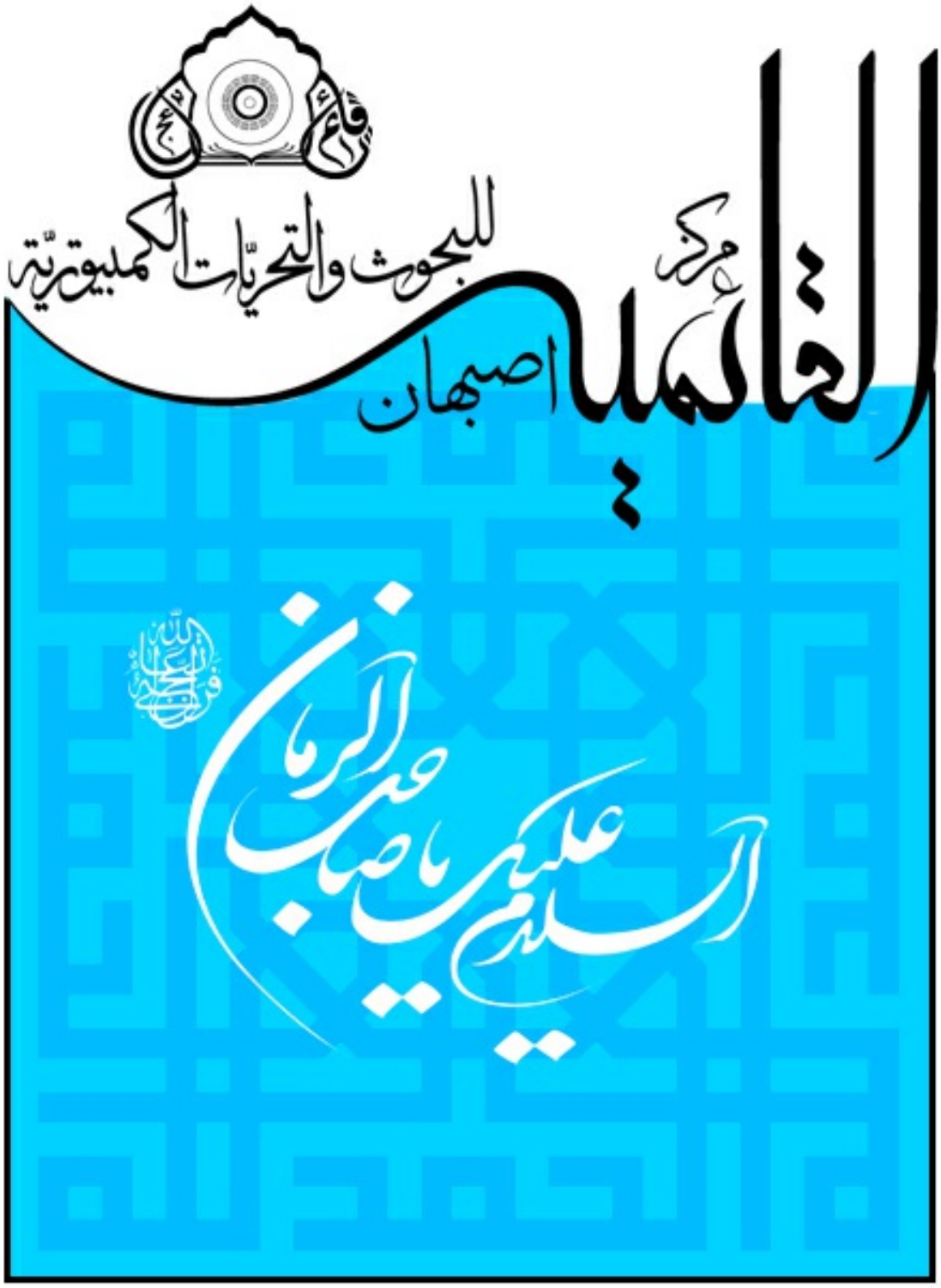

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

حاشیة الکفایه

استاد علامه سید محمد حسین طباطبائی

بسم الله الرحمن الرحیم

حاشیه الکفایه

کاتب:

محمد حسین طباطبایی

نشرت فی الطباعة:

مجهول (بی جا ، بی نا)

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵
حاشیه الکفایه المجلد ۲ ----- ۶
اشاره ----- ۶
اشاره ----- ۶
اشاره ----- ۱۵
فی أحکام القطع ----- ۱۵
اشاره ----- ۱۵
العلم الإجمالی ----- ۲۱
مبحث الظن ----- ۲۲
اشاره ----- ۲۲
حجیه الظواهر ----- ۲۹
حجیه خبر الواحد ----- ۳۲
الکلام فی أصاله البراءه: ----- ۳۴
دوران الأمر بین المحذورین ----- ۳۷
فی الأقل و الأکثر الارتباطیین ----- ۴۰
قاعده لا ضرر ----- ۴۳
الکلام فی الاستصحاب ----- ۴۶
قاعده التجاوز و الفراغ ----- ۵۷
أصاله الصحه فی عمل الغیر ----- ۶۲
بحث التعادل و التراجیح ----- ۶۳
مباحث الاجتهاد و التقلید ----- ۷۵
تعریف مرکز ----- ۸۱

حاشیه الکفایه المجلد ۲

اشاره

سرشناسه : طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۶۰ - ۱۲۸۱

عنوان و نام پدیدآور : حاشیه الکفایه/ من مصنفات محمدحسین الطباطبائی

مشخصات نشر : [تهران].

وضعیت فهرست نویسی : فهرستنویسی قبلی

یادداشت : عربی

شماره کتابشناسی ملی : ۱۸۱۲۵

ص: ۱

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

ص: ۶

ص: ۷

ص: ۸

ص: ۹

ص: ۱۰

ص: ۱۱

ص: ۱۲

ص: ۱۳

ص: ۱۴

ص: ۱۵

ص: ۱۶

ص: ۱۷

ص: ۱۸

ص: ۱۹

ص: ۲۰

ص: ۲۱

ص: ۲۲

ص: ۲۳

ص: ۲۴

ص: ۲۵

ص: ۲۶

ص: ۲۷

ص: ۲۸

ص: ۲۹

ص: ۳۰

ص: ۳۱

ص: ۳۲

ص: ۳۳

ص: ۳۴

ص: ۳۵

ص: ۳۶

ص: ۳۷

ص: ۳۸

ص: ۳۹

ص: ۴۰

ص: ۴۱

ص: ۴۲

ص: ۴۳

ص: ۴۴

ص: ۴۵

ص: ۴۶

ص: ۴۷

ص: ۴۸

ص: ۴۹

ص: ۵۰

ص: ۵۱

ص: ۵۲

ص: ۵۳

ص: ۵۴

ص: ۵۵

ص: ۵۶

ص: ۵۷

ص: ۵۸

ص: ۵۹

ص: ۶۰

ص: ۶۱

ص: ۶۲

ص: ۶۳

ص: ۶۴

ص: ۶۵

ص: ۶۶

ص: ۶۷

ص: ۶۸

ص: ۶۹

ص: ۷۰

ص: ۷۱

ص: ۷۲

ص: ۷۳

ص: ۷۴

ص: ۷۵

ص: ۷۶

ص: ۷۷

ص: ۷۸

ص: ۷۹

ص: ۸۰

ص: ۸۱

ص: ۸۲

ص: ۸۳

ص: ۸۴

ص: ۸۵

ص: ۸۶

ص: ۸۷

ص: ۸۸

ص: ۸۹

ص: ۹۰

ص: ۹۱

ص: ۹۲

ص: ۹۳

ص: ۹۴

ص: ۹۵

ص: ۹۶

ص: ۹۷

ص: ۹۸

ص: ۹۹

ص: ۱۰۰

ص: ۱۰۱

ص: ۱۰۲

ص: ۱۰۳

ص: ۱۰۴

ص: ۱۰۵

ص: ۱۰۶

ص: ۱۰۷

ص: ۱۰۸

ص: ۱۰۹

ص: ۱۱۰

ص: ۱۱۱

ص: ۱۱۲

ص: ۱۱۳

ص: ۱۱۴

ص: ۱۱۵

ص: ۱۱۶

ص: ۱۱۷

ص: ۱۱۸

ص: ۱۱۹

ص: ۱۲۰

ص: ۱۲۱

ص: ۱۲۲

ص: ۱۲۳

ص: ۱۲۴

ص: ۱۲۵

ص: ۱۲۶

ص: ۱۲۷

ص: ۱۲۸

ص: ۱۲۹

ص: ۱۳۰

ص: ۱۳۱

ص: ۱۳۲

ص: ۱۳۳

ص: ۱۳۴

ص: ۱۳۵

ص: ۱۳۶

ص: ۱۳۷

ص: ۱۳۸

ص: ۱۳۹

ص: ۱۴۰

ص: ۱۴۱

ص: ۱۴۲

ص: ۱۴۳

ص: ۱۴۴

ص: ۱۴۵

ص: ۱۴۶

ص: ۱۴۷

ص: ۱۴۸

ص: ۱۴۹

ص: ۱۵۰

ص: ۱۵۱

ص: ۱۵۲

ص: ۱۵۳

ص: ۱۵۴

ص: ۱۵۵

ص: ۱۵۶

ص: ۱۵۷

ص: ۱۵۸

ص: ۱۵۹

ص: ۱۶۰

ص: ۱۶۱

ص: ۱۶۲

ص: ۱۶۳

ص: ۱۶۴

ص: ۱۶۵

ص: ۱۶۶

ص: ۱۶۷

ص: ۱۶۸

ص: ۱۶۹

ص: ۱۷۰

ص: ۱۷۱

ص: ۱۷۲

ص: ۱۷۳

ص: ۱۷۴

ص: ۱۷۵

ص: ۱۷۶

ص: ۱۷۷

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

فی أحکام القطع

اشاره

قوله لا شبهه فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلا إلخ: (۱) کل ذی شعور عن الحیوان و نخص من بینها الإنسان بالقول مبدأ لأفعال نوعیه یرجع عامتها إلی فعل أو ترک منتزع عن فعل مرتبطه بأمور حقیقیه خارجیه لا یجد فیها کلها الا الخارج من غیر ان یحس بشی ء آخر.

غیر انه ربما اشتبه عنده الأمر الخارجی بخفائه و تردده و ربما وجد الخطاء فیها فعندئذ یحس بالشک و الظن و الوهم فانتبه انه غیر واجد للخارج بعینه بل ان بینه و بین الخارج عند وجدانه الخارج وصفا وجدانیا هو العلم و انه کان انما یتحرک و یسکن لا علی طبق الخارج بلا- واسطه بل علی طبق الوصف المسمی بالعلم من غیر ان یشعر و یحس بوجوده فی البین حرکه و سکونا اضطراریا.

و من المعلوم ان الإنسان لا یصدر عنه فعل و لا یقتحم امرا الا عن

ص: ۱۷۸

إذعان لزومه و وجوبه لمکان الإراده فهذا الحکم الاعتباری الّذی کان الإنسان یعتبره للأمور بما انها فی الخارج انما کان یعتبره لها بما هی معلومه و هو یتوهمها خارجیه عینیه أی انه کان یعطی للأمر المعلوم بما هو معلوم حکم الأمر الخارجی بما هو موجود فی الخارج و للعلم حکم الخارج و هذا هو الاعتبار فمطلق وجوب الجری علی وفق الأحکام الخارجیه الّذی ینحل إلیه جمیع التکالیف العامه العقلیه و الخاصه المولویه ینتقل بحسب الوهم إلی المعلوم أو ان وجوب الجری ینتقل إلی مرحله العلم انتقالا یضطر الإنسان إلی اعتباره فهذا الوصف الّذی للعلم أعنی وجوب الجری علی وفقه أعنی الحجیه تطرق إلیه الاعتبار مرتین

إحداهما من حيث نفسه حيث ان هذا الوجوب نفسه معنى اعتبارى غير حقيقى و اتصاف الخارج بها وهمى لا حقيقى و ان كان الإنسان يصور لهذه المعانى الاعتباريه واقعيه فى نفس الأمر كما يجد الأمور الحقيقيه موجوده ثابته فى الخارج و نفس الأمر.

و ثانيتهما من حيث إعطاء ما يعتقده حكما للواقع للعلم و حكم الموجود فى ظرف الواقع للمعلوم الموجود فى طرف العلم هذا.

فظهر بذلك ان حجيه العلم اعتباريه مجعوله و من هنا تبين فساد الوجوه التى ذكروها على كون القطع حجه بالذات غير قابله للجعل إثباتا و نفيا.

منها ان القطع طريق إلى الواقع كاشف عنه بنفس ذاته إذ القطع من حيث هو قطع مرآه محض لا استقلال له فى قبال متعلقه.

ص: ۱۷۹

و فيه انه خلط بين كاشفيه القطع و حجيته إذ الحجيه سواء فسرت بوجوب الجرى على وفقه أو كونه قاطعا للعذر أو كونه وسطا لإثبات حكم متعلقه معنى اعتبارى غير كون القطع انكشاف الواقع كما عرفت و اما كون القطع فانيا فى متعلقه غير مستقل فى قباله فسيجى ء ما فيه من الكلام فى الأمر الثالث.

و منها ما ذكره المصنف رحمه الله انه لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تأليفى حقيقه بين الشى ء و لوازمه بل عرضا بتبع جعله بسيطا.

و فيه منع اللزوم حقيقه إذ الوصف اعتبارى مرفوع عن الخارج حقيقه و الموصوف حقيقى خارجى و لا معنى للملازمه الحقيقيه بين حقيقى و اعتبارى.

و منها انه لو كان مجعولا صح المنع عن تأثيره و هو باطل لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا و حقيقه فى صوره الإصابه.

و فيه منع الملازمه بجواز كون الجعل ضروريا لا- يستغنى عنه بالفطره كسائر الاعتبارات العامه الضروريه التى لا يستغنى عنها الإنسان فى حياته كوجوب الحركه إلى الخير و المنافع الّذى لا غنى عنه.

قوله و ما لم يصر فعليا لم يكد يبلغ مرتبه التنجز اه: (۱) اعتبار الأمر كما مر بيانه فى مباحث الألفاظ اعتبار تعلق الطلب بالماده التى من الأفعال الإراديه للغير فيجب ان يكون بحسب طبعه مقدورا معلوما و من هنا كان من شروط صحه التكليف كون المكلف

ص: ۱۸۰

عاقلا- و عالما به و كونه مما يطاق و كونه غير مجهول فى نفسه بحسب الطبع الأولى و اما لو صار غير مقدور بحسب الأسباب الاتفاقيه أو مرددا ثانيا بحسبها فربما لم ينثلم بذلك تعلق التكليف كما سيجى ء بيانه و عين هذا الشرط موجود فى الأمر بالنسبه إلى الآمر فيجب ان يكون مقدورا له معلوما عنده حيث انه مراده اعتبارا و كل مراد من حيث انه مراد يحتاج إلى مصلحه عقلائيه

هی ملاک الإراده و الکلام فی جانب النهی نظیره فی جانب الأمر فما لم یستتم التکلیف هذه الشروط لم یصر بالفعل امرا و نهیا بل بقی فی مرتبه من شأنه ان یتم لو تمت شروطه فإذا استتم شروطه فهو تکلیف موجود بالفعل یترتب علیه آثاره و منها ترتب العقاب علی ترکه هذا.

لکن اضطرار المکلف بالکسر فی ربط تکلیفه بالمکلف بالفتح و اضطرار المکلف بالفتح فی تلقی تکلیف المکلف بالکسر إلی جعل القطع أعنی جعل التکلیف الواقع فی ظرف العلم هو التکلیف الواقع فی ظرف الواقع و بعباره أخری جعل العینیه بین المعلوم و الواقع و لازمه الوجود عند الوجود و الارتفاع عند الارتفاع فما لم یتعلق بالتکلیف علم لم یترتب علیه أثر و هذا هو الموجب لانتقال وصف التکلیف المسمی بالتنجز و هو کونه بحیث یترتب علی ترکه العقاب من مرتبه الواقع إلی مرتبه متأخره منه و هو العلم به. فظهر من ذلک کله:

أو لا- ان للتکلیف مراتب ثلثا مرتبه الشأنیه و مرتبه الفعلیه و مرتبه التنجز و بفقدان إحدی هذه المراتب عقم التکلیف ان یترتب علیه اثره

ص: ۱۸۱

فلو تعلق القطع بتکلیف فاقد لأحد الشرائط العامه العقلیه کالقدره و التعین و تحقق الملاک لم یؤثر شیئا.

و ثانیا ان أثر التنجز حقیقه للتکلیف دون العلم و انما الحق بالعلم و عد القطع عله تامه للتنجز لمکان الاعتبار المذکور.

و ثالثا ان لا- مناقضه بین التکالیف المتدافعه من حیث نفسها الا- فی مرتبه التنجز فلا- تدافع بین تکالیف فعلیه غیر منجزه أو تکلیفین فعلیین أحدهما منجز و الآخر غیر منجز اللهم الا من حیث الملاک فلا یجوز اجتماع ملاکین لتکلیفین فعلیین متدافعین و ان لم یلزم محذور من ناحیه التکلیفین الفعلیین نفسها.

قوله «ره» و الحق انه یوجبه لشهاده الوجدان اه: (۱) التأمل فی دیدن العقلاء یعطی انهم بعد ما اعتبروا الأمر الإنشائی طلبا حقیقیا أحسوا بکونه أضعف تأثیرا من الإراده الحقیقیه فضموا إلی الامتثال اعتبار أمور مطلوبه مرغوبه فیها و إلی المخالفه اعتبار أمور محذور عنها لتقویه التأثیر و تأکیدها و هی تتبع فی العموم و الخصوص حال ما یلحق بها من التکلیف فالتکالیف العامه العقلیه الإرشادیه التی تنحل أو تنطبق إلی أخری مولویه تتبع المدح و الذم و التکالیف الخاصه المولویه تتبع آثارا خاصه تسمی بالثواب و العقاب و الرجوع إلی سیره العقلاء فی قوانینهم العامه المدنیه و الخاصه المولویه و ما یلحق بها یعطی انهم لا یرتبون العقاب المترتب علی عمل و کذا الثواب علی صوره

ص: ۱۸۲

الخطاء نعم ربما انطبق علی مورد التجری مثلا عنوان ذو عقاب کالطغیان فیترتب علیه و اما الثواب فالامر فیه أوسع.

فتبین ان القطع لا یترتب علیه فی صوره التخلف و الخطاء ما یترتب علیه فی صوره الإصابه.

و اما المدح و الذم فانما يترتبان على حسن السريره و سوئها لا- على نفس الفعل و ذلك لتفرعهما على التكاليف و الأحكام العامه العقليه المنطبقه على المورد لدورانهما مدارها وضعا و رفعا فان الأحكام العقليه و ان انطبقت على الموارد لكنها تنحل إلى الأمر بحسن السريره و النهى عن سوئها فافهم ذلك.

قوله يمكن ان يقال ان حسن المؤاخذه و العقوبه إلخ: (۱) و أنت بعد الرجوع إلى ما قدمناه فى بحث الطلب و الإراده و غيرها لا ينبغى ان ترتاب فى ان للاعتبار نظاما تاما و للحقيقه نظاما آخر و ان أحد النظامين لا يبطل الآخر فان أفق المولويه و العبوديه من نظام الاجتماع و ما فيه من الأمر و النهى و الحكم و الحسن و القبح و تبعاتهما من الثواب و العقاب انما اضطر الإنسان إلى اعتباره كله للنيل إلى الحقائق التى تحتها مما يحتاج إليه فى حياته من سعاده مجذوبه و شقاوه مدفوعه فمسلك السعاده و الشقاوه الذاتيتين على ما فسرناه قبل و خلق الأعمال لا ينافى مسلك اختياريه الأعمال و مجازات الأعمال لاختلاف النظامين حكما و كون النسبه بينهما نسبه الظاهر و الباطن

ص: ۱۸۳

فتبين بذلك ما فى كلامه رحمه الله من وجوه الفساد.

منها عدو له عن سلك مجازات الأعمال إلى سلك كون الثواب و العقاب من لوازم الملكات و الأعمال و قد عرفت اتحاد المسلكين بحسب النتيجه.

و منها تقريبه رحمه الله السعاده و الشقاوه بالذاتى فى باب الكليات الخمس و انها لا تعلل و قد عرفت انها من قبيل الذاتى فى باب البرهان.

فان قلت: الذاتى فى باب البرهان ما ينتزع من مقام الذات بعد انحفاظ الحد فلا يعلل أيضا.

قلت فسره بذلك بعضهم و هو خلط بين الذاتى و لازم الذات و الحق ما عرفت من مساوقه الذاتى فى باب البرهان مع العرض الذاتى.

و منها أخذه المعاصى غير اختياريه و قد قرره (ره) فى حاشيه منه بقوله كيف لا و كانت المعصيه الموجبه لاستحقاق العقوبه غير اختياريه فانها هى المخالفه العمديه و هى لا تكون بالاختيار ضروره ان العمد إليها ليس بالاختيارى و انما تكون نفس المخالفه اختياريه و هى غير موجبه للاستحقاق و انما الموجبه له هى العمديه منها كما لا يخفى على أولى- النهى انتهى. و فيه مخالفه ظاهره إذ عدم اختياريه العمد لا يستلزم عدم اختياريه المخالفه المنسوبه إليه إذا لعمد غير العمدى و عدم اختياريه أحدهما لا ينافى اختياريه الآخر.

و منها جعله رحمه الله بعث الرسل و إنزال الكتب و غيرها لانتفاع السعداء

ص: ۱۸۴

و تمام الحجه على الأشقياء و فيه فساد ظاهر إذ بعد فرض كون ما يترتب على الإطاعه و المعصيه من السعاده و الشقاوه ذاتيا لا يعلل و الذاتى لا يختلف و لا يتخلف كان وجود هذا النافع الممد و عدمه على السواء و هل يتصور تأثير شى ء خارج عن ذات الإنسان مثلا فى كونه حيوانا أو ناطقا أو فى كيفيه اتصافه بهما من تقديم و تأخير أو تعجيل و تأجيل أو شده و ضعف أو خفاء و ظهور و هل يتصور إتمام حجه عليه فى ذلك و أى حجه تتصور للإنسان على ربه فى كونه إنسانا مثلا حتى تمس الحاجه إلى دفعه بأنه إنسان و بذاته لا بجعل جاعل يتوسط بينه و بين ذاته و هو ظاهر.

قوله رحمه الله ليس فى المعصيه الواحده الا منشأ واحد إلخ: (١) قد عرفت وجه ترتب الثواب و العقاب و ان منشأه غير منشأ ترتب المدح و الذم.

قوله رحمه الله من دون ان يؤخذ شرعا فى خطاب (اه): (٢) مما قام عليه البرهان فى محله ان العلم عين المعلوم بالذات و ان المعلوم بما هو معلوم لا وجود له باستقلاله بل هو موجود بوجود العالم و مقتضى هاتين القضيتين ان العلم ليس ذا وجود مستقل على حد ساير الأوصاف و الكيفيات الحقيقيه المحموله بالضميمه فلا معنى لكونه وصفا مرآتيا فانيا فى المعلوم على انا قدمنا فى بحث الوضع ان الفناء فى الأمور الحقيقيه لا معنى له لاستلزامه كون الشى ء موجودا غير موجود.

ص: ١٨٥

و بذلك يظهر ما فى قوله ان القطع لما كان من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه إلى آخر ما ذكره هذا ما عليه الأمر فى نفسه لكنك قد عرفت فى البحث عن حجيه القطع ان الإنسان يعتبره بحسب الفطره وصفا متوسطا بينه و بين المعلوم فانيا فيه غير ملحوظ استقلالا فله عنده بحسب هذا الاعتبار حيثيتان مختلفتان الوصفيه و الطريقيه فله ان يعتبره طريقا محضا أى لا يلتفت إليه أصلا أو من حيث انه وصف ما كاشف اما من جهه وصفيته أو كشفه بعض الموضوع أو تمامه فيصير الأقسام خمسه على ما ذكره رحمه الله فى الكتاب.

قوله رحمه الله لا ريب فى قيام الطرق و الأمارات إلخ: (١) التأمل فى بناء العقلاء و ان كان يعطى انهم يبنون فى إحراز الواقع على الإحراز العلمى لكنهم لبنائهم على تسريه الحد و الحكم فى جميع الموارد الممكنه يرون الإدراك الغير العلمى إدراكا علميا إذا لم يظهر نقيضه ظهورا يعتد به إذ فرض الاقتصار فى باب العمل على العلم المانع من النقيض حقيقه على فرض وجوده يوجب اختلال نظام العمل أساسا فالحاجه الأوليه ماسه باعتبار غير العلم مما لا يظهر نقيضه ظهورا معتدا به مثل العلم حجه و بعباره أخرى اعتبار حجيه الوثوق بإحراز الواقع سواء كان بالعلم الحقيقى لو كان له تحقق فى مقام العمل أو بالظن الاطمئنانى و الوثوق فحاجه الإنسان إلى العمل بالظهور اللفظى أو الخبر الموثوق به مثلا فى عرض الحاجه إلى العمل بالعلم الحقيقى

ص: ١٨٦

على انهم يرون جميع ذلك علما.

و من هنا يظهر انها جميعا حجج مجعوله فى عرض القطع لا فى طوله فالقول بان جعل حجيه ساير الطرق يوجب قيامها مقام القطع الطريقى لا وجه له بل هى فى عرضه و على هذا فلا موجب لاحتمال قيامها مقام القطع الموضوعى فى موضوعيته

لأحكامها الخاصه بل هو كالقول بان جعل حجيه الخبر هل يوجب ترتب حكم الشهاده عليه.

فان قلت لا يتم جعل الحجيه فى غير العلم إلّا بإلغاء احتمال الخلاف الّذى فى مورده مضافا إلى أصل اعتبار مدلوله نفس الخارج فهو فى جعله يقام أو لا مقام القطع ثم ينزل مدلوله منزله الواقع نفسه و هذا معنى قيامه مقام القطع الطريقى.

قلت إلغاء احتمال الخلاف فى غير القطع عند جعل حجيته انما هو فى تطبيقه على الخارج لا فى تطبيقه على القطع ضروره انه لو لوحظ فيه القطع ثبت الخلف إذ لحاظ القطع يوجب أخذه من حيث وصفيته و إقامته مقامه فى جعل الحجيه يوجب أخذه من حيث طريقيته فافهم ذلك فسائر الحجج غير القطع واقعه فى مرحله الجعل فى عرض القطع لا فى طوله.

قوله (ره) للزوم الدور إلخ: (١) قد ظهر لك مما قدمناه كرارا ان المحذور الوحيد فى باب الأمور الاعتباريه هو لزوم اللغو أو ما يئول إليه و اما أمثال الدور و التسلسل و اجتماع المثلين أو الضدين أو النقيضين فمحالات حقيقيه لا تتعدى القضايا

الحقيقيه الغير الاعتباريه.

قوله «ره» و اما الظن بالحكم فهو و ان كان كالقطع إلخ: (١) مراده رحمه الله بالظن هو الظن من حيث هو انكشاف ما للواقع لا من حيث هو حجه بداهه ان فرض حجيته يوجب جريان المحذورات المذكوره فى القطع فيه بعينها إذ لو فرض قيام الظن المعتبر على حكم ثم جعل موضوعا لمثله أو ضده كان لازمه اجتماع حكمين فعليين منجزين فى موضوع واحد و هو ظاهر و كيف يمكن جعل الحجيه بإلغاء احتمال الخلاف ثم اعتباره و عدم العامه بعينه.

قوله «ره» لا بأس باجتماع الحكم الواقعى الفعلى بذاك إلخ.

(٢) و سيأتى ما يلائم ما سلكناه فى جعل الحجيه فى القطع و ساير الحجج.

قوله (ره) اما فى باب منع الملازمه إلخ.

(٣) يشير إلى قاعده الملازمه ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع و هى و ان منع عنها عده من الأخباريين و غيرهم اتّكالا إلى ما ورد عنهم عليهم السلام ان دين اللّه لا يصاب بالعقول و انه لا شى ء أبعد من دين اللّه من عقول الرّجال إلى غير ذلك لكن الحق ان المراد بالعقل فى القاعده بقرينه الحكم و هو القضاء هو الإنسان من حيث انه يقضى بحسن شى ء و قبحه أو بوجوب شى ء و عدم وجوبه أى يعتبرها اعتبارا فهو العقل العملى و حيث لم يتقيد فيها بفرد دون فرد و بصنف دون صنف فالمراد به ما لا يتوقف

فى الحكم عليه إنسان عاقل و مصداقه الأحكام العامه العقلائيه التى لا يختلف فيها اثنان من حيث انهما ذوا عقل كحسن

الإحسان و قبح الظلم إلّا ان يختلفا فى انطباقه على المورد و من الضرورى ان الشريعه لا تناقض الفطره الطبيعيه فما حكم به العقل حكم به الشرع.

و ان كـان المراد من الحكم مطلق الإـدراك و من العقـل ما هو أعم من العملى أو النظرىّ فكـذلك أيضا فان مصـداقه اما حكم عام عملى و قد عرفت الملازمه بينهما فيه و اما حكم نظرى قام عليه البرهان فكذلك أيضا إذ البرهان و هو القياس المفيد لليقين حيث كان مؤلفا من مقدمات بديهيه أو نظريه منتهيه إليها أى منحله بالاخره إلى بديهيات و من الضرورى ان ما يستنتج من تألف بديهيات لا يتصور فى قباله الا امتناع ما يناقضه فالشرع لا ينافيه بالضروره.

قوله (ره) و ما تهـده من الدقيقه إلخ: (١) محصـله ان العلوم منها حسيه أو قريبه منها كالرياضيات و لا يقع فيها خطأ و منها بعيده إلى الحس و يكثر فيهـا الخطـأ و القانون العاصم عن الخطأ يعنى المنطق انما يتكفل الخطأ من جهه الصوره و اما من حيث الماده فلا فلا عاصم من الخطأ فى الموارد إلّا ان يرجع إلى ما ورد عن أهل العصمه عليهم السلام انتهى.

أقول و هو من الدعاوى الباهته فان قانونى التحليل و التركيب بإنهاء النظريات إلى مباديها الضروريه ثم تأليفها لإنتاج النظريات

لاـ يتكفلاـن غير ذلـك و مـا أدرى كيف خفى عليه حتى زعم انه أتى بما خفى على مهره الفن على انه فى كلامه محجوج بعين كلامه فانه مقلوب عليه فى دعواه فتدبر

العلم الإجمالى

قوله «ره» فهل القطع الإجمالى كذلك فيه إشكال إلخ: (١) محصل الإشكال و الجواب على ما فى حاشيه منه ان القطع الإجمالى و ان انكشف به المتعلق إلّـا ان بقـاء التردد و الشـك هناك هو موضوع الحكم الظاهرى موجب لانحفاظ مرتبته فمن الممكن ان يرد من الشـارع إجـازه فى اقتحـامه و حـديث منافاته مع المعلوم الإجمالى عين المنافاه المـدعاه بين الحكم الظاهرى و الواقعى و الجـواب الجـواب فتـأثير القطع الإجمـالى فى التنجز مراعى بعـدم ورد رخصه من الشـارع بالمخـالفه الاحتمـاليه فى أحـد أطراف الشبهه أو التفصيلى فى جميع أطرافها فالعلم الإجمالى مقتض للتنجز لا عله تامه.

و الجـواب على مـا فى حاشـيه منه ان مـا قررنـاه فى الجواب عن اجتمـاع حكمين فعليين متمـاثلين أو متضـادين فى مورد الحكم الظاهرى و الواقعى غير جار هاهنا فان أحـد الفعليين و هو الحكم الواقعى هناك باق على عـدم تنجزه ما لم يتعلق به علم و الآخر و هو الحكم الظـاهرى فعلى منجز و لاـ تنـافى بين منجز و غير منجز و لو كانـا فعليين و امـا فيما نحن فيه من مورد العلم الإجمالى فمجرد تعلق العلم بالتكليف يوجب تنجزه لاستقلال العقل بصحه العقاب على الترك بالعلم فلا يبقى مجال لجعل

تكليف آخر فى مورده فـالعلم و لو إجمالاـ عله تـامه للتنجز نعم يمكن ان يقع اختلال فى ناحيه المعلوم كلزوم اختلال النظام فى الشبهه الغير المحصوره و كإذن الشارع فى الاقتحام فى الشبهه المحصوره فالقصور فى ناحيه المعلوم دون العلم انتهى ملخصا.

أقول قد عرفت فی الکلام علی الأمر الأول ان التنجز و هو کون التکلیف بحیث یترتب العقاب علی مخالفته من آثار التکلیف نفسه و ان فائده القطع انما هی تحقق الموضوع فنسبته إلیه انما هی نسبه الوجود الخارجی إلی لوازم الوجود فإحراق النار من آثار النار غیر ان ترتبه علیها یحتاج إلی وجودها و تحققها و لا فرق فی ذلک بین العلم التفصیلی و العلم الإجمالی فان الإجمال لیس فی ناحیه العلم بل من حیث الانطباق علی المورد فما لم یختل امر فعلیه التکلیف فی مرتبه قبل مرتبه العلم لم ینثلم ترتب أثر التنجز علیه بتعلق العلم و ح فلو فرض عروض تعدد علی متعلق العلم لأسباب خارجیه اتفاقیه بعد تحقق أصل الفعلیه کما إذا تمت فعلیه حرمه الخمر ثم ترددت فی المصداق بین إناءین مثلا کان تعلق العلم بهذا التکلیف بحسب طبعه موجبا للتنجز کالعلم التفصیلی لکن التأمل فی بناء العقلاء یعطی انهم لا یأبون من تجویز المخالفه فی الأطراف و ینتج ذلک إمکان إلحاق الجهل الحادث بعد تمام الفعلیه إذا لم یستند إلی المکلف إلی الجهل الحادث قبل تمام الفعلیه المانع عن الفعلیه و یستنتج من ذلک ان القطع المفروض سبب

ص: ۱۹۱

فی نفسه للتنجز فان لم یرد رخصه الاقتحام من ناحیه المولی کان سببا تاما و ان ورد بقی علی اقتضائه من غیر تأثیر فالقطع الإجمالی و ان شئت قل التکلیف المتعلق به القطع مقتض للتنجز لا سبب تام و لو کان القطع عله تامه فی التنجز و الخلل فی ناحیه المعلوم کما ذکره رحمه الله کان موضوع التنجز هو القطع فی نفسه دون التکلیف و قد عرفت فساده.

مبحث الظن

اشاره

قوله (ره) لا ریب فی ان الأماره الغیر العلمیه لیست کالقطع اه.

(۱) ان أراد بغیر العلم ما لیس بمانع عن النقیض عند العقلاء و هو الّذی یحتمل الخلاف احتمالا یعتد به فما ذکره من احتیاج حجیته إلی جعل خاص أو ثبوت مقدمات موجبه لحجیته بحکم العقل حق لکن یرد علیه ان لا مصداق لمثل هذه الحجه الغیر العلمیه عند العقلاء فان الحجج التی یسمیها حججا ظنیه یعدها العقلاء من العلم فالإدراک الّذی لا یعتنی باحتماله الخلاف علم عندهم لا یرتاب فیه من تأمل جریاناتهم فی باب العمل فتری أحدهم یقول لصاحبه ان کذا کذا فیقول له صاحبه من أین علمت ذلک فیقول هو أخبرنی به زید أو قاله لی زید فیعد الخبر دلیلا علمیا و الظهور اللفظی کذلک و ان أراد بغیر العلم ما لیس بمانع عن النقیض حقیقه و ان عده العقلاء علما مانعا من النقیض لعدم اعتنائهم بالخلاف المحتمل معه ففیه ان حاله عند العقلاء حال العلم فان کان العلم لا یقبل الجعل لعدم إمکان سلب الحجیه عنه

ص: ۱۹۲

فغیره من الأمارات التی یسمیها غیر علمیه عند العقلاء بعد کونهم لا یعتنون باحتمال الخلاف فیه کذلک و کیف یمکن استقرار نظام- الاجتماع من غیر حجیه ظهور لفظی أو من غیر حجیه خبر موثوق به.

بل الإنصاف انا إذا قسنا العلم الحقیقی المانع من النقیض حقیقه إلی نظام الاجتماع و کذا الاعتقاد الحاصل من ظهور اللفظ أو

خبر الثقه إليه وجدنا الأخيرين ألزم مساسا و أوسع نطاقا من الأول بما لا يقاس و من المعلوم ان جعل الحجيه و ما يتلوها هو من المعانى القائمه باعتبار العقلاء بما هم واقعون فى نظام الاجتماع و الاستكمال و ان ما اعتمد عليه الشارع من هذه الأصول انما هو إمضاء لا تأسيس و قد عرفت حق القول فى حجيه القطع و ساير الأمارات فيما مر.

قوله (ره) و ليس الإمكان بهذا المعنى بل مطلقا أصلا إلخ: (١) توضيحه ان الإمكان ماده عقليه فى مقابل الوجوب و الامتناع و هى جميعا من مقتضيات ذوات الموضوعات بحسب نفس الأمر فكما يحتاج إثبات الوجوب و الامتناع إلى برهان كذلك الإمكان فلا معنى لثبوت الإمكان عند الشك و ارتفاعه عند عدمه.

و اما الاستدلال عليه باستقرار سيره العقلاء على ترتيب آثاره عند الشك فيه فمدفوع بمنع ثبوت السيره أو لا و منع حجيته مع فرض الثبوت و كذا الاستدلال عليه بقولهم كلما قرع سمعك فذره فى بقعه الإمكان مندفع بان مرادهم به الاحتمال العقلى دون الإمكان الذاتى و إلى ذلك يشير ما ذكره بعض الأساطين من مشايخنا ان المراد بالإمكان فى المقام

ص: ١٩٣

هو الإمكان التشريعى دون الذاتى العقلى.

أقول الإمكان حيثيه استواء نسبه الماهيه الحقيقيه إلى الوجود الحقيقى و العدم و الحجيه على ما عرفت امر اعتبارى لا نسبه له إلى الوجود و العدم حقيقه و لا معنى لوجوبه و لا لامتناعه من حيث هو كذلك فاصل البحث عن إمكانها و امتناعها و تأسيس الأصل فيه كل ذلك مغالطه من باب وضع ما ليس بماهيه حقيقيه موضعها و هو ظاهر.

نعم لما كانت الاعتباريات يحاذى بها الحقائق لترتيب آثارها عليها بإعطاء حدود الحقائق و أحكامها لغيرها صح ان يعتبر لغير الماهيات الحقيقيه مواد الماهيات الحقيقيه من إمكان و امتناع و وجوب بالنظر إلى ضروره الاعتبار لمساس الحاجه الضروريه وجودا و عدما و هو الوجوب و الامتناع الاعتباريان أو عدم ضروره موجبه لأحد الطرفين و هو الإمكان الاعتبارى إلّا ان الاعتبار حيث كان مقامه العمل و لا يترتب على سلب الضرورتين أثر كان اعتبار الإمكان الذاتى لغوا فالتحقق بالممتنع من هذه الجهه و ان صح أصل الاعتبار تصورا.

و لذا كان الإمكان المعتبر عندهم الدائر فى أعمالهم هو الإمكان العام بمعنى سلب الضروره عن الجانب المخالف كما يشير إليه عنوان البحث و قوله و عدم لزوم محال منه عقلا فى قبال دعوى استحالته انتهى.

فيرجع معنى إمكان التعبد إلى ان العقلاء لا يأبون عن أخذه حجه و لا يمنعون عن سلوكه أى لا مانع من إلغاء احتمال الخلاف الموجود عنده

ص: ١٩٤

بحسب طبعه و تبين بذلك:

أولا ان الأصل عند الشك فيه هو الإمكان إذ الشك فيه يلازم الشك فى المانع عن الحجيه و عدم ثبوت الامتناع عند الشك و ستعرف ان لازم جعل حجيه العلم جعل الواقع مرتفعا عند ارتفاع العلم فيرتفع بذلك الامتناع و هو عين ثبوت الإمكان العام المطلوب فلو ثبت هناك دليل على جعل الحجيه ثبتت الحجيه و لو لم يثبت دليل على جعل الحجيه بقيت على إمكانها العام لكن لم يجز سلوكه إذ من المحتمل ان لا يكون حجه عند المكلف (بالكسر) و ان انكشف به الواقع عند المكلف (بالفتح) بلغويه احتمال الخلاف عنده إذ المكلف (بالكسر) انما يريد منه تكليفه و لا يرى التكليف الثابت عند المكلف (بالفتح) تكليف نفسه الّذى امر به.

و ثانيا ان الطرق التى لم يثبت من حالها إلّا إمكان التعبد يحتاج سلوكها إلى دليل مثبت و مع عدمه فعدم الدليل دليل عدم الحجيه و اما الطرق الثابته عند العقلاء فمجرد عدم ثبوت دليل على العدم و عدم الردع عن السلوك دليل على إمضاء الحجيه و إنفاذها.

قوله «ره» أحدها اجتماع المثلين إلى قوله أو الضدين اه: (١) فرض كون ظرف الطريق غير ظرف الواقع يستلزم كون مظروف الطريق غير مظروف الواقع فلا مجال للقول بان التماثل بين الحكمين يوجب تأكد الحكم الواقعى كما ذكره بعض الأساطين من مشايخنا

ص: ١٩٥

رحمهم اللّه و لا ان التضاد بينهما يوجب الكسر و الانكسار فلا يبقى إلّا أحدهما و ذلك لأن المفروض بقاء الواقع على ما هو عليه و هو ظاهر.

و اما الإيراد بان التضاد و التماثل من أحكام الأمور الحقيقيه دون الاعتباريه فلا تضاد و لا تماثل بين الأحكام. فمدفوع بان المراد مطلق التنافى ذاتا أو وجودا مجازا لا ما هو اصطلاح الحكيم.

قوله «ره» و الجواب ان ما ادعى لزومه إلخ: (١) توضيحه ان هذه الإشكالات على قسمين:

أحدهما ما يلزم من جهه خطابين متنافيين فعلا كطلب الضدين.

و ثانيهما ما يلزم من جهه تحقق ملاكين متنافيين كاجتماع المصلحه و المفسده الملزمتين و كاجتماع الإراده و الكراهه و كتفويت المصلحه و لإلقاء فى المفسده.

اما الجواب عن اجتماع الخطابين المتنافيين فهو ان المختار فى جعل الأمارات هو الطريقيه المحضه فليس فى مورد الأمارات الا نفس الواقع فقط لو أصاب و اما عند الخطاء فالعذر و لازم ذلك ان يكون فى مورد الإصابه حكم واحد فى الواقع و الظاهر و اما فى صوره الخطاء فليس هناك إلّا حكم واحد فى الواقع و اما الظاهر فليس فيه إلّا صوره حكم للعذر.

و بهذا يندفع الإشكال أيضا عن الأحكام الثابته بالأصول المحرزه.

و اما الأصول الغير المحرزه كأصاله الإباحه الشرعيه فلان الثابت

ص: ۱۹۶

فی مواردها و ان کانت أحکام فعلیه غیر ناظره إلی الواقع بل فی مقابلها لکن الحکمین الفعلیین بما هما فعلیان لا تنافی بینهما الا من حیث التنجز و حیث کان المنجز هو الحکم الّذی فی مورد الأصل دون الحکم الواقعی لتحقق الجهل به فلا تنافی بینهما و هذا حال الأمارات لو قلنا بحجیتها الواقعی من باب السببیه فتحصل ان محذور اجتماع الحکمین اما غیر لازم و اما غیر مضر و بمثل ذلک یندفع محذور طلب الضدین.

و اما الجواب عن اجتماع الملاکین المتنافیین کالمصلحه و المفسده و الإراده و الکراهه فواضح إذ علی المختار من الطریقیه المحضه لیس هناک إلا ملاک واحد من المصلحه و المفسده إذ لیس إلّا حکم واحد و هو الحکم الواقعی و کذا لیس هناک من الإراده و الکراهه الا واحده منهما و هی المتعلقه بالواقع هذا علی الطریقیه و اما علی السببیه و ما فی حکمها فالملاک و ان تعدد إلّا ان أحدهما طریقی و الآخر نفسی و لا تنافی بینهما و کذلک الإراده و الکراهه.

و اما حدیث تفویت المصلحه و الإلقاء فی المفسده فلا محذور فیه إذ یمکن ان یکون فی جعل الطریق مصلحه غالبه علی مصلحه الواقع فیتدارک به المصلحه الفانیه عند الخطاء هذا کله فی الأمارات و الأصول المحرزه و اما الأصول الغیر المحرزه فهی و ان استلزمت ملاکین فی موردها لکن یمکن ان تکون المصلحه فی مورد الأصل قائمه بالإذن دون متعلق الاذن و هو الفعل و مصلحه الواقع قائمه بالمتعلق فلا منافاه

ص: ۱۹۷

و اما الإراده و الکراهه فنلتزم فیها بعدم تعلق الإراده و الکراهه بالنسبه إلی الحکم الواقعی و لا ینافی ذلک فعلیته إذا لحکم الواقعی بحیث إذا تعلق به العلم لتنجز و ان کانت الکراهه المتعلقه بالفعل معلقه علی عدم تعلق الاذن بالترک و بعباره أخری الإراده أو الکراهه المتعلقه بالواقع معلقه علی عدم تعلق أخری بالظاهر هذا محصل ما أفاده ره.

أقول و أنت خبیر بان ذلک کله تصویرات من غیر شاهد و انما دعاهم إلیها ذهابهم إلی نفی التصویب لتظافر الاخبار بوجود حکم واقعی فی کل واقعه یشترک فیها العالم و الجاهل و المخطئ و المصیب.

علی ان قیام المصلحه و المفسده بنفس الاذن دون المأذون فیه کما صوره فی موارد الأصول الغیر المحرزه کقیامها بنفس الأمر کما صوره أیضا فی موارد آخر حیث ان الأمر و هو الطلب الإنشائی موجود بوجود ربطی بتبع غیره لا یستقیم قیام الملاک به لاستلزامه الاستقلال اللهم إلّا ان یلاحظ الطلب نفسه بلحاظ استقلالی فیتعلق به الطلب الحقیقی دون الطلب الإنشائی و إلّا لزم إراده الإراده إنشائیتین و هو باطل و یرجع تعلق الإراده الحقیقیه بالإراده الإنشائیه من غیر تعلق جدی بمتعلق الطلب إلی تحقق فعل من المولی کسائر أفعاله الخارجیه یتعلق به غرض من الأغراض المتعلقه بالمکلف کالامتحان و الإهانه و التعجیز و غیر ذلک و کذلک الاذن فکل ذلک نسب بین الأمر و المأمور و المتعلق.

و يستنتج من جميع ذلك ان التكليف ح صوره تكليف لا حقيقه

ص: ۱۹۸

تكليف و هو مع ذلك ليس حكما ظاهريا مترتبا على حكم واقعى إذ الحكم الظاهرى ما يتعلق بالمتعلق بما هو واقع فى ظرف الشك و المفروض ان لا ملاك فيه حتى يتعلق به تكليف حقيقه لا فى صوره الخطاء و لا فى صوره الإصابه بل هناك فى الحقيقه حكم واقعى مجهول و فعل من افعال المولى فافهم ذلك.

على ان الالتزام بعدم تعلق الإراده و الكراهه بالنسبه إلى التكليف الواقعى موجب لزوال فعليته فيرد عليه ما سيورده و هو قدس سره على من التزم فى موارد الأصول و الأمارات بالحكم الواقعى الشأنى دون الفعلى و ما اعتذر به ان ذلك لا يوجب زوال فعليه الحكم الواقعى فان البعث و الزجر فعلى و الإراده متعلقه لو لا انقداح الاذن فى الترك لأجل مصلحه فى نفس الاذن تثبيت للإشكال إذ ليس للعلم الا التنجيز و اما فعليه البعث و الزجر فمن الواجب ان تتحقق قبل تحقق التنجز و لا معنى للبعث بالفعل مع عدم الإراده بالفعل و اما الواجب المعلق فهو و ان كان متأخر الثبوت لكن وجوبه و الإراده المتعلقه به كلاهما بالفعل.

فالحق فى المقام ان يقال ان الّذى استقر عليه بناء العقلاء ان التكليف انما يصير تكليفا فعليا بملاك فعلى إذ الطلب العقلائى لا يكون إلّا عن غرض عقلائى و حيث ان الغرض انما يتحصل بالبلوغ و الوصول أوجب ذلك جعل حجيه العلم أعم من القطع و ساير الطرق التى يعدها العقلاء من العلم كما عرفت و حيث كان العلم عين المعلوم فجعله جعل

ص: ۱۹۹

المعلوم أى ان فى مورد العلم حكما مطابقا لمؤداه بدعوى انه هو الواقع و ملاكه الّذى هو عين ملاك طريقيه العلم ملاك طريقى بالضروره منبعث عن ملاك الحكم الواقعى و منحفظ به كما هو ظاهر بحيث يتحد به عند المصادفه و يتدارك به بمعونه ما انبعث عنه مفسده المخالفه.

ثم ان لازم جعل العينيه بين المعلوم و الواقع هو اعتبار العينيه بين العدمين أى جعل عدم المعلوم عدما للواقع أى اعتبار انه ليس فى صوره الشك حكم واقعى مشكوك و هذا هو الأصل العملى الموجب للإذن و هو أيضا حكم مجعول فى الظاهر فى مورد الأصل بملاك منبعث عن ملاك الحكم الواقعى و هو و ان لم يكن طريقيا مثل ملاك الحجه العلميه لكنه منبعث عن ملاك الحكم الواقعى و تبعى بالنسبه إليه يتحد معه عند المطابقه و يتدارك به المفسده عند المباينه إذا عرفت ذلك علمت ان الحكم الواقعى فى جميع الصور الأربع فعلى تام و الحكم الموجود الفعلى فى مورد الأماره بملاكه الطريقى و فى مورد الأصل بملاكه التبعى فى صوره الإصابه و الموافقه هو المنجز و يعد هو الواقع و الحكمان الموجودان فى موردى الأماره و الأصل فى صوره الخطاء أيضا حكمان فعليان منجزان دون الواقع فانه باق على فعليته من غير تنجز و ملاكاهما لا ينافيان ملاك الواقع لكونهما طريقيا أو تبعيا منبعثين عن الملاك الواقعى منحفظين به فلا ينافيانه فاندفع بذلك جميع المحاذير.

ص: ۲۰۰

اما محذور اجتماع الحكمين فلاختلافهما بالتنجز و عدمه و كذلك محذور طلب الضدين.

و اما محذور اجتماع الملاكين فلاختلافهما بالنفسيه و الطريقيه أو بالاستقلال و التبعيه فيتحد ملاك الحكم الظاهرى مع ملاك الحكم الواقعى عند الموافقه و يتدارك به المفسده عند المخالفه.

و اما محذور الإراده و الكراهه فككك أيضا على ان لنا فيه كلاما قد أسلفناه فى بحث الطلب و الإراده و سيجى ء إليه إشاره.

و اما محذور تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده فبالتدارك إذ الملاك الأصلى بين الجميع حيث كان واحدا و هو ملاك الحكم الواقعى المنبعث عنه جميع الملاكات الطريقيه أو التبعيه الموافقه أو المخالفه و يمتنع ان ينبعث عن الشى ء الا ما يلائمه فالمفسده فى مورد الخطاء متداركه بنفس الملاك الواقعى فافهم ذلك.

قوله «ره» إلّا انه إذا أوحى بالحكم الشأنى إلخ: (۱) إشكال و جواب توضيحهما ان الحكم لا- يتحقق من غير امر و نهى و لا يتحققان إلّا مع إراده نفسانيه أو كراهه كذلك و من البين ان لا- معنى لتحققهما فى المبدأ الأعلى عزّ علوه فلا يصح إضافه الحكم إلى اللّه سبحانه الا مجازا.

و الجواب ان الحكم لا يقتضى أزيد من وجود إراده أو كراهه متعلقه بمتعلقه و اما قيامها بالمبدإ الأعلى عزّ اسمه فيما نسب إليه من

الحكم فلا فمن الجائز ان يقوم ببعض المبادى المتأخره عنه سبحانه المتوسطه بينه و بين المكلفين كالنص النبويه بان يوحى إليه صلى اللّه عليه و آله الحكم فيتحقق فى نفسه المقدسه الإراده و الكراهه فى موارد البعث و الزجر.

أقول و المسأله خارجه عن الفن و الحق فى المقام ان يقال: ان الإراده مثلا كما مرت إليه الإشاره فى بحث الطلب و الإراده لا تتخطى الفعل المباشرى و لا- تتعلق بفعل الغير البته نعم ربما يعتبر فعل الغير متعلقا لإراده الآمر كفعل نفسه اعتبارا فيراد بإراده اعتباريه و هو الأمر مثلا- و كما ان الإراده الحقيقيه معنى رابط غير مستقل قائم بالفاعل و الفعل نسبه بينهما على حد ساير الموجودات النسبيه المتوسطه بين شيئين كذلك الإراده الاعتباريه لكن لمكان اعتباريته و تقومه بحقيقه فى محله كسائر الاعتبارات يمكن ان يلاحظ مستقلا و يراد بإراده حقيقيه فيفعل فيكون على حد ساير الأفعال الخارجيه فللأمر اعتباران اعتبار توسطه بين الآمر و الفعل المأمور به و هو بهذا الاعتبار معنى حرفى و مدلول لصيغه افعل و اعتبار كونه فعلا من الأفعال ملحوظا بالاستقلال و بهذا الاعتبار تتعلق به إراده الآمر لكونه فعلا مباشريا له و إراده الآمر كما ترى متعلقه به بالاعتبار الثانى دون الاعتبار الأول لعدم الاستقلال بوجه.

و من هنا يظهر سقوط الإشكال من أصله فان أوامره تعالى من حيث انها أوامر و إرادات إنشائيه لا تتعلق بها إراده حقيقيه و من حيث انها افعال

له تعالى تحتاج إلى إرادات حقيقيه حالها حال ساير أفعاله التكوينيه المنسوبه إليه فلا تختص بإشكال تجرى فيها دون غيرها بل الإشكال فى ارتباط الأحكام و هى أمور اعتباريه به تعالى و قد أشرنا إلى فكه فيما مر من بحث الطلب و الإراده فليرجع إليه.

و قد تبين من هذا البيان ما فى جوابه رحمه الله ففيه:

أولا ان محذور قيام الإراده به تعالى موجود فى ساير المبادى المجرده بعينه فان الحكم واحد و التفصيل فى محل آخر.

و ثانيا انا سلمنا جواز قيام هذه الإراده فى غيره تعالى من ساير المبادى المتوسطه لكن لازم ذلك إضافه الحكم إلى من قامت الإراده به دونه تعالى فلا يصح نسبه الحكم إليه تعالى حقيقه.

و ثالثا سلمنا تصحيح هذا الانتساب إليه تعالى بنحو العلم بالمصلحه و المفسده لكن الإشكال فى نفس هذا العلم و هو علم اعتبارى لا يقوم بموجود حقيقى على الإطلاق فافهم.

و منه يظهر ان ما سلكه بعضهم فى التخلص عن إشكال الإراده ان الأوامر و النواهى عناوين ظاهريه للأحكام المجعوله شرعا فانها مجعوله من غير امر و نهى بل بنحو جعل القوانين الكليه و إنشاء الأحكام لموضوعاتها كقوله: «كتب عليكم الصيام و للّه على الناس حج البيت و أحل اللّه البيع و حرم الربا و البيعان بالخيار ما لم يفترقا» و هكذا غير نافع فان عمده الإشكال فى قيام الاعتبار المحض بالحقيقه المحضه و لا يفيد فيه

إرجاع الأمر و النهى إلى جعل القوانين كما لا يخفى.

قوله: ان الأصل فيما لا يعلم اعتباره إلخ: (١) مراده رحمه الله على ما يصرح به بعد بقوله فمع الشك فى التعبد به يقطع بعدم حجيته و عدم ترتب شى ء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه (اه) ان الشك فى الحجيه يوجب عدم الحجيه حقيقه و هو الأصل.

و توضيحه ان الشك فى حجيه طريق و ان كان لازمه الشك فى ترتب آثار الحجيه عليه لأن الشك فى الموضوع يوجب الشك فى آثاره لكن العقل مستقل بعدم ترتب آثار الحجيه عليه ح كالمؤاخذه على المخالفه و نحوها و لازم ارتفاع الأثر حقيقه ارتفاع موضوعه حقيقه فمجرد الشك فى الحجيه يوجب القطع بعدم الحجيه بمعونه حكم العقل.

أقول و لازم ارتفاع الموضوع بعروض الشك أخذ العلم فى جانب الموضوع إذ لو لم يؤخذ فيه كان الموضوع محفوظا فى الواقع و العلم و الجهل من حالاته الطاريه عليه فالعلم مأخوذ فيه و قد حكموا بامتناع أخذ القطع فى موضوع متعلقه.

فان قلت من الممكن ان يؤخذ القطع ببعض مراتب الحكم موضوعا لمرتبه أخرى منه فالقطع بحرمه الخمر فعلا يمتنع ان يؤخذ موضوعا لحرمه الخمر فعلا- بخلاف القطع بحرمته شأنا فانه يمكن ان يؤخذ موضوعا لحرمته فعلا و اثره ارتفاع الحرمه بعروض الشك فليكن

القطع بحجيه الحجه حاله هذا الحال.

قلت لازم ذلک اتحاد مرتبتی الفعليه و التنجز فی جميع الطرق المجعوله لعموم حکم العقل فيها و لازم ذلک اتحاد الرتبتين فی نفس الأحکام الواقعيه لاقتضاء طريقيتها کون ما لها من الحکم لمکشوفها و هذا بخلاف أخذ العلم فی موضوع حکم من الأحکام الواقعيه النفسيّه کالحرمه و النجاسه و نحوهما.

ثم أقول و هذا الحکم من العقل دليل علی ما ذکرناه سابقا ان جعل حجيه العلم و العلميات يلازم جعلا آخر فی مورد الشک أعنی کون ارتفاع العلم موضوعا لارتفاع الحکم إذ کان معنی جعل الحجيه جعل العينيه بين العلم و الواقع و ان شئت قل جعل العينيه بين مؤدی الطريق و الواقع و لازم العينيه بين شيئين مفروضين کون ثبوت أحدهما ثبوتا للآخر و کذا ارتفاعه ارتفاعا للآخر فارتفاع العلم بالحجيه أی الشک فيها عين انتفاء الحجيه جعلا و موضوع لارتفاع حکمها أعنی عدم جواز المؤاخذه علی المخالفه فالموضوعات بواقعيتها موضوعات من غير تقييد بعلم و لا جهل و هی فی مرتبه الشک موضوعات لأحکام سلبيه تنطبق عليها اقدام الأحکام الواقعيه فافهم.

و اعلم ان دعواه قدس سره هاهنا استقلال العقل علی عدم ترتب العقاب علی المخالفه مع الشک فی الحجيه و مرجعه استقلاله بذلک مع عدم إحراز المعصيه ينافی ما سيذکره فی الدليل الأول من أدله حجيه الظن

المطلق ان العقل و ان لم يستقل علی استحقاق العقاب بمخالفه التکليف المظنون لعدم إحراز موضوع المعصيه إلّا انه لا يستقل علی عدم الاستحقاق أيضا بل يحتمله فهو ضرر محتمل و دفع الضرر المحتمل واجب فراجع.

حجيه الظواهر

قوله لاستقرار طريقه العقلاء: (۱) الأمر علی ما ذکره قدس سره إلّا ان هاهنا نکته يجب التنبيه عليها و هو ان التمسک ببناء العقلاء انما يکون فی مورد حکم لم يکن تشخيصا لصغری حکم آخر کحکمهم بصحه بيع المنابذه و الربوی لتشخيصه صغری لمطلق النقل أو البيع و إلّا فيمکن ان يختلف فيه الأنظار فلا يتحقق بناء منهم فبناء العقلاء انما يتحقق فی حکم لم يستند إلی شی ء آخر غير نفسه و بعباره أخری إذا کان ذلک کبرويا غير صغروی و يدل ذلک علی ان الحکم مما لا يستغنی عنه فی نفسه أی تحقق البناء من العقلاء بما هم عقلاء واقعون فی ظرف الاجتماع و طريق الاستکمال فلا يخالفه إنسان بالفطره و لو فرضت هناک مخالفه کانت موافقه فی عين انها مخالفه و هو ظاهر عند التأمل مثال ذلک ان الإنسان مفطور علی العمل علی طبق العلم و لو فرضنا ان إنسانا قال لصاحبه لا تعمل بما وصل إليک منی بالعلم بل بخلافه فقط لمصلحه اقتضت ذلک کان عمل صاحبه بخلاف علمه فی کل مورد مورد فی عين انه طرح للعمل بالعلم و أخذ بخلافه عملا بالعلم من حيث امتثال تکليفه الأول فافهم.

ثم انک عرفت فی بحث الوضع ان اعتبار الوضع و الدلاله اللفظیه ما یقتضی به الفطره الإنسانیه و نظام الاجتماع فهو ما بنی علیه العقلاء و لا معنی للردع عنه کما عرفت نعم یمکن تصویر الردع عنه بحیث یکون من حیث انه ردع أخذا کما مر.

و من هنا یظهر أولا ان بناء العقلاء حجه بالذات بمعنی انه لیس حجه یوسط.

و به یتبین فساد ما ذکره المصنف رحمه الله فی مسأله أصاله إمکان التعبد بالظن ان سیره العقلاء علی أصاله الإمکان عند الشک فی التعبد علی تقدیر ثبوتها ممنوعه لعدم قیام دلیل قطعی علی اعتبارها انتهی.

و ثانیا ان حجیه الظهور غیر مقیده بالظن به فعلا- أو بعدم الظن بالخلاف و لا- بکون الإفهام مقصودا علی ان حجیه الظهور لو کانت مقیده بأحد الثلاثه صح الاعتذار به عند المخالفه کان یقول العبد معتذرا عن المخالفه لسیده انی ما کنت ظانا بالفعل أو انی کنت ظانا بالخلاف أو ان وجه الکلام کان مع غیری و لم یقصد به تفهیمی مع انها غیر مسموعه عند العقلاء فالحجیه لیست مقیده بأحدها.

قوله: و لا- فرق فی ذلک بین الکتاب اه: (۱) ینبغی ان یقید بما سیذکره فی أواخر الفصل من عدم حجیه غیر آیات الأحکام إلّا ان یقال ان سقوط ظهورها عن الحجیه من جهه الاقتران بالمانع.

ص: ۲۰۷

قوله: فان الظاهر ان المتشابه هو خصوص المجمل اه: (۱) المجمل و یقابله المبین لو کان هو المتشابه و یقابله المحکم لمکان المحکم هو المبین و هو باطل فان خصوصیه المحکم لیست وضوح ظاهره و بیانه بل أحکامه و قد قال سبحانه منه آیات محکمات هن أم الکتاب (الآیه) فوصفها و عرفها بأنها أم الکتاب و الأم المرجع فهی محکمه تامه فی نفسها ترجع إلیها بقیه آیات الکتاب مما لا أحکام و لا ثبات فی ظواهرها.

و من هنا ان التشابه و یقابله الأحکام عدم ثبات الظهور و وهنها و مشابهه المعنی المعنی.

ثم اعلم ان هذا و ان صلح للجواب عنهم لکن الأحسن ان یقال ان آیه المحکم و المتشابه یجب ان تکون محکمه و ان کانت جمیع الکتاب متشابهه الآیات و الآیه نفسها تنقسم القرآن إلی محکم و متشابه و من الواضح ان المحکم لا غبار علی معناه و قد عرفت بأنهن أم الکتاب فمن اللازم رجوع باقی الآیات إلیها و صیرورتها محکمه بواسطتها فالقرآن ینقسم إلی محکم بالذات و إلی محکم بالعرض و بالغیر.

فان قلت ان ظاهر الآیه ان المتشابهات لها تأویل لا یعلمه إلّا اللّه سبحانه أو الا هو و الراسخون فی العلم من أولیائه و لا معنی للتأویل الا خلاف الظاهر.

قلت الّذی یظهر من کلامه تعالی ان التأویل لا یختص بالمتشابه

ص: ۲۰۸

بل جميع القرآن لها تأويل و ان التأويل ليس هو المعنى المخالف للظاهر و لا من سنخ المعنى بل من سنخ الحقائق الخارجيه نسبته إلى المعنى نسبه الممثل إلى المثال و الباطن إلى الظاهر و قد أشبعنا القول فيه فى التفسير.

قوله: و دعوى العلم الإجمالى بوقوع التحريف اه: (١) هذا إشكال سادس على حجيه ظاهر الكتاب بدعوى وقوع التحريف فيه بالتصحيف و النقيصه فيوجب سقوط ظاهره عن الحجيه بالعرض من جهه العلم الإجمالى و ان كان حجه بحسب اقتضاء طبعه و هذا النزاع صغروى.

و ظنى ان الكتاب العزيز يكفى مئونه دفع هذه الإشكالات برمتها قال تبارك و تعالى أ فلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا (الآيه) و هى فى مقام التفريع و التعريض مع الذين لا يذعنون بكون القرآن من عند اللّه تعالى من الكافرين و المنافقين و لا معنى لإرجاعهم إلى تفاسير النبى صلى اللّه عليه و آله و حمله الكتاب من أهل بيته فيقول سبحانه لهم ان كلام غيره لا يخلو من اختلاف كثير و لو كان القرآن لا اختلاف فيه أصلا بحسب بادئ النّظر لكان حق الكلام ان يقال أ فلا يرون و نحو ذلك دون ان يقال أ فلا يتدبرون اه.

فيندب إلى التدبر فيه و هو أخذ الشى ء دبر الشى ء و تعاهد بعضه بعد بعض و لو لم يكن له ظهور يحتج به لم يكن لذلك معنى فجميع الاحتمالات المتصوره المحتمله فى القرآن مرتفعه بنفسه فبعضه يفسر

بعضا فهذا المقدار من الفهم لا- يختص ببعض دون بعض فاندفع الإشكال الأول و لا تماس له بما فيه من العلوم العاليه التى لا يمسها إلّا المطهرون فاندفع الإشكال الثانى و لا يتحقق ذلك الا بكون كل آيه اما محكمه بنفسها أو بالإرجاع إلى المحكمات فاندفع الإشكال الثالث و من المعلوم ان قضاء حق التدبر فى مثل قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا (الآيه) و نظراتها يوجب الفحص عما وقع فى كلامه صلى اللّه عليه و آله و كلام أوصيائه من المخصص البيان المتعلق بالآيات و خاصه آيات الأحكام فاندفع الإشكال الرابع.

و من المعلوم ان التفسير المدعو إليه فى الآيه ليس من التفسير بالرأى المنهى عنه فى قوله صلّى اللّه عليه و آله «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» لأن الآيه فى مقام التحدى و إثبات الإعجاز الباقى ببقاء الدهر فلا يقبل تخصيصا و لا تقييدا فالتفسير بالرأى أيا ما كان هو غير ما يترتب على التدبر من الحكم فاندفع الإشكال الخامس و هذا المعنى بعينه أعنى ارتفاع كل اختلاف متراءى كيف ما كان بالتدبير فيه يوجب حجيه ظهور جميع الآيات من غير استثناء و انه لو فرض وقوع تصحيف أو إسقاط لم يوجب ذلك بالاخره ما يلزم منه اختلاف ظهور فاندفع الإشكال السادس و الحمد للّه سبحانه.

قوله بناء على حجيه أصاله الحقيقه من باب التعبدات: (١) لا معنى لهذا التعبد سواء فسر بالتعبد العقلائى أو التعبد الشرعى.

قوله و هو يكفى فى الفتوى اه: (١) بل قد عرفت منا مرارا ان الواقع فى طريق الاستنباط هو الظاهر دون الحقيقه من حيث هى

حقيقه و هو الّذى ينبغى للأصولى ان يقتصر بحثه عليه.

حجيه خبر الواحد

قوله ان الملاك فى الأصوليه اه: (٢) قد قدمنا فى أول الكتاب ما يتعلق بالمقام فلا نطيل بالإعاده.

قوله و استدل لهم بالآيات الناهيه عن اتباع غير العلم.

(٣) قد عرفت فى أوائل بحثى القطع و الظن ان الحجيه عند العقلاء لا تتجاوز العلم غير ان العلم عندهم لا ينحصر فى الاعتقاد الجازم الّذى يمتنع نقيضه حقيقه بل كل إذعان موثوق به بحيث لا يعتنى باحتمال خلافه علم عندهم حجه فيما بينهم و منها خبر الواحد إذا أفاد الوثوق و سيجى ء ان الملاك فى حجيه خبر الواحد ذلك.

و من هنا يظهر عدم نهوض ما احتج به النافون كتابا و سنه و إجماعا على خلافه فان القدر المشترك فى مدلولها عدم جواز العمل بغير العلم مؤيده لا منافيه.

قوله فانها اخبار آحاد إلخ: (۴) يمكن ان يدعى الخصم ان الاحتجاج لإثبات لزوم التناقض على تقدير حجيه خبر الواحد بتقريب انه لو كانت اخبار الآحاد حجه كانت هذه حجه و هو تنفى الحجيه فيلزم من وجود الحجيه عدمها و كيف كان

فقد عرفت عدم وروده على ما قربناه من كيفيه الحجيه.

قوله و المنقول منه للاستدلال غير قابل اه: (١) فان حجيه الإجماع انما هو لكونه من مصاديق خبر الواحد.

و اعلم انه يمكن توجيه الإشكال على نحو ما مر فى خبر الواحد.

قوله ان تعليق الحكم بإيجاب التبين اه: (٢) محصله أخذ النبأ الّذى جى ء به موضوعا ثابتا ثم إيجاب التبين على بعض تقاديره كتقدير كون الجائى به فاسقا و من الواضح ان ارتفاع التقدير يلازم ثبوت تقدير آخر ليس معه الحكم المرتفع فيئول محصل مفاد الآيه إلى قضيه حمليه مردده المحمول بأداه الشرط هذا لكن هذا التقريب على تقدير سلامته من الإشكال لا دليل عليه من ناحيه ظهور الآيه.

و الظاهر ان يقال فى تقريب دلاله الآيه ان الجهاله على ما يستفاد من العرف بمعنى السفاهه و هو العمل على خلاف ما يقتضيه رويه العقلاء فتعليله سبحانه قوله ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا» اه بقوله ان تصيبوا قوما بجهاله» اه يقضى بكون المعلل من مصاديق الأفعال العقلائيه فالامر بالتبين الموجود فيه إرشاد إلى حكم العقلاء فهو المرجوع إليه و حكمهم هو الأخذ بالخبر الموثوق به و التوقف و التبين فى الخبر الغير الموثوق به كخبر الفاسق الّذى لا يبالى فى قوله و لا يحترز الكذب فى خبره.

و من هنا يظهر ان المراد بالفاسق هو الفاسق فى خبره لا كل

فاسق و ان کان محترزا للکذب متقنا فی الخبر هذا فتکون الآیه إمضاء لما حکم به العقلاء من حجیه خبر الواحد الموثوق به.

قوله ربما أشکل شمول مثلها اه: (۱) التعبیر بالمثل لکون الإشکال عام الورود علی جمیع أدله حجیه خبر الواحد.

قوله و قضیته و ان کان حجیه خبر اه: (۲) و یبقی الکلام فی ثبوت مصداق هذا الخبر بین الاخبار الوارده فیها.

قوله و هو دعوی استقرار سیره العقلاء: (۳) و هی حجه صحیحه علیها المعول من بین الحجج المقامه علی حجیه خبر الواحد الموثوق بصدوره من الأدله الأربعه و تقریبه ان العقلاء فی جمیع الأعصار و الأقطار یبنون علی العمل بالخبر الموثوق بصدوره بحیث ینکرون علی من أقدم خلاف ذلک مع ثبوته و ینقطعون إذا احتج علیهم بذلک و یعدون الرکون إلیه رکونا إلی العلم فإذا سأل أحدهم صاحبه من أین علمت کذا کذا قال أخبرنی به فلان و لا یقال من أین ظننت ان کذا کذا و لا یرد علیه السائل ان سألتک عن العلم فأجبتنی بالظن.

و بالجمله فبناؤهم علی ذلک مستقر استقرارا متصلا قبل ظهور الشرع و بعده و لم یرد منه ردع بالنسبه إلیه و لو کان لبان فیکشف عن رضاء الشارع به و إمضائه.

قوله ان قلت یکفی فی الردع اه.

(۱) حیث قرر (ره) السیره حجه علی حجیه الخبر من حیث هو ظن توجه إلیه الإشکال بالآیات الناهیه عن اتباع غیر العلم لکن علی ما قربناه من الوجه لا یرد علیه شی ء من الآیات إذ هی تنهی عن اتباع غیر العلم و العمل بخبر الواحد من اتباع للعلم.

قوله مضافا إلی انها وردت إرشادا: (۲) علیه منع ظاهر فانه مدفوع بإطلاق الآیتین و خصوصا الأولی.

قوله و لو سلم فانما المتیقن.

(۳) الانصراف ممنوع و مع عدمه و تحقق الإطلاق لا وجه للأخذ ۰ بالمتیقن.

قوله لا یکاد یکون الردع بها الا علی وجه دائر اه: (۴) لا محذور فیه لکون هذا الدور معیا لوضوح ان الردع و التخصیص وصفان متنافیان فی موضوعین یلازم تحقق کل منهما عدم تحقق الآخر فی موضوعه و لا علیه حقیقه بین وجود أحدهما و عدم الآخر و لا بالعکس و هو ظاهر.

قوله فافهم و تأمل اه: (۵) أفاد رحمه الله فی حاشیه منه انه إشاره إلی کون خبر الثقه متبعا و لو قیل بسقوط کل من السیره و الإطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الأمر بین ردعها به و تقییده بها و ذلک لأجل استصحاب حجیه الثابته

قبل نزول الآیتین انتهی.

و فیه مصادره واضحه فان الاستصحاب حجه عنده قدس سره بسبب الاخبار فالاستدلال به علی حجیتها مصادره علی المطلوب.

الکلام فی أصاله البراءه:

قوله بعد الفحص و الیأس عن الظفر بدلیل اه: (۱) سیأتی بعض ما یتعلق به و قد مر بعض الکلام فیما مر.

قوله فان مثل قاعده الطهاره اه: (۲) قد مر فی مباحث القطع و سیجی ء أیضا ان بناء العقلاء علی حجیه القطع بناء منهم علی البراءه فی مورد الشبهه البدویه بالملازمه و ان البناء الکلی منهم لا یتغیر و ان ما ربما یتراءی منهم من وقوع التغیر فی البناء فهو وضع من حیث انه رفع مثال ذلک قول المولی لعبده لا تعمل بالقطع بأحکامی البالغه إلیک بالکتابه فان سقوط القطع فی موارد الأحکام المکتوبه ثبوت للقطع بهذا البیان الشفاهی کما لا یخفی و ح فمن الجائز ان یثبت فی موارد الأحکام الکلیه من هذا القبیل أحکام آخر جزئیه موافقه أو مخالفه فانما هی صغریات علی کل حال کما

عرفت إذا تمهد هذا فالطهاره ان کانت معنی عدمیا نسبته إلی النجاسه نسبه العدم و الملکه أو ما یئول إلی ذلک بان یکون المجعول الشرعی الابتدائی هو النجاسه التی هی معنی اعتباری اثره عدم جواز أکله و شربه و الصلاه معه مثلا کانت قاعده الطهاره المستفاده من قوله علیه السلام «کل شی ء طاهر حتی تعلم انه قذر (الحدیث) فی الحقیقه صغری من صغریات أصاله البراءه بالاستقامه و ان کان الأمر عکس ذلک بان تکون الطهاره اعتبار معنی ثبوتی و النجاسه عدمیه کانت أصلا مجعولا امتنانا کالاحتیاط المجعول فی مورد الدماء و الاعراض هذا و نظیر الکلام جار فی قاعده الحلیه المستفاده من قوله علیه السّلام: «کل شی ء حلال حتی تعلم انه حرام» (الخبر).

و هذا کله بناء علی إفاده أمثال هذه الظواهر حکما ظاهریا فی مورد الشک لما یظهر من سیاق هذه الروایات انها فی مقام التوسعه علی المکلفین فان اشتمال الغایه فیها علی العلم المتعلق باتصاف الموضوع بوصفه الخاصّ به ینبئ ان الحکم مسبوق باحکام مختلفه متقابله لموضوعات مختلفه فإذا فرض صدور مثل قوله المیته نجسه و البول و العذره و الدم و المنی من غیر المأکول لحمه نجس و ما وراء ذلک طاهر ثم صدور مثل قوله کل شی ء طاهر حتی تعلم انه قد رأی حتی تعلم ان ذلک الشی ء موضوع لوصف القذاره کان ظاهره ان الموضوع فی الصدر هو الشی ء من حیث لا یعلم کونه موضوعا لحکمه المعلوم و هو القذاره

فیکون الغایه غایه للموضوع دون الحکم و یئول المعنی إلی ان الشی ء ما لم یعلم نجاسته فهو طاهر.

و یشهد بذلک أیضا أخذ الموضوع هو الشی ء المجرد عن عنوان خاص من العناوین الموضوعه للطهاره و تعمیمه بلفظ کل و خاصه فی مثل قوله (الماء کله طاهر حتی تعلم انه نجس) و کذلک ذیل روایه (کل شی ء طاهر حتی تعلم انه قذر) فإذا علمت فقد قذر و ما لم تعلم فلیس علیک (الخبر) حیث ان العدول عن مثل قولنا فهو طاهر إلی قوله فلیس علیک اه تلویح ظاهر للتوسعه المذکوره.

و بالجمله فمعنی خبر الطهاره ان کل شی ء مجهول النجاسه فهو طاهر ما دام مجهول النجاسه و نظیره معنی خبر الحلیه و اما استفاده الاستصحاب من هذه الاخبار کما سیشیر إلیه المصنف فی ضمن أدله الاستصحاب أو کون العلم مثلا جزءاً من موضوع النجاسه و الحرمه أو تمام الموضوع فغیر مستقیم البته و سیأتی بعض الکلام فی ذلک فیما سیأتی.

قوله و فیه ان نفی التعذیب اه: (۱) لازمه الالتزام بوجود حکم إلزامیّ مع انتفاء المؤاخذه علی ترکه و هو کما تری.

قوله «ره» منها حدیث الرفع اه: (۲) تقریب الاستدلال بهذه الروایه الشریفه ان تقیید الرفع بقوله

ص: ۲۱۷

صلی الله علیه و آله عن أمتی اه یدل علی اختصاص هذا الرفع بهذه الأمه و هو مع ما یشتمل علیه هذه الأمور من المشاق و رفعها من التسهیل یدل علی کون الکلام واردا فی مقام الامتنان علی الناس بما انهم أمه له صلّی اللّه علیه و آله فالکلام مسوق للامتنان التشریعی فی موارد عروض هذه العناوین لذوات هذه الأمور و من الواضح ان الطریق إلی الرفع الّذی فیه امتنان تشریعی و تسهیل دینی فیما له آثار شرعیه انما یتصور برفع آثاره الشرعیه بان لا توضع فی ظرف التشریع کما فی ما لا یعلمون مثلا و فیما له آثار تکوینیه بتعلیم ما یرتفع به آثاره التکوینیه الشاقه کما فی مثل الطیره بتعلیم التوکل علی اللّه سبحانه و تلقین ان غیره تعالی لا یملک نفعا و لا ضرا.

فالحاصل ان الروایه تدل علی ارتفاع نفس هذه الأمور التی لها آثار شرعیه عن ظرف التشریع و یلزمه ارتفاع جمیع آثارها الشرعیه التی یوجب الامتنان ارتفاعها أو الآثار الظاهره فیها.

إلّا ان فی الرفع فرقا فان العنوان المأخوذه فی کل واحد منها کما مر یدل علی کونه هو المنشأ للرفع الامتنانی لکن ارتفاع العنوان فی غیر ما یعلمون اه مثل ما لا یطیقون و ما استکرهوا علیه مثلا یوجب ثبوت الواقع بحکمه بخلاف ما لا یعلمون اه فان ارتفاع عنوان الجهل یوجب ثبوت عنوان العلم و هو عنوان آخر مثل الجهل و کلاهما طارئان علی الواقع بواقعیته فثبوت الجهل و عدم العلم یوجب ارتفاع الحکم

ص: ۲۱۸

الثابت بالعلم و هو مرتبه التنجز من الحکم لا- أصل الحکم أو فعلیته فرفع الحکم عن غیر ما لا- یعلمون یوجب رفعه عن أصله فینتج حکما ثانویا فی قبال الحکم الواقعی الأولی بخلاف رفع الحکم عن ما لا یعلمون فهو انما یوجب رفعه بما هو منجز لا من أصله فالحکم الواقعی باق بفعلیته فی صوره الجهل مرفوع التنجز فینتج حکما ظاهریا لا حکما واقعیا ثانویا فالروایه مع وحده

السیاق داله علی ارتفاع الآثار التکوینیه فی الطیره و علی الحکم الظاهری فیما لا یعلمون و علی الحکم الواقعی الثانوی فی غیرهما.

قوله «ره» فهو مرفوع فعلا و ان کان ثابتا واقعا اه: (۱) ظاهر الروایه الرفع المطلق من غیر تخصیص برفع خاص کما فی غیر ما لا یعلمون و لعل الاختصاص بمعونه ضمیمه اخبار اشتراک العالم و الجاهل فی التکلیف بدعوی کون النسبه بین القبیلین نسبه الحکومه و البیان دون التعارض هذا و قد عرفت عدم الحاجه إلی ذلک فی تقریب الاستدلال.

قوله «ره» فلا مؤاخذه علیه قطعا اه: (۲) کان التقریب تاما من غیر حاجه إلی حدیث نفی المؤاخذه کما سیجی ء لکنه قدس سره ضمه إلیه جریا علی ما جری علیه القوم فی الاستدلال و توطئه لما بعده من نفی إیجاب الاحتیاط فان رفع التکلیف الواقعی من حیث انه مجهول یقبح الإلزام به عند العقلاء لا ینافی إثباته من طریق

ص: ۲۱۹

الاحتیاط لو لا منافاته لقضیه الامتنان.

قوله «ره» فانه لیس ما اضطروا و ما استکرهوا إلخ: (۱) ان أراد بالحقیقه ما یقابل الاعتبار أی انها غیر مرفوعه من الأمه تکوینا ففیه انه حق لکنه لا یوجب المصیر إلی التقدیر أو المجاز و ان أراد به ما یقابل المجاز ففیه ان الرفع الاعتباری بحسب ظرف التشریع فیها حقیقی لا مجازی کما ان الرفع فیما لا یعلمون أیضا کذلک من غیر فرق.

قوله «ره» و اما العقل فانه قد استقل اه: (۲) توضیح المقام علی ما مرت إلیه الإشاره فی مبحث القطع ان یقال ان الاعتبار العقلائی الضروری فی العلم بجعله حجه یوجب اعتبار العینیه بین التکلیف الواقعی و التکلیف المعلوم کما یوجب العینیه بین الواقع و العلم و من الضروری ان نتیجته الارتفاع عند الارتفاع إذ ارتفاع أحد العینین ارتفاع للآخر فلازم اعتبار العینیه بین المعلوم و الواقع اعتبار العینیه بین ارتفاع المعلوم و ارتفاع الواقع فالتکلیف الواقعی مرفوع فی صوره الجهل بحکم العقلاء هذا.

و من ذلک یظهر ان ارتفاع حکم الجهل بارتفاع الجهل و تحقق العلم لیس من قبیل الورود إذ موضوع الحکم المعلوم لیس هو العلم بل هو الموضوع الواقعی بواقعیته و الواقع غیر مرفوع بارتفاع العلم حقیقه بل اعتبارا کما عرفت فعروض الوجوب و الجواز للموضوع الواقعی

ص: ۲۲۰

فی صورتی العلم و الجهل لیس نظیر عروض الحکم الاختیاری و الاضطراری مثلا لموضوعهما فی الأحکام الواقعیه الأولیه و الثانویه فلیست النسبه هی الورود بل لو کانت فهی الحکومه.

و من هنا یظهر أیضا ان الثابت بهذا الاعتبار ارتفاع الحکم لا ثبوت حکم کالإباحه بمعنی مساواه الطرفین بل لو لحقت الإباحه فانما تلحق باعتبار آخر عقلائی فهذا ما یقتضیه أصل الاعتبار العقلائی ثم الأدله الشرعیه ما تم منها فی دلالته کحدیث الرفع فهو إمضاء لحکمهم الا فی موارد خاصه استثناء کموارد الدماء و الاعراض و اما قاعده قبح العقاب بلا بیان فهی من فروع الکلیه

المذكوره على ما لا يخفى هذا ما يقتضيه نحو البحث الأصولى على ما قدمناه فى أول الكتاب.

قوله «ره» و احتج للقول بوجوب الاحتياط اه: (۱) قد ادعى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه الوجوبيه و سيدعيه المصنف رحمه الله أيضا فإطلاق القول فى تقرير قول المخالف ليس فى محله و منه يظهر ما فى تحرير محل النزاع فى صدر البحث من حيث الإطلاق.

قوله «ره» إلّا انها تعارض بما هو أخص اه: (۲) بل حديث الرفع بما يشتمل عليه من لسان الامتنان نسبته إلى اخبار الاحتياط نسبه الحكومه و التفسير.

ص: ۲۲۱

قوله (ره) لوروده عليها كما يأتى تحقيقه اه: (۱) كونه من باب الورود و ان كان مستقيما بحسب بادئ النّظر لكنه بحسب الدقه غير مستقيم لما سيجى ء ان حقيقه الاستصحاب اعتبار الأمر المشكوك فيه معلوما و معلوم ان الأمر المعلوم بالعلم الحقيقى الغير الاعتبارى ليس واردا على المشكوك حقيقه إذ الحكم الواقعى أو الموضوع الواقعى يجامع المشكوك و الّذى يرفع موضوع الشك انما هو المعلوم من حيث انه معلوم فاستصحاب عدم تحقق التذكيه فى الحيوان المشكوك فى طهارته و نجاسته و ان جعله غير مذكى بحسب الاعتبار الشرعى لكنه فى الحقيقه يجعله غير معلوم التذكيه اعتبارا و غير معلوم التذكيه حتى بحسب الحقيقه ليس موضوعا للنجاسه و انما الموضوع لها غير المذكى واقعا فافهم.

قوله «ره» لا شبهه فى حسن الاحتياط اه: (۲) سيجى ء ما فيه من الكلام.

قوله «ره» لا يبعد دلاله بعض تلك الاخبار اه: (۳) كل ذلك لو لا ظهور البلوغ فى الوصول بحجه معتبره

دوران الأمر بين المحذورين

قوله رحمه الله لعموم النقل و حكم العقل اه.

(۴) تقريبه ان التكليف و ان كان متعلقا بالطبيعه بالمعنى الّذى تقدم فى بحث الأوامر لكنه حيث كان اعتبار تعلق إراده المولى بفعل المكلف يختص تعلقه بالافراد الممكنه من الطبيعه و اما الافراد الممتنعه.

ص: ۲۲۲

الوجود فخارجه عن حيطه شموله و لا فرق فى ذلك بين الافراد الممتنعه الغير الموجوده من رأس و الافراد المجهوله عند المكلف و قد عرفت ان نسبه تنجز التكليف بالعلم به إلى التكليف نسبه الوجود إلى الماهيه فالأفراد التى لا يمكن فيها الموافقه القطعيه حالها حال الافراد الممتنعه و ان كان بينهما فرق من حيث ارتفاع ذات الفرد عن الخارج حقيقه فى الأول و اعتبارا فى الثانى و فيما نحن فيه من دوران الأمر بين المحذورين و ان كان المفروض تماميه ما يرجع إلى المولى من التكليف و بيانه و انما القصور ناش من الخارج و هو كون المورد غير ممكن الموافقه القطعيه و المخالفه القطعيه فلا مورد للتمسك بقاعده قبح العقاب

بلا- بيان لكن عـدم إمكان الموافقه القطعيه حيث ألحقه بالافراد الممتنعه الغير المشـموله لأصل التكليف كان مقتضاه كون ترتب العقاب عليه من قبيل ترتب الأثر من غير مؤثر إذ لا تكليف فلا عقاب و هـذا معنى البراءه العقليه إذ قـد مر ان ارتفاع التكليف إذا اسـتند بنحو إلى ارتفاع العلم انتـج ذلك الحكم الظاهرى و إذا اسـتند إلى ارتفاع الموضوع الحقيقى انتج الحكم الواقعى الثانوى هذا كله بالنسبه إلى حكم العقل.

و من ذلك يظهر ان لا مانع من شمول أدله البراءه الشرعيه للمورد أيضا.

قوله «ره» لأنها مخالفه عمليه قطعيه اه: (١) قد عرفت ان لا تكليف حتى يترتب عليه مخالفه قطعيه نعم يمكن

ص: ٢٢٣

ان يتولـد فى المورد حكم عقلى بوجوب الانقياد على كل من تقديرى الفعل و الترك قضاء لحق العلم به فى صوره الدوران بين التعبديين فقط أو مطلقا و لو كان أحد الطرفين توصليا إلحاقا بالمتباينين فتأمل.

قوله (ره) لا يخفى ان التكليف المعلوم بينهما اه: (١) كلامه رحمه الله كما ترى بعضه يلائم كون العلم الإجمالى مقتضيا للتنجز و بعضه يلائـم كونه عله تـامه لـذلك و ان القصور فى موارد عـدم التنجز فى نـاحيه المعلوم عقلا- أو شـرعا لا فى ناحيه العلم و قد عرفت هناك ان لكل من الوجهين وجه صحه.

و توضيحه ان العلم بما هو علم يجعل معلومه نفس الواقع عند العقلاء فما للمعلوم من الأثر من حيث نفسه يترتب عليه بتعلق العلم به فمع فرض اسـتتمام التكليف شـرائط فعليته عند المولى مثلا سوى العلم يتنجز بالعلم و يترتب عليه اثره و مع فرض انتفاء شـى ء من شرائط فعليته كطرو اضطرار أو اختلال نظام و بالجمله كل ما يوجب عدم فعليته عقلا لم يوجب العلم الإجمالى تنجزه كما لا يوجبه العلم التفصـيلى أيضـا و هـذا هو قصور المعلوم فى نفسه و امـا مع اسـتتمامه شـرائط فعليته و صـيرورته تكليفـا فعليا ففرض عروض القصور عليه من نـاحيه المولى بتجويز الاقتحـام فى بعض أطرافه مسـتلزم للتنـاقض بحسب الواقع نعم العقلاء ربمـا يرون عـدم التعين الطـارى على المكلف به كعـدم التعين السابق على العلم فيجوزون الاقتحام فى المورد بعين الملاك الّذى يجوزونه فى

ص: ٢٢٤

مورد إبهام أصل التكليف بوجه فلكل من القول بالاقتضاء و العليه التامه وجه و ان كان الثانى أسلم و أصدق.

و من هنا يتبين ان عدم جريان الأصول فى أطراف العلم انما هو للتخصص لمكان المناقضه لا لتعارض الأصلين و تساقطهما.

نعم لو فرض اختصـاص أحـد الأطراف بأصل لا بأس بجريانه لكنه لا ينفك عن بطلان العلم كما إذا ترددت النجاسه بين إناءين ثم وقعت نجاسه فى أحدهما المعين فأصاله الطهاره فى الآخر فى محلها كما سيجى ء.

قوله و لو كـانت أطرافه غير المحصوره اه: (١) فالحق تفسـير الشـبهه الغير المحصوره بما يبلغ أطرافه من الكثره إلى حد يخرج به

بعض أطرافه عن الابتلاء بالطبع.

قوله لعدم عروض الاضطرار إلى متعلقه اه: (۲) أفاد (ره) فى الحاشيه انه لا يخفى ان ذلك انما يتم فيما كان الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه و اما إذا كان إلى أحدهما المعين فلا يكون مانعا عن تأثير العلم للتنجز لعدم منعه عن العلم بفعليه التكليف المعلوم إجمالا المردد بين ان يكون التكليف المحدود فى هذا الطرف أو المطلق فى الطرف الآخر ضروره عدم ما يوجب عدم فعليه مثل هذا المعلوم أصلا و عروض الاضطرار انما يمنع عن فعليه التكليف لو كان فى طرف معروضه بعد عروضه لا عن فعليه المعلوم بالإجمال المردد بين التكليف المحدود فى طرف المعروض و المطلق فى الآخر بعد العروض

ص: ۲۲۵

و هذا بخلاف ما إذا عرض الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه فانه يمنع عن فعليه التكليف فى البين فافهم و تأمل انتهى.

أقول لحوق أى قيد بأحد طرفى الترديد يوجب لحوق مقابله بالطرف الآخر و يوجب ذلك خلو المقسم المعلوم أعنى المتيقن منهما جميعا فلحوق التحديد بالطرف المضطر إليه و الإطلاق بالطرف الآخر يوجب خلو الحكم المعلوم عن الإطلاق و التحديد جميعا فليس بتكليف فعلى مطلق فلا يوجب تعلق العلم به تنجزا و ليس حال العلم الإجمالى مع عروض الاضطرار بأحد طرفيه بعد تحقق العلم بأقوى من العلم التفصيلى إذا تعلق بأمر ثم عرض الاضطرار إليه بعينه.

قوله «ره» حيث ان فقد المكلف به ليس من قيود حدود التكليف به اه: (۱) لا يخفى ان معنى كون الاضطرار من حدود التكليف و قيوده ليس هو كون التكليف متصفا بقيد الاختياريه بعد اتصافه فى نفسه بالإطلاق بل هو من القيود المقومه التى يتقوم بها اعتبار التكليف فان التكليف اعتبار قائم بالفعل الاختيارى الممكن من الغير و على هذا فلا فرق بين الاضطرار و الفقد فان التكليف قائم إلى ان يتصف الفعل بالامتناع كما انه قائم إلى ان يتصف الفعل بالاضطرار إليه و كما ان التكليف يسقط عن الفعليه بعروض الاضطرار على المكلف به كذلك يسقط عن الفعليه بعروض الامتناع عليه بوجه و لا فرق فى ذلك بين عروض الفقد

ص: ۲۲۶

قبل تحقق العلم أو بعده.

و اما ان قضيه الاشتغال اليقينىّ البراءه اليقينيه فانما يقتضى ذلك ما دام العلم بالتكليف الفعلى موجودا سواء كان علما إجماليا أو تفصيليا و اما مع سقوط العلم بالتكليف الفعلى فلا اشتغال يقينى حتى يقتضى البراءه اليقينيه.

و من هنا يظهر عدم جريان الاستصحاب فى الطرف الباقى أو غير المضطر إليه.

نعم فيما إذا كان الاضطرار أو الفقد العارضان بعد تحقق العلم الإجمالى مستندين إلى اختيار المكلف فالعقل قاض ببقاء التكليف على ما تقدم الكلام فيه فى بحث امر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه هذا.

و ربما يقال ان الشبهه إذا فرض خروج أحد طرفيها عن الابتلاء رجع المعلوم الإجمالى إلى معلوم مردد بين فردين مقطوع الارتفاع و مشكوك الحدوث و لا يجرى مع ذلك الاستصحاب قطعا و هذه الشبهه و ان ابدئت فى مورد خاص و هو مورد الخروج عن الابتلاء إلّا انها أعم جريانا تشمل موارد الخروج عن الابتلاء و طرو الاضطرار.

و لكنها مزيفه بان المعلوم بالنسبه إلى الطرفين ليس من قبيل الكلى بالنسبه إلى فرديه بل الفرد بالنسبه إلى حاليه و إلا لعاد جميع موارد الاستصحابات الشخصيه إلى استصحاب الكلى فان الطهاره المستصحبه عند الشك فى الحدث مثلا مردده بين الطهاره المقارنه بالحدث المقطوع

ص: ٢٢٧

الارتفاع و الممتده الغير المقارنه المشكوكه الحدوث.

قوله «ره» لو لم يكن له داع آخر اه.

(١) أخذ هذا القيد لأجل تعميم الغرض ليشمل التوصليات لكنه يوجب كون أصل الغرض معلقا و الأغراض المعلقه تنافى عباديه التكليف على ان الأمر و النهى لا فرق بينهما فى سنخ الغرض.

و الّذى ينبغى ان يقال ان الاعتباريات لما كان الغرض منها ترتب الآثار الخارجيه لحقائقها عليها و الأمر اعتبار تعلق إراده الأمر بفعل المأمور به و النهى اعتبار عدم تعلقها به المعبر عنه بتعلق إرادته بعدم فعله كان الغرض من الأمر إتيان المأمور به و من النهى ترك المنهى عنه فلا محاله انما يصح الأمر الجدى و النهى الجدى فيما يمكن ان يترتب عليه آثاره اما تحقق المكلف به أو العقاب عليه فيما إذا كان الامتناع مستندا إلى اختيار المكلف فإذا امتنع التكليف لا باستناده إلى اختيار المكلف فلا تكليف فعلى إذ لا أثر يترتب عليه.

قوله الثالث انه قد عرفت اه.

(٢) قد عرفت ما هو المعيار فى الشبهه الغير المحصوره و منه يظهر حاله.

فى الأقل و الأكثر الارتباطيين

قوله «ره» و الحق ان العلم الإجمالى إلخ.

(٣) من الواضح ان العلم بما هو علم لا يتصف بالإجمال و الإبهام و انما يتصف به من جهه المتعلق و ان التردد من حيث انه تردد لا يتصور إلّا بين

ص: ٢٢٨

الشى ء و بين عدمه أو ما فى قوه عدمه بان يكون مصداقا لعدمه و صيروره العلم بحيث يتصف بتردد المتعلق لا يتصور إلّا بأن

يلحق المعلوم كل من القيدين بحيث يصير المجموع شيئا واحدا تاما و ح يصير المعلوم هو الجامع بين الطرفين مفتقرا فى تحققه إلى تحققهما معا.

و قد ظهر بذلك ان العلم الإجمالى انما يتحقق فيما إذا تحقق فى كل من طرفى الشبهه قيد اما عدمى أو وجودى و اما فرض العلم الإجمالى مع تحقق قيد فى أحد الطرفين دون الآخر فهو فرض خلف إذ لا معنى للتردد ح لكونه من قبيل تردد الشى ء بين نفسه و غيره المساوق لسلب الشى ء عن نفسه و على هذا ففرض دوران الأمر بين الأقل و الأكثر ان كان مع فرض قيد عدمى فى جانب الأقل عاد الأمر إلى المتباينين و وجب إتيان الطرفين مع تنجز العلم و ان كان مع فرض القيد فى أحد الطرفين فقط كان ذلك علما تفصيليا بالأقل و شكا بدويا فى الزائد من غير علم إجمالى أصلا و لا انحلال البته إلّا بحسب الصوره إذ الانحلال فرع الانعقاد فتأمل.

قوله «ره» مع ان الغرض الداعى إلى الأمر اه.

(١) قد عرفت فى بحث المره و التكرار ان الواجب من تحصيل غرض الأمر هو مقدار ما يكشف عنه التكليف لا أزيد منه.

قوله «ره» لا يقال ان الحرمه.

(٢) قد عرفت فيما تقدم ان كل ما تعلق به التشريع الاعتبارى مجعول و ليس بتكوينى و لا انتزاعى عقلى فراجع.

ص: ٢٢٩

قوله فالصلاه مثلا فى ضمن الصلاه المشروطه اه: (١) هذا البيان خرق للفرض فان المفروض الدوران بين المطلق و المشروط و العام و الخاصّ و من الواضح ان الصلاه فى ضمن الصلاه الفاقده المباينه للواجده ليست بمطلقه و لا عامه بل المطلقه و العامه هى الصلاه الغير المأخوذه فيها وجدان و لا فقدان و هى موجوده بوجود المشروطه و الخاصه غير مباينه.

قوله «ره» فى حال نسيانه عقلا و نقلا اه: (٢) لا يخفى ان اندراج الشك فى الجزئيه و الشرطيه فى حال النسيان فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين يتوقف على تسلم ان النسيان من افراد الجهل حتى يتحقق فى ظرفه التكليف المشترك بين العالم و الجاهل ثم ترفع الشرطيه و الجزئيه للنسيان بحديث الرفع رفعا واقعيا لا للجهل حتى ينتج رفعا ظاهريا و لو لا التسلم المذكور لم يكن فرق بين النسيان و العجز على ما سيأتى من ارتفاع أصل التكليف عن صوره العجز دون الجزء فقط من جهه عدم إحراز أصل التكليف عند العجز فشملها قاعده العقاب بلا بيان و لم يندرج فى مسأله الشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين.

قوله «ره» لا شبهه فى حسن الاحتياط اه: (٣) الاحتياط فى الأمر هو التحفظ عليه و وقايته من آفات الوجود فإذا كان فى الأفعال الاختياريه كان ذلك تحفظا على الفعل ان يتطرقه ما

ص: ٢٣٠

يبطل وجوده و يفسده من ناحيه الإتيان.

و بعباره أخرى إتيان الفعل بجميع ما يحتمل دخله فى وجوده فهو من أنحاء الإتيان و الامتثال و التحفظ على الإتيان تحفظ على نفس الفعل فان إتيان الفعل نفس الفعل و التحفظ على الشى ء انما يحسن عند العقلاء و كذا عند الشارع إذا كان واجدا لوصف الأهميه.

و اما فى غيره كما فى الأمور اليسيره الغير المهمه عند العقلاء و كما فى مثل باب الطهاره و النجاسه فى الشرع تسهيلا فلا وجه لحسنه فإطلاق القول بحسن الاحتياط ليس على ما ينبغى.

قوله «ره» و ان كان لاغيا اه: (١) قد مرت الإشاره إلى ان الامتثال و هو إتيان الفعل المتعلق به التكليف متحد مع الفعل خارجا فاللعب بأحدهما لعب بالآخر و لعله إليه الإشاره بقوله فافهم.

قوله «ره» من عدم استقلال العقل الا بعدهما اه: (٢) مرادهم باستقلال العقل بحكم ان يكون وضع الموضوع عند العقل كافيا فى حكمه بالمحمول و لذا قالوا ان العقل لا يحكم بشى ء على شى ء الا بعد إحراز الموضوع و تشخيصه إذ المحمول المشخص يحتاج إلى موضوع مشخص و اما مع إبهام أحدهما كما إذا اختلفا بالعموم و الخصوص فلا معنى لاستقلال العقل بالحكم بمعنى ان يأخذ العقل موضوعا عاما ثم يحكم على بعض افراده من غير تشخيص بحكم عام.

ص: ٢٣١

و على هذا فاما ان يكون احتمال التكليف قبل الفحص و اليأس بيانا عقليا أو يكون موضوع الحكم بالقبح العقاب بلا بيان الّذى بعد الفحص و اليأس و التأمل فى ديدن العقلاء و دأبهم يقضى بأنهم لا يعدون الشك و الاحتمال علما و بيانا أبدا و أيضا لا يعدون الفحص و اليأس جزء من موضوع الحكم بقبح العقاب.

نعم يمكن ان يكون لهم بيان آخر عقلى ملازم أو مقارن لموارد الاحتمال قبل الفحص و اليأس عنه و الظاهر انه كذلك فان العقلاء لا يوجبون الفحص عند كل احتمال كيف ما اتفق بل انما هو عند- الاحتمالات الواقعه فى ظرف المولويه و العبوديه أو مطلق الاجتماع من حيث علمهم ان ذلك لا يخلو من تكليف ما فهناك علم إجمالى بثبوت التكليف و بثبوته يتنجز الاحتياط الا مع العلم بخروج المورد عن أطراف المعلوم إجمالا- فإذا كانت الشبهه حكميه وجب عندها الفحص بخلاف ما إذا كانت موضوعيه إذ لا معلوم منجز فلا فحص.

نعم فيما إذا كان تبين الأمر غير متوقف على فحص يعبأ به لم يعد الفحص عنه فحصا عن شبهه بل عد ظاهرا معلوما و التارك لمثل هذا الفحص غير معذور لكن من حيث اقتحامه فى خلاف امر ظاهر لا من حيث تركه الفحص هذا ما عند العقلاء فى مورد البراءه العقليه و اما البراءه الشرعيه فقد عرفت سابقا ان أدلتها لا- تدل على أزيد من إمضاء حكم العقلاء فهى فى الإطلاق و التقييد تابعه لحكمهم.

ص: ٢٣٢

قوله «ره» اما لانحلال العلم الإجمالى بالظفر إلخ: (١) اما ان الكلام فى البراءه فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز فهو حق و

اما ان العلم منحل بالظفر بالمقدار المعلوم إجمالا فانما يتحقق بعد الفحص إذ لو أريد بالمقدار الحاصل بالظفر ما بأيدينا من الأدله الواقعه فى الكتاب و السنه لم يغن شيئا إذ الكلام انما هو فى الفحص بالنسبه إلى الكتاب و السنه لا فى الخارج عنهما و لو أريد به ان العناوين الكليه المشكوكه الحكم الممكنه الانطباق على الأدله فى موارد الشبهات الحكميه محصوره مضبوطه فعهدته على مدعيه إذ الرجوع و الفحص على أى حال فى الكتاب و السنه و إليهما فلو كانت الشبهه خارجه عن ما يدل عليه الكتاب و السنه غير ممكنه الانطباق على ذلك و استدللنا على وجوب الفحص باخبار وجوب التعلم أو بالإجماع فهل نرجع عند الفحص إلى غير الكتاب و السنه فمن المعلوم ح ان الأحكام المحصوره فى الكتاب و السنه هى أطراف العلم الإجمالى ممكنه الانطباق على مورد الشبهه المفروضه فتدبر.

و من هنا يظهر ان فرض الابتلاء بشبهه ليس موردا للعلم الإجمالى لا مصداق له فى الخارج و عدم الالتفات لا يوجب شيئا بعد الالتفات بأصل العلم بين جميع الأحكام الوارده فى الشرع.

و من هنا يظهر أيضا ان الاخبار الداله على وجوب التعلم لا تدل على أزيد من الإرشاد إلى ما يوجبه العقل و يمضيه الشرع من وجوب الاحتياط

ص: ۲۳۳

قبل الفحص و اليأس(۱) قوله «ره» و قد صار بعض الفحول اه: (۱) الظاهر ان الترتب غير صادق على المورد لاختصاصه بما إذا كان كل من الواجبين ذا ملاك مطلق و من المحتمل ان يكون ملاك الإتمام فى مورد القصر مثلا مقيدا بالجهل فليس للإتمام من العالم بالقصر ملاك و لا وجوب حتى يضاد القصر فيدخل فى باب الترتب.

قاعده لا ضرر

قوله «ره» ثم انه لا بأس بصرف عنان الكلام اه: (۲) توضيح الكلام فى القاعده على ما يلائم ما آثرنا فى الحاشيه من الاختصار ان الضرر كالنفع من المعانى البينه المعلومه لنا بالارتكاز و هو من العناوين الطاريه للأمور على ما سيجى ء و هذه المعانى كما يمكن ان تصير عناوين للافعال فقط كذلك يمكن ان تكون غايه لها مقصوده فيها و البيانات الوارده فيها من الشرع مختلفه فالضرر كالعسر و الحرج ربما كان نفيه راجعا إلى نفى كونه ملاكا لحكم شرعى أى غايه مقصوده شرّع الحكم لأجله كما فى قوله تعالى (ما يريد اللّه بكم العسر و لكن)

۱- و بالجمله لنا علم إجمالى بثبوت تكاليف واقعيه و ينحل بالظفر بمقدار كاف لمعظم الفقه من الكتاب و السنه و لنا علم إجمالى بثبوت تكاليف موجوده فى الكتاب و السنه و انما ينحل بالنسبه إلى كل مورد من موارد الشبهات بالفحص و اليأس و الكلام فى البراءه انما هو بعد الفراغ عن انحلال العلم الإجمالى الأول دون الثانى و هو ظاهر.

ص: ۲۳۴

(يريد ليطهركم) و ربما كان نفيه راجعا إلى نفى الوصف فقط من حيث وصفيته أى نفى الموصوف به من حيث طريانه عليه

كما فی ما ورد من قصه سمره بن جندب و غیره.

و الکلام انما هو فی هذا القسم الثانی و قد ورد نفیه بلفظ لا ضرر أو ما یفید معناه من إطلاق مستفاد من المقام فی الأبواب المختلفه من الفقه من طرق الفریقین و قد بلغت من الکثره و التظافر مبلغا ادعی بعضهم تواترها و لا یسعنا نقلها و استقصاؤها فی المقام.

و القول الجامع ان تقول ان النّفع و الضرر کما أشرنا إلیه من المفاهیم البینه المرتکزه عندنا و النّفع أو المنفعه فی موارد نستعمله انما نستعمله بنحو المصاحبه دون الاستقلال و الانفراد فالنفع بالنسبه إلی ذی النّفع بنحو من المصاحبه لکن لا کل مصاحبه کمصاحبه زید و عمرو بل مصاحبه الأثر مع ذی الأثر و التابع مع المتبوع و لا کل مصاحبه الأثر التابع کمصاحبه الفوقیه للسقف و التحتیه لسطح البیت بل من حیث انه مقصود مطلوب و لا کل مصاحبه الأثر المطلوب کمصاحبه الحلاوه للعسل و الجمال للمرأه بل من حیث انه مطلوب للغیر کنفع الدواء فی دفع المرض و نفع الکسب و التجاره و ح یتم المعنی بالوضع و الرفع فالنفع فی الشی ء مقدمیته للمقصود بالذات و وقوعه فی طریق الخیر و یقابله الضرر و لیس بعدمه مطلقا لعدم صدقه بالارتکاز علی کل ما یصدق علیه عدم النّفع کزید مثلا و لیس بعدم للنفع فی موضوعه

ص: ۲۳۵

فان الدواء إذا لم ینفع فلیس بضار و کذا الکسب و التجاره و الموعظه بل بنظیر البیان السابق ضرر الضار وقوعه فی طریق الشر فلیست النسبه بین النّفع و الضرر نسبه المتناقضین و لا نسبه العدم و الملکه بل لو کانت فهی شبه التضاد.

ثم ان هذا الوصف فی نحو وجوده تابع لموصوفه فإن کان حقیقیا کالدواء فحقیقی و ان کان اعتباریا فاعتباری و هو ظاهر.

و من المعلوم ان وعاء تحقق الأمر الاعتباری هو الاعتبار و الجعل فتحققه و ارتفاعه بالنسبه إلی وعاء نفسه و ظرف تحققه بالحقیقه و ان کان بالنسبه إلی ظرف الحقیقه و هو الخارج بالمجاز کنفس الوصف الاعتباری.

و من هنا یظهر ان کلمه لا ضرر فی کلامه صلّی اللّه علیه و آله من حیث انه فی مقام التشریع کما هو شأنه صلی اللّه علیه و آله لنفی تحقق الضرر فی ظرف التشریع و کلمه (لا) لنفی الحقیقه بالنسبه إلی هذا المقام و ان کان بالنسبه إلی وعاء الحقیقه حقیقه ادعائیه إذ الشارع بما هو شارع لا مساس له بالحقائق بل مطابق کلامه و ظرف أحکامه ظرف التشریع و الاعتبار فلا وجه للنزاع فی انه علی نحو نفی الحقیقه ادعاء أو لنفی الحکم الضرری أو الضرر الغیر المتدارک أو إراده النهی من النهی إلی غیر ذلک فالمراد بقوله لا ضرر ان کل حکم شرعی عرض علیه الضرر فلیس بموجود فی ظرف التشریع.

و من هذا البیان یظهر ان النسبه بین أدله نفی الضرر و بین الأحکام

ص: ۲۳۶

بعناوینها الأولیه العموم و الخصوص المطلق إذ الشارع لیس من شأنه الا نفی الحکم الضرری و هو بالنسبه إلی مطلق الحکم أخص مطلقا و ان کان بالنسبه إلی کل حکم یمکن ان یعرضه عاما من وجه و أدله نفی الضرر مع ذلک لا یرفع موضوع الأدله

الأولیه بالنظر إلی مجرد نفی الضرر إذ الضرر عنوان خاص لا یزید فی نفسه علی سایر العناوین الخاصه المأخوذه فی أقسام المخصصات إلّا ان ورود الأدله فی مقام الامتنان یوجب الرفع بحسب ظرف التشریع و الجعل فلا دلته الحکومه علی الأدله الأولیه بناء علی ما سیجی ء بیانه ان لحکومه لا یعتبر فیها أزید من رفع أحد الدلیلین موضوع الآخر بحسب الجعل و الاعتبار من دون لزوم الشرح اللفظی و التعرض اللسانی فأدله نفی الضرر مقدمه علی غیرها بالحکومه إلّا إذا کان الحکم بحیث لا یقبل الامتنان کما إذا استلزم ارتفاعه ارتفاعه من أصله أو غیر ذلک فلا معنی لارتفاعه ح هذا کله إذا لوحظ التنافی بین أدله نفی الضرر و أدله الأحکام الأولیه.

و اما إذا لوحظ بینها و بین أدله الأحکام الأخر الثانویه کأدله نفی العسر و الحرج و الاضطرار و نحوها فلا ریب ان النسبه بینها التعارض ان کان الملاک فی مورد الحکمین واحدا و التزاحم ان کان فی کل واحد منهما ملاک مستقل فالمرجع اما حکم التعارض و اما حکم التزاحم دون الحکومه.

و مثله الکلام فیما إذا تعارض ضرران، توضیحه ان الضررین ح

ص: ۲۳۷

اما ان یلاحظ فی عرض واحد کضرری شخص واحد أو ضرری شخصین فلا یقدم أحدهما علی الآخر مطلقا إلّا ان یقال ان الأقل ضررا إذا قیس إلی الأکثر ضررا لم یتحقق فیه الامتنان فیقدم الأکثر ضررا و اما ان یلاحظا لا فی عرض واحد کضرر نفسه مع ضرر غیره و لا دلیل علی تحمل الضرر لدفع الضرر حتی یقدم ضرر الغیر إلّا إذا توجه الضرر إلیه أولا و إلی الغیر ثانیا لو اندفع عنه فلا مجوز لدفعه عن نفسه و توجیهه إلی الغیر.

بقی فی المقام شی ء و هو ان الضرر المنفی هل هو الضرر النوعیّ أو الشخصی فإذا فرض ان الحکم ضرری لکن شخص المصداق بحیث لا یصدق عنده الضرر فعلا فهل یرتفع به الحکم أو لا الظاهر ان یقال ان الضرر کأخواته من العسر و الحرج مأخوذ فی لسان الأدله وصفا للحکم لا للمصداق فکون الحکم بطبعه ضرریا هو المدار فی الرفع دون اتصاف المصداق به فعلا و اما صحه سلب الضرر عن الفرد النادر فی الضرر النوعیّ فانما هو باعتبار المصداق دون طبع الحکم.

قوله (ره) فلیکن المراد به هو تواترها إجمالا اه: (۱) التواتر الإجمالی علی ما فسره رحمه الله مما أبداه فی قبال التواتر اللفظی و المعنوی و قد احتمله فی عده موارد کأخبار حجیه خبر الواحد و اخبار لا ضرر و غیرهما لکن لا جدوی فیه إذ الاخبار الکثیره المقطوع صدور بعضها ان کان بینها جامع لفظا أو معنی رجع إلی التواتر المصطلح بأحد

ص: ۲۳۸

قسمیه و ان لم یکن بینها جامع لا لفظا و لا معنی لم ینفع شیئا و هو ظاهر.

قوله «ره» تقابل العدم و الملکه: (۱) قد عرفت ما فیه و انما بینها شبه التضاد.

نعم لو لوحظ الفعل من حیث انه مقدمه لأمر آخر اما خیر و اما شر کان بینهما تضاد اعتبارا و البحث خارج عن الصناعه لا یهمنا

الاستقصاء فيه.

قوله «ره» و من هاهنا لا تلاحظ النسبه اه: (۲) ترتبه على ما سبق غير واضح و الوجه فيه ورود الأدله فى مقام الامتنان بما مر من البيان و فى أطراف كلامه رحمه الله وجوه من الأنظار تعلم بالرجوع إلى ما قدمناه فارجع و تأمل.

الكلام فى الاستصحاب

قوله «ره» و لا يخفى ان عباراتهم فى تعريفه اه: (۳) مراده رحمه الله ان تعريفهم للاستصحاب بما ذكروه و ان كان تعريفا لفظيا لا محل للبحث عنه جمعا و منعا إلّا ان النزاع بالإثبات و النفى حيث

ص: ۲۳۹

كان من الواجب ان يتوجه إلى مورد واحد كان من الواجب تعريفه بما ذكره ليتم الغرض المذكور.

أقول و قد قدمنا مرارا ان هذه التعريفات ليست بلفظيه كيف و الاستصحاب ليس من الأمور البينه البديهيه التصور حتى لا يحتاج إلى أزيد من التفسير اللغوى و شرح اللفظ لإفاده التنبيه على معناه و تميزه من بين ساير المعانى المخزونه فى الذهن على حد ساير المعانى البينه.

نعم تحديد الأمور الاعتباريه ليس على حد تحديد الأمور الحقيقيه على ما تقرر فى محله و ربما وقع فيما مر أو ما سيأتى بعض الإشاره إلى ذلك فلا تغفل.

قوله «ره» هو نفس بناء العقلاء على البقاء إلخ: (۱) ليس لبناء العقلاء على البقاء معنى غير حكمهم به و ح فينطبق على ما عرفه به انه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقائه.

توضيحه ان النسب الموجوده فى القضايا الحقيقيه الغير الاعتباريه أمور محققه فى نفس الأمر من غير دخاله للإدراك فيها ثباتا و نفيا نحو السماء فوقنا و الأرض تحتنا و هذا بخلاف القضايا الاعتباريه إذ لا ثبوت لنسبها الا فى ظرف الاعتبار و وعاء الإدراك فهى و خاصه القضايا الجزئيه منها التى يقع فيها الاختلاف كثيرا تحتاج إلى إثبات المثبت من دون ثبوت لها فى نفس الأمر فالنسبه تحتاج فيها إلى إثبات المثبت

ص: ۲۴۰

كالقاضى الّذى يقضى بكون المال المتنازع فيه لزيد دون عمرو و أمثال ذلك و هذا هو الحكم مأخوذ من ماده الأحكام فالحكم هو النسبه الكلاميه من حيث إثبات مثبت لها ثم عمم إلى النسب الموجوده فى ساير القضايا الاعتباريه من حيث تزلزلها بطبعها بالحاجه إلى الاعتبار و الإثبات ثم إلى النسب الموجوده فى القضايا الحقيقيه أيضا من حيث ان النسبه فيها تقبل وقوع الشك و التزلزل.

و من هنا يظهر ان بناء العقلاء نوع من الحكم و هو المثبت فى القضايا الاعتباريه الغير المتغيره عندهم.

و بـذلك يظهر ان الاستصـحاب سواء كان جاريا فى الحكم أو فى الموضوع غير نفس بقاء الحكم أو الموضوع بل هو الحكم به فهى مسأله أصوليه غير فقهيه.

قوله الأول استقرار بناء إلخ: (١) بيانه بالبناء على ما قدمناه ان اعتبار حجيه العلم عند العقلاء معناه جعل العينيه بين العلم و الواقع و كـذا بين المعلوم المتعلق للعلم و الأمر الواقعى من موضوع أو حكم كما تقدم فى مبحث القطع ثم ان البقاء فيما من شأنه البقاء و ان كان وصـفا من أوصافه كالحدوث لكنه حيث كان وصفا لوجوده لم يكن زائدا على وجوده و نفسه فبقاؤه بعد ثبوته و تحققه عين ثبوته و تحققه و لاـزم ذلـك كون العلم بتحققه و حـدوثه علمـا ببقـائه قضاء لحق العينيه و انجعال الحجيه فأخـذ العلم حجه بالنسبه

ص: ٢٤١

إلى الحدوث يسـتلزم جعله حجه بالنسبه إلى البقاء أيضا عند العقلاء و بعباره أخرى عد العلم بالحدوث علما بالبقاء فيما من شأنه البقاء و هذا هو الاستصحاب الّذى لا يستغنى عنه موجود ذى شعور.

و من هنا يظهر أولا ان العمل بالاستصحاب عندهم ليس إلّا عملا بالعلم السابق لا بالظن و غير ذلك.

و ثانيا ان الاستصحاب يتقوم بعلم سابق و شك لا حق.

و ثالثـا ان حجيته و العمـل على طبقه متوقف على عـدم تحقق العلم بالخلاـف فـان اعتبـار حجيه الاستصـحاب مترتب على اعتبار حجيه العلم فمرتبته مترتبه على مرتبتها فنسـبته إلى العلم نسـبه الظاهر إلى الواقع و سـيجى ء الكلام فى تنقيـح هذه النسـبه إن شاء اللّه.

و رابعا ان الّذى اسـتقر عليه بنائهم هو التمسك بالاستصـحاب فى غير مورد الشك فى المقتضـى هذا كله هو ما يقتضـيه العقل و الاخبار الصحيحه فى الباب إمضاء لما يقتضيه حكم العقل.

قوله «ره» و فيه أو لاـ منع اسـتقرار بنائهم اه: (١) فيه ما تقـدم ان عملهم بالاستصـحاب انما هو عمل بالعلم السابق لا لشـى ء من ما ذكره قده من الاحتمالات.

قوله أو غفله كما هو الحال فى ساير الحيوانات اه: (٢) الغفله من حيث هى غفله جهل و الأفعال الإراديه متوقفه على إراده و علم سابق فلا يكون الغفله مبدأ لصدور فعل إرادى البته و ليس

ص: ٢٤٢

هناك علم غير العلم بالحـدوث فهو المبدأ للعمل على طبق الحاله السابقه سواء تحقق هناك غفله عن الشك فيه بقاء أو لم يكن فهذا الاحتمال عليه قده لا له.

قوله «ره» و يكفى فى الردع عن مثله اه: (١) قد عرفت ان العمل بالاستصحاب انما هو عمل بالعلم و ليس من اتباع غير العلم فالآيات مؤكده له لا رادعه.

قوله «ره» ظهور التعليل فى انه بأمر ارتكازى إلخ: (٢) هذا حق فى نفسه و يؤيده ظهور قوله أبدا اه لكن المصنف قده منع سابقا عن حجيه الاستصحاب عقلا من باب بناء العقلاء و لا معنى للارتكاز الا ذلك.

قوله كما هو الأصل فيه اه: (٣) قد مر فى بحث المطلق و المقيد ما يظهر به خلافه.

قوله «ره» و كان المعنى فانه كان من طرف وضوئه اه: (۴) هذا اشتباه منه رحمه الله فان لازم كون الظرف مستقرا غير متعلق بيقين اه هو كونه خبرا بعد خبر لأن اه و لا معنى لقولنا و إلّا فان الرّجل على يقين و ان الرّجل من وضوئه و هو ظاهر و اما ما فصله رحمه الله به من المعنى فالظرف فيه لغو لا مستقر.

قوله رحمه الله لا يخفى حسن اسناد النقض: (۵) التأمل فى موارد استعمال النقض فى لسان العرب العرباء يعطى ان معنى النقض رفع الاستحكام الكائن فى الأمور الممتده من حيث

امتدادها كما ان الإبرام هو ضده فى ذلك فلا مناص عن اختصاصه بموارد الشك فى الترافع.

قوله «ره» مع ركاكه مثل نقضت الحجر من مكانه اه: (١) فيه ان العرف لا ينظر إلى الحجر فى مكانه من حيث امتداد استقراره فيه نعم لو وضع الحجر فى بناء مرفوع كان النّظر إليه ح هو ذلك النّظر لأن البناء معد للبقاء و صح إطلاق النقض على هدمه و قد نصّ أهل اللغه على صحه نقضت البناء.

هذا مضافا إلى انه معارض بلزوم صحه مثل قولك نقضت الحجر إذا كسرته و رضضته.

قوله كان مفاده قاعده اليقين كما لا يخفى اه: (٢) فيه خفاء فان قوله فنظرت فلم أر شيئا فصليت فرأيت فيه اه مشتمل على يقينين و قاعده اليقين انما تشتمل على يقين و شك فلا ينطبق عليه قوله عليه السّلام بعد لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت اه إذ لا شك فى مورد السؤال و انما كان السائل أولا على يقين إذ نظر فلم ير شيئا ثم انتقض يقينه الأول بيقين ثان إذ رأى الدم بعد الصلاه ثانيا.

اللهم إلّا ان يكون معنى قوله فرأيت فيه اه فرأيت دما أشك فى انه هو الدم الأولى الغير المرئى أو لا أو دم آخر جديد و ح ينطبق على قاعده اليقين البته إلّا انه خلاف ظاهر الروايه جدا و المصنف رحمه الله لا يحتمله و إلّا لم يكن محل للإشكال الّذى سيذكره من ان الإعاده ليست نقضا

لليقين بالشك بل باليقين عن جهه الرؤيه إذ لا يقين على هذا التقدير بوقوع الصلاه فى النجاسه كما لا يخفى فتأمل.

قوله ثم انه لا يكاد يصح التعليل اه: (١) لا حاجه إلى هذا التكليف فان الدليل على اقتضاء أعنى الاستصحاب للاجزاء هو نفس دليل الاستصحاب و كما يصح ان يعلل الحكم بدليله يصح ان يعلل بدليل دليله و هو ظاهر.

قوله فنقول و باللّه الاستعانه لا خلاف اه: (٢) هذه المعانى المسماه بالاحكام الوضعيّه على تشتت شئونها و أطرافها و خواصها لا ترجع إلى معنى حقيقى تام فى نفسه حتى يوضع وصفا و ينظر فى حكمه و كذلك المعانى المسماه بالاحكام التكليفيه لا يجمعها معنى جامع كما هو ظاهر بالرجوع إلى ما أشرنا إليه فى بحث الضد من مباحث الألفاظ و بالتثبت فى ذلك يظهر حال هذه الأبحاث التى وقعت فى كلماتهم فانها لا تبتنى على أصول و مباد يعتمد عليها.

فمن ذلك تقسيمهم الحكم إلى وضعى و تكليفى فان التكليفيات و ان كان بينها شبه سنخيه لكن الوضعيات ليست كذلك فلا وجه لجمع عده مفاهيم غير متسانخه بوجه و تسميتها باسم ثم جعلها قسيما للتكليف.

و دعوى المصنف قده بداهه اختلاف التكليف و الوضع مفهوما و مصداقا لبداهه ما بين مثل مفهوم السببيه و الشرطيه و بين مثل مفهوم الإيجاب و الاستحباب من المخالفه و المباينه لا يغنى شيئا.

ص: ٢٤٥

اما أولا فلان الاختلاف بين الفريقين غير مؤثر ما لم يرجعا إلى معنى واحد يصير مقسما للأنواع ان كان جنسا أو الأصناف ان كان نوعا و اما ثانيا فلان الاختلاف و التباين بين افراد أحد الفريقين ليس بأقل مما بينهما لوضوح ان الفرق بين مثل الجزئيه و الملك و الصحه ليس بأقل مما بين الاستحباب و الوجوب و بين السببيه و الشرطيه مثلا و هو ظاهر.

و من ذلك حصر الوضعيات فى أمور مخصوصه كالشرطيه و السببيه و المانعيه أو غير ذلك مما وقع فى كلماتهم فان ذلك تهكم و مجرد صدق معنى على عده مصاديق لا- يوجب كونه جامعا حقيقه بينها ما لم يكن مبدأ لحكم يترتب عليها من حيث اجتماعها تحت ذلك الجامع.

و بالجمله فالظاهر ان القوم وجدوا الأحكام الخمسه التكليفيه أو لا ثم تنبهوا للاعتباريات التى لها تعلق ما بها مما اعتبره الشارع واحدا بعد آخر و سموها وصفا يعنون انها من وضع الشارع ثم سموها أحكاما وضعيه لرجوعها إلى معان نسبيه و قد قدمنا ان النسب باعتبار آخر أحكام ثم اطردوا تسميتها أحكاما وضعيه و ان صارت بالحيلوله معانى اسميه مستقله كالملك و الفسخ و الحريه و الرقيه و نحو ذلك و بالاخره كان اشتراكها انما هو فى اسم الوضع من غير معنى جامع على حد ساير المشتركات اللفظيه المعروفه فافهم.

ص: ٢٤٦

و الّذى ينبغى ان يقال ان الاعتبارات العقلائيه كما تحقق فى محله و مرت إليه الإشاره فى تضاعيف ما مر إعطاء حد شى ء لشى ء لغايه ترتب اثره عليه و لازم ذلك ان يكون المعتبر عند الاعتبار هو الحيثيه الوجوديه دون الماهويه فان إعطاء الحد كما سمعت

انما هو لغرض ترتب اثره عليه و الآثار فى الخارج انما هو على الحيثيات الوجوديه دون الماهويه فالمعانى المعتبره عند العقلاء هى معانى الروابط الوجوديه دون الماهيات و هذه المعانى فى الحقيقه روابط نسبيه كالمعانى الغير المستقله الحرفيه.

و انما هى معان غير مستقله إذا لوحظت بين الوجودات الخارجيه و آثارها المترتبه عليها كما تقول لزيدان يتصرف فى الدار و معان وصفيه انتزاعيه للموجودات الخارجيه إذا لوحظت مستقله باستقلال مقوماتها كما ان معنى اللام فى المثال يتبدل إلى معنى الملك و قد مر نظير ذلك فى المعانى الحرفيه فى صدر الكتاب.

و اما حدها فهو حد الأمور الحقيقيه المأخوذه هى منها مع الإشاره إلى الاعتبار لغرض الأثر و ليس المراد بالحد هاهنا الحد المصطلح عليه فى المنطق.

و من هذا يظهر ان جميع الأمور الاعتباريه و منها الأحكام الوضعيّه أمور انتزاعيه غير مستقله بالتحقق إلّا انها غير منتزعه عن التكاليف من حيث انها تكاليف و ان كان بعضها منتزعا عنها بما انها مؤلفه من كثره أو

ص: ۲۴۷

مقيده بقيد و نحو ذلك فان هذه التكاليف واقعه فى مرتبه الآثار المترتبه و لا معنى لانتزاع معنى عما يترتب عليه و هو ظاهر بل هى منتزعه عما تحمل عليه لضروره اتحاد المنتزع و المنتزع منه وجودا.

نعم ما كان منها وصفا لتكليف متحدا به كجزئيه التكليف و ركنيته و شرطيته فهو منتزع من التكليف.

قوله حيث لا يكاد يعقل انتزاع اه: (۱) حاصله ان هذا القسم لو كان مجعولا لكان اما منتزعا أو مستقلا بالجعل و كلا الشقين باطل اما الأول فلأنه لو كان منتزعا لكان منتزعا من التكاليف التى عندها و هو غير جائز لترتب التكاليف عليها و لا معنى لانتزاع شى ء مما يترتب عليه وجودا.

و اما الثانى فلان اتصافه بالعليه و السببيه و الشرطيه ليس إلّا لخصوصيه تكوينيه يترتب عليه بسببها التكاليف ترتبا تكوينيا و إلّا لكان كل شى ء مؤثرا فى كل شى ء أو لا شى ء مؤثرا فى شى ء و من الواضح ان عله التكليف مثلا لا يتغير حالها بإنشاء مفهوم عليتها بل يتحقق التكليف بتحققها و وجودها و لو لم ينشأ و لا يتحقق مع عدمها و ان أنشأه الشارع.

أقول و فيه أولا انها انتزاعيه لكنه لا يستلزم كونها منتزعه من التكليف المتأخر عنها بل من الخصوصيه المتحققه معها على ما عرفت.

و ثانيا انها لا تنفك عن خصوصيه قائمه بها بها ترتبط مع التكليف

ص: ۲۴۸

المترتب عليها لكن تلك الخصوصيه يستحيل ان يكون تكوينيه و إلّا لم يختلف و لم يتخلف فكان ترتب التكليف عليها ترتبا

تکوینیا حقیقیا لا تشریعیا اعتباریا علی ان قدمنا مرارا ان النسبه إذا کان أحد طرفیها اعتباریا استلزم ذلک کون الطرف الآخر و نفس النسبه اعتباریین قطعا فاذن الرابطه الموجوده بین عله التکلیف و نفس التکلیف اعتباریه فالعله بما هی عله اعتباریه و کل اعتباری مجعول فهذا القسم کسائر أقسام الأحکام الوضعیّه اعتباریه مجعوله.

و ثالثا ان الاعتبار کما عرفت هو إعطاء حد شی ء لشی ء بحیث یترتب أثر الأول علی الثانی لا إنشاء مفهوم السبب أو العله أو غیره لشی ء.

قوله «ره» حیث ان اتصاف شی ء بجزئیه المأمور به اه: (۱) من المعلوم ان انتزاع شی ء عن شی ء اتحاد بینهما وجودا أی کون وجود المنتزع منه وجودا للمنتزع فأی نحو من وجود المنتزع منه أخذ وجودا للمنتزع فهو المنتزع منه فجزئیه جزء المکلف به من حیث انه مأمور به منتزع منه بعد تعلق الأمر و جزئیته من حیث انه متحقق قبلا بوجه تصورا أو اقتضاء منتزع منه کذلک.

قوله حیث انها و ان کان من الممکن انتزاعها اه: (۲) معلوم ان مراد القوم من الانتزاع فی الأحکام الوضعیّه الانتزاع من التکلیف و من الجعل المستقل عدمه و ان کان ذلک بالانتزاع من شی ء آخر غیر التکلیف.

ص: ۲۴۹

و حاصل البیان ان هذا القسم من الوضعیات لو کانت منتزعه لم یتصور انتزاعها مع قطع النّظر عن التکالیف التی فی مواردها و لیس کذلک.

اما أولا فلانا ننتزع هذه الوضعیات بمجرد تحقق أسبابها مع الغفله عما فی مواردها من التکالیف بالضروره.

و اما ثانیا فلانا انما ننشئ بالعقود و الإیقاعات وجود هذه الأمور و لو کانت منتزعه عن التکالیف غیر مجعوله استقلالا کان المقصود و هو الوضع الّذی أنشأناه غیر واقع و التکلیف الّذی لم نقصده هو الواقع فالمقصود غیر واقع و الواقع غیر مقصود فالحق انها مستقله بالجعل لصحه انتزاعها بمجرد جعل الشارع إیاها بإنشائها بحیث یترتب علیها آثارها.

أقول یرد علیه أو لا- انک قد عرفت ان ترتب الآثار من مقومات الاعتبار فلا معنی لتعقل معنی وضعی أو انتزاعه مع الغفله عن ترتب الآثار من التکالیف المترتبه علیه.

و ثانیا ان فرض انتزاعها من التکالیف التی فی مواردها اتحادها معها وجودا و تحققا فلا معنی لدعوی قصد ما لم یقع و وقوع ما لم یقصد.

و ثالثا ان الاستدلال بضروره الانتزاع بمجرد جعل الشارع لا یزید علی أصل الدعوی شیئا و ادعاء البداهه ممنوع فالحق فی إثبات المدعی ما قدمناه من البیان فارجع.

ص: ۲۵۰

و رابعا ان ما وقع فی کلامه ان الملک اعتباری منتزع من إنشاء الشارع إیاه أو منتزع من العقد غیر صحیح فان الانتزاع لا ینفک عن الحمل بین المنتزع و المنتزع منه و من الواضح ان العقد لا یحمل علیه انه ملک و کذلک إنشاء الشارع لا یحمل علیه انه ملک.

قوله وهم و دفع اه: (۱) اما الوهم فحاصله ان ما ذکر من ان الملک اعتباری خارج المحمول حاصل بمجرد الإنشاء غیر مستقیم من الوجهین جمیعا فان الملک إحدی المقولات الخارجیه المحموله بالضمیمه و لیست بالخارج المحمول و لها أسباب خارجیه کالتعمم و التنعل لا تحصل بمجرد الإنشاء.

و اما الدفع فحاصله ان الملک یقع بالاشتراک علی ثلاثه معان أحدها مقوله برأسها و هی الهیئه الحاصله من إحاطه شی ء بشی ء بحیث ینتقل المحیط بانتقال المحاط و الثانی و الثالث الاختصاص الخاصّ المشترک بین الاختصاص الحقیقی کملک الباری تعالی للعالم و سببه الاستناد الوجودیّ من المملوک إلی المالک و هو الإضافه الإشراقیه و بین الاختصاص الاعتباری و سببه اما امر اختیاری کالتصرف و الاستعمال أو سبب غیر اختیاری کالإرث و نحوه و هذا القسم هو محل الکلام و هو خارج محمول من مقوله الإضافه لا محمول بالضمیمه من مقوله الملک و الجده.

أقول و فیه أولا ان ما وقع فی الوهم و سلم فی الدفع ان مقوله الجده محموله بالضمیمه من واضح الخطاء و انما هی مقوله نسبیه من

قبیل الخارج المحمول و لیرجع فیه إلی محله.

و ثانیا ان عد التصرف و الاستعمال من أسباب الملک یناقض ما صرح به سابقا ان التصرفات من آثار الملک المترتبه علیه المتأخره عنه.

و ثالثا ان عد الملک الاعتباری من مقوله الإضافه غیر مستقیم إذ لا یجوز ان یکون الملک من مقوله الإضافه لا حقیقه و لا اعتبارا اما حقیقه فلان الإضافه الحقیقیه من المقولات الخارجیه التی لها وجود خارجی لا یختلف و لا یتخلف باختلاف الأنظار و من الواضح ان الملک الّذی هو اعتبار عقلائی یختلف باختلاف الأنظار و یتخلف فربما یصدق حده علی مورد و لا یصدق اسمه و ربما یصدق اسمه و لا یصدق حده و هو ظاهر.

و اما اعتبارا فلان جعل شی ء شیئا اعتبارا مستلزم لصدق حده علیه دعوی و لا یصدق علی الملک حد الإضافه و هو نسبه حاصله بین ماهیتین بحیث لا تعقل إحداهما الا مع تعقل الأخری فهی نسبه متکرره و من المعلوم ان لا نسبه متکرره بین الإنسان و بین ما یملکه و ان کانت بینهما نسبه ما فما کل نسبه بإضافه.

و اما تکرار النسبه بین المالکیه و المملوکیه فهی إضافه جعلیه حاصله بأحد النسبه المتوسطه بین المنسوب و المنسوب إلیه مع کل واحد من الطرفین فتتکرر ح النسبه و یصدق علیه بهذا الأخذ حد الإضافه کأخذ النسبه الواحده المتوسطه بین الضارب و

المضروب و الناصر و

ص: ۲۵۲

المنصور مع الطرفين فيتحقق بذلك الضاربيه و المضروبيه و الناصريه و المنصوريه و هى نسبه الإضافه المقوليه و اما نفس النسبه بين زيد الضارب و عمر و المضروب مثلا فغير متكرره و ليست من الإضافه المقوليه فى شى ء.

و الشاهد على انها جعليه غير حقيقيه ارتفاعها بارتفاع الجعل المذكور و عروضها لنفس الإضافه و تسلسلها بتسلسل الأخذ و الاعتبار و انقطاع السلسله بانقطاع اعتبار العقل كفوق و تحت و فوقيه الفوق و تحتيه التحت و فوقيه فوقيه الفوق و تحتيه تحتيه التحت و هلم جرا.

فقد تحصل ان الملك غير داخله تحت مقوله الإضافه لا حقيقه و لا اعتبارا و كذا تحت مقوله الجده لا حقيقه و لا اعتبارا لعدم صدق حدها عليه لا حقيقه و لا دعوى و قد عرفت مضافا إلى ذلك فيما تقدم ان شيئا من الاعتباريات غير مأخوذ من شى ء من المقولات أصلا بل من أوصاف وجوديه و روابط خارجيه تترتب عليها آثار خاصه مطلوبه هذا بالنسبه إلى الكل.

و اما الملك خاصه فهو اعتبار الملك الحقيقى الّذى هو قيام وجود شى ء بشى ء بحيث يكون كل ما للقائم فهو للمقوم و يلزمه إمكان تصرف المالك فى المملوك ذاتا و آثارا بحسب سرايه اعتبار الملك إلى المملوك و الدليل على ذلك صدق حده عليه و كون الآثار المترتبه على الاعتبارى دعوى هى التى للحقيقى فما لملك العقلائى الاعتبارى اعتبار للملك العقلى

ص: ۲۵۳

الحقيقى.

قوله و هذا هو الأظهر اه: (۱) و اما على ما قربناه فى حجيه الاستصحاب انه أصل عقلائى حقيقته اعتبار العلم المتعلق بالحدوث متعلقا بالبقاء و ان حجيته شرعا إمضائى فلا معنى للاستصحاب على تقدير الثبوت بمعنى استنتاج الثبوت المحقق بقاء من الثبوت المقدر حدوثا و هو ظاهر و اما الأحكام الثابته بواسطه الأمارات المعتبره فالامر فيها سهل لما مر فى أوائل مبحث الظن انها عند العقلاء حجج علميه لا ظنيه فحالها فى القيام على حكم و حال العلم سواء.

قوله أو ما يشترك بين اثنين منها أو أزيد اه: (۲) قد عرفت فيما مر ان الأحكام نسب غير مستقله و هى مع ذلك ترجع إلى معان وصفيه باعتبار آخر و هذا هو المصحح لاعتبار الجامع بين أزيد من واحد منها مع كون النسب معانى حرفيه لا جامع بين اثنين منها فأزيد و كذلك عدها كليه و جزئيه و كذلك عدها كليات طبيعيه لها افراد خارجيه تتحد بها وجودا و تتعدد بتعددها لمكان عينيه الكلى الطبيعى مع افراده مع انها عناوين اعتباريه غير منطبقه على شى ء مما فى الخارج فالبحث فى هذا الباب موضوع على المسامحه من رأس.

قوله حيث يرى الإيجاب و الاستحباب إلخ: (۳) قد مر ان الأحكام نسب اعتباريه ليست من الطلب فى شى ء فلا نسبه

بینها غیر التباین من غیر تشکیک فلا ینفع الاستناد إلی نظر العرف لو لم یضر فان التشکیک لو صح فانما هو بنظرهم فافهم.

قوله «ره» إلّا انه ما لم یتخلل فی البین العدم اه: (۱) الظاهر ان مراده بهذا العدم السکون و إلّا کانت الجمله مناقضه لقوله الا بعد ما انصرم منه جزء و انعدم اه و علی هذا فیئول الجواب و ینحل إلی ثلاثه أجوبه.

الأول ان الاعتبار بنظر العرف دون النّظر الدّقیق و الحرکه بهذا النّظر واحد باق و ان کان ربما تخلل فی متنها عدم بما لا یعبأ به.

الثانی ان الحرکه و ان کانت ذات اجزاء لا- یتحقق واحد منها و لا یوجد إلّا مع انقضاء الآخر إلّا انها لیست موجوده بالفعل بل الحرکه متصله واحده تقبل القسمه إلی اجزاء غیر متناهیه بالقوه.

و الثالث انا سلمنا ذلک لکنه انما یتصور فی الحرکه القطعیه و اما الموجود من الحرکه و هی التوسطیه فهی قاره مستمره.

أقول و فیه ان الجمع بین القرار و الاستمرار مناقضه و قد سبقه ره فیه غیره.

فان قلت فکیف یصح تصور البقاء فی سایر الأمور القاره مع عدم کونها من سنخ الحرکه.

قلت البقاء غیر متصور فی الشی ء الا مع تشفیعه بحرکه أو زمان ما محقق أو متوهم و هذا ربما یصح فی غیر الحرکه و الزمان و اما فیهما

و خاصه فی الزمان فلا معنی لعروض الاستمرار و الامتداد علیه بواسطه انطباقه بزمان آخر أو حرکه أخری فافهم و للکلام تمام ینبغی ان یطلب من محل یلیق به و الأولی فی الجواب الاقتصار علی ما یعطیه النّظر العقلائی المسامحی.

قوله «ره» حسب ما عرفت اه: (۱) یعنی به ما قربه من حجیه الاستصحاب فی الشک فی المقتضی و قد عرفت ما فیه.

قوله لا- یخفی ان الطهاره الحدثیه و الخبثیه اه: (۲) هذا حق لکن الاستناد فی ذلک إلی الضروره و البداهه ممنوع و الظاهر ان الاحتمال لو کان جاریا فی الطهاره و النجاسه الحدثیتین و الخبثیتین لم ینحصر فیهما بل کان جاریا فی جمیع موارد الشک فی رافعیه الشی ء الموجود بإرجاع الشک فی رافعیه الشی ء الموجود إلی الشک فی ان المقتضی هل اقتضائه بمقدار لا یؤثر إلّا إلی حین وجود منشأ الشک أو انه یؤثر مع وجوده أیضا.

و منه یظهر ان صوره الشک فی وجود الرافع أیضا یمکن إلحاقها بصوره الشک فی رافعیه الشی ء الموجود بإرجاعها إلی الشک فی مقدار اقتضاء المقتضی و انه هل یقتصر استعداده للتأثیر فی ما قبل الشک أو انه یقتضی حتی فیما بعده.

و الّذی ینبغی ان یقال ان السبب من حیث انه سبب مؤثر إذا نسب

إلی امر ما فاما ان یکون ذا دخل فی تأثیر ذلک السبب أو لا و علی الأول فالسبب مرکب مقید به ان کان شرطا و بعدمه ان کان مانعا و علی الثانی فهو بسیط بالنسبه إلیه و ان لم یکن کذلک بالنسبه إلی غیره و هو ظاهر فمنشأ الشک فی الاستصحاب ان کان منشئیته لاحتمال دخله فی سبب البقاء و مقتضیه فالمقتضی محفوظ و الشک فی الرافع کالشک فی بقاء الطهاره بعد مجی ء المذی فان الشک فیه ناش من احتمال تقید سبب بقاء الطهاره بعدم خروج المذی و ان کان منشئیته للشک من غیر احتمال دخله فی المقتضی فالشک فی المقتضی کالشک فی الیوم الرابع فی بقاء الحیوان الّذی من شأنه البقاء إلی ثلاثه أیام فان تحقق الیوم الرابع و ان کان هو المنشأ للشک لکنه لا یحتمل دخله فی المقتضی بتقیده بعدمه.

قوله «ره» هو إنشاء حکم مماثل للمستصحب اه: (۱) قد عرفت ان حقیقه الاستصحاب هی اعتبار کون العلم المتعلق بالحدوث متعلقا بالبقاء أیضا فالمعلوم حقیقه و المعلوم اعتبارا شی ء واحد بعینه فالامر الثابت فی حال البقاء موضوعا کان أو حکما عین الثابت فی حال الحدوث و ان کان نحو الثبوت مختلفا إلّا انه امر مماثل إلّا ان یطلق علیه المماثل باعتبار کون اختلاف الثبوت اختلافا فی الثابت تجوزا و هذا بخلاف الأحکام الثابته فی سایر الطرق و الأمارات حتی العلم فان الثابت فی ظرف العلم غیر الثابت فی متن الواقع سواء طابقه أو لم یطابقه و هو ظاهر.

نعم بناء علی ما اختاره رحمه الله ان حقیقه الاستصحاب هو التعبید بالحکم الثابت حدوثا أو بحکم الموضوع الثابت حدوثا فی حال البقاء یکون مقتضی أدله الاستصحاب إنشاء الحکم المماثل کما ذکره هذا.

و مما ذکرنا یظهر عدم کفایه الاستصحاب لترتیب الآثار المترتبه علی امر متوسط یترتب علی المستصحب ترتبا عادیا أو عقلیا غیر شرعی فان الواسطه المترتبه علی المستصحب ترتبا شرعیا یعد حکمه حکما شرعیا للمستصحب و اما المترتبه علیه ترتبا عقلیا أو عادیا فلا یعد اثره أثرا شرعیا للمستصحب و الحکم المجعول یتبع فی سنخه سنخ الجعل سعه و ضیقا و الجعل الشرعی سواء کان بالأصاله أو الإمضاء لا یکفی الا للآثار المترتبه بالترتب الشرعی دون غیره و الواسطه و ان کانت مترتبه علی المستصحب الشرعی و کانت آثارها مترتبه علیها لکنه لا یستلزم ترتب آثارها علی المستصحب لاختلاف الترتب بالشرعیه و عدمها کما ذکره المصنف فی الحاشیه.

فان قلت فما الفرق علی هذا بین الاستصحاب و الطرق العلمیه فی عدم حجیه المثبت فی الأول دون الثانیه مع اشتراکهما فی العلمیه.

قلت الثابت فی ظرف العلم بالنظر إلی حجیته الاعتباریه نفس الحکم الواقعی فیثبت معه جمیع لوازمه و آثارها و الثابت فی ظرف الاستصحاب الحکم المعلوم من حیث انه معلوم حدوثا فلا یثبت الا ما هو من آثاره دون ما هو من آثار لوازم الحکم الواقعی بما هو واقعی فافهم.

قوله ثم لا يخفى وضوح الفرق اه.

(۱) محصله الفرق بين الجعلين فان جعل الأماره جعل الطريقيه و المرآتيه المحضه فلا يثبت بها الا نفس الواقع بما له من الواقعيه فيثبت به جميع لوازمه و آثارها و جعل الاستصحاب فى الحقيقه تعبيد بمثل الحكم الثابت حدوثا فلا يثبت به الا نفسه فقط هذا و فى هذا الفرق مع قولهم بكون الاستصحاب أصلا محرزا خفاء.

قوله بمعنى وجود منشأ انتزاعه اه: (۲) هذا اشتباه منه رحمه الله و قد سبقه فيه غيره بل الأمر الانتزاعى موجود حقيقه بوجود منشأ انتزاعه لا بمعنى وجود منشأ انتزاعه و إلّا كان توصيفه بالوجود مجازا.

قوله (ره) فان كانا مجهولى التاريخ اه: (۳) محصله بعد فرض ان الاستصحاب عدمى لفرض الجهل بالحدوث و ان الأثر مترتب على أحد المجهولين بنحو لا يسقط بالمعارضه ان قياس أحد الحادثين إلى الآخر اما من جهه وصف متخذ من الزمان كقبليه أو بعديه أو من جهه مظروفيه عدم أحدهما لزمان حدوث الآخر و على الأول اما ان يكون موضوع الأثر نفسه و الوصف من اللوازم الغير المنفكه من دون ان يكون داخلا فى موضوع الأثر كما ان الإيجاب مثلا سبب لنقل الملك و يلزمه ان يكون قبل القبول ليتم العقد من غير ان يكون الإيجاب المتقدم من حيث انه إيجاب متقدم سببا و إلّا توقف

ص: ۲۵۹

اتصافه بالسببيه على تحقق القبول لمكان الإضافه بين المتقدم و المتأخر و لا ريب فى تحقق أركان الاستصحاب ح إلّا انه مثبت عند العرف و لو لم يكن به عقلا على ما يعطيه التأمل و اما ان يكون موضوع الأثر هو الحادث المتصف بالقبليه و البعديه و نحوهما بنحو كان الناقصه و من الواضح عدم جريان الاستصحاب ح لعدم اليقين السابق.

و على الثانى فاما ان يكون عدم الحادث المقيس إلى زمان الحادث الآخر مظروفا لزمانه فيعود إلى ليس الناقصه و لا يتحقق ح يقين سابق للزوم كونه مظروفا لذلك الزمان و لا يقين متحققا فيه فلا يجرى الاستصحاب أيضا و اما ان يكون عدم حدوثه مقيدا بزمان حدوث الآخر فيكون غير مظروف لزمان حدوث الآخر بل مجموع المقيد و القيد امرا واحدا مظروفا للواقع فهو مسبوق باليقين السابق لعدم حدوثه فى زمان الآخر إلّا ان الاستصحاب غير تام لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين على ما بينه ره.

قوله على ثبوته المتصف بالعدم اه: (۱) يريد كون الأثر مترتبا على كون عدم حدوثه مظروفا لزمان حدوث الآخر فيكون فى كون عدم حدوثه فى زمان الآخر فلا استصحاب لعدم اليقين السابق بما شك فيه و المراد بقوله كان مترتبا على نفس عدمه فى زمان الآخر واقعا اه كون الزمان قيدا لا ظرفا فيكون الشك فى عدم الحدوث فى زمان الآخر مجموعا و له سابقه متيقنه.

ص: ۲۶۰

قوله «ره» هو خلاف اليقين اه: (۱) و اما على ما قويناه فى أول الاستصحاب انه أصل عقلائى و اعتباره الشرعى إمضاء فالامر واضح فان المدار عند العقلاء على وجود دليل يوثق به و يطمئن إليه و عدمه لا على التقسيم المعروف من العلم و الظن و الشك و الوهم و هو ظاهر.

قوله غير مستلزم لاستحالته تعبد اه: (۲) و هو أيضا غريب فان الحكم الاعتبارى ليس من قبيل العرض لموضوعه و هو ظاهر من مطاوى ما قدمناه.

قوله الا على وجه دائر اه: (۳) الدور ممنوع لأن الّذى يتوقف عليه التخصيص هو اعتباره معها بحيث يكونان فى عرض واحد على ما هو شأن مورد التخصيص و اعتباره فى عرضها لا يتوقف على التخصيص بل يكون معه لا قبله متوقفا عليه فينتج الدور المعى و هو غير باطل.

و اما لو كان المراد من اعتباره معها كونه منطبقا على المورد بطرد الأماره عنه فهو و ان توقف على الطرد المذكور و هو التخصيص لكن التخصيص غير متوقف عليه فان التخصيص يتوقف على انطباق كلا الدليلين على المورد على حد سواء هذا.

فالحق تقريب المدعى بطريق الخلف و هو ان التخصيص يتوقف على اعتباره معها فى عرضها و اعتباره معها كذلك يخرج الأصل عن كونه

ص: ۲۶۱

أصلا كما لا يخفى هف.

قوله و اما حديث الحكومه فلا أصل له أصلا إلخ: (۱) سيجى ء فى باب التعارض ان الحكومه رفع أحد الدليلين لموضوع الآخر فى ظرف الجعل و التشريع من غير حاجه إلى البيان اللفظى و التفسير الكلامى و عليه فالنسبه بين الاستصحاب و الأمارات نسبه الحكومه دون الورود و كذا بين جميع الطرق و الأمارات و الأصول و اما الورود فيختص بما بين مثل أدله الأحكام الواقعيه الأوليه و أدله الأحكام الواقعيه الثانويه.

قوله و اما العقليه فلا يكاد يشتبه إلخ: (۲) من المعلوم ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يرتفع موضوعا بالبيان لكنك قد عرفت فى أول مبحث البراءه ان حكم العقل المذكور لا يتعدى ظرف الاعتبار و الجعل فارتفاع الموضوع بحسب الجعل و التشريع أيضا لا بحسب التكوين فهو أيضا حكومه لا ورود.

قوله «ره» فان إجمال الخطاب إلى قوله يسرى اه: (۳) هذا لا يلائم ما ذكره رحمه الله كرارا فى تضاعيف الكلام فى اخبار- الاستصحاب ان قضيه لا تنقض اليقين بالشك قضيه كليه ارتكازيه بين العقلاء و التمسك بها تمسك بما يقتضيه ارتكازهم فان الارتكازيه لا يجامع الإجمال فلا إجمال فى الروايه و لو سلم الإجمال لزمه سرايته إلى ساير الروايات فان المأخوذ فيها قضيه ارتكازيه واحده بعينها فالحق عدم جريان

ص: ۲۶۲

الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى أصلا.

قاعده التجاوز و الفراغ

قوله «ره» لا يخفى ان مثل قاعده التجاوز إلخ.

(۱) ملخص القول فى القاعـدتين انه روى زراره قال قلت لأبى عبـد اللّه عليه السّـلام رجل شك فى الأذان و قد دخل الإقامه قال يمضـى قلت رجل شك فى الأذان و الإقامه و قد كبر قال يمضـى قلت رجل شك فى التكبير و قد قرأ قال يمضى قلت شك فى القراءه و قد ركع قال: يمضـى قلت شك فى الركوع و قد سجد قال يمضى على صلاته ثم قال يا زراره إذا خرجت من شى ء ثم دخلت فى غيره فشكك ليس بشى ء.

و روى إسـماعيل بن جابر عن أبى جعفر عليه السلام قال ان شك فى الركوع بعد ما سجد فليمض و ان شك فى السجود بعد ما قام فليمض كل شى ء شك فيه و قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه.

و روى عبد اللّه بن أبى يعفور عن الصادق عليه السلام قال إذا شككت فى شى ء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فليس شككك بشى ء انما الشك إذا كنت فى شى ء لم تجزه.

و روى محمد بن مسـلم فى الموثق كلما شككت منه مما قد مضى فامضه كما هو (الروايات) و هذه المطلقات مختلفه المضامين فـان ظـاهر الموثقه الأـخيره كون الشـك فى صـحه الشـى ء الموجود لاـ فى أصل الوجود فان ظاهر قوله مما قـد مضـى اه و قوله فامضه كما هواه تعلق الشك بالوصف دون أصل الوجود و ظاهر روايه إسماعيل بن جابر و زراره كون الشك

ص: ۲۶۳

فى أصـل الوجود فـان الـذيل فى الروايتين و ان كان له بعض الظهور فى كون أصل الوجود مفروغا عنه لكن الصـدر فيهما ظاهر فى كون الشك فى أصل الوجود و بقيه الروايات ممكنه الانطباق على كل واحد من قسمى الشك.

فـان قلت ما المانع من إراده مطلق الشك أعم من القسـمين فيما يصـح انطباقه من الاخبار فان الشـكين و ان اختلفا اختلاف كان التـامه و النـاقصه و لاـ جـامع بينهمـا ذاتـا لكن لا مانع من تحقق الجامع بينهما من حيث المتعلق بالكسـر و هو الشك لا من حيث المتعلق بالفتـح و هو الكون التام أو الناقص و الشاهد على صـحته تقسـيمنا الشك إلى قسـمين و المقسم بوحدته موجود فى كل واحد من القسمين فالروايات تدل على القاعده فى كلا فسمى الشك على السواء كما ذكره بعض المحققين.

قلت ليس المراد نفى الجـامع بحسب اللفظ و انما المراد نفيه بحسب أصل الجعل و التشـريع و ان الجعلين لا جامع بينهما بحسـب المجعول فافهم.

و من هنـا يظهر ان القول بكون قاعـده التجـاوز جاريه حين الاشـتغال بالعمل فقط و قاعـده الفراغ بعـد الفراغ عنه فقط كما ذكره المصنف لا وجه له الا مجرد التسميه مع كون كل من القاعدتين جائزه الجريان فى كلا قسمى الشك فلا وجه للتفرقه بين حالتى الاشتغال و الفراغ بجعل كل منهما مجرى قاعده مستقله و بعباره أخرى بتسميه القاعده

ص: ۲۶۴

فی کل واحد من الحالین باسم بل الحق ما ذهب إلیه القوم من اختصاص إحدی القاعدتین بالشک فی أصل الوجود و هی قاعده التجاوز و الأخری بالشک فی صحه الشی ء الموجود و هی قاعده الفراغ فان الفرق بینهما ح حقیقی یعطیه نفس الدلیل.

ثم ان الفراغ عن الشی ء فی قاعده الفراغ لیس فی تصویره کثیر إشکال حیث ان موردها الشک فی صحه الشی ء الموجود بخلاف التجاوز عن الشی ء فی قاعده التجاوز حیث ان موردها الشک فی أصل الوجود و ما لم یتحقق الوجود لم یتحقق التجاوز لکن مثل قوله إذا خرجت عن شی ء اه و قوله و قد جاوزه اه إذا ألقی إلی العرف استفاد من هذا الترکیب و من أمثاله الخروج و المجاوزه عن محل الشی ء و عده خروجا و جوازا عن الشی ء لأن الخروج و الجواز من النسب الملحوظه للمکان حقیقه بالذات و للمتمکن بالعرض و بوساطته و هو ظاهر.

لکن ینبغی ان یعلم ان المحل و المکان بحسب الحقیقه للأجسام و اما غیرها کسائر الاعراض الجسمانیه فانما یتصف بالمکان بعرض الأجسام لا بالذات إلّا ان الإفهام العامه کما اضطرت إلی اعتبار مکان واحد للامتداد الجسمانی الواحد و مکانین لجسمین و هکذا کذلک اعتبرت مجموع أمکنه الأجسام المقارنه أو المرکبه مکانا واحدا للجمیع ثم لم تلبث ان اعتبرت کل مرکب محلا لکل واحد من اجزائه ثم عممت ذلک للمرکبات الاعتباریه فاعتبرت المرکب کالظرف لأجزائه

ص: ۲۶۵

و من المعلوم ان جزئیه الجزء امر إضافی انما یتحقق إذا کان معه غیره فالجزء من حیث انه جزء یتعین ببقیه الاجزاء مطلقا إذا لم یلاحظ فی الترکیب ترتیب و یتعین بطرفیه مثلا ان کان هناک ترتیب فمحل الجزء من حیث انه جزء هو ما بین الجزءین الحافین به فما لم یدخل فی الجزء التالی لم یخرج من محل الجزء السابق.

و من هذا یظهر أو لا ان الدخول فی الغیر محقق للخروج عن الشی ء فما لم یدخل فی الجزء التالی لم یخرج من الجزء السابق و لم یفرغ منه کما یشهد به ظواهر الأدله أیضا علی ان روایتی زراره و إسماعیل بن جابر تدلان علیه من حیث کونهما فی مقام ضرب القاعده بعد عد جزئیات القاعده فلو لم یکن الدخول فی الغیر محققا للتجاوز عن الشی ء لم یستقم ذکره فیها.

و ثانیا ان الغیر الّذی یتحقق التجاوز بالدخول فیه هو الجزء الّذی فی عرض الجزء الّذی فرض الخروج عنه و التجاوز عنه فان الملاک هو اعتبار المحل للجزء و الجزء انما یعین المحل لجزء آخر إذا کانا فی عرض واحد و اما إذا کانا فی الطول کالجزء و جزء الجزء فلا أصلا.

و یتبین به أمور منها ان اجزاء الاجزاء لا یعتبر فیها ما یعتبر فیما بین نفس الاجزاء و ان اعتبر لها محل فلیعتبر محل الجزء الّذی هو کل بالنسبه إلیها فالجزء المعتبر ذا محل فی الصلاه مثلا هو التکبیر و القراءه و الرکوع و السجود و التشهد و السلام و قد اعتبر النصر فیها القیام أیضا و

ص: ۲۶۶

ذلک لکون تألیف الصلاه انما هو منها بالذات و اما اجزائها فلیست اجزاء للصلاه بل أجزاء للقراءه و الرکوع مثلا.

و اما القاعده المعروفه ان جزء الجزء جزء فالمراد به هاهنا ان جزء الجزء موجود فی الترکیب و اما انها فی التألیف فی عرض نفس الاجزاء فلیس کذلک قطعا و علی هذا فالشک فی اجزاء القراءه مثلا ما لم یدخل فی الرکوع شک فی المحل یجب الاعتناء به بخلاف الشک فیها فی خارج القراءه.

و منها ان الدخول فی مقدمات الأفعال لیس من الدخول فی الغیر فی شی ء کالشک فی الرکوع عند الهوی إلی السجود و فی السجود قبل استتمام القیام و یدل علیه أیضا خصوص خبر إسماعیل بن جابر.

و اما روایه فضیل بن یسار قال قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام استتم قائما فلا أدری رکعت أم لا قال بلی قد رکعت فامض فی صلاتک فانما ذلک من الشیطان (الخبر) فذیله شاهد علی ان الشک کان وسوسه نفسانیه لا شکا حقیقه فالجواب علاج للوسوسه بعدم الاعتناء لا جواب حقیقه بالقاعده و بذلک یظهر ان حمل روایه عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه قال قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام رجل أهوی إلی السجود فلم یدر أ رکع أم لم یرکع قال قد رکع (الخبر) علی الوسوسه لیس بکل البعید.

و نظیرهما روایه محمد بن مسلم عن أحدهما علیهما السلام فی الّذی یذکر انه لم یکبر فی أول صلاته فقال إذا استیقن انه لم یکبر فلیعد و لکن کیف

یستیقن (الخبر).

و منها ان الشک فی الشرائط یتبع من حیث الحکم ما یتحد بها من الاجزاء بمعنی ان شرطیه الطهاره مثلا للصلاه ان کانت بمعنی وجوب تقدم فعل الغسلات و المسحات کان محلها قبل الصلاه و ان کانت بمعنی مقارنه الصلاه بالطهاره المسببه عن الوضوء لم یجر فیه حکم الجزء إلّا إذا حدث الشک بعد الفراغ عن الصلاه و اما الطهاره المقارنه لکل جزء جزء فانه و ان أمکن إصلاحها بالقاعده لکن لا یثبت بذلک وجدان الاجزاء اللاحقه للشرط.

و منها ان عدم جریان القاعدتین فی اجزاء الطهاره الثلث قبل الفراغ عن العمل کما ادعی علیه الإجماع لیس علی خلاف القاعده فان المحصل من أدلتها و بناء القوم فیها ان الشرط فیها هو المسبب التولیدی المسمی بالطهاره دون الأفعال الخارجیه فنفس الاجزاء محصله بالنسبه إلی الشرط الحقیقی البسیط و الشک فیها شک فی المحصل لا بد من الیقین بتحصیله و هو ظاهر نعم تجری القاعده بالنسبه إلی الجزء الأخیر بعد تحقق الخروج و الدخول فی غیره.

و منها ان المعتبر فی مورد القاعده هو الشک الطاری بعد العمل بزوال صورته عن الذهن بحیث یکون مستندا إلی التجاوز و الفراغ و اما الشک مع انحفاظ صوره العمل فی الذهن فلا تجری فیه القاعده البته کمن یعلم صوره غسل الید فی الوضوء مثلا و انه کان بالارتماس لکن

شک فی نفوذ الماء تحت خاتمه فعلیه الاعتناء بالشک.

بقی هنا شی ء و هو ان القاعده هل هی من الأصول أو الأمارات فنقول ظاهر عامه الأدله کونها من الأصول حیث اعتبرت فی موضوعها الشک و کذا اشتمال بعضها علی جعل العلم غایه کروایه محمد بن مسلم عن أبی- جعفر علیه السلام فی رجل شک بعد ما سجد انه لم یرکع قال علیه السلام یمضی فی صلاته حتی یستیقن (الخبر) و اما روایتا فضیل بن یسار و عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه السابقتان حیث اشتملتا علی لسان الإحراز الکاشف عن الأماریه فقد عرفت ما فیهما من الکلام.

و اما روایه بکیر قال قلت له الرّجل یشک بعد ما یتوضأ قال هو حین یتوضأ اذکر منه حین یشک.

و یقرب منها روایه محمد بن مسلم عن أبی عبد اللّه علیه السلام انه قال إذا شک الرّجل بعد ما یصلی فلم یدر أ ثلثا صلی أم أربعا و کان یقینه حین انصرف انه کان قد أتم لم یعد الصلاه و کان حین انصرف اقرب إلی الحق منه بعد ذلک الخبر فیمکن حملهما علی ما حملتا علیه و مع الغض عن ذلک فظاهر قوله هو حین یتوضأ اذکر منه حین یشک اه و کذا قوله و کان حین انصرف اقرب إلی الحق اه و ان کان انها مجعوله جعل الأمارات و انها أماره کاشفه عن الواقع بواسطه غلبه مطابقه العمل لما یعلمه العامل من الاجزاء و الشرائط الواقعیه و هی الکاشفیه النوعیه لکنا إذا راجعنا بناء العقلاء فی أفعالهم و أعمالهم وجدناهم إذا عملوا عملا ذا آثار أو أعمالا

ص: ۲۶۹

متعدده ذات ترتیب ثم زال صوره العمل عن ذکرهم داموا علی ترتیب اثره و لم یتوقفوا و لم یعودوا إلی العمل بإتیانه ثانیا أو باختبار حاله تذکر أو قد عرفت فی أوائل القطع و الظن انهم لا یعملون بطریق من الطرق إلّا باعتبار انه علم و الإذعان بأنه قطع و المفروض فی المقام زوال صوره العمل عن الذّکر فهذا العمل منهم لیس إلّا لکون القاعده عندهم أصلا لا أماره.

نعم إذا سألوا عن ذلک لم یجیبوا إلّا بان الفعل کان منهم علی مجری العاده من الإتیان به من غیر غفله نوعا و بعباره أخری لازم الامتثال العلمی امران حضور صوره العمل عند الاشتغال و حصول الصحه و الأول ملازم للعلم حدوثا و بقاء فمع زوال العلم تزول الصوره لمکان الاتحاد بینهما بخلاف الثانی فان حصول الصحه لازم العلم حدوثا لا بقاء و هو ظاهر فمع زوال الملزوم یزول اللازم الأول دون الثانی و هذا نظیر ما بیناه فی حقیقه أصل البراءه ان جعل العینیه بین العلم و الواقع و کذا بین المعلوم و الواقعی لازمه الارتفاع عند الارتفاع و هو البراءه و مع ذلک فالبراءه أصل لا أماره فکک فیما نحن فیه کون العامل حین یعمل اذکر و اقرب إلی الحق لا یوجب کون القاعده أماره بل لازما من لوازم تحقق العلم حین العمل فافهم ذلک.

و من هنا یظهر ان القاعده مثل سایر الأمارات و الأصول إمضائیه لا مجعوله تأسیسا.

ص: ۲۷۰

و بذلک یظهر معنی الروایتین المشتملتین علی معنی الکاشفیه و یظهر أیضا ان القاعده علی انها أصل من الأصول لیست من الأصول المحرزه کالاستصحاب.

و علی هذا فلو انکشف الخلاف بعد الاعتناء بالشک فی المحل أو بعد عدم الاعتناء به بعد التجاوز عن المحل لم تجز شیئا و

وجب الجرى على وفق ما يقتضيه زياده الجزء أو نقيصته أو فساده فلو شك فى إتيان الركوع فى المحل فأتى به ثم انكشفت الزياده بطلت الصلاه.

خاتمه قاعده الفراغ و ان لم يكن فى موردها استصحاب لكونه شكا فى الوصف فيعود إلى كان الناقصه لكن قاعده التجاوز لا يخلو موردها عن استصحاب العدم و هو استصحاب مخالف كما ان عدم التجاوز لا يخلو من استصحاب موافق و القاعده مقدمه عليه لا محاله و وجهه بعد الإجماع ان تقديم الاستصحاب موجب لخلوها عن المورد فهى متقدمه و ان كان دليل الاستصحاب حاكما رافعا لموضوعها.

أصاله الصحه فى عمل الغير

قوله و أصاله الصحه فى عمل الغير إلى آخره: (١) ملخص القول فيه انه قد استدل على القاعده بالأدله الأربعه

ص: ٢٧١

و عمدتها من الاخبار ما فى الكافى عن على عليه السلام ضع امر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه و لا تظنن بكلمه خرجت من أخيك سوء و أنت تجد لها فى الخير سبيلا. و قوله عليه السلام لا تقولوا الا خيرا حتى تعلموا ما هو (الحديث) و هى تدل على القاعده فى الجمله على ما سيأتى.

و يدل على القاعده أيضا إجماع الفقهاء فى الجمله على ما ادعى و السيره القطعيه من المسلمين فى جميع الأعصار و يدل عليها أيضا بناء العقلاء بحيث لولاه لزم اختلاف النظام و المتيقن من الجميع ما إذا لم يعلم الحامل جهل الفاعل بوجه الصحه و الفساد فى الفعل أو مخالفه اعتقاد الفاعل لاعتقاد الحامل بحيث لا يجتمعان فى عمل.

أقول و ظاهر ان السيره و بناء العقلاء بمعنى ان الإنسان فى مرحله الاجتماع إذا بنى فى حياته على أصل ذا فروع مترتبه عليه حمل العقلاء كل فعل صادر عنه مما يلائم أصله على ما يوافقه حتى يحصل لهم العلم بالخلاف اما بالعلم بجهله بوجه الصحه و الفساد فى فعله و اما بالعلم بمخالفه اعتقاده لاعتقادهم و بالجمله كل واحده من سيره المسلمين و بناء العقلاء فى جريانها مغياه بالعلم بالخلاف و هذا يكشف عن كونها أصلا لا أماره.

فان قلت ان التأمل فى طريقه العقلاء يعطى انهم انما يحملون على الصحه استنادا إلى ظاهر الحال فان الظاهر من حال من يركن إلى أصل ان يعتبره فى أفعاله المتفرعه عليه سواء كان أصلا دينيا أو دنيويا و من

ص: ٢٧٢

المعلوم ان الظاهر كاشف علمى لا وظيفه عمليه فلا مناص عن القول بكونها أماره لا أصلا.

قلت نعم لكن الظاهر انما ينفع بالنسبه إلى الحمل على الصحه عند الفاعل لكشفه عن مطابقه قوله لفعله و اما بالنسبه إلى الصحه عند الحامل فلا كاشفيه له أصلا و هو ظاهر و هذا لا يتم إلّا بكونها أصلا لا أماره و من هنا يظهر أو لا ان الحمل على الصحيح

عند الفاعل أماره عند العقلاء و الحمل على الصحيح عند الحامل أصل عندهم.

و ثانيا ان المعتبر عند المتشرعه من المسلمين مصداق من مصاديق القاعده عند العقلاء لاختصاصها بخصوص الصحه التى عند المسلمين.

و يتفرع عليه ان القاعده غير كاشفه عن الواقع فلا يترتب فى موردها أثر الكشف و الإثبات فمن تكلم بكلام لا يعلم انه شتم أو سلم فالحمل على الصحه لا يوجب وجوب رد السلام فان المعلوم فى المقام هو كلام ما مردد بين الصحيح و الفاسد و القاعده تثبت كونه صحيحا فالمحمول عليه انه كلام صحيح و لا يثبت بها انه سلام.

و يتفرع عليه انه يثبت بها ما يلائم موردها من الصحه فان صحه كل شى ء بحسبه فإذا شك فى صحه بعض اجزاء المركب كانت الصحه الثابته بالقاعده كون الجزء بحيث لا يطرأ على الكل فساد من ناحيته بحيث لو انضم إليه بقيه الاجزاء و الشرائط تم الكل صحيحا و كذا القول فى صحه الشرط و غيره.

ص: ۲۷۳

و ثالثا ان القاعده فى مورد جريانها مقدمه على الاستصحاب و وجهه على ما ذكره الشيخ (قده) ان الاستصحاب المخالف لها اما حكمى أو موضوعى.

اما الاستصحاب الحكمى فحيث كان منشأ الشك فيه هو الشك فى سببيه هذا الفعل و تأثيره رجع إلى الشك السببى و المسببى و بجريان القاعده يرتفع الشك فى ناحيه الحكم المستصحب و اما الاستصحاب الموضوعى فان القاعده إذا جرت فى موضوع كانت مشخصه لها من حيث الصحه و هى كون الشى ء بحيث يترتب عليه الآثار فترتب الآثار أثر الموضوع الصحيح و عدم ترتبها أثر عدم الموضوع لكون عدم السبب عله لعدم المسبب لا انها أثر الموضوع السابق بالاستصحاب.

أقول و ليس ببعيد ان يقال ان الأدله اللفظيه مشعره بان جعل القاعده أو إمضائها انما هو بملاك الامتنان و حفظ حرمه المؤمن و كرامته و لازمه تقدمها على كل أصل غير امتنانى و هذا المعنى و ان لم يحتمله القوم لكنه ليس بكل البعيد هذا.

و رابعا ان القاعده كنظائرها إمضائيه لا تأسيسيه.

ص: ۲۷۴

بحث التعادل و التراجيح

قوله و عليه فلا تعارض إلى قوله و الخصومه إلخ: (۱) فالفارق بين نسبه التعارض و بين ساير النسب من الحكومه و الورود و الظاهر مع الأظهر ان التنافى فى التعارض تناف مستقر بحيث تبقى أبناء العرف و المحاوره متحيره معه بخلاف غير التعارض فان معه و عنده ما يرفع الخصومه بين الدليلين المتنافيين.

و الفرق بين الحكومه و الورود على ما يظهر من كلامه رحمه الله هاهنا و فى بعض المباحث السابقه ان الحكومه رفع أحد

الدليلين موضوع الآخر بتعرض الحاكم لحال المحكوم لسانا و بيانه كميه موضوع المحكوم كما يظهر ذلك من كلام شيخ مشايخنا الأنصارى (قده) حيث قال و الضابط فى الحكومه ان يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرضا لحال الدليل الآخر و رافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض

ص: ۲۷۵

افراد موضوعه فيكون مبينا لمقدار مدلوله مسوقا لبيان حاله متفرعا عليه انتهى و قد صرح فى عده مواضع ان الحاكم رافع لموضوع المحكوم حكما بخلاف الوارد فانه يرفعه حقيقه هذا.

و لكن الحق عدم اعتبار الشرح اللفظى و التعرض اللسانى فى الحكومه الورود و ان الفارق هو ان رفع الموضوع فى أحدهما حقيقى و فى الآخر حكمى بحسب الجعل التشريعى دون الحقيقه و ذلك انا لو فسرنا الحكومه بأنها رفع التعارض و الخصومه بشارحيه الدليل الحاكم فاما ان يكون هذه الخصوصيه داخله فى دليليه الدليل الحاكم غير خارج عنها أو يكون خارجا عن دليليته بان يستصحب معه لفظا يشرح الدليل المحكوم بحيث لو أسقط الشارح بما هو شارح لم ينثلم دليليه الدليل و على الأول فهو مقتضى الدليل من حيث انه دليل أى من حيث مدلوله فالحكم الّذى هو مدلول أحد الدليلين هو الرافع بنفسه لموضوع الحكم الآخر واحد الدليلين انما يرفع موضوع حكم الآخر من حيث رفع موضوعه لموضوع الحكم الآخر و إلّا فالأحكام مع تنافيها فى عرض واحد لا يصح ان يحكم برفع أحدها لموضوع الآخر ثم الموضوع انما يرفع الموضوع إذا كان أحدهما طاردا للآخر معدما له كالوجود و العدم و ذلك اما حقيقه و تكوينا كشرطيه الوضوء للصلاه عند وجدان الماء و شرطيه التيمم عند فقدانه فوجد ان الماء رافع لموضوع الفقدان حقيقه و اما اعتبارا و تشريعا بان لا يرتفع الموضوع حقيقه بل بحسب

ص: ۲۷۶

الاعتبار و الجعل فقط بان يجعله الشارع رافعا لموضوعه تشريعا و ذلك مثل أدله أحكام الموضوعات بعناوينها الأوليه مع أدله الأحكام الواقعيه الثانويه كأدله رفع الحرج و الضرر و الإكراه و الاضطرار امتنانا فان اتصاف الأدله النافيه بعنوان الامتنان يجعل موضوعاتها رافعه للموضوعات الأوليه لكن فى ظرف الجعل و بحسب التشريع فقط لا بحسب الحقيقه.

إذا تمهد هذا فمن الواضح ان هذا الرفع لا يتفاوت حاله و لا يختلف بالبيان اللفظى وجودا و عدما فتقييد الحكومه بوجود بيان لفظى فى الدليل مستدرك بل الحكومه لا تحتاج من اللفظ إلى أزيد مما يحتاج إليه الورود من دليل مبين لموضوعه و محموله هذا.

و على الثانى أعنى ان يكون خصوصيه رفع الخصومه بشرح اللفظ خارجا عن دليليه الدليل فالخصوصيه ح خارجه يمكن ان تفارقه أو تجامعه و ان تلحق بمقابله أو لا تلحق و هذا يؤدى إلى كون الحكومه وصفا طارئا للورود لا نحوا من التنافى مقابلا للورود فربما قارنت الورود أو التخصيص أو التقييد و ربما فارقت الجميع كالتفسير فى غير موارد الأحكام و القوم يأبون عن تجويزه.

على ان الشرح اللفظى المقارن لأحد الدليلين المتنافيين لا يفيد أزيد من التميز بين مصاديق الموضوعين فهو غير رفع الموضوع

للموضوع فان قوله مثلا أكرم العلماء و لا تكرم الفساق و مرادى من العلماء غير

ص: ۲۷۷

الفساق لا يزيد على ان يقول أكرم العلماء الغير الفساق و لا تكرم فاسقا و هذا غير رفع الفساق لموضوع العلماء و هو ظاهر و من هنا يظهر ما فى عباره الشيخ (قده) حيث قال فهو يعنى الحكومه تخصيص فى المعنى بعباره التفسير انتهى.

فقد تبين من جميع ما مر ان الحكومه لا يعتبر فيها أزيد من رفع أحد الدليلين موضوع الآخر حكما لا حقيقه فيختص الورود برفعه إياه حقيقه.

و من هنا يظهر ان ما أورده رحمه الله من الأمثله للورود ليست فى محلها و انما هى نسبه الحكومه.

فاما مثل الأدله النافيه للعسر و الحرج و الضرر و الإكراه و الاضطرار مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانويه مع الأدله المثبته للأحكام بعناوينها الأوليه فمن الواضح ان اشتراكها فى الافراد المشتركه و ان أوهم التنافى بين الطائفتين لكن ورود الأدله النافيه فى مقام الامتنان أعنى كون جعلها جعلا امتنانيا يوجب شمول الأدله النافيه لتلك الافراد و طرد الأدله المثبته عنها فترتفع بذلك موضوعها و يتمالكها الأدله النافيه و هو رفع بحسب الجعل فقط و فى ظرف الاعتبار لا بحسب الحقيقه و لا حاجه مع ذلك إلى توفيق العرف بما انه عرف بل نفس الجعل رافع للجعل.

و اما مثال الأصل و الأماره فالذى ذكر (ره) من تقديم العرف

ص: ۲۷۸

جانب الأماره بلحاظ ان التخصيص بدليل الأماره لا محذور فيه بخلاف التخصيص بدليل الأصل لاستلزامه الدور و قد عرفت فى آخر الاستصحاب انه غير مستقيم و بان الملاك فيه ان الأصل لا مورد له مع الأماره طبعا كما اعترف هو رحمه الله أيضا به هناك و هذا الملاك انما تم بواسطه الجعل لا بذاته حقيقه فجعل الشارع الأماره محرزه للواقع و مؤدى الأصل وظيفه للمتحير يوجب ارتفاع موضوع أحدهما فى ظرف الجعل و الاعتبار من غير ارتفاع واقعى.

فالذى ينبغى ان يقال فى المقام هو ان التنافى بين الدليلين لا يتحقق إلّا بعد اشتراك ما بينهما و إلّا لم يمكن تحقق النسبه بينهما و التنافى من النسب فالدليل الدال على وجوب صلاه الظهر مثلا لا ينافى الدليل الدال على نشر الحرمه بالرضاع إذ لا نسبه بينهما و حيث ان التنافى المبحوث عنه هو التنافى بين الدليلين بما هما دليلان فالتنافى فى الحقيقه بين المدلولين و هما القضيتان الثابتتان بالدليلين من حيث الحكمين فيهما و الجامع المذكور اذن بين الموضوعين.

ثم ان التنافى بين الحكمين اما بالذات كما بين الوجوب و الحرمه مثلا و اما بعرض الموضوعين و القسم الأول اما مع استقرار التنافى أو زواله إذا عرضا على العرف و الأول هو التعارض و الثانى نسبه الظاهر و الأظهر.

و القسم الثانى انما يتصور بتعرض أحد الموضوعين للآخر بطرده

عن مورد نفسه بحسب نفسه و بعباره أخرى يثبت فى مورده عدم المطرود فلا يجتمع معه وجوده و ذلك اما بكون أحدهما مصاحبا لعدم الآخر أو كونه بنفسه عدما للآخر و الأول هو التنافى بالتزاحم كالتزاحم بين دليل وجوب صلاه العصر و وجوب إزاله النجاسه عن المسجد فى وقت لا يسع إلّا أحدهما فان التنافى ح بين الوجوبين بعرض موضوعين كل منهما مصاحب لعدم الآخر.

و الثانى و هو كون أحدهما عدم الآخر اما ان يكون كذلك حقيقه بحسب التكوين أو بحسب الجعل و التشريع.

و الأول هو الورود كما بين دليل شرطيه الطهاره المائيه عند وجدان الماء و دليل شرطيه التيمم عند فقدانه فالوجدان رافع للفقدان و الفقدان يرتفع عنده الوجدان و ليس برافع فيقال: ان أحد الدليلين يرفع موضوع الآخر و لا عكس.

و الثانى هو الحكومه كما بين أدله الأحكام الواقعيه مع أدله الأحكام الظاهريه.

فقد تبين ان أقسام التنافى خمسه:

الأول: التعارض و هو التنافى الموجود بين الدليلين بحسب حكمى المدلولين بالذات مع استقرار التنافى بحيث لو عرض الدليلان على العرف لم يقدر على إزاله التنافى و رفع التحير كما بين المتباينين و العامين من وجه.

الثانى تنافى الظاهر و الأظهر و هو كسابقه غير ان التنافى غير مستقر بحيث لو عرضا على العرف وفق بينهما بجعل أحدهما قرينه على المراد الجدى من الآخر كما بين الظاهر و النص و الظاهر و الأظهر و منه التخصيص و التقييد.

الثالث التزاحم و قد مر فى باب اجتماع الأمر و النهى.

الرابع الورود و هو التنافى العارض للدليلين مع كون أحد الدليلين رافعا لموضوع الآخر و من المعلوم ان البيان اللفظى كالجعل الاعتبارى لا تأثير له فى مورده أصلا لا نفيا و لا إثباتا فلا وجه لا يكال امره إلى نظر العرف المقصور على البيانات اللفظيه.

الخامس الحكومه و هو التنافى بين الدليلين مع كون أحدهما رافعا لموضوع الآخر بحسب الجعل و الاعتبار لا بحسب الحقيقه و قد عرفت ان البيان اللفظى لا تأثير له فى هذا القسم أيضا.

و من آثاره ان الدليل الحاكم لا مورد له من دون الدليل المحكوم فان عنوان الرفع الاعتبارى لا يتحقق من غير تحقق المرفوع فلا معنى لرفع الحكم الضررى من دون ان يكون مسبوقا بحكم يعرض عنوان الضرر لبعض افراد موضوعه من حيث الحكم بخلاف الورود فان الرفع فيه حقيقى تكوينى كما ان الدليل الدال على شرطيه الطهاره المائيه تام و ان لم يتحقق دليل التيمم و لا جعل حكمه.

و من هذا يظهر ان الحاكم بما هو حاكم ليس شأنه الا رفع حكم

ص: ۲۸۱

المحكوم لا- إثبات حكم فى مورده فربما أثبت نفس الدليل حكما كما فى مورد أدله الأمارات فلها حكم غير رفع موضوع الأصول كالحجيه و ربما لم يثبت شيئا بل لو ثبت حكم فانما يثبت بدليل آخر كما فى موارد أدله نفى العسر و الحرج فانها انما ترفع الحرمه الحرجيه فقط و اما إثبات الجواز فبدليل آخر و بذلك يظهر ان إطلاق كلام الشيخ قده فى المقام فى غير محله.

و يتفرع على هذا فرق آخر بين الحكومه و الورود و هو ان من الجائز ان يتقدم الدليل المحكوم على الحاكم بتخصيصه أو تقييده مع حفظ الحكومه اقتضاء إذ من الجائز ان يكون المقصود من جعل الحاكم إثبات حكم فى مورده و يلزمه رفع موضوع دليل آخر بحيث لا- يبقى له مورد فيوجب اللغويه فيتقدم الدليل المحكوم على الحاكم ح دفعا لمحذور لغويه الجعل كما ان الاستصحاب رافع لموضوع قاعده التجاوز فى جميع مواردها على ما مر ثم تقدم القاعده عليه فتجرى هى دونه.

و من هنا يظهر أيضا: ان الدليل الحاكم يجب ان يكون أخص من المحكوم دلاله اما أخص مطلقا أو من وجه إذ لو كان أعم مطلقا أو مساويا استلزم لغويه فى ناحيه الدليل المحكوم مع فرض تأثير الحكومه و هو ظاهر.

و من آثاره ان الدليل الحاكم يتصرف فى المراد الجدى من الدليل المحكوم كالتخصيص من غير ان يتصرف فى المراد الاستعمالى منه فيصير مجازا و هذا بخلاف الورود فان الدليل الوارد لا يتصرف لا فى المراد الجدى من المورود عليه و لا فى المراد الاستعمالى منه.

ص: ۲۸۲

قوله أو كانا على نحو إذا عرضا إلخ: (۱) يريد بهذا القسم و الّذى يليه بيان حقيقه الورود و انه كون الدليلين بحيث إذا عرضا على العرف وفق بينهما بجعل أحدهما قرينه على التصرف فى الآخر أو جعل كليهما قرينه على التصرف فى كليهما أو فى أحدهما المعين.

و فيه أولا ان هذا لا يلائم ما صرح به كرارا ان الورود رفع أحد الدليلين موضوع الآخر فان ذلك وصف لا حق لذات المدلول لا من حيث جهه الدلاله فلا معنى لإرجاع الأمر إلى العرف و انتظار توفيقه إذ العرف لا شأن له الا تشخيص المفاهيم دون تشخيص اقتضاءات أقسام الجعل.

و ثانيا ان هذا القسم من الورود و هو توفيق العرف بينهما بالتصرف فى أحدهما ان كان لجعله الآخر قرينه على هذا التصرف فيكون توفيقه لجعله أحدهما قرينه على التصرف فى الآخر فيتحد مع النسبه بين الظاهر و الأظهر على ما سيجى ء من قوله و لا تعارض أيضا إذا كان أحدهما قرينه على التصرف فى الآخر اه و ان كان التوفيق غير متكئ على القرينه كان فهما من غير دلاله و هو ظاهر الفساد.

و ثالثا ان الشق الأول من القسم الثانى و هو توفيق العرف بجعل كليهما قرينه على التصرف فى كليهما لا مصداق له خارجا فان

لازمه الورود من الجانبين أو ورود المجموع على المجموع و لا مصداق له هذا كله مع ما فى العباره من الاختلال فان ظاهر قوله أو بالتصرف

ص: ۲۸۳

فيهما فيكون اه ان يكون التصرف فى المجموع موجبا لكون المجموع قرينه على التصرف فى المجموع و لا معنى محصل له و كذا لفظ الآخر فى قوله و لو كان الآخر أظهراه زائد مستدرك كأنه من سهو القلم.

قوله إلّا بما أشرنا سابقا و لاحقا اه: (۱) قد عرفت ما فيه فلا نعيد.

قوله و اما بناء على حجيتها من باب السببيه اه: (۲) و اما على ما قدمناه من معنى جعل الحجيه فى الأمارات فهو و ان كان المتوسط بين الطريقيه و السببيه من جعل الحكم الظاهرى فى مورد الأماره مع كون ملاكه هو ملاك الحكم الواقعى لكن الأصل فيه أيضا السقوط ببيان نظير بيان السببيه فان الملاك حيث كان هو الملاك الواقعى بعينه فجهه الحكايه و الإيصال ملحوظه فى الأماره و لا ملاك مع العلم بكذب الحالى.

قوله منها ما دل على التخيير على الإطلاق اه: (۳) أقول اما روايه ابن جهم فصدرها مشتمل على ذكر موافقه الكتاب و السنه و هكذا عن الحسن بن جهم انه قال قلت للرضا عليه السلام تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفه قال ما جاءك عنا فقسه على كتاب اللّه عزّ و جهل و أحاديثنا فان كان يشبهها فهو منا و ان لم يكن يشبهها فليس منا قلت يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقه بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق فقال إذا لم تعلم

ص: ۲۸۴

فموسع عليك بأيهما أخذت و اما روايه الحرث بن المغيره فهى اقرب إلى نفى احتمال الخلاف عن خبر الواحد و حجيته منها إلى التخيير الابتدائى نعم روايه على بن مهزيار لا غبار عليها.

قوله و منها ما دل على التوقف مطلقا اه: (۱) كما فى السرائر عن محمد بن عيسى قال أقرأنى داود بن فرقد الفارسى كتابه إلى أبى الحسن الثالث و جوابه بخطه فقال نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك و أجدادك قد اختلفوا علينا فيه كيف العمل به على اختلافه و الرد إليك فقد اختلف فيه فكتب و قرأته ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه إلينا.

أقول و فى معناه غيره.

قوله و منها ما دل على ما هو الحائط اه: (۲) كروايات الوقوف عند الشبهات و ان كان ورودها فى ضمن اخبار آخر كمقبوله ابن حنظله و غيرها ربما أوجب تفسيرها أو تقييدها.

قوله و منها ما دل على الترجيح إلخ: (۳) مثل مقبوله عمر بن حنظله المرويه فى الجوامع الثلث و غيرها عنه قال سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاه أ يحل ذلك قال

علیه السلام من تحاکم إلیهم فی حق أو باطل فانما تحاکم إلی الطاغوت و ما یحکم له فانما یأخذه سحتا و ان کان حقه ثابتا لأنه أخذ بحکم الطاغوت و من امر

ص: ۲۸۵

اللّه ان یکفر به قال اللّه عزّ و جل یریدون ان یتحاکموا إلی الطاغوت و قد أمروا ان یکفروا به قلت فکیف یصنعان و قد اختلفا قال علیه السلام ینظران إلی من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما فإذا حکم بحکم فلم یقبل منه فانما بحکم اللّه استخف و علینا رد و الراد علینا راد علی اللّه و هو علی حد الشرک باللّه قلت فان کان کل واحد منهما اختار رجلا من أصحابنا فرضیا ان یکونا الناظرین فی حقهما فاختلفا فیما حکما و کلاهما اختلفا فی حدیثکم قال الحکم ما حکم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فی الحدیث و أورعهما و لا یلتفت إلی ما یحکم به الآخر قلت فانهما عدلان مرضیان عند أصحابنا لا یفضل واحد منهما علی الآخر قال ینظر إلی ما کان من روایتهما عنا فی ذلک الّذی حکما به المجمع علیه بین أصحابک فیؤخذ به من حکمها و یترک الشاذ الّذی لیس بمشهور عند أصحابک فان المجمع علیه لا ریب فیه و انما الأمور ثلاثه امر بین رشده فیتبع و امر بین غیه فیجتنب و امر مشکل یرد حکمه إلی اللّه قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک فمن ترک الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم قال قلت فان کان الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم قال ینظر ما وافق حکمه حکم الکتاب السنه و خالف العامه فیؤخذ به و یترک ما خالف الکتاب و السنه و وافق

ص: ۲۸۶

العامه قلت جعلت فداک أ رأیت ان کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب و السنه فوجدنا أحد الخبرین موافقا للعامه و الأخری مخالفا بأی الخبرین یؤخذ قال ما خالف العامه ففیه الرشاد قلت جعلت فداک فان وافقهم الخبران جمیعا قال انظروا إلی ما یمیل إلیه حکامهم و قضاتهم فاترکوه جانبا و خذوا بغیره قلت فان وافق حکامهم الخبرین جمیعا قال إذا کان کذلک فأرجه وقف عنده حتی تلقی إمامک فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات و اللّه المرشد.

و خبر غوالی اللئالی عن العلامه مرفوعا إلی زراره قال سألت أبا جعفر علیه السلام فقلت جعلت فداک یأتی عنکم الخبران و الحدیثان المتعارضان فبأیهما آخذ فقال علیه السلام یا زراره خذ بما اشتهر بین أصحابک و دع الشاذ النادر فقلت یا سیدی انهما معا مشهوران مأثوران عنکم فقال خذ بما یقول أعدلهما عندک و أوثقهما فی نفسک فقلت انهما معا عدلان مرضیان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامه فاترکه و خذ بما خالف فان الحق فیما خالفهم فقلت ربما کانا موافقین لهم أو مخالفین فکیف اصنع قال اذن فخذ بما فیه الحائطه لدینک و اترک الآخر قلت فانهما مما موافقان للاحتیاط أو مخالفان له فکیف اصنع قال اذن فتخیر أحدهما و تأخذ به و دع الآخر.

أقول و هاهنا عده اخبار آخر یدل بظاهرها علی الترجیح غیر انها مختلفه فی عد المرجحات فبعضها قد اقتصر علی ذکر موافقه القوم و

مخالفتهم فقط أو على موافقه الكتاب و السنه و مخالفتها أو اقتصر على موافقه الكتاب و السنه و مخالفتها و موافقه العامه و مخالفتهم و بعضها جمع بين الموافقه و المخالفه الكتاب و السنه و للعامه و الشهره و الشذوذ و لم يرد على ذلك.

قوله فالتحقيق ان يقال اه: (۱) و الّذى ينبغى ان يقال ان المقبوله لا- إشكال ان مورد صدرها حجيه حكم الحاكم فى رفع المخاصمه و المعتبر فيه امران النّظر و ان يكون النّظر فى حديثهم و اثره جعل حكمه حكم الإمام عليه السلام.

ثم قوله قلت فان كان كل واحد منهما يختار رجلا من أصحابنا اه بعد الفرض السابق من غير تعرض لوصف جديد فيهما يدل على كون كل منهما ذا نظر و اجتهاد فى حديثهم.

ثم قوله فاختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم اه يدل على كون منشأ الاختلاف هو الاختلاف فى مدركى حكميهما و ان التعارض هناك لا بين النظرين و لو فى روايه واحده.

ثم قوله قال الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما إلخ حيث أناط الترجيح بالحكم و المرجوحيه به من غير تعرض للروايه يدل على انه ترجيح بين الحكمين بالذات و ان استلزم ذلك ترجيح روايه الحكم الراجح بوجه لكنه للحكم بالذات و من المعلوم ان الحكم و الإفتاء انما جعلت حجه لكشفه عن حكم الإمام واقعا و كشفه عن الواقع بالنسبه

إلى المتحاكم و المستفتى يتقوم بكون مدركه و هو الحديث صادقا حتى لا يكذب و خبره الحاكم المستنبط حتى لا يتخبط و عداله الحاكم حتى لا يكذب و لا يضل المستفتى و المتحاكم و احتياطه و ورعه فى جميع ذلك فالعداله و الفقاهه و الصدق فى الحديث مقومات للحكم و الفتوى و ترجيح الحكم انما هو بمزيته بهذه المقومات فهذه مزايا ترجيح الحكم على الحكم غير مربوطه بترجيح الروايتين المتعارضتين.

ثم قوله قلت فانهما عدلان مرضيان إلى قوله قال ينظر إلى ما كان من روايتهم إلخ شروع فى علاج التعارض بين الروايتين من حيث هما روايتان من غير نظر إلى النّظر و الاجتهاد منهما.

و قوله المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به اه ظاهره ترجيح الحجه على الحجه لا تمييز الحجه عن اللاحجه لكن تعليله بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه اه يدل على ان ترجيح المشهور انما هو لكونه لا ريب فيه لا لأنه لا ريب فيه تعبدا بمعنى جعله حجه كيف ما كان و لا لكونه لا ريب فيه لذاته عقلا بحيث لا يختلف وصفه إذ لا يلائمه الفقره اللاحقه من فرض مشهورين و بيان علاجهما بل لأنه لا ريب فيه بالقياس إلى الشاذ الّذى فى قباله ففيه الريب أى ان مقابلته مع المشهور يجعله ذا ريب فيسقط عن الحجيه فالكلام بالحقيقه مسوق لإسقاطه عن الحجيه لا- لإعطاء مزيه للمشهور و يشهد بذلك قوله و انما الأمور ثلاثه إلخ و تمسكه بقول رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله فالترجيح من باب تمييز الحجه عن اللاحجه لا ترجيح

الحجه على الحجه.

ثم قوله قلت فان كان الخبر ان عنكم مشهورين إلى قوله قال ينظر إلى ما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به اه كذلك لا يزيد على تمييز ما لا ريب فيه عما فيه الريب و يشهد به قوله بعده قلت جعلت فداك إلى قوله ما خالف العامه ففيه الرشاد اه فان الجمع بين المرجحين المميزين كأنه أوهم السائل ان مخالفه العامه غير مؤثره فى ذلك اما موافقه الكتاب و السنه و مخالفتهما فلم يكن ريب فى تأثيرهما فى أصل الحجيه عقلا فان الأحكام المتفرعه على أصل إذا خالفته لم يعتن بها و بحجيتها العقلاء قطعا.

على ان المنع عن الأخذ بخصوص مخالف الكتاب و السنه مما اتفق على روايته الفريقان عن رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و تكاثرت الروايه به عن أئمه أهل البيت عليهم السلام.

و اما موافقه القوم فقد يشك فى حاله فقوله ما خالف العامه ففيه الرشاد اه بيان لكونه وحده مرجحا و قد أخذ فيه وصف الرشاد بنحو قصر الافراد أو التعيين فيكون المطلوب نفى الرشاد عن الموافق للعامه و إثبات الريب فيه كما يشهد به أيضا قوله فى آخر الكلام فان الوقوف عند الشبهات خير اه.

على انه مما لا يساعد عليه بناء العقلاء فى أموراتهم فان الاخبار انما تؤخذ من النقله عندهم إذا لم يحرز دستهم و إلّا فلا وثوق و لا عمل

ص: ۲۹۰

و يطابقه مرفوعه الأرجانى قال الراوى قال لى أبو عبد اللّه عليه السلام أ تدرى لم أمرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامه فقلت لا ندرى فقال ان عليا عليه السلام لم يكن يدين اللّه بدين الا خالف عليه الأمه إلى غيره إراده لإبطال امره و كانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشى ء لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضدا من عندهم جعلوا له ضدا ليلبسوا على الناس (الحديث) و نظير ذلك منقول فى حق بعض الأئمه غيره عليه السلام و هذا ربما صدر عن القوم احتياطا فى الدين بزعمهم لعدهم الشيعه و أئمتهم مبتدعين و مخالفتهم اجتنابا عن طريقه المبتدع هذا.

و أضف إلى ذلك وجود التقيه فى الصدر الأول على أشد ما يكون.

فقد تبين ان اعتباره عليه السّلام هذه الأوصاف الثلث أعنى الشهره و الشذوذ و موافقه الكتاب و السنه و مخالفتهما و مخالفه العامه و موافقتهم من جهه تأثيرها فى حجيه الخبر بالتقديم لا إيجادها مزيه فى أحد الخبرين.

و يظهر بذلك ان لا تنافى بين هذا الخبر و بين ساير اخبار العلاج حيث اشتمل بعضها على الشهره و الشذوذ فقط و بعضها على موافقه الكتاب و مخالفته فقط و بعضها على مخالفه العامه و موافقتهم فقط و بعضها على أزيد من واحد منها و بعضها على الاختلاف فى الترتيب إذ الواحد و الجميع من هذه المزايا الثلث مشتركه فى تقديم الحجيه عقلا من غير تعبد أصلا فالروايه وارده مورد الإمضاء إرشادا إلى ما بنى عليه العقلاء فى المقام

من إسقاط الرجوع عن الحجيه رأسا و التوقف.

و قوله عليه السلام إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك اه يوافق ذلك إذ من المعلوم ان نفس لقاء الإمام من حيث انه لقاء غير رافع للشبهه و انما الرافع بيانه عليه السلام لا نفسه المقدسه و لا بيانه الشفاهى بل مطلق البيان الوارد عنهم عليهم السلام و لو بالنقل.

على ان عده من اخبار الباب بحسب المساق يشعر به بل يدل عليه كما رواه الكشى عن المفضل قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يوما و دخل عليه الفيض بن المختار فذكر له آيه من كتاب اللّه فأولها أبو عبد اللّه فقال له الفيض جعلنى اللّه فداك ما هذا الاختلاف الّذى بين شيعتكم قال و أى الاختلاف يا فيض فقال له الفيض انى لأجلس فى حلقهم بالكوفه فأكاد ان أشك فى اختلافهم فى حديثهم حتى ارجع إلى المفضل بن عمر فيوقفنى من ذلك على ما تستريح إليه نفسى و تطمئن إليه قلبى فقال أبو عبد اللّه أجل هو كما ذكرت (الحديث) و فى عده منها الإرجاع فى رفع الشبهه إلى مثل زراره و محمد بن مسلم و أبى بصير و زكريا بن آدم و نظرائهم.

و فى بعضها تفسير معنى رد الحديث إلى اللّه و رسوله بإرجاعه إلى الكتاب و السنه ففى النهج فى عهد على عليه السلام للأشتر: و الرد إلى اللّه الأخذ بمحكم كتابه و الرد إلى الرسول صلى اللّه عليه و آله الأخذ بسنته الجامعه غير المفرقه» و فى تفسير العياشى عن الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام قال إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب اللّه و على أحاديثنا فان

أشبهها فهو حق و ان لم يشبهها فهو باطل.

و فى الكافى عن أبى حيون مولى الرضا عليه السلام ان فى أخبارنا محكما كمحكم القرآن و متشابها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها و لا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا (الحديث) و بالجمله الإرجاء و التوقف و الرد إلى اللّه و رسوله و إلى الإمام غير التسليم بل هو عرض الشبهه على ما ترتفع به الشبهه و لا يتفاوت فيه البيان الشفاهى و البيان النقلىّ فلا وجه لدعوى ان المقبوله مختصه بزمان الحضور لا الأعم.

و بذلك يظهر ان لا تعارض بين هذا الخبر و ما يوافقه عن اخبار التوقف و بين الاخبار الداله على التخيير الابتدائى فان التخيير راجع إلى مرتبه العمل بخلاف التوقف فانه ناظر إلى مرحله العلم و التصديق و لذا ربما لم يناف التوقف الاجتماع مع ساير المراتب كما فى روايه الاحتجاج عن سماعه قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به و الآخر ينهانا قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل عنه قلت لا بد ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما خالف العامه (الحديث) فالاخبار لا تنافى ما بنى عليه العقلاء من التوقف علما و التخيير عملا.

و اما اخبار الاحتياط فلسانها لا يقضى بأزيد من حسن الاحتياط المطلق فى جميع الموارد من غير اشعار بكونه من أسباب العلاج.

و اما مرفوعه زراره فان كان المراد فيها بترجيح المشهور على

ص: ۲۹۳

المشهور بالأعدليه و الأوثقيه التميز فى مورد يجعل أحد المشهورين الآخر ذا ريب فيسقط عن الحجيه كانت موافقه للمقبوله و إلّا فهى روايه شاذه تبطل نفسها نفسها فتبين من جميع ما مر ان لا تعارض بين اخبار الباب أصلا و انها متفق فى معنى واحد من غير تعارض و هو الإرشاد إلى ما بنى عليه العقلاء فى تعارض الخبرين بينهم من التوقف فى مقام الحكم و التخيير فى مقام العمل.

قوله كما هو موردهما اه: (۱) كون مورد المرفوعه هو التخاصم و التنازع فيه خفاء.

قوله لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه اه (۲) فيه ما مر نعم هى مختصه بصوره احتمال الوصول إلى بيانه عليه السلام أعم من الشفاه و النقل و لذا ما ارجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح لا لما ذكره المصنف ره.

قوله لكفايه إراده المختار اه: (۳) ليس المراد به ان الإراده مرجحه بذاتها كما قيل بل ان الإراده لا تخلو من مرجح علمى فى ظرفها و ليس من اللازم مطابقته لمرجح الخبر و هو ظاهر فمن الممكن ان تتعلق الإراده بفعل المرجوح مستنده إلى مرجح آخر غير ما فى الخبر و دعوى ان لا مرجح للفعل الا ذلك مجازفه قوله و لا يخفى ما فى الاستدلال بها إلخ: (۴) قد عرفت فيما مر ضعف هذه المناقشات فارجع نعم اشتمال الروايات

ص: ۲۹۴

على مثل الأعدليه و الأورعيه مما يوهن أصل الاستدلال.

قوله مع ما فى عدم بيان الإمام الكليه: (۱) هذا وارد على أصل القول بالمرجحات فهو مشترك الورود بين من يرى التعدى عن المرجحات المنصوصه و من يرى الاقتصار عليها.

قوله و ما فى امره عليه السلام بالإرجاء: (۲) إذ لو كان ترجيح بغير المرجحات المنصوصه كان عليه عليه السلام بيانه قبل ذكر الإرجاء فهو مدفوع بالإطلاق. و فيه ان المرجحات الراجعه إلى كاشفيه الروايه جميعها راجعه إلى الصدق و الوثوق و قد ذكرهما و اما نحو الشهره الفتوائيه و الأوليه الظنيه فالأوّل غير محقق المصداق فى زمان الحضور و الثانى غير مؤثر لعدم حجيه الظن.

قوله بل إلى كل مزيه اه: (۳) هذا انما يتم لو كان للتعدى وجه غير كون ملاك الترجيح قوه دليليه الدليل و كاشفيته.

قوله بملاحظه التحير فى الحال اه: (۴) لو كان التنافى الابتدائى موجبا لشمول الروايه للظاهر و الأظهر كان موجبا لشمولها لمورد الورود و الحكومه أيضا و الجواب الجواب.

قوله أو للتحير فى الحكم واقعا اه: (۵) يدفعه عدم التعرض فى الجواب لهذه الجهه أصلا و بذلك يدفع الاعتراض التالى أيضا.

ص: ۲۹۵

قوله بخلاف العكس إلى قوله بوجه دائر اه: (۱) الدور معى غير حقيقى على ما عرفت نظيره فى تقديم الأماره على الأصل فى آخر الاستصحاب و الكلام هاهنا نظير الكلام هناك.

قوله يشكل الأمر فى تخصيص الكتاب إلخ: (۲) قد عرفت فى مبحث القطع ان العلم شأنه التنجيز و ان كل ما يتعلق بالتكليف و يتم به امره فهو راجع إلى مرتبه الفعليه يجب تحققه قبله و إلّا لم يتحقق فعليه التكليف و على هذا فلو فرض مقارنه إظهار تكليف ما بمفسده ملزمه أو إخفائه بمصلحه ملزمه كان لازمه عدم بلوغ التكليف قبل انقضاء المانع إلى مرتبه الفعليه هذا.

و الّذى ينبغى ان يقال فى المقام ان الأدله متراكمه على إكمال الدين قبل رحله النبى صلى اللّه عليه و آله و لازمه اشتمال الكتاب و السنه على كل حكم شرعى و ما يحتاج إليه ذلك من البيان ثم اختفاء بعض ذلك بعد رحله النبى صلى اللّه عليه و آله انما هو لأمور خارجه غير راجعه إلى ناحيه الشارع و من الثابت المقرر فى محله أيضا ان الإمام وظيفته بيان الأحكام دون التشريع و على هذا فلا يكون تأخر التخصيص الواقع فى كلام الإمام عن عمومات الكتاب و السنه من قبيل تأخر البيان عن وقت الحاجه بل من قبيل البيان لما خفى من الدين لأسباب خارجيه و علل اتفاقيه فلا إشكال من رأس.

فان قلت ان الأصحاب يعاملون مع كلمات الأئمه معامله الكلام المشرع دون الكلام الحاكى عن التشريع كما تراهم يستفيدون

ص: ۲۹۶

خصوصيات الجعل من خصوصيات ألفاظ الروايه.

قلت لا يدل ذلك على أزيد من دعوى الاتحاد و المطابقه بين الحاكى و المحكى و التفسير و المفسر.

فان قلت ان عده من الروايات يدل على ذلك كما استدل فى بعضها على ذلك بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أطيعوا اللّه و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم (الآيه) و غير ذلك.

قلت لا يدل ذلك على أزيد من افتراض طاعه الإمام فيما يقول كالرسول و اما ان وجهه ثبوت مقام التشريع فى حقهم أو حق الحفظ و البيان فلا دلاله فيها على ذلك لو لم يدل التمسك بالآيه على الثانى على انها اخبار آحاد معارضه بأخرى و لا يركن إليها فى أصول المعارف الدينيه و هو ظاهر.

و يتبين بذلك كله ان لا معنى لنسخ الكتاب بالروايات الوارده عن الأئمه عليهم السلام.

و اما نسخ الكتاب بالسنه النبويه فهو و ان كان جائزا بالنظر إلى مثل قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا.

(الآيه) حيث يقضى بكون حكمه صلى اللّه عليه و آله حكمه تعالى فجواز نسخ الكتاب بالكتاب يقضى بجواز نسخ الكتاب

بالسنه لكن الخبر المتفق على نقله بين الفريقين عن النبى صلى اللّه عليه و آله فى نفى صدور ما يخالف الكتاب عنه صلّى اللّه عليه و آله يدل على نفى نسخ الكتاب بالسنه بلا ريب و هو

ص: ۲۹۷

الظاهر من مثل قوله تعالى و انه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد (الآيه) إذ إطلاقه يشمل إتيان الباطل من غير القرآن إليه سواء كان من غير اللّه سبحانه أو من جانبه تعالى بغير القرآن كالحديث القدسى و السنه النبويه أو كتاب آخر ينزل بعد القرآن فينسخه و اما النسخ لبعضه ببعضه الآخر فلا يكون من قبيل إتيان الباطل بل تحديد البعض للبعض و مثله قوله تعالى انا أنزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شى ء (الآيه) فتبين ان القرآن لا ينسخ بغيره مطلقا.

قوله و لأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى اه: (۱) و هذا بالحقيقه يرجع إلى الاصطلاح بتسميه تقييد كل إطلاق استمرارى بالنسخ و ان لم يشتمل على حكم فعلى ثابت حدوثا فيرجع النزاع لفظيا و من الممكن ح ان يصدق النسخ على كل تخصيص منفصل فتدبر فيه.

قوله لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقيه اه: (۲) قد عرفت ان وجه جعل الطرق و الأمارات إلحاقها بالقطع و جعل الجميع بجعل واحد و على هذا فحال الخبر المظنون الصدور المتعين حمله على التقيه حال مقطوع الصدور من غير فرق.

قوله فقضيه القاعده فيها و ان كانت ملاحظه إلخ.

(۳) الأولى بناء المسأله على مسأله الظاهر و الأظهر بان يقال لا إشكال

ص: ۲۹۸

انه إذا ورد عام و خاص مثلا كان بناء العرف على أخذ الخاصّ قرينه على التصرف فى العام إلّا إذا كان العام بمدلوله آبيا عن التخصيص بان لا يكون الخاصّ أظهر من العام فلو فرض دليلان متباينان ثم تأيد أحدهما بعام كقوله أكرم العلماء و أكرم زيد أو لا تكرم زيدا فهل النسبه بين الخاصّ المنافى و العام نسبه الظاهرين أو نسبه الظاهر و الأظهر فعلى الأول يقدم الخاصّ الموافق لتأييده بالعامّ و يطرح المخالف و على الثانى يبقى التعارض و الظاهر من بناء العرف عد المقام من قبيل الظاهرين.

و على هذا فأخبار طرح مخالف الكتاب يشمل الدليل المخالف فيما نحن فيه إذ ملاك عدم شمولها لمورد العام و الخاصّ و المطلق و المقيد هو كونهما من مصاديق الظاهر و الأظهر عند العرف و قد عرفت ان ما نحن فيه ليس من مصاديقه فلا مانع من شمول الاخبار المذكوره له.

و من هنا يظهر ان الاستدراك بقوله اللهم إلّا ان يقال إلى آخر ما قال لا ينفع شيئا و الحمد للّه.

ص: ۲۹۹

مباحث الاجتهاد و التقليد

قوله لوضوح انهم ليسوا فى مقام بيان حده اه: (۱) مجرد اتفاق الباحثين فى مصاديق المحدود لو فرض لا يوجب الاتفاق فى حقيقه المحدود حتى يلزمه كون الحدود المختلفه المذكوره من قبيل التعريف اللفظى فان الاتفاق فى مصاديق نوع الإنسان مثلا لا- يوجب الاتفاق فى حقيقته حتى تكون حدوده المختلفه المذكوره تعريفات لفظيه و هو ظاهر و يكشف عن اختلافهم على خلاف ما يقوله ره بحثهم فى التعريف طردا و عكسا.

و كيف كان فهذا منه رحمه الله جرى على ما جرى عليه فى موارد التعريفات الموورده فى هذا الفن انها تعريفات لفظيه و شروح للأسماء على ما يعتوره أهل اللغه فى بيان معانى الألفاظ و قد نبهنا مرارا ان شرح الاسم غير التعريف اللفظى و الدليل عليه ان الحدود الحقيقيه المشتمله على جميع الاـجزاء الذاتيّه لو فرضنا ارتفاع الوجود عن محدوداتها عادت مفاهيم فقط مثل مفاهيم التعريفات اللفظيه كالبشر و الحيوان الناطق

ص: ۳۰۰

مثلا- بالنسبه إلى الإنسان و من الضرورى ان بينهما فرقا من حيث انا إذا جددنا فرض وجود المحدود عادت الحدود حدودا حقيقيه للمحدودات دون التعريفات اللفظيه.

قوله ضروره عدم الإحاطه بها بكنهها اه: (۱) قد حقق فساده فى محله.

قوله أو بخواصها الموجبه لامتيازها عما عداها اه: (۲) هذا من أعجب الاشتباه إذ ليس للأشياء الا الذاتيات و الاعراض الخاصه و العامه و إذا فرض عدم العلم بشى ء بذاتياته و خواصها و الفرض تحقق علم ما كان العلم بالأشياء بأعراضها العامه الغير المقتضيه لتميزها عما عداها فلم يتميز شى ء عن شى ء فى التصورات و لا موضوع عن محمول و بالعكس فى التصديقات فلم يحصل علم بشى ء و قد فرض خلافه هف و الشى ء أيضا لا يكون أعم من شى ء و لا أخص الا بتميز و الفرض خلافه هف.

قوله فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجه عليه اه: (۳) الأولى ان يراد بالحجه الحجه على المستنبط بالفعل دون مطلق الحجه فان الحجه الواحده ربما حصلت لفقيه فعلم بها حكمه الفعلى و حصلت لآـخر و خاصه بمرور الزمان و لا تراكم الأنظار فلم يعلم بواسطته الحكم الفعلى فى حقه و حصلت لثالث غير بالغ مرتبه الاجتهاد فى الزمانين جميعا فلم يحصل له علم بحكمه الفعلى أيضا و هو ظاهر.

و اعلم ان الاجتهاد حيث لم يرد بلفظه فى لسان الأدله و هو بعينه

ص: ۳۰۱

موضوع فى الشرع لأحكام كوجوب العمل بما ادى إليه و نفوذ الحكم و وجوب رجوع المقلد إليه و غير ذلك فالأولى تجريد مفهومه بحيث ينطبق على موضوع تلك الأحكام.

فنقول: ان من المعلوم ان مراد الشارع و غايه الجعل الشرعى هو متن أفعالنا التى ينطبق عليها المجعولات الشرعيه بحيث لو فرض صحه تحقق الأفعال عقيب جعل الشارع من غير واسطه أصلا كالتبليغ و الوصول و العلم و القواعد العقلائيه المتوسطه ثم المراد

من غير تخلل واجب زائد و إذ كان الواجب هو متن الفعل فالذى يتوقف عليه الفعل من حيث انه إرادى هو العلم لكن لا كل علم بل العلم الجزئى الّذى ينطبق عليه الفعل الجزئى دون الكلى الّذى له افراد كثيره.

و كيف ما كان فلو حصل هذا العلم أو الاعتقاد الجزئى فى جميع المجعولات أو فى بعضها بنفسه مع فرض فقدان جميع ما يتوقف عليه كان المطلوب حاصلا فالمعتبر هو حصول هذا العلم الجزئى المنطبق عليه العمل الّذى يوجب تنجز التكليف سواء حصل معه ساير العلوم المتعلقه بسائر الأعمال أو لم يحصل إذ الّذى يفرض حصوله لمن له ملكه التحصيل مثل ما يحصل لغير ذى الملكه من التنجيز و لا حاجه فى العمل إلى أزيد من علم منجز و المراد بالعلم ما يعد عند العقلاء علما منجزا.

إذا عرفت هذا فان كان المراد بالاجتهاد ترتيب المكلف المقدمات العقلائيه التى ينتج العلم بالتكليف المتوجه إليه كان واجبا عقلائيا لمن

ص: ۳۰۲

يقتدر عليه فى بعض التكاليف أو جميعها هو من مصاديق وجوب تحصيل العلم بالتكليف المولوى و ان كان المراد غير ذلك بل شيئا يسمى باستفراغ الوسع أو بملكه الاستنباط فلا أثر منه فى الأدله و لا موجب للالتزام به.

فان قلت ان الاجتهاد ربما ادى إلى ما ليس بعلم و لا علمى كمؤدى الأصل العملى من وظيفه المتحير.

قلت التكليف الفعلى و لو بحسب الوظيفه معلوم لا محاله.

قوله و التجزى هو ما يقتدر به إلخ: (۱) ظاهر تقابله مع المطلق و تناظره كون التجزى أيضا ملكه كالمطلق كما يظهر ذلك أيضا من كلامه الآتى فى التجزى و ح يتوجه عليه المنع و سنده ما مر من الكلام فى معنى الاجتهاد.

قوله و هذا بالضروره اه: (۲) هذه مقدمات صحيحه لكنها انما تنتج حصول الاقتدار لا ملكه الاقتدار و هو ظاهر و نظيره مسبوقيه حصول الملكه بحصول التجزى فان كل ملكه أى صفه راسخه متعذره الزوال أو متعسرتها انما تحصل بعد تكرر الأحوال أى الصفات القابله الزوال و الأفعال الزائله و لا يلزم من ذلك كون الأحوال راسخه كالملكه و هو ظاهر.

و نظيره أيضا قوله أخيرا و بساطه الملكه و عدم قبولها التجزئه لا يمنع من حصولها بالنسبه إلى بعض الأبواب إلى آخر ما قال ره.

ص: ۳۰۳

قوله للزوم الطفره اه: (۱) الطفره قطع المتحرك المسافه من غير قطع اجزائها أو بعضها و لازمه كون ما وقع فيه الطفره تدريجى الحصول غير مستقره فلا معنى للطفره فى الأمور الثابته الراسخه الغير المتغيره و الملكات من هذا القبيل فلا معنى لإثبات سبق الملكه بالحال بلزوم الطفره.

قوله إلّا ان قضيه المدارك حجيته اه: (۲) و اما على ما استفدنا عليه حقيقه الاجتهاد فالامر أوضح.

قوله فلو كان غرضهم بالتصويب اه: (۳) أقول قد عرفت فيما مر ان الأحكام غير موجوده فى الواقع حقيقه بل أمور اعتباريه قائمه الذات بالمعتبر و ما كان هذا شأنه فهو غير محققه فما يتصور من أحكام واقعيه غير متغيره عما وقعت عليه اعتبار ثان تال للاعتبار الأول و قد عرفت أيضا ان كون التكاليف و الأحكام بحيث لا يترتب عليها آثارها من انبعاث المكلف و كذا ترتب ما يترتب عليه يوجب ان يكون الملاك الّذى يقتضى تحقق التكليف و جعله مقتضيا لجعل العلم و العلمى طريقا إلى التكليف فملاك الحكم القائم بالجاعل هو الملاك لجعل العلم و العلمى طريقا كاشفا عن التكليف و قد عرفت ان معنى جعل الطريق جعل العينيه بين الطريق و الواقع و لازمه كون مؤدى الطريق و القضيه الواقعه فى هذا الظرف عين التكليف المظروف للواقع و لازم ذلك اتساع وجود التكليف الواقعى بحيث ينطبق على الحكم الفعلى

ص: ۳۰۴

الّذى فى مورد الطريق مطلقا سواء وافق الواقع أو خالفه فان معنى طريقيه الطريق ان لا شأن لها إلّا إراءه الواقع فما يريه الطريق من حيث هو طريق هو التكليف الواقعى الواحد الّذى جعله الشارع مع بقائه من حيث نفسه على واقعيته.

فان قلت لازم ذلك ان يترتب آثار الحكم الحقيقى و التكليف الواقعى أيا ما كان على الحكم الظاهرى عند المخالفه فعند كون الحكم الواقعى حرمه و الظاهرى وجوبا مثلا يترتب عليه العقاب و الثواب معا و هو التزام بما لا يلتزم به أحد إلى غير ذلك من المفاسد فى التجزى و نحوه.

قلت كلا فان هذه العينيه لا تؤثر أثرا الا كون التكليف الّذى فى مورد الطريق تكليفا فعليا ذا إلزام فعلى حفظا للملاك الأولى بنحو الأكثريه دون الدوام فان هذه العينيه اعتباريه غير حقيقيه و الاعتبار كما عرفت مرارا إعطاء حد شى ء لشى ء لغايه ترتب آثار الشى ء الأول للثانى و انما اعتبر فيما نحن فيه كون التكليف الفعلى عينا للتكليف الواقعى ليحفظ بنحو الأكثريه الملاك الّذى يحفظه التكليف الواقعى بنحو الدوام و لم يجعل العينيه بفرض ان يترتب عليه عقاب الواقع أو ثوابه أو نحو ذلك.

فان قلت فيلزم على ذلك وقوع الحكم الظاهرى فى عرض الحكم الواقعى لا فى طوله فيكون حكما واقعيا مثله و هو خلاف الفرض.

قلت جعل مؤدى الطريق عين الواقع اعتبارا انما يوجب كون

ص: ۳۰۵

المؤدى عين الواقع فى ظرف اعتباره لا مطلقا و بعباره أخرى يوجب تحقق الحكم الواقعى مع الحكم الظاهرى فى مرتبه الحكم الظاهرى دون العكس فمرتبه كل منهما محفوظه.

فان قلت هذا الّذى ذكر انما يتم فيما بين الحجج الطريقيه و الواقع و اما فيما بين الحجج الظاهريه كالبراءه و الاستصحاب و التخيير و بين الواقع فلا وجه صحه لها.

قلت قد عرفت فى أوائل الظن ان حال الأصول العمليه بالنسبه إلى الحجج العلميه قريب من حال الحجج العلميه بالنسبه إلى

الواقع غير ان النسبه بين الواقع و الحجج العلميه هى الورود و بين الحجج العلميه و الأصول هى الحكومه بالبيان الّذى أوردناه فى محله.

إذا عرفت هـذا علمت ان من الممكن ان يـدعى ان ما أدت إليه الطرق و الأمارات على كثرتها هو حكم اللّه الواقعى على وحدته إذ من المعلوم ان الآخـذ بـالحكم الظـاهرى الفعلى أخـذ بحكم اللّه و مطيع له و لو لاـ ذلك لم يجعل الطريق و يكون ح الاخبار النـاطقه بكون حكم اللّه الواقعى واحـدا مشتركا بين العالم و الجاهل ناظره إلى المرتبه و هو الحكم الواقعى فى نفسه من غير نظر إلى التوسعه المذكوره.

قوله و يكون غير منجز بـل غير فعلى اه: (١) هـذا منـاقض ظاهرا لما ذكره فى مباحث القطع و الظن من كون الحكم الواقعى فعليا مطلقا سواء أصاب الطريق أو أخطأ.

ص: ٣٠۶

قوله أو الاحتياط فيها اه: (١) وجه عدم ذكر التقليد معه غير ظاهر لكونه جاهلا ح و شأنه الرجوع إلى العالم نعم بناء على انحصار مدرك التقليد فى الأدله الشرعيه يمكن توهم ابتنائه على مسأله المشتق.

قوله و ذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الأول اه: (٢) قد عرفت ان لا فرق بين الأحكام التى فى موارد الطرق بين ان يكون الطريق هو العلم أو الطريق العلمى و ان هناك حكما ظاهريا طريقيا على جميع التقادير.

قوله و هو أخـذ قول الغير للعمـل به اه: (٣) لاـ ينبغى ان يرتـاب فى ان وجوب تقليـد غير المجتهـد فى الأحكام سواء كان وجوبا شرعيـا أو عقليـا كنفس التقليـد من الاعتبـارات العقلاـئيه المحصـله عنـدهم و انما الكلام فى معنى التقليـد الّـذى هو الاتباع دون التقليـد بمعنى حكـايه الفعـل من غير جـد إذ الإـراده المتعلقه بالحكايه ح بحيث تكون هى الغايه يمتنع تعلقها بالفعل لغايه نفس الفعل و اما التقليد للغير بمعنى اتباعه فالاتباع لا يجامع الاسـتقلال و من المعلوم ان المتبع مسـتقل فى فعل ما اتبع فيه أو اعتقاده و إلّـا لـم يكن فعله أو اعتقـاده و هف بل لو كان فعـدم اسـتقلاله انما هو فى العلم الّـذى ينتـج الفعل أو الاعتقاد كمن يشـرب دواء خاصا لعلمه بوجود مرض خاص ينفعه ذلك ثم يشربه من به ذاك المرض مع جهله بسببه اتباعا

ص: ٣٠٧

للعالم و على هذا فمجرد تحصـيل العلم بما عند العالم من العلم ليس من الاتباع فى شـى ء لوجدانه الاسـتقلال و كذا نفس العلم فـان المتعلم الآخـذ به غير تابع البته فالاتباع عنوان للعمل الجوارحى أو الجوانحى من حيث عـدم اسـتقلال الفاعل التابع فى العلم الّـذى هو منشائه و لا يتحقق الاتباع بمجرد عـدم سؤال الـدليل على العمل أو أخذه و تعلمه و لا بعمل ينطبق على عمل من حيث انه مطابقه فقط بل هو تطبيق العمل بعمل الغير من حيث جعله ناشئا عن العلم الّذى عند الغير.

و من هنا يظهر ان إطلاق تعريفه رحمه الله حيث يشمل أخذ قول الغير و رأيه من غير عمل فى غير محله فالتقليد أخذ قول الغير و العمل به.

قوله يكون بديهيا جليا فطريا: (۱) الأولى بالنظر إلى الأصول المتقدمه ان يقال: ان رجوع الجاهل إلى العالم فى الجمله من البناءات العقلائيه التى يعرفها الكل من غير جهل و إلّا لزم الرجوع فيه إلى العالم فيكون البناء لغوا لتأديته إلى دور أو تسلسل فى التقليد و ذلك ان القضايا الاعتباريه خارجه عن البديهيات موضوعا و امتناع الدور و التسلسل انما هو فى الحقائق لا غير.

قوله و هو الأقوى للأصل و عدم دليل على خلافه اه: (۲) المراد بالأصل هو الأصل المذكور و هو أصاله عدم الحجيه عند الشك فى حجيه شى ء فالأصل عند الشك فى حجيه قول المفضول عند معارضته قول الفاضل عدم حجيته هذا و اما كون خلافه مما لا دليل

ص: ۳۰۸

عليه فممنوع لبناء العقلاء على ذلك فانهم لا يختلفون فى أقسام الأفعال و أصناف الاحتياجات إلى أصحاب الصناعات فى الرجوع إلى الخبره مع وجود من هو أشد خبره و هو معلوم عندهم.

فان قلت لكنهم فى موارد الأهميه يقتصرون على الرجوع إلى الأعلم دون غيره و من المعلوم ان الأحكام ذوات أهميه.

قلت نعم لكن فيه أولا ان هذا البناء منهم ليس مقصورا على الجاهل بل العالم منهم يرجع أيضا إلى من هو أعلم منه كالطبيب فى المريض المهم مرضا و لا يمكن القول فيما نحن فيه بمثله إذ لا يجوز رجوع المجتهد إلى من هو أعلم منه إجماعا.

و ثانيا ان ما نحن فيه ليس من صغريات تلك الكبرى فان الأهميه فى الأحكام انما هى من حيث ترتب الثواب و العقاب و اما الأحكام الظاهريه الفعليه المأخوذه عن المجتهد فالأعلم و غيره فيها سواء.

قوله و لم يعلم انه القرب من الواقع اه: (۱) فمن المحتمل انه رفع تحير الجهل لا رفع أصله إذا لاتباع لا يرفع الجهل و الأقربيه إلى الواقع ما لم يعنون بعنوان نفس الواقع لم ينفع فى سوق الجاهل إلى نفسه إذ لا بناء عندهم على ذلك.

قوله و الأصل عدم جوازه اه: (۲) الظاهر إرجاعه إلى أصاله الاشتغال و ان العمل على طبق فتوى الميت لا يبرئ الذّمّه عن اشتغالها اليقينىّ و اما إرجاعه إلى الشك فى

ص: ۳۰۹

حجيه قول الميت و الأصل عدمها فلا يلائمه نفى القول عن الميت.

قوله لعدم بقاء الرّأى معه اه: (۱) عليه منع ظاهر فان للآراء و الأقوال عندهم ثبوتا فى أنفسها لا يختلف باختلاف الأحوال بالموت و الحياه نعم ربما أمكن ان يقال ان رجوع الجاهل إلى العالم لا يصدق مع الموت.

قوله بأنه قضيه استصحاب اه: (۲) الظاهر ان يقال ان التقليد أو لا حيث كان مصداقا لرجوع الجاهل إلى العالم و معنونا بعنوان رفع الحيره فلا حيره معه فى العمل لو عمل به و هذا مما يساعده بناء العقلاء فانهم فى مثل هذا المورد من موارد أعمالهم يعدون

أنفسهم مخيرين فی الرجوع إلی الاحیاء من أهل الخبره و البقاء علی ما کانوا یعملون به من قول الأموات.

قوله و فیه منع السیره اه: (۳) و علی المنع منع ظاهر فان من المعلوم ان الاجتهاد لا ینتظم النظام بدونه فان موارد الأعمال علی اختلاف الأشخاص و الأزمنه و الأمکنه و الأحوال إلی ما لا نهایه له لا یمکن تلقیها جمیعا من مشرع الحکم إلّا بنحو الاجتهاد و من المعلوم أیضا عدم إمکانه لکل أحد حتی القروی و البدوی و النساء و الصبیان و الضعفاء و لم یؤثر و لم ینقل ان أهل أحد من الرّواه من صبیته و عیاله و خدمه رجعوا إلی أحد من الاحیاء بعد موته فیما أخذوا منه و لو کان لبان قطعا.

ص: ۳۱۰

و هذا آخر الکلام فی الحاشیه و اللّه المستعان و له الحمد تم لیله الاثنین ثالث شهر رجب من سنه ۱۳۶۸ کتبه الفقیر إلی اللّه عزّ اسمه محمد حسین الطباطبائی نزیل قم المشرفه.

تعریف مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم
هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ
الزمر: ۹

المقدمة:
تأسّس مرکز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:
نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.
وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:
نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام
تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة

تنزيل البرامج المفيدة فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين فى الحوازت العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فى ملفات الكترونية

السياسات:
مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات
الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:
طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية
افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com
إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...
الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها
تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms
إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس
إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين
إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛
١.JAVA
٢.ANDROID
٣.EPUB
٤.CHM
٥.PDF
٦.HTML
٧.CHM

GHB.٨

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.

مركز القائمية للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹