نفى احتمال التحريم، و أصالة البراءة في مقام نفى احتمال الوجوب. و منها: أن التكلم في أصالة الإباحة من حيث حكم العقل، و في أصالة البراءة من حيث حكم الشرع. و منها: أن التكلم في أصالة الإباحة من حيث الحكم الواقعي، و في أصالة بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٨٨ البراءة من حيث الحكم الظاهري.

و منها: أن التكلم في أصالة الإباحة من حيث الحكم الشرعي الظاهري، و في أصالة البراءة من حيث الحكم بمجرد نفى المؤاخذه و العقاب من غير أن يستتبع حكماً شرعياً و لو في مرحلة الظاهر. إلى غير ذلك مما ذكره من وجوه الفرق بينهما. و الحق ما عرفت الإشارة إليه في مطاوى كلماتنا في الجزء الأول من التعليقة من كون أصالة الإباحة قسماً من أصالة البراءة. و مما ذكرنا يظهر: الفرق بين أصالة الحلّ و أصالة البراءة أيضاً؛ فإنّها من أقسام أصالة البراءة أيضاً. و الفرق بينها و أصالة الإباحة: أنها تستعمل في مقابل احتمال الحرمة في الشبهات الموضوعية، و أصالة الإباحة تستعمل في قبال احتمال الحرمة في الشبهات الحكمية فتدبر.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٨٩

* المقام الأول: في البراءة و الاشتغال و التخيير

إشارة

* الموضع الأول:

«الشك في نفس التكليف» و فيه مطالب:

* المطلب الأول: الشبهة التحريمية

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٩١

* الموضوع الأول: الشك فى نفس التكليف

إشارة

(٩١) قوله قدس سره: (و صور الاشتباه كثيرة و هذا مبنى على اختصاص التكليف بالإلزام ... إلى آخره). (ج ٢ / ١٧) أقول: أما كثرة صور الاشتباه؛ فلأن الدوران بين التحريم و غير الوجوب من الأحكام الثلاثة على ما عرفت الإشارة إليه، قد يعتبر ثنائيا كالتحريم و الإباحة، أو التحريم و الكراهة، أو التحريم و الاستحباب، و قد يعتبر ثلاثيا و صورته أيضا ثلاثة، و قد يعتبر رباعيا و له صورة واحدة، و كذلك دوران الأمر بين الوجوب و غير التحريم من الأحكام الثلاثة الباقية.

و لَمَّا كان المقصود بالبحث فى جميع صور الدوران التى عرفت، معرفة حالها من حيث البناء على البراءة و نفي الحكم الإلزامى فى مرحلة الظاهر و البناء على وجوب الاحتياط و رعاية احتمال الحكم الإلزامى، لم يجعل لكل صورة عنوانا مستقلا؛ لعدم الفرق بينها من الجهة المقصودة بالبحث؛ و إن كان بينها فرق من جهة أخرى كما فى دوران الأمر بين الحرمة و الكراهة مثلا، أو دوران الأمر

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٩٢

بين الوجوب و الاستحباب؛ فإنه لو فرض هناك حكم مترتب على مطلق مرجوحية الفعل ترتب على الأول، كما أنه لو فرض هناك حكم مترتب على مطلق رجحانه ترتب فى الثانى؛ لكون كل منهما معلوما بالفرض و إن لم يثبت بالبراءة عن التحريم الكراهة فى الأول، و بالبراءة عن الوجوب الاستحباب فى الثانى؛ فيجمع بين ترتب آثار القدر المشترك فى الصورتين و نفي الخصوصيتين فيهما. و أمّا ما أفاده بقوله: «و هذا مبنى ... إلى آخره» [٣١٩] فهو غير محضّل المراد؛ فإن ما أفاده من اختصاص التكليف بالإلزام، إن أراد منه الاختصاص عند العلماء فقد اتفقوا على تعميمه بالنسبة إلى جميع الأحكام الخمسة حتى الإباحة.

و إن أراد منه الاختصاص بحسب اللغة و العرف العام فهو مبنى على كون الحكم فى المقام مترتباً فى جميع الأدلة اللفظية كتابا و سنة على لفظ التكليف.

و هو و إن كان كذلك بالنسبة إلى بعض الآيات و جملة من الأخبار التى ستمرّ عليك، إلّا أن الأمر ليس كذلك على الإطلاق و لا ينفع كون لفظ التكليف واقعا فى موضوع البعض، و إن كان الظاهر من لفظ الكلفة فى اللغة و العرف الإلزام، فعلا أو تركا. مع أنه لا حاجة إلى هذا الظهور عند التحقيق؛ لأن المشتمل على لفظ التكليف ظاهرا فى الإلزام لاقرانه فى أكثره بما يكون دليلا عليه. ألا ترى إلى قوله تعالى:

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٩٣

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا [٣٢٠] و نحوه؟ فإنه بقرينة لفظ «الوسع» ظاهر فى نفي التكليف الإلزامى كما هو ظاهر.

و أمّا ما أفاده: من اختصاص الخلاف بين العلماء فى البراءة و الاحتياط بما هناك احتمال الإلزام [٣٢١]، فهو متعين ظاهرا و ليس محلا للترديد؛ إذ المستفاد من كلماتهم كأدلة الطرفين نقلا و عقلا اختصاصه به كما يعلم من الرجوع إليها و التأمل فى أدلة القولين؛ لأن حكم العقل بالبراءة مبنى على قاعدة قبح العقاب من غير بيان و دفع العقاب المحتمل، و الأدلة النقلية أكثرها صريحة فى ذلك و بعضها ظاهر فيه كما ستقف عليها؛ لأن جملة من أخبار البراءة فى بيان إثبات الطلق و الحلية فى موارد احتمال النهى و الأمر، و أخرى: ظاهرة فى نفي المؤاخذه و العقاب على ما لا يعلم، و كذا أخبار الاحتياط ظاهرة فى إثبات الحكم عند احتمال التهلكة؛ فلا معنى مع ذلك لتعميم محل البحث.

فإن شئت قلت: بعد القطع بجواز كل من الفعل و الترك لا- يحتاج اختيار أحدهما إلى البناء على حكم خاص بل ينفى كل من الخصوصيات المحتملة بالنسبة إلى الأحكام المترتبة عليها بأصل العدم، ففى دوران الأمر بين الاستحباب و الإباحة مثلا يحكم بجواز

الفعل قطعاً.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٩٤

و أما الحكم المترتب على خصوص الاستحباب فيفى بالأصل، بل الحق نفى الإباحة الخاصية أيضا بالأصل فيما فرض هناك حكم مترتب عليها. نعم، في دوران الأمر بين الاستحباب و الكراهة التعبديين - لو فرض في الشرعيات - يمكن الحكم بجريان التخيير كدوران الأمر بين الوجوب و التحريم التعبديين فتأمل.

و لو قال عند عدم احتمال الحكم الإلزامي: حكمه يعلم من الرجوع إلى الأصول و القواعد بعد استظهار اختصاص النزاع في المسألة بما كان هناك احتمال الإلزام فعلاً أو تركاً، أو فعلاً و تركاً، كان أولى مما أفاده في تحرير المقام كما لا يخفى وجهه.

و المراد من المستحب و المكروه في العبارة هما باعتبار عنوانهما، فلو أبدلهما بالاستحباب و الكراهة كان أولى هذا.

و لكن ظاهر المحقق القمي قدس سره في «القوانين»: تخصيص التكليف بالإلزام.

و لذا خصّ الكلام بموارد وجود احتماله.

و قال في «الفصول» - بعد نقل ما عرفته عن «القوانين»:-

«و لعلّه ناظر إلى ما قيل: من أن التكليف مأخوذ من الكلفة و معناه الإلقاء في المشقة و لا يصدق على غيرهما، و ضعفه ظاهر؛ لأن ذلك معنى التكليف لغهً. و أمّا

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٩٥

في الاصطلاح فهو الأعم من ذلك» [٣٢٢].

إلى أن قال:

«و كان المتداول في كلامهم استعمال أصل البراءة في نفى الوجوب، و أصل الإباحة في نفى التحريم و الكراهة، و التعميم أولى بالمقام لصلوح اللفظ له بالمعنى الذي ذكرنا مع اشتراك الجميع في الأدلة» [٣٢٣]. انتهى كلامه رفع مقامه.

و أنت خير: بأن تعميمه التكليف بحسب الاصطلاح و إن كان جيداً، إلّا أنّ حكمه بتعميم العنوان لما يشمل غير الإلزام من جهة عموم أدلّة البراءة قد عرفت ما فيه؛ نظراً إلى اختصاصها عقلاً و نقلاً بنفى الإلزام. نعم، قد عرفت الإشارة إلى عدم الإشكال في نفى الاستحباب و الكراهة و الأحكام المترتبة على عنوانهما، لكنّه لا تعلق له بأصل البراءة.

ثمّ إنّ المراد من النصّ - المضاف إليه العدم و الإجمال و التعارض في «الكتاب» - هو الدليل، لا ما يرادف الحديث أو ما يقابل الظاهر كما يدل عليه تمثيله لإجماله و تعارضه بالآية الشريفة، و هذا أمر ظاهر، كما أن المراد من الإجمال في المقام أعم من الإجمال الاصطلاحي فيشمل الإهمال و نحوه.

ثمّ إن مثل القول بتواتر القراءات في الحكم بوقوع التعارض بين قراءتي

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٩٦

التخفيف و التشديد [٣٢٤]، القول بجواز الاستدلال بكل قراءة و حجّيته على تقدير عدم تواترها على ما عرفت الكلام فيه في الجزء الأوّل من التعليق [٣٢٥] عند البحث عن حجّية ظواهر الكتاب، فالحكم بالإجمال و جعل الآية مثلاً لإجمال النص، مبنّى على عدم التواتر و عدم جواز الاستدلال و إلّا فتدخل في تعارض النصّين.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٩٧

*** المطلب الأوّل: الشبهة التحريمية**

إشارة

* المسألة الأولى: تحقّقها لفقدان النص - قولان فى المسألة ١ - أدلة القول بالإباحة ٢ - أدلة القول بوجوب الإحتياط بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٣٩٩

المسألة الأولى: «الشبهة التحريمية من جهة فقدان النص»

الأقوال فى المسألة:

(٩٢) قوله قدّس سرّه: (و ربّما نسب إليهم أقوال أربعة ... الى آخره). (ج ٢ / ٢٠) أقول: قد نسب الأقوال الأربعة إليهم الفريد البهبهاني قدّس سرّه فى «فوائده» [٣٢٦].

و ظاهره بل صريحه كونها متميزة مختلفة بحسب المعنى لا- أن يكون اختلافها بمجرد التعبير من جهة اختلاف ما ركنوا إليه من الأخبار الواردة مع عدم اختلاف بينها بحسب المعنى و المراد كما هو المستظهر منها عند شيخنا قدّس سرّه و الظاهر من كلمات الأخباريين عند التأمل.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٠٠
(٩٣) قوله قدّس سرّه: (قيل: دلالتها واضحة. و فيه: أنها غير ظاهرة؛ فإن حقيقة الإيتاء الإعطاء ... إلى آخره). (ج ٢ / ٢١)

دلالة آية الإيتاء على أن حكم ما لا نصّ فيه

إباحة الفعل شرعا و عدم وجوب الإحتياط

أقول: ذكر فى «الفصول» بعد عدّ الآية فى عداد الآيات التى استدل بها على المدعى: - أن دلالتها واضحة [٣٢٧]. و لم يذكر فى تقريبها شيئا.

و أنت خبير بأن احتمالات الآية كثيرة، تدلّ على المدعى على بعضها و لا تدلّ عليه على بعضها الآخر.

توضيح ذلك: [٣٢٨] أنه لا يخلو الأمر:

إمّا أن يراد من الموصول خصوص المال، فيراد من نسبة التكليف إليه بدلالة الاقتضاء دفعه و إنفاقه، أو يقدر الدفع و الإنفاق؛ فالمعنى: أنه لا يكلف الله تعالى نفسا إنفاق مال إلّا إنفاق ما أعطاه من المال، فإن كان ممّن وسّع الله عليه فيكلف بالإنفاق من سعته، و إن كان ممّن ضيق عليه فى معيشته فلا يكلف بالإنفاق أو يكلف بقدر مقدوره. و هذا هو الظاهر من الآية بملاحظة السياق صدرا و ذيلا

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٠١

و إن كان بعيدا من جهة أخرى ستقف عليها.

أو يراد منه: فعل المكلف بالمعنى الأعم من الترك؛ فيكون إيتاؤه و إعطاؤه بمعنى الإقدار عليه. فتدل على نفي التكليف بغير المقدور كما فى «مجمع البيان» حيث قال- فى تفسير الآية الشريفة: «أى: إلّا بقدر ما أعطاه من الطّاقة و فى هذا دلالة على أنه سبحانه لا يكلف أحدا ما لا يقدر عليه و لا يطيقه» [٣٢٩]. انتهى كلامه.

و يحتمل أن يكون إيتاؤه كناية عن الوسع فى مقابل الضيق و الحرج فتوافق قوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إلّا وُسْعَهَا كما جمع بينهما فى رواية عبد الأعلى الآتية فيدلّ على نفي التكليف الحرجى.

و كيف كان: هذا المعنى أظهر من الأوّل؛ من جهة عدم توقّفه على التقدير أو التصرف فى النسبة مضافا إلى أن كون سياق الآية فى مقام التعليل فلا يناسب حملها على المعنى الأول. و لا ينافى كون سوقها فى مقام الإنفاق؛ لأن الإنفاق من الميسور و ممّا أعطاه الله من

المال داخل فى المقدور.

و من هنا قال قدس سره: «و هذا المعنى أظهر و أشمل» [٣٣٠] فيناسب سوقها فى مقام التعليل بخلاف المعنى الأول فإنه فى قوة التكرار فلا يناسب التعليل.

أو يراد منه: الحكم الشرعى فيكون إيتاؤه و إعطاؤه كناية عن إعلامه.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٠٢

فالمعنى بعد التصرف فى النسبة أو التقدير- ضرورة استحالة تعلّق التكليف بالحكم الشرعى بمعنى كونه مكلفاً به-: أن الله لا يكلف نفساً إطاعة حكم إلا إطاعة حكم أعطاه إلى النفوس فتدلّ على عدم لزوم إطاعة الحكم المجهول. و هذا معنى دلالتها على البراءة فى محل البحث.

و هذا مع كونه خلاف الظاهر؛ من جهة توقفه على التصرف أو التقدير- مضافاً إلى منافاته للمورد- قد يستشهد له برواية عبد الأعلى المذكورة فى «الكتاب» من حيث إن جوابه عن سؤال التكليف الناس [٣٣١] بالمعرفة بقوله: «لا، على الله البيان» [٣٣٢] ظاهر فى إرادة الإعلام و البيان من الإيتاء فى الآية التى استشهد عليه السلام بها.

لكنه ضعيف؛ من حيث إن المعرفة قبل تعريف الله تعالى و لو بدلالة القول و إرشادها من الله تعالى؛ حيث إن العقل حجة باطية من الله تبارك و تعالى غير مقدور فيدخل فى المعنى الثانى. و لو أريد من البيان ما يشمل المودّع فى النفوس من الله تعالى من الفطرة الجبلية، عمّ السؤال المعرفة الإجمالية مطلقاً، و لا فيحمل على المعرفة التفصيلية بحسب الطاقة البشرية.

و يحتمل أن يكون المراد: المعرفة بحال حجج الله تعالى، و معلوم: أن

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٠٣

معرفتهم غير مقدور من دون بيان الله تعالى بإظهار خوارق العادات الدالة على صدقهم و كونهم أدلاء على صراطه و حججاً على خلقه، و قد أطلق المعرفة المطلقة على هذا المعنى فى بعض الأخبار و لا يأبى عنه الحديث أيضاً.

و أمّا حمل المعرفة على معرفة الله تعالى بكنهه، الغير المقدور لكل أحد، و جعل قوله عليه السلام: «لا، على الله البيان» على مجزّد التقدير و الفرض، فهو كما ترى.

أو يراد منه: المعنى الأعم من الفعل و الحكم؛ فيراد من الإيتاء- باعتبار نسبته إلى الفعل- الإقدار، و باعتبار نسبته إلى الحكم الإعلام؛ لأن إعطاء كل شىء بحسبه.

فقد أورد الأستاذ العلامة قدس سره عليه: بأنه موجب لاستعمال الموصول فى المعنيين. و لعل المراد استعماله فى المعنيين باعتبار صلته و إلما فيتوجّه عليه الإشكال جزماً، بل قد يتأمل فيما أفاده بالنسبة إلى الصيغة أيضاً: من أن الإيتاء بمعنى الإعطاء جامع بين المعنيين بل المعانى. و الاختلاف إنّما يحصل بحسب متعلقاته و هذا معنى ما يقال: إن إعطاء كل شىء بحسبه.

و قد التزم بإرادة الجامع- عند توجيه استدلال السيد أبو المكارم على البراءة و عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة التحريمية فى قبال الأخباريين- بأن التكليف بالاجتناب تكليف بما لا يطاق كما ستقف عليه، و فى غير هذا المقام.

لكنّ الظاهر من الآية الشريفة- بقرينة التكليف- إرادة فعل المكلف من الموصول من دون تصرف فى النسبة بإرادة الإطاعة فلا تعلّق لها بالمقام أصلاً، مع

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٠٤

أنه على تقدير عدم ظهورها فى المعنى الأخير يسقط الاستدلال بالآية الشريفة، هذا كله.

مع أنّ مساقها مساق قوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا [٣٣٣] كما جمع بينهما فى رواية عبد الأعلى فظاهرهما إمّا نفى التكليف بغير المقدور، أو التكليف بغير الميسور، فلا تعلّق لهما بالمقام.

و منه يظهر: عدم جواز الاستدلال للمقام بقوله تعالى في أواخر سورة البقرة: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا [۳۳۴].

(۹۴) قوله قدس سره: (بناء على أن بعث الرسول كناية ... الى آخره). (ج ۲ / ۲۲) أقول: الآية الشريفة في سورة بنى إسرائيل [۳۳۵] وقد تسميك بها غير واحد للمقام وفاقا للفاضل التونى في «شرح الوافية». و المراد من بعث الرسول: بعثه ببيان التكليف و الأحكام، و إلا فمجرد إرسال الرسول لا يصحح العذاب قطعاً.

ثم إن مجرى البراءة لما كان مختصاً بما لا بيان فيه أصلاً، و كان الحكم العقلى أيضاً بياناً كالبيان الثقلى، توقّف تقريب الدلالة على التصرف فى الآية الشريفة.

نعم، لو قيل بعدم حجية حكم العقل، و عدم التلازم بينه و بين حكم الشرع، أو

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۴۰۵

عدم حسن العقاب إلّا بالتأكيد- الذى يرجع إلى عدم حجية حكم العقل بنوع من الاعتبار كما فى «الكتاب»- لم يحتج إلى التصرف فيها.

و وجوه التصرف على القول بحجية حكم العقل [و] تعميم الرسول لما يشمل العقل؛ لأنه رسول من الباطن كما عن بعض و إن كان فى كمال البعد، و جعله كناية عن البيان؛ لأنه يكون به غالباً كما فى «الكتاب» [۳۳۶]، و تخصيص الآية بغير المستقلات العقلية كما فى «القوانين» و «الكتاب» من حيث قيام البرهان الذى قضى بحجية حكم العقل عليه، و إن كان ما أفاده فى «الكتاب» مع كون الأخير من باب التخصص أحسن من الكل كما هو ظاهر. فيتم الاستدلال بالآية على كلا القولين فى مسألة التلازم هذا.

و أورد على الاستدلال بها شيخنا قدس سره فى «الكتاب»: بأن ظاهرها الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث فيختص بالعذاب الدنيوى الواقع فى الأمم السابقة [۳۳۷].

و يمكن المناقشة فيه: بأن كون الآية إخباراً عما أفاده لا ينافى دلالتها على المدعى، بعد كونه مبيناً على مقتضى العدل و الحكمة الإلهية الذى لا يعقل الفرق فيه بين الأمم السابقة و اللاحقة و العذاب الدنيوى و الأخرى- الذى هو أشد من

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۴۰۶

الدنيوى بمراتب شتى- الذى يدل على سوق الآية لهذا المعنى المبني على الحكمة.

مضافاً إلى شهادة كثير من الآيات المتحد معها من حيث المساق كقوله تعالى فى سورة القصص: وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَ أَهْلُهَا ظَالِمُونَ [۳۳۸]؛ فإن ظاهره- كما هو ظاهر:- أن الحكمة الإلهية اقتضت أن لا يكون الهلاك إلّا بعد البعث و إتمام الحجة، و أن كلما وقع الهلاك فى أنه من الأمم كان بعد إتمام الحجة و إن كان الهلاك الواقع فيهم من العذاب الدنيوى كما يشهد له كلمات المفسرين.

قال فى «مجمع البيان» ما هذا لفظه: «معناه: و ما كنا معذبين قوما بعذاب الاستئصال إلّا بعد الإعذار إليهم و الإنذار لهم بأبلغ الوجوه، و هو إرسال الرسول إليهم مظهرة فى العدل. و إن كان تجويز مؤاخذتهم على ما يتعلّق بالعقل مستحسناً فعلى هذا التأويل تكون الآية عامّة فى العقليات و الشرعيات.

و قال الأكثرون من المفسرين و هو الأصح: إن المراد بالآية: أنه سبحانه لا يعذب فى الدنيا و لا فى الآخرة إلّا بعد البعث؛ فتكون الآية خاصة فيما يتعلق بالسّمع من الشرعيات» [۳۳۹]. انتهى كلامه رفع مقامه.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۴۰۷

و قال فى محكى «الكشاف» فى تفسيرها: «و ما يصحّ لنا صحّة تدعو إليها الحكمة أن نعذب قوما إلّا بعد أن نبعث إليهم رسولا فيلزمهم الحجة» [۳۴۰].

انتهى كلامه.

فالإنصاف ظهور الآية في المدعى، فيقال في تقريب دلالتها بناء على ما ذكرنا في معناها: أنه كما يستدل بما دلّ على ثبوت العذاب على الفعل أو الترك بالتحريم أو الوجوب حيث إنه من لوازمهما و آثارهما، كذلك يستدلّ على نفي التحريم قبل البيان بنفي العذاب قبله، بناء على كون المراد وصول البيان إليهم من الرسول، لا مجرد بيانه وإن لم يصل إليهم فيدلّ على المدعى. (٩٥) قوله قدس سره: (ثم إنه ربّما يورد التناقض ... الى آخره). (ج ٢ / ٢٣)

التناقض الذي ذكره المحقق القمي في التمسك بالآية

أقول: الجامع هو الفاضل التوني في «الوافية»؛ فإنه قد تمسك بالآية الشريفة على البراءة في المقام. و أورد على من تمسك بها في مسألة الملازمة بين العقل الشرع - نظرا إلى دلالتها بظاهرها على إناطة العذاب ببيان الرسول و يلزمها عدم حجّية حكم العقل، و الملازمة ظاهرة-: بأن مفاد الآية الشريفة: نفي فعلية

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٤٠٨

العذاب قبل بعث الرسول، فلا ينافي ثبوت الاستحقاق بالنظر إلى حكم العقل في بعض الموارد قبله. و الملازمة بينه على الاستحقاق لا على الفعلية، و المورد للتناقض بينهما المحقق القمي قدس سره في «القوانين» [٣٤١].

و حاصل التناقض: أن الإخبار بنفي التعذيب قبل بعث الرسول إن دل على عدم التكليف شرعا و لو في مورد ثبوت حكم العقل، فلا وجه للثاني، أي: الإيراد.

فيصح التمسك بالآية على نفي الملازمة. و إن لم يدل عليه كما هو مبني الإيراد، فلا وجه للأول أي: التمسك بالآية في المقام؛ و إن توجه الإيراد المانع عن الاستدلال بها في مسألة الملازمة، فالجمع بين التمسك بالآية في المقام و الإيراد على التمسك بها على نفي الملازمة لا يصح على كل تقدير هذا.

و أجاب عنه بعض أفاضل مقاربي عصرنا في «الفصول»: «بأن الجامع بين المقامين كأنه أراد نفي الوجوب و التحريم بالمعنى الذي أثبتته الخصم [٣٤٢]؛ فإنه

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٤٠٩

لا يلتزم بكونه ذنبا موعودا عليه العفو و عدم المؤاخذه و لومع الإصرار، بل يجعله كغيره من الذنوب فلا يكون تناف بين كلامه» [٣٤٣]. انتهى كلامه رفع مقامه.

و يوافقه ما أفاده شيخنا قدس سره في «الكتاب» و يرجع إليه و إن تغاير بالإجمال و التفصيل كما هو واضح [٣٤٤].

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٤١٠

الاستدلال على حكم ما لا نفي فيه

و حاصلهما ما عرفت: من أن مبني الملازمة على كون حكم العقل دليلا على حكم الشرع ثبوته بالدليل العقلي أو غيره، يلزم الاستحقاق لا- الفعلية؛ فلا ينافي العفو عنه إذا لم يكن هناك بيان من الرسول على ثبوته في مورد حكم العقل، كما في بعض المحرّمات الشرعية كالظهار و العزم على المعصية- على القول بكونه معصية موعودا على عفو كما استظهر من بعض أخباره- و إن مضى الإشكال في ذلك في الجزء الأول من التعليقة، و أن العفو كيف يجمع وجوب اللطف بالوعد و الوعيد على الحكيم تعالى؟ و مبني البراءة و إن كان على المعذورية و نفي الاستحقاق إلّا أن نفي الفعلية بارتكاب الشبهة تلازمه باعتراف الخصم، فإذا حملت الآية على ظاهرها و هو نفي الفعلية، كان الجمع صحيحا بضميمة هذه المقدّمة الخارجية.

نعم، لو كان المدعى للملازمة بين الحكمين مدّعا لثبوت حكم الشارع بحكم العقل على نحو ثبوته بالتّقل من غير أن يكون هناك

عفو، و كان تسالمهم على كون هذا المعنى محلًا للكلام، كما يظهر من جعلهم ثمرة النزاع ترتب الثواب و العقاب على حكم العقل و عدمه، و زوال العدالة بمجرد المخالفة أو الإصرار عليها و عدمه، إلى غير ذلك. و استدلال النافين بأن الثواب و العقاب إنما يترتبان على إطاعة الشارع و معصيته، فلا يفيد حكم العقل لجواز التمسك بالآية على نفى الملازمة و توجه التناقض على الجمع.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤١١

و الأولى فى الإيراد على التمسك بالآية على نفى الملازمة: حملها على الغالب؛ فإن مورد حكم العقل فى غاية القلة، أو جعل البعث كناية كما عرفت فى «الكتاب»، إلى غير ذلك مما ذكرنا فى باب الملازمة.

و لما كان زعم شيخنا قدس سره على ما عرفت: ورود الآية فى مقام الإخبار عن العذاب الدنيوى فى الأمم السابقة و النقل عن حالهم، قال فى «الكتاب»:

«و الإنصاف: أن الآية لا دلالة لها على المطلب فى المقامين، أى: البراءة و نفى الملازمة» [٣٤٥].

(٩٦) قوله قدس سره: (و منها: قوله تعالى: وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ أى ما يجنبونه من الأفعال و التروك ... الى آخره). (ج ٢ / ٢٤) أقول: الآية فى سورة البراءة [٣٤٦]. و فى «الصافى» عن «الكافى» و «تفسير العياشى» و كتاب «التوحيد» عن الصادق عليه السلام: «حتى يعرفهم ما يرضيه و [ما] يسخطه» [٣٤٧].

و قال فى «مجمع البيان»: «أى: و ما كان الله ليحكم بضلالة قوم بعد ما حكم بهدايتهم حتى يبين لهم ما يتقون من الأمر بالطاعة و النهى عن المعصية فلا يتقون،

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤١٢

فعند ذلك يحكم بضلالتهن.

و قيل: و ما كان الله ليعذب قوما فيضلهم عن الثواب و الكرامة و طريق الجنة بعد إذ هداهم و دعاهم إلى الإيمان حتى يبين لهم ما يستحقون به الثواب و العقاب من الطاعة و المعصية» [٣٤٨].

و قال فى سبب النزول:

«قيل: مات قوم من المسلمين على الإسلام قبل أن تنزل الفرائض. فقال المسلمون: يا رسول الله صلى الله عليه و اله و سلم إخواننا الذين ماتوا قبل الفرائض ما منزلتهم فنزل» [٣٤٩].

و قيل: لما نسخ بعض الشرائع و قد غاب أناس و هم يعملون بالأمر الأول؛ إذ لم يعلموا بالأمر الثانى مثل تحويل القبلة و غير ذلك، و قد مات الأولون على الحكم الأول. و سئل النبى صلى الله عليه و اله و سلم عن ذلك فأنزل الله الآية، و بين: أنه لا يعذب هؤلاء على التوجه إلى القبلة الأولى حتى يسمعو بالنسخ و لا يعملوا بالناسخ فحينئذ يعذبهم به» [٣٥٠]. انتهى كلامه رفع مقامه.

و قيل: الآية لمجرد الإخبار عن حال الأمم السابقة على ما صنفه شيخنا قدس سره

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤١٣

فى «الكتاب» كالأية السابقة، و هو يناهى ما عرفته فى تفسير الآية و سبب نزولها، مع أن النفى فى قوله تعالى: وَ مَا كَانَ اللَّهُ ظَاهِرًا فى بيان مقتضى الحكمة، و أنه تعالى لمكان حكمته لا- يضل قوما قبل هدايتهم و بيان الأحكام لهم كما عرفت فى تقريب دلالة الآية السابقة، سواء أريد من الإضلال العذاب، أو الخذلان؛ فإنه لا يكون إلّا عن سبب يرجع إلى العباد و هو المعصية؛ فإنه نوع من العذاب و العقاب حقيقة و إن كان فى الدنيا.

مضافا إلى أن الخذلان بدون البيان و الإعلام إذا كان منفيا من حيث كونه على خلاف الحكمة الإلهية كان العذاب الأخرى أيضا منفيا بالفحوى و مفهوم الموافقة كما استدركه بقوله: (اللهم إلا بالفحوى) [٣٥١] [٣٥٢].

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤١٤

فإن نفى الاستلزام في كلامه محمول على ما ذكرنا من المعنى الراجع إلى دلالة الآية على توقّف الخذلان على البيان بالنظر إلى الحكمة من غير فرق بين الأمم، وإلا لم يكن معنى للاستدراك.

فالإنصاف: أن الآية لا تخلو عن ظهور في المدعى، سيما إذا لو حظ ما تقدّم عليها من قوله تعالى: مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أَوْلَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ [٣٥٣] الآية.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤١٥

(٩٧) قوله قدّس سرّه: (و في دلالتها تأمل ظاهر). (ج ٢ / ٢٥)

الآية لا تدل على أصالة البراءة

أقول: الآية في سورة الأنفال [٣٥٤]، و هي تعليل لما صنع الله «تعالى» في قضية بدر [٣٥٥] وفيها احتمالان:

أحدهما: أن يكون المراد من الهلاكه و الحياه، ظاهرهما. أي: الموت و التعيش في الدنيا.

ثانيهما: أن يكونا استعارتين عن الإسلام و الكفر. أي: يكون كفر من كفر عن وضوح بينه و علم لا عن شبهة، حتّى لا يبقى له على الله حجة، و يكون إسلام من أسلم عن يقين و برهان. و على كل تقدير لا دلالة لها على المدعى و إنه تعالى لا يؤاخذ على كل حكم مجهول عند العباد، غاية الأمر كونها مشعرة بذلك.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤١٦

(٩٨) قوله قدّس سرّه: (و يرد على الكل: أن غاية مدلولها ... الى آخره). (ج ٢ / ٢٥)

أقول: لا يخفى عليك ما يتوجّه على ما أفاده من المناقشة؛ فإن المستفاد من أخبار الاحتياط مطابقة كأخبار التثليث، أو التزاما ثبوت المؤاخذه على النهي الواقعي المجهول، على تقدير تسليم دلالتها على وجوب الاحتياط في محل البحث، فلا محالة تكون منافية للآيات المذكورة. فكيف يجعل نسبتها نسبة الأصل و الدليل؟ اللهم إلا- أن يكون المراد من الجهل، الجهل بجميع مراتب النهي الواقعي حتى من حيث الظاهر، كما يظهر من قوله بعد ذلك: «و الإنصاف ما ذكرنا ... الى آخره» [٣٥٦] فإنه قرينه على مراده من هذه العبارة أيضا.

فإن العلم بوجوب الاجتناب عن محتمل التحريم، على بحرته في مرحلة الظاهر؛ فليس مجهولا على الإطلاق، إلا أن هذا التوجيه ربّما ينافي ظاهر ما أفاده: من إناطة الجهل بالحكم الواقعي، مع أن إيجاب الاحتياط قد يمنع كونه موجبا للعلم بالنهي و لو في مرحلة الظاهر.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤١٧

(٩٩) قوله قدّس سرّه: (و لكن الإنصاف: أن غاية الأمر أن يكون ... الى آخره) [٣٥٧]. (ج ٢ / ٢٦)

أقول: الآية في سورة الأنعام [٣٥٨]، و إلقاء هذا التعبير إلى النبي صلى الله عليه و اله و سلم في مقام الردّ من جهة كونه أقرب إلى قبول طاعتهم لا من جهة عدم جواز الالتزام بالحرمة مع عدم وجدانها في حكم عقولهم، فالردّ مبني على التلازم بين عدم وجدان النبي صلى الله عليه و اله و سلم و الحرمة بحسب نفس الأمر، و النكته في العدول ما عرفت، فلا دلالة للآية على المدعى.

و أمّا ما أفاده بقوله: «مع أنّه لو سلّم دلالتها ... الى آخره» [٣٥٩].

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤١٨

فربّما يناقش فيه: بأن الفرق ثبوت العلم الإجمالي في أمثال زماننا بالاجتناب يخرج الكلام عن محل البحث كما هو ظاهر فتدبر.

(١٠٠) قوله قدّس سرّه: (و لعل هذه الآية أظهر ... الى آخره). (ج ٢ / ٢٦) أقول: ما أفاده في وجه الأظهرية يرجع إلى ما سيذكر مفصّلا:

من أن الأخبار لا يحكم بوجوب اجتناب [٣٦٠] و إنّما بترك الفعل لاحتمال كونه حراما فيلتزم بالترك و لا يلتزم بحكم.

و سيجيء ما يتوجه عليه: من أنه لا مناص للأخبارى عن الحكم فى مرحله الظاهر. اللهم إلا أن يكون المراد من الحرمة فى السابقة، الحرمة الواقعية و هذا ليس محلًا لإنكار الأخبارى؛ فإنهم لا يجوزون الحكم بالحرمة الواقعية أيضا فتأمل.

(١٠١) قوله قدس سره: (و الإنصاف ما ذكرنا: من أن الآيات المذكورة ... الى آخره) [٣٦١]. (ج ٢ / ٢٧)

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٤٢٠

أقول: الإنصاف: أن تنزيل الآيات المذكورة على ما أفاده قدس سره فى معناها من إثبات المعذورية فيما لا يكون هناك بيان أصلا- و لو بعنوان العموم- حسبما هو قضية العقل فى باب البراءة، فيكون الآيات مؤكدة لحكم العقل فيثبت الأصل فى المسألة و لا تكون من أدلتها لا يخلو عن مناقشة.

ثم إن هذا على تقدير تسليم دلالة أخبار الاحتياط على وجوبه شرعا، ظاهر فى مطلق محتمل الإلزام، أو خصوص محتمل الحرمة. و أما على تقدير كون مفادها مطلق الطلب القدر المشترك الشرعى، أو الإرشادى، أو خصوص الإلزام الإرشادى فى محتمل العقاب و الهلاكة الأخروية، فلا يثبت بها على الأول ما ينافى دليل البراءة أصلا كما لا يخفى.

كما أنها مورودة بالنسبة إليه مطلقا على الثانى، فيكون حالها حال حكم

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٤٢١

العقل فى باب دفع الضرر المحتمل كما ستقف على تفصيل القول فيه. فلا بد من حملها على ما لا يجرى فيه دليل البراءة من صور العلم الإجمالى، فلا بد أن يكون مراده قدس سره من تمامية أدلة الاحتياط و دلالتها هو المعنى الأول.

الشبهة التحريمية أدلة البراءة/ السنة

إشارة

(١٠٢) قوله قدس سره: (فإن حرمة شرب التتن - مثلا- ممّا لا يعلمون، فهى مرفوعة عنهم و معنى رفعها- كرفع الخطأ و النسيان- ...).

(ج ٢ / ٢٨)

نهضت ترجمه
Translation Movement

دلالة (ما لا يعلمون) على البراءة فيما لا نص فيه

أقول: ما أفاده فى تقريب دلالة الصحيحة [٣٦٢] على المدعى، يتم على أحد وجهين:

أحدهما: أن يريد من الموصول فى (ما لا يعلمون) خصوص الحكم المجهول.

ثانيهما: أن يريد منه المعنى الأعم من فعل المكلف- الذى هو الموضوع-

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٤٢٢

و من الحكم- بناء على جواز إرادتهما معا-

و على الأول: يختص بالشبهات الحكمية، و على الثانى: يعمها و الشبهات الموضوعية، كما أنه على تقدير إرادة خصوص الموضوع يختص بالشبهات الموضوعية، و لا يجوز الاستدلال بها على المدعى.

كما أنه مبنى على أحد الوجهين فى المقدّر: [٣٦٣]

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣؛ ص ٤٢٢

ا: جميع الآثار.

ثانيهما: المؤاخذه من حيث كونها الأثر المناسب على البيان الذى ستقف عليه و نتعرض له بعد ذلك.

فلا ينافي تقدير ما يقتضى المؤاخذه كإيجاب الاحتياط و نحوه؛ من حيث كونها أمراً غير شرعى هذا.

و لكن قد يتوهم: أن تقريب الدلالة لا يتوقف على تقدير بالنسبة إلى قوله:

(ما لا يعلمون) [۳۶۴] [۳۶۵] بعد إرادة الحكم من الموصول؛ فإن تقدير جميع الآثار أو

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۴۲۳

خصوص المؤاخذه بالنسبة إلى أخواته من فقرات الرواية، إنما هو من جهة دلالة الاقتضاء و لزوم الكذب على تقدير حملها على ظواهرها و هذا المحذور غير متوجه بالنسبة إلى قوله: (ما لا يعلمون) على هذا الفرض؛ لأن رفع الحكم الشرعى كإثباته شرعا باختيار

الشارع و جعله، فلا يلزم هناك كذب على تقدير إرادة

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۴۲۴

الظاهر منه. و مجرد إرادة الخلاف من أخواته بالقرينة العقلية الصارفة لا يوجب إرادته منه؛ إذ ليس فيه إلّا التفكيك في السياق، و لا يقاوم ظهوره على تقدير اعتباره و كونه لفظيا، الظهور المذكور هذا.

و لكنك خبير بفساد التوهم المذكور؛ لأن المراد من رفع الحكم إن كان رفعه بحسب الواقع بحيث يكون الحكم الواقعي الثانى مرفوعا عن الجاهل و مختصا بالعالم به، فهو مناف لفساد الرواية.

مضافا إلى استلزامه للدور و التصويب و نحوهما من المحذورات. و إن كان رفعه بحسب الظاهر و الفعلية و التنجز، فهو راجع إلى ما ذكره لا محالة؛ لما أسمعناك مرارا عند الكلام في بيان حقيقة الحكم و أقسامه: أن التنجز و الفعلية من مراتب الحكم الواقعي بالنظر إلى استحقاق المؤاخذه عليه، فيرجع الأمر بالأخرة إلى رفع المؤاخذه و إيجاب الاحتياط المقتضى لها كما لا يخفى.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۴۲۵

(۱۰۳) قوله قدس سره: (و يمكن أن يورد عليه: بأن الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون ... إلى آخره) [۳۶۶]. (ج ۲ / ۲۸)

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۴۲۶

الوجوه المحتملة في حديث (ما لا يعلمون)

أقول: توضيح ما أفاده من اختصاص الموصول بالشبهات الموضوعية و عدم شمول الحديث الشريف للشبهات الحكمية و بيان الوجه في شموله لها و تنقيح القول في ذلك يحتاج إلى شرح الكلام في محتملات الرواية و وجوه معانيها.

فنقول: إنه لا إشكال في عدم جواز إرادة الظاهر من نسبة الرفع إلى التسعة من حيث لزوم الكذب على الشارع بعد فرض وجود التسعة بالوجدان في هذه الأمة، فلا بد أن يكون المراد بمقتضى العقل بالنظر إلى دلالة الاقتضاء خلاف الظاهر منها، إمّا بالمجاز في الكلمة، أو الحذف و التقدير، أو التصرف في النسبة [۳۶۷].

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۴۲۷

و الأمر العقلي: بأن يريد من نسبة الرفع إليها رفع غيرها مما يأتي من الوجوه، كما هو الشأن في أمثال ذلك كنسبة النقض إلى المتيقن في الأخبار الواردة في عدم

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۴۲۸

جواز نقض اليقين بالشك على وجه يأتي الإشارة إليه في باب الاستصحاب، كالتحريم المنسوب إلى الأعيان و نسبة السؤال إلى القرية في قوله تعالى: وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ [۳۶۸] إلى غير ذلك.

و إن كان الأظهر من هذه الوجوه: الأخير منها عند الدوران و عدم قيام القرينة على إرادة غيره كما برهن عليه في محله.

ثم بعد البناء على التصرف في النسبة أو التقدير فهل يجعل المنسوب إليه في المقام أو المقدّر جميع الآثار و الأحكام، و اللوازم أو

الأثر المناسب، و إن اتفق كونه المؤاخذه بالنسبة إلى بعضها أو المؤاخذه عليها لا من حيث كونها أثرا مناسباً لها؟ وجوه.

و هذا نظير ما ذكروا فى نسبة التحريم إلى الأعيان؛ من أن المراد: تحريم جميع الأفعال المنسوب إليها، أو خصوص ما كان مناسباً و مقصوداً منها فى العادة.

ثم الموصول فى قوله عليه السلام: (ما لا يعلمون) على ما عرفت الإشارة إليه يحتمل أن يكون المراد منه: خصوص الموضوع، أو خصوص الحكم، أو الأعمّ منهما، و الاستدلال بالرواية مبنى على أحد الوجهين الأخيرين؛ إذ على الأول:

يخرج عن محل البحث من غير فرق بين محتملات المختار و محتملات المقدّر كما هو ظاهر.

و بعد ذلك نقول: لا إشكال فى بعد إرادة المعنى الثالث، أى: المعنى الجامع

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرائش سوم)، ج ٣، ص: ٤٢٩

بين الموضوع الحكم، بل قد يقال بعدم إمكانه؛ لعدم الجامع بين نسبة عدم العلم إلى الحكم و الموضوع. فإنّ المراد من عدم العلم بالحكم: عدم العلم بذاته، و من عدم العلم بالموضوع عدم العلم بعنوانه، أى: عدم العلم بكونه من مصاديق الحلال أو الحرام من حيث كونه مردّداً بينهما، و إلّا فذاته معلومة فتدبر.

و كيف كان: لا إشكال فى توقّف إرادته على تكلف بعيد و محلّ بارد، فلا يحمل اللفظ عليه، فمبنى الاستدلال على إرادة المعنى الثانى فيدور الأمر بينه و بين المعنى الأوّل.

و الذى يقرب به و يبعد المعنى الثانى أمور:

أحدها: ظهور كون المراد من الموصول فى (ما لا يعلمون) ما أريد من أخواته من الفقرات المذكورة فى الرواية لوحدة السياق. و لا إشكال فى كون المراد منها: الموضوع. أعنى: فعل المكلف. أمّا بالنسبة إلى غير الخطأ و النسيان فظاهر، و أمّا بالنسبة إليهما فلأن إرادة الخطأ و النسيان بالنسبة إلى الحكم يحتاج إلى تكلف. مع أنه على تقدير إرادته يراد من حيث إنه فعل المكلف بالنسبة إلى الخطأ فتدبر.

ثانيها: أن الظاهر من محتملات المقدّر هو الثالث. أى: المؤاخذه على المذكورات لا من حيث كونها أثراً لها و لا معنى للمؤاخذه على الحكم؛ ضرورة كونه فعل الشارع.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرائش سوم)، ج ٣، ص: ٤٣٠

نعم، على تقدير إرادة الأثر المناسب أو جميع الآثار يسقط الاستدلال بهذا الوجه؛ إذ كما إن ارتكاب الحرام له دخل و تأثير فى استحقاق المؤاخذه، كذلك للنهى الصادر من الشارع دخل و تأثير فى الاستحقاق فيصحّ نسبة الرفع إلى المؤاخذه من حيث كونها من آثارها كما هو واضح.

و المعنى الأوّل و إن كان أقرب اعتباراً إلى المعنى الحقيقى؛ ضرورة كون الموجود الذى لا يترتب عليه أثر الوجود أصلاً، أقرب إلى المعدوم من الموجود الذى يترتب عليه الأثر فى الجملة، إلّا أنه قرب اعتبارى لا عرفى، و لذا لم يجعل فى باب الاستعارة وجه الشبه جميع آثار المستعار منه و لوازمه، بل ما يظهر منه عرفاً و يساعد عليه العرف بحسب الموارد.

و أمّا المعنى الثانى؛ فهو و إن كان أقرب عرفاً فى نفسه بالنسبة إلى المعنى الأوّل، إلّا أن الظاهر فى خصوص المقام المعنى الثالث؛ فيتعين إرادة الموضوع من الموصول على ما عرفت.

لا يقال: إنّما ذكر إنما يستقيم لو جعل المقدّر نفس المؤاخذه، و سيجىء: أنه لا مناص من تقدير حكم شرعى قابل للرفع على كل تقدير، و هو وجوب التحفظ بالنسبة إلى الخطأ و النسيان، و الاحتياط بالنسبة إلى (ما لا يعلمون) إلى غير ذلك.

فنسبة الرفع إلى المؤاخذه، إنّما هى من حيث كونها من آثار وجوب الاحتياط بحكم العقل، سواء فرض مورده الحكم الشرعى المشتبه أو الموضوع المشتبه من غير فرق بينهما.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٣١

لأننا نقول: المرفوع أولًا- وبالمذات وإن كان وجوب الاحتياط فى (ما لا يعلمون) و يترتب عليه قهرا استحقاق المؤاخذه على الحرام الواقعى- على ما ستقف على شرح القول فيه- إلّا أنه لا- يتفاوت الأمر فى الظهور الذى ادعينا، لأننا نقول: الظاهر من الرواية رفع وجوب الاحتياط بالنسبة إلى ما لولاه، لاستحقّ المكلف المؤاخذه عليه فينطبق مورده على فعل المكلف ولا يشمل الحكم كما هو ظاهر.

ثالثها: لزوم التقييد على تقدير إرادة الحكم بما بعد الفحص؛ ضرورة اشتراط الفحص فى الرجوع إلى الأصل فى الشبهة الحكمية- على ما ستقف على تفصيل القول فيه- وهذا بخلاف إرادة الموضوع؛ فإنه لا يلزمها تقييد أصلا.

رابعها: أن تعميم الموصول يوجب التخصيص فى أدلته الآثار والأحكام المترتبة على التسعة فلا بد من الحكم باختصاص الحديث برفع المؤاخذه حتى لا يوجب التخصيص فيها.

وقد يناقش فيه: تارة: بأن ذلك إنما يستقيم فيما لو كان تقدير المؤاخذه متيقنا على كلّ تقدير، وإلا فللخصم أن يقول بتقدير الأثر المناسب، أو دوران الأمر بينه وبين تقدير المؤاخذه. اللهم إلا أن يفرض كون تقدير المؤاخذه أظهر بالنسبة إليه عند الدوران. وأخرى: بأن ذلك إنما يستقيم ويفيد فيما حكم بإجمال الحديث والرجوع إليها بعد الإجمال لا لإثبات ظهور الحديث.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٣٢

اللهم إلّا أن يريد أن يتميّك بظهوره لرفع إجماله وهو محلّ كلام، فيما لو ورد هناك عام وورد دليل منفصل مجمل يوجب تخصيصه على تقدير ولا- يوجهه على تقدير آخر، كما إذا ورد من المولى أمر بإكرام العلماء وورد منه نهى عن إكرام زيد، وكان مشتركا بين عالم وجاهل؛ فإنه لا إشكال فى أن إجماله لا يسرى فى ظهور العام، وأما سراية ظهوره فى إجماله ورفعه، والحكم بأنه ظاهر؛ من جهة أصله العموم فى إرادة الجاهل فهو محل تأمل.

ومن هنا أمر شيخنا قدس سره بالتأمل [٣٦٩]. وإن كان الأظهر عندنا رفع العموم للإجمال، لكن لا بدّ أن يعلم أن المقام من قبيل ما ذكرنا من المثال، لا من دوران الأمر فى المخصّص بين ما يوجب قلّة التخصيص وكثرته، كما أفاده شيخنا فى «الكتاب» بقوله: «فإن المخصّص إذا كان مجملا ... الى آخره» [٣٧٠] فإن الحقّ فيه عندنا وعنده قدس سره التفصيل بين المخصّص المتصل والمنفصل فيما إذا كان مجملا بحسب المفهوم كما حققناه فى مسألة التخصيص بالمجمل.

خامسها: أن الحكم بعمومها يوجب التخصيص فيها من حيث عدم ارتفاعها بالنسيان والخطأ وغيرهما. وقد حكم شيخنا قدس سره بكونه أبعد من سابقه؛ من حيث كونه ناشئا عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقّه؛ فإنه مبنى على توهم عدم

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٣٣

الفرق على العموم بين الآثار الشرعية وغيرها، وكذا ما يترتب فى الشرع على ذات الفعل، أو عليه بوصف النسيان والخطأ وسيجىء ما هو المراد على تقدير العموم، وفساد ما توهم من عدم الفرق هذا.

مضافا إلى أن الرواية إن كانت ظاهرة فى عموم المرفوع، لا- توجب طرؤ التخصيص صرفها عنه، وإن لم تكن ظاهرة فيه لا يوجب ظهورها فى غيره فتدبر.

سادسها: تقييد رفع الحسد والتفكر فى ذيل الرواية، بعدم الإظهار؛ فإنه يناسب إرادة رفع المؤاخذه عنهما فيكون المقدّر فى غيرهما ذلك أيضا فتدبر.

هذا بعض الكلام فيما يقتضى ظهور الرواية فى إرادة الموضوع من الموصول.

فى بيان إرادة الشبهة الحكمية من حديث (ما لا يعلمون)

و أما ما يقتضى إرادة الحكم منه أو يوجب وهن إرادة الموضوع منه فأمر:

أحدها: نسبة عدم العلم إلى نفس الموصول، و هى تقتضى إرادة الحكم منه؛ إذ على تقدير إرادة الموضوع على ما عرفت، لا بد أن يتوسّع فى النسبة و يراد منها: عدم العلم به باعتبار عنوانه.

فإن شئت قلت: المراد من الموصول الشئ المجهول و المشتبه. و فعل المكلف ليس فيه اشتباه بالنظر إلى ذاته، و إنما الاشتباه فيه من حيث كونه حالاً أو

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٣٤

حراماً أى: مصداقاً لعنوان علم حرمة، أو مصداقاً لعنوان علم حليته و ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى أخواته؛ فإنّ مورد الخطأ أو النسيان أو الإكراه أو الاضطرار نفس فعل المكلف، و هذا الظهور أقوى من ظهور وحدة السياق على تقدير اعتباره و كونه لفظياً يعتمد عليه فى المحاورات فى تفهيم المراد عند أهل اللسان و العرف، و إن كانت نسبته رفع المؤاخذه إليه من حيث كونه سبباً له لا من حيث كونه مورداً على هذا التقدير، إلّا أنه لا مناص منه بعد ملاحظة الظهور المذكور فتدبر.

ثانيها: إرادة غير المؤاخذه من النبوى فى رواية «المحاسن» [٣٧١] المذكورة فى «الكتاب» [٣٧٢] فإن المراد من لزوم فى السؤال هى صحّة الحلف بحيث يترتب عليه الحنث و سائر أحكامه كما هو ظاهر، فحكم الإمام عليه السلام بعدم الصحّة و اللزوم، استشهاداً بالنبوى يدلّ على عدم اختصاص المرفوع بالحديث الشريف بالمؤاخذه فيعمّ جميع الآثار؛ إذ لا واسطة كما هو ظاهر، فيسقط ظهور الرواية فى الشبهة الموضوعية، بل مورد الرواية السؤال عن حكم الواقعة من حيث كون الشك فيه إن كان مورداً لإكراه الحلف فتأمل. و الحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك و إن كان باطلاً عند الإمامية فى

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٣٥

حالة الاختيار أيضاً؛ حيث إنه لا بد من الحلف بالله، إلّا أن الاستشهاد بالنبوى يدلّ على ما ذكرنا.

و دعوى: كونه نبوياً آخر بعيد. كما أن القول بالتعميم - فى خصوص الثلاثة من التسعة أيضاً - بعيد من حيث لزوم التفكيك بين الفقرات و هو المراد من أمر شيخنا قدّس سرّه بالتأمل [٣٧٣].

ثالثها: أن تخصيص المرفوع باستحقاق المؤاخذه يوجب عدم اختصاص المرفوع بهذه الأئمة، و هو خلاف ظاهر الحديث الشريف؛ فإن سوقه فى مقام الامتنان على الأئمة المرحومة من جهة نبيهم صلّى الله عليه و اله و سلم من حيث كونه أشرف الأنبياء قدراً و أعلاهم درجة و أفضلهم عند الله تبارك و تعالى.

بيان الملازمة: أنّ المؤاخذه على كثير ممّا ذكر فى الرواية كخطأ و النسيان و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطرّوا إليه، و ما أكرهوا عليه، قبيحة بحكم العقل من غير فرق بين الأمم، فلا بد من الحكم بتعميم المرفوع حتى يكون رفع جميع الآثار من خواصّ الأئمة المرحومة. و إن كانت المؤاخذه مرفوعة من جميع الأمم فيسقط ظهور الرواية عن اختصاص بالشبهة الموضوعية؛ لابتناؤه على تخصيص المرفوع بالمؤاخذه.

و دعوى: كون الاختصاص بالأئمة المرحومة مع تقدير خصوص المؤاخذه

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٣٦

باعتبار مجموع التسعة من حيث المجموع، و إن كانت المؤاخذه على أكثرها مرفوعة من جميع الأمم مما تضحك به الثكلى كما لا يخفى هذا.

و قد تفضّى شيخنا الأستاذ العلامة قدّس سرّه عن هذا الإشكال - على تقدير اختصاص المرفوع بالمؤاخذه بعد النقض بالكتاب العزيز؛ فإن صريحه استيهاب النبى صلّى الله عليه و اله و سلم ليلة المعراج المؤاخذه على النسيان و الخطأ و نحوهما ممّا هو مورد الإشكال فى الحديث، بقوله تعالى: رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا [٣٧٤] بقوله: «لكن

الذى يهون الأمر فى الرواية جريان هذا الإشكال فى الكتاب العزيز أيضا ... إلى آخره) [٣٧٥]:-

بمنع قبح المؤاخذه على الأمور المذكورة بقول مطلق فى حكم العقل، وإنما تقبح عليها فى الجملة فيحمل الآية على تقدير الاختصاص بتقدير المؤاخذه على إرادة رفعها عن هذه الأمانة بقول مطلق؛ حيث إن المؤاخذه على النسيان و الخطأ الصادرين عن ترك التحفظ لا قبح فيها عقلا، وكذا العقاب على ما لا يعلم مع إمكان الاحتياط وكذا التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلف بقوله: «والذى يحسم أصل الإشكال مع استقلال العقل بقبح المؤاخذه على هذه الأمور بقول مطلق إلى آخر ما أفاده» [٣٧٦].

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٣٧

ولكن قد يناقش فيما أفاده - بالنسبة إلى (ما لا يعلمون) -: بأن مورد حكم العقل بقبح المؤاخذه على «ما لا يعلمون» إنما هو فيما أمكن فيه الاحتياط كما ستقف على تفصيل القول فيه عند الاستدلال فى الدليل العقلى على البراءة فى «الكتاب».

فلو بدل قوله قدس سره: «مع إمكان الاحتياط» [٣٧٧]. ب «مع إيجاب الاحتياط» كان سليما عن المناقشة فلعله سهو من قلمه الشريف. نعم، لو كان الدليل العقلى على البراءة ما توهمه السيد أبو المكارم: من قبح التكليف بما لا يطاق، كان ما أفاده قدس سره صحيحا و سليما عن الإيراد؛ فإن إمكان الترك يرفع موضوع القاعدة المذكورة، لكنه توهم أفسده قدس سره فيما سيأتى من كلامه، فتدبر.

وكذا ما أفاده بالنسبة إلى (ما لا يطيقون)؛ لأنه إن أريد من التكليف الشاق التكليف بغير المقدور لم يكن فرق فى قبحه عقلا بين ما كان مسببا عن اختيار المكلف وغيره كما برهن عليه فى محله، وإن زعم بعض التفصيل فيه على خلاف التحقيق الذى بنى الأمر عليه وفقا للمحققين، وإن كان المراد منه - كما هو صريح قوله: «و المراد بما لا يطاق فى الرواية ما لا يتحمل عادة» [٣٧٨] - التكليف بالأمر

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٣٨

الحرَجى المتعسر فلا قبح فيه أصلا عنده وعند المشهور كما يتبين فى محله.

كيف! وهو واقع فى الشرعيات فى الجملة، وإن زعم بعض مشيخة [٣٧٩] شيئا خلافه فى «عوائده» متخيلا: (أن رفع الحرج عقلى و أن الواقع فى الشرعيات من التكاليف بالأمور العسرة كالجهاد ونحوه ليست من التكليف بالأمر الحرَجى بعد ملاحظة زيادة الأجر و الثواب عليه) [٣٨٠].

فالحق أن نقول: مع قبح التكليف عقلا بالأمر الحرَجى مطلقا: إن الرواية من أدلته نفى الحرج شرعا كقوله تعالى: ما جعل عليكم فى الدين من حرج [٣٨١] وقوله تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ [٣٨٢] ونحو ذلك هذا.

وكذا يقال بالنسبة إلى باقى التسعة؛ فإن المؤاخذه عليه مما لا يحكم العقل بقبحه حتى فى مورد الإكراه والاضطرار.

فإن المراد من الأول: ليس الفعل الصادر عن إجبار بحيث يرتفع الاختيار عن المكروه بالفتح، بل المراد به: ما يوقعه المكروه اختيارا خوفا من المكروه بالكسر، ولذا وقع التكليف به فى الشرعيات كما فى الزنا ونحوها.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٣٩

ومن الثانى: ليس الاضطرار الرافع للاختيار، بل ما يختاره الفاعل لضرورة داعية إليه كأكل مال الغير، والميتة فيما لو انحصر التعيش به، أو التداوى بالمحرّمات على القول بجوازه، ونحو ذلك.

ودعوى: اقتضاء اللطف تجويز ذلك على الحكيم تعالى ورفع المؤاخذه عنه كما ترى. وكذا المؤاخذه على الحسد من دون إظهار واستعمال، وكذا الوسوسة فى التفكير، وعلى الطيرة ليست مما يحكم العقل بقبحها قطعا [٣٨٣]، بل لم يتوهم أحد جزما.

هذا بعض الكلام فى الحديث الشريف المتعلق ببيان المراد منه من حيث إرادة خصوص الموضوع من الموصول فى قوله: (ما لا يعلمون) حتى لا يجوز الاستدلال به، أو الحكم حتى يكون من أخبار المقام ومحل البحث.

و نتبعه بالتكلم في مواضع آخر متعلقة ببيان المراد من الحديث الشريف تبعاً لشيخنا قدس سرّه.

الأول: أن الآثار والأحكام الشرعية المترتبة على الأفعال بالمعنى الأعم من الترك لا يخلو الأمر فيها من وجوه ثلاثة؛ لأنها:

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٤٠

إما مترتبة بظاهر دليلها على الفعل اللابشرط، أي: الفعل من حيث هو من دون أخذ العمد والذكر والخطأ النسيان والعلم والجهل ونحوها فيه، كما هو الغالب في أكثر الأحكام والآثار الشرعية المترتبة على أفعال المكلفين.

و إما مترتبة على الفعل من حيث أخذ وصف التعمد والذكر ونحوهما فيه، أي: الفعل بشرط هذه الأوصاف كالقصاص المترتب على تعمد القتل مثلاً، والكفارة المترتبة على الإفطار عمداً في نهار رمضان، وبطلان الصلاة المترتب على الصلاة في النجاسة مع العلم بها وهكذا.

و إما مترتبة على الفعل بشرط الخطأ والنسيان والشك ونحوها من الأوصاف كالدية المترتبة على القتل الصادر خطأ وسجدة السهو المترتبة على النقص أو الزيادة الصادرين سهواً، أو الشك بين الأربع والخمس بعد الفراغ عن السجدين ورفع الرأس منهما، وصلاة الاحتياط المترتبة على الشك في الركعات وهكذا.

ثم على القول بعموم المرفوع لجميع الآثار في الحديث الشريف المسوق لبيان الامتنان على العباد، وحكومته على أدلتها كدليل نفى الحرج والضّرر ونحوهما، يحكم بحكومته على القسم الأول؛ إذ هو الذي يقبل للشرح والتفسير والبيان. وأما القسم الآخران فلا تعرض للحديث لبيان حالهما أصلاً، بل لا معنى له جزماً؛ إذ القسم الثاني منتفٍ بانتفاء موضوعه في صورة عروض الحالات

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٤١

المذكورة في الحديث. والقسم الثالث يثبت موضوعه بعروض الحالات المذكورة بحيث لا يكون له موضوع بالفرض إلّا في صورة عروض الحالات، فكيف يجعل الحديث شارحاً له وموجباً لحمله على غير صورة عروض الحالات؟ وإن هو إلّا طرحه رأساً والمفروض ثبوته. مضافاً إلى ما عرفت: من كونه خلاف معنى الحكومة وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً كما لا يخفى.

إنقسام اللّوازم والآثار المترتبة على الأفعال

الثاني: أن اللّوازم والآثار المترتبة على الأفعال تنقسم باعتبار آخر إلى أقسام: فإنها إما أن تكون شرعية، أو عقلية، أو عادية، وعلى الأول: لا يخلو الأمر فيها إما أن يكون ترتبها على الفعل ترتباً أولياً ومحمولاً له من دون توسط أمر آخر؛ إما أن يكون ترتبها عليه بتوسط أمر لازم عقلي للفعل، أو عادي له، وعلى القول بعموم المرفوع في الحديث إنّما يحكم برفع خصوص المحمولات الشرعية التي حملت على الأفعال في الأدلة الشرعية أولاً وبالذات من دون توسط أمر آخر فلا يحكم بعمومه لغير الآثار الشرعية من العقلية والعادية.

كما أنه لا يحكم بعمومه لما كان من الآثار الشرعية مترتبة عليها بواسطة أحدهما؛ لأن الظاهر من رفع الشارع من حيث إنه شارع لآثار الفعل إنّما هو رفع ما كان ثبوتها له بجعله وكان موضوعاً لها بحسب جعله لا مطلقاً.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٤٢

نعم، لو كان هناك أثر عقلي، أو عادي مترتب على الأثر الشرعي المترتب على الفعل الذي حكم برفعه، يحكم بارتفاعه قهراً من حيث ارتفاع موضوعه.

وهذا نظير ما سنذكره في باب الاستصحاب في جانب الإثبات: من أن الثابت بأخباره هو جعل خصوص ما كان من الأحكام الشرعية المترتبة على المستصحب بلا واسطة في مرحلة الظاهر، لا الآثار العقلية والعادية ولا ما يترتب عليهما من الآثار الشرعية إلّا ما كان من اللّوازم الغير الشرعية مترتباً على الآثار الشرعية الثابتة ولو في مرحلة الظاهر لتحقّق موضوعها قهراً بجعل الشارع.

و من هنا يحكم بعدم الفرق فيما كان المستصحب حكما شرعيا بين لوازمه؛ فإن المراد من هذا هو ما كان الموضوع لما فرض لازما عقليا أو عاديا الأعم من الحكم الواقعي و الظاهري كما ستقف على تفصيل القول فيه فى باب.

فإن قلت: ما ذكر إنما يسلم فى باب الاستصحاب من حيث إن الشارع فى مقام الجعل و التشريع لا يجعل غير الأحكام الشرعية لا فى مثل المقام الذى يرجع فعل الشارع فيه إلى الإخبار لا الإنشاء؛ ضرورة رجوع الرفع إلى بيان عدم شمول دليل الحكم و عدم إرادة العموم منه، أو قصور المقتضى لثبوته لإثباته كما يكشف عنه قوله تعالى: **مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** [٣٨٤] و نحوه.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٤٣

و من هنا ذكروا أن مرجع النسخ إلى بيان الانتهاء، و لا يعقل له معنى آخر؛ إذ الشئ سواء فرض ثابتا أو منفيا لم يمكن تعلّق الرفع به كما هو ظاهر. فإذن لا مانع من إخبار الشارع من عدم ثبوت غير الأحكام الشرعية.

قلت: رجوع الرفع إلى الإخبار عما ذكر أمر لا-نمنعه، إلّا أنا نقول: إخبار الشارع من حيث إنه شارع لا بدّ و أن يرجع إلى الإخبار عن كفيته حكمه الشرعي؛ إذ كما أن إنشاءه يحمل على ذلك مع أن إيجاده التكويني يتعلّق بكلّ شئ، كذلك إخباره بهذه الملاحظة لا بدّ و أن يحمل على ما ذكر. فإذا أخبر مثلا عن رفع الحكم الثابت شرعا بمقتضى دليله للفعل إذا صدر نسيانا فلا محالة يحمل على الإخبار عن مقتضى دليل الحكم المثبت له فى الموضوع المذكور ابتداء، فلا فرق إذن بين الإنشاء و الإخبار فى التعلّق بالمحمول الشرعي الأولى للأفعال.

فإن قلت: على ما ذكرت فى المراد من الرواية و بيان معناها فى طى الأمرين على تقدير إرادة العموم ليس هنا معنى محصّل لها بالنسبة إلى (ما لا يعلمون) بل بالنسبة إلى غيره أيضا- على تقدير اختصاص الرواية برفع المؤاخذه- لأن استحقاق العقوبة مضافا إلى كونه من الأحكام و الآثار العقلية مترتب على عنوان المعصية الذى لا يتحقّق إلّا مع العلم و العمد، فليس بالنسبة إلى (ما لا يعلمون) أثر شرعي مترتب على الفعل اللابشرط. و أمّا نفس المؤاخذه فليست من الآثار أصلا، بل هى فعل المؤاخذه. نعم، الحرمة الواقعية حكم شرعي مترتب على

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٤٤

الفعل اللّا بشرط أولا و بالذات، إلّا أن الحكم برفعه عن مورد الشك يلزم تخصيصه بصورة العلم، و هو بالنسبة إلى الشبهة الحكمية محال، و مناف لنفس الحديث.

و بالنسبة إلى الشبه الموضوعية مناف لنفس الحديث؛ فإنه يوجب أن يكون الموضوع المرّد حلالا واقعيّا، مع أن المدعى الذى يريد إثباته بالرواية كونه حلالا ظاهريّا.

قلت: المرفوع بالحديث الشريف بالنسبة إلى (ما لا يعلمون) و غيره ليس استحقاق المؤاخذه و العقوبة أولا و بالذات؛ حتى يتوجّه عليه السؤال المذكور، بل المرفوع أولا و بالذات أمر شرعي يترتب على رفعه رفع الأثر العقلي المزبور و هو ممّا لا غبار عليه حسبما عرفت فى طى الأمر الثانى. و هذا الأمر الشرعي المرفوع أولا و بالذات هو إيجاب التحفّظ و الاحتياط لا نفس الحكم الواقعي حتى يلزم على رفعه المحذور المزبور على كلّ تقدير.

فإن قلت: لا معنى لجعل المرفوع أولا و بالذات هو إيجاب الاحتياط، أمّا أولا: فلأنه مبنى على تسليم دلالة أخبار الاحتياط على وجوبه عموما و هو ممنوع. و أمّا ثانيا: فلأنّ وجوب الاحتياط على تقدير ثبوته مترتب على الشك فى الحكم الإلزامى و احتمال الحرمة لا على المشكوك و الفعل اللّا بشرط فوجوب الاحتياط و إن كان حكما شرعيا إلّا أنّه مترتب على الفعل بشرط الجهل و عدم العلم.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٤٥

قلت: جعل المرفوع إيجاب التحفّظ و الاحتياط لا يتوقّف على قيام دليل على ثبوته فى الشرعيات، بل يكفى وجود المقتضى لثبوته على ما سننّه عليه من كون المراد من الرفع ما يشمل الدفع، و بعد ذلك نقول: إنّ الحرمة الواقعية مثلا المنبعثة عن المفسدة الملزمة

الكامنة فى ذوات الأفعال المأخوذة بالعنوان اللابشرطى اقتضت إيجاب الشارع لا مثالها و إطاعتها مطلقا و من حيث رعاية وجودها الواقعى و النفس الأمري من غير فرق بين قيام الطريق إليها و عدمه، فمقتضاه إيجاب الشارع للاحتياط عند احتمال وجودها، فإذا أخبر الشارع بقوله:

(رفع ما لا يعلمون) عن عدم رعاية تمام الرعاية، علم عدم إيجابه الاحتياط عند الشك فى الحكم الإلزامى. فالمرفوع حقيقة مقتضى الحرمة الواقعية المحمولة على الفعل اللابشرط لا نفسها؛ حتى يتوجه عليه ما ذكر فى طى السؤال، فيحكم بارتفاع إيجاب الاحتياط من حيث إنه من مقتضيات الإلزام الواقعى المحمول على الفعل المأخوذ بالعنوان التجريدى المعزى عن العلم و الشك، فكان المرفوع الحكم الواقعى بحسب بعض مراتبه و هو تنجزه و إن لم يكن التنجز - على ما أسمعناك مرارا - حكما مجعولا للشارع فى قبال الحكم الواقعى الثانى.

فالمرفوع ما كان له مقتضى الثبوت، لا الثابت فعلا بحسب قيام الدليل عليه؛ فإن الدليل على الحكم الواقعى لا يمكن إثباته للمعنى المذكور و دلالته عليه و جعله طريقا إليه مع الشك و إن كان الحكم الواقعى على تقدير ثبوته فى نفس

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٤٦

الأمر ثابتا واقعا و مرادا عن المكلفين كذلك. و الفرق بينهما أى: الدلالة و الثبوت النفس الأمري و الإرادة الواقعية لا يكاد أن يخفى. و على ما ذكرنا يحمل قوله قدس سره فى الجواب: «و حينئذ إذا فرضنا أنه لا يقبح فى العقل أن يوجه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه ... إلى آخره» [٣٨٥].

فإن المراد منه عدم إيجاب الشارع امتثال الحكم الواقعى بقول مطلق، لا التوجيه من نفس الخطاب المتعلق بشرب الخمر فإن ثبوت الحكم فى مرحلة الواقع تابع للخمر الواقعى و جعله دليلا عليه مع الشك و طريقا إليه محال لا يمكن تصرف الشارع فيه أصلا. كما أنه المراد بقوله بعد ذلك: «و إلا فليس فى التكليف ما يعم صورة النسيان ... إلى آخره» [٣٨٦].

فإن العموم بمعنى الثبوت النفس الأمري لا- يمكن إنكاره، و الذى يقبح عقلا هو إيجاب امتثاله مطلقا حتى مع النسيان الصادر عن ترك التحفظ الذى لا- ينفك عن الطبيعة الإنسانية فينطبق مع المراد بالتوجيه فى العبارة المتقدمة. هذا على تقدير عدم دليل على وجوب الاحتياط مطلقا حتى فى الشبهات البدوية.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٤٧

و أما على تقدير قيام دليل عليه فيمكن جعل الحديث مخصا له بما إذا كان هناك علم إجمالى بالتكليف فيخرج عن المعنى الذى ذكرنا، أعنى: حكومه الحديث على أدلة أحكام الموضوعات. هذه غاية ما يقال فى الجواب عن السؤال و شرح ما أفاده فى المقام، و إن بقى فى النفس مع ذلك شىء.

ثم إنه قدس سره فرع على ما أفاده من الجواب عن السؤال: بأن المرفوع أولا- و بالذات حكم شرعى يترتب عليه رفع الأمر الغير الشرعى دفع الإيراد الموارد على المتمسك بالحديث الشريف فى الحكم بصحة العبادة المنسوبة عنها بعض أجزائها أو شرائطها من حيث إن وجوب الإعادة إن سلم كونه أمرا شرعيا مترتب على مخالفة المأتى به للمأمور به و هى ليست أمرا شرعيا، فلا يجوز التمسك بالحديث الشريف لإثبات الصحة عند نسيان بعض ما يعتبر فى العبادة، لما عرفت:

من أن المرفوع أولا- و بالذات لا بد أن يكون شرعيا بيان: أن المرفوع أولا و بالذات فى المقام أمر شرعى أيضا يترتب عليه ارتفاع سبب الإعادة و هى شرطية المنسوبة، أو جزئية؛ فيصح التمسك بالحديث الشريف، و جعل الأصل بمقتضاه الحكم بصحة العبادة مع نسيان بعض أجزائها، أو شرائطها كما صنعه بعض الأصحاب، ثم أمر بالتأمل و بين الوجه فيه فى مجلس البحث و جعله كون الشرطية و الجزئية من الأحكام الوضعية التى ليست مجعولة عنده وفاقا للمحققين فالإيراد فى محله.

و دعوى: أنها و إن كانت غير مجعولة لكنها منتزعة عن الأحكام التكليفية فالمرفوع أولا و بالذات الأمر بالمركب المشتمل عليهما و يترتب على رفعه ارتفاع المخالفة المذكورة.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرائش سوم)، ج ٣، ص: ٤٤٨

فاسده جدا؛ لأن مجرد ارتفاع الأمر بالمركب المشتمل عليهما لا يقتضى تعلق الأمر بالمركب الخالى عنهما.

بل التحقيق - كما ستقف على تفصيل القول فيه عند الكلام فى «تنبيهات الأقل و الأكثر» [٣٨٧]-: امتناع التنويع بحسب الذكر و النسيان، فلا يفيد مجرد ارتفاع الأمر عن التام فى الحكم بإجزاء الناقص و كفايته عند الذكر هذا.

و لكن يمكن أن يناقش فى وجه التأويل: بأن المراد من الشرطية و الجزئية فى المقام هو المقدمية، و هى ليست أمرا اعتباريا، بل التحقيق: كونه منشأ للأمر الغير المتعلق بالجزء و الشرط، و النفسى المتعلق بالمركب المشتمل عليهما إلا أنه لا ينفع فى الحكم بصحة العبادة فى الفرض أيضا، لما عرفت من امتناع التنويع بحسب حالتى الذكر و النسيان.

هذا بعض الكلام فيما يتعلق بهذا المقام و سنوقفك على تمامه عند البحث فى «فروع الأقل و الأكثر».

فى ان المراد من الرفع معنى يشمل الدفع

الثالث: أنه قد يستظهر من الحديث الشريف على ما عرفت الإشارة إليه كون صدق الرفع موقوفا على وجود دليل يقتضى ثبوت المرفوع بعنوان العموم

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرائش سوم)، ج ٣، ص: ٤٤٩

لكن ذكر شيخنا قدس سره: أن المراد من الرفع ما يشمل الدفع، فيكفى فى صدقه مجرد وجود المقتضى لثبوته و إن لم يكن عليه دليل، لكن إحراز المقتضى مما لا بد منه.

فلو كان هناك حكم متعلق فى ظاهر دليله بحالته العمدة مثلا و علمنا بوجود المقتضى لثبوته فى حالة النسيان يكشف ذلك عن كون التخصيص فى دليل الحكم من جهة رعاية ما بينه الشارع فى حديث الرفع و إن لم يكن الحكم بارتفاعه فى الفرض محتاجا بحديث الرفع فتأمل.

و من هنا اكتفى بوجود المقتضى للاحتياط فى صورة الشك من غير أن يكون عليه دليل على ما عرفت الكلام فيه فتدبر.



حديث الرفع لا يرفع الضمان

الرابع: أن الحديث الشريف على ما عرفت الإشارة إليه فى مطاوى كلماتنا لما كان واردا فى مقام الامتنان بالنظر إلى سياقه فلو قيل بعموم المرفوع فلا بد أن يحكم باختصاصه بما لا يكون فى رفعه ما ينافى الامتنان على الأمة، فإتلاف المال المحترم نسيانا أو خطأ لا يرفع معه وجوب الغرامة و الضمان؛ لأن رفعه ينافى الامتنان على مالكة و إن كان فيه امتنان على المتلف. و كذلك إتلافه و أكله فى مقام الاضطرار و الضرورة، لا يرفع معه وجوب الغرامة و الضمان فيجمع بين الحكم بجواز أكله فى مقام الاضطرار و الضمان بمقتضى ما دل على سببية الإتلاف للضمان، بل لو توجه ضرر إلى مسلم لا يجوز صرفه عن نفسه بإضرار الغير.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرائش سوم)، ج ٣، ص: ٤٥٠

نعم، لو توجه ضرر إلى الغير ابتداء، لم يجب صرفه عنه بتحمل الضرر، ففى موارد الإكراه بإضرار الغير، يحكم بجوازه من حيث إن الضرر متوجه إلى الغير ابتداء بمقتضى إرادة المكروه - بالكسر - لا إلى المكروه - بالفتح - فلا يجب عليه تحمل الضرر إلا فيما دل دليل عليه كما فى الدماء و سب الأولياء «صلوات الله عليهم»، و إن كان مقتضى غير واحد من الأخبار جواز السب لدفع الضرر و القتل دون البراءة عنهم [٣٨٨]، و أفتى به جمع من الأصحاب و تحقيق المسألة

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٥٢
يطلب من الفقه [٣٨٩].

الطيرة و الحسد و الوسوسة من المحرمات

الخامس: أن الظاهر من الحديث الشريف بعد حمله على الرفع الشرعي، و أن المرفوع حكم شرعي على كل تقدير و قول، حتى على القول باختصاصه برفع استحقاق العقوبة و المؤاخذه، كون الطيرة و الحسد و إن لم يظهره الحاسد، و الوسوسة في التفكير، و إن لم يظهرها المتفكر من المحرمات في الأمم السابقة؛ نظرا إلى إمكان رفعها بتزكية النفس، بل ظاهر جملة من الآيات و كثير من الروايات و بعض الكلمات كون الحسد حراما مطلقا في هذه الشريعة أيضا، و إن لم يكن من الكبائر قبل الإظهار.
و كيف كان: ظاهر الرواية كونها منهيّا عنها في الأمم السابقة، و ربما يكشف عنه ما ورد في «باب الطيرة»: (أنها شرك) [٣٩٠] و (إنما يذهبها التوكل) [٣٩١][٣٩٢] من

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٥٣

حيث إنها مبنيّة على الاعتقاد بوجود تأثير نفس التطير أو ما يتطير به و هو مناف لبعض مراتب التوحيد و إن لم يناف التوحيد المعتبر في الإيمان لعدم الاعتقاد بتأثيرها استقلالاً حتى ينافيه، و إذهاب التوكل لها من حيث إنه بالتوكل على الله تعالى يرفع أثرها كما هو مقتضى كثير من الأخبار، فيعلم أن تأثير المؤثرات بإرادة الله تعالى و مشيئته، فليس التأثير من لوازم ذاتها.
و هذا مثل تأثير العين الوارد لرفعه و الحفظ عنه المعوذات المأثورة حتى في باب تأثيرها في صاحبها كما ربما نشاهد بالوجدان من تأثير تعجب الشخص في حق نفسه. و كون دفع الحسد واجبا خلقيا و ممّا أكد عليه في الأخبار أيضا لا ينافي عدم وجوبه شرعا على هذه الأمة.

فقوله قدس سره في بيان «حكم الطيرة»: «و المراد إمّا رفع المؤاخذه عليها» إلى

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٥٤

قوله: «و إمّا رفع أثرها؛ لأن التطير كان يصدّهم عن مقاصدهم فنفاه الشارع» [٣٩٣].

قد يناقش فيه: من حيث كونه منافيا لما أفاده من عدم تعلّق الزّفع بالأمر الغير الشرعي، مضافا إلى ما يرى بالوجدان من تأثيره في حق من يعتنى به و لا يتوكل على الله في مودته فتدبر.

هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالفقرات الثلاثة المذكورة في الحديث الشريف أخيرا على ما هو المعروف في معناها، و بقي فيها أبحاث آخر؛ نذكر في محل آخر مثل ما ذكره الصدوق في معناها، و المراد بها في روايته « [ال] خصال » [٣٩٤] فإنه معنى آخر لا ينطبق على ما ذكرناه في الحديث الشريف المتقدم؛ فإن مقتضاه ثبوت المذكورات في الجملة، و لو في حق الأنبياء و من دونهم، فلا معنى لرفعها بناء عليه كما هو ظاهر.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٥٥

(١٠٤) قوله قدس سره: (و فيه: أن الظاهر ممّا حجب الله علمه ... الى آخره) [٣٩٥]. (ج ٢ / ٤١)

أقول: لا- إشكال في ظهور الحديث فيما أفاده في بيان معناه؛ من أن المراد منه الحكم الذي لم يؤمر الأنبياء بتبليغه و كان مخزونا عندهم و مخفيا عن الخلق كما هو مقتضى كثير من الأخبار، و لا ينافي ذلك قوله صلى الله عليه و اله و سلم في حجة الوداع من تبليغه تمام الدين إلى الخلق، و تكميله ذلك بتبليغ أمر الولاية التي هي بمنزلة

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٥٦

الروح له حقيقة؛ فإنه يكفي في صدقه تبليغه إلى الوصي عليه السلام و أمره بالبيان حسب اقتضاء المصلحة، فيخرج عن محل البحث و

ليس هنا إجماع مركب و عدم قول بالفصل فتأمل.

(۱۰۵) قوله قدس سره: (و فيه: ما تقدم في الآيات من أن الأخباريين [۳۹۶][۳۹۷] ... الى آخره). (ج ۲ / ۴۱)

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۴۵۷

أقول: قد يناقش فيما أفاده: من جعل مفاد الرواية أصلا في المسألة بحيث لا يصلح للمعارضه مع دليل الاحتياط؛ فإنه على تقدير كون الكلمة موصولة أضيف إليه السبعة؛ يكون مفادها إثبات السبعة و نفى الضيق بالنسبة إلى الحرمة المجهولة، فإنها غير معلومة و لو بملاحظة أخبار الاحتياط؛ فإنها لا توجب العلم بالحرمة الواقعية، و إنما تثبت وجوب التحرز في مورد احتمالها فتثبت الضيق في قبال الرواية فلا محالة يقع التعارض بينهما على تقدير تسليم دلالة أخبار الاحتياط على هذا المعنى كما هو ظاهر، فالرواية تنفي وجوب الاحتياط عند احتمال الحرمة من حيث عدم العلم بها، لا من حيث عدم العلم به؛ حتى يقال بثبوتها و الفرق بينهما ظاهر، فافهم.

و أمّا على تقدير كونها مصدرية زمانية فالأمر كذلك أيضا، و إن لم يكن مثل الأول في الظهور؛ فإنه يصدق بعد ورود أخبار الاحتياط أيضا: أن المكلف غير عالم بالحكم الواقعي؛ و إن لم يصدق عليه الجاهل بقول مطلق بعد فرض علمه بالحكم الظاهري فتأمل.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۴۵۸

و جعل العلم بوجوب الاحتياط من بعض مراتب العلم بالحكم الواقعي، كما ترى.

(۱۰۶) قوله قدس سره: (بناء على أن المراد بالشئ الأول ... الى آخره)[۳۹۸]. (ج ۲ / ۴۲) أقول: لا يخفى ظهور الرواية في المعنى الثاني فلا دلالة لها على المدعى.

(۱۰۷) قوله قدس سره: (و فيه: أن الظاهر من الرواية ... الى آخره). (ج ۲ / ۴۲) أقول: ظهور الرواية فيما أفاده من إرادة الجهل المركب لا البسيط - الذي هو محل الكلام - لا إشكال فيه أصلا؛ لظهور كلمة الباء في السبئية الغير المتحققة إلّا مع الجهل المركب؛ لأن الشك بما هو لا يكون سببا كما هو واضح.

إلّا أن تأييده له: بأنه على تقدير إرادة المعنى الثاني لا بد من ارتكاب التخصيص في الرواية بإخراج الشاك المقصر - مع أنها آية عن التخصيص - ربّما

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۴۵۹

يناقش فيه: بأن التخصيص مما لا بد منه على كل تقدير؛ إذ الجاهل المركب المقصر أيضا غير معذور، و من هنا أمر قدس سره بالتأمل؛ فإن هذه المناقشة مما لا يمكن الذّب عنه كما لا يخفى.

(۱۰۸) قوله قدس سره: (و فيه: أن مدلوله كما عرفت ... الى آخره)[۳۹۹]. (ج ۲ / ۴۳)

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۴۶۰

أقول: إن إيتاء وجوب الاحتياط و تعريفه لا يفيد بالنسبة إلى الحكم الواقعي، اللهم إلّا أن يقال: إن إيجاب الاحتياط لما كان مصححا للعقاب بالنسبة إلى الواقع فيكفي في صدق الإيتاء و التعريف فتأمل. أو يقال: إن إيتاء الشارع للاحتياط بالنسبة إلى الواقع إيتاءه في الجملة فتدبر.

(۱۰۹) قوله: (و دلالتة أوضح [۴۰۰] من الكل ... الى آخره)[۴۰۱]. (ج ۲ / ۴۳)

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۴۶۱

في دلالة الحديث على أصالة البراءة فيما لا نص فيه

أقول: ظهور الرواية في كون غاية الطلق و الإباحة، العلم بورود النهي في كل شئ بعنوانه الخاص لا بعنوانه من حيث كونه مشتبه و

مجهول الحكم مما لا يقبل الإنكار، إذ النهى عن عنوان العام نهى عنه حقيقة و هو أمر واحد لا عن كل شيء فافهم.

و المراد بالورود على ما عرفت: ورود النهى فى الشىء بحيث يبلغ إلى المكلف و يعلم به؛ لاستحالة جعل المغنىة الإباحة الواقعية كاستحالة جعل الغاية الورود الواقعى مع جعل المغنىة الإباحة الظاهرية، و هى نص فى الإباحة فى

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٤٦٢

مجهول الحرمة من غير فرق بين هذا الطريق و طريق آخر للرواية ذكر فيه: حتى يرد فيه أمر أو نهى.

و أخبار الاحتياط على تقدير تسليم دلالتها ظاهرة فى وجوب الاحتياط، حتى أخبار التثليث الواردة فى الشبهة التحريمية؛ فإن حملها على صورة العلم الإجمالى بالحرمة أو رجحان الاحتياط ممكن. و هذا بخلاف الرواية؛ إذ لا معنى لها إلا الإباحة.

و التصرف فيها بجعلها فى مقام بيان حكم الشىء مع قطع النظر عن أخبار الاحتياط ليس عملا بها حقيقة بل هو طرح لها رأسا؛ إذ لا يبقى مورد للعمل بها؛ إذ حملها على الشبهة الموضوعية التى وافق الأخباريون مع المجتهدين على القول بالإباحة فيها غير ممكن؛ ضرورة اختصاص الرواية و صراحتها فى الشبهة الحكمية. و ليس مثل قوله عليه السلام فيما سيجى: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» [٤٠٢] كما لا يخفى.

و منه يظهر: أن كثيرا من الأخبار المتقدمة المختصة بالشبهة الحكمية كجملته من الآيات على تقدير تسليم دلالتها نص بالنسبة إلى أخبار الاحتياط بالنظر إلى ما عرفته، أو أظهر منها؛ و إن أمكن حمل ما يعم الشبهة الوجوبية عليها كما عليه

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٤٦٣

أكثر الأخباريين. و لكن هذا الحمل لا يمكن ارتكابه فى المرسلة من حيث صراحتها فى الشبهة التحريمية على الطريقين هذا. و سيجى تمام الكلام فى بيان النسبة بين أدلة الطرفين، و الغرض من ذكر هذا الكلام فى المقام: التنبيه على ما يتطرق من المناقشة فى ظاهر عبارة «الكتاب» من الحكم بالتعارض و إن أمكن دفعها: بأن المراد من التعارض فى المقام كونها متحدة الموضوع مع أخبار الاحتياط، بخلاف الآيات و أكثر الأخبار فلا ينافى كونها نصا بالنسبة إليها فافهم. و الرواية و إن كانت مرسله إلا أنها مجبورة بالعمل و الاعتضاد بغيرها فتدبر.

(١١٠) قوله قدس سره: (و فيه ٤٠٣): أن الجهل بكونها فى العدة إن كان ... الى آخره [٤٠٤]. (ج ٢ / ٤٤)

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٤٦٧

Translation Movement

IMS

الحديث فى مقام بيان الحكم الوضعى دون التكليفى

أقول: لا إشكال فى أن فقه الحديث لا تعلق له بالمقام أصلا على كل تقدير؛ فإن صريحه كون السؤال و الجواب عن الحكم الوضعى للعقد الواقع فى العدة عن جهل، أى: تأثيره فى التحريم الأبدى الدائى - سواء كان المراد بالجهل فيه الجهل البسيط أو المركب، و سواء حكم بمعذوريته من حيث الحكم التكليفى، أو حكم بعدم معذوريته من هذه الحيثية - فإن قوله عليه السلام فى الجواب أولا: أما إذا كان بجهالة فليزوجهما بعد ما تنقضى عدتها فقد يعذر الناس فى الجهالة بما هو أعظم من

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٤٦٨

ذلك [٤٠٥]. صريح فى ذلك، و أن المراد من المعذورية: هو عدم تأثير عقده لمكان جهله فى جواز العقد عليها بعد انقضاء العدة، كما هو المراد بالمعذورية فى سؤال الزاوى بعد ذلك بقوله: (قلت: بأى الجهالتين أعذر بجهالته أن ذلك محرم عليه؟) أى: الجهل بتحريم العقد على المرأة فى عدتها و هو الجهل بالحكم، أم بجهالته أنها فى العدة أى: الجهل بكونها ذات عدة و هو الجهل بالموضوع كما هو المراد بالأهوية فى جوابه عليه السلام عن السؤال المذكور كما فهمه السائل أيضا، و سأل من باب الاحتياط بقوله: «قلت: فهو فى الأخرى معذور؟» كما أن الجواب عنه بقوله عليه السلام:

«نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يزوجه» صريح في ذلك أيضا.

فالرواية لا تعلق لها بالمعذورية من حيث الحكم التكليفي على ما هو محل البحث - وهو جواز العقد في حال الجهل و ترتب آثاره - أصلا، بل هي نص في بيان الحكم الوضعي بالنسبة إلى الجهل بالحكم والموضوع معا صدرا و ذيلا. و أما معذوريته من حيث الحكم التكليفي فلا بد فيه من التماس دليل آخر.

و ملخص القول فيها: [٤٠٦] أن الجاهل بأصل عدم جواز النكاح في العدة؛ إما

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٤٧٠

أن يكون جاهلا مركبا؛ كما هو صريح المفروض في الرواية أو جاهلا بسيطا.

فإن كان جاهلا مركبا؛ فما أن يكون قاصرا غافلا، أو يكون مقصرا. فإن كان قاصرا كان معذورا من حيث الحكم التكليفي و إن كان مقصرا لم يكن معذورا كما هو الشأن في غير المقام.

و إن كان جاهلا بسيطا لم يكن معذورا من حيث الحكم التكليفي؛ لكشف شكه عن عدم فحصه، و إلّا لا طلع على الحكم لوضوحه بين المسلمين، بل هو من ضروريات الفقه فلا يجرى في حقه البراءة.

مضافا إلى أن مرجع الشك إلى سبب النكاح، و الأصل فيه الفساد إجماعا فلا معنى للرجوع إلى الأصل الحكمي، بل قد يظهر من كلام شيخنا قدس سره: عدم معذوريته من حيث الحكم الوضعي أيضا؛ لخروجه عن مورد الرواية فتدبر.

و أما الجاهل بالموضوع فقد يكون من جهة الجهل بأصل العدة و كون المرأة ذات عدة أو لا. و قد يكون من جهة الجهل بالمقدار، و هو على قسمين؛ لأنه قد يكون من جهة الجهل بتقدير العدة و كميته بحسب الشرع فيدخل من هذه الجهة

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٤٧١

في الجهل بالحكم الشرعي، و قد يكون من جهة الجهل بالانقضاء مع العلم بالمقدار و الكمية و كون المرأة ذات عدة مع العلم بحكم النكاح في العدة.

و الحكم في جميع صور الجهل بالموضوع فيما كان جهلا بسيطا هو الحكم بالفساد، و عدم جواز ترتيب الآثار من جهة الأصل الأولى في المعاملات، مضافا إلى جريان الأصل الموضوعي في القسم الثاني من الجهل بالمقدار. أي: الشبهة الموضوعية على تقدير القول بجريان الاستصحاب في خصوص هذا القسم من الشك في مقتضى و إن لم نقل بجريانه فيه مطلقا على ما ستقف عليه في الجزء الثالث. و مضافا إلى وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية من الجهل بالمقدار لعدم جريان البراءة قبل الفحص.

نعم، قد يتوهم: أن الأصل الأولى و إن اقتضى الفساد في الشك في أصل العدة أيضا، إلّا أن مقتضى الأصل الموضوعي فيه الصحة و جواز ترتيب الآثار، و هو حاكم على أصالة الفساد؛ فإنها أصل حكمي بالنسبة إليه، و إن كانت جارية في الشبهة الموضوعية. و عليه يحمل الجهل بالعدة في كلام الإمام عليه السلام في الصحيحة [٤٠٧].

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٤٧٢

لكنه كما ترى؛ لأن احتمال الاعتداد في المرأة؛ إن كان مع العلم بكونها مزوجة من جهة احتمال الطلاق، أو الموت في الزوج، فالأصل الموضوعي يقتضي المنع من جهة استصحاب الحياة و الزوجية. و إن كان مع عدم العلم بالزوجية السابقة فلا معنى للشك في كونها في العدة إلّا على تقدير التزويج و الموت أو الطلاق، و هو كما ترى، فتأمل.

و كيف كان: لا بد من أن يريد المتوهم هذا الفرض.

و أما القسم الأول من الجهل بالمقدار، فلا يجرى فيه الأصل الموضوعي.

أي: استصحاب العدة بعد فرض كون الشبهة في الحكم؛ لأن نسبة الأقل و الأكثر متساوية بالنظر إلى الحكم، و هذا نظير الشك في مقدار الوقت في الموقت من جهة الشبهة الحكمية و ستقف على عدم جريان الاستصحاب فيه في باب الاستصحاب في «الكتاب» و إن

كان مقتضى صريحه في المقام جريان الأصل.

و أما استصحاب حكم العدة فلا معنى لجريانه بعد فرض كون الشك فيه من جهة الشك في الموضوع. اللهم إلا أن يتسامح فيه، هذا ما يقتضيه الأصل في المقام مع قطع النظر عن الأخبار. و أما بملاحظتها فلا إشكال في أنه مع الشك في المقدار من جهة الشك في الحكم، يجب الاحتياط. كما هو مقتضى الأصل، مع قطع النظر عن أصالة الفساد؛ لعدم جريان البراءة قبل الفحص المفروض في المقام على ما عرفت الإشارة إليه.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٧٣

ففي «الحسن» [٤٠٨] لإبراهيم بن الهاشم عن أبي أيوب عن يزيد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام وفيه: «قلت: فإن كانت تعلم أن عليها عدة ولا تدري كم هي؟

فقال عليه السلام: إذا علمت أن عليها العدة لزمتهما الحجة فتسأل حتى تعلم».

وفيه أيضاً: «ما من امرأة من نساء المسلمين إلّا وهي تعلم أن عليها عدة في طلاق أو موت، ولقد كنّ نساء الجاهليّة يعرفن ذلك» [٤٠٩] و ورودها في المرأة لا يقدح بعد وضوح عدم الفرق في الحكم في الشك في المقدار في مفروض البحث كما هو ظاهر. فقد ظهر ممّا ذكرنا كله: أن فقه الحديث بيان المعذوريّة من حيث الحكم الوضعي في الجهل بالموضوع، لكن مورده في الأول: في الجاهل المركّب. وفي الثاني: الجاهل البسيط؛ لصراحة تعليل الأهويّة في ذلك في الرواية في ذلك كما هو ظاهر، وليس فيها تفكيك بعد حمل الجهل فيها على المعنى الأعم. أي: عدم العلم بالواقع، مع إرادة الخصوصية من الخارج، فاللفظ استعمل في الجامع، و يعلم

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٧٤

إرادة الخصوصية في الموردين بقريته التعليل.

و إلى ما ذكرنا أشار شيخنا قدس سرّه بقوله: «فتأمل فيه وفي دفعه» [٤١٠] [٤١١] فإن كان

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٧٦

المراد بالجاهل المركّب في الحكم القاصر منه، وبالجاهل البسيط في الموضوع القسم الأول منه - مع فرض جريان يقتضى معذوريته من حيث الحكم - انطبق

Translation Movement

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٧٧

مورد المعذوريّة من حيث الحكم الوضعي مع مورد المعذوريّة من حيث الحكم التكليفي، فافهم.

(١١١) قوله قدس سرّه: (وقد يستدلّ على المطلب أخذاً من الشهيد ... الى آخره). (ج ٢ / ٤٥)

تقريب الاستدلال بصحیحة عبد الله بن سنان

أقول: الحديث ما رواه في «الذكرى» عن «الكافي» في «النوادر» في «المعيشة» بسنده «الصحيح» عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ شيء يكون فيه حرام و حلال فهو حلال لك أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» [٤١٢] و قريب منه «صحيحة» أخرى لابن سنان عن أبي جعفر عليه السلام عن الجين ... إلى أن قال: فقال عليه السلام: «أخبرك عن الجين وغيره كلّ ما فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» [٤١٣].

و تقريب الاستدلال بالصحيحة الأولى [٤١٤] كما في «شرح الوافية» للسيد

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٧٨

صدر الدين: «أن قوله: «كل شيء فيه حلال و حرام» يحتمل أحد معان ثلاثة:

الأول: أن كل فعل من جملة الأفعال التي تتصف بالحلّ و الحرمة، و كذا كل عين ممّا يتعلق به فعل المكلف و يتّصف بالحلّ و الحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحلّ أو الحرمة فهو لك حلال، فيخرج ما لا يتّصف بهما جميعا من الأفعال الاضطرارية و الأعيان التي لا يتعلّق بها فعل المكلف. و ما علم أنه حلال لا حرام

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٧٩

فيه أو حرام لا- حلال فيه، و ليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرّد الاحتراز، بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه، فصار الحاصل: أن ما اشتبه حكمه و كان محتملا- لأن يكون حلالا و لأن يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كليّ فوقه أو تحته- بحيث لو فرض العلم باندراجة تحته أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه أيضا- أم لا.

الثاني: أن كل شيء في الحلّ و الحرام عندك- بمعنى أنك تقسمه إلى هذين و تحكم عليه بأحدهما لا على التعيين، و لا تدري المعين منهما- فهو لك حلال.

الثالث: أن كل شيء يعلم له نوعين أو صنفين، نصّ الشارع على أحدهما بالحلّ و على الآخر بالحرمة و اشتبه عليك اندراج فرد فلا تدري من أيّ النوعين أو الصنفين فهو لك حلال، فيكون معنى قوله: «فيه حلال و حرام»؛ أنه ينقسم إليهما، و يمكن أن يكون المراد بالشئ: الجزئيّ المعين، و حينئذ يكون المعنى: أنه يحتمل الحلّ و الحرمة للاشتباه في كونه فردا للحلال و الحرام مع العلم بهما لنصّ الشارع عليهما، و حاصل المعنيين أمر واحد. و المعنى الثالث أخصّ من الأولين، و الثاني مرجعه إلى الأول، و هو الذي ينفع القائلين بالإباحة. و الثالث هو الذي حمل القائل بوجوب التوقّف و الاحتياط هذه الأحاديث عليه» [٤١٥]. انتهى كلامه رفع مقامه.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٨٠

و ما ترى في «الكتاب» لخصه شيخنا قدّس سرّه من كلامه وفاقا للمحقق القمّي قدّس سرّه في «القوانين» [٤١٦].

و المعنى الثالث سواء اعتبر وجود النوعين، أو الصنفين في الشئ بجعله كليّا، أو حمل على الاحتمال و التردد في الشئ بجعله جزئيا، فالتقسيم يعتبر فيما هو فوقه فينطبق على الشبهة الموضوعيّة فقط.

و من هنا ذكر: أن القائل بالاحتياط يحمل الأحاديث على المعنى الثالث، فإنّهم يلتزمون بالإباحة في الشبهة الموضوعيّة.

ثم إنه زاد الفاضل النراقي في «المناهج» احتمالات أخر على ما ذكره في الرواية من الاحتمالات فإنه بعد ما ذكر الاحتمالات الثلاثة المتقدمة من شارح «الوافية» قال ما هذا لفظه:

«الرابع: أن كل فعل أو عين له أنواع، نصّ الشارع على أحدها بالحلّ و على الآخر بالحرمة، و اشتبه عليك في نوع ثالث هل نصّ عليه بالحلّ أو الحرمة؟ فهو لك حلال. مثاله: اللحم له أنواع، لحم الغنم، و لحم الخنزير، و لحم الحميم، تعلم حليّة الأول و حرمة الثاني و اشتبه عليك الأمر في الثالث.

الخامس: أن كل شيء من فعل أو عين له نوعان حلال و حرام، و اشتبه عليك

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٨١

الأمر في صنف أنه هل هو مندرج تحت الأول أو الثاني؟ فهو من الأول. أي:

حلال. مثاله: اللحم له نوعان حلال و حرام و اشتبه عليك الأمر في لحم الحميم؛ أنه هل هو من النوع الحلال أو الحرام؟

و الفرق بين هذا و الثالث: أن التنوع في هذا باعتبار الحليّة و الحرمة، و في الثالث باعتبار آخر، و كذا في الرابع. مضافا إلى أن المعلوم في هذا هو أن هذا الشئ له نوعان حلال و حرام، سواء علم بعض أصناف كلّ منهما أم لا بخلاف الرابع؛ فإنه يعلم فيه الحلال و الحرام بخصوصهما.

السادس: أعم من الثلاثة؛ و هو أنه كلّ شيء له نوعان أو أنواع و اشتبه عليك الأمر في فرد، أو صنف، في حليّته و حرمة؛ لأجل الاشتباه في الحكم، أو الاندراج تحت أحد النوعين، أو في نوع، في أنه هل هو أيضا نوع حلال أو حرام؟

فهو لك حلال.

مثاله: اللحم فيه الحلال والحرام والمذكى والميتة ولحم الغنم والخنزير والحمير، واشتبه عليك الأمر في لحم؛ إمّا لأجل أنه لا يعلم أنه من المذكى، أو الميتة، أو لأجل أنه لا يعلم أنه من الحلال أو الحرام، أو لأجل أنه لا يعلم أنه في نفسه كيف هو؟ ثم قال قدس سره:

ثم نقول: لا- شك في دلالة هذه الأحاديث، أى: الأخبار الواردة: بأن كل شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال؛ التى منها هذه الصحيحة على إباحة ما لا نص فيه على المعنيين الأولين، وكذا على الثلاثة الأخيرة، كما ظهر من أمثلتها.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٨٢

نعم، على المعنى الثالث لا- دلالة عليها، والأولان وإن كانا خلاف الظاهر؛ لأن الظاهر من قوله «فيه حلال وحرام» أنه مشتمل على النوعين منقسم إليهما فى الواقع، لكن الثالث أيضا غير صحيح؛ إذ لا- شك أن قوله عليه السلام: «كل شىء فيه حلال وحرام» عام شامل بعمومه الصريح لمثل اللحم فى الأمثلة الأربعة، وكذلك الاشتباه المفهوم من عبارة الحديث التزاما يشمل الاشتباه فى جميع تلك الصور، والمعنى الثالث يوجب تخصيص قوله عليه السلام بما علم فيه خصوص النوع الحلال وخصوص الحرام، وبما كان النوعية باعتبار غير الحلية والحرمة. وتقييد الاشتباه بما يكون لأجل الاشتباه فى الاندراج تحت النوع الذى عنوانه غير الحلية والحرمة، مع العلم بخصوص الحلال والحرام، ولا- باعث على ذلك التخصيص والتقييد الذى ليس فى الحديث منه عين أو أثر، ولو جاز ذلك لما تم العمل بعام ولا مطلق.

بل وكذلك الرابع والخامس أيضا، أى: يوجب التخصيص فى العموم من دون قرينة، وكون المورد خاصا لا- يوجب خصوص الحكم، مع أنه لا- مورد فى الصحيحة الأولى، وتبادر الشخص الموجود فى الخارج من العين ممنوع، بل الظاهر من قوله «بعينه» أى: بخصوصه، مع أنه لا- يضر؛ لأن اللحم عين خارجي، وتمام المطلوب يعنى فى شرب اللبن الذى ليس من هذا القبيل لعدم القول بالفصل.

وما قيل: إن الظاهر من الرواية: أن كل شىء له نوعان أو صنفان حكم الشارع فى أحدهما بالحل وفى الآخر بالحرمة فهو غير ضار؛ لأنك قد عرفت: أن هذا المعنى

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٨٣

مأخوذ فى جميع المعانى الأربعة» [٤١٧]. انتهى كلامه رفع مقامه. ثم حكى بعد ذلك كلام المحقق القمى قدس سره فى «القوانين» [٤١٨] وبالغ فى الإيراد عليه؛ حيث إنه ذهب إلى اختصاص الصحيحة بإثبات الحلية فى الشبهات الموضوعية.

وقال الشيخ فى «الفصول»- بعد الجزم بظهور الرواية فى الشبهات الموضوعية وتضعيف ما ذكره الشارح «للوافية»- ما هذا لفظه: «نعم، ربّما أمكن أن يقال: بأننا إذا ضممنا عنوانا مشتبه الحكم إلى عنوان معلوم الحرمة وعنوان معلوم الحلية، يصدق على المجموع بأنه شىء فيه حلال وحرام فيثبت الحلية فى مشتبه الحكم لعدم العلم بحرمة، وكذا لو جمعنا بين المصاديق الثلاثة فينسحب الحكم حينئذ من المصادق إلى العنوان. وفى كلا الوجهين تعسف؛ فإن المتبادر من الرواية حلية المشتبه» [٤١٩] انتهى كلامه رفع مقامه.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٨٤

إختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية وشواهد

والإنصاف: أن اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية ممّا لا يقبل الإنكار كما جزم به شيخنا قدس سره وفقا لمن عرفته وغيرهم، فإن فيها شواهد وقرائن واضحة على ذلك منها: قوله: «فيه حلال وحرام» فإن ظهوره فى وجود القسمين فى الشىء سواء أريد منه

الأعيان باعتبار الأفعال المتعلقة بها، أو الأفعال، أو الأعمّ منهما، أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً من غير فرق بين أن يلاحظ القسمين في فوقه، فيكون المراد من الشيء الجزئي الحقيقي كاللحم المرّد بين المذكّي والميتة في الخارج وإن كان اللحم المرّد بين المذكّي والميتة إذا لو حظ بهذا العنوان كلياً.

و عليه لا بدّ من ارتكاب الاستخدام في ضمير «فيه»؛ لعدم إمكان وجود القسمين في الجزئي الحقيقي، أو تحته فيكون المراد من الشيء الكلي كلحم الغنم الذي فيه المذكّي والميتة، وأياً ما كان: تنطبق على الشبهة الموضوعية، وإن كان الأظهر هو المعنى الثاني؛ للزوم الاستخدام في الضمير في موضعين من الرواية يعني في ضمير (فيه) و (منه) وهو خلاف الظاهر جداً.

و أما ما ذكره الشارح من التقسيم - على تقدير التعميم الذي يرجع إلى التردد والاشتباه والاحتمال حقيقة كما اعترف به - فهو مناف للتقسيم و ضدّه.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٤٨٥

و من هنا ذكر شيخنا قدس سرّه: (أنه لا تقسيم مع التردد، لا ذهنياً ولا خارجاً) [٤٢٠][٤٢١] و من هنا ذكر الشارح في طيّ المعنى الثالث المنطبق على الشبهة الموضوعية فيكون معنى قوله: «فيه حلال و حرام»: أنه ينقسم إليهما.

و بالجملة: إمّا أن يراد من قوله «فيه حلال و حرام» وجود الاحتمالين في الشيء، أي: احتمال الحليّة و الحرمة الذي يتقوّم الشكّ و التردد به، فيحمل الشيء على الأعمّ من الكلي و الجزئي و الشبهات الحكميّة و الموضوعيّة، كما ارتكبه السيّد الشارح، و عليه مرجع المعنيين الأولين، أو وجود المحتملين الذي هو بمعنى التقسيم كما اعترف به فينطبق على المعنى الثالث، أي: خصوص الشبهة الموضوعيّة كما ذكره.

و أنت خير بأن الاحتمال الأوّل الذي مبني دلالة الصحيحة على بيان حكم الشبهة الحكميّة في كمال الضعف و السقوط.

نعم، لازم الاحتمال و التردد المأخوذ في موضوع الحكم عقلاً كون المحلّ

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٤٨٦

قابلاً لتعلّق الحكم الشرعي به، كما أن المحمول الشخصي المحمول عليه منفي بحكم العقل عن غيره، و لو لم نقل بكون التعليق بالوصف ظاهراً في المفهوم ضرورة كون النزاع بالنسبة إلى منسخ الحكم الثابت في جانب المنطوق لا شخصه؛ فإنه ممّا لا يقبل القيام بغير الموضوع المذكور في المنطوق عقلاً فلا يتوهم وقوع النزاع فيه، و الكلام في دلالة التعليق على انتفائه، بل التحقيق: كون انتفاء نسخ الحليّة إذا أريد بها الظاهري كما هو الظاهر من المعلوم عقلياً أيضاً من غير ابتناؤه على المفهوم، و إن كان انتفاء أصل الحليّة بالمعنى الأعم من الظاهري و الواقعي بحكم المفهوم بالنسبة إلى معلوم الحليّة لا بالنسبة إلى معلوم الحرمة فتدبر.

و إن كان الظاهر من قوله: «و ليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرّد الاحتراز، بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه» [٤٢٢] كون خروج معلوم الحليّة و معلوم الحرمة من جهة توصيف الشيء بقوله: «فيه حلال و حرام» فيكون مبنيّاً على دلالة التعليق بالوصف على المفهوم، فيكون الغرض منه: أمران:

أحدهما: بيان مورد الحكم، و أنه فيما يقبل الاتّصاف بالحكم الشرعي حتى يحتمل فيه الاحتمالان، في قبال ما لا يقبل الاتّصاف من الأعيان و الأفعال.

ثانيهما: الاحتراز عن معلوم الحكم، فالمعلوم الحرمة ابتداء يخرج بقوله:

«فيه حلال و حرام» و أمّا معلوم الحرمة ثانياً بعد كونه مشكوكاً في زمان، فيخرج

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٤٨٧

بالغاية كالموضوع المرّد الذي يبنى على حليّته، ثمّ يحصل العلم بكونه من مصاديق الحرام.

لا يقال: ظهور قوله «فيه حلال و حرام» في التقسيم و وجود النوعين في الشيء إنّما يمنع من الحكم بشمول الصحيحة للشبهة الحكميّة

على ما زعمه السيد الشارح، و من هنا جعله بمعنى الاحتمال و التردد حتى يشملها، لا على الاحتمالات التى ذكرها الفاضل النراقى و الشيخ [٤٢٣] فى «الفصول» فإنه مع كون المراد منه التقسيم الحقيقى يشمل الشبهتين.

لأننا نقول: وجود الأقسام الثلاثة بالنظر إلى الحكم ممّا لا يقبل الإنكار؛ إلّا أنّه مع ذلك لا بد من الحكم باختصاص الرواية بالشبهة الموضوعيّة أيضاً؛ حيث إن لقوله عليه السّلام «فيه حلال و حرام» ظهور تامّ بملاحظة تماميّة الكلام بدونه، كما فى جملة من الروايات فى كون الغرض منه الإشارة إلى بيان منشأ الاشتباه فى الشىء و تردده بين الحلال و الحرام. و من المعلوم ضرورة اختصاص هذا المعنى بالشبهة الموضوعيّة؛ حيث إن الاشتباه فى حكم الموضوع الكلى كلحم الحمير مثلاً لا تعلق له بوجود القسمين فى مطلق لحم الحيوان كالغنم و الخنزير مثلاً و لا ينشأ منه أصلاً، فإنه لو فرض القسمان متّحدين بحسب الحكم يقع الشك فيه أيضاً، بل السبب فيه أمر راجع إلى نفسه، و هو أحد أمور ثلاثة على سبيل المنفصلة الحقيقية:

و هو عدم الدليل على حكمه، أو إجمال ما دلّ عليه، أو تعارضه مع غيره مع التكافؤ

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٨٨

على ما عرفت، و ستعرف: من كون سبب الشكّ فى الحكم أحد الأمور المذكورة، و هذا بخلاف الشبهة الموضوعيّة؛ فإنه لو لا وجود القسمين فى نوع الموضوع، لم يكن هناك شكّ من حيث الحليّة و الحرمة فى فرد من أفرادها كما هو ظاهر.

فتبين مما ذكرنا كلّ من كلامه: ضعف ما أفاده الفاضل النراقى قدّس سرّه شاهداً على التعميم من لزوم التخصيص من الوجهين، و التقييد من وجه على تقدير حمل الصحيحة على كلّ خصوص الشبهة الموضوعيّة بقوله: «و المعنى الثالث يوجب تخصيص قوله عليه السّلام: «كل شىء» بما علم فيه خصوص النوع الحلال و خصوص الحرام و بما كان النوعيّة باعتبار غير الحليّة و الحرمة ... إلى آخر ما ذكره» [٤٢٤].

فإن ظهور قوله عليه السّلام: «فيه حلال و حرام» فيما ذكرنا من بيان منشأ الاشتباه، يكشف عن اختصاص الشىء الذى هو الموضوع بما يكون وجود القسمين فيه منشأ للشكّ الواقع فيه و سبباً له بنحو من السببيّة، فلا عموم و إطلاق له حتى يلزم التخصيص و التقييد من غير مخصّص و مقيد، مع أنه على تقدير لزومهما يكون ما ذكرنا من الظهور قرينة عليهما و كاشفاً عنهما، و لا يمكن العكس؛ لكونه حاكماً عليهما كما لا يخفى.

فإن قلت: إنه كما يكون وجود النوعين سبباً دائماً للاشتباه الواقع فى الشبهة الموضوعيّة على ما ذكرت، كذلك يمكن صيرورته سبباً له فى الشبهة الحكميّة

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٨٩.

أيضاً كما إذا فرض العلم إجمالاً بأنّ فى اللحم فى الشرع حلالاً و حراماً و لم تتميّز بالأدلة الشرعيّة الحلال عن الحرام فلحم كل حيوان يشكّ فى كونه حلالاً- و حراماً و السبب للشكّ فيه وجود القسمين فى مطلق لحم الحيوان بحيث لو فرض وجود قسم واحد لما وقع الشكّ فى لحم حيوان من الحيوانات، فإذن يحكم بشمول الرواية له و يحكم بإلحاق غيره عليه ممّا لا يوجد القسمان فيه أصلاً، أو يوجدان لا بالوصف المذكور بعدم القول بالفصل، فيكون الصحيحة بهذه الملاحظة دليلاً على الحليّة فى الشبهة الحكميّة أيضاً، و إليه يرجع الوجه الخامس الذى ذكره الفاضل النراقى رحمه الله.

قلت: وجود القسمين على الوجه المذكور فى الشبهة الحكميّة، مع أنه مجرّد فرض يوجب الحكم بحرمة جميع اللحوم المرددة بين الحلال و الحرام لمكان العلم الإجمالى.

فإن شئت قلت: إنه يخرج عن محلّ البحث حيث إنه فى الشكّ فى التكليف لا- فى الشكّ فى المكلف به، و العلم الإجمالى بوجود الحرام فى اللحم مع عدم العلم التفصيلى به أصلاً يوجب دخوله فى الشكّ فى المكلف به فيجب الاحتياط فى محتملاته من حيث كونه من المتباينين لا الأقل و الأكثر كما هو ظاهر هذا كلّ.

مضافا إلى كونه خلاف ظاهر الصحيحة من وجوه، مضافا إلى أن الظاهر منها وجود القسمين بحيث يعلم بهما تفصيلا لا مجرد العلم بوجودهما كيف ما اتفق كما هو ظاهر.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرائش سوم)، ج ٣، ص: ٤٩٠

القرائن الدالة على اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية

و بالجملة: لا بد من أن يحكم باختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية بالنظر إلى الظهور المذكور هذا. مضافا إلى قوله: «حتى تعرف الحرام منه بعينه» فإن الظاهر منه كما ترى، كون الغاية معرفة الحرام المفروض وجوده ولا ينطبق هذا المعنى كما ترى، إلا على الشبهة والموضوعية.

مضافا إلى أنه لا معنى لجعل معرفة حرمة بعض الموضوعات الكلية غاية لحلية الموضوع الكلى المشتبه الآخر؛ ضرورة أنه لا يوجب رفع الاشتباه عنه ولا تعلق له به أصلا مع أنه لو بنى عليه لم يكن معنى لجعل الحلية الظاهرية فى الموضوعات الكلية مع فرض العلم بحرمة بعضها، وهذا كما ترى.

و بالجملة: من تأمل فى الرواية صدرا و ذيلا يحصل له القطع باختصاصها بالشبهة الموضوعية، وأن ما ارتكبه الفاضل المتقدم ذكره من التحمل لإثبات عمومها للشبهة الحكمية لا يجديه فى شيء.

منها: قوله «حتى تعرف الحرام» منه فإن فيه دلالة من وجهين أيضا على الاختصاص بالمعنى الثالث؛ فإنه على أحد المعنيين الأولين لا بد أن يقول حتى تعرف حرمة لا حتى تعرف الحرام منه، فالقول المذكور من جهة الاشتمال على

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرائش سوم)، ج ٣، ص: ٤٩١

الحرام، و كلمة (منه) تدل على اختصاص الرواية بالمعنى الثالث.

و منها: قوله عليه السلام: «بعينه» فإن التأكيد بالكلمة المذكورة لا-مساس له بالشبهات الحكمية أصلا كما لا يخفى دلالة على الاختصاص بهذه الملاحظة، لا بملاحظة كون المراد منه التعيين و الشخص بحسب الخارج، يعنى متعينا متشخصا حتى يتوجه عليه: بأن المراد منه هو التأكيد للمعرفة و الاهتمام بشأن اعتبارها فتطبق على الشبهة الحكمية و الموضوعية معا.

و منها: إطلاق الرواية من حيث الفحص عن الحرمة و ثبوت الحلية ما لم يحصل معرفة الحلية، و هو شاهد على إرادة الشبهة الموضوعية؛ إذ على تقدير إرادة المعنى الأعم لا بد من ارتكاب التخصيص أو التقييد فيها بالنسبة إلى موارد اشتباه الحكم بما بعد الفحص و اليأس فتدبر.

فقد تبين مما ذكرنا كله: الوجه فى ضعف ما أفاده السيد الشارح فى معنى الرواية كظهور ضعف ما أفاده الفاضل النراقى [٤٢٥]: من المعانى الثلاثة الأخيرة؛ فإن الأول منها الذى هو رابع الوجوه فى كلامه، ليس منشأ الاشتباه فيه وجود النوعين، مضافا إلى منافاته للغاية، و الأخيرين منها لا يناسبان المقام و لا تعلق لهما بالشك فى التكليف، مضافا إلى منافاتهما للمدعى لو جعل المراد من المعرفة فى الغاية معرفة الحرام فى الجملة، و لو باعتبار بعض أنواعه لما عرفته من أن معرفة

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرائش سوم)، ج ٣، ص: ٤٩٢

بعض المحرمات فى الشبهة الحكمية لا تصلح غاية للإباحة بقول مطلق.

ما أورده المحقق القمى على السيد الشارح

و تنظر المحقق القمى قدس سره فيما ذكره السيد الشارح قدس سره من وجوه أربعة:

أحدها: أنه يوجب استعمال قوله عليه السلام: «فيه حلال و حرام» فى معنيين:

أحدهما: أنه قابل للاتصاف بأحدهما و يمكن تعلق الحكم به ليخرج ما ليس كذلك من الأعيان و الأفعال. ثانيهما: ما يوجد فيه النوعان في الواقع، أو عندنا، ليخرج ما تعين حليته و حرمة.

ثانيها: أنه يوجب استعمال المعرفة في قوله: «حتى تعرف الحرام» في معنيين: أحدهما: المعرفة من الأدلة حيث أريد من الرواية الشبهة الحكمية.

ثانيهما: المعرفة من الأمارات الخارجية، كالبينة و نحوها إذا أريد منها بيان حكم الشبهة الخارجية. و من المعلوم عدم جواز استعمال اللفظ في معنيين، ثم أمر بالتأمل، و الوجه فيه ظاهر من حيث إن اختلاف أسباب المعرفة لا يوجب اختلاف معناها.

و قال شيخنا قدس سره: وليته أمر بالتأمل في الإيراد الأول [٤٢٦] أيضا؛ ضرورة عدم

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٤٩٤

لزوم استعمال قوله: «فيه حلال و حرام» في معنيين أيضا، لما عرفت: من أن لازم وجود الاحتمال إمكان تعلق الحكم الشرعي، فإرادته من حيث اللزوم لا من حيث استعمال اللفظ فيه، و يمكن إرجاعه إليهما كما ذكره في «الكتاب» و إن كان في كمال البعد.

ثالثها: أنه لا معنى لإخراج المعلوم من الرواية من حيث إن الضمير في قوله: «فهو لك حلال» يرجع إلى المجهول، و لا جهالة فيهما. يعني أن خروجهما من الشيء خروج موضوعي بعد إرادة المجهول منه، فلا معنى لأخذ المفهوم لإخراجهما.

رابعها: أنه لا معنى لأخذ المفهوم المخالف في المقام من حيث إيجابه لحمل السالبة على المنتفية بانتفاء الموضوع؛ من حيث أن سلب الحلية عن المعلوم من حيث عدم تحقق الجهالة فيه، و هو كما ترى، خلاف الظاهر جدًّا، هذا حاصل ما أفاده.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٤٩٥

و أنت خير بأن الإيرادين الأخيرين على تقدير ورودهما لا تعلق لهما بأصل المعنى الذي ذكره الشارح من التقسيم الاحتمالي.

ثم إن الشيء في قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال و حرام» و إن لم يستعمل في المجهول، و كذلك الضمير في قوله: «فهو لك حلال» راجع إلى نفس الشيء المنقسم إلى القسمين، لا- إلى المجهول منه، إلّا أن الغرض إعطاء الحكم في مورد الجهل بالحرمة؛ ضرورة عدم إمكان جعل الحلية الواقعية و الظاهرية بإنشاء واحد، و عدم إمكان أخذ الغاية المذكورة في الرواية قيدا لهما؛ لأن الحلية الواقعية تعرض الفعل بحسب نفس الأمر من غير مدخلية لعدم العلم بالحرمة في عروضها له، بل امتناع مدخليته فيه، و الحلية الظاهرية تعرض الفعل بملاحظة الجهل و عدم العلم بالحرمة، بل تمنع عروضها له من دون الملاحظة المذكورة، فالمحمول في قوله عليه السلام: «فهو لك حلال» لا يمكن أن يحمل على الأعم من الحلية الظاهرية و الواقعية، بل لا بد من أن يحمل على الحلية الظاهرية؛ نظرا إلى الغاية المتعلقة بها، فالمرجع هو الشيء المنقسم باعتبار تحققه في ضمن الفرد المرّد.

فما في كلام بعض أفاضل مقاربي عصرنا: (من أن المراد من الشيء هو الكلّي المنقسم إلى القسمين، و الحكم بحليته على الإطلاق فيما يعلم تحققه في النوع الحرام تفيد البيان و التأكيد بالنسبة إلى الحلال المعلوم) [٤٢٧]، لم يعلم له معنى محض.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٤٩٦

نعم، لو جعلت القضية إخبارا عن ثبوت الحلية بالمعنى الأعم للشيء المنقسم إلى القسمين ما لم يعلم تحققها في ضمن القسم الحرام منه فيكون حلالا واقعيًا بدليله فيما علم تحققه في قسم الحلال، من غير مدخلية للعلم في عروضها و حلالا ظاهريًا فيما شك في تحققه في ضمن أحدهما، كما أنه حرام واقعيًا فيما علم تحققه في القسم الحرام من غير مدخلية للعلم في عروضها، فيكون الصحيحة إخبارا عن ثبوت الترخيص بالمعنى الأعم و بقول مطلق لما كان شأنه من الأفعال و الأعيان الانقسام إلى القسمين، و إن كان الغرض متعلقا بالإخبار عن خصوص الحلية الظاهرية للفرد المرّد.

و على ذلك لا بد من أن يحمل ما أفاده شيخنا قدس سره في «الكتاب» و غيره في غيره في معنى الصحيحة [٤٢٨]، في قبال ما أفاده السيد الشارح في معناها؛ من جعل

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٩٨

المراد من الشيء: هو خصوص المجهول و الأمر المردّد بين الحلال و الحرام بما يرجع إلى قوله: «و على ما ذكرنا، فالمعنى - و الله العالم -: أن كلّ كلّى فيه قسم حلال و قسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى و الميتة، فهذا الكلى لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام متعينا في الخارج فتدعه، و على الاستخدام، يكون المراد: أن كلّ جزئى خارجى فى نوعه القسمان المذكوران فهذا الجزئى لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معينا فى الخارج فتدعه ... إلى آخر ما أفاده» [٤٢٩] [٤٣٠].

و لما كان الحمل على الإنشاء بالمعنى الأعم ممّا لا يجامع مع الشيء كليًا كما هو مبنى هذا التوهم، و على الإخبار بعيدا كما هو ظاهر حمل الشيء فى قوله:

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٤٩٩

«كل شيء فيه حلال و حرام» على الجزئى مع اعتبار التقسيم فى فوقه، و هذا و إن استلزم الاستخدام فى الضمير فى الموضعين من الرواية و اعتبار معرفة نوع الحرام بحيث ينطبق على الشيء بالنسبة إلى الغاية، إلّا أنه لا مناص عنه بعد الامتناع و البعد المذكورين و عليه ينطبق الشيء كما ترى على المجهول، من غير أن يرجع الضمير فى قوله: «فهو لك حلال» إلى المجهول من الشيء الملحوظ بهذا العنوان و إن كان فى الواقع متصفا بالعنوان المذكور. فليس هنا مجهول مضاف إلى الشيء و لا مقدّر يرجع الضمير فى قوله «فهو لك حلال» إليه، هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالصحيحة و ما فى معناها مما جعل دليلا على الحليّة فى الشبهة الحكميّة.

و استدلال الفاضل الترقى فى «المستند» على الحليّة فى محلّ البحث أيضا بضربين آخرين من الأخبار:

أحدهما: ما دل على حصر الحرام بما حرّمه الله فى كتابه، و هى جملة من الأخبار.

منها: صحيحة محمد بن مسلم و زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام فيما سألاه عن لحوم الحمير الأهلية، قال: نهى رسول الله صلى الله عليه و اله و سلم عن أكلها يوم خيبر.

إلى أن قال: «و إنّما الحرام ما حرّم الله فى القرآن» [٤٣١].

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٠٠

و منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام و فيها: «و ليس الحرام إلّا ما حرّم الله فى كتابه» [٤٣٢].

و منها: صحيحته الأخرى و فيها: «و إنّما الحرام ما حرّم الله و رسوله فى كتابه» [٤٣٣].

و منها: ما عن زرارة عن أحدهما قال: «إن أكل الغراب ليس بحرام إنّما الحرام ما حرّم الله فى كتابه» [٤٣٤].

قال قدّس سرّه - فى تقريب الاستدلال بها بعد نقلها -:

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٠١

«دلّت هذه الأخبار على انحصار الحرام بما حرّمه الله فى القرآن و أن ما سواه مباح يخرج ما خرج بالدليل فيبقى الباقي و هى بعمومها شاملة للأعيان و الأفعال، و تخصيص موارد بها بالمأكولات غير ضار؛ لأن العبرة بعموم الجواب.

مع أنه لا قائل بالفصل» [٤٣٥]. انتهى كلامه رفع مقامه.

و أنت خير بأنه لا تعلّق لهذه الأخبار أمثالها من العمومات الاجتهادية المقتضية لحليّة الأشياء من الآيات مثل قوله تعالى: أُحِلَّ لَكُمْ الطّيّبات [٤٣٦] و نحوه و الأخبار بالمقام؛ فإنّ البحث عن حكم ما لم يقم دليل على حليّته و حرّمته بحسب الأصل الأوّل، لا عن قيام الدليل على حليّة كلّ شيء بعنوان العموم و إن كان قيامه مع تماميّته من جميع الجهات مغنيا عن التكلم فى الأصل الأوّل فإنه على تقدير تسليم كون الأصل هو الحظر و وجوب الاحتياط فيما شك فى حرّمته و عليّته كان المتعين الرجوع إلى تلك العمومات الاجتهادية أيضا، فلا- ينفع الأخبارى أخبار الاحتياط، كما أنه لا- جدوى للمجتهد لطول البحث فيما دلّ على البراءة فى الشبهة

الحكميّة. [٤٣٧]

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم) ؛ ج ٣ ؛ ص ٥٠١

ما: ما دلّ من الروايات على أن «كلّ شىء حلال حتى تعلم أنه حرام

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم) ؛ ج ٣ ؛ ص: ٥٠٢

بعينه» [٤٣٨] وهى كثيرة يأتى ذكر بعضها فى «الكتاب» فى الشبهة الموضوعية،

منها: ما ورد فى شراء الإبل والغنم من السلطان وهو يعلم بأنه يأخذ أكثر من الحق الذى يجب عليهم من أن الإبل والغنم مثل الحنطة

والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه [٤٣٩].

وقوله عليه السلام: (وغير ذلك) عام يشمل الأعيان والأفعال.

ومنها: رواية مسعدة بن صدقة المعروفة التى ستقف عليها [٤٤٠].

ومنها: رواية عبد الله بن سليمان عن أبى عبد الله عليه السلام «فى الجبن كل شىء هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان عندك بأنّ

فيه الميتة» [٤٤١].

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم) ؛ ج ٣ ؛ ص: ٥٠٣

قال قدس سرّه - بعد نقلها ما هذا لفظه -: «و السؤال فى الأولى، والمثال فى الثانية والمورد فى الثالثة وإن كانت مختصة بما اشتبه فيه

الموضوع لكن خصوصيتها لا يخصّص الجواب، وقوله فى الثانية: «أو يقوم به البيّنة» لا يوجب التخصيص، لسبق قوله: «أو يستين لك

غيره» على أنّ البيّنة يطلق على من سمع الحرمة من أهله وكذلك قوله فى الأخيرة: «حتى يجيئك شاهدان» فإنه يدلّ بمفهوم الغاية

على أن كل شىء لم يجىء فيه شاهدان بذلك، فهو حلال. نعم، يمكن المناقشة فى الأخيرة بأن قوله: بأن «فيه الميتة» قرينه على

التخصيص بما شأنه ذلك» [٤٤٢]. انتهى كلامه رفع مقامه.

و أنت خير بأنه لا عموم ولا ظهور للأخبار المذكورة وأمثالها لمحلّ البحث؛ إذ اختصاصها بالشبهة الموضوعية مما لا يقبل الإنكار،

فإن قوله: «وغير ذلك» لا عموم فيه للمقام أصلاً، و صدر رواية مسعدة وإن كان عامّاً إلّا أن ذيلها يكشف عن اختصاصها بما يكون

من شأنه قيام البيّنة، أو تعلق الحكم على الاستبانه من دون فحص. و أين هذا من الشبهة الحكمية؟

ومنه يظهر: اختصاص رواية عبد الله بما من شأنه قيام الشاهدين فلا عموم لهذه الأخبار أصلاً، ومن هنا لم يتمسك بها أصحابنا

لحكم المقام، بل تمسكوا بها فى الشبهة الموضوعية كما ستقف عليه.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم) ؛ ج ٣ ؛ ص: ٥٠٤

(١١٢) قوله قدس سرّه: (الأول: دعوى إجماع العلماء كلهم ... الى آخره) [٤٤٣]. (ج ٢ / ٥٠)

فى التمسك بالإجماع على البراءة [٤٤٤] فيما لا نصّ فيه

أقول: لا يخفى عليك: أن الإجماع المذكور يسمّى عند بعضهم بالإجماع التقديرى تارة، والتعليقى أخرى، وعند آخر بالاجتماع على

الأصل والقاعدة؛ وذكر ثالث: أنه لا اعتبار بمثله بعد وقوع الاختلاف فى قيام الدليل على وجوب الاحتياط وعدمه، كما هو الشأن فى

سائر الإجماعات التعليقية التى وقع الاختلاف فى وجود المعلق عليه فى مواردّها؛ لأنه لا يكشف عن شىء.

نعم، الإجماع فى قبالة الأخباريين على أن الحكم الظاهرى فيما لم يرد نصّ على تحريمه بعنوانه الخاص الإباحة مفيد جدّاً، من غير

فرق بين أن يكون قولياً حاصلًا بملاحظة الفتاوى من أهلها، أو عملياً حاصلًا بملاحظة سيرة خصوص المسلمين، أو أهل الشرائع سواء

كان طريق تحصيله على الأول بتتبع

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم) ؛ ج ٣ ؛ ص: ٥٠٥

الفتاوى و كلماتهم في الأصول و الفقه في موارد الاستدلال، أو ملاحظة الإجماعات المنقولة في العلمين و لو بضميمة الشهرة العظيمة المحققة في المسألة.

فالمراد بالإجماع المحصل بأحد الوجوه المذكورة في «الكتاب»، لا بد أن يكون أعم من القولى و العملى، لا خصوص القولى؛ فإنه لا معنى لجعل الوجه الثالث طريقاً إليه كما هو ظاهر.

ثم إن معلومية مذهب من تمسك بالاحتياط أحياناً في بعض جزئيات المسألة في الفقه بملاحظة غيره في الفروع و الأصول كالسيد و الشيخ و العلامة يكشف عن أن الغرض هو مجرد التأييد و الاعتصام لا الاعتماد و الاستدلال كما يذكرونه أحياناً في طي الاستدلال في الشبهة الوجوبية أيضاً مع ذهاب أكثر الأخباريين فيها إلى البراءة.

و من هنا تراهم كثيراً ما يذكرون القياس في مطاوى استدلالهم، بل ربما لا يذكرون غيره مع أن المعلوم من المذهب عدم جواز الاعتماد به، فليس ذلك إلّا من جهة ما ذكرنا من كون الغرض التأييد، و إن وقع بعض [٤٤٥] أصحابنا الأخباريين في التوهم و تخيل كون الغرض الاستدلال، و فتح باب الطعن على حملة الشريعة و رؤساء الملة.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٠٦

ثم إن القائمين بالتحسين و التقيح العقلين بعد اتفاقهم على أن للفعل أحكاماً أربعة اختلفوا في أن للعقل الحكم بالإباحة أم لا و جعلوا مورد هذا الاختلاف الأشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة الخالية عن أماره المفسدة قبل الاطلاع على حكم الشارع بعد الفحص في مظان وجود الدليل على الحرمة.

فذهب غير واحد إلى أنها على الإباحة في حكم العقل، و بعضهم إلى أنها على الحظر في حكمه، و آخر إلى أنها على الوقف كالمفيد و الشيخ، بمعنى أنه لا حكم للعقل بشيء من الحظر و الإباحة.

و هذا العنوان كما ترى، إنما هو بالنظر إلى حكم العقل فلا ينافي التزام القائل بالوقوف بالإباحة بالنظر إلى الشرع، بل التحقيق: عدم منافات القول بالإباحة بالنظر إلى الشرع مع الالتزام بالحظر من جهة العقل بناء على كونه ظاهرياً مبتئياً على وجوب دفع الضرر المحتمل لا واقعياً.

و بالجملة: لا إشكال في شهادة التبع في كلماتهم على أن الحكم عندهم فيما احتل حرمة الإباحة ظاهراً و لو من جهة الاستناد إلى أخبارها و إن كانوا يذكرون الاحتياط في مقام الاستدلال تأييداً في مطلق الشبهة الحكمية. و من هنا نسب إليهم القول بالاحتياط من دون تأمل في باقى كلماتهم. و من هنا احتل كون نسبة «المحقق» القول بالاحتياط إلى جماعة، مبتئياً على ما ذكر؛ حيث قال في

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٠٧

«المعارج» ما هذا لفظه المحكى: «العمل بالاحتياط غير لازم، و صار آخرون إلى وجوبه، و قال آخرون: مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجباً، و مع عدمه لا يجب» [٤٤٦]. انتهى كلامه رفع مقامه.

و هو كما ترى، لا يجمع بظاهره ما حكى عنه في «المسائل المصرية»: من تقريره تعليل السيد دعواه الإجماع على جواز إزالة النجاسة بالمائعات، مع عدم ورود نص به: بأن من أصلنا العمل بالأصل، حتى يثبت الناقل و لم يرد منع عن استعمال المائع في إزالة النجاسة [٤٤٧].

فإنه حكى هذا الكلام عن السيد و لم يناقش في دعواه الإجماع العمل بالأصل حتى يثبت خلافه في الشرعيات، و إن لم يكن المورد بزعمنا من موارد الرجوع إلى أصالة البراءة و الإباحة، بل يتعين الحكم بعدم كفايته في التطهير بالنظر إلى استصحاب النجاسة و قاعدة الاشتغال على تقدير عدم اعتبار الاستصحاب، إلّا أن الغرض التنبيه على دعواه الإجماع على الأصل و تقرير المحقق له في ذلك.

و بالجملة: لا ينبغي الإشكال في إجماع المجتهدين على كون الحكم الظاهري في الشبهة التحريمية جواز الفعل من غير فرق بين الشبهة الحكمية

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۵۰۸

و الموضوعية و عدم وجوب الاحتياط فيهما.

(۱۱۳) قوله قدس سره: (الثالث: الإجماع الكاشف [۴۴۸] عن رضا المعصوم عليه السلام ... إلى آخره) [۴۴۹]. (ج ۲ / ۵۵)

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۵۰۹

أقول: قد يناقش في جواز التمسك بالسيرة في المقام من حيث عدم العلم بتحققها من المتدينين، مضافا إلى عدم العلم بتحقق شرائط كشفها عن تقرير المعصوم عليه السلام كيف؟ و يكفي في الردع أخبار التوقف و الاحتياط فلا يتم الاستناد إليها، إلا بعد منع دلالتها، و لا خلاف في البراءة على التقدير المذكور.

و أما القول: بأن بناء الشرع على تبليغ المحرمات دون المباحات و ليس ذلك إلّا من جهة عدم حاجة الإباحة إلى البيان، و كفاية عدم العلم بالتحريم في الحكم بالرخصة، سيما بملاحظة ما روى عنه صلى الله عليه و اله و سلم في حجة الوداع [۴۵۰]. فهو كما ترى؛ إذ يتوجه عليه - مضافا إلى أن بناء الشرع على تبليغ جميع الأحكام من غير فرق بين التحريم و الإباحة - أن ذلك إنما يفيد فيما لو كان عدم

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۵۱۰

العلم بالتحريم دليلا على الإباحة الواقعية، لا على الإباحة العقلية الظاهرية فتدبر.

و أما ما أفاده المحقق قدس سره في بيان اتفاق أهل الشرائع على عدم تخطئه من بادر إلى تناول المشتبهات، بل المحرمات عن جهل، فلم يعلم له معنى محصل.

إذ مبادرتهم إلى تناول المحرمات من دون فحص غير مجوزة بالاتفاق، فكيف يكفون عن نهيهم عنه مع عدم جوازه في حقهم حتى على القول بالبراءة؟! إلّا إذا فرض غفلتهم عن إلزام العقل بوجوب الفحص بحيث يرتفع عنهم التقصير إذا لم نقل بوجوب تنبيههم على ذلك.

و أما ما أفاده شيخنا قدس سره في رده، فيراد به: أن تقرير أهل الشرائع إنما هو من جهة ما ارتكز في عقولهم مع عدم حكم الشارع بوجوب الاحتياط، فلا يثبت بذلك إلا الأصل في المسألة فلا يكون الاتفاق المذكور من أدلة المسألة، بل هو نظير حكم العقل الآتي فتدبر.

(۱۱۴) قوله: (الرابع من الأدلة: حكم العقل بقبح العقاب على شيء ... إلى آخره) [۴۵۱]. (ج ۲ / ۵۶)

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۵۱۵

الكلام في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان و كذا وجوب دفع الضرر المحتمل

إشارة

أقول: لا إشكال في استقلال العقل في ذلك و حكمه حكما ضرورياً بقبح مؤاخذه المولى عبده على مخالفة ما يريده منه سواء لم يبينه له أصلا لمصلحته، أو لا لها، أو بينه و لم يطلع عليه بعد الفحص عنه بقدر وسعه كما في الشبهات الحكمية، أو مطلقا كما في الشبهات الموضوعية و إن كان الأمر أوضح فيما لم يبينه له أصلا كما لا يخفى. و إن كان بحسب مناط التقيح متحدا حكما مع ما لو فرض فيه عدم وصول البيان الصادر إلى العبيد، و من هنا يستشهد لحكم المقام بحكم العقلاء كافة بقبح المؤاخذه في الصورة الأولى. ثم إنه كما لا إشكال في حكم العقل بما عرفت، كذلك لا إشكال في حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل الأخرى و هو العقاب و هو المناط في حكمه في موارد كثيرة مثل النظر في معجزة من يدعى النبوة، و الفحص عن الحكم في موارد احتمال وجوده في الشبهات الحكمية، و وجوب الاحتياط في صور الشك في

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥١٦

المكلف به في موارد اشتباه الحكم أو الموضوع، كما في الشبهة المحصورة إلى غير ذلك.

إنما الكلام في صلاحيته بيانا للتكليف المحتمل في محل البحث فيكون واردا على قاعدة القبح؛ بتوهم: أن البيان الصالح للعقاب الزافع لموضوع حكم العقل المذكور أعظم من الواقعي والظاهري، ومن الشرعي والعقلي. ومن هنا اتفقوا على صحة عقاب الكافر، بل مطلق الجاهل مع التقصير، وليس ذلك إلا من جهة صلاحية حكم العقل المذكور لرفع العذر وقطعه، فإذا سلم حكم العقل بذلك فيكون مصححا للعقاب على الواقع المحتمل، فيكون بيانا له ورافعا لموضوع حكم العقل في قاعدة قبح العقاب من غير بيان. ومن هنا قد يناقش فيما أفاده قدس سره في «الكتاب» بقوله: «و دعوى: أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان ... الى آخره [٤٥٢][٤٥٣].

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥١٧

بأن الغرض من منع كونه بيانا إن كان منع كونه دليلا على الحكم الشرعي

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥١٨

و طريقا إليه فهو مستقيم، إلا أن البيان الزافع لموضوع حكم العقل المذكور ليس منحصرا فيه، وإن كان منع صلاحيته لتنجز الخطاب بالنسبة إلى الواقع المحتمل و صلاحيته للمؤاخذه على مخالفته فهو غير مستقيم، لما عرفت من صلاحيته لذلك، كما فيما عرفت من الموارد و المواضع المسلمة التي لا محيص عن الالتزام فيها بما ذكر. و أما ما أفاده: «من أن الحكم المذكور على تقدير ثبوته ليس بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه، و إنما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية و إن لم يكن في مورد تكليف في الواقع» [٤٥٤][٤٥٥][٤٥٦].

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٢١

فيتوجه عليه: بأن الحكم المذكور على تقدير ثبوته كما هو الشأن في جميع موارد ثبوته لا يصلح إلا بيانا للتكليف المجهول؛ ضرورة كونه إرشاديا صرفا لا يترتب عليه إلا العقاب المحتمل على تقدير ثبوت الواقع في مورد، و لا يكون حكما شرعيا مولويا ظاهريا هذا. مع أنه على تقدير كونه قاعدة ظاهرية يترتب عليه تنجز الخطاب بالنسبة إلى الواقع المحتمل في مورد، سواء قلنا بالعقاب على مخالفة الأحكام الظاهرية بالنظر إلى أنفسها، أم لا - كما هو التحقيق عندنا - فلو تمت عوقب على مخالفة الواقع الثابت في موردها قطعا سواء قلنا بالعقاب على مخالفتها بالنظر إلى نفسها أم لا.

فإذا كان مبني منع ورود القاعدة على قاعدة القبح ما أفاده: من منع صلاحية كونها بيانا بالنسبة إلى الواقع - كما هو ظاهر ما أفاده بقوله: «فلا تصلح للورود على قاعدة القبح المذكور، بل قاعدة القبح واردة عليها» [٤٥٧][٤٥٨] عقيب

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٢٣

قوله: «فلو تمت عوقب على مخالفتها» [٤٥٩] - توجه عليه المناقشة لا محالة هذا.

و لكنك خبير بفساد التوهم المذكور؛ فإن البيان الرافع لصغرى قاعدة القبح و إن كان أعظم من البيان العقلي و لو كان ظاهريا على ما ذكر في بيان التوهم، إلا أن قاعدة وجوب الدفع لا - تجرى في المقام حتى نتكلم في كونها بيانا؛ لأن إجراءها يتوقف على تحقق موضوعها و هو احتمال العقاب مع قطع النظر عن ملاحظة حكم العقل بوجوب الدفع، و احتمال العقاب على مخالفة الحكم الإلهي الواقعي يتوقف على أحد أمرين:

أحدهما: وجود البيان بالنسبة إليه و لو في مرحلة الظاهر.

ثانيهما: ترك الفحص عنه عند احتمال الوقوف عليه بالفحص.

و ليس شيء منهما متحققا في محل البحث.

أما الثاني: فظاهر؛ حيث إن المفروض الحكم بالترخيص بعد الفحص عن وجود الدليل على الحرمة.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٢٤

و أما الأول؛ فلأن المفروض عدم وجود بيان من الخارج بالنسبة إلى التحريم المحتمل.

فينحصر الأمر في جعل نفس حكم العقل بوجوب الدفع بيانا و هو لا يصلح له جدّا بعد توقّفه عليه، للزوم الدور الظاهر، فجعل القاعدة بيانا و رافعا لموضوع قاعدة القبح و واردة عليها دورى، فيختص جريانها بموارد وجود البيان بالنسبة إلى الواقع، كمواضع العلم الإجمالي بالتكليف المنجز، أو موارد احتمال العقاب من دون بيان، كمواضع احتمال التكليف الإلزامى من دون فحص في موارد الشك في الحكم الكلى. و من هنا اتفقوا على وجوب النظر في معجزة مدّعى النبوة من حيث احتمال الضرر في تركه.

فتبين ممّا ذكرنا كله: أن القاعدة لا تصلح مانعة من جريان قاعدة القبح و التمسك بها في المقام، و هذا البيان كما ترى، تمام لا يحتاج إلى جعل قاعدة القبح واردة على قاعدة وجوب الدفع، و إن كان الأمر كذلك في نفس الأمر، من حيث إن عدم احتمال العقاب على الواقع المحتمل بعد الفحص في مظان وجوده و اليأس عنه، مستند إلى حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان و لا يتوجّه عليه لزوم الدور أصلا؛ حتى قيل بتعاكس الدورين مع امتناعه؛ ضرورة أن عدم العلم بالتحريم لا يستند إلى حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان.

و هذا بخلاف احتمال العقاب؛ فإنه لا بدّ أن يستند إلى حكم العقل بوجوب

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٢٥

الدفع على تقدير إجرائه و الاستناد إليه، و يشهد لما ذكرنا- مع وضوح أمره-: أن توهم: ورود القاعدة على قاعدة قبح العقاب من غير بيان، يوجب رفع اليد عن القاعدة رأسا و عدم العمل بها في مورد من الموارد، و هذا بخلاف العكس؛ فإن موارد إعمال قاعدة وجوب الدفع على ما عرفته لا تحصى كثرة هذا.

و إن شئت قلت: إن كبرى القاعدتين عقليّة قطعية يحكم العقل بها على سبيل البدهاءة و الضرورة، فكل مورد يحكم بعدم جريان إحداها فلا بدّ أن يستند إلى عدم الموضوع و الصغرى؛ ضرورة امتناع طريان التخصيص في الأحكام العقلية، و قد عرفت: عدم تحقق احتمال العقاب في المقام و محلّ البحث.

نعم، البيان الصّالح لرفع موضوع القاعدة: هو حكم الشارع بوجوب الاحتياط في موارد احتمال الحكم بالوجوب الظاهري الشرعي على ما ستقف على شرح القول فيه عن قريب.

و أمّا ما أفاده شيخنا قدّس سرّه بقوله المتقدّم: «فلو تمّت عوقب على مخالفتها ... الى آخره» [٤٦٠] فقد يوجّه: بأن المراد من تماميتها بعد البناء على عدم صلاحيتها للبيان بالنسبة إلى الواقع المحتمل من حيث لزوم الدور المحال، لا معنى لها إلّا بجعلها حكما ظاهريا و طلبا نفسيا يعاقب على مخالفته من غير أن يكون بيانا بالنسبة إلى

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٢٦

الواقع، مع أنّ هذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به بالنسبة إلى القاعدة المبتنية على مجرّد الطلب العقلي الإرشادي، فهذا القول في مقام الاعتراض و إلزام الخصم بما يكون ظاهر الفساد هذا.

و قد مضى شطر من الكلام فيما يتعلّق بالمقام في الجزء الأول من التعليق عند الكلام على الاستدلال بحجّة الظنّ بدفع الضرر المظنون [٤٦١] و لعلّه يأتي بعض الكلام فيه في الشبهة الموضوعية [٤٦٢].

(١١٥) قوله قدّس سرّه: (هذا كله إن أريد ب «الضرر» العقاب، و إن أريد به مضرّة اخرى ...

إلى آخره. (ج ٢ / ٥٧)

أقول: قد عرفت في مطاوى كلماتنا السابقة: أن الأحكام الشرعية على مذهب العدلية مبنية على الجهات الكامنة في أفعال المكلفين من المصالح المفسدة بحيث لا تعلق للعلم بالحكم في وجودها أصلاً، فاحتمال التحريم لا ينفك عن احتمال الضرر و المفسدة في الفعل، كما أن الظن به ظن بها و العلم به علم بها سواء

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٢٧

كانت دينوية أو دنيوية غير العقاب، فوجود هذا الضرر كنفس الحكم الشرعي المعلول له مقدم على العلم و البيان لا تعلق له فيه أصلاً، فإن سلم حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل الدنيوي، و لو كان موهوماً لم يصلح قاعدة القبح للورود عليه، بل هو وارد عليها و رافع لموضوعها كما هو ظاهر.

و المستفاد من كلامه في المنع عن مزاحمة الحكم المذكور للقاعدة و جهان:

أحدهما: المنع من استقلال العقل في الحكم بلزوم دفع الضرر الدنيوي المحتمل، كيف! و لو بنى عليه لكان مشترك الورود في المقام بالبيان الذي ستقف عليه. مضافاً إلى ورود النقض على الأخبار بالشبهة الوجوبية و الموضوعية، و إنما المسلم حكم العقل و الشرع بقبح الإقدام على المضر الدنيوي و تحريم ارتكابه، فالمحرم هو مفهوم الإضرار، و صدقه في مورد الشك في الحكم الشرعي مشكوك كالشك في صدق المسكر المعلوم الحرمة على المائع الخاص، و في الشبهة الموضوعية [٤٦٣] لا يجب الاحتياط باعتراف الأخباريين، فليس هنا ما

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٢٩

يقتضى وجوب دفع الضرر المحتمل حتى يكون بياناً بالنسبة إلى الواقع و رافعا لموضوع قاعدة القبح. فالضرر و إن كان محتملاً عند احتمال التحريم، إلا أنه لا يجب دفعه.

ثانيهما: أن حكم العقل بلزوم دفع الضرر سواء كان أخروياً أو دنيوياً و سواء كان معلوماً أو مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً على تقدير تسليم حكمه بالنسبة إلى جميع مراتب الضرر، مقيد بعدم تداركه من جانب الشارع. كيف! و قد يؤذن في الإقدام على الضرر المعلوم، بل يؤمر به، فالواجب هو دفع الضرر الغير المتدارك، و لما كان الإذن مع التدارك بالنسبة إلى الضرر الأخرى مملاً لا معنى له، فكلما ثبت إذن من الشارع في فعل فلا محالة يكشف عن عدم الضرر الأخرى بالنسبة إليه.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٣٠

و أمّا الضرر الدنيوي فلما كان مجامعاً للتدارك، فكلاً ورد إذن من الشارع في موردته فيكشف عن التدارك بالنسبة إليه، فيرتفع موضوع حكم العقل بوجوب الدفع، و لو باعتبار قيده. فإذا حكم الشارع بإباحة ما لم يعلم حرمة فيكشف منه تدارك المفسدة فيه على تقدير حرمة في نفس الأمر.

هذا بعض الكلام فيما يتعلق بالمقام، و قد أسمعناك شرحه في الجزء الأول من التعليقة [٤٦٤].

و لكنّ الجواب عن عدم ورود حكم العقل في باب الضرر الدنيوي على قاعدة القبح: هو الوجه الأول حقيقة، و أمّا الوجه الثاني؛ فيتوقف على التمسك بذيل الدليل النقلى على البراءة، و معه لا حاجة إلى التمسك بقاعدة القبح و بدونه يكون حكم العقل وارداً عليها كما لا يخفى.

(١١٦) قوله: (و الظاهر أن المراد به ما لا يطاق الامتثال به) [٤٦٥] [٤٦٦]. (ج ٢ / ٥٨)

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٣٣

توجيه لكلام السيد أبي المكارم في الغنية [٤٦٧]

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۵۳۴

أقول: لا يخفى عليك: أن توجيه كلامهم بما أفاده، و تنزيهه عليه مع الغرض عما يتوجه عليه كما ستقف عليه، موجب لتخصيص محل كلامهم بما يعتبر في صحته سقوط الأمر المتعلق به الامتثال و الإطاعة؛ ضرورة عدم جريان التوجيه المذكور في التوجيهات التي لا يطلب فيها إلا- نفس الفعل، فيخرج غالب صور محل البحث عنه، بل كثير من صور الشك في الحكم الشرعي عنه، حتى الشبهة الوجوبية؛ فإن محل الكلام في مسائل هذه المباحث لا يختص بالتعدييات. كيف! و لم يجدوا مثالا للحرام التعبدى في الشرعيات، مع أنه لا معنى لتخصيص البحث بالتعبدى كما هو ظاهر.

فقد ظهر مما ذكرنا: ما يتوجه على الشق الأول من وجهي المناقشة في توجيه المذكور؛ فإنه لو كان التكليف المحتمل من التعدييات على تقدير ثبوته لم يحتمل كون الغرض منه مجرد صدور الفعل، و لو بدون قصد الإطاعة رأسا و إن كان توضيحا على تقدير ثبوته لم يكن الغرض منه إلا ذلك، فلاحتمال المذكور ساقط على كل تقدير.

و فرض الكلام فيما تردد أمره بين التوجيه و التعبدى على تقدير ثبوته، فيحمل كون الغرض منه مجرد صدور الفعل؛ نظرا إلى احتمال كونه توضيحا كما ترى؛ إذ هو موجب لتخصيص محل البحث بفرد نادر على تقدير وقوعه فتدبر.

و أما الشق الثاني و الوجه الآخر منهما، و هو: كون الغرض من التكليف

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۵۳۵

العمل بمقتضاه و تحصيل متعلقه في الخارج بداعي احتمال كونه مطلوبا مع الشك فيه، فلا يتوجه عليه شيء عند التأمل.

فإن غاية ما يرد عليه: ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة بقوله- في دفع الاحتمال المذكور و إفساده- «بأنه إن قام دليل على وجوب إتيان الشاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوب عليه، أغنى ذلك عن التكليف بنفس الفعل، و إلا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور ... إلى آخر ما أفاده» [۴۶۸].

و هو كما ترى، فإنه يتوجه عليه- على تقدير قيام الدليل على وجوب الإتيان، أو الترك لاحتمال الوجوب أو التحريم الواقعيين بحيث يجعل الداعي احتمال التكليف، مثل ما دلّ على وجوب الاحتياط على تقدير القول بدلالته عليه-: أنه كيف يغنى ذلك عن التكليف الواقعي؟ مع أنه يترتب عليه آثار و ثمرات غير ما يترتب على مجرد الحكم الظاهري.

بل التحقيق: استحالة إغناؤه عنه و عدم إمكانه مع كونه متفرعا عليه، كما هو الشأن في جميع الأحكام الظاهرية بالنسبة إلى الأحكام الواقعية الثابتة في موارد؛ فإنه لا معنى لالتزام تأثير الحكم الظاهري في رفع الحكم الواقعي الثابت في مورد من غير فرق بين وجوب الاحتياط و غيره من الأحكام الظاهرية،

و على تقدير عدم قيام الدليل عليه في محل البحث كما هو الحق عندنا مع احتمال،

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۵۳۶

يحكم بعدم وجوب العمل بمقتضى التكليف المحتمل؛ من حيث قبح العقاب من غير بيان، لا من حيث قبح التكليف بما لا يطاق. كيف! و لا إشكال في حسن الاحتياط و رجحانه، و لا خلاف من أحد فيه، و الأخبار المتضاربة ناطقة به، مضافا إلى دلالة الكتاب و العقل عليه، مع أنه لا فرق في قبح التكليف بما لا يطاق بين التكليف الوجوبى و الاستجابى اتفاقا، فيكشف ذلك عن بطلان الاستناد في المقام إلى قاعدة قبح التكليف بما لا يطاق.

و ممّا ذكرنا كلّ يظهر: أن ما أفاده بعد القول المتقدم بقوله: «و الحاصل: أن التكليف المجهول ... الى آخره» [۴۶۹] لا- محصل له؛ حيث إن المستند للقضية المذكورة؛ يعنى عدم صلاحية التكليف المشكوك لحمل المكلف بالعمل بمقتضاه إنما هو ما ارتكز في العقل من قبح العقاب من غير بيان، أو ما دلّ من النقل على البراءة في مورد البحث. و أين هذا من قبح التكليف بما لا يطاق؟ و الحاصل: أنه إن كان المراد من عدم إمكان الامتثال في موارد الشك في التكليف، عدم إمكان الإتيان بالفعل بداعي الأمر المحقق

بحيث يقصد من الفعل امتثاله، فهو أمر مسلّم لا نزاع فيه أصلاً، إلّا أنّ أحداً لم يتوهم القول بوجوب الفعل أو الترك في محل البحث بهذا العنوان.

وإن كان المراد منه عدم إمكان الامتثال رأساً و بالنسبة إلى جميع مراتبه

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٣٧

حتّى الاحتمالي منها، فهو ممنوع جدّاً. كيف! و الوجدان يشهد بخلافه.

وإن كان المراد أن التكليف الواقعي المحتمل لا يدلّ على وجوب الإتيان بالفعل بداعي احتمال المطلوبيّة، فيتوجّه عليه: أنّ أحداً لم يدّع ذلك، كيف! و التكليف المعلوم لا يقتضى ذلك و لا يدلّ عليه؛ ضرورة أن وجوب الامتثال و إطاعة الأحكام الشرعيّة متأخّر عن الحكم الشرعي و متفرّع عليه، فلا يعقل دلالة إنشاء الحكم عليه. و من قال بوجوب الاحتياط لم يقل به من جهة دلالة نفس التكليف المحتمل عليه، مع أنه على تقدير كون وجوب الامتثال من مداليل إنشاء الحكم و الغضّ عن عدم إمكانه لا يمكن القول به مع الشك فيه؛ ضرورة قضيّة تبعيّة المدلول للدليل الشكّ فيه مع الشكّ في الدليل، لا الجزم به مع الشكّ فيه، هذا كلّ.

مضافاً إلى أن اللازم من التوجيه المذكور الالتزام بسقوط الاحتياط رأساً حتى فيما قام الإجماع عليه؛ فإن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص بإجماع و غيره و قيام الدليل على وجوبه لا يخرجّه عن حقيقته، فهذه مفسدة أخرى لما أفاده من التوجيه.

فقد تبين ممّا ذكرنا كلّ: أن ما أفاده السيّد و من تبعه من الاستدلال على حكم المقام لا محصل له عند التأمل، فيغلب على الظنّ كون مراد السيّد قدّس سرّه مما ذكره، نفى التكليف عن الغافل بقريّة ذكر ذلك في دليل اشتراط العلم للتكليف، في قبال الغفلة عن التكليف رأساً فتأمل.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٣٨

(١١٧) قوله قدّس سرّه: (و اعلم: أن هذا الدليل العقلي كبعض ... الى آخره) [٤٧٠]. (ج ٢ / ٥٩)

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٣٩

أقول: لا إشكال فيما أفاده: من كون الدليل المذكور بمنزلة الأصل في المسألة كبعض ما دلّ على البراءة من الأدلّة النقلية المتقدّمة بالنسبة إلى جميع ما يفرض من الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط بالوجوب الظاهري الشرعي في محتمل التحريم، إلّا أنّه مجرّد فرض غير واقع، لما ستقف عليه من عدم دلالة خبر من الأخبار على هذا المعنى.

(١١٨) قوله قدّس سرّه: (و فيه: أن الاستدلال به مبنّى ... الى آخره) [٤٧١] [٤٧٢]. (ج ٢ / ٥٩)

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٤٠

في الاعتراض على المستدل بالاستصحاب على البراءة

أقول: الاستدلال بالاستصحاب في المقام سواء قيل به: من باب الظنّ، أو التعيّد، مبنّى على الإغماض ممّا عرفت: من الأدلّة النقلية و العقلية على البراءة، أو عدم تماميتها عند المستدلّ بالاستصحاب، و إلّا فلا معنى للاستدلال به في المقام حتى على القول باعتباره من باب الظنّ، و إثباته جميع ما لا- ينفكّ من المستصحب من اللوازم و المقارنات، لما عرفت إجمالاً- و ستعرف تفصيلاً في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى: من اختصاص جريانه بما ترتّب الأثر المقصود إتيانه

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٤١

بالاستصحاب على المشكوك أو لازمه، لا على نفس الشك و عدم العلم، و إلّا لم يكن معنى لجريان الاستصحاب بالنسبة إليه، فإذا فرض استقلال العقل بنفي المؤاخذه عند عدم العلم بالتكليف لم يكن معنى لاستصحاب عدم المنع و البراءة في حال الصغر، المترتّب عليه عدم استحقاق العقوبة بواسطة إثبات الإذن بالواسطة فتدبّر.

ثم إن حاصل ما أفاده شيخنا قدس سره في الاعتراض على المتمسك باستصحاب البراءة و عدم التكليف الثابت في حال الصغر، يرجع إلى وجهين:

أحدهما: أن الاستصحاب المذكور بناء على القول به من باب الأخبار والتعبد، غير جار من حيث إن المقصود به نفى المؤاخذه و استحقاق العقوبة في الزمان اللاحق و لا يمكن ترتبه عليه جزماً؛ نظراً إلى عدم كونه من الأحكام الشرعية القابلة للجعل و التشريع، و قد عرفت إجمالاً مراراً و ستعرف تفصيلاً في باب الاستصحاب: أنه لا يترتب على الاستصحاب - بناء على الأخبار - إلّا ما كان من الأحكام و المحمولات الشرعية الأولية للمستصحب، فلا يترتب عليه ما لا يكون من الأحكام الشرعية من اللوازم العقلية، أو العادية و العرفية، أو ما كان من الأحكام الشرعية الغير المحمولة على المستصحب بالحمل الأولي، بل بالحمل الثانوي و بواسطة لازم غير شرعي للمستصحب سواء كان بواسطة أو بوسائط، فإذا لم يكن الأثر المذكور ممّا يقبل تعلّق الجعل به - و المفروض أن الأخبار الواردة في باب الاستصحاب من مقولة الإنشاء لا الأخبار - فلا محالة

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۵۴۲

يكون احتمال العقاب موجوداً فيحكم العقل بلزوم الاحتياط ما دام الاحتمال باقياً، فلا بدّ من التمسك بذيل قاعدة القبح من غير بيان، أو غيرها من أدلّة البراءة لنفي الاحتمال المذكور.

و هذا معنى قوله: «إن المطلوب هو القطع في الزمان اللاحق بعدم العقاب» [۴۷۳] و هو لا يترتب على الاستصحاب المذكور.

و منه يظهر: أنه كما لا يمكن إثبات عدم العقاب بالاستصحاب المذكور كذلك لا يمكن إثبات الإذن بالاستصحاب المذكور؛ حتى يترتب على ثبوته القطع بعدم العقاب من حيث منافاته للعقوبة في حكم العقل، فإن الإذن في الفعل و إن سلّم كونه أمراً شرعياً، إلّا أنّه ليس من أحكام المستصحب و محمولاته الشرعية، و إنّما هو لا - ينفكّ عنه في حكم العقل؛ من حيث إن عدم المنع عن الفعل في اللاحق ملازم لكونه مرخصاً فيه من جهة العلم بعدم خلوّ الواقعة عن أحد الحكمين، أعني المنع أو الترخيص، فهو من إثبات أحد الضدين بنفي الآخر بالأصل.

فإن قلت: لم لا - تجعل المستصحب نفس الإذن و الترخيص الثابت في السابق و تجعله ما يلزمه بحكم العقل حتى يلزمه التعويل على الأصل المثبت، فلا إشكال في ثبوت الإذن في السابق، كما أنه لا إشكال في ترتّب القطع بعدم

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۵۴۳

العقاب عليه؛ لأن الإذن الشرعي و لو كان في مرحلة الظاهر يتنافى العقاب في حكم العقل قطعاً، فثبوته الظاهري يلزم عدمه في مرحلة الواقع، و ليس هناك تعويل في نفس العقاب على الاستصحاب حقيقة، و إنّما التعويل على القطع بعدمه؛ نظراً إلى المقدّم المذكورة.

قلت: لا معنى لاستصحاب الإذن و الإباحة في المقام جدّاً.

فإن المراد من الترخيص المستصحب إن كان هو الواقعي منه على ما هو معنى استصحابه، ففيه: أنه لا قطع بثبوته في السابق، و إن قلنا ثبوت الأحكام الغير الإلزامية في حق الصغير في الجملة؛ إذ المفروض احتمال حرمة الموضوع في الشريعة و الثابت في حق الصغير في محرّمات الشريعة، ليس إلّا رفع قلم التكليف و المؤاخذه لا الإذن الترخيص الشرعي كما هو ظاهر.

و إن كان الظاهري منه الذي قضى بثبوته ما دلّ على إباحة غير معلوم الحرمة، ففيه: بعد الإغماض عن اختصاصه بالمكلفين فلا معنى لإثبات مفاده و مقتضاه قبل التكليف كما هو ظاهر، أنه لا - يعقل استصحابه للقطع بثبوته كما لا - يخفى، فيرجع الأمر بالأخيرة إلى التمسك بدليل البراءة، فالتمسك بالاستصحاب في المقام أشبه شيء بالأكل من القفا.

فإن شئت قلت: إن الثابت في السابق مطلق الترخيص الذي ليس حكماً شرعياً، مضافاً إلى أن ثبوته في السابق إنّما هو من جهة ثبوت التلازم بينه

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۵۴۴

و بين نفى المنع، فليس ثبوته ثبوتاً بعنوانه و مستقلاً حتى يجرى فيه الاستصحاب، فتأمل.

فإن قلت: نفى العقاب فى زمان الشك مترتب على مجرّد ثبوت عدم المنع المستصحب؛ ضرورة أنه يكفى فى نفى الاستحقاق و لا يحتاج إلى إثبات الإذن فيه أصلاً، حتى يتوجّه عليه ما ذكر؛ حيث إن الموجب لاستحقاق العقاب، المعصية المترتبة على المنع، فإذا حكم بعدمه فى مرحلة الظاهر ثبت نفى العقاب عليه.

قلت: عدم المنع ليس حكماً شرعياً حتى يحكم من جهة الحكم بثبوته على ترتب جميع اللوازم عليه من الشرعية و العقلية و غيرهما، و إلّا كانت الأحكام عشرة لا خمسة، فلا يجدى الحكم بعدم المنع فى مرحلة الظاهر فى نفى العقاب.

فإن قلت: إن الإذن الذى يراد إثباته فى المقام من استصحابه أو من استصحاب عدم المنع، و البراءة من التحريم ليس الإذن الخاص المتحقق فى ضمن الأحكام الأربعة حتى يمنع من ثبوته فى السابق، أو يقال: إن إثباته بالأصل من إثبات أحد الضدين بنفى الآخر، بل الإذن العام الذى هو جنس للأحكام الأربعة، و المقصود و هو نفى العقاب فى اللاحق يحصل بمجرّد إثبات الإذن بالمعنى الأعم.

قلت: ثبوت الإذن بالمعنى المذكور أيضاً غير معلوم فى الزمان السابق، كيف! و لا وجود له إلّا فى ضمن الأحكام الخاصة الأربعة، فإذا فرض عدم العلم بها فى السابق، فكيف يعلم بتحقيقه؟ مع أن الجنس لا وجود له إلّا فى ضمن الفصل،

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٤٥

و كذلك إثباته باستصحاب عدم المنع لا يجوز قطعاً؛ حيث إنه ليس من محمولات المستصحب شرعاً و إن لم يكن ضداً للمنع، مع أنّ اتصافه بالضدين باعتبار ما يتحقق فى ضمنه من الحصص بالتبع و العرض ممّا لا غبار فيه أصلاً، كما لا يخفى، هذا كله بناء على القول بالاستصحاب من باب التعبد و الأخبار.

و أمّا على القول به من باب الظنّ، فلا- إشكال فى جواز التمسك بالاستصحاب فى المقام مع قطع النظر عمّا يتوجّه عليه فى الوجه الثانى.

ثانيهما: أنّ الاستصحاب المذكور غير جار مطلقاً من غير فرق بين القول به من باب التعبد، أو الظنّ؛ لتغيّر موضوع المستصحب و عدم بقاءه فى الزمان اللاحق؛ حيث إن عدم المنع كان ثابتاً فى حق الصغير و بوصف عدم البلوغ.

نعم، الأمر على القول به من باب الظنّ أظهر، من حيث توجه هذا الاعتراض؛ فإنه لا معنى لحصول الظنّ بقسميه من النوعى و الشخصى مع تغيّر الموضوع. و أمّا على التعبد فيكون دعوى صدق النقض بعد حكم العرف ببقاء الموضوع مسامحة بناء على الرجوع إليه فى تميز الموضوع و تشخيصه على ما تسمعه فى محله و من هنا أمر قدّس سرّه بالتأمل [٤٧٤]؛ فإن إرجاعه إلى بعض ما تقدّم من

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٤٦

الأسئلة على الوجه الأول ممّا لا وجه له أصلاً كما لا يخفى.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٤٧

(١١٩) قوله: (و فيه: أن تعسره ليس إلّا من حيث كثرة موارد) [٤٧٥]. (ج ٢ / ٦١)

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٤٩

أقول: ما أفاده: من استناد تعسر الاحتياط فى محل البحث إلى كثرة موارد المسببة عن كثرة الشبهات التحريمية الحكمية الممنوعة عند الأخباريين القائلين بحجية أكثر الأخبار، بل تمام الموجود فى الكتب المعتمدة، و عند المجتهدين القائلين بانفتاح باب العلم كما عليه السيد و أتباعه، أو بحجية الظنون الخاصة الكافية كما عليه أكثرهم، أو المطلقة من جهة عدم كفايتها مع اختلاف مشاربهم من حيث كون النتيجة حجية الظنّ فى الفروع أو الأصول أو هما معا كما عليه جمع من المتأخرين منهم، ممّا لا ينبغي الارتياح فيه.

إلّا أن ما أفاده قدّس سرّه بقوله: «و لو فرض بعضهم قلّة الظنون الخاصة ... الى آخره» [٤٧٦] مبنى على ما سلكه القائلون بحجية مطلق الظنّ من كون نتيجة دليل الانسداد هى حجية الظنّ لا التبعض فى الاحتياط على ما عرفته من شيخنا قدّس سرّه.

و أما على ما سلكه فلا يلزم التعسر من الاحتياط في المشكوكات أيضا لقلتها، كما أنه لا يلزم أيضا على ما سلكنا في نتيجة المقدمات على تقدير تماميتها من حجية خصوص الظن القوي الاطمئنانى حسبما عرفت تفصيل القول فيه.

فالاستدلال المذكور ساقط على كل قول في باب الطريق إلى الأحكام.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٥٠

(١٢٠) قوله قدس سره: (و فيه ما لا يخفى ... الى آخره). (ج ٢ / ٦١)

أقول: توجه الإيراد إلى الوجه المذكور من الأمور الواضحة عند كل أحد؛ ضرورة أن محل الكلام في وجوب الاحتياط فيما أمكن فيه لا- فيما لا يمكن فيه، فكيف يظن بأحد القول بوجوب الاحتياط في دوران الأمر بين المحذورين مع عدم إمكان الاحتياط فيه؟ و أما على القول بتقديم جانب احتمال التحريم فيه فليس من جهة الاحتياط، بل لما سيجىء من الوجه في محله.

قال الشيخ الحر [٤٧٧] العاملي- في «باب وجوب التوقف و الاحتياط» بعد إيراد رواية الحجب [٤٧٨]- ما هذا لفظه: «هذا مخصوص بالوجوب، و أنه لا- يجب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب، بخلاف الشك في التحريم فيجب الاحتياط، و لو وجب الاحتياط في المقامين لزم التكليف بما لا يطاق [٤٧٩]؛ إذ كثير من الأشياء يحتمل الوجوب و التحريم» [٤٨٠]. انتهى كلامه [٤٨١] رفع مقامه. و هو عجيب من مثله.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٥١

(١٢١) قوله قدس سره: (و لا يرد ذلك على أهل الاحتياط ... الى آخره). (ج ٢ / ٦٢)

استدلال الاخباريين على حكم ما لا نص فيه بالآيات

أقول: لا يخفى عليك: أن استدلال الأخبارى بالكتاب مع قوله بعدم حجية ظواهره؛ إما من جهة صراحة الآيات المذكورة عنده، و إما من جهة الإلزام، و إما من جهة موافقتها للنقل، فتدبر.

ثم إن ظاهر سكوته عن توجه هذا الإيراد و المعارضة في الجواب عن الاستدلال بهذه الطائفة من الآيات تسليم عدم وروده كما يظهر من بعض كلماته الآتية، مع أنه لا إشكال في وروده كما هو صريح بعض كلماته الأخر التي ستمر عليك.

ضرورة أن البحث مع الأخبارى ليس إلّا في حكم الشبهة التحريمية لا في دواعى الترك و الفعل؛ فإنها ليست ممّا يعنون في الكتب و يتكلم فيه العلماء، فلو كان القول بوجوب الترك من الأخبارى قولاً يعلم من جهة دليل وجوب الاحتياط، كان القول بجواز الفعل من المجتهد اعتماداً على دليل البراءة قولاً يعلم أيضاً.

و بالجملة: مفاد هذه الطائفة من الآيات ممّا لا ينكره أحد، فإنها تدل على قضيه كليه ثابتة عند كل أحد؛ لأنها ممّا يحكم به ضرورة العقل. مضافاً إلى تطابق الأدلة الثلاثة عليه، فالمجتهد إنّما يحكم بالإباحة الظاهرية لما دلّ عليها من الأدلة

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٥٢

القطعية من العقلية و النقلية فليس قوله بها قولاً- بغير علم، فهو مثل قول الأخبارى بوجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية بزعمه، و قوله بالبراءة في الشبهة الوجوبية و الموضوعية مطلقاً.

و ممّا ذكرنا يظهر: المراد من قوله قدس سره في الجواب الحلى عن الطائفة الأولى:

«فإن فعل الشيء المشتبه حكمه ... الى آخره [٤٨٢]» [٤٨٣] فإن المراد منه: فعله بعنوان

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٥٣

الجواز الظاهرى اتكالا- على دليله من العقل و النقل، و إن كان ربّما يناقش في توصيف حكم العقل بالقبح بالاتفاق الذى ذكره من حيث استدلال الأخبارى في المسألة بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإنه لا يجمع تسليمه حكم العقل المذكور فتأمل.

(١٢٢) قوله قدس سره: (و نحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط ... الى آخره). (ج ٢ / ٦٣) أقول: دلالة الآية الأولى [٤٨٤] على وجوب الاحتياط: إنما هي بالنظر إلى

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٥٤

ظاهر هيئته النهي، كما أن ظاهر دلالة سائر الآيات أيضا إنما هي بالنظر إلى هيئته الأمر، أو النهي أيضا.

و أما الآية الثانية [٤٨٥]: فلأن المراد من التنازع فيها هو التردد والشك لا- مجرد الاختلاف في حكم المسألة مع جزم كل فريق من المختلفين بما حكم به كما يبين ذلك في مسألة الإجماع.

(١٢٣) قوله قدس سره: (و أما عما عدا آية التهلكة ... الى آخره). (ج ٢ / ٦٣) أقول: قد يناقش فيما أفاده من الجواب عن الطائفة الثانية: أولا: بأن ارتكاب المشتبه مناف للتقوى والمجاهدة قطعا وإن بنى على إباحته في مرحلة الظاهر، اللهم إلا أن يقال باختصاصها بترك الحرام المحقق والواجب كذلك فتدبر.

نعم، ارتكاب المباح الواقعي لا- ينافي التقوى والمجاهدة جزما، فلو سلمت دلالة الآيات على الوجوب لم ينفع الجواب المذكور، فالأولى التشبث بذيل ما أفاده ثانيا بعد النقض بما وافقنا الأخباري على البراءة فيه؛ من ظهور المادة في الاستحباب سيما بملاحظة قوله: حَقَّ تَقَاتِهِ [٤٨٦] حَقَّ جِهَادِهِ [٤٨٧] فيصرف

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٥٥

ظهور الهيئته أو يوجب إجمالها.

و ثانيا: بأن ما أفاده لا ينفع في الجواب عن قوله تعالى فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيهِ لَيْسَ بِهِ شَيْءٌ [٤٨٨] فإنه ليس فيه ما يصرفه عن الظهور، فلا بد من أن يجاب عنه: بأنه لا تردد لنا في الإباحة الظاهرية وإنما التردد في الحكم الواقعي، فيجب رده إلى الله ورسوله. نعم، النقض عليهم بالشبهة الموضوعية لا يتوجه بالنسبة إلى هذه الآية كما هو ظاهر فتدبر.

(١٢٤) قوله قدس سره: (و أما عن آية التهلكة ... الى آخره) [٤٨٩]. (ج ٢ / ٦٣)

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٥٦

نهضة ترجمه

في الجواب عن الاستدلال بآية التهلكة

أقول: لا يخفى أن الاستدلال بالآية في المقام مبني على شمولها لموارد احتمال الهلكة، وإلا فلا يجوز الاستدلال بها جذاً وقد مضى شطر من الكلام في ذلك في الجزء الأول من التعليقة.

ثم إن حاصل ما أفاده في الجواب عن الاستدلال بالآية الشريفة: أن مفادها إثبات كبرى الكليته، ونحن نمنع صغراها في محل النزاع بالنظر إلى الضرر الأخرى؛ حيث أن العقاب من دون بيان أصلا مقطوع الانتفاء، ولا يمكن جعل نفس الآية بيانا؛ للزوم الدور الظاهر، والمفروض عدم بيان آخر؛ حيث إن المقصود الاستدلال بالآية، وإلا لم يحتج إليها ولم يستدل بها هذا. مضافا إلى النقض بالشبهة الوجوبية والموضوعية.

و بالجملة: حال الآية على تقدير دلالتها على حكم المقام حال حكم العقل

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٥٧

بوجوب دفع الضرر المحتمل، وسيجيء ما في الاستناد إليه في المقام وأشباهه، هذا بالنسبة إلى الضرر الأخرى.

و أما الضرر الديني المحتمل في موارد احتمال الحكم الإلزامي، فلا يجب دفعه باعتراف الأخباريين؛ من حيث كون الشبهة من هذه الجهة موضوعية؛ حيث إن المحرم عندهم عنوان المضّر الديني، والمفروض الشك في صدقه، والبناء على وجوب دفعه من جهة الآية، هدم لما بنوا عليه: من عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية والتفصيل في حكم احتمال الضرر الناشئ من احتمال

التحريم و الضرر ابتداء.

مضافا إلى [أن ورود النقض عليهم بالشبهة التحريمية الموضوعية و الوجوبية مطلقا لا دليل عليه أصلا بعد عموم الآية، فلا بد من حمل الآية- على تقدير تسليم دلالتها على حكم المقام مع كمال ضعفها- على الطلب القدر المشترك الإرشادى فلا يجوز الاستدلال بها كما لا يخفى.

(١٢٥) قوله قدس سره: (و ظاهر التوقف المطلق السكون ... الى آخره). (ج ٢ / ٦٤) أقول: ما أفاده فى بيان المراد من التوقف فى الأخبار المشتملة عليه، و أنه كناية عن السكون عند الشبهة و عدم الحركة إليها، و اندفاع ما أورده غير واحد من المتأخرين على الاستدلال بها، منهم: المحقق القمى قدس سره فى «القوانين» فى كمال الوضوح و الظهور، إلّا أن تخصيصه بعدم الحركة بارتكاب الفعل يوجب تخصيصه

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٥٨

بالشبهة التحريمية، فلا يتوجه النقض على المستدل بها بالبراءة فى الشبهة الوجوبية.

اللهم إلّا أن يكون تخصيصه مبتئا على كونها محل البحث فى المقام، و إلّا فأصل الوقوف عند الشبهة كناية عن عدم ارتكاب الشبهة، فعلا- كان أو تركا فيشمل الشبهتين، و لا ينافى ذلك اختصاص موارد جملة مما اشتمل على التعليل بالوقوف عند الشبهة، بالشبهة التحريمية. كما لا ينافيه اختصاص جملة منها بالشبهة الحكمية؛ لأن العبرة بعموم التعليل مع ورود بعضها فى الشبهة الوجوبية الحكمية، و بعضها فى الشبهة الموضوعية، و منه ينقدح عدم جواز استدلال الأخبارى بعمومها من جهة امتناع تخصيص المورد. و هذا كما ترى، لا تعلق له بالجواب النقضى الذى يشير إليه فى «الكتاب».

ثم إنه كان عليه قدس سره أن يذكر عنوان الطائفة الثانية «ما دلّ على وجوب التوقف بظاهاه أو ما يرجع بحسب المعنى إليه» فإن جميع ما يذكر فى الطائفة الثانية لا يشتمل على لفظ التوقف كما لا يخفى لمن راجع إليها.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٥٩

(١٢٦) قوله: (و زاد فيها: إن على كل حق حقيقة ... الى آخره). (ج ٢ / ٦٤)

نهضت ترجمه

كلام صاحب الوسائل فى صحيحة جميل بن دراج

أقول: رواها فى «الوسائل» فى «باب وجوه الجمع بين الأحاديث» [٤٩٠] من «رسالة» [٤٩١] سعد بن هبة الله الراوندى [٤٩٢] كروايات الزهرى [٤٩٣]، و عبد الأعلى [٤٩٤]، و السكونى [٤٩٥]؛ فإنها مروية فى «الوسائل» أيضا.

و الغرض منها الحث على ترك الحديث الذى لم يصل إلى المكلف من طريق معتبر عملا أو رواية، و إن كان التفصيل قرينه على إرادة روايته، و ورود صحيحة جميل [٤٩٦] فى المتعارضين كالمقبولة، لا ينافى العموم لكل شبهة مع عموم الكلية المستفادة منها سيما فى الصحيحة التى جعل الأخذ فيها بما وافق الكتاب تفريعا على الكلية، فالكتاب هو النور و الحقيقة و الميزان للحق و الباطل عند

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٦٠

التعارض، فبموافقته يرتفع الشبهة الحاصلة بسبب التعارض.

و فى محكى «الوسائل»- بعد نقل رواية السكونى، و عبد الأعلى:-

«التفصيل فى أمثال هذا على وجه الممارات و المماشات مع الخصم، كما ورد فى أحاديث كثيرة: «قليل من سنة خير من كثير فى بدعة» [٤٩٧] و أمثال ذلك فى الحديث و فى الكلام الفصيح كثير [٤٩٨]. انتهى كلامه رفع مقامه.

و يشهد له ما رواه شيخنا قدس سره فى «الكتاب»، فلفظ الخبر و إن لم يكن ظاهرا فى الإلزام، بل كان ظاهرا فى غيره فى بادىء النظر، إلّا أنه ظاهر فيه بملاحظة ما أفاده فى «الكتاب» فى تقريب دلالة الأخبار المذكورة فى «الكتاب» و فى «الوسائل» مما لم نذكره فى

«باب وجوب التوقف في القضاء و الفتوى و العمل على وجوب التوقف» [۴۹۹].

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۵۶۱

(۱۲۷) قوله قدس سره: (و الجواب: أن بعض هذه الأخبار مختص بما إذا كان ...

إلى آخره). (ج ۲ / ۶۷)

أقول: لا- يخفى عليك: أن تسليم دلالة جملة من الأخبار التي أشار إليها على وجوب التوقف مع عدم انطباقها على محل البحث و حمل جملة منها على الاستحباب، لا ينافي ما أفاده في الجواب بقوله: «و ملخص الجواب عن تلك الأخبار ... إلى آخره» [۵۰۰].
فإن استفادة الوجوب و الاستحباب فيما ذكره أولا- في الجواب إنما هي بالقرينة الخاصة، فلا- ينافي حمل الطلب فيها على القدر المشترك فيكون الدلالة على الخصوصية بملاحظة أخرى.

و على ما ذكرنا يحمل قوله- بعد ذلك في ذيل الجواب عن السؤال الذي أورده على نفسه-: «فهي قضية تستعمل في المقامين ... إلى آخره» [۵۰۱] فإن المراد من الاستعمال ليس ما يتوهم من ظاهره في ابتداء النظر من إرادة الخصوصية من نفس اللفظ، حتى ينافي ما ذكره من حمل الطلب المستفاد من جميع الأخبار على

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۵۶۲

الطلب الإرشادي القدر المشترك، بل المراد منه: الإطلاق في مقام إرادة كل من الخصوصيتين بدلالة أخرى فتدبر.

(۱۲۸) قوله: (و ملخص الجواب عن تلك الأخبار ... إلى آخره) [۵۰۲]. (ج ۲ / ۶۹)

الأمر في تلك الاخبار إرشادي

أقول: حاصل ما أفاده في الجواب عن الأخبار المذكورة بأسرها: أن الطلب

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۵۶۳

المستفاد منها لا بد من أن يحمل على الطلب الإرشادي القدر المشترك من حيث دلالتها على كون علة طلب التوقف أو ما يرجع إليه، هو التحرز عن الهلكة المحتملة في الشبهة و أن في تركه تعريض لها، مع أن في بعض موارد الشبهة لا- يحتمل العقاب قطعاً باتفاق الأخباريين، و التخصيص فيها بإخراجه مع إبانها عنه- كما لا يخفى لكل من راجع إليها- مناف لاختصاص مورد بعضها بما لا يحتمل فيه التهلكة الأخروية مع وحدة السياق في الجميع، فلا بد من أن يحتمل على ما ذكر حتى يشمل جميع موارد الشبهة، و لا ينافي ذلك إرادة خصوص الطلب الإلزامي الإرشادي من بعض مواردها بدلالة أخرى، كما لا- ينافي إرادة خصوص الاستحبابي الإرشادي من موارد بعضها الآخر من القرينة على ما عرفت الإشارة إليه.

و دعوى: عدم استفادة تعليل المذكور منها و إنما المستفاد منها كون الاقتحام في الهلكة حكمته، فلا ينافي الطلب الشرعي، فاسدة جداً.

مع أنه إذا حمل على الطلب القدر المشترك لم يفرق في عدم دلالتها على مدعى المستدل بين حمله على الطلب الشرعي القدر المشترك، و بين حمله على الطلب الإرشادي القدر المشترك لما ستقف عليه.

فإذا كان الطلب المستفاد هو منها القدر المشترك الإرشادي، فلا يمكن استفادة خصوص الطلب الإلزامي منها؛ ضرورة عدم دلالة العام على الخاص، بل استفادته يتوقف على إحراز كون الهلكة المحتملة العقاب، فيحكم بوجوب التوقف

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۵۶۴

بعد إحرازه بدلالة أخرى. كما في موارد العلم الإجمالي بالتكليف المنجز كما في الشبهة المحصورة، أو مع التمكن من تحصيل العلم بالحكم في الشبهة الحكمية في موارد الشك في التكليف، إلى غير ذلك مما يحتمل فيه العقاب.

فلا بدّ إذن من إحراز احتماله من الخارج؛ ضرورة عدم دلالة الحكم المترتب على موضوع كلّ على وجوده في مورد خاصّ، فكما لا يمكن دلالة هذه الأخبار بعد حملها على الجامع على خصوصيات الطلب، كذلك لا تدل بأنفسها على كون المحتمل من الهلكة العقاب الذي يجب دفعه عقلا و نقلا، أو غيره من المضارّ الدينيّة التي لا يجب دفع محتملها بالاتّفاق بالنسبة إلى الموارد الشخصية من المشتبهات، وإن دلت على وجود احتمال التهلكة بالمعنى الأعمّ في كلّ شبهة.

و من هنا ذكر قدس سرّه: أن هذه الأخبار لا تنفع في إحداث هذا الاحتمال ولا في حكمه [٥٠٣]؛ من حيث إن مطلق الطلب المحمول على مطلق التهلكة كما لا يدلّ على خصوص الإلزام، كذلك لا يدلّ على خصوص كون المحتمل في الشبهة الخاصّة العقاب. و منه يظهر: أنه لا فرق فيما ذكر بين جعل الطلب المستفاد منها إرشاديا أو شرعيا على ما عرفت الإشارة إليه.

بل ربّما يقال: إن حمل الطلب على الإلزام الإرشادي المترتب على احتمال

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٦٥

العقاب لا يجدى الخصم أيضا؛ من حيث إن مفاد الأخبار على هذا التقدير مفاد حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، و قد عرفت ورود دليل البراءة عليه، و إن كان القول المذكور منظورا فيه؛ من حيث إن ظاهرها بل صريحها احتمال التهلكة في كلّ شبهة. و هذا بخلاف حكم العقل في مسألة دفع الضرر المحتمل؛ فإنه حكم في موضوع كلّ يتبع تحقّقه في الخارج فيحصل الفرق بينها و بين حكم العقل في مسألة دفع الضرر المحتمل هذا. مضافا إلى منافاة ما ذكر لموارد جملة منها كما لا يخفى.

و من هنا توجه السؤال بقوله: «فإن قلت: إن المستفاد منها احتمال التهلكة في كلّ محتمل التكليف ... الى آخره» [٥٠٤].

و حاصله: أن الظاهر من الأخبار المتقدمة إعطاء الحكم في كلّ شبهة معلّلا باحتمال التهلكة فيه، و ظاهر التهلكة في لسان الشارع ما يعود إلى المكلف في الآخرة فيدلّ على احتمال الضرر الأخرى في كلّ شبهة، و لما كان الضرر الأخرى معلولا لطلب شرعي مولوي و لو كان ظاهريا، و كان الحكم المترتب على احتمال الضرر غير صالح لذلك؛ ضرورة كونه إرشاديا مضافا إلى كونه محمولا عليه و معلولا له، فكيف يصير علّة له و مؤثرا فيه؟

فلا محالة تكشف هذه الأخبار الكاشفة عن وجود احتمال العقاب في كلّ

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٦٦

شبهة عن الطلب الشرعي الإلزامي المتعلّق بعنوان محتمل الحكم الإلزامي عن جانب الشارع في كلّ شبهة حتى يصلح علّة و بيانا للتكليف الواقعي المحتمل.

فإن شئت قلت: ظاهر الأخبار المذكورة الأخبار عن ترتّب العقاب على الواقع المحتمل على تقدير ثبوته، و بعد ضمّ حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان و حكم الشرع برفع المؤاخذه عما لم يبيّنه الشارع لا واقعا و لا ظاهرا، لا مناص عن الالتزام بوجوب الاحتياط في محتمل التحريم شرعا في مرحلة الظاهر؛ لعدم صلاحية الطلب المستفاد من الأخبار من حيث كونه إرشاديا مترتبا على احتمال العقاب لصيرورته بيانا للواقع على ما تقدّم.

فهذه الأخبار نظير ما ورد من الوعد و الوعيد على الأفعال؛ حيث إنّها تكشف عن تعلّق الطلب بها شرعا فاكتمى الشارع عن بيان الملزوم ببيان لازمه، فإذا كان الإخبار الجزمي عن العقاب على الفعل كاشفا عن تعلّق الطلب به شرعا حتى يرجع الإخبار عن المعصية بالفعل كي يترتب العقاب عليه، كان الإخبار عن ترتّب العقاب على الشبهة على تقدير مصادفة الحرام كاشفا عن تعلّق طلب ظاهري بها كي تصير معصيته على تقدير الحرمة، فهذا الطلب المستكشف عن الأخبار المذكورة، يتعلّق بمحتمل الحكم الإلزامي فيكون بيانا للواقع على تقدير ثبوته في نفس الأمر هذا.

و الجواب عن السؤال المذكور منحصر بمنع الاستظهار المزبور من حيث

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٦٧

منافاته لمورد ما لا- يحتمل فيه العقاب اتفاقاً من الأخبار المذكورة كما في مسألة النكاح و عمومها لما لا يحتمله قطعاً مع إبائها عن التخصيص على ما عرفت الإشارة إليه، فالمهلكة المحتملة في مطلق الشبهة أعم من العقاب. نعم، فيما يحتمل العقاب نلتزم فيه بتنجز الخطاب مع قطع النظر عن الأخبار المذكورة هذا. و أمّا ما أفاده في «الكتاب» من الجواب عنه بقوله: «قلت: إيجاب الاحتياط إن كان مقدّمه للتحرز عن العقاب الواقعي ... إلى آخر ما أفاده» [٥٠٥].

فغير نقى عن المناقشة؛ لأن الاحتمال الأول عين ما مرّ منه فلا يحتمله كلامه. و أما الاحتمال الثاني: فإن كان المراد منه الحكم الظاهري الشرعي المتعلق بمحتمل الإلزام على ما عرفت إرادته في توضيح السؤال، فيتوجه على ما أفاده في تضعيفه: أن لازم الحكم الظاهري بالمعنى المزبور صحة العقاب من جهته على مخالفة الواقع على تقدير المصادفة على ما يفصح عنه كلامه في غير موضع من «الكتاب» فيما مضى و سيأتي عن قريب، سيما في الجواب عن دليل البراءة في قبال أخبار الاحتياط فراجع. إذ هذا أقلّ فائدة للحكم الشرعي الظاهري، سواء

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٦٨

قل بثبوت العقاب على مخالفته من حيث هو على خلاف التحقيق أم لا.

و إن كان المراد منه معنى آخر غير ما ذكر فيتوجه عليه- مضافاً إلى عدم معنى معقول للحكم الظاهري غير ما ذكر:- أن هنا معنى آخر يتم معه المدعى و هو المعنى المذكور الذي عرفت استقامته.

(١٢٩) قوله قدّس سرّه: (لكونها شبهة موضوعية، و لأصالة عدم تحقق مانع النكاح). (ج ٢ / ٧٣)

الأصل الحكمي في أمثال هذه الشبهة الموضوعية، الحرمة لا البراءة

أقول: قد يتوجه على ما أفاده:

أولاً: بأن الأصل الحكمي في هذه الشبهة الموضوعية و أمثالها الحرمة، لا- البراءة و الحليّة بالاتفاق؛ حيث إن أصالة الفساد في المعاملات من الأصول المسلّمة عندهم، فالحكم بالحليّة فيها لا يمكن أن يستند إلى نفس الشك و احتمال الحليّة، بل لا بدّ من أن يستند إلى ما يكون وارداً على الأصل المذكور، أو حاكماً عليه كأصالة عدم تحقق النسب و الرضا المحرّمين، و إليها يرجع أصالة عدم تحقق مانع النكاح.

نعم، لو كان الشك في الحليّة و الحرمة من غير جهة الشك في الصّحة.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٦٩

و الفساد، بل من جهة نفس إيقاع العقد بناء على تحريم إيقاعه على المحارم مطلقاً كان من الشك في الموضوع الذي يرجع فيه إلى البراءة بالاتفاق فيجمع بينها و بين الحكم بالفساد من جهة الأصل المذكور، لكنها كما ستقف عليه، لا يجامع مع الأصل الموضوعي هذا. و لكن ظاهر العبارة: الحكم بجواز ترتيب الآثار من جهة أصالة الحليّة لا مجرّد الحكم بجواز ارتفاع العقد و إن حكم بفساده.

و ثانياً: بأن الجمع بين الأصلين، أي: أصالة الحليّة- مع الإغماض عن عدم جريانه كما عرفته- و أصالة عدم تحقق مانع النكاح، مع كون الشك في مجرى الأوّل مسبباً عن الشك في مجرى الثاني، لا يستقيم بناء على ما أفاده في باب الاستصحاب: من عدم شمول أخبار الاستصحاب لهما معا و إن كانا متعاضدين، بل الأمر كذلك عنده بناء على القول به من جهة العقل أيضاً كما ستقف عليه.

(١٣٠) قوله قدّس سرّه: (و في كلا- الجوابين ما لا- يخفى ... الى آخره). (ج ٢ / ٧٤) أقول: أمّا ضعف الجواب الأوّل، فأظهر من أن يحتاج إلى البيان لمن راجع الأخبار المتقدّمة التي فيها الصحاح و الموثقات و إن كان فيها الضعيف أيضاً هذا.

مضافاً إلى إمكان دعوى تواترها إجمالاً فلا يلاحظ حال السند.

و أمّا ضعف الجواب الثاني: فيظهر أيضا لمن راجع ما تقدّم من الأخبار؛ فإنه وإن كان في بعضها المنع من العمل بالرأى، إلّا أنه لا يصحّ دعوى كون جميعها في مقام المنع من ذلك.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٧٠

(١٣١) قوله قدّس سرّه: (و فيه: أن مقتضى أكثر أدلّة البراءة المتقدّمة ... إلى آخره) [٥٠٦]. (ج ٢ / ٧٤)

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٧١

أقول: لَمّا كان مبنى الجواب بالتعارض و الترجيح على تسليم دلالة أخبار التوقّف على وجوب الاحتياط توجّه الإيراد عليه بما أفاده: من أن التعارض الترجيح فرع كون الطائفتين في مرتبة واحدة، و ليس الأمر كذلك من حيث إن مفاد أكثر أخبار البراءة كمفاد أكثر أخبار البراءة كمفاد أكثر أدلّتها نفى المؤاخذه على ما لم يبيّنه الشارع أصلا، لا واقعا و لا ظاهرا، أو الترخيص فيما يكون كذلك. و إليه أشار بقوله:

«فتلك الأدلّة بالنسبة إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل بالنسبة إلى الدليل» [٥٠٧] فالمراد أنه لا تعارض بينهما حتى يلاحظ الترجيح.

نعم، بعض أخبار البراءة كقوله: «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» [٥٠٨] ظاهر في نفى وجوب التوقّف من حيث ظهوره - على ما عرفت الإشارة إليه - في كون الغاية، العلم بورود النهى في عنوان الشيء، لا فيه بعنوان أنه مجهول الحكم، فيقع التعارض بينه و بين ما دلّ على وجوب التوقّف فيما لم يعلم فيه ورود الترخيص بعنوانه الخاص، على تقدير تسليم دلالة أخبار التوقّف على هذا المعنى

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٧٢

على ما عرفته من كونه مبنى الجواب بالمعارضة و الترجيح لكن الترجيح، لم يعلم للمرسله عليها، بل الأمر بالعكس من حيث الترجيح الصدورى و جهته من حيث وجود الصّحاح، و الكثرة في أخبار التوقف، و كونها مخالفة للعامة.

و أما الترجيح من جهة قوّة الدلالة لها عليها فممنوع أيضا، و أمّا الترجيح من حيث الاعتضاد بالأدلّة الثلاثة، فهو فرع كونها في مرتبة أخبار التوقف، و قد عرفت منعه، و إلّا لم يتصور هناك تعارض أصلا؛ ضرورة امتناع التعارض بين القطعى و الظنى فكيف يمكن جعل العقل و الإجماع مرجّحين للمرسله؟!

و أمّا ما ذكره المحقّق القمى في «القوانين» - بعد الجواب بما عرفته من الترجيح - من أنه على تقدير التكافؤ يحكم بالتخير و مرجعه إلى البراءة أيضا [٥٠٩]. ففيه: بعد الغضّ عما يتوجّه عليه: بأن التخير في المسألة الأصولية بين الخبرين غير القول بكون الحكم الظاهرى مفاد البراءة معينا.

و إن كان الغرض هو جواز الأخذ بما دل على البراءة على القول بالتخير فيختاره و يبنى على مفاده، فلا يتعيّن عليه القول بالتوقّف. ففيه: أنه على تقدير تسليم الخصم للتكافؤ و تسليمه كون الحكم في المتعارضين المتكافئين التخير لا الاحتياط له أن يختار ما دلّ على التوقف فيرجع التخير إلى التوقف بالمعنى الذى عرفته للرجوع فى المقام فتدبر.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٧٣

(١٣٢) قوله قدّس سرّه: (و فيه ما تقدّم: من أن أكثر أدلّة البراءة بالإضافة ...

إلى آخره). (ج ٢ / ٧٥)

تحقيقات فى بيان النسبة بين أدلّة البراءة و أخبار التوقّف

أقول: لا- يخفى عليك: أن دعوى: اختصاص جميع أخبار البراءة بالشبهة التحريمية فاسدة جدّا، إلّا أن يراد وجود ما له الاختصاص بالشبهة المذكورة فى الجملة؛ لأن الغرض يتم بذلك؛ ضرورة عدم توقّفه على اختصاص جميع أخبارها بها، فالمراد ليس العموم، كما أن أعمية أخبار التوقّف مبنيّة على ما عرفته فى معناها من كونها كناية عن عدم الإقدام على المشتبه فعلا أو تركا لا الدخول فى الفعل.

و أما ما أفاده قدس سره فهو مبنى على ما زعمه: من كونه مفاد أكثر أخبار البراءة إثبات الأصل في المسألة، فلا تعارض أخبار التوقف على تقدير تسليم دلالتها على الوجوب الشرعى الظاهرى على ما هو مبنى هذا الجواب كسابقه.

كما أن مبنى ما أفاده في بيان نسبة المرسلة بالإضافة إلى أخبار التوقف؛ على كون المراد من الغاية ورود النهى بالمعنى الأعم من النهى السليم، مع ملاحظة النسبة من جهة منطوق المرسلة مع أخبار التوقف؛ ضرورة أنه على تقدير إرادة المعنى الأخص من النهى تشمل المرسلة ما تعارض فيه النصان المفروضان في الكتاب. كما أنه مبنى على الإغماض عن معارضة أخبار التوقف لما دل على التخيير في تعارض النصين المتكافئين و تقديمه عليها.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٧٤

ثم إن المراد من العموم المنفى لأخبار التوقف بالنسبة إلى المرسلة ليس ما يقتضيه ظاهر العبارة في باديء النظر، بل المراد هو العموم الذى يجوز تخصيصه بالمرسلة، فالمنفى هو العموم الخاص لا مطلق العموم؛ ضرورة أن شمول أخبار التوقف لما تعارض فيه النصان و عدم شمول المرسلة له لا- يوجب انقلاب النسبة، و لعل الوجه في أمره بالتأمل عقيب ما أفاده من بيان النسبة و إن كان له وجه آخر سيأتى الإشارة إليه.

ثم إن الوجه فيما أفاده: هو أنه بعد ثبوت التلازم بين ما لا نص فيه على التحريم و ما تعارض فيه النصان حكما من جهة الإجماع من المجتهد و الأخبارى عليه؛ حيث إن الحكم عند الأخبارى هو وجوب التوقف فيهما، و عند المجتهد عدم وجوب التوقف فيهما، و إن حكموا في الأول بالإباحة، و فى الثانى بالتخيير، لو بنى على تخصيص أخبار التوقف بالمرسلة بالنسبة إلى ما لا نص فيه لزم طرحها بالنسبة إلى ما تعارض فيه النصان أيضا؛ نظرا إلى الملازمة فيلزم طرحها رأسا، فهما بمنزلة المتباينين بهذه الملاحظة.

و من هنا حكم بعدم عموم لأخبار التوقف كما هو الشائع فى باب تعارض الخاص و العام بحسب النسبة المنطقية فى باب التعارض. نعم، قوله: «يوجد فى أخبار التوقف ... الى آخره» [٥١٠].

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٧٥

قد يناقش فيه بإيهامه لتحقيق ما أفاده بالنسبة إلى بعض أخبار التوقف، مع أنه متحقق بالنسبة إلى جميعها.

فالحق فى التحرير أن يقال: إن المرسلة و إن كانت بحسب النسبة أخص من أخبار التوقف، إلا أنه لا يجوز تخصيصها بها من جهة لزوم المحذور؛ و هو طرح أخبار التوقف رأسا بالملاحظة المذكورة، فهما فى حكم المتباينين. أو يقال: إن المرسلة و إن كانت أخص من أكثر أخبار التوقف، إلا أنها متباينة بالنسبة إلى ما ورد فى خصوص المتعارضين من أخبار التوقف.

ثم إن ما أفاده فى الجواب كما ترى، لَمَّا كان مبنيًا على ثبوت الصورتين من جهة الإجماع بالتقريب الذى عرفت الإشارة إليه، فلا محالة يتطرق المناقشة إليه؛ بالمنع من اتحاد حكم الصورتين عند الفريقين؛ أما عند المجتهد فظاهر، و أما عند الأخبارى؛ فلأن جماعة منهم بل الأكثر مع التزامهم بالتوقف فيما تعارض فيه النصان، التزموا بالبراءة فى الشبهة الوجوبية.

مع أن أخبار التوقف يشمل صورة العلم الإجمالى بالتكليف قطعا، و كذا ما لا نص فيه مع عدم الفحص، أو التمكن من تحصيل العلم نوعا فى المسألة.

و المرسلة كسائر أخبار البراءة لا تشملها فلا يلزم من إخراج الصورتين على تقدير ثبوت التلازم أيضا طرح لأخبار التوقف، فلعله أشار إلى أحد الوجهين فى

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٧٦

أمره بالتأمل [٥١١].

نعم، هنا وجه آخر للحكم بعدم جواز تخصيص أخبار التوقف بالمرسلة مع

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٧٧

ثبوت التلازم و هو: أن المرسله بناء على ما عرفته في بيان الغايه و إن كان ضعيفا تنفى بحسب المفهوم للإباحه فيما تعارض فيه النصان، فإثباتها لها فيما لا نص فيه منطوقا يوجب التدافع بحسب دلالتها منطوقا و مفهوما فتدبر.

فإن شئت قلت: بعد ثبوت التلازم، إن إخراج ما لا نص فيه من أخبار التوقف يوجب إخراج ما تعارض فيه النصان و هو مناف للمرسله مفهوما فلا يجوز تخصيصها بالمرسله، و إن كانت النسبه العموم و الخصوص.

و هذا الوجه أولى مما عرفته في بيان منع النسبه المذكوره؛ فإنه يتوجه عليه - مضافا إلى ما أسمعناك -: أن طرح أخبار التوقف بالنسبه إلى الصورتين لا- يوجب طرح أخبار التوقف رأسا بعد شمولها للشبهه الوجوبيه. اللهم إلا أن يقال بكونها نصا بالنسبه إلى الشبهه التحريميه و إن شملت الشبهه الوجوبيه، هذا على روايه كون الغايه ورود النهي فقط. و أما على روايه كون الغايه ورود، أو ورود الأمر، فيشمل المرسله الشبهه الوجوبيه أيضا، فلا يتوجه ما ذكرنا أخيرا.

و كيف كان: لا- إشكال في قصور العبارة في إفاده المراد؛ فإن المراد منها ليس ما يتراءى بظاهرها من نفى نسبه الخصوص و العموم بين أخبار التوقف و المرسله بحسب النسبه المنطقيه، كيف! و قيام الإجماع على ثبوت التلازم في الحكم الظاهري بين ما لا نص فيه و ما تعارض فيه النصان لا يوجب انقلاب النسبه بين الطائفتين و إن فرض عدم جواز تخصيص أخبار التوقف بهذه الملاحظه بمثل قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق» على ما ستقف عليه، بل المراد عدم جواز إجراء

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٧٨

حكم الخصوص و العموم و تخصيص أخبار التوقف بقوله عليه السلام: «كل شيء مطلق» للزوم المحذور الذي يلزم من التخصيص، فهما كالمبتابين حكما لا موضوعا، مع أن العبارة غير وافية ببيان المحذور الذي يلزم من إخراج ما تعارض فيه النصان عن عموم أخبار التوقف، بل غير متعرضه له أصلا و رأسا.

بيان محذور لزوم إخراج ما تعارض النصان عن عموم أخبار التوقف

بيان ذلك: أنه بعد فرض قيام الإجماع على التلازم لا يجوز إخراج ما تعارض فيه النصان من وجوه: أحدها: أنه مناف لمفهوم قوله: «كل شيء مطلق» بناء على جعل الغايه النهي الأعم من المعارض كما هو مبنى كلامه قدس سره، و أما بناء على جعل الغايه النهي السليم، فيدخل مورد المعارضه في المغنا و منطوق الروايه فلا يتصور هناك تعارض بين منطوق الروايه و مفهوما كما هو واضح.

ثانيها: أنه موجب لتخصيص المورد بالنسبه إلى ما ورد في خصوص المتعارضين من أخبار التوقف.

ثالثها: أنه موجب لحمل أخبار التوقف على ما قام فيه الإجماع على الشبهه الوجوبيه أو الموضوعيه مطلقا؛ ضرورة اتحاد حكم ما لا نص فيه، و ما أجمل فيه النص فيلزم طرح أخبار التوقف رأسا، أو حملها على الاستحباب المنفى بتسليم

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٧٩

المورد من حيث كونه منافيا لإيراده كما هو واضح.

و من المعلوم أن العبارة لا- دلالة لها على شيء من الوجوه المذكوره، فيمكن أن يكون الوجه في أمره بالتأمل ما ذكر، و إن كان له وجه آخر، و هو: منع قيام الإجماع على التلازم بين ما لا نص فيه و ما تعارض فيه النصان في الحكم؛ نظرا إلى اختلاف كلماتهم في حكم ما تكافأ فيه النصان، و ورود جمله من الأخبار على وجوب الاحتياط في خصوص المسأله و هذا هو الوجه ظاهرا.

ثم إن المحذور الذي ذكرنا ثانيا من لزوم تخصيص المورد في بعض أخبار التوقف إنما يلزم من تخصيص ما تعارض فيه النصان و إخراجها من أخبار التوقف من غير فرق بين أن يجعل الدليل عليه الإجماع المركب، أو نفس الروايه منطوقا بناء على إرادته خصوص النهي السليم من النهي فيها كما لا يخفى.

و ممّا ذكرنا يظهر: مناقشة أخرى فى العبارة؛ حيث إن لزوم غير المحذور الثانى ليس مختصاً ببعض أخبار التوقّف و هو خصوص ما ورد فيما تعارض فيه النصّان، بل يعمّه و غيره، و لزومه فقط ليس مبتياً على الإجماع المركّب؛ إذ قد عرفت لزومه على إرادة خصوص النهى السليم كما استظهر من الرواية و إن استظهر شيخنا قدّس سرّه خلافه، فالحكم بنفى نسبة العموم و الخصوص بالنسبة إلى بعض أخبار التوقّف على ما هو ظاهر «الكتاب» مع كون لزوم المحذور عاماً كما ترى،

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرائش سوم)، ج ٣، ص: ٥٨٠

هذا. مع أن قوله: «و يشمله أخبار التوقّف» [٥١٢] ظاهر فى عموم الحكم. فالحق أن يقال فى التعبير عن المرام بدل قوله: «لكن يوجد» [٥١٣]، «أو فيوجد» كما فى بعض النسخ، إلّا أنه لا يجوز تخصيص أخبار التوقّف به من جهة لزوم المحذور فيكونان كالمبتابين حكماً، و جعل الوجه فى أمره بالتأمّل توجه هذه المناقشة فى كمال البعد هذا.

و أمّا ما أفاده شيخنا فى بيان عدم لزوم محذور فى تخصيص أخبار التوقّف بالنسبة إلى الصورتين بقوله: «مع أن جميع موارد الشبهة ... إلى آخره» [٥١٤] الراجع إلى نفى نسبة العموم و الخصوص حقيقة لا- حكماً؛ حيث إن قوله: «كل شيء مطلق» يشمل جميع موارد الشبهة و يعمّها و لو من حيث الفتوى و الاعتقاد بالحكم فى الشبهة، و لو كانت نفس الشبهة شبهة فى الوجوب أو الموضوع؛ فإن الحكم على خلاف ما حكم به الشارع و اعتقاده حرام. فإذا تردد حكم الواقعة فتجعل النهى عن كل ما يريد الحكم به، فيكون مرخصاً فيه بمقتضى الرواية، كما أنه يكون ممنوعاً ظاهراً بمقتضى أخبار التوقّف، فيتحدان مورداً فيكونان من العامين المتباينين.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرائش سوم)، ج ٣، ص: ٥٨١

فربما يناقش فيه بعد توجيه العبارة- بأن المراد منها: أن جميع موارد الشبهة لا يخلو من أن يكون فيها عنواناً محتمل الحرمة لا أن يكون كلّ شبهة محتمل الحرمة، و إلّا لم يصحّ الحمل إلّا بتكلف بعيد-: بأنه إن فرض قيام الدليل على ما يحكم به أو يعتقده المكلف ظاهراً، أو واقعاً خرج عن عنوان الشبهة، و إن لم يقدّم دليل عليه كذلك كان حراماً واقعياً قطعاً فيخرج على كل تقدير عن عنوان الشبهة، فالشبهة إنما يتصوّر بالنسبة إلى نفس الفعل و الترك من حيث التحريم أو الوجوب.

و بعبارة أخرى: الفتوى و الحكم من غير علم تشريع و افتراء على الشارع واقعاً أو ظاهراً، فيكون حراماً واقعياً أو ظاهرياً فلا يقبل لورود الترخيص و الإباحة الظاهرية فيه.

فإن شئت قلت: ليس بالنسبة إلى الفتوى المرددة واقعاً تردّد بين الحلال و الحرام حتى يجرى فيها القضية المغيأة الظاهرية هذا. مع أنه إذا جعل حكم نفس الواقعة وجوب التوقّف و الاحتياط من حيث شمول أخبار التوقّف لها بالفرض و عدم شمول قوله: «كل شيء مطلق» لها؛ حيث إنه لا يحتمل فيه إلّا الوجوب أو الاستحباب مثلاً كما هو المفروض، فيصير حكم الواقعة معلوماً فى مرحلة الظاهر و الترخيص، و الإرجاع إلى مشيئة الفقيه و إرادته إنّما هو فيما لم يعلم حكم الموضوع حتى يتحقق هناك حكم مردّد بين الأمرين، فهذه الأخبار واردة على قوله: «كل شيء مطلق» على هذا الاحتمال، فلا يتصوّر هناك تعارض بينهما أصلاً، هذا مع أن الحكم بشموله للاعتقاد كما ترى؛ ضرورة استحالة الاعتقاد بالحكم مع

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرائش سوم)، ج ٣، ص: ٥٨٢

الشكّ فيه، فلا يتصوّر ورود الترخيص فيه من الشارع، فقوله: «فتأمل» [٥١٥] [٥١٦] إشارة إلى بعض ما ذكرنا أو تمامه فافهم.

كلام الفاضل الترقى و الإراد عليه

و فى «المناهج» للفاضل الترقى بعد جعل النسبة الخصوص و العموم بين ما ذكره سادس الأقسام لما دلّ على حليته محتمل التحريم فى الشبهة الحكمية، قال: [٥١٧]

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم) ؛ ج ۳ ؛ ص ۵۸۲

أنك قد عرفت المناقشة و التأمل في دلالة المرسله على حكم المقام؛ نظرا إلى أن فيها احتمالين: أحدهما: أن كل شيء مطلق لكل أحد حتى يرد إليه نهى و حينئذ يكون دالاً على البراءة في محل البحث. ثانيهما: أنه كذلك حتى ينهى عنه الشارع فمن وصل إليه النهى فحكمه واضح، و أما من لم يصل إليه فلا- دلالة له على حكمه؛ إذ لا- يعلم فيما لا نص فيه؛ أنه هل ورد نهى أم لا، إلا أن يتم باستصحاب عدم ورود النهى»[۵۱۸]. انتهى ما ذكره ملخصاً.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم) ؛ ج ۳ ؛ ص: ۵۸۳

و فيه ما لا يخفى على من راجع ما ذكرنا في توضيح دلالة الرواية؛ فإن المعنى الثاني لا محصل له جدّاً؛ إذ حاصله: أن ما لم يحرمه الشارع واقعاً فهو مباح واقعاً و هو كما ترى، هذا مضافاً إلى ما في الاستدراك الذي ذكره هذا.

ذكر كلام صاحب الوسائل في احتمالات الرواية

و في «الوسائل» في طي الاحتمالات في المرسله ما يظهر منه كون ما دلّ على الاحتياط و التوقف رافعاً لموضوعها و إن المراد من ورود النهى في الشيء أعم من وروده فيه بعنوانه الخاص أو العام أى كونه مشكوك الحكم؛ حيث قال بعد- نقل الرواية:-
«أقول: هذا يحتمل وجوها:

أحدها: الحمل على التقية؛ فإن العامة يقولون بحجية الأصل، فيضعف عن مقاومة ما سبق من أخبار الاحتياط مضافاً إلى كونه خبر واحد لا يعارض المتواتر.

ثانيها: الحمل على الخطاب الشرعي خاصه، يعنى أن كل شيء من الخطابات الشرعية يتعين حمله على إطلاقه و عمومته حتى يرد فيه نهى يخص بعض الأفراد و يخرجهم من الإطلاق مثاله قوله عليه السلام: «كل ماء طاهر حتى تعلم أنه قدر»[۵۱۹].

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم) ؛ ج ۳ ؛ ص: ۵۸۴

فإنه محمول على إطلاقه فلما ورد النهى عن استعمال كل واحد من الإناءين إذا نجس أحدهما و اشتبهها، تعين تقييده بغير هذه الصورة، و لذلك استدلل به الصدوق على جواز القنوت بالفارسية؛ لأن الأوامر بالقنوت مطلقة عامة و لم يرد نهى عن القنوت بالفارسية يخرجها من إطلاقها.

و ثالثها: التخصيص بما ليس من نفس الأحكام الشرعية و إن كان من موضوعاتها و متعلقاتها، كما إذا شك في جواز الظالم أنها مغصوبة أم لا؟

و رابعها: أن النهى يشمل النهى العام و الخاص، و النهى العام بلغنا و هو النهى عن ارتكاب الشبهات في نفس الأحكام و الأمر بالتوقف و الاحتياط فيها و في كل ما لا نص فيه.

و خامسها: أن يكون مخصوصاً بما قبل كمال الشريعة و تمامها، و أما بعد ذلك فلم يبق شيء على حكم البراءة الأصلية.

و سادسها: أن يكون مخصوصاً بمن لم يبلغه أحاديث النهى عن ارتكاب الشبهات و الأمر بالاحتياط لما مرّ و لاستحالة تكليف الغافل عقلاً و نقلاً.

و سابعها: أن يكون مخصوصاً بما لا- يحتمل التحريم، بل علمت بإباحته و حصل الشك في وجوبه فهو مطلق حتى يرد فيه نهى عن تركه؛ لأن المستفاد من

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم) ؛ ج ۳ ؛ ص: ۵۸۵

الأحاديث هنا عدم وجوب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب و إن كان راجحاً حيث لا يحتمل التحريم.

و ثامنها: أن يكون مخصوصاً بالأشياء المبهمة التي يعتم بها البلوى و يعلم أنه لو كان فيها حكم مخالف للأصل لنقل كما يفهم من قول

علی علیه السلام: «و اعلم يا بنی أنه لو كان إله آخر لأنتك رسله و لرأيت آثار مملكته» [٥٢٠] وقد صرح بنحو ذلك المحقق في «المعتبر» وغيره. انتهى كلامه رفع مقامه.

و أنت خبير بما في تمام الاحتمالات التي ذكرها، سيما ما ذكره رابع الوجوه و سادسها الذي يرجع إليه حقيقة و عند التأمل. ثم إن الفاضل النراقي في «المناهج» و إن جعل ما دل على حليته المشتبه كرواية مسعدة و أضرابها أخص من أخبار التوقف، إلا أنك عرفت ظهوره في خصوص الشبهة الموضوعية.

(١٣٣) قوله قدس سره: (و الجواب: أما عن الصحيحة: فبعدم الدلالة؛ لأن المشار إليه ... الى آخره) [٥٢١]. (ج ٢ / ٧٨)

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٨٧

في عدم دلالة الصحيحة على مدعاهم و بيان مورد الاستدلال بها

إشارة

أقول: لا ريب في دوران الأمر في الصحيحة بين الوجهين المنتهين إلى وجوه لا تعلق لها بالمقام أصلا، توضيح ذلك: أن مورد الاستدلال بالصحيحة على وجوب الاحتياط قوله عليه السلام: «إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا و تعلموا» [٥٢٢] و المشار إليه يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون مسؤولية المكلفين عن حكم ما لا يعلمونه من الوقائع؛ حيث إن جزاء الصيد المشترك بين شخصين كان كذلك على ما فرض في السؤال، فالمعنى: أن كلما سألتهم عن مسألة لا تدرون حكمها، كما سألتهم عن واقعة الصيد بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٨٨ و لم تدروا حكمها فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا و تعلموا ثم إن قوله: «فعليكم بالاحتياط» [٥٢٣] على هذا الوجه يحتمل وجهين:

أحدهما: أنه يجب ترك الإفتاء مطلقا من غير فرق بين الإفتاء بالحكم الواقعي و الظاهري حتى بالاحتياط، فلا بد أن يفرض الواقعة في غير محل الحاجة، و إنما لم يكن معنى له. و هي بهذا المعنى تمنع من القولين في المسألة في الجملة، فلا بد على كلا القولين من حملها على ما يتمكن من تحصيل العلم بحكمه نوعا.

و دعوى: أن الأخباري يلتزم بمضمونها و إنما يترك الفعل لاحتمال الحرمة، فاسدة بما عرفته و ستعرف من فساد هذا التوهم، و أنه لا مناص للأخباري من الحكم بوجوب الاحتياط في مرحلة الظاهر. و أن النزاع القابل إنما هو في حكم المشتبه لا في دواعي الترك و الفعل، أو الإفتاء بخصوص الحكم الواقعي للواقعة، فلا تعرض لها للمنع عن الإفتاء بالحكم الظاهري بمقتضى الأصول فلا يجدى في المقام أصلا.

ثانيهما: أنه يجب الإفتاء بالاحتياط، و هذا مع كمال بعده عن مساق الرواية كما هو ظاهر لا بد من تنزيلها على ما يمكن فيه الاحتياط. و هذا كما ترى، مبني الاستدلال بالرواية.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٨٩

و يتوجه عليه - مضافا إلى لزوم ارتكاب التخصيص فيها بإخراج ما وافقنا الأخباري على عدم وجوب الاحتياط فيه كالشبهة الوجوبية مع كمال بعد التخصيص فيها - بأنه لا معين لهذا الاحتمال، و مجرد احتمال لا يوجب رفع اليد عن مقتضى الأدلة العقلية و النقلية القاضية بالبراءة فيما لا نص فيه، مع أن الالتزام بمقتضى هذا الاحتمال لا يجدى الأخباري في شيء؛ ضرورة أن مقتضاه المنع من البراءة فيما يمكن من تحصيل العلم فيه و لو نوعا و لا نضائق من القول بوجوب الاحتياط فيه و لا تثبت وجوب الاحتياط مطلقا.

و دعوى: الإجماع المركب و عدم القول بالفصل، كما ترى.

ثانيهما: أن يكون المشار إليه نفس واقعة الصّيد على أبعاد الوجهين فتدل بظاهرها على وجوب الاحتياط في كلّ ما كان مثلها، فإن جعلنا الشك فيها من الشك في التكليف النفسى المستقل؛ نظرا إلى رجوع الدوران فيها إلى الأقل والأكثر الاستقلاليين، فتدل بظاهرها على وجوب الاحتياط في كلّ ما كان من هذا القبيل مع التمكن من تحصيل العلم و لو نوعا، من غير فرق بين الشبهة الحكمية الموضوعية في وجهه، والمقام ليس مماثلها من وجهين:

أحدهما: انتفاء العلم بالتكليف فيه رأسا.

ثانيهما: عدم التمكن من تحصيل العلم فيه أصلا.

و مراده قدس سره من دعوى الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط في الفرض: هو

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٩٠

الاتفاق بعنوان الإيجاب الكلى فلا- ينافى ذهاب غير واحد إلى وجوب الاحتياط في الفوائد المرددة بين الأقل والأكثر فتأمل، هذا كله.

مضافا إلى عدم ظهورها في هذا الاحتمال، غاية الأمر دوران أمر الصحيحة بينه وبين غيره من الوجوه والاحتمالات، وإن جعلنا الشك فيها في المكلف به؛ نظرا إلى رجوع الدوران فيها إلى الأقل والأكثر الارتباطي، فتدل على وجوب الاحتياط في كلّ ما كان أمره من الشك في المكلف به مرددا بين الأقل والأكثر في الجملة، ولا تعلق لها بما يبحث عنه من الشك في أصل التكليف.

(١٣٤) قوله: (و أما عن الموثقة [٥٢٤]: فبأن ظاهرها الاستحباب ... إلى آخره). (ج ٢ / ٧٩)

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٩١

في الجواب عن الإستدلال بموثقة عبد الله بن وضاح

أقول: لا إشكال في أن الظاهر من الموثقة السؤال عن حكم الشك في دخول المغرب في الشبهة الموضوعية مع وجود الأمارات عليه بالنظر إلى مساقها، مع قطع النظر عما أفاده في وجه ظهورها فيه: من كون الإرجاع إلى الاحتياط و بيان الحكم الظاهري في القضية الشخصية المسؤول عنها منافيا لمنصب الإمام المنصوب لازالة الشبهة عن حكم الوقائع؛ فإن احتمال الجهة المقتضية لتقرير الجاهل على جهله و بيان الحكم الظاهري له، خلافا للأصل والقاعدة، ولا-ريب أن الانتظار في مورد السؤال و أمثاله من الشبهات الموضوعية الراجعة إلى الشك في الإتيان بما كلف به يقينا لازم قطعاً لقاعدة الشغل.

وقوله: «أرى لك» و إن كان يستشّم منه رائحة الاستحباب [٥٢٥] إلّا أنه لا بدّ من حمله على إرادة الوجوب من جهة ما ذكر) فالمراد من استظهار الاستحباب في كلامه قدس سره محمول على ظهوره بالنظر إلى نفس التعبير المذكور، فلا ينافى ما ذكره بعد ذلك: من نفى الزيب في وجوب الانتظار فيما فرضه و فرضنا؛ فإن الجزم بإرادة الوجوب إنّما هو بملاحظة أخرى غير نفس التعبير و لا يتوهم دلالتها على

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٥٩٢

وجوب الاحتياط على هذا التقدير أيضا؛ نظرا إلى ظهور قوله عليه السلام: «و تأخذ الحائطة لدينك» [٥٢٦] في علمه الحكم على ما اعترف به في تقريب الاستدلال بالموثقة، كيف! و يلزمه وجوب الاحتياط في جميع موارد الشك في التكليف في الشبهة الموضوعية و الحكمية مع كونه خلافا لمذهب الأخباري جزما و التعليل آب عن التخصيص قطعاً، فلا-بدّ من أن يحمل على إرادة وجوب الاحتياط في كلّ ما كان مماثلا لمورد الرواية، أو الطلب الإرشادي القدر المشترك فلا تعلق لها بالمقام أصلا كما لا يخفى هذا.

و أما التمسك بوجوب الانتظار في الفرض باستصحاب عدم الدليل، أو الاشتغال بالصوم و قاعدة الاشتغال بالصلاة، فقد يناقش في الأول منهما: بكونه أصلا مثبتا، و في الثاني؛ بعدم جريانه أصلا كما ستقف على شرح القول فيه في الجزء الثالث من التعليقة إن شاء

الله تعالى على ما عرفت في مطاوى كلماتنا و ستعرفه: من أن استصحاب الشغل سواء أريد به ما ينتزع من التكليف أو نفسه لا محصل له في أمثال المقام أصلا، هذا مع أن جريانهما مانع عن جريان القاعدة كما هو ظاهر.

و منه يظهر: أنه لو قيل بجريان استصحاب اليوم في الفرض لم يكن معنى

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٩٣

للمسك بأصل الاشتغال، و إن كان هو الأصل في المسألة

نعم، التمسك باستصحاب عدم دخول الليل للمنع عن صلاتها لا- غبار فيه، بل ربما يقال بتعين الرجوع إليه و عدم جواز التمسك بقاعدة الشغل بالنسبة إليها من جهة الشك في أصل الاشتغال مع الشك في دخول الوقت و إن كان فاسدا؛ نظرا إلى استقلال العقل في حكمه بعدم جواز القناعة باحتمال الامتثال عما توجه إلى المكلف، أو يتوجه إليه مع التمكن من الإطاعة العلمية، فلا فرق في مناط القاعدة بين الصورتين.

و أما المنع من الرجوع إلى استصحاب عدم دخول الليل بالنسبة إلى الصوم فإثما هو من جهة أن استصحاب عدم دخول الغاية لا يثبت كون الزمان المراد قبلها و إن كان ملازما له واقعا. و من هنا استدنا في منعه إلى كونه من الأصول المثبتة فتدبر.

نعم، يتوجه على ما ذكرنا- من جريان استصحاب عدم دخول الليل لنفي ما ترتب عليه من الأحكام-: أن احتمال عدم دخول الوقت المضروب للضلالة مع عدم قيام أماره معتبرة عليه يكفي للحكم بعدم جوازها؛ نظرا إلى استقلال العقل في الحكم بعدم جواز القناعة بالموافقة الاحتمالية مع التمكن من الإطاعة العلمية كما هو المفروض في المقام، فلا يترتب أثر على عدم دخول الوقت في نفس الأمر حتى يحكم به من جهة الاستصحاب.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٩٤

نعم، لو اعتقد دخول الوقت و صلى و شك بعد الفراغ في دخول الوقت و أن صلاته وقعت قبل دخول الوقت بتمامها أو بعده، فربما يقال بتعين الرجوع إلى استصحاب عدم دخول الوقت للحكم بوجوب الإعادة لو لا- حكمه قاعدة الشك بعد الفراغ عليه لو قيل بجريانهما في المقام، و إن كان قد يمنع من الجريان في الفرض أيضا؛ نظرا إلى كفاية احتمال وقوع العمل قبل الوقت في الفرض أيضا من جهة قاعدة الاشتغال فتدبر.

ثم إن تعليل وجوب الانتظار في الرواية- فيما استظهرناه من الشبهة الموضوعية في فقه الحديث- بالاحتياط، يدل على عدم جريان استصحاب الزمان و إلا لم يكن معنى للتعليل المذكور كما هو ظاهر.

(١٣٥) قوله قدس سره: (هذا كله على تقدير القول بكفاية ... إلى آخره) [٥٢٧]. (ج ٢ / ٨٠)

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٩٥

أقول: لما استظهر من الرواية على ما عرفت اختصاصها بالشبهة الموضوعية، أراد الإشارة إلى عدم دلالتها على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية و محل البحث من حيث التعليل على تقدير إرادة الشبهة الحكمية أيضا و إن كان في كمال البعد؛ نظرا إلى أن الانتظار واجب واقعا على تقدير إرادة الحمرة المشرقية التي لا بد من زوالها، فيكون التعبير بقوله: «أرى لك» [٥٢٨] [٥٢٩] الذي

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٥٩٦

يستش من رائحه الاستحباب من جهة التقية ممن يقول بدخول المغرب مع عدم زوالها فقد علل بالاحتياط حتى يتأدى منه التقية، فيزعم المخالف: أن طلب الانتظار من جهة الجزم بغروب القرص، لا أن المغرب لا يدخل معه مع عدم زوال الحمرة المشرقية، فلا بد من أن يكون المراد مجرد رجحان الاحتياط و حسنه؛ ضرورة أن وجوبه ينافي التقية كما هو ظاهر، فيدل على رجحان الاحتياط في جميع الموارد، و هذا مما لا ننكره أصلا؛ فإن العقل مستقل في الحكم به على ما عرفت مرارا و ستعرفه تفصيلا.

(١٣٦) قوله: (و أما عن رواية الأمالي ... إلى آخره) [٥٣٠]. (ج ٢ / ٨٠)

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرائش سوم)، ج ٣، ص: ٥٩٧

أقول: لا- إشكال فيما أفاده: من عدم جواز إرادة وجوب الاحتياط من الرواية وإن كان الأمر بحسب الهيئة ظاهراً فيه؛ نظراً إلى أن حملة عليه يوجب التخصيص فى الرواية بإخراج ما اتفق الفريقان على عدم وجوب الاحتياط فيه و هى آية عن التخصيص جداً؛ نظراً إلى جعل الدين بمنزلة الأخ و حملة عليه، فكيف يعقل ارتكاب التخصيص فيها؟ فلا بد من أن يلتزم بإرادة ما لا ينافيه التنزيل المذكور فى الرواية من الطلب الشرعى القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب، فلا يلزم هناك تخصيص أصلاً، أو الإرشادى القدر المشترك فلا- ينافى وجوبه أيضاً فى بعض الموارد و عدمه فى بعض آخر؛ فإنه إذا جامع الطلب مع الإرشاد على ما هو الحق الواضح عندنا، فلا محالة يوجد له قدر مشترك بين القسمين كما لا شبهة فى وجود القسمين؛ نظراً إلى ما أفاده قدس سره فى «الكتاب» بقوله: «لأن تأكد الطلب الإرشادى ... الى آخره» [٥٣١].

و أمّا التشبيه بالأمر فى أوامر الإطاعة فى الكتاب و السنة- حيث إن المراد منه الطلب الإرشادى القدر المشترك الجامع لجميع موارد الأحكام الاقتضائية-

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرائش سوم)، ج ٣، ص: ٥٩٨

فلعلنا نتكلم فيه بعد ذلك بعض الكلام؛ فإنه وإن لم يكن إشكال فى كون الأمر المتعلق بالإطاعة للإرشاد المؤكد لحكم العقل، إلّا أن صرفه عن ظاهره لا يخلو عن مناقشة، و جعل تأكيده لحكم العقل قرينة عليه- حيث إنه لا إشكال فى حكمه بالإطاعة فى جميع موارد الطلب- فاسد جداً؛ فإنه يحكم بالإلزام فى موارد الطلب الإلزامى الشرعى و بالاستحباب الإلزامى فى موارد الطلب الغير الإلزامى، فليس هنا قدر مشترك فى حكمه الوارد على القضايا الشخصية من سنخ الطلب الشرعى. اللهم إلّا أن يقال: إن وجود المحذور من إرادة المعنيين من لفظ الشارع مع وجودهما فى نفس الأمر المستكشف عن الحكم العقلى أوجب حمل الكلام على إرادة الجامع بينهما فتدبر. فالمراد من قوله: «و حينئذ فلا ينافى وجوبه ... إلى آخره» [٥٣٢].

بيان حكم حمل الرواية على الإرشاد، فالمراد من الإرشاد فى كلامه هو الطلب الإرشادى القدر المشترك، كما أن المراد من قوله: «أو على الطلب القدر المشترك» [٥٣٣] هو الطلب الشرعى القدر المشترك. و إن كان ما أفاده بقوله: «و حينئذ فلا ينافى وجوبه ... الى آخره» [٥٣٤] من نفى

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرائش سوم)، ج ٣، ص: ٥٩٩

المنافاة لا- يفرق فيه بينهما، إلّا أن مراده بيان حال الطلب الإرشادى؛ نظراً إلى التعليل بقوله: «لأن تأكد الطلب الإرشادى ... الى آخره» [٥٣٥].

أو خصوص الاستحباب بحمل الرواية على إرادة مرتبة خاصة من الاحتياط و هى أعلى مراتبه و أوفاه [٥٣٦] برعاية احتمال الواقع فى جميع موارد، و هذه أتم المراتب و أكملها.

و تنزيل الدين منزلة الأخ ربما يعين هذا المعنى؛ حيث إنه يقتضى كمال الاهتمام بشأنه و أن أى مرتبة من الاحتياط روعيت فهى فى محلّها، فتأمل حتى لا- يختلط عليك الفرق بين هذا المعنى و القدر المشترك و خصوص الوجوب فى جميع الموارد و خصوص الاستحباب فى جميعها، فإنه لا يخلو عن غموض.

(١٣٧) قوله: (و ممّا ذكرنا يظهر: الجواب عن سائر الأخبار ... الى آخره). (ج ٢ / ٨١) أقول: أما عدم ظهور باقى الأخبار المذكورة بعد رواية «الأمالى» فى وجوب الاحتياط- مضافاً إلى ما عرفت؛ من لزوم ارتكاب التخصيص فيها بإخراج ما لا يجب فيه الاحتياط اتفاقاً مع إباطها عن التخصيص كما لا يخفى لمن

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرائش سوم)، ج ٣، ص: ٦٠٠

راجع إليها- فلمنافاء مساق أكثرها أو كلها لإرادة خصوص الوجوب، فلا بدّ من حملها على الطلب القدر المشترك الإرشادي، أو خصوص التدبّي من الإرشادي بالمعنى الذي عرفته في رواية «الأمالي»، كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «وخذ الاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلا» [٥٣٧].

و أمّا ضعف أسانيد باقى الأخبار، فمما لا حاجة إلى البيان أصلا، فلا يجوز الاستدلال بها على تقدير تسليم ظهورها في وجوب الاحتياط لا ينافي ما أفاده قدّس سرّه في المقام لما سيذكره في رد المحقق قدّس سرّه بقوله: «ثمّ منع كون النبوى من أخبار الآحاد المجردة ... الى آخره» [٥٣٨].

لأن إمكان دعوى تواتر مطلوبيّة ترك الشبهة بالمعنى الأعم، لا ينافي القدر في سند كل واحد على تقدير تسليم ظهوره في الوجوب لأن الوجوب؛ غير متواتر جدّا و إنّما ادّعى تواتر مضمون مطلق المطلوبيّة فتدبر.

(١٣٨) قوله قدّس سرّه: (نعم، يظهر من المحقق ... الى آخره). (ج ٢ / ٨١) أقول: قد تقدم ما اختاره المحقق قدّس سرّه في مسألة العمل بأخبار الآحاد و أنه ليس تابعا لصحة السند و لا يعتبرها، و إنّما المعتبر عنده في عنوان القبول عمل جلّ

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٠١
الأصحاب بالخبر و في عنوان الرّد إعراضهم عنه. [٥٣٩]، فلعلّه الوجه عنده في ترك العمل بالخبر في المسألة الأصولية؛ حيث إنه لم يعهد منهم بزعمه العمل به فيها.

و أمّا ما أجاب به ثانيا عن النبوى الرجوع إلى المناقشة في دلالتها، فهو مبنى إلى ما عرفت الإشارة إليه في مطاوى كلماتنا السابقة و ستقف عليه: من أن الذى دلت الأدلة الأربعة عليه إنّما هو حسن الاحتياط و رجحانه مطلقا.

و أمّا وجوبه كذلك فلم يدل عليه دليل فليس أمرا يقيتيا فهو ريب، فلو دل النبوى على الوجوب فيلزم من إثباته نفيه، و هو محال. فيكشف ذلك من عدم إرادة الوجوب منه هذا.

و أمّا ما أفاده شيخنا قدّس سرّه من المناقشة فيما أفاده المحقق قدّس سرّه، فيرجع إلى وجوه، بعضها يرجع إلى المناقشة فيما أفاده أوّلا، و بعضها يرجع إلى ما أفاده ثانيا؛ في تقريب عدم الدلالة.

منها: منع كون المسألة المبحوث عنها أصولية [٥٤٠]، بل هي فرعيتة سواء كان

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٠٢
التكلم فيها من حيث الدليل النقلى؛ أو العقلى؛ نظرا إلى رجوع البحث فيها إلى البحث عن عوارض فعل المكلف بلا واسطة من غير أن يكون له تعلق بعوارض الأدلة و البحث عن أحوالها و إن كان استنباط حكمها موقوفا على أعمال الأدلة، و البحث عن دلالتها كما هو الشأن في استنباط جميع الأحكام الفرعية، و إنّما الكلام في الحكم المستنبط من حيث تعلقه بفعل المكلف بلا واسطة و كونه محمولا

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٠٣
أوّلها له، و إن كان حكما ظاهريا كليّا متعلّقا بالأفعال المشتبهة حكمها؛ فإنه لا يمنع من اندراجها في الحكم الفرعى، كما هو الشأن في جميع القواعد الفقهيّة التى يبحث عنها فى الفقه من الواقعيّة الظاهريّة كقاعدة نفي الضرر و الحرج، و وجوب الوفاء بالعقود، و حليّة الأشياء و طهارتها فى الشبهات الحكميّة.

و هذا أحد الوجهين فى المسألة الجارى فى جميع الأصول العمليّة الجارية فى جميع الشبهات الحكميّة من البراءة و الاستصحاب و التخيير.

و هنا وجه آخر يقتضى اندراجها فى المسألة الأصوليّة ستقف عليه فى الجزء الثالث من التعليقة عند تكلم شيخنا فيه إن شاء الله تعالى، و إن كان الأوجه الأوّل كما استظهره قدّس سرّه فى المقام.

منها: منع كون النبوى من أخبار الآحاد؛ لكون مضمونه و هو مطلوبيّة ترك الشبهة متواترا، و الكلام إنّما هو فى حجّية أخبار الآحاد فى المسائل الأصولية العملية لا فى الأخبار القطعية هذا.

و قد يناقش فيما أفاده: بأن التواتر بالمعنى المذكور لا يجرى نفعاً فى ردّ المحقق قدّس سرّه، فإنه إنما ذكر الجواب المذكور بعد تسليم ظهور النبوى فى الوجوب.

نعم، لو كان متواتراً لفظياً توجه الإيراد عليه فتأمل.

منها: منع اختصاص دليل حجّية خبر الواحد بالمسألة الفرعية، فإنه ليس منحصراً بالإجماع قولاً و عملاً، حتى يدعى عدم عموم له بالنسبة إلى المسألتين؛

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۶۰۴

لأن من أدلتها ما دلّ من الأخبار المتواترة على حجّية خبر الثقة الشامل للمسألتين. نعم، الممنوع عندنا عدم حجّية خبر الواحد فى المسائل الاعتقادية على ما عرفت شرح القول فيه فى الجزء الأول من التعليقة.

منها: أن ما أفاده فى تقريب منع دلالة النبوى على وجوب الاحتياط من حيث إنه يدلّ على وجوب اختيار ما لا ريب فيه عند الدوران بينه و بين ما فيه ريب، و الإلزام بالأثقل فيه ريب أيضاً سيّما بملاحظة ما دلّ على ابتناء الشرع على اليسر و السهولة، محل نظر؛ حيث إنّ مدلوله حكم الواقعة المرددة بين الأمرين فيلاحظان بالنسبة إلى الفعل و الترك. و أين هذا من بيان حكم الواقعة؟ فإنه لا يتصور فيه الدوران أصلاً؛ من حيث إنه لا يتفق بالنسبة إلى الأحكام المرددة أصلاً هذا.

و إن شئت قلت: إن الإلزام بالأثقل و وجوب الاحتياط إنما استفيد بملاحظة النبوى و حمل أمره على الوجوب فلا يمكن أن يصير موضوعاً له كما هو ظاهر.

(۱۳۹) قوله قدّس سرّه: (وجه الدلالة: أن الإمام عليه السلام أوجب طرح الشاذ ...

إلى آخره) [۵۴۱]. (ج ۲ / ۸۳)

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۶۰۵

وجه دلالة النبوى على إرادة وجوب اجتناب الشبهات

أقول: لا إشكال فى دلالة استدلال الإمام عليه السلام بالنبوى عليه السلام على وجوب طرح الشاذ من حيث وجود ريب فيه لا يوجد فى مقابلة و هو المشهور رواية على إرادة وجوب اجتناب الشبهات المرددة بين الحلال و الحرام من النبوى و إن سلّم عدم ظهور النبوى بنفسه فى ذلك على تقدير تسليم دلالة الحديث على الاستدلال، لكنّه مبنى على ما أفاده قدّس سرّه من كون الشاذ من المشكل فى التثليث الإمامى عليه السلام لا يبين الغنى، و يدلّ عليه - مضافاً إلى ظهوره و وضوحه و إن منعه بعض

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۶۰۶

الأفاضل ممن قارب عصرنا - أمور: ...

منها: عدم صلاحية الشهرة من حيث الرواية لذلك كما هو ظاهر لا يرتاب فيه.

منها: أن قطعية البطلان من جميع الجهات يرفع التحير و التعارض فلا داعى للسؤال و لا معنى له أصلاً كما لا يخفى.

منها: أنه لا يناسب تقديم الترجيح [۵۴۲] من حيث الصفات على الترجيح من

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۶۰۷

حيث الشهرة، و الشذوذ من حيث الرواية؛ فإن إطلاقه يقتضى جواز الأخذ بالأرجح من حيث صفة الزاوى، و إن كان الآخر مشهور الزاوية بين الأصحاب بناء على إناطة الترجيح بالمرجّحات المنصوصة.

و منه يظهر: فساد توهم جعل الشاذ من البين الغي من حيث الصِّدور، و المشهور من البين الرشد كذلك؛ ضرورة أن القطع بعدم الصدور يمنع من التعارض و الترجيح.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٠٨

منها: أن الحكم بعدم جواز الأخذ بما هو ظاهر البطالان لا يناسب تثليث الأمور و لا الاستشهاد بتثليث النبوى؛ فإنه أمر مركوز فى النفوس لا يحتاج إلى تقريب و مقدّمه.

و منها: أن إيجاب الشهرة صيرورة المشهور بين الرشد من جميع الجهات لا يجامع فرض الراوى الشهرة فى كلا الخبرين إلى غير ذلك مما ستقف عليه فى محلّه إن شاء الله تعالى هذا كله.

مضافا إلى ظهور النبوى فى وجوب الاحتياط بنفسه مع قطع النظر عن استشهاد الإمام فإنّ قوله صلى الله عليه و اله و سلم: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات و من أخذ بالشبهات وقع فى المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم» [٥٤٣] و إن كان إخبارا عن لازم ترك الشبهة و ارتكابها، إلّا أنه مستتبع لا محالة عن حكم إنشائي و طلب من الشارع، فإنه من أحد وجوه بيان الأحكام للموضوعات؛ فإنه كثيرا ما يكتفى الشارع عن بيان الحكم بذكر لازم الفعل و الترك، و هذان اللزمان مستتبعان للطلب الإلزامى سيّما الهلاك المترتب على ارتكاب الشبهة الظاهر فى الهلكة الأخروية، و إلّا يلزم ما يحكم به العقل بقبحه من العقاب من دون بيان.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٠٩

و هذا الذى ذكرنا فى تقريب دلالة النبوى على وجوب الاحتياط هو المراد بقول شيخنا قدس سرّه:

«مضافا إلى دلالة قوله: «نجا من المحرّمات» ... الى آخره» [٥٤٤].

و مثله فى الدلالة على وجوب الاحتياط النبوى المروى عن أبى عبد الله عليه السّلام المتقدّم ذكره فى أخبار التوقف؛ فإن قول رسول الله صلى الله عليه و اله و سلم فيه: «إنّما الأمور ثلاثة ...» [٥٤٥] مثل قوله عليه السّلام فى هذا الحديث فى الدلالة على وجوب الاحتياط و إن كان دونه فى الظهور؛ من حيث عدم استشهاد الإمام عليه السّلام به على مطلب إلزامي، و دونه فى الظهور مرسله الصّيدوق عن أمير المؤمنين عليه السّلام؛ فإنّ المترتب على ترك الشبهة فيها صيرورته سببا لترك المحرّم المعلوم، كما أن المترتب على ارتكابها حمل نفس المكلف له على ارتكابه و جرّه إليه بنحو من السببية و الجزّ هذا.

و الجواب عن الاستدلال بالنبوى على الوجه الأوّل- فى تقريب دلالة المبنى على استدلال الإمام عليه السّلام به على وجوب طرح الشاذ من المتعارضين:-

المنع من كون الإمام عليه السّلام فى مقام الاستدلال أولا، و إنّما هو فى مقام التقريب و ذكر ما يسهل بملاحظته أخذ المطلب و قبوله؛ فإن رجحان ترك ما يحتمل التحريم على

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦١٠

ما قرره النبى صلى الله عليه و اله و سلم و بيّنه مع عدم محذور فيه، يقرب قبول لزوم ترك الشاذ الذى فيه ريب فى طريق الحكم فى مقام التحير، و دوران الأمر بينه و بين الأخذ بما لا ريب فيه بالنسبة إليه.

و منع دلالة على كون ترك الشبهة واجبا على تقدير الإغماض ثانيا؛ فإنّ الاستدلال برجحان ترك المشتبه المرّد بين الحلال و الحرام على لزوم ترك الشاذ من الخبرين فى مقام الطريق المترتب على العمل به الخطأ كثير أو الأخذ بما ليس طريقا شرعا لا ضير فيه أصلا، و إن هو إلّا نظير الاستدلال بكراهة الصّلاة فى ثوب من لا يحترز عن النجاسات على عدم جواز الصّلاة فى الثوب النجس.

و هذا الجواب الثانى كما ترى، لا يخلو عن مناقشة. و من هنا أمر شيخنا قدس سرّه بالتأمل فيه [٥٤٦]؛ فإن مبنى ما أفاده بقوله: «فيكفى حينئذ ... الى آخره» [٥٤٧] على

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦١١

الجواب الثاني لا الجواب الأول و إن أمكن إرجاعه إليه بنحو من التكلف هذا.

تتمة التحقيق في خبر التثليث [٥٤٨]

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٦١٣

و أمّا الجواب عنه- على التقريب الثاني في وجه دلالته:- فهو أن المستفاد منه بالالتزام هو الطلب الإرشادي المشترك بين الوجوب و الندب حسب الهلكة المحتملة في الفعل، فإن الهلكة المحتملة بقول مطلق ليست ملزومة لطلب إلزامي إرشادي فضلا عن الشرعي. توضيح ذلك: أنه رتب في النبوي على ارتكاب الشبهات الوقوع في المحرمات المستلزم للهلاك من حيث لا يعلم، فإما أن يراد من الشبهات:

الاستغراق الحقيقي على ما هو قضيه الجمع المحلى بظاهره، أو الاستغراق بالنسبة إلى ما يكون واقعه للمكلف، أو الجمع العرفي، أو جنس الجمع، أو جنس الفرد.

و كذلك قوله: «المحرمات»؛ إما أن يراد منه: جميع المحرمات الواقعية من المعلومه و المجهوله، أو خصوص المجهوله المحققة في ضمن المشتبهات، أو جنس الجمع، أو غير ذلك مما عرفت.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٦١٤

و المراد منهما هو جنس الجمع؛ فإنه المناسب للمقام من حيث كون النبوي في مقام إعطاء حكم الأمر المردد بين الحلال و الحرام، لا حكم جميعها من حيث جمعها في الارتكاب.

و المراد من متعلق العلم في قوله: «و هلك من حيث لا يعلم»؛ إما الحرام، أو سبب وقوعه فيه. إذا عرفت ذلك فنقول:

إما أن يراد من الحرام، الحرام المتحقق في ضمن المشتبه على تقدير مصادفته له، فيكون المراد من الوقوع، الوقوع على هذا التقدير لا مطلقا.

و إمّا أن يراد من الحرام، الحرام المحقق المعلوم، فلا بد أن يكون المراد من الوقوع الإشراف و تقريب النفس إلى ارتكاب الحرام، كما هو المستفاد من مرسله الصدوق و ما رواه مولانا الباقر عليه السلام عن جدّه و غيرهما من الأخبار التي ذكرت في «الكتاب»؛ ضرورة عدم التلازم بين ارتكاب المشتبه، و الوقوع في الحرام المعلوم.

و الاستدلال لا بد أن يكون مبنيّا على الوجه الأول، و أما الوجه الثاني فغاية ما يستفاد منه: رجحان الترك و مطلوبيته إرشادا ندبا ليس إلّا؛ فإنه لم يقل أحد بأن إشراف النفس إلى الحرام من المحرمات الشرعية، فإنه موجود في ارتكاب المكروه أيضا إذا كان كثيرا، و كذا في ارتكاب الشبهات الموضوعية التي اتفق الأخباريون على إباحتها.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٦١٥

و بالجملة: النبوي على هذا الوجه؛ يدل على إثبات الصغرى و بيانها و الكبرى المطوية المسلمة إنما هو رجحان تباعد النفس من الوقوع في الحرام إرشادا ليس إلّا، و لعله الظاهر من النبوي، سيما بملاحظة سائر الأخبار المساوقة له الظاهرة فيه من دون تأمل. فلا معنى للاستدلال به أصلا؛ فإنه على هذا التقدير ظاهر في خصوص الندب كما هو ظاهر.

و أمّا الوجه الأول الذي عرفت كونه مبني الاستدلال، فيتوجه عليه: أن الوقوع في الحرام الواقعي كيف ما كان- و لو لم يكن هناك بيان بالنسبة إليه و كان المكلف معذورا في مخالفته- لا يلزم العقاب و الهلكة الأخروية لتطابق الأدلة الأربعة على نفى المؤاخذه و العقاب من دون بيان.

فلا بد من أن يكون المراد من الهلكة المعنى الأعم من المفسدة الدنيوية و الأخروية، و من المعلوم أن هذا المعنى يستكشف من

إثباته بالنبوى، و إنما يلزم الطلب القدر المشترك الإرشادى فيتبع خصوصيات هذا القدر المشترك خصوصيات الهلكة فى الموارد الخاصة.

فإن كان المحتمل العقاب كما فى الشبهة المحصورة و نحوها من موارد عدم العذر، فيحكم العقل بوجوب الاحتياط إرشاداً، و إن كان غيره من المفسدات الكامنة فى الأفعال فيحكم العقل بحسن الاحتياط فهذا النبوى لا يجدى فى إثبات الموضوع و لا فى إثبات محموله فى الموارد الشخصية، على ما أسمعناك فى طي ما قدمناه لك فراجع.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦١٦

و دعوى: أن الظاهر من الهلكة فى لسان الشارع الأخروية فيستكشف من النبوى بالالتزام من الطلب الشرعى الظاهرى الإلزامى بضميمة حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، قد عرفت فسادها فى مطاوى كلماتنا السابقة بما لا مزيد عليه. و أما المؤيدات المذكورة فى «الكتاب» لصرف النبوى عن ظاهره على تقدير تسليم ظهوره المنطبقة على ما يستفاد منه و الموافقة له مفاداً فى الجملة، فهى أدلة على المدعى و شواهد عليه حقيقة، لا أن يكون الحاصل منها مجرد التأييد و التقوية. اللهم إلا أن يكون المراد من التأييد ما يعم الدلالة، فإنها نحو من التأييد أيضاً إذا لو حظ وجود دليل آخر.

نعم، قد يتوهم: أن الوجه الأخير، أى: الأخبار، لا يصلح للدلالة. لكنه فاسد بعد التأمل فى مساقها و أن الغرض من الجميع مطلب واحد، فيكفى دليلاً للصرف أو تأييداً للمستفاد من النبوى من إرادة مطلق الرجحان لا خصوص الإلزام.

نعم، مفاد الوجه الثالث خصوص الطلب الندبى على ما عرفت الإشارة إليه، فينطبق على المعنى الثانى للوقوع فى الحرام الذى قد عرفت عدم ابتناء الاستدلال عليه، فالغرض مجرد ذكر ما يدل على عدم كون النبوى فى مقام خصوص الإلزام جعله رداً على من زعم ذلك و إن كان مفاده الطلب الإرشادى الندبى، فإنه يكفى رداً عليه و إن انطبق على المعنى الثانى.

و مما ذكرنا كله يندفع: ما يتوجه على ما أفاده شيخنا فى المقام من الخلط

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦١٧

بين المعنيين، و أن مبنى ما ذكره فى الجواب من حمل الأمر فى النبوى على الطلب القدر المشترك الإرشادى على إرادة المعنى الأول من الوقوع لا الثانى منه فتدبر.

ثم إن ما أفاده فى تقريب الأمر الأول من منافات التخصيص و لو لم يكن كثيراً أو أكثر لسياق النبوى الوارد فى مقام الحصر، و أن الوقوع فى الحرام الموجب للهلاك لا ينفك عن ارتكاب المشبهة الكاشف عن طلب ترك ارتكاب أينما وجد مما لا إشكال فيه، و أما لزوم تخصيص الأكثر بإخراج الشبهات الموضوعية التحريمية فهو مبنى على كون خروجها بإخراجات كثيرة و بعنوانات متعددة، و أما إذا كان بعنوان واحد و إن كان المخرج كثيراً على ما يقتضيه التأمل فى دليل الجواز، فلا يتوجه عليه لزوم تخصيص الأكثر الموجب لوهم العموم كما حقق فى محله.

و أما توهم: الخروج الموضوعى للشبهة الموضوعية من حيث أن دليل جوازها يقتضى بإباحتها ظاهراً فيكون من الحلال البين فيكون وارداً على النبوى لا مخصصاً.

فقد أوضح فسادها فى «الكتاب» و أنه بناء عليه نقول بمثله فى الشبهات الحكمية، و أن دليل جواز ارتكابها من الأدلة المتقدمة يقتضى بكونها من الحلال البين، فيكون وارداً على النبوى فيختص بما لا يجرى فيه دليل البراءة من الشك فى المكلف به.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦١٨

(١٤٠) قوله قدس سره: (أحدهما: أنا نعلم إجمالاً قبل مراجعة الأدلة الشرعية بمحرّمات كثيرة ... إلى آخره). (ج ٢ / ٨٧)

أقول: لا يخفى عليك: الاستدلال بالدليل العقلى على مذهب الأخبارى؛ إمّا أن يكون من جهة كونه من العقل الفطرى على أبعد الوجوه، أو الضرورى الغير المعارض بالعقل، أو النظرى المعاضد بالنقل، أو يكون مبتتاً على الإلزام؛ لأن الاستدلال به على مذهبهم لا

يجوز إلا بأحد التقادير.

ثم إن الفرق بين الوجهين مع ابتنائهما على احتمال الضرر، هو ملاحظة العلم الإجمالي على الوجه الأول، و عدم ملاحظته على الوجه الثاني.

ثم إن محصل هذا الوجه: أنا نعلم إجمالاً بوجود محرمات كثيرة في الوقائع المشتبهة نسبتها إلى الاحتمالات نسبة الحرام إلى الحلال في الشبهة المحصورة، فهي من شبهة الكثير في الكثير. كما أن شبهة المحصورة من شبهة القليل في القليل، و مقتضى العلم الإجمالي بحكم العقل المستقل على ما عرفت مراراً و ستعرفه: تنجز الخطاب بالمعلوم إجمالاً، فلما كان محتملاً في كل شبهة فيحتمل العقاب عند ارتكاب كل شبهة و يستقل العقل بوجوب دفعه، و هذا معنى أن الاشتغال اليقيني يقتضى في حكم العقل البراءة اليقينية، فإن مبنى وجوب تحصيل العلم بالبراءة عن التكليف المعلوم و الخطاب المنجز في حكم العقل هو حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل.

و من هنا أنكر وجوب الاحتياط في شبهة المحصورة و نحوها من صور

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٦١٩

الشك في المكلف به من زعم عدم إلزام العقل بدفع الضرر المحتمل كالمحقق القمي قدس سره في «القوانين» على ما ستقف عليه. فالصغرى و هي وجود العلم بالمحرمات الكثيرة في الوقائع المشتبهة و إن كانت وجدانية، إلّا أن الكبرى عقلية و إن كشف حكم العقل عن حكم الشارع على الملازمة بينهما، كما هو الشأن في جميع ما يستقل العقل بحكمه، لكنّه ليس من التمسك بالدليل النقلى الكاشف عن حكم الشارع أيضاً كالدليل العقلى.

و بمثل ما عرفته ينبغي تحرير المقام في بيان الوجه الأول، لا بمثل ما حرره قدس سره في «الكتاب».

فإنه قد يشتبه أمره على بعض الأوائل، فيزعم أنه يريد التمسك لإثبات الكبرى بالكتاب و نحوه من الأدلة النقلية الدالة على وجوب الانتهاء عمّا نهى النبي صلى الله عليه و اله و سلم عنه فيورد عليه: بأنه خروج عن الفرض و عدول عن التمسك بالدليل العقلى إلى الدليل النقلى، مضافاً إلى أن الآية و أمثالها لا تقتضى ثبوت تكليف شرعى متعلق بالحرام المعلوم و إنما تقتضى خطاب إلزامى إرشادى هذا.

مضافاً إلى أن قوله: «لأن الاشتغال اليقيني ... إلى آخره» [٥٤٩] لا يناسب المقام أيضاً أصلاً؛ لأن اقتضاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينية من جهة الاتفاق خروج عن الفرض أيضاً فلا مساساً له أصلاً.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٦٢٠

و إن كان الزعم المذكور فاسداً؛ نظراً إلى وضوح المراد لمن أعطى النظر إلى أطراف كلماته، فإن المراد ليس التمسك بالآية الشريفة، بل المراد التمسك بما هو مركز في النفوس من وجوب إطاعة خطابات الشارع بالوجوب الإرشادى الذى أكدّه الآية الشريفة، و ليس مدلولها حكماً تأسيسياً من الشارع، بل هو تأكيد لحكم العقل كما يدلّ عليه قوله: «و نحوه» [٥٥٠] فتدبر.

و أمّا قوله: «لأن الاشتغال اليقيني ... الى آخره» فليس الغرض منه التمسك بالإجماع الاصطلاحى، بل الغرض أن اقتضاء الشغل اليقيني في حكم العقل البراءة اليقينية ممّا اتفق عليه الكل و لا منازع فيه أصلاً من الفريقين، فالغرض من قوله: «و يجب بمقتضى قوله تعالى» الإشارة إلى وجوب إطاعة الخطابات المعلومه. و من قوله: «لأن الاشتغال اليقيني» إثبات أن الواجب في حكم العقل من مراتب الإطاعة في المقام، الإطاعة العلميّة فهو دليل للزوم الخروج عن عهدته مخالفة النواهي المعلومه بعد تنجزها و وجوب إطاعتها بأحد الوجهين، لكن الأولى مع ذلك تحرير المقام بما عرفته، فاستفاد المراد منه لا تحتاج إلى تكلف أصلاً.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٦٢١

عدم تمامية الدليل المذكور و جوابه

ثم إن تمامية الدليل المذكور لما كانت موقوفة على بقاء العلم الإجمالي المذكور بعد الرجوع إلى الأدلة الشرعية وحصول العلم منها بالأحكام المعلومة إجمالاً بعنوان التفصيل، فلا بد من ضم قوله: «و بعد مراجعة الأدلة ... الى آخره» [٥٥١] إلى ما ذكره حتى يتم الدليل المذكور.

و حاصله: أن الرجوع إلى الأدلة الشرعية لا يوجب ارتفاع العلم الإجمالي بالمحرّمات الكثيرة، غاية ما هناك حصول العلم التفصيلي منها بجملة من المحرّمات الواقعية. و معه يعلم أيضا بوجود محرّمات كثيرة في الوقائع المشبهة.

فلما كانت الضميمة المذكورة مما يتوقف عليه تمامية الدليل و ادعى ثبوتها، توجه عليه السؤال بقوله: «فإن قلت: بعد مراجعة الأدلة ... الى آخره» [٥٥٢] الذي يرجع حاصله إلى المنع من بقاء العلم الإجمالي المذكور بعد الاطلاع على محرّمات كثيرة من الأدلة الشرعية، يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها، فيخرج المشكوكات بالملاحظة المذكورة عن أطراف العلم الإجمالي فلا يتم الدليل المذكور؛ حيث إن الكلام في المقام بعد التفحص التام؛ إذ لم يقل أحد بعدم وجوب

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٢٢

الاحتياط و الرجوع إلى البراءة قبل الفحص في الشبهة الحكمية.

و حاصل ما أفاده في الجواب عن السؤال: المنع من حصول الاطلاع التفصيلي العلمي بالمحرّمات الإجمالية بعد الرجوع إلى الأدلة و إن حصل العلم ببعضها.

فإنه إن كان المراد من حصول العلم بها في مرحلة الواقع،

فيتوجه عليه: المنع من حصول العلم التفصيلي بالواقعات المعلومة إجمالاً -المجهولة تفصيلاً من الأدلة الشرعية بعد وضع ما علم بالضرورة الدينية أو المذهبية حرمة؛ حيث إنه خارج عن الفرض؛ ضرورة قلّة ما يوجب العلم بالواقع فيما بأيدينا من الأدلة القطعية من العقل المستقلّ و الإجماع القطعيّ الكاشف عن الحكم الواقعي، و الآية المحكمة التي تكون نصّاً بحسب الدلالة على المراد، و السنة القطعية من جميع الجهات؛ فإن القطعية في الجملة و لو بحسب السند لا تجدى في قطعية الحكم المستفاد؛ ضرورة تبعيّة النتيجة لأخسّ المقدمتين، فكثرة آيات الأحكام و السنة المتواترة و الآحاد المحفوفة بما يوجب القطع بصدورها لا تجدى نفعا في قطعية الحكم، مع عدم قطعية جهة صدورها، أو المراد منها، أو هما معا.

فمن يدعى انفتاح باب العلم بالأحكام لعله يريد مجرد العلم بصدور أكثر الأخبار المودعة في الكتب بسند واحد كالسيد و أضرابه [٥٥٣]، في قبال من يدعى

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٢٣.

ظنية صدورها و العمل بها و الحال هذه كما يشهد به بعض كلمات السيد، و إن كان ينافيه بعض كلماته الأخر بظاهره.

و بالجملة: حصول العلم التفصيلي بحرمة جملة من الأمور يحتمل انحصار المعلوم إجمالاً فيها، و إن كان في حكم العقل و الوجدان منافياً لبقاء العلم الإجمالي في الوقائع المشكوكة و رافعا له فيخرج المشكوكات عن أطراف العلم الإجمالي الكلي، فيرجع فيها إلى الأصول الجارية في مجاريها بملاحظة نفس الشك في الواقعة، إلّا أن الكلام في حصوله و الحواله إلى الوجدان لمن راعى الإنصاف بعد المراجعة إلى الفقه.

و إن كان المراد العلم بها في مرحلة الظاهر، الذي يرجع إلى دعوى قيام ظنون معتبرة بالمعنى الأعم من الظن الشخصي و النوعي على حرمة جملة من الأمور، بحيث يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها، و يلحق به الدليل المعتبر لا بملاحظة الكشف بقسميه إن كان موجودا في أدلة الأحكام.

فيتوجه عليه: منع ارتفاع العلم الإجمالي الكلي به لعدم منافات بينها و بين بقاء العلم الإجمالي أصلا.

أمّا عدم التنافي ذاتا فغنى عن البيان؛ ضرورة عدم المنافاة بين الظن في بعض أطراف الشبهة مع العلم الإجمالي سواء كان على طبق

العلم الإجمالى، أو على خلافه.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٦٢٤

و أما عدم التنافى بملاحظة دليل اعتباره؛ فلأن معنى حجته الأمانة على ما عرفت مرارا ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على موردها، و لو بواسطة عند قيامها و جعلها من الشارع فى مرحلة الظاهر ما دامت الأمانة قائمة، فمؤداها واقع جعلى بهذا المعنى لا تنزيلها منزلة العلم فى ترتب ما يترتب عليه قهرا عليه؛ ضرورة عدم إمكان تعلق الجعل به.

مضافا إلى عدم مساعدة دليل الاعتبار عليه، و من المعلوم ضرورة عدم منافات الاعتبار بهذا المعنى لبقاء العلم الإجمالى بالمحرّمات فى ضمن المشبهات، فإنه إذا قامت الأمانة على حرمة بعض الأمور كان معنى اعتبارها ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المحرّمات على موردها فى مرحلة الظاهر، فلا ينافى الحكم بوجوب الاجتناب عن الموارد الخالية عنها احتياطا لمراعات العلم الإجمالى الكلى، و إذا قامت على إباحة بعض الأمور كان معناه أيضا ترتيب آثارها الشرعية و يلزمه عقلا ارتفاع العقاب عن الحرام الواقعى المتحقق فى ضمنها على تقدير الخطأ و هذا لا ينافى ثبوت العقاب على مخالفته بالنسبة إلى ما لا أمانة على إباحته.

نعم، لو كان مفادها حصر الوقائع فى موردها كالبينة القائمة على تشخيص التجس، أو الحرام فى الشبهة المحصورة، أو كان مفاد دليل اعتبارها تشخيص المحرّمات بها بحيث يرجع مفاده إلى قضيتين، أى: البناء على حرمة ما قامت الأمانة على حرمة و حليته ما عداه، تعين الحكم بعدم وجوب الاحتياط

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٦٢٥

فى الوقائع الخالية عنها.

لكن الدعويين ممنوعتان جدّا؛ ضرورة عدم رجوع مفاد الأمانة القائمة على حرمة بعض الأشياء إلى حصر الحرام فيه، و إلّا تعارضت الأمارات دائما كضرورة عدم رجوع مفاد دليل اعتباره إلى قضيتين، و إلّا وقع التعارض بين أدلة اعتبار الأمارات كذلك. نعم، من يذهب إلى انقلاب التكليف الفعلى إلى مؤديات الطرق المجعولة و أن الواقع الذى لم يقم عليه طريق لا- يكلف به فعلا و رخص الشارع فى مخالفته، يلزمه القول بالرجوع إلى الأصول فى الوقائع الخالية عن الأمارات المجعولة.

لكن هذا القول بمعزل عن التحقيق على ما عرفت شرحه فى الجزء الأول.

هذا محصل ما يستفاد من «الكتاب» فى الجواب عن السؤال المذكور.

و عليه لا- يتم ما بين و بنوا الأمر عليه: من أن انفتاح باب الظن الخاص فى الأحكام يمنع من حجته الظن المطلق، و كذا ما بنى الأمر عليه فى الجزء الأول من «الكتاب»: من الفرق بين حجته الظن والأخذ به بعنوان الاحتياط؛ حيث إن حجته يلزم تعيين المعلومات الإجمالية به و الرجوع فى موارد فقده إلى الأصول، إلّا أن الجواب المذكور على نحو ما عرفته قد حرّر لا تمام صورة دليل الخصم.

(١٤١) قوله قدس سره: (و الجواب أولا: منع تعلق تكليف غير القادر ...

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٦٢٦

إلى آخره) [٥٥٤]. (ج ٢ / ٨٩)

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٦٢٨

أقول: لا يخفى عليك: أن الأولى أن يجاب أولا بالنقض بالشبهات الحكمية الوجوبية؛ فإنها أيضا من موارد العلم الإجمالى الكلى كما هو ظاهر، مع أن جلّ الأخباريين التزموا بالرجوع إلى البراءة و لم يوجبوا الاحتياط كما ستقف عليه.

و أما ما أجاب به عن الدليل أولا فى «الكتاب» فقد يناقش فيه: برجوعه إلى ما أفاده بعض أفاضل مقاربي عصرنا فى «الفصول» [٥٥٥] لإثبات حجته الظن فى خصوص الطريق.

و قد أوضح فساد ما لا مزيد عليه فى الجزء الأول من «الكتاب» فى الأمر الأول من تنبيهات دليل الانسداد [٥٥٦]؛ فإن حاصل القول

بانقلاب التكليف الفعلي إلى مؤديات الطرق المجعولة، و رجوع الجعلين إلى جعل واحد إلى ما أفاده شيخنا قدس سره في الجواب الأول، و ابتناء الجواب على مذهبه خلاف الظاهر جدًّا، فيتوجه عليه: أن العلم الإجمالي مع تيقن بعض أطرافه، موجب لتنجز الخطاب بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٢٩

بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال في حكم العقل، كما صرح به مراراً في أجزاء «الكتاب» من غير فرق بين الشبهة الحكمية و الموضوعية، فغير القادر على تحصيل العلم بالواقع مع إمكان الاحتياط في حقه، مكلف فعلاً بالواقع المجهول.

و من هنا بنى على وجوب الاحتياط في صورة المتباينين من الشك في المكلف به وفاقاً للمشهور خلافاً لبعض المحققين القائل بالمقالة المذكورة: من منع تكليف غير القادر على تحصيل العلم التفصيلي فعلاً بالواقع المجهول كما ستقف على شرح القول فيه.

و أما نصب الطرق و جعلها، فليس الغرض منه إلّا تسهيل الأمر على المكلف في ترتيب آثار الواقع على مؤدياتها في موارد ما دامت قائمة، فلا ينافي رعاية الواقع في موارد خلت عنها، و ثبوت الجعل للطرق مع جعل الواقع لا يثبت رفع الشارع اليد عن الواقع فعلاً و قناعته في الامتثال عن الواقعيّات بموارد الطرق القائمة على التكليف، إلّا بأحد وجهين عرفتهما في توضيح الجواب عن السؤال في تقريب الدليل. كيف! و لو بنى الأمر عليه، لزم بطلان الرجوع إلى الأصول و جعلها رأساً حتى البراءة؛ فإنه يحكم بمقتضى أدلة الأمارات بعدم التكليف الفعلي في موارد فقدها، فلا يطلب هناك واقع حتى يحكم بإثباته بالأصل أو نفيه به فتدبر.

اللهم إلّا أن يستفاد من مجموع أدلته اعتبار الأمارات الكافية في الفقه، كما هو المفروض قناعة الشارع عن امتثال الواقع في موارد وجودها بامتنالها فتأمل.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٣٠

و بالجملة: هذا الجواب بظاهره غير نقى عن الإشكال و الله العالم بحقيقة الحال.

و أمّا ما أجاب به ثانياً [٥٥٧] فقد يناقش فيه أيضاً: بأن وجوب الاجتناب عن بعض أطراف الشبهة معينا:

إذا كان سابقاً على العلم الإجمالي، أو مقارناً معه، منع ذلك من تأثير العلم الإجمالي في تنجز الخطاب بالنسبة إلى الطرف الآخر إذا كان المعلوم بالإجمال من سنخ المعلوم بالتفصيل كالمثال المذكور في «الكتاب»، من غير فرق بين حصول العلم بنجاسته قبل العلم الإجمالي بوقوع قدر في أحدهما الغير المعين، و بين كونه معلوم النجاسة في مرحلة الظاهر و لو من جهة الاستصحاب.

و أمّا إذا كان لاحقاً فلا يرفع تنجز الخطاب المفروض، و إلّا جازت الحيلة في رفع وجوب الاحتياط عن كثير من موارد الشبهة المحصورة، سيّما في اشتباه النجس بالطاهر؛ فإنه يرفع وجوب الاحتياط بتنجيس بعض المعين من أطراف الشبهة، و هذا مما لم يلتزم و لم يلتزموا به في الشبهة المحصورة، و لا يجيء توضيح الحكم بعدم وجوب الاجتناب في الفرض، أي: فيما كان العلم الإجمالي سابقاً في

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٣١

الشبهة المحصورة، بل المستفاد من أطراف كلماته فيها وجوب الاحتياط في الفرض، و عدم جواز الرجوع إلى الأصل في الطرف الآخر.

و أمّا قيام البينة على تشخيص الحرام من القطيع، فلا يقاس به المقام؛ فإنه قيام البينة على تشخيص النجس من الإناءين؛ فإنه يرجع إلى قيام الأمانة على تعيين الواقع، فلازم حجيتها هو البناء على حصر النجس فيما قامت على نجاسته.

في الجواب التحقيقي عن الدليل العقلي للأخباري

فالأولى في الجواب عن الدليل المذكور- بعد النقض بالشبهات الوجوبية على ما عرفته- أن يقال: إن المعلوم بالإجمال في مفروض البحث مردد بين الأقل و الأكثر؛ ضرورة عدم التحديد و الحصر في المحرّمات الواقعية، و كذا في واجباتها المعلومّة إجمالاً، فهذا العلم

لمكان تردّد المعلوم بالإجمال لا- يؤثّر فى تنجّز الخطاب، إلّا بالنسبة إلى القدر المتيقّن من المعلوم إجمالاً، فإذا كان الحرام الواقعى مردّداً بين ألف و ألفين مثلاً فلا- يؤثّر العلم الإجمالى إلّا بالنسبة إلى الألف، كما أن المفروض قيام الأمارات الشرعيّة على حرمة ما ينطبق على المقدار المتيقّن من المعلوم بالإجمال على المذهبين فى طريق الأحكام، أعنى: الظنّ الخاص و المطلق؛ لأنّه معنى نصب الطرق الكافية الوافية فى الفقه، و لازم هذا عدم وجوب امتثال الواقع فى حكم العقل فى غير موارد الأمارات لا من جهة دلالتها على الحصر، بل من جهة أن الواجب الفعلى بعد العلم الإجمالى بالخطابات الشرعيّة

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٣٢

الإلزاميّة؛ امتثالها بأحد الوجهين:

إما بالعلم بتحصيل متعلقاتها و لو بالاحتياط، أو بإيجاد ما حكم الشارع بالبناء على كونه عين الواقع و عدم الاعتناء باحتمال كونه غيره؛ لأنّ الطرق الظاهريّة لم تجعل فى قبال الواقع و إنّما يعمل بها من حيث البناء على كون مؤدّياتها الواقعيّة الأوليّة، فامتثالها امتثال لها بالجعل و البناء.

فالواجب امتثاله حقيقة هو الواقع الأوّل ليس إلّما، و إنّما يمثّل الطرق من حيث البناء فى حكم الشارع على مطابقتها له، فإذا عمل بمقتضى الطريق فقد امتثل الواقع حقيقة و لا- يجب امتثال آخر؛ إذ لا- واقع آخر بالفرض، و إن احتمل خطأ الأماره؛ لأنّ المفروض بحكم الشارع عدم الاعتناء بالاحتمال المذكور، فالأمارات القائمة على تحریم ما ينطبق على القدر المتيقّن من المعلوم بالإجمال، كالعلم التفصيلى بحرمة المقدار المتيقّن، فيرجع إلى أصالة البراءة فى سائر الأطراف فى الموضوعين؛ من جهة احتمال كون المعلوم بالإجمال زائداً على ما فرض امتثاله.

و ليس مبنى ما ذكرنا على كون معنى جعل الأماره تنزيلها منزلة العلم، و لا على كون مفادها حصر الواقع فى مؤدّياتها بحيث يرجع إلى قضيتين، بل على حصول امتثال الواقع المعلوم المتيقّن بسلوكها فى حكم الشارع و لا يعلم بواقع آخر بالفرض، و إن كان محتملاً، فيرجع إلى الأصل من جهة الاحتمال المذكور، كما يرجع إليه فيما فرض العلم التفصيلى بالمقدار المتيقّن.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٣٣

و هذا نظير ما لو فرض قيام اليئنة فى الشبهة المحصورة بعد العلم الإجمالى بنجاسة بعض الأطراف بحيث يردّد بين الواحد و الاثنين على نجاسة بعضها المعين؛ فإنه يحكم بمقتضى دليل اعتبارها، بحصول امتثال الخطاب بالاجتناب عن النجس المنجّز بمقتضى العلم الإجمالى بوجود متعلّقه بالاجتناب عمّا قامت اليئنة على نجاسته ما دامت اليئنة قائمة، و يرجع إلى أصالة الطهارة بالنسبة إلى باقى الأطراف؛ لاحتمال نجاسته الزائد على الواحد من أول الأمر، لا من جهة احتمال خطأ اليئنة؛ فإنه ممّا لا يعنى به بمقتضى دليل حجّيتها، كما أنه يرجع إلى أصالة الطهارة فى الفرض فيما حصل العلم التفصيلى بنجاسة بعضها المعين لا فيما أوقع نذراً فى بعضها المعين بعد العلم الإجمالى بنجاسة بعضها لا على التعيين؛ فإنه لا يعلم بكون الاجتناب عمّا أوقعه فيه امتثال للخطاب المعلوم بالإجمال.

و هذا كما ترى، و إن لم يسلم عن النقض و الإبرام، إلّا أنه أوجه ما يذكر لدفع الشبهة المذكورة، و مع ذلك فى النفس شىء و قد مضى شطر من الكلام فيما يتعلّق بالمقام فى الجزء الأول من التعليقة فراجع إليه و تأمل فيما ذكرنا هنا و هناك، و فيما أفاده شيخنا قدّس سرّه لعلّك تهدى إلى ما اختفى علينا فى طريق دفعها و الله الهادى إلى سواء الطريق.

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٣٤

(١٤٢) قوله قدّس سرّه: (أنّ الأصل فى الأفعال الغير الضّروريّة الحظر ...

إلى آخره)[٥٥٨]. (ج ٢ / ٩٠)

الكلام فى ان الأصل فى الأفعال غير الضّروريّة ماذا؟

إشارة

أقول: قد أسمعناك أن مبنى الوجه الثاني على لزوم دفع الضرر المحتمل أيضا مع عدم ملاحظة العلم الإجمالي بالمحرّمات. وإن كان هناك وجه آخر عندهم للأصل المذكور لا يبنى عليه: وهو قبح التصرف في ملك الغير.

ثم إن توضيح المقام يتوقف على بسط في الكلام فيما يتعلق بالأصل المذكور، فنقول - بعد اتفاق القائلين بالتحسين و التقيح العقليين و هم العدلية على وجود أحكام أربعة اقتضائية للعقل :-

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٣٥

اختلفوا في ثبوت الحكم التخييري و الإباحة للعقل، و جعلوا محله و مورده الأفعال الغير الضرورية للتعيش، المشتملة على المنفعة، الخالية عن أماره المفسدة قبل الاطلاع على حكم الشارع؛ فإن الكلام من حيث حكم العقل، فالأكثر على ثبوته و استقلال العقل في الحكم به، و إن اختلفوا بين كون حكمه بالإباحة واقعيه، أو ظاهريه، و غير واحد على منعه، منهم: المفيد و السيّدان [٥٥٩] من أصحابنا. و قد اختلف القائلون بالمنع في أنه هل يحكم بالحظر في مرحلة الواقع، أو الظاهر، أو لا يحكم بشيء لا إباحة و لا حظر، أو هذا معنى كون الأشياء على الوقف عند العقل لا أنه يحكم بالوقف؟ كما يتوهمه الجاهل بمقالتهم.

و قد ذهب بعض القائلين بالوقف في الأشياء من جهة العقل:

إلى الحكم بالإباحة فيها من جهة الشرع لعدم التنافي أصلا، بل القول المذكور لا تعلق له حقيقة بالمسألة المبحوث عنها، إلّا أن يكون لازم الوقف الحكم بالاحتياط من جهة الشرع عند بعضهم.

و آخر: إلى الحكم بالإباحة الواقعيه من جهة العقل بملاحظة ثانوية و قاعدة أخرى، و هي قاعدة اللطف؛ من جهة أنه لو كان في الفعل مفسدة آجله، لوجب من باب اللطف على الحكيم بيانها.

و من هنا أجاب عن هذه المقالة في «العدة»: بأنه ربما يكون في البيان

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٣٦

مفسدة و يكون المصلحة في كون الفعل على الوقف [٥٦٠].

و ثالث: إلى الحكم بالجواز و الترخيص المطلق في مرحلة الظاهر و نفى العقاب من جهة العقل بملاحظة حكمه بقبح العقاب من غير بيان، و هذا غير حكمه بالإباحة الخاصة في مرحلة الظاهر، أو الواقع.

و ممّا ذكرنا كله يظهر: أن التنزل عن القول بالحظر مع اختيار القول بالوقف، لا يجدي في المقام أصلا، و إنّما يجدي في ردّ القول بكون الأشياء على الإباحة، فإن المقصود الاستدلال لوجوب الاحتياط لا مجرد نفى القول بالإباحة العقلية، فما أفاده قدس سره في تقريب الوجه المذكور بقوله: «و لو نزلنا عن ذلك فالوقف» لا يستقيم بظاهره إلّا أن يكون هناك ملازمة بينه و بين وجوب الاحتياط عقلا و هو ممّا لا معنى له على هذا القول إلّا بتكلف فتدبر.

ثم إن القول بالإباحة الخاصة الظاهرية في الأشياء عند العقل أشكل من القول بالإباحة الواقعية عنده المتوقفة على إحاطة العقل بجميع الجهات المحيية و المقبحة و فقدانها في فعل؛ لأن الحكم بالإباحة إنما هو من جهة فقدان الفعل حقيقة الجهات المذكورة، لا من جهة وجدانه ما يقتضيها فالمباح كالممكن، و إلّا لم يعقل صيرورة المباح واجبا بالعرض مثلا أو حراما كذلك، إلّا بدعوى غلبة إحدى الجهتين بعد تصادمهما.

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٣٧

نعم، القول بالإباحة بمعنى الجواز و الترخيص المطلق، و مجرد عدم الحرج في الفعل و الترك في مورد عدم ثبوت المنع من الشارع لا غبار فيه أصلا؛ فإنه لازم التمسك للبراءة فيما لا نص فيه.

و إذ قد عرفت: أن القائلين بالحظر مختلفون بالنظر إلى ظواهر أدلتهم من حيث القول بالحظر الواقعي و الظاهري، فيستدلّ للقول

بوجوب الاحتياط في محل البحث: بأنه إذا احتمل الحرمة في الفعل احتمل المفسدة و الضرر فيه، و العقل من جهة حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل يحكم بوجوب ترك الفعل، و هذا معنى حكمه بوجوب الاحتياط.

في الجواب عن التمسك بأن الأصل في الأفعال غير الضرورية، الحظر

و ملخص الجواب عنه- بعد النقض بالشبهة الوجوبية مطلقا من حيث إنه يحتمل الضرر في تركها، كما يحتمل الضرر في الفعل في الغرض و الشبهة التحريمية الموضوعية:-

أن ما دلّ على البراءة عقلا و نقلا مما عرفت الإشارة إليه وارد على الأصل المذكور سواء أريد من الضرر العقاب، أو المفسدات الدنيوية الكامنة في الأفعال الغير المتوقفة على البيان على تقدير تسليم حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل الدنيوي بجميع مراتبه و لو كان موهوما؛ ضرورة كون حكم العقل بدفع الضرر إنما هو في الضرر الغير المتدارك، كما هو الشأن في حكمه بدفع الضرر بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۶۳۸

المقطوع أيضا، فإذا حكم الشارع بجواز الإقدام بالفعل و لو في مرحلة الظاهر، كان اللازم تدارك الضرر على تقدير ثبوته في نفس الأمر هذا في الضرر الدنيوي.

و أما الضرر الأخرى فلما لم يعقل ثبوته مع التدارك، فحكم الشارع بالجواز يلزم عدم ثبوته و هذا أمر ظاهر، قد شرحنا القول فيه في الجزء الأول من التعليقة [۵۶۱] و سيجيء بعض الكلام فيه في الشبهة الموضوعية أيضا.

و دعوى: كون حكم العقل بوجوب دفع الضرر بيانا و دليلا على حرمة الفعل و لو في مرحلة الظاهر، فيكون واردا على حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، بل على حكم الشارع بجواز الفعل فيما لم يكن هناك دليل على الحرمة.

فاسدة؛ من حيث إن صيرورته بيانا و دليلا يتوقف على وجود احتمال الضرر المنفي بأدلة البراءة، فلو استند في إثباته إلى حكم العقل المذكور، لزم الدور الباطل كما هو ظاهر هذا. و قد مضى القول في هذا التوهم سؤالا و جوابا في الجزء الأول فارجع إليه [۵۶۲].

و أما ما أفاده شيخنا قدس سره في «الكتاب» من الجواب عن الدليل فلا يخلو عن إجمال، بل عن إشكال أيضا، فإنّ قوله: (أولا) في عنوان الجواب «و الجواب بعد

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۶۳۹

تسليم استقلال العقل بدفع الضرر» [۵۶۳] الظاهر في المنع كون القبول من جهة المماثلة لا بد من أن يحمل على القضية الكلية؛ فكأنه قال بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر مطلقا سواء تعلّق بالضرر الأخرى، أو الدنيوي، أو منع حكمه بالنسبة إلى الضرر الأخرى، مضافا إلى كونه خلاف ضرورة العقل مناف لتصريحاته في مواضع من كلماته.

فالمنع المستفاد ضمنا متوجّه إلى بعض أقسام الضرر فلا ينافي القول بالنسبة إلى بعض آخر، إلّا أنه ينافي مع ذلك التوجيه كلامه بعد ذلك، و هو قوله:

«و إن أريد غيره ممّا لا يدخل في عنوان المؤاخذه ... الى آخره» [۵۶۴]. فإنه بعد تسليم استقلال العقل في الحكم بدفع الضرر مطلقا سواء تعلّق بالآخرة أو بالدنيا، كيف يجامعه القول المذكور الراجع إلى المنع عن حكم العقل؟

اللهمّ إنّما أن يرجع القولان إلى الإجمال و التفصيل لا- إلى الجوابين، فكأنه قال: و الجواب: أن المسلم حكم العقل بدفع الضرر في الجملة لا مطلقا.

و لا يجدى نفعا للمستدلّ؛ لأنه «إن أريد ... الى آخره» [۵۶۵] و مع ذلك أصل منعه لحكم العقل بدفع الضرر الدنيوي مطلقا كما هو ظاهره حتى في المقطوع منه

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ۳، ص: ۶۴۰

كما ترى، و ستسمع تصريحه بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المشكوك الدينوى فى الشبهة الموضوعية من مسائل البحث، اللهم إلاً أن يحمل المنع على الكليّة، فى قبال الإثبات بالنسبة إلى جميع مراتب الضرر، و إن سلّم قبوله بالنسبة إلى بعض مراتبه. ثمّ قوله: «و على تقدير الاستقلال فليس ممّا يترتب عليه العقاب لكونه من باب الشبهة الموضوعية ... الى آخره» [٥٦٦] لا بدّ من تكلف فيه أيضاً:

بأن يقال: إن الممنوع أولاً: حكم العقل بدفع الضرر الدينوى حتى فى المقطوع و المسلم، ثانياً: حكم العقل فى عنوان الضرر الواقعى و لا- يترتب على محتمل الضرر الذى هو محل البحث شىء و لا- يجدى التسليم المذكور بالنسبة إلى وجوب الاحتياط فيه؛ إذ هو كمحتمل التحريم من سائر الموضوعات المرددة الثابت تحريمها فى الشريعة فإن ثبوت حرمتها لا يجدى فى إثبات العقاب مع الشك فى الموضوع باعتراف الأخباريين.

و هذا مراده جزماً كما يظهر من أطراف كلماته.

لكنّه مع ذلك لا يخلو عن مناقشة مطلقاً؛ فإن حكم العقل بلزوم دفع الضرر الدينوى على تقدير تسليمه، لا يمكن أن يتبع الموضوع النفس الأمري كحكم الشارع بتحريم الموضوعات، لما قد عرفت مراراً كثيرة: من استحالة تعلّق الحكم

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٦٤١

فى نظر الحاكم بالموضوع النفس الأمري بحيث يحتمل وجود حكمه مع الجهل بالموضوع.

فلا- بدّ إمّا من القول بعدم حكم العقل فى محتمل الضرر جزماً فلا يحتمل التحريم العقلى، و إن احتمل التحريم الشرعى؛ لأن حكم العقل لاحق للموضوع الوجدانى عنده، كما أن حكم الشارع يلحق الموضوع الوجدانى عنده.

و إمّا من القول بحكمه فى المحتمل كالمقطوع، لكنه مقيّد بعدم التدارك فلا- يجدى منع ثبوت ما يقضى بالتدارك على ما أسمعناك؛ فكانه أجمل القول فى المقام إتكالاً على ما سيذكره من التفصيل فى الشبهة الموضوعية، كما أنّا لخصنا الكلام فيه إتكالاً على ما قدّمنا من التفصيل فى الجزء الأول من التعليق.

انتهى الجزء الثالث من بحر الفوائد بحسب تجزئتنا للكتاب و يليه الجزء الرابع أوله: التنبيه الأول من تنبيهات الشبهة التحريمية.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٦٤٣

نهضة ترجمه
Translation Movement
JMS

الفهرس التفصيلي

* التنبيه الثانى: نتيجة دليل الإنسداد قضية مهملة أم كليّة؟ ٧

عدم حجّية مطلق الظنّ فى غير الأحكام الإلزامية ٨

دليل الانسداد قد يقرّر فى كلّ مسألة و قد يقرّر فى مجموع المسائل ١٠

بطلان إجراء دليل الإنسداد فى كلّ مسألة ١٦

بيان المراد من تقرير الكشف و تقرير الحكومة ١٨

مناقشة ما أفاده المصنّف فى التقريرين ١٩

طاعة الأمر الإرشادى لا توجب ثواباً و لا مخالفته عقاباً ٢٣

فى التعميم من حيث الأسباب و المراتب ٢٧

تقرير الكشف فاسد من وجوه ثلاثة ٣١

تيقّن الاعتبار هل يصلح لرفع الإهمال و تغيير النتيجة أم لا؟ ٣٩

الظن تفصيلى و إجمالى ٥٤

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٤٤

العقل لا يحكم إلا بلزوم دفع الضرر ٦١

فى ان مطلق الظن لا يصلح للترجيح و تعيين النتيجة المهمة ٦٢

فى انه على تقرير الحكومة لا فرق بين مظنون الاعتبار و غيره ٦٩

كلام الفاضل النراقى ٧١

فى حكم الأولوية و الاستقراء الظنيين ٩١

ضعف إلحاق الأولوية و الاستقراء الظنيين بالقياس المحرم ٩٣

الكلام فى صحته تعيين المهمة بمطلق الظن ٩٦

«فى شقوق الظنون القائمة على المسألة الأصولية» ٩٧

فى تطبيق عبارات المصنف على التحرير المختار ١٠١

«الوجه الثانى من طرق التعميم» ١٠٤

فى المعمم الثالث و الإيراد عليه: ١٠٧

اشكال على القول بحجية مطلق الظن مطلقا ١١١

وجوب الإقتصار على الظن الاطمئنانى بناء على الحكومة ١١٥

الفرق بين العمل بالظن بعنوان الحجية و بعنوان التبعية فى الاحتياط ١١٩

لا فرق بين المسألة الاصولية و الفرعية بناء على التبعية فى الاحتياط ١٢٢

الإشكال الوارد على الاصول العملية و ارد على الاصول اللفظية ١٢٧

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٤٥

منافاة الإشكال المقرر ها هنا لما سبق ١٣٠

مسألة التبعية فى الاحتياط لا ربط لها بتقرير الحكومة ١٣٣

فى إشكال خروج القياس من حكم العقل بحجية الظن المطلق ١٣٥

الوجه الاول من وجوه التفصلى عن إشكال خروج القياس ١٤١

الوجه الثانى من وجوه التفصلى المزبور ١٤٦

توجيه كلام المحقق القمى فى المقام ١٤٨

الوجه الخامس من وجوه التفصلى المزبور ١٥٢

مناقشة ما أفاده المصنف ١ ١٦٠

وجه رجوع ما أفاده الى التخصص و الخروج الموضوعى ١٦١

الوجه السابع من وجوه التفصلى المزبور ١٦٧

توهم التدافع بين كلامى المصنف و الجواب عنه ١٦٨

القطع غير قابل لتصرف الشارع بخلاف الظن ١٧٠

حكم الظن المانع و الممنوع ١٧٣

تتمة الكلام فى الظن المانع و الممنوع ١٧٩

* التنبيه الثالث: لو حصل الظن بالحكم من أماره متعلقه بالفاظ الدليل ١٨٥

«ما أفاده المصنّف غير مقصود على إطلاقه» ١٨٦

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٦٤٦

* التنبيه الرابع: عدم كفاية الظن بالإمثال في مقام التطبيق ٢٠٤

دفع جملة من التوهّمات في المقام ٢٠٤

إمكان إقامة الدليل على حجّية مطلق الظنّ في الموضوعات و عدمه ٢٠٦

* التنبيه الخامس: في اعتبار الظنّ في اصول الدين ٢١١

مغايرة الاعتقاد للعلم ٢١٣

لو حصل الظنّ من الخبر ٢١٩

انقسام المعارف بالمعنى الأعم ٢٢٠

بيان حكم القسمين ٢٢٣

تأسيس الأصل لتمييز القسمين ٢٢٦

ما يوجب الخروج عن الأصل المذكور ٢٣٠

جواب آخر في دفع التوهّم المذكور و المناقشة فيه ٢٣٣

الرد على من توهّم كون الاشتغال بعلم المعرفة أهمّ من الاشتغال بالفروع ٢٣٧

في امكان المناقشة في الوجوه المذكورة ٢٤٠

عدم تغيير حقيقة الايمان بعد انتشار الشريعة ٢٤٢

تعارض الاخبار الواردة في الاصول و دفعه ٢٤٦

بقي في المقام أمور يجب التعرّض لها: ٢٥٢

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٦٤٧

المعاد الجسماني أصل مستقل ٢٥٢

الإيمان و الإقرار بإمامة آل محمّد: أصل مستقل ٢٥٤

العلم بالترتيب في الأئمة: شرط في الإيمان ٢٥٥

في كيفية وجوب التصديق بما جاء النبي ٢٦٣

الشاك غير الجاحد كافر أم لا؟ ٢٦٩

الأخبار الدالة على ثبوت الوساطة بين الكفر و الإيمان ٢٧٢

فيما يترتب على الوساطة من الأحكام ٢٧٧

كفاية العلم الحاصل من التقليد في العقائد ٢٨٥

الجواب عن منع ثبوت العاجز ٢٨٩

هل للعالم إلزام الجاهل بتحصيل الظنّ أم لا؟ ٢٩٢

عدم وجوب معرفة التفاصيل ٢٩٤

مطلوبية السعي في الاستكمال ٢٩٥

كلام السيد الصدر في شرح الوافية ٢٩٧



ترجمة
Translation Movement
IMS

إضطراب كلام الشيخ فى العدة ٣٠٠

* التنبيه السادس: فى كون الظن جابراً أو موهناً أو مرجحاً ٣٠٧

الظن الخارجى لا يوجب جبر قصور الدلالة ٣١١

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٤٨

الظن القياسى هل يصلح موهناً أم لا؟ ٣١٥

التفرقة بين حجّة القياس و كونه مرجحاً أم لا؟ ٣٢١

الترجيح بالظن غير المعتبر من جهة الأصل ٣٢٥

جواز ترجيح ما لم يقطع بصدوره من الأخبار بمطلق الظن ٣٢٨

دفع الإشكال و التنافى ٣٣٢

كيفية إستفادة لزوم الترجيح بمطلق المزيّة فى أخبار العلاج ٣٣٩

لا بدّ من الفحص التامّ عن المرجّحات الخارجيّة ٣٤٤

حكم التعارض بين المرجّحات المنصوصة و الخارجيّة ٣٤٥

المقصد الثالث: ٣٤٩

المقصد الثالث: فى الشك ٣٥١

فى الفرق بين العلم و الظنّ بحسب الجعل و غيره إجمالاً ٣٥١

فى تحقيق الحكم الظاهرى و الواقعى ٣٥٤

فى انقسام الحكم الظاهرى إلى الشأنى و الفعلى ٣٥٧

وجه تسمية الحكم الظاهرى بالواقعى الثانوى و الفرق بين الدليل و الأمانة. ٣٥٩

بيان عدم لزوم مطابقة الحكم الظاهرى للحكم الواقعى ٣٦١

الجواب الأوّل عن التناقض ٣٦٢

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم)، ج ٣، ص: ٦٤٩

الجواب الثانى عن التناقض ٣٦٣

الجواب الثالث عن التناقض ٣٦٥

الجواب الرابع ٣٦٧

الجواب الخامس ٣٦٧

أقسام الأصل و الدليل و بيان النسبة بينهما ٣٧٠

حكومة الدليل الظنّى على الأصل ٣٧٦

المراد بأصل البراءة ٣٨٠

البحث عن حكم الشك فى المقام أصولى أم لا؟ ٣٨٤

دفع إشكال فى المقام ٣٨٥

فى الفرق بين أصالة الإباحة و البراءة ٣٨٧

* المقام الأوّل: فى البراءة و الاشتغال و التخيير ٣٨٩

* الموضوع الأوّل: «الشك فى نفس التكليف» و فيه مطالب: ٣٨٩

* المطلب الأول: الشبهة التحريمية ٣٨٩

* الموضوع الأول: ٣٩١

الشك في نفس التكليف ٣٩١

* المطلب الأول: الشبهة التحريمية ٣٩٧

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٦٥٠

* المسألة الأولى: ٣٩٩

«الشبهة التحريمية من جهة فقدان النص» ٣٩٩

الأقوال في المسألة: ٣٩٩

دلالة آية الإيتاء ٤٠٠

التناقض الذي ذكره المحقق القمي ٤٠٧

في التمسك بالآية ٤٠٧

الإستدلال على حكم ما لا نص فيه ٤١٠

الآية لا تدل على أصالة البراءة ٤١٥

الشبهة التحريمية أدلة البراءة/ السنة ٤٢١

دلالة (ما لا يعلمون) على البراءة فيما لا نص فيه ٤٢١

الوجوه المحتملة في حديث (ما لا يعلمون) ٤٢٦

في بيان إرادة الشبهة الحكمية من حديث (ما لا يعلمون) ٤٣٣

الكلام في سائر مفردات الحديث الشريف ٤٣٩

إنقسام اللوازم والآثار المترتبة على الأفعال ٤٤١

في ان المراد من الرفع معنى يشمل الدفع ٤٤٨

حديث الرفع لا يرفع الضمان ٤٤٩

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم)، ج ٣، ص: ٦٥١

الطيرة والحسد والوسوسة من المحرمات ٤٥٢

في دلالة الحديث على أصالة البراءة فيما لا نص فيه ٤٦١

الحديث في مقام بيان الحكم الوضعي دون التكليفي ٤٦٧

تقريب الاستدلال بصحبة عبد الله بن سنان ٤٧٧

إختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية و شواهد ٤٨٤

القرائن الدالة على اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية ٤٩٠

ما أورده المحقق القمي على السيد الشارح ٤٩٢

في التمسك بالإجماع على البراءة فيما لا نص فيه ٥٠٤

الكلام في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان و كذا وجوب دفع الضرر المحتمل ٥١٥

في منع استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل الديوي ٥٢٦

توجيه لكلام السيد أبي المكارم في الغنية ٥٣٣



ترجمت ترجمه
Translation Agreement
INS

في الاعتراض على المستدل بالاستصحاب على البراءة ٥٤٠
استدلال الاخباريين على حكم ما لا نص فيه بالآيات ٥٥١ [٥٦٧]

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم) ؛ ج ٣ ؛ ص ٦٥١
جواب عن الاستدلال بآية التهلكة ٥٥٦

كلام صاحب الوسائل في صحيحة جميل بن دراج ٥٥٩
الأمر في تلك الاخبار إرشادي ٥٦٢

بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم) ؛ ج ٣ ؛ ص ٦٥٢
الأصل الحكمي في أمثال هذه الشبهة الموضوعية، الحرمة لا البراءة ٥٦٨
تحقيقات في بيان النسبة بين أدلة البراءة و أخبار التوقف ٥٧٣
بيان محذور لزوم إخراج ما تعارض النصان عن عموم اخبار التوقف ٥٧٨
كلام الفاضل التراقي والإيراد عليه ٥٨٢

ذكر كلام صاحب الوسائل في احتمالات الرواية ٥٨٣
في عدم دلالة الصحيحة على مدعاهم و بيان مورد الاستدلال بها ٥٨٧
في الجواب عن الاستدلال بموثقة عبد الله بن وضاح ٥٩١
وجه دلالة النبوي على إرادته وجوب اجتناب الشبهات ٦٠٥
تممة التحقيق في خبر التثليث ٦١١

عدم تمامية الدليل المذكور و جوابه ٦٢١

في الجواب التحقيق عن الدليل العقلي للأخباري ٦٣١

الكلام في ان الأصل في الأفعال غير الضرورية ماذا؟ ٦٣٤

في الجواب عن التمسك بأن الأصل في الأفعال غير الضرورية، الحظر ٦٣٧

الفهرس التفصيلي ٦٤٣

[٥٦٨]

[١] (١) قال المحقق الأصولي السيد علي القزويني قدس سره:

و ليعلم ان الإطلاق و الإهمال يلاحظان:

تارة: بالنسبة إلى أسباب الظن و هي الأمارات المفيدة له.

و أخرى: بالنسبة: إلى موارد من المسائل الفرعية و الأصولية.

و ثالثة: بالنسبة إلى أشخاصه من المجتهد و المقلد.

و رابعة: بالنسبة إلى أوقاته مما بعد زمان الفحص و ما قبله.

و خامسة: بالنسبة إلى مراتبه من الظن الإطمئنان و ما دونه.

و هذه الجهات كلها محلّ كلام، إلّا أنّ المقصود بالبحث في عنوان هذا الأمر إنّما هو الإهمال و الإطلااق من الجهة الأولى أعني: بالنسبة الى أسباب الظنّ.

و تظهر الثمرة:

في الإحتياج إلى توسيط شيء من المقدمات المعمّمة لتتميم العمل بالظن في المسائل الفرعيّة- من مقدّمة عدم الكفاية، أو لزوم الترجيح بلا مرجّح، أو الإجماع المرّكب أو غير ذلك- على الإهمال و عدم الإحتياج إليه على الإطلاق و الكلّيّة). انتهى.

تعليقه على معالم الأصول للسيد القزويني: ج ٥ / ٣٢٩.

[٢] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٤٦٣.

[٣] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٤٦٣.

[٤] (١) كذا و الصحيح: « و أطال في شرح القول فيها».

[٥] (١) زبدة الأصول: ٩٢، تحقيق فارس حسّون.

[٦] معالم الأصول: ١٩٢ ط جماعة المدرّسين.

[٧] (٣) فرائد الاصول: ج ١ / ٤٦٤.

[٨] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٤٦٥.

[٩] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٤٦٥ و فيه: و انه لا يعاقبنا ... إلى آخره.

[١٠] (١) نفس المصدر و الصفحة بالذات.

[١١] (٢) نفس المصدر: ج ١ / ٤٦٦.

[١٢] (٣) نفس المصدر و الصفحة بالذات.

[١٣] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٤٦٦.

[١٤] (١) قال الشيخ موسى التبريزي قدّس سرّه:

« فيه نوع من المسامحة؛ إذ لا دلالة للتقرير الأوّل على العموم بحسب الموارد إلّا بواسطة الإجماع الذي إدّعاه، فالأولى أن يقال:

إن العموم بحسب الموارد ثابت بالنسبة إلى التقريرين، أمّا الأوّل فبالإجماع و أمّا الثاني فباستقلال العقل». أوثق الوسائل - أنظر الفرائد المحشّى: ١٣٩.

[١٥] (١) قال الفاضل الكرمانى قدّس سرّه:

(يمكن دفع الإعتراض بأن المسألة عقليّة لا يدخلها الإجماع بأن العقل على تقرير الكشف بملاحظة المقدمات يقطع بأن الشارع مع وجود هذه المقدمات جعل الظنّ في الجملة حجّة من غير إدراكه أمرا زائدا على ذلك، و الإجماع أثبت في الجملة تعميم هذا الحكم الإدراكي للعقل، فما أدركه العقل أمر، و ما أثبتته الإجماع أمر آخر، و المدّعى له جزءان يثبت جزء منه بالعقل و جزء بالإجماع و المنشئ هو الشارع، فمسألة اعتبار الظن في الجملة عقليّة بمعنى إدراكه إيّاه و مسألة تعميمه بحسب الموارد شرعيّة و المسألتان غيران). انتهى. أنظر الفرائد المحشّى: ١٣٩.

[١٦] (١) قوانين الاصول: ج ١ / ٤٤٨.

[١٧] (١) في مواضع من الجواهر منها: ج ٢٢ / ١٥٤ و ج ٢١ / ٣٦٢.

[١٨] (١) معالم الدين و ملاذ المجتهدين: ١٩٣.

[١٩] (٢) لم نعثر عليه عجالة عند الصالح المازندراني و لا التقى و السلطان ممّا كان بأيدينا من حواشي المعالم.

[٢٠] (٣) فرائد الاصول: ج ١ / ٤٦٧.

[٢١] (١) في الأصل: «فساد لما يتوهمه» و الصحيح ما أثبتناه.

[٢٢] (١) منهم العلامة المحقق الفقيه الفاضل المير سيد علي الطباطبائي صاحب الرياض و خاله التحرير الوحيد البهبهاني و تلميذه السيد شارح الوافية، أنظر هداية المسترشدين: ج ٣ / ٣٣٠.

[٢٣] (٢) فرائد الاصول: ج ١ / ٤٦٩.

[٢٤] (١) الوجه فيه: عدم المانع من ذلك بعد فرض تقوم ما به الكفاية به حسبما يفصح عنه مقاله القائلين بإهمال النتيجة، مع ان مرجع الإشكالات المذكورة إلى الإشكال في تصوّر التخيير في المقام و الكلام في أن إبطاله على تقدير تصويره، مما يتوقف عليه تمامية هذا المعمّم فتدبر. منه دام ظله.

[٢٥] (١) يريد التخيير بين خصال الكفارة.

[٢٦] (٢) التخيير بين القصر و التمام في المواطن الربعة في المسجد الحرام و المسجد النبوي و مسجد الكوفة و الحائر الحسيني على الثاوي به من الصلوات زنة عرش الله و مداد كلماته و ما احصاه كتابه و أحاط به علمه.

[٢٧] (٣) الوجه في التأمل: أن احتمال ذلك يكفي مانعا مضافا إلى إمكان تصوير ذلك في الأمارات.

منه دام ظله العالي على مفارق الأنام.

[٢٨] (١) كذا و في الكتاب: الأول من هذه الأمور كون بعض ... إلى آخره.

[٢٩] (١) أضفناها من متن الهداية.

[٣٠] (١) كذلك.

[٣١] (٢) أضفناها من متن الهداية.

[٣٢] (٣) كذلك.

[٣٣] (١) هداية المسترشدين: ج ٣ / ٣٦٩ - ٣٧١.

[٣٤] (٢) أضفناها من متن الهداية.

[٣٥] (١) نفس المصدر: ٣٧١.

[٣٦] (٢) أضفناها من متن الهداية.

[٣٧] (٣) نفس المصدر: ٣٧٢.

[٣٨] (٤) و في متن الهداية العبارة هكذا: فكل من يقول بحجية مطلق الظن، يقول بحجية الظنون—الخاصة الا أن يقوم عنده دليل

على خلافه ... إلى آخره. أنظر الهداية: ج ٣ / ٣٧٣.

[٣٩] (١) هداية المسترشدين: ج ٣ / ٣٧٣ - ٣٦٩.

[٤٠] (١) الشيخ محمد تقى الاصفهاني صاحب الهداية.

[٤١] (٢) كذا و في الكتاب: المقدار المتيقن حينئذ من الظنون ... إلى آخره.

[٤٢] (١) معالم الدين و ملاذ المجتهدين: ١٩٢.

[٤٣] (١) قال الشيخ الرئيس في قانونه: «الأيارج هو أسم للمسهل المصلح، هذا تأويله. و تفسيره الدواء الالهي ... و إنما يقال للمسهل

دواء إلهي لأن عمل المسهل أمر إلهي، مسلم من قوى طبيعته. أنظر القانون ج ٣ / ٣٤٠.

[٤٤] (١) الشيخ محمد حسن النجفي في جواهره، أنظر الجواهر: ج ٤٠ / ٥٥.

[٤٥] (٢) فرائد الأصول: ج ١ / ٤٧٥.

[٤٦] (١) قال سيد العروة أعلى الله تعالى مقامه الشريف:

« الظاهر أنه أراد الأولوية الشائبة لا الفعلية، لأن الأولوية الفعلية إنما تتصور لو كان الأمر دائرا بين التخيير بين الأخذ بأبعض الظنون و ترجيح الظن المظنون الحجة إذ لا ريب حينئذ فى أولوية الأخذ بهذا البعض المظنون الحجة، بل تفيد هذه الأولوية لزوم التقديم بناء على لزوم الأخذ بالمعنى فى مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين.

و أما إذا قلنا إن التخيير بين أبعض الظنون خلاف الإجماع كما هو مفروض المتن، فالأمر يدور فى مسألتنا بين الأخذ بالظنون المظنون الحجة فقط أو الأخذ بالجميع، و المفروض أنه على تقدير عدم ثبوت الترجيح يحكم بالتعميم جزما و أن الظن القائم على الحجة لم يثبت إعتباره فلا بد من الحكم بالتعميم فأين الأولوية الفعلية؟! هذا.

ثم لا يخفى أن العبارة المذكورة لا تخلو عن حرازة و كان المناسب أن يقول:

« ففيه: ان الوجه الثانى مع انه لا يفيد لزوم التقديم، بل أولويته أن الترجيح ... إلى آخره » فتدبر. انتهى. حاشية الفرائد تقرير بحث السيد اليزدى: ج ١ / ٦٢١.

* و قال شيخ الكفاية رضوان الله تعالى عليه:

« و ذلك لأين الإهتمام فى المقام إنما هو بحصول الفراغ و البراءة عن تبعه التكليف المعلوم بالإجمال لا- بإحراز المصلحة، مع أن التدارك على تقدير المخالفة إنما هو على تقدير أن يكون الأمر بسلوك الأمانة لأجل المصلحة فى سلوكها لا للمصلحة فى نفسه، و تصوّره لا يخلو عن غموض و إشكال ... إلى آخره » درر الفوائد: ١٥٦.

* و علّق الفاضل الكرمانى على كلمة المحقق الخراسانى قائلا:

« أقول: إذا كان التكليف الذى يطلب الفراغ منه لأجل إحراز المصلحة فتحصيل الفراغ منه بإحرازها أولى من تحصيله بما لا يحصل به إحراز المصلحة، و إذا كان تدارك المصلحة-- على تقدير المخالفة كافيا لإحراز نفسها أولى. » حاشية رحمه الله على الفرائد المحشى: ١٤٢

[٤٧] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٤٧٧.

[٤٨] (١) هداية المسترشدين: ج ٣ / ٣٦٥.

[٤٩] (١) نفس المصدر: ج ٣ / ٣٦٣.

[٥٠] (٢) فرائد الاصول: ج ١ / ٤٨٠.

[٥١] (١) مناهج الاحكام فى أصول الفقه: ٢٦١.

[٥٢] (١) مناهج الاحكام فى أصول الفقه: ٢٥٨.

[٥٣] (١) مناهج الاحكام فى أصول الفقه: ٢٦٠.

[٥٤] (٢) فرائد الاصول: ج ١ / ٤٨٢.

[٥٥] (٣) نفس المصدر.

[٥٦] (١) نفس المصدر: ج ١ / ٤٨٤.

[٥٧] (١) أنظر هداية المسترشدين: ج ٣ / ٣٦٥.

[٥٨] (١) عطف على ثانيا و أولا فى كلام للفاضل المزبور لم يذكره صاحب البحر ها هنا إختصارا، أنظر: ص ٣٩٥ من عوائد الأيام.

[٥٩] (٢) كذا و الصحيح: « إن تقل » و كذا فى الذى بعده فلاحظ.

[٦٠] (١) أنظر مناهج الأحكام: ٢٥٦، المقصد الأول فى الاجتهاد و التقليد، مناهج فى حجة الظن فى الأحكام.

[٦١] (٢) عوائد الأيام، العائدة: ٣٩٦-٣٩٨.

[٦٢] (*) هو الشيخ محمد تقى صاحب الحاشية على المعالم.

أنظر هداية المسترشدين: ج ٣ / ٣٦٢ - ٣٦٥ و ٣٩٤ - ٣٩٥ من الطبعة الحجرية.

[٦٣] (٣) فرائد الأصول: ج ١ / ٤٨٦.

[٦٤] (١) فرائد الأصول: ج ١ / ٤٨٦.

[٦٥] (٢) فرائد الأصول: ج ١ / ٤٨٦.

[٦٦] (٣) نفس المصدر السابق.

[٦٧] (١) أقول: و للمحقق الإصفهاني كلام شريف فى نهايته لا بأس بذكره فى المقام: قال:

تحقيق المقام: إن الترجيح موضوعه الفعل الإرادى، و ثبوت الإرادة فيه مفروغ عنه، و إلاً لكان ترجحاً بلا مرجح و هو مساوق للمعلول بلا علة، و امتناعه بديهى لا يختلف فيه أحد، ففى الموضوع الإرادى قالوا بقبحه تارة و بامتناعه أخرى.

بيان: إن الأشاعرة بنوا على خلق أفعال الله تعالى التكوينية و التشريعية عن الغايات الذاتية و العرضية و عن الحكم و المصالح الواقعية؛ نظراً إلى جواز الترجيح بلا مرجح؛ لإمكان الإرادة الجزائية؛ تمسكاً منهم بأمثله جزئية مذكورة فى الكتب الكلامية، بل الأصولية، و نفياً منهم للحسن و القبح بالكلية.

فالفعل الإرادى الخالى عن الغرض معلول للإرادة المستندة إلى المريد، فلا يلزم للمعلول بلا علة و حيث لا حسن و لا قبح، فلا يتصف مثل هذا الفعل - الخالى عن الغاية و الغرض بالذات و بالعرض - بكونه قبيحاً.

و أجاب الحكماء - بعد إثبات الحسن و القبح عقلاً فى كلية أفعال الله تعالى و العباد - بأن الفعل الخالى عن الغاية و الغرض قبيح من كل عاقل، و بأن تجويز الإرادة الجزائية يؤول إلى تجويز الترجيح بلا مرجح؛ لأن الإرادة من الممكنات فتعلقها بأحد الأمرين دون تعلق إرادة أخرى بالآخر إما بإرادة أخرى، فيدور أو يتسلسل و إما بلا إرادة و بلا جهة موجبة لتعلقها بهذا دون ذاك، كان معناه حدوث الإرادة بلا سبب و هو عين الترجيح بلا مرجح و خروج الممكن - عن إمكانه بلا موجب.

فبالإضافة إلى نفس الفعل و إن كان ترجيحاً بلا مرجح، إلاً أنه بالإضافة إلى إرادته ترجيح بلا مرجح.

فعلم مِمَّا ذكرنا: أن محل النزاع هو الفعل الإرادى الخالى عن مطلق الغاية و الغرض، لا الخالى عن الغرض العقلاني؛ فإنه لم يقع نزاع فى إمكانه.

كما علم أن القبح بأى نظر، و أن الإمتناع بأى لحاظ؛ فإنه قبيح بالنظر إلى خلوه عن الحكمة و المصلحة و ممتنع بالنظر إلى حدوث الإرادة بلا موجب، غاية الأمر إن الموجب فى إرادته تعالى منحصر فى الحكمة و المصلحة، لا مطلق الغرض.

كما علم انه لا فرق بين التكوين و التشريع فى شىء من الإمتناع و القبح، و إن كان ظاهر شيخنا العلامة الأنصارى قدس سره اختصاص الإمتناع بمورد التكوين، و القبح بمورد التشريع، مع ان كل تكوين و تشريع بلا غاية قبيح و كل إرادة بلا سبب محال، و لك إرجاع كلامه إلى ما ذكرناه كما عن بعض أجلة تلامذته قدس سرهما. [يريد به المحقق الآشتياني فى هذا البحث . أنظر نهاية الدراية: ج ٦ / ٣٢٦.

[٦٨] آشتياني، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرايش سوم) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ش.

[٦٩] (١) الكافي الشريف: ج ٧ / ٢٢٩ باب «الرجل يقتل المرأة...» - ح ٦، و الفقيه: ج ٤ ص ١١٨ باب «الجراحات و القتل» - ح ٥٢٣٩، و التهذيب: ج ١٠ / ١٨٤ - ح ١٦ باب «القود بين الرجال و النساء»، و الوسائل: ج ٢٩ ص ٣٥٢ باب «ان دية أعضاء الرجل و المرأة سواء» - ح ١.

[٧٠] (٢) فرائد الأصول: ج ١ / ٤٨٧.

[٧١] (١) صاحب المعالم رضى الله عنه هو ابن الشهيد الثانى و ليس سبطاً له، و قد تكرر هذا المعنى فى هذا الكتاب من الميرزا الآشتياني قدس سره فلتكن على ذكر منه.

[٧٢] (٢) أنظر فقه المعالم: ٧٧٦.

[٧٣] (٣) السند صحيح لا إشكال فيه أصلاً بل صحيح أعلائي و ذلك لأن طريقه - على ما فى - الكافى الشريف - : على بن إبراهيم عن أبيه، و محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن ابن أبى عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبان بن تغلب. و لعل رمية بضعف السند سهو من القلم و الله العالم.

[٧٤] (١) علل الشرايع: ج ١ / ٩٠ قطعة من الحديث ٥، عنه وسایل الشيعة: ج ٢ / ١٨٠ باب « وجوب الغسل من الجنابة و ... » - ح ٥.

[٧٥] (٢) فرائد الاصول: ج ١ / ٤٨٨.

[٧٦] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٤٨٩.

[٧٧] (٢) نفس المصدر: ج ١ / ٤٨٩.

[٧٨] (١) نفس المصدر: ج ١ / ٤٩١.

[٧٩] (١) فرائد الأصول: ج ١ / ٤٨٩.

[٨٠] (٢) فرائد الاصول: ج ١ / ٤٩١.

[٨١] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٤٨٨.

[٨٢] (٢) نفس المصدر و الصفحة بالذات.

[٨٣] (٣) نفس المصدر و الصفحة بالذات.

[٨٤] (٤ و ٥) نفس المصدر: ج ١ / ٤٩٠.

[٨٥] (٤ و ٥) نفس المصدر: ج ١ / ٤٩٠.

[٨٦] (١) نفس المصدر: ج ١ / ٤٩٢.

[٨٧] (٢) نفس المصدر: ج ١ / ٤٩٣.

[٨٨] (١) نفس المصدر: ج ١ / ٤٨٨.



ترجمه
Translation Movement

[٨٩] (٢) أنظر الفصول: ٢٧٨، و هداية المسترشدين: ٤٠٢ ط ق.

[٩٠] (١) أنظر ضوابط الأصول: ٢٥٥.

[٩١] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٤٩٧.

[٩٢] (٢) قال المحقق الأصولى السيد على القزوينى قدس سره: **INSH**.

» و يشكل بعدم كون المعارضة فى محلها:

أما أولاً: فلأن الإحتياط فى المسألة الأصولية مقدّم عليه فى المسألة الفرعية لوروده عليه باعتبار سببية شكّه.

و أما ثانياً: فلأنّ المثال المذكور للمسألة الفرعية لكونه من الشك فى جزء العبادة مما لا يجرى فيه أصالة الإشتغال حتى تعارض قاعدة الإشتغال فى المسألة الأصولية بل هو من مجرى أصالة البراءة لرجوع الشك فى الأجزاء و الشرائط - كما حقق فى محله و عليه المورد قدس سره - إليه فى التكليف فلا معارض لقاعدة الإشتغال المتمسك بها للتعميم.

و أما ثالثاً: فلأنّ الإحتياط فى المسألة الفرعية بعد تسليم جريانه و وجوب العمل به لا ينافى الإحتياط فى المسألة الأصولية المقتضى لوجوب العمل بالظنّ المشكوك الإعتبار أو موهمه الدال على عدم وجوب السورة بحيث يلزم من العمل به طرحه؛ لأنّ معنى العمل بالظنّ الذى يقتضيه الإحتياط فى المسألة الأصولية تطبيق الفعل - بمعنى الحركات و السكنات الخارجيّة - على مقتضاه، و ليس مقتضى الظنّ القائم بعدم وجوب السورة وجوب الفعل على وجه عدم الوجوب حتى يناقضه وجوب الفعل المحتمل الوجوب لرجاء الوجوب، بل مقتضاه: - إما وجوبه لا على وجه الوجوب، أو عدم وجوبه على وجه الوجوب.

وأيًا منهما كان فلا يناقضه وجوب الفعل لإحتمال الوجوب ورجاءه كما هو مقتضى الإحتياط في المسألة الفرعية. إلى أن قال:
وأمّا رابعاً: فلخروج نحو الصورة المفروضة من الظنون القائمة بعدم الوجوب عن مورد كلام القائل بالتعميم إستناداً إلى قاعدة
الإشتغال؛ فإن غرضه بذلك إنّما هو التعميم في الظنون الموافقة للإحتياط وهي الدالة على وجوب أو تحريم، أو حكم وضعي يتولّد
منه الوجوب و التحريم كالنجاسة ونحوها لا- الظنون المخالفة له، الموافقة لأصل البراءة لخروجها عن مورد دليل الإنسداد، فكيف
بقاعدة الإشتغال؟ لعدم لزوم محذور من الرجوع إلى الأصل الموافق لها بعد العمل بالظنون الموافقة للإحتياط في جميع الأنواع الثلاث
من المظنونة والمشكوكة والموهومة.

فالظنون الدالة على عدم الوجوب أو على عدم الحرمة خارجة عن معقد كلام القائل بالتعميم، بل عن مجرى دليل الإنسداد أيضاً،
فكيف يورد عليه في إستناذه إلى قاعدة الإشتغال بمعارضة مثلها في المسألة الفرعية؟
إلّا أن يقال: بأنّ هذا التخصيص خلاف طريقة أهل القول بالظنون المطلقة؛ فإنهم لا يفرّقون في الحجّة و وجوب العمل بين الظنون
النافية لها الدالة على الإباحة أو الإستحباب أو الكراهة ضرورة أنّهم يعتمدون على الظنون في الجميع.
وقضيّة ذلك: أن يقصد التعميم بالنسبة إلى الجميع ولا ينافي كون مدلولها الإباحة وغيرها من الأحكام الغير الإلزاميّة وجوب العمل
بها.

إمّا لأنّ وجوب العمل بالظنّ يراد به الإعتقاد بالظنون على أنه حكم الله أو التدين به كذلك أو تطبيق العمل عليه في كل حكم
بحسبه هذا.

ولكن يرد على التمسك بقاعدة الإشتغال:— أنّها لا تفيد التعميم بالمعنى المقصود وهو أن الشارع أوجب علينا العمل بكل ظنّ على
أن يكون الحكم الواقعي في واقعة العمل بكل ظنّ هو الوجوب، وقاعدة الإشتغال غير متكفّلة لبيان ذلك، بل لبيان طريق تحصيل
البراءة اليقينيّة عمّا اشتغلت الذمّة به من العمل بالجملة المعيّنة من الظنون عند الشارع المبهمّة عندنا.

أنظر تعليقه على معالم الأصول: ج ٥ / ٣٥٧-٣٥٩.

[٩٣] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٤٩٩.

[٩٤] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٠٥.

[٩٥] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٠٢.

[٩٦] (٢) نفس المصدر: ج ١ / ٥٠٤.

[٩٧] (١) كذا وفي الكتاب: «فإن قلت: ... إلى آخره» وهو الصحيح.

[٩٨] (٢) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٠٦.

[٩٩] (١) نفس المصدر.

[١٠٠] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٠٧.

[١٠١] (٢) قد مرّ أنّ صاحب المعالم ولده وليس بسبّط له، نعم، صاحب المدارك العلامة الفاضل المحقق السيّد محمّد العاملي
المعروف على ألسنة الفقهاء بالسيّد السبّطه. إلا ان يكون— تعبيره هنا من باب التغليب لكثرة غير وجيه؛ لانه كان ينبغي له ان يعبر
عنهما بولديه وذلك لأن السبّط ولد أيضاً.

[١٠٢] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٠٩.

[١٠٣] (٢) فرائد المصدر: ج ١ / ٥٠٩.

[١٠٤] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥١٠.

[١٠٥] (١) الوجه في التأمّل: أنه بناء على الاستكشاف المذكور، يستكشف من تجويز الرجوع الى الاصول في موهومات التكليف

مطلقاً، أو في بعض أقسامه من جهة نفى وجوب الإحتياط بأدلة نفى الحرج عن حجية الظن، لعين ما ذكر حرفاً بحرف، فتدبر. منه دام ظلّه العالی.

[١٠٦] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥١١.

[١٠٧] (٢) نفس المصدر.

[١٠٨] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٤٢٧.

[١٠٩] (١) نفس المصدر: ج ١ / ٥١١.

[١١٠] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥١٢.

[١١١] (٢) و في نسخة الكتاب المطبوعة من قبل مؤتمر تكريم الشيخ الاعظم هكذا: وقد يدفع الإشكالان ... إلى آخره.

[١١٢] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥١٣.

[١١٣] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥١٦.

[١١٤] (١) قال شيخ خراسان أعلى الله تعالى درجته في الجنان:

« لا يخفى أن هذا على تقدير صحته ليس من توجيه خروج القياس، بل منع خروجه في هذا الحال فيكون الإشكال على تقدير خروجه بعد على حاله، فلا وجه لعدّه في عداد التوجيهات وكذا حال ما يتلوه من الوجه الثاني فإن الإشكال إنّما هو في النهي عنه على فرض إفادته الظنّ، إلّا أن يكون الغرض التفصي عن توجه إشكال ولو لعدم ثبوت فرضه و تقديره، لا عن الإشكال فتدبر». إنتهى. أنظر درر الفوائد: ١٦٤.

* و قال فاضل کرمان قدس سرّه معترضاً على محقق خراسان قائلاً:

« إن كان الضمير في توجيهه راجعاً إلى الخروج فيقال: منع الخروج ليس توجيهاً للخروج و يتوجه إشكال الخراساني و ليس الأمر كذلك.

فإن الضمير في توجيهه راجع الى المقام الأول الذي هو مقام دفع الإشكال الذي أوردوه على خروج القياس.

و دفع الإشكال قد يكون بمنع الخروج و قد يكون ببيان وجه مصحح للخروج.

و الدليل على أن الضمير راجع إلى المقام الأول دون خروج القياس: أنه يلزمه كون الجملة خبرية غير مرتبطة بالمبتدأ ... إلى آخر ما ذكره». أنظر حاشية رحمه الله على الفرائد:

Translation Movement
JMS

١٥٧.

[١١٥] (١) قوانين الاصول: ج ١ / ٤٤٨ و ج ٢ / ١١٣.

[١١٦] (١) كشف الغطاء: ج ١ / ٣٨.

[١١٧] (١) كمال الدين و تمام النعمة: ٣٢٤ باب (٣١) - ح ٩، و عنه مستدرک الوسائل: ج ١٧ / ٢٦٢ باب «عدم جواز القضاء و الحكم بالرأى ...» - ح ٢٥.

[١١٨] (٢) أمالي الصدوق: ٥٦ و فيه: و ما على ديني ... إلى آخره، و عيون الأخبار: ج ٢ / ١٠٧ - ح ٤، و التوحيد: ٦٨ - ح ٢٣، عنها الوسائل: ج ٢٧ / ٤٥ «باب عدم جواز القضاء و الحكم بالرأى ...» - ح ٢٢.

[١١٩] (٣) الكافي: ج ١ / ٥٨ باب «البدع و الرأي و المقاييس» - ح ٢٠ و باب «الطيب و الرياحان للصائم»، من ج ٤ / ١١٣ - ح ٥، و انظر الوسائل: ج ٢ / ٣٤٧ باب «وجوب قضاء الحائض و النفساء ...» - ح ٣.

[١٢٠] (١) الأعراف: ١٢.

[١٢١] (١) قوانين الاصول: ج ١ / ٤٤٨.

[١٢٢] (٢) كذا وفي الكتاب: «في مورد القياس ... إلى آخره».

[١٢٣] (١) وفي الكتاب هكذا: و بالجملة هي تدل على ... إلى آخره.

[۱۲۴] (۱) قوانین الاصول: ج ۱ / ۴۴۸ و ج ۲ / ۱۱۲.

[١٢٥] (٢) فرائد الاصول: ج ١/ ٥٢٣ وفي الكتاب: «إذ يصح»... إلى آخره بدل «إذ لا يصح».

[١٢٦] (١) فرائد الأصول: ج ١ / ٥٢٥.

[١٢٧] (١) فرائد الأصول: ج ١ / ٥٢٤.

[١٢٨] (١) كذا وفي المصدر: «وقد يستشكل ... إلى آخره».

[١٢٩] (٢) وفي متن الهداية «و كذا الحال في القول الثاني».

[١٣٠] (١) هداية المسترشدين: ج ٣ / ٣٣٢-٣٣٣.

[١٣١] (١) الفصول الغرويّة: ٢٨٥.

[١٣٢] (١) وفي الكتاب هكذا: فنهى الشارع ... إلى آخره.

[۱۳۳] (۱) قال المحقق الخراساني قدس سره:

« قد عرفت ممّا قدّمناه فى تصحيح سلوك الأُمارة فى حال الإنفتاح التّفصّلى عن وجوه الإشكال كلّها بهذا الوجه، وإن لم يخرج المصنّف عن عهدة ذلك هناك حين قراءتنا عليه الكتاب، فلذا عدل عنه إلى المصلحة فى الأمر بالسلوك و زاد لفظ « الأمر » و على ذلك كان عليه أن يعدل أيضا إلى المصلحة فى النهى ههنا، إلّا أنه قبل أن يصل إلى هنا بحثه، قضى نحبّه و فاز إلى روح و ريحان و جنّة و رضوان ». انتهى. أنظر درر الفوائد: ١٦٤.

[۱۳۴] آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (ویرایش سوم) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ش.

[١٣٥] (١) فرائد الأصول: ج ١ / ٥٢٨.

[١٣٦] (١) الكافي الشريف: ج ٧ / ٣٠٠ باب «الجراحات و القتل بين النساء» - ح ١، و عنه الوسائل:

ج ٢٩ / ٣٥٢ باب « ان دية أعضاء الرجل و المرأة سواء » - ح ١. [١٣٧] (٢) كمال الدين و تمام النعمة: ٣٢٤ باب « ٣١ » - ح ٩، عنه مستدرک الوسائل: ح ١٧ / ٢٦٢ - باب « عدم جواز القضاء و الحكم بالرأى » - ح ٢٥.

[۱۳۸] (۱) فرائد الاصول: ج ۱ / ۵۳۰.

[١٣٩] (١) أنظر حاشية فرائد الأصول تقرير بحث السيّد اليزدي: ج ١ / ٦٤٧.

[١٤٠] (١) انظر ضوابط الأصول: ٢٦٧.

[١٤١] (١) أنظر ضوابط الأصول: ٢٦٧.

[١٤٢] (١) فرائد الأصول: ج ١ / ٥٣٣.

[۱۴۳] (۱) فرائد الاصول: ج ۱ / ۵۳۵.

[١٤٤] (١) الكافي الشريف: ج ٣/ ٣٥٢ باب «السهو في الثلاث و الأربع»- ح ٣، عنه الوسائل: ج ٨/ ٢١٧ باب «ان من شك بين الثلاث و الأربع...»- ح ٣.

[۱۴۵] (۱) فرائد الاصول: ج ۱ / ۵۳۸.

[١٤٦] (٢) نفس المصدر.

[١٤٧] (٣) كذا وفي الكتاب: «بحجّيته مطلق الظن ... إلى آخره».

[١٤٨] (١) ملخص ما أفاده الشيخ موسى التبريزي في قوله قدس سره قبل أسطر:

« لأن المسائل الاصولية التي ينسد فيها باب العلم ... »:-

منع انسداد باب العلم في اغلب مسائل الأصول لإفتتاحه بإجراء دليل الإنسداد في الفروع.

و أنت خير بأنه يمكن قلب هذا الوجه بأن يقال بانفتاح باب العلم في الفروع بإجراء-- دليل الإنسداد في الأصول؛ إذ قلما توجد مسألة إلّا و توجد فيها أماره مظنونه الإعتبار، و المسائل الخالية منها ليست في الكثرة بحيث يلزم من الرجوع فيها إلى الأصول محذور.

لا يقال: مع تسليم إنسداد باب العلم في أغلب مسائل الأصول و لو مع قطع النظر عن جريان دليل الإنسداد أو في الفروع نمنع جريان سائر مقدماته في الأصول.

إذ منها: حصول العلم بالضرورة من الدين ببقاء التكليف و عدم كوننا مهملين كالبهائم.

و هذه المقدمة لا تجرى في الأصول؛ لأنه لا يخلو:

إمّا أن نقول بوجود حكم واقعي في كل واقعه كما هو ظاهر مذهب الخاصه و وردت به أخبارهم و إنّما عزّيناه إلى ظاهر مذهبهم؛ لأن ما علم بالضرورة و شهد به العقل: هو عدم خلوّ الوقائع المبتلى بها دون غيرها، و التمسك في ذلك بالأخبار لا يناسب دعوى الضرورة كما هو المدعى و إن ادعى تواترها.

و إمّا أن نقول: بخلوّ بعض الوقائع منه كما هو مذهب العامة.

و على التقديرين: لا دليل على جعل الشارع أحكاما متعلّقه بالأصول.

أمّا على الأول: فإن مقتضاه عدم خلوّ واقعه من حكم واقعي لا من حكم ظاهري و الأحكام المتعلّقه بالأصول ظاهريه لا واقعيه.

و أمّا على الثاني: فإنه مع عدم ثبوت التكليف في الواقع كيف يدعى جعل حكم ظاهري متعلّق بطريقه؟ فضلا عن بقاء التكليف هذا مع إمكان منع العلم الإجمالي بتعلّق حكم ظاهري بالطرق كما أوضحه المصنّف في الردّ على من ادعى إنحصار نتيجة دليل الإنسداد في اعتبار الظنّ بالطرق فراجع.-- و منها: لزوم الإختلال أو العسر من الإحتياط في المسائل المشبهة و هو ممنوع في المقام.

لأننا نقول: إن ما ذكر في السؤال في وجه عدم جريان دليل الإنسداد أو في الأصول متّجه، إلّا أن ظاهر المصنّف منع جريانه فيها؛ لإجل انفتاح باب العلم فيها لأجل عدم تمامية سائر مقدماته انتهى. أوثق الوسائل.

* و علّق الشيخ رحمه الله على « الأوثق » قائلا:

أقول: الاحكام الواقعيه: هي الأحكام الثابتة للموضوعات أولا من غير مدخلية للعلم و الجهل فيها.

و الأحكام الظاهريه: هي الأحكام المستفاده من ظواهر الأدلة الثابتة حجّيتها، و من ثم قيل: ظاهريه؛ لأنها مستفاده من ظواهر الأدلة، و هي قد تصادف الواقع و قد تتخلّف عنه، و لا فرق في ذلك بين الأصول و الفروع فكما أنّ لشرب التتن مثلا حكما في الواقع و حكما ظاهريا مستفادا من الأصل الثابت إعتباره و وجوب إتباعه في أضراب هذا الموضوع، كذلك للشهره القائمه على حكم حكم بحسب الواقع و هو وجوب إتباعها و بناء العمل على مؤدّاه.

أو عكس ذلك مثلا حكم ظاهري موافق لأحد الأمرين بحسب ما إقتضاه الدليل.

و ليت شعري ما فهم المحشّى المذكور من الأحكام الظاهريه؛ حيث خصّ الأصول بالأحكام الظاهريه و نفى عنها الأحكام الواقعيه و كأنه لمّا رأى مؤدّيات موضوعاتها أحكاما ظاهريه لا- غير، خصّ الموضوعات أيضا بها من حيث لا يشعر أو لم يفهم المراد من الأحكام الظاهريه و الواقعيه.-- و زعم أن الواقعيه: هي ما يتعلّق بالعمل أولا و بلا واسطه فنفاها عن الموضوعات الاصوليه.

فالحريّ بمن يعلّق - بعد جوده الفهم - فهم المراد من المصطلحات ثم التّفى و الإثبات.

إنتهى.

أنظر الفرائد المحشّى: ص ١٦٥.

* أقول: و أنظر حاشية الفرائد تقرير بحث السيد اليزدي قدس سره: ج ١ / ٦٥٩.

[١٤٩] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٤٢.

[١٥٠] (٢) نفس المصدر: ج ١ / ٥٤٣.

[١٥١] (١) كذا و في الكتاب: «أو أصليته».

[١٥٢] (٢) أقول: لا حظ كلمة السيد اليزدي في حاشية الفرائد: ج ١ / ٦٦٠.

[١٥٣] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٤٧.

[١٥٤] (١) قال الفاضل الجليل رحمه الله الكرمانى قدس سره:

« لا يخفى أن المستدل تمسك بالشهرة و الإجماع المنقول على عدم حجّية الظن في مسائل أصول الفقه إلزاما على الخصم.

و لا يدفعه منع الإجماع، و كون دعواه مساوقة لدعوى الشهرة؛ فإن الشهرة، بل دعواها يكفى المستدل في مقام الإلزام.

و ليت شعري كيف يصحّ كون دعوى الإجماع مساوقة لدعوى الشهرة سندا لمنع الشهرة، مع أن ما ذكر يدفع حصول الإجماع على ما

زعموه لا وقوع نقل الإجماع الذى هو مبنى الاستدلال.

و أيضا: إن كون المسألة في المستحدثات ينافى كونها مشهورة أو مجمعا عليها لو أريد الشهرة بين الكل، أو أريد إجماع الكل، أمّا لو

أريد بهما بالنسبة بمن بعد حدوث التكلّم فيها فلا، كما تراهم يقولون: «المشهور بين المتأخرين كذا و إجماع المتأخرين على كذا»

فافهم).

إنتهى.

أنظر الفرائد المحشى: ١٦٧.

[١٥٥] (١) جواهر الكلام: ج ٤٠ / ٥٥، و كذا ج ٢٢ / ١٥٤ و ج ٣٦ / ٢٣١ إلى غير ذلك من المواضع.

[١٥٦] (٢) الشيخ محمد تقى صاحب الحاشية و لم نجده عاجلا في الهداية، و أنظر تقارير المجدد الشيرازى: ج ٢ / ١٣٦.

[١٥٧] (٣) أنظر مسالك الأفهام: ج ١٣ / ٣٥٤.

[١٥٨] (١) قوانين الاصول: ج ٢ / ١٧٨.

[١٥٩] (٢) الكافى الشريف: ج ٢ / ٣٥ باب «فى ان الايمان مبثوث لجوارح البدن كلها» - ح ١، عنه وسائل الشيعة: ج ١٥ / ١٦٤ باب «

الفروض على الجوارح و وجوب القيام بها» - ح ١، وفيه:

Translation Movement

فرض الله على اللسان ... إلى آخره.

[١٦٠] (٣) الكافى الشريف: ج ٢ / ٣٤ نفس الباب السابق - ح ١.

[١٦١] (٤) نفس المصدر السابق.

[١٦٢] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٥٧.

[١٦٣] (١) الكافى الشريف: ج ٢ / ٣٤ باب «فى ان الايمان مبثوث فى جوارح البدن كلها» - ح ١.

[١٦٤] (٢) الكافى الشريف: ج ٢ / ٥٢٥ باب «القول عند الإصباح و الإمساء» - ح ١٢، عنه الوسائل:

ج ٦ / ٤٦٣ باب «استحباب الشهادتين و الإقرار بالأئمة عليهم السلام بعد كل صلاة» - ح ١.

[١٦٥] (١) الحجرات: ١٤ و الصحيح: «أَقَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ E.

[١٦٦] (١) البقرة: ١٣٦.

[١٦٧] (١) كذا و في الكتاب: «إذا حصل الظن من الخبر ... إلى آخره» و هو الصحيح و لعلّ ما وقع هنا من سهو قلم الناسخ و الله

العالم.

- [١٦٨] (١) الكافي الشريف: ج ٢ / ٣٥ باب «ان الايمان مبثوث على الجوارح» - ح ١، عنه وسائل الشيعة: ج ١٥ / ١٦٤ باب «الفروض على الجوارح» - ح ١، وفيه «و فرض الله على اللسان القول والتعبير عن القلب بما عقد عليه وأقرب به ...».
- [١٦٩] (١) بصائر الدرجات الكبرى: ٣٩٨ باب «التفويض الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم»، والكافي الشريف: ج ١ / ٢٤٥ باب «التفويض الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم».
- [١٧٠] (١) الكافي الشريف: ج ١ / ٤٦ - ح ١٣ من باب «البدع والرأى والمقاييس» عنه وسائل الشيعة: ج ٢٧ / ٣٨ باب «عدم جواز القضاء والحكم بالرأى» - ح ٣.
- [١٧١] (١) الذاريات: ٥٦.
- [١٧٢] (٢) الكافي الشريف: ج ٣ / ٢٦٤ باب «فضل الصلاة» - ح ١، و وسائل الشيعة: ج ١ / ٢٧ - الباب الأول من أبواب «مقدمة العبادات» - ح ٣٤.
- [١٧٣] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٦٠.
- [١٧٤] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٦٠.
- [١٧٥] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٦٦ وفيه: وتفريط في حجتهم ونقص يجب بحكم العقل رفعه.
- [١٧٦] (١) الكافي الشريف: ج ٢ / ٢٢ باب «دعائم الإسلام» - ح ١١.
- [١٧٧] (١) قال الفاضل الجليل الشيخ رحمه الله الكرمانى قدس سره: أقول: هذا المعنى الذى فسر الايمان به مبهم مجمل بظاھرہ فاسد.
- يصلحه - إن نفعه - أن الإيمان: الإذعان والالتزام بالأحكام الشرعية الدنيوية المترتبة عليها الآثار الأخروية وهذا غاية ما يصلحه ولا ينفعه؛ فإن الجواد قد يكو والصارم قد ينبو.
- فبالحرى أن نعرض عن كلام الغير وتكلم بما يبدو لنا وأجرى عليه قلمنا فنقول:
- قد يطلق الإيمان ويراد به ما يرادف الإسلام، وقد يطلق ويراد به المعنى الأخص وهو ما - عليه الفرقة المحقة الإمامية من فرق الإسلام.
- و أيا ما كان: هل هو الإذعان بالجنان أو هو مع الإقرار باللسان أو هما مع العمل بالأركان؟
- والأقرب: انه الإذعان ويكشف عنه الإقرار باللسان ويؤيته العمل بالأركان ولعله يستفاد من قوله تعالى: \أَقَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ E الحجرات: ١٤\.
- والمعتبر فيه وجوبا وتحققا ما هو معلوم وما هو المشكوك.
- والتحقيق: انه له مراتب، لكل مرتبة أحكام وآثار منها: ما هو مطهر محقق للدم محرّم للمال والعرض. ومنها: ما هو هو بزيادته أحكام آخر. ومنها: ما هو مع ذلك منج من العقاب وباختلاف هذه المراتب اختلفت الأخبار فى تفسيره بالزيادة والنقصان.
- و هل له أصل يرجع إليه فيما شك فى اعتباره فيه؟ الأصل باعتبار التكليف بالإعتقاد فى الزائد على قدر المعلوم معلوم وباعتبار تحقق الموضوع كما يترتب عليه الآثار الثابتة لهذا الموضوع يمكن استخراج الأصل فيه من النبوى المعروف.
- « كل مولود يولد على الفطرة إلا أن أبواه يهودانه وينصرانه».
- فإن اعتمدنا عليه فالأصل أيضا معلوم وإن جعلنا الإيمان أمرا حادثا بعد البلوغ غير حاصل قبله، فالأصل وإن كان عدم الحصول والحدوث فيما شك فيه إلا أنا بالمقدار المعلوم الاعتبار يمكن دفع المشكوك اعتباره بالأصل، ولو جعلناها موضوعا للصحيحة صار الأصل على خلاف الفروض المذكورة وبسط الكلام فى هذا المرام فى الكلام ولا يقتضيه هذا المقام فختمنا على الإرقام بالاختتام.
- إنتهى. الفرائد المحشّى: ١٧٢.

[١٧٨] (١) كتاب سليم: ٥٩.

[١٧٩] (٢) الكافي الشريف: ج ٢ / ٢٢ باب «دعائم الاسلام» - ح ١١.

[١٨٠] (٣) الكافي الشريف: ج ٢ / ٤٠٥ باب «المستضعف» - ح ٦.

[١٨١] (١) القول بعدم تبليغ النبي صلى الله عليه و اله و سلم إياه من رأس ممنوع، نعم، التأكيد و الإصرار عليه - لما كان الايمان أعلى كعبا و أزلف قربا و أشرف رتبة و هؤلاء حديثوا عهد بالجاهلية عاشوا دهرا في الظلمات لم يروا نورا و لم يهتدوا اليه سبيلا و كانت الحكمة الإلهية تقتضى التدرج في بيان الاصول حيث التركيز على خصوص الدعوة الى التوحيد من خلال الايمان برسالة الرسول الأعظم صلى الله عليه و اله و سلم و كذا الانذار من يوم الحساب - لم يكن بمثابة الإصرار على التوحيد و التشرف بشرف الإنقياد للإسلام.

و بصورة عامة فإن أيام مكة المكرمة هي أيام تأسيس أبنية النفوس على الاصول التي بنى عليها الإسلام من الدعوة إلى رفض الشرك و الإذعان بوحدانية الله عز و جل و تصديق الانبياء و الايمان بهم و بيوم البعث الذي تنشر فيه دواوين العباد للحساب فيعطى المؤمن ثوابه و يجزى الجاحد عقابه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، لكن كل ذلك لم يمنع من أن يذكر الرسول صلى الله عليه و اله و سلم بدور الأمير عليه السلام في كيان الاسلام بأمر من العزيز الجبار بين فترة و أخرى و حينه و فينه.

أما سمعت بيوم الدار و إنذار العشيرة؟! أم كنت غائبا عن ليلة المبيت و صنع وزيره؟! و هلا تأملت في أخبار الإسراء و أسرار ما انتهى اليه الحبيب في معراج و مصيره؟ و بم أوصاه رب العزة في سفيره؟ الى غير ذلك مما شاء الله عز و جل من التنبيه عليه في قضية الإمامة منذ أوائل البعثة - و حتى يوم الخميس، يوم الرزية التي اعترف بها كل طاهر و خبيث.

و كيف كان فيما ان الأمير يمثل الرسول الأعظم صلى الله عليه و اله و سلم بل شاء الله سبحانه ان تكون نفسه نفسه كان الايمان بالرسول الأعظم صلى الله عليه و اله و سلم و الاعتراف و الإقرار به و التسليم له هو عين الاعتراف بالأمير عليه السلام و أولاده النجباء؛ لأنهم في الواقع إمتداد لتلك الشخصية العظيمة فمن ثم كان يكتفى بالتسليم للنبي الأكرم «صلوات الله عليه و على أهل بيته» في إبان الدعوة.

و لهذا الإجمال تفصيل يطلب من محله. و منه تعرف ان ما ذكره قدس سره من أن النبي صلى الله عليه و اله و سلم ترك البيان من رأس - في تلك الأيام - لا يخلو من نظر.

[١٨٢] آشتياني، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ش.

[١٨٣] (١) أنظر المقنعة: ٣٣.

[١٨٤] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٦٣.

[١٨٥] (٢) الكافي الشريف: ج ٢ / ٢١ باب «دعائم الاسلام» - ح ٩.

[١٨٦] (١) هذا منه في غاية الغرابة إذ لم يهمل أمر المعاد في الأخبار فكما تحدّثت عن لزوم الإقرار بالتوحيد و النبوة تحدّثت إلى جانبه عن لزوم الإقرار بيوم البعث أيضا و لعله رضوان الله تعالى عليه لم يستقص الأخبار الواردة في الباب هذا الى جانب الكتاب الشريف حيث ان ثلث آياته المكية تناولت ذكر المعاد و تفاصيله و ضرورة الاعتقاد به، صحيح أن أمره ليس بأوضح من التوحيد و النبوة و مع ذلك لم يذكر التصريح بالإقرار به في جملة من الأخبار، لكن الميرزا رضى الله عنه، كأنه غفل عن ان الاعتراف بالأصلين السابقين مقدّمة لهذا الأصل بمعنى ان الاعتراف بالوحدانية بعد الإيمان بالنبوة و الإقرار بواقعها و الإلتزام بمبادئها طريق للوصول الى نعيم الأبد أو شقاوة الأبد على تقدير الجحود و ان كان واقع الأمر قد أجمل برمته في المبدء الازلي قال الله عز و جل حكاية عن عباده: **إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ** E إذ هو الأوّل و الآخر، إن كلّ من في السموات و الأرض إلا آتى الرحمن عبدا.

[١٨٧] (١) انظر الكافي الشريف: ج ١ / ٣٧١ باب «انه من عرف إمامه...» - ح ٥ و ص ٣٧٦ باب «من مات و ليس له امام من ائمة الهدى» - ح ١.

[١٨٨] (١) بل الظاهر ان العلم بالترتيب و لو اجمالاً - كاف للإلزام في دائرة الايمان فلا يشترط العلم تفصيلاً بمعنى ان المعرفة بالأئمة من آل محمد عليهم السّلام المنصوص عليهم من قبل الله عزّ و جل على لسان النبي الأكرم صلى الله عليه و اله و سلم و أنّهم اثنا عشر إماماً أولهم على بن أبي طالب عليه السّلام و آخرهم المهدي المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف افترض الله طاعتهم على العباد و ان الله عزّ و جل لا يقبل عملاً من أحد الا بمن جاء بولايتهم يوم المعاد و يعرف اسمائهم و أعيانهم من دون أن يميّز ترتيبهم أو يطّلع على تفاصيل انبأهم بل يشدّ الرحال إلى زيارتهم في كربلاء و النجف و طوس و سامراء و الكاظمين و البقيع و هو قد لا يعلم بأنّ الامام الجواد عليه السّلام حفيد للإمام الكاظم صلوات الله تعالى عليه كما هو المشاهد عند جملة من عوام الشيعة و نسوانهم من الضعفاء ممن يعيش في القرى البعيدة على أنّهم من الذين يخلصون الولاء لأهل البيت عليهم السّلام حيث يظن بعضهم ان الإمام الجواد عليه السّلام ابن للإمام الكاظم صلوات الله تعالى عليه، ألا- ترى انه تعارف عند العرب منهم تكنية كل كاظم عندهم بأبي جواد؟-- حتى صارت عندهم عادة حتى عند من يعلم بوساطة الامام الرضا عليه السّلام في البين.

فالحكم بخروج من لا يعرف الترتيب التفصيلي مع إقراره بالترتيب على الوجه الذي ذكرناه عن دائرة الايمان في غاية من الاشكال- لأنك لا تجد إمامياً لا يعرف الأمير عليه السّلام و انه أبو الأئمة كما لا تجد من يجهل الحسن و الحسين صلوات الله عليهما أو زين العابدين عليه السّلام لمكان كربلاء و المحرّم و الاربعين، بل و لا الصادق عليه السّلام لكون كل جعفريّ منتسباً اليه، بل و لا سائر الأئمة عليهم الصلاة و السلام بما فيهم مهديّ آل محمد صلوات الله تعالى عليهم. نعم، قد لا يعرف الترتيب سكّان البوادي و القرى مع كمال الاخلاص الذي تجده عندهم و الولاء و من هذا حاله هل يصلح سلب عنوان الايمان عنه؟ الانصاف انه في غاية من الصعوبة و الاشكال. نعم، لا يكفي الاقرار بالعدد مع الجهل بالاسم و العين و ما لا بدّ منه في البين.

[١٨٩] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٦٥.

[١٩٠] (٢) لم يعترف الاخباريون بما اختاره الصدوق و شيخه «سامحهما الله عزّ و جل» في المقام فنسب ذلك إليهم مع ان الذاهب الى مذهب الصدوق منهم نادر، غريب بل لا بدّ من التنبيه على بطلانها.

Translation Movement
JMS

[١٩١] (١) نفس المصدر السابق: ج ١ / ٥٦٦.

[١٩٢] (٢) أنظر غوالي اللثالي: ج ٤ / ١٣٢ - ح ٢٢٧.

[١٩٣] (١) قال الفاضل الكرماني قدّس سرّه:

« و لعلّ الإيماء في النبويّ إلى وجوب معرفته ما ذكر بملاحظة أن في عدّه صلوات الله تعالى عليه و آله العلوم الشرعيّة و حصره العلم فيها و نفيه الضرر عن الجهل بغيرها إشعاراً بأن في الجهل بالعلوم الشرعيّة و منها ما يعلم بمراتب سفراء الله و خلفائهم ضرراً أو بأن تكون الآية أعم من التكوينيّة و التدويّيّة أو بأن تكون الفريضة أعم من العمليّة و الاعتقاديّة.

و بالجملة: الأيماء و إن كان غير الدلالة و يكفي فيه مناسبة و ارتباط في الجملة إلّا أن فهمه هنا يحتاج إلى استعمال الزمل و الأسطرلاب، مع أنه بدون القصد لا يفيد و القصد إليه غير معلوم، و الوجوب إن كان له دليل فذاك و إلّا فإثباته بأمثال ذلك مشكل». إنتهى.

الفرائد المحشّى: ١٧٣.

[١٩٤] (١) الكافي الشريف: ج ١ / ٣٢ باب «صفة العلم و فضله» - ح ١.

[١٩٥] (٢) حكى عن «العوائد» ان المراد بالآية المحكمة: أصول العقائد التي براهينها الآيات المحكمات، و بالفريضة العادلة: فضائل الأخلاق، و عدلتها كناية عن توسّطها، و بالسنة القائمة شرائع الأحكام و مسائل الحلال و الحرام.

و عن الفاضل المازندراني في حاشيته على المعالم:

ان الأولى إشارة إلى العلم بالكتاب و الأخير إلى العلم بالأحاديث و الوسط و هو فريضة عادله، أى: مستقيمة إلى العلم بكيفية العمل بالأحكام، و المراد باستقامتها إشتمالها على جميع الأمور المعتبرة فيه شرعا في تحققها.

* و قال الفاضل الجليل الشيخ رحمه الله الكرمانى قدس سره:

« إن كانت المعانى المذكورة لألفاظ الخبر مستفادة من أمر خارج من اللفظ يصلح للإعتماد عليه فهو، و إلّا فاللفظ ذو وجوه شتى و الله و رسوله أعلم بما أريد منها.

فإن قلت: فهل فهم السامعون لهذه الألفاظ عن النبي صلى الله عليه و اله و سلم أو عن أبي الحسن موسى عليه السلام معانى أريد منها أم ترددوا و تحيروا فيها و اقتنعوا بما فهموا من صدر الرواية من عدم الضرر بجهل العلم بأنساب العرب و وقائع وقعوا فيها و الأشعار العربية و نظائرها.

قلت: نحتمل الأول بقرينة مقالتيه لم تنقل لنا، أو حاليته فانت عتّا، و حقيقة الحال عند العالم بحقائق الأحوال ليس لنا فيها مجال و مع ذلك نقول- كالتزائي شبحا من بعيد يتردد فيه بين أمور- لعل المراد من الأول علم تفسير الآيات و من الأخيرين علم الفرائض و السنن أى:

الأحكام الشرعية و بالجملة: العلوم الشرعية». إنتهى. الفرائد المحشّى: ١٧٣. — أقول: و يقرب منه ما فى بحار الأنوار للعلامة المجلسي قدس سره و فيه نظر واضح.

لاحظ البحار: ج ١ / ٢١١.

[١٩٦] (١) يونس: ٦٧ و الرعد ٣ و ٤.

[١٩٧] (٢) قلت: بل الأظهر أن المراد بالفريضة العادلة هي شرائع الأحكام و مسائل الحلال و الحرام و أمّا السنّة القائمة فهي الأخلاق و السيرة النبويّة صلى الله عليه و اله و سلم.

[١٩٨] (١) الكافي الشريف: ج ١ / ١٨٨ باب «فرض طاعة الأئمة عليهم السلام»- ح ١٣، و فى الحديث:

أعرض عليك ديني الذي أدين الله عزّ و جلّ به؟ و أورده أيضا بطريق آخر و لفظ جامع فى:

ج ٢ / ٤٠٦ باب «المستضعف»- ح ٦ «طبع دار الأسوة».

Translation Movement

[١٩٩] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٦٨.

[٢٠٠] (١) الكافي الشريف: ج ١ / ١٨٧ باب «فرض طاعة الأئمة عليهم السلام»- ح ١١.

[٢٠١] (١) الكافي الشريف: ج ١ / ٤٣٧ باب «فيه نطف و جوامع من الرواية فى الولاية»- ح ٧.

[٢٠٢] (٢) الكافي الشريف: ج ٢ / ٣٩٩ باب «الشك» الحديث (٣).

[٢٠٣] (٣) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٧٧.

[٢٠٤] (١) قال الشيخ الأعظم قدس سره بعد ذلك بأسطر:

« و أمّا التدنّين بالضروريّات ففى اشتراطه أو كفايه عدم إنكارها مع العلم بكونها من الدين وجوه أقواها الأخير ثمّ الأوسط».

* و علّق عليه تلميذه الفحل السيّد على القزوينى قائلا:

« و من العجب ما فى كلام شيخنا هذا.

فأول ما يردّ عليه: عدم التغاير بين الوجه الأوّل و الثانى؛ فإنّ الإنكار عبارة عن عدم التدنّين، فعدمه بضابطه النفي فى النفي عبارة عن التدنّين إلّا أن يقال بملاحظة ثبوت الواسطة و هو التوقّف بمنع الملازمة؛ لأن عدم التدنّين بمعنى الإنكار أعمّ من التدنّين و التوقّف، و عدم استلزام الأعمّ للأخص ضرورى.

و ثاني ما يرد عليه: أن ترجيح الوجه الأخير في معنى القول بأن إنكار ما جاء به النبي صلى الله عليه و اله و سلم المقابل للإقرار به غير مضرّ في الدين و الإسلام و هو خلاف النص و الإجماع». إنتهى.

أنظر تعليقه على معالم الأصول: ج ٥ / ٤٠٠.

[٢٠٥] (٢) كما هو الحق الذي لا محيص عنه.

[٢٠٦] (٣) لم نجد حديثاً بهذا المضمون و أنظر الكافي الشريف: ج ٢ / ٤٠ - ح ٦ من باب «المستضعف»، و كذا الوسائل: ج ٢٤ / ١٣٢ الباب «٩» - ح ١٠.

[٢٠٧] (١) الكافي الشريف: ج ٢ / ٣٨٦ باب «الكفر» - ح ١٠.

[٢٠٨] (١) الكافي الشريف: ج ٢ / ٣٨٧ الباب السابق - ح ١١.

[٢٠٩] (٢) الكافي الشريف: ج ٢ / ٣٩٤ - ح ١ «طبع دار الأسوة».

[٢١٠] (٣) الكافي الشريف: ج ١ / ٤٥ باب «استعمال العلم» - ح ٦.

[٢١١] (٤) الكافي الشريف: ج ٢ / ٣٨٧ باب «الكفر» - ح ١٥.

[٢١٢] (٥) المصدر السابق نفس الباب - ح ١٩.

[٢١٣] (١) الكافي الشريف: ج ٢ / ٣٩٩ باب «الشك» - ح ٣.

[٢١٤] (٢) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٧١.

[٢١٥] (١) التوبة: ١٠٦.

[٢١٦] (٢) الكافي الشريف: ج ٢ / ٤٠٧ - ح ١ و زبدة الكلام في المقام: أن المرجون هنا لأمر الله قوم كانوا مشركين و قد قاموا بقتل أمثال حمزة سيّد الشهداء و جعفر الطيّار «صلوات الله عليهما» و أضرابهما من المؤمنين ثم من الله عزّ و جلّ عليهم بعد ذلك فدخلوا في الاسلام و تبرأوا من الشرك لكنهم وقفوا في هذا المنزل دون أن يرتقوا إلى الايمان فتجب لهم الجنة أو يرتدوا فتجب لهم النار و ماتوا على ذلك فهم من المرجون لأمر الله تعالى.

[٢١٧] (٣) بل تدل على ثبوت الوسطة بين الإيمان و الكفر كما هو ظاهر، و لعلّه وقع منه سهوا و الله العالم.

[٢١٨] (١) الكافي الشريف: ج ٢ / ٤٠٣ - ح ٢ باب «الضلال».

[٢١٩] (١) و في المصدر: ثم قال لنا: ما تقولون في خدمتكم ... إلى آخره.

[٢٢٠] (٢) في المصدر: «لا» بدل «بلى».

[٢٢١] (١) في المصدر: يديرنا على قول محمّد بن مسلم.

[٢٢٢] (٢) الكافي: ج ٢ / ٤٠٢ - ح ١ باب «الضلال».

[٢٢٣] (٣) لعلّه يقصد: ان هاشما حكم بكفر من لم يعرف إمامه أهل البيت الثابتة لهم بأمر الله عزّ و جلّ، من دون ان يكون قد سمع بمتعلق حكمه من الامام المعصوم، و المفروض ان المؤمن ينبغي له أن لا يدين الله تعالى بشيء متى ما لم يسمع بذلك من الشارع كما ورد أن من سرّه ان يستكمل الايمان كلّه فليقل: القول متى في جميع الأشياء قول آل محمّد فيما أسروا و ما أعلنوا و فيما بلغنى عنهم و فيما لم يبلغنى. انظر الكافي الشريف: ج ١ / ٣٩١ باب «التسليم و فضل المسلمين» - ح ٦.

[٢٢٤] (١) التغابن: ٢.

[٢٢٥] (٢) التوبة: ١٠٦.

[٢٢٦] (٣) النساء: ٩٨.

[٢٢٧] (٤) الكافي الشريف: ج ٢ / ٤٠٣ - ح ٢ من باب «الضلال»، «ط دار الأسوة».

[٢٢٨] (١) المصدر السابق: ج ٢/ ٤٠٦ باب «المستضعف» - ح ٥ ط دار الأسوة.

[٢٢٩] (٢) أقول: التعبير لا- يخلو من مسامحة؛ فانه إذا لم يترتب عليه حكم المسلم كيف حكم له بالطهارة؟ و أنت تعلم بان الحكم بطهارة هؤلاء و جواز نكاحهم و توارثهم و ما إلى ذلك من أحكام إنما يتبع الحكم بإسلامهم و لعل ما صدر منه كان سهوا من القلم و إلّا فإن الوسطة المذكورة إنما هي بين الكفر و الإيمان.

و أما الوسطة بين الإسلام- الذي عبر عنه بالإيمان بالمعنى الأعم- و الكفر فشيء لا دليل عليه و لم يثبت من طريق الأخبار و إنما هو نسيج الخيال، على ان الوسطة بين الإسلام و الكفر- لو سلم- هي ما عليه أهل الكتاب و لهم أحكامهم و البحث أجنبى عنهم تماما و شرحه يطلب من محله.

[٢٣٠] (١) لم نعرف لهذه الفروع محصية لا بعد عدم وضوح الوسطة المتصورة بين الإسلام و الكفر حيث كان الحديث عن الوسطة بين الإيمان و الكفر لا غير.

[٢٣١] (٢) لا يخلو من تهافت صدرا و ذبيلا فلاحظ.

[٢٣٢] (٣) كذا و الظاهر ان الصحيح: و أمّا نكاحه المؤمنة.

[٢٣٣] (١) الحجرات: ١٤.

[٢٣٤] (٢) الأنعام: ١٦٠.

[٢٣٥] (٣) البقرة: ٢٤٥.

[٢٣٦] (١) الكافي الشريف: ج ٢/ ٢٦ باب «أن الإيمان يشرك الإسلام و الاسلام لا يشرك الإيمان» - ح ٥.

[٢٣٧] (١) النساء: ٨٠.

[٢٣٨] (٢) الكافي الشريف: ج ٢/ ١٩ - ح ٥.

[٢٣٩] (٣) نفس المصدر ج ٢/ ٢٤ باب «ان الاسلام يحقن به الدم» - ح ١، و المحاسن: ج ١/ ٢٨٥ باب «الاسلام و الايمان» - ح ٤٢٣.

[٢٤٠] (١) فرائد الاصول: ج ١/ ٥٧٢.

[٢٤١] (٢) قال الفاضل الكرمانى قدس سره:

« أقول: على تقدير اعتبار احتمال الاعتقاد على طبق الشهادتين في إسلام مظهر الشهادتين قد استشكل المصنف قدس سره في الحكم بكفر الظانّ بالحق باعتبار تقييد كفر الشاكّ بالوجود الذي هو الإنكار مع العلم فإذا لم يجحد ظانّ الحق لم يكفر، و استظهر كفر الظانّ بالباطل باعتبار ان معتقد الباطل كافر و الظاهر شموله للظان بالباطل أيضا.

و الجحود الذي هو الإنكار مع العلم و لو بالمعنى الأعم لا يتأتى هنا فلا يعتبر، فالظاهر كفره.

و بالجملة: الفرق بين الظانين بالإستشكال و الظهور وجداني و التسوية بينهما فيهما خلافة و هذا واضح». إنتهى. انظر الفرائد المحشى: ١٧٤.

[٢٤٢] (١) قال الفاضل الكرمانى قدس سره:

« أقول: هذا الانصاف الذي فتح به لو تم لجرى دليل الإنسداد في الأصول الاعتقاديّة و كفاية الظنّ فيها بأن يقال:

معاصروا النبي صلى الله عليه و اله و سلم و الأئمة عليهم السّلام كانوا متمكّنين من تحصيل العلم بالمعارف و كان باب العلم فيها مفتوحا لهم بمشاهدة الآيات و ظهور المعجزات و استماع القطعيات و إزالة ما يرد عليهم من الشكوك و الشبهات و نحن فاقدوا كل ذلك فإن عمدة الأدلة على إثبات الصانع القديم الواجب بالذات هو انه لولاه لزم الدور أو التسلسل و في بطلان التسلسل نظر كما اعترف الجزائري به في أوّل كتابه بقوله: «و في بطلانها نظر».

و قد اعترف رئيس الحكماء أبو على سينا بأن المعاد الجسماني لا يفى بإثباته العقل و غاية ما يمكن إثباته في أمر النبوة هو مطلق

النِّبْوةُ أَمَّا الْخَاصَّةُ فَلَا، وَ أَمَّا الْمَعْجَزَاتُ فَلَيْسَ لَنَا إِلَيْهَا سَبِيلٌ إِلَّا هَذَا الْكِتَابُ الْعَزِيزُ الَّذِي بَأْيَدِنَا.

و قد اختلف العلماء الذين صرفوا أعمارهم فى ذلك فى بيان وجه إعجازه حتى قال بعضهم: بأنه يمكن الإتيان بمثله إلا أن الله يصرف عن ذلك.

فإذا كان هذا حالهم فكيف يمكن إثبات أنه معجز لغيرهم فإذا انسَدَ باب العلم القطعى فى هذا الزمان بإجمال ما تقدّم من البيان مع وفور القاء الشبهة والشكوك مع أتباع الشيطان، والتكليف بالأصول باق لم يرتفع ولا شىء أقرب إلى القطع وأصلح لأن يقوم مقامه عند امتناعه من الظن، فالعقل القطعى الحكم ها هنا يحكم بالإكتفاء بالظن والإقتناع به، فثبت — اعتبار الظن فى الفروع والأصول. لكن كل هذا بمنزلة منسوجات العناكب يقطعها ويبيدها ويفنيها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [E] العنكبوت: ٦٩.

و هل القديم الواجب تعالى شك فيه كما يحتاج إثباته إلى بطلان الدور والتسلسل؟

﴿إِنَّمَا فِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [E] إبراهيم: ١٠.

و فى كل شىء له آية تدل على أنه واحد يا من خفى من فرط الظهور، و بسط الكلام لا يصلح لهذا المقام. انتهى.
أنظر الفرائد المحشى: ١٧٥.

[٢٤٣] (١) من الأحاديث المشهورة على الألسن جدًا لكنّه لا أصل له لا فى تراث أهل البيت عليهم السّلام ولا غيرهم، بل هى كلمة لبعض المتفلسفين كما قيل و يأتى أو لسفيان الثورى كما فى آخر ولا بأس بالإشارة إلى كلا الكلامين: جاء فى كتاب «المواقف» للقاضى عضد الإيجى: انه من كلام سفيان الثورى فإنه روى ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال: ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين.

فقلت عجوز: قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ﴾ [E] التغابن: — ٢.

فلم يجعل الله من عباده إلا الكافر والمؤمن فبطل قولك، فسمع سفيان كلامها فقال:

عليكم بدين العجائز. انظر المواقف: ج ١ / ١٦١.

هذا و فى «فيض القدير شرح الجامع الصغير» للمناوى:

قال السمعاني فى الذيل عن الهمدانى قال: سمعت أبا المعالى يعنى امام الحرمين يقول:

قرأت خمسين ألفا فى خمسين ألفا ثم خليت أهل الاسلام باسلامهم فيها و علوم الظاهرة و ركبت البحر الخضم و غصت فى الذى نهى أهل الاسلام عنه، كل ذلك فى طلب الحق و هربا من التقليد و الآن قد رجعت من العمل إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركنى الحق بلطفه و اموت على دين العجائز و يختم عاقبة أمرى عند الرحيل على الحق و كلمة الإخلاص «لا إله إلا الله» فالويل لابن الجوينى. انظر فيض القدير: ج ١ / ٥٤٤.

قلت: و على كل حال قد اتفقت كلمتهم على كونه موضوعا. قال الصغّانى: موضوع. و قال الآمدى: لم يثبت و لم يصح. «الاحكام»: ج ٤ / ٢٢٦.

و قال القارى: حديث موضوع. و قال ابن طاهر: لم أقف له على أصل، إلى غير ذلك ممن صرح بوضعه. أنظر تذكرة الموضوعات: ١٦.

و أمّا ما ذكره صاحب «الفصول» رضوان الله تعالى عليه فى «فصوله» ص ٤١٥: من ان صدوره عن الثورى لا ينافى صدوره عن النبى صلى الله عليه و اله و سلم فظاهر الفساد بعد عدم وجدان المصدر الصحيح لهذا الخبر لا فى كتب الخاصة و لا العامة فكيف يمكن إسناده اليه؟

نعم، لا- اشكال فى كون ما نسبته السمعانى الى امام الحرمين: قد تكون مجرد نسبة لا واقع — لها خارجا، إذ يبعد إعراض مثله ممّن توغل فى الفلسفة و الكلام عن هذا العلم و تشبّه بدين العجائز كما أشار اليه السقّاف فى صحيح شرح العقيدة الطحاوية ص ٦٨ حيث

أنكر رجوع الجويني عن علم الكلام وجعل النسبة المذكورة في مثل كلام السمعاني خرافة.

والمهم ان الحديث المذكور باطل من أساسه سنداً ومصدراً ودلالة. وشرح بطلانه زائداً على ما ذكرنا يطلب من موضع آخر.

[٢٤٤] (*) قال سيد العروة أعلى الله تعالى مقامه الشريف:

« وقد يستدل أيضاً لذلك بقوله تعالى **أَوَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا** [العنكبوت: ٦٩] وقوله تعالى **إِنَّ لِلَّهِ الْحُجَّةَ الْبَالِغَةَ** [E] الأنعام: ١٤٩. »

وفيه - مضافاً إلى إمكان منع العموم فيها باعتبار منع كون الموصول مطلقاً للعموم وأن المراد بالمجاهد من له أهلية المجاهدة، وكذا الحجة البالغة ثابتة لأهلها -: إن غاية ما يستفاد منهما ظهور عموم يقبل التخصيص، ونحن نرى بالوجدان والعيان وجود القاصرين سيما في أطراف البلاد البعيدة عن صيت الإسلام، ومما يقطع به ذلك أنه لو فرض أن المكلف في ابتداء بلوغه اشتغل بالمجاهدة والنظر مات قبل أن يحصل له الاعتقاد بما يجب عليه من المعارف، فهل ترى أنه يحكم عليه بالتقصير أو يدعى له عدم وقوع الفرض. وبالجملة: أننا قاطعون بوجود الجاهل القاصر بالحس والعيان، والاستدلال ببعض الظواهر في مقابل ذلك كما ترى. إنتهى. أنظر حاشية فرائد الأصول: ج ١ / ٦٧٤.

[٢٤٥] (١) العنكبوت: ٦٩ وقد جاء في الأصل وإن جاهدوا وهو خطأ.

[٢٤٦] (١) الذاريات: ٥٦.

[٢٤٧] (٢) لا أصل له في التراث الموجود عن أهل البيت عليهم السلام أبداً، نعم، كتب التصوف مملوءة منه عند الخاصة والعامة، و الظاهر انه مأخوذ من أرباب التصوف من أبناء العامة.

[٢٤٨] (٣) الروم: ٣٠.

[٢٤٩] (٤) الكافي الشريف: ج ٢ / ١٣ ح ٣ من باب « فطرة الخلق على التوحيد ».

[٢٥٠] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٧٦، والخبر في الكافي الشريف: ج ٢ / ٤٠٣ باب « الضلال » - ح ٢.

[٢٥١] (١) قال سيد العروة رضوان الله تعالى عليه:

« بعد فرض عدم وجوب هذا الاعتقاد الظني لغير المتمكن من العلم يبعد وجوب إلزامه تحصيل ذلك الاعتقاد إرشاداً غاية البعد؛ إذ لا وجه لإيقاع الشخص في كلفة ما لا يجب عليه ولا يفيد.

والتحقيق: أنه يجب على من لا يقدر إلماً على تحصيل الاعتقاد الظني أن يحصّله ويتدين به وهذا مما يستقل به العقل بملاحظة مطلوبيّة الاعتقادات الحقّة ومذمّة الشاك والجاحد في الأخبار المتظافرة وحينئذ يجب على العالم بأنه يتمكّن من تحصيل الظن إرشاده وإلزامه بذلك لوجوب إرشاد الجاهل بما يجب عليه ولو لم يراجع ذلك الجاهل إليه فضلاً عما إذا راجع إليه. إنتهى. أنظر حاشية فرائد الأصول: ج ١ / ٦٧٦.

[٢٥٢] (١) ورد في مثل إرشاد القلوب للديلمى: ج ٢ / ٢١٢، وكشف الغمّة للإربلي: ج ١ / ١٧٠ ومناقب ابن شهر آشوب: ج ٢ / ٣٨، و مشارق الأنوار للحافظ رجب البرسي: ١٧٨، وفصائل شاذان بن جبرئيل: ١٣٧ ولعله هو الأصل لكل من تأخر عنه.

[٢٥٣] (١) شرح الوافية مخطوط: ٤٨٢ - ٤٨٤.

[٢٥٤] (١) شرح الوافية أيضاً.

[٢٥٥] (٢) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٨٠.

[٢٥٦] (١) شرح الوافية مخطوط.

[٢٥٧] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٨٢.

[٢٥٨] (١) عدّة الاصول: ج ١ / ١٣٢.

[٢٥٩] (١) فى كونها أصولية كلام الا ان يريد به أصول الكلام.

[٢٦٠] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٨٤.

[٢٦١] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٨٦.

[٢٦٢] (٢) - نفس المصدر ج ١ / ٥٨٧.

[٢٦٣] (١) الشيخ الاكبر الشيخ جعفر فى كشف الغطاء: ٣٨.

[٢٦٤] (٢) مسالك الافهام فى شرح شرائع الاسلام: ج ٦ / ١٥٦.

[٢٦٥] (١) لم نعثر عليه فى المناهل و انظر مفاتيح الاصول: ٧١٦.

[٢٦٦] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٩٨.

[٢٦٧] (٢) معارج الاصول الباب « ٩ - الاجتهاد، المسألة الخامسة: » ٢٦٢ (تحقيق محمد حسين الرضوى).

[٢٦٨] (٣) فرائد الاصول: ج ١ / ٥٩٨.

[٢٦٩] (١) نفس المصدر السابق.

[٢٧٠] (*) كذا و فى الكتاب: تحت أصالة حرمة العمل.

[٢٧١] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٦٠٢.

[٢٧٢] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٦٠٣.

[٢٧٣] (١) نفس المصدر: ج ١ / ٦٠٤.

[٢٧٤] آشتياني، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فى شرح الفرائد (ويرایش سوم) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ش.

[٢٧٥] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٦٠٧.

[٢٧٦] (١) قال العلامة الجليل الشيخ رحمه الله الكرمانى قدس سره:

« أقول: الخبر المقرر للأصل هو الخبر الذى كان مضمونه باقيا على حال العقل و ليس الأصل شيئا فى الخارج خارجا عن الخبر يعتضد الخبر به كالشهرة و الإجماع المنقول و نحوهما و ليس كون هذا الوصف داخليا بأخفى من كون التأسيس داخليا للخبر، و من الغريب أنه قدس سره سلم كون إهتمام الشارع ببيان المحرمات و الواجبات وصفا داخليا للخبر و أنكر أن يكون بقاء مضمون الخبر على حال العقل وصفا داخليا له مع أن العكس أولى بالإذعان و أحق بالإيقان و الله المستعان ». انتهى. أنظر الفرائد المحشى: ١٨٧.

[٢٧٧] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٦١٧.

[٢٧٨] (٢) فرائد الاصول: ج ١ / ٦١٨.

[٢٧٩] (١) قال الفاضل الكرمانى قدس سره:

« أقول: الملكة ليست إلّا الصفة المركوزة أو ركوزها فإذا كان الصدق غير قابل للتفضيل و كان المراد من الأصدق في الحديث هو الأقرب إلى الواقع فمن له ملكة الأصدق في ليس و لا يكون إلّا من له صفة ثابتة مركوزة فيه يكون بها خبره أقرب إلى الواقع من خبر غيره فإذا فرض إلغاء الخصوصية أنتج النتيجة المطلوبة و لا يقاس هذا على الأعدلية فإن عدم قابلية للموضوعية نفسها و ملكتها على ما هو المصطلح فيها على حدّ سواء بخلاف الصداقة فإنها غير قابلة للموضوعية ». انتهى. أنظر الفوائد المحشى: ١٨٧.

[٢٨٠] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٦١٩.

[٢٨١] (١) فرائد الاصول: ج ١ / ٦١٩.

[٢٨٢] (١) قال الأصولى الجليل الملا رحمه الله الكرمانى قدس سره:

« لقد أجاد فيما أفاد إلّا انه فرض التعارض بين المرجحات المنصوصة و هذا إنما يحصل مع عدم الترتيب و تقديم بعضها على بعض.

و بالجملة: إذا كانت فى العرض و ليس الأمر كذلك بل هى بالترتيب لا عبرة بالتأخر مع وجود المتقدم فكيف يقع التعارض بينها؟
و لعله أراد به التسوية فيها و ليس هو التعارض بل هو التعادل. أو أراد حصول المتقدم فى أحدهما و التأخر فى الآخر فيؤخذ بالأقوى
و هو المتقدم و يقربه ان التقريب لما هو كذلك». أنظر الفرائد المحشّى: ١٨٩.

[٢٨٣] (١) إلى هنا إنتهت نسخة البحر المطبوعة فى هامش الفرائد فى طهران سنة ١٣٧٦ هـ.

[٢٨٤] (*) و قد وقع الفراغ من تصحيح هذا الجزء و مقابله و تحقيقه بما تيسر فى سلخ شهر شعبان المعظم سنة ١٤٢٨ هـ ق و قد أعدنا
النظر فيه ثانية و علّقنا عليه ما تيسر من كلمات الأعلام و كان الفراغ من ذلك فى سحر ليلة الأحد ٢٤ من ذى القعدة سنة ١٤٢٩ هـ فى
جوار كريمة أهل البيت عليهم السلام عمّتنا الطاهرة السيّدة المعصومة عليها السلام بقم المقدّسة. صانها الله جلّ جلاله عن حوادث
آخر الزمان. و عجل اللهم لوليّك الفرج و النصر و العافية و اجعله فى درعك الحصينة التى تجعل فيها من تريد و آخر دعوانا أن
الحمد لله رب العالمين.

السيّد محمّد حسن نجل السيّد على الموسوى.

[٢٨٥] (١) بحر الفوائد: ج ١/ ٢ حجية.

[٢٨٦] (٢) كذا فى النسختين و الصحيح: الغاء- و سوف يتكرر منه ذلك و قد لا ننبه عليه لوضوحه فلتكن على ذكر منه.

[٢٨٧] (١) فرائد الاصول: ج ٢/ ١٠.

[٢٨٨] (١) كذا و الصحيح: يرتبه.

[٢٨٩] (٢) فرائد الأصول ج ٢/ ١٣.

[٢٩٠] (١) فرائد الأصول ج ٢/ ١٠.

[٢٩١] (١) الآخوند ملا محمّد صالح المازندراني قدّس سرّه المتوفى سنة ١٠٨٦ هـ.

[٢٩٢] (٢) الفوائد الحائرية: ٤٩٩، الفائدة ٣٣، فى تعريف المجتهد و الفقيه.

[٢٩٣] (١) فرائد الأصول: ج ٢/ ١٠.

[٢٩٤] (١) فرائد الأصول: ج ٢/ ١١.

[٢٩٥] (٢) فرائد الأصول: ج ٢/ ١١.

[٢٩٦] (٣) كذا و فى الكتاب: الظنّ غير المعتبر ... إلى آخره و هو الصحيح.

[٢٩٧] (٤) المصدر السابق: ج ٢/ ١١.

[٢٩٨] (١) قال الأصوليّ المؤسس الطهراني قدّس سرّه:

« و فيه- مع ما عرفت من فساد المبنى حيث أن شيئاً من القطع و الظن و الشك ليس موضوعاً للأحكام فهذا الباب و انما الموضوع هو
العلم حتى فى الأصول فإن وجوب الاحتياط الذى هو التنجيز التام أثر العلم الإجمالى و التنجيز أيضاً كذلك فإن حرمة المخالفة
القطعية أثر العلم و عدم وجوب الاحتياط أثر العجز و عدم الترجيح إنّما هو لعدم المرجح:-

ان ارتفاع الموضوع ليس متفرعاً على الترتب و إنّما هو لكون الدليل العلمى مزيلاً للشك مع أن المقيّد يستلزم المطلق لا انه يباينه، و
ما يرى من عدم المعارضة بين الأصل و الدليل فإنما هو لإختلاف المحمول و الموضوع معا فليس حكم الحرام الواقعى حال الجهل
هو الإباحة و إنّما يعبر عن المعذورية بها فلا نسبة بين الأصل و الدليل و لا تعارض و لا تخصيص و لا تخصّص» إنتهى. أنظر محجة
العلماء: ج ٢/ ٦.

[٢٩٩] (١) فرائد الأصول: ج ٢/ ١٣.

- [٣٠٠] (٢) فرائد الأصول: ج ٢ / ١٣.
- [٣٠١] (١) الفقيه: ج ١ / ٢٠٨ - ح ٩٣٧ عنه وسائل الشيعة: ج ٦ / ٢٨٩، باب «جواز القنوت بغير العربية» - ح ٣.
- [٣٠٢] (٢) الكافي الشريف: ج ٥ / ٣١٣ - باب النوادر - ح ٤٠، عنه وسائل الشيعة: ج ١٧ / ٨٩، باب «عدم جواز الأنفاق من كسب الحرام» - ح ٤.
- [٣٠٣] (١) أنظر فرائد الأصول: ج ٢ / ١١.
- [٣٠٤] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ١٣.
- [٣٠٥] (١) الفصول الغروية: ٣٧١.
- [٣٠٦] (٢) أنظر بحر الفوائد: ج ٣ / ٣٤.
- [٣٠٧] (١) بحر الفوائد: ج ١ / ٣.
- [٣٠٨] (١) فرائد الأصول: ج ١ / ٢٥.
- [٣٠٩] (٢) بحر الفوائد: ج ١ / ٤.
- [٣١٠] (٣) فرائد الأصول: ج ٢ / ١٤.
- [٣١١] (١) الفصول الغروية: ٣٥١.
- [٣١٢] (٢) المسجد الحرام و المسجد النبوي في المدينة كما هو ظاهر.
- [٣١٣] (٣) المصدر السابق: ٣٥٢.
- [٣١٤] (١) لم نعثر عليه عجله.
- [٣١٥] (١) أي: الأمر الثاني من الأمور التي أراد التنبيه عليها.
- [٣١٦] (١) بحر الفوائد: ج ٣ / ٧.
- [٣١٧] (٢) فرائد الأصول: ج ٣ / ١٧.
- [٣١٨] (١) أي: الأمر الرابع من الأمور التي أراد التنبيه عليها.
- [٣١٩] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ١٨.
- [٣٢٠] (١) البقرة: ٢٨٦.
- [٣٢١] (٢) فرائد الأصول: ج ٢ / ١٨.
- [٣٢٢] (١) الفصول الغروية: ٣٥١.
- [٣٢٣] (٢) نفس المصدر: ٣٥١.
- [٣٢٤] (١) كما في الآية ٢٢٢ من سورة البقرة.
- [٣٢٥] (٢) بحر الفوائد: ج ١ / ٩٦.
- [٣٢٦] (١) الفوائد الحائرية: ٢٤٠، و الرسائل الأصولية: ٣٤٩ - ٣٥٠.
- [٣٢٧] (١) لم نعثر عليه في الفصول. نعم، ذكره الفاضل التراقي في المناهج: ٢١٠.
- [٣٢٨] (٢) و أنظر قلائد الفرائد: ج ١ / ٢٩٦.
- [٣٢٩] (١) مجمع البيان: ج ١٠ / ٤٨.
- [٣٣٠] (٢) فرائد الأصول: ج ٢ / ٢١.
- [٣٣١] (١) كذا و الصحيح: عن سؤال تكليف الناس بالمعرفة.



[٣٣٢] (٢) الكافي الشريف: ج ١/ ١٦٣ باب «البيان و التعريف و لزوم الحجّة»- ح ٥.

[٣٣٣] (١) البقرة: ٢٨٦.

[٣٣٤] (٢) أيضا: ٢٨٦.

[٣٣٥] (٣) الإسراء: ١٥.

[٣٣٦] (١) فرائد الأصول: ج ٢/ ٢٢.

[٣٣٧] (٢) فرائد الأصول: ج ٢/ ٢٣.

[٣٣٨] (١) القصص: ٥٩.

[٣٣٩] (٢) مجمع البيان: ج ٦/ ٢٣١.

[٣٤٠] (١) الكشف للزمخشري: ج ٢/ ٤٤١.

[٣٤١] (١) قوانين الأصول: ج ٢/ ١٦-١٧.

[٣٤٢] (٢) قال الفاضل الكرماني قدس سرّه:

« أقول: جلّي غير خفيّ ان الخصم و هو الأخباري ليس يدّعي أنّ في ارتكاب الشبهة الوقوع جزما في العقاب الفعلي؛ فإنه ليس بأزيد من ارتكاب الحرام الجزمي، و ليس فيه الجزم بوقوع العقاب جزما؛ فإنه مستلزم للاستحقاق لا الوقوع. بيان ذلك:

أن إسناد هذه الدعوى إلى الأخباري لا بد و أن يكون فيه دلالة، و الدلالة: إمّا بالملازمة، و إمّا—بالصراحة، و الثاني منفيّ قطعاً و إلّا لم يستند في الإسناد إلى اقتضاء خبر التثليث للوقوع. و أمّا الأول فإن المفرط من الأخباري هو الذي يقول بإرتكاب المشتبه التحريمي هو الحرام الواقعي و الحرام الذي يجب إجتنابه ملزم للاستحقاق و هو من الوقوع أعم، و ملزوم الأعم ليس بملزوم للأخص و عدم الأخص أعم من عدم الأعم فالأخبار بعدم وقوع التعذيب في الآية ليس يلزمه عدم استحقاقه الذي هو أخص. و بالجملة: لا دلالة لمنع الخصم على أنه يدّعي الوقوع في العقاب الفعلي بمجرد المنع.

و إن كان الإسناد في هذا الإسناد إلى استنادهم في المنع برواية التثليث الظاهرة في الوقوع، ففيه: ان ظاهرها الإشراف على ذلك و عدم الأمن منه، لا الإخبار بالوقوع جزما؛ فإنهم قالوا في الحرام المعلوم: إنّه مقتضى للفعليّة فكيف يمكن ان يقال في المحتمل للحرمة بأنه للوقوع علة؟

و بالجملة: فالاعتراف بتدافع الكلامين في المقامين أولى من التدفع بما ليس في كلام الخصم منه أثر و لا عين و لو لا خشية الإطالة لزدت لك ما يزيل رمدك» إنتهى.

أنظر الفرائد المحشّى: ١٩٤.

[٣٤٣] (١) الفصول الغرويّة: ٣٥٣.

[٣٤٤] (٢) انظر فرائد الأصول: ج ٢/ ٢٣.

[٣٤٥] (١) فرائد الأصول: ج ٢/ ٢٤.

[٣٤٦] (٢) التوبة: ١١٥.

[٣٤٧] (٣) الكافي الشريف: ج ١/ ١٦٣ باب «البيان و التعريف و لزوم الحجّة»- ح ٣، و التوحيد:

٤١١ بيانه في شرط دخول المذنب الجنة- ح ٤، و كذا تفسير العياشي: ج ٢/ ١٢١.

[٣٤٨] (١) مجمع البيان: ج ٥/ ١٢٢.

[٣٤٩] (٢) هذه العبارة ليست في مجمع البيان.

[٣٥٠] (٣) تفسير الصافى: ج ٢ / ٣٨٣.

[٣٥١] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٢٥.

[٣٥٢] (٢) قال الفقيه المحقق السيد اليزدى قدس سره:

« يمكن تقريب الاستدلال بالآية على وجه لا يحتاج إلى ضميمته الفحوى و هو أن يقال: إن المراد بقوله \i: لِيُضِلَّ E بعد عدم إمكان حمله على معناه الحقيقى لا متناعه على الله هو فعل ما يترتب على الضلال أى العقاب، يعنى: ما كان الله ليعاقب قوما حتى يبين لهم ما يتقون، لكن هذا المعنى مجرّد احتمال فى الآية لا شاهد عليه، و ما حمل عليه المصنّف: من كون المراد بالإضلال: الخذلان أظهر، لكنّه يحتاج إلى ضمّ الأولويّة بأن يقال: إذا لم يكن الله ليخذل إلّا بعد البيان، فعدم عقابه بدون البيان أولى؛ لأن العقاب أشدّ من الخذلان بكثير بناء على أن المراد بالخذلان: عدم الإعانة بالشخص و جعله فى معرض النسيان. -- لكن فيه: منع الأولويّة؛ لأن خذلان الله تعالى أعلى مراتب العقاب؛ لأنّه بالغ إلى مرتبة لا يرجى أن ينظر إليه نظر رحمة و تفضّل بجعله إياه فى معرض النسيان فتدبر، هذا. مضافا إلى أن أمثال هذه الآيات ناطرة إلى أصول الدين، و المراد بالهداية: الهداية إلى الإسلام.

نعم، قوله \i: حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ما يَتَّقُونَ E ظاهره بيان الأفعال و التروك لكن يمكن حمله على معنى بيان الإتياء من الشرك و أفعال المشركين بقرينة السياق» إنتهى.

أنظر حاشية فرائد الأصول: ج ٢ / ٥٣.

[٣٥٣] (١) سورة التوبة: ١١٣، و قد أوردها الميرزا بزيادة و نقيضة غفلة، و ما ذكرناه هو الصحيح.

[٣٥٤] (١) الأنفال: ٤٢.

[٣٥٥] (٢) أقول: و لكن الانصاف ان دلالة الآية ظاهرة بعد تجريدها عن السياق و المورد لا يخصّص الوارد، فما فى كلمات بعضهم من أن الآية الشريفة فى أصول الدين و التعدى منها إلى الفروع ثم منها إلى الشبهات يحتاج إلى الدليل لا يخلو من تعسف، نعم ما أفاده إنّما يتم فيما اذا لو حظت الآية ضمن سياقها فتدبر.

[٣٥٦] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٢٧.

[٣٥٧] (١) قال السيد الفقيه اليزدى قدس سره:

« الأولى أن يجاب:

أولاً: بأن التعبير ب\i: قُلْ لا- أَجِدُ فى ما أُوْحى إلى E من باب المجادلة بالتى هى أحسن، و هى من الكنايات التى هى أبلغ من التصريح، بأن يقال:

إنّ ما حرّمتموه من قبل أنفسكم غير محرّم البتّة.

و ثانيا: أنّ الآية بصدد الرد على التشريع و الحكم بالحرمة من غير علم بها، و للخصم أن يقول: نحن لا نحكم بالحرمة جزما، بل نقول بالإحتياط الذى هو سبيل النجاة، و هكذا نقول فى الجواب عن الآية الأخيرة أيضا و يظهر وجهه بالتأمل» إنتهى.

حاشية فرائد الأصول: ج ٢ / ٥٥.

[٣٥٨] (٢) الأنعام: ١٤٥.

[٣٥٩] (٣) فرائد الأصول: ج ٢ / ٢٦.

[٣٦٠] (١) كذا فى النسخ الموجودة و الظاهر: بوجوب الإجتنا.

[٣٦١] (٢) قال السيد الفقيه اليزدى قدس سره:

« أعلم أنّ إيجاب الإحتياط:

قد يكون من باب الموضوعيّة حتى يكون وجوب الإحتياط فى الشبهة فى عرض سائر -- التكاليف الواقعيّة يعاقب على مخالفته و إن

لم يصادف الحرام الواقعي.

وقد يكون من باب الطريقة بمعنى أن الغرض الإرشاد إلى أن الواقع المجهول منجز على المكلف يعاقب على مخالفته ذلك الواقع لو اتفقت.

و الظاهر أن أدلة الإحتياط التي هي متمسك الخصم تدل على المعنى الثاني عقلها و نقلها.

و هذا هو التحقيق عند المصنف و إن احتمل بعض كلمات الاخباريين المعنى الأول.

و حينئذ نقول:

إن كان مؤدى أدلة الإحتياط المعنى الأول تم ما ذكره من عدم معارضة مفاد الآيات المذكورة لها؛ لأن الشارع على هذا الوجه قد بين حكم الواقعة و هو وجوب الإحتياط فقد كلف بالإحتياط مع البيان و لم يكلف بالواقع الأولي لعدم البيان بالنسبة إليه.

و أما إذا كان مؤداها المعنى الثاني على ما عرفت أنه مختار المصنف و سيأتي عند تعرضه لأخبار الإحتياط فإنها تعارض أكثر الآيات المذكورة إن لم يكن جميعها.

مثلا قوله تعالى: **إِلاَّ يَكْفُلُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ مَا آتَاهَا** E يراد به: لا يكلف الله نفسا [إلا حكما أعلمها. يعنى أن الحكم غير المعلوم غير منجز لا يعاقب عليه فيعارض أخبار الإحتياط؛ لأن مفادها- على تقدير تماميتها-: أن الحكم المجهول منجز يعاقب عليه.

و كذا قوله تعالى: **إِحتَى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ** E يعنى: يبين لهم الأحكام الواقعية و ليس أدلة الإحتياط بيانا لها.

و هكذا قوله تعالى: **إِقلْ لا أجد في ما أوحى إليّ** E... إلى آخره الأنعام: ۱۴۵.

و قوله تعالى: **إِ و ما لكم ألا تأكلوا** E... إلى آخره الأنعام: ۱۱۹ كما لا يخفى. -- نعم، قوله تعالى: **إِ و ما كنا معذبين حتى نبعث** رسولاً E من قبيل ما ذكره بناء على أن مفاده على ما مر: ما كنا معذبين حتى نتم الحجة بمعنى قطع العذر من قبلنا و أخبار الإحتياط حجة بهذا المعنى.

و كذا قوله تعالى: **إِ ليهلك من هلك عن بينة** E يعنى عن حجة بالمعنى المذكور.

و إن قلنا: بأن معنى الآية الأولى **إِ و ما كنا معذبين** E حتى نبين الواقعات بيان الرسول كما لا يبعد إرادته، بل لعله ظاهر الآية، فهي في عرض باقى الآيات تعارض أدلة الإحتياط، و هكذا الآية الثانية لو أريد بالبينة ما يبين الواقع لا ما يقطع العذر. إنتهى.

أنظر حاشية فرائد الأصول: ج ۲ / ۵۵.

[۳۶۲] (۱) أقول: ليست الرواية بتلك المثابة من الصحة فما عن بعضهم: من أن الحديث صحيح - رجاله كلهم ثقات أما أحمد العطار فهو و إن لم يوثق صريحا في كلمات الرجالين المتقدمين لكنه من مشايخ الصدوق في عداد ابن الوليد و هو أيضا لم يوثق ... إلى ما آخر ذكره - غير تام إذ لا أحد من مشايخ الصدوق في عداد ابن الوليد رحمه الله كيف و أتى و هو ابن بجدة و سابق حلبتها و أما أحمد بن محمد بن يحيى العطار فليس بتلك المنزل، على أن الخبر لا يخلو من إشكال من جهتين: إحداهما: احتمال الإرسال من جهة حريز. و الأخرى: اختلاف المتون المذكورة.

[۳۶۳] آشتياني، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرایش سوم) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ش.

[۳۶۴] (۱) التوحيد: ۳۵۳ «بيان في مشيئة الله» - ح ۲۴، و الخصال: ۴۱۷ باب «النهى عن تسعة أشياء» - ح ۹، عنهما وسائل الشيعة: ج ۱۵ / ۳۶۹ باب «جملة مما عفى عنه» - ح ۱.

[۳۶۵] (۲) قال الشيخ غلام رضا القمى في قلائد الفرائد: (ج ۱ / ۳۰۷):

«أنه لا بد من باب دلالة الإقتضاء من تقدير شيء فيه؛ لأن هذه الأشياء بأنفسها لم ترفع عن - هذه الأئمة بالحس و العيان و محتملات هذا المقدّر أمور ثلاثة:

أحدها: جميع الآثار.

و الثانى: هو المؤاخذه في الجميع.

و الثالث: ما هو الأثر المناسب في كل منها.

و على التقادير يتم الاستدلال.

أما على الأولين فواضح. و أما على الأخير، فلأن موضوع الاستدلال هو (ما لا يعلمون) و الأثر المناسب له هو المؤاخذه.

قد يقال: إن إرادة الحكم فيما لا يعلمون امر ممكن فلا موجب للتصرف في ظاهره، و هذا بخلاف أخواته؛ فإن نسبة الزفع إليها كما عرفت غير ممكن، فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر فيها.

و فيه: أنه إن اريد من صلاحية نسبة الزفع إلى الحكم المجهول صلاحيتها بالنسبة إلى الحكم الثاني فهو فاسد؛ لأنه مستلزم للدور.

مضافا إلى أنه إن كان موجودا فلا يرتفع بالجهل به، و إن كان معدوما فليس بثابت حتى يرتفع.

و إن أريد الحكم الفعلي، فمعلوم أن الحكم الفعلي ليس في قبال الحكم الثاني و إنما هو عينه، و تسميته بالفعل إنما هو من جهة ترتب المؤاخذه على مخالفته فيرجع إلى رفع المؤاخذه.

اللهم إنا أن يقال: إن منشأ الأثر إذا كان قابلا للإرتفاع فهو أولى بالرفع من أثره هذا» إنتهى.

[٣٦٦] (١) قال الفاضل الكرماني قدس سره:

« وفيه - مع تسليم كون ما ذكر قرينه على ذلك -: ان الفعل و هو الشرب معلوم، إنما المجهول هو موضوعه و ما تعلّق به و وقع عليه و الجهل به تارة باعتبار حقيقته بحيث لو علمت كان وصفه معلوما كالمائع المردّد بين كونه خمرا أو خلّا؛ فإنّ الجهل هنا باعتبار حقيقة هذا المائع بحيث لو ارتفع الجهل بها و علم كونه خمرا علم وصفه و هو كونه خمرا حراما أو علم كونه خلّا علم كونه خلّا حلالا. و تارة باعتبار وصفه مع العلم بحقيقته كالتن؛ فإن حقيقته و ذاته غير مجهولة إنما الجهل باعتبار وصفه و هو أن هذه الحقيقة المعلومه هل هي متّصفه بخلية الشرب أو حرمة و الفعل الغير المعلوم الذي فرضه المصنّف موضوعا مجهول بالإعتبارين الشبهة الموضوعية و الحكمية و التخصيص بالشبهة الموضوعية دون الحكمية لا وجه له، فإذا كان مصداق الموصول هو ارتكاب ما جهل حقيقته أو حكمه مع تبين حقيقته فيكون المعنى رفع المؤاخذه على هذا الإرتكاب لو صادف حراما واقعيّا سواء كانت تلك المصادفة في ارتكاب مجهول الحقيقة أو الحكم.

و أمّا إذا كان المراد من الموصول هو نفس الأمر المجهول الحقيقة أو الحرمة، فلا معنى لتعلّق المؤاخذه به بدون ملاحظة معنى الارتكاب و نحوه مطلقا، فكما لا معنى للمؤاخذه على نفس الحرام المجهول أو الحرمة - كما عبّر المصنّف - لا معنى للمؤاخذه على نفس الخمر المجهولة، فما وقع من المصنّف من التفرقة بين الأمرين و صحّة تعلّق المؤاخذه بالثاني دون الأول لا وجه له، فإن لم يلائم عموم الموصول للحكم بناء على ان المقدّر المؤاخذه على - نفس هذه المذكورات لم يلائم شموله للموضوع أيضا بهذا الاعتبار، بل لا يصح، و اذا صحّ في الثاني بملاحظة معنى ما يجعله ملائما من الإرتكاب و نحوه صحّ في الأول أيضا.

و كيف كان: منع شمول الخبر للشبهة الحكمية بما ذكر شبهة غير نقيّة» إنتهى.

أنظر الفرائد المحشّى: ١٩٥.

أقول: و انظر قلائد الفرائد: ج ١ / ٣٠٨ فإنه لا يخلو من فائدة و إن كان الذي جاء في البحر ما عليه من مزيد.

[٣٦٧] (١) قال المحقق النائيني قدس سره: «ربما يتوهم: أن رفع الخطأ و غيره حيث لا يمكن حقيقة فلا بد من التقدير من باب دلالة الإقتضاء، و قد اختلف في بحث دلالة الإقتضاء في أن المقدّر إذا دار أمره بين الخصوص أو العموم، أو الأخذ بأظهر الخواص أو الحكم بالإجمال و عليه: فيقع النزاع في أن المقدّر في المقام ما هو؟ فهل هو خصوص العقاب أو تمام الآثار، أو أظهرها، أو يحكم بالإجمال؟

و لكنّه لا- يخفى فساد هذا التوهم؛ فإنه يبتنى على كون المراد من الزفع هو الزفع الخارجى حتى تتوقف صحّة الكلام على التقدير، و

أمّا إذا كان المراد منه الرفع في عالم التشريع فلا يحتاج إلى تقدير شيء أصلا» إنتهى. أجود التقريرات: ج ٣ / ٢٩٦.

و قال أيضا « الغرض فى المقام مجرد بيان أن دلالة الإقتضاء لا تقتضى تقديرا فى الكلام حتى يبحث عما هو المقدر » إنتهى. أنظر فوائد الأصول: ج ٣ / ٣٤٢ - ٣٤٣.

* و علق المحقق العراقى قدس سره على كلام النائنى المزبور قائلا:

« يا ليت أمثال هذه البيانات بتوقيع أو وحى! إذ لو كان المراد من الرفع التشريعى تشريع رفع هذه الأمور حقيقة فهو غلط، وإن كان الغرض جعل الشارع رفعها تنزيلا فهو يناسب مع الإخباريَّة أيضا وإن كان الغرض عدم جعلها فى موارد أحكامه و تشريعاته فهو رفع حقيقى لهذه الأمور فى دائرة أحكامه لا مطلقا، فلا يخرج هذا الرفع أيضا عن التكوين غايته فى مورد خاص إذ مرجع هذا المعنى إلى رفع الخطأ حقيقة فى الشرعيات و هكذا، فهو عين الرفع الحقيقى لها غاية الأمر لا مطلقا و هذا المعنى أيضا قابل للإخباريَّة فلا يبقى فى البين إلا توهم تشريع الرفع بجعله غير ما ذكرنا و عليه بشرحه و هذا الذى لا نفهم له معنى محصلا » إنتهى.

[٣٦٨] (١) يوسف: ٨٢.

[٣٦٩] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٣٠.

[٣٧٠] (٢) نفس المصدر: ج ٢ / ٣١.

[٣٧١] (١) المحاسن: ج ٢ / ٣٣٩ - ح ١٢٤، الوسائل: ج ٢٣ / ٢٢٦ باب « جواز الحلف باليمين الكاذبة للتقية » - ح ١٢.

[٣٧٢] (٢) فرائد الأصول: ج ٢ / ٢٩.

[٣٧٣] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٣٠.

[٣٧٤] (١) البقرة: ٢٨٦.

[٣٧٥] (٢) فرائد الأصول: ج ٢ / ٣٠.

[٣٧٦] (٣) المصدر السابق: ج ٢ / ٣٠.

[٣٧٧] (١) المصدر السابق: ج ٢ / ٣١.

[٣٧٨] (٢) المصدر السابق بالذات.

[٣٧٩] (١) هو الفقيه المحقق الشيخ أحمد الترافى المتوفى سنة ١٢٤٥ هـ. ق.

[٣٨٠] (٢) عوائد الأيام: ١٩٠ - ١٩١، العائدة: ١٩.

[٣٨١] (٣) الحج: ٧٨.

[٣٨٢] (٤) البقرة: ١٨٥.

[٣٨٣] (١) لكنها لا تليق بشأن الانبياء قطعا.

[٣٨٤] (١) الحج: ٧٨.

[٣٨٥] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٣٣.

[٣٨٦] (٢) المصدر السابق: ج ٢ / ٣٤.

[٣٨٧] (١) بحر الفوائد: ج ٢ / ١٧٧.

[٣٨٨] (١) أنظر نهج البلاغة: الخطبة ٥٧ عنه وسائل الشيعة: ج ١٦ / ٢٢٨ باب « ٢٩ » من أبواب الأمر والنهى - ح ١٠.

و فى خبر مسعدة بن صدقة: « قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الناس يروون أن عليا عليه السلام قال - على منبر الكوفة -:

أيها الناس إنكم ستدعون إلى سبى فسبونى ثم تدعون إلى البراءة منى فلا تبرءوا منى.

فقال عليه السلام: ما أكثر ما يكذب الناس على على. ثم قال: إنما قال: ستدعون إلى سبى فسبونى ثم تدعون إلى البراءة منى و إنى

لعلى دين محمد صلى الله عليه و اله و سلم و لم يقل: لا تبرءوا منى.

فقال له السائل: أرأيت إن اختار القتل دون البراءة؟

فقال: والله ما ذاك عليه ولا له إلا ما مضى عليه عمار بن ياسر حيث أكرهه أهل مكة وقلبه مطمئن بالإيمان فأنزل الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٤].

فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم عندها: يا عمار إن عادوا فعد.

أنظر الوسائل: ج ١٦ / ٢٢٥ باب « ٢٩ » من أبواب الأمر والنهي - ح ٢. - أقول: وهي من روايات العرض ولذا قال الشيخ الأعظم قدس سره:

« المروى في بعض الروايات أن النهي من التبري مكذوب على أمير المؤمنين عليه السلام » انتهى.

أنظر رسائل فقهية - رسالة في التقيّة: ١٠٢.

* وقال السيد الخميني قدس سره الشريف:

« ولا يخفى أن رفع اليد عن تلك الروايات - المشتبهة على تكذيب ما نسب إلى علي عليه السلام - وعن أخبار التقيّة وعن قوله أَوْ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ \E و حكم العقل بلزوم حفظ النفس و اهتمام الشارع به لا يمكن بمثل تلك الروايات التي لا تفيد علما ولا عملا و لم نجد فيها ما يسلم سنداً، و دعوى المفيد لا تفيد لنا علماً فإننا لم نعر على رواية واحدة بمضمون ما ذكره، نعم بعض مضمونه موافق للروايات الضعاف المتقدمة المقابلة للروايات التي بعضها أسد منها سنداً.

مضافاً إلى استشمام رائحة الكذب و الاختلاق منها؛ ضرورة أن السب و الشتم و اللعن أشد من التلفظ بالبراءة ممّا لا يقدح فيهم و لا ينقصهم، و من المقطوع عدم رضا الشارع بمدّ الاعناق في مقابلة كما في رواية الاحتجاج.

و أمّا قضيتهم و إن كانت معروفة و لا يبعد ثبوتها إجمالاً لكنها قضيتهم في واقعة و لعلّه كان عالماً بأن الدعي عبيد الله بن زياد يقتله، براء من علي عليه السلام أو لا، و كانت براءته منه غير مفيدة بحاله بل مضرّة و موجبة لفضاحته مضافاً إلى قتله فلا يجوز معه البراءة و لا السب و لا غيرهما » انتهى. أنظر الرسائل - رسالة في التقيّة: ١٨٤.

أقول: ما ذكره من التوجيه لفعل ميثم ينافيه خبر محمد بن مروان « قال: - قال لي أبو عبد الله عليه السلام: ما منع ميثم رحمه الله عن التقيّة؟! فوالله لقد علم أن هذه الآية نزلت في عمار و أصحابه \I: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٤].

أنظر الوسائل: ج ١٦ / ٢٢٦ باب « ٢٩ » من أبواب الأمر والنهي - ح ٣.

[٣٨٩] (١) أنظر رسالة التقيّة للشيخ الأعظم: ١٠٢، و كذا رسالة التقيّة للسيد الإمام: ١٨٤.

[٣٩٠] (٢) بحار الأنوار: ج ٥٥ / ٣٢٢ - ح - ١٠، و ليت شعري إذا كانت شركاً فكيف يتطير النبي على ما هو مقتضى رواية الخصال -؟!

[٣٩١] (٣) الكافي الشريف: ج ٨ / ١٩٨ « قصة الذين خرجوا من ديارهم » - ح ٢٣٦ عنه وسائل - الشيعه ج ١١ / ٣٦٢ باب « استحباب

ترك الطيرة ... » - ح ٣، و أنظر سنن أبي داود: ج ٤ / ١٦٠ - ١٦١٤.

[٣٩٢] أقول: و في تقارير السيد المجدد الشيرازي قدس سره:

« الضمير إمّا راجع إلى الطيرة فالمعنى: يذهب الطيرة التوكل، و إمّا إلى الشرك المخصوص فالمعنى: أنّه إنّما يذهب الشرك - و هو الطيرة - التوكل.

و كيف كان: الطيرة شرك إن اعتقد أنّه المؤثر الحقيقي في الأمور، لا الوسطة كالخواص المترتبة على الأشياء كالحموضة و الحلاوة و السميّة و الترياقية و غير ذلك » انتهى.

أنظر تقارير المجدد الشيرازي قدس سره: ج ٤ / ٣٨.

[٣٩٣] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٣٨.

[٣٩٤] (٢) الخصال: ٨٩ باب « الثلاثة » - ح ٢٧.

[٣٩٥] (١) قال المحقق المؤسس الأصولي الشيخ محمد هادي الطهراني قدس سره:

« إن حجب العلم عبارة عن المنع عن الإطلاع على الشيء وجعله من الأسرار، وإلا فالجاهل بما يمكن الإطلاع عليه ليس محجوبا، بل إنما احتجب لقصور باعه و عدم إطلاعه.

فمن الأمور: ما هو من الغيب الذي لا يظهر الله تعالى عليه أحدا إلا من ارتضى من رسول.

ومنها: ما أظهره لكل أحد بل للبهائم والحشار، وهو أنواع البديهيات على اختلافها في مراتب الوضوح.

ومنها: ما جعل اليه طريقا من الأدلة العقلية والنقلية، والناس بين من يطلع عليها ويتمكن من النظر فيها أخطأوا أو أصابوا، وبين من لا يتمكن من النظر فيها.

ومنها: ما سكت الله تعالى عنها؛ لعدم إيجاب الحكمة ببذله للناس وإن لم يحجبه عنهم وإلى هذا ينظر قوله عليه السلام: «إن لله حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله تعالى لكم».

و المحجوب علمه هو القسم الأول، وفي نسبة الحجب إلى العلم مع أن المحجوب هو المتعلق مبالغة في الكتمان.

وزعم الأستاذ (الأنصاري) قدس سره إتحاد الأول والآخر» انتهى. محجة العلماء: ج ٢ / ٩.

[٣٩٦] (١) قال السيد المجدد الشيرازي قدس سره:

« لا يخفى أن هذا الإيراد لا يختص بهذه الرواية، بل يعم سائر الروايات المتقدمة، مع أنه لم يتعرض له فيها.

اللهم إلا أن يكون ذلك لأجل اختصاص هذه الرواية بهذا الإيراد وحده و سلامته من سائر الإيرادات الواردة على غيرها» انتهى.

أنظر تقارير السيد المجدد الشيرازي قدس سره: ج ٤ / ٣٨.

[٣٩٧] (٢) قال سيد العروة قدس سره:

« إن هذا الجواب مبني على أن يكون نفى العلم في الرواية متعلقا بمطلق الحكم أعم من الواقعي والظاهري، فلاخباري حينئذ أن يقول: أنا أعلم بالحكم الظاهري، أي:

الإحتياط بأخباره.

وفيه: أن الظاهر منه نفى العلم بالحكم الواقعي، والعجب أن المصنف يقول - في قوله عليه السلام:

« في كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» - أن ظاهره النهي الواقعي لا الأعم من النهي الظاهري، مع أن هنا ليس أظهر من ظهور « ما لا يعلمون» في الحكم الواقعي فتدبر.

نعم، قد يقال: إنه على تقدير كون كلمة «ما» موصولة قد أضيف لفظ «سعة» إليها، ولا بد من -- كون الإضافة للعهد كما صرح به علماء الأدب، ولا عهد إلا حكم العقل المركوز في الأذهان بقبح العقاب بلا بيان فتكون الرواية مساوقة لحكم العقل فلا تعارض أدلة الأخباريين.

وفيه: أنه يكفي في المعهودية أن في كل حكم ضيقا وسعة بحسب ما ارتكز في الأذهان وفي العرف، وفيما نحن فيه ضيقه الإحتياط وسعته البراءة فالناس في سعة» انتهى.

أنظر حاشية فرائد الأصول: ج ٢ / ٨٩.

[٣٩٨] (١) قال في قلائد الفرائد (ج ١ / ٣١٩):

« أقول: إن النكرة في سياق النفي وإن كان مفيدا للأستغراق لكن إرادته في المقام غير معقول؛ لأن دائرة الإستغراق:

تارة: تلاحظ بالنسبة إلى جميع الأشياء وهذا غير محقق الموجود في الخارج؛ فإنه لم يوجد في الكائنات من لم يعرف شيئا رأسا حتى الرضيع؛ فإنه عارف بشرب اللبن من ثدى الأم.

وأخرى: يلاحظ بالنسبة إلى الأحكام وهذا أيضا غير موجود؛ لعدم من لم يقرع سمعه بصيت الإسلام، ولو فرض وجوده فهو في غاية

التدرة فيبعد حمل الكلام عليه، فتعين في مفاده ما ذكره المصنف رحمه الله في مقام الاستدلال» انتهى.

[٣٩٩] (١) قال المحقق الخراساني قدس سره:

« لا يخفى ان ايجاب الاحتياط إن كان لنفسه بحيث كان الثواب والعقاب على إطاعته ومخالفته كان مدلول الرواية غير منكر لأحد و إنما يدعى الأخبارى تعريف إيجابه بالأخبار الدالة على وجوب التوقف ولزوم الاحتياط.

و أمّا اذا كان ايجابه لتنجيز الأحكام الواقعية وتصحيح المؤاخذه على مخالفتها كما عرفت في بعض الحواشي على تحديث الزّفع، فمدلولها ينافي ما ذهب إليه الأخباريون من وجوب الاحتياط فإن المؤاخذه على الحرمة المجهولة إحتجاج بما لم يؤت ولم يعرف و لو بعد ايجاب الاحتياط؛ لوضوح أنّ إيجابه لا يكون تعريفا لها كما لا يخفى» انتهى.

درر الفوائد: ١٩٨.

و علّق عليه الفاضل الكرماني قدس سره قائلا:

أقول: تعريف الحرمة قد يكون بإيجاب الإجتنب عن الشيء المتّصف بها، وقد يكون بإيجاب الإجتنب عن عنوان ينطبق على الشيء المتّصف بها، مثلا للشارع أن يبيّن ويعرّف حرمة شرب التتن بقوله: اجتنب عن شرب التتن، وله أيضا أن يعرف ويبيّن حرمة بقوله: إجتنب عن كل مشكوك الحرمة فتصير هذه كبرى لصغرى وجدانيته تنتج حرمة شرب التتن صورته هكذا:-- شرب التتن مشكوك الحرمة و كلّ مشكوك الحرمة حرام ببيان الشارع و تعريفه فتصحّ المؤاخذه والعقاب عليه و هل يبقى شك؟ لا والله بعد هذا البيان، إن الشارع أتى وعرّف حرمة شرب التتن: لا أنفي الشك عن حرمة شرب التتن على الخصوص، بل أنفيه عن انه حرام من قبل الشارع مبين معرّف وجوب الإجتنب عنه بيانه و تعريفه، فعلى التقرير الثاني أيضا لا ينافي مضمون الخبر لما ذهب اليه الأخباريون من وجوب الاحتياط و ليس المقال هذا مما يخفى على أصاغر الطلبة فضلا عن الشيخ الأعظم الوحيد في عصره بل الأعصار كيما يبقى مجال للتعريض عليه بهذا و أضرابه عصمنا الله من الزلل إلى يوم انقطاع العمل إن شاء الله» انتهى. الفرائد المحشّى: ١٩٩.

[٤٠٠] (١) كذا في النسخ والموجود في نسخة الفرائد المطبوعة: «و دلالتة على المطلب أوضح من الكل».

[٤٠١] (٢) قال المحقق الهمداني قدس سره:

« ويمكن الخدشة في دلالتة: بأن مفاده ليس إلّا أن الأصل في الأشياء قبل أن يرد فيها النهى الإباحة لا الحظر، وهذه مسألة أخرى أجنبيّة عمّا نحن فيه؛ إذ المقصود في المقام إثبات-- الرخصة فيما شك في انه هل ورد فيه نهى و اختفى علينا أم لا؟ ويمكن دفعها: بأن المقصود بها بحسب الظاهر إرادة الحكم الفعلي عند عدم العلم بحرمة شيء فالمراد بعدم ورود النهى فيه: عدم وصوله إلى المكلف، لا عدم وروده في الواقع و إلّا لكانت ثمرته علميّة و هو بعيد عن سوق الأخبار.

نعم، لو كانت الرواية صادرة عن النبي صلى الله عليه و اله و سلم في صدر الشريعة قبل إكمالها لكان المتّجه حملها على إرادة المعنى المزبور حيث يترتب عليها حينئذ ثمره علميّة و هذا بخلاف ما لو صدرت عن الأئمة عليهم السلام بعد إكمال الشريعة و ورد النهى في جميع المحرّمات الواقعيّة و وصوله إلى أهل العلم الذين لا يختفى عليهم شيء من النواهي الشرعيّة فلي تأمل» انتهى.

انظر حاشية آغا رضا الهمداني قدس سره على فرائد الأصول: ١٥٨.

[٤٠٢] (١) الكافي الشريف: ج ٥ / ٣١٣ باب «النوادر»- ح ٤٠، عنه وسائل الشيعة ج ١٧ / ٨٩ باب «عدم جواز الانفاق من كسب الحرام»- ح ٤.

[٤٠٣] (١) قال الفاضل القمي في فرائد الفرائد (ج ١ / ٣٢٣):

« إن المناقشة في الاستدلال بالخبر بين ثلاث:

إحداهما: ما أفاده رحمه الله بقوله: «فالمراد من المعذوريّة عدم حرمتها عليه مؤبدا».

و الثانية: ما أفاده رحمه الله بقوله: «و إن كان غافلا أو معتقدا للجواز...».

و الثالثة: غير مذكورة في المتن وإنما استفدتها من بعض مشائخنا دام ظلّه و هي:

أنّ مورد الزوايه إنّما هو السؤال عن اجراء صيغه النكاح في العده في حال الجهل بتوجه النهي بنفسه في حال العلم فضلا عن حال الجهل و لذا قيل: إنّ اجراء العقود المنهيّة المعلوم النهي سوى البيع الربوي ممّا لا يوجب العقاب عليه من حيث مخالفه النهي بنفسه و إنّ كان موجبا له بعنوان التشريع، فلا وجه لكون معذوريّة الجاهل الموجودة في هذا الخبر بالنسبة— إلى رفع العقاب؛ لأنه لا عقاب عليه في حال العلم فضلا عن حال الجهل بل لا بدّ أن تكون معذوريته بالنسبة إلى رفع الحكم الوضعي، أعني: سببته للتحريم الأبدى. و الحاصل: أن مورد الزوايه هو السؤال عن مخالفه النهي الإرشادي المزبور، و لا- أقلّ من الإحتمال، فكيف تساق إلى السؤال عن مخالفه النهي التكليفي؟!

و دعوى: أنّ العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحلّ.

مدفوعة: بأنّ ذلك مسلم، لكن لا يتعدّى عن المورد إلّا ما هو من نوعه أعني: سائر العقود المنهيّة كالبيع و الإجارة و نحوهما إذا كانت فاقدة لبعض الشروط الموجب فقده للفساد، لا إلى ما هو مبين له، أعني: مخالفه النهي التكليفي كما هو الكلام هذا» إنتهى.

[٤٠٤] قال السيّد المجدّد الشيرازي قدّس سرّه:

« وجه الإستدلال بالصحيحة المزبورة: أنه عليه السلام حكم فيها بالمعذوريّة في التزويج على المرأة في العده و رفع المؤاخذه، و علّق المعذوريّة فيها على الوصف المناسب، و هو الجهل المفيد فيستفاد منها كون الجهل علمه لرفع المؤاخذه مطلقا سواء كان المجهول موضوعا أو حكما و سواء كان منشأه في الثاني اشتباه الأمور الخارجيّة أو فقد النصّ أو إجماله أو تعارضه، فتكون حجة على نفى المؤاخذه على إرتكاب الشبهة التحريميّة فيما لا نص فيه التي هي المتنازع فيها.

أقول: و يؤكّد عموم عليّته للمعذوريّة و رفع المؤاخذه عدم استفصال الإمام عليه السلام من السائل عن تخصيصه الواقعة المسؤول عنها بأن الجهل فيها: أهو في أصل العده، أو في إنقضاءها مع العلم بها، أو انه في مقدارها، أو أنّه في كون العقد على المرأة محرّما شرعا و تعيينه سؤال— السائل ثانيا بقوله: (بأى الجهالتين أعذر؟) ثمّ جوابه عليه السّلام: «إحدى الجهالتين أهون، الجهالة بأنّ الله حرّم عليه ذلك».

و كأن المصنّف قدّس سرّه منع من إطلاق الجهالة و حملها على الجهالة المخصوصة بالواقعة المسؤول عنها فلذا ردّد في الجواب عن الإستدلال بها] و قد ظهر ما في منعه منه ممّا ذكرنا.

هذا، لكن الإنصاف عدم صحّة الإستدلال بالصحيحة على المدعى لظهور أن المراد من المعذوريّة فيها إنّما هي المعذوريّة في التزويج على المرأة مطلقا بعد انقضاء عدّتها و نفى التحريم الأبدى لا المعذوريّة في التزويج عليها في عدّتها مطلقا كما هو مبنى الإستدلال بها] و القرينة على ذلك أمران:

أحدهما: قوله عليه السّلام في الصحيحة: «أما إذا كان بجهالة فليتزوّجها بعد ما تنقضى عدّتها» فإنه ظاهر في عدم كون التزويج عليها في العده حال الجهل موجبا للحرمة الأبدية.

و قوله عليه السلام بعد ذلك: «فهو معذور في أن يتزوّجها» فإنه صريح في ذلك.

ثانيهما: إطلاق الجهالة في قوله عليه السّلام: «أما إذا كان بجهالة بالنسبة إلى الصور الأربعة المذكورة في وجه تأييد إرادة العموم منها مطلقا حتى إذا كانت الجهالة فيها بالشك فإن الجهالة لها فردان: أحدهما ذلك و الآخر الغفلة؛ حيث إنّها بمعنى عدم العلم المعبر عنه بالفارسيّة ب (ناداني) فيشملها عند الإطلاق.

و بالجملة: لما كان كل من الوجوه الأربعة— المذكورة في كفيّة الواقعة المسؤول عنها— محتملا مع احتمال كون الجهل في كل منها— على تقديره— بالشك أو بالغفلة، فالجهالة بإطلاقها شاملة لجميعها بأى الإحتمالين في مصداق الجهالة، بل بعمومها؛ لما مرّ من وجه— ترك الإستفصال؛ فإنّ حملها على إطلاقها أو على العموم لا يمكن إلّا بحمل المعذوريّة في موردها على المعذوريّة في التزويج بعد

انقضاء العدة؛ فإن الجاهل في تلك الصور إذا كان شاكا ملتفتا فليس معذورا في التزويج على المرأة في العدة مطلقا:

أما إذا كانت شبهة موضوعية - كما في الصورة الأولى: و هي الشك في أصل العدة، و الثانية:

و هي الشك في إنقضاءها مع العلم بها - فلوجب الفحص عليه في الأولى، مضافا إلى أصالة عدم تأثير العقد و لإقتضاء الاستصحاب عدم انقضاء العدة في الثانية، فلا يجوز العقد فيها إتفاقا.

و أما إذا كانت شبهة حكمية - كما في الصورة الثالثة: و هي كون الشك في مقدار العدة شرعا مع العلم بها في الجملة، و الصورة الرابعة: و هي الشك في حرمة التزويج على المرأة في العدة - فلوجب الفحص فيها عليه إتفاقا، مضافا إلى أصالة عدم تأثير العقد، مع أن الجهالة في الرابعة بمعنى الشك لا يكون إلّا عن تقصير؛ لوضوح الحكم فيها بين المسلمين بحيث يعرفه كل أحد الكاشف عن تقصير الجاهل، فالجاهل فيها ليس معذورا بالضرورة.

و لو سلمنا المعذورية في الصورة الأولى؛ نظرا إلى اقتضاء الاستصحاب عدم العدة و عدم وجوب الفحص فيها فتكون شبهة موضوعية لا يجب الفحص فيها إجماعا كما ادّعاها المصنف قدس سره في بعض كلماته أيضا.

و إلى حكومة هذا الاستصحاب على استصحاب عدم تأثير العقد كما هو كذلك؛ نظرا إلى كون الشك في التأثير مسببا عن الشك في أن عليها عدة. فيكفي في منافاة الإطلاق، بل العموم - كما مر - عدم استقامة الكلام في سائر الصور. فحينئذ يدور الأمر في الرواية بين - تخصيص الجهالة فيها و تقييدها بالغفلة في جميع تلك الصور أو تخصيص الجهالة بالصورة الأولى و إخراج سائر الصور عنها على تقدير الشك فيها مع إطلاق الجهالة في الصورة الأولى بالنسبة إلى الشك.

و بين حمل المعذورية على المعذورية في التزويج بعد العدة؛ حيث أنها لم يقدّم دليل على نفيها عن واحدة من تلك الصور بأي قسم من قسمي الجهالة من الشك أو الغفلة، فلا يلزم تخصيص أو تقييد في الجهالة، مضافا إلى قيام الإجماع على ثبوتها في أكثرها - و هي غير الأخيرة - فتكون الرواية حجة على ثبوتها فيها بالخصوص مضافا إلى إطلاقها بالنسبة إليها.

لا سبيل إلى الأول لوجوب الأخذ بأصالة الإطلاق و العموم ما لم يثبت الصارف عنها و ليس في الرواية ما يوهم الصيرف فكيف بما يدلّ عليه؟! فتعين الثاني و هو المطلوب» إنتهى.

أنظر تقارير المجدد الشيرازي قدس سره: ج ٣٩ / ٤.

[٤٠٥] (١) الكافي الشريف: ج ٥ / ٤٢٧، باب «المرأة التي تحرم على الرجل فلا تحل له أبدا» - ح ٣، و التهذيب: ج ٧ / ٣٠٦، باب «من يحرم نكاحهن بالاسباب» - ح ٣٢، الاستبصار: ج ٣ / ١٨٦، باب «من عقد على امرأة في عدتها» - ح ٣، عنها الوسائل ج ٢٠ / ٤٥١، باب «ان من زوج امرأة في عدتها» - ح ٤.

[٤٠٦] (٢) قال الأصولي الفقيه المحقق الطهراني قدس سره في تقريب الاستدلال بالرواية: «إن موضوع الإعذار هو الجهل من حيث هو كذلك بل الرواية صريحة في أن الجاهل بالحكم الشرعي التحريمي معذور من حيث أنه جاهل، و انه لا يجب عليه الإحتياط، و عدم التمكن من الإحتياط لعدم خطور مثل هذا الحكم في ذهن الجاهل غالبا لا ينافي كون نفس الإعذار من جهة الجهل؛ فإن الغفلة و الذهول توجب شدة العذر كما هو صريح الرواية، فالموضوع هو الجاهل مطلقا، و الغالب الذهول الموجب لشدة العذر، كما ان الغالب الشائع من الجهل بالعدة هو الشك في الموضوع، و من المعلوم انه شبهة موضوعية، لا إشكال في كون الأصل فيها البراءة.

و بما حقّقنا ظهر انه يلزم التفكيك في الرواية بين الجهل بالعدة و الجهل بالتحريم و أنّه لا محذور في اعذار الجاهل بالعدة كما زعمه الاستاذ [الأنصاري قدس سره؛ فإنه قال ما محضله:

« إن الشك إن كان في الانقضاء فيجب الاستصحاب سواء كانت شبهة موضوعية أو حكمية، و إن كان الشك في أصل العدة فيجب الفحص و معه لا يبقى إشكال لوضوح الحكم بين المسلمين».

وفيه: ان هناك قسما رابعا: و هو الشائع، أى: الشك في العدة مع كون الشبهة موضوعية لا يجب الفحص فيها. و أعجب من ذلك توهمه قدس سره: أن ما في رواية أخرى: من أنه اذا علمت أن عليها العدة لزمها الحجة ينافي ذلك، مع أن المراد: أن المرأة إذا انفردت بالعلم لزمها الحجة ولا عذر لها، وهذا واضح لا ربط له بالمقام. فما توهمه: من أن المقصود إنما هو الإعذار في التزويج و إن تنجز عليه التكليف فاسد. — و استشهاده بما في الرواية من قوله عليه السلام: «نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور ... إلى آخره» فاسد؛ فإنه جواب عن السؤال حيث إن السائل سأل عن هذا الحكم، و أما الإمام عليه السلام فيبين له قاعدة كلية أولا و حكم بأنه يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك. و محضله: ان الجهل عذر في جميع الموارد» إنتهى. محجة العلماء: ج ٢ / ٩ - ١٠.

[٤٠٧] (١) الكافي الشريف: ج ٥ / ٤٢٧ باب «المرأة التي تحرم على الرجل فلا تحل له أبدا» - ح ٣، و التهذيب: ج ٧ / ٣٠٦ باب «من يحرم نكاحهن بالأسباب دون الأنساب» - ح ١٢٧٤، و الوسائل - عن الكافي: - ج ٢٠ / ٤٥٠ باب «١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة» - ح ٤.

[٤٠٨] (١) أقول: إنما عبر عنه بالحسن، لمكان إبراهيم بن هاشم؛ حيث لا يوجد له توثيق صريح في كلمات القدماء غير انه ممدوح عندهم. و الحق: ان الرجل في أعلى درجات الوثاقة بل فوقها فالصحيح ان الحديث صحيح لا غبار عليه و توضيح المطلب، يطلب من محله و قد فصلناه في أبحاثنا الرجالية و الحديثية.

[٤٠٩] (٢) الكافي الشريف: ج ٧ / ١٩٢ باب «حد المرأة التي لها زوج ...» - ح ٢، عنه وسائل الشيعة:

ج ٢٨ / ١٢٦ باب «ان من زنى و ادعى الجهالة ...» - ح ٣.

[٤١٠] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٤٥ و في الكتاب: «فتدبر فيه و في دفعه».

[٤١١] (٢) قال السيد المجدد الشيرازي قدس سره:

«أما التدبر في أصل الإشكال فيقال فيه:

أمّا على تقدير كون المراد بالجهالة في جميع الفقرات متّحدا- بأن يكون المراد منها في الجميع الغفلة- فلأنه مستلزم لكون تعليل أولوية الجاهل بالحكم بالعلّة المذكورة تعلّيلا بالعلّة المشتركة و هو قبيح كما لا يخفى، أو بأن يكون المراد منها في الجميع الشك، فإنه لا- وجه للتعليل حينئذ أصلا لكونه كذبا. و أمّا على تقدير كون المراد منها في هذه الفقرة الغفلة و في سابقها الشك، فيلزم التفكيك بين الجهالتين و هو خلاف الظاهر، إلّا أنه بعد دوران الأمر بينه و بين التقدير الأول بأحد احتماليه يجب الإلتزام به لبطان الأول و فسادة عند العقل مطلقا بخلاف الثاني فإن غايته كونه مخالفا للظاهر، لا قبيحا و الظاهر يخرج عن مقتضاه بعد قيام القرينة عليه بالضرورة و لذا قال قدس سره: (و محضله لزوم التفكيك بين الجهالتين) بغير موجب- بالفتح- و أمّا التدبر في دفعه:

فبأنّ الجهالة معناها إنّما هو عدم العلم المعبر عنه بالفارسيّة ب (ناداني) المتحقّق تارة في ضمن الشك و أخرى في ضمن الغفلة كما مرّت الإشارة إليه و هي مستعملة في كلا الموضعين من الرواية في هذا المعنى العام إلا انه لما لم يكن لها مصداق في الثاني منهما- و هو الجهل بأن الله حرّم عليه التزويج في العدة- إلّا في ضمن الغفلة لوضوح هذا الحكم بين المسلمين كالشمس في رابعة النهار بحيث يعرفه كلّ أحد ممّن قرعت سمعه كلمة الإسلام أو كان لها-- مصداق آخر ايضا لكنه في غاية الندرة بحيث كاد أن يلحق بالمعدوم فعّل عليه السلام أولوية العذر هنا بعدم القدرة على الإحتياط؛ لانحصار مورد الجهالة هنا في الغفلة لا لإستعماله إياها هنا في الغفلة حتى يلزم التفكيك مع أنه لا- يعقل مع اطلاق الجهالة في السؤال بكلا شقيّ وقوع الجواب بكونها أهون في الشق الثاني معلّا بأنّي فرضت الجاهل فيه الغافل و هو لا يقدر على الإحتياط؛ لكون ذلك بمكان لا يمكن نسبته إلى أحد ممّا فكيف بالإمام عليه السلام؟! إنتهى.

أنظر تقارير السيد المجدد الشيرازي: ج ٤ / ٤٥ - ٤٦.

* و قال سيد العروة قدس سره:

« لا يحضرنا شيء فى دفع الإشكال، و الالتزام بالتفكيك لا بد منه؛ لأن الجاهل الغافل لا يقدر على الاحتياط مطلقا سواء كانت جهالته بحكم الحرمة أو بموضوع كونها فى العدة و الجاهل الملتفت يقدر على الاحتياط فى الجهالتين فتعليل أهوية جهالة الحكم بعدم القدرة معها على الاحتياط لازمه فرض الجاهل فيه غافلا و فرض الجاهل فى موضوع العدة ملتفتا و هذا هو التفكيك المستبعد. و لعل فى التفكيك: أن الغالب فى الجاهل بالحكم هو الجاهل الغافل لأن الملتفت لا يجهل مثل هذا الحكم الواضح بين المسلمين بخلاف الجاهل بالموضوع فانه قد يكون غافلا و قد يكون ملتفتا على حد سواء» إنتهى. أنظر حاشية فرائد الأصول: ج ٢ / ٩٧.

* و قال المحقق الخراسانى قدس سره:

« هذا التخصيص موجب لورود إشكال على الرواية على كل تقدير من لزوم كذب العلة مضافا إلى تخصيص العلة المشتركة بأحد المتشاركين على فرض حمل الجهل فى — الموضوعين على الشك و لزوم خصوص تخصيص العلة المشتركة على تقدير حمله على الغفلة فيهما و لزوم التفكيك فيه بينهما لو حمل على الغفلة فى موضع التعليل و على الشك فى الموضوع الآخر فتدبر. [فالإشكال وارد فيها] على كل حال و غاية ما يمكن ان يقال فى دفعه:

هو أن إرادة الغفلة فى أحد الموضوعين و الشك فى الآخر لا- يوجب التفكيك فى الجهالة بحسب المعنى فيهما؛ فإنه من الجائر بل المتعين فى استعماله فى كلا الموضوعين فى المعنى العام الشامل للغفلة و الشك لكن لما كان الغالب فى الجهل بالحكم هو الغفلة إذ مع وضوح هذا الحكم بين المسلمين قلما يتفق مع الالتفات الى الشك فيه بخلاف الجهل بكونها فى العدة فانه يتحقق غالبا مع الالتفات لكثرة أسبابه؛ إذ المتعارف بحيث قل ان يتخلف التفتيش من حال المرأة التى يريد أن يزوجه و معه من المستحيل عادة ان لا يصادف مما يورث التفاته إلى أنها فى العدة ام لا، كما لا يخفى، خص الإمام عليه السلام الجاهل بالتحريم بالأعذرية معللا بكونه غير قادر على الاحتياط؛ نظرا إلى أن الغالب فيه الغفلة بخلاف الجاهل بالعدة من دون اعتناء منه عليه السلام بما يتفق نادرا فى الموضوعين فلا تفكيك بحسب المعنى فى الموضوعين، فافهم» إنتهى. أنظر درر الفوائد: ٢٠١.

أقول: و أنظر توضيح الإشكال و دفعه أيضا فى كل من حاشية فرائد الأصول للمحقق الهمداني: ١٥٨- ١٥٩.

و كذا قلنا فى الفرائد: ج ١ / ٣٢٥، و أجود التقريرات: ج ٣ / ٣١٨، و نهاية الأفكار: ج ٣ / ٢٣١- ٢٣٢، و مقالات الأصول: ج ٢ / ١٧٥.

[٤١٢] (١) الكافى الشريف: ج ٥ / ٣١٣، باب «النوادر»- ح ٣٩، وسائل الشيعة: ج ٢٤ / ٢٣٦، باب «حكم السمن و الجبن و غيرهما»- ح ٢.

[٤١٣] (٢) الكافى الشريف: ج ٦ / ٣٣٩، باب «الجبن»- ح ١، عنه وسائل الشيعة: ج ٢٥ / ١١٧، باب «جواز أكل الجبن و نحوه...»- ح ١.

[٤١٤] (٣) قال المحقق الأصولى الشيخ محمد هادى الطهرانى قدس سره: — «محصل هذه الرواية: أن ما كان حلالا بمقتضى أصل من الأصول لا يمنع من حليته مجرد الإحتمال؛ فإن اليد دليل على الملكية فلا يعتد باحتمال كون الثوب سرقة أو العبد حرًا، و الأصل عدم كون المرأة أختا أو رضية، بمعنى أنه لا يعتد باحتمال الخصوصية باشتغال الكلى عن صنفين مختلفين فى الحكم و إن أوجب احتمال الحرمة، إلا- أنه لا أثر له؛ لاندفاعه بالأصل، و هذا معنى هذه الروايات فلا ربط لها بما نحن بصدد، مع أن مجرد الإحتمال يكفى فى فساد الاستدلال، و ليس المراد اشتغال الجزئى الحقيقى على الأمرين؛ فإنه إما يجب الإجتنب عنه و إما يجب فيه الخمس، فالمراد انقسام الكلى إلى القسمين و كونه منشأ للتردد لدوران أمر الموجود الخارجى بين الأمرين.

و أما مجرد احتمال التحريم و دوران الحكم بين الحرمة و الإباحة مثلا كما فى شرب التتن، فلا يصدق عليه أن فيه حلالا و حراما، و فرق واضح بين التردد و التقسيم، و كونه منقسما اليهما عند الشخص من الأغلاط فإن الشك ليس تقسيما عند الشخص مع أن هذا التقييد على تقدير الصحة جزاف محض لا شاهد عليه، و الاستدلال بمجرد الاحتمال غلط.

فتبين مما حققناه فساد ما ذكره شارح الوافية و غيره فى تقريب الاستدلال» إنتهى.

أنظر محجة العلماء: ج ٢ / ١٠.

[٤١٥] (١) شرح الوافية: ٢٤٧-٢٤٨ مخطوط انظر الوافية: ١٨١، وكذا الفاضل التراقي فى المناهج: ٢١١.

[٤١٦] (١) القوانين: ج ٢ / ١٨ و تلخيص القوانين للمطلب هو السبب فى التفاوت الكثير فى العبارة بين الموجود فى شرح الوافية و الفرائد.

[٤١٧] (١) مناهج الأحكام فى أفصول الفقه: ٢١٢.

[٤١٨] (٢) قوانين الاصول: ج ٢ / ١٨.

[٤١٩] (٣) الفصول الغروية: ٣٥٣.

[٤٢٠] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٤٧.

[٤٢١] (٢) قال المحقق الخراسانى قدس سره:

« المراد من القسمه الذهنية هنا هو تقسيم الكلى بملاحظته مع ما يعرضها من الفصول المتنوعة، أو العوارض المصنفة، أو المشخصة إلى الأنواع، أو الأصناف، أو الأشخاص، و من التقسيم الخارجى هو تقسيم الكل إلى أجزاء فكية أو فرضية فلا تغفل » انتهى. أنظر درر الفوائد: ٢٠٢.

[٤٢٢] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٤٦.

[٤٢٣] (١) الشيخ محمد حسين الحائرى الإصفهانى المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ.

[٤٢٤] (١) أنظر مناهج الأحكام: ٢١٢، ذيل المعانى الستة من الصنف السادس من الأخبار الواردة فى المقام الثانى من البحث الأول من المنهاج الأول من المقصد الرابع (فى الأدلة العقلية).

[٤٢٥] (١) مناهج الأحكام فى أصول الفقه: ٢١٢ كما مرّت الإشارة إليه.

[٤٢٦] (١) قال صاحب قلائد الفرائد فى قلائده (ج ١ / ٣٣٨):

« إن وجه التأميل فى الإيراد الثانى واضح. و أما وجهه فى الإيراد الأول: — فهو ما ذكره غير واحد منهم الفاضل التراقي حيث قال فى مناهجه (٢١٢):

(انه لو صح هذا لزم أن يكون القائم فى قولك: «أكرم الانسان القائم» للإحتراز عن الزاكب و القاعد مستعملا فى معنيين، و كذا» رأيت عينا دامعة» إحترازا عن النابعة و الذاهب، مع أنه ليس كذلك قطعاً و لا يلزم من الإحتراز بشىء من شيئين استعماله فى معنيين و كما لا يلزم ان يكون القائم مستعملا فى من لا يركب و لا يقعد و كذلك أكثر الأوصاف الإحترازية كذلك لا يلزم فى قوله عليه السلام: «فيه حلال و حرام» استعماله فى المعنيين اللذين ذكره، بل يكون معناه ما يحتمل الاتصاف بهما فى نظر المكلف، فيحترز به عتياً لا -يحتمله، سواء لم يقبل الاتصاف بهما عنده أو يقبله و لكن لم يوجد فيه النوعان بل كان له محض القابلية و هذا معنى عام يشمل المعنيين) انتهى.

و أنت خير بأن ما ذكره رحمه الله متين لكن لا -ربط له بمقالة المحقق القمى، توضيح المقام: ان اللفظ الذى يلزم استعماله فى المعنيين فى الفقرة المزبورة ليس الضمير المجرور و لا كل من قيدى الحلال و الحرام.

أما الأول: فلأنه عبارة عن الشىء و هو ممّا لا يحصل به الإحتراز.

و أما الثانى: فلأنهما من الجوامد و القيود التى تكون من مقولتها لا يحصل بها الإحتراز أيضاً و لذا لم يقل: «و لا يقول أحد أن قوله- يجب إكرام زيد- إحتراز عن إكرام عمرو» و حينئذ فليكن اللفظ المستعمل فى المعنيين هو نفس الجار أعنى: لفظه «فى» بأن يقال: إن معناه هو التلبس و الاتصاف، و المعنيان المستعمل فيهما اللفظ هو القابلية و الفعلية هذا.

فإن قلت: إن المراد به هو المعنى الثانى أعنى: الاتصاف الفعلى و له جهتان- كما فى أكثر- القيود الإحترازية-: جهة القابلية و جهة

الفعليّة، و بكل من هاتين الجهتين يحصل الإحتراز عن قسم، فالمستعمل فيه هو الفعليّة الجنسيّة؛ لأنّها حينئذ قابلة لكونها محيثة بحيثيتين.

[قلت : و ليس كذلك؛ لأن إرادة الفعليّة الجنسيّة إنّما صحت لو كان الدالّ عليها هو الاسم دون الحرف؛ ضرورة ان الموضوع له فيه ليس إلّا المعنى الجزئى الشخصى و هو غير قابل للتحيث المزبور، و حينئذ لا يتحقق الإحتراز عن القسمين إلّا بأن يراد من لفظة «فى» قابليّة الإتصاف و فعليّتها الجزئيتين و هو عين استعمال اللفظ فى المعنيين هذا» إنتهى.

[٤٢٧] (١) الفصول: ٣٥٤.

[٤٢٨] (١) فى حاشية على القوانين ج ٢ / ٢١ ما لفظه:

« إعلم ان بعض أفاضل المعاصرين نقل عن شيخنا المرتضى فى هذا المقام بيانا أبسط ممّا هو مذكور فى الرّسائل و تقريره: ان الزّوايه تحتل وجوها ثلاثه:

أحدها: ما ذكره السيّد صدر الدين أوّلا و تكون الظرفيّة على تقديره توسّعيّة بمعنى أنّ كلّ ما يتطرّق فيه احتمال الكلّيّة و الجزئيّة فهو لك حلال و هذا المعنى يعمّ الشبهة الموضوعيّة و الحكميّة. — ثانيها: أن تكون الظرفيّة على وجه الإحاطة و السريان على وفق ظرفيّة الكلّي لجزئياته بمعنى: أن كلّ كلّى له فردان ... إلى آخره فينطبق على الشبهة الموضوعيّة الحكميّة كالغيبة و الغناء و الشبهة الموضوعيّة كاللحم.

ثالثها: ان تكون الظرفيّة على نحو اشتمال الكل للأجزاء و المركب للبسائط بأن يعتبر هناك عناوين ثلاثه: معلوم الحليّة و معلوم الحرمة و المشتبه و تنزل منزلة شيء واحد و يقال: إنه شيء فيه حلال و حرام سواء كان الشك فى أصل الحكم أو فى موضوعه و يدخل فى ذلك الشبهة المحصورة.

أمّا الإحتمال الأوّل ففساد؛ إذ لا يلائم الظرفيّة لظهورها فى الشبهة الموضوعيّة مع أن الذيل ينادى أيضا بعدم صحته؛ لأن قضيتته قبل الحليّة مغياة بمعرفة الحرمة حينئذ صيرورة العنوان الكلّي حراما لو حصل المعرفة بحرمة بعض أفرادها؛ إذ ليس هناك ما يخصّ المعرفة الخاصّة بالموضوع بالشبهة الموضوعيّة و الخاصّة بالشبهة الحكميّة و هذا ظاهر الفساد.

نعم، لو قال عليه السلام: حتى تعرف انه الحرام كما فى الخبر الآخر لم يلزم ذلك. و كذا الإحتمال الثالث بل هو أوضح فسادا من الأوّل لظهور الشيء فى الواحد الحقيقى و الاعتبارى. فالوجه هو المعنى الثانى و هو أيضا لا يخلو عن النظر.

أمّا أوّلا: فلاّن صدر الزّوايه— على فرض مساعدته بالشبهة الحكميّة— فذيلها غير مساعد لها؛ فإن ظاهر قوله عليه السلام: (حتى تعرف الحرام) معروفة أصل عنوان المحرّم سيّما بملاحظة كلمه و لفظ «الحرام» الظاهر فى العهد.— و أمّا ثانيا: فللزوم المحذور المذكور فى الأوّل و هو صيرورة العنوان الكلّي حراما بمعرفة حرمة بعض أفرادها. و يمكن تصحيحه: بجعل الغايه غايه لإطلاق الحكم فهى بمنزلة الإستثناء، فالمعنى حتى تعرف الحرام و ضمير «منه» راجع إلى كلمه «كلّ» لا لفظ «شئ» فتأمل» إنتهى.

[٤٢٩] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٤٧.

[٤٣٠] (٢) قال السيّد المجدّد الشيرازى قدس سرّه:

« إنّما جعل المشار إليه على تقدير الإستخدام هو الجزئى المراد بلفظ الشئ دون الكلّى الذى يعود إليه الضمير فى «فيه» و «منه» لأنه لولاه لخلت الجملة الواقعة خبرا عن المبتدأ— الذى هو الشئ— عن الرّبط لها إلى ذلك المبتدأ كما لا يخفى» إنتهى.

تقريرات المجدّد الشيرازى: ج ٤ / ٤٧.

[٤٣١] (١) الكافى الشريف: ج ٦ / ٢٤٥ باب «جامع فى الدواب التى لا تؤكل لحمها»— ح ١٠، و عنه— التهذيب: ج ٩ / ٤١ باب «الصيد و الزكاه»— ح ١٧١، الإستبصار: ج ٤ / ٧٣ باب «حكم لحم الحمر الأهلية و الخيل و البغال»— ح ١، عنهما الوسائل: ج ٢٤ / ١١٧ باب

- كراهة لحوم الحمر الأهلية و عدم تحريمها» - ح ١.
- [٤٣٢] (١) التهذيب: ج ٩ / ٤٢ باب «الصيد و الزكاة» - ح ١٧٦ و كذا الاستبصار: ج ٤ / ٧٤ باب «حكم لحم الحمر الأهلية و الخيل و البغال» - ح ٨ عنهما الوسائل: ج ٢٤ / ١٢٣ باب «كراهة لحوم الخيل و البغال و عدم تحريمها» - ح ٦.
- [٤٣٣] (٢) التهذيب: ج ٩ / ٦ باب «الصيد و الزكاة» - ح ١٦، و الاستبصار: ج ٤ / ٦٠ باب «النهى عن صيد الجرّى و المار ماهى و الزمار» - ح ٩، عنهما الوسائل: ج ٢٤ / ١٣٦ باب «تحريم اكل الجرّى و المار ماهى و الزمير» - ح ٢٠.
- [٤٣٤] (٣) التهذيب: ج ٩ / ١٨ باب «الصيد و الزكاة» - ح ٧٢، و الاستبصار: ج ٤ / ٦٦ باب «كراهية لحم الغراب» - ح ٣، عنهما الوسائل: ج ٢٤ / ١٢٥ باب «حكم أكل الغراب و بيضه، من الزاغ و غيره» - ح ١.
- [٤٣٥] (١) لم نعثر عليه في مظانّه.
- [٤٣٦] (٢) المائدة: ٥.
- [٤٣٧] آشتياني، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ش.
- [٤٣٨] (١) الكافي الشريف: ج ٥ / ٣١٣ باب «النوادر» - ح ٤٠، عنه وسائل الشيعة: ج ١٧ / ٨٩ باب «عدم جواز الانفاق من كسب الحرام» - ح ٤، و رواه الشيخ الطوسي في التهذيب: ج ٧ / ٢٢٦ باب «من الزيادات» - ح ٩.
- [٤٣٩] (٢) الكافي الشريف: ج ٥ / ٢٢٨ باب «شراء السرقة و الخيانة» - ح ٢، عنه وسائل الشيعة: ج ١٧ / ٢١٩ باب «جواز شراء ما يأخذه الظالم من الغلات» - ح ٥.
- [٤٤٠] (٣) الكافي الشريف: ج ٦ / ٣٣٩، باب «الجبن» - ح ٢، عنه وسائل الشيعة: ج ٢٥ / ١١٨ باب «جواز أكل الجبن و نحوه مما فيه حلال و حرام» - ح ٢.
- [٤٤١] (٤) انظر الكافي الشريف: ج ٥ / ٣١٤ باب «النوادر» - ح ٤٠، و تهذيب الأحكام: ج ٧ / ٢٢٦ باب «من الزيادات» - ح ٩، عنهما وسائل الشيعة: ج ١٧ / ٨٩ باب «عدم جواز الانفاق من كسب الحرام» - ح ٤.
- [٤٤٢] (١) لم نعثر عليه في مظانّه.
- [٤٤٣] (١) أنظر حاشية فرائد الأصول للسيد اليزدي قدس سرّه: ج ٢ / ١٠٧.
- [٤٤٤] (٢) قال المحقق الطهراني قدس سرّه:
- «و أمّا الإجماع فليس إلّا عملاً بالأصل الذي يستقلّ العقل بإدراكه، و لو كان على قيام الدليل من الأخبار فالتنظر في كلمات الأئمة عليهم السلام يغنى عن توضيح الوقت في التعرض للأقوال» إنتهى. محجّة العلماء: ج ٢ / ١٠.
- [٤٤٥] (١) كالشيخ محمد أمين الأستر آبادى سامحه الله عز و جل في فوائده المديّة.
- [٤٤٦] (١) معارج الأصول: ٢١٦ ذيل المسألة الثالثة من الفصل الثالث من الباب العاشر.
- [٤٤٧] (٢) المسائل المصريّة ضمن الرسائل التسع: ٢١٦.
- [٤٤٨] (١) كذا في النسخ و الموجود في نسخة الفرائد المطبوعة: «الإجماع العملى الكاشف»:
- [٤٤٩] (٢) قال الشيخ أحمد بن الحسين التفريشى النجفى (المتوفى ١٣٠٩ هـ) و فيه: ان للأخبارى دعوى الفرق بين زماننا هذا و ما شابهه و بين أوّل الشريعة و ما ضارعه بأنه في أوّل الشريعة لما كان صدور الأحكام و تبليغها على سبيل التدريج و لم يرد منهم الأمر بالإحتياط كان العمل بالأصل ممّا لا مناص منه.
- و أمّا بعد إكمال الدين و إتمام الشريعة كما في بعض الأخبار مثل قوله عليه السلام في خطبة الغدير في حجّة الوداع: «معاشر الناس ما من شيء يقربكم من الجنّة و يباعدكم عن النار إلّا- و قد أمرتكم به و ما من شيء يباعدكم عن الجنّة و يقربكم من النار إلّا و قد نهيتكم عنه».

و مثل ما دلّ من النصوص المعتضدة بالإجماع على أنّ لكل واقعة حكماً قد صدر حتى أُرش الخدش، فنمنع كفاية عدم وجدان النهي في الحكم بالإباحة فضلاً عن جريان السيرة عليه، و لو سلّم جريان السيرة فاعتبارها موقوف على عدم الردع و تقرير المعصوم عليه السلام و قد بلغ ردعهم عن ذلك إلى حدّ التواتر كما في الأخبار الآمرة بالتوقّف و الإحتياط. إنتهى «تفریشی».

* و علّق عليه الفاضل الكرمانی قائلاً:

أقول: فانظر إلى هذا الجواب الذي لو عرض على الأخبارى بأن أجب بهذا عن دليل الخصم لأنكره غاية الإنكار و يقول: إنك تريد أن تجعلني أضحوكة لأولى الأبصار. — فإن ما استند اليه في التفصيل بين الأزمنة من الخبر الوارد في أنّ لكل واقعة حكماً، لا يختصّ بزمان دون زمان، بل هو ثابت في كلّ الأزمنة. و أمّا ما في خطبة حجة الوداع، فلعمري إنه على الاخبارى لا له؛ فإن مقتضاه حصر المحرّم في ما نهى عنه و بلّغ، و ما سواه مباح، و مع الغض عن ذلك ينتج جوابه تسليم السيرة في حياة النبي صلّى الله عليه و اله و سلم، و إنكار ذلك في بعض أزمنة حياته صلّى الله عليه و اله و سلم و تمام الأزمنة المتأخّرة، و هل يرضى الأخبارى بهذه الموهومات الموهونات؟ فاعتبروا يا أولى الأبصار إنتهى.

حاشية رحمه الله على الفرائد: ٢٠٣.

[٤٥٠] (١) الكافي الشريف: ج ٢/ ٧٤ باب «الطاعة و التقوى» — ح ٢، عنه وسائل الشيعة: ج ١٧/ ٤٥ باب «استحباب الاجمال في طلب الرزق» — ح ٢.

[٤٥١] (١) قال السيّد المجدد أعلى الله مقامه الشريف:

« المراد بالبيان ليس خصوص العلم و إلّا لقبح العقاب على مخالفة التكاليف القائمة عليها — الطرق الظنيّة المعترضة؛ ضرورة أن قيام الأمانة الظنيّة على تكليف لا يوجب العلم به فلا يعقل كونها بياناً علمياً له مع انه لا شبهة في جواز العتاب و حسن العقاب عليها بحكم العقل و شهادة العقلاء كافّة، بل المراد به الحجّة القاطعة للعدول بين الموالى و العبيد و هي ما لو عمل به العبد و اتفق مخالفته للواقع — بأن كان مؤدياً إلى مبعوض المولى — لقبح على المولى عقاب العبد على ذلك و لو لم يعمل به و اتفق كون مؤداه مطلوباً للمولى لحسن له عقابه عليه فيعمّ الطرق الظنيّة المعترضة فإنّها و إن لم تكن حجاباً في أنفسها كالعلم إلا أنّها منزلة العلم يجعل الشارع و أمره بالعمل بمؤدّاه و جعله إياها مرآة للواقع كالعلم.

لا- يتوهم: أنّه إذا لم يكن الطرق الظنيّة بانفسها حججاً — بل يجعل الشارع — فيكون مدار الحجّة فيما لم يكن حجّة بنفسه على جعل الشارع فتكون الطرق الظنيّة و الأمور غير المفيدة للظنّ أصلاً سواء من حيث عدم حجّيتهما في أنفسهما و حجّيتهما بجعل الشارع فما الوجه في جعل الشارع الأولى حججاً دون الثانية؟

لأن اعتبار الشارع ما لم يكن حجّة بنفسه و جعله حجّة معناه — كما أشير إليه — إنّما هو أمره بالعمل بمؤدّاه و جعله مرآة لتكليفه الواقعي و ذلك لا يعقل في الثانية؛ ضرورة أنه ليس لها مؤدّى ليأمر الشارع بالعمل به؛ لعدم الكشف فيها أصلاً فيرجع جعلها طرقاً إلى جعل الشك طريقاً و هو غير معقول.

و بالجملة: الطرق الظنيّة صفة الطريقيّة ثابتة لها في أنفسها كالعلم إلّا أن الخاصيّة المترتبة على العلم — و هي السببيّة لقطع العذر — ليست لازمة لها كما في العلم، بل انما هي بجعل الشارع فجعل الشارع مكمل لطريقيّتها لا محدث لصفة الطريقيّة فيها. — و ممّا ذكر إلى هنا ظهر: أنّه لا- يعقل أن يأمر الشارع بالاحتياط في مورد الشك في التكليف الواقعي لأجل دفع ضرر ذلك التكليف الأخرى سواء كان أمره ذلك إرشادياً أو شرعياً يكون الحكمه فيه التحرّز عن ذلك الضرر الأخرى إذ بعد قبح العقاب على ذلك التكليف المشكوك لا ضرر حتى يجعل التحرّز عنه منشأ للأمر بأحد الوجهين المذكورين و أنه يقبح للشارع إلزام المكلف — بخطاب آخر سوى الخطاب الواقعي المشكوك فيه — على امتثال ذلك التكليف المشكوك فيه بأن يقول له مثلاً: يجب عليك امتثال التكاليف الواقعيّة المشكوك فيها عندك؛ ضرورة أن هذا الخطاب لا يعقل كونه بياناً لذلك التكليف الواقعي المشكوك فيه و طريقاً إليه، بل هو على جهالته بعده

أيضا فيكون هذا إلزاما بامتنال تكليف لا بيان له أصلا و هو قبيح.

نعم يجوز له الأمر- فى الصورة المفروضة- بالإحتياط مع جعل موضوعه هو احتمال الخطاب الواقعى لا- الضرر الأخرى بأن يأمر بأنك: اذا احتملت فى مورد احتمال كونه منهيّا عنه فى الواقع يجب عليك التبحر عنه؛ فإن المفروض احتمال الخطاب و ليس كالضرر الأخرى الذى يقطع بعدمه فيصح جعل موضوع ذلك الأمر هو محتمل الخطاب إلا أن هذا الأمر أيضا لا يعقل كونه بيانا للتكليف و الخطاب المشكوك فيه، و إنما هو بيان لحكم هذا الموضوع الخاص و هو المحتمل كونه منهيّا عنه مثلا فهو مصحح للعقاب على مخالفته نفسه و لو لم يكن فى مورده تكليف واقعى أصلا لا على الواقع. هذا بناء على كون ذلك الأمر شرعيا. و أما لو كان إرشاديا لأجل التحرز عن الضرر الدنيوى المترتب على الحرام الواقعى الغير-- المرتفع بالجهل فحينئذ لا عقاب على نفسه أيضا» انتهى. أنظر تقارير المجدد الشيرازى: ج ٤/ ٥٣-٥٤.

* و قال السيد اليزدى فيما قرّر عنه:

« و قد أفرط المصنّف فى رسالته أصل البراءة حيث حكم باستقلال العقل بقبح العقاب على الحكم المجهول حتى فى الشبهات الموضوعية.

و التحقيق أن يقال: إن العقل لا- يستقل بقبح العقاب على الحكم المجهول فى الشبهات الموضوعية أصلا إذ موضوع حكم العقل بالقبح هو العقاب بلا- بيان، و المفروض فى الشبهة الموضوعية ثبوت البيان من الشارع لما هو من وظيفته و هو بيان أصل الحكم، و إنما المجهول موضوع الحكم الذى ليس بيانه من وظيفة الشارع و هذا واضح. إلى آخر ما ذكره فى المجلد الأول من حاشيته على الفرائد انظر: ٤٩٩-٥٠٠.

و قال ها هنا:

قد مرّ منا غير مرة أنّ المسلم من حكم العقل بقبح العقاب ما إذا علم العبد عدم البيان واقعا مع عدم مانع من البيان أيضا من تقيّة و نحوها أما لو علم أو احتمل البيان من المولى و ما وصل إلى العبد بإخفاء المخفين و تقصير المقصرين و نحوهما أو كان للمولى مانع من البيان من تقيّة و نحوها فالإنصاف أنّ العقل لا يحكم حينئذ بقبح العقاب على الواقع المجهول.

و بعبارة أخرى: العقل و العقلاء يجعلون الجهل فى الصورة الأولى عذرا للعبد فى تركه الواقع المجهول بخلاف الصورة الثانية: فإنهم لا يحكمون بمعدوريته بل يحتملون العقاب على الواقع المجهول و الحال هذه، فيدخل ذلك فى موضوع مسألة حكم العقل بوجوب دفع-- الضرر المحتمل و قد عرفت سابقا فى رسالة الظن صحة حكم العقل بدفع الضرر المحتمل اذا كان الضرر عظيما خطيرا سيما مثل العقاب الأخرى الذى يسيره كثير، و من الواضح أنّ محل كلامنا من القسم الثانى الذى لا يحكم العقل بقبح العقاب لأننا نعلم بخفاء أحكام كثيرة قد بينها الشارع و لم تصل إلينا أو لم يبينها من جهة التقيّة فكيف نقطع حينئذ بالبراءة و قبح العقاب على الواقع المجهول؟

و ما استشهد فى المتن به من حكم العقلاء بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما اعترف بعدم إعلامه أصلا بتحريمه مسلم فيما إذا علم العبد عدم الإعلام باليقين مع علمه بأنّه لو لم يكن مانع للمولى بالإعلام من تقيّة و نحوها و إلّا نمنع قبح المؤاخذة كما اذا احتمل العبد أنّ عدم البيان من المولى لعله من خوفه من عدوّه الفلانى الحاضر عنده، و كما لو فرض أنّ المولى كتب طومارا مشتملا على جميع ما يريد من العبد فعلا و تركا ثم ضاع بعض أوراق ذلك الطومار بسبب من الأسباب و لو بغير تقصير العبد فلو عاقب المولى عبده فى الفرضين على ما لم يصل إلى العبد من حكمه لم نقطع بقبحه كما يشهد به وجدان اصحاب الأذهان المستقيمة.

فاتضح من ذلك كلّه صحّة دعوى أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلى لأنّ البيان المأخوذ فى موضوع حكم العقل بقبح العقاب أعم من البيان للحكم الظاهرى المجعول بالنسبة إلى خصوص حال الجهل.

و من العجب أنّ المصنّف يقول بثبوت حكم العقل بقبح العقاب فى الشبهات الموضوعية التى ليست بيانها من وظيفة الشارع.-- و

أعجب من ذلك أنه تفتن لهذا الإيراد فأورده على نفسه و أجاب عنه بوجه تعرف ضعفه بمراجعة كلامه فى الشبهة الموضوعية»
إنتهى. انظر حاشية فرائد الأصول: ج ٢ / ١١٢.

[٤٥٢] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٥٦.

[٤٥٣] (٢) قال السيد المجدد الشيرازى قدس سره:

« طريق الإيراد بتلك القاعدة - قاعدة دفع الضرر المحتمل - أن يقال على نحو الإجمال:

انه اذا بنى على قبح العقاب عقلا- على التكليف المجهول فهنا قاعدة عقلية أخرى- و هى وجوب دفع الضرر المحتمل - فما يصنع بتلك؟ و كيف التوفيق بينها و بين هذه و هى قبح العقاب من غير بيان؟ -- و طريق الجواب عنها:

أن منافاة تلك القاعدة على تقدير ثبوتها لهذه إنما تتصور على وجهين:

أحدهما: أن تكون تلك رافعة لموضوع هذه بكونها بيانا للتكليف المجهول.

و ثانيهما: أن يكون ما نحن فيه أعنى الشبهة التحريمية مصداقا لكليهما بحيث يشمل تلك و هذه.

و هى بكلا وجهيها مدفوعة:

أما على الأول: فما ذكره قدس سره: من أن الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول بمعنى انه لا يصلح لذلك، نظير عدم صلاحية الأمر بوجوب الإتيان بمشكوك الوجوب مثلا لكونه بيانا للتكليف الوجوبى الواقعى، بل هى قاعدة ظاهرية موضوعها محتمل الضرر، فلو تمت - بمعنى انه ثبت كونها حكما شرعيا لا إرشاديا - فالعقاب على مخالفة نفسها؛ لأنها حينئذ بيان لحكم موردها و لو لم يكن تكليف واقعى فى موردها أصلا، لا- على التكليف المحتمل على فرض وجوده، فإذا كان المأخوذ فى موضوعها احتمال الضرر فلا تصلح لورودها على قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ فإن جريانها فى مورد فرع احتمال الضرر، و القاعدة المذكورة تنفيه، فتكون هى وارده على تلك لا العكس.

و أما الثانى: فظهر وجهه أيضا ممّا ذكرنا؛ فإن ما نحن فيه ليس من أفراد تلك القاعدة أصلا، بل هو [فرد] لهذه القاعدة فقط و هى مخرجة له عن كونه من أفراد تلك.

و شيخنا الأستاذ قدس سره إنما اقتصر على بيان الإشكال على الوجه الأول و دفعه، و لعل وجه عدم تعرضه له على الوجه الثانى: أنه بعد الجواب المذكور عن الأول لا يبقى مجال للثانى أصلا، فافهم». إنتهى تقريرات المجدد الشيرازى: ج ٤ / ٥٤.

[٤٥٤] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٥٦.

[٤٥٥] (٢) قلت: و أنظر حاشية المحقق الخراسانى (درر الفوائد الجديدة): ٢٠٤.

[٤٥٦] (٣) قال السيد المحقق اليزدى قدس سره:

«[حاصل الدفع الذى ذكره المصنف للدعوى المزبورة] يعنى أن قاعدة القبح ناظرة إلى قبح العقاب على الواقع المجهول على تقدير مصادفه ما ارتكبه الجاهل للحرام الواقعى، و قاعدة دفع الضرر ناظرة إلى حكم العقل باستحقاق العقاب على ارتكاب المشتبه من حيث انه مشتبه و لو لم يكن حراما واقعا، فالعقاب الذى تنفيه القاعدة الأولى لا تثبته القاعدة الثانية و ما تثبته القاعدة الثانية لا تنفيه القاعدة الأولى فكيف تحصل المنافاة بين القاعدتين و الحال هذه؟

و فيه نظر: — أما أولا: فلائ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ليس إلّا من جهة احتمال الضرر الواقعى و خوف الوقوع فيه و هو احتياط حكم بلزومه العقل فرارا عن ذلك الضرر المحتمل ليس إلّا، لا أن احتمال الضرر الواقعى موضوع للحرمة الظاهرية مطلقا و لو لم يكن ضرر فى الواقع حتى يلزم أن يحكم بعقابين لو صادف الإحتمال المحرم الواقعى؛ فإن ذلك لم يقل به أحد فى الشبهة المحصورة و نحوها ممّا هو مورد للقاعدة جزما، و لا تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان على التحقيق و المشهور حتى ان الماتن بنفسه قد اختار فى أواخر أصل البراءة فى مسألة معذورية الجاهل: بان قاعدة دفع الضرر إرشاد إلى التحرّز عن الضرر الواقعى على ما يستفاد

من كلامه فراجع.

و أيضا قد صرح هنا بعد سطرين: أن مورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه بيان الشارع للتكليف فتدرد المكلف به بين أمرين كما فى الشبهة المحصورة و ما يشبهها، و من المعلوم- كما صرح به هو بنفسه فى الشبهة المحصورة- انه لو ارتكب أحد أطراف الشبهة المحصورة لم يفعل حراما لو لم يصادف الحرام الواقعى.

نعم ربما يعد ذلك من أقسام التجزى و ما يدعى من حكم العقل بقبح ارتكاب المحتمل مطلقا لأجل ذلك أيضا، و المصنف لا يقول بحرمة من هذه الجهة أيضا فلا يكون ارتكاب المحتمل من حيث هو كذلك حراما بوجه من الوجوه.

نعم حكم ما احتمل فيه الضرر الدينوى الحرمة مطلقا صادف الضرر أم لم يصادف لكنه شرعى لا عقلى بمعنى قيام الدليل الشرعى على أن موضوع الحرمة التعبدية احتمال الضرر أو ظنه، فتأمل جيداً كى لا يلتبس الأمر. — و أما ثانياً: فلأنه لو سلمنا كون احتمال الضرر موضوعاً لحكم العقل بحرمة المحتمل مطلقاً- كما أراده المصنف- فإن ذلك أيضاً وارد على قاعدة العقاب بلا بيان؛ لأنه يكون بياناً للحكم الظاهرى و أنه يترتب العقاب على المشكوك مطلقاً فكيف لا يصلح ذلك لوروده على قاعدة القبح؟ و كيف يمكن الفتوى بجواز شرب التتن فعلاً مع ثبوت هذه الحرمة الظاهرية له و ترتب العقاب عليه بالفرض؟

فقله: «إن الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه» منظور فيه؛ لأن عدم البيان الذى أخذ فى موضوع حكم العقل لقبح العقاب أعظم من البيان الظاهرى، و من هنا يقال و نقول: انه لو تم أدلة الأخبارى على إثبات الحرمة الظاهرية التى هى أحد الوجوه الأربعة المسندة إلى الأخباريين كفى فى رد الأصولى القائل بالبراءة و إثبات الإحتياط الذى يدعى الخصم. و قد أضاف المصنف على ما فى المتن فى الحاشية- على ما فى بعض النسخ- وجهاً آخر لدفع معارضة قاعدة القبح بقاعدة دفع الضرر و هو لزوم الدور و محصل بيانه:

أن إبطال قاعدة قبح العقاب بلا بيان موقوف على تمامية قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل و تمامية هذه القاعدة موقوفة على تحقق موضوعه أعنى احتمال الضرر موقوف على إبطال قاعدة القبح بإبطالها موقوف على إبطالها.

وفيه: أولاً: أنه يمكن العكس و تقرير الدور من جانب قاعدة دفع الضرر لينتج سقوط القاعدتين بأن يقال: إبطال قاعدة دفع الضرر موقوف على تمامية قاعدة العقاب بلا بيان و تمامية هذه القاعدة موقوفة على تحقق موضوعه أعنى عدم ثبوت البيان و هو موقوف على -- إبطال قاعدة دفع الضرر ليتحقق عدم البيان و إلّا فإنه بيان ظاهرى كما عرفت. و ثانياً: أننا نمنع توقف تحقق موضوع قاعدة دفع الضرر أعنى احتمال الضرر على إبطال قاعدة قبح العقاب بل نحكم بتحقيق موضوعه حيث لا يكون الجهل بالضرر عذراً فى إدراك العقل.

توضيح ذلك يعرف من الشرح المذكور فى التعليقية الآتية» إنتهى.

أنظر حاشية فرائد الأصول: ج ٢ / ١١٤.

[٤٥٧] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٥٧.

[٤٥٨] قال السيد اليزدى توضيحاً لما سبق و شرحاً لهذا المقطع من عبارة المصنف قدس سره:

« قد جعل المصنف رحمه الله هذا الكلام تنمياً لما أجاب عن الإعتراض من أن قاعدة دفع الضرر قاعدة ظاهريّة و الأولى جعله جواباً مستقلاً و هو حق الجواب. تقريره:

أنّا لا نحتمل الضرر فى مورد مسألتنا بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان حتى يعارض بقاعدة دفع الضرر المحتمل لعدم موضوعه و هو احتمال الضرر.

لا يقال: إن جريان كلّ من القاعدتين رافع لموضوع الأخرى و لا وجه لترجيح تقديم جريان القاعدة الأولى لارتفاع موضوع القاعدة الثانية فإنه ليس بأولى من العكس فالتعارض بعد بحاله.

لأننا نقول: إن التعارض في الأحكام العقلية غير معقول للزوم التناقض واقعا وإنما يقع التعارض في الأحكام الشرعية بملاحظة أدلتها المعهودة التي لا يتميز عند العقل صحيحها من سقيمها وحقها من باطلها، فيتعارض فردان من الدليل الكذائي لتساويهما من حيث دليلتها الظاهرية وتصادقهما في موضوع واحد بحسب ما يظهر لنا من موضوع الدليلين وهذا بخلاف الأدلة العقلية؛ فإن موضوعاتها ممتازة لا يمكن صدق موضوع حكيم منها على أمر واحد كي يحصل التعارض، بل المورد إما من مصاديق هذا الحكم دون ذاك أو من مصاديق ذاك دون هذا، وما يتخيل من التصادق كما فيما نحن فيه إنما هو بالنظر الجلي وأما بالنظر الدقيق فيعرف دخوله في أحدهما وخروجه عن الآخر.

ففيما نحن فيه نقول:

إن العقل بعد دقة النظر يحكم بأن المشتبه بالشبهة البدوية موضوع لحكمه بقبح العقاب عليه—لأنه يجعل مثل هذا الجهل عذرا للمكلف، كما أنه يحكم بأن المشتبه بالشبهة المحصورة موضوع لقاعدة دفع الضرر؛ إذ لا يحكم بكون مثل هذا الجهل عذرا للمكلف، ولذا يحتمل الضرر ويحكم بوجوب دفعه بما يتمكن من الإحتياط» إنتهى.

أنظر حاشية فرائد الأصول: ج ٢ / ١١٧.

[٤٥٩] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٥٧.

[٤٦٠] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٥٧.

[٤٦١] (١) بحر الفوائد: ج ١ / ١٨٣.

[٤٦٢] (٢) بحر الفوائد: ج ٢ / ٥٨.

[٤٦٣] (١) قال المحقق الخراساني قدس سره:

«فيه منع كون الشبهة من مثل هذه الجهة موضوعية؛ إذ الملاك فيها ما كان المرجع فيها غير الشارع من المميزات الخارجية، ومن المعلوم أنه لا طريق إلى المصالح والمفاسد التي تكون مناطات للأحكام الشرعية في غير ما استقل به العقل إلا البيان الشرعي لها أي الأحكام؛ فإنه بيان لمناطاتها على نحو الإن أيضا، سلمنا لكن لا وجه للإعتراف بعدم وجوب الإحتياط—فيها بمجرد تسميتها شبهة موضوعية بحسب الإصطلاح لا—من الأصوليين ولا—من الأخباريين وذلك لعدم ما هو منشأ الإعتراف به في غيرها من الشبهات الموضوعية ها هنا.

أما العقل فالمفروض حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل، وأما النقل فمثل قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام» فسيجيء منه قدس سره: أنه مختص بما إذا كان منشأ الإشتباه فيه وجود الحلال والحرام فعلا تحت الشيء وعدم ما يميزانه من أي منهما ومن المعلوم أنه ليس منشأ الإشتباه في المقام هو وجود القسمين، كيف! ولو كان جميع الأشياء غيره معلوم الضرر أو النفع لكان هو على ما كان عليه من احتمال الضرر.

إن قلت: هبه لكن ما تقدم من أدلة البراءة يؤمننا من هذه المضرة، إما لكشفها عن عدم كون المفاسد الكامنة مضارا فعلية بحيث يترتب على فعل المكلف مطلقا ولو مع جهله بحرمة، بل يدور فعليتها مدار فعليته الحرمة وتنجزها، وإما لكشفها عن تدارك ما ربما يقع فيه المكلف من المضرة وذلك حيث لا يجوز الإذن في الإقتحام في المضرة الفعلية من دون تداركها وحينئذ فلا مجال لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل حيث لا إحتمال له مطلقا، أو على نحو يجب التحرز عنه فيكون بيانا لقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» فتدبر.

قلت: هذا إذا كان الإذن في الإقتحام في المضرة الفعلية مطلقا من دون تداركها قبيحا والمنع عنه بمكان من الإمكان فيما إذا كان هناك حكمة ومصلحة داعية إليه بحيث يقبح معها عدمه.

فتخلص بما ذكرنا: أنه لا مجال للإستدلال للبراءة بقاعدة قبح العقاب بلا بيان إلا على مذهب الأشاعرة أو مذهب العدلية إذا لم تكن المفاسد التي تدعو إلى التحريم مضارا فعلية بحيث يجب التحرز عنها وإن كانت علّة تامّة لإنشاء التحريم ولا يجدى في ذلك أخبار

البراءة إلّا-- على تقدير أن يكون الإذن في الإقتحام في محتمل الضّرر قبيحا بلا تدارك على تقدير الوقوع فيه، و قد عرفت منعه، او على تقدير عدم وجوب دفع الضّرر المحتمل عقلا و إلّا فحكمه به يكون بيانا دائما للحجّة على التكليف المشكوك فيكون واردا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

هذا مع قطع النظر عن أخبار البراءة، و أمّا بملاحظتها فالعقاب على المشتبه مأمون لرخصة الشارع و إذنه في الإقتحام و إن وقع في المفسدة المحتملة التي حكم العقل بالتحرز عنها و لولاه لجوّز العقاب عليها لو وقع فيها، و ينبغي التأمل التام في المقام» إنتهى.

أنظر درر الفوائد: ٢٠٥.

[٤٦٤] (١) بحر الفوائد: ج ١ / ١٨٣.

[٤٦٥] (٢) أقول: للسيد المجدّد الشيرازي قدّس سرّه ها هنا تعليقه مفصّلة تستحق المراجعة إليها نقتطف منها ما يلي:

« مراده بما لا يطاق بقريئة ما ذكره شيخنا قدّس سرّه هو ما لا يطاق الإمتثال به فيكون حاصل كلامه:

أن التكليف بالمعنى المذكور- بأمر لا طريق للمكلف إلى العلم بتعلّق التكليف به- تكليف بما لا يطاق الإمتثال به و هو قبيح فيكون التكليف المذكور قبيحا و إنّما لم يحتج على بطلان-- ذلك إتكالا على وضوحه.

و وجه استدلاله بذلك على مسألة البراءة: انه لو كان التكليف المشكوك فيه في الواقع منجزا على المكلف و موجبا للزوم الإتيان به بطريق الإحتياط لكان ذلك التكليف تكليفا بما لا طريق إلى العلم به و هو قبيح؛ لكونه تكليفا بما لا يطاق الإتيان به فيكون باطلا، فيكون المقدّم مثله فحينئذ لا شيء يقتضى وجوب الإحتياط في مورد الشك في التكليف.

إلى أن قال:

و شيخنا الأستاذ قدّس سرّه لما رأى عدم تماميّة هذا المقدار الذي ذكره السيّد قدّس سرّه على إثبات أصالة البراءة فأكمّله بقوله: [و احتمال كون الغرض من التكليف ...] فقله: (ذلك ... إلى آخره) تتميم لذلك الدليل.

إلى آخر ما ذكره السيّد المجدّد و عليك بمراجعته. أنظر تقارير المجدد الشيرازي قدّس سرّه:

ج ٤ / ٥٦ - ٦٠. أقول: و أنظر أيضا قلائد الفرائد: ج ١ / ٣٤٨ - ٣٥٢.

[٤٦٦] قال المحقق الخراساني قدّس سرّه:

« و ذلك حيث انه لا- يعقل أن يكون التكليف المجهول باعنا و داعيا إلى المأمور به و زجرا و مانعا عن المنهى عنه، و مجرد الفعل أو الترك بدون أن يكون الأمر أو النهي داعيا أو زاجرا لا- يكاد أن يكون إمتثالا- مع أن الغرض من التكليف مطلقا و لو توصّليا هو الإمتثال بحيث لو لم يكن للمكلف من قبل نفسه بعث أو زجر صار هو باعته أو زاجره و لا ينافي ذلك سقوط التكليف في التوصلّيات بمجرد الفعل أو الترك كما لا يخفى.

و بالجملة: لما كان الغرض من التكليف هو الإمتثال و لا يكاد يترتب عليه بدون العلم به كان-- وجوده بدون كعدمه، فلا يجوز أن يؤخذ عليه ما لم يعلم به فافهم» إنتهى.

أنظر درر الفوائد: ٢٠٧.

و علّق عليه الشيخ رحمه الله قائلا:

« أقول: يمكن أن يقال في مسألة البراءة: أن المطلوب بالنهي هو نفس أن لا- تفعل كما هو التحقيق دون الكف، فالمطلوب يحصل بمجرد الترك من غير اعتبار أمر زائد سواء قلنا امتثال النهي هو هذا أم قلنا بسقوط التكليف بدون و إن توقّف الثواب عليه فافهم» إنتهى.

الفرائد المحشّية: ٢٠٤.

* قال المحقق الفقيه آغا رضا الهمداني قدّس سرّه:

« أقول: هذا التفسير لا يخلو من إجمال.

و توضيحه: إنه يمتنع أن يلتزم المكلف بفعل ليس له طريق من عقل أو نقل يرشده إلى لزومه، فالإلزام المكلف بالخروج عن عهده ذلك الفعل الذى لم يعلم لزومه عليه تكليف بغير المقدور و مؤاخذته على ترك امتثال الأمر الواقعى الذى لم يعلمه قبيح فإنه ما لم يعلم بمطلوبيّة الفعل لا- يعقل أن يدعوه طلبه الواقعى المتعلق به إلى العمل فلا يكون بعنوان إيجاده بقصد إمتثال ذلك الطلب فعلا اختياريا له.

نعم متى إحتمل كونه مطلوبا فى الواقع ربّما يبعثه الإحتمال على الخروج عن عهده الأمر المحتمل فيأتى بالفعل برجاء المطلوبيّة فيصح عبادة و لكن لا يصدق عليه إسم الإطاعة و لا يحسن مؤاخذته على ترك الإعتناء بهذا الإحتمال ما لم يكن دليل عقلى أو نقلى يدل على لزوم رعايته.-- و الحاصل: أنّ التزام المكلف بالخروج عن عهده تكليف موقوف على أن يعرف ذلك التكليف أو يدل دليل عقلى أو نقلى على أنّه متى احتمله يجب عليه الإعتناء بذلك الإحتمال فيكون تكليفه فى مقام العمل حينئذ هو الإحتياط، لا بمعنى أن الإحتياط من حيث هو مطلوب نفسى كى يترتب المؤاخذة على مخالفته من حيث هو- كما يظهر من عبارة المصنّف رحمه الله فى هذا المقام- بل المقصود بالأمر بالإحتياط تنجيز التكليف بالواقعيّات المجهولة، و التحرز عن مخالفتها فيكون الإحتياط وجها من وجوه الواقعيّات التى عرف وجوبها بهذا الوجه و إن لم يميّزها عمّا عداها من المشبّهات و لا يقدح ذلك فى جواز المؤاخذة على مخالفتها بعد قيام الدليل على وجوب مراعاة الإحتمال و وجوب الإحتياط فى كلّ محتمل التكليف من باب المقدمة العلميّة كما هو المفروض. فتخلص ممّا ذكر: إن التكليف واقعيّا كان أو ظاهريّا، لا- بد فى تنجزه على المكلف من أن ينتهى إلى العلم و إلّا فلا- يعقل الإلتزام بإطاعته فليتأمل» إنتهى.

انظر حاشية فرائد الأصول: ١٦٤.

[٤٦٧] (١) قال السيد المحقق اليزدى قدّس سرّه:

« يمكن أن يكون كلامه أى: صاحب الغنية [هذا ناظرا إلى خصوص الجاهل الغافل، و عليه لم يستدل بالدليل المذكور على البراءة المتنازع فيها، و يمكن أن يكون ناظرا إلى الأعمّ منه و من الجاهل الملتفت الذى نتكلم عليه.

و كيف كان: يمكن الإستدلال به كما هو صريح بعض من تأخّر على التقريب المذكور فى المتن» إنتهى. انظر حاشية فرائد الأصول: ج ٢ / ١٢١.

Translation Movement
JMS

[٤٦٨] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٥٨.

[٤٦٩] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٥٨.

[٤٧٠] (١) قال السيد المجدّد الشيرازى قدّس سرّه:

« لا- يخفى انه قد توهم العبارة خلاف المقصود و هو أن موضوع قاعدة قبح العقاب على تكليف من دون بيان مقيد بعدم وجوب الاحتياط حتى بالنسبة إلى التكاليف الواقعيّة المجهولة بحيث لو فرض وجوبه بفرض تماميّة أدلته فلا يبقى لهذه القاعدة مطلقا موضوع فيكون الإحتياط واردا على هذه القاعدة مطلقا. و الموهوم لذلك هو قوله قدّس سرّه: (انما هو إطلاق القول بكون تلك القاعدة معلّقة على عدم وجوب الإحتياط) فإنه ظاهر فيما ذكر، مع انه خلاف المقصود.

مضافا إلى فساده فى نفسه حيث إنّ وجوب الإحتياط كيف يعقل كونه بيانا للتكاليف الواقعيّة المجهولة؟ بل إنّما هو بيان لحكم موضوع نفسه و هو مشكوك الحكم مثلا، فلا يعقل ارتفاع موضوع تلك القاعدة بالنسبة إلى التكاليف الواقعيّة المجهولة مع وجوبه، و لا يقول به الأخباريون أيضا، بل المقصود كونها معلّقة بالنسبة إلى هذا التكليف الظاهرى الخاص و هو الإحتياط على عدم تماميّة أدلته وجوبه بحيث لو ثبت منها وجوبه لم يبق لتلك القاعدة موضوع بالنسبة إلى هذا الحكم الظاهرى المشكوك فيه قبل؛ فإنّ القاعدة المذكورة جارية فى مطلق التكليف المجهول سواء كان واقعيّا أو ظاهريّا و ارتفاع موضوعها عن واحد منها إنّما هو بيان نفس ذلك

الواحد.

و بالجملة: لئلا كان النزاع في المقام - أعني: الشبهة التحريمية - في وجوب الإحتياط و عدمه فالقاعدة تنفي العقاب عن التكليف بالاحتياط مع احتمال، و تثبت البراءة ما لم يثبت وجوب الإحتياط بأدلتها، فإذا وجب ارتفع موضوعها عن الإحتياط لمعلومية حكمه حينئذ فتنتفى أصالة البراءة الثابتة بها» إنتهى. أنظر تقارير المجدد الشيرازي: ج ٤ / ٦٠.

[٤٧١] (١) أقول: و أنظر قلائد الفرد: ج ١ / ٣٥٣.

[٤٧٢] (٢) قال المحقق المؤسس الطهراني قدس سره:

« زعم الأستاذ قدس سره: أن قبح العقاب من غير بيان دليل مستقل و أن الاستصحاب في المقام مثبت حيث أن استحقاق العقاب ليس أثرا شرعيا مجعولا و إنما هو أثر عقلي للعصيان».

و فيه: أن الأصل لا يترتب عليه إلّا الإعذار و قطع العذر، و التعبير بالوجوب و الحرمة و غيرهما مرجعه إلى ذلك؛ فإنّ الحكم الظاهري لا- حقيقة له سوى ذلك كما حقّقناه في مواضع عديدة، ألا ترى أن المستصحب إذا كان نفس الحكم فلا يعقل أن يترتب عليه أثر شرعي، و إثبات الحكم المماثل لا معنى له إلّا الإعذار أو قطع العذر في الإمثال؟

فظهر أن ما زعمه: من أن الاستصحاب في المقام لا يتم الا بانضمام قبح العقاب بلا بيان فاسد و أن الأمر بالعكس.

كما أن ما توهم: أن حجّية الاستصحاب من باب الظنّ عند السلف و أن جماعة بنوا على حجّية الأصل المثبت و أن الأخبار تدلّ على حجّيته تعديدا، فاسد. و قد أوضحناه في محلّه: انه - عند الجميع أصل عقلائي و أن المثبت ليس ما زعمه و إنما المقصود في هذا المقام بيان أن أصل البراءة ليس إلّا إستصحاب حال العقل و أن الدليل المعروف محصّله الركون إلى الإستصحاب و قبح العقاب إنّما هو من جهة وجود رافع الإستحقاق و قبح عقاب المعذور من أبده البديهيّات، بل لا معنى للإستناد إليه؛ فإن المقصود إنّما هو بيان جريان الأصل و أن الجاهل معذور، و أمّا قبح فعلية العقاب كعدم قبحه فيما إذا كان التكليف مستصحبا فلا يتعلّق بهما غرض في هذا الفن فكما يقبح قولك فيما كان الأصل بقاء التكليف أنّ الدليل على وجوب الاحتياط عدم قبح العقاب على تقدير المصادفة فكذا في المقام فإنّ الأمن من العقاب و التحذير منه إنّما يتعلّق بهما الغرض في المواعظ لا في الفنون» إنتهى.

أنظر محجة العلماء: ج ٢ / ١١.

* أقول: و أنظر أجود التقريرات: ج ٣ / ٣٢٩. و مقالات الأصول: ج ٢ / ١٧٧، و نهاية الأفكار: ج ٣ / ٢٣٨.

[٤٧٣] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٥٩.

[٤٧٤] (١) قال السيّد المجدّد الشيرازي قدس سره:

« لعله إشارة إلى أن إحراز الموضوع في موارد الاستصحاب - بناء على اعتبار الاستصحاب - من باب الاخبار - إنّما هو موكول إلى نظر العرف و هم لا- يجعلون مثل ذلك التغير منشأ لتبدّل الموضوع، بل مع ذلك يحكمون بأنّ هذا هو الذي كان قبل، و يتسامحون في ذلك التغير، فلا يبنون على مغايرة المجنون - إذا أفاق - له حال المجنون، بل يقولون انه حينئذ هو، و كذا لا يبنون و لا يحكمون بمغايرة الصبي - إذا بلغ - له حال الصغر، بل يحكمون باتحاد الموضوع بالنسبة إلى تينك الحالتين» إنتهى. أنظر تقارير المجدّد الشيرازي: ج ٤ / ٦٢.

* قال الشيخ موسى التبريزي في (الأوثق / ٢٧٢)

« الأمر بالتأمل إشارة إلى بقاء الموضوع في زمان الشك في محل الفرض بالمسامحة العرفية و إن كان مرتفعا بالمداقة العقلية و لكون بلوغ الصبي و إفاقة المجنون عند أهل العرف من قبيل تغيير حالات الموضوع لا- من قبيل تغيير نفس الموضوع» إنتهى. انظر الفرائد المحشّية: ٢٠٥.

* و قال السيّد المحقّق اليزدي قدس سره:

« لعل وجهه منع عدم بقاء الموضوع المعتبر في الاستصحاب فإن عنوان البالغ وإن كان مباينا لعنوان الصغير مفهوماً إلا أن الموصوف بالعنوانين أعنى ذات الشخص المتّصف بهما متحد عرفاً وهو المناط في موضوع الاستصحاب؛ فإن شخص زيد مثلاً بعد زمان بلوغه بساعة لا يعدّ مغايراً لنفسه بالنسبة إلى ما قبل بلوغه بساعة» إنتهى.

أنظر حاشية فرائد الأصول: ج ٢ / ١٢٦.

* وقال صاحب فرائد الفرائد (ج ١ / ٣٥٥):

« لعلّه إشارة إلى ما يأتي في مسألة عدم حجّة الإستصحاب في الأحكام العقلية من أن المستصحب هو البراءة الثابتة في حال الصّغر بحيث يكون حال الصّغر ظرفاً، لا أنّه جزء الموضوع و مناط الحكم» إنتهى.

[٤٧٥] (١) قال صاحب فرائد الفرائد (ج ١ / ٣٥٥):

« أقول: إن مرجعه إلى منع الصغرى و ملخصه: أن تعسّر الإحتياط ليس إلّا من حيث كثرة موارد، و هي ممنوعة؛ لأنّ محلّ الكلام في المقام إنّما هو ما لا نصّ فيه و هو يختلف بين الأخباريين و المجتهدين حيث أنّه عند الفرقة الأولى عبارة عمّا لم يرد على طبقه خبر، و عند الثانية عبارة من موارد فقد الظنون الخاصّة و هو على التقديرين ليس بحيث يفرض الإحتياط فيه إلى الحرج و لو فرض لبعضهم قلّة الظنون الخاصّة فلا بد له من العمل بالظنّ المطلق في المظنونات و تبعض الإحتياط في غيرها لئلا يلزم الحرج.

و يمكن المناقشة فيه: بأنّه لو فرض قلّة الظنون الخاصّة فلا- شبهة حينئذ في أن العمل بالإحتياط في موارد فقدتها مستلزم للحرج و المصنّف رحمه الله إن أراد إبطال الإحتياط من جهة لزوم الحرج فهذا عين الإعتراف بالاستدلال، و إن أراد إبطاله من جهة كون الظنّ المطلق حجّة فهذا دور يّين؛ لأن حجّة الظنّ المطلق موقوف على بطلان الإحتياط و لذا جعل من إحدى مقدّمات دليل الإنسداد فلو كان بطلان الإحتياط أيضاً موقوفاً عليها فيلزم الدور.

و تحقيق المقال بحيث يهذّب به حال التمسك بهذه القاعدة أن يقال: إنّ الحرج تارة ينشأ من اجتماع أفعال كثيرة بحيث يكون منشأ الحرج هو وصف الاجتماع و الكثرة دون كل فرد، و أخرى كون التكليف بنفسه حرجياً.

أمّا الأوّل: فهو من باب المزاحمة حيث تترامح فيه تكاليف متعدّدة بعضها مع بعض و لا بد من سلوك أحد الوجهين: إمّا الإجتهد الذي هو عبارة أخرى عن العمل بالظنّ، أو العمل بالبراءة.

و أمّا الثاني: فهو أيضاً بين قسمين: -- أحدهما: ما يصل حرجه إلى مرتبة تقرب من مرتبة التكليف بما لا يطاق، مثاله في غير الأحكام الفقهيّة أمر الجليل الخليل بذبح ولده، و في الأحكام الفقهيّة قضاء الصلاة على القول بالمضايقة.

و الفرق بينه و بين ما لا يطاق: أن المكلف لا يقدر على إيجاد الثاني كالطيران في الهواء بخلاف الأوّل فإنه قادر عليه لكن على حرج شديد و ضيق أكيد و حرج هذا القسم شخصي لا- محاله و لا شبهة في أنّه موجب لارتفاع التكليف للآيات و الأخبار و الإجماع و حكم العقل بقبح مثل هذا التكليف.

و الثاني: ما لا يصل حرجه إلى هذه المرتبة و هذا القسم من الحرج:

تارة: يكون نوعيّاً و نعني به ما يكون حرجاً على نوع المكلفين و إن لم يكن حرجاً على بعض الأفراد التّادّرة منهم كالإجتناب عن الحديد.

و أخرى: شخصيّاً و نعني به ما يكون حرجاً على بعضهم دون البعض الآخر كغسل دم القروح و الجروح في الصلاة فإنّه لم يكن حرجاً على الحماّمى و من صنعته في الحمام و حرج على غيرهم.

و مقتضى التحقيق في هذا القسم بقسيمه: انه غير موجب لارتفاع التكليف في غير مورد الحرج بل يقتصر في دفعه على من كان هذا التكليف في حقّه حرجيّاً و ذلك لأنّ القدر المتيقّن من عمل الاصحاب و الآيات و الأخبار الدالّة على إثبات هذه القاعدة إنّما هو القسم الأوّل الذي يصل حرجه إلى مرتبة ما لا- يطاق دون القسم الثاني بقسيمه و ليس موجب لارتفاع التكليف فيه في غير مورد

الحرج، مضافا إلى انه خلاف الإحتياط. — نعم لو وصل نصّ خاص على رفع التكليف مطلقا- كما في العفو عن دم الجروح و القروح فنلتزم به هذا» إنتهى.

[٤٧٦] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٦١.

[٤٧٧] (١) المحدث الجليل الشيخ محمد بن الحسن المعروف بالحرّ- نسبة الى جدّه الحرّ الشهيد بالطّف مع أبى عبد الله الحسين عليه السّلام- العاملى المتوفى سنة ١١٠٧ هـ.

[٤٧٨] (٢) وسائل الشيعة: ج ٢٧ / ١٦٣ باب «وجوب التوقف و الاحتياط»- ح ٣٣.

[٤٧٩] (٣) كذا و فى الأصل: «لزم تكليف ما لا يطاق».

[٤٨٠] (٤) أنظر الوسائل: ج ٢٧ / ١٦٣ باب «وجوب التوقف و الاحتياط» ذيل الحديث رقم (٣٣).

[٤٨١] (٥) أقول: كلامه هنا طويل إختار المحقّق الميرزا الآشتياني قدّس سرّه هذا المقطع منه.

[٤٨٢] (١) قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه:

« بل الحكم عليه بانه مما لا حرج عليه ليس قولاً بغير علم للقطع بقبح العقاب بلا بيان و المؤاخذه بلا برهان، نعم الحكم عليه بالإباحة شرعا و لو ظاهرا من دون إتكال على ما يدلّ عليه يكون من ذلك» إنتهى. أنظر درر الفوائد: ٢٠٨.

و علّق المحقق الفاضل الكرماني على كلام الشيخ الخراساني قائلا:

« أقول: لما كان موضوع البحث الآن هو ما لم يثبت بيان من الشرع حرمة و لا- إباحته، بل كان حكمه الواقعي مردّدا بين الأمرين محتملا لهما لم يكن القول في هذا الموضوع بالإباحة الشرعية أو الحرمة الشرعية؛ لأنه خروج عن موضوع البحث إلى موضوع آخر. فالمقصود الآن هو أنّ هذا الموضوع الكذائي هل العقل يرخص في فعله أم لا؟

ثم ينظر في الأدلة الشرعية فإن وجدنا دليلا قاطعا للعذر بثبوت اعتباره على ان حكم هذا الموضوع الكذائي ذى الوصف العنوانى بهذا الوصف المحقق لموضوع البحث هو كذا، كان هو المعوّل و ما أثبتّه هو الحكم الظاهري له. و إن لم نظفر به كان الحكم العقلي من الترخيص أو الوقف هو المتّبع. — و الحاصل: انّ الإباحة أو الحرمة الشرعيتين لا يجمع هذا الموضوع كيما يحكم بالثبوت أو النفي بمعنى انه اذا فرض أحدهما خرج عن كونه موضوعا لهذا المبحث فافتهم و اغتنم» إنتهى. أنظر الفرائد المحشّى: ٢٠٥.

* و قال صاحب فرائد الفرائد (ج ١ / ٣٥٧):

« أقول: إن الأوضح منه ما يقال: إنّ الدليل الذى أقيم على ثبوت الترخيص فى المقام بين عقل و نقل و على كلّ منهما لا يكون قول المجتهدين قولاً بغير علم.

أمّا على الأوّل: فلأنه بعد حكم العقل المستقل بقبح العقاب بلا بيان لا معنى لعدّه من غير علم فهو وارد على الآيات المذكورة.

و أمّا على الثانى: فإن كان مفاده قطعيا- بأن يكون من النصوص- فهو أيضا كذلك. و إن كان ظاهريا- بأن يكون من الظواهر- فهو و إن لم يكن علميا لكنه بعد ملاحظة دليل اعتباره يكون بحكم العلمى فهو حاكم عليها» إنتهى.

[٤٨٣] فرائد الأصول: ج ٢ / ٦٣.

[٤٨٤] (٣) التغابن: ١٦.

[٤٨٥] (١) النساء: ٥٩.

[٤٨٦] (٢) آل عمران: ١٠٢.

[٤٨٧] (٣) الحج: ٧٨.

[٤٨٨] (١) النساء: ٥٩.

[٤٨٩] (٢) قال فى فرائد الفرائد (ج ١ / ٣٥٨):

« أقول: تقريب الاستدلال بها: أن محتمل الحرمة مهلكة و كل ما هو من المهالك يجب الإجتنا ب عنه. أما الكبرى: فبالآية، و أما الصغرى: فلأن مفاد الآية إنما هو وجوب الإجتنا ب عما هو في عرضة الهلاك و ارتكاب محتمل الحرمة مما هو في عرضها. و فيه: انه إن أريد الهلاك بمعنى العقاب فهو مقطوع العدم بحكم العقل و النقل كما تقدم. و إن اريد بمعنى غيره من سائر المفسد فللمنع فيه سبيل بالنسبة إلى كل من الصغرى و الكبرى المأخوذة في الدليل.

أما الصغرى: فبما في المتن: من ان الهلاك بمعنى غير العقاب يكون الشبهة موضوعية لا- يجب فيه الإحتياط بالإتفاق، لكن فيه ما مضى سابقا فراجع.

و أما الكبرى: فبأن المراد من التهلكة إن كان هو الدينوية فلا ربط لها بالمقام و إن كان ما هو — أعم منها و من الأخروية فوجوب الإجتنا ب عن الأخيرة تكليفا في محل المنع، غاية ما في الباب كونه إرشاديا و لا تتحاشى عنه.

و نتيجة هذا ثبوت الحذر من حيث احتمال المفسدة و البراءة من حيث ترتب العقاب و حينئذ يكون المستعمل فيه في الآية ما هو أعم من التكليف و الإرشادى.

أما الأول: فبالنسبة إلى المفسد الدينوية.

و أما الثاني: فبالنسبة إلى غيرها من المفسد « إنتهى.

[٤٩٠] (١) وسائل الشيعة: ج ٢٧ / ١٠٦.

[٤٩١] (٢) الظاهر ان هذه الرسالة مفقودة اليوم.

[٤٩٢] (٣) هو الشيخ قطب الدين ابو الحسين سعيد بن هبة الله الراوندى المتوفى سنة ٥٧٣ هـ و المدفون بحرم السيدة المعصومة عليها السلام بقم.

[٤٩٣] (٤) الكافي الشريف: ج ١ / ٥٠ باب « النوادر » - ح ٩، عنه وسائل الشيعة: ج ٢٧ / ١٥٥ باب « وجوب التوقف و الاحتياط ... » - ح ٢.

[٤٩٤] (٥ و ٦) وسائل الشيعة: ج ٢٧ / ١٧١ باب « وجوب التوقف و الاحتياط » - ح ٥٧.

[٤٩٥] (٥ و ٦) وسائل الشيعة: ج ٢٧ / ١٧١ باب « وجوب التوقف و الاحتياط » - ح ٥٧.

[٤٩٦] (٧) وسائل الشيعة: ج ٢٧ / ١١٩ باب « وجوه الجمع بين الأحاديث » - ح ٣٥.

[٤٩٧] (١) من لا يحضره الفقيه: ج ٢ / ١٣٧ باب « الصلوات في شهر رمضان و التراويح » في ضمن حديث ١٩٦٤، التهذيب ج ٣ / ٦٩

باب « فضل شهر رمضان و الصلاة فيه ... » - ح ٢٩ برقم ٢٢٦، و رواه أيضا في الإستبصار: ج ١ / ٤٦٧ باب « الزيادات في شهر رمضان » في ضمن الحديث ٢٠ برقم ١٨٠٧، عنها وسائل الشيعة ج ٨ / ٤٥ باب « عدم جواز الجماعة في النوافل ... » - ح ١.

[٤٩٨] (٢) وسائل الشيعة: ج ٢٧ / ١٧٢ باب « وجوب التوقف و الاحتياط » في ذيل - ح ٥٧.

[٤٩٩] (٣) وسائل الشيعة: ج ٢٧ / ١٥٤ الباب « ١٢ من أبواب صفات القاضي »، و عنوان الباب هكذا: — باب « وجوب التوقف و الإحتياط في القضاء و الفتوى و العمل في كل مسألة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم عليهم السلام ».

[٥٠٠] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٦٩.

[٥٠١] (٢) نفس المصدر: ج ٢ / ٧٢.

[٥٠٢] (١) قال الشيخ رحمه الله الكرمانى قدس سره:

« أقول: حاصله: أن الأمر بالتوقف و الأخذ بالإحتياط في هذه الأخبار إرشادى ليس فيه سوى ما في الواقع المحتاط فيه، و هذا الأمر الإرشادى في بعض الشبهات للوجوب بمعنى عدم الرخصة في الترك، و في بعض الموارد للإستحباب باستعماله في جميع أخبار التوقف في القدر المشترك و انضمام الخصوصية من المقام، و العقاب على مخالفة الواقع المجهول مأمون بقبح العقاب من غير بيان،

و لا- تصلح هذه الأوامر بيانا للواقع المجهول كيما يصحّ العقاب عليه، فبقى الآثار المترتبة عليه من حيث هو من غير مدخلية للعلم و الجهل فيها، فالإرشاد إلى التحرز عنها على تقدير الوقوع فيها بترك الاحتياط، و لا يجب الاحتياط فيها بإتفاق الأخبارى، فهذه الأخبار غير صالحة لمزاحمة عمومات الحلّ في مثل: **إِ: وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ** **E** و أضرابه و التحليل الفعلى فيما لم يثبت المنع عنه مضافا إلى استصحاب الحلّ قبل الشرع.

و لعمري إنّ قول الأخبارى بعدم الاعتناء به و الإعراض عنه حرى، فهو بالإعراض عن ذكره و السكوت عليه يموت **أ** و إنّ أوْهَنَ البَيُوتِ لَبِثْتُ الْعُنْكَبُوتِ **E** فافتهم و اغتتم.

الفرائد المحشى: ٢٠٧.

[٥٠٣] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٧١.

[٥٠٤] (١) المصدر السابق.

[٥٠٥] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٧١.

[٥٠٦] (١) قال سيّد العروة قدّس سرّه:

« يريد به منع المرجّحات الثلاثة التى ذكرها المجيب. أمّا قوّة السند فلاّ أنّ الدّال من أخبار البراءة بحيث يعارض أدلّة التوقّف منحصر فى مرسله الفقيه و هى قوله عليه السّلام:

(كل شىء مطلق) و من المعلوم أنّ هذه الأخبار الكثيرة الدالة على التوقّف و إنّ كانت ضعيفة أقوى من مرسله واحدة مع أنّ فيها مقبولة عمر بن حنظلة و قد بلغت فى الاعتبار عندهم إلى حيث سمّيت بالمقبولة.

وفيه: ما مرّ عند أخبار البراءة من أنّ جلّها لو لم يكن كلّها دالّ على البراءة بحيث يعارض أخبار التوقّف و ليس من قبيل الأصل بالنسبة الى الدليل فراجع.

و أمّا قوّة الدلالة: فإنّها غير معلومة. و فيه: أنّها معلومة لأنّ أخبار البراءة نصّ فى الرخصة و الإباحة و أخبار التوقّف على تقدير تسليم تماميتها ظاهرة فى وجوب التوقّف يمكن حملها على مطلق الرجحان كما حملناها فيجب تقديم النص و صرف الظاهر.

و أمّا معاضدتها بالكتاب و السنّة و العقل: فلاّ إنّ ما استفيد منها ليس إلّا أنّ الأصل عند عدم الدليل على الواقع و لا على وجوب الاحتياط فى الظاهر هو البراءة.

وفيه: ما مرّ من الآيات على تقدير تماميتها سيما قوله تعالى: **إِ: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا** **E** [الطلاق: ٧] معارضة لأخبار التوقّف، و ليس مفادها تقرير حكم العقل من عدم العقاب بلا بيان أصلا.

نعم، حكم العقل على ما قرّره و قرّره أيضا ليس معاضدا هذا. — نعم، لو قيل فى وجه تقديم أخبار التوقّف ردّا على المجيب بأنّها أقوى من جهة معاضدتها بسائر فرق أخبار الباب من أخبار الاحتياط و أخبار التثليث و قد بلغت فى الكثرة إلى ثيف و سبعين - على ما فى الوسائل - كان له وجه، فتأمّل إنتهى.

أنظر حاشية فرائد الأصول: ج ٢ / ١٣٤.

[٥٠٧] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٧٤.

[٥٠٨] (٢) من لا يحضره الفقيه: ج ١ / ٣١٧ باب «استحباب البكاء من خشية الله فى الصلاة» برقم ٩٣٧، عنه وسائل الشيعة: ج ٢٧ / ٦٧ باب «وجوب التوقف و الاحتياط فى ...» - ح ٦٧.

[٥٠٩] (١) قوانين الأصول: ج ٢ / ٢٢.

[٥١٠] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٧٥ هذا و فى الكتاب: يوجد فى أدلّة التوقف.

[٥١١] (١) قال سيّد العروة قدّس سرّه:

« يمكن أن يكون الأمر بالتأويل إشارة إلى أن الإجماع على عدم الفرق غير معلوم؛ إذ يمكن القول بالتوقف فى المتعارضين بمقبولة عمر بن حنظلة وغيره، وبالبراءة فيما لا نص فيه لأخبار البراءة، أو إلى أنه يمكن قلب الإجماع المذكور بأن يقال: إن الشبهة التحريمية فيما لا نص فيه حكمها البراءة لأخصية أخبارها من أخبار التوقف و يلحق الشبهة من جهة تعارض النصين بها بالإجماع المركب، أو إلى منع كون ما ورد فيه نهى معارض بما دل على الإباحة غير داخل فى قوله: «كل شيء مطلق» ودخوله فى الغاية؛ لأن الظاهر من قوله عليه السلام: «حتى يرد فيه نهى» حتى يرد نهى مفيد مبين للواقع رافع للشبهة، وإلا فمجرد ورود النهى وإن كان خبرا ضعيفا غير معتبر لا ينفع فى حصول الغاية، وكذا النهى المبطل بالمعارض فإن ذلك غير متبادر منه» إنتهى. أنظر حاشية فرائد الأصول: ج ٢ / ١٣٧.

* و قال المحقق آغا رضا الهمداني قدس سره:

« لو كان التخصيص بالجميع متعذرا كما لو انعقد الإجماع على اشتراك جميع من عدا زيد أو أغلبهم بحيث يتعذر إخراجهم عن بحث العام لصار النصان حينئذ بمنزلة المتباينين فلا بد حينئذ من الرجوع إلى المرجحات الخارجية و لعله لذا أمرنا بالتأمل. ويمكن أن يكون الأمر بالتأمل إشارة إلى منع عدم شمول «كل شيء مطلق» صورة معارضة النص الوارد الدال على الحرمة بما يدل على الإباحة؛ إذ ليس المراد من النهى مجرد صدور لفظ لا يمكن الأخذ بمفاده، بل المقصود معرفة حكم الواقعة، فورود النهى فيه كناية عن معرفة حكمه كما لا يخفى». أنظر حاشية فرائد الأصول: ١٦٩.

[٥١٢] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٧٥.

[٥١٣] (٢) نفس المصدر.

[٥١٤] (٣) نفس المصدر.

[٥١٥] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٧٦.

[٥١٦] (٢) قال فى فرائد الفرائد (ج ١ / ٣٦٣):

« لعل وجهه: أن مفاد أخبار التوقف حينئذ هو التوقف فى محتمل الحرمة عملا كان أم حكما أم اعتقادا، و مفاده أخبار البراءة ثبوت البراءة فى القسم الأول فقط، فتكون النسبة بينهما هو العموم والخصوص من دون التباين، فيخصص الأول بالثاني هذا» إنتهى.

[٥١٧] آشتياني، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فى شرح الفرائد (وبرايش سوم) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ش.

[٥١٨] (٣) مناهج الأحكام فى أصول الفقه: ٢١٣.

[٥١٩] (١) من لا يحضره الفقيه: ج ١ / ٥ باب «المياه و طهرها و نجاستها...» - ح ١، و فيه: «كل ماء - طاهر الا ما علمت أنه قدر» عنه وسائل الشيعة: ج ١ / ١٣٣ كتاب الطهارة باب «الماء المطلق انه طاهر مطهر» - ح ٢.

[٥٢٠] (١) نهج البلاغة: خ ٣١ / ج ٣ / ٤٤.

[٥٢١] (٢) قال السيد المجدد الشيرازى قدس سره:

« و حاصل الجواب: أن المشار إليه بقوله عليه السلام: «إذا أصبتم بمثل هذا» إما نفس واقعة الصيد فيكون المراد: إذا أصبتم بمثل واقعة الصيد فعليكم بالإحتياط، و إما السؤال عن حكم واقعة - الصيد المفهوم من قول الزاوى: سألتنى عن ذلك فلم أدر ما عليه، فيكون المراد إذا أصبتم بمثل السؤال عن واقعة الصيد فعليكم بالإحتياط. و المراد بالإحتياط على الأول هو الإحتياط فى العمل و على الثانى هو الإحتياط من حيث الفتوى:

إما بكون المراد لزوم الفتوى بالإحتياط فى مثل هذا السؤال او الإحتياط فى الفتوى و لو بالإحتياط إلى أن يسأل من اهل الذكر عليهم السلام، و على التقديرين لا يدخل ما نحن فيه - و هى الشبهة التحريمية البدوية - فى موضوع الرواية لعدم كونه مثالا لواقعة الصيد أو للسؤال عن حكمها لما قرره قدس سره: من أن واقعة الصيد إما من قبيل الشك فى الأقل و الاكثر الإستقلالين الذى يرجع فيه إلى

البراءة بالإتفاق لكون الشبهة وجوبية فيهما، أو من قبيل الأقل والأكثر الاستقلاليين الذي يرجع فيه إلى البراءة بالإتفاق لكون الشبهة وجوبية فيهما، أو من قبيل الأقل والأكثر الإرتباطيين الذين مرجعها إلى المتباينين على مذاق بعض من أوجب الإحتياط فيهما، فأصل التكليف على التقديرين في الجملة محرز، و ما نحن فيه لم يحرز فيه تكليف أصلا، مع أن الشبهة في واقعة الصيد وجوبية و فيما نحن فيه تحريمية.

أقول: هذا مضافا إلى انه لو كان المشار اليه هو السؤال عن حكم واقعة الصيد فتصير الرواية حينئذ أبعد عما نحن فيه منها على تقدير كون المشار إليه هو نفس واقعة الصيد؛ لأن الكلام فيما نحن فيه ليس في وجوب الإفتاء بالإحتياط أو في حرمة الإفتاء و لو بالإحتياط إنتهى.

أنظر تقارير المجدد الشيرازي قدس سره: ج ٤ / ٧١.

* و قال السيد الفقيه اليزدي قدس سره:

« تقريب الاستدلال مبنى على أن يكون المشار إليه بلفظ (هذا) واقعة الصيد و يكون المراد-- بمثله مطلق الحكم المجهول، و قد أمر فيه بالإحتياط فيشمل ما نحن فيه من الشبهة التحريمية خرج ما خرج من الشبهة الوجوبية البدوية و الشبهة الموضوعية و بقي الباقي. و لا يخفى ان المصنف قد أهمل هذا الإحتمال في مقام الجواب عن الإستدلال و لعله اعتمد على كونه خلاف ظاهر المثل فتأمل» إنتهى. أنظر حاشية فرائد الأصول: ج ٢ / ١٣٨.

[٥٢٢] (١) الكافي الشريف: ج ٤ / ٣٩١ باب «القوم يجتمعون على الصيد...» - ح ١، عنه وسائل الشيعة: ج ١٣ / ٤٦، باب «ان اذا اشترك اثنان...» - ح ٦.

[٥٢٣] (١) المصدر السابق.

[٥٢٤] (١) قال المحقق الطهراني قدس سره:

« و أما خبر ابن وضاح في مكاتبته فلا دلالة له إلّا على استصحاب النهار إذا كانت الشبهة موضوعية؛ فإن ارتفاع الحمرة فوق الجبل مع استتار القرص يحتمل أن يكون مع عدم سقوطها عن الأفق الحقيقي و الحسي كالرسي لا حكم له و مع عدم العلم بالغروب عن الأفق الحقيقي لا إشكال في وجوب الإحتياط، و على تقدير كون السؤال عن الحكم الكلي و أن الليل يتحقق بالإستتار أو بزوال الحمرة عن دائرة نصف النهار فالتعبير بالإحتياط من باب التقيّة، و يقرب أنه مكاتبته، كما ان الإرتفاع فوق الجبل يبعده. و يقرب: أن الإستتار عن الأفق الحسي، فلا- احتياط تحقيقا، بل إنّما هو إفتاء بصورة الإحتياط و على كلّ تقدير فلا ربط له بالشبهة التحريمية» إنتهى.

أنظر محجّة العلماء: ج ٢ / ١٣.

[٥٢٥] (١) كما في فرائد الأصول: ج ٢ / ٨٠.

[٥٢٦] (١) عوالي اللثالي: ج ١ / ٣٩٥، المسلك الثالث- ح ٤٢.

[٥٢٧] (١) قال المحقق الخراساني قدس سره:

« و إنّما حملها على غيرها فإن سقوط الشمس يتحقق قبل ذهابها جزما فلا يجب انتظار ذهابها.

ثم لا يخفى أن حمل الأمر بالإحتياط على الوجوب على هذا التقدير مبنى على عدم حجّة الظنّ بدخول الوقت و إلّا فلا يكاد يصحّ حمله إلّا على الإستحباب؛ فإنّ الأمارات المتراكمة المفروضة في السؤال من توارى القرص و إقبال الليل و زيادة الليل إرتفاعا و استتار الشمس من النظر و ارتفاع الحمرة و أذان المؤذنين مفيدة للظنّ جدّا» إنتهى. درر الفوائد: ٢١٢. -- و علّق عليه الفاضل الكرمانى قدس سره قائلا:

« أقول: لا ينبغي لك أن تتوهم: أن المراد بغير الحمرة المشرقية هي الحمرة المغربية؛ فإنّ زوالها بعد زوال المشرقية بزمان طويل فلا

يعتبر حصوله فى حصول سقوط الشمس الحاصل قبل زوال الحمرة المشرقية الحاصل قبل زوال المغريّة بزمان طويل. بل المراد الحمرة المرددة بين المشرقية والحاصلة من إشراق الشمس على الجبل مع كونها فوق الأفق، فلم تكن علامة للسقوط، و لو تفتن الخراسانى لهذه الدقيقة لكان يردد و يبرق عليها بما لا يزيد عليه، ثم وضع بعد ثم ما لا مزيد فائدة فيه فهو مرغوب عنه لا فيه» إنتهى.

الفرائد المحشى: ٢١٠.

[٥٢٨] (١) التهذيب: ج ٢ / ٢٥٩ باب «المواقيت» - ح ٦٨، الاستبصار: ج ١ / ٢٦٤ باب «وقت المغرب و العشاء الاخرة» - ح ١٣، عنهما الوسائل: ج ٤ / ١٧٦ باب «ان اول وقت المغرب غروب الشمس ...» - ح ١٤.

[٥٢٩] (٢) قال السيد المجدد الشيرازى قدس سره:

« [هذا] يعنى ان الإمام عليه السلام أجاب بلفظ «أرى» المشعر بالاستحباب و هذا يشهد بانه عليه السلام - كان فى مقام التقيّة نظرا إلى انه لو أمر بالإحتياط على سبيل الوجوب لكان موهما لمخالفته للمخالفين فعدل عنه إلى هذا التعبير الموهم لموافقته لهم» إنتهى.

أنظر تقارير المجدد الشيرازى: ج ٤ / ٧٥.

[٥٣٠] (١) قال المحقق الطهرانى قدس سره الشريف:

« و أمّا قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» فمحضه: حصر الأخ فى الدين و مرجعه إلى أن هم الشخص يجب أن يصرف فى حفظ دينه؛ فإنّه الذى يكشف عنه الكروب العظام و يوجب السعادة و الفوز بمقام القرب لا من يشاركه فى الأصلا و الأرحام، و بعد ما صارت له هذه المنزلة فالشخص بمقتضى طبعه يحفظه و يكون حفظه أكبر همّه و إحالة الإحتياط على المشيّة بعد تبين هذا الأصل المعبر عنه بقاعدة اليقين لا يحتمل فيه ضرر - على الدين، بل الإعراض عنه خروج عن الدين.

و بما حققناه يظهر فساد التمسك بجميع ما يدل على الإحتياط فى الدين فإنّه ممّا لا نزاع فيه و لكن الركون إلى هذا الأصل بعد الفحص لا- ينافيه و إلّا لكان تركه فى الشبهة الوجوبية أيضا كذلك، و أطالوا فى الذب عنها بما لا طائل تحته» إنتهى. أنظر محجة العلماء: ج ٢ / ١٤.

[٥٣١] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٨٠.

[٥٣٢] (١) نفس المصدر.

[٥٣٣] (٢) فرائد الأصول: ج ٢ / ٨٠.

[٥٣٤] (٣) نفس المصدر.

[٥٣٥] (١) نفس المصدر.

[٥٣٦] (٢) قال الفاضل الكرمانى قدس سره:

« أعلى مراتب الإحتياط هو الإحتياط فى موارد عدم وجوب الإحتياط كالإحتياط فى الشبهة الموضوعية مطلقا و الحكمية الوجوبية التى اعترف الأخبارى بعدم وجوبه فيها» إنتهى. الفرائد المحشى: ٢١١.

[٥٣٧] (١) وسائل الشيعة: ج ٢٧ / ١٧٣ باب «وجوب التوقف و الاحتياط ...» - ح ٦١.

[٥٣٨] (٢) فرائد الأصول: ج ٢ / ٨٢.

[٥٣٩] (١) معارج الأصول: ٢٢٤ - المسألة السابعة.

[٥٤٠] (٢) قال الفقيه السيد عبد الله الشيرازى قدس سره:

« لا يخفى أن هذا على أحد الإحتمالين فى المايز بين المسألة الأصولية و الفقهية و هو تعلّق المسألة بعمل المكلف بلا واسطة و تعلّقها به مع الواسطة، أو وقوع نتيجة المسألة فى طريق الإستنباط و كونها نفس الحكم المستنبط؛ حيث ان الحليّة العارضة على التدخين ممّا

يكون-- متعلّقاً بفعل المكلف بلا- واسطة و أنّها نفس الحكم كما أنّ حرمة نقض اليقين بالشك أيضاً كذلك إلّا أنّها كلّى تحته كليات أخرى.

و لا يلزم في المسألة الفقهيّة أن لا يكون كليّاً ينطبق على كليات أخرى بخلاف مسألة حجّيّة الخبر الواحد مثلاً حيث إنّ البحث فيها عن الحجّيّة و عدمها و من المعلوم أنّ الحجّيّة تتعلق بعمل المكلف بالواسطة و هو وجود الخبر الواحد و تحقيقه و هو خبر زرارة مثلاً، فافهم.

و لا تكون المسألة الأصوليّة نفس الحكم المستنبط بل إنّما تقع في طريق الاستنباط و لكن لا يخفى أنّ هذا الإحتمال ضعيف؛ حيث أنّه لا وجه لخروج مثل مسائل البحث عن الأصول الأربعة عن علم الأصول و الإلتزام بأن ذكرها استطراد، بل الأولى أن يقال: أن كل مسألة يمكن إعطاء نتيجتها بيد المقلّد و العامي فهي مسألة فقهيّة، و كلّ مسألة لا يمكن إعطاؤها بيد المقلّد مع عدم اختصاصها بباب دون باب فهي مسألة اصوليّة و من المعلوم أنّ الحليّة في ما لا نصّ فيه ممّا لا يمكن إعطاؤها بيد المقلّد؛ حيث أنّه يحتاج الى الفحص.

و اما الطهارة في الشبهات الحكميّة و إنّ كانت أيضاً ممّا لا بد فيها من الفحص و لأجل هذا لا يمكن إعطاؤها بيد المقلّد إلّا أنّها ممّا يختصّ بباب واحد» إنتهى.

أنظر عمدة الوسائل: ج ٢/ ٦٧.

[٥٤١] (١) قال المحقق التّحرير العلّامة الطهراني قدّس سرّه:

« و فيه: أنّ هذا الإشكال يرد على الرواية على كلّ تقدير؛ ضرورة أن ما لا ريب فيه لا معنى-- لتركه من جهة أعدائيّة رواة ما يعارضه مع أن وضوح حقيقة أحد المتعارضين لا تنفك عن وضوح فساد الآخر.

و يندفع الإشكال: بأنّه لا- ترتّب بين المرجّحات و إنّما الاختلاف باختلاف الموارد؛ فإنّ الرّيب إنّ كان من جهة إحتمال التّعدي في الكذب فالترجيح بالأصديقيّة و الأعدائيّة و الأورعيّة و إنّ كان من جهة احتمال الاشتباه فالترجيح بالأفقيّة، و إنّ كان من جهة التقيّة في مخالفة العامة، و على هذا المنوال كلّما ذكر من المرجّحات.

و المقصود من الوضوح و عدم الرّيب إنّما هو العلم بالصّدور لا المطابقة للواقع فلا منافاة بين العلم بصّدور أحدهما و كون الحق هو الطّرف المقابل، كما أنّه لا مانع من العلم بصّدور المتعارضين جميعاً فيتخّر من باب التسليم، فإنّ التسليم فيما يرد عن الأئمّة عليهم السّلام باب مستقل و هذا موضوع التّخيير الواقعي كما للعامي في تقليد المتساويين» إنتهى.

أنظر محجّة العلماء: ج ٢/ ١٤.

[٥٤٢] (١) قال المحقق الخراساني قدّس سرّه: معلّقاً على قول الشيخ الأعظم بعد ذلك بقليل: «و إلّا لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهرة ... إلى آخره».

« أمّا الأول: فواضح حيث لا يعقل ملاحظة الترجيح بين ما لا ريب في صحّته و ما لا ريب في بطلانه.

و أمّا الثاني: فلاّنّ الشهرة في كلا الخبرين المتعارضين على هذا يوجب إتصاف كلّ واحد منهما بنفي الرّيب عن صحّته و بطلانه؛ فإنّها في كل موجب صحّته و بطلان معارضه حسب الفرض، كيف يصحّ فرضها فيهما؟

و أمّا الثالث: فلاّنّ أحد الخبرين على هذا يكون بين الرّشد و الآخر بين الغي و لا شك في البين، فيحتاج في بيان حكمه إلى تثليث الأمور و الإستشهاد بتثليث النّبي صلّى الله عليه و اله و سلم» إنتهى.

درر الفوائد: ٢١٣.

* و قال الفاضل الكرمانى رحمه الله:

« و لعمري إنّ الإشكال الأوّل مشترك الورود فكما لا يعقل ملاحظة الترجيح بين ما لا ريب-- في صحّته و ما لا ريب في بطلانه لا

يعقل بينه وبين ما في صحته ريب وإن كان في الأول أفصح وأظنع، فإذا كان الزاوي في الشاذ أعدل وأصدق وأورع من راوي المشهور كان اللازم من تقديم الترجيح لها على الشهرة تقديم الشاذ الذي فيه ريب على المشهور الذي ليس فيه ريب وهو أيضا كترجيح ما لا ريب في بطلانه على ما لا ريب فيه في الفطاعة وإن كانت فيه أكد.

فإن قلت: الشاذ فيه ريب إذا لم يكن رواية أعدل لا مطلقا.

قيل لك: أحسنت وبالحق نطقت، الشاذ لا ريب في بطلانه إذا كان كما فرضت لا مطلقا.

و كذا الإشكال لو كان على فرض الزاوي الشهرة في كلا الخبرين كان على التقديرين فإن الإشكال في نفي الريب عن صحة كلا المتعارضين لا- في الشاذ المعارض للمشهور فكما يمتنع اجتماع لا- ريب في صحته ولا ريب في بطلانه في كل من المتعارضين المشهورين يمتنع اجتماع لا ريب في صحته وفي صحته ريب وبكل ما يعالج الثاني يعالج به الأول، فإذا فتحت عينك أرجو أن تجد منّا في محل آخر ما يبرّد قلبك» إنتهى.

الفرائد المحشّى: ٢١١.

[٥٤٣] (١) الكافي الشريف: ج ١/ ٦٨ باب «اختلاف الحديث»- ح ١٠، والفقيه: ج ٣/ ٦- ح ١٨، و تهذيب الاحكام: ج ١/ ٣٠١ باب «من الزيادات في القضايا»- ح ٥٢، عنها الوسائل:

ج ٢٧/ ١٥٧ باب «وجوب التوقف والاحتياط»- ح ٩.

[٥٤٤] (١) فرائد الأصول: ج ٢/ ٨٣.

[٥٤٥] (٢) الفقيه: ج ٤/ ٢٨٥- ح ٨٥٤، عنه الوسائل: ج ٢٧/ ١٦٢ باب «١٢ من أبواب صفات القاضي»- ح ٢٨.

[٥٤٦] (١) قال السيد المحقق اليزدي قدس سره:

« لعل وجهه أن الظاهر من الإستشهاد أن طرح الخبر الشاذ من صغريات الأمر المشتبه المطلوب الترك فيكون ترك الشبهة مطلقا واجبا لكي يصحّ التعليل، لا أن الإستشهاد لأجل هذه المناسبة البعيدة عن الذهن ويحتمل أن يكون اشارة إلى منع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في نفسه ولو سلم يمنع من حكمه فيما اذا أخبر الشارع تنجز الواقع المجهول على ما هو مفاد أخبار التثليث كما سبق تحقيقه غير مرّة لكنّ المظنون أنّ هذا الوجه غير مراد المتن بل لعله مقطوع به فتدبر» إنتهى. أنظر حاشية فرائد الأصول: ج ٢/ ١٤٤.

[٥٤٧] (٢) فرائد الأصول: ج ٢/ ٨٤.

[٥٤٨] (١) قال المحقق المؤسس الطهراني قدس سره القدوسي:

(و أما أخبار التثليث فالإمر فيها أوضح فإنّ الغي إنما هو بترك العمل بهذا الأصل لا في الركون اليه و احتمال مخالفه الواقع لا ينافي كون السبيل رشدا كما ان احتمال الإصابة لا ينافي كونه غيا و ضلالا.

و من تلك الأخبار خبر ابن حنظلة الواردة في الحكمين لتعارض الروايتين الدالة على ترك الشاذ معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه.

وجه الإستدلال: أنّ الشاذ لكونه ممّا فيه ريب يجب تركه فثبت كئيّة الكبرى.

وفيه: إن الإجتناّب عمّا لم تثبت حجّيته لا ريب في وجوبه ولا ربط له بالمقام فإن الكلام في حرمة ارتكاب محتمل الحرمة و أين هذا من عدم جواز الركون إلى ما عدى العلم؟

و من المعلوم ان المجمع عليه لا يعارضه ما لم يبلغ تلك المنزلة.

و ذكر الأستاذ [الأنصاري قدس سره في تقريب الإستدلال ما محضله:

« إنّ الشاذ ليس ممّا لا ريب في فساده و إلّا لم يكن وجه لتأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدلية و الأصدقية و الأورعية و لا لفرض الزاوي الشهرة في كلا الخبرين و لا لتثليث الأمور؛ ثم الإستشهاد بتثليث النبي صلى الله عليه و اله و سلم مضافا إلى دلالة قوله عليه السلام: «نجى من المحرّمات» بناء على أنّ تخلص النفس من المحرّمات واجب».

وفيه: أن هذا إشكال يرد على الرواية على كل تقدير؛ ضرورة أن ما لا ريب فيه لا معنى لتركه من جهة أدليته رواه ما يعارضه، مع أن وضوح حقيقة أحد المتعارضين لا تنفك عن — وضوح فساد الآخر.

و يندفع الإشكال: بأنه لا- ترتب بين المرجحات و إنما الاختلاف باختلاف الموارد؛ فإن الزيب إن كان من جهة احتمال التعبد في الكذب فالترجيح بالأصديقية والأعدلية والأورعية و إن كان من جهة احتمال الاشتباه فالترجيح بالأفقهية، و إن كان من جهة التقية في مخالفة العامة و على هذا المنوال كلما ذكر من المرجحات، و المقصود من الوضوح و عدم الزيب إنما هو العلم بالصدور لا المطابقة للواقع، فلا- منافات بين العلم بصدور أحدهما و كون الحق هو الطرف المقابل، كما أنه لا مانع من العلم بصدور المتعارضين جميعا فيختار من باب التسليم؛ فإن التسليم فيما يرد عن الأئمة عليهم السلام باب مستقل و هذا موضوع للتخير الواقعي كما للعامي في التقليد المتساويين.

و من العجب ما زعمه من دلالة قوله عليه السلام: «نجى من المحرمات» على ما زعمه بناء على أن التخلص من المحرمات واجب، و كذا قوله عليه السلام: «وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» ضرورة أن حفظ النفس عن الهلكة و الوقوع في الحرام لا ريب في وجوبه و مع جريان الأصل فالمؤمن موجود و إنما يصدق الأمران فيما تنجز التكليف على الجاهل و لم يستند إلى ركن وثيق كما هو الحال قبل الفحص في الأحكام التكليفية و التواميس الشرعية و أجاب الأستاذ قدس سره:

بأن الأمر بالإجتنا عن الشبهات للأعم من الإلزام و أيده بأمور:

منها: عموم الشبهة للموضوعية و إخراجها مع منافاته للسياق تخصيص للأكثر.

و منها: أن المراد الإشراف على الوقوع في المحرم و التهلكة و لا دليل على حرمة. — و منها: ورود أخبار كثيرة مساوقة لهذه الأخبار الظاهرة في الإستجاب.

وفيه: أن التثليث باعتبار تبين الرشد من الغي و عدمه لا يحتمل فيه غير الإلزام و كذا احتمال التهلكة لا ريب انه منشأ لوجوب الإحتياط و هذا هو السر في الإكتفاء بالصغرى فإنه لا يجوز إلّا مع كون الكبرى بينة أو مينة، و إخراج العنوان أي الشبهة في الموضوع ليس تخصيصا للأكثر؛ فإنه إخراج واحد مع أنه تخصيص؛ ضرورة عدم صدق التباس الغي و الرشد إلّا في الشبهات الحكمية و الأخبار مختلفة و لا مناسبة بين ما أمر فيه بالإحتياط من جهة الهلاك و الغي و الضلال و بين التنزيه عن الشبهات الموضوعية إنتهى.

محجة العلماء: ج ٢/ ١٤- ١٥.

[٥٤٩] (١) فرائد الأصول: ج ٢/ ٨٧.

[٥٥٠] (١) فرائد الأصول: ج ٢/ ٨٧.

[٥٥١] (١) نفس المصدر.

[٥٥٢] (٢) فرائد الأصول: ج ٢/ ٨٧.

[٥٥٣] (١) و فيه ما فيه.

[٥٥٤] (١) قال المحقق الهمداني قدس سره:

« أقول: مرجع ما ذكره على الظاهر إلى ما نقله عن صاحب الفصول قدس سره مقدمه لإثبات حجّة الظن بالطريق دون الواقع، عدى أن صاحب الفصول قال: إن مرجع القطعين إلى القطع بأن تكليفنا بالفعل هو العمل بمؤديات الطرق و المصنّف رحمه الله جعله أخص من هذا حيث قال: (فهو مكلف بالواقع بحسب تأديته هذه الطرق لا بالواقع من حيث هو، و لا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو ... إلى آخره).

و كيف كان: فهذا الجواب ليس بمرضى لديه على الظاهر كما يظهر وجهه ممّا سبق، فالحق في الجواب ما ذكره ثانيا. و توضيحه:

ان الظن التفصيلي و إن لم يكن موجبا لإنحلال العلم الإجمالي إلّا انه رافع لأثره، فإذا علم إجمالا بعدة محرمات مثلا في الشريعة بين

المشتبهات ثم دلت الأدلة على حرمة عدة أشياء لا تنقص عن عدد ما علم إجمالاً لم يبق لذلك العلم الإجمالي أثر نظير ما لو علم إجمالاً- بوقوع قطرة بول في أحد إنائين ثم شهدت البيئة بكون أحدهما المعين بولاً- و كان واجب الإجتنا من أول الأمر فإنه بعد شهادة البيئة بذلك يرتفع أثر العلم الإجمالي و يبقى أصالة الطهارة في الآخر سليمة عن المعارض.

نعم لو كان مؤدى البيئة نجاسته بالفعل من دون أن يكشف عن كونه نجسا حال حصول العلم الإجمالي حتى يستكشف بها عدم كون العلم الإجمالي مؤثرا في تنجيز الخطاب حين حدوثه لا يجدى ذلك في الغاء أثر العلم الإجمالي و إنما المجدى ما لو ثبت نجاسته من قبل بسبب البيئة لا مطلق نجاسته بالفعل و لا ريب أن مؤديات الأمارات الشرعية ثبوت متعلقاتها-- من صدر الشريعة فيستكشف بها كون متعلقاتها واجب الإجتنا من أول الأمر فتكون حينئذ بمنزلة ما لو أطلع عليها تفصيلا قبل حدوث علمه الإجمالي كما لا يخفى على المتأمل» إنتهى. حاشية فرائد الأصول للهمداني: ٣٦ ط حجريّة- و ١٧١ طبعة جديدة.

و علق عليه الشيخ رحمه الله قدس سره قائلا:

« أقول: وجه أخصية ما ارتضاه المرتضى هنا مما ارتضاه صاحب الفصول: أن الواقع المقيّد بتأدية الطرق اليه لا ينفك عن كونه مؤدى الطريق، و ليس كلّ ما أدى اليه الطريق هو الواقع الذى أدى اليه الطريق لجواز كون مؤداه غير الواقع. و تظهر الثمرة: فيما لو خالف ظنه الذى تخلف عن الواقع، فعلى ما ارتضاه هنا لم يكن عليه إلّا إثم التجزى و على ما ارتضاه صاحب الفصول عليه إثم المخالفة كالواقع. و حاصل جوابه:

منع التكليف الفعلى بالواقعيات التى لم يؤدّ إليها الطريق» إنتهى.

أنظر الفرائد المحشّى: ٢١٣.

* و أورد المحقق الطهرانى قدس سره الشريف على هذا الجواب الذى أفاده أستاذه الشيخ الأعظم قدس سره:

« إن الأدلة إنما تدلّ على طريقتيه الطرق لو قلنا بذلك و ليس مفاد الأمر و النهى خصوص التكليف و إنما الأمر بالعمل بالدليل محضه الحجيّة كما ان مفاد النهى عنه عدمها مع أنّ تقييد الواقع بما يدلّ مستلزم لتقدّم الشئ على نفسه؛ ضرورة أنّ العلم و ما بمنزلة تابع بمعنى أصالة الموازن فى التطابق، فالكاشف فى طول ما ينكشف عنه لا فى مرتبته و قد أوضحناه فى محلّه» إنتهى. أنظر محجّة العلماء:

ج ٢ / ١٥-١٦. و قال المحقق صاحب قلاند الفرائد (ج ١ / ٣٦٠):

« أقول: هنا جواب آخر: و هو النقض بالشبهات الوجوبية فإننا نعلم أيضا بطريق الإجمال بوجود واجبات فى الشريعة و لا تحصل البراءة اليقينية عنها إلّا باتيان كل ما يحتمل الوجوب» إنتهى. [التعليقة رقم: ٦١١].

[٥٥٥] (١) الفصول الغروية: ٢٧٧.

[٥٥٦] (٢) فرائد الأصول: ج ١ / ٤٣٩.

[٥٥٧] (١) أقول: أنظر كلمة السيد المحقق اليزدى قدس سره فيما قرر من بحثه فى حاشية فرائد الأصول: ج ٢ / ١٥٠ و لا حظ أيضا حاشية مفصلة للسيد عبد الله الشيرازى قدس سره فى كتابه عمدة الوسائل فى الحاشية على الرسائل: ج ٢ / ٧١- ٨٠.

[٥٥٨] (١) قال المحقق المؤسس الطهرانى قدس سره:

(استدللّ: بأن الأصل فى الأفعال الغير الضرورية الحظر، و عللّ: بأن احتمال المفسدة كالعلم بها. و أجيب: بأن اللطف مقتضى للبيان و عدمه دليل على عدم و الأصل لا أصل له و احتمال العقاب مندفع بالأصل و احتمال غيره ضعيف لا يعتدّ به؛ لعدم الملازمة، و اللطف مع فساده فى نفسه- كما حققناه فى مبحث الإجماع غير نافع؛ لعدم العلم بعدم البيان إلّا فيما يعمّ به البلوى.

و توهم: أنّ احتمال غير العقاب و لو كان ضررا أخرويا شبهة موضوعية؛ لأن الشك فى الإنطباق و الصدق مندفع: بأنّ الميزان فى الحكمية إنما هو استناد الشك إلى فقد النص أو إجماله أو تعارض النصين) إنتهى. أنظر محجّة العلماء: ج ٢ / ١٦.

[٥٥٩] (١) المرتضى و ابن زهرة عليها الرحمة.

[٥٦٠] (١) عدّة الأصول: ج ٢ / ٧٤٢ - ٧٤٣.

[٥٦١] (١) بحر الفوائد: ج ١ / ١٨٣.

[٥٦٢] (٢) بحر الفوائد: ج ١ / ١٨٣.

[٥٦٣] (١) فرائد الأصول: ج ٢ / ٩١.

[٥٦٤] (٢) فرائد الأصول: ج ٢ / ٩١.

[٥٦٥] (٣) نفس المصدر.

[٥٦٦] (١) المصدر السابق.

[٥٦٧] آشتياني، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ش.

[٥٦٨] آشتياني، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد في شرح الفرائد (ويرايش سوم) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ش.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/٤١).

قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بناذر البحار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عيون أخبار الرضا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١ / ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رَحِمَهُ اللَّهُ - كان أحدًا من جهابذة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشعفه بأهل بيت النبي (صلوات الله عليهم) ولا سيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ ولهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقة لم ينطفي مصباحها، بل تتبع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحري الحاسوبى - بأصفهان، إيران - قد ابتدأ أنشطته من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحه آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلمية و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: دينية، ثقافية و علمية...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافته الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشباب و عموم الناس إلى التحرر الأذق للمسايل الدينيّة، تخليف المطالب النافعة - مكان البلايتي المتبدلة أو الرديئة - في المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضية واسعة جامعة ثقافته على أساس معارف القرآن و اهل البيت عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعة ثقافته القراءة و إغناء أوقات فراغه هواة برامج العلوم الإسلامية، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة في الجامعة، و...

- منها العدالة الاجتماعية: التي يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثة متصاعدة، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في أكناف البلد - و نشر الثقافة الإسلامية و الإيرانية - في أنحاء العالم - من جهة أخرى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

(الف) طبع و نشر عشرات عنوان كتب، كتيبه، نشره شهريّة، مع إقامة مسابقات القراءة

(ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقه و مكتبته، قابله للتشغيل في الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثلاثية الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركة و... الأماكن الدينية، السياحية و...

(د) إبداع الموقع الانترنتي "القائمة" www.Ghaemiyeh.com و عدة مواقع أخرى

(هـ) إنتاج المنتجات العرضية، الخطابات و... للعرض في القنوات القمرية

(و) الإطلاق و الدعم العلمي لنظام إجابة الأسئلة الشرعية، الاخلاقية و الاعتقادية (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

(ز) ترسيم النظام التلقائي و اليدوي للبلوتوث، ويب كشك، و الرسائل القصيرة SMS

(ح) التعاون الفخري مع عشرات مراكز طبيعية و اعتبارية، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلمية، الجوامع، الأماكن الدينية كمسجد جمران و...

(ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع "ما قبل المدرسة" الخاص بالأطفال و الأحداث المشاركين في الجلسة

(ي) إقامة دورات تعليمية عمومية و دورات تربية المربي (حضوراً و افتراضاً) طيلة السنة

المكتب الرئيسي: إيران/أصفهان/ شارع "مسجد سيد" / "ما بين شارع" پنج رمضان "و مفترق" وفائي" / "بنايه" القائمية

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكتروني: Info@ghaemiyeh.com

المتجر الانترنتي: www.eslamshop.com

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠٢٣-٢٣٥٧٠٢٣ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:



الميزات الحالية لهذا المركز، شعبية، تبرعية، غير حكومية، و غير ربحية، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنها لا توافي الحجم المتزايد و المتسع للامور الدينية و العلمية الحالية و مشاريع التوسعة الثقافية؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمة) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحة بقيه الله الأعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفق الكل توفيقاً متزائداً لإعانتهم - في حد التمكن لكل احد منهم - إيانا في هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله ولي التوفيق.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
أصبحان
الغامدية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩