حاشية الكفاية

من مصنفات

العلامة المحقق المدقق

المفسر الكبير

آية الله السيد محمد حسين الطباطبائي

أعلى الله مقامه الشريف

المجلد الثاني من كتاب

حاشية الكفاية

من مصنفات العلامة المحقق المدقق

المفسر الكبير

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

آية الله السيد محمد حسين الطباطبائي

أعلى الله مقامه الشريف

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

فی احکام القطع

قوله لاشبهة فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلا الخ :

کل ذی شعور عن الحیوان ونخص من بینها الانسان بالقول مبدء لافعال نوعیة یرجع عامتها الی فعل او ترک منتزع عن فعل مرتبطة بامور حقیقیة خارجیة لایجد فیها کلها الا الخارج من غیر ان یحس بشیء آخر .

غیر انه ربما اشتبه عنده الامر الخارجی بخفائه وتردده وربما وجد الخطاء فیها فعندئذ یحس بالشك والظن والوهم فانتبه انه غیر واجد للخارج بعینه بل ان بینه وبین الخارج عند وجدانه الخارج وصفا وجدانیا هو العلم وانه کان انما یتحرک ویسکن لاعلی طبق الخارج بلاواسطه بل علی طبق الوصف المسمی بالعلم من غیر ان یشعر و یحس بوجوده فی البین حرکة وسکونا اضطراریا .

ومن المعلوم ان الانسان لایصدر عنه فعل ولا یقتحم امرا الاعن

اذعان لزومه و وجوبه لمكان الارادة فهذا الحكم الاعتبارى الذى كان الانسان يعتبره للامور بما انها فى الخارج انما كان يعتبره لها بماهى معلومة وهويتوهمها خارجية عينية اى انه كان يعطى للامر المعلوم بما هو معلوم حكم الامر الخارجى بماهو موجود فى الخارج وللعلم حكم الخارج وهذا هو الاعتبار فمطلق وجوب الجرى على وفق الاحكام الخارجية الذى ينحل اليه جميع التكاليف العامة العقلية والخاصة المولوية ينتقل بحسب الوهم الى المعلوم اوان وجوب الجرى ينتقل الى مرحلة العلم انتقالا يضطر الانسان الى اعتباره فهذا الوصف الذى للعلم اعنى وجوب الجرى على وفقه اعنى الحجية تطرق اليه الاعتبار مرتين

احديهما من حيث نفسه حيث ان هذا الوجوب نفسه معنى اعتبارى غير حقيقى واتصاف الخارج بهادهمى لا حقيقى وان كان الانسان يصور لهذه المعانى الاعتبارية واقعية فى نفس الامر كما يجد الامور الحقيقية موجودة ثابتة فى الخارج ونفس الامر .

وثانيتهما من حيث اعطاءما يعتقده حكما للواقع للعلم وحكم الموجود فى ظرف الواقع للمعلوم الموجود فى ظرف العلم هذا .

فظهر بذلك ان حجية العلم اعتبارية مجعولة ومن هنا تبين فساد الوجوه التى ذكروها على كون القطع حجة بالذات غير قابلة للجعل اثباتا ونفيا .

منها ان القطع طريق الى الواقع كاشف عنه بنفس ذاته اذ القطع من حيث هو قطع مرآت محض لا استقلال له فى قبال متعلقه .

وفيه انه خلط بين كاشفية القطع وحجيته اذ الحجية سواء فسرت بوجوب الجرى على وفقه او كونه قاطعا للعذر او كونه وسطا لاثبات حكم متعلقه معنى اعتبارى غير كون القطع انكشاف الواقع كما عرفت واما كون القطع فانيا فى متعلقه غير مستقل فى قباله فسيجىء ما فيه من الكلام فى الامر الثالث .

ومنها ما ذكره المصنف ره انه لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تاليفى حقيقة بين الشىء ولوازمه بل عرضا بتبع جعله بسيطا .

وفيه منع اللزوم حقيقة اذ الوصف اعتبارى مرفوع عن الخارج حقيقة والموصوف حقيقى خارجى ولا معنى للملازمة الحقيقية بين حقيقى واعتبارى .

ومنها انه لو كان مجعولا صح المنع عن تاثيره وهو باطل لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا وحقيقة فى صورة الاصابة.

وفيه منع الملازمة بجواز كون الجعل ضروريا لا يستغنى عنه بالفطرة كساير الاعتبارات العامة الضرورية التى لا يستغنى عنها الانسان فى حيوته كوجوب الحركة الى الخير والمنافع الذى لا غنى عنه .

قوله ومالم يصر فعليا لم يكد يبلغ مرتبة التنجز اه :

اعتبار الامر كما مر بيانه فى مباحث الالفاظ اعتبار تعلق الطلب بالمادة التى من الافعال الارادية للغير فيجب ان يكون بحسب طبعه مقدورا معلوما ومن هنا كان من شروط صحة التكليف كون المكلف

عاقلا وعالما به و كونه مما يطاق و كونه غير مجهول في نفسه بحسب الطبع الاولى واما لوصار غير مقدور بحسب الاسباب الاتفاقية او مرددا ثانيا بحسبها فربما لم ينثلم بذلك تعلق التكليف كما سيجيء بيانه وعين هذا الشرط موجود في الامر بالنسبة الى الآمر فيجب ان يكون مقدورا له معلوما عنده حيث انه مراده اعتبارا و كل مراد من حيث انه مراد يحتاج الى مصلحة عقلائية هي ملاك الارادة والكلام في جانب النهي نظيره في جانب الامر فمالم يستتم التكليف هذه الشروط لم يصر بالفعل امرا أو نهيا بل بقي في مرتبة من شأنه ان يتم لو تمت شروطه فاذا استتم شروطه فهو تكليف موجود بالفعل يترتب عليه آثاره ومنها ترتب العقاب على تركه هذا.

لكن اضطرار المكلف بالكسر في ربط تكليفه بالمكلف بالفتح واضطرار المكلف بالفتح في تلقي تكليف المكلف بالكسر الى جعل القطع اعني جعل التكليف الواقع في ظرف العلم هو التكليف الواقع في ظرف الواقع وبعبارة اخرى جعل العينية بين المعلوم و الواقع ولازمه الوجود عندا لوجود و الارتفاع عند الارتفاع فمالم يتعلق بالتكيف علم لم يترتب عليه اثر وهذا هو الموجب لانتقال وصف التكليف المسمى بالتنجز وهو كونه بحيث يترتب على تركه العقاب من مرتبة الواقع الى مرتبة متأخرة منه وهو العلم به . فظهر من ذلك كله :

اولا ان للتكليف مراتب ثلثا مرتبة الشانية ومرتبة الفعلية ومرتبة التنجز وبفقدان احدى هذه المراتب عقم التكليف ان يترتب عليه اثره

فلو تعلق القطع بتكليف فاقد لاحد الشرايط العامة العقلية كالقدرة و التعين و تحقق الملاك لم يؤثر شيئا .

وثانيا ان اثر التنجز حقيقة للتكليف دون العلم وانما الحق بالعلم وعد القطع علة تامة للتنجز لمكان الاعتبار المذكور .

وثالثا ان لامناقضة بين التكاليف المتدافعة من حيث نفسها الا في مرتبة التنجز فلا تدافع بين تكاليف فعلية غير منجزة او تكليفين فعليين احدهما منجز والاخر غير منجز اللهم الا من حيث الملاك فلا يجوز اجتماع ملاكين لتكليفين فعليين متدافعين وان لم يلزم محذور من ناحية التكليفين الفعليين نفسها .

قوله «ره» والحق انه يوجبه لشهادة الوجدان اه :

التأمل في ديدن العقلاء يعطى انهم بعد ما اعتبروا الامر الانشائي طلباً حقيقياً احسوا بكونه اضعف تأثيراً من الارادة الحقيقية فضموا الى الامتثال اعتبار امور مطلوبة مرغوبة فيها والى المخالفة اعتبار امور محذور عنها لتقوية التأثير وتأكيدها وهي تتبع في العموم والخصوص حال ما يلحق بها من التكليف فالتكاليف العامة العقلية الارشادية التي تنحل او تنطبق على اخرى مولوية تتبع المدح والذم والتكاليف الخاصة المولوية تتبع آثارا خاصة تسمى بالثواب والعقاب والرجوع الى سيرة العقلاء في قوانينهم العامة المدنية والخاصة المولوية و ما يلحق بها يعطى انهم لا يرتبون العقاب المترتب على عمل وكذا الثواب على صورة

الخطاء نعم ربما انطبق على مورد التجرى مثلا عنوان ذو عقاب كالطغيان فيترتب عليه واما الثواب فالامر فيه اوسع .

فتبين ان القطع لا يترتب عليه فى صورة التخلف والخطاء ما يترتب عليه فى صورة الاصابة .

واما المدح والذم فانما يترتبان على حسن السريرة وسوئها لا على نفس الفعل و ذلك لتفرعهما على التكاليف و الاحكام العامة العقلية المنطبقة على المورد لدورانهما مدارها وضعا ورفعا فان الاحكام العقلية وان انطبقت على الموارد لكنها تنحل الى الامر بحسن السريرة والنهى عن سوئها فافهم ذلك .

قوله يمكن ان يقال ان حسن المؤاخذة والعقوبة الخ:

وانت بعد الرجوع الى ما قدمناه فى بحث الطلب والارادة وغيرها لا ينبغى ان ترتاب فى ان للاعتبار نظاما تاما وللحقيقة نظاما آخر وان احد النظامين لا يبطل الاخر فان افق المولوية و العبودية من نظام الاجتماع وما فيه من الامر والنهى والحكم والحسن والقبح و تبعاتهما من الثواب والعقاب انما اضطر الانسان الى اعتباره كله للنيل الى الحقايق التى تحتها مما يحتاج اليه فى حيوته من سعادة مجذوبة و شقاوة مدفوعة فمسلك السعادة والشقاوة الذاتيتين على ما فسرناه قبل ، خلق الاعمال لا ينافى مسلك اختيارية الاعمال و مجازات الاعمال لاختلاف النظامين حكما و كون النسبة بينهما نسبة الظاهر و الباط

فتبين بذلك مافى كلامه ره من وجوه الفساد .

منها عدو له عن سلك مجازات الاعمال الى سلك كون الثواب والعقاب من لوازم الملكات والاعمال وقدعرفت اتحاد المسلكين بحسب النتيجة .

ومنها تقريبه ره السعادة والشقاوة بالذاتى فى باب الكليات الخمس وانها لاتعلل وقدعرفت انها من قبيل الذاتى فى باب البرهان .

فان قلت : الذاتى فى باب البرهان ماينتزع من مقام الذات بعد انحفاظ الحد فلايعلل ايضا .

قلت فسره بذلك بعضهم وهو خلط بين الذاتى ولازم الذات والحق ماعرفت من مساوقة الذاتى فى باب البرهان مع العرض الذاتى .

ومنها اخذه المعاصى غير اختيارية وقدقرره (ره) فى حاشية منه بقوله كيف لاوكانت المعصية الموجبة لاستحقاق العقوبة غير اختيارية فانها هى المخالفة العمدية وهى لاتكون بالاختيار ضرورة ان العمد اليها ليس بالاختيارى وانما تكون نفس المخالفة اختيارية وهى غير موجبة للاستحقاق وانما الموجبة له هى العمدية منها كمالايخفى على اولى النهى انتهى. وفيه مخالفة ظاهرة اذعدم اختيارية العمد لايستلزم عدم اختيارية المخالفة المنسوبة اليه اذا لعمد غير العمدى وعدم اختيارية احدهما لاينافى اختيارية الاخر .

ومنها جعله ره بعث الرسل وانزال الكتب وغيرها لانتفاع السعداء

وتمام الحجة على الاشقياء وفيه فساد ظاهر اذبعد فرض كون مايترتب على الاطاعة والمعصية من السعادة والشقاوة ذاتيا لا يعلل والذاتي لا يختلف ولا يتخلف كان وجود هذا النافع الممد وعدمه على السواء وهل يتصور تأثير شيء خارج عن ذات الانسان مثلا في كونه حيوانا او ناطقا او في كيفية اتصافه بهما من تقديم و تاخير او تعجيل و تاجيل او شدة و ضعف او خفاء وظهور وهل يتصور اتمام حجة عليه في ذلك واى حجة تتصور للانسان على ربه في كونه انسانا مثلا حتى تمس الحاجة الى دفعه بانه انسان وبذاته لا بجعل جاعل يتوسط بينه وبين ذاته وهو ظاهر.

قوله ره ليس في المعصية الواحدة الا منشأ واحد الخ :

قد عرفت وجه ترتب الثواب و العقاب و ان منشأه غير منشأ ترتب المدح والذم.

قوله ره من دون ان يؤخذ شرعا في خطاب (اه) :

مما قام عليه البرهان في محله ان العلم عين المعلوم بالذات وان المعلوم بما هو معلوم لا وجود له باستقلاله بل هو موجود بوجود العالم ومقتضى هاتين القضيتين ان العلم ليس ذا وجود مستقل على حد سائر الاوصاف والكيفيات الحقيقية المحمولة بالضميمة فلا معنى لكونه وصفا مرآتيا فانيا في المعلوم على انا قدمنا في بحث الوضع ان الفناء في الامور الحقيقية لا معنى له لاستلزامه كون الشيء موجودا غير موجود.

و بذلك يظهر مافي قوله ان القطع لماكان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة الى اخر ماذكره هذا ماعليه الامر في نفسه لكنك قدعرفت في البحث عن حجية القطع ان الانسان يعتبره بحسب الفطرة و صفا متوسطا بينه و بين المعلوم فانيا فيه غير ملحوظ استقلالا فله عنده بحسب هذا الاعتبار حيثيتان مختلفتان الوصفية و الطريقية فله ان يعتبره طريقا محضا اى لايلتفت اليه اصلا او من حيث انه وصف ماكاشف اما من جهة وصفيته او كشفه بعض الموضوع او تمامه فيصير الاقسام خمسة على ماذكره ره في الكتاب .

قوله ره لاريب في قيام الطرق والامارات الخ:

التامل في بناء العقلاء و ان كان يعطى انهم يبنون في احراز الواقع على الاحراز العلمي لكنهم لبنائهم على تسرية الحد والحكم في جميع الموارد الممكنة يرون الادراك الغير العلمي ادراكا علميا اذا لم يظهر نقيضه ظهورا يعتد به اذ فرض الاقتصار في باب العمل على العلم المانع من النقيض حقيقة على فرض وجوده يوجب اختلال نظام العمل اساسا فالحاجة الاولية ماسة باعتبار غير العلم مما لايظهر نقيضه ظهورا معتدا به مثل العلم حجة وبعبارة اخرى اعتبار حجية الوثوق باحراز الواقع سواء كان بالعلم الحقيقي لو كان له تحقق في مقام العمل او بالظن الاطمينانى و الوثوق فحاجة الانسان الى العمل بالظهور اللفظي او الخبر الموثوق به مثلا في عرض الحاجة الى العمل بالعلم الحقيقي

على انهم يرون جميع ذلك علما .

ومن هنا يظهر انها جميعاً حجج مجعولة في عرض القطع لا في طوله فالقول بان جعل حجية ساير الطرق يوجب قيامها مقام القطع الطريقي لا وجه له بل هي في عرضه وعليهذا فلا موجب لاحتمال قيامها مقام القطع الموضوعي في موضوعيته لاحكامها الخاصة بل هو كالقول بان جعل حجية الخبر هل يوجب ترتب حكم الشهادة عليه .

فان قلت لا يتم جعل الحجية في غير العلم الا بالغاء احتمال الخلاف الذي في مورده مضافاً الى اصل اعتبار مدلوله نفس الخارج فهو في جعله يقام اولا مقام القطع ثم ينزل مدلوله منزلة الواقع نفسه وهذا معنى قيامه مقام القطع الطريقي

قلت الغاء احتمال الخلاف في غير القطع عند جعل حجيته انما هو في تطبيقه على الخارج لا في تطبيقه على القطع ضرورة انه لو لوحظ فيه القطع ثبت الخلف اذ لحاظ القطع يوجب اخذه من حيث وصفيته واقامته مقامه في جعل الحجية يوجب اخذه من حيث طريقيته فافهم ذلك فساير الحجج غير القطع واقعة في مرحلة الجعل في عرض القطع لا في طوله .

قوله (ره) للزوم الدور الخ :

قد ظهر لك مما قدمناه كرارا ان المحذور الوحيد في باب الامور الاعتبارية هو لزوم اللغو وما يؤول اليه واما امثال الدور والتسلسل و اجتماع المثلين او الضدين او النقيضين فمحالات حقيقية لا تتعدى القضايا

الحقيقية الغير الاعتبارية .

قوله «ره» واما الظن بالحكم فهو وان كان كالقطع الخ :

مراده ره بالظن هو الظن من حيث هو انكشاف ما للواقع لا من حيث هو حجة بداهة ان فرض حجيته يوجب جريان المحذورات المذكورة في القطع فيه بعينها اذ لو فرض قيام الظن المعتبر على حكم ثم جعل موضوعا لمثله او ضده كان لازمه اجتماع حكمين فعليين منجزين في موضوع واحد وهو ظاهر وكيف يمكن جعل الحجية بالغاء احتمال الخلاف ثم اعتباره وعدم العامة بعينه

قوله «ره» لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك الخ .

و سيأتي ما يلايم ما سلكناه في جعل الحجية في القطع وساير الحجج .

قوله (ره) اما في باب منع الملازمة الخ.

يشير الى قاعدة الملازمة ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وهي وان منع عنها عدة من الاخباريين وغيرهم اتكالا الى ما ورد عنهم (ع) ان دين الله لا يصاب بالعقول وانه لا شيء ابعد من دين الله من عقول الرجال الى غير ذلك لكن الحق ان المراد بالعقل في القاعدة بقرينة الحكم وهو القضاء هو الانسان من حيث انه يقضي بحسن شيء وقبحه او بوجوب شيء وعدم وجوبه اى يعتبرها اعتبارا فهو العقل العملي وحيث لم يتقيد فيها بفرد دون فرد وبصنف دون صنف فالمراد به ما لا يتوقف

فى الحكم عليه انسان عاقل ومصداقه الاحكام العامة العقلائية التى لايختلف فيها اثنان من حيث انهماذواعقل كحسن الاحسان وقبح الظلم الا ان يختلفافى انطباقه على المورد ومن الضرورى ان الشريعة لاتناقض الفطرة الطبيعية فما حكم به العقل حكم به الشرع .

وان كان المراد من الحكم مطلق الادراك ومن العقل ماهو اعم من العملى او النظرى فكذلك ايضا فان مصداقه اما حكم عام عملى وقدعرفت الملازمة بينهما فيه و اما حكم نظرى فام عليه البرهان فكذلك ايضا اذ البرهان و هو القياس المفيد لليقين حيث كان مؤلفا من مقدمات بديهية او نظرية منتهية اليها اى منحلة بالاخرة الى بديهيات ومن الضرورى ان مايستنتج من تالف بديهيات لايتصور فى قباله الا امتناع مايناقضه فالشرع لاينافيه بالضرورة .

قوله (ره) وما تهده من الدقيقة الخ:

محصله ان العلوم منها حسية او قريبة منها كالرياضيات ولايقع فيها خطأ و منها بعيدة الى الحس ويكثر فيها الخطأ و القانون العاصم عن الخطأ يعنى المنطق انما يتكفل الخطأ من جهة الصورة و اما من حيث المادة فلا فلاعاصم من الخطأ فى المواد الا ان يرجع الى ماورد عن اهل العصمة (ع) انتهى .

اقول وهو من الدعاوى الباهتة فان قانونى التحليل والتركيب بانهاء النظريات الى مباديها الضرورية ثم تاليفها لانتاج النظريات

لايتكفلان غير ذلك و ماادرى كيف خفى عليه حتى زعم انه اتى بما خفى على مهرة الفن على انه فى كلامه محجوج بعين كلامه فانه مقلوب عليه فى دعويه فتدبر

العلم الاجمالى

قوله «ره» فهل القطع الاجمالى كذلك فيه اشكال الخ :

محصل الاشكال و الجواب على ما فى حاشية منه ان القطع الاجمالى وان انكشف به المتعلق الا ان بقاء التردد والشك هناك هو موضوع الحكم الظاهرى موجب لانحفاظ مرتبته فمن الممكن ان يرد من الشارع اجازة فى اقتحامه و حديث منافاته مع المعلوم الاجمالى عين المنافاة المدعاة بين الحكم الظاهرى والواقعى والجواب الجواب فتأثير القطع الاجمالى فى التنجز مراعى بعدم وردرخصة من الشارع بالمخالفة الاحتمالية فى احد اطراف الشبهة او التفصيلى فى جميع اطرافها فالعلم الاجمالى مقتض للتنجز لاعلة تامة .

و الجواب على مافى حاشية منه انما قردناه فى الجواب عن اجتماع حكمين فعليين متماثلين اومتضادين فى مورد الحكم الظاهرى والواقعى غير جار ههنا فان احد الفعليين وهو الحكم الواقعى هناك باق على عدم تنجزه مالم يتعلق به علم والاخر وهو الحكم الظاهرى فعلى منجز ولاتنافى بين منجز وغير منجز ولو كانا فعليين واما فيما نحن فيه من مورد العلم الاجمالى فمجرد تعلق العلم بالتكليف يوجب تنجزه لاستقلال العقل بصحة العقاب على الترك بالعلم فلا يبقى مجال لجعل

تكليف آخر في مورده فالعلم و لو اجمالا علة تامة للتنجز نعم يمكن ان يقع اختلال في ناحية المعلوم كلزوم اختلال النظام في الشبهة الغير المحصورة وكاذن الشارع في الاقتحام في الشبهة المحصورة فالقصور في ناحية المعلوم دون العلم انتهى ملخصا .

اقول قدعرفت في الكلام على الامر الاول ان التنجز وهو كون التكليف بحيث يترتب العقاب على مخالفته من آثار التكليف نفسه وان فايدة القطع انما هي تحقق الموضوع فنسبته اليه انما هي نسبة الوجود الخارجي الى لوازم الوجود فاحراق النار من اثار النار غير ان ترتبه عليها يحتاج الى وجودها وتحققها ولا فرق في ذلك بين العلم التفصيلي و العلم الاجمالي فان الاجمال ليس في ناحية العلم بل من حيث الانطباق على المورد فما لم يختل امر فعلية التكليف في مرتبة قبل مرتبة العلم لم ينثلم ترتب اثر التنجز عليه بتعلق العلم و ح فلو فرض عروض تعدد على متعلق العلم لاسباب خارجية اتفاقية بعد تحقق اصل الفعلية كما اذا تمت فعلية حرمة الخمر ثم ترددت في المصداق بين انائين مثلا كان تعلق العلم بهذا التكليف بحسب طبعه موجبا للتنجز كالعلم التفصيلي لكن التامل في بناء العقلاء يعطي انهم لا يأبون من تجويز المخالفة في الاطراف وينتج ذلك امكان الحاق الجهل الحادث بعد تمام الفعلية اذا لم يستند الى المكلف الى الجهل الحادث قبل تمام الفعلية المانع عن الفعلية ويستنتج من ذلك ان القطع المفروض سبب

فى نفسه للتنجز فان لم يرد رخصة الاقتحام من ناحية المولى كان سببا تاما وان ورد بقى على اقتضائه من غير تاثير فالقطع الاجمالى وان شئت قل التكليف المتعلق به القطع مقتض للتنجز لاسبب تام ولو كان القطع علة تامة فى التنجز والخلل فى ناحية المعلوم كما ذكره ره كان موضوع التنجز هو القطع فى نفسه دون التكليف وقد عرفت فساده .

مبحث الظن

قوله (ره) لاريب فى ان الامارة الغير العلمية ليست كالقطع اه.

ان اراد بغير العلم ما ليس بمانع عن النقيض عند العقلاء وهو الذى يحتمل الخلاف احتمالا يعتد به فما ذكره من احتياج حجيته الى جعل خاص او ثبوت مقدمات موجبة لحجيته بحكم العقل حق لكن يرد عليه ان لامصداق لمثل هذه الحجة الغير العلمية عند العقلاء فان الحجج التى يسميها حججا ظنية يعدها العقلاء من العلم فالادراك الذى لايعتنى باحتماله الخلاف علم عندهم لايرتاب فيه من تامل جريانا تهم فى باب العمل فترى احدهم يقول لصاحبه ان كذا كذا فيقول له صاحبه من اين علمت ذلك فيقول هو اخبرنى به زيد او قاله لى زيد فيعد الخبر دليلا علميا والظهور اللفظى كذلك و ان اراد بغير العلم ما ليس بمانع عن النقيض حقيقة وان عده العقلاء علما مانعا من النقيض لعدم اعتنائهم بالخلاف المحتمل معه ففيه ان حاله عند العقلاء حال العلم فان كان العلم لايقبل الجعل لعدم امكان سلب الحجية عنه

فغيره من الامارات التى يسميها غير علمية عند العقلاء بعد كونهم لايعتنون باحتمال الخلاف فيه كذلك وكيف يمكن استقرار نظام الاجتماع من غير حجية ظهور لفظى او من غير حجية خبر موثوق به.

بل الانصاف انا اذا قسنا العلم الحقيقى المانع من النقيض حقيقة الى نظام الاجتماع وكذا الاعتقاد الحاصل من ظهور اللفظ او خبر الثقة اليه وجدنا الاخيرين الزم مساسا واوسع نطاقاً من الاول بما لا يقاس ومن المعلوم ان جعل الحجية ومايتلوها هو من المعانى القائمة باعتبار العقلاء بما هم واقعون فى نظام الاجتماع والاستكمال وان ما اعتمد عليه الشارع من هذه الاصول انما هو امضاء لا تأسيس وقد عرفت حق القول فى حجية القطع وساير الامارات فيما مر.

قوله (ره) وليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقا اصلا الخ:

توضيحه ان الامكان مادة عقلية فى مقابل الوجوب والامتناع وهى جميعا من مقتضيات ذوات الموضوعات بحسب نفس الامر فكما يحتاج اثبات الوجوب والامتناع الى برهان كذلك الامكان فلا معنى لثبوت الامكان عند الشك وارتفاعه عند عدمه.

واما الاستدلال عليه باستقرار سيرة العقلاء على ترتيب آثاره عند الشك فيه فمدفوع بمنع ثبوت السيرة اولا ومنع حجيته مع فرض الثبوت وكذا الاستدلال عليه بقولهم كلما قرع سمعك فذره فى بقعة الامكان مندفع بان مرادهم به الاحتمال العقلى دون الامكان الذاتى والى ذلك يشير ماذكره بعض الاساطين من مشايخنا ان المراد بالامكان فى المقام

هو الامكان التشريعي دون الذاتي العقلي .

اقول الامكان حيثية استواء نسبة المهية الحقيقية الى الوجود الحقيقي والعدم والحجية على ما عرفت امر اعتباري لا نسبة له الى الوجود والعدم حقيقة ولا معنى لوجوبه ولا لامتناعه من حيث هو كذلك فاصل البحث عن امكانها و امتناعها وتأسيس الاصل فيه كل ذلك مغالطة من باب وضع ماليس بمهية حقيقية موضعها وهو ظاهر .

نعم لما كانت الاعتباريات يحاذى بها الحقايق لترتيب آثارها عليها باعطاء حدود الحقايق واحكامها لغيرها صح ان يعتبر لغير المهيات الحقيقية مواد المهيات الحقيقية من امكان و امتناع و وجوب بالنظر الى ضرورة الاعتبار لمساس الحاجة الضرورية وجودا و عدما وهو الوجوب والامتناع الاعتباريان او عدم ضرورة موجبة لاحد الطرفين وهو الامكان الاعتباري الا ان الاعتبار حيث كان مقامه العمل ولا يترتب على سلب الضرورتين اثر كان اعتبار الامكان الذاتي لغوا فالتحقق بالممتنع من هذه الجهة وان صح اصل الاعتبار تصورا .

ولذا كان الامكان المعتبر عندهم الدائر في اعمالهم هو الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف كما يشير اليه عنوان البحث وقوله وعدم لزوم محال منه عقلا في قبال دعوى استحالته انتهى. فيرجع معنى امكان التعبد الى ان العقلاء لا يابون عن اخذه حجة ولا يمنعون عن سلوكه اى لا مانع من الغاء احتمال الخلاف الموجود عنده

بحسب طبعه وتبين بذلك :

اولا ان الاصل عند الشك فيه هو الامكان اذالشك فيه يلازم الشك فى المانع عن الحجية وعدم ثبوت الامتناع عندالشك وستعرف ان لازم جعل حجية العلم جعل الواقع مرتفعا عندارتفاع العلم فيرتفع بذلك الامتناع وهو عين ثبوت الامكان العام المطلوب فلو ثبت هناك دليل على جعل الحجية ثبتت الحجية و لولم يثبت دليل على جعل الحجية بقيت على امكانها العام لكن لم يجز سلوكه اذ من المحتمل ان لايكون حجة عند المكلف (بالكسر) و ان انكشف به الواقع عند المكلف (بالفتح) بلغوية احتمال الخلاف عنده اذ المكلف (بالكسر) انما يريد منه تكليفه ولايرى التكليف الثابت عند المكلف (بالفتح) تكليف نفسه الذى امر به .

وثانيا ان الطرق التى لم يثبت من حالها الا امكان التعبد يحتاج سلوكها الى دليل مثبت و مع عدمه فعدم الدليل دليل عدم الحجية و اما الطرق الثابتة عند العقلاء فمجرد عدم ثبوت دليل على العدم و عدم الردع عن السلوك دليل على امضاء الحجية وانفاذها .

قوله «ره» احدها جتماع المثلين الى قوله او الضدين اه :

فرض كون ظرف الطريق غير ظرف الواقع يستلزم كون مظروف الطريق غير مظروف الواقع فلامجال للقول بان التماثل بين الحكمين يوجب تاكد الحكم الواقعى كماذكره بعض الاساطين من مشايخنا

رحمهم الله ولاان التضاد بينهما يوجب الكسر والانكسار فلايبقى الا احدهما وذلك لان المفروض بقاء الواقع على ماهوعليه و هوظاهر .

و اما الايراد بان التضاد و التماثل من احكام الامور الحقيقية دون الاعتبارية فلاتضاد ولاتماثل بين الاحكام . **فمدفوع** بان المراد مطلق التنافي ذاتا او وجودا مجازا لاماهو اصطلاح الحكيم .

قوله «ره» والجواب ان ماادعى لزومه الخ :

توضيحه ان هذه الاشكالات على قسمين :

احدهما مايلزم من جهة خطابين متنافيين فعلا كطلب الضدين .

وثانيهما مايلزم من جهة تحقق ملاكين متنافيين كاجتماع المصلحة والمفسدة الملزمتين وكاجتماع الارادة والكراهة و كتفويت المصلحة والالقاء في المفسدة .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اما الجواب عن اجتماع الخطابين المتنافيين فهو ان المختار في جعل الامارات هو الطريقية المحضة فليس في مورد الامارات الا نفس الواقع فقط لواصاب واما عند الخطاء فالعذر ولازم ذلك ان يكون في مورد الاصابة حكم واحد في الواقع والظاهر واما في صورة الخطاء فليس هناك الا حكم واحد في الواقع واما الظاهر فليس فيه الا صورة حكم للعذر .

وبهذا يندفع الاشكال ايضا عن الاحكام الثابتة بالاصول المحرزة. واما الاصول الغير المحرزة كاصالة الاباحة الشرعية فلان الثابت

في مواردها و ان كانت احكام فعلية غير ناظرة الى الواقع بل في مقابلها لكن الحكمين الفعليين بما هما فعليان لاتنافي بينهما الا من حيث التنجز وحيث كان المنجز هو الحكم الذى في مورد الاصل دون الحكم الواقعي لتحقق الجهل به فلاتنافي بينهما و هذا حال الامارات لو قلنا بحجيتها الواقعي من باب السببية فتحصل ان محذور اجتماع الحكمين اما غير لازم و اما غير مضر و بمثل ذلك يندفع محذور طلب الضدين .

واما الجواب عن اجتماع الملاكين المتنافيين كالمصلحة والمفسدة والارادة والكراهة فواضح اذ على المختار من الطريقية المحضة ليس هناك الا ملاك واحد من المصلحة والمفسدة اذ ليس الا حكم واحد وهو الحكم الواقعي و كذا ليس هناك من الارادة والكراهة الا واحدة منهما وهي المتعلقة بالواقع هذا على الطريقية واما على السببية ومافي حكمها فالملاك وان تعدد الا ان احدهما طريقي والاخر نفسي ولاتنافي بينهما و كذلك الارادة والكراهة .

واما حديث تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة فلا محذور فيه اذ يمكن ان يكون في جعل الطريق مصلحة غالبة على مصلحة الواقع فيتدارك به المصلحة الفائتة عند الخطاء هذا كله في الامارات والاصول المحرزة واما الاصول الغير المحرزة فهي وان استلزمت ملاكين في موردها لكن يمكن ان تكون المصلحة في مورد الاصل قائمة بالاذن دون متعلق الاذن وهو الفعل ومصلحة الواقع قائمة بالمتعلق فلامنافاة

واما الارادة والكراهة فنلتزم فيها بعدم تعلق الارادة والكراهة بالنسبة الى الحكم الواقعي ولا ينافي ذلك فعليته اذا الحكم الواقعي بحيث اذا تعلق به العلم لتنجز و ان كانت الكراهة المتعلقة بالفعل معلقة على عدم تعلق الاذن بالترك وبعبارة اخرى الارادة او الكراهة المتعلقة بالواقع معلقة على عدم تعلق اخرى بالظاهر هذا محصل ما افاده ره .

اقول وانت خبير بان ذلك كله تصويرات من غير شاهد وانما دعاهم اليها ذهابهم الى نفي التصويب لتظافر الاخبار بوجود حكم واقعي في كل واقعة يشترك فيها العالم والجاهل والمخطي والمصيب .

على ان قيام المصلحة والمفسدة بنفس الاذن دون المأذون فيه كما صوره في موارد الاصول الغير المحرزة كقيامها بنفس الامر كما صوره ايضا في موارد آخر حيث ان الامر وهو الطلب الانشائي موجود بوجود ربطي بتبع غيره لا يستقيم قيام الملاك به لاستلزامه الاستقلال اللهم الا ان يلاحظ الطلب نفسه بلحاظ استقلالي فيتعلق به الطلب الحقيقي دون الطلب الانشائي والا لزم ارادة الارادة انشائيتين وهو باطل ويرجع تعلق الارادة الحقيقية بالارادة الانشائية من غير تعلق جدي بمتعلق الطلب الى تحقق فعل من المولى كسائر افعاله الخارجية يتعلق به غرض من الاغراض المتعلقة بالمكلف كالامتحان و الاهانة و التعجيز و غير ذلك وكذلك الاذن فكل ذلك نسب بين الامر والمأمور والمتعلق .

ويستنتج من جميع ذلك ان التكليف حقيقة صورة تكليف لا حقيقة

تكليف وهو مع ذلك ليس حكما ظاهريا مترتبا على حكم واقعي اذ الحكم الظاهري مايتعلق بالمتعلق بماهو واقع في ظرف الشك والمفروض ان لاملاك فيه حتى يتعلق به تكليف حقيقة لافي صورة الخطاء ولافي صورة الاصابة بل هناك في الحقيقة حكم واقعي مجهول وفعل من افعال المولى فافهم ذلك .

على ان الالتزام بعدم تعلق الارادة والكراهة بالنسبة الى التكليف الواقعي موجب لزوال فعليته فيرد عليه ماسيورده وهو قدس سره على من التزم في موارد الاصول والامارات بالحكم الواقعي الشأني دون الفعلي وما اعتذر به ان ذلك لايوجب زوال فعلية الحكم الواقعي فان البعث والزجر فعلي والارادة متعلقة لولا انقداح الاذن في الترك لاجل مصلحة في نفس الاذن تثبيت للاشكال اذ ليس للعلم الا التنجيز و اما فعلية البعث والزجر فمن الواجب ان تتحقق قبل تحقق التنجز ولامعنى للبعث بالفعل مع عدم الارادة بالفعل واما الواجب المعلق فهو وان كان متاخر الثبوب لكن وجوبه والارادة المتعلقة به كلاهما بالفعل .

فالحق في المقام ان يقال ان الذى استقر عليه بناء العقلاء ان التكليف انما يصير تكليفا فعليا بملاك فعلى اذ الطلب العقلائي لايكون الا عن غرض عقلائي وحيث ان الغرض انما يتحصل بالبلوغ والوصول اوجب ذلك جعل حجية العلم اعم من القطع وساير الطرق التي يعدها العقلاء من العلم كماعرفت وحيث كان العلم عين المعلوم فجعله جعل

المعلوم اى ان فـى مورد العلم حكما مطابقا لمؤداه بدعوى انه هو الواقع وملاكه الذى هو عين ملاك طريقية العلم ملاك طريقى بالضرورة منبعث عن ملاك الحكم الواقعى ومنحفظ به كماهو ظاهر بحيث يتحد به عند المصادفة و يتدارك به بمعونة ماانبعث عنه مفسدة المخالفة .

ثم ان لازم جعل العينية بين المعلوم والواقع هو اعتبار العينية بين العدمين اى جعل عدم المعلوم عدما للواقع اى اعتبار انه ليس فى صورة الشك حكم واقعى مشكوك وهذا هو الاصل العملى الموجب للاذن وهو ايضا حكم مجعول فى الظاهر فى مورد الاصل بملاك منبعث عن ملاك الحكم الواقعى وهو وان لم يكن طريقيا مثل ملاك الحجة العلمية لكنه منبعث عن ملاك الحكم الواقعى وتبعى بالنسبة اليه يتحد معه عند المطابقة و يتدارك به المفسدة عند المباينة اذا عرفت ذلك علمت ان الحكم الواقعى فى جميع الصور الاربع فعلـى تام والحكم الموجود الفعلى فى مورد الامارة بملاكه الطريقى و فى مورد الاصل بملاكه التبعى فـى صورة الاصابة و الموافقة هو المنجز و يعد هو الواقع والحكمان الموجودان فى موردى الامارة و الاصل فى صورة الخطاء ايضا حكمان فعليان منجزان دون الواقع فانه باق على فعليته من غير تنجز و ملاكا هما لاينافيان ملاك الواقع لكـونهما طريقيا او تبعيا منبعثين عن الملاك الواقعى منحفظين به فلاينافيانه فاندفع بذلك جميع المحاذير.

امامحذور اجتماع الحكمين فلاختلافهما بالتنجز وعدمه وكك محذور طلب الضدين .

واما محذور اجتماع الملاكين فلاختلافهما بالنفسية والطريقية او بالاستقلال والتبعية فيتحد ملاك الحكم الظاهرى مع ملاك الحكم الواقعى عند الموافقة ويتدارك به المفسدة عند المخالفة.

واما محذور الارادة والكراهة فكك ايضا على ان لنافيه كلاما قد اسلفناه فى بحث الطلب والارادة وسيجىء اليه اشارة.

و اما محذور تفويت المصلحة او الالقاء فى المفسدة فبالتدارك اذ الملاك الاصلى بين الجميع حيث كان واحدا وهو ملاك الحكم الواقعى المنبعث عنه جميع الملاكات الطريقية او التبعية الموافقة أو المخالفة و يمتنع ان ينبعث عن الشىء الا مايلايمه فالمفسدة فى مورد الخطاء متداركة بنفس الملاك الواقعى فافهم ذلك .

قوله «ره» الا انه اذا اوحى بالحكم الثانى الخ :

اشكال وجواب توضيحهما ان الحكم لايتحقق من غير امر و نهى و لايتحققان الا مع ارادة نفسانية او كراهة كك ومن البين ان لامعنى لتحققهما فى المبدء الاعلى عز علوه فلايصح اضافة الحكم الى الله سبحانه الا مجازا .

و الجواب ان الحكم لايقتضى ازيد من وجود ارادة او كراهة متعلقة بمتعلقه واما قيامها بالمبدء الاعلى عز اسمه فيما نسب اليه من

الحكم فلا فمن الجايزان يقوم ببعض المبادى المتاخرة عنه سبحانه المتوسطة بينه وبين المكلفين كالنص النبوية بان يوحى اليه (ص) الحكم فيتحقق فى نفسه المقدسة الارادة والكراهة فى موارد البعث والزجر .

اقول والمسئلة خارجة عن الفن والحق فى المقام ان يقال : ان الارادة مثلا كما مرت اليه الاشارة فى بحث الطلب والارادة لاتتخطى الفعل المباشرى ولاتتعلق بفعل الغير البتة نعم ربما يعتبر فعل الغير متعلقا لارادة الآمر كفعل نفسه اعتبارا فيراد بارادة اعتبارية و هو الامر مثلا و كما ان الارادة الحقيقية معنى رابط غير مستقل قائم بالفاعل والفعل نسبة بينهما على حد ساير الموجودات النسبية المتوسطة بين شيئين كذلك الارادة الاعتبارية لكن لمكان اعتباريته وتقومه بحقيقة فى محله كساير الاعتبارات يمكن ان يلاحظ مستقلا ويراد بارادة حقيقية فيفعل فيكون على حد ساير الافعال الخارجية فللامر اعتباران اعتبار توسطه بين الآمر و الفعل المامور به و هو بهذا الاعتبار معنى حرفى ومدلول لصيغة افعل واعتبار كونه فعلا من الافعال ملحوظا بالاستقلال و بهذا الاعتبار تتعلق به ارادة الآمر لكونه فعلا مباشريا له و ارادة الآمر كما ترى متعلقة به بالاعتبار الثانى دون الاعتبار الاول لعدم الاستقلال بوجه .

ومن هنا يظهر سقوط الاشكال من اصله فان اوامره تعالى من حيث انها اوامر وارادات انشائية لاتتعلق بها ارادة حقيقية ومن حيث انها افعال

له تعالى تحتاج الى ارادات حقيقية حالها حال سايرافعاله التكوينية المنسوبة اليه فلاتختص باشكال تجرى فيها دون غيرهابل الاشكال فى ارتباط الاحكام وهى امور اعتبارية به تعالى وقداشرنا الى فكه فيمامر من بحث الطلب والارادة فليرجع اليه .

وقدتبين من هذا البيان مافى جوابه ره ففيه :

اولا ان محذور قيام الارادة به تعالى موجود فى سايرالمبادى المجردة بعينه فان الحكم واحد والتفصيل فى محل اخر.

وثانياً اناسلمنا جواز قيام هذه الارادة فى غيره تعالى من سايرالمبادى المتوسطة لكن لازم ذلك اضافة الحكم الى من قامت الارادة به دونه تعالى فلايصح نسبة الحكم اليه تعالى حقيقة.

و ثالثا سلمنا تصحيح هذا الانتساب اليه تعالى بنحو العلم بالمصلحة والمفسدة لكن الاشكال فى نفس هذاالعلم وهو علم اعتبارى لايقوم بموجود حقيقى على الاطلاق فافهم.

ومنه يظهران ماسلكه بعضهم فى التخلص عن اشكال الارادة ان الاوامر و النواهى عناوين ظاهرية للاحكام المجعولة شرعا فانها مجعولة من غيرامر و نهى بل بنحو جعل القوانين الكلية وانشاء الاحكام لموضوعاتها كقوله: «كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت واحل الله البيع وحرم الربوا والبيعان بالخيار مالم يفترقا» وهكذا غيرنافع فان عمدة الاشكال فى قيام الاعتبار المحض بالحقيقة المحضة ولايفيد فيه

ارجاع الامر والنهي الى جعل القوانين كما لا يخفى.

قوله : ان الاصل فيما لا يعلم اعتباره الخ :

مراده ره على ما يصرح به بعد بقوله فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتب شيء من الاثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه (اه) ان الشك في الحجية يوجب عدم الحجية حقيقة وهو الاصل.

وتوضيحه ان الشك في حجية طريق وان كان لازمه الشك في ترتب آثار الحجية عليه لان الشك في الموضوع يوجب الشك في آثاره لكن العقل مستقل بعدم ترتب آثار الحجية عليه ح كالمؤاخذة على المخالفة ونحوها ولازم ارتفاع الاثر حقيقة ارتفاع موضوعه حقيقة فمجرد الشك في الحجية يوجب القطع بعدم الحجية بمعونة حكم العقل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اقول ولازم ارتفاع الموضوع بعروض الشك اخذ العلم في جانب الموضوع اذ لو لم يؤخذ فيه كان الموضوع محفوظا في الواقع والعلم والجهل من حالاته الطارية عليه فالعلم ماخوذ فيه وقد حكموا بامتناع اخذ القطع في موضوع متعلقه.

فان قلت من الممكن ان يؤخذ القطع ببعض مراتب الحكم موضوعا لمرتبة اخرى منه فالقطع بحرمة الخمر فعلا يمتنع ان يؤخذ موضوعا لحرمة الخمر فعلا بخلاف القطع بحرمته شانا فانه يمكن ان يؤخذ موضوعا لحرمته فعلا واثره ارتفاع الحرمة بعروض الشك فليكن

القطع بحجية الحجة حاله هذا الحال .

قلت لازم ذلك اتحاد مرتبتي الفعلية و التنجز في جميع الطرق المجعولة لعموم حكم العقل فيها ولازم ذلك اتحاد الرتبتين في نفس الاحكام الواقعية لاقتضاء طريقيتها كون مالها من الحكم لمكشوفها وهذا بخلاف اخذ العلم في موضوع حكم من الاحكام الواقعية النفسية كالحرمة والنجاسة و نحوهما .

ثم اقول وهذا الحكم من العقل دليل على ماذكرناه سابقاً ان جعل حجية العلم والعلميات يلازم جعلا اخر في مورد الشك اعني كون ارتفاع العلم موضوعا لارتفاع الحكم اذ كان معنى جعل الحجية جعل العينية بين العلم والواقع وان شئت قل جعل العينية بين مؤدى الطريق والواقع ولازم العينية بين شيئين مفروضين كون ثبوت احدهما ثبوتا للاخر وكذا ارتفاعه ارتفاعا للاخر فارتفاع العلم بالحجية اى الشك فيها عين انتفاء الحجية جعلا و موضوع لارتفاع حكمها اعني عدم جواز المؤاخذة على المخالفة فالموضوعات بواقعيتها موضوعات من غير تقييد بعلم ولاجهل وهي في مرتبة الشك موضوعات لاحكام سلبية تنطبق عليها اقدام الاحكام الواقعية فافهم .

واعلم ان دعواه قدس سره هيهنا استقلال العقل على عدم ترتب العقاب على المخالفة مع الشك في الحجية ومرجعه استقلاله بذلك مع عدم احراز المعصية ينافي ماسيذكره في الدليل الاول من ادلة حجية الظن

المطلق ان العقل وان لم يستقل على استحقاق العقاب بمخالفة التكليف المظنون لعدم احراز موضوع المعصية الا انه لا يستقل على عدم الاستحقاق ايضا بل يحتمله فهو ضرر محتمل ودفع الضرر المحتمل واجب فراجع.

حجية الظواهر

قوله لاستقرار طريقة العقلاء :

الامر على ما ذكره قدس سره الا ان ههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهو ان التمسك ببناء العقلاء انما يكون في مورد حكم لم يكن تشخيصا لصغرى حكم اخر كحكمهم بصحة بيع المنابذة و الربوى لتشخيصه صغرى لمطلق النقل او البيع والا فيمكن ان يختلف فيه الانظار فلا يتحقق بناء منهم فبناء العقلاء انما يتحقق في حكم لم يستند الى شيء اخر غير نفسه وبعبارة اخرى اذا كان ذلك كبرويا غير صغروى ويدل ذلك على ان الحكم مما لا يستغنى عنه في نفسه اى تحقق البناء من العقلاء بما هم عقلاء واقعون في ظرف الاجتماع وطريق الاستكمال فلا يخالفه انسان بالفطرة ولو فرضت هناك مخالفة كانت موافقة في عين انها مخالفة وهو ظاهر عند التامل مثال ذلك ان الانسان مفطور على العمل على طبق العلم ولو فرضنا ان انسانا قال لصاحبه لا تعمل بما وصل اليك مني بالعلم بل بخلافه فقط لمصلحة اقتضت ذلك كان عمل صاحبه بخلاف علمه في كل مورد هو رد هو في عين انه طرح للعمل بالعلم واخذ بخلافه عملا بالعلم من حيث امتثال تكليفه الاول فافهم .

ثم انك عرفت فى بحث الوضع ان اعتبار الوضع و الدلالة اللفظية مايقضى به الفطرة الانسانية ونظام الاجتماع فهو ما بنى عليه العقلاء ولامعنى للردع عنه كماعرفت نعم يمكن تصوير الردع عنه بحيث يكون من حيث انه ردع اخذا كمامر.

ومن هنا يظهر اولا ان بناء العقلاء حجة بالذات بمعنى انه ليس حجة بوسط.

وبه يتبين فساد ماذكره المصنف ره فى مسئلة اصالة امكان التعبد بالظن ان سيرة العقلاء على اصالة الامكان عند الشك فى التعبد على تقدير ثبوتها ممنوعة لعدم قيام دليل قطعى على اعتبارها انتهى.

وثانياً ان حجية الظهور غير مقيدة بالظن به فعلا او بعدم الظن بالخلاف ولا يكون الافهام مقصودا على ان حجية الظهور لو كانت مقيدة باحد الثلثة صح الاعتذار به عند المخالفة كان يقول العبد معتذرا عن المخالفة لسيده انى ما كنت ظانا بالفعل او انى كنت ظانا بالخلاف او ان وجه الكلام كان مع غيرى ولم يقصد به تفهيمى مع انها غير مسموعة عند العقلاء فالحجية ليست مقيدة باحدها.

قوله: و لافرق فى ذلك بين الكتاب اه:

ينبغى ان يقيد بما سيذكره فى آواخر الفصل من عدم حجية غير آيات الاحكام الا ان يقال ان سقوط ظهورها عن الحجية من جهة الاقتران بالمانع.

قوله : فان الظاهر ان المتشابه ذو خصوص المجمل اه :

المجمل ويقابله المبين لو كان هو المتشابه ويقابله المحكم لكان المحكم هو المبين وهو باطل فان خصوصية المحكم ليست وضوح ظاهره وبيانه بل احكامه وقد قال سبحانه منه آيات محكمات هن ام الكتاب (الاية) فوصفها وعرفها بانها ام الكتاب والام المرجع فهي محكمة تامة في نفسها ترجع اليها بقية آيات الكتاب مما لا احكام ولا ثبات في ظواهرها .

ومن هنا ان التشابه ويقابله الاحكام عدم ثبات الظهور ووهنها ومشابهة المعنى المعنى.

ثم اعلم ان هذا وان صلح للجواب عنهم لكن الاحسن ان يقال ان آية المحكم والمتشابه يجب ان تكون محكمة وان كانت جميع الكتاب متشابهة الايات والاية نفسها تنقسم القرآن الى محكم ومتشابه ومن الواضح ان المحكم لاغبار على معناه وقد عرفت بانهن ام الكتاب فمن اللازم رجوع باقي الايات اليها و صيرورتها محكمة بواسطتها فالقرآن ينقسم الى محكم بالذات والى محكم بالعرض وبالغير .

فان قلت ان ظاهر الاية ان المتشابهات لها تاويل لا يعلمه الا الله سبحانه او الا هو والراسخون في العلم من اوليائه و لا معنى للتاويل الا خلاف الظاهر .

قلت الذي يظهر من كلامه تعالي ان التاويل لا يختص بالمتشابه

بل جميع القرآن لها تأويل وان التاويل ليس هو المعنى المخالف للظاهر ولا من سنخ المعنى بل من سنخ الحقايق الخارجية نسبته الى المعنى نسبة الممثل الى المثال والباطن الى الظاهر وقد اشبعنا القول فيه في التفسير.

قوله : و دعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف اه :

هذا اشكال سادس على حجية ظاهر الكتاب بدعوى وقوع التحريف فيه بالتصحيف و النقيصة فيوجب سقوط ظاهره عن الحجية بالعرض من جهة العلم الاجمالي و ان كان حجة بحسب اقتضاء طبعه وهذا النزاع صغروي .

وظني ان الكتاب العزيز يكفي مؤنة دفع هذه الاشكالات برمتها قال تبارك وتعالى "أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا" (الاية) وهي في مقام التفريع والتعريض مع الذين لا يذعنون بكون القرآن من عند الله تعالى من الكافرين و المنافقين و لا معنى لارجاعهم الى تفاسير النبي (ص) وحملة الكتاب من اهل بيته فيقول سبحانه لهم ان كلام غيره لا يخلو من اختلاف كثير ولو كان القرآن لا اختلاف فيه اصلا بحسب بادي النظر لكان حق الكلام ان يقال افلا يرون ونحو ذلك دون ان يقال افلا يتدبرون اه .

فيندب الى التدبر فيه وهو اخذ الشيء دبر الشيء وتعاهد بعضه بعد بعض ولو لم يكن له ظهور يحتج به لم يكن لذلك معنى فجميع الاحتمالات المتصورة المحتملة في القرآن مرتفعة بنفسه فبعضه يفسر

بعضا فهذا المقدار من الفهم لايختص ببعض دون بعض فاندفع الاشكال الاول ولاتماس له بما فيه من العلوم العالية التي لايمسها الا المطهرون فاندفع الاشكال الثاني ولايتحقق ذلك الا بكون كل آية اما محكمة بنفسها او بالارجاع الى المحكمات فاندفع الاشكال الثالث ومن المعلوم ان قضاء حق التدبر في مثل قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا (الايه) ونظراتها يوجب الفحص عما وقع في كلامه (ص) وكلام اوصيائه من المخصص البيان المتعلق بالايات وخاصة آيات الاحكام فاندفع الاشكال الرابع .

ومن المعلوم ان التفسير المدعو اليه في الاية ليس من التفسير بالراى المنهي عنه في قوله صلى الله عليه وآله «من فسر القرآن برايه فليتبوء مقعده من النار» لان الاية في مقام التحدي واثبات الاعجاز الباقي ببقاء الدهر فلايقبل تخصيصا و لاتقييدا فالتفسير بالراى اياما كان هو غير مايترتب على التدبر من الحكم فاندفع الاشكال الخامس وهذا المعنى بعينه اعني ارتفاع كل اختلاف مترائى كيفما كان بالتدبر فيه يوجب حجية ظهور جميع الايات من غير استثناء وانه لو فرض وقوع تصحيف او اسقاط لم يوجب ذلك بالاخرة مايلزم منه اختلاف ظهور فاندفع الاشكال السادس والحمد لله سبحانه .

قوله بنائا على حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد اه :

لامعنى لهذا التعبد سواء فسر بالتعبد العقلائي او التعبد الشرعي

قوله وهو يكفي في الفتوى اه :

بل قدعرفت منا مراراً ان الواقع فى طريق الاستنباط هو الظاهر دون الحقيقة من حيث هى حقيقة وهو الذى ينبغى للاصولى ان يقتصر بحثه عليه .

حجية خبر الواحد

قوله ان الملاك فى الاصولية اه :

قدقدمنا فى اول الكتاب مايتعلق بالمقام فلانطيل بالاعادة .

قوله واستدل لهم بالايات الناهية عن اتباع غير العلم .

قدعرفت فى اوائل بحثى القطع والظن ان الحجية عند العقلاء لاتتجاوز العلم غيران العلم عندهم لاينحصر فى الاعتقاد الجازم الذى يمتنع نقيضه حقيقة بل كل اذعان موثوق به بحيث لايعتنى باحتمال خلافه علم عندهم حجة فيما بينهم ومنها خبر الواحد اذا افاد الوثوق و سيجىء ان الملاك فى حجية خبر الواحد ذلك .

ومن هنا يظهر عدم نهوض مااحتج به النافون كتابا وسنة واجماعا على خلافه فان القدر المشترك فى مدلولها عدم جواز العمل بغير العلم مؤيدة لامنافية.

قوله فانها اخبار احاد الخ :

يمكن ان يدعى الخصم ان الاحتجاج لاثبات لزوم التناقض على تقدير حجية خبر الواحد بتقريب انه لوكانت اخبار الاحاد حجة كانت هذه حجة وهو تنفى الحجية فيلزم من وجود الحجية عدمها و كيف كان

فقد عرفت عدم وروده على ماقربناه من كيفية الحجية .

قوله والمنقول منه للاستدلال غير قابل اه :

فان حجية الاجماع انما هو لكونه من مصاديق خبر الواحد .

واعلم انه يمكن توجيه الاشكال على نحو مامر في خبر الواحد .

قوله ان تعليق الحكم بايجاب التبين اه :

محصله اخذ المبناء الذى جيء به موضوعا ثابتا ثم ايجاب التبين على بعض تقاديره كتقدير كون الجائي به فاسقا ومن الواضح ان ارتفاع التقدير يلازم ثبوت تقدير اخر ليس معه الحكم المرتفع فيؤل محصل مفاد الاية الى قضية حملية مرددة المحمول باداة الشرط هذا لكن هذا التقريب على تقدير سلامته من الاشكال لادليل عليه من ناحية ظهور الاية.

والظاهر ان يقال فى تقريب دلالة الاية ان الجهالة على مايستفاد من العرف بمعنى السفاهة و هو العمل على خلاف مايقتضيه روية العقلاء فتعليله سبحانه قوله "إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا" اه بقوله "ان تصيبوا قوما بجهالة" اه يقضى بكون المعلل من مصاديق الافعال العقلائية فالامر بالتبين الموجود فيه ارشاد الى حكم العقلاء فهو المرجوع اليه وحكمهم هو الاخذ بالخبر الموثوق به والتوقف والتبين فى الخبر الغير الموثوق به كخبر الفاسق الذى لايبالى فى قوله و لايحترز الكذب فى خبره .

ومن هنا يظهر ان المراد بالفاسق هو الفاسق فى خبره لا كل

فاسق وان كان محترزا للكذب متقنا في الخبر هذا فتكون الاية امضائا لما حكم به العقلاء من حجية خبر الواحد الموثوق به .

قوله ربما اشكل شمول مثلها اه:

التعبير بالمثل لكون الاشكال عام الورود على جميع ادلة حجية خبر الواحد .

قوله و قضيته وانكان حجية خبره اه :

ويبقى الكلام في ثبوت مصداق هذا الخبر بين الاخبار الواردة فيها.

قوله وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء :

وهي حجة صحيحة عليها المعول من بين الحجج المقامة على حجية خبر الواحد الموثوق بصدوره من الادلة الاربعة وتقريبه ان العقلاء في جميع الاعصار والاقطار يبنون على العمل بالخبر الموثوق بصدوره بحيث ينكرون على من اقدم خلاف ذلك مع ثبوته وينقطعون اذا احتج عليهم بذلك و يعدون الركون اليه ركونا الى العلم فاذا سأل احدهم صاحبه من اين علمت كذا كذا قال اخبرني به فلان و لايقال من اين ظننت ان كذا كذا و لايرد عليه السائل انى سئلتك عن العلم فاجبتني بالظن .

و بالجملة فبنائهم على ذلك مستقر استقرارا متصلا قبل ظهور الشرع وبعده ولم يرد منه ردع بالنسبة اليه ولو كان لبان فيكشف عن رضاء الشارع به وامضائه .

قوله ان قلت يكفى فى الردع اه .

حيث قرر (ره) السيرة حجة على حجية الخبر من حيث هو ظن توجه اليه الاشكال بالايات الناهية عن اتباع غير العلم لكن على ما قربناه من الوجه لا يرد عليه شيء من الايات اذ هى تنهى عن اتباع غير العلم والعمل بخبر الواحد من اتباع للعلم .

قوله مضافا الى انها وردت ارشادا :

عليه منع ظاهر فانه مدفوع باطلاق الايتين وخصوصا الاولى .

قوله ولو سلم فانما المتيقن .

الانصراف ممنوع و مع عدمه وتحقق الاطلاق لا وجه للاخذ بالمتيقن .

قوله لا يكاد يكون الردع بها الا على وجه دائر اه :

لا محذور فيه لكون هذا الدور معيا لوضوح ان الردع و التخصيص وصفان متنافيان فى موضوعين يلازم تحقق كل منهما عدم تحقق الاخر فى موضوعه و لا علية حقيقة بين وجود احدهما و عدم الاخر ولا بالعكس و هو ظاهر .

قوله فافهم و تامل اه :

افاد ره فى حاشية منه انه اشارة الى كون خبر الثقة متبعا و لو قيل بسقوط كل من السيرة و الاطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الامر بين ردعها به وتقييده بها وذلك لاجل استصحاب حجية الثابتة

قبل نزول الايتين انتهى .

و فيه مصادرة واضحة فان الاستصحاب حجة عنده قدس سره بسبب الاخبار فالاستدلال به على حجيتها مصادرة على المطلوب .

الكلام في اصالة البرائة :

قوله بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل اه :

سياتى بعض مايتعلق به و قدمر بعض الكلام فيمامر .

قوله فان مثل قاعدة الطهارة اه :

قدمر في مباحث القطع وسيجيء ايضا ان بناء العقلاء على حجية القطع بناء منهم على البرائة في مورد الشبهة البدوية بالملازمة وان البناء الكلي منهم لايتغير وان ما ربما يترائى منهم من وقوع التغير في البناء فهو وضع من حيث انه دفع مثال ذلك قول المولى لعبده لاتعمل بالقطع باحكامى البالغة اليك بالكتابة فان سقوط القطع في موارد الاحكام المكتوبة ثبوت للقطع بهذا البيان الشفاهي كما لايخفى وح فمن الجايز ان يثبت في موارد الاحكام الكلية من هذا القبيل احكام آخر جزئية موافقة او مخالفة فانماهي صغريات على كل حال كما

عرفت اذا تمهد هذا فالطهارة ان كانت معنى عدميا نسبته الى النجاسة نسبة العدم والملكة او مايؤل الى ذلك بان يكون المجعول الشرعي الابتدائي هو النجاسة التي هي معنى اعتباري اثره عدم جواز اكله وشربه والصلوة معه مثلا كانت قاعدة الطهارة المستفادة من قوله (ع) «كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر» (الحديث) في الحقيقة صغرى من صغريات اصالة البرائة بالاستقامة وان كان الامر عكس ذلك بان تكون الطهارة اعتبار معنى ثبوتي والنجاسة عدمية كانت اصلا مجعولا امتنانا كالاحتياط المجعول في مورد الدماء و الاعراض هذا و نظير الكلام جار في قاعدة الحلية المستفادة من قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام» (الخبر).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وهذا كله بناء على افادة امثال هذه الظواهر حكما ظاهريا في مورد الشك لما يظهر من سياق هذه الروايات انها في مقام التوسعة على المكلفين فان اشتمال الغاية فيها على العلم المتعلق باتصاف الموضوع بوصفه الخاص به ينبيء ان الحكم مسبوق باحكام مختلفة متقابلة لموضوعات مختلفة فاذا فرض صدور مثل قوله الميتة نجسة والبول و العذرة والدم والمني من غير المأكول لحمه نجس وما وراء ذلك طاهر ثم صدور مثل قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر أي حتى تعلم ان ذلك الشيء موضوع لوصف القذارة كان ظاهره ان الموضوع في الصدر هو الشيء من حيث لا يعلم كونه موضوعا لحكمه المعلوم وهو القذارة

فيكون الغاية غاية للموضوع دون الحكم ويؤل المعنى الى ان الشيء مالم يعلم نجاسته فهو طاهر .

ويشهد بذلك ايضا اخذ الموضوع هو الشيء المجرد عن عنوان خاص من العناوين الموضوعة للطهارة وتعميمه بلفظ كل وخاصة في مثل قوله (الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس) وكذلك ذيل رواية (كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر) فاذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك (الخبر) حيث ان العدول عن مثل قولنا فهو طاهر الى قوله فليس عليك اه تلويح ظاهر للتوسعة المذكورة .

وبالجملة فمعنى خبر الطهارة ان كل شيء مجهول النجاسة فهو طاهر مادام مجهول النجاسة و نظيره معنى خبر الحلية و اما استفادة الاستصحاب من هذه الاخبار كما سيشير اليه المصنف في ضمن ادلة الاستصحاب او كون العلم مثلا جزئا من موضوع النجاسة والحرمة او تمام الموضوع ففير مستقيم البتة و سيأتي بعض الكلام في ذلك فيما سيأتي .

قوله وفيه ان نفي التعذيب اه :

لازمه الالتزام بوجود حكم الزامي مع انتفاء المؤاخذة على تركه وهو كما ترى .

قوله «ره» منها حديث الرفع اه :

تقريب الاستدلال بهذه الرواية الشريفة ان تقييد الرفع بقوله

(ص)عن امتي اه يدل على اختصاص هذا الرفع بهذه الامة وهو مع مايشتمل عليه هذه الامور من المشاق ورفعها من التسهيل يدل على كون الكلام واردا في مقام الامتنان على الناس بما انهم امة له صلى الله عليه و آله فالكلام مسوق للامتنان التشريعي في موارد عروض هذه العناوين لذوات هذه الامور ومن الواضح ان الطريق الى الرفع الذى فيه امتنان تشريعي وتسهيل ديني فيما له آثار شرعية انما يتصور برفع آثاره الشرعية بان لاتوضع في ظرف التشريع كما في ما لايعلمون مثلا وفيما له آثار تكوينية بتعليم ما يرتفع به آثاره التكوينية الشاقة كما في مثل الطيرة بتعليم التوكل على الله سبحانه وتلقين ان غيره تعالى لا يملك نفعا ولاضرا .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فالحاصل ان الرواية تدل على ارتفاع نفس هذه الامور التي لها آثار شرعية عن ظرف التشريع ويلزمه ارتفاع جميع آثارها الشرعية التي يوجب الامتنان ارتفاعها او الاثار الظاهرة فيها .

الان في الرفع فرقا فان العنوان المأخوذ في كل واحد منها كما مر يدل على كونه هو المنشأ للرفع الامتناني لكن ارتفاع العنوان في غير مايعلمون اه مثل ما لايطيقون وما استكرهوا عليه مثلا يوجب ثبوت الواقع بحكمه بخلاف مالايعلمون اه فان ارتفاع عنوان الجهل يوجب ثبوت عنوان العلم وهو عنوان آخر مثل الجهل و كلاهما طاريان على الواقع بواقعيته فثبوت الجهل وعدم العلم يوجب ارتفاع الحكم

الثابت بالعلم وهو مرتبة التنجز من الحكم لا اصل الحكم او فعليته فرفع الحكم عن غير ما لا يعلمون يوجب رفعه عن اصله فينتج حكما ثانويا في قبال الحكم الواقعي الاولي بخلاف رفع الحكم عن ما لا يعلمون فهو انما يوجب رفعه بما هو منجز لا من اصله فالحكم الواقعي باق بفعليته في صورة الجهل مرفوع التنجز فينتج حكما ظاهريا لا حكما واقعيا ثانويا فالرواية مع وحدة السياق دالة على ارتفاع الآثار التكوينية في الطيرة وعلى الحكم الظاهري فيما لا يعلمون وعلى الحكم الواقعي الثانوي في غيرهما .

قوله «ره» فهو مرفوع فعلا وان كان ثابتا واقعاً اه :

ظاهر الرواية الرفع المطلق من غير تخصيص برفع خاص كما في غير ما لا يعلمون ولعل الاختصاص بمعونة ضميمة اخبار اشتراك العالم و الجاهل في التكليف بدعوى كون النسبة بين القبيلين نسبة الحكومة والبيان دون التعارض هذا وقد عرفت عدم الحاجة الى ذلك في تقريب الاستدلال .

قوله «ره» فلا مؤاخذة عليه قطعا اه :

كان التقريب تاما من غير حاجة الى حديث نفي المؤاخذة كما سيجيء لكنه قدس سره ضمه اليه جريا على ما جرى عليه القوم في الاستدلال وتوطئة لما بعده من نفي ايجاب الاحتياط فان رفع التكليف الواقعي من حيث انه مجهول يقبح الالزام به عند العقلاء لا ينافي اثباته من طريق

الاحتياط لولامنافاته لقضية الامتنان .

قوله «ره» فانه ليس مااضطروا و مااستكرهوا الخ:

ان اراد بالحقيقة مايقابل الاعتبار اى انها غير مرفوعة من الامة تكوينا ففيه انه حق لكنه لايوجب المصير الى التقدير او المجاز وان اراد به مايقابل المجاز ففيه ان الرفع الاعتبارى بحسب ظرف التشريع فيها حقيقى لامجازى كما ان الرفع فيما لايعلمون ايضا كذلك من غير فرق .

قوله «ره» واما العقل فانه قد استقل اه :

توضيح المقام على مامرت اليه الاشارة فى مبحث القطع ان يقال ان الاعتبار العقلائى الضرورى فى العلم بجعله حجة يوجب اعتبار العينية بين التكليف الواقعى والتكليف المعلوم كما يوجب العينية بين الواقع والعلم ومن الضرورى ان نتيجته الارتفاع عند الارتفاع اذ ارتفاع احد العينين ارتفاع للآخر فلازم اعتبار العينية بين المعلوم والواقع اعتبار العينية بين ارتفاع المعلوم وارتفاع الواقع فالتكليف الواقعى مرفوع فى صورة الجهل بحكم العقلاء هذا .

ومن ذلك يظهر ان ارتفاع حكم الجهل بارتفاع الجهل و تحقق العلم ليس من قبيل الورود اذ موضوع الحكم المعلوم ليس هو العلم بل هو الموضوع الواقعى بواقعيته والواقع غير مرفوع بارتفاع العلم حقيقة بل اعتبارا كما عرفت فعروض الوجوب و الجواز للموضوع الواقعى

فـي صورتي العلم و الجهل ليس نظير عروض الحكم الاختـياري و الاضطراري مثلا لموضوعهما في الاحكام الواقعية الاولية و الثانوية فليست النسبة هي الورود بل لو كانت فهي الحكومة .

ومن هنا يظهر ايضا ان الثابت بهذا الاعتبار ارتفاع الحكم لا ثبوت حكم كالاباحة بمعنى مساواة الطرفين بل لو لحقت الاباحة فانما تلحق باعتبار آخر عقلائي فهذا ما يقتضيه اصل الاعتبار العقلائـي ثم الادلـة الشرعية ما تم منها في دلالته كحديث الرفع فهو امضاء لحكمهم الا في موارد خاصة استثنائا كموارد الدماء والاعراض واما قاعدة قـبح العقاب بلا بيان فهي من فروع الكلية المذكورة على ما لا يخفى هذا ما يقتضيه نحو البحث الاصولي على ما قدمناه في اول الكتاب .

قوله «ره» واحتج للقول بوجوب الاحتياط اه :

فدادعى الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية و سيدعيه المصنف ره ايضا فاطلاق القول في تقرير قول المخالف ليس في محله ومنه يظهر ما في تحرير محل النزاع في صدر البحث من حيث الاطلاق .

قوله «ره» الا انها تعارض بما هو اخص اه :

بل حديث الرفع بما يشتمل عليه من لسان الامتنان نسبته الى اخبار الاحتياط نسبة الحكومة والتفسير.

قوله (ره) لوروده عليها كما يأتي تحقيقه اه :

كونه من باب الورود وان كان مستقيما بحسب بادي النظر لكنه بحسب الدقة غير مستقيم لما سيجيء ان حقيقة الاستصحاب اعتبار الامر المشكوك فيه معلوما ومعلوم ان الامر المعلوم بالعلم الحقيقي الغير الاعتباري ليس واردا على المشكوك حقيقة اذ الحكم الواقعي او الموضوع الواقعي يجامع المشكوك والذي يرفع موضوع الشك انما هو المعلوم من حيث انه معلوم فاستصحاب عدم تحقق التذكية في الحيوان المشكوك في طهارته ونجاسته وان جعله غير مذكى بحسب الاعتبار الشرعي لكنه في الحقيقة يجعله غير معلوم التذكية اعتبارا وغير معلوم التذكية حتى بحسب الحقيقة ليس موضوعا للنجاسة وانما الموضوع لها غير المذكى واقعا فافهم.

قوله «ره» لاشبهة في حسن الاحتياط اه :

سيجيء ما فيه من الكلام.

قوله «ره» لايبعد دلالة بعض تلك الاخبار اه :

كل ذلك لولا ظهور البلوغ في الوصول بحجة معتبرة

دوران الامر بين المحذورين

قوله ره لعموم النقل وحكم العقل اه.

تقريبه ان التكليف و ان كان متعلقا بالطبيعة بالمعنى الذي تقدم في بحث الاوامر لكنه حيث كان اعتبار تعلق ارادة المولى بفعل المكلف يختص تعلقه بالافراد الممكنة من الطبيعة واما الافراد الممتنعة.

الوجود فخارجة عن حيطة شموله ولافرق في ذلك بين الافراد الممتنعة الغير الموجودة من رأس و الافراد المجهولة عند المكلف و قدعرفت ان نسبة تنجز التكليف بالعلم به الى التكليف نسبة الوجود الى المهية فالافراد التي لايمكن فيها الموافقة القطعية حالها حال الافراد الممتنعة وان كان بينهما فرق من حيث ارتفاع ذات الفرد عن الخارج حقيقة في الاول واعتبارا في الثاني وفيما نحن فيه من دوران الامر بين المحذورين وان كان المفروض تمامية مايرجع الى المولى من التكليف وبيانه و انما القصور ناش من الخارج وهو كون المورد غير ممكن الموافقة القطعية والمخالفة القطعية فلامورد للتمسك بقاعدة قبح العقاب بلابيان لكن عدم امكان الموافقة القطعية حيث الحقه بالافراد الممتنعة الغير المشمولة لاصل التكليف كان مقتضاه كون ترتب العقاب عليه من قبيل ترتب الاثر من غير مؤثر اذلاتكليف فلاعقاب وهذا معنى البرائة العقلية اذقدمران ارتفاع التكليف اذا استند بنحو الى ارتفاع العلم انتج ذلك الحكم الظاهري واذا استند الى ارتفاع الموضوع الحقيقي انتج الحكم الواقعي الثانوي هذا كله بالنسبة الى حكم العقل .

ومن ذلك يظهر ان لا مانع من شمول ادلة البرائة الشرعية للمورد ايضا .

قوله «ره» لانها مخالفة عملية قطعية اه :

قدعرفت ان لا تكليف حتى يترتب عليه مخالفة قطعية نعم يمكن

ان يتولد في المورد حكم عقلي بوجوب الانقياد على كل من تقديري الفعل والترك قضائا لحق العلم به في صورة الدوران بين التعبديين فقط او مطلقا ولو كان احد الطرفين توصليا الحاقا بالمتباينين فتأمل.

قوله (ره) لايخفى ان التكليف المعلوم بينهما اه :

كلامه ره كما ترى بعضه يلايم كون العلم الاجمالي مقتضيا للتنجز وبعضه يلايم كونه علة تامة لذلك وان القصور في موارد عدم التنجز في ناحية المعلوم عقلا او شرعا لافي ناحية العلم وقد عرفت هناك ان لكل من الوجهين وجه صحة.

وتوضيحه ان العلم بماهو علم يجعل معلومه نفس الواقع عند العقلاء فما للمعلوم من الاثر من حيث نفسه يترتب عليه بتعلق العلم به فمع فرض استتمام التكليف شرائط فعليته عند المولى مثلا سوى العلم يتنجز بالعلم ويترتب عليه اثره ومع فرض انتفاء شيء من شرائط فعليته كطرو اضطرار او اختلال نظام و بالجملة كل مايوجب عدم فعليته عقلا لم يوجب العلم الاجمالي تنجزه كما لايوجبه العلم التفصيلي ايضا و هذا هو قصور المعلوم في نفسه واما مع استتمامه شرائط فعليته وصيرورته تكليفا فعليا ففرض عروض القصور عليه من ناحية المولى بتجويز الاقتحام في بعض اطرافه مستلزم للتناقض بحسب الواقع نعم العقلاء ربما يرون عدم التعين الطاري على المكلف به كعدم التعين السابق على العلم فيجوزون الاقتحام في المورد بعين الملاك الذي يجوزونه في

مورد ابهام اصل التكليف بوجه فلكل من القول بالاقتضاء والعلية التامة وجه وان كان الثاني اسلم واصدق .

ومن هنا يتبين ان عدم جريان الاصول في اطراف العلم انما هو للتخصص لمكان المناقضة لالتعارض الأصلين وتساقطهما .

نعم لو فرض اختصاص احد الاطراف باصل لا باس بجريانه لكنه لاينفك عن بطلان العلم كما اذا ترددت النجاسة بين اناءين ثم وقعت نجاسة في احدهما المعين فاصالة الطهارة في الاخر في محلها كما سيجيء .

قوله و لو كانت اطرافه غير المحصورة اه :

فالحق تفسير الشبهة الغير المحصورة بما يبلغ اطرافه من الكثرة الى حد يخرج به بعض اطرافه عن الابتلاء بالطبع .

قوله لعدم عروض الاضطرار الى متعلقه اه :

افاد (ره) في الحاشية انه لايخفى ان ذلك انما يتم فيما كان الاضطرار الى احدهما لابعينه و اما اذا كان الى احدهما المعين فلايكون مانعا عن تاثير العلم للتنجز لعدم منعه عن العلم بفعلية التكليف المعلوم اجمالا المردد بين ان يكون التكليف المحدود في هذا الطرف او المطلق في الطرف الاخر ضرورة عدم ما يوجب عدم فعلية مثل هذا المعلوم اصلا وعروض الاضطرار انما يمنع عن فعلية التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه لاعن فعلية المعلوم بالاجمال المردد بين التكليف المحدود في طرف المعروض والمطلق في الاخر بعد العروض

و هذا بخلاف ما اذا عرض الاضطرار الى احدهما لابعينه فانه يمنع عن فعلية التكليف فى البين فافهم وتأمل انتهى .

اقول لحوق اى قيد باحدطرفى الترديد يوجب لحوق مقابله بالطرف الاخر ويوجب ذلك خلو المقسم المعلوم اعنى المتيقن منهما جميعا فلحوق التحديد بالطرف المضطر اليه والاطلاق بالطرف الاخر يوجب خلو الحكم المعلوم عن الاطلاق والتحديد جميعا فليس بتكليف فعلى مطلق فلايوجب تعلق العلم به تنجزا وليس حال العلم الاجمالى مع عروض الاضطرار باحدطرفيه بعد تحقق العلم باقوى من العلم التفصيلى اذا تعلق بامر ثم عرض الاضطرار اليه بعينه.

قوله «ره» حيث ان فقد المكلف به ليس من قيود حدود التكليف به اه :

لايخفى ان معنى كون الاضطرار من حدود التكليف و قيوده ليس هو كون التكليف متصفا بقيد الاختيارية بعد اتصافه فى نفسه بالاطلاق بل هو من القيود المقومة التى يتقوم بها اعتبار التكليف فان التكليف اعتبار قائم بالفعل الاختيارى الممكن من الغير وعليهذا فلافرق بين الاضطرار و الفقد فان التكليف قائم الى ان يتصف الفعل بالامتناع كما انه قائم الى ان يتصف الفعل بالاضطرار اليه وكما ان التكليف يسقط عن الفعلية بعروض الاضطرار على المكلف به كك يسقط عن الفعلية بعروض الامتناع عليه بوجه ولافرق فى ذلك بين عروض الفقد

قبل تحقق العلم او بعده .

واما ان قضية الاشتغال اليقيني البرائة اليقينية فانما يقتضي ذلك مادام العلم بالتكليف الفعلي موجودا سواء كان علما اجماليا او تفصيليا و اما مع سقوط العلم بالتكليف الفعلي فلا اشتغال يقيني حتى يقتضي البرائة اليقينية .

ومن هنا يظهر عدم جريان الاستصحاب في الطرف الباقي او غير المضطر اليه .

نعم فيما اذا كان الاضطرار او الفقد العارضان بعد تحقق العلم الاجمالي مستندين الى اختيار المكلف فالعقل قاض ببقاء التكليف على ماتقدم الكلام فيه في بحث امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه هذا .

وربما يقال ان الشبهة اذا فرض خروج احد طرفيها عن الابتلاء رجع المعلوم الاجمالي الى معلوم مرددبين فردين مقطوع الارتفاع و مشكوك الحدوث ولا يجري مع ذلك الاستصحاب قطعا وهذه الشبهة و ان ابدئت في مورد خاص وهو مورد الخروج عن الابتلاء الا انها اعم جريانا تشمل موارد الخروج عن الابتلاء وطرو الاضطرار .

ولكنها مزيفة بان المعلوم بالنسبة الى الطرفين ليس من قبيل الكلي بالنسبة الى فرديه بل الفرد بالنسبة الى حاليه والالعاد جميع موارد الاستصحابات الشخصية الى استصحاب الكلي فان الطهارة المستصحبة عند الشك في الحدث مثلا مرددة بين الطهارة المقارنة بالحدث المقطوع

الارتفاع والممتدة الغير المقارنة المشكوكة الحدوث .

قوله «ره» لولم يكن له داع آخر اه .

اخذ هذا القيد لاجل تعميم الغرض ليشمل التوصليات لكنه يوجب كون اصل الغرض معلقا والاغراض المعلقة تنافي عبادية التكليف على ان الامر والنهي لافرق بينهما في سنخ الغرض .

والذي ينبغي ان يقال ان الاعتباريات لما كان الغرض منها ترتب الاثار الخارجية لحقايقها عليها و الامر اعتبار تعلق ارادة الامر بفعل المأمور به والنهي اعتبار عدم تعلقها به المعبر عنه بتعلق ارادته بعدم فعله كان الغرض من الامر اتيان المأمور به ومن النهي ترك المنهي عنه فلا محالة انما يصح الامر الجدي والنهي الجدي فيما يمكن ان يترتب عليه آثاره اما تحقق المكلف به او العقاب عليه فيما اذا كان الامتناع مستندا الى اختيار المكلف فاذا امتنع التكليف لاباستناده الى اختيار المكلف فلا تكليف فعلي اذلا اثر يترتب عليه .

قوله الثالث انه قد عرفت اه .

قد عرفت ماهو المعيار في الشبهة الغير المحصورة ومنه يظهر حاله .

في الاقل والاكثر الارتباطيين

قوله «ره» والحق ان العلم الاجمالي الخ .

من الواضح ان العلم بماهو علم لايتصف بالاجمال والابهام وانما يتصف به من جهة المتعلق وان التردد من حيث انه تردد لايتصور الا بين

الشيء وبين عدمه او مافي قوة عدمه بان يكون مصداقا لعدمه وصيرورة العلم بحيث يتصف بتردد المتعلق لا يتصور الا بأن يلحق المعلوم كل من القيدين بحيث يصير المجموع شيئا واحدا تاما و ح يصير المعلوم هو الجامع بين الطرفين مفتقرا في تحققه الى تحققهما معا .

و قد ظهر بذلك ان العلم الاجمالي انما يتحقق فيما اذا تحقق في كل من طرفي الشبهة قيد اما عدمي او وجودي واما إ فرض العلم الاجمالي مع تحقق قيد في احد الطرفين دون الاخر فهو فرض خلف اذ لا معنى للتردد ح لكونه من قبيل تردد الشيء بين نفسه وغيره المساوق لسلب الشيء عن نفسه وعليهذا ففرض دوران الامر بين الاقل والاكثر ان كان مع فرض قيد عدمي في جانب الاقل عاد الامر الى المتباينين ووجب اتيان الطرفين مع تنجز العلم وانكان مع فرض القيد في احد الطرفين فقط كان ذلك علماً تفصيلياً بالاقل وشكا بدويا في الزايد من غير علم اجمالي اصلا ولا انحلال البتة الا بحسب الصورة اذ الانحلال فرع الانعقاد فتأمل.

قوله «ره» مع ان الغرض الداعي الى الامر اه .

قد عرفت في بحث المرة والتكرار ان الواجب من تحصيل غرض الامر هو مقدار مايكشف عنه التكليف لا ازيد منه .

قوله «ره» لا يقال ان الحرمة .

قد عرفت فيما تقدم ان كل ما تعلق به التشريع الاعتباري مجعول وليس بتكويني ولا انتزاعي عقلي فراجع .

قوله فالصلوة مثلا فى ضمن الصلوة المشروطة اه :

هذا البيان خرق للفرض فان المفروض الدوران بين المطلق و المشروط و العام والخاص ومن الواضح ان الصلوة فى ضمن الصلوة الفاقدة المباينة للواجدة ليست بمطلقة و لاعامة بل المطلقة و العامة هى الصلوة الغير المأخوذة فيها وجدان ولافقدان وهى موجودة بوجود المشروطة والخاصة غير مباينة .

قوله «ره» فى حال نسيانه عقلا ونقلا اه :

لايخفى ان اندراج الشك فى الجزئية والشرطية فى حال النسيان فى مسئلة الاقل والاكثر الارتباطيين يتوقف على تسلم ان النسيان من افراد الجهل حتى يتحقق فى ظرفه التكليف المشترك بين العالم والجاهل ثم ترفع الشرطية والجزئية للنسيان بحديث الرفع رفعا واقعيا لا للجهل حتى ينتج رفعاً ظاهرياً ولولا التسلم المذكور لم يكن فرق بين النسيان والعجز على ماسيأتى من ارتفاع اصل التكليف عن صورة العجز دون الجزء فقط من جهة عدم احراز اصل التكليف عند العجز فشملها قاعدة العقاب بلابيان و لم يندرج فى مسئلة الشك فى الاقل و الاكثر الارتباطيين .

قوله «ره» لاشبهة فى حسن الاحتياط اه :

الاحتياط فى الامر هو التحفظ عليه ووقايته من آفات الوجود فاذا كان فى الافعال الاختيارية كان ذلك تحفظا على الفعل ان يتطرقه ما

يبطل وجوده ويفسده من ناحية الاتيان .

وبعبارة اخرى اتيان الفعل بجميع مايحتمل دخله في وجوده فهو من انحاء الاتيان والامتثال والتحفظ على الاتيان تحفظ على نفس الفعل فان اتيان الفعل نفس الفعل والتحفظ على الشيء انما يحسن عند العقلاء وكذا عند الشارع اذا كان واجدا لوصف الاهمية .

واما في غيره كما في الامور اليسيرة الغير المهمة عند العقلاء و كما في مثل باب الطهارة والنجاسة في الشرع تسهيلا فلا وجه لحسنه فاطلاق القول بحسن الاحتياط ليس على ماينبغي .

قوله «ره» وان كان لاغيا اه :

قدمرت الاشارة الى ان الامتثال وهو اتيان الفعل المتعلق به التكليف متحد مع الفعل خارجا فاللعب باحدهما لعب بالاخر ولعله اليه الاشارة بقوله فافهم .

قوله «ره» من عدم استقلال العقل الابعدهما اه :

مرادهم باستقلال العقل بحكم ان يكون وضع الموضوع عند العقل كافيا في حكمه بالمحمول ولذا قالوا ان العقل لايحكم بشيء على شيء الا بعد احراز الموضوع و تشخيصه اذ المحمول المشخص يحتاج الى موضوع مشخص و اما مع ابهام احدهما كما اذا 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 .

وعليهذا فامالان يكون احتمال التكليف قبل الفحص والياس بيانا عقلياو يكون موضوع الحكم بالقبح العقاب بلابيان الذى بعدالفحص والياس والتأمل فى ديدن العقلاء ودأبهم يقضى بانهم لايعدون الشك و الاحتمال علما و بيانا ابداً و ايضاً لايعدون الفحص و الياس جزء من موضوع الحكم بقبح العقاب .

نعم يمكن ان يكون لهم بيان آخر عقلى ملازم او مقارن لموارد الاحتمال قبل الفحص والياس عنه والظاهر انه كذلك فان العقلاء لا يوجبون الفحص عند كل احتمال كيفما اتفق بل انما هو عند الاحتمالات الواقعة فى ظرف المولوية والعبودية اومطلق الاجتماع من حيث علمهم ان ذلك لايخلو من تكليف ما فهناك علم اجمالى بثبوت التكليف وبثبوته يتنجز الاحتياط الامع العلم بخروج المورد عن اطراف المعلوم اجمالا فاذا كانت الشبهة حكمية وجب عندها الفحص بخلاف ماذا كانت موضوعية اذلامعلوم منجز فلا فحص .

نعم فيما اذاكان تبين الامر غير متوقف على فحص يعبأ به لم يعد الفحص عنه فحصا عن شبهة بل عد ظاهرا معلوما و التارك لمثل هذا الفحص غير معذور لكن من حيث اقتحامه فى خلاف امر ظاهر لامن حيث تركه الفحص هذا ماعند العقلاء فى مورد البرائة العقلية و اما البرائة الشرعية فقد عرفت سابقا ان ادلتها لاتدل على ازيد من امضاء حكم العقلاء فهى فى الاطلاق والتقييد تابعة لحكمهم .

قوله «ره» اما لانحلال العلم الاجمالي بالظفر الخ :

اما ان الكلام في البرائة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز فهو حق واما ان العلم منحل بالظفر بالمقدار المعلوم اجمالا فانما يتحقق بعد الفحص اذ لو اريد بالمقدار الحاصل بالظفر ما بايدينا من الادلة الواقعة في الكتاب والسنة لم يغن شيئاً اذ الكلام انما هو في الفحص بالنسبة الى الكتاب والسنة لا في الخارج عنهما ولو اريد به ان العناوين الكلية المشكوكة الحكم الممكنة الانطباق على الادلة في موارد الشبهات الحكمية محصورة مضبوطة فمعهدته على مدعيه اذ الرجوع و الفحص على اى حال في الكتاب والسنة واليهما فلو كانت الشبهة خارجة عن ما يدل عليه الكتاب والسنة غير ممكنة الانطباق على ذلك واستدللنا على وجوب الفحص باخبار وجوب التعلم او بالاجماع فهل نرجع عند الفحص الى غير الكتاب والسنة فمن المعلوم ح ان الاحكام المحصورة في الكتاب والسنة هي اطراف العلم الاجمالي ممكنة الانطباق على مورد الشبهة المفروضة فتدبر .

ومن هنا يظهر ان فرض الابتلاء بشبهة ليس موردا للعلم الاجمالي لامصداق له في الخارج وعدم الالتفات لا يوجب شيئا بعد الالتفات باصل العلم بين جميع الاحكام الواردة في الشرع .

ومن هنا يظهر ايضاً ان الاخبار الدالة على وجوب التعلم لا تدل على ازيد من الارشاد الى ما يوجبه العقل ويمضيه الشرع من وجوب الاحتياط

قبل الفحص والياس (١)

قوله «ره» و قدصار بعض الفحول اه :

الظاهر ان الترتب غير صادق على المورد لاختصاصه بما اذا كان كل من الواجبين ذاملاك مطلق ومن المحتمل ان يكون ملاك الاتمام في مورد القصر مثلا مقيدا بالجهل فليس للاتمام من العالم بالقصر ملاك ولا وجوب حتى يضاد القصر فيدخل في باب الترتب .

قاعدة لاضرر

قوله «ره» ثم انه لاباس بصرف عنان الكلام اه :

توضيح الكلام في القاعدة على ما يلايم ماأثرنا في الحاشية من الاختصار ان الضرر كالنفع من المعاني البينة المعلومة لنا بالارتكاز وهو من العناوين الطارية للامور على ماسيجيء وهذه المعاني كما يمكن ان تصير عناوين للافعال فقط كذلك يمكن ان تكون غاية لها مقصودة فيها والبيانات الواردة فيها من الشرع مختلفة فالضرر كالعسر والحرج ربما كان نفيه راجعا الى نفي كونه ملاكا لحكم شرعي اى غاية مقصودة شرّع الحكم لاجله كما في قوله تعالى (مايريدالله بكم العسر ولكن

(١) و بالجملة لنا علم اجمالي بثبوت تكاليف واقعية و ينحل بالظفر بمقدار كاف لمعظم الفقه من الكتاب و السنة و لنا علم اجمالي بثبوت تكاليف موجودة في الكتاب و السنة و انما ينحل بالنسبة الى كل مورد من موارد الشبهات بالفحص والياس والكلام في البرائة انما هو بعد الفراغ عن انحلال العلم الاجمالي الاول دون الثاني وهو ظاهر.

يريد ليطهركم و ربما كان نفيه راجعا الى نفى الوصف فقط من حيث وصفيته اى نفى الموصوف به من حيث طريانه عليه كما فى ماورد من قصة سمرة بن جندب وغيره .

والكلام انما هو فى هذا القسم الثانى وقد ورد نفيه بلفظ لاضرر او مايفيد معناه من اطلاق مستفاد من المقام فى الابواب المختلفة من الفقه من طرق الفريقين و قد بلغت من الكثرة والتظافر مبلغا ادعى بعضهم تواترها ولا يسعنا نقلها واستقصائها فى المقام .

و القول الجامع ان تقول ان النفع والضرر كما اشرنا اليه من المفاهيم البينة المرتكزة عندنا والنفع او المنفعة فى موارد نستعمله انما نستعمله بنحو المصاحبة دون الاستقلال والانفراد فالنفع بالنسبة الى ذى النفع بنحو من المصاحبة لكن لا كل مصاحبة كمصاحبة زيد وعمرو بل مصاحبة الاثر مع ذى الاثر والتابع مع المتبوع و لا كل مصاحبة الاثر التابع كمصاحبة الفوقية للسقف و التحتية لسطح البيت بل من حيث أنه مقصود مطلوب ولا كل مصاحبة الاثر المطلوب كمصاحبة الحلاوة للعسل والجمال للمرئة بل من حيث انه مطلوب للغير كنفع الدواء فى دفع المرض ونفع الكسب والتجارة وح يتم المعنى بالوضع و الرفع فالنفع فى الشىء مقدميته للمقصود بالذات ووقوعه فى طريق الخير و يقابله الضرر و ليس بعدمه مطلقا لعدم صدقه بالارتكاز على كل مايصدق عليه عدم النفع كزيد مثلا وليس بعدم للنفع فى موضوعه

فان الدواء اذا لم ينفع فليس بضار وكذا الكسب والتجارة والموعظة بل بنظير البيان السابق ضرر الضار وقوعه في طريق الشر فليست النسبة بين النفع والضرر نسبة المتناقضين ولا نسبة العدم والملكة بل لو كانت فهي شبه التضاد.

ثم ان هذا الوصف في نحو وجوده تابع لموصوفه فانكان حقيقيا كالدواء فحقيقي وان كان اعتباريا فاعتباري وهو ظاهر.

ومن المعلوم ان وعاء تحقق الأمر الاعتباري هو الاعتبار والجعل فتحققه وارتفاعه بالنسبة الى وعاء نفسه وظرف تحققه بالحقيقة وان كان بالنسبة الى ظرف الحقيقة وهو الخارج بالمجاز كنفس الوصف الاعتباري.

و من هنا يظهر ان كلمة لاضرر في كلامه صلى الله عليه وآله من حيث انه في مقام التشريع كما هو شانه (ص) لنفي تحقق الضرر في ظرف التشريع وكلمة لا لنفي الحقيقة بالنسبة الى هذا المقام و ان كان بالنسبة الى وعاء الحقيقة حقيقة ادعائية اذ الشارع بما هو شارع لامساس له بالحقايق بل مطابق كلامه وظرف احكامه ظرف التشريع و الاعتبار فلاوجه للنزاع في انه على نحو نفي الحقيقة ادعائا او لنفي الحكم الضرري او الضرر الغير المتدارك او ارادة النهي من النفي الى غير ذلك فالمراد بقوله لاضرر ان كل حكم شرعي عرض عليه الضرر فليس بموجود في ظرف التشريع.

ومن هذا البيان يظهر ان النسبة بين ادلة نفي الضرر وبين الاحكام

بعناوينها الاولية العموم والخصوص المطلق اذ الشارع ليس من شأنه الا نفي الحكم الضرري وهو بالنسبة الى مطلق الحكم اخص مطلقا وان كان بالنسبة الى كل حكم يمكن ان يعرضه عاما من وجه وادلة نفي الضرر مع ذلك لا يرفع موضوع الادلة الاولية بالنظر الى مجرد نفي الضرر اذ الضرر عنوان خاص لا يزيد في نفسه على ساير العناوين الخاصة المأخوذة في اقسام المخصصات الا ان ورود الادلة في مقام الامتنان يوجب الرفع بحسب ظرف التشريع والجعل فلا دلته الحكومة على الادلة الاولية بنائا على ما سيجيء بيانه ان لحكومة لا يعتبر فيها ازيد من رفع احد الدليلين موضوع الاخر بحسب الجعل والاعتبار من دون لزوم الشرح اللفظي والتعرض اللساني فادلة نفي الضرر مقدمة على غيرها بالحكومة الا اذا كان الحكم بحيث لا يقبل الامتنان كما اذا استلزم ارتفاعه ارتفاعه من اصله او غير ذلك فلا معنى لارتفاعه ح هذا كله اذا لوحظ التنافي بين ادلة نفي الضرر وادلة الاحكام الاولية .

واما اذا لوحظ بينها وبين ادلة الاحكام الاخر الثانوية كادلة نفي العسر والحرج والاضطرار ونحوها فلا ريب ان النسبة بينها التعارض ان كان الملاك في مورد الحكمين واحدا والتزاحم ان كان في كل واحد منهما ملاك مستقل فالمرجع اما حكم التعارض واما حكم التزاحم دون الحكومة .

ومثله الكلام فيما اذا تعارض ضرران ، توضيحه ان الضررين ح

اما ان يلاحظا في عرض واحد كضرري شخص واحد او ضرري شخصين فلايقدم احدهما على الاخر مطلقا الا ان يقال ان الاقل ضررا اذا قيس الى الاكثر ضررا لم يتحقق فيه الامتنان فيقدم الاكثر ضررا و اما ان يلاحظا لا في عرض واحد كضرر نفسه مع ضرر غيره ولا دليل على تحمل الضرر لدفع الضرر حتى يقدم ضرر الغير الا اذا توجه الضرر اليه اولا و الى الغير ثانيا لو اندفع عنه فلا مجوز لدفعه عن نفسه و توجيهه الى الغير .

بقي في المقام شيء وهو ان الضرر المنفي هل هو الضرر النوعي او الشخصي فاذا فرض ان الحكم ضرري لكن شخص المصداق بحيث لا يصدق عنده الضرر فعلا فهل يرتفع به الحكم اولا الظاهر ان يقال ان الضرر كما خواته من العسر والحرج مأخوذ في لسان الادلة وصفا للحكم لا للمصداق فكون الحكم بطبعه ضرريا هو المدار في الرفع دون اتصاف المصداق به فعلا واما صحة سلب الضرر عن الفرد النادر في الضرر النوعي فانما هو باعتبار المصداق دون طبع الحكم .

قوله (ره) فليكن المراد به هو تواترها اجمالا اه :

التواتر الاجمالي على ما فسره ره مما ابداه في قبال التواتر اللفظي والمعنوي وقد احتمله في عدة موارد كاخبار حجية خبر الواحد واخبار لاضرر وغيرهما لكن لا جدوى فيه اذ الاخبار الكثيرة المقطوع صدور بعضها ان كان بينها جامع لفظا او معنى رجع الى التواتر المصطلح باحد

فسميه و ان لم يكن بينها جامع لالفظا و لامعنى لم ينفع شيئا و هو ظاهر .

قوله «ره» تقابل العدم والملكة :

قدعرفت مافيه وانمابينها شبه التضاد .

نعم لولوحظ الفعل من حيث انه مقدمة لامر آخراماخيرواما شركان بينهما تضاد اعتبارا و البحث خارج عن الصناعة لايهمنا الاستقصاء فيه .

قوله «ره» ومن هيهنا لاتلاحظ النسبة اه :

ترتبه على ماسبق غيرواضح و الوجه فيه ورود الادلة فى مقام الامتنان بمامر من البيان وفى اطراف كلامه ره وجوه من الانظار تعلم بالرجوع الى ماقدمناه فارجع وتأمل .

الكلام فى الاستصحاب

قوله «ره» ولايخفى ان عباراتهم فى تعريفه اه :

مراده ره ان تعريفهم للاستصحاب بما ذكروه و ان كان تعريفا لفظيا لامحل للبحث عنه جمعا ومنعا الا ان النزاع بالاثبات والنفى حيث

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

اقول وقد قدمنا مرارا ان هذه التعريفات ليست بلفظية كيف و الاستصحاب ليس من الامور البينة البديهية التصور حتى لا يحتاج الى ازيد من التفسير اللغوى وشرح اللفظ لافادة التنبيه على معناه وتميزه من بين ساير المعانى المخزونة فى الذهن على حد ساير المعانى البينة .

نعم تحديد الامور الاعتبارية ليس على حد تحديد الامور الحقيقية على ما تقرر فى محله وربما وقع فيما مر اوما سيأتى بعض الاشارة الى ذلك فلا تغفل .

قوله «ره» هو نفس بناء العقلاء على البقاء الخ :

ليس لبناء العقلاء على البقاء معنى غير حكمهم به وح فينطبق على ماعرفه بانه الحكم ببقاء حكم او موضوع ذى حكم شك فى بقائه .

توضيحه ان النسب الموجودة فى القضايا الحقيقية الغير الاعتبارية امور محققة فى نفس الامر من غير دخالة للادراك فيها ثباتا ونفيا نحو السماء فوقنا والارض تحتنا وهذا بخلاف القضايا الاعتبارية اذ لا ثبوت لنسبها الا فى ظرف الاعتبار ووعاء الادراك فهى وخاصة القضايا الجزئية منها التى يقع فيها الاختلاف كثيرا تحتاج الى اثبات المثبت من دون ثبوت لها فى نفس الامر فالنسبة تحتاج فيها الى اثبات المثبت

كالقاضي الذي يقضي بكون المال المتنازع فيه لزيد دون عمرو وامثال ذلك وهذا هو الحكم مأخوذ من مادة الاحكام فالحكم هو النسبة الكلامية من حيث اثبات مثبت لها ثم عمم الى النسب الموجودة في سايرالقضايا الاعتبارية من حيث تزلزلها بطبعها بالحاجة الى الاعتبار والاثبات ثم الى النسب الموجودة في القضايا الحقيقية ايضا من حيث ان النسبة فيها تقبل وقوع الشك والتزلزل .

ومن هنا يظهر ان بناء العقلاء نوع من الحكم وهو المثبت في القضايا الاعتبارية الغير المتغيرة عندهم .

و بذلك يظهر ان الاستصحاب سواء كان جاريا في الحكم او في الموضوع غير نفس بقاء الحكم او الموضوع بل هو الحكم به فهي مسئلة اصولية غير فقهية .

قوله الاول استقرار بناء الخ :

بيانه بالبناء على ما قدمناه ان اعتبار حجية العلم عند العقلاء معناه جعل العينية بين العلم والواقع وكذا بين المعلوم المتعلق للعلم و الامر الواقعي من موضوع او حكم كما تقدم في مبحث القطع ثم ان البقاء فيما من شأنه البقاء وان كان وصفا من اوصافه كالحدوث لكنه حيث كان وصفا لوجوده لم يكن زايدا على وجوده و نفسه فبقائه بعد ثبوته وتحققه عين ثبوته وتحققه ولازم ذلك كون العلم بتحققه وحدوثه علما ببقائه فضائالحق العينية وانجعال الحجية فاخذ العلم حجة بالنسبة

الى الحدوث يستلزم جعله حجة بالنسبة الى البقاء ايضا عند العقلاء و بعبارة اخرى عدالعلم بالحدوث علما بالبقاء فيمامن شأنه البقاء وهذا هوالاستصحاب الذى لايستغنى عنه موجود ذى شعور .

ومن هنا يظهر اولا ان العمل بالاستصحاب عندهم ليس الا عملا بالعلم السابق لابالظن وغيرذلك .

وثانيا ان الاستصحاب يتقوم بعلم سابق وشك لاحق .

وثالثا ان حجيته والعمل على طبقه متوقف على عدم تحقق العلم بالخلاف فان اعتبار حجية الاستصحاب مترتب على اعتبار حجية العلم فمرتبته مترتبة على مرتبتها فنسبته الى العلم نسبة الظاهر الى الواقع و سيجيء الكلام فى تنقيح هذه النسبة انشاء الله .

و رابعا ان الذى استقر عليه بنائهم هو التمسك بالاستصحاب فى غير مورد الشك فى المقتضى هذا كله هو مايقتضيه العقل و الاخبار الصحيحة فى الباب امضاء لما يقتضيه حكم العقل .

قوله «ره» وفيه اولا منع استقرار بنائهم اه :

فيه ماتقدم ان عملهم بالاستصحاب انما هو عمل بالعلم السابق لالشيء من ماذكره قده من الاحتمالات .

قوله او غفلة كما هو الحال فى سايرالحيوانات اه :

الغفلة من حيث هى غفلة جهل و الافعال الارادية متوقفة على ارادة وعلم سابق فلايكون الغفلة مبدئاً لصدور فعل ارادى البتة وليس

هناك علم غير العلم بالحدوث فهو المبدء للعمل على طبق الحالة السابقة سواء تحقق هناك غفلة عن الشك فيه بقائا او لم يكن فهذا الاحتمال عليه قده لاله .

قوله «ره» و يكفي في الردع عن مثله اه :

قدعرفت ان العمل بالاستصحاب انما هو عمل بالعلم وليس من اتباع غير العلم فالايات مؤكدة له لا رادعة .

قوله «ره» ظهور التعليل في انه بامر ارتكازي الخ :

هذا حق في نفسه ويؤيده ظهور قوله ابدا اه لكن المصنف قده منع سابقا عن حجية الاستصحاب عقلا من باب بناء العقلاء و لامعنى للارتكاز الا ذلك .

قوله كما هو الاصل فيه اه :

قدمر في بحث المطلق والمقيد مايظهر به خلافه .

قوله «ره» وكان المعنى فانه كان من طرف وضوئه اه :

هذا اشتباه منه ره فان لازم كون الظرف مستقرا غير متعلق بيقين اه هو كونه خبرا بعد خبر لان اه و لامعنى لقولنا والا فان الرجل على يقين وان الرجل من وضوئه وهو ظاهر واما مافصله ره به من المعنى فالظرف فيه لغو لامستقر.

قوله ره لايخفى حسن اسناد النقض :

التأمل في موارد استعمال النقض في لسان العرب العرباء يعطى ان معنى النقض رفع الاستحكام الكائن في الامور الممتدة من حيث

امتدادها كما ان الابرام هو ضده في ذلك فلا مناص عن اختصاصه بموارد الشك في الترافع .

قوله «ره» مع ركاكة مثل نقضت الحجر من مكانه اه :

فيه ان العرف لا ينظر الى الحجر في مكانه من حيث امتداد استقراره فيه نعم لو وضع الحجر في بناء مرفوع كان النظر اليه ح هو ذلك النظر لان البناء معد للبقاء وصح اطلاق النقض على هدمه وقد نص اهل اللغة على صحة نقضت البناء .

هذا مضافا الى انه معارض بلزوم صحة مثل قولك نقضت الحجر اذا كسرته و رضضته .

قوله كان مفاده قاعدة اليقين كما لا يخفى اه :

فيه خفاء فان قوله فنظرت فلم ار شيئا فصليت فرأيت فيه اه مشتمل على يقينين وقاعدة اليقين انما تشتمل على يقين وشك فلا ينطبق عليه قوله عليه السلام بعد لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت اه اذ لا شك في مورد السؤال وانما كان السائل اولا على يقين اذ نظر فلم ير شيئا ثم انتقض يقينه الاول بيقين ثان اذ راى الدم بعد الصلوة ثانيا .

اللهم الا ان يكون معنى قوله فرأيت فيه اه فرأيت دما أشك في انه هو الدم الاولى الغير المرئي اولا او دم آخر جديد و ح ينطبق على قاعدة اليقين البتة الا انه خلاف ظاهر الرواية جدا والمصنف ره لا يحتمله والا لم يكن محل للاشكال الذى سيذكره من ان الاعادة ليست نقضا

لليقين بالشك بل باليقين عن جهة الرؤية اذ لايقين على هذا التقدير بوقوع الصلوة فى النجاسة كمالايخفى فتأمل .

قوله ثم انه لايكاد يصح التعليل اه :

لاحاجة الى هذا التكلف فان الدليل على اقتضاء اعنى الاستصحاب للاجزاء هو نفس دليل الاستصحاب و كمايصح ان يعلل الحكم بدليله يصح ان يعلل بدليل دليله وهو ظاهر .

قوله فنقول و بالله الاستعانة لاخلاف اه :

هذه المعانى المسماة بالاحكام الوضعية على تشتت شئونها واطرافها و خواصها لاترجع الى معنى حقيقى قائم فى نفسه حتى يوضع وضعا و ينظر فى حكمه و كك المعانى المسماة بالاحكام التكليفية لايجمعها معنى جامع كما هو ظاهر بالرجوع الى ماأشرنا اليه فى بحث الضد من مباحث الالفاظ و بالتثبت فى ذلك يظهر حال هذه الابحاث التى وقعت فى كلماتهم فانها لاتبتنى على اصول ومباد يعتمد عليها .

فمن ذلك تقسيمهم الحكم الى وضعى وتكليفى فان التكليفيات و ان كان بينها شبه سنخية لكن الوضعيات ليست كك فلاوجه لجمع عدة مفاهيم غير متسانخة بوجه و تسميتها باسم ثم جعلها قسيما للتكليف .

ودعوى المصنف قده بداهة اختلاف التكليف والوضع مفهوما و مصداقا لبداهة مابين مثل مفهوم السببية و الشرطية وبين مثل مفهوم الايجاب والاستحباب من المخالفة والمباينة لايغنى شيئا .

اما اولا فلان الاختلاف بين الفريقين غير مؤثر مالم يرجعا الى معنى واحد يصير مقسما للانواع ان كان جنسا او الاصناف ان كان نوعا

واما ثانيا فلان الاختلاف والتباين بين افراد احد الفريقين ليس باقل مما بينهما لوضوح ان الفرق بين مثل الجزئية و الملك والصحة ليس باقل مما بين الاستحباب والوجوب وبين السببية و الشرطية مثلا وهو ظاهر.

و من ذلك حصر الوضعيات في امور مخصوصة كالشرطية و السببية والمانعية او غير ذلك مما وقع في كلماتهم فان ذلك تهكم و مجرد صدق معنى على عدة مصاديق لا يوجب كونه جامعا حقيقة بينها مالم يكن مبدئا لحكم يترتب عليها من حيث اجتماعها تحت ذلك الجامع.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وبالجملة فالظاهر ان القوم وجدوا الاحكام الخمسة التكليفية اولا ثم تنبهوا للاعتباريات التي لها تعلق بها مما اعتبره الشارع واحداً بعد آخر وسموها وصفا يعنون انها من وضع الشارع ثم سموها احكاما وضعية لرجوعها الى معان نسبية وقد قدمنا ان النسب باعتبار آخر احكام ثم اطردوا تسميتها احكاما وضعية وان صارت بالحيلولة معانى اسمية مستقلة كالملك والفسخ والحرية والرقية ونحو ذلك وبالاخرة كان اشتراكها انما هو في اسم الوضع من غير معنى جامع على حد سائر المشتركات اللفظية المعروفة فافهم.

و الذى ينبغى ان يقال ان الاعتبارات العقلائية كما تحقق فى محله ومرت اليه الاشارة فى تضاعيف ماهر اعطاء حد شىء لشىء لغاية ترتب اثره عليه ولازم ذلك ان يكون المعتبر عند الاعتبار هو الحيثية الوجودية دون الماهوية فان اعطاء الحد كما سمعت انما هو لغرض ترتب اثره عليه و الاثار فى الخارج انما هو على الحيثيات الوجودية دون الماهوية فالمعانى المعتبرة عند العقلاء هى معانى الروابط الوجودية دون الماهيات و هذه المعانى فى الحقيقة روابط نسبية كالمعانى الغير المستقلة الحرفية .

وانما هى معان غير مستقلة اذا لوحظت بين الوجودات الخارجية و آثارها المترتبة عليها كما تقول لزيد ان يتصرف فى الدار و معان وصفية انتزاعية للموجودات الخارجية اذا لوحظت مستقلة باستقلال مقوماتها كما ان معنى اللام فى المثال يتبدل الى معنى الملك و قد مر نظير ذلك فى المعانى الحرفية فى صدر الكتاب .

واما حدها فهو حد الامور الحقيقية المأخوذة هى منها مع الاشارة الى الاعتبار لغرض الاثر وليس المراد بالحد ههنا الحد المصطلح عليه فى المنطق .

ومن هذا يظهر ان جميع الامور الاعتبارية ومنها الاحكام الوضعية امور انتزاعية غير مستقلة بالتحقق الا انها غير منتزعة عن التكاليف من حيث انها تكاليف وان كان بعضها منتزعا عنها بما انها مؤلفة من كثرة او

مقيدة بقيد ونحو ذلك فان هذه التكاليف واقعة في مرتبة الاثار المترتبة ولا معنى لانتزاع معنى عما يترتب عليه وهو ظاهر بل هي منتزعة عما تحمل عليه لضرورة اتحاد المنتزع والمنتزع منه وجودا .

نعم ما كان منها وصفا لتكليف متحدا به كجزئية التكليف و ركنيته وشرطيته فهو منتزع من التكليف .

قوله حيث لا يكاد يعقل انتزاع اه :

حاصله ان هذا القسم لو كان مجعولا لكان اما منتزعا او مستقلا بالجعل وكلا الشقين باطل اما الاول فلانه لو كان منتزعا لكان منتزعا من التكاليف التي عندها وهو غير جايز لترتب التكاليف عليها ولا معنى لانتزاع شيء مما يترتب عليه وجودا .

و اما الثاني فلان اتصافه بالعلية و السببية و الشرطية ليس الا لخصوصية تكوينية يترتب عليه بسببها التكاليف ترتبا تكوينيا والا لكان كل شيء مؤثرا في كل شيء او لا شيء مؤثرا في شيء ومن الواضح ان علة التكليف مثلا لا يتغير حالها بانشاء مفهوم عليتها بل يتحقق التكليف بتحققها ووجودها ولو لم ينشأ ولا يتحقق مع عدمها وان انشاء الشارع .

اقول و فيه اولا انها انتزاعية لكنه لا يستلزم كونها منتزعة من التكليف المتأخر عنها بل من الخصوصية المتحققة معها على ما عرفت .

وثانيا انها لا تنفك عن خصوصية قائمة بها بها ترتبط مع التكليف

المترتب عليها لكن تلك الخصوصية يستحيل ان يكون تكوينية والا لم يختلف ولم يتخلف فكان ترتب التكليف عليها ترتبا تكوينيا حقيقيا لا تشريعيا اعتباريا على انا قدمنا مرارا ان النسبة اذا كان احد طرفيها اعتباريا استلزم ذلك كون الطرف الاخر ونفس النسبة اعتباريين قطعا فاذن الرابطة الموجودة بين علة التكليف و نفس التكليف اعتبارية فالعلة بما هي علة اعتبارية وكل اعتباري مجعول فهذا القسم كساير اقسام الاحكام الوضعية اعتبارية مجعولة .

و ثالثا ان الاعتبار كما عرفت هو اعطاء حد شيء لشيء بحيث يترتب اثر الاول على الثاني لا انشاء مفهوم السبب او العلة او غيره لشيء .

قوله «ره» حيث ان اتصاف شيء بجزئية المأمور به اه :

من المعلوم ان انتزاع شيء عن شيء لاتحاد بينهما وجوداً اى كون وجود المنتزع منه وجودا للمنتزع فاى نحو من وجود المنتزع منه اخذ وجودا للمنتزع فهو المنتزع منه فجزئية جزء المكلف به من حيث انه مامور به منتزع منه بعد تعلق الامر وجزئيته من حيث انه متحقق قبلا بوجه تصورا او اقتضائا منتزع منه كذلك .

قوله حيث انها وان كان من الممكن انتزاعها اه :

معلوم ان مراد القوم من الانتزاع في الاحكام الوضعية الانتزاع من التكليف ومن الجعل المستقل عدمه وان كان ذلك بالانتزاع من شيء اخر غير التكليف .

و حاصل البيان ان هذا القسم من الوضعيات لوكانت منتزعة لم يتصور انتزاعها مع قطع النظرعن التكاليف التي‌فى‌مواردها وليس كـك .

اما اولا فلانا ننتزع هذه الوضعيات بمجرد تحقق اسبابها مع الغفلة عما فى‌مواردها من التكاليف بالضرورة .

و اما ثانيـا فلانا انما ننشىء بالعقود و الايقاعات وجود هذه الامور ولوكانت منتزعة عن‌التكاليف غيرمجعولة استقلالاكان المقصود وهوالوضع‌الذى انشاناه غيرواقع والتكليف الذى لم‌نقصده هو الواقع فالمقصود غيرواقع و الواقـع غيرمقصود فالحق انها مستقلة بالجعل لصحة انتزاعها بمجرد جعل الشارع اياها بانشائها بحيث يترتب عليها اثـارها .

اقول يرد عليه اولا انك قدعرفت ان ترتب الاثار من مقومات الاعتبار فلامعنى‌لتعقل معنى‌وضعى‌اوانتزاعه مع الغفلة عن ترتب‌الاثار من التكاليف المترتبة عليه .

وثانيااان فرض انتزاعها من التكاليف التي‌فى‌مواردها اتحادها معها وجوداوتحققافلامعنى‌لدعوى قصد ما لم‌يقع ووقوع مالم‌يقصد .

و ثالثا ان الاستدلال بضرورة الانتزاع بمجرد جعل الشارع لايزيد علـى‌اصل الدعوى شيئا و ادعاء البداهة ممنوع فالحق فـى اثبات الوضعى‌مافدمناه من البيان فارجع .

ورابعا ان ماوقع فـي كـلامه ان الملك اعتبارى منتزع من انشاء الشارع اياه او منتزع من العقد غير صحيح فان الانتزاع لاينفك عن الحمل بين المنتزع والمنتزع منه ومن الواضح ان العقد لايحمل عليه انه ملك وكك انشاء الشارع لايحمل عليه انه ملك .

قوله وهم ودفع اه :

اما الوهم فحاصله ان ما ذكر من ان الملك اعتبارى خارج المحمول حاصل بمجرد الانشاء غير مستقيم مـن الوجهين جميعـا فان الملك احدى المقـولات الخـارجية المحمولة بالضميمة و ليست بالخارج المحمول ولها اسباب خارجية كالتعمم والتنعل لاتحصل بمجرد الانشاء .

واما الدفع فحاصله ان الملك يقع بالاشتراك على ثلثة معان احدها مقولة برأسها وهى الهيئة الحاصلة من احاطة شيء بشيء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط والثانـى والثالث الاختصاص الخاص المشترك بين الاختصاص الحقيقى كملك البارى تعالى للعـالم و سببه الاستناد الوجودى من المملوك الـى المالك و هو الاضافة الاشراقية و بين الاختصاص الاعتبارى و سببه اما امر اختيارى كالتصرف والاستعمال او سبب غير اختيارى كالارث و نحوه وهذا القسم هو محل الكلام وهو خارج محمول من مقولة الاضافة لامحمول بالضميمة من مقولة الملك والجدة .

اقول و فيه اولا ان ماوقع فى الوهم وسلم فـى الدفع ان مقولة الجدة محمولة بالضميمة من واضح الخطاء وانما هى مقولة نسبية مـن

قبيل الخارج المحمول وليرجع فيه الى محله .

و ثانيا ان عدالتصرف والاستعمال من اسباب الملك يناقض ماصرح به سابقا ان التصرفات من آثار الملك المترتبة عليه المتأخرة عنه .

وثالثا ان عدالملك الاعتبارى من مقولة الاضافة غير مستقيم اذ لايجوز ان يكون الملك من مقولة الاضافة لاحقيقة ولااعتبارا اما حقيقة فلان الاضافة الحقيقية من المقولات الخارجية التى لها وجود خارجى لايختلف ولايتخلف باختلاف الانظار ومن الواضح ان الملك الذى هو اعتبار عقلائى يختلف باختلاف الانظار ويتخلف فربما يصدق حده على مورد ولايصدق اسمه وربما يصدق اسمه ولايصدق حده وهو ظاهر.

واما اعتبارا فلان جعل شىء شيئا اعتبارا مستلزم لصدق حده عليه دعوى ولايصدق على الملك حدالاضافة وهو نسبة حاصلة بين مهيتين بحيث لاتعقل احديهما الا مع تعقل الاخرى فهى نسبة متكررة و من المعلوم انلا نسبة متكررة بين الانسان وبين ما يملكه وان كانت بينهما نسبة مافما كل نسبة باضافة .

واما تكرار النسبة بين المالكية والمملوكية فهى اضافة جعلية حاصلة باحدالنسبة المتوسطة بين المنسوب و المنسوب اليه مع كل واحدمن الطرفين فتتكرر النسبة ويصدق عليه بهذا الاخذ حدالاضافة كاخذ النسبة الواحدة المتوسطة بين الضارب و المضروب و الناصر و

المنصور مع الطرفين فيتحقق بذلك الضاربية والمضروبية والناصرية والمنصورية و هـى نسبة الاضافة المقولية و اما نفس النسبة بين زيد الضارب وعمرو المضروب مثلا فغير متكررة وليست من الاضافة المقولية فى شىء .

و الشاهد على انها جعلية غير حقيقية ارتفاعها بارتفاع الجعل المذكور وعروضها لنفس الاضافة وتسلسلها بتسلسل الاخذ و الاعتبار و انقطاع السلسلة بانقطاع اعتبار العقل كفوق و تحت وفوقية الفوق وتحتية التحت وفوقية فوقية الفوق وتحتية تحتية التحت وهلم جرا .

فقد تحصل ان الملك غير داخلة تحت مقولة الاضافة لا حقيقة ولا اعتبارا و كذا تحت مقولة الجدة لا حقيقة ولا اعتبارا لعدم صدق حدها عليه لا حقيقة ولا دعوى وقد عرفت مضافا الى ذلك فيما تقدم ان شيئا من الاعتباريات غير مأخوذ من شىء من المقولات اصلا بل من اوصاف وجودية و روابط خارجية تترتب عليها آثار خاصة مطلوبة هـذا بالنسبة الى الكل .

واما الملك خاصة فهو اعتبار الملك الحقيقى الذى هو قيام وجود شىء بشىء بحيث يكون كل ما للقائم فهو للمقوم و يلزمه امكان تصرف المالك فى المملوك ذاتا وآثارا بحسب سراية اعتبار الملك الى المملوك والدليل على ذلك صدق حده عليه و كون الاثار المترتبة على الاعتبارى دعوى هى التى للحقيقى فما للملك العقلائى الاعتبارى اعتبار للملك العقلى

الحقيقي .

قوله وهذا هو الاظهر اه :

واما على ماقربناه في حجية الاستصحاب انه اصل عقلائي حقيقته اعتبار العلم المتعلق بالحدوث متعلقا بالبقاء وان حجيته شرعا امضائي فلا معنى للاستصحاب على تقدير الثبوت بمعنى استنتاج الثبوت المحقق بقائا من الثبوت المقدر حدوثا وهو ظاهر واما الاحكام الثابتة بواسطة الامارات المعتبرة فالامر فيها سهل لما مر في اوائل مبحث الظن انها عند العقلاء حجج علمية لاظنية فحالها في القيام على حكم وحال العلم سواء .

قوله او مايشترك بين اثنين منها او ازيد اه :

قدعرفت فيما مران الاحكام نسب غير مستقلة و هي مع ذلك ترجع الى معان وصفية باعتبار آخر وهذا هو المصحح لاعتبار الجامع بين ازيد من واحد منها مع كون النسب معاني حرفية لا جامع بين اثنين منها فازيد وكك عدها كلية وجزئية وكك عدها كليات طبيعية لها افراد خارجية تتحد بها وجودا وتتعدد بتعددها لمكان عينية الكلي الطبيعي مع افراده مع انها عناوين اعتبارية غير منطبقة على شيء مما في الخارج فالبحث فيهذا الباب موضوع على المسامحة من رأس .

قوله حيث يرى الايجاب والاستحباب الخ :

قدمران الاحكام نسب اعتبارية ليست من الطلب في شيء فلا نسبة

بينها غير التباين من غير تشكيك فلاينفع الاستناد الى نظر العرف لو لم يضر فان التشكيك لو صح فانما هو بنظرهم فافهم .

قوله «ره» الا انه مالم يتخلل فى البين العدم اه :

الظاهر ان مراده بهذا العدم السكون والا كانت الجملة مناقضة لقوله الا بعدما انصرم منه جزء وانعدم اه وعليه فذا فيؤل الجواب وينحل الى ثلثة اجوبة .

الاول ان الاعتبار بنظر العرف دون النظر الدقيق و الحركة بهذا النظر واحد باق و انكان ربما تخلل فى متنها عدم بما لايعبأ به .

الثانى ان الحركة وان كانت ذات اجزاء لايتحقق واحد منها و لايوجد الامع انقضاء الاخر الا انها ليست موجودة بالفعل بل الحركة متصلة واحدة تقبل القسمة الى اجزاء غير متناهية بالقوة .

والثالث انا سلمنا ذلك لكنه انما يتصور فى الحركة القطعية واما الموجود من الحركة وهى التوسطية فهى قارة مستمرة .

اقول وفيه ان الجمع بين القرار والاستمرار مناقضة وقد سبقه ره فيه غيره .

فان قلت فكيف يصح تصور البقاء فى ساير الامور القارة مع عدم كونها من سنخ الحركة .

قلت البقاء غير متصور فى الشيء الامع تشفيعه بحركة او زمان مامحقق اومتوهم وهذا ربما يصح فى غير الحركة والزمان واما فيهما

وخاصة في الزمان فلامعنى لعروض الاستمرار والامتداد عليه بواسطة انطباقه بزمان آخر اوحركة اخرى فافهم وللكلام تمام ينبغي ان يطلب من محل يليق به والاولى في الجواب الاقتصار على مايعطيه النظر العقلائي المسامحي.

قوله «ره» حسب ماعرفت اه :

يعني به ماقربه من حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي وقد عرفت مافيه .

قوله لايخفى ان الطهارة الحدثية والخبثية اه :

هذاحق لكن الاستناد في ذلك الى الضرورة والبداهة ممنوع و الظاهر ان الاحتمال لو كان جاريا في الطهارة و النجاسة الحدثيتين و الخبثيتين لم ينحصر فيهما بل كان جاريا في جميع موارد الشك في رافعية الشيء الموجود بارجاع الشك في رافعية الشيء الموجود الى الشك في ان المقتضي هل اقتضائه بمقدار لايؤثر الا الى حين وجود منشأ الشك او انه يؤثر مع وجوده ايضا.

ومنه يظهر ان صورة الشك في وجود الرافع ايضا يمكن الحاقها بصورة **الشك في رافعية الشيء الموجود بارجاعها الى الشك في مقدار** اقتضاء المقتضي وانه هل يقتصر استعداده للتأثير في ماقبل الشك او انه يقتضي حتى فيما بعده .

والذي ينبغي ان يقال ان السبب من حيث انه سبب مؤثر اذا تسب

الى امرما فاما ان يكون ذادخل فى تأثير ذلك السبب اولا و على الاول فالسبب مركب مقيد به ان كان شرطا وبعدمه ان كان مانعا وعلى الثانى فهو بسيط بالنسبة اليه وان لم يكن كذلك بالنسبة الى غيره وهو ظاهر فمنشأ الشك فى الاستصحاب ان كان منشأيته لاحتمال دخله فى سبب البقاء و مقتضيه فالمقتضى محفوظ و الشك فى الرافع كالشك فى بقاء الطهارة بعد مجيء المذى فان الشك فيه ناش من احتمال تقيد سبب بقاء الطهارة بعدم خروج المذى و ان كان منشأيته للشك من غير احتمال دخله فى المقتضى فالشك فى المقتضى كالشك فى اليوم الرابع فى بقاء الحيوان الذى من شانه البقاء الى ثلثة ايام فان تحقق اليوم الرابع و ان كان هو المنشأ للشك لكنه لا يحتمل دخله فى المقتضى بتقيده بعدمه .

قوله «ره» هو انشاء حكم مماثل للمستصحب اه :

قدعرفت ان حقيقة الاستصحاب هى اعتبار كون العلم المتعلق بالحدوث متعلقا بالبقاء ايضا فالمعلوم حقيقة و المعلوم اعتبارا شيء واحد بعينه فالامر الثابت فى حال البقاء موضوعا كان او حكما عين الثابت فى حال الحدوث وان كان نحو الثبوت مختلفا الا انه امر مماثل الا ان يطلق عليه المماثل باعتبار كون اختلاف الثبوت اختلافا فى الثابت تجوزا وهذا بخلاف الاحكام الثابتة فى ساير الطرق و الامارات حتى العلم فان الثابت فى ظرف العلم غير الثابت فى متن الواقع سواء طابقه او لم يطابقه وهو ظاهر.

نعم بناءً على ما اختاره ره ان حقيقة الاستصحاب هو التعبد بالحكم الثابت حدوثا او بحكم الموضوع الثابت حدوثا في حال البقاء يكون مقتضى ادلة الاستصحاب انشاء الحكم المماثل كما ذكره هذا .

ومما ذكرنا يظهر عدم كفاية الاستصحاب لترتيب الآثار المترتبة على امر متوسط يترتب على المستصحب ترتبا عاديا او عقليا غير شرعي فان الواسطة المترتبة على المستصحب ترتبا شرعيا بعد حكمه حكما شرعيا للمستصحب واما المترتبة عليه ترتبا عقليا او عاديا فلا يعد اثره اثرا شرعيا للمستصحب و الحكم المجعول يتبع في سنخه سنخ الجعل سعة وضيقا والجعل الشرعي سواء كان بالاصالة او الامضاء لا يكفي الا للاثار المترتبة بالترتب الشرعي دون غيره و الواسطة وان كانت مترتبة على المستصحب الشرعي وكانت آثارها مترتبة عليها لكنه لا يستلزم ترتب آثارها على المستصحب لاختلاف الترتب بالشرعية و عدمها كما ذكره المصنف في الحاشية .

فان قلت فما الفرق عليه هذا بين الاستصحاب والطرق العلمية في عدم حجية المثبت في الاول دون الثانية مع اشتراكهما في العلمية .

قلت الثابت في ظرف العلم بالنظر الى حجيته الاعتبارية نفس الحكم الواقعي فيثبت معه جميع لوازمه وآثارها والثابت في ظرف الاستصحاب الحكم المعلوم من حيث انه معلوم حدوثا فلا يثبت الا ما هو من آثاره دون ما هو من آثار لوازم الحكم الواقعي بما هو واقعي فافهم .

قوله ثم لايخفى وضوح الفرق اه .

محصله الفرق بين الجعلين فان جعل الامارة جعل الطريقية و المرآتية المحضة فلايثبت بها الا نفس الواقع بماله من الواقعية فيثبت به جميع لوازمه و آثارها و جعل الاستصحاب فى الحقيقة تعبيد بمثل الحكم الثابت حدوثا فلايثبت به الا نفسه فقط هذا وفى هذا الفرق مع قولهم بكون الاستصحاب اصلا محرزا خفاء .

قوله بمعنى وجود منشاء انتزاعه اه :

هذا اشتباه منه ره وقد سبقه فيه غيره بل الامر الانتزاعى موجود حقيقة بوجود منشأ انتزاعه لا بمعنى وجود منشأ انتزاعه و الا كان توصيفه بالوجود مجازا .

قوله (ره) فان كانا مجهولى التاريخ اه :

محصله بعد فرض ان الاستصحاب عدمى لفرض الجهل بالحدوث وان الاثر مترتب على احد المجهولين بنحو لايسقط بالمعارضة ان قياس احد الحادثين الى الآخر امامن جهة وصف متخذ من الزمان كقبلية او بعدية او من جهة مظروفية عدم احدهما لزمان حدوث الآخر و على الاول اما ان يكون موضوع الاثر نفسه و الوصف من اللوازم الغير المنفكة من دون ان يكون داخلا فى موضوع الاثر كما ان الايجاب مثلا سبب لنقل الملك ويلزمه ان يكون قبل القبول ليتم العقد من غير ان يكون الايجاب المتقدم من حيث انه ايجاب متقدم سببا والا توقف

أتصافه بالسببية على تحقق القبول لمكان الاضافة بين المتقدم والمتأخر ولاريب في تحقق اركان الاستصحاب ح الاانه مثبت عند العرف و لولم يكن به عقلا على مايعطيه التأمل واما ان يكون موضوع الاثر هو الحادث المتصف بالقبلية والبعدية ونحوهما بنحو كان الناقصة ومن الواضح عدم جريان الاستصحاب ح لعدم اليقين السابق .

وعلى الثاني فاما ان يكون عدم الحادث المقيس الى زمان الحادث الاخر مظروفا لزمانه فيعود الى ليس الناقصة ولايتحقق ح يقين سابق للزوم كونه مظروفا لذلك الزمان و لايقين متحققا فيه فلا يجرى الاستصحاب ايضا واما ان يكون عدم حدوثه مقيدا بزمان حدوث الاخر فيكون غير مظروف لزمان حدوث الاخر بل مجموع المقيد و القيد امرا واحدا مظروفا للواقع فهو مسبوق باليقين السابق لعدم حدوثه في زمان الاخر الاان الاستصحاب غير تام لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين على مابينه ره .

قوله على ثبوته المتصف بالعدم اه :

يريد كون الاثر مترتبا على كون عدم حدوثه مظروفا لزمان حدوث الاخر فيكون في كون عدم حدوثه في زمان الاخر فلا استصحاب لعدم اليقين السابق بماشك فيه والمراد بقوله كان مترتبا على نفس عدمه في زمان الاخر واقعا اه كون الزمان قيدا لاظرفا فيكون الشك في عدم الحدوث في زمان الاخر مجموعا وله سابقة متيقنة .

قوله «ره» هو خلاف اليقين اه :

و اما على ماقويناه في اول الاستصحاب انه اصل عقلائي واعتباره الشرعي امضائا فالامر واضح فان المدار عند العقلاء على وجود دليل يوثق به ويطمئن اليه وعدمه لا على التقسيم المعروف من العلم والظن والشك والوهم وهو ظاهر.

قوله غير مستلزم لاستحالته تعبد اه :

وهو ايضا غريب فان الحكم الاعتباري ليس من قبيل العرض لموضوعه وهو ظاهر من مطاوى مافدمناه .

قوله الاعلى وجه دائر اه :

الدور ممنوع لان الذى يتوقف عليه التخصيص هو اعتباره معها بحيث يكونان في عرض واحد على ماهو شأن مورد التخصيص واعتباره في عرضها لا يتوقف على التخصيص بل يكون معه لا قبله متوقفا عليه فينتج الدور المعى وهو غير باطل .

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

فالحق تقريب المدعى بطريق الخلف وهو ان التخصيص يتوقف على اعتباره معها في عرضها و اعتباره معها كذلك يخرج الاصل عن كونه

اصلا كما لايخفى هف .

قوله واما حديث الحكومة فلااصل لهاصلا الخ :

سيجيء فى باب التعارض ان الحكومة رفع احد الدليلين لموضوع الاخرفى ظرف الجعل و التشريع من غيرحاجة الى البيان اللفظى والتفسير الكلامى وعليه فالنسبة بين الاستصحاب و الامارات نسبة الحكومة دون الورود وكذابين جميع الطرق والامارات والاصول واماالورود فيختص بمابين مثل ادلة الاحكام الواقعية الاولية و ادلة الاحكام الواقعية الثانوية .

قوله واما العقلية فلايكاد يشتبه الخ :

من المعلوم ان حكم العقل بقبح العقاب بلابيان يرتفع موضوعا بالبيان لكنك قدعرفت فى اول مبحث البراءة ان حكم العقل المذكور لايتعدى ظرف الاعتبار و الجعل فارتفاع الموضوع بحسب الجعل و التشريع ايضا لابحسب التكوين فهوايضا حكومة لاورود .

قوله «ره» فان اجمال الخطاب الى قوله يسرى اه :

هذاالايلايم ماذكره ره كرارا فى تضاعيف الكلام فى اخبار الاستصحاب ان قضية لاتنقض اليقين بالشك قضية كلية ارتكازية بين العقلاء والتمسك بها تمسك بمايقتضيه ارتكازهم فان الارتكازية لايجامع الاجمال فلااجمال فى الرواية ولوسلم الاجمال لزمه سرايته الى ساير الروايات فان المأخوذ فيها قضية ارتكازية واحدة بعينها فالحق عدم جريان

الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى اصلا .

قاعدة التجاوز والفراغ

قوله «ره» لايخفى ان مثل قاعدة التجاوز الخ .

ملخص القول فى القاعدتين انه روى زرارة قال قلت لابى عبدالله عليه السلام رجل شك فى الاذان وقد دخل الاقامة قال يمضى قلت رجل شك فى الاذان والاقامة وقد كبر قال يمضى قلت رجل شك فى التكبير وقد قرء قال يمضى قلت شك فى القرائة وقد ركع قال: يمضى قلت شك فى الركوع وقد سجد قال يمضى على صلوته ثم قال يازرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت فى غيره فشكك ليس بشيء .

وروى اسمعيل بن جابر عن ابى جعفر (ع) قال ان شك فى الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك فى السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل فى غيره فليمض عليه .

وروى عبدالله بن ابى يعفور عن الصادق (ع) قال اذا شككت فى شيء من الوضوء وقد دخلت فى غيره فليس شكك بشيء انما الشك اذا كنت فى شيء لم تجزه .

وروى محمد بن مسلم فى الموثق كلما شككت منه مما قد مضى فامضه كما هو (الروايات) وهذه المطلقات مختلفة المضامين فان ظاهر الموثقة الاخيرة كون الشك فى صحة الشيء الموجود لا فى اصل الوجود فان ظاهر قوله مما قد مضى امر وقوله فامضه كما هو اه تعلق الشك بالوصف دون اصل الوجود و ظاهر رواية اسمعيل بن جابر وزرارة كون الشك

فى اصل الوجود فان الذيل فى الروايتين وان كان له بعض الظهور فى كون اصل الوجود مفروغا عنه لكن الصدر فيهما ظاهر فى كون الشك فى اصل الوجود و بقية الروايات ممكنة الانطباق على كل واحد من قسمى الشك .

فان قلت ما المانع من ارادة مطلق الشك اعم من القسمين فيما يصح انطباقه من الاخبار فان الشكين وان اختلفا اختلاف كان التامة والناقصة و لاجامع بينهما ذاتاً لكن لامانع من تحقق الجامع بينهما من حيث المتعلق بالكسر وهو الشك لامن حيث المتعلق بالفتح وهو الكون التام او الناقص والشاهد على صحته تقسيمنا الشك الى قسمين والمقسم بوحدته موجود فى كل واحد من القسمين فالروايات تدل على القاعدة فى كلا قسمى الشك على السواء كما ذكره بعض المحققين .

قلت ليس المراد نفى الجامع بحسب اللفظ و انما المراد نفيه بحسب اصل الجعل و التشريع وان الجعلين لاجامع بينهما بحسب المجعول فافهم .

ومن هنا يظهر ان القول بكون قاعدة التجاوز جارية حين الاشتغال بالعمل فقط و قاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه فقط كما ذكره المصنف لاوجه له الامجرد التسمية مع كون كل من القاعدتين جايزة الجريان فى كلا قسمى الشك فلا وجه للتفرقة بين حالتى الاشتغال و الفراغ بجعل كل منهما مجرى قاعدة مستقلة وبعبارة اخرى بتسمية القاعدة

في كل واحد من الحالين باسم بل الحق ما ذهب اليه القوم من اختصاص احدى القاعدتين بالشك في اصل الوجود وهي قاعدة التجاوز والاخرى بالشك في صحة الشيء الموجود و هي قاعدة الفراغ فان الفرق بينهما ح حقيقي يعطيه نفس الدليل .

ثم ان الفراغ عن الشيء في قاعدة الفراغ ليس في تصويره كثير اشكال حيث ان موردها الشك في صحة الشيء الموجود بخلاف التجاوز عن الشيء في قاعدة التجاوز حيث ان موردها الشك في اصل الوجود و مالم يتحقق الوجود لم يتحقق التجاوز لكن مثل قوله اذا خرجت عن شيء اه وقوله وقد جاوزه اه اذا القي الى العرف استفاد من هذا التركيب ومن امثاله الخروج والمجاوزة عن محل الشيء وعده خروجا وجوازا عن الشيء لان الخروج و الجواز من النسب الملحوظة للمكان حقيقة بالذات وللمتمكن بالعرض وبوساطته وهو ظاهر.

لكن ينبغي ان يعلم ان المحل والمكان بحسب الحقيقة للاجسام و اما غيرها كساير الاعراض الجسمانية فانما يتصف بالمكان بعرض الاجسام لا بالذات الا ان الافهام العامة كما اضطرت الى اعتبار مكان واحد للامتداد الجسماني الواحد و مكانين لجسمين و هكذا كذلك اعتبرت مجموع امكنة الاجسام المقارنة او المركبة مكانا واحدا للجميع ثم لم تلبث ان اعتبرت كل مركب محلا لكل واحد من اجزائه ثم عممت ذلك للمركبات الاعتبارية فاعتبرت المركب كالظرف لاجزائه

ومن المعلوم ان جزئية الجزء امر اضافي انما يتحقق اذا كان معه غيره فالجزء من حيث انه جزء يتعين ببقية الاجزاء مطلقا اذا لم يلاحظ في التركيب ترتيب ويتعين بطرفيه مثلا ان كان هناك ترتيب فمحل الجزء من حيث انه جزء هو ما بين الجزئين الحافين به فما لم يدخل في الجزء التالي لم يخرج من محل الجزء السابق .

و من هذا يظهر اولا ان الدخول في الغير محقق للخروج عن الشيء فما لم يدخل في الجزء التالي لم يخرج من الجزء السابق ولم يفرغ منه كما يشهد به ظواهر الادلة ايضا على ان روايتي زرارة و اسمعيل بن جابر تدلان عليه من حيث كونهما في مقام ضرب القاعدة بعد عدد جزئيات القاعدة فلو لم يكن الدخول في الغير محققا للتجاوز عن الشيء لم يستقم ذكره فيها .

و ثانيا ان الغير الذي يتحقق التجاوز بالدخول فيه هو الجزء الذي في عرض الجزء الذي فرض الخروج عنه والتجاوز عنه فان الملاك هو اعتبار المحل للجزء والجزء انما يعين المحل لجزء آخر اذا كانا في عرض واحد واما اذا كانا في الطول كالجزء وجزء الجزء فلا اصلا .

ويتبين به امور منها ان اجزاء الاجزاء لا يعتبر فيها ما يعتبر فيما بين نفس الاجزاء وان اعتبر لها محل فليعتبر محل الجزء الذي هو كل بالنسبة اليها فالجزء المعتبر ذا محل في الصلوة مثلا هو التكبير والقرائة والركوع والسجود والتشهد والسلام وقد اعتبر التعرف فيها القيام ايضا و

ذلك لكون تأليف الصلوة انما هو منها بالذات واما اجزائها فليست اجزاء للصلوة بل اجزائا للقرائة والركوع مثلا .

واما القاعدة المعروفة ان جزء الجزء جزء فالمراد به هيهنا ان جزء الجزء موجود في التركيب و اما انها في التأليف في عرض نفس الاجزاء فليس كذلك قطعا و عليهذا فالشك في اجزاء القرائة مثلا مالم يدخل في الركوع شك في المحل يجب الاعتناء به بخلاف الشك فيها في خارج القرائة .

ومنها ان الدخول في مقدمات الافعال ليس من الدخول في الغير في شيء كالشك في الركوع عند الهوى الى السجود وفي السجود قبل استتمام القيام ويدل عليه ايضا خصوص خبر اسمعيل بن جابر .

واما رواية فضيل بن يسار قال قلت لابي عبدالله عليه السلام استتم قائما فلا ادري ركعت ام لا قال بلى قد ركعت فامض في صلوتك فانما ذلك من الشيطان (الخبر) فذيله شاهد على ان الشك كان وسوسة نفسانية لا شكا حقيقة فالجواب علاج للوسوسة بعدم الاعتناء لا جواب حقيقة بالقاعدة و بذلك يظهر ان حمل رواية عبد الرحمن بن ابي عبدالله قال قلت لابي عبدالله (ع) رجل اهوى الى السجود فلم يدر اركع ام لم يركع قال قد ركع (الخبر) على الوسوسة ليس بكل البعيد .

ونظيرهما رواية محمد بن مسلم عن احدهما (ع) في الذي يذكر انه لم يكبر في اول صلوته فقال اذا استيقن انه لم يكبر فليعد ولكن كيف

يستيقن (الخبر) .

ومنها ان الشك في الشرائط يتبع من حيث الحكم ما يتحد بها من الاجزاء بمعنى ان شرطية الطهارة مثلا للصلاة ان كانت بمعنى وجوب تقدم فعل الغسلات والمسحات كان محلها قبل الصلوة وان كانت بمعنى مقارنة الصلوة بالطهارة المسببة عن الوضوء لم يجر فيه حكم الجزء الا اذا حدث الشك بعد الفراغ عن الصلوة واما الطهارة المقارنة لكل جزء جزء فانه و ان امكن اصلاحها بالقاعدة لكن لا يثبت بذلك وجدان الاجزاء اللاحقة للشرط .

ومنها ان عدم جريان القاعدتين في اجزاء الطهارات الثلث قبل الفراغ عن العمل كما ادعى عليه الاجماع ليس على خلاف القاعدة فان المحصل من ادلتها وبناء القوم فيها ان الشرط فيها هو المسبب التوليدى المسمى بالطهارة دون الافعال الخارجية فنفس الاجزاء محصلة بالنسبة الى الشرط الحقيقى البسيط والشك فيها شك في المحصل لا بد من اليقين بتحصيله و هو ظاهر نعم تجرى القاعدة بالنسبة الى الجزء الاخير بعد تحقق الخروج والدخول في غيره .

ومنها ان المعتبر في مورد القاعدة هو الشك الطارى بعد العمل بزوال صورته عن الذهن بحيث يكون مستندا الى التجاوز والفراغ و اما الشك مع انحفاظ صورة العمل في الذهن فلا تجرى فيه القاعدة البتة كمن يعلم صورة غسل اليد في الوضوء مثلا وانه كان بالارتماس لكن

شك في نفوذ الماء تحت خاتمه فعليه الاعتناء بالشك .

بقي هنا شيء وهو ان القاعدة هل هي من الاصول او الامارات فنقول ظاهر عامة الادلة كونها من الاصول حيث اعتبرت في موضوعها الشك و كذا اشتمال بعضها على جعل العلم غاية كرواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) في رجل شك بعد ما سجد انه لم يركع قال (ع) يمضي في صلوته حتى يستيقن (الخبر) واما روايتا فضيل بن يسار وعبد الرحمن بن ابي عبد الله السابقتان حيث اشتملتا على لسان الاحراز الكاشف عن الامارية فقد عرفت ما فيهما من الكلام .

واما رواية بكير قال قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك .

ويقرب منها رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) انه قال اذا شك الرجل بعدما يصلي فلم يدر اثلثا صلى ام اربعا وكان يقينه حين انصرف انه كان قد اتم لم يعد الصلوة وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك الخبر فيمكن حملهما على ما حملتا عليه ومع الغض عن ذلك فظاهر قوله هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك اه وكذا قوله وكان حين انصرف اقرب الى الحق اه وان كان انها مجعولة جعل الامارات و انها امارة كاشفة عن الواقع بواسطة غلبة مطابقة العمل لما يعلمه العامل من الاجزاء والشرايط الواقعية وهي الكاشفية النوعية لكنا اذا راجعنا بناء العقلاء في افعالهم واعمالهم وجدناهم اذا عملوا عملا اذا آثار اواعمالا

متعددة ذات ترتيب ثم زال صورة العمل عن ذكرهم داموا على ترتيب اثره ولم يتوقفوا ولم يعودوا الى العمل باتيانه ثانيا او باختبار حاله تذكرا و قد عرفت في ادايل القطع والظن انهم لا يعملون بطريق من الطرق الا باعتبار انه علم و الاذعان بانه قطع و المفروض في المقام زوال صورة العمل عن الذكر فهذا العمل منهم ليس الا لكون القاعدة عندهم اصلا لا امارة .

نعم اذا سئلوا عن ذلك لم يجيبوا الا بان الفعل كان منهم على مجرى العادة من الاتيان به من غير غفلة نوعا و بعبارة اخرى لازم الامتثال العلمي امران حضور صورة العمل عند الاشتغال وحصول الصحة والاول ملازم للعلم حدوثا وبقائا فمع زوال العلم تزول الصورة لامكان الاتحاد بينهما بخلاف الثاني فان حصول الصحة لازم العلم حدوثا لا بقائا وهو ظاهر فمع زوال الملزوم يزول اللازم الاول دون الثاني وهذا نظير ما بيناه في حقيقة اصل البرائة ان جعل العينية بين العلم والواقع وكذا بين المعلوم والواقعي لازمه الارتفاع عند الارتفاع وهو البرائة ومع ذلك فالبرائة اصل لا امارة فكذلك فيما نحن فيه كون العامل حين يعمل اذكر واقرب الى الحق لا يوجب كون القاعدة امارة بل لازما من لوازم تحقق العلم حين العمل فافهم ذلك .

ومن هنا يظهر ان القاعدة مثل ساير الامارات والاصول امضائية لا مجعولة تأسيسا .

و بذلك يظهر معنى الروايتين المشتملتين على معنى الكاشفية ويظهر ايضا ان القاعدة على انها اصل من الاصول ليست من الاصول المحرزة كالاستصحاب .

و عليهذا فلو انكشف الخلاف بعد الاعتناء بالشك في المحل او بعد عدم الاعتناء به بعد التجاوز عن المحل لم تجز شيئا و وجب الجرى على وفق ما يقتضيه زيادة الجزء او نقيصته او فساده فلو شك في اتيان الركوع في المحل فاتى به ثم انكشفت الزيادة بطلت الصلوة .

خاتمة قاعدة الفراغ وان لم يكن في موردها استصحاب لكونه شكا في الوصف فيعود الى كان الناقصة لكن قاعدة التجاوز لا يخلو موردها عن استصحاب العدم وهو استصحاب مخالف كما ان عدم التجاوز لا يخلو من استصحاب موافق والقاعدة مقدمة عليه لامح ووجهه بعد الاجماع ان تقديم الاستصحاب موجب لخلوها عن المورد فهي متقدمة وان كان دليل الاستصحاب حاكما رافعا لموضوعها .

اصالة الصحة في عمل الغير

قوله واصالة الصحة في عمل الغير اه :

ملخص القول فيه انه قد استدل على القاعدة بالادلة الاربعة

وعمدتها من الاخبار مافى الكافى عن على (ع) ضع امر اخيك على احسنه حتى يأتيك مايقلبك عنه ولا تظنن بكلمة خرجت من اخيك سوء وانت تجدلها فى الخير سبيلا . وقوله (ع) لاتقولوا الاخيرا حتى تعلموا ماهو (الحديث) و هى تدل على القاعدة فى الجملة على ماسيأتى.

و يدل على القاعدة ايضا اجماع الفقهاء فى الجملة على ماادعى والسيرة القطعية من المسلمين فى جميع الاعصار ويدل عليها ايضا بناء العقلاء بحيث لولاه لزم اختلال النظام والمتيقن من الجميع ماذا لم يعلم الحامل جهل الفاعل بوجه الصحة و الفساد فى الفعل او مخالفة اعتقاد الفاعل لاعتقاد الحامل بحيث لا يجتمعان فى عمل .

اقول وظاهر ان السيرة وبناء العقلاء بمعنى ان الانسان فى مرحلة الاجتماع اذا بنى فى حيوته على اصل ذا فروع مترتبة عليه حمل العقلاء كل فعل صادر عنه مما يلايم اصله على مايوافقه حتى يحصل لهم العلم بالخلاف اما بالعلم بجهله بوجه الصحة والفساد فى فعله واما بالعلم بمخالفة اعتقاده لاعتقادهم و بالجملة كل واحدة من سيرة المسلمين وبناء العقلاء فى جرياتها مغياة بالعلم بالخلاف وهذا يكشف عن كونها اصلا لاامارة .

فان قلت ان التأمل فى طريقة العقلاء يعطى انهم انما يحملون على الصحة استنادا الى ظاهر الحال فان الظاهر من حال من يركن الى اصل ان يعتبره فى افعاله المتفرعة عليه سواء كان اصلا دينيا او دنيويا و من

المعلوم ان الظاهر كاشف علمي لا وظيفة عملية فلا مناص عن القول بكونها امارة لا اصلا .

قلت نعم لكن الظاهر انما ينفع بالنسبة الى الحمل على الصحة عند الفاعل لكشفه عن مطابقة قوله لفعله واما بالنسبة الى الصحة عند الحامل فلا كاشفية له اصلا وهو ظاهر وهذا لا يتم الا بكونها اصلا لا امارة

و من هنا يظهر انه لا ان الحمل على الصحيح عند الفاعل امارة عند العقلاء والحمل على الصحيح عند الحامل اصل عندهم .

وثانيا ان المعتبر عند المتشرعة من المسلمين مصداق من مصاديق القاعدة عند العقلاء لاختصاصها بخصوص الصحة التي عند المسلمين .

ويتفرع عليه ان القاعدة غير كاشفة عن الواقع فلا يترتب في موردها اثر الكشف والاثبات فمن تكلم بكلام لا يعلم انه شتم او سلم فالحمل على الصحة لا يوجب وجوب رد السلام فان المعلوم في المقام هو كلام ما مردد بين الصحيح والفاسد والقاعدة تثبت كونه صحيحا فالمحمول عليه انه كلام صحيح ولا يثبت بها انه سلام .

ويتفرع عليه انه يثبت بها ما يلايم موردها من الصحة فان صحة كل شيء بحسبه فاذا شك في صحة بعض اجزاء المركب كانت الصحة الثابتة بالقاعدة كون الجزء بحيث لا يطرء على الكل فساد من ناحيته بحيث لو انضم اليه بقية الاجزاء والشرائط تم الكل صحيحا وكذا القول في صحة الشرط وغيره .

و ثالثا ان القاعدة فی مورد جریانها مقدمة علی الاستصحاب و وجهه علی ماذکره الشیخ (قده) ان الاستصحاب المخالف لها اما حکمی او موضوعی.

اما الاستصحاب الحکمی فحیث کان منشأ الشك فیه هو الشك فی سببیة هذا الفعل و تأثیره رجع الی الشك السببی والمسببی و بجریان القاعدة یرتفع الشك فی ناحیة الحکم المستصحب و اما الاستصحاب الموضوعی فان القاعدة اذا جرت فی موضوع کانت مشخصة لها من حیث الصحة و هی کون الشیء بحیث یترتب علیه الاثار فترتب الاثار اثر الموضوع الصحیح و عدم ترتبها اثر عدم الموضوع لکون عدم السبب علة لعدم المسبب لانها اثر الموضوع السابق بالاستصحاب.

اقول ولیس ببعید ان یقال ان الادلة اللفظیة مشعرة بان جعل القاعدة اذا مضائها انما هو بملاك الامتنان وحفظ حرمة المؤمن و کرامته و لازمه تقدمها علی کل اصل غیر امتنانی وهذا المعنی وان لم یحتمله القوم لکنه لیس بکل البعید هذا.

ورابعا ان القاعدة کنظایرها امضائیة لا تأسیسیة.

بحث التعادل والتراجيح

قوله وعليه فلا تعارض الى قوله والخصومة الخ :

فالفارق بين نسبة التعارض وبين سائر النسب من الحكومة و الورود و الظاهر مع الاظهر ان التنافي في التعارض تناف مستقر بحيث تبقى ابناء العرف والمحاورة متحيرة معه بخلاف غير التعارض فان معه وعنده مايرفع الخصومة بين الدليلين المتنافيين .

والفرق بين الحكومة والورود على مايظهر من كلامه ره ههنا و في بعض المباحث السابقة ان الحكومة رفع احد الدليلين موضوع الاخر بتعرض الحاكم لحال المحكوم لساناً وبيانه كمية موضوع المحكوم كما يظهر ذلك من كلام شيخ مشايخنا الانصاري (قده) حيث قال والضابط في الحكومة ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا لحال الدليل الاخر ورافعا للحكم الثابت بالدليل الاخر عن بعض

افرادموضوعه فيكون مبينا لمقدار مدلوله مسوقا لبيان حاله متفرعا عليه انتهى وقدصرح فى عدة مواضع ان الحاكم رافع لموضوع المحكوم حكما بخلاف الوارد فانه يرفعه حقيقة هذا .

و لكن الحق عدم اعتبار الشرح اللفظى والتعرض اللسانى فى الحكومة كالورود وان الفارق هوان رفع الموضوع فى احدهما حقيقى و فى الاخر حكمى بحسب الجعل التشريعى دون الحقيقة و ذلك انا لو فسرنا الحكومة بانها رفع التعارض والخصومة بشارحية الدليل الحاكم فاما ان يكون هذه الخصوصية داخلة فى دليلية الدليل الحاكم غير خارج عنها اويكون خارجا عن دليليته بان يستصحب معه لفظا يشرح الدليل المحكوم بحيث لو اسقط الشارح بما هو شارح لم ينثلم دليلية الدليل وعلى الاول فهو مقتضى الدليل من حيث انه دليل اى من حيث مدلوله فالحكم الذى هومدلول احدالدليلين هوالرافع بنفسه لموضوع الحكم الاخر واحدالدليلين انما يرفع موضوع حكم الاخر من حيث رفع موضوعه لموضوع الحكم الاخر والا فالاحكام مع تنافيها فى عرض واحد لايصح ان يحكم برفع احدها لموضوع الاخر ثم الموضوع انما يرفع الموضوع اذاكان احدهما طارداً للاخر معدما له كالوجود والعدم وذلك اماحقيقة وتكوينا كشرطية الوضوء للصلوة عندوجدان الماء و شرطية التيمم عند فقدانه فوجد ان الماء رافع لموضوع الفقدان حقيقة واما اعتبارا وتشريعا بان لايرتفع الموضوع حقيقة بل بحسب

الاعتبار و الجعـل فقط بان يجعله الشارع رافعا لموضوعه تشريعا و ذلك مثل ادلة احكام الموضوعات بعناوينها الاولية مع ادلة الاحكام الواقعية الثانوية كادلة رفع الحرج و الضرر و الاكراه و الاضطرار امتنانا فان اتصاف الادلة النافية بعنوان الامتنان يجعل موضوعاتها رافعة للموضوعات الاولية لكن فى ظرف الجعل و بحسب التشريع فقط لا بحسب الحقيقة .

اذا تمهد هذا فمن الواضح ان هذا الرفع لا يتفاوت حاله و لا يختلف بالبيان اللفظى وجوداً و عدما فتقييد الحكومة بوجود بيان لفظى فى الدليل مستدرك بل الحكومة لا تحتاج من اللفظ الى ازيد مما يحتاج اليه الورود من دليل مبين لموضوعه و محموله هذا .

وعلى الثانى اعنى ان يكون خصوصية رفع الخصومة بشرح اللفظ خارجا عن دليلية الدليل فالخصوصية ح خارجة يمكن ان تفارقه او تجامعه و ان تلحق بمقابله اولا تلحق و هذا يؤدى الى كون الحكومة وصفا طاريا للورود لا نحواً من التنافى مقابلا للورود فربما قارنت الورود او التخصيص او التقييد و ربما فارقت الجميع كالتفسير فى غير موارد الاحكام و القوم يابون عن تجويزه .

على ان الشرح اللفظى المقارن لاحد الدليلين المتنافيين لا يفيد ازيد من التمييز بين مصاديق الموضوعين فهو غير رفع الموضوع للموضوع فان قوله مثلا اكرم العلماء و لا تكرم الفساق و مرادى من العلماء غير

الفساق لايزيد على ان يقول اكرم العلماء الغير الفساق ولاتكرم فاسقا وهذا غير رفع الفساق لموضوع العلماء وهو ظاهر ومن هنا يظهر مافى عبارة الشيخ (قده) حيث قال فهو يعنى الحكومة تخصيص فى المعنى بعبارة التفسير انتهى.

فقد تبين من جميع ماذكران الحكومة لايعتبر فيها ازيد من رفع احد الدليلين موضوع الاخر حكما لاحقيقة فيختص الورود برفعه اياه حقيقة.

ومن هنا يظهر ان ماأورده ره من الامثلة للورود ليست فى محلها وانما هى نسبة الحكومة.

فاما مثل الادلة النافية للعسر والحرج و الضرر و الاكراه و الاضطرار مما يتكفل لاحكامها بعناوينها الثانوية مع الادلة المثبتة للاحكام بعناوينها الاولية فمن الواضح ان اشتراكها فى الافراد المشتركة و ان اوهم التنافى بين الطائفتين لكن ورود الادلة النافية فى مقام الامتنان اعنى كون جعلها جعلا امتنانيا يوجب شمول الادلة النافية لتلك الافراد وطرد الادلة المثبة عنها فترتفع بذلك موضوعها ويتمالكها الادلة النافية وهو رفع بحسب الجعل فقط وفى ظرف الاعتبار لابحسب الحقيقة ولاحاجة مع ذلك الى توفيق العرف بما انه عرف بل نفس الجعل رافع للجعل.

واما مثال الاصل و الامارة فالذى ذكر (ره) من تقديم العرف

جانب الامارة بلحاظ ان التخصيص بدليل الامارة لامحذور فيه بخلاف التخصيص بدليل الاصل لاستلزامه الدور وقد عرفت في اخر الاستصحاب انه غير مستقيم وبان الملاك فيه ان الاصل لامورد له مع الامارة طبعا كما اعترف هو ره ايضا به هناك وهذا الملاك انما تم بواسطة الجعل لا بذاته حقيقة فجعل الشارع الامارة محرزة للواقع و مودى الاصل وظيفة للمتحير يوجب ارتفاع موضوع احدهما في ظرف الجعل والاعتبار من غير ارتفاع واقعي.

فالذى ينبغى ان يقال في المقام هو ان التنافى بين الدليلين لايتحقق الا بعد اشتراك ما بينهما والا لم يمكن تحقق النسبة بينهما والتنافي من النسب فالدليل الدال على وجوب صلوة الظهر مثلا لاينافى الدليل الدال على نشر الحرمة بالرضاع اذ لانسبة بينهما و حيث ان التنافي المبحوث عنه هو التنافي بين الدليلين بما هما دليلان فالتنافى في الحقيقة بين المدلولين وهما القضيتان الثابتتان بالدليلين من حيث الحكمين فيهما والجامع المذكور اذن بين الموضوعين .

ثم ان التنافى بين الحكمين اما بالذات كما بين الوجوب و الحرمة مثلا و اما بعرض الموضوعين و القسم الاول اما مع استقرار التنافي او زواله اذا عرضا على العرف والاول هو التعارض والثانى نسبة الظاهر والاظهر

والقسم الثانى انما يتصور بتعرض احد الموضوعين للاخر بطرده

عن مورد نفسه بحسب نفسه وبعبارة اخرى يثبت في مورده عدم المطرود فلا يجتمع معه وجوده وذلك اما بكون احدهما مصاحبا لعدم الاخر او كونه بنفسه عدما للاخر والاول هو التنافي بالتزاحم كالتزاحم بين دليل وجوب صلوة العصر ووجوب ازالة النجاسة عن المسجد في وقت لا يسع الا احدهما فان التنافي ح بين الوجوبين بعرض موضوعين كل منهما مصاحب لعدم الاخر.

والثاني وهو كون احدهما عدم الاخر اما ان يكون كك حقيقة بحسب التكوين او بحسب الجعل والتشريع.

و الاول هو الورود كما بين دليل شرطية الطهارة المائية عند وجدان الماء ودليل شرطية التيمم عند فقدانه فالوجدان رافع للفقدان والفقدان يرتفع عنده الوجدان وليس برافع فيقال: ان احد الدليلين يرفع موضوع الاخر ولا عكس.

والثاني هو الحكومة كما بين ادلة الاحكام الواقعية مع ادلة الاحكام الظاهرية.

فقد تبين ان اقسام التنافي خمسة:

الاول: التعارض وهو التنافي الموجود بين الدليلين بحسب حكمي المدلولين بالذات مع استقرار التنافي بحيث لو عرض الدليلان على العرف لم يقدر على ازالة التنافي ورفع التحير كما بين المتباينين و العامين من وجه.

الثانى تنافى الظاهر والاظهر وهو كسابقه غير ان التنافى غير مستقر بحيث لو عرضا على العرف وفق بينهما بجعل احدهما قرينة على المراد الجدى من الاخر كما بين الظاهر والنص والظاهر والاظهر ومنه التخصيص والتقييد .

الثالث التزاحم وقد مر فى باب اجتماع الامر والنهى.

الرابع الورود و هو التنافى العارض للدليلين مع كون احد الدليلين رافعا لموضوع الاخر ومن المعلوم ان البيان اللفظى كالجعل الاعتبارى لاتأثير له فى مورده اصلا لانفيا ولااثباتا فلاوجه لايكال امره الى نظر العرف المقصور على البيانات اللفظية .

الخامس الحكومة وهو التنافى بين الدليلين مع كون احدهما رافعا لموضوع الاخر بحسب الجعل و الاعتبار لا بحسب الحقيقة وقد عرفت ان البيان اللفظى لاتأثير له فى هذا القسم ايضا .

ومن آثاره ان الدليل الحاكم لامورد له من دون الدليل المحكوم فان عنوان الرفع الاعتبارى لايتحقق من غير تحقق المرفوع فلامعنى 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 شرطية الطهارة المائية تام وان لم يتحقق دليل التيمم ولاجعل حكمه .

ومن هذا يظهر ان الحاكم بما هو حاكم ليس شانه الا رفع حكم

المحكوم لااثبات حكم في مورده فربما اثبت نفس الدليل حكما كما في موردادلة الامارات فلهاحكم غير رفع موضوع الاصول كالحجية وربما لم يثبت شيئا بل لو ثبت حكم فانما يثبت بدليل آخر كما في موارد ادلة نفي العسر والحرج فانها انما ترفع الحرمة الحرجية فقط و اما اثبات الجواز فبدليل آخر وبذلك يظهر ان اطلاق كلام الشيخ قده في المقام في غير محله .

ويتفرع عليهذا فرق آخر بين الحكومة والورود وهوان من الجائز ان يتقدم الدليل المحكوم على الحاكم بتخصيصه او تقييده مع حفظ الحكومة اقتضائاً اذ من الجائز ان يكون المقصود من جعل الحاكم اثبات حكم في مورده و يلزمه رفع موضوع دليل آخر بحيث لايبقى له مورد فيوجب اللغوية فيتقدم الدليل المحكوم على الحاكم حدفعا لمحذور لغوية الجعل كما ان الاستصحاب رافع لموضوع قاعدة التجاوز في جميع مواردها على ما مر ثم تقدم القاعدة عليه فتجرى هي دونه.

ومن هنا يظهر ايضاً : ان الدليل الحاكم يجب ان يكون اخص من المحكوم دلالة اما اخص مطلقا اومن وجه اذلو كان اعم مطلقا اومساويا استلزم لغوية في ناحية الدليل المحكوم مع فرض تاثير الحكومة وهو ظاهر.

ومن آثاره ان الدليل الحاكم يتصرف في المراد الجدى من الدليل المحكوم كالتخصيص من غير ان يتصرف في المراد الاستعمالي منه فيصير مجازا وهذا بخلاف الورود فان الدليل الوارد لايتصرف لافي المراد الجدى من الموردد عليه و لافي المراد الاستعمالي منه .

قوله او كانا على نحو اذا عرضا الخ :

يريد بهذا القسم والذى يليه بيان حقيقة الورود وانه كون الدليلين بحيث اذا عرضا على العرف وفق بينهما بجعل احدهما قرينة على التصرف فى الاخر او جعل كليهما قرينة على التصرف فى كليهما او فى احدهما المعين .

وفيه اولا ان هذا لا يلايم ما صرح به كرارا ان الورود رفع احد الدليلين موضوع الاخر فان ذلك وصف لاحق لذات المدلول لا من حيث جهة الدلالة فلا معنى لارجاع الامر الى العرف وانتظار توفيقه اذ العرف لا شأن له الا تشخيص المفاهيم دون تشخيص اقتضائات اقسام الجعل .

وثانيا ان هذا القسم من الورود وهو توفيق العرف بينهما بالتصرف فى احدهما ان كان لجعله الاخر قرينة على هذا التصرف فيكون توفيقه لجعله احدهما قرينة على التصرف فى الاخر فيتحد مع النسبة بين الظاهر والاظهر على ما سيجىء من قوله ولا تعارض ايضا اذا كان احدهما قرينة على التصرف فى الاخر اه و ان كان التوفيق غير متكىء على القرينة كان فهما من غير دلالة وهو ظاهر الفساد .

وثالثا ان الشق الاول من القسم الثانى وهو توفيق العرف بجعل كليهما قرينة على التصرف فى كليهما لا مصداق له خارجاً فان لازمه الورود من الجانبين او ورود المجموع على المجموع و لا مصداق له هذا كله مع ما فى العبارة من الاختلال فان ظاهر قوله او بالتصرف

فيهمافيكون اه ان يكون التصرف في المجموع موجبا لكون المجموع قرينة على التصرف في المجموع و لا معنى محصل له و كذا لفظ الاخر في قوله و لو كان الاخر اظهر اه زايد هستدرك كانه من سهو القلم.

قوله الا بما اشرنا سابقا و لاحقا اه :

قد عرفت مافيه فلا نعيد .

قوله واما بنائا على حجيتها من باب السببية اه :

واما على ماقدمناه من معنى جعل الحجية في الامارات فهو وان كان كالمتوسط بين الطريقية و السببية من جعل الحكم الظاهري في مورد الامارة مع كون ملاكه هو ملاك الحكم الواقعي لكن الاصل فيه ايضا السقوط ببيان نظير بيان السببية فان الملاك حيث كان هو الملاك الواقعي بعينه فجهة الحكاية والايصال ملحوظة في الامارة ولاملاك مع العلم بكذب الحالي.

قوله منها مادل على التخيير على الاطلاق اه :

اقول اما رواية ابن جهم فصدرها مشتمل على ذكر موافقة الكتاب والسنة وهكذا عن الحسن بن جهم انه قال قلت للرضا (ع) تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ماجائك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبهها فهو منا وان لم يكن يشبهها فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم

فموسع عليك بايهما اخذت واما رواية الحرث بن المغيرة فهي اقرب الى نفي احتمال الخلاف عن خبر الواحد وحجيته منها الى التخيير الابتدائي نعم رواية علي بن مهزيار لاغبار عليها .

قوله ومنها مادل على التوقف مطلقا اه :

كما في السرائر عن محمد بن عيسى قال قرأت لي داود بن فرقد الفارسي كتابه الى ابي الحسن الثالث و جوابه بخطه فقال نسئلك عن العلم المنقول الينا عن آبائك واجدادك قداختلفوا علينا فيه كيف العمل به على اختلافه والرد اليك فقداختلف فيه فكتب وقراته ماعلمتم انه قولنا فالزموه ومالم تعلموا فردوه الينا .

اقول وفي معناه غيره .

قوله ومنها مادل على ماهو الحائط اه :

كروايات الوقوف عند الشبهات و انكان ورودها في ضمن اخبار آخر كمقبولة ابن حنظلة وغيرها ربما اوجب تفسيرها اوتقييدها .

قوله ومنها مادل على الترجيح الخ :

مثل مقبولة عمر بن حنظلة المروية في الجوامع الثلث وغيرها عنه قال سئلت اباعبدالله (ع) عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين اوميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة يحل ذلك قال (ع) من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت ومايحكم له فانما يأخذه سحتا وان كان حقه ثابتا لانه اخذ بحكم الطاغوت ومن امر

الله ان يكفر به قال الله عزوجل يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت و قدامروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان وقداختلفا قال (ع) ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فانى قدجعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكم فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله قلت فان كان كل واحد منهما اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين فى حقهما فاختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم قال الحكم ماحكم به اعدلهما و افقههما واصدقهما فى الحديث و اورعهما و لايلتفت الى مايحكم به الاخر قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لايفضل واحد منهما على الاخر قال ينظر الى ماكان من روايتهما عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لاريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من اخذ بالشبهات وقع فى المحرمات وهلك من حيث لايعلم قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قدرواهما الثقات عنكم قال ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب السنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ماخالف الكتاب والسنة ووافق

العامة قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة و الاخرى مخالفا باى الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد قلت جعلت فداك فان وافقهم الخبران جميعا قال انظروا الى ما يميل اليه حكامهم و قضاتهم فاتركوه جانبا وخذوا بغيره قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان كذلك فارجه وقف عنده حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات والله المرشد .

وخبر غوالى اللئالى عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سئلت اباجعفر (ع) فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال (ع) يازرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت ياسيدى انهما معا مشهوران مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما فى نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالف فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك الاخر قلت فانهما مما موافقان للاحتياط اومخالفان له فكيف اصنع قال اذن فتخير احدهما وتأخذ به ودع الاخر.

اقول وهيهنا عدة اخبار آخر يدل بظاهرها على الترجيح غير انها مختلفة فى عد المرجحات فبعضها قد اقتصر على ذكر موافقة القوم و

مخالفتهم فقط او على موافقة الكتاب والسنة ومخالفتها او اقتصر على موافقة الكتاب والسنة ومخالفتها وموافقة العامة ومخالفتهم و بعضها جمع بين الموافقة والمخالفة الكتاب والسنة وللعامة والشهرة والشذوذ ولم يرد على ذلك .

قوله فالتحقيق ان يقال اه :

و الذى ينبغى ان يقال ان المقبولة لااشكال ان مورد صدرها حجية حكم الحاكم فى رفع المخاصمة و المعتبر فيه امران النظر و ان يكون النظر فى حديثهم واثره جعل حكمه حكم الامام (ع).

ثم قوله قلت فان كان كل واحد منهما يختار رجلا من اصحابنا اه بعد الفرض السابق من غير تعرض لوصف جديد فيهما يدل على كون كل منهما ذا نظر واجتهاد 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 ولو فى رواية واحدة .

ثم قوله قال الحكم ماحكم به اعدلهما وافقههما الخ حيث اناط الترجيح بالحكم و المرجوحية به من غير تعرض للرواية يدل على انه ترجيح بين الحكمين بالذات و ان استلزم ذلك ترجيح رواية الحكم الراجح بوجه لكنه للحكم بالذات ومن المعلوم ان الحكم والافتاء انما جعلت حجة لكشفه عن حكم الامام واقعا وكشفه عن الواقع بالنسبة

الى المتحاكم والمستفتي يتقوم بكون مدركه وهو الحديث صادقا حتى لايكذب وخبرة الحاكم المستنبط حتى لايتخبط وعدالة الحاكم حتى لايكذب ولايضل المستفتي والمتحاكم واحتياطه وورعه في جميع ذلك فالعدالة والفقاهة والصدق في الحديث مقومات للحكم والفتوى وترجيح الحكم انما هو بمزيته بهذه المقومات فهذه مزايا ترجيح الحكم على الحكم غير مربوطة بترجيح الروايتين المتعارضتين .

ثم قوله قلت فانهما عدلان مرضيان الى قوله قال ينظر الى ما كان من روايتهم الخ شروع في علاج التعارض بين الروايتين من حيث هما روايتان من غير نظر الى النظر و الاجتهاد منهما .

و قوله المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به اه ظاهره ترجيح الحجة على الحجة لاتمييز الحجة عن اللاحجة لكن تعليله بقوله فان المجمع عليه لاريب فيه اه يدل على ان ترجيح المشهور انما هو لكونه لاريب فيه لالانه لاريب فيه تعبدا بمعنى جعله حجة كيفما كان ولالكونه لاريب فيه لذاته عقلا بحيث لايختلف وصفه اذلا يلايمه الفقرة اللاحقة من فرض مشهورين وبيان علاجهما بل لانه لاريب فيه بالقياس الى الشاذ الذى في قباله ففيه الريب اى ان مقابلته مع المشهور يجعله ذاريب فيسقط عن الحجية فالكلام بالحقيقة مسوق لاسقاطه عن الحجية لالاعطاء مزية للمشهور ويشهد بذلك قوله وانما الامور ثلثة الخ وتمسكه بقول رسول الله (ص) فالترجيح من باب تمييز الحجة عن اللاحجة لاترجيح

الحجة على الحجة .

ثم قوله قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين الى قوله قال ينظر الى ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به اه كذا لا يزيد على تمييز ما لا ريب فيه عما فيه الريب ويشهد به قوله بعده قلت جعلت فداك الى قوله ما خالف العامة ففيه الرشاد اه فان الجمع بين المرجحين المميزين كانه اوهم السائل ان مخالفة العامة غير مؤثرة فى ذلك اما موافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما فلم يكن ريب فى تأثيرهما فى اصل الحجية عقلا فان الاحكام المتفرعة على اصل اذا خالفته لم يعتن بها وبحجيتها العقلاء قطعا .

على ان المنع عن الاخذ بخصوص مخالف الكتاب و السنة مما اتفق على روايته الفريقان عن رسول الله (ص) وتكاثرت الرواية به عن ائمة اهل البيت(ع) .

واما موافقة القوم فقد يشك فى حاله فقوله ما خالف العامة ففيه الرشاد اه بيان لكونه وحده مرجحا وقد اخذ فيه وصف الرشاد بنحو قصر الافراد او التعيين فيكون المطلوب نفى الرشاد عن الموافق للعامة واثبات الريب فيه كما يشهد به ايضا قوله فى آخر الكلام فان الوقوف عند الشبهات خير اه .

على انه مما لا يساعد عليه بناء العقلاء فى اموراتهم فان الاخبار انما تؤخذ من النقلة عندهم اذا لم يحرز دستهم والا فلا وثوق ولا عمل

ويطابقه مرفوعة الارجاني قال الراوي قال لي ابو عبدالله (ع) اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ماتقول العامة فقلت لا ندري فقال ان عليا (ع) لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسئلون امير المؤمنين (ع) عن الشيء لا يعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم جعلوا له ضداً ليلبسوا على الناس (الحديث) و نظير ذلك منقول في حق بعض الائمة غيره (ع) وهذا ربما صدر عن القوم احتياطا في الدين بزعمهم لعدهم الشيعة و ائمتهم مبتدعين ومخالفتهم اجتنابا عن طريقة المبتدع هذا.

واضف الى ذلك وجود التقية في الصدر الاول على اشد مايكون.

فقد تبين ان اعتباره عليه السلام هذه الاوصاف الثلث اعني الشهرة والشذوذ وموافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما ومخالفة العامة وموافقتهم من جهة تأثيرها في حجية الخبر بالتقديم لا ايجادها مزية في احد الخبرين.

و يظهر بذلك ان لا تنافي بين هذا الخبر وبين ساير اخبار العلاج حيث اشتمل بعضها على الشهرة والشذوذ فقط وبعضها على موافقة الكتاب ومخالفته فقط وبعضها على مخالفة العامة وموافقتهم فقط وبعضها على ازيد من واحد منها وبعضها على الاختلاف في الترتيب اذ الواحد و الجميع من هذه المزايا الثلث مشتركة في تقديم الحجية عقلا من غير تعبد اصلا فالرواية واردة مورد الامضاء ارشادا الى ما بنى عليه العقلاء في المقام

من اسقاط الرجوع عن الحجية رأسا والتوقف .

و قوله (ع) اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك اه يوافق ذلك اذ من المعلوم ان نفس لقاء الامام من حيث انه لقاء غير رافع للشبهة و انما الرافع بيانه (ع) لا نفسه المقدسة ولا بيانه الشفاهي بل مطلق البيان الوارد عنهم (ع) ولو بالنقل .

على ان عدة من اخبار الباب بحسب المساق يشعر به بل يدل عليه كما رواه الكشي عن المفضل قال: سمعت اباعبدالله (ع) يوما ودخل عليه الفيض بن المختار فذكر له آية من كتاب الله فاولها ابوعبدالله فقال له الفيض جعلني الله فداك ماهذا الاختلاف الذي بين شيعتكم قال و اى الاختلاف يافيض فقال له الفيض اني لاجلس في حلقهم بالكوفة فاكاد ان اشك في اختلافهم في حديثهم حتى ارجع الى المفضل بن عمر فيوقفني من ذلك على ما تستريح اليه نفسي وتطمئن اليه قلبي فقال ابو عبد الله اجل هو كما ذكرت (الحديث) وفي عدة منها الارجاع في رفع الشبهة الى مثل زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير وزكريا بن آدم ونظرائهم .

وفي بعضها تفسير معنى رد الحديث الى الله ورسوله بارجاعه الى الكتاب و السنة ففي النهج في عهد علي (ع) للاشتر «والرد الى الله الاخذ بمحكم كتابه والرد الى الرسول (ص) الاخذ بسنته الجامعة غير المفرقة» وفي تفسير العياشي عن الحسن بن الجهم عن العبد الصالح (ع) قال اذا جائك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و على احاديثنا فان

اشبهها فهو حق وان لم يشبهها فهو باطل .

وفي الكافي عن ابي حيون مولى الرضا (ع) ان في اخبارنا محكما كمحكم القرآن ومتشابها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا (الحديث) وبالجملة الارجاء و التوقف والرد الى الله ورسوله والى الامام غير التسليم بل هو عرض الشبهة على ما ترتفع به الشبهة ولا يتفاوت فيه البيان الشفاهي والبيان النقلي فلا وجه لدعوى ان المقبولة مختصة بزمان الحضور لا الاعم .

و بذلك يظهر ان لا تعارض بين هذا الخبر وما يوافقه عن اخبار التوقف و بين الاخبار الدالة على التخيير الابتدائي فان التخيير راجع الى مرتبة العمل بخلاف التوقف فانه ناظر الى مرحلة العلم و التصديق و لذا ربما لم يناف التوقف الاجتماع مع سائر المراتب كما في رواية الاحتجاج عن سماعة قال قلت لابي عبدالله (ع) يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به و الاخر ينهانا قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسئل عنه قلت لابد ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما خالف العامة (الحديث) فالاخبار لا تنافي ما بنى عليه العقلاء من التوقف علما و التخيير عملا .

واما اخبار الاحتياط فلسانها لا يقضي باكثر من حسن الاحتياط المطلق في جميع الموارد من غير اشعار بكونه من اسباب العلاج .

واما مرفوعة زرارة فان كان المراد فيها بترجيح المشهور على

المشهور بالاعدلية و الاوثقية التميز في مورد يجعل احد المشهورين الاخر ذاريب فيسقط عن الحجية كانت موافقة للمقبولة و الا فهي رواية شاذة تبطل نفسها نفسها فتبين من جميع ما مر ان لاتعارض بين اخبار الباب اصلا وانها متفقة في معنى واحد من غير تعارض وهو الارشاد الى ما بنى عليه العقلاء في تعارض الخبرين بينهم من التوقف في مقام الحكم والتخيير في مقام العمل .

قوله كما هو موردهما اه :

كون مورد المرفوعة هو التخاصم والتنازع فيه خفاء .

قوله لاختصاصها بزمان :

التمكن من لقائه اه فيه ما مر نعم هي مختصة بصورة احتمال الوصول الى بيانه (ع) اعم من الشفاء والنقل ولذا ما ارجع الى التخيير بعد فقد الترجيح لالما ذكره المصنف ره .

قوله لكفاية ارادة المختار اه :

ليس المراد به ان الارادة مرجحة بذاتها كما قيل بل ان الارادة لاتخلو من مرجح علمي في ظرفها وليس من اللازم مطابقته لمرجح الخبر وهو ظاهر فمن الممكن ان تتعلق الارادة بفعل المرجوح مستندة الى مرجح آخر غير ما في الخبر ودعوى ان لامرجح للفعل الا ذلك مجازفة

قوله ولايخفى ما في الاستدلال بها الخ :

قد عرفت فيما مر ضعف هذه المناقشات فارجع نعم اشتمال الروايات

على مثل الاعدلية والاورعية مما يوهن اصل الاستدلال .

قوله مع مافي عدم بيان الامام الكلية :

هذا وارد على اصل القول بالمرجحات فهو مشترك الورود بين من يرى التعدى عن المرجحات المنصوصة ومن يرى الاقتصار عليها .

قوله ومافي امره (ع) بالارجاء :

اذلو كان ترجيح بغير المرجحات المنصوصة كان عليه (ع) بيانه قبل ذكر الارجاء فهو مدفوع بالاطلاق . وفيه ان المرجحات الراجعة الى كاشفية الرواية جميعها راجعة الى الصدق والوثوق وقد ذكرهما و امانحو الشهرة الفتوائية والاولية الظنية فالاول غير محقق المصداق فى زمان الحضور والثانى غير مؤثر لعدم حجية الظن.

قوله بل الى كل مزية اه :

هذا انما يتم لو كان للتعدى وجه غير كون ملاك الترجيح قوة دليلية الدليل وكاشفيته .

قوله بملاحظة التحير فى الحال اه :

لو كان التنافى الابتدائى موجبا لشمول الرواية للظاهر والاظهر كان موجبا لشمولها لمورد الورود والحكومة ايضا والجواب الجواب .

قوله او للتحير فى الحكم واقعا اه :

يدفعه عدم التعرض فى الجواب لهذه الجهة اصلا وبذلك يدفع الاعتراض التالى ايضا .

قوله بخلاف العكس الى قوله بوجه دائراه :

الدور معى غير حقيقى على ماعرفت نظيره فى تقديم الامارة على الاصل فى آخر الاستصحاب والكلام هيهنا نظير الكلام هناك .

قوله يشكل الامر فى تخصيص الكتاب الخ :

قدعرفت فى مبحث القطع ان العلم شأنه التنجيز وان كل مايتعلق بالتكليف ويتم به امره فهو راجع الى مرتبة الفعلية يجب تحققه قبله و الالم يتحقق فعلية التكليف وعليهذا فلوفرض مقارنة اظهار تكاليف ما بمفسدة ملزمة اواخفائه بمصلحة ملزمة كان لازمه عدم بلوغ التكليف قبل انقضاء المانع الى مرتبة الفعلية هذا .

والذى ينبغى ان يقال فى المقام ان الادلة متراكمة على اكمال الدين قبل رحلة النبى (ص) ولازمه اشتمال الكتاب و السنة على كل حكم شرعى ومايحتاج اليه ذلك من البيان ثم اختفاء بعض ذلك بعد رحلة النبى (ص) انما هو لامور خارجة غير راجعة الى ناحية الشارع ومن الثابت المقرر فى محله ايضا ان الامام وظيفته بيان الاحكام دون التشريع وعليهذا فلايكون تأخر التخصيص الواقع فى كلام الامام عن عمومات الكتاب والسنة من قبيل تأخر البيان عن وقت الحاجة بل من قبيل البيان لماخفى من الدين لاسباب خارجية و علل اتفاقية فلااشكال من رأس .

فان قلت ان الاصحاب يعاملون مع كلمات الائمة معاملة الكلام المشرع دون الكلام الحاكى عن التشريع كما تراهم يستفيدون

خصوصيات الجمل من خصوصيات الفاظ الرواية .

قلت لا يدل ذلك على ازيد من دعوى الاتحاد والمطابقة بين الحاكي والمحكي والتفسير والمفسر.

فان قلت ان عدة من الروايات يدل على ذلك كما استدل في بعضها على ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول واولي الامر منكم (الاية) وغير ذلك .

قلت لا يدل ذلك على ازيد من افتراض طاعة الامام فيما يقول كالرسول واما ان وجهه ثبوت مقام التشريع في حقهم او حق الحفظ و البيان فلا دلالة فيها على ذلك لو لم يدل التمسك بالاية على الثاني على انها اخبار آحاد معارضة باخرى و لا يركن اليها في اصول المعارف الدينية وهو ظاهر.

ويتبين بذلك كله ان لا معنى لنسخ الكتاب بالروايات الواردة عن الائمة (ع) .

و اما نسخ الكتاب بالسنة النبوية فهو وان كان جايزا بالنظر الى مثل قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه و مانهاكم عنه فانتهوا. (الاية) حيث يقضي بكون حكمه (ص) حكمه تعالى فجواز نسخ الكتاب بالكتاب يقضي بجواز نسخ الكتاب بالسنة لكن الخبر المتفق على نقله بين الفريقين عن النبي (ص) في نفي صدور ما يخالف الكتاب عنه صلى الله عليه وآله يدل على نفي نسخ الكتاب بالسنة بلاريب وهو

الظاهر من مثل قوله تعالى وانه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد (الاية) اذ اطلاقه يشمل اتيان الباطل من غير القرآن اليه سواء كان من غير الله سبحانه او من جانبه تعالى بغير القرآن كالحديث القدسي والسنة النبويه او كتاب آخر ينزل بعد القرآن فينسخه و اما النسخ لبعضه ببعضه الاخر فلا يكون من قبيل اتيان الباطل بل تحديد البعض للبعض ومثله قوله تعالى إنا أنزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شيء (الآية) فتبين ان القرآن لا ينسخ بغيره مطلقا .

قوله ولاجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى اه :

و هذا بالحقيقة يرجع الى الاصطلاح بتسمية تقييد كل اطلاق استمرادى بالنسخ وان لم يشتمل على حكم فعلى ثابت حدوثا فيرجع النزاع لفظيا ومن الممكن حينئذ ان يصدق النسخ على كل تخصيص منفصل فتدبر فيه .

قوله لا معنى للتعبد بسندما يتعين حمله على التقية اه :

قد عرفت ان وجه جعل الطرق والامارات الحاقها بالقطع وجعل الجميع بجعل واحد وعليهذا فحال الخبر المظنون الصدور المتعين حمله على التقية حال مقطوع الصدور من غير فرق .

قوله فقضية القاعدة فيها و ان كانت ملاحظة الخ .

الاولى بناء المسئلة على مسئلة الظاهر والاظهر بان يقال لا اشكال

انه اذا ورد عام وخاص مثلا كان بناء العرف على اخذ الخاص قرينة على التصرف في العام الا اذا كان العام بمدلوله آبيا عن التخصيص بان لا يكون الخاص اظهر من العام فلو فرض دليلان متباينان ثم تأيد احدهما بعام كقوله اكرم العلماء واكرم زيدا ولا تكرم زيدا فهل النسبة بين الخاص المنافي والعام نسبة الظاهرين او نسبة الظاهر والاظهر فعلى الاول يقدم الخاص الموافق لتأييده بالعام ويطرح المخالف وعلى الثاني يبقى التعارض والظاهر من بناء العرف عدا لمقام من قبيل الظاهرين .

وعليهذا فاخبار طرح مخالف الكتاب يشمل الدليل المخالف فيما نحن فيه اذ ملاك عدم شمولها لمورد العام والخاص والمطلق والمقيد هو كونهما من مصاديق الظاهر والاظهر عند العرف و قد عرفت ان ما نحن فيه ليس من مصاديقه فلا مانع من شمول الاخبار المذكورة له .

ومن هنا يظهر ان الاستدراك بقوله اللهم الا ان يقال الى آخر ماقال لا ينفع شيئا والحمد لله .

مباحث الاجتهاد و التقليد

قوله لوضوح انهم ليسوا في مقام بيان حده اه :

مجرد اتفاق الباحثين فـي مصاديق المحدود لو فرض لا يوجب الاتفاق في حقيقة المحدود حتى يلزمه كون الحدود المختلفة المذكورة من قبيل التعريف اللفظي فان الاتفاق في مصاديق نوع الانسان مثلا لا يوجب الاتفاق في حقيقته حتى تكون حدوده المختلفة المذكورة تعريفات لفظية وهو ظاهر ويكشف عن اختلافهم على خلاف ما يقوله ره بحثهم في التعريف طرداً وعكسا .

و كيف كان فهذا منه ره جرى على ما جرى عليه فـي موارد التعريفات الموردة في هذا الفن انها تعريفات لفظية و شروح للاسماء على ما يعتوره اهل اللغة في بيان معاني الالفاظ وقد نبهنا مراراً ان شرح الاسم غير التعريف اللفظي والدليل عليه ان الحدود الحقيقية المشتملة على جميع الاجزاء الذاتية لو فرضنا ارتفاع الوجود عن محدوداتها عادت مفاهيم فقط مثل مفاهيم التعريفات اللفظية كالبشر والحيوان الناطق

مثلا بالنسبة الى الانسان ومن الضروري ان بينهما فرقا من حيث انا اذا جددنا فرض وجود المحدود عادت الحدود حدودا حقيقية للمحدودات دون التعريفات اللفظية .

قوله ضرورة عدم الاحاطة بها بكنهها اه :

قد حقق فساده في محله .

قوله او بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها اه :

هذا من اعجب الاشتباه اذ ليس للاشياء الا الذاتيات و الاعراض الخاصة والعامة واذا فرض عدم العلم بشيء بذاتياته وخواصها والفرض تحقق علم ما كان العلم بالاشياء باعراضها العامة الغير المقتضية لتميزها عما عداها فلم يتميز شيء عن شيء في التصورات ولا موضوع عن محمول وبالعكس في التصديقات فلم يحصل علم بشيء وقد فرض خلافه هف و الشيء ايضا لا يكون اعم من شيء ولا اخص الا بتميز والفرض خلافه هف.

قوله فالاولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه اه :

الاولى ان يراد بالحجة الحجة على المستنبط بالفعل دون مطلق الحجة فان الحجة الواحدة ربما حصلت لفقيه فعلم بها حكمه الفعلي و حصلت لاخر وخاصة بمرور الزمان وتراكم الانظار فلم يعلم بواسطته الحكم الفعلي في حقه و حصلت لثالث غير بالغ مرتبة الاجتهاد في الزمانين جميعا فلم يحصل له علم بحكمه الفعلي ايضا وهو ظاهر.

واعلم ان الاجتهاد حيث لم يرد بلفظه في لسان الادلة وهو بعينه

موضوع في الشرع لاحكام كوجوب العمل بمااداى اليه و نفوذ الحكم ووجوب رجوع المقلد اليه و غيرذلك فالاولى تجريد مفهومه بحيث ينطبق على موضوع تلك الاحكام .

فنقول: ان من المعلوم ان مراد الشارع وغاية الجعل الشرعي هو متن افعالنا التي ينطبق عليها المجعولات الشرعية بحيث لو فرض صحة تحقق الافعال عقيب جعل الشارع من غير واسطة اصلا كالتبليغ والوصول والعلم والقواعد العقلائية المتوسطة ثم المراد من غير تخلل واجب زايد واذكان الواجب هو متن الفعل فالذى يتوقف عليه الفعل من حيث انه ادادى هو العلم لكن لا كل علم بل العلم الجزئي الذى ينطبق عليه الفعل الجزئي دون الكلي الذى له افراد كثيرة .

وكيف ماكان فلو حصل هذا العلم او الاعتقاد الجزئي في جميع المجعولات او في بعضها بنفسه مع فرض فقدان جميع مايتوقف عليه كان المطلوب حاصلا فالمعتبر هو حصول هذا العلم الجزئي المنطبق عليه العمل الذى يوجب تنجز التكليف سواء حصل معه سايرالعلوم المتعلقة بسايرالاعمال اولم يحصل اذالذى يفرض حصوله لمن له ملكة التحصيل مثل مايحصل لغيرذى الملكة من التنجيز ولاحاجة في العمل الى ازيد من علم منجز والمراد بالعلم مايعد عندالعقلاء علما منجزا.

اذاعرفت هذا فان كان المراد بالاجتهاد ترتيب المكلف المقدمات العقلائية التي ينتج العلم بالتكليف المتوجه اليه كان واجبا عقلائيا لمن

يقتدر عليه في بعض التكاليف او جميعها هو من مصاديق وجوب تحصيل العلم بالتكليف المولوى و ان كان المراد غير ذلك بل شيئا يسمى باستفراغ الوسع او بملكة الاستنباط فلا اثر منه في الادلة و لا موجب للالتزام به .

فان قلت ان الاجتهاد ربما ادى الى ما ليس بعلم و لا علمى كمؤدى الاصل العملي من وظيفة المتحير.

قلت التكليف الفعلى ولو بحسب الوظيفة معلوم لا محالة .

قوله والتجزى هو ما يقتدر به الخ :

ظاهر تقابله مع المطلق و تناظره كون التجزى ايضا ملكة كالمطلق كما يظهر ذلك ايضا من كلامه الآتى في التجزى و ح يتوجه عليه المنع و سنده ما مر من الكلام في معنى الاجتهاد .

قوله وهذا بالضرورة اه :

هذه مقدمات صحيحة لكنها انما تنتج حصول الاقتدار لا ملكة الاقتدار وهو ظاهر و نظيره مسبوقية حصول الملكة بحصول التجزى فان كل ملكة اى صفة راسخة متعذرة الزوال او متعسرتها انما تحصل بعد تكرر الاحوال اى الصفات القابلة الزوال و الافعال الزايلة و لا يلزم من ذلك كون الاحوال راسخة كالملكة وهو ظاهر.

و نظيره ايضا قوله اخيرا و بساطة الملكة و عدم قبولها التجزية لا يمنع من حصولها بالنسبة الى بعض الابواب الى آخر ما قال ره .

قوله للزوم الطفرة اه :

الطفرة قطع المتحرك المسافة من غير قطع اجزائها او بعضها و لازمه كون ماوقع فيه الطفرة تدريجي الحصول غير مستقرة فلامعنى للطفرة في الامور الثابتة الراسخة الغير المتغيرة والملكات من هذا القبيل فلامعنى لاثبات سبق الملكة بالحال بلزوم الطفرة .

قوله الان قضية المدارك حجيته اه :

واما على ماستفدنا عليه حقيقة الاجتهاد فالامر اوضح.

قوله فلو كان غرضهم بالتصويب اه :

اقول قدعرفت فيما مر ان الاحكام غير موجودة في الواقع حقيقة بل امور اعتبارية قائمة الذات بالمعتبر وماكان هذا شأنه فهو غير محققة فما يتصور من احكام واقعية غير متغيرة عما وقعت عليه اعتبار ثان تال للاعتبار الاول و قدعرفت ايضا ان كون التكاليف و الاحكام بحيث لايترتب عليها آثارها من انبعاث المكلف و كذا ترتب مايترتب عليه يوجب ان يكون الملاك الذي يقتضي تحقق التكليف وجعله مقتضيا لجعل العلم و العلمي طريقا الى التكليف فملاك الحكم القائم بالجاعل هو الملاك لجعل العلم والعلمي طريقا كاشفا عن التكليف وقدعرفت ان معنى جعل الطريق جعل العينية بين الطريق والواقع ولازمه كون مؤدى الطريق والقضية الواقعة في هذا الظرف عين التكليف المظروف للواقع ولازم ذلك اتساع وجود التكليف الواقعي بحيث ينطبق على الحكم الفعلي

الذى فى مورد الطريق مطلقا سواء وافق الواقع او خالفه فان معنى طريقية الطريق ان لاشأن لها الا ارائة الواقع فما يريه الطريق من حيث هو طريق هو التكليف الواقعى الواحد الذى جعله الشارع مع بقائه من حيث نفسه على واقعيته .

فان قلت لازم ذلك ان يترتب آثار الحكم الحقيقى والتكليف الواقعى ايا ما كان على الحكم الظاهرى عند المخالفة فعند كون الحكم الواقعى حرمة والظاهرى وجوبا مثلا يترتب عليه العقاب والثواب معا و هو التزام بما لايلتزم به احد الى غير ذلك من المفاسد فى التجزى ونحوه .

قلت كلا فان هذه العينية لاتؤثر اثرا الا كون التكليف الذى فى مورد الطريق تكليفا فعليا اذا الزام فعلى حفظا للملاك الاولى بنحو الاكثرية دون الدوام فان هذه العينية اعتبارية غير حقيقية و الاعتبار كما عرفت مرارا اعطاء حد شىء لشىء لغاية ترتب آثار الشىء الاول للثانى وانما اعتبر فيما نحن فيه كون التكليف الفعلى عينا للتكليف الواقعى ليحفظ بنحو الاكثرية الملاك الذى يحفظه التكليف الواقعى بنحو الدوام ولم يجعل العينية بفرض ان يترتب عليه عقاب الواقع اوثوابه اونحو ذلك .

فان قلت فيلزم على ذلك وقوع الحكم الظاهرى فى عرض الحكم الواقعى لافى طوله فيكون حكما واقعيا مثله وهو خلاف الفرض .

قلت جعل مؤدى الطريق عين الواقع اعتبارا انما يوجب كون

المؤدى عين الواقع فى ظرف اعتباره لا مطلقا و بعبارة اخرى يوجب تحقق الحكم الواقعى مع الحكم الظاهرى فى مرتبة الحكم الظاهرى دون العكس فمرتبة كل منهما محفوظة .

فان قلت هذا الذى ذكرانما يتم فيما بين الحجج الطريقية والواقع و اما فيما بين الحجج الظاهرية كالبرائة و الاستصحاب والتخيير وبين الواقع فلا وجه صحة لها .

قلت قد عرفت فى اوايل الظن ان حال الاصول العملية بالنسبة الى الحجج العلمية قريب من حال الحجج العلمية بالنسبة الى الواقع غير ان النسبة بين الواقع و الحجج العلمية هى الورود وبين الحجج العلمية والاصول هى الحكومة بالبيان الذى اوردناه فى محله .

اذا عرفت هذا علمت ان من الممكن ان يدعى ان ما ادت اليه الطرق و الامارات على كثرتها هو حكم الله الواقعى على وحدته اذ من المعلوم ان الآخذ بالحكم الظاهرى الفعلى اخذ بحكم الله ومطيع له و لولا ذلك لم يجعل الطريق ويكون ح الاخبار الناطقة بكون حكم الله الواقعى واحدا مشتركا بين العالم و الجاهل ناظرة الى المرتبة و هو الحكم الواقعى فى نفسه من غير نظر الى التوسعة المذكورة .

قوله ويكون غير منجز بل غير فعلى اه :

هذا مناقض ظاهراً لما ذكره فى مباحث القطع والظن من كون الحكم الواقعى فعليا مطلقا سواء اصاب الطريق او اخطأ .

قوله او الاحتياط فيها اه :

وجه عدم ذكر التقليد معه غير ظاهر لكونه جاهلا ح و شانه الرجوع الى العالم نعم بنائا على انحصار مدرك التقليد فى الادلة الشرعية يمكن توهم ابتنائه على مسئلة المشتق .

قوله وذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الاول اه :

قدعرفت ان لافرق بين الاحكام التى فى موارد الطرق بين ان يكون الطريق هو العلم او الطريق العلمى و ان هناك حكما ظاهريا طريقياً على جميع التقادير.

قوله وهو اخذ قول الغير للعمل به اه :

لاينبغى ان يرتاب فى ان وجوب تقليد غير المجتهد فى الاحكام سواء كان وجوبا شرعيا او عقليا كنفس التقليد من الاعتبارات العقلائية المحصلة عندهم وانما الكلام فى معنى التقليد الذى هو الاتباع دون التقليد بمعنى حكاية الفعل من غير جد اذ الارادة المتعلقة بالحكاية ح بحيث تكون هى الغاية يمتنع تعلقها بالفعل لغاية نفس الفعل و اما التقليد للغير بمعنى اتباعه فالاتباع لايجامع الاستقلال ومن المعلوم ان المتبع مستقل فى فعل ماتبع فيه او اعتقاده والالم يكن فعله او اعتقاده وهف بل لو كان فعدم استقلاله انما هو فى العلم الذى ينتج الفعل او الاعتقاد كمن يشرب دوائا خاصا لعلمه بوجود مرض خاص ينفعه ذلك ثم يشربه من به ذاك المرض مع جهله بسببه اتباعا

للعالم و عليهذا فمجرد تحصيل العلم بماعند العالم من العلم ليس من الاتباع فـي شيء لوجدانه الاستقلال وكـذا نفس العلم فان المتعلم الآخذ به غير تابع البتة فالاتباع عنوان للعمل الجوارحي او الجوانحي من حيث عدم استقلال الفاعل التابع في العلم الذى هو منشائه ولايتحقق الاتباع بمجرد عدم سؤال الدليل على العمل اواخذه وتعلمه ولابعمل ينطبق علـى عمل من حيث انه مطابقة فقط بل هو تطبيق العمل بعمل الغير من حيث جعله ناشئا عن العلم الذى عند الغير.

ومن هنا يظهر ان اطلاق تعريفه ره حيث يشمل اخذ قول الغير ورأيه من غير عمل في غير محله فالتقليد اخذ قول الغير والعمل به.

قوله يكون بديهيا جبليا فطريا :

الاولى بالنظر الى الاصول المتقدمة ان يقال: ان رجوع الجاهل الى العالم في الجملة من البنائات العقلائـة التـى يعرفها الكل من غير جهل والالزم الرجوع فيه الى العالم فيكون البناء لغواً لتاديته الى دور اوتسلسل في التقليد وذلك ان القضايا الاعتبارية خارجة عن البديهيات موضوعا وامتناع الدور والتسلسل انما هو في الحقايق لاغير.

قوله وهو الاقوى للاصل وعدم دليل على خلافه اه :

المراد بالاصل هو الاصل المذكـور و هو اصالة عدم الحجية عند الشك فـي حجية شيء فالاصل عند الشك في حجية قول المفضول عند معارضته قول الفاضل عدم حجيته هذا واما كون خلافه مما لادليل

عليه فممنوع لبناء العقلاء على ذلك فانهم لايختلفون فى اقسام الافعال و اصناف الاحتياجات الى اصحاب الصناعات فى الرجوع الى الخبرة مع وجود من هو اشد خبرة وهو معلوم عندهم .

فان قلت لكنهم فى موارد الاهمية يقتصرون على الرجوع الى الاعلم دون غيره ومن المعلوم ان الاحكام ذوات اهمية .

قلت نعم لكن فيه اولا ان هذا البناء منهم ليس مقصورا على الجاهل بل العالم منهم يرجع ايضا الى من هو اعلم منه كالطبيب فى المريض المهم مرضا و لايمكن القول فيما نحن فيه بمثله اذلايجوز رجوع المجتهد الى من هو اعلم منه اجماعا .

و ثانيا ان مانحن فيه ليس من صغريات تلك الكبرى فان الاهمية فى الاحكام انما هى من حيث ترتب الثواب والعقاب واما الاحكام الظاهرية الفعلية المأخوذة عن المجتهد فالاعلم وغيره فيها سواء .

قوله و لم يعلم انه القرب من الواقع اه :

فمن المحتمل انه رفع تحير الجهل لارفع اصله اذ الاتباع لايرفع الجهل و الاقربية الى الواقع مالم يعنون بعنوان نفس الواقع لم ينفع فى سوق الجاهل الى نفسه اذ لابناء عندهم على ذلك .

قوله و الاصل عدم جوازه اه :

الظاهر ارجاعه الى اصالة الاشتغال و ان العمل على طبق فتوى الميت لايبرء الذمة عن اشتغالها اليقينى واما ارجاعه الى الشك فى

حجية قول الميت والاصل عدمها فلايلايمه نفي القول عن الميت .

قوله لعدم بقاء الرأى معه اه :

عليه منع ظاهر فان للاراء والاقوال عندهم ثبوتا في انفسها لايختلف باختلاف الاحوال بالموت و الحيوة نعم ربما امكن ان يقال ان رجوع الجاهل الى العالم لايصدق مع الموت .

قوله بانه قضية استصحاب اه :

الظاهر ان يقال ان التقليد اولاحيث كان مصداقا لرجوع الجاهل الى العالم ومعنونا بعنوان رفع الحيرة فلاحيرة معه في العمل لوعمل به وهذا مما يساعده بناء العقلاء فانهم في مثل هذا المورد من موارد اعمالهم يعدون انفسهم مخيرين في الرجوع الى الاحياء من اهل الخبرة والبقاء على ما كانوا يعملون به من قول الاموات .

قوله وفيه منع الحيرة اه :

و على المنع منع ظاهر فان من المعلوم ان الاجتهاد لاينتظم النظام بدونه فان موارد الاعمال على اختلاف الاشخاص والازمنة و الامكنة و الاحوال الى ما لانهاية له لايمكن تلقيها جميعا من مشرع الحكم الا بنحو الاجتهاد ومن المعلوم ايضا عدم امكانه لكل احد حتى القروى والبدوى والنساء والصبيان والضعفاء ولم يؤثر ولم ينقل ان اهل احد من الرواة من صبيته وعياله وخدمه رجعوا الى احد من الاحياء بعد موته فيما اخذوا منه ولو كان لبان قطعا .

وهذا اخر الكلام في الحاشية والله المستعان وله الحمد تم ليلة الاثنين ثالث شهر رجب من سنة ١٣٦٨

كتبه الفقير الى الله عز اسمه محمد حسين الطباطبائي نزيل قم المشرفة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی