

الكتاب: الفوائد العلية
المؤلف: السيد علي البهبهاني
الجزء: ١
الوفاة: ن ١٣٨٠
المجموعة: مصطلحات ومفردات فقهية
تحقيق:
الطبعة: الثانية
سنة الطبع: ٤ شعبان المعظم ١٤٠٥
المطبعة: العلمية - قم
الناشر: مكتبة دار العلم - أهواز
ردمك:
ملاحظات:

الفوائد العلية

(١)

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

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

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله
الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.
اما بعد فيقول العبد المفتقر إلى الله الغنى علي بن محمد بن علي الموسوي
البهبهاني - حشرهم الله تعالى مع آبائهم الطاهرين - : ان هذه فوائد مهمة نفيسة
متفرقة
حررتها وجمعتها في هذه الأوراق إجابة لالتماس بعض إخواني المؤمنين -
شملهم الله تعالى بفضله ووقفهم وإيانا لمرضاته - .

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 - أقول مستمدا برب الأرباب وامنائہ الأطياب عليهم صلوات الله الملك الوهاب ليس المراد من المقتضى في المقام العلة وما يقتضى الوجود ذاتا أو جعلاً ولا استعداد البقاء - كما قد يترائي من بعض الكلمات - لجريان القاعدة الشريفة في البراءة العقلية وسائر العدميات مع أن اقتضاء الوجود فيهما غير متصور بل مجرد الاقتضاء بمعنى التأثير فيهما غير معقول لاستحالة أن يكون العدم مؤثرا ومتأثرا. وما يقال من أن عدم المعلول يستند إلى 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 إلى البقاء أيضا لأنهما طرفان لوجود واحد فلا يعقل ان يؤثر أحدهما في الاخر والا لزم تأثير الشيء في نفسه.

وأما استعداد البقاء فإن كان الغرض منه صلوح البقاء:

ففيه أولا انه ليس قيذا زائدا لأن الشك في البقاء إنما هو فيما يصلح له.

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 فإنه يحكم فيه باللزوم لأجل تحقق مقتضيه وهو عقد البيع.

وان أريد منه ما يرجع إلى ما سنبينه فهو صحيح وإن 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 بقاءا أو حدوثا وسواء كان الباقي أو الحادث وجودا أم عدما. ويعتبر في القسم الثالث اني 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 أحكامه عقلا أو شرعا فتجرى القاعدة في البراءة الأصلية وسائر العدميات عند الشك في طرو سبب الوجود فيحكم ببقائها على حالتها الأولية من العدم وعدم الخروج إلى عامل الوجود اخذا بالمقتضى المعلوم هو العدم الأصلي والغاء للمانع المحتمل وهو طرو علة الوجود.

وفي الوجوديات الثابتة على وجه الاطلاق مع الشك في طرو الرافع أو رافعية الطاري فيحكم ببقائها على حالتها الأولية من الوجود سواء كان الاطلاق من جهة عدم تطرق التقييد فيه كملك العين والحديث والخبث والطهارة عن أحدهما وهكذا أو من جهة ثبوت اطلاقه مع تطرق التقييد فيه كالعقد الدائم

والأحكام المؤبدة المجعولة القابلة للتقييد.
وفيما علم مقتضى حدوته مع الشك في المانع والدافع عنه كما إذا علم انعقاد عقد البيع وشك في لزومه وجوازه للشك في اقترانه بغبن في البيع أو عيب في المبيع وهكذا من أسباب الخيار المانعة من اللزوم فيحكم بلزوم العقد اخذا بالمقتضى المعلوم والغاء للمانع المحتمل
وفيما علم مقتضى رفعه مع الشك في اقترانه بالدافع عن تأثيره كما إذا اغتسل عن الجنابة مثلا وشك في حدوث الحدث في أثناءه فيحكم برفع حدث الجنابة اخذا بالمقتضى المعلوم والغاء للمانع والدافع المحتمل.
وبما بيناه تبين ان ما ذكره بعضهم من أن المراد بالمقتضى والمانع في قاعدة المقتضى والمانع لا يخلوا من أحد وجوه ثلاثة:
الأول أن يكون المراد من المقتضى ما يقتضى وجود الأثر التكويني في عالم التكوين ومن المانع ما يمنع عن تأثير المقتضى.
الثاني أن يكون المراد من المقتضى ما يقتضى الأثر الشرعي بحسب جعل الشارع ومن المانع ما يمنع عن ترتب الأثر الشرعي بجعل من الشارع فيكون كل من المقتضى والمانع شرعيا.
الثالث أن يكون المراد من المقتضى ما يقتضى تشريع الحكم من الملاكات التي يبتنى عليها الأحكام كما يقال إن العلم مقتض لوجوب الاكرام ومن المانع ما يمنع عن تأثير المقتضى في الجعل كالفسق مثلا في غير محله.
لما عرفت من أن المراد بالمقتضى معنى آخر غير الوجوه الثلاثة المذكورة وإنما يكون المعنى الثاني من مصاديق المعنى الذي ذكرناه وهكذا المعنى الأول إذا لم يكن الأثر التكويني مستقلا في الوجود ويكون متحدا مع منشأ اتحاد الامر المنتزع مع منشأ انتزاعه.
ثم زيف الوجه الثاني بوجوه ثلاثة

الأول امتناع جعل السببية.
والثاني عدم السبيل إلى احراز المقتضى بهذا المعنى الا بالوحي.
والثالث عدم الدليل على اعتباره على فرض احرازه.
والوجه الثالث بالوجهين الآخرين.
والوجه الأول بالوجه الأخير فقال بعض مقرر بحثه ان احراز المقتضى بالنسبة إلى الأحكام الشرعية أو الجزئية مما لا سبيل إليه إذ لا طريق إلى العلم بالمصالح المقتضية لجعل الأحكام الشرعية بالضرورة الا لمن نزل عليه الوحي ثم قال ما محصله وان قيل إن المراد من المقتضى هي السببية المطلقة المحرزة من الأدلة الشرعية كسببية البيع أو النكاح أو ملاقاته النجاسة مثلا للملكية أو الزوجية أو النجاسة بنحو الاطلاق فحيثما شك في بقاء المسببات فإنما يكون الشك في المانع والرافع من انشاء فسخ أو طلاق أو ايجاد غسل مزيل للنجاسة وهكذا. قلت مضافا إلى أن 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 أن يكون العقد سببا للملكية بنحو الاطلاق حتى يكون الشك في ارتفاعها بالفسخ من قبيل الشك في الرافع كذلك يحتمل أن يكون سببته للملكية مقيدة بعدم الفسخ ومع وجوده تكون السببية مشكوكة لا محالة وليس في البين ما يعين أحد الاحتمالين انتهى.

أقول 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 أن سببية أسباب الحدث للحدث كذلك مع أن احراز السببية المطلقة من الأدلة الشرعية لا يتوقف على الجعل بل يجتمع مع كون السببية ذاتية اقتضائية قد قررهما الشارع والأمثلة المزبورة كلها أو أكثرها من هذا القبيل.

واما ما ذكره من احتمال دخل عدم ما يحتمل رافعيته في موضوع الحكم في الأمثلة المزبورة ونحوها فهو باطل من وجوه الأول استحالة دخل عدم شئ في السببية والافتضاء ضرورة استحالة أن يكون العدم مؤثرا أو متأثرا ولو كان مضافا وتوهم ان العدم المضاف له حظ من الوجود من الأغلاط. وما يترائي في بعض الموارد من استناد شئ إلى عدم شئ آخر مرجعه إلى منافاة وجوده لوجود الاخر لا إلى تأثير العدم في الوجود والثاني ان التقييد بعدم ما يحتمل رافعيته باطل في الأمثلة المزبورة ونحوها مع قطع النظر عما بيناه لأنه ان أريد من تقييد السببية بعدم التعقب بما يحتمل كونه فسحا أو طلاقا أو حدثا أو مزيلا للخبث ونحو ذلك تأثيره في أصل السببية بحيث لو تعقب السبب بأحد هذه الأمور انكشف عدم تأثيره من أول الأمر فهو بديهي البطلان ولا يلتزم به أحد. وان أريد منه ان التعقب بأحد هذه الأمور يكشف عن تحديد دائرة السببية وعدم اطلاقها فهو كك أيضا لان ملك العين والحدث والخبث والطهارة عن أحدهما لا يقبل التحديد والتزويج الدائم بقيد كونه دائما لا يتطرق فيه التحديد وإن كان أصل 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 الموضوع الغير المتعقب بالحدث موجبا للطهارة دورانها مداره حدوثا وبقاء كما هو مقتضى العلية والمعلولية فإذا انقلب عدم التعقب بالتعقب تنتفى العلة بانتفاء أحد جزئها فينتفى المعلول بانتفاء علته لا لأجل كونه محدودا. لأننا نقول إنما يصح ذلك إذا كان وجود المسبب معلولا عن وجود السبب دائرا مداره حدوثا وبقاءا واما إذا كان حدوثه معلولا عن حدوث السبب ولا يستند

إليه بقائه كما في المقام فلا مجال لما ذكرت ضرورة ان الطهارة وملك العين وعلقة الزوجية ونحوها إنما تحدث بحدوث أسبابها ولا يدور بقائها مدار الأسباب والا لزم ان لا تبقى أصلا إذ لا بقاء لأسبابها وهي 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 إزالة ترى ان انقضاء أمد الإجارة أو الترويج فسخ أو طلاق كلا ثم كلا فاحتمال تحقق

أحد هذه الأمور عقيب السبب لا يجامع الا مع اطلاقه وعدم تحديده.

وبالجملة اطلاق السبب في هذه الموارد وأمثالها في غاية الوضوح فكيف يقال إنه لا طريق لاستكشافه الا بالوحي وهل هذا الا وسوسة في البديهيات.

ثم إنه بعد ما زعم أن احراز المقتضى بالنسبة إلى الأحكام الشرعية مما لا سبيل إليه فسر المقتضى اللازم احرازه ففي باب الاستصحاب على مختار شيخنا العلامة الأنصاري قده بالمقتضى بالنسبة إلى نفس الاستصحاب لا مقتضى المستصحب وقال إن اليقين اما يتعلق بأمر مرسل في عمود الزمان أو مهمل أو مقيد بزمان معين فإن كان مقيدا فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب بعد انقضاء الزمان الذي اخذ قيدا فيه وإن كان مهملا كخيار الغبن المردد بين كونه فوريا أو استمراريا فكذلك لان متعلق اليقين مردد بين أن يكون مرسلا أو مقيدا فيقتصر فيه على القدر المتيقن واما الأول فيجرى الاستصحاب فيه لارسال متعلقه من حيث عمود الزمان والشك إنما هو في ارتفاعه برفع زماني لا بانقضاء زمانه انتهى

أقول 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 يكفي في اجراء الاستصحاب لان الموضوع مردد حينئذ بين أن يكون مطلقا ومحدودا فيجب الاقتصار حينئذ على ما لم يتعقب بما يحتمل كون وجوده مانعا أو عدمه قيد لعدم تعلق اليقين حينئذ الا بالمحدود

فيلحق المرسل حينئذ بالمهمل.
توضيح ذلك أنه قال أيضا حالما ذكره ان المراد من احراز المقتضى في المقام هو احراز المتيقن في نفسه قابل للبقاء في عمود الزمان مع قطع النظر عن حدوث زماني كالملكية والطهارة ونحوهما إلى آخر كلامه.
فأقول ان أريد من قبول البقاء في حد نفسه ثبوته بحيث لا يرتفع الا برفع فهو عين الاطلاق الذي نفاه وحكم بأنه لا سبيل إلى العلم به.
وان أريد منه قبول الاطلاق مع قبوله التحديد كالتزويج القابل للدوام والانقطاع.

ففيه انه اما ان يحرز حينئذ ثبوته على وجه الاطلاق أو لا فان أحرز الاطلاق فهو مناف لما ذكره وأصر على نفيه وعدم السبيل إليه وان لم يحرز الاطلاق حينئذ فهو مهمل

لا مرسل ويجب الاقتصار فيه على القدر المتيقن.
ثم إنه يظهر من كلام بعض مقرري بحثه ان الارسال بحسب الزمان يكفي في اجراء الاستصحاب ولو مع الشك في الموضوع وعدم احراز المقتضى بالنسبة إلى المستصحب حيث مثل لثبوت المقتضى بالنسبة إلى الاستصحاب دون المستصحب بالتميم الواجد للماء في أثناء الصلاة قال مقتضى الاستصحاب فيه موجود لارسال

المتعلق زمانا وان لم يكن المقتضى بالنسبة إلى 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 لزومه أو على وجه المزاحمة بالأقوى كابتلاء المهم بالأهم الموجب لعدم تنجز المهم أولا على أحد الوجهين كطرو علة وجود الشيء الرفع لعدمه الأصلي ضرورة

ان سبب الوجود لا يكون مانعا للعدم ولا مزاحما له ومن هذا القبيل جعل كل من اليوم والليل رافعا للاخر ودخول الشهر الآتي رافعا لما حل فيه وانقضاء اجل الشئ رافعا له حيث يستصحب الزمان الذي حل فيه في جميع هذه الموارد مع الشك في انقضاء الأجل ودخول ما يقابله اخذا بالمقتضى المعلوم وهو الوقت الذي حل فيه حيث إنه ثابت في حد نفسه ولا يزول الا بطرو مقابله فلا يحكم بزواله الا بعد العلم بطرو ما يقابله.

وإذ 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 ففي صورة العلم بالمقتضى ووقوع الشك في البقاء من جهة احتمال المانع.

واما افتراقها عنه ففي صورة العلم بالمقتضى والشك في ترتب المقتضى عليه من جهة احتمال اقترانه بالمانع كما إذا شك في انعقاد البيع لازما أم جائزا بواسطة الشك في اقترانه بغبن فيه أو بعيب في المبيع مثلا.

واما افتراقه عنها ففي صورة الشك في المقتضى كما إذا شك في البقاء مع الشك في بقاء الإجارة بالنسبة إلى السنة الثانية من جهة الشك في وقوع عقد الإجارة 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 بما هم عقلاء فبنائهم على العمل بها يكشف عن تصديق العقل وادراكه إياها وثبوتها

عنده ولو على وجه الارتكاز ولا ينافي ذلك عجز بعضهم أو أغلبهم عن تقرير وجهه وكشفه

كما هو الحال في أكثر الارتكازيات الثابتة عندهم بالضرورة بل الركون إليه والاعتماد عليه من الضروريات التي جبلت عليه طبائع الحيوانات.

وحيث التبس الامر في المقام على بعضهم وزعم أن بناء العقلاء إنما هو

على الركون إلى 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 فأقول مستمدا برب الأرباب وامنائہ الأطياب عليهم صلوات الله الملك الوهاب.

ان أصالة الحقيقة والعموم والاطلاق من الأصول المسلمة التي عليها بناء العقلاء ولا يرتاب فيها أحد منهم ولا يتم الامر بها الا بالاعتماد على قاعدة الاقتضاء والمنع.

توضيح الحال ان اللفظ بمقتضى وضعه للمعنى الحقيقي مناسب له ابتداء وللمعنى المجازي ثانيا لأجل مناسبة بينه وبين المعنى الحقيقي فهو صالح لان يراد به معناه

الحقيقي المناسب له ابتداء بمقتضى وضعه له وان يراد به معناه المجازي المناسب له بتبع المعنى الحقيقي ولكن إرادة الأول منه لا تحتاج إلى مؤنة زائدة لمناسبته له ابتداء بخلاف إرادة المعنى الثاني منه فإنها تحتاج إلى قرينة صارفة تصرفه عن مقتضاه الأولى وما يناسبه ابتداء وهو المعنى الحقيقي فحيث صدر اللفظ من المتكلم العارف بالوضع في مقام الإفادة 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 لأجل 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 إن اعتبار هذا الاقتضاء لا يدور مدار إفادة العلم أو الظن الفعلي بالمراد عبر عنه بالسببية المطلقة والتعبد العقلائي فان الركون إلى الأصل والحكم بشئ من غير علم مقتضاه يشبه التعبد فكان العقلاء متعبدون بحمل اللفظ على الأصلي مع عدم العلم

بالمراد والتردد فيه لا ان هناك تعبدا منهم حقيقة ضرورة ان التعبد من شؤون المولى لا العقلاء.

والى ما بيناه أيضا يرجع كون اعتبار الظواهر من باب الظن النوعي فان المقصود منه الظهور الأصلي المستند إلى ما يقتضيه نوع اللفظ مع قطع النظر عن المانع لا الظن المقابل للعلم والشك لان اللفظ الملقى في مقام الإفادة والاستفادة لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن المانع يفيد العلم بالمراد لا الظن به ومع احتمال المانع لا يفيد العلم ولا الظن وإنما يعامل معه معاملة العلم بالمراد اعتمادا على وجود المقتضى والغاء للمانع المحتمل فأصالة الحقيقة إنما ترجع إلى أن المعنى الحقيقي مقتضى اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الملقى في مقام الإفادة والاستفادة فيؤخذ به دون المعنى المجازي واحتمال القرينة مندفع بالأصل فلا يمنع عن تأثير المقتضى.

والعجب أن شيخ مشائخنا العلامة الأنصاري قد زعم أن اعتبار أصالة الحقيقة يمكن أن يكون من حيث أصالة عدم القرينة ومن جهة الظن النوعي وقال إن تقدم

الإمارة المعتبرة الظنية القائمة على القرينة الصارفة عليها من باب الحكومة على الأول 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 إنما يترتب عليه وأصالة عدم القرينة إنما تدفع المانع عن التأثير فمرجع الأمرين إلى امر واحد وهو الاعتماد على المقتضى المعلوم وعدم الاعتداد بالمانع المحتمل وبما بيناه يظهر الحال في أصالة العموم والاطلاق فإنهما وان لم يستندا إلى وضع اللفظ لأنهما كقيمتان 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 بالأصل.

فان قلت بناء العقلاء على الاخذ بأصالة 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 وإنما بنائهم على ما بنوا عليه في بعض الموارد لأجل جهة واقعية عقلية ثابتة عندهم ومن المعلوم اطراد القواعد العقلية وعدم تطرق التقييد والتخصيص فيها في حد أنفسها 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 أن تكون الأصول المثبتة معتبرة عندهم بل عند الشارع لتقريره القاعدة كما ذكرت مع أن عدم اعتبارها واضح بالغ حد الضرورة.

قلت إن أريد من المثبت ما يترتب عليه اثر غير شرعي كما شاع تفسيره به في هذه الاعصار القرية نلتزم به ولا مانع له.

وتوهم ان عدم اعتباره بهذا المعنى ضروري في غير محله إذ المترتب عليه حتى في الموارد الشرعية إنما هو الحكم الظاهري الذي مرجعه إلى التنجيز والعدر الثابتين للعلم والجهل ذاتا بل إلى التنجيز أو دفعه الذي هو من آثار العلم بالوجود أو العدم كما فصلنا الكلام فيه في محله ولعلنا نشير إليه في المقام أيضا انشاء الله تعالى. وان أريد منه ما يثبت اللوازم العقلية مطلقا سواء كانت من الأحكام والآثار المتحدة مع المقتضى في الخارج أم لا بزعم ان اعتبارها عند العقلاء يكشف عن كونها امارة عندهم فلا يختص الاعتبار حينئذ بالنسبة إلى خصوص الأحكام والآثار المتحدة مع المقتضى في الخارج فالملازمة ممنوعة لأن الاعتبار العقلي كالاختبار الشرعي فكما ان الشارع قد ينزل شيئا منزلة الدليل العلمي فيجعله طريقا مثبتا للواقع كالبينة مثلا فيكون امارة يثبت بها اللوازم العقلية والعادية قد يجعل وظيفة للجاهل كأصالة

البراءة أو الاحتياط أو الاستصحاب من دون ان يجعله كاشفا عن الواقع فيكون أصلا لا يترتب عليه ثبوت اللوازم العقلية والعادية فكذلك العقلاء قد يرون اعتبار شيء من جهة كشفه عن الواقع في نظرهم كالخبر الموثوق به الموجب للاطمينان وسكون النفس بحيث يضمحل احتمال الخلاف في نظرهم ويرونه موجبا للعلم العادي فيعتمدون عليه ويرونه مثبتا للواقع ما لم يمنع عنه الشارع وقد يرون اعتبار شيء بعنوان انه وظيفة للجاهل في مقام العمل كاعتبار البراءة الأصلية عندهم فإنها أصل على كل تقدير سواء قلنا إن اعتبارها شرعي أم عقلي.

والحاصل ان الاعتبار العقلي لا ينحصر في كون المعبر في نظره امارة كاشفة عن الواقع فلا مجال لتوهم ان القاعدة حينئذ تكون امارة مثبتة للوازم العقلية والعادية مطلقا.

ومن الموارد التي 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 إلى أصالة 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 بالأصل.

فان قلت يمكن أن يكون الحكم باللزوم مستندا إلى استصحاب الحالة السابقة لان تملك البائع للثمن ثابت بالبيع فمع الشك في زوالهما بالفسخ يستصحب الحالة السابقة.

قلت أولا استناد الحكم إلى أصالة اللزوم يأبى عما ذكرت لان ما ذكرت لا يتفرع على كون العقد لازما.

وثانيا انه لو صح ما ذكرت لزم الحكم باللزوم أيضا في العقود الجائزة بالذات عند الشك في وقوعها لازمة أو جائزة كما إذا شككنا في وقوع الهبة لازمة أم

جائزة من جهة الشك في وقوعها معوضة أم لا أو في كون المتهم ذا رحم أم لا مع أنهم

يحكمون فيها مع الشك في لزومها بجواز الرجوع استنادا إلى أصالة الجواز والحاصل انه لو كان الحكم بعدم جواز الفسخ ونفوذه حينئذ مستندا إلى استصحاب بقاء ملك كل من المثلثين على حالته السابقة لزم عدم التفكيك بين العقود اللازمة والجائزة بالذات في الحكم وعدم استناد الحكم باللزوم استنادا إلى أصالة اللزوم وبطلان اللازم بين.

ومنها حكمهم بعدم كون المرأة محرما عند الشك في المحرمية نسبا المانعة من انعقاد التزويج فإنه لا يتم الا على جعل المحرمية مانعة والمرأة محلا للتزويج على الاطلاق اقتضاء فيحكم بصحة التزويج اخذا بالمقتضى المعلوم والغاء للمانع المحتمل ولا يتوهم ان عدم المحرمية معلوم قبل وجود المرأة فيستصحب لأنها قبل وجودها لا تكون محرما ولا أجنبية واستصحاب عدم إحداهما معارض باستصحاب عدم الأخرى واستصحاب عدمهما معا منقطع بالعلم بوجود إحداهما بعد وجودها مع أن استصحاب المحرمية قبل وجود المرأة لا ينفذ في اتصافها بعدم المحرمية بعد وجودها لاختلاف الموضوع فلا يتم الأصل الا على ما بيناه من وجود مقتضى الصحة وعدم العلم بالمانع

ومنها الحكم بالاتمام مع الشك في السفر إذا كانت الشبهة حكمية فان كون أربعة 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 إلى استصحاب الحالة السابقة باعتبار انه لم يكن مسافرا قبل طيه أربعة فراسخ وبعد الأربعة يشك في زوال الحالة السابقة فيحكم ببقائه على ما كان.

لأننا نقول مع الشك في أن الأربعة مسافة شرعية لا يكون المقتضى للاتمام وهو الحضور محرزا حتى يستصحب ومجرد الحالة السابقة لا يكفي في الاستصحاب

فان قلت موضوع القصر هو المسافر واما الاتمام فلم يؤخذ في موضوعه الحضور بل يكفي فيه عدم السفر.

قلت مرجع ذلك إلى الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتداد باحتمال المانع لا إلى استصحاب الحالة السابقة لان الاتمام ليس له حالة سابقة في هذا الحال وكذا عدم السفر لان طي الأربعة ليس له حالة سابقة من السفر وعدمه حتى يستصحب والاخذ بالعدم الأزلي راجع إلى الاخذ بالمقتضى وتحقق عدم السفر قبل طي الأربعة لا يكفي في الاستصحاب مع الشك في الموضوع ضرورة عدم اعتبار بقاء الموضوع في حجية الاستصحاب بناء على عدم اعتباره الا مع احراز المقتضى كما هو المختار وعليه الأكثر بل الامامية قاطبة بل عند المحققين من العامة.

وبالجمله موارد انفكك القاعدة الشريفة عن استصحاب الحال كثيرة في أبواب الفقه كما لا يخفى على المتتبع مع أنه لم يتأمل أحد منهم في العمل بها والركون إليها وإنما 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 وترجحه عليه ذاتا. توضيحه ان المقتضى لاتحاده 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 بأحدهما وعدم الاعتداد بالآخر ومن المعلوم ان العلم امر وجودي والجهل عدمي محض ولا يعقل تقدم العلم على الوجود فالأثر عند الاجتماع والتزاحم إنما هو للعلم فيؤخذ به ويترك الجهل.

فان العلم والجهل متناقضان فلا يجتمعان في محل واحد حتى يقع التزاحم بينهما ويحكم بتقدم أحدهما على الآخر.

قلت أحدهما وهو العلم اقتضائي والاخر وهو الجهل فعلى فلا يتناقضان.
فان قلت التقدم حينئذ للفعلي لا الاقتضائي ضرورة ان الاقتضائي لا يزاحم الفعلي
في تأثيره.

قلت الجهل ليس صفة وجودية فعلية حتى يتقدم على الصفة الموجودة اقتضاء
وليس هنا اجتماع صفتين تحقيقا بل الثابت حينئذ إنما هو العلم الاقتضائي فقط وحيث
إن

العلم الاقتضائي لم يبلغ حد الفعلية حتى يكون علة تامة للتنجيز ودفع العذر يدور الامر
بين الاخذ به وترتيب الأثر عليه وعدم الاعتداد بنقصه وبين تركه والاعتداد بنقصه
وضعه

وحيث إن ترتيب الأثر على النقص اخذ بالجهل كما أن ترتيب الأثر على العلم
الاقتضائي

اخذ بالعلم عبر عن دوران الامر بينهما بالتزاحم بين العلم والجهل والعقلاء لما رأوا
ان الذي له مدخلية في الوجود وهو المقتضى معلوم وإنما الشك في ما ليس له مدخلية
في الوجود أصلا وهو المانع لان المانع إنما يمنع عن ترتب المقتضى لا ان لعدمه دخلا
في التأثير حكموا برجحان الوجود لتامة 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) (وإياك ان تنقض اليقين بالشك) (ومن كان على يقين
فشك

فليمض على يقينه) وهكذا من الروايات صريح في الركون إلى اليقين وعدم الاعتداد
بالشك عند الاجتماع والمعارضة بل التحذير عن نقض اليقين بالشك يكشف عن أن
النقض به مما لا يرتكبه العاقل.

توضيح ذلك ان المتصور في بدو النظر من الروايات الشريفة أحد معان ثلاثة
الأول ما بيناه والثاني اعتبار استصحاب الحالة السابقة.

والثالث الاخذ 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

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 إن تعلق اليقين بأحدهما يوجب تعلقه وتشبته بالآخر فالحكم بالبقاء (ح) لا يستند إلى العلم بوجه حتى يكون تركه نقضا له فلا يصدق النقض 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 إلى اليقين في مورد العلم بالحدوث وثبوت الحالة السابقة فلا تعم صورة الشك في الحدوث وعدم ثبوت الحالة السابقة.

قلت إن مجرد تعلق العلم بالحدوث لا يوجب تشبته بالبقاء ولو مع عدم بقاء الموضوع وعدم ثبوت المقتضى حتى يكون البقاء معلوما من وجه ومشكوكا 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 ثابتا.

ومن المعلوم ان الحكم يدور مدار العلم واليقين ولا يختلف الحكم باختلاف المعلوم والمتيقن فكلما تشبث به العلم واليقين يحكم بثبوتيه بمقتضى تعلق اليقين به ولا ينقضه الشك سواء كان حدوثا أو بقاء ولا يعقل التفصيل بينهما فلا مجال لتنزيل الروايات على مورد العلم بالحدوث مع اطلاقها وابائها عن التقييد لان المستفاد منها كما يفصح عنه التعبير بالنقض ان لليقين ابراما 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 لأجل الشك في المانع والا لزم نقض اليقين بالشك والحاصل ان لليقين ابراما في حد ذاته لا يصلح ان تنقضه الشك والعلم بالحدوث لا يوجب زيادة في ابرام العلم بمقتضى البقاء كما أن الجهل به لا يوجب ضعفا 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 أن جميع الروايات ليست واردة في مورد العلم بالحدوث كما لا يخفى على من تتبعها على أن المورد لو كان صالحا للتخصيص والتقيد لزم الاقتصار على مورد الروايات ووجب ان لا يتعدى عنها إلى غيرها من الموارد إذ ليس العلم بالحدوث الا كسائر خصوصيات الموارد نعم سبق الأذهان إلى استصحاب الحالة السابقة والغفلة عن القاعدة الشريفة أوجب الشبهة لكثير من الناظرين حتى زعموا ان التعدي عن العلم بالحدوث من المنكرات مع أنه لا مناص لهم عن العمل بالقاعدة الشريفة في كثير من الموارد.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول ان الشرط لا بد 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 أن المراد بالمانع مطلق الرفع سواء كان مانعا اصطلاحيا أو مزاحما أقوى أو على وجه آخر كما عرفت فلو تردد امر بين كونه مانعا أو ضده شرطا عرفا أو شرعا ولم يظهر من الدليل أحد الأمرين ولم يكن في البين أصل يقتضى الحكم بالمانعية يتوقف الحكم بثبوت المقتضى على احراز ما يحتمل شرطيته. نعم التردد في شرطية شئ من قبل الشارع في المعاملات المحكومة بالصحة في نظر العرف لا يضر بالاقتضاء لان مرجع اشتراط الشارع حينئذ إلى تضييق دائرة سلطنة الشخص على نفسه وجهاته ومنعه عماله السلطنة عليه اقتضاء فمع التردد في جعل الشرطية تردد في ثبوت وعدمه فيؤخذ بالمقتضى المعلوم ويدفع المانع بالأصل وتوهم انه بناء على هذا لا تجرى القاعدة الا في أقل قليل من الموارد إذ ما من مورد من موارد الشك في وجود المانع الا ويحتمل أن يكون عدمه شرطا فيتردد الامر

بين الشرطية والمانعية حينئذ فلا يكون المقتضى حال الشك فيهما محرزا حينئذ حتى تجرى القاعدة في غاية السخافة إذ عدم لا يكون مؤثرا ولا متأثرا فلا يعقل ان يصير شرطا ولو كان مضافا.

وتوهم ان عدم المضاف له حظ من الوجود فيجوز أن يكون شرطا من الأغلاط من أن عدم المانع شرط غلط أو توسع في التعبير وكيف كان التردد بين الشرطية والمانعية بالنسبة إلى الوجود وعدم غلط محض وإنما يتطرق التردد بينهما في الضدين

والثاني: 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 لأن الشك في بقاء المعروض إذا لم يكن موضوعا للحكم الشرعي لا يمنع من جريان القاعدتين غاية الأمر انه يستصحب بقاء المعروض كما يؤخذ بقاعدة الاقتضاء فيه ويكتفى به إن كان الشك في بقاء المحمول مسببا عن الشك في بقاءه والا فيجرى في المحمول أيضا مثلا إذا شككنا في بقاء زوجية هند لزيد فإن كان الشك فيه مسببا عن الشك في بقاء زيد تستصحب حياته ويكتفى به والا يكن كذلك بان احتمال الطلاق على فرض بقاءه فيجرى الأصل في زيد أولا وفي الزوجية ثانيا فيحكم ببقائهما معا فهنا أصلا مرتبان حينئذ فالذي يعتبر فيه احراز الموضوع ويعتبر العلم ببقائه إنما هو الاخذ بالقاعدة الشريفة إذا كان الشك بالحكم الشرعي. توضيح ذلك ان موضوع الأحكام الشرعية إنما هي العناوين الكلية كالحاضر والمسافر والواجد والفاقد وهكذا لا المصاديق الخارجية والمصاديق إنما يتعلق الحكم بها بواسطة انطباق العناوين الكلية عليها فهي معروضات لها فإذا وقعت الشبهة الحكمية في بقاء الحكم الشرعي بالنسبة إلى مصداق كان معروضا لموضوع الحكم من جهة

زوال عرض عنه ووقوع التردد في كونه موضوعا للحكم حتى يزول بزواله أم لا لا تجري القاعدة حينئذ لعدم احراز المقتضى مع تردد الموضوع بين كونه هو العرض الباقي أم الزائل

مثلا إذا شككنا في بقاء حرمة الوقاع بعد النقاء وقبل الغسل من جهة التردد استنادا إلى قاعدة الاقتضاء لان الموضوع مردد حينئذ بين أن يكون هو الحيض بمعنى قذف الدم الزائل بالنقاء الذي هو الطهر أو بمعنى الحدث الذي 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 الأنصاري (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 أصل له أولا كما بيناه في محله وعلى تسليم ثبوته لا ينفع ثانيا لان الوجود 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 والأصوليين باستصحاب حكم النص والعموم والاطلاق سواء قلنا باعتبارها عقلا أو تعبدا أصل لا امارة كما عرفت لا يثبت شيئا وإنما يدفع المانع عما ثبت.

وهذا معنى كلام بعضهم ان الاستصحاب حجة في النفي دون الاثبات فهو عبارة عن الاعتماد على اليقين الحاصل بما يقتضيه الشيء وعدم الاعتداد باحتمال المانع فلا يترتب عليه الا ما هو من مقتضياته.

واما ما يستقل بالاقتضاء فمقتضى هذا الأصل التعويل على اقتضائه لا ترتيبه

على اقتضاء آخر فإذا شك في بقاء حياة زيد بعد العلم بثبوتة يجب البناء على عدم المزيل وهذا إنما يترتب عليه ما هو من مقتضياته يعني ما لا يستقل بالاقتضاء كبقاء أمواله على ملكه وعدم خروج زوجته عن زوجيته واما اثبات اللحية مثلاً فلا لأنها مباحنة في الوجود للشخص كالثمرة بالنسبة إلى الشجر والحمل بالنسبة إلى الحامل ومن المعلوم ان اليقين بأحد المتلازمين مغاير لليقين بالآخر.

والى ما حققناه ينظر ما أفاده كاشف الغطاء قده من الاستدلال على نفى الأصل المثبت بتعارض الأصل جانب الثابت والمثبت فكما ان الأصل بقاء الأول كذلك الأصل عدم الثاني فان مرجعه إلى أن المثبت ليس من شؤون الثابت حتى يكون البناء على بقاء الثابت عبارة عن الالتزام بالمثبت.

توضيح ذلك ان الأصل 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 الأواخر فإنه على ما بيناه أصل عقلي قرره الشارع بل لو كان أصلاً شرعياً لم يكن وجه لاختصاص الأثر الشرعي بالترتب إليه عدا ما يتخيل من أن الحكم بثبوت ما لا يرجع إلى الشارع في مرحلة الظاهر لا معنى له لان تنزيل شئ مقام شئ آخر إنما يتصور بالنسبة إلى ما يرجع إلى الشارع وهو وهم. لأنه ان أريد منه ان الثابت بالتعبد الشرعي يجب أن يكون من الآثار الشرعية ابتداء فهو مناقض لاعتبار البينة والامارات لان الثابت بهما لا يجب أن يكون امراً شرعياً ابتداء بل لا يثبت بالبينة ابتداء الا الموضوعات وكذلك الأصول الموضوعية وان أريد ان اثر الاعتبار لا يكون الا بالنسبة إلى الآثار الشرعية فهو كذلك ولا ينافي في اثبات اللوازم بالأصول في مرحلة الظاهر حينئذ كما هو الحال بالنسبة إلى البينة والامارات.

والحاصل ان مجرد التعبد الشرعي لا ينافي اثبات اللوازم في مرحلة الظن والا لنافاه في البينة والامارات الشرعية مع أن اثبات اللوازم بهما مسلم بل أقول إن الثابت

بالأصل دائما إنما هو الأثر العقلي لا الشرعي لان الثابت بالأصول إنما هو الحكم الظاهري الراجع إلى التنجيز والعذر المترتبين على العلم والجهل ذاتا فان قلت كيف يمكن ان يترتب على جعل الشارع الأثر العقلي مع أنه لا يكون الا ذاتيا غير مجعول فهل هذا الا تناقض قلت الغرض انه يترتب على الأصل بالجعل ما كان مترتبا على العلم والجهل ذاتا من التنجيز والعذر فالأثر في حد نفسه من الآثار العقلية التي للشارع التصرف فيها تقريرا وردا فيجعل الشرع ما لم يكن سببا للتنجيز أو العذر ذاتا سببا له تعبدا و جعللا ترتب عليه ما ترتب على الأصل بمقتضى التنزيل.

والحاصل ان المدار في الاثبات المنافي للأصل اثبات ما استقل بالوجود من الجواهر والاعراض لان الاثبات بهذا المعنى شان الدليل ولا يترتب على الأصل سواء كان عقليا أم شرعيا لا الأحكام لأنه وظيفة للمتخير فلا يثبت شيئا وإنما يدفع المانع عما ثبت فيترتب عليه أحكامه سواء كان حكما عقليا أم شرعيا وما اشتهر من أن المثبت ما ترتب عليه اثر شرعي وان بعض المتقدمين ذهب إلى حجية الأصل المثبت بزعم ان المثبت ما ترتب عليه اثر غير شرعي في غير محله وقد اضطرت كلمات الأواخر في موارد كثير يترتب على الأصل فيها غير الآثار الشرعية ابتداء ولا شبهة في الركون إليها فزعموا أنه لأجل خفاء الواسطة في نظر العرف مع أنه لا معنى لخفاء الواسطة أو لا ولا ضابطة له ثانيا وتوضيح المرام غاية الايضاح يحتاج إلى بسط في الكلام لا يسعه المقام فاكتفيت بالتنبيه عليه بهذا المقدار والرابع ان الأصل في جميع الموارد لفظية أو عملية إنما هو الركون إلى العلم بالمقتضى وعدم الاعتداد باحتمال المانع ولا أصل سواه واختلاف الأسمي باختلاف الموارد لا ينافي مع اتحاد الحقيقة كما أنه لا ينافيه تقدم بعض على بعض لأجل تقدم بعض المقتضيات على بعض آخر اما الأصول اللفظية فقد ظهر الحال فيها بما بيناه واما الأصول العملية وهي أصالة الاحتياط والتخيير والبراءة واستصحاب

المقتضى المعبر عنه باستصحاب حكم النص والعموم والاطلاق فالامر في الأخير منها ظاهر

واما الأولى فمرجعها إلى الاخذ بالعلم باشتغال الذمة بالتكليف المقتضى للاحتياط ووجوب الموافقة القطعية وعدم الاعتداد باحتمال منع تردد الأمور به بين أمرين أو أمور عن ايجاب الموافقة القطعية كما هو ظاهر.

واما التخيير فكونه اثر الركون إلى العلم باشتغال الذمة بالتكليف المقتضى لوجوب الموافق القطعي امر ظاهر غاية الأمر انه اكتفى فيه بالموافقة الاحتمالية لأجل؟؟ العجز عن تحصيل الموافقة القطعية عقلا أو شرعا:

واما أصالة البراءة فالأخذ بها إنما هو لأجل الركون إلى العلم بالعدم الأزلي المقتضى للعدر 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 أن البراءة حينئذ مترتبة على الشك فقط ويكفى في الحكم بالعدم مجرد الشك في ثبوت التكليف استنادا إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ففي غير محله لان

نسبة الشك وموافقة العدم للأصل حينئذ إنما هو باعتبار كونه معلوما والمانع مجهولا ولذا ينقلب الأصل بانقلاب العلم فيصير الوجود موافقا له دون العدم إذا علم بحدوث التكليف وشك في البقاء والزوال من جهة احتمال وجود المزيل من النسخ وغيره فقبح العقاب بلا بيان إنما هو من آثار العلم بالعدم والجهل بحدوث التكليف المقتضى لثبوت العذر الذي يقبح معه العقاب لا انه منشأ للأصل مع أنه لو قلنا بترتب اثر على الشك ذاتا وفي حد نفسه لا يجوز التعويل عليه واستناد الأصل إليه إذ ما من شك في الحكم

الا وهو مجامع اما مع العلم بالعدم الأزلي واما مع العلم بحدوث التكليف وفي كلا صورتين يتقدم العلم على الجهل ويمنع من تأثيره والا لزم نقص اليقين بالشك المنهى

عنه عقلا ونقلا فلا يبقى مجال لتأثير الجهل؟؟ وترتيب اثر عليه.
واما استصحاب الحال المعبر عنه باستصحاب حال الاجماع وحال الشرع
فلم يعمل به أحد من أصحابنا (قدم) وقالوا انه اسراء حكم من موضوع إلى موضوع
بل لم يعمل به الا شاذ من العامة وإذا اجتمع مع العلم بالمقتضى فإنما يؤخذ به اعتمادا
على العلم بالمقتضى.
فتبين بحمد الله تعالى انه لا أصل في البين الا قاعدة الاقتضاء والمنع وان
الركون والاعتماد إنما هو على العلم واليقين لا على الجهل والشك فافهم واغتنم.

" فائدة - ٢ "

في صحيحة بريد بن معاوية 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 أبيه وان المعتق أصاب بعد ذلك مالا ثم مات وتركه لمن يكون تركته فقال إن كانت الرقبة على أبيه في ظهار أو شكر واجب عليه فان المعتق سائبة لا ولاء لاحد عليه قال وان كانت الرقبة على أبيه تطوعا وقد كان أبوه امره ان يعتق عنه نسمة فان ولاء المعتق ميراث لجميع ولد الميت من الرجال ويكون الذي اشتراه وأعتقه عن أبيه كواحد من الورثة إذا لم يكن للمعتق قرابة من المسلمين أحرار يرثونه قال وإن كان ابنه الذي اشترى الرقبة فأعتقها عن أبيه من ماله بعد موت أبيه تطوعا من غير أن يكون أبوه امره بذلك فان ولاءه وميراثه للذي اشتراه من ماله وأعتقه عن أبيه إذا لم يكن للمعتق وارث من قرابته ويستفاد من هذه الرواية الشريفة الساطعة منه أنوار العصمة والإمامة أمور ستة.

الأول: عدم توقف وقوع العتق عن غيره على دخول المعتق أولا 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 أم لا.

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 إنما يقع عنه على وجه اهداء ثوابه إليه.
والسادس: ثبوت ولاء العتق للذكور من أولاد المعتق عنه إذا نفذ وقوع العتق عنه بأمره.
توضيح المرام ان انتقال الملك عن شخص إلى آخر يتوقف على أمرين وجود السبب الناقل وأهلية المنتقل إليه للتملك وكلا الأمرين منتف في الصورة الأولى 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 أهلية الميت للتملك فمسلم عندهم بل واضح أيضا في الجملة وان جاز بقاء المال في ملكه كما إذا أوصى بثلث ماله لنفسه.
ويشار كها الصورة الثانية وهو نفوذ العتق التبرعي عن الميت بأمره بالعتق عنه في انتفاء الأمر الثاني بل الأول أيضا لان مجرد الامر في حال الحياة بالعتق عنه بعد موته لا يوجب انتقال الرقبة إليه.
وتنظيره بالشبكة المنصوبة في حياته ووقوع الصيد فيها بعد موته في غير محله لان نصب الشبكة من أسباب الحيازة ولكن الامر بالعتق عنه بعد موته ليس من أسباب الانتقال كما هو ظاهر وجعل الامر بالاعتاق عنه بعد موته من قبيل أعتق 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 أولا والعتق عنه ثانيا في غير محله لان التوكيل إنما هو بالنسبة إلى حال الحياة ولا تطرق له بالنسبة إلى بعد الموت ولا مجال لجعله

بمنزلة الوصية لان الوصية إنما تؤثر فيما يرجع إليه من ثلث ماله وولايته على صغاره.

واما مالا يرجع إليه ولا يملكه بوجه فلا اثر لها فيه مع أن حصول التمليك 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 إلى المعتق عنه بالعتق عنه في وقت الانتقال ورأوا انه على كل تقدير لا يخلو من محذور فحكموا بالانتقال اجمالا من دون تعيين لوقته مع أن المحذور لا يندفع بذلك. والذي حملهم على هذا التكلف البارد بل الفساد ما روى من قوله عليه السلام لا عتق الا في ملك وهو إنما يدل على أن المعتق لا بد أن 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 أولا ثم العتق عنه ثانيا لا عقلا ولا شرعا فإنه بمنزلة أداء المالك بماله دين غيره فكما لا يتوقف أداء دين المديون على دخول المال في ملكه أولا ثم الأداء عنه ثانيا فكذلك العتق عنه.

والحاصل ان العتق عمل يمكن وقوعه عن العامل وعن غيره والتعين باختيار العامل فان الشخص كما له السلطنة على ماله فيعينه فيما أراد 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 الأول عمن وجب عليه باعتاق المعتق عنه مطلقا وعدم وقوع الثاني عمن نوى العتق عنه الا بأمره بالعتق عنه.

فأقول وبالله التوفيق ان العتق الواجب دين على الشخص فينفذ عتق غيره

عنه ويبرء ذمته بذلك ولا يتوقف وقوعه عنه على رضاه وأمره به كما لا يتوقف أداء دين المديون على رضاه واذنه بل كما يبرء ذمته بوفائه بنفسه كذلك تبرء ذمته ببراء الدائن وبوفاء غيره عنه رضى به أم لا ولذا يكون الأبراء ايقاعا لا عقدا متوقفا على قبول المديون

والسر فيه ظاهر لان حبل الدين بيد الدائن وذمة المديون مشدودة به والاختيار في اسقاط الحبل وعدمه إنما 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 بمباشرته بنفسه

واما العتق المندوب فلا يكون دينا فايقاعه عن غيره بمنزلة هبة له فكما يتوقف تحقق الهبة على قبول المتهب ورضاه بذلك ولا تتحقق قهرا وبدون قبوله فكذلك العتق المندوب لا يقع عن غيره ولا يتصل به الا بقبوله ورضاه.

والحاصل انه كما يكون العامل مختارا في ايقاع العمل عن نفسه وعن غيره ولا يكون مقهورا في أحدهما في حد نفسه فكذلك من أوقع العمل عنه مختارا في قبوله ورده فلا يتصل العمل به الا بقبوله ورضاه والامر بالعتق عنه بعد موته رضى بذلك وقبول له فيتصل به العمل حينئذ ويلزمه حكمه عن ثبوت الولاء له ولورثته واما مع عدم امره به فلا يتصل العمل به ولا يكون العتق عنه الا اهداء لثوابه إليه فيرجع الولاء حينئذ إلى نفس العامل وهو المعتق. وهكذا الامر في سائر الأعمال الغير الواجبة مندوبة أو مباحة فلا تقع عن غير العامل الا بأمره ورضاه.

وقد تبين مما بيناه انه لا فرق في وقوع العتق الواجب عمن نوى عنه المعتق بين أن يكون المعتق وارثا للمعتق عنه أم لا وبين أن يكون المعتق عنه حيا أم ميتا كما أنه

لا فرق بينهما في عدم وقوع العتق المندوب عمن نوى عنه الا بأمره فما حكى عن الشيخ قده في الخلاف من أنه لو تبرع بالعتق عنه نفذ العتق

عن المعتق دون من أعتق عنه سواء كان المعتق عنه حيا أو ميتا نعم لو أعتق الوارث عن الميت من ماله لا من مال الميت يصح في غير محله لان العتق الواجب يقع عمن نوى عنه مطلقا حيا كان المعتق عنه أم ميتا وارثا كان المعتق أم لا والعتق المندوب

لا يقع عنه مطلقا الا بأمره من دون فرق بين أن يكون المعتق وارثا وأجنبيا وبين أن يكون

المعتق عنه حيا وميتا

و اعلم أنه ليس من آثار اتصال العمل بالأمر استحقاق العامل اجرة عمله على الامر إذا كان عمله مما له اجرة في المتعارف ولا ضمان الامر ما أدى 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 أدى عنه أو مثله واجبا كان المتبرع به أم مندوبا.

ثم اعلم أن العمل ينصرف ذاتا إلى العامل إذا كان صالحا لرجوعه إليه ويحتاج في وقوعه عن غيره إلى نية ايقاعه عنه ولا يحتاج في وقوعه عن نفسه إلى نية ايقاعه عن نفسه

ومن هنا تبين لك انه لو نوى العتق المندوب عن غيره من دون امره به وقع عن نفسه ولم يقع باطلا فما ذكره في الجواهر من أنه لولا رواية بريد العجلي لكان المتجه بطلان العتق من أصله لقاعدة ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد في غير محله لان البطلان إنما يتجه إذا كان نسبة العتق إلى وقوعه عن نفسه ووقوعه غيره على حد واحد و يحتاج كل منهما إلى القصد.

واما إذا اختلفا وكان أحدهما ذاتيا لا يحتاج إلى قصد زائد على قصد العتق ولم يتم الصارف عن مقتضاه الأصلي وقع العتق على وجهه الأصلي.

فان قلت مقتضى وقوع العمل على وجهه الأصلي من وقوعه عن العامل لولا الصارف صحة العتق المجرد عن القيد من وقوعه على وجهه الأصلي لا صحة العتق المنوي وقوعه عن الغير مع عدم وقوعه عنه لان نية الوقوع عن الغير تصرفه عن

وجهه الأصلي فلا مجال لوقوعه على وجهه الأصلي حينئذ
قلت الصارف عن وجهه الأصلي إنما هي نية وقوعه عن غيره مع امره به
فمجرد النية كذلك لا تصرفه عن وجهه الأصلي ولا تقتضي بطلانه لان انشاء العتق
يقتضى وجوده في الخارج ووقوعه على وجهه الأصلي الا ان يمنع عنه مانع والمانع
لم يتحقق ونية المانع لا توجب الغاء المقتضى عن التأثير ما لم تقترن بوجود المانع
ثم اعلم أنه كما يتصل العمل الغير الواجب بمن نوى عنه العمل بأمره
السابق كذلك يتصل به بالإجازة اللاحقة به لان من جملة أسباب اتصال العمل بغير
العامل اجازته اللاحقة فكل عمل يقبل الاتصال بغير العامل بأمره به أو توكيله فيه
يقبل الاتصال بالإجازة بل الإجازة والوكالة في الحقيقة حقيقة واحدة وإنما يختلفان
باعتبار التقدم والتأخر فالإجازة وكالة متأخر كما أن الوكالة إجازة متقدمة ولا ينافي
ذلك عدم جريان الفضولي في العتق والطلاق مع جريان الوكالة فيهما لان
المنع إنما 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
لأجل توهم ان مقتضى القاعدة بطلان الفضولي مطلقا فكل مورد لم يدل دليل على
صحته بالإجازة يحكم ببطلانه ولم يدل دليل على صحته في غير العقود وهو باطل
كما أوضحنا في محله وبيننا ان تأثير الإجازة في العمل الفضولي بمقتضى القواعد
الأولية ولا تعبد فيه فيجري مطلقا الا ان يدل دليل على خلافه
وكيف كان فقد تبين بما بيناه سر عدم تأثير التبرع بالعتق عمن وجب عليه
في ثبوت الولاء وصورته 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
وإذ قد اتضح لك ما حققناه فقد اتضح لك ان الأحكام المستفادة من الرواية
الشريفة منطبقة على القواعد الأولية وان كانت في غاية الدقة بحيث لم نهتد إليها
الا ببيانهم عليهم السلام والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
بقي الكلام في أمرين:

الأول ان مقتضى ثبوت الولاء للمعتق عنه بعد موته عدم رجوعه إلى ورثته
لان ما رجع إلى الميت بعد موته إنما 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 أولا انه يمكن ان يقال إن ورثة المعتق عنه إنما يرثون بولائه لا انهم
يرثون الولاء إذ الظاهر أنه من الأحكام لا الحقوق
وثانيا لا نسلم ان كل ما رجع إلى الميت بعد موته لا يرجع إلى الورثة والا لزم
عدم رجوع دية المقتول إلى ورثته لان الدية إنما تثبت بالقتل فلا ترجع إليه الا
بعد موته

والثاني ان الصحيحة تدل على أن الإرث بالولاء للذكور من الأولاد وفي
جملة من الروايات ان الولاء للعصبة
منها انه قضى أمير المؤمنين عليه السلام على امرأة أعتقت رجلا واشترطت ولائه
ولها ابن فالحق ولائه لعصبتها الذين يعقلون عنها دون ولدها
ومنها صحيح يعقوب ابن شعيب سئل الصادق عليه السلام عن امرأة أعتقت مملوكا
ثم ماتت قال يرجع الولاء إلى بني أبيها ومنها صحيح أبي ولاد: سئله عن رجل أعتق
جارية صغيرة لم تدرك وكانت أمه قبل ان تموت سئله ان يعتق عنها رقبة من ماله
فاشترها فأعتقها بعد ما ماتت أمه لمن يكون ولقاء العتق قال يكون ولائها لأقرباء أمه
من قبل أبيها ويكون نفقتها عليهم حتى تدرك وتستغني قال ولا يكون للذي أعتقها عن

أمه من ولائها شئ
وقد حمل الشيخ (قده) في النهاية وتبعه جماعة صحيحة بريد العجلي وما في
معناها على ما إذا كان المعتق رجلا والصحاح المخالفة على ما إذا كان المعتق امرأة
أقول يستفاد من مجموع الروايات ان الإرث بالولاء لا يكون كالإرث بالنسب
يشارك فيه كل مناسب ويكون الأقرب منهم مقدما على الا بعد والا لزم عدم اختصاصه
بذكور العصبه والأولاد مع أن مجموع الروايات تدل على اختصاصه بالذكور
فمنه يعلم أن الإرث يدور مدار العقل المختص بالذكور كما يستفاد من
توصيف العصبه بأنهم يعقلون عنها فإنه في مقام التعليل كما هو واضح ولا فرق بين
عاقلة الرجل والمرأة حتى يختلف امر الولاء باختلافهما.
فالأولى ان يقال إنه يستفاد من هذه الروايات الدالة على دوران الولاء مدار
العقل دخول الذكور من الأولاد في العاقلة وترتيبهم على العصبه فمع وجود العصبه
يختص بهم الولاء كما يختص بهم العقل سواء كان المعتق رجلا أم امرأة ومع فقدهم
يرجع الولاء إلى الذكور من الأولاد كما يعقلون حينئذ
فان قلت الروايات الدالة على ثبوت الولاء للذكور من الأولاد مطلقة ولا شاهد
لحملها على صورة فقد العصبه
قلت الشاهد على التقييد هي الروايات الواردة في المرأة المعتقدة الدالة على
تقدم العصبه على الذكور من الأولاد
توضيح ذلك ان الروايات الدالة على ثبوت الولاء للذكور من الأولاد حينئذ
اما ناظرة إلى عدم دوران الإرث بالولاء مدار العقل إذا كان المعتق رجلا أو إلى
اختلاف عاقلة الرجل والمرأة أو إلى ما بيناه من التقييد لا سبيل إلى الأول والا لم
يختص
الإرث بالولاء حينئذ بالذكور ولا إلى الثاني للاتفاق على عدم اختلاف العاقلة باختلاف
الرجل والمرأة فتعين الثالث.

فائدة - ٣

(مسألة) لو علم المتطهر بحدوث حدث ولم يعلم بأنه أصغر أم أكبر لا يجوز له الدخول في الصلاة ولا مس كتابة المصحف لاشتراطهما بالطهارة ويجوز له المكث في المساجد والعبور من المسجدين الأعظمين وقراءة العزائم لعدم العلم بحدوث الأكبر المانع منها والأصل عدم وجود المانع.

لا يقال لا يجرى الأصل في أطراف العلم الاجمالي اما لعدم موضوعه باعتبار وجود العلم الاجمالي كما هو التحقيق واما للتعارض والتساقط كما يظهر من بعضهم فلا مجال لأصالة عدم المانع حينئذ

لأننا نقول نعم لا يجرى الأصل في كل من الحدثين ومع ذلك لا مانع من جريان أصالة عدم المانع لاستباحة كل من المكث والعبور وقراءة العزائم عليه قبل علمه بحدوث أحد الحدثين وبعد العلم الاجمالي بحدوث أحدهما لا يحصل له العلم بارتفاع

الاستباحة فتستصحب للعلم بمقتضيها وعدم العلم بالمانع ثم إنه لا يجوز له الدخول في الصلاة 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 الأصغر والأكبر مطلقا
واما إذا تردد بين الأصغر وما عدى الجنابة من الاحداث الكبرى
فهل يكتفى بالوضوء فقط بناء على المشهور من وجوب الغسل والوضوء

معا لما عدا الجنابة من الاحداث من جهة انه يعلم باشتغال ذمته حينئذ بالوضوء على كل حال ويشك في وجوب الغسل فينحل العلم الاجمالي حينئذ ويصير الشك في الغسل شكا بدويا.

والتحقيق انه لا يكتفى بالوضوء فقط للعلم بالحدث والشك في ارتفاعه بالوضوء فان الحدث المعلوم لا يعلم ارتفاعه الا بالجمع بينهما على المشهور أو بالغسل فقط عند من قال باجزائه عن الوضوء واما الوضوء المجرد فهو غير كاف مطلقا

لا يقال المعلوم من الحدث حينئذ إنما هو ما يوجب الوضوء والزائد عليه مشكوك الحدوث فيندفع بالأصل.

لأننا نقول لو كان الشك في التكليف فقط كما إذا علم بفوت واجب غير ركني من صلاته وشك في أنه يوجب القضاء مع سجدي السهو أو يوجب سجدي السهو فقط لكان ما ذكر موجهها لعدم العلم باشتغال ذمته بالزائد عن سجدي السهو حينئذ

واما إذا كان الشك في التكليف مسببا عن حكم وضعي كما في المقام فمع جريان الأصل فيه وهو استصحاب الحدث مع الشك في ارتفاعه لا مجال لاجراء الأصل

بالنسبة إلى التكليف بل لا تكليف في المقام على التحقيق لا يقال الحدث حقيقة واحدة والاختلاف إنما هو في المرتبة شدة وضعفا والمعلوم من الحدث إنما هي المرتبة الضعيفة وهي ترتفع بالوضوء فالشك حينئذ يرجع إلى الشك في حدوث الحدث الأكبر والأصل عدمه.

والحاصل ان الحدث الأصغر والأكبر لا يكونان متباينين حتى لا يجرى الأصل في واحد منهما وتباينها في السبب لا يمنع من جريان الأصل في المسبب فيجرى الأصل بالنسبة إلى المرتبة الشديدة للشك في حدوثها

لأننا نقول اتحاد الحقيقة والاختلاف في المرتبة إنما يرفع إذا ترتب على المزيل ارتفاع المرتبة الضعيفة على كل تقدير كما إذا علم اجمالا بان زيدا جنى

على عمرو ومثلا وتردد جنايته بين ديتين أحدهما أقل من الاخر فإذا أدى الأقل علم ببراءة

ذمته بالنسبة إلى الأقل ولو كان في ضمن الأكثر. اما إذا لم يحصل الارتفاع على كل تقدير كما في المقام فلا فان المرتبة الضعيفة من الحدث إنما ترتفع بالوضوء إذا لم يكن في ضمن المرتبة الشديدة واما إذا كان في ضمن المرتبة الشديدة فلا يرتفع الحدث أصلا بالوضوء فقط ضرورة عدم تطرق التبعض في الحدث بان يرتفع مرتبة منه ويبقى مرتبة أخرى.

ومن هنا تبين انه لو تنجس شئ اما بالبول أو بغيره يجب غسله مرتين ولا يكتفى بغسل واحد لأن النجاسة معلومة وارتفاعها بالمرة غير معلوم فيستصحب وليس الشك في التكليف فقط حتى يقتصر على القدر المتيقن منه فلو احتمل نجاسته بولوج الكلب يجب التعفير أيضا 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 فرأى 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 أن أحد طرفي العلم الاجمالي وهو البول محكوم بعدمه حينئذ لان الاستبراء اشارة عدم كونه بولا فينحل العلم الاجمالي ويرجع إلى الشك البدوي في كونه منيا والأصل عدمه فلا يجب عليه شئ من الوضوء والغسل فاسد جدا للعلم بحدوث الحدث وارتفاع الطهارة قطعاً. والحكم بعدم كونه بولا إنما هو مع التردد بين كونه بولا أو وذيا مثلاً واما مع الحكم بكون البلل حدثاً وتردده بين أن يكون أصغراً وأكبراً فلا مجال للحكم بعدم كونه بولا بعدم جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي اما لعدم المجرى أو للتعارض والتساقط والحكم بعدم كون البلل بعد الاستبراء بولا إن كان لموافقته للأصل حينئذ كما هو التحقيق فلا يجرى في المقام للعلم الاجمالي بحدوث الحدث وإن كان من جهة ان الاستبراء اشارة على عدم كونه بولا يلزم الحكم

بكونه منيا إذ بعد العلم بانحصار البلبل 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 شيء بعدم العلم بحدوث حدث جديد فلا يجب عليه الا الوضوء إن كان محدثا بالأصغر أو الغسل إن كان محدثا بالأكبر.

فائدة - ٤

لو علم المكلف بأنه 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 إلى الشك البدوي من حيث إن 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 إعادة الصلاة خمسا أو ثلثا إنما كان لأجل وجوب تحصيل البراءة اليقينية ومع العلم بوقوع الخلل في واحدة منها لا يحصل البراءة اليقينية ولا مجال لجريان قاعدة الفراغ لعدم انحلال العلم الاجمالي إذ المفروض ان الجميع واجب بحسب الحكم الظاهري وهو وجوب تحصيل البراءة اليقينية بالاثنيان بالخمس أو الثلث فالعلم الاجمالي بوقوع الخلل في إحديهما مؤثر على كل حال لوقوع الخلل حينئذ في إحدى الصلوات الواجبة في الظاهر فلا تحصل البراءة اليقينية التي وجب عليه تحصيلها بحكم العقل الا بإعادتها خمسا أو ثلثا. هذا مع أن قاعدة الفراغ إنما يختص موردها بما إذا كان الشك لأجل احتمال الغفلة وعدمها كما دل عليه قوله عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك

فبقاعدة الفراغ يحكم بعدم الغفلة
واما مع العلم بوقوع الغفلة كما في المقام فلا مجرى لها أصلا.
والحاصل ان قاعدة الفراغ إنما تحكم بعدم وقوع الغفلة من العامل في عمله
لا في أن الغفلة الواقعة منه وقعت في محل دون محل آخر
فان قلت لو كان الامر كذلك لزم ان لا يحكم بصحة الفريضة إذا علم المصلي
بوقوع خلل اما في فريضة الصبح أو نافلته مثلا لا للعلم الاجمالي إذ لا يوجب
التكليف بالإعادة 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 إنما يمنع من جريان قاعدة الفراغ إذا كان مؤثرا على
كل تقدير واما إذا لم يؤثر الا على أحد التقديرين فحاله حال الشك البدوي فلا فرق
بينه وبين الشك في الفريضة فقط من حيث احتمال الخلل للغفلة المنذفح بقاعدة الفراغ
ومن هنا ذهب العلامة قدس سره في المنتهى إلى أن المجدد لوضوءه إذا ذكر انه
أخل بعضو من احدى الطهارتين لا يلتفت إلى هذا الشك مطلقا لاندرجاه 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) بأنه يمكن الفرق بين الصورتين بان
اليقين هنا حاصل بالترك وإنما حصل الشك في موضعه بخلاف الشك بعد الفراغ فإنه
لا يقين فيه بوجه.

فائدة - ٥

لو كان مجنبا عن حلال ثم أجنب عن حرام فهل يكون عرقه نجسا بناء 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 بالوطني 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 انشاءات المتكررة اثر أصلا وإنما يتحقق بواحد منها العلقة الحاصلة ولا يترتب على المكرر منها عقد أو ايقاع جديد أو شدة وقوة فيه لعدم اشتداد العلقة بتكرر أسبابها.

ومنها ماله مراتب شدة وضعفا كالحدث والخبث والطهارة عن أحدهما فيترتب على المتكرر من أسباب الحدث والخبث والطهارة القوة والشدة ولذا ترى انه قد يكتفى في إزالة خبث بغسلة ولا يكفي في إزالة خبث آخر الا بغسلتين وليس هذا الا لكون بعض الأخبات أقوى من آخر فما تنجس بما يكتفى في إزالة 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 بغسله مرة واحدة مع أن توقف طهارته على الغسلتين حينئذ في غاية الوضوح.

وهكذا الحال في الاحداث فان تقسيمه إلى الأصغر والأكبر واختلاف الاحداث الكبرى في بعض الأحكام 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 إلى صغرى وكبرى واستحباب تجديد الوضوء وكونه نورا على نور شاهد قاطع على اختلاف مراتبها كما أن استحباب الغسل سبع مرات في بعض الموارد يشهد بان الطهارة عن الخبث كالنظافة عن الكثافات والأقذار تقبل المراتب شدة وضعفا

وإذا اتضح لك ان الحدث يقبل الشدة والضعف فقد اتضح لك انه لا مانع من أن يصير الجنب عن حلال جنبا عن حرام ويترتب عليه اثر الجنابة عن حرام من نجاسة عرقه أو عدم جواز الصلاة في الثوب الذي عرق فيه.

فائدة - ٦

إذا علم بثبوت حق معلوم العين والمقدار اشتبه من له الحق بين اثنين فصاعدا واستوى نسبة كل واحد إليه وتطرق الإشاعة فيه يشترك الكل فيه طبق نسبته إليه ويكون استواء النسبة إليه في مرحلة الظاهر كاستواء النسبة إليه واقعا في الآثار غاية الأمر

ان الأول حكم ظاهري والثاني واقعي وهذه القاعدة أي قاعدة ترتيب الأثر على كل واحد من الأطراف المشتبهة لاستواء النسبة بعد العلم بثبوت الحق لواحد منها تسمى بقاعدة العدل والانصاف وقد ورد به النص في مواضع كثيرة.

منها ما لو أودعه واحد دينارين والاخر دينارا فضاع دينار واشتبه فان لصاحب الدينار نصفا وللآخر الباقي كما في رواية السكوني وعمل به الأصحاب قدس سرهم وتقييد المحقق قدس سره موضوع المسألة بما إذا امتزج الجميع حتى يدخل في باب الشركة استخراج من عنده فان الروايات مطلقة مع أن تحصيل الشركة بالامتزاج متفرع على هذه القاعدة ضرورة عدم حصول الإشاعة الواقعية بمجرد الامتزاج الموجب للاشتباه وعدم التمييز

وإنما الحكم بالإشاعة والاشترار من جهة استواء النسبة في مرحلة الظاهر وعدم سبيل للعلم بتعيين كل جزء من الاجزاء الممتزجة لواحد من الملاك على أنه لو حصل الامتزاج الموجب للشركة لزم أن تكون الشركة أثلاثا لا أرباعا فيلزم حينئذ أن يكون لصاحب الدينار ثلثا دينار والباقي لصاحب الدينارين فالتقييد المزبور

مخالف للحكم المنصوص.
ومنها ما لو طلق من كان عنده أربع زوجات واحدة منها وتزوج خامسة
ثم مات واشتبهت المطلقة في الأول فإنه تعطى الخامسة ربع الفريضة والباقي
للأول بالسوية كما في صحيح أبي بصير وعمل به الأصحاب قدس سرهم ولم يخالف
فيه أحد منهم الا ابن إدريس فإنه حكم فيه بالقرعة.
ومنها حصول الشركة بامتزاج أحد المالين بالآخر بحيث لا يتميز أحدهما
من الآخر اختيارا كان المزج أو اتفاقا الذي اتفق عليه الأصحاب قدس سرهم وادعوا
دلالة الاخبار عليه فان الامتزاج الرافع للتمييز إنما يوجب تساوى النسبة في مرحلة
الظاهر الموجب للشركة الظاهرية لا التحقيقية كما هو ظاهر.
وممن تنبه لذلك صاحب الحقائق قدس سرهم بل استظهره من كلامهم حيث
قال في الحقائق: ثم لا يخفى أيضا ان الظاهر من كلامهم ان المراد بالشركة ما امتزج
من المالين 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 أسبابها المزج إلى أن قال نعم قد يتحقق الاشتراك
النفس الامر في الميراث وشراء شئ بالاشتراك ونحو ذلك انتهى
وفصل صاحب الجواهر قدس سره ففرق بين المزج الاختياري والاتفاقي
فحكم بان الشركة في الأول تحقيقي دون الثاني
والتحقيق ان الشركة في الصورتين ظاهرية ضرورة ان الاشتباه وعدم التمييز
لا يوجب انقلاب الواقع حتى تحصل الإشاعة تحقيقا
هذه جملة من الموارد المنصوصة التي وقفت عليه عاجلا وقد حكم الأصحاب
في كثير من المواضع بمقتضى القاعدة المزبورة كما لا يخفى على المتتبع في
أبواب الفقه.
منها ما إذا ادعى اثنان عينا عند آخر واعترف ذو اليد بأنها من أحدهما وليس

لهما بينة وتحالفا فإنه يحكم فيه بالتنصيف بينهما كما اختاره صاحب الجواهر قده واستظهره من الأدلة والحكم بالتنصيف فيه ليس الا لأجل تساوى نسبة كل منهما إليه في الظاهر وليس من هذا الباب ما إذا كانت العين في يدهما وادعياها أو ادعاها أحدهما والاخر نصفها وليس لهما بينة أو تعارضت بينتها وتساقطتا وتحالفا فان الحكم بالتنصيف في الصورة الأولى وبالربع لمدعي النصف وبالباقي لمدعي الكل من باب الاخذ بمقتضى اليمين لأجل عدم البينة أو سقوطهما لتعارضهما وعدم المرجح وسقوط الدعويين بالتحالف ولذا لا يعتبر حينئذ العلم بصدق دعوى أحدهما بل يحكم فيه بذلك ولو احتتمل كذب دعواهما معا.

والحاصل ان تساوى نسبة كل واحد منهما إلى عين في مرحلة الظاهر مع العلم باستحقاق أحدهما يوجب الحكم بالاشترار تنزيلا للتساوي في الظاهر منزلة التساوي واقعا وهذا مورد قاعدة العدل والانصاف واما مع اجتماع سببي الاستحقاق وتساويهما فهو مشارك مع القاعدة في الحكم بالاشترار الا انه خارج عن تحت القاعدة

وإن كان الحكم بالاشترار فيه ظاهريا أيضا لان سببية اليد للاستحقاق إنما هو من جهة انه أصل كما هو التحقيق أو من جهة انه امارة 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 إلى كل واحد ويجرى أصل العدم في حقه ولا يلتزم بشئ حتى يصير موردا لقاعدة العدل والانصاف أو القرعة لان كلا منهما لا يكلف الا بأداء ما في ذمته فعلم كل واحد بثبوت حق في ذمته أو ذمة صاحبه لا يؤثر في التزامه بشئ وليس لمن له الحق ان يلزمهما أو أحدهما معينا أو مخيرا بأداء الحق لما ظهر لك من انتفاء موجب للالتزام بالنسبة إليهما.

وأیضا الامر دائر بين فوت حقه لعدم العلم بمن عليه الحق حتى يستوفيه منه وبين جعل ذمة البرئ مشغولة بحقه مقدمة لاستيفاء حقه ومن الواضح انه لا ترجيح

لثاني على الأول بل لا وجه له فينحصر الامر في الأول 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 أبا حنيفة ما تقول في بيت سقط على قوم وبقي منهم صبيان أحدهما 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 أحدهما (ع) قال قضى أمير المؤمنين عليه السلام باليمن في قوم

انهدمت عليهم دار لهم فبقي منهم صبيان أحدهما مملوك والآخر حر فأسهم بينهما فخرج

السهم على أحدهما فجعل المال له واعتق الآخر " وعن ابن سماعة عن الحسن ابن أيوب عن العلاء عن محمد عن أحدهما عليهما السلام

قال قلت له أمة وحررة وقع عليهما بيت وقد ولدتا فماتت الأمان وبقي الابنان كيف يورثان قال فقال أسهم عليهما ثلثا ولاءا يعنى ثلث مرات فأيهما اصابه السهم ورث " وقد روى هذا الخبر في التهذيب بطرق آخر أيضا وبالجملة الروايات متطابقة في الحكم بالقرعة حينئذ ولا شبهة فيه وإنما الكلام في أن الخبر الثالث المروى بطريقتين ساكت عن عتق الآخر وإنما حكم فيه بأنه يرثه من اصابته القرعة والخبران الأولان يدلان على أنه يعتق وهل يكون الاعتاق حينئذ واجبا أم مندوبا فيه وجهان.

وجه الوجوب انه لو لم يكن واجبا لما أعتقه الامام مع صغر المولى. ووجه الندب سكوته عن العتق في الرواية الأخيرة والحكم بثبوت ولاء المعتق للآخر في الرواية الأولى لان الولاء إنما يثبت للمعتق إذا كان العتق تبرعيا ولعل الوجه في الحكم بالعتق حينئذ ملاحظة مصلحة الوارث الصغير من حيث سقوط نفقة العبد حينئذ عنه ثم إن ما توهمه أبو حنيفة من جريان قاعدة العدل.

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 ذمتهم لمصلحة المستحق حتى يتمكن من استيفاء حقه بل جعل النصف من كل منهما رقيقا في المقام نقض للغرض ومناف لها لأنها إنما تجرى في موارد لأجل إيصال الحق إلى مستحقه وعدم حرمانه عن حقه ولو عن بعضه وفي المقام لا يعود إلى المولى شئ بهذا الحكم لان الحكم برقية نصف العبد له مع الحكم برقية نصفه لعبده متكافئان فلم يصل إلى المولى شئ بل رقية نصف عبده له لا تعادل رقية نصفه لعبده ويكون الضرر عليه أشد حينئذ كما هو ظاهر.

مع أن التبعض في الحرية والرقية لم يعهد من الشارع الا في عقد الكتابة فلا مجال فيه الا للقرعة ولا ينافي الحكم بالقرعة في المقام مع الحكم بحرية كل من المتداعيين رقية الاخر بعد التحالف مع عدم البينة أو تساقطهما لعدم العلم برقية أحدهما للاخر بمجرد التداعي لاحتمال كذب كل منهما نعم لو علم الحاكم برقية أحدهما للاخر فهو حينئذ من هذا الباب.

ثم إن الحكم بالقرعة حينئذ هل يختص بصورة اشتباه الحر بالمملوك أو يعم جميع موارد اشتباه من له الحق بمن عليه الحق ولو كان دينا - كما إذا علم كل منهما بان أحدهما مديون للاخر -

وعلى فرض الاختصاص بالصورة الأولى هل يعم جميع موارد التباس الحر بالمملوك ولو كانا بالغين عاقلين أو يختص بالصغيرين الظاهر أنه لا يعم الحكم لجميع موارد التردد بينهما لعدم تأثير العلم الاجمالي بثبوت حق في ذمة أحدهما للاخر في اشتغال ذمة كل منهما تعيينا أو تخييرا أو أحدهما بعينه.

كما هو ظاهر فيجوز أصالة العدم بالنسبة إلى كل منهما فيجب الاقتصار على مورد النص وهو اشتباه الحر بالمملوك إذا كانا صغيرين ولعل الحكم بالقرعة حينئذ من جهة رجوع ولاية أمرهما إلى الإمام عليه السلام فيصير تشخيص أمرهما

من وظائفه عليه السلام فيجب عليه القرعة بينهما.
والتحقيق 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 الإشاعة والاشترك في الولادة كما أنه لا مجال لأصالة عدم
كونه

ولد العبد للعلم الاجمالي بكونه ولد العبد أو ولد المولى وعدم جريان الأصل في
أطرافه اما لعدم المجرى له حينئذ أو للتعارض والتساقط.
فان قلت أحد طرفي العلم الاجمالي وهو كونه ولدا للمولى لا يؤثر منعا
فيسقط العلم الاجمالي حينئذ عن التأثير ويرجع إلى الشك البدوي فلا مانع حينئذ
من جريان الأصل.

قلت الأثر ثابت على كل تقدير لان مقتضى كونه ولدا للمولى انتسابه إلى
المولى المستتبع لانتسابه إلى أطرافه رجالا ونساء وثبوت الإرث له ومقتضى كونه ولد
العبد انتسابه إلى العبد وأطرافه وصيرورته ميراثا وثبوت النسبة والقراة بالنسبة
إلى قبيلة وانقطاعه عن قبيلة أخرى المستتبع لأحكام كثيرة من المحرمية وحرمة
النكاح وثبوت الوراثة وهكذا في غاية الأهمية في نظر الشارع فلا بد من تشخيصها
وتعيينها ولا سبيل إليه الا بالقرعة.

وان علم بثبوت حق واشتبه عينه وتردد بين عينين فصاعدا وتساوت نسبة كل
من العينين إلى كل واحد من المالكيين ولا مرجح في البين فهو مورد لقاعدة العدل
والانصاف لان تساويهما في النسبة موجب للحكم بالاشترك في مرحلة الظاهر حسب
نسبتهما إليهما وقد ورد به النص في بعض مواضعه.

روى المشايخ الثلاثة (قدس سرهم) عن إسحاق ابن عمار: " عن أبي عبد الله عليه
السلام في

الرجل يبضعه الرجل ثلثين درهما في ثوب وآخر عشرين درهما في ثوب فبعث بالثوبين
ولم يعرف هذا ثوبه ولا هذا ثوبه قال يباع الثوبان فيعطى صاحب الثلثين ثلاثة أخماس
الثلثين والآخر خمسي الثلثين قلت فان صاحب العشرين قال لصاحب الثلثين اختر أيهما

شئت قال قد انصفه وعمل به أكثر الأصحاب (قدس سرهم) وخالفهم ابن إدريس فحكم فيه بالقرعة لأنها لكل امر ملتبس وهذا من ذاك.

وفيه ان موضوع القرعة هو الاشكال لا مجرد الالتباس ولا اشكال مع وجود النص بل يمكن ان يقال هذه الصورة راجعة إلى الصورة الأولى التي ورد فيها النصوص المتعدد على أنها مجرى لقاعدة العدل والانصاف إذ كل عين من العينين حينئذ يتردد امره بين اثنتين أو أكثر فالنصوص السابقة الدالة على ترتيب آثار الإشاعة والاشترك في الصورة الأولى دالة على ثبوته في هذه الصورة أيضا لرجوع الصورتين إلى صورة واحدة فلا وجه للعدول عنها إلى القرعة.

وبما بيناه تبين انه لا يختص هذا الحكم بخصوص الثوبين ولا بصورة الاشتباه بين عينين بل يجرى في غير الثوبين وفي أكثر من عينين إذا وقع الاشتباه ولا مرجح في البين فالإقتصار على خصوص الثوبين المشتبهين والحكم بالقرعة في سائر الصور كما ذهب إليه جماعة من الأجلة لا وجه له.

فان قلت ورود النصوص المتعددة على الحكم بالاشترك في العين المرددة بين اثنتين أو أكثر لا يدل على جريانه في المقام إذ لعل الحكم بالاشترك مع وحدة العين من جهة دوران الامر بين تخصيصها بأحدهما ولو بالقرعة المحتمل حرمان المستحق به رأسا والحكم باشتراكهما فيها الموجب لوصول بعض الحق إلى مستحقه قطعا وتقدم الثاني على الأول 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 اشترك القرعة معه حينئذ في وصول كل من ذوي الحقوق إلى بعض حقه لا يوجب العدول عنه إلى القرعة. ثم اعلم أنه نقل عن العلامة (قدس سره) في " التذكرة " انه فصل في هذا الفرع

فقال " ان أمكن بيعهما منفردين وجب ثم إن تساويا فلكل واحد ثمن ثوب ولا اشكال وان اختلفا فالأكثر لصاحبه وكذا الأقل بناء على الغالب وان أمكن 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 أقول الحكم بالشركة الظاهرية ثابت على كل حال والتشريك إنما هو في الثوبين لا في الثمن الذي اشترى به فمع تساويهما في الثمن الذي بيعا به فلكل واحد نصف المجموع ومع اختلافهما فإن كان ثمن الأقل أزيد من خمسين فللأقل ذلك إذ يعلم حينئذ بان قيمة ثوبه لا يكون أقل منه والا فله خمسان من المجموع بيعا منفردين أو منضمين

والحاصل ان الحكم بالاشترك أحماسا حكم ظاهري يؤخذ به مع الجهل بنسبة قيمة أحدهما من قيمة الاخر

واما مع العلم بتساوي النسبة كالصورة الأولى فالحكم هو التنصيف لا محالة وكذا مع العلم بان قيمة أدون الثوبين أزيد من خمسين نعلم بان لصاحب العشرين أزيد من خمسين فيعطى ذلك فالحكم بالاشترك أحماسا إنما هو مع الجهل بالنسبة رأسا أو مع العلم بالنسبة في الجملة وعدم العلم بان سهم الأقل أزيد 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 إلى 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 ببراءة ذمته. ومن هذا القبيل من فاتته صلوات كثيرة وتساهل في قضائها وضبطها حتى شك

في مقدارها وينبغي ان ينزل على هذه الصورة فتوى أكثر الأصحاب بوجوب
تحصيل البراءة اليقينية عند الشك في مقدار الفوائت والا فعدم وجوب تحصيل
العلم بالبراءة مع الشك في الأقل والأكثر الغير الارتباطيين مسلم عند الجميع لعدم
العلم بالاشتغال حينئذ حتى يجب عليه تحصيل البراءة 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 أعطى
كل واحد ما علم بثبوت له ويقسم الزائد بينهم بالسوية مع تساوى نسبة الكل إليه
في الظاهر وعدم المرجح عقلا أو شرعا
وان لم يعلم به كذلك حكم بإشاعة 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 الأقل أو لم يعلم بالتفاوت أصلا.
توضيح ذلك أنه 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 أنثى وللخنثى لاحتمال
كونه ذكرا فيقسم بينهما بالسوية فيثبت للخنثى حينئذ سهم بين السهمين وتوهم ان
الأصل عدم استحقاق الخنثى ما زاد عن سهم الأنثى في غير محله لمعارضته بان الأصل
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 أنثى حتى يستحق ثلثها وكل منهما امر وجودي
مخالف للأصل فلا مجال لجريان الأصل في أحدهما ولا فرق فيما بيناه من تقسيم
الزائد بينهما بالسوية بمقتضى قاعدة العدل والانصاف بين استحقاق كل منهما
الجميع اقتضاء مع الشك في مقدار التزام 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 أم لعمرو.

واما مع عدم العلم بمقدار معين لكل واحد منهما بعينه فإن لم يعلم بالتفاوت
أصلا واحتمل كونهما متساويين فالامر ظاهر لاستواء نسبة كل منهما إليه في الظاهر
والأصل 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 إلى هذه الزيادة المعلومة اجمالا على حد سواء فيشتركان فيها فيتساويان
وان علم بمقدار التفاوت كان علم بان لأحدهما ثلثا وللآخر الثلثين واشتبها
في العين فلكل واحد منهما ثلث قطعا ويتردد الثلث الآخر بينهما فمع عدم المرجح
وتساوى نسبة الثلث إلى 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 الإشاعة
في الحق وتساوى النسبة في الظاهر وعدم المرجح عقلا أو شرعا.
ثم لا يخفى عليك انه لا فرق في هذا الحكم بين أن يكون متعلق الحق عينا
خارجيا أو ما في الذمة كان علم زيد بثبوت دين معلوم المقدار في ذمته واشتبها في أن
الدين لعمرو أو لبكر مثلا لان تساوى النسبة إلى كل منهما كما يقتضى الإشاعة بالنسبة
إلى العين الخارجي كذلك يقتضى الإشاعة بالنسبة إلى ما في الذمة وهو كالعين
الخارجي قابل للإشاعة والاشتراك ذاتا ولا مانع من تطرقها فيه عرضا؟؟ فلا مجال
للتفصيل بينهما

فإذا تحققت الإشاعة بالنسبة إلى ما في ذمته في مرحلة الظاهر يلزمه تحقق الوفاء
وبرائة الذمة برد المقدار المعلوم إليهما بالسوية ان ادعاه كل واحد منهما وتحالفا

أو نكلا والا يختص به الحالف أو لم يدعه وعلم بأنه لأحدهما واستويا في نظره
وان ادعاه أحدهما 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 إلى كل واحد منهم لان الاحتياط إنما يجب لأجل تردد المأمور
به

بين أمور مع عدم تطرق الإشاعة فينحصر طريق الامتثال في الاتيان بجميع الأطراف
المحتملة حينئذ بخلاف المقام المتحقق فيه الإشاعة الظاهرية لوجود المقتضى لها وهو
تردد من له الحق بين اثنين فصاعدا وفقد المانع وقبول المحل لها فيجب عليه حينئذ
دفع

الحق المعلوم اجمالا إلى مستحقه في الظاهر ويبرء ذمته بهذا الدفع ولو لم يبرء ذمته
في الظاهر بالدفع إليهم لكان مناقضا مع حصول الإشاعة الظاهرية ومع حصول البراءة
في الظاهر لأجل العمل بالوظيفة لا يبقى مجال لوجوب الاحتياط.
ومن هنا تبين انه لا يجب المصالحة معهم حينئذ نعم لو صالح مع كل واحد
منهم لكان أحوط

وبما بيناه تبين ان الحكم بالسهم بين السهمين في الخنثى المشكل الذي له
ما للرجال وما للنساء إذا تساوى الفرجان في البول سبقا وانقطاعا كما ورد به النص
منطبق على القواعد الأولية الجارية في سائر الموارد ولكن الحكم بالقرعة في من
ليس له ما للرجال والنساء تعبدى ثبت بالنص الخاص.

ومنه يعلم أنه لو جهل ذكورة الوارث وأنوثته 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 الأنثى للأصل باطل جدا لما عرفت من عدم جريان الأصل في أحد من الطرفين
ثم اعلم أن الحكم بالسهم بين السهمين في القسم الأول من الخنثى يمكن أن يكون
حكما واقعا من جهة اجتماع الذكورة والأنوثة فيه تحقيقا وعدم غلبة احدى

الجهتين على الأخرى فهو ذكر وأنثى تحقيقا لا انه اما ذكر أو أنثى ولا ينافي ذلك من كون أصل الحكم واقعا ما ورد في النص من الحكم به في صورة موت الولد قبل ان يبول لأنه إنما يصير حكما ظاهريا حينئذ باعتباره أصالة عدم غلبة احدى الجهتين على الأخرى.

ويظهر من النصوص الواردة في المقام ان الأصل لا يجرى قبل الفحص من حال الواقع في المقام مع التمكن منه مع أن الشبهة موضوعية ومن شأنها عدم وجوب الفحص فيها والسر 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 الإشاعة في الحق وتساوى النسبة في الظاهر وعدم المرجح من دون فرق بين أن 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 إنما هو بالنص الخاص كما أن الحكم بجريان القاعدة في دية الجنين الذي لم يعلم اذكر أم أنثى والحكم بالدية بين الديتين أيضا بالنص الخاص والافمقتضى الميزان الحكم فيه بدية الأنثى لان الزائد عنها مشكوك فيه والأصل 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 أعيان متعددة والعلم بمن له الحق كما إذا علم زيد ان لعمره مالا ولم يعلم أنه ثوب أو كتاب أو بساط مخصوص مثلا فان الظاهر أنه يحكم بتقويم المجموع ورد ثلث قيمته إلى عمرو.

لأننا نقول تردد الحق بين أعيان متعددة يرجع إلى تردد من له الحق في كل عين من الأعيان بين زيد وعمرو فيحكم فيه بالإشاعة الظاهرية ويجرى فيه قاعدة

العدل والانصاف وحيث إن لعمره واحدا منها وتردد الامر بين أعيان ثلاثة متباينة فلا بد من تقويم المجموع ورد ثلث قيمته إليه وان تردد العين بين أعيان أربعة فله ربع قيمة المجموع وهكذا

فان قلت الحكم بالإشاعة على خلاف الواقع قطعاً إذ المفروض ان العين يختص بأحدهما في الواقع ولا إشاعة فيه والحكم الظاهري وظيفه للجاهل بالواقع واما مع العلم بعدم الإشاعة فلا يعقل أن تكون الوظيفة هي الحكم بالإشاعة.

قلت يتساوى نسبة الشخصين إلى العين في الظاهر حينئذ فيدور الامر بين تخصيص العين بأحدهما والحكم بالإشاعة والأول اعمال لإحدى النسبتين والغناء للأخرى

مع عدم المرجح وبطلانه ظاهر واما الإشاعة فهي مقتضى اعمال النسبتين ولا ينافي الحكم بها مع العلم بعدمها واقعا كما لا ينافي الحكم بالتخيير في الظاهر مع العلم بعدمه واقعا.

والحاصل ان العجز عن تحصيل الموافقة القطعية كما أوجب الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية والحكم بالتخيير فكذلك العجز عن اىصال تمام الحق إلى مستحقه أوجب الاكتفاء باىصال بعض الحق إلى مستحقه والحكم بالإشاعة لعدم السبيل إلى غيره هذا تمام الكلام في قاعدة العدل والانصاف.

واما القرعة فمجريها الامر بالمشكل لا المشتبه والا جرت في جميع موارد الأصول لثبوت الاشتباه فيها والاشكال لا يتحقق الا بعدم المجرى لسائر الأصول والقواعد أو بوجود المانع عن جريانها مع ثبوت المجرى اقتضاءً فهي متأخرة عن جميع الأصول والقواعد.

وما لا يكون مجرى لشيء من الأصول مثل ما إذا وطئ جماعة الأمة المشتركة بينهم في طهر واحد شبهة فحملت وجائت بولد وتداوه فإنه لا يجرى فيه سائر الأصول

اما قاعدة العدل والانصاف فلأنها إنما تجرى فيما يتطرق فيه الإشاعة ولا إشاعة في النسب واما سائر الأصول فعدم جريانها فيه أوضح فينحصر الامر في القرعة والامر في مثله واضح.

فان قلت لا مانع من اجراء أصالة عدم النسب في المقام لان علم كل واحد من الشركاء بان الولد اما منه أو من شريكه لا يوجب الزامه بشئ قلت لا يجرى أصل العدم في المقام لا لوجود العلم الاجمالي حتى يرد عليه ما ذكرت من عدم تأثيره الالزام حينئذ باعتبار خروج أحد طرفيه عن محل الابتلاء بل لأجل وجود مقتضى لحقوق الولد بكل منهم لاشتراكهم في الفراش إذ الأمة الموطوءة شبهة تصير فراشا لكل منهم فلا مجال لاجراء أصالة عدم لحقوق الولد حينئذ مع وجود ما يقتضى اللحوق في كل منهم ولو اعتبرنا مع ذلك الحالة السابقة في مجرى الأصل لكان الامر أوضح إذ لا حالة سابقة للحوق وعدمه حتى يستصحب (١)

واما الموارد التي تجرى القرعة فيها لأجل وجود مانع من جريان سائر الأصول مع ثبوت المجرى لها فقد يشتهب الامر فيها ويحتاج إلى تأمل تام في تحقيق وجود المانع وعدمه عقلا أو شرعا هذا إذا كان القرعة لاستخراج امر مجهول واما إذا كان القرعة لتعيين سهام الشركاء فالامر فيه واضح أيضا.

(١) لا يقال ثبوت مقتضى لحقوق الولد في كل منهم مع عدم تطرق الاشتراك يوجب التعارض والتساقط كما هو الشأن في تعارض المقتضيات مع عدم وجود المرجح.

لأنا نقول لحقوق الولد بواحد منهم معلوم فلا مجال للحكم ببطلان اللحوق أصلا وإنما التعارض بين الأسباب في تعيين المحق به فإذا لم يتطرق فيه الاشتراك ولا ترجيح في البين يتعين الحكم بالقرعة (منه).

" فائدة - ٧ "

الصدوق في الفقيه والشيخ في التهذيب عن عبد الله ابن المغيرة عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام " في رجلين كان معهما درهمان فقال أحدهما الدرهمان لي وقال الآخر هما بيني وبينك قال فقال أبو عبد الله (ع) اما الذي قال هما بيني وبينك فقد أقر بان أحد الدرهمين ليس له فيه شيء وانه لصاحبه يقسم الدرهم الثاني بينهما نصفين "

وعن العلامة قدس سره في التذكرة " لو كان في يد شخصين درهمان فادعاهما أحدهما وادعى الآخر واحدا منها أعطى مدعيهما معا درهما وكان الآخر بينهما نصفين لان مدعى أحدهما غير منازع في الدرهم الآخر فيحكم به لمدعيهما وقد تساويا في دعوى أحدهما يدا ودعوى فيحكم به لهما هذا إذا لم يوجد بينة والأقرب انه لا بد من اليمين فيحلف كل واحد منهما على استحقاق النصف الآخر الذي تصادمت دعواهما فيه فمن نكل منهما قضى به للآخر 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 أن الرواية ناظرة إلى تساوى اليدين بالنسبة إلى أحد الدرهمين المقتضى للتقسيم بينهما مع عدم ما يوجب اختصاص أحدهما به من البينة أو حلف أحدهما ونكول الآخر .

وقال الشهيد قدس سره في الدروس " لو كان معهما درهمان فادعاهما أحدهما والآخر اشتراكهما ففي الرواية المشهورة للثاني نصف درهم وللأول الباقي ويشكل إذا ادعى الثاني النصف مشاعا فإنه يقوى القسمة نصفين ويحلف الثاني للأول وكذا كل مشاع " انتهى وكأنه قدس سره زعم أن يد كل منهما متعلق بالنصف المشاع فيصير مدعي الكل مدعيا على صاحبه وأما مدعي النصف فلأجل موافقة ادعائه ليده لا يكون مدعيا على صاحبه شيئا وإنما ينكر ادعائه عليه فعليه أن يحلف ويترك له ما في يده وهو النصف مشاعا.

وما زعمه في غير محله لأن يد كل منهما متعلق بالكل والإشاعة في العين إنما تتحقق من قبل اجتماع اليدين على محل واحد فمرجع الإشاعة والاشترك إلى عدم تمامية كل من اليدين في تأثير الاستحقاق والتملك من جهة التزاحم بينهما لا إلى تعلق كل منهما بكسر مشاع والتعبير بملك النصف أو الثلث وهكذا تنبيه على نقصان الاستحقاق وتقدير مرتبة ضعفه وان تميمه إنما هو بتقسيمه بهذه النسبة. وهكذا الأمر في سائر الأسباب الموجبة للإشاعة والاشترك في العين ضرورة أن تعلق اليد والاستحقاق بالكسر المشاع غير متصور لأن مرجع الكسر المشاع إشاعة واقعية حينئذ إلى كسر غير معين واقعا وما لم يتعين واقعا مبهم لا يقبل الوجود حتى يصير موردا للاستحقاق وأسبابه من اليد وغيرها ضرورة أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد كما أنه ما لم يوجد لم يتشخص ومن هنا يبطل نكاح إحدى البنيتين وطلاق إحدى المرأتين.

فان قلت نعم كل من اليدين متعلق بنفس العين لا بكسر منها إلا أن مقتضى اجتماع اليدين على عين تنصيفها بينهما لأنهما متكافئان ولا ترجيح لإحديهما على الأخرى فإقرار مدعي النصف بالنصف لمدعي الكل إقرار بمقتضى اجتماع اليدين وتقرير له فلا يعقل أن يؤثر في انقلابه عما هو عليه من التنصيف إلى التبريع. قلت استحقاق كل منهما نصف العين قبل الإقرار إنما هو مقتضى اجتماع

اليدين عليها وعدم ترجيح إحداهما على الأخرى ورجوع النصف إلى مدعي الكل بعد اقرار صاحبه له بالنصف إنما هو بالاقرار النافذ عليه لا باعتبار اجتماع اليدين على الكل ولذا ينفذ الاقرار بالنصف سواء اجتمعت أيديهما على العين أم انفردت يد المقر بها فتأثير الاقرار في النصف ليس تقريراً بمقتضى اجتماع اليدين واثراً اجتماعهما حينئذ إنما يكون في النصف الآخر فيقتسمانه بالسوية فيثبت لمدعي النصف الربع ولمدعي الكل الباقي.

فتبين بما بيناه غاية التبين انه لا فرق في استحقاق مدعي النصف الربع حينئذ بين ادعائه نصفاً مشاعاً أو معيناً بل الرواية الشريفة الحاكمة بالتربيع ظاهرة في ادعائه النصف مشاعاً.

ومما حققنا يظهر لك ان ما ذكره في كتاب القضاء من الاقتسام نصفين إذا ادعى نصفاً مشاعاً و أرباعاً إذا ادعى نصفاً معيناً في غير محله. في اللمعة في كتاب القضاء " لو تشبثا وادعى أحدهما الجميع والآخر النصف اقتسماها بعد يمين مدعي النصف للآخر 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 التحالف فيثبت لمدعيه الربع والفرق ان كل جزء من العين على تقدير الإشاعة يدعى كل منهما تعلق حقه به ولا ترجيح بخلاف المعين إذ لا نزاع في غيره ولم يذكروا في هذا الحكم خلافاً ولا فلا يخلو من نظر " وقال ابنه الشيخ على (ره) في الحاشية أفاد والذي في وجه النظران الغرض وضع يدهما على العين المتنازع فيها مع التعيين ان كانت يد مدعيه عليه وحده حلف لمدعي الكل واخذها لا انه يأخذ الربع وان كانت اليد على المجموع لكن الدعوى على النصف المعين ساوى المشاع في استحقاق النصف ". وفي قواعد العلامة (قدس سره) " لو كان في أيديهما عين فادعاها أحدهما وادعى الآخر منهما نصفها ولا بينة فهي بينهما بالسوية وعلى مدعي النصف اليمين

لصاحبه ولا يمين على صاحبه " (انتهى).
أقول اما ما ذكره من وجه الفرق بين المشاع والمعين بأنه في صورة دعوى
النصف مشاعا كل جزء من اجزاء العين مورد لتعلق حق كل منهما بحسب دعواه
فلا مزية لأحدهما على الاخر دعوى ويدا فتنصف بينهما ففيه ان اقراره بالنصف
مشاعا لمدعي الكل يوجب اخراجه عن محل التعارض فلا يتعارضان الا في النصف
الآخر

فيقتسمانه بالسوية فيحصل لمدعي النصف الربع ولمدعي الكل الباقي.
وتوهم عدم خروج النصف عن مورد التعارض إذا كان المدعى به النصف
مشاعا باطل جدا لان مقتضى نفوذ الاقرار خروج المقر به عن مورد التعارض
مشاعا كان أو معيناً.

فان قلت شيوع المقر به فيما بيده ويبد صاحبه موجب لتساوي كل منهما في كلا
النصفين وعدم ترجيح أحدهما على الاخر فيعمل اليدان حينئذ بالنسبة إلى المجموع.
قلت شيوع النصف المقر به في العين لا يوجب الغاء الاقرار وعدم نفوذه كما
هو ظاهر.

فان أردت من تساوى كل منهما في كلا النصفين وعدم ترجيح أحدهما
على الاخر التساوي في الاستحقاق فهو باطل بالضرورة لاستحقاق مدعي الكل
النصف باقرار صاحبه ونصف النصف الآخر باعتبار اشتراك يده.
وان أردت من تساويهما في كلا النصفين عدم تميز المقر به عن غيره في
الخارج وعدم تعينه فهو مسلم ولكن لا يوجب اعمال اليدين في المجموع المقتضى
لاستحقاق كل منهما نصفاً من العين كما هو ظاهر فاتضح بما بيناه غاية الاتضاح
ان ما ذكر من وجه الفرق غير فارق فيما نحن فيه ولا يجدي أصلاً وان مقتضى
القواعد العامة الحكم بالتربيع مطلقاً سواء كان المدعى به النصف مشاعاً أو معيناً
فما يظهر من كلماتهم ان مقتضى القواعد دعوى النصف المشاع التنصيف
وان الرواية المشهورة على خلاف القاعدة فيجب الاقتصار عليها في مورد

النص وهو الدرهمان في غير محله مع أن عمومات القواعد غير قابلة للتخصيص نعم قد تقدم جهة على جهة فيتخيل انه من باب التخصيص ومن المعلوم انتفائه في المقام. ومن غرائب الأوهام ما ذكره صاحب الجواهر (قدس سره) في المقام فقال ما محصله ان كلا من اليدين يقتضى تملك تمام العين فإذا اجتمعتا على الدرهمين تعارضتا وتساقطتا كتساقط البينتين المتعارضتين المتساويتين فيصير كل منهما كمن لا يد له عليهما فلا يكون أحدهما مدعيا والآخر منكرا حتى يرد عليه ان مدعي الكل مدع للدرهم الذي هو تحت يد مدعي النصف ومقتضاه ثبوت النصف لمدعيه بعد حلفه لا الربع وإنما حكم فيه بتنصيب أحد الدرهمين من جهة استواء نسبتهم إليه قطعا للخصومة بينهما بالعدل والانصاف فهو كالصلح القهري ولعله لذا ذكر الأصحاب هذه المسألة وما شابهها في هذا الكتاب.

وهو في غاية الغرابة إذ لا معارضة بين الأيدي بوجه ضرورة ان المراد من اليد هو الاستيلاء والإحاطة وله مراتب فالاستيلاء التام موجب للحكم بالاستحقاق التام كما أن الاستيلاء الضعيف بواسطة مجامعة يد أخرى معه موجب للحكم باستحقاق ضعيف حسب مرتبة ضعفه باختلاف تعدد الأيدي ولا يكون كل من اليدين المجتمعتين على عين واحدة موجبا للحكم بالتملك التام حتى تتعارضتا وتتساقطتا ولا ينافي ذلك كون اليد موجبة للحكم بالتملك التام إذا انفردت لان الاستيلاء مع الانفرد تام فيوجب الحكم بالاستحقاق التام وهذا بخلاف البينة فإنها تدل على ثبوت ما قامت عليه البينة على حد واحد اجتمعت مع بينة أخرى أم لا ولا تختلف دلالتها عليه باختلاف انفرداها واجتماعها مع بينة أخرى ولذا تتعارضان عند اجتماع المتنافيتين منها ويقدم الأقوى منهما لو كان والا تساقطتا على أنه لو صح ما ذكره لزم فيما إذا اجتمعت اليدان على عين وادعياها كل منهما وادعياها ثالث أيضا أن يكون حكم الثالث حكمهما لخروج العين حينئذ عن تحت يد كل واحد منهم لبطلان اليدين وتساقطهما وهو خلاف ضرورة الفقه.

(فائدة - ٨):

قال شيخ مشائخنا العلامة الأنصاري في المتاجر.
(مسألة) لو باع من له نصف الدار نصف ملك الدار فان علم أنه أراد نصفه
أو نصف الغير عمل به والا فان علم أنه لم يقصد بقوله بعتك نصف الدار الا مفهوم
هذا اللفظ ففيه احتمالان حملة على نصفه المملوك له وحملة على النصف المشاع
بينه وبين الأجنبي.

ومنشأ الاحتمالين اما تعارض ظاهر النصف أعني الحصة المشاعة في مجموع
النصفين مع ظهور انصرافه في مثل المقام من مقامات التصرف إلى نصفه المختص
وان لم يكن له هذا الظهور في غير المقام ولذا يحمل الاقرار على الإشاعة كما
سيجيء 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 وعبده غيره حيث ادعى فخر الدين الاجماع على انصرافه
إلى عبده ففاس عليه ما نحن فيه إذ ليس للفظ المبيع هنا ظهور في عبد الغير فبقي
ظهور البيع في وقوعه لنفس البائع وانصراف لفظ المبيع في مقام التصرف إلى مال
المتصرف

سليمين عن المعارض فيفسر بها اجمال لفظ المبيع " (انتهى).
أقول وفيما ذكره نظر من وجوه:

الأول 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 أحد الظاهرين على الآخر أو تعديلهما لان اعمال الظهور إنما هو لكشف مراد المتكلم والمفروض ان المتكلم في المقام لم يقصد الا مفهوم النصف من دون نظر إلى التعيين أصلاً.

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 إلى 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 إلى وقوعه عن نفسه المقتضى تعلقه بحصته 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 الأمر ان تخصيصه بحصته أو حصة شريكه يحتاج إلى ما يخصه به وهو غير ظهوره في الحصة المشاعة بينهما حتى يعارض انصراف البيع في حد نفسه إلى وقوعه عن البائع.

والثالث ان انصراف النصف إلى حصة المتصرف إنما هو من جهة انصراف البيع والصلح وهكذا من التصرفات العقدية والايقاعية إلى التصرف عن نفسه ولنفسه فالترديد لا وجه له.

ومما بيناه ظهران ايراده على فخر الدين (قدس سره) بعدم ظهور المبيع في مثاله

لعبد الغير دون ما نحن فيه في غير محله فان المبيع في المقامين لا ظهور له في شئ وان افترقا من وجوه آخر وإنما الظهور والانصراف إنما هو من قبل المحمول وهو البيع فيشتركان في هذه الجهة.

والرابع ان ما ذكره في وجه ظهور البيع في البيع لنفسه من أن بيع مال الغير يتوقف على أحد أمور ثلاثة في غير محله لان بيع مال الغير يقع عن الغير سواء نواه عن الغير أم لا بل ولو نواه عن نفسه ولا حاجة إلى نية ايقاعه عن غيره أو اعتقاده كون المال لنفسه أو بنائه على تملكه للمال عدوانا وإنما يحتاج إلى النية عن الغير إذا كان المبيع مشتركا صالحا للوقوع عن نفسه وعن غيره كما في المقام.

فتبين مما بيناه ان انصراف البيع إلى وقوع البيع لنفس البائع المقتضى لحمل النصف على حصته المختصة به لا يعارضه ظهور النصف في المشاع لان حصته أيضا 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.

وإنما الشأن في بيان افتراق الاقرار عن البيع وأمثاله في هذا الحكم. فأقول بعون 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 إلى 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 أحد وجهيه.

ضرورة ان صدور الفعل عن الفاعل يقتضى وقوعه عن نفسه في حد نفسه لان ارتباطه بنفسه مقتضى ذاته ولا ينصرف عنه إلى غيره الا بوجود صارف يصرفه عنه فمع عدم وجود الصارف كما هو المفروض لا بد من وقوع البيع عن نفسه المقتضى

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 أحد الطرفين ولا صارف عنه.
وقد تبين مما بيناه أمور:

الأول 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 إلى وقوعه عن نفس الفاعل في حد نفسه ما لم يصرفه عنه بصارف
وهو موجود في المقامين.

والثاني فساد ما ذكره بعضهم من أن حمل النصف على النصف المختص
بالبائع إنما هو فيما إذا قصد البائع نصفاً معيناً واشتبه علينا مقصوده وما إذا قصد
مفهوم النصف من دون تعيين في ضميره فهو محمول على المشاع بينهما كصورة
الاقرار لما أوضحناه لك من أن منشأ الانصراف إلى حصة البائع هو انصراف
البيع الذي هو فعل من أفعاله إلى وقوعه عن نفسه والا فلا انصراف في لفظ النصف
إلى حصة معينة بل الحمل على حصة البائع في صورة قصد البائع نصفاً معيناً
واشتباهه علينا إنما هو أيضاً لأجل انصراف الفعل إلى وقوعه عن نفسه ما لم يصرفه
عنه صارف.

فإذا علمنا أنه أراد نصفاً معيناً ولم نعلم بأنه أراد ما هو مقتضاه في حد نفسه
ولو خلى وطبعه أم أراد غير منصرفه الأولى ومقتضاه الذاتي فمع الشك في تحقق
الصارف عن وجهته الأولية نأخذ بمقتضاه الذاتي اعتداداً بوجود المقتضى والغاء
للمانع المشكوك ولولا ذلك لم يكن وجه لحمله على الحصة المختصة بالبائع
فحملة على الحصة المختصة به حينئذ ظاهري من جهة العلم بوجود المقتضى

والشك في وجود المانع.

واما الحمل على الحصة المختصة به في صورة عدم تعيين النصف في ضميره فحكم واقعي تحقيقي للعلم بوجود المقتضى وعدم المانع والصارف معا فلو عكس الامر لكان أولى.

والثالث ان انصراف البيع إلى البيع الواقع عن نفس البائع إنما هو لأجل كونه فعلا له ومقتضى كونه فعلا ارتباطه به ابتداءا وصرفه عنه إلى غيره مع صلوحه له يحتاج إلى صارف يصرفه عنه وهو مطرد في كل فعل.

ومن هنا يكفي في وقوع الصلاة والصوم عن نفسه مجرد نية الصلاة والصوم ولا يحتاج إلى نية كونه لنفسه كما يحتاج وقوعه عن غيره إلى 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 إنه (قدس سره) بعد ما زعم أن ما ذكره جماعة من أنه لو أصدق المرأة 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 المنافاة لما هنا ما ذكروه في باب الصلح من أنه إذا أقر من بيده المال لأحد المدعيين للمال بسبب موجب للشركة كالإرث فصالحه المقر له على ذلك النصف كان النصف مشاعا في نصبيهما فان أجاز شريكه نفذ في المجموع والا نفذ في الربع فان مقتضى ما ذكروه هنا اختصاص المصالح بنصف المقر له لأنه ان أوقع الصلح على نصفه الذي أقر له به فهو كما لو صالح نصفه قبل الاقرار مع غير المقر أو معه وان أوقعه على مطلق النصف المشاع انصرف أيضا إلى 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

الذي أقر به ذو اليد فاختر مذهب المشهور في الثالث لان الاقرار منزل على الإشاعة وحكم بالاختصاص في الأولين لاختصاص النصف وضعا في الأول وانصرافا في الثاني إلى النصف المختص واعترضه في مجمع الفائدة بان هذا ليس تفصيلا بل مورد كلام المشهور هو الثالث لان غرضهم المصالحة على ذلك النصف المقر به وتام الكلام في محله انتهى.

أقول 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 ذي اليد لاحد المتداعيين بالنصف بسبب موجب للشركة بينهما كالإرث يوجب اشتراكهما في النصف واستحقاق كل منهما الربع فإذا صالحه المقر له على النصف فلا ينفذ في النصف الكامل الا بإجازة شريكه لا لان النصف حينئذ يحمل على المشاع ولا يحمل على الحصة المختصة بالمصالح بل لأنه لا يملك بالاقرار المزبور الا الربع فمصالحته على النصف حينئذ مصالحة على ما يملكه وما لا يملكه فلا ينفذ أصالة الا في الربع ويحتاج نفوذه في الربع الاخر على إجازة مالكة وهو شريكه.

ومن الغريب ان صاحب المسالك بعد تقريره كلام الأصحاب.

قال وفيه بحث لان هذا لا يتم الا على القول بتنزيل البيع والصلح على الإشاعة كالاقرار وهم لا يقولون به بل يحملون اطلاقه على ملك البايع والمصالح إلى أن قال: فاللازم هنا ان ينصرف الصلح إلى نصيب المقر له خاصة فيصح في جميع الحصة بجميع العوض وتبقى المنازعة بين الاخر والمتشبهت هذا ان وقع الصلح على النصف مطلقا أو النصف الذي هو ملك المقر له.

اما لو وقع على النصف الذي أقر به المتشبهت توجه قول الجماعة لان الاقرار منزل على الإشاعة والصلح وقع على المقر به فيكون تابعا له فيها وعلى هذا ينبغي

حمل كلامهم لئلا ينافي ما ذكروه من القاعدة التي ذكرناها وهذا توجيه حسن لم ينبهوا عليه " (انتهى) وهو من الغرابة منه بمكان.

لما تبين لك من أن نصيب المقر له حينئذ إنما هو الربع والنصف إنما هو للمتداعيين حينئذ بالإشاعة فلا مجال لنفوذ صلح المقر له في النصف الكامل حينئذ إلا بإجازة شريكه سواء تعلق الصلح بالنصف المقر به أو النصف مطلقا أو النصف الذي هو ملكه فالتفصيل بين الصور باطل كما أن القول بنفوذه في النصف مطلقا كذلك

ثم إن عدم نفوذه في النصف في صورة تعلقه بالنصف المقر به إنما هو لما بيناه لا لأجل تعلق الإقرار بالمشاع وتعلق الصلح حينئذ بالمشاع أيضا بقرينة تعلقه بالمقر به كما يظهر من كلامه فما ذكره من أن هذا توجيه حسن لم ينبهوا عليه في غير محله لعدم ارتباطه بما ذكروه حتى يكون حسنا.

ثم قال شيخنا (قدس سره) وعلى كل حال فلا اشكال في أن لفظ النصف المقر به إذا وقع في كلام المالك للنصف المشاع مجردا عن حال أو مقال يقتضى صرفه إلى نصفه يحمل على المشاع في نصيبه ونصيب شريكه.

ولهذا أفتوا ظاهرا على أنه لو أقر أحد الرجلين الشريكين الثابت يد كل منهما على نصف العين بان ثلث العين لفلان حمل على الثلث المشاع في النصيبين فلو كذبه الشريك الآخر دفع المقر إلى المقر له نصف ما في يده لان المنكر يزعم المقر ظالم للسدس بتصرفه في النصف لأنه باعتقاده إنما يستحق الثلث فالسدس الفاضل في يد المنكر نسبتته إلى المقر و المقر له على حد سواء فإنه قدر تالف من العين المشتركة فوزع على الاستحقاق إلى أن قال:

نعم يمكن ان يقال في هذا المقام بان التلف في هذا المقام حاصل بإذن الشارع للمنكر الغاصب لحق المقر له باعتقاد المقر والشارع إنما اذن له في اخذ ما يأخذه على أنه

من مال المقر له فالشارع له إنما حسب السدس في يد المنكر على المقر له فلا يحسب

منه على المقر شيء وليس هذا كإخذ الغاصب جزء معين من المال عدوانا بدون

اذن الشارع حتى يحسب على كلا الشريكين
والحاصل ان اخذ الجزء لما كان بإذن الشارع وإنما اذن له على أن يكون
من مال المقر ولعله لذا ذكر الأكثر بل نسبه في الايضاح إلى الأصحاب في مسألة
الاقرار بالنسب ان أحد الأخوين إذا أقر بثالث دفع إليه الزائد عما يستحقه باعتقاده
وهو الثلث ولا يدفع إليه نصف ما في يده نظرا إلى أنه أقر 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 أقر 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 إلى 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 الإشاعة
وتبعه سبطه وسيد الرياض في شرحي النافع.

والظاهر أن مستند المشهور بعض الروايات الضعيفة المنجبر بعمل أصحاب
الحديث كالفضل والكليني بل وغيرهما.

فروى الصدوق مرسلا والشيخ مسندا عن وهب بن وهب أبي البخري
عن جعفر بن محمد عن أبيه (ع) قال: " قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل مات
وترك

ورثة فافر أحد الورثة بدين على أبيه انه يلزم ذلك في حقه بقدر ما ورث ولا يكون
ذلك في ماله كله وان أقر اثنان من الورثة وكانا عدلين أجز ذلك على الورثة وان
لم يكونا عدلين الزما في حقهما وكذلك ان أقر أحد الورثة بأخ أو أخت يلزمه
ذلك في حصته.

وبالاسناد قال علي عليه السلام: " من أقر لأخيه فهو شريك في المال ولا يثبت نسبه فان أقر اثنان فكذلك الا ان يكونا عدلين فيثبت نسبه ويضرب في الميراث معهم " وعن قرب الإسناد رواية الخبرين عن السندي ابن محمد وتمام الكلام في محله من كتاب الاقرار والميراث انشاء الله تعالى انتهى.

أقول التحقيق ان مقتضى القواعد العامة والضوابط الأولية ما دلت عليه الروايات في باب الاقرار بالنسب وعمل به أكثر الأصحاب (قدس سرهم) توضيح الحال انه باقرار أحد الشريكين لثالث بثالث العين مع انكار الآخر لا يثبت للمقر له الا سدس العين فحقه ينحصر في السدس في الظاهر فلو استحق تنصيف ما في يد المقر لزم ان يستحق الربع وهو خلاف الفرض.

والحاصل ان اقرار أحد الشريكين بثالث العين مع انكار الآخر إنما يوجب استحقاق المقر له سدس العين لا أزيد 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 الآتي من قبل اقرار أحد الشريكين وانكار الآخر.

فان قلت الحكم الظاهري إنما 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 إنما يمنع من اشتراء النصف الآخر من المنكر وهكذا من التقلبات لأجل اقراره بان سدسه للمقر له واما احتساب التالف عليه مع وجود المانع الشرعي من ثبوته له فلا.

فان قلت مقتضى ثبوت الإشاعة في العين حسب اقرار المقر احتساب التالف عليهما وتوزيع الباقي عليهما.

قلت مقتضى الإشاعة في العين احتساب التالف عليهما ما لم يكن في البين ما يقتضى اختصاصه بأحدهما واما مع وجود ما يقتضى اختصاصه بأحدهما كما في

المقام فلا يحتسب التالف عليهما وتوهم ان احتساب التالف على المقر له واختصاصه به يتوقف على خروج العين عن الإشاعة فاسد إذ الاختصاص قد يكون بسبب عدم الإشاعة وقد يكون لوجود المرجح مع بقاء الإشاعة والمقام من هذا القبيل ضرورة ان اقرار أحد الشريكين بالثلث وانكار الآخر يوجبان ثبوت السدس له فيحتسب التالف عليه لعدم ثبوت الثلث له بحسب الظاهر.

وبما بيناه تبين اندفاع ما ذكره شيخنا (قدس سره) من أن مقتضى نفوذ الاقرار على المقر مع معاملته مع المقر له بما يقتضيه الواقع الذي أقر به من الإشاعة أثلاثا المقتضى لاحتساب التالف عليهما لما عرفت من أن الإشاعة الحقيقية لا تنافي مع احتساب التالف

على أحدهما لوجود مرجح عقلي أو شرعي والمرجح في المقام موجود وهو سماع انكار أحد الشريكين مع عدم قيام البينة عليه فلا يثبت للمقر له حينئذ الا السدس فالنقص

إنما رجع إليه وهذا معنى احتساب التالف عليه.

فاتضح بما بيناه غاية الاتضاح ان مقتضى اقرار أحد الشريكين بسهم لثالث وانكار الآخر احتساب التالف على المقر له سواء تعلق الاقرار بالنسب ابتداء 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 التلف في المقام مستند إلى وقوع يد المنكر على النصف الذي ثلثه مشترك بين المقر والمقر له فيجب ان يحتسب عليهما واما في باب الإرث فلا يد لاحد على التركة وإنما يستند تلف جزء من سهم المقر له إلى مجرد انكار

واحد من الورثة.

وفيه ان التركة مشاعة بين الورثة قبل القبض والاقرار فإذا أقر واحد من الورثة لثالث بالنسب والإرث وانكره الآخر وتصرف نصف التركة جرى فيها ما جرى في سائر الأعيان المشاعة فالتفصيل بينهما مما لا وجه له.

(فائدة - ٩)

في ميراث الغرقى والمهدوم عليهم والروايات من طريق أهل البيت عليهم السلام
مستفيضة

بل متواترة على أن الحكم فيها التوارث وإنما الكلام في أنه مقتضى القواعد الأولية
والضوابط العامة حتى يتعدى عنهما إلى سائر موارد الاشتباه أم حكم تعبدى ورد في
مورد خاص فيجب الاقتصار عليه.

توضيح الكلام في المقام يحتاج إلى تمهيد مقدمة يذكر فيها أمور:
الأول ان الحكم على قسمين واقعي 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 إلى الأحكام الواقعية وليس
حكما للوقائع في عرض الأحكام الواقعية بل هو راجع إلى المرحلة الثالثة من
مراحل الحكم الراجعة إلى تنجيز الحكم أو العذر عنه والوظائف المعلولة عنه.
والثاني ان الأحكام الواقعية تعبدية لا مسرح للعقل فيها.

وأما الأحكام الظاهرية فالعقل مستقل فيها وهي راجعة إليه لأنها وظائف واقعية
مدركة بالعقل ولا يتوقف على جعل المولى ذاتا والا لزم التسلسل في الأحكام الظاهرية
ضرورة انه حينئذ حكم مولوي تختلف الوظيفة فيها باختلاف العلم والجهل وهكذا إلى
غير النهاية نعم للمولى التصرف فيها في الجملة بايجاب الاحتياط في مورد العذر

أو الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية في مورد العلم بالحكم المقتضى لوجوب الموافقة القطعية.

والثالث ان موت الشخص موجب لتخليه مكانه ورجوع تركته إلى مناسبه أو مسابيه ووراثته عنه فلو تقارن موتهما لم يرث أحدهما من الآخر لان كلا منهما يخلى

مكانه حينئذ ويترك تركته لمناسبه أو مسابيه فلا يعقل ان يرث كل منهما عن الآخر ولو تقدم موت أحدهما على الآخر فالمتأخر يرث المتقدم ولا يعقل ان يرث المتقدم عن المتأخر وهذا امر واضح لا ريب فيه ولكن يقع الكلام في أن حياة الوارث بعد موت المورث شرط لوراثته عنه أو اقتران موتهما أو تقدم موت الوارث مانع عن الإرث الظاهر من كلماتهم ان حياة الوارث بعد موت المورث شرط للوراثه ولذا حكموا بأن الحكم بالتوارث على خلاف الأصل إذ مقتضى الشك في الشرط الشك في المشروط والحكم بعدم تحققه.

والتحقيق انه لم ينهض على ذلك دليل من العقل أو النقل ومجرد عدم وراثه من تقدم موته عن الآخر وعدم وراثه كل من المتقارنين عن الآخر لا يكشف عن كون حياة الوارث بعد موت المورث شرطاً لأنه كما يجامع مع كون حياة الوارث بعد موت مورثه شرطاً كذلك يجامع مع كون تقارن موتهما أو تقدم موت الوارث مانعاً ومع التردد بينهما يترتب اثر المنع دون الاشتراط.

توضيح الحال ان كلا من المانع والشرطية خلاف الأصل فلا مجال لاثبات أحدهما بالأصل موضوعاً ولكن لما كان اثر الشرط زائداً على اثر المانع واثره ثابت على كلا التقديرين دون اثر الشرط يحكم بثبوت حكم المانع دون الشرط فان عدم وراثه كل منهما عن الآخر في صورة العلم بتقارن موتهما وعدم وراثه من علم بتقدم موته اثر الشرط والمانع معاً.

واما عدم وراثه أحدهما عن الآخر في صورة عدم العلم بالتقارن والتقدم والتأخر واشتباه الحال فمبنى على شرطية حياة الوارث بعد موت مورثه واما على مانعية التقارن

والتقدم فالأصل وراثته كل منهما عن الآخر للعلم بوجود المقتضى في كل منهما وعدم العلم بوجود المانع.

فإن قلت احراز المقتضى في باب قاعدة الاقتضاء والمنع يتوقف على احراز الشرط لأن كل ماله دخل في وجود الشيء جزء للمقتضى في هذا المقام فمع احتمال كون حياة الوارث بعد موت مورثه شرطا للوراثة أو ضده من التقارن والتقدم مانعا لا يكون المقتضى محرزاً لعدم احراز ما يحتمل شرطيته.

قلت إذا تحقق موجب الإرث 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 فالترديد والاحتمال إنما هو من حيث تصرف الشارع في جعل حياة الوارث بعد موت مورثه شرطا ومن المعلوم ان الأصل عدمه ما لم يدل عليه بل الحكم بالتوارث دليل على تقرير الشارع حكم العقل.

وأیضا لو كانت حياة الوارث بعد موت مورثه شرطا لا ضده من تقارن موتيهما أو تقدم موت الوارث مانعا لزم أن يكون الحكم بالتوارث تعبدية محضة واعمالا للولاية الشرعية في تقديم غير مستحق الإرث على مستحقه وجعل غير المستحق مستحقا وهذا مما لم يعهد من الشارع سيما في حقوق الناس نعم في مقام الاجراء والاضطرار وردت الرخصة في تصرف مال الغير مع التضمين لا مجانا.

إذا اتضحت لك هذه الأمور، اتضح لك انه إذا اشتبه الحال ولم يعلم أنه تقارن موتيهما أو ترتب موت أحدهما ولم يعلم المتقدم والمتأخر منهما بعينه وكان لكل منهما مال وكان كل منهما وارثا عن الآخر بنسب أو سبب يتوارثان سواء كان الموت مستندا إلى سبب من غرق أو هدم أو غيره أم لم يكن مستندا إلى سبب وكان الموت حتف الأنف لما عرفت من أن الحكم بالتوارث مقتضى الأصل الأولى ولا يكون تعبديا حتى يقتصر فيه على مورد النص بل الظاهر من الروايات طرد الحكم في

جميع موارد الاشتباه.

وذكر الغرق والهدم في كلام السائل إنما هو لأجل بيان سبب الاشتباه لا سبب الموت فالسؤال في الحقيقة عن حكم المشتبه ولو تنزلنا وقلنا إن السؤال عن الاشتباه المسبب عن الغرق والهدم لا يضرنا لأن الجواب عام والمورد لا يكون مخصصا

فان قلت الموت امر عدمي لأنه عبارة عن عدم الحياة والعدم لا يكون مؤثرا ولا متأثرا فلا يصلح أن يكون تقارنه أو تقدمه مانعا:

قلت تقابل الموت مع الحياة ليس من قبيل تقابل التناقض بل من قبيل تقابل التضاد فإنه عبارة عن زهوق الروح فهما أمران وجوديان متضادان يجوز ارتفاعهما

فان الجنين قبل ولوج الروح فيه لا يكون حيا ولا ميتا ولذا لا يجب غسله لو سقط حينئذ

ولا ينافي 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 موتهما مانعا.

فان قلت لو كان الموت عبارة عن زهوق الروح لا مجرد عدم الحياة لزم ان لا يكون السقط قبل ولوج الروح فيه نجسا لعدم ميتة حينئذ بل يلزم ان لا يكون حراما أيضا لو كان مما يؤكل لحمه.

قلت اما حرمة فلاجل انتفاء شرط الحلية وهي التذكية واما النجاسة فان ثبتت كما حكى عن بعض انه لا خلاف فيها فهي اما لأجل صدق كونه عضوا مبانا من حي كما قال به بعض واما لأجل تنزله منزلة الميت في النجاسة لا لكونه ميتا تحقيقا.

فان قلت التقارن مقتضى الأصل لان الأصل عدم تقدم موت أحدهما على موت الاخر فثبت المانع من الإرث بالأصل حينئذ.

قلت التقارن كالتقدم والتأخر امر وجودي مندفع بالأصل ولا ينافي ذلك الحكم بتساوي الحقيين عند اجتماعهما والواجبين عند تزاحمهما مع الشك في زيادة أحد الحقيين وأهمية أحد الواجبين من الاخر لان مرجع التساوي حينئذ إلى عدم

زيادة أحد الحقين وأهمية أحد الواجبين لا إلى امر وجودي فيثبت بالأصل.
فان قلت لعل جعل التقارن أو التقدم مانعا يختص بمورد الغرق والهدم.
قلت أولا 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 إلى 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 أثبتنا لك وجه اعتبار هذه القاعدة في الفائدة الأولى وانها قاعدة
عقلية قد اعتمد عليها كافة العقلاء في جميع الموارد وقد عمل بها الأصحاب (قدس
سرهم)

في كثير من أبواب الفقه والأخبار 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 إنه لا سبيل إلى العلم بالمقتضى واحرازه الا لمن
نزل عليه الوحي على ما ذكره بعض مقرري بحثه وقد أوضحنا هناك غاية الايضاح
بطلان ما زعمه.

فان قلت الحكم بوراثه أحدهما يستلزم عدم وراثه الاخر عنه فكيف تجرى
القاعدة في كل منهما ويحكم بالتوارث المعلوم بطلانه في الواقع.
قلت تفكيك المتلازمين في الأحكام الظاهرية التي هي مؤدى الأصول شايع
الا ترى انه يحكم في المتوضى بمايع مردد بين كونه بولا أو ماء باستصحاب
حدثه وطهارة أعضائه مع جواز اجتماعهما في الواقع بل الامر في المقام
أوضح لان كلا منهما موظف بوظيفة نفسه ولا يمنع من اجراء الوظيفتين في حق كل

منهما علمه بعدم مطابقة وظيفته أو وظيفة صاحبه للواقع لان وظيفة صاحبه خارج عن محل ابتلائه والعلم الاجمالي إنما يؤثر إذا كان كل من طرفيه محلا لابتلائه.

وإذ قد اتضح لك مما حققناه ان حياة الوارث بعد موت مورثه لا تكون شرطا وان تقارن موتهما أو تقدم موت الوارث مانع عن الإرث 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 أن طرد الحكم في الموت المستند إلى سبب دون الموت حتف الانف بزعم استناد الحكم إلى الموت المستند إلى السبب وان ذكر الغرق والهدم من باب المثال في غير محله لأن الظاهر من ذكر الغرق والهدم في الروايات بيان سبب الاشتباه لا بيان سبب الموت فإنه بعيد عن مساق الروايات جدا.

وبالجمله بعد ما اتضح لك ان الحكم بالتوارث موافق للأصل 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 القير 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 إنما نشأ من البناء على أن حياة الوارث بعد موت المورث شرط للإرث وان ما حكم به في الروايات الشريفة من التوارث تعبد محض مخالف للأصل فاضطربت كلماتهم في جواز التعدي عن مورد النصوص مع أن الظاهر من الروايات ان الحكم بالتوارث إنما هو للمشتبه من دون تقييد بصورة مخصوصة.

ولا يعارض هذه الروايات الصحيحة المستفيضة بل المتواترة الا خبر القداح

عن مولينا الباقر عليه السلام ماتت أم كلثوم بنت علي عليه السلام وابنها زيد ابن عمر ابن الخطاب

في ساعة واحدة لا يدري أيهما هلك قبل فلم يورث أحدهما من الآخر وصلى عليهما جميعا وهو على فرض عدم القدرح في سنده لا يصلح لمعارضة مع سائر النصوص إذ لا دلالة فيه على أنه حكم الواقعة.

وإنما اخبر (ع) بأنه لم يورث أحدهما من الآخر ولعله كان ذلك برأي الثاني ونظره فلا دلالة فيه على أن حكم الموت حتف الانف يغير حكم الموت بسبب. وقد تبين بما بيناه أمور:

الأول انه يتوارث كل منهما عن الآخر فيما تركه لا فيما ورثه عن الآخر إذ تلقى كل منهما تركة الآخر إنما هو اثر خلافة كل منهما عن الآخر في الظاهر لأجل وجود المقتضى وعدم العلم بالمانع فلا يعقل ان يعود إلى الأصل بعد تلقيه منه بالخلافة عنه الا بفرض موت آخر وخلافة جديدة لكل منهما عن الآخر وهو منتف قطعاً فلا مجال لفرضه.

وهذا الحكم مع وضوحه قد ورد به النص ففي مرسل حمران ابن أعين عن أمير المؤمنين عليه السلام: " في قوم غرقوا جميعاً أهل 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 لأحدهما مال دون الآخر يكون الإرث لمن لا مال له لان التوارث من الجانبين إنما كان لأجل وجود المقتضى في كل منهما للوراثة مع ثبوت المحل وعدم العلم بالمانع وإذا لم يخلف أحدهما تركة ينتفى وراثة من له تركة ممن لا تركة له لأجل انتفاء المحل وعدم ترتب الوراثة على أحد المقتضيين باعتبار انتفاء المحل لا يوجب سقوط المقتضى الآخر عن التأثير مع وجود المحل له كما

هو ظاهر.

وقد ورد به النص عن البحلي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: " سئلته عن بيت وقع على

قوم مجتمعين فلا يدري أيهم مات قبل فقال يورث بعضهم من بعض قلت فان أبا حنيفة ادخل فيها شيئاً قال وما ادخل قلت رجلين أخوين أحدهما مولاي والاخر مولى لرجل لأحدهما مائة ألف درهم والاخر ليس له شئ ركبا في السفينة فغرقا فلم يدر أيهما مات أولاً 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 تركة الاخر بسبب وجود المقتضى فيه وعدم العلم باقترانه بوجود مانع فلا مجال لتقدم أحد الاستحقاقين على الاخر وما وقع في النصوص من أنه يورث المرأة من الرجل ثم يورث الرجل من المرأة لا ينافي ما بيناه فإنه امر باعطاء ارث المرأة أولاً اهتماماً بشأنها كي لا يضيع حقها فان غالب الناس لاستيناسهم بعادة أهل الجاهلية لم يهتموا بشأن المرأة ولم يروا لها حقاً كما استمرت هذه القاعدة في الاعراب والعشائر إلى زماننا هذا.

وقد خفى هذا المعنى على أكثر الأصحاب " قدس سرهم " فتحيروا في وجه التقديم مع عدم ترتب ثمرة عليا الا على قول المفيد (قدس سره) من أن الثاني يرث مما ورثه الأول الذي حكموا بفساده فمنهم من أوجبه تعبداً ومنهم من قال بأنه ندب وطرّدوا الحكم وجوباً أو ندباً إلى كل من كان أضعف في التوريث فحكموا فيما لو غرق أب وابن بأنه يورث الابن زعماً منهم ان موضوع الحكم هو الأضعف في التوريث والعجب انهم تعدوا هنا عن مورد النص مع اعترافهم بعدم ظهور وجه الحكم.

تنبيهان الأول ان الحكم بالتوارث إنما هو فيما إذا لم يعلم تاريخ موت أحدهما بعينه سواء علم تاريخ موت أحدهما لا بعينه أو لم يعلم تاريخ الموت أصلاً واما إذا علم تاريخ موت أحدهما بعينه فالإرث إنما هو لمجهول التاريخ لجريان استصحاب حياته إلى زمان موت المعلوم تاريخ موته بعينه فلا يرث من مجهول التاريخ حينئذ لانتهاء شرط توريثه وهو موته في هذا الزمان ولا نظر لروايات الباب إلى مثل هذه الصورة حتى يؤخذ باطلاقها لان الغالب في صورة الغرق والهدم عدم العلم بتاريخ موت أحدهما

بعينه مع أنك قد عرفت ان الحكم في الروايات ليس تعدياً بل منطبقاً على الأصول

والموازين الأولية فلا وجه لتعدية الحكم حينئذ إلى مثل هذه الصورة.
فان قلت نعم إذا علم تاريخ موت أحدهما بعينه يجرى استصحاب الحياة في
مجهول التاريخ إلى زمان موت معلوم التاريخ لعدم معارضته باستصحاب الحياة في
الآخر ولكن جريان استصحاب الحياة فيه إنما يوجب الحكم بوراثته من معلوم التاريخ
وأما المنع من وراثته معلوم التاريخ منه فلا إلا بالملازمة التي قد عرفت
عدم تأثيرها في المقام وانه يجوز التفكيك بين المتلازمين في الأصول 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 الحياة في
مجهول التاريخ إلى زمان موت من علم بتاريخ موته الحكم بحيوته في هذا الزمان
فلا مجال حينئذ للحكم بتوريثه ووراثته من مات في هذا التاريخ عنه.
الثاني زعم بعض الأجلة من مشائخنا (قدس سره) " لان تقارن موتهما مستبعد فهو في
حكم

العدم فيحكم بتقدم موت أحدهما على موت الآخر فنعلم حينئذ ان أحدهما يرث من
الآخر ولا نعلم أن أيهما الوارث من الآخر ولا سبيل إلى إيصال سهم الوارث إليه
إلا بالتوارث إذ لا مجال لنفي الإرث عنهما مع العلم بوراثته أحدهما من الآخر ولا
للحكم
يارث أحدهما بعينه من الآخر لعدم المرجح فينحصر السبيل في الحكم بالتوارث "
وهو فاسد من وجوه:

الأول ان مجرد استبعاد تقارن موتهما لا يوجب الحكم بعدمه.
والثاني انه لو سلمنا جريان قاعدة العدل في المقام لزم ان يحكم بتتصيف
التركتين بينهما لا التوارث لان نسبة كل من التركتين إلى كل منهما على حد سواء
فيلزم حينئذ ان يحكم باشتراك كل منهما في مجموع التركتين.
والثالث انه يلزم حينئذ ان لا يحكم بوراثته من لا تركة له ممن له تركة لعدم
العلم بوراثته أحدهما من الآخر حينئذ وهو مخالف للنص كما رأيت.

(فائدة - ١٠)

إذا ترفع المجوس إلى حكام الاسلام في إرثهم فهل للحاكم ان يحكم بالإرث بالنسب والسبب الصحيحين في دين الاسلام أو بالنسب مطلقا والسبب الصحيح أو بهما مطلقا فيه أقوال وقد نسب الأول إلى يونس بن عبد الرحمن والثاني إلى الفضل بن شاذان والثالث إلى الشيخ أبي جعفر قدس الله أرواحهم. أقول مقتضى الأصل هو الثاني ولكن روايات أهل بيت العصمة سلام الله عليهم تدل على الثالث.

أما الأول وهو ثبوت الإرث مع النسب مطلقا ولو كان فاسدا عندنا فلانه مترتب على النسب والقراية وهو منتزع من التوليد مطلقا بحسب اللغة والعرف ولو كان ناشئا من زنا الأبوين أو أحدهما فولد الزنا ولد للزاني حقيقة عند أهل العرف. وإنما جعله الشارع لغية في الوراثة والقيومة 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 وملك اليمين شرطا في انتزاع النسب من التوليد بل باعتبار جعل الزنا مانعا من الانتزاع ولذا تترتب آثار النسب من الوراثة والقيومة 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

ذلك وقد تبين لك ان النسب مع عدم الزنا متحقق حقيقة سواء جامع السبب المحلل أم لا لوجود المقتضى وفقد المانع فالتولد الحاصل بين المجوس بازدواجهم الفاسد عندنا موجب لتحقيق النسب تحقيقا لعدم الزنا المانع من النسب لوجود الشبهة وهي اعتقادهم بصحة ازدواجهم.

فمقتضى الأصل حينئذ ترتب الوراثة على نسب المجوس وإن كان فاسدا عندنا بل لا فساد في نسبهم حينئذ لتحقيقه حقيقة عند الشارع باعتبار عدم المانع وإنما يسمى فاسدا

باعتبار عدم مجامعته مع السبب المحلل للنكاح فالحكم بالوراثة من طرف النسب حكم بما أنزله الله تعالى وقسط وعدل فلا ينافيه الآيات والروايات الدالة على أنه لا يجوز للحاكم ان يحكم الا بما أنزله الله تعالى:

واما الثاني وهو عدم ترتب الأثر على السبب الفاسد بمقتضى الأصل فلعدم تحقق علاقة الازدواج مع المحارم النسبية ولو مع الجهل لها أو بحكمها والاعتقاد بحلية الازدواج معها إنما يوجب الشبهة لا تحقق الازدواج معها حقيقة فلا يترتب على السبب الفاسد الازدواج ولا اثاره من حلية الاستمتاع ووجوب التمكين على المرأة ووجوب النفقة على الرجل وإنما يعذر الشخص مع الجهل بالموضوع أو الحكم إذا كان قاصرا فمقتضى الأصل فيه حينئذ عدم الوراثة من قبل السبب الفاسد لانتفاء المقتضى وهي الزوجية ولكن الروايات تدل على ترتب الآثار على ما التزم به كل قوم بحسب معتقدتهم.

منها خبر محمد بن مسلم " سئلت أبا جعفر عليه السلام عن الأحكام قال يجوز على أهل

كل ذي دين بما يستحلون "

ومنها ما رواه الشيخ مرسلا أنه قال عليه السلام " ان كل قوم دانوا بشئ يلزمهم حكمه "

ومنها خبر علي بن حمزة عن أبي الحسن عليه السلام " الزمهم بما الزموا به أنفسهم " وفي الموثق " كل قوم يعرفون النكاح من السفاح فنكاحهم جائز " فهذه الروايات

ونظائرها تدل على أنهم يقرون بمعتقدهم ويحكم عليهم بما التزموا به ومما التزموا به الوراثة بالزوجية الثابتة على طريقتهم.

وتدل أيضا على ما ذكرناه بالخصوص رواية السكوني عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن علي عليه السلام انه كان يورث المجوسي إذا تزوج بأمه من وجهين من وجه انها أمه ومن وجه انها زوجته وتضعيف رواية السكوني لا وجه له على ما اخترناه من صحة روايات الكتب الأربعة المأخوذة من الأصول الأربعمائة التي هل محل اعتماد الأصحاب كما بيناه في محله.

فان قلت السبب الفاسد لا يؤثر الزوجية كما قررت وترتيب الآثار مع انتفاء الموضوع مستحيل ولو تعبدا لان التعبد إنما يجرى في الأمور المعقولة. قلت نمنع انحصار الموضوع في الزوجية التحقيقية لان الزواج الصحيح في دينهم وباعتقادهم منزل منزلة الزواج الواقعي فيترتب عليه الآثار فالموضوع للآثار أمران الزواج الواقعي والزواج الصحيح عند قوم ملتزمين به في دينهم فالموضوع امر واحد باعتبار ان الثاني إنما نزل منزلة الأول وامر ان باعتبار انهما مختلفان ولذا ينفذ طلاق المخالفين ويترتب آثار الطلاق مع بطلانه عندنا.

ففي خبر علي بن حمزة انه سأل أبا الحسن عليه السلام عن المطلقة على غير السنة أيتزوجها الرجل قال الزمواهم من ذلك ما الزموا أنفسهم وتزوجوهن فلا بأس بذلك وفي الكافي عن جعفر عن محمد ابن عبد الله عن أبيه قال: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تزويج المطلقات ثلثا فقال لي ان طلاقكم لا يحل لغيركم وطلاقهم

يحل لكم لأنكم لا ترون الثلث شيئا وهم يوجبونها وبمضمونها روايات كثيرة فالطلاق الصحيح عندهم منزل منزلة الطلاق الصحيح واقعا وإن كان باطلا عندنا كما أن الطلاق الرجعي واقعا البائن عندهم ينزل منزلة البائن واقعا وقد ورد في باب الميراث ما يدل على ذلك أيضا.

ففي الحدائق: روى عبد الله بن محرز عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له رجل

ترك ابنته وأخته لأبيه وأمه قال المال كله لابنته وليس للأخت من الأب والام شئ قلت فانا قد احتجنا إلى هذا والرجل الميت من هؤلاء الناس وأخته مؤمنة قال فخذ لها النصف خذوا منهم ما يأخذون منكم في سنتهم وقضائهم وأحكامهم قال فذكرت ذلك لزرارة فقال إن على ما جاء به لنور اخذهم بحقك في أحكامهم وسنتهم كما يأخذون منكم فيه.

والحاصل انه قد وردت الرخصة منهم عليه السلام في المعاملة مع الناس بما يدينون به ويلتزمون به في دينهم طابق الواقع أم لا.

تنبيهان: الأول 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 وأمثالهما لان توريث الأخت مع البنت مخالفة في الحكم فقط وهو عدم استحقاق البنت للرد وعدم حجب الطبقة الأولى الثانية في بعض الصور فلا تنزيل في المقام أصلا فالزام الناس بما الزموا به أنفسهم قاعدة جارية في الموضوعات والأحكام نعم يختص بما إذا كان الالزام من دينهم وفي دينهم.

والثاني انه هل تختص هذه القاعدة بالمخالف أو الخارج عن دين الاسلام أو تعم أهل الحق إذا اختلفت عقيدتهم باعتبار اختلاف فتواهم أو فتوى مقلديهم. فإذا وهب المريض في مرض موته جميع ما يملكه معتقدا نفوذ تصرفاته من الأصل مطلقا لمن يعتقد عدم نفوذ تصرفاته المحاباتية والمجانبة فيما زاد عن الثلث الا بامضاء الورثة فهل يجوز للمتهب حينئذ اخذ الجميع مع عدم امضاء الورثة الزاما للواهب بما الزم به نفسه وان أمكن ان يناقش في الأمثال 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 إجازة الورثة فلا مجال لجريان القاعدة فيه.

نعم إذا تمت الهبة بان يتوافق اعتقادهما فيه فهل يجوز اشتراء الموهوبة من
المتهب لمن لا يرى نفوذها من الأصل الزاما لهما بما الزما به أنفسهما.
والظاهر أن القاعدة عامة ولا اختصاص لها باهل الخلاف أو الخارج عن دين
الاسلام.

ويمكن ان يقال إن قوله عليه السلام: " ان كل قوم دانوا بشئ يلزمهم حكمه " كما
رواه الشيخ مرسلا شامل بعمومه لأهل الحق فتأمل.

(فائدة - ١١)

قال المحقق قدس سره في الشرايع في باب الزكاة: " وفي الغنم خمسة نصب أربعون وفيها شاة ثم مائة واحدى وعشرون وفيها شاتان ثم مأتان وواحدة وفيها ثلث شياة ثم ثلاثمائة وواحدة فإذا بلغت ذلك قيل يؤخذ من كل مائة شاة وقيل بل يجب أربع شياة حتى تبلغ أربعمأة فيؤخذ من كل مائة شاة بالغا ما بلغ وهو الأشهر وتظهر الفائدة في الوجوب والضمان "

وفي المدارك هذا جواب عن سؤال أورده المصنف (ره) في درسه على ما نقل عنه وتقريره انه إذا كان يجب في أربعمأة ما يجب في ثلاثمائة وواحدة فأى فائدة

في الزائد.

وتقرير الجواب ان الفائدة تظهر في الوجوب والضمان اما الوجوب فلان محله في الأربعمأة مجموعها وفيما نقص عنها الثلاثمائة وواحدة خاصة والزائد عفو واما الضمان فمتفرع على ذلك فإذا تلفت من أربعمأة واحدة بعد الحول بغير تفريط سقطت من الفريضة جزء من مائة جزء من شاة ولو كانت ناقصة عن الأربعمأة ولو واحدة وتلف منها شىء لم يسقط من الفريضة شىء ما دامت ثلاثمائة وواحدة لما عرفت من أن الزائد عن ذلك ليس محلا للفريضة وإنما هو عفو ولو تلفت الشاة من ثلاثمائة وواحدة سقطت 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

الفائدة في كثرة الفريضة للفقير في قلة الفائت وللمتصدق في العكس. وذلك كله واضح لكن يمكن المناقشة في عدم سقوط شيء من الفريضة في صورة النقص عن الأربعمائة لان مقتضى الإشاعة توزيع التالف على الحقين وإن 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 الكلي الخارجي الذي ليس هو كصفة الوجوب ونحوه مما لا يقدر فيه عدم تعيين المحل لكن إلى الان لم أتحققه وان أرسله جماعة ارسال المسلمين بل ربما وقع من الفاضل نسبتة إلينا مشعرا بدعوى الاجماع عليه بل ربما فسر العفو بذلك.

أقول إن كان تعلق الزكاة بعين النصاب عبارة عن كون مقدار الزكاة من النصاب ملكا لأرباب الزكاة على وجه الإشاعة بحيث يكون النصاب مشتركا بين المالك وأرباب الزكاة اتجه ما ذكره صاحب المدارك لعدم تميز النصاب في الخارج عن العفو فيشيع مقدار الزكاة حينئذ في النصاب والعفو معا فيتجه حينئذ احتساب التالف من المجموع.

ولكن التحقيق ان تعلق الزكاة بعين النصاب ليس على وجه الملكية حتى يصير النصاب مشتركا بين المالك وأرباب الزكاة ومقدار الزكاة مشاعا ضرورة ان الزكاة إنما يملكها أربابها بعد قبضها مع صلوحها للتملك كالفقراء والمساكين ونحوهما.

واما قبل القبض فالنصاب باق على ملك المالك إذ لو فرض صيرورة مقدار الزكاة قبل القبض ملكا لأربابها فلا يخلو من أن يكون ملكا للكلي أو الافراد لا يجوز جعلها ملكا للافراد والا لوجب البسط عليها ولجاز تغلبها فيها بيعا وشراء وهبة وصدافا

وهكذا قبل القبض وبطلان كلا اللازمين في غاية الوضوح ولا يجوز جعلها ملكا للكلي إذا الكلي قبل تشخصه وصيرورته جزئيا لا وجود له في الخارج فلا يعقل ان يصير مالكا.

بداهة ان المعدوم لا يقبل التملك توان قلنا بأنه يقبل المملوكية بل التحقيق انه لا يقبل المملوكية أيضا ومرجع ملك الكلي إلى ملك الذمة واستحقاق شخص على ذمة آخر استيفاء عين أو عمل منها ولذا لا يتصور تحقق ملك الكلي من دون ذمة وأيضا لو كان الكلي مالكا لها لزم جواز التقلب فيها قبل القبض وبطلانه واضح بل يلزم البسط أيضا لان كل فرد من افراد الكلي حينئذ مالك للزكاة باعتبار صدق الكلي وانطباقه عليه فلا يجوز تخصيصها بعض لاشتراكها بينهم وقياس ذلك بملك الكلي في الذمة الذي يقتصر فيه على فرد واحد في غير محله لان الذمة إنما تشتغل بالكلي

لا بالفرد وبوجوده في الخارج تصير الذمة فارغة فلا يتصور حينئذ لما في الذمة افراد حتى يجب الوفاء بها وتشتغل الذمة لها.

فمرجع تعلق الزكاة بالنصاب إلى وضع حق شرعي على مال المالك إذا بلغ حد النصاب لا جعل النصاب مشتركا بين المالك وأرباب الزكاة فالنصاب موضوع للحق ومتعلق له مع بقائه على ملك مالكة.

وقوله عز من قائل (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم) ناطقة بان الصدقة التي هي الزكاة موضوعة على أموالهم لا جعل أموالهم مشاعة بينهم وبين أرباب الزكاة ولذا لا يجب على المالك اخراج الصدقة من عين النصاب بل يكفي دفع المقدار الذي وجب اخراجه من غير النصاب بل لا يعتبر فيها أن يكون المقدار المخرج من جنس النصاب فان الموضوع على كل خمس

من الإبل إلى خمسة وعشرين إبلا شاة بل يجوز للمالك دفع النقدين عوضا عن المقدار المخرج لان نظر الشارع في جعل الحق على النصب إنما هو إلى ماليته لا عينه بخصوصها ولا يرجع ما بيناه إلى تعلق ملك أرباب الزكاة بالكلي الخارجي كما هو الحال في بيع صاع من صبرة والا لزم تعيين الوفاء من عين النصاب وعدم سقوط شئ من الفريضة ما بقي المال بمقدار الفريضة.

بل مرجع ما بيناه إلى جعل النصاب موضوعا لحق معين وفريضة مخصوصة

فان تلف من الموضوع شئ بغير تفريط يسقط من الفريضة بنسبة التالف من الموضوع والا فلا يسقط من الفريضة شئ.

فاتضح بما حققناه أمور: الأول ان ما ذكره الأصحاب (قدس سرهم) من عدم توزيع التالف على الفريضة ومال المالك ما دام العفو موجودا في غاية المتانة وكمال الجودة لما عرفت من عدم شيوع الفريضة في المال حتى يحتسب التالف منها ومن بقية المال بنسبته إليهما وانها حق موضوع على النصاب فان انكسر النصاب بغير تفريط سقط من الفريضة بنسبة التالف من النصاب حتى سقط من الفريضة شئ بنسبة كسره.

والثاني انه لو كان للمالك أعيان زكوية وأراد تخليص بعضها عن حق الزكاة المتعلقة بها فأخرج الزكاة بنية عين معينة صح ما نوى وزكيت العين وخلصت للمالك. وما يتوهم من أن الفريضة مشاعة في جميع الأعيان لان الأعيان المتعددة بمنزلة عين واحدة والفريضة المتعلقة لها فريضة واحدة فما لم يؤد الفريضة المتعلقة بجميع الأعيان لم يخلص للمالك شئ منها وبقيت الأعيان على الإشاعة في غير محله لما عرفت من أن تعلق الزكاة بالعين ليس على وجه الملكية والإشاعة.

والثالث فساد ما ذكره الطباطبائي (ره) من أن الأقوى ان الزكاة متعلقة بالعين لا على وجه الإشاعة بل على وجه الكلي في المعين وحينئذ فلو باع قبل أداء الزكاة بعض النصاب صح إذا كان مقدار الزكاة باقيا بخلاف ما إذا باع الكل فإنه بالنسبة إلى مقدار الزكاة يكون فضوليا محتاجا إلى إجازة الحاكم على ما مر ولا يكفي عزمه على الأداء من غيره في استقرار البيع على الأحوط لان مرجع الكلي في المعين المعبر عنه بالكلي الخارجي إلى التزام الذمة بوفاء الحق من العين المعين ومقتضاه حينئذ تعيين الوفاء من المعين وعدم سقوط شئ من الفريضة بتلف بعض النصاب ما بقي مقدار الفريضة وكلاهما ممنوع بل بديهي البطلان.

فما فرع عليه من كون العقد فضوليا إذا باع الكل على وجه الاطلاق في غير

محلّه أيضا وحيث كان العقد فضوليا واجازه الحاكم فالثمن كله يرجع إلى البائع وعليه إيصال الزكاة إلى أربابها لان الحاجة إلى الإجازة حينئذ لا تكون من جهة ان مطابق الفريضة خارج عن ملك البائع بل من جهة ان النصاب مورد لتعلق حق أرباب الزكاة فاحتياج نفوذ العقد حينئذ إلى إجازة الحاكم نظير احتياج نفوذ بيع الراهن العين المرهونة إلى إجازة المرتهن.

ومنها انه لو اشترك شخص مع آخر وأراد اعطاء زكاة سهمه فله ذلك لان اخراج حق سهمه يرجع إلى نفسه ولا تكون الزكاة سهمًا مشاعًا في المال حتى لا يحتسب المخرج الا من المجموع لامن خصوص سهمه فإذا أدى زكاة سهمه فله افراز سهمه عن سهم شريكه ولا يتوقف نفوذ الافراز على دفع شريكه زكاة سهمه أو على اذن الحاكم أو امضائه إذ ليس حق الزكاة في العين على سبيل الإشاعة حتى يتوقف نفوذ الافراز على أحد الأمور المتقدمة.

ومنها انه يجوز للمالك بيع النصاب كلاً مع نية الوفاء والعزم على الأداء فان وفي فهو والا فللحاكم التخيير بين رد البيع بمقدار الفريض وامضائه والزام المالك بأدائها وكذا إذا باع مع عدم العزم على الأداء فان أدى فهو والا فللحاكم التخيير.

وهكذا الامر في الخمس فإنه من الحقوق المتعلقة بالعين ولا يكون مشاعاً فيها فيجرى فيه ما جرى فيها.

(فائدة - ١٢)

قال المحقق (قدس سره) في الشرايع: " ولو مات المرتهن ولم يعلم الرهن كان كسبيل ماله حتى يعلم بعينه " وفي المسالك: " المراد ان الرهن لم يعلم كونه موجودا في التركة ولا معدوما فحينئذ يكون كسبيل مال المرتهن أي بحكم ماله بمعنى انه لا يحكم للراهن في التركة شئ عملا بظاهر حاله من كون ما تركه لورثته وأصالة براءة ذمته من حق الراهن إذ الرهن لم يتعلق بذمته لأنه أمانة ولا بماله لأصالة بقاء ماله على ما كان من عدم استحقاق أحد فيه شيئا هذا بحسب الظاهر " ثم قال واعلم أن المصنف وغيره ذكروا هذه المسألة جازمين بحكمها على الوجه المذكور بعبارة متقاربة أو متحدة وذكروا نظيرها في باب الوديعة وباب القراض واستشكلوا حكمها والامر فيه كذلك فان أصالة براءة ذمة المرتهن معارضة بأصالة بقاء المال والحال انه في يد المرتهن.

وقال (ص): " على اليد ما اخذت حتى تؤدي " فان مات ولم يعلم بعينه فأصالة بقاءه وثبوت يده يقتضى كونه في يده فإذا لم يعلم عينه كان كالمعلوم بقاءه وان لم يتحقق كونه من جملة التركة لاحتمال كونه في محل آخر الا ان على المرتهن التخلص منه وحيث لم يتعين يكون مضمونا خصوصا إذا أمكنه الوصية والاشهاد فلم يفعل.

وعلى هذا فيحتمل كون حق الراهن كالمال الموجود فيقدم بقدره على غيره

من الديان لأنه بمنزلة الشريك حيث حكم ببقاء ماله ويحتمل كونه بمنزلة الديان لعدم العلم ببقاء عين المال وأصالة بقاءه بحسب الظاهر فيكون بمنزلة الدين. ويمكن ان يقال على أصل هذا الاشكال لا تعارض بين الأصلين السابقين فان أصالة بقاء المال يمكن ان يجامع أصالة البراءة لان المال بيد المرتهن غير مضمون. بل هو أمانة ثم يمكن تلفه بغير تفريط فلا يكون مضمونا وحديث " على اليد ما اخذت حتى تؤدي لا بد من تخصيصه بالأمانات ولم يعلم هنا ما يزيل الأمانة فيبقى أصالة براءة الذمة رافعة لاستحقاق الراهن عن المال والذمة لعدم التعارض فيتم ما أطلقوه حيث يشتهب الحال وهذا البحث جار في كل أمانة يمكن تلفها قبل الموت بغير تفريط انتهى.

وفي الجواهر ضعفه وقال: " ان أصالة بقاء المال وعدم التلف واصل عدم تركة له غير الموجود يقتضى كونه في التركة الموجودة فيجب على الورثة رده من التركة "

أقول وما ذكره واضح الضعف لان الأصل لا يثبت به اللوازم العقلية والعادية فلا يثبت بأصالة بقاء المال وعدم تركة غير الموجود كون الرهن في التركة الموجودة فتوهم ان مقتضاهما كون الرهن في المال الموجود فيترتب عليه حكم رد الأمانة أو الضمان في غير محله وتنظير الأصل 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 الأصل فإنه وظيفة للجاهل في مقام العمل ولا نظر له إلى الواقع فلا يثبت به اللوازم العقلية والعادية وإنما يؤخذ بمؤداه فقط ويترتب عليه حكمه فما ذكره المحقق وسائر الأصحاب (قدس سرهم) في غاية المتانة وكمال الجودة.

فان قلت الأصل بقاء الرهن في المال الذي كان في زمان الحياة ملكا ورهنا فلا قضاء لليد بالملك بعد العلم بأنها كانت أعم فنسبة المال الموجود حينئذ إلى

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 وأصالة بقاء الرهن لا توجب الغاء اليد عن اقتضاء الملكية بالنسبة إلى المال الموجود وتوزيعه عليهما كما هو ظاهر.

وبما بيناه تبين ان ما ذكره في الجواهر من أن الصور ستة: الأولى علم الرهن في جملة التركة.

الثانية ان يعلم أنه كان عند الميت ولم يعلم كونه في التركة أولاً تلف بغير تفريط أولاً.

الثالثة ان يعلم كونه عنده (كذلك) ولكن ليس في التركة قطعاً.

الرابعة ان يعلم تلفه في يده ولم يعلم بتفريط أولاً.

الخامسة ان يعلم كونه عنده إلى أن 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 الأولى واضح كحكم ما لو علم الرهن بعينه وانه يقوى الضمان في غير الرابعة مع احتمالها فيها وإن كان الأقوى خلافه في غير محله لما عرفت من أنه لا وجه للحكم بالضمان في الصور الخمسة فلا مجال للتفصيل بين الرابعة وغيرها وإن كان الحكم في الرابعة اظهر.

والعجب أنه قال بعد ذلك: "ويمكن حمل عبارة المصنف وغيره على ما إذا

لم يعلم بأصل الرهانة". فإنه بعيد عن مساق عباراتهم غاية البعد بل لا يقبل الحمل عليه أصلاً.

(فائدة - ١٣)

قال المحقق (قدس سره) في الشرايع: " والمرتهن أحق باستيفاء دينه من غيره من الغرماء سواء كان الراهن حيا أو ميتا على الأشهر ".
وفي المسالك: " يتحقق التعارض في الحي إذا كان مفلسا محجورا عليه إذ بدونه يتخير في الوفاء والخلاف في تقديم المرتهن على غرماء الميت فقد روى أنه وغيره حينئذ سواء والأقوى تقديمه مطلقا لسبق تعلق حقه بالعين انتهى.
أقول إن كان الرهن عبارة عن جعل الدين متعلقا بالعين المرهونة وجعلها محلا لاستيفائه منها من أول الأمر غاية الأمر ان زمان الاستيفاء مؤخر عنه ومشروط بحلول الأجل وامتناع المديون من الأداء أو تعذره منه فحق المرتهن حينئذ سابق على حق سائر الغرماء بالنسبة إلى العين المرهونة لسبق تعلقه. وإن كان عبارة عن جعل العين المرهونة وثيقة للدين و محبوسة على الراهن بحيث إذا حل الأجل وامتنع من الأداء 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 الأجل وامتناع المديون من الأداء أو تعذره منه فالمرتهن وسائر الغرماء حينئذ سواء لان

تعلق الدين بالتركة بمعنى ثبوت حق الاستيفاء لديان منها حينئذ حصل بموت المديون وحلول الدين سواء فيه المرتهن وسائر الغرماء. وان قلنا إن تعلق الدين بالعين بمعنى ثبوت حق استيفائه منها ثبت بالرهن ابتداء غاية الأمر ان زمان الاستيفاء مؤخر عن الرهن ومشروط بحلول الأجل وامتناع الأداء 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 أن الرهن وثيقة للدين بمعنى جعله محبوسا على الراهن بملاحظة دين المرتهن بحيث إذا حل الأجل وامتنع الراهن من الأداء ثبت له حق الاستيفاء فحينئذ لا تقدم له على سائر الغرماء لان دين المرتهن وسائر الغرماء إنما تعلق في زمان واحد أي بعد موت الراهن الذي حل به الأجل وتعذر أداء الدين منه فلا مجال حينئذ لطرح الرواية الدالة على مساواة المرتهن مع سائر الغرماء وتوهم ان الاجماع قائم على تقدم المرتهن على سائر الغرماء حينئذ في غير محله لان المحصل منه غير حاصل والمنقول منه ليس بحجة مع أن المخالف موجود وهو الصدوق (قدس سره) ومن تبعه.

لا يقال مقتضى ما ذكرت مساواة المرتهن مع سائر الغرماء في صورة الحجر على المديون بالفلس مع أن الاجماع قائم فيه على تقدم المرتهن على سائر الغرماء.

لأننا نقول الفرق بين موت المديون والحجر عليه بالفلس واختلافهما في الآثار والأحكام 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.

(فائدة - ١٤)

قال الشهيد (قدس سره) في اللمعة في كتاب البيع: " لو اختلف مولى مأذون في عبد أعتقه المأذون عن الغير ولا بينة حلف المولى ولا فرق بين كونه أبا للمأذون أولا ولا بين دعوى مولى الأب شرائه من ماله وعدمه ولا بين استجاره على حج وعدمه ".
قال الشهيد الثاني قدس سره في الشرح: " والأصل في هذه المسألة رواية على ابن اشيم عن الباقر عليه السلام فيمن دفع إلى مأذون ألفا ليعتق عنه نسمة ويحج عنه بالباقي

فاعتق أباه واحجه بعد موت الدافع فادعى وارثه ذلك وزعم كل من مولى المأذون ومولى الأب انه اشتراه بماله فقال إن 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 لأصول المذهب في رد العبد إلى مولاه مع اعترافه ببيعه ودعواه فساده ومدعى الصحة مقدم وهي مشتركة بين الآخرين الا ان مولى المأذون أقوى يدا فيقدم واعتذر في (س) عن ذلك بان المأذون بيده مال لمولى الأب وغيره وبتصادم الدعاوى المتكافئة يرجع إلى أصالة بقاء الملك على مالكه قال ولا يعارضه فتواهم بتقديم دعوى الصحة على الفساد

لأنها مشتركة بين متقابلين متكافئين فتساقطا وفيهما نظر لمنع تكافئها مع كون من عدا مولاه خارجا والداخل مقدم فسقطا دونه ولم يتم الأصل.
ومنه يظهر عدم تكافؤ الدعويين الآخرين 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 أن ظاهر الامر حجة بنفسه ولم يفعل ومجامعة صحة الحج لعوده رقا وقد حج بغير اذن سيده فما اختاره هنا واضح.

ونبه بقوله ولا بين دعوى مولى الأب شرائه من ماله وعدمه على خلاف الشيخ ومن تبعه حيث حكموا بما ذكر مع اعترافهم بدعوى مولى الأب فساد البيع وعلى خلاف العلامة حيث حملها على انكار مولى الأب لافساده هربا من تقديم مدعى الفساد

والتجأ إلى 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 البينة ومعها تقدم ان كانت لواحد وان كانت للثنتين أو للجميع بنى على تقديم بينة الداخل والخارج عند التعارض فعلى الأول الحكم كما ذكر وعلى الثاني يتعارض الخارجان ويقوى تقديم ورثة الامر بمرجح الصحة انتهى.

ويستفاد من كلامه ان الوجوه التي زعموا مخالفتها لأصول المذهب أربعة الأول تقديم قول مدعى الفساد وهو مولى الأب على مدعى الصحة مع أن 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 الأب عليه تقديم لقول الخارج على قول ذي اليد من دون بينة وهو مخالف لضرورة الفقه.

والثالث ان ظاهر الامر حج المأذون بنفسه ولم يفعل فلا معنى لمضى الحجة حينئذ.

والرابع الحكم بصحة العبد المحكوم بكونه رقا مع عدم الإذن من سيده وهما متنافيان فان الرق لا يصح حجه الا بإذن مولاه. والتحقيق عدم مخالفتها لأصول المذهب لوجه.

اما الأول فلان الصحة إنما تكون أصلا في المعاملات ويقدم دعويها على دعوى الفساد إذا تحقق مقتضى الصحة فيها وشك في وجود المانع الموجب لفسادها واما إذا لم يحرز مقتضى الصحة فالأصل عدم تحققه ويقدم " ح " دعوى الفساد على دعوى الصحة.

وممن نبه على ما بيناه المحقق الثاني قده في جامع المقاصد قال في باب الإجارة لاشك في أنه إذا حصل الاتفاق على حصول جميع الأمور المعتبرة في العقد من الايجاب والقبول من الكاملين وجريانها على العوضين المعترضين ووقع الاختلاف في شرط مفسد فالقول قول مدعى الصحة بيمينه لأنه الموافق للأصل لان الأصل عدم ذلك المفسد والأصل في فعل المسلم الصحة. واما إذا حصل الشك في الصحة والفساد في بعض الأمور المعتبرة وعدمه فان الأصل لا يثمر هنا فان الأصل 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 رجح تقديم قول الضامن. " فان قلت إن للمضمون له أصالة الصحة في العقود وظاهر حال المسلم انه لا يتصرف باطلا.

قلنا إن الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها لتحقيق 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 إنما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقا ". وقال في باب الإجارة 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 أمران الثاني ان تقديم قول مدعى الصحة إنما يتحقق على ما بيناه حيث يتفقان على حصول أركان العقد ويختلفان في وقوع المفسد

فان التمسك لنيفه بالأصل هو المحقق لكون مدعى الصحة منكرًا دون ما إذا اختلفا في شيء من أركان العقد فإنه لا وجه للتقديم حينئذ وبهذا تبين ان مدعى الصحة لا يقدم قوله على حال من الأحوال لان الاختلاف وقع في ركن العقد وهو تعيين الأجرة فيكون ادعائه كادعاء أصل العقد انتهى.

إذا تحقق لك ما حققناه فقد تحقق لك ان الصحة في المقام لا تكون موافقة للأصل لان الاختلاف إنما هو في ركن العقد فان مولى الأب إنما يدعى فساد العقد من جهة فقد ما يتقوم به البيع وهو مغايرة مالك الثمن.

والحاصل ان أصالة الصحة لا تكون أصلاً مستقلاً ولا دليل على اعتباره كذلك وإنما هي راجعة إلى قاعدة الاقتضاء والمنع والاختلاف بالمقتضى مع الشك في وجود المانع دفعا أو رفعا أو قطعاً فان مرجع الجميع إلى المنع من تأثير المقتضى اثره فلا تكون الرواية الشريفة من هذه الجهة مخالفة لأصل المذهب.

واما الثاني فلان يد مولى المأذون على أبيه الذي اشتراه هو من سيده بادعائه مسبوقه بيد مولى الأب ومقر بسبق يده لادعائه ان عبده المأذون اشتراه بماله من مولاه وقد اتفق الأصحاب " قدس سرهم " على تقديم اليد السابقة على اللاحقة مع اقرارها

بسبق اليد السابقة عليها بل التحقيق عندي انه تتقدم اليد السابقة على اللاحقة مطلقاً سواء ثبت السبق بالبينة أو باقرار ذي اليد اللاحقة وقد أوضحنا الكلام فيه في رسالة مستقلة.

فاتضح بما بيناه ان الرواية الشريفة من هذه الجهة أيضاً لا تكون مخالفة لأصل المذهب:

واما الثالث فلان الامر بالحج وإن كان ظاهراً في مباشرة المأذون بنفسه الا ان القرينة قائمة على إرادة الأعم وهي عدم دعوى ورثة الامر خلافه مع أن المراد بمضي الحجة إن كان وقوعها عن الامر ولو مع عدم استحقاق الأجرة عليها فهو لا يتوقف على تحقق الامر لان الحج وغيره من العبادات يقع عن نوى عنه العامل امر به أم لا إن كان واجباً فيبرء ذمته به وإن كان مندوباً يقع عن نوى عنه هو مع الامر

به والا فيرجع إليه ثوابه كما أوضحناه 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 للأصل والتفكيك بين المتلازمين شائع في مؤدى الأصول فباعتبار الشك في تحقق السبب الناقل يعود العبد رقا وباعتبار وقوع الشك في صحة الحجة بعد الفراغ عنها يحكم بصحته بمقتضى (١) قاعدة الفراغ بل لا حاجة

في المقام إلى اعمال قاعدة الفراغ لان العبد إذا اتى بالحج لنفسه أو لغيره بزعم حريته واستكمالها في نفسه صحت حجته ولو ظهر انه رق واقعا.

وهذا الوجه هو الظاهر من الرواية حيث حكم فيها بمضي الحجة مطلقا ولم يستثن صورة قيام البينة على رقيته.

فان قلت هذان الوجهان إنما تدلان على صحة الحجة واما استحقاق الوجه الذي صرفه في الحج عن الامر فلا.

قلت نعم والرواية لا تدل على أزيد من مضي الحجة وصحتها فاتضح بحمد الله تعالى ان الرواية الشريفة لا تخالف شيئا من أصول المذهب وانها منطبقة على الضوابط العامة فلا مجال لطرحها.

وقد تبين بما بيناه ان ما ذكره الشهيد الثاني قدس سره من أنه لو أقام البينة الجميع وقلنا بتقديم بينة الخارج يقوى تقديم ورثة الامر بمرجح الصحة في غير محله لما عرفت من أن أصالة الصحة لا تكون أصلا مستقلا وإنما ترجع إلى الاخذ بالمقتضى المعلوم وعدم الاعتداد بالمانع المشكوك ولا مجرى له في المقام حتى يترجح به أحد الوجهين.

وقد تبين بما بيناه أيضا انه لو اختلف مولى المأذون مع ورثة الامر فالقول

(١) والتحقيق انه لا مجرى لقاعدة الفراغ في المقام لما نبهنا عليه سابقا من أن قاعدة الفراغ إنما تنظر إلى صحة العمل إذا كان احتمال الخلل لأجل احتمال الغفلة لا مطلقا - منه.

قول المولى حينئذ لسماع قوله بالنسبة إلى ما تحت يده فما ذكره الشهيد قدس سره من أنه لا فرق في سماع قول المولى بين دعوى مولى الأب شرائه من ماله وعدمه في غير محله لأنه مع دعوى مولى الأب شرائه من ماله لا يعلم تحقق البيع فيعود رقا لمولاه.

واما مع عدم دعوى مولى الأب شرائه 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 الأب يقدم قول مولى الأب حينئذ لان الأصل معه وعلى مولى المأذون إقامة البينة على طبق دعواه.

تنبيه هل لورثة الدافع الرجوع بمطابق اجرة الحجة من الألف على الأب حينئذ فان قلنا بان لهم الرجوع عليه ورجعوا عليه فهو يرجع على المأذون لأنه الذي غره والمغرور يرجع على من غره وان رجعوا على المأذون فهو لا يرجع على أحد ثم إن الرجوع على المأذون أو أبيه إنما هو بعد فك رقبتهما بالعتق أو الانعتاق.

(فائدة - ١٥)

اتفق الأصحاب " قدس سرهم " على عدم ثبوت النسب بالاقرار الا في الاقرار بالولد من صلبه بلا واسطة بقيود ثلاثة.

الأول كون البنوة ممكنة.

والثاني كون المقر به مجهولاً.

والثالث ان لا ينازعه فيه منازع ولا يعتبر تصديق الولد إن كان صغيراً اتفاقاً وهل يعتبر تصديقه إن كان كبيراً ظاهر كلام الشيخ في النهاية العدم وفي المبسوط يعتبر ولا يثبت النسب في غير الولد الا بتصديق المقر به وإذا أقر بغير الولد للصلب ولا ورثة له وصدقه المقر به توارثاً بينهما ولا يتعدى التوارث إلى غيرهما وهل يثبت نسب الولد باقرار الام أم يختص باقرار الأب فيه خلاف فالأكثر حكموا بالأول واقتصر جماعة على اقرار الأب استناداً إلى أنه خلاف الأصل فيقتصر فيه على موضع اليقين. تحقيق الامر يتوقف على بيان وجه الفرق بين الاقرار بالولد ووجه نفوذه والتعدي عنهما إلى الحواشي والأطراف وبين الاقرار بغيره من الأرحام ووجه عدم نفوذه الا مع تصادقهما وعدم التعدي عنهما إلى غيرهما الا مع التصادق. فأقول مستعينا بالله تعالى ان الاقرار بالولد بالولادة ولها أطراف ثلاثة الوالد والوالدة والولد ومن المعلوم اختلافها في الطرفية فان الأولين منشأ للولادة وهي صادرة منهما صدور الفعل من فاعله دون الأخير فإنه متعلق للولادة وهي واقعة عليه

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

واما اقرار الولد بأبوة رجل وأمومة امرأة مما لا يسمع بدون تصديقهما لان مرجع اقراره بهما إلى ادعاء صدور فعل الولادة منهما ومن المعلوم ان المدعى به لا يثبت بادعاء المدعى بل يحتاج ثبوته إلى قيام البينة عليه أو اقرار المدعى عليه به وبما بيناه تبين ان ثبوت النسب بالاقرار بالولد منطبق على الموازين الأولية والضوابط العامة وانه لا فرق بين الأب والام في هذه الجهة إذ الولادة كما تكون فعلا للأب تكون فعلا للام ولذا يكون الأب والدا والام والدة فلا مجال للفرق بينهما مع أن 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 الأرحام الا مع تصديق المقر به فان مرجع اقرار الشخص بأخ له أو عم أو خال مثلا إلى صدور ولادة المقر به من أبيه أو أمه أو جده أو جدته فاقراره بذلك ادعاء على صدور الفعل من غيره فلا يسمع الا مع تصادقهما عليه.

كما تبين انه حينئذ لا يتعدى عن المتصادقين إلى غيرهما من الفروع والأصول والحواشي لان تصادقهما عليه يوجب ترتيب آثار النسب على أنفسهما بمقتضى اقرارهما

لا ثبوت النسب واقعا أو ظاهرا بخلاف اقراره بالولد من صلبه بلا واسطة فإنه اقرار بصدور الفعل من نفسه فيسمع قوله فيه وتثبت الولادة بمجرد اقراره من دون حاجة إلى تصديق المقر به ضرورة نفوذ اقرار الشخص فيما هو مرجع فيه ويتبعه ثبوت النسب بالنسبة إلى الأطراف من الأصول والفروع والحواشي. فان قلت الولادة جهة قائمة بطرفيها ومن شأنها عدم ثبوتها باقرار أحد الطرفين

الا بالنسبة إلى المقر ولذا لا يسمع اقرار أحد المتزاوجين مع انكار الآخر الا بالنسبة إلى المقر.

قلت التوليد فعل الوالد فقط وإن كان له تعلق بالولد بخلاف التزويج فإنه مركب من فعلى المتزاوجين فلا ينفذ اقرار أحدهما الا بالنسب إلى نفسه إذ لا وجه لنفوذ

اقرار أحدهما بالنسبة إلى الآخر واما مجرد التعلق بالآخر مع صدور الفعل من أحدهما فلا يوجب توقف نفوذ اقرار الفاعل على تصديق الآخر فان العتق والاطلاق والابراء وهكذا من الايقاعات مع تعلقها بالطرف الآخر 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 إلى الأطراف والتوابع من الأصول والفروع والحواشي.

قلت الانتساب بالنسبة إلى الأطراف ليس امرا زائدا على ثبوت نسبة الولد بالنسبة إلى والده فان الجدودة والعمومة والختولة والاخوة وهكذا منتزعة من أمرين ثبوت الولادة بين المقر والمقر به وثبوت نسبة الأطراف إلى أحدهما والأولى ثابتة باقرار

الوالد بالولد كما هو المفروض والثانية ثابتة تحقيقا فلا مجال لنفيها مع ثبوت منشأ انتزاعها كما أنه لا مجال لتوقيفها على تصديق الأطراف.

ومن هذا القبيل ثبوت المصاهرة بالتزويج الثابت بين المتزاوجين وعدم اعتبار تصديق والد الزوج وبنت الزوجة وولد الزوج في ثبوتها لان التزويج إنما يرجع إلى المتزاوجين ولا يرجع إلى غيرهما حتى ينفذ اقراره فيه مع أن الاقرار ليس أصلا محضا بل فيه جنبه الكشف أيضا فهو برزخ بين الأصل والامارة بل يغلب عليه جهة الكشف ولذا يكون قائما مقام البينة غالبا ويثبت به اللوازم.

فان قلت يلزم حينئذ التعدي إلى الأطراف في صورة التصادق أيضا.

قلت لا يثبت النسب بتصادقهما حتى يتعدى عنهما إلى سائر الأطراف وإنما يلزمان حينئذ بترتيب آثار النسب بالنسبة إلى أنفسهما حسب اقرارهما.

والسر فيه ان اقرار الشخص إنما ينفذ فيما هو مرجع فيه ولا مرجعية لاحد الأطراف في صدور الولادة لعدم كونها فعلا له ولا في طرفية سائر الأطراف أصالة ولا تبعا لان كلا منهما في عرض الاخر من حيث الطرفية فلا ينفذ اقرار المتصادقين الا في حق أنفسهما لعدم ثبوت الولاية باقرارهما حتى يتبعه ثبوت النسب النسبة إلى سائر الأطراف وعدم ثبوت طرفية الأطراف غير المتصادقين به لان كلا منهما في عرض الاخر فلا ينفذ باقرار أحد الأطراف طرفية سائر الأطراف أصالة كما هو ظاهر ولا تبعا لعدم تبعية طرفية بعضها على طرفية الاخر.

وإذ قد اتضح لك ما حققناه فقد اتضح لك وجه الفرق بين الاقرار بالولد من صلبه بلا واسطة وبين الاقرار بسائر الأرحام وسر ثبوت التعدي إلى الأطراف والتوابع في الصورة الأولى وعدم التعدي في سائر الصور. بقي الكلام في وجه اعتبار القيود الثلاثة.

اما الأول 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 إلى كل من المتنازعين سواء فلا يترجح أحدهما على الاخر الا بالبينة ان كانت والا فبالقرعة وقد تبين مما بيناه انه لا يعتبر تصديق الولد وإن كان كبيرا نعم لا يبعد أن يكون تكذيبه حينئذ قادحا لأنه مستقل في نفسه فينفذ انكاره ولا ينافي سماع انكاره مع نفوذ اقرار شخص بولادته منه لان مسماع اقرار المقر مقتض للحقوق الولد به فيترتب عليه الأثر ما لم يوجد مانع من طرف الولد وهو انكاره بالغار رشيدا.

ولذا اتفقوا على ثبوت النسب باقراره بالولد بعد موته مطلقا وحال صغره وجنونه ويمكن أن يكون مراد الأكثر من اعتبار تصديق الولد البالغ العاقل حينئذ عدم تكذيبه.

وبهذا البيان تبين انه لا ينافي اعتبار تصديق الولد حينئذ مع حكمهم بتعدي التوارث إلى الأطراف فبان بهذا البيان وجه الفرق بين حكمهم بتعدي التوارث في المقام مع اعتبارهم التصادق وحكمهم بعدم تعدي التوارث في المتصادقين على نسب غير التولد.

والحاصل ان مرجع اعتبار التصادق في المقام إلى عدم التكذيب فقط فيتعدى التوارث عنهما إلى الأطراف بخلاف اعتبار التصادق في غير التولد فان اعتبره إنما هو بحسب نفسه لا باعتبار أوله إلى عدم التكذيب والانكار. فاندفع بما بيناه ما أورده قدس سره في الروضة من أن الفرق بينه وبين غيره من الأنساب مع اشتراكهما في اعتبار التصادق غير بين مع أنه لو قلنا باعتبار التصادق في المقام تحقيقاً فوجه الفرق ظاهر أيضاً لان تصادقهما على التولد موجب لثبوت الولادة

إذ لا مرجع لها غيرهما فيتعدى عنهما إلى الأطراف واما التصادق في غير التولد فلا يوجب ثبوت النسبة لعدم مرجعيتها الا في الطرفية الثابتة لأنفسهما كما أوضحناه لك فلا يتعدى عنهما إلى سائر الأطراف التي كل منهما في عرض الاخر ولا يتبع بعضها بعضاً.

ثم اعلم أنهم قالوا إذا أقر بغير الولد للصلب وصدقه المقر به صح وتوارثا إذا لم يكن لهما ورثة مشهورون وهو كذلك لان نفوذ اقرارهما على أنفسهما إنما يقتضى توارث كل منهما عن الاخر بالنسبة إلى حقوق أنفسهما دون حقوق ورثتهما فلا يؤثر تصادقهما في التوارث الا مع عدم ورثة لهما.

(فائدة - ١٦)

القطع قد يكون طريقا أي لا مدخلية له في حكم متعلقه كما هو شأنه الذاتي .
وقد يؤخذ قيذا للموضوع بحيث لا يترتب الحكم على متعلقه الا بعد القطع
به كما إذا فرض ان الخمر المقطوع بخمريته حرام ولا شبهة في جوازه كما أنه يجوز
اخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر كوجوب الحد على شارب الخمر العالم
بأنه حرام.

واما اخذه موضوعا بالنسبة إلى نفس الحكم الذي تعلق العلم به فهو محال
مستلزم للدور الموجب لتقدم الشيء على نفسه بمرتين وتأخره 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 اللحاضي لاستلزامه الدور كما أوضحناه في مبحث
التعدي والتوصلي وقلنا إن 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 أيضا لان التقابل
بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية.

ولكن الاهمال الثبوتي أيضا لا يعقل بل لا بد اما من نتيجة الاطلاق أو من
نتيجة التقييد فان الملاك الذي اقتضى تشريع الحكم اما أن يكون محفوظا في

كلتا حالتى الجهل العلم فلا بد من نتيجة الاطلاق واما أن يكون محفوظا في حالة العلم فقط فلا بد من نتيجة التقييد وحيث لم يمكن أن يكون الجعل الأول متكفلا لبيان ذلك فلا بد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الاطلاق والتقييد وهو المصطلح عليه بمتمم الجعل فاستكشاف كل من نتيجة الاطلاق والتقييد يكون من دليل آخر ". انتهى وهو فاسد من وجوه:

الأول ان اخذ العلم بالحكم شرطا في تحقق هذا الحكم مستحيل ذاتا لاستلزامه تقدم العلم على الحكم المتقدم عليه تقدم المعلوم على العلم فلا يختص استحالته بالجعل

الأول حتى تندفع بأخذه شرطا له بالجعل الثاني.

والثاني ان اختصاص مصلحة الحكم بحالة العلم به فقط موجب لتأثير العلم بالحكم في مصلحة الحكم وهو مستلزم للدور المحال أيضا لان الحكم منبعث عن المصلحة ومعلول عنها فلا يعقل أن تكون مصلحة الحكم منبعثة عن العلم به المتأخرة عنه

والثالث انه يلزمه الاهمال الثبوتي في جعل الحكم وان زعم أنه تخلص منه بعدم تطرق الاطلاق والتقييد للحاظي في الجعل الأول لان الحاكم ان لاحظ الخمر في حد نفسها مثلا وأثبت الحرمة لها من حيث هي يلزمه اطلاق الحكم بالنسبة إلى الحالات الطارئة والا فان قيدها بقيد فالحكم مقيد به حينئذ والحاكم لا يخلو من أحد اللحاظين حتى يحتاج إلى الجعل الثاني والاحتياج إليه إنما يتم إذا كان الحاكم في حال الجعل الأول معرى عن اللحاظين وهو الاهمال الذي فر منه.

والرابع ان الدليل إن كان كاشفا عن اخذ العلم بالحكم شرطا في تحققه فهو مأخوذ في موضوع الحكم بالجعل الأول ويستحيل حينئذ ان لا يعقل اخذه في الموضوع

بالجعل الأول وان دل الدليل على اخذه كذلك في جعل اخر مترتب عليه فهو مأخوذ في موضوع حكم آخر يترتب على الأول.

وكيف كان فما ذكره امر مستحيل من وجوه عديدة وما زعمه من أن وجوب الجهر والاخفات في مواضعهما ووجوب القصر على المسافر من هذا الباب لاشراطهما

بالعلم بهما في غير محله إذ صحة الصلاة جهرا في موضع الاخفات وبالعكس وصحة
الانتماء في موضع القصر جاهلا بالحكم لا يتوقف على اخذ العلم بالحكم قيادا في
موضوعه بل يصلح بجعل العلم بالحكم كالبلوغ والعقل شرطا في تعلق الحكم كما
عليه المصوبة في جميع الأحكام فلا يكشف عن اخذ العلم بالحكم شرطا في تحققه
مع أن الانتماء في موضع القصر إنما يصح إذا كان الجاهل قاصرا لا مطلقا وهو مبني
على أصل اخر كما بيناه في محله.

واما كون المأمور به عبادة فهو سابق على الامر ولذا قد تكون العبادة مأمورا بها
وقد تكون منهيها عنها كصلاة الحائض وصومها ولو سلمنا عدم تحقق التعبد بدون
الامر فهو مأخوذ في نفس الامر بالجعل الأول لان الغرض من الامر قد يكون التعبد
بالمأمور به وقد يكون التوصل به.

توضيح ذلك ان قيود القضية خبرية أم انشائية اما معتبرة في الموضوع أو المحمول
أو النسبة ولا رابع لها كما هو ظاهر فإن كان عروض الحكم على المعروض متوقفا
على اعتبار قيد في المعروض فهو قيد في المعروض فهو قيد للموضوع كتوقف
استحقاق الزكاة على الفقر مثلا وقبول الشهادة على العدالة وإن كان ثبوت الحكم
للموضوع مقيدا بخصوصية مرتبطة بالمحمول كقولك زيد عالم بالفقه أو بالنحو
وهكذا فهو قيد للمحمول وإن 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 وإنما 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 مطلوبة المأمور به قد تكون مقيدة بايجاده بعنوان التعبد لله تعالى
شأنه كاغتسل وصل مثلا فيكون الامر تعبديا وقد تكون بايجاده كيف اتفق
كاغتسل ثوبك وبدنك عن الخبث فيكون الامر توصليا فانقسام الامر إلى التعبدي

والتوصلي إنما 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 وإنما يتصور اعتباره في مرحلة تعلق

الحكم التي هي المرحلة الثانية من مراحل الحكم بالجعل الأول وإن 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 أن يكون طريق العلم بالحكم واثباته رافعا مزيلا له.

(فائدة - ١٧)

لا شبهة في أن الخيار في عقد البيع من الحقوق لا الأحكام لأنه سلطنة لاحد المتعاقدين على الاخر وقد بينا في محله ان كل سلطنة على الغير من قبيل الحقوق وسلطنة الشخص على نفسه وجهاته من قبيل الأحكام.

توضيح الحال ان عقد البيع ينحل إلى 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 أصل في مرحلة قصد البدلية والثمن تابع له صار أحد العملين ايجابا والاخر قبولا واحدا المتبايعين بايعة والاخر مبتاعا فظهر بهذا البيان ان عقد البيع لازم ذاتا ولا يستقل أحدهما في حله كما لا يستقل في عقده واثباته نعم لهما الاجتماع على حله كما لهما الاجتماع على عقده واثباته فالسلطنة على الإقالة كالسلطنة على ايجاد العقد من شؤون سلطنة الشخص على نفسه وجهاته فهي حكم لاحق ولذا لا تقبل الاسقاط.

واما الخيار المجعول شرعا أو بجعل المتعاقدين فهو سلطنة جديدة ثبتت لأحدهما أو لكل منهما على الاخر في حل عمله بجعل الشرع أو بجعل المتعاقدين فهو حق ولذا يقبل الاسقاط باتفاق الأصحاب بخلاف السلطنة على رد العقد الفضولي وامضائه وجواز الرجوع في الهبة وسائر العقود الجائزة بالذات المسماة

بالعقود الإذنية فإنها كالأقالة أحكام غير قابلة للاسقاط لان مرجع السلطنة في الجميع إلى سلطنة الشخص على نفسه وجهاته.

إذا اتضح لك ذلك فاعلم أن الخيار في عقد البيع كما يقبل الاسقاط يقبل الانتقال إلى الورثة لان موضوعه وهو عقد البيع لا يتقوم بالمورث بل ينتقل اثر البيع إلى الوارث فلا مانع حينئذ من انتقال الخيار الثابت فيه إلى الوارث أيضا وهذا بخلاف الخيار الثابت في عقد التزويج بسبب أحد العيوب المحوزة لفسخه فإنه لا ينتقل إلى الوارث لتقوم موضوعه وهو عقد التزويج بالمورث وقد ظهر بما بيناه من أن الحق إنما 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 شئ منها سلطنة على الغير فان مرجع الأولين إلى ملك الانتفاع بسبب سبق الجلوس ومرجع الأخيرين إلى ولاية على العين الموقوفة واستصواب امر القيم لا ولاية وسلطنة على الغير.

واما الخيار المجمعول للأجنبي فلا يكون حقا للأجنبي لعدم عود فائدة الخيار إليه وإنما حكمه حكم الوكيل فهو منصوب من قبل المتعاقدين في اعمال الخيار فسخا والزما فعدم انتقال هذه الأمور المعبر عنها بالحق ليس لأجل تقومها بموضوعها كما ذكره شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) في متاجره بل من اجل عدم كونها حقا

بقي الكلام في أمرين الأول في أن ارث الخيار هل يتبع ارث المال قال شيخ مشائخنا العلامة الأنصاري قدس سره: " ارث الخيار ليس تابعا لإرث المال فعلا فلو فرض استغراق دين الميت لتركته لم يمنع انتقال الخيار إلى الوارث " إلى أن قال: " ولو كان حرمانه من المال لتعبد شرعي كالزوجة بالنسبة إلى العقار وغير الأكبر من الأولاد بالنسبة إلى الحبة ففي حرمانه من الخيار المتعلق بذلك المال مطلقا أو عدم حرمانه كذلك وجوه بل أقوال:

ثالثها التفصيل بين كون ما يحرم الوارث عنه منتقلا إلى الميت أو عنه فيرث

في الأول صرح به فخر الدين في الايضاح وفسر به عبارة والده كالسيد العميد وشيخنا الشهيد في الحواشي ورابعها 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 أيضا إذ أعيان التركة حينئذ منتقلة إلى الورثة ولا ينافيه تأخر الإرث عن الدين لان المراد منه انه ما لم يؤدوا الورثة ديون الميت لا يرجع إليهم التركة طلقا لا انهم لا يرثونها أصلا ما لم يؤدوا الدين.

والتحقيق ان ارث الخيار تابع لإرث المال لان الخيار إنما ثبت للمورث باعتبار انه حقه ويعود فائدته إليه فلو ثبت للوارث من دون ان يرث المال لزم عدم عود فائدته إليه وأن يكون رجوع الخيار إليه حينئذ من قبيل رجوع الخيار إلى الأجنبي المجعول له الخيار حيث يكون مرجعا في اعمال الخيار فسخا والزاما للغير من دون أن يكون له حق فيه وهذا مناف لكونه وارثا لحق الخيار الثابت لمورثه ولكن تبعيته لإرث المال إنما يقتضى منعه من ارث الخيار إذا كان ما انتقل إلى الميت مما يحرم عنه الزوجة كما إذا ترك أرضا مشتراة بخيار فان الزوجة محرومة عن ارث الأرض وثمرتها.

اما الثاني فلخروجه عن ملك الميت فلا يكون تركة له. واما الأول فلحرمان الزوجة عنه فلا مجال لإرث الخيار حينئذ بالنسبة إلى الزوجة إذ لو قلنا بان لها الخيار حينئذ لزم أن يكون لها اعمال الخيار لسائر الورثة لا نفسها إذ لاحق لها في الثمن بعد الفسخ أيضا إذ الفسخ حل للعقد من حين الفسخ لامن حين العقد فلا يرجع الثمن حينئذ بالفسخ إلى الميت حتى يصير تركة له وترث منها الزوجة وإنما يرجع بالفسخ كل من الثمن والمثمن مكان الاخر فيقوم الثمن مقام الأرض التي صارت ملكا لغير الزوجة من الورثة فلا سهم للزوجة فيه كما لا سهم لها في الأرض.

وأما إذا كان ما انتقل عن الميت مما يحرم عنه الوارث كما إذا باع أرضاً بخيار وترك ثمنها فالزوجة حينئذ كسائر الورثة تترث منه ولها خيار الفسخ وإذا اختارت الفسخ تنتقل إليها من الأرض في مقابل سهمها من الثمن لأن الفسخ حل للعقد من حين الفسخ فتملك قسطاً من الأرض بالفسخ ولا يكون ابطلاً للعقد من رأس حتى ترجع إلى الميت وتنتقل عنه إلى الورثة إرثاً فتحرم عنها الزوجة وما يظهر من كلماتهم أنه لو قلنا بثبوت الخيار للزوجة في صورتين واختارت الفسخ فلا تترث في الصورة الأولى من الأرض وترث من الثمن في الصورة الثانية في غير محله إذ لا محال لهذا الحكم بعد الالتزام بأن الفسخ حل للعقد من حين الفسخ لا بإبطال له من رأس. فان قلت مقتضى ما ذكرت حرمان الزوجين عن الدية في قتل العمد لأن الحكم حينئذ ابتداءً هو القصاص المحروم عنه الزوجان والدية تثبت بدلا عنه مع أن الإجماع قائم على أنهما يرثان من الدية سواء ثبتت أصالة أو صلحا.

قلت الدية بدل عن دم المقتول عمداً أو خطأ غاية الأمر أن له في الصورة الأولى بدلين القصاص والدية مع تقدم الأول على الثاني ولذا إذا هرب قاتل العمد إلى أن مات يؤخذ الدية من ماله فلا تكون الدية بدلا عن القصاص حتى يحرم عنها الزوجان وإنما تكون بدلا عن دم المقتول فيرثها من يرث المال ومنهم الزوجان. والثاني في كيفية استحقاق كل من الورثة للخيار مع أنه حق واحد غير قابل للتجزية والتقسيم وقد ذكر شيخ مشائخنا الأنصاري قدس سره في متاجره فيه وجوهاً فقال:

الأول ما اختاره بعضهم من استحقاق كل منهم خياراً مستقلاً كمورثه بحيث يكون له الفسخ في الكل وإن أجاز الباقيون نظير حد القذف الذي لا يسقط بعفو بعض المستحقين وكذلك حق الشفعة على المشهور واستند في ذلك إلى أن ظاهر النبوي المتقدم وغيره ثبوت الحق لكل وارث لتعقل تعدد من لهم الخيار بخلاف المال الذي لا بد من تنزيل مثل ذلك على إرادة الاشتراك لعدم تعدد الملاك شرعاً لمال واحد

بخلاف محل البحث.

الثاني استحقاق كل منهم خيارا مستقلا في نصيبه فله الفسخ فيه دون باقي الحصص غاية الأمر مع اختلاف الورثة في الفسخ والامضاء تبعض الصنفقة على من عليه الخيار فيثبت له الخيار ووجه ذلك ان الخيار لما لم يكن قابلا للتجزية وكان مقتضى أدلة الإرث كما سيحى اشترك الورثة فيما ترك مورثهم تعين تبعضه بحسب متعلقه فيكون نظير المشتريين لصنفقة واحدة إذا قلنا بثبوت الخيار لكل منهما.

الثالث استحقاق مجموع الورثة لمجموع الخيار فيشتركون فيه من دون ارتكاب تعدده بالنسبة إلى جميع المال لا بالنسبة إلى حصة كل منهم لان مقتضى أدلة الإرث في الحقوق الغير القابلة للتجزية والأموال القابلة لها امر واحد وهو ثبوت مجموع ما ترك لمجموع الورثة الا ان لتقسيم في الأموال لما كان امرا ممكنا كان مرجع

اشترك المجموع في المجموع إلى اختصاص كل منهم بحصة مشاعة بخلاف الحقوق فإنها تبقى على حالها من اشترك مجموع الورثة فيها فلا يجوز لأحدهم 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 الإجازة بعد ذلك كما أنه لو أجاز 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 متأخرا عن الاخر لان

الأول قد استوفيه ولو اتحدا زمانا كان ذلك كالفسخ والامضاء من ذي الخيار بتصرف واحد لا ان الفاسخ مقدم كما سيحى في أحكام التصرف " انتهى .
أقول اما ما ذكر مستندا للوجه الأول فلا ريب في فساده لعدم تعقل رجوع الحق الواحد إلى متعدد على أن يكون كل منهم مستقلا فيه والا لزم أول الحق الواحد إلى حقوق متعددة وهو خلف للفرض

والحاصل ان الحق الواحد مع بقائه على وحدته يستحيل رجوعه إلى متعدد على سبيل الاستقلال فلا مناص حينئذ الا عن الالتزام بالإشاعة والاشترك وما توهمه بعض من أن الاشتراك إنما يتطرق فيما يقبل التجزى والانقسام لان مرجع اشترك اشخاص متعددة في عين إلى اختصاص كل منهم بحصة مشاعة منها فعند اجتماع أسباب متعددة على حق واحد واعمال كل منها يدور الامر بين أمرين استقلال كل منها في التأثير واشترك الجميع في الأثر والثاني باطل لعدم تطرق الاشتراك فيه لعدم تجزيه فتعين الأول في غير محله.

لما بيناه مرارا في الفوائد السابقة من أن مرجع الاشتراك إلى ضعف تعلق حقوق الشركاء وعدم استحقاق كل منهم العين المشاعة على وجه التمام لا إلى تعلق حق كل منهم بكسر مشاع حتى لا يتطرق فيما لا يقبل التجزى والانقسام مع أنه لو سلم عدم تطرق الاشتراك فيه لزم سقوط الأسباب المتعددة المجتمعة على محل واحد حينئذ ان تساوا في التأثير أو تقدم الأقوى منها إن كان لا استقلال كل منها في التأثير.

ضرورة ان الأسباب المتعددة إذا اجتمعت على محل واحد تشترك في التأثير إن كان المحل قابلا للاشتراك والاتعارض وتتساقط مع تكافؤها والا يتقدم الأقوى منها وكيف كان فلا وجه لاستقلال كل منها في التأثير على كل حال. ومن غرائب الأوهام ما ذكره السيد الطباطبائي في تعليقه على متاجر شيخنا الأنصاري (قدس سرهما) من تعقل تعدد الملاك لمال واحد على سبيل الاستقلال فقال في ذيل قوله بخلاف المال.

" أقول قد عرفت ان في المال أيضا يعقل تعدد الملاك والوجه في التنزيل على الإشاعة ليس عدم معقولية التعدد على وجه الاستقلال بل ظهور الأدلة فيه بمساعدة حكم العرف وفهمهم وهذا الوجه موجود في الحق أيضا كما سيأتي بيانه " انتهى وأشار بذلك إلى ما ذكره في أول المسألة فقال في ذيل كلام المصنف

في كيفية استحقاق كل من الورثة (الخ) انه لا باس هنا بالإشارة إلى أمور فذكر الأول ثم قال: " الثاني يجوز اشتراك جماعة في حق واحد على نحو الاستقلال بان يكون لكل منهم استيفاءه مستقلا " وذكر له أمثلة منها حق القذف ومنها حق القصاص ومنها الخيار المجعول لاثنين مستقلا ومنها الوليين والوصيين والمتولين المستقلين إلى أن 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 إلى خياره ونحو ذلك وقد يكون بحيث يجوز لكل واحد الاستيفاء لكن لا يسقط باسقاطه الا بالنسبة إلى نفسه كما في حق القصاص والقذف والرهن ونحوها.

وهذا المعنى الذي ذكرنا يمكن تعقله في المال أيضا بان يكون مال واحد لشخصين بحيث يكون لكل واحد منهما التصرف في كله باي نحو أراد من غير حاجة إلى 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 أيضا الا انه لا مورد له في الفقه " انتهى.

أقول إن أراد من تعقل تعدد الملاك لمال واحد على سبيل الاستقلال جواز تعدد ملك رقبة المال لكل منهم على سبيل الاستقلال فهو بديهي البطلان لاستحالته عقلا بالضرورة وان أراد منه جواز تعدد ملك التقلب لمال واحد فهو معقول واقع في الفقه فان كلا من الأب والجد للأب يملك التقلب في مال الصغير ولا ينافي مع ما ذكر من عدم تعقل تعدد الملاك لمال واحد فان غرضه من الملك ملك الرقبة أو

المنفعة لا ملك الثقلب والوجه في جواز تعدده استقلالاً دون ملك الرقبة واضح لان ملك الثقلب عبارة عن الولاية ويجوز ان يتعدد الولي بالنسبة إلى 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 الولاياتين أقوى من الأخرى كولاية الجد بالنسبة إلى عقد الصغيرة بل وهكذا بالنسبة إلى تصرف في المال على الأقوى.

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 أنه ظهر بما بيناه الحال

في كثير من الأمثلة التي ذكرها فان الوصيين والمتولين المستقلين والأجنبيين المجعول لهما الخيار مستقلاً من هذا القبيل ومقتضى استقلال كل منهما نفوذ امره حلاً والزاماً واسقاطاً.

واما وجه عدم سقوط حق القصاص فليس من اجل استقلال كل من الورثة في حق القصاص بل إنما هو لأجل انه مشترك بين الورثة ولا يسقط بعفو بعضهم الا سهمه منه وللباقين استيفاء سهمهم من القصاص وحيث لم يتطرق التبويض في قصاص النفس رخص الشارع لولى الدم الاخذ بالقصاص مع غرامته من الدية مقدار الفاضل عن سهمه من القصاص اهتماماً به ولذا لو اشترك جماعة في قتل واحد عمداً جاز لولى الدم قتل الجميع قصاصاً بعد رد الفاضل عن دية المقتول إليهم كما جاز له قتل بعضهم مع رد الباقي دية جنائيتهم.

والحاصل ان جواز الاخذ بالقصاص حينئذ ليس باعتبار عدم سقوطه بعفو البعض رأساً بل باعتبار بقاء سهم الاخذ منه فيأخذ به بعد غرامة ما زاد عن سهمه من الدية

جمعاً بين الحقين واهتماماً بأمر القصاص.

وأما حق القذف فعلى فرض تسليم عدم سقوط بعض الحد بعفو بعضهم كما ادعى عليه الاجماع فلعله لأجل ان حد القذف لا يورث بل يبقى للميت وإنما يكون لكل من الورثة الولاية في اعماله واستيفائه فالعافي منهم إنما يعفو عن حقه من المباشرة لا عن نفس الحد لأنه لم يكن حقا له حينئذ

والحاصل ان عدم سقوط بعض حد القذف حينئذ تعبد محض والا فمقتضى القاعدة سقوط سهمه من الحد لو قلنا بأنه من الحقوق الموروثة.

وكيف كان فلا مجال للقول باستقلال كل من الورثة في حق الخيار ثم إنه لو سلمنا ذلك لم يكن للقول بثبوت خيار الفسخ لكل منهم مع إجازة الباقيين وجه وتنظيره

بحد القذف الذي لا يسقط بعفو بعض المستحقين في غير محله إذ فرق بين الإجازة والعفو فان عدم السقوط بالعفو إنما هو لأجل ان العفو يرجع إلى اسقاط حقه على اعمال الحد فلا ينافي مع بقاء حق الاخر على اجرائه وأما الإجازة فهي الزام وتثبيت للعقد فلا مجال لبقاء التزلزل في العقد حينئذ حتى يتطرق فيه الفسخ والحل. والحاصل ان الإجازة اعمال للحق لا اسقاط له فان ذا الخيار يملك حل العقد والزامه فبالإجازة يلزم العقد كما أنه 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 إجازة كل واحد منهم لزوم العقد وخروجه عن التزلزل بحيث لا يبقى مجال لفسخ العقد وحله بعده.

وإذ قد تبين مما بيناه انه لا مجال للقول باستقلال كل من الورثة في الخيار بحيث ينفذ فسخ كل منهم وان أجاز الباقيون.

تبين لك بطلان الوجه الرابع أيضا لان المقتضى في كل من الورثة وإن 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 الأثر مطلقا فلا مجال للتفصيل بين المال والحق حينئذ كما أنه لا مجال للقول باستقلال كل من

الورثة في مطلق التركة عينا كان أو حقا فلم يبق من الوجهين الا الثاني والثالث. والظاهر حينئذ إنما هو الوجه الثاني لان البيع باعتبار اشتراك الورثة في الثمن أو المثلث ينحل إلى بيوع متعددة حسب تعدد سهام الورثة فينحل الخيار المتعلق به إلى خيارات متعددة حسب تعدد البيع فيستقل حينئذ كل واحد من الورثة بالنسبة إلى سهمه من المال في حل البيع والزامه. ولا يخفى ان التعدد التحليلي لا ينافي 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.

(فائدة - ١٨)

قال المحقق (قدس سره): " ولا تصح الوصية لمملوك الأجنبي ولا لمدبره ولا لام ولده ولا لمكاتبه المشروط والذي لم يؤد من مكاتبه شيئاً ولو لجاز مولاه وتصح لعبد الموصى ولمدبره ومكاتبه وأم ولده ويعتبر ما يوصى به لمملوكه بعد خروجه من الثلث فإن كان بقدر قيمته أعتق وكان الموصى به للورثة ان كانت قيمته أقل أعطى الفاضل وان كانت أكثر سعى للورثة فيما بقي ما لم تبلغ قيمته ضعف ما أوصى له به فان بلغت ذلك بطلت الوصية وقيل تصح ويسعى في الباقي كيف كان وهو حسن.

وإذا أوصى بعتق مملوكه وعليه دين فان كانت قيمة العبد بقدر الدين مرتين أعتق المملوك ويسعى في خمسة أسداس قيمته وان كانت قيمته أقل الوصية بعتقه 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 أولاً عملاً برواية عبد الرحمن عن أبي عبد الله عليه السلام "

أقول لا تصح الوصية للمملوك الأجنبي سواء قلنا بأنه لا يملك أو يملك ولا استقلال له في ملكه كما لا استقلال له في نفسه.

اما على الأول فواضح.

واما على الثاني فلان للمولى حينئذ ان يتملك الموصى به لان العبد وما في يده لمولاه فيصير العبد حينئذ قنطرة إلى رجوع الموصى به إلى مولاه وهو خلاف

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 أن يكون للموصى ولاية (١) على المولى بجعل عبده معتقا بالوصية له واللازم باطل بالضرورة فلا سبيل إلى صحة الوصية على كل تقدير فتبطل. واما الوصية لعبده فهي جائزة لأنه كما يجوز للمولى عتق عبده فكذلك يجوز له اختيار ما هو وسيلة إلى 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 وإنما الكلام فيما إذا لم يف الموصى به بثمن رقبته فقبل تصح مطلقا ويعتق العبد ويسعى في الباقي وقيل تصح إذا كان الموصى به أكثر من سهم الورثة في العبد وان تعادلا أو زاد سهم الورثة على الموصى به بطلت الوصية والتحقيق انه إذا بلغ الموصى به ثلاثة أرباع قيمة العبد تصح الوصية فيعتق العبد من قبل الوصية ويسعى في الربع الباقي للورثة لرواية الحسن ابن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام: " في رجل أوصى لمملوكه بثلث ماله قال فقال يقوم المملوك بقيمة

عادلة ثم ينظر ما ثلث الميت فإن كان الثلث أقل من قيمة العبد بقدر ربع القيمة استسعى العبد في ربع القيمة وإن كان الثلث أكثر من قيمة العبد أعتق العبد ودفع إليه ما فضل من الثلث بعد القيمة فإنها تدل على أن الحد الذي تصح معه الوصية ويصير سببا لعتق العبد وسعيه في الباقي للورثة هو بلوغ الموصى به ثلاثة أرباع قيمة العبد.

وحمل الحد المزبور على سبيل المثال لما زاد عن النصف حتى ينطبق على

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

مختار الشيخين (قدس سرهما) أو على سبيل المثال لما زاد عن الموصى به مطلقا حتى ينطبق على مختار من أطلق القول بصحة الوصية له والسعي في البقية من دون تحديد لا وجه له مع ظهور الرواية في التحديد بحد معين. والحاصل ان المتصور في المقام في بادي النظر صور: الأولى نفوذ الوصية وصحتها مطلقا مع بقاء العبد على رقيته. والثانية بطلان الوصية مطلقا

والثالثة نفوذ الوصية مطلقا وصيرورة العبد معتقا بمقدار ما وفى الموصى به بقيمته مبعضا في الحرية والرقيه مشتركاً بينه وبين الورثة. والرابعة نفوذ الوصية مطلقا وصيرورة العبد معتقا بـكله 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 وتواردهما على محل واحد وقد استفيد من الروايات بطلان الصور الثلث الأول واتفقت كلمات الأصحاب (قدس سرهم) عليه أيضا. اما الأولى فلرجوعها إلى صيرورة العبد قنطرة لرجوع الموصى به إلى الورثة وهو خلاف مقصود الموصى فيبطل.

واما الثانية فلوجود مقتضى الصحة وانتفاء المزاحم الا في بعض صوره فلا مجال للحكم ببطلانها مطلقا.

واما الثالثة فلبطلان التبعض في الحرية والرقيه الا في المكاتب فيدور امر العبد مع عدم بلوغ الموصى به قيمة رقبته بين أمرين تقديم حق الموصى على حق الورثة المقتضى لعتق العبد وسعيه بالنسبة إلى سهم الورثة وتقديم حق الورثة المقتضى لبطلان الوصي فجعل الشارع لذلك حدا محدودا فإذا بلغ الموصى به مقدار ثلاثة أرباع قيمة العبد قدم حق الموصى فيعتق العبد حينئذ ويسعى في سهم الورثة وان

لم يبلغ ذلك تقدم حق الورثة فتبطل الوصية حينئذ.
وبهذا البيان تبين ان حق الورثة مع حق الموصى يتزاحمان في العبد الموصى له ولا أصل في البين يقتضى تقدم أحدهما على الآخر فلا بد من الحكم بتقديم أحدهما على الآخر من المراجعة إلى كلمات أهل العصمة سلام الله عليهم أجمعين فيجب الاقتصار في الحكم بصحة الوصي ونفوذها وتقديمها على حق الورثة على الحد الذي ذكر في الروايات وعدم التجاوز عنه.

وقد تبين أيضا 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 معينا إلى الورثة حينئذ ليس تبديلا للوصي حتى يحكم ببطلانه بل انفاذ لها لان

مقتضى تمحضه في ثمن رقية العبد به عتق العبد ورجوعه إلى 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 والتخطي إلى رقية العبد يقتضى

تبديل الوصية في غير محله لان عموم الخبر لو سلم فهو مخصص ولا امتناع في ملك العبد وإنما يمتنع استقلاله فيه بل يستقل فيه في بعض الموارد ولو سلم فهو مشترك بين المشاع والمعين فلا وجه للتفصيل بينهما والتخطي إلى رقية العبد ليس تبديلا للوصية بل انفاذ لها لما عرفت من أنه مقتضى رجوع الموصى به إلى العبد وتمحضه في ثمن رقبته فالموصى به يرجع أولا إلى العبد فيملكه ثم يعتق به رقبته لتمحضه في ثمن رقبته حينئذ.

ومن هنا ظهر ان العتق في المقام قهري ولا يحتاج إلى انشاء عتق كما قد يترأى من التعبير باعتق.

هذا إذا وصى بثالث ماله أو بما دونه لعبده ولم يكن عليه دين.
وإن كان عليه دين فالحد الذي ينفذ معه الوصية ويزاحم به الدين وحق الورثة

هو بلوغ الموصى به سدس قيمة العبد.
يدل على ذلك صحيح عبد الرحمن ابن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام: " قال

سئلني
أبو عبد الله عليه السلام هل يختلف ابن أبي ليلى وابن شبرمة فقلت بلغني انه مات
مولى

لعيسى ابن موسى وترك عليه ديناً كثيراً وترك ممالك يحيط دينه بأثمانهم فأعتقهم
عند الموت فسلهما عيسى ابن موسى عن ذلك فقال ابن شبرمة أرى ان يستسعيهم في
قيمتهم فيدفعها إلى الغرماء فإنه قد أعتقهم عند موته.

وقال ابن أبي ليلى أرى ان أبيعهم وادفع أثمانهم إلى الغرماء فإنه ليس له ان
يعتقهم عند موته وعليه دين يحيط بهم وهذا أهل الحجاز اليوم يعتق الرجل عبده وعليه
دين كثير فلا يجيزون عتقه إذا كان عليه دين كثير فرفع ابن شبرمة يده إلى السماء
فقال سبحان الله يا بن أبي ليلى متى قلت هذا القول والله ما قلته الا طلب خلافي فقال
أبو عبد الله عليه السلام عن رأى أيهما صدر قال قلت بلغني انه اخذ برأى ابن أبي ليلى
وكان

له في ذلك هوى فباعهم وقضى دينه قال فمع أيهما من قبلكم قلت له مع ابن شبرمة
وقد رجع ابن أبي ليلى إلى رأى ابن شبرمة بعد ذلك فقال اما والله ان الحق لفي
الذي قال ابن أبي ليلى وإن كان قد رجع عنه فقلت له هذا ينكر عندهم في القياس
فقال هات قايستي فقلت انا أقايسك فقال لتقولن بأشد ما يدخل فيه من القياس فقلت له
رجل ترك عبد ألم 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 أليس قد بقي من قيمة العبد مائة درهم من دينه فقال بلى.
قل أليس للرجل ثلثه يصنع به ما شاء قال بلى قلت أليس قد أوصى للعبد
بالثلث من المائة حين أعتقه فقال إن العبد لا وصية له إنما أمواله لمواليه فقلت له فإن
كان

قيمة العبد ستمائة درهم ودينه أربعمائة قال كذلك يباع العبد فيأخذ الغرماء أربعمائة
درهم

ويأخذ الورثة مأتين ولا يكون للعبد شيء قلت له فإن كان قيمة العبد ستمائة درهم
ودينه ثلاثمائة درهم فضحك وقال من ههنا اتى أصحابك جعلوا الأشياء شيئاً واحداً

ولم يعلموا السنة إذ استوى مال الغرماء ومال الورثة أو كان مال الورثة أكثر من مال الغرماء

ولم يتهم الرجل على وصيته أجيزت وصيته على وجهها فالآن يوقف هذا فيكون نصفه للغرماء ويكون ثلثه للورثة ويكون له السدس. " وصحيح زرارة عن أحدهما (ع): " في رجل أعتق مملوكه عند موته وعليه دين قال إن كان قيمته مثل الذي عليه ومثله جاز عتقه والا لم يجز " وفي 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 الأولى لأن عدم نفوذ المنجزات التبرعية في مرض الموت الامن الثلث كما يدل عليه صحيح عبد الرحمن إنما هو من جهة انها في حكم الوصية بل يستفاد من الصحيحة ان كونها في حكم الوصي وبمنزلتها امر واضح

عند الأصحاب فان تعبيره بقوله أليس قد أوصى للعبد بالثلث من المائة حين أعتقه. وتقريره الإمام (ع) عليه ينادى بذلك بأعلى 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 الأصحاب 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 ثلاثة أرباع قيمة العبد ومع المزاحمة بين الديان والموصى والورثة هو بلوغ الموصى به سدس قيمة العبد وهذا التحديد في الحقيقة إنما هو بلحاظ المزاحمة بين الديان والموصى والورثة حينئذ تابعة للديان والا فمع مزاحمتها استقلالاً مع الموصى إنما كان التحديد ببلوغ الموصى به ثلاثة أرباع قيمة العبد وقد استنبط شيخ مشائخنا العلامة الطهراني (قدس سره) من التحديد في هذا الباب ان الامر في الإرث

كذلك فذكر انه مع وفاء التركة بثلاثة أرباع قيمة العبد يعتق العبد قهرا على مولاه في

في معادل التركة ويسعى في الربع الباقي لمولاه.
وهو محل نظر لان المزاحمة في مسألة الوصية إنما هي بين مولى العبد الذي أوصى بعقله المقتضى لنفوذ ما أوصى به بحق مولويته وورثة المولى التي لا تنفذ الوصية في ثلثي التركة الا بإجازتهم وامضائهم والمزاحمة في باب الإرث 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 الأول على الثاني إذا بلغ حقه ثلاثة أرباع قيمة العبد ولا يتقدم حق الثاني واما في مورد الإرث 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 الأوهام ما ذكره بعض الأفاضل من المعاصرين (قدس سره) من رجوع الحدين إلى حد واحد فقال في تقريب ما ذكره ما محصله ان الميزان في نفوذ الوصية وسرايتها إلى 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 ثلاثة أرباع 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 ثلاثة أرباع قيمة العبد يكون ثلثها ثمانية عشر درهما ونسبة ربع قيمة العبد وهو ثلاثة

دراهم إلى ثمانية عشر نسبة السدس فتصح الوصية حينئذ وان لم يبلغ الثلث ثلاثة أرباع 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 فإن كان الثلث الموصى به بالغاسدس قيمة العبد تصح الوصية حينئذ لأجل ان المزاحمة حينئذ إنما تقع في السدس أيضا وان شئت

توضيحه بمثال لا يوجد فيه كسر في الأنصاب فافرض قيمة العبد اثنين وتسعين درهما فثلث العبد كله مطابق لأربعة 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 إلى سهم الغرماء البالغ ستة وثلثين في المثال نسبة الثلث كما أن نسبته إلى 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 أفاده.

وهو واضح الفساد من وجوه عديدة.

الأول انه إن كان المقصود من السدس الذي أدار صحة الوصية وانعتاق العبد مداره وجودا وعدما هو الزائد عن الثلث الذي صار يتبع الثلث معتقا على الورثة فهو إنما يتم في الصورة الأولى.

واما الصورة الثانية فالذي اصار يتبع الثلث فيها معتقا هو تام حق الغرماء وسهم الورثة لا السدس من حقهما وتوهم ان الذي صار معتقا يتبع الثلث إنما هو سدس

حق كل منهما ثم يسرى العتق إلى البقية في غاية الغرابة لان العتق التبعية إنما هو العتق بالسراية ولا معنى لجعلهما مختلفين مترتبا أحدهما على الآخر بل ما ذكره مناف لصريح الروايات من استسعاء العبد في خمسة أسداسه إذا ملك سدسه بالوصية والثاني ان الزائد عن الثلث في الصورة الأولى إنما يكون سدسا للثلثين اللذين هما سهم الورثة وفي الصورة الثانية لا يكون سدسا للثلثين بل ربعا لهما وإنما يكون سدسا بالنسبة إلى تمام التركة الذي هو سهم الورثة لولا الوصية فلا يلتزمان والثالث ان السدس في الصورة الأولى هو ما زاد عن الثلث وفي الصورة الثانية هو خصوص ما انحط عن ثلث الأصل بواسطة الدين فكيف يلتزمان وبالجملة فما ذكره في غاية الضعف وان زعم أنه اتى بتحقيق المقام قد غفل عنه غيره.

(فائدة - ١٩)

قال المحقق (قدس سره) " لو أوصى بعق رقبة بثمن معين فلم يجده لم يجب شرائها وتوقع وجودها بما عين له ولو وجدها بأقل اشتراها وأعتقها ودفع إليها ما بقي " انتهى

والظاهر أن مستند الحكم موثق سماعة قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أوصى ان يعتق عنه نسمة من ثلثه بخمسمائة درهم فاشترى الوصي بأقل من خمسمائة درهم وفضلت فضلة فما ترى في الفضلة قال تدفع إلى النسمة من قبل ان تعتق ثم تعتق عن الميت "

وفي الجواهر بعد ذكر الرواية قال: " وهي محمولة على صورة تعذر الموصى به ولو بقريئة حمل فعل المسلم على الوجه الصحيح فلا يكون ترك الاستفصال فيه دليلا على العموم ومع التسليم يخص بظاهر اتفاق الأصحاب على عدم الجواز الا مع التعذر ترجيحا لعموم من بدله عليه وسماعة وإن كان واقفيا الا انه ثقة فيكون الخبر من الموثق الذي قد فرغنا من اثبات حججه في الأصول على أنه منجبر بالشهرة أو عدم الخلاف.

ولعل في قوله (ع) من قبل ان تعتق إشارة إلى ما ذكرناه من قرب ذلك إلى الموصى به باعتبار صيرورة دفع بقية المال إليها بمنزلة شرائها بالثمن المعين فتأمل جيدا.

أقول موثق سماعة صريح في تقديم دفع ما بقي على العتق ومجرد احتمال أن يكون دفعه إلى المعتق من باب صرفه في وجه البر ولا يتفاوت الأمر حينئذ بتقديم الدفع أو العتق لا يجوز القول بجواز تأخير الدفع عن العتق والا لجاز دفعه إلى 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 وهي ان الانسان في حد نفسه قابل للتملك والرقية لا توجب الا الحجر وعدم الاستقلال بل لا تمنع من حصول الاستقلال في بعض الأموال وفي بعض الصور كما سيظهر لك انشاء الله تعالى وهذا المعنى مع وضوحه في حد نفسه قد دلت عليه روايات أهل بيت العصمة سلام الله عليهم أجمعين ومن جملتها الروايات الواردة في عتق العبد وبيعه.

ففي صحيح زرارة عن مولانا الباقر (ع) في طريق وعنه وعن مولانا الصادق عليهما السلام في طريق آخر وعن أحدهما في طريق ثالث: " سئله عن رجل أعتق عبد الله

وللعبد مال لمن المال فقال إن كان يعلم أن له مالا تبعه ماله والا فهو للعتق ". وموثقة الاخر عن أبي عبد الله (ع) إذا كاتب الرجل مملوكه أو أعتقه وهو يعلم أن له مالا ولم يكن

السيد استثنى المال حين أعتقه فهو للعبد ". ونحوه الموثق الاخر. وفي حسنة زرارة قلت: " لأبي عبد الله الرجل يشتري المملوك وله مال لمن ماله قال إن 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 إلى المولى في صورة العلم وجهله به سواء استثناه أم لا ولو استقل العبد فيه ولم يكن للمولى حق فيه لرجع ماله إلى نفسه علم المولى به أم لا فالتفصيل دليل على أنه مالك لماله غير مستقل فيه يعنى ان المولى كما يملك رقبة العبد يملك جهاته وشؤونه فهو

غير مستقل في ماله حينئذ و محجور عليه لا كحجر الصغير.
فان الولي إنما 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 أعتقه ولم
يستثنه تبعه ماله واستقل فيه وان لم يعلم بان له مالا وأعتقه 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 أيضا فان علم المولى بان له مالا
ولم يستثنه إذا باعه تبعه ماله فيثبت الاختيار الذي كان لبايعه لمشتريه بمقتضى عبوديته
له

وان لم يعلم بان له مالا إذا باعه لم يتبعه ماله ولم ينقطع اختيار بايعه عن ماله حينئذ
و يكون اختيار ماله بيد البايع حينئذ وهذا معنى ان ماله للبايع حينئذ.
وبما بيناه تبين اندفاع ما ذكر من أن التفصيل بين العلم والجهل لا يوافق
قواعد الملك ولا قواعد عدمه إذ على القول بعدم مالكية العبد لا وجه لانتقال المال
إليه بالعتق ولا إلى المشتري بالبيع وعلى القول بالمالكية لا وجه لانتقال ماله إلى
مولاه بالعتق أو البيع لما اتضح لك من أن الملك لا يكون منفيا عن العبد رأسا
حتى يكون ماله لمولاه ابتداء ولا يتطرق فيه الانتقال بالعتق أو البيع إلى المعتق
أو المشتري مع العلم بان للعبد مالا وعدم استثنائه ولا يكون ثابتا له على وجه
الاستقلال حتى لا يتطرق رجوعه إلى 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 إلى المعتق أو المشتري ومع
الجهل به لا يتبع العتق والبيع فيرجع إلى مولاه يعنى له ان يملكه حينئذ كما كان له
ذلك قبل العتق والبيع.

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 أقرب إليه من صرف الباقي في عتقه ولا سبيل إليه الا بدفعه أولا إلى العبد المشتري أولا ثم عتقه إذ يستقل العبد فيه حينئذ يتبع العتق.

واما إذا أعتقه ثم دفع إليه الباقي فلا يكون الباقي حينئذ مصروفا في العتق بل ايصالا له إلى مصرف البر. وبهذا البيان ظهر انه لا حاجة إلى ما ذكره صاحب الجواهر (قدس سره) من أن تقديم الدفع على العتق فلعله باعتبار صيرورة دفع بقية المال إليها بمنزلة شرائها بالثمن المعين بل لا وجه له ضرورة ان مجرد دفع مال إلى 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 تمحضه في ثمن رقبته كالأموال التي اكتسبها مدة كتابته فإنها متمحضة في وفاء ثمن رقبته وليس للمولى اخذها منه من غير احتسابها من أقساطه وليس للمكاتب صرفها في وجه آخر وكالمال الموصى به من قبل مولاه إذا بلغ ثلاثة أرباع قيمة العبد أو سدسه كما عرفت وكالمال الراجع إليه إرثا مع انحصار الوارث فيه ووفائه بثمان رقبته فإنه يعتق على مولاه قهرا في معادل قيمته من تركته ثم يعطى الفاضل منها إن كان.

وقد يستقل فيه مع بقائه على رقبته كأرش الجناية وفاضل الضريبة في موثق إسحاق ابن عمار: " قلت لأبي عبد الله (ع) ما تقول في رجل يهب لعبده ألف درهم أو

أكثر فيقول حللني من ضربتي إياك ومن كل ما كان مني إليك ومما أخفتك وأرهبتك ويحلله ويجعله في حل رغبة فيما أعطاه ثم إن المولى بعد ان أصاب الدراهم التي أعطاه في موضع وضعها فيه العبد فاخذها السيد حلال هي له قال فقال لا تحل له لأنه افتدى بها نفسه من العبد مخافة العقوبة والقصاص يوم القيمة قال فقلت له فعلى العبد ان يزيكها إذا حال عليها الحول قال لا الا ان يعمل له فيها ولا يعطى من الزكاة شيئا ".

وفى صحيح عمر بن يزيد: " سئلت أبا عبد الله عن رجل أراد ان يعتق مملوكا له وقد كان مولاه يأخذ ضريبة ضربها عليه في كل سنة ورضى بذلك المولى فأصاب المملوك في تجارته مالا سوى ما كان يأخذ مولاه من ضريبة قال فقال إذا أدى إلى سيده ما كان فرض عليه فما اكتسب بعد الفريضة فهو للمملوك.

ثم قال أبو عبد الله (ع) أليس قد فرض الله تعالى على العباد فرائض فإذا أدوها إليه لم يسألهم عما سواها قلت فللمملوك ان يتصدق مما اكتسب ويعتق بعد الفريضة التي كان يؤديها إلى سيده قال نعم واجر ذلك له قلت فان أعتق مملوكا مما اكتسب سوى الفريضة لمن يكون ولاء العتق قال فقال يذهب فيتولى إلى من أحب فإذا ضمن جريرته وعقله كان مولاه ووارثه قلت أليس قال رسول الله صلى الله عليه وآله الولاء لمن أعتق قال فقال هذا سائبة لا يكون ولاءه لعبد مثله قلت فان ضمن العبد الذي أعتقه جريرته وحدثه أيلزمه ذلك ويكون مولاه ويرثه قال فقال لا يجوز ذلك ولا يرث عبد حرا "

(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 خطأ كانت الدية على عاقلتهما ولعله احتياط
في عصمة الدم لما عرض من الشبهة بتصادم البينتين ويحتمل هذا وجهها آخر وهو
تخير الولي في تصديق أيهما شاء كما لو أقر اثنان كل واحد منهما بقتله منفردا
والأول أولى "

وفي المسالك: " القول بسقوط القود في العمد وثبوت الدية عليهما في العمد
وشبهه وعلى العاقلة في الخطاء للشيخين وجماعة منهم العلامة محتجا على الأول
بأنها بينتان تصادما وليس قبول إحديهما في نظر الشارع أولى من قبول الأخرى ولا
يمكن العمل بهما لاستلزامه وجوب قتل الشخصين معا وهو باطل اجماعا ولا العمل
بإحديهما دون الأخرى فلعدم الأولوية فلم يبق الا سقوطهما بالنسبة إلى القود لأنه
تهجم على الدماء المحقونة في نظر الشارع بغير سبب معلوم ولا مظنون إذ كل من
الشهادتين يكذب الأخرى ولان القتل حد يسقط بالشبهة.

واما الثاني وهو ثبوت الدية عليهما فلئلا يطل دم امرء مسلم وقد ثبت ان قاتله
أحدهما وجهل عينه فيجب عليهما لانتفاء المرجح والوجه الاخر الذي ذكره المصنف
مذهب ابن إدريس محتجا عليه بقوله تعالى فقد جعلنا لوليه سلطانا ونفى القتل عنهما

ينافي اثبات السلطان وان البينة ناهضة على كل منهما بوجوب القود فلا وجه لسقوطه وبانا قد اجمعنا على أنه لو شهد اثنان على واحد بأنه القاتل فاقر آخر بالقتل يتخير الولي في التصديق والاقرار كالبينة في حق الادمى .
وأجيب بان الآية تدل على اثبات السلطان للولي مع علم القاتل لا مطلقا وهو منتف هنا والبينة إنما تنهض مع عدم المعارض وهو موجود والاجماع على المسألة المبني عليها ممنوع " . إلى أن قال: " وللمصنف في النكت تفصيل حسن وهو ان

الأولياء اما ان يدعوا القتل على أحدهما أو يقولوا لا نعلم فإن كان الأول قتله لقيام البينة بالدعوى وتهدر الأخرى وإن كان الثاني فالبينتان متعارضتان على الانفراد لا على مجرد القتل فيثبت القتل من أحدهما ولا يتعين والقصاص يتوقف على تعيين القاتل فيسقط وتجب الدية لعدم أولوية نسبة القتل إلى أحدهما دون الآخر .
واعلم أن مقتضى عبارة الشيخين في الكتابين يدل على أن بالحكم الأول رواية وبه صرح العلامة في النهاية ولم نقف عليها فوجب الرجوع إلى القواعد الكلية في الباب " انتهى .

أقول مقتضى الرجوع إلى القواعد الكلية المطردة في جميع الأبواب سقوط القصاص والدية معا لأنهما فرع ثبوت القتل والبينتان إذا تعارضتا وتكافتتا تساقطتا عن التأثير لان تأثيرهما معا اجتماع للضدين وتأثير إحداهما بعينها ترجيح بلا مرجح وتأثير إحداهما لا بعينها تأثير للشئ قبل وجوده لان الشئ قبل تعينه واقعا مبهم والشئ ما لم يتشخص لم يوجد كما أنه ما لم يوجد لم يتشخص فبطل القولان معا .

اما الأول فلرجوعه إلى ثبوت القتل بالبينتين وعدم ثبوته بهما وهو اجتماع للنقيضين وتعليل ثبوت الدية حينئذ بثبوت القتل على أحدهما وجهالته بعينه فيجب الدية عليهما لئلا يطل دم امرء مسلم في غير محله .
لأنه ان أريد بثبوت القتل على أحدهما مجهول العين ثبوته بالبينتين فقد عرفت

ما فيه من لزوم الترجيح بلا مرجح أو تأثير الشيء قبل وجوده.
وان أريد بثبوت القتل على أحدهما ثبوته بالعلم الاجمالي المتولد من اجتماع
البينتين المتعارضتين على واحد.
ففيه أولا 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 أحدهما كما هو
ظاهر بل لو فرض ان كلا منهما يعلم بصدور القتل اما منه أو من صاحبه فكذلك لان
أحد طرفي العلم الاجمالي إذا خرج عن محل ابتلاء العالم به لا يؤثر العلم شيئا
وعدم ظل دم امرء مسلم لا يوجب الحكم بأخذ الدية ممن لا يثبت عليه القتل فيؤخذ
الدية حينئذ من بيت المال الا ان يدل دليل شرعي على خلافه.

واما الثاني فلان الحكم بتخير الولي في تصديق أيهما شاء فرع ثبوت تأثير
البينتين وقد عرفت عدم تطرق التأثير فيهما أو في أحدهما حينئذ وتنظيره بالاقرارين
المتعارضين في غير محله لان الاقرار فيه جنبتان جنبية السببية و الموضوعية و جنبية
الطريقة والعمدة فيه الجنبية الأولى ولذا ينفذ اقرار العقلاء على أنفسهم مطلقا ولا يعتبر
في نفوذه الوثوق بصدق المقر فإذا أقر شخصان كل واحد بالقتل منفردا عن الاخر
يلزمان بحكم القتل فيتخير الولي في التصديق.

ومن هنا ظهر سر تخير الولي في التصديق إذا أقر واحد بالقتل منفردا وقامت
البينة على صدوره من آخر كذلك كما وردت به الرواية إذا البينة إنما تعارضها بينة
أخرى واما الاقرار الذي ينفذ على المقر ويلزم به من جهة الموضوعية والسببية لا من
جهة الطريقة فلا يعارض البينة التي هي طريق محض فيتخير الولي في تصديق أيهما
شاء

فان قلت لا نسلم ان الاقرار سبب وموضوع لأنه اخبار عن نفسه والخبر مطلقا
يكون طريقا محضا سواء كان اخبارا عما يرجع إلى غيره أو إلى نفسه لنفسه أو على

نفسه ولو سلمنا فمجرد كونه موضوعا لا طريقا لا يوجب تطرق التخيير فيه لان
المقتضيين

إذا اجتمعا على محل واحد سواء كانا موضوعين أم طريقين ان لم يتنافيا وتطرق
تعدد الأثر في المحل اثر كل واحد منهما اثره والا فان تقارنا اشتركا في التأثير وان
تعاقبا فالأثر للمتقدم الا ان يقبل المحل اشتداد الأثر فيؤثران وان تنافيا وتقارنا تعارضا
وتساقطا ان لم يكن أحدهما أقوى والا فالأثر للأقوى وان تعاقبا فالأثر للمتقدم وعلى
كل تقدير لا مجال لتطرق التخيير فيهما.

قلت نعم الاقرار اخبار على نفسه والخبر طريق إلى المخبر به وكاشف عنه
ولكن الأثر في المقام وهو نفوذه عليه والتزامه بما أقر به إنما هو من اثار اخباره على
نفسه لا المخبر به بخلاف البيئة فان الأثر إنما يترتب على ثبوت مضمونها بها فيكون
طريقا محضا فبالاقرار يلتزم المقر بما أقر به فيلزم به وبالبيئة 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 ينافي تعدده مع وحدة الملتزم به كما لا ينافي
تعدد الضمان مع وحدة المضمون في تعاقب الأيدي المغصوبة على عين واحدة
فلا يتعارض الاقراران حينئذ وكما أن 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 المتزاحمين والمجتهدين المتساويين فان الحكم في جميع
الصور المذكورة هو التخيير.

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

قلت اما الخبران المتعارضان فمقتضى القاعدة هو سقوطهما كما هو الشأن في سائر الموارد والتخيير الذي ورد فيهما إن كان المراد به التخيير الظاهري فهو خارج عن مقتضى القاعدة بالدليل الشرعي. وإن كان المراد منه التخيير الواقعي كما احتمله بعض الأساطين (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 المتزاحمان لضيق الوقت عن امثالهما فهما خارجان عن الموضوع أيضا لان التعارض إنما هو بين الأسباب لتنافي مسبباتها والمسببان وهما الواجبان ثابتان حينئذ في مرحلتي التحقق والتعلق وإنما يتزاحمان في المرحلة الثالثة وهي مرحلة تنجز الحكم فلا يتنجز أحدهما بعينه مع عدم أهمية أحدهما فيتخير المكلف في مرحلة الامتثال إذ العذر إنما 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 أحدهما على الآخر بأحد الوجوه المرجحة لا يتعين عليه الرجوع إلى أحدهما

بعينه لعدم المرجح كما أنه لا يمكنه ترك التقليد رأسا لوجوبه عليه ولا تقليدهما معا للتنافي بين أقوالهما فيتعين عليه الرجوع إلى أحدهما على سبيل التخيير. والحاصل ان الحكم في هاتين الصورتين ثابت وإنما وقع التزاحم بين الحكمين في الأثر المترتب عليهما وحيث لا يمكن الجمع بينهما يتخير في الامتثال بخلاف المتعارضين فإنهما لتعارضهما وتكافؤهما يسقطان عن التأثير فلا يثبت الحكم رأسا كما عرفت.

(فائدة - ٢١)

لو كان المصلي في صلاة العصر مثلا وعلم بنقص ركعة من احدى صلاتيه فشك في أنه هل سلم الظهر على أربع فيكون في الثالثة العصر أو على ثلث فيكون في رابعة العصر فهل له سبيل إلى تصحيحهما أو تصحيح إحديهما.

التحقيق انه لا سبيل إلى تصحيحهما معا لان العلم بنقص ركعة من احدى صلاتيه يوجب اشتغال ذمته باتيان هذه الركعة المرددة بين كونها من الظهر أو من العصر ولا سبيل

إلى اتيانها موصولة ولا مفصولة إذ لو اتى بها موصولة لم تحتسب من الظهر فلا تكون جابرة لما فات عنها ولا حتمل زيادتها خامسة في العصر فتكون منخلة لا جابرة إذ الاتيان

بركعة يحتمل زيادتها في الصلاة منخلة عند الشارع والا لم يكن حاجة إلى البناء على الأكثر 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 لأن جواز التحلل إنما هو في مورد الشك الخالص.

واما مع العلم الاجمالي باشتغال ذمته بركعة مرددة فلم يرد جواز التسليم على ما بيده وصحة صلاته حينئذ نعم له سبيل إلى تصحيح صلاة الظهر بعدوله من العصر إليها

والتسليم على ما بيده فتصح له صلاة ظهر تامة اما السابقة واما اللاحقة وعلمه بنقص

إحديهما لا يؤثر؟؟ في شئ لان الامر إنما هو بظهر واحدة وقد صحت له ظهر واحدة فان قلت إنما يصح العدول من صلاة صحيحة إلى فائتة قبلها واما إذا لم تكن صحيحة مع قطع النظر عن العدول وأريد تصحيحها بالعدول فلا يعقل الاجتزاء بها عن المعدول إليها لان صحة الصلاة حينئذ فرع العدول المتوقع على صحتها. قلت إنما لا يجوز العدول عن صلاة مستقرة في البطلان لوقوع خلل فيها اما بزيادة ركن أو نقصه بحيث لا سبيل له إلى تداركه.

واما إذا لم تستقر في البطلان ويكون الحكم به حينئذ من جهة عدم سبيل له إلى الاتيان بما يجب عليه في هذه الحالة مع بقاءه على النية الأولى فلا مانع حينئذ من تحصيل طريق للصحة ولو بالعدول بل هذا احتيال من المصلي لصحة صلاته المعدود من فقهه وقد حكم السيد الطباطبائي (قدس سره) ببطلان الصلاتين ووجوب استينافهما معلا بعدم امكان اعمال قاعدة الفراغ مع قاعدة البناء على الأكثر حينئذ لان مقتضى قاعدة الفراغ كون الظهر تامة وما بيده ثالثة ومقتضى البناء على الأكثر كون ما بيده رابعة وكون الظهر ناقصة فيجب إعادة الصلاتين لعدم الترجيح في اعمال احدي القاعدتين فتسقطان.

أقول وهذا التعليل عليل جدا إذ لو قلنا بان الأصول لا تجرى في أطراف العلم من جهة ان مقتضى تنجيز العلم الاجمالي كون أطرافها محكومة بحكم العلم فيجب فيها الاحتياط كما هو التحقيق وأوضحنا الكلام فيه في محله بما لا مزيد عليه فلا مجال لتعارض القاعدتين وتساقطهما ضرورة ان تعارضهما فرع جريانهما وان قلنا بجريان الأصول في أطرافها وتساقطها عن الأثر لمعارضتها بمثلها فاللازم حينئذ الحكم بجريانهما في المقام وترتيب الأثر عليهما لعدم التعارض بينهما. وما ذكره من وقوع التعارض بينهما باعتبار استلزام كل منهما نفى الاخر فاسد من وجهين.

الأول ان اللوازم العقلية والعادية لا تثبت بالأصول حتى يتعارض القاعدتان باعتبار لآزمهما وتفكيك المتلازمين شايح في الأصول فان مؤداها إنما هي وظائف المكلف في مرحلة العمل لا ثبوت الواقع ولو تنزيلا حتى تثبت بها اللوازم فيقتصر في العمل على نفس مؤداها وقد نبه عليه الأصحاب (قدس سرهم) في مواضع كثيرة. منها ما لو شك المصلى بعد صلاة الظهر مثلا في أنه تطهر لصلوته أم غفل عنها فحكموا بأنه متطهر بالنسبة إلى صلاة الظهر لقاعدة الفراغ ومحدث يجب عليه التطهير بالنسبة إلى صلاة العصر لاستصحاب الحدث مع أن الجمع بين الحكمين مع عدم تخلل الحدث جمع بين الضدين بالنظر إلى الواقع. ومنها ما لو شك بعد الفراغ عن الوضوء في تطهير أعضائه فحكموا بصحة الوضوء ونجاسة الأعضاء عملا بقاعدة الفراغ في الأولى وبالاستصحاب في الثانية مع استحالة اجتماعهما في الواقع. ومنها ما لو تطهر بما يع مردد بين كونه بولا أو ماء فحكموا ببقاء الحدث وطهارة الأعضاء عملا بالاستصحاب في كل منهما مع استحالة اجتماعهما واقعا إلى غير ذلك من الموارد التي لا تخفى على المتتبع. والثاني انه لا تنافى بين القاعدتين حتى باعتبار لآزمهما إذ مرجع البناء على الأكثر إلى المعاملة مع المشكوك معاملة الأكثر في جواز التسليم عليه والياتان بالمحلل لا المعاملة معاملة التمام والاجتزاء به والا لم يجب الاحتياط بما هو جابر للفائت فمرجع البناء على الأكثر مع وجوب الاحتياط إلى البناء على الأقل والتسليم عليه والياتان بالركعة الأخرى مفصولة لا موصولة دفعا لتطرق الزيادة في الصلاة محسوبة مع فصلها مقام الموصولة حينئذ والا لم تكن احتياط فبناء العصر على الأكثر الراجع إلى البناء على الأقل لا ينافي مع بناء الظهر على التمام المجتزى به كما هو ظاهر.

والحاصل انه لا مانع من اعمال القاعدتين من جهة التعارض والتدافع بعد
فرض تحقق المجرى لهما هذا مع أنه لو سلمنا التعارض لا نسلم تساقطهما في المقام
لوجود المرجح فان قاعدة الفراغ أصل برزخي فيه جهة كشف في الجملة حتى
توهم انه امارة واما البناء على الأكثر فهو أصل سازج لا كشف فيه أصلا كما
هو ظاهر فيتقدم عليه قاعدة الفراغ.

(فائدة - ٢٢)

لو شك المصل قبل السلام من العصر بعد العلم بأنه صلى الظهرين ثماني ركعات في أنه صلى الظهر أربع فالتى بيده رابعة العصر أو صلاها خمسا فالتى بيده ثلاثة العصر فقد حكم السيد الطباطبائي قدس سره أيضا ببطلانها معللا بأنه لا وجه لأعمال قاعدة الشك بين الثلاث والأربع في العصر لأنه ان صلى الظهر أربعاً فعصره أيضا أربعة فلا محل لصلاة الاحتياط وان صلى الظهر خمسا فلا مجال للبناء على الأربع في العصر وصلاة الاحتياط فيتدافع القاعدتان أي قاعدة الفراغ وقاعدة البناء على الأكثر فتساقطان فيجب على المصلى اعادتهما نعم لو عدل بالعصر إلى الظهر ويأتي بركة أخرى وأتمها يحصل له العلم بتحقيق ظهر صحيحة مرددة بين الأولى 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 الأكثر والياتان بركة الاحتياط جبرا للفئات المحتمل.

وما ذكره من أن الحكم بصحة الظهر لقاعدة الفراغ يستلزم الحكم بكون العصر أربعاً من دون حاجة إلى الجابر وهو مناف لقاعدة البناء على الأكثر قد اندفع بما بيناه آنفاً من جواز تفكيك الملازمين في الوظائف العملية المعبر عنها بالأحكام الظاهرية ثم لو سلم ما ذكره من تدافع القاعدتين والحكم ببطلان الصلاتين فلا وجه للتفصيل بين المسئلتين من جواز العدول في هذه المسألة والحكم بصحة الظهر فيها دون الأولى.

(فائدة - ٢٣)

اعلم أن من شأن شرايط الوجوب تعلقا أو تنجزا عدم وجوب تحصيلها ابتداء
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 صلاتها من المكلف بها لان الحضور
من شرائط وجوبها لا صحتها ولذا لا يجب على المسافر الحضور فيها وتنعقد منه
كذلك فالقول بحرمة السفر حينئذ وتعليلها باستقرار الوجوب بحصول الشرط عليل
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 أولا لا دليل على ما ذكرت.

وثانيا انه لا يوجب وجوب الاستدامة بل يحرم السفر حينئذ لمن لم يتمكن
من اقامتها فيه مع أن الأكثر حكموا باطلاق التحريم اطلاقا ونصا. وبيان أوضح
إن كان السفر مانعا عن وجوبها دفعا ورفعها كما هو الحال فيه بالنسبة إلى صوم شهر
رمضان فاللازم جواز السفر بعد الزوال مطلقا لعدم حرمة ايجاد الراجع كالدافع وان

كان مانعا عنه دفعا لا رفعا فاللازم جوازه في صورة التمكن من اقامتها فيه مع أن مرجع التحريم في صورة عدم التمكن منها إلى تحريم تفويت الواجب الراجع إلى تنجزه وتحتم امثاله فلا تحريم في البين أصلا وتوهم ان تجويز السفر على تقدير تمكنه من اقامتها فيه دورى يتأدى وجوده إلى عدمه حيث إن جواز السفر سبب لسقوط وجوب الجمعة عنه في غير محله لان تعليق الجواز على تقدير التمكن مبنى على عدم كونه رفعا فلا يوجب سقوط الجمعة حينئذ حتى يتأدى وجوده إلى عدمه.

ويرد ما ذكرناه فيما حكموا به من تعيين صرف ما استطاع به في نفقة الحج عند سير الوفد وحرمة بذله في نفقة النكاح وغيرها من الوجوه المحللة له لولا الحج.

ويمكن دفعه بجعل حدوث الاستطاعة شرطا لوجوب الحج ولكن يلزم حينئذ استقرار وجوبه مع زوالها قبل ادراك المناسك في العام الأول. والتحقيق في حل الاشكال ان يقال إن الاستطاعة لا تزول بصرف المال في غير نفقة الحج اختيارا توضيحه ان الاستطاعة هي المرتبة التامة من القدرة المتقابلة مع العجز تقابل التناقض ومن المعلوم ان ارتفاع أحد النقيضين لا يكون الا بوجود الاخر فارتفاع القدرة التامة إنما يكون بتحقق خلافها وهو المرتبة الخاصة من العجز المنافي للاختيار ضرورة عدم مجامعة أحدهما مع الاخر ولا يزول الاختيار بالامتناع المستند إليه.

وقد اشتهر اشتهاار الضروريات ان " الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار " فكما لا يزول أصل القدرة بالعجز المستند إلى اختياره فكذلك المرتبة الخاصة منها لا تزول بالمرتبة الخاصة من العجز المستند إلى اختياره فصرف المستطيع ماله في غير نفقة الحج باختياره لا يوجب زوال استطاعته وقدرته عليه حتى يوجب عدم التنجز أو عدم التعلق بخلاف السفر فإنه فعل اختياري وهو بوصف انه اختياري مانع عن تنجز

وجوب الصوم وموجب لقصر الصلاة فلا يكون وقوعه عن اختيار قادحا في جواز الافطار بل يتقوم حقيقة السفر بالاختيار وقصد المسافة فلا يعقل تقييده بعدم الاختيار. فان قلت كما أن وجوب الحج مشروط بالاستطاعة فكذلك مشروط بدخول وقته أيضا إذ لا يعقل وجوب الشيء قبل دخول وقته ووجوب تحصيل مقدمات الوجود ابتداء واستدامة فرع وجوب ذبيها فلا يعقل وجوبها قبل وجوبه ومقتضاه جواز بذل ما استطاع به في سائر النفقات قبل دخول وقت الحج ولو عند سير الوفد. قلت إنما يمتنع ايجاد الشيء قبل وقته.

واما ايجابه قبله فلا فان الوقت كما يصلح ان يجعل سببا للوجوب فقط كذلك يصلح ان يجعل ظرفا للعمل كذلك بل هذا شأنه الأولي وقد يجتمع فيه الاعتبار ان وإذا اعتبر ظرفا 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 وأوقات الصلوات المكتوبة مما اجتمع فيها الاعتبار ان السببية والظرفية الناقصة ولذا لا تجب قبل دخول أوقاتها ويصح قضائها بعد خروج أوقاتها. واما أوقات المناسك فإنما اعتبرت ظرفا 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 الشيء على الشخص تعلقا أو تنجزا قبل دخول وقته من جهة فقد القدرة التي 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

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 وعدمه فلا يقدر على تحصيله فلا يكون ايجاد العمل فيه مقدورا الا بعد حصوله
بخلاف كونه في مكان مخصوص فإنه 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 إلى الحج سبيلا قبل دخول وقته ووجب قبله
لكونه ظرفا له فقط لزم استقرار وجوبه مع زوال الاستطاعة قبل ادراك وقته ووجوب
القضاء عن مات في العام الأول قبل حلول وقته.

قلت استقرار الوجوب إنما هو ببقاء الاستطاعة واستقرارها إلى 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 أن 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 أبيت عن
ذلك نقول إن جواز بذل المال في غير نفقة الحج من الوجوه المحللة في عام
الاستطاعة قبل سير الوفد توسعة من الشارع على المكلف كما أن اعتبار الاستطاعة
التي

هي المرتبة التامة من القدرة في مرحلة التنجيز 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 إلى 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 الطاري المستند إلى اختياره في حكم العدم فلا يؤثر زوال اثرها لا انها باقية تحقيقا فهي بعد حصولها لا تزول الا بالعجز المستند إلى اختياره واما مع عدم حصولها وامكان تحصيلها فهي غير متحققة لا تحقيقا ولا حكما وإنما الثابت حينئذ القدرة المطلقة التي لا يترتب عليها اثر في المقام.

فان قلت لو لم تزل القدرة حكما بالامتناع المستند إلى اختياره لزم عدم الاكتفاء بالتييم في صحة صلاته لمن اهراق ماء وضوئه أو غسله في الوقت باختياره ولم يتمكن من تحصيل الماء لان بدلية التيمم عنهما إنما هي بعد العجز عنهما وهو في هذا الحال في حكم المتمكن.

قلت حكم القدرة والتمكن من التنجز وعدم العذر باق في المقام فإنه لا يكون معذورا في ترك الطهارة المائية حينئذ والاكتفاء بالتييم حينئذ إنما هو لترتبه على نفس العجز عن الطهارة المائية لا على حكمه من العذر عنها والعجز في حكم العدم بالنسبة إلى حكمه من العذر لا مطلقا فلا ينافي جواز الاكتفاء بالتييم المترتب على مجرد العجز عنهما والوجه في بدلية التيمم عن الطهارة المائية عند الشارع فلو لم يجز التيمم حينئذ لمكان عدم عذره عن إراقة الماء لزم تقديم رعاية الطهارة المائية على ادراك الصلاة في الوقت.

والحاصل انه مع عدم وجود الماء في الوقت يدور الامر بين فوت الوقت وفوت الطهارة المائية فإن كان رعاية الطهارة المائية أهم عند الشارع من الوقت لزم عدم شرع التيمم والامر بقضاء الصلاة في خارج الوقت بالطهارة المائية فشرع التيمم كاشف عن أهمية 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 والزبد الرابى عليه وبالفلز الموقد عليه في النار وزبده فقال عز من قائل (انزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حيلة أو متاع زيد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فاما الزبد فيذهب جفاء. واما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال). ولا بد في المثال من الشباهة التامة الموجبة لبلاغته وكما ازداد شباهة ازداد بلاغة.

وقد سمعت ان بعض مدعى العلم من النصارى أورد بأنه لا بلاغة في المثالين لفقد الشباهة التامة وان المثال البليغ هو النور والظلمة والمسؤول منكم ان توضحوا لنا وجه بلاغة المثالين كمال الايضاح بحيث لم يبق مجال الريب للمرتابين هكذا صورة السؤال.

أقول بعون الله تعالى ومشيته انه قد شبه في الآية الكريمة كلمة الحق بالماء المنزل من السماء وكلمة الباطل بالزبد والقلوب بالأرض وفي هذه المرحلة التشبيه بالماء والزبد أبلغ من النور والظلمة من جهات عديدة وهو يتوقف على بيان صفات الماء وشان الزبد وموازنتهما بصفات كلمة الحق وشان كلمة الباطل. فاعلم أن من صفات الماء التي يمتاز بها عن سائر الموجودات ان حياة كل

حيوان بالماء بل حياة كل ما فيه الروح النباتي من الأشجار والنباتات به بل حياة الأرض التي هي جماد أيضا به قال عز من قائل (وأحيينا به بلدة ميتا) وكلمة الحق حياة للقلوب وإنما تحيي باستيلاء كلمة الحق عليها كما أنه تموت باستيلاء كلمة الباطل عليها وهذا من اظهر صفات كلمة الحق ويكفي في بلاغة التشبيه بل كمال بلاغته وجود هذه الصفة في الماء وكونها من اظهر صفاته.

وهذا هو الوجه الأول من الوجوه الموجبة لبلاغة المثال بلاغة تامة. والثاني ان من صفات الماء التي يمتاز بها عن سائر الموجودات أيضا كونه موجبا للطهارة والنظافة من الأقدار والأدناس وهذا أيضا من اظهر صفات كلمة الحق الموجبة لكمال البلاغة فان استيلاء كلمة الحق على القلب يطهره من أرجاس الشبهات وأقدار العقائد الباطلة كما أن استيلاء كلمة الباطل عليه تدنسه بالأرجاس والأقدار.

والثالث ان الماء المنزل من السماء الذي ضرب به المثل لا يكون الا عذبا والماء العذب أكمل من ساير المياها في الاحياء والتطهير. والرابع ان الماء المنزل من السماء يختص بكمال النفع والتركة من بين المياها العذبة كما لا يخفى فيؤكد بهما البلاغة ويشدد بهما الشباهة حتى يصح ان يقال كأنه 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 إلى نفسه جلت آلائه وهذا أيضا من اظهر شباهات كلمة الحق به فان الدين أصوله وفروعه مما لا تناله يد الخلق فليس لهم تحليل حلال ولا تحريم حرام ولا ترخيص من عند أنفسهم كما أنه لا سبيل ولا حيلة لهم في انزال الماء من السماء. وبهذا البيان تبين ان الآية الكريمة تدل على ابطال نصب الخلق خليفة لله تعالى

والرسول صلى الله عليه وآله ببيعتهم معه بالخلافة والإمامة فكما لا ينزل الماء من السماء بمشية الخلق واختيارهم فكذلك لا يصير شخص خليفة عن الرسول بانتخاب الأمة بل خليفة الرسول صلى الله عليه وآله من نصبه الله تعالى وانتخبه واختاره وانزل خلافته من سماء الوحي كيف وهو من أهم الأمور الدينية.

والسادس انه تعالى شأنه اتى بماء منكر لا معرفا بلام الجنس تنبيها على أن المقصود فرد منه وهو النافع المبارك كما دل عليه قوله عز من قائل (واما ما ينفع الناس) معبرا عنه واتى بالرفع بصيغة المضارع مع أن مقتضى السياق الاتيان به بصيغة الماضي تنبيها على استمراره وعدم انقطاعه كما دل عليه الجزاء وهو قوله عز وجل (فيمكث

في الأرض) صريحا فدل على أن كلمة الحق لا انقطاع لها ابدا ولو استتر في الظاهر وغاب مركز دائرتها عن الانظار وهذا أيضا من أقوى وجوه الشبابة والبلاغة والسابع ان الماء المنزل من السماء انزاله على جميع صنوف الأرض من الجبال والأودية والبر وهكذا سواء فكذلك انزال كلمة الحق على قلوب الناس سعيدهم وشقيهم سواء وهداية الحق تعالى شأنه تعم جميع الخلق فمن تكبر وصار جبلا كأبي جهل واضرابه ينحدر عنه الماء إلى الأودية التي تعيه فتسيل كل بقدره كسلمان وأبي ذر ومقداد وعمار رضي الله عنهم وأضرابهم وهذا أيضا من أقوى وجوه البلاغة.

والثامن ان الماء المنزل من السماء مع كمال لطافته في حد نفسه إذا ورد على الأرض تكدر بواسطة اختلاط الاجزاء الأرضية معه فكذلك كلمة الحق مع كمال نورانيتها وظهورها تتكدر في انظار السفهاء من الناس بواسطة رسوخ العقائد الجاهلية الناشئة من هوى نفوسهم حتى أنهم تعجبوا من اظهر كلمات الحق وهي كلمة التوحيد فقالوا: (اجعل الآلهة إلها واحدا ان هذا لشئ عجاب). وهذا أيضا من أقوى وجوه البلاغة.

التاسع ان انزال الماء من السماء على سبيل التدرج قطرة قطرة كما يكون

على وفق الحكمة ويكون التربية به أكمل وأتم من نزول الماء دفعة على الأرض بل ربما يكون في نزوله دفعة ضرر فكذلك أنزلت كلمات الحق من سماء الوحي تدريجا حتى يكون نفعها أكمل وأثبت في القلوب وهذا أيضا من أقوى وجوه الشباهة.

والعاشر انه كما يكون الماء المنزل من السماء أكمل نفعا وابرک من مياه الأنهار والعيون والقنوات التي استخرجها الخلق حيث لا ينتفع بها الا أصول الأشجار والنبات واما الماء المنزل من السماء فينتفع به من جميع الوجوه فيصفي به الهواء ويرفع به الغبار عن الأوراق وينتفع به أصول النبات كما ينتفع الرضيع باللبن من ثدي أمه فكذلك كلمة الحق بمنزله لا بمنزلة ماء النهر والعين والقناة فهي نافعة للناس من جميع الوجوه ولا يمتص بوجه واحد فهو تنبيه على أن كلمة الحق المنزلة من السماء تحتوي على كمال الحكمة فهي من القرن إلى القدم نافعة فوجب على العاقل ان يتبعها ويعرض عما استخرجه الخلق بأنظارهم القاصرة.

والحادي عشر انه كما جاء الزبد من قبل السيل ولولاه لم يظهر زبد فكذلك ظهرت دعاوى الباطلة بعد كلمة الحق ولولا طلوع كلمة الحق لم يعارض أهل الباطل مع أهل الحق إذ بعد بعث الأنبياء سلام الله عليهم لدعوة الخلق إلى الحق وأمرهم بعبادة

الخالق تعالى شأنه وتصديق الرسل والاعتراف بولاية أولي الأمر من قبله تعالى شأنه وإطاعتهم ظهرت سائر الأشقياء من الناس فاستكبروا عن أن يتذللوا وينقادوا للحق فمنهم من ادعى الألوهية كمنرود وفرعون واضرابهما ومنهم من ادعى الرسالة كسجاح ومسيلمة وأمثالهما ومنهم من ادعى ولاية الامر والخلافة عن الرسول صلى الله عليه وآله

من غير استحقاق كأبي بكر وعمر وعثمان واضرابهم. وهكذا إلى آخر طبقات أهل الضلال وكما أن الزبد يذهب جفاء ولا يبقى فكذلك كلمة الباطل لا تدوم وتذهب هباء ولعله لذا صيغ كلامه تعالى شأنه على وجه اللف والنشر المشوش تنبيها على أن الابتداء من كلمة الحق والعود إليها واما الباطل فيظهر في البين ويذهب وقد ورد ان للحق دولة وللباطل جولة.

والثاني عشر ان الزبد كما يربى فوق الماء بواسطة خفته فكذلك كلمة الباطل لموافقة هوى الناس معها يكون فوق كلمة الحق في الظاهر ويكون اتباع كلمة الباطل أكثر من اتباع كلمة الحق فان الحق ثقيل والباطل خفيف ولذا يكون أهل الحق أقل قال عز من قائل (وقليل من عبادي الشكور).

والثالث عشر انه كما يكون للزبد جلوة في الظاهر بحيث يزعم الجاهل الغافل انه أحسن وأنفع من الماء فكذلك كلمة الباطل له جلوة في الظاهر عند السفهاء من الناس الذين لا يتدبرون الآيات المحكمات

والرابع عشر انه كما يكون الزبد شبيها بالماء بحيث يشتهبه امره على الغافل ويزعم أنه ماء حقيقة فكذلك كلمة الباطل غالبا تشبه كلمة الحق بحيث تشتهبه أمرها على الغافل فلا بد للعاقل من التدبر التام في هذا المقام حتى يتميز الحق من الباطل والخامس عشر ان الزبد كما جاء من قبل السيل واتصل به بحيث يزعم الجاهل الغافل باتصالها بكلمة الحق فيحسبها حقا وتعجبه فان الأول والثاني لو لم يكونا من قريش ومن المهاجرين لم يمكنهما ادعاء الخلافة فاشتبه أمرهما على الغفلة من جهة اتصالهما في الظاهر بالرسول صلى الله عليه وآله فهو تنبيه على أن الناس لا بد ان يلجئوا إلى

ركن وثيق ولا يغتروا بأمثال هذه الأمور كما اغتر به أكثرهم. والسادس عشر انه كما يكون تكدر الماء المنزل من السماء بواسطة اختلاط الاجزاء الأرضية موافقا للحكمة ومقويا للمزارع التي يجرى عليها فكذلك انزال كلمة الحق بواسطة الأنبياء الذين لا يكونون من الأغنياء ولا من السلاطين بحيث يشق على أبناء الدنيا متابعتهم وتكدر 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 الحجة على أهل الشقاء ولو نزلت كلمة الحق في كمال الظهور والبهاء بحيث لا تكون في الظاهر متكدرة واستكبروا عنها وجب

في الحكمة ان يؤاخذهم الله تعالى من دون امهال قال تعالى شانہ: (ولو أنزلنا ملكا لقضى الامر).

والسابع عشر انه كما لا يختص نفع الماء المنزل من السماء بمحل نزوله بل ينتفع به أيضا غير محل النزول من الأقطار 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 ينافي احتمال الزبد الرابي على الماء المنزل من السماء بواسطة السيل وشدته الذي يذهب جفاء مع حكمة انزال الماء الذي نفعه عام ولا يزاحمها

بوجه فكذلك ظهور كلمة الباطل من الأشقياء بواسطة خبث سريرتهم واستنكافهم عن متابعة أهل الحق عند قيامهم بحقهم وشدتهم في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يكون مانعا عن حكمة قيام أهل الحق بحقهم وشدتهم في اجرائه فان مصلحة الشئ إذا كانت عامة توجب في الحكمة ايجاد ذبيها ولا يخل بها عروض مثل هذه الأمور بل ظهور الزبد المستتر في سرائر الأشقياء من جهة اختيارهم الشقاء موافق للحكمة في حد نفسه حتى يتميزوا عن السعداء ويتم الحجة عليهم في يوم الجزاء فيعطى كل ذي حق حقه: (فريق في الجنة وفريق في السعير).

والتاسع عشر انه كما قد يتفق ان محل نزول الماء لا ينتفع به أصلا أولا ينتفع به على وجه الكمال ويجرى الماء منه إلى المواضع المستعدة فتنتفع به على وجه الكمال فكذلك كلمة الحق قد لا ينتفع بها حاملها على وجه الكمال أو أصلا وينتفع بها

من بلغت إليه من قبل الحامل ولذا أوصى النبي صلى الله عليه وآله بضبط كلماته الشريفة كما هي

فقال صلى الله عليه وآله: " رحم الله امرء سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس

بفقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه "

والعشرون ان الماء المنزل من السماء مع لطافته في حد نفسه ونزوله من سحاب الرحمة كما يترتب عليه باختلاف المحل اثران مختلفان متضادان نظم:

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 أهل الزراعة يدفع مكروب الأرض
وموذياتها دون غيره من المياه وهذا امر زائد على التطهير المشترك فيه جميع المياه
وكذلك الكلمات الحقّة تدفع أمراض القلوب الناشئة من ممارستها الأباطيل التي
استحكمت عليها شبه الملكة.

هذه الوجوه التي قد ظهرت لي بحمد الله تعالى في بلاغة المثالين وربما يكون
في المثل المضروب اسرار اخر مودعة وإذا وقفت على ما بيناه عرفت انه لا مثل أبلغ
من المثالين كيف وقال تعالى شأنه كذلك يضرب الله الحق والباطل فهو مثل إلهي
لا يقدر البشر على الاتيان بمثله بل على الإحاطة بتمام اسراره والغافل المعترض قد رأى
تشبيه الحق بالنور في آية النور وانه تشبيه تام فوق التمام فزعم أنه يجرى في هذا
المورد ولم يلتفت إلى أن النور أبلغ من الماء في مرحلة تشبيه حججه وخلفائه في
ارضه كما ضرب به المثل في آية النور والماء أبلغ من النور في مرحلة تشبيه كلمة
الحق المنزلة من سماء الوحي على ارض القلوب.

قل للذي يدعى في العلم فلسفة * حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء
بل أشياء وأشياء والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

(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 أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون).

اسئولة الأول انه من المعلوم انه تعالى شأنه في مقام الاستدلال بخلقه الأطوار المختلفة للانسان على وجود الصانع تبارك وتعالى شأنه وان الانسان لم يترك سدى وانه مبعوث بعد الموت ولعل الطبيعي يقول الاستدلال بالأطوار المختلفة على وجود الصانع شبه مصادرة على المطلوب لان الطبيعي يقول اختلاف الأطوار ثابت بالطبيعة والموحد يقول لا يحصل الا بتدبير الصانع وتصويره وخلقته والمسؤول منكم ان تشرحوا لنا وجه دلالة الأطوار المختلفة على الخلقه وبطلان الطبيعة.

والثاني وجه العدول عن خلقنا إلى جعلنا في خصوص الفقرة الثانية مع التعبير بالخلقه في صدر الآية وفي جميع الفقرات الاخر سواها.

والثالث وجه التعبير بكلمة ثم في مواضع ثلاثة والتعبير بالفاء في ثلاثة آخر مع أن الظاهران الجملة الثالثة مثل الجمل التالية المعطوفة بالفاء

والرابع وجه التعبير بصيغة الجمع في قوله عز من قائل: (فتبارك الله أحسن الخالقين) مع أنه لا خالق غير الله بينوا لنا مشروحا ما يرتفع به الحجاب عن وجه المطلوب توجروا.

أقول مستمدا برب الأرباب وامنائهِ الأطياب عليهم صلوات الله الملك الوهاب الظاهر أن ضمير جعلناه راجع إلى مبدء خلق الانسان المدلول عليه في الجملة الأولى والمعنى هكذا ولقد خلقنا الانسان أولا وهو أبو البشر عليه السلام من سلالة من طين فكان مبدئه الطين في الخلق الأول ثم قدرنا مبدء خلقته من نطفة في قرار مكين فعدل تعالى شأنه عن التعبير بالخلقة إلى التعبير بالجعل باعتبار ان المقصود منه التقدير والتعبير المناسب له هو الجعل لا الخلق.

واما وجه التعبير كلمة ثم في الفقرة الأولى والأخيرة فواضح وإنما الشأن في وجه التعبير بها في الفقرة الثانية مع أنها في الظاهر مثل الفقرات التالية لها. فأقول لعل وجه التعبير فيها بثم دون الفقرات التالية ان ترتب الفقرات التالية كل تالية منها على سابقتها واضح وكل صورة سابقة منها ينتظر منها تاليها لان كل مرتبة منها

مستعدة للمرتبة التالية فناسب التعبير عن ترتبها بالفاء واما ترتب العلقة على النطفة فلا تكون كذلك لان النطفة بالنسبة إلى صورة العلقية وسائر الصور بمنزلة الهيولي التي لم تتصور بصورة نوعية وإنما لها صلاحية التصور بالصور فقط فلا تكون مستعدة للصور كاستعداد الصور التالية بعضها لبعض والحاصل ان مبدء ظهور نشوء الانسان إنما هو من العلقة واما في مرحلة النطفة فلا يظهر انه مبدء نشوء انسان ولعله من

هذا الوجه جعل تعالى شأنه مبدء الانسان العلقة في سورة اقرأ 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 وهي ان الخلقة على قسمين خلق انشاء وخلق تصوير وتركيب. والقسم الأول يختص بالباري تعالى شأنه فإنه

منشئ الأشياء لا من شئ والقسم الثاني يشترك فيه الخالق والمخلوق قال تعالى شأنه حكاية عن عيسى (ع): (وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير) ولما اجتمع في خلق الانسان القسمان عبر تعالى شأنه بالخالق بصيغة الجمع تنبيها على أن خلق تصوير

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 أحسن الخالقين. واما وجه دلالة الآية الكريمة على أن الانسان مدبر مصنوع وكل صورة منها يشهد بان لها خالقا منزها عنها ولم يكن وجوده بالطبيعة فمن وجوه:

الأول انه لو كان الانسان موجودا بالطبيعة لاستمر تكوينه من سلاله من طين ولم يتغير مبدئه إلى النطفة لان ما كان طبيعيا يدوم ولا يعقل فيه الزوال والتبدل إلى غيره فتغيير التقدير والجعل فيه كاشف قطعي عن وجود خالق مقدر للانسان خلقه أولا من سلاله من طين ثم قدر مبدء تكوينه من نطفة في قرار مكين.

والثاني ان الطبيعي ان أراد من أن تكون الانسان من النطفة بالطبيعة ان قبول النطفة للصور المختلفة التي تتطور بها إلى أن يكمل خلق الانسان طبيعي أي جرت عادة الطبيعة به فهذا المعنى في الجملة مسلم ولكن مجرد وجود المادة القابلة لا يكفي في إفاضة الصور أترى ان وجود التراب يكفي في صيرورته خزفا وآجرا وهكذا ومجرد وجود الخشب يكفي في تصويره بصورة السرير والشباك وهكذا ومجرد وجود الحبر يكفي في تحقق الكتابة ونقوشها البديعة وهكذا كلا ثم كلا فإفاضة الصور على المواد القابلة يدل دلالة واضحة قطعية على وجود مصور صورها بهذه الأطوار وان لها خالقا خلقها على هذه الصور البديعة وان أراد ان النطفة فيها مثلا قوتان قابلة وفاعلة فبطلانه اظهر لان كل مرتبة سابقة أدون واضعف وأمهن من المرتبة التالية ولا يعقل أن يكون الضعيف معطيا كمال نفسه فتبدل كل مرتبة منها من حضيض نقص إلى ذروة كمال دليل على أن كمالها من كمال مكمل لها ومدبر دبر أمرها حسب مشيئته وارادته.

والثالث ان لبس كل صورة منها إنما هو بعد خلع أخرى فهذه الطبيعة الثابتة في النطفة بزعم الطبيعي تتبدل بتطور كل صورة إلى طبيعة أخرى فالصور والطبائع المتجددة من قبيل المعدات لا يثبت شئ منها الا بعد زوال الأخرى فلا يعقل ان

تكون موجدة للصور أترى ان الاقدام المتتابعة التي 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 أتقن صنعة ومصور صورها أحسن تصوير.

والرابع ان طبيعة المنوية مثلا لو كانت موجدة للصورة العلقية مثلا لما جاز خلعها 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 وصيرورته علة لحدوث طبيعة منافرة له موجبة لانقلابه إلى طور آخر فاختلف الصور والأطوار كاشف قطعي عن عدم عليية صورة منع لصورة أخرى وان الكل إنما يكون من آثار تدبير المدير الذي دبرها بمشيئته.

والخامس انه لو كانت النطفة علة لارتقائها عن حضيض النقص إلى أوج الكمال تدريجا حتى صار حيا سويا وكان ذلك بالطبيعة الذاتية كما يزعمه الطبيعي لكان ابدا في العروج إلى الكمال حتى يصل إلى أعلى مرتبته ويثبت ويدوم عليها ولاستحال عليه الموت والعود إلى النقصان والضعف بالشيب وغيره فعوده إلى النكس والضعف بعد الصعود على أوج الكمال دليل على أن شروعها في الارتقاء من حضيض النقص إلى أوج الكمال إنما يكون بمشية خالقها تعالى شأنه وان الطبايع المتجددة فيه طبايع مودعة أودعها فيه باريها تعالى شأنه حسب تدبيره ومشيئته.

والسادس ان نفخ الروح فيه الذي هو خلق اخر أنشاه باريه تعالى شأنه لا يرتبط بوجه من الوجوه بمبدء تكوينه فكيف يعقل استناده إلى 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 أبين من بيان الباري تعالى شأنه نعوذ بالله تعالى من الغواية والعمى

(ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور) والحمد لله الذي هدانا إلى توحيده وتصديق رسله وسفرائه عليهم السلام (وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله) ثم إن عروج الانسان في أطوار خلقته إلى مرتبة قال تعالى شأنه عقيب كمال خلقته (فتبارك الله أحسن الخالقين) دليل على أنه مخلوق لغرض مهم وأمر 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 أشار إلى ذلك جل ذكره بقوله عز من قائل (ثم انكم يوم القيمة تبعثون).

(فائدة - ٢٦)

(سؤال) قد حصر العلماء سبيل التصديق بالمجهولات النظرية لغير الأنبياء والأئمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين في انتهائها إلى المعلومات البديهية التي لا يتطرق الخطاء فيها وقد بينوا طريق انتهاء النظريات إلى الضروريات في علم المنطق وحصروها في الاشكال الأربعة المعروفة وذكروا ان الضروري منها إنما هو الشكل الأول وسائر الاشكال إنما تنتج بسبب رجوعها إليه وفيما ذكروه اشكال من وجهين. الأول ما ذكره الأسترآبادي من أن علم المنطق إنما يتكفل ما يتميز به بالنظر الصحيح من سقيمه 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 إلى تشخيص المواد الصحيحة من غيرها.

والثاني ما ذكره أبو سعيد الخير من أن الاستدلال بالشكل الأول 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 أن العلم بكلية الكبرى يتوقف على العلم بالنتيجة اجمالاً والعلم بالنتيجة تفصيلاً متوقف على العلم بكلية الكبرى التي هي احدى المقدمتين فيختلف طرفا التوقف فيندفع الدور لا محصل له لان التفصيل

لا يحصل من الاجمال الا بعد زواله ورجوعه إلى التفصيل فينحصر طريق العلم بالمجهولات النظرية في الكشف والشهود الذي ادعته الصوفية قال شاعرهم: پای استدلالیان چو بین بود * پای چو بین سخت بی تمکین بود بینوا لنا ما ينحل به الاشكال عن الاشكال توجروا. أقول بعون الله تعالى ومشيته الجواب عن الاشكالين في غاية الوضوح. اما عن الأول فبان علم المنطق كما يتكفل ميزان الخطاء في النظر من حيث ترتيب الاشكال كذلك يتكفل ميزان الخطأ في المواد إذ قد بين فيه ان المقدمتين الصغرى والكبرى لا بد ان تكونا ضروريتين أو منتهيتين إليهما وان الضروريات تنحصر في ست الأوليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات وبهذا البيان يحصل التحرز عن الخطأ في المواد بالضرورة مع رعايتها وإنما اشبه الامر على الأسترآبادي.

واما عن الثاني فبان العلم بكلية الكبرى لا يتوقف على العلم بالنتيجة أصلا لا اجمالا ولا تفصيلا وإنما يتوقف على العلم بالملازمة بين الوسط والمحمول الناشئة من كون الوسط علة للمحمول أو معلولا عنه أو اشتراكهما في العلة ولذا انحصر الدليل في الآني واللمي ومن المعلوم ان العلم بالملازمة لا يتوقف على العلم بالنتيجة بأحد الوجهين مثلا إذا علمت بان الفقر سبب لاستحقاق الزكاة والعلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية سبب للمرجعية وجواز التقليد تحكم بان كل فقير يستحق الزكاة وكل فقيه ينفذ حكمه ويجوز تقليده سواء علمت بوجود فقير وفقه اجمالا أو تفصيلا أم 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 وأبو سعيد زعم أن العلم بالقضية الكلية إنما يحصل من استقراء جزئياتها وافرادها وهو خطأ منه بل استقراء الجزئيات لا يكفي في الحكم بالقضية الكلية العامة للافراد الموجودة ولما لم توجد بعد مع قطع النظر عن العلم بالملازمة

نعم قد حصل العلم بالملازمة من قبل استقراء أكثر الافراد بل كثير منها مثل انا إذا رجعنا إلى استعمالات أهل 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 إلى ما ذكره الشيخ الرئيس بل لا محصل لما ذكره الا ان يرجع إلى ما بيناه بتقريب ان يقال العلم بكلية الكبرى على وجه الحقيقة (١) متفرع على العلم بالجزئيات اجمالا بمعنى ان معنى القضية الحقيقية يرجع إلى أن 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 الأول إلى الاستدلال بوجود العلة على ثبوت المعلول أو العكس أو بأحد معلولي علة واحدة على الاخر وحجيته ذاتية عقلية وهو مسلك العقلاء في استكشاف المجهولات بالنظر ولا دليل سواه فان ما بالغير لا بد ان ينتهي إلى ما بالذات فالمطالب المجهولة لا يحصل العلم بها الا بانتهائها إلى الأمور المعلومة بالذات وهي الضروريات وطريق الانتهاء إليها ليس الا بأحد الاشكال الأربعة فما توهمه أبو سعيد في غاية السخافة فإنه غفلة عن أوائل البديهيات واعتراض على العقل والعقلاء حتى على نفسه حيث استدل على بطلان الشكل الأول بطريق الاستدلال المركب من صغرى وكبرى فان محصل كلامه ان الاستدلال بالشكل الأول مستلزم للدور المحال وكل مستلزم للمحال باطل فالاستدلال بالشكل الأول باطل بل اعتراض على الله تعالى شأنه وعلى أنبيائه وسفرائه عليهم السلام من حيث لا يشعر حيث إن الكتاب المجيد مشحون بالاستدلال

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

بالحجج والبراهين كما أن مسلك الأنبياء عليهم السلام في مقام ارشاد الأمم وهدايتهم إلى 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 أنه ما من مسألة نظرية الا وقد اختلف انظارهم فيه وكل منهم يتمسك بقياس

برهاني في نظره فمنهم من قال بحدوث 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 المنخطف منهم الميزان فان القائل بالقدم لم يراع الميزان فجعل صغرى قياسه عين مدعاه الذي هو مجهول ولذا يكون قياسه باطلا والنتيجة فاسدة وقد عرفوا المنطق بأنه "آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر".

ثم إن ما ادعته الصوفية من الكشف والشهود لا دليل على اعتباره في حد نفسه عقلا ولا شرعا إذا الكشف والشهود المدعى كما يمكن أن يكون من قبل الرحمن كذلك يمكن أن يكون من قبل الشيطان فان للشياطين وحيا وشهودا قال عز من قال: "ان الشياطين ليوحون إلى أوليائهم" على أن المدعين للكشف والشهود يختلفون غاية الاختلاف وأكثرهم من العامة العمياء اتباع أئمة 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 استدلالیان زرین بود * پای زرین سخت باتمکین بود

پای استکشافیان چوبین بود * پای چوبین سخت بی تمکین بود
والعجب أن أبا سعيد مع أنه من أهل الكشف والشهود خفي عليه امر الشكل
الأول الذي هو مدار استدلال جميع العقلاء فزعم أنه دوري ولم يهده كشفه وشهوده
إلى ما هو الصواب فيه مع وضوحه وظهوره فإذا كان حكم الكشف في هذه المسألة
التي هي ضرورية خطأ فكيف يطمئن بحكمه في النظريات.

(فائدة - ٢٧)

قال المحقق قد سره في الشرايع في مبحث الخلل.
الثاني أي ما يتدارك من غير سجود: " من نسي قراءة الحمد حتى قرء سورة استأنف
الحمد وسورة وكذا لو نسي الركوع وذكر قبل ان يسجد قام فركع ".
وفي الجواهر " والمراد بالقيام في المتن وغيره الانتصاب لكن قيده بعضهم
بما إذا حصل النسيان حاله فهوى إلى السجود فإنه يجب حينئذ ان يركع محافظة
على الهوى للركوع إذ ذلك كان للسجود فلا يكتفى به اما إذا حصل النسيان بعد
الوصول إلى حد الراكع فلا يقوم منتصبا بل يقوم منحنيا إلى حد الراكع والمراد
على الظاهر أنه وصل إلى حد بحيث لو تجاوزه صدق عليه اسم الراكع لا انه وصل
إلى 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 أولا
محافظة

على القيام الذي يكون عنه الركوع.
واما الانحناء الأول فهو وإن كان للركوع الا انه لم يتحقق معه مسمى الركوع
فلا يكتفى به اللهم الا ان يقال إن القيام كاف وما وقع في الأثناء إنما 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.
والتحقيق انه يجب القيام منتصبا مطلقا لان الركوع لا يتحقق الا عن قيام لأنه

لغة عبارة عن الانتقال من مرتبة عليا إلى دنيا قال الشاعر:
لا تهين الفقير علك ان تر كع * يوما والدهر قد رفعه
والشارع إنما تصرف فيه بقصره على مصداق مخصوص منه لا انه أخرجه
عن معناه اللغوي أصلا وما ذكره بعض من أنه يصدق الراكع عرفا على من كان
منحنيا سواء انحنى عن قيام أو نهض عن قعود في غير محله لان العرف إنما يريه
ركوعا بالنسبة إلى حال القيام واما بالنسبة إلى 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 أركان الصلاة وقد تحقق في هذه
الصورة فلو قام ثم ركع لزم زيادة القيام المتصل بالركوع فتبطل الصلاة حينئذ.
قلت أولا ان القيام المتصل بالركوع لم يتحقق في هذه الصورة على ما ذكره
صاحب الجواهر (قدس سره) من أن المراد الوصول إلى حد لو تجاوز 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 الصلاة وإنما حكموا
ببطلان الصلاة بزيادته ونقصه من حيث إن 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 لأمكن القدح 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

إليه لسبب كونه أحد المعرفين له " انتهى ما أردناه.
ورابعا لو سلمنا ذلك لزم الحكم ببطان الصلاة في هذه الصورة لا الحكم
برجوعه منحيا إذ مع رجوعه منحيا لا يتحقق الركوع ومع قيامه منتصبا يلزم زيادة
الركن في الصلاة حينئذ فتبطل الصلاة بالتفصيل على كل حال باطل.
والصواب انه يجب القيام منتصبا حينئذ لعدم تحقق الركوع الا عنه وعدم
قدح زيادة الانحناء عن القيام مع عدم الاتصال بالركوع بحيث لا يزيد معه الركوع
فتقييد اطلاق المتن وغيره من عبارات الأصحاب (قدس سرهم) بما إذا حصل النسيان
حال القيام في غير محله.

(فائدة - ٢٨)

قال الشهيد الثاني (قدس سره) في الروضة في ذيل قول المصنف (ره):
" ولا ينعقد الجمعتان في أقل من فرسخ ولو وصلوا أزيد من جمعة فيما دون الفرسخ
صحت السابقة خاصة ويعيد اللاحقة ظهرا وكذا المشتبهة مع العلم به في الجملة
اما لو اشتبه السبق والاقتران وجب إعادة الجمعة مع بقاء وقتها خاصة على الأصح
مجتمعين أو متفرقين بالمعتبر والظهر مع خروجه ".
وقال في الشرايع: " فان اتفقتا بطلتا وان سبقت إحداهما ولو بتكبيره الاحرام
بطلت المتأخرة ولو لم تتحقق السابقة اعادا ظهرا "
أقول وفي الجميع نظر فان مقتضى القواعد عدم الإعادة ظهرا ولا جمعة الا في
مورد العلم بالتأخرة لان تقارن الجمعتين في أقل من فرسخ مانع عن صحتهما كما أن
تأخر إحداهما عن الأخرى مانع عن صحة المتأخرة فعند اشتباه السبق والاقتران
أو العلم بسبق إحداهما واشتباه السابقة باللاحقة لا يعلم كل من الطائفتين بفساد
صلاتهم
ووجود المانع فيها فيحكمون بصحة صلاتهم في مرحلة الظاهر اخذا بمقتضى
الصحة المعلوم والغاء للمانع المحتمل.
فان قلت كل من الطائفتين يعلمون اجمالا اما ببطلان الجمعتين أو إحداهما
في الصورة الأولى وببطلان إحداهما في الصورة الثانية ومقتضى تنجز العلم الاجمالي
عدم الاكتفاء بكل منهما في مرحلة الامثال.

قلت لا اثر للعلم الاجمالي في المقام لخروج أحد طرفيه عن محل الابتلاء
فان علم كل من الطائفتين اما تبطلان صلاتهم أو صلاة الطائفة الأخرى لا يوجب
اشتغال ذمة كل منهما بشئ لان بطلان صلاة أحد الفريقين لا يوجب تكليفا في حق
الفريق الاخر فيحكم بصحة كل من الصلاتين في الظاهر الا ترى انهم يحكمون بعدم
وجوب الغسل على واجدي المنى في الثوب المشترك مع علم كل منهما بجنابة
أحدهما

فان قلت نعم لا اثر للعلم الاجمالي في المقام لما ذكرت ولكن مجرد الشك
في صحة الصلاة كاف في الحكم بالبطلان لعدم العلم بالحالة السابقة في كل منها
الطهارة
فتستصحب.

قلت قد بينا في الفائدة الأولى ان الأصل إنما هو الاخذ بالمقتضى المعلوم
مع الشك في وجود المانع سواء علم بالحالة السابقة أم لا ولا اعتبار للحالة السابقة
أصلا لا منفردة عن المقتضى ولا مجتمعة معه.
فان قلت نمنع كون التقارن أو التأخر مانعا بل نقول إن تقدم احدي
الجمعتين على الأخرى شرط لصحة المتقدمة فما لم يحرز التقدم في إحداهما بعينها
يحكم ببطلانهما.

قلت من الواضح ان التقدم ليس شرطا والا لزم الحكم ببطلان صلاة الجمعة
إذا لم تجتمع مع جمعة أخرى لعدم التقدم حينئذ.
لا يقال التقدم شرط في مورد اجتماعها مع جمعة أخرى.
لأننا نقول مرجع ذلك إلى مانعية التقارن والتأخر مع أن مضمون النص إنما
هو النهي عن الجمع بين جمعيتين في أقل من فرسخ وهو صريح أو كالصريح في كون
الاجتماع مانعا لافى كون التقدم معتبرا.

ثم انا لو تنزلنا عما بيناه وحكمنا ببطلان الجمعيتين في الصورتين لعدم احراز
المتقدمة منهما لزم الحكم بإعادة الجمعة في الصورتين مع بقاء الوقت إذ المفروض

ان الجمعة وجبت على الفريقين وبطلت صلاة كل منهما في الظاهر فيجب عليهما الاجتماع في جمعة واحدة أو بالتفريق على الوجه المعتبر فلا وجه للحكم بإعادتهما ظهرا مطلقا كما حكم به المحقق قدس سره ولا للتفصيل بين صورة العلم بسبق إحداهما

واشتباهه باللاحقة واشتباه السبق والاقتران كما حكم به الشهيد الثاني قدس سره لا يقال في صورة العلم بسبق إحداهما واشتباهه باللاحقة نعلم بوقوع جمعة صحيحة فلا مجال لايقاع جمعة أخرى.

لأننا نقول وقوع جمعة صحيحة من إحداهما لا بعينهما لا يكفي في فراغ ذمة كل منهما ولا إحداهما من الأمر بصلاة الجمعة فيجب عليهما ان يعيدا الجمعة تحصيلًا لفراغ ذمتها عما علم اشتغالها به

غاية ما يمكن ان يقال إنه يجب عليهما الاحتياط بالاتيان بالجمعة بالتفريق على الوجه المعتبر وعدم اجتماعهما في جمعة واحدة لئلا يجتمع في جمعة واحدة من كان مأمورا بها واقعا ومن سقطت عنه كذلك لتحققها منه صحيحة وأحوط منه ان يقيم الجمعة

كل من الفريقين على رأس فرسخ الذي صلوا فيه مع حفظ مسافة الفرسخ بين الجمعيتين المتجدتين فإن لم يمكنهما ذلك اعادا ظهرا لا ان وظيفتهما ابتداء ان يعيدا ظهرا

(فائدة - ٢٩)

قد اشتهر القياس المعروف وهو قولهم العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث.

وهنا سؤال وهو انه ما المراد من التغير فإن كان المراد منه اختلاف الأحوال وتبدلها فهو دليل على حدوث الأحوال لا على حدوث ذبيها لجواز حدوث الأحوال الطارئة مع قدم ذبيها وإن كان المراد منه امر آخر فمن علينا بيانه مع وجه دلالة على الحدوث بينوا توجروا.

فأقول بعون الله تعالى ومشيته التغير من باب التفاعل ومفاده مطاوعة التفعيل كما يشهد به موارد الاستعمالات وصرح به أهل العربية فمعنى التغير مطاوعة التغير وهو على قسمين حسي وتحليلي وينقسم كل منهما إلى قسمين أيضا. اما الحسى فاحد قسميه عبارة عن تركيب كل جسم من الأجسام جمادها ونباتها وحيوانها من اجزاء متغايرة فكل جزء منها متغير عما هو عليه من عدم التركيب والانضمام.

وثانيهما عبارة عن اختلاف الأحوال الطارئة فكل واحد منها متغير عن حال إلى حال.

واما التحليلي فاحد قسميه عبارة عن تركيب كل موجود من موجودات العالم مجردها وماديتها من الوجود والماهية فكل ممكن زوج تركيبى كما أن كل زوج

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 أن التغير في القسمين الأولين حسي ضروري ضرورة
ان تركيب كل جسم من الأجسام من اجزاء متعددة امر محسوس وسبق التركيب بالعدم
أيضا ضروري قريب إلى الحس لقبوله الزوال والانحلال كما أن تبدل حالات الأجسام
بعضها إلى بعض امر محسوس مشهود فهذان القسمان من التغير حسيان لا يحتاج
اثباتهما

إلى مقدمة وترتيب قياس.

واما التغير التحليلي فهو وان لم يكن محسوسا ابتداء من جهة ان الجزئين
التحليلين متحدان لا يتمايز أحدهما عن الاخر في الخارج ولا يكون كل منهما موردا
للإشارة الحسية الا انه ينكشف عند العقل بواسطة انتهائه إلى 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 أخرى 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 إلى جنس وفصل فإنه
مستنبط من الاختلاف الحسى الثابت في أنواع الموجودات مع اتحادها في الجنس
واشتراكها فيه فان الأنواع المندرجة تحت الحيوان من الانسان والفرس والبقر والغنم
والحمار وهكذا لها اتحاد سوى اتحادها مع الأشجار والنباتات والجمادات وليس ذلك
الا باعتبار اشتراكها في الجنس القريب ومع ذلك يتميز بعضها عن بعض وتكون أنواعا
متقابلة وليس ذلك الا باعتبار المائز الذاتى المعبر عنه بالفصل فكل حقيقة نوعية تنحل

إلى جامع ومائز ذاتيين فكل من قسمي التغير التحليلي راجع إلى التغير الحسى
ومأخوذ منه.

إذا اتضح لك ما حققناه فاعلم أن كل قسم من الأقسام الأربعة دليل على الحدوث
والافتقار اما التغير الحسى الأحوالي فلان الانتقال عن حال إلى حال لا يكون الا مع
حدوث الأحوال وعدم وجوبها ضرورة ان الزوال والتجدد لا يجامع الوجوب والقدم
مع أن الأحوال عوارض لذيها وتابعة لمعروضاتها فلا يتعقل الوجوب والاستغناء
فيها مع قطع النظر عن تطرق التغير فيها وحدوث الأحوال لا ينفك عن حدوث
ذيها فان المشتمل على الأحوال المتبادلة وما يتطرق فيه الاعراض لا ينفك وجوده
عن حال من الأحوال وعرض من الاعراض ضرورة انه مع قطع النظر عنها يكون
منهما والشئ ما لم يتشخص لم يوجد كما أنه ما لم يوجد لم يتشخص فلا يعقل
وجوب

وجود الشئ مع حدوث أحواله التي لا يعقل وجوده الا معها وبها ولا فرق في ذلك
من دلالة تغير الأحوال على حدوث المتغير بها وافتقاره بين الانتقال عن الضعف
إلى الكمال وبالعكس نعم الانتقال عن الكمال إلى الضعف اظهر دلالة على افتقار
المتغير وتطرق الزوال فيه وبطلان الأزلية 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 بافولها وغروبها الذي
هو نقص فيها والا فالطلوع والظهور كالا فول والغروب في الدلالة على الحدوث
والامكان كما أن الترقى عن مرتبة النقص إلى درجة الكمال الذي هو وجود جديد
أقوى دلالة على وجود المدبر والصانع ولعله إلى هذا ينظر استدلال الباري جل شأنه
في كلامه المجيد بالأطوار الست في خلق الانسان على وجود المدبر والصانع.
فان كل طور من الأطوار خلق جديد وتصوير حادث وتديير آخر يدل على
وجود الصانع والمصور والمدبر فان الضعيف وإن كان قابلا للبس الكمال الا انه
ليس فاعلا له ضرورة ان القوة والكمال لا يحصلان من قبل الضعف والنقصان

فخلع مرتبة الضعف والصعود على درجة الكمال ليس الا بتدبير مدبر قادر على اعطاء الكمال.

وما توهمته الزنادقة من اقتضاء الطبيعة ذلك فإنما هي راجعة إلى القابلية لا الفاعلية ضرورة استحالة عطاء الكمال من الضعف مع أن المنوية والعلقية والمضغية والعظيمة مراتب اعدادية لا يحصل طور منها الا بعد زوال الطور الأول فلا يمكن أن يكون المرتبة السابقة عليّة للاحقة 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 وحدثه 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 للاخر في حد ذاته كما هو ظاهر وحدثه لا يجامع 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 نسبه إلى الاخر على وجه الوجوب أو الحدوث وإنما الحادث هو مجموع الجزئين ضرورة ان الوجود المحدود مع قطع النظر عن الماهية مفهوم محض كما أن الماهية مع قطع النظر عن الوجود كذلك فان الوجود وجود الماهية والماهية ماهية الوجود ولا يعقل استقلال أحدهما مع انفكاكه عن الاخر كما أن 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 الخارجى الحسى فان وجودها لا يتقوم بالتركيب والانضمام وان تقوم بأحد النقيضين من الاتصال أو الانفصال. إذا انكشف لك ما حققناه ظهر لك ان القياس المعروف يدل على حدوث

العالم من وجوه أربعة دلالة انية كما يدل على حدوثه من واجب غنى بالذات لا يتطرق فيه باقسامه وأنحائه ضرورة ان ما بالغير لا بد ان ينتهي إلى ما بالذات ولا حاجة لنا في اثبات الصانع إلى ابطال الدور والتسلسل فهو تعالى شأنه اجل من أن يحيط به الأوهام وأن يكون له حد محدود ونعت موجود فصفاته تعالى

ليست كصفات المخلوقين مغايرة للموصوف زائدة على الذات بل عين الذات لا بمعنى العينية الخارجية المجامعة للمغايرة التحليلية والا عاد المحذور من تطرق التغيير الملازم للحدوث وعدم القدم بل بمعنى نفى الصفات عنه تعالى كما هو منصوص كلمات أهل العصمة سلام الله عليهم أجمعين

فاثبات صفات الكمال له تعالى من العلم والقدرة والحياة كناية عن سلب نقائصها وترتب غاياتها من انكشاف الأشياء 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 إلى هذا يشير قول بعضهم: " خذ الغايات واترك المبادئ ".

ومنه ظهر ان صفاته تعالى لا تكون متغايرة متفاوتة والا لزم التغيير في الذات الذي هو آية الحدوث فعلمه تعالى عين قدرته وقدرته عين حياته وحياته عين سمعه وسمعته عين بصره. مرجعه إلى 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 الذي بيناه تنزيهه عن أن يكون ناقصا بذاته مستكملا بصفاته.

وبما بيناه تبين ان وحدته تعالى لا تكون من قبيل الوحدة الجنسية والنوعية والشخصية والا لزم التغيير الملازم للحدوث وعدم القدم بل بمعنى آخر وهو تفردته تعالى عن الأشباه 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

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

وما ذكره بعض من أنه تعالى لم يجعل المشمشة مشمشة بل أوجدها ان أريد به ان المشمشة وسائر الحقائق أعيان 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 بداهة ان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد كما أن انه ما لم يوجد لم يتشخص فهو تعالى ممشمش المشمشة مشمشة وان أريد به ان الحقائق والذوات لم تجعل بجعل تألوفي بل مجعولة بجعل بسيط فهو في محله.

وكيف كان فقد تبين مما بيناه ان القياس المعروف مثبت لحدوث العالم ومبين لأساس التوحيد كله فهو مأخوذ من كلمات أهل بيت النبوة وامناء الوحي ومعادن التنزيل سلام الله عليهم أجمعين.

ولا بأس ان نذيل الكلام بنقل مناظرة وقعت بين بعض الطبيعيين وبعض علماء الاسلام وملخص كلام الطبيعي انه قد استقر رأينا على أن للعالم أصلين قديمين الذرات وحركاتها وان أول موجود برز إلى 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 الأرض فحدث فيها أنواع المعادن وبدور النباتات ومواد الحيوانات بواسطة حرارتها إلى أن قال والانسان احدث الحيوانات إذ لم نجد له مادة في الطبقات السافلة ونظن انه بالانتخاب الطبيعي مأخوذ من القرده وعين في كل دور مبدء الحركات ومنتهاها بمدة طويلة.

وقد أبطل العالم المناظر رأيه السخيف بوجهين.

الأول ان تعيين المدة للحركات الموجبة لاجتماع الذرات وتشكلها بشكل كرة الشمس مناقض للقول بقدم الذرات وحرركاتها إذ القديم لا ينتهي إلى أمد فتحديد الحركات مبدءا ومنتهاى كاشف عن حدوثها.

والثاني ان كل ذرة من الذرات لا بد من أن 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 الأولية وتشكلها بشكل كرة الشمس دليل على حدوثها وحدث الذرات فافحم الطبيعي أقول يرد عليه مضافا إلى ما ذكره العالم المناظر وجوه أخر.

الأول ان الحركات دائما في الزوال والتجدد فلا يتصور فيها القدم والوجوب مع أنها محتاجة في وجودها إلى 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 تبديل بعضها بكرة أخرى وهي كرة الأرض الا بعد زوال الحركات الأولية وتجددها بحركات أخرى مناسبة للكرة الجديدة وتجدد الحركات الجديدة وزوال الحركات الأولية 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 إن ما ذكره من اخذ الانسان من القرده بالانتخاب الطبيعي مستحيل بالضرورة إذ لا يعقل الانتخاب من الطبيعة المضطرة التي لا شعور لها وليت شعري أي داع دعاه إلى نسج هذه المخيلات الواهمية وأي مانع منعه عن التدبر في آياته الواضحة المنيرة نعوذ بالله تعالى من الغواية والعمى.

(فائدة - ٣٠)

الطهارة الشرعية ضربان طهارة عن حدث وعن خبث وقد يتوهم انها حقيقة شرعا أوقفها في القسم الأول استنادا إلى 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 لأنهم إنما ابتدئوا بكتب 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 عدمي ويكون تقابلهما من قبيل تقابل التناقض ولذا لا يتصور لهما ثالث وتكون مطابقة للأصل عند الشك ولو كانا وجوديين لتصور لهما ثالث وهو عدمهما ولكانا مخالفيين للأصل.
فان قلت يمكن ان يكونا من قبيل الضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون.

قلت مرجع الضدين اللذين لا ثالث لهما إلى النقيضين.
واما الطهارة عن الحدث فهي كالحادث امر وجودي ويكون تقابلهما من قبيل تقابل التضاد ويدل عليه أمور.
الأول تسببها من أسباب مخصوصة وجودية كالحادث إذ لو كانت عدمية لم ينحصر حصولها في أسباب وجودية وكفى في انتزاعها عدم وجود سبب الحادث والثاني تقسيمها إلى صغرى وكبرى مستفادتين من الاخبار.

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 للأصل كالحدث الا ترى ان الشاك في أنه متطهر أو محجب مع عدم علمه بحالته السابقة لا يجوز له الدخول في الصلاة إذ الأصل عدم الطهارة ويجوز له المكث في المساجد وقراءة العزائم إذ الأصل عدم الجنابة. لا يقال الطهارة لها مفهوم واحد وهو اما وجودي واما عدمي ولا يعقل ان يختلف باختلاف مقابلها وجودا وعدما.

لأننا نقول أولا لا مانع من أن 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 ينافي ذلك مع اعتبار الشارع في بعض منها مع التخلي عنها التحلي بأمر وجودي نوري مسبب عن سبب وجودي وترتيب الآثار الشرعية عليه كما أنه لا ينافي ملازمتها في بعض الموارد لأمر وجودي ذاتا كما هو الشأن في الطهارة عن الذنب والخطأ والسهو والنسيان الملازمة لقوة قدسية ملكوتية وهي العصمة وإذ قد تبين لك ذلك فاعلم أن الطهارة عن الحدث هي الأثر المترتب على الوضوء والغسل والتيمم كما أن الطهارة عن الخبث هي زوال الخبث المترتب على الغسل فتعريف الطهارة بالوضوء أو الغسل أو التيمم أو بما في معناه إنما هو لأجل 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 إنما تدور مدار الأثر المترتب على الأسباب المنتزع من حدوثها واطلاقها على الأسباب

إنما هو لأجل اتحادهما معها في الخارج فلم تستعمل الا في معناها الأصلي غاية الأمر انه قد أطلق المفهوم الأصلي 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 أن الطهارة عن الحدث إنما تنتزع في الشرع عن افعال تعبدية وهي الوضوء والغسل والتيمم ومقدمتها للصلاة وغيرها من الغايات إباحة أو كمالات إنما هي باعتبار الطهارة المتحصلة منها ولذا تدور الآثار مدارها حدوثا وبقاءا فما دامت باقية ولم تنتقض بالحدث يترتب عليها الآثار ولو دارت الآثار مدار الأسباب حدوثا لزم ترتبها عليها مطلقا إذ الحدوث لا ينقلب إلى اللاحدوث ولا ينتقض بالحدث لعدم بقاءه حتى ينتقض ولو دارت مدار وجودها لزم عدم ترتب اثر عليها مطلقا لأنها تنعدم بمجرد؟؟ وجودها ولا بقاء له حتى يترتب عليه اثر فالشرط في الحقيقة الطهارة لا أسبابها والامر التبعي الايجابي أو الندبي الحاصل من طرف الغايات إنما يتعلق بالعمل التعبدية لان المقدمة للطهارة عن الحدث التي هي مقدمة للصلاة إنما هو العمل التعبدية من الوضوء أو الغسل أو التيمم لا الغسلات والمسحات كيف اتفقت ولا يعقل أن يكون اعتبار التعبدية فيها من قبل الامر التبعي والا لزم الدور المحال

ضرورة ان المعتبر في الصلاة وغيرها من الغايات إنما هي الطهارة عن الحدث وهي لا تتحصل الا من الغسلات والمسحات التعبدية فالامر التبعي متفرع عليها فلو جاءت التعبدية من قبله لزم تأخر الموضوع عن المحمول مع أن الامر التبعي توصلي دائما فلا يعقل تأثيره في اعتبار التعبد.

ولا يتوهم ان الامر التبعي الحاصل من قبل الامر النفسي التعبدية لا يكون الا تعبدية والا لزم اعتبار التعبد في جميع مقدمات الصلاة مع أن سائر مقدماتها من

إزالة الخبث عن البدن واللباس وهكذا لا يكون الا توصلية بالضرورة
فان قلت التعبد فرع الأمر المولوي ولا يعقل التعبد بشئ من دون امر ولا امر
بها الا الامر التبعي المقدمي فوجب القول بكونه تعبديا
قلت أو لا نمنع تفرع التعبدية على الامر إذ قد يكون بعض الاعمال عبادة ذاتا
كالصلاة أو جعلاً كالهرولة مثلا قبل تعلق الامر بها بل لا ينافي كونه عبادة مع تعلق
النهى بها كصلاة الحائض وصومها نعم يجوز ان يصير المأمور به تعبديا من قبل
الامر أيضا كما حققناه في محله لا انه ينحصر السبيل فيه.
وثانيا لو سلم ذلك وجب القول بأنها مندوبة بالامر النفسي التعبدية فرارا عن
المحذورين المزبورين بل يظهر ذلك من الاخبار.
لا يقال لا يجتمع الوجوب والندب لاستحالة اجتماعهما على محل واحد فإذا
وجب الفعل ولو تبعا يزول الندب الأصلي فلا يبقى التعبدية التي هي من شؤونه.
لأننا نقول أولا ان الامر الندبي الأصلي متعلق بنفس الماهية والوجوب
الطاري متعلق بايجادها فلا يجتمعان على محل واحد حتى يتنافيا.
وثانيا ان الامر التبعي ليس امرا تكليفيا مولويا عندنا حتى يستحيل اجتماعه
مع الامر الندبي الأصلي.

فاتضح بما بيناه غاية الاتضاح ان ترتب الطهارة ورفع الحدث على الأسباب
المعهودة لا يدور مدار الامر التبعي ولا يعقل تأثيره فيه واختلاف الحال باختلاف
الأوامر التبعية وترتب رفع الحدث عليها بالاتيان بها لأجل بعض الغايات دون بعض
فما عن بعض من التفصيل في الموضوعات المندوبة بين اتيانه لما لا يستباح بدونه
واتيانه لما يستباح بدونه بالقول برفع الحدث في الأول دون الثاني أو التفصيل بين
أن يكون استحبابه لأجل الحدث كالموضوع لقراءة القرآن وأن يكون مستحبا لا لأجله
كالتجديد بالقول بالرفع في الأول دون الثاني وهكذا من التفاصيل في غاية الوضوح
من الفساد لما عرفت من أن سببية الاعمال التعبدية للطهارة ورفع الحدث سابقة

على الأوامر التبعية فلا يعقل تأثيرها في حصول الطهارة وعدمه وحقيقة الوضوء لا تختلف باختلاف الأوامر حتى تختلف الآثار باختلافها والاختلاف صريحة في أن الوضوء

طهور مطلقاً من دون تقييد بمورد دون مورد.

ثم إن ترتب الطهارة على أسبابها لا يحتاج إلى قصد رفع الحدث أو الإباحة منها ضرورة أنه مع الاتيان بأحد الأسباب متقرباً به يترتب عليه الطهارة قهراً ولا تأثير لنية الشخص في حصولها وعدمه ولا دليل على توقف تأثيرها للطهارة على قصد أحد الأمور المذكورة بل الدليل قائم على خلافه فما يظهر من بعضهم من توقف ترتب الطهارة عليه على قصد أحد هذه الأمور في غير محله.

وإذا اتضح لك ما بيناه فقد اتضح لك أمور:

الأول: أنه لو توضأ قبل دخول وقت الصلاة لأجلها صح وضوئه لما عرفت من أن اتيانه على وجه التعبد لا يدور مدار الأمر التبعية وكون الداعي على التوضؤ متقرباً به استباحة صلاة الفريضة التي لم يدخل وقتها لا ينافي مع التعبد بالأمر النفسي كما هو ظاهر.

وتوهم أن مرجع اتيان الوضوء لأجل الصلاة إلى تقييد التعبد به بالأمر التبعية المقدمي الذي لم يكن حاصلًا قبل الوقت فيبطل لعدم وقوع المقيد والمطلق غير منوي في غير محله إذ قصر النظر على غاية مخصوصة لا ينافي مع إطلاق العمل ضرورة أن تقييد الفعل بقيد أمر مباين مع تخصيص غرض الفعل بغاية مخصوصة ولذا اشتهر أنه لا يقدر تخلف الداعي ولا يؤثر بطلان العمل بخلاف تخلف القيد بل التحقيق أن تقييد الوضوء بالنسبة إلى غاياته غير معقول لعدم اختلاف حقيقته باختلاف غاياته وعدم تأثيرها في تنويعه أو تقييده وإنما يختلف المنوي باختلاف الخصوصيات المنظورة إذا كانت منوعة كالظهيرية والعصرية بالنسبة إلى الصلاة مثلاً مع أن الروايات ناطقة بصحة الوضوء قبل الوقت تأهباً للصلاة والتأهب ليس غاية مخصوصة في قبالة سائر الغايات بل مرجعه إلى تقديم الوضوء

على الوقت لأجل الصلاة
والثاني: انه لو توضع لأجل صلاة الأداء 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 التبعي وعدم تطرق التقييد في المقام فلا مجال للتفصيل
أو القول بالبطلان مطلقا.

والثالث: انه لو توضع بزعم اتساع الوقت له فظهر ضيق الوقت صح وضوئه
وما يتوهم من أنه مأمور بالتييم 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 أسباب الطهارة ومشروعيتها مدار الامر التبعي حتى تنتفى بانتفائه
بل لو توضع مع العلم بعدم اتساع الوقت صح وضوئه أيضا وإن كان آثما في ترك
التييم وتفويت الوقت.

وتوهم ان الامر بالتييم حينئذ موجب للنهي عن الوضوء لمضادته له باطل
لعدم اقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده الخاص بل العام بل التحقيق ان الامر
التبعي ليس امرا تكليفيا مولويا حتى يقتضى النهي عن ضده على القول باقتضائه
إياه كما حققناه في محله.

والرابع: ان الاضطرار ليس شرطا لصحة التيمم بل شرط لجواز الاكتفاء
بالطهارة الضعيفة المتحصلة منه لان الاضطرار إنما يوجب تعلق الامر التبعي بالتييم
المرتب على مشروعيته وتعبديته في حد نفسه أو بالامر الندبي النفسي فلا تدور صحته
مدار الامر التبعي.

ويؤيد ما بيناه الروايات المجوزة للتييم لصلاة الميت والنوم مع وجود
الماء لعدم اختلاف حقيقة التيمم باختلاف حكمه وجوبا أو ندبا أو الغايات المترتبة
عليه إباحة أو كمالات فتأثيره الطهارة في الموردین يدل على أن سببته لها لا تختص

بحال الاضطرار وحيث إن الطهارة في الموردين لا تعتبر في اباحتها بل في كمالها
اكتفى بالطهارة الضعيفة لتحصيل أدنى مرتبة الكمال.

ولكن ينافي ذلك ما يظهر من بعض الروايات من انتقاض التيمم بوجود الماء
ووجوب اعادته لمن تمكن التطهر بالماء ولم يتطهر به ثم تعذر عليه وإن كان الاخذ
بظاهر هذه الروايات مشكل لأنه يوجب الحكم بكون وجدان الماء حدثا إذ لا ينقض
الطهارة الا الحدث وهو منافي للاجماع بل الضرورة على عدم كونه حدثا ويمكن
حملها على استحباب إعادة التيمم وحدث ضعف في التيمم بوجود الماء مصحح
للتعبير بالنقض.

ولا يتوهم انه يمكن ان يحكم بانتقاض التيمم بوجود الماء تحقيقا من دون
الحكم بكونه حدثا المنافي للاجماع والضرورة من جهة ان تأثير التيمم إنما هو في
موضوعه وهو المضطر الفاقد للماء فإذا انقلب الموضوع وارتفع الاضطرار بسبب
وجدان الماء ارتفع الأثر ولا يعود بعود الاضطرار لأنه موضوع جديد.
لأننا نقول إن الاضطرار موضوع للاستباحة المترتبة على الطهارة الضعيفة
المتحصلة من التيمم وهي باقية مع الوجدان وإنما تنتفى الإباحة حينئذ لانتفاء شرط
تأثير

الطهارة لها والمحل لتأثيرها إياها لا لانتفاء مقتضيها حتى يصدق النقض حقيقة نعم
قد ادعى الاجماع على النقض فان تم فهو والا فللكلام فيه مجال.
وكيف كان لا ينبغي التأمل في عدم النقض إذا أصاب الماء وتلف قبل مضي
زمان يتمكن من فعل الطهارة المائية فيه لان الاخبار الظاهرة في النقض إنما تدل عليه
في صورة القدرة على التطهر به والاجماع لو تم فهو في صورة القدرة عليه أيضا.
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 أن التيمم في نفسه مشروع
وان الاضطرار إنما يوجب الامر التبعي المقدمي به الذي لا يدور مداره التعبد به وكونه
عبادة فالضيق أو اليأس بوجود الماء في الوقت إنما يعتبر في استباحة الصلاة 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 الياس بوجود الماء في الوقت وعدمه وجوازه مع الياس في السعة وعدم جوازه مع الرجاء الا عند الضيق في غير محله كما أن 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 أن هذا في التيمم المبتدأ اما المستدام كما لو تيمم لعبادة عند ضيق وقتها ولو بنذر ركعتين في وقت معين يتعذر فيه الماء أو عبادة راجحة بالطهارة ولو ذكر أجاز فعل غيرها به مع السعة في غير محله لما عرفت من أن الموجب للاكتفاء بالتيمم إنما 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.

وينبغي التنبيه على أمور

الأول 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 شرطاً له أولاً يتحقق الا به وبوجوب ما يعتبر فيه الطهارة.

المشهور الأول قال في الحدائق: " المشهور بين الأصحاب رضي 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.

ويدل عليه عموم الاخبار من قوله صلى الله عليه وآله لأبي ذر رضي الله عنه: " يكفيك الصعيد

عشر سنين " وقول الصادق (ع) في صحيحة حماد " هو بمنزلة الماء " وفي صحيحة جميل

ان الله جعل التراب طورا كما جعل الماء " طهورا وفي صحيحة محمد بن مسلم وغيرها:

" ان رب الماء رب الصعيد " كما في بعض أو " رب الأرض " كما في آخر ثم قال " وقع

الخلاف هنا في موضعين:

الأول ما نقل من فخر المحققين ابن العلامة طاب ثراهما من أنه منع من استباحة اللبث بالتييمم في المساجد لقوله تعالى (الا عابري سبيل حتى تغتسلوا) حيث جعل نهاية

التحريم الغسل فلا يستباح بغيره والا لم تكن الغاية غاية والحق به مس كتابة القرآن لعدم فرق الأمة بينهما " ثم شرع في الرد عليه إلى أن قال: " الثاني ما ذكره في (ك) حيث أورد على ما ذكره الأصحاب بما ظاهرهم الاتفاق عليه من أن التيمم يبيح كلما تبيحه الطهارة المائية وبعبارة أخرى ان التيمم يجب لما تجب له الطهارتان بان ذلك مشكل لانتفاء الدليل عليه قال والا ظهران 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 أحد الطهورين فما ثبت توقفه على مطلق الطهارة من العبادات يجب له التيمم وما ثبت توقفه على نوع خاص منها كالغسل في صوم

الجنب فالأظهر عدم وجوب التيمم له مع تعذره إذ لا ملازمة بينهما فتأمل انتهى أقول 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 إفادته الطهارة مطلقا ملازمة لجواز الاكتفاء به كذلك. لأننا نقول إنما ملازمته كذلك ان كانت طهارة تحقيقية اختيارية واما إذا كانت طهارة تنزيل اضطرارية غير رافعة للحدث فإنما تلازمه مع تحقق الاضطرار ولا اضطرار الا مع وجوب العمل الذي لا مناص عن اتيانه. فان قلت الاضطرار إلى البديل إنما 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

مع العجز عن الطهارة المائية لجواز الاكتفاء به للمحافظة على ادراك فضيلة الوقت التي هي من أهم المندوبات حتى مع العلم بوجود الماء في الوقت. واما ما أجاب به في الحدائق منانه استدلال بطريق الأولوية وهي غير معتبرة عندنا في الأحكام الشرعي الا في نادر الصور ففيه ان عدم اعتبار الأولوية إنما هو مع عدم وضوح المناط واما مع وضوحه كما في المقام فهي معتبرة. والحاصل ان الروايات إنما تدل على أن 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 القران لما عرفت من أن ايجاده الطهارة لا يتقيد بحال الاضطرار بل يمكن القول بجواز الاكتفاء به حينئذ لتحصيل أدنى مرتبة الكمال حتى مع التمكن من تحصيل الطهارة المائية كما ورد به النص في صلاة الميت والنوم وليست التعدية عنهما إلى سائر الموارد قياسا بعد ما عرفت من انطباقه على القاعدة ثم اعلم انا لو قلنا بان الاخبار ناظرة إلى أنه 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 بالغسل 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 لأنها شارحة للآية وتبين ان عمومها يختص بحال وجدان الماء.

بل التحقيق ان بدلية التيمم من الغسل في التأثير لا ينافي عموم الآية بوجه حتى يكون التقديم تخصيصا أو تحكيما إذ اثبات التأثير للتيمم بعنوان البدلية عن الغسل عند العجز عنه يحقق العموم ويؤكد كده إذ لو لم يكن الغسل ثابتا حتى عند فقدان

الماء لم يكن لبديلية التيمم عنه مجال. ويمكن ان يقال غرضه (قدس سره) ان تحديد حرمة اللبث إلى الاغتسال ثابت بنص الآية الكريمة وبديلية التيمم عنه غير معلومة لعدم ثبوت عموم البديلية 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 إلى سائر النوافل مع أن تمام مدلول الرواية مما لا يجوز العمل به لمنافاته لسائر الروايات المعتبرة بل ضرورة المذهب فان الرواية هكذا: " لا يتمتع بالتيمم الا صلاة واحدة ونافلتها " هذا.

واما ما ذكره صاحب المدارك (قدس سره) فان أراد 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 الأدلة من جهة التنزيل.

وان أراد ان اشتراط صحة الصوم بخصوص الغسل لا يدل على اشتراط صحته بالتيمم عند العجز عنه حتى يجب تحصيله ففيه انه بعد ثبوت بديلية 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 بديلية التيمم عن الطهارة المائية وجواز الاكتفاء به عنها فيما يعتبر فيه الطهارة إنما ثبتت بالأدلة الشرعية للعدر المستند إلى 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 وصلى ثم ذكر ان معه ماء قبل ان يخرج الوقت فعليه ان يتوضأ ويعيد كما تدل عليه رواية أبي بصير بل يجب عليه إعادة الصلاة متيمما لو تذكر

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 ولأنه صلى بتيمة مشروع فلم يلزمه الإعادة ولان النسيان لا طريق إلى ازالته فصار كعدم الوصلة وما عن الشيخ (قدس سره) من أنه ان اجتهد وطلب لم يعد والا أعاد وما في الحدائق من الاجتزاء به لو تذكر في ضيق الوقت في غير محله لان حديث الرفع إنما يثبت العذر لا البدلية وكون التيمم مشروعاً بمعنى الاجتزاء به حينئذ أول الكلام ومجرد عدم السبيل إلى إزالة النسيان لا يصحح العجز تحقيقاً والتفصيل بين الطلب وعدمه إنما يصح مع عدم النسيان والاجتزاء بالصلاة مع التذكر في ضيق الوقت لا وجه له بعد ان لم تقع صحيحة

واما تضعيف الرواية بان في سندها عمار بن موسى فإنما هو على اصطلاح المتأخرين (ره) واما على اصطلاح المتقدمين (ره) من أن الصحيح ما يصح الاعتماد عليه ولو من جهة القرائن فهي صحيحة لوجودها في الكتب الأربعة المأخوذة من الأصول الأربعة المعتمد عليها مع أن ضعفها على فرض تسليمه منجبر بالشهرة على أن

مدلولها موافق للقواعد الأولية لما عرفت من أن الأدلة إنما تدل على بدلية التيمم عن الطهارة المائية في صورة العجز لا مطلق العذر ولو للنسيان أو الجهل بالحكم فلا وجه لردّها.

والثالث ان المشهور بين الأصحاب قدس سرهم انه لو ضاق الوقت عن تحصيل الماء مع وجوده أو عن طلبه مع احتمال له أو عن استعماله في الغسل أو الوضوء يتيمم ويصلى ويكون صلاته مجزية وقد وقع الخلاف في مواضع: الأول لو أحل بالطلب حتى ضاق الوقت:

ففي الشرايع: " أخطأ وصح تيممه وصلاته على الأظهر " وفي المدارك: " قال الشيخ في (ط) و (ف) لو أحل بالطلب لم يصح تيممه ويلزم على قوله لو تيمم و

صلى ان يعيد الصلاة وبه قطع الشهيد في س ون واستشكله المصنف في المعتبر بأنه مع ضيق الوقت يسقط الطلب ويتحتم التيمم فيكون مجزيا وان أخل بالطلب وقت السعة لأنه يكون مؤديا فرضه بطهارة صحيحة وصلاة مأمور بها وهو حسن انتهى.

الثاني عن المنتهى: " انه لو كان بقرب المكلف ماء وتمكن من استعماله واهمل حتى ضاق الوقت فصار لو مشى إليه خرج الوقت فإنه يتيمم وفي الإعادة وجهان أقربهما الوجوب ".
الثالث لو كان الماء موجودا عنده فأخل باستعماله حتى ضاق الوقت من

الطهارة المائية والأداء فهل يتطهر ويقضى أو يتيمم ويؤدى قال في المدارك: " فيه قولان

أظهرهما الأول وهو خيرة المصنف في المعتبر لان الصلاة واجب مشروط بالطهارة والتيمم إنما يسوغ مع العجز عن استعمال الماء والحال ان المكلف واجد للماء متمكن من استعماله غاية الأمر ان الوقت لا يتسع لذلك ولم يثبت كون ذلك مسوغا للتيمم.

وقال العلامة في المنتهى يجب التيمم والأداء لقوله (ع) في صحيحة حماد بن عثمان: " هو بمنزلة الماء " وإنما يكون بمنزلته لو ساواه في أحكامه ولا ريب

في أنه لو وجد الماء وتمكن من استعماله وجب عليه الأداء فكذا لو وجد ما ساواه قلت ويدل عليه فحوى قول الصادق (ع) في صحيحة الحلبي: " ان رب الماء هو رب الأرض " وفي صحيحة جميل ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وهذا القول لا يخلوا من رجحان ولا ريب ان التيمم والأداء ثم القضاء بالطهارة المائية أحوط.

الرابع لو أخل بالطلب وضاق الوقت فتيمم وصلى ثم وجد الماء في محل الطلب ففي المدارك " قيل بوجوب الإعادة هنا تعويلا على رواية أبي بصير قال " سألته عن رجل كان في سفر وكان معه ماء فنسيه وتيمم وصلى ثم ذكر ان معه ماء قبل ان

يخرج الوقت قال عليه يتوضأ ويعيد الصلاة.
أقول بعون الله تعالى ومشيته انه مع ضيق الوقت عن الطهارة المائية والأداء
يدور الامر بين أحد أمرين ادراك الوقت أو الطهارة المائية ولا يخلو الامر حينئذ عن
احدى صور ثلث.
كون الوقت أهم عند الشارع من الطهارة المائية أو العكس أو كونهما
متساويين.

فان قلنا بالأخير لزم الحكم بالتخيير بين الطهارة المائية والترابية والاتيان
بالصلاة أداء أو قضاء وبطلانه واضح ضرورة ان التيمم بدل طولى عن الطهارة المائية
لا عرضي كما أن القضاء بدل عن الأداء 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 بالصلاة قضاء
مع الطهارة المائية عند وجدان الماء وعدم الضرر باستعماله وهو باطل بالضرورة
فلم يبق الا الصورة الأولى وهي أهمية رعاية الوقت في نظره وإنما شرعت التيمم
لأجل عدم فوت الوقت.

وإذ قد تبين لك ما بيناه فقد تبين لك انه عند ضيق الوقت عن الطهارة المائية
والأداء يتعين الأداء متيمما محافظة على الوقت سواء كان معذورا في ترك الطهارة
المائية أم لم يكن معذورا اما بواسطة اخلال في الطلب أو 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 أداء الصلاة في
وقتها. وما يتوهم من أن وجوب طلب الماء أو استعماله كان ثابتا قبل ضيق الوقت
ونشك في سقوطه عنه مع اخلاله واهماله فيستصحب وهم فاحش لعدم الشك حينئذ

لان طلب الماء أو استعماله إنما وجب مقدمة لأداء الصلاة فلا مجال لاستصحاب وجوبه

إذا كان الاتيان به مفوتاً لذي المقدمة ضرورة ان المقدمة إنما تجب لتوقف وجود ذي المقدمة عليها واما إذا كانت سبباً 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 ون من وجوب إعادة صلاته حينئذ وكذا مما قرره في هي من وجوب إعادة الصلاة مع الإهمال في الاستعمال حتى ضاق الوقت وكذا ما حكاه صاحب المدارك عن بعضهم من وجوب إعادة المخل بالطلب حتى ضاق الوقت ثم وجد الماء في محل الطلب تمسكاً برواية أبي بصير فان الرواية إنما هي في صورة النسيان لا الإخلال بالطلب ووقوع التيمم والصلاة في سعة الوقت بل الظاهر ان تذكره بوجود الماء في رحله أيضاً في سعة الوقت فلا ترتبط الرواية على كل حال بما ذكره من صورة الإخلال بالطلب.

والرابع انهم حكموا بوجوب تحصيل الماء مقدمة للغسل أو الوضوء ولو بالشراء باضعاف ثمنه مع القدرة عليه وعدم التضرر ببذله وبوجوب التيمم عند الخوف على ضياع ماله المحترم ولو كان قليلاً لا يتضرر به. وقد أشكل الفرق بينهما حسب القاعدة حتى قال الشهيد الثاني (قدس سره) بان الفارق بينهما إنما هو النص يعنى انه لا فرق بينهما حسب القاعدة ويكون الفرق بينهما تعدياً مخالفاً للقاعدة.

والتحقيق ان وجه الفرق بينهما ظاهر لان بذل المال مجاناً 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 أهم من المحرم في نظر الشارع وأهمية الواجب غير معلومة وإن كان

العكس كذلك أيضا ومقتضى الأصل التعادل والاجتزاء بالتيمم وتعيينه في خصوص المقام إذ لا مجال للتخيير في المقام لان بدلية التيمم عن الطهارة المائية طولية لا عرضية

مع أن الحرمة ثابتة في حد نفسها فتستصحب عند الشك في أهمية الطاري من صيرورته مقدمة للواجب على أن الواجب وهو الغسل أو الوضوء لما كان متداركا بالبدل ترجح المحرم عليه فيجب التيمم تعيينا.

لا يقال التعادل امر وجودي والأصل عدمه فيجب الاحتياط بالجمع بين الوضوء أو الغسل والتيمم.

لأننا نقول إنما ينتزع التعادل من عدم أهمية أحدهما من الآخر فهو عدمي وإن كان التعبير وجوديا ولذا لا يتصور لهما ثالث وهكذا الامر في كل ضدین لا ثالث لهما فان مرجعهما إلى النقيضين والا لتصور لهما ثالث وهو عدمهما مع أن الجمع بينهما لا وجه له في المقام إذ الوضوء محصل للطهارة حينئذ ومجرد احتمال أهمية حفظ ماله من الوضوء لا يوجب بطلانه وان أوجب الاثم بواسطة ترك الأهم فلا مجال لضم التيمم إليه.

(فائدة - ٣١)

إذا احدث المغتسل عن الجنابة مرتبا في أثناءه بالحدث الأصغر فهل ينتقض الغسل به فيجب عليه الاستيناف أولا ينتقض به فيتمه. وعلى الثاني فهل يكون غسله حينئذ

مجزيا عن الوضوء أم لا فقد ذهب إلى كل من الوجوه قائل والأقوى الأول وتحقيق الحق يتوقف على تقديم أمور:

الأول ان الطهارة عن الحدث مقابلة للحدث كما أن الطهارة عن الخبث مقابلة للخبث فلا يعقل اجتماعهما في محل واحد كما هو شأن المتقابلين. الثاني ان الطهارة عن الحدث صغرى كانت أم كبرى هي الأثر المترتب على الوضوء والغسل والتيمم كما أن الحدث أصغر كان أو أكبر هو الأثر المترتب على ما خرج عن السيلين والدخول والانزال وهكذا ولا يكونان عين الأسباب المذكورة تحقيقا والا لزم انعدامهما بانعدامها وان يكونا من الأمور الغير القارة ولا عن حدوثها والا لزم ان لا يرتفعا ابدا لان الحدوث لا ينقلب إلى اللاحدوث.

وتوهم ان حقيقتها هي الأسباب المعهودة فيزولان ولا يكون لهما قرار ولكن يبقى حكم كل منهما إلى حدوث الاخر المقابل له في غاية البشاعة 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 أن توهم ان حقيقتهما هي حدوث الأسباب

فلا يرتفعان ابدا وإنما يرتفع حكم كل منهما بحدوث الآخر المقابل له في غاية الشناعة والا لزم أن 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 المترتين على أسبابهما المنتزعة حدوثهما من حدوث أسبابهما فيبقى كل منهما إلى أن ينتقض ويرتفع بحدوث الآخر.

الثالث ان كلا منهما مقول بالتشكيك ولكل منهما مرتبتان عليا ودنيا يعبر عنهما في لسان الفقهاء (قدس سرهم) بالكبرى والصغرى والأكبر والأصغر ولكل من المرتبتين مراتب كامالا وضعفا وينبه على ذلك ما ورد من أن: "الوضوء على الوضوء نور على نور" والاختلاف في المرتبة لا يوجب الاختلاف في الحقيقة ضرورة ان اختلاف المراتب اختلاف في وجود الشيء شدة وضعفا لافى حقيقته وماهيته بل متوقف على اتحاد الحقيقة.

ولا ينافي ما بيناه انتزاع كل من المرتبتين من سبب خاص واختلاف الأسباب في الحقيقة لان اختلافها لا يوجب اختلاف المسبب بالضرورة الا ترى ان القتل له حقيقة واحدة ويتولد من أسباب مختلفة الحقيقة كالضرب بالسيف وشرب السم ونحوهما.

فتبين بما بيناه فساد ما يتوهم من أنه يختلف حقيقة كل من الطهارتين مع حقيقة الأخرى باعتبار اختلاف مقابلهما من الحدث الأصغر والأكبر كما تختلف حقيقة الطهارة عن الحدث مع حقيقة الطهارة عن الخبث باعتبار اختلاف مقابليها لما ظهر لك من أن اختلاف الحدثين إنما هو في المرتبة لا في الحقيقة فلا يختلف مقابلهما حينئذ الا في المرتبة ولو كان اختلاف كل من الحدثين مع الآخر في الحقيقة كاختلافه مع الخبث لجاز اجتماع كل منهما مع الطهارة عن الآخر كما جاز اجتماعه مع الطهارة عن الخبث والملازمة واضحة وبطلان اللازم بين ضرورة

انه لا يجوز أن يكون المحدث بالأكبر متطهرا عن الحدث الأصغر وقد اتفقوا على انتقاض الوضوء بالحدث الأكبر كانتقاضه بالأصغر بل وكذا انتقاض الطهارة الكبرى بالحدث الأصغر 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 الصلاة ومس المصحف وقراءة العزائم واللبث في المساجد والجواز في المسجدين الأعظمين وإذا اغتسل وتطهر بالطهارة الكبرى أبيض له جميع هذه الأمور وان احدث بعد ذلك بالحدث الأصغر منع منه الدخول في الصلاة ومس المصحف وبقي الباقي على الإباحة وليس ذلك الا من اثر بقاء الطهارة الكبرى وعدم انتقاضها بالحدث الأصغر فهو حينئذ متطهر بالطهارة الكبرى محدث بالحدث الأصغر فاجتمعت الطهارة الكبرى حينئذ مع الحدث الأصغر في غير محله ضرورة ان حرمة قراءة العزائم واللبث في المساجد والجواز في المسجدين الأعظمين كانت من أحكام الجنابة وأبيحت بعد الغسل من جهة ارتفاع حدث الجنابة لامن جهة حصول الطهارة إذ لا يعتبر في اباحتها الطهارة بالضرورة وبعد ان احدث بالحدث الأصغر ارتفعت

الكبرى وانتقضت به ولكن لم تعد الجنابة فلم تعد آثارها.

واما الدخول في الصلاة ومس المصحف فهما يترتبان على الطهارة دائران مدارها ولذا لا يجوز ان من المحدث مطلقا فإذا اغتسل الجنب أبيض له الامر ان باعتبار انه متطهر وإذا انتقضت طهارته بالأصغر عاد المنع منهما باعتبار انه غير متطهر فاتضح غاية الاتضاح عدم اجتماع الطهارة الكبرى مع الحدث الأصغر.

الرابع ان تقابلهما من قبيل تقابل التضاد لا التناقض لان كلا منهما إنما تنتزع من أسباب وجودية محصورة عند الشارع ولو كان أحدهما عدميا لانتزع من عدم سبب

الآخر ولم يتصور لهما ثالث ولكان أحدهما موافقا للأصل مع أن الأصل عدمهما فمن شك في أنه جنب أم متطهر مع عدم العلم بحالته السابقة يجوز له المكث في المساجد وقراءة العزائم والجواز في المسجدين الأعظمين لان الأصل عدم الجنابة

ولا يجوز له الدخول في الصلاة لان الأصل عدم الطهارة ويدل على ذلك أيضا
اشتمال كل منهما على مرتبتين صغرى وكبرى وأصغر وأكبر إذ العدم لا يقبل الشدة
والضعف والتعبير بالأصغر والأكبر موجود في الروايات وبالصغرى والكبرى
مقتبس منها.

فان قولهم عليهم السلام: " أي وضوء أطهر من الغسل " أو " انقى " أو " أبلغ " يدل
على أن الغسل

منشأ لانتزاع المرتبة الكاملة من الطهارة كما يدل على اتحاد الحقيقة إذ لو كانت
الطهارة الحاصلة من كل منهما مباينة للأخرى في الحقيقة لم يكن للتعبير بصيغة
التفضيل

مجال ويدل أيضا على أن الطهارة امر وجودي التعبير عنها في الاخبار بأنها نور
الكاشف

عن انها امر وجودي بل التعبير عن زوالها بالحدث بالانتقاض يدل عليه أيضا لان
النقض

مقابل للابرام فلا يتحقق الانتقاض الا بالنسبة إلى الموجود المبرم وبالجملة كونهما
أمرين وجوديين من الواضحات التي لا ينبغي الارتياح فيها.

الخامس ان الطهارة والحدث أمران بسيطان غير قابلين للتوزيع والانقسام
ذاتا كما هو ظاهر ولا باعتبار المحل لأنهما صفتان قائمتان بالنفس لا بالجوارح
وهي امر بسيط لا انقسام فيه حتى يجرى التوزيع والانقسام في العرض القائم بها
فلا يجوز أن يكون الشخص متطهرا أو محدثا في حال واحد والا لزم اجتماع
المتقابلين في محل واحد.

ولا ينافي ما بيناه انتزاع الطهارة من الغسلات الثلاثة أو الغسلتين والمسحنتين
أو الضرب على الأرض والمسحنتين التي هي افعال مركبة عارضة على الجوارح
ضرورة جواز انتزاع الصفة القائمة بالنفس من فعل الجارحة والبسيط من المركب
الا ترى ان التعظيم والتأديب مع قيامهما بالنفس ينتزعان من فعل الجارحة والعلقة
الوحدانية البسيطة منتزعة من الايجاب والقبول ولا ينافي اتحاد الامر المنتزع مع
منشأ انتزاعه في الخارج اختلاف موضوعهما لمغايرتهما اعتبارا واتحادهما خارجا
فهما متغايران من وجه ومتحدان من وجه.

ولذا يختلف باختلافهما الآثار ومن جملة آثار المغايرة بقاء المنترع واستمراره إلى أن 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 محلها واتحاد حقيقة كل منهما وعدم اختلاف الحقيقة باختلاف المراتب بطلان الغسل بحدوث الحدث في أثناءه مطلقا كما يبطل بحدوث الحدث بعده مطلقا

توضيح الحال ان الطهارة الكبرى منتزعة ومتولدة من مجموع الغسلات الثلاثة فمع حدوث الحدث في أثناءها ان أوجب الطهارة الرافعة للجنابة المتقدمة والحدث الطاري في الأثناء لزم ارتفاع الحدث بالغسل المتقدم بعض اجزائه عليه وهو غير معقول لان اللاحق منهما إنما يرفع السابق فلا يعقل ارتفاع اللاحق بالسابق مع أن بطلان الغسل وانتقاضه بعد كماله بالحدث الطاري عليه لا يجامع القول بعدم انتقاضه بحدوثه في الأثناء لان الرفع والدفع والقطع من آثار كون الشيء 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 الأسباب الشرعية والعادية في بطلانها بطرو المنافي في الأثناء أو بعده فالقول بايجابه الطهارة حينئذ يرجع إلى أحد أمرين اما عدم انتقاض الغسل بالحدث الطاري في أثناءه أو استقلال الباقي منه في التأثير و كلاهما باطل.

اما الأول فلما عرفت.

واما الثاني فلان المفروض ان المنشأ لانتزاع الطهارة إنما هي الغسلات الثلاثة بتمامها وان أوجب الطهارة الرافعة للجنابة فقط مع ثبوت الحدث الطاري في الأثناء لزم مع بعض ما تقدم ان يجتمع المتقابلان في محل واحد في حال واحد ولا يدفع

ذلك اختلافهما في المرتبة لأن الطهارة في حد نفسها سواء كانت كبرى أم صغرى مقابلة للحدث سواء كان أكبر أم أصغر فلا يجتمع كل مرتبة مع الطهارة مع كل مرتبة من الحدث.

لا يقال إن الغسل إنما يوجب الطهارة عن الجنابة وهي مقابلة لها فتجتمع مع الحدث الأصغر كما تجتمع مع الطهارة الصغرى. لأننا نقول إن أريد أن الطهارة عن الجنابة ليست إلا عدم الجنابة فتجتمع مع الحالين.

ففيه أنك قد عرفت أن الطهارة المتحصلة من الغسل أو الوضوء أمر وجودي ملازم لرفع الحدث لأعينه حتى لا ينافي اجتماع رفع مرتبة خاصة منه مع تحقق مرتبة أخرى منه مع أن الحدث حقيقة واحدة لا يتعدد باجتماع الأسباب المختلفة على محل واحد حتى يصح ارتفاع بعضه دون بعض لأن الموضوع مشخص للعرض فلا يعقل تعدده مع وحدة الموضوع وإن أريد أن الطهارة الكبرى مباينة مع الصغرى في الحقيقة والماهية لا في المرتبة والدرجة فقط فتقابل الحدث الأكبر لا مطلق الحدث لاختلافهما في الحقيقة والماهية أيضا.

ففيه أنك قد عرفت أن الاختلاف إنما هو في الدرجة لا في الحقيقة مع أنه يلزم حينئذ أن يجوز مجامعة الحدث الأكبر مع الصغرى لعدم المقابلة بينهما حينئذ فيلزم عدم انتقاض الوضوء بالحدث الأكبر مع أن الانتقاض به ضروري عندهم. فاتضح بما بيناه أن القول باكمال الغسل مع الحاجة إلى الوضوء لرفع الحدث الطاري في الأثناء يؤول إلى الحكم باجتماع المتقابلين كما أن الحكم باكمالهما والاجتزاء به موجب للحكم بارتفاع الحدث اللاحق بالغسل المتقدم بعض اجزائه عليه أو استقلال الباقي في التأثير وكلاهما واضح البطلان فتعين القول الأول لعدم تصور وجه رابع.

والى ما ذكرناه من استلزام انتقاض الطهارة بطرو المنفى بعد كمالها وحصولها

لانتقاضها بطرو المنافى في أثنائها وان التفكيك بينهما غير متصور في الأسباب العادية والشرعية ينظر ما استدل به العلامة (قدس سره) على ما اختاره واختارناه بان الحدث الأصغر ناقض للطهارة بكمالها فلا يعاضها أولى ووجه الأولوية ان الدفع أهون من الرفع ولعله إلى 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 بتبويض الغسل تغسل يدك وفرجك ورأسك وتأخر غسل جسدك إلى وقت الصلاة ثم تغسل ان أردت ذلك فان أحدثت حدثا من بول أو غائط أو ريح بعد ما غسلت رأسك من قبل ان تغسل جسدك فأعد الغسل من أوله " بل قيل إنه مروى عن الصادق عليه السلام في عرض المجالس للصدوق وان قيل إنه 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 أن: " القول بالإعادة للشيخ ره في يه وط وابن بابويه وجماعة ولا وجه له من حيث الاعتبار وما استدل به عليه من أن الحدث الأصغر ناقض للطهارة بتمامها فلا يعاضها أولى فان الحدث المتخلل قد أبطل تأثير ذلك البعض في الرفع والباقي من الغسل غير صالح للتأثير ففساده ظاهر لمنع كونه ناقضا ومبطلا.

وإنما المتحقق وجوب الوضوء خاصة " (انتهى) واضح الفساد إذ لو لم ينتقض الغسل بالحدث الأصغر لزم كونه حينئذ متطهرا بالطهارة الكبرى ومحدثا بالحدث الأصغر في حالة واحدة مع أن الانتقاض به مجمع عليه بين الأصحاب (قدس سرهم) كما ذكره صاحب الحقائق (قدس سره) بل يمكن عده من ضروريات الفقه وبما بيناه من اتحاد حقيقة كل من الطهارة والحدث وعدم اختلاف حقيقتهما باختلاف مراتب الأسباب تبين لك انه لا فرق بين غسل الجنابة وسائر الأغسال الواجبة في الانتقاض بحدوث الحدث في الأثناء وبعدها سواء كان الحدث مماثلا للسابق أم لا

وسواء كان الحدث أكبر أم أصغر لان الأغسال الواجبة أسباب للطهارة بالاجماع بل بالضرورة إذ لو لم تكن كذلك لما ارتفع حدث الحيض والاستحاضة والنفاس وهكذا بها ومقتضى كونها أسبابا للطهارة انتقاضها بحدوث الحدث في أثناءها من دون فرق بينها وبين الاحداث

فما ذكره السيد الطباطبائي في رسالته من أنه إذا احدث بالأكبر في أثناء الغسل فإن كان مماثلا للحدث السابق كالجنابة في أثناء غسلها أو المس في أثناء غسله فلا اشكال في وجوب الاستيناف وإن كان مخالفا له فالأقوى عدم بطلانه فيتمه ويأتي بالآخر

ويجوز الاستيناف بغسل واحد لهما ويجب الوضوء بعده ان كانا غير الجنابة أو كان السابق هو الجنابة حتى لو استأنف وجمعهما بنية واحدة على الأحوط وإن كان اللاحق جنابة فلا حاجة إلى الوضوء سواء أتمه واتى للجنابة بعده أو استأنف وجمعهما بنية واحدة بمكان من البطلان فلا مجال للتفصيل بين طرو الحدث المماثل للحدث السابق

وعدمه في الانتقاض وعدمه الحكم بحصول الطهارة الرافعة لحدث دون حدث آخر والا لزم اجتماع المتقابلين في محل واحد.

ثم إن الحكم بوجوب الوضوء بعد الغسل إن كان السبق جنابة في غاية الغرابة لان غسل الجنابة بزعمه صحيح تام فلا يعقل معه الحاجة إلى الوضوء ومجرد ايجاب غسل آخر غير مجز للوضوء عليه للحدث اللاحق لا يوجب الغاء غسل الجنابة عن الأثر الا ان يقال إن الحدث اللاحق لا يرتفع الا بالغسل والوضوء معا وهو في غاية البشاعة إذ لا مجال لتوقيف ارتفاع الحدث الأكبر على الطهارة الصغرى واغرب منه حكمه بايجاب الوضوء إذا استأنف غسلا واحدا لهما ضرورة عدم الفرق في الاجتراء بالغسل عن الوضوء مع التداخل بين تقدم الجنابة وتأخرها.

فان قلت أي مانع من زوال حدث وبقاء حدث آخر إذا لم يكونا متماثلين 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

عن الحدث كالطهارة عن الخبث فكما يجوز زوال خبث دون آخر إذا لم يتماثلا
واختلفا في الأثر مثل ان يجب لأحدهما الغسل ثلاث مرات وللآخر مرتين فيطهر
بالمرتين عن أحد الخبثين دون الخبث الاخر فكذلك يجوز التفكيك بالنسبة إلى
الاحداث
المتخالفة.

قلت بعد ما عرفت اتحاد حقيقة كل من الطهارة والحدث وعدم اختلافهما
باختلاف المراتب والأسباب لا مجال لما ذكرت لان الحدث لا يصير متعددا باجتماع
أسبابه المختلفة على محل واحد حتى يجوز زوال بعضه دون بعض ولذا تتداخل
الاحداث في صورة اجتماع الأسباب ولا يجب الا غسل واحد فهو حكم واقعي
منطبق على القواعد الأولية لا انه تعدي فمع حصول الطهارة لا مجال لبقاء حدث
كما أنه مع حدوث الحدث لا مجال لبقاء الطهارة. وهكذا الامر في الخبث فإذا
تنجس المحل بأسباب متعددة مختلفة الأثر لا يعقل زوال خبث منه دون خبث آخر
لان الخبث العارض على محل واحد خبث واحد وان تعدد أسبابه فلا يعقل التفكيك
فيه فالمحل في المثال المزبور لا يطهر الا بالغسلات الثلاثة مع أن تنظير الطهارة عن
الحدث بالطهارة عن الخبث في غير محله لما عرفت من أن الأولى امر وجودي والثانية
امر عدمي.

وقد اتضح بما بيناه فساد ما ذكر صاحب المدارك حيث قال: " لو تحلل الحدث
لغير غسل الجنابة من الأغسال الواجبة والمندوبة فان قلنا باجزائه عن الوضوء اطرده
الخلاف والا تعين اتمامه والوضوء لما ظهر لك من أن سائر الأغسال الواجبة أسباب
للطهارة بالاتفاق بل الضرورة فلا يعقل بقائها على الصحة وعدم انتقاضها مع حدوث
الحدث في أثنائها وإن كان الحكم بعدم اجزائها عن الوضوء حينئذ مناقضة منهم
إذ لازم القول بكونها طهارات اجزائها عن الوضوء وإنما يتم ما ذكره في الأغسال
المندوبة حيث إنها لا تكون أسبابا للطهارة عند الأكثر القائلين بعدم اجزائها عن
الوضوء.

وإذا انجر الكلام إلى هذا المقام فلا بأس بالتنبيه على ما هو المختار عندي في هذه المسألة.

فأقول بعون الله تعالى ومشيته ان الاستفادة من اخبار أهل بيت العصمة والطهارة سلام الله عليهم أجمعين اجزاء جميع الأغسال عن الوضوء واجبة كانت أو مندوبة من وجوه:

الأول ان جميع الأغسال عند الشارع أسباب للطهارة ولا يختص ذلك بغسل الجنابة اما سببية سائر الأغسال الواجبة لها ففي غاية الوضوح ضرورة ان كلا منها إنما يجب بملاحظة رفع حدث أكبر به فلو لم يوجب الطهارة لم يرتفع به حدث أصلا واما كون الأغسال المندوبة كذلك فيظهر من الروايات الدالة على انتقاض غسل الاحرام والطواف والزيارة بل مطلق الغسل المندوب للفعل بالحدث الأصغر إذ لو لم تكن من موجبات الطهارة لم يكن وجه لانتقاضها به.

فان قلت إنما يتم هذا الوجه في بعض الأغسال المندوبة وهو المندوب للفعل واما المندوب للوقت أو المكان فلا مع أن في روايات الأغسال المندوبة للوقت ما ينافي ذلك فان الاجتزاء بالغسل الليلي لليل وبالليومي لليوم كما هو صريح الاخبار لا يجمع مع انتقاضها بالحدث الأصغر.

قلت يتم ما ذكرناه بعدم القول بالفصل إذ لا قائل بايجاب بعضها الطهارة دون بعض مع رجوع الغسل المكاني إلى المندوب للفعل لان المغيا بالغسل الدخول في المكان واما ما ذكرت من أن الاجتزاء بالغسل الليلي لليل وبالليومي لليوم مناف لما ذكرناه ففي غير محله لان وظيفة كل من اليوم والليل تتأدى بالغسل الواحد فلا دلالة للرواية على بقاءه إلى اخر الليل حتى ينافي ما بيناه.

والحاصل ان كلا من اليوم والليل ملحوظ بلحاظ وحدته وبساطته فيكفي له غسل واحد لا انه باق ببقاء الوقت ومن هنا ذكر بعض الفقهاء (قدس سرهم) ان الأفضل الاتيان بغسل الجمعة قريب الزوال ليكون صلاته مع الغسل إذ لو لم ينتقض

بالحدث مع بقاء الوقت لم يكن لما ذكره مجال. وإذا اتضح ان جميع الأغسال عند الشارع موجبة للطهارة فلا مجال للقول بايجاب الوضوء معها لاستحالة بقاء الحدث الأصغر مع حصول الطهارة والا لزم اجتماع المتقابلين في محل واحد في حالة واحدة.

لا يقال الأغسال إنما توجب الطهارة الكبرى والصلاة ونحوها مشروطة بالصغرى فلا يجتزى بها فيما يشترط بالصغرى الا في غسل الجنابة لثبوت الاجتزاء به بالنص.

لأننا نقول إن شرط الصلاة ونحوها إنما 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 قادحة ومن الواضح البين عدم قدح المرتبة الكاملة في الصلاة ونحوها مما يجتزى فيه بالصغرى فلا مجال حينئذ لعدم الاكتفاء بالكبرى لأنها الفرد الأكمل من الشرط حينئذ والى ذلك يشير الرواية " أي وضوء أطهر من الغسل " أو " أنقى وأبلغ " .

والثاني الاخبار الصريحة في أن مطلق الغسل واجبا أم مندوبا مجز عن الوضوء. منها ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: " الغسل يجزى عن الوضوء وأي وضوء أطهر من الغسل " واللام فيه للجنس لعدم العهد ويؤكد هذا 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 أبي عبد الله (ع) " في الرجل يغتسل للجمعة أو غير ذلك أيجزيه عن الوضوء فقال (ع) وأي وضوء أطهر من الغسل " .

وفى الصحيح عن حكم ابن حكيم قال: " سألت أبا عبد الله (ع) عن غسل الجنابة ثم وصفه قال قلت إن الناس يقولون نتوضأ وضوء الصلاة قبل الغسل فضحك (ع)

وقال أي وضوء أنقى من الغسل وأبلغ ".
وتقريب الاستدلال ما بيناه فإنه وإن كان في خصوص غسل الجنابة إلا انه
بملاحظة الأخبار المتقدمة وانه لا مدخلية لخصوص غسل الجنابة في هذا الوصف
يعلم أن 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 أجزاه الغسل والمرأة مثل ذلك إذا اغتسلت من حيض أو
غير

ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد قد أجزئها الغسل ".
ولا يعارض هذه الروايات ولا يقاومها ما رواه ابن أبي عمير عن رجل عن أبي
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 النافي المتقدمة مع أنه
لو وجب الوضوء فيما عدا غسل الجنابة بملاحظة عدم ارتفاع الحدث الأصغر
به لم يكن وجه للفرق بين تقديمه وتأخيره عن الغسل.

والثالث تداخل الأغسال الواجبة والمندوبة المصرح به في الروايات
إذ لو اختلفت حقيقة الأغسال باختلاف الاحداث أو الغايات ولم يكن عنوان الجميع
الطهارة لم تتداخل بعضها في بعض فثبوت التداخل فيها علم أن الغسل كالوضوء
ليس له الا حقيقة واحدة وان الاختلاف إنما هو في موجباته وغاياته.

والرابع ان اختلاف الأغسال في الآثار 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

وعدم الاختلاف في المرتبة لا يعقل التفصيل بينها في الآثار ولا سبيل لشيء منهما في المقام.

اما اختلاف الحقيقة فإن كان باعتبار اختلاف الاحداث فهو غير معقول لان الغسل مزيل لها فلا يعقل ان يتنوع بها لان التنوع إنما هو بالفصل المجامع مع الجنس في الوجود المتحد معه في الخارج المغاير معه في مرحلة التحليل والمزال لا يجتمع مع المزيل حتى يتحد معه في الخارج وإن كان باعتبار الغايات فذلك لأنها مترتب على وجود الغسل لا متحددة معه وليس في المقام امر آخر صالح لتنويحه إلى أنواع مختلفة.

واما الاختلاف في المرتبة مع الالتزام بحصول الطهارة بمطلق الغسل فالامر فيه أوضح لأن الطهارة عن الحدث ليس لها في الشرع الا مرتبتان صغرى وكبرى وإن كان كل منهما يقبل النقص والكمال أيضا فمع تسليم حصول الطهارة منها لا بد 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 مسبوqa بحدث أكبر أو أصغر أم لا ومجز عن الوضوء مطلقا فينتقض بحدوث الحدث في أثناءه مطلقا أصغر كان أم أكبر مماثلا للحدث السابق أم مخالفا له ومن الغريب ما فصله السيد الطباطبائي في المقام فقال: " إذا احدث بالأصغر في أثناء غسل الجنابة الأقوى عدم بطلانه نعم يجب عليه الوضوء بعده " ثم قال: " وكذا

إذا احدث في سائر الأغسال " ثم قال:

" مسألة الحدث الأصغر في أثناء الأغسال المستحبة أيضا لا يكون مبطلا لها نعم في الأغسال المستحبة لا تيان فعل كغسل الزيارة والاحرام لا يبعد البطلان كما أن حدوثه

بعده وقبل الا تيان بذلك الفعل كذلك كما سيأتي " انتهى فان البطلان بحدوث الحدث بعد الغسل لو أوجب البطلان في الأثناء لم يكن وجه للتفصيل بين الواجب والمندوب

ثم التزامه بالانتفاض في خصوص الأغسال المندوبة للفعل لا وجه له مع أن الأغسال المندوبة للمكان ترجع إلى المندوبة للفعل لأنها إنما تستحب لأجل الدخول في الأمكنة الشريفة.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول أن المقصود بالذات من الغسل والوضوء والتميم هي الطهارة المتحصلة منها المتحدة معها اتحاد الأمر المنتزع مع منشأ انتزاعه فمرجع اعتبارها شرطا أو كما لا إلى اعتبار الطهارة المتولدة كذلك لا إلى اعتبارها بنفسها كذلك فالأوامر المتعلقة

بها إنما تتعلق في الحقيقة بايجاد الطهارة عن الحدث وحيث إن وسيلة تحصيلها في الخارج لا تكون الا بالأسباب المذكورة بعث عليها مقدمة لتحصيل ما يتسبب عنها وبهذا

البيان يتبين لك أمور:

الأول وجه تداخل الأغسال والوضوءات لأن الطهارة عن الحدث كالحدث لا تقبل التعدد بان يتطهر الشخص عن الحدث ثم يتطهر مرة أخرى من دون تخلل حدث حتى يستقل كل سبب منها في ايجاب طهارة منفردة عن الأخرى فإذا اجتمعت أسباب متعددة موجبة للغسل أو الوضوء يجرى عنها غسل أو وضوء واحد كما هو الحال

في الطهارة عن الخبث فإنه إذا اجتمعت أسباب متعددة لحصول الخبث في محل واحد يكفي عن الجميع غسل واحد مزيل لخبث مطهر عنه ولا يجب ان يغسل المحل متعددا حسب تعدد سبب الخبث.

فظهر بما بيناه ان تداخل الأغسال منطبق على القواعد الأولية ولا يكون مخالفا للأصل تعديا ثابتا بالنصوص كما قد يتوهم ومنه ظهر أيضا ان تداخل الأغسال والوضوءات قهري لا رخصة كما احتمله بعض وانه لا حاجة في حصول التداخل إلى نية الجميع كما أنه لا يقدر فيه نية بعضها دون بعض وانه لا فرق فيه بين أن يكون الكل واجبا أو مندوبا أو مختلفا كما أنه لا فرق في صورة الاختلاف ونية البعض بين ان ينوى الواجب أو الندب كما أنه لا فرق بين أن يكون الواجب غسل الجنابة أو

غيره لما ظهر لك من أن الغسل كالوضوء له حقيقة واحدة فلا يتفاوت الامر حينئذ بعد نية الغسل على وجه القربة بين نية جميع الأسباب الموجبة له أو بعضها وبين نية السبب الموجب له ايجابا أو ندبا فما قيل من أنه إذا نوى غسل الجنابة أجزء عن غيره ولو نوى غيره لم يحز 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 آنا ما وقد حصلت الطهارة في الوقت حينئذ وما اشتهر بينهم من أن الأغسال المندوبة للوقت لا تتأدى الوظيفة الا باتيانها في الوقت مما لم يقم 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.

الأول اشتراط جواز العمل وصحته بها كالصلاة ومس المصحف فإنهما لا يباحان 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 كالأغسال المندوبة للفعل والوقت والمكان.

واما الأغسال الواجبة فإنما تجب لأجل رفع الحدث الأكبر لها حيث كانت مسبوقة به لا لأجل اعتبار الطهارة الكبرى في حد نفسها في صحة عمل من الاعمال كما

هو ظاهر ولذا لا يقدح في صحة الاعمال المباحة بعد الغسل انتقاضه بالحدث الأصغر واما الصلاة ومس المصحف فعدم اباحتها عليه بعد انتقاض غسله بالحدث الأصغر فإنما هو لأجل اشتراطهما بنفس الطهارة لا بالطهارة الكبرى.

(فائدة - ٣٢)

قد اشتهر بين الأصحاب قدس سرهم ان الجنب إذا تيمم بدلا عن الغسل ثم احدث أعاد التيمم بدلا عن الغسل ما دام العذر باقيا سواء كان حدثه أصغر أم أكبر. واحتجوا عليه بان التيمم لا يرفع الحدث وإنما يستباح به الدخول في الصلاة فإذا انتقض بالحدث

رجع إلى الحالة الأولى فيجب عليه التيمم حينئذ كما وجب عليه أولا. وقد نسب إلى علم الهدى قدس سره في شرح الرسالة ان المجنب إذا تيمم ثم احدث حدثا أصغر ووجد ماء يكفيه للوضوء توضأ به لان حدثه الأول 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 الذي هو بدل عن الغسل لا ينتقض بالحدث الأصغر فقال ما محصله والأظهر عدم انتقاضه بالحدث الأصغر الا بالنسبة إلى ما يعتبر فيه الطهارة الصغرى كالصلاة ونحوها خلافا للمشهور من أنه ينتقض به فيجب عليه اعادته مستدلا عليه بأنه مقتضى قاعدة بدلية التيمم عن الغسل المستفادة من الاخبار زاعما ان عدم انتقاض المبدل وهو الغسل الا بالنسبة إلى ما يعتبر فيه الطهارة الصغرى مسلم لا ريب فيه محتجا عليه ببقاء إباحة المكث في المساجد وقراءة العزائم والاجتياز من المسجدين الأعظمين التي هي من آثار الغسل بعد تعقبه بالحدث الأصغر.

ثم قال لا فرق فيما بيناه بين القول بكون التيمم رافعا أو مبيحا فلا وجه لما قيل من أن قول السيد مبتنى على القول بكونه رافعا وهو باطل ان يلزمه كون وجدان الماء حدثا أو حصول الجنابة من دون سبب وكلاهما خلاف الاجماع وذلك لأننا نمنع الابتداء أولا لما عرفت من امكان بقاء الاستباحة بالنسبة إلى آثاره وان انتقضت بالنسبة إلى كفايته عن الوضوء وثانيا الاشكال إنما يرد إذا قيل بالرفع مطلقا والى الأبد.

واما إذا قيل بكونه رافعا ما داميا فلا يرد إذ بعد حصول الغاية يظهر اثر المقتضى الأول فلا يلزم كون وجدان الماء حدثا ولا حصول الغاية من غير سبب إذ هي مستندة إلى السبب الأول والتيمم رفع اثرها رفعا إلى زمان وجدان الماء.

والحاصل ان الابتداء المذكور ممنوع كما أن ابتداء مذهب المشهور على القول بالاستباحة أيضا ممنوع إذ يمكن اختيار كونه رافعا ما داميا مع اختيار كون الحدث الأصغر مبطلا له وناقضا بدعوى ان الناقض له مطلق الحدث ولذا ترى ان صاحب المدارك مع اختياره الناقضية يظهر منه اختيار مذهب السيد في تلك المسألة أعني كونه رافعا ومحصلا للطهارة انتهى.

وفيه ان انتقاض الغسل بالحدث الأصغر امر ظاهر عند الأصحاب (قدس سرهم) وما زعمه من أن جواز المكث في المساجد وقراءة العزائم والاجتياز من المسجدين الأعظمين يدل على بقاء الطهارة بالنسبة إليها باطل لان الافعال المزبورة إنما تحرم على الحنب فلا يكون جوازها مشروطا بالطهارة حتى يدل بقاءه على بقائها وارتفاعها بالحدث الأصغر لا يوجب عود الجنابة حتى يوجب عود أحكامها فمقتضى قاعدة البدلية حينئذ انتقاض التيمم به كانتقاض الغسل به مع أن توهم عدم انتقاض الغسل بالحدث الأصغر الا في بعض الآثار باطل من وجوه:

الأول ان الطهارة الكبرى والصغرى حقيقة واحدة وان اختلفتا في المرتبة شدة وضعفا كما أن الحدث الأكبر والأصغر كذلك والاختلاف في السبب لا ينافي مع

اتحاد المسبب في الحقيقة كما هو ظاهر فالطهارة والحدث أمران متقابلان في حد أنفسهما فيستحيل اجتماع الطهارة في أي مرتبة كانت مع الحدث مطلقا ولا يتوهم ان التقابل إنما هو بين الكبرى والأكبر والصغرى مع الأصغر إذ لو لم يتقابل الطهارة والحدث في حد أنفسهما لم يعقل التقابل بين المراتب وجاز اجتماع الكبرى مع الأكبر أيضا.

وتوهم اختلاف مرتبتي الطهارة والحدث في الحقيقة مع وضوح فساده ومنافاته مع التعبير بالكبرى والصغرى والأكبر والأصغر الصريح في الاختلاف في المرتبة دون الحقيقة موجب لعدم انتقاض الطهارة الكبرى بالحدث الأصغر رأسا لعدم المقابلة بينهما مع التزامه بالانتقاض به في الجملة كما أنه يوجب حينئذ عدم انتقاض الطهارة الصغرى بحدث الحيض والاستحاضة والنفاس ومس الميت وجواز الدخول في الصلاة لمن كان متطهرا بالصغرى قبل الاحداث المذكورة بالغسل عنها عند من لا يرى الاجتزاء بغسل غير الجنابة عن الوضوء وهو بديهي البطلان.

والثاني ان الطهارة عن الحدث كالحدث امر بسيط قائم بالنفس لا يتطرق فيه التوزيع والتبعيض في الرفع وعدمه وشدة الطهارة وكبرويتها إنما هي عين الطهارة في الخارج لا من أحكامها فلا تستقل بالارتفاع.

والثالث انه لو سلمنا جواز استقلالها في الانتقاض والزوال لزم انقلابها إلى الصغرى حينئذ لأنها كالحدث لها مرتبتان ولا ثالث لهما شرعا فيلزم حينئذ جواز الاكتفاء بها للدخول في الصلاة وانقلابها إلى مرتبة ثالثة خلف للفرض.

فان قلت لو كان الحدث والطهارة متقابلان في حد أنفسهما لزم ارتفاع الحدث الأكبر بالطهارة الصغرى كما ترفع الطهارة الكبرى بالحدث الأصغر.

قلت تحصيل الطهارة الصغرى مع الحدث الأكبر غير متصور لان تشريع الوضوء إنما هو لمن لم يكن محدثا بالحدث الأكبر.

توضيحه ان الوضوء مقتضى للطهارة الصغرى ومحلها شرعا هو غير المحدث بالحدث الأكبر 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 الأصغر رأسا لزم عود الحالة الأولى وهو الحدث الأكبر لأنهما متقابلان ومقتضى ارتفاع أحد المتقابلين ثبوت الآخر فعدم عوده كاشف عن عدم انتقاض الغسل رأسا.

قلت هذا شأن الضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون فإذا ارتفع أحدهما ثبت الآخر لا محالة واما إذا كان لهما ثالث فلا والمقام من هذا القبيل لان المكلف له حالات أربعة في الشرع كونه محدثا بالحدث الأكبر وكونه متطهرا بالطهارة الكبرى وكونه محدثا بالحدث الأصغر وكونه متطهرا بالطهارة الصغرى فإذا ارتفعت الطهارة الكبرى بالحدث الأصغر ثبت الحدث الأصغر ولا مجال لعود الحدث الأكبر كما أنه إذا انتقضت الطهارة الصغرى بالحدث الأكبر ثبت الحدث الأكبر ولا مجال لعود الحدث الأصغر.

فان قلت لا نقول بالتبعض والتوزيع في انتقاض الطهارة حتى يرد بعدم تطرقه فيها بل نقول بان الطهارة الكبرى تقتضي الاجزاء عن الوضوء والحدث الأصغر مانع عنه.

قلت إن اثر السبب اثره وحدث الحدث الأصغر بحدوث سببه فلا مجال لبقاء الطهارة حينئذ لاستحالة اجتماع المتقابلين وان الغنى السبب ولم يؤثر اثره لم يكن للمنع عن الاجزاء مجال لوجود المقتضى وعدم المانع حينئذ مع أنه بديهي البطلان ضرورة ان سبب الحدث علة تامة لحدوثه.

فتبين مما بيناه ان مختار السيد (قدس سره) مبني على القول بكون التيمم رافعا كما ذكر في شرح الرسالة حيث علل حكمه بايجاب الوضوء بان حدثه الأول قد ارتفع وجاء ما يوجب الصغرى واما ما ذكره هذا المتأخر من أنه لا ينتقض التيمم

البدل عن الغسل بالحدث الأصغر كما لا ينتقض مبدله وهو الغسل به فلم يحتمله أحد لوضوح فساده.

وإذ قد عرفت ذلك فاعلم أن التحقيق ما ذكره أكثر الأصحاب (قدس سرهم) من وجوب إعادة التيمم بدلا عن الغسل ما دام العذر عن الغسل باقيا لتفرع الحكم بالوضوء على القول بالرفع المستلزم لاحد أمرين 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 أيضا 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 أحد الطهورين وقوله صلى الله عليه وسلم " جعلت لي الأرض مسجدا

وطهورا بل يدل عليه في تعريف الفقهاء قولهم الطهارة اسم للوضوء والغسل والتيمم. ودعوى انه مستلزم لكون وجدان الماء حدثا مع أنه خلاف الاجماع مدفوعة بأنه إنما يلزم إذا قلنا بكونه رافعا مطلقا واما إذا قلنا بكونه موجبا للطهارة ما دام عدم وجدان الماء فلا مانع منه. وما قد يتخيل من أن هذا راجع إلى القول بكونه مبيحا إذ على هذا يكون المرفوع مانعية الجنابة لا نفسها إذ مع رفع نفس الجنابة لا معنى لكونه مغيا بغاية وهذا عين القول بالمبيحية إذ عليه أيضا يكون المرفوع مانعي الحدث مدفوع بان القائل بالرفع يقول إن الحالة الحداثية وهي الكثافة المعنوية زائلة حقيقة غاية الأمر مع بقاء مقتضيتها فبعد مجيء الغاية يؤثر المقتضى اثره والقائل بالاستباحة يقول إن الحالة باقية والكثافة المعنوية حاصلة بعينها الا ان الشارع رفع

مانعيها وحكم بصحة العمل معها والحاصل ان خروج المنى يوجب حالة حدثية وكثافة نفسانية الغسل يرفعها بالمرة بحيث لا يبقى لها اثر ولا مقتضى والتيمم على القول بالرفع المادامي يرفعها لكن مع بقاء مقتضيها وعلى القول بالإباحة لا يرفعها ولكن يرفع حكمها الشرعي وهو المنع من الدخول فيما يشترط فيه الطهارة هذا كله إذا قلنا إن الطهارة والحدث حالتان معنويتان.

واما إذا منعنا ذلك وقلنا ليست الطهارة الا حكم الشرع بجواز الصلاة وليس الحدث الا حكمه بعدم الجواز فالامر أوضح والله العالم " انتهى.

أقول بعون الله تعالى ومشيته كون التيمم أحد أسباب الطهارة امر واضح اظهر من أن يستدل عليه وإنما الكلام في أنه سبب للطهارة التنزيلية المجامعة مع الحدث المانعة من ترتب اثاره في حال الاضطرار وعدم التمكن من تحصيل الطهارة المائية كما حكم به أكثر الأصحاب فإنه المراد من كونه مبيحا لا رافعا أو للطهارة التحقيقية الرافعة للحدث كما اختاره علم الهدى (قدس سره).

والاخبار لا تدل على أزيد من التنزيل ولو سلمنا ظهورها فيه يجب صرفها عنه بما ذكره الأصحاب من استلزام الرفع أحد أمرين باطلين فان المتصور منه في مورد الحدث إنما هو الرفع المطلق وحصوله بالتيمم مستلزم للمحذور المذكور وما ذكره من تصور الأقسام الثلاثة في مورد الحدث الرفع مطلقا وماداميا.

وتفسير الأول برفع الحدث مع مقتضيه.

والثاني برفعه مع بقاء مقتضيه

الثالث بارتفاع مانعيته مع بقائه في غير محله لان موجب الحدث ليس الا الدخول أو الانزال ولا بقاء لهما والحدث إنما ينتزع من حدوث أحدهما فلا يتطرق فيه البقاء حتى يرفع مع الحدث مرة ويبقى تارة فالرفع المطلق عبارة عن رفع

الحدث فقط فالمتصور في المقام قسمان الرفع المطلق والإباحة والرفع لا يتحقق الا بالغسل إذ لو فرض حصوله بالتيمم لزم المحذور المذكور فتعين القول بالإباحة. توضيح الامر فيه ان الأمور الانتزاعية على قسمين.

أحدهما ما ينتزع من وجود منشأها بحيث يدور المنتزع مدار منشأه حدوثا وبقاءا كالفوقية والتحتية المنتزعتين من محاذاة الجسمين بحيث لو وقع أحدهما لوقع على الآخر.

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 إلى وجود مقتضيه إنما يتصور في القسم الأول. ومن هذا القبيل ارتفاع اللزوم في مدة الخيار العائد بعد انقضائها استنادا إلى بقاء مقتضيتها وهو البيع مثلا مقرونا بعدم المانع وارتفاع استحقات النفقة أيام نشوز الزوجة العائد بعد تمكينها استنادا إلى بقاء مقتضيتها وهو الازدواج الدائم مقرونا بعدم المانع أو بوجود الشرط.

وأما القسم الثاني فلا يتصور فيه ذلك ضرورة استحالة تأثير السبب الزائل في حصول مسببه ولذا لا يعقل حل العقود المنتزعة من الإيجاب والقبول موقتا إذ بعد تحقق الحل يستحيل انعقادها بالصيغ الزائلة وما نحن فيه من هذا القبيل فان الجنابة كالطهارة إنما 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 والحدوث لا ينقلب إلى اللا حدوث فهو باق فلا مانع حينئذ من عود الامر المنتزع مستند إليه. قلت نعم منشأ الانتزاع حينئذ هو الحدوث كما أن الامر المنتزع حينئذ هو الحدوث أيضا ولكنه لا يعقل ان يصير حدوث شيء منشأ لانتزاع حدوث شيء آخر الا حين حدوثه فلا يجوز ان يستند إليه الحدوث المتأخر عنه كما هو ظاهر.

فاتضح غاية الاتضاح ان المتصور في المقام إنما هو الرفع المطلق أو الإباحة ولا مجال لاحتمال الرفع الموقت.

و يوضح ما بيناه أيضا ان الوجه في ارتفاع الحدث بالغسل بالمرّة بحيث لا يبقى له اثر ولا مقتضى، ايجابه الطهارة التحقيقية المضادة للحدث الملازم وجودها لارتفاعه فلو فرض ايجاب التيمم الطهارة التحقيقية أيضا لزم ارتفاع الحدث به بالمرّة فالتفكيك بينهما مع القول بكونه طهارة تحقيقية كالغسل غير معقول مع أن مقتضى الحدث وهو حدوث الانزال أو الدخول لا يقبل الانقلاب والارتفاع حتى يقال بارتفاعه بالغسل دون التيمم.

واغرب منه قوله واما إذ منعنا ذلك الخ إذ من الواضح بطلان تفسير الطهارة بجواز الدخول في الصلاة وتفسير الحدث بعدمه والا لزم بطلان شرطية الطهارة للصلاة لان المشروط بها إنما هي صحة الصلاة وجواز الدخول فيها فتفسيرها به يستلزم اتحاد الشرط والمشروط وهو غير معقول وأيضا يلزم على ذلك أن يكون الحدث امرا عدميا مع أنه امر وجودي بالضرورة والتقابل بينه وبين الطهارة من قبيل تقابل التضاد وأيضا لا يستقيم على ذلك تقسيم الطهارة إلى صغرى وكبرى وتقسيم الحدث إلى أصغر وأكبر مع أن ترتب رجحان بعض العبادات وكمالها عليها من دون توقف جواز الدخول فيه عليها ينافي التفسير المزبور. وأيضا مطلوبة الطهارة نفسا مع قطع النظر عن الغايات المرتبة عليها كمالا أو جوازا توجب القطع بفساده وأيضا الأسباب المانعة عن الدخول في الصلاة لا تنحصر في أسباب الحدث فان منها نجاسة بدن المصلي 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 الصلاة لا الحالة المنتزعة من الأسباب المعهودة المترتب عليها عدم جواز الدخول في الصلاة لزم أن يكون كل

مانع عن الدخول في الصلاة من موجبات الحدث ونواقض الطهارة هذا. وقد نسب إلى بعض المتأخرين اختيار كون التيمم رافعا للحدث مطلقا لكن مع تقييد الموضوع بالاضطرار.

فقال على ما حكى عنه: " ان التيمم ظهور للمضطر ورافع للحدث بالنسبة إلى خصوص المضطر فرفعه للحدث في مورد الاضطرار على وجه الاطلاق والتقييد إنما هو للموضوع فيتبدل الموضوع وصيرورة المضطر متمكنا من الغسل يرتفع حكم الموضوع السابق وينقلب إلى حكم الموضوع الجديد فلا يلزم القول بعود الجنابة بلا سبب أو الحكم بكون وجدان الماء حدثا ".

أقول 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 الحقيقية 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 إنما رفع حدثها في مورد الاضطرار فلم يرتفع بالنسبة إلى المتمكن من أول الأمر فلا يلزم عود الجنابة حتى يقال إن 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 إلى حال التمكّن ما لم يرتفع في حال الاضطرار تحقيقا كيف والحدث حدث واحد فكيف يتصور ثبوته بعد ارتفاعه والا لزم تخلل العدم بين الحدث الواحد مع أن تقييد الطهارة الحقيقية بحال الاضطرار غير معقول لأنها تقابل الحدث والمتقابلان

إنما يردان على محل واحد والا لم يتقابلا فكما ان الحدث لا يتقيد بحال الاضطرار

فكذلك الطهارة التحقيقية المقابلة له فالمقيد بحال الاضطرار إنما هي الطهارة التنزيلية
المجامعة للحدث الراجعة إلى الإباحة كما عرفت.
فاتضح بحمد الله تعالى غاية الاتضاح ان القول بالرفع غير متصور وان الحق
ما ذهب إليه أكثر الأصحاب قدس سرهم من وجود إعادة التيمم بدلا عن الغسل
ما لم يمكنه الغسل.

(فائدة - ٣٣)

مسألة هل تصح الصلاة في اللباس المشكوك كونه من مأكول اللحم أقول اختلفت فيه كلمات الأصحاب قدس سرهم فقد نسب إلى الأكثر الحكم ببطان الصلاة حينئذ معللا بان مقتضى بطلان الصلاة في اجزاء مالا يؤكل لحمه اشتراط صحتها بوقوعها فيما يؤكل لحمه ومقتضى الشك فيه الشك في المشروط المقتضى

لعدم الاجزاء والحكم بالبطان.

والأقوى عندي عدم البطان حينئذ كما اختاره جماعة من المحققين إذ التحقيق ان حرمة اكل اللحم مانعة عن صحة الصلاة لا ان حليته شرط في صحتها فلا يجب احرازها بل يكفي في الحكم بالصحة عدم العلم بوجود المانع وهي حرمة الاكل لان الأصل عدمه عند الجهل به.

توضيح الحال ان كون اللباس من مأكول اللحم ليس شرطا لصحة الصلاة ضرورة صحة الصلاة 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 إلى مانعية الضد وهي حرمة اكل اللحم.

إذ بعد ما تبين انه لا يعتبر في مطلوبة الصلاة وصحتها كون اللباس من اجزاء الحيوان.

تبين عدم تأثير صفته حينئذ في المطلوبة والصحة

فمرجع اعتبار حلية الاكل حينئذ إلى كون ضدها مانعا وهو كونه مما لا يؤكل. فان قلت يمكن ان يقال الشرط في صحة الصلاة عدم كون اللباس مما لا يؤكل لحمه فيكون الشرط عدما.

قلت لا يعقل جعل عدم شرطا لان عدم لا يؤثر ولا يتأثر ولو كان مضافا وتوهم ان عدم المضاف له حظ من الوجود فيقبل التأثير وكونه شرطا من هذه الجهة وهم إذ لا يعقل اتصاف الشيء بنقيضه والا لزم اجتماع النقيضين كما أن توهم امكان ارجاعه إلى الوجودي يجعل الشرط كونه من غير مالا يؤكل لحمه كذلك إذ الكون حينئذ ربطتي مجامع مع السلب والايجاب لا أصيل 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 معرفات لا مؤثرات فلا مانع من جعل الشرط عدما إذ لا يستحيل كون عدم شيء علامة لوجود شيء آخر أو عدمه. قلت إن أريد بذلك انها معرفات وعلائم لأسباب ذاتية تكوينية من جهة عدم تصور جعل السببية.

ففيه ان الأحكام الوضعية كالأحكام التكليفية أحكام مولوية قابلة للجعل ضرورة انه يجوز للمولى ان يجعل مجيئي زيد عنده سببا لاستحقاق اكرامه واحسانه فيأمر عبده بذلك ويقول إن جائي زيد فأكرمه مع أن الكشف عن السبب الواقعي الذاتي لا يتصور فيما إذا كان المسبب من المجعولات الشرعية كالحدث والخبث والطهارة عنهما وهكذا إذ السبب الذاتي إنما يتصور بالنسبة إلى ما يكون امرا واقعا غير مجعول. ثم إنه ان أريد بكونها معرفات انها كاشفة عن سبق وجود المسببات عليها كما يظهر مما ذكره بعضهم في مسألة إجازة العقد الفصولي حيث علل كونها كاشفة عن صحة العقد من حينه لا مؤثرة من حينها بان علل الشرع معرفات فظاهر فسادا والا لزم أن تكون أسباب الطهارة من الغسل والوضوء والتيمم كاشفة عن طهارة متقدمة عليها

وأسباب الحدث الأكبر والأصغر كاشفة عن ثبوت الحدث قبلها وهكذا وهو مع أنه خلاف الضرورة مستلزم لاجتماع الحدث والطهارة في آن واحد. وان أريد من كونها معارف انها راجعة إلى أحكام تكليفية ومعارف لها لانتزاعها عنها فلا حقيقة لها سوى الحكم التكليفي ففي غير محله أيضا.

ضرورة استقلال الأحكام الوضعية في كثير من المقامات وعدم تصور رجوعها إلى الأحكام 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 لإزالة الخبث وهكذا إلى مجرد التكليف كلاً ثم كلاً.

وقد أشبعنا الكلام في محله في بطلان انتزاع الأحكام الوضعية من الأحكام التكليفية . وان أريد من كونها معارف لا مؤثرات انه يجوز ان يكون بعض ما هو علة في ظاهر الدليل معرفاً لا علة فلا كلام فيه ولا يختص به العلل الشرعية بل يجرى ذلك في الأسباب العرفية أيضاً فإنه يجوز أن يكون العلة في قول المولى لعبده ان اتاك زيد فاعطه دينارا أو درهمان ثبوت دين له عليه ولكن الحكم به موقوف على قيام الدليل عليه ولا يحكم به بمجرد الاحتمال مع ظهور الدليل في خالفه مع أن ظاهر قولهم العلل الشرعية معارف عدم اختصاصها ببعض العلل الشرعية وجريانها في جميع الموارد على أنه لا يصلح بذلك ما نحن فيه لان الكلام في المقام ليس في جواز جعل عدم كون اللباس مما لا يؤكل لحمه شرطاً في ظاهر الدليل بل في كونه شرطاً في الواقع فان قلت كون شئ شرطاً لشئ امر اعتباري يجوز قيامه بالامر العدمي: قلت مجرد كونها امر اعتبارياً لا يجوز قيامها بالامر العدمي إذ الشرطية ذاتية أم جعلية عبارة عن تأثير ما هو شرط في وقوع المشروط ودخله فيه ولا يعقل ثبوت التأثير للعدم مطلقاً.

إذا اتضح لك ما بيناه فقد اتضح لك غاية الاتضاح انه لا سبيل إلى جعل عدم

كون لباس المصلي مما لا يؤكل لحمه أو كونه من غير مالا يؤكل لحمه أو كونه مما لا يؤكل لحمه شرطا في صحة الصلاة 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 الأفاضل أنه قال قدس سره في رسالته المعمولة في هذا الباب: " ربما يستظهر من الأخبار المتقدمة من حيث تعلق المنع وعدم الجواز بالصلاة في غير المأكول أو الأرناب 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 فإنه مع تعلق الحكم في صدرها على مالا يؤكل من حيث إن الأمثلة في السؤال كانت مصاديق العنوان المذكور تعلق قبول الصلاة بعده على عنوان حل الاكل بقوله: " لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلى في غيره

مما أحل الله اكله " ودعوى كون تعلق الحكم عليه من حيث كونه مصداقا 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 لأحدهما على الاخر ولا شهادة في موثقة ابن بكير على ما زعمه ضرورة ان تعلق قبول الصلاة بعده على حل الاكل من باب المثال بداهة صحة الصلاة فيما لم يكن مما لا يؤكل لحمه سواء كان من اجزاء الحيوان الذي حل اكله أم لا.

ثم إن الفاضل المذكور زعم أنه لا يجدي القول بكون حرمة اللحم مانعة في جريان الأصل والحكم بصحة الصلاة فقال بعد ان حكى عن بعض مشائخ معاصريه التفصيل بين جعل حل اللحم شرطا وضده مانعا والحكم بالصحة على الثاني دون الأول استنادا إلى أصالة عدم المانع:

" وأنت خبير بما فيه فان مجرى الأصل لا يخلوا ما ان يجعل عنوان المانع ومفهومه

أو مصداقه أعني اللباس فان تجعل الأول يتوجه عليه ان اثبات مفهوم عدم المانع بالأصل لا يجدي في اثبات كون اللباس من المأكول ومتصفا بعدم المانع الاعلى القول باعتبار الأصول المثبتة وهذا نظير اثبات كرية ماء الحوض باستصحاب وجود الكر لا باستصحاب كرية الماء.

وبالجمله الأصل في المتصف لا يثبت اتصاف المحل بالوصف المشكوك والمقصود في المقام اثبات كون اللباس من المأكول ضرورة كون الحكم مترتبا عليه وان نجعل الثاني يتوجه عليه عدم الحالة السابقة للباس بالفرض فالفرق بين الشرط والمانع في أمثال المقام لا معنى له أصلا نعم من قال بالأصول 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 الأصل في مفهوم المانع كاف في الحكم بصحة الصلاة من دون حاجة إلى اثبات كون اللباس من المأكول أو متصفا بعدم المانع لان الصحة حينئذ مترتبة على عدم المانع ولا يحتاج معه إلى امر آخر لأن المفروض حينئذ كون اللباس من غير المأكول مانعا لا كونه من المأكول شرطا فلا يلزم كون الأصل مثبتا فما ذكره من أن المقصود اثبات كون اللباس من المأكول في غير محله نعم ما ذكره إنما يتم بناء على جعل اللباس من المأكول شرطا وهو خلاف المفروض.

ثم إنه يمكن ان يقال بجريان أصالة عدم المانع على الوجه الثاني أيضا باعتبار تحقق المقتضى لان وجود كل حادث مسبوق بالعدم ذاتا فيستصحب العدم الأزلي عند الشك في وجود المانع ولا يضره انتفاء الحالة السابقة لان المدار على وجود المقتضى

لا على الحالة السابقة.

فان قلت حدوث احدى الخصوصيتين من حلية اللحم أو حرمة معلومة اجمالا ولا مجال لجريان الأصل في إحداهما دون الأخرى كما أنه لا مجال لجريان أصالة العدم

في كليهما فلا مجال للحكم بنفي إحداهما دون أخرى كما أنه لا مجال للحكم بنفيهما

معاً لمنافاته للعلم الاجمالي.

قلت إذا كان الامر مردداً بين خصوصيتين يترتب على إحداهما اثر دون الأخرى يكون الخصوصية التي لم يترتب عليها اثر في حكم العدم فكان الامر حينئذ دائر بين حدوث ما ترتب عليه اثر وعدمه فينفي بالأصل لان حدوثه مشكوك والمقام من هذا القبيل

لان الأثر وهو المنع من صحة الصلاة إنما يترتب على حرمة اللحم واما حلته فلا اثر لها بوجه في المقام فهو في حكم العدم.

واما إذا علم اجمالاً بحدوث أحد أمرين يترتب على كل منهما اثر فإن كان بينهما جامع ذو اثر يترتب اثره دون اثر كل منهما بخصوصه لأنه مشكوك فيه كما إذا علم بحدوث الحدث اجمالاً ولم يعلم أنه أصغر أم أكبر فيمنع من الدخول في الصلاة

لترتبه عليه على كل تقدير.

ولا يمنع من قراءة العزائم واللبث في المساجد لعدم العلم بكونه أكبر ولا يرتفع حدثه بالوضوء فقط لعدم العلم بكونه أصغر ولا بالغسل فقط لعدم العلم بكونه أكبر فيجب عليه الغسل والوضوء معاً بناءً على عدم اجزاء مطلق الغسل عن الوضوء وان علم بحدوث أحد أمرين يترتب على كل منهما اثر ولم يكن بينهما جامع ذو اثر فإن ثبت التكليف على كل تقدير يجب الاحتياط مع التمكن منه والتخيير مع عدمه والا ينحل العلم الاجمالي ويرجع إلى الشك البدوي.

فان قلت حجية قاعدة الاقتضاء والركون إلى المقتضى وترتيب الأثر عليه عند الشك في وجود المانع ما لم تجامع مع الحالة السابقة ممنوعة وأي دليل دل على اعتباره بل ذكر بعض الأواخر انه لا يعلم المراد من المقتضى ما هو أولاً ولا سبيل إلى احرازه ثانياً ولا دليل على اعتباره ثالثاً قال بعض مقرر بحثه ان المراد من المقتضى لا يخلو من أحد أمور ثلث ولا رابع.
العلة التكوينية

والمصالح المقتضية للحكم الشرعي.
والسببية المطلقة المحرزة من الأدلة الشرعية كسببية البيع أو النكاح أو ملاقاته
النجاسة مصلا للملكية أو الزوجية أو النجاسة بنحو الاطلاق فحيثما شك في بقاء
المسببات
فإنما يكون الشك في المانع والرافع من انشاء فسخ أو طلاق أو ايجاد غسل مزيل
للعناسة وهكذا ثم قال ما محصله:
ان المعنى الأول لا يجرى في الأحكام الشرعية التي هي محل البحث والنظر.
واما المعنى الثاني فلا سبيل إلى احرازه لغير من نزل عليه الوحي.
واما المعنى الثالث ففيه مضافا إلى أن ذلك فرع جعل السببية وهو ممتنع ان
احراز بقاء المقتضى بهذا المعنى كاحراز بقاء الملاك والمصلحة المقتضية في عدم
امكانه لغير من نزل عليه الوحي ضرورة ان كل ما يحتمل رافعيته للحكم الشرعي
يحتمل دخل عدمه في موضوعه فكما يحتمل أن يكون العقد مثلا سببا للملكية بنحو
الاطلاق حتى يكون الشك في ارتفاعها بالفسخ من قبيل الشك في الرافع كذلك
يحتمل أن يكون سببته للملكية مقيدة بعدم الفسخ ومع وجوده تكون السببية مشكوكة
لا محالة.
وليس في البين ما يعين أحد الاحتمالين وهكذا الامر في سائر الموارد التي
زعموا فيها السببية المطلقة
قلت قد بينا لك في الفائدة الأولى ان هذه القاعدة الشريفة حجة عند العقلاء
يعتمدون عليها في جميع الموارد وقد قررها الشارع وأطبق الفقهاء قدس سرهم على
العمل بها في أبواب الفقه بل لا أصل يركن إليه عندهم سوى هذا الأصل وإنما يختلف
أساميها باختلاف الموارد فيشتبه الامر على من لا اطلاع له على حقيقة الامر.
وما توهمه بعض الأواخر قد أوضحنا لك فسادها ونشير إليه في هذا المقام على
وجه الايجاز.
فأقول المراد من المقتضى في المقام هو كون المشكوك فيه ثابتا في حد نفسه

لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن المانع سواء كان المنع على وجه الدفع أو القطع أو الرفع وسواء كان المشكوك فيه وجوداً أم عدماً فهو رواء الا مور الثلاثة التي تخيلها نعم السببية المطلقة ذاتا أو جعلاً من جملة مصاديقه وما ذكره من امتناع جعل السببية أولاً وعدم السبيل إلى احراز المطلقة منها ثانياً في غير محله. اما الأول فلما أشرنا إليه آنفاً من امكانه ووقوعه في الشرع فان الوضوء والغسل والتميم أسباب للطهارة جعلاً لا ذاتاً كما أن أسباب الحدث الأصغر والأكبر أسباب لهما كذلك مع أن احراز السببية من الأدلة الشرعية لا يتوقف على الجعل بل يجتمع مع كون السببية ذاتية اقتضائية قد قررها الشارع كما هو الحال في سببية العقود والايقاعات بالنسبة إلى مسبباتها فإنها جهات عرفية قد قررها الشارع الا ما حكم بابطالها.

واما الثاني وهو احراز السببية المطلقة من الأدلة الشرعية فالسبيل إليه في غاية الوضوح والظهور وما توهمه من انسداده الاعلى من نزل عليه الوحي لاحتمال دخل عدم ما يحتمل رافعيته في موضوع الحكم وعدم قيام دليل يعين أحد الاحتمالين في غاية البطلان من وجوه.

الأول عدم احتمال اخذ عدم شئ في موضوع الحكم لاستحالة أن يكون العدم مؤثراً ومتأثراً ولو كان مضافاً وتوهم ان العدم المضاف له حفظ من الوجود من الأغلاط لا يقال اخذ عدم شئ في موضوع الحكم على وجه الجزئية مستحيل لما ذكر واما اخذه قيماً في الموضوع فلا مانع له لان التأثير والتأثر حينئذ إنما هو للموجود المقيد بعدم شئ آخر لا للموجود والعدم حتى يلزم المحذور لأننا نقول كما يستحيل تأثير العدم وتأثره يستحيل دخل تقيده فيهما.

والثاني ان التقييد بعدم ما يحتمل رافعيته في الأمثلة المزبورة ونحوها باطل مع قطع النظر عما بيناه لأنه ان أريد من تقييد السببية بعدم التعقيب بما يحتمل كونه فسحاً أو طلاقاً أو حدثاً أو مزياً للخبث ونحو ذلك تأثيره في أصل السببية بحيث

لو تعقب السبب بأحد هذه الأمور انكشف عدم تأثيره من أول الأمر فهو بديهي البطلان.

ولا يلتزم به من له أدنى دربه. وان أريد منه ان التعقيب بأحد هذه الأمور يكشف عن تحديد دائرة السببية وعدم اطلاقها فكذلك لان ملك العين والطهارة عن الحدث والخبث كالحدث والخبث لا يقبلان التحديد والتزويج وإن كان قابلا للتحديد الا ان المفروض وقوع الدائم منه فلا مجال لتوهم رجوعه إلى 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 إنه 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 إلى 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 إنما يتصور إذا كانت العلة علة للوجود بحيث يدور المعلول مداره حدوثا وبقاءا.

والثالث ان مفهوم الفسخ والطلاق والانتقاض بالحدث وإزالة الخبث بال غسل مثلا يتوقف على ثبوت مقتضى الدوام والا لا يتحقق فسخ ولا طلاق ولا نقض ولا إزالة أتري ان انقضاء أمد الإجارة أو التزويج فسخ أو طلاق كلا ثم كلا فطرو هذه المفاهيم ونحوها على الأسباب المذكورة وأمثالها لا يجمع الا مع اطلاقها والحاصل ان اطلاق السبب في هذه الموارد وأمثالها في غاية الوضوح فكيف يقال بأنه لا طريق لاستكشافه الا بالوحي وهل هذا الا وسوسة في البديهيات الأولية وإذ قد اتضح لك ما حققناه فقد اتضح لك انه لا مانع من جريان أصالة عدم المانع بالنسبة إلى اللباس المشكوك مفهومه ومصداقا وانه يترتب على كل منهما الحكم بصحة الصلاة هذا. وقد استدل لما اخترناه من صحة الصلاة في اللباس

المشكوك بوجوه مدخولة.
منها أصالة البراءة والحالية وفيه ان الشك في المقام إنما هو في الصحة
والبطلان وتحقق الامتثال وعدمه وأصالة البراءة والحل إنما هو في الشك في التكليف
والأصل الجاري في المقام إنما هو بقاء الاشتغال لو أغمضنا عما بيناه.
ومنها ان اعتبار الشرط المذكور إنما هو مع العلم بالموضوع اما لأجل
وضع الألفاظ للمعاني المعلومة أو لأجل انصرافها إليها ولو في مقام التكليف أو لأجل
دعوى صراحة اخبار الباب في ذلك أو لأجل قبح توجيه التكليف إلى الجاهل
والكل باطل.
اما الأول فلوضوح وضع الألفاظ للمعاني النفس الامرية.
واما الثاني فلا تتفاء ما يوجب الانصراف كما هو ظاهر.
واما الثالث فظاهر فسادا كما لا يخفى على من راجع اخبار الباب.
واما الرابع ففيه أولا ان الشك ليس في التكليف حتى يقال إن توجيهه إلى
الجاهل قبيح لما عرفت من أن الشك إنما هو في الصحة والبطلان.
وثانيا انه لا يقبح توجيه الامر أو النهي إلى الجاهل الملتفت ولو على وجه
التنجيز بان يوجب الشارع عليه الاحتياط حينئذ.
وثالثا لو تنزلنا فإنما يقبح تنجيز التكليف عليه لا تعلقه به والفساد يدور مدار
التعلق لا التنجز كما هو ظاهر.
ومنها اطلاق أو امر الصلاة وفيه انه لا نظر للأوامر إلى مرحلة الامتثال حتى
يؤخذ باطلاقها مع أن التردد إنما هو في المصدق من جهة صدق المطلق عليه أو
المقيد واندراجه تحت الأول أو الثاني ومن المعلوم ان العام أو المطلق لا ظهور له
أصلا عند الشك في المصدق من حيث كونه داخلا في موضوع الحكم أو خارجا
عنه من جهة الشبهة الموضوعية والمصدقية بحيث لا ترجع إلى الشك في المراد
من اللفظ أصلا.

نعم يتم ما ذكر بضميمة ما بيناه من أن الشك إنما هو في المانع فيندفع بالأصل فيندرج المصداق المشكوك تحت العام والمطلق من جهة ان شمول العمومات والمطلقات للأفراد إنما هو على وجه الاقتضاء والمقتضى ثابت في المقام حينئذ وإنما الشك في وجود المانع المندفع بالأصل.

ومنها الآيات الدالة بعمومها وإطلاقها على تحليل العنوانات العامة مثل ما خلق والزينة واللباس إلى غير ذلك وكذا الأخبار الواردة بمساقها فإنها تقتضي جواز لبس المشكوك في الصلاة.

وفيه ما قد عرفت ان الشك ليس في التحليل والتحریم بل في الصحة والبطلان بل التمسك بها أو هن من التمسك بأخبار الحل وأصالة البراءة فإنها عمومات أو إطلاقات اجتهادية ناظرة إلى الواقع لا تعرض لها لحكم الشبهة الموضوعية أصلاً بخلاف عمومات أخبار الحلية وأصالة البراءة فإنها ناظرة إلى بيان الحكم الظاهري في المشتبهات وان توجه على كل منهما بان الشك في المقام إنما هو في الوضع لا في التكليف.

ومنها الأخبار 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 أولاً ان التردد ليس في التحليل والتحریم حتى يستدل بحصر المحرمات على تحليله وخروجه عن المحرمات بل في الصحة والبطلان وثانياً ان الحصر إنما ينفع لو تم إذا كانت الشبهة في الحكم من جهة التردد في أنه من العناوين المحرمة فيستدل بحصر المحرمات وعدم انطباق أحد العناوين المحرمة عليه وعدم تحریمه.

وأما المصداق المشتبه فلا دلالة لحصر أنواع المحرمات على أنه من غير المحصور أو المحصور.

ومنها الحرج الشديد والسيرة والاجماع العملي وفسادهما بمكان من الوضوح

وينبغي التنبيه على أمور: الأول انه قد يتوهم ان استصحاب العدم الأزلي لا ينفع بالنسبة إلى المصداق لان استصحابه لا يوجب جعل المصداق متصفا بعدم الحرمة لان الاتصاف بعدم الحرمة كالاتصاف بها امر حادث والأصل عدمه فلا يثبت بأصالة العدم الأزلي بالحرمة حال المصداق فلا يجرى فيه وإنما ينفع هذا الأصل بالنسبة إلى مفهوم المانع.

وهذا التوهم في غير محله فإنه على تقدير مانعية حرمة اللحم لا يتوقف الحكم بالصحة على ثبوت الاتصاف بعدم الحرمة بل يكفي في الحكم بالصحة عدم ثبوت الاتصاف بالحرمة اخذا بالمقتضى المعلوم والغاء للمانع المحتمل بل التحقيق ان مرجع الاتصاف بعدم الحرمة إلى عدم الاتصاف بالحرمة وإنما يختلفان في التعبير.

لا يقال العلم الاجمالي بثبوت الاتصاف اما بالحرمة أو بالحلية ينافي مع الحكم بعدم الاتصاف بأحدهما.

لأنا نقول لا اثر للعلم الاجمالي في المقام لعدم ترتب اثر على الاتصاف بالحلية فينحل العلم الاجمالي ويرجع إلى الشك البدوي حينئذ هذا كله بناء على اعتبار قاعدة المقتضى والمانع كما هو التحقيق.

واما بناء على عدم اعتباره مفارقا عن الحالة السابقة وان المدار على احراز الحالة السابقة فلا ينفع الاستصحاب المزبور بالنسبة إلى 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 المأمور به ووقوع الامتثال على وجهه كما يجوز أن يكون فعلا اختياريا كذلك يجوز أن يكون امرا غير اختياري لان المانعية من الأحكام الوضعية لا التكلفية فلا تدور مدار افعال الاختيارية. وما يتوهم من أن 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 الصلاة فلا داعى على جعل المانع وقوع الصلاة في مالا يؤكل لحمه.

والثالث ان ما ذكرنا من الحكم بصحة الصلاة في للباس المشكوك كونه من غير مأكول اللحم يجرى في اللباس المشكوك كونه حريرا خالصا فان كون اللباس حريرا مانع عن صحة صلاة الرجل فيه فمع الشك في كونه حريرا خالصا يؤخذ بمقتضى الصحة ولا يعتد باحتمال المانع.

وتوهم اشتراط صحة صلاة الرجل بكون لباسه من غير الحرير أو بعدم كونه من الحرير قد اندفع بما بيناه مع أن الروايات الواردة في الحرير إنما تدل على المانعية لا الاشتراط.

والرابع ان المستفاد من الروايات كراهة الصلاة في اجزاء مالا يؤكل لحمه ولولا الاجماع المدعى على بطلان الصلاة فيها لكان للمنع منه مجال فان تم الاجماع فهو المعتمد والا فالأوجه القول بالكراهة.

(فائدة - ٣٤)

اعلم أنه لا اشكال في اعتبار اليد ونفوذ قول ذي اليد في ادعاه الملكية وإنما الاشكال في أن اليد امارة منصوبة عليها ان أصل من الأصول 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 ذي اليد وبالبينة فيحكم لتقدم الاستصحاب عليه في الأول دون الثاني.

ففي الشرائع: " لو ادعى دارا مثلا في يد انسان وأقام بينة انها كانت في يده أمس أو منذ شهر قيل لا تسمع هذه البينة وكذا لو شهدت له بالملك أمس لان ظاهر اليد الان الملك فلا يدفع بالمحتمل وفيه اشكال ولعل الأقرب القبول ".
وعن الفاضل (قدس سره) في القواعد: " ولو شهد انه كانت في يد المدعى بالأمس قبل وجعل المدعى صاحب يد وقيل لا يقبل لان ظاهر اليد الان الملك فلا تدفع بالمحتمل ".

وفي القواعد أيضا: " ولو شهد البينة بان الملك له بالأمس 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 بأنه أقر له بالأمس ثبت الاقرار واستصحاب موجه وان لم يتعرض الشاهد للملك الحالي ولو قال المدعى عليه كان ملكك بالأمس انتزع من يده فيستصحب بخلاف الشاهد فإنه عن تخمين وكذا يسمع من الشاهد

لو قال هو ملكه بالأمس اشتراه من المدعى عليه أو أقر به المدعى عليه بالأمس لأنه استند إلى تحقيق ". ويوافقه 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 بينة بالملك في وقت سابق أو انه كان ملكه ففي قبوله وجهان من أن ثبوت الملك سابقا يوجب استصحاب حكمه فيحصل الغرض منها ومن عدم منافاة الشهادة لملك غير له إذ يصدق ما ذكره الشاهد وإن كان الان ملكا لغيره مع علم الشاهد به وعدمه.

فمن ثم احتاط المتأخرون وأوجبوا ضميمة انه باق إلى الان ولا نعلم له مزيلا لينتفي احتمال علمها بملك غير المشهود له ظاهرا وعلى القاعدة يجوز للشاهد ان يشهد

باستمرار الملك إلى الان حيث لا يعلم له مزيلا عملا بالاستصحاب كما له ان يشهد بأنه لا يعلم له مزيلا وقد حكموا بأنه لو قال لا ادري زال أم لا لا يقبل وينبغي 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 بأصل الملك الشك في استمراره ولا يزول بكونه لا يعلم المزيل والاستصحاب يجرى فيهما. ويتفرع عليه أيضا ما لو قال المدعى عليه كان ملك بالأمس أو قال المقر بذلك ابتداء فليل لا تؤخذ به كما لو قامت بينة بأنه كان ملكه بالأمس والأقوى انه يؤخذ كما

لو شهدت البينة انه أقر أمس والفرق على هذا بين ان يقول كان ملكه بالأمس وبين ان يقوم البينة بذلك ان الاقرار لا يكون الا عن تحقيق والشاهد قد يخمن حتى لو استندت الشهادة إلى تحقيق بان قال هو ملكه بالأمس اشتراه منه قبلت ". انتهى.

وفي الجواهر مستدلا لمختار المحقق (قدس سرهما) قال: " لان اليد الحاضرة وان كانت دليل الملك لكن السابقة المستصحة والملك السابق أولى لمشاركتها

لها في الدلالة على الملك الان وانفرادهما بالزمن السابق فيكونان أرجح والحكم باستصحابها أوجب 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 أقر بأنها ملك المدعى أمس بل في الكفاية: " وفي كلامهم القطع بان صاحب اليد لو أقر أمس ان الملك له أو شهدت

البينة باقرار له أمس أو أقر بان هذا له أمس 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 أخرى له فان الظاهر حينئذ اخذه باقراره الراجع لحكمها استدامة يده السابقة مع فرض عدم العلم بتجديد غيرها والأصل عدمها.

اما لو كان قد أقر بها ودفعها إلى 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 لأصالة عدم يد أخرى غير التي صادفت اقراره " انتهى.

أقول بعون الله تعالى ومشيته لا ينبغي الاختلاف بل لا خلاف في تقدم قول المالك السابق إذا شهدت البينة على أن حدوث اليد اللاحقة كان على العدوان أو الايمان وان لم تشهد باستمرارها إلى زمان أداء الشهادة بل مع التصريح بعدم العلم بحال اليد زمان الشهادة واحتماله حدوث سبب ناقل أو تجديد أخرى إذ الأصل حينئذ بقاء اليد الأولى واستمرار حالتها الأولى وهكذا الامر لو شهدت له بالملك أمس مع كون

العين تحت اليد اللاحقة حينئذ إذ مرجع شهادته حينئذ إلى أن وقوع اليد اللاحقة على المتنازع فيه لم يكن عن استحقاق.

والحاصل ان تقدم اليد على الاستصحاب من جهة انها امانة أو أصل مقدم عليه إنما هو بالنسبة إلى استصحاب الملكية السابقة واما الاستصحاب الراجع إلى نفس اليد اللاحقة فلا يعقل معارضتها له وتقدمها عليه ضرورة انه إذا ثبت ابتناء اليد على عدم الاستحقاق ولم يعلم تجديد أخرى أو زوالها عن الحالة الأولى يستصحب بقائها على حالها الأولى ولا معنى لالغاء الاستصحاب حينئذ بهذه اليد المستصحبة ولا يعقل التفصيل في الركون إلى الاستصحاب وعدمه بين ثبوت ابتناء اليد بالاقرار وثبوتها بالبينة

ومن هنا ظهر لك ضعف ما في الجواهر حيث قال: " واما ما سمعته من الفرق بين الاقرار وغيره فالمسلم منه ان لم يكن اجماعا ما إذا بقيت العين في يد المقر ولم يعلم تجدد يد أخرى له فان الظاهر حينئذ اخذه باقراره الراجع لحكمها استدامة يده السابقة مع فرض عدم العلم بتجدد يد غيرها " انتهى لما عرفت من أنه مع ثبوت ابتناء اليد على عدم الاستحقاق سواء كان بالاقرار أو البينة يوجب استدامتها ما لم يعلم خلافها فلا وجه لما ذكره من أن المسلم ثبوت الفرق بين الاقرار وغيره في هذه الصورة. والعجب أنه صريح بعد ذلك بعدم الفرق فقال في شرح كلام المصنف: " ما لو شهدت بينة المدعى بان صاحب اليد غصبه أو استأجره منه حكم بها لأنها شهدت بالملك وسبب يد الثاني والأصل عدم تجدد يد أخرى غير الأولى كما أن الأصل عدم تجدد سبب غير حكم الاستدامة للابتداء وهو واضح " انتهى فإنه 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

وكيف كان فالمهم بيان وجه الفرق بين ثبوت الملك السابق بالبينة وثبوته بالاقرار والمستفاد من كلام العلامة والشهيد الثاني قدس سرهما كما رأيت أن وجه الفرق صراحة الاقرار في الملك دون البينة ولذا الحقاها به في الحكم إذا استندت إلى تحقيق.

وقال المحقق القمي قدس سره في جامع شتاته بعد اختياره تقديم اليد الحالية على الملك السابق الثابت بالبينة: " واما ترجيح البينة على اليد في صورة الشهادة على اقراره بالأمس فلانه شهادة على ما يتفق بانقطاع يد ذي اليد عنه على فرض صدقه فيصير استصحابه أقوى من استصحاب الشهادة على الملك لأنه لا يحصل معه الا الظن بانقطاع اليد.

واما في صورة اقرار المدعى عليه فالامر أوضح 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 فإنه لما كان غالبا مبنيا على الظن مثل اليد والاشتراء من ذي اليد ونحو ذلك انتهى ما أردناه.

ويقرب منه ما ذكره المحقق الأنصاري قدس سره في فرائده فقال: " واما حكم المشهور بأنه لو اعترف ذو اليد بكونه سابقا ملكا للمدعى انتزع منه العين الا ان يقيم البينة على انتقالها إليه فليس من تقديم الاستصحاب بل لأجل ان دعويه الملكية في الحال إذا انضمت إلى اقراره بكونه قبل ذلك للمدعى ترجع إلى دعوى انتقالها إليه فينقلب مدعيا والمدعى منكرا ولذا لو لم يكن في مقابله مدع لم يقدر هذه الدعوى منه في الحكم بملكه أو كان في مقابله مدع ولكن أسند الملك السابق إلى غيره كما لو قال في جواب زيد المدعى اشتريته من عمرو. بل يظهر مما ورد في محاجة علي (ع) مع أبي بكر في امر فدك المروية في

الاحتجاج انه لم يقدح تثبت فاطمة سلام الله عليها دعويها (ع) تلقى الملك من رسول الله صلى الله عليه وآله مع أنه قد يقال إنها عليها السلام حينئذ صارت مدعية لا تنفعها اليد وكيف كان فاليد على تقدير كونها من الأصول التعبدية أيضا مقدمة على الاستصحاب وان جعلناه من الامارات الظني لان الشارع نصبها في مورد الاستصحاب " انتهى. والجميع في غير محله.

اما ما ذكره العلامة والشهيد (قدس سرهما) من صراحة الاقرار دون الشهادة فلان المعارضة إنما 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 إلى الاقرار الذي هو أقوى من الشهادة لا يوجب تقدمه على اليد بعد فرض تقدمها عليه من جهة انها امانة كاشفة عن الملكية أو أصل مقدم عليه

واما ما ذكره المحقق القمي (قدس سره) من أن الشهادة على الاقرار شهادة على ما يتفق بانقطاع يد ذي اليد عنه على فرض صدقه فان أراد منه الشهادة على اقراره الراجع إلى زمان وقوع يده عليه فهو كذلك الا انه لا يوجب الفرق بينها وبين الشهادة على الملك لما عرفت من أن الشهادة على الملك السابق المستمر إلى زمان وقوع يد ذي اليد عليه ترجع إلى الشهادة على ابتناء اليد على عدم الاستحقاق الموجب لاستصحاب بقاء اليد وبقائها على حالها الأولى ما لم يعلم خلافها وان أراد منه الشهادة على اقراره الراجع إلى 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 أن اعتراف ذي اليد بسبق ملك المدعى يوجب صيرورته مدعيا وظيفته الاثبات لأنه ان أراد الشق الأول فهو كذلك الا انه تشاركه الشهادة بالملك فالتفصيل بينهما في غير محله. وان أراد الثاني فلا وجه له بعد فرض تقدم اليد على الاستصحاب.

وبيان آخر ان صيرورة ذي اليد حينئذ مدعيا إن كان باعتبار مخالفة دعويه

لاستصحاب الملك السابق فهو جار في الشهادة بالملك والاقرار معا وإن كان باعتبار مخالفة دعويه للاستصحاب الجاري في اليد فهما مشتركان فيه أيضا فالتفصيل بينهما لا وجه له على كل حال.

واما ما ذكره المحقق الأنصاري من أن دعويه الملكية في الحال إذا انضمت إلى اقراره بكونه قبل ذلك للمدعى ترجع إلى دعوى انتقالها إليه فينقلب مدعى والمدعى منكرا فغير تام أيضا إذ غاية ما ذكره بعضهم في تقريره ان اقراره بسبق الملك للمدعى باعتبار رجوعه إلى دعوى انتقاله من المقر له اليد مبطل لحكم يده مناف للتشبه به وإذ بطل حكم اليد يصير ذو اليد مدعى للانتقال الذي هو مخالف للأصل فلا بد حينئذ من اثباته بالبينة.

واما مع قيام البينة على سبق الملك له من دون اقرار ذي اليد به فلا مبطل لليد في حد نفسها ولا يكون في البين ما يتقدم عليها اما بالبينة فلعدم معارضتها معها من

جهة عدم تعرضها للملك الحالي المتعرض له اليد واما الاستصحاب فلعدم صلوحه للتقدم عليها بعد ان كانت امارة أو أصلا مقدما عليه فيؤخذ باليد حينئذ. وهو باطل من وجهين.

الأول 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:

الأول سببيتها لحصول الملك وتحققه واقعا ومن هذه الحثية تكون في عرض سائر الأسباب المملكة من البيع والصلح والوراثة وهكذا. والثاني سببيتها للحكم به في مرحلة الظاهر امارة كانت أو أصلا سواء كان حصوله من اليد أو سائر الأسباب وهي باعتبار شأنها الأول تختص بالمباحات الأصلية وما في حكمها من الأموال المعرض عنها وباعتبار شأنها الثاني تعم ما علم

بسبق ملكه لغيره وما اشتبه حاله سبقا وابتداءا والاقرار بسبق الملك للمدعى إنما ينافي
الحيثية الأولى لا الثانية التي كلامنا فيها.

ضرورة ان تشبث ذي اليد بيده على الملكية من الحيثية الثانية من قبيل
تشبث المستدل بالدليل على ثبوت مدلوله فلا ينافيه استناد ملكه من حيث التسبب
إلى الشراء ونحو من الأسباب المملكة وإنما ينافيه التشبث بها من الحيثية الأولى
من جهة مقابلتها حينئذ مع سائر الأسباب.

والحاصل ان منزلة اليد من الملك باعتبار الحيثية الثانية منزلة البينة منه فكما
ان البينة تكشف عن الملك وتجامع مع دعوى الملك ابتداءا وانتقالا فكذلك اليد
سبب للحكم به ومجامعة معهما فالتشبث باليد من هذه الحيثية لا ينافي دعوى الانتقال
بل تشبث بما يصدقه ويحققه لان اعتبارها امارة أو أصلا لا يختص بما لم يعلم حاله
من

حيث سبق الملك لغيره عدمه كما هو ظاهر فلا يختص اعتبارها وكشفها عن
الاستحقاق والملك ابتداءا بل يعم الملك ابتداءا وانتقالا بمعنى ان اليد سبب للحكم
بتحقق الملك لذي اليد في الظاهر سواء علم بسبق الملك لغيره أم لا.
فإذا اتضح ان اليد كما تكشف عن الملك ابتداءا فكذلك تكشف عنه انتقالا
فدعوى ذي 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 بناء على كون اليد أصلا لان موافقة قوله للأصل الذي هو اليد يكفي
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 بإقامة
البينة على الانتقال إليه لان اليد ان كانت أصلا فاقارره بسبق الملك للمدعى لا يوجب
رفع اليد عن يده وصيرورته مدعيا كما عرفت.
وان كانت امارة فاقارره به وإن كان مستلزما لادعاء الانتقال المخالف للأصل
الا انه لا يتوجه عليه إقامة البينة لاقتران دعويه بالامارة المصدقة لها.

والثاني ان دعوى ذي اليد انتقال الملك إليه لو كانت مبطله لحكم يده ومنافية للتشيث لها لزم الغاء يده في صورة دعويه انتقال الملك إليه من غير المدعى ووجوب الاثبات عليه وانتزاع الحاكم المال من يده حتى يقيم البينة فيلزم حينئذ أن يكون المدعى به في حكم الخارج عن يد المتنازعين ويكون الباب من باب التداعي ومجرد عدم معارضة من أسند إليه الملك السابق لا يوجب عدم صيرورته مدعيا 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 إلى من أسند إليه الملك السابق لعدم معارضته معه لا يوجب تصديق دعواه بالنسبة إلى من عارضه.

وبما بيناه تبين ان ما استشهد به من عدم قدح دعوى الانتقال من غيره في الحكم بملكيته في غير محله إذ لو كان اقتران اليد بدعوى الانتقال موجبا لصيرورته مدعيا ساقطة يده عن الأثر لزم استواء الصورتين في الحكم لأن عدم الغاء اليد حينئذ إن كان باعتبار عدم انقلاب ذي اليد مدعيا لعدم معارضة من أسند إليه الملك السابق معه فقد عرفت ان الدعوى لا يتقوم بالمعارضة.

وإن كان باعتبار سماع دعويه بالنسبة إلى من أسند إليه الملك السابق فقد تبين لك انه لا يوجب تصديقه بالنسبة إلى المعارض. والحاصل ان اليد لو سقطت عن التأثير باعتبار اقترانها بالدعوى وصيرورة ذي اليد حينئذ مدعيا لم يعقل التفصيل بينهما.

ومن الغريب ما اضرب به كلامه في محاجة مولانا أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه وعلى أبنائه الطاهرين مع أبي بكر في امر فذك بزعم ان يستنبط منها نفوذ قول ذي اليد مع صيرورته مدعيا بسبب وجود المعارضة فإنها من قبيل الصورة الثانية التي حكم فيها بعدم كون ذي اليد مدعيا حينئذ فان المسلمين بزعم أبي بكر مصارف لما تركه رسول الله صلى الله عليه وآله صدقة لا انهم ورثته صلى الله عليه وآله دون قرابته وأهل بيته

واستيلاء الصديقة الطاهرة سلام الله عليها كان في زمانه صلى الله عليه وآله لا بعده.
وأبو بكر بزعمه الفاسد كان ولي المسلمين وليس لولى المسلمين التفتيش
عما وقع في زمان من قبله وعن التصرف الذي وقع في زمن رسول الله صلى الله عليه
وآله

بتسليطه صلى الله عليه وآله 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 أبو بكر بزعمهم الفاسد لم يدع العلم بفساد التصرف بل كان
عالما

بأنه بتسليط رسول الله صلى الله عليه وآله فالصديقة الطاهرة سلام الله عليها كانت
مدعية للانتقال عن

رسول الله صلى الله عليه وآله ومتصرفه ولم يكن لها عليها السلام معارض من الورثة
ومجرد استصحاب

بقاء المال على ملك رسول الله صلى الله عليه وآله لا يوجب انتزاعه من المتصرف
الذي تصرفه

في زمانه صلى الله عليه وآله بلا معارض حين حياته وبعد وفاته صلى الله عليه وآله
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 وآله

وارث غيرها (ع) وعارضها لكان لما ذكره وجه.

فاتضح ان القضية الواقعة من قبيل الصورة الثانية وسماع الدعوى فيها أوضح
من أن يبين فان تقدم اليد على الاستصحاب مع عدم معارضة المالك السابق من
أوضح الواضحات نتيجة وان خفى وجهه على الأكثر 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 الحجّة عليه من خليفة الله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آبائه
الطاهرين كفرا وعنادا.

لا يقال لعل وجه الغاء اليد حينئذ هو ان ذا اليد إذا أقر بسبق الملك للمدعى



(٢٤٤)

و ادعى انتقاله منه بسبب خاص كلف بإقامة البينة عليه لان باليد لا تفيد السبب الخاص والأصل عدمه فمع عدم قيام البينة على السبب الخاص يبطل تملكه لحصره باقراره في السبب الخاص فتلغى يده حينئذ.

لأننا نقول أولا ان هذا الوجه إنما يجرى فيما إذا أسند تملكه إلى سبب خاص. وثانيان ان عدم ثبوت السبب الخاص باليد لا توجب الغائها بالنسبة إلى أصل الملك وحصر المقر إياه في السبب الخاص إنما يوجب بطلانه إذا انكشف بطلان السبب لا إذا لم يثبت السبب فيحكم حينئذ بالملك المطلق المجامع مع جميع الأسباب من دون الحكم بسبب خاص فحال اليد حينئذ بالنسبة إلى مدعى السبب الخاص حال البينة القائمة على الملك المطلق بالنسبة إلى مدعى التملك من سبب خاص فكما لا تبطل البينة بسبب عدم ثبوت السبب المدعى فكذلك اليد. فقد اتضح بما ذكرناه ضعف جميع ما ذكروه في وجه الفرق بين ثبوت الملك السابق بالبينة وثبوته بالاقرار. والتحقيق انه ينفذ قول المالك السابق مطلقا.

توضيح الامر يتوقف على تحقيق حقيقة اليد وبيان وجه اعتبارها. فأقول بعون الله تعالى ومشيته ان حقيقتها هي الإحاطة والاستيلاء وهو متقوم بالطرفين المستولي والمستولى عليه فإن كان المستولي سلطان نفسه وولى امره والمستولى عليه قابلا لنفوذ الاستيلاء عليه ولم يكن تحت سلطان غيره ينتزع من الاستيلاء والإحاطة اختصاص المستولي عليه بالمستولى ومرجعته فيه بالرجوع التام المساوق للملك التام ولذا يملك الانسان المباحات الأصلية والأموال المعرض عنها الرجعة إلى الإباحة الأصلية بالاعراض المزيل لمنشأ انتزاع اختصاص المالك الأول بالحيازة.

ومن خواص الملك التام رجوع غنم المملوك وغرمه إلى المالك فهو مرجع للغنم والغرم بحسب الاقتضاء الأولى ولذا يستدل بأحدهما على الآخر.

كما استدلت في الرواية على رجوع منافع المبيعة في البيع بالخيار إلى المشتري بأنها لو احترقت لكان منه واليه ينظر النبي الخراج بالضمان فان الضمان هي العهدة والمراد ان خراج المال تابع لعهدته وغنمه يرجع إلى من يرجع إليه غرمه لا ان الخراج تابع لتعهد المال للغير الذي هو الضمان المصطلح وإن كان المستولي 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 إذا استوفاهها نعم إذا كان كافرا أو تابعا له يصح استرقاقه ويملكه بالاستيلاء عليه لتنزله منزلة سائر الحيوانات وإن كان مشغولا باستحقاق الغير يمنع عن تأثير اليد اثرها الأولى من الملك التام المقتضى لمرجعية ذي اليد في الغنم والغرم معا ولكن حيث لا يمنع من تأثيرها المرجعية في الغرم المعبر عنها بالضمان اثر المقتضى اثره وأوجب اليد الضمان.

وحيث خفي معنى النبي على أبي حنيفة وزعم أن 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 إلى المشتري الا بالاقباض مع تملكه له بالعقد الموجب لرجوع غنمه إليه من زمان وقوع العقد.

توضيحه ان البايع قبل ايجاده البيع كان مالكا للمبيع ومرجعا في غنمه وغرمه بعد ايجاده البيع الموجب لانتقاله عنه استحققه المشتري فترتب عليه رجوع غنمه إليه ولكن حيث إن المقصود من عقد البيع ليس مجرد الاستحقاق بل التسلط عليه فعلا الذي لا يتحقق الا باقباض المبيع لا يخرج البايع من ضمانه وعهدته ما لم يقبضه المشتري ولا ينتقل الضمان إليه الا بعد قبضه. وهكذا الحال في الإجارة بالنسبة إلى المنفعة فلا يستحق الأجرة الا بالاقباض

فان رجوع المال إلى الشخص إنما هو بكونه تحت يده وسلطانه فالملك والاستحقاق يتحقق بالعقد ولكن لا يرجع امر المال إليه الا بالاستيلاء.

فتحصل لك مما بيناه ان الاستقلال باثبات اليد في الأموال يوجب مرجعيته في الغنم والغرم معا أو في الغرم خاصة واليد التابعة لعدم استقلالها ليست إحاطة واستيلاء بل المستولي والمحيط إنما هو المتبوع ولذا لا يترتب عليها المرجعية فيهما ولا في أحدهما.

واما الأمين فيده يد المالك و رجوع المال إليه عين الرجوع إلى المالك وهذا هو السر في منافاة الايمان للضمان وبطلان اشتراطه في الوديعة والوكالة وأمثالهما واما العارية فباشترط الضمان فيها يخرج عن كونها ايمانا لأنه مقتضى اطلاقها لاذاتها والتفصيل موكول إلى محله.

وبما بيناه ظهر سر نفوذ قول ذي اليد في تعيين كيفية يده من الملكية والولاية والوكالة وهكذا فان الرجوع على انحاء يتعين بتعيين المرجع فان من ملك شيئا ملك الاقرار به وأيضا مقتضى سلطنة الشخص على نفسه المنتزعة من كونه نفسه استقلاله في أموره وجهاته ونفوذ تقلباته وتصرفاته وأقاريره فيها فكما ان نفوذ اقرار الشخص بالرقية والدين راجع إلى نفسه ابتداء والاقرار المتعلق بما في يده راجع إليها ثانيا. فقد اتضح مما حققناه ان اليد مقتضية لاختصاص ما وقعت عليه من الأموال 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 والغاء للمانع المحتمل فايجابها للملك واقعا وللحكم به في الظاهر مستند إلى امر واحد وهو تحقق المقتضى غاية الأمر ان اثره يختلف باختلاف العلم بعدم المانع والشك في وجوده فاختلف شان اليد إنما هو باختلاف الحالين فالشأن الثاني إنما هو من شؤون الشأن الأول المترتب على المقتضى المعلوم مع العلم بعدم المانع.

فان قلت فعلى هذا يلزم عدم اعتبار اليد فيما علم سبق استحقاق الغير لاستصحاب المانع المعلوم حدوثة وتقدمه على المقتضى فيلزم حينئذ عدم الحكم باستحقاقه الا مع احراز رضى المالك السابق إن كان الانتقال اختياريا وموته إن كان الانتقال قهريا مع أن حجية اليد ضرورية سواء علم بسبق استحقاق الغير أم لا.

قلت لا شبهة في عدم الحكم بوقوع الانتقال ببيع أو هبة أو ارث وهكذا لأن الشك فيه شك في المقتضى والأصل عدمه وكذا إذا احتمل اعراض المالك السابق فالأصل بقاء ملكه وعدم تأثير اليد اللاحقة الا ان الحكم بالملكية لذي اليد من جهة أخرى لا تنافي ذلك في مرحلة ترتيب الآثار ولا تقدح المنافاة الواقعية في جريان الأصول فان الأصول كثيرا ما توجب التفكيك بين اللازم والملزوم.

فنقول ان اليد تقتضي مرجعية ذي اليد واستحقاقه لما وقع تحت يده واستيلائه فحيث شككنا في أن رجوع المال إليه هل هو بارجاع المالك الأول ووقوع أحد الأسباب الناقلة حتى يكون من شؤونه وفي طوله أو انه ينافيه لاستقلاله باثبات اليد عليه فيكون عاديا فالأصل يقتضى الحكم بعدم العدوان وعدم منافاته للملك السابق كما أن الأصل عدم موافقته له وعدم وقوعه في طوله ومقتضى أصالة عدم الموافقة والمخالفة الاخذ بظاهر اليد ومقتضاه حتى يعلم خلافه.

ان قلت الاخذ بمقتضى اليد وهو اختصاص ذي اليد بالمال عبارة أخرى عن انه لا مالك له سواه وهذا عين الحكم بزوال الملك عن المالك السابق.

قلت فرق بين اثبات الاختصاص بالمقتضى وأصالة عدم المانع وبين اثباته بزوال الملك عن المالك السابق وانتقاله منه إلى ذي اليد والاشتراك في الأثر لا ينافي التغاير بحسب الذات فالركون إلى اليد وتقديمها على الاستصحاب إنما هو لتأخرها عنه فهي في الحقيقة مقتضى متأخر عن آخر يتقدم عليه لتأخره عنه ما لم يعلم المنافاة وأمكن كونه مترتبا عليه ولهذا يقدم قول المالك السابق في مقام التعارض لان الاخذ

بمقتضى اليد إنما يكون مع عدم العلم بوجود المانع والمنافي وقد ثبت بقول المالك السابق فان من ملك شيئاً ملك الاقرار به.

والحاصل انا لا نحكم بزوال الملك عن المالك السابق وانتقاله إلى ذي اليد وإنما حكمنا بكونه مالكا له لوجود المقتضى وعدم العلم بالمانع وان لم ينفك هذا في الواقع عن زوال الملك عن غيره واثبات اللازم بحسب الأصل ينفك عن ثبوت المزوم لما عرفت من جواز التفكيك بينهما في مرحلة العمل واعطاء الوظيفة التي هي مؤداة الأصول.

فاستصحاب الملك لا اثر له ما لم تسقط اليد عن التأثير وبانكار التسليط والارجاع تبطل اليد لان انكار المالك السابق التسليط والارجاع حيث إنه من شؤون سلطنته على ملكه نافذ مسموع فبقاعدة من ملك شيئاً ملك الاقرار به يثبت المانع والمنافي لتأثير اليد فتصير ملغاة فهي قبل ظهور المعارضة والمخاصمة أصل يركن إليه ويعتمد عليه للعلم بتحقق المقتضى وعدم العلم بوجود المانع المنافع بالأصل وبعد ظهور المعارضة والمخاصمة تسقط عن الأثر للعلم بتحقق المانع فقبل العلم بالمخاصمة ذو اليد منكر من حيث موافقة قوله للأصل وبعده ينقلب مدعياً لمخالفة قوله لاستصحاب

بقاء الملك السابق مع عدم العلم بالمزيل والناقل واستصحاب بقاء الملك وإن كان جارياً قبل ظهور المخاصمة الا انه لم يترتب عليه اثر للعلم بالمقتضى المتأخر وهي اليد المتممة بأصالة عدم المخاصمة والمنافاة.

فاتضح بما بيناه ان اعتبار اليد من جهة ان حقيقتها هي الإحاطة المقتضية لاختصاص المحاط بالمحيط لو لم يمنع عنه مانع فهي إنما تنظر إلى اختصاص المحاط بالمحيط ولا نظر إلى نفي الملك وزواله عن غيره بوجه من الوجوه.

وإنما يترتب عليها الاختصاص الفعلي المتحد مع الملكية في مورد العلم بسبق الملك لغيره بأصالة عدم المنافاة لا بسبب كشفها عن زوال الملك السابق وانتقاله من المالك السابق إلى ذي اليد فهي استصحاب المقتضى لا اماراة ولا أصل آخر وتقدمها

على استصحاب الملك السابق من جهة انه مقتضى متأخر عن آخر فيؤخذ به ما لم يعلم منافاته للأول من جهة انها امارة كاشفة عن زوال الملك السابق وقاطعة للاستصحاب والا لزم تقدمها على الاستصحاب مطلقا عارضها المالك السابق أم لا ثبت سبق الملك باقراره أم بالبينة مع أن سماع قول المالك السابق في صورة اقرار ذي اليد بل البينة المستندة إلى تحقيق في حدود المسلمات عند الأصحاب قدس سرهم بل لزم بناءا على كونها امارة عدم توجه اليمين على ذي اليد كما لا يتوجه في مورد قيام البينة بل يلزم

ان تعارض البينة وملاحظة وجود المرجح في تقديم إحداهما على الأخرى مع أن تقدمها على اليد من الضروريات

قال المحقق الأنصاري قدس سره بعد شطر من كلامه الذي قد عرفت ضعفه هذا مع أن الظاهر من الفتوى والنص الوارد في اليد مثل رواية حفص ابن غياث ان اعتبار اليد امر كان مبنى عمل الناس في أمورهم وقد أمضاه الشارع ولا يخفى ان عمل العرف عليها من باب الامارة لا من باب الأصل بالتعدي واما تقديم البينة وعدم ملاحظة التعارض بينهما أصلا فلا يكشف عن كونها من الأصول لان اليد إنما جعلت امارة على الملك عند الجهل بسببها والبينة مبينة لسببها والسرف في ذلك ان مستند

الكشف في اليد هي الغلبة والغلبة إنما توجب الحاق المشكوك بالأعم الأغلب فإذا كان مورد الشك امارة معتبرة تزيل الشك فلا يبقى مورد للالحاق وحال اليد مع البينة حال أصالة 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 امارة كما هو ظاهر وكيف يمكن سقوط الامارة عن الاعتبار بأصالة عدم الانتقال المسلم عنده وعند الأكثر بل الجميع في صورة اقرار ذي اليد بسبق الملك للمدعى مع أنها لو كانت امارة لم يكن وجه لتقدم البينة عليها مطلقا ويلزم أن تكون معارضة لها وما أجاب به عن هذا الاشكال في غاية الغرابة لان اليد

بناءً على كونها امانة قاطعة للاستصحاب لا معنى له الا كونها دالة على وجود المزيل والمزيل إنما هو السبب الراجع للملك السابق فمع قيام البينة على خلافها الدالة على بقاء الملك السابق وعدم تحقق المزيل يتعارضان لان كلا منهما ناظر إلى الواقع وكاشف عنه ومزيل للشك تنزيلاً ولا يكون أحدهما في طول الآخر.

فما ذكره من أن اليد امانة على المسبب والبينة على السبب وان اليد دليل للجاهل بالواقع دون البينة لأنها 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 بناءً على أنها مستند الكشف في اليد توجب الظن بلحوق الفرد المردد بالأغلب وزوال الشك تنزيلاً فكما ان البينة تزيل الشك تنزيلاً فكذلك الغلبة بناءً على أنها 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 إنما يتم بناءً على كونها أصلاً لا امانة.

وكيف كان فقد اتضح بما بيناه ان المقدم على اليد قاعدة من ملك المتحقة في مورد معارضة المالك السابق لذي اليد لا مجرد الاستصحاب وان المشهور عند الأصحاب تقدمها على اليد فان تقدم قول المالك السابق على ذي اليد في صورة اقراره بسبق الملك له أو قيام البينة المستندة إلى تحقيق مما لم يخالف فيه أحد ممن يعتد به.

وإنما وقع الاشتباه في صورة قيام البينة على سبق الملك من دون استناد إلى تحقيق لاحتمال استناد شهادتها حينئذ إلى مجرد اليد واليد السابقة الزائلة لا تكون أقوى

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 إلى الثاني

فما زعمه بعض من أن المشهور عند الأصحاب تقدم قول ذي اليد ما لم تشهد
البينة على استمرار ملك المالك السابق إلى 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 إلى زمان المعاوضة والمخاصمة وان شهدت على استمرار
ملكه إلى زمان وقوع يد المتصرف عليه فإنك قد عرفت ان تقدم اليد على الاستصحاب
حينئذ مستحيل لجريان الاستصحاب في نفس اليد ولا يعقل الغاء الاستصحاب الجاري
في اليد بهذه اليد المستصحة.

تنبيهان - الأول لو علم بان ما في يد زيد كان وقفا واحتمل انتقاله إليه بأحد
الأسباب المجوزة لبيع الوقف لا يكتفى باليد حينئذ لترتيب اثار الملكية لان الوقفية
تقتضي تحبيس الأصل وعدم تطرق الانتقال فيه بأحد الأسباب الناقلة ومجرد احتمال
طرو جهة مقدمة على الوقف في التأثير موجبة لجواز النقل والانتقال لا يكفي لان
الأصل عدمه فتلغى اليد حينئذ عن الاعتبار لتحقق 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 للضمان 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
الأقوى العدم فان الأيدي المتعاقبة يضمن كل منها العين ولا يختص به من تلفت
في يده وإنما يستقر الضمان عليه ولا معنى لاستقرار الضمان عليه لا صيرورته مديونا
لمثل التالف أو قيمته ولذا لا يرجع على سائر الأيدي لو رجع المالك عليه وترجع
سائر الأيدي عليه لو رجع المالك عليها.

والحاصل ان استقلال كل منها في الضمان بحيث يتخير المالك في الرجوع
على كل منها لا يجامع مع ملازمة الضمان لاشتغال ذمة الضامن بالدين إذ لا يعقل
استقلال

كل منها في اشتغال ذمته بدين واحد فصيرورة الشخص في وثاق الدين كما يجامع
مع كون الدين في ذمته يجامع مع كون الدين في ذمة آخر وفي هذه الصورة
إنما يفي 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 إنما يؤثر انتقال الضمان إلى الضامن مع بقاء الدين في ذمة المضمون عنه.

وما اشتهر من أن عقد الضمان يوجب انتقال الدين عن ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن استنادا إلى عدم استحقاق الدائن الرجوع على المضمون عنه في غير محله لان استحقاق المطالبة من فروع الضمان لا الدين وعقد الضمان إنما ينتقل الضمان عن ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن فلا يستحق المطالبة الا عن الضامن. ويدل أيضا على بقاء الدين في ذمة المضمون عنه وعدم انتقاله إلى ذمة الضامن عدم استحقاق المطالبة عن المضمون عنه إذا لم يتبرع بالضمان عنه الا بما أدى فلو أبرئه الدائن لا يرجع على المضمون عنه بشئ. وجه الدلالة انه لو أوجب الضمان انتقال الدين عن ذمة المضمون عنه فمع عدم التبرع بالضمان اما يوجب اشتغال ذمة المضمون عنه للضامن في مقابل اشتغال ذمته للدائن أولا يوجبه كصورة التبرع. فان قلنا بالأول لزم جواز رجوع الضامن عليه مطلقا سواء أدى الدين أم أبرئه الدائن.

وان قلنا بالثاني لزم عدم جواز رجوع الضامن عليه مطلقا كصورة التبرع بالضمان فاستحقاق الرجوع عليه بما أدى وعدم استحقاقه الرجوع بما أبرئه الدائن يكشف عن بقاء الدين في ذمة المضمون عنه فان أداه الضامن فله الرجوع عليه إذا كان الضمان باذنه وقبوله وان ابرء الدائن الدين أو كان الضمان تبرعا فلا رجوع له على المضمون عنه لعدم المقتضى للرجوع عليه في الصورتين. فظهر بهذا البيان ان النسبة بين الضمان والدين هي العموم والخصوص من وجه فقد يجتمعان وقد يفترقان. وإذا قد اتضح ما حققناه اتضح لك ان المديون من الأيدي المتعاقبة هو من استقر عليه الضمان سواء كان استقرار الضمان عليه بسبب تلف المال في يده أو بسبب الغرور أو الاكراه. وهل تكون سائر الأيدي حينئذ مكلفة بأداء بدل التالف مثلا أو قيمة قبل مطالبة المالك منها أو لا يجب عليهم الأداء الا بعد رجوع المالك عليها.

الأقرب انه لا يجب عليه المبادرة بالأداء الا بعد تخيير المالك الرجوع عليها بل لو بادر بعض الأيدي بالأداء قبل تخيير المالك الرجوع عليها يشكّل جواز رجوعها على من استقر عليه الضمان لأنه حينئذ كالمتبرع بأداء دين غيره. لا يقال لو كان مجرد الضمان لا يوجب وجوب مبادرة الضامن بالأداء قبل تخيير الدائن الرجوع عليه لزم ان لا يجب على الضامن في عقد الضمان المبادرة قبل رجوع الدائن عليه والمطالبة منه.

لأننا نقول قبول الدائن ضمان الضامن الموجب لسقوط الضمان عن ذمة المديون بمنزلة تخيره الرجوع عليه بل هو عينه فلا يتوقف وجوب مبادرة الضامن بالأداء حينئذ على امر آخر نعم يجب المبادرة على من استقر عليه الضمان لأنه ضامن ومديون وليس ضمان سائر الأيدي مسقطا لضمانه فالمقتضى للمبادرة فيه موجود والمانع مفقود.

ثم اعلم أن الضامن في عقد الضمان إنما يضمن عن المديون فيجعل نفسه في وثاق دينه بدلا عنه وليس في البين الا عهدة واحدة فتقول هذه العهدة بالضامن وتسقط عن المضمون عنه لأنه مقتضى نفوذ عقد الضمان فلا مجال لاستقلال كل منها في الضمان

حينئذ وهذا بخلاف الأيدي المتعاقبة حيث إن كلا منها تستقل بالضمان لان كلا منها في عرض الأخرى ولا تكون اليد اللاحقة ضامنة عن اليد السابقة ضرورة ان تأثير اليد اللاحقة لا يتوقف على تأثير اليد السابقة حتى تكون بدلا عنها وقد خفي هذا المعنى على العامة وجعلوهما من باب واحد وحكموا بان الضمان في عقد الضمان ضم ذمة إلى ذمة أخرى نظير الأيدي المتعاقبة ولم يقتبسوا العلم من أهله ولم يأتوا المدينة من بابها وهم أهل بيت النبوة سلام الله عليهم فافهم واغتنم والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

(فائدة - ٣٦)

قد ذكرنا في الفائدة الأولى ان من موارد انفكك قاعدة المقتضى والمانع من استصحاب الحالة السابقة حكم الأصحاب (قدس سرهم) بأصالة عدم النسب في المرأة المشكوكة نفي 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 إنما هو باعتبار اطلاق أدلة جواز التزويج وعدم اعتبار قيد الأجنبي فيها وإنما المقيد هو أدلة تحريم التزويج فينفي بالأصل عند الشك في تحققه فمدرك الحكم حينئذ هو الرجوع إلى المطلقات لا الاعتماد على القاعدة المزبورة فوجب علينا دفع هذا التوهم وإزاحة الشبهة تشييدا لما بيناه.

فأقول بعون الله تعالى ومشيته إن كان المراد من اطلاق الأدلة 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. وإن كان المراد الاطلاق اللفظي فهو غير كاف في تعيين حال المصداق لان

التقييد ثابت حينئذ والشك إنما هو في المصداق من جهة اندراجه تحت المطلق أو المقيّد ومن المعلوم ان اطلاق اللفظ لا يكفي في تعيين حال المصداق فان قلت نعم مجرد اطلاق اللفظ لا يوجب درج المصداق المشتبه تحت المطلق ولكن لا مانع من درجه تحته بمعونة استصحاب عدم المحرمية أزلا فاستصحاب

العدم الأزلي يعين حال المصداق فيندرج تحت المطلق.

قلت إن كان المراد من استصحاب عدم الأزلي 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 أنه 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 وإن كان الغرض منه الاخذ بمقتضى العدم الأزلي من حيث اقتضائه البقاء على حاله ما لم يثبت علة الوجود فهو عين ما بيناه من الركون إلى المقتضى المعلوم وعدم الاعتداد باحتمال المانع.

والحاصل ان ارجاع هذا الفرع ونحوه إلى استصحاب الحالة السابقة غير معقول وما ذكر في ارجاعه إلى استصحاب الحالة السابقة لا يرجع إلى محصل مع أنه ان قلنا بان مرجع التقييد حينئذ إلى أن القيد مانع ويكون المطلق باقيا على اطلاقه في مرحلة الاقتضاء لعدم المنافاة بين سريان حكم المطلق في جميع افراده اقتضاءا وعدم ترتب اثر عليه فعلا لوجود المانع فهو اعتراف بما بيناه واخترناه. وان قلنا بان المقيّد موضوع لحكم التحريم ابتداءا ولا يسرى فيه حكم المطلق حتى على وجه الاقتضاء كما هو مختاره و زعمه فالمطلق حينئذ لا يكون باقيا على اطلاقه والا لزم اجتماع حكّمين متضادين على موضوع واحد فلا محالة يكون المطلق مقيدا بغير مورد

القيد فيكون عدم القيد حينئذ قيذا للموضوع فيكون العدم حينئذ نعتيا لا محموليا فالفرق

بين العدم النعتي والمحمولي لو تم لا ينفعه في المقام وأمثاله.
فان قلت ذات الموضوع و خصوصيته من المحرمية وهكذا أمران كانا منتفيين سابقا وبانقلاب عدم ذات الموضوع إلى الوجود لا نعلم بانقلاب عدم خصوصيته إلى الوجود فنستصحبه.

قلت إن أريد منه استصحاب عدم المحرمية من دون إضافة إلى الموضوع الموجود في الخارج فهو صحيح ويترتب عليه اثره إن كان له اثر وان أريد استصحاب عدم محرمية هذا الموجود الخارجي فلا سابقة له حتى يستصحب نعم عدم محرمية هذا الموجود

من اللوازم العقلية لعدم المحرمية المستصحب من دون إضافة ولا يثبت بالاستصحاب اللوازم العقلية بالضرورة.

وما يتوهم من أن الشخص قبل وجوده في الخارج متشخص بخصوصياته المشخصة من المحرمية أو الأجنبية وهكذا ثم يعرضه الوجود استنادا إلى صحة قولك وجد أخت لزيد أو لم توجد له مثلا وهم فاحش لاستحالة ثبوت التشخص قبل الوجود وقد اشتهر اشتهاار الضروريات الأزلية ان: " الشئ ما لم يتشخص لم يوجد "

كما أنه ما لم يوجد لم يتشخص فالتشخص مساوق للوجود ومن لوازمه واسناد الوجود إلى الشخص في القضية اللفظية إنما هو باعتبار مقارنة الوجود مع التشخص لا باعتبار عروضه على الشخص والا لزم أن تكون الشخصات من الأجنبية والمحرمية

من عوارض الماهية لا الوجود ولزم اتصاف المرأة قبل وجودها في الخارج بإحديهما إذ لا يجوز ارتفاع الضدين اللذين لا ثالث لهما عن محلها مع أن عدم اتصافها قبل وجودها في الخارج بأنها مناسبة أو أجنبية من البديهيات الأولية وليس هذا إلا لأنهما من عوارض الوجود لا الماهية وهكذا الامر في نظائرهما من الشخصات.
فان قلت لا حاجة إلى استصحاب عدم المحرمية في الحكم بجواز تزويج المرأة المشكوكة إذ مع اطلاق أدلة جواز التزويج والشك في المحرمية نشك في

ثبوت التقييد فنحكم بمقتضى الاطلاق ما لم نعلم المحرمة
قلت الشك ليس في أصل التقييد حتى نحكم باطلاق الدليل بل الشك في
المصداق مع ثبوت أصل التقييد فلا مجال للرجوع إلى اطلاق الدليل مع أن الحكم
بالاطلاق في صورة الشك في أصل التقييد إذا كان الشك في التقييد من أول الأمر
لا يتم الا على قاعدة الاقتضاء والمنع كما أوضحنا الكلام فيه في الفائدة الأولى.
فتلخص مما بيناه ان اطباق الأصحاب قدس سرهم على الاخذ بالعدم الأصلي
في الفرع المزبور وأمثاله لا يتم الا على قاعدة الاقتضاء والمنع وكاشف عن أن هذه
القاعدة الشريفة من المسلمات المركوزة في الأذهان بل المجبول عليها الطبايع
وإنما حدثت الشبهة لبعض الأواخر فزعم أنه لا دليل على اعتبارها بل لا سبيل إلى
احراز المقتضى والمانع وقد تقدم كلامه وأوضحنا فساد ما زعمه
تم الجزء الأول من كتاب الفوائد العلية مع اشتغال البال وضيق المجال
ثالث عشر ذي الحجة الحرام سنة احدى وسبعين بعد الألف وثلثمائة على يد مؤلفه
العبد المفتقر إلى عفو ربه الغنى علي بن محمد بن علي الموسوي البهبهاني حامدا
مصليا مسلما.

(فائدة)

سؤال در بستان السیاحه در حرف راء در ذیل ذکر رشت و حالات شیخ زاهد گیلانی که از حمله صوفیه است ذکر مینماید و کلماتی راجع بمشرب عرفان از او نقل میکند و میگوید روزی میفرمود که مردم روزگار توهم نموده اند که این مراتب علیه و مناصب سنیه وقف قومی است که در آزمنة ماضیه بوده اند بلکه نه چنین است. بیت:

فیض روح القدس ارباز مدد فرماید * دیگران هم بکنند آنچه مسیحا میکرد
و نوبتی بیان نمود که دانستن اصول و وصول وقواعد عقائد یا بطریق فکر است
و آن مسلك متکلمین و حکماء مشائین ناست یا بطریق ریاضت نو آن مسلك صوفیه
و حکماء اشراقیین است که ایشانرا رواقیین هم گویند (مثل الفریقین کالأعمی والأصم والبصیر
والسمیع هل یستویان مثلاً أفلا تذکرون) در طریق اول خار شبهه بسیار است و قدم
عقل از رهگذر افکار افکار بیت.

پای استدلالیان چوبین بود * پای چوبین سخت بی تمکین بود
گر کسی از عقل باتمکین بدی * فخر رازی راز دان دین بدی
غایة دلیل مناقشه و خلاف است و اساس بر ظن و قیاس و بر تخمین و گراف
(وما یتبع اکثرهم الا ظنا لا یغنی من الحق شیئا) بعضی در مدرسه میان أهل
و سوسه بسیار جان کنده اند و کمندی چند از تقلید در گردن عقل افکنده اند نه در
میخانه

تحقیق باده عرفان نوشند و نه در قدم پیر مغان بتهذیب کوشند ارباب عرفان مدعی علم و مشاهده اند و علماء ظاهر مدعی ظن و گمان و قیاس و استحسانند زیر کان دانند که مرتبه مدعی علم و دانش فوق مرتبه مدعی ظن و گمان است.
و آیه (هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون إنما یتذکر أولو الألباب)
ترجمه اش این تاست آیا مساویند آنها که میدانند و آنها که نمیدانند بتحقیق که یاد آوری

میکنند صاحبان لب و أهل تحقیق این آیه را بشنو (لا تتبع أهواء الذین لا یعلمون) یعنی تابع مشو البتة رأی آنها را که علم ندارند (وماذا بعد الحق الا الضلال) یعنی غیر از علم گمراهی است و کسی که بدون علم حکم کند بدبخت و شقی است بمصداق (وان تقولوا علی الله مالا تعلمون) و صلی الله علی محمد و آله.
شیخ مذکور در تنقید طریق فکر و استدلال و تشیید طریق کشف و شهود کلام خود را بنهایة رسانیده است بنحویکه موجب حیرت و شبهه جمعی گردیده لذا مستدعی جواب شافی از حضرتعالی هستم که کاملاً رف شبهه نمائید.
جواب بسم الله تعالی شانہ وله الحمد بسیار شگفت و تعجب است از کسیکه ادعاء فضل و کمال نماید و خود را از أهل وجد و حال داند و گمان نماید که پایه فکر و استدلال بر ظن و گمان و تخمین و جزاف است چه واضح و روشن است که مرجع استدلال و فکر بکشف مجهولات نظریه از معلومات بدیهیة است و بدیهی است که کشف مجهولی از معلومی صورت نگیرد مگر اینکه وجود هر یک ملازم وجود دیگری باشد و ملازمه میان وجود هر یک بادیگری یکی از دو وجه است یاباینکه أحدهما 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 باینکه افعال او همه بر طبق حکمت و صواب است اگر چه عارف فعلی او نباشد یا باینکه هر دو معلول یک علت باشد مثل پی بردن از دیدن دود بحرارت هواء

مجاور آن ولذا منحصر نموده اند أهل نظر دلیل را درانی یعنی از معلول پی بردن بعلت ولمی یعنی از علت پی بردن بسوی معلول وپی بردن از أحد معلولین 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 هر گاه پایه فکر و استدلال بر ظن و تخمین بود خداوند عز و 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 أهل تفکر و تدبیر را و ذم نموده است کسانی را که تفکر و تدبیر نمی نمایند و نهایت عجب و شگفتی این است که با کثرت 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 أهل فکر و استدلال مثل بصیر و سمیع است نزد خداوند متعال و الا 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 أهل قیاس و استحسان میباشد و احدی از علماء امامیه عامل بآنها نیست.

شاید کسی از طرف شیخ زاهد گیلانی اعتراض نماید و بگوید هر گاه 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 أهل کتاب و مشرکین و طبیعین.

میگویم در جواب معترض:

أولا - اختلاف مشارب و مسالك اختصاص باهل استدلال ندارد بلکه أهل استدلال و مدعین کشف و شهود هر دو در اختلافات مذکوره شریکند بسیاری از

گویند گان أقاویل باطله از جبر وتفویض وتجسم وحلول ووحدۃ وجود مدعی کشف وشهودند.

وثانیا - اختلاف مذاهب ومسالك ناشی از عدم رعایة قاعده استدلال است نه از فساد فکر واستدلال چه قاعده استدلال بطوریکه مبین گردید آنفا وسابقا مبنی بر أساس متین وپایه رزین است واختلاف وتخلف در او رآه 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 وجمع وتفریق وجبر. مقابله وهکذا کما اینکه قواعد مزبوره در غایت متانت واستحکام است واشتباه محاسب أحياناً کاشف از فساد قاعده نیست بلکه ناشی از عدم رعایت قاعده است همچنین راجع بقاعده استدلال.

وچنانچه معترض اعتراض از وجه دیگر نماید وبگوید علماء ظاهر ادعاء فوق ظن وگمان در مسائل ندارند ومعترفند که علم قطعی بمسائل ندارند واعتراف آنها بعدم علم قطعی بمسائل کاشف از این است که پایه استدلال آنها بر ظن وگمان است.

میگویم راجع بأصول دین وأصول مذهب وقواعد عقائد که مورد بحث ونظر است جمیع علما ادعاء علم در انها مینمایند وسوای علم ویقین را کافی نیدانند وتحصیل علم ویقین را واجب میدانند واحدی اکتفا بظن در اصول ننموده بلی راجع بفروع أحكام بما دون علم قطعی اکتفا مینمایند در صورتیکه اعتبار آن بعلم قطعی ثابت شده باشد مثل بینة وسائر امارات وأصول معتبره وبدیهی است که اخذ بأمور بعلم قطعی اتباع علم ورکون بیقین است نه رکون بظن وتخمین.

باز هرگاه معترض نماید از وجه دیگر وبگوید خبر شریف: " العلم

ليس بكثرة التعليم والتعلم بل نور يقذفه الله في قلب من يشاء ". دليل بر این است که علم از مقدمات استدلال حاصل نمی شود و قذفي 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 تأیید 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:

أي که گفתי پای چوین شد دلیل * ورنه بودی فخر رازی بی بدیل
فرق ناکرده میان عقل و وهم * طعنه بر برهان مزنی کج بفهم
هست در تحقیق برهان او ستاد * داده خاک خرمن شبهه بیاد
در کتاب حق اولوا الألباب 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 أقطاب سلسله ذهبیه شمرده اند و مع ذلك متنبه بکلام میر داماد نشده
و پاسخ داده او را و بنظم آورده. بیت:

أي که طعنه میزنی بر مولوی * أي که محرومی ز فیض مثنوی

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 سبل
بلکه قصدش عقل جزئی فلسفی است * زانکه او بی نور حسن یوسفی است
و جواب قطب آولا 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 میانه 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 حکمیکه 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، میگویم:
بعون الله تعالی و مشیته هر گاه 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

پس هر كشفي مطابق با دليل آمد حكم بصحت آن مينمايد والا فلا پس ظاهر شد
بحمد الله تعالى كه امر كشف استقامت پيدا نخواهد نمود مگر بمراجعه بطريق
استدلال

فعلى هذا سزاوار است كه گفته شود.
پای استكشافيان چوبين بود * پای چوبين سخت بي تمكين بود
وصلی الله على محمد وآله الطاهرين

(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 منطق 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 بگیری 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 رأی 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 عملا تابع عقیده موحد باشید چه وجوب تحرز از ضرر و خطر محتمل از جمله مستقلات عقلیه بل مجبول طباع است.

و هر گاه میزان صواب و خطاء افکار و انظار را تصدیق دارید و هر عاقلی ناچار

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 بر اینکه تصدیق نکنیم وجود غیر محسوس را چه عقل مجبور میناید بواسطه وجود معلول باینکه تصدیق نماید بوجود علت خواه محسوس باشد و 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 بنفسها 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 هر گاه 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 ما را مجبور مینماید بر اینکه 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.

موحد - أولا 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
نورزد از ملاقات موحدین و استماع براهین آنها و تدبر و تفکر در کلام آنها و مسلم
است که در اینصورت هدایت خواهد یافت و هر کدام که ترك وظائف مذکوره نماید
و بر 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 میآید و بطلان دور از ابدیه 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

است که " الشئ ما لم يتشخص لم يوجد " كما أنه ما لم يوجد لم يتشخص فعلى هذا هرگاه ذرات قدیم باشد باید خصوصیات مشخصه هم قدیم باشد و تغییر و تبدل و اختلاف در او رآه 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 برأی قدم طبایع قائمه بآنها چه واضح و ظاهر است که ممکن نیست قیام قدیم بحادث و احتیاج او بوجود حادث بلکه احتیاج وجود شئ بوجود دیگری باقدم و ذاتی بودن وجود او جمع نمیشود خواه محتاج إلیه حادث باشد یا قدیم چه واضح است که وجود محتاج تابع و فرع وجود محتاج إلیه میباشد و قدیم وجود او از خود است و تابع وجود غیر نیست.

دوم - اختلاف طبائع ذرات باختلاف صورت منویه و علقیه و مضغیه و هکذا منافی باقدم طبیعت است چه ذاتی و قدیم اختلاف و تخلف در او رآه 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 رآه ندارد.

اگر گفته شود که ذرات بر طبیعت اصلیة 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 طبیعة علقیه

را علت صورت مضغیه وهکذا قرار دهیم چون لبس هر صورتی پی از خلع صورت سابقه است ومحال است حدوث معلول پس از انعدام علت پس توهم علیت میان صور

متعاقبه باطل است وصور متعاقبه که لبس هر صورتی پس از خلع صورت دیگری است از قبیل معدات است نظیر اقدام متتابعه که وجود تالی آن موقوف بر انعدام سابق آن است ولا 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 موجهه صورت علقیه وطبیعت علقیه علت موجهه صورت مضغیه وهکذا باشد چون هر مرتبه لاحقه کمالی است نسبة بمرتبه سابقه ومعقول 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 ومجرد قبول لبس کمال موجب حدوث کمال نخواهد بود مثلا فلز طلا که قابل صور زیودهای گوناگون است وفلز آهن که قابل صور آلات متعدده است جائز است که بگوئیم مجرد صلاحیت وقابلیت آنها لبس صور مختلفه را موجب حدوث صورتی از صور زیور وآلات شده است بدون عمل زرگر وآهنگر کلاشم کلا حاشا ثم حاشا پس لبس کمال پس از نقص وضعف مستند بکامل بالذاتی است که عطا مینماید کمال اشیاء را حسب حکمت ومشیت واراده خود.

پنجم عروج انسان وحیوانات ونباتات وسائر موجودات از حسیض نقص باوج کمال متدرجا وهبوط آنها از ذروه کمال بحسیض نقص متدرجا ایضا منافی باقدم طبیعت وذاتی بودن آن است زیرا که هرگاه طبیعت قدیم باشد زوال در او راه ندارد وبابقاء طبیعت وعدم زوال آن عود بضعف ونقص تصور ندارد زیرا طبیعتی که مقتضی کمال است محال است که موجب ضد آن گردد.

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 و دایما موجودات در خلع ولبس میباشند و خلع 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 آلائه.

ششم اینکه دمیدن روح وروان در انسان و حیوانات مربوط بذرات واختلاف صور آنها بهیچوجه نیست بلکه خلق آخری است که انشاء فرموده آنرا خداوند متعال پس از تکمیل جسد انسان و حیوان وتاثیری ندارد در او طبع ذرات ومواد فتبارك الله أحسن الخالقین.

(فائدة - ۳۹)

مناظره باشخص هندی در نبوت خاصه سید انبیاء صلی الله علیهم وآله قبل از ملاقات
أو شخصي
که از طرف او آمده بود بجهة اجازه گرفتن ملاقات اظهار داشت که منظور او این
است که نبوت خاصه را بدلیل عقلي اثبات نمائید و بدلیل نقلی قناعت نمینماید و کافی
نمیداند.

لذا در وقت ملاقات بجهت رفع این شبهه قبل از اینکه او سئوالی نماید اظهار
داشتم که درك أشياء نسبت بحواس خمس ظاهره مختلف است درك بعضي اختصاص
بحس باصره دارد و بعضي بحس سامعه و بعضي بحس ذائقه و بعضي بقوة شامه و بعضي
بقوة لامسه هرگاه بنائي در حسن ترکیب و کمال زیبایی است مثلا و شخصي فاقد
بصر است یا انکه چشم خود رامی بندد و میگوید حسن ترکیب این بنیان بقوة سامعه
یا ذائقه یا شامه بمن برسانید و تصدیق حسن بناء نمی نمایم مگر اینکه یکی از حواس
سه گانه درك نمایم ایا مورد ایراد بیوجه گرفته یا طرف عجز از اثبات آن دارد گفت
مورد ابرام بيمورد گرفته.

و همچنین گفتم صدائی بلحن خوش شنوده میشود و طرف فاقد قوه سامعه است
یا پنبه در گوش میگذارد و میگوید صدا را میخواهم بقوة باصره یا ذائقه یا لامسه
برسانید

آیا ایراد او بیجا است یا اینکه طرف عجز از اثبات دارد گفت او ایراد بیجا گرفته
همچنین مثلهای دیگر بجهة توضیح ذکر نمودم در همگی اعتراف نمود که ایراد

بیجا از طرف مورد است سپس گفتم بعض اشیاء که بهیچکدام از حواس خمس ظاهره درک میشود مثل علم و عدالت و شجاعت و أمثال آن از صفات نفسیه و درک آنها بتوسط آثاری است که بیکی از حواس پنجگانه محسوس میشود مثل علم زید بفقہ یا بصنعتی مثلاً که درک نمیشود مگر بقوه باصره باعتبار دیدن مؤلفات او یا صنعت او یا بقوه سامعه باعتبار شنیدن جواب او از مسائل معضله و همچنین 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 سمع یا ذوق یا شم یا لمس درک کنم و بتوسط آثار تصدیق نمیکنم آیا او ازاد بيمورد 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 عز و جل او را مرحمت فرموده بکسیکه او را لایق این شان و این مرتبه دیده و مثل او مثل علم است که بهیچ يك از حواس خمس ظاهره درک نمیشود و لکن درک میشود بتوسط قوه باصره بسبب دیدن معجزات صادره از او یا بتوسط قوه سامعه باعتبار

شنیدن اخبار متواتره راجعه بصدور 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 بصریا بحس سمع آیا ایراد بيموردی گرفته یا ما عجز از اثبات آن داریم.

گفت نه او ایراد بيموردی گرفته گفتم پس چرا شما ایراد گرفته آید که نبوت خاصه را میخواهم بدلیل عقلي ثابت نمائید با اینکه دلیل نقلي هم راجع بدلیل عقلي است و مقابله دلیل نقلي با دلیل عقلي نه باعتبار این است که عقل دلیل نقلي را تصدیق ندارد بلکه باعتبار این است که دلیل نقلي محتاج بمقدمات نقلیه است در مقابل دلیلی که محتاج بمقدمات نقلیه ندارد والا هر دو مورد تصدیق عقل است خلاصه اینکه
عقل

درك ميکند کلیات را بدون توسط مقدمان ولذا حکم مینماید بوجوب نبوت مطلقه بر خداوند حکیم بمقتضای حکمت ولکن 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 ولکن 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 ولکن 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 يك بناء آن در کمال حسن و زیبایی است و بناء دیگر مطابق آن نیست بالضرورة ترجیح میدهد بناء أحسن 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 بالفطرة درک میکنی که شعر فردوسی یا سعدی یا حافظ ردیف شعر فلان نیست و مع ذلك أهل شعر نیستی که قدرت بر انشاء شعر مثل شعر فلان داشته باشی.

و این شبهه بسیار شبهه واهیه است و در زمان سید مرتضی علم الهدی أعلى الله مقامه این شبهه عرضه بر سید (قدس سره) شده است و جواب از آن بنحویکه عرض کردیم داده است و عجب است از شما که این شبهه واهیه را بزرگ شمردید آید

سپس گفتم با اینکه معجزه بودن فصاحت و بلاغت قران 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 باغت قران مجید یکی از آن طرق است و از جمله طرق دستورات دین اسلام در أبواب عبادات. معاملات از عقود و ایقاعات و احکام و سیاسات از مواریث 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 اُمی که از احدی فرا نگرفته علمی راوشو و نماء 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 و الا بشر عادی اُمی 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 اُمی بودن پیغمبر (ص) را ثابت نمائید از غیر تواریخ مسلمین و تواریخ مسلمین را در این باب قبول ندارم.

گفتم اُمی 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 اُمی 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 اُمی بودن آنجناب را از کلام اعدا عدو آن جناب که مشرکین مکه باشند آیه کریمه (ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) که جزء سوره نحل است و سوره

نحل مکيه است دلالت میکند بر اینکه مشرکین مکه گفتند دیگری تعلیم میدهد پیغمبر را و از طرف پروردگار نیست هرگاه پیغمبر اُمی 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) اُمی است و از احدی تحصیل نکرده است و خداوند عز و جل رد گفته آنها فرمود باینکه لسان ان کسی که تعلیم قرآنرا باو نسبت میدهند عجمی است و قران عربی آشکار است در کمال فصاحت و بلاغت و هرگاه این نسبت را نداده بودند خلاف انرا اظهار میکردند قطعا.

وأيضا دلیل دیگر بر ثبوت نبوت آن جناب اخبار متواتره بر ظهور معجزات بسیار از آن جناب از قبیل تسبیح سنگریزه در کف مبارك آن جناب و تکلم حیوانات با آن جناب و احیاء موتی و سائر 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 قران مجید کلام پروردگار است که بتوسط امین وحی بر او نازل شده و در کتاب مجید قصص جمعی از آن ها را مشروحا 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 بایه 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 الحقیقة 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
خوشر آن باشد که وصف دلبران * گفته آید در حدیث دیگران
وصلی الله علی محمد وآله الطاهرين

(فائدة - ٤٠)

سؤال - مولانا اهل عرفان و اصحاب سير و سلوك ميگویند 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 طریقه 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 رآه دارد کما
اینکه دستگاه علم و وهم در افکار رآه دارد همچنین در کشف کشف رحمانی
و شیطانی

و خیالات نفسانی رآه 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
أهل 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
مستقیم 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
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 أشد مراتب عبودیت و أكمل درجات بندگی است
تأثیر تامی رد مقام جذب دارد که تعبیر از او در لسان صوفیه بمقام عشق شده است
عصمنا الله وإياكم من الزلل في القول والعمل و صلى الله على محمد وآله الطاهرين
حرره الأحرر علي الموسوي البهبهاني