

الفوائد العلية

السيد علي البهبهاني ج ١

[١]

الفوائد العلية

[٢]

القواعد الكلية مما بيتنى عليه كثير من معضلات مسائل الفقه والاصول تأليف حضرة العلامة المحقق الفقيه مولانا الحاج السيد علي البهبهاني قدس سره الطبعة الثانية المطبعة العلمية - قم

[٤]

المؤلف: المحقق الفقيه الحاج السيد علي البهبهاني الناشر: مكتبة دار العلم في الاهواز العدد: ٢٠٠٠ المطبعة العلمية - قم التاريخ: ٤ شعبان المعظم ١٤٠٥

[٥]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين. اما بعد فيقول العبد المفتقر الى الله الغنى على بن محمد بن علي الموسوي البهبهاني - حشرهم الله تعالى مع آبائهم الطاهرين -: ان هذه فوائد مهمة نفيسة متفرقة حررتها وجمعتها في هذه الاوراق اجابة لالتماس بعض اخواني المؤمنين - شملهم الله تعالى بفضله ووقفهم وايانا لمرضاته -.

[٦]

(فائدة - ١ " (في جواب سؤال بعض الفضلاء وصورته هكذا) مسألة - مولانا ما المراد من قاعدة المقتضى والمانع وما النسبة بينها وبين استصحاب الحال وما الدليل على اعتبارها. بينوا لنا حقيقتها بحيث تتبين كمال التبين ووجه اعتبارها عقلا أو شرعا. ج - اقول مستمدا برب الارباب وامنائه الاطياب عليهم صلوات الله الملك الوهاب ليس المراد من المقتضى في المقام العلة وما يقتضى الوجود ذاتا أو جعلاً ولا استعداد البقاء - كما قد يترأى من بعض الكلمات - لجريان القاعدة الشريفة في البرائة العقلية وسائر العدميات مع ان اقتضاء الوجود فيهما غير متصور بل مجرد الاقتضاء بمعنى التأثير فيهما غير معقول لاستحالة ان يكون العدم مؤثراً ومتأثراً. وما يقال من ان عدم المعلول يستند الى عدم علته ليس المقصود منه تأثير العدم للعدم بل المقصود منه بيان دوران وجود المعلول مدار وجود علته الموجب لانتفائه عند انتفائها بل الاقتضاء بمعنى التأثير غير متصور في

الحدوث بالنسبة الى البقاء ايضا لانهما طرفان لوجود واحد فلا يعقل ان يؤثر احدهما في الاخر والا لزم تأثير الشئ في نفسه. واما استعداد البقاء فان كان الغرض منه صلوح البقاء: ففيه اولا انه ليس قيذا زائدا لان الشك في البقاء انما هو فيما يصلح له.

[٧]

وثانيا ان الصلوح للبقاء كما يجامع مع الشك في المانع بجامع مع الشك في المقتضى لان الصلوح للبقاء معتبر في كليهما. وثالثا انه لا تختص قاعدة الاقتضاء بصورة الشك في البقاء حتى يعتبر الصلوح له إذ قد يكون الشك في الحدوث مع العلم بتحقيق مقتضيه كما إذا شك في وقوع عقد البيع على وجه اللزوم أو الجواز من جهة احتمال الغبن فيه فانه يحكم فيه باللزوم لاجل تحقق مقتضيه وهو عقد البيع. وان اريد منه ما يرجع الى ما سنبينه فهو صحيح وان كان التعبير قاصرا موهما للخلاف. إذا اتضح لك ذلك فاعلم: ان المراد من الاقتضاء في المقام هو كون المشكوك فيه بحيث يكون ثابتا في حد نفسه لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن المانع والمزيل والرافع والدافع سواء كان المشكوك فيه بقائا أو حدوثا وسواء كان الباقي أو الحادث وجودا ام عدما. ويعتبر في القسم الثالث انى إذا كان الشك في الحدوث وكان الحادث وجودا ان لا يكون مستقلا في الوجود بل يكون متحدا في الخارج مع المقتضى المعلوم اتحاد الامر المنتزع مع منشأ انتزاعه ومعدودا من احكامه عقلا أو شرعا فتجرى القاعدة في البرائة الاصلية وساير العدميات عند الشك في طرو سبب الوجود فيحكم ببقائها على حالتها الاولية من العدم وعدم الخروج الى عامل الوجود اخذا بالمقتضى المعلوم هو العدم الاصلى والغائا للمانع المحتمل وهو طرو علة الوجود. وفى الوجوديات الثابتة على وجه الاطلاق مع الشك في طرو الرافع أو رافعية الطارى فيحكم ببقائها على حالتها الاولية من الوجود سواء كان الاطلاق من جهة عدم تطرق التقييد فيه كملك العين والحادث والخبث والطهارة عن احدهما وهكذا أو من جهة ثبوت اطلاقه مع تطرق التقييد فيه كالعقد الدائم

[٨]

والاحكام المؤبدة المجعولة القابلة للتقييد. وفيما علم مقتضى حدوثه مع الشك في المانع والدافع عنه كما إذا علم انعقاد عقد البيع وشك في لزومه وجوازه للشك في اقتترانه بغبن في البيع أو عيب في المبيع وهكذا من اسباب الخيار المانعة من اللزوم فيحكم بلزوم العقد اخذا بالمقتضى المعلوم والغائا للمانع المحتمل وفيما علم مقتضى رفعه مع الشك في اقتترانه بالدافع عن تأثيره كما إذا اغتسل عن الجنابة مثلا وشك في حدوث الحدث في اثنايه فيحكم برفع حدث الجنابة اخذا بالمقتضى المعلوم والغائا للمانع والدافع المحتمل. وبما بيناه تبين ان ما ذكره بعضهم من ان المراد بالمقتضى والمانع في قاعدة المقتضى والمانع لا يخلوا من احد وجوه ثلثة: الاول ان يكون المراد من المقتضى ما يقتضى وجود الاثر التكويني في عالم التكوين ومن المانع ما يمنع عن تأثير المقتضى. الثاني ان يكون المراد من المقتضى ما يقتضى الاثر الشرعي بحسب جعل الشارع ومن المانع ما يمنع عن ترتب الاثر الشرعي بجعل من الشارع فيكون كل من المقتضى والمانع شرعيا. الثالث ان يكون المراد من المقتضى ما يقتضى تشريع الحكم من الملاكات التى يبتنى عليها الاحكام كما يقال ان العلم مقتض لوجوب الاكرام ومن المانع ما يمنع عن تأثير المقتضى في الجعل كالفسق مثلا في غير محله. لما عرفت من ان المراد بالمقتضى معنى آخر غير الوجوه الثلثة المذكورة وانما يكون المعنى الثاني من مصاديق المعنى الذى ذكرناه وهكذا المعنى

الاول إذا لم يكن الاثر التكويني مستقلا في الوجود ويكون متحدا مع منشأه اتحاد الامر المنتزع مع منشأ انتزاعه. ثم زيف الوجه الثاني بوجوه ثلاثة

[٩]

الاول امتناع جعل السببية. والثاني عدم السبيل الى احراز المقتضى بهذا المعنى الا بالوحي. والثالث عدم الدليل على اعتباره على فرض احرازه. والوجه الثالث بالوجهين الآخرين. والوجه اولاً بالوجه الاخير فقال بعض مقرر بحثه ان احراز المقتضى بالنسبة الى الاحكام الشرعية أو الجزئية مما لا سبيل إليه إذ لا طريق الى العلم بالمصالح المقتضية لجعل الاحكام الشرعية بالضرورة الا لمن نزل عليه الوحي ثم قال ما محصله وان قيل ان المراد من المقتضى هي السببية المطلقة المحرزة من الادلة الشرعية كسببية البيع أو النكاح أو ملاقة النجاسة مثلا للملكية أو الزوجية أو النجاسة بنحو الاطلاق فحيثما شك في بقاء المسببات فانما يكون الشك في المانع والرافع من انشاء فسخ أو طلاق أو ايجاد غسل مزيل للنجاسة وهكذا. قلت مضافا الى ان ذلك فرع جعل السببية وهو ممتنع ان احراز بقاء المقتضى بهذا المعنى كاحراز بقاء الملاك في عدم امكانه لغير من نزل عليه الوحي ضرورة ان كل ما يحتمل رافعيته للحكم الشرعي يحتمل دخل عدمه في موضوعه فكما يحتمل ان يكون العقد سببا للملكية بنحو الاطلاق حتى يكون الشك في ارتفاعها بالفسخ من قبيل الشك في الرافع كذلك يحتمل ان يكون سببته للملكية مقيدة بعدم الفسخ ومع وجوده تكون السببية مشكوكة لا محالة وليس في البين ما يعين احد الاحتمالين انتهى. اقول اما ما ذكره من امتناع جعل السببية فهو باطل لما بيناه في محله من امكانه ووقوعه في الشرع فان الوضوء والغسل سببان للطهارة جعللا لا ذاتا بالضرورة كما ان سببية اسباب الحدث للحدث كذلك مع ان احراز السببية المطلقة من الادلة الشرعية لا يتوقف على الجعل بل يجتمع مع كون السببية ذاتية اقتضائية قد قررها الشارع والامثلة المزبورة كلها أو اكثرها من هذا القبيل.

[١٠]

واما ما ذكره من احتمال دخل عدم ما يحتمل رافعيته في موضوع الحكم في الامثلة المزبورة ونحوها فهو باطل من وجوه الاول استحالة دخل عدم شئ في السببية والاقتضاء ضرورة استحالة ان يكون العدم موثرا أو ماثرا ولو كان مضافا وتوهم ان العدم المضاف له حظ من الوجود من الاغلاط. وما يترأى في بعض الموارد من استناد شئ الى عدم شئ آخر مرجعه الى منافية وجوده لوجود الاخر لا الى تأثير العدم في الوجود والثاني ان التقييد بعدم ما يحتمل رافعيته باطل في الامثلة المزبورة ونحوها مع قطع النظر عما بيناه لانه ان اريد من تقييد السببية بعدم التعقب بما يحتمل كونه فسخا أو طلاقا أو حدثا أو مزيلا للخبث ونحو ذلك تأثيره في اصل السببية بحيث لو تعقب السبب باحد هذه الامور انكشف عدم تأثيره من اول الامر فهو بديهي البطلان ولا يلتزم به احد. وان اريد منه ان التعقب باحد هذه الامور يكشف عن تحديد دائرة السببية وعدم اطلاقها فهو كك ايضا لان ملك العين والحدث والخبث والطهارة عن احدهما لا يقبل التحديد والتزويج الدائم بغيره كونه دائما لا يتطرق فيه التحديد وان كان اصل التزويج قابلا له لا يقال تأثير عدم التعقب بما يحتمل كونه رافعا في السببية لا يتوقف على تحديد المسبب حتى يحكم ببطلانه إذ مقتضى كون الوضوء الغير المتعقب بالحدث موجبا للطهارة دورانها مداره حدوثا وبقاتا كما هو مقتضى العلية والمعلولية فإذا انقلب عدم

التعقب بالتعقب تنتفى العلة بانتفاء احد جزئها فينتفى المعلول بانتفاء علته لا لاجل كونه محدودا. لانا نقول انما يصح ذلك إذا كان وجود المسبب معلولا عن وجود السبب دائرا مداره حدونا وبقائنا واما إذا كان حدوثه معلولا عن حدوث السبب ولا يستند

[١١]

إليه بقاءه كما في المقام فلا مجال لما ذكرت ضرورة ان الطهارة وملك العين وعلقة الزوجية ونحوها انما تحدث بحدوث اسبابها ولا يدور بقاءها مدار الاسباب والا لزم ان لا تبقى اصلا إذ لا بقاء لا سبابها وهى الوضوء والصيغة والثالث ان مفهوم الفسخ والطلاق والانتقاض بالحدث وارتفاع الخبث بالغسل مثلا يتوقف على ثبوت مقتضى الدوام والا لا يتحقق فسخ ولا طلاق ولا نقض ولا ازالة اترى ان انقضاء امد الاجارة أو التزويج فسخ أو طلاق كلا ثم كلا فاحتمال تحقق احد هذه الامور عقيب السبب لا يجامع الا مع اطلاقه وعدم تحديده. وبالجملة اطلاق السبب في هذه الموارد وامثالها في غاية الوضوح فكيف يقال انه لا طريق لاستكشافه الا بالوحى وهل هذا الاوسوسة في البيهيات. ثم انه بعد ما زعم ان احراز المقتضى بالنسبة الى الاحكام الشرعية مما لا سبيل إليه فسر المقتضى اللازم احرازه ففى باب الاستصحاب على مختار شيخنا العلامة الانصاري قده بالمقتضى بالنسبة الى نفس الاستصحاب لا مقتضى المستصحب وقال ان اليقين اما يتعلق بامر مرسل في عمود الزمان أو مهمل أو مقيد بزمان معين فان كان مقيدا فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب بعد انقضاء الزمان الذي اخذ قيما فيه وان كان مهملا كخيار الغبن المردد بين كونه فوريا أو استمراريا فكذلك لان متعلق اليقين مردد بين ان يكون مرسلا أو مقيدا فيقتصر فيه على القدر المتيقن واما الاول فيجرى الاستصحاب فيه لارسال متعلقه من حيث عمود الزمان والشك انما هو في ارتفاعه برفع زمني لا بانقضاء زمانه انتهى اقول مجرد ارسال متعلق اليقين بحسب الزمان مفارقا من اطلاق وجوده كما هو صريح كلامه حيث صرح بان كل ما يحتمل كونه مانعا ورافعا يحتمل دخل عدمه في موضوع الحكم فلا يتحقق معه الاطلاق لا يكفى في اجراء الاستصحاب لان الموضوع مردد حينئذ بين ان يكون مطلقا ومحدودا فيجب الاقتصار حينئذ على ما لم يتعقب بما يحتمل كون وجوده مانعا أو عدمه قيد العدم تعلق اليقين حينئذ الا بالمحدود

[١٢]

فيلحق المرسل حينئذ بالمهمل. توضيح ذلك انه قال ايضا حالما ذكره ان المراد من احراز المقتضى في المقام هو احراز المتيقن في نفسه قابل للبقاء في عمود الزمان مع قطع النظر عن حدوث زمني كالملكية والطهارة ونحوهما الى آخر كلامه. فاقول ان اريد من قبول البقاء في حد نفسه ثبوته بحيث لا يرتفع الا برفع فهو عين الاطلاق الذى نفاه وحكم بانه لا سبيل الى العلم به. وان اريد منه قبول الاطلاق مع قبوله التحديد كالتزويج القابل للدوام والانقطاع. ففيه انه اما ان يحرز حينئذ ثبوته على وجه الاطلاق أو لا فان احرز الاطلاق فهو مناف لما ذكره واصر على نفيه وعدم السبيل إليه وان لم يحرز الاطلاق حينئذ فهو مهمل لا مرسل ويجب الاقتصار فيه على القدر المتيقن. ثم انه يظهر من كلام بعض مقرري بحثه ان الارسال بحسب الزمان يكفى في اجراء الاستصحاب ولو مع الشك في الموضوع وعدم احراز المقتضى بالنسبة الى المستصحب حيث مثل لثبوت المقتضى بالنسبة الى الاستصحاب دون المستصحب بالمتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة قال مقتضى الاستصحاب فيه

موجود لارسال المتعلق زمانا وان لم يكن المقتضى بالنسبة الى المستصحب موجودا لتبدل حال فقدان بالوجدان المحتمل دخله في موضوع تأثير التيمم. ومما بيناه ظهر لك ان المراد بالمانع في هذا الباب مطلق الرفع سواء كان الرفع على وجه المنع المصطلح كالخيار المجعول في العقد المانع من لزمه أو على وجه المزاحمة بالاقوى كابتلاء المهم بالاهم الموجب لعدم تنجز المهم اولا على احد الوجهين كطرو علة وجود الشئ الرفع لعدمه الاصلى ضرورة

[١٣]

ان سبب الوجود لا يكون مانعا للعدم ولا مزاحما له ومن هذا القبيل جعل كل من اليوم والليل رافعا للاخر ودخول الشهر الاتى رافعا لما حل فيه وانقضاء اجل الشئ رافعا له حيث يستصحب الزمان الذى حل فيه في جميع هذه الموارد مع الشك في انقضاء الاجل ودخول ما يقابله اخذا بالمقتضى المعلوم وهو الوقت الذى حل فيه حيث انه ثابت في حد نفسه ولا يزول الا بطرو مقابله فلا يحكم يزواله الا بعد العلم بطرو ما يقابله. واذا قد اتضحت لك حقيقة قاعدة الاقتضاء والمنع فقد اتضح لك ان النسبة بينها وبين استصحاب الحال هي العموم من وجه فقد يجتمعان وقد يفترقان. اما اجتماعهما ففى صورة العلم بالمقتضى ووقوع الشك في البقاء من جهة احتمال المانع. واما افتراقها عنه ففى صورة العلم بالمقتضى والشك في ترتب المقتضى عليه من جهة احتمال افترائه بالمانع كما إذا شك في انعقاد البيع لازما ام جائزا بواسطة الشك في افترائه بغبن فيه أو بعيب في المبيع مثلا. واما افتراقه عنها ففى صورة الشك في القضى كما إذا شك في البقاء مع الشك في بقاء الاجارة بالنسبة الى السنة الثانية من جهة الشك في وقوع عقد الاجارة على سنة واحدة أو سنتين. واما اعتبارها فهو عقلي ثابت بحكم العقل يعنى انه جهة واقعية مدركة به ويظهر ذلك من بناء العقلاء على العمل بها في كل باب فان بنائهم على امر وركونهم إليه ليس الا بماهم عقلاء فبنائهم على العمل بها يكشف عن تصديق العقل وادراكه اياها وثبوتها عنده ولو على وجه الارتكاز ولا ينافى ذلك عجز بعضهم أو اغلبهم عن تقرير وجهه وكشفه كما هو الحال في اكثر الارتكازيات الثابتة عندهم بالضرورة بل الركون إليه والاعتماد عليه من الضروريات التى جبلت عليه طبائع الحيوانات. وحيث التيسر الامر في المقام على بعضهم وزعم ان بناء العقلاء انما هو

[١٤]

على الركون الى استصحاب الحال مع العلم بالمقتضى والشك في المانع فالاعتماد على مجموع الامرين لا على مجرد احراز المقتضى ولو كان الشك في الحدوث فلا بد لنا من ذكر موارد يكون الاعتماد فيها على القاعدة الشريفة مفارقة عن استصحاب الحال فاقول مستمدا برب الارباب وامناته الاطياب عليهم صلوات الله الملك الوهاب. ان اصالة الحقيقة والعموم والاطلاق من الاصول المسلمة التى عليها بناء العقلاء ولا يرتاب فيها احد منهم ولا يتم الامر بها الا بالاعتماد على قاعدة الاقتضاء والمنع. توضيح الحال ان اللفظ بمقتضى وضعه للمعنى الحقيقي مناسب له ابتداءا وللمعنى المجازى ثانيا لاجل مناسبة بينه وبين المعنى الحقيقي فهو صالح لان يراد به معناه الحقيقي المناسب له ابتداءا بمقتضى وضعه له وان يراد به معناه المجازى المناسب له بتبع المعنى الحقيقي ولكن ارادة الاول منه لا تحتاج الى مؤنة زائدة لمناسبته له ابتداءا بخلاف ارادة المعنى الثانى منه فانها تحتاج الى قرينة صارفة تصرفه عن مقتضاه الاول وما يناسبه ابتداءا وهو المعنى الحقيقي فحيث صدر

اللفظ من المتكلم العارف بالوضع في مقام الافادة والاستفادة مع عدم نصب قرينة صارفة من المعنى الحقيقي المناسب له أو لا يحمل عليه ولا يعتد باحتمال وجود المانع والصارف واختفائه على السامع أو غفلة المتكلم عنه ومن المعلوم ان الحمل على المعنى الحقيقي دون المجازي مع التردد في مراد المتكلم وعدم ثبوت القرينة الصارفة ليس الا لاجل الاعتداد على الاقتضاء الثابت بينه وبين اللفظ بمعونة الوضع وعدم الاعتماد باحتمال المانع والصارف وباعتبار هذا الاقتضاء يكون اللفظ ظاهرا في المعنى الحقيقي دون المجازي وحيث ان اعتبار هذا الاقتضاء لا يدور مدار افادة العلم أو الظن الفعلي بالمراد عبر عنه بالسببية المطلقة والتعبد العقلائي فان الركون الى الاصل والحكم بشيئى من غير علم مقتضاه يشبه التعبد فكان العقلاء متعبدون بحمل اللفظ على الاصلى مع عدم العلم

[١٥]

بالمراد والتردد فيه لا ان هناك تعبدا منهم حقيقة ضرورة ان التعبد من شئون المولى لا العقلاء، والى ما بيناه ايضا يرجع كون اعتبار الظواهر من باب الظن النوعى فان المقصود منه الظهور الاصلى المستند الى ما يقتضيه نوع اللفظ مع قطع النظر عن المانع لا الظن المقابل للعلم والشك لان اللفظ الملقى في مقام الافادة والاستفادة لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن المانع يفيد العلم بالمراد لا الظن به ومع احتمال المانع لا يفيد العلم ولا الظن وانما يعامل معه معاملة العلم بالمراد اعتمادا على وجود المقتضى والغاء للمانع المحتمل فاصالة الحقيقة انما ترجع الى ان المعنى الحقيقي مقتضى اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الملقى في مقام الافادة والاستفادة فيؤخذ به دون المعنى المجازي واحتمال القرينة مندفع بالاصل فلا يمنع عن تأثير المقتضى. والعجب ان شيخ مشائخنا العلامة الانصاري قده زعم ان اعتبار اصالة الحقيقة يمكن ان يكون من حيث اصالة عدم القرينة ومن جهة الظن النوعى وقال ان تقدم الامارة المعتبرة الظنية القائمة على القرينة الصارفة عليها من باب الحكومة على الاول ومن باب الورد على الثاني فان القرينة الصارفة مانعة عن تأثير المقتضى ولا يترتب المقتضى على مجرد عدم المانع بل يتوقف على احراز المقتضى فالأثر انما يترتب عليه واصالة عدم القرينة انما تدفع المانع عن التأثير فمرجع الامر الى امر واحد وهو الاعتماد على المقتضى المعلوم وعدم الاعتداد بالمانع المحتمل وبما بيناه يظهر الحال في اصالة العموم والاطلاق فانهما وان لم يستندا الى وضع اللفظ لانهما كيفيتان للحكم المتأخر عن وضع اللفظ الا انهما مقتضى تعلق الحكم بالموضوع من غير تخصيص ولا تقييد فإذا علم بعد مهما يعلم العموم والاطلاق ومع الشك فيها يؤخذ بالمقتضى المعلوم فيحكم بالعموم والاطلاق ولا يعتد باحتمال المانع لاندفاعه بالاصل.

[١٦]

فان قلت بناء العقلاء على الاخذ باصالة الحقيقة والعموم والاطلاق لا يكشف عن اعتبار قاعدة الاقتضاء والمنع في جميع الموارد. قلت لا تعبد في بناء العقلاء حتى يجوز اختصاصه بمورد دون مورد وانما بنائهم على ما بنوا عليه في بعض الموارد لاجل جهة واقعية عقلية ثابتة عندهم ومن المعلوم اطراد القواعد العقلية وعدم تطرق التقييد والتخصيص فيها في حد انفسها نعم للشارع قصر اعتبارها على بعض الموارد فما لم يعلم من الشارع التصرف فيها بقصرها على بعض الموارد يحكم باطرادها والظاهر من الاخبار بل صريحها تقريرها كما سننبه عليه انشاء الله تعالى. فان قلت لو كان الامر كذلك لزم

ان تكون الاصول المثبتة معتبرة عندهم بل عند الشارع لتقريره القاعدة كما ذكرت مع ان عدم اعتبارها واضح بالغ حد الضرورة. قلت ان اريد من المثبت ما يترتب عليه اثر غير شرعى كما شاع تفسيره به في هذه الاعصار القربية نلتزم به ولا مانع له. وتوهم ان عدم اعتباره بهذا المعنى ضروري في غير محله إذ المترتب عليه حتى في الموارد الشرعية انما هو الحكم الظاهري الذي مرجعه الى التنجيز والعذر الثابتين للعلم والجهل ذاتا بل الى التنجيز أو دفعه الذى هو من آثار العلم بالوجود أو العدم كما فصلنا الكلام فيه في محله ولعلنا نشير إليه في المقام ايضا انشاء الله تعالى. وان اريد منه ما يثبت للوازم العقلية مطلقا سواء كانت من الاحكام والاثار المتحدة مع المقتضى في الخارج ام لا بزعم ان اعتبارها عند العقلاء يكشف عن كونها امانة عندهم فلا يختص الاعتبار حينئذ بالنسبة الى خصوص الاحكام والاثار المتحدة مع المقتضى في الخارج فالملازمة ممنوعة لان الاعتبار العقلي كالاختبار الشرعي فكما ان الشارع قد ينزل شيئا منزلة الدليل العلمي فيجعله طريقا مثبتا للواقع كالبينة مثلا فيكون امانة يثبت بها اللوازم العقلية والعادية قد يجعل وظيفة للجاهل كاصالة

[١٧]

البرائة أو الاحتياط أو الاستصحاب من دون ان يجعله كاشفا عن الواقع فيكون اصلا لا يترتب عليه ثبوت اللوازم العقلية والعادية فكذلك العقلاء قد يرون اعتبار شيئا من جهة كشفه عن الواقع في نظرهم كالخبر الموثوق به الموجب للاطمينان وسكون النفس بحيث يضمحل احتمال الخلاف في نظرهم ويرونه موجبا للعلم العادى فيعتمدون عليه ويرونه مثبتا للواقع ما لم يمنع عنه الشارع وقد يرون اعتبار شيئا بعنوان انه وظيفة للجاهل في مقام العمل كاعتبار البرائة الاصلية عندهم فانها اصل على كل تقدير سواء قلنا ان اعتبارها شرعى ام عقلي. والحاصل ان الاعتبار العقلي لا ينحصر في كون المعتبر في نظره امانة كاشفة عن الواقع فلا مجال لتوهم ان القاعدة حينئذ تكون امانة مثبتة للوازم العقلية والعادية مطلقا. ومن الموارد التى لا تنطبق الا عليها حكمهم بلزوم البيع إذا شك في انعقاده لازما أو جائزا من جهة احتمال غبن في البيع أو عيب في المبيع وهكذا استنادا الى اصالة اللزوم إذ ليس للزوم حالة سابقة حتى يستصحب بقائه فالحكم به ليس الا من جهة الاخذ بقاعدة الاقتضاء لان المقتضى للزوم وهو البيع معلوم والمانع مشكوك فيدفع بالاصل. فان قلت يمكن ان يكون الحكم باللزوم مستندا الى استصحاب الحالة السابقة لان تملك البائع للثمن ثابت بالبيع فمع الشك في زوالهما بالفسخ يستصحب الحالة السابقة. قلت اولا استناد الحكم الى اصالة اللزوم يابى عما ذكرت لان ما ذكرت لا يتفرع على كون العقد لازما. وثانيا انه لو صح ما ذكرت لزم الحكم باللزوم ايضا في العقود الجائزة بالذات عند الشك في وقوعها لازمة أو جائزة كما إذا شكنا في وقوع الهبة لازمة ام

[١٨]

جائزة من جهة الشك في وقوعها معوضة ام لا أو في كون المتهب ذا رحم ام لا مع انهم يحكمون فيها مع الشك في لزومها بجواز الرجوع استنادا الى اصالة الجواز والحاصل انه لو كان الحكم بعدم جواز الفسخ ونفوذه حينئذ مستندا الى استصحاب بقاء ملك كل من المئتمن على حالته السابقة لزم عدم التفكيك بين العقود اللازمة والجائزة بالذات في الحكم وعدم استناد الحكم باللزوم استنادا الى اصالة اللزوم وبطلان اللازم بين. ومنها حكمهم بعدم كون المرثة

محرمًا عند الشك في المحرمية نسبة المانعة من انعقاد التزويج فإنه لا يتم إلا على جعل المحرمية مانعة والمرئة محلًا للتزويج على الإطلاق اقتضاءً فيحكم بصحة التزويج أخذًا بالمقتضى المعلوم والغائبا للمانع المحتمل ولا يتوهم أن عدم المحرمية معلوم قبل وجود المرئة فيستصحب لانها قبل وجودها لا تكون محرما ولا اجنبية واستصحاب عدم احديهما معارض باستصحاب عدم الاخرى واستصحاب عدمهما معا منقطع بالعلم بوجود احديهما بعد وجودها مع ان استصحاب المحرمية قبل وجود المرئة لا ينفذ في اتصافها بعدم المحرمية بعد وجودها لاختلاف الموضوع فلا يتم الاصل الا على ما بيناه من وجود مقتضى الصحة وعدم العلم بالمانع ومنها الحكم بالاتمام مع الشك في السفر إذا كانت الشبهة حكمية فان كون اربعة فراسخ مثلا مسافة شرعية ليس مما علم عدمه في زمان حتى يستصحب ويحكم بالبقاء على ما كان بل من هذا الباب جميع موارد الشك في قدح العارض لا يقال يمكن ارجاع ما ذكر ونحوه الى استصحاب الحالة السابقة باعتبار انه لم يكن مسافرا قبل طيه اربعة فراسخ وبعد الاربعة يشك في زوال الحالة السابقة فيحكم ببقائه على ما كان. لانا نقول مع الشك في ان الاربعة مسافة شرعية لا يكون المقتضى للاتمام وهو الحضور محرزا حتى يستصحب ومجرد الحالة السابقة لا يكفى في الاستصحاب

[١٩]

فان قلت موضوع القصر هو المسافر واما الاتمام فلم يؤخذ في موضوعه الحضور بل يكفى فيه عدم السفر. قلت مرجع ذلك الى الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتداد باحتمال المانع لا الى استصحاب الحالة السابقة لان الاتمام ليس له حالة سابقة في هذا الحال وكذا عدم السفر لان طى الاربعة ليس له حالة سابقة من السفر وعدمه حتى يستصحب والاخذ بالعدم الازلي راجع الى الاخذ بالمقتضى وتحقق عدم السفر قبل طى الاربعة لا يكفى في الاستصباح مع الشك في الموضوع ضرورة عدم اعتبار بقاء الموضوع في حجية الاستصباح بناء على عدم اعتباره الا مع احراز المقتضى كما هو المختار وعليه الاكثر بل الامامية قاطبة بل عند المحققين من العامة. وبالجملة موارد انفكك القاعدة الشريفة عن استصحاب الحال كثيرة في ابواب الفقه كما لا يخفى على المتتبع مع انه لم يتأمل احد منهم في العمل بها والركون إليها وانما حدثت الشبهة لبعض من تأخر. هذا شطر من الموارد التي لا تنطبق الا على القاعدة الشريفة. واما وجه بناء العقلاء على الاخذ بالمقتضى المعلوم وعدم الاعتداد باحتمال وجود المانع أو منع الموجود فتقدم العلم على الجهل وترجح عليه ذاتا. توضيحه ان المقتضى لانحاده مع المقتضى في الخارج وعدم اختلافهما الا اعتبارا كما هو المفروض معلوم من جهة ثبوت مقتضيه ومجهول من جهة احتمال وجود المانع عن ترتيبه عليه فهو معلوم من وجه ومجهول من وجه فيدور الامر بين الاخذ باحدهما وعدم الاعتداد بالآخر ومن المعلوم ان العلم امر وجودي والجهل عدمي محض ولا يعقل تقدم العلم على الوجود فالأثر عند الاجتماع والتزام انما هو للعلم فيؤخذ به ويترك الجهل. فان العلم والجهل متناقضان فلا يجتمعان في محل واحد حتى يقع التزام بينهما ويحكم بتقدم احدهما على الآخر.

[٢٠]

قلت احدهما وهو العلم اقتضائي والآخر وهو الجهل فعلى فلا يتناقضان. فان قلت التقدم حينئذ للفعلى لا الاقتضائي ضرورة ان الاقتضائي لا يزاحم الفعلى في تأثيره. قلت الجهل ليس صفة

وجودية فعلية حتى يتقدم على الصفة الموجودة اقتضاء وليس هنا اجتماع صفتين تحقيقاً بل الثابت حينئذ إنما هو العلم الاقتضائي فقط وحيث إن العلم الاقتضائي لم يبلغ حد الفعلية حتى يكون علة تامة للتنجيز ودفع العذر يدور الأمر بين الأخذ به وترتيب الأثر عليه وعدم الاعتداد بنقصه وبين تركه والاعتداد بنقصه وضعفه وحيث إن ترتيب الأثر على النقص اخذ بالجهل كما إن ترتيب الأثر على العلم الاقتضائي اخذ بالعلم غير عن دوران الأمر بينهما بالتزاحم بين العلم والجهل والعقلاء لما رأوا أن الذي له مدخلية في الوجود وهو المقتضى معلوم وإنما الشك في ما ليس له مدخلية في الوجود أصلاً وهو المانع لأن المانع إنما يمنع عن ترتب المقتضى لا أن لعدمه دخلاً في التأثير حكموا برجحان الوجود لتمامية السبب وعدم الاعتداد باحتمال المانع لاندفاعه بالأصل وقد قرر هذا المعنى الروايات الشريفة فان قولهم (ع) " لا تنقض اليقين بالشك " (ولا تنقض اليقين الا بيقين مثله) (واياك ان تنقض اليقين بالشك) (ومن كان على يقين فشك فليمض على يقينه) وهكذا من الروايات صريح في الركون الى اليقين وعدم الاعتداد بالشك عند الاجتماع والمعارضة بل التحذير عن نقض اليقين بالشك يكشف عن ان النقص به مما لا يرتكبه العاقل. توضيح ذلك ان المتصور في بدو النظر من الروايات الشريفة احد معان ثلثة الاول ما بيناه والثاني اعتبار استحباب الحالة السابقة. والثالث الأخذ باليقين مع سريان الشك فيه المسمى بقاعدة اليقين في مصطلحهم ولا شبهة ان عدم نقض اليقين بالشك لا يصدق الا مع بقاء اليقين واما مع زواله وسريان الشك فيه فلا مجال للنقض وعدمه فلا مجال لإرادة المعنى الثالث منها واما بقاء الحالة السابقة فمع عدم احراز الموضوع والمقتضى لا يكون مورد اليقين بوجه حتى يصدق

[٢١]

عدم نقض اليقين بالشك ضرورة ان اليقين بالحدوث لا يوجب تعلقه بالبقاء مع عدم اتحاد الموضوع وعدم ثبوت المقتضى لعدم الارتباط حينئذ بين الحدوث والبقاء بوجه حتى يقال ان تعلق اليقين باحدهما يوجب تعلقه وتشبثه بالآخر فالحكم بالبقاء (ح) لا يستند الى العلم بوجه حتى يكون تركه نقضاً له فلا يصدق النقص الا مع تشبث اليقين وهو يتوقف على بقاء الموضوع وثبوت المقتضى فلا مناص من حمل الروايات الا على ما بيناه. فان قلت توقف صدق عدم نقض اليقين بالشك على بقاء الموضوع وثبوت المقتضى مسلم ولكن القدر المحقق من مدلول الروايات ولو بشهادة المورد إنما هو الركون الى اليقين في مورد العلم بالحدوث وثبوت الحالة السابقة فلا تعمر صورة الشك في الحدوث وعدم ثبوت الحالة السابقة. قلت ان مجرد تعلق العلم بالحدوث لا يوجب تشبثه بالبقاء ولو مع عدم بقاء الموضوع وعدم ثبوت المقتضى حتى يكون البقاء معلوماً من وجه ومشكوكاً من وجه ويتقدم العلم على الجهل ولا ينقض اليقين بالشك كما اعترفت به فتعلق العلم بالبقاء وتشبث اليقين به إنما يكون إذا كان المقتضى للبقاء ثابتاً. ومن المعلوم ان الحكم يدور مدار العلم واليقين ولا يختلف الحكم باختلاف المعلوم والتميقن فكلما تشبث به العلم واليقين يحكم بثبوته بمقتضى تعلق اليقين به ولا ينقضه الشك سواء كان حدوثاً أو بقاءً ولا يعقل التفصيل بينهما فلا مجال لتنزيل الروايات على مورد العلم بالحدوث مع اطلاقها واثباتها عن التقيد لان الاستفادة منها كما يفصح عنه التعبير بالنقض ان لليقين ابراماً في حد نفسه لا ينقض الا بيقين مثله ومن المعلوم ان ابرام اليقين لا يتفاوت باختلاف متعلقه فمع تعلق اليقين بالحدوث لثبوت مقتضيه لا يرفع اليد عنه لاجل الشك في المانع والا لزم نقض اليقين بالشك والحاصل ان لليقين ابراماً في حد ذاته لا يصلح ان تنقضه الشك والعلم بالحدوث لا يوجب زيادة في ابرام العلم بمقتضى البقاء كما ان الجهل به لا يوجب ضعفاً في

العلم بمقتضيه وتشبث العلم بالمقتضى ثابت في الموردین وضم الحالة السابقة إليه من قبيل الحجر الموضوع في جنب الانسان فلا مجال للتفصيل والتفكيك بينهما مع ان جميع الروايات ليست واردة في مورد العلم بالحدوث كما لا يخفى على من تتبعها على ان المورد لو كان صالحا للتخصيص والتقييد لزم الاقتصار على مورد الروايات ووجب ان لا يتعدى عنها الى غيرها من الموارد إذ ليس العلم بالحدوث الا كسائر خصوصيات الموارد نعم سبق الاذهان الى استصحاب الحالة السابقة والغفلة عن القاعدة الشريفة اوجب الشبهة لكثير من الناظرين حتى زعموا ان التعدي عن العلم بالحدوث من المنكرات مع انه لا مناص لهم عن العمل بالقاعدة الشريفة في كثير من الموارد. وينبغي التنبيه على امور: الاول ان الشرط لابد من احرازه في مقام لدخله في ترتب المقتضى فالمراد بالمقتضى هنا ماله دخل في ترتب المقتضى عليه فيعم الشرط والمقتضى المصطلح عليه في غير هذا المقام. كما ان المراد بالمانع مطلق الرفع سواء كان مانعا اصطلاحيا أو مزاجيا اقوى أو على وجه آخر كما عرفت فلو تردد امر بين كونه مانعا أو ضده شرطا عرفا أو شرعا ولم يظهر من الدليل احد الامرين ولم يكن في البين اصل يقتضى الحكم بالمانعية يتوقف الحكم بثبوت المقتضى على احراز ما يحتمل شرطيته. نعم التردد في شرطية شئى من قبل الشارع في المعاملات المحكومة بالصحة في نظر العرف لا يضر بالاقتضاء لان مرجع اشتراط الشارع حينئذ الى تضييق دائرة سلطنة الشخص على نفسه وجهاته ومنعه عماله السلطنة عليه اقتضانا فمع التردد في جعل الشرطية تردد في ثبوت وعدمه فيؤخذ بالمقتضى المعلوم ويدفع المانع بالاصل وتوهم انه بناء على هذا لا تجرى القاعدة الا في اقل قليل من الموارد إذ ما من مورد من موارد الشك في وجود المانع الا ويحتمل ان يكون عدمه شرطا فيتردد الامر

بين الشرطية والمانعية حينئذ فلا يكون المقتضى حال الشك فيهما محرزا حينئذ حتى تجرى القاعدة في غاية السخافة إذ العدم لا يكون مؤثرا ولا متأثرا فلا يعقل ان يصير شرطا ولو كان مضافا. وتوهم ان العدم المضاف له حظ من الوجود فيجوز ان يكون شرطا من الاغلاط من ان عدم المانع شرط غلط أو توسع في التعبير وكيف كان التردد بين الشرطية والمانعية بالنسبة الى الوجود والعدم غلط محض وانما يتطرق التردد بينهما في الضدين والثانى: انه يعتبر في جريان القاعدة الشريفة احراز بقاء الموضوع والمراد منه موضوع الحكم الشرعي لا معروض المحمولات مطلقا لعدم اعتبار العلم ببقاء المعروض لا في القاعدة الشريفة ولا في استصحاب الحالة السابقة إذا لم يكون موضوعا للحكم الشرعي لان الشك في بقاء المعروض إذا لم يكن موضوعا للحكم الشرعي لا يمنع من جريان القاعدتين غاية الامر انه يستصحب بقاء المعروض كما يوحى بقاعدة الاقتضاء فيه ويكتفى به ان كان الشك في بقاء المحمول مسببا عن الشك في بقاءه والا فيجرى في المحمول ايضا مثلا إذا شككنا في بقاء زوجة هند لزيد فان كان الشك فيه مسببا عن الشك في بقاء زيد تستصحب حيوته ويكتفى به والا يكن كذلك بان احتمال الطلاق على فرض بقاءه فيجرى الاصل في زيد اولا وفى الزوجية ثانيا فيحكم ببقائهما معا فهنا اعلان مرتبان حينئذ فالذي يعتبر فيه احراز الموضوع ويعتبر العلم ببقائه انما هو الاخذ بالقاعدة الشريفة إذا كان الشك بالحكم الشرعي. توضيح ذلك ان موضوع الاحكام الشرعية انما هي العناوين الكلية كالحاضر والمسافر والواحد والفاقد وهكذا لا المصاديق

الخارجية والمصاديق انما يتعلق الحكم بها بواسطة انطباق العناوين الكلية عليها فهي معروضات لها فإذا وقعت الشبهة الحكمية في بقاء الحكم الشرعي بالنسبة الى مصادق كان معروضا لموضوع الحكم من جهة

[٢٤]

زوال عرض عنه ووقوع التردد في كونه موضوعا للحكم حتى يزول بزواله ام لا لا تجرى القاعدة حينئذ لعدم احراز المقتضى مع تردد الموضوع بين كونه هو العرض الباقي ام الزائل مثلا إذا شككنا في بقاء حرمة الوفاق بعد النقاء وقبل الغسل من جهة التردد استنادا الى قاعدة الاقتضاء لان الموضوع مردد حينئذ بين ان يكون هو الحيض بمعنى قذف الدم الزائل بالنقاء الذى هو الطهر أو بمعنى الحدث الذى لا يزول الا بالغسل فلا يكون مقتضى التحريم حينئذ محرزا حتى يؤخذ به ولا يعتد باحتمال المانع وان كانت الحالة السابقة هي التحريم. وقد اختلط الامر في المقام على شيخنا العلامة الانصاري (قده) فاعتبر في استصحاب الحالة السابقة بقاء الموضوع وفسره بمطلق المعروض وتكلف فيما إذا كان الشك في بقاء وجود الموجودات الخارجية يجعل وجودها الخارجي عارضا للموجود المتقرر في الذهن وهو باطل جدا لان الوجود الذهني لا اصل له اولا كما بيناه في محله وعلى تسليم ثبوته لا ينفع ثانيا لان الموجود في الذهن لا يعقل ان يعرضه الوجود الخارجي كما هو ظاهر ثم اضطرب كلماته (قده) في تشخيص موضوع الحكم ولا يسع المقام للتعرض لها ولما يرد عليها. والثالث ان القاعدة الشريفة المعبر عنها في لسان الفقهاء والاصوليين باستصحاب حكم النص والعموم والاطلاق سواء قلنا باعتبارها عقلا أو تعيدا اصل لا امانة كما عرفت لا يثبت شيئا وانما يدفع المانع عما ثبت. وهذا معنى كلام بعضهم ان الاستصحاب حجة في النفي دون الاثبات فهو عبارة عن الاعتماد على اليقين الحاصل بما يقتضيه الشئ وعدم الاعتداد باحتمال المانع فلا يترتب عليه الا ما هو من مقتضياته. واما ما يستقل بالاقتضاء فمقتضى هذا الاصل التعويل على اقتضائه لا ترتيبه

[٢٥]

على اقتضاء آخر فإذا شك في بقاء حيوة زيد بعد العلم بثبوته يجب البناء على عدم المزيل وهذا انما يترتب عليه ما هو من مقتضياته يعنى مالا يستقل بالاقتضاء كبقاء امواله على ملكه وعدم خروج زوجته عن زوجيته واما اثبات اللحية مثلا فلا لانها مبينة في الوجود للشخص كالثمرة بالنسبة الى الشجر والحمل بالنسبة الى الحامل ومن المعلوم ان اليقين باحد المتلازمين مغاير لليقين بالآخر. والى ما حققناه ينظر ما افاده كاشف الغطاء قده من الاستدلال على نفي الاصل المثبت بتعارض الاصل جانب الثابت والمثبت فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل عدم الثاني فان مرجعه الى ان المثبت ليس من شئون الثابت حتى يكون البناء على بقاء الثابت عبارة عن الالتزام بالمثبت. توضيح ذلك ان الاصل المثبت عندنا عبارة عما يترتب عليه ما يستقل بالوجود أو كان منتزعا من غير ما استصحب وعلم وجوده لا ما ترتب عليه اثر غير شرعي كما شاع في السنة الاواخر فانه على ما بيناه اصل عقلي قرره الشارع بل لو كان اصلا شرعيا لم يكن وجه لاختصاص الاثر الشرعي بالترتب إليه عدا ما يتخيل من ان الحكم بثبوت مالا يرجع الى الشارع في مرحلة الظاهر لا معنى له لان تنزيل شئى مقام شئ آخر انما يتصور بالنسبة الى ما يرجع الى الشارع وهو وهم. لانه ان اريد منه ان الثابت بالتعبد الشرعي يجب ان يكون من الاثار الشرعية ابتداء فهو مناقض لاعتبار البينة

والامارات لان الثابت بهما لا يجب ان يكون امرا شرعيا ابتداء بل لا يثبت بالبينة ابتداء الا الموضوعات وكذلك الاصول الموضوعية وان اريد ان اثر الاعتبار لا يكون الا بالنسب الى الاثار الشرعية فهو كذلك ولا ينافى في اثبات اللوازم بالاصول في مرحلة الظاهر حينئذ كما هو الحال بالنسبة الى البينة والامارات. والحاصل ان مجرد التعبد الشرعي لا ينافى اثبات اللوازم في مرحلة الظن والا لنافاه في البينة والامارات الشرعية مع ان اثبات اللوازم بهما مسلم بل اقول ان الثابت

[٢٦]

بالاصل دائما انما هو الاثر العقلي لا الشرعي لان الثابت بالاصول انما هو الحكم الظاهري الراجع الى التنجيز والعذر المترتبين على العلم والجهل ذاتا فان قلت كيف يمكن ان يترتب على جعل الشارع الاثر العقلي مع انه لا يكون الا ذاتيا غير مجعول فهل هذا الا تناقض قلت الغرض انه يترتب على الاصل بالجعل ما كان مترتبا على العلم والجهل ذاتا من التنجيز والعذر فالأثر في حد نفسه من الاثار العقلية التي للشارع التصرف فيها تقريرا وردا فيجعل الشرع ما لم يكن سببا للتنجيز أو العذر ذاتا سببا له تعبدا و جعلنا ترتب عليه ما ترتب على الاصل بمقتضى التنزيل. والحاصل ان المدار في الاثبات المنافى للاصل اثبات ما استقل بالوجود من الجواهر والاعراض لان الاثبات بهذا المعنى شان الدليل ولا يترتب على الاصل سواء كان عقليا ام شرعيا لا الاحكام لانه وظيفة للمتحير فلا يثبت شيئا وانما يدفع المانع عما ثبت فيترب عليه احكامه سواء كان حكما عقليا ام شرعيا وما اشتهر من ان المثبت ما ترتب عليه اثر شرعى وان بعض المتقدمين ذهب الى حجية الاصل المثبت بزعم ان المثبت ما ترتب عليه اثر غير شرعى في غير محله وقد اضطرت كلمات الاواخر في موارد كثير يترتب على الاصل فيها غير الاثار الشرعية ابتداء ولا شبهة في الركون إليها فزعموا انه لاجل خفاء الواسطة في نظر العرف مع انه لا معنى لخفاء الواسطة أو لا ولا ضابطة له ثانيا وتوضيح المرام غاية الايضاح يحتاج الى بسط في الكلام لا يسعه المقام فاكثفت بالتنبيه عليه بهذا المقدار والرابع ان الاصل في جميع الموارد لفظية أو عملية انما هو الركون الى العلم بالمقتضى وعدم الاعتداد باحتمال المانع ولا اصل سواه واختلاف الاسامي باختلاف الموارد لا ينافى مع اتحاد الحقيقة كما انه لا ينافيه تقدم بعض على بعض لاجل تقدم بعض المقتضيات على بعض آخر اما الاصول اللفظية فقد ظهر الحال فيها بما بيناه واما الاصول العملية وهى اصالة الاحتياط والتخيير والبرائة واستصحاب

[٢٧]

المقتضى المعبر عنه باستصحاب حكم النص والعموم والاطلاق فالامر في الاخير منها ظاهر واما الاولى فمرجعها الى الاخذ بالعلم باشتغال الذمة بالتكليف المقتضى للاحتياط ووجوب الموافقة القطعية وعدم الاعتداد باحتمال منع تردد الأمور به بين امرين أو امور عن ايجاب الموافقة القطعية كما هو ظاهر. واما التخيير فكونه اثر الركون الى العلم باشتغال الذمة بالتكليف المقتضى لوجوب الموافق القطعي امر ظاهر غاية الامر انه اكتفى فيه بالموافقة الاحتمالية لاجل؟؟ العجز عن تحصيل الموافقة القطعية عقلا أو شرعا: واما اصالة البرائة فالأخذ بها انما هو لاجل الركون الى العلم بالعدم الازلي المقتضى للعذر وعدم الاعتداد باحتمال حدوث التكليف الموجب لارتفاع العذر فيقبح العقاب حينئذ للعلم بمقتضى العذر وعدم العلم بوجود المنجز وهو اشتغال الذمة بالتكليف. واما ما قيل من ان البرائة

حينئذ مترتبة على الشك فقط ويكفى في الحكم بالعدم مجرد الشك في ثبوت التكليف استنادا الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ففي غير محله لان نسبة الشك وموافقة العدم للاصل حينئذ انما هو باعتبار كونه معلوما والمانع مجهولا ولذا ينقلب الاصل بانقلاب العلم فيصير الوجود موافقا له دون العدم إذا علم بحدوث التكليف وشك في البقاء والزوال من جهة احتمال وجود المزيل من النسخ وغيره فقيح العقاب بلا بيان انما هو من آثار العلم بالعدم والجهل بحدوث التكليف المقتضى لثبوت العذر الذي يقيح معه العقاب لا انه منشأ للاصل مع انه لو قلنا بترتب اثر على الشك ذاتا وفي حد نفسه لا يجوز التعويل عليه واستناد الاصل إليه إذ ما من شك في الحكم الا وهو مجامع اما مع العلم بالعدم الازلي واما مع العلم بحدوث التكليف وفي كلا صورتين يتقدم العلم على الجهل ويمنع من تأثيره والا لزم نقص اليقين بالشك المنهى

[٢٨]

عنه عقلا ونقلا فلا يبقى مجال لتأثير الجهل؟؟ وترتيب اثر عليه. واما استصحاب الحال المعبر عنه باستصحاب حال الاجماع وحال الشرع فلم يعمل به احد من اصحابنا (قدمهم) وقالوا انه اسراء حكم من موضوع الى موضوع بل لم يعمل به الا شاذ من العامة وإذا اجتمع مع العلم بالمقتضى فانما يوخذ به اعتمادا على العلم بالمقتضى. فتبين بحمد الله تعالى انه لا اصل في البين الا قاعدة الاقتضاء والمنع وان الركون والاعتماد انما هو على العلم واليقين لا على الجهل والشك فافهم واغتنم.

[٢٩]

" فائدة - ٢ " في صحيحة بريد بن معوية العجلي عن مولانا الصادق سلام الله عليه قال: سئلته عن رجل كان عليه عتق رقبة فمات قبل ان يعتق فانطلق ابنه فابتاع رجلا من كسبه فاعتقه عن ابيه وان المعتق اصاب بعد ذلك مالا ثم مات وتركه لمن يكون تركته فقال ان كانت الرقبة على ابيه في ظهار أو شكر واجب عليه فان المعتق سائبة لا ولاء لاحد عليه قال وان كانت الرقبة على ابيه تطوعا وقد كان ابوه امره ان يعتق عنه نسمة فان ولاء المعتق ميراث لجميع ولد الميت من الرجال ويكون الذي اشتراه واعتقه عن ابيه كواحد من الورثة إذا لم يكن للمعتق قرابة من المسلمين احرار يرثونه قال وان كان ابنه الذي اشترى الرقبة فاعتقها عن ابيه من ماله بعد موت ابيه تطوعا من غير ان يكون ابوه امره بذلك فان ولاءه وميراثه للذي اشتراه من ماله واعتقه عن ابيه إذا لم يكن للمعتق وارث من قرابته ويستفاد من هذه الرواية الشريفة الساطعة منه انوار العصمة والامامة امور ستة. الاول: عدم توقف وقوع العتق عن غيره على دخول المعتق اولا في ملكه ثم خروجه عن ملكه بالعتق. والثاني: نفوذ وقوع العتق عن غيره إذا كان واجبا عليه في ظهار أو غيره امر به المعتق عنه ام لا.

[٣٠]

والثالث: كون الرقبة سائبة مع وجوب العتق. والرابع: عدم تأثير التبرع بالعتق الواجب على غيره في ثبوت الولاء للمتبرع به والخامس: توقف وقوع العتق التبرعي عن غيره على الامر به ومع عدم الامر به انما يقع عنه على وجه اهداء ثوابه إليه. والسادس: ثبوت ولاء العتق

للذكور من اولاد المعتق عنه إذا نفذ وقوع العتق عنه بامرہ. توضیح المرام ان انتقال الملك عن شخص الى آخر يتوقف على امرين وجود السبب الناقل واهلية المنتقل إليه للتملك وكلا الامرين منتف في الصورة الاولى وهو نفوذ العتق الواجب عن الميت مطلقا. اما السبب الناقل فلانه على قسمين قهري كالوراثة و اختياري كالعقود الناقلة وانتفائهما في هذه الصورة واضح. واما انتفاء اهلية الميت للتملك فمسلم عندهم بل واضح ايضا في الجملة وان جاز بقاء المال في ملكه كما إذا اوصى بثلاث ماله لنفسه. ويشاركها الصورة الثانية وهو نفوذ العتق التبرعي عن الميت بامرہ بالعتق عنه في انتفاء الامر الثاني بل الاول ايضا لان مجرد الامر في حال الحيوة بالعتق عنه بعد موته لا يوجب انتقال الرقبة إليه. وتنظيره بالشبكة المنصوبة في حيوته ووقوع الصيد فيها بعد موته في غير محله لان نصب الشبكة من اسباب الحيازة ولكن الامر بالعتق عنه بعد موته ليس من اسباب الانتقال كما هو ظاهر وجعل الامر بالاعتاق عنه بعد موته من قبيل اعتق عبدك عنى حيث حكموا بصحته ووقوع العتق عن الامر وجعلوا الامر بالاعتاق عنه بمنزلة التوكيل في قبول التملك من قبله بعد ايجاب التملك ثم العتق عنه والاعتاق عنه بمنزلة ايجاب التملك وقبوله اولا والعتق عنه ثانيا في غير محله لان التوكيل انما هو بالنسبة الى حال الحيوة ولا تطرق له بالنسبة الى بعد الموت ولا مجال لجعله

[٣١]

بمنزلة الوصية لان الوصية انما تؤثر فيما يرجع إليه من ثلث ماله وولايته على صغاره. واما مالا يرجع إليه ولا يملكه بوجه فلا اثر لها فيه مع ان حصول التملك والتملك باعتاقه عنه امر غير معقول إذ بعد ما فرض من تفرع وقوع العتق عنه على تملكه لا يعقل حصوله به والا لدار ولذا تحير القائلون بانتقال الملك الى المعتق عنه بالعتق عنه في وقت الانتقال وراوا انه على كل تقدير لا يخلو من محذور فحكموا بالانتقال اجمالا من دون تعيين لوقته مع ان المحذور لا يندفع بذلك. والذي حملهم على هذا التكلف البارد بل الفساد ما روى من قوله عليه السلام لا عتق الا في ملك وهو انما يدل على ان المعتق لا بد ان يكون مالكا للرقبة واما عدم وقوع عتق المالك عن غيره فمسكوت عنه. والتحقيق انه لا يتوقف وقوع العتق عن غيره على دخول الرقبة في ملكه اولا ثم العتق عنه ثانيا لا عقلا ولا شرعا فانه بمنزلة اداء المالك بماله دين غيره فكما لا يتوقف اداء دين المديون على دخول المال في ملكه اولا ثم الاداء عنه ثانيا فكذلك العتق عنه. والحاصل ان العتق عمل يمكن وقوعه عن العامل وعن غيره والتعيين باختيار العامل فان الشخص كما له السلطنة على ماله فيعينه فيما اراد من كونه صدقة أو وفاء دين عن نفسه أو عن غيره أو قرضا وهكذا فكذلك له السلطنة على عمله فله ان يجعل الحيازة والاحياء والكتابة والصياغة عن نفسه وعن غيره ومن جملة اعماله العتق نعم يبقى الشأن في بيان وجه الفرق بين العتق الواجب والعتق التبرعي في وقوع الاول عن وجب عليه باعتاق المعتق عنه مطلقا وعدم وقوع الثاني عن نوى العتق عنه الا بامرہ بالعتق عنه. فاقول وبالله التوفيق ان العتق الواجب دين على الشخص فينفذ عتق غيره

[٣٢]

عنه ويبرء ذمته بذلك ولا يتوقف وقوعه عنه على رضاه وامره به كما لا يتوقف اداء دين المديون على رضاه وادنه بل كما يبرء ذمته بوفائه بنفسه كذلك تبرء ذمته ببراء الدائن وبوفاء غيره عنه رضى به امر لا ولذا يكون الابراء ايقاعا لا عقدا متوقفا على قبول المديون والسر فيه

ظاهر لان حبل الدين بيد الدائن وذمة المديون مشدودة به والاختيار في اسقاط الحبل وعدمه انما هو لمن الحبل بيده ولا اختيار لمن ذمته مغفولة به فكذلك العتق الواجب وسائر ما وجب على المكلف من عبادات وغيرها ما لم يكن الامتثال مقيدا بمباشرة بنفسه واما العتق المندوب فلا يكون ديناً فايقاعه عن غيره بمنزلة هبة له فكما يتوقف تحقق الهبة على قبول المتهب ورضاه بذلك ولا تتحقق قهراً وبدون قبوله فكذلك العتق المندوب لا يقع عن غيره ولا يتصل به الا بقبوله ورضاه. والحاصل انه كما يكون العامل مختاراً في ايقاع العمل عن نفسه وعن غيره ولا يكون مقهوراً في احدهما في حد نفسه فكذلك من اوقع العمل عنه مختار في قبوله ورضاه فلا يتصل بالعمل به الا بقبوله ورضاه والامر بالعتق عنه بعد موته رضى بذلك وقبول له فيتصل به العمل حينئذ ويلزمه حكمه عن ثبوت الولاة له ولورثته واما مع عدم امره به فلا يتصل بالعمل به ولا يكون العتق عنه الا اهدائاً لثوابه إليه فيرجع الولاة حينئذ الى نفس العامل وهو المعتق. وهكذا الامر في سائر الاعمال الغير الواجبة مندوبة أو مباحة فلا تقع عن غير العامل الا بامره ورضاه. وقد تبين مما بيناه انه لا فرق في وقوع العتق الواجب عن نوى عنه المعتق بين ان يكون المعتق وارثاً للمعتق عنه ام لا وبين ان يكون المعتق عنه حياً ام ميتاً كما انه لا فرق بينهما في عدم وقوع العتق المندوب عن نوى عنه الا بامره فما حكى عن الشيخ قده في الخلاف من انه لو تبرع بالعتق عنه نفذ العتق

[٣٣]

عن المعتق دون من اعتق عنه سواء كان المعتق عنه حياً أو ميتاً نعم لو اعتق الوارث عن الميت من ماله لا من مال الميت يصح في غير محله لان العتق الواجب يقع عن نوى عنه مطلقاً حياً كان المعتق عنه ام ميتاً وارثاً كان المعتق ام لا والعتق المندوب لا يقع عنه مطلقاً الا بامره من دون فرق بين ان يكون المعتق وارثاً واجنبياً وبين ان يكون المعتق عنه حياً وميتاً و اعلم انه ليس من آثار اتصال العمل بالامر استحقاق العامل اجرة عمله على الامر إذا كان عمله مما له اجرة في المتعارف ولا ضمان الامر ما ادى عنه العامل بل هما من آثار استيفاء عمل العامل بالامر ولذا يدوران مداره ولا يختلف الامر باختلاف الواجب والمندوب فما تبرع به العامل عن غيره لم يستحق اجرة عمله ولا قيمة ما ادى عنه أو مثله واجبا كان المتبرع به ام مندوباً. ثم اعلم ان العمل ينصرف ذاتاً الى العامل إذا كان صالحاً لرجوعه إليه ويحتاج في وقوعه عن غيره الى نية ايقاعه عنه ولا يحتاج في وقوعه عن نفسه الى نية ايقاعه عن نفسه ومن هنا تبين لك انه لو نوى العتق المندوب عن غيره من دون امره به وقع عن نفسه ولم يقع باطلاً فما ذكره في الجواهر من انه لولا رواية بريد العجلي لكان المتجه بطلان العتق من اصله لقاعدة ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد في غير محله لان البطلان انما يتجه إذا كان نسبة العتق الى وقوعه عن نفسه ووقوعه غيره على حد واحد و يحتاج كل منهما الى القصد. واما إذا اختلفا وكان احدهما ذاتياً لا يحتاج الى قصد زائد على قصد العتق ولم يتم الصارف عن مقتضاه الاصلى وقع العتق على وجهه الاصلى. فان قلت مقتضى وقوع العمل على وجهه الاصلى من وقوعه عن العامل لولا الصارف صحة العتق المجرد عن القيد ووقوعه على وجهه الاصلى لا صحة العتق المنوي وقوعه عن الغير مع عدم وقوعه عنه لان نية الوقوع عن الغير تصرفه عن

[٣٤]

وجهه الاصلى فلا مجال لوقوعه على وجهه الاصلى حينئذ قلت الصارف عن وجهه الاصلى انما هي نية وقوعه عن غيره مع امره به فمجرد النية كذلك لا تصرفه عن وجهه الاصلى ولا تقتضي بطلانه لان انشاء العتق يقتضى وجوده في الخارج ووقوعه على وجهه الاصلى الا ان يمنع عنه مانع والمانع لم يتحقق ونية المانع لا توجب الغاء المقتضى عن التأثير ما لم تقترن بوجود المانع ثم اعلم انه كما يتصل العمل الغير الواجب بمن نوى عنه العمل بامره السابق كذلك يتصل به بالاجازة اللاحقة به لان من جملة اسباب اتصال العمل بغير العامل اجازته اللاحقة فكل عمل يقبل الاتصال بغير العامل بامره به أو توكيله فيه يقبل الاتصال بالاجازة بل الاجازة والوكالة في الحقيقة حقيقة واحدة وانما يختلفان باعتبار التقدم والتاخر فالاجازة وكالة متأخر كما ان الوكالة اجازة متقدمة ولا ينافى ذلك عدم جريان الفضولي في العتق والطلاق مع جريان الوكالة فيهما لان المنع انما هو للدليل والا فمقتضى القاعدة جريانه فيهما كجريانه في العقود ولم يدل دليل على المنع في سواهما وان قيل بعدم جريانه في مطلق الايقاعات ولعله لاجل توهم ان مقتضى القاعدة بطلان الفضولي مطلقا فكل مورد لم يدل دليل على صحته بالاجازة يحكم ببطلانه ولم يدل دليل على صحته في غير العقود وهو باطل كما اوضحنا في محله وبيننا ان تأثير الاجازة في العمل الفضولي بمقتضى القواعد الاولى ولا تعبد فيه فيجرى مطلقا الا ان يدل دليل على خلافه وكيف كان فقد تبين بما بيناه سر عدم تأثير التبرع بالعتق عمن وجب عليه في ثبوت الولاء وصيرورته سائبة لان وقوع العتق عمن وجب عليه موجب لوقوعه على وجه الوجوب وان وقع التبرع في ايجاده ولا تنافى بينهما والملاك في صيرورة الرقبة سائبة وجوب العتق ومن هنا ظهر انه لو نذرنا ذر عتق رقبة عمن امره بالعتق عنه مع عدم وجوبه عليه فاعتق عنه ثبت الولاء على المعتق للمعتق عنه لوقوعه على وجه الندب وان وجب

الاعتاق على المعتق واذا قد اتضح لك ما حققناه فقد اتضح لك ان الاحكام المستفادة من الرواية الشريفة منطبقة على القواعد الاولى وان كانت في غاية الدقة بحيث لم نهتد إليها الا ببيانهم عليهم السلام والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله بقى الكلام في امرين: الاول ان مقتضى ثبوت الولاء للمعتق عنه بعد موته عدم رجوعه الى ورثته لان ما رجع الى الميت بعد موته انما يصرف في وجوه البر للميت ولذا يصرف دية قطع رأس الميت وشق بطنه في الحج والصدقة عنه وسائر خيراته ولا يكون للوارث حق فيها قلت اولاً انه يمكن ان يقال ان ورثة المعتق عنه انما يرثون بولائه لا انهم يرثون الولاء إذ الظاهر انه من الاحكام لا الحقوق وثانياً لا نسلم ان كل ما رجع الى الميت بعد موته لا يرجع الى الورثة والا لزم عدم رجوع دية المقتول الى ورثته لان الدية انما تثبت بالقتل فلا ترجع إليه الا بعد موته والثانى ان الصحيحة تدل على ان الارث بالولاء للذكور من الاولاد وفى جملة من الروايات ان الولاء للعصبة منها انه قضى امير المؤمنين عليه السلام على امرئة اعتقت رجلاً واشترطت ولأته ولها ابن فالحق ولأته لعصبتها الذين يعقلون عنها دون ولدها ومنها صحيح يعقوب ابن شعيب سئل الصادق عليه السلام عن امرئة اعتقت مملوكاً ثم ماتت قال يرجع الولاء الى بنى ابيها ومنها صحيح ابي ولاد: سئل عن رجل اعتق جارية صغيرة لم تدرك وكانت امه قبل ان تموت سئلته ان يعتق عنها رقبة من ماله فاشتراها فاعتقها بعد ما ماتت امه لمن يكون ولاء العتق قال يكون ولأته لاقرباء امه من قبل ابيها ويكون نفقتها عليهم حتى تدرك وتستغني قال ولا يكون للذى اعتقها عن

امه من ولائها شيئى وقد حمل الشيخ (قده) في النهاية وتبعه جماعة صحيحة بريد العجلى وما في معناها على ما إذا كان المعنى رجلا والصحاح المخالفة على ما إذا كان المعنى امرئة أقول يستفاد من مجموع الروايات ان الارث بالولاء لا يكون كالارث بالنسب يشترك فيه كل مناسب ويكون الاقرب منهم مقدما على الا بعد والا لزم عدم اختصاصه بالذكر العصبية والاولاد مع ان مجموع الروايات تدل على اختصاصه بالذكر فمنه يعلم ان الارث يدور مدار العقل المختص بالذكر كما يستفاد من توصيف العصبية بانهم يعقلون عنها فانه في مقام التعليل كما هو واضح ولا فرق بين عاقلة الرجل والمرئة حتى يختلف امر الولاء باختلافهما. فالاولى ان يقال انه يستفاد من هذه الروايات الدالة على دوران الولاء مدار العقل دخول الذكور من الاولاد في العاقلة وترتيبهم على العصبية فمع وجود العصبية يختص بهم الولاء كما يختص بهم العقل سواء كان المعنى رجلا ام امرئة ومع فقدهم يرجع الولاء الى الذكور من الاولاد كما يعقلون حينئذ فان قلت الروايات الدالة على ثبوت الولاء للذكور من الاولاد مطلقة ولا شاهد لحملها على صورة فقد العصبية قلت الشاهد على التقييد هي الروايات الواردة في المرئة المعتقة الدالة على تقدم العصبية على الذكور من الاولاد توضيح ذلك ان الروايات الدالة على ثبوت الولاء للذكور من الاولاد حينئذ اما ناظرة الى عدم دوران الارث بالولاء مدار العقل إذا كان المعنى رجلا أو الى اختلاف عاقلة الرجل والمرئة أو الى ما بيناه من التقييد لا سبيل الى الاول والا لم يختص الارث بالولاء حينئذ بالذكر ولا الى الثاني للاتفاق على عدم اختلاف العاقلة باختلاف الرجل والمرئة فتعين الثالث.

فائدة - ٣ (مسألة) لو علم المتطهر بحدوث حدث ولم يعلم بانه اصغر ام اكبر لا يجوز له الدخول في الصلوة ولا مس كتابة المصحف لاشتراطهما بالطهارة ويجوز له المكث في المساجد والعبور من المسجدين الاعظمين وقراءة العزائم لعدم العلم بحدوث الاكبر المانع منها والاصل عدم وجود المانع. لا يقال لا يجرى الاصل في اطراف العلم الاجمالي اما لعدم موضوعه باعتبار وجود العلم الاجمالي كما هو التحقيق واما للتعارض والتساقط كما يظهر من بعضهم فلا مجال لاصالة عدم المانع حينئذ لانا نقول نعم لا يجرى الاصل في كل من الحديث ومع ذلك لا مانع من جريان اصالة عدم المانع لاستباحة كل من المكث والعبور وقراءة العزائم عليه قبل علمه بحدوث احد الحديثين وبعد العلم الاجمالي بحدوث احدهما لا يحصل له العلم بارتفاع الاستباحة فتستصحب للعلم بمقتضاها وعدم العلم بالمانع ثم انه لا يجوز له الدخول في الصلوة الا بالوضوء والغسل عند من لا يجتزى بمطلق الغسل عن الوضوء كما هو المشهور واما من قال باجزاء مطلق الغسل عنه كما اخترنا فيكتفى بالغسل فقط هذا إذا كان التردد بين الحدث الاصغر والاكبر مطلقا واما إذا تردد بين الاصغر وما عدى الجنابة من الاحداث الكبرى فهل يكتفى بالوضوء فقط بنائا على المشهور من وجوب الغسل والوضوء

معا لما عدا الجنابة من الاحداث من جهة انه يعلم باشتغال ذمته حينئذ بالوضوء على كل حال وبشك في وجوب الغسل فينجل العلم الاجمالي حينئذ ويصير الشك في الغسل شكاً بدوياً. والتحقق انه لا يكتفى بالوضوء فقط للعلم بالحدث والشك في ارتفاعه بالوضوء فان

الحدث المعلوم لا يعلم ارتفاعه الا بالجمع بينهما على المشهور أو بالعلم فقط عند من قال باجزائه عن الوضوء واما الوضوء المجرد فهو غير كاف مطلقا لا يقال المعلوم من الحدث حينئذ انما هو ما يوجب الوضوء والزائد عليه مشكوك الحدوث فيندفع بالاصل. لانا نقول لو كان الشك في التكليف فقط كما إذا علم بفوت واجب غير ركني من صلوته وشك في انه يوجب القضاء مع سجدتي السهو أو يوجب سجدتي السهو فقط لكان ما ذكر موجه لعدم العلم باشتغال ذمته بالزائد عن سجدتي السهو حينئذ واما إذا كان الشك في التكليف مسببا عن حكم وضعي كما في المقام فمع جريان الاصل فيه وهو استصحاب الحدث مع الشك في ارتفاعه لا مجال لاجراء الاصل بالنسبة الى التكليف بل لا تكليف في المقام على التحقيق لا يقال الحدث حقيقة واحدة والاختلاف انما هو في المرتبة شدة وضعفا والمعلوم من الحدث انما هي المرتبة الضعيفة وهي ترتفع بالوضوء فالشك حينئذ يرجع الى الشك في حدوث الحدث الاكبر والاصل عدمه. والحاصل ان الحدث الاصغر والاكبر لا يكونان متباينين حتى لا يجرى الاصل في واحد منهما وتباينها في السبب لا يمنع من جريان الاصل في المسبب فيجرى الاصل بالنسبة الى المرتبة الشديدة للشك في حدوثها لانا نقول اتحاد الحقيقة والاختلاف في المرتبة انما ينفذ إذا ترتب على المزيل ارتفاع المرتبة الضعيفة على كل تقدير كما إذا علم اجمالا بان زيدا جنى

[٣٩]

على عمرو مثلا وتردد جنائته بين ديتين احدهما اقل من الاخر فإذا ادى الاقل علم ببراءة ذمته بالنسبة الى الاقل ولو كان في ضمن الاكثر. اما إذا لم يحصل الارتفاع على كل تقدير كما في المقام فلا فان المرتبة الضعيفة من الحدث انما ترتفع بالوضوء إذا لم يكن في ضمن المرتبة الشديدة واما إذا كان في ضمن المرتبة الشديدة فلا يرتفع الحدث اصلا بالوضوء فقط ضرورة عدم تطرق التبعض في الحدث بان يرتفع مرتبة منه ويبقى مرتبة اخرى. ومن هنا تبين انه لو تنجس شيئى اما بالبول أو بغيره يجب غسله مرتين ولا يكتفى بغسل واحد لان النجاسة معلومة وارتفاعها بالمرة غير معلوم فيستصحب وليس الشك في التكليف فقط حتى يقتصر على القدر المتيقن منه فلو احتمل نجاسته بولوغ الكلب يجب التعفير ايضا لعدم العلم برفع النجاسة حينئذ ضرورة عدم ارتفاع النجاسة بالمرة ولو في مرتبة ضعيفة منها إذا فرض ان المطهر هو الغسل مرتين ومما بيناه تبين انه لو استبرأ عن البول وتطهر فراى بللا مرددا بين كونه بولا أو منيا وجب عليه الجمع بين الوضوء والغسل بناء على المشهور من عدم اجزاء مطلق الغسل عن الوضوء وما توهمه بعض من ان احد طرفي العلم الاجمالي وهو البول محكوم بعدمه حينئذ لان الاستبراء اشارة عدم كونه بولا فينحل العلم الاجمالي ويرجع الى الشك البدوي في كونه منيا والاصل عدمه فلا يجب عليه شيئى من الوضوء والغسل فاسد جدا للعلم بحدوث الحدث وارتفاع الطهارة قطعا. والحكم بعدم كونه بولا انما هو مع التردد بين كونه بولا أو وذا مثلا واما مع الحكم بكون البول حدثا وتردده بين ان يكون اصغرا واكبيرا فلا مجال للحكم بعدم كونه بولا بعدم جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي اما لعدم المجرى أو للتعارض والتساقط والحكم بعدم كون البول بعد الاستبراء بولا ان كان لموافقته للاصل حينئذ كما هو التحقيق فلا يجرى في المقام للعلم الاجمالي بحدوث الحدث وان كان من جهة ان الاستبراء اشارة على عدم كونه بولا يلزم الحكم

[٤٠]

بكونه منيا إذ بعد العلم بانحصار البلب في كونه بولا أو منيا وقيام الامارة على عدم كونه بولا يثبت كونه منيا لثبوت اللوازم العقلية والعادية بالامارة وكيف كان ففساد التوهم المذكور في غاية الوضوح نعم لو كان العلم الاجمالي قبل التطهر سواء كان قبل الاستبراء أو بعده لا يجب به شيئى بعدم العلم بحدوث حدث جديد فلا يجب عليه الا الوضوء ان كان محدثا بالاصغر أو الغسل ان كان محدثا بالاكبر.

[٤١]

فانده ء - ع لو علم المكلف بانه فاتت منه فريضة ولم يعلمها بعينها فصلى خمسا أو ثلثا صباحا ومغربا ورباعية مرددة بين الظهر والعصر والعشاء ثم علم ببطلان واحدة منها فهل يجوز الاكتفاء بها لقاعدة الفراغ قيل نعم لانحلال العلم ورجوعه الى الشك البدوي من حيث ان الواجب في الواقع واحدة منها لا الجميع فلا يعلم حينئذ بوقوع الخلل في الفريضة الواجبة فيحكم بصحتها وعدم وقوع الخلل فيها بقاعدة الفراغ إذ لا تأثير لوقوع الخلل في غير الفريضة حتى يحكم بتنجز العلم الاجمالي وعدم جريان قاعدة الفراغ. والتحقيق خلافه لان وجوب اعادة الصلوة خمسا أو ثلثا انما كان لاجل وجوب تحصيل البرائة اليقينية ومع العلم بوقوع الخلل في واحدة منها لا يحصل البرائة اليقينية ولا مجال لجريان قاعدة الفراغ لعدم انحلال العلم الاجمالي إذ المفروض ان الجميع واجب بحسب الحكم الظاهري وهو وجوب تحصيل البرائة اليقينية بالاتيان بالخمس أو الثلث فالعلم الاجمالي بوقوع الخلل في احدهما مؤثر على كل حال لوقوع الخلل حينئذ في احدى الصلوات الواجبة في الظاهر فلا تحصل البرائة اليقينية التى وجب عليه تحصيلها بحكم العقل الا باعادتها خمسا أو ثلثا. هذا مع ان قاعدة الفراغ انما يختص موردتها بما إذا كان الشك لاجل احتمال الغفلة وعدمها كما دل عليه قوله عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك

[٤٢]

فبقاعدة الفراغ يحكم بعدم الغفلة واما مع العلم بوقوع الغفلة كما في المقام فلا مجرى لها اصلا. والحاصل ان قاعدة الفراغ انما تحكم بعدم وقوع الغفلة من العامل في عمله لا في ان الغفلة الواقعة منه وقعت في محل دون محل آخر فان قلت لو كان الامر كذلك لزم ان لا يحكم بصحة الفريضة إذا علم المصلى بوقوع خلل اما في فريضة الصبح أو نافلة مثلا لا للعلم الاجمالي إذ لا يوجب التكليف بالاعادة على فرض وقوعه في النافلة فلا تأثير له حينئذ بل للشك في وقوع الخلل في الفريضة وعدم جريان قاعدة الفراغ فيها للعلم بوقوع الغفلة اجمالا قلت العلم الاجمالي انما يمنع من جريان قاعدة الفراغ إذا كان مؤثرا على كل تقدير واما إذا لم يؤثر الا على احد التقديرين فحاله حال الشك البدوي فلا فرق بينه وبين الشك في الفريضة فقط من حيث احتمال الخلل للغفلة المنذوق بقاعدة الفراغ ومن هنا ذهب العلامة قدس سره في المنتهى الى ان المجدد لوضوئه إذا ذكر انه اخل بعضو من احدى الطهارتين لا يلتفت الى هذا الشك مطلقا لاندراجه تحت الشك في الوضوء بعد الفراغ ونقله الشهيد في (ن) عن السيد جمال الدين بن طاوس (ره) واستوجهه وبما بيناه يندفع ما ذكره في (ك) بانه يمكن الفرق بين الصورتين بان اليقين هنا حاصل بالترك وانما حصل الشك في موضعه بخلاف الشك بعد الفراغ فانه لا يقين فيه بوجه.

فائدة - ٥ لو كان مجنبا عن حلال ثم اجنب عن حرام فهل يكون عرقه نجسا بنائا على نجاسة عرق الجنب عن حرام قيل لا لان الجنابة لا تتكرر والا لزم اجتماع المثليين في محل واحد فكما لا يصير المتطهر متطهرا ثانيا باغتساله ثانيا فكذلك الجنب لا يصير جنبا ثانيا بالوطى أو الانزال ثانيا عن حلال أو حرام حتى يصير عرقه نجسا إذا كانت الجنابة الثانية عن حرام. والتحقيق ان العرض على قسمين منها بسيط لا مراتب له شدة وضعفا كالعقود والايقاعات فلا يترتب حينئذ على انشائات المتكررة اثر اصلا وانما يتحقق بواحد منها العلقة الحاصلة ولا يترتب على المكرر منها عقد أو ايقاع جديد أو شدة وقوة فيه لعدم اشتداد العلقة بتكرر اسبابها. ومنها ماله مراتب شدة وضعفا كالحدث والخبث والطهارة عن احدهما فيترتب على المتكرر من اسباب الحدث والخبث والطهارة القوة والشدة ولذا ترى انه قد يكتفى في ازالة خبث بغسلة ولا يكفى في ازالة خبث آخر الا بغسلتين وليس هذا الا لكون بعض الاخبث اقوى من آخر فما تنجس بما يكتفى في ازالة خبثه بغسلة لو لاقى خبثا رطبا لا يكتفى في ازالته الا بغسلتين لا يطهر الا بهما ولو لم يتنجس المتنجس ثانيا بملاقاته للنجاسة ولو على وجه الاشتداد لزم ان يكتفى فيه بغسلة مرة واحدة مع ان توقف طهارته على الغسلتين حينئذ في غاية الوضوح.

وهكذا الحال في الاحداث فان تقسيمه الى الاصغر والاكبر واختلاف الاحداث الكبرى في بعض الاحكام واختلاف الجنابة عن حرام مع الجنابة عن حلال في الحكم المذكور دليل قاطع على اختلاف مراتبه شدة وضعفا وهكذا الحال في الطهارتين فان انقسام الطهارة عن الحدث الى صغرى وكبرى واستحباب تجديد الوضوء وكونه نورا على نور شاهد قاطع على اختلاف مراتبها كما ان استحباب الغسل سبع مرات في بعض الموارد يشهد بان الطهارة عن الخبث كالنظافة عن الكثافات والاقذار تقبل المراتب شدة وضعفا وإذا اتضح لك ان الحدث يقبل الشدة والضعف فقد اتضح لك انه لا مانع من ان يصير الجنب عن حلال جنبا عن حرام ويترتب عليه اثر الجنابة عن حرام من نجاسة عرقه أو عدم جواز الصلوة في الثوب الذى عرق فيه.

فائدة - ٦ إذا علم بثبوت حق معلوم العين والمقدار اشتبه من له الحق بين اثنين فصاعدا واستوى نسبة كل واحد إليه وتطرق الاشاعة فيه يشترك الكل فيه طبق نسبته إليه ويكون استواء النسبة إليه في مرحلة الظاهر كاستواء النسبة إليه واقعا في الآثار غاية الامر ان الاول حكم ظاهري والثانى واقعى وهذه القاعدة أي قاعدة ترتيب الاثر على كل واحد من الاطراف المشتبهة لاستواء النسبة بعد العلم بثبوت الحق لواحد منها تسمى بقاعدة العدل والانصاف وقد ورد به النص في مواضع كثيرة. منها مالو اودعه واحد دينارين والاخر دينارا فضاع دينار واشتبه فان لصاحب الدينار نصفًا وللآخر الباقي كما في رواية السكوني وعمل به الاصحاب قدس سرهم وتقييد المحقق قدس سره موضوع المسألة بما إذا امتزج الجميع حتى يدخل في باب الشركة استخراج من عنده فان الروايات مطلقة مع ان تحصيل الشركة بالامتزاج متفرع على هذه القاعدة ضرورة عدم حصول الاشاعة الواقعية بمجرد الامتزاج الموجب للاشتباه وعدم التميز وانما الحكم بالاشاعة والاشترار من جهة

استواء النسبة في مرحلة الظاهر وعدم سبيل للعلم بتعيين كل جزء من الاجزاء الممتزجة لواحد من الملاك على انه لو حصل الامتزاج الموجب للشركة لزم ان تكون الشركة اثلاثا لا ارباعا فيلزم حينئذ ان يكون لصاحب الدينار ثلثا دينار والباقي لصاحب الدينارين فالتقييد المزبور

[٤٦]

مخالف للحكم المنصوص. ومنها ما لو طلق من كان عنده اربع زوجات واحدة منها وتزوج خامسة ثم مات واشتبهت المطلقة في الاول فانه تعطى الخامسة ربع الفريضة والباقي للاول بالسوية كما في صحيح ابي بصير وعمل به الاصحاب قدس سرهم ولم يخالف فيه احد منهم الا ابن ادريس فانه حكم فيه بالقرعة. ومنها حصول الشركة بامتزاج احد المالكين بالآخر بحيث لا يتميز احدهما من الاخر اختيارا كان المزج أو اتفاقا الذي اتفق عليه الاصحاب قدس سرهم وادعوا دلالة الاخبار عليه فان الامتزاج الراجع للتمييز انما يوجب تساوى النسبة في مرحلة الظاهر الموجب للشركة الظاهرية لا التحقيقية كما هو ظاهر. وممن تنبه لذلك صاحب الحدائق قدس سرهم بل استظهره من كلامهم حيث قال في الحدائق: ثم لا يخفى ايضا ان الظاهر من كلامهم ان المراد بالشركة ما امتزج من المالكين واشتبه فيه التمييز بين الحقوق بحسب الظاهر لا ما كان كذلك بحسب الواقع ونفس الامر بمعنى ان يصير كل جزء جزء من ذلك المال المشترك كذلك في نفس الامر فان الغالب من اسبابها المزج الى ان قال نعم قد يتحقق الاشتراك بنفس الامر في الميراث وشراء شئ بالاشتراك ونحو ذلك انتهى وفصل صاحب الجواهر قدس سره ففرق بين المزج الاختياري والاتفاقي فحكم بان الشركة في الاول تحقيقي دون الثاني والتحقيق ان الشركة في صورتين ظاهريه ضرورة ان الاشتباه وعدم التمييز لا يوجب انقلاب الواقع حتى تحصل الاشاعة تحقيا هذه جملة من الموارد المنصوصة التي وقفت عليه عاجلا وقد حكم الاصحاب في كثير من المواضع بمقتضى القاعدة المزبورة كما لا يخفى على المتتبع في ابواب الفقه. منها ما إذا ادعى اثنان عينا عند آخر واعترف ذو اليد بانها من احدهما وليس

[٤٧]

لهما بينة وتحالفا فانه يحكم فيه بالتنصيف بينهما كما اختاره صاحب الجواهر قدس سره واستظهره من الأدلة والحكم بالتنصيف فيه ليس الا لاجل تساوى نسبة كل منهما إليه في الظاهر وليس من هذا الباب ما إذا كانت العين في يدهما وادعياها أو ادعياها احدهما والاخر نصفها وليس لهما بينة أو تعارضت بينتها وتساقطتا وتحالفا فان الحكم بالتنصيف في الصورة الاولى وبالربع لمدعى النصف وبالباقي لمدعى الكل من باب الاخذ بمقتضى اليدين لاجل عدم البينة أو سقوطهما لتعارضهما وعدم المرجح وسقوط الدعويين بالتحالف ولذا لا يعتبر حينئذ العلم بصدق دعوى احدهما بل يحكم فيه بذلك ولو احتمل كذب دعواهما معا. والحاصل ان تساوى نسبة كل واحد منهما الى عين في مرحلة الظاهر مع العلم باستحقاق احدهما يوجب الحكم بالاشتراك تنزيلا للتساوي في الظاهر منزلة التساوي واقعا وهذا مورد قاعدة العدل والانصاف واما مع اجتماع سببي الاستحقاق وتساويهما فهو مشارك مع القاعدة في الحكم بالاشتراك الا انه خارج عن تحت القاعدة وان كان الحكم بالاشتراك فيه ظاهريا ايضا لان سببية اليد للاستحقاق انما هو من جهة انه اصل كما هو التحقيق أو من جهة انه امانة عليه كما يظهر من بعضهم وعلى كل تقدير لا يكون موجبا للعلم بالواقع وان اشتبه من

عليه الحق بغيره وتردد الامر بين اثنين فصاعدا ينحل العلم بالنسبة الى كل واحد ويجرى اصل العدم في حقه ولا يلتزم بشيئ حتى يصير موردا لقاعدة العدل والانصاف أو القرعة لان كلا منهما لا يكلف الا ابداء ما في ذمته فعلم كل واحد بثبوت حق في ذمته أو ذمة صاحبه لا يؤثر في التزامه بشيئ وليس لمن له الحق ان يلزمهما أو احدهما معينا أو مخيرا باداء الحق لما ظهر لك من انتفاء موجب للالتزام بالنسبة اليهما. وايضا الامر دائر بين فوت حقه لعدم العلم بمن عليه الحق حتى يستوفيه منه وبين جعل ذمة البريء مشغولة بحقه مقدمة لاستيفاء حقه ومن الواضح انه لا ترجيح

[٤٨]

لثاني على الاول بل لا وجه له فينحصر الامر في الاول وان اشتبه من عليه الحق بمن له الحق وتردد الامر بينهما فهو مورد للقرعة كما ورد به النص في الفقيه عن الحماد عن الحسين ابن مختار قال قال أبو عبد الله عليه السلام لأبي حنيفة يا ابا حنيفة ما تقول في بيت سقط على قوم وبقي منهم صبيان احدهما حر والآخر مملوك لصاحبه فلم يعرف الحر من المملوك فقال أبو حنيفة يعتق نصف هذا ويعتق نصف هذا ويقسم المال بينهما فقال أبو عبد الله عليه السلام ليس كذلك ولكنه يقرع بينهما فمن اصابته القرعة فهو حر ويعتق هذا فيجعل مولى له وعن حماد بن حريز عن احدهما (ع) قال قضى امير المؤمنين عليه السلام باليمن في قوم انهدمت عليهم دار لهم فبقى منهم صبيان احدهما مملوك والآخر حر فأسهم بينهما فخرج السهم على احدهما فجعل المال له واعتق الآخر " وعن ابن سماعة عن الحسن ابن ايوب عن العلاء عن محمد عن احدهما عليهما السلام قال قلت له امة وحررة وقع عليهما بيت وقد ولدتا فماتت الامان وبقي الابنان كيف يورثان قال فقال اسهم عليهما ثلثا ولاءا يعنى ثلث مرات فايهما اصابه السهم ورث " وقد روى هذا الخبر في التهذيب بطرق آخر ايضا وبالجملة الروايات متطابقة في الحكم بالقرعة حينئذ ولا شبهة فيه وانما الكلام في ان الخبر الثالث المروي بطريقتين ساكت عن عتق الآخر وانما حكم فيه بانه يرثه من اصابته القرعة والخبران الاولان يدلان على انه يعتق وهل يكون الاعتاق حينئذ واجبا ام مندوبا فيه وجهان. وجه الوجوب انه لو لم يكن واجبا لما اعتقه الامام مع صغر المولى. ووجه النذب سكوته عن العتق في الرواية الاخيرة والحكم بثبوت ولاء المعتق للاخر في الرواية الاولى لان الولاة انما يثبت للمعتق إذا كان العتق تبرعا ولعل الوجه في الحكم بالعتق حينئذ ملاحظة مصلحة الوارث الصغير من حيث سقوط نفقة العبد حينئذ عنه ثم ان ما توهمه أبو حنيفة من جريان قاعدة العدل.

[٤٩]

والانصاف حينئذ حيث حكم برقية النصف من كل منهما وحرية النصف كذلك فهو باطل جدا إذ مع التردد في من عليه الحق لا مجال لجعل الحق في ذمتهما لمصلحة المستحق حتى يتمكن من استيفاء حقه بل جعل النصف من كل منهما رقيقا في المقام نقض للغرض ومناف لها لانها انما تجرى في موارد له لاجل اتصال الحق الى مستحقه وعدم حرمانه عن حقه ولو عن بعضه وفي المقام لا يعود الى المولى شيئى بهذا الحكم لان الحكم برقية نصف العبد له مع الحكم برقية نصفه لعبدته متكافئان فلم يصل الى المولى شيئى بل رقية نصف عبده له لا تعادل رقية نصفه لعبدته ويكون الضرر عليه اشد حينئذ كما هو ظاهر. مع ان التبعض في الحرية والرقيه لم يعهد من الشارع الا في عقد الكتابة فلا مجال فيه الا للقرعة ولا ينافى الحكم

بالقرعة في المقام مع الحكم بحرية كل من المتداعيين رقية الاخر بعد التحالف مع عدم البينة أو تساقطهما لعدم العلم برقية احدهما للاخر بمجرد التداعي لاحتمال كذب كل منهما نعم لو علم الحاكم برقية احدهما للاخر فهو حينئذ من هذا الباب. ثم ان الحكم بالقرعة حينئذ هل يختص بصورة اشتباه الحر بالمملوك أو يعم جميع موارد اشتباه من له الحق بمن عليه الحق ولو كان ديناً - كما إذا علم كل منهما بان احدهما مديون للاخر - وعلى فرض الاختصاص بالصورة الاولى هل يعم جميع موارد التباس الحر بالمملوك ولو كانا بالغين عاقلين أو يختص بالصغيرين الظاهر انه لا يعم الحكم لجميع موارد التردد بينهما لعدم تأثير العلم الاجمالي بثبوت حق في ذمة احدهما للاخر في اشتغال ذمة كل منهما تعييناً أو تخييراً أو احدهما بعينه. كما هو ظاهر فيجوز اصاله العدم بالنسبة الى كل منهما فيجب الاقتصار على مورد النص وهو اشتباه الحر بالمملوك إذا كانا صغيرين ولعل الحكم بالقرعة حينئذ من جهة رجوع ولاية امرهما الى الامام عليه السلام فيصير تشخيص امرهما

[٥٠]

من وظائفه عليه السلام فيجب عليه القرعة بينهما. والتحقق انه لا مناص من القرعة في المقام ولا مجال لغيرها لان الامر دائر في كل من الصبيين بين كونه ولد المولى وولد العبد فلا مجال لقاعدة العدل والانصاف لعدم تطرق الاشاعة والاشتراف في الولادة كما انه لا مجال لاصالة عدم كونه ولد العبد للعلم الاجمالي بكونه ولد العبد أو ولد المولى وعدم جريان الاصل في اطرافه اما لعدم المجرى له حينئذ أو للتعارض والتساقط. فان قلت احد طرفي العلم الاجمالي وهو كونه ولداً للمولى لا يؤثر منعا فيسقط العلم الاجمالي حينئذ عن التأثير ويرجع الى الشك البدوي فلا مانع حينئذ من جريان الاصل. قلت الاثر ثابت على كل تقدير لان مقتضى كونه ولداً للمولى انتسابه الى المولى المستتب لان انتسابه الى اطرافه رجالاً ونساءً وثبوت الارث له ومقتضى كونه ولد العبد انتسابه الى العبد واطرافه وصورته ميراثاً وثبوت النسبة والقربان بالنسبة الى قبيلة وانقطاعه عن قبيلة اخرى المستتب لاحكام كثيرة من المحرمية وحرمة النكاح وثبوت الوراثة وهكذا في غاية الاهمية في نظر الشارع فلا بد من تشخيصها وتعيينها ولا سبيل إليه الا بالقرعة. وان علم بثبوت حق واشتبه عينه وتردد بين عينين فصاعداً وتساوت نسبة كل من العينين الى كل واحد من المالكيين ولا مرجح في البين فهو مورد لقاعدة العدل والانصاف لان تساويهما في النسبة موجب للحكم بالاشتراف في مرحلة الظاهر حسب نسبتهما اليهما وقد ورد به النص في بعض مواضعه. روى المشايخ الثلاثة (قدس سرهم) عن اسحاق ابن عمار: " عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يبضعه الرجل ثلثين درهماً في ثوب وآخر عشرين درهماً في ثوب فيبعث بالثوبين ولم يعرف هذا ثوبه ولا هذا ثوبه قال يباع الثوبان فيعطى صاحب الثلثين ثلاثة اخماس الثمن والاخر خمسى الثمن قلت فان صاحب العشرين قال لصاحب الثلثين اختر ابهما

[٥١]

شئت قال قد انصفه وعمل به اكثر الاصحاب (قدس سرهم) وخالفهم ابن ادريس فحكم فيه بالقرعة لانها لكل امر ملتبس وهذا من ذلك. وفيه ان موضوع القرعة هو الاشكال لا مجرد الالتباس ولا اشكال مع وجود النص بل يمكن ان يقال هذه الصورة راجعة الى الصورة الاولى التي ورد فيها النصوص المتعدد على انها مجرى لقاعدة العدل والانصاف إذ كل عين من العينين حينئذ يتردد امره بين اثنتين أو اكثر

فالنصوص السابقة الدالة على ترتيب آثار الاشاعة والاشترك في الصورة الاولى دالة على ثبوته في هذه الصورة ايضا لرجوع الصورتين الى صورة واحدة فلا وجه للعدول عنها الى القرعة. وبما بيناه تبين انه لا يختص هذا الحكم بخصوص الثوبين ولا بصورة الاشتباه بين عينين بل يجرى في غير الثوبين وفي اكثر من عينين إذا وقع الاشتباه ولا مرجح في البين فالإقتصار على خصوص الثوبين المشتبهين والحكم بالقرعة في سائر الصور كما ذهب إليه جماعة من الاجلة لا وجه له. فان قلت ورود النصوص المتعددة على الحكم بالاشترك في العين المرددة بين اثنين أو اكثر لا يدل على جريانه في المقام إذ لعل الحكم بالاشترك مع وحدة العين من جهة دوران الامر بين تخصيصها باحدهما ولو بالقرعة المحتمل حرمان المستحق به رأسا والحكم باشتراكهما فيها الموجب لوصول بعض الحق الى مستحقه قطعا وتقدم الثاني على الاول وهذا الوجه لا يجرى في المقام لاشترك القرعة مع الحكم بالاشترك في عدم حرمان ذي الحق عن بعض حقه قلت تساوى النسبة في مرحلة الظاهر يقتضى ترتيب آثار الاشتراك ذاتا والنصوص الواردة مقررة للقاعدة العقلية ولا تعبد فيها وهذا الوجه موجود بعينه في المقام ولا مانع من الاخذ به ومجرد اشتراك القرعة معه حينئذ في وصول كل من ذوي الحقوق الى بعض حقه لا يوجب العدول عنه الى القرعة. ثم اعلم انه نقل عن العلامة (قدس سره) في " التذكرة " انه فصل في هذا الفرع

[٥٢]

فقال " ان امكن بيعهما منفردين وجب ثم ان تساويا فلكل واحد ثمن ثوب ولا اشكال وان اختلفا فالأكثر لصاحبه وكذا الأقل بنائا على الغالب وان امكن خلافه الا انه نادر لا اثر له شرعا وان لم يمكن صارا كالمال المشترك شركة اختيارية كما لو امتزج الطعامان فيقسم الثمن على رأس المال وعليه تنزل الرواية اقول الحكم بالشركة الظاهرية ثابت على كل حال والتشريك انما هو في الثوبين لا في الثمن الذي اشترايا به فمع تساويهما في الثمن الذى يباع به فلكل واحد نصف المجموع ومع اختلافهما فان كان ثمن الأقل ازيد من خمسين فللأقل ذلك إذ يعلم حينئذ بان قيمة ثوبه لا يكون أقل منه والا فله خمسان من المجموع يباع منفردين أو منضمين والحاصل ان الحكم بالاشترك اخصا حكم ظاهري يؤخذ به مع الجهل بنسبة قيمة احدهما من قيمة الآخر واما مع العلم بتساوي النسبة كالصورة الاولى فالحكم هو التنصيف لا محالة وكذا مع العلم بان قيمة ادون الثوبين ازيد من خمسين نعلم بان لصاحب العشرين ازيد من خمسين فيعطى ذلك فالحكم بالاشترك اخصا انما هو مع الجهل بالنسبة رأسا أو مع العلم بالنسبة في الجملة وعدم العلم بان سهم الأقل ازيد من خمسين فما حكم به (قده) من الحكم بالتنصيف في صورة تساوى ثمني الثوبين صحيح ولكن لا يتم حكمه بان لصاحب الأقل أقل الثمنين مطلقا. وان علم الحق في الجملة وتردد في مقداره سواء كان ذلك ممن له الحق أو ممن عليه الحق يحكم بالأقل وينفى الزائد بالأصل الا إذا استند جهل من عليه الحق الى تقصيره فيجب عليه الاحتياط حينئذ كما إذا استدان رجل من آخر غير مرة وتساهل في قيده وضبطه مع جريان العادة بثبت المديون في دفتره مثلا ثم شك في مقدار دينه يجب عليه حينئذ الاحتياط بأداء ما يعلم ببرائة ذمته. ومن هذا القبيل من فاتته صلوات كثيرة وتساهل في قضائها وضبطها حتى شك

[٥٣]

في مقدارها وينبغي ان ينزل على هذه الصورة فتوى اكثر الاصحاب
بوجوب تحصيل البرائة اليقينية عند الشك في مقدار الفوائت والا
فعدم وجوب تحصيل العلم بالبرائة مع الشك في الاقل والاكثر الغير
الارتباطيين مسلم عند الجميع لعدم العلم بالاشتغال حينئذ حتى
يجب عليه تحصيل البرائة اليقينية. وان علم باشتراك جماعة في
عين واشتبه سهم كل واحد فاما ان يعلم بثبوت مقدار معين لكل
واحد بعينه ويشك في الزائد أو لا يعلم به كذلك فان علم به كذلك
اعطى كل واحد ما علم بثبوت له ويقسم الزائد بينهم بالسوية مع
تساوي نسبة الكل إليه في الظاهر وعدم المرجح عقلا أو شرعا وان
لم يعلم به كذلك حكم باشاعة العين بينهم بالسوية مطلقا سواء
علم بالتفاوت في الجملة ولم يعلم مقداره ولا من له الزيادة أو علم
مقداره واشتبه من له الزائد بمن له الاقل أو لم يعلم بالتفاوت اصلا.
توضيح ذلك انه مع العلم بمقدار معين لكل واحد منهما بعينه كما إذا
اجتمع ذكر مع الخنثى المشكل يستحق الذكر نصف التركة قطعا
والخنثى ثلثها ويتردد الامر في السدس الباقي ويستوى نسبة كل
منهما إليه مع عدم العلائم المشخصة الشرعية والعرفية فيحتمل
كونه للذكر لاحتمال كون الخنثى انثى وللخنثى لاحتمال كونه ذكرا
فيقسم بينهما بالسوية فيثبت للخنثى حينئذ سهم بين السهمين
وتوهم ان الاصل عدم استحقاق الخنثى ما زاد عن سهم الانثى في
غير محله لمعارضته بان الاصل عدم استحقاق الذكر ما زاد عن سهم
ذكر مجامع للذكر والحاصل ان منشأ التردد هو ان الذكر في المورد
هل هو مجامع مع ذكر حتى يستحق نصف التركة أو انثى حتى
يستحق ثلثها وكل منهما امر وجودي مخالف للاصل فلا مجال
لجريان الاصل في احدهما ولا فرق فيما بيناه من تقسيم الزائد
بينهما بالسوية بمقتضى قاعدة العدل والانصاف بين استحقاق كل
منهما الجميع اقتضانا مع الشك في مقدار التزاحم كما في المثال
فان كلا منهما

يستحق جميع التركة لو انفرد وبين عدم استحقاقهما الجميع كذلك
كما إذا علم باشتراك عين بين زيد وعمرو وعلم بان لزيد نصفها
ولعمرو ثلثها قطعا وشك في السدس هل هو لزيد ام لعمرو. واما مع
عدم العلم بمقدار معين لكل واحد منهما بعينه فان لم يعلم بالتفاوت
اصلا واحتمل كونهما متساويين فالامر ظاهر لاستواء نسبة كل
منهما إليه في الظاهر والاصل عدم زيادة حق كل واحد منهما على
الآخر فيشتركان فيه بالسوية. وان علم بالتفاوت في الجملة ولم
يعلم مقداره ولا من له الزيادة فكذلك إذ نسبة منهما الى هذه
الزيادة المعلومة اجمالا على حد سواء فيشتركان فيها فيتساويان
وان علم بمقدار التفاوت كان علم بان لاحدهما ثلثا وللآخر الثلثين
واشتبه في العين فلكل واحد منهما ثلث قطعا ويتردد الثلث الاخر
بينهما فمع عدم المرجح وتساوي نسبة الثلث الى كل منهما
يشتركان فيه بمقتضى قاعدة العدل والانصاف فيتساويان في العين
فاتضح بحمد الله تعالى مما بيناه مجرى القاعدة الشريفة المسماة
بقاعدة العدل والانصاف وانه هو ما إذا تردد من له الحق المعلوم بين
اثنين فصاعدا مع تطرق الاشاعة في الحق وتساوي النسبة في
الظاهر وعدم المرجح عقلا أو شرعا. ثم لا يخفى عليك انه لا فرق
في هذا الحكم بين ان يكون متعلق الحق عينا خارجيا أو ما في
الذمة كان علم زيد بثبوت دين معلوم المقدار في ذمته واشتبه في
ان الدين لعمرو أو ليكر مثلا لان تساوي النسبة الى كل منهما كما
يقتضى الاشاعة بالنسبة الى العين الخارجي كذلك يقتضى
الاشاعة بالنسبة الى ما في الذمة وهو كالعين الخارجي قابل
للاشاعة والاشترار ذاتا ولا مانع من تطرقها فيه عرضا؟ فلا مجال
للتفصيل بينهما فإذا تحققت الاشاعة بالنسبة الى ما في ذمته في

مرحلة الظاهر يلزمه تحقق الوفاء وبرائة الذمة برد المقدار المعلوم اليهما بالسوية ان ادعاه كل واحد منهما وتحالفا

[٥٥]

أو نكلا والا يختص به الحالف أو لم يدعه وعلم بانه لاحدهما واستويا في نظره وان ادعاه احدهما وحلف اختص به فيدفعه إليه. وان علم بثبوت دين في ذمته ولم يعلم بالدائن لا اجمالا ولا تفصيلا فهو من قبيل المظالم ولا يجب عليه الاحتياط في صورة اشتباه من له الحق في عدد محصور يدفع المقدار المعلوم الى كل واحد منهم لان الاحتياط انما يجب لاجل تردد المأمور به بين امور مع عدم تطرق الاشاعة فينحصر طريق الامتثال في الاتيان بجميع الاطراف المحتملة حينئذ بخلاف المقام المتحقق فيه الاشاعة الظاهرية لوجود المقتضى لها وهو تردد من له الحق بين اثنين فصاعدا وفقد المانع وقبول المحل لها فيجب عليه حينئذ دفع الحق المعلوم اجمالا الى مستحقه في الظاهر ويبرء ذمته بهذا الدفع ولو لم يبرء ذمته في الظاهر بالدفع إليهم لكان مناقضا مع حصول الاشاعة الظاهرية ومع حصول البرائة في الظاهر لاجل العمل بالوظيفة لا يبقى مجال لوجوب الاحتياط. ومن هنا تبين انه لا يجب المصالحة معهم حينئذ نعم لو صالح مع كل واحد منهم لكان احوط وبما بيناه تبين ان الحكم بالسهم بين السهمين في الخنثى المشكل الذي له ما للرجال وما للنساء إذا تساوى الفرغان في البول سيقا وانقطاعا كما ورد به النص منطبق على القواعد الاولية الجارية في سائر الموارد ولكن الحكم بالقرعة في من ليس له ما للرجال والنساء تعدي ثبت بالنص الخاص. ومنه يعلم انه لو جهل ذكورة الوارث و انوثته مع عدم التمكن من الفحص عن حاله كما لو ولد حيا في سفينة وغرق في البحر قبل العلم بحاله فمقتضى الميزان الحكم فيه بالسهم بين السهمين لعدم ورود نص فيه على خلافه وتوهم الاقتصار فيه على سهم الانثى للاصل باطل جدا لما عرفت من عدم جريان الاصل في احد من الطرفين ثم اعلم ان الحكم بالسهم بين السهمين في القسم الاول من الخنثى يمكن ان يكون حكما واقعا من جهة اجتماع الذكورة والانوثة فيه تحقيقا وعدم غلبة احدى

[٥٦]

الجهتين على الاخرى فهو ذكر وانثى تحقيقا لا انه اما ذكر أو انثى ولا ينافى ذلك من كون اصل الحكم واقعا ما ورد في النص من الحكم به في صورة موت الولد قبل ان يبول لانه انما يصير حكما ظاهريا حينئذ باعتباره اصالة عدم غلبة احدى الجهتين على الاخرى. ويظهر من النصوص الواردة في المقام ان الاصل لا يجري قبل الفحص من حال الواقع في المقام مع التمكن منه مع ان الشبهة موضوعية ومن شأنها عدم وجوب الفحص فيها والسفر في وجوب الفحص هنا شدة اهتمام الشارع بحكم الموضوع في المقام من جهة انه من حقوق الناس وكيف كان فقد ظهر لك ان مجرى قاعدة العدل والانصاف هو العلم بثبوت الحق وتردد من له الحق بين اثنين فصاعدا مع تطرق الاشاعة في الحق وتساوى النسبة في الظاهر وعدم المرجح من دون فرق بين ان يكون متعلق الحق عينا خارجيا أو ما في الذمة وثبوت القرعة في بعض الموارد الذي هو مجرى للقاعدة المزبورة كالخنثى الذي ليس له ما للرجال وما للنساء انما هو بالنص الخاص كما ان الحكم بجريان القاعدة في دية الجنين الذي لم يعلم اذكر ام انثى والحكم بالدية بين الديتين ايضا بالنص الخاص والا فمقتضى الميزان الحكم فيه بدية الانثى لان الزائد عنها مشكوك فيه والاصل عدمه. ولعل الوجه فيه اهتمام الشارع بالحقوق المتعلقة

بالدماء فجعل الدية فيه متوسطة بين الديتين رعاية للجانبين لا يقال قد تجرى القاعدة مع تردد الحق بين اعيان متعددة والعلم بمن له الحق كما إذا علم زيد ان لعمرو عنده مالا ولم يعلم انه ثوب أو كتاب أو بساط مخصوص مثلا فان الظاهر انه يحكم بتقويم المجموع ورد ثلث قيمته الى عمرو. لانا نقول تردد الحق بين اعيان متعددة يرجع الى تردد من له الحق في كل عين من الاعيان بين زيد وعمرو فيحكم فيه بالاشاعة الظاهرية ويجرى فيه قاعدة

[٥٧]

العدل والانصاف وحيث ان لعمرو واحدا منها وتردد الامر بين اعيان ثلثة متباينة فلا بد من تقويم المجموع ورد ثلث قيمته إليه وان تردد العين بين اعيان اربعة فله ربع قيمة المجموع وهكذا فان قلت الحكم بالاشاعة على خلاف الواقع قطعا إذ المفروض ان العين يختص باحدهما في الواقع ولا اشاعة فيه والحكم الظاهري وظيفه للجاهل بالواقع واما مع العلم بعدم الاشاعة فلا يعقل ان تكون الوظيفة هي الحكم بالاشاعة. قلت يتساوى نسبة الشخصين الى العين في الظاهر حينئذ فيدور الامر بين تخصيص العين باحدهما والحكم بالاشاعة والاول اعمال لاحدى النسبتين والغناء للاخرى مع عدم المرجح وبطلانه ظاهر واما الاشاعة فهي مقتضى اعمال النسبتين ولا ينافى الحكم بها مع العلم بعدمها واقعا كما لا ينافى الحكم بالتخيير في الظاهر مع العلم بعدمه واقعا. والحاصل ان العجز عن تحصيل الموافقة القطعية كما اوجب الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية والحكم بالتخيير فكذلك العجز عن ايصال تمام الحق الى مستحقه اوجب الاكتفاء بايصال بعض الحق الى مستحقه والحكم بالاشاعة لعدم السبيل الى غيره هذا تمام الكلام في قاعدة العدل والانصاف. واما القرعة فمجربها الامر بالمشكل لا المشتبه والا جرت في جميع موارد الاصول لثبوت الاشتباه فيها والاشكال لا يتحقق الا بعدم المجرى لسائر الاصول والقواعد أو بوجود المانع عن جريانها مع ثبوت المجرى اقتضاء فهي متأخرة عن جميع الاصول والقواعد. ومالا يكون مجرى لشيئى من الاصول مثل ما إذا وطئى جماعة الامة المشتركة بينهم في طهر واحد شبهة فحملت وجائت بولد وتداعوه فانه لا يجرى فيه سائر الاصول اما قاعدة العدل والانصاف فلانها انما تجرى فيما يتطرق فيه الاشاعة ولا اشاعة في النسب واما سائر الاصول فعدم جريانها فيه اوضح فينحصر الامر في القرعة والامر في مثله واضح.

[٥٨]

فان قلت لامانع من اجراء اصالة عدم النسب في المقام لان علم كل واحد من الشركاء بان الولد اما منه أو من شريكه لا يوجب الزامه بشئى قلت لا يجرى اصل العدم في المقام لا لوجود العلم الاجمالي حتى يرد عليه ما ذكرت من عدم تأثيره الالتزام حينئذ باعتبار خروج احد طرفيه عن محل الابتلاء بل لاجل وجود مقتضى لحوق الولد بكل منهم لاشتراكهم في الفراش إذ الامة الموطوءة شبهة تصير فراشا لكل منهم فلا مجال لاجراء اصالة عدم لحقوق الولد حينئذ مع وجود ما يقتضى اللحوق في كل منهم ولو اعتبرنا مع ذلك الحالة السابقة في مجرى الاصل لكان الامر اوضح إذ لا حالة سابقة للحقوق وعدمه حتى يستصحب (١) واما الموارد التى تجرى القرعة فيها لاجل وجود مانع من جريان سائر الاصول مع ثبوت المجرى لها فقد يشتهب الامر فيها ويحتاج الى تأمل تام في تحقيق وجود المانع وعدمه عفلا أو شرعا هذا إذا كان القرعة لاستخراج امر مجهول واما إذا كان القرعة لتعيين سهام الشركاء فالامر فيه واضح ايضا.

(١) لا يقال ثبوت مقتضى لحوق الولد في كل منهم مع عدم تطرق الاشتراك يوجب التعارض والتساقط كما هو الشأن في تعارض المقتضيات مع عدم وجود المرجح. لانا نقول لحوق الولد بواحد منهم معلوم فلا مجال للحكم ببطان اللحوق اصلا وانما التعارض بين الاسباب في تعيين المحق به فاذا لم يتطرق فيه الاشتراك ولا ترجيح في البين يتعين الحكم بالفرعة (منه).

[٥٩]

" فائدة - ٧ " الصدوق في الفقيه والشيخ في التهذيب عن عبد الله ابن المغيرة عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام " في رجلين كان معهما درهمان فقال احدهما الدرهمان لى وقال الاخر هما بينى وبينك قال فقال أبو عبد الله (ع) اما الذى قال هما بينى وبينك فقد اقر بان احد الدرهمين ليس له فيه شئ وانه لصاحبه يقسم الدرهم الثاني بينهما نصفين ". وعن العلامة قدس سره في التذكرة " لو كان في يد شخصين درهمان فادعاهما احدهما وادعى الاخر واحدا منها اعطى مد عيهما معا درهمهما وكان الاخر بينهما نصفين لان مدعى احدهما غير منازع في الدرهم الاخر فيحكم به لمدعيهما وقد تساويا في دعوى احدهما يدا ودعوى فيحكم به لهما هذا إذا لم يوجد بينة والاقرب انه لا بد من اليمين فيحلف كل واحد منهما على استحقاق النصف الاخر الذى تصادمت دعواهما فيه فمن نكل منهما قضى به للاخر ولو نكلا معا أو حلفا معا قسم بينهما نصفين لما رواه عبد الله ابن المغيرة " انتهى. وما استظهره من تنزيل الرواية على صورة عدم البينة أو تعارض البينتين وتحالفهما أو نكولهما عن اليمين في محله فان الظاهر ان الرواية ناظرة الى تساوى اليدين بالنسبة الى احد الدرهمين المقتضى للتقسيم بينهما مع عدم ما يوجب اختصاص احدهما به من البينة أو حلف احدهما ونكول الاخر.

[٦٠]

وقال الشهيد قدس سره في الدروس " لو كان معهما درهمان فادعاهما احدهما والاخر اشتراكهما فى الرواية المشهورة للثاني نصف درهم وللأول الباقي ويشكل إذا ادعى الثاني النصف مشاعا فانه يقوى القسمه نصفين ويحلف الثاني للاول وكذا كل مشاع " انتهى وكانه قدس سره زعم ان يد كل منهما متعلق بالنصف المشاع فيصير مدعى الكل مدعى على صاحبه واما مدعى النصف فلاجل موافقة ادعائه ليده لا يكون مدعى على صاحبه شيئا وانما ينكر ادعائه عليه فعليه ان يحلف ويترك له مافى يده وهو النصف مشاعا. وما زعمه في غير محله لان يد كل منهما متعلق بالكل والاشاعة في العين انما تتحقق من قبل اجتماع اليدين على محل واحد فمرجع الاشاعة والاشترك الى عدم تمامية كل من اليدين في تأثير الاستحقاق والتملك من جهة التزام بينهما لا الى تعلق كل منهما بكسر مشاع والتعبير بملك النصف أو الثلث وهكذا تنبيه على نقصان الاستحقاق وتقدير مرتبة ضعفه وان تميمه انما هو بتقسيمه بهذه النسبة. وهكذا الامر في سائر الاسباب الموجبة للاشاعة والاشترك في العين ضرورة ان تعلق اليد والاستحقاق بالكسر المشاع غير متصور لان مرجع الكسر المشاع اشاعة واقعية حينئذ الى كسر غير معين واقعا وما لم يتعين واقعا مبهم لا يقبل الوجود حتى يصير موردا للاستحقاق واسبابه من اليد وغيرها ضرورة ان الشئى ما لم يتشخص لم يوجد كما انه ما لم يوجد لم يتشخص ومن هنا يبطل نكاح احدى البينتين وطلاق احدى المرثتين. فان قلت نعم كل من اليدين متعلق بنفس العين لا بكسر منها الا ان مقتضى

اجتماع اليدين على عين تنصيفها بينهما لانهما متكافئان ولا ترجيح لاحدهما على الاخرى فاقرار مدعى النصف بالنصف لمدعى الكل اقرار بمقتضى اجتماع اليدين وتقرير له فلا يعقل ان يؤثر في انقلابه عما هو عليه من التنصيف الى التربع. قلت استحقاق كل منهما نصف العين قبل الاقرار انما هو مقتضى اجتماع

[٦١]

اليدين عليها وعدم ترجيح احدهما على الاخرى ورجوع النصف الى مدعى الكل بعد اقرار صاحبه له بالنصف انما هو بالاقرار النافذ عليه لا باعتبار اجتماع اليدين على الكل ولذا ينفذ الاقرار بالنصف سواء اجتمعت ايديهما على العين ام انفردت يد المقر بها فتأثير الاقرار في النصف ليس تقريراً بمقتضى اجتماع اليدين واثراً اجتماعهما حينئذ انما يكون في النصف الاخر فيقتسمانه بالسوية فيثبت لمدعى النصف الربع ولمدعى الكل الباقي. فتبين بما بيناه غاية التبين انه لافرق في استحقاق مدعى النصف الربع حينئذ بين ادعائه نصفاً مشاعاً أو معيناً بل الرواية الشريفة الحاكمة بالتربع ظاهرة في ادعائه النصف مشاعاً. ومما حققنا يظهر لك ان ما ذكره في كتاب القضاء من الاقتسام نصفين إذا ادعى نصفاً مشاعاً وارباعاً إذا ادعى نصفاً معيناً في غير محله. في اللمعة في كتاب القضاء " لو تشبثا وادعى احدهما الجميع والاخر النصف اقتسماها بعد يمين مدعى النصف للاخر وقيده الشهيد الثاني (قدس سره) في الشرح بعد تفسير الاقتسام بالتنصيف بما إذا كان المدعى به نصفاً مشاعاً قال " ولو كان النصف المتنازع معيناً اقتسماه بالسوية بعد التخالف فيثبت لمدعيه الربع والفرق ان كل جزء من العين على تقدير الاشاعة يدعى كل منهما تعلق حقه به ولا ترجيح بخلاف المعين إذ لا نزاع في غيره ولم يذكروا في هذا الحكم خلافاً والا فلا يخلو من نظر " وقال ابنه الشيخ على (ره) في الحاشية افاد والدى في وجه النظران الغرض وضع يدهما على العين المتنازع فيها مع التعيين ان كانت يد مدعيه عليه وحده حلف لمدعى الكل واخذها لا انه ياخذ الربع وان كانت اليد على المجموع لكن الدعوى على النصف المعين ساوى المشاع في استحقاق النصف ". وفي قواعد العلامة (قدس سره) " لو كان في ايديهما عين فادعاها احدهما وادعى الاخر منهما نصفها ولا بينة فهي بينهما بالسوية وعلى مدعى النصف اليمين

[٦٢]

لصاحبه ولا يمين على صاحبه " (انتهى). اقول اما ما ذكره من وجه الفرق بين المشاع والمعين بانه في صورة دعوى النصف مشاعاً كل جزء من اجزاء العين مورد لتعلق حق كل منهما بحسب دعواه فلا مزية لاحدهما على الاخر دعوى ويدا فتنتصف بينهما ففيه ان اقراره بالنصف مشاعاً لمدعى الكل يوجب اخراجه عن محل التعارض فلا يتعارضان الا في النصف الاخر فيقتسمانه بالسوية فيحصل لمدعى النصف الربع ولمدعى الكل الباقي. وتوهم عدم خروج النصف عن مورد التعارض إذا كان المدعى به النصف مشاعاً باطل جداً لان مقتضى نفوذ الاقرار خروج المقر به عن مورد التعارض مشاعاً كان أو معيناً. فان قلت شيوع المقر به فيما بيده ويبد صاحبه موجب لتساوي كل منهما في كلا النصفين وعدم ترجيح احدهما على الاخر فيعمل اليدين حينئذ بالنسبة الى المجموع. قلت شيوع النصف المقر به في العين لا يوجب الغاء الاقرار وعدم نفوذه كما هو ظاهر. فان اردت من تساوي كل منهما في كلا النصفين وعدم ترجيح احدهما على الاخر التساوي في الاستحقاق فهو باطل بالضرورة لاستحقاق مدعى الكل النصف باقرار صاحبه ونصف النصف الاخر باعتبار اشتراك

يده. وان اردت من تساويهما في كلا النصفين عدم تميز المقر به عن غيره في الخارج وعدم تعيينه فهو مسلم ولكن لا يوجب اعمال البيدين في المجموع المقتضى لاستحقاق كل منهما نصفا من العين كما هو ظاهر فاتضح بما بيناه غاية الاتضاح ان ما ذكر من وجه الفرق غير فارق فيما نحن فيه ولا يجدى اصلا وان مقتضى القواعد العامة الحكم بالتربيع مطلقا سواء كان المدعى به النصف مشاعا أو معيناً فما يظهر من كلماتهم ان مقتضى القواعد دعوى النصف المشاع التنصيف وان الرواية المشهورة على خلاف القاعدة فيجب الاقتصار عليها في مورد

[٦٣]

النص وهو الدرهمان في غير محله مع ان عمومات القواعد غير قابلة للتخصيص نعم قد تقدم جهة على جهة فيتخيل انه من باب التخصيص ومن المعلوم انتفائه في المقام. ومن غرائب الاوهام ما ذكره صاحب الجواهر (قدس سره) في المقام فقال ما حصله ان كلا من البيدين يقتضى تملك تمام العين فإذا اجتمعتا على الدرهمين تعارضتا وتساقطتا كتساقط البينتين المتعارضتين المتساويتين فيصير كل منهما كمن لا يد له عليهما فلا يكون احدهما مدعيا والاخر منكرا حتى يرد عليه ان مدعى الكل مدع للدرهم الذى هو تحت يد مدعى النصف ومقتضاه ثبوت النصف لمدعيه بعد حلفه لا الربع وانما حكم فيه بتنصيف احد الدرهمين من جهة استواء نسبتها إليه قطعا للخصومة بينهما بالعدل والانصاف فهو كالصلح القهري ولعله لذا ذكر الاصحاب هذه المسألة وما شابهها في هذا الكتاب. وهو في غاية الغرابة إذ لا معارضة بين الايدي بوجه ضرورة ان المراد من اليد هو الاستيلاء والاحاطة وله مراتب فالاستيلاء التام موجب للحكم بالاستحقاق التام كما ان الاستيلاء الضعيف بواسطة جماعة يد اخرى معه موجب للحكم باستحقاق ضعيف حسب مرتبة ضعفه باختلاف تعدد الايدي ولا يكون كل من البيدين المجتمعين على عين واحدة موجبا للحكم بالتملك التام حتى تتعارض وتتساقطا ولا ينافى ذلك كون اليد موجبة للحكم بالتملك التام إذا انفردت لان الاستيلاء مع الانفرد تام فيوجب الحكم بالاستحقاق التام وهذا بخلاف البيئة فانها تدل على ثبوت ما قامت عليه البيئة على حد واحد اجتمعت مع بيئة اخرى ام لا ولا تختلف دلالتها عليه باختلاف انفرداها واجتماعها مع بيئة اخرى ولذا تتعارضان عند اجتماع المتنافيتين منها ويقدم الاقوى منهما لو كان والا تساقطتا على انه لو صح ما ذكره لزم فيما إذا اجتمعت اليدان على عين وادعياها كل منهما وادعائها ثالث ايضا ان يكون حكم الثالث حكمهما لخروج العين حينئذ عن تحت يد كل واحد منهم لبطان البيدين وتساقطهما وهو خلاف ضرورة الفقه.

[٦٤]

(فائدة - ٨): قال شيخ مشائخنا العلامة الانصاري في المتاجر. (مسألة) لو باع من له نصف الدار نصف ملك الدار فان علم انه اراد نفسه أو نصف الغير عمل به والا فان علم انه لم يقصد بقوله بعثك نصف الدار الا مفهوم هذا اللفظ ففيه احتمالان حملة على نفسه المملوك له وحملة على النصف المشاع بينه وبين الأجنبي. ومنشأ الاحتمالين اما تعارض ظاهر النصف اعني الحصة المشاعة في مجموع النصفين مع ظهور انصرافه في مثل المقام من مقامات التصرف الى نفسه المختص وان لم يكن له هذا الظهور في غير المقام ولذا يحمل الاقرار على الاشاعة كما سيجئني أو مع ظهور انشاء البيع في البيع لنفسه لان بيع مال الغير لا بد فيه اما من نية الغير أو اعتقاد كون المال لنفسه واما من بنائه على تملكه للمال

عدوانا كما في بيع الغاصب والكل خلاف المفروض هنا ومما ذكرنا يظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين قول البائع بعث غانما مع كون الاسم مشتركا بين عبده وعبد غيره حيث ادعى فخر الدين الاجماع على انصرافه الى عبده ففاس عليه ما نحن فيه إذ ليس للفظ المبيع هنا ظهور في عبد الغير فيبقى ظهور البيع في وقوعه لنفس البائع وانصراف لفظ المبيع في مقام التصرف الى مال المتصرف

[٦٥]

سليمين عن المعارض فيفسر بها اجمال لفظ المبيع " (انتهى). اقول وفيما ذكره نظر من وجوه: الاول ان المقصود بالبحث هو ما إذا لم يقصد البائع الا مفهوم النصف من دون تعيين في نظره وضميره من حصته أو حصة شريكه أو الحصة المشاعة بينهما كما ذكره (قدس سره) لا ما إذا قصد المعين واشتبه علينا فحينئذ لا وجه للتمسك بالظهور وترجيح احد الظاهرين على الاخر أو تعديلهما لان اعمال الظهور انما هو لكشف مراد المتكلم والمفروض ان المتكلم في المقام لم يقصد الا مفهوم النصف من دون نظر الى التعيين اصلا. فالصواب في وجه الاحتمالين ان يقال عدم ظهور النصف في النصف المختص به أو بشريكه وعمومه لهما يقتضى حمله على النصف المشاع بينهما وانصراف البيع الصادر عن البائع مع قطع النظر عن الصارف الى وقوعه عن نفسه مع صلوح المبيع له يقتضى حمل النصف على النصف المختص به. والثاني انه لا ظهور للنصف مع قطع النظر عما بيناه من انصراف البيع الصادر عن الشخص في حد نفسه الى وقوعه عن نفسه المفتضى تعلقه بخصته المختصة به الا في النصف المشاع المنطبق على حصته وحصة شريكه والحصة المشاعة بينهما على حد واحد لان الجميع مصاديق للنصف المشاع فلا ظهور له في فرد منها غاية الامر ان تخصيصه بخصته أو حصة شريكه يحتاج الى ما يخصه به وهو غير ظهوره في الحصة المشاعة بينهما حتى يعارض انصراف البيع في حد نفسه الى وقوعه عن البائع. والثالث ان انصراف النصف الى حصة المتصرف انما هو من جهة انصراف البيع والصلح وهكذا من التصرفات العقدية والايقاعية الى التصرف عن نفسه ولنفسه فالترديد لا وجه له. ومما بيناه ظهوران ايراده على فخر الدين (قدس سره) بعدم ظهور المبيع في مثاله

[٦٦]

لعبد الغير دون ما نحن فيه في غير محله فان المبيع في المقامين لا ظهور له في شيئى وان افترقا من وجوه اخر وانما الظهور والانصراف انما هو من قبل المحمول وهو البيع فيشتركان في هذه الجهة. والرابع ان ما ذكره في وجه ظهور البيع في البيع لنفسه من ان بيع مال الغير يتوقف على احد امور ثلاثة في غير محله لان بيع مال الغير يقع عن الغير سواء نواه عن الغير ام لا بل ولو نواه عن نفسه ولا حاجة الى نية ايقاعه عن غيره أو اعتقاده كون المال لنفسه أو بنائه على تملكه للمال عدوانا وانما يحتاج الى النية عن الغير إذا كان المبيع مشتركا صالحا للوقوع عن نفسه وعن غيره كما في المقام. فتبين مما بيناه ان انصراف البيع الى وقوع البيع لنفس البائع المفتضى لحمل النصف على حصته المختصة به لا يعارضه ظهور النصف في المشاع لان حصته ايضا مشاعة غير مفروزة ولا ظهور للنصف المشاع في فرد خاص من المشاع وهو المشاع بين الطرفين بمعنى الموزع على السهمين حتى يعارض الانصراف المذكور ولذا تكون المسألة من المسلمات كما في الجواهر وعن غصب جامع المقاصد والمسالك وانه مما لا ينبغي التأمل والتوقف فيها. وانما

الشأن في بيان افتراق الاقرار عن البيع وامثاله في هذا الحكم. فاقول يعون الله تعالى ومشيته ان التصرفات الانشائية عقدا كانت أو ايقاعا إذا تعلقت بما يصلح لوقوعها عن نفس المتصرف وعن غيره بقصد الفاعل ايقاعها عن غيره لا تكون نسبتها الى الطرفين على حد واحد بحيث يكون الفعل مبهما مع عدم نية المتصرف ايقاعه عن نفسه أو عن غيره ويصير بالطلا من جهة عدم تعيينه في احد وجهيه. ضرورة ان صدور الفعل عن الفاعل يقتضى وقوعه عن نفسه في حد نفسه لان ارتباطه بنفسه مقتضى ذاته ولا ينصرف عنه الى غيره الا بوجود صارف يصرفه عنه فمع عدم وجود الصارف كما هو المفروض لا بد من وقوع البيع عن نفسه المقتضى

[٦٧]

لحمل النصف المشاع على حصته لا حصة شريكه. اما الاقرار فلما كان اخبارا عن ثبوت حق الغير فيما بيده ويد الغير من دون تصرف من المقر فلا انصراف فيه بوجه فينطبق متعلق الاقرار على الحصة المشاعة في المال من دون اختصاص بحصته أو حصة صاحبه فيوزع عليهما لعدم وجود مرجح في احد الطرفين ولا صارف عنه. وقد تبين مما بيناه امور: الاول ان النصف كما يحمل على حصته المختصة به في مورد الاشتراك مع الأجنبي كذلك يحمل عليها في مورد اشتراكه مع المولى عليه والموكل لان المناط انصراف الفعل الى وقوعه عن نفس الفاعل في حد نفسه ما لم يصرفه عنه بصارف وهو موجود في المقامين. والثاني فساد ما ذكره بعضهم من ان حمل النصف على النصف المختص بالبايع انما هو فيما إذا قصد البايع نصفا معينا واشتبه علينا مقصوده وما إذا قصد مفهوم النصف من دون تعيين في ضميره فهو محمول على المشاع بينهما كصورة الاقرار لما اوضحناه لك من ان منشأ الانصراف الى حصة البايع هو انصراف البيع الذي هو فعل من افعاله الى وقوعه عن نفسه والا فلا انصراف في لفظ النصف الى حصة معينة بل الحمل على حصة البايع في صورة قصد البايع نصفا معينا واشتباهه علينا انما هو ايضا لاجل انصراف الفعل الى وقوعه عن نفسه ما لم يصرفه عنه صارف. فإذا علمنا انه اراد نصفا معينا ولم نعلم بانه اراد ما هو مقتضاه في حد نفسه ولو خلى وطبعه ام اراد غير منصرفه الاولى ومقتضاه الذاتي فمع الشك في تحقق الصارف عن وجهته الاولى ناخذ بمقتضاه الذاتي اعتدادا بوجود المقتضى والغائا للمانع المشكوك ولولا ذلك لم يكن وجه لحمله على الحصة المختصة بالبايع فحمله على الحصة المختصة به حينئذ ظاهري من جهة العلم بوجود المقتضى

[٦٨]

والشك في وجود المانع. واما الحمل على الحصة المختصة به في صورة عدم تعيين النصف في ضميره فحكم واقعى تحقيقي للعلم بوجود المقتضى وعدم المانع والصارف معا فلو عكس الامر لكان اولى. والثالث ان انصراف البيع الى البيع الواقع عن نفس البايع انما هو لاجل كونه فعلا له ومقتضى كونه فعلا ارتباطا به ابتداءا وصرفه عنه الى غيره مع صلوحه له يحتاج الى صارف يصرفه عنه وهو مطرد في كل فعل. ومن هنا يكفى في وقوع الصلوة والصوم عن نفسه مجرد نية الصلوة والصوم ولا يحتاج الى نية كونه لنفسه كما يحتاج وقوعه عن غيره الى نية النيابة عنه ومقتضاه في المقام حمل النصف على حصته المختصة به لا ان للفظ النصف في هذا المقام ظهورا في الحصة المختصة به كما يظهر من كلام شيخنا (قدس سره). ثم انه (قدس سره) بعد ما زعم ان ما ذكره جماعة من انه لو اصدق المرثة عينا فوهبت نصفها المشاع قبل الطلاق استحق الزوج

بالطلاق النصف الباقي لا نصف الباقي وقيمة نصف الموهوب لا يخلو عن منافاة لهذا المقام. قال: " ونظيره في ظهور المنافات لما هنا ما ذكره في باب الصلح من انه إذا اقر من بيده المال لاحد المدعيين للمال بسبب موجب للشركة كالارث فصالحه المقر له على ذلك النصف كان النصف مشاعا في نصيبهما فان اجاز شريكه نفذ في المجموع والا نفذ في الربع فان مقتضى ما ذكره هنا اختصاص المصالح بنصف المقر له لانه ان اوقع الصلح على نصفه الذى اقر له به فهو كما لو صالح نصفه قبل الاقرار مع غير المقر أو معه وان اوقعه على مطلق النصف المشاع انصرف ايضا الى حصته فلا وجه لاشتراكه بينه وبين شريكه. ولذا اختار سيد مشائخنا (قدس سره) اختصاصه بالمقر له و فصل في المسالك بين ما لو وقع الصلح على نصفه أو مطلق النصف وبين ما إذا وقع على النصف

[٦٩]

الذى اقر به ذو اليد فاختر مذهب المشهور في الثالث لان الاقرار منزل على الاشاعة وحكم بالاختصاص في الاولين لاختصاص النصف وضعا في الاول وانصرافا في الثاني الى النصف المختص واعترضه في مجمع الفائدة بان هذا ليس تفصيلا بل مورد كلام المشهور هو الثالث لان غرضهم المصالحة على ذلك النصف المقر به وتمام الكلام في محله انتهى. اقول لا منافاة بوجه بين صدق نصف المهر على النصف الباقي وبين حمل النصف على الحصة المختصة بالبايع في مقام البيع عند الاطلاق كما هو ظاهر وكذلك لا ينافيه ما ذكره في باب الصلح. توضيح الحال ان اعتراف ذى اليد لاحد المتداعيين بالنصف بسبب موجب للشركة بينهما كالارث يوجب اشتراكهما في النصف واستحقاق كل منهما الربع فإذا صالحه المقر له على النصف فلا ينفذ في النصف الكامل الا باجازه شريكه لا لان النصف حينئذ يحمل على المشاع ولا يحمل على الحصة المختصة بالمصالح بل لانه لا يملك بالاقرار المزبور الا الربع فمصالحته على النصف حينئذ مصالحة على ما يملكه ومالا يملكه فلا ينفذ اصالة الا في الربع ويحتاج نفوذه في الربع الاخر على اجازة مالكة وهو شريكه. ومن الغريب ان صاحب المسالك بعد تقريره كلام الاصحاب. قال وفيه بحث لان هذا لا يتم الا على القول بتنزيل البيع والصلح على الاشاعة كالاقرار وهم لا يقولون به بل يحملون اطلاقه على ملك البايع والمصالح الى ان قال: فاللازم هنا ان ينصرف الصلح الى نصيب المقر له خاصة فيصح في جميع الحصة بجميع العوض وتبقى المنازعة بين الاخر والمتشبهت هذا ان وقع الصلح على النصف مطلقا أو النصف الذى هو ملك المقر له. اما لو وقع على النصف الذى اقر به المتشبهت توجه قول الجماعة لان الاقرار منزل على الاشاعة والصلح وقع على المقر به فيكون تابعا له فيها وعلى هذا ينبغي

[٧٠]

حمل كلامهم لئلا ينافى ما ذكره من القاعدة التى ذكرناها وهذا توجيه حسن لم ينبهوا عليه " (انتهى) وهو من الغرابة منه بمكان. لما تبين لك من ان نصيب المقر له حينئذ انما هو الربع والنصف انما هو للمتداعيين حينئذ بالاشاعة فلا مجال لنفوذ صلح المقر له في النصف الكامل حينئذ الا باجازه شريكه سواء تعلق الصلح بالنصف المقر به أو النصف مطلقا أو النصف الذى هو ملكه فالتفصيل بين الصور باطل كما ان القول بنفوذه في النصف مطلقا كذلك ثم ان عدم نفوذه في النصف في صورة تعلقه بالنصف المقر به انما هو لما بيناه لا لاجل تعلق الاقرار بالمشاع وتعلق الصلح حينئذ بالمشاع ايضا بقرينة تعلقه بالمقر به كما يظهر من كلامه فما ذكره من ان هذا

توجيه حسن لم يبنهوا عليه في غير محله لعدم ارتباطه بما ذكره حتى يكون حسنا. ثم قال شيخنا (قدس سره) وعلى كل حال فلا اشكال في ان لفظ النصف المقر به إذا وقع في كلام المالك للنصف المشاع مجردا عن حال أو مقال يقتضى صرفه الى نصفه يحمل على المشاع في نصيبه ونصيب شريكه. ولهذا افتوا ظاهرا على انه لو اقر احد الرجلين الشريكين الثابت يد كل منهما على نصف العين بان ثلث العين لفلان حمل على الثلث المشاع في النصيبين فلو كذبه الشريك الاخر دفع المقر الى المقر له نصف ما في يده لان المنكر يزعم المقر ظالم للسدس بتصرفه في النصف لانه باعتقاده انما يستحق الثلث فالسدس الفاضل في يد المنكر نسبتته الى المقر و المقر له على حد سواء فانه قدر تالف من العين المشتركة فوزع على الاستحقاق الى ان قال: نعم يمكن ان يقال في هذا المقام بان التلف في هذا المقام حاصل باذن الشارع للمنكر الغاصب لحق المقر له باعتقاد المقر والشارع انما اذن له في اخذ ما ياخذه على انه من مال المقر له فالشارع له انما حسب السدس في يد المنكر على المقر له فلا يحسب منه على المقر شئ وليس هذا كاخذ الغاصب جزء معين من المال عدوانا بدون

[٧١]

اذن الشارع حتى يحسب على كلا الشريكين والحاصل ان اخذ الجزء لما كان باذن الشارع وانما اذن له على ان يكون من مال المقر ولعله لذا ذكر الاكثر بل نسيه في الايضاح الى الاصحاب في مسألة الاقرار بالنسب ان احد الاخوان إذا اقر بثالث دفع إليه الزائد عما يستحقه باعتقاده وهو الثلث ولا يدفع إليه نصف ما في يده نظرا الى انه اقر بتساويهما في مال المورث فكل ما حصل كان لهما وكلما توى كان كذلك هذا. ولكن لا يخفى ضعف هذا الاحتمال من جهة ان الشارع الزم بمقتضى الاقرار معاملة المقر مع المقر له بما يقتضيه الواقع الذي اقر به ومن المعلوم ان مقتضى الواقع لو فرض العلم بصدق المقر هو كون ما في يده على حسب اقراره بالمنصفة واما المنكر ظالما فيكون ما في يده مالا مشتركا لا يحل منه الا ما قابل حقه عما في يدهما والزائد حق لهما عليه. واما مسألة الاقرار بالنسب فالمشهور وان صاروا الى ما ذكر وحكاه الكليني عن الفضل ابن شاذان على وجه الاعتماد بل ظاهره جعل فتواه كرواية الا انه صرح جماعة ممن تأخر عنهم بمخالفته للقاعدة حتى قوى في المسالك الحمل على الاشاعة وتبعه سبطه وسيد الرياض في شرحي النافع. والظاهر ان مستند المشهور بعض الروايات الضعيفة المنجبر بعمل اصحاب الحديث كالفضل والكليني بل وغيرهما. فروى الصدوق مرسلا والشيخ مسندا عن وهب بن وهب ابى البختری عن جعفر بن محمد عن ابيه (ع) قال: " قضى امير المؤمنين عليه السلام في رجل مات وترك ورثة فافر احد الورثة بدين على ابيه انه يلزم ذلك في حقه بقدر ما ورث ولا يكون ذلك في ماله كله وان اقر اثنان من الورثة وكانا عدلين اجيز ذلك على الورثة وان لم يكونا عدلين الزما في حقهما وكذلك ان اقر احد الورثة باخ أو اخت يلزمه ذلك في حصته.

[٧٢]

وبالاسناد قال على عليه السلام: " من اقر لاخيه فهو شريك في المال ولا يثبت نسيه فان اقر اثنان فكذلك الا ان يكونا عدلين فيثبت نسيه ويضرب في الميراث معهم " وعن قرب الاسناد رواية الخبيرين عن السندي ابن محمد وتمام الكلام في محله من كتاب الاقرار والميراث انشاء الله تعالى انتهى. اقول التحقيق ان مقتضى القواعد العامة والضوابط الاولية ما دلت عليه الروايات في باب الاقرار بالنسب

وعمل به اكثر الاصحاب (قدس سرهم) توضيح الحال انه باقرار احد الشريكين لثالث بثلت العين مع انكار الاخر لا يثبت للمقر له الا سدس العين فحقه ينحصر في السدس في الظاهر فلو استحق تصيف ما في يد المقر لزم ان يستحق الربع وهو خلاف الفرض. والحاصل ان اقرار احد الشريكين بثلت العين مع انكار الاخر انما يوجب استحقاق المقر له سدس العين لا ازيد لان كلا من الاقرار والانكار مسموع ونافذ في المقام ومقتضى سماعهما ثبوت السدس للمقر له وورود النقص واحتساب التالف عليه لا عليه وعلى المقر معا ولو حكمنا بثبوت الربع له لزم نقض الحكم الظاهري الاتى من قبل اقرار احد الشريكين وانكار الاخر. فان قلت الحكم الظاهري انما يؤخذ به مع عدم ثبوت الواقع والواقع ثابت في المقام على المقر حسب اقراره فلا مجال لا عمال الحكم الظاهري بالنسبة إليه قلت ثبوت الثلث للمقر له عند المقر انما يمنع من اشتراء النصف الاخر من المنكر وهكذا من التقلبات لاجل اقراره بان سدسه للمقر له واما احتساب التالف عليه مع وجود المانع الشرعي من ثبوته له فلا. فان قلت مقتضى ثبوت الاشاعة في العين حسب اقرار المقر احتساب التالف عليهما وتوزيع الباقي عليهما. قلت مقتضى الاشاعة في العين احتساب التالف عليهما ما لم يكن في البين ما يقتضى اختصاصه باحدهما واما مع وجود ما يقتضى اختصاصه باحدهما كما في

[٧٣]

المقام فلا يحتسب التالف عليهما وتوهم ان احتساب التالف على المقر له واختصاصه به يتوقف على خروج العين عن الاشاعة فاسد إذ الاختصاص قد يكون بسبب عدم الاشاعة وقد يكون لوجود المرجح مع بقاء الاشاعة والمقام من هذا القبيل ضرورة ان اقرار احد الشريكين بالثلث وانكار الاخر يوجبان ثبوت السدس له فيحتسب التالف عليه لعدم ثبوت الثلث له بحسب الظاهر. وبما بيناه تبين اندفاع ما ذكره شيخنا (قدس سره) من ان مقتضى نفوذ الاقرار على المقر معاملته مع المقر له بما يقتضيه الواقع الذي اقر به من الاشاعة اثلاثا المقتضى لاحتساب التالف عليهما لما عرفت من ان الاشاعة الحقيقية لا تنافي مع احتساب التالف على احدهما لوجود مرجح عقلي أو شرعي والمرجح في المقام موجود وهو سماع انكار احد الشريكين مع عدم قيام البينة عليه فلا يثبت للمقر له حينئذ الا السدس فالنقص انما يرجع إليه وهذا معنى احتساب التالف عليه. فاتضح بما بيناه غاية الاتضاح ان مقتضى اقرار احد الشريكين بسهم لثالث وانكار الاخر احتساب التالف على المقر له سواء تعلق الاقرار بالنسب ابتداءً أو بعين خارجي أو منفعة وان الروايات الشريفة الواردة في باب الاقرار بالنسب على مقتضى القواعد الأولية ولا تعبد فيها حتى يقتصر فيها على ما إذا تعلق الاقرار بالنسب على مقتضى القاعدة دون المقام من جهة ان التالف في المقام مستند الى وقوع يد المنكر على النصف الذي ثلثه مشترك بين المقر والمقر له فيجب ان يحتسب عليهما واما في باب الارث فلا يد لاحد على التركة وانما يستند تلف جزء من سهم المقر له الى مجرد انكار واحد من الورثة. وفيه ان التركة مشاعة بين الورثة قبل القبض والاقرار فإذا اقر واحد من الورثة لثالث بالنسب والارث وانكره الاخر وتصرف نصف التركة جرى فيها ما جرى في سائر الاعيان المشاعة فالتفصيل بينهما مما لا وجه له.

[٧٤]

(فائدة - ٩) في ميراث العرقى والمهدوم عليهم والروايات من طريق اهل البيت عليهم السلام مستفيضة بل متواترة على ان الحكم فيها التوارث وانما الكلام في انه مقتضى القواعد الاولية والضوابط العامة حتى يتعدى عنهما الى سائر موارد الاشتباه ام حكم تعدي ورد في مورد خاص فيجب الاقتصار عليه. توضيح الكلام في المقام يحتاج الى تمهيد مقدمة يذكر فيها امور: الاول ان الحكم على قسمين واقعى ثابت للوقائع من دون مدخلية لعلم المكلف وجهله فيها وظاهري ثابت باعتبار علم المكلف وجهله ولذا يختلف باختلاف صور العلم وجهله وهو في الحقيقية وظيفة ثابتة للمكلف بالنسبة الى الاحكام الواقعية وليس حكما للوقائع في عرض الاحكام الواقعية بل هو راجع الى المرحلة الثالثة من مراحل الحكم الراجعة الى تنجيز الحكم أو العذر عنه والوظائف المعلولة عنه. والثاني ان الاحكام الواقعية تعبدية لا مسرح للعقل فيها. واما الاحكام الظاهرية فالعقل مستقل فيها وهى راجعة إليه لانها وظائف واقعية مدركة بالعقل ولا يتوقف على جعل المولى ذاتا والا لزم التسلسل في الاحكام الظاهرية ضرورة انه حينئذ حكم مولوى تختلف الوظيفة فيها باختلاف العلم والجهل وهكذا الى غير النهاية نعم للمولى التصرف فيها في الجملة بايجاب الاحتياط في مورد العذر

[٧٥]

أو الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية في مورد العلم بالحكم المقتضى لوجوب الموافقة القطعية. والثالث ان موت الشخص موجب لتخلية مكانه ورجوع تركته الى مناسبه أو مسابه ووراثته عنه فلو تقارن موتهما لم يرث احدهما من الاخر لان كلا منهما يخلى مكانه حينئذ ويترك تركته لمناسبه أو مسابه فلا يعقل ان يرث كل منهما عن الاخر ولو تقدم موت احدهما على الاخر فالمتأخر يرث المتقدم ولا يعقل ان يرث المتقدم عن المتأخر وهذا امر واضح لا ريب فيه ولكن يقع الكلام في ان حياة الوارث بعد موت المورث شرط لوراثته عنه أو اقتران موتهما أو تقدم موت الوارث مانع عن الارث الظاهر من كلماتهم ان حياة الوارث بعد موت المورث شرط للورثة ولذا حكموا بان الحكم بالتوارث على خلاف الاصل إذ مقتضى الشك في الشرط الشك في المشروط والحكم بعدم تحققه. والتحقق انه لم ينهض على ذلك دليل من العقل أو النقل ومجرد عدم وراثته من تقدم موته عن الاخر وعدم وراثته كل من المتقارنين عن الاخر لا يكشف عن كون حياة الوارث بعد موت المورث شرطا لانه كما يجامع مع كون حياة الوارث بعد موت مورثه شرطا كذلك يجامع مع كون تقارن موتهما أو تقدم موت الوارث مانعا ومع التردد بينهما يترتب اثر المنع دون الاشتراط. توضيح الحال ان كلا من المانع والشرطية خلاف الاصل فلا مجال لاثبات احدهما بالاصل موضوعا ولكن لما كان اثر الشرط زائدا على اثر المانع واثره ثابت على كلا التقديرين دون اثر الشرط يحكم بثبوت حكم المانع دون الشرط فان عدم وراثته كل منهما عن الاخر في صورة العلم بتقارن موتهما وعدم وراثته من علم بتقدم موته اثر الشرط والمانع معا. واما عدم وراثته احدهما عن الاخر في صورة عدم العلم بالتقارن والتقدم والتاخر واشتباه الحال فمبنى على شرطية حياة الوارث بعد موت مورثه واما على مانعية التقارن

[٧٦]

والتقدم فالاصل وراثته كل منهما عن الاخر للعلم بوجود المقتضى في كل منهما وعدم العلم بوجود المانع. فان قلت احراز المقتضى في باب قاعدة الاقتضاء والمنع يتوقف على احراز الشرط لان كل ماله دخل في وجود الشئى جزء للمقتضى في هذا المقام فمع احتمال

كون حياة الوارث بعد موت مورثه شرطا للوراثة أو ضده من التقارن والتقدم مانعا لا يكون المقتضى محرزا لعدم احراز ما يحتمل شرطيته. قلت إذا تحقق موجب الارث من النسب أو السبب وتحقق موت المورث تم المقتضى في نظر العقل والعرف لعدم مدخلية قيد الحياة في وراثة الوارث عندهما وإنما يرى العقل والعرف مقارنة موتيهما أو تقدم موت الوارث على موت مورثه حاجزا مانعا فالتريديد والاحتمال إنما هو من حيث تصرف الشارع في جعل حياة الوارث بعد موت مورثه شرطا ومن المعلوم ان الاصل عدمه ما لم يدل عليه بل الحكم بالتوارث دليل على تقرير الشارع حكم العقل. وأيضا لو كانت حياة الوارث بعد موت مورثه شرطا لا ضده من تقارن موتيهما أو تقدم موت الوارث مانعا لزم ان يكون الحكم بالتوارث تعبدية محضة واعمالا للولاية الشرعية في تقديم غير مستحق مستحقا وهذا مما لم يعهد من الشارع سيما في حقوق الناس نعم في مقام الاجاء والاضطرار وردت الرخصة في تصرف مال الغير مع التضمنين لا مجانا. إذا اتضحت لك هذه الامور، اتضح لك انه إذا اشتبه الحال ولم يعلم انه تقارن موتيهما أو ترتب موت احدهما ولم يعلم المتقدم والمتأخر منهما بعينه وكان لكل منهما مال وكان كل منهما وارثا عن الآخر بنسب أو سبب يتوارثان سواء كان الموت مستندا الى سبب من غرق أو هدم أو غيره ام لم يكن مستندا الى سبب وكان الموت حتف الانف لما عرفت من ان الحكم بالتوارث مقتضى الاصل الاولي ولا يكون تعديدا حتى يقتصر فيه على مورد النص بل الظاهر من الروايات طرد الحكم في

[٧٧]

جميع موارد الاشتباه. وذكر الغرق والهدم في كلام السائل انما هو لاجل بيان سبب الاشتباه لا سبب الموت فالسؤال في الحقيقة عن حكم المشتبه ولو تنزلنا وقلنا ان السؤال عن الاشتباه المسبب عن الغرق والهدم لا يضرنا لان الجواب عام والمورد لا يكون مخصصا فان قلت الموت امر عدمي لانه عبارة عن عدم الحياة والعدم لا يكون مؤثرا ولا متأثرا فلا يصلح ان يكون تقارنه أو تقدمه مانعا؛ قلت تقابل الموت مع الحياة ليس من قبيل تقابل التناقض بل من قبيل تقابل التضاد فانه عبارة عن زهوق الروح فهما امران وجوديان متضادان يجوز ارتفاعهما فان الجنين قبل ولوج الروح فيه لا يكون حيا ولا ميتا ولذا لا يجب غسله لو سقط حينئذ ولا ينافى ذلك اشتراط كونه وارثا بولوج الروح فيه وتولده حيا واما بعد استقرار الصلوح بتولده حيا فكما يحتمل ان يجعل حياة الوارث بعد موت مورثه شرطا فكذلك يحتمل ان يجعل تقدم موته على موت مورثه أو تقارن موتيهما مانعا. فان قلت لو كان الموت عبارة عن زهوق الروح لا مجرد عدم الحياة لزم ان لا يكون السقوط قبل ولوج الروح فيه نجسا لعدم ميته حينئذ بل يلزم ان لا يكون حراما أيضا لو كان مما يؤكل لحمه. قلت اما حرمةه فلاجل انتفاء شرط الحلية وهي التذكية واما النجاسة فان ثبتت كما حكى عن بعض انه لا خلاف فيها فهي اما لاجل صدق كونه عضوا مبانا من حى كما قال به بعض واما لاجل تنزله منزلة الميت في النجاسة لا لكونه ميتا تحقيقا. فان قلت التقارن مقتضى الاصل لان الاصل عدم تقدم موت احدهما على موت الآخر فثبت المانع من الارث بالاصل حينئذ. قلت التقارن كالتقدم والتأخر امر وجودي مندفع بالاصل ولا ينافى ذلك الحكم بتساوي الحقيين عند اجتماعهما والواجبين عند تراحمهما مع الشك في زيادة احد الحقيين واهمية احد الواجبين من الآخر لان مرجع التساوي حينئذ الى عدم

[٧٨]

زيادة احد الحقين واهمية احد الواجبين لا الى امر وجودي فيثبت بالاصل. فان قلت لعل جعل التقارن أو التقدم مانعا يختص بمورد الغرق والهدم. قلت اولا انك قد عرفت ان حكم الشارع بكونه مانعا تقرير لحكم العقل لا امر مجعول حتى يقتصر على مورد النص مع عدم الدليل وحكم العقل يطرد في جميع موارد الاشتباه. وثانيا ان الروايات الشريفة ناظرة الى بيان حكم المشتبه والسؤال عن خصوص الغرق والهدم لا يوجب تخصيص الحكم ضرورة ان المورد لا يكون مخصصا. فان قلت أي دليل دل على اعتبار قاعدة المقتضى والمانع حتى يحكم بالتوارث في جميع موارد الاشتباه. قلت قد اثبتنا لك وجه اعتبار هذه القاعدة في الفائدة الاولى وانها قاعدة عقلية قد اعتمد عليها كافة العقلاء في جميع الموارد وقد عمل بها الاصحاب (قدس سرهم) في كثير من ابواب الفقه والاخبار المستفيضة بل المتواترة مقررة لهذه القاعدة الشريفة المسماة باستصحاب حكم النص. نعم قد خفيت حقيقة هذه القاعدة ووجه اعتبارها على جمع من متأخري المتأخرين حتى بالغ بعضهم فقال انه لا سبيل الى العلم بالمقتضى واحرازه الا لمن نزل عليه الوحي على ما ذكره بعض مقررى بحثه وقد اوضحنا هناك غاية الايضاح بطلان ما زعمه. فان قلت الحكم بوراثه احدهما يستلزم عدم وراثته الاخر عنه فكيف تجرى القاعدة في كل منهما ويحكم بالتوارث المعلوم بطلانه في الواقع. قلت تفكيك المتلازمين في الاحكام الظاهرية التي هي مؤدى الاصول شايع الا ترى انه يحكم في المتوضى بمابع مردد بين كونه يولا أو ماء باستصحاب حدثه وطهارة اعضائه مع جواز اجتماعهما في الواقع بل الامر في المقام اوضح لان كلا منهما موظف بوظيفة نفسه ولا يمنع من اجراء الوظيفتين في حق كل

[٧٩]

منهما علمه بعدم مطابقة وظيفته أو وظيفة صاحبه للواقع لان وظيفة صاحبه خارج عن محل ابتلائه والعلم الاجمالي انما يؤثر إذا كان كل من طرفيه محلا لابتلائه. واذا قد اتضح لك مما حققناه ان حيوة الوارث بعد موت مورثه لا تكون شرطا وان تقارن موتهما أو تقدم موت الوارث مانع عن الارث اتضح لك غاية الاتضاح ان الصواب هو الحكم بالتوارث في مورد الاشتباه مطلقا فتخصيص الحكم بمورد الغرق والهدم على ما اختاره جماعة في غير محله كما ان طرد الحكم في الموت المستند الى سبب دون الموت حتف الانف بزعم استناد الحكم الى الموت المستند الى السبب وان ذكر الغرق والهدم من باب المثال في غير محله لان الظاهر من ذكر الغرق والهدم في الروايات بيان سبب الاشتباه لا بيان سبب الموت فانه بعيد عن مساق الروايات جدا. وبالجملة بعد ما اتضح لك ان الحكم بالتوارث موافق للاصل اتضح لك انه لا وجه للاقتصار على مورد الغرق والهدم أو على خصوص الموت بسبب من حرق أو قتل وهكذا أو على خصوص الغرق في الماء المطلق وهدم البيت والتأمل في الغرق في الماء المضاف أو القبر أو الطين أو النفط وهكذا وفي هدم جبل وانكسار شجرة ووقوع بيت شعر وخيمة ونحوها وفيما علم ترتب الغرق أو الهدم ولم يعلم المتقدم من المتأخر وفيما علم ترتب موت بعضهم على بعض مع تحقق الغرق أو الهدم دفعة واشتباه المتقدم منهم بالمتأخر. فان التأمل والاضطراب في حكم هذه الفروع انما نشأ من البناء على ان حيوة الوارث بعد موت المورث شرط للارث وان ما حكم به في الروايات الشريفة من التوارث تعبد محض مخالف للاصل فاضطربت كلماتهم في جواز التعدي عن مورد النصوص مع ان الظاهر من الروايات ان الحكم بالتوارث انما هو للمشتبه من دون تقييد بصورة مخصوصة. ولا يعارض هذه الروايات الصحيحة المستفيضة بل المتواترة الا خبر القداح

عن مولينا الباقر عليه السلام ماتت ام كلثوم بنت على عليه السلام وابنها زيد ابن عمر ابن الخطاب في ساعة واحدة لا يدري ايهما هلك قبل فلم يورث احدهما من الاخر وصلى عليهما جميعا وهو على فرض عدم القدر في سنده لا يصلح لمعارضة مع سائر النصوص إذ لا دلالة فيه على انه حكم الواقعة. وانما اخبر (ع) بانه لم يورث احدهما من الاخر ولعله كان ذلك برأى الثاني ونظره فلا دلالة فيه على ان حكم الموت حتف الانف يغاير حكم الموت بسبب. وقد تبين بما بيناه امور: الاول انه يتوارث كل منهما عن الاخر فيما تركه لا فيما ورثه عن الاخر إذ تلقى كل منهما تركه الاخر انما هو اثر خلافة كل منهما عن الاخر في الظاهر لاجل وجود المقتضى وعدم العلم بالمانع فلا يعقل ان يعود الى الاصل بعد تلقيه منه بالخلافة عنه الا يفرض موت آخر وخلافة جديدة لكل منهما عن الاخر وهو منتف قطعاً فلا مجال لفرضه. وهذا الحكم مع وضوحه قد ورد به النص ففي مرسل حمران ابن اعين عن امير المؤمنين عليه السلام: " في قوم غرقوا جميعا اهل بيت واحد قال يورث هؤلاء من هؤلاء وهؤلاء من هؤلاء ولا يرث هؤلاء مما ورثوا من هؤلاء ولا يرث مما ورثوا من هؤلاء شيئاً ". والثاني انه لو كان لاحدهما مال دون الاخر يكون الارث لمن لا مال له لان التوارث من الجانبين انما كان لاجل وجود المقتضى في كل منهما للوراثة مع ثبوت المحل وعدم العلم بالمانع وإذا لم يخلف احدهما تركه ينتفى وراثته من له تركه ممن لا تركه له لاجل انتفاء المحل وعدم ترتب الوراثة على احد المقتضيين باعتبار انتفاء المحل لا يوجب سقوط المقتضى الاخر عن التأثير مع وجود المحل له كما هو ظاهر. وقد ورد به النص عن البيهقي عن ابي عبد الله عليه السلام قال: " سئلته عن بيت وقع على

قوم مجتمعين فلا يدري ايهم مات قبل فقال يورث بعضهم من بعض قلت فان ابا حنيفة ادخل فيها شيئاً قال وما ادخل قلت رجلين اخوين احدهما مولاي والاخر مولى لرجل لاحدهما مائة الف درهم والاخر ليس له شئ ركبا في السفينة فغرقا فلم يدري ايهما مات اولا كان المال لورثة الذي ليس له شئ ولم يكن لورثة الذي له المال شئ قال فقال أبو عبد الله عليه السلام لقد سمعها وهو هكذا. والثالث انه لا ترتيب في التوارث لان كلا منهما يستحق تركه الاخر بسبب وجود المقتضى فيه وعدم العلم باقتراانه بوجود مانع فلا مجال لتقدم احد الاستحقاقين على الاخر وما وقع في النصوص من انه يورث المرثة من الرجل ثم يورث الرجل من المرثة لا ينافي ما بيناه فانه امر باعطاء ارث المرثة اولا اهتماما بشانها كى لا يضيع حقها فان غالب الناس لاستيناسهم بعادة اهل الجاهلية لم يهتموا بشان المرثة ولم يروا لها حقاً كما استمرت هذه القاعدة في الاعراب والعشائر الى زماننا هذا. وقد خفى هذا المعنى على اكثر الاصحاب " قدس سرهم " فتحيروا في وجه التقديم مع عدم ترتب ثمرة عليا الا على قول المفيد (قدس سره) من ان الثاني يرث مما ورثه الاول الذي حكموا بفساده فمنهم من اوجبه تعدياً ومنهم من قال بانه ندب وطرردوا الحكم وجوباً أو ندباً الى كل من كان اضعف في التوريث فحكموا فيما لو غرق اب وابن بانه يورث الابن زعماً منهم ان موضوع الحكم هو الاضعف في التوريث والعجب انهم تعدوا هنا عن مورد النص مع اعترافهم بعدم ظهور وجه الحكم. تبيينه الاول ان الحكم بالتوارث انما هو فيما إذا لم يعلم تاريخ موت احدهما بعينه سواء علم تاريخ موت احدهما لا بعينه اولم يعلم تاريخ الموت اصلاً وإما إذا علم تاريخ موت احدهما بعينه فالارث انما هو لمجهول التاريخ لجران استصحاب حيوته الى زمان موت المعلوم تاريخ موته بعينه فلا يرث من مجهول التاريخ حينئذ لانتهاء شرط توريثه وهو موته في هذا

الزمان ولا نظر لروايات الباب الى مثل هذه الصورة حتى يؤخذ باطلاقها لان الغالب في صورة الغرق والهدم عدم العلم بتاريخ موت احدهما بعينه مع انك قد عرفت ان الحكم في الروايات ليس تعديدا بل منطبقا على الاصول

[٨٢]

والموازين الاولية فلا وجه لتعدية الحكم حينئذ الى مثل هذه الصورة. فان قلت نعم إذا علم تاريخ موت احدهما بعينه يجرى استصحاب الحيوية في مجهول التاريخ الى زمان موت معلوم التاريخ لعدم معارضته باستصحاب الحيوية في الاخر ولكن جريان استصحاب الحيوية فيه انما يوجب الحكم بوراثته من معلوم التاريخ واما المنع من وراثة معلوم التاريخ منه فلا الا بالملازمة التي قد عرفت عدم تأثيرها في المقام وانه يجوز التفكيك بين المتلازمين في الاصول فيحكم بوراثته معلوم التاريخ منه لوجود مقتضى الوراثة فيه وعدم العلم بوجود المانع وهو تقدم موته على موت مجهول التاريخ أو تقارنهما. قلت المانع هنا في حكم المعلوم إذ مقتضى جريان استصحاب الحيوية في مجهول التاريخ الى زمان موت من علم بتاريخ موته الحكم بحيوته في هذا الزمان فلا مجال حينئذ للحكم بتوريثه ووراثة من مات في هذا التاريخ عنه. الثاني زعم بعض الاجلة من مشائخنا (قدس سره) " لان تقارن موتهما مستبعد فهو في حكم العدم فيحكم بتقدم موت احدهما على موت الاخر فنعلم حينئذ ان احدهما يرث من الاخر ولا نعلم ان ابهما الوارث من الاخر ولا سبيل الى ايصال سهم الوارث إليه الا بالتوارث إذ لا مجال لنفي الارث عنهما معا للعلم بوراثة احدهما من الاخر ولا للحكم بارث احدهما بعينه من الاخر لعدم المرجح فينحصر السبيل في الحكم بالتوارث " وهو فاسد من وجوه: الاول ان مجرد استبعاد تقارن موتهما لا يوجب الحكم بعدمه. والثاني انه لو سلمنا جريان قاعدة العدل في المقام لزم ان يحكم بتنصيب التركتين بينهما لا التوارث لان نسبة كل من التركتين الى كل منهما على حد سواء فيلزم حينئذ ان يحكم باشتراك كل منهما في مجموع التركتين. والثالث انه يلزم حينئذ ان لا يحكم بوراثة من لا تركة له ممن له تركة لعدم العلم بوراثة احدهما من الاخر حينئذ وهو مخالف للنص كما رأيت.

[٨٣]

(فائدة - ١٠) إذا ترافع المجوس الى حكام الاسلام في ارثهم فهل للحاكم ان يحكم بالارث بالنسب والسبب الصحيحين في دين الاسلام أو بالنسب مطلقا والسبب الصحيح أو بهما مطلقا فيه اقوال وقد نسب الاول الى يونس بن عبد الرحمن والثاني الى الفضل بن شاذان والثالث الى الشيخ ابي جعفر قدس الله ارواحهم. اقول مقتضى الاصل هو الثاني ولكن روايات اهل بيت العصمة سلام الله عليهم تدل على الثالث. اما الاول وهو ثبوت الارث مع النسب مطلقا ولو كان فاسدا عندنا فلانه مترتب على النسب والفراية وهو منتزع من التوليد مطلقا بحسب اللغة والعرف ولو كان ناشئا من زنا الابوين أو احدهما فولد الزنا ولد للزاني حقيقة عند اهل العرف. وانما جعله الشارع لغية في الوراثة والقيومية ووجوب النفقة لا في حرمة النكاح فتحرم العناوين السبع النسبية ولو من الزنا وجعله لغية في الوراثة وما يتبعها ليس باعتبار جعل السبب المحلل للنكاح من الازدواج ومملك اليمين شرطا في انتزاع النسب من التوليد بل باعتبار جعل الزنا مانعا من الانتزاع ولذا تترتب آثار النسب من الوراثة والقيومية ووجوب النفقة. وهكذا مع الشبهة إذ لو اعتبر وجود السبب المحلل

شرطا عند الشارع في انتزاع النسب وتحققه لزم عدم ترتب اثره على الشبهة كما لا يترتب على الزنا إذا تبين لك

[٨٤]

ذلك وقد تبين لك ان النسب مع عدم الزنا متحقق حقيقة سواء جامع السبب المحلل ام لا لوجود المقتضى وفقد المانع فالتولد الحاصل بين المجوس بازواجهم الفاسد عندنا موجب لتحقيق النسب تحقيقا لعدم الزنا المانع من النسب لوجود الشبهة وهى اعتقادهم بصحة ازدواجهم. فمقتضى الاصل حينئذ ترتب الوراثة على نسب المجوس وان كان فاسدا عندنا بل لا فساد في نسبهم حينئذ لتحقيق حقيقة عند الشارع باعتبار عدم المانع وانما يسمى فاسدا باعتبار عدم مجامعته مع السبب المحلل للنكاح فالحكم بالوراثة من طرف النسب حكم بما انزله الله تعالى وقسط وعدل فلا ينافيه الايات والروايات الدالة على انه لا يجوز للحاكم ان يحكم الا بما انزله الله تعالى: واما الثاني وهو عدم ترتب الاثر على السبب الفاسد بمقتضى الاصل فلعدم تحقق علقه الازدواج مع المحارم النسبية ولو مع الجهل لها أو بحكمها والاعتقاد بحلية الازدواج معها انما يوجب الشبهة لا تحقق الازدواج معها حقيقة فلا يترتب على السبب الفاسد الازدواج ولا اثاره من حلية الاستمتاع ووجوب التمكين على المرئة ووجوب النفقة على الرجل وانما يعذر الشخص مع الجهل بالموضوع أو الحكم إذا كان قاصرا فمقتضى الاصل فيه حينئذ عدم الوراثة من قبل السبب الفاسد لانتفاء المقتضى وهى الزوجية ولكن الروايات تدل على ترتب الاثار على ما التزم به كل قوم بحسب معتقدتهم. منها خبر محمد بن مسلم " سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الاحكام قال يجوز على اهل كل ذى دين بما يستحلون ". ومنها ما رواه الشيخ مرسل انه قال عليه السلام " ان كل قوم دانوا بشئ يلزمهم حكمه ". ومنها خبر على بن حمزة عن ابي الحسن عليه السلام " الزمواهم بما الزموا به انفسهم " وفى الموثق " كل قوم يعرفون النكاح من السفاح فنكاحهم جائز " فهذه الروايات

[٨٥]

ونظائرها تدل على انهم يقرون بمعتقدهم ويحكم عليهم بما التزموا به ومما التزموا به الوراثة بالزوجية الثابتة على طريقتهم. وتدل ايضا على ما ذكرناه بالخصوص رواية السكوني عن الصادق عليه السلام عن ابيه عن على عليه السلام انه كان يورث المجوسى إذا تزوج بامه من وجهين من وجه انها امه ومن وجه انها زوجته وتضعيف رواية السكوني لا وجه له على ما اخترناه من صحة روايات الكتب الاربعة المأخوذة من الاصول الاربعة التى هل محل اعتماد الاصحاب كما بيناه في محله. فان قلت السبب الفاسد لا يؤثر الزوجية كما قررت وترتيب الاثار مع انتفاء الموضوع مستحيل ولو تعبدا لان التعبد انما يجرى في الامور المعقولة. قلت نمنع انحصار الموضوع في الزوجية التحقيقية لان الزواج الصحيح في دينهم وباعتقادهم منزل منزلة الزواج الواقعي فيترتب عليه الاثار فالموضوع للآثار امران الزواج الواقعي والزواج الصحيح عند قوم ملتزمين به في دينهم فالموضوع امر واحد باعتبار ان الثاني انما نزل منزلة الاول وامر ان باعتبار انهما مختلفان ولذا ينفذ طلاق المخالفين ويترتب آثار الطلاق مع بطلانه عندنا. ففى خبر على بن حمزة انه سأل ابا الحسن عليه السلام عن المطلقة على غير السنة ايتزوجها الرجل قال الزمواهم من ذلك ما الزموا انفسهم وتزوجوهن فلا بأس بذلك وفى الكافي عن جعفر عن محمد ابن عبد الله عن ابيه قال: سمعت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن تزويج المطلقات ثلثا فقال لى ان طلاقكم لا يحل لغيركم

وطلاقهم يحل لكم لانكم لا ترون الثلث شيئاً وهم يوجبونها وبمضمونها روايات كثيرة فالطلاق الصحيح عندهم منزل منزلة الطلاق الصحيح واقعا وان كان باطلا عندنا كما ان الطلاق الرجعي واقعا البائن عندهم ينزل منزلة البائن واقعا وقد ورد في باب الميراث ما يدل على ذلك ايضا. ففي الحدائق: روى عبد الله بن محرز عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له رجل

[٨٦]

ترك ابنته واخته لابيها وامه قال المال كله لابنته وليس للاخت من الاب والام شئ قلت فانا قد احتجنا الى هذا والرجل الميت من هؤلاء الناس واخته مؤمنة قال فخذ لها النصف خذوا منهم ما ياخذون منكم في سنتهم وقضائهم واحكامهم قال فذكرت ذلك لزرارة فقال ان على ما جاء به لنور اخذهم بحقك في احكامهم وسنتهم كما ياخذون منكم فيه. والحاصل انه قد وردت الرخصة منهم عليه السلام في المعاملة مع الناس بما يدينون به ويلتزمون به في دينهم طابق الواقع ام لا. تنبيهان: الاول انه يظهر من الروايات انه لا اختصاص لهذه القاعدة بما إذا كان الاختلاف في موضوع الحكم بان يراه المخالف والخارج عن دين الاسلام ثابتا والحال انه غير ثابت في مذهب الحق كالزواج والطلاق وامثالهما لان توريث الاخت مع البنت مخالفة في الحكم فقط وهو عدم استحقاق البنت للرد وعدم حجب الطبقة الاولى الثانية في بعض الصور فلا تنزيل في المقام اصلا فالزام الناس بما الزموا به انفسهم قاعدة جارية في الموضوعات والاحكام نعم يختص بما إذا كان الالزام من دينهم وفي دينهم. والثاني انه هل تختص هذه القاعدة بالمخالف أو الخارج عن دين الاسلام أو نعم اهل الحق إذا اختلفت عقيدتهم باعتبار اختلاف فتويهم أو فتوى مقلديهم. فإذا وهب المريض في مرض موته جميع ما يملكه معتقدا نفوذ تصرفاته من الاصل مطلقا لمن يعتقد عدم نفوذ تصرفاته المحاباتيية والمجانبيية فيما زاد عن الثلث الا بامضاء الورثة فهل يجوز للمتهب حينئذ اخذ الجميع مع عدم امضاء الورثة الزاما للواهب بما الزم به نفسه وان امكن ان يناقش في الامثال بان الهبة لا تتم الا بالقبض ولا يجوز للمتهب حينئذ قبض الجميع واثبات يده عليه الا بعد امضاء الورثة بل القبول الذي هو فعل له وركن للعقد لا يؤثر تملك الجميع عنده بدون اجازة الورثة فلا مجال لجريان القاعدة فيه.

[٨٧]

نعم إذا تمت الهبة بان يتوافق اعتقادهما فيه فهل يجوز اشتراء الموهوبة من المتهب لمن لا يرى نفوذها من الاصل الزاما لهما بما الزما به انفسهما. والظاهر ان القاعدة عامة ولا اختصاص لها باهل الخلاف أو الخارج عن دين الاسلام. ويمكن ان يقال ان قوله عليه السلام: " ان كل قوم دانوا بشئ يلزمهم حكمه " كما رواه الشيخ مرسلًا شامل بعمومه لاهل الحق فتأمل.

[٨٨]

(فائدة - ١١) قال المحقق قدس سره في الشرايع في باب الزكوة: " وفي الغنم خمسة نصب اربعون وفيها شاة ثم مائة واحدى وعشرون وفيها شاتان ثم مائتان وواحدة وفيها ثلث شياة ثم ثلثمائة وواحدة فإذا بلغت ذلك قيل يؤخذ من كل مائة شاة وقيل بل يجب اربع شياة حتى

تبلغ اربعمأة فيؤخذ من كل مأة شاة بالغما ما بلغ وهو الاشهر وتظهر الفائدة في الوجوب والضمان ". وفى المدارك هذا جواب عن سؤال اورده المصنف (ره) في درسه على ما نقل عنه وتقريره انه إذا كان يجب في اربعمأة ما يجب في ثلثمأة وواحدة فإى فائدة في الزائد. وتقرير الجواب ان الفائدة تظهر في الوجوب والضمان اما الوجوب فلان محله في الاربعمأة مجموعها وفيما نقص عنها الثلثمأة وواحدة خاصة والزائد عفو واما الضمان فمتفرع على ذلك فإذا تلفت من اربعمأة واحدة بعد الحول بغير تغريط سقط من الفريضة جزء من مأة جزء من شاة ولو كانت ناقصة عن الاربعمأة ولو واحدة وتلف منها شئ لم يسقط من الفريضة شئ ما دامت ثلثمأة وواحدة لما عرفت من ان الزائد عن ذلك ليس محلا للفريضة وانما هو عفو ولو تلفت الشاة من ثلثمأة وواحدة سقط من الفريضة جزء من خمسة وسبعين جزء من شاة ان لم تجعل الشاة الواحدة جزء من النصاب والا كان الساقط جزء من خمسة وسبعين جزء وربع جزء فظهرت

[٨٩]

الفائدة في كثرة الفريضة للفقير في قلة الفات والمصدق في العكس. وذلك كله واضح لكن يمكن المناقشة في عدم سقوط شئ من الفريضة في صورة النقص عن الاربعمأة لان مقتضى الاشاعة توزيع التالف على الحقين وان كان الزائد عن النصاب عفوا إذ لا منافاة بينهما كما لا يخفى على المتأمل انتهى. وتبعه عليه في الذخيرة وقال في الجواهر وهو جيد جدا اللهم الا ان يقوم اجماع أو نحوه مما يصلح به الخروج عن مقتضى الضوابط في ملك الكلى الخارجي الذى ليس هو كصفة الوجوب ونحوه مما لا يقدح فيه عدم تعيين المحل لكن الى الان لم اتحققه وان ارسله جماعة ارسال المسلمات بل ربما وقع من الفاضل نسبه الينا مشعرا بدعوى الاجماع عليه بل ربما فسر العفو بذلك. اقول ان كان تعلق الزكوة بعين النصاب عبارة عن كون مقدار الزكوة من النصاب ملكا لارباب الزكوة على وجه الاشاعة بحيث يكون النصاب مشتركا بين المالك وارباب الزكوة اتجه ما ذكره صاحب المدارك لعدم تميز النصاب في الخارج عن العفو فيشيع مقدار الزكوة حينئذ في النصاب والعفو معا فيتجه حينئذ احتساب التالف من المجموع. ولكن التحقيق ان تعلق الزكوة بعين النصاب ليس على وجه الملكية حتى يصير النصاب مشتركا بين المالك وارباب الزكوة ومقدار الزكوة مشاعا ضرورة ان الزكوة انما يملكها اربابها بعد قبضها مع صلوحها للتملك كالفقراء والمساكين ونحوهما. واما قبل القبض فالنصاب باق على ملك المالك إذ لو فرض صيرورة مقدار الزكوة قبل القبض ملكا لاربابها فلا يخلو من ان يكون ملكا للكلى أو الافراد لا يجوز جعلها ملكا للافراد والا لوجب البسط عليها ولجاز تغلبها فيها بيعا وشراء وهبة وصدقا وهكذا قبل القبض وبطلان كلا اللازمين في غاية الوضوح ولا يجوز جعلها ملكا للكلى إذا الكلى قبل تشخصه وصيرورته جزئيا لا وجود له في الخارج فلا يعقل ان يصير مالكا.

[٩٠]

بداهة ان المعدوم لا يقبل التملك توان قلنا بانه يقبل المملوكية بل التحقيق انه لا يقبل المملوكية ايضا ومرجع ملك الكلى الى ملك الذمة واستحقاق شخص على ذمة آخر استيفاء عين أو عمل منها ولذا لا يتصور تحقق ملك الكلى من دون ذمة وايضا لو كان الكلى مالكا لها لزم جواز التغلب فيها قبل القبض وبطلانه واضح بل يلزم البسط ايضا لان كل فرد من افراد الكلى حينئذ مالك للزكوة باعتبار صدق الكلى وانطباقه عليه فلا يجوز تخصيصها بعض لاشتراكها بينهم

وقياس ذلك بملك الكلى في الذمة الذى يقتصر فيه على فرد واحد في غير محله لان الذمة انما تشتغل بالكلى لا بالفرد وبوجوده في الخارج تصير الذمة فارغة فلا يتصور حينئذ لما في الذمة افراد حتى يجب الوفاء بها وتشتغل الذمة لها. فمرجع تعلق الزكوة بالنصاب الى وضع حق شرعى على مال المالك إذا بلغ حد النصاب لا جعل النصاب مشتركاً بين المالك وارباب الزكوة فالنصاب موضوع للحق ومتعلق له مع بقائه على ملك مالكة. وقوله عزم قائل (خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم) ناطقة بان الصدقة التى هي الزكوة موضوعة على اموالهم لا جعل اموالهم مشاعة بينهم وبين ارباب الزكوة ولذا لا يجب على المالك اخراج الصدقة من عين النصاب بل يكفى دفع المقدار الذى وجب اخراجه من غير النصاب بل لا يعتبر فيها ان يكون المقدار المخرج من جنس النصاب فان الموضوع على كل خمس من الابل الى خمسة وعشرين ابلا شاة بل يجوز للمالك دفع النقدين عوضاً عن المقدار المخرج لان نظر الشارع في جعل الحق على النصب انما هو الى ماليته لا عينه بخصوصها ولا يرجع ما بيناه الى تعلق ملك ارباب الزكوة بالكلى الخارجى كما هو الحال في بيع صاع من صيرة والا لزم تعين الوفاء من عين النصاب وعدم سقوط شيئى من الفريضة ما بقى المال بمقدار الفريضة. بل مرجع ما بيناه الى جعل النصاب موضوعاً لحق معين وفريضة مخصوصة

[٩١]

فان تلف من الموضوع شيئى بغير تفريط يسقط من الفريضة بنسبة التالف من الموضوع والا فلا يسقط من الفريضة شئى. فاتضح بما حققناه امور: الاول ان ما ذكره الاصحاب (قدس سرهم) من عدم توزيع التالف على الفريضة ومال المالك ما دام العفو موجوداً في غاية المتانة وكمال الجودة لما عرفت من عدم شيوع الفريضة في المال حتى يحتسب التالف منها ومن بقية المال بنسبته اليهما وانها حق موضوع على النصاب فان انكسر النصاب بغير تفريط سقط من الفريضة بنسبة التالف من النصاب حتى سقط من الفريضة شيئى بنسبة كسره. والثانى انه لو كان للمالك اعيان زكوية واراد تخليص بعضها عن حق الزكوة المتعلقة بها فاخرج الزكوة بنية عين معينة صح ما نوى وزكيت العين وخلصت للمالك. وما يتوهم من ان الفريضة مشاعة في جميع الاعيان لان الاعيان المتعددة بمنزلة عين واحدة والفريضة المتعلقة لها فريضة واحدة فما لم يؤد الفريضة المتعلقة بجميع الاعيان لم يخلص للمالك شئى منها وبقيت الاعيان على الاشاعة في غير محله لما عرفت من ان تعلق الزكوة بالعين ليس على وجه الملكية والاشاعة. والثالث فساد ما ذكره الطباطبائى (ره) من ان الاقوى ان الزكوة متعلقة بالعين لا على وجه الاشاعة بل على وجه الكلى في المعين وحينئذ فلو باع قبل اداء الزكوة بعض النصاب صح إذا كان مقدار الزكوة باقياً بخلاف ما إذا باع الكل فانه بالنسبة الى مقدار الزكوة يكون فضولياً محتاجاً الى اجازة الحاكم على ما مر ولا يكفى عزمه على الاداء من غيره في استقرار البيع على الاحوط لان مرجع الكلى في المعين المعبر عنه بالكلى الخارجى الى التزام الذمة بوفاء الحق من العين المعين ومقتضاه حينئذ تعين الوفاء من المعين وعدم سقوط شيئى من الفريضة بتلف بعض النصاب ما بقى مقدار الفريضة وكلاهما ممنوع بل بديهى البطلان. فما فرع عليه من كون العقد فضولياً إذا باع الكل على وجه الاطلاق في غير

[٩٢]

محلّه ايضاً وحيث كان العقد فضولياً وإجازة الحاكم فالثمن كله يرجع إلى البائع وعليه إيصال الزكوة إلى أربابها لأن الحاجة إلى الإجازة حينئذ لا تكون من جهة أن مطابق الفريضة خارج عن ملك البائع بل من جهة أن النصاب مورد لتعلق حق أرباب الزكوة فاحتياج نفوذ العقد حينئذ إلى إجازة الحاكم نظير احتياج نفوذ بيع الراهن العين المرهونة إلى إجازة المرتهن. ومنها أنه لو اشترك شخص مع آخر وأراد إعطاء زكوة سهمه فله ذلك لأن إخراج حق سهمه يرجع إلى نفسه ولا تكون الزكوة سهماً مشاعاً في المال حتى لا يحتسب المخرج إلا من المجموع لأمّن خصوص سهمه فإذا أدى زكوة سهمه فله إفراز سهمه عن سهم شريكه ولا يتوقف نفوذ الإفراز على دفع شريكه زكوة سهمه أو على إذن الحاكم أو أمضائه إذ ليس حق الزكوة في العين على سبيل الإشاعة حتى يتوقف نفوذ الإفراز على أحد الأمور المتقدمة. ومنها أنه يجوز للمالك بيع النصاب كلاً مع نية الوفاء والعزم على الأداء فإن وفى فهو وإلا فللحاكم التخيير بين رد البيع بمقدار الفريض وأمضائه والزام المالك بأدائها وكذا إذا باع مع عدم العزم على الأداء فإن أدى فهو وإلا فللحاكم التخيير. وهكذا الأمر في الخمس فإنه من الحقوق المتعلقة بالعين ولا يكون مشاعاً فيها فيجرى فيه ما جرى فيها.

[٩٣]

(فائدة - ١٢) قال المحقق (قدس سره) في الشرايع: " ولو مات المرتهن ولم يعلم الرهن كان كسبيل ماله حتى يعلم بعينه " وفى المسالك: " المراد أن الرهن لم يعلم كونه موجوداً في التركة ولا معدوماً فحينئذ يكون كسبيل مال المرتهن أي بحكم ماله بمعنى أنه لا يحكم للراهن في التركة شيئاً عملاً بظاهر حاله من كون ما تركه لورثته وإصالة برائة ذمته من حق الراهن إذ الرهن لم يتعلق بذمته لأنه أمانة ولا بماله لإصالة بقاء ماله على ما كان من عدم استحقاق أحد فيه شيئاً هذا بحسب الظاهر " ثم قال وإعلم أن المصنف وغيره ذكروا هذه المسألة جازمين بحكمها على الوجه المذكور بعبارة متقاربة أو متحدة وذكرها نظيرها في باب الوديعة وباب القراض واستشكلوا حكمها والأمر فيه كذلك فإن أصالة برائة ذمة المرتهن معارضة بأصالة بقاء المال والحال أنه يد المرتهن. وقال (ص): " على اليد ما أخذت حتى تؤدي " فإن مات ولم يعلم بعينه فإصالة بقاءه وثبوت يده يقتضى كونه في يده فإذا لم يعلم عينه كان كالمعلوم بقاءه وإن لم يتحقق كونه من جملة التركة لاحتمال كونه في محل آخر إلا أن على المرتهن التخلص منه وحيث لم يتعين يكون مضموناً خصوصاً إذا أمكنه الوصية والأشهاد فلم يفعل. وعلى هذا فيحتمل كون حق الراهن كالمال الموجود فيقدره على غيره

[٩٤]

من الديان لأنه بمنزلة الشريك حيث حكم ببقاء ماله ويحتمل كونه بمنزلة الديان لعدم العلم ببقاء عين المال وإصالة بقاءه بحسب الظاهر فيكون بمنزلة الدين. ويمكن أن يقال على أصل هذا الإشكال لا تعارض بين الأصليين السابقين فإن أصالة بقاء المال يمكن أن يجامع أصالة البرائة لأن المال بيد المرتهن غير مضمون. بل هو أمانة ثم يمكن تلفه بغير تفريط فلا يكون مضموناً وحديث " على اليد ما أخذت حتى تؤدي لا بد من تخصيصه بالأمانات ولم يعلم هنا ما يزيل الأمانة فيبقى أصالة برائة الذمة رافعة لاستحقاق الراهن عن المال والذمة لعدم التعارض فيتم ما أطلقوه حيث يشتهبه الحال وهذا البحث جارٍ في كل أمانة يمكن تلفها قبل الموت بغير تفريط انتهى. وفى الجواهر ضعفه وقال: " أن أصالة بقاء المال وعدم التلف وأصل عدم

تركة له غير الموجود يقتضى كونه في التركة الموجودة فيجب على الورثة رده من التركة ". اقول وما ذكره واضح الضعف لان الاصل لا يثبت به اللوازم العقلية والعادية فلا يثبت باصالة بقاء المال وعدم تركة غير الموجود كون الرهن في التركة الموجودة فتوهم ان مقتضاهما كون الرهن في المال الموجود فيترب عليه حكم رد الامانة أو الضمان في غير محله وتنظير الاصل بالبينة في ثبوت اللوازم بها كما وقع في كلامه لا وجه له ضرورة ان البينة قائمة مقام الدليل العقلي كاشفة عن الواقع تنزيلا فيثبت بها اللوازم بخلاف الاصل فانه وظيفة للجاهل في مقام العمل ولا نظر له الى الواقع فلا يثبت به اللوازم العقلية والعادية وانما يؤخذ بمؤداه فقط ويترتب عليه حكمه فما ذكره المحقق وسائر الاصحاب (قدس سرهم) في غاية المتانة وكمال الجودة. فان قلت الاصل بقاء الرهن في المال الذي كان في زمان الحيوية ملكا ورهنا فلا قضاء لليد بالملك بعد العلم بانها كانت اعم فنسية المال الموجود حينئذ الى

[٩٥]

الرهن والملك سواء ومقتضى استواء نسبتها إليه توزيعه عليهما واخراج الرهن من المال الموجود. قلت اليد تقتضي الملكية ما لم يعلم خلافها ومجرد ثبوت اليد على الرهن واصالة بقاء الرهن لا توجب الغاء اليد عن اقتضاء الملكية بالنسبة الى المال الموجود وتوزيعه عليهما كما هو ظاهر. وبما بيناه تبين ان ما ذكره في الجواهر من ان الصور ستة: الاولى علم الرهن في جملة التركة. الثانية ان يعلم انه كان عند الميت ولم يعلم كونه في التركة اولا تلف بغير تفريط اولا. الثالثة ان يعلم كونه عنده (كذلك) ولكن ليس في التركة قطعا. الرابعة ان يعلم تلفه في يده ولم يعلم بتفريط اولا. الخامسة ان يعلم كونه عنده الى ان مات وانه لم يتلف منه الا انه لم يوجد في التركة. السادسة (كذلك) الا انها مع احتمال التلف بعد الموت كل ذلك مع عدم التقصير منه بترك الوصية والاشهاد وان حكم الاولى واضح كحكم ما لو علم الرهن بعينه وانه يقوى الضمان في غير الرابعة مع احتمالها فيها وان كان الاقوى خلافه في غير محله لما عرفت من انه لا وجه للحكم بالضمان في الصور الخمسة فلا مجال للتفصيل بين الرابعة وغيرها وان كان الحكم في الرابعة اظهر. والعجب انه قال بعد ذلك: " ويمكن حمل عبارة المصنف وغيره على ما إذا لم يعلم باصل الرهانة ". فانه بعيد عن مساق عباراتهم غاية البعد بل لا يقبل الحمل عليه اصلا.

[٩٦]

(فائدة - ١٣) قال المحقق (قدس سره) في الشرايع: " والمرتهن احق باستيفاء دينه من غيره من الغرماء سواء كان الراهن حيا أو ميتا على الأشهر ". وفي المسالك: " يتحقق التعارض في الحى إذا كان مفلسا محجورا عليه إذ بدونه يتخير في الوفاء والخلاف في تقديم المرتهن على غرماء الميت فقد روى انه وغيره حينئذ سواء والاقوى تقديمه مطلقا لسبق تعلق حقه بالعين انتهى. اقول ان كان الرهن عبارة عن جعل الدين متعلقا بالعين المرهونة وجعلها محلا لاستيفائه منها من اول الامر غاية الامر ان زمان الاستيفاء مؤخر عنه ومشروط بحلول الاجل وامتناع المديون من الاداء أو تعذره منه فحق المرتهن حينئذ سابق على حق سائر الغرماء بالنسبة الى العين المرهونة لسبق تعلقه. وان كان عبارة عن جعل العين المرهونة وثيقة للدين و محبوسة على الراهن بحيث إذا حل الاجل وامتنع من الاداء أو تعذر منه ثبت للمرتهن حق الاستيفاء من العين المرهونة فلا يكون تعلق حقه سابقا على تعلق حقوق سائر الغرماء إذ بموت

الراهن حلت الديون المؤجلة عليه كلها وتعلق حقوق جميع الديان بتركته سواء فيها العين المرهونة وغيرها. والحاصل انه ان قلنا حق الاستيفاء يترتب على الرهن بعد حلول الاجل وامتناع المديون من الاداء أو تعذره منه فالمرتهن وسائر الغرماء حينئذ سواء لان

[٩٧]

تعلق الدين بالتركة بمعنى ثبوت حق الاستيفاء لديان منها حينئذ حصل بموت المديون وحلول الدين سواء فيه المرتهن وسائر الغرماء. وان قلنا ان تعلق الدين بالعين بمعنى ثبوت حق استيفائه منها ثبت بالرهن ابتداء غاية الامر ان زمان الاستيفاء مؤخر عن الرهن ومشروط بحلول الاجل وامتناع الاداء فحق المرتهن سابق على حق سائر الغرماء ولم يدل دليل على تعلق الدين ابتداء بالعين المرهونة حتى يحكم بتقدم حق المرتهن في العين المرهونة على حقوق سائر الغرماء بل الظاهر ان الرهن وثيقة للدين بمعنى جعله محبوسا على الراهن بملاحظة دين المرتهن بحيث إذا حل الاجل وامتنع الراهن من الاداء ثبت له حق الاستيفاء فحينئذ لا تقدم له على سائر الغرماء لان دين المرتهن وسائر الغرماء انما تعلق في زمان واحد أي بعد موت الراهن الذي حل به الاجل وتعذر اداء الدين منه فلا مجال حينئذ لطرح الرواية الدالة على مساوات المرتهن مع سائر الغرماء وتوهم ان الاجماع قائم على تقدم المرتهن على سائر الغمء حينئذ في غير محله لان المحصل منه غير حاصل والمنقول منه ليس بحجة مع ان المخالف موجود وهو الصدوق (قدس سره) ومن تبعه. لا يقال مقتضى ما ذكرت مساوات المرتهن مع سائر الغرماء في صورة الحجر على المديون بالفلس مع ان الاجماع قائم فيه على تقدم المرتهن على سائر الغرماء. لانا نقول الفرق بين موت المديون والحجر عليه بالفلس واختلافهما في الآثار والاحكام واضح فان الديون المؤجلة تحل بالموت دون الحج عليه بالفلس ويختص الغريم بعين ماله في صورة الحجر على المديون بالفلس دون موته فلا مجال حينئذ لجعل موت المديون مع الحجر عليه سواء في الحكم.

[٩٨]

(فائدة - ١٤) قال الشهيد (قدس سره) في اللمعة في كتاب البيع: " لو اختلف مولى ماذون في عبد اعتقه المأذون عن الغير ولا بينة حلف المولى ولا فرق بين كونه ابا للمأذون او لا بين دعوى مولى الاب شرائه من ماله وعدمه ولا بين استجاره على حج وعدمه ". قال الشهيد الثاني قدس سره في الشرح: " والاصل في هذه المسألة رواية على ابن اشيم عن الباقر عليه السلام فيمن دفع الى ماذون الفأ ليعتق عنه نسمة ويحج عنه بالباقي فاعتق اياه واحججه بعد موت الدافع فادعى وارثه ذلك وزعم كل من مولى المأذون ومولى الاب انه اشتراه بماله فقال ان الحجة تمضى ويرد رقا لمولاه حتى يقيم الباقر بينة وعمل بمضمونها الشيخ، ومن تبعه ومال إليه في (س) والمصنف هنا وجماعة اطرحوا الرواية لضعف سندها ولمخالفتها لاصول المذهب في رد العبد الى مولاه مع اعترافه ببيعه ودعواه فساده ومدعى الصحة مقدم وهى مشتركة بين الاخرين الا ان مولى المأذون اقوى يدا فيقدم واعتذر في (س) عن ذلك بان المأذون بيده مال لمولى الاب وغيره ويتصادم الدعاوى المتكافئة يرجع الى اصالة بقاء الملك على مالكة قال ولا يعارضه فتوهم بتقديم دعوى الصحة على الفساد لانها مشتركة بين متقابلين متكافئين فتساقط وفيهما نظر لمنع تكافئها مع كون من عدا مولاه خارجا والداخل مقدم فسقطا دونه ولم يتم الاصل. ومنه يظهر عدم تكافؤ الدعويين الاخرين لخروج الامر وورثته عما في يد المأذون

التي هي بمنزلة يد سيده والخارجة لا تكافؤ الداخلة فتقدم واقرار المأذون بما في يده لغير المولى غير مسموع فلزم اطراح الرواية ولاشتمالها على مضى الحج مع ان ظاهر الامر حجة بنفسه ولم يفعل ومجامعة صحة الحج لعوده رفا وقد حج بغير اذن سيده فما اختاره هنا واضح. ونبه بقوله ولا بين دعوى مولى الاب شرائه من ماله وعدمه على خلاف الشيخ ومن تبعه حيث حكموا بما ذكر مع اعترافهم بدعوى مولى الاب فساد البيع وعلى خلاف العلامة حيث حملها على انكار مولى الاب لافساده هربا من تقديم مدعى الفساد والتجأ الى تقديم منكر بيع عبده وقد عرفت ضعف تقديم مدعى الفساد ويضعف الثاني بمنافاته لمنطوق الرواية الدالة على دعوى كونه اشترى بماله هذا كله مع عدم البيئة ومعها تقدم ان كانت لواحد وان كانت للثنتين أو للجميع بنى على تقديم بيئة الداخل والخارج عند التعارض فعلى الاول الحكم كما ذكر وعلى الثاني يتعارض الخارجان ويفوى تقديم ورثة الامر بمرجح الصحة انتهى. ويستفاد من كلامه ان الوجوه التي زعموا مخالفتها لاصول المذهب اربعة الاول تقديم قول مدعى الفساد وهو مولى الاب على مدعى الصحة مع ان تقديم قول مدعى الصحة مطلقا أو في خصوص المعاملات مما لا ينكر. والثاني تقديم قول الخارج على قول ذي اليد لان يد العبد بمنزلة يد سيده فتقديم قول مولى الاب عليه تقديم لقول الخارج على قول ذي اليد من دون بيئة وهو مخالف لضرورة الفقه. والثالث ان ظاهر الامر حج المأذون بنفسه ولم يفعل فلا معنى لمضى الحجة حينئذ. والرابع الحكم بصحة العبد المحكوم بكونه رفا مع عدم الاذن من سيده وهما متنافيان فان الرق لا يصح حجه الا باذن مولاه. والتحقيق عدم مخالفتها لاصول المذهب لوجه.

اما الاول فلان الصحة انما تكون اصلا في المعاملات ويقدم دعويها على دعوى الفساد إذا تحقق مقتضى الصحة فيها وشك في وجود المانع الموجب لفسادها واما إذا لم يحرز مقتضى الصحة فالاصل عدم تحققه ويقدم " ح " دعوى الفساد على دعوى الصحة. وممن نبه على ما بيناه المحقق الثاني قده في جامع المقاصد قال في باب الاجارة لاشك في انه إذا حصل الاتفاق على حصول جميع الامور المعتبرة في العقد من الايجاب والقبول من الكاملين وجريانها على العوضين المعتبرين ووقع الاختلاف في شرط مفسد فالقول قول مدعى الصحة بيمينه لانه الموافق للاصل لان الاصل عدم ذلك المفسد والاصل في فعل المسلم الصحة. واما إذا حصل الشك في الصحة والفساد في بعض الامور المعتبرة وعدمه فان الاصل لا يثمر هنا فان الاصل عدم السبب الناقل ومن ذلك ما لو ادعى انى اشترت العبد فقال بعتك الحر. وقال في باب الضمان فيما لو اختلف الضامن والمضمون له فقال الضامن ضمنت وانا صبي بعد ما رجع تقديم قول الضامن. " فان قلت ان للمضمون له اصاله الصحة في العقود وظاهر حال المسلم انه لا يتصرف باطلا. قلنا ان الاصل في العقود الصحة بعد استكمال اركانها لتحقق وجود العقد اما قبله فلا وجود له فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحر أو العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد وكذا الظاهر انما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقا ". وقال في باب الاجارة في ذيل قول المصنف وكذا الاشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى اجرة معلومة أو عوضا معيناً وانكر المالك التعيين فيهما بعد توضيح مراده يمكن ان يرد عليه امران الثاني ان تقديم قول مدعى الصحة انما يتحقق على ما بيناه حيث يتفقان على حصول اركان العقد ويختلفان في وقوع المفسد

فان التمسك لِنفِيه بالاصل هو المحقق لكون مدعى الصحة منكرا دون ما إذا اختلفا في شئ من اركان العقد فانه لا وجه للتقديم حينئذ وبهذا تبين ان مدعى الصحة لا يقدم قوله على حال من الاحوال لان الاختلاف وقع في ركن العقد وهو تعيين الاجرة فيكون ادعائه كادعاء اصل العقد انتهى. إذا تحقق لك ما حققناه فقد تحقق لك ان الصحة في المقام لا تكون موافقة للاصل لان الاختلاف انما هو في ركن العقد فان مولى الاب انما يدعى فساد العقد من جهة فقد ما يتقوم به البيع وهو مغايرة مالك الثمن. والحاصل ان اصالة الصحة لا تكون اصلا مستقلا ولا دليل على اعتباره كذلك وانما هي راجعة الى قاعدة الاقتضاء والمنع والاخذ بالمقتضى مع الشك في وجود المانع دفعا أو رفعا أو قطعا فان مرجع الجميع الى المنع من تأثير المقتضى اثره فلا تكون الرواية الشريفة من هذه الجهة مخالفة لاصل المذهب. واما الثاني فلان يد مولى المأذون على ابيه الذي اشتراه هو من سيده بادعائه مسبوقه بيد مولى الاب ومقر بسبق يده لادعائه ان عبده المأذون اشتراه بماله من مولاه وقد اتفق الاصحاب " قدس سرهم " على تقديم اليد السابقة على اللاحقة مع اقرارها بسبق اليد السابقة عليها بل التحقيق عندي انه تتقدم اليد السابقة على اللاحقة مطلقا سواء ثبت السبق بالبينة أو باقرار ذى اليد اللاحقة وقد اوضحنا الكلام فيه في رسالة مستقلة. فاتضح بما بيناه ان الرواية الشريفة من هذه الجهة ايضا لا تكون مخالفة لاصل المذهب: واما الثالث فلان الامر بالحج وان كان ظاهرا في مباشرة المأذون بنفسه الا ان القرينة قائمة على ارادة الاعم وهى عدم دعوى ورثة الامر خلافه مع ان المراد بمضى الحجة ان كان وقوعها عن الامر ولو مع عدم استحقاق الاجرة عليها فهو لا يتوقف على تحقق الامر لان الحج وغيره من العبادات يقع عن نوى عنه العامل امر به ام لا ان كان واجبا فيببره ذمته به وان كان مندوبا يقع عن نوى عنه هو مع الامر

به والا فيرجع إليه ثوابه كما اوضحناه لك في الفائدة الثانية فلا ترد الحجة على كل حال واما الرابع وهو الحكم بصحة الحجة لا ينافي مع الحكم بعود العبد رقا لان كلا منهما حكم ظاهري مطابق للاصل والتفكيك بين المتلازمين شايع في مؤدى الاصول فباعتماد الشك في تحقق السبب الناقل بعود العبد رقا وباعتبار وقوع الشك في صحة الحجة بعد الفراغ عنها يحكم بصحته بمقتضى (١) قاعدة الفراغ بل لا حاجة في المقام الى اعمال قاعدة الفراغ لان العبد إذا اتى بالحج لنفسه أو لغيره بزعم حرينه واستكمالته في نفسه صحت حجته ولو ظهر انه رقا واقعا. وهذا الوجه هو الظاهر من الرواية حيث حكم فيها بمضى الحجة مطلقا ولم يستثن صورة قيام البينة على رقيته. فان قلت هذان الوجهان انما تدلان على صحة الحجة واما استحقاق الوجه الذى صرفه في الحج عن الامر فلا. قلت نعم والرواية لا تدل على ازيد من مضى الحجة وصحتها فاتضح بحمد الله تعالى ان الرواية الشريفة لا تخالف شيئا من اصول المذهب وانها منطبقة على الضوابط العامة فلا مجال لطرحها. وقد تبين بما بيناه ان ما ذكره الشهيد الثاني قدس سره من انه لو اقام البينة الجميع وقلنا بتقديم بيته الخارج يقوى تقديم ورثة الامر بمرجح الصحة في غير محله لما عرفت من ان اصالة الصحة لا تكون اصلا مستقلا وانما ترجع الى الاخذ بالمقتضى المعلوم وعدم الاعتداد بالمانع المشكوك ولا مجرى له في المقام حتى يترجح به احد الوجهين. وقد تبين بما بيناه ايضا انه لو اختلف مولى المأذون مع ورثة الامر فالقول

(١) والتحقيق أنه لا مجرى لقاعدة الفراغ في المقام لما نهينا عليه سابقا من ان قاعدة الفراغ انما تنظر الى صحة العمل إذا كان احتمال الخلل لاجل احتمال الغفلة لا مطلقا - منه.

[١٠٣]

قول المولى حينئذ لسماع قوله بالنسبة الى ما تحت يده فما ذكره الشهيد قدس سره من انه لا فرق في سماع قول المولى بين دعوى مولى الاب شرأته من ماله وعدمه في غير محله لانه مع دعوى مولى الاب شرأته من ماله لا يعلم تحقق البيع فيعود رقا لمولاه. واما مع عدم دعوى مولى الاب شرأته من ماله فالبيع محقق وينحصر التعارض بين قول المولى وورثة الامر فيقدم قول المولى حينئذ لان العبد وما في يده تحت يده فيسمع قوله فيه فما اعاده الشيخ ومن تبعه (قدس سرهم) من الفرق بين الصورتين في غاية المتانة وكمال الجودة. ومما بيناه ظهر انه لو انحصر النزاع بين مولى المأذون ومولى الاب يقدم قول مولى الاب حينئذ لان الاصل معه وعلى مولى المأذون اقامة البينة على طبق دعواه. تنبيه هل لورثة الدافع الرجوع بمطابق اجرة الحجة من الالف على الاب حينئذ فان قلنا بان لهم الرجوع عليه ورجعوا عليه فهو يرجع على المأذون لانه الذى غره والمغرور يرجع على من غره وان رجعوا على المأذون فهو لا يرجع على احد ثم ان الرجوع على المأذون أو ابيه انما هو بعد فك رقبتهما بالعتق أو الانعتاق.

[١٠٤]

(فائدة - ١٥) اتفق الاصحاب " قدس سرهم " على عدم ثبوت النسب بالاقرار الا في الاقرار بالولد من صلبه بلا واسطة بقيود ثلثة. الاول كون البنوة ممكنة. والثانى كون المقر به مجهولا. والثالث ان لا ينازعه فيه منازع ولا يعتبر تصديق الولد ان كان صغيرا اتفاقا وهل يعتبر تصديقه ان كان كبيرا ظاهر كلام الشيخ في النهاية العدم وفى المبسوط يعتبر ولا يثبت النسب في غير الولد الا بتصديق المقر به وإذا اقر بغير الولد للصلب ولا ورثة له وصدقه المقر به توارثا بينهما ولا يتعدى التوارث الى غيرهما وهل يثبت نسب الولد باقرار الام ام يختص باقرار الاب فيه خلاف فالكثر حكموا بالاول واقتصر جماعة على اقرار الاب استنادا الى انه خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين. تحقيق الامر يتوقف على بيان وجه الفرق بين الاقرار بالولد ووجه نفوذه والتعدى عنهما الى الحواشى والاطراف وبين الاقرار بغيره من الارحام ووجه عدم نفوذه الا مع تصادقهما وعدم التعدي عنهما الى غيرهما الا مع التصادق. فاقول مستعينا بالله تعالى ان الاقرار بالولد الاقرار بالولادة ولها اطراف ثلثة الوالد والوالدة والولد ومن المعلوم اختلافها في الطرفية فان الاولين منشأ للولادة وهى صادرة منهما صدور الفعل من فاعله دون الاخير فانه متعلق للولادة وهى واقعة عليه

[١٠٥]

وقوع الفعل على المفعول فهى فعل للوالد والوالدة دون الولد فيسمع قولهما فيه وينفذ اقراهما به ضرورة ان الشخص مرجع في فعله وينفذ اقراره به فان الفعل مما لا يستعلم الا من قبل فاعله.

واما اقرار الولد بابوة رجل وامومة امرئة مما لا يسمع بدون تصديقهما لان مرجع اقراره بهما الى ادعاء صدور فعل الولادة منهما ومن المعلوم ان المدعى به لا يثبت بادعاء المدعى بل يحتاج ثبوته الى قيام البينة عليه أو اقرار المدعى عليه به وبما بيناه تبين ان ثبوت النسب بالاقرار بالولد منطبق على الموازين الاولية والضوابط العامة وانه لا فرق بين الاب والام في هذه الجهة إذ الولادة كما تكون فعلا للاب تكون فعلا للام ولذا يكون الاب والدا والام والدة فلا مجال للفرق بينهما مع ان النصوص مطلقة كما تبين سر عدم نفوذ الاقرار الا في الولد من صلبه بلا واسطة إذ الاقرار بالولد بالواسطة ادعاء على صدور الولادة من ولده فلا يثبت الا بالبينة أو تصديق المدعى عليه. ومنه تبين سر عدم نفوذ الاقرار بغير الولد من الاجرام الا مع تصديق المقر به فان مرجع اقرار الشخص باخ له أو عم أو خال مثلا الى صدور ولادة المقر به من ابيه أو امه أو جده أو جدته فاقاراه بذلك ادعاء على صدور الفعل من غيره فلا يسمع الا مع تصديق المدعى عليه. كما تبين انه حينئذ لا يتعدى عن المتصادقين الى غيرهما من الفروع والاصول والحواشي لان تصادقهما عليه يوجب ترتيب آثار النسب على انفسهما بمقتضى اقراهما لا ثبوت النسب واقعا أو ظاهرا بخلاف اقراره بالولد من صلبه بلا واسطة فانه اقرار بصور الفعل من نفسه فيسمع قوله فيه وتثبت الولادة بمجرد اقراره من دون حاجة الى تصديق المقر به ضرورة نفوذ اقرار الشخص فيما هو مرجع فيه ويتبعه ثبوت النسب بالنسبة الى الاطراف من الاصول والفروع والحواشي. فان قلت الولادة جهة قائمة بطرفيها ومن شأنها عدم ثبوتها باقرار احد الطرفين

[١٠٦]

الا بالنسبة الى المقر ولذا لا يسمع اقرار احد المتزوجين مع انكار الاخر الا بالنسبة الى المقر. قلت التوليد فعل الوالد فقط وان كان له تعلق بالولد بخلاف التزويج فانه مركب من فعلى المتزوجين فلا ينفذ اقرار احدهما الا بالنسب الى نفسه إذ لا وجه لنفوذ اقرار احدهما بالنسبة الى الاخر واما مجرد التعلق بالاخر مع صدور الفعل من احدهما فلا يوجب توقف نفوذ اقرار الفاعل على تصديق الاخر فان العتق والاطلاق والابراء وهكذا من الايقاعات مع تعلقها بالطرف الاخر لا يتوقف نفوذ اقرار المولى والزوج والدائن بالعتق والطلاق والابراء على تصديق العبد والزوجة والمدين. فان قلت ثبوت النسب بالاقرار حكم ظاهري لا واقعي ومقتضاه ان لا يثبت به اللوازم العقلية والعادية فكيف يثبت بالاقرار بالولد الانتساب بالنسبة الى الاطراف والتوابع من الاصول والفروع والحواشي. قلت الانتساب بالنسبة الى الاطراف ليس امرا زائدا على ثبوت نسبة الولد بالنسبة الى والده فان الجدوة والعمومة والخولة والاخوة وهكذا منتزعة من امرين ثبوت الولادة بين المقر والمقر به وثبوت نسبة الاطراف الى احدهما والاولى ثابتة باقرار الوالد بالولد كما هو المفروض والثانية ثابتة تحقيقا فلا مجال لنفيها مع ثبوت منشأ انتزاعها كما انه لا مجال لتوقيفها على تصديق الاطراف. ومن هذا القبيل ثبوت المصاهرة بالتزويج الثابت بين المتزوجين وعدم اعتبار تصديق والد الزوج وبنات الزوجة وولد الزوج في ثبوتها لان التزويج انما يرجع الى المتزوجين ولا يرجع الى غيرهما حتى ينفذ اقراره فيه مع ان الاقرار ليس اصلا محضا بل فيه جنبه الكشف ايضا فهو برزخ بين الاصل والامارة بل يغلب عليه جهة الكشف ولذا يكون قائما مقام البينة غالبا ويثبت به اللوازم. فان قلت يلزم حينئذ التعدي الى الاطراف في صورة التصادق ايضا. قلت لا يثبت النسب بتصادقهما حتى يتعدى عنهما الى سائر الاطراف وانما يلزمان حينئذ بترتيب آثار النسب بالنسبة الى انفسهما حسب اقرارهما.

[١٠٧]

والسر فيه ان اقرار الشخص انما ينفذ فيما هو مرجع فيه ولا مرجعية لاحد الاطراف في صدور الولادة لعدم كونها فعلا له ولا في طرفية سائر الاطراف اصالة ولا تبعا لان كلا منهما في عرض الاخر من حيث الطرفية فلا ينفذ اقرار المتصادقين الا في حق انفسهما لعدم ثبوت الولاية باقرارهما حتى يتبعه ثبوت النسب النسبية الى سائر الاطراف وعدم ثبوت طرفية الاطراف غير المتصادقين به لان كلا منهما في عرض الاخر فلا ينفذ باقرار احد الاطراف طرفية سائر الاطراف اصالة كما هو ظاهر ولا تبعا لعدم تبعية طرفية بعضها على طرفية الاخر. واذ قد اتضح لك ما حققناه فقد اتضح لك وجه الفرق بين الاقرار بالولد من صلبه بلا واسطة وبين الاقرار بسائر الارحام وسر ثبوت التعدي الى الاطراف والتوابع في الصورة الاولى وعدم التعدي في سائر الصور. بقى الكلام في وجه اعتبار القيود الثلاثة. اما الاول فوجه اعتباره واضح. واما الثاني فلان الولد إذا لم يكن مجهول النسب وكان نسبه معلوما لم يبق محل لتأثير الاقرار بولادته. واما الثالث فلانه مع المنازعة فيه مع صغره يكون نسبة الولد الى كل من المتنازعين سواء فلا يترجح احدهما على الاخر الا بالبيينة ان كانت والا فبالقرعة وقد تبين مما بيناه انه لا يعتبر تصديق الولد وان كان كبيرا نعم لا يبعد ان يكون تكذيبه حينئذ قادحا لانه مستقل في نفسه فينفذ انكاره ولا ينافى سماع انكاره مع نفوذ اقرار شخص بولادته منه لان مسمع اقرار المقر مقتض للحق الولد به فيترب عليه الاثر ما لم يوجد مانع من طرف الولد وهو انكاره بالغاً رشيداً. ولذا اتفقوا على ثبوت النسب باقراره بالولد بعد موته مطلقاً وحال صغره وجنونه ويمكن ان يكون مراد الاكثر من اعتبار تصديق الولد البالغ العاقل حينئذ عدم تكذيبه.

[١٠٨]

وبهذا البيان تبين انه لا ينافى اعتبار تصديق الولد حينئذ مع حكمهم بتعدي التوارث الى الاطراف فبان بهذا البيان وجه الفرق بين حكمهم بتعدي التوارث في المقام مع اعتبارهم التصديق وحكمهم بعدم تعدي التوارث في المتصادقين على نسب غير التولد. والحاصل ان مرجع اعتبار التصديق في المقام الى عدم التكذيب فقط فيتعدي التوارث عنهما الى الاطراف بخلاف اعتبار التصديق في غير التولد فان اعتباره انما هو بحسب نفسه لا باعتبار اوله الى عدم التكذيب والانكار. فاندفع بما بيناه ما اورده قدس سره في الروضة من ان الفرق بينه وبين غيره من الانساب مع اشتراكهما في اعتبار التصديق غير بين مع انه لو قلنا باعتبار التصديق في المقام تحقيقاً فوجه الفرق ظاهر ايضاً لان تصادقهما على التولد موجب لثبوت الولادة إذ لا مرجع لها غيرهما فيتعدي عنهما الى الاطراف واما التصديق في غير التولد فلا يوجب ثبوت النسبة لعدم مرجعيتها الا في الطرفية الثابتة لانفسهما كما اوضحناه لك فلا يتعدي عنهما الى سائر الاطراف التي كل منهما في عرض الاخر ولا يتبع بعضها بعضاً. ثم اعلم انهم قالوا إذا اقر بغير الولد للصلب وصدقه المقر به صح وتوارثا إذا لم يكن لهما ورثة مشهورون وهو كذلك لان نفوذ اقرارهما على انفسهما انما يقتضى توارث كل منهما عن الاخر بالنسبة الى حقوق انفسهما دون حقوق ورثتهما فلا يؤثر تصادقهما في التوارث الا مع عدم ورثة لهما.

[١٠٩]

(فائدة - ١٦) القطع قد يكون طريقاً أي لا مدخلية له في حكم متعلقه كما هو شأنه الذاتي. وقد يؤخذ قيدا للموضوع بحيث لا يترتب

الحكم على متعلقه الا بعد القطع به كما إذا فرض ان الخمر المقطوع بخمرته حرام ولا شبهة في جوازه كما انه يجوز اخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر كوجوب الحد على شارب الخمر العالم بانه حرام. واما اخذه موضوعا بالنسبة الى نفس الحكم الذي تعلق العلم به فهو محال مستلزم للدور الموجب لتقدم الشئى على نفسه بمرتبتين وتاخره عن نفسه كذلك. وقد يتوهم انه مما يمكن بنتيجة التقييد قال مقرر بحثه بعد ما حكم بجوازه: " وتوضيح ذلك هو ان العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيه الاطلاق والتقييد للحاظى لاستلزامه الدور كما اوضحناه في مبحث التعبدى والتوصلى وقلنا ان اخذ العلم قيذا جزئاً أو شرطاً أو مانعاً مما لا يمكن في مرتبة الجعل والتشريع كما هو الشأن في الانقسامات اللاحقة للمتعلق باعتبار تعلق الحكم به كقصد التقرب في العبادات وإذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق ايضا لان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية. ولكن الاهمال الثبوتى ايضا لا يعقل بل لا بد اما من نتيجة الاطلاق أو من نتيجة التقييد فان الملاك الذى اقتضى تشريع الحكم اما ان يكون محفوظا في

[١١٠]

كلتا حالتى الجهل العلم فلا بد من نتيجة الاطلاق واما ان يكون محفوظا في حالة العلم فقط فلا بد من نتيجة التقييد وحيث لم يمكن ان يكون الجعل الاول متكفلا لبيان ذلك فلا بد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الاطلاق والتقييد وهو المصطلح عليه بمتعمم الجعل فاستكشاف كل من نتيجة الاطلاق والتقييد يكون من دليل آخر ". انتهى وهو فاسد من وجوه: الاول ان اخذ العلم بالحكم شرطا في تحقق هذا الحكم مستحيل ذاتا لاستلزامه تقدم العلم على الحكم المتقدم عليه تقدم المعلوم على العلم فلا يختص استحالاته بالجعل الاول حتى تندفع باخذه شرطا له بالجعل الثانى. والثانى ان اختصاص مصلحة الحكم بحالة العلم به فقط موجب لتأثير العلم بالحكم في مصلحة الحكم وهو مستلزم للدور المحال ايضا لان الحكم منبعث عن المصلحة ومعلول عنها فلا يعقل ان تكون مصلحة الحكم منبعثة عن العلم به المتأخرة عنه والثالث انه يلزمه الاهمال الثبوتى في جعل الحكم وان زعم انه تخلص منه بعدم تطرق الاطلاق والتقييد للحاظى في الجعل الاول لان الحاكم ان لاحظ الخمر في حد نفسها مثلا واثبت الحرمة لها من حيث هي يلزمه اطلاق الحكم بالنسبة الى الحالات الطارئة والا فان قيدها بقيد فالحكم مقيد به حينئذ والحاكم لا يخلو من احد للحاظين حتى يحتاج الى الجعل الثانى والاحتياج إليه انما يتم إذا كان الحاكم في حال الجعل الاول معرى عن اللحاظين وهو الاهمال الذى فر منه. والرابع ان الدليل ان كان كاشفا عن اخذ العلم بالحكم شرطا في تحققه فهو مأخوذ في موضوع الحكم بالجعل الاول ويستحيل حينئذ ان لا يعقل اخذه في الموضوع بالجعل الاول وان دل الدليل على اخذه كذلك في جعل آخر مترتب عليه فهو مأخوذ في موضوع حكم آخر يترتب على الاول. وكيف كان فما ذكره امر مستحيل من وجوه عديدة وما زعمه من ان وجوب الجهر والاخفات في مواضعهما ووجوب القصر على المسافر من هذا الباب لاشتراطهما

[١١١]

بالعلم بهما في غير محله إذ صحة الصلوة جهرا في موضع الاخفات وبالعكس وصحة الاتمام في موضع القصر جاهلا بالحكم لا يتوقف على اخذ العلم بالحكم قيذا في موضوعه بل يصلح بجعل العلم بالحكم كالبولغ والعقل شرطا في تعلق الحكم كما عليه المصوبة

في جميع الاحكام فلا يكشف عن اخذ العلم بالحكم شرطا في تحققه مع ان الاتمام في موضع القصر انما يصح إذا كان الجاهل قاصرا لا مطلقا وهو مبنى على اصل اخر كما بيناه في محله. واما كون المأمور به عبادة فهو سابق على الامر ولذا قد تكون العبادة مأمورا بها وقد تكون منهيها عنها كصلوة الحائض وصومها ولو سلمنا عدم تحقق التعبد بدون الامر فهو ماخوذ في نفس الامر بالجعل الاول لان الغرض من الامر قد يكون التعبد بالمأمور به وقد يكون التوصل به. توضيح ذلك ان قيود القضية خبرية ام انشائية اما معتبرة في الموضوع أو المحمول أو النسبة ولا رابع لها كما هو ظاهر فان كان عروض الحكم على المعروض متوقفا على اعتبار قيد في المعروض فهو قيد في المعروض فهو قيد للموضوع كتوقف استحقاق الزكوة على الفقر مثلا وقبول الشهادة على العدالة وان كان ثبوت الحكم للموضوع مقيدا بخصوصية مرتبطة بالمحمول كقولك زيد عالم بالفقه أو بالنحو وهكذا فهو قيد للمحمول وان كان ثبوت النسبة موقوفا على اعتبار خصوصية فيها فهي قيد لها كقولك ان قدم زيد من السفر فتصدق درهما فان اعتبار قدوم زيد في وجوب تصدق درهم ليس تقييدا للموضوع ولا للمحمول وانما هو تقييد للنسبة. ومن هذا الباب كل ما اعتبر في القضية ولا يكون صفة للموضوع ولا للمحمول فان قدوم زيد ليس صفة للمتصدق ولا للصدقة واعتبار قصد التعبد في الامر من هذا القبيل فان مطلوبية المأمور به قد تكون مقيدة بايجاده بعنوان التعبد لله تعالى شأنه كاعتسل وصل مثلا فيكون الامر تعبديا وقد تكون بايجاده كيف اتفق كاعتسل ثوبك وبدنك عن الخبث فيكون الامر توصليا فانقسام الامر الى التعبدى

[١١٢]

والتوصلى انما هو باختلاف غرض الامر وإذا انحصر غرض الامر في التعبد بالمأمور به لا يصلح الامتثال الا بقصد التقرب به ولا يصلح اخذ العلم بالحكم أو جهله به معتبرا فيه لا موضوعا ولا محمولا ولا نسبة كما هو واضح وانما يتصور اعتباره في مرحلة تعلق الحكم التي هي المرحلة الثانية من مراحل الحكم بالجعل الاول وان كان باطلا مستلزما للتصويب. واغرب منه ما ذكره من تصور جعل العلم بالحكم من سبب خاص مانعا مزيلا للحكم ورافعا له وهو في غاية الغرابة وكيف يتصور ان يكون طريق العلم بالحكم واثباته رافعا مزيلا له.

[١١٣]

(فائدة - ١٧) لا شبهة في ان الخيار في عقد البيع من الحقوق لا الاحكام لانه سلطنة لاحد المتعاقدين على الاخر وقد بينا في محله ان كل سلطنة على الغير من قبيل الحقوق وسلطنة الشخص على نفسه وجهاته من قبيل الاحكام. توضيح الحال ان عقد البيع ينحل الى بدليتين بدلية الثمن عن المثلثم وبدلية المثلثم عن الثمن فهو مركب من ايجابين في مرحلة تكوين العلقة فهو مبايعة في هذه المرحلة وكل من المتعاقدين موجب للبيع ويكون في عرض الاخر من حيث ايجاد العلقة القائمة بالمالين فهما متبايعان ولكن باعتبار ان المثلثم اصل في مرحلة قصد البدلية والثمن تابع له صار احد العمليين ايجابا والاخر قبولا واحد المتبايعين بايضا والاخر مبتاعا فظهر بهذا البيان ان عقد البيع لازم ذاتا ولا يستقل احدهما في حله كما لا يستقل في عقده واثباته نعم لهما الاجتماع على حله كما لهما الاجتماع على عقده واثباته فالسلطنة على الاقالة كالسلطنة على ايجاد العقد من شئون سلطنة الشخص على نفسه وجهاته فهي حكم لاحق ولذا لا تقبل الاسقاط. واما الخيار المجعول شرعا أو بجعل المتعاقدين فهو سلطنة جديدة ثبتت لاحدهما أو لكل منهما على

الآخر في حل عمله يجعل الشرع أو يجعل المتعاقدين فهو حق ولذا يقبل الاسقاط باتفاق الاصحاب بخلاف السلطنة على رد العقد الفضولي وامضائه وجواز الرجوع في الهبة وسائر العقود الجائزة بالذات المسماة

[١١٤]

بالعقود الاذنية فانها كالاقالة احكام غير قابلة للاسقاط لان مرجع السلطنة في الجميع الى سلطنة الشخص على نفسه وجهاته. إذا اتضح لك ذلك فاعلم ان الخيار في عقد البيع كما يقبل الاسقاط يقبل الانتقال الى الورثة لان موضوعه وهو عقد البيع لا يتقوم بالمورث بل ينتقل اثر البيع الى الوارث فلا مانع حينئذ من انتقال الخيار الثابت فيه الى الوارث ايضا وهذا بخلاف الخيار الثابت في عقد التزويج بسبب احد العيوب المجوزة لفسخه فانه لا ينتقل الى الوارث لتقوم موضوعه وهو عقد التزويج بالمورث وقد ظهر بما بيناه من ان الحق انما هو سلطنة على الغير ان حق الجلوس في السوق والمسجد وحق التولية والنظارة لا تكون حقا اصطلاحا وان عبر عنها بالحق لغة إذ لا يكون شيئاً منها سلطنة على الغير فان مرجع الاولين الى ملك الانتفاع بسبب سبق الجلوس ومرجع الاخيرين الى ولاية على العين الموقوفة واستصواب امر القيم لا ولاية وسلطنة على الغير. واما الخيار المجعول للاجنبي فلا يكون حقا للاجنبي لعدم عود فائدة الخيار إليه وانما حكمه حكم الوكيل فهو منصوب من قبل المتعاقدين في اعمال الخيار فسخا والزاما فعدم انتقال هذه الامور المعبر عنها بالحق ليس لاجل تقومها بموضوعها كما ذكره شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) في متاجره بل من اجل عدم كونها حقا بقى الكلام في امرين الاول في ان ارث الخيار هل يتبع ارث المال قال شيخ مشائخنا العلامة الانصاري قدس سره: " ارث الخيار ليس تابعا لارث المال فعلا فلو فرض استغراق دين الميت لتركته لم يمنع انتقال الخيار الى الوارث " الى ان قال: " ولو كان حرمانه من المال لتعبد شرعى كالزوجة بالنسبة الى العقار وغير الاكبر من الاولاد بالنسبة الى الحبة ففي حرمانه من الخيار المتعلق بذلك المال مطلقا أو عدم حرمانه كذلك وجوه بل اقوال: ثالثها التفصيل بين كون ما يحرم الوارث عنه منتقلا الى الميت أو عنه فيرث

[١١٥]

في الاول صرح به فخر الدين في الايضاح وفسر به عبارة والده كالسيد العميد وشيخنا الشهيد في الحواشى ورايعها عدم الجواز في تلك الصورة والاشكال في غيرها صرح به في جامع المقاصد انتهى ". وفيه ان استغراق دين الميت لتركته لا يكون مانعا من ارث المال ايضا إذ اعيان التركة حينئذ منتقلة الى الورثة ولا ينافيه تأخر الارث عن الدين لان المراد منه انه ما لم يؤديوا الورثة ديون الميت لا يرجع إليهم التركة طلقا لا انهم لا يرثونها اصلا ما لم يؤديوا الدين. والتحقق ان ارث الخيار تابع لارث المال لان الخيار انما ثبت للمورث باعتبار انه حقه ويعود فائدته إليه فلو ثبت للوارث من دون ان يرث المال لزم عدم عود فائدته إليه وان يكون رجوع الخيار إليه حينئذ من قبيل رجوع الخيار الى الأجنبي المجعول له الخيار حيث يكون مرجعا في اعمال الخيار فسخا والزاما للغير من دون ان يكون له حق فيه وهذا مناف لكونه وارثا لحق الخيار الثابت لمورثه ولكن تبعيته لارث المال انما يقتضى منعه من ارث الخيار إذا كان ما انتقل الى الميت مما يحرم عنه الزوجة كما إذا ترك ارضا مشتراة بخيار فان الزوجة محرومة عن ارث الارض وثمانها. اما الثاني فلخروجه عن ملك الميت فلا يكون تركة له. واما الاول فلحرمان الزوجة عنه فلا مجال لارث

الخيار حينئذ بالنسبة الى الزوجة إذ لو قلنا بان لها الخيار حينئذ لزم ان يكون لها اعمال الخيار لسائر الورثة لا نفسها إذ لاحق لها في الثمن بعد الفسخ ايضا إذ الفسخ حل للعقد من حين الفسخ لامن حين العقد فلا يرجع الثمن حينئذ بالفسخ الى الميت حتى يصير تركه له وترث منها الزوجة وانما يرجع بالفسخ كل من الثمن والمثمن مكان الاخر فيقوم الثمن مقام الارض التي صارت ملكا لغير الزوجة من الورثة فلا سهم للزوجة فيه كما لاسهم لها في الارض.

[١١٦]

واما إذا كان ما انتقل عن الميت مما يحرم عنه الوارث كما إذا باع ارضا بخيار وترك ثمنها فالزوجة حينئذ كسائر الورثة ترث منه ولها خيار الفسخ وإذا اختارت الفسخ تنتقل إليها من الارض في مقابل سهمها من الثمن لان الفسخ حل للعقد من حين الفسخ فتملك قسطا من الارض بالفسخ ولا يكون ابطالا للعقد من راس حتى ترجع الى الميت وتنتقل عنه الى الورثة ارثا فتحرم عنها الزوجة وما يظهر من كلماتهم انه لو قلنا بثبوت الخيار للزوجة في صورتين واختارت الفسخ فلا ترث في الصورة الاولى من الارض وترث من الثمن في الصورة الثانية في غير محله إذ لا محال لهذا الحكم بعد الالتزام بان الفسخ حل للعقد من حين الفسخ لا ابطال له من راس. فان قلت مقتضى ما ذكرت حرمان الزوجين عن الدية في قتل العمد لان الحكم حينئذ ابتداء هو القصاص المحروم عنه الزوجان والدية تثبت بدلا عنه مع ان الاجماع قائم على انهما يرثان من الدية سواء ثبتت اصاله أو صلاحا. قلت الدية بدل عن دم المقتول عمدا أو خطأ غاية الامر ان له في الصورة الاولى بدلين القصاص والدية مع تقدم الاول على الثاني ولذا إذا هرب قاتل العمد الى ان مات يؤخذ الدية من ماله فلا تكون الدية بدلا عن القصاص حتى يحرم عنها الزوجان وانما تكون بدلا عن دم المقتول فيرثها من يرث المال ومنهم الزوجان. والثاني في كيفية استحقاق كل من الورثة للخيار مع انه حق واحد غير قابل للتجزية والتقسيم وقد ذكر شيخ مشائخنا الانصاري قدس سره في متاجره فيه وجوها فقال: الاول ما اختاره بعضهم من استحقاق كل منهم خيارا مستقلا كمورثه بحيث يكون له الفسخ في الكل وان اجاز الباقون نظير حد الغذف الذي لا يسقط بعفو بعض المستحقين وكذلك حق الشفعة على المشهور واستند في ذلك الى ان ظاهر النوى المتقدم وغيره ثبوت الحق لكل وارث لتعقل تعدد من لهم الخيار بخلاف المال الذي لا بد من تنزيل مثل ذلك على ارادة الاشتراك لعدم تعدد الملاك شرعا لمال واحد

[١١٧]

بخلاف محل البحث. الثاني استحقاق كل منهم خيارا مستقلا في نصيبه فله الفسخ فيه دون باقى الحصص غاية الامر مع اختلاف الورثة في الفسخ والامضاء تبعض الصفقة على من عليه الخيار فيثبت له الخيار ووجه ذلك ان الخيار لما لم يكن قابلا للتجزية وكان مقتضى ادلة الارث كما سيجئ اشتراك الورثة فيما ترك مورثهم تعين تبعضه بحسب متعلقه فيكون نظير المشتريين لصفقة واحدة إذا قلنا بثبوت الخيار لكل منهما. الثالث استحقاق مجموع الورثة لمجموع الخيار فيشتركون فيه من دون ارتكاب تعدده بالنسبة الى جميع المال لا بالنسبة الى حصة كل منهم لان مقتضى ادلة الارث في الحقوق الغير القابلة للتجزية والاموال القابلة لها امر واحد وهو ثبوت مجموع ما ترك لمجموع الورثة الا ان لتقسيم في الاموال لما كان امرا ممكنا كان مرجع اشتراك المجموع في المجموع الى اختصاص كل منهم بحصة مشاعة بخلاف الحقوق فانها تبقى على حالها من

اشترك مجموع الورثة فيها فلا يجوز لاحدهم الاستقلال بالفسخ لا في الكل ولا في حصته فافهم. وهنا معنى آخر لقيام الخيار بالمجموع وهو ان يقوم بالمجموع من حيث تحقق الطبيعة في ضمنه لامن حيث كونه مجموعا فيجوز لكل منهم الاستقلال بالفسخ ما لم يجز الاخر لتحقق الطبيعة في الواحد وليس له الاجازة بعد ذلك كما انه لو اجاز الاخر لم يجز الفسخ بعده لان الخيار الواحد إذا قام بماهية الوارث واحدا كان أو متعددا كان امضاء الواحد كفسخه ماضيا فلا عبرة بما يقع متاخرا عن الاخر لان الاول قد استوفيه ولو اتحدا زمانا كان ذلك كالفسخ والامضاء من ذى الخيار يتصرف واحد لا ان الفاسخ مقدم كما سيحى في احكام التصرف " انتهى. اقول اما ما ذكر مستندا للوجه الاول فلا ريب في فساده لعدم تعقل رجوع الحق الواحد الى متعدد على ان يكون كل منهم مستقلا فيه والا لزم اول الحق الواحد الى حقوق متعددة وهو خلف للفرض

[١١٨]

والحاصل ان الحق الواحد مع بقائه على وحدته يستحيل رجوعه الى متعدد على سبيل الاستقلال فلا مناص حينئذ الا عن الالتزام بالاشاعة والاشترك وما توهمه بعض من ان الاشتراك انما يتطرق فيما يقبل التجزى والانقسام لان مرجع اشتراك اشخاص متعددة في عين الى اختصاص كل منهم بحصة مشاعة منها فعند اجتماع اسباب متعددة على حق واحد واعمال كل منها يدور الامر بين امرين استقلال كل منها في التأثير واشترك الجميع في الاثر والثاني باطل لعدم تطرق الاشتراك فيه لعدم تجزيه فتعين الاول في غير محله. لما بيناه مرارا في الفوائد السابقة من ان مرجع الاشتراك الى ضعف تعلق حقوق الشركاء وعدم استحقاق كل منهم العين المشاعة على وجه التمام لا الى تعلق حق كل منهم بكسر مشاع حتى لا يتطرق فيما لا يقبل التجزى والانقسام مع انه لو سلم عدم تطرق الاشتراك فيه لزم سقوط الاسباب المتعددة المجتمعة على محل واحد حينئذ ان تساوا في التأثير أو تقدم الاقوى منها ان كان لا استقلال كل منها في التأثير. ضرورة ان الاسباب المتعددة إذا اجتمعت على محل واحد تشترك في التأثير ان كان المحل قابلا للاشتراك والا تتعارض وتتساقط مع تكافؤها والا يتقدم الاقوى منها وكيف كان فلا وجه لاستقلال كل منها في التأثير على كل حال. ومن غرائب الاوهام ما ذكره السيد الطباطبائي في تعليقه على متاجر شيخنا الانصاري (قدس سرهما) من تعقل تعدد الملاك لمال واحد على سبيل الاستقلال فقال في ذيل قوله بخلاف المال. " اقول قد عرفت ان في المال ايضا يعقل تعدد الملاك والوجه في التنزيل على الاشاعة ليس عدم معقولية التعدد على وجه الاستقلال بل ظهور الأدلة فيه بمساعدة حكم العرف وفهمهم وهذا الوجه موجود في الحق ايضا كما سيأتي بيانه " انتهى وأشار بذلك الى ما ذكره في اول المسألة فقال في ذيل كلام المصنف

[١١٩]

في كيفية استحقاق كل من الورثة (الخ) انه لا باس هنا بالاشارة الى امور فذكر الاول ثم قال: " الثاني يجوز اشتراك جماعة في حق واحد على نحو الاستقلال بان يكون لكل منهم استيفائه مستقلا " وذكر له امثلة منها حق القذف ومنها حق القصاص ومنها الخيار المجعول لاثنيين مستقلا ومنها الوليين والوصيين والمتولين المستقلين الى ان قال: " ثم الاشتراك على الوجه المذكور قد يكون بحيث يجوز لكل واحد اعمال الحق اسقاطا واستيفاءا بمعنى انه لو اسقط يسقط عن الجميع ولو استوفى لا يبقى حق للبقية كما في

حق الخيار المجعول لاثنين والموكل والوكيل والوليين للصبي أو المجنون بالنسبة الى خياره ونحو ذلك وقد يكون بحيث يجوز لكل واحد الاستيفاء لكن لا يسقط باسقاطه الا بالنسبة الى نفسه كما في حق القصاص والقذف والرهن ونحوها. وهذا المعنى الذى ذكرنا يمكن تعقله في المال ايضا بان يكون مال واحد لشخصين بحيث يكون لكل واحد منهما التصرف في كله باى نحو اراد من غير حاجة الى اذن الاخر أو اجازته إذ لا مانع منه عقلا ولا نقلا ولذا قلنا بجواز اجتماع يدين لشخصين على مال واحد على وجه الاستقلال بحيث يعد كل منهما صاحب يد على تمام العين فيكون نظير تعارض الامارتين في الدلالة على الملكية ويجوز تضمين كل منهما لتمام المال إذا كانتا على وجه الغصب. والحاصل ان هذا المعنى معقول في المال ايضا الا انه لا مورد له في الفقه " انتهى. اقول ان اراد من تعقل تعدد الملاك لمال واحد على سبيل الاستقلال جواز تعدد ملك رقية المال لكل منهم على سبيل الاستقلال فهو بديهي البطلان لاستحالة عقلا بالضرورة وان اراد منه جواز تعدد ملك التقلب لمال واحد فهو معقول واقع في الفقه فان كلا من الاب والجد للاب يملك التقلب في مال الصغير ولا ينافى مع ما ذكر من عدم تعقل تعدد الملاك لمال واحد فان غرضه من الملك ملك الرقية أو

[١٢٠]

المنفعة لا ملك التقلب والوجه في جواز تعدده استقلالاً دون ملك الرقية واضح لان ملك التقلب عبارة عن الولاية ويجوز ان يتعدد الولى بالنسبة الى شئ واحد وشخص واحد ولا تكون الولاية حينئذ ولاية واحدة قائمة بكل واحد من الوليين على سبيل الاستقلال حتى يعود المحذور بل الولاية حينئذ متعددة قائم كل ولاية منها بولي ولذا قد تكون احدى الولايتين اقوى من الاخرى كولاية الجد بالنسبة الى عقد الصغيرة بل وهكذا بالنسبة الى تصرف في المال على الاقوى. وبما بيناه ظهر ان ما ذكره من جواز اجتماع يدين على سبيل الاستقلال على مال واحد امر غير معقول وتنظيره بالامارتين المتعارضتين في غير محله بل لو سلم ما ذكره لزم الحكم بثبوت الملك لكل منهما على سبيل الاستقلال لعدم التعارض بينهما حينئذ فلا وجه لتنظيره بالامارتين المتعارضتين حينئذ كما انه ظهر بما بيناه الحال في كثير من الامثلة التى ذكرها فان الوصيين والتموليين المستقلين والاجنبيين المجعول لهما الخيار مستقلا من هذا القبيل ومقتضى استقلال كل منهما نفوذ امره حلا والزاما واسقاطا. واما وجه عدم سقوط حق القصاص فليس من اجل استقلال كل من الورثة في حق القصاص بل انما هو لاجل انه مشترك بين الورثة ولا يسقط بعفو بعضهم الا سهمه منه وللباقيين استيفاء سهمهم من القصاص وحيث لم يتطرق التبعض في قصاص النفس رخص الشارع لولى الدم الاخذ بالقصاص مع غرامته من الدية مقدار الفاضل عن سهمه من القصاص اهتماما به ولذا لو اشترك جماعة في قتل واحد عمدا جاز لولى الدم قتل الجميع قصاصا بعد رد الفاضل عن دية المقتول إليهم كما جاز له قتل بعضهم مع رد الباقيين دية جنائهم. والحاصل ان جواز الاخذ بالقصاص حينئذ ليس باعتبار عدم سقوطه بعفو البعض رأسا بل باعتبار بقاء سهم الاخذ منه فيأخذ به بعد غرامة ما زاد عن سهمه من الدية جمعا بين الحقين واهتماما بامر القصاص.

[١٢١]

واما حق القذف فعلى فرض تسليم عدم سقوط بعض الحد بعفو بعضهم كما ادعى عليه الاجماع فلعله لاجل ان حد القذف لا يورث بل يبقى للميت وانما يكون لكل من الورثة الولاية في اعماله

واستيفائه فالعافى منهم انما يعفو عن حقه من المباشرة لا عن نفس الحد لانه لم يكن حقا له حينئذ والحاصل ان عدم سقوط بعض حد القذف حينئذ تعبد محض والا فمقتضى القاعدة سقوط سهمه من الحد لو قلنا بانه من الحقوق الموروثة. وكيف كان فلا مجال للقول باستقلال كل من الورثة في حق الخيار ثم انه لو سلمنا ذلك لم يكن للقول بثبوت خيار الفسخ لكل منهم مع اجازة الباقيين وجه وتنظيره بحد القذف الذي لا يسقط بعفو بعض المستحقين في غير محله إذ فرق بين الاجازة والعفو فان عدم السقوط بالعفو انما هو لاجل ان العفو يرجع الى اسقاط حقه على اعمال الحد فلا ينافى مع بقاء حق الاخر على اجرائه واما الاجازة فهي الزام وتثبيت للعقد فلا مجال لبقاء التزلزل في العقد حينئذ حتى يتطرق فيه الفسخ والحل. والحاصل ان الاجازة اعمال للحق لا اسقاط له فان ذا الخيار يملك حل العقد والزامه في الاجازة يلزم العقد كما انه بالفسخ يحله فكما يؤثر فسخ كل واحد من الورثة في تمام العقد على هذا التقدير بحيث لا يبقى مجال لامضاء العقد واجازته بعده فكذلك يؤثر اجازة كل واحد منهم لزوم العقد وخروجه عن التزلزل بحيث لا يبقى مجال لفسخ العقد وحله بعده. واذ قد تبين مما بيناه انه لا مجال للقول باستقلال كل من الورثة في الخيار بحيث ينفذ فسخ كل منهم وان اجاز الباقيين. تبين لك بطلان الوجه الرابع ايضا لان المقتضى في كل من الورثة وان كان تاما بحيث لو انفرد لرجع إليه تمام التركة عينا كان أو حقا الا ان مقتضى اجتماعها على محل واحد مع صلوح المحل للاشتراك اشتراكها في الاثر مطلقا فلا مجال للتفصيل بين المال والحق حينئذ كما انه لا مجال للقول باستقلال كل من

[١٢٢]

الورثة في مطلق التركة عينا كان أو حقا فلم يبق من الوجهين الا الثاني والثالث. والظاهر حينئذ انما هو الوجه الثاني لان البيع باعتبار اشتراك الورثة في الثمن أو المثلث ينحل الى بيوع متعددة حسب تعدد سهام الورثة فيحل الخيار المتعلق به الى خيارات متعددة حسب تعدد البيع فيستقل حينئذ كل واحد من الورثة بالنسبة الى سهمه من المال في حل البيع والزامه. ولا يخفى ان التعدد التحليلي لا ينافى مع بقاءه على وحدته تحقيقا ولذا يجرى فيه خيار تبعض الصفقة مع عدم اتفاق الورثة على الفسخ أو الامضاء فالبيع حينئذ واحد تحقيقا متعدد تحليليا وكذا الخيار ويترتب اثر كل منهما عليه.

[١٢٣]

(فائدة - ١٨) قال المحقق (قدس سره): " ولا تصح الوصية لمملوك الأجنبي ولا لمديره ولا لام ولده ولا لمكاتبه المشروط والذي لم يؤد من مكاتبه شيئا ولو لجاز مولاه وتصح لعبد الموصى ولمديره ومكاتبه وام ولده ويعتبر ما يوصى به لمملوكه بعد خروجه من الثلث فان كان بقدر قيمته اعتق وكان الموصى به للورثة ان كانت قيمته اقل اعطى الفاضل وان كانت اكثر سعى للورثة فيما بقى ما لم تبلغ قيمته ضعف ما اوصى له به فان بلغت ذلك بطلت الوصية وقيل تصح ويسعى في الباقي كيف كان وهو حسن. وإذا اوصى بعق مملوكه وعليه دين فان كانت قيمة العبد بقدر الدين مرتين اعتق المملوك ويسعى في خمسة اسداس قيمته وان كانت قيمته اقل الوصية بعثقه والوجه ان الدين يقدم على الوصية فيبدء به ويعتق منه الثلث مما فضل عن الدين اما لو نجز عتقه عند موته كان الامر كما ذكرنا اولا عملا برواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السلام ". اقول لا تصح الوصية للمملوك الأجنبي سواء قلنا بانه لا يملك أو يملك ولا

استقلال له في ملكه كما لا استقلال له في نفسه. اما على الاول فواضح. واما على الثاني فلان للمولى حينئذ ان يملك الموصى به لان العبد وما في يده لمولاه فيصير العبد حينئذ قطرة الى رجوع الموصى به الى مولاه وهو خلاف

[١٢٤]

مقصود الموصى ولا مجال لان يقال بصحة الوصية حينئذ وصيرورة الموصى به متمحضا في ثمن رقبته فيصير العبد حينئذ عتقا على مولاه من قبل الوصي والا لزم ان يكون للموصى ولاية (١) على المولى يجعل عبده معتقا بالوصية له واللازم باطل بالضرورة فلا سبيل الى صحة الوصية على كل تقدير فتبطل. واما الوصية لعبده فهي جائزة لانه كما يجوز للمولى عتق عبده فكذلك يجوز له اختيار ما هو وسيلة الى عتقه بان يوصى له بشئ مشاعا أو معيناً فيتمحض في ثمن رقبته فتصح الوصية وتعتق رقبة العبد من قبل الوصية فان ساوى الموصى به ثمن الرقبة فهو وان زاد عليه تعتق من معادل ثمنها من الموصى به وتعطى الفاضل وانما الكلام فيما إذا لم يف الموصى به بثمن رقبته فقبل تصح مطلقا ويعتق العبد ويسعى في الباقي وقيل تصح إذا كان الموصى به اكثر من سهم الورثة في العبد وان تعادلا أو زاد سهم الورثة على الموصى به بطلت الوصية والتحقيق انه إذا بلغ الموصى به ثلثة ارباع قيمة العبد تصح الوصية فيعتق العبد من قبل الوصية ويسعى في الربع الباقي للورثة لرواية الحسن ابن صالح عن ابي عبد الله عليه السلام: " في رجل اوصى لمملوكه بثلث ماله قال فقال يقوم المملوك بقيمة عادلة ثم ينظر ما ثلث الميت فان كان الثلث اقل من قيمة العبد بقدر ربع القيمة استسعى العبد في ربع القيمة وان كان الثلث اكثر من قيمة العبد اعتق العبد ودفع إليه ما فضل من الثلث بعد القيمة فانها تدل على ان الحد الذي تصح معه الوصية ويصير سببا لعتق العبد وسعيه في الباقي للورثة هو بلوغ الموصى به ثلثة ارباع قيمة العبد. وحمل الحد المزبور على سبيل المثال لما زاد عن النصف حتى ينطبق على

(١) فان قلت هذا إذا لم يكن الوصية للعبد باجازه المولى. قلت مجرد اجازة المولى في الوصية لعبده لا تستلزم الاذن في عتقه حتى يكون عتقه بسبب الوصية التي باجازه المولى مستندا إليه (منه)

[١٢٥]

مختار الشيخين (قدس سرهما) أو على سبيل المثال لما زاد عن الموصى به مطلقا حتى ينطبق على مختار من اطلاق القول بصحة الوصية له والسعى في البقية من دون تحديد لا وجه له مع ظهور الرواية في التحديد بحد معين. والحاصل ان المتصور في المقام في بادى النظر صور: الاولى نفوذ الوصية وصحتها مطلقا مع بقاء العبد على رقبته. والثانية بطلان الوصية مطلقا والثالثة نفوذ الوصية مطلقا وصيرورة العبد معتقا بمقدار ما وفى الموصى به بقيمته مبعضا في الحرية والرقبة مشتركا بينه وبين الورثة. والرابعة نفوذ الوصية مطلقا وصيرورة العبد معتقا بكله من قبل الوصية مع وجوب السعي عليه للورقة بمقدار سهمهم منه. والخامسة نفوذ الوصية إذا بلغ الموصى به حدا محدودا من قيمة العبد وصيرورته معتقا حينئذ مع وجوب السعي عليه للورثة بمقدار ما يبقى من حقهم عليه رعاية للحقين مع تزامهما وتواردتهما على محل واحد وقد استفيد من الروايات بطلان الصور الثلث الاول وانفقت كلمات الاصحاب (قدس سرهم)

عليه أيضا. اما الاولى فلرجوعها الى صيرورة العبد فنطرة لرجوع الموصى به الى الورثة وهو خلاف مقصود الموصى فيبطل. واما الثانية فلوجود مقتضى الصحة وانتفاء المزاحم الا في بعض صوره فلا مجال للحكم بطلانها مطلقا. واما الثالثة فلبطلان التبعض في الحرية والرقية الا في المكاتب فيدور امر العبد مع عدم بلوغ الموصى به قيمة رقبته بين امرين تقديم حق الموصى على حق الورثة المقتضى لعق العبد وسعيه بالنسبة الى سهم الورثة وتقديم حق الورثة المقتضى لبطلان الوصي فجعل الشارع لذلك حدا محدودا فإذا بلغ الموصى به مقدار ثلثة ارباع قيمة العبد قدم حق الموصى فيعتق العبد حينئذ ويسعى في سهم الورثة وان

[١٣٦]

لم يبلغ ذلك تقدم حق الورثة فتبطل الوصية حينئذ. وبهذا البيان تبين ان حق الورثة مع حق الموصى يتزاحمان في العبد الموصى له ولا اصل في البين يقتضى تقدم احدهما على الاخر فلا بد من الحكم بتقديم احدهما على الاخر من المراجعة الى كلمات اهل العصمة سلام الله عليهم اجمعين فيجب الاقتصار في الحكم بصحة الوصي ونفوذها وتقديمها على حق الورثة على الحد الذى ذكر في الروايات وعدم التجاوز عنه. وقد تبين ايضا مما بيناه عدم الفرق بين كون الموصى به جزء مشاعا من التركة أو جزء معين لان الموصى به يتمحض في ثمن رقية العبد حينئذ فرجوع الموصى به مشاعا أو معيناً الى الورثة حينئذ ليس تبديلا للوصي حتى يحكم بطلانه بل انفاذ لها لان مقتضى تمحضه في ثمن رقية العبد به عتق العبد ورجوعه الى الورثة بدلا عن رقية العبد. فما حكى عن العلامة قدس سره في المختلف من الحكم ببطلان الوصية فيما لو كانت بجزء معين كدار أو بستان أو جزء مشاع ملك العبد والتخيطى الى رقية العبد يقتضى تبديل الوصية في غير محله لان عموم الخبر لو سلم فهو مخصص ولا امتناع في ملك العبد وانما يمتنع استقلاله فيه بل يستقل فيه في بعض الموارد ولو سلم فهو مشترك بين المشاع والمعين فلا وجه للتفصيل بينهما والتخيطى الى رقية العبد ليس تبديلا للوصية بل انفاذ لها لما عرفت من انه مقتضى رجوع الموصى به الى العبد وتمحضه في ثمن رقبته فالموصى به يرجع اولا الى العبد فيملكه ثم يعتق به رقبته لتمحضه في ثمن رقبته حينئذ. ومن هنا ظهر ان العتق في المقام قهرى ولا يحتاج الى انشاء عتق كما قد يتراءى من التعبير باعتق. هذا إذا اوصى بثلث ماله أو بما دونه لعبده ولم يكن عليه دين. وان كان عليه دين فالحد الذى ينفذ معه الوصية ويزاحم به الدين وحق الورثة

[١٣٧]

هو بلوغ الموصى به سدس قيمة العبد. يدل على ذلك صحيح عبد الرحمن ابن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام: " قال سئلني أبو عبد الله عليه السلام هل يختلف ابن ابي ليلى وابن شبرمة فقلت بلغني انه مات مولى لعيسى ابن موسى وترك عليه دينا كثيرا وترك ممالك يحيط دينه باثمانهم فاعتقهم عند الموت فسنلهم عيسى ابن موسى عن ذلك فقال ابن شبرمة ارى ان يستسعيهم في قيمتهم فيدفعها الى الغرماء فانه قد اعتقهم عند موته. وقال ابن ابي ليلى ارى ان ابيعهم وادفع اثمانهم الى الغرماء فانه ليس له ان يعتقهم عند موته وعليه دين يحيط بهم وهذا اهل الحجاز اليوم يعتق الرجل عبده وعليه دين كثير فلا يجيزون عتقه إذا كان عليه دين كثير فرقع ابن شبرمة يده الى السماء فقال سبحان الله يابن ابي ليلى متى قلت هذا القول والله ما قلته الا طلب خلافى فقال أبو عبد الله

عليه السلام عن راي ابيهما صدر قال قلت بلغني انه اخذ براى ابن ابي ليلى وكان له في ذلك هوى فباعهم وقضى دينه قال فمع ابيهما من قبلكم قلت له مع ابن شيرمة وقد رجع ابن ابي ليلى الى راي ابن شيرمة بعد ذلك فقال اما والله ان الحق لغى الذي قال ابن ابي ليلى وان كان قد رجع عنه فقلت له هذا ينكر عندهم في القياس فقال هات قايسنى فقلت انا اقايسك فقال لتقولن باشد ما يدخل فيه من القياس فقلت له رجل ترك عبد الم يترك مالا غيره وقيمة العبد ستمائة درهم ودينه خمسمائة درهم فاعتقه عند الموت كيف يصنع قال يباع العبد فيأخذ الغرماء خمسمائة درهم ويأخذ الورثة مائة درهم قلت اليس قد بقى من قيمة العبد مائة درهم من دينه فقال بلى. قل اليس للرجل ثلثه يصنع به ما شاء قال بلى قلت اليس قد اوصى للعبد بالثلث من المائة حين اعتقه فقال ان العبد لا وصية له انما امواله لمواليه فقلت له فان كان قيمة العبد ستمائة درهم ودينه اربعمائة قال كذلك يباع العبد فيأخذ الغرماء اربعمائة درهم ويأخذ الورثة مأتين ولا يكون للعبد شئى قلت له فان كان قيمة العبد ستمائة درهم ودينه ثلثمائة درهم فضحك وقال من ههنا اتى اصحابك جعلوا الاشياء شيئا واحدا

[١٢٨]

ولم يعلموا السنة إذ استوى مال الغرماء ومال الورثة أو كان مال الورثة اكثر من مال الغرماء ولم يتهم الرجل على وصيته اجيزت وصيته على وجهها فالان يوقف هذا فيكون نصفه للغرماء ويكون ثلثه للورثة ويكون له السدس. " وصحيح زرارة عن احدهما (ع): " في رجل اعتق مملوكه عند موته وعليه دين قال ان كان قيمته مثل الذي عليه ومثله جاز عتقه والا لم يجز " وفى صحيح: " آخر إذا ملك المملوك سدسه استسعى ". وجه الدلالة ان الروايات الشريفة وان وردت في مورد العتق المنجز عند موته الا انها تدل على حكم الوصية بالطريق الاولى لان عدم نفوذ المنجزات التبرعية في مرض الموت الامن الثلث كما يدل عليه صحيح عبد الرحمن انما هو من جهة انها في حكم الوصية بل يستفاد من الصحيحة ان كونها في حكم الوصي وبمنزلتها امر واضح عند الاصحاب فان تعبيره بقوله اليس قد اوصى للعبد بالثلث من المائة حين اعتقه. وتقريره الامام (ع) عليه ينادى بذلك باعلى صوت فالتأمل في حكم اجتماع الوصية مع الدين مع تسليم الحكم في اجتماع الدين مع العتق المنجز في مرض الموت مما لا ينبغي فان المنجزات التبرعية في مرض الموت عنوانها الوصية عند الاصحاب ولا تكون موضوعا آخر كما صرحت به الصحيحة المذكورة. وقد تبين لك مما بيناه غاية التبين. ان الحد الذي يصح معه الوصي مع المزاحمة بين الموصى والورثة هو بلوغ الموصى به ثلثة ارباع قيمة العبد ومع المزاحمة بين الديان والموصى والورثة هو بلوغ الموصى به سدس قيمة العبد وهذا التحديد في الحقيقة انما هو بلحاظ المزاحمة بين الديان والموصى والورثة حينئذ تابعة للديان والا فمع مزاحمتها استقلالاً مع الموصى انما كان التحديد ببلوغ الموصى به ثلثة ارباع قيمة العبد وقد استنبط شيخ مشائخنا العلامة الطهراني (قدس سره) من التحديد في هذا الباب ان الامر في الارث كذلك فذكر انه مع وفاء التركة بثلاثة ارباع قيمة العبد يعتق العبد قهراً على مولاه في

[١٢٩]

في معادل التركة ويسعى في الربيع الباقي لمولاه. وهو محل نظر لان المزاحمة في مسألة الوصية انما هي بين مولى العبد الذي اوصى بعنقه المقتضى لنفوذ ما اوصى به بحق مولونه وورثة المولى

التي لا تنفذ الوصية في ثلثي التركة الا باجازتهم وامضائهم والمزاحمة في باب الارث غير متحققة إذ لم يعلم من الروايات ان العبد يستحق على مولاه الانعتاق عليه قهرا مع عدم وفاء التركة بثمن رقبته حتى يزاحم حق المولوية المتعلق برقبته. والحاصل ان لكل من المولى ووارثه حقا في صورة الوصية فيتزاحمان ويتقدم حق الاول على الثاني إذا بلغ حقه ثلثة ارباع قيمة العبد ولا يتقدم حق الثاني واما في مورد الارث فلم يعلم استحقاق العبد انعتاقه على المولى مع عدم وفاء التركة بثمن رقبته حتى يزاحم حق المولى إذ الرقية مانعة عن رجوع التركة إليه وارتفاع المانع في غير صورة وفاء التركة بثمن رقبته غير معلوم. ومن غرائب الاوهام ما ذكره بعض الافاضل من المعاصرين (قدس سره) من رجوع الحدين الى حد واحد فقال في تقريب ما ذكره ما محصله ان الميزان في نفوذ الوصية وسرايتها الى ما زاد عن الثلث هو السدس فان زاحمت الورثة في سدس حقهم صحت الوصية ونفذت وان زاحمت الزائد عن سدس حقهم بطلت فان كانت المزاحمة مع الورثة فقط لا تصح الوصية الا إذا بلغ الثلث الموصى به ثلثة ارباع قيمة العبد لان الربع الباقي حينئذ مطابق لسدس سهم الورثة وان شئت توضيح ذلك فافرض قيمة العبد اثني عشر درهما فإذا بلغ ثلث التركة تسعة دراهم وهو ثلثة ارباع قيمة العبد وهو ثلثة دراهم الى ثمانية عشر درهما ونسبة ربع قيمة العبد وان لم يبلغ الثلث ثلثة ارباع قيمة العبد لا تصح الوصي لثبوت المزاحمة حينئذ في الزائد عن سدس سهم الورثة. هذا إذا لم يكن على الموصى دين. واما إذا كان عليه دين فان كان الثلث الموصى به بالغاً سدس قيمة العبد تصح الوصية حينئذ لاجل ان المزاحمة حينئذ انما تقع في السدس ايضا وان شئت

[١٣٠]

توضيحه بمثال لا يوجد فيه كسر في الانصاب فافرض قيمة العبد اثنين وتسعين درهما فثلث العبد كله مطابق لاربعة وعشرين درهما ولا تنفذ الوصية الا في نصفه وهو سدس العبد لوجود الدين المحيط بنصف قيمة العبد فيبقى نصف الثلث المطابق لاثني عشر درهما غير نافذ فيه الوصية ونسبته الى سهم الغرماء البالغ ستة وثلثين في المثال نسبة الثلث كما ان نسبته الى سهم الورثة لولا الوصية كذلك فينتصف بينهما وتصح الوصية فيه لان مزاحمة الموصى حينئذ مع كل من الغرماء والورثة بمقدار سدس حقهم انتهى ملخص ما افاده. وهو واضح الفساد من وجوه عديدة. الاول انه ان كان المقصود من السدس الذي ادار صحة الوصية وانعتاق العبد مداره وجودا وعدما هو الزائد عن الثلث الذي صار يتبع الثلث معتقا على الورثة فهو انما يتم في الصورة الاولى. واما الصورة الثانية فالذي اصرار بتبع الثلث فيها معتقا هو تام حق الغرماء وسهم الورثة لا السدس من حقهما وتوهم ان الذي صار معتقا بتبع الثلث انما هو سدس حق كل منهما ثم يسرى العتق الى البقية في غاية الغرابة لان العتق التبعية انما هو العتق بالسراية ولا معنى لجعلهما مختلفين مترتبا احدهما على الآخر بل ما ذكره مناف لصريح الروايات من استسعاء العبد في خمسة اسداسه إذا ملك سدسه بالوصية والثاني ان الزائد عن الثلث في الصورة الاولى انما يكون سدسا للثلثين اللذين هما سهم الورثة وفي الصورة الثانية لا يكون سدسا للثلثين بل ربعا لهما وانما يكون سدسا بالنسبة الى تمام التركة الذي هو سهم الورثة لولا الوصية فلا يلتزمان والثالث ان السدس في الصورة الاولى هو ما زاد عن الثلث وفي الصورة الثانية هو خصوص ما انحط عن ثلث الاصل بواسطة الدين فكيف يلتزمان. وبالجملة فما ذكره في غاية الضعف وان زعم انه اتى بتحقيق المقام قد غفل عنه غيره.

(فائدة - ١٩) قال المحقق (قدس سره) " لو اوصى بعق رقبة بثمن معين فلم يجديه لم يجب شرائها وتوقع وجودها بما عين له ولو وجدها باقل اشتراها واعتقها ودفع إليها ما بقى " انتهى والظاهر ان مستند الحكم موثق سماعة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اوصى ان يعتق عنه نسمة من ثلثه بخمسائة درهم فاشترى الوصي باقل من خمسائة درهم وفضلت فضلة فما ترى في الفضلة قال تدفع الى النسمة من قبل ان تعتق ثم تعتق عن الميت ". وفى الجواهر بعد ذكر الرواية قال: " وهى محمولة على صورة تعذر الموصى به ولو بقرينة حمل فعل المسلم على الوجه الصحيح فلا يكون ترك الاستفصال فيه دليلا على العموم ومع التسليم يخص بظاهر اتفاق الاصحاب على عدم الجواز الا مع التعذر ترجيحاً لعموم من بدله عليه وسماعة وان كان واقفياً الا انه ثقة فيكون الخبر من الموثق الذى قد فرغنا من اثبات حجته في الاصول على انه منجبر بالشهرة أو عدم الخلاف. ولعل في قوله (ع) من قبل ان تعتق اشارة الى ما ذكرناه من قرب ذلك الى الموصى به باعتبار صيرورة دفع بقية المال إليها بمنزلة شرائها بالثمن المعين فتأمل جيداً.

اقول موثق سماعة صريح في تقديم دفع ما بقى على العتق ومجرد احتمال ان يكون دفعه الى المعتق من باب صرفه في وجه البر ولا يتفاوت الامر حينئذ بتقديم الدفع أو العتق لا يجوز القول بجواز تأخير الدفع عن العتق والا لجاز دفعه الى غيره من المستحقين إذ لا ينحصر وجه البر فيه. والتحقيق انه يجب تقديم دفع الباقي على العتق لصدق صرف الموصى به في العتق حينئذ دون ما إذا تقدم العتق عليه. وتوضيح ذلك يتوقف على تقديم مقدمة وهى ان الانسان في حد نفسه قابل للتملك والرقية لا توجب الا الحجر وعدم الاستقلال بل لا تمنع من حصول الاستقلال في بعض الاموال وفى بعض الصور كما سيظهر لك انشاء الله تعالى وهذا المعنى مع وضوحه في حد نفسه قد دلت عليه روايات اهل بيت العصمة سلام الله عليهم اجمعين ومن حملتها الروايات الواردة في عتق العبد وبيعه. وفى صحيح زرارة عن مولانا الباقر (ع) في طريق وعنه وعن مولانا الصادق عليهما السلام في طريق آخر وعن احدهما في طريق ثالث: " سئله عن رجل اعتق عبد الله وللعبد مال لمن المال فقال ان كان يعلم ان له مالا تبعه ماله والا فهو للعتق ". وموثقة الاخر عن ابي عبد الله (ع) إذا كاتب الرجل مملوكه أو اعتقه وهو يعلم ان له مالا ولم يكن السيد استثنى المال حين اعتقه فهو للعبد ". ونحوه الموثق الاخر. وفى حسنة زرارة قلت: " لابي عبد الله الرجل يشتري المملوك وله مال لمن ماله قال ان كان علم البايع ان له مالا فهو للمشتري وان لم يكن علم فهو للبايع " فان التفصيل بين علم المولى بان للعبد مالا وجهله به كاشف عما بيناه من ثبوت الملك للعبد وعدم استقلاله فيه إذ لو كان مال العبد مالكا للمولى كسائر املاكه لرجع المال الى المولى في صورة العلم وجهله به سواء استثناه ام لا ولو استقل العبد فيه ولم يكن للمولى حق فيه لرجع ماله الى نفسه علم المولى به ام لا فالتفصيل دليل على انه مالك لماله غير مستقل فيه يعنى ان المولى كما يملك رقبة العبد يملك جهاته وشئونه فهو

غير مستقل في ماله حينئذ و محجور عليه لا كحجر الصغير. فان
الولى انما يتصرف في مال الصغير لمصلحته فهو كالوكيل من قبله.
واما المولى فله التصرف في مال العبد لنفسه لا لمصلحة العبد.
وهذا معنى: " العبد وما في يده لمولاه " فان علم المولى بان للعبد
مالا و اعتقه ولم يستثنه تبعه ماله واستقل فيه وان لم يعلم بان له
مالا واعتقه فللمولى ان يجعل ماله لنفسه لان اختيار ماله كان بيده
ولم يتحقق حينئذ ما يوجب سلب اختياره عنه لان مباشرة عتقه مع
عدم العلم بان تحت يده مالا لا يوجب ان يتبعه ماله حتى يستقل
فيه وهذا معنى ان ماله لمولاه حينئذ. ومن هنا تبين وجه التفصيل
في البيع ايضا فان علم المولى بان له مالا ولم يستثنه إذا باعه تبعه
ماله فيثبت الاختيار الذي كان لباعه لمشتريه بمقتضى عبوديته له
وان لم يعلم بان له مالا إذا باعه لم يتبعه ماله ولم ينقطع اختيار
باعه عن ماله حينئذ و يكون اختيار ماله بيد الباع حينئذ وهذا معنى
ان ماله للبايع حينئذ. وبما بيناه تبين اندفاع ما ذكر من ان التفصيل
بين العلم والجهل لا يوافق قواعد الملك ولا قواعد عدمه إذ على
القول بعدم مالكية العبد لا وجه لانتقال المال إليه بالعتق ولا الى
المشتري بالبيع وعلى القول بالمالكية لا وجه لانتقال ماله الى مولاه
بالعتق أو البيع لما اتضح لك من ان الملك لا يكون منفيا عن العبد
رأسا حتى يكون ماله لمولاه ابتداء ولا يتطرق فيه الانتقال بالعتق أو
البيع الى المعتق أو المشتري مع العلم بان للعبد مالا وعدم
استثنائه ولا يكون ثابتا له على وجه الاستقلال حتى لا يتطرق
رجوعه الى المولى بالعتق أو البيع مع الجهل بان للعبد مالا بل يكون
ثابتا له على وجه يكون للمولى تملكه لنفسه فعند العتق والبيع مع
العلم بان للعبد مالا وعدم استثنائه يتبعه ماله فيرجع الى المعتق أو
المشتري ومع الجهل به لا يتبع العتق والبيع فيرجع الى مولاه يعنى
له ان يملكه حينئذ كما كان له ذلك قبل العتق والبيع.

[١٢٤]

وقد تبين بما بيناه سر وجوب تقديم دفع الباقي على العتق حينئذ إذ
بعد ما تعذر صرف الموصى به تماما في ثمن العبد فلا وجه اقرب إليه
من صرف الباقي في عتقه ولا سبيل إليه الا بدفعه اولا الى العبد
المشتري اولا ثم عتقه إذ يستقل العبد فيه حينئذ يتبع العتق. واما
إذا اعتقه ثم دفع إليه الباقي فلا يكون الباقي حينئذ مصروفا في
العتق بل ايصالا له الى مصرف البر. وبهذا البيان ظهر انه لا حاجة
الى ما ذكره صاحب الجواهر (قدس سره) من ان تقديم الدفع على
العتق فلعله باعتبار صيرورة دفع بقية المال إليها بمنزلة شرائها
بالثمن المعين بل لا وجه له ضرورة ان مجرد دفع مال الى العبد لا
يوجب تنزيله بمنزلة ثمنه أو بعض ثمنه. تنبيه مال العبد مع قطع
النظر عن العوارض يكون بهذه المثابة ولذا ورد: " ان العبد وما في يده
لمولاه " وقد يستقل فيه مع تمحضة في ثمن رقبته كالاموال التى
اكتسبها مدة كتابته فانها متمحضة في وفاء ثمن رقبته وليس
للمولى اخذها منه من غير احتسابها من اقساطه وليس للمكاتب
صرفها في وجه آخر وكالمال الموصى به من قبل مولاه إذا بلغ ثلثة
ارباع قيمة العبد أو سدسه كما عرفت وكالمال الراجع إليه ارثا مع
انحصار الوارث فيه ووفائه بثمان رقبته فانه يعتق على مولاه قهرا في
معادل قيمته من تركته ثم يعطى الفاضل منها ان كان. وقد يستقل
فيه مع بقاءه على رقبته كارش الجنابة وفاضل الضريبة في موثق
اسحاق ابن عمار: " قلت لابي عبد الله (ع) ما تقول في رجل يهب
لعبد الف درهم أو اكثر فيقول حللني من ضربي اياك ومن كل ما
كان منى اليك ومما اخفتك وارهبتك ويحلله ويجعله في حل رغبة
فيما اعطاه ثم ان المولى بعد ان اصاب الدرهم التى اعطاه في
موضع وضعها فيه العبد فاخذها السيد حلال هي له قال فقال لا تجل
له لانه افتدى بها نفسه من العبد مخافة العقوبة والقصاص يوم

القيمة قال فقلت له فعلى العبد ان يزكيها إذا حال عليها الحول قال
لا الا ان يعمل له فيها ولا يعطى من الزكوة شيئا ."

[١٣٥]

وفى صحيح عمر بن يزيد: " سئلت ابا عبد الله عن رجل اراد ان يعتق
مملوكا له وقد كان مولاه يأخذ ضريبة ضربها عليه في كل سنة
ورضى بذلك المولى فاصاب المملوك في تجارته مالا سوى ما كان
يأخذ مولاه من ضريبة قال فقال إذا ادى الى سيده ما كان فرض عليه
فما اكتسب بعد الفريضة فهو للمملوك. ثم قال أبو عبد الله (ع) اليس
قد فرض الله تعالى على العباد فرائض فإذا ادوها إليه لم يسألهم
عما سواها قلت فللمملوك ان يتصدق مما اكتسب ويعتق بعد
الفريضة التي كان يؤديها الى سيده قال نعم وأجر ذلك له قلت فان
اعتق مملوكا مما اكتسب سوى الفريضة لمن يكون ولاء العتق قال
فقال يذهب فيتولى الى من احب فإذا ضمن جريته وعقله كان مولاه
ووارثه قلت اليس قال رسول الله صلى الله عليه وآله الولاء لمن
اعتق قال فقال هذا سائبة لا يكون ولاءه لعبد مثله قلت فان ضمن
العبد الذي اعتقه جريته وحدثه ايلزمه ذلك ويكون مولاه ويرهثه قال
فقال لا يجوز ذلك ولا يرث عبد حرا ."

[١٣٦]

(فائدة - ٢٠) قال المحقق (قدس سره) في الشرايع في كتاب
القصاص: الخامسة " لو شهد اثنان انه قتل واخر ان على غيره انه
قتله سقط القصاص ووجبت الدية عليهما نصفين ولو كان خطاء كانت
الدية على عاقلتهما ولعله احتياط في عصمة الدم لما عرض من
التشبهة بتصادم البينتين ويحتمل هذا وجه آخر وهو تخير الولي في
تصديق ايهما شاء كما لو اقر اثنان كل واحد منهما بقتله منفردا
والاول اولى " وفي المسالك: " القول بسقوط القود في العمد
وثبوت الدية عليهما في العمد وشبهه وعلى العاقلة في الخطاء
للشيوخ وجماعة منهم العلامة محتجا على الاول بانها بيتان
تصادما وليس قبول احديهما في نظر الشارع اولى من قبول الاخرى
ولا يمكن العمل بهما لاستلزامه وجوب قتل الشخصين معا وهو باطل
اجماعا ولا العمل باحديهما دون الاخرى فلعدم الاولوية فلم يبق الا
سقوطهما بالنسبة الى القود لانه تهجم على الدماء المحفونة في
نظر الشارع بغير سبب معلوم ولا مظنون إذ كل من الشهادتين يكذب
الاخرى ولان القتل حد يسقط بالشبهة. واما الثاني وهو ثبوت الدية
عليهما فلثلا يطل دم امرء مسلم وقد ثبت ان قاتله احدهما وجهل
عينه فيجب عليهما لانتفاء المرجح والوجه الاخر الذي ذكره المصنف
مذهب ابن ادريس محتجا عليه بقوله تعالى فقد جعلنا لوليه سلطانا
ونفى القتل عنهما

[١٣٧]

ينافى اثبات السلطان وان البينة ناهضة على كل منهما بوجوب القود
فلا وجه لسقوطه وبانا قد اجمعنا على انه لو شهد اثنان على واحد
بانه القاتل فافر آخر بالقتل يتخير الولي في التصديق والاقرار كالبينة
في حق الادمى. واجيب بان الاية تدل على اثبات السلطان للولي
مع علم القاتل لا مطلقا وهو منتف هنا والبينة انما تنهض مع عدم
المعارض وهو موجود والاجماع على المسألة المبني عليها ممنوع ."

الى ان قال: " وللمصنف في النكت تفصيل حسن وهو ان الاولياء اما ان يدعوا القتل على احدهما أو يقولوا لا نعلم فان كان الاول قتلوه لقيام البينة بالدعوى وتهدر الاخرى وان كان الثاني فالبينتان متعارضتان على الانفراد لا على مجرد القتل فيثبت القتل من احدهما ولا يتعين والقصاص يتوقف على تعيين القاتل فيسقط وتجب الدية لعدم اولوية نسبة القتل الى احدهما دون الاخر. واعلم ان مقتضى عبارة الشيخين في الكتابين يدل على ان بالحكم الاول رواية وبه صرح العلامة في النهاية ولم نقف عليها فوجب الرجوع الى القواعد الكلية في الباب " انتهى. اقول مقتضى الرجوع الى القواعد الكلية المطردة في جميع الابواب سقوط القصاص والدية معا لانهما فرع ثبوت القتل والبينتان إذا تعارضتا وتكافئتا تساقطتا عن التأثير لان تأثيرهما معا اجتماع للضدين وتأثير احديهما بعينه ترجيح بلا مرجح وتأثير احديهما لا بعينه تأثير للشئى قبل وجوده لان الشئى قبل تعينه واقعا مبهم والشئى ما لم يتشخص لم يوجد كما انه ما لم يوجد لم يتشخص فبطل القولان معا. اما الاول فلرجوعه الى ثبوت القتل بالبينتين وعدم ثبوته بهما وهو اجتماع للنقيضين وتعليل ثبوت الدية حينئذ بثبوت القتل على احدهما وجهالته بعينه فيجب الدية عليهما لئلا يطل دم امرء مسلم في غير محله. لانه ان اريد بثبوت القتل على احدهما مجهول العين ثبوته بالبينتين فقد عرفت

[١٢٨]

ما فيه من لزوم الترجيح بلا مرجح أو تأثير الشئى قبل وجوده. وان اريد بثبوت القتل على احدهما ثبوته بالعلم الاجمالي المتولد من اجتماع البينتين المتعارضتين على واحد. ففيه اولا ان تولد العلم الاجمالي من اجتماعهما ممنوع إذ كما علم عدم صدقهما معا يحتمل كذبهما معا. وثانيا انه لا يوجب الزامهما بالدية ضرورة ان مجرد علم صاحب الحق باشتغال ذمة زيد أو صاحبه بالحق لا يجوز استيفاء حقه منهما أو من احدهما كما هو ظاهر بل لو فرض ان كلا منهما يعلم بصدور القتل اما منه أو من صاحبه فكذلك لان احد طرفي العلم الاجمالي إذا خرج عن محل ابتلاء العالم به لا يؤثر العلم شيئا وعدم طل دم امرء مسلم لا يوجب الحكم باخذ الدية ممن لا يثبت عليه القتل فيؤخذ الدية حينئذ من بيت المال الا ان يدل دليل شرعى على خلافه. واما الثاني فلان الحكم بتخير الولي في تصديق ايهما شاء فرع ثبوت تأثير البينتين وقد عرفت عدم تطرق التأثير فيهما أو في احدهما حينئذ وتنظيره بالاقرارين المتعارضين في غير محله لان الاقرار فيه جنبتان جنبة السببية و الموضوعية و جنبة الطريقية والعمدة فيه الجنبة الاولى ولذا ينفذ اقرار العقلاء على انفسهم مطلقا ولا يعتبر في نفوذه الوثوق بصدق المقر فإذا اقر شخصان كل واحد بالقتل منفردا عن الاخر يلزمان بحكم القتل فيتخير الولي في التصديق. ومن هنا ظهر سر تخير الولي في التصديق إذا اقر واحد بالقتل منفردا وقامت البينة على صدوره من آخر كذلك كما وردت به الرواية إذا البينة انما تعارضها بينة اخرى واما الاقرار الذى ينفذ على المقر ويلزم به من جهة الموضوعية والسببية لا من جهة الطريقية فلا يعارض البينة التى هي طريق محض فيتخير الولي في تصديق ايهما شاء فان قلت لا نسلم ان الاقرار سبب وموضوع لانه اخبار عن نفسه والخبر مطلقا يكون طريقا محضا سواء كان اخبارا عما يرجع الى غيره أو الى نفسه لنفسه أو على

[١٢٩]

نفسه ولو سلمنا فمجرد كونه موضوعا لا طريقا لا يوجب تطرق التخيير فيه لان المقتضيين إذا اجتمعا على محل واحد سواء كانا

موضوعين ام طريقتين ان لم يتنافيا وتطرق تعدد الاثر في المحل اثر كل واحد منهما اثره والا فان تقارنا اشتركا في التأثير وان تعاقبا فالأثر للمتقدم الا ان يقبل المحل اشتداد الاثر فيؤثران وان تنافيا وتقارنا تعارضا وتتساقطا ان لم يكن احدهما اقوى والا فالأثر للاقوى وان تعاقبا فالأثر للمتقدم وعلى كل تقدير لا مجال لتطرق التخيير فيهما. قلت نعم الاقرار اخبار على نفسه والخبر طريق الى المخبر به وكاشف عنه ولكن الاثر في المقام وهو نفوذه عليه والتزامه بما اقر به انما هو من اثار اخباره على نفسه لا المخبر به بخلاف البيئنة فان الاثر انما يترتب على ثبوت مضمونها بها فيكون طريقا محضا فبالاقرار يلتزم المقر بما اقر به فيلزم به وبالبيئنة يثبت المشهود به فيلزم المشهود عليه به ولا يعقل ثبوت القتل انفراد الكل منهما فتعارض البيئتان حينئذ وتتساقطان مع تكافؤهما. واما الالتزام الذي هو اثر الاقرار فلا ينافى تعدده مع وحدة الملزم به كما لا ينافى تعدد الضمان مع وحدة المضمون في تعاقب الايدي المصوبة على عين واحدة فلا يتعارض الاقراران حينئذ وكما ان اثر تعدد الضمان مع وحدة المضمون تخير المضمون له في الرجوع على كل واحد فكذلك في المقام (١). فان قلت مقتضى ما ذكرت عدم تطرق التخيير في المتعارضين مطلقا ومع تكافؤهما يتساقطان مع انا نرى ان اثر التعارض في بعض الموارد هو التخيير كالخبرين المتعارضين والواجبين المتزامين والمجتهدين المتساويين فان الحكم في جميع الصور المذكورة هو التخيير.

(١) ولا ينافى ما بيناه ان ترتب الضمان على اليد وتعدده بتعدد الايدي حكم واقعي وترتب الالتزام على الاقرار وتعدده بتعدد الاقرار حكم ظاهري كما هو ظاهر (منه).

[١٤٠]

قلت اما الخبران المتعارضان فمقتضى القاعدة هو سقوطهما كما هو الشأن في سائر الموارد والتخيير الذي ورد فيهما ان كان المراد به التخيير الظاهري فهو خارج عن مقتضى القاعدة بالدليل الشرعي. وان كان المراد منه التخيير الواقعي كما احتمله بعض الاساطين (قدس سره) فهو خارج عن الموضوع لعدم التعارض بين الخبرين حينئذ لثبوت مدلوليهما حينئذ على سبيل التخيير لا التعيين فلا يتناقضان حتى يصير الخبران متعارضين. واما الواجبان المتزامان لضيق الوقت عن امثالهما فهما خارجان عن الموضوع ايضا لان التعارض انما هو بين الاسباب لتنافى مسيبتها والمسببان وهما الواجبان ثابتان حينئذ في مرحلتي التحقق والتعلق وانما يتزامان في المرحلة الثالثة وهي مرحلة تنجز الحكم فلا ينتجز احدهما بعينه مع عدم اهمية احدهما فيتخير المكلف في مرحلة الامتثال إذ العذر انما هو عن الجمع بينهما فلا عذر له في تركهما وهكذا الحال في المجتهدين المتساويين إذ يجب التقليد على العامي ولو على سبيل التخيير بينه وبين الاحتياط مع تمكنه منه فان اتحد المجتهد فهو وان تعدد ولم يترجح احدهما على الاخر باحد الوجوه المرجحة لا يتعين عليه الرجوع الى احدهما بعينه لعدم المرجح كما انه لا يمكنه ترك التقليد رأسا لوجوبه عليه ولا تقليدهما معا للتنافى بين اقوالهما فيتعين عليه الرجوع الى احدهما على سبيل التخيير. والحاصل ان الحكم في هاتين الصورتين ثابت وانما وقع التزام بين الحكمين في الاثر المترتب عليهما وحيث لا يمكن الجمع بينهما يتخير في الامتثال بخلاف المتعارضين فانهما لتعارضهما وتكافؤهما يسقطان عن التأثير فلا يثبت الحكم رأسا كما عرفت.

[١٤١]

(فائدة - ٢١) لو كان المصلى في صلاة العصر مثلا وعلم بنقص ركعة من احدى صلواته فشك في انه هل سلم الظهر على اربع فيكون في الثالثة العصر أو على ثلث فيكون في رابعة العصر فهل له سبيل الى تصحيحهما أو تصحيح احديهما. التحقيق انه لا سبيل الى تصحيحهما معا لان العلم بنقص ركعة من احدى صلواته يوجب اشتغال ذمته باتيان هذه الركعة المرددة بين كونها من الظهر أو من العصر ولا سبيل الى اتيانها موصولة ولا مفصولة إذ لو اتى بها موصولة لم تحتسب من الظهر فلا تكون جارية لما فات عنها ولاحتتمل زيادتها خامسة في العصر فتكون مخلة لا جارية إذ الاتيان بركعة يحتتمل زيادتها في الصلاة مخلة عند الشارع والا لم يكن حاجة الى البناء على الاكثر والتحلل بالتسليم والجبر بصلاة الاحتياط في مواضعه ولو اتى بها مفصولة بعد التحلل بالتسليم لم يعلم احتسابها من الظهر ولا من العصر اما من الظهر فللفصل بالعصر واما من العصر فلعدم الامر بالتحلل بالتسليم حينئذ حتى يصح عصره ويجبر منها بصلاة الاحتياط لان جواز التحلل انما هو في مورد الشك الخالص. واما مع العلم الاجمالي باشتغال ذمته بركعة مرددة فلم يرد جواز التسليم على ما بيده وصحة صلواته حينئذ نعم له سبيل الى تصحيح صلاة الظهر بعدوله من العصر إليها والتسليم على ما بيده فتصح له صلاة ظهر تامة اما السابقة واما اللاحقة وعلمه بنقص

[١٤٢]

احديهما لا يؤثر؟؟ في شيئى لان الامر انما هو بظهر واحدة وقد صحت له ظهر واحدة فان قلت انما يصح العدول من صلاة صحيحة الى فائنة قبلها واما إذا لم تكن صحيحة مع قطع النظر عن العدول واريد تصحيحها بالعدول فلا يعقل الاجتزاء بها عن المعدول إليها لان صحة الصلاة حينئذ فرع العدول المتوقع على صحتها. قلت انما لا يجوز العدول عن صلاة مستقرة في البطلان لوقوع خلل فيها اما بزيادة ركن أو نقصه بحيث لا سبيل له الى تداركه. واما إذا لم تستقر في البطلان ويكون الحكم به حينئذ من جهة عدم سبيل له الى الاتيان بما يجب عليه في هذه الحالة مع بقائه على النية الاولى فلا مانع حينئذ من تحصيل طريق للصحة ولو بالعدول بل هذا احتيال من المصلى لصحة صلواته المعدود من فقهه وقد حكم السيد الطباطبائي (قدس سره) ببطلان الصلوتين ووجوب استينافهما معللا بعدم امكان اعمال قاعدة الفراغ مع قاعدة البناء على الاكثر حينئذ لان مقتضى قاعدة الفراغ كون الظهر تامة وما بيده ثالثة ومقتضى البناء على الاكثر كون ما بيده رابعة وكون الظهر ناقصة فيجب اعادة الصلوتين لعدم الترجيح في اعمال احدي القاعدتين فنسقطان. اقول وهذا التعليل عليل جدا إذ لو قلنا بان الاصول لا تجرى في اطراف العلم من جهة ان مقتضى تنجيز العلم الاجمالي كون اطرافها محكومة بحكم العلم فيجب فيها الاحتياط كما هو التحقيق ووضحنا الكلام فيه في محله بما لا مزيد عليه فلا مجال لتعارض القاعدتين وتساقطهما ضرورة ان تعارضهما فرع جريانهما وان قلنا بجريان الاصول في اطرافها وتساقطها عن الاثر لمعارضتها بمثلها فاللازم حينئذ الحكم بجريانها في المقام وترتيب الاثر عليهما لعدم التعارض بينهما. وما ذكره من وقوع التعارض بينهما باعتبار استلزام كل منهما نفى الاخر فاسد من وجهين.

[١٤٣]

الاول ان اللوازم العقلية والعادية لا تثبت بالاصول حتى يتعارض القاعدتان باعتبار لازمهما وتفكيك المتلازمين شايخ في الاصول فان مؤداها انما هي وظائف المكلف في مرحلة العمل لا ثبوت الواقع ولو

تنزيلا حتى تثبت بها اللوازم فيقتصر في العمل على نفس مؤداها وقد نبه عليه الاصحاب (قدس سرهم) في مواضع كثيرة. منها مالو شك المصلى بعد صلوة الظهر مثلا في انه تطهر لصلوته ام غفل عنها فحكموا بانه متطهر بالنسبة الى صلوة الظهر لقاعدة الفراغ ومحدث يجب عليه التطهير بالنسبة الى صلوة العصر لاستصحاب الحدث مع ان الجمع بين الحكمين مع عدم تخلل الحدث جمع بين الضدين بالنظر الى الواقع. ومنها مالو شك بعد الفراغ عن الوضوء في تطهير اعضائه فحكموا بصحة الوضوء ونجاسة الاعضاء عملا بقاعدة الفراغ في الاولى وبالاستصحاب في الثانية مع استحالة اجتماعهما في الواقع. ومنها مالو تطهر بمايع مردد بين بولا أو ماء فحكموا ببقاء الحدث وطهارة الاعضاء عملا بالاستصحاب في كل منهما مع استحالة اجتماعهما واقعا الى غير ذلك من الموارد التي لا تخفى على المتتبع. والثاني انه لا تنافى بين القاعدتين حتى باعتبار لازمهما إذ مرجع البناء على الاكثر الى المعاملة مع المشكوك معاملة الاكثر في جواز التسليم عليه والاتيان بالمحلل لا المعاملة معاملة التمام والاحتذاء به والا لم يجب الاحتياط بما هو جابر للفائت فمرجع البناء على الاكثر مع وجوب الاحتياط الى البناء على الاقل والتسليم عليه والاتيان بالركعة الاخرى مفصولة لا موصولة دفعا لتطرق الزيادة في الصلوة محسوبة مع فصلها مقام الموصولة حينئذ والا لم تكن احتياط فبناء العصر على الاكثر الراجع الى البناء على الاقل لا ينافى مع بناء الظهر على التمام المجتزى به كما هو ظاهر.

[١٤٤]

والحاصل انه لامانع من اعمال القاعدتين من جهة التعارض والتدافع بعد فرض تحقق المجرى لهما هذا مع انه لو سلمنا التعارض لا نسلم تساقطهما في المقام لوجود المرجح فان قاعدة الفراغ اصل برزخى فيه جهة كشف في الجملة حتى توهم انه امانة واما البناء على الاكثر فهو اصل سازج لا كشف فيه اصلا كما هو ظاهر فيتقدم عليه قاعدة الفراغ.

[١٤٥]

(فائدة - ٢٢) لو شك المصل قبل السلام من العصر بعد العلم بانه صلى الظهرين ثمانى ركعات في انه صلى الظهر اربع فالتى بيده رابعة العصر أو صلاها خمسا فالتى بيده ثلاثة العصر فقد حكم السيد الطباطبائى قدس سره ايضا ببطلانها معللا بانه لا وجه لاعمال قاعدة الشك بين الثلاث والاربع في العصر لانه ان صلى الظهر اربعا فعصره ايضا اربعة فلا محل لصلوة الاحتياط وان صلى الظهر خمسا فلا مجال للبناء على الاربع في العصر وصلوة الاحتياط فيتدافع القاعدتان أي قاعدة الفراغ وقاعدة البناء على الاكثر فتتساقطان فيجب على المصلى اعادتهما نعم لو عدل بالعصر الى الظهر وبأتى بركعة اخرى واتمها يحصل له العلم بتحقق ظهر صحيحة مرددة بين الاولى والثانية. والتحقيق انه تصح الصلوتان حينئذ لعدم العلم بزيادة ركعة أو نقصها حينئذ فلا مانع من اعمال القاعدتين فيحكم بصحة الظهر لقاعدة الفراغ وبالبناء على الاكثر والاتيان بركعة الاحتياط جبرا للفائت المحتمل. وما ذكره من ان الحكم بصحة الظهر لقاعدة الفراغ يستلزم الحكم بكون العصر اربعا من دون حاجة الى الجابر وهو مناف لقاعدة البناء على الاكثر قد اندفع بما بيناه أنفا من جواز تفكيك الملازمين في الوظائف العملية المعبر عنها بالاحكام الظاهرية ثم لو سلم ما ذكره من تدافع القاعدتين والحكم ببطلان الصلوتين فلا وجه للتفصيل بين المسئلتين من جواز العدول في هذه المسألة والحكم بصحة الظهر فيها دون الاولى.

(فائدة - ٢٢) اعلم ان من شأن شرايط الوجوب تعلقا أو تنجزا عدم وجوب تحصيلها ابتدائا ولا استدامة ولذا لا يجب على مسافر شهر رمضان الحضور ولا على حاضره استدامة بل يجوز له انشاء السفر بعد دخوله في الصوم والافطار بعد خروجه عن حد الترخص. ومن المعلوم انه حكم مطلق شرايط الوجوب ولا يعقل فيه الاختصاص ومقتضاه جواز السفر بعد الزوال يوم الجمعة قبل ادراك صلوتها من المكلف بها لان الحضور من شرائط وجوبها لا صحتها ولذا لا يجب على المسافر الحضور فيها وتنعقد منه كذلك فالقول بحرمة السفر حينئذ وتعليقها باستقرار الوجوب بحصول الشرط لعل لان مقتضى شرطية الحضور للوجوب عدم وجوب استدامته وعدم استقرار الوجوب بمجرد حصوله. فان قلت يمكن ان يقال حدوث الحضور شرط لا وجوده فيستقر الوجوب بمجرد حصوله ويجب عليه استدامته. قلت اولا لا دليل على ما ذكرت. وثانيا انه لا يوجب وجوب الاستدامة بل يحرم السفر حينئذ لمن لم يتمكن من اقامتها فيه مع ان الاكثر حكموا باطلاق التحريم اطلاقا ونصا. وبيان اوضح ان كان السفر مانعا عن وجوبها دفعا ورفعا كما هو الحال فيه بالنسبة الى صوم شهر رمضان فاللازم جواز السفر بعد الزوال مطلقا لعدم حرمة ايجاد الرفع كالدافع وان

كان مانعا عنه دفعا لارفعه فاللازم جوازه في صورة التمكن من اقامتها فيه مع ان مرجع التحريم في صورة عدم التمكن منها الى تحريم تفويت الواجب الراجع الى تنجزه وتحتم امتثاله فلا تحريم في البين اصلا وتوهم ان تجويز السفر على تقدير تمكنه من اقامتها فيه دورى يتأدى وجوده الى عدمه حيث ان جواز السفر سبب لسقوط وجوب الجمعة عنه في غير محله لان تعليق الجواز على تقدير التمكن مبنى على عدم كونه رافعا فلا يوجب سقوط الجمعة حينئذ حتى يتأدى وجوده الى عدمه. ويرد ما ذكرناه فيما حكموا به من تعيين صرف ما يستطاع به في نفقة الحج عند سير الوفد وحرمة بذله في نفقة النكاح وغيرها من الوجوه المحللة له لولا الحج. ويمكن دفعه يجعل حدوث الاستطاعة شرطا لوجوب الحج ولكن يلزم حينئذ استقرار وجوبه مع زوالها قبل ادراك المناسك في العام الاول. والتحقق في حل الاشكال ان يقال ان الاستطاعة لا تزول بصرف المال في غير نفقة الحج اختيارا توضيحه ان الاستطاعة هي المرتبة النامة من القدرة المتقابلة مع العجز تقابل التناقض ومن المعلوم ان ارتفاع احد النقيضين لا يكون الا بوجود الاخر فارتفاع القدرة النامة انما يكون بتحقق خلافها وهو المرتبة الخاصة من العجز المنافى للاختيار ضرورة عدم مجامعة احدهما مع الاخر ولا يزول الاختيار بالامتناع المستند إليه. وقد اشتهر اشتهاار الضروريات ان " الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار " فكما لا يزول اصل القدرة بالعجز المستند الى اختياره وكذلك المرتبة الخاصة منها لا تزول بالمرتبة الخاصة من العجز المستند الى اختياره فصرف المستطيع ماله في غير نفقة الحج باختياره لا يوجب زوال استطاعته وقدرته عليه حتى يوجب عدم التنجز أو عدم التعلق بخلاف السفر فانه فعل اختياري وهو بوصف انه اختياري مانع عن تنجز

وجوب الصوم وموجب لقصر الصلوة فلا يكون وقوعه عن اختيار قادحا في جواز الافطار بل يتقوم حقيقة السفر بالاختيار وقصد المسافة فلا يعقل تقييده بعدم الاختيار. فان قلت كما ان وجوب الحج مشروط بالاستطاعة فكذلك مشروط بدخول وقته ايضا إذ لا يعقل وجوب الشئى قبل دخول وقته ووجوب تحصيل مقدمات الوجود ابتدائا واستدامة فرع وجوب ذبيها فلا يعقل وجوبها قبل وجوبه ومقتضاه جواز بذل ما يستطاع به في سائر النفقات قبل دخول وقت الحج ولو عند سير الوفد. قلت انما يمتنع ايجاد الشئى قبل وقته. واما ايجابه قبله فلا فان الوقت كما يصلح ان يجعل سببا للوجوب فقط كذلك يصلح ان يجعل طرفا للعمل كذلك بل هذا شأنه الاولى وقد يجتمع فيه الاعتبار ان واذا اعتبر طرفا فقد تعتبر ظرفيته على وجه بحيث لا يكون مجال للعمل الا فيه وقد تعتبر على وجه بحيث يمكن قضاء العمل في غيره لعذر أو مطلقا فالظرفية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة واوقات الصلوات المكتوبة مما اجتمع فيها الاعتبار ان السببية والظرفية الناقصة ولذا لا تجب قبل دخول اوقاتها ويصح قضائها بعد خروج اوقاتها. واما اوقات المناسك فانما اعتبرت طرفا لها على وجه التمام ولم تعتبر سببا لوجوبها ولذا يجب الحج على المستطيع قبل دخول وقته ولا يصح ايقاعه الا في وقته. فان قلت الاستطاعة والقدرة على ايجاد الواجب لا تتحقق الا بعد دخول وقته فلا يعقل وجوب الشئى على الشخص تعلقا أو تنجزا قبل دخول وقته من جهة فقد القدرة التى هي من شرائط الوجوب. قلت ايجاد العمل في الوقت يتوقف على دخول الوقت واما القدرة على ايجاده فيه فلا إذ كما لا يتوقف قدرة الشخص على ايجاد العمل في مكان مخصوص على كونه فيه فكذلك لا تتوقف قدرته على ايجاده في وقت مخصوص على دخوله وحلوله نعم لا مجال لاعمال قدرته قبل كونه في الوقت والمكان اللذين ضربا

[١٤٩]

ظرفين للعمل لا انه غير قادر على ايجاد العمل فيهما قبل دخولهما. فان قلت دخول الوقت لا يكون فعلا للمكلف وخارج عن تحت اختياره وجودا وعدما فلا يقدر على تحصيله فلا يكون ايجاد العمل فيه مقدورا الا بعد حصوله بخلاف كونه في مكان مخصوص فانه تحت اختياره وقدرته فهو قادر على ايجاد العمل فيه بتحصيل الكون فيه. قلت خروجه عن اختياره مع وجوب حصوله في حكم وقوعه تحت اختياره وقدرته فلا يمنع تعلق القدرة بايجاد العمل المقيد به قبل حصوله نعم لو جاز حصوله وعدمه لم يكن ايجاد العمل فيه مقدورا الا بعد حصوله. فان قلت لو تحققت الاستطاعة الى الحج سبيلا قبل دخول وقته ووجب قبله لكونه طرفا له فقط لزم استقرار وجوبه مع زوال الاستطاعة قبل ادراك وقته ووجوب القضاء عن مات في العام الاول قبل حلول وقته. قلت استقرار الوجوب انما هو ببقاء الاستطاعة واستقرارها الى الوقت المضروب للمناسك فلو زالت قبله يزول الوجوب ولا مجال لاستقراره فان قلت سبق الوجوب على الوقت غير مستقر الا بادراكه باقيا على استطاعته لو كان مانعا من بذل مؤنة الحج في سائر النفقات لكان مانعا منه في طول عام الاستطاعة لعدم اختصاصه بزمان سير الوفد مع ان جوازه قبل سيرها واضح لا ريب فيه قلت يمكن ان يقال الاستطاعة على العمل لا تتحقق في نظر العرف الا عند وقت العمل أو وقت ايجاد مقدماته واما قبله فلا تعد استطاعة في نظرهم وان ابيت عن ذلك نقول ان جواز بذل المال في غير نفقة الحج من الوجوه المحللة في عام الاستطاعة قبل سير الوفد توسعة من الشارع على المكلف كما ان اعتبار الاستطاعة التى هي المرتبة التامة من القدرة في مرحلة التنجز أو التعلق كذلك والا فيقتضى الميزان الاكتفاء بالقدرة المطلقة. فان قلت لو لم تزل الاستطاعة مع صرف مؤنة الحج في سائر النفقات لعدم

ارتفاعها بالامتناع المستند الى الاختيار لزم حصولها لمن تمكن من تحصيلها واهمل ضرورة ان الامتناع بالاختيار كما لا يرفعها فكذلك لا يدفعها. قلت المقصود من بقائها حينئذ بقائها حكما لا تحقيقا بمعنى ان العجز الطارى المستند الى اختياره في حكم العدم فلا يؤثر زوال اثرها لا انها باقية تحقيقا فهى بعد حصولها لا تزول الا بالعجز المستند الى اختياره واما مع عدم حصولها وامكان تحصيلها فهى غير متحققة لا تحقيقا ولا حكما وانما الثابت حينئذ القدرة المطلقة التى لا يترتب عليها اثر في المقام. فان قلت لو لم تزل القدرة حكما بالامتناع المستند الى اختياره لزم عدم الاكتفاء بالتيمم في صحة صلوته لمن اهرق ماء وضوئه أو غسله في الوقت باختياره ولم يتمكن من تحصيل الماء لان بدلية التيمم عنهما انما هي بعد العجز عنهما وهو في هذا الحال في حكم المتمكن. قلت حكم القدرة والتمكن من التنجز وعدم العذر باق في المقام فانه لا يكون معذورا في ترك الطهارة المائية حينئذ والاكتفاء بالتيمم حينئذ انما هو لترتبه على نفس العجز عن الطهارة المائية لا على حكمه من العذر عنها والعجز في حكم العدم بالنسبة الى حكمه من العذر لا مطلقا فلا ينافى جواز الاكتفاء بالتيمم المترتب على مجرد العجز عنهما والوجه في بدلية التيمم عن الطهارة المائية عند الشارع فلو لم يجز التيمم حينئذ لمكان عدم عذره عن اراقة الماء لزم تقديم رعاية الطهارة المائية على ادراك الصلوة في الوقت. والحاصل انه مع عدم وجود الماء في الوقت يدور الامر بين فوت الوقت وفوت الطهارة المائية فان كان رعاية الطهارة المائية اهم عند الشارع من الوقت لزم عدم شرع التيمم والامر بقضاء الصلوة في خارج الوقت بالطهارة المائية فشرع التيمم كاشف عن اهمية الوقت عنده من الطهارة المائية فحينئذ يجب التيمم بدلا عنها مع العجز عنها ولو مع عدم العذر والا لزم خلف الفرض.

(فائدة - ٢٤) (سؤال) قد ضرب الله الحق والباطل في سورة الرعد بالماء المنزل من السماء والزيد الرابى عليه وبالفلز الموقد عليه في النار وزبده فقال عز من قائل (انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حيلة أو متاع زيد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فاما الزيد فيذهب جفاء. واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض كذلك يضرب الله الامثال). ولا يد في المثال من الشباهة التامة الموجبة لبلاغته وكلما ازداد شباهة ازداد بلاغة. وقد سمعت ان بعض مدعى العلم من النصارى اورد بانه لا بلاغة في المثاليين لفقد الشباهة التامة وان المثال البليغ هو النور والظلمة والمسئول منكم ان توضحوا لنا وجه بلاغة المثاليين كمال الايضاح بحيث لم يبق مجال الريب للمرتابين هكذا صورة السؤال. اقول بعون الله تعالى ومشيتته انه قد شبه في الاية الكريمة كلمة الحق بالماء المنزل من السماء وكلمة الباطل بالزيد والقلوب بالارض وفى هذه المرحلة التشبيه بالماء والزيد ابليغ من النور والظلمة من جهات عديدة وهو يتوقف على بيان صفات الماء وشان الزيد وموازنتهما بصفات كلمة الحق وشان كلمة الباطل. فاعلم ان من صفات الماء التى يمتاز بها عن سائر الموجودات ان حيوة كل

حيوان بالماء بل حيوة كل ما فيه الروح النباتي من الاشجار والنباتات به بل حيوة الارض التى هي حماد ايضا به قال عز من قائل (واحيينا به بلدة ميتا) وكلمة الحق حيوة للقلوب وانما تحيى باستيلاء كلمة الحق عليها كما انه تموت باستيلاء كلمة الباطل عليها وهذا من اظهر صفات كلمة الحق ويكفى في بلاغة التشبيه بل كمال بلاغته وجود هذه الصفة في الماء وكونها من اظهر صفاته. وهذا هو الوجه الاول من الوجوه الموجبة لبلاغة المثل بلاغة تامة. والثانى ان من صفات الماء التى يمتاز بها عن سائر الموجودات ايضا كونه موجبا للطهارة والنظافة من الاقدار والادناس وهذا ايضا من اظهر صفات كلمة الحق الموجبة لكمال البلاغة فان استيلاء كلمة الحق على القلب يطهره من ارجاس الشبهات واقدار العقائد الباطلة كما ان استيلاء كلمة الباطل عليه تدنسه بالارجاس والاقذار. والثالث ان الماء المنزل من السماء الذى ضرب به المثل لا يكون الا عذبا والماء العذب اكمل من ساير المياه في الاحياء والتطهير. والرابع ان الماء المنزل من السماء يختص بكمال النفع والتركة من بين المياه العذبة كما لا يخفى فيؤكد بهما البلاغة ويشند بهما الشباهة حتى يصح ان يقال كانه هو. والخامس ان الماء المنزل من السماء انزاله بمشية الحق تعالى شأنه من جميع الوجوه انزالا وزمانا ومكانا ومقدارا ولا يكون للخلق دخل فيه بوجه واكد تعالى شأنه هذا الوجه باتيان الفعل بصيغة المعلوم فنسب انزاله الى نفسه جلت آياته وهذا ايضا من اظهر شباهات كلمة الحق به فان الدين اصوله وفروعه مما لا تناله يد الخلق فليس لهم تحليل حلال ولا تحريم حرام ولا ترخيص من عند انفسهم كما انه لا سبيل ولا حيلة لهم في انزال الماء من السماء. وبهذا البيان تبين ان الاية الكريمة تدل على ابطال نصب الخلق خليفة لله تعالى

[١٥٢]

والرسوله صلى الله عليه واله بيعتهم معه بالخلافة والامامة فكما لا ينزل الماء من السماء بمشية الخلق واختيارهم فكذلك لا يصير شخص خليفة عن الرسول بانتخاب الامة بل خليفة الرسول صلى الله عليه واله من نصبه الله تعالى وانتخبه واختاره وانزل خلافته من سماء الوحي كيف وهو من اهم الامور الدينية. والسادس انه تعالى شأنه اتى بماء منكرا لا معرفا بلام الجنس تنبيها على ان المقصود فرد منه وهو النافع المبارك كما دل عليه قوله عز من قائل (واما ما ينفع الناس) معبرا عنه واتى بالنفع بصيغة المضارع مع ان مقتضى السياق الاتيان به بصيغة الماضي تنبيها على استمراره وعدم انقطاعه كما دل عليه الجزاء وهو قوله عز وجل (فيمكث في الارض) صريحا فدل على ان كلمة الحق لا انقطاع لها ابدا ولو استتر في الظاهر وغاب مركز دائرتها عن الانظار وهذا ايضا من اقوى وجوه الشباهة والبلاغة والسابع ان الماء المنزل من السماء انزاله على جميع صنوف الارض من الجبال والاوودية والبر وهكذا سواء فكذلك انزال كلمة الحق على قلوب الناس سعيدهم وشقيهم سواء وهداية الحق تعالى شأنه تعم جميع الخلق فمن تكبر وصار جبلا كابى جهلا واضرابه ينحدر عنه الماء الى الاودية التى تعيه فتسيل كل بقدره كسلمان وابى ذر ومقداد وعمار رضى الله عنهم واضرابهم وهذا ايضا من اقوى وجوه البلاغة. والثامن ان الماء المنزل من السماء مع كمال لطافته في حد نفسه إذا ورد على الارض تكدر بواسطة اختلاط الاجزاء الارضية معه فكذلك كلمة الحق مع كمال نورانيتها وظهورها تتكدر في انظار السفهاء من الناس بواسطة رسوخ العقائد الجاهلية الناشئة من هوى نفوسهم حتى انهم تعجبوا من اظهر كلمات الحق وهى كلمة التوحيد فقالوا: (اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب). وهذا ايضا من اقوى وجوه البلاغة. التاسع ان انزال الماء من السماء على سبيل التدريج قطرة فقطرة كما يكون

على وفق الحكمة ويكون التربية به اكمل واتم من نزول الماء دفعة على الارض بل ربما يكون في نزوله دفعة ضرر فكذلك انزلت كلمات الحق من سماء الوحي تدريجا حتى يكون نفعها اكمل واثبت في القلوب وهذا ايضا من اقوى وجوه الشباهة. والعاشر انه كما يكون الماء المنزل من السماء اكمل نفعا وابرك من مياه الانهار والعيون والقنوات التى استخرجها الخلق حيث لا ينتفع بها الا اصول الاشجار والنبات واما الماء المنزل من السماء فينتفع به من جميع الوجوه فيصفى به الهواء ويرفع به الغبار عن الاوراق وينتفع به اصول النبات كما ينتفع الرضيع باللبن من ثدى امه فكذلك كلمة الحق بمنزلته لا بمنزلة ماء النهر والعيون والقناة فهى نافعة للناس من جميع الوجوه ولا يمتص بوجه واحد فهو تنبيه على ان كلمة الحق المنزلة من السماء تحتوى على كمال الحكمة فهى من القرن الى القدم نافعة فوجب على العاقل ان يتبعها ويعرض عما استخرجه الخلق بانظارهم القاصرة. والحادي عشر انه كما جاء الزيد من قبل السيل ولولاه لم يظهر زيد فكذلك ظهرت الدعاوى الباطلة بعد كلمة الحق ولولا طلوع كلمة الحق لم يعارض اهل الباطل مع اهل الحق إذ بعد بعث الانبياء سلام الله عليهم لدعوة الخلق الى الحق وامرهم بعبادة الخالق تعالى شأنه وتصديق الرسل والاعتراف بولاية اولى الامر من قبله تعالى شأنه واطاعتهم ظهرت سائر الاشقياء من الناس فاستكبوا عن ان يتذللوا وينقادوا للحق فمنهم من ادعى الالوهية كمنرود وفرعون واضرابهما ومنهم من ادعى الرسالة كسجاح ومسيلمة وامثالهما ومنهم من ادعى ولاية الامر والخلافة عن الرسول صلى الله عليه وآله من غير استحقاق كابى بكر وعمر وعثمان واضرابهم. وهكذا الى آخر طبقات اهل الضلال وكما ان الزيد يذهب جفاء ولا يبقى فكذلك كلمة الباطل لا تدوم وتذهب هباء ولعله لذا صيغ كلامه تعالى شأنه على وجه اللف والنشر المشوش تنبيها على ان الابتداء من كلمة الحق والعود إليها واما الباطل فيظهر في البين ويذهب وقد ورد ان للحق دولة وللباطل جولة.

والثانى عشر ان الزيد كما يرى فوق الماء بواسطة خفته فكذلك كلمة الباطل لموافقة هوى الناس معها يكون فوق كلمة الحق في الظاهر ويكون اتباع كلمة الباطل اكثر من اتباع كلمة الحق فان الحق ثقيل والباطل خفيف ولذا يكون اهل الحق اقل قال عز من قائل (وقليل من عبادي الشكور). والثالث عشر انه كما يكون للزيد جلوة في الظاهر بحيث يزعم الجاهل الغافل انه احسن وانفع من الماء فكذلك كلمة الباطل له جلوة في الظاهر عند السفهاء من الناس الذين لا يتدبرون الايات المحكمات والرابع عشر انه كما يكون الزيد شبيها بالماء بحيث يشته امره على الغافل ويزعم انه ماء حقيقة فكذلك كلمة الباطل غالبا تشبه كلمة الحق بحيث تشته امرها على الغافل فلا بد للعاقل من التدبر التام في هذا المقام حتى يتميز الحق من الباطل والخامس عشر ان الزيد كما جاء من قبل السيل واتصل به بحيث يزعم الجاهل الغافل باتصالها بكلمة الحق فيحسبها حقا وتعجبه فان الاول والثانى لو لم يكونا من قريش ومن المهاجرين لم يمكنهما ادعاء الخلافة فاشتبه امرهما على الغفلة من جهة اتصالهما في الظاهر بالرسول صلى الله عليه وآله فهو تنبيه على ان الناس لا يد ان يلجئوا الى ركن وثيق ولا يغتروا بامثال هذه الامور كما اغتر به اكثرهم. والسادس عشر انه كما يكون تكدر الماء المنزل من السماء بواسطة اختلاط الاجزاء الارضية موافقا للحكمة ومقويا للمزارع التى يجرى عليها فكذلك انزال كلمة الحق بواسطة الانبياء

الذين لا يكونون من الاغنياء ولا من السلاطين بحيث يشق على ابناهم الدنيا متعابعتهم وتتكدر كلمة الحق في نظرهم لمخالفتها مع هواهم موافق للحكمة وصلاح لهم إذ مع هذه الحالة يمهلهم الله تعالى شأنه حتى يتدبروا آياته ويستأنسوا بالحق ويرجع إليه من كان اهلا له ويتم الحجّة على اهل الشقاء ولو نزلت كلمة الحق في كمال الظهور والبهاء بحيث لا تكون في الظاهر متكدرًا واستكبروا عنها وحب

[١٥٦]

في الحكمة ان يؤاخذهم الله تعالى من دون امهال قال تعالى شأنه: (ولو انزلنا ملكا لقضى الامر). والسابع عشر انه كما لا يختص نفع الماء المنزل من السماء بمحل نزوله بل ينتفع به ايضا غير محل النزول من الاقطار التي يسيل الماء إليها فكذلك نزول كلمة الحق في مكة المعظمة والمدينة المنورة زادهما الله عظمة ونورا لا يختص نفعها باهاليهما بل ينتفع بها كل من بلغت إليه. والثامن عشر انه كما لا ينافى احتمال الزيد الرابى على الماء المنزل من السماء بواسطة السيل وشدته الذى يذهب جفاء مع حكمة انزال الماء الذى نفعه عام ولا يزاحمها بوجه فكذلك ظهور كلمة الباطل من الاشقياء بواسطة خبث سريرتهم واستنكافهم عن متعابطة اهل الحق عند قيامهم بحقهم وشدتهم في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يكون مانعا عن حكمة قيام اهل الحق بحقهم وشدتهم في اجرائه فان مصلحة الشئى إذا كانت عامة توجب في الحكمة ايجاد ذبها ولا يخل بها عروض مثل هذه الامور بل ظهور الزيد المستتر في سرائر الاشقياء من جهة اختيارهم الشقاء موافق للحكمة في حد نفسه حتى يتميزوا عن السعداء ويتم الحجّة عليهم في يوم الجزاء فيعطى كل ذى حق حقه: (ففرق في الجنة وفرق في السعير). والتاسع عشر انه كما قد يتفق ان محل نزول الماء لا ينتفع به اصلا ولا ينتفع به على وجه الكمال ويجرى الماء منه الى المواضع المستعدة فتنتفع به على وجه الكمال فكذلك كلمة الحق قد لا ينتفع بها حاملها على وجه الكمال أو اصلا وينتفع بها من بلغت إليه من قبل الحامل ولذا اوصى النبي صلى الله عليه وآله بضبط كلماته الشريفة كما هي فقال صلى الله عليه وآله: " رحم الله امرء سمع مقالتي فوعاها واذاها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ". والعشرون ان الماء المنزل من السماء مع لطافته في حد نفسه ونزوله من سحب الرحمة كما يترتب عليه باختلاف المحل اثران مختلفان متضادان نظم:

[١٥٧]

باران كه در لطافة طبعش خلاف نيست * * در باغ لاله رويد در شوره زار خس كذلك الكلمات الحقّة " هدى للمتقين " وموجب لفوزهم وفلاحهم وفتنة للظالمين الذين اختاروا الشقاء على السعادة " واستحبوا العمى على الهدى ". والحادي والعشرون ان ماء المطر كما ذكره اهل الزراعة يدفع مكروب الارض وموذياتها دون غيره من المياه وهذا امر زائد على التطهير المشترك فيه جميع المياه وكذلك الكلمات الحقّة تدفع امراض القلوب الناشئة من ممارستها الاباطيل التي استحكمت عليها شبه الملكة. هذه الوجوه التي قد ظهرت لى بحمد الله تعالى في بلاغة المثاليين وربما يكون في المثل المضروب اسرار اخر مودعة وإذا وقفت على ما بيناه عرفت انه لا مثل ابلغ من المثاليين كيف وقال تعالى شأنه كذلك يضرب الله الحق والباطل فهو مثل الهى لا يقدر البشر على الاتيان بمثله بل على الاحاطة بتمام اسراره والغافل المعترض قد رأى تشبيه الحق

بالنور في اية النور وانه تشبيه تام فوق التمام فزعم انه يجرى في هذا المورد ولم يلتفت الى ان النور ابلغ من الماء في مرحلة تشبيه حججه وخلفائه في ارضه كما ضرب به المثل في آية النور والماء ابلغ من النور في مرحلة تشبيهه كلمة الحق المنزلة من سماء الوحي على ارض القلوب. قل للذي يدعى في العلم فلسفة * * * حفظت شيئا وغابت عنك اشياء بل اشياء واشياء والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله.

[١٥٨]

(فائدة - ٢٥) قال عز من قائل في سورة المؤمنون (ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون. اسئولة الاول انه من المعلوم انه تعالى شأنه في مقام الاستدلال بخلقة الاطوار المختلفة للانسان على وجود الصانع تبارك وتعالى شأنه وان الانسان لم يترك سدى وانه مبعوث بعد الموت ولعل الطبيعي يقول الاستدلال بالاطوار المختلفة على وجود الصانع شبه مصادرة على المطلوب لان الطبيعي يقول اختلاف الاطوار ثابت بالطبيعة والموحد يقول لا يحصل الا بتدبير الصانع وتصويره وخلقته والمسئول منكم ان تشرحوا لنا وجه دلالة الاطوار المختلفة على الخلقه وبطلان الطبيعة. والثاني وجه العدول عن خلقنا الى جعلنا في خصوص الفقرة الثانية مع التعبير بالخلقه في صدر الاية وفي جميع الفقرات الاخر سواها. والثالث وجه التعبير بكلمة ثم في مواضع ثلثة والتعبير بالفاء في ثلثة آخر مع ان الظاهران الجملة الثالثة مثل الجمل التالية المعطوفة بالفاء والرابع وجه التعبير بصيغة الجمع في قوله عز من قائل: (فتبارك الله احسن الخالقين) مع انه لا خالق غير الله بينوا لنا مشروحا ما يرتفع به الحجاب عن وجه المطلوب توجروا.

[١٥٩]

اقول مستمدا برب الارباب وامنائه الاطياب عليهم صلوات الله الملك الوهاب الظاهر ان ضمير جعلناه راجع الى مبدء خلق الانسان المدلول عليه في الجملة الاولى والمعنى هكذا ولقد خلقنا الانسان اولاً وهو أبو البشر عليه السلام من سلاله من طين فكان مبدئه الطين في الخلق الاول ثم قدرنا مبدء خلقته من نطفة في قرار مكين فعدل تعالى شأنه عن التعبير بالخلقه الى التعبير بالجعل باعتبار ان المقصود منه التقدير والتعبير المناسب له هو الجعل لا الخلقه. واما وجه التعبير كلمة ثم في الفقرة الاولى والاخيرة فواضح وانما الشأن في وجه التعبير بها في الفقرة الثانية مع انها في الظاهر مثل الفقرات التالية لها. فاقول لعل وجه التعبير فيها بثم دون الفقرات التالية ان ترتب الفقرات التالية كل تالية منها على سابقتها وواضح وكل صورة سابقة منها ينتظر منها تاليها لان كل مرتبة منها مستعدة للمرتبة التالية فناسب التعبير عن ترتبها بالفاء واما ترتب العلقه على النطفة فلا تكون كذلك لان النطفة بالنسبة الى صورة العلقية وسائر الصور بمنزلة الهيولى التي لم تتصور بصورة نوعية وانما لها صلاحية التصور بالصور فقط فلا تكون مستعدة للصور كاستعداد الصور التالية بعضها لبعض والحاصل ان مبدء ظهور نشو الانسان انما هو من العلقه واما في مرحلة النطفة فلا يظهر انه مبدء نشو انسان ولعله من هذا الوجه جعل تعالى شأنه مبدء الانسان العلقه في سورة اقرء فقال عز من قائل (خلق الانسان من علق) فناسب التعبير حينئذ بثم

لعدم انتظار صورة العلقية من النطفة كانتظار صورة المضغية من العلقة. واما وجه التعبير بصيغة الجمع فيظهر بتقديم مقدمة وهى ان الخلقة على قسمين خلق انشاء وخلق تصوير وتركيب. والقسم الاول يختص بالبارى تعالى شأنه فانه منشئ الاشياء لا من شئ والقسم الثاني يشترك فيه الخالق والمخلوق قال تعالى شأنه حكاية عن عيسى (ع): (واذ تخلق من الطين كهينة الطير) ولما اجتمع في خلق الانسان القسمان عبر تعالى شأنه بالخالق بصيغة الجمع تنبيها على ان خلق تصوير

[١٦٠]

الانسان بالصور المتطورة في قرار مكين وخلق الانشاء المتعلق بنفخ الروح في جسده بعد تمام تصويره من صنع الحق لا يقدر غيره عليه فتبارك الله احسن الخالقين. واما وجه دلالة الآية الكريمة على ان الانسان مدير مصنوع وكل صورة منها يشهد بان لها خالقا منزها عنها ولم يكن وجوده بالطبيعة فمن وجوه: الاول انه لو كان الانسان موجودا بالطبيعة لاستمر تكوينه من سلالة من طين ولم يتغير مبدئه الى النطفة لان ما كان طبيعيا يدوم ولا يعقل فيه الزوال والتبدل الى غيره فتغيير التقدير والجعل فيه كاشف قطعي عن وجود خالق مقدر للانسان خلقه اولا من سلالة من طين ثم قدر مبدء تكوينه من نطفة في قرار مكين. والثاني ان الطبيعي ان اراد من ان تكون الانسان من النطفة بالطبيعة ان قبول النطفة للصور المختلفة التى تتطور بها الى ان يكمل خلق الانسان طبيعي أي جرت عادة الطبيعة به فهذا المعنى في الجملة مسلم ولكن مجرد وجود المادة القابلة لا يكفى في افاضة الصور اترى ان وجود التراب يكفى في سيورته خزا وأجرا وهكذا ومجرد وجود الخشب يكفى في تصويره بصورة السرير والشباك وهكذا ومجرد وجود الحبر يكفى في تحقق الكتابة ونقوشها البديعة وهكذا كلا ثم كلا فافاضة الصور على المواد القابلة يدل دلالة واضحة قطعية على وجود مصور صورها بهذه الاطوار وان لها خالقا خلقها على هذه الصور البديعة وان اراد ان النطفة فيها مثلا قوتان قابلة وفاعلة فبطلانه اظهر لان كل مرتبة سابقة ادون وأضعف وامهن من المرتبة التالية ولا يعقل ان يكون الضعيف معطيا كمال نفسه فتبدل كل مرتبة منها من حضيض نقص الى ذروة كمال دليل على ان كمالها من كامل مكمل لها ومدير دبر امرها حسب مشيئته وارادته. والثالث ان لبس كل صورة منها انما هو بعد خلع اخرى فهذه الطبيعة الثابتة في النطفة بزعم الطبيعي تتبدل بتطور كل صورة الى طبيعة اخرى فالصور والطبائع المتجددة من قبيل المعدات لا يثبت شئ منها الا بعد زوال الاخرى فلا يعقل ان

[١٦١]

تكون موحدة للصور اترى ان الاقدام المتتابعة التى لا يثبت التالي منها الا بزوال المقدم منها يكون بعضها موجدا لبعض اخر كلا ثم كلا ضرورة ان الفعل يتوقف على وجود فاعله فلا يعقل توقف ثبوته على انعدام فاعله فلا تكون الصور المرتبة الا من قبيل المعدات ويكون الكل كاشفا عن فاعل موجد لها وصانع صنعها اتقن صنعة ومصور صورها احسن تصوير. والرابع ان طبيعة المنوية مثلا لو كانت موحدة للصورة العقلية مثلا لما جاز خلوعها منها ابدا ولاستمر عليها إذ لا يعقل انتفاء وجود العلة من قبل وجود معلولها ضرورة ان العلة والمعلول متناسبان متلازمان فلا يعقل ان يوجب المعلول انتفاء علته وسيورته علة لحدوث طبيعة منافرة له موجبة لانقلابه الى طور آخر فاختلف الصور والاطوار كاشف قطعي عن عدم عليية صورة منع لصورة اخرى وان الكل انما يكون من آثار تدبير المدير الذى دبرها بمشيئته. والخامس

انه لو كانت النطفة علة لارتقائها عن حضيض النقص الى اوج الكمال تدريجا حتى صار حيا سويا وكان ذلك بالطبيعة الذاتية كما يزعمه الطبيعي لكان ابدا في العروج الى الكمال حتى يصل الى اعلى مرتبته ويثبت ويدوم عليها ولاستحال عليه الموت والعود الى النقصان والضعف بالشيب وغيره فعوده الى النكس والضعف بعد الصعود على اوج الكمال دليل على ان شروعا في الارتقاء من حضيض النقص الى اوج الكمال انما يكون بمشية خالقها تعالى شأنه وان الطبايع المتجددة فيه طبايع مودعة اودعها فيه باربها تعالى شأنه حسب تدبيره ومشيته. والسادس ان نفخ الروح فيه الذي هو خلق اخر انشاه باربه تعالى شأنه لا يرتبط بوجه من الوجوه بمبدء تكوينه فكيف يعقل استناده الى النطفة القذرة المهينة. وهذه الوجوه كلها ضرورية تشهد بها كل فطرة سليمة غير سقيمة فتبا للطبيعي كيف يتوهم البراهين الساطعة مصادرة ولا يتدبر فيها حتى يتضح له الحق كمال الاتضاح فهل بيان ابين من بيان البارئ تعالى شأنه نعوذ بالله تعالى من الغواية والعمى

[١٦٢]

(ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور) والحمد لله الذي هدانا الى توحيده وتصديق رسله وسفرائه عليهم السلام (وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله) ثم ان عروج الانسان في اطوار خلقته الى مرتبة قال تعالى شأنه عقيب كمال خلقته (فتبارك الله احسن الخالقين) دليل على انه مخلوق لغرض مهم وامر خطير فلو لم يكن له بعث ولا نشور بعد موته حتى يثاب على طاعته ويعاقب على معصيته مع كونه مختارا في دار الدنيا في الطاعة والعصيان لكان خلقه على هذا الوجه من الكمال لغوا عبثا (تعالى الله عن ذلك علوا) كبيرا. وقد اشار الى ذلك جل ذكره بقوله عز من قائل (ثم انكم يوم القيمة تبعثون).

[١٦٣]

(فائدة - ٢٦) (سؤال) قد حصر العلماء سبيل التصديق بالمجهولات النظرية لغير الانبياء والائمة المعصومين سلام الله عليهم اجمعين في انتهائها الى المعلومات البديهية التي لا يتطرق الخطاء فيها وقد بينوا طريق انتهاء النظريات الى الضروريات في علم المنطق وحصروها في الاشكال الاربعة المعروفة وذكروا ان الضروري منها انما هو الشكل الاول وسائر الاشكال انما تنتج بسبب رجوعها إليه وفيما ذكروه اشكال من وجهين. الاول ما ذكره الاسترلابادي من ان علم المنطق انما يتكفل ما يتميز به بالنظر الصحيح من سقيمته من حيث ترتيب الاشكال وهيئته واما الخطاء في المادة فلم يتكفل له قانون يتميز به صحيح النظر من خطاه فيها فلا يحصل حينئذ من صحة ترتيب الاشكال العلم بصحة النتيجة مع عدم السبيل الى تشخيص المواد الصحيحة من غيرها. والثاني ما ذكره أبو سعيد الخير من ان الاستدلال بالشكل الاول الراجع إليه سائر الاشكال دورى من جهة اشتراط كلية الكبرى فيه والعلم بالكلية الكبرى فرع العلم بالنتيجة التي هي من جزئياتها ضرورة عدم العلم بكلية ما لم يعلم جزئياتها وما ذكره الشيخ الرئيس في دفعه من ان العلم بكلية الكبرى يتوقف على العلم بالنتيجة اجمالا والعلم بالنتيجة تفصيلا متوقف على العلم بكلية الكبرى التي هي احدى المقدمتين فيختلف طرفا التوقف فيندفع الدور لا محصل له لان التفصيل

[١٦٤]

لا يحصل من الاجمال الا بعد زواله ورجوعه الى التفصيل فينحصر طريق العلم بالمجهولات النظرية في الكشف والشهود الذي ادعته الصوفية قال شاعرهم: پای استداليان چو بين بود * * پای چو بين سخت بی تمكين بود بينوا لنا ما ينحل به الاشكال عن الاشكال توجروا. اقول يعون الله تعالى ومشيتته الجواب عن الاشكالين في غاية الوضوح. اما عن الاول فيان علم المنطق كما يتكفل ميزان الخطاء في النظر من حيث ترتيب الاشكال كذلك يتكفل ميزان الخطا في المواد إذ قد بين فيه ان المقدمتين الصغرى والكبرى لا بد ان تكونا ضروريتين أو منتهيتين اليهما وان الضروريات تنحصر في ست الاوليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات وبهذا البيان يحصل التحرز عن الخطأ في المواد بالضرورة مع رعايتها وانما اشتبه الامر على الاسترابادي. واما عن الثاني فيان العلم بكلية الكبرى لا يتوقف على العلم بالنتيجة اصلا لا اجمالا ولا تفصيلا وانما يتوقف على العلم بالملازمة بين الوسيط والمحمول الناشئة من كون الوسيط علة للمحمول أو معلولا عنه أو اشتراكهما في العلة ولذا انحصر الدليل في الانى واللمى ومن المعلوم ان العلم بالملازمة لا يتوقف على العلم بالنتيجة باحد الوجهين مثلا إذا علمت بان الفقر سبب لاستحقاق الزكوة والعلم بالاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية سبب للمرجعية وجواز التقليد تحكم بان كل فقير يستحق الزكوة وكل فقيه ينفذ حكمه ويجوز تقليده سواء علمت بوجود فقير وفقه اجمالا أو تفصيلا ام لم تعلم به كذلك بل مع العلم بعدمه في الدنيا فعلا تحكم بالقضية الكلية. ولا يتوقف صدق القضية الكلية على وجود افرادها في الخارج ويسمى القضية حينئذ بالحقيقة وابو سعيد زعم ان العلم بالقضية الكلية انما يحصل من استقراء جزئياتها وافرادها وهو خطأ منه بل استقراء الجزئيات لا يكفى في الحكم بالقضية الكلية العامة للافراد الموجودة ولما لم توجد بعد مع قطع النظر عن العلم بالملازمة

[١٦٥]

نعم قد حصل العلم بالملازمة من قبل استقراء اكثر الافراد بل كثير منها مثل انا إذا رجعنا الى استعمالات اهل اللسان ورأينا كلمات متعددة واقعة في التركيب على وجه الفاعلية مرفوعة في لسانهم بحيث علمنا عدم اختصاصه بكلمات معدودة نعلم من استقراء هذه الموارد ان استعمال اللفظ على وجه الفاعلية عندهم سبب لاستحقاق الرفع ونحكم بان كل فاعل مرفوع. فتبين بما بيناه غاية التبين انه لا حاجة لنا في دفع الدور الى ما ذكره الشيخ الرئيس بل لا محصل لما ذكره الا ان يرجع الى ما بيناه بتقريب ان يقال العلم بكلية الكبرى على وجه الحقيقة (١) متفرع على العلم بالجزئيات اجمالا بمعنى ان معنى القضية الحقيقية يرجع الى ان كل ما لو وجد في الخارج متصفا بالوسط فهو متصف بالمحمول لا محالة فالجزئيات معلومة حينئذ على وجه الاجمال بهذا المعنى. وكيف كان فقد ظهر لك بما بيناه ان مرجع الشكل الاول الى الاستدلال بوجود العلة على ثبوت المعلول أو العكس أو باحد معلولي علة واحدة على الاخر وحجته ذاتية عقلية وهو مسلك العقلاء في استكشاف المجهولات بالنظر ولا دليل سواه فان ما بالغير لا بد ان ينتهي الى ما بالذات فالمطالب المجهولة لا يحصل العلم بها الا بانتهاؤها الى الامور المعلومة بالذات وهى الضروريات وطريق الانتهاء إليها ليس الا باحد الاشكال الاربعة فما توهمه أبو سعيد في غاية السخافة فانه غفلة عن اوائل البديهيات واعتراض على العقل والعقلاء حتى على نفسه حيث استدل على بطلان الشكل الاول بطريق الاستدلال المركب من صغرى وكبرى فان محصل كلامه ان الاستدلال بالشكل الاول مستلزم للدور المحال وكل مستلزم للمحال باطل فالاستدلال بالشكل الاول باطل بل اعتراض على الله تعالى شأنه وعلى انبيائه

وسفرائه عليهم السلام من حيث لا يشعر حيث ان الكتاب المجيد مشحون بالاستدلال

(١) والتحقيق ان العلم بكلية الكبرى حينئذ ملازم للعلم بالجزئيات متفرع عليه (منه).

[١٦٦]

بالحجج والبراهين كما ان مسلك الانبياء عليهم السلام في مقام ارشاد الامم وهدايتهم الى حقائق الدين الحنيف ليس الا الاستدلال بالحجج والبراهين الساطعة. فان قلت لو تم طريق الاستدلال كما ذكرت لزم ان لا يختلف العقلاء في المسائل النظرية مع انه ما من مسألة نظرية الا وقد اختلف انظارهم فيه وكل منهم يتمسك بقياس برهاني في نظره فمنهم من قال يحدث العالم وتمسك بما اشتهر من القياس وهو ان " العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث " ومنهم من قال بقدمه وتمسك بقياس آخر وهو ان العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم " فالعالم قديم. قلت اختلافهم في الانظار ليس من جهة عدم تمامية ميزان القياس بل من جهة عدم مراعاة المخطئ منهم الميزان فان القائل بالقدم لم يراع الميزان فجعل صغرى قياسه عين مدعاه الذى هو مجهول ولذا يكون قياسه باطلا والنتيجة فاسدة وقد عرفوا المنطق بانه " آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر ". ثم ان ما ادعته الصوفية من الكشف و الشهود لا دليل على اعتباره في حد نفسه عقلا ولا شرعا إذا الكشف والشهود المدعى كما يمكن ان يكون من قبل الرحمن كذلك يمكن ان يكون من قبل الشيطان فان للشياطين وحيا وشهودا قال عز من قال: " ان الشياطين ليوحون الى اوليائهم " على ان المدعين للكشف والشهود يختلفون غاية الاختلاف واكثرهم من العامة العمياء اتباع ائمة الضلال فلا يكون تمام مكاشفاتهم حقا للمناقضة فلا بد من ميزان يوزن به مكاشفاتهم لتمييز صحيحها عن باطلها ولا ميزان في البين الا طريق الاستدلال فتوازن بما ثبت في الشرع بالدليل فما وافقه الدليل فهو صحيح والا فباطل فالمكاشفة لا تتم الا بالدليل فحينئذ ينبغي ان يقال في جواب شاعرهم. پای استدلاليان زرين بود * * پای زرين سخت بانتمكين بود

[١٦٧]

پای استکشافیان چوبین بود * * پای چوبین سخت بی تمكين بود والعجب ان ابا سعيد مع انه من اهل الكشف والشهود خفى عليه امر الشكل الاول الذى هو مدار استدلال جميع العقلاء فزعم انه دورى ولم يهده كشفه وشهوده الى ما هو الصواب فيه مع وضوحه وظهوره فإذا كان حكم الكشف في هذه المسألة التى هي ضرورة خطأ فكيف يطمئن بحكمه في النظريات.

[١٦٨]

(فائدة - ٢٧) قال المحقق قد سره في الشرايع في مبحث الخلل. الثاني أي ما يتدارك من غير سجود: " من نسى قراءة الحمد حتى قرء سورة استأنف الحمد وسورة وكذا لو نسى الركوع وذكر قيل ان يسجد قام فرقع ". وفى الجواهر " والمراد بالقيام في المتن وغيره الانتصاب لكن قيده بعضهم بما إذا حصل النسيان حاله فهوى الى

السجود فانه يجب حينئذ ان يركع محافظة على الهوى للركوع إذ ذلك كان للسجود فلا يكتفى به اما إذا حصل النسيان بعد الوصول الى حد الراكع فلا يقوم منتصبا بل يقوم منحنيا الى حد الراكع والمراد على الظاهر انه وصل الى حد بحيث لو تجاوزه صدق عليه اسم الراكع لا انه وصل الى حد الراكع حقيقة إذ لا يتصور حينئذ نسيان الركوع بل هو نسيان الرفع والطمأنينة مثلا ولعل ما ذكره المصنف وغيره من وجوب القيام والركوع بعده مطلقا اولا محافظته على القيام الذي يكون عنه الركوع. واما الانحناء الاول فهو وان كان للركوع الا انه لم يتحقق معه مسمى الركوع فلا يكتفى به اللهم الا ان يقال ان القيام كاف وما وقع في الاثناء انما وقع سهوا فلا تكون قادحا بل هو بمنزلة ما لم يقع فيحصل القيام المتصل بالركوع وان قام منحنيا وهو لا يخلو من نظر وتأمل " انتهى. والتحقق انه يجب القيام منتصبا مطلقا لان الركوع لا يتحقق الا عن قيام لانه

[١٦٩]

لغة عبارة عن الانتقال من مرتبة عليا الى دنيا قال الشاعر: لا تهين الفقير عليك ان ترقع * * يوما والدهر قد رفعه والشارع انما تصرف فيه بقصره على مصداق مخصوص منه لا انه اخرجته عن معناه اللغوي اصلا وما ذكره بعض من انه يصدق الراكع عرفا على من كان منحنيا سواء انحنى عن قيام أو نهض عن قعود في غير محله لان العرف انما يريه ركوعا بالنسبة الى حال القيام واما بالنسبة الى حال القعود فيريه نوعا من القيام فلا يتحقق الركوع لغة وشرعا الا عن قيام والقيام السابق قد زال بتبدله بالقعود المقابل له فلا يعقل الاكتفاء به في تحقق الركوع عنه ولا يتفاوت ذلك بالعمد والسهو إذ لا يعقل بقاء القيام المتخلل بالقعود المضاد له سهوا حتى يتحقق الركوع عنه. فان قلت القيام المتصل بالركوع من جملة اركان الصلوة وقد تحقق في هذه الصورة فلو قام ثم ركع لزم زيادة القيام المتصل بالركوع فتبطل الصلوة حينئذ. قلت اولا ان القيام المتصل بالركوع لم يتحقق في هذه الصورة على ما ذكره صاحب الجواهر (قدس سره) من ان المراد الوصول الى حد لو تجاوزه عنه لوصل حد الراكع. وثانيا لو وصل حد الركوع ولم يستقر في الجملة بحيث يتميز عن الهوى للسجود لم يتحقق القيام المتصل بالركوع أيضا لعدم تحقق الركوع حينئذ إذ يتقوم صدق الركوع باستقرار وطمأنينة في الجملة. وثالثا انه لم يدل دليل على كونه ركنا مستقلا في الصلوة وانما حكموا ببطلان الصلوة بزيادته ونقصه من حيث ان زيادته ونقصه يدوران مدار زيادة الركوع ونقصه كما صرح به الشهيد الثاني (قدس سره) في الروضة فقال: " واما القيام فهو ركن في الجملة اجماعا على ما نقله العلامة (ره) ولولاه لامكن القدر في ركنيته لان زيادته ونقصانه لا يبطلان الا مع اقترانه بالركوع ومعه يستغنى عن القيام لان الركوع كاف في البطلان وحينئذ فالركن منه اما ما اتصل بالركوع ويكون اسناد الابطال

[١٧٠]

إليه لسبب كونه احد المعرفين له " انتهى ما اردناه. ورابعا لو سلمنا ذلك لزم الحكم ببطلان الصلوة في هذه الصورة لا الحكم برجوعه منحنيا إذ مع رجوعه منحنيا لا يتحقق الركوع ومع قيامه منتصبا يلزم زيادة الركن في الصلوة حينئذ فتبطل الصلوة بالتفصيل على كل حال باطل. والصواب انه يجب القيام منتصبا حينئذ لعدم تحقق الركوع الا عنه وعدم قدر زيادة الانحناء عن القيام مع عدم الاتصال بالركوع بحيث لا يزيد معه الركوع فتقييد اطلاق المتن وغيره من عبارات

الاصحاب (قدس سرهم) بما إذا حصل النسيان حال القيام في غير محله.

[١٧١]

(فائدة - ٢٨) قال الشهيد الثاني (قدس سره) في الروضة في ذيل قول المصنف (ره): " ولا ينعقد الجمعتان في اقل من فرسخ ولو وصلوا ازيد من جمعة فيما دون الفرسخ صحت السابقة خاصة ويعيد اللاحقة ظهرا وكذا المشتبهة مع العلم به في الجملة اما لو اشتبه السبق والافتران وجب اعادة الجمعة مع بقاء وقتها خاصة على الاصح مجتمعين أو متفرقين بالمعتبر والظهر مع خروجه ". وقال في الشرايع: " فان اتفقتا بطلتا وان سبقت احديهما ولو بتكبيرة الاحرام بطلت المتأخرة ولو لم تتحقق السابقة اعادة ظهرا " اقول وفي الجميع نظر فان مقتضى القواعد عدم الاعادة ظهرا ولا جمعة الا في مورد العلم بالتأخرة لان تقارن الجمعيتين في اقل من فرسخ مانع عن صحتهما كما ان تأخر احديهما عن الاخرى مانع عن صحة المتأخرة فعند اشتباه السبق والافتران أو العلم بسبق احديهما واشتباه السابقة باللاحقة لا يعلم كل من الطائفتين بفساد صلواتهم ووجود المانع فيها فيحكمون بصحة صلواتهم في مرحلة الظاهر اخذا بمقتضى الصحة المعلوم والغاى للمانع المحتمل. فان قلت كل من الطائفتين يعلمون اجمالا اما ببطلان الجمعيتين أو احديهما في الصورة الاولى وببطلان احديهما في الصورة الثانية ومقتضى تنجز العلم الاجمالي عدم الاكتفاء بكل منهما في مرحلة الامتثال.

[١٧٢]

قلت لا اثر للعلم الاجمالي في المقام لخروج احد طرفيه عن محل الابتلاء فان علم كل من الطائفتين اما تبطلان صلواتهم أو صلوة الطائفة الاخرى لا يوجب اشتغال ذمة كل منهما بشئ لان بطلان صلوة احد الفريقين لا يوجب تكليفا في حق الفريق الاخر فيحكم بصحة كل من الصلوتين في الظاهر الا ترى انهم يحكمون بعدم وجوب الغسل على واجدى المنى في الثوب المشترك مع علم كل منهما بجنابة احدهما فان قلت نعم لا اثر للعلم الاجمالي في المقام لما ذكرت ولكن مجرد الشك في صحة الصلوة كاف في الحكم بالبطلان لعدم العلم بالحالة السابقة في كل منها الطهارة فتستصحب. قلت قد بينا في الفائدة الاولى ان الاصل انما هو الاخذ بالمقتضى المعلوم مع الشك في وجود المانع سواء علم بالحالة السابقة ام لا ولا اعتبار للحالة السابقة اصلا لا منفردة عن المقتضى ولا مجتمعة معه. فان قلت نمنع كون التقارن أو التأخر مانعا بل نقول ان تقدم احدى الجمعيتين على الاخرى شرط لصحة المتقدمة فما لم يحرز التقدم في احديهما بعينها يحكم ببطلانهما. قلت من الواضح ان التقدم ليس شرطا والا لزم الحكم ببطلان صلوة الجمعة إذا لم تجتمع مع جمعة اخرى لعدم التقدم حينئذ. لا يقال التقدم شرط في مورد اجتماعها مع جمعة اخرى. لانا نقول مرجع ذلك الى مانعية التقارن والتاخر مع ان مضمون النص انما هو النهى عن الجمع بين جمعيتين في اقل من فرسخ وهو صريح أو كالصريح في كون الاجتماع مانعا لافى كون التقدم معتبرا. ثم انا لو تنزلنا عما بيناه وحكمنا ببطلان الجمعيتين في صورتين لعدم احراز المتقدمة منهما لزم الحكم باعادة الجمعة في صورتين مع بقاء الوقت إذ المفروض

[١٧٣]

ان الجمعة وجبت على الفريقين وبطلت صلوة كل منهما في الظاهر فيجب عليهما الاجتماع في جمعة واحدة أو بالتفريق على الوجه المعتبر فلا وجه للحكم باعادتهما ظهرا مطلقا كما حكم به المحقق قدس سره ولا للتفصيل بين صورة العلم بسبق احديهما واشتباهه باللاحقة واشتباه السبق والاقتران كما حكم به الشهيد الثاني قدس سره لا يقال في صورة العلم بسبق احديهما واشتباهه باللاحقة نعلم بوقوع جمعة صحيحة فلا مجال لايقاع جمعة اخرى. لانا نقول وقوع جمعة صحيحة من احديهما لا بعينهما لا يكفى في فراغ ذمة كل منهما ولا احديهما من الامر بصلوة الجمعة فيجب عليهما ان يعيدا الجمعة تحصيلًا لفراغ ذمتها عما علم اشتغالها به غاية ما يمكن ان يقال انه يجب عليهما الاحتياط بالاتيان بالجمعة بالتفريق على الوجه المعتبر وعدم اجتماعهما في جمعة واحدة لئلا يجتمع في جمعة واحدة من كان مامورا بها واقعا ومن سقطت عنه كذلك لتحققها منه صحيحة واحوط منه ان يقيم الجمعة كل من الفريقين على رأس فرسخ الذي صلوا فيه مع حفظ مسافة الفرسخ بين الجمعيتين المتجدتين فان لم يمكنهما ذلك اعادا ظهرا لا ان وظيفتهما ابتداء ان يعيدا ظهرا

[١٧٤]

(فائدة - ٢٩) قد اشتهر القياس المعروف وهو قولهم العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث. وهنا سؤال وهو انه ما المراد من التغير فان كان المراد منه اختلاف الاحوال وتبدلها فهو دليل على حدوث الاحوال لا على حدوث ذبها لجواز حدوث الاحوال الطارئة مع قدم ذبها وان كان المراد منه امر آخر فمنا علينا بيانه مع وجه دلالاته على الحدوث بينوا توجروا. فاقول بعون الله تعالى ومشيته التغير من باب التفاعل ومفاده مطاوعة التفاعل كما يشهد به موارد الاستعمالات وصرح به اهل العربية فمعنى التغير مطاوعة التغير وهو على قسمين حسى وتحليلي وينقسم كل منهما الى قسمين ايضا. اما الحسى فاحد قسميه عبارة عن تركيب كل جسم من الاجسام جمادها ونباتها وحيوانها من اجزاء متغايرة فكل جزء منها متغير عما هو عليه من عدم التركيب والانضمام. وثانيهما عبارة عن اختلاف الاحوال الطارئة فكل واحد منها متغير عن حال الى حال. واما التحليلي فاحد قسميه عبارة عن تركيب كل موجود من موجودات العالم مجردا وماديا من الوجود والماهية فكل ممكن زوج تركيبى كما ان كل زوج

[١٧٥]

تركيبى ممكن فكل من الوجود والماهية متغير عما هو عليه من عدم تركيبه مع الاخر وثانيهما عبارة عن تركيب كل ماهية وحقيقة نوعية من جنس وفصل فكل منهما متغير عما هو عليه من عدم تركيبه مع صاحبه. توضيح الحال انه لا شبهة في ان التغير في القسمين الاولين حسى ضروري ضرورة ان تركيب كل جسم من الاجسام من اجزاء متعددة امر محسوس وسبق التركيب بالعدم ايضا ضروري قريب الى الحس لقبوله الزوال والانحلال كما ان تبدل حالات الاجسام بعضها الى بعض امر محسوس مشهود فهذان القسمان من التغير حسيان لا يحتاج اثباتهما الى مقدمة وترتيب قياس. واما التغير التحليلي فهو وان لم يكن محسوسا ابتداء من جهة ان الجزئين التحليليين متحدان لا يتمايز احدهما عن الاخر في الخارج ولا يكون كل منهما موردا للاشارة الحسية الا انه ينكشف عند العقل بواسطة انتهائه الى الحس فان اختلاف كل موجود من موجودات العالم ومغايرته مع الاخر مع اشتراكها في الوجود والخروج عن كتم

العدم امر محسوس وليس ذلك الا باعتبار جهة اخرى غير الوجود ضرورة استحالة حصول الاختلاف من قبل القدر الجامع والجهة المشتركة ولا تكون تلك الجهة الا الماهية والحقيقة النوعية من الشجرية والانسانية والفرسية والبقرية وهكذا. فكل موجود من موجودات العالم زوج تركيبى مشتمل على انية ومائية والا لم يعقل اختلافها وهكذا الامر في انحلال الحقيقة النوعية الى جنس وفصل فانه مستنبت من الاختلاف الحسى الثابت في انواع الموجودات مع اتحادها في الجنس واشتراكها فيه فان الانواع المندرجة تحت الحيوان من الانسان والفرس والبقر والغنم والحمار وهكذا لها اتحاد سوى اتحادها مع الاشجار والنباتات والجمادات وليس ذلك الا باعتبار اشتراكها في الجنس القريب ومع ذلك يتميز بعضها عن بعض وتكون انواعا متقابلة وليس ذلك الا باعتبار المائز الذاتى المعبر عنه بالفصل فكل حقيقة نوعية تنحل

[١٧٦]

الى جامع ومائز ذاتيين فكل من قسمي التغير التحليلي راجع الى التغير الحسى وماخوذ منه. إذا اتضح لك ما حققناه فاعلم ان كل قسم من الاقسام الاربعة دليل على الحدوث والافتقار اما التغير الحسى الاحوالى فلان الانتقال عن حال الى حال لا يكون الا مع حدوث الاحوال وعدم وجوبها ضرورة ان الزوال والتجدد لا يجامع الوجوب والقدم مع ان الاحوال عوارض لذيها وتابعة لمعروضاتها فلا يتعقل الوجوب والاستغناء فيها مع قطع النظر عن تطرق التغير فيها وحدوث الاحوال لا ينفك عن حدوث ذيها فان المشتمل على الاحوال المتبادلة وما يتطرق فيه الاعراض لا ينفك وجوده عن حال من الاحوال وعرض من الاعراض ضرورة انه مع قطع النظر عنها يكون منهما والشئى ما لم يتشخص لم يوجد كما انه ما لم يوجد لم يتشخص فلا يعقل وجوب وجود الشئى مع حدوث احواله التى لا يعقل وجوده الا معها وبها ولا فرق في ذلك من دلالة تغير الاحوال على حدوث المتغير بها وافتقاره بين الانتقال عن الضعف الى الكمال وبالعكس نعم الانتقال عن الكمال الى الضعف اظهر دلالة على افتقار المتغير وتطرق الزوال فيه وبطلان الازلية وتنزله عن مقام الوجوب والقدم. ومن هنا استدل خليل الرحمن صلى الله على نبينا وآله كما صلى الله عليه وآله في مقام الاحتجاج على حدوث الكواكب وتنزلها عن مقام الربوبية باقولها وغروبها الذى هو نقص فيها والا فالطلوع والظهور كالا قول والغروب في الدلالة على الحدوث والامكان كما ان الترقى عن مرتبة النقص الى درجة الكمال الذى هو وجود جديد اقوى دلالة على وجود المدبر والصانع ولعله الى هذا ينظر استدلال البارى جل شاناه في كلامه المجيد بالاطوار الست في خلق الانسان على وجود المدبر والصانع. فان كل طور من الاطوار خلق جديد وتصوير حادث وتديبير آخر يدل على وجود الصانع والمصور والمدبر فان الضعيف وان كان قابلا للبس الكمال الا انه ليس فاعلا له ضرورة ان القوة والكمال لا يحصلان من قبل الضعف والنقصان

[١٧٧]

فخلع مرتبة الضعف والصعود على درجة الكمال ليس الا بتديبير مدبر قادر على اعطاء الكمال. وما توهمته الزنادقة من اقتضاء الطبيعة ذلك فانما هي راجعة الى القابلية لا الفاعلية ضرورة استحالة عطاء الكمال من الضعف مع ان المنوية والعقلية والمضغية والعظيمة مراتب اعدادية لا يحصل طور منها الا بعد زوال الطور الاول فلا يمكن ان يكون المرتبة السابقة عليا للاحققة والا لزم حصول المعلول من دون علة. ومما بيناه ظهر الامر في التغير الحسى الحاصل من تركيب الجسم

من اجزاء متكاثرة فان كل جزء منها فاقد للجزء الاخر في حد نفسه والا لم يكن التركيب قابلا للانحلال والزوال فقبوله الزوال والانحلال دليل على حدوث التركيب والانضمام وحدوثه لا ينفك عن حدوث نفس الاجزاء التي هي معروضة له ويتبادل عليها حال التركيب وعدمه كما تبين. ومنه يظهر الامر في التغير التحليلي بقسميه فان كلا من طرفي التركيب التحليلي فاقد للآخر في حد ذاته كما هو ظاهر وحدوثه لا يجمع مع قدم الجزئين كما بيناه بل الامر هنا اظهر فان الجزء التحليلي لا يكون شيئا مع قطع النظر عن التركيب حتى يكون حادثا أو قديما ويكون نسبته الى الآخر على وجه الوجوب أو الحدوث وانما الحادث هو مجموع الجزئين ضرورة ان الوجود المحدود مع قطع النظر عن الماهية مفهوم محض كما ان الماهية مع قطع النظر عن الوجود كذلك فان الوجود وجود الماهية والماهية ماهية الوجود ولا يعقل استقلال احدهما مع انفكاكه عن الآخر كما ان الجنس مع قطع النظر عن الفصل والفصل مع قطع النظر عن الجنس كذلك فالوجود لا يتم الا بالماهية والماهية لا تتم الا بالجنس والفصل بخلاف اجزاء المركب الخارجي الحسى فان وجودها لا يتقوم بالتركيب والانضمام وان تقوم باحد النقيضين من الاتصال أو الانفصال. إذا انكشف لك ما حققناه ظهر لك ان القياس المعروف يدل على حدوث

[١٧٨]

العالم من وجوه اربعة دلالة انية كما يدل على حدوثه من واجب غنى بالذات لا يتطرق فيه باقسامه وانحائه ضرورة ان ما بالغير لا بد ان ينتهى الى ما بالذات ولا حاجة لنا في اثبات الصانع الى ابطال الدور والتسلسل فهو تعالى شأنه اجل من ان يحيط به الاوهام وان يكون له حد محدود ونعت موجود صفاته تعالى ليست كصفات المخلوقين مغايرة للموصوف زائدة على الذات بل عين الذات لا بمعنى العينية الخارجية المجامعة للمغايرة التحليلية والا عاد المحذور من تطرق التغير الملازم للحدوث وعدم القدم بل بمعنى نفى الصفات عنه تعالى كما هو منصوص كلمات اهل العصمة سلام الله عليهم اجمعين فاثبات صفات الكمال له تعالى من العلم والقدرة والحيوة كناية عن سلب نقائصها وترتب غاياتها من انكشاف الاشياء عليه وتمكينها من ارادته تعالى من دون وساطة صفة قائمة بالذات فهو جل شأنه عالم قبل العلم بغير علم وقادر قبل القدرة بغير قدرة ولعله الى هذا يشير قول بعضهم: "خذ الغايات واترك المبادئ". ومنه ظهر ان صفاته تعالى لا تكون متغايرة متفاوتة والا لزم التغير في الذات الذى هو آية الحدوث فعلمه تعالى عين قدرته وقدرته عين حيوته وحيوته عين سمعه وسمعته عين بصره. مرجعه الى نفى الصفات عنه تعالى واثبات الكمال له بذاته فلا يوجب نفى الصفات عنه تعالى التعطيل في الذات كما زعمه بعض من لا بضاعة له بل نفى الصفات عنه تعالى بالمعنى الذى بيناه تنزيهه عن ان يكون ناقصا بذاته مستكملا بصفاته. وبما بيناه تبين ان وحدته تعالى لا تكون من قبيل الوحدة الجنسية والنوعية والشخصية والا لزم التغير الملازم للحدوث وعدم القدم بل بمعنى آخر وهو تفردته تعالى عن الاشباه والنظائر فهو تعالى واحد لا بتأويل عدد وبالجملة كلما يوجد في الخلق من الجوهر والاعراض لا يوجد في خالقه والا عاد الخالق مخلوقا والصانع مصنوعا وهو تعالى خالق الجواهر والاعراض وهو

[١٧٩]

منزه عن ان يكون جوهرًا أو عرضًا ويتجهيزه الجواهر عرف ان لا جوهر له ويتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له وهو مذوت الذوات ومحقق الحقائق فهو ارفع واجل من ان يكون له حقيقة وذات. وما

ذكره بعض من انه تعالى لم يجعل المشمسة مشمسة بل اوجدها ان اريد به ان المشمسة وسائر الحقائق اعيان ثابتة تظهر بالوجود في الخارج فهو غلط فاحش ضرورة ان الحقائق والماهيات حدود للوجود وتعينات له ولا يتصور ثبوتها قبل الوجود كما لا يتصور تحقق الوجود المحدود من دون حدوده وتعيناته بدهاة ان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد كما ان انه ما لم يوجد لم يتشخص فهو تعالى ممشمش المشمسة مشمسة وان اريد به ان الحقائق والذوات لم تجعل يجعل تأليفي بل مجعولة يجعل بسيط فهو في محله. وكيف كان فقد تبين مما بيناه ان القياس المعروف مثبت لحدوث العالم ومبين لاساس التوحيد كله فهو ماخوذ من كلمات اهل بيت النبوة وامناء الوحي ومعادن التنزيل سلام الله عليهم اجمعين. ولا بأس ان نذيل الكلام بنقل مناظرة وقعت بين بعض الطبيعيين وبعض علماء الاسلام وملخص كلام الطبيعي انه قد استقر رأينا على ان للعالم اصلين قديمين الذرات وحركاتها وان اول موجود برز الى الوجود بواسطة الحركات الموجبة لاجتماع الذرات وتركبها كرة الشمس ثم تحركت الكرة بحركات كثيرة حتى انفصل منها شبه الزبد المنفصل من الحديد المحماة في الكورة وهو كرة الارض فحدث فيها انواع المعادن وبذور النباتات ومواد الحيوانات بواسطة حرارتها الى ان قال والانسان احدث الحيوانات إذ لم نجد له مادة في الطبقات السافلة ونظن انه بالانتخاب الطبيعي ماخوذ من القردة وعين في كل دور مبدء الحركات ومنتهاها بمدة طويلة. وقد ابطل العالم المناظر رأيه السخيف بوجهين.

[١٨٠]

الاول ان تعيين المدة للحركات الموجبة لاجتماع الذرات وتشكلها بشكل كرة الشمس مناقض للقول بقدم الذرات وحركاتها إذ القديم لا ينتهي الى امد فتحديد الحركات مبدءا ومنتها كاشف عن حدوثها. والثاني ان كل ذرة من الذرات لا بد من ان تكون متشكلة بشكل مخصوص إذ الجسم الموجود في الخارج صغيرا كان أو كبيرا لا بد له من ذلك ولو كانت الذرات قديمة لكانت الاشكال قديمة فزوال الاشكال الاولية وتشكلها بشكل كرة الشمس دليل على حدوثها وحدث الذرات فافحم الطبيعي اقول يرد عليه مضافا الى ما ذكره العالم المناظر وجوه اخر. الاول ان الحركات دائما في الزوال والتجدد فلا يتصور فيها القدم والوجوب مع انها محتاجة في وجودها الى محل تقوم به ولا يعقل مع الحاجة الا الحدوث. والثاني ان الحركات الاضطرارية الطبيعية القديمة الثابتة للذرات بزعمه اما متماثلة أو متخالفة فان كانت متخالفة لم يعقل اجتماعها على كرة واحدة وهي كرة الشمس وان كانت متماثلة لم يعقل تبدل بعضها بكرة اخرى وهي كرة الارض الا بعد زوال الحركات الاولية وتجددها بحركات اخرى مناسبة للكرة الجديدة وتجدد الحركات الجديدة وزوال الحركات الاولية دليل على حدوثها بل هو عين الحدوث. والثالث انه على فرض تحدد حركات جديدة يلزم ان يتبدل تمام كرة الشمس إذ لا يعقل اجتماع حركتين مختلفتين في كرة واحدة يتعلق كل حركة منهما ببعض منها وبالجملة فهذه التبدلات التي اعترف بها مناقض للقول بالقدم واعترف بالحدوث من حيث لا يشعر. ثم ان ما ذكره من اخذ الانسان من القردة بالانتخاب الطبيعي مستحيل بالضرورة إذ لا يعقل الانتخاب من الطبيعة المضطربة التي لا شعور لها وليت شعري أي داع دعاه الى نسج هذه المخيلات الواهية وای مانع منعه عن التدبر في آياته الواضحة المنيرة نعوذ بالله تعالى من الغواية والعمى.

[١٨١]

(فائدة - ٣٠) الطهارة الشرعية ضربان طهارة عن حدث وعن خبث وقد يتوهم انها حقيقة شرعا اوفقها في القسم الاول استنادا الى تعريفهم الطهارة باستعمال طهور مشروط بالنية وما في معناه وهو في غير محله لان اقتصارهم على تعريف الطهارة عن الحدث من جهة انهم في مقام بيان العبادات لانهم انما ابتدئوا يكتب العبادات فعرفوا الطهارة عن الحدث التي هي من العبادات وبحثوا عنها قصدا وبالذات وذكروا الطهارة عن الخبث في الكتاب تبعا واستطرادا؛ وكيف كان فالطهارة عن الخبث امر عديم ويكون تقابلها من قبيل تقابل التناقض ولذا لا يتصور لهما ثالث وتكون مطابقة للاصل عند الشك ولو كانا وجوديين لتصور لهما ثالث وهو عدمهما ولكانا مخالفين للاصل. فان قلت يمكن ان يكونا من قبيل الضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون. قلت مرجع الضدين اللذين لا ثالث لهما الى النقيضين. واما الطهارة عن الحدث فهي كالحدث امر وجودي ويكون تقابلها من قبيل تقابل التضاد وبدل عليه امور. الاول تسببها من اسباب مخصوصة وجودية كالحدث إذ لو كانت عدمية لم ينحصر حصولها في اسباب وجودية وكفى في انتزاعها عدم وجود سبب الحدث والثاني تقسيمها الى صغرى وكبرى مستفادتين من الاخبار.

[١٨٢]

والثالث التعبير عنها في الاخبار بالنور وعن الوضوء على الوضوء بنور على نور إذ لو كانت عدميا لم يتصور لها مراتب شدة وضعفا ولم يكن للتعبير عنها بالنور ونور على نور الكاشف عن كونها وجوديا مجال والرابع مخالفتها للاصل كالحدث الا ترى ان الشك في انه متطهر أو مجنب مع عدم علمه بحالته السابقة لا يجوز له الدخول في الصلوة إذ الاصل عدم الطهارة ويجوز له المكث في المساجد وقراءة العزائم إذ الاصل عدم الجنابة. لا يقال الطهارة لها مفهوم واحد وهو اما وجودي واما عديمي ولا يعقل ان يختلف باختلاف مقابلها وجودا وعدمًا. لانا نقول اولا لا مانع من ان يكون للطهارة مفهوم واحد وهي النظافة والنزاهة مترتبة على مراتب ينتزع بعضها من عدم القذارة كالطهارة عن الخبث وينتزع بعضها من وجود جهة نورية موجبة لرفع ما يقابلها كالطهارة عن الحدث. وثانيا لو سلمنا امتناعه وقلنا بان الطهارة تتحقق بعدم القذارة حسية كانت أو معنوية فلا ينافى ذلك مع اعتبار الشارع في بعض منها مع التخلي عنها التحلي بامر وجودي نوري مسبب عن سبب وجودي وترتيب الاثار الشرعية عليه كما انه لا ينافى ملازمتها في بعض الموارد لامر وجودي ذاتا كما هو الشأن في الطهارة عن الذنب والخطأ والسهو والنسيان الملازمة لقوة قدسية ملكوتية وهي العصمة واذ قد تبين لك ذلك فاعلم ان الطهارة عن الحدث هي الاثر المترتب على الوضوء والغسل والتيمم كما ان الطهارة عن الخبث هي زوال الخبث المترتب على الغسل فتعريف الطهارة بالوضوء أو الغسل أو التيمم أو بما في معناه انما هو لاجل اتحادها معها اتحاد الامر المنتزع مع منشأ انتزاعه في مرحلة الحدوث. وما توهم من اشتراك الطهارة بين المسبب والسبب أو كونه حقيقة في المسبب مجازا في السبب أو العكس في غير محله ضرورة ان آثار الطهارة من الشرطية الكمال انما تدور مدار الاثر المترتب على الاسباب المنتزع من حدوثها وإطلاقها على الاسباب

[١٨٣]

انما هو لاجل اتحادها معها في الخارج فلم تستعمل الا في معناه الاصلى غاية الامر انه قد اطلق المفهوم الاصلى على منشأ انتزاعه من جهة صدقه عليه واتحاده معه خارجا فلا يكون مجازا مرسلا من قبيل استعمال المسبب في السبب كما توهم بل لا حقيقة لهذا

التجوز وكل ما توهم من هذا القبيل فهو من هذا الباب والا فعدم صحة استعمال المسبب في السبب وبالعكس مع عدم انتزاع المسبب من السبب وجودا أو حدوثا وعدم اتحادهما في الخارج من الواضحات. وإذا اتضح لك ما بيناه فاعلم ان الطهارة عن الحدث انما تنتزع في الشرع عن افعال تعبدية وهى الوضوء والغسل والتيمم ومقدمتها للصلوة وغيرها من الغايات اباحة أو كمالا انما هي باعتبار الطهارة المتحصلة منها ولذا تدور الاثار مدارها حدوثا وبقائا فما دامت باقية ولم تنتقض بالحدث يترتب عليها الاثار ولو دارت الاثار مدار الاسباب حدوثا لزم ترتبها عليها مطلقا إذ الحدث لا ينقلب الى اللاحداث ولا ينتقض بالحدث لعدم بقاءه حتى ينتقض ولو دارت مدار وجودها لزم عدم ترتب اثر عليها مطلقا لانها تنعدم بمجرد؟؟ وجودها ولا بقاء له حتى يترتب عليه اثر فالشرط في الحقيقة الطهارة لا اسبابها والامر التبعي الايجابي أو النديبى الحاصل من طرف الغايات انما يتعلق بالعمل التعبدى لان المقدمة للطهارة عن الحدث التي هي مقدمة للصلوة انما هو العمل التعبدى من الوضوء أو الغسل أو التيمم لا الغسلات والمسحات كيف اتفقت ولا يعقل ان يكون اعتبار التعبدية فيها من قبل الامر التبعي والا لزم الدور المحال ضرورة ان المعتبر في الصلوة وغيرها من الغايات انما هي الطهارة عن الحدث وهى لا تتحصل الا من الغسلات والمسحات التعبدية فالامر التبعي متفرع عليها فلو جائت التعبدية من قبله لزم تأخر الموضوع عن المحمول مع ان الامر التبعي توصلي دائما فلا يعقل تأثيره في اعتبار التعبد. ولا يتوهم ان الامر التبعي الحاصل من قبل الامر النفسى التعبدى لا يكون الا تعبديا والا لزم اعتبار التعبد في جميع مقدمات الصلوة مع ان سائر مقدماتها من

[١٨٤]

ازالة الخبث عن البدن واللباس وهكذا لا يكون الا توصلية بالضرورة فان قلت التعبد فرع الامر المولوي ولا يعقل التعبد بشئ من دون امر ولا امر بها الا الامر التبعي المقدمى فوجب القول بكونه تعبديا قلت أو لا نمنع تفرع التعبدية على الامر إذ قد يكون بعض الاعمال عبادة ذاتا كالصلوة أو جعلها كالهرولة مثلا قبل تعلق الامر بها بل لا ينافى كونه عبادة مع تعلق النهى بها كصلوة الحائض وضومها نعم يجوز ان يصير المأمور به تعبديا من قبل الامر ايضا كما حققناه في محله لا انه ينحصر السبيل فيه. وثانيا لو سلم ذلك وجب القول بانها مندوبة بالامر النفسى التعبدى فرارا عن المحذورين المزبورين بل يظهر ذلك من الاخبار. لا يقال لا يجتمع الوجوب والندب لاستحالة اجتماعهما على محل واحد فإذا وجب الفعل ولو تبعه يزول الندب الاصلى فلا يبقى التعبدية التى هي من شئونه. لانا نقول اولا ان الامر النديبى الاصلى متعلق بنفس الماهية والوجوب الطارى متعلق بايجادها فلا يجتمعان على محل واحد حتى يتنافيا. وثانيا ان الامر التبعي ليس امرا تكليفيا مولويا عندنا حتى يستحيل اجتماعه مع الامر النديبى الاصلى. فاتضح بما بيناه غاية الاتضاح ان ترتب الطهارة ورفع الحدث على الاسباب المعهودة لا يدور مدار الامر التبعي ولا يعقل تأثيره فيه واختلاف الحال باختلاف الاوامر التبعية وترتب رفع الحدث عليها بالاتيان بها لاجل بعض الغايات دون بعض فما عن بعض من التفصيل في الوضوءات المندوبة بين اتيانه لما لا يستباح بدونه واتيانه لما يستباح بدونه بالقول برفع الحدث في الاول دون الثاني أو التفصيل بين ان يكون استحبابه لاجل الحدث كالوضوء لقراءة القرآن وان يكون مستحبا لا لاجله كالتجديد بالقول بالرفع في الاول دون الثاني وهكذا من التفاصيل في غاية الوضوح من الفساد لما عرفت من ان سببية الاعمال التعبدية للطهارة ورفع الحدث سابقة

على الاوامر التبعية فلا يعقل تأثيرها في حصول الطهارة وعدمه وحقيقة الوضوء لا تختلف باختلاف الاوامر حتى تختلف الاثار باختلافها والاخبار صريحة في ان الوضوء طهور مطلقا من دون تقييد بمورد دون مورد. ثم ان ترتب الطهارة على اسبابها لا يحتاج الى قصد أو قصد رفع الحدث أو الاباحة منها ضرورة انه مع الاتيان باحد الاسباب متقربا به يترتب عليه الطهارة قهرا ولا تأثير لنية الشخص في حصولها وعدمه ولا دليل على توقف تأثيرها للطهارة على قصد احد الامور المذكورة بل الدليل قائم على خلافه فما يظهر من بعضهم من توقف ترتب الطهارة عليه على قصد احد هذه الامور في غير محله. وإذا اتضح لك ما بيناه فقد اتضح لك امور: الاول: انه لو توجأ قبل دخول وقت الصلوة لاجلها صح وضوئه لما عرفت من ان اتيانه على وجه التعبد لا يدور مدار الامر التبعية وكون الداعي على التوضوء متقربا به استحابة صلوة الفريضة التي لم يدخل وقتها لا ينافى مع التعبد بالامر النفسي كما هو ظاهر. وتوهم ان مرجع اتيان الوضوء لاجل الصلوة الى تقييد التعبد به بالامر التبعية المقدمى الذي لم يكن حاصلًا قبل الوقت فيبطل لعدم وقوع المقيد والمطلق غير منوي في غير محله إذ قصر النظر على غاية مخصوصة لا ينافى مع اطلاق العمل ضرورة ان تقييد الفعل بقيد امر مبين مع تخصيص غرض الفعل بغاية مخصوصة ولذا اشتهر انه لا يقدر تخلف الداعي ولا يؤثر بطلان العمل بخلاف تخلف القيد بل التحقيق ان تقييد الوضوء بالنسبة الى غاياته غير معقول لعدم اختلاف حقيقته باختلاف غاياته وعدم تأثيرها في تنويعه أو تقييده وانما يختلف المنوي باختلاف الخصوصيات المنظورة إذا كانت منوعة كالظهيرية والعصرية بالنسبة الى الصلوة مثلا مع ان الروايات ناطقة بصحة الوضوء قبل الوقت تأهبا للصلوة والتاهب ليس غاية مخصوصة في قبال سائر الغايات بل مرجعه الى تقديم الوضوء

على الوقت لاجل الصلوة والثانى: انه لو توجأ لاجل صلوة الاداء بزعم بقاء الوقت فظهر خروج الوقت صح وضوئه ويصح له الدخول به في القضاء وما توهم من عدم صحة وضوئه حينئذ مطلقا وإذا كان مقيدا به لا إذا كان داعيا عليه وهم لما عرفت من عدم دوران تعبدية الوضوء مدار الامر التبعية وعدم تطرق التقييد في المقام فلا مجال للتفصيل أو القول بالبطلان مطلقا. والثالث: انه لو توجأ بزعم اتساع الوقت له فظهر ضيق الوقت صح وضوئه وما يتوهم من انه مأمور بالتيمم حينئذ لا الوضوء فلا يكون مشروعا ومجرد ظنه باتساع الوقت لا يوجب الامر به بل يوجب العذر في غير محله لما عرفت من عدم دوران تعبدية اسباب الطهارة ومشروعيتها مدار الامر التبعية حتى تنتفى بانتفائه بل لو توجأ مع العلم بعدم اتساع الوقت صح وضوئه ايضا وان كان أتما في ترك التيمم وتفويت الوقت. وتوهم ان الامر بالتيمم حينئذ موجب للنهي عن الوضوء لمضادته له باطل لعدم اقتضاء الامر بالشئى النهى عن ضده الخاص بل العام بل التحقيق ان الامر التبعية ليس امرا تكليفيا مولويا حتى يقتضى النهى عن ضده على القول باقتضائه اياه كما حققناه في محله. والرابع: ان الاضطرار ليس شرطا لصحة التيمم بل شرط لجواز الاكتفاء بالطهارة الضعيفة المتحصلة منه لان الاضطرار انما يوجب تعلق الامر التبعية بالتيمم المترتب على مشروعيته وتعبديته في حد نفسه أو بالامر الندبى النفسي فلا تدور صحته مدار الامر التبعية. ويؤيد ما بيناه الروايات المجوزة للتيمم لصلوة الميت والنوم مع وجود الماء لعدم اختلاف حقيقة التيمم باختلاف حكمه وجوبا أو ندبا أو الغايات المترتبة عليه اباحة أو كمالا فتأثيره الطهارة في الموردين يدل على ان سببته لها لا تختص

بحال الاضطرار وحيث ان الطهارة في الموردين لا تعتبر في اباحتهما بل في كمالهما اكتفى بالطهارة الضعيفة لتحصيل ادنى مرتبة الكمال. ولكن ينافى ذلك ما يظهر من بعض الروايات من انتقاض التيمم بوجدان الماء ووجوب اعادته لمن تمكن التطهر بالماء ولم يتطهر به ثم تعذر عليه وان كان الاخذ بظاهر هذه الروايات مشكل لانه يوجب الحكم بكون وجدان الماء حدثا إذ لا ينقض الطهارة الا الحدث وهو مناف للاجماع بل الضرورة على عدم كونه حدثا ويمكن حملها على استحباب اعادة التيمم وحدث ضعف في التيمم بوجدان الماء مصحح للتعبير بالنقض. ولا يتوهم انه يمكن ان يحكم بانتقاض التيمم بوجدان الماء تحقيقا من دون الحكم بكونه حدثا المنافى للاجماع والضرورة من جهة ان تأثير التيمم انما هو في موضعه وهو المضطر الفاقد للماء فإذا انقلب الموضوع وارتفع الاضطرار بسبب وجدان الماء ارتفع الاثر ولا يعود بعود الاضطرار لانه موضوع جديد. لانا نقول ان الاضطرار موضوع للاستباحة المترتبة على الطهارة الضعيفة المتحصلة من التيمم وهى باقية مع الوجدان وانما تنتفى الاباحة حينئذ لانتفاء شرط تأثير الطهارة لها والمحل لتأثيرها اياها لا لانتفاء مقتضيها حتى يصدق النقض حقيقة نعم قد ادعى الاجماع على النقض فان تم فهو والا فللكلام فيه مجال. وكيف كان لا ينبغى التأمل في عدم النقض إذا اصاب الماء وتلف قبل مضي زمان يتمكن من فعل الطهارة المائية فيه لان الاخبار الظاهرة في النقض انما تدل عليه في صورة القدرة على التطهر به والاجماع لو تم فهو في صورة القدرة عليه ايضا. والخامس انه يجوز التيمم في سعة الوقت مطلقا وان لم يكتف به الا في ضيق الوقت أو مع اليأس بوجود الماء في الوقت لما ظهر لك من ان التيمم في نفسه مشروع وان الاضطرار انما يوجب الامر التبعي المقدمى به الذى لا يدور مداره التعبد به وكونه عبادة فالضيق أو اليأس بوجود الماء في الوقت انما يعتبر في استباحة الصلوة بالطهارة

الضعيفة المتحصلة منه. وبما بيناه تبين ان ما اختاره الشيخ والمرضى (قدهما) من عدم صحة التيمم الا عند ضيق الوقت مطلقا وما اختاره جماعة من التفصيل بين اليأس بوجود الماء في الوقت وعدمه وجوازه مع اليأس في السعة وعدم جوازه مع الرجاء الا عند الضيق في غير محله كما ان ما اختاره بعضهم من جوازه في السعة مطلقا وجواز الاكتفاء به كذلك في غير محله. ومن هنا تبين ان ما ذكره في الروضة تبعا للشيخ قدس سرهما من ان هذا في التيمم المبتداء اما المستدام كما لو تيمم لعبادة عند ضيق وقتها ولو بنذر ركعتين في وقت معين يتعذر فيه الماء أو عبادة راححة بالطهارة ولو ذكر اجاز فعل غيرها به مع السعة في غير محله لما عرفت من ان الموجب للاكتفاء بالتيمم انما هو الاضطرار ولا اضطرار مع السعة وما استدل به من الاخبار بجواز الصلوات الكثيرة بتيمم واحد لا دلالة فيها على جواز الاكتفاء به في السعة كما لا يخفى. وينبغى التنبيه على امور الاول ان الاضطرار المجوز للتيمم أو الموجب للاكتفاء به هل يتحقق بمجرد فقدان الماء فيستباح به جميع ما يستباح بالطهارة المائية مما يكون الحدث مانعا عنه أو الطهارة شرطا له اولا يتحقق الا به وبوجوب ما يعتبر فيه الطهارة. المشهور الاول قال في الحدائق: " المشهور بين الاصحاب رضى الله عنهم من غير خلاف يعرف ان التيمم مبيح لما تبيحه الطهارة المائية من الصلاة ومن الطواف ومس كتابة القرآن ونحو ذلك مما الطهارة شرط لحصوله أو كماله. وبدل عليه عموم الاخبار من قوله صلى الله عليه وآله لابي ذر رضى الله

عنه: " يكفيك الصعيد عشر سنين " وقول الصادق (ع) في صحيحة حماد " هو بمنزلة الماء " وفي صحيحة جميل ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء " طهورا وفي صحيحة محمد بن مسلم وغيرها: " ان رب الماء رب الصعيد " كما في بعض أو " رب الارض " كما في آخر ثم قال " وقع

[١٨٩]

الخلافا هنا في موضعين: الاول ما نقل من فخر المحققين ابن العلامة طاب ثراهما من انه منع من استباحة اللبث بالتيمم في المساجد لقوله تعالى (الا عابري سبيل حتى تغسلوا) حيث جعل نهاية التحريم الغسل فلا يستباح بغيره والا لم تكن الغاية غاية والحق به مس كتابة القرآن لعدم فرق الامة بينهما " ثم شرع في الرد عليه الى ان قال: " الثاني ما ذكره في (ك) حيث اورد على ما ذكره الاصحاب بما ظاهرهم الاتفاق عليه من ان التيمم يبيح كلما تبيحه الطهارة المائية وبعبارة اخرى ان التيمم يجب لما تجب له الطهارتان بان ذلك مشكل لانتهاء الدليل عليه قال والا طهران التيمم يبيح كلما تبيحه الطهارة المائية لقوله (ع) في صحيحة جميل: " ان الله تعالى جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وفي صحيح حماد " هو بمنزلة الماء ". وفي صحيحة محمد بن مسلم " قد فعل احد الطهورين فما ثبت توقفه على مطلق الطهارة من العبادات يجب له التيمم وما ثبت توقفه على نوع خاص منها كالغسل في صوم الجنب فالظاهر عدم وجوب التيمم له مع تعذره إذ لا ملازمة بينهما فتأمل انتهى اقول مقتضى تنزل التيمم منزلة الطهارة المائية من دون تقييد بمورد دون مورد ايجاده الطهارة في جميع الموارد. واما جواز الاكتفاء به مطلقا فلا. لا يقال افادته الطهارة مطلقا ملازمة لجواز الاكتفاء به كذلك. لانا نقول انما ملازمته كذلك ان كانت طهارة تحقيقية اختيارية واما إذا كانت طهارة تنزيلة اضطرارية غير رافعة للحدث فانما تلازمه مع تحقق الاضطرار ولا اضطرار الا مع وجوب العمل الذي لا مناص عن اتيانه. فان قلت الاضطرار الى البديل انما يتحقق مع العجز عن المبدل. قلت هذا إذا كان المبدل واجبا واما إذا لم يكن كذلك فلا. ويدل على ما بيناه الروايات الدالة على اعتبار ضيق الوقت في الفريضة إذ لو جاز الاكتفاء به في المندوبات

[١٩٠]

مع العجز عن الطهارة المائية لجاز الاكتفاء به للمحافظة على ادراك فضيلة الوقت التي هي من اهم المندوبات حتى مع العلم بوجود الماء في الوقت. واما ما اجاب به في الحدائق من انه استدلال بطريق الاولوية وهي غير معتبرة عندنا في الاحكام الشرعية الا في نادر الصور ففيه ان عدم اعتبار الاولوية انما هو مع عدم وضوح المناط واما مع وضوحه كما في المقام فهي معتبرة. والحاصل ان الروايات انما تدل على ان التيمم سبب للطهارة وانه بدل عن الغسل أو الوضوء في ايجاد الطهارة واما ثبوت الاضطرار بمجرد فقدان الماء أو جواز الاكتفاء به مع فقدان في جميع الموارد حتى في المندوبات فلا نظر لها إليه فلا وجه للتمسك بعموم الاخبار عليه. نعم يجوز الاكتفاء به فيما يعتبر فيه الطهارة على وجه الكمال لتحصيل مرتبة منه كقراءة القرآن لما عرفت من ان ايجاده الطهارة لا يتقيد بحال الاضطرار بل يمكن القول بجواز الاكتفاء به حينئذ لتحصيل ادنى مرتبة الكمال حتى مع التمكن من تحصيل الطهارة المائية كما ورد به النص في صلوة الميت والنوم وليست التعدية عنهما الى سائر الموارد قياسا بعد ما عرفت من انطباقه على القاعدة ثم اعلم اننا لو قلنا بان الاخبار ناظرة الى انه يستباح بالتيمم كل ما يستباح بالطهارة المائية فلا

مجال للمنع من استباحة اللبث في المساجد به كما نقل عن فخر المحققين قدس سره إذ لا منافاة بين تحديد المنع بال غسل مع استباحته بالتيمم بدلا عنه عند فقدان الماء وليس هذا تخصيصا لعموم الآية كما يظهر من بعض بل تقديم مفاد الروايات على العموم من باب الحكومة لانها شارحة للآية وتبين ان عمومها يختص بحال وجدان الماء. بل التحقيق ان بدلية التيمم من الغسل في التأثير لا ينافى عموم الآية بوجه حتى يكون التقديم تخصيصا أو تحكيما إذ اثبات التأثير للتيمم بعنوان البدلية عن الغسل عند العجز عنه يحقق العموم ويؤكده إذ لو لم يكن الغسل ثابتا حتى عند فقدان

[١٩١]

الماء لم يكن لبدلية التيمم عنه مجال. ويمكن ان يقال غرضه (قدس سره) ان تحديد حرمة اللبث الى الاغتسال ثابت بنص الآية الكريمة وبدلية التيمم عنه غير معلومة لعدم ثبوت عموم البدلية من الروايات فيرد عليه حينئذ انه يلزمه الحكم بعدم استباحة مطلق المندوبات به لعدم استفادة العموم بالنسبة إليها كما بيناه. نعم في بعض الروايات دلالة على جواز الاكتفاء بتيمم واحد لفريضة واحدة ونافلتها ولعل الحكم يختص بها من جهة كمال الاهتمام بها في الشرع وانها مكملة للفريضة فلا يتعدى عنها الى سائر النوافل مع ان تمام مدلول الرواية مما لا يجوز العمل به لمنافاته لسائر الروايات المعتبرة بل ضرورة المذهب فان الرواية هكذا: " لا يتمتع بالتيمم الا صلوة واحدة ونافلتها " هذا. واما ما ذكره صاحب المدارك (قدس سره) فان اراد ان التيمم لا يوجب الطهارة في الصورة المزبورة ان ايجاده الطهارة التنزيلية القائمة مقام الطهارة المائية لا يتقيد في الاخبار بمورد دون مورد ولا اهمال في الادلة من جهة التنزيل. وان اراد ان اشتراط صحة الصوم بخصوص الغسل لا يدل على اشتراط صحته بالتيمم عند العجز عنه حتى يجب تحصيله فيه انه بعد ثبوت بدلية التيمم لكل من نوعي الطهارة المائية لا مجال للتأمل في وجوب تحصيله عند العجز عنها سواء كانت اعتبارها في العمل من حيث هي أو من حيث نوع مخصوص منها. والثاني ان بدلية التيمم عن الطهارة المائية وجواز الاكتفاء به عنها فيما يعتبر فيه الطهارة انما ثبتت بالادلة الشرعية للعدر المستند الى القدرة والعجز عن تحصيلها عقلا أو شرعا لا لمطلق العذر ولو كان لنسيان الماء أو الحكم به أو للجهل به عن قصور فلو نسي الماء في رحله وتيمم وصلّى ثم ذكر ان معه ماء قبل ان يخرج الوقت فعليه ان يتوضأ ويعيد كما تدل عليه رواية ابي بصير بل يجب عليه اعادة الصلوة متيمما لو تذكر

[١٩٢]

في ضيق الوقت وكذا يجب عليه القضاء لو لم يتذكر الا خارج الوقت فما عن علم الهدى والمحقق (قدس سرهما) من الاجتزاء به مطلقا لعموم حديث الرفع ولانه صلى بتيمم مشروع فلم يلزمه الاعادة ولان النسيان لا طريق الى ازالته فصار كعدم الوصلة وما عن الشيخ (قدس سره) من انه ان اجتهد وطلب لم يعد والا اعاد وما في الحدائق من الاجتزاء به لو تذكر في ضيق الوقت في غير محله لان حديث الرفع انما يثبت العذر لا البدلية وكون التيمم مشروعا بمعنى الاجتزاء به حينئذ اول الكلام ومجرد عدم السبيل الى ازالة النسيان لا يصحح العجز تحقيقا والتفصيل بين الطلب وعدمه انما يصح مع عدم النسيان والاجتزاء بالصلوة مع التذكر في ضيق الوقت لا وجه له بعد ان لم تقع صحيحة واما تضعيف الرواية بان في سندها عمار بن موسى فانما هو على اصطلاح المتأخرين (ره) واما على اصطلاح المتقدمين (ره) من ان الصحيح ما يصح الاعتماد عليه ولو من جهة

القرائن فهي صحيحة لوجودها في الكتب الاربعة المأخوذة من الاصول الاربعة المعتمد عليها مع ان ضعفها على فرض تسليمه منجبر بالشهرة على ان مدلولها موافق للقواعد الاولى لما عرفت من ان الادلة انما تدل على بديلة التيمم عن الطهارة المائية في صورة العجز لا مطلق العذر ولو للنسيان أو الجهل بالحكم فلا وجه لردّها. والثالث ان المشهور بين الاصحاب قدس سرهم انه لو ضاق الوقت عن تحصيل الماء مع وجوده أو عن طلبه مع احتماله أو عن استعماله في الغسل أو الوضوء يتيمم ويصلى ويكون صلوته مجزية وقد وقع الخلاف في مواضع: الاول لو اخل بالطلب حتى ضاق الوقت: ففي الشرايع: " اخطأ وصح تيممه وصلوته على الاظهر " وفي المدارك: " قال الشيخ في (ط) و (ف) لو اخل بالطلب لم يصح تيممه ويلزم على قوله لو تيمم و

[١٩٣]

صلى ان يعيد الصلوة وبه قطع الشهيد في س ون واستشكله المصنف في المعتبر بانه مع ضيق الوقت يسقط الطلب ويتحتم التيمم فيكون مجزيا وان اخل بالطلب وقت السعة لانه يكون مؤديا فرضه بطهارة صحيحة وصلوة مأمور بها وهو حسن انتهى. الثاني عن المنتهى: " انه لو كان يقرب المكلف ماء وتمكن من استعماله واهمل حتى ضاق الوقت فصار لو مشى إليه خرج الوقت فانه يتيمم وفي الاعادة وجهان افرجهما الوجوب ". الثالث لو كان الماء موجودا عنده فاخل باستعماله حتى ضاق الوقت من الطهارة المائية والاداء فهل يتطهر ويقضى أو يتيمم ويؤدى قال في المدارك: " فيه قولان اظهرهما الاول وهو خيرة المصنف في المعتبر لان الصلوة واجب مشروط بالطهارة والتيمم انما يسوغ مع العجز عن استعمال الماء والحال ان المكلف واجد للماء متمكن من استعماله غاية الامر ان الوقت لا يتسع لذلك ولم يثبت كون ذلك مسوغا للتيمم. وقال العلامة في المنتهى يجب التيمم والاداء لقوله (ع) في صحيحة حماد بن عثمان: " هو بمنزلة الماء " وانما يكون بمنزلة لو ساواه في احكامه ولا ريب في انه لو وجد الماء وتمكن من استعماله وجب عليه الاداء فكذا لو وجد ما ساواه قلت ويدل عليه فحوى قول الصادق (ع) في صحيحة الحلبي: " ان رب الماء هو رب الارض " وفي صحيحة جميل ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وهذا القول لا يخلوا من رجحان ولا ريب ان التيمم والاداء ثم القضاء بالطهارة المائية احوط. الرابع لو اخل بالطلب وضاقت الوقت فتيمم وصلى ثم وجد الماء في محل الطلب ففي المدارك " قيل بوجوب الاعادة هنا تعويلا على رواية ابي بصير قال " سألته عن رجل كان في سفر وكان معه ماء فنسيه وتيمم وصلى ثم ذكر ان معه ماء قبل ان

[١٩٤]

يخرج الوقت قال عليه يتوضا ويعيد الصلوة. اقول بعون الله تعالى ومشيئته انه مع ضيق الوقت عن الطهارة المائية والاداء يدور الامر بين احد امرين ادراك الوقت أو الطهارة المائية ولا يخلو الامر حينئذ عن احدي صور ثلث. كون الوقت اهم عند الشارع من الطهارة المائية أو العكس أو كونهما متساويين. فان قلنا بالاخير لزم الحكم بالتخيير بين الطهارة المائية والترابية والاتيان بالصلوة اداء أو قضاة وبطلانه واضح ضرورة ان التيمم بدل طولى عن الطهارة المائية لاعرضى كما ان القضاء بدل عن الاداء كذلك وان قلنا بالثاني لزم الحكم بوجوب الطهارة المائية ابدا وعدم تشريع التيمم إذ مع فقد الماء والضرر باستعماله في الوقت حينئذ بتعين عليه الاتيان بالصلوة قضاة مع

الطهارة المائية عند وجدان الماء وعدم الضرر باستعماله وهو باطل بالضرورة فلم يبق الا الصورة الاولى وهى اهمية رعاية الوقت في نظره وانما شرعت التيمم لاجل عدم فوت الوقت. واذا قد تبين لك ما بيناه فقد تبين لك انه عند ضيق الوقت عن الطهارة المائية والاداء يتعين الاداء متيمما محافظة على الوقت سواء كان معذورا في ترك الطهارة المائية ام لم يكن معذورا اما بواسطة اخلال في الطلب او اهمال في الاستعمال مع الالتفات بصيرورة الوقت مضيقا. فما عن المحقق في المعتبر من عدم جواز التيمم مع وجود الماء عنده واخلاله باستعماله حتى ضاق الوقت في غاية الغرابة من مثله فان ايجاب الطهارة المائية عليه حينئذ محافظة على المقدمة وتفويت لذي المقدمة وهو اداء الصلوة في وقتها. وما يتوهم من ان وجوب طلب الماء أو استعماله كان ثابتا قبل ضيق الوقت ونشك في سقوطه عنه مع اخلاله واهماله فيستحب وهم فاحش لعدم الشك حينئذ

[١٩٥]

لان طلب الماء أو استعماله انما وجب مقدمة لاداء الصلوة فلا مجال لاستصحاب وجوبه إذا كان الاتيان به مفوتا لذي المقدمة ضرورة ان المقدمة انما تجب لتوقف وجود ذى المقدمة عليها واما إذا كانت سببا لفوته فلا يعقل ايجابها عليه بل ينقلب الحكم حينئذ فيحرم ايجادها من جهة انه سبب لفوت الواجب. وبهذا البيان تبين فساد ما ذكره الشيخ في ط و ف من عدم صحة تيمم المخل بالطلب عند ضيق الوقت وما قطع به الشهيد (قدس سره) في س و ن من وجوب اعادة صلوته حينئذ وكذا مما قرره في هي من وجوب اعادة الصلوة مع الاهمال في الاستعمال حتى ضاق الوقت وكذا ما حكاه صاحب المدارك عن بعضهم من وجوب اعادة المخل بالطلب حتى ضاق الوقت ثم وجد الماء في محل الطلب تمسكا برواية ابي بصير فان الرواية انما هي في صورة النسيان لا الاخلال بالطلب ووقوع التيمم والصلوة في سعة الوقت بل الظهر ان تذكره بوجود الماء في رحله ايضا في سعة الوقت فلا ترتبط الرواية على كل حال بما ذكره من صورة الاخلال بالطلب. والرابع انهم حكموا بوجوب تحصيل الماء مقدمة للغسل أو الوضوء ولو بالشراء باضعاف ثمنه مع القدرة عليه وعدم التضرب ببذله وبوجوب التيمم عند الخوف على ضياع ماله المحترم ولو كان قليلا لا يتضرر به. وقد اشكل الفرق بينهما حسب القاعدة حتى قال الشهيد الثاني (قدس سره) بان الفارق بينهما انما هو النص يعنى انه لا فرق بينهما حسب القاعدة ويكون الفرق بينهما تعديا مخالفا للقاعدة. والتحقيق ان وجه الفرق بينهما ظاهر لان بذل المال مجانا أو بعوض امر مباح في حد نفسه فيجب مقدمة للواجب الا ان يمنع عنه الاجحاف المضر بحاله واما تعريضه معرض الضياع والتلف فمحرم في حد نفسه فلا يجب مقدمة للواجب الا إذا كان اهم من المحرم في نظر الشارع واهمية الواجب غير معلومة وان كان

[١٩٦]

العكس كذلك ايضا ومقتضى الاصل التعادل والاجتزاء بالتيمم وتعيينه في خصوص المقام إذ لا مجال للتخيير في المقام لان بدلية التيمم عن الطهارة المائية طولية لا عرضية مع ان الحرمة ثابتة في حد نفسها فتستحب عند الشك في اهمية الطارى من صيرورته مقدمة للواجب على ان الواجب وهو الغسل أو الوضوء لما كان متداركا بالبدل ترجح المحرم عليه فيجب التيمم تعيينا. لا يقال التعادل امر وجودي والاصل عدمه فيجب الاحتياط بالجمع بين الوضوء

أو الغسل والتيمم، لانا نقول انما ينتزع التعادل من عدم اهمية احدهما من الاخر فهو عدمي وان كان التعبير وجوديا ولذا لا يتصور لهما ثالث وهكذا الامر في كل ضدین لا ثالث لهما فان مرجعهما الى النقيضين والا لتصور لهما ثالث وهو عدمهما مع ان الجمع بينهما لا وجه له في المقام إذ الوضوء محصل للطهارة حينئذ ومجرد احتمال اهمية حفظ ماله من الوضوء لا يوجب بطلانه وان اوجب الاثم بواسطة ترك الالهم فلا مجال لضم التيمم إليه.

[١٩٧]

(فائدة - ٣١) إذا احدث المغتسل عن الجنابة مرتبا في اثائه بالحدث الاصغر فهل ينتقض الغسل به فيجب عليه الاستيناف اولا ينتقض به فيتمه. وعلى الثاني فهل يكون غسله حينئذ مجزيا عن الوضوء ام لا فقد ذهب الى كل من الوجوه قائل والاقوى الاول وتحقيق الحق يتوقف على تقديم امور: الاول ان الطهارة عن الحدث مقابلة للحدث كما ان الطهارة عن الخبث مقابلة للخبث فلا يعقل اجتماعهما في محل واحد كما هو شأن المتقابلين. الثاني ان الطهارة عن الحدث صغرى كانت ام كبرى هي الاثر المترتب على الوضوء والغسل والتيمم كما ان الحدث اصغر كان أو اكبر هو الاثر المترتب على ما خرج عن السبيلين والدخول والانزال وهكذا ولا يكونان عين الاسباب المذكورة تحقيقا والا لزم انعدامهما بانعدامها وان يكونا من الامور الغير القارة ولا عن حدوثها والا لزم ان لا يرتفعا ابدا لان الحدوث لا ينقلب الى اللاحدوث. وتوهم ان حقيقتها هي الاسباب المعهودة فيزولان ولا يكون لهما قرار ولكن يبقى حكم كل منهما الى حدوث الاخر المقابل له في غاية الشناعة والا لزم ان لا يكون المتطهر عن الحدث متطهرا واقعا ولا المحدث بالحدث محدثا كذلك وان يترتب حكم كل منهما من دون تحقق موضوعه وان لا يكون الحدث ناقضا للطهارة ولا الطهارة رافعة للحدث وبطلان اللوازم بين كما ان توهم ان حقيقتها هي حدوث الاسباب

[١٩٨]

فلا يرتفعان ابدا وانما يرتفع حكم كل منهما بحدوث الاخر المقابل له في غاية الشناعة والا لزم ان يكون من اغتسل عن الجنابة مجنبا تحقيقا لحدوث الدخول أو الانزال منه متطهرا عنها كذلك لحدوث الغسل منه فيلزم اجتماع الضدين في محل واحد وبطلانه غنى عن البيان فلا تكون الطهارة والحدث الا الاثرين المترتبين على اسبابهما المنتزع حدوثهما من حدوث اسبابهما فيبقى كل منهما الى ان ينتقض ويرتفع بحدوث الاخر. الثالث ان كلا منهما مقول بالتشكيك ولكل منهما مرتبتان عليا ودنيا يعبر عنهما في لسان الفقهاء (قدس سرهم) بالكبرى والصغرى والاكبر والاصغر ولكل من المرتبتين مراتب كمالات وضعفا وبنية على ذلك ما ورد من ان: " الوضوء على الوضوء نور على نور " والاختلاف في المرتبة لا يوجب الاختلاف في الحقيقة ضرورة ان اختلاف المراتب اختلاف في وجود الشئ شدة وضعفا لافى حقيقته وماهيته بل متوقف على اتحاد الحقيقة. ولا ينافى ما بيناه انتزاع كل من المرتبتين من سبب خاص واختلاف الاسباب في الحقيقة لان اختلافها لا يوجب اختلاف المسبب بالضرورة الا ترى ان القتل له حقيقة واحدة ويتولد من اسباب مختلفة الحقيقة كالضرب بالسيف وشرب السم ونحوهما. فتبين بما بيناه فساد ما يتوهم من انه يختلف حقيقة كل من الطهارة مع حقيقة الاخرى باعتبار اختلاف مقابلها من الحدث الاصغر والاكبر كما تختلف حقيقة الطهارة عن الحدث مع حقيقة الطهارة عن الخبث باعتبار اختلاف مقابلها لما ظهر لك من ان اختلاف الحديثين انما هو في المرتبة لا في الحقيقة

فلا يختلف مقابلاهما حينئذ الا في المرتبة ولو كان اختلاف كل من
الحديثين مع الاخر في الحقيقة كاختلافه مع الخبث لجاز اجتماع كل
منهما مع الطهارة عن الاخر كما جاز اجتماعه مع الطهارة عن الخبث
والملازمة واضحة وبطلان اللازم بين ضرورة

[١٩٩]

انه لا يجوز ان يكون المحدث بالاكبر متطهرا عن الحدث الاصغر وقد
اتفقوا على انتقاض الوضوء بالحدث الاكبر كانتفاضه بالاصغر بل وكذا
انتقاض الطهارة الكبرى بالحدث الاصغر مما لا ريب فيه ولذا لا يترتب
حينئذ الا اثر الحدث وما يتوهم من ترتب اثر الطهارة والحدث معا
حينئذ من جهة ان الجنب كان ممنوعا من الدخول في الصلوة ومس
المصحف وقراءة العزائم واللبث في المساجد والجواز في المسجدين
الاعظمين وإذا اغتسل وتطهر بالطهارة الكبرى ابيح له جميع هذه
الامور وان احدث بعد ذلك بالحدث الاصغر منع منه الدخول في الصلوة
ومس المصحف وبقي الباقي على الاباحة وليس ذلك الا من اثر بقاء
الطهارة الكبرى وعدم انتقاضها بالحدث الاصغر فهو حينئذ متطهر
بالطهارة الكبرى محدث بالحدث الاصغر فاجتمعت الطهارة الكبرى
حينئذ مع الحدث الاصغر في غير محله ضرورة ان حرمة قراءة العزائم
واللبث في المساجد والجواز في المسجدين الاعظمين كانت من
احكام الجنابة وابتحت بعد الغسل من جهة ارتفاع حدث الجنابة لامن
جهة حصول الطهارة إذ لا يعتبر في اباحتها الطهارة بالضرورة وبعد ان
احدث بالحدث الاصغر ارتفعت الكبرى وانتقضت به ولكن لم تعد
الجنابة فلم تعد آثارها. واما الدخول في الصلوة ومس المصحف فهما
يترتبان على الطهارة دائران مدارها ولذا لا يجوزان من المحدث مطلقا
فإذا اغتسل الجنب ابيح له الامر ان باعتبار انه متطهر وإذا انتقضت
طهارته بالاصغر عاد المنع منهما باعتبار انه غير متطهر فاتضح غاية
الاتضاح عدم اجتماع الطهارة الكبرى مع الحدث الاصغر. الرابع ان
تقابلهما من قبيل تقابل التضاد لا التناقض لان كلا منهما انما تنتزع
من اسباب وجودية محصورة عند الشارع ولو كان احدهما عدما
لا تنتزع من عدم سبب الاخر ولم يتصور لهما ثالث ولكان احدهما
موافقا للاصل مع ان الاصل عدمهما فمن شك في انه جنب ام
متطهر مع عدم العلم بحالته السابقة يجوز له المكث في المساجد
وقراءة العزائم والجواز في المسجدين الاعظمين لان الاصل عدم
الجنابة

[٢٠٠]

ولا يجوز له الدخول في الصلوة لان الاصل عدم الطهارة ويدل على
ذلك ايضا اشتمال كل منهما على مرتبتين صغرى وكبرى واصغر واكبر
إذ العدم لا يقبل الشدة والضعف والتعبير بالاصغر والاكبر موجود في
الروايات وبالصغرى والكبرى مقتبس منها. فان قولهم عليهم السلام:
" أي وضوء اطهر من الغسل " أو " انقى " أو " ابلغ " يدل على ان
الغسل منشأ لانتزاع المرتبة الكاملة من الطهارة كما يدل على اتحاد
الحقيقة إذ لو كانت الطهارة الحاصلة من كل منهما مباينة للآخري
في الحقيقة لم يكن للتعبير بصيغة التفضيل مجال ويدل ايضا على ان
الطهارة امر وجودي التعبير عنها في الاخبار بانها نور الكاشف عن
انها امر وجودي بل التعبير عن زوالها بالحدث بالانتقاض يدل عليه
ايضا لان النقص مقابل للابرام فلا يتحقق الانتقاض الا بالنسبة الى
الموجود المبرم وبالجملة كونهما امرين وجوديين من الواضحات التي
لا ينبغي الارتياح فيها. الخامس ان الطهارة والحدث امران بسيطان
غير قابلين للتوزيع والانقسام ذاتا كما هو ظاهر ولا باعتبار المحل
لانهما صفتان قائمتان بالنفس لا بالجوارح وهي امر بسيط لا انقسام

فيه حتى يجرى التوزيع والانقسام في العرض القائم بها فلا يجوز ان يكون الشخص متطهرا أو محدثا في حال واحد والا لزم اجتماع المتقابلين في محل واحد. ولا ينافى ما بيناه انتزاع الطهارة من الغسلات الثلاثة أو الغسلتين والمسحتين أو الضرب على الارض والمسحتين التي هي افعال مركبة عارضة على الجوارح ضرورة جواز انتزاع الصفة القائمة بالنفس من فعل الجارحة والبسيط من المركب الا ترى ان التعظيم والتاديب مع قيامهما بالنفس ينتزعا من فعل الجارحة والعلاقة الوجدانية البسيطة منتزعة من الايجاب والقبول ولا ينافى اتحاد الامر المنتزع مع منشأ انتزاعه في الخارج اختلاف موضوعهما لمغايرتهما اعتبارا واتحادهما خارجا فهما متغايران من وجه ومتحدان من وجه.

[٢٠١]

ولذا يختلف باختلافهما الاثار ومن جملة آثار المغايرة بقاء المنتزع واستمراره الى ان يزول بطرو مقابله مع عدم تصور البقاء في المنشأ وهو حدوث السبب. إذا اتضح لك ما بيناه فقد اتضح لك ان مقتضى المقابلة بين الحدث والطهارة وعدم تطرق التوزيع والانقسام فيهما ولا في محلهما واتحاد حقيقة كل منهما وعدم اختلاف الحقيقة باختلاف المراتب بطلان الغسل بحدوث الحدث في اثنا مطلقا كما يبطل بحدوث الحدث بعده مطلقا توضيح الحال ان الطهارة الكبرى منتزعة ومتولدة من مجموع الغسلات الثلاثة فمع حدوث الحدث في اثناها ان اوجبت الطهارة الرافعة للجنابة المتقدمة والحدث الطارى في الاثناء لزم ارتفاع الحدث بالغسل المتقدم بعض اجزائه عليه وهو غير معقول لان اللاحق منهما انما يرفع السابق فلا يعقل ارتفاع اللاحق بالسابق مع ان بطلان الغسل وانتقاضه بعد كماله بالحدث الطارى عليه لا يجامع القول بعدم انتقاضه بحدوثه في الاثناء لان الرفع والدفع والقطع من آثار كون الشئ مانعا ومنافيا فلا يعقل التفكيك بينها. أترى ان شرب القابض في ضمن شرب المسهل لا يمنع من تأثيره ولا يبطله كلا ثم كلا الا ان يفرض استقلال المشروب بعد القابض في التأثير. والحاصل انه لا فرق بين الاسباب الشرعية والعادية في بطلانها بطرو المنافى في الاثناء أو بعده فالقول بايجابه الطهارة حينئذ يرجع الى احد امرين اما عدم انتقاض الغسل بالحدث الطارى في اثناها أو استقلال الباقي منه في التأثير وكلاهما باطل. اما الاول فلما عرفت. واما الثاني فلان المفروض ان المنشأ لانتزاع الطهارة انما هي الغسلات الثلاثة بتمامها وان اوجبت الطهارة الرافعة للجنابة فقط مع ثبوت الحدث الطارى في الاثناء لزم مع بعض ما تقدم ان يجتمع المتقابلان في محل واحد في حال واحد ولا يدف

[٢٠٢]

ذلك اختلافهما في المرتبة لان الطهارة في حد نفسها سواء كانت كبرى ام صغرى مقابلة للحدث سواء كان اكبر ام اصغر فلا يجتمع كل مرتبة مع الطهارة مع كل مرتبة من الحدث. لا يقال ان الغسل انما يوجب الطهارة عن الجنابة وهى مقابلة لها فتجتمع مع الحدث الاصغر كما تجتمع مع الطهارة الصغرى. لانا نقول ان اريد ان الطهارة عن الجنابة ليست الا عدم الجنابة فتجتمع مع الحاليين. ففيه انك قد عرفت ان الطهارة المتحصلة من الغسل أو الوضوء امر وجودي ملازم لرفع الحدث لاعينه حتى لا ينافى اجتماع رفع مرتبة خاصة منه مع تحقق مرتبة اخرى منه مع ان الحدث حقيقة واحدة لا يتعدد باجتماع الاسباب المختلفة على محل واحد حتى يصح ارتفاع بعضه دون بعض لان الموضوع مشخص للعرض فلا يعقل تعدده مع وحدة الموضوع وان اريد ان الطهارة الكبرى مياينة مع الصغرى في الحقيقة

والماهية لا في المرتبة والدرجة فقط فتقابل الحدث الاكبر لا مطلق الحدث لاختلافهما في الحقيقة والماهية ايضا. ففيه انك قد عرفت ان الاختلاف انما هو في الدرجة لا في الحقيقة مع انه يلزم حينئذ يجوز مجامعة الحدث الاكبر مع الصغرى لعدم المقابلة بينهما حينئذ فيلزم عدم انتقاض الوضوء بالحدث الاكبر مع ان الانتقاض به ضروري عندهم. فاتضح بما بيناه ان القول باكمال الغسل مع الحاجة الى الوضوء لرفع الحدث الطارى في الاثناء يؤل الى الحكم باجتماع المتقابلين كما ان الحكم باكمالهما والاجتزاء به موجب للحكم بارتفاع الحدث اللاحق بالغسل المتقدم بعض اجزائه عليه أو استقلال الباقي في التأثير وكلاهما واضح البطلان فتعين القول الاول لعدم تصور وجه رابع. والى ما ذكرناه من استلزام انتقاض الطهارة بطرو المنفى بعد كمالها وحصولها

[٢٠٢]

لانتقاضها بطرو المنافى في اثنائها وان التفكيك بينهما غير متصور في الاسباب العادية والشرعية ينظر ما استدل به العلامة (قدس سره) على ما اختاره واختارناه بان الحدث الاصغر ناقض للطهارة بكمالها فلا يعاضها اولى ووجه الاولوية ان الدفع اهون من الرفع ولعله الى هذا يشير كلام الشهيد (قدس سره) في كرى محتجا عليه بامتناع خلو الحدث عن اثره مع تأثيره بعد الكمال ويؤيد ما بيناه ما في الفقه الرضوي: " ولا بأس بتبعض الغسل تغسل يدك وفرجك وراسك وتاخر غسل جسدك الى وقت الصلوة ثم تغسل ان اردت ذلك فان احدث حدثا من بول أو غائط أو ريح بعد ما غسلت رأسك من قبل ان تغسل جسدك فاعد الغسل من اوله " بل قيل انه مروى عن الصادق عليه السلام في عرض المجالس للصدوق وان قيل انه لم تكن موجودة في الكتاب المذكور. وكيف كان لا ينبغي التأمل في انتقاض الغسل ووجوب الاستيناف بعدما حققناه وبما بيناه ظهر ان ما في ك من ان: " القول بالاعادة للشيخ ره في يه وط وابن بابويه وجماعة ولا وجه له من حيث الاعتبار وما استدل به عليه من ان الحدث الاصغر ناقض للطهارة بتمامها فلا يعاضها اولى فان الحدث المتخلل قد ابطال تأثير ذلك البعض في الرفع والباقي من الغسل غير صالح للتأثير ففساده ظاهر لمنع كونه ناقضا ومبطلا. وانما المتحقق وجوب الوضوء خاصة " (انتهى) واضح الفساد إذ لو لم ينتقض الغسل بالحدث الاصغر لزم كونه حينئذ متطهرا بالطهارة الكبرى ومحدثا بالحدث الاصغر في حالة واحدة مع ان الانتقاض به مجمع عليه بين الاصحاب (قدس سرهم) كما ذكره صاحب الحدائق (قدس سره) بل يمكن عده من ضروريات الفقه وبما بيناه من اتحاد حقيقة كل من الطهارة والحدث وعدم اختلاف حقيقتهما باختلاف مراتب الاسباب تبين لك انه لا فرق بين غسل الجنابة وسائر الاغسال الواجبة في الانتقاض بحدوث الحدث في الاثناء وبعدها سواء كان الحدث مماثلا للسابق ام لا

[٢٠٤]

وسواء كان الحدث اكبر ام اصغر لان الاغسال الواجبة اسباب للطهارة بالاجماع بل بالضرورة إذ لو لم تكن كذلك لما ارتفع حدث الحيض والاستحاضة والنفاس وهكذا بها ومقتضى كونها اسبابا للطهارة انتقاضها بحدوث الحدث في اثنائها من دون فرق بينها وبين الاحداث فما ذكره السيد الطباطبائي في رسالته من انه إذا احدث بالاكبر في اثناء الغسل فان كان مماثلا للحدث السابق كالجنابة في اثناء غسلها أو المس في اثناء غسله فلا اشكال في وجوب الاستيناف وان كان مخالفا له فالاقوى عدم بطلانه فيتمه ويأتى بالآخر ويجوز

الاستيناف بغسل واحد لهما ويجب الوضوء بعده ان كانا غير الجنابة أو كان السابق هو الجنابة حتى لو استانف وجمعهما بنية واحدة على الاحوط وان كان اللاحق جنابة فلا حاجة الى الوضوء سواء اتمه واتى للجنابة بعده أو استانف وجمعهما بنية واحدة بمكان من البطلان فلا مجال للتفصيل بين طرو الحدث المماثل للحدث السابق وعدمه في الانتقاض وعدمه الحكم بحصول الطهارة الراجعة لحدث دون حدث آخر والا لزم اجتماع المتقابلين في محل واحد. ثم ان الحكم بوجود الوضوء بعد الغسل ان كان السبق جنابة في غاية الغرابة لان غسل الجنابة بزعمه صحيح تام فلا يعقل معه الحاجة الى الوضوء ومجرد ايجاب غسل آخر غير مجز للوضوء عليه للحدث اللاحق لا يوجب الغاء غسل الجنابة عن الاثر الا ان يقال ان الحدث اللاحق لا يرتفع الا بالغسل والوضوء معا وهو في غاية البشاعة إذ لا مجال لتوقيف ارتفاع الحدث الاكبر على الطهارة الصغرى واغرب منه حكمه بايجاب الوضوء إذا استانف غسلا واحدا لهما ضرورة عدم الفرق في الاجتراء بالغسل عن الوضوء مع التداخل بين تقدم الجنابة وتاخرها. فان قلت أي مانع من زوال حدث وبقاء حدث آخر إذا لم يكونا متمثلين كحدث الجنابة وحدث الحيض مثلا واختصاص كل منهما بمزيل ومجرد كون الغسل موجبا للطهارة لا يوجب عدم جواز التفكيك بين الحدثين في الرفع وعدمه إذ الطهارة

[٢٠٥]

عن الحدث كالطهارة عن الخبث فكما يجوز زوال خبث دون آخر إذا لم يتمثلا واختلفا في الاثر مثل ان يجب لاحدهما الغسل ثلاث مرات وللآخر مرتين فيطهر بالمرتتين عن احد الخبثين دون الخبث الاخر فكذلك يجوز التفكيك بالنسبة الى الاحداث المتخالفة. قلت بعد ما عرفت اتحاد حقيقة كل من الطهارة والحدث وعدم اختلافهما باختلاف المراتب والاسباب لا مجال لما ذكرت لان الحدث لا يصير متعددا باجتماع اسبابه المختلفة على محل واحد حتى يجوز زوال بعضه دون بعض ولذا تتداخل الاحداث في صورة اجتماع الاسباب ولا يجب الا غسل واحد فهو حكم واقعي منطبق على القواعد الاولى لا انه تعدي فمع حصول الطهارة لا مجال لبقاء حدث كما انه مع حدوث الحدث لا مجال لبقاء الطهارة. وهكذا الامر في الخبث فإذا تنجس المحل باسباب متعددة مختلفة الاثر لا يعقل زوال خبث منه دون خبث آخر لان الخبث العارض على محل واحد خبث واحد وان تعدد اسبابه فلا يعقل التفكيك فيه فالمحل في المثال المزبور لا يطهر الا بالغسلات الثلاثة مع ان تنظير الطهارة عن الحدث بالطهارة عن الخبث في غير محله لما عرفت من ان الاولى امر وجودي والثانية امر عدمي. وقد اتضح بما بيناه فساد ما ذكر صاحب المدارك حيث قال: " لو تخلل الحدث لغير غسل الجنابة من الاغسال الواجبة والمندوبة فان قلنا باجزائه عن الوضوء اطرد الخلاف والا تعين اتمامه والوضوء لما ظهر لك من ان سائر الاغسال الواجبة اسباب للطهارة بالاتفاق بل الضرورة فلا يعقل بقاءها على الصحة وعدم انتقاضها مع حدوث الحدث في اثائها وان كان الحكم بعدم اجزائها عن الوضوء حينئذ مناقضة منهم إذ لازم القول بكونها طهارات اجزائها عن الوضوء وانما يتم ما ذكره في الاغسال المندوبة حيث انها لا تكون اسبابا للطهارة عند الاكثر القائلين بعدم اجزائها عن الوضوء.

[٢٠٦]

وإذا انجر الكلام الى هذا المقام فلا بأس بالتنبيه على ما هو المختار عندي في هذه المسألة. فاقول بعون الله تعالى ومشيئته ان المستفاد من اخبار اهل بيت العصمة والطهارة سلام الله عليهم

اجمعين اجزاء جميع الاغسال عن الوضوء واجبة كانت أو مندوبة من وجوه: الاول ان جميع الاغسال عند الشارع اسباب للطهارة ولا يختص ذلك بغسل الجنابة اما سببية سائر الاغسال الواجبة لها ففي غاية الوضوح ضرورة ان كلا منها يجب بملاحظة رفع حدث اكبر به فلو لم يوجب الطهارة لم يرتفع به حدث اصلا واما كون الاغسال المندوبة كذلك فيظهر من الروايات الدالة على انتقاض غسل الاحرام والطواف والزيارة بل مطلق الغسل المندوب للفعل بالحدث الاصغر إذ لو لم تكن من موجبات الطهارة لم يكن وجه لانتقاضها به. فان قلت انما يتم هذا الوجه في بعض الاغسال المندوبة وهو المندوب للفعل واما المندوب للوقت أو المكان فلا مع ان في روايات الاغسال المندوبة للوقت ما ينافى ذلك فان الاجتزاء بالغسل الليلي لليل وباليومي لليوم كما هو صريح الاخبار لا يجامع مع انتقاضها بالحدث الاصغر. قلت يتم ما ذكرناه بعدم القول بالفصل إذ لا قائل بايجاب بعضها الطهارة دون بعض مع رجوع الغسل المكنى الى المندوب للفعل لان المغيا بالغسل الدخول في المكان واما ما ذكرت من ان الاجتزاء بالغسل الليلي لليل وباليومي لليوم مناف لما ذكرناه ففي غير محله لان وظيفة كل من اليوم والليل تتأدى بالغسل الواحد فلا دلالة للرواية على بقاءه الى اخر الليل حتى ينافى ما بيناه. والحاصل ان كلا من اليوم والليل ملحوظ بلحاظ وحدته وبساطته فيكفى له غسل واحد لا انه باق ببقاء الوقت ومن هنا ذكر بعض الفقهاء (قدس سرهم) ان الافضل الاتيان بغسل الجمعة قريب الزوال ليكون صلوته مع الغسل إذ لو لم ينتقض

[٢٠٧]

بالحدث مع بقاء الوقت لم يكن لما ذكره مجال. وإذا اتضح ان جميع الاغسال عند الشارع موجبة للطهارة فلا مجال للقول بايجاب الوضوء معها لاستحالة بقاء الحدث الاصغر مع حصول الطهارة والا لزم اجتماع المتقابلين في محل واحد في حالة واحدة. لا يقال الاغسال انما توجب الطهارة الكبرى والصلوة ونحوها مشروطة بالصغرى فلا يجتزى بها فيما يشترط بالصغرى الا في غسل الجنابة لثبوت الاجتزاء به بالنص. لانا نقول ان شرط الصلوة ونحوها انما هي نفس الطهارة الجمعة بين الصغرى والكبرى لا خصوص الكبرى بل لا معنى لاشتراط الطهارة الصغرى الا جواز الاجتزاء بها وعدم وجوب تحصيل الكبرى إذ لا مجال لجعل خصوص المرتبة الضعيفة شرطا الا إذا كانت المرتبة الكاملة قاذحة ومن الواضح البين عدم قدح المرتبة الكاملة في الصلوة ونحوها مما يجتزى فيه بالصغرى فلا مجال حينئذ لعدم الاكتفاء بالكبرى لانها الفرد الاكمل من الشرط حينئذ والى ذلك يشير الرواية " أي وضوء اطهر من الغسل " أو " انقى وابلغ ". والثانى الاخبار الصريحة في ان مطلق الغسل واجبا ام مندوبا مجز عن الوضوء. منها ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال: " الغسل يجزى عن الوضوء وای وضوء اطهر من الغسل " واللام فيه للجنس لعدم العهد ويؤكد التعليل المذكور إذ لا مدخلية لخصوص غسل الجنابة في هذا الوصف. وقد ورد هذا التعليل بعينه في غسل الجمعة في رسالة حماد ابن عثمان عن ابي عبد الله (ع) " في الرجل يغتسل للجمعة أو غير ذلك ايجزى عن الوضوء فقال (ع) وای وضوء اطهر من الغسل ". وفى الصحيح عن حكم ابن حكيم قال: " سالت ابا عبد الله (ع) عن غسل الجنابة ثم وصفه قال قلت ان الناس يقولون تتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك (ع)

[٢٠٨]

وقال أي وضوء أنقى من الغسل وأبلغ ". وتقريب الاستدلال ما بيناه فانه وإن كان في خصوص غسل الجنابة الا انه بملاحظة الاخبار المتقدمة وانه لا مدخلية لخصوص غسل الجنابة في هذا الوصف يعلم ان المراد منه العام. وروى الشيخ في عدة اخبار: " ان الوضوء بعد الغسل بدعة ". وروى في الموثق عن عمار الساباطي قال: " سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجل إذا اغتسل عن جنابة أو في يوم جمعة أو يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك أو بعده فقال لا ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزئه الغسل والمرئة مثل ذلك إذا اغتسلت من حيض أو غير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد قد اجزئها الغسل ". ولا يعارض هذه الروايات ولا يقاومها ما رواه ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله (ع) " كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة " لتعين حملها على التقية بعد موافقته لمذهب العامة ومخالفة الروايات المتقدمة لمذهبهم بل لا تصريح في الرواية على وجوب الوضوء قبل وإنما تثبت الجواز فلا تنافي الروايات النافية المتقدمة مع انه لو وجب الوضوء فيما عدا غسل الجنابة بملاحظة عدم ارتفاع الحدث الاصغر به لم يكن وجه للفرق بين تقديمه وتأخيره عن الغسل. والثالث تداخل الاغسال الواجبة والمندوية المصرح به في الروايات إذ لو اختلفت حقيقة الاغسال باختلاف الاحداث أو الغايات ولم يكن عنوان الجميع الطهارة لم تتداخل بعضها في بعض فثبوت التداخل فيها علم ان الغسل كالوضوء ليس له الا حقيقة واحدة وان الاختلاف انما هو في موجباته وغاياته. والرابع ان اختلاف الاغسال في الاثار اما من جهة اختلاف الحقيقة النوعية وعدم اندراج الجميع تحت نوع واحد موجب للطهارة واما من جهة اختلاف مراتب الطهارة فيها مع اندراج الجميع تحت عنوان الطهارة إذ مع اتحاد الحقيقة النوعية

[٢٠٩]

وعدم الاختلاف في المرتبة لا يعقل التفصيل بينها في الاثار ولا سبيل لشئ منهما في المقام. اما اختلاف الحقيقة فان كان باعتبار اختلاف الاحداث فهو غير معقول لان الغسل مزيل لها فلا يعقل ان يتنوع بها لان التنوع انما هو بالفصل المجامع مع الجنس في الوجود المتحد معه في الخارج المغاير معه في مرحله التحليل والمزال لا يجتمع مع المزيل حتى يتحد معه في الخارج وإن كان باعتبار الغايات فذلك لانها مترتب على وجود الغسل لا متحددة معه وليس في المقام امر آخر صالح لتنويجه الى انواع مختلفة. واما الاختلاف في المرتبة مع الالتزام بحصول الطهارة بمطلق الغسل فالامر فيه اوضح لان الطهارة عن الحدث ليس لها في الشرع الامر تبتان صغرى وكبرى وان كان كل منهما يقبل النقص والكمال ايضا فمع تسليم حصول الطهارة منها لابد من اندراجها تحت احدى المرتبتين وعلى كل تقدير يوجب الاجتزاء بمطلق الغسل عن الوضوء. فاتضح بما بيناه غاية الاتضاح ان الغسل كالوضوء له حقيقة واحدة توجب الطهارة الكبرى سواء كان مسبوقا بحدث اكبر أو اصغر ام لا ومجز عن الوضوء مطلقا فينتقض بحدوث الحدث في اثائه مطلقا اصغر كان ام اكبر مماثلا للحدث السابق ام مخالفا له ومن الغريب ما فصله السيد الطباطبائي في المقام فقال: " إذا احدث بالاصغر في اثناء غسل الجنابة الاقوى عدم بطلانه نعم يجب عليه الوضوء بعده " ثم قال: " وكذا إذا احدث في سائر الاغسال " ثم قال: " مسألة الحدث الاصغر في اثناء الاغسال المستحبة ايضا لا يكون مبطلا لها نعم في الاغسال المستحبة لاتيان فعل كغسل الزيارة والاحرام لا يبعد البطلان كما ان حدوثة بعده وقبل الاتيان بذلك الفعل كذلك كما سيأتي " انتهى فان البطلان بحدوث الحدث بعد الغسل لو اوجب البطلان في الاثناء لم يكن وجه للتفصيل بين الواجب والمندوب

ثم التزامه بالانتقاض في خصوص الاغسال المندوبة للفعل لا وجه له مع ان الاغسال المندوبة للمكان ترجع الى المندوبة للفعل لانها انما تستحب لاجل الدخول في الامكنة الشريفة. وينبغي التنبيه على امور: الاول ان المقصود بالذات من الغسل والوضوء والتيمم هي الطهارة المتحصلة منها المتحدة معها اتحاد الامر المنتزع مع منشا انتزاعه فمرجع اعتبارها شرطا أو كما لا الى اعتبار الطهارة المتولدة كذلك لا الى اعتبارها بنفسها كذلك فالواامر المتعلقة بها انما تتعلق في الحقيقة بايجاد الطهارة عن الحدث وحيث ان وسيلة تحصيلها في الخارج لا تكون الا بالاسباب المذكورة بعث عليها مقدمة لتحصيل ما يتسبب عنها وبهذا البيان يتبين لك امور: الاول وجه تداخل الاغسال والوضوءات لان الطهارة عن الحدث كالحدث لا تقبل التعدد بان يتطهر الشخص عن الحدث ثم يتطهر مرة اخرى من دون تخلل حدث حتى يستقل كل سبب منها في ايجاب طهارة منفردة عن الاخرى فإذا اجتمعت اسباب متعددة موجبة للغسل أو الوضوء يجزى عنها غسل أو وضوء واحد كما هو الحال في الطهارة عن الخبث فانه إذا اجتمعت اسباب متعددة لحصول الخبث في محل واحد يكفى عن الجميع غسل واحد مزيل لخبث مطهر عنه ولا يجب ان يغسل المحل متعددا حسب تعدد سبب الخبث. فظهر بما بيناه ان تداخل الاغسال منطبق على القواعد الاولية ولا يكون مخالفا للاصل تعديدا ثابتا بالنصوص كما قد يتوهم ومنه ظهر ايضا ان تداخل الاغسال والوضوءات قهرى لا رخصة كما احتمله بعض وانه لا حاجة في حصول التداخل الى نية الجميع كما انه لا يقدر فيه نية بعضها دون بعض وانه لا فرق فيه بين ان يكون الكل واجبا أو مندوبا أو مختلفا كما انه لا فرق في صورة الاختلاف ونية البعض بين ان ينوي الواجب أو الندب كما انه لا فرق بين ان يكون الواجب غسل الجنابة أو

غيره لما ظهر لك من ان الغسل كالوضوء له حقيقة واحدة فلا يتفاوت الامر حينئذ بعد نية الغسل على وجه القرية بين نية جميع الاسباب الموجبة له أو بعضها وبين نية السبب الموجب له ايجابا أو ندبا فما قيل من انه إذا نوى غسل الجنابة اجزاء عن غيره ولو نوى غيره لم يجز عنه في غاية السخافة. الثاني انه لو اغتسل قبل الوقت وبقيت طهارته حتى دخل الوقت فالظاهر اجزائه عن الغسل المندوب للوقت لان المقصود من الغسل للوقت صيرورته متطهرا بالطهارة الكبرى في الوقت ولو أناما وقد حصلت الطهارة في الوقت حينئذ وما اشتهر بينهم من ان الاغسال المندوبة للوقت لا تتادى الوظيفة الا باتيانها في الوقت مما لم يرق عليه دليل بعدما عرفت ان المقصود منه الطهارة لا مجرد ايجاد السبب. الثالث ان الطهارة المتحققة في كل من مرتبتها صغرى وكبرى قد اعتبرت في الشرع على وجهين. الاول اشتراط جواز العمل وصحته بها كالصلوة ومس المصحف فانهما لا يباحتان الا بالطهارة صغرى كانت أو كبرى والثاني اشتراط كمال العمل بها كما في غيرهما من المواضع التي اعتبرت فيها على وجه الكمال كتلاوة القران ونحوها. واما الطهارة الكبرى فلم تعتبر في الشرع الا على وجه الكمال كالاغسال المندوبة للفعل والوقت والمكان. واما الاغسال الواجبة فانما تجب لاجل رفع الحدث الاكبر لها حيث كانت مسبوقه به لا لاجل اعتبار الطهارة الكبرى في حد نفسها في صحة عمل من الاعمال كما هو ظاهر ولذا لا يقدر في صحة الاعمال المباحة بعد الغسل انتقاضه بالحدث الاصغر واما الصلوة ومس المصحف فعدم ابحاثهما عليه بعد انتقاض غسله بالحدث الاصغر فانما هو لاجل اشتراطهما بنفس الطهارة لا بالطهارة الكبرى.

(فائدة - ٣٣) قد اشتهر بين الاصحاب قدس سرهم ان الجنب إذا تيمم بدلا عن الغسل ثم احدث اعد التيمم بدلا عن الغسل ما دام العذر باقيا سواء كان حدثه اصغر ام اكبر. واحتجوا عليه بان التيمم لا يرفع الحدث وانما يستباح به الدخول في الصلوة فإذا انتقض بالحدث رجع الى الحالة الاولى فيجب عليه التيمم حينئذ كما وجب عليه اولا. وقد نسب الى علم الهدى قدس سره في شرح الرسالة ان المجنب إذا تيمم ثم احدث حدثا اصغر ووجد ماء يكفيه للوضوء توطأ به لان حدثه الاول قد ارتفع وجاء ما يوجب الصغرى وقد وجد من الماء ما يكفيه لها فيجب عليه استعماله وقد اختار بعض المتأخرين وجوب الوضوء عليه حينئذ مع التمكن منه والتيمم بدلا عنه مع عدم التمكن منه سواء قلنا بكون التيمم رافعا أو مبيحا. واستدل عليه بان التيمم الذى هو بدل عن الغسل لا ينتقض بالحدث الاصغر فقال ما محصله والظاهر عدم انتقاضه بالحدث الاصغر الا بالنسبة الى ما يعتبر فيه الطهارة الصغرى كالصلوة ونحوها خلافا للمشهور من انه ينتقض به فيجب عليه اعدته مستدلا عليه بانه مقتضى قاعدة بدلية التيمم عن الغسل المستفادة من الاخبار زاعما ان عدم انتقاض المبدل وهو الغسل الا بالنسبة الى ما يعتبر فيه الطهارة الصغرى مسلم لا ريب فيه محتجا عليه ببقاء اباحة المكث في المساجد وقراءة العزائم والاجتياز من المسجدين الاعظمين التى هي من آثار الغسل بعد تعقبه بالحدث الاصغر.

ثم قال لا فرق فيما بيناه بين القول بكون التيمم رافعا أو مبيحا فلا وجه لما قيل من ان قول السيد مبنى على القول بكونه رافعا وهو باطل ان يلزمه كون وجدان الماء حدثا أو حصول الجنابة من دون سبب وكلاهما خلاف الاجماع وذلك لانا نمنع الابتداء اولا لما عرفت من امكان بقاء الاستباحة بالنسبة الى آثاره وان انتقضت بالنسبة الى كفايته عن الوضوء وثانيا الاشكال انما يرد إذا قيل بالرفع مطلقا والى الابد. واما إذا قيل بكونه رافعا ما داميا فلا يرد إذ بعد حصول الغاية يظهر اثر المقتضى الاول فلا يلزم كون وجدان الماء حدثا ولا حصول الغاية من غير سبب إذ هي مستندة الى السبب الاول والتيمم رفع اثرها رفعا الى زمان وجدان الماء. والحاصل ان الابتداء المذكور ممنوع كما ان ابتداء مذهب المشهور على القول بالاستباحة ايضا ممنوع إذ يمكن اختيار كونه رافعا ما داميا مع اختيار كون الحدث الاصغر مبطلا له وناقضا بدعى ان الناقض له مطلق الحدث ولذا ترى ان صاحب المدارك مع اختياره الناقضية يظهر منه اختيار مذهب السيد في تلك المسألة اعني كونه رافعا ومحصلا للطهارة انتهى. وفيه ان انتقاض الغسل بالحدث الاصغر امر ظاهر عند الاصحاب (قدس سرهم) وما زعمه من ان جواز المكث في المساجد وقراءة العزائم والاجتياز من المسجدين الاعظمين يدل على بقاء الطهارة بالنسبة إليها باطل لان الافعال المزبورة انما تحرم على الجنب فلا يكون جوازها مشروطا بالطهارة حتى يدل بقائه على بقائها وارتفاعها بالحدث الاصغر لا يوجب عود الجنابة حتى يوجب عود احكامها فمقتضى قاعدة البدلية حينئذ انتقاض التيمم به كانتقاض الغسل به مع ان توهم عدم انتقاض الغسل بالحدث الاصغر الا في بعض الآثار باطل من وجوه: الاول ان الطهارة الكبرى والصغرى حقيقة واحدة وان اختلفتا في المرتبة شدة وضعفا كما ان الحدث الاكبر والاصغر كذلك والاختلاف في السبب لا ينافى مع

اتحاد المسبب في الحقيقة كما هو ظاهر فالطهارة والحدث امران متقابلان في حد انفسهما فيستحيل اجتماع الطهارة في أي مرتبة كانت مع الحدث مطلقا ولا يتوهم ان التقابل انما هو بين الكبرى والاكبر والصغرى مع الاصغر إذ لو لم يتقابل الطهارة والحدث في حد انفسهما لم يعقل التقابل بين المراتب وجاز اجتماع الكبرى مع الاكبر ايضا. وتوهم اختلاف مرتبتي الطهارة والحدث في الحقيقة مع وضوح فساده ومنافاته مع التعبير بالكبرى والصغرى والاكبر والاصغر الصريح في الاختلاف في المرتبة دون الحقيقة موجب لعدم انتقاض الطهارة الكبرى بالحدث الاصغر رأسا لعدم المقابلة بينهما مع التزامه بالانتقاض به في الجملة كما انه يوجب حينئذ عدم انتقاض الطهارة الصغرى بحدث الحيض والاستحاضة والنفاس ومس الميت وجواز الدخول في الصلوة لمن كان متطهرا بالصغرى قبل الاحداث المذكورة بالغسل عنها عند من لا يرى الاجتزاء بغسل غير الجنابة عن الوضوء وهو بديهى البطلان. والثانى ان الطهارة عن الحدث كالحدث امر بسيط قائم بالنفس لا يتطرق فيه التوزيع والتعويض في الرفع وعدمه وشدة الطهارة وكبرويتها انما هي عين الطهارة في الخارج لامن احكامها فلا تستقل بالارتفاع. والثالث انه لو سلمنا جواز استقلالها في الانتقاض والزوال لزم انقلابها الى الصغرى حينئذ لانها كالحدث لها مرتبتان ولا ثالث لهما شرعا فيلزم حينئذ جواز الاكتفاء بها للدخول في الصلوة وانقلابها الى مرتبة اثلثة خلف للفرض. فان قلت لو كان الحدث والطهارة متقابلان في حد انفسهما لزم ارتفاع الحدث الاكبر بالطهارة الصغرى كما ترفع الطهارة الكبرى بالحدث الاصغر. قلت تحصيل الطهارة الصغرى مع الحدث الاكبر غير متصور لان تشريع الوضوء انما هو لمن لم يكن محدثا بالحدث الاكبر.

[٢١٥]

توضيحه ان الوضوء مقتضى للطهارة الصغرى ومحلها شرعا هو غير المحدث بالحدث الاكبر فلا يؤثر اثره الا مع وجود المحل له واما سبب الحدث فعلة تامة له ولا يختص تأثير بمحل خاص فيؤثر اثره في جميع الموارد. فان قلت لو انتقض الغسل بالحدث الاصغر رأسا لزم عود الحالة الاولى وهو الحدث الاكبر لانهما متقابلان ومقتضى ارتفاع احد المتقابلين ثبوت الاخر فعدم عوده كاشف عن عدم انتقاض الغسل رأسا. قلت هذا شأن الضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون فإذا ارتفع احدهما ثبت الاخر لا محالة واما إذا كان لهما ثالث فلا والمقام من هذا القبيل لان المكلف له حالات اربعة في الشرع كونه محدثا بالحدث الاكبر وكونه متطهرا بالطهارة الكبرى وكونه محدثا بالحدث الاصغر وكونه متطهرا بالطهارة الصغرى فإذا ارتفعت الطهارة الكبرى بالحدث الاصغر ثبت الحدث الاصغر ولا مجال لعود الحدث الاكبر كما انه إذا انتقضت الطهارة الصغرى بالحدث الاكبر ثبت الحدث الاكبر ولا مجال لعود الحدث الاصغر. فان قلت لا نقول بالتبعيض والتوزيع في انتقاض الطهارة حتى يرد بعدم تطرقه فيها بل نقول بان الطهارة الكبرى تقتضي الاجزاء عن الوضوء والحدث الاصغر مانع عنه. قلت ان اثر السبب اثره وحدث الحدث الاصغر بحدوث سببه فلا مجال لبقاء الطهارة حينئذ لاستحالة اجتماع المتقابلين وان الغى السبب ولم يؤثر اثره لم يكن للمنع عن الاجزاء مجال لوجود المقتضى وعدم المانع حينئذ مع انه بديهى البطلان ضرورة ان سبب الحدث علة تامة لحدوثه. فتبين مما بيناه ان مختار السيد (قدس سره) مبنى على القول بكون التيمم رافعا كما ذكر في شرح الرسالة حيث علل حكمه بايجاب الوضوء بان حدثه الاول قد ارتفع وجاء ما يوجب الصغرى واما ما ذكره هذا المتأخر من انه لا ينتقض التيمم

[٢١٦]

البدل عن الغسل بالحدث الاصغر كما لا ينتقض مبدله وهو الغسل به فلم يحتمله احد لوضوح فساده. واذا قد عرفت ذلك فاعلم ان التحقيق ما ذكره اكثر الاصحاب (قدس سرهم) من وجوب اعادة التيمم بدلا عن الغسل ما دام العذر عن الغسل باقيا لتفرغ الحكم بالوضوء على القول بالرفع المستلزم لاحد امرين باطلين من عود الجنابة بلا سبب أو كون وجدان الماء حدثا. واما ما ذكره من دفع المحذور بالقول بكون الرفع ما داميا وهو امر معقول فهو فاسد ايضا لما سنبين لك من عدم تطرق الرفع المادامي في المقام ولا باس بنقل بقية كلامه والتنبيه على مواقع الانظار فيه. قال: " ثم لا يخفى ان القول بكون التيمم رافعا للحدث وموجبا للطهارة كما اختاره السيد المرتضى وتبعه صاحب المدارك ليس بعيدا من الصواب بل هو ظاهر اخبار التنزيل منزل الوضوء والغسل خصوصا مثل قوله عليه السلام " التراب طهور المؤمن عشر سنين " وقوله عليه السلام " التيمم احد الطهورين وقوله صلى الله عليه وسلم " جعلت لى الارض مسجدا وطهورا بل يدل عليه في تعريف الفقهاء قولهم الطهارة اسم للوضوء والغسل والتيمم. ودعوى انه مستلزم لكون وجدان الماء حدثا مع انه خلاف الاجماع مدفوعة بانه انما يلزم إذا قلنا بكونه رافعا مطلقا واما إذا قلنا بكونه موجبا للطهارة ما دام عدم وجدان الماء فلا مانع منه. وما قد يتخيل من ان هذا راجع الى القول بكونه مبيحا إذ على هذا يكون المرفوع مانعية الجنابة لانفسها إذ مع رفع نفس الجنابة لا معنى لكونه مغيا بغاية وهذا عين القول بالمبيحية إذ عليه ايضا يكون المرفوع مانعي الحدث مدفوع بان القائل بالرفع يقول ان الحالة الحديثة وهى الكثافة المعنوية زائلة حقيقة غاية الامر مع بقاء مقتضيتها فيعد مجئ الغاية يؤثر المقتضى اثره والقائل بالاستباحة يقول ان الحالة باقية والكثافة المعنوية حاصلة بعينها الا ان الشارع رفع

[٢١٧]

مانعيتها وحكم بصحة العمل معها والحاصل ان خروج المنى يوجب حالة حديثة وكثافة نفسانية الغسل يرفعها بالمرة بحيث لا يبقى لها اثر ولا مقتضى والتيمم على القول بالرفع المادامي يرفعها لكن مع بقاء مقتضيتها وعلى القول بالاباحة لا يرفعها ولكن يرفع حكمها الشرعي وهو المنع من الدخول فيما يشترط فيه الطهارة هذا كله إذا قلنا ان الطهارة والحدث حالتان معنويتان. واما إذا منعنا ذلك وقلنا ليست الطهارة الا حكم الشرع بجواز الصلوة وليس الحدث الا حكمه بعدم الجواز فالامر اوضح والله العالم " انتهى. اقول بعون الله تعالى ومشيته كون التيمم احد اسباب الطهارة امر واضح اظهر من ان يستدل عليه وانما الكلام في انه سبب للطهارة التنزيلية المجامعة مع الحدث المانعة من ترتب اثره في حال الاضرار وعدم التمكن من تحصيل الطهارة المائية كما حكم به اكثر الاصحاب فانه المراد من كونه مبيحا لا رافعا أو للطهارة الحقيقية الرافعة للحدث كما اختاره علم الهدى (قدس سره). والاخبار لا تدل على ازيد من التنزيل ولو سلمنا ظهورها فيه يجب صرفها عنه بما ذكره الاصحاب من استلزام الرفع احد امرين باطلين فان المتصور منه في مورد الحدث انما هو الرفع المطلق وحصوله بالتيمم مستلزم للمحذور المذكور وما ذكره من تصور الاقسام الثلاثة في مورد الحدث الرفع مطلقا وماداميا. وتفسير الاول برفع الحدث مع مقتضيه. والثانى برفعه مع بقاء مقتضيه الثالث بارتفاع مانعته مع بقائه في غير محله لان موجب الحدث ليس الا الدخول أو الانزال ولا بقاء لهما والحدث انما ينتزع من حدوث احدهما فلا يتطرق فيه البقاء حتى يرفع مع الحدث مرة ويبقى تارة فالرفع المطلق عبارة عن رفع

الحدث فقط فالمتصور في المقام قسمان الرفع المطلق والاباحة والرفع لا يتحقق الا بالغسل إذ لو فرض حصوله بالتيمم لزم المحذور المذكور فتعين القول بالاباحة. توضيح الامر فيه ان الامور الانتزاعية على قسمين. احدهما ما ينتزع من وجود منشأها بحيث يدور المنتزع مدار منشأه حدوثا ويقائنا كالفوقية والتحتية المنتزعتين من محاذاة الجسمين بحيث لو وقع احدهما لوقع على الاخر. وثانيهما ما ينتزع من حدوث منشأها بحيث يبقى المنتزع بعد زوال منشأه كالفسق المنتزع من ارتكاب المعصية الكبيرة ورفع المنتزع موقتا لوجود المانع وعوده بعد زواله استنادا الى وجود مقتضيه انما يتصور في القسم الاول. ومن هذا القبيل ارتفاع اللزوم في مدة الخيار العائد بعد انقضائها استنادا الى بقاء مقتضيتها وهو البيع مثلا مقرونا بعدم المانع وارتفاع استحقاق النفقة ايام نشوز الزوجة العائد بعد تمكينها استنادا الى بقاء مقتضيتها وهو الازدواج الدائم مقرونا بعدم المانع أو بوجود الشرط. واما القسم الثاني فلا يتصور فيه ذلك ضرورة استحالة تأثير السبب الزائل في حصول مسببه ولذا لا يعقل حل العقود المنتزعة من الايجاب والقبول موقتا إذ بعد تحقق الحل يستحيل انعقادها بالصيغ الزائلة وما نحن فيه من هذا القبيل فان الجنابة كالطهارة انما تنتزع من حدوث سببها فكما لا يعقل ارتفاع الطهارة موقتا وعودها بالسبب الزائل فكذا لا يعقل ارتفاع الجنابة كذلك وعودها بالسبب الزائل. فان قلت منشأ الانتزاع حينئذ هو حدوث الانزال أو الدخول مثلا والحدث لا ينقلب الى الا حدث فهو باق فلا مانع حينئذ من عود الامر المنتزع مستند إليه. قلت نعم منشأ الانتزاع حينئذ هو الحدث كما ان الامر المنتزع حينئذ هو الحدث ايضا ولكنه لا يعقل ان يصير حدث شئ منشأ لانتزاع حدث شئ آخر الا حين حدوثه فلا يجوز ان يستند إليه الحدث المتأخر عنه كما هو ظاهر.

فاتضح غاية الاتضاح ان المتصور في المقام انما هو الرفع المطلق أو الاباحة ولا مجال لاحتمال الرفع الموقت. و يوضح ما بيناه ايضا ان الوجه في ارتفاع الحدث بالغسل بالمرة بحيث لا يبقى له اثر ولا مقتضى، ايجابه الطهارة التحقيقية المضادة للحدث الملازم وجودها لارتفاعه فلو فرض ايجاب التيمم الطهارة التحقيقية ايضا لزم ارتفاع الحدث به بالمرة فالتفكيك بينهما مع القول بكونه طهارة تحقيقية كالغسل غير معقول مع ان مقتضى الحدث وهو حدوث الانزال أو الدخول لا يقبل الانقلاب والارتفاع حتى يقال بارتفاعه بالغسل دون التيمم. واغرب منه قوله واما إذ معنا ذلك الخ إذ من الواضح بطلان تفسير الطهارة بجواز الدخول في الصلوة وتفسير الحدث بعدمه والا لزم بطلان شرطية الطهارة للصلوة لان المشروط بها انما هي صحة الصلوة وجواز الدخول فيها فتفسيرها به يستلزم اتحاد الشرط والمشروط وهو غير معقول وايضا يلزم على ذلك ان يكون الحدث امرا عدميا مع انه امر وجودي بالضرورة والتقابل بينه وبين الطهارة من قبيل تقابل التضاد وايضا لا يستقيم على ذلك تقسيم الطهارة الى صغرى وكبرى وتقسيم الحدث الى اصغر واكبر مع ان ترتب رجحان بعض العبادات وكمالها عليها من دون توقف جواز الدخول فيه عليها ينا في التفسير المزبور. وايضا مطلوبة الطهارة نفسا مع قطع النظر عن الغايات المرتبة عليها كمالاتها أو جوازها توجب القطع بفساده وايضا الاسباب المانعة عن الدخول في الصلوة لا تنحصر في اسباب الحدث فان منها نجاسة بدن المصلى أو لباسه ومنها كون مكانه أو لباسه مغصوبا ومنها كون لباسه من غير مأكول اللحم أو حريرا إذا كان رجلا فلو كان الحدث عبارة عن عدم جواز الدخول في الصلوة لا الحالة

المنتزعة من الاسباب المعهودة المترتب عليها عدم جواز الدخول في الصلوة لزم ان يكون كل

[٢٢٠]

مانع عن الدخول في الصلوة من موجبات الحدث ونواقض الطهارة هذا. وقد نسب الى بعض المتأخرين اختيار كون التيمم رافعا للحدث مطلقا لكن مع تقييد الموضوع بالاضطرار. فقال على ما حكى عنه: " ان التيمم طهور للمضطر ورافع للحدث بالنسبة الى خصوص المضطر فرفعه للحدث في مورد الاضطرار على وجه الاطلاق والتقييد انما هو للموضوع فيتبدل الموضوع وصيرورة المضطر متمكنا من الغسل يرتفع حكم الموضوع السابق وينقلب الى حكم الموضوع الجديد فلا يلزم القول بعود الجنابة بلا سبب أو الحكم بكون وجدان الماء حدثا ". اقول وفيه ان الطهارة الحاصل بالتيمم ان كانت طهارة تحقيقية رافعة لحدث الجنابة في حال الجنابة لا يلزم من تقييد موضوعه بحال الاضطرار ثبوت الجنابة لمن زال اضطراره وتمكن من استعمال الماء بل اللازم حينئذ ارتفاع حدث الجنابة والطهارة معا لان الحدث ارتفع بطرو الطهارة التحقيقية كما هو المفروض وانتفت الطهارة الطارئة بانتفاع موضوعها فيصير المتمكن من استعمال الماء حينئذ غير محدث ولا متطهر فلا وجه لعود الجنابة ووجوب الغسل. فان قلت الحدث الحاصل بالجنابة حصل مطلقا غير مقيد بحال الاضطرار والتيمم انما رفع حدثها في مورد الاضطرار فلم يرتفع بالنسبة الى المتمكن من اول الامر فلا يلزم عود الجنابة حتى يقال ان عودها بلا سبب مستحيل. قلت عدم تقييد حدث الجنابة بحال الاضطرار لا يوجب صيرورة المتمكن جنبا بعد زوال حدث الجنابة في حال اضطراره تحقيقا نعم مقتضى عدم تقيده بحال الاضطرار استمراره الى حال التمكن ما لم يرتفع في حال الاضطرار تحقيقا كيف والحدث حدث واحد فكيف يتصور ثبوته بعد ارتفاعه والا لزم تخلل العدم بين الحدث الواحد مع ان تقييد الطهارة التحقيقية بحال الاضطرار غير معقول لانها تقابل الحدث والمتقابلان انما يردان على محل واحد والا لم يتقابلا فكما ان الحدث لا يتقيد بحال الاضطرار

[٢٢١]

فكذلك الطهارة التحقيقية المقابلة له فالمقيد بحال الاضطرار انما هي الطهارة التنزيلية المجامعة للحدث الرجعة الى الاباحة كما عرفت. فاتضح بحمد الله تعالى غاية الاتصاح ان القول بالرفع غير متصور وان الحق ما ذهب إليه اكثر الاصحاب قدس سرهم من وجود اعادة التيمم بدلا عن الغسل ما لم يمكنه الغسل.

[٢٢٢]

(فائدة - ٢٢٢) مسألة هل تصح الصلوة في اللباس المشكوك كونه من مأكول اللحم اقول اختلفت فيه كلمات الاصحاب قدس سرهم فقد نسب الى الاكثر الحكم ببطلان الصلوة حينئذ معللا بان مقتضى بطلان الصلوة في اجزاء مالا يوكل لحمه اشتراط صحتها بوقوعها فيما يؤكل لحمه ومقتضى الشك فيه الشك في المشروط المقتضى لعدم الاجزاء والحكم بالبطلان. والاقوى عندي عدم البطلان حينئذ كما اختاره جماعة من المحققين إذ التحقيق ان حرمة اكل اللحم مانعة عن صحة الصلوة لا ان حليته شرط في صحتها فلا يجب

احرازها بل يكفى في الحكم بالصحة عدم العلم بوجود المانع وهى حرمة الاكل لان الاصل عدمه عند الجهل به. توضيح الحال ان كون اللباس من مأكول اللحم ليس شرطا لصحة الصلوة ضرورة صحة الصلوة مع عدم كون اللباس من اجزاء الحيوان وتوهم شرطية كون اللباس مما يؤكل لحمه إذا كان من اجزاء الحيوان في غير محله لان مرجع اعتبار حلية اكل اللحم حينئذ الى مانعية الضد وهى حرمة اكل اللحم. إذ بعد ما تبين انه لا يعتبر في مطلوبة الصلوة وصحتها كون اللباس من اجزاء الحيوان. تبين عدم تأثير صفته حينئذ في المطلوبة والصحة

[٢٢٢]

فمرجع اعتبار حلية الاكل حينئذ الى كون ضدها مانعا وهو كونه مما لا يؤكل. فان قلت يمكن ان يقال الشرط في صحة الصلوة عدم كون اللباس مما لا يؤكل لحمه فيكون الشرط عدميا. قلت لا يعقل جعل العدم شرطا لان العدم لا يؤثر ولا يتاثر ولو كان مضافا وتوهم ان العدم المضاف له حظ من الوجود فيقبل التأثير وكونه شرطا من هذه الجهة وهم إذ لا يعقل انصاف الشينى بنقيضه والا لزم اجتماع النقيضين كما ان توهم امكان ارجاعه الى الوجودى يجعل الشرط كونه من غير مالا يؤكل لحمه كذلك إذ الكون حينئذ ربطى مجامع مع السلب والايجاب لا اصيل نفسي فلا فرق حينئذ بين عدم كونه مما لا يؤكل لحمه وكونه من غير ما لا يؤكل لحمه الا في التعبير فلا فرق بينهما في الواقع ونفس الامر. فان قلت علل الشرع معارف لا مؤثرات فلا مانع من جعل الشرط عدميا إذ لا يستحيل كون عدم شينى علامة لوجود شئ آخر أو عدمه. قلت ان اريد بذلك انها معارف وعلائم لاسباب ذاتية تكوينية من جهة عدم تصور جعل السببية. ففيه ان الاحكام الوضعية كالاحكام التكليفية احكام مولوية قابلة للجعل ضرورة انه يجوز للمولى ان يجعل مجيئي زيد عنده سببا لاستحقاق اكرامه واحسانه فيأمر عبده بذلك ويقول ان جائنى زيد فأكرمه مع ان الكشف عن السبب الواقعي الذاتي لا يتصور فيما إذا كان المسبب من المجعولات الشرعية كالحدث والخبث والطهارة عنهما وهكذا إذ السبب الذاتي انما يتصور بالنسبة الى ما يكون امرا واقعا غير مجعول. ثم انه ان اريد بكونها معارف انها كاشفة عن سبق وجود المسببات عليها كما يظهر مما ذكره بعضهم في مسألة اجازة العقد الفصولى حيث علل كونها كاشفة عن صحة العقد من حينه لا مؤثرة من حينها بان علل الشرع معارف فاطهر فسادا والا لزم ان تكون اسباب الطهارة من الغسل والوضوء والتيمم كاشفة عن طهارة متقدمة عليها

[٢٢٤]

واسباب الحدث الاكبر والاصغر كاشفة عن ثبوت الحدث قبلها وهكذا وهو مع انه خلاف الضرورة مستلزم لاجتماع الحدث والطهارة في آن واحد. وان اريد من كونها معارف انها راجعة الى احكام تكليفية ومعارف لها لانتزاعها عنها فلا حقيقة لها سوى الحكم التكليفى ففي غير محله ايضا. ضرورة استقلال الاحكام الوضعية في كثير من المقامات وعدم تصور رجوعها الى الاحكام التكليفية فهل يمكن ارجاع سببية النسب والسبب للوراثة وسببية الزوجية لاستحقاق تمتع الزوج من زوجته وثبوت نفقتها عليه مع التمكين وسببية الوضوء والغسل للطهارة عن الحدث والغسل بالماء لازالة الخبث وهكذا الى مجرد التكليف كلا ثم كلا. وقد اشبعنا الكلام في محله في بطلان انتزاع الاحكام الوضعية من الاحكام التكليفية. وان اريد من كونها معارف لا مؤثرات انه يجوز ان يكون بعض ما هو علة في ظاهر الدليل

معرفا لا علة فلا كلام فيه ولا يختص به العلل الشرعية بل يجرى ذلك في الاسباب العرفية ايضا فانه يجوز ان يكون العلة في قول المولى لعبده ان اتاك زيد فاعطه دينارا او درهمان ثبوت دين له عليه ولكن الحكم به موقوف على قيام الدليل عليه ولا يحكم به بمجرد الاحتمال مع ظهور الدليل في خالفه مع ان ظاهر قولهم العلل الشرعية معارف عدم اختصاصها ببعض العلل الشرعية وجريانها في جميع الموارد على انه لا يصلح بذلك ما نحن فيه لان الكلام في المقام ليس في جواز جعل عدم كون اللباس مما لا يؤكل لحمه شرطا في ظاهر الدليل بل في كونه شرطا في الواقع فان قلت كون شئ شرطا لشئ امر اعتباري يجوز قيامه بالامر العدمي: قلت مجرد كونها امر اعتباريا لا يجوز قيامها بالامر العدمي إذ الشرطية ذاتية ام جعلية عبارة عن تأثير ما هو شرط في وقوع المشروط ودخله فيه ولا يعقل ثبوت التأثير للعدم مطلقا. إذا اتضح لك ما بيناه فقد اتضح لك غاية الاتضح انه لا سبيل الى جعل عدم

[٢٣٥]

كون لباس المصلى مما لا يؤكل لحمه أو كونه من غير مالا يؤكل لحمه أو كونه مما لا يؤكل لحمه شرطا في صحة الصلوة فلم يبق في البين الا جعل كونه مما لا يؤكل لحمه مانعا وليس في الروايات ما يدل بظاهره على خلافه بل هي ظاهرة فيه كما لا يخفى والعجب من بعض الافاضل انه قال قدس سره في رسالته المعمولة في هذا الباب: " ربما يستظهر من الاخبار المتقدمة من حيث تعلق المنع وعدم الجواز بالصلوة في غير المأكول أو الارانب كون حرمة الاكل مانعة من حيث انطباق مفهوم المانع عليها الا ان التأمل الصادق يشهد بان المنع فيما لا يؤكل من جهة انتفاء حل الاكل لان غير المأكول عنوان انتفاء حل الاكل حقيقة. ويشهد لما ذكرنا موثقة عبد الله ابن بكير فانه مع تعلق الحكم في صدرها على مالا يؤكل من حيث ان الامثلة في السؤال كانت مصاديق العنوان المذكور تعلق قبول الصلوة بعده على عنوان حل الاكل بقوله: " لا يقبل الله تلك الصلوة حتى يصلى في غيره مما احل الله اكله " ودعوى كون تعلق الحكم عليه من حيث كونه مصدقا لعدم المانع لا كونه مقصودا بعنوانه كما ترى " انتهى. فان جعل غير المأكول عنوان انتفاء حل الاكل كجعل المأكول عنوان انتفاء حرمة الاكل ولا ترجيح لاحدهما على الآخر ولا شهادة في موثقة ابن بكير على ما زعمه ضرورة ان تعلق قبول الصلوة بعده على حل الاكل من باب المثال بداهة صحة الصلوة فيما لم يكن مما لا يؤكل لحمه سواء كان من اجزاء الحيوان الذي حل اكله ام لا. ثم ان الفاضل المذكور زعم انه لا يجدى القول بكون حرمة اللحم مانعة في جريان الاصل والحكم بصحة الصلوة فقال بعد ان حكى عن بعض مشائخ معاصريه التفصيل بين جعل حل اللحم شرطا وضده مانعا والحكم بالصحة على الثاني دون الاول استنادا الى اصاله عدم المانع: " وانت خبير بما فيه فان مجرى الاصل لا يخلوا ما ان يجعل عنوان المانع ومفهومه

[٢٣٦]

أو مصداقه اعني اللباس فان تجعل الاول يتوجه عليه ان اثبات مفهوم عدم المانع بالأصل لا يجدى في اثبات كون اللباس من المأكول ومتصفا بعدم المانع الاعلى القول باعتبار الاصول المثبتة وهذا نظير اثبات كربة ماء الحوض باستصحاب وجود الكرلا باستصحاب كربة الماء. وبالجمله الاصل في المتصف لا يثبت اتصاف المحل بالوصف المشكوك والمقصود في المقام اثبات كون اللباس من المأكول ضرورة كون الحكم مترتبا عليه وان جعل الثاني يتوجه عليه عدم

الحالة السابقة للباس بالفرض فالفرق بين الشرط والمانع في امثال المقام لا معنى له اصلا نعم من قال بالاصول المثبتة كما حكى عن الشيخ المعاصر لزمه الفرق بين الامرين لكنه في كمال الضعف والسقوط والتحقيق في مسألة الاستصحاب " انتهى. وما ذكره في غاية الضعف وكمال السقوط لان جريان الاصل في مفهوم المانع كاف في الحكم بصحة الصلوة من دون حاجة الى اثبات كون اللباس من المأكول أو متصفا بعدم المانع لان الصحة حينئذ مترتبة على عدم المانع ولا يحتاج معه الى امر آخر لان المفروض حينئذ كون اللباس من غير المأكول مانعا لا كونه من المأكول شرطا فلا يلزم كون الاصل مثبتا فما ذكره من ان المقصود اثبات كون اللباس من المأكول في غير محله نعم ما ذكره انما يتم بنائا على جعل اللباس من المأكول شرطا وهو خلاف المفروض. ثم انه يمكن ان يقال بجريان اصالة عدم المانع على الوجه الثاني ايضا باعتبار تحقق المقتضى لان وجود كل حادث مسبوق بعدم ذاتا فيستصحب عدم الازلي عند الشك في وجود المانع ولا يضره انتفاء الحالة السابقة لان المدار على وجود المقتضى لا على الحالة السابقة. فان قلت حدوث احدي الخصوصيتين من حلية اللحم أو حرمة معلومة اجمالا ولا مجال لجريان الاصل في احدهما دون الاخرى كما انه لا مجال لجريان اصالة عدم

[٢٢٧]

في كليهما فلا مجال للحكم بنفي احدهما دون اخرى كما انه لا مجال للحكم بنفيهما معا لمنافاته للعلم الاجمالي. قلت إذا كان الامر مرددا بين خصوصيتين يترتب على احدهما اثر دون الاخرى يكون الخصوصية التي لم يترتب عليها اثر في حكم عدم فكان الامر حينئذ دائر بين حدوث ما ترتب عليه اثر وعدمه فينفي بالاصل لان حدوثه مشكوك والمقام من هذا القبيل لان الاثر وهو المنع من صحة الصلوة انما يترتب على حرمة اللحم واما حليته فلا اثر لها بوجه في المقام فهو في حكم عدم. واما إذا علم اجمالا بحدوث احد امرين يترتب على كل منهما اثر فان كان بينهما جامع ذو اثر يترتب اثره دون اثر كل منهما بخصوصه لانه مشكوك فيه كما إذا علم بحدوث الحدث اجمالا ولم يعلم انه اصغر ام اكبر فيمنع من الدخول في الصلوة لترتبه عليه على كل تقدير. ولا يمنع من قراءة العزائم واللبث في المساجد لعدم العلم بكونه اكبر ولا يرتفع حدثه بالوضوء فقط لعدم العلم بكونه اصغر ولا بالغسل فقط لعدم العلم بكونه اكبر فيجب عليه الغسل والوضوء معا بنائا على عدم اجزاء مطلق الغسل عن الوضوء وان علم بحدوث احد امرين يترتب على كل منهما اثر ولم يكن بينهما جامع ذو اثر فان ثبت التكليف على كل تقدير يجب الاحتياط مع التمكن منه والتخيير مع عدمه والا ينحل العلم الاجمالي ويرجع الى الشك البدوي. فان قلت حجية قاعدة الاقتضاء والركون الى المقتضى وترتيب الاثر عليه عند الشك في وجود المانع ما لم تجامع مع الحالة السابقة ممنوعة وای دليل دل على اعتباره بل ذكر بعض الاواخر انه لا يعلم المراد من المقتضى ما هو اولا ولا سبيل الى احرازه ثانيا ولا دليل على اعتباره ثالثا قال بعض مقرر بحثه ان المراد من المقتضى لا يخلو من احد امور ثلث ولا رابع. العلة التكوينية

[٢٢٨]

والمصالح المقتضية للحكم الشرعي. والسببية المطلقة المحرزة من الادلة الشرعية كسببية البيع أو النكاح أو ملاقاة النجاسة مصلا للملكية أو الزوجية أو النجاسة بنحو الاطلاق فحيثما شك في بقاء المسببات فانما يكون الشك في المانع والرافع من انشاء فسح أو

طلاق أو إيجاد غسل مزيل للنجاسة وهكذا ثم قال ما محصله: ان المعنى الاول لا يجرى في الاحكام الشرعية التى هي محل البحث والنظر. واما المعنى الثانى فلا سبيل الى احرازه لغير من نزل عليه الوحى. واما المعنى الثالث ففيه مضافا الى ان ذلك فرع جعل السببية وهو ممتنع ان احراز بقاء المقتضى بهذا المعنى كاحراز بقاء الملاك والمصلحة المقتضية في عدم امكانه لغير من نزل عليه الوحى ضرورة ان كل ما يحتمل رافعيته للحكم الشرعي يحتمل دخل عدمه في موضوعه فكما يحتمل ان يكون العقد مثلا سببا للملكية بنحو الاطلاق حتى يكون الشك في ارتفاعها بالفسخ من قبيل الشك في الرفع كذلك يحتمل ان يكون سببته للملكية مقيدة بعدم الفسخ ومع وجوده تكون السببية مشكوكة لا محالة. وليس في البين ما يعين احد الاحتمالين وهكذا الامر في سائر الموارد التى زعموا فيها السببية المطلقة قلت قد بينا لك في الفأدة الاولى ان هذه القاعدة الشريفة حجة عند العقلاء يعتمدون عليها في جميع الموارد وقد قررها الشارع واطبق الفقهاء قدس سرهم على العمل بها في ابواب الفقه بل لا اصل يركن إليه عندهم سوى هذا الاصل وانما يختلف اساميتها باختلاف الموارد فيشتبه الامر على من لا اطلاع له على حقيقة الامر. وما توهمه بعض الاواخر قد اوضحنا لك فساده ونشير إليه في هذا المقام على وجه الايجاز. فاقول المراد من المقتضى في المقام هو كون المشكوك فيه ثابتا في حد نفسه

[٢٢٩]

لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن المانع سواء كان المنع على وجه الدفع أو القطع أو الرفع وسواء كان المشكوك فيه وجودا ام عدما فهو رواء الامور الثلاثة التى تخيلها نعم السببية المطلقة ذاتا أو جعلاً من جملة مصاديقه وما ذكره من امتناع جعل السببية اولا وعدم السبيل الى احراز المطلقة منها ثانيا في غير محله. اما الاول فلما اشترنا إليه أنفا من امكانه ووقوعه في الشرع فان الوضوء والغسل والتيمم اسباب للطهارة جعلاً لا ذاتا كما ان اسباب الحدث الاصغر والاكبر اسباب لهما كذلك مع ان احراز السببية من الادلة الشرعية لا يتوقف على الجعل بل يجتمع مع كون السببية ذاتية اقتضائية قد قررها الشارع كما هو الحال في سببية العقود والايقاعات بالنسبة الى مسيبتها فانها جهات عرفية قد قررها الشارع الا ما حكم بابطالها. واما الثانى وهو احراز السببية المطلقة من الادلة الشرعية فالسبيل إليه في غاية الوضوح والظهور وما توهمه من انسداد الاعلى من نزل عليه الوحى لا حتمال دخل عدم ما يحتمل رافعيته في موضوع الحكم وعدم قيام دليل يعين احد الاحتمالين في غابة البطلان من وجوه. الاول عدم احتمال اخذ عدم شئ في موضوع الحكم لاستحالة ان يكون العدم مؤثرا ومتأثرا ولو كان مضافا وتوهم ان العدم المضاف له حفظ من الوجود من الاغلاط لا يقال اخذ عدم شئ في موضوع الحكم على وجه الجزئية مستحيل لما ذكر واما اخذه قيدا في الموضوع فلا مانع له لان التأثير والتاثر حينئذ انما هو للموجود المقيد بعدم شئ آخر لا للموجود والعدم حتى يلزم المحذور لانا نقول كما يستحيل تأثير العدم وتأثره يستحيل دخل تقيده فيهما. والثانى ان التقييد بعدم ما يحتمل رافعيته في الامثلة المزبورة ونحوها باطل مع قطع النظر عما بيناه لانه ان اريد من تقييد السببية بعدم التعقيب بما يحتمل كونه فسحا أو طلاقا أو حدثا أو مزيلا للخبث ونحو ذلك تأثيره في اصل السببية بحيث

[٢٣٠]

لو تعقب السبب باحد هذه الامور انكشف عدم تأثيره من اول الامر فهو بديهى البطلان. ولا يلتزم به من له ادنى دربه. وان اريد منه ان التعقيب باحد هذه الامور يكشف عن تحديد دائرة السببية وعدم اطلاقها فكذلك لان ملك العين والطهارة عن الحدث والخبث كالحدث والخبث لا يقبلان التحديد والتزويج وان كان قابلا للتحديد الا ان المفروض وقوع الدائم منه فلا مجال لتوهم رجوعه الى الانقطاع عند تعقبه بالطلاق أو بما يحتمل كونه طلاقا. فان قلت عدم بقاء المقتضى عند التعقب بما تحتمل رافعيته لا يتوقف على تحديد المسبب حتى يقال انه غير معقول في بعض الموارد ومخالف للمفروض في بعض آخر بل المقصود ان العلة مركبة من امر وجودي وعدمي وهو عدم ما يحتمل رافعيته فإذا انقلب العدم الى الوجود انتفت العلة بانتفاء بعض اجزائه فينتفى المقتضى. قلت التركيب في المقام غير معقول لان العلة في المقام علة للحدث لا الوجود وتركب العلة من الامر الوجودي والعدمي مع بطلانه في نفسه انما يتصور إذا كانت العلة علة للوجود بحيث يدور المعلول مداره حدوثا وبقائا. والثالث ان مفهوم الفسخ والطلاق والانتقاض بالحدث وازالة الخبث بالغسل مثلا يتوقف على ثبوت مقتضى الدوام والا لا يتحقق فسخ ولا طلاق ولا نقض ولا ازالة اترى ان انقضاء امد الاجارة أو التزويج فسخ أو طلاق كلا ثم كلا فطرو هذه المفاهيم ونحوها على الاسباب المذكورة وامثالها لا يجمع الا مع اطلاقها والحاصل ان اطلاق السبب في هذه الموارد وامثالها في غاية الوضوح فكيف يقال بانه لا طريق لاستكشافه الا بالوحى وهل هذا الا وسوسة في البيهيات الاولى واذ قد اتضح لك ما حققناه فقد اتضح لك انه لامانع من جريان اصالة عدم المانع بالنسبة الى اللباس المشكوك مفهومها ومصداقا وانه يترتب على كل منهما الحكم بصحة الصلوة هذا. وقد استدل لما اخترناه من صحة الصلوة في اللباس

[٣٣١]

المشكوك بوجوه مدخولة. منها اصالة البرائة والحالية وفيه ان الشك في المقام انما هو في الصحة والبطلان وتحقق الامتثال وعدمه واصالة البرائة والحل انما هو في الشك في التكليف والاصل الجارى في المقام انما هو بقاء الاشتغال لو اغمضنا عما بيناه. ومنها ان اعتبار الشرط المذكور انما هو مع العلم بالموضوع اما لاجل وضع الالفاظ للمعانى المعلومة أو لاجل انصرافها إليها ولو في مقام التكليف أو لاجل دعوى صراحة اخبار الباب في ذلك أو لاجل قبح توجيه التكليف الى الجاهل والكل باطل. اما الاول فلوضوح وضع الالفاظ للمعانى النفس الامرية. واما الثاني فلانتفاء ما يوجب الانصراف كما هو ظاهر. واما الثالث فظاهر فسادا كما لا يخفى على من راجع اخبار الباب. واما الرابع ففيه اولا ان الشك ليس في التكليف حتى يقال ان توجيهه الى الجاهل قبيح لما عرفت من ان الشك انما هو في الصحة والبطلان. وثانيا انه لا يقبح توجيه الامر أو النهى الى الجاهل الملتفت ولو على وجه التنجيز بان يوجب الشارع عليه الاحتياط حينئذ. وثالثا لو تنزلنا فانما يقبح تنجيز التكليف عليه لا تعلقه به والفساد يدور مدار التعلق لا التنجز كما هو ظاهر. ومنها اطلاق أو امر الصلوة وفيه انه لا نظر للاوامر الى مرحلة الامتثال حتى يؤخذ باطلاقها مع ان التردد انما هو في المصداق من جهة صدق المطلق عليه أو المقيد واندراجه تحت الاول أو الثاني ومن المعلوم ان العام أو المطلق لا ظهور له اصلا عند الشك في المصداق من حيث كونه داخلا في موضوع الحكم أو خارجا عنه من جهة الشبهة الموضوعية والمصداقية بحيث لا ترجع الى الشك في المراد من اللفظ اصلا.

نعم يتم ما ذكر بضميمة ما بيناه من ان الشك انما هو في المانع فيندفع بالاصل فيندرج المصداق المشكوك تحت العام والمطلق من جهة ان شمول العمومات والمطلقات للأفراد انما هو على وجه الاقتضاء والمقتضى ثابت في المقام حينئذ وانما الشك في وجود المانع المنذوق بالاصل. ومنها الايات الدالة بعمومها واطلاقها على تحليل العنوانات العامة مثل ما خلق والزينة واللباس الى غير ذلك وكذا الاخبار الواردة بمساقها فانها تقتضي جواز لبس المشكوك في الصلوة. وفيه ما قد عرفت ان الشك ليس في التحليل والتحريم بل في الصحة والبطالان بل التمسك بها او هن من التمسك باخبار الحل واصالة البرائة فانها عمومات أو اطلاقات اجتهادية ناظرة الى الواقع لا تعرض لها لحكم الشبهة الموضوعية اصلا بخلاف عمومات اخبار الحلية واصالة البرائة فانها ناظرة الى بيان الحكم الظاهري في المشتبهات وان توجه على كل منهما بان الشك في المقام انما هو في الوضع لافى التكليف. ومنها الاخبار الواردة في باب اليد وسوق المسلمين وفيه ان اليد والسوق دليلان على التذكية لا كونه من مأكول اللحم فلا مجال للاستدلال بهما عليه. ومنها حصر المحرمات وفيه اولا ان التردد ليس في التحليل والتحريم حتى يستدل بحصر المحرمات على تحليله وخروجه عن المحرمات بل في الصحة والبطالان وثانيا ان الحصر انما ينفع لو تم إذا كانت الشبهة في الحكم من جهة التردد في انه من العناوين المحرمة فيستدل بحصر المحرمات وعدم انطباق احد العناوين المحرمة عليه وعدم تحريمه. واما المصداق المشتبه فلا دلالة لحصر انواع المحرمات على انه من غير المحصور أو المحصور. ومنها الحرج الشديد والسيرة والاجماع العملي وفسادهما بمكان من الوضوح

وينبغي التنبيه على امور: الاول انه قد يتوهم ان استصحاب العدم الازلي لا ينفع بالنسبة الى المصداق لان استصحابه لا يوجب جعل المصداق متصفا بعدم الحرمة لان الاتصاف بعدم الحرمة كالاتصاف بها امر حادث والاصل عدمه فلا يثبت باصالة العدم الازلي بالحرمة حال المصداق فلا يجرى فيه وانما ينفع هذا الاصل بالنسبة الى مفهوم المانع. وهذا التوهم في غير محله فانه على تقدير مانعية حرمة اللحم لا يتوقف الحكم بالصحة على ثبوت الاتصاف بعدم الحرمة بل يكفى في الحكم بالصحة عدم ثبوت الاتصاف بالحرمة اخذا بالمقتضى المعلوم والغايتان للمانع المحتمل بل التحقيق ان مرجع الاتصاف بعدم الحرمة الى عدم الاتصاف بالحرمة وانما يختلفان في التعبير. لا يقال العلم الاجمالي بثبوت الاتصاف اما بالحرمة أو الحلية ينافى مع الحكم بعدم الاتصاف باحدهما. لانا نقول لا اثر للعلم الاجمالي في المقام لعدم ترتب اثر على الاتصاف بالحلية فينحل العلم الاجمالي ويرجع الى الشك البدوي حينئذ هذا كله بنائا على اعتبار قاعدة المقتضى والمانع كما هو التحقيق. واما بنائا على عدم اعتباره مفارقا عن الحالة السابقة وان المدار على احراز الحالة السابقة فلا ينفع الاستصحاب المزبور بالنسبة الى المصداق إذ لا حالة سابقة له حينئذ حتى يستصحب وعدم الاتصاف الثابت قبل وجوده بمعنى انتفائه بانتفاء موضوعه مغاير لعدم اتصاف المصداق الموجود الخارجي فلا يكون الحكم به استصحابا واستمرارا للحالة السابقة قبل وجوده كما هو واضح. والثاني ان المانع من صحة الأمور به ووقوع الامتثال على وجهه كما يجوز ان يكون فعلا اختياريا كذلك يجوز ان يكون امرا غير اختياري لان المانع من الاحكام الوضعية لا التكليفيه فلا تدور مدار افعال الاختيارية. وما يتوهم من ان المانع

لو كان امرا غير اختياري لكان مانعا عن الوجوب لا مانعا عن صحة الوجوب في غير محله إذ لا ينافي كون المانع امرا خارجا عن الاختيار مورد للفعل الاختياري لكون اللباس مما لا يؤكل لحمه فان كون الحيوان من مأكول اللحم أو مما لا يؤكل لحمه خارج عن الاختيار مورد للفعل الاختياري وهو لبس اجزائه في الصلوة فلا داعى على جعل المانع وقوع الصلوة في مالا يؤكل لحمه. والثالث ان ما ذكرنا من الحكم بصحة الصلوة في اللباس المشكوك كونه من غير مأكول اللحم يجرى في اللباس المشكوك كونه حريرا خالصا فان كون اللباس حريرا مانع عن صحة صلوة الرجل فيه فمع الشك في كونه حريرا خالصا يؤخذ بمقتضى الصحة ولا يعتد باحتمال المانع. وتوهم اشتراط صحة صلوة الرجل بكون لباسه من غير الحرير أو بعدم كونه من الحرير قد اندفع بما بيناه مع ان الروايات الواردة في الحرير انما تدل على المانعية لا الاشتراط. والرابع ان المستفاد من الروايات كراهة الصلوة في اجزاء مالا يؤكل لحمه ولولا الاجماع المدعى على بطلان الصلوة فيها لكان للمنع منه مجال فان تم الاجماع فهو المعتمد والا فالوجه القول بالكراهة.

(فائدة - ٣٤) اعلم انه لا اشكال في اعتبار اليد ونفوذ قول ذى اليد في ادعاه الملكية وانما الاشكال في ان اليد امانة منصوبة عليها ان اصل من الاصول وعلى التقديرين هل هي مقدمة على الاستصحاب في مورد المعارض مطلقا أو الاستصحاب مقدم عليها كذلك مطلقا أو يفصل بين ثبوت الملك السابق أو اليد السابق باقرار ذى اليد وبالبيينة فيحكم لتقدم الاستصحاب عليه في الاول دون الثاني. ففي الشرائع: " لو ادعى دارا مثلا في يد انسان واقام بيينة انها كانت في يده امس أو منذ شهر قيل لا تسمع هذه البيينة وكذا لو شهدت له بالملك امس لان ظاهر اليد الان الملك فلا يدفع بالمحتمل وفيه اشكال ولعل الاقرب القبول ". وعن الفاضل (قدس سره) في القواعد: " ولو شهد انه كانت في يد المدعى بالامس قبل وجعل المدعى صاحب يد وقيل لا يقبل لان ظاهر اليد الان الملك فلا تدفع بالمحتمل ". وفى القواعد ايضا: " ولو شهد البيينة بان الملك له بالامس ولم يتعرض للحال لم تسمع الا ان يقول وهو ملكه في الحال ولا نعلم له مزيلا ولو قال اعتقد انه ملكه بالاستصحاب ففي قبوله اشكال اما لو شهد بانه اقر له بالامس ثبت الاقرار واستصحاب موجب وان لم يتعرض للشاهد للملك الحالى ولو قال المدعى عليه كان ملكك بالامس انتزع من يده فيستصحب بخلاف الشاهد فانه عن تخمين وكذا يسمع من الشاهد

لو قال هو ملكه بالامس اشتراه من المدعى عليه أو اقر به المدعى عليه بالامس لانه استند الى تحقيق ". ويوافق ما في الارشاد. وقد صرح في المختلف بما اختاره المحقق (قدس سرهما) من دون تردد على ما نقل عنه. وفى تمهيد القواعد: " ومنها ما إذا ادعى عينا فشهدت له بيينة بالملك في وقت سابق أو انه كان ملكه ففي قبوله وجهان من ان ثبوت الملك سابقا يوجب استصحاب حكمه فيحصل الغرض منها ومن عدم منافاة الشهادة لملك غير له إذ يصدق ما ذكره الشاهد وان كان الان ملكا لغيره مع علم الشاهد به وعدمه. فمن ثم

احتاط المتأخرون وأوجبوا ضميمة انه باق الى الان ولا نعلم له مزبلا لينتفي احتمال علمها بملك غير المشهود له ظاهرا وعلى القاعدة يجوز للشاهد ان يشهد باستمرار الملك الى الان حيث لا يعلم له مزبلا عملا بالاستصحاب كما له ان يشهد بانه لا يعلم له مزبلا وقد حكموا بانه لو قال لا ادرى زال ام لا لا يقبل وينبغى عدم الفرق بينه وبين السابق لانتفاء المانع المذكور مع الحكم بالاستصحاب واما الفرق بين الصيغتين بان الثاني يشتمل على تردد مع اشتراط الجزم في الشهادة بخلاف الاقرار فمما لا يجدى لتحقق الجزم فيهما باصل الملك الشك في استمراره ولا يزول بكونه لا يعلم المزبل والاستصحاب يجري فيهما. ويتفرع عليه ايضا ما لو قال المدعى عليه كان ملك بالامس أو قال المقر بذلك ابتدائا فقبل لا تؤخذ به كما لو قامت بينة بانه كان ملكه بالامس والاقوى انه يؤخذ كما لو شهدت البينة انه اقر امس والفرق على هذا بين ان يقول كان ملكه بالامس وبين ان يقوم البينة بذلك ان الاقرار لا يكون الا عن تحقيق والشاهد قد يخمن حتى لو استندت الشهادة الى تحقيق بان قال هو ملكه بالامس اشتراه منه قبلت ". انتهى. وفي الجواهر مستدلا لمختار المحقق (قدس سرهما) قال: " لان اليد الحاضرة وان كانت دليل الملك لكن السابقة المستصحة والملك السابق اولى لمشاركتهما

[٢٢٧]

لها في الدلالة على الملك الان وانفرادهما بالزمن السابق فيكونان ارجح والحكم باستصحابها اوجب المطابقة بين الدعوى والشهادة لان الثابت من اقتضاء اليد الملكية فعلا حال عدم ما يعارضها ولو استصحاب يدعيه الخصم. ولذا صرح غير واحد بانتزاع العين من يد من اقر بانها ملك المدعى امس بل في الكفاية: " وفي كلامهم القطع بان صاحب اليد لو اقر امس ان الملك له أو شهدت البينة باقرار له امس أو اقر بان هذا له امس قضى به " وان استشكل هو في اطلاق ذلك ودعوى ظهور الفرق بين ثبوت الملك بالاقرار وبين ثبوته بالبينة كما سمعته سابقا من كشف اللثام كما ترى. ثم نقل كلمات الفاضل (قدس سره) في الكتب الثلاثة وشطر من كلام الشهيد الثاني في المسالك ومع ذلك اختار تقديم اليد الحالية وقال: " واما ما سمعته من الفرق بين الاقرار وغيره فالمسلم منه ان لم يكن اجماعا ما إذا بقيت العين في يد المقر ولم يعلم تجديد اخرى له فان الظاهر حينئذ اخذه باقراره الراجع لحكمها استدامة يده السابقة مع فرض عدم العلم بتجديد غيرها والاصل عدمها. اما لو كان قد اقر بها ودفعتها الى المقر له ثم وجدت في يده المقتضية كونه مالكا لها فان انتزاعها من يده لاستصحاب الاقرار السابق محل اشكال بل محل منع ضرورة عدم الفرق بينه وبين انتزاعها باستصحاب الملك السابق الثابت بالبينة الذي قد عرفت عدمه ولذلك يظهر لك الوجه بانتزاعها منها باقراره الغصبي أو الاستيجار أو نحوهما لاصالة عدم يد اخرى غير التي صادفت اقراره " انتهى. اقول بعون الله تعالى ومشيتيه لا ينبغى الاختلاف بل لا خلاف في تقدم قول المالك السابق إذا شهدت البينة على ان حدوث اليد اللاحقة كان على العدوان أو الايمان وان لم تشهد باستمرارها الى زمان اداء الشهادة بل مع التصريح بعدم العلم بحال اليد زمان الشهادة واحتماله حدوث سبب ناقل أو تجديد اخرى إذ الاصل حينئذ بقاء اليد الاولى واستمرار حالتها الاولى وهكذا الامر لو شهدت له بالملك امس مع كون

[٢٢٨]

العين تحت اليد اللاحقة حينئذ إذ مرجع شهادته حينئذ الى ان وقوع اليد اللاحقة على المتنازع فيه لم يكن عن استحقاق. والحاصل ان

تقدم اليد على الاستصحاب من جهة انها امانة أو اصل مقدم عليه
انما هو بالنسبة الى استصحاب الملكية السابقة وإما الاستصحاب
الراجع الى نفس اليد اللاحقة فلا يعقل معارضتها له وتقدمها عليه
ضرورة انه إذا ثبت ابتناء اليد على عدم الاستحقاق ولم يعلم تجديد
اخرى أو زوالها عن الحالة الاولى يستصحب بقائها على حالها الاولى
ولا معنى لالغاء الاستصحاب حينئذ بهذه اليد المستصحة ولا يعقل
التفصيل في الركون الى الاستصحاب وعدمه بين ثبوت ابتناء اليد
بالاقرار وثبوته بالبينة ومن هنا ظهر لك ضعف ما في الجواهر حيث
قال: " وإما ما سمعته من الفرق بين الاقرار وغيره فالمسلم منه ان
لم يكن اجماعا ما إذا بقيت العين في يد المقر ولم يعلم تجديدا؟
اخرى له فان الظاهر حينئذ اخذه باقراره الراجع لحكمها استدامة يده
السابقة مع فرض عدم العلم بتجديدا؟؟ غيرها " انتهى لما عرفت
من انه مع ثبوت ابتناء اليد على عدم الاستحقاق سواء كان بالاقرار
أو البينة يوجب استدامتها ما لم يعلم خلافها فلا وجه لما ذكره من
ان المسلم ثبوت الفرق بين الاقرار وغيره في هذه الصورة. والعجب
انه صريح بعد ذلك بعدم الفرق فقال في شرح كلام المصنف: " ما لو
شهدت بينة المدعى بان صاحب اليد غصبه أو استأجره منه حكم بها
لانها شهدت بالملك وسبب يد الثاني والاصل عدم تجديدا؟؟ اخرى
غير الاولى كما ان الاصل عدم تجدد سبب غير حكم الاستدامة
للابتداء وهو واضح " انتهى فانه تصريح بما بيناه من عدم الفرق. وقد
اتضح لك مما نقلنا من كلماتهم ان المشهور بينهم تقدم قول المالك
السابق مع اقرار ذي اليد بسبق ملكه أو قيام البينة على اقراره بل
يظهر من الكفاية عدم الخلاف فيه وان حكى الشهيد الثاني قدس
سره الخلاف فيه في تمهيد القواعد

[٢٣٩]

وكيف كان فالمهم بيان وجه الفرق بين ثبوت الملك السابق بالبينة
وثبوته بالاقرار والمستفاد من كلام العلامة والشهيد الثاني قدس
سرهما كما رأيت ان وجه الفرق صراحة الاقرار في الملك دون البينة
ولذا الحقاها به في الحكم إذا استندت الى تحقيق. وقال المحقق
القمي قدس سره في جامع شتاته بعد اختياره تقديم اليد الحالية
على الملك السابق الثابت بالبينة: " وإما ترجيح البينة على اليد في
صورة الشهادة على اقراره بالامس فلانه شهادة على ما يتفق
بانقطاع يد ذي اليد عنه على فرض صدقه فيصير استصحابه أقوى
من استصحاب الشهادة على الملك لانه لا يحصل معه الا الظن
بانقطاع اليد. وإما في صورة اقرار المدعى عليه فالامر اوضح لكون
الاستصحاب حينئذ ناشئا من امر موجب لقطع جزما ومفيد لانقطاع
يده عنه ومالكية خصمه يقينا بل يوجب ذلك اعتراف ذي اليد بكونه
مدعيا وظيفته الاثبات بخلاف شهادة الشاهد فانه لما كان غالبا مبنيا
على الظن مثل اليد والاشتراف من ذي اليد ونحو ذلك انتهى ما
اردناه. ويقرب منه ما ذكره المحقق الانصاري قدس سره في فرائده
فقال: " وإما حكم المشهور بانه لو اعترف ذو اليد بكونه سابقا ملكا
للمدعى انتزع منه العين الا ان يقيم البينة على انتقالها إليه فليس
من تقديم الاستصحاب بل لاجل ان دعويه الملكية في الحال إذا
انضمت الى اقراره بكونه قبل ذلك للمدعى ترجع الى دعوى انتقالها
إليه فينقلب مدعيا والمدعى منكرا ولذا لو لم يكن في مقابلة مدع
لم يقدر هذه الدعوى منه في الحكم بملكته أو كان في مقابلة
مدع ولكن اسند الملك السابق الى غيره كما لو قال في جواب زيد
المدعى اشتريته من عمرو. بل يظهر مما ورد في محاجة على (ع)
مع ابي بكر في امر فدك المروية في

[٢٤٠]

الاحتجاج انه لم يقدر تثبيت فاطمة سلام الله عليها دعويها (ع) تلقى الملك من رسول الله صلى الله عليه وآله مع انه قد يقال انها عليها السلام حينئذ صارت مدعية لا تنفعها اليد وكيف كان فاليد على تقدير كونها من الاصول التعبدية ايضا مقدمة على الاستصحاب وان جعلناه من الامارات الظنى لان الشارع نصيها في مورد الاستصحاب " انتهى. والجميع في غير محله. اما ما ذكره العلامة والشهيد (قدس سرهما) من صراحة الاقرار دون الشهادة فلان المعارضة انما هي بين الاستصحاب واليد لا بينها وبين الشهادة والاقرار والا وجب تقديمها عليها من غير خلاف ضرورة تقدم البينة على اليد كتقدم الاقرار عليها واستناد الاستصحاب الى الاقرار الذي هو اقوى من الشهادة لا يوجب تقدمه على اليد بعد فرض تقدمها عليه من جهة انها امانة كاشفة عن الملكية أو اصل مقدم عليه واما ما ذكره المحقق القمي (قدس سره) من ان الشهادة على الاقرار شهادة على ما يتفق بانقطاع يد ذي اليد عنه على فرض صدقه فان اراد منه الشهادة على اقراره الراجع الى زمان وقوع يده عليه فهو كذلك الا انه لا يوجب الفرق بينها وبين الشهادة على الملك لما عرفت من ان الشهادة على الملك السابق المستمر الى زمان وقوع يد ذي اليد عليه ترجع الى الشهادة على ابتناء اليد على عدم الاستحقاق الموجب لاستصحاب بقاء اليد ويقائنها على حالها الاولى ما لم يعلم خلافها وان اراد منه الشهادة على اقراره الراجع الى ما قبل يده عليه فلا توجب انقطاع يد ذي اليد عنه على فرض صدقه كما هو ظاهر ضرورة عدم تأثير الاقرار المتعلق بما قبل يده فيها. ومن هنا ظهر ضعف ما ذكره من ان اعتراف ذي اليد بسبق ملك المدعى يوجب صيرورته مدعيا وظيفته الاثبات لانه ان اراد الشق الاول فهو كذلك الا انه تشاركه الشهادة بالملك بالتفصيل بينهما في غير محله. وان اراد الثاني فلا وجه له بعد فرض تقدم اليد على الاستصحاب. وبيان آخر ان صيرورة ذي اليد حينئذ مدعيا ان كان باعتبار مخالفة دعويه

[٢٤١]

لاستصحاب الملك السابق فهو جار في الشهادة بالملك والاقرار معا وان كان باعتبار مخالفة دعويه للاستصحاب الجارى في اليد فهما مشتركان فيه ايضا بالتفصيل بينهما لا وجه له على كل حال. واما ما ذكره المحقق الانصاري من ان دعويه الملكية في الحال إذا انضمت الى اقراره بكونه قبل ذلك للمدعى ترجع الى دعوى انتقالها إليه فينقلب مدعيا والمدعى منكرًا فغير تام ايضا إذ غاية ما ذكره بعضهم في تقريره ان اقراره بسبق الملك للمدعى باعتبار رجوعه الى دعوى انتقاله من المقر له اليد مبطل لحكم يده منافي للتشبه به واذ بطل حكم اليد يصير ذو اليد مدعيا للانتقال الذي هو مخالف للاصل فلا بد حينئذ من اثباته بالبينة. واما مع قيام البينة على سبق الملك له من دون اقرار ذي اليد به فلا يبطل لليد في حد نفسها ولا يكون في البين ما يتقدم عليها اما بالبينة فلعدم معارضتها معها من جهة عدم تعرضها للملك الحالى المتعرض له اليد واما الاستصحاب فلعدم صلوحه للتقدم عليها بعد ان كانت امانة أو اصلا مقدما عليه فيؤخذ باليد حينئذ. وهو باطل من وجهين. الاول ان بطلان حكم اليد لا يكون الا بثبوت ما ينافيه بسبب الاقرار أو البينة ومجرد اقرار ذي اليد بسبق الملك للمدعى ودعويه الانتقال منه إليه لا يكون منافيا لليد ولا للتشبه بها حتى يوجب بطلان حكمها. توضيح ذلك ان لليد شأنين: الاول سببيتها لحصول الملك وتحققه واقعا ومن هذه الحيثية تكون في عرض سائر الاسباب المملكة من البيع والصلح والوراثة وهكذا. والثانى سببيتها للحكم به في مرحلة الظاهر امانة كانت أو اصلا سواء كان حصوله من اليد أو سائر الاسباب وهى باعتبار شأنها الاول تختص بالمباحات الاصلية وما في حكمها من الاموال المعرض عنها وباعتبار شأنها الثانى تعم ما علم

بسبق ملكه لغيره وما اشتهبه حاله سبقا وابتدانا والاقرار بسبق الملك للمدعى انما ينافى الحيثية الاولى لا الثانية التى كلامنا فيها. ضرورة ان تشبث ذى اليد بيده على الملكية من الحيثية الثانية من قبيل تشبث المستدل بالدليل على ثبوت مدلوله فلا ينافيه استناد ملكه من حيث التسبب الى الشراء ونحو من الاسباب المملكة وانما ينافيه التشبث بها من الحيثية الاولى من جهة مقابلتها حينئذ مع سائر الاسباب. والحاصل ان منزلة اليد من الملك باعتبار الحيثية الثانية منزلة البيئة منه فكما ان البيئة تكشف عن الملك وتجامع مع دعوى الملك ابتدانا وانتقالا فكذلك اليد سبب للحكم به ومجامعة معهما فالتشبث باليد من هذه الحيثية لا ينافى دعوى الانتقال بل تشبث بما يصدقه ويحققه لان اعتبارها اماره أو اصلا لا يختص بما لم يعلم حاله من حيث سبق الملك لغيره عدمه كما هو ظاهر فلا يختص اعتبارها وكشفها عن الاستحقاق والملك ابتدانا بل يعم الملك ابتدانا وانتقالا بمعنى ان اليد سبب للحكم بتحقيق الملك لذى اليد في الظاهر سواء علم بسبق الملك لغيره ام لا. فإذا اتضح ان اليد كما تكشف عن الملك ابتدانا فكذلك تكشف عنه انتقالا فدعوى ذى اليد انتقال الملك من المدعى حينئذ دعوى بما تشهد به يده وتصدقه ومن المستحيل بطلان حكم اليد بادعاء ما توافقه وتساعده هي بل لا تكون دعوى الانتقال حينئذ دعوى بناها على كون اليد اصلا لان موافقة قوله للاصل الذى هو اليد يكفى في خروجه عن الدعوى ولا يضر مخالفته للاستصحاب الملغى اثره باعتبار تقدم اليد عليه وكيف كان فلا وجه لالغاء يد المقر بسبق الملك للمدعى والزامه باقامة البيئة على الانتقال إليه لان اليد ان كانت اصلا فاقراره بسبق الملك للمدعى لا يوجب رفع اليد عن يده وصيرورته مدعى كما عرفت. وان كانت اماره فاقراره به وان كان مستلزما لادعاء الانتقال المخالف للاصل الا انه لا يتوجه عليه اقامة البيئة لاقتران دعويه بالامارة المصدقة لها.

والثانى ان دعوى ذى اليد انتقال الملك إليه لو كانت مبطلة لحكم يده ومنافية للتشبث لها لزم الغاء يده في صورة دعويه انتقال الملك إليه من غير المدعى ووجوب الاثبات عليه وانتزاع الحاكم المال من يده حتى يقيم البيئة فيلزم حينئذ ان يكون المدعى به في حكم الخارج عن يد المتنازعين ويكون الباب من باب التداعي ومجرد عدم معارضة من اسند إليه الملك السابق لا يوجب عدم صيرورته مدعى لان تحقق الدعوى من الشخص لا يكون فرع معارضة آخر معه. ضرورة ان الدعوى على قسمين دعوى بلا معارض ودعوى مع المعارضة وسماع دعويه بالنسبة الى من اسند إليه الملك السابق لعدم معارضته معه لا يوجب تصديق دعواه بالنسبة الى من عارضه. وبما بيناه تبين ان ما استشهد به من عدم قدح دعوى الانتقال من غيره في الحكم بملكه في غير محله إذ لو كان اقتران اليد بدعوى الانتقال موجبا لصيرورته مدعى ساقطة يده عن الاثر لزم استواء صورتين في الحكم لان عدم الغاء اليد حينئذ ان كان باعتبار عدم انقلاب ذى اليد مدعى لعدم معارضة من اسند إليه الملك السابق معه فقد عرفت ان الدعوى لا يتقوم بالمعارضة. وان كان باعتبار سماع دعويه بالنسبة الى من اسند إليه الملك السابق فقد تبين لك انه لا يوجب تصديقه بالنسبة الى المعارض. والحاصل ان اليد لو سقطت عن التأثير باعتبار اقترانها بالدعوى وصيرورة ذى اليد حينئذ مدعى لم يعقل التفصيل بينهما. ومن الغريب ما اضرب به كلامه في حاجة مولانا امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه وعلى ابائنا

الطاهرين مع ابي بكر في امر فدك بزعم ان يستنبط منها نفوذ قول
ذى اليد مع صيرورته مدعيا بسبب وجود المعارضة فانها من قبيل
الصورة الثانية التى حكم فيها بعدم كون ذى اليد مدعيا حينئذ فان
المسلمين بزعم ابي بكر مصارف لما تركه رسول الله صلى الله عليه
واله صدقة لا انهم ورثته صلى الله عليه واله دون قرابته واهل بيته

[٢٤٤]

واستيلاء الصديقة الطاهرة سلام الله عليها كان في زمانه صلى الله
عليه وآله لابعده. و ابو بكر بزعمه الفاسد كان ولى المسلمين وليس
لولى المسلمين التفتيش عما وقع في زمان من قبله وعن التصرف
الذى وقع في زمن رسول الله صلى الله عليه واله بتسليطه صلى
الله عليه واله من دون وجود مدع لان المسلمين لم يكونوا مدعين
للمال وراثه وإنما ادعوا بزعمهم الفاسد انهم مصارف الصدقة ومجرد
المصرفية لا توجب الولاية وولى المسلمين وهو ابو بكر بزعمهم
الفاسد لم يدع العلم بفساد التصرف بل كان عالما بانه يتسليط
رسول الله صلى اله عليه واله فالصديقة الطاهرة سلام الله عليها
كانت مدعية للانتقال عن رسول الله صلى الله عليه واله ومتصرفه
ولم يكن لها عليها السلام معارض من الورثة ومجرد استصحاب بقاء
المال على ملك رسول الله صلى الله عليه واله لا يوجب انتزاعه من
المتصرف الذى تصرفه في زمانه صلى الله عليه واله بلا معارض حين
حيوته وبعد وفاته صلى الله عليه واله ومعارضة المسلمين لها
بزعمهم انهم مصارف الصدقة لا توجب المعارضة للفرق الواضح بين
مصرف المال ومرجعه وعدم جواز معارضة المصرف للمرجع المتصرف
فلو كان لرسول الله صلى الله عليه واله وارث غيرها (ع) وعارضها
لكان لما ذكره وجه. فاتضح ان القضية الواقعة من قبيل الصورة الثانية
وسماع الدعوى فيها اوضح من ان يبين فان تقدم اليد على
الاستصحاب مع عدم معارضة المالك السابق من اوضح الواضحات
نتيجة وان خفى وجهه على الاكثر وسيظهر لك وجهه انشاء الله
تعالى فتبين ان من توهم ان الصديقة الطاهرة سلام الله عليها
حينئذ صارت مدعية لا تنفعها اليد فقد كذب امامه عليه السلام من
حيث لا يشعر جهلا منه بالقواعد الواضحة ضرورة ان صاحب اليد لا
يكون مدعيا قبل معارضة المالك السابق وإنما يصير مدعيا بعد
معارضته ولم يكن لها سلام الله عليها معارض ولكن الغاصب الجاهل
فعل ما فعل بعد اتمام الحجة عليه من خليفة الله صلوات الله
وسلامه عليه وعلى ابنائه الطاهرين كفرا وعنادا. لا يقال لعل وجه
الغاء اليد حينئذ هو ان ذا اليد إذا اقر بسبق الملك للمدعى

[٢٤٥]

وادعى انتقاله منه بسبب خاص كلف باقامة البينة عليه لان باليد لا
تفيد السبب الخاص والاصل عدمه فمع عدم قيام البينة على السبب
الخاص يبطل تملكه لحصره باقراره في السبب الخاص فتلغى يده
حينئذ. لانا نقول اولاً ان هذا الوجه انما يجرى فيما إذا اسند تملكه
الى سبب خاص. وثانياً ان عدم ثبوت السبب الخاص باليد لا توجب
الغاء بالنسبة الى اصل الملك وحصر المقر اياه في السبب الخاص
انما يوجب بطلانه إذا انكشف بطلان السبب لا إذا لم يثبت السبب
فيحكم حينئذ بالملك المطلق المجامع مع جميع الاسباب من دون
الحكم بسبب خاص فحال اليد حينئذ بالنسبة الى مدعى السبب
الخاص حال البينة القائمة على الملك المطلق بالنسبة الى مدعى
التملك من سبب خاص فكما لا تبطل البينة بسبب عدم ثبوت
السبب المدعى فكذلك اليد. فقد اتضح بما ذكرناه ضعف جميع ما
ذكره في وجه الفرق بين ثبوت الملك السابق بالبينة وثبوتها بالاقرار.

والتحقيق انه ينفذ قول المالك السابق مطلقا. توضيح الامر يتوقف على تحقيق حقيقة اليد وبيان وجه اعتبارها. فاقول بعون الله تعالى ومشيته ان حقيقتها هي الاحاطة والاستيلاء وهو متقوم بالطرفين المستولي والمستولى عليه فان كان المستولي سلطان نفسه وولى امره والمستولى عليه قابلا لنفوذ الاستيلاء عليه ولم يكن تحت سلطان غيره ينتزع من الاستيلاء والاحاطة اختصاص المستولي عليه بالمستولى ومرجعته فيه بالرجوع التام المساوق للملك التام ولذا يملك الانسان المباحات الاصلية والاموال المعرض عنها الراجعة الى الاباحة الاصلية بالاعراض المزيل لمنشا انتزاع اختصاص المالك الاول بالحيازة. ومن خواص الملك التام رجوع غنم المملوك وغرمه الى المالك فهو مرجع للغنم والغرم بحسب الاقتضاء الاولى ولذا يستدل باحدهما على الاخر.

[٢٤٦]

كما استدل في الرواية على رجوع منافع المبيعة في البيع بالخيار الى المشتري بانها لو احترقت لكان منه واليه ينظر النبوى الخراج بالضمان فان الضمان هي العهدة والمراد ان خراج المال تابع لعهدته وغنمه يرجع الى من يرجع اليه غرمه لا ان الخراج تابع لتعهد المال للغير الذى هو الضمان المصطلح وان كان المستولى عليه قابل لنفوذ الاستيلاء فيه بوجه كالانسان فلا تأثير لليد فيه بوجه ولذا لا يملك الانسان الحر باستيلائه عليه ولا يضمن نفسه ولا منافعه الا اذا استوفاه نعم اذا كان كافرا او تابعا له يصح استرقاقه ويملكه بالاستيلاء عليه لتنزله منزلة سائر الحيوانات وان كان مشغولا باستحقاق الغير يمنع عن تأثير اليد اثرها الاولى من الملك التام المقتضى لمرجعية ذى اليد في الغنم والغرم معا ولكن حيث لا يمنع من تأثيرها المرجعية في الغرم المعبر عنها بالضمان اثر المقتضى اثره واوجبت اليد الضمان. وحيث خفى معنى النبوى على ابي حنيفة وزعم ان المراد بالضمان الضمان المصطلح وهو تعهد للغير حكم بعدم ضمان الغاصب منفعة البغلة بعد ان كانت مضمونة عليه. وبما بيناه ينكشف سر كون المبيع مضمونا على البايع قبل قبضه وعدم انتقال الضمان الى المشتري الا بالاقباض مع تملكه له بالعقد الموجب لرجوع غنمه اليه من زمان وقوع العقد. توضيحه ان البايع قبل ايجاده البيع كان مالكا للمبيع ومرجعا في غنمه وغرمه بعد ايجاده البيع الموجب لانتقاله عنه استحقه المشتري فترتب عليه رجوع غنمه اليه ولكن حيث ان المقصود من عقد البيع ليس مجرد الاستحقاق بل التسلط عليه فعلا الذى لا يتحقق الا باقباض المبيع لا يخرج البايع من ضمانه وعهدته ما لم يقبضه المشتري ولا ينتقل الضمان اليه الا بعد قبضه. وهكذا الحال في الاجارة بالنسبة الى المنفعة فلا يستحق الاجرة الا بالاقباض

[٢٤٧]

فان رجوع المال الى الشخص انما هو بكونه تحت يده وسلطانه فالملك والاستحقاق يتحقق بالعقد ولكن لا يرجع امر المال اليه الا بالاستيلاء. فتحصل لك مما بيناه ان الاستقلال باثبات اليد في الاموال يوجب مرجعيته في الغنم والغرم معا او في الغرم خاصة واليد التابعة لعدم استقلالها ليست احاطة واستيلاء بل المستولي والمحيط انما هو المتبوع ولذا لا يترتب عليها المرجعية فيهما ولا في احدهما. واما الامين فيده يد المالك و رجوع المال اليه عين الرجوع الى المالك وهذا هو السر في منفاة الايمان للضمان وبطلان اشتراطه في الوديعة والوكالة وامثالهما واما العارية فباشتراط الضمان فيها يخرج عن كونها ايمانا لانه مقتضى اطلاقها لاذاتها والتفصيل

موكول الى محله. وبما بيناه ظهر سر نفوذ قول ذى اليد في تعيين كيفية يده من الملكية والولاية والوكالة وهكذا فان الرجوع على انحاء يتعين بتعيين المرجع فان من ملك شيئا ملك الاقرار به وايضا مقتضى سلطنة الشخص على نفسه المنتزعة من كونه نفسه استقلاله في اموره وجهاته ونفوذ تقلباته وتصرفاته واقاريره فيها فكما ان نفوذ اقرار الشخص بالرقية والدين راجع الى نفسه ابتدائا والاقرار المتعلق بما في يده راجع إليها ثانيا. فقد اتضح مما حققناه ان اليد مقتضية لاختصاص ما وقعت عليه من الاموال بذى اليد واستحقاق الغير مانع عن التأثير في الملكية المقتضية للمرجعية في الغنم والغرم معا. فان علم بانتفاء المانع يحصل العالم بالملك واقعا وتكون اليد حينئذ موجبة له وان شك في وجود المانع يحكم العالم بالملك ظاهرا اعتمادا على المقتضى المعلوم والغائا للمانع المحتمل فايجابها للملك واقعا وللحكم به في الظاهر مستند الى امر واحد وهو تحقق المقتضى غاية الامر ان اثره يختلف باختلاف العلم بعدم المانع والشك في وجوده فاختلاف شان اليد انما هو باختلاف الحالين فالشأن الثاني انما هو من شئون الشأن الاول المترتب على المقتضى المعلوم مع العلم بعدم المانع.

[٢٤٨]

فان قلت فعلى هذا يلزم عدم اعتبار اليد فيما علم سبق استحقاق الغير لاستصحاب المانع المعلوم حدوثه وتقدمه على المقتضى فيلزم حينئذ عدم الحكم باستحقاقه الا مع احراز رضى المالك السابق ان كان الانتقال اختياريا وموته ان كان الانتقال قهريا مع ان حجية اليد ضرورية سواء علم بسبق استحقاق الغير ام لا. قلت لا شبهة في عدم الحكم بوقوع الانتقال بيع أو هبة أو ارث وهكذا لان الشك فيه شك في المقتضى والاصل عدمه وكذا إذا احتمل اعراض المالك السابق فالاصل بقاء ملكه وعدم تأثير اليد اللاحقة الا ان الحكم بالملكية لذى اليد من جهة اخرى لا تنافى ذلك في مرحلة ترتيب الاثار ولا تقدح المنافاة الواقعية في جريان الاصول فان الاصول كثيرا ما توجب التفكيك بين اللازم والملزوم. فنقول ان اليد تقتضي مرجعية ذى اليد واستحقاقه لما وقع تحت يده واستيلائه فحيث شككنا في ان رجوع المال إليه هل هو بارجاع المالك الأول ووقوع احد الاسباب الناقلة حتى يكون من شئونه وفى طوله أو انه ينافيه لاستقلاله باثبات اليد عليه فيكون عاديا فالاصل يقتضى الحكم بعدم العدوان وعدم منافاته للملك السابق كما ان الاصل عدم موافقته له وعدم وقوعه في طوله ومقتضى اصاله عدم الموافقة والمخالفة الاخذ بظاهر اليد ومقتضاه حتى يعلم خلافه. ان قلت الاخذ بمقتضى اليد وهو اختصاص ذى اليد بالمال عبارة اخرى عن انه لا مالك له سواء وهذا عين الحكم بزوال الملك عن المالك السابق. قلت فرق بين اثبات الاختصاص بالمقتضى واصالة عدم المانع وبين اثباته بزوال الملك عن المالك السابق وانتقاله منه الى ذى اليد والاشتراك في الاثر لا ينافى التباير بحسب الذات فالركون الى اليد وتقديمها على الاستصحاب انما هو لتأخرها عنه فهى في الحقيقة مقتضى متأخر عن آخر يتقدم عليه لتأخره عنه ما لم يعلم المنافاة وامكن كونه مترتبا عليه ولهذا يقدم قول المالك السابق في مقام التعارض لان الاخذ

[٢٤٩]

بمقتضى اليد انما يكون مع عدم العلم بوجود المانع والمنافي وقد ثبت بقول المالك السابق فان من ملك شيئا ملك الاقرار به. والحاصل انا لا نحكم بزوال الملك عن المالك السابق وانتقاله الى ذى اليد

وانما حكمنا بكونه مالكا له لوجود المقتضى وعدم العلم بالمانع وان لم ينفك هذا في الواقع عن زوال الملك عن غيره واثبات اللازم بحسب الاصل ينفك عن ثبوت الملزوم لما عرفت من جواز التفكير بينهما في مرحلة العمل واعطاء الوظيفة التى هي مؤداة الاصول. فاستصحاب الملك لا اثر له ما لم تسقط اليد عن التأثير وبانكار التسليط والارجاع تبطل اليد لان انكار المالك السابق التسليط والارجاع حيث انه من شئون سلطنته على ملكه نافذ مسموع فيقاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به يثبت المانع والمنافي لتأثير اليد فتصير ملغاة فهى قبل ظهور المعارضة والمخاصمة اصل يركن إليه ويعتمد عليه للعلم بتحقق المقتضى وعدم العلم بوجود المانع المنذفع بالاصل وبعد ظهور المعارضة والمخاصمة تسقط عن الاثر للعلم بتحقق المانع فقبل العلم بالمخاصمة ذو اليد منكر من حيث موافقة قوله للاصل وبعده ينقلب مدعيا لمخالفة قوله لاستصحاب بقاء الملك السابق مع عدم العلم بالمزيل والناقل واستصحاب بقاء الملك وان كان جاريا قبل ظهور المخاصمة الا انه لم يترتب عليه اثر للعلم بالمقتضى المتأخر وهى اليد المتممة باصالة عدم المخاصمة والمنافاة. فاتضح بما بيناه ان اعتبار اليد من جهة ان حقيقتها هي الاحاطة المقتضية لاختصاص المحاط بالمحيط لو لم يمنع عنه مانع فهى انما تنظر الى اختصاص المحاط بالمحيط ولا نظر الى نفي الملك وزواله عن غيره بوجه من الوجوه. وانما يترتب عليها الاختصاص الفعلى المتحد مع الملكية في مورد العلم بسبق الملك لغيره باصالة عدم المنافاة لا بسبب كشفها عن زوال الملك السابق وانتقاله من المالك السابق الى ذى اليد فهى استصحاب المقتضى لا امانة ولا اصل آخر وتقدمها

[٢٥٠]

على استصحاب الملك السابق من جهة انه مقتضى متأخر عن آخر فيؤخذ به ما لم يعلم منافاته للاول من جهة انها امانة كاشفة عن زوال الملك السابق وقاطعة للاستصحاب والا لزم تقدمها على الاستصحاب مطلقا عارضها المالك السابق ام لا ثبت سبق الملك باقراره ام بالبيينة مع ان سماع قول المالك السابق في صورة اقرار ذى اليد بل البيينة المستندة الى تحقيق في حدود المسلمات عند الاصحاب قدس سرهم بل لزم بنائا على كونها امانة عدم توجه اليمين على ذى اليد كما لا يتوجه في مورد قيام البيينة بل يلزم ان تعارض البيينة وملاحظة وجود المرجح في تقديم احدهما على الاخرى مع ان تقدمها على اليد من الضروريات قال المحقق الانصاري قدس سره بعد شطر من كلامه الذى قد عرفت ضعفه هذا مع ان الظاهر من الفتوى والنص الوارد في اليد مثل رواية حفص ابن غياث ان اعتبار اليد امر كان مبنى عمل الناس في امورهم وقد امضاه الشارع ولا يخفى ان عمل العرف عليها من باب الامارة لا من باب الاصل بالتعبدى واما تقديم البيينة وعدم ملاحظة التعارض بينهما اصلا فلا يكشف عن كونها من الاصول لان اليد انما جعلت امانة على الملك عند الجهل بسببها والبيينة مبينة لسببها والسر في ذلك ان مستند الكشف في اليد هي الغلبة والغلبة انما توجب الحاق المشكوك بالاعم الاغلب فإذا كان مورد الشك امانة معتبرة تزيل الشك فلا يبقى مورد للالحاق وحال اليد مع البيينة حال اصالة الحقيقة في الاستعمال على مذهب السيد مع امارات المجاز بل حال مطلق الظاهر والنص فافهم انتهى. وفيه ان عدم كون اعتبار اليد من باب التعبد في غاية الوضوح ولكن ذاتية اعتبارها لا يستلزم كونها امانة كما هو ظاهر وكيف يمكن سقوط الامارة عن الاعتبار باصالة عدم الانتقال المسلم عنده وعند الاكثر بل الجميع في صورة اقرار ذى اليد بسبق الملك للمدعى مع انها لو كانت امانة لم يكن وجه لتقدم البيينة عليها مطلقا ويلزم ان تكون معارضة لها وما اجاب به عن هذا الاشكال في غاية الغرابة لان اليد

بنائاً على كونها امانة قاطعة للاستصحاب لا معنى له الا كونها دالة على وجود المزيل والمزيل انما هو السبب الرافع للملك السابق فمع قيام البينة على خلافها الدالة على بقاء الملك السابق وعدم تحقق المزيل يتعارضان لان كلا منهما ناظر الى الواقع وكاشف عنه ومزيل للشك تنزيلاً ولا يكون احدهما في طول الاخر. فما ذكره من ان اليد امانة على المسبب والبينة على السبب وان اليد دليل للجاهل بالواقع دون البينة لانها مزيلة له في غير محله لان كلا منهما دليل للجاهل بالواقع مزيل له تنزيلاً وما ذكره سرا لما زعمه مناف لما بنى عليه من كون اليد امانة كاشفة لان الغلبة بنائاً على انها مستند الكشف في اليد توجب الظن بلحوق الفرد المردد بالاغلب وزوال الشك تنزيلاً فكما ان البينة تزيل الشك تنزيلاً فكذلك الغلبة بنائاً على انها امانة فمع التنافي يتعارضان لا محالة ولا وجه لتقدم جميع الامارات على الغلبة حينئذ. نعم ما ذكره من بقاء الشك مع الغلبة وعدم زواله تنزيلاً انما يتم بنائاً على كونها اصلاً لا امانة. وكيف كان فقد اتضح بما بيناه ان المقدم على اليد قاعدة من ملك المتحققة في مورد معارضة المالك السابق لذي اليد لا مجرد الاستصحاب وان المشهور عند الاصحاب تقدمها على اليد فان تقدم قول المالك السابق على ذي اليد في صورة اقراره بسبق الملك له أو قيام البينة المستندة الى تحقيق مما لم يخالف فيه احد ممن يعتد به. وانما وقع الاشتباه في صورة قيام البينة على سبق الملك من دون استناد الى تحقيق لاحتمال استناد شهادتها حينئذ الى مجرد اليد واليد السابقة الزائلة لا تكون اقوى من اليد اللاحقة الحالية وهو ليس كذلك لان اليد السابقة كاليد اللاحقة مقتضية للملكية ومقتضى سبقها على اليد الفعلية سماع قولها بقاعدة من ملك شيئاً ملك الاقرار به ما لم يعلم زوالها وانتقال الملك عنه الى الثاني

فما زعمه بعض من ان المشهور عند الاصحاب تقدم قول ذي اليد ما لم تشهد البينة على استمرار ملك المالك السابق الى زمان تصرف ذي اليد في غير محله. ومن الغريب ما توهمه بعض طلبة العصر من عدم سماع قول المالك السابق ما لم تشهد البينة على استمرار ملكه الى زمان وقوع يد المتصرف عليه فانك قد عرفت ان تقدم اليد على الاستصحاب حينئذ مستحيل لجريان الاستصحاب في نفس اليد ولا يعقل الغاء الاستصحاب الجارى في اليد بهذه اليد المستصحية. تنبيهان - الاول لو علم بان ما في يد زيد كان وفقاً واحتمل انتقاله إليه باحد الاسباب المجوزة لبيع الوقف لا يكتفى باليد حينئذ لترتيب اثار الملكية لان الوقفية تقتضي تحبيس الاصل وعدم تطرق الانتقال فيه باحد الاسباب الناقلة ومجرد احتمال طرو جهة مقدمة على الوقف في التأثير موجبة لجواز النقل والانتقال لا يكفي لان الاصل عدمه فتلغى اليد حينئذ عن الاعتبار لتحقيق المانع المعلوم عن تأثيرها والشك في زواله فيؤخذ به. والثاني ان مجرد بيع المال أو الصلح عليه أو اجارته وهكذا من التصرفات العقدية ما لم يعلم وقوعه تحت يده واستيلائه ليس من التصرف الذي توهم تقدمه على استصحاب الملك السابق.

(فائدة - ٣٥) الضمان عبارة عن صيرورة الشخص في وثاق دين أو عين ولازم كونه نفى وثاق عين كون دركها على عهده لا ان حقيقة الضمان عبارة عن ثبوت الدرك على الضامن ضرورة ان للضامن حقيقة واحدة لا تختلف باختلاف الموارد ولا يجرى هذا المعنى في ضمان الدين فتفسير الضمان بكون درك العين على عهده تفسير باللازم وهل يتوقف تحقق الضمان في الدين على اشتغال ذمته به وصيرورته مديونا الاقوى العدم فان الايدي المتعاقبة يضمن كل منها العين ولا يختص به من تلفت في يده وانما يستقر الضمان عليه ولا معنى لاستقرار الضمان عليه لا صيرورته مديونا لمثل التالف أو قيمته ولذا لا يرجع على سائر الايدي لو رجع المالك عليه وترجع سائر الايدي عليه لو رجع المالك عليها. والحاصل ان استقلال كل منها في الضمان بحيث يتخير المالك في الرجوع على كل منها لا يجمع مع ملازمة الضمان لاشتغال ذمة الضامن بالدين إذ لا يعقل استقلال كل منها في اشتغال ذمته بدين واحد فصيرورة الشخص في وثاق الدين كما يجمع مع كون الدين في ذمته يجمع مع كون الدين في ذمة آخر وفي هذه الصورة انما يفى بما في ذمة الاخر لو رجع المالك على غير من استقر عليه التلف لا بما في ذمته والا لم يكن له الرجوع على الاخر حينئذ بل قد ينفك الدين عن الضمان فان عقد الضمان انما يؤثر انتقال الضمان الى الضامن مع بقاء الدين في ذمة المضمون عنه.

[٢٥٤]

وما اشتهر من ان عقد الضمان يوجب انتقال الدين عن ذمة المضمون عنه الى ذمة الضامن استنادا الى عدم استحقاق الدائن الرجوع على المضمون عنه في غير محله لان استحقاق المطالبة من فروع الضمان لا الدين وعقد الضمان انما ينتقل الضمان عن ذمة المضمون عنه الى ذمة الضامن فلا يستحق المطالبة الا عن الضامن. ويدل ايضا على بقاء الدين في ذمة المضمون عنه وعدم انتقاله الى ذمة الضامن عدم استحقاق المطالبة عن المضمون عنه إذا لم يتبرع بالضمان عنه الا بما ادى فلو ابرئه الدائن لا يرجع على المضمون عنه بشئ. وجه الدلالة انه لو اوجب الضمان انتقال الدين عن ذمة المضمون عنه فمع عدم التبرع بالضمان اما يوجب اشتغال ذمة المضمون عنه للضامن في مقابل اشتغال ذمته للدائن اولا يوجبه كصورة التبرع. فان قلنا بالاول لزم جواز رجوع الضامن عليه مطلقا سواء ادى الدين ام ابرئه الدائن. وان قلنا بالثاني لزم عدم جواز رجوع الضامن عليه مطلقا كصورة التبرع بالضمان فاستحقاق الرجوع عليه بما ادى وعدم استحقاقه الرجوع بما ابرئه الدائن يكشف عن بقاء الدين في ذمة المضمون عنه فان اذاه الضامن فله الرجوع عليه إذا كان الضمان باذنه وقبوله وان ابرء الدائن الدين أو كان الضمان تبرعا فلا رجوع له على المضمون عنه لعدم مقتضى الرجوع عليه في صورتين. فظهر بهذا البيان ان النسبة بين الضمان والدين هي العموم والخصوص من وجه فقد يجتمعان وقد يفترقان. واذا قد اتضح ما حققناه اتضح لك ان المديون من الايدي المتعاقبة هو من استقر عليه الضمان سواء كان استقرار الضمان عليه بسبب تلف المال في يده أو بسبب الغرور أو الاكراه. وهل تكون سائر الايدي حينئذ مكلفة باداء بدل التالف مثلا أو قيمة قبل مطالبة المالك منها أو لا يجب عليهم الاداء الا بعد رجوع المالك عليها.

[٢٥٥]

الاقرب انه لا يجب عليه المبادرة بالاداء الا بعد تخير المالك الرجوع عليها بل لو بادر بعض الايدي بالاداء قبل تخير المالك الرجوع عليها

يشكل جواز رجوعها على من استقر عليه الضمان لانه حينئذ كالمترع باداء دين غيره. لا يقال لو كان مجرد الضمان لا يوجب وجوب مبادرة الضامن بالاداء قبل تخير الدائن الرجوع عليه لزم ان لا يجب على الضامن في عقد الضمان المبادرة قبل رجوع الدائن عليه والمطالبة منه. لانا نقول قبول الدائن ضمان الضامن الموجب لسقوط الضمان عن ذمة المديون بمنزلة تخيره الرجوع عليه بل هو عينه فلا يتوقف وجوب مبادرة الضامن بالاداء حينئذ على امر آخر نعم يجب المبادرة على من استقر عليه الضمان لانه ضامن ومديون وليس ضمان سائر الايدي مسقطا لزمانه فالمقتضى للمبادرة فيه موجود والمانع مفقود. ثم اعلم ان الضامن في عقد الضمان انما يضمن عن المديون فيجعل نفسه في وثاق دينه بدلا عنه وليس في البين الا عهدة واحدة فتقول هذه العهدة بالضامن وتسقط عن المضمون عنه لانه مقتضى نفوذ عقد الضمان فلا مجال لاستقلال كل منها في الضمان حينئذ وهذا بخلاف الايدي المتعاقبة حيث ان كلا منها تستقل بالضمان لان كلا منها في عرض الاخرى ولا تكون اليد اللاحقة ضامنة عن اليد السابقة ضرورة ان تأثير اليد اللاحقة لا يتوقف على تأثير اليد السابقة حتى تكون بدلا عنها وقد خفى هذا المعنى على العامة وجعلوهما من باب واحد وحكموا بان الضمان في عقد الضمان ضم ذمة الي ذمة اخرى نظير الايدي المتعاقبة ولم يقتبسوا العلم من اهله ولم يأتوا المدينة من بابها وهم اهل بيت النبوة سلام الله عليهم فافهم واغتنم والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله.

[٢٥٦]

(فائدة - ٢٦) قد ذكرنا في الفائدة الاولى ان من موارد انفكك قاعدة المقتضى والمانع من استصحاب الحالة السابقة حكم الاصحاب (قدس سرهم) باصالة عدم النسب في المرثة المشكوكة تفي كونها من المحارم النسبية وجواز تزويجها ولا مدرك لهذا الحكم الا الاعتماد على المقتضى المعلوم وعدم الاعتداد باحتمال المانع إذ لا حالة سابقة لها حتى تستصحب. وقد يتوهم ان حكمهم بصحة التزويج وترتيب آثار عدم النسب المحرم انما هو باعتبار اطلاق ادلة جواز التزويج وعدم اعتبار قيد الأجنبي فيها وانما المقيد هو ادلة تحريم التزويج فينفي بالاصل عند الشك في تحققه فمدرك الحكم حينئذ هو الرجوع الى المطلقات لا الاعتماد على القاعدة المزبورة فوجب علينا دفع هذا التوهم وازاحة الشبهة تشييدا لما بيناه. فاقول بعون الله تعالى ومشيئته ان كان المراد من اطلاق الادلة المجوزة للتزويج اطلاق موضوعها و سريان حكم الجواز اقتضاء حتى في مورد النسب ولا ينافيها طرو عدم الجواز باعتبار وجود المانع إذ لا منافاة بين وجود المقتضى مع وجود المانع فالأخذ بالاطلاق حينئذ اخذ بالمقتضى المعلوم مع الشك في وجود المانع. وان كان المراد الاطلاق اللفظي فهو غير كاف في تعيين حال المصدق لان

[٢٥٧]

التقييد ثابت حينئذ والشك انما هو في المصدق من جهة اندراج تحت المطلق أو المقيد ومن المعلوم ان اطلاق اللفظ لا يكفي في تعيين حال المصدق فان قلت نعم مجرد اطلاق اللفظ لا يوجب درج المصدق المشتبه تحت المطلق ولكن لا مانع من درجه تحته بمعونة استصحاب عدم المحرمية اذلا فاستصحاب العدم الازلي يعين حال المصدق فيندرج تحت المطلق. قلت ان كان المراد من استصحاب العدم الازلي استصحاب الحالة السابقة فهو باطل لان الحالة السابقة هي انتفاء الموضوع لا انتفاء المحمول عن الموضوع والحالة

اللاحقة المشكوكة هي اتصاف الموضوع الموجود في الخارج بالمحرمية وعدمها وليس له حالة سابقة حتى تستصحب. وما توهم من انه ان اخذ عدم المحرمية من قبيل العدم النعتي لا يجرى فيه الاستصحاب لانتفاء الحالة السابقة وان اخذ من قبيل العدم المحمولي يجرى فيه الاستصحاب وهم لان سلب المحرمية عن المصداق سواء اخذ على وجه التقييد أو على وجه الحمل لم يكن له حالة سابقة وان كان الغرض منه الاخذ بمقتضى العدم الازلي من حيث اقتضائه البقاء على حاله ما لم يثبت علة الوجود فهو عين ما بيناه من الركون الى المقتضى المعلوم وعدم الاعتداد باحتمال المانع. والحاصل ان ارجاع هذا الفرع ونحوه الى استصحاب الحالة السابقة غير معقول وما ذكر في ارجاعه الى استصحاب الحالة السابقة لا يرجع الى محصل مع انه ان قلنا بان مرجع التقييد حينئذ الى ان القيد مانع ويكون المطلق باقيا على اطلاقه في مرحلة الاقتضاء لعدم المنافاة بين سريان حكم المطلق في جميع افراده اقتضاءً وعدم ترتب اثر عليه فعلا لوجود المانع فهو اعتراف بما بيناه واختراناه. وان قلنا بان المقيد موضوع لحكم التحريم ابتداءً ولا يسرى فيه حكم المطلق حتى على وجه الاقتضاء كما هو مختاره و زعمه فالمطلق حينئذ لا يكون باقيا على اطلاقه والا لزم اجتماع حكمين متضادين على موضوع واحد فلا محالة يكون المطلق مقيدا بغير مورد

[٢٥٨]

القيد فيكون عدم القيد حينئذ قيدا للموضوع فيكون العدم حينئذ نعتيا لا محموليا فالفرق بين العدم النعتي والمحمولي لو تم لا ينفعه في المقام وامثاله. فان قلت ذات الموضوع و خصوصيته من المحرمية وهكذا امران كانا منتفيين سابقا وبانقلاب عدم ذات الموضوع الى الوجود لا نعلم بانقلاب عدم خصوصيته الى الوجود فنستصحب. قلت ان اريد منه استصحاب عدم المحرمية من دون اضافة الى الموضوع الموجود في الخارج فهو صحيح ويترتب عليه اثره ان كان له اثر وان اريد استصحاب عدم محرمية هذا الموجود الخارجي فلا سابقة له حتى يستصحب نعم عدم محرمية هذا الموجود من اللوازم العقلية لعدم المحرمية المستصحب من دون اضافة ولا يثبت بالاستصحاب اللوازم العقلية بالضرورة. وما يتوهم من ان الشخص قبل وجوده في الخارج متشخص بخصوصياته المشخصة من المحرمية أو الاجنبية وهكذا ثم يعرضه الوجود استنادا الى صحة قولك وجد اخت لزيد أو لم توجد له مثلا وهم فاحش لاستحالة ثبوت التشخص قبل الوجود وقد اشتهر اشتهار الضروريات الازلية ان: " الشئ ما لم يتشخص لم يوجد " كما انه ما لم يوجد لم يتشخص فالتشخص مساوق للوجود ومن لوازمه واسناد الوجود الى الشخص في القضية اللفظية انما هو باعتبار مقارنة الوجود مع التشخص لا باعتبار عروضه على المشخص والالزم ان تكون المشخصات من الاجنبية والمحرمية من عوارض الماهية لا الوجود ولزم اتصاف المرئة قبل وجودها في الخارج باحديهما إذ لا يجوز ارتفاع الضدين اللذين لا ثالث لهما عن محلها مع ان عدم اتصافها قبل وجودها في الخارج بانها مناسبة أو اجنبية من البديهيات الاولى وليس هذا الا لانهما من عوارض الوجود لا الماهية وهكذا الامر في نظائرهما من المشخصات. فان قلت لا حاجة الى استصحاب عدم المحرمية في الحكم بجواز تزويج المرئة المشكوكة إذ مع اطلاق ادلة جواز التزويج والشك في المحرمية نشك في

[٢٥٩]

ثبوت التقييد فنحكم بمقتضى الاطلاق ما لم نعلم المحرمية قلت الشك ليس في اصل التقييد حتى نحكم باطلاق الدليل بل الشك في المصادق مع ثبوت اصل التقييد فلا مجال للرجوع الى اطلاق الدليل مع ان الحكم بالاطلاق في صورة الشك في اصل التقييد إذا كان الشك في التقييد من اول الامر لا يتم الا على قاعدة الاقتضاء والمنع كما اوضحنا الكلام فيه في الفائدة الاولى. فتلخص مما بيناه ان اطلاق الاصحاب قدس سرهم على الاخذ بالعدم الاصلى في الفرع المزبور وامثاله لا يتم الا على قاعدة الاقتضاء والمنع وكاشف عن ان هذه القاعدة الشريفة من المسلمات المركوزة في الازهان بل المجبول عليها الطبايع وانما حدثت الشبهة لبعض الاواخر فزعم انه لا دليل على اعتبارها بل لا سبيل الى احراز المقتضى والمنع وقد تقدم كلامه واوضحنا فساد ما زعمه تم الجزء الاول من كتاب الفوائد العلية مع اشتغال البال وضيق المجال ثالث عشر ذى الحجة الحرام سنة احدى وسبعين بعد الالف وثلاثمائة على يد مؤلفه العبد المفتقر الى عفو ربه الغنى على بن محمد بن على الموسوي البهبهاني حامدا مصليا مسلما.

[٣٦٠]

(فائدة) سؤال در بستان السياحه در حرف راء در ذيل ذكر رشت وحالات شيخ زاهد گيلانى كه از جمله صوفيه است ذكر مينمايد وكلماتي راجع بمشرب عرفان از او نقل ميكند وميگويد روزي ميفرمود كه مردم روزگار توهم نموده اند كه اين مراتب عليه ومناسب سنه وقف قومي است كه در ازمنه ماضيه بوده اند بلكه نه چنين است. بيت: فيض روح القدس ارباز مدد فرمايد * * ديگران هم بكنند آنچه مسيحا ميكرد ونوبتي بيان نمود كه دانستن اصول وصول وقواعد عقائد يا بطريق فكر است وان مسلك متكلمين وحكماء مشائين ناست يا بطريق رياضت نو آن مسلك صوفيه وحكماء اشراقيين است كه ايشانرا رواقيين هم گويند (مثل الفريقيين كالاعمى والاصم والبصير والسميع هل يستويان مثلا افلا تذكرون) در طريق اول خار شبهه بسيار است وقدم عقل از رهگذر افكار افكار بيت. پاى استدلاليان چوبين بود * * پاى چوبين سخت بى تمكين بود گر كسى از عقل باتمكين بدى * * فخر رازى راز دان دين بدى غاية دليل مناقشه وخلاف است واساس بر ظن وقياس وبر تخمين وگراف (وما يتبع اكثرهم الا ظنا لا يعنى من الحق شيئا) بعضى در مدرسه ميان اهل وسوسه بسيار جان كنده اند وكمندى چند از تقليد در گردن عقل افكنده اند نه در ميخانه

[٣٦١]

تحقيق باده عرفان نوشند ونه در قدم پير مغان بتهديب كوشند ارباب عرفان مدعى علم ومشاهده اند وعلماء ظاهر مدعى ظن وگمان وقياس واستحسانند زير كان دانند كه مرتبه مدعى علم ودانش فوق مرتبه مدعى ظن وگمان است. وآيه (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولو الالباب) ترجمه اش اين تاست آيا مساويند آنها كه ميدانند وانها كه نميدانند بتحقيق كه ياد آورى ميكنند صاحبان لب واهل تحقيق اين آيه را بشنو (لاتتبع اهواء الذين لا يعلمون) يعنى تابع مشو البته راى آنها را كه علم ندارند (وماذا بعد الحق الا الضلال) يعنى غير از علم گمراهى است وكسى كه بدون علم حكم كند بدبخت وشقي است بمصادق (وان تقولوا على الله مالا تعلمون) وصلى الله على محمد وآله. شيخ مذکور در تنقيد طريق فكر واستدلال وتشديد طريق كشف وشهود كلام خود را بنهاية رسانيده است بنحويكه موجب حيرت وشبهه جمعى گردیده

لذا مستدعی جواب شافی از حضرتعالی هستم که کاملاً رف شبهه نمائید. جواب بسم الله تعالی شانه وله الحمد بسیار شگفت و تعجب است از کسیکه ادعاء فضل و کمال نماید و خود را از اهل وجد و حال داند و گمان نماید که پایه فکر و استدلال برطن و گمان و تخمین و جزاف است چه واضح و روشن است که مرجع استدلال و فکر بکشف مجهولات نظریه از معلومات بدیهیه است و بدیهی است که کشف مجهولی از معلومی صورت نگیرد مگر اینکه وجود هر يك ملازم وجود دیگری باشد و ملازمه میان وجود هر يك بادیگری بیکی از دو وجه است پابینکه احدهما علت دیگری باشد خواه معلوم معلول باشد که از او پی بوجود علت برد مثل پی بردن از وجود مصنوعات بوجود صانع حکیم و خواه معلوم علت باشد که از او پی بوجود معلول برد مثل پی بردن از حکمت حکیم علی الاطلاق پابینکه افعال او همه بر طبق حکمت و صواب است اگر چه عارف فعلی او نباشد یا پابینکه هر دو معلول يك علت باشد مثل پی بردن از دیدن دود بحرارت هواء

[۳۶۲]

مجاور آن ولذا منحصر نموده اند اهل نظر دلیل را درانی یعنی از معلول پی بردن بعلت و لمی یعنی از علت پی بردن بسوی معلول و پی بردن از احد معلولی علت واحده بمعلول دیگر مرکب از ان ولم است و خالی از هر دو نیست و بدیهی است که از علت پی بردن بسوی معلول و بالعکس موجب علم و یقین است نه ظن و تخمین و هرگاه پایه فکر و استدلال برطن و تخمین بود خداوند عزو جل مدح تفکر و تدبیر را در کلام مجید خود نمیفرمود و حال اینکه در آیات بسیار امر بتفکر نموده است و مدح فرموده است اهل تفکر و تدبیر را و ذم نموده است کسانی را که تفکر و تدبیر نمینمایند و نهایت عجب و شگفتی این است که باکثرت آیات کریمه و اخبار شریفه در مدح تفکر هیچکدام بنظر شریف ایشان نرسیده با ادعاء مرتبه جلیله از کشف و شهود و ترنم بشعر حافظ و دعوی برابری با حضرت مسیح علیه السلام. پس از این بیانات منکشف گردید که مثل اهل فکر و استدلال مثل بصیر و سمیع است نزد خداوند متعال والا مدح آنها را نمی فرمود و اعمی و اصم مثل تارکین تفکر و تدبیر است و آیات دیگری را که در این باب استشهاد نموده است بهیچوجه ارتباط باهل استدلال ندارد بلی آیات مزبوره صادق بر اهل قیاس و استحسان میباشد واحدی از علماء امامیه عامل بانها نیست. شاید کسی از طرف شیخ زاهد گیلانی اعتراض نماید و بگوید هرگاه پایه استدلال بر علم و یقین است نه ظن و تخمین این اختلافات در میان مردم از کجا پیدا شده بعضی قائل بجبر و بعضی قائل بتفویض و بعضی قائل باختیار و امر بین الامرین بعضی مجسمه اند و بعضی حلولیه الی غیر ذلك از اختلافات میانه فرق مسلمین و غیرهم از اهل کتاب و مشرکین و طبیعیین. میگویم در جواب معترض: اولاً - اختلاف مشارب و مسالك اختصاص باهل استدلال ندارد بلکه اهل استدلال و مدعین کشف و شهود هر دو در اختلافات مذکوره شریکند بسیاری از

[۳۶۲]

گویند گان اقاویل باطله از جبر و تفویض و تجسم و حلول و وحدة وجود مدعی کشف و شهودند. و ثانیاً - اختلاف مذاهب و مسالك ناشی از عدم رعایة قاعده استدلال است نه از فساد فکر و استدلال چه قاعده استدلال بطوریکه مبین گردید آنفا و سابقاً مبنی بر اساس متین و پایه رزین است و اختلاف و تخلف در او راه ندارد چه بدیهی است که وجود علت تامه کاشف از وجود معلول است کما اینکه

وجود معلول کاشف از وجود علت است پس ناچار اختلاف ناشی از عدم رعایت قاعده استدلال است. مثل قاعده استدلال مثل قواعد حساب است از ضرب و جمع و تفریق و جبر. مقابله و هکذا کما اینکه قواعد مزبوره در غایت متانت و استحکام است و اشتباه محاسب احياناً کاشف از فساد قاعده نیست بلکه ناشی از عدم رعایت قاعده است همچنین راجع بقاعده استدلال. و چنانچه معترض اعتراض از وجه دیگر نماید و بگوید علماء ظاهر ادعاء فوق ظن و گمان در مسائل ندارند و معترفند که علم قطعی بمسائل ندارند و اعتراف آنها بعدم علم قطعی بمسائل کاشف از این است که پایه استدلال آنها بر ظن و گمان است. میگویم راجع باصول دین و اصول مذهب و قواعد عقائد که مورد بحث و نظر است جمیع علما ادعاء علم در آنها مینمایند و سوای علم و یقین را کافی نیدانند و تحصیل علم و یقین را واجب میدانند و احدی اکتفا بظن در اصول ننموده بلی راجع بفروع احکام بما دون علم قطعی اکتفا مینمایند در صورتیکه اعتبار آن بعلم قطعی ثابت شده باشد مثل بینه و سائر امارات و اصول معتبره و بدیهی است که اخذ بامور بعلم قطعی اتباع علم و رکون بیقین است نه رکون بظن و تخمین. باز هرگاه معترض نماید از وجه دیگر و بگوید خبر شریف: " العلم

[۳۶۴]

لیس بکثرة التعليم والتعلم بل نور یقذفه الله فی قلب من یشاء ". دلیل بر این است که علم از مقدمات استدلال حاصل نمی شود و قذفی و اشراقی و موهوبی است از جانب حضرت حق پس معلوم میشود که علم حاصل نمیشود مگر بکشف و شهود. میگویم معنی حدیث شریف این است که عطاء علم که طعام و رزق روحانی روح است مثل رزق جسم است که عطاء آن بمشیه و تقدیر حضرت حق است و تکثیر مقدمات موجب ازدیاد نتیجه نیست بلکه کافی است در حصول آن ترتیب مقدمات بمقدار متعارف و عمدۀ چیزیکه موجب ازدیاد نتیجه است اخلاص و توجه بمبدأ فیاض علی الاطلاق است. پس حدیث شریف ناظر است باینکه طالب علم باید توفیق و تائید را از پروردگار عالم طلب نماید نه اینکه پایه استدلال بر ظن و گمان است و از این بیانات متبیین گردید که پایه استدلال بحکم صریح عقل بر اساس محکم و مستحکم استوار است و بهیچوجه خلل پذیر نیست و میر داماد (قدس سره) در جواب ملای رومی بنظم در آورده. بیت: *آی که گفتم پای چوبین شد دلیل * * ورنه بودی فخر رازی بی بدیل فرق ناکرده میان عقل و وهم * * طعنه بر برهان مزین آی کج بفهم هست در تحقیق برهان او ستاد * * داده خاک خرمن شبهه بیاد در کتاب حق اولوا الالباب بین * * وان تدبر را که کرده است آفرین زاهن تثبیت فیاض مبین * * پای استدلال کردم آهنین پای برهان آهنین خواهی براه * * از صراط المستقیم ما بخواه و کمال تعجب و شگفتی از سید قطب الدین نیریزی است که بعضی او را از اکابر عرفاء و اقطاب سلسله ذهبیه شمرده اند ومع ذلك متنبه بکلام میر داماد نشده و پاسخ داده او را و بنظم آورده. بیت: *آی که طعنه میزنی برمولوی * * آی که محرومی ز فیض مثنوی**

[۳۶۵]

گر تو فهم مثنوی میداشتی * * کی زیان طعنه می افراشتی گر چه سستیهای استدلال عقل * * مولوی در مثنوی کرده است نقل *لیک مقصودش نبوده عقل کل * * زانکه او هادی است در کل سبیل بلکه قصدش عقل جزئی فلسفی است * * زانکه او بی نور حسن یوسفی است و جواب قطب اولاً مربوط بمطلب نیست چون کلام در*

پایه استدلال است که بر یقین استوار است یا بر ظن نه در صحت حکم عقل و ادراک او است که فرق گذاشته شود میان عقل کلی و جزئی. و ثانیاً حکم عقل مطلقاً مطابق با واقع است و صحیح است خواه جزئی و خواه کلی و آنچه باطل است حکم وهم است و میزان مائز میان حکم عقل و وهم نیست مگر قانون استدلال پس هر ادراک و حکمی که عرضه شد بر قانون استدلال و مطابق در آمد صحیح است و حکم عقل است والا حکم وهم است و باطل پس اسناد و ملاک صحت و بطلان نیست مگر برهان کما اینکه میر (قدس سره) تنبیه بر آن فرموده این تمام کلام است در رفع تنقید از طریق استدلال بر گردیم بیان حال کشف و شهودی که شیخ زاهدی گیلانی مدح فائقی از آن نموده، میگوید: بعون الله تعالی و مشیت هرگاه پایه کشف و شهود بر علم و یقین باشد باید تمام مکاشفات اهل کشف بصواب و بر حق باشد و حال اینکه ادعا کنندگان کشف و شهود در کشف و شهود خود مختلفند مثل اختلاف اهل استدلال پس ناچار باید میزانی در بین باشد که صواب را از خطا امتیاز دهد بدیهی است که نفس کشف میزان صحت و بطلان نخواهد بود چون هر یک بمصداق آیه کریمه (کل حزب بما لدیهم فرحون) از کشف خود خوشنود میباشند پس باید طرفین مراجعه نمایند بحکمی که معتمد طرفین باشد. و بدیهی است که حکمی که مورد تصدیق و اعتماد طرفین باشد نیست مگر عقل که حجت در او بین است و حکومت و فیصله عقل نیست مگر بتطبیق بر برهان و دلیل

[۳۶۶]

پس هر کشفی مطابق با دلیل آمد حکم بصحت آن مینماید والا فلا پس ظاهر شد بحمد الله تعالی که امر کشف استقامت پیدا نخواهد نمود مگر بمراجعه بطریق استدلال فعلی هذا سزاوار است که گفته شود. پای استکشیافیان چوبین بود * * پای چوبین سخت بی تمکین بود و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین

[۳۶۷]

(فائدة - ۳۸) طبیعی - تصدیق بوجود غیر محسوسات نداریم و موجودات را منحصر میدانیم در محسوسات. موحد - عقلا و حکما طبق حکم عقل میزانی مقرر نموده اند از برای تشخیص قول صحیح و فکر صائب از قول باطل و فکر خطا و علم متکفل شرح این میزانرا علم منطقی و علم میزان نامیده اند آیا جماعت طبیعیین این میزانرا تصدیق دارند یا عقیده آنها این است که میزان صواب و خطائی نیست. طبیعی - ساکت ماند: موحد - هر طرفرا بگیرد و ملتزم شوید منافی بانظر شما است هرگاه بگوئید میزانی از برای تشخیص صواب و خطاء افکار و اقوال نیست باید توقف در جمیع مسائل نظریه نمائید و اختیار رای و اظهار نظر در آنها ننمائید و از جمله آنها ظهور موجودات از طبیعت یا از تدبیر مدبر حکیم است و حصر موجودات در محسوسات فعلی هذا باید در مرحله اعتقاد توقف نمائید و انکار اعتقاد موحد ننمائید و عملاً تابع عقیده موحد باشید چه و خوب تخرز از ضرر و خطر محتمل از جمله مستقلات عقلیه بل مجبول طبع است. و هر گاه میزان صواب و خطاء افکار و انظار را تصدیق دارید و هر عاقلی ناچار

[۳۶۸]

است از تصدیق آن چه مرجع آن بملازمه میان علت و معلول و عدم جواز انفکاک احدهما از دیگری است و بدیهی هر صاحب فطرتی است ثبوت ملازمه بلکه مرجع ثبوت ملازمه بثبوت علیة. معلولیه است و خلاف فرض است. فعلی هذا باید تصدیق نمائید وجود صانع حکیم را چون وجود عالم معلول از مشیة وجود صانع حکیم است و روا نیست که بگوئید ما بنا گذاشته ایم براینکه تصدیق نکنیم وجود غیر محسوس را چه عقل مجبور میناید بواسطه وجود معلول باینکه تصدیق نماید بوجود علت خواه محسوس باشد خواه غیر محسوس و غلط است بنا گذاشتن بر خلاف حکم عقل و ایضا قول بطبیعت و استناد وجود اشیاء بطبیعت مناقض است با التزام بحصر موجود در محسوس زیرا که طبیعت هم مثل مدبر حکیم محسوس نیست بنفسه و محسوس آثاری است در خارج که طبیعی او را مستند بطبیعت میدانند و موحد بتدبیر مدبر حکیم. و ایضا مقصود از محسوس خصوص مبصرات است یا مطلق محسوس بحواس خمس ظاهره. هر گاه خصوص مبصرات مقصود باشد لازم میاید که انکار وجود اصوات و طعوم و روائح و حرارت و برودت نماید زیرا که هیچکدام محسوس بحس بصر نیست و هرگاه مطلق محسوس بحواس خمس ظاهره مقصود باد لازم میاید که صفات نفسیه از قبیل علم و عدالت و شجاعت و امانت و اضداد آنها را انکار نماید زیرا که هیچکدام محسوس بحواس خمس ظاهره نیست و انکار هر يك انکار اوائل بدیهیات است بلکه فطره مجبول است بر تصدیق وجود صفات نفسیه بسبب وجود آثار آنها در خارج. طبیعی - حکم عقل مارا مجبور مینماید براینکه میزان صواب و خطا را تصدیق نمائیم و وجود غیر محسوس را هم تصدیق نمائیم در صورت وجود آثار آن در خارج لکن ناچار نیستیم از اینکه تصدیق نمائیم وجود مدبر حکیم را از برای عالم چه جائز است که بروز وجود اشیاء از طبیعت باشد کما اینکه جائز است از مشیة خالق حکیم باشد.

[۳۶۹]

موحد - اولاً پس از تسلیم احتمال امرین عقل و فطرت حکم مینماید بوجوب تحرز از ضرر و خطر محتمل و مقتضای تحرز از ضرر محتمل این است که انکار صانع عالم ننماید و عملاً تابع موحد باشد و در طلب تحصیل علم و یقین باشد و تکبر نوزد از ملاقات موحدین و استماع براهین آنها و تدبیر و تفکر در کلام آنها و مسلم است که در اینصورت هدایت خواهد یافت و هر کدام که ترك وظائف مذکوره نماید ویر الحاد خود باقی باشد معذور نیست. و ثانیاً بطلان بروز وجود اشیاء از طبیعت در کمال وضوح است زیرا که طبیعت قائم بمواد اشیاء است و وجود او تابع وجود اشیاء است و معقول نیست طبیعت که وجود او فرع وجود اشیاء است موحد آنها باشد والا دور صریح لازم میاید و بطلان دور از ابده بدیهیات و اوضح و اضحات است. طبیعی - ما نمیگوئیم طبیعت مواد اشیاء را وجود میدهد تا دور لازم آید بلکه میگوئیم مواد اشیاء که عبارت از ذرات باشد قدیم است و وجود آنها ذاتی است و مستند بغیر نیست و از برای این عالم دو اصل قدیم قائل شده ایم ذرات و طبایع آنها و صور مختلفه ذرات حادثند و از طرف طبیعت پیدا خواهند شد. مثلاً میگوئیم ذرات منی قدیم است و صورت منویه از طرف طبیعت پیدا میشود او لا و پس از آن بسبب طبیعت منویه صورت علقیه و پس از آن بسبب طبیعت علقیه صورت مضغیه و پس از آن بسبب طبیعت مضغیه متبدل بعظام میگردد و گوشت بر آنها پوشیده میشود و هکذا تا بحد کمال خود برسد پس از آن باز بتصرف طبیعت بر میگردد بحالت نکس و ضعف. موحد - عقیده شما از چند وجه فاسد است. اول اینکه تغیر و اختلاف صور ذرات علامت حدوث ذرات و پیدایش آنها از کتم عدم است چه واضح است که هر جسمی چه صغیر و چه کبیر وجود ندارد مگر با

خصوصیات مشخصه از حیث صورت و شکل و سائر خصوصیات چه بدیهی

[۲۷۰]

است که " الشئ ما لم يتشخص لم يوجد " کما انه ما لم يوجد لم يتشخص فعلی هذا هرگاه ذرات قدیم باشد باید خصوصیات مشخصه هم قدیم باشد و تغییر و تبدل و اختلاف در او راه نداشته باشد و هرگاه خصوصیات مشخصه حادث باشد ذرات هم که وجود آنها بوجود مشخصات بسته است حادث است و تفکیک بین ذرات و صور آنها در قدم و حدوث تصور ندارد پس حدوث صور بسبب تغییر آنها دلیل بر حدوث ذرات است. پس از اینکه واضح گردید حدوث ذرات مجالی نمی ماند از برای قدم طبایع قائمه بانها چه واضح و ظاهر است که ممکن نیست قیام قدیم بحادث و احتیاج او بوجود حادث بلکه احتیاج وجود شیئی بوجود دیگری باقدم و ذاتی بودن وجود او جمع نمیشود خواه محتاج الیه حادث باشد یا قدیم چه واضح است که وجود محتاج تابع و فرع وجود محتاج الیه میباشد و قدیم وجود او از خود است و تابع وجود غیر نیست. دوم - اختلاف طبایع ذرات باختلاف صورت منویه و علقیه و مضغیه و هکذا منافی با قدم طبیعت است چه ذاتی و قدیم اختلاف و تخلف در او راه ندارد و فارق میان حادث و واجب و ممکن و قدیم همین است که اختلاف و تخلف از خواص حادث و ممکن است و در واجب و قدیم راه ندارد. اگر گفته شود که ذرات بر طبیعت اصلیه خود باقی است و لکن باختلاف صور مختلفه آثار او مختلف میگردد. میگویم اختلاف صور در این صورت تصور ندارد مثلا هرگاه طبیعت اولیه ذرات که اقتضاء منویه دارد باقی باشد محال است تبدل صورت منویه بصورت علقیه زیرا که معقول نیست که طبیعت واحده مقتضی حدوث صورت منویه و زوال و تبدل آن بصورت علقیه باشد. سوم - اینکه جائز نیست که طبیعت منویه را علت صورت علقیه و طبیعت علقیه

[۲۷۱]

را علت صورت مضغیه و هکذا قرار دهیم چون لبس هر صورتی پی از خلع صورت سابقه است و محال است حدوث معلول پس از انعدام علت پس توهم علیت میان صور متعاقبه باطل است و صور متعاقبه که لبس هر صورتی پس از خلع صورت دیگری است از قبیل معدن است نظیر اقدام متتابعه که وجود تالی آن موقوف بر انعدام سابق آن است و لا حق آن معلول از سابق نیست بلکه وجود جمیع مستند بمؤثر دیگری است. چهارم اینکه قطع نظر از محذور سابق باز معقول نیست که طبیعت منویه مثلا علت موحده صورت علقیه و طبیعت علقیه علت موحده صورت مضغیه و هکذا باشد چون هر مرتبه لاحقه کمالی است نسبت به مرتبه سابقه و معقول نیست که مرتبه ضعیفه که فاقد کمال مرتبه لاحقه است معطی مرتبه لاحقه باشد. ذات نا یافته هستی بخش * * کی تواند که شود هستی بخش بلی مرتبه ضعیفه قبول لبس کمال را دارد و مجرد قبول لبس کمال موجب حدوث کمال نخواهد بود مثلا فلز طلا که قابل صور زیوده های گوناگون است و فلز آهن که قابل صور آلات متعدده است جائز است که بگوئیم مجرد صلاحیت و قابلیت آنها لبس صور مختلفه را موجب حدوث صورتی از صور زیور و آلات شده است بدون عمل زرگر و آهنگر کلا تم کلا حاشا ثم حاشا پس لبس کمال پس از نقص و ضعف مستند بکامل بالذاتی است که عطا مینماید کمال اشیاء را حسب حکمت و مشیت و اراده خود. پنجم عروج انسان و حیوانات و نباتات و سائر موجودات از حسیض نقص باوج کمال مندرجا و هبوط آنها از

ذروه کمال بحضیض نقص متدرجا ایضا منافی باقدم طبیعت و ذاتی بودن آن است زیرا که هرگاه طبیعت قدیم باشد زوال در او راه ندارد و باقیاء طبیعت وعدم زوال آن عود بضعف و نقص تصور ندارد زیرا طبیعتی که مقتضی کمال است محال است که موجب ضد آن گردد.

[۲۷۲]

پس عروج باوج کمال وهبوط بحضیض ضعف ونقصان دلیل بر این است که طبائع متعدده متدرجا در موجودات پیدا میشود وودائعی است از طرف حضرت باری جل جلاله که بحسب حکمت طبیعتی را ایجاد میفرماید پس از طبیعتی ودائما موجودات در خلج ولبس میباشند وخلج طبیعتی ولبس طبیعتی شاهد است روشن بر اینکه پیدایش این عالم مسبوق به نیستی است وبمشیه صانع حکیم وجود یافته ومسخر تدبیر حضرت حق است جلت الآئه. ششم اینکه دمیدن روح وروان در انسان و حیوانات مربوط بذرات واختلاف صور آنها بهیچوجه نیست بلکه خلق اخری است که انشاء فرموده آنرا خداوند متعال پس از تکمیل جسد انسان و حیوان وتاثیری ندارد در او طبع ذرات ومواد فتبارک الله احسن الخالقین.

[۲۷۳]

(فائدة - ۳۹) مناظره باشخص هندی در نبوت خاصه سید انبیاء صلی الله علیهم وآله قبل از ملاقات او شخصی که از طرف او آمده بود بجهت اجازه گرفتن ملاقات اظهار داشت که منظور او این است که نبوت خاصه را بدلیل عقلی اثبات نمائید وبدلیل نقلی قناعت نمینماید وكافی نمیداند. لذا در وقت ملاقات بجهت رفع این شبهه قبل از اینکه او سئوالی نماید اظهار داشتیم که درك اشیاء نسبت بحواس خمس ظاهره مختلف است درك بعضی اختصاص بحس باصره دارد وبعضی بحس سامعه وبعضی بحس ذائقه وبعضی بقوه شامه وبعضی بقوه لامسه هرگاه بنائی در حسن ترکیب وكمال زیبائی است مثلا وشخصی فاقد بصر است یا اینکه چشم خود رامی بندد ومیگوید حسن ترکیب این بنیان بقوه سامعه یا ذائقه یا شامه بمن برسانید وتصدیق حسن بناء نمی نمایم مگر اینکه بیکی از حواس سه گانه درك نمایم ایا مورد ایراد بیوجه گرفته یا طرف عجز از اثبات آن دارد گفت مورد ابرام بيمورد گرفته. وهمچنین گفتم صدائی بلحن خوش شنوده میشود وطرف فاقد قوه سامعه است یا پنبه در گوش میگذارد ومیگوید صدا را میخواهم بقوه باصره یا ذائقه یالامسه پرسانید ایا ایراد او بیجا است یا اینکه طرف عجز از اثبات دارد گفت او ایراد بیجا گرفته همچنین مثلهاى دیگر بجهت توضیح ذکر نمودم در همگی اعتراف نمود که ایراد

[۲۷۴]

بیجا از طرف مورد است سپس گفتم بعض اشیاء که بهیچکدام از حواس خمس ظاهره درك میشود مثل علم وعدالت وشجاعت وامثال آن از صفات نفسیه ودرك آنها بتوسط آثاری است که بیکی از حواس پنجگانه محسوس میشود مثل علم زید بقره یا بصنعتی مثلا که درك نمیشود مگر بقوه باصره باعتبار دیدن مؤلفات او یا صنعت او یا بقوه سامعه باعتبار شنیدن جواب او از مسائل معضله وهمچنین راجع بسائر صفات نفسیه. پس هرگاه بگوئیم که زید عالم بعلم فقه

است یا فلان صنعت و عمر و بگوید که من تصدیق نمیکنم مگر اینکه علم او را بحس بصر یا سماع یا ذوق یا ششم یا لمس درک کنم و بتوسط آثار تصدیق نمیکنم آیا او ازاد بیمورد گرفته و عجز در طرف است که نمیتواند او را بحواس ظاهره او برساند گفت او ایراد بیوجه گرفته و عجز در طرف نیست گفتم همچنین نبوت خاصه که مرتبه رفیعه و شان الهی است که خداوند عزو جل او را مرحمت فرموده بکسیکه او را لایق این شان و این مرتبه دیده و مثل او مثل علم است که بهیچ یک از حواس خمس ظاهره درک نمیشود ولیکن درک میشود بتوسط قوه باصره بسبب دیدن معجزات صادره از او یا بتوسط قوه سامعه باعتبار شنیدن اخبار متواتره راجعه بصور معجزات و خوارق عادات از او. و هرگاه کسی بگوید که نبوت خاصه را تصدیق نمیکنم مگر اینکه عقل تصدیق نماید بدون توسط معجزات محسوسه بحس بصرا بحس سماع آیا ایراد بیموردی گرفته یا ما عجز از اثبات آن داریم. گفت نه او ایراد بیموردی گرفته گفتم پس چرا شما ایراد گرفته اید که نبوت خاصه را میخواهم بدلیل عقلی ثابت نمائید با اینکه دلیل نقلی هم راجع بدلیل عقلی است و مقابله دلیل نقلی با دلیل عقلی نه باعتبار این است که عقل دلیل نقلی را تصدیق ندارد بلکه باعتبار این است که دلیل نقلی محتاج بمقدمات نقلیه است در مقابل دلیلی که محتاج بمقدمات نقلیه ندارد والا هر دو مورد تصدیق عقل است خلاصه اینکه عقل

[۲۷۵]

درک میکند کلیات را بدون توسط مقدمات و لذا حکم مینماید بوجوب نبوت مطلقه بر خداوند حکیم بمقتضای حکمت ولیکن شخص نبی را نمیتواند معین نماید مگر بتوسط آثار مشهوره از معجزات و خوارق عادات و سائر شواهد نبوة. گفت من همچو ایرادی نگرفته ام ولیکن گفته ام فصاحت و بلاغت و قران مجید را که حجت نبوت قرار داده اند کافی نیست گفتم چرا کافی نیست گفت بجهت اینکه اعراب یا معرفت فصاحت و بلاغت قران مجید را داشتند که تصدیق نمودند یا نداشتند هرگاه معرفت انرا داشتند چگونه عاجز شدند از اتیان بمثل آن چون عارف بصنعت عاجز نیست از اظهار صنعت خود و هرگاه عارف نبودند تصدیق بدون تصور و معرفت حجت نیست. گفتم جواب از این شبهه خیلی سهل و آسان است تصدیق آنها با معرفت بوده ولیکن با معرفت اجمالی نه تفصیلی لذا قادر بر اتیان بمثل قران مجید نبودند و همچنین است تصدیق در سائر صنایع و علوم هرگاه شخصی دو بنا را مشاهده نماید که یک بنا آن در کمال حسن و زیبایی است و بنا دیگر مطابق آن نیست بالضرورة ترجیح میدهد بناء احسن را بردیگری با اینکه خود بنا نیست و همچنین دو منسوج را می بیند که نسج یکی در کمال است و نسج دیگری ضعیف است بالبداهة منسوج کامل را ترجیح میدهد با اینکه ترجیح دهنده نساج نیست و قدرت بر نسج ندارد. و همچنین شعر فردوسی و سعدی و حافظ را که موازنه نمائی با شعر فلان که شعریت او ناقص است بالفطره درک میکنی که شعر فردوسی یا سعدی یا حافظ ردیف شعر فلان نیست ومع ذلك اهل شعر نیستی که قدرت بر انشاء شعر مثل شعر فلان داشته باشی. و این شبهه بسیار شبهه واهی است و در زمان سید مرتضی علم الهدی اعلی الله مقامه این شبهه عرضه برسید (قدس سره) شده است و جواب از آن بنحویکه عرض کردیم داده است و عجب است از شما که این شبهه واهی را بزرگ شمرده اید

[۲۷۶]

سپس گفتم با اینکه معجزه بودن فصاحت و بلاغت قرآن مجید در کمال وضوح و ظهور است و شبهه مذکوره در کمال وهن و ضعف است بنحویکه قابل توجه نیست ثبوت نبوت خاتم انبیاء (ص) موقوف بر آن نیست و طرق اثبات نبوت بسیار است و فصاحت و بلاغت قرآن مجید یکی از آن طرق است و از جمله طرق دستورات دین اسلام در ابواب عبادات، معاملات از عقود و ایقاعات و احکام و سیاسات از موارد و حدود و دیات و هکذا میباشد که هر عاقلی نظر در آن نماید تصدیق میکند که در کمال اتقان و احکام است و چیزی در او فروگذار نشده و بدیهی است که تأسیس همچو دستور کاملی از شخص امی که از احدی فرا نگرفته علمی را و نشو و نما او در مشرکین مکه بوده که عاری از علم و ادب بوده اند حجة واضحة و دلیل روشنی است بر اینکه نیست این مگر از خداوند متعال والا بشر عادی امی چگونه میتواند تأسیس دستوراتی در هر باب نماید بطوریکه حکماء اعصار اعتراف بکمال حکمت اتقان آن دستورات نمایند و اظهار عجز از احاطه بتمام حکم آن نمایند. گفت امی بودن پیغمبر (ص) را ثابت نمائید از غیر تواریخ مسلمین و تواریخ مسلمین را در این باب قبول ندارم. گفتم اولاً امی بودن آن جناب کالشمس فی رابعة النهار است از برای کسیکه بسیر و تواریخ حالات آن جناب از زمان تولد تا زمان بعثت رجوع نماید و هرگاه اختلافی در امی بودن پیغمبر (ص) بود هر آینه کسانی که در مقام معارضه بودند از مشرکین و اهل کتاب خلاف آنرا اظهار میکردند و حال آنکه نقل خلاف از احدی از آنها نشده. و ثانیاً اثبات مینمایم امی بودن آنجناب را از کلام اعدا عدو آن جناب که مشرکین مکه باشند آیه کریمه (ولقد نعلم انهم یقولون انما یعلمه بشر لسان الذی یلحدون الیه اعجمی وهذا لسان عربی مبین) که جزء سوره نحل است و سوره

[۲۷۷]

نحل مکیه است دلالت میکند بر اینکه مشرکین مکه گفتند دیگری تعلیم میدهد پیغمبر را و از طرف پروردگار نیست هرگاه پیغمبر امی نبود نزد آنها و تحصیل از علماء کرده بود نسبت تألیف قرآنرا بخودش میداند و محتاج نبودند که نسبت بدیگری بدهند و نیست این مگر بجهت علم و اطلاع آنها بر اینکه پیغمبر (ص) امی است و از احدی تحصیل نکرده است و خداوند عزوجل رد گفته آنها فرمود باینکه لسان آن کسی که تعلیم قرآنرا باو نسبت میدهند عجمی است و قرآن عربی آشکار است در کمال فصاحت و بلاغت و هرگاه این نسبت را نداده بودند خلاف آنرا اظهار میکردند قطعاً. و ایضا دلیل دیگر بر ثبوت نبوت آن جناب اخبار متواتره بر ظهور معجزات بسیار از آن جناب از قبیل تسبیح سنگریزه در کف مبارک آن جناب و تکلم حیوانات با آن جناب و احیاء موتی و سایر معجزات مشهوره که فوق حد احصاء است و علاوه بر اخبار متواتره شاهد و حجت قاطعه بر ظهور معجزات بسیار از آن جناب ذکر قصص انبیاء سلف در کتاب مجید و اثبات معجزات از برای آنها بل معجزات متعدده از برای بعضی آنها مثل حضرت موسی و عیسی سلام الله علیهما. توضیح این مطلب اینکه شبهه نیست که آن جناب دعوی نبوت و رسالت نمود و ادعا نمود که قرآن مجید کلام پروردگار است که بتوسط امین وحی بر او نازل شده و در کتاب مجید قصص جمعی از آن ها را مشروحاً بیان فرموده با معجزات ظاهره باهره از آنها و بدیهی است که هرگاه صاحب معجزات باهره نبود و قدرت بر اظهار آنها نداشت و بکذب ادعاء نبوت نموده بود تصدیق معجزات انبیاء سلف را در کتاب مجید خود نمی نمود که موجب افتضاح او شود کما اینکه طائفه بابیه خذلهم الله بادعاء نبوت انکار صدور معجزه از انبیا نموده اند. خلاصه اینکه تصدیق معجزات انبیاء سلف علی نبینا و آلہ و علیهم السلام در

کتاب مجید که معجزه خود قرار داد کاشف قطعی است از قدرت آن جناب بر اظهار معجزات و صدور آنها از آن جناب و فی الحقیقه ذکر حالات و اوصاف انبیاء سلف در کلام مجید معرف شان پیغمبر خاتم (ص) است کما اینکه ذکر اوصاف اوصیاء انبیاء سلف در قران مجید معرف شان اوصیاء آن جناب است بیت خوشتر آن باشد که وصف دلبران * * گفته آید در حدیث دیگران و صلی الله علی محمد وآله الطاهرین

(فائدة - ۴۰) سؤال - مولانا اهل عرفان و اصحاب سیر و سلوک میگویند که اگر انسان از راه خرد و فکر بواقع برسد تازه دانش است نه بینش و عمده آن است که انسان بمقام بینش برسد و بینش حاصل نمیشود مگر بطریق ریاضت و تصفیه نفس که طریقه صوفیه است پس طریقی صوفیه در تحقیقی حقائق و تکمیل نفوس اکمل و اتم و ارفع و اعلی از طریق اهل استدلال است مثنوی هر که در خلوت به بینش یافت راه * * شحنه بیچاره در کنجی خزید عشق آمد عقل او آواره شد * * صبح آمد شمع او بیچاه شد و حاصل نمیشود مقام عشق و جذب در شخص مگر بتوسط ریاضت و تصفیه نفس بنحویکه اشتباه در او راه نداشته باشد مثل بینش حس بصر که در او اشتباه راه ندارد ادعائی است جزاف چه واضح و روشن است که اهل ریاضت و ادعاء کنندگان کشف در هر مذهبی و ملتی هست و هر يك دعوی بینش مینمایند بر طبق

مرام خود و ممکن نیست که همه بصواب دیده باشند. پس بینش کشفی مثل بینش فکری است که خطا و اشتباه در او راه دارد کما اینکه دستگاه علم و وهم در افکار راه دارد همچنین در کشف کشف رحمانی و شیطانی و خیالات نفسانی راه دارد و ناچار است از اینکه میزان صواب و خطائی در بین باشد که صواب را از خطا و صحیح را از باطل تمییز دهد و این میزان نیست مگر برهان و دلیل کما اینکه توضیح او را در جواب سؤال سابق داده ایم فعلی هذا مادامیکه بینش اهل کشف عرضه بر برهان داده نشده و مطابقت آن بار برهان معلوم نشده حکم بصحت آن نمیشود. پس معلوم شد که عمده علم حاصل از برهان ناست که میزان حق و قسطاس مسقیم است نه درك حاصل از ریاضت که مثل او مثل خواب است که گاهی خواب رحمانی است و صدق است و گاهی خیالی و خیال محض است و گاهی شیطانی و کذب است پس اعتمادی بر کشف نیست مگر آنچه راست و مطابق با برهان و دلیل آید و اما مقام عشق پس آنچه بر خلاف میزان عقل است جهل است و باطل و آنچه فوق عقل است مرتبه فعلیت و کمال عقل است نه اینکه مقابل با عقل است و فوق او است تا مزاحم عقل گردد و گفته شود که حاصل نمی شود این مرتبه مگر از ریاضت و تصفیه راه ندارد ادعائی است جزاف چه واضح و روشن است که اهل ریاضت و ادعاء کنندگان کشف در هر مذهبی و ملتی هست و هر يك دعوی بینش مینمایند بر طبق

مرام خود و ممکن نیست که همه بصواب دیده باشند. پس بینش کشفی مثل بینش فکری است که خطا و اشتباه در او راه دارد کما اینکه دستگاه علم و وهم در افکار راه دارد همچنین در کشف کشف رحمانی و شیطانی و خیالات نفسانی راه دارد و ناچار است از اینکه میزان صواب و خطائی در بین باشد که صواب را از خطا و صحیح را از باطل تمییز دهد و این میزان نیست مگر برهان و دلیل کما اینکه توضیح او را در جواب سؤال سابق داده ایم فعلی هذا مادامیکه بینش اهل کشف عرضه بر برهان داده نشده و مطابقت آن با برهان معلوم نشده حکم بصحت آن نمیشود. پس معلوم شد که عمده علم حاصل از برهان ناست که میزان حق و قسطاس مسقیم است نه درک حاصل از ریاضت که مثل او مثل خواب است که گاهی خواب رحمانی است و صدق است و گاهی خیالی و خیال محض است و گاهی شیطانی و کذب است پس اعتمادی بر کشف نیست مگر آنچه راست و مطابق با برهان و دلیل آید و اما مقام عشق پس آنچه بر خلاف میزان عقل است جهل است و باطل و آنچه وفق عقل است مرتبه فعلیت و کمال عقل است نه اینکه مقابل با عقل است و فوق او است تا مزاحم عقل گردد و گفته شود که حاصل نمی شود این مرتبه مگر از ریاضت و تصفیه نفس بلی اخلاص در عمل که اشد مراتب عبودیت و اکمل درجات بندگی است تأثیر تامی رد مقام جذب دارد که تعبیر از او در لسان صوفیه بمقام عشق شده است عصمنا الله وایاکم من الزلل في القول والعمل و صلی الله علی محمد وآله الطاهرين حرره الاحقر علي الموسوي البهبهانی

مکتبه اشد مراتب عبودیت و اکمل درجات بندگی است تأثیر تامی رد مقام جذب دارد که تعبیر از او در لسان صوفیه بمقام عشق شده است عصمنا الله وایاکم من الزلل في القول والعمل و صلی الله علی محمد وآله الطاهرين حرره الاحقر علي الموسوي البهبهانی

مکتبه يعسوب الدين عليه السلام الإلكترونية
